



تکمیلُ الامانی

شرح اُردو

مختصر المعانی

جلد اول - جلد ثانی

تألیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذ حدیث و العلوم دیوبند

قدیمی گنج خانہ

مقابل آراغ کراچی



تکمیل لامانی

شرح اردو

☆ مختصر المعانی ☆

جلد اول

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب اسکرودوی، استاذ حدیث دارالعلوم (وقف دیوبند)

ناشر

مدی کتب خانہ آرام باغ - کراچی

حق اشاعت

Maktaba Al-Blagh
DEOBAND-247554 (U.P.)

۲۳۷۵۵۴
مکتبہ البلاغ دیوبند

Ref.....

Dated.....

۷۸۶

دارالافتاء جلیل المد سکر دہلی دارالافتاء دارالعلوم دہلی دہلی نے اپنی نائب
کتب خانہ کے سرور اور حقوق المالیہ جلد میں ان کے کتبہ البلاغ دہلی کے شائع کی ہیں
اب میں نے پاکستان میں مذکورہ جلد کو اپنی دہلی جلد میں سے جو دارالافتاء دارالعلوم دہلی
جانب سے جاری ہے، تاکہ قریبی کتب خانہ آرام باغ کراچی کو دے دیے ہیں اور اس واسطے
اسحاق رفیع ان سے رجوع کر رہا ہے میں نے پاکستان میں کسی اور ادارہ سے ان ادارہ
کو جو کتب خانہ دارالافتاء کے سرور میں کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے لہذا اس پر خلاف
ان ادارہ کے تمام حقوق اشاعت پاکستان میں اپنی کتب خانہ قریبی کتب خانہ
کراچی کو حاصل کر رہا ہے یہ معاہدہ میرے استاد ذیالحم حضرت مولانا خورشید عالم صاحب
نائب مفت دارالعلوم دہلی دہلی کے توسط سے طے پایا ہے

محمد علی

۹-3-16

محمد علی

9-3-96

قدیمی کتب خانہ

آرام باغ کراچی

QADIMI KUTUB KHANA
ARAMBAGH, KARACHI-1

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۱۰	ذکر مسند الیہ	۶	آغاز درس سے پہلے کی چند باتیں
۲۱۳	تعریف مسند الیہ بالاضمار	۱۲	مختصر المعانی کا خطبہ
۲۱۷	بالعلمیۃ	۲۱	تلخیص المتعارج کا خطبہ
۲۲۵	بالوصولیۃ	۲۲	حدیث کی تحقیق
۲۳۵	بالاشارۃ	۲۷	مسئلہ کی تحقیق
۲۴۲	باللام	۳۱	تلخیص المتعارج کی تالیف کی وجہ
۲۵۸	بالاضافت	۴۷	مقدور علم اور مقدور کتاب کی تحقیق اور ان میں فرق
۲۶۲	تکبیر مسند الیہ	۵۰	وضاحت اور بلاغت کی تعریف اور اس کی تقسیم
۲۶۹	وصف	۵۵	وضاحت فی المفرد کی تعریف
۲۷۳	توکید	۶۷	فی الکلام
۲۷۶	بیان	۸۴	فی المتکلم
۲۷۸	ابدال	۸۷	بلاغت فی الکلام کی تعریف
۲۸۱	عطف	۱۰۷	فی المتکلم
۲۹۱	تعقیب مسند الیہ بغیر الفصل	۱۱۵	الغنی الاول فی علم المعانی
۲۹۲	تقدیم مسند الیہ	۱۲۱	تقسیم الکلام
۲۹۶	ما انا قلت	۱۲۸	صدق اور کذب کی تفسیر
۳۲۳	تاخیر مسند الیہ	۱۴۲	احوال اسناد خبری
۳۵۸	التفات	۱۶۲	اسناد حقیقی
۳۶۷	تعلق منی طلب بغیر ما یترقب	۱۶۸	اسناد مجازی
۳۷۰	رد المسائل بغیر ما یتطلب	۲۰۱	احوال مسند الیہ
۳۷۳	القلب	۲۰۲	حذف مسند الیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تصدیق و توثیق

استاذ محترم حضرت مولانا خورشید عالم صاحب ظلہ استاذ حدیث

و ناسب مہتمم دارالعلوم (وقف) دیوبند

مختصر المعانی درس نظامی کی مشہور کتاب ہے جو علوم غلطہ معسانی، بیان، بدیع سے متعلق ہے اور ان علوم غلطہ کے حصول کے بغیر کوئی بھی مستحکم کلام فصیح و بلیغ پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہو گا کہ کلام الہی کی فصاحت و بلاغت جو درجہ اعجاز کو پہنچی ہوئی ہے اس کا ادراک بھی صحیح طور پر مذکورہ علوم غلطہ کے حصول کے بغیر ناممکن ہے۔

اسی لئے درس نظامی میں اس کتاب کو ایک خاص مقام حاصل ہے مگر یہ کتاب مفید ہونے کے ساتھ ساتھ طلبہ کیلئے مشکل بھی سمجھی جاتی ہے اور تلاشِ بسیار کے باوجود اسکی متبادل کوئی آسان ایسی جامع کتاب آج تک میسر نہ آ سکی۔ اسلئے اس کتاب کی ایسی شرح کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی جو اس کے جملہ مباحث کو سہل انداز میں حل کر دے اور اصل کتاب کے مناسب بھی ہو۔

مگر یہ کام آسان نہیں تھا کیونکہ اس کے لئے باصلاحیت اور تجربہ کار مدرس کی ضرورت تھی۔ مجاہد اللہ وقف دارالعلوم کے ایک مایہ ناز استاذ محترم مولانا جمیل احمد صاحب نے اس خدمت کو انجام دیا جس میں موصوف نے بامعاورہ اردو ترجمہ کے ساتھ مذکورہ مسائل کی مفصل تشریح فرمائی اور بیان کردہ امثلہ کی وضاحت کرتے ہوئے مثل ر کے ساتھ انکی مطابقت بھی سہل انداز میں فرمائی جو انتہائی مشکل کام تھا مگر موصوف نے جس طرح اس ضرورت کو پورا کیا ہے اس کو دیکھ کر تسلی مسرت ہوئی۔ فخریہ الشرفیہ الجزاہ۔

میں نے شرح کے مختلف حصوں کا مطالعہ کیا اور انکو صحیح و مستند اور معلمین و متعلمین دونوں کے لئے مفید پایا۔ حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس شرح کو عوام و خواص میں شریعت قبولیت سے سرفراز فرمائیں اور معلم و متعلم دونوں کے لئے مفید اور شارح موصوف کے لئے موجب اجر عظیم بنائیں۔ آمین۔

خورشید عالم

خادم شعبہ تدریس وقف دارالعلوم دیوبند

۱۳۱۵ھ

محکم دلائل

عارف باللہ حضور مولانا قاری صلیق احمد صلی اللہ علیہ وسلم

شیخ الحدیث و ناظم جامعہ عربیہ ہتورا (باندہ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُحَمَّدًا وَتُصَلِّيَ عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ

علامہ نعمت اذانی کی کتاب مختصر الامانی فن بلاغت کی معرکہ الآراء کتاب ہے جو درس نظامی کا جزو الملک ہے۔ درس نظامی کا کوئی مدرسہ ایسا نہیں جس میں یہ کتاب داخل دیں نہ ہو۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے بغیر استعداد کامل نہیں ہوتی۔ اشرف پاک نے مصنف کے اخلاص کی برکت سے اس کو مقبولیت نامہ عطا فرمائی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا بھی اعتراف ہے کہ درس نظامی کی مشکل ترین کتابوں میں اس کا شمار ہے۔ اس کی مختلف شروع ہونے کے باوجود کما حقہ اس کا سمجھنا اور سمجھانا آسان نہیں۔ ایک مدت سے طلبہ کا اصرار تھا شرح جامی کی شرح سے اب فراغت ہو رہی ہے۔ اس کے بعد مختصر کی بھی شرح ہو جائے تو طلبہ کے لئے بڑی سہولت حاصل ہو جائے۔ خصوصاً احقر کے بڑے لڑکے حبیب احمد سلمہ کو اس پر بہت اصرار رہا۔ احقر کا حال جاننے والے اچھی طرح جانتے ہیں کہ کتنی مشغولی رہتی ہے اور شرح جامی کس حال میں پوری کی ہے۔ ان کا اصرار احقر کا اعتذار چل رہا تھا کہ یہ خوشخبری سنی کہ مگر جناب مولانا جمیل احمد مظہر مدرس دارالعلوم وقف دیوبند نے اسکی شرح مکمل کر دی ہے اور تخلیل الامانی کے نام سے وہ بہت جلد منصف شہود پر آنے والی ہے۔ اس سے بڑی مسرت ہوئی کہ اس کے اہل سے اشرف نے یہ کام لیا۔ موصوف کو اشرف پاک نے درسیات میں بہت عبور عطا فرمایا ہے۔

اس کے علاوہ بھی قوت الاخیار شرح نورالانوار، فیض سبحانی شرح منتخب حسامی، اشرف الہدایہ شرح ہدایہ۔ درس محمدی شرح محمدی طبع ہو کر قبول عام ماحصل کر چکی ہیں۔ دل سے دعا ہے کہ اشرف پاک ان کی ہر کتاب کو مفید عام و خاص بنائے اور مزید توفیق عطا فرمائے۔

صدیق احمد

خادم جامعہ عربیہ ہتورا باندہ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش نظر کتاب "مختصر المعانی" تین علوم پر مشتمل ہے (۱) علم معانی (۲) علم بیان (۳) علم بدیع — اس کتاب کا ایک متن ہے جس کا نام "تلخیص المغنی" ہے۔ اور یہ خود اسکی شرح ہے اور مطول کی تلخیص ہے۔

چونکہ ہر علم کو شروع کرنے سے پہلے مقدمہ کے طور پر چند چیزوں کا جاننا ضروری ہوتا ہے اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ آپ کے سامنے پہلے ان علوم ثلاثہ کی تعریفات، موضوعات، اغراض، اور تدوین کو ذکر کر دیں اور مذکورہ دونوں کتابوں (تلخیص المغنی، مختصر المعانی) کے مصنفین کے احوال ذکر کر دیں۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ معانی، معنی کی جمع ہے جس کے معنی مقصود اور مراد کے ہیں۔ اور اصطلاح میں معانی اس علم کا نام ہے جس سے عربی لفظ کے وہ حالات معلوم ہوتے ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے۔ علامہ سکاکی نے فرمایا ہے کہ معانی بلغاء کے کلام کی تراکیب کے خواص کے متبع کو کہتے ہیں تاکہ ان خواص کو جان کر کلام کو مقتضی حال کے مطابق کیا جاسکے۔

علم معانی کا موضوع ہے بلغاء کی تراکیب اس حیثیت سے کہ وہ مقتضی حال کے مطابق ہوں اور غرض و غایت ہے کلام کو مقتضی حال کے مطابق مرکب کرنے میں خطا واقع ہونے سے بچنا۔ اس علم کی تدوین کے سلسلہ میں تاریخ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اس علم سے متعلق جعفر بن یحییٰ برمکی متوفی ۳۸۰ھ نے چند اصول لکھے۔ مگر یہ اصول کسی کتاب میں مذکور نہیں ہیں۔ اس کے بعد عمرو بن بحر بن محبوب اصغہانی متوفی ۲۵۵ھ جن کی کنیت ابو عثمان ہے، اور آپ حافظہ کے ساتھ مشہور ہیں انھوں نے اس فن کو باقاعدہ مرتب اور مدون کیا ہے چنانچہ بعض حضرات نے علم معانی کا مدون اول انھیں کو قرار دیا ہے۔ اور اس فن میں ان کی "البیان والتبيين" بنیادی کتاب شمار کی جاتی ہے۔ اس کے بعد شیخ ابو بکر عبد القادر بن عبد الرحمن جرمانی متوفی ۷۸۰ھ نے تمام کلام کا نام آتا ہے۔ ان کی کتاب "دلائل الاعجاز" اس فن کی مایہ ناز کتاب ہے جس میں آں موضوع نے تمام مباحث کو یکجا کر دیا ہے۔ اس کے بعد ابو یعقوب یوسف بن محمد سکاکی متوفی ۷۸۰ھ کا دور ہے آپ نے مایہ ناز کتاب "مفتاح العلوم" تالیف فرمائی جو تین قسموں پر مشتمل ہے اور تمام علم بلاغت

کے فنون ثلاثہ (سمانی، بیان، بدیع) کے لئے مخصوص ہے۔

(علم بیان) بیان باب حق سے آتا ہے اس کے معنی میں ظاہر ہونا، واضح ہونا۔ بیان اس فصیح گفتگو کو بھی کہتے ہیں جس کے ذریعہ مافیٰ التضمین کو ادا کیا جاسکے۔ علماء بلاغت کی اصطلاح میں علم بیان وہ علم ہے جس کے ذریعہ ایک مفہوم کو متعدد طرق سے ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس طریقہ پر کہ ان طرق میں بعض طرق دوسرے بعض کے مقابلہ میں معنی مرادی پر دلالت کرنے میں اعلیٰ اور اوضح ہوں۔ یہ طرق خواہ بطور کنایہ ہوں یا بطریق عجاز یا بطریق تشبیہ یا بطریق استعارہ ہوں۔

موضوع وضوح و خفاء کے اعتبار سے الفاظ و عبارات اس علم کا موضوع ہیں۔

غرض و غایت ایک مفہوم کو مختلف طریقوں سے ادا کرنے کے ڈھنگ کو جاننا اس علم کی غرض و غایت ہے۔

متدوین اس فن کے مدفونین میں سیمویہ، غلیل بن احمد بصری اور ابو عبیدہ معمر بن منشی قیس متونی مشہور کا نام آتا ہے۔ آخر الذکر نے اس فن میں ایک جامع کتاب "مجاز القرآن" کے نام سے لکھی ہے جس میں اسباب قرآن کے جملہ انواع کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ دوسرا دور ابو علی محمد بن حسن ماتمی متونی مشہور کا ہے جنہوں نے "سر الصناعت و اسرار البلاغۃ" تحریر فرمایا اس فن کا بڑی حد تک حق ادا کیا ہے۔ اسی دور کے عالم شمس المعانی قابوس بن وشمگیر مقول مشہور نے "کمال البلاغۃ" لکھ کر اس فن کی بڑی خدمت کی ہے۔ ان حضرات کے بعد ابو الحسن محمد بن الطاہر شریف رضی موسوی متونی مشہور نے زیر بحث علم سے متعلق دو کتابیں لکھیں ایک تلخیص البیان عن مجازات القرآن، دوسری مجازات النبویہ جن میں قرآن و حدیث کے استعارات بدیہ و اسرار لطیفہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جامع اور مختصر اقوال سے گفتگو کی گئی ہے۔ ابو منصور عبد الملک بن محمد ثعالبی متونی مشہور کی "سحر البلاغۃ و اسرار البراعۃ" بھی اس فن کی عمدہ کتاب ہے، شیخ ابوبکر عبد القاسم بن عبد الرحمن جرجانی متونی مشہور کی "اسرار البلاغۃ" اور علامہ جبار اللہ زعفرانی کی "اساس البلاغۃ" بھی اس فن کی شہرہ آفاق کتابیں ہیں۔ (خلف المصلین)

علم بدیع بدیع، فصیح کے وزن پر ہے معنی انوکھا، نواہد، بدیع الہی سے مشتق ہے معنی ہیں کسی چیز کو بلا نونہ ایسا دکرنا۔ اسی معنی کے اعتبار سے لفظ بدیع اسرار معنی میں ہے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "بدیع السموات والارض" علماء بلاغت کی اصطلاح میں بدیع وہ علم ہے جس کے ذریعہ تسمین کلام کے ایسے طرق و ضوابط معلوم ہوں جن کا اعتبار کلام کے فصیح و بلیغ ہونے

کے بعد ہوتا ہے۔ موضوع مذکورہ حیثیت کے ساتھ حراکب بلغاء اس علم کا موضوع ہے۔ غرض فصیح اور بلیغ کلام میں زیادہ حسن پیدا کرنے کے طرق معلوم کرنا۔ (مقدوسین) فن بدیع میں جو کتاب سب سے پہلے تالیف ہوئی وہ امیر المومنین ابوالعباس المرتضیٰ باللہ عبداللہ بن المعتز المتوکل علی اللہ متوفی ۳۶۸ھ کی کتاب "البدیع" ہے جس کو کسی جرمن سوماچی نے شائع بھی کر دیا ہے۔ امیر موصوف ہی نے اس فن کو ایجاد کیا ہے اور موصوف ہی نے یہ نام تجویز کیا ہے۔ منقول ہے: "ان اول من اخترع البدیع وسماه بهذا الاسم عبداللہ بن المعتز" سب سے پہلے اس علم کو ایجاد کرنے والے اور اس نام کے ساتھ موسوم کرنے والے یہ ہی عبداللہ بن المعتز ہیں۔ خود موصوف نے آغاز کتاب میں لکھا ہے "جامع قلبی فنون البدیع" مجھ سے پہلے کسی نے فنون بدیع کو جمع نہیں کیا ہے۔ موصوف کی یہ کتاب علم بدیع کی ستوا انواع پر مشتمل ہے۔ اس کے بعد قدامہ بن جعفر متوفی ۳۸۶ھ نے تیرہ انواع کا اضافہ کر کے ان کو تیس تک پہنچا دیا ہے اس فن میں آپ کی کتاب "نقد الشعر" ہے جس میں قیاس، حد، وصفت، رسم وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے موصوف کی دوسری کتاب "نقد الشعر" ہے جس میں مدح، اسباب جودت، شعر، وزن، قافیہ، ترصیع، مبالغہ وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ موصوف کی تیسری کتاب "جواهر الالفاظ" ہے جس میں الفاظ و عبارات مترادفہ سے گفتگو کی گئی ہے۔ قدامہ کے بعد ابوہلال حسن بن عبداللہ بن سہل مسکری نے سات انواع کا اضافہ کر کے ان کی تعداد ۴۴ تک کر دی ہے۔ موصوف کی کتاب "العناعن" اپنے موضوع کے لحاظ سے بے نظیر ہے اس کے بعد قاضی ابوجبر بائسلانی متوفی ۳۸۶ھ نے اعجاز القرآن کے نام سے ایک کتاب تحریر فرمائی جس میں وجوہ عبار سے متعلق علماء و مابقیں کے اقوال ذکر کر کے اس قول کو ترجیح دی ہے جو دلیل کے اعتبار سے مضبوط اور مستقیم تھا اس کے بعد ابوعلی حسن ازدی متوفی ۳۸۶ھ اور خورشید الدین نے مزید انواع کے استخراج سے انواع بدیع کو ستر تک پہنچا دیا ہے اسی فن سے متعلق ابن رشیق کی ایک کتاب "العمدة فی محاسن الشعر وادبہ" ہے اس کے بعد ابن ابی الاصبغ نے اس موضوع پر مستقل چالیس کتابوں کا مطالعہ کر کے مزید بیس انواع پیدا کیں اور ابن ابی الاصبغ کے بعد ابن منقذ نے کتاب "التفريع فی البدیع" میں پچانوے انواع جمع کی ہیں اور صفی الدین نے اپنے زمانے میں اپنے قصیدہ نبویہ میں ایک سو چالیس انواع جمع کیں ہیں اور شیخ حموی کی کتاب خزینۃ الادب میں ان انواع کی تعداد ایک سو چالیس ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں کہ میں نے ایک رسالہ بدیعہ دیکھا ہے جس میں دوسو سے زائد انواع کا ذکر کیا گیا ہے علامہ سکاکی نے اصولی طور پر مرنٹ انتیٹس انواع ذکر کی ہیں اور کہہ دیا ہے کہ ان سے مزید انواع کا استخراج کیا جاسکتا ہے۔ (ظفر المصلین)۔

(مصنف تلخیص المنقح) نام محمد کنیت ابو عبداللہ القتب ابوالمعالی، جلال الدین، قاضی القضاۃ۔ والد کا نام عبدالرحمن اور کنیت ابو محمد ہے۔ آپ قزوین کے باشندے ہیں اور مسلک شافعی ہیں۔ بقول حافظ ابن حجر

تاریخ پیدائش ۶۶۶ھ ہے اور بعض کے نزدیک ۶۶۷ھ ہے علامہ قزوینی ساتویں صدی کے مشہور عالم ہیں بہت ہی کم عمر میں فقر کی تحصیل سے فارغ ہو کر اطراف روم میں کسی جگہ قاضی مقرر ہو گئے تھے اس وقت آپ کی عمر بیس سال سے بھی کم ہی تھی کچھ عرصہ کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم و فنون، عربیت و اصول کھاتی بیان و تہذیب میں دسترس حاصل کی اور اس زمانہ کے مشہور علماء سے حدیث کی تحصیل کی اور جامع دمشق کے خطیب مقرر ہو گئے۔ کچھ عرصہ کے بعد آپ کو سلطان ناصر نے شام کے عہدہ قضا کے لئے منتخب کیا اور جو قرض آپ کے ذمہ تھا شاہ نے اس کی بھی ادائیگی کر دی۔ اس کے بعد علامہ ابن جامع کی جگہ مصر میں بھی آپ نے عہدہ قضا کے فرائض انجام دیے۔ شاہ وقت کی نظر میں آپ سے زیادہ کسی کو وقعت حاصل نہیں ہوئی آپ کی تصانیف سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کو شعری ذوق بھی تھا چنانچہ تلخیص الفتح میں ایک جگہ آپ کا ایک شعر منقول ہے جو ایک فارسی شعر کا عربی میں ترجمہ ہے۔ شعر یہ ہے۔

لوم یکن نیسۃ الجوزاء خدمتہ ۛ لما رايت علیہا عقد منطلق
اگر جوزاء کی نیت خدمت ممدوح دہوتی تو تو اس پر یہ ٹکا باندھنے والے کی طرح گرہیں نہ دیکھتا۔
یہ فارسی کے اس شعر کا ترجمہ ہے

گر نبودے قصد جوزاء خدمتشی ۛ کس نہ دیدے بر میان او کمر
زمانہ قضا میں آپ پر فایز گرا اور اس سے جان بردہ ہو سکے۔ یہاں تک کہ ۵۸۱ھ جمادی الاولیٰ ۶۰۰ھ میں آپ دنیا سے رخصت ہو گئے۔

چوں بوسے گل آمدند بر باد سوار ۛ در خاک چوں قطر ہائے بابل رفتند
آپ نے علامہ سکاکی کی مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلخیص کر کے ایک مختصر کتاب تالیف کی جس کا نام تلخیص الفتح ہے چونکہ یہ کتاب غلاف فوق غایت درجہ مختصر ہو گئی تھی اسلئے موصوف نے کتاب مذکور کی تالیف سے فراغت کے بعد ایک اور کتاب تالیف کی جس کا نام ایضاح ہے اور متن مذکور کے لئے شرح کے مثل ہے۔

(صاحب مختصر المعانی) نام مسعود، لقب سعد الدین، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے۔ آپ ماہ صفر ۶۰۰ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے تفتازان خراسان کا ایک شہر ہے۔ نواب صدیق حسن خاں نے ریاض المراتض میں آپ کو نساء کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ کسی نے آپ سے پوچھا: شما از نساءید؟ تم نساء سے ہو؟ آپ نے جواب میں کہا: آری، الرجال من النساء، (ہاں مرد نساء ہی سے ہوتے ہیں) نساء کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں بارہ ہزار چشمے جاری تھے اور یہاں استاد ابو علی دقاق کی خانقاہ کے برابر میں

چار ادبیار آسودہ خواب میں اسی لئے نسا کو شام فرد کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف
ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ مدرس میں ان سے زیادہ غبی اور کوئی نہ تھا مگر
جدوجہد اور مطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انھوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف
فحص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد الدین چلو تفریح کر آئیں۔ میں نے کہا میں تفریح کے لئے پیدا نہیں کیا گیا
میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب سمجھنے سے قاصر رہتا ہوں تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا وہ یہ سن
کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا۔ تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم یاد
فرما رہے ہیں، میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا دیکھا
تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں، مجھے دیکھ کر آپ نے
قسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے عرض کیا حضور مجھے معلوم
نہ تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں۔ اس کے بعد میں نے اپنی غبارت کی شکایت کی۔ آپ نے فرمایا اے تمک، میں
نے سنا کھولا تو آپ نے لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ۔ بیداری کے بعد
جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اشنائے درس میں آپ نے کئی اصلاحیں
کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاد تار گیا اور کہا یا سعد انک
الیوم غیرک بما مضی، آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے مختلف اصحاب و کمال اساتذہ، مشہور مثلاً عضد الدین، قطب الدین رازی
وغیرہ سے علوم و فنون کا استفادہ کیا۔ تحصیل علم کے بعد جوانی ہی میں آپ کا شمار علماء
کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کنوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔
تحصیل علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ سید مدرس و مدرس پر روفی انروز ہوئے۔ اور عبد الواسع بن عمر
شیخ فہم الدین محمد بن احمد حضرمی، شارح تذکرہ نصیری، ابوالحسن برہان الدین وغیرہ بڑے بڑے علماء
کو آپ سے شرف تلمذ حاصل ہے۔

(تصنیف و تالیف) تصنیف و تالیف کا ذوق آپ کو ابتداء میں سے چکا تھا اسلئے تحصیل علم سے فراغت
کے بعد درس و تدریس کے ساتھ ساتھ علم فرائض، علم نحو، علم منطق، علم فقہ
علم اصول فقہ، علم تفسیر، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی، علم عربی کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف
کیں چنانچہ شرح تفسیر زنجبانی آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ برس کی تھی
شعائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی تصانیف روم میں پہنچیں اور دریا
قبولیت عامہ میں مقبول ہوئیں تو ان کے نسخے پیسے خرچ کرنے پر بھی دستیاب نہیں ہوتے تھے۔
علامہ تفتازانی کو شعر و شاعری کا بھی ذوق تھا۔

تفتازانی، علامہ کی نظر میں

سید احمد طحطاوی فرماتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ریاست مذہب
 حنفیہ آپ پر ختم ہو گئی۔ علماء نے لکھا ہے کہ بلاد شرق میں علم ان پر ختم
 ہو گیا، علامہ نقوی فرماتے ہیں علامہ تفتازانی مجبوراً روزگار تھے، آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں ملتی۔
 آپ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مدد مقابل بھی انکی
 کتابوں سے استفادہ کرتا اور ان کی قابلیت سے فائدہ اٹھاتا تھا۔ شاہ شجاع بن مظفر کے دربار میں آپ کا
 بہت رسوم تھا۔ اسکے بعد شاہ تیمور لنگ کے یہاں صدر الصدور مقرر ہو گئے تھے شاہ مجبوراً آپ کا بڑا متقد
 تھا اور بہت احترام کرتا تھا۔ جب آپ نے مطول شرح تلخیص لکھی اور شاہ کی خدمت میں پیش کی تو شاہ
 نے بہت پسند کیا اور عرصہ تک قلم ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔ یہ امر تو مسلم ہے کہ میر سید
 شریف جرجانی اور سعد الدین تفتازانی ہر دو کا بر علماء و مشائیر فضلہ میں سے تھے اور اپنے زمانے کے آفتاب
 و مہتاب تھے۔ ان کے بعد علوم ادبیہ اور عقلیہ بلکہ سوائے حدیث کے دیگر تمام علوم کا ماہر اور جامع ان
 دونوں جیسا کوئی نہیں گذرا۔ مگر منطق، کلام، علوم ادبیہ اور علوم فقہیہ میں علامہ تفتازانی میر سید شریف سے
 کہیں زائد تھے۔ علامہ تفتازانی اور جرجانی دونوں دربار تیمور کے لوگوں میں تھے، دونوں کے درمیان ٹوک
 جھونک، بحث و مباحثہ اور مناظرے ہوتے رہتے تھے چنانچہ جب ایک مناظرے میں نھان معتزلی نے تفتازانی
 کے خلاف فیصلہ کر دیا تو اس واقعہ سے تفتازانی کو سخت صدمہ ہوا ایک تو اس وجہ سے کہ علامہ موصوف عوام و
 خواص میں کافی مشہور تھے بلکہ میر سید شریف کو علامہ تفتازانی کے تلامذہ میں شمار کیا گیا ہے۔ دوسرے اس
 لئے کہ تیمور کے دربار میں میر صاحب کی رسائی صرف علامہ تفتازانی کی وجہ سے ہوئی تھی۔ ہر حال صدمہ بردہ گیا
 صاحب فراش ہو گئے علاج کیا مگر مطلقاً مفید نہ پڑا حتیٰ کہ ۲۲ محرم ۸۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند
 میں جاں بحق ہو گئے اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا بعض حضرات نے سن وفات ۸۹۲ھ اور بعض نے ۸۹۳ھ
 لکھی ہے مگر صحیح قول پہلا ہی قول ہے۔

مسئلہ: میر سید شریف تو بالاتفاق حنفی تھے لیکن تفتازانی کے بارے میں دونوں رکبیں بعض نے حنفی کہا ہے
 اور بعض نے شافعی کہا ہے۔ علامہ تفتازانی کی یوں تو ہر فن میں بہت سی تصانیف ہیں لیکن علامہ کو یہ فخر حاصل ہے کہ
 آپ کی تصانیف میں سے پانچ کتابیں تہذیب المنطق، مختصر المعانی، مطول شرح عقائد اور توح آجک داخل حدیث ہیں۔
 ایں حادث بزرگ بار و نیست ۛ تانہ بخشد خدائے بخشندہ
 خدائے لم یزل و لا یزال سے مجھ سپاہ کار کی یہ درخواست ہے کہ میری اس حقیر خدمت (تکمیل الامانی) کو
 بھی مختصر المعانی کی طرح قبولیت عامہ عطا فرمائے اور میرے لئے ذریعہ نجات بنائے۔

جمیل احمد غفرلہ و لواحد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَحْمَدُ لَا يَأْمَنُ شَرَّ صُلَاوَسَ تَا لِسْتَلْخِصِ الْبَيَانَ
فِي إِضْطَاجِ الْمَعَانِي وَ تَوْسَرِ قُلُوبَنَا بِلَوَاوِمِ الْبَيَانِ
مِنْ مَطَارِعِ الْمَشَانِي وَ نُصَلِّ عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ
ذَلَالِشْ إِعْجَابًا بِأَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ وَ عَطَى إِلَهٍ وَ مَكَابِهِ
الْمُتَحَرِّزِينَ قَضَبَاتِ السُّبُحِي فِي مِطْمَاسِ الْفَصَاحَةِ وَالْبَوَاقَةِ

ترجمہ ہم آپ کی تعریف کرتے ہیں اے وہ ذات جس نے ہمارے سینوں کو ایضاح بانی کے ساتھ بیان کو ملمس کرنے کے لئے کھول دیا ہے اور ہمارے نفوس کو ایسے واضح مدلل بیان سے منور کر دیا ہے جو الفاظ قرآنی سے حاصل ہونے والا ہے۔ اور ہم آپ کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتے ہیں جن کے دلائل اجسا زکی اسرار بلاغت کے ساتھ تابعد کی گئی ہے اور آپ کی آل اور اصحاب پر جو فصاحت و کمال کے میدان میں بہت کرنے والے ہیں۔

تشریح محمد۔ جذ باب مع سے مشتق ہے معنی ہیں محمود کی اغیاری خوبی کو زبان سے بیان کرنا یا حرف نداد۔ تشریح کھولنا۔ صدور، صدر کی جمع ہے سینہ مگر صدر سے مجازاً قلب مراد لیا گیا۔ اور پھر قلب سے روح مراد لی گئی۔ اب صدور سے ارجاع مراد ہیں۔ تخلص وہ کلام جو مشورہ نوازہ سے پاک ہو۔ بیان وہ کلام فصیح جس سے انسان اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکے۔ فی ایضاح میں فی معنی میں ہے۔ ایضاح واضح اور ظاہر کرنا۔ تمویز قلوب۔ روحوں میں نور ڈالنا۔ لوامع لاسح کی جمع ہے۔ روشن چیز۔ تبیان وہ بیان جو دلیل سے ثابت ہو لوامع التبیان میں مشبہہ کی اضافت مشبہہ کی طرف ہے یعنی وہ بیان جو روشن ستاروں کی طرح رہنمائی کرتا ہے۔ مطالع المثانی مطالع مطلع کی جمع ہے ستارہ طلوع ہونے کی جگہ اور یہاں قرآن مجید کے الفاظ مراد ہیں جنکو مواضع طلوع

شمس سے تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ طلوع شمس کی طرح الفاظ قرآن سے بھی معانی ظاہر ہوتے ہیں۔ مثالی مثالی کی جمع ہے جو ظرف مکان ہے اس سے مراد قرآن پاک ہے۔ من مطالع میں من سببیہ سے فعلی صلاۃ سے ماخوذ ہے۔ دلائل کی جمع ہے وہ چیز جس سے دوسری چیز کا علم حاصل ہو جائے۔ امتجاز عاجز کرنا لیکن اس سے مقصود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات ہیں جن کے مقابلہ میں مخالف عاجز آ گئے۔ بلاغت کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا اسرار بلاغت وہ امور ہیں جن کا مستحکم مخاطب کے حالات دیکھ کر اپنے کلام میں اعتبار کرتا ہے۔ آل سے مراد اہل بیت ہے۔ اصحاب، صاحب، یا محب، یا محب کی جمع ہے۔ وہ شخص جس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اور آپ پر ایمان لایا اور ایمان پر ہی قائم ہوا۔ احادیث جمع کرنا۔ قصبات قصہ کی جمع ہے اس چھوٹے سے تیر کو کہتے ہیں جو دوڑ کے میدان کے آخری جانب اس لئے گاڑا جاتا ہے کہ جو آگے بڑھے وہ لے جائے۔ مختار میدان مسابقت۔ فصاحت، ظہور کلام کا توافر کلمات ضعیف تالیف اور تعقید معنوی سے خالی ہونا براۃً بلندی و کمال۔

شارح رہ نے اپنی شرح کو بسم اللہ سے شروع فرما کر اللہ کی حمد ذکر کی ہے اور آپ کی آل و اصحاب پر درود بھیجا ہے۔ خادم نے حمد اور صلوة کی تشریح اس جگہ ذکر کی ہے جہاں سے اصل کتاب شروع ہو رہی ہے اس لئے یہاں کوئی تفصیل ذکر نہیں کی گئی ہے۔

وَبَعْدُ فَيَقُولُ الْعَبْدُ الْفَقِيرُ إِلَى اللَّهِ الْغَنِيُّ مَسْعُودُ بْنُ
عَمْرِو بْنِ سَعْدٍ التَّغْتَاذِي هَدَاهُ اللَّهُ سَوَاءَ الظَّرْفِ
وَإِذَا نَشَأَ حَلَاوَةً التَّحْقِيقِ فَنَدَّ مَشْرُوحٌ وَنِيْمًا مَضَى عَلَى مَعْنَى الْفَتْحِ
وَاعْتَبَرْتُ بِالْأَصْبَاحِ عَنْ الْبُصْبَاحِ وَأَوْدَعْتُ عَنْ أَيْبِ بَلَكْتُ مَكْتُحٌ
بِهِ الْأَنْظَارُ وَوَقَعْتُ بِكَلَامَيْنِ فَقَرَّ سَبَلُكُمَا يَدُ الْأَفْكَارِ
شَرَّ أَيْبِ الْكَفَرِ مِنَ الْفَضْلِ وَالْحَبْرُ الْغَلِيظُ مِنَ الْأَكْرِيَاءِ
يَسْأَلُونَ عَنْ حُرَّتِ الْهَمَّةِ ثُمَّ الْخِصَابِ وَالْأَفْصَابِ عَلَى بَيَانِ
مَعَانِيهِ وَكَشَفَ أَسْتَارَهُ لِمَا شَهِدَ دَامِثُ أَنَّ الْمُحْصِلِينَ
فَنَدَّ مَكْتُحٌ هَمَّتْ عَنْ سَبَلِ الْخِصَابِ طَوَالِجِ أَثْوَابِ
وَقَفَّاعَتِ عَنْ أَيْبِ الْهَمَّةِ عَنْ أَيْبِ الْخِصَابِ حَسْبَاتِ أَسْرَارِ
وَأَنَّ الْمُتَحِيلِينَ فَنَدَّ قَلْبُوا أَحَدَاتِ الْأَخْبَادِ وَالْأَفْصَابِ
وَمَدَّ وَأَعْنَى السَّيْرِ عَلَى ذَلْفِ الْكِتَابِ وَكُنْتُ أَضْرِبُ عَنْ

هَذَا الْمُطَبِّ صَفْحًا وَ أَطْوَى دُونَ مَرَامِهِمْ كَشْحًا عِلْمًا
مِثَّ بِأَنَّ مُسْتَعَسَّنَ الْكِبَارِ بِأَسْرَهَا وَمَقْبُولَ الْأَمْعَارِ
عَنْ آخِرَهَا أَمْرًا لَا يَسْعُهُ مَقْدَمًا فِي الْبُشْرِ وَآخِرًا هَوَاشَانِ
خَالِقِ الْغُيُوبِ وَالْفُكْدَانِ وَأَنَّ هَذَا الْفَتْحُ شَدَّ تَضَبُّبِ الْيَوْمِ
مَسَاوِدًا نَصَامًا جِدًّا لَا يَلَا أَثَرًا وَذَهَبَ سَوَادُهُ قَعَادَ خِلَافًا
بِلَا قَمَرٍ حَتَّى طَلَمَتْ بَقِيَّةُ أَثَارِ السَّلَفِ أَذْمًا أَجَّ السَّرِيحِ
وَسَأَلْتُ بِأَعْنَاقِ مَطَابِئِ سَلَفِ الْأَحَادِيثِ الْبُطْخَانِ

ترجمہ

اور حمد و صلا کے بعد کہتا ہے بندہ جو 'رب غنی' کا محتاج ہے یعنی سعود بن عمر
جو سعد قننہ زانی سے معروف ہے انہوں کو سیدھے راستے پر لگائے اور تحقیق
کا شیریں مزہ چکھائے میں نے ایام گذشتہ میں تنقیص الفتح کی شرح کی تھی میں کے ذریعہ اس
کو صبح کی روشنی (مطلوب) کے ذریعہ چراغ (دیگر مشروح) سے بے نیاز کر دیا تھا اور میں نے اس
میں دو بیت رکھ دیا تھا ان نادریختوں کو جن کو میری نظر نے سخاوت (مستبط) کیا تھا اور اس
کو ان لطیف فقروں سے مزین کیا تھا جنکو میرے فکر کے ہاتھوں نے ڈھالا تھا۔ پھر میں نے فضلہ اور
اذکیاء کی ایک بڑی جماعت کو دیکھا کہ وہ لوگ مجھ سے سوال کر رہے ہیں ہمت کو پھیرنے کا اس کے انفعاض
کی طرف اور اسکے معانی کے بیان کرنے اور اسکے چھپے ہوئے مضامین کے کھولنے پر انکفاء
کرنے کا کیونکہ وہ اس بات کا مشاہدہ کر چکے تھے کہ طلباء کی ہمتیں اس کے پرانوار مضامین پر اطلاع پانے
سے ہست ہو چکی ہیں اور اس کے راز ہائے سر بستہ کو مشکف کرنے سے ان کے ارادے ہست
ہو گئے اور کلام جو چھین جھپٹ کی پتلیاں بھرا ہے ہیں اور اس کتاب پر صبح کر دینے کی گردنیں
دراز کئے ہوئے ہیں اور میں اس امر عظیم سے اعراض کرتا رہتا تھا۔ اور ان کے مقصود کے درے
ہی پہلو نہی کرتا رہتا تھا کیونکہ مجھے معلوم تھا کہ ایسا کام کرنا جو تمام طبیعتوں کا پسندیدہ ہو اور تمام کا فوٹ
کا مقبول ہو ایسا امر ہے جو انسان کے بس میں نہیں ہے یہ تو قوتوں اور قدرتوں کے خالق ہی
کی شان ہے اور بلاشبہ اس فن کا پانی اس زمانہ میں خشک ہو گیا پس یہ جدال محض رہ گیا
جس کا کوئی اثر نہیں اور اس کی شادابی اڑ گئی پس یہ بے نتیجہ خلافت ہی ہو کر رہ گیا ہے یہاں
تک کہ سلف کے بقیہ آثار ہواؤں کے راستوں سے اڑ گئے اور ان باتوں کی ساریوں کے
ساتھ نالے بہہ پڑے۔

تشریح

لفظ بعد ظرف زمان ہے اور مبنی علی الضم ہے۔ فقیر بمعنی مفتقر مستاح۔ الغنی اللہ کی صفت ہے مسعود العبد کا بدل یا عطف بیان ہے۔ شارح کا نام اگرچہ مسعود تھا لیکن لوگ سعد کہہ کر پکارتے تھے۔ نفت آزان، غراسان کا ایک قریب ہے۔ ہدایت کے لغوی معنی راستہ دکھانا۔ لفظ ہدایت جب مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں اور جب لام یا الی کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے تو معنی ارادۃ بطریق کے ہوتے ہیں۔ تحقیق کے معنی ہیں مسئلہ کو دلیل سے ثابت کرنا۔ تمفیس المفتاح مختصر المعانی کا متن ہے۔ اصباح صبح کے وقت میں داخل ہونا مراد ہے صبح۔ پھر مبارزا شارح کی شرح یعنی مطول مراد ہے اور مصباح چراغ۔ لیکن مبارزا دوسرے شارحین کی شرح میں مراد ہیں غالب نکت میں اضافت صفت الی الموصوف ہے۔ غرائب، غریبہ کی جمع ہے اور معنی نادر۔ اور نکت نکتہ کی جمع ہے۔ نکتہ وہ کہلانا ہے جس کو وقت نظر سے جانا جائے۔ ساحت سخاوت مسکن یہاں مستنبط کرنے کے معنی میں مستعمل ہے۔ النظائر نظر کی جمع ہے بمعنی منکر، امور معلومہ کو ترتیب دیکر مجہول کو حاصل کرنا۔ توضیح آراستہ کرنا۔ لطائف واحد لطیف نادر چیز۔ فقر واحد فقرۃ ریختہ کی بڑی، کلام یا جسد کا لطیف نکتہ، قصیدہ کا عمدہ شعر، لطائف فقر سے مراد معنی امیج کلام۔ سنگ ڈھالنا۔ افکار واحد فکر۔ الجہم الغفیر جم، جہم سے ماخوذ ہے بمعنی کثرت۔ اور غفر غفر سے ماخوذ ہے، بمعنی ستر، چھپانا یعنی ایسی جماعت کثیرہ جو اپنی کثرت کی وجہ سے زمین کو چھپالے یا اپنے ماوراء کو چھپالے۔ اذکبار واحد ذکی، کامل العقل، سریع الفہم۔ الہتہ لغت میں ارادے کو کہتے ہیں اور عرف میں نفس کی اس حالت کو کہتے ہیں جس کے بعد کسی چیز کے حاصل ہونے کی قوی امید ہوتی ہے۔ اختصار چھانٹ لینا۔ اقتصار کسی چیز کا چھوٹا کر دینا۔ کشف استار مخفی چیزوں کو بیان کرنا۔ شامہوا شہادت سے ہے معنی ہیں حضور۔ مصلکین طلبہ، مطول کا ارادہ کرنے والے۔ ہتم واحد ہمت، ارادہ استطلاع، اس سے برائے طلب معنی ہیں طلب طلوع یا تحسین لفظ کے لئے۔ دونوں زائد ہیں اور معنی ہیں ادراک، فہم۔ طوابع واحد طالعہ معنی روشن ہونے والی چیز۔ انوار واحد نور۔ وہ روشن چیز جو دوسری چیز کو بھی روشن کر دے۔ اس میں اضافت صفت الی الموصوف ہے یعنی انوار طالعہ۔ تفتاحہ بیٹھ جانا، سست ہو جانا۔ عزائم واحد عزیمت پختہ ارادہ۔ استکشاف طلب کشف، ظہور۔ ضبیات واحد ضبیۃ پوشیدہ چیز۔ اسرار واحد سر، مجید۔ یہاں بھی اضافت صفت الی الموصوف ہے۔ متقلین واحد متعل کلام جو، دوسرے کے کلام کو اپنی طرف منسوب کرنے والا۔ متکبوا ماخوذ از تغلب پھیرنا۔

ادھر یہ بھی خیال کر اس فن کی طرف لوگوں کی رغبت بہت کم ہو گئی اور یہ فن تقریباً منقطع ہو گیا اور اسلٹ کے آثار سٹے جا رہے ہیں۔

وَأَمَّا الْآخِذُ وَالْأَدْنَىٰ فَمَا مَرُّ يَرْحَاهُ بِهِ اللَّيْبُ فَلَا مَرَّ
مِنْ كَأْسِ الْكِرَامِ نَصِيبٌ ۖ وَكَيْفَ يُثْمَرُ عَنِ الْكُنْهَارِ
السَّاطِعُونَ وَلَيْسَ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ ثُمَّ
مَا زَادَتْهُمْ مَدَدَ أَفْعَى إِلَّا شَغَفًا وَعَرَامًا وَظَنًّا
فِي هَوَا حَبِرِ الطَّلَبِ وَأَمَّا مَا فَاتَتْصَبَتْ لِشَرْحِ الْكِتَابِ
عَلَى وَنَقِ مُفْتَرِحِهِمْ شَانِيًا وَلِغَنَانِ الْعِنَايَةِ تَمَوُّ خِصَارِ
الْأَوَّلِ شَانِيًا مَعَ جُمُودِ الْفَرِيحَةِ بِصَرِّ الْبَيِّنَاتِ وَخُكُودِ
الْفُطْنَةِ بِصَرِّ الشُّكْبَانِ وَشَرَامِجِ الْبُلْدَانِ فِي
وَالْأَقْطَابِ وَشُبُوحِ الْأَوْطَانِ عَتَقَ وَالْأَوْطَانِ حَتَّى
طَفِقَتْ أَجْزَابُ كُلِّ أَعْتَرَتْ أَيْمِ الْأَرْجَاءِ وَاحْتَرَمَتْ
كُلَّ سَطَرٍ مِنْهُ فِي شَطْرِ مِثْلِ الْعَبْرَاءِ **شِعْرٌ** فَيَوْمًا
يَحْزُونِي وَيَوْمًا يَا لَعْنَتِي ۖ وَيَا لَعْنَتِي وَيَوْمًا
وَيَوْمًا يَا لَعْنَتِي ۖ

ترجمہ اور رہی چوری اور ڈکیتی تو یہ ایسی چیز ہے جس سے ماقبل خوش ہوتا ہے کیوں کہ کرمیوں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے اور پھر مانگنے والوں کو بھروں سے کیسے روکا جاسکتا ہے اور اس جیسی کامیابی کے لئے کام کرنے والوں کو کام کرنا ہی چاہیئے۔ پھر میرے انکار نے ان لوگوں میں اضافہ نہیں کیا مگر شوق، تڑپ اور طلب کی دو پہریوں میں غمت پس اس کا۔ پھر میں دوسری مرتبہ ان کی خواہش کے مطابق کتاب کی شرح کرنے کے لئے آمادہ ہو گیا درآغاب کہ میں ارادہ کی لگام کو پھرنے والا تھا اول کے اختصار کی طرف باوجود یکہ سخت مصائب کے باعث میری طبیعت میں جمود تھا اور رنج و غم کی آندھیوں کے سبب اور مختلف اطراف و اکناف اور شہروں میں بکھر لگانے کے سبب اور مجھ سے وطن اور دسائل ضروریہ کے دور ہونے کے

باعث ذہن میں افسردگی تھی۔ حتیٰ کہ وسیع میدانوں کو قطع کرتا تھا اور اس شرع کی ہر سطر زمین کے ایک حصہ پر لکھتا۔ شعر: ایک دن جزوی میں تو ایک دن عقیق میں، ایک دن عذیب میں تو ایک دن خلیصاء میں۔

تشریح

ارتیاح، خوش ہونا۔ لبیب، عقل مند۔ کاسس، پیالہ۔ کرام واحد کریم۔ شعر میں تشبیہ کرام سے مراد شارح کی ذات ہے۔ کاسس سے مطول مراد ہے اور ارض سے متغلیں مراد ہیں۔ نہر نہر ردکنا۔ منع کرنا۔ ملافت دور کرنا، انکار کرنا۔ شلف، محبت، عشق۔ غزام، پیاس۔ فمساء، پیاس۔ یہاں غننگی کے معنی کے لئے مستعار ہے۔ ہواجر واحد ہاجرہ کڑی دوپہر، مراد شدت حرارت۔ اودام پیاس کی حرارت۔ انتصاب، کھڑا ہونا۔ آمادہ ہونا۔ اقتراح بلا غور و فکر کے کسی چیز کو طلب کرنا۔ عنان باگ۔ عنایہ توجہ، مراد کمال اہتمام۔ ثانی، دوسری مرتبہ، پھر نے والا۔ جود منقبض ہو جانا، مرجھا جانا۔ قریکتہ، طبیعت۔ مفر، سخت سردی جس سے پانی بھی جم جائے۔ بیسات، واحد بلیغ غم داندہ۔ خود آگ کا بجھ جانا۔ فظنہ، زیرکی فراست۔ مفر، سخت ہوا۔ محجبات واحد کجیہ مصیبت۔ تراخی پھینکنا۔ بلدان، واحد بلد شہر مراد عدم استقرار ہے۔ انظار واحد نظر کنسارہ۔ نبؤ، دور۔ اوطان واحد وطن اوطار واحد دطر حاجت۔ اجوب از جواب کاٹنا، قطع کرنا۔ اعبر عبار دالی۔ ماسم تاریک۔ ارجار واحد رجار طرف کنسارہ۔ احرار از تحریر معنی تہذیب۔ حشود ذوالدے پاک کرنا۔ منقر المعانی کی طرف ضمیر رابع ہے۔ شطر من القبراء زمین کا ایک قطعہ جزوی، عقیق، عذیب، خلیصاء، یہ چاروں مقام مجاز میں ہیں۔

شارح نے فرمایا تھا کہ ایک جماعت کثیرہ نے مجھے مطول کے اختصار کی طرف۔ مجبور کیا تھا مگر میں انکار کرتا رہا اور وجہ اس کی یہ تھی کہ لوگوں میں اس فن کی گزیرگی ختم ہو گئی، علم کی رونق مٹ گئی، علمی مسائل کا عدم ہو گئے۔ پھر سب لوگوں کو خوش کرنا انسان کے بس کی بات نہیں۔ یہ کام تو صرف اللہ ہی کر سکتا ہے۔ اور ہا کلام جور۔ لوگوں کا چوری کرنا اور کتاب کو مسخ کرنے کے درپے ہونا تو یہ کوئی بات نہیں اس سے کوئی صاحب فراست رنجیدہ نہیں ہوتا بلکہ خوش ہوتا ہے کیونکہ وہ اس سے خوش ہوتا ہے کہ دوسرے لوگ اس کے کلام سے فائدہ اٹھائیں۔ جیسا کہ شاعر کہتا ہے کہ کریم لوگوں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ اور پھر شارح نے اپنے آپ کو نہر سے تشبیہ دیتے ہوئے کہا کہ سالکین کو نہروں سے

کیسے روکا جاسکتا ہے۔ بلکہ کام کرنے والوں کو اسی طرح کام کرنے چاہئیں کہ دوسرے لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھائیں۔ پھر میں نے بتانا انکار کیا ان کے شوق میں اتنا ہی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ چنانچہ میں نے انتہائی مجبوریوں میں مطلوب کو مخفی کرنے کے لئے اپنے آپ کو تیار کیا۔ مصائب اور شدائد کی وجہ سے اور کسی جگہ قیام نہ ہونے کی وجہ سے میری طبیعت بالکل بھی ہوئی تھی۔ حتیٰ کہ میں نے حالت سفر میں اس کتاب کا ایک حصہ کہیں لکھا اور ایک حصہ کہیں لکھا۔ چنانچہ اس کتاب کے لکھنے کے دوران میرا حال اس شاعر کا سا رہا جو کہتا ہے کہ میں کبھی حزوی میں ہوں تو کبھی عقیق میں، کبھی عذب میں ہوں تو کبھی غلبہ میں۔ شارح کا منشا یہ ہے کہ یہ کتاب چونکہ انتہائی بے قراری اور مصائب کے زمانہ میں لکھی گئی ہے اسلئے اگر کوئی جگہ تاہل اصلاح ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا رَفَعْتُ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى وَكَأْمِيدٍ ۚ لِلَّهِ شُكْرًا وَفَضْلًا
عَنْهُ خِيَامَةٌ بِالْأَخْتِامِ بَعْدَ مَا كَفَفْتُ عَنْ وَجْهِ حَرِّ الْأَيْدِ
الْشَّامِ وَرَضَعْتُ كُنُوزَ الْفَرَاسِدِ عَلَى طَرَبِ الشُّمَامِ لِبَاءِ بَحْمَدٍ
اللَّهُ كَمَا يَرُونَ التَّوَاطُّرَ وَيَجْلُو صَدَأُ الْأَذْهَانِ وَيُزِيلُ
الْبَصَائِرَ وَيُضَيِّقُ الْبَابَ أَرْبَابِ الْبَيَانِ وَمِنْ اللَّهِ التَّوَنُّنُ
وَالْهَدَايَةُ وَعَلَيْهِ الشُّكْرُ كُلُّهُ فِي الْبِدَايَةِ وَالْخَتَامِ وَهُوَ
حَسْبِي وَنِعْمَ التَّوَكُّلُ.

ترجمہ پھر جب الشری مدد اور تائید سے شرح کی تکمیل کی تو توفیق ملی اور میں نے اس شرح سے اختتام کے خیوں کو حیدر کر دیا اس کے بعد کہ میں نے اس کے دلربا جہروں سے نقاب اٹھا دی اور میں نے اس کے بکثرت سوتیوں کے خزانوں کو ظام گھاس کے کنارے پر رکھ دیا۔ پس کتاب اللہ کے فضل سے ایسی آئی جو نگاہوں کو صحت د کرتی ہے اور ذہن کی آلودگیوں کو مٹا کرتی ہے اور عقول کو تیز کرتی ہے اور ارباب بیان کی فراست کو روشن کر دیتی ہے۔ اور انشراح کی طرف سے توفیق اور ہدایت (کی امید) ہے اور شرف اور آخر میں اسی پر بھروسہ ہے۔ اور وہ مجھے کافی ہے اور ہی بہترین کار ساز ہے۔

تشریح وَفَضْلًا از توفیق۔ مطلوب خیر کے لئے اسباب فراہم کرنا۔ اختتام سے مراد مختصر المعانی کا اختتام ہے۔ فَوَضَعْتُ از تفویض توڑنا۔ زائل کرنا۔ خِیَامٌ واحد خیمہ۔ اختتام

ضم کرنا۔ وجہ واحد وجہ، چہرہ۔ خزانہ واحد خزیدہ، حسین عورت، یہاں عمدہ مضامین مراد ہیں۔ بنام (بالکسر) بڑھ نقاب۔ کنوز واحد کنز، خزانہ۔ خزانہ واحد فریدۃ یکتا۔ غلام ایک نرم سی گھاس ہوتی ہے۔ یروقی از نصرا چھا لگنا۔ نواظر واحد ناظرہ آنکھ۔ بجسکو۔ میل صاف کرنا۔ صدر، زنگ میل۔ ارباب تیز کرنا۔ بصائر واحد بصیرۃ عقل۔ اضارے روشن کرنا۔ الباب واحد باب، عقل۔ ارباب واحد رب، صاحب۔

شارح کہتے ہیں کہ جب اللہ کے فضل و کرم سے اس کتاب کی تکمیل کی مجھے توفیق و تائید ملی تو میں نے اس شرح سے اختتام کے خیوں کو جدا کر دیا یعنی تکمیل سے پہلے مختصر المعانی لوگوں سے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے ایسی تھی جیسے کسی چیز پر نیمہ لگا کر اسکو چھپا دیا جاتا ہے لیکن جب میں نے اسکو مکمل کر دیا اور لوگوں کے سامنے پیش کر دیا اور لوگ اس سے منتفع ہونے لگے تو ایسا ہو گیا گویا میں نے اس کے خیوں کو توڑ دیا اور جدا کر دیا۔ یہ خیال رہے کہ میں نے اس شرح (مختصر المعانی) کو یوں ہی کیف، مالتفک مکمل نہیں کیا بلکہ اس کے قیمتی مضامین کو لوگوں کے سامنے سہل الحصول بنا کر پیش کیا ہے۔ اللہ کا شکر ہے کہ یہ کتاب اس شان کی واقع ہوئی ہے کہ دیکھنے اور پڑھنے والوں کو بھلی لگتی ہے، آئودہ ذہنوں کو جلا بخشی ہے، عقول کو تیز کرتی ہے ارباب بیان کی فراست کو چمکا دیتی ہے۔ شارح عبدیت میں ڈوب کر کہتے ہیں ہدایت اور توفیق کی امید اللہ ہی کی طرف سے ہے اور شروع اور آخر میں اسی ذات پر بھروسہ ہے۔ مجھے تو وہ ہی کافی ہے اور وہی میرا بہترین کارساز ہے۔ اے اللہ مختصر المعانی کی طرح مجھ روسیاء کی تکمیل لامانی کو بھی قبول و مقبول فرما اور میرے لئے ذریعہ نجات بنا۔

جمیل احمد غفرلہ دلولالدیہ

یوم الجمعہ ۲۵ ربیع الاول ۱۴۱۵ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَلْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلٰی تَصَدِّقِ التَّعْظِیْمِ سَوَاءٌ تَعْلَقَ
بِالنِّعْمَةِ اَوْ بِغَيْرِهَا وَ الشُّكْرُ فِعْلٌ یَنْتَبِیْ عَنْ تَعْظِیْمِ الْمُنْعِمِ یَكُونُ بِهِ
مُنْعِمًا سَوَاءٌ كَانَ بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْجَنَانِ اَوْ بِالْاَسْرَ كَانَ قَمُورًا اَلْحَمْدُ
لَا یَكُونُ اِلَّا بِاللِّسَانِ وَ مُتَعَلِّقُهُ یَكُونُ النِّعْمَةُ وَ غَیْرُهَا وَ مُتَعَلِّقُ الشُّكْرِ
لَا یَكُونُ اِلَّا النِّعْمَةُ وَ مُؤَرِّدُهُ یَكُونُ اللِّسَانُ وَ غَیْرُهُ فَالْحَمْدُ اَعَزُّ مِنَ
الشُّكْرِ بِاَعْتِبَارِ الْمُتَعَلِّقِ وَ اَخَصُّ بِاَعْتِبَارِ الْمُوَرِّدِ وَ الشُّكْرُ بِالْعَكْسِ.

ترجمہ اس اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں جو بڑا مہربان اور رحم کرنے والا ہے۔ (تمام تعریفیں) حمد، تعظیم کے ارادے سے زبان سے تعریف کرنے (کا نام ہے)۔ (وہ تعریف) نعمت کے ساتھ متعلق ہو یا غیر نعمت کے ساتھ دونوں برابر ہیں اور شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی اس کے نعم ہونے کی وجہ سے تعظیم کی خبر دے برابر ہے کہ وہ تعظیم زبان سے ہو یا دل سے ہو یا اعضاء سے ہو پس حمد کا رد و صرف زبان سے ہوگا اور حمد کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوں گے اور شکر کا متعلق صرف نعمت ہوگی اور شکر کا رد و زبان اور غیر زبان دونوں سے ہوگا پس متعلق کے اعتبار سے حمد شکر سے عام ہے اور مورد کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے۔

تشریح صاحب تفتیش المفتاح نے اپنی کتاب کا آغاز بسملہ سے کیا ہے۔ پھر اس کے بعد اللہ کی حمد بیان کی ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن پاک کی اقتداء ہوگئی کیونکہ قرآن پاک میں بھی پہلے بسملہ ہے اور پھر حمد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصنف کتاب اس وعید سے قلع گئے جو وعید ان دونوں کے تارک کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے "کل امری بال لا یبدأ فیه بسم اللہ فہو ابتر، کل امری بال لا یبدأ فیه بسم اللہ فہو اقطع" یعنی اگر کسی نے کام کی ابتداء بسم اللہ اور حمد باری سے نہ کی تو اس کا یہ کام ادھورا اور ناتمام رہے گا۔ رہا یہ سوال کہ مصنف رونے بسملہ اور حمد کو عطف کے ساتھ کیوں بیان نہیں کیا اور یہ کیوں نہیں کہا "بسم اللہ الرحمن الرحیم والحمد للہ علی ما انعم" تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جملہ مقصود بالذات ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں ہے اگر عطف کے ساتھ ذکر کیا جاتا تو دونوں میں سے ہر ایک کا مقصود بالذات ہوتا ثابت نہ ہوتا۔ حمد کے لغوی معنی ہیں ستودن (تعریف کرنا)

اور اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ حمد نام ہے تعظیم اور اکرام کے ارادے کے ساتھ زبان سے تعریف کرنے کا وہ تعریف خواہ کسی نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں ہو۔ علیٰ قصد انتظام کی قید لگا کر شارح علیہ الرحمہ نے حمد کی تعریف سے استہزاء اور سخریہ کو خارج کیا ہے اور اُس صورت کو خارج کیا ہے جس صورت میں حامد کوئی ارادہ نہ کرے نہ تعظیم کا اور نہ استہزاء اور سخریہ کا۔ اور سوا تعلق بالنعمة اور بغیرہا کی قید سے شکر کو خارج کیا ہے کیونکہ شکر صرف نعمت کے مقابلے میں ہوتا ہے غیر نعمت کے مقابلہ میں نہیں ہوتا۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ مقام حمد میں پانچ چیزیں ہوتی ہیں (۱) حامد (۲) محمود (۳) محمود علیہ (۴) محمود بہ (۵) صیغہ۔ حامد وہ ہے جس سے حمد کا صدور ہوتا ہے۔ محمود وہ ہے جس کی حمد کی جاتی ہے۔ محمود علیہ وہ ہے جس کے مقابلہ میں حمد واقع ہوتی ہے اور محمود بہ صیغہ کا مدلول ہوتا ہے یعنی وہ لفظ ہے جس پر صیغہ دلالت کرتا ہے اور صیغہ تو آپ جانتے ہی ہیں۔ شکر کی تعریف کرتے ہوئے علامہ تفتازانی نے فرمایا ہے کہ شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی تعظیم پر دلالت کرے اُس کے منہم ہونے کی وجہ سے شکر خواہ زبان سے ہو خواہ دل سے ہو خواہ اعضا سے ہو شارح کی بیان کردہ تعریف شکر پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ فعل، قول اور اعتقاد کے مقابلہ میں آتا ہے جیسا کہ مشہور ہے اور جب ایسا ہے تو شارح کے کلام میں جو فعل ہے وہ شکر لسانی اور شکر جنائی کو کیسے شامل ہوگا کیونکہ شکر لسانی قول ہوتا ہے اور شکر جنائی اعتقاد ہوتا ہے اور جب فعل شکر لسانی اور شکر جنائی کو شامل نہیں ہے تو فاضل شارح کا سوا کان باللسان اور بالجان او بالارکان کہہ کر فعل کے اندر تعظیم کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل سے مراد وہ نہیں ہے جو قول اور اعتقاد کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ اہل لغت کی اصطلاح کے مطابق فعل سے امر اور شان مراد ہے اور امر اور شان کا لفظ فعل قول اور اعتقاد سب کو عام ہے اور جب شکر کی تعریف میں فعل سے امر اور شان مراد ہے اور امر اور شان کا لفظ سب کو عام ہے تو شارح علیہ الرحمۃ کا باللسان او بالجان او بالارکان کہہ کر تعظیم کرنا بالکل درست ہے۔ فوراً الحمد سے شارح علیہ الرحمۃ مفہوم حمد اور مفہوم شکر کے درمیان نسبت بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن پہلے آپ یہ بات سمجھیں کہ حمد اور شکر کا ایک تو مورد ہے اور ایک متعلق (ابفع لام) ہے۔ مورد سے مراد حمد اور شکر کے صادر ہونے کا محل ہے یعنی وہ عضو جس سے ان کا ورود اور صدور ہوتا ہے مثلاً حمد کا محل صدور صرف زبان ہے اور شکر کا محل صدور زبان، دل اور اعضا و تینوں ہیں اور متعلق سے مراد وہ چیز ہے جس کے مقابلے میں حمد اور شکر واقع ہوتے ہیں یعنی حمد میں محمود علیہ متعلق ہوتا ہے اور شکر میں مشکور علیہ متعلق ہوتا ہے۔ اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ مورد حمد اور مورد شکر کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ حمد کا مورد خاص ہے اور شکر کا مورد عام ہے اور جن دو چیزوں میں سے ایک عام ہو اور ایک خاص ہو ان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ مورد حمد اور مورد شکر کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے۔ اسی طرح ان دونوں کے متعلقوں کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ حمد کا متعلق (نعمت اور غیر نعمت) عام ہے اور شکر کا متعلق (صرف نعمت) خاص ہے اور مفہوم حمد

اور مفہوم شکر کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ عموم و خصوص من وجہ کی نسبت وہاں ہوتی ہے جہاں دونوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہوتا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے اس لئے کہ مفہوم حمد اپنے متعلق کے اعتبار سے تو عام ہے لیکن اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہے اور شکر اس کے برعکس ہے یعنی شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے تو خاص ہے لیکن اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بہر حال جب مفہوم حمد اور مفہوم شکر میں سے ہر ایک میں تھوڑا سا عموم اور تھوڑا سا خصوص ہے تو ان دونوں کے درمیان لادنا عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ عموم و خصوص من وجہ کے لئے تین مثالوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک مثال تو ایسی ہو جس پر حمد کی تعریف بھی صادق آئے اور شکر کی تعریف بھی صادق آئے۔ اور ایک مثال ایسی ہو جس پر صرف حمد صادق آئے اور ایک مثال ایسی ہو جس پر صرف شکر کی تعریف صادق آئے۔ مثلاً خالد نے حامد کے احسان کے مقابلہ میں زبان سے اس کی تعریف کی، چونکہ زبان سے تعریف کی گئی ہے اسلئے یہ حمد ہے اور چونکہ احسان اور نعمت کے مقابلہ میں ہے اسلئے شکر بھی ہے اور اگر حامد کے کسی احسان کے بغیر خالد نے زبان سے اس کی تعریف کی تو اس صورت میں حمد تو پائی گئی لیکن شکر نہیں پایا گیا اور اگر حامد کے کسی احسان کے مقابلہ میں خالد نے بغیر زبان کے کسی دوسرے طریقے پر اس کی تعریف و تعظیم کی تو اس صورت میں شکر تو متحقق ہوگا لیکن حمد کا متحقق نہ ہوگا۔

لِلّٰہِ هُوَ اِسْمٌ لِلذَّاتِ الْوَاحِدِ الْوَحْدِ الْمُسْتَحِقِّ لِلْجَمِّ الْمَحَامِدِ وَالْعُدْوَلِ اِلٰی
الْجُمْلَةِ الْاَسْمِیَّةِ لِلذَّلَالَةِ عَلَی الدَّامِرِ وَالْثَبَاتِ وَتَعْلٰی یُسَمُّ الْحَمْدَ بِاعْتِبَارِ اَنْتَه
اَهْمُ نَظَرًا اِلٰی کَوْنِ الْمَقَامِ مَقَامَ الْحَمْدِ کَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ صَاحِبُ الْکَشَافِ فِی
تَعْدِیْمِ الْعُضَلِ فِی مَوَلٰہِ تَعَالٰی اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ عَلٰی مَا سَیْجِیؕ وَانْ کَانَ ذِکْرُ
اللّٰہِ اَهْمُ نَظَرًا اِلٰی ذَاتِہِ۔

ترجمہ اللہ کے لئے ہیں۔ انٹر اس ذات کا علم ہے جس کا وجود مزدوری اور تمام تعریفوں کا مستحق ہے اور جملہ اسمیہ کی طرف عدول دوام و استمرار پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے اور حمد کا مقدم کرنا اس اعتبار سے ہے کہ حمد اہم ہے اس بات پر نظر کرتے ہوئے کہ مقام مقام حمد ہے جیسا کہ صاحب کشف باری تعالیٰ کے قول اقرأ باسم ربک میں فعل کو مقدم کرنے میں اسی طرف گئے ہیں اسی طریقہ پر جو عنقریب آجائے گا اگرچہ لفظ اللہ کا ذکر ذات باری کی طرف نظر کرتے ہوئے اہم ہے۔

تشریح شارح رہ نے اس عبارت میں دو باتیں ذکر کی ہیں (۱) لفظ اللہ کی تحقیق (۲) حمد کو لفظ اللہ پر مقدم کرنے کی وجہ۔ پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ لوگ جس طرح ذات باری کی تحقیق میں حیران سرگرداں

یہی اسی طرح اسم باری کی تحقیق میں بھی حیران و سرگرداں ہیں چنانچہ قدامت و فلاسفہ نے اللہ کے اسم ذاتی ہونے کا انکار کیا ہے اور جو لوگ اللہ کے اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اسم جامد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اسم مشتق ہے جو اسم مشتق مانتے ہیں ان میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مشتق منہ کیا ہے چنانچہ قاضی بیضاوی نے اس سلسلہ میں سات قول ذکر کئے ہیں۔ لفظ اللہ کے بارے میں یہ بھی اختلاف ہے کہ لفظ اللہ کئی ہے یا جزی ہے۔ الحاصل میں طرح ذات باری کی تحقیق ایک دشوار کام ہے اسی طرح لفظ اللہ کی تحقیق بھی ایک دشوار کام ہے۔ فاضل شارح نے اللہ کی جو تعریف کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک لفظ اللہ ذات باری کا اسم ذاتی ہے اور لفظ اللہ جزی ہے اور اسم جامد ہے اور ان تینوں باتوں کی دلیل یہ ہے کہ شارح نے تعریف میں اسم کا لفظ ذکر کیا ہے اور اسم کا اطلاق کبھی تو فعل اور حرف کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی کنیت اور لقب کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور کبھی صفت کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ یہاں پہلی صورت کا مراد لینا تو درست نہیں ہے البتہ بعد کی دونوں صورتوں کا مراد لینا صحیح ہے۔ پہلی صورت کا مراد لینا اسلئے درست نہیں ہے کہ شارح نے اسم للذات کہا ہے اور فعل اور حرف کے مقابلہ میں جو اسم آتا ہے وہ ذات کا اسم نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے مفہوم کی مستقل بذاتہ پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ بہر حال پہلا اسم سے مراد وہ ہے جو کنیت اور لقب کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے یا صفت کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور جو اسم کنیت اور لقب کے مقابلہ میں یا صفت کے مقابلہ میں بولا جائے اس سے مراد علم ہوتا ہے لہذا یہاں اسم سے مراد علم ہوگا اور علم ذی علم کے لئے اسم ذاتی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ ذات باری کے لئے اسم ذاتی ہوگا۔ اور علم چونکہ شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے علم جزی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ جزی ہوگا اور علم چونکہ اسم جامد ہوتا ہے اس لئے لفظ اللہ اسم جامد ہوگا۔ الحاصل اللہ ایسی ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہے اور تمام تعریفات کا مستحق ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ الحمد للہ اصل میں توجہ فعلیہ تھا لیکن اس کو جملہ اسمیہ کی طرف منتقل کر لیا گیا جملہ فعلیہ تو اس لئے تھا کہ الحمد للہ اصل میں منصوب تھا یعنی حمداً للہ تھا۔ بعض لوگوں نے اس کو مفعول یہ ہونے کی وجہ سے منصوب مانا ہے اور بعض نے مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے۔ جو حضرات اول کے قائل ہیں وہ فعل ناصب "نوجد" مقدر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تقدیری عبارت "نوجد حمداً للہ" ہے اور جو حضرات ثانی کے قائل ہیں ان کے نزدیک فعل ناصب "نحمد" مقدر ہے اور تقدیری عبارت "نحمد اللہ حمداً" ہے۔ بہر حال فعل ناصب کو حذف کر دیا گیا اور الحمد کے نصب کو رفع سے بدل کر اس کو جملہ اسمیہ بنا دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف یعنی نصب سے رفع کی طرف کیوں عدول کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کتاب چاہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے حمد کا ثبوت، دوام اور استمرار کے طور پر ہو اور دوام و استمرار پر جملہ اسمیہ دلالت کرتا ہے۔ اور رہا جملہ فعلیہ تو وہ تہجد اور حدوث پر دلالت کرتا ہے۔ پس اس مقصد کے خاطر جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیا گیا ہے۔ دوسری بات کا ماحصل یہ ہے کہ عقل کا تقاضا تو یہ تھا کہ لفظ اللہ کو حمد پر مقدم کر کے یوں کہا جاتا "للہ الحمد" کیونکہ لفظ اللہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور لفظ حمد وصف پر

دلالت کرتا ہے اور ذات کو وصف پر طبقاً تقدم حاصل ہے لہذا ذکر میں بھی ذات کو مقدم کرنا چاہیے تھا تاکہ وضع (ذکر) طبع کے موافق ہو جائے۔ مگر شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ کا ذکر اگرچہ فی ذات اہم ہے لیکن آغاز تالیف کی وجہ سے یہ مقام چونکہ مقام حمد ہے اس لئے اس مقام کے اعتبار سے حمد کا مقدم کرنا اہم ہے۔ حاصل یہ کہ اس جگہ اللہ کو اہمیت ذاتی حاصل ہے اور حمد کو اہمیت عرضی حاصل ہے اور مقتضی حال اہمیت عرضی ہے نہ کہ اہمیت ذاتی اور جس صورت میں اہمیت عرضی مقتضی حال ہو یعنی حال اہمیت عرضی کا تقاضہ کرتا ہو تو اس صورت میں اہمیت عرضی کی رعایت کرنا اولیٰ ہے نہ کہ اہمیت ذاتی کی۔ پس یہاں اسی اہمیت عرضی کی وجہ سے حمد کو اللہ پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ صاحب کشف نے اقراراً بام ربک کے تحت فعل اقرار کو مقدم کرنے کیوجہ ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فعل اقرار کو بام ربک پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ یہاں فعل اقرار اللہ کے نام سے زیادہ اہم ہے اور فعل اقرار زیادہ اہم اسلئے ہے کہ یہ مقام مقام قرأت ہے یعنی یہاں اللہ کا نام ذکر کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرأت کی دعوت دینا مقصود ہے۔ پس جس طرح یہاں اہمیت عرضی یعنی مقام قرأت کی رعایت کرتے ہوئے فعل اقرار کو مقدم کیا گیا ہے اگرچہ اللہ کے نام کو اہمیت ذاتی حاصل ہے۔ اسی طرح صاحب تنبیہ نے بھی اہمیت عرضی یعنی مقام حمد کی رعایت کرتے ہوئے حمد کو مقدم کیا ہے اگرچہ اللہ کے نام کو اہمیت ذاتی حاصل ہے۔

عَلَى مَا أَنْعَمَ أَيْ عَلَى إِنْعَامِهِ وَلَمْ يَنْعَوْهُ لِلْمُنْعَمِ بِهِ إِثْمًا مَا لِقُصُورِ الْعِبَادَةِ
عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ وَلِئَلَّا يَتَوَهَّمُوا اخْتِصَاصَهُ بِشَيْءٍ ذُوْن شَيْءٍ وَعَلَّمَهُ مِنْ
عَطْفِ الْخَاصِّ عَلَى الْغَنَامِ رِعَايَةَ الْإِسْتِغْلَالِ وَتَبَيُّهَا عَلَى تَضَمُّنِ نِعْمَةِ
الْبَيَانِ مِنَ الْبَيَانِ بَيَانُ لِقَوْلِهِ مَا لَمْ نَعْلَمْ قَدَامَ رِعَايَةِ لِلتَّجَعُّجِ وَالْبَيَانِ
هُوَ الْمُنْتَلَقُ الْقَصِيصُ الْمُعْرَبُ عَمَّا فِي الضَّمِيرِ

ترجمہ اس چیز پر جو اس نے انعام کیا ہے یعنی اس کے انعام پر اور مصنف منعم بہ کے درپے نہیں ہوئے یہ بتلانے کے لئے کہ عبارت اس کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے اور تاکہ یہ وہم نہ ہو جائے کہ منعم بہ ایک ہی چیز کے ساتھ منحصر ہے۔ اور علم عطف خاص علی العام کے قبیل سے ہے براعت استغلال کی رعایت کرنے کے لئے اور نعمت بیان کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کے لئے من البیان مصنف کے قول ما لم تعلم کا بیان ہے رعایت سبح کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا اور بیان وہ کلام فصیح ہے جو مافی الضمیر کو ظاہر کرنے والا ہو۔

تشریح حمد اور محمود کے ذکر کے بعد ماقم نے اس عبارت میں محمود علیہ کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں اس چیز پر جو اس نے انعام کیا ہے اور جسکو ہم نہیں جانتے تھے۔

یعنی گویا اس کی ہم کو تسلیم دی ہے۔ شارح نے علی انعام کے ساتھ تفسیر کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کلمہ آمصداً ہے موصولہ نہیں ہے۔ رہا یہ سوال کہ معنیٰ نے منعم بہ (جن چیزوں کے ساتھ انعام کیا گیا ہے) کو ذکر کیوں نہیں فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے منعم بہ بے شمار ہیں جیسا کہ ارشاد ہے ”وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها“ پس اگر منعم بہ کے تمام افراد کا ذکر کرنا مطلوب ہے تو یہ بات ناممکن ہے کیونکہ منعم بہ کے تمام افراد کا احاطہ کرنے سے الفاظ قاصر ہیں۔ اور اگر بعض افراد کا ذکر کرنا مطلوب ہے تو یہ بات اگرچہ ممکن ہے لیکن اس صورت میں بعض چیزوں کے ساتھ منعم بہ کا مختص ہونا لازم آئے گا اور یہ وہم پیدا ہوگا کہ باری تعالیٰ ان بعض چیزوں کی وجہ سے توحید کے مستحق ہیں لیکن جن بعض کا ذکر نہیں کیا گیا ان کی وجہ سے حمد کے مستحق نہیں ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ باری عزاسمہ تو اپنی ہر ہر نعمت کی وجہ سے مستحق حمد ہیں۔ حاصل منعم بہ کے تمام افراد کا احاطہ کرنے سے عبارت اور الفاظ کے قاصر ہونے کی وجہ سے منعم بہ کے تمام افراد کو ذکر نہیں کیا گیا اور مذکورہ وہم سے بچنے کے لئے بعض افراد کو ذکر نہیں کیا گیا۔ علامہ تفتازانی نے فرمایا ہے کہ ما انعم پر مفعول کا عطف، عطف خاص علی العام کے قبیل سے ہے اس لئے کہ ہم جس چیز کو نہیں جانتے تھے یعنی بیان اور گویائی، باری تعالیٰ کا ہم کو اس کی تعلیم دینا باری تعالیٰ کے انعامات میں سے ایک انعام ہے لہذا عمومی انعامات کے ذکر کے بعد بذریعہ عطف اس مخصوص انعام کا ذکر کرنا عطف خاص علی العام ہے جیسا کہ منزل الملائکہ والروح میں الروح کا ملائکہ پر اور حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطیٰ میں صلوة وسطیٰ کا صلوات پر عطف خاص علی العام ہے۔ رہی یہ بات کہ نعمت، بیان ہی کو خاص طور پر ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی تو اس کے جواب میں شارح نے دو وجوہیں ذکر کی ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ نعمت، بیان کے ذکر سے براعت استہلال کی رعایت ہوگئی براعت استہلال یہ ہے کہ ابتدا سے کلام اور مقدمہ کتاب میں ایسے الفاظ لائے جائیں جو مقصود کتاب کے مناسب ہوں اور اس کی طرف اشارہ کرتے ہوں جیسے سلم العلوم کے ابتدا کی یہ عبارت سبحانہ ما اعظم شأنہ الخ اس میں حد، تصور، جنس، کلیات، جزئیات، تصدیق وغیرہ الفاظ مقصود کتاب کے مناسب بھی ہیں اور اس کی طرف اشارہ بھی کرتے ہیں۔ اسی طرح یہاں لفظ بیان مقصود کتاب کے مناسب بھی ہے اور اس کی طرف مشیر بھی ہے کیونکہ اس کتاب میں معانی، بیان اور بدیع ہی کو بیان کرنا مقصود ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نعمت، بیان کی فضیلت، شرافت، عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اس نعمت کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔ کیونکہ انسان اور دوسرے جانداروں کے درمیان مابہ الامتیاز چیز بیان ہے کہ انسان اپنے مافی الغیر کو ادا کر سکتا ہے اور اپنی بات دوسروں کو سمجھا سکتا ہے اور دوسرے جاندار اس پر قادر نہیں ہیں پس اس خصوصیت کی وجہ سے نعمت، بیان کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔ اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ بیان وہ کلام نفع ہے جس کے ذریعہ انسان مافی الغیر کو ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ شارح نے کہا کہ من الالبیان، مالم تعلم کا بیان ہے اور مالم تعلم متیقن ہے اور بیان اگرچہ متیقن سے مؤخر ہوتا ہے لیکن یہاں سمیع کی رعایت کرتے ہوئے مقدم کر دیا گیا سمیع کہتے ہیں دو جملوں کے آخر میں یکسانیت پیدا کر دینا پس پہلا جملہ علی ما انعم جو منعم پر ختم ہے اس لئے اس جملہ یعنی مالم تعلم کو بھی منعم پر ختم کیا گیا۔ اگر بیان کو مؤخر کر کے مالم تعلم من الالبیان کہ دیا جاتا تو رعایت سمیع

فوت ہو جاتی اور کلام کا حسن ختم ہو جاتا۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَيْرٌ مِّنْ تَلَقُّوْا بِالصَّوَابِ وَأَفْضَلُ مِّنْ أُوتِيَ الْحِكْمَةُ
هِيَ عِلْمُ الشَّرَائِعِ وَكُلُّ كَلَامٍ وَافِقٍ الْحَقِّ وَثَرْتُهُ فَاعِلُهُ الْإِبْنَاءُ لِأَنَّ
هَذَا الْفِعْلَ لَا يَصْلَحُ إِلَّا لِلَّهِ وَفَضْلُ الْخُطَابِ أَيْ الْخُطَابُ الْمَقْصُودُ الْبَيْنُ
الَّذِي يَتَّبِعُهُ مَنْ يَخَاطَبُ بِهِ وَلَا يَلْتَمِسُ عَلَيْهِ أَوْ الْخُطَابُ الْمَقَاصِلَ بَيْنَ
الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ.

ترجمہ اور درود نازل ہو ہمارے سردار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو ان لوگوں میں سب سے بہتر ہیں جو درست بات کہنے والے ہیں اور ان لوگوں میں افضل ترین ہیں جن کو حکمت دی گئی ہے۔ حکمت علم شرائع اور ہر اس کلام کا نام ہے جو حق کے موافق ہو اور ایثار کے فاعل کو اس لئے ترک کر دیا گیا ہے کہ یہ ایسا فعل ہے جو سوائے خدا کے کسی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور فضل خطاب یعنی وہ واضح کلام جس کو ہر وہ شخص سمجھ جائے جس سے خطاب کیا جائے اور اس پر وہ کلام ملتیس نہ ہو یا وہ کلام جو حق اور باطل کے درمیان فیصلہ کن ہو۔

تشریح پہلے جملہ میں ثناء باری کا بیان تھا اور اس جملہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ثناء کا بیان ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے جملہ صلاحیت کا جملہ حمد یہ بر عطف کیا گیا ہے۔ صلوٰۃ مسئلے سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی دعا کے ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے اِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ فَإِنَّ كَانَ مَقْطَرًا فَلْيَطْعَمْ وَأَنْ كَانَ مَسَاءً فَلْيُصَلِّ، فليصل کے معنی میں ہے اسی طرح آیت ”وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ“ میں صلات کے معنی میں ہے۔ پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعا ارکان مخصوصہ کا جز ہے لہذا جز بول کر کل مراد لیا گیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ نسبت کے اختلاف سے صلوٰۃ کے معنی مختلف ہو جاتے ہیں چنانچہ صلوٰۃ باری سے رحمت کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور صلوٰۃ ملائکہ سے استغفار کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور صلوٰۃ مومنین سے طلب رحمت اور دعا کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور صلوٰۃ طہور سے تسبیح کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ سید کے معنی سردار کے ہیں من نطق بالصواب اور من اوتی الحکمة سے مراد انبیاء ہیں اسلئے کہ انبیاء ناطق بالصواب بھی ہوتے ہیں اور ان کو شریعت کا علم بھی دیا جاتا ہے۔ اب متن کی عبارت کا ترجمہ یہ ہو گا کہ رحمت کا لفظ نازل ہو ہمارے سردار یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو صبح بولنے والوں میں سب سے بہتر ہیں اور جن کو شریعت کا علم دیا گیا ہے ان میں سب سے افضل ہیں یعنی جماعت انبیاء میں سب سے بہتر اور سب سے افضل ہیں اور جب آپ انبیاء سے افضل ہیں تو گویا ساری مخلوقات سے افضل ہیں۔ شارح نے کہا ہے کہ حکمت کہتے ہیں شرائع اور احکام کے علم کو اور ہر اس کلام کو جو حق اور نفس الامر کے موافق ہو پس

شارح نے پہلے تو ایسے الفاظ سے حکمت کی تفسیر فرمائی جس سے حکمت کا شریعت اسلام کے ساتھ خاص ہونا ظاہر ہوتا ہے اور پھر ایسے الفاظ سے تفسیر کی جو شریعت اور غیر شریعت سب کو عام ہے مثلاً الواحد نصف الاثنين، حق کے موافق تو ہے لیکن شریعت نہیں ہے۔ الحاصل حکمت کی دونوں تفسیریں عطف عام علی الخاص کے قبیلہ سے ہیں۔

دترک فاعل الایثار سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے آتی فعل مہول ذکر کیا ہے اور اس کا فاعل ذکر نہیں کیا ہے آخر ایسا کیوں۔ جواب ایثار حکمت کا فاعل متعین ہے اس لئے کہ ایثار حکمت فاعل ذات خداوندی کے سوا کوئی دوسرا نہیں بن سکتا۔ ایثار کا فاعل صرف باری تعالیٰ ہو سکتے ہیں پس ایثار کا فاعل چونکہ ذہنوں میں متعین تھا اس لئے اس کو ذکر نہیں کیا گیا بلکہ فعل ماضی مہول کے صیغہ کے ساتھ ذکر کر دیا گیا۔ فصل الخطاب، حکمت پر موعظ ہے۔ یعنی آپ ان لوگوں میں سب سے زیادہ افضل ہیں جن کو حکمت دی گئی اور فصل خطاب دیا گیا۔ شارح نے کہا فصل مصدر اسم مفعول مفعول کے معنی میں ہے یا اسم فاعل فاعل کے معنی میں اگر اول ہے تو فصل خطاب سے مراد وہ واضح کلام ہو گا جسے ہر وہ آدمی سمجھ لے جس کو اس کلام کا مخاطب کیا گیا ہو اور وہ کلام اس مخاطب پر ملتبس نہ ہو۔ اور اگر ثانی ہے تو فصل خطاب سے مراد وہ کلام ہو گا جو حق و باطل کے درمیان امتیاز اور فیصلہ کن ہو اور اگر آپ فصل کو اس کی حقیقت یعنی مصدری معنی پر باقی رکھنا چاہیں تو یہ بھی جائز ہے البتہ اس صورت میں خطاب کو فصل مصدر کے ساتھ متصف کرنا نامناسب ہو گا جیسے زید عدل میں زید عدل کے ساتھ مبالغہ متصف ہے۔

وَعَلَىٰ آلِهِ أَصْلُهُ أَهْلٌ بِدَلِيلِ أَهْلٍ خَصَّ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْأَشْرَافِ وَ
أُولَى الْخَطَرِ الْأَهْلِيَّاتِ جَمْعٌ ظَاهِرٌ كَصَاحِبٍ وَأَصْحَابٍ وَصَحَابَتِهِ الْأَكْبَارِ
جَمْعٌ خَاطِرٌ بِالتَّشْدِيدِ

ترجمہ اور آپ کی پاک آل پر آل کی اصل اہل ہے اہل کی دلیل سے اس کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں میں خاص کر دیا گیا ہے۔ اظہار ظاہر کی جمع ہے جیسے صاحب اور اصحاب ہے۔ اور آپ کے مستحقین اور نیک اصحاب پر (اخیار) خیر بالتشديد کی جمع ہے۔

تشریح علامہ تھتازی نے کہا ہے کہ آل کی اصل اہل ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آل کی تصغیر اہل آتی ہے اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ شئی کی تصغیر شے کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے یعنی تصغیر میں تمام حروف اصغر ظاہر ہو جاتے ہیں پس اہل تصغیر آنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہا حرف اصل ہے اور آل دراصل اہل ہے۔ رہی یہ بات کہ اہل سے آل کیسے ہو گیا تو اس میں یہ تعلیل ہوئی کہ ہا کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا پھر بقاعدہ امن ہمزہ کو الف سے بدل کر ال کر لیا گیا۔ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ آل کی اصل اؤل ہے پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے آل اور اہل کے درمیان فرق ظاہر کرتے ہوئے

کہا ہے کہ آل کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں کے لئے ہوتا ہے۔ انکی شرافت اور عظمت دنیاوی اعتبار سے ہو جیسے آل فرعون یا اخروی اعتبار سے ہو جیسے آل محمد آل ابراہیم۔ بعض حضرات نے یہ بھی فرق بیان کیا ہے کہ اہل آل کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے ہوتا ہے اور آل کا استعمال صرف ذوی العقول کے لئے ہوتا ہے اور بعض نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل کا استعمال صرف مذکر کے لئے ہوتا ہے اور اہل کا استعمال مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے ہوتا ہے۔ آل کی مراد کے بارے میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک آل محدث سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے خمس مقرر ہے۔ ردافض نے کہا کہ آل محدث سے مراد فاطمہ علی اور حسنین ہیں۔ اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے۔ اور بعض نے کہا کہ ہر مومن متقی آپ کی آل ہے۔ الاطہار آل کی صفت ہے اور طہار کی جمع ہے جیسے اصحاب صاحب کی جمع ہے۔ آل کی صفت میں الاطہار لاکر اتان رنے باری تعالیٰ کے قول "انما یرید اللہ لیزیب عنکم الریس اہل البیت ویطہرکم تطہیرا" کی طرف تلمیح کی ہے۔ صحابہ اصلاً تو مصدر ہے لیکن غلبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب پر اطلاق ہوئے لگا اس کے برخلاف اصحاب کہ یہ لفظ عام ہے ہر ایک کے اصحاب پر بولا جاتا ہے۔ اختیار خیر (تشدید کے ساتھ) کی جمع ہے بلا تشدید خیر کی جمع بھی اختیار آتی ہے کیونکہ مشدد، مخفف دونوں صفت مشبہ ہیں اور دونوں کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے۔ البتہ دونوں کے معنی میں یہ فرق ہے کہ خیر مخفف جمال اور حسن میں مستعمل ہوتا ہے اور خیر مشدد دین اور صلاح میں مستعمل ہوتا ہے اور اس جگہ یہ بھی مناسب ہیں اسی معنی کی رعایت کرتے ہوئے انقرنے متدین اور نیک کا ترجمہ کیا ہے۔ اور اختیار کے لفظ سے مان نے کنتم خیر امتہ اور حدیث خیر کم قرنی کی طرف تلمیح کی ہے۔

أَمَّا بَعْدُ هُوَ مِنَ الظُّرُوفِ الزَّمَانِيَةِ الْمُبْتَدِئَةِ الْمُنْقَطِعَةِ عَنِ الْأَصَافَةِ
أَيُّ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ وَالْعَامِلِ فِيهِ أَمَّا لِبَيَانِ بَيِّنَاتِهَا عَنِ الْفِعْلِ وَالْأَصْلِ
مَهْمَا يَكُنُّ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ وَهَمَّا هُمَا مُبْتَدَأٌ وَالْأَسْمِيَّةُ الْكِرَامَةُ
لِلْمُبْتَدَأِ وَيَكُنُّ شَرْطٌ وَالْفَاءُ لَا يَزِمُهُ "لَهُ غَالِبٌ فَحِينَ تَقْضَيْنَا أَمَّا مَغْنَةُ الْإِبْتَدَاءِ
وَالشَّرْطُ لِيَزِمَهُمَا الْفَاءُ وَالْمَوْقُفُ الْأَسْمِيَّةُ الْكِرَامَةُ الْمَقَامُ الْمَكْرُومُ وَ
إِبْتَدَاءٌ لَا شَرْطَ فِي الْجُمْلَةِ

المبعد لفظ بعد ان ظرف زمانہ میں سے ہے جو مبنی منقطع عن الاضافت ہوتے ہیں یعنی حمد و صلاۃ

ترجمہ

کے بعد۔ اور لفظ بعد میں اما عامل ہے اس لئے کہ لفظ اما فعل کے قائم مقام ہے اور اصل ترکیب "ہا یکن من شئی بعد الحمد والصلوة" ہے اور اس جگہ مبتدا ہے اور مبتدا کے لئے اسمیت لازم ہے اور "یکن" شرط ہے اور اس کے جواب کے لئے عام طور پر فاء لازم ہوتا ہے پس اس وقت اما ابتداء اور شرط کے معنی کو متغصن ہوگا اسکو

تشریح

فاد لازم ہوگا اور لصوقی اسم لازم کو ملزوم کے قائم مقام کرتے ہوئے اور اس کے اثر کو کچھ نہ کچھ باقی رکھتے ہوئے۔

لفظ آنا کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) آنا اصل میں آنا تھا نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا۔ (۲) آنا اصل میں متما تھا میم اول اور حمزہ کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا۔ (۳) آنا اصل میں متما تھا میم اول اور ہاء کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا اور ہاء کو حمزہ سے بدل دیا گیا۔ (۴) آنا اپنی اصل پر ہے۔ لفظ آنا تین معانی میں متعل ہے (۱) تاکید کے لئے مثلاً "اما زید فذاہب" اسکے معنی ہیں "مہا یکن من شئی فزید فذاہب" یعنی جب بھی کوئی چیز موجود ہوگی زید کے لئے ذاب ثابت ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ ہر کچھ کوئی نہ کوئی شئی موجود ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو زید کے لئے ذاب یقیناً ثابت ہوگا اور کسی چیز کا بالیقین ثابت ہونا اسی کا نام تاکید ہے لہذا لفظ آنا کا تاکید کے لئے ہونا ثابت ہو گیا۔ (۲) تفصیل کے لئے مثلاً "اما الذین آمنوا فاعلمون ان الحق من ربکم" میں لفظ آنا کے ذریعہ مزب مثل کے ماننے والوں اور نہ ماننے والوں کی تفصیل کرنا مقصود ہے (۳) شرط کے لئے مثلاً "اما زید فذاہب" میں ذاب زید کو کسی شے کے موجود ہونے پر معلق کیا گیا ہے اور اس معلق کرنے کا نام ہی شرط ہے۔ یہاں عبارت میں لفظ آنا اپنے مابعد کو ماقبل سے تاکید کے ساتھ جدا کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ لفظ بعد کے بارے میں شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس جگہ لفظ بعد ایسا ظرف زمان ہے جو مبنی ہے اور منقطع عن الاضافت ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے "بعد الحمد والصلوة" تفصیل اس کی یہ ہے کہ لفظ بعد اور قبل دونوں ظرف میں سے ہیں ان کا استعمال ظرف مکان کے لئے بھی ہوتا ہے اور ظرف زمان کے لئے بھی مگر اس جگہ لفظ بعد کا استعمال ظرف زمان کے لئے ہے نہ کہ مکان کے لئے۔ ان دونوں کی مبنی حالتیں ہیں ایک تو یہ کہ ان کا مضاف الیہ مذکور ہو۔ دوم یہ کہ ان کا مضاف الیہ محذوف ہو اور نسبتاً منسیا ہو۔ سوم یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہو مگر منوی ہو یعنی لفظوں میں اگرچہ محذوف ہو مگر دل میں اس کا ارادہ کر لیا گیا ہو۔ پہلی دوسورتوں میں یہ دونوں لفظ معرب بحسب العوالم ہوتے ہیں اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں۔ المبنیۃ المنقطعة عن الاضافة۔ "سے شارح نے اسی تیسری صورت کو بیان کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس جگہ لفظ بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے اور یہ خود مبنی علی الضم ہے اب سوال یہ ہے کہ لفظ بعد جو ظرف ہے اور معمول ہے اس کا عامل کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ لفظ بعد کا عامل لفظ آنا ہے۔ مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ عامل فعل ہوتا ہے یا شبہ فعل اور کلمہ اتنا نہ فعل ہے اور نہ شبہ فعل، تو اس کو عامل قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کے جواب میں فرمایا گیا ہے کہ کلمہ اتنا بذاتہا اگرچہ عامل نہیں ہوتا لیکن فعل کا نائب ہو کر عامل ہو سکتا ہے یعنی اصالةً اور حقیقۃً تو ظرف کے اندر فعل ہی عامل ہوتا ہے لیکن نیابتہ کلمہ آنا بھی عامل ہو جاتا ہے۔ اور یہاں یہ ہی صورت ہے کیونکہ البعد کی اصل ترکیب اور تقدیری عبارت یہ ہے "مہا یکن من شئی بعد الحمد والصلوة" پس لفظ آنا، یکن فعل کا نائب ہے اور اسی نیابت کی وجہ سے اس کو عامل قرار دیا ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ اس جگہ یعنی مذکورہ تقدیری عبارت میں کلمہ متما مبتدا ہے اور مہتا کہہ کر اس جگہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ دوسرے مقامات پر لفظ متما مفعول واقع ہے مثلاً "مہا تھلنی من شئی اقبل" اس کے

معنی ہیں "اے شی تعطین! قبلہ" مجھ کو جو چیز بھی تو دیگا میں اس کو قبول کروں گا۔ بہر حال اس جگہ کلمہ مہتا مبتدا ہے اور اسم ہے کیونکہ مبتدا کے لئے اسمیت لازم ہے یعنی مبتدا ہمیشہ اسم ہوتا ہے فعل اور حرف مبتدا نہیں ہوتے اور یکن جو جسد کے معنی میں ہے اور فعل شرط ہے اور شرط کے جواب یعنی جزاء پر بالعموم فار کا داخل کرنا لازم ہے یعنی شرط کی جزاء عام طور پر توفار کے ساتھ ہی ہوتی ہے لیکن کبھی کبھار بغیر فار کے بھی ہوتی ہے۔ اب یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ جب تقدیری عبارت میں مہتا مبتدا ہے اور یکن فعل شرط ہے اور ان دونوں کے قائم مقام لفظ آتا ہے تو لفظ آتا ابتداء اور شرط دونوں کے معنی کو شامل ہوا یعنی لفظ آتا مبتدا بھی ہوا اور شرط بھی ہوا پس مبتدا ہونے کی وجہ سے لفظ آتا کا اسم ہونا ضروری تھا اور شرط ہونے کی وجہ سے اس کی جزاء یعنی بعد پر فار کا داخل ہونا ضروری تھا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں اس لئے کہ لفظ آتا حرف ہے نہ کہ اسم اور فار جزاء یعنی لفظ بعد پر داخل نہیں ہے بلکہ اس کے بعد آتا پر داخل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مناسب تو یہ ہی تھا کہ صیغہ مبتدا کا اسم ہونا ضروری ہے اسی طرح مبتدا یعنی مہتا کا قائم مقام بھی اسم ہو کر چونکہ قائم مقام یعنی لفظ آتا کا حرف ہونا متعین ہے اس لئے بصوق اسم یعنی اسم (بعد) کا آتا کے بعد بلا فصل واقع ہونا اس کو آتا کی اسمیت کا بدل قرار دیدیا گیا یعنی یوں کہہ دیا گیا کہ آتا جو مبتدا کے قائم مقام واقع ہے وہ اگرچہ اسم نہیں ہے لیکن بلا فصل اس کے بعد اسم واقع ہے پس اس بصوق اسم کی وجہ سے چونکہ آتا کے اندر کسی نہ کسی درجہ میں اسمیت کی بو آگئی ہے اس لئے اس کو مبتدا یعنی مہتا کے قائم مقام قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ قاعدہ ہے "مالا یدرک کلمہ لایزک کلمہ" اگر کوئی شخص کل کو پا نہیں سکتا تو اس کو کل چھوڑنا بھی نہ چاہیے یعنی جس قدر ممکن ہو اس کو حاصل کر لینا چاہیے پس یہاں بھی پورے طور پر مبتدا کی رعایت کرنا یعنی مبتدا کے قائم مقام کا اسم ہونا چونکہ ممکن نہیں ہے اس لئے اسی پر اکتفا کر لیا گیا کہ اس کے ساتھ اسم موصوفی ہے۔ یعنی اس کے فوراً بعد اسم (بعد) واقع ہے حاصل یہ کہ آتا اگرچہ حقیقتہً اسم نہیں ہے لیکن اس بصوق کی وجہ سے حکماً اسم ہو گیا۔ یہی معاملہ فار جزاء کے لئے ہے کہ آتا چونکہ فعل شرط (یکن) کے قائم مقام ہے اس لئے اس کی جزاء کے شروع میں یعنی لفظ بعد پر فار داخل ہونا چاہیے تھا لیکن چونکہ ایسا کرنے میں اما شرطیہ اور فا جزائیہ کا اجتماع لازم آتا ہے جو پسندیدہ ہے اس لئے فار جزائیہ کو جزاء کے شروع میں یعنی بعد پر داخل نہ کر کے جزاء کے درمیان یعنی آتا پر داخل کر دیا گیا اسی کو فاضل شراح نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ آتا چونکہ ابتداء کے معنی کو شامل ہے اس لئے اس کو بصوق اسم لازم ہو گیا اور چونکہ شرط کے معنی کو شامل ہے اس لئے اس کو فار لازم ہو گیا اور یہ لزوم فا اور لزوم بصوق اسم صرف اس لئے ہے تاکہ لازم (فار، اسمیت) کسی نہ کسی درجہ میں لزوم (شرط، مبتدا) کے قائم مقام ہو جائے اور کسی نہ کسی درجہ میں اس کا اقرار باقی رہے۔

فَلَمَّا هُوَ ظَرَفٌ بِمَعْنَى إِذَا يَسْتَعْمَلُ اسْتَعْمَالَ الشَّرْطِ يَلِيهِ فِعْلٌ مَّا جَزَ
لَفْظًا أَوْ مَعْنًى كَأَنِ عَلِمُوا السَّلَاحَةَ هُوَ الْمَعْنَى وَالْبَيَانُ وَرَعْلُهُمْ كَوَالِفُهُمَا

هُوَ الْبَدِيعُ مِنْ أَجْلِ الْعُلُومِ قَدْ سَأَوَ أَدْوَمَهَا سِرًّا إِذْ بِهِ أُنِى يَعْلَمُ الْبَلَاغَةَ
وَتَوَابِعَهَا لَا يَغْتَرِبُ مِنَ الْعُلُومِ كَاللُّغَةِ وَالشَّعْوِ وَالصَّرَفِ يُعْرِفُ
ذَوَاتِ الْعَرَبِيَّةِ وَأَسْرَارَهَا فَيَكُونُ مِنْ أَدْوِ الْعُلُومِ سِرًّا وَيَكْتُمُ
عَنْ وَجْهِهِ الْأَعْيَانِ فِي نَظْمِ الْقُرْآنِ اسْتَسَارَهَا أُنِى بِهِ يُعْرِفُ أَنَّ
الْقُرْآنَ مُعْجَزٌ يَكُونُ فِي أَهْلِ مَرَاتِبِ الْبَلَاغَةِ لِإِسْتِمَالِهِ عَلَى الدَّقَائِقِ
وَالْأَسْرَارِ الْخَائِرَةِ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَهَذَا وَسِيكَةٌ إِلَى تَصْدِيقِ
النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ وَسِيكَةٌ إِلَى الْقَوْنِ بِمَجْمِيعِ السَّعَادَاتِ فَيَكُونُ
مِنْ أَجْلِ الْعُلُومِ يَكُونُ مَعْلُومِهِ وَغَايَتِهِ مِنْ أَجْلِ الْمَعْلُومَاتِ
وَالْغَايَاتِ

ترجمہ

پس جبکہ وہ طرف ہے آؤ کے معنی میں شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے اس کے متحمل لفظاً یا
معنیاً فعل ماضی ہوتا ہے علم بلاغت یعنی معانی اور بیان اور اس کے توابع کا علم یعنی بدیع مرصع
کے اعتبار سے اہل علوم میں سے ہے اور حکمت کے اعتبار سے دقیق ترین علوم میں سے ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ
یعنی علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعہ نہ کہ اس کے علاوہ دوسرے علوم جیسے لغت، نحو، صرف کے ذریعہ پہچانی
جاتی ہیں عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکتے پس حکمت کے اعتبار سے علوم میں سب سے زیادہ دقیق ہوگا۔
اور اٹھا دے جاتے ہیں وجوہ اعجاز سے اس کے پردوں کو درآئیں لیکہ وہ وجوہ نظم قرآن میں ہیں یعنی علم بلاغت
ہی کے ذریعہ جانا جاتا ہے کہ قرآن عاجز کرنے والا ہے کیونکہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اسلئے کہ قرآن ایسی
باریکیوں اور نکتوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت سے باہر ہیں اور اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی تصدیق کا ذریعہ ہے اور رسول کی تصدیق تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے۔ پس یہ علم اہل علوم میں
سے ہوگا کیونکہ اس کا معلوم اہل معلومات اور اس کی غایت اہل غایات میں سے ہے۔

تشریح

شارح علیہ الرحمۃ نے لَمَّا کے بارے میں تین باتیں ذکر کر دی ہیں (۱) لَمَّا ظرف زمان کے لئے ہے
(۲) آؤ کے معنی میں ہے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے (۳) اس کے متحمل فعل ماضی ہوتا ہے
یعنی لَمَّا فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے وہ فعل خواہ لفظاً ماضی ہو خواہ معنی ماضی ہو۔ پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ لَمَّا
ظرف زمان اس وقت واقع ہوتا ہے جب لَمَّا دہا ایسے جملوں پر داخل ہو جن میں سے پہلا جملہ شرط اور دوسرا جملہ
جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوا تو لَمَّا نفی بلغم کے معنی میں ہوگا جیسے "ندم زید ولم یفعلہ الندم"
زید نادم ہوا حالانکہ ندامت اس کے کام نہیں آئی۔ یا اِلَّا کے معنی میں ہوگا جیسے "ان کل نفس لما علیہا حافظ" نہیں
ہے کوئی نفس مگر اس پر نگراں مقرر ہے۔ دوسری بات کی تشریح یہ ہے کہ لَمَّا، آؤ کے معنی میں ہے آؤ کے معنی

میں نہیں ہے اور وجہ ہے کہ ادبی گذشتہ زمانے کیلئے ظرف واقع ہوتا ہے اور لفظ بھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اس کے بخلاف اذاکر وہ آئندہ زمانے کیلئے ظرف واقع ہوتا ہے۔ پس لفظ اذ اور اذ کے درمیان جو محک ایک گوند مناسبت ہے اس لئے لفظ اذ کے معنی میں قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔ الغرض اس جگہ لفظ اذ کے معنی میں ہے اور جس طرح اذ شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری چیز پر زائد ماضی میں تعلق کرنے کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لفظ بھی شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی زائد ماضی میں تعلق کا فائدہ دیتا ہے۔ تیسری بات کا حاصل یہ ہے کہ لفظ سے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لفظ ماضی پر داخل ہوتا ہے اب وہ فعل ماضی لفظوں میں مذکور ہو یا مقدر ہو دونوں طرح جائز ہے کیونکہ یہ بات بلغا سے بھی مستثنیٰ ہے کہ لفظ کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ لفظ اذ کے معنی میں ہے اور اذ کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے لہذا لفظ کے بعد بھی فعل کا مقدر ہونا جائز ہوگا۔ اس میں بھی تعیم ہے کہ فعل ماضی لفظوں میں ماضی ہو یعنی ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہو جیسا کہ متن میں لفظ ماضی کے صیغہ کا آن پر داخل ہے یا معنی ماضی ہو یعنی صیغہ تو ماضی کا نہ ہو لیکن تم کے ذریعے ماضی بنا لیا ہو جیسے لفظ ماضی کا ماضی کا ماضی کہنا اگر تکلف جب زید کھڑا نہیں ہوا تو میں نے تیرا کلام کیا۔ ماقبل فرماتے ہیں کہ علم بلاغت جس سے مراد معانی، بیان اور اس کے توابع یعنی علم بدیع ہے (کا علوم میں انتہائی بلند مرتبہ ہے اور اس کے نکات دوسرے علوم کے نکات کی نسبت انتہائی دقیق اور باریک ہیں۔ فاضل مصنف نے "مناہل اصول" میں متن تبصیر لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ علم بلاغت مرتبہ میں بعض علوم سے افضل ہے تمام علوم سے افضل نہیں ہے کیونکہ علم توحید، علم اصول، علم تفسیر اور علم حدیث وغیرہ علم بلاغت سے بھی بلند ہیں۔ بہر حال بعض علوم کے مقابلے میں علم بلاغت کا مرتبہ بلند ہے اور اس کے نیچے دقیق ہیں۔ لغت و نشر غیر مرتبہ کے طور پر ان کے پہلے علم بلاغت کے محکوں کے دقیق ہونے کی دلیل ذکر کی ہے اور پھر اس کے بلند مرتبہ ہونے کو مدلل کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ علم بلاغت کے محکے اسلئے دقیق ہیں کہ عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکات کو علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعے ہی جانا جاسکتا ہے اس کے علاوہ دیگر علوم مثلاً لغت، نحو، صرف وغیرہ کے ذریعے نہیں جانا جاسکتا ہے اور جب یہ بات ہے کہ عربی زبان کے اسرار و حکم اسی علم کے ذریعے معلوم ہو سکتے ہیں اور دیگر علوم کے ذریعے معلوم نہیں ہو سکتے تو نکات کے اعتبار سے یہ علم بلاشبہ ادنیٰ ہوگا۔ علم بلاغت کے بلند مرتبہ ہونے پر دلیل ذکر کرتے ہوئے ماقبل نے کہا ہے کہ علم بلاغت بلند مرتبہ اس لئے ہے کہ بلاغت کے وہ انواع اور طرق جن پر قرآن مشتمل ہے اور وہ اعجاز قرآن کا سبب ہیں ان پر پڑے ہوئے پردوں کو اسی علم کے ذریعے دور کیا جاتا ہے یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعے سے یہ بات جانی جاتی ہے کہ قرآن مجید ہے اور اس سے معارضہ کرنا اور اس کا مثل لانا کسی کے لئے ممکن نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ قرآن مجید کیوں ہے تو اس کی علت بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ قرآن جو محک بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے یعنی قرآن میں ایسی آخری درجے کی بلاغت موجود ہے کہ اس کے بعد بلاغت کا کوئی درجہ نہیں ہے اسلئے قرآن مجید ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ قرآن ایسے محکوں اور باریکیوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہیں۔ اور جب ایسا کہ تو اس میں یقیناً اعلیٰ درجہ کی بلاغت موجود ہوگی۔ الحاصل علم بلاغت کے ذریعے اعجاز قرآن کے طرق اور انواع کی معرفت

حاصل ہوتی ہے اور اعجاز قرآن کے وجہ کی معرفت ذریعہ بنتی ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا اس طور پر کہ جب قرآن کا اعجاز ثابت ہو جائے گا افسر یہ معلوم ہو جائے گا کہ قرآن معجز ہے انسان اس کے مثل لانے پر قادر نہیں ہے تو قرآن کا کلام الہی ہونا ثابت ہو جائے گا اور کلام الہی انسان پر بذریعہ وحی اترتا ہے لہذا یہ بات ثابت ہو جائیگی کہ قرآن بذریعہ وحی اترتا ہے اور وحی نبی پر اترتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جن پر قرآن اترتا ہے نبی ہیں پس جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ثابت ہو جائے گی تو لوگ آپ کی تصدیق کریں گے الغرض اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرنا دنیوی اور اخروی تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے اور جب ایسا ہے تو علم بلاغت مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوگا کیونکہ کسی علم کے اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے کا مدار اس کے معلوم اور اسکی غایت پر ہے پس علم بلاغت کا معلوم یعنی اعجاز قرآن چونکہ اجل معلومات میں سے ہے اس لئے علم بلاغت اجل علوم میں سے ہوگا۔ اسی طرح اس کی غایت یعنی تصدیق نبی یا دنیا اور آخرت کی کامیابی چونکہ اجل غایات میں سے ہے اس لئے بھی علم بلاغت اجل علوم میں سے ہوگا۔

وَتَشْبِيهِهُ وَجُوهَ الْأَعْجَازِ بِالشَّيْءِ الْمُحْتَجِّبَةِ تَحْتَ الْأَسْتَارِ اسْتِعَارَ كَ
بِالْكِنَايَةِ وَرَأَيْتُ الْأَسْتَارَ لَهَا تَحْصِيلِيَّةً وَذَكَرُ الْوُجُوهَ إِيَّاهُمْ أَوْ
تَشْبِيهِ الْأَعْجَازِ بِالصُّورِ الْحُسْنَى اسْتِعَارَ كَ بِالْكِنَايَةِ وَرَأَيْتُ الْوُجُوهَ
لَهُ تَحْصِيلِيَّةً وَذَكَرُ الْأَسْتَارِ كَرَشِيحٍ وَنَظْمُ الْفُرَّانِ تَأْلِيفُ كَلِمَاتِهِ مُتَرَكِّبَةٌ
الْمَعْنَى مُتَنَاسِقَةٌ الدَّلَالَاتُ عَلَى حَسَبِ مَا يَفْتَضِلُهُ الْعَقْلُ لَا تَوَالِيهَا
فِي السُّطْحِ وَصَمَّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ كَيْفَ مَا اتَّفَقَ.

اور وجہ اعجاز کو بڑوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور ان کے لئے پردوں کا ثابت کرنا استعارہ تحمیلیہ ہے اور وجہ کا ذکر ایہام ہے یا اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور اعجاز کے لئے وجہ کا ثابت کرنا استعارہ تحمیلیہ ہے اور استار کا ذکر ترشح ہے اور نظم قرآن قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف ہے جن کے معانی بالترتیب ہوں اور دلائل عقل کے تقاضہ کے مطابق مناسب اور مساوی ہوں نیز کہ کلمات کو ادا کرنے میں اور بعض کو بعض کے ساتھ جس طرح چاہے جمع کرنے میں لگاتار ہوں۔

وجہ اعجاز سے بلاغت کے وہ انواع اور طرق مراد ہیں جن سے اعجاز حاصل ہوتا ہے اور یہ طرق تراکیب کے خواص میں سے ہیں یعنی ان انواع اور طرق کا تعلق صرف تراکیب سے ہے شارح انھیں وجہ اعجاز

کے بارے میں فرماتے ہیں کہ متن میں وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہے مکی تشریح میں شارح نے دو تقریریں کی ہیں مگر ان تقریروں سے پہلے یہ ذہن نشین فرمائیں کہ مصنف رحمہ کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور اس کے علاوہ مشبہ بہ، حرف تشبیہ اور وجہ تشبیہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ استعارہ تخیلیہ یہ ہے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے لوازم میں سے کسی لازم کو ثابت کر دیا جائے اور استعارہ ترمیمیہ یہ ہے کہ مشبہ کے لئے مشبہ بہ کے کسی مناسب کو ذکر کر دیا جائے۔ اور ایہام یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی قریب ہوں جس میں اس لفظ کا استعمال بھی زیادہ ہو اور بلا قرینہ ذہن بھی اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو۔ دوسرے معنی بلیغ ہوں یعنی لفظ کا اس معنی میں استعمال بھی کم ہو اور بلا قرینہ اس کی طرف ذہن بھی منتقل نہ ہوتا ہو اور اتفاق سے وہ قرینہ بھی مخفی ہو جلی نہ ہو۔ پس اس لفظ سے اگر معنی بعید کا ارادہ کیا گیا تو یہ ایہام کہلائے گا اور ایہام جس کا دوسرا نام تور یہ ہے حسنات بدلیعہ میں سے ہے۔ ان اصطلاحات کے ذکر کے بعد شارح کی پہلی تقریر ملاحظہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے وجوہ اعجاز کو چیزوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع اور وجہ تشبیہ اکثر لوگوں کا انکے جمال پر مطلع نہ ہونا ہے یعنی جس طرح پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے جمال پر اکثر لوگ مطلع نہیں ہوتے اسی طرح وجوہ اعجاز کے جمال پر بھی اکثر لوگ مطلع نہیں ہوتے ہیں۔ پس فاضل مصنف نے چونکہ مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کا ذکر تو کیا ہے اور باقی ارکان تشبیہ کا ذکر نہیں کیا اسلئے وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور استعارہ مشبہ بہ (اشیا، مجتبیہ تحت الاستار) کے لئے چونکہ لازم ہے اور اس لازم کو مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے متن میں استعارہ کا ذکر استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا کیونکہ وجہ کے دو معنی ہیں ایک تو عضو مخصوص یعنی چہرے کے ہیں اور وجہ کا اطلاق اس معنی پر اقرب بھی ہے اور اس معنی میں وجہ کا استعمال کثیر بھی ہے۔ دوسرے معنی انواع اور طرق کے ہیں اور اس معنی پر وجہ کا اطلاق بعید ہے پس یہاں معنی بعید مراد ہیں کیونکہ یہ بات محال ہے کہ اعجاز کے لئے (اعضار اور چہرے ہوں اور جب یہ محال ہے تو لفظ وجوہ سے معنی قریب (چہروں) کا مراد لینا بھی محال ہوگا اور جب معنی قریب کا مراد لینا محال ہے تو معنی بعید مراد ہونگے اور پہلے گذر چکا ہے کہ معنی بعید کا مراد لینا ایہام کہلاتا ہے لہذا متن میں وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا۔ شارح کی دوسری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن میں اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ان میں وجہ مشبہ یہ ہے کہ جس طرح حسین صورتوں کی طرف نفس مائل ہوتا ہے اسی طرح اعجاز کی طرف بھی مائل ہوتا ہے۔ اور ارکان تشبیہ میں سے مشبہ (اعجاز) کے علاوہ کوئی رکن مذکور نہیں ہے لہذا اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور وجہ جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے لوازم میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کے لئے ثابت کیا گیا ہے اسلئے وجوہ کا ذکر استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہوگا اور استعارہ جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے مناسبات میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کیلئے ثابت کیا گیا ہے اسلئے استعارہ کا ذکر ترمیمیہ کے طور پر ہوگا۔

متن میں چونکہ نظم قرآن کا لفظ ہے اس لئے شارح نے نظم قرآن کی تعریف کی ہے اور فرمایا ہے کہ نظم قرآن کہتے ہیں قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف کو جن کے معانی بالترتیب ہوں اور بقضائے عقل ان کی دلائلوں میں تناسب پایا جائے معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا اقتضائے حال کی وجہ سے بغاوت ارادہ کرتے ہیں جیسے تاکید، عدم تاکید، تقدیم، سندالیہ اور تقدیم سند وغیرہ۔ اور ترتیب سے مراد یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے محل میں رکھ دیا جائے یعنی جہاں حال تاکید کا تقاضہ کرتا ہو وہاں تاکید لائی جائے اور جہاں عدم تاکید کا تقاضہ کرتا ہو وہاں عدم تاکید ملحوظ رکھا جائے اور تناسب سے مراد تناسب اور تشابہ ہے اور دلائلوں سے مراد دلائل مطابقی، قضیاتی اور التزامی ہے یہیں تناسب دلائل سے مراد یہ ہے کہ جہاں حال دلائل مطابقی کا تقاضہ کرتا ہو وہاں دلائل مطابقی لائی جائے اور جہاں اس کے علاوہ کا تقاضہ کرتا ہو وہاں اسکو لایا جائے۔ بہر حال نظم قرآن کلمات قرآن کی ایسی تالیف کا نام ہے جس میں تمام امور اور معانی کو انکی مطلوبہ جگہوں پر رکھ دیا گیا ہو اور ان کی دلائلوں میں اس طرح تناسب اور تناسب ہو کہ ہر دلائل عقل کے مقتضی کے مطابق ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ سلسل اور لگاتار کلمات ادا کرنے اور کیف التلقی مقتضی حال کی رعایت کے بغیر بعض کلمات کو بعض کے ساتھ ملانے کا نام نظم قرآن نہیں ہے۔

وَكَانَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنْ مِفْتَاحِ الْعُلُومِ الَّتِي صَنَّفَهُ الْقَاضِلُ الْعَلَّامَةُ
أَبُو يَعْقُوبَ يَوْسُفُ السَّكَاكِي تَعَمَّدَهُ اللَّهُ بِعُفْرِائِهِ أَعْظَمَ مَا صُنِفَ فِيهِ أَيْ
فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَلَوْ أَبْعَثَ مِنَ الْكُتُبِ الْمَشْهُورَةِ بَيِّنَاتٍ لِمَا صُنِفَتْ كُنْفَعَاتُهَا
مِنْ أَعْظَمَ لِكُونِهِ أَيْ الْقِسْمِ الثَّالِثِ أَحْسَنَ أَيْ أَكْثَرَ الْكُتُبِ الْمَشْهُورَةِ
تَرْبِيًّا هُوَ وَشَمَّ كُلُّ شَيْءٍ فِي مَرْكَبَتِهِ وَلِكُونِهِ أَنَّهَا تَحْرِيرٌ هُوَ مُخْتَصِبٌ
الْكَلَامَ وَأَكْثَرُهَا أَيْ أَكْثَرَ الْكُتُبِ لِلْأَصُولِ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِمُحَدِّدِ الْفَيْصَلَةِ
قَوْلُهُ جَمْعًا لِأَنَّ مَعْمُولَ الْمُصَدِّرِ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَيْهِ وَالتَّحْقِيقُ جَوَائِزُ ذَلِكَ
فِي الظُّرُوفِ لِأَنَّهَا مِمَّا تَكْتَفِي بِهِ رَاحَةُ مَنْ الْفَعْلِ

ترجمہ اور قسم ثالث اس مفتاح العلوم کی جس کو فاضل اجل علامہ ابو یعقوب یوسف سکاکی نے تصنیف کیا تھا اللہ تعالیٰ اسکو اپنی رحمت میں پھیالے بہت زیادہ نفع بخش ہے ان مشہور کتابوں میں جو علم بلاغت اور اس کے قواعد میں تصنیف کی گئی ہیں من الکتاب المشہورۃ ما صُنِفَ کا بیان ہے فقہاء اعظم کی تفسیر ہے اس لئے کہ وہ یعنی قسم ثالث ان مشہور کتابوں میں ترتیب کے لحاظ سے زیادہ حسین تھی۔ ترتیب ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا ہے اور اسلئے کہ قسم ثالث تحریر کے اعتبار سے کتب مشہورہ میں سب سے زیادہ مکمل تھی تحریر کلام کو مہذب کرنے کا نام ہے اور کتابوں میں سب سے زیادہ جامع اصول تھی۔ لہذا اصول معذون سے متعلق ہے جسکی تفسیر اتن کا قول جمعاً کر رہا ہے کیونکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے اور حق، ظروف میں اس کا جائز ہونا ہے اسلئے کہ

ظروف ان چیزوں میں سے ہیں جنکو فعل کی بوجھ کی کافی ہے۔

تشریح

کان القسم الثالث ، کان علم البلاغت پر معطوف ہے اور لما کے تحت ہے۔ اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ مفتاح العلوم جو علامہ سکاکی کی محرکہ الآثار تصنیف ہے اس کی قسم ثالث جس میں معانی بیان اور بدیع کا ذکر ہے۔ اس فن کی دوسری مشہور کتب کی نسبت زیادہ نفع بخش ہے یعنی قسم ثالث اس فن کی دوسری کتب کی نسبت زیادہ کارآمد ہے اور اس کی تین وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ دوسری کتب کی نسبت اسکی ترتیب عمدہ ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اسکی تہذیب یعنی مشورہ و رائے سے پاک ہونا اتم اور اکمل ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ قسم ثالث جس قدر اصول کو جامع ہے دوسری کتابوں میں اس قدر اصول بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ ماتن کی عبارت پر یہ اعتراض ہے کہ من مفتاح العلوم کا من بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث یعنی مفتاح العلوم پر اس سے معلوم ہوا کہ قسم ثالث ہی کا نام مفتاح العلوم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مفتاح العلوم میں تین قسمیں ہیں اور ان میں نو علوم ہیں چنانچہ قسم اول میں نحو، صرف، اشتقاق کا بیان ہے اور قسم ثانی میں عروض، قوافی، منقذ کا بیان ہے اور قسم ثالث میں معانی بیان اور بدیع کا بیان ہے اور جب ایسا ہے تو قسم ثالث مفتاح العلوم کا ایک جز ہوگی، مفتاح العلوم کا عین نہ ہوگی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ متن محض بیان کے لئے نہیں ہے بلکہ بیانہ ہونے کے ساتھ بعض کے معنی کو بھی متضمن ہے اور مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث یعنی مفتاح العلوم کا ایک جز جس کو قسم ثالث کہا جاتا ہے اس صورت میں قسم ثالث اور مفتاح العلوم کے درمیان عینیت کا اعتراض واقع نہ ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ قسم ثالث مفتاح العلوم میں عمدہ ترین قسم ہے لہذا ایسا ہو گیا ہو یا کہ قسم ثالث ہی پوری مفتاح العلوم ہے۔ مفتاح العلوم کے مصنف کا نام یوسف ہے اور ابو یعقوب کنیت ہے سکاکی یا تو ان کی وطنی نسبت ہے جو سکاکی کی طرف کی گئی ہے۔ اور سکاکی نیشاپور، یاعراق یا بین میں ایک گاؤں کا نام ہے یا ان کی نسب نسبت ہے جیسا کہ سیوطی نے ذکر کیا ہے اسلئے کہ ان کے جد امجد سکاکی تھے یعنی سونے یا چاندی کا سکہ بنایا کرتے تھے من الکتاب المشہورہ ، مصنف فیہ کا بیان ہے اور نفعاً ، اعظم کی تفسیر ہے اور معنی فاعل ہے۔ یعنی علم بلاغت میں معنی مشہور کتابیں تصنیف کی گئی ہیں ان سب میں مفتاح العلوم کی قسم ثالث عظیم النفع اور کثیر المنفعت ہے اور اس کے عظیم النفع ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ فن بلاغت کی کتب مشہورہ کی ترتیب اگرچہ حسن ہے لیکن قسم ثالث کی ترتیب احسن ہے اور اسکی ترتیب احسن اسلئے ہے کہ اس کے ہر کلمہ اور ہر مسئلہ کو ایک مناسب محل پر رکھا گیا ہے۔ اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ مصنف نے آگے چل کر کہا ہے کہ قسم ثالث حشو، تطویل، اور تعقید پر مشتمل ہے اور یہ تینوں چیزیں بلاغت کے منافی ہیں تو قسم ثالث احسن کہاں رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے قسم ثالث کو صرف ترتیب کے اعتبار سے احسن کہا ہے دوسرے اعتبارات سے احسن نہیں کہا ہے۔ لہذا قسم ثالث کا مذکورہ چیزوں پر مشتمل ہونا اس کی احسنیت ترتیب کے منافی نہ ہوگا قسم ثالث کے عظیم النفع ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث دوسری کتب کے مقابلہ میں تحریر یعنی تہذیب کلام کے اعتبار سے اتم اور اکمل ہے یعنی قسم ثالث زوائد سے خالی اور پاک ہے جبکہ دوسری کتابوں

میں یہ خوبی نہیں ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو گا کہ جب قسم ثالث اتم ہے تو دوسری کتاب میں تام ہوگی اور تام اور قسم سوم کو مکمل کرنے کی انتہا کا نام ہے لہذا شے جب تام اور تام ہوگی تو وہ زیادتی کو قبول نہیں کرے گی اور جو چیز زیادتی کو قبول نہیں کرتی ہے اس کے لئے اسم تفضیل استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ پس جب دوسری کتب تہذیب کلام کے اعتبار سے تام ہیں تو قسم ثالث اتم کیسے ہوگی۔ یعنی اس کے لئے اسم تفضیل استعمال کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تام سے مراد اقرب الی التام ہے اور اقرب متعادت ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کم قریب ہو اور ایک چیز زیادہ قریب ہو۔ پس یہاں یہ مطلب ہے کہ قسم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت تمامیت تہذیب سے زیادہ قریب ہے اور جب ایسا ہے تو قسم ثالث کے لئے اتم یعنی اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کرنا درست ہے۔ قسم ثالث کے عظیم النفع ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ قسم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت اصول کے سلسلہ میں زیادہ جامع ہے یعنی جس قدر قواعد قسم ثالث میں مذکور ہیں دوسری کتابوں میں مذکور نہیں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ للاصول جار مجرور ہے اور یہ جار مجرور جمعا محذوف سے متعلق ہے، مذکور سے متعلق نہیں ہے۔ اور تقدیری عبارت یہ ہے "والکثر بما جمعا للاصول جمعا" اور محذوف سے متعلق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر جمعا مذکور سے متعلق کر دیا جاتا تو مصدر (جمعا) کے معمول کا مصدر عامل پر مقدم کرنا لازم آتا۔ حالانکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوتا ہے۔ شارح نے عام نحو یوں کے مذہب کے مطابق ترکیب بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ محبات یہ ہے کہ اگر ظرف مصدر کا معمول واقع ہو تو ظرف معمول کو مصدر عامل پر مقدم کرنا جائز ہے۔ جیسا کہ للاصول (جو ظرف ہے) کو مصدر عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔ گویا شارح کے نزدیک للاصول کا عامل جمعا مذکور ہے نہ کہ محذوف۔ یہی علامہ رضی کا مذہب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "قلما بلغ مع السعی" میں متہ کو اس کے عامل سعی مصدر پر مقدم کیا گیا ہے اور "ولا تاخذکم بہارافہ" میں بہا (جو ظرف ہے) اور رافہ کا معمول ہے (کو اس کے عامل رافہ مصدر پر مقدم کیا گیا ہے) اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ظرف میں وسعت بہت زیادہ ہے چنانچہ مخلوق میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کے لئے ظرف زمان اور ظرف مکان نہ ہو۔ پس اسی وسعت کی وجہ سے ظرف ہر جگہ آسکتا ہے۔ عامل سے مقدم بھی آسکتا ہے اور مؤخر بھی آسکتا ہے۔ عامل خواہ فعل ہو خواہ مصدر ہو، اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ ظرف میں عمل کرنے کے لئے ایسی چیز بھی کافی ہے جس میں فعل کی بوجہ موجود ہو یعنی فعل سے ادنیٰ اسی مشابہت رکھتی ہو۔ ظرف خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو پس مصدر چونکہ فعل کے اجزاء (معنی مصدری، زمانہ، نسبت الی فاعل متا) میں سے ایک جز ہے اس لئے مصدر ایک گونہ فعل کے مشابہ ہوگا اور اس مشابہت کی وجہ سے ظرف میں عمل کرنا ظرف خواہ اس سے مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔

وَلَكِنْ كَانَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ غَيْرَ مَصْنُوعٍ اَيْ غَيْرَ مَحْفُوظٍ عَنِ الْحَشْوِ وَهُوَ الزَّائِدُ
الْمُسْتَعْنَى عَنْهُ وَالْتَّطْوِيلُ وَهُوَ الزَّائِدُ عَلَى أَهْلِ الْمُرَادِ بِلَا تَشْدِيدٍ

وَسْتَعْرِفُ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا فِي بَعْثِ الْأَطْنَابِ وَالتَّعْقِيدِ وَهُوَ كَوْنُ الْكَلَامِ مُعْلَقًا
لَا يَظْهَرُ مَعْنَاهُ بِسَهْوَلَةٍ قَابِلًا خَبَرٌ بَعْدَ خَبَرٍ أَيْ كَانَ قَابِلًا لِلْإِخْتِصَارِ
لِمَا فِيهِ مِنَ التَّطْوِيلِ مُفْتَقِرًا أَيْ مُعْتَاجًا إِلَى الْأَيْضَاجِ لِمَا فِيهِ مِنَ
التَّعْقِيدِ وَإِلَى التَّعْرِيبِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْحَشْوِ

ترجمہ

اور لیکن قسم ثالث حشو سے غیر محفوظ تھی اور حشو (کلام میں) وہ زائد لفظ ہوتا ہے جس سے کلام مستغنی ہو اور تطویل سے اور تطویل اصل مراد پر بلا فائدہ زیادتی کا نام ہے اور تو ان دونوں کے درمیان عنقریب فرق پہچان لیگا بحث اطناب میں اور تعقید سے اور تعقید کلام کا ایسا پیچیدہ ہونا کہ اس کے معنی بآسانی ظاہر نہ ہو سکتے ہوں۔ قائل خبر کے بعد خبر ہے یعنی اختصار کو قبول کرنے والی تھی اسلئے کہ اس میں تطویل ہے وضاحت کی محتاج تھی کیونکہ اس میں تعقید ہے اور تجرید کی محتاج تھی اسلئے کہ اس میں حشو ہے۔

تشریح

مصنف کی عبارت میں لیکن استدراک کے لئے ہے یعنی سابق میں جو دم پیدا ہو گیا تھا اسکو دور کرنے کے لئے ہے سابق میں یہ دم پیدا ہو گیا تھا کہ قسم ثالث جب احسن ہے اور اتم اور جامع اصول ہے تو حشو وغیرہ سے پاک ہوگی۔ مصنف نے اسی دم کو دور کرنے کے لئے فرمایا ہے کہ تمام ترغویوں کے باوجود قسم ثالث حشو، تطویل اور تعقید سے غیر محفوظ ہے۔ پس حشو کی وجہ سے تجرید کی ضرورت تھی۔ اور تعقید کی وجہ سے توضیح کی ضرورت تھی اور تطویل کی وجہ سے اختصار کے لائق تھی۔ شارح کہتے ہیں کہ حشو، کلام میں وہ زائد الفاظ ہوتے ہیں جن سے مراد ادا کرنے میں کلام مستغنی ہوتا ہے وہ زائد الفاظ با فائدہ ہوں یا بے فائدہ، معنی ہوں یا غیر معنی۔ اور تطویل کلام میں ان زائد الفاظ کا نام ہے جو اصل مراد پر بلا فائدہ زیادہ ہوں۔ ان دونوں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں بحث اطناب میں کلام کیا جائے گا۔ اور تعقید کلام کا اس طور پر پیچیدہ ہونا ہے کہ اس کے معنی بآسانی ظاہر نہ ہو سکتے ہوں۔ اب یہ پیچیدگی اگر لفظوں میں غلطی کی وجہ سے ہے تو وہ تعقید لفظی ہوگی۔ اور اگر اختلال میں غلطی کی وجہ سے ہے تو وہ تعقید معنوی ہوگی۔ شارح نے ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ قائل کا ان کی دوسری خبر ہے پہلی خبر غیر مقصود ہے اور اسم، کان کی خبر ہے جس کا مرجع قسم ثالث ہے۔

أَلَفْتُ جَوَابَ لَنَا مُخْتَصَرًا يَتَضَمَّنُ مَا فِيهِ أَيْ فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْقَوَاعِدِ
جَمْعٌ قَاعِدَةٌ وَهُوَ حُكْمٌ ظَلَمَ يُلْطَقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهِ لِيَتَعَرَّفَ أَحْكَامُهَا
مِنْهُ كَقَوْلِنَا كُلَّ حُكْمٍ مَعَ مُسْئَرٍ يَجِبُ تَوْكِيدُهُ وَتَشْتِمِلُ عَلَى مَا يُخْتَارُ إِلَيْهِ
مِنَ الْأَمْثَلَةِ وَهِيَ الْجُزْئِيَّاتُ الْمَذْكُورَةُ لِإِيضَاجِ الْقَوَاعِدِ وَالتَّوَاهِدِ
وَهِيَ الْجُزْئِيَّاتُ الْمَذْكُورَةُ لِإِلْتِزَامِ الْقَوَاعِدِ فِيهِ اخْتِصَارٌ مِنَ الْأَمْثَلَةِ

وَلَمْ يَأْتِ مِنَ الْأَكْبَرِ وَهُوَ التَّقْصِيرُ جَهْدًا أَيْ اجْتِهَادًا وَفَدَّ اسْتَعْمِلَ الْأَكْبَرُ هُنَا
مُتَعَدِّيًا إِلَى مَفْعُولَيْنِ وَحَدَّثَ الْمَفْعُولُ الْأَوَّلُ وَالْمَعْنَى لَمْ أَمْعَلْ جَهْدًا
فِي تَحْقِيقِهِ أَيْ الْمَخْتَصِرِ لِعَنَى فِي تَحْقِيقِي مَا ذَكَرْتُ فِيهِ مِنَ الْأَلْبَابِ وَهَذَا يَبْهِي
أَيْ تَنْقِيعُهُ

ترجمہ

تالیف کی میں نے الفت لما کا جواب ہے ایسی مختصر جو ان چیزوں کو شامل ہو جو اس میں معنی قسم ثالث میں ہیں یعنی قواعد، قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور قاعدہ ایسا حکم کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو تاکہ اس سے ان جزئیات کے احکام جانے جا سکیں جیسے ہمارا قول ”کل حکم مع منکر بحسب توكيده“ اور مشتق ہوا ان مثالوں پر جن کی طرف محتاج ہو مسئلہ وہ جزئیات ہیں جو قواعد کی وضاحت کے لئے ذکر کی گئی ہوں اور شواہد پر۔ اور شواہد وہ جزئیات ہیں جو قواعد کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کی گئی ہوں۔ پس شواہد مسئلہ سے خاص ہیں اور میں نے کوتاہی نہیں کی اور آل، الو سے ماخوذ ہے اور وہ کوتاہی کرنا ہے، کوشش کرنے میں اور الو ابجگہ متعدی بدو مفعول استعمال کیا گیا ہے اور مفعول اول کو حذف کر دیا گیا اور مثنیٰ یہ میں میں نے تجھ سے کوشش نہیں رد کی مختصر کی تحقیق میں یعنی ان بحثوں کی تحقیق میں جو اس میں مذکور ہیں اور اس کی تہذیب یعنی اس کے منع کرنے میں۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ الفت لما کا جواب ہے یعنی لما کان سے اب تک جو کچھ بیان ہوا ہے وہ اس مختصر کی تالیف کا سبب ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب علم بلاغت اور اس کے توابع کا علم مرتبہ میں مل علوم میں سے ہے اور حکمت کے اعتبار سے ادق علوم میں سے ہے اور مفتاح العلوم کی قسم ثالث جو علم بلاغت پر مشتمل ہے اس ترتیب، اتم تحریر اور جامع اصول میں عظیم النفع ہے مگر اس کے باوجود حشو، تطویل اور تعقید جیسی منافی بلاغت چیزوں پر مشتمل ہے تو میں نے ایک ایسی مختصر کتاب تالیف کی جس میں وہ قواعد بھی مذکور ہوں جو قسم ثالث میں ہیں اور ایسی مسئلہ اور شواہد بھی مذکور ہوں جن کی ضرورت پڑتی ہو اور میں نے جدوجہد کرنے اور اس کو منع کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔ شارح نے کہا ہے کہ مآثر میں ضمیر کا مرجع قسم ثالث ہے اور قواعد قاعدہ سے کی جمع ہے اور قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو یعنی اپنی تمام جزئیات برصادق آئے تاکہ اس حکم کلی سے ان جزئیات کے احکام کو جانا جا سکے۔ اور حکم کلی کے ذریعہ جزئیات کے احکام کو جانے کا طریقہ یہ ہے کہ جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہو اس جزئی کو موضوع بنایا جائے پھر قاعدہ اور حکم کلی کے موضوع کو محمول بنایا جائے پھر اس قضیہ کو مغربی بنا کر قاعدہ کو کسبائی بنادیا جائے اس طرح سے یہ شکل اول بن جائے گی پھر مکرر کو یعنی مدد او سط کو اگر کو نتیجہ ظاہر ہو گا وہ ہی اس جزئی کا حکم ہو گا مثلاً آپ ”انا ایکم مرسلون“ کا حکم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اسکو مؤکد ذکر کیا جائے جیسا کہ آیت میں ہے یا غیر مؤکد ذکر کیا جائے اور یوں کہا جائے ”نحن ایکم مرسلون“ پس آپ انا ایکم مرسلون کو موضوع بنائیں اور علماء معانی کے یہاں جو ایک قاعدہ ہے کل حکم مع منکر بحسب توكيده اس کے موضوع یعنی حکم مع منکر کو محمول بنائیں

اور یوں کہیں "انا الیکم مرسلون حکم مع منکر" یہ تو صغریٰ ہوا اور قاعدہ یعنی "کل حکم مع منکر بحسب توکیدہ" کبریٰ ہوا اب شے مکرر (حذف اوسط) یعنی حکم مع منکر کو گراویں تو نتیجہ نکلے گا "انا الیکم مرسلون بحسب توکیدہ" اور اس سے "انا الیکم مرسلون" کا حکم معلوم ہو جائیگا کہ اس کو مؤکد ذکر کرنا واجب ہے اسی طرح مثلاً آپ کو جوابی زید میں زید کا حکم معلوم کرنا ہے کہ یہ مرفوع ہے یا مجرور تو آپ زید کو موضوع بنائیں اور نحو کا جو ایک قاعدہ ہے "کل فاعل مرفوع" اس کے موضوع کو مفعول بنائیں اور یوں کہیں زید فاعل اور بھر قاعدہ کو کبریٰ بنا کر یوں کہیں "زید فاعل" "کل فاعل مرفوع" نتیجہ نکلے گا زید مرفوع پس معلوم ہو گیا کہ مذکورہ مثال میں زید کا حکم رفع ہے۔ مثلاً مثال کی جمع ہے اور مثال وہ جزی ہے جو قاعدے کی وضاحت کے لئے ذکر کی جائے مثلاً آپ نے کہا کہ نحو کا قاعدہ ہے "کل مفعول منصوب" جیسے "رأیت زیداً" ملاحظہ فرمائیے کہ رأیت زیداً اسی قاعدے کی وضاحت کے لئے ذکر کیا گیا ہے پس رأیت زیداً اس قاعدے کی مثال واقع ہوگا۔ اور شاید وہ جزی ہے جو قاعدے کو ثابت کرنے کے لئے ذکر کی گئی ہو مثلاً آپ نے ایک قاعدہ بیان کیا کہ "لن فعل مضارع سے نون اعرابی کو حذف کر دیتا ہے اور اس کی شہادت اور ثبوت میں قرآن کی آیت "لن تنالوا البر" کو ذکر کیا تو یہ آیت مثال نہیں کہلائے گی بلکہ شاید کہلائے گی۔ شارح کہتے ہیں کہ شاید مثال سے خاص ہوتا ہے یعنی ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاید کے لئے ضروری ہے کہ وہ قرآن سے ہو یا حدیث سے ہو یا اس شخص کے کلام سے ہو جس کی عربیت مسلم اور قابل اعتماد ہو۔ بر خلاف مثال کے کہ اس کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے۔ لہذا شاید مثال تو بن سکتا ہے لیکن مثال کے لئے شاید بنا ضروری نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مثال صرف وضاحت کے لئے ہوتی ہے اس سے قاعدہ کا اثبات ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔ اور شاید ایضاً کے ساتھ اثبات کے لئے بھی ہوتا ہے۔ پس شاید کل ہوا اور مثال اس کا جز ہوئی اور کل جز سے خاص ہوتا ہے لہذا شاید خاص ہوا اور مثال عام ہوئی۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاید صرف اثبات قواعد کیلئے ذکر کیا جاتا ہے اور مثال صرف ایضاً قواعد کے لئے ذکر کی جاتی ہے تو ان دونوں کے درمیان اتنا بن ہوگا۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاید اثبات قواعد کے لئے مذکور ہوتا ہے عام اس سے کہ وہ ایضاً کے لئے ہو یا نہ ہو اور مثال ایضاً قواعد کے لئے مذکور ہوتی ہے عام اس سے کہ وہ اثبات کے لئے ہو یا نہ ہو۔ تو اس صورت میں ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ آل مضاف واحد متکلم ہے اس کی اصل آؤ ہے پہلا ہمزہ متکلم کے لئے اور دوسرا ہمزہ فارک ہے۔ دوسرے ہمزہ کو الف سے بدل دیا آؤ ہو گیا پھر تم جاذم کی وجہ سے واؤ حذف ہو گیا آل ہو گیا۔ یہ مشتق ہے الو سے، آؤ ہمزہ کے فتح اور لام کے سکون کے ساتھ ہے۔ یا دونوں کے ضم کے ساتھ ہے۔ اس کے معنی ہیں کو تا ہی کرنا اور کبھی بطریق تفضیل منع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے لا آؤک جہذا۔ میں تجھ کو کوشش کرنے سے نہیں روکوں گا۔ پہلے معنی کی صورت میں ایک مفعول کی طرف متعدی ہوگا۔ اور دوسرے معنی کی صورت میں دو مفعول

کی طرف متعدی ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جگہ دوسرے معنی میں متصل ہے اور دو مفعولوں کی طرف متعدی ہے لیکن سوال ہوگا کہ دوسرا مفعول تو جہذا ہے پہلا مفعول کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ پہلا مفعول مزدون ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے "لم الوک جہذا" یعنی "تم امتنع جہذا" میں نے اس مختصر کے مدلول کی تحقیق میں یعنی جو مباحث اس میں مذکور ہیں ان کی تحقیق میں کوشش کو تجھ سے نہیں روکا ہے اور اسی طرح اس مختصر کو منع یعنی حشو و زوائد سے پاک کرنے میں کوشش کو نہیں روکا۔ مراد یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کی تحقیق و تہذیب میں اپنی پوری کوشش صرف کی ہے اس میں کسی طرح کی کوئی کوتاہی نہیں کی ہے

وَرْتَبَتْهُ أَيْ الْمُخْتَصَرُ تَرْتِيبًا أَقْرَبَ تَنَادُلًا أَيْ أَخَذًا مِنْ تَرْتِيبِهِ أَيْ تَرْتِيبِ السَّكَاكِيِّ أَوْ الْقِسْمِ الثَّالِثِ إِصَافَةُ الْمَصْدَرِ إِلَى الْفَاعِلِ أَوْ الْمَفْعُولِ بِهِ وَلَمْ أَبَاغُ فِي إِيْخْصَارِ لَفْظِهِ تَقْرِيبًا مَفْعُولٌ لَمْ لِمَا تَقْصِنَهُ مَعْنَى لَمْ أَبَاغُ أَيْ تَرَكَتُ الْمَبَالِغَةَ فِي الْإِيْخْصَارِ تَقْرِيبًا لِمَا تَعَاظِيهِ أَيْ تَنَادُلًا وَاسْتِغْنَاءً وَطَلَبًا لِتَسْهِيلِ فَهْمِهِ عَلَى طَالِبِيهِ وَالضَّمَاثِرُ لِلْمُخْتَصَرِ وَفِي وَصْفِ مُؤَلَّفِهِ بِأَنَّهُ مُخْتَصَرٌ مُنْقَضٌ مِمَّا حَاذَرَ تَعْرِيفُ بَأَنَّهُ لَا تَطْوِيلَ فِيهِ وَلَا حَشْوٍ وَلَا تَعْقِيدَ كَمَا فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَأَصْنَعْتُ إِلَى ذَلِكَ الْمَذْكُورِ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَغَيْرِهَا قَوَائِدَ عَثَرْتُ أَيْ إِطْلَعْتُ فِي بَعْضِ كُتُبِ الْقَوْمِ عَلَيَّهَا أَيْ عَلَى تِلْكَ الْقَوَائِدِ وَزَوَائِدَ لَمْ أَظْفُرُ أَيْ لَمْ أَفُزْ فِي كَلَامٍ أَحَدٍ بِالتَّخْصِيرِ يَحْمِلُهَا أَيْ بِتِلْكَ الزَوَائِدِ وَلَا بِالِامْتِنَانِ إِلَيْهَا بَأَن يَكُونُ كَلَامُهُمْ عَلَى وَجْهِ يُمْكِنُ تَحْصِيلُهَا مِنْهُ بِالسَّبْعِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يَقْصِدْ وَهَذَا

ترجمہ

اور میں نے ترتیب دیا اس کو یعنی مختصر کو اسی ترتیب کے ساتھ جو تحصیل کے اعتبار سے قریب قریب اس کی ترتیب سے یعنی سکاکی یا قسم ثالث کی ترتیب سے مصدر کی اصناف فاعل کی طرف ہے یا مفعول بہ کی طرف ہے اور اس کے مفعول کو مختصر کرنے میں میں نے مبالغہ نہیں کیا قریب بنانے کے لئے (تقریباً) اس فعل کا مفعول رہے جس کو لم اباغ کے معنی خال ہیں یعنی میں نے اختصار کرنے میں مبالغہ کو ترک کر دیا ہے اس کی تحصیل کو قریب کرنے کے لئے اور تسہیل فہم کو طلب کرنے کے لئے اس کے طالبوں پر اور فہم میں مختصر کے لئے ہیں۔ اور اپنی کتاب کی تعریف میں بایں طور کہ وہ مختصر ہے منع ہے سہل الماخذ ہے اس طرف اشارہ ہے کہ نہ تو اس میں تطویل ہے اور نہ حشو ہے اور نہ تعقید ہے جیسا کہ قسم ثالث میں ہے اور میں نے ان مذکور یعنی قواعد وغیرہ پر اضافہ کر دیا ایسے فوائد کا کہ میں ان فوائد پر قوم کی بعض کتابوں میں مطلع ہوا اور ایسے فوائد کا کہ میں کسی کے کلام میں کامیاب نہیں ہوا ان زوائد کی صراحت کیساتھ

اور نہ ان کی طرف اشارے کے ساتھ بایں طور کہ ان کا کلام ایسے طریقے پر ہو کہ اس سے ان زوائد کا تبعاً حاصل کرنا ممکن ہوتا اگرچہ انھوں نے ان زوائد کا ارادہ نہ کیا ہو۔

تشریح

مصنف یہ کہتے ہیں کہ میں نے اس مختصر کو اس انداز پر ترتیب دیا ہے کہ اس سے استفادہ کرنا آسان اور سہل ہو جائے اس کے برخلاف علامہ سکاکی کی ترتیب دادہ قسم ثالث کہ اس کی ترتیب اتنی عمدہ نہیں ہے اور میں نے اس مختصر سے استفادہ کو آسان کرنے کے لئے اور طلبہ پر اس کے فہم کو سہل بنانے کے لئے اس کے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ سے کام نہیں لیا ہے کیونکہ زیادہ اختصار فہم مطالب کو دشوار کر دیتا ہے، میں نے اس کتاب میں مذکورہ قواعد اور قواعد کے علاوہ کچھ ایسے فوائد بھی ذکر کئے ہیں جو بغیر کسی ارادے کے دوسرے مصنفین کی کتابوں میں مل گئے ہیں اور کچھ ایسی زائد چیزیں بھی میں نے ذکر کی ہیں جو میری ذہنی کاشت میں میں نے نہیں دیکھا کہ ان کو کسی نے ملاحظہ ذکر کیا ہو یا اشارہ ذکر کیا ہو یعنی کسی کا کلام اس انداز پر ہو کہ اس کے کلام سے یہ زوائد بالترتیب حاصل ہو جاتے ہوں اگرچہ اس نے ان زوائد کو بیان کرنے کا ارادہ نہ کیا ہو۔ شارح نے تناول کی تفسیر اخذ سے کی ہے۔ اصل میں تناول کے معنی ہیں کوئی چیز لینے کے لئے ہاتھ دھار کرنا اور اس کے لئے 'اخذ' (لینا) لازم ہے پس لزوم بول کر لازم مراد لے یا گیا، شارح کہتے ہیں کہ ترتیب کی ضمیر کے مرصع میں دو احتمال ہیں (۱) سکاکی (۲) قسم ثالث۔ پہلی صورت میں مصدر ترتیب کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی اور دوسری صورت میں مفعول کی طرف ہوگی۔ کیونکہ سکاکی — ترتیب دہندہ ہیں اور قسم ثالث ترتیب دادہ ہے۔ بقول شارح تقریباً اور طلباً اس فعل کے مفعول لہ میں محکو لم ابلاغ کے معنی متضمن ہیں یعنی ترکت المبالغہ۔ رہا یہ سوال کہ ان کو لم ابلاغ کا مفعول کیوں نہیں قرار دیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ فعل مثبت کا ہوتا ہے نہ کہ فعل منفی کا اور لم ابلاغ فعل منفی ہے یہ بات کہ مفعول لہ فعل منفی کا کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفعول لہ کی تعریف ہے ما فعل لا محذوف، یعنی جس کی وجہ سے فعل کیا جائے وہ مفعول لہ ہوتا ہے اور عدم مبالغہ فعل نہیں ہے بلکہ فعل مثبت یعنی ترکت کو مستلزم ہے لہذا تقریباً اور طلباً لم ابلاغ کے مفعول لہ نہ ہونگے بلکہ ترکت المبالغہ کے مفعول لہ ہونگے۔

شارح کہتے ہیں کہ لفظ، تقاطع، فہمہ، طالبیہ میں چاروں ضمیریں مختصر کی طرف راجع ہیں شارح فرماتے ہیں کہ فاضل مصنف نے اپنی کتاب کی تعریف میں تین وصف ذکر کئے ہیں۔ پہلا تو یہ کہ یہ کتاب مختصر ہے یہ وصف اخوذ ہے مصنف کے قول "الفت مختصر و لم ابلاغ فی اختصار لفظ" سے۔ دوسرا یہ کہ یہ کتاب منع ہے۔ یہ وصف اخوذ ہے "و لم ال جدید فی تحقیق و تہذیب" سے۔ تیسرا وصف یہ ہے کہ یہ کتاب سہل الماخذ ہے یعنی اس سے استفادہ آسان ہے۔ یہ وصف اخوذ ہے مصنف کے قول "طلباً تسہیل فہمہ" سے۔ مصنف نے ان اوصاف ثلاثہ کو ذکر کر کے علامہ سکاکی پر تعریف (چوٹ) کی ہے اور گو یا یہ کہا ہے کہ میری اس کتاب میں نہ قطوئل ہے نہ مشوہ ہے اور نہ تعقید ہے حالانکہ قسم ثالث میں یہ تینوں باتیں موجود ہیں شارح نے ذالک کے بعد المذکور کا لفظ ذکر فرما کر یہ اشارہ کیا ہے کہ ذالک کا مشارالہ قواعد، شواہد، اشہ نہیں ہے کہ یہ اعتراض پڑے کہ اسم اشارہ واحد کا مشارالہ چند چیزیں کیسے ہو سکتی ہیں بلکہ ان تمام کو المذکور کی تائید میں لیسکر مشارالہ قرار دیا گیا۔ مختصر کے معنی ہیں ملاحظہ کسی چیز پر اطلاع پانا۔ مطول میں مصنف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا

گیا ہے کہ مصنف پر تعجب ہے کہ اس نے دوسرے لوگوں کی کتابوں سے چند کردہ امور کو تو فوائد سے تعبیر کیا ہے اور اپنے ذہن سے جن چیزوں کو ایجاد کیا ہے ان کو فوائد کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف نے اپنے بارے میں کسر نفسی اور تواضع سے کام لیا ہے یہ ہی شرفاء کی عادت بھی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں فوائد سے مفصل مراد نہیں ہے بلکہ فوائد سے بڑھ کر ایک چیز مراد ہے یعنی میں نے اپنے ذہن سے جن امور کا ذکر کیا ہے وہ ان فوائد سے بھی بڑھ کر ہیں جن کو دوسرے لوگوں کی کتابوں سے چندہ کیا گیا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "لَلَّذِينَ آمَنُوا أَجْرٌ زَيْدًا" میں حسنی سے مراد جنت ہے اور زیدۃ سے مراد باری تعالیٰ کے جال کی رویت ہے اور حال باری کا دیدار بلاشبہ جنت سے بڑھ کر ہے۔

وَسَمَّيْتُهُ تَلْفِيصُ الْمِفْتَاحِ بِكَلَامِي اِسْمُهُ مَغْنَاكَ وَاَنَا اَسْأَلُ اللّٰهَ قَدْ اَمَّ
الْمُسْتَدَّ اِلَيْهِ فَصَدَّ اِلَى جَعَلِ الْوَاوِ لِلْحَالِ مِنْ فَضْلِهِ حَالٌ مِنْ اَنْ يَنْفَع
بِهِ اَيُّ مِلَّةٍ الْمُخْتَصِرُ كَمَا نَفَعُ بِاَصْنَدِهِ وَهُوَ الْمِفْتَاحُ اَوْ الْفَيْسُ الْفَالِثُ
مِنْهُ اَنَّهُ اَيُّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَفِيْ ذٰلِكَ النَّفْعِ وَهُوَ حَسْبِيْ اَيُّ حَسْبِيْ وَ
كَافِيْ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ عَطَفْتُ اَمَّا عَلَى الْجُمْلَةِ وَهُوَ حَسْبِيْ وَالْمَخْصُوصُ
مَحْدُوْفٌ وَاَمَّا عَلَى حَسْبِيْ اَيُّ وَهُوَ نِعْمَ الْوَكِيْلُ فَالْمَخْصُوصُ هُوَ
الْقَابِضُ الْمُتَقَدِّمُ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ وَغَيْرُهُ فِيْ مَحْوُ زَيْدٍ
نِعْمَ الرَّحِيْلُ وَعَلَى كَلَا التَّحْدِيْرَيْنِ قَدْ عَطَفْتُ اَلَا تَشَاءُ عَلَى الْاِخْبَارِ

ترجمہ

اور میں نے اس کا نام تلفیص المفتاح رکھا ہے تاکہ اس کا نام اس کے معنی کے مطابق ہو جائے اس حال میں کہ میں اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتا ہوں اس کے فضل کی۔ واو کو حال کے لئے بنانے کے واسطے مستند الیہ کو مقدم کیا گیا ہے من نفعہ، اَنْ یَنْفَع بہ سے حال ہے یہ کہ نفع پہنچائے اس مختصر سے جیسا کہ نفع پہنچایا ہے اس کی اصل سے اور وہ مفتاح العلوم یا اسکی قسم ثالث ہے۔ بلاشبہ وہ یعنی اللہ تعالیٰ اس نفع کے ولی میں اور وہ ہی کافی ہے اور بہترین کار ساز ہے عطف یا تو جملہ دہو حسبی پر ہے اور مخصوص محذوف ہے اور یا حسبی پر ہے یعنی دہو نعم الوکیل۔ پس مخصوص وہ نمبر ہے جو مقدم ہے اس بنا پر جس کی تصریح صاحب مفتاح وغیرہ نے زید نعم الرحیل میں کی ہے اور دونوں صورتوں میں انشاء کا خبر پر عطف کیا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے تلفیص المفتاح نام رکھنے کی وجہ بیان کی ہے اور اس کو نافع بنانے کی دہائی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ میں نے اس مختصر سالہ کا نام تلفیص المفتاح رکھا ہے کیونکہ یہ کتاب مفتاح العلوم کے معظم اجزاء کی تلفیص اور خلاصہ ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کے تلفیص المفتاح

نام رکھنے کی وجہ یہ ہے تاکہ اس کتاب کا اسم علمی اس کے معنی اصل (تیق اور تہذیب) کے مطابق ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ اس کتاب میں جو الفاظ مخصوصہ مذکور ہیں وہ مشتعل ہیں تیق اور تہذیب پر پس ان الفاظ مخصوصہ کا نام تھیں رکھ دیا گیا کیونکہ یہ الفاظ مخصوصہ تھیں یعنی تیق اور تہذیب پر مشتعل ہیں جیسا کہ غار کے افعال معلومہ کا نام صلاۃ (دعا) رکھ دیا گیا کیونکہ افعال معلومہ دعا پر مشتعل ہیں۔ شارح رحمہ نے فرمایا ہے کہ ماتن رحمہ نے مستدالیہ (انا) کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ واو کو عالیہ قرار دینا درست ہو کیونکہ اگر مستدالیہ مقدم نہ کیا جاتا اور ضمیر مستتر جو عکلاً مؤخر ہوتی ہے اس پر اکتفا کر کے یوں کہہ دیا جاتا "واسأل اللہ" تو اس صورت میں واو نہ تو حال کے لئے ہوتا اور نہ ہی اس کو عطف کے لئے قرار دینا مناسب ہوتا۔ حال کے لئے تو اس لئے نہ ہو کہ نحو یوں نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر فعل مضارع مثبت حال واقع ہو تو اس کو ذوالحال کے ساتھ مربوط کرنے کے لئے اس میں ضمیر لانی جاتی ہے واو نہیں لایا جاتا۔ اور اگر جملہ اسمیہ حال واقع ہو تو اس کو واو کے ساتھ مربوط کیا جاتا ہے۔ اور عطف کے لئے قرار دینا اسلئے مناسب نہ ہوتا کہ عطف کے محسنات میں سے یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان ماضی ہونے میں یا مضارع ہونے میں مناسبت ہو یعنی دونوں ماضی ہوں یا دونوں مضارع ہوں حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ جس کو آپ معطوف علیہ بناتے ہیں یعنی شکیقہ وہ تو ماضی ہوتا اور معطوف یعنی اسأل مضارع ہوتا بہر حال اس صورت میں واو کو ماطفہ قرار دینا بھی مناسب نہ ہوتا پس ماتن رحمہ نے انا مستدالیہ کو مقدم کر کے اس کو جملہ اسمیہ بنایا تاکہ اس واو کو واو عالیہ قرار دینا درست ہو۔

شارح نے کہا ہے کہ من فضلہ، حال مقدم ہے اور ان تیق بہ مصدر کی تاویل میں ہو کر اسأل اللہ کا مفعول واقع ہے اور ذوالحال ہے۔ مصنف رحمہ نے دعا کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اے اللہ اپنے نفل و کرم سے اس کتاب کے اسطرح نفع بخش بنا جیسا کہ اس کی اصل یعنی قسم ثالث کو نفع بخش بنایا ہے آدھ ہزہ کے فقرہ کے ساتھ اسأل اللہ کی علت ہے اور تقدیری عبارت ہے لآذ یعنی اللہ تعالیٰ سے نفع کی درخواست اسلئے کی گئی ہے کہ اللہ ہی اس نفع کا متولی اور معطوف ہے اور اگر ہزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے تو یہ استیناف ہوگا یعنی سوال مقدر کا جواب ہوگا۔ سوال یہ ہوگا کہ مصنف نے اللہ سے یہ درخواست کیوں کی ہے اس کے علاوہ سے کیوں نہیں کی ہے۔ مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اللہ ہی اس نفع کا متولی ہے اس لئے اسی سے درخواست کی گئی۔ وہ جہت میں ہی متکلم کی ہے اور حسب ام مصدر حسب ام فاعل کے معنی میں ہے اور یا، متکلم کی ہے اور معنی میں کافی۔ کافی میں دو یا، ہیں ایک لام مکمل کی ہے اور دوسری متکلم کی ہے یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ حسب کو حسب کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسب مصدر خبر ہے اور خبر کا محل مبتدا پر ہوتا ہے لہذا یہاں مصدر کا محل ذات (مخبر) پر لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلئے حسب کو حسب ام فاعل کے معنی میں لے لیا گیا تاکہ یہ خرابی لازم نہ آئے۔ شارح کہتے ہیں کہ نعم انوکس سے پہلے واو ماطفہ ہے نہ تو عالیہ ہے اور اعتراضیہ۔ حالیہ تو اس لئے نہیں کہ نعم انوکس جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ حال واقع نہیں ہوتا۔ اور اعتراضیہ اسلئے نہیں کہ جملہ معترضہ درمیان کلام میں ہوتا ہے

نہ کہ آخر کلام میں پس چونکہ نعم الوکیل آخر کلام میں واقع ہے اسلئے یہ واو اعتراضیہ نہیں ہو سکتا بشارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل سے پہلے تین جملے ہیں (۱) اسأل الله (۲) ان ولی ذلک (۳) ہو سبى ۱۱ میں سے پہلے دو جملوں پر عطف نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اول پر تو اسلئے نہیں کہ اول یعنی اسأل الله ترکیب میں حال واقع ہے۔ اگر نعم الوکیل اس پر معطوف ہو تو نعم الوکیل بھی حال ہوگا کیونکہ معطوف معطوف علیہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ حالانکہ جملہ انشاء فی ہونے کی وجہ سے نعم الوکیل کو حال قرار دینا درست نہیں ہے۔ اور دوسرے جملہ ان ولی ذلک پر اسلئے عطف نہیں ہو سکتا کہ ان ولی ذلک ماقبل کی علت ہے اگر نعم الوکیل اس پر معطوف ہوگا تو نعم الوکیل بھی علت ہوگا حالانکہ جملہ انشاء فی علت نہیں ہو سکتا ہے۔ الحاصل جب اول کے دو جملوں پر عطف درست نہیں تو تیسرے جملہ پر عطف متعین ہو گیا۔ لیکن اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ تیسرا جملہ پورا معطوف علیہ ہو یعنی ہو سبى معطوف علیہ ہو۔ دوم یہ کہ اس کا ایک جو یعنی حسبی معطوف علیہ ہو۔ پہلی صورت میں تو بلاشبہ عطف جملہ علی الجملہ ہوگا۔ لیکن دوسری صورت میں بقا پر عطف جملہ علی المفرد ہوگا جو کہ ناپسندیدہ ہے۔ مگر ہم جواب دیں گے کہ حسبی، حسب اسم فاعل کے معنی میں ہے جیسا کہ پہلے گذر گیا اور یہ بات مسلم ہے کہ اسم فاعل فعل مضارع معروض کے معنی میں ہوتا ہے۔ پس حسبی، بحسبى کے معنی میں ہوگا۔ اور بحسبى جملہ ہے نہ کہ مفرد لہذا اس صورت میں بھی عطف جملہ علی الجملہ ہوگا۔ علی المفرد نہ ہوگا۔ بشارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل اگر پورے جملہ یعنی ہو سبى پر معطوف ہو تو اس صورت میں نعم فعل مدح کا مخصوص بالمدح محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی "نعم الوکیل الله" محض بالمدح یا تو مبتدا ہوتا ہے اور اس کے ماقبل کا جملہ اس کی خبر ہوتا ہے یا اس کی خبر محذوف ہوتی ہے یا خود خبر ہوتا ہے اور اس کا مبتدا محذوف ہوتا ہے۔ بہر حال مخصوص بالمدح میں تینوں احتمال ہیں۔ اور اگر نعم الوکیل صرف حسبی پر معطوف ہو تو اس کا مخصوص بالمدح وہ خبر ہوگی جو حسبی سے پہلے ہے تقدیری عبارت ہوگی ہو نعم الوکیل کیونکہ معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت ہوتی ہے معطوف سے پہلے بھی اس کا اعتبار ہوتا ہے۔ بہر حال اس صورت میں جو ضمیر مخصوص بالمدح ہوگی اور مخصوص بالمدح جملہ پر مقدم ہوگا پس مخصوص بالمدح کا مقدم ہونا چونکہ تفتازانی کے مذہب کے خلاف تھا۔ اسلئے علامہ تفتازانی نے اسکو علامہ سکاکی وغیرہ کی طرف منسوب کر دیا اور کہا کہ صطرح زید نعم الرجل میں میں سکاکی وغیرہ کی مراحت کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے اسی طرح ہو نعم الوکیل میں بھی ان کے بیان کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے۔

بشارح کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی معطوف علیہ ہو سبى ہو یا صرف حسبی ہو دونوں صورتوں میں خبر پر انشاء کا عطف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ سید شریف نے حاشیہ مطول میں کہا ہے کہ تفتازانی نے اس عطف کو خواہ مخواہ دشوار بنا کر اعتراض کیا ہے حالانکہ معاملہ بالکل آسان ہے وہ یہ کہ نعم الوکیل سے پہلے "بقول فی شانہ" کا لفظ مقدر مان کر کہا جائے۔ وہو بقول فی شانہ نعم الوکیل "پس اب یہ جملہ اسمیہ خبریہ ہوگا اور عطف خبر علی الخبر ہوگا نہ کہ عطف انشاء علی الخبر۔

مُقَدَّمَةٌ رَتَّبَ الْمُخْتَصَرُ عَلَى مُقَدَّمَةٍ وَثَلَاثَةِ فُتُوبٍ لِأَنَّهَا الْمَذْكُورُ
فِيهِ إِمَّا أَنْ يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ الْمَقَاصِدِ فِي هَذَا الْفَتْحِ أَوْ لَا. الشَّانِ
الْقَدَمَةُ وَالْأَوَّلُ إِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِنْهُ الْإِخْتِرَازُ عَنِ الْخَطِّاءِ فِي تَأْوِيلِ الْمَعْنَى الرَّادِّ لَهُوَ الْعَيْنُ الْأَوَّلُ
فَلَا فَائِدَةَ كَانَ الْغَرَضُ مِنْهُ الْإِخْتِرَازُ عَنِ التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِيِّ لَهُوَ الْعَيْنُ الثَّانِي وَالْأَوَّلُ الْعَيْنُ الثَّالِثُ وَجَعَلَ الْخَاتِمَةَ
خَاتِمَةً عَيْنِ الْفَتْحِ الثَّالِثِ وَهِيَ كَمَا سَبَقَتْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَمَّا
إِخْتَرَكَلَامُهُ فِي آخِرِ هَذِهِ الْمُقَدَّمَةِ إِلَى الْإِخْتِصَارِ الْمَقْصُودِ فِي
الْفُتُوبِ الثَّلَاثَةِ مَنَاسِبَ ذِكْرُهَا بِطَرِيقِ التَّعْيِينِ الْعَهْدِيِّ بِخِلَافِ
الْمُقَدَّمَةِ فَإِنَّهَا لَا مُقْتَضَى لِإِخْتِرَازِهَا بِلَفْظِ الْمَعْرِفَةِ فِي هَذَا
الْمَقَامِ فَتَكْرَرُهَا وَقَالَ مُقَدَّمَةٌ وَالْخِلَافُ فِي أَنَّ تَنْوِينَهَا لِلتَّعْظِيمِ أَوْ
التَّغْلِيلِ مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يَقَعَ بَيْنَ الْمُحْصِلَيْنِ.

ترجمہ

(یہ) مقدمہ ہے۔ مصنف نے مختصر کو ایک مقدمہ اور تین فتون پر مرتب کیا ہے اسلئے کہ مختصر
میں جو مذکور ہے یا تو اس فن میں مقاصد کے قبیل سے ہوگا یا نہیں۔ ثانی تو مقدمہ ہے اور
اول اگر اس کی غرض معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطا سے بچنا ہے تو وہ فن اول ہے۔ ورنہ اگر اس کی غرض
تعقید معنوی سے بچنا ہے تو وہ فن ثانی ہے، ورنہ تو فن ثالث ہے اور خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کرنا وہم ہے
بسیا کر ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔ اور جب مصنف کا کلام اس مقدمہ کے آخر میں مقصود کو فتون ثلاثہ میں منحصر
کرنے کی طرف چل چکا تو ان کا ذکر کرنا تعریف عہدی کے طریقہ پر مناسب ہے برخلاف مقدمہ کے اسلئے کہ اس
مگر لفظ معرفہ کے ساتھ اس کو لانے کا کوئی مقتضی نہیں ہے لہذا اس کو نکرہ ذکر کیا اور کہا "مقدمہ" اور اس
بار سے میں اختلاف ہے کہ اس کی تنوین تعظیم کے لئے یا تغلیل کے لئے ہے۔ ایسا اختلاف ہے جس میں طلبہ کا بڑنا
مناسب نہیں ہے۔

تشریح

لفظ مقدمہ، ہذہ مبتدأ ممدون کی خبر ہے یعنی ہذہ مقدمہ۔ مصنف نے اس مختصر رسالہ
یعنی تلخیص المفتاح میں ایک مقدمہ اور تین فن ذکر کئے ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان چاروں
کے درمیان وجہ تصریح بیان کی ہے لیکن اس وجہ صریح پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف نے جس طرح مذکورہ
چار چیزوں کو ذکر کیا ہے اسی طرح خطبہ بھی ذکر کیا ہے۔ لہذا شارح پر لازم تھا کہ وہ اس وجہ صریح خطبہ
بھی شامل فرمائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اس مختصر میں ان چیزوں کو ترتیب دیا ہے جو فی الجملہ
مقصود ہوں۔ خواہ مقصود بالذات ہوں خواہ مقصود بالاتباع ہوں پس فتون ثلاثہ تو مقصود بالذات ہیں اور
مقدمہ مقصود بالاتباع ہے اور رہا خطبہ تو وہ ان دونوں میں سے کچھ بھی نہیں ہے لہذا اس مختصر رسالہ سے خطبہ

خارج ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو شارح نے چار چیزوں کے درمیان وجہ تصریح کی ہے اور خطبہ کو وجہ تصریح میں شامل نہیں کیا ہے۔ وجہ تصریح یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ میں جو امور مذکور ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں ہیں۔ یا تو وہ امور فن بلاغت اور اس کے قوابع میں مقصود بالذات ہوں گے یا نہیں۔ اگر ثانی ہے تو وہ مقدمہ ہے کیونکہ مقدمہ مقصود بالاتباع ہوتا ہے نہ کہ مقصود بالذات۔ اور اگر اول ہے تو وہ تین حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کی عرض معنی مراد کو ادا کرنے میں خطا سے بچنا ہوگا یا اس کی غرض تعقید معنوی سے بچنا ہوگا یا دونوں باتیں مقصود نہ ہوں گی بلکہ تحسین اور تزیین مقصود ہوگی۔ اگر اول ہے تو فن اول ہے اور اگر ثانی ہے تو فن ثانی ہے اور اگر ثالث ہے تو فن ثالث ہے۔ وجہ الحاق تہ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ کو فنون ثلاثہ اور مقدمہ میں مندرج کرنا درست نہیں ہے کیونکہ خاتمہ بھی اس کتاب کا ایک جزو ہے لہذا وجہ تصریح کرتے ہوئے شارح کو خاتمہ کا تذکرہ بھی کرنا چاہیے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خاتمہ فن ثالث کا جزو ہے اور فن ثالث میں داخل ہے کتاب کا جز نہیں ہے اور رہا ان لوگوں کا قول جنہوں نے خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کیا ہے تو یہ ان کا دہم ہے انشاء اللہ اسکو خاتمہ کے شروع میں ذکر کریں گے۔ بہر حال خاتمہ جب فن ثالث کا جزو ہے اور اس سے خارج نہیں ہے تو خاتمہ کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ولما انخر کلامہ الخ سے بھی ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مصنف نے لفظ مقدمہ کو تو نکرہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے ”مقدمہ“ اور فنون ثلاثہ کو معرفہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے ”الفن الاول، الفن الثاني، الفن الثالث“ مناسب تو یہ تھا کہ چاروں کو معرفہ ذکر کیا جاتا یا چاروں کو نکرہ ذکر کیا جاتا۔ بعض کو معرفہ اور بعض کو نکرہ ذکر کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسامہ کے اندر اصل تو نکرہ ہے لیکن اگر کسی اسم کو معرفہ لانے کا مقصد موجود ہو تو اس اسم کو معرفہ لایا جاتا ہے مثلاً اگر کسی اسم کا ایک جگہ ذکر کیا گیا اور پھر اس کے بعد دوبارہ اس اسم کو ذکر کرنا ہے تو اب اس کو الف لام عہد خارجی کے ساتھ معرفہ لایا جائے گا کیونکہ الف لام عہد خارجی کے ذریعے اس کے متحول کے حصہ معینہ اور فرد معین کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور اس اشارہ کے لئے ضروری ہے کہ سابق میں اس کا ذکر ہو چکا ہو۔ الحاصل اگر کسی اسم کا سابق میں ذکر ہو چکا ہو تو اس کو معرفہ لایا جائے گا اور اگر سابق میں ذکر نہ ہوا ہو تو مقبضی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کو نکرہ لایا جائے گا۔ پس مقدمہ کا ذکر چونکہ اس سے پہلے نہیں ہوا ہے اسلئے مقبضی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا گیا۔ اور الفن الاول، الفن الثاني، الفن الثالث کہنے سے پہلے چونکہ فنون ثلاثہ کا ذکر ہو چکا ہے اگرچہ تقدیراً ہوا ہے اسلئے فنون ثلاثہ کو اپنے اپنے مقام پر معرفہ ذکر کیا گیا ہے نکرہ ذکر نہیں کیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ فنون ثلاثہ کا ذکر کہاں ہوا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقدمہ کے بالکل آخر میں اور الفن الاول علم المعانی کی سرخی سے کچھ پہلے یہ عبارت ہے ”ما یحترز بہ عن الاول علم المعانی وما یحترز بہ عن التعقید المعنوی علم البیان وما یعرف بہ وجوہ التحسین علم البدیع۔ اور ما یحترز بہ عن الاول علم المعانی“ یعنی مراد فن اول ہے اور ما یحترز بہ عن التعقید المعنوی سے مراد فن ثانی ہے اور ما یعرف بہ وجوہ التحسین سے مراد فن ثالث ہے شارح کہتے ہیں کہ لوگوں نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ مقدمہ کی تنوین کیسی ہے تعظیم کے لئے ہے

یا تقیل کے لئے ہے چنانچہ جن حضرات کی نظر اس پر پڑی کہ مقدمہ کثیر النفع ہے تو انھوں نے اس کو تعظیم کے لئے قرار دیدیا۔ اور جن کی نظر اس پر پڑی کہ مقدمہ اپنے حجم میں بہت کم ہے تو انھوں نے کہہ دیا کہ یہ تو نون تقیل کے لئے ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ایسی بحث ہے جس کا کوئی مقدمہ قائم نہیں ہے لہذا طلبہ اور علماء اپنے عزیزاوقات کو اس طرح کی لائینی بحثوں میں صرف کریں۔

وَالْمُقَدِّمَةُ مَا خُوذَ لَا مِنْ مُقَدِّمَةِ الْجَبِشِ لِلْجَمَاعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ مِنْهَا مِنْ قَدَّمَ يَفْعَلُ تَقْدِمًا يُقَالُ مُقَدِّمَةُ الْعِلْمِ لِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشُّرُوعُ فِي مَسَائِلِهِ وَمُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ لِطَرِيقَةٍ مِنْ كَلَامِهِ قَدْ مَثَّ أَمَامَ الْمُقْصُودِ لِإِتِّبَاطِ لَهُ بِهَا وَانْتِفَاعٍ بِهَا فِيهِمْ وَهِيَ هُكُنَا لِسَيَارِ مُفْعَلٍ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ وَارْتِجَاسِ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ فِي عِلْمِ الْمُعَانِي وَالْبَيَانِ وَمَا يَلَا تُحِمْ ذَلِكَ وَلَا يَخْفَى وَجْهُ إِتِّبَاطِ الْمُقَاصِدِ بِذَلِكَ وَالْفَرْقُ بَيْنَ مُقَدِّمَةِ الْعِلْمِ وَمُقَدِّمَةِ الْكِتَابِ مِمَّا خَفِيَ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ

ترجمہ اور مقدمہ اس مقدمہ الجبش سے ماخوذ ہے جو شکر میں سے آگے آگے رہنے والی جماعت کے لئے (موضوع) ہے قدّم یعنی تقدّم سے مشتق ہے مقدمہ العلم ان چیزوں کے لئے بولا جاتا ہے جن پر اس علم کے مسائل کا شروع کرنا سوتقوت ہو اور مقدمہ الکتاب کتاب کے کلام کا وہ ٹکڑا ہے جو مقصود سے پہلے لایا گیا ہو تاکہ اس کے ساتھ مقصود مرتبط ہو جائے اور اس کے ذریعہ مقصود میں نفع حاصل ہو اور مقدمہ اس جگہ فصاحت اور بلاغت کے معنی اور علم بلاغت کو علم معانی، بیان اور اس کے مناسب میں منحصر کرنے کو بیان کرنے کے لئے ہے اور ان چیزوں کے ساتھ مقاصد کو مربوط کرنے کی وجہ معنی نہیں ہے اور مقدمہ العلم اور مقدمہ الکتاب کے درمیان فرق ایسی چیز ہے جو اکثر لوگوں پر پوشیدہ ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں مقدمہ مقدمہ الجبش سے اخذ ہے اور مقدمہ الجبش شکر کا وہ حصہ اور وہ جماعت ہے جو شکر کے آگے آگے پہلے پس جس طرح مقدمہ الجبش شکر کے آگے رہتا ہے اسی طرح مقدمہ کتاب بھی کتاب سے پہلے اور آگے ہوتا ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے اس مقدمہ کو مقدمہ الجبش سے ماخوذ قرار دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ قدّم یعنی تقدّم سے مشتق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقدمہ بحسب الدال اور نفع الدال دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ پہلی صورت میں اس کا مشتق منہ وہ قدّم بھی ہو سکتا ہے جو تقدّم لازم کے معنی میں ہے جیسے "لا تقدّموا بین یدی الشہدہ" میں تقدّموا، تقدّموا کے معنی میں ہے اس صورت میں مطلب ہوگا کہ وہ امور جو مقدمہ میں مذکور ہیں استحقاق تقدّم کی وجہ سے بذات خود مقدم ہیں۔ اور تقدّم متعدی سے بھی مشتق ہو سکتا

ہے اس صورت میں مطلب ہوگا کہ مقدمہ اپنے جاننے والے کو اس پر مقدم کرنے والا ہے جو اس کو نہیں جانتا ہے یعنی اگر کسی نے مقدمہ الکتاب کو جان لینے کے بعد کتاب شروع کی تو اس کتاب کے پڑھنے میں جس قدر بصیرت اس کو حاصل ہوگی نہ جاننے والے کو اس قدر بصیرت حاصل نہ ہوگی۔ دوسری صورت میں اس کا مشتق منہ صرف قدم متعدی ہوگا اور معنی ہوں گے آگے کیا ہوا۔ پس مصنف کتاب مقدمہ کتاب کو چونکہ کتاب سے مقدم ذکر کرتا ہے اس لئے اسکو مقدمہ کہا گیا۔ شارح نے مقدمہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مقدمہ العلم (۲) مقدمہ الکتاب۔ مقدمہ العلم ان امور ثلاثہ (تعریف، موضوع، غایت) کو کہتے ہیں جن پر اس علم کے مسائل کا سمجھنا علی وجہ البصیرت موقوف ہو۔ اور مقدمہ الکتاب اس کلام کے محکومے کا نام ہے جو کلام کتاب میں مذکور ہو اور اس محکومے کو مقصود یعنی کتاب کے اصل مضامین سے پہلے اس لئے لایا گیا ہو تاکہ اس محکومے کے ساتھ مقصود مرتبط ہو جائے اور اس محکومے کے ذریعہ مقصود سے نفع بھی اٹھایا جائے۔ مقدمہ الکتاب کی تعریف میں ارتفاع بہا فیہ کا ارتباط لہذا پر عطف، عطف علت علی المعلول کے قبیل سے ہے کیونکہ اس طالع سے نفع اٹھانا ہی ارتباط کی علت ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کا جو مقدمہ ہے اس میں تعریف و بلاغت کے معنی بیان کئے گئے ہیں اور علم بلاغت کو علم معانی، علم بیان اور اس کے مناسب یعنی علم بدیع میں منحصر کرنے کو بیان کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ میں جو امور مذکور ہیں ان کے ساتھ مقاصد یعنی اصل مضامین کے ساتھ ارتباط کی وجہ تو کسی پر معنی نہیں ہے کیونکہ مقدمہ میں جن امور کو اجالی طور پر ذکر کیا گیا ہے انہیں کو تفصیل کے ساتھ اصل کتاب میں ذکر کیا گیا ہے اور تفصیل کا اجمال کے ساتھ مرتبط ہونا اظہر من الشمس ہے۔ شارح نے وجہ ارتباط المقاصد میں ارتباط کا لفظ ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اس جگہ مقدمہ سے مقدمہ الکتاب مراد ہے نہ کہ مقدمہ العلم کیونکہ مقدمہ العلم میں علم کی تعریف، موضوع اور غایت مذکور ہوتی ہے اور اس مقدمہ میں مصنف نے معانی بیان اور بدیع کی غایات تو ذکر کی ہیں مگر تعریفات اور موضوعات کا ذکر نہیں کیا ہے لہذا یہ مقدمہ، مقدمہ کتاب تو ہو سکتا ہے مقدمہ العلم نہیں ہو سکتا۔ شارح نے یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ مقدمہ العلم اور مقدمہ الکتاب کے درمیان فرق اکثر لوگوں کو معلوم نہیں ہے۔ آپ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ذہن میں رکھیں کہ مقدمہ العلم سے مراد تو معانی یعنی امور ثلاثہ ہیں اور مقدمہ الکتاب سے مراد الفاظ ہیں پس اس اعتبار سے ان دونوں کے درمیان تباہی ہوگا۔

الْفَصَاحَةُ هِيَ فِي الْأَصْلِ نُبْيٌ عَنِ الْأَلْسَانَةِ وَالْقَهْوَرُ يُوصَفُ بِهَا الْمُرَدُّ
مِثْلُ كَلِمَةٍ فَصِيحَةٍ وَالْكَلَامُ مِثْلُ كَلَامٍ فَصِيحٍ وَفَصِيحَةٌ قَبِيلُ الْمُشْرَاذِ
بِالْكَلَامِ مَا لَيْسَ بِكَلِمَةٍ لِيَعْلَمَ الْمُرَكَّبُ الْإِسْنَادِي وَغَيْرُهُ فَإِنَّهُ قَدْ يَكُونُ
بَيِّنٌ مِنَ الْقَصِيدَةِ وَغَيْرُ مُشْتَمِلٍ عَلَى إِسْنَادٍ يَصْمُغُ الشُّكُوتَ عَلَيْهِ مَعَ أَنَّهُ يَنْصَحُ
بِالْفَصَاحَةِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَصْمُغُ ذَلِكَ لَوْ أَطْلَعُوا عَلَى مِثْلِ هَذَا الْمُرَكَّبِ
أَنَّهُ كَلَامٌ فَصِيحٌ وَلَمْ يَنْقُلْ عَنْهُمْ ذَلِكَ وَإِصْطِنَافُهُ بِالْفَصَاحَةِ بِجَوْرٍ أَنَّ

يَكُونُ بِإِعْتِبَارِ فَصَاحَةِ الْمُفْرَدَاتِ عَلَى أَنَّ الْحَقَّ أَنَّهَ دَاخِلٌ فِي الْمُفْرَدِ لِأَنَّهُ
يُعَالَى عَلَى مَا يُفَادِلُ الْمُركَّبَ وَعَلَى مَا يُفَادِلُ الْمُتَشَبِّهَ وَالْمَجْمُوعَ وَعَلَى
مَا يُفَادِلُ الْكَلَامَ وَمَعَابِلُكُهُ بِالْكَلَامِ هُمَا قَرِينَتُهُ عَلَى أَنَّهَ أُرِيدَ بِهِ
السُّعْنَةُ الْأَخِيرَةُ أَعْنَى مَا لَيْسَ بِكَلَامٍ وَ يُوصَفُ بِمَا الْمُتَكَلِّمُ أَيْضًا يُفَادِلُ
كَاتِبَ قَصِيصٍ وَ شَاعِرَ قَصِيصٍ

ترجمہ

فصاحت لغت میں ابانت اور ظہور کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ مفرد کو متصف کیا جاتا ہے۔ جیسے
کلمۃ تصیوۃ اور کلام کو جیسے کلام تصیوۃ اور قصیدۃ تصیوۃ کہا گیا ہے کہ کلام سے مراد وہ ہے جو کلمہ ہو
تاکہ مرکب اسنادی اور غیر اسنادی کو عام ہو جائے اسلئے کہ کبھی قصیدہ کا بیت ایسی اسناد پر مشتمل نہیں ہوتا جس
پر سکوت صحیح ہو باوجودیکہ بیت فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اس میں نظریہ کیونکہ یہ بات صحیح ہوتی اگر
اہل عرب اس قسم کے مرکب پر یہ اطلاق کرنے کہ یہ کلام فصیح ہے حالانکہ ان سے یہ منقول نہیں ہے اور اس مرکب
کا فصاحت کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہے مفردات کی فصاحت کے اعتبار سے ہو علاوہ ازیں حق بات یہ ہے
کہ مرکب ناقص مفرد میں داخل ہے اسلئے کہ مفرد اس پر بھی بولا جاتا ہے جو مرکب کے مقابلہ میں ہو اور اس پر بھی
جو تشبیہ اور جمع کے مقابلہ میں ہو اور اس پر بھی جو کلام کے مقابلہ میں ہو اور یہاں مفرد کا مقابلہ کلام کے ساتھ
اس بات کا قرینہ ہے کہ مفرد سے معنی اخیر کا ارادہ کیا گیا ہے یعنی وہ جو کلام نہ ہو اور فصاحت کے ساتھ متکلم کو
بھی متصف کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کاتب تصیوۃ اور شاعر تصیوۃ۔

تشریح

شرح نے کہا ہے کہ فصاحت کا لفظ لغت میں ابانت اور ظہور پر دلالت کرتا ہے۔ ابانت اور ظہور دونوں
مترادف ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ شارح نے یہ کیوں نہیں کہہ دیا کہ فصاحت کے لغوی معنی ابانت اور ظہور
کے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ شارح اس انداز بیان سے یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ ابانت اور ظہور فصاحت کے حقیقی
معنی نہیں ہیں بلکہ فصاحت کے متعدد معنی ہیں اور وہ تمام کے تمام ظہور اور ابانت کو مستلزم ہیں مثلاً فصاحت کے ایک
معنی میں زبان کا جاری ہونا۔ ایک معنی میں صبح کی روشنی کے اور ایک معنی میں جھاگ کا چلا جانا اور نکل جانا۔ ملاحظہ
فرمائیے جب زبان جاری ہوگی تو الفاظ کا ظہور ہوگا۔ جب صبح روشن ہوگی تو روشنی کا ظہور ہوگا اور جب جھاگ چلا
جائے گا اور نکل جائے گا تو اس کے نیچے کی چیز ظاہر ہو جائے گی۔ اہمال ابانت اور ظہور فصاحت کے حقیقی اور لغوی
معنی نہیں ہیں بلکہ فصاحت کا لفظ ظہور اور ابانت پر دلالت التزامی کے طور پر دلالت کرتا ہے یعنی فصاحت کے جس قدر بھی
معانی ہیں وہ سب ابانت اور ظہور کو مستلزم ہیں۔ اس عبارت میں فاضل مصنف نے فصاحت کی تین قسمیں بیان کی ہیں
(۱) فصاحت مفرد (۲) فصاحت کلام (۳) فصاحت متکلم یعنی فصاحت کے ساتھ مفرد بھی متصف ہوتا ہے اور فصاحت
کا لفظ اس کی صفت واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کلمۃ تصیوۃ اور کلام بھی متصف ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کلام تصیوۃ

اور قصیدہ قصیدہ۔ اور متکلم بھی متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ تصبیح اور شاعر فصیح

فیل المراد بالکلام ایسے ماتن پر وارد کردہ ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے مگر شارح نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دیکر رد کیا ہے۔ ماتن پر اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا ہے کہ کلمہ اور کلام اور متکلم تینوں فصاحت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں مگر ایک چیز ایسی ہے جو نہ کلمہ ہے اور نہ کلام ہے اور نہ متکلم ہے یعنی مرکب ناقص، کلمہ تو اسلئے نہیں کہ کلمہ یعنی مفرد مرکب کے مقابل میں آتا ہے۔ اور کلام اس لئے نہیں کہ کلام مرکب تام ہوتا ہے اور متکلم نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ امثال ماتن نے مرکب ناقص کا ذکر نہیں کیا ہے بلکہ اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے پس ماتن کا مرکب ناقص کے بارے میں سکوت اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مرکب ناقص فصیح نہ ہو حالانکہ مرکب ناقص فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے مرکب فصیح اور قصیدہ کا ایک بیت جو ایسی اسناد پر مشتمل نہ ہو جس پر سکوت صحیح ہو اس کو بھی فصاحت کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے "بیت من القصیدہ قصیدہ"۔ بہر حال مرکب ناقص جب فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو ماتن کو اس کا ذکر کرنا چاہیے تھا۔ علامہ غلانی اور زورنی نے مصنف کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مرکب ناقص کلام میں داخل ہے کیونکہ کلام سے مراد یہ ہے کہ وہ کلمہ نہ ہو یعنی جو کلمہ نہیں ہوگا وہ کلام کہلائے گا پس مرکب ناقص بھی چونکہ کلمہ نہیں ہے اسلئے مرکب ناقص بھی کلام کے اندر داخل ہوگا اور کلام مرکب اسنادی (مرکب تام) اور مرکب غیر اسنادی (مرکب ناقص) دونوں کو شامل ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصنف پر مرکب ناقص کے ذکر نہ کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ لیکن علامہ تقی زانی نے اس جواب کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ مرکب ناقص کو کلام کے اندر داخل کرنے کے سلسلہ میں نظر اور اعتراض ہے اور نظر یہ ہے کہ مرکب ناقص کا کلام کے اندر داخل کرنا اس وقت درست ہوتا جب عرب والے مرکب ناقص کے فصیح ہونے کو بیان کرنے کے لئے یوں کہتے کہ یہ یعنی مرکب ناقص کلام فصیح ہے حالانکہ اہل عرب سے یہ بات منقول نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اہل عرب سے یہ تو منقول ہے کہ مرکب ناقص فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں مرکب فصیح۔ لیکن ان سے یہ منقول نہیں ہے کہ وہ مرکب ناقص کو بھی کلام کہتے ہیں اور پھر کلام کے واسطے سے اسکو فصاحت کے ساتھ متصف کرتے ہیں اور مرکب ناقص کا فصاحت کے ساتھ متصف ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ اس کا نام بھی کلام ہو۔ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب مرکب ناقص کلام میں داخل نہیں ہے تو مرکب ناقص کو فصاحت کے ساتھ کیونکر متصف کیا جاتا ہے درانحالیہ کہ مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ شارح نے اسی کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ مرکب ناقص بہت ممکن ہے کہ مفردات کی فصاحت کے اعتبار سے فصیح ہو۔ یعنی مرکب ناقص اسلئے فصیح ہو کہ اس کے کلمات اور مفردات فصیح ہیں اور کلام ہونے کی وجہ سے فصیح نہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو مرکب ناقص کا کلام کے اندر داخل کرنا باطل ہوگا۔

علی ان الحق الخ سے شارح تحقیقی جواب دینا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکب ناقص لذاتہ فصاحت کے ساتھ متصف ہے اور مفردات کے واسطے سے متصف نہیں ہے جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ مرکب ناقص

مفرد کے اندر داخل ہے یعنی مرکب ناقص مفرد ہے اور مفرد فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے لہذا مفرد ہونے کی وجہ سے مرکب ناقص بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہوگا اور مرکب ناقص مفرد میں اس لئے داخل ہے کہ مفرد مرکب کے مقابلہ میں بھی بولا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی مرکب نہیں ہے اور تشبیہ اور مع کے مقابلے میں بھی بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی تشبیہ اور مع نہیں ہے اور کلام کے مقابلہ میں بھی بولا جاتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے یہ مفرد ہے یعنی کلام نہیں ہے یہاں متن میں یہی آخری معنی مراد میں۔ مگر اس پر سوال ہوگا کہ جب مفرد چند معانی کے درمیان مشترک ہے اور مشترک سے کسی ایک معین معنی کا ارادہ کرنے کے لئے قرینہ ضروری ہے تو یہ معنی مراد لینے کے لئے کہاں کیا فرینہ ہے۔ اسی کے جواب میں شارح نے فرمایا ہے کہ متن میں مصنف نے مفرد کے مقابلہ میں کلام کو ذکر کیا ہے لہذا متن میں مفرد کے معنی ہونگے کہ وہ کلام نہیں ہے یعنی جو کلام نہ ہو وہ مفرد ہوگا اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ مرکب ناقص کلام نہیں ہوتا ہے لہذا مرکب ناقص مفرد ہوگا اور مفرد فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے پس مرکب ناقص بھی چونکہ مفرد ہے اسلئے وہ بھی فصاحت کے ساتھ متصف ہوگا اور جب مفرد کے ذکر سے مرکب ناقص کا ذکر ہو گیا تو مرکب ناقص کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی۔

وَالْبَلَاغَةُ وَهِيَ تَشْبِيهُ عَنِ الْوُصُولِ وَالْإِنْتِهَاءِ يُوصَفُ بِهَا الْخَيْرَانِ فَقَطَّ أَيْ
الْكَلَامُ وَالْمُتَكَلِّمُ دُونَ الْمُفْرَدِ إِذْ لَمْ يَسْمَعْ كَلِمَةً بَلِغَةً وَالتَّعْلِيلُ بِأَنَّ الْبَلَاغَةَ
إِسْمَاءٌ بِإِعْتِبَارِ الْمَطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَهِيَ لَا تَتَقَعُ فِي الْمُفْرَدِ وَهُمْ
لِأَنَّ ذَلِكَ إِسْمَاءُ فِي بَلَاغَةِ الْكَلَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ وَإِنَّمَا فَسَمَّ كُلًّا مِنَ الْقَصَا
وَالْبَلَاغَةِ أَوْ لَا تَعُدُّ بِجَمِيعِ الْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ الْغَيْرِ الْمُشْتَرِكَةِ فِي أَمْرٍ
بَعْنُهَا فِي تَعْرِيفٍ وَاحِدٍ وَهَذَا كَمَا فَسَمَّ ابْنُ الْحَاجِبِ الْمُشْتَبَهَ فِي
مُتَصِلٍ وَمُنْقَطِعٍ ثُمَّ عَرَفَتْ كُلًّا مِنْهُمَا عَلَى حِدَةٍ

ترجمہ اور بلاغت (کا لفظ) وصول اور انتہاء کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ فقط آخر کے دو کو متصف کیا جاتا ہے یعنی کلام اور متکلم کو نہ کہ مفرد کو اسلئے کہ کلمۃً بلیغۃً نہیں سنا گیا ہے اور یہ علت بیان کرنا کہ بلاغت تو مطابقت مقتضی حال کے اعتبار سے ہوتی ہے اور وہ مفرد میں متحقق نہیں ہوتی ہے وہم ہے اسلئے کہ مطابقت کا اعتبار صرف بلاغت کلام اور متکلم میں ہوتا ہے اور مصنف نے فصاحت و بلاغت میں سے ہر ایک کی اولاً تقسیم کی ہے کیونکہ تعریف واحد میں ایسے معانی مختلفہ کا جمع کرنا متعذر ہے جو معانی ایک ایسے امر میں شریک ہوں جو امر ان سب کو عام ہو۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ابن حاجب نے مستثنیٰ کی متصل اور منقطع کی طرف تقسیم کی ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ لفظ بلاغت وصول اور انتہاء کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور بلاغت کی صرف دو قسمیں ہیں (۱) بلاغت کلام (۲) بلاغت متکلم۔ یعنی بلاغت کے ساتھ کلام اور متکلم تو متصف ہوتے ہیں لیکن مفرد متصف نہیں ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ اہل عرب سے کلمۃ بلیغہ نہیں سنا گیا ہے یعنی اگر بلاغت کے ساتھ کلمۃ متصف ہوتا تو اہل عرب سے کلمۃ بلیغہ کا استعمال ضرور سنا جاتا پس چونکہ یہ استعمال نہیں سنا گیا اس لئے کلمۃ بلاغت کے ساتھ بھی متصف نہ ہوگا۔ مگر یہاں یہ سوال ہوگا کہ مرکب ناقص اگر مفرد میں داخل ہے جیسا کہ شارح کی رائے ہے تو یہ استشہاد تام نہ ہوگا کیونکہ بلاغت کے ساتھ کلمۃ متصف ہونے کو نہ سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بلاغت کے ساتھ مرکب ناقص کا متصف ہونا بھی نہ سنا گیا ہو اسلئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں فرماتے "اذ لم یصح کلمۃ بلیغہ ولا مرکب بلیغ" کہ نہ تو کلمۃ بلیغہ سنا گیا ہے اور نہ مرکب بلیغ سنا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح فرما چکے ہیں کہ کلمۃ سے مراد یہ ہے کہ وہ کلام نہ ہو اور جب کلمۃ سے مراد بالیس بکلام ہے تو کلمۃ مرکب ناقص کو بھی شامل ہوگا کیونکہ مرکب ناقص بھی کلام نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو لم یصح کلمۃ بلیغہ کے ذکر سے لامرکب بلیغ کا ذکر بھی ہو گیا اور جب اس کا ذکر ہو گیا تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی اور اگر مرکب ناقص کو کلام میں داخل کر دیا جائے جیسا کہ ظلفانی کی رائے ہے تو اس صورت میں شارح کے ذکر کردہ استشہاد پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مرکب ناقص بھی کلام کی طرح بلاغت کے ساتھ متصف ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے بلاغت کے ساتھ مفرد کے متصف نہ ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ بلاغت نام ہے مطابقت مقتضی حال کی رعایت کرنے کا اور یہ مطابقت مفرد میں متحقق نہیں ہوتی ہے کیونکہ مطابقت مقتضی حال ایسی خصوصیات کی رعایت کرنے سے حاصل ہوتی ہے جو خصوصیات اصل مراد سے زائد ہوں یعنی پہلے اصل مراد حاصل ہو اور پھر ان خصوصیات کی رعایت ہو اور یہ بات دہاں بائی جاسکتی ہے جہاں اسناد مفید ہو اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ مفرد میں یہ اسناد نہیں پائی جاتی ہے۔ پس جب مفرد میں مذکورہ اسناد نہیں پائی جاتی تو مفرد میں بلاغت کے معنی بھی متحقق نہ ہوں گے اور جب مفرد میں بلاغت کے معنی متحقق نہیں ہوتے تو بلاغت کے ساتھ مفرد بھی متصف نہ ہوگا۔ شارح نے اس علت کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مفرد کے بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہونے کی یہ علت بیان کرنا دہم اور بے بنیاد ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آپنے بلاغت کے جو معنی (مطابقت مقتضی حال) ذکر کئے ہیں یہ معنی تو صرف بلاغت کلام اور بلاغت متکلم کے ہیں بہت ممکن ہے کہ بلاغت کے دوسرے کوئی ایسے معنی بھی ہوں جن کا مفرد میں پایا جانا صحیح ہو پس اس معنی کے اعتبار سے مفرد کا بلاغت کے ساتھ متصف ہونا صحیح ہوگا۔

حاصل دلیل یہ ہے کہ یہ —

علت اس وقت تام ہوگی جبکہ بلاغت کے صرف وہی معنی ہوں جنکو آپ نے ذکر کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ممکن

ہے کہ بلاغت کے اس کے علاوہ دوسرے معنی بھی ہوں جن کا مفرد میں پایا جانا صحیح ہو پس اس دوسرے معنی کے اعتبار سے مفرد کو بلاغت کے ساتھ متصف کیا جاسکتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زیادہ بہتر بات وہی ہے جو میں نے بیان کی ہے کہ اہل عرب سے چونکہ کلمۃ بلیغۃ نہیں سنا گیا اسلئے کلمہ یعنی مفرد بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہوگا۔

وإشتمل کلاً إلّا سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنفین کے یہاں یہ اصول ہے کہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جائے اور پھر اس کی تقسیم کی جائے جیسا کہ نحو کی کتابوں میں کلمہ اور کلام کی پہلے تعریف کی گئی ہے اور پھر ان کی تقسیم کی گئی ہے لیکن مصنف تلخیص نے اس اصول کو ترک کر دیا ہے چنانچہ فصاحت اور بلاغت کی تعریف کئے بغیر پہلے ان کی تقسیم کی ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف کے لئے ضروری ہے کہ معرفت کے واسطے ایسا مفہوم کلی ہو جو معرفت کے تمام افراد کو شامل ہو اور وہ تمام افراد اس مفہوم کلی میں شریک ہوں اور فصاحت کے لئے ایسے مفہوم کلی کا تجویز کرنا جو فصاحت کے تمام افراد و اقسام کو شامل ہو متعدد ہے لہذا فصاحت کی تعریف کرنا بھی متعذر ہے اسی طرح بلاغت کے لئے ایسے مفہوم کلی کا تجویز کرنا جو بلاغت کی دونوں قسموں کو شامل ہو ناممکن ہے لہذا بلاغت کی تعریف کرنا بھی ناممکن ہے اور جب ان دونوں کی تعریف ناممکن ہے تو مصنف نے ان کی تعریفات کو ترک کر دیا اور تقسیم کرنا شروع کر دی اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ علامہ ابن حاجب نے اسی غرض کی وجہ سے مستثنیٰ کی تعریف کئے بغیر متصل اور منقطع کی طرف اس کی تقسیم کی ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

فَالْفَصَاحَةُ فِي الْمَقْرَدِ كَذَمِ الْفَصَاحَةِ عَلَى الْبَلَاغَةِ لِتَوْفِيقِ مَعْرِفَةِ الْبَلَاغَةِ
عَلَى مَعْرِفَةِ الْفَصَاحَةِ لِيَكُونَ مَأْخُودٌ فِي تَعْرِيفِهَا شَرْطٌ كَمَا أَنَّ فَصَاحَةَ الْمَقْرَدِ
عَلَى فَصَاحَةِ الْكَلَامِ وَالْمُسْكَلِمْ يَتَوَفَّقُ مَا عَلَيْهِمَا خُلُوصُهُ أَيْ خُلُوصُ الْمَقْرَدِ
مِنْ شَتَّى الْخُرُوفِ وَالْعَرَابَةِ وَمِنْ لَقْنَةِ الْقِيَاسِ التَّعْوِي أَيْ الْمُسْتَبْطِطِ
اسْتِغْنَاءُ أَوِ الْتَعْنَةِ وَتَقْسِيرُ الْفَصَاحَةِ بِالْخُلُوصِ لَا بِالْخُلُوصِ عَنْ تَسْلُجٍ.

ترجمہ پس فصاحت فی المقرد مصنف نے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کیا ہے کیونکہ بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف ہے اسلئے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے پھر فصاحت مفرد کو فصاحت کلام اور مسکلم پر مقدم کیا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں فصاحت مفرد پر موقوف ہیں اور اس کا خالی ہونا یعنی مفرد کا خالی ہونا شرف و حرمت، غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے یعنی اس قیاس سے جو نکال لایا ہو لغت کے متن سے اور فصاحت کی خلوص کے ساتھ تفسیر کرنا چشم پوشی سے خالی نہیں ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف فصاحت کی تینوں قسموں کو بالتفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں لہذا فالصاحت کا فار
تفصیلیہ ہوگا یا تفسیریہ ہوگا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف نے فصاحت کو بلاغت پر کیوں مقدم
کیا ہے یعنی فصاحت کی اقسام ثلاثہ کی تعریفات پہلے کیوں ذکر کی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بلاغت کی تعریف فصاحت
کی تعریف پر موقوف ہے اور بلاغت کی تعریف فصاحت کی تعریف پر اسلئے موقوف ہے کہ بلاغت کی تعریف میں
فصاحت مانوڑ اور ملحوظ ہے کیونکہ بلاغت کی تعریف ہے ”مطابقت کلام منطقی الحال مع فصاحت“ پس جب بلاغت
کی تعریف میں فصاحت مانوڑ ہے تو بلاغت کی تعریف کا سمجھنا یقیناً فصاحت کے سمجھنے پر موقوف ہوگا اور فصاحت کا
سمجھنا اس کے لئے موقوف علیہ ہوگا اور موقوف علیہ چونکہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے اسلئے فاضل مصنف نے
فصاحت کو مقدم کیا یعنی اس کی اقسام ثلاثہ کی تعریفات پہلے ذکر کیں اور بلاغت کی اقسام کو بعد میں ذکر کیا۔ رہی یہ بات
کہ فصاحت مفرد کو فصاحت کلام اور فصاحت متکلم پر کیوں مقدم کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فصاحت کلام اور فصاحت
متکلم دونوں فصاحت مفرد پر موقوف ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ فصاحت کلام فصاحت مفرد پر بلا واسطہ موقوف ہے
اور فصاحت متکلم فصاحت مفرد پر فصاحت کلام کے واسطہ سے موقوف ہے الغرض فصاحت مفرد موقوف علیہ ہے اور
ان دونوں کی فصاحت موقوف ہے اور موقوف علیہ چونکہ مقدم ہوتا ہے اسلئے مصنف نے فصاحت مفرد کو ان
دونوں کی فصاحت پر مقدم کیا ہے۔ مصنف نے فصاحت مفرد کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فصاحت مفرد یہ ہے
کہ مفرد میں نہ تواتر نہ حرکت ہو نہ طرابت ہو اور نہ مخالفت قیاس لغوی ہو اور ان کے درمیان وجہ مصر یہ ہے کہ
مفرد کے لئے تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) مادہ یعنی اس کے حروف (۲) صورت یعنی اس کا صیغہ (۳) معنی پر اس کی دلالت
پس اگر مادہ میں کوئی عیب پایا گیا تو اس کو توافر حروف کہا جاتا ہے۔ اور اگر صورت یعنی صیغہ میں کوئی عیب ہو تو اس کو طرابت کہتے
ہیں اور اگر دلالت علی المعنی میں کوئی عیب ہو تو اسکو مخالفت قیاس لغوی کہا جاتا ہے۔ شارح نے المستنبط من استقرار اللغة
کے ساتھ تفسیر کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس لغوی سے مراد وہ قیاس نہیں ہے جو لغت میں ہوتا ہے یعنی ایک شے کو
دوسری شے کے ساتھ لاحق کرالئے جائے کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان ہو جیسے نمبہ ذکر کو جامع اسکار (نشر)
کی وجہ سے حرام ہونے میں خمر کے ساتھ لاحق کر دیا جائے بلکہ یہاں وہ قیاس مراد ہے جس کا منشاء کلمات لغویہ کا متبع ہو
یعنی قیاس صرفی مثلاً کلمات لغت کا متبع کرنے کے بعد صرفیوں نے یہ اصول مقرر کیا کہ جب بھی یا یا داؤ متحرک ہو اور اس کا قبل
مفتوح ہو تو اس یا یا داؤ کو کافت سے بدل دیا جائیگا۔ لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب قیاس لغوی سے مراد قیاس صرفی
ہے تو مصنف نے لغوی کیوں فرمایا۔ صرفی کا لفظ ہی ذکر کر دیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے لغوی کا لفظ
ذکر فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس صرفی کا منشاء کلمات لغت کا متبع اور محسوس ہے اگر لغوی کا لفظ مذکور نہ ہوتا تو
اس طرف اشارہ نہیں ہو سکتا تھا پس اس طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے لغوی کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شارح
کہتے ہیں کہ علوم کے ساتھ فصاحت کی تعریف کرنے میں ایک گونہ تسامع ہے وہ یہ کہ فصاحت وجودی ہے اور علوم
جس کے معنی متاخر وغیرہ کے نہ ہونے کے ہیں عدی ہے اور عدی چیز کے ساتھ وجودی کی تعریف کرنا مناسب نہیں

سمجھا جاتا ہے پس فصاحت کی تعریف میں خلوص کے لفظ کا ذکر کرنا غیر مناسب ہے اور غیر مناسب کام کے ارتکاب ہی کا تسامح کہتے ہیں لہذا فصاحت کی تعریف تسامح سے خالی نہیں ہے۔

فَالْتَأَنَّرَ وَصَفَتْ فِي الْكَلِمَةِ تَوْجِبُ ثَقُلَهَا عَلَى النَّاسِ وَعُسْرُ الطَّلُقِ بِمَا تَحْوِي
مُسْتَشْزَرَاتٍ فِي قَوْلِ امْرِءٍ الْقَيْسِ شَعْرًا عَدَا طَرَا اِنِّي ذَوَّابٌ بِكُمْ غَدِيرَةً
وَالْقَيْمُ عَابِدٌ اِلَى الْفُرْعِ مُسْتَشْزَرَاتٍ اِنِّي مُرْتَفِعَاتٍ اَوْ مَرْفُوعَاتٍ يُقَالُ
اسْتَشْزَرَ اِنِّي رَفَعَهُ وَلَا اسْتَشْزَرَ اِنِّي رَفَعَهُ اِلَى الْعُلَى بِ تَضِلُّ الْعُقَاصُ
فِي مَنَظَرٍ وَمُرْسِلٍ تَضِلُّ اِنِّي تَغَيَّبُ وَالْعُقَاصُ جَمْعُ عَقِيصَةٍ وَهِيَ الْمُخْصَلَةُ
الْمَجْمُوعَةُ مِنَ الشَّعْرِ وَالْمُتَّحَةُ الْمَقْشُورَةُ وَالْمُرْسِلُ خِلَافُ الْمُثَنَّى يَعْنِي
اِنَّ ذَوَّابَهُ مَسْدُودَةٌ عَلَى الرِّاسِ يَحْيُوطُ وَاِنَّ شَعْرَهُ يَنْقَسِمُ اِلَى عُقَاصٍ وَمُثَنَّى
وَمُرْسِلٍ وَالْأَوَّلُ يَغَيَّبُ فِي الْأَخْيَرِ كَرِيبٍ وَالْعُرْصُ بَيَانُ كَثْرَةِ الشَّعْرِ۔

ترجمہ پس متافکہ میں ایک ایسا وصف ہے جو زبان پر کلمہ کے ثقل اور اس کے تلفظ کی دشواری کو ثابت کرتا ہے جیسے امراء القیس کے قول میں مستشزرات ہے۔ (شعر اس کے گیسو یعنی اس کی پیشانی کے بال۔ جمع ہے غدیرۃ کی اور ضمیر فرع کی طرف راجع ہے، اٹھے ہوئے ہیں یعنی مرتفعات یا مرفوعات کہا جاتا ہے استشزرۃ یعنی اٹھا دیا اس کو اور استشزر بند ہو گیا، بلند کی طرف چھپ جاتا ہے عقاص مثنیٰ اور مرسل میں۔ تفضل یعنی تغیب اور عقاص عقیصہ کی جمع ہے اور وہ دھلا گئے سے بندھے ہوئے بالوں کا ایک حصہ ہے اور مثنیٰ بٹے ہوئے بال، اور مرسل خلاف مثنیٰ۔ یعنی اس کے بال سر پر دھاگے سے بندھے ہوئے ہیں۔ اور اس کے بال عقاص، مثنیٰ اور مرسل کی طرف منقسم ہیں اور اول چھپ جاتا ہے اخیر میں۔ اور مقصد بالوں کی زیادتی بیان کرنا ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ متافکہ میں ایک ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے کلمہ کا تلفظ زبان پر دشوار ہو جاتا ہے اور سلاست فوت ہو جاتی ہے جیسے امراء القیس کے اس شعر میں مستشزرات ہے کہ زبان پر اس کا تلفظ دشوار ہے اور اس کے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے سے غداۃ مستشزرا اِلَى اِنْعَمَلِ بِ تَضِلُّ الْعُقَاصُ فِی مَثْنٰی وَ مَرْسَل۔ اور اس سے پہلے یہ شعر ہے سے فرع یزین المتن اسود فاقم بِ اثِیْت کفنو الغلۃ المتعطل۔ غداۃ۔ غدیرۃ کی جمع ہے کمر کی طرف لٹکے ہوئے بال۔ مستشزرات زار کے کسرہ اور فتح دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے کیونکہ استشزر لازم اور متعدی دونوں طرح آیا ہے۔ لازم ہونے کی صورت میں استشزر کے معنی ہو گئے ارتفع بلند ہو گیا اور مستشزرات زار کے کسرہ ساتھ ہوگا اور اس معنی ہو گئے رفعت اور متعدی ہونے کی صورت میں استشزر کے معنی ہو گئے رَجَعَ بلند کر دیا۔ اور مستشزرات زار کے فتح کے ساتھ ہوگا اور معنی ہو گئے مرفوعات۔ علیٰ کی جمع ہے معنی ہیں بلندیاں

یعنی آسانوں کی جہت قبیل کے معنی ہیں تعیب اور یہ انہوہے ضلال یعنی غیاب سے عقاص، عقیمتہ کی جمع ہے نہاگے سے بندھے ہوئے بال، مثنیٰ، بٹے ہوئے بال اور مرسل بغیر بٹے ہوئے بال، فرغ مطلقاً بالوں کو کہا جاتا ہے جو غدا، مثنیٰ، مرسل سب پر صادق آتا ہے غدا کہ میں ضمیر کا مرصع یہی فرغ ہے اور غدا کی اضافت اضافت جزئی الی الکی کے قبیل سے ہے، مثنیٰ، مکر اور یزین کا مفعول ہے، یزین زینت سے معاصر معروف ہے۔ اسود قائم زیادہ کالا سیاہی میں کوئلہ کی طرح اشیث، کثیر، قنؤ، کھجور کا گچھ، متفکک بہت زیادہ ٹہنیوں والا، ترجمہ یہ ہے فرغ یعنی بال جو بہت کالے ہیں اور بہت زیادہ شاخوں والی کھجور کے گچھ کی طرح کثیر ہیں مکر کو آراستہ کرتے ہیں فرغ کے گیسو یعنی جو بال کر پر لگے ہوئے ہیں بلندیوں کی طرف بلند ہیں عقاص، مثنیٰ اور مرسل میں چھپ جاتا ہے بشاعر اپنے ان اشار میں محبوب کے بالوں کی کثرت اور زیادتی کو بیان کرنا چاہتا ہے چنانچہ کہتا ہے کہ محبوب کے سر پر اس قدر بال ہیں کہ ان کو عقاص، مثنیٰ، مرسل تین قسموں پر تقسیم کر دیا گیا ہے اور عقاص، مثنیٰ اور مرسل میں غائب ہیں، بعض لوگوں نے غدا کرنا بڑھا ہے اور مرصع محبوب کو قرار دیا ہے۔ اس جمل اس شعر میں مستشرات کا تلفظ چونکہ زبان پر دشوار ہے اور اس کے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اسلئے مستشرات تنافر حرف پر مشتمل ہوگا اسی طرح لفظ الْعَفِيفُ (دھنوسو) جسے اونٹ چرتے ہیں) میں تنافر ہے۔ اردو زبان میں تنافر کی مثال ڈپٹ (چمچ یا دوڑ) ہے۔ سودا کا شعر ہے
 وہ دم آسا ہے اس پری وں کی بہ شرق سے تا بغرب اک ڈپٹ۔ یعنی اس پری جیسے چہرے والی کی ایک دوڑ شرق سے مغرب تک دم کی مانند ہے۔

وَالضَّابِطَةُ هَهُنَا أَنْ كُلَّ مَا يُعْدِلُهُ الذَّوْقُ الصَّحِيحُ ثَقِيلًا مُتَعَسِّرًا لِنُطْقٍ هُوَ مُتَنَافِرٌ
 سَوَاءٌ كَانَ مِنْ قُرْبِ الْمُخَارِجِ أَوْ بُعْدِهَا أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ ابْنُ
 الْأَثِيرِ فِي الْمَثَلِ السَّائِرِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ مَثَلًا ثَقِيلًا فِي مُسْتَشْرَافَاتِ هُوَ
 تَوَسُّطُ الثَّيْنِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْمَهْمُوسَةِ الَّتِي تَخُوضُ بَيْنَ الْكَلَامِ الَّتِي
 مِنَ الْمَهْمُوسَةِ الشَّدِيدَةِ وَالزَّاءِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْمَهْمُوسَةِ وَلَوْ
 قَالَ مُسْتَشْرِفٌ لَزَالَ ذَلِكَ الثَّغْلُ وَفِيهِ تَكْرُرٌ لِأَنَّ الزَّاءَ الْمَهْمُوسَةَ أَيْضًا
 مِنَ الْمَهْمُوسَةِ.

ترجمہ

اور ضابطہ اس جگہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو ذوق صحیح ثقیل یا متعسر لفظ میں دشوار ہے وہ متنافر ہے خواہ
 قرب مخرج کی وجہ سے ہو یا بعد مخرج کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کی وجہ سے اس بنا پر جو ابن الاثیر
 نے مثل السائر میں تصریح کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مستشرات میں ثقل کا منشا اس شین مخرج کا جو مہوسہ رخو
 میں سے ہے درمیان میں آتا ہے اس تار کے جو مہوسہ شدیدہ میں سے ہے اور اس زاء معجمہ کے درمیان جو مہوسہ میں سے

ہے اور اگر شاعر مستشرق کہتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ راء مہملہ بھی مہورہ میں سے ہے۔

تشریح

علامہ تفتازانی رقم فرماتے ہیں کہ تنافر کی تفسیر میں لوگوں کے مختلف اقوال ہیں مگر ان میں کوئی بھی قابل اعتماد نہیں ہے اسلئے ہم ایک قابل اعتماد ضابطہ میں کو علامہ ابن الاثیر نے اپنی کتاب مثل السائر میں بیان کیا ہے ذکر کرتے ہیں۔ ضابطہ یہ ہے کہ ذوق سلیم جس کلمہ کے تلفظ کو ثقیل اور دشوار قرار دے وہ کلمہ متنافر ہوگا خواہ یہ ثقل ایسے حروف کے جمع ہونے سے ہو جن کے فوارج قریب قریب ہیں یا بعید الفوارج حروف کے جمع ہونے سے ہو یا ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو۔ ذوق اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعے کلام کے لطافت اور اس کے وجوہ تمکین کا ادراک کیا جائے۔ شارح رقم فرماتے ہیں کہ علامہ غلٹالی کے خیال کے مطابق مستشرقات میں ثقل کا سبب یہ ہے کہ کشین حروف مہموسہ رنحوہ میں سے ہیں یعنی کشین میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں (۱) مہم یعنی حرف کو صوت ضعیف سے ادا کرنا (۲) رنحوہ یعنی حرف کو ایسی کمزور آواز سے ادا کرنا کہ وہ آواز مخزن میں بند نہ ہو۔ اسکے ایک طرف تو تار ہے جو مہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور ایک طرف زاوہ ہے جو مہورہ میں سے ہے پس اس کلمہ میں متضاد صفات (مہم، جہر شدت) رنحوہ اور صفت متضادہ کا جمع ہونا ثقل کا باعث ہے لہذا یہ کلمہ متنافر ہوگا۔ غلٹالی کہتے ہیں کہ اگر شاعر مستشرقات کی جگہ مستشرق کہدیتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا اور تنافر کا عیب پیدا نہ ہوتا۔ یہ خیال رہے کہ یہاں مستشرق کا لفظ اصل مادہ کی رعایت کرتے ہوئے ذکر کر دیا گیا ہے ورنہ وزن کی رعایت کرتے ہوئے مستشرقات ذکر کرنا مناسب تھا علامہ تفتازانی رقم فرماتے ہیں کہ غلٹالی کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ قول محل نظر ہے کیونکہ جس طرح زائد حروف مہورہ میں سے ہے اسی طرح زائد بھی حروف مہورہ میں سے ہے۔

پس جو صفات مستشرقات میں جمع تھیں وہ مستشرقات میں بھی جمع ہیں لہذا مذکورہ صفات کے جمع ہونے کی وجہ سے اگر مستشرقات متنافر ہے تو ان صفات کے جمع ہونے کی وجہ سے مستشرقات کو بھی متنافر ہونا چاہیے تھا حالانکہ مستشرقات متنافر نہیں ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ تنافر کا سبب یہ نہیں ہے جو غلٹالی نے بیان کیا ہے بلکہ تنافر کا سبب وہ ہے جو ضابطہ کے تحت ہم نے ذکر کیا ہے۔

وَقِيلَ إِنَّ ثَرِبَ الْمُخَارِجِ سَبَبٌ لِلثَّقَلِ الْمُجْعَلِ بِإِفْصَاحَةٍ وَإِنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
أَلَمْ أَعْمَدْ ثِقْلًا قَرِيبًا مِنْ حَدِّ التَّكَاثُفِ فَيُجْعَلُ بِإِفْصَاحَةِ الْكَلِمَةِ لَكِنَّ الْكَلَامَ
الظُّوْبِيلُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى كَلِمَةٍ غَيْرِ فِصْلِيَّةٍ لَا يُخْرِجُهُ عَنِ الْفَصَاحَةِ كَمَا لَا يُخْرِجُ
الْكَلَامُ الظُّوْبِيلُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى كَلِمَةٍ غَيْرِ عَرَبِيَّةٍ عَنْ أَنْ يَكُونَ عَرَبِيًّا وَفِيهِ
نَظَرٌ لِأَنَّ فَصَاحَةَ الْكَلِمَاتِ مَا خُوِّدَتْ فِي تَعْرِيفِ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ مِنْ غَيْرِ تَضَرُّعٍ
بَيْنَ طَوْبِيلٍ وَكَصِيرٍ عَلَى أَنَّ هَذَا الْقَائِلُ فَشَّرَ الْكَلَامَ بِمَا لَيْسَ بِكَلِمَةٍ وَالْقِيَامُ
عَلَى الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ ظَاهِرٌ الْفَسَادُ وَلَوْ سُمِّيَتْ عَدْمُ خُرُوجِ الشُّوْرَةِ عَنِ الْفَصَاحَةِ
فَمُجَرَّدُ إِشْتِمَالِ الْعُرَانِ عَلَى كَلَامٍ غَيْرِ فِصْلِيٍّ بَلْ عَلَى كَلِمَةٍ غَيْرِ فِصْلِيَّةٍ

مِمَّا يَتَعَوَّدُ إِلَى نِسْبَةِ الْجَهْلِ أَوْ تَعَجُّزًا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ
عَلَوْا أَكْبَرًا

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ قرب عن سبب نفل کا سبب ہے جو فصاحت میں محفل ہے اور باری تعالیٰ کے قول۔
”الم آعبد“ میں بھی نفل ہے جو تنافر کی حد اور کثرت سے قریب ہے پس کلمہ کی فصاحت میں نفل ہوگا۔
لیکن کلام طویل جو کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہو فصاحت سے خارج نہیں ہوگا جیسا کہ کلام طویل جو غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہو عربی ہونے
سے خارج نہیں ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ کلمات کی فصاحت۔ فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہے طویل
اور قصیر کے درمیان فرق کے بغیر علاوہ ازیں اس قائل نے کلام کی تفسیر مایس بکلمہ کے ساتھ کی ہے اور کلام عربی پر قیاس
ظاہر الفساد ہے اور اگر فصاحت سے صورت کا عدم خروج تسلیم کر لیا جائے تو قرآن کا محض کلام غیر فصیح بلکہ کلمہ غیر فصیح
پر مشتمل ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف جہل یا عجز کی نسبت کرنا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے بالاتر ہے۔

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ امام زوزنی کا خیال یہ ہے کہ قریب الخارج حروف کا جمع ہونا موجب نفل اور سبب
تنافر ہے اور مستغفرات کے حروف چونکہ متقاربہ الخارج ہیں اسلئے اس میں بھی تنافر ہے اور یہ
کلمہ مستافر ہے مگر امام زوزنی پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تو قرآن پاک اپنے تمام اجزاء کے ساتھ فصیح و درہگاہ
کیونکہ ”الم آعبد“ ایسے حروف پر مشتمل ہے جو قریب الخارج ہیں چنانچہ ہمزہ اور بار کا مخرج اقصیٰ حلق ہے اور عین کا مخرج
وسط حلق ہے پس اس کلمہ میں تنافر کی حد تک نفل ہوگا اور اس نفل کی وجہ سے یہ کلمہ غیر فصیح ہوگا اور جب یہ کلمہ غیر فصیح
ہو گیا تو قرآن پاک کی وہ صورت جس میں یہ کلمہ واقع ہے وہ بھی غیر فصیح ہوگی حالانکہ یہ بات بالکل باطل ہے۔ امام زوزنی
نے لیکن الکلام سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام طویل اگر کسی کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہو تو وہ کلام طویل
فصاحت سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ کلام طویل کسی غیر عربی کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عربی ہونے سے خارج نہیں ہوتا
ہے مثلاً قرآن پاک کے بارے میں فرمایا گیا ہے ”انما قرآنہ قرآن عربی“ یعنی قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا
ہے حالانکہ قرآن میں بعض کلمات غیر عربی ہیں جیسے قسطن (تزلزل) سبیل (دھبہ) شکات (طاق) اسی طرح ابراہیم
و غیرہ بعض انبیاء کے اسماء بھی غیر عربی ہیں۔ پس جس طرح قرآن پاک ان غیر عربی کلمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عربی
ہونے سے خارج نہیں ہوا اسی طرح غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصیح ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ امام زوزنی کے
قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ قول محفل نظر ہے اسلئے کہ صاحب قبل نے دو دعوے کئے ہیں۔
ایک تو یہ کہ کلام طویل کسی ایک کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ کلام
فصیح کو کلام عربی پر قیاس کیا ہے۔ پہلا دعویٰ تو اسلئے مردود ہے کہ کلام کی فصاحت کی تعریف میں کلمات کی فصاحت
معتبر ہے یعنی کسی کلام کے فصیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے تمام کلمات فصیح ہوں کلام خواہ طویل ہو خواہ قصیر
ہو پس اگر کسی کلام کا ایک کلمہ بھی غیر فصیح ہو تو پورا کلام غیر فصیح ہو جائے گا کیونکہ انتفاء جز سے انتفاء کل ہوتا ہے

الغرض صاحب قبل کا یہ دعویٰ کہ کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کلام طویل فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے باطل اور مردود ہے۔ علیٰ انہذا الفاصل سے شارح علیہ الرحمۃ الہامی جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب قبل امام روزنی کے مذہب پر فصاحت کلام میں فصاحت کلمات کا دخل زیادہ ہے کیونکہ امام روزنی نے سابق میں کلام کی تفسیر کی ہے بالیس بکلمۃ۔ یعنی جو کلمہ نہیں ہوگا وہ کلام ہوگا پس ان کے نزدیک مرکب تام اور مرکب ناقص دونوں کلام ہوں گے اور فصاحت کلام کے لئے بالاجماع فصاحت کلمات شرط ہے لہذا فصاحت کلمات بطرح مرکب تام کی تعریف میں داخل ہے اسی طرح مرکب ناقص کی تعریف میں بھی داخل ہوگی پس کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے بطرح مرکب تام غیر فصیح ہوگا اسی طرح مرکب ناقص بھی غیر فصیح ہوگا۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ امام روزنی کے مذہب پر کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دو جگہ فساد آیا ایک مرکب تام میں اور ایک مرکب ناقص میں۔ اور شارح کی تفسیر کے مطابق چونکہ مرکب ناقص مفرد میں داخل ہے اسلئے فصاحت کلمات صرف مرکب تام کی تعریف میں داخل ہوگی اور کلام کے غیر فصیح کلمہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے صرف مرکب تام غیر فصیح ہوگا اور صرف اسی میں فساد پیدا ہوگا۔ حاصل یہ کہ کلام کے کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے امام روزنی کی تفسیر کے مطابق فساد زیادہ پیدا ہوگا کہ مرکب تام میں بھی فساد ہوگا اور مرکب ناقص میں بھی اور شارح کی تفسیر کے مطابق صرف مرکب تام میں فساد آئے گا۔

والغیاس علی الکلام العربی سے دوسرے دعویٰ کو رد کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کرنا ظاہر الفساد ہے کیوں کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے اور قیاس مع الفارق اسلئے ہے کہ فصاحت کلام میں اس کے تمام کلمات کا فصیح ہونا شرط ہے لیکن کلام عربی کے لئے اس کے تمام کلمات کا عربی ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اکثر کلمات کا عربی ہونا بھی کافی ہے پس جب کلام فصیح اور کلام عربی کے درمیان مسافہ موجود ہے اور مباح موجود نہیں ہے تو کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا ولو سلم الخ سے شارح کہتے ہیں کہ اگر علامہ روزنی کا یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے کہ صورت کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونے کی وجہ سے فصاحت سے خارج نہیں ہوگی تو اس صورت میں دوسری خرابی لازم آئے گی وہ یہ کہ باری تعالیٰ کو اس کلمہ غیر فصیح کا علم تھا یا نہیں اگر علم نہیں تھا تو باری تعالیٰ کی طرف جہل کو منسوب کرنا لازم آئے گا اور اگر علم تھا لیکن یہ علم نہیں تھا کہ فصیح غیر فصیح سے اولیٰ ہوتا ہے تو بھی جہل کو منسوب کرنا لازم آئے گا اور اگر یہی علم تھا مگر غیر فصیح کی جگہ کلمہ فصیح لانے پر قدرت نہیں تھی تو باری تعالیٰ کی طرف عجز کو منسوب کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ باری تعالیٰ جہل اور عجز سے منزہ ہیں۔

وَالْعَرَابَةُ كَوْنُ الْكَلِمَةِ وَحُشِّيَّةٍ غَيْرَ ظَاهِرَةٍ الْبُحْنَى وَلَا مَانُوسَةَ الْأَسْتَعَالِ
تَحْوِ مَسْرَجٍ فِي قَوْلِ ابْنِ الْعَجَّاجِ مَشْعَرٌ وَمُفْلَةٌ وَحَاجِبًا مَرْجَبًا بَأَعْفَ
مُدَقَّقًا مُصَوَّلًا وَفَاجِبًا أَيْ شَعْرًا أَسْوَدًا كَالْفُحْخِمِ وَمَرْسَمًا أَيْ أَنْفًا
مُسْرَجًا أَيْ كَالسَّيْفِ الشَّرِيحِ فِي الدَّقَّةِ وَالْأَسْتَوَاءِ دَسْرَجًا اسْمُ قَتِيرٍ

يُسَبِّحُ إِلَيْهِ الشُّيُوفُ أَوْ كَالسَّرَاجِ فِي الْبَرِّ وَاللَّهْبَانِ فَإِنْ قُلْتَ لِمَ لَمْ
يَجْعَلُوا اسْمَ مَفْعُولٍ مِنْ سَرَجَ اللَّهُ وَجْهَهُ، أَيْ بَهَجَهُ وَحَسَنَهُ قُلْتَ
إِلَّا خِثَالِ أَنْ يَكُونَتْ مُتَعَدِّثًا وَمَوْلَدًا مِنَ السَّرَاجِ أَوْ يَكُونُ مِنْ
بَابِ الْغَرَابَةِ أَيْضًا

ترجمہ

اور غرابت کلمہ کا وشتی، غیر ظاہر المعنی اور غیر بانوس الاستعمال ہونا ہے جیسے ابن العجاج کے قول میں سَرَج ہے۔ شعر اور آکھ، اور باریک اور لمبی ابرو کو اور کوٹیلے کے مشل سیاہ بالوں کو اور ایسی ناک کو جو باریکی اور سیدھے پن میں سرخی تلوار کی طرح ہے اور سَرَج ایک لوہار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب کی جاتی ہیں۔ باجک دمک میں چراغ کی طرح ہے۔ پس اگر تو کہے کہ سَرَج کو سَرَجِ اَضہ وجہ (بہجہ و مستند) سے اسم مفعول کیوں نہ بنا دیا تو میں جواب دوں گا کہ اس احتمال کی وجہ سے کہ یہ گھڑا ہوا ہو سراج سے یا یہ بھی باب غرابت سے ہو۔

تشریح

دوسرا عیب جس کی وجہ سے مفرد فصاحت سے خارج ہو جاتا ہے غرابت ہے اور غرابت یہ ہے کہ کلمہ وشتی ہو یعنی اپنے معنی موضوع لہ پر ظاہر الدلالت نہ ہو بلانوس الاستعمال نہ ہو بشرح نے غرابت کی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ کے معنی ظاہر نہ ہوں یعنی باہمی اس کلمہ سے معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا ہو بلکہ اس کے معنی معلوم کرنے کے لئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کو دیکھنا پڑتا ہو۔ جیسے نکاکا بمعنی اجتماع اکٹھا ہوا اور الدھرس بمعنی مصیبت اور اردو زبان میں لفظ دستا ہے کہ اہل علم نے بڑی تلاش اور جستجو کے بعد معلوم کیا ہے کہ پنجابی زبان میں اس کے معنی ”نظر آتا ہے“ کے ہیں جیسا کہ ایک اردو شاعر نے اپنے شعر میں اس لفظ کو ذکر کیا ہے۔

یہ دل چھ مکھ کے کعبہ میں مجھے اودھر دستا : زرخداں میں تیرے مجھ چاہ زمزم کا اثر دیتا

مصنف کتاب نے اس قسم کی مثال اگرچہ ذکر نہیں کی ہے لیکن خادم نے دوسری کتابوں سے لیکر اس قسم کی مثال بھی ذکر کر دی ہے۔

دوم یہ کہ کلمہ غیر بانوس الاستعمال ہو یعنی قائل عرب کے یہاں کلمہ غیر مستعمل ہو اور جب کوئی کلمہ عرب العرب کے نزدیک غیر مستعمل ہے تو اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت پڑتی ہے جیسا کہ ابن العجاج کے قول میں لفظ سَرَج غیر بانوس الاستعمال ہونے کی وجہ سے غریب ہے، اور اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت ہے اس طور پر کہ سَرَج کے معنی سرخی تلوار کی طرح باریک اور سیدھی خوبصورت متواں ناک کے ہیں۔ سَرَج ایک لوہار کا نام ہے جس کی تلواریں مشہور ہیں یا اس کے معنی چراغ کی طرح چمکدار ناک کے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے کہ باریک سیدھی اور چمکدار ناک کے معنی میں کلمہ سَرَج جو کہ عربوں کے یہاں.... غیر مستعمل تھا اس لئے اس معنی میں استعمال کرنے کے لئے ایک دور کا سبب اختیار کرنا

پڑا اور یوں کہنا پڑا کہ سحر محبوبہ کی ناک کو سرج نامی شخص کی تلوار کے ساتھ یا چراغ کے ساتھ تشبیہ دینا چاہتا ہے
الحاصل سرج میں غزابت کی دوسری قسم موجود ہے ابن العجمان نے اپنی محبوبہ کے دانت، آنکھ، بھون اور بالوں کی تعریف
میں دو شعر کہے ہیں۔

ازمان ابدت و اضحا مفلجا + اغتر میرافا و طرفنا ابرجا
و مقلہ حاحبا مزر ججا + وفاحبا و مر سنا مسترجا

ازمان شاعر کی محبوبہ کا نام ہے ابدت بمعنی اظہرت۔ و اضحا سے مراد سنا و اضحا بمعنی واضح دانت الفلج دانتوں
کے درمیان بٹکا ہونا۔ الاغر کے معنی سفید، برقی، چمکدار، طرف کے معنی آنکھ۔ ابرج کے معنی اوسیع یعنی بڑی
آنکھ۔ مقلہ آنکھ میں کی پستلی میں سفیدی بھی ہو اور سیاہی بھی ہو۔ حاجب ابرو، بھون مزاج باریک لبہ۔ تم کو لکھ
مر سنا ناک۔ سرج سرجی تلوار۔ (ترجمہ) ازمان نامی میری محبوبہ نے ظاہر کیا چمکدار کشادہ سفید دانتوں کو
اور بڑی بڑی آنکھوں کو اور بے باریک ابرو کو اور کونیلے جیسے بالوں کو اور سرجی تلوار کی طرح ناک کو۔ اردو زبان
میں مثنویں میں کے معنی میں سول سے کے معنی میں غزابت کی اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔

سے تا حشر رہے بونے گلاب اس کے عرق بول + جس پر مثنویں ایک بار وہ گل پیر نہا کرے
یعنی اس کے پسینہ سے گلاب کی خوشبو حشر تک رہے جس میں وہ محبوب ایک بار آئے۔

فان قلت سے معترض کہتا ہے کہ اگر آپ سرج کو سرج الشرجہ سے اسم مفعول مان لیں اور معنی منور کے ہوں تو
اس صورت میں سرجی تلوار یا چراغ کے ساتھ تشبیہ نہیں ہوگی اور یہ لفظ غزابت سے خالی ہوگا اور فصیح ہوگا پس
آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سرج الشرجہ بمعنی سمجھ و حشر۔ کتب لغت میں نہیں پایا جاتا ہے
لہذا ممکن ہے کہ یہ لفظ سراج سے مستحدث اور مولد ہو یعنی بعد والوں نے سراج سے اخذ کر کے سرج بنانا ہوا اور
منور کے معنی میں استعمال کر لیا ہو لیکن ایسا کرنا ناممکن ہے اس لئے کہ عجمان جس کے کلام میں سرج واقع ہے
شعرا و عرب میں سے ہے یعنی سرج کا استعمال پہلے ہوا ہے اور مولدوں نے سراج سے بعد میں مشتق کیا ہے اور سابق
کو لاحق سے مشتق کرنا محال ہے پس جب سرج کو سرج الشرجہ سے مشتق کرنا محال ہے تو اس میں پھر کسی سبب بعید
اور تخریج بعید کا ارتکاب کرنا پڑیگا یعنی سراج (چراغ) یا سرجی تلوار وغیرہ سے تشبیہ دینی پڑے گی اور جب
ایسا ہے تو یہ لفظ غریب کی دوسری قسم میں داخل ہوگا۔ یا یوں کہیے کہ سرج جو سرج الشرجہ سے اسم مفعول ہے
اگر اس میں غزابت کی دوسری قسم موجود نہیں ہے تو غزابت کی پہلی قسم موجود ہوگی کیونکہ سرج اس معنی میں مشہور نہیں
ہے اور سرج کے یہ معنی ظاہر نہیں ہیں لہذا اس معنی کو معلوم کرنے کے لئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کی طرف
رجوع کرنا پڑیگا۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ جس لفظ کے معنی ظاہر نہ ہوں بلکہ اس کو معلوم کرنے کے لئے کتب
لغت کا مطالعہ کرنا پڑتا ہو تو وہ لفظ غزابت کی قسم اول میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا اس صورت میں لفظ سرج
غزابت کی قسم اول میں داخل ہوگا۔

وَالْمُخَالَفَةُ أَنْ يَكُونِ الْكَلِمَةُ عَلَى خِلَافِ قَانُونٍ مُضَرٍّ ذَاتِ الْأَلْفَاظِ الْمَوْضُوعَةِ
أَعْنِي عَلَى خِلَافِ مَا ثَبَتَ عَنِ الْوَاضِعِ تَحْوِي الْأَجْزَلُ بِهَلَاكِ الْأَرْغَامِ فِي
قَوْلِهِ عَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجْزَلِ وَالْقِيَامِ الْأَجْزَلِ فَيَحْوِي أَلْ وَ
مَاءً وَأَبَى يَابَى وَغَوْرًا يَغْوَرُ فَصِيحٌ لِأَنَّهُ ثَبَتَ عَنِ الْوَاضِعِ كَذَلِكَ

ترجمہ

اور مخالفت یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے ضابطہ کے خلاف ہو یعنی اس کے خلاف ہو جو واضح سے ثابت ہے جیسے اجل بغیر ادغام کے۔ شاعر کے اس قول میں، تمام قرینیں بزرگ و برتر اشتراکاً کے لئے ہیں اور قیاس الاجل ہے۔ پس آل، آ، ابی، یابی، غور، بقور سب فصیح ہیں کیونکہ واضح سے اسی طرح ثابت ہیں۔

تشریح

نفاخت مفرد کا تیسرا عیب مخالفت قیاس لغوی ہے۔ مخالفت قیاس لغوی کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ الفاظ موضوعہ مفردہ کے قانون کے خلاف ہو یعنی ماثریٰ الواضع کے خلاف استعمال ہو خواہ مرئی قاعدے کے موافق ہو یا مرئی قاعدے کے خلاف ہو حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کلمہ اسی طریقہ پر استعمال کیا گیا ہے جس طریقہ پر وہ واضح سے ثابت ہے تو یہ موافقت قیاس لغوی کہلائیگا خواہ یہ کلمہ مرئی قاعدے کے موافق ہو جیسے قام اعلان کیساتھ اور مقدار ادغام کے ساتھ کہ یہ دونوں مرئی قاعدے کے بھی موافق ہیں اور واضح سے بھی اسی طرح ثابت ہیں یا وہ کلمہ مرئی قاعدے کے مخالف ہو جیسے ما کہ یہ اصل میں مواء تھا ہا کو ہمزہ سے بدل دیا گیا۔ پس ما کا استعمال واضح کی وضع کے تو موافق ہے کہ واضح نے اس کو اسی طرح وضع کیا ہے لیکن قاعدہ مرئی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ مرئی میں ہا کو ہمزہ سے بدلنا ثابت نہیں ہے۔ اور اگر کوئی کلمہ واضح کی وضع کے مطابق استعمال نہ کیا گیا ہو تو اس کو مخالفت قیاس لغوی کہا جائیگا وہ کلمہ خواہ مرئی قاعدے کے موافق ہو خواہ اس کے خلاف ہو۔ خلاصہ یہ کہ موافقت قیاس لغوی اور مخالفت قیاس میں واضح کی وضع کو دخل ہے مرئی قاعدے کو کوئی دخل نہیں ہے مخالفت قیاس کی مثال دیتے ہوئے مصنف نے کہا جیسے شاعر کے قول الحمد لله العلی الاجل میں لفظ اجل کہ یہ ثابت عن الواضع کے بھی خلاف ہے اور قاعدہ مرئی کے بھی خلاف ہے۔ ثابت عن الواضع کے خلاف تو اسلئے ہے کہ واضح سے اجل ادغام کے ساتھ ثابت ہے بغیر ادغام کے ثابت نہیں ہے اور مرئی قاعدے کے خلاف اسلئے ہے کہ مرئیوں کے یہاں یہ قاعدہ ہے کہ جب دو حرف ایک جنس کے جمع ہوں تو ان میں ادغام کیا جائیگا۔ حالانکہ شاعر نے بغیر ادغام کے ذکر کیا ہے یہ شعر ابوالانجم کا ہے پورا شعر یہ ہے

الحمد لله العلی الاجل - الواحد المفرد القديم الاول

انت ملین الناس رباً فاقبل : ثم الصلوة علی النبی الافضل

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو بلند و بالا ہے یکتا اور یگانہ نہایت قدیم اور اول ہے تو تمام لوگوں کا مالک ہے اس حال میں کہ تو رب ہے پس میری دعا بھی قبول کر پھر افضل الانبیاء پر درود ہو۔

”فَنَوَالِ دَاوُدَ ابْنِ يَاسِيٍّ وَغُورِ بَعُورٍ“ سے شارح کے قول علی خلاف ثابت عن الواضع پر تفریع پیش کی گئی ہے اس طور پر کہ آل جس کی اصل اہل ہے اور مآر جس کی اصل مَوَّہ ہے ان دونوں میں ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور ہاء کو ہمزہ سے بدل دینا اگر صرف قاعدے کے خلاف ہے لیکن آل اور مآر دونوں ہمزہ کے ساتھ واضح سے ثابت ہیں اسلئے یہ دونوں کلمے مخالفت قیاس سے خالی ہوں گے اور فصیح ہوں گے۔ اسی طرح ابی بآبی باب فتح سے قاعدہ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ صرفی قاعدے کے مطابق باب فتح کے لئے مزدوری ہے کہ اسکے لام یا مین کلمہ کی جگہ حرف عطفی میں سے کوئی حرف ہو اور اس میں یہ بات نہیں ہے مگر چونکہ واضح سے اسی طرح ثابت ہے اسلئے یہ بھی مخالفت قیاس سے خالی ہوگا اور فصیح شمار ہوگا اسی طرح غور بقور قاعدہ صرفی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ صرفی کے تحت زال بزال کی طرح مآر بآر آنا چاہیے تھا اسلئے کہ واو متحرک ماقبل مفتوح صرفی قاعدے کے مطابق الف سے بدل جاتا ہے پس واو کے ساتھ اگرچہ صرفی قاعدے کے خلاف ہے لیکن واضح سے اسی طرح ثابت ہے لہذا یہ بھی مخالفت قیاس سے خالی اور فصیح شمار ہوگا۔

قِيلَ فَصَاحَهُ الْمَعْرُودُ خُلُوصَهُ مِمَّا ذُكِرَ وَمِنْ الْكَرَاهَةِ فِي السَّمْعِ بِأَن يَكُونَ
الْفُظُّ مَعْنًى يَمْشِيهَا السَّمْعُ وَيَتَبَرَّأُ عَنْ سَمَاعِهَا نَحْوُ الْجَرِشِيِّ فِي قَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ
شَمْعٌ مَبَارَكٌ الْأَسْمُ أَغْرَى اللَّفْظُ : كَرِيمٌ الْجَرِشِيُّ أَيِ النَّفْسِ شَرِيفٌ النَّسَبِ :
وَالْأَغْرَى مِنَ الْخَيْلِ الْأَبْيَضِ الْجَمَّةِ ثُمَّ اسْتَعْيَرَ لِكُلِّ وَاضِحٍ مَعْرُوفٍ وَفِيهِ نَظَرٌ
لِأَنَّ الْكَرَاهَةَ فِي السَّمْعِ إِنَّمَا هِيَ مِنْ جِهَةِ الْغَرَابَةِ الْمُسْتَرَةِ بِالْوَحْشَةِ مِثْلُ
تَكَا كَاتَمٌ وَافْتَرَقُوا وَنَحْوُ ذَلِكَ وَفِيهِ لَكِنَّ الْكَرَاهَةَ فِي السَّمْعِ وَعَدَمُهَا
بَرَجَعَاتٍ إِلَى طَيْبِ الشَّعْرِ وَعَدَمُ الطَّيِّبِ لَا إِلَى نَفْسِ الْفُظِّ وَفِيهِ نَظَرٌ لِلْقَطْعِ
بِاسْتِعْرَازِ الْجَرِشِيِّ دُونَ النَّفْسِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّعْرِ.

ترجمہ

کہا گیا ہے کہ فصاحت مفرد امور مذکورہ سے اور کراہت فی السمع سے خالی ہونا ہے بایں طور کہ کان اسکو دفع کر دے اور اس کے سننے سے برأت ظاہر کر دے جیسے الجرشئی ابو الطیب کے قول میں۔ مبارک نام والا ہے مشہور لقب والا ہے کریم النفس ہے شریف النسب ہے اور الاغز سفید بینائی والا گھوڑا پھر ہر معروف و مشہور کے لئے مستعار لے لیا گیا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ کراہت فی السمع تو صرف اس غرابت کی جہت سے ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکا کاتم اور افترقوا وغیرہ اور کہا گیا ہے کہ کراہت فی السمع اور اور غیر کراہت اچھی آواز اور بری آواز کی طرف راجع ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف۔ اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ الجرشئی بالیقین ناپسندیدہ ہے نہ کہ نفس نمنوں سے قطع نظر کرتے ہوئے

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے فصاحت مفرد کے لئے تناظر، غزابت، اور مخالفت قیاس سے خالی ہونے کی شرط کے علاوہ کراہت فی السمع سے خالی ہونے کو بھی شرط قرار دیا ہے یہاں سمع سے قوت سامعہ (کان) مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ لفظ میں ایسا کوئی دمعت نہ ہو جس کی وجہ سے کان اس کو سننا پسند کرے اور اس کے سننے سے ایک گونہ کراہت پیدا ہو مثلاً ابوالطیب نے اپنے ممدوح علی سیف الدولہ کی خوشامد میں جو شعر کہا ہے۔ مبارک الاسم اغر اللقب بکریم الجرحی شریف النسب۔ اسمی الجرحی ایسا لفظ ہے جس کے سننے سے ایک گونہ کراہت محسوس ہوتی ہے اور کانوں پر ایک بوجھ محسوس ہوتا ہے۔ شاعر نے ممدوح کے بارے میں کہا ہے میرا ممدوح مبارک نام والا ہے اور مبارک نام والا اسلئے کہا ہے کہ اس کا نام علی ہے اور امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام بھی علی ہے پس حضرت علی کے نام کے موافق نام ہونے کی وجہ سے ممدوح کو مبارک نام والا قرار دیا ہے نیز علی، علوسے ماخوذ ہے جس سے ممدوح کے علو اور بلندی کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔ آخر گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں مگر جب انا ہر معروف اور مشہور چیز کے لئے استعمال ہونے لگا پس اغر اللقب کے معنی ہوں گے مشہور لقب والا کیونکہ ممدوح کا لقب سیف الدولہ ہے اور سیف الدولہ بادشاہوں کے یہاں بہت مشہور ہے جرحی کے معنی نفس کے ہیں یعنی کریم النفس ہے عیار اور مدار نہیں ہے۔ شریف النسب ہے کیونکہ میرا ممدوح جو عباس میں سے ہے مصنف نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فصاحت مفرد کے لئے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط لگانا مامل نظر ہے کیونکہ کراہت فی السمع کا سبب مسادى دی غزابت ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جسے تنکا کا تم افرقعوا۔ قصیدہ ہے عیسیٰ بن عمر بنی گدھے سے گر پڑا تو لوگ جمع ہو گئے اس نے کہا ما کم تنکا کا تم علی افرقعوا۔ تم کیوں جمع ہوئے بہت جاؤ۔ اسی طرح اطلعم اللیل بسنی اظلم۔ اور غزابت سے خالی ہونے کی شرط پہلے لگائی جا چکی ہے لہذا جب کلمہ غزابت سے خالی ہوگا تو کراہت فی السمع سے بھی خالی ہوگا اور جب ایسا ہے تو کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط علیحدہ سے لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس نظر کی تقریر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کراہت فی السمع سے خالی ہونا فصاحت مفرد کے لئے شرط قرار دیدیا جائے تو بہت سے فصیح کلمات غیر فصیح ہو جائیں گے کیونکہ کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دار و مدار اچھی اور بری آواز پر ہے نفس لفظ میں نہ کراہت ہے اور نہ عدم کراہت۔ اگر کوئی کلمہ اچھی آواز سے پڑھا گیا تو اس میں کراہت فی السمع نہ ہوگی اور کراہت فی السمع نہ ہونے کی وجہ سے وہ کلمہ فصیح ہوگا۔ اور اگر بری آواز سے پڑھا گیا تو اس میں کراہت فی السمع ہوگی اور وہ کلمہ غیر فصیح ہوگا پس جتنے بھی فصیح الفاظ ہیں اگر ان کو بری آواز سے پڑھا گیا تو بقول صاحب قیل وہ سارے الفاظ غیر فصیح ہو جائیں گے حالانکہ یہ بات باطل ہے اور جب یہ بات باطل ہے تو فصاحت مفرد کیلئے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط لگانا بھی باطل ہے۔ فاضل شارح نے نظر کی اس تقریر کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ تقریر بھی محل نظر ہے کہ اگر کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دار و مدار اچھی اور بری آواز کو قرار دیدیا جائے مگر ان حضرت نے فرمایا ہے تو اچھی آواز سے پڑھے جانے کی صورت میں الجرحی کا فصیح ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات

غلط ہے کیونکہ الجرحی بہر صورت غیر فصیح ہے ابھی آواز سے پڑھا گیا ہو یا بری آواز سے پڑھا گیا ہو اس کے برخلاف نفس کردہ بہر صورت فصیح ہے اسکو پڑھنے والا خوش الحان ہو یا خوش الحان نہ ہو شارح کہتے ہیں کہ نظر کی تقریر وہی متناہ ہے جو ہم نے کی ہے کہ کراہت فی السبع کا سبب مادی غزابت ہی ہے اور غزابت سے خالی ہونا پہلے مذکور ہو چکا لہذا اس کے ذکر کے بعد کراہت فی السبع سے خالی ہونے کو علیحدہ سے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَالْفَصَاحَةُ فِي الْكَلَامِ خُلُوصُهُ مِنْ ضَعْفِ التَّأْلِيفِ وَتَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ وَالتَّعْقِيدِ
مَعَ فَصَاحَتِهَا هُوَ حَالٌ مِنَ الظَّاهِرِ فِي خُلُوصِهِ وَاحْتِرَازٌ بِهِ عَنْ مِثْلِ زَيْدٍ أَجَلُّ
وَشِعْرُهُ مُسْتَشْرِزٌ وَأَنفُهُ مُسْرَجٌ وَقِيلَ هُوَ حَالٌ مِنَ الْكَلِمَاتِ وَ
لَوْ ذَكَرَهُ بِحَبْلِهَا لَسَلِمَ مِنَ الْفَضْلِ بَيْنَ الْحَالِ وَذِيهَا بِالْأَجْنَبِيِّ وَفِيهِ نَظَرٌ
لَا كُنْهُ حِينَئِذٍ يَكُونُ قَيْدًا لِلتَّنَافُرِ لَا لِلخُلُوصِ وَيَلْزَمُ أَنَّ يَكُونَ الْكَلَامُ
الْمُشْتَمِلُ عَلَى تَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ الْغَيْرِ الْفَصِيحَةِ فَصِيحًا لَا كُنْهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ
أَنَّهُ خَالِصٌ عَنْ تَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ حَالٌ كَوْنِهَا فَصِيحَةً فَافْهَمْ

ترجمہ اور فصاحت فی الکلام۔ کلام کا خالی ہونا ہے۔ ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے درآئیکہ اس کلام کے کلمات فصیح ہوں مع فصاحتہا، خلوص کی ضمیر سے حال ہے اور اس کے ذریعہ استرازا کیا ہے زید اجل، شعره مستشزر اور الفه مسرج کے مثل سے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ کلمات سے حال ہے اور اگر مصنف اس کلمات کے پہلو میں ذکر کر دیتے تو حال اور ذوالحال کے درمیان اجنبی کے فصل سے بچ جاتے۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس وقت تنافر کی قید ہوگا کہ خلوص کی اور لازم آئیگا اس کلام کا فصیح ہونا جو کلام کلمات متناظرہ غیر فصیح پر مشتمل ہو اسلئے کہ اس پر یہ صادق آئیگا کہ وہ تنافر کلمات سے خالی ہے اس حال میں کہ وہ کلمات فصیح ہیں۔ سمجھنے کی کوشش کر۔

تشریح یہاں سے مصنف رد فصاحت کلام کی تعریف کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ فصاحت کلام اس کا نام ہے کہ کلام میں نہ تو ضعف تالیف ہو، نہ تنافر کلمات ہو اور نہ تعقید ہو اور اس کلام کے جملہ کلمات فصیح ہوں یعنی فصاحت کلام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ادل کے تینوں امور سے خالی ہو اور جو تھا امر یعنی اس کلام کے کلمات فصیح ہوں چنانچہ زید اجل، شعره مستشزر ... اور الفه مسرج تینوں کلام غیر فصیح ہوں گے کیونکہ پہلے کلام میں اجل دوسرے میں مستشزر تیسرے میں مسرج غیر فصیح کلمے ہیں حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ کلام کے فصیح ہونے کے لئے اس کے تمام کلمات کا فصیح ہونا ضروری ہے شارح نے مع فصاحتہا کی ترکیب بیان کرنے ہوئے کہا ہے مع فصاحتہا خلوصہ کی ضمیر (جس کا مراد کلام ہے) سے حال واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام فصیح کے لئے ضروری

ہے کہ کلام مذکورہ تین امور سے خالی ہونے کے ساتھ فصاحت کلمات کے ساتھ مقارن ہو یعنی مذکورہ تین امور سے خالی بھی ہو اور اس کے تمام کلمات فصیح بھی ہوں۔ مصنف نے مع فصاحتہا کی قید کے ذریعہ زیادہ اجمال وغیرہ کلام کی انھیں قسموں سے احتراز کیا ہے جنکے تمام کلمات فصیح نہیں ہوتے بلکہ بعض فصیح اور بعض غیر فصیح ہوتے ہیں۔

وقبل سے شارح نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مع فصاحتہا کلمات سے حال واضح ہے اور پھر ان بعض نے یہ بھی کہا کہ مصنف اگر مع فصاحتہا کو کلمات سے متصل ذکر کر دیتے اور یوں کہہ دیتے وتناظر الکلمات مع فصاحتہا والتعقید تو حال (مع فصاحتہا) اور ذوالحال (کلمات) کے درمیان اجنبی (تعقید) کا فصل لازم نہ آتا بلکہ کلام اس فصل سے محفوظ ہو جاتا۔ اور تعقید اجنبی اسلئے ہے کہ تعقید حال کے عامل یعنی تناظر کا معمول نہیں ہے بلکہ خلوص کا معمول ہے۔ شارح نے فیہ نظر کہہ کر اس قول کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر مع فصاحتہا کو کلمات سے حال قرار دیا گیا تو مصنف کا مقصود ہی تبدیل ہو جائے گا۔ اس طور پر کہ حال ذوالحال کے عامل کے لئے قید ہوتا ہے لہذا مع فصاحتہا تناظر (جو ذوالحال کا عامل ہے) کی قید ہوگا اور خلوص جو نفی یعنی نہ ہونے کے معنی میں ہے وہ مقید بالتعقید یعنی تناظر کلمات مع فصاحتہا پر داخل ہوگا اور نفی جب مقید بالتعقید پر داخل ہوتی ہے تو وہ قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے یعنی صرف قید کی نفی ہوتی ہے۔ مقید کی نفی نہیں ہوتی۔ پس اس قاعدے کے تحت خلوص کے ذریعہ مع فصاحتہا کی نفی ہوگی اور مقید یعنی تناظر کی نفی نہ ہوگی۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تناظر کلمات موجود ہو اور فصاحت کلمات موجود نہ ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا یعنی اگر کوئی کلام کلمات متناظرہ غیر فصیح پر مشتمل ہو تو وہ فصیح ہوگا کیونکہ اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ کلام تناظر کلمات سے اس حال میں خالی ہو کہ اس کے کلمات فصیح ہوں یعنی کلمات اگر فصیح ہوں تو تناظر سے خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر فصیح نہ ہوں تو تناظر سے خالی ہونا ضروری نہ ہوگا لہذا اگر کسی کلام کے کلمات غیر فصیح ہوں اور متناظر ہوں تو اس کلام کو فصیح ہونا چاہیئے حالانکہ یہ بات مصنف کے مقصود کے بالکل خلاف ہے کیونکہ مصنف کا مقصد تو یہ ہے کہ کلام کے تمام کلمات فصیح ہوں اور کلام تناظر کلمات سے خالی ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا ورنہ نہیں۔ فاقہم سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ بات جو محک ادا ہے اس لئے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

(فتاویٰ) اس موقع پر اگر کوئی یہ اعتراض کر دے کہ مع فصاحتہا کو ضمیر سے حال قرار دینے کی صورت میں تو ذوالحال (ضمیر) اور حال (مع فصاحتہا) کے درمیان کافی فصل ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ فصل تو ہے لیکن اجنبی کا فصل نہیں ہے کیونکہ من صنف التالیف وتناظر الکلمات والتعقید خلوص سے متعلق ہے یعنی یہ خلوص کا معمول ہے اور مع فصاحتہا بھی اسی کا معمول ہے اور ذوالحال یعنی ضمیر بھی اسی کا معمول ہے پس من صنف التالیف وتناظر الکلمات والتعقید ذوالحال اور حال دونوں کا اپنا ہے اجنبی نہیں ہے اور ذوالحال اور حال کے درمیان مطلقاً فصل ناجائز نہیں ہے بلکہ اجنبی کا فصل ناجائز ہے فتدبر۔ جلیل احمد

فَالصُّعْفُ اَنْ يَكُوْنَ تَالِيفًا اَلْكَلَامَ عَلٰى خِلَافِ الْعَتَاوِيْتِ النَّحْوِيَّةِ

الْتَشْبُوهُ بِبَيْتِ الْجُمُوهُورِ كَالْاَضْمَارِ قَبْلَ السِّكْرِ لَفْظًا وَمَعْنًى وَحُكْمًا نَحْوُ
ضَرْبٍ غَلَامَةٍ زَيْدًا

ترجمہ پس ضعیف یہ ہے کہ کلام کی ترکیب اس قانون نحوی کے خلاف ہو جو قانون جمہور کے درمیان مشہور ہے جیسے مزج کے ذکر سے پہلے ضمیر لانا لفظاً معنی اور حکماً جیسے ضرب غلامہ زیداً۔

تشریح کلام کو فصاحت سے نکالنے والا سبب عیب ضعف تالیف ہے اور ضعف تالیف یہ ہے کہ کلام اس نحوی قانون کے خلاف ہو جو قانون جمہور کے درمیان مشہور ہو مثلاً جمہور نجات کا قانون یہ ہے کہ وہ ضمیر سے پہلے مزج ذکر کرتے ہیں لفظاً بھی معنی بھی اور حکماً بھی۔ اب اگر ضمیر لفظاً معنی حکماً تینوں طرح مزج سے پہلے مذکور ہو جیسے ضرب غلامہ زیداً میں ضمیر مزج سے پہلے مذکور ہے لفظاً بھی معنیاً بھی اور حکماً بھی تو یہ جمہور نجات کے مقرر کردہ قانون نحوی کے خلاف ہوگا اور ضعف تالیف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے غیر فصیح ہوگا۔

وَالْتَنَافُرُ أَنْ تَكُونَ الْكَلِمَاتُ نَفْثَةً عَلَى اللِّسَانِ وَإِنْ كَانَ كُلٌّ مِنْهَا مُضْمَرَةً فَتَحْوِ
عَ وَلَيْسَ قَرْبٌ قَرْبٌ حَرْبٌ وَهُوَ اسْمٌ رَجُلٍ قَبْرٌ وَصَدْرُ الْبَيْتِ وَقَبْرٌ حَرْبٌ
بِمَكَانٍ قَهْرٍ أَيْ خَالٍ عَنِ الْمَاءِ وَالسَّكَلَاءِ ذَكَرَ فِي عُجَائِبِ الْمَخْلُوقَاتِ أَنَّ
مِنَ الْجَنِّ نَوْعًا يَقَالُ لَهُ الْهَائِفُ فَصَاحٌ وَاحِدٌ مِنْهُمْ عَلَى حَرْبٍ بَيْنَ أُمَّةٍ فَمَاتَ
فَقَالَ ذَلِكَ الْحَقُّ هَذَا لَبِيتَ وَقَوْلُهُ شِعْرٌ كَرِيمٌ مَعْنَى أَمْدَحُهُ أَمْدَحُهُ وَالْوَرْدِيُّ
مَعْنَى وَرَدًا مَا لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ وَحَدَّثَنِي قَالُوا أَوْفِي وَالْوَرْدِيُّ لِلْعَالِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ
وَحَبْرٌ كَامِعٌ

ترجمہ اور تنافر یہ ہے کہ کلمات زبان پر نفثیں ہوں اگرچہ ان میں سے ہر ایک فصیح ہو۔ شعر اور حرب کی قبر کے پاس نہیں ہے۔ اور وہ ایک آدمی کا نام ہے کوئی قبر۔ اور شعر کا شروع یہ ہے اور حرب کی قبر ایک ایسے جنگل میں ہے جو بانی اور گھاس سے خالی ہے۔ مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہائیف کہا جاتا ہے پس ان میں سے ایک جن حرب بن امیہ پر اتنا جیخا کہ وہ مر گیا پس اس جن نے یہ شعر کہا اور اس کا قول یہ ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور جب میں اس کی ملامت کرتا ہوں تو تنہا ملامت کرتا ہوں۔ پس والوردی میں داؤد حالیہ ہے اور الوردی مبتدا ہے اور اس کی خبر معی ہے۔

تشریح دوسرا عیب تنافر کلمات ہے اور تنافر کلمات یہ ہے کہ چند کلمات اس طرح جمع ہو جائیں کہ ان کا تلفظ

زبان پر نقل ہو اور پڑھنے میں سلاست باقی نہ رہے اگرچہ ان کلمات میں سے ہر ایک کلمہ الگ الگ فصیح ہو جیسے کسی جن کا یہ شعر ہے و قبر حرب ہرکان تغربہ و لم یس قرب قبر حرب قبر مصنف نے اپنی کتاب عجائب المثلوات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے ان میں سے کسی جن نے حرب بن امیر پر ایسی تیغ ماری کہ حرب بن امیر مر گیا پھر اسی جن نے یہ شعر پڑھا، بیخ مانے کا سبب یہ ہوا کہ حرب بن امیر نے ایک جن کو جو سانپ کی شکل میں تھا اپنے جوتے سے روند کر مار ڈالا اسکے بدلے میں دوسرے جن نے بیخ مار کر حرب کو موت کے گھاٹ اتار دیا پھر اسی جن نے یا کسی دوسرے جن نے یہ شعر پڑھا کہ حرب کی قبر ایسی جگہ ہے جو گھاس اور پانی سے خالی ہے اور حرب کی قبر کے پاس کوئی قبر نہیں ہے۔ اس شعر کے دوسرے مصرعے میں قرب، قبر، حرب، قبر۔ الگ الگ تمام کلمات فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر چونکہ ان کا تلفظ زبان پر نقل ہے اور پڑھتے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اسلئے متاخر کلمات پر مثل ہونے کی وجہ سے یہ کلام غیر فصیح ہو گا۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

سہ جہا جہا کچرے کچے جہا جہا کچرے کچے : کچے کچرے کچے جہا کچے کچرے کچے

یہ کلمات بجائے خود الگ الگ فصیح اور غیر تفصیل ہیں لیکن مجتمعاً زبان پر تفصیل ہو گئے۔ مصنف نے متاخر کلمات کی مثال میں ایک شعر پیش کیا ہے سہ کریم منی امدہ امدہ والوری : معنی واذا مالمت لمتہ وحدی اس شعر میں الوری سے پہلا واو عاملیہ ہے اور خود الوری مبتدا اور معنی اسکی خبر ہے اور ترجمہ یہ ہے مدوح ایسا کریم ہے کہ جب میں اس کی تعریف کرتا ہوں تو اس حال میں تعریف کرتا ہوں کہ ایک مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے۔ اور جب اس کی ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں یعنی میرے مدوح کے احسانات اس قدر عام ہیں کہ ساری مخلوق اس سے فائدہ اٹھاتی ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اگر میں اسکی تعریف کرنے لگوں تو ساری مخلوق میری موافقت کرتی ہے اور سب ہی اسکی تعریف میں رطب اللسان ہو جاتے ہیں۔ اور اگر میں ملامت کرنے لگوں تو چونکہ ملامت کا کوئی مقتضی موجود نہیں ہے اسلئے میں اکیلا رہ جاتا ہوں اور اس سلسلہ میں کوئی میرا ساتھ نہیں دیتا۔ اس شعر میں بھی تمام کلمات اگرچہ الگ الگ فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر تلفظ دشوار ہونے کی وجہ سے اس شعر کو غیر فصیح کہا گیا ہے۔

وَأَنَّمَا مَثَلُ بَشَائِئِنِ لِأَوَّلِ مُنْشَاهُ فِي التَّقْلِ وَالشَّائِي دُونَهُ لِأَنَّ
مُنْشَاهُ التَّقْلِ فِي الْأَوَّلِ نَفْسُ الْجَمَاعَةِ الْكَلِمَاتِ وَفِي الشَّائِي الْجَمَاعَةُ خُرُوجُ
مِنْهَا وَهُوَ فِي تَكْرِيرِ مُنْشَاهُ دُونَ جَمَاعَةِ الْجَمْعِ بَلْنَ الْحَاءِ وَالْهَاءِ لِأَوَّلِهِ
فِي التَّكْرِيرِ مَثَلُ قَسَمَتُهُ فَلَاصِمُهُ الْقَوْلُ بِأَنَّ مَثَلُ هَذَا التَّقْلِ لِحَسْلِ
بِالْفَصَاحَةِ ذَكَرَ الصَّاحِبُ إِمَامًا عَمِلَ بَنِي عَبَادٍ أَشْهَ أَنْشَدَ هَذِهِ الْقَصِيدَةَ بِخُضْرَةَ الْأَنْثَا
ابْنِ الْعَمِيدِ فَلَمَّا بَلَغَ هَذَا الْبَيْتَ قَالَ لَهُ الْأُسْتَاذُ هَلْ تَغَيَّرَتْ بَيْنَهُ شَيْئًا

مِنَ الْمُجَنَّةِ قَالَ نَعَمْ مَقَابِلُهُ الْمَدْحُ بِالنُّومِ وَالْمَا يُقَابِلُ بِالذَّمِّ أَوْ الْهَجَاءِ
فَقَالَ الْأُسْتَاذُ غَيْرَ هَذَا أَرَيْدُ فَقَالَ الصَّاحِبُ لَا أَذَرِي غَيْرَ ذَلِكَ فَقَالَ
الْأُسْتَاذُ هَذَا التَّكْوِينُ فِي أَمْدَحِهِ أَمْدَحُهُ مَعَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَاءِ وَالْمَاءِ
وَهُمَا مِنْ حُرُوفِ الْخَلْقِ خَارِجٌ عَنْ حِدِّ الْأَعْتِدَالِ نَافِرٌ كُلُّ الثَّنَائِمِ
فَأَشْنَى عَلَيْهِ الصَّاحِبُ.

ترجمہ

مصنف نے دو مثالیں اسلئے دی ہیں کہ اول ثقل میں انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے اور ثانی میں اس سے کم ہے
کیونکہ اول میں ثقل کا منشا نفس اجتماع کلمات ہے اور ثانی میں کلمات کے حروف کا اجتماع ہے اور وہ
امدح کی تکرار کے ساتھ ہے نہ کہ مض حار اور بار کا جمع ہونا اسلئے کہ یہ تو قرآن میں آیا ہے جیسے فسبحہ، پس اس بات کا ثقل
ہونا درست نہیں ہے کہ یہ ثقل بھی محل بالفصاحت ہے۔

صاحب اسماعیل بن عباد نے ذکر کیا ہے کہ اس نے یہ قصیدہ استاذ بن عمید کے سلسلے پڑھا پس جب وہ اس شعر پر پہنچا
تو اس سے استاذ نے کہا کیا تو اس میں کوئی عیب پہچانتا ہے۔ صاحب نے کہا جی ہاں مدح کا مقابلہ نوم کے ساتھ حالانکہ مدح
کا مقابلہ ذم یا بوجہ کیساتھ کیا جاتا ہے۔ استاذ نے کہا اسکے علاوہ کوچا تا ہوں پس صاحب نے کہا میں اسکے علاوہ نہیں
جاننا ہوں استاذ نے کہا حار اور کو جمع کرنے کے ساتھ دراں حال کہ یہ دونوں حروف ملحق سے ہیں امدح امدح میں تکرار
حد اعتدال سے خارج ہے پورے طور پر تلافی ہے اس پر صاحب نے تعریف کی۔

تشریح

اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فاضل مصنف نے تنافر کی دو
مثالیں کیوں ذکر کی ہیں جبکہ ضعف تالیف کی ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تنافر دو طرح کا
ہوتا ہے ایک تو وہ جو ثقل کی انتہاء کو پہنچا ہوا ہو یعنی اس میں کامل درجہ کا ثقل ہو اور دوسرا وہ جس میں اس سے کم درجہ کا ثقل
ہو۔ پس تنافر کی پہلی قسم کی وضاحت کے لئے پہلی مثال ذکر کی ہے اور دوسری قسم کی وضاحت کے لئے دوسری مثال ذکر کی
ہے کیونکہ پہلی مثال میں درجہ ثقل کلمات (قرب، قریب وغیرہ) کا نفس اجتماع ہے اور اس اجتماع کی وجہ سے شعر میں کامل درجہ کا
ثقل ہے اور دوسری مثال میں امدح امدح کو کر لانے کے ساتھ حار اور بار کا جمع ہو جاتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اس میں اس درجہ
کا ثقل نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ دوسری مثال میں نیز تکرار کے صرف حار اور بار کا جمع ہو جانا اگرچہ ایک گونہ موجب ثقل ہے۔
لیکن یہ ثقل محل بالفصاحت نہیں ہے اسلئے کہ ایسا اجتماع تو قرآن میں بھی موجود ہے چنانچہ ارشاد ہے فسبحہ اور یہ بات مسلم
ہے کہ قرآن کلام غیر فصیح پر مشتمل نہیں اور نہ ہی کوئی صاحب ایمان یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ قرآن کلام غیر فصیح پر مشتمل
ہے البتہ جب وہ کلمہ مکرر ہو گیا جس میں یہ دونوں حرف جمع ہیں تو اس میں ثقل بڑھ گیا لہذا اس ثقل کو جس سے کلام فصاحت خارج ہو گیا
ذکر صاحب لائے شارح نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ صرف حار اور بار کا اجتماع
محل بالفصاحت نہیں ہے بلکہ اس کلمہ کا مکرر لانا جس میں یہ اجتماع ہے محل بالفصاحت ہے۔ اسماعیل بن عباد کے شیخ ابن العمید میں

اور اسماعیل بن عباد بن بلاعت کے مدون شیخ عبد القادر جانی کے شیخ ہیں۔ صاحب اسماعیل بن عباد کا لقب ہے۔ کیونکہ اسماعیل بن عباد بادشاہ کے مصاحبین میں سے تھے اور اصحاب سلطان کے لئے اس زمانہ میں صاحب کا لفظ بولا جاتا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ اسماعیل بن عباد نے اپنے استاذ ابن العیسیٰ کے سامنے وہ قصیدہ پڑھا جس میں شعر مذکور تھا "کریم منی امدہ امدہ" اسماعیل بن عباد جب اس شعر پر پہنچے تو استاذ نے کہا کہ اسماعیل تمہاری نظر میں اس شعر میں کوئی عیب تو نہیں ہے۔ اسماعیل نے کہا حضور یہ عیب ہے کہ شاعر نے مدح کے مقابلہ میں لوم کو ذکر کیا ہے حالانکہ مدح کے مقابلہ میں ذم یا نحو آتا ہے۔ استاذ نے کہا اس کے علاوہ کوئی اور عیب ذہن میں ہو تو بتاؤ۔ صاحب نے کہا حضرت اس کے علاوہ تو کوئی عیب میرے ذہن میں نہیں ہے۔ استاذ نے کہا ہاں اور ہاں، کا حروف طبع کے اجتماع کے ساتھ یہ جو امدہ امدہ کا تکرار ہے یہ موجب نقل ہے اور کلام کو حد اعتدال سے نکالنے والا ہے اور اسی کی وجہ سے کلام میں تنافر پیدا ہوا ہے یہ سکر صاحب نے استاذ کی بڑی تعریف کی۔ لہذا فرمائیے استاذ ابن العیسیٰ نے صرف حار اور آہ کے اجتماع کو تنافر اور نقل کا سبب قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس اجتماع کے ساتھ امدہ کے تکرار کو موجب نقل اور سبب تنافر قرار دیا ہے۔

وَالْتَعْقِيدُ أَيْ كَوْنُ الْكَلَامِ مُعَقَّدًا أَيْ لَا يَكُونُ الْكَلَامُ ظَاهِرًا لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ بِحُكْمٍ وَاقِعٍ إِمَّا فِي الظَّاهِرِ بِسَبَبِ تَقْدِيمِ أَوْ تَأْخِيرِ أَوْ إِضْطِرَارٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يُوجِبُ صُعُوبَةً لَهُمْ الْمُرَادِ كَقَوْلِ الْفَرَزْدَقِ فِي مَدْحِ خَالِ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ وَهُوَ ابْنُ أَبِيهِمْ هِشَامُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْمُخَزُّومِيِّ شِعْرٌ وَمَا مِثْلُهُ فِي الثَّانِسِ الرَّامِكِ : أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ أَيْ لَيْسَ مِثْلُهُ فِي الثَّانِسِ حَيٌّ يُقَارِبُهُ أَيْ أَحَدٌ يَشَبَّهُهُ فِي الْفَضْلِ إِلَّا مُلْكُ أَيْ رَجُلٌ أُعْطِيَ الْمُلْكَ يَعْنِي هِشَامًا أَبُو أُمِّهِ أَيْ أَبُو أُمِّ ذَلِكَ الْمُلْكِ أَبُوهُ أَيْ إِبْرَاهِيمُ الْمُدَنِيُّ أَيْ لَمْ يَمِثْلْهُ أَحَدٌ إِلَّا ابْنُ أَخْتِهِ وَهُوَ هِشَامُ فَفَصَلَ بَيْنَ الْمُبْدَلِ وَالْمُتَبَدِّلِ أَيْ أَبُو أُمِّهِ أَبُوهُ بِالْأَجْنَبِيِّ الَّذِي هُوَ حَيٌّ وَبَيْنَ الْمُؤَصَّوِّفِ وَالْقَصْفَةِ أَيْ يُقَارِبُهُ بِالْأَجْنَبِيِّ الَّذِي هُوَ أَبُوهُ وَتَقْدِيمُ الْمُسْتَنْثَى أَيْ مُمْلَكًا عَلَى الْمُسْتَنْثَى مِنْهُ أَيْ أَعْنَى حَيٌّ وَفَصَلَ كَثِيرَ بَيْنِ الْبَدَلِ وَهُوَ حَيٌّ وَالْمُبْدَلِ مِنْهُ وَهُوَ مِثْلُهُ فَقَوْلُهُ مِثْلُهُ اسْمٌ مَا فِي الثَّانِسِ حَبْرَةٌ وَ مُمْلَكًا مَصْصُوبٌ لِقَدَمِهِ عَلَى الْمُسْتَنْثَى مِنْهُ

ترجمہ

اور تعقید یعنی کلام کا ایسا پیچیدہ ہونا کہ کلام مراد پر ظاہر الدلالات نہ ہو کسی ایسے ضل کی وجہ سے جو یا تو نظم کلام میں واقع ہو، تقدیم یا تاخیر یا حذف یا اضمار یا اس کے علاوہ کی وجہ سے جو ہم مراد کی دشواری کا سبب ہو جیسے فرزدق کا قول ہشام بن عبد الملک بن مروان کے ناموں کی تعریف میں اور وہ ابراہیم بن ہشام ابن اسماعیل مخزومی ہے شعر اور

اس کے مانند لوگوں میں کوئی زندہ نہیں ہے جو اس کے قریب ہو سوائے ملک کے کہ اس کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی لوگوں میں اس کے مثل کوئی زندہ نہیں جو فضائل میں اس کے مشابہ ہو مگر ملک یعنی ایسا آدمی جس کو ملک دیا گیا یعنی ہشام کہ اس کی یعنی اس ملک کی ماں کا باپ اس کا یعنی ابراہیم مدوح کا باپ ہے یعنی کوئی اس کے مشابہ نہیں ہے سوائے اس کے بھانجے کے اور وہ ہشام ہے پس اس میں مبتدا اور خبر یعنی ابوامرہ ابودہ کے درمیان اس اجنبی کا فضل ہے کہ وہ حمی ہے اور موصوف اور صفت یعنی حمی یقاربہ کے درمیان اس اجنبی کا فضل ہے کہ وہ ابودہ ہے اور مستثنیٰ یعنی ملک کا کی تقدیم مستثنیٰ منہ یعنی حمی پر ہے اور بدل اور وہ حمی ہے..... اور بدل منہ اور وہ منکر ہے کے درمیان بہت فصل ہے پس اس کا قول مثلاً "ما کا امم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور ملک منصوب ہے کیونکہ وہ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہے۔

تشریح

کلام کی فصاحت کو برباد کرنے والا عیسرا عیب تعقید ہے اور تعقید کہتے ہیں کہ کلام میں ایسا کوئی انشلاق اور پیچیدگی پائی جائے جس کی وجہ سے وہ مراد منکلم پر ظاہر دلالت نہ ہو اب یہ پیچیدگی یا تو ایسے غلط کی وجہ سے ہوگی جو غلط ترکیب میں واقع ہو وہ ترکیب خواہ کلام منظوم میں ہو خواہ کلام منثور میں ہو مثلاً ایک لفظ کو اس کے اپنے محل سے مقدم کر دیا گیا یا مؤخر کر دیا گیا یا بلا قرینہ کسی لفظ کو حذف کر دیا گیا یا اسم ظاہری جگہ ضمیر ذکر کر دی گئی یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب ہو جس کی وجہ سے مراد منکلم کا بھنا دشوار ہو جاتا ہو مثلاً دو متلازم چیزوں کے درمیان فصل کر دیا گیا جیسے مبتدا اور خبر یا موصوف اور صفت یا مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل کر دیا جائے۔ اور یا وہ پیچیدگی ایسے غلط کی وجہ سے ہوگی جو غلط معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں ہو پہلی صورت میں تعقید کو تعقید لفظی کہا جائے گا اور دوسری صورت میں تعقید معنوی کہا جائیگا تعقید لفظی کی مثال قرزوق کا وہ شعر ہے جو اس نے ہشام بن عبد الملک بن مروان کے ماموں ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل خزرجی کی مدح میں کہا ہے

مدح میں کہا ہے : وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مِثْلُكَ : ابوامرہ حمی ابودہ یقاربہ

اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں میں کوئی ایسا زندہ نہیں ہے جو فضائل و خصائل میں ابراہیم کے مشابہ ہو سوائے اس کے بھانجے ہشام بن عبد الملک کے، ابراہیم اپنے بھانجے ہشام بن عبد الملک کی طرف سے مدینہ طیبہ کے عامل تھے اور خود ہشام سربراہ مملکت تھا قرزوق جو شاعر اسلام میں سے ہے اس نے جہاں ابراہیم کی تعریف کی ہے وہیں اس کے بھانجے ہشام کی بھی تعریف کی ہے مگر اس شعر کی ترکیب میں ایسا غلط پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے شاعر کی مراد کا بھنا دشوار ہو گیا اور اس شعر کی ترکیب میں کئی طرح سے غلط ہے (۱) ابوامرہ مبتدا اور ابودہ خبر کے درمیان حمی کا فضل ہے جو ان دونوں کے لئے اجنبی ہے۔

(۲) حمی موصوف اور یقاربہ صفت کے درمیان ابودہ کا فضل بالا اجنبی ہے (۳) مستثنیٰ منہ حمی پر مستثنیٰ ملک کو مقدم کر دیا گیا (۴) بدل حمی اور مبدل منہ منکر کے درمیان تو کافی فصل ہے۔ پس اسی ترتیب کے ساتھ اگر شعر کا ترجمہ کیا جائے اور یوں

کہا جائے لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی نہیں مگر ملک کہ اس کی ماں کا باپ زندہ ہے اس کا باپ اس کے مشابہ ہے، تو کچھ میں نہیں آئیگا کہ شاعر کا کہنا چاہتا ہے اور اگر صحیح ترتیب کے ساتھ اس کلام کو یوں ذکر کیا جائے، "لیس مثلی فی الناس حمی یقاربہ

الابشاما ابوامرہ ابودہ" تو اس کا ترجمہ مطلب خیز ہوگا اور اس سے مراد شاعر کا بھنا آسان ہوگا چنانچہ اس کا ترجمہ یہ ہوگا لوگوں میں ابراہیم کے مثل کوئی زندہ نہیں جو فضائل میں اس کے مشابہ اور قریب ہو سوائے ہشام کے کہ ہشام کی ماں کا باپ ابراہیم کا باپ ہے

یعنی ابراہیم امون اور ہٹام اس کا بھانجہ ہے۔ شارح نے اس شعر کی ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے مثلاً "آ" کا اسم ہے اور فی الناس اسکی خبر ہے اور ملک مستثنیٰ چونکہ مستثنیٰ منہ جی پر مقدم ہے اسلئے منصوب ہے کیونکہ مقدم ہونے کی صورت میں مستثنیٰ منصوب ہوتا ہے پورے شعر کی ترکیب یہ ہے آفتابہ بیس مثلاً مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبدل منہ جی موصوف بقارہ صفت۔ موصوف صفت سے ملکر مستثنیٰ منہ۔ ملک موصوف ابوابہ مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبدل ابوابہ اسکی خبر مبدل خبر سے ملکر ملک کی صفت۔ موصوف صفت سے ملکر مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ اپنے مستثنیٰ سے ملکر مبدل مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر آ کا اسم اور فی الناس متعلق ہو کر اسکی خبر آ اپنے اسم وغیرہ سے ملکر جملہ امیہ خبریہ۔ اردو میں تعقید لفظی کی مثال سودا کا یہ شعر ہے۔

تو ذکر جنہ کو مسجد بنائی تو نے شیخ ۛ بھون کے دل کی بھی کچھ فکر ہے نیر کا

دوسرے مصرعہ میں اصل کلام یہ تھا۔ برہن کے دل کی تعمیر کا بھی کچھ فکر ہے۔ یہاں تعمیر مضاف اور دل مضاف الیہ کے درمیان انہی کے حائل ہونے کی وجہ سے خلل پیدا ہو گیا۔ بعض لوگوں نے تعقید لفظی کی مثال یہ ذکر کی ہے "ماقرأ الا واعداء محمد مع کتابا اخیہ" اس عبارت کا مطلب بالکل واضح نہیں ہے کیونکہ داعداء صفت اپنے موصوف کتابا پر مقدم ہے اور حرف استثناء و مستثنیٰ اور مضاف (مع) اور مضاف الیہ (اخیہ) کے درمیان کافی فصل ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے "ماقرأ اعداء محمد مع کتابا اخیہ" الاکت با واعداء۔ محمد نے نہیں پڑھا اپنے بھائی کے ساتھ مگر ایک کتاب۔

قِيلَ ذَكَرُوا ضَعْفَ التَّالِيفِ يُعْنَى عَنْ ذِكْرِ التَّعْقِيدِ اللفظي وَفِيهِ نَكْرُهُ لِحُجُوزِ اِنْ يَحْصُلُ
التَّعْقِيدُ بِاجْتِمَاعِ عِدَّةٍ اَمْثَلِهَا مُوجِبَةٌ بِضَعْفٍ فَهُوَ الْمُرَادُ وَانْ كَانَ كُلٌّ مِنْهَا جَارِيًا
عَلَى ثَاثُونَ النُّحُو وَبِهَذَا اَيْتَضَرَ قَسَا دَمَا قِيلَ اِنَّهُ لِحَاجَةٍ فِي بَيَانِ التَّعْقِيدِ فِي الْبَيْتِ
اِلَى ذِكْرِ تَعْقِيدِهِ الْمُسْتَثْنَى عَلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ بَلْ لَا رُجْعَةَ لَهُ لِاَنَّ ذَلِكُمْ جَائِزٌ بِاتِّفَاقِ
النُّحَا اِذَا لَا يَحْتَمِلُ اِنَّهُ يُوجِبُ زِيَادَةَ التَّعْقِيدِ وَهُوَ مِمَّا يَقْبَلُ الشُّدَّ وَالضَّعْفُ.

ترجمہ

کہا گیا ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر سے مستثنیٰ کر دیتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تعقید ایسے چند امور کے جمع ہونے سے حاصل ہو جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہو اگرچہ ان میں سے ہر ایک نحوی قاعدہ پر جاری ہو اور اسی سے اس کا فساد ظاہر ہو جائے گا جو کہا گیا ہے کہ شعر میں تعقید بیان کرنے کے سلسلہ میں تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے اسلئے کہ یہ باتفاق سماعہ جائز ہے کیونکہ یہ بات محض نہیں کہ یہ زیادتی تعقید کو ثابت کرتی ہے اور تعقید شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے۔

تشریح

قیل سے علامہ غلانی نے مصنفہ پر ایک اعتراض کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تعقید لفظی ضعف تالیف ہی سے پیدا ہوتی ہے لہذا جب کلام ضعف تالیف سے خالی ہوگا تو تعقید لفظی سے بھی خالی ہوگا اور

جب ایسا ہے تو ضعف تالیف کے ذکر کے بعد تعقید لفظی کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ ضعف تالیف کا ذکر تو تعقید لفظی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ شارح نے فیہ نظر کہہ کر اس اعتراض کو محل نظر قرار دیا ہے یعنی غلطی کا یہ کہنا کہ تعقید لفظی صرف ضعف تالیف سے پیدا ہوتی ہے غلط ہے۔ اسلئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایسے چند امور کے جمع ہونے سے جو ہم راہ کی دشواری کا سبب ہوں تعقید تو حاصل ہو جاتی ہے لیکن چونکہ ان میں سے ہر ایک نحوی قاعدے کے مطابق ہوتا ہے اسلئے ضعف تالیف حاصل نہیں ہوتا مثلاً کبھی کلام میں مفعول بہ فعل پر اور مستثنیٰ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہو جاتا ہے اور مبتدا خبر سے مؤخر ہو جاتا ہے اور یہ امور اگرچہ نحوی قاعدے کے مطابق ہیں لیکن ان کے اجتماع سے بسا اوقات مراد کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے۔ پس ایسی صورت میں کلام تعقید لفظی پر تو مشتمل ہوگا لیکن ضعف تالیف سے خالی ہوگا۔ الحاصل جب تعقید لفظی بغیر ضعف تالیف کے متحقق ہو سکتی ہے تو ضعف تالیف کا ذکر تعقید کے ذکر سے کیسے بے نیاز کرے گا اور جب ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر سے بے نیاز نہیں کرتا ہے تو ضعف تالیف کے ذکر کے بعد تعقید لفظی کا ذکر کرنا بھی درست ہے۔ آپ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تعقید لفظی اور ضعف تالیف کے درمیان عموم و خصوص من وجه کی نسبت ہے اور عموم و خصوص من وجه کے لئے تین مثالیں درکار ہوتی ہیں ایک مادہ اجتماعی کی اور دوادہ افتراقی کی۔ چنانچہ مادہ اجتماعی کی مثال جس میں تعقید اور ضعف تالیف دونوں مع ہیں فردوق کا شعر ہے۔ اور مادہ افتراق کی ایک مثال جہاں صرف تعقید پائی جائے اور ضعف تالیف نہ پایا جائے سابق میں گزر چکی ہے کہ چند امور کے اجتماع سے مراد کا سمجھنا تو دشوار ہو لیکن وہ تمام امور نحوی قاعدے کے مطابق ہوں اور دوسری مثال جہاں ضعف تالیف تو ہو لیکن تعقید نہ ہو جیسے جارئی احمدؒ تخون کے ساتھ کیونکہ احمدؒ غیر منفرد کو تخون کے ساتھ پڑھنا چونکہ نحوی قاعدے کے خلاف ہے اسلئے اس میں ضعف تالیف تو ہے مگر چونکہ اس کلام کی مراد کو سمجھنا دشوار نہیں ہے اسلئے یہ کلام تعقید سے خالی ہے۔ الحاصل جب ضعف تالیف اور تعقید لفظی کے درمیان تلازم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے کے بغیر پایا جاسکتا ہے تو ایک کے ذکر سے دوسرے کا ذکر کیسے ہو جائیگا اور ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے کیسے مستثنیٰ کریگا۔

وہذا نظر ہے شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے سابقہ جواب سے ایک اعتراض اور دفع ہو گیا ہے کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ شارح کا فردوق کے قول میں تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کو تعقید لفظی کا سبب قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرنا باتفاق نجات جائز ہے اور شائع اور ذائع ہے یعنی یہ تقدیم نحوی قواعد کے موافق ہے مخالف نہیں ہے اور جب یہ تقدیم نحوی قواعد کے موافق ہے تو یہ تقدیم تعقید لفظی کا موجب کیسے ہوگی شارح کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا جواب وہی ہے جو سابق میں گزر چکا ہے کہ کبھی ایسا ہو جاتا ہے کہ چند امور کے اجتماع سے ہم مراد کے دشوار ہونے کی وجہ سے تعقید لفظی پیدا ہو جاتی ہے اگرچہ وہ امور نحو کے قاعدے کے موافق ہوں۔ پس یہاں بھی یہی بات ہے کہ تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ اگرچہ نحو کے قواعد کے موافق ہے لیکن مبتدا اور خبر کے درمیان موصوف اور صفت کے درمیان اور مبدل منہ اور بدل کے درمیان فصل بالاجنبی کی وجہ سے جو تعقید پیدا ہوئی ہے اس تقدیم کی وجہ سے اس تعقید میں زیادتی ضرور ہوگی اور زیادتی تعقید بھی تعقید ہے لہذا تقدیم مستثنیٰ کو تعقید کا سبب قرار دینا درست ہے۔

اور رہا یہ سوال کہ تعقید زیادتی کو قبول کرتی ہے یا نہیں تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ تعقید شدت اور ضعف، زیادتی اور کمی کو قبول کرتی ہے۔

وَإِمَّا فِي الْإِثْقَالِ عَظُمَ عَلَى قَوْلِهِ إِمَّا فِي النَّظْمِ أَيْ لَا يَكُونُ الْكَلَامُ ظَاهِرًا
الدَّلَالَةُ عَلَى الْمُرَادِ لِجُلِّ وَافِعٍ فِي إِثْقَالِ الدَّاهِنِ مِنَ التَّعْنِي الْأَوَّلِ الْمَعْنُومِ
بِحَسَبِ اللَّغَةِ إِلَى الثَّانِي الْمَقْصُودِ وَذَلِكَ بِسَبَبِ إِتْرَادِ التَّوَارِمِ الْجَبِيدَةِ الْفَتْرَةِ
إِلَى التَّوَسُّطِ الْكَشِيرَةِ مَعَ خِفَاءِ الْفَرَاثِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَقْصُودِ كَقَوْلِ الْأَخِيرِ
وَهُوَ عَبَّاسُ بْنُ الْأَكْثَفِ وَلَمْ يَقُلْ كَقَوْلِهِ لِشَأْنِ تَوَهُمِهِمْ عَوْدَ الْقَمِيرِ إِلَى الْفَرَزْدَقِ
مِشْعَرٌ سَأَلَ بَعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِقَرَّبَاءُ وَتَسْكَبُ بِالرَّفْعِ هُوَ الْقَمِيرُ
عَيْنَاكَ الدُّمُوعُ تَجْمَدُ جَعَلَ سَكَبَ الدُّمُوعُ كِنَايَةً عَنْمَا يَلْدُمُ فِرَاقَ الْأَحِبَّةِ
مِنَ الْكَاثِبَةِ وَالْحُرْنِ وَأَصَابَ لَيْكُهُ أَخْطَأَ فِي جَعْلِ جُمُودِ الْعَيْنِ كِنَايَةً عَنْمَا
يُوجِبُهُ دَوَامُ الشَّلَا فِي مِنَ الْفَرَجِ وَالشُّرُوسِ فَإِنَّ الْإِثْقَالَ مِنْ جُمُودِ الْعَيْنِ
إِلَى جَمَلِهَا بِالدُّمُوعِ حَالِ أَرَادَ الْبُكَاءَ وَهِيَ حَالَةُ الْحُرْنِ عَلَى مَفَارِقَةِ الْأَحِبَّةِ
لَا إِلَى مَا قَصَدَهُ مِنَ الشُّرُوسِ الْحَاجِلِ بِالنَّمْلَةِ وَوَعْنِ الْبَيْتِ إِلَى التَّوَهُمِ
أُطْبِقَ نَفْسًا بِالْبُعْدِ وَالْفِرَاقِ وَأَوْظَنَ بِهَا عَلَى مَقَاسَةِ الْأَحْزَانِ وَالْأَشْوَابِ وَالْجَزَعِ
عَمَصَهَا وَاتَّخَذَ لِأَجْلِهَا حُرَّتًا يُفِيضُ الدُّمُوعُ مِنْ عَيْنَيْهَا لَا تَسْبَتَ بِذَلِكَ
إِلَى وَصْلِ يَدَاؤُمِ وَمُسْتَرَّةٍ لَا تَقُولُ فَإِنَّ الضَّبْرَ مِثْلُ الْفَرَجِ وَمَعَ كُنْ عُسْرٍ
يُسْرًا وَيَكُنْ بِدَايَةِ نَهَابَةٍ وَإِلَى هَذَا أَشْأَمُ الشَّقِيمِ عَبْدُ الْقَاهِرِ فِي دَلَالِ
الْإِعْجَابِ وَاللَّقَوْمِ هَهُنَا كَلَامٌ فَاسِدٌ أَوْ زَيْنٌ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

اور یا انتقال میں غلط ہو رہا ہے مصنف کے قول اِمَّا فِي النَّظْمِ پر معطوف ہے یعنی کلام مراد پر ظاہر الدلالات نہ ہوا ایسے غلط کی وجہ سے جو واقع ہو ذہن کے منتقل ہونے میں اُس معنی اول سے جو بحسب اللغہ مفہوم ہے دوسرے معنی کی طرف جو مقصود ہے اور یہ ان لوازم بعیدہ کے لانے کی وجہ سے ہوتا ہے جو وسائل کثیرہ کے محتاج ہوں ان قرآن کے پوشیدہ ہونے کے ساتھ جو مقصود پر دلالت کرتے ہیں جیسے دوسرے کا قول اور وہ عباس بن احنف ہے اور مصنف نے کھولہ نہیں کہا ہے تاکہ فرزدق کی طرف ضمیر کے ٹوٹنے کا دہم نہ ہو جائے مشعر میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ اور تسکب رفع کے ساتھ یہ ہی صحیح ہے اور میری آنکھیں آنسو بہا رہی ہیں تاکہ وہ خشک ہو جائیں شاعر نے سبب دموع کو کنایہ قرار دیا ہے اس چیز سے جو دوستوں کی جدائی سے لازم آتا ہے یعنی رنج و غم

ہوں گی اور لکڑیاں اس وقت زیادہ جلیں گی جب کھانا زیادہ پکے گا اور کھانا اس وقت زیادہ پکے گا جب کھانے والے یعنی مہمان زیادہ ہوں گے۔ پس یہاں اگرچہ کثرت و ساطط ہے لیکن اس کے باوجود فہم مراد میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ الحاصل اگر ملزومات بعیدہ ہوں یعنی ملزومات اور ان کے لوازم کے درمیان وساطط کثیر ہوں اور مقصود پر طالت کرنے والے قریبے مخفی ہوں تو اس صورت میں انتقال ذہن میں خلل واقع ہوتا ہے اور کلام میں تعقید معنوی پیدا ہوجاتی ہے جیسے عباس بن احنف کا شعر ہے سہ ساطط بعد الدار عنکم تقر بواہ و تسکب عینای الذی موع التعمدا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کقول الآخر کہا اور کقول نہیں کہا کیونکہ اگر کقول فرمادیتے تو ضمیر فرزدق کی طرف لڑتی اور یہ وہم ہوتا کہ یہ شعر بھی فرزدق کا ہے حالانکہ یہ شعر عباس بن احنف کا ہے۔ ساطط کا سین استقبال کا نہیں ہے بلکہ تاکید کا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول سکتب مات لوا میں سین تاکید کے لئے ہے اور تسکب رفع کے ساتھ ہے اور یہ ہی صیغ ہے کیونکہ تسکب اطلب پر معطوف ہے نہ کہ تقر بواہ پر پس ناصب نہ پائے جانے کی وجہ سے چونکہ اطلب معطوف علیہ مرفوع ہے اسلئے معطوف یعنی تسکب بھی مرفوع ہوگا۔

شعر کا لفظی ترجمہ یہ ہے میں تم سے مکان کی دوری چاہتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ اور میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں تاکہ وہ دم جائیں۔ اس شعر میں شاعر نے دو کنائے استعمال کئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا حزن و غم سے کناہ ہے یعنی شاعر کا مقصد اس شعر کے ذریعے آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کی خبر دینا نہیں ہے بلکہ اس کے لازم یعنی رنج و غم کی خبر دینا مقصود ہے شارح نے اسی بات کو چسبیہ بنا کر یوں کہا ہے کہ شاعر نے آنسو جاری ہونے کو کناہ قرار دیا ہے اس چیز سے جو دوستوں کی جدائی کو لازم ہے یعنی رنج و غم۔ حالانکہ حزن مجروح فراق اجہ کے لئے لازم ہے اسی طرح آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کے لئے بھی لازم ہے۔ اگر شارح یوں کہتے عما یلزم من الکاتبۃ والحزن قویا وہ بہتر ہوتا کیونکہ کناہ اس کا نام ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اور یہ بات اس عبارت سے متفق ہوجاتی ہے کیونکہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا ملزوم ہے اور رنج و غم اس کے لئے لازم ہے پس آنکھوں سے آنسو جاری ہونا بالول کر حزن و غم مراد لیا گیا ہے۔ بہر حال یہ کناہ درست ہے اور اس میں کسی طرح کی کوئی تعقید اور خلل۔۔۔ نہیں ہے۔ دوسرا کناہ یہ ہے کہ شاعر نے جو دین (آنکھوں کا خشک ہوجانا) سے کناہ کیا ہے فرحت و مسرت کی طرف یعنی جو دین بول کر وہ چیز مراد لی ہے جو دائمی ملاقات سے حاصل ہوتی ہے یعنی فرحت و مسرت۔ شارح کہتے ہیں کہ شاعر نے اس میں غلطی کی ہے کیونکہ جو دین سے اس فرحت و مسرت کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے جو سرور ملاقات اجاب سے حاصل ہوتا ہے بلکہ جو دین سے اس بات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ آنکھیں ارادہ ہکا کے دقت آنسو بہانے کے سلسلے میں بجیل ہو گئی ہیں اور انسان رونے کا ارادہ اس وقت کرتا ہے جب وہ دوستوں کی جدائی پر رنجیدہ ہو پس جب آسانی کے ساتھ ذہن اس چیز کی طرف منتقل نہیں ہوتا جو شاعر کی مراد ہے تو اس انتقال میں یقیناً خلل ہوگا اور یہ کلام تعقید معنوی پر مشتمل ہوگا اور یہ خلل اور تعقید اسلئے پیدا ہوئے ہیں کہ ملزوم (جو دین) اور ان کے لازم (فرحت و مسرت) کے درمیان متعدد وساطط ہیں اور مقصود پیدا لالت کرنے والا قریبہ مخفی ہے چنانچہ

شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ اب میں تم سے بعد مکانی اختیار کر کے اپنے نفس کو فراق پر راضی کرونگا اور اس کو حزن و غم برداشت کرنے کا اور ان اجاب کی طرف شدت اشتیاق کا عادی بنائوں گا اور شدت اشتیاق کے کڑوے گھونٹ پیوں گا اور ان اشواق کی وجہ سے ایسا رنج برداشت کروں گا جو میری آنکھوں سے آنسو بہا دے یعنی میں رنج و الم کی وجہ سے خوب مغلّ گا جس کے نتیجے میں مجھ کو قرب و وصال حاصل ہوگا اور بعد و فراق اور رنج و غم کے بعد قرب و وصال اسلئے حاصل ہوگا کہ رنج و الم کے بعد خوشی اور مسرت حاصل ہوتی ہے کیونکہ مہرکشدگی کی لہجی ہے اور ہر تسک کی بعد آسانی حاصل ہوتی ہے اور ہر ابتداء کی انتہاء ہے یعنی جو رنج آیا ہے وہ انشاء اللہ ضرور ختم ہوگا جیسا کہ ایک اردو شاعر نے کہا ہے۔

نبین کی باعث تخلیق تو بربادیاں میری : مجھے آباد ہونا ہے مجھے برباد ہونے دو

پس جب رنج و غم دور ہو کر فرحت و سرور حاصل ہوگا تو آنسو خشک ہو کر آنکھیں جھجھکیں گی۔ ملاحظہ فرمائیے کتنے واسطوں کے بعد شاعر کی مراد تک رسائی ہوئی۔ شارح فرماتے ہیں کہ دلائل الامجاز میں شیخ عبدالغفار نے اس شعر کی یہی تشریح کی ہے۔ ویسے اس موقع پر لوگوں نے بہت سی الٹی سیدھی باتیں کی ہیں جن کو میں نے مطول میں بیان کیا ہے۔ میرے ایک دوست مولوی ضیاء الرحمن بھاگلپوری نے عربی کے مذکورہ شعر کا حاصل مطلب اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے :

بعد فائدہ کا ہوں طالب تاکہ ہو جاؤ قریب : رور ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب

اردو میں تعقید معنوی کی مثال کے لئے یہ شعر کافی ہے۔

مکس کو باغ میں جانے نہ دینا : کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا

مطلب یہ ہے کہ شہد کی مکھوں کو باغ میں جانے سے روکو کیونکہ اگر وہ باغ میں جائیں گی تو پھلوں اور پھولوں کا رس جوں کر شہد کا چھتہ بنائیں گی، چھتے سے موم نکلے گا اس سے موم بتیاں بنائی جائیں گی۔ لوگ جب موم بتیاں جلا لیں گے تو بے چارے پروانے آ کر مر لیں گے اور ان کا ناحق خون ہوگا۔

بَيْنَ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ خُلُوصُهُ مِمَّا ذَكَرَ وَمِنْ كَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَتَشَابُهِ الْأَصْفَاتِ
كَتَوَيْهِمْ شِعْرًا وَشُعْدَى فِي عُمَرَةٍ بَعْدَ عُمَرَةٍ : سُبُوْحُ أَيْ فَرَسٌ حَسَنٌ
الْجَرِي لَا شُعْبَ وَكَتَبْنَا كَأَنَّمَا تَحْيِي عَلَى الْمَاءِ لَهَا صِفَةٌ سُبُوْحٍ مِمَّا حَالَ مِنْ
شَوَاهِدٍ عَلَيْهَا مُتَعَلِّقٌ بِشَوَاهِدٍ شَوَاهِدٌ فَاعِلٌ الْفَرْبِ أَعْلَى لَهَا نَجْفٍ أَنْ
لَهَا مِنْ نَفْسِهَا عِلَامَاتٍ ذَالَةٍ عَلَى نَجَائِهَا قَبِيلَ الشُّكْرَامِ ذِكْرُ الْإِنْتِ مَسْرُوقَةٍ
بَعْدَ أُخْرَى وَلَا يَحْفَ أَنْهُ لَا يَحْضَلُ كَثْرَتُهُ بِذِكْرِهِ نَالِشًا وَفِيهِ نَقْلٌ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَثْرَةِ
هَهُنَا مَبْقَا بِلِ الْوَحْدَةِ وَلَا يَحْفَ حُضُورَهَا بِذِكْرِهِ نَالِشًا

ترجمہ

کہا گیا ہے کہ فصاحت کلام، کلام کا مذکورہ امور سے خالی ہونا ہے اور کثرت تکرار اور لگاتار اضافوں سے جیسے اس کا قول مشعر اور مدد کرتا ہے میری ہر مصیبت میں ایسا تیز رفتار گھوڑا جو اپنے سوار کو تھکاتا نہیں ہے گویا وہ پانی پر تیرتا ہے لہذا سبوح کی صفت ہے منہا شواہد سے حال ہے علیہا شواہد کے متعلق ہے شواہد ظرف یعنی لہا کا فاعل ہے۔ یعنی اس گھوڑے کے لئے اس کی ذات میں اسکی شرافت پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں کہا گیا ہے کہ تکرار ایک چیز کو ایک بار ذکر کرنے کے بعد دوبارہ ذکر کرنا ہے اور یہ بات معنی نہیں ہے کہ اسکو تیسری بار ذکر کرنے سے اس میں کثرت حاصل نہیں ہوگی۔ اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس جگہ کثرت سے مراد وہ ہے جو وحدت کا مقابل ہے اور اس کو تیسری بار ذکر کرنے سے اس کا حصول معنی نہیں ہے۔

تشریح

مصنف رح نے فرمایا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ فصاحت کلام کے لئے صرف ضعف تالیف نافر کلمات اور عقیدے خالی ہونا کافی نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ کثرت تکرار اور تنایع اضافات سے خالی ہونا بھی ضروری ہے۔ کثرت تکرار کی مثال مثنی کا یہ شعر ہے۔

تسعدنی فی عمرۃ بعد عمرۃ سبوح لبہا منہا علیہا شواہد

احمد مدد کرنا عمرۃ شدت اور مصیبت سبوح ہانی پر تیرنے والے کی طرح اچھی رفتار والا سبوح موصوف محذوف (فرس) کی صفت ہے فرس مؤنث معنوی ہے اس کی صفت سبوح بروزن فعول فاعل کے معنی میں ہے اور یہ چونکہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت واقع ہوتا ہے اسلئے شاعر نے سبوح فرمایا سبوحۃ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں کی شارح نے سبوح کی تفسیر حسن الجری سے کی ہے حالانکہ فرس کے مؤنث ہونے کا تقاضہ یہ تھا کہ حسنہ الجری کہا جاتا مگر شارح نے فرس کو مرکوب کی تادیل میں لیکر حسن الجری کہلے کیونکہ مرکوب مذکر ہے شارح کہتے ہیں کہ لہا سبوح کی صفت ہے اس کا یہ مطلب نہ کر نہیں کہ صرف لہا صفت ہے بلکہ یہ فعل کے متعلق ہوگا اور علیہا شواہد کے متعلق ہوگا پھر شواہد اپنے متعلق سے ملکر ذوالحال ہوگا اور منہا کسی کے متعلق ہو کر حال ہوگا۔ پھر ذوالحال اپنے حال سے ملکر شبہ فعل کا فاعل ہوگا۔ پھر شبہ فعل اپنے متعلق لہا اور فاعل سے ملکر سبوح کی صفت واقع ہوگا۔ اب شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ گھوڑا ہر مصیبت میں میری مدد کرتا رہتا ہے اور وہ ایسا مدد رفتار ہے گویا پانی پر تیرتا ہے اپنے سوار کو مشقت میں نہیں ڈالتا ہے اس کے لئے اسی کی ذات میں ایسی علامتیں ہیں جو اس کی شرافت و نجابت پر دلالت کرتی ہیں۔ پس اس شعر میں گھوڑے کے لئے تین ضمیریں ہونے کی وجہ سے چونکہ کثرت تکرار ہے اس لئے یہ شعر فصاحت سے خارج ہوگا۔ قیاس کے ذریعہ شارح نے علامہ زوزنی کا اعتراض نقل کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ایک چیز کو تین بار ذکر کرنے سے کثرت تکرار نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ تکرار کہتے ہیں ایک چیز کو دوبار ذکر کرنا پھر اس تکرار میں اگر تعدد پیدا کرنا ہو تو اس کو چار بار ذکر کرنا ضروری ہوگا پھر اگر اس میں کثرت پیدا کرنا ہو تو کم از کم دوبار کا اضافہ کرنا ضروری ہوگا الحاصل تکرار میں اگر کثرت پیدا کرنا ہو تو ایک چیز کو کم از کم چھ بار ذکر کرنا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو ضمیر کو تین بار ذکر کرنے سے کثرت تکرار

حاصل نہیں ہوگی اور کثرت محرار نہ ہونے کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج نہیں ہوگا۔
 فیر نظر کہ کثرت راجح نے اس اعتراض کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ محرار دو چیزوں کے ذکر کا نام نہیں ہے بلکہ
 محرار نام ہے ذکر ثانی کا جس سے پہلے اس کا ایک ذکر اور ہو اور یہاں چونکہ کثرت وحدت کے مقابلہ میں ہے
 اسلئے ایک سے زائد پر کثرت کا اطلاق ہوگا۔ پس ایک چیز کو ایک بار ذکر کرنے کے بعد جب دوسری بار ذکر کیا جائیگا
 تو اس دوسری بار سے محرار متحقق ہو جائے گا اور پھر جب اس دوسری بار پر ایک بار ذکر کا اور اضافہ ہوگا تو اس سے
 محرار کی کثرت حاصل ہو جائے گی۔ الحاصل ایک چیز کو تین بار ذکر کرنے سے چونکہ کثرت محرار حاصل ہو جاتی ہے اسلئے
 یہ شعر کثرت محرار کی وجہ سے فصاحت سے خارج ہو جائے گا۔

وَتَنَابُعِ الْأَصَافَاتِ مِثْلُ قَوْلِهِ شِعْرُهُ حَمَامَةٌ جَرَّعِي حَوْمَةٌ الْجَنْدَلِ الْبَيْعِ
 فَأَنْتَ بِمَرَأَى مِنْ سَعَادٍ وَمُسْتَعِجٍ : فَفِيهِ إِصْنَافَةٌ حَمَامَةٍ إِلَى جَرَّعِي وَجَرَّعِي
 إِلَى حَوْمَةٍ وَحَوْمَةٍ إِلَى الْجَنْدَلِ : وَالْجَرَّعَاءُ ثَابِتُ الْأَجْرِ قَصْرُهَا لِلْفَرْقِ وَسَاءُ
 وَهِيَ أَرْضٌ ذَاتُ سَرٍّ مِلَّ لَا تُنْبِتُ شَيْئًا وَالْحَوْمَةُ مُعْظَمُ النَّخْلِ وَالْجَنْدَلُ الْأُخْضَرُ
 ذَاتُ حِمَارَةٍ : وَالشَّعْرُ هَذِيحُ الْحَمَامِ وَنَحْوُهُ وَقَوْلُهُ فَأَنْتَ بِمَرَأَى أَيْ بِمَحِيطٍ
 تَرَاهِ سَعَادٌ وَتَسْمَعُ صَوْتَهُ يُقَالُ فَلَا تَرَى بِمَرَأَى مَبْنًى وَتَسْمَعُ أَيْ بِمَحِيطٍ أَرَاهُ
 وَأَسْمَعُ قَوْلُهُ كَذَا فِي الصَّحَاحِ فَظْهَرَ فَسَادُ مَا قِيلَ إِنَّ مَفْصَلَهُ أَنْتَ بِمَرَأَى
 تَرَاهِ مِنْهُ سَعَادٌ وَتَسْمَعُ مِنْ كَلَامِهَا وَهَذَا ذَلِكَ مِمَّا يَتَمَدَّدُ بِهِ الْعَقْلُ وَالْغُلُّ

ترجمہ

اور تنابع اضافات جیسے اس کا قول پھر لی اونچی رستی زمین کی کبوتری تو گیت گا اسلئے کہ تو ایسی جگہ
 میں ہے کہ سعاد تجھ دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے۔ پس اس میں حاتمہ کی اصناف جرعی کی طرف
 اور جرعی کی اصناف حومہ کی طرف اور حومہ کی اصناف جندل کی طرف ہے۔ اور جرعاء اجرع کا مؤنث ہے اس
 کا تضرع و رست شعری کی وجہ سے ہے اور اجرع وہ رستی زمین جو کوئی چیزہ لگاتی ہو اور حومہ شے کا بلند حصہ اور جندل
 پھر لی زمین اور صحیح کبوتر وغیرہ کی آواز۔ اور اس کا قول فَأَنْتَ بِمَرَأَى "یعنی تو ایسی جگہ میں ہے کہ سعاد تجھ کو دیکھتی ہے
 اور تیری آواز سنتی ہے۔ کہا جاتا ہے فلان بمرأی منی وسیع یعنی وہ ایسی جگہ میں ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات
 چیت سنتا ہوں۔ ایسا ہی صحاح میں ہے پس اس کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں
 سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کا کلام سنتی ہے اور اس کا فساد ان چیزوں میں سے ہے جس کی عقل اور فضل شہادت دیتی ہے
 تنابع اضافات میں اضافات جمع سے مافوق الواحد مراد ہے یعنی لگانا دو اضافاتوں کا ہونا بھی محصل
 بالفصاحة ہے اور متن میں تنابع اضافات کا عطف کثرت پر ہے ذکر تکرار پر یعنی نقل بالفصاحت نفس

تشریح

تابع اضافات ہے محل بالفصاحت ہونے کے لئے 'تابع اضافات کی کثرت شرط نہیں ہے۔ بہر حال تابع اضافات کی مثال عبدالصمد بن منصور بن حسن بن بابک کا یہ شعر ہے: حامۃ جرمی حومۃ الجندل الخبونی: فانت بمرآی من سعاد و مسیح۔

حامۃ منادی ہے اور مابعد کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور اس سے پہلے یا حرف ندا محذوف ہے اور اس کے معنی کبوتری کے ہیں۔ جرماء اجراع کا مؤنث ہے ضرورت شعری کی وجہ سے ہمزہ کو محذوف کر کے مقصور پڑھا گیا ہے۔ جرماء ایسی ریتی زمین کو کہتے ہیں جس میں پیداوار نہ ہوتی ہو۔ حومۃ بروزن قمر شے کا بلند حصہ۔ ثیلہ۔ حومۃ القتال معظم قتال۔ جندل کے معنی لغت کی کتاب اساس کے بیان کے مطابق پتھریلی زمین کے ہیں لیکن صحاح میں یہ ہے کہ جندل نون کے سکون کے ساتھ پتھر کے معنی میں ہے اور پتھریلی زمین کے لئے جندل جیم اور نون کے فتح اور دال کے کسر کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ پس اساس کے مطابق شارح کا جندل کی تفسیر ارض ذات حجارۃ کے ساتھ کرنا بالکل درست ہوگا لیکن صحاح کے بیان کے مطابق یہ کہنا پڑیگا کہ شارح نے جندل کی جو تفسیر کی ہے یہ تفسیر لغوی نہیں ہے بلکہ تفسیر مرادی ہے یعنی شاعر کی جو مراد تھی شارح نے اس کو بیان کر دیا اس کے لغوی معنی بیان نہیں کئے ہیں۔ اس صورت میں کلام میں مجاز ہوگا اس طور پر کہ شارح نے جندل (حجارۃ) حال ہو کر اس کا محل یعنی ارض ذات حجارۃ مراد لیا ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شارح کے نزدیک شعر میں جندل جیم اور نون کے فتح اور دال کے کسر کے ساتھ ثابت ہو لیکن نون کو ضرورت شعری کی وجہ سے ساکن کر دیا گیا ہو اگر ایسا ہے تو پھر جندل کی تفسیر ارض ذات حجارۃ کے ساتھ کرنا تفسیر لغوی ہی ہوگا۔ اتبعی امر واحد مؤنث حاضر کا صیغہ ہے تتبع کبوتر اور ادنیٰ کی آواز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مرآی اور مسیح اسم ظرف ہیں دیکھنے اور سننے کی جگہیں۔ سعاد محبوبہ کا اسم شریف ہے اور مرآی اور مسیح کا فاعل ہے اور بمرآی کا بارانی کے معنی میں ہے۔ صحاح میں یہ ہی کہا گیا ہے کہ مرآی اور مسیح کے بعد میں کا مجرور ان کا فاعل ہوتا ہے مفعول میں ہوتا جیسا کہ کہا جاتا ہے فلاں بمرآی منی و مسیح۔ یعنی فلاں ایسی جگہ میں ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور سنتا ہوں۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس شعر میں چونکہ حامۃ کی اضافت جرمی کی طرف ہے اور جرمی کی حومہ کی طرف ہے اور حومہ کی جندل کی طرف ہے اس لئے اس شعر میں تابع اضافات ہے اور تابع اضافات کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج ہے ترجمہ اس کا یہ ہے کہ اے پتھریلی بلند ریتی زمین کی کبوتری تو گیت گاتی رہ کیونکہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تجھ کو میری محبوبہ سعاد دیکھ رہی ہے اور تیری آواز سن رہی ہے۔ بعض لوگوں نے سعاد کو مفعول بنا کر اس شعر کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ اے کبوتری تو گیت گاتی رہ اس لئے کہ تو ایسی جگہ میں جہاں سے تو سعاد کو دیکھتی ہے اور اس کی آواز کو سنتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ معنی فاسد ہیں اور اس کے فساد پر عقل بھی شاہد ہے اور نقل بھی شاہد ہے۔ نقل تو اس لئے شاہد ہے کہ صحاح جیسی معتبر کتاب میں یہ ہی مذکور ہے کہ مرآی اور مسیح کے بعد میں کا مجرور رویت اور مسیح کا فاعل ہوتا ہے نہ کہ مفعول حال نہ کہ بعض لوگوں نے سعاد کو مفعول بنا کر معنی بیان کئے ہیں۔ بہر حال بعض لوگوں کے بیان کردہ یہ معنی نقل کے خلاف ہیں۔ اور عقل کے خلاف اس لئے ہیں کہ اس صورت میں کہا گیا ہے کہ کبوتری سعاد کی آواز کو سنتی ہے پس جب کبوتری محبوبہ کی آواز کو سنیگی تو کبوتری سے گانے کی فراہم کرنا عقلاً غیر مناسب ہوگا کیونکہ کبوتری کے گانے سے اس کی آواز کے سننے میں غلطی پڑیگا

اس صورت میں تو یہ مناسب تھا کہ کبوتری سے یہ کہا جاتا کہ اُنکبُی توجب رہ پس شاعر کا آسمی کہنا اس بات کی علامت ہے کہ سعد کبوتری کو دیکھنے اور سننے والی ہے خود گائے والی نہیں ہے۔ اور یہ اسی وقت ہوگا جب سعد کو فاعل بنایا جائے نہ کہ مفعول۔

وَفِيهِ نَظْرٌ لَّانْ كُلًّا مِنْ كَثْرَةِ التَّكْوَارِ وَمَتَابِعِ الْأَصْفَاتِ إِنَّ ثَقُلَ اللَّفْظُ بِسَبَبِهِ
عَلَى اللَّسَانِ فَقَدْ حَصَلَ الْأَخْتِرَادُ عَنْهُ بِالتَّخَافُفِ وَالْأَفْكَالِ يُجْعَلُ بِالْفَصَاحَةِ
كَيْفَ وَفَدَّ وَقَعَ فِي التَّخْرِيلِ مِثْلُ ذَابَ قَوْمٌ نُوحٌ، وَذَكَرُ رَحْمَةٍ رَبِّكَ عَبْدًا،
وَنُفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا.

ترجمہ اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ کثرت محرار اور متابع اضافات میں سے ہر ایک اگر انکی وجہ سے لفظ زبان پر دشوار ہو جائے تو اس سے تخاف کے ذریعے احتراز ہو گیا ہے ورنہ تو وہ مثل بالفصاحت نہیں ہے کیسے ہو سکتا ہے جبکہ قرآن میں واقع ہوا ہے۔ قوم نوح کی عادت کے مانند۔ اور یہ آپ کے رب کی رحمت کا تذکرہ ہے اپنے بندہ پر۔ اور قسم ہے جان کی اور اس کی جس نے اسکو ٹھیک بنایا ہے پھر اس کی نیکی اور بدی کا اس کو انشاء کیا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ فصاحت کلام کے لئے کثرت محرار اور متابع اضافات سے خالی ہونے کو شرط قرار دینا محل نظر ہے۔ یعنی صاحب قبل کا یہ کہنا کہ کثرت محرار اور متابع اضافات مطلقاً محل بالفصاحت ہیں لہذا کلام کا ان سے خالی ہونا ضروری ہے۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس میں قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر ان کی وجہ سے کلمات کا تلفظ دشوار ہو جاتا ہو تو یہ دونوں یقیناً محل بالفصاحت ہونگے اور ان سے یقیناً کلام فصیح کا خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر ان کی وجہ سے تلفظ دشوار نہ ہوتا ہو تو پھر یہ دونوں محل بالفصاحت نہ ہونگے اور ان سے کلام فصیح کا خالی ہونا ضروری نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں ان دونوں کو مستقلاً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ جب کلام فصیح کے لئے تخاف کلمات سے خالی ہونا شرط قرار دیا گیا تو ان دونوں سے خالی ہونا بھی شرط قرار دیا گیا اسلئے کہ تخاف کلمات کا حاصل بھی یہ ہی ہے کہ کلمات کے اجتماع کے وقت زبان پر تلفظ دشوار ہو جائے۔ حاصل یہ ہے کہ تخاف کلمات سے احتراز کے ذریعہ کثرت محرار اور متابع اضافات کی اس صورت سے بھی احتراز ہو گیا ہے لہذا اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور دوسری صورت میں چونکہ یہ دونوں چیزیں محل بالفصاحت نہیں ہیں اسلئے اس صورت میں بھی انکو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو مطلقاً محل بالفصاحت قرار دینا کیسے درست ہوگا درنہائیکہ یہ دونوں قرآن پاک میں واقع ہیں مثلاً، مِثْلُ ذَابَ قَوْمٌ نُوحٌ، اور ذَكَرُ رَحْمَةٍ رَبِّكَ عَبْدًا، میں متابع اضافات ہیں اور نُفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا میں ضمائر میں کثرت محرار ہے بلکہ یہ پوری سورت ہی

کثرت تکرار کی مثال ہے کیونکہ پوری سورت میں واحد مونث کی ضمیریں مذکور ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد جس میں آپ نے سیدنا یوسف علیہ السلام کی توصیف کی ہے اس میں کثرت تکرار اور تنایع اضافات دونوں ہیں۔ چنانچہ ارشاد ہے اکرم بن اکرم بن اکرم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم۔ یہ حدیث کثرت تکرار پر تو اسلئے مشتمل ہے کہ اس حدیث میں کریم اور ابن کا بار بار ذکر کیا گیا ہے اور تنایع اضافات پر اسلئے مشتمل ہے کہ ہذاثا کی دو قسمیں ہیں ایک تو متداخلہ دوم غیر متداخلہ۔ متداخلہ تو یہ ہے کہ اول ثانی کی طرف اور ثانی ثالث کی طرف مضاف ہو جیسا کہ مضاف کی بیان کردہ مثال میں ہے اور غیر متداخلہ یہ ہے کہ ایسا نہ ہو بلکہ درمیان میں صفت وغیرہ کسی چیز کا فصل ہو جیسے اس حدیث میں ہے کہ پہلا ابن دوسرے کریم کی طرف مضاف ہے اور دوسرا ابن تیسرے کریم کی طرف اور تیسرا ابن چوتھے کریم کی طرف مضاف ہے اور اسی طرح یوسف کے بعد والا ابن یعقوب کی طرف مضاف ہے اور یعقوب کے بعد والا اسحاق کی طرف مضاف ہے اور اسحاق کے بعد والا ابراہیم کی طرف مضاف ہے۔ دراصل اس طرح کی ترکیب میں ابن اپنے اقبل کی صفت ہوتا ہے اور مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے اسی کو اضافات غیر متداخلہ کہتے ہیں۔ الحاصل اس حدیث میں تنایع اضافات تو ہے مگر غیر متداخلہ۔

وَالْفَصَاحَةُ فِي الْمُسْتَكْمِلِ مَلَكَةٌ وَهِيَ كَيْفِيَّةٌ رَاسِخَةٌ فِي النَّفْسِ وَالْكَيْفِيَّةُ عَرَضٌ لَا يَبْقَى تَعْقِلُهُ عَلَى تَعْقِلِ الْغَيْرِ وَلَا يَفْتَقِرُ الْقِيَمَةُ وَالْأَلْقِيَمَةُ فِي تَحْلِيلِهِ اِمْتِنَاعًا أَوَّلِيًّا فَخَرَجَ بِالْقَيْدِ الْأَوَّلِ الْأَخْرَاضِ النَّسَبِيَّةِ مِثْلُ الْإِضَافَةِ وَالْفِعْلِ وَالْأَنْفِعَالِ وَتَحْوِذِ ذَلِكَ وَيَقُولُونَ لَا يَفْتَقِرُ الْقِيَمَةُ الْكَيْمِيَّاتُ وَيَقُولُونَ الْأَلْقِيَمَةُ النَّقْطَةُ وَالْوَحْدَةُ لَا وَقَوْلُنَا أَوَّلِيًّا لِيَدْخُلَ فِيهِ مِثْلُ الْعِلْمِ بِالْعُلُومَاتِ الْمُفْتَضِلَةِ لِلْقِيَمَةِ أَوْ الْأَلْقِيَمَةِ فَقَوْلُهُ مَلَكَةٌ إِشْعَارٌ بِأَنَّهُ لَوْ عَبَّرَ عَنِ الْمُفْصُودِ بِلَفْظِ قِيَمَةٍ لَا يَمْتَنِي قِيَمًا فِي الْأَصْطِلَاحِ مَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ رَاسِخًا فِيهِ وَقَوْلُهُ يَفْتَقِرُ بِمَا عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمُفْصُودِ دُونَ أَنْ يَقُولَ يُعَبِّرُ إِشْعَارٌ بِأَنَّهُ يَمْتَنِي قِيَمًا إِذَا وَجِدَ فِيهِ تِلْكَ الْمَلَكَةُ سَوَاءً وَجِدَ التَّعْبِيرُ أَوْ لَمْ يَوْجِدْ وَقَوْلُهُ بِلَفْظِ قِيَمَةٍ لِيَعْمَ الْمُفْرَدَ وَالْمُرَكَّبَ أَمَّا الْمُرَكَّبُ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا الْمُفْرَدُ فَكَمَا تَقُولُ عِنْدَ التَّعْدَادِ كَارِ غَلَامٍ جَارِيَةٍ ثَوْبٌ رَسَاطٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ

ترجمہ

اور فصاحتہ فی المتکمل ایک ایسا ملک ہے اور ملک اسی کیفیت ہے جو نفس میں ثابت ہو اور کیفیت ایسا عرض ہے جس کا بھدا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور نہ وہ انتفاء الہی کے طور پر اپنے عمل میں تقسیم کا تقاضہ کرتا ہو اور نہ عدم تقسیم کا پس قید اول کے ذریعے اعراض نسبیہ خارج ہو گئے جیسے اضافات فصل

انفعال اور اس جیسا اور ہمارے قول لا یقتضی القسمۃ سے کلمات نکل گئے اور ہمارے قول لا قسمۃ سے نقطہ اور وھت نکل گئے اور ہمارا قول اولیٰ تاکہ اس میں علم بالمعلومات داخل ہو جائے جو قیمت اور عدم قیمت کا تقضی ہوتا ہے۔ پس مصنف کا قول ملکہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر کسی نے مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کیا تو اصطلاح میں اس کا نام فصیح نہیں ہوگا جب تک کہ اس میں یہ ملکہ راسخ نہ ہو اور مصنف کا قول یقتد بہا علی التبعیر عن المقصود بجائے اس کے کہ تعبیر کہتا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کا نام فصیح رکھا جائے گا جبکہ اس میں یہ ملکہ پایا جائے برابر ہے کہ تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے اور اس کا قول بلفظ فصیح تاکہ مفرد اور مرکب کو عام ہو جائے۔ بہر حال مرکب تو ظاہر ہے اور ہر مفرد تو، تو شمار کے وقت کہتا ہے وار، غلام، جاریہ، ثوب، بساط وغیرہ

تشریح

مصنف نے اس عبارت میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کو ادا کرنے پر قادر ہو۔ شارح نے ملکہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ملکہ ایسی کیفیت اور صفت کا نام ہے جو نفس میں راسخ اور ثابت ہو جائے دراصل نفس کے لئے جو صفت حاصل ہوتی ہے تو اول حصول میں اس کا نام حال ہوتا ہے کیونکہ جو شخص اس صفت کے ساتھ متصف ہوتا ہے وہ زمانہ حال میں اس کو ضائع کر دینے پر قادر ہوتا ہے اور اگر وہ صفت اپنے عمل میں ثابت اور متقرر ہو گئی لیے طریقہ پر کہ اس کا زائل کرنا ممکن نہ رہا تو اس کا نام ملکہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص اس صفت کے ساتھ اس طرح متصف ہوگا وہ اس صفت کا مالک ہوگا جس طرح چاہے گا اس کو گھمائے گا۔ شارح نے ملکہ کی تعریف کرتے ہوئے کیفیت کا لفظ ذکر کیا ہے اور صفت کا لفظ ذکر نہیں کیا محض یہ بتانے کے لئے کہ ملکہ مقولہ کیف میں سے ہے۔ شارح نے فی النفس فرمایا ہے اور فی الجسم نہیں فرمایا کیونکہ وہ کیفیت اگر نفس میں ثابت اور پیوست ہوگی تو اس کو ملکہ کہا جائے گا اور اگر جسم کے ساتھ مختص ہوئی جیسے مفیدی تو اس کو کیفیت اور عرض کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے ملکہ کے ساتھ تعبیر نہیں کیا جاتا۔ والکیفیت سے شارح مقولہ کیف کی تعریف کرنا چاہتے ہیں مگر اس سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ متکلمین نے موجودات حادثہ کو جو ہر اور عرض کے اندر منحصر کیا ہے یعنی جو چیز عدم سے وجود میں آئے گی اور وجود کے بعد پھر معدوم ہو جائے گی وہ یا تو جو ہر ہوگی یا عرض ہوگی۔ پھر حکمرانے عرض کی نوعیتیں بیان کی ہیں۔ کم۔ کیف۔ اضافت۔ معنی۔ این۔ وضع۔ ملک۔ فعل۔ انفعال۔ ان نوا عرض اور ایک جو ہر کا نام مقولات عشرہ ہے۔ مقولات۔ بمعنی معمولات۔ یعنی موجودات حادثہ میں سے کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس پر ان مقولات میں سے کوئی ایک مقولہ معمول نہ ہوتا ہو ورنہ اس کی یہ ہے کہ یہ مقولات موجودات ممکنہ کے لئے اجناس عالیہ ہیں اور نفس ذی جنس پر معمول ہوتی ہے لہذا یہ مقولات بھی موجودات ممکنہ پر معمول ہونگے۔ پھر ان مقولات کی دو قسمیں ہیں۔ مقولات نسبیہ اور مقولات غیر نسبیہ۔ مقولات غیر نسبیہ تین ہیں (۱) جو ہر (۲) کیف (۳) کم۔ اور ان تین کے علاوہ باقی سات مقولات نسبیہ ہیں۔ نسبیہ سے مراد یہ ہے کہ اس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہو۔ اور غیر نسبیہ سے مراد یہ ہے کہ اس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو۔ اس موقع پر تمام مقولات کی تعریف کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے چنانچہ عرض ہے کہ۔ جو ہر وہ مقولہ ہے

جو بنفسہ اور بذاتہ قائم ہو یعنی اپنے خارجی قیام میں دوسرے کا محتاج نہ ہو جیسا کہ جملہ اجسام۔ کم وہ عرض ہے جو لذاتہ تقسیم کو قبول کرتا ہو۔ پھر کم کی دو قسمیں ہیں (۱) متصل (۲) منفصل۔ کم متصل وہ ہے جس میں حدود مشترک ہوں جیسے خط، سطح اور حجم۔ اور منفصل وہ ہے جس میں حدود مشترک نہ ہوں جیسے اشیا و معدودہ۔ کیفیت کی تعریف خود شارح نے کی ہے اسی کو سمجھانے کے لئے خادم نے یہ تفصیل کی ہے۔ لہذا تھوڑا سا انتظار اور کیجئے۔ اضافت وہ نسبت ہے جو ایک شے کو عارض ہو دوسری نسبت کی طرف قیاس کرتے ہوئے جیسے اُبُوْتُ، بَنُوْتُ۔ متنی کسی شے کا زمانے میں حاصل ہونا جیسے کون الصوم ماضی فی شہر رمضان۔ آئن کسی شے کا مکان میں حاصل ہونا جیسے کون زید فی الدار۔ وقع وہ ہیئت ہے جو کسی شے کو عارض ہو اس کے بعض اجزاء کو بعض کی طرف نسبت کرتے ہوئے جیسے ٹیک لگانے کی ہیئت اور کروٹ پر لینے کی ہیئت۔ ملک وہ ہیئت ہے جو حجم کو عارض ہو اس اعتبار سے کہ وہ جسم کو محیط ہے اور جسم کے منتقل ہوجانے سے منتقل ہوجاتی ہے جیسے قیصں پہننے اور عمامہ باندھنے کی ہیئت۔ فکسل کسی چیز کا دوسرے کے اندر مؤثر ہونا جیسے قاطع (کاٹنے والے) کا اس طور پر ہونا کہ وہ دوسرے کو قطع کرے۔ انفعال کسی شے کا دوسرے سے مستثر ہونا جیسے زید کا مضروب ہونا اور کبرے کا مقطوع ہونا۔ اس تفصیل کے بعد کیفیت یعنی مقولہ کیفیت کی تعریف ملاحظہ فرمائیے۔ کیفیت وہ عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور وہ اپنے محل میں تقسیم اور عدم تقسیم کا لذاتہ اور بلا واسطہ تقاضہ نہ کرتا ہو۔ شارح کی بیان کردہ یہ تعریف ایک جنس اور چار فضلوں پر مشتمل ہے اس طور پر کہ شارح کا قول عرض بمنزلہ جنس کے ہے کیونکہ عرض کا لفظ عرض کی تمام قسموں کو شامل ہے۔ اور لا یوقوف تعقل علی تعقل الغیر پہلی فصل ہے اس کے ذریعہ تعریف سے اعراض نسبتہ کو خارج کیا گیا ہے۔ یعنی اضافت، متنی، این، وضع، ملک، فعل، انفعال۔ ان سات اعراض کو خارج کیا گیا ہے جن کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ لا یفتنی القسمۃ دوسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیفیت کی تعریف سے کم کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ کم لذاتہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے۔ ”واللا قسمۃ“ تیسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیفیت کی تعریف سے نقطہ اور وحدت کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ یہ دونوں عدم تقسیم کو قبول کرتے ہیں اس طور پر کہ نقطہ نام ہے طرف خط کا اور طرف خط یعنی خط کا کنارہ غیر منقسم ہوتا ہے اور وحدت کہتے ہیں شے کا غیر منقسم ہونا۔ اہم اصل یہ دونوں عدم قیمت کا تقاضہ کرتے ہیں۔ اولیٰ یعنی اقتضار اولیٰ جو تھی فصل ہے لیکن یہ فصل اور قید کیفیت کی تعریف سے کسی کو خارج کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ علم بالمعلومات کو کیفیت کی تعریف میں داخل کرنے کے لئے ہے اس طور پر کہ اولیاء سے مراد لذاتہ اور بلا واسطہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیفیت ایسا عرض ہے جس کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو اور وہ اپنے محل میں لذاتہ اور بلا واسطہ تقسیم اور عدم تقسیم دونوں کا تقاضہ کرتا ہو اور علم بھی لذاتہ یعنی معلومات سے قطع نظر کر کے تقسیم اور عدم تقسیم کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہذا علم بھی مقولہ کیفیت میں داخل ہوگا۔

البتہ علم بالمعلومات میں اگر علم کے متعلق یعنی معلومات کا اعتبار ہو تو معلومات کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ علم بھی

تقسیم کا تقاضہ کرے گا اور کبھی عدم تقسیم کا لیکن یہ تقاضہ لغاتہ اور بلا واسطہ نہیں ہوگا بلکہ متعلق اور معلوم کے واسطہ سے ہوگا۔ چنانچہ وہ علم جو شے واحد بسیط کے ساتھ متعلق ہوگا تو وہ اپنے اس متعلق کے اعتبار سے عدم تقسیم کو قبول کرے گا اور وہ علم جو دو چیزوں کے ساتھ متعلق ہوگا وہ اپنے اس متعلق کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے گا۔ اہل کی کیفیت کی تعریف میں جب تک اولیٰ کی قید مذکور نہیں ہوگی اس وقت تک علم اپنے متعلق اور معلوم سے قطع نظر کرتے ہوئے کیفیت کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا اور اس پر کیفیت کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فصاحت فی التکلم کی تعریف میں ملکہ کا لفظ ذکر کیا ہے اور مصنف کا لفظ ذکر کر کے صفتہ یقندر بہا نہیں کہا۔ کیونکہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کواد کرنے سے انسان علماء بلاغت کی اصطلاح میں فصیح نہیں کہلاتا ہے بلکہ فصیح کہلانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ صفت اور کیفیت ایسے راجح اور یوسٹ ہو پس اس طرف اشارہ کرنے کے لئے فاضل مصنف نے تعریف میں ملکہ کا لفظ ذکر کیا ہے۔ اور صفتہ کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ چنانچہ اگر کسی نے غیر کیفیت لفظ کے ساتھ ایک آدھ بار اپنا مقصود ادا کر دیا تو یہ شخص فصیح نہیں کہلائے گا بلکہ اس کے بارے میں کہا جائے گا نہ ریتہ من غیر طام یعنی اندھ کا نیر ہوئے میں۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے فصاحت فی التکلم کی تعریف میں یقندر کا لفظ ذکر کیا ہے یعنی فصاحت فی التکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان مقصود ادا کرنے پر قادر ہو اور یقندر کا لفظ ذکر کر کے یہ نہیں کہا کہ اس کی وجہ سے مقصود کواد کر دے کیونکہ فصیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں یہ ملکہ موجود ہو اور وہ اس ملکہ کی وجہ سے مقصود ادا کرنے پر قادر ہو خواہ مقصود ادا کرے یا نہ ادا کرے یعنی فصیح ہونے کے لئے تعبیر اور ادا کرنا شرط نہیں ہے بلکہ قادر ہونا شرط ہے تعبیر پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ مثلاً ایک شخص کو انتہاء کے سلسلہ میں ملکہ حاصل ہے تو یہ شخص فصیح کہلائے گا خواہ نئی دے یا نہ دے۔ ایسا نہیں کہ ملکہ جاتے وقت تو یہ حضرت مفتی صاحب ہوں اور جب بتا کر فرار ہو گئے تو غیر مفتی ہوں شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لفظ فصیح کہا ہے بلکہ فصیح نہیں کہا کیونکہ مقصود کوکلام کے ذریعہ ادا نہیں کیا جاتا ہے بلکہ بعض مقصد ایسے ہیں جنکو صرف مفرد کے ذریعہ ادا کیا جاسکتا ہے مثلاً ایک شخص اپنا حساب مبیاق کرنے کے لئے محاسب کے سامنے مختلف قسم کی چیزیں پیش کرنا چاہتا ہے تو وہ ان چیزوں کو گنواتے وقت یوں کہے گا دار۔ ثوب۔ غلام جاریہ۔ بساط وغیرہ۔ پس اگر مصنف بکلام فصیح کہتے تو یہ تعریف صرف اس صورت کو شامل ہوتی جہاں مقصود کوکلام اور مرکب کے ذریعے ادا کیا جاتا۔ اور جہاں مفرد کے ذریعہ ادا کیا جاتا اس کو یہ تعریف شامل نہ ہوتی لہذا مصنف نے بلفظ فصیح کہا تاکہ یہ تعریف مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہو جائے کیونکہ کلمہ لفظ مفرد اور مرکب دونوں کو عام ہے۔

وَالْبَلَاغَةُ فِي الْكَلَامِ مَطَابَقَةُ الْمُتَضَمِّنِ الْحَالِ مَعَ فَصَاحَتِهِ أَيْ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ وَالْحَالُ الْمَوْجُودُ
الْأَمْرُ السَّادِعُ إِلَى أَنْ يُعْتَبَرَ مَعَ الْكَلَامِ الَّذِي يُؤَدِّي بِهِ أَهْلُ التَّمَرُّدِ خُصُوصِيَّةً
مَّا وَهُوَ مُتَضَمِّنُ الْحَالِ مَثَلًا كَوُرْتُ الْمُعَاظِبُ مُتَكِدًّا لِلْعَلَمِ حَالٌ تَقْتَضِيهِ تَأَكِيدُ الْعَلَمِ
وَالتَّأَكِيدُ مُتَضَمِّنَةُ الْحَالِ وَفَوَازُكَ لَهُ إِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ هُوَ كَذَائِبُ كَلَامُهُ

مُطَابِقٌ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ أَنَّهُ مِنْ جُزْئِيَّاتِ ذَلِكَ الْكَلَامِ الَّتِي تُفَضِّلُ
الْحَالُ فَإِنَّ الْإِنْكَارَ مَثَلًا يَقْتَضِيهِ كَلَامًا مُؤَكِّدًا وَهَذَا مُطَابِقٌ لَهُ بِمَعْنَى أَنَّهُ
صَادِقٌ عَلَيْهِ عَلَى عَكْسِ مَا يُقَالُ إِنَّ الْكَلِمَ مُطَابِقٌ لِلْجُزْئِيَّاتِ وَإِنِّي أَمَرْتُ بِتَحْقِيقِ
هَذَا الْكَلَامِ فَارْجِعْ إِلَى مَا ذَكَرْنَا فِي الشَّرْحِ فِي تَعْرِيفِ عِلْمِ الْمَعَانِي

ترجمہ

اور بلاغت فی الکلام، کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا ہے ورنہ مخالفہ وہ کلام نصح ہو اور حال وہ امر ہے جو اس بات کی طرف داعی ہو کہ اس کلام کے ساتھ جس کے ذریعہ اصل مراد ادا کی جاتی ہے کسی بھی خصوصیت کا اعتبار کیا جائے اور وہ خصوصیت مقتضی حال ہے مثلاً مخاطب کا منکر حکم ہونا ایک حال ہے جو تاکید حکم کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکید مقتضی حال ہے۔ اور مخاطب سے تیرا قول اِنْ زَيْدًا فِي الْبَارِ۔ اِنْ کی تاکید کے ساتھ ایسا کلام ہے جو مقتضی حال کے مطابق ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یہ کلام اس کلام کی جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اسلئے کہ مثلاً انکار کلام مؤکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ اس کے مطابق ہے باہیں معنی کہ یہ کلام مؤکد کی اس پر صادق ہے اس کے برعکس جو کہا جاتا ہے کہ کل جزئیات کے مطابق ہے اور اگر تو اس کلام کی تحقیق کا ارادہ کرے تو اس کی طرف رجوع کر جو ہم نے علم معانی کی تعریف میں شرح میں ذکر کیا ہے۔

تشریح

جب مصنف فصاحت کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب بلاغت کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ بلاغت فی الکلام کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بلاغت فی الکلام اس کا نام ہے کہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہو اور خود وہ کلام نصح ہو اور یہ خیال رہے کہ یہاں مطابقت سے فی الجملہ مطابقت مراد ہے مطابقت نامہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ اصل بلاغت میں مطابقت نامہ کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے۔ مطابقت نامہ تو یہ ہے کہ کلام ان تمام مقتضیات کے مطابق ہو جن کا حال تقاضا کرتا ہے اور فی الجملہ مطابقت یہ ہے کہ حال جن مقتضیات کا تقاضہ کرتا ہے کلام ان میں سے کسی ایک مقتضی کے مطابق ہو۔ پس حال اگر دو چیزوں کا تقاضہ کرتا ہو مثلاً تاکید کا اور تعریف کا اور مستحکم نے ان میں سے کسی ایک کی رعایت کی ہو اور دوسرے کی رعایت نہ کی ہو تو یہ کلام اگرچہ مطلقاً بلیغ نہیں ہوگا لیکن اس اعتبار سے بلیغ ہوگا۔ بلاغت کلام کی یہ تعریف تین چیزوں پر مشتمل ہے (۱) حال (۲) مقتضی حال (۳) مطابقت مقتضی حال۔ شارح علیہ الرحمہ نے ان تینوں کو بالتفصیل ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حال وہ امر ہے جو مستحکم کے لئے اس بات کا داعی ہو کہ مستحکم اپنے اس کلام میں جس کے ذریعہ وہ اصل مراد ادا کرنا چاہتا ہے کسی بھی خصوصیت اور نکتہ کا اعتبار کرے وہ امر خواہ نفس الامر میں داعی ہو یا نفس الامر میں داعی نہ ہو۔ اول کی مثال جیسے مخاطب کا حقیقۃً قیام زید کا منکر ہونا۔ پس یہ انکار نفس الامر میں اس بات کا داعی ہے کہ مستحکم اپنے اس کلام میں جس کے ذریعہ وہ اپنی مراد ادا کرنا چاہتا ہے ایک خصوصیت یعنی تاکید کا اعتبار کرے اور ثانی کی مثال جیسے مخاطب غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو یہ انکار منکر ہی ایسا امر ہے جو مستحکم کو اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ مستحکم اپنے کلام میں ایک خصوصیت یعنی تاکید کا اعتبار کرے۔ شارح نے اُن تعبیر کے لفظ

اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ خصوصیات اور نکات متکلم کا مقصود ہوں یعنی متکلم ان خصوصیات کا لحاظ کرے اور ان کا قصد کرے۔ اگر متکلم کے قصد کے بغیر کلام میں کوئی خصوصیت پائی گئی تو یہ مقتضی حال نہ ہوگا اور اس کلام کے بارے میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہے۔

الحاصل حال وہ امر ہے جو متکلم کو اس بات کی دعوت دیتا ہو کہ متکلم اپنے اس کلام میں جسکے ذریعہ مراد ادا کرنا چاہتا ہے کسی خصوصیت اور نکتہ کا اعتبار کرے۔ اور وہ خصوصیت اور نکتہ جس کا حال تقاضہ کرتا ہے مقتضی حال کہلاتا ہے۔ اور کلام کا اس خصوصیت پر مشتمل ہونا مطابقت مقتضی حال ہے۔ مثلاً مخاطب کا منکر مکمل ہونا حال ہے جو تاکید مکمل کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکید مکمل مقتضی حال ہے اور اس مخاطب کے سامنے ان زیدانی الدار ان کے ساتھ موکد کر کے کلام کو نامطابقت مقتضی حال ہے یعنی اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ کلام ایسا ہے جو مقتضی حال کے مطابق ہے۔

و تحقیق ذلک سے شارح فرماتے ہیں کہ مقتضی حال اور مطابقت مقتضی حال کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے وہ تو مصنف کے ظاہری کلام سے مفہوم ہے لیکن ہماری تحقیق یہ ہے کہ حال کی تعریف تو دی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے لیکن مقتضی حال اس خصوصیت اور نکتہ کا نام نہیں ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے۔ بلکہ اس کلام کی کا نام مقتضی حال ہے جو کلام کلی اس خصوصیت پر مشتمل ہوگا اور مطابقت مقتضی حال یہ ہے کہ متکلم جو کلام بھی مخاطب کے سامنے پیش کریگا وہ کلام اس مقتضی حال یعنی کلام کلی کے جزئیات میں سے ہو اور یہ مقتضی حال یعنی کلام کلی اس کلام جزئی پر صادق آئے مثلاً انکار تقاضہ کرتا ہے کلام موکد کا اور کلام موکد کی مثال ان زیدانی الدار ہے تو ہماری تحقیق کے مطابق انکار حال ہوگا اور کلام موکد کلی مقتضی حال ہوگا اور کلام جزئی یعنی ان زیدانی الدار کا اس کلام موکد کلی کے جزئیات میں سے ہونا اور اس کلام کلی کا اس پر صادق آنا مطابقت مقتضی حال ہوگا۔

شارح نے اپنی تحقیق کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مثال مذکور یعنی ان زیدانی الدار اس کلام موکد کلی کے جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے کیونکہ مخاطب کا انکار کلام موکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ مثال یعنی ان زیدانی الدار جو کلام جزئی ہے یہ اس کلام موکد کلی کے مطابق ہے یا اس معنی کہ یہ کلام موکد کلی اس مثال پر صادق آتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میرا یہ کہنا کہ کلام جزئی یعنی مثال مذکور کلام موکد کلی کے مطابق ہے مناظرہ کے بیان کے برعکس ہے کیونکہ مناظرہ یہ نہیں کہتے کہ جزئی کلی کے مطابق ہے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے یعنی میں نے تو اپنی تحقیق کے دوران کلام جزئی (مثال مذکورہ) کو مطابق اسم فاعل بنایا ہے اور کلام موکد کلی کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اور مناظرہ اس کا برعکس کرتے ہیں یعنی کلی کو مطابق اسم فاعل بناتے ہیں اور جزئی کو مطابق اسم مفعول بناتے ہیں۔ مگر یہ محض لفظ اور تعبیر میں اختلاف ہے درہ معنی اور مراد دونوں کے ایک ہیں۔ یعنی مطابقت سے مراد یہ ہے کہ کلی جزئی پر صادق آئے اور کلی جزئی پر محمول ہو اسکو مناظرہ نے اس طرح تعبیر کر دیا کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے چنانچہ فرمایا ہے ان اسکی مطابق للجزئیات اور میں نے اس طرح تعبیر کر دیا کہ جزئی یعنی مثال مذکور کلی یعنی کلام موکد کے مطابق ہے چنانچہ میں نے کہا ہے وہذا مطابق کہ لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ آخر شارح کو لفظی مخالفت کرنے کی ضرورت کیا تھی

شارح بھی مناطہ کی موافقت میں یوں فرمادیتے کہ کلام موکد کی اس مثال یعنی کلام جزئی کے مطابق ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح مصنف کے ظاہر قول کی وجہ سے مناطہ کی لفظی مخالفت کی ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے مطابقت مقتضی الحال اور اس میں مصدر کی اضافت فاعل کی طرف کی گئی ہے یعنی کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا پس مصنف نے چونکہ کلام جزئی مثلاً ان زینا فی الدار کو مطابق اسم فاعل بنایا ہے اور مقتضی حال کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اسلئے میں نے بھی یہی تعبیر اختیار کی اور یوں کہا وہاں ای مثال المذكور مطابق نہ ای للکلام الموکد الکی۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کلام کی اگر مزید تحقیق کرنا ہو تو مطول کی طرف رجوع کیجئے میں نے علم معانی کی تعریف کے ذیل میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے۔

وَهُوَ اَيُّ مُقْتَضَى الْحَالِ مُتَعَلِّفٌ فَإِنَّ مَقَامَاتِ الْكَلَامِ مُتَفَاوِتَةٌ لِأَنَّ الْأَعْتِبَارَ
الَّذِي بِهَذِهِ الْمَقَامِ يُخَاسِرُ الْأَعْتِبَارَ الَّذِي بِدَوْنِهَا وَهَذَا عَيْنُ تَفَاوُتِ
مُقْتَضَيَاتِ الْأَحْوَالِ لِأَنَّ التَّخَايُرَ بَيْنَ الْحَالِ وَالْمَقَامِ أَيْضًا هُوَ بِحَسَبِ الْإِغْتِيَارِ
وَهُوَ أَنَّهُ يَكُونُهُمْ فِي الْحَالِ كَوْنُهُ سَمًا ثَابِتًا يَوْمًا وَدِرَ الْكَلَامِ فِيهِ وَفِي الْمَقَامِ كَوْنُهُ
مَحَلًّا لَهُ وَفِي هَذَا الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى إِجْمَالِيَّتِهِ إِلَى ضَبْطِ مُقْتَضَيَاتِ الْأَحْوَالِ
وَتَحْقِيقِ الْمُقْتَضَى الْحَالِ

ترجمہ

اور وہ یعنی مقتضی حال مختلف ہے کیونکہ مقامات کلام متفاوت ہیں اسلئے کہ جو اعتبار اس مقام کے لائق ہو وہ اس اعتبار کے مغائر ہے جو اس مقام کے مناسب ہو اور یہ بعینہ مقتضیات احوال کا تفاوت ہے اسلئے کہ حال اور مقام کے درمیان جو تغایر ہے وہ محض اعتباری ہے اور وہ یہ کہ حال میں ورود کلام کے لئے زمانہ ہونے کا خیال کیا جاتا ہے اور مقام میں اس کے لئے محل ہونے کا اور اس کلام میں مقتضیات احوال کے ضبط کی طرف اجمالی اشارہ ہے اور مقتضی حال کی تحقیق ہے۔

تشریح

مصنف نے بلاغت کلام کی تعریف میں مقتضی حال کا ذکر کیا ہے۔ پھر شارح نے مقتضی حال کی تعریف بیان فرمائی ہے اور اس کی تعریف کے سلسلہ میں شارح کی اپنی جو تحقیق تھی اسکو بھی ذکر کیا ہے پھر اگلی سطروں میں فہام کل من التکیر والاطلاق سے مصنف نے اجمالی طور پر مقتضیات احوال کے درمیان تصریح بیان کیا ہے اور مقتضی الحال ہوا اعتبار المناسب سے مقتضی حال کی تحقیق کی ہے اور ان سطروں میں مقتضیات احوال کے ضبط اور حصر اور اس کی تحقیق کے لئے ایک تمہید ذکر کی ہے۔ اس تمہید کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ مقتضی حال مختلف ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ مقامات کلام یعنی وہ امور جو کلام میں خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کا تقاضہ کرنے والے ہیں متفاوت اور مختلف ہیں۔ اور مقامات کلام یعنی وہ امور جو کلام میں خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کا تقاضہ کرنے والے ہیں مختلف اسلئے ہیں کہ ایک شے یعنی خصوصیت جس کا اعتبار کیا جائے گا وہ ایک مقام کے

تو مناسب ہے لیکن دوسرے مقام کے مناسب نہیں ہے بلکہ دوسرے مقام کے مناسب دوسری خصوصیت کا اعتبار کیا جاتا ہے مثلاً مقام انکار میں تاکید کا اعتبار کرنا مناسب ہے اور اس مقام میں جہاں مخاطب خالی الذہن ہو عدم تاکید کا اعتبار کرنا مناسب ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تاکید جو مقام انکار کے مناسب ہے وہ اس عدم تاکید کے معاصر ہے جو مقام غلوذہن کے مناسب ہے پس تاکید اور عدم تاکید تو مقتضی حال میں جو آپس میں متضاد ہیں اور مقام یعنی انکار اور غلوذہن بھی آپس میں متضاد ہیں۔ الحاصل مقامات کلام یعنی مقام انکار اور مقام غلوذہن متفاوت اور مختلف ہیں اور مقام اور حال جو کوہ ذاتا متحد ہیں اگرچہ ان میں اعتباری تغائر ہے اسلئے جب مقامات کلام متفاوت اور مختلف ہونگے تو مقتضیات احوال بھی مختلف اور متفاوت ہوں گے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ مقتضیات احوال مختلف ہیں۔ رہا یہ سوال کہ حال اور مقام ذاتا متحد اور مجبلاً اعتبار متضاد کس طرح ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال اور مقام دونوں سے وہ امر داعی مراد ہے جو حکم کو اپنے کلام میں کسی خصوصیت اور نکتہ کے اعتبار کرنے کی دعوت دیتا ہے اور ان دونوں کے درمیان اعتباری فرق اس لئے ہے کہ اس امر داعی کے بارے میں اگر یہ خیال کیا گیا کہ یہ درود کلام کے لئے زمانہ ہے تو اس امر داعی کا نام حال ہوگا اور اگر یہ خیال کیا گیا کہ یہ امر داعی درود کلام کا اصل ہے تو اس کا نام مقام ہوگا پس امر داعی حقیقت میں چونکہ درود کلام کے لئے زمانہ ہے اور نہ مکان ہے بلکہ یہ ایک توہمی اور تخیلی امر ہے اسلئے شارح نے اس کو توہم کے ساتھ تعبیر کیا ہے شایع کہتے ہیں کہ اس کلام میں یعنی اگلے متن میں مقتضیات احوال کے ضبط اور حصر کی طرف اجمالاً اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ مصنف نے مقتضیات احوال کو تین قسموں میں مضمحل کیا ہے (۱) وہ مقتضی حال جو اجزاء جملہ کے ساتھ متعلق ہو (۲) وہ جو درجوں کے ساتھ متعلق ہو (۳) وہ جو ان میں سے کسی کے ساتھ مختص نہ ہو بلکہ ایک ساتھ دونوں کے ساتھ متعلق ہوں قسم اول کی طرف مصنف نے مقام کل من التکیر سے اشارہ کیا ہے اور قسم ثانی کی طرف مقام الفصل سے اور قسم ثالث کی طرف مقام الامتاز سے اشارہ کیا ہے۔ اور اس سے کچھ آگے چکر مقتضی احوال ہوا اعتبار متن میں مقتضی حال کی تحقیق ہو گئی ہے

مَقَامٌ كُنَّ مِنَ التَّكْيِيدِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْتَقْدِيمِ وَالذِّكْرِ بَيِّنِينَ مَقَامٌ خِلَافُهُ أَوْ خِلَافُ كُلِّ مِمَّا يَعْنِي أَنَّ الْمَقَامَ الشَّيْءُ يَنْاسِبُهُ تَكْيِيدُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوْ الْمُسْنَدُ بَيِّنِينَ الْمَقَامَ الشَّيْءُ يَنْاسِبُهُ التَّعْرِيفُ وَمَقَامُ إِطْلَاقِ الْحُكْمِ أَوْ التَّعْلِيلِ أَوْ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوْ الْمُسْنَدِ أَوْ مُتَعَلِّقِهِ بَيِّنِينَ مَقَامٌ تَقْيِيدٌ بِمَوْكِدٍ أَوْ إِدَاةٍ قَصْرٍ أَوْ تَابِعٍ أَوْ مُشْرَطٍ أَوْ مُتَعَوِّلٍ أَوْ مَا يَشَبَّهُ ذَلِكَ وَمَقَامٌ تَقْدِيمِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوْ الْمُسْنَدِ أَوْ مُتَعَلِّقَاتِهِ بَيِّنِينَ مَقَامٌ تَاخِيرٌ وَكَذَا مَقَامٌ ذِكْرُهُ بَيِّنِينَ مَقَامٌ حَذْفُهُ فَقَوْلُهُ خِلَافُهُ شَامِلٌ لِمَا ذَكَرْنَا

ترجمہ پس تنکیر اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام اس کے خلاف کے مقام کے مابین ہے

یعنی ان میں سے ہر ایک کے خلاف کے معنی وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ یا مسند کا کچھ لانا ہے مباین ہے اس مقام کے جس کے مناسب معرض لانا ہے اور حکم یا تعلق یا مسند الیہ یا مسند یا متعلق مسند کا مطلق ہونا مباین ہے اسکو مقید کرنے کے مقام کے مؤکد کے ساتھ یا اداۃ قصر کے ساتھ یا تابع کے ساتھ یا شرط کے ساتھ یا مفعول کے ساتھ یا اس کے مشابہ کے ساتھ اور مسند الیہ کی تقدیم یا مسند کی تقدیم یا اس کے تعلقات کی تقدیم کا مقام مباین ہے ان کی تاخیر کے مقام کے اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کے مباین ہے۔ پس مصنف کا قول ان سب کو شامل ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف روئے مقتضی حال کی تم اہل کی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تکبیر اطلاق تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ان میں سے ہر ایک کے خلاف کے مقام کے مباین ہے علاوہ کی تفسیر کل کی طرف راجح ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ کو کچھ لانا ہے جیسے رجل فی الدار قائم اور جاء رجل وہ اس مقام کے مباین ہے جس کے مناسب مسند الیہ کو معرض لانا ہے جیسے زید قائم اور جاء زید۔ اس طرح وہ مقام جس کے مناسب مسند کو کچھ لانا ہو جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند کو معرض لانا ہوگا جیسے زید الاقام۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب حکم کو مطلق رکھنا ہے یعنی مقیدات سے خالی رکھنا ہے جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب حکم کو مؤکد کے ساتھ مقید کرنا ہے جیسے ان زید قائم۔ یا اداۃ قصر کے ساتھ مقید کرنا ہے جیسے ما زید الاقام اور انما زید قائم

حکم سے مراد وہ نسبت ہے جو مسند الیہ اور مسند کے درمیان حاصل ہوتی ہے اور اس نسبت کی وجہ سے مسند یعنی محکوم بہ محکوم علیہ یعنی مسند الیہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب تعلق کا مطلق رکھنا ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب اسکو مقید کرنا ہو تعلق سے مراد مسند کا اسکے معمول کے ساتھ تعلق ہے جیسا کہ فعل کا تعلق مفعول کے ساتھ ہوتا ہے پس وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ فعل کا مفعول کے ساتھ تعلق مطلق ہو جیسے ضربت زید وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ یہ تعلق مؤکد کے ساتھ مقید ہو جیسے لاضرع زید یا اداۃ قصر کے ساتھ مقید ہو جیسے ماضربت الازید۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا ہو جیسے زید قائم اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب مسند الیہ کو تابع کی قید کے ساتھ مقید کرنا ہو جیسے زید الطویل قائم۔ اسی طرح وہ مقام جہاں مسند کو تابع وغیرہ کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند کو تابع وغیرہ کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید رجل طویل۔ اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کا متعلق یعنی اس کا معمول مطلق ہو جیسے زید ضارب رجلاً وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کا معمول تابع کی قید کے ساتھ مقید ہو جیسے زید ضارب رجلاً طویلاً۔ اس مقام پر یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مؤکد، اداۃ قصر، تابع، شرط مفعول اور حال اور تمیز میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم، تعلق، مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق میں سے ہر ایک کو مقید

نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس بارے میں قدرے تفصیل ہے۔ وہ یہ کہ مؤکد اور ادات قصر کے ساتھ صرف حکم اتعین کو مقید کیا جاسکتا ہے اور تابع کے ساتھ مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ان کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں اور شرط کے ساتھ صرف مسند کو مقید کیا جاسکتا ہے یعنی وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کو شرط کی قید سے مطلق رکھا جائے جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند کو شرط کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو مثلاً زید قائم ان قام عمرو۔ اور مفعول کے ساتھ صرف مسند الیہ، مسند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاتا ہے یعنی جس مقام کے مناسب مسند الیہ کو مفعول کی قید سے مطلق رکھا ہو، جیسے جاہ الضارب وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اسکو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاہ الضارب زیداً۔ اور وہ مقام جس کے مناسب اطلاق مسند ہو جیسے زید ضارب وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید ضارب عرفاً۔ اور جس مقام کے مناسب مسند کے متعلق کا مطلق رکھا ہو جیسے رأیت ضارباً وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں متعلق کو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رأیت ضارباً عمرواً۔

ما یضہ ذلک سے مراد حال اور تمیز ہے اور ان دونوں کے ساتھ صرف مسند الیہ اور مسند کے متعلق (مفعول) کو مقید کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جس مقام میں مسند الیہ کو حال یا تمیزی کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاہ زید اور طاب محمد تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاہ زید راکیا اور طاب محمد نفساً۔ اسی طرح جس مقام میں مسند کے متعلق (مفعول) کو حال یا تمیزی کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے رکبت الفرس اور اشتریت عشرين وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رکبت الفرس مسرفاً اور اشتریت عشرين غلاماً۔

خادم نے مع اختلاف تفصیل صرف اسلئے ذکر کی ہے تاکہ آپ کو یہ دہم نہ ہو جائے کہ حکم - تعلق - مسند الیہ مسند اور اس کے متعلق سب کو، مؤکد، ادات قصر، تابع، شرط مفعول اور حال و تمیز جملہ قیود کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے کیونکہ معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض کو بعض کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے جیسا کہ خادم کی ذکر کردہ تشریح سے واضح ہے۔ شارح نے تقدیم کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کسی مقام پر تقدیم مسند الیہ مناسب ہو جیسے زید قائم تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں تاخیر مسند الیہ مناسب ہوگی جیسے فی الدار مل۔ اور اگر کسی مقام پر تقدیم مسند مناسب ہو جیسے قام زید تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں تاخیر مسند مناسب ہوگی جیسے زید قائم اور اگر کسی مقام پر مسند کے متعلق (مفعول) کی تقدیم مناسب ہو جیسے زیداً ضربت تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں اس کی تاخیر مناسب ہوگی جیسے فرمت زیداً۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر کسی مقام کے مناسب مسند الیہ یا مسند یا اس کے متعلق کا ذکر ہو تو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جہاں مسند الیہ یا مسند یا اس کے متعلق کا حذف مناسب ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول غلافہ تنکیر کی ضد تعریف، اطلاق کی ضد تقبید، تقدیم کی ضد تاخیر اور ذکر

کی ضد صنف سب کو شامل ہے جس کو ہم نے تشریح کے دوران بالا جہاں ذکر کر دیا ہے تفصیل انشاء اللہ علم معانی میں آجائے گی۔

وَإِنَّمَا فَصَّلَ قَوْلَهُ وَمَقَامُ الْفَصْلِ يُبَايِنُ مَقَامَ الْوَصْلِ تَبْيِيهَا عَلَى عَظَمَةِ شَأْنِ
هَذَا الْبَابِ وَإِنَّمَا لَمْ يَفْصِلْ مَقَامَ خِلَافِهِ لِأَنَّهُ أَخْصَرُ وَأَظْهَرُ لِأَنَّ خِلَافَاتِ
الْفَصْلِ إِنَّمَا هِيَ الْوَصْلُ.

ترجمہ

اور مصنف نے اپنے قول و مقام الفصل بیان مقام الوصل کو علیحدہ کر دیا اس باب کی عظمت شان پر
تبیین کرنے کیلئے اور مقام خلافہ نہیں کہا کیونکہ یہ مختصر ہے اور زیادہ ظاہر ہے اسلئے کہ خلاف فصل
ہی وصل ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مقتضی حال کی دوسری قسم کا بیان ہے یعنی اس مقتضی حال کا بیان ہے جو دو جملوں کے
ساتھ متعلق ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی مقام کے مناسب فصل (ترک عطف) ہو تو وہ اس
مقام کے مابین ہوگا جس کے مناسب وصل (عطف) ہو۔ یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے فصل کو تکرید وغیرہ کے ساتھ
کیوں ذکر نہیں کیا علیحدہ کر کے کیوں ذکر کیا ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف رح اس باب کی عظمت شان
اور اس کے رفیع القدر ہونے پر تبیین کرنا چاہتے ہیں حتیٰ کہ بعض لوگوں نے علم بلاغت کو فصل و وصل کی معرفت پر منحصر
کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر کسی کو فصل و وصل کی معرفت حاصل ہوگئی تو گویا اس کو علم بلاغت حاصل ہوگیا۔ پس
اس باب کی عظمت شان کی وجہ سے مقام الفصل بیان مقام الوصل کو دیگر احوال سے علیحدہ کر کے ذکر فرمایا ہے۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ سابقہ احوال تو وہ تھے جن کا تعلق اجزاء جملہ کے ساتھ ہوتا ہے اور فصل و وصل ان احوال میں
سے ہے جن کا تعلق دو جملوں کے ساتھ ہوتا ہے لہذا اس فرق کی وجہ سے فصل و وصل کے حال کو علیحدہ کر کے ذکر کیا
ہے۔ یہاں دوسرا سوال یہ ہے کہ مصنف نے مقام الوصل کیوں کہا مقام خلافہ کیوں نہیں کہا جبکہ مقام خلافہ کہنے
کی صورت میں سابق کے ساتھ موافقت بھی ہے۔ اس کے بھی دو جواب ہیں ایک تو یہ کہ اس میں اختصار ہے بایں طہ
کہ خلافہ میں پانچ حرف ہیں اور الوصل میں چار حرف ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ الوصل میں بھی پانچ
ہی حرف ہیں لہذا اختصار کہاں رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوصل میں ہمزہ وصلیہ ہے جو درمیان میں آکر گرجا تا ہے
لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ مقام خلافہ کی بہ نسبت مقام الوصل میں ظہور زیادہ ہے اسلئے
کہ خلافہ کے لفظ میں تو وصل کے غیر کا بھی دہم ہو سکتا ہے لیکن وصل کے لفظ کی صراحت تو اس بات پر نص
ہے کہ خلاف فصل وصل ہی ہے وصل کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہے۔ پس اس اظہر بہ کی وجہ سے بھی مصنف
نے مقام الوصل کہا ہے مقام خلافہ نہیں کہا۔

وَلِلثَنِيَّةِ عَلَى عَظَمِ الشَّانِ فَصَلَ قَوْلُهُ وَمَقَامُ الْإِيْجَازِ يُبَایِنُ مَقَامَ خِلَافِهِ
أَيْ الْأَطْنَابِ وَالْمُسَاوَاتِ وَكَذَلِكَ أَخْطَابُ الذِّكْرِ مَعَ خِطَابِ الْغَيْهِ فَإِنَّ مَقَامَ
الْأَوَّلِ يُبَایِنُ مَقَامَ الثَّانِي فَإِنَّ الذِّكْرَ يُنَاسِبُهُ مِنَ الْأَعْتِبَارَاتِ رَاسِبِ
الطَّيْفَةِ وَالْمَعَانِي الدَّقِيقَةِ الْخَفِيَّةِ مَا لَا يُنَاسِبُ الْعَوِيَّ وَبِئْسَ كَلِمَةً
مَعَ صَاحِبَتِهَا أَيْ مَعَ كَلِمَةٍ أُخْرَى مُصَاحِبَةٌ لَهَا مَقَامٌ لَيْسَ بِتِلْكَ الْكَلِمَةِ مَعَ
مَا يُشَارِكُ تِلْكَ الصَّاحِبَةَ فِي أَصْلِ الْمَعْنَى مَثَلًا أَلْفَعْلُ الَّذِي فَضِلَ
إِفْتِرَاسُهُ بِالشَّرْطِ فَكُلُّهُ مَعَ أَنَّ مَقَامَ لَيْسَ لَهُ مَعَ إِذَا وَكَذَا بِكُلِّ كَلِمَةٍ مِنْ
أَدَوَاتِ الشَّرْطِ مَعَ الْمَاضِي مَقَامٌ لَيْسَ لَهُ مَعَ الْمُضَارِعِ وَعَلَى هَذَا الْفِيَّاسِ

ترجمہ

اور عظمتِ شان پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے اپنے قول و مقام الايجاز کو الگ کیا ہے اور مقام ایجاز
مباین ہے اس کے خلاف یعنی الطناب اور مساوات کے مقام کے اور اسی طرح ذکی کو مخاطب بنانا طبی کو
مخاطب بنانے کے ساتھ اسلئے کہ مقام اول مقام ثانی کے مباین ہے۔ کیونکہ اعتباراتِ لطیفہ اور معانیِ دقیقہ خفیہ ذکی
کے مناسب ہیں جو غبی کے مناسب نہیں ہیں اور ہر کلمہ کے لئے اس کے مصاحب کے ساتھ یعنی دوسرے کلمہ کے
ساتھ جو اس کا مصاحب ہے ایک مقام ہے جو اس کلمہ کے لئے نہیں اس کلمہ کے ساتھ کہ یہ مصاحب اصل معنی میں اس
کا شریک ہے۔ مثلاً وہ فعل جس کو بشرط کے ساتھ مقترن کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اس کا اِنَّ کے ساتھ ایک مقام
ہے جو مقام اس کے لئے اِذَا کے ساتھ نہیں ہے اور اسی طرح ادواتِ شرط میں سے ہر ایک کلمہ کا ماضی کے ساتھ
ایک مقام ہے جو مقام اس کے لئے مضارع کے ساتھ نہیں ہے اور اسی پر قباس کر لیجئے۔

تشریح

شارح رہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے فصل و وصل کی بحث کی طرح ایجاز، الطناب اور مساوات کو بھی
سابقہ دو درجہوں کی وجہ سے الگ کر کے ذکر کیا ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مصنف رح اسکو علیحدہ ذکر کر کے
اس بحث کی عظمتِ شان پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں سے مقتضی حال کی تیسری قسم (جو نہ اجزاء
جملہ کے ساتھ خاص ہے اور نہ دو جملوں کے ساتھ خاص ہے بلکہ دونوں کے ساتھ متعلق ہے) کو بیان کیا گیا ہے
اور علیحدہ قسم کو علیحدہ ہی ذکر کیا جاتا ہے اسلئے مصنف نے اس بحث کو علیحدہ کر کے ذکر کیا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ کلام
تین احوال کے ساتھ کیا جاتا ہے (۱) ایجاز کے ساتھ (۲) الطناب کے ساتھ (۳) مساوات کے ساتھ۔ ایجاز
تو یہ ہے کہ کم الفاظ کے ذریعہ مراد ادا کر دی جائے اور مساوات یہ ہے کہ مراد کو اسنے الفاظ میں ادا کر دیا جائے کہ
وہ الفاظ نہ تو مراد سے زائد ہوں اور نہ کم ہوں اور الطناب یہ ہے کہ مراد کو زائد الفاظ سے ادا کیا جائے لیکن وہ
زائد الفاظ کسی فائدہ کی وجہ سے لائے گئے ہوں بے فائدہ نہ لائے گئے ہوں۔

بس وہ مقام جس کے مناسب ایجاز ہو وہ اس مقام کے مباین ہوگا جس کے مناسب الطناب یا مساوات ہو

اسی طرح خطاب ذکی کا مقام اور خطاب غبی کا مقام ہے یعنی زیرک اور ذکی آدمی کو مخاطب بنانے کا مقام غبی اور کم ذہن آدمی کو مخاطب بنانے کے مقام کے مابین ہے کیونکہ ذہین آدمی کے ساتھ ایسے کلام سے خطاب کرنا مناسب ہے جو کلام لطیف اعتبارات اور پوشیدہ اور باریک نکات پر مشتمل ہو حالانکہ غبی آدمی کو ایسے کلام سے مخاطب بنانا قطعاً مناسب نہیں ہے ورنہ تو بھینس کے سلسلے میں بجانے کے مرادف ہوگا۔ مصنف رو فرماتے ہیں کہ ہر کلمہ کے لئے اس کے مصاحب کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام مابین ہے اس مقام کے جو مقام اسی کلمہ کو دوسرے مصاحب کے ساتھ حاصل ہے درآنحالیکہ یہ دونوں مصاحب اصل معنی میں شریک ہیں مثلاً فعل ایک کلمہ ہے اور مکمل اس پر حرف شرط داخل کرنا چاہتا ہے اور حرف شرط میں کلمہ آن بھی ہے اور کلمہ آذا بھی یعنی کلمہ ان بھی فعل کا مصاحب ہوتا ہے اور کلمہ آذا بھی اور یہ دونوں اصل معنی یعنی شرط میں شریک بھی ہیں مگر اس کے باوجود کلمہ ان کے ساتھ فعل کا جو مقام ہے وہ کلمہ آذا کے ساتھ نہیں ہے یعنی فعل کا استعمال آن کے ساتھ اور فعل کا استعمال آذا کے ساتھ دونوں تباہ ہیں اور تغائر ہے اسلئے کہ آن شک کے لئے آتا ہے اور آذا تحقیق اور یقین کے لئے آتا ہے پس مقام شک میں آن کا لانا مناسب ہوگا اور مقام جزم اور یقین میں آذا کا لانا مناسب ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح ادوات شرط میں سے ہر کلمہ کے لئے ماضی کے ساتھ جو مقام ہے وہ مضارع کے ساتھ نہیں ہے۔ اگرچہ ماضی اور مضارع حدث اور زمانہ پر دلالت کرنے میں دونوں شریک ہیں مگر چونکہ ماضی گزشتہ زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور مضارع حال اور استقبال پر اسلئے دونوں کلموں کے مقامات کے درمیان تغائر ہوگا اس طور پر کہ جب حرف شرط کے ساتھ ماضی کا صیغہ ہوگا تو اس کا مقام اس فعل کے وقوع کے غلبہ کو ظاہر کرنا ہوگا اور جب حرف شرط کے ساتھ مضارع ہوگا تو اس کا مقام اس فعل کے استمرار و تجدیدی کو ظاہر کرنا ہوگا اور ان دونوں کے درمیان تباہ ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اور چیزوں کو بھی اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے مثلاً اہل استفہامیہ کے ساتھ فعل کا جو مقام ہے ہمزہ استفہامیہ کے ساتھ وہ مقام نہیں ہے کیونکہ دونوں کا محصل استعمال جدا جدا ہے جیسا کہ نحوی کتابوں میں مذکور ہے۔

وَأَقْبَعُ شَأْنِ الْكَلَامِ فِي الْحُسْنِ وَالْقَبُولِ بِمُطَابَقَتِهِ لِلْأَعْتَابِ الْمُنَاسِبِ وَ
الْمُحَاطَةِ أَيْ اِلْمُحَاطَةِ شَأْنِهِ بَعْدَ مَا أَيْ بَعْدَ مُطَابَقَتِهِ لِلْأَعْتَابِ الْمُنَاسِبِ
وَالْمُرَادُ بِالْأَعْتَابِ الْمُنَاسِبِ الْأَمْرُ الَّذِي يُعْتَبَرُ الْفَعْلُ الْمُنَاسِبُ
لِلْمَقَامِ بِحَسَبِ السِّيَقَةِ أَوْ بِحَسَبِ تَرَكِيبِ السُّلْعَاءِ يُقَالُ اِسْتَعْتَبْتُ
الشَّمْعَ إِذَا نَظَرْتُ إِلَيْهِ وَرَاعَيْتُ حَالَهُ وَارَادَ بِالْكَلَامِ الْفَصِيحِ
بِالْحُسْنِ الْحُسْنُ الَّذِي اِلْدَاخِلُ فِي الْبَلَاغَةِ دُونَ الْعَرْضِ اِلْمَخَارِجِ اِلْمَحْصُولِ
بِالْمَحْسِنَاتِ اِلْتِدَادُ بَعِيَّةٍ

ترجمہ

اور کلام کا حسن و قبول میں رفیع الشان ہونا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کی وجہ سے ہے اور اس کی شان کا گرجانا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور اعتبار مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کا منظم نے مقام کے مناسب خداداد صلاحیت کے لحاظ سے یا ترکیب بلغار کے تتبع کے لحاظ سے اعتبار کیا ہے۔ کہا جاتا ہے اعتبار انشی جب تو اس کی طرف دیکھے اور اس کے حال کی رعایت کرے اور مصنف نے کلام سے کلام فصیح کا ارادہ کیا ہے اور حسن سے حسن ذاتی کا جو بلاغت میں داخل ہے نہ کہ حسن عرضی کا جو خارج ہے اسلئے کہ وہ تو کمالات بیسیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

تشریح

مصنف رہ اس عبارت میں بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ اور ادنیٰ مرتبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن یہ خیال رہے کہ مصنف رہ کا مقصد صرف حسن و قبول میں مراتب کو بیان کرنا ہے دوسرے اعتبارات سے مثلاً ترغیب و ترہیب کے اعتبار سے یا نصیحت کے اعتبار سے مراتب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ ترغیب و ترہیب کے اعتبار سے بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ کے لئے کلام میں کثرت تاثیر ضروری ہے اور ادنیٰ مرتبہ کے لئے قلت تاثیر ضروری ہے اور نصیحت میں بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام کثرت نصائح پر مشتمل ہو اور ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام قلت نصائح پر مشتمل ہو۔ الحاصل مصنف رہ حسن و قبول کے اعتبار سے بلاغت کلام کے اعلیٰ مرتبہ اور ادنیٰ مرتبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ حسن و قبول کے اعتبار سے کلام میں رفعت شان اور بلندی مرتبہ اس وقت پیدا ہوگی جبکہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ یعنی کلام اس امر معتبر پر مشتمل ہو جو مخاطب کے مال کے مناسب ہے اور اگر کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہو یعنی مخاطب کے مال کے مناسب کسی امر معتبر پر مشتمل نہ ہو تو یہ کلام بلاغت کے ادنیٰ مرتبہ پر ہوگا پس کلام کا احتمال بقدر اتم اور مشتمل علیہ مخاطب کے مال کے جس قدر لائق ہوگا بلغار کے نزدیک مراتب حسن و قبول میں وہ کلام اتنا ہی ارفع اور اعلیٰ ہوگا اور جس قدر کلام کا احتمال انقص ہوگا اتنا ہی وہ کلام ادنیٰ اور گھٹیا شمار ہوگا شارح کہتے ہیں کہ متن میں اعتبار مصدر سے اہم مفعول مراد ہے یعنی وہ امر مراد ہے جس کا منظم نے مقام یعنی مخاطب کے حال کے مناسب اعتبار کیا ہے یعنی اعتبار سے مراد امر معتبر ہے اور امر معتبر وہی خصوصیت اور نکتہ ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اور جس کو مقتضی حال کہا جاتا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ منظم اس امر کا اعتبار کیسے کریگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر منظم صاحب زبان ہے اور فاضل عرب سے ہے تو وہ اپنے ذوق سلیم اور خداداد صلاحیت کے ذریعہ اس امر کا اعتبار کرے گا اور اگر وہ غیر عرب سے ہے تو پھر بلغار کی ترکیب کے تتبع اور تلاش کے ذریعہ اس امر کا اعتبار کریگا۔ شارح نے اس بات پر کہ اعتبار سے مراد امر معتبر ہے لغت سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اعتبار انشی اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی ایک چیز کو دیکھ کر اس کے حال کی رعایت کرے مثلاً ایک آدمی نے مخاطب کے انکار کو دیکھا اور پھر اس انکار کے حال کی رعایت کی یعنی کلام میں تاکید کو لایا تو یہ رعایت کرنا ہی امر معتبر ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ اعتبار مصدر امر معتبر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہاں اعتبار سے امر معتبر ہی مراد ہے۔

واراد بالکلام سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ معصفت کا یہ کہنا کہ حسن و مقبول میں کلام کی رفعت شان کلام کی اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت سے ہوتی ہے، غلط ہے، کیونکہ اصل مطابقت سے صرف حسن حاصل ہوتا ہے نہ کہ رفعت شان، رفعت شان حاصل کرنے کے لئے کمال مطابقت ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو معصفت کو یوں کہنا چاہیے تھا فی الحسن والقبول بکمال مطابقتہ حالانکہ معصفت نے ایسا نہیں کہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معصفت کے قول وار تفاع شان الکلام میں کلام سے مراد کلام فصیح ہے۔ پس کلام میں اصل حسن تو فصاحت کلام سے ثابت ہو جائے گا اور رہا اس کا ارتفاع تو وہ اصل مطابقت اور نفس مطابقت سے ثابت ہو جائے گا اور جب نفس مطابقت سے کلام میں ارتفاع شان ثابت ہو گیا تو متن میں کمال کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ معصفت کی عبارت مقصود پر پورے طور سے حاوی ہے

وبالحسن الحسن الذاتي سے ایک دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ معصفت رکھا یہ کہنا کہ حسن میں کلام کی رفعت شان مطابقت مذکورہ سے ہوتی ہے غلط ہے کیونکہ حسن کے اندر کلام کی رفعت شان تو محسنات بدیعہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ مطابقت مذکورہ کی وجہ سے۔ اور محسنات بدیعہ وہ ہیں جن کا ذکر فن ثانی میں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسن دو طرح کا ہوتا ہے ایک تو حسن ذاتی اور دوسرا حسن عرضی۔ یہاں معصفت کی عبارت میں حسن سے حسن ذاتی مراد ہے جو باب بلاغت میں داخل ہے اور مطابقت مذکورہ سے حاصل ہوتا ہے اور حسن عرضی مراد نہیں ہے جو محسنات بدیعہ سے حاصل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو معصفت کی عبارت پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

مَقْصُودُ الْحَالِ هُوَ الْأَعْتَابُ الْمُنَاسِبُ لِلْحَالِ وَالْمَقَامِ يَنْجِزُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ لَيْسَ
ارْتِفَاعُ شَانِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِي فِي الْحُسْنِ الذَّاتِي إِلَّا بِمُطَابَقَتِهِ لِلْأَعْتَابِ الْمُنَاسِبِ
عَلَى مَا يَفِيدُهُ إِصَافَةُ الْمُصَدِّقِ وَمَعْلُومٌ أَنَّ إِشْمَايَ يُرْفَعُ بِإِبْلَاحَةِ الشَّيْ
هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِيِّ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَقَدْ عَلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ
بِالْأَعْتَابِ الْمُنَاسِبِ وَمُقْتَضَى الْحَالِ وَاحِدٌ وَإِلَّا لِمَا صَدَّقَ أَنَّ لَا يُرْفَعُ إِلَّا
بِالْمُطَابَقَةِ لِلْأَعْتَابِ الْمُنَاسِبِ وَلَا يُرْفَعُ إِلَّا بِالْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ لَكِنَّا نَعْلَمُ

ترجمہ

پس مقصودی مال وہی اعتبار ہے جو مال اور مقام کے مناسب ہو یعنی جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حسن ذاتی میں کلام کی رفعت شان نہیں ہے مگر اس کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کی وجہ سے اس بنا پر حسن کا مصدر کی اصافہ فائدہ دیتی ہے اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ کلام صرف اس بلاغت سے رفیع الٰہی ہوتا ہے جو کلام فصیح کے مقصودی مال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے پس معلوم ہو گیا کہ اعتبار مناسب اور مقصودی مال

سے مراد ایک ہے ورنہ یہ بات صادق نہ ہوگی کہ کلام رفیع الشان نہیں ہوتا ہے مگر اعتبار مناسب کی مطابقت کی وجہ سے۔ اور نہیں رفیع الشان ہوتا ہے مگر مقتضی حال کی مطابقت کی وجہ سے۔ خوب غور کر لیا جائے۔

تشریح

متن کی یہ عبارت مصنف کے قول سابق "وارتفاع شان الکلام الخ" پر متفرع ہے یعنی مصنف نے فرمایا ہے کہ کلام کی رفعت شان اس بات سے حاصل ہوتی ہے کہ وہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ اور سنو، مقتضی حال (جس کا ذکر بلاغت کلام کی تعریف میں ہو چکا ہے) ہی کا نام اعتبار مناسب ہے یعنی مقتضی حال اور وہ اعتبار جو حال اور مقام کے مناسب ہو دونوں ایک ہی چیز ہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ فاضل مصنف نے حصر کے لئے ضمیر فصل لاکر دونوں کے درمیان اتحاد ثابت کیا ہے یعنی مقتضی حال ہی اعتبار مناسب ہے اور اعتبار مناسب ہی مقتضی حال ہے۔ رہی یہ بات کہ اسپر کیا دلیل ہے کہ مقتضی حال ہی اعتبار مناسب ہے تو اس پر دلیل پیش کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ دو مقدمے ہیں جن میں سے ایک کو تو خود مصنف نے ذکر کیا ہے اور ایک مقدمہ اس کو گو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن وہ علمائے بلاغت کے درمیان معروف و مشہور ہے جس مقدمہ کو مصنف نے ذکر کیا ہے وہ تو یہ ہے کہ حسن ذاتی میں کلام فصیح کی رفعت شان صرف اس سے ثابت ہوتی ہے کہ وہ کلام فصیح اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف کے کلام وارتفاع شان الکلام فی الحسن والقبول بمطابقتہ للاعتبار المناسب سے حصر معلوم نہیں ہوتا ہے اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار مناسب کی مطابقت سے ارتفاع حاصل ہو جاتا ہے اور بغیر مطابقت کے اس کا حصول اور عدم حصول تو اس سلسلہ میں مصنف کی عبارت بالکل خاموش ہے۔ اور جب ایسا ہے تو شارح نے لیس اور آلا لاکر حصر کے ساتھ یہ کہاں سے ثابت کر دیا کہ ارتفاع صرف اس سے ثابت ہوگا کہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو۔ علی الاغیدہ اضافۃ المصدر لاکر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ارتفاع مصدر کو اسکے مابعد یعنی شان الکلام کی طرف مضاف کیا ہے اور مصدر اسم جنس ہوتا ہے جو لفظ واحد کے ساتھ تلمیل و کثیر سب پر واقع ہوتا ہے اور علامہ رضی نحوی نے لکھا ہے کہ جب اسم جنس استعمال کیا جائے اور اس پر کوئی قرینہ مختصہ موجود نہ ہو تو وہ استغراق کے لئے ہوتا ہے اور استغراق کی صورت میں حصر کے معنی خود بخود پیدا ہو جاتے ہیں جیسے ضربی زیدانی الدار۔ پس استغراق کے ساتھ ترجمہ یہ ہوگا کہ میری ہر ضرب یا میری تمام ضربیں زید پر گھر میں ہیں یعنی میری زید پر تمام ضربیں گھر میں منحصر ہیں۔ صاحب دعوتی نے اس بات کو یوں کہا ہے کہ ارتفاع مصدر معرفہ کی طرف مضاف ہے اور مصدر مفرد جب معرفہ کی طرف مضاف ہوتا ہے تو اس میں عموم پیدا ہوتا ہے اور پھر اس عموم سے حصر کے معنی پیدا ہوتے ہیں اس طور پر کہ جب ارتفاع مصدر میں عموم پیدا ہوگا تو ارتفاع کے معنی ہوں گے کل ارتفاع یعنی ہر ارتفاع۔ اب مصنف کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ شان کلام کا ہر ارتفاع اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت سے حاصل ہوگا اور جب ہر ارتفاع مطابقت سے حاصل ہوگا تو اس کا مطلب ہوا کہ بغیر مطابقت کے ارتفاع بالکل حاصل نہ ہوگا اور جب مطابقت سے ارتفاع ثابت ہوا اور بغیر مطابقت کے ثابت نہیں ہوا تو حصر کے معنی ثابت

ہو گئے کیونکہ صبر کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شے ایک کے لئے ثابت ہو اور دوسروں سے منتفی ہو۔ الحاصل شارح نے جو صبر ذکر کیا ہے وہ خود مصنف کے کلام سے مستفاد ہے۔ اور دوسرا مقدمہ جس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا بلکہ وہ لوگوں کے درمیان معروف ہے یہ ہے کہ کلام صرف بلاغت یعنی کلام فصیح کی مقتضی حال کے ساتھ مطابقت سے رفیع الثنا ہوتا ہے یعنی کلام کے اندر رفعت شان صرف اس سے حاصل ہوتی ہے کہ کلام فصیح مقتضی حال کے مطابق ہو۔ معلوم اندازہ پر نفع سے شارح نے اسی دوسرے مقدمہ کو ذکر کیا ہے اسکے بعد آپ ان دونوں مقدموں کو ملا کر شکل ثالث بنائیں اسطور پر کہ مقدمہ معلومہ کو صغریٰ اور مقدمہ مذکورہ فی المتن کو کبریٰ بنائیں اور یوں کہیں ارتفاع شان الکلام بمطابق مقتضی الحال و ارتفاع شان الکلام بمطابق مقتضی الحال ہی المطابقہ للاعتبار المناسب۔ پس حد واسطہ یعنی دونوں مقدموں کا موضوع ساقط کر دیں تو نتیجہ المطابقہ لمقتضی الحال ہی المطابقہ للاعتبار المناسب ہوگا۔ یعنی مقتضی حال کی مطابقت ہی اعتبار مناسب کی مطابقت ہے۔ یہ نتیجہ اگرچہ عین مدعی نہیں ہے لیکن میں مدعی کو مستلزم ہے کیونکہ مقتضی حال کی مطابقت بعینہ اعتبار مناسب کی مطابقت سلسلے ہے کہ مقتضی حال بعینہ اعتبار مناسب ہے۔ الحاصل جب ان دونوں کی مطابقت ایک ہے تو یہ دونوں خود بھی ایک ہوں گے۔ شارح علیہ الرحمہ نے اسی نتیجہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں سے ایک ہی چیز مراد ہے چنانچہ اگر دونوں متحد ہوں اور دونوں سے ایک چیز مراد نہ ہو تو سابقہ دونوں مقدموں میں صبر صادق نہ ہوگا لیکن تالی یعنی دونوں صبروں کا صادق نہ آنا باطل ہے کیونکہ ان دونوں کا صدق فرض کیا گیا ہے پس جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی دونوں میں اتحاد کا ثابت نہ ہونا بھی باطل ہوگا اور جب عدم ثبوت اتحاد باطل ہے تو اس کی نقیض یعنی ثبوت اتحاد ثابت ہو جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ مقتضی حال اور اعتبار مناسب کے درمیان اتحاد نہ ماننے کی صورت میں دونوں مقدموں میں صبر کیونکر صادق نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپ پہلا مقدمہ ذکر کریں گے اور یوں کہیں گے کہ ارتفاع شان صرف مطابقت مقتضی حال سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دوسری کسی چیز کے ذریعہ ارتفاع حاصل نہیں ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ اعتبار مناسب کی مطابقت سے بھی ارتفاع حاصل ہوتا ہے اور جب آپ دوسرا مقدمہ ذکر کر کے یوں کہیں گے کہ ارتفاع صرف اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کے ذریعہ ارتفاع حاصل نہ ہوگا۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مقتضی حال کی مطابقت سے بھی ارتفاع حاصل ہوتا ہے لیکن جب آپ یہ مان لیں گے کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں میں اتحاد ہے تو دونوں صبر صادق ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں ارتفاع کا صرف مقتضی حال کی مطابقت سے حاصل ہونا اور صرف اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہونا دونوں ایک ہی بات ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ارتفاع مقتضی حال یعنی اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہوگا اسکے علاوہ کسی اور چیز سے حاصل نہ ہوگا۔ فلیتأمل کے ذریعہ شارح کچھ اور اعتراف و جواب بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن آپ اسی پر اکتفا کریں۔

فَالْبَلَاغَةُ صِفَةٌ سَاجِعَةٌ إِلَى اللَّفْظِ بِمَعْنَى أَنَّهُ كَلَامٌ يُلِيقُ لَكِنْ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَفْظٌ وَصَوْتُ بَلْ بِإِعْتِبَارِ إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى أَيْ الْعَرْضِ الْمُصَوَّرِ لَهُ الْكَلَامُ بِالْتَّرَكِيبِ مُتَعَلِّقٌ بِإِفَادَتِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْبَلَاغَةَ كَمَا مَرَّ عِبَارَةً عَنْ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ الْقَصِيمِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَظَاهِرٌ أَنَّ إِعْتِبَارَ الْمُطَابَقَةِ وَعَدَمَهَا إِشْمَايَكُونُ بِإِعْتِبَارِ الْمَعْنَى وَالْأَعْرَاضِ الَّتِي يُصَاحُّ لَهَا الْكَلَامُ لَا بِإِعْتِبَارِ الْأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ وَالْأَكْثَرِ الْمُتَجَرَّدَةِ وَكَثِيرًا مَا نَصَّبَ عَلَى الْفَرْقِ لَا أَنَّهُ مِنْ صِفَةِ الْأَحْيَانِ وَمَا لَيْتَ الْكَلَامَ مَعْنَى الْكَثَرَةِ وَالْعَامِلَ فِيهِ قَوْلُهُ يُسَمَّى ذَلِكَ الْوَصْفَ الْمَذْكُورَ مُصَاحَّةً أَيْضًا كَمَا يُسَمَّى بِلَاغَةً فَحَيْثُ يُعَالَى إِنَّ الْعِمَازَ الْقُرْآنَ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهِ رَفِيعًا عَلَى طَبَقَاتِ الْمُصَاحَّةِ يُكَادُ بِهَا هَذَا الْمَعْنَى.

ترجمہ پس بلاغت اسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے بایں معنی کہ وہ کلام بلغ ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ لفظ اور خالی آواز ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ لفظ ترکیب کے ساتھ مفید معنی ہے یعنی اس عرض کے لئے مفید ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے۔ بالترکیب افادہ سے متعلق ہے اور یہ اسلئے کہ بلاغت جیسا کہ گذر چکا ہے نام ہے کلام فصیح کے مقتضی حال کے مطابق ہونے کا۔ اور ظاہر ہے کہ مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار معانی اور ان اعراض کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے نہ کہ الفاظ مفردہ اور کلمات مجرودہ کے اعتبار سے اور کثیرًا ما ظرفیت کی بنا پر منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت ہے اور تا معنی کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس میں حال مصنف کا قول یہ سہی ہے۔ بسا اوقات اس وصف مذکور کا نام فصاحت بھی رکھا جاتا ہے جیسا کہ بلاغت نام رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ جہاں یہ کہا جاتا ہے کہ اعجاز قرآن۔ قرآن سے اعلیٰ طبقات فصاحت میں ہونے کی جہت سے۔ تو اس سے یہی معنی مراد ہوتے ہیں۔

تشریح مصنف رحمہ کی یہ عبارت بلاغت کی تعریف پر متفرع ہے اس طور پر کہ سابق میں بلاغت کلام کی تعریف کی گئی ہے کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا اور یہ مطابق ہونا جس کا نام بلاغت ہے کلام کی صفت ہے اور کلام لفظ ہونے لہذا بلاغت لفظ کی صفت ہوئی۔ اب مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ بلاغت کلام چونکہ مطابقت کلام مقتضی الحال کا نام ہے اسلئے بلاغت اسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے مگر اس تفریع سے مصنف کا مقصد اس تناقض کو دور کرنا ہے جو شیخ عبدالقادر کے اس کلام سے مفہوم ہوتا ہے جو کلام دلائل الاعجاز میں ہے۔ دلائل الاعجاز میں مذکور شیخ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے بلاغت کے ساتھ کبھی تو لفظ کو موصوف کیا ہے اور کبھی معنی کو موصوف کیا ہے اور شیخ کبھی تو لفظ سے بلاغت کی نفی کرتے ہیں اور کبھی معنی سے نفی کرتے ہیں پس اس تناقض کو دور کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ شیخ کے کلام کا مقصد یہ ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت

ہے بایں معنی کہ کلام بلیغ ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ لفظ ہے بلکہ خالی آواز ہے یعنی محض لفظ اور آواز کی صفت بلاغت نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے لفظ کی صفت ہے کہ وہ لفظ ترکیب کی وجہ سے اس زائد معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہے جس زائد معنی اور غرض کے لئے وہ کلام اور لفظ لایا گیا ہے۔ عبارت میں زائد معنی اور غرض سے مراد وہ خصوصیات اور نکات ہیں جن کا حال تقاضہ کرتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلام بلیغ اور لفظ بلیغ سے اصل مراد پر دلالت مقصود نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ مقصد تو کلام غیر بلیغ سے بھی حاصل ہو سکتا ہے بلکہ کلام بلیغ سے اسکی زائد معنی اور خصوصیت پر دلالت مقصود ہوتی ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے اور جس کا نام مقتضی حال اور اعتبار مناسب ہے پس شیخ نے بلاغت کو جس جگہ لفظ کی صفت قرار دیا ہے اس سے وہ لفظ مراد ہے جو اس زائد معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہو وہ لفظ مراد نہیں ہے جو صرف اصل مراد پر دلالت کرتا ہو اور جس جگہ معنی کی صفت قرار دیا ہے اس معنی سے وہ زائد معنی اور غرض کے لئے جس کا لفظ فائدہ دیتا ہے اور جہاں شیخ نے لفظ سے بلاغت کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت نہیں ہے تو اس سے وہ لفظ مراد ہے جو زائد معنی اور غرض یعنی خصوصیت سے مجرد اور خالی ہو اور جہاں شیخ نے معنی سے بلاغت کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ بلاغت معنی کی صفت نہیں ہے تو اس سے لفظ کے وہ معنی اول اور معنی اصلی مراد ہیں جو صرف محکوم کو معلوم علیہ کے لئے ثابت کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ الحاصل اس تفصیل سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ شیخ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے اسی کو فاضل مصنف نے مختصر لفظوں میں کہہ دیا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے یعنی لفظ اور کلام بلیغ ہوتا ہے مگر مطلق لفظ کی صفت نہیں ہے بلکہ اس اعتبار سے لفظ کی صفت ہے کہ وہ لفظ ترکیب کی وجہ سے مفید معنی ہے یعنی ترکیب کی وجہ سے لفظ اس معنی اور غرض کا فائدہ دیتا ہے جس کے لئے وہ لفظ لایا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ بالترکیب افادت کے ساتھ متعلق ہے۔ و ذلک سے شارح نے اس دعویٰ پر دلیل پیش کی ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے لیکن مطلق لفظ کی نہیں بلکہ اس اعتبار کے ساتھ کہ وہ لفظ مفید معنی ہے۔ وان البلاغۃ سے اس دعویٰ کے جز اول کی دلیل ہے وہ یہ کہ پہلے گذر چکا ہے کہ بلاغت کہنے میں کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا۔ اور اس تعریف میں مطابقت کو جس سے مراد بلاغت ہے کلام کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور کلام لفظ ہوتا ہے لہذا مطابقت یعنی بلاغت لفظ کی طرف مضاف اور راجع ہوئی اور جب بلاغت لفظ کی طرف راجع ہوئی تو بلاغت لفظ کی صفت ہوئی۔ الحاصل بلاغت کلام کی تعریف سے ثابت ہو گیا کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے۔ اور فقہاء ہر سے دوسرے جز کی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار ان معانی اور اغراض (مقتضیات احوال) ہی کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کے لئے کلام کیا جاتا ہے ان الفاظ اور کلمات کے اعتبار سے نہیں ہوتا جو ان معانی اور اغراض کا افادہ کرنے سے مجرد ہوں اور ان کا اعتبار کرنے سے مفرد ہوں۔ یہاں مفرد مجرد ہی کے معنی میں ہے مفرد سے غیر مرکب مراد نہیں ہے یعنی مفرد اور مجرد دونوں سے یہ مراد ہے کہ ان الفاظ اور کلمات میں ان معانی اور اغراض کا اعتبار نہ کیا گیا ہو جن کے لئے ان کو لایا گیا ہے۔ پس جب مطابقت اور عدم مطابقت کا اعتبار معانی اور اغراض کے اعتبار سے ہوتا ہے تو مطابقت یعنی بلاغت کو لفظ کی صفت قرار دینے کے لئے ضروری ہے کہ وہ لفظ مفید معنی ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ کثیراً ظرف زمان ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور ظرف زمان اسلئے ہے کہ یہ احیان کی صفت ہے اور احیان ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے لہذا اسکی صفت بھی ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہوگی۔ یہ خیال رہے کہ یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ کثیراً صفت اور احیاناً موصوف ہے اور تقدیری عبارت احیاناً کثیراً ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو احیان کے مؤنث ہونے کی وجہ سے کثیراً کو مؤنث لانا مندری ہوتا بلکہ مراد یہ ہے کہ کثیراً اصل میں احیان کی صفت تھی پھر احیان کو حذف کر کے کثیراً کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا اور کثیراً کے وہی معنی ہو گئے جو احیان کے تھے اور کثیراً کو وہی نصب دیدیا گیا جو ظرف زمان ہونے کی وجہ سے احیاناً پر تھا۔ پس کثیراً ما کے معنی ہوں گے احیاناً کثیراً (بسیا اوقات) اور آ معنی کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس کا مال یعنی ناصب بستی فعل ہے۔ اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ مذکورہ وصف یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کا نام جس طرح بلاغت ہے اسی طرح فصاحت بھی ہے یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کو جس طرح بلاغت کہتے ہیں اسی طرح فصاحت بھی کہتے ہیں چنانچہ جب یہ کہا جائے کہ قرآن کا اعجاز اس اعتبار سے ہے کہ وہ فصاحت کے اسلئے مرتبہ پر ہے تو یہاں فصاحت سے مطابقت کلام لمقتضی الحال ہی کے معنی مراد ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس معنی کو یعنی مطابقت کلام لمقتضی الحال کو فصاحت اور بلاغت دونوں کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

وَلَهَا أَيْ بِسَلَاةِ الْكَلَامِ وَمِنْ فَانِ أَعْلَى وَهُوَ حَدُّ الْأَعْبَازِ وَهُوَ أَنْ يَرْتَفِعَ الْكَلَامُ فِي
بِلَاغَتِهِ إِلَى أَنْ يَخْرُجَ عَنْ طَوْرِ الْبَشَرِ وَيُعْجِزُهُمْ عَنْ مُعَادَاةِ حَيْثُ وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ عَطْفٌ
عَلَى قَوْلِهِ هُوَ الصَّمِيرُ فِي مَنْهُ عَابِدٌ إِلَى أَعْلَى يَعْنِي أَنَّ الْأَعْلَى وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ كَلَامُهَا
حَدُّ الْأَعْبَازِ هَذَا هُوَ الْمَوَافِقُ لِمَا فِي الْمُنْتَاحِ وَرَحِمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ عَطْفَ عَلَى
حَدِّ الْأَعْبَازِ وَالصَّمِيرُ عَابِدٌ إِلَيْهِ يُعْنِي أَنَّ الظَّنَّ الْأَعْلَى هُوَ حَدُّ الْأَعْبَازِ وَمَا يَقْرُبُ
مِنْ حَدِّ الْأَعْبَازِ وَفِيهِ نَظَرٌ كَأَنَّ الْقَرِيبَ مِنْ حَدِّ الْأَعْبَازِ لَا يَكُونُ مِنَ الظُّلُوفِ
الْأَعْلَى وَفَدَّ أَوْ ضَعَّفَ ذَلِكَ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

اور اس کے لئے یعنی بلاغت کلام کے لئے دو طرفیں ہیں اعلیٰ اور وہ حد اعجاز ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام اپنی بلاغت میں اتنا بلند ہو جائے کہ انسان کی طاقت سے نکل جائے اور ان کو اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز کر دے اور وہ جو اعلیٰ کے قریب ہو (یہ) مصنف کے قول ہو پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے یعنی اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہو دونوں حد اعجاز ہیں یہ ہی اس کے موافق ہے جو مفتاح العلوم میں ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حد اعجاز پر معطوف ہے اور ضمیر حد اعجاز کی طرف راجع ہے یعنی طرف اعلیٰ وہ جو حد اعجاز اور حد اعجاز کے قریب ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ حد اعجاز سے قریب طرف اعلیٰ سے نہیں ہو سکتا ہے اور ہم نے اس کو شرح میں واضح کیا ہے۔

تشریح

مصنف رو فرماتے ہیں کہ کلام میں مقتضیات احوال کی مکمل رعایت کرنے اور ذکر کرنے کے اعتبار سے بلاغت کے مراتب متفاوت ہیں چنانچہ اس اعتبار سے بلاغت کے تین مرتبہ ہیں۔ وہ بلاطون سے مصنف نے اعلیٰ اور امفل دومرتبہ ذکر کئے ہیں اور ان دونوں کے ذکر سے تیسرا مرتبہ یعنی اوسط خود بخود معلوم ہو جاتا ہے لیکن اس کے باوجود مصنف نے آگے چل کر اس تیسرے مرتبہ کو بھی ذکر کیا ہے۔ بہر حال بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ اور اس کی طرف اعلیٰ توجہ مد اعجاز ہے۔ حدالاعجاز میں حد کی اضافت اعجاز کی طرف بیان کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ حد یعنی اعجاز ہے اور اعجاز سے پہلے دو مضامین مقدمہ یعنی بلاغت کی طرف اعلیٰ وہ ہے جو اعجاز والی ہے اور اعجاز پر مشتمل ہے اور اعجاز یہ ہے کہ کلام اپنی بلاغت میں اتنا بلند ہو جائے کہ وہ انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہو اور انسان کو اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز کر دے۔ شارح کہتے ہیں کہ مایقرب منہ ہو ضمیر پر معطوف ہے اور متہ کی ضمیر لائی کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہو مایقرب منہ حدالاعجاز یعنی طرف اعلیٰ اور جو طرف اعلیٰ سے قریب ہے دونوں حدالاعجاز ہیں یعنی صرف طرف اعلیٰ ہی حدالاعجاز نہیں ہے بلکہ طرف اعلیٰ اور مایقرب منہ الا علیٰ دونوں حد اعجاز پر ہیں اور دونوں ہی بلاغت کے اس درجہ پر ہیں جو انسانی طاقت سے باہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ترکیب یعنی مایقرب منہ کا جو معطوف ہونا علامہ رسا کی کی منقح العلوم کے بیان کے مطابق ہے۔ شارح نے حدالاعجاز سے پہلے کلام اسلے مقدمہ مانا ہے تاکہ حدالاعجاز مفہوم کو اعلیٰ اور مایقرب منہ دونوں کی خبر قرار دینا درست ہو کیونکہ دو چیزوں کی خبر دینے کے لئے تشبیہ کو خبر بنایا جاتا ہے نہ کہ مفرد کو۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مایقرب منہ حدالاعجاز پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر کا مراد بھی حدالاعجاز ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ حدالاعجاز ہے اور قریب منہ حدالاعجاز ہے یہ ترکیب سابقہ ترکیب کے بالکل برعکس ہے کیونکہ پہلی ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ حدالاعجاز ایک نوع ہے اور اس کے دو فرد ہیں ایک اعلیٰ دوم قریب منہ الا علیٰ اور اس ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہے کہ طرف اعلیٰ ایک نوع ہے اس کے تحت دو فرد ہیں ایک حدالاعجاز دوم قریب منہ الا علیٰ اور اس ترکیب کے مطابق عبارت کا یہ قول محال نظر ہے کیونکہ اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ طرف اعلیٰ کے دو فرد ہیں ایک حدالاعجاز دوم قریب منہ الا علیٰ جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے حالانکہ طرف اعلیٰ وہ نقطہ اور اوسط ہے جو انقسام کو قبول نہیں کرتا ہے۔ پس دو چیزیں طرف اعلیٰ نہیں ہو سکتی ہیں اور اس صورت میں طرف اعلیٰ چونکہ حدالاعجاز اور قریب منہ الا علیٰ دو چیزوں کا ہونا لازم آتا ہے اسلئے یہ صورت یعنی مایقرب منہ کا حدالاعجاز پر عطف کرنا باطل ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے مطول میں اس مسئلہ کی بھرپور توضیح کی ہے۔

وَأَسْفَلُ وَهُوَ مَا إِذَا غُيِّرَ الْكَلَامُ عَنْهُ إِلَى مَا دُونَهُ أَيْ إِلَى مَرْتَبَةٍ وَهِيَ أَدْنَى مِنْهُ وَأَشْرَقُ الرَّغَبِ الْكَلَامُ وَإِنْ كَانَ صَحِيحُ الْإِعْزَازِ عِنْدَ الْبُكَاءِ بِأَصْوَاتِ الْمُتَكَلِّمِينَ أَلْفِي تَصَدُّرُ عَنْ مَحَالِّهَا بِحَسَبِ مَا يَتَّبِعُ مِنْ غَيْرِ غُيِّرَ الْكَلَامُ وَالْخَوَاصُّ الرَّائِدَةُ عَلَى أَصْلِ الْمَوَادِّ وَبَيْنَهُمَا أَيْ بَيْنَ الظَّرْفَيْنِ مَرَاتِبٌ كَثِيرَةٌ مُتَفَادِلَةٌ بَعْضُهَا

اَلْحَلَالِ مِنْ بَعْضِ مَحْسَبِ تَفَاوُتِ الْمَقَامَاتِ وَرِعَايَةِ الْأَعْيَانِ وَالْبُعْدِ مِنْ أَسْبَابِ
الْإِحْطَالِ بِالْفَصَاحَةِ

ترجمہ

اور اسفل ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کلام کو اس سے اس کے نیچے یعنی اس مرتبہ کی طرف بدل دیا جائے کہ وہ اس
اسفل سے بھی کمتر اور نازل ہو تو وہ کلام اگرچہ صمیم الاعراب ہو بلفظ کے نزدیک ان جانوروں کی آوازوں
کے ساتھ مل جائے گا جو کیف مانع اپنے عمل سے نکلتی ہیں کہ ان میں لطائف کا اعتبار ہوتا ہے اور نہ ان خواص کا جو اصل
مراد پر زائد ہوتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان بہت سے مختلف مراتب ہیں ان میں سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مقامات
اور اعتبارات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے اور محل بالفصاحت اسباب سے اجتناب اور بعد کے اعتبار سے
بلاغت کی دوسری طرف طرف اسفل ہے اور طرف اسفل یہ ہے کہ اگر کلام کو اس طرف اسفل سے نیچے
اتار دیا جائے یعنی مقتضیات احوال کی بالکل رعایت نہ کی جائے تو بلفظ کے نزدیک وہ کلام جانوروں کی
ان آوازوں کے ساتھ لاحق ہو جائے گا جو کیف مانع اپنے عمل سے صادر ہوتی ہیں کہ ان میں نہ تو لطائف کا اعتبار کیا جاتا ہے
اور نہ ہی ان خصوصیات کا اعتبار کیا جاتا ہے جو اصل مراد پر زائد ہوتی ہیں اگرچہ وہ کلام ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست
ہو۔ مصنف کہتے ہیں کہ طرف اعلیٰ اور طرف اسفل کے درمیان بہت سے مراتب متوسط ہیں جو متفاوت ہیں اور مقامات
کے تفاوت اور اعتبارات کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مثلاً ایک آدمی کے دس
احوال ہیں اور ہر حال ایک خصوصیت کا تقاضہ کرتا ہے تو اب اگر متکلم اپنے کلام میں دس خصوصیات لے آیا تو اس
کا یہ کلام بلاغت کی طرف اعلیٰ پر ہوگا اور اگر صرف ایک خصوصیت لاسکا تو اس کا یہ کلام طرف اسفل پر ہوگا۔ ان
دونوں کے درمیان مختلف مراتب ہیں جن میں بعض بعض سے اعلیٰ ہیں مثلاً جس کلام میں تین خصوصیات ملحوظ ہوں گی وہ
اس سے اعلیٰ ہوگا جس میں دو خصوصیات ہی ملحوظ ہیں اور اسی طرح یہ مراتب محل بالفصاحت اسباب سے بعد کے اعتبار سے
بھی متفاوت ہوں گے۔ مثلاً ایک کلام مقتضی حال کے مطابق ہے اور اس میں نقل بھی بالکل نہیں ہے اور دوسرا کلام مقتضی
حال کے مطابق ہے لیکن اس میں نحو اسراف نقل ہے جو کلام کو فصاحت سے خارج نہیں کرتا ہے تو ان میں سے پہلا کلام
بلاغت میں اعلیٰ ہوگا اور دوسرا اسکی بنسبت اسفل ہوگا۔ بہر حال مقامات اور احوال کے تفاوت اور اعتبارات اور خصوصیات
کی رعایت کے تفاوت کے اعتبار سے بلاغت کے مراتب مختلف ہوں گے۔ اسی طرح محل بالفصاحت اسباب سے بعد اور
اجتناب کے اعتبار سے بھی بلاغت کے مراتب متفاوت ہوں گے۔

وَسَبَّحَهَا أَمَى بِلَاغَةِ الْكَلَامِ وَجُودِ أَخْرُ سَوَى الْمَطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ تَوَسَّطِ
الْكَلَامِ حُسْنًا وَفِي قَوْلِهِ سَبَّحَهَا إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ مُحْسِنِينَ هَذِهِ التَّوْجُوهَ لِلْكَلَامِ
عَرَضِيٌّ خَارِجٌ عَنْ حِدِّ الْمَلَاغَةِ وَإِلَى أَنَّ هَذِهِ التَّوْجُوهَ إِنَّمَا تُعَدُّ مُحْسِنَةً بَعْدَ

رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ وَجَعَلَهَا شَائِعَةً لِبَلَاغَةِ الْكَلَامِ دُونَ التَّكَلُّمِ
لَا تَعْلَمُ لَيْسَتْ وَمَا يَجْعَلُ الْمُتَكَلِّمَ مُتَوَسِّعًا بِصِفَةٍ

ترجمہ

اور بلاغت کلام کے پیچھے مطابقت اور فصاحت کے علاوہ کچھ اور امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور مصنف کے قول تبعہا میں اس طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عرضی ہے بلاغت کی تعریف سے خارج ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کو مطابقت اور فصاحت کی رعایت کے بعد مختصراً شمار کیا جاتا ہے اور ان وجوہ کو بلاغت کلام کے تابع بنایا ہے نہ کہ بلاغت متکلم کے اسلئے کہ یہ وجوہ ان چیزوں میں سے نہیں ہیں جن کے ساتھ متکلم کو مصنف کیا جاسکے۔

تشریح

مصنف رح نے فرمایا ہے کہ مطابقت متقنی حال اور فصاحت کلام کے علاوہ کچھ ایسے امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور بلاغت کلام کے توابع ہیں اور محتساب بدلیعہ کے نام سے موسوم ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول تبعہا سے دو باتوں کی طرف اشارہ ہے ایک تو اس بات کی طرف کہ ان وجوہ یعنی محتساب بدلیعہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عرضی ہے جو اصل بلاغت سے خارج ہے۔ مراد یہ ہے کہ متن میں حسن سے حسن عرضی مراد ہے جو حسن ذاتی پر زائد ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حسن ذاتی تو فصاحت و مطابقت سے حاصل ہوتا ہے لہذا محتساب بدلیعہ کے ذریعہ جو حسن پیدا ہوگا وہ حسن عرضی ہوگا جو اصل بلاغت سے خارج ہے۔ دوم اس بات کی طرف کہ ان وجوہ کو مطابقت اور فصاحت کی رعایت کے بعد مختصراً شمار کیا جائے گا یعنی کلام میں علم بلاغت کی رعایت پہلے کی جائے گی اور علم بدلیعہ کی رعایت بعد میں کی جائے گی۔ وجعلہا سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے ان وجوہ کو بلاغت کلام کے تابع کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ یہ وجوہ کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور بلاغت متکلم کے تابع نہیں کیا چنانچہ نہیں کہا کہ یہ وجوہ متکلم کے اندر حسن پیدا کرتی ہیں۔ آخر ایسا کیوں۔ دراصل یہ کہ بلاغت کلام اور متکلم دونوں کی صفت واقع ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وجوہ مذکورہ یعنی محتساب بدلیعہ کے ساتھ صرف کلام کو تو مصنف کیا جاتا ہے لیکن متکلم کو مصنف نہیں کیا جاتا چنانچہ اگر کوئی شخص ایسا کلام کرے جس میں صنعت، تخیل، صنعت، تطبیق اور صنعت ترمیم ہو تو عرف میں ان صفات کے ساتھ مصنف کر کے کلام کو کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مبتنی ہے، یہ کلام مطبق ہے، یہ کلام مرتفع ہے لیکن متکلم کو مصنف کر کے یوں نہیں کہا جاتا کہ متکلم مبتنی ہے مطبق ہے اور مرتفع ہے۔ پس جب عرف میں ان وجوہ کے ساتھ متکلم کو مصنف نہیں کیا جاتا ہے تو مصنف نے ان وجوہ کو بلاغت متکلم کا تابع بھی نہیں بنایا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ وجوہ کلام کیلئے مختصراً ہیں نہ کہ متکلم کے لئے پس اسی وجہ سے مصنف نے ان کو بلاغت کلام کا تابع بنایا ہے بلاغت متکلم کا نہیں۔

لے جنس یہ ہے کہ دو لفظ غلط میں مشابہ ہوں اور معنی میں مختلف ہوں۔

لے کلام میں متدین کا جمع کرنا یعنی ایسے دو لفظ ناما جن کے معانی میں فی عمل تقابل ہو

لے ترمیم یہ ہے کہ دو فقرہ کے کل یا اکثر الفاظ دونوں قافیہ میں برابر ہوں جیسے "ان الابرار لعلی نعم وان العباد لعلی نعم"

وَالْبَلَاغَةُ فِي الْمَتَكَلِّمِ مَلَكَهٌ يَقْتَضِي مُرَافَعَةً تَالِيَةً كَلَامِهِ بَلِيغٌ

اور بلاغت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے متکلم کلام بلیغ پر قادر ہو جاتا ہے۔

ترجمہ

تشریح

مصنف نے بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں کہا ہے کہ بلاغت فی المتکلم ایسے ملکہ اور کیفیتِ راسخہ کا نام ہے جس کی وجہ سے متکلم ہر طرح کے کلام بلیغ کی تالیف پر قادر ہو جائے۔ ملکہ کی تعریف کے سلسلہ میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ کلام کیا جا چکا ہے۔

تَعْلِيمٌ وَمَتَانَةٌ أَنْ كُلَّ بَلِيغٍ كَلَامًا كَانَ أَوْ مَتَكَلِّمًا عَلَى اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمَشْتَرَكِ فِي مَعْنِيَتِهِ أَوْ عَلَى تَأْوِيلِ كُلِّ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْبَلِيغِ فَصِيحٌ لَكَ الْفَصْلَةُ مَأْخُذٌ فِي تَعْرِيفِ الْبَلَاغَةِ مُطْلَقًا وَلَا عَكْسَ أَفْ بِالْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ أَيْ لَيْسَ كُلُّ فَصِيحٍ بَلِيغًا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ كَلَامٌ فَصِيحٌ غَيْرَ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَكَذَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِأَحَدٍ مَلَكَهٌ يَقْتَضِي مُرَافَعَةً عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَقْصُودِ بِالْفَتْحِ فَصِيحٌ مِنْ غَيْرِ مُطَابَقَةٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ

پس سابق سے معلوم ہو گیا کہ ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم لفظ مشترک کو اس کے دونوں معنی میں استعمال کرنے کے طریقہ پر بالکل مابطلق علیہ لفظ بلیغ کی تاویل پر فصیح ہے۔ اسلئے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں مأخوذ ہے مطلقاً اور اس کا عکس نہیں یعنی معنی لغوی کے ساتھ۔ یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں ہے اسلئے کہ ممکن ہے کہ کلام فصیح ہو (اور) مقتضی حال کے مطابق نہ ہو اور اسی طرح جائز ہے کہ کسی کے لئے ملکہ ہو جس کی وجہ سے وہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو بغیر مطابقت مقتضی حال کے۔

ترجمہ

تشریح

مصنف نے اس عبارت میں فصیح اور بلیغ کے درمیان نسبت بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فصاحت اور بلاغت کی تعریف سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے چنانچہ بلیغ خاص مطلق ہے اور فصیح عام مطلق ہے لہذا ہر بلیغ کلام ہو یا متکلم فصیح تو ہو گا لیکن ہر فصیح کے لئے بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔ علی استعمال اللفظ سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ بلیغ کا کلام بلیغ اور متکلم بلیغ کے درمیان لفظی اشتراک ہے۔ دراصل اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ چند معانی کے لئے موضوع ہوا ہر معنی کی وضع الگ الگ ہو جیسے قرر کہ حبض اور طہ کے معنی میں اس کا اشتراک لفظی اشتراک ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ ایک لفظ ایسے مفہوم کلی کے لئے موضوع ہو جس کے تحت بہت سے افراد ہوں جیسے انسان کہ یہ مفہوم کلی یعنی حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے اور اس کے تحت بہت سے افراد ہیں۔ پس انسان کا اس کے افراد میں اشتراک معنوی اشتراک ہے اور مشترک لفظی میں عموم

جائز نہیں ہے یعنی مشترک لفظی کے تمام معانی کا ایک وقت مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا بلیغ سے کلام بلیغ اور متکلم بلیغ دونوں کا مراد لینا کیسے درست ہوگا دراصل ایک شارح نے کلاماً اور متکلم کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بلیغ سے کلام اور متکلم دونوں مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک لفظی میں عموم کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے بعض لوگ اس کو جائز کہتے ہیں اور بعض ناجائز کہتے ہیں پس جو حضرات اس کو جائز کہتے ہیں ان کے نزدیک تو لفظ بلیغ کے اس کے دونوں معانی میں استعمال کرنے پر کوئی اعتراض ہی نہیں ہے اور جو حضرات ناجائز کہتے ہیں ان کی طرف سے جواب یہ ہے کہ متن میں لفظ بلیغ کل مایطلق علیہ لفظ البلیغ کی تائید میں ہے اور کل مایطلق علیہ لفظ البلیغ امر کلی ہے جس کے تحت دو فرد ہیں پس اس صورت میں لفظ بلیغ مشترک معنوی ہوگا اور مشترک معنوی کا اس کے تمام افراد میں استعمال بالاتفاق جائز ہے۔ لہذا اس مقام پر لفظ بلیغ کا استعمال بھی جائز ہوگا بشرط ارجحیت ہے کہ ہر بلیغ کے فصیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ مطلقاً بلاغت کی تعریف میں فصاحت و اغویہ یعنی بلاغت کلام ہو یا بلاغت متکلم ہو ہر ایک کی تعریف میں فصاحت و اغویہ ہے البتہ بلاغت کلام کی تعریف میں صراحت اور بلاواسطہ فصاحت و اغویہ ہے اور بلاغت متکلم کی تعریف میں بلاغت کلام کے واسطے سے ماخوذ ہے ہر حال ہر بلیغ فصیح ہے اور اس کا عکس نہیں ہے یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک کلام فصیح تو ہو مگر منفعی حال کے مطابق نہ ہو پس ایسی صورت میں کلام فصیح تو ہوگا مگر بلیغ نہیں ہوگا اسی طرح ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کے لئے ایسا ملکہ تو ہو جس کی وجہ سے وہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو مگر کلام کو منفعی حال کے مطابق کرنے پر قادر نہ ہو تو اس صورت میں فصاحت متکلم تو پائی جائے گی لیکن بلاغت متکلم نہیں پائی جائے گی۔ شارح نے عکس کے بعد معنی لغوی کا لفظ بلیغ اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں عکس سے مراد منطقی اور اصطلاحی عکس نہیں ہے بلکہ عکس لغوی مراد ہے کیونکہ اصطلاح منطق میں موجب کلیہ کا عکس موجب جزئیہ آتا ہے لہذا کل بلیغ فصیح کا عکس بعض فصیح بلیغ ہوگا اور الکل کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض فصیح بلیغ نہیں ہیں لیکن ان کے علاوہ بعض فصیح کا بلیغ ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کسی بھی فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور لغت میں موجب کلیہ کا عکس موجب جزئیہ آتا ہے لہذا ولا عکس کا مطلب یہ ہوگا کہ کل بلیغ فصیح کا عکس نہیں ہے یعنی ہر فصیح کا بلیغ ہونا ضروری نہیں ہے اور یہ بالکل درست ہے۔

وَعَلِمَ أَيْضًا أَنَّ الْبَلَاغَةَ فِي الْكَلَامِ مَرْجِعُهَا إِلَى مَا يَجِبُ أَنْ يُحَقِّقَ حَقُّ تَمَكُّنٍ
حُصُولُهَا كَمَا يُقَالُ مَرْجِعُ الْجُودِ إِلَى الْبَغْيِ إِلَى الْأَحْزَانِ عَنِ الْخَطِّ فِي تَادِيَةِ
السَّعْيِ الْمُرَادِ وَالْأَلْزِمَ أَدَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ بِلَفْظٍ غَيْرِ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَلَا
يَكُونُ بَلِيغًا وَلَا يَتَمَيَّزُ الْكَلَامُ الْفَصِيحُ عَنْ غَيْرِهِ وَالْأَلْزِمَ أَدَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ الْكَلَامُ الْمُنَاطِقُ
لِمُقْتَضَى الْحَالِ غَيْرِ فَصِيحٍ فَلَا يَكُونُ بَلِيغًا يَوْجُوبُ النَّصَاحَةُ فِي الْبَلَاغَةِ وَبَدْحُلُ
فِي تَمَيُّزِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ مِنْ غَيْرِهِ تَمَيُّزُ الْكَلِمَاتِ الْفَصِيحَةِ مِنْ غَيْرِهَا لِنَوْقِهِمْ عَلَيْهَا

ترجمہ

اور یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ بلاغت فی الکلام کا مرع یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا ضروری ہو تاکہ بلاغت کلام کا حصول ممکن ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ سخاوت کا مرع غنی ہے یعنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے بچنا ہے ورنہ تو بسا اوقات معنی مراد کو ایسے لفظ سے ادا کیا جائے گا جو مقتضی حال کے مطابق ہو پس وہ بلیغ نہیں ہوگا اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنا ہے ورنہ تو اس کلام کو جو مقتضی حال کے مطابق ہے غیر فصیح لایا جائے گا پس وہ بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت میں فصاحت ضروری ہے اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کو غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ کلام فصیح کلمات فصیحہ پر موقوف ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف رحمہ بلاغت کا موقوف علیہ بیان کرنا چاہتے ہیں متن میں مرع سے یہی موقوف علیہ مراد ہے یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا بلاغت کے حصول کے لئے ضروری ہو جیسے کہا جاتا ہے مرع الجود الی الغنی سخاوت کا موقوف علیہ غنی ہے۔ یہاں غنی سے مالداری مراد نہیں ہے بلکہ اس چیز کا موجود ہونا مراد ہے جس سے سخاوت کرنا ممکن ہو اگرچہ وہ چیز کم ہی کیوں نہ ہو۔ الحاصل مصنف رحمہ اس چیز کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس پر بلاغت کا تحقق موقوف ہو اور جس کے بغیر بلاغت کا تحقق ممکن نہ ہو۔ پس بلاغت کا مرع اور موقوف علیہ دو چیزیں ہیں (۱) معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز (۲) ان اسباب سے احتراز جو محل بالفصاحت ہوں اور یہ سات اسباب ہیں (۱) تنافر حروف (۲) عزابت (۳) تضاد قیاس (۴) تنازع کلمات (۵) ضعف تالیف (۶) تعقید لفظی (۷) تعقید معنوی اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ دوسری چیز کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنا بلاغت کا موقوف علیہ ہے کیونکہ جب محل بالفصاحت اسباب سے احتراز ہوگا تو کلام فصیح کلام غیر فصیح سے خود ہی ممتاز ہو جائے گا۔ وَالْأَلْفَاظُ آذَى سے شارح کہتے ہیں کہ معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کو بلاغت کا موقوف علیہ اسلئے قرار دیا گیا ہے کہ اگر معنی مراد کو لفظ فصیح سے ادا کیا گیا اور وہ لفظ فصیح مقتضی حال کے مطابق نہ ہو یعنی اس لفظ میں ان خصوصیات کا اعتبار نہیں کیا گیا جن کا حال تقاضہ کرتا ہے تو یہ کلام بلیغ نہیں کہلاتا ہے۔ کیونکہ اس کلام میں معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی پائی گئی ہے اور وہ یہ کہ یہ کلام مقتضی حال کے مطابق نہیں ہے۔ وَالْأَلْفَاظُ آذَى سے دوسری چیز کے موقوف علیہ ہونے کی دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ بلاغت کے لئے کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنا اور منسل بالفصاحت اسباب سے احتراز کرنا اسلئے ضروری ہے کہ اگر کوئی کلام معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے توفیق کیا مثلاً وہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہو اور اس میں ان تمام خصوصیات کی رعایت کی گئی جن کا حال تقاضہ کرتا تھا مگر وہ کلام خود غیر فصیح ہے یعنی اس کلام میں محل بالفصاحت کوئی سبب موجود ہے تو یہ کلام بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت کے تحقق کے لئے فصاحت کا پایا جانا ضروری ہے۔ ویدخل فی تمیز الکلام سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بلاغت کلام فصیح کو کلام غیر فصیح سے ممتاز کرنے پر موقوف ہے اور کلمات فصیحہ کو کلمات غیر فصیحہ سے ممتاز کرنے پر موقوف نہیں ہے حالانکہ بلاغت جس طرح کلام فصیح اور غیر فصیح کے درمیان تمیز پر موقوف ہے اسی طرح کلمات فصیحہ اور غیر فصیحہ کے درمیان تمیز بھی موقوف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کو غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہے کیونکہ فصاحت کلام فصاحت کلمات پر موقوف ہے۔ پس

کلام اسی وقت فصیح ہوگا جبکہ اس کے کلمات بھی فصیح ہوں اور جب ایسا ہے تو اسکو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے

وَالثَّانِي أَيْ تَمَيُّزُ الْفَصِيحِ مِنْ غَيْرِهِ مِنْهُ أَيْ بَعْضُهُ مَا يُبَيِّنُ أَيْ يُوضِّحُ فِي عِلْمِ
مَتْنِ اللُّغَةِ كَالْعَرَابِيَةِ وَإِنَّمَا قَالَ مَتْنِ اللُّغَةِ أَيْ مَعْرِفَةِ أَوْضَاعِ الْمُفْرَدَاتِ
لِأَنَّ اللُّغَةَ أَعْلَمُ مِنْ ذَلِكَ يَعْنِي بِهِ يُعْرِفُ تَمَيُّزَ السَّالِمِ مِنَ الْعَرَابِيَةِ
عَنْ غَيْرِهِ يَعْنِي أَنَّ مَنْ تَتَبَعَ الْكُتُبَ الْمُسَدَّوِلَةَ وَأَحَاطَ بِمَعَانِي الْمُفْرَدَاتِ
السَّالِوَسَةِ عِلْمَ أَنَّ مَا عَدَا هَآءَ لَا يَقْتَضِي إِلَى تَمَيُّزٍ أَوْ تَعْرِيفٍ فَهُوَ عَنِ
سَالِمٍ مِنَ الْعَرَابِيَةِ وَهَذَا أَتَى فَمَا قِيلَ إِنَّهُ لَيْسَ فِي عِلْمِهِ مَتْنِ
اللُّغَةِ أَنَّ بَعْضَ الْأَلْفَاظِ يُعْتَمَدُ فِي مَعْرِفَتِهِ إِلَى أَنْ يُبْحَثَ عَنْهُ فِي الْكُتُبِ
الْمَسُوطَةِ فِي اللُّغَةِ أَوْ فِي عِلْمِ التَّصَوُّفِ كَمُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ إِذْ بِهِ يُعْرِفُ
أَنَّ الْأَجْلَلَ مُخَالَفٌ لِلْقِيَاسِ دُونَ الْأَجَلِّ أَوْ فِي عِلْمِ الْعَرَبِ كَضَعْفِ الْعَالِيَةِ وَ
التَّعْقِيدِ اللَّفْظِيِّ أَوْ يُدْرِكُ بِالْحِسِّ كَالْتَنَافُؤِ إِذْ بِهِ يُعْرِفُ أَنَّ الْمُسْتَشْرِزَ مُتَنَافِئًا
دُونَ مُرْتَفِعٍ وَكَذَا اسْتَفْرُغَ الْكَلِمَاتِ .

ترجمہ

اور ثانی یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے متاثر کرنا اس میں سے بعض تو وہ ہیں جنکو علم متن لغت میں بیان کیا جاتا ہے
جیسے غزابت مصنف نے متن لغت کہلے یعنی مفردات موضوع کی معرفت کیونکہ لغت متن لغت سے
عام ہے یعنی متن لغت ہی سے سالم من الغزابت کو غیر سالم من الغزابت سے متاثر کرنا معلوم ہوتا ہے بایں معنی کہ
جس شخص نے کتب متداولہ کا تتبع کیا اور الفاظ مفردہ النوسہ کا احاطہ کر لیا تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ ان کے علاوہ جو
الفاظ ہیں وہ تغیر یا تخریج کے محتاج ہیں پس بسالم من الغزابت ہیں اور اس سے اس بات کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا
گیا ہے کہ علم متن لغت میں یہ نہیں ہے کہ بعض الفاظ اپنی معرفت میں اسکے محتاج ہیں کہ ان سے لغت کی بڑی بڑی
کتبوں میں بحث کی جائے یا علم صرف میں جیسے مخالف قیاس اسلئے کہ علم صرف ہی کے ذریعہ جانا جاتا ہے کہ اجل قیاس
کے مخالف ہے ذکر اجل یا علم نحو میں جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی یا جس کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے
تنافر اسلئے کہ علم نحو کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ مستشزر متنافر ہے ذکر ترتیع اور ایسے ہی تنافر کلمات .

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ بلاغت کا دوسرا موقوف علیہ یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے متاثر کرنا یعنی وہ اسباب
جو محل بالفصاحت ہیں ان میں سے بعض کو تو علم متن لغت میں بیان کیا گیا ہے جیسے غزابت اور بعض
کو علم صرف میں جیسے مخالف قیاس اور بعض کو علم نحو میں جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی اور بعض مدرک بالحس
ہیں جیسے تنافر شارح نے علم متن لغت کی تفسیر معرّفۃ اوضاع المفردات سے کی ہے یعنی الفاظ مفردہ موضوع کا جاننا

شارح نے علم کی تفسیر معرفت سے اور متن لغت کی تفسیر اوضاع المفردات سے کی ہے اور مطلب یہ ہے کہ علم متن لغت وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ مفردہ موضوع کو جانا جاتا ہے۔ علم کا اطلاق معرفت کے علاوہ مسائل پر بھی ہوتا ہے اور ملکات پر بھی اگر شارح اس جگہ علم کو مسائل پر محمول کر لیتے اور یوں کہہ دیتے مسائل اوضاع المفردات تو زیادہ مناسب ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ مطلب ہوتا کہ مثل بالفصاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جنکو الفاظ مفردہ موضوع کے مسائل میں بیان کیا جاتا ہے جیسے غزابت۔ یہاں یہ اعتراض ہے کہ مصنف نے متن کا لفظ کیوں زائد کیا ہے اور علم متن لغت کیوں کہا ہے صرف علم لغت کیوں نہیں کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لغت کا لفظ متن لغت سے عام ہے اس لئے کہ لغت کا لفظ بارہ کے بارہ نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروج، انشاء، تاریخ وغیرہ تمام علوم عربیہ پر بولا جاتا ہے اور متن لغت (اصل لغت) سے مراد خاص وہ علم ہے جس کے ذریعہ الفاظ مفردہ موضوع کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ اگر مصنف متن لغت کے بجائے علم لغت فرمادیتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ غزابت والے لفظ کو بارہ علوم عربیہ میں بیان کیا جاتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اس کو صرف ایک علم میں بیان کیا جاتا ہے تمام علوم عربیہ میں بیان نہیں کیا جاتا ہے یعنی بتیوت سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا ظاہر کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ علم متن لغت میں غریب الفاظ مثلاً تکا کا تم وغیرہ ذکر کئے جائیں گے حالانکہ اس میں ان کا ذکر بالکل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیین فی علم متن اللغۃ سے مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ متن لغت میں غریب الفاظ مذکور ہوں گے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ علم متن لغت کے ذریعہ یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ کون سا لفظ غزابت سے محفوظ ہے اور کون سا لفظ غیر محفوظ ہے بایں معنی کہ جو شخص لغت کی کتب متداولہ جیسے قاموس، اساس، مصباح، مختار وغیرہ کا تتبع کرے گا اور الفاظ مفردہ مانوسہ کے معانی کا احاطہ کر لے گا اسے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ ان الفاظ مفردہ کے علاوہ جتنے الفاظ ہیں وہ کتب متداولہ میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے یا تو بحث و تفتیش کے محتاج ہیں جیسے تکا کا تم اور افر تقوا۔ یا وجہ بعید پر تخریج کے محتاج ہیں جیسے مستخرج اور جو الفاظ بحث و تفتیش اور تخریج کے محتاج ہوتے ہیں وہ غزابت سے محفوظ نہیں ہوتے ہیں لہذا یہ الفاظ بھی غزابت سے محفوظ نہ ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اس جواب سے وہ اعتراض بھی دفع ہو گیا جو روزی کی طرف سے مصنف پر کیا گیا ہے۔ روزی کہتے ہیں کہ مصنف کا قول ماہیین فی علم متن اللغۃ۔ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ علم لغت کی کتابوں میں یہ مذکور ہوتا ہے کہ بعض کلمات غریبہ اپنے معنی کی قدرت میں اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں ان سے بحث کی جانی ہے باوجودیکہ یہ بات لغت کی کسی کتاب میں بھی واقع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا وہی جواب ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلام فصیح اور کلام غیر فصیح کے درمیان تمیز یعنی مثل بالفصاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جنکو علم صرف میں بیان کیا جاتا ہے جیسے مفاعلت قیاس کیونکہ علم صرف کے ذریعہ ہی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اجمل بلا ادغام قیاس اور قاعدہ صرفی اور واضح کی وضع کے خلاف ہے اور اہل ادغام کے ساتھ قیاس اور قاعدہ کے موافق ہے۔ اور بعض اسباب مثلاً بالفصاحت ایسے ہیں جو علم نحو میں بیان کئے جاتے ہیں جیسے صنعت تالیف

اور تعقید لغتی اور مثل بالفاظ کے اسباب میں سے بعض اسباب ایسے ہیں جن کا جس اور ذوق سلیم کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے تافروغ کیونکہ جس اور ذوق سلیم ہی سے یہ بات معلوم ہوگی کہ مستشرق متنافر ہے اور مرتقع غیر متنافر ہے اور اسی طرح تافر کلمات جیسے قرب قبر بقیع کا ادراک جس اور ذوق سلیم سے ہوگا۔

وَهُوَ اَنْ مَّا يُبَيِّنُ فِي الْعُلُومِ الْمَذْكُورَةِ اَوْ يُدْرِكُ بِالْحِسِّ فَالْقَمِيْلُ عَابِدٌ اِلَى مَا
وَمَنْ زَعَمَ اَمْتَهُ عَابِدٌ اِلَى مَا يُدْرِكُ بِالْحِسِّ فَقَدْ سَهَا سَهْوًا ظَاهِرًا مَاعَدَ
التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيْ اِذْ لَا يُعْرَفُ بِحَدِّ الْعُلُومِ وَلَا بِالْحِسِّ تَمِيْزُ السَّالِمِيْنَ
التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيْ عَنْ غَيْرِهِ فَعَلِمَ اَنْ مَرْجِعَ الْبَلَاغَةِ بَعْضُهُ مُبَيِّنٌ فِي الْعُلُومِ الْمَذْكُورَةِ
وَبَعْضُهُ مُدْرِكٌ بِالْحِسِّ وَبَقِيَ الْاَحْتِرَازُ عَنِ الْغَطَاءِ فِي تَادِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ
وَالْاَحْتِرَازُ عَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيْ قَسَمَتِ الْحَاجَةَ اِلَى عِلْمَيْنِ مُفِيدَيْنِ
لِذَلِكَ قَوْصَعُوا عِلْمَ الْمَعْنَى لِلْاَوَّلِ وَعِلْمَ الْبَيَانِ لِلثَّانِي وَالْبَيِّنَةُ اَشَارَ يَقُولِيْهِ
وَمَا يُحْتَرِزُ بِهِ عَنِ الْاَوَّلِ اَنْ يُّغْطَا فِي تَادِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ عِلْمَ الْمَعْنَى
وَمَا يُحْتَرِزُ بِهِ عَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيْ عِلْمَ الْبَيَانِ وَسَمَّوْا هَذَيْنِ الْعِلْمَيْنِ
عِلْمَ الْبَلَاغَةِ لِمَا كَانَ مَزِيْدُ اخْتِصَاصٍ لَّهُمَا بِالْبَلَاغَةِ وَاِنْ كَانَتْ الْبَلَاغَةُ تُشَوِّقُ
عَلَى غَيْرِهِمَا مِنَ الْعُلُومِ ثُمَّ اخْتِصَّ الْمَعْرِفَةُ ثَوَابِعِ الْبَلَاغَةِ اِلَى عِلْمِ احْسَرِ
قَوْصَعُوا لِذَلِكَ عِلْمَ الْبَيِّنَةِ وَالْبَيِّنَةُ اَشَارَ يَقُولِيْهِ وَمَا يُعْرَفُ بِهِ وَجُوْهُ
التَّحْسِيْنِ عِلْمَ الْبَيِّنَةِ وَلَمَّا كَانَ هَذَا الْمُخْتَصَرُ فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَلَوْ اَبْعَدَا اَلْحَمْدَ
مَقْصُوْدًا فِي سَلَاكَةِ تَتَوَلَّى وَكَثِيْرٌ مِنْ اَشْيَاءٍ يُسَبِّحُ الْجَمِيْعَ عِلْمَ الْبَيَانِ وَبَعْضُهُمْ
يُسَبِّحُ الْاَوَّلَ عِلْمَ الْمَعْنَى وَالْاٰخِرِيْنِ يَعْنِي الْبَيَانَ وَالْبَيِّنَةَ عِلْمَ الْبَيَانِ
وَالسَّلَاكَةُ عِلْمَ الْبَيِّنَةِ وَلَا يَخْفَى وَجُوْهُ الْمُنَاسَبَةِ

ترجمہ

اور وہ یعنی وہ چیز جو علوم مذکورہ میں بیان کی جاتی ہے یا مدرک بالہس ہے پس ضمیر ماکي طرف راجع ہے اور جس نے یہ خیال کیا کہ ما مدرک بالہس کی طرف راجع ہے سو اس نے سراسر بھول کی ہے۔ تعقید معنوی کے علاوہ ہے اس لیے کہ تعقید معنوی سے سالم من التعقید المعنوی کی غیر سالم سے تمیز نہ تو ان علوم کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے اور نہ جس سے پس معلوم ہو گیا کہ بلاغت کا مرجع اس کا بعض تو علوم مذکورہ میں بیان کر دیا گیا ہے اور بعض مدرک بالہس ہے اور باقی رہ گیا معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز اور تعقید معنوی سے احتراز پس ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو اس کا فائدہ دیں چنانچہ انھوں نے علم معانی کو اول کیلئے اور علم بیان کو ثانی کے لئے وضع کیا ہے

اور اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور وہ علم جس کے ذریعہ اول یعنی معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہو علم معانی ہے۔ اور وہ علم جس کے ذریعہ تعقید معنوی سے احتراز ہو علم بیان ہے اور اہل بلاغت نے ان دونوں علموں کو علم بلاغت کے ساتھ موسوم کیا ہے کیونکہ ان دونوں کو بلاغت کے ساتھ زیادہ اختصاص ہے اگرچہ بلاغت ان دونوں کے علاوہ دوسرے علوم پر بھی موقوف ہے۔ پھر توابع بلاغت کو جاننے کے لئے ایک دوسرے علم کی طرف محتاج ہوئے تو انھوں نے اس کے لئے علم بدیع کو وضع کر دیا اور اسی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور وہ علم جس کے ذریعہ وجوہ تحسین کو جانا جاتا ہے علم بدیع ہے اور جب یہ مختصر علم بلاغت اور اس کے توابع میں ہے تو اس کا مقصود تین فنون میں منحصر ہو گیا اور بہت سے لوگ تمام کو علم بیان کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور بعض اول کو علم معانی کے ساتھ اور اخیر میں یعنی بیان اور بدیع کو علم بیان کے ساتھ اور تینوں کو علم بدیع کے ساتھ موسوم کرتے ہیں اور وجوہ مناسبت مخفی نہیں ہیں۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ جو ضمیر کا مزج وہ ہے جو بائیں میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ مخمل بالغصاحت اسباب جو علوم مذکورہ (لغت، صرف، نحو) میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالחס ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں یعنی تعقید معنوی کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ وہ مدرک بالחס ہے اور یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ جو ضمیر یا مدرک بالחס کی طرف راجع ہے شارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال باطل ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ وہ یعنی جو مدرک بالחס ہے تعقید معنوی کے علاوہ ہے یعنی تعقید معنوی کے علاوہ تمام اسباب مختلف بالغصاحت مدرک بالחס ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض تو مدرک بالחס ہیں، جیسے تانفر مگر بعض عزابت، مخالفت قیاس، تعقید لفظی، ضعف تالیف، مدرک بالחס نہیں ہیں بلکہ ان کو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے۔ بہر حال صحیح بات یہ ہے کہ جو ضمیر کا مزج ہے اور مصنف کا منشا یہ بیان کرنا ہے کہ وہ اسباب مختلف بالغصاحت جو علوم مذکورہ میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالחס ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں کیونکہ کلام کے تعقید معنوی سے سالم ہونے اور نہ ہونے کے درمیان تمیز کا علم نہ تو علوم مذکورہ سے ہوتا ہے اور نہ ہی حس اور ذوق سلیم سے ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات معلوم ہو گئی کہ بلاغت کے موقوف علیہ یعنی فصیح کو غیر فصیح سے الگ کرنے کی بعض صورتوں کو تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً عزابت، مخالفت قیاس، ضعف تالیف اور تعقید لفظی، اور بعض مدرک بالחס ہیں جیسے تانفر حروف میں ہو یا کلمات میں مگر ان کے علاوہ دوجیزوں سے احتراز اور ہے جو بلاغت کا مزج اور موقوف علیہ ہے لیکن ان کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ ہی وہ مدرک بالחס ہیں۔ ان میں ایک تو معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہے اور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز ہے پس جب ان دونوں باتوں سے احتراز بلاغت کا موقوف علیہ ہے اور ان دونوں کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور نہ مدرک بالחס ہیں تو ان دونوں کے لئے ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو ان دونوں کے لئے کارآمد اور مفید ہوں یعنی ان دونوں علموں کے ذریعہ ان دونوں باتوں سے احتراز کیا جاسکے۔ پس اسی ضرورت کے

بیش نظر علماء بلاغت نے اول یعنی معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کیلئے علم معانی کو وضع فرمایا ہے اور ثانی یعنی تعقید معنوی سے احتراز کے لئے علم بیان کو وضع فرمایا ہے۔ اسی بات کو ذکر کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ وہ علم جس کے ذریعے اول یعنی معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز ہوگا علم معانی ہے اور جس کے ذریعے تعقید معنوی سے احتراز ہوگا علم بیان ہے اور علماء بلاغت ان دونوں علوم کو علم بلاغت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ علم بلاغت میں اگرچہ لغت، نحو، صرف وغیرہ ان علوم کی بھی ضرورت پڑتی ہے جسکے ذریعہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے متماز کیا جاتا ہے اور جن کے ذریعہ مثل، بالقصاحت اسباب سے احتراز کیا جاتا ہے مگر خاص طور پر ان دونوں علوم کو بلاغت کے ساتھ اس لئے موسوم کیا جاتا ہے کہ بلاغت کے ساتھ ان دونوں علوم کا تعلق زیادہ ہے۔ اگرچہ بلاغت نحو، صرف وغیرہ دوسرے علوم پر بھی موقوف ہے۔

الحاصل ان دونوں کے ساتھ زیادتی تعلق کی وجہ سے ان دونوں کا نام علم بلاغت رکھ دیا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کے بعد ایک اور علم کی ضرورت پڑی تاکہ اس علم کے ذریعہ بلاغت کے توابع کو جانا جا سکے چنانچہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے علم بدیع کو وضع فرمایا۔ اسی کی تصریح کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ وہ علم جس کے ذریعہ ان طرق اور امور کو جانا جائے جو کلام میں مسن پیدا کرتے ہیں علم بدیع ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے معلوم ہو گیا کہ اس منفر میں علم بلاغت اور اس کے توابع کے علم کا بیان ہے لہذا اب یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کتاب میں جن چیزوں کا ذکر کرنا مقصود بالذات ہے وہ چیزیں تین فنون میں منقسم ہیں فن اول علم معانی میں فن ثانی علم بیان میں فن ثالث علم بدیع میں۔ ان فنون ثلاثہ کے نام رکھنے میں چند قول ہیں (۱) فن اول کا نام علم معانی فن ثانی کا علم بیان اور فن ثالث کا علم بدیع۔ (۲) تینوں کا نام علم بیان ہے (۳) فن اول کا نام علم معانی اور ثالث کا نام علم بیان ہے (۴) تینوں کا نام علم بدیع ہے۔ شارح کہتے ہیں ان اسامی کے ساتھ موسوم کرنے کی وجہ مناسبت ظاہر ہیں ان کو بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔ قول اول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ فن اول کا نام علم معانی اسلئے رکھا گیا ہے کہ اس علم کے ذریعہ ان معانی اور خصوصیات کو جانا جاتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور فن ثانی کا نام علم بیان اسلئے رکھا ہے کہ اس علم کے ذریعہ معنی واحد کو موضوع دلات اور خفاہر دلات کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانے کا بیان معلوم ہوتا ہے اور فن ثالث کا نام علم بدیع اسلئے رکھا ہے کہ بدیع کے معنی آتے ہیں شی مستحسن کے۔ پس یہ فن بھی جو نکر وجہ مستحسن اور طرق مستحسن پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے اس فن کا نام علم بدیع رکھ دیا گیا۔ دوسرے قول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ تینوں کا نام علم بیان اسلئے رکھا گیا ہے کہ بیان کہتے ہیں اس کلام فصیح کو جو انی الضمیر کو ادا کرنے والا ہو پس چونکہ یہ تینوں فن بیان یعنی کلام فصیح کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس لئے ان تینوں کو علم بیان کے ساتھ موسوم کر دیا گیا۔ تیسرے قول کے مطابق فن اول کا علم معانی نام رکھنے کی وجہ تو وہ ہے جو قول اول میں گزر چکی ہے اور ثانی اور ثالث کا علم بیان نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا چونکہ بیان یعنی کلام فصیح کے ساتھ تعلق ہے اس لئے ان دونوں کا نام علم بیان رکھ دیا گیا۔ اور چوتھے قول کے مطابق تینوں کا علم بدیع نام رکھنے کی وجہ

یہ ہے کہ ان تینوں فنون میں چونکہ ایسی بدعت اور سن ہے جسکی مثال دوسرے علوم میں نہیں ملتی اس لئے ان کا نام علم بدیع رکھ دیا گیا۔ والشر اعلم۔ جمیل احمد غفرلہ۔

الْفَنُّ الْأَوَّلُ عِلْمُ الْمَعَانِي فَدَمَهُ عَلَى عِلْمِ الْبَيَانِ لِيَكُونَ مِنْهُ بَيِّنَةٌ
الْمُفْرَدِ مِنَ الْمُرَكَّبِ لِأَنَّ رِيعَانَةَ الشُّبْطِ بَقِيَّةُ الْمُتَقَضِّي الْحَالِ وَهُوَ مُرْجِعُ عِلْمِ الْمَعَانِي
مُعْتَبَرَةٌ فِي عِلْمِ الْبَيَانِ مَعَ زِيَادَةِ شَيْءٍ آخَرَ وَهُوَ إِزَادَةُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ فِي
طَرِيقِ الْمُتَقَضِّيَةِ.

ترجمہ فن اول علم معانی ہے۔ علم معانی کو علم بیان پر مقدم کیا ہے اسلئے کہ علم معانی، علم بیان کے مقابلہ میں مرکب کے مقابلہ میں مفرد کے مرتبہ میں ہے اسلئے کہ مطابقت مقتضی حال کی رعایت حالانکہ وہ علم معانی کا ثمرہ ہے علم بیان میں معتبر ہے شے آخر کی زیادتی کے ساتھ اور وہ مختلف طرق پر معنی واحد کا لانا ہے۔

تشریح فن اول علم معانی کے بیان میں ہے سنا شرح فرماتے ہیں کہ علم معانی کو علم بیان پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ علم معانی، علم بیان کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایسا ہے جیسا کہ مفرد مرکب کی طرف نسبت کرتے ہوئے یعنی علم معانی مفرد کے مرتبہ میں ہے اور علم بیان مرکب کے مرتبہ میں ہے اور علم معانی بمنزلہ مفرد کے اور علم بیان بمنزلہ مرکب کے اسلئے ہے کہ مطابقت مقتضی حال علم معانی کا موقوف علیہ تو نہیں ہے البتہ علم معانی کا ثمرہ اور فائدہ ضرور ہے پس مطابقت مقتضی حال جو علم معانی کا ثمرہ ہے علم بیان میں اس کا بھی اعتبار کیا گیا اور ایک دوسری چیز کا اعتبار بھی کیا گیا ہے اور وہ دوسری چیز ہے وضاحت اور خفاء کے اعتبار سے معنی واحد کو مختلف طریقوں سے لانا مثلاً زید کی سخاوت کو بیان کرنے کے لئے کبھی تو کہا جاتا ہے زید سخی۔ اور کبھی زید کثیر الرزاق اور کبھی زید ہزلی العفیل اور کبھی رأیت بھرا فی الحمام بعلی، جبکہ حمام میں زید ہو۔ بہر حال جب علم بیان میں دو چیزوں کا اعتبار ہے اور علم معانی میں ان میں سے ایک کا اعتبار ہے تو علم معانی بمنزلہ مفرد کے ہوا اور علم بیان بمنزلہ مرکب کے ہوا اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ مفرد، مرکب پر مقدم ہوتا ہے لہذا یہاں علم معانی کو علم بیان پر مقدم کر دیا گیا۔

وَهُوَ عِلْمٌ أَيْ مَلَكَتْهُ يَفْقِدُ بِهَا عَلَى إِذَا كَاتِ جُزْئِيَّةٍ وَيَجُوزُ أَنْ يُزَادَ
بِهِ نَفْسُ الْأَصُولِ وَالْفَوَاعِدُ الْمَعْلُومَةُ وَلَا سِتَعْمَالُ لِهَيْمِ الْمُعْرِفَةِ فِي
الْجُزْئِيَّاتِ مَتَى يُعْرَفُ بِهِ أَحْوَالُ النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ أَيْ هُوَ عِلْمٌ يُسْتَبْطِ مِنْهُ
إِذَا كَاتِ جُزْئِيَّةٌ هِيَ مَعْرِفَةُ كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْأَحْوَالِ الْمَذْكُورَةِ
بِمَعْنَى أَنَّ أَيْ فَرْدٍ يُوْجَدُ مِنْهَا أَمْ لَكُنَا أَنْ نَعْرِفَهُ بِذَلِكَ الْعِلْمِ وَقَوْلُهُ

الَّتِي يَطْبِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ احْتِزَارُ عَنِ الْأَحْوَالِ الَّتِي كَيْسَتْ بِهَذِهِ
الْقِسْمَةِ مِثْلُ الْأَعْلَالِ وَالْإِدْعَامِ وَالزَّوْفِ وَالنَّصَبِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا
لَا يَبْدَأُ مِنْهُ فِي مَسَادِيرِهِ أَصْلُ الْمُعْتَمَدِ وَكَذَلِكَ الْمُحْتَسَنَاتُ الْبَدِيعَةُ مِنَ
الْمُجَنَّبِ وَالْمُتَرَصِّعِ وَتَحْوِيهِمَا وَمِمَّا يَكُونُ بَعْدَ عِبَارَةِ الْمُطَابَقَةِ.

ترجمہ

اور علم معانی وہ علم ہے یعنی وہ ملکہ ہے جس کے ذریعہ ادراکات جزئیہ پر قادر ہو جاتا ہے اور یہ بات بھی جائز ہے کہ اس سے نفسِ اصول اور نفسِ قواعد معلوم کرنے کا ارادہ کیا جائے اور ان کے استعمال کرنے کی وجہ سے معرفت کو جزئیات میں مصنف نے کہا جس سے لفظ عربی کے حالات معلوم کئے جاتے ہیں یعنی وہ ایسا علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ کو مستنبط کیا جاتا ہے یہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت ہے بایں معنی کہ ان میں سے جو فرد بھی پایا جائے گا ہم اس علم کے ذریعہ اس کو پہچاننے پر قادر ہونگے۔ اور مصنف کا قول وہ حالاً جن کے ذریعہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے احتراز ہے ان احوال سے جو اس صفت پر نہ ہوں جیسے اطلاق، ادغام، رفع، نصب اور انھیں کے مثل ان حالات میں سے جو اصل معنی کی ادائیگی کے لئے ضروری ہوں اور ایسے ہی محسنات بدیہیہ تمجیس، ترصیع وغیرہ ان میں سے جو رعایتِ مطابقت کے بعد ہوتے ہیں۔

تشریح

مصنف رہ نے علم معانی کے مسائل ذکر کرنے سے پہلے اس کی تعریف کی ہے۔ کیونکہ اگر پہلے تعریف نہ ذکر کی جاتی تو طلبِ مجہول مطلق لازم آتا جو کہ باطل اور محال ہے اور علم معانی کے مسائل کا علی وجہ البصیرت حاصل کرنا ناممکن ہوتا۔ پس طلبِ مجہول مطلق سے بچنے کے لئے اور اسلئے تاکہ علم معانی کے مسائل کا علی وجہ البصیرت حاصل کرنا ممکن ہو علم معانی کی تعریف پہلے ذکر کر دی گئی۔ اور اسکے مسائل بعد میں ذکر کئے گئے پس علم معانی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے ان احوال کو جاننا جاتا ہے جن احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے۔ مشارح علیہ الرحمۃ نے علم کے دو معنی بیان کئے ہیں (۱) وہ ملکہ اور کیفیتِ راسخہ جس کے ذریعہ انسان ادراکات جزئیہ پر قادر ہوتا ہے۔ مگر اس معنی پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس میں جزئیہ کو ادراک کی صفت بنایا گیا ہے حالانکہ کیفیت اور جزئیہ ادراک کی صفت واقع نہیں ہوتی بلکہ مدرک (رفع الارادہ) کی صفت واقع ہوتی ہے جیسے انسان مدرک ہے اور کلی ہے اور زید مدرک ہے اور جزئی ہے پس شارح کو یوں کہنا چاہیے تھا یقتدر بہا علی اور کب الجزئیات۔ یعنی جزئیہ کو ادراک کا مضان ایسا بنایا جاتا ہے نہ کہ صفت۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضان محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے یقتدر بہا علی اطرب ادراکات جزئیہ۔ اور ادراکات مدرکات کے معنی میں ہے یعنی علی ادراک مدرکات جزئیہ اور مطلب یہ ہے کہ علم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان مدرکات جزئیہ کے ادراک پر قادر ہوتا ہے اور یہ مطلب بالکل صحیح ہے۔ (۲) نفسِ اصول اور قواعد و طریقہ بل صوریہ تسمیہ جس کے علم معانی وہ ملکہ ہے اور نفسِ صوریہ وہ اصل اور قواعد و طریقہ جس کے ذریعہ لفظ عربی کے ان احوال کو جاننا جاتا ہے جن احوال کی وجہ

لفظ مقفی حال کے مطابق ہوتا ہے مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ شارح کے کلام سے مفہوم ہوا کہ علم دعویٰ میں مشترک ہے اور تعریفات میں لفظ مشترک کا استعمال ناجائز ہوتا ہے لہذا علم معانی کی تعریف میں لفظ مشترک یعنی لفظ علم کا استعمال کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مشترک کا استعمال اس وقت ناجائز ہوتا ہے جبکہ لفظ مشترک کے معانی میں سے ہر معنی کا مراد لینا صحیح نہ ہو اور جب ہر معنی کا مراد لینا صحیح ہو تو اس وقت لفظ مشترک کا استعمال ناجائز نہیں ہوتا بلکہ جائز ہوتا ہے پس یہاں بھی چونکہ علم کے دونوں معانی میں سے ہر ایک کا مراد لینا صحیح ہے اسلئے مشترک ہونے کے باوجود اس جگہ لفظ علم کا استعمال کرنا جائز اور درست ہے۔ فاضل العلام تقطازانی نے ملکہ کے معنی پہلے ذکر کئے ہیں اور اصول وقواعد کے معنی کو بجوز کے لفظ سے بعد میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکہ کے معنی رائج ہیں اور اصول وقواعد کے معنی مرجوح ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اصول وقواعد پر علم کا اطلاق کثیر ہے اور ملکہ پر قلیل ہے لہذا اصول وقواعد کے معنی رائج ہونگے اور ملکہ کے معنی مرجوح ہونگے نیز مصنف کی اگلی عبارت وہ مختصر المقصود فی ثمانية ابواب کے مناسب بھی یہی ہے کہ علم سے مراد اصول وقواعد ہوں کیونکہ ابواب ثمانية میں علم معانی کے اصول وقواعد مختصر ہیں ملکہ مختصر نہیں ہے۔

ولاستعمال المعروف سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے علم معانی کی تعریف میں یعرف کیوں کہا ہے یُعلم کیوں نہیں کہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب معرفت کا لفظ جزئیات کا ادراک کرنے میں استعمال کرتے ہیں اور علم کا لفظ کلیات کے ادراک کے لئے استعمال کرتے ہیں اور لفظ عربی کے احوال مثلاً تاکید، تقدیم، مسند الیہ اور تأخیر، مسند الیہ وغیرہ جزئیات میں نہ کہ کلیات لہذا ان کے مناسب معرفت کا لفظ ہے نہ کہ علم کا لفظ۔ یعنی یعرف کہنا مناسب ہے یُعلم کہنا مناسب نہیں ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مصنف کی بیان کردہ علم معانی کی تعریف میں دُور ہے اسی طور پر کہ علم معانی کی تعریف میں احوال اللفظ العربی مانع ہے پس علم معانی معرفت ہوا اور احوال اللفظ العربی معرفت۔ اور معرفت معرفت پر موقوف ہوتا ہے لہذا علم معانی، احوال اللفظ العربی پر موقوف ہوا اور چونکہ احوال لفظ عربی کو علم معانی کے ذریعہ سمجھنا جائز ہے اسلئے احوال لفظ عربی علم معانی پر موقوف ہونگے۔ پس علم معانی اور احوال لفظ عربی میں سے ہر ایک موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور ایک چیز موقوف بھی ہو اور موقوف علیہ بھی اسی کو دُور کہتے ہیں پس مصنف کی ذکر کردہ تعریف میں دُور لازم آیا اور دور باطل ہے لہذا یہ تعریف بھی باطل ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دُور اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ایک چیز ایک جہت سے موقوف ہو اور اسی جہت سے موقوف علیہ ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ علم معانی احوال پر موقوف ہے اپنی اہلیت اور حقیقت کے تصور کے اعتبار سے۔ اور احوال علم معانی پر موقوف ہیں اپنے حصول فی الخیر راجح کے اعتبار سے احوال ان میں سے ہر ایک کے موقوف اور موقوف علیہ ہونے کی جہت چونکہ بدل گئی ہے اس لئے دور لازم نہیں آئیگا۔ متن میں احوال اللفظ سے مراد عام ہے یعنی یہ مفرد کے احوال کو بھی شامل ہے جیسے ... مسند اور مسند الیہ اور جملہ کے احوال کو بھی شامل ہے جیسے فصل و وصل۔ ایجاز۔ طباب۔ مسادات مصنف نے احوال کو لفظ کی طرف مضاف کر کے علم حکمت سے احتراز کیا ہے کیونکہ علم حکمت کے ذریعہ لفظ کے احوال معلوم نہیں ہوتے ہیں بلکہ موجودات کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور اس قید کے ذریعہ علم منطوق سے بھی احتراز کیا ہے

کیونکہ علم منطق کے ذریعے معنی کا حال معلوم ہوتا ہے نہ کہ لفظ کا۔ اور علم فقہ سے بھی احتراز کیا ہے کیونکہ علم فقہ کے ذریعے فعل مکلف کے احوال معلوم ہوتے ہیں لفظ کے احوال معلوم نہیں ہوتے۔ شارح کہتے ہیں کہ تعریف بہ احوال اللفظ العربی کا مطلب یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس سے ادراکات جزئیں یعنی مدرکات جزئیں کو مستنبط کیا جاتا ہے اور مدرکات جزئیں کو مستنبط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہو جائے اور ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ تمام جزئیات مستفرد ہوں بلکہ ہر ہر فرد کی معرفت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے جو فرد بھی پایا جائے گا ہم اس علم کے ذریعے اس کو پہچاننے پر تدارک ہونگے۔ حاصل یہ کہ متن میں معرفت سے امکان معرفت مراد ہے معرفت بالفعل مراد نہیں ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص کے بارے میں یہ کہا جائے کہ اس کو نحو کی معرفت حاصل ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس کو نحو کی تمام جزئیات اور تمام مسائل مستفرد ہیں بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ اگر نحو کا کوئی مسئلہ اس شخص کے سامنے آجائے تو یہ اس کو علم نحو کے ذریعے پہچان جائے گا۔ یہ ہی مطلب یہاں مراد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول النبی بہا مطابق اللفظ مقتضی الحال اسی قید ہے جس کے ذریعے علم معانی کی تعریف سے ان احوال کو خارج کر دیا گیا جو اس صفت پر نہ ہوں مثلاً اطلاق اذنام، رفع، نصب اور ان کے علاوہ جمع، تصنیف وغیرہ ایسے احوال ہیں جن کا پایا جانا اصل معنی کو ادا کرنے میں ضروری ہے اور لفظ کو مقتضی حال کے مطابق بنانے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے پس ان احوال کو علم صرف اور علم نحو کے ذریعے جانا جاتا ہے۔ اسی طرح اس قید کے ذریعے منسبات بدیعیہ جیسے تمخیس، ترصیح وغیرہ کو بھی علم معانی کی تعریف سے خارج کر دیا گیا کیونکہ منسبات بدیعیہ کا اعتبار مطابق مقتضی حال کی رعایت کے بعد ہوتا ہے لفظ کو مقتضی حال کے مطابق بنانے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے البتہ اگر منسبات بدیعیہ میں کچھ منسبات ایسی ہوں جن کا حال تقاضہ کرتا ہو تو وہ علم معانی کی تعریف سے خارج نہ ہوں گی بلکہ اس حیثیت سے علم معانی کی تعریف میں داخل ہوں گی۔

وَالْمُرَادُ أَنَّهُ عَلِمَ بِهِ يُعْرَفُ هَذِهِ الْأَحْوَالُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا يُطَابِقُ بِهَا اللفظ
المقتضی الحال لظہورِ أَن لَيْسَ عِلْمُ الْمَعَانِي عِبَارَةً عَنْ تَصَوُّرِ مَعَانِي التَّعْرِيفِ وَ
التَّنْكِيرِ وَالتَّقْدِيرِ وَالْإِثْبَاتِ وَالتَّحْذَرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَهَذَا الْخَطُّ
عَنِ التَّعْرِيفِ عَلِمَ الْبَيَانِ إِذْ لَيْسَ الْبَعْثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ اللفظ مِنْ هَذِهِ الْعَيْنِيَّةِ

ترجمہ

اور مراد یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعے ان احوال کو پہچانا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احوال کے ذریعے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ علم معانی تعریف، تنکیر، تقدیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے تصور کا نام نہیں ہے اور اس قید کے ذریعے تعریف سے علم بیان بھی خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں لفظ کے احوال سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی۔

تشریح

اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول یعرف بہ احوال اللفظ العربی سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ یہاں معرفت سے معرفت تصور یہ مراد ہے کیونکہ معرفت کو احوال کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور احوال مفردات ہوتے ہیں اور مفردات کا تصور ہوتا ہے نہ کہ تصدیق پس مصنف کا قول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ تعریف یہ ہو کہ علم معانی وہ ملکہ یا قواعد ہیں جن کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال متصور ہوتے ہیں جیسے تعریف، تنکیر، تاکید، عدم تاکید، تقدیم اور تاخیر وغیرہ کا تصور حالانکہ علم معانی کے ذریعہ ان احوال میں سے کسی چیز کا تصور نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں معرفت تصور یہ کیسے مراد ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں معرفت سے معرفت تصدیق ہی مراد ہے اسلئے کہ علم معانی کی تعریف میں حیثیت کی قید ملحوظ ہے اور مطلب یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ ان احوال کی دہر سے لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ پس احوال موضوع اور حیثیت معمول ہوئی اور موضوع اور معمول سے تصدیق مرکب ہوتی ہے نہ کہ تصور۔ الحاصل مصنف کے قول سے مراد یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو اس حیثیت سے جانا جاتا ہے کہ ان احوال کی دہر سے لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہو جاتا ہے تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے محض تصور کا نام علم معانی نہیں ہے۔

شراح کہتے ہیں کہ اسی حیثیت کی قید کے ذریعہ علم معانی کی تعریف سے علم بیان بھی خارج ہو گیا کیونکہ علم بیان سے بھی لفظ کے احوال معلوم ہوتے ہیں لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہے یا نہیں بلکہ اس میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ وہ لفظ اپنے معنی میں حقیقت ہے یا محض آراء اور جب ایسا ہے تو علم بیان علم معانی کی طرف میں داخل نہیں ہوگا بلکہ اس سے خارج ہوگا۔

وَالْمُرَادُ بِأَحْوَالِ اللَّفْظِ الْأُمُورُ الْعَارِضَةُ لَهُ مِنَ التَّعْدِيدِ وَالشَّائِبَةِ وَالْإِثْبَاتِ وَالْحَدَثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَمُقْتَضَى الْمَحَالِّ فِي التَّعْقِيقِ هُوَ الْكَلَامُ الْكَلِمَةُ الْمُسْتَكْفِيَةُ بِسَيِّفِيَّةٍ مَحْصُوصَةٍ عَلَى مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي الْمِفْتَاحِ وَصَرَّحَ بِهِ فِي شَرْحِهِ لَا تَقْسُ الْكَيْفِيَّاتِ مِنَ التَّعْدِيدِ وَالشَّائِبَةِ وَالشَّرَائِبِ وَالشُّكُوبِ عَلَى مَا هُوَ ظَاهِرٌ بِعِبَارَةِ الْمِفْتَاحِ وَغَيْرِهِ وَالْأَمَّا صَمَةُ الْقَوْلِ بِأَنَّهَا أَحْوَالُ بِهَا يُطَابِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْمَحَالِّ لَا تَجْمَعُ عَلَى مُقْتَضَى الْمَحَالِّ وَتَدْحِيقًا ذَلِكَ فِي الشَّرْحِ وَأَحْوَالُ الْأَسْنَادِ أَيْضًا مِنْ أَحْوَالِ اللَّفْظِ بِأَعْتِبَارِ أَنَّ الشَّاكِبَ وَشُرُكَةَ مَثَلًا مِنَ الْأَعْتِبَارَاتِ الرَّاجِعَةِ إِلَى تَقْسِ الْمَحْكَمَةِ وَتَحْصِصِ اللَّفْظِ بِالْعَرَبِيِّ مُجَرَّدٌ إِصْطِلَاحٌ لَا رُبَّ الصَّنَاعَةِ إِنَّمَا وَضِعَتْ بِذَلِكَ.

ترجمہ

اور احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں یعنی تقدیم تاخیر، اثبات، اور حذف وغیرہ اور مقضیٰ حال وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو اس بنا پر کہ اس کی طرف

مفتاح العلوم میں اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی شرح میں اسکی تشریح کی گئی ہے۔ تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ نفس کیفیات مراد نہیں ہے جیسا کہ مفتاح وغیرہ کی عبارت سے ظاہر ہے در نہ تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ ایسے احوال ہیں جنکے ذریعہ لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ تو عین مقضیٰ حال ہیں اور ہم نے شرح میں اس کی تحقیق کی ہے اور احوال اسناد بھی لفظ ہی کے احوال ہیں اس اعتبار سے کہ تاکید اور ترک تاکید مثلاً ان عبارات میں سے ہیں جو نفس جملہ کی طرف راجع ہیں اور لفظ کو عربی کے ساتھ خاص کر ناعرض اصطلاح ہے کیونکہ یہ فن عربی الفاظ ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تقدیم، تاخیر، اثبات، حذف وغیرہ اور ہماری سابقہ تحقیق کے مطابق مقضیٰ حال سے مراد وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو یعنی وہ کلام کلی جو اس کیفیت مخصوصہ پر مشتمل ہو جیسا کہ مفتاح العلوم میں اشارہ اور اسکی شرح مطول میں صراحتاً مذکور ہے نفس کیفیات اور خصوصیات مثلاً تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ کا نام مقضیٰ حال نہیں ہے۔ جیسا کہ مفتاح العلوم وغیرہ کی ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کیفیات کا نام مقضیٰ حال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر مقضیٰ حال سے مراد نفس کیفیات اور خصوصیات ہوں تو مصنف کی بیان کردہ علم معانی کی تعریف درست نہیں رہے گی کیونکہ احوال سے مراد کیفیات اور خصوصیات ہیں اور بقول آپ کے مقضیٰ حال سے مراد بھی کیفیات ہیں تو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ علم معانی وہ علم ہے جس کے ذریعہ لفظ عربی کی کیفیات اور خصوصیات کو جانا جاتا ہے وہ کیفیات کہ جنکی وجہ سے لفظ کیفیات کے مطابق ہوتا ہے پس اس صورت میں مطابق (رفع البسار) اور وہ چیز جسکی وجہ سے لفظ مطابق (بالکسر) ہوگا دونوں میں اتحاد ہو جائے گا یعنی مطابق بھی کیفیات ہونگی اور جن کی وجہ سے لفظ مطابق ہوگا وہ بھی کیفیات ہیں حالانکہ ان دونوں میں اتحاد اسی طرح باطل ہے جس طرح مطابق اور مطابق میں اتحاد باطل ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ اگر نفس کیفیات کو مقضیٰ حال قرار دیا گیا تو مصنف کا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ کیفیات ایسے احوال ہیں جنکی وجہ سے لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے اسلئے کہ یہ کیفیات بعینہ مقضیٰ حال ہیں۔ اس کی مزید تحقیق مطول میں دیکھی جاسکتی ہے۔ شارح نے کہ احوال الاسناد سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ علم معانی کے ذریعہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اور اسناد لفظ کے قبیل سے ہے نہیں۔ لہذا یہ تعریف احوال اسناد کو شامل نہ ہوگی اور جب یہ تعریف احوال اسناد کو شامل نہیں ہے تو علم معانی میں احوال اسناد کو ذکر نہ کرنا چاہیے تھا حالانکہ مصنف نے ذکر کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احوال اسناد بھی احوال لفظ ہی کے قبیل سے ہیں۔ اس طور پر کہ اسناد کے احوال مثلاً تاکید اور ترک تاکید وغیرہ ایسے اعتبارات ہیں جو نفس جملہ کی طرف راجع ہوتے ہیں اسلئے کہ اسناد جملہ کا جز ہے اور جز کے احوال جز کے واسطے سے کل کے بھی احوال ہوتے ہیں لہذا اسناد کے تمام احوال اسناد کے واسطے سے جملہ کے بھی احوال ہونگے اور جملہ لفظ کے قبیل سے ہے لہذا احوال اسناد جملہ کے واسطے سے احوال لفظ ہوں گے نہ کہ احوال غیر لفظ اور

مصنف کی ذکر کردہ تعریف کا مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی کے ذریعہ بلا واسطہ یا بالواسطہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے۔ پس احوال اسناد اگر بلا واسطہ لفظ کے احوال نہیں ہیں لیکن جملہ کے واسطہ سے لفظ کے احوال ہیں لہذا احوال اسناد کو علم معانی میں ذکر کرنا بالکل درست ہے۔ وخصیص اللفظ سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم معانی کے ذریعہ مطرغ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے اسی طرح غیر عربی لفظ کے احوال کو بھی جانا جاتا ہے۔ لہذا تعریف میں لفظ کو عربی کے ساتھ کیوں خاص کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں عربی کی قید احتراز کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ تو محض ایک اصطلاح ہے اور وہ اس لئے کہ اس فن کو عربی الفاظ ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ فن بلاغت کی تدوین کا فضاء قرآن پاک کے اعجاز اور اس کے اسرار و حکم کو جانا ہے اور قرآن جو کہ عربی میں ہے اسلئے عربی کا لفظ ذکر کر دیا گیا۔ ورنہ دوسری زبانوں کے الفاظ کے احوال کو بھی اس علم کے ذریعہ اسی طرح جانا جاتا ہے جس طرح لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے۔

وَيُخَصِّرُ الْمُقْصُودُ مِنْ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي ثَمَانِيَةِ أَبْوَابٍ يُخَصِّصُ الْكُلُّ فِي الْأَخْبَارِ
لَا الْكُلُّ فِي الْجَزْئِيَّاتِ وَالْأَصْدَقُ عِلْمُ الْمَعَانِي عَلَى كُنْ بَابِ أحوال الإسناد
الخبير وأحوال المسند إليه وأحوال المسند وأحوال متعلقات الفعل و
القصر والانشاء والقصر والوصل والابتداء والاطباء والمساواة وإنما
يُخَصَّرُ فِيهَا لِكُلِّ الْكَلَامِ إِمَّا خَبَرٌ أَوْ إِشَاءٌ لِأَنَّهُ لَا مَحَالَةَ يَشْتَمِلُ عَلَى نِسْبَةٍ
ثَامَةٍ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ ثَامَةٍ يَنْفُسِ الْمُتَكَلِّمِ وَهُوَ تَعَلُّقُ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ بِالْآخَرِ يَحْتَمِلُ
يَصِحُّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ كَانَ إِيجَابًا أَوْ سَلْبًا أَوْ غَيْرَهُمَا كَمَا فِي الْأَشْيَاءِ
وَتَقْبِيْلُهُمَا بِإِقْدَارِ الْمُحْكُومِ بِهِ عَلَى الْمُحْكُومِ عَلَيْهِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ خَطَأً فِي
هَذَا الْمَقَامِ لِأَنَّهُ لَا يَشْتَمِلُ النِّسْبَةُ الشَّيْءِ فِي الْكَلَامِ إِلَّا شَيْئًا فَلَا
يَعْمِدُ التَّقْسِيمُ

ترجمہ

اور علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منقسم ہے (جیسا کہ) کل اپنے اجزاء میں منقسم ہوتا ہے نہ کہ کلی (کی طرح) اپنی جزئیات میں ورنہ تو ہر باب پر علم معانی صادق آئے گا۔ احوال اسناد خبری، احوال اسناد الیہ، احوال اسناد، احوال متعلقات فعل، قصر، انشاء، فصل و وصل، ابتداء و اطباء و المساواة۔ اور ان میں اس لئے منقسم ہے کہ کلام یا تو خبر ہوگا یا انشاء ہوگا کیونکہ کلام لا محالہ نسبت نامہ بین الطرفين پر مشتمل ہوتا ہے جو نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور نسبت دو چیزوں میں سے ایک کا دوسری چیز کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ اس پر سکوت صحیح ہو۔ وہ تعلق خواہ ایجابی ہو خواہ سلبی ہو یا ان دونوں کے علاوہ ہو جیسا کہ انشائیات میں اور اس مقام میں نسبت کی تعبیر

اعتبار محکوم بہ علی المحکوم علیہ یا سلب محکوم بہ عن المحکوم علیہ سے کرنا غلط ہے کیونکہ یہ تفسیر اس نسبت کو شامل نہیں ہوگی جو کلام انشائی میں ہوتی ہے لہذا تقسیم صحیح نہ ہوگی۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں مختصر ہے مگر یہ انحصار ایسا ہے جیسا کہ کل کا اس کے اجزاء میں ہوتا ہے ایسا نہیں جیسا کہ کل کا اس کی جزئیات میں ہوتا ہے۔ کلی اور کل کے درمیان فرق یہ ہے کہ کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے چنانچہ بذریعہ نہیں کہا جاتا اور کلی اپنی جزئیات پر محمول ہوتی ہے چنانچہ بذریعہ انسان کہنا صحیح ہے پس اگر علم معانی کا ابواب ثمانیہ میں انحصار ایسا ہو جیسا کہ کل کا اس کی جزئیات میں ہوتا ہے تو علم معانی ہر باب پر صادق آئیگا۔ اور ہر باب کا علم معانی ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ہر باب علم معانی نہیں ہے بلکہ تمام ابواب کا مجموعہ علم معانی ہے۔ اور وہ آٹھ ابواب یہ ہیں (۱) احوال اسناد خبری (۲) احوال مسندالیہ (۳) احوال مسند (۴) احوال متعلقات فعل (۵) قصر اور اس کے مابعد سے پہلے احوال کا لفظ کیوں ذکر نہیں فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قصر اور اس کے مابعد کے عنوانات خود ہی احوال میں لہذا اگر ان سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کر دیتے تو اضافت اشئی الی نفسہ لازم آتی جو کہ باطل ہے۔ مگر اس جواب پر انشاء کو لیکر نقض وارد کیا جاسکتا ہے کیونکہ انشاء بذات خود کوئی مال نہیں ہے لہذا اس سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت اشئی الی نفسہ کا اعتراف من واقع نہیں ہوگا۔ اور جب انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت اشئی الی نفسہ کا اعتراف نہیں پڑتا تو مصنف کو انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنا چاہیے تھا۔ ابواب ثمانیہ میں دلیل ضرر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام بالیقین ایسی نسبت تامہ پر مشتمل ہوتا ہے جو نسبت کلام کی دونوں طرفوں (مسندالیہ اور مسند) کے درمیان ہوتی ہے اور نفس متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ شارح کے قول فائزہ بنفس المتکلم پر ایک اعتراض ہے مگر اعتراض سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ نسبتیں عین ہیں (۱) نسبت کلامیہ (۲) نسبت ذہنیہ (۳) نسبت خارجیہ۔ احوال الطرفین کا آخر کے ساتھ وہ تعلق جو کلام سے مفہوم ہوتا ہے نسبت کلامیہ ہے۔ اور اس تعلق کا ذہن متکلم میں حاضر ہونا اور متصور ہونا نسبت ذہنیہ ہے۔ اور اس تعلق کا خارج میں پایا جانا نسبت خارجیہ ہے۔ مثلاً زید قائم میں قیام کا ثبوت زید کے لئے اس اعتبار سے کہ وہ کلام سے مفہوم ہے نسبت کلامیہ ہے۔ اور اس اعتبار سے کہ وہ متکلم کے ذہن میں حاضر ہے نسبت ذہنیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا حصول نفس الامر میں ہے نسبت خارجیہ ہے۔ نسبت کلامیہ اور خارجیہ تو احوال الطرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ لیکن نسبت ذہنیہ ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس اس تعلق کے بعد اعتراض یہ ہے کہ نسبت کلامیہ کے بارے میں شارح کا فائزہ بنفس المتکلم کہنا کیسے درست ہے کیونکہ شارح کے اس قول کا تقاضہ تو یہ ہے کہ نسبت کلامیہ نفس متکلم اور ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ نسبت کلامیہ احوال الطرفین کے ساتھ قائم ہوتی ہے نہ کہ ذہن متکلم اور نفس متکلم کے ساتھ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ

کے نفس منکلم کے ساتھ قیام کا مطلب نہیں ہے کہ وہ نسبت نفس کی صفت ہے اور نفس کے اندر مستحق ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس اس نسبت کا ادراک کرنا ہے پس اعدا الطرفین کے ساتھ قیام کے باوجود نفس منکلم اس کا ادراک کر سکتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ نسبت کلامیہ اعدا الطرفین کے ساتھ قائم ہو اور یہ نفس منکلم کے ساتھ قائم ہو یعنی نفس منکلم اس کا ادراک کر لیتا ہو اور جب ایسا ہو سکتا ہے تو شارح کا قائلہ نفس المنکلم کہنا بالکل صحیح ہے شارح نے نسبت کی تعریف کرنے سے پہلے فرمایا ہے کہ سند الیہ کا مسند کے ساتھ ایسا تعلق کہ اس پر منکلم کا سکوت صحیح ہو اور مخاطب کو بات سمجھنے میں مزید کسی چیز کی ضرورت نہ ہو یہ نسبت نام ہے، تعلق خواہ ایجابی ہو جسے زید قائم خواہ سلبی ہو جسے زید نہیں بقائم۔ اور یا نہ ایجابی ہو اور سلبی ہو صیبا کو اثبات میں کیونکہ اثبات میں بحسب الوضع نہ ایجاب ہوتا ہے اور نہ سلب ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے نسبت کی تعریف یہ کی ہے کہ نسبت نام ہے محکوم بہ کا محکوم علیہ پر واقع کرنا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے سلب کرنا لیکن یہاں یعنی خبر اور انشاء کی طرف کلام کی تقسیم کے موقع پر یہ تعریف غلط ہے کیونکہ یہ تعریف اس نسبت کو شامل نہیں ہے جو نسبت کلام انشائی میں ہوتی ہے اسلئے کہ انشائی کی نسبت میں ایقاع اور عدم ایقاع نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال جب یہ تعریف انشاء کی نسبت کو شامل نہیں ہے تو اس تعریف کی بنا پر کلام کو خبر اور انشاء کی طرف تقسیم کرنا درست نہیں ہوگا البتہ اس موقع پر نسبت کی پہلی ہی تعریف صحیح ہے دوسری تعریف صحیح نہیں ہے۔

فَالْكَلَامُ إِنْ كَانَ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ فِي أَحَدِ الْأُذُنَيْنِ الشَّلَاكَةُ أَيْ يَكُونُ بَيْنَ
النَّظَرَيْنِ فِي الْخَارِجِ نِسْبَةٌ ثَبُوتِيَّةٌ أَوْ سَلْبِيَّةٌ تُطَابِقُ أَيْ تُطَابِقُ ذَلِكَ النِّسْبَةِ ذَلِكَ
الْخَارِجُ بِأَنْ يَكُونَ ثَبُوتِيَّيْنِ أَوْ سَلْبِيَّيْنِ أَوْ لَا تُطَابِقُ بِأَنْ تَكُونَ النِّسْبَةُ الْمَفْهُومَةُ
مِنَ الْكَلَامِ ثَبُوتِيَّةً وَالثَّانِي بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ وَالْوَاقِعِ سَلْبِيَّةٌ أَوْ بِعَكْسِ تَحْبُزُ أَيْ
فَالْكَلَامُ خَبَرٌ وَلَا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ كَذَلِكَ فَإِنْ شَاءَ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ
أَنَّ الْكَلَامَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ نِسْبَةٌ رَجَعَتْ مُخَصِّلٌ مِنَ اللَّفْظِ وَيَكُونُ اللَّفْظُ
مُوجِداً لَهَا مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ إِلَى كَوْنِهِ ذَلِكَ نِسْبَةً حَاصِلَةً فِي الْوَاقِعِ بَيْنَ
الشَّيْئَيْنِ وَهَذَا الْأَشَاءُ أَوْ يَكُونُ نِسْبَتُهُ رَجَعَتْ يُقْصَدُ أَنَّ لَهَا نِسْبَةً خَارِجِيَّةً
تُطَابِقُهَا أَوْ لَا تُطَابِقُهَا فَهُوَ الْخَبَرُ لَا يَكُونُ النِّسْبَةُ الْمَفْهُومَةُ مِنَ الْكَلَامِ الْحَاصِلَةِ
فِي الدَّهْنِ لَا بُدَّ وَأَنْ تَكُونَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ رَجَعَتْ مُخَصِّلٌ مِنَ اللَّفْظِ عَنِ الدَّهْنِ لَا بُدَّ
أَنْ يَكُونَ بَيْنَ هَذَيْنِ الشَّيْئَيْنِ فِي الْوَاقِعِ نِسْبَةٌ ثَبُوتِيَّةٌ بِأَنْ يَكُونَ هَذَا إِذَاكَ
أَوْ سَلْبِيَّةً بِأَنْ لَا يَكُونَ هَذَا إِذَاكَ الْآخَرُ أَتَى إِذَا قُلْتَ رَبِّدُ فَارْمُ
بِأَنَّ نِسْبَةَ الْقِيَامِ مَثَلًا حَاصِلَةً لِرَبِّدٍ قَطْعًا سَوَاءً قُلْنَا إِنَّ النِّسْبَةَ مِنَ الْأُمُورِ
الْخَارِجِيَّةِ أَوْ لَيْسَتْ مِنْهَا وَهَذَا أَمْعَى وَجُودِ النِّسْبَةِ الْخَارِجِيَّةِ

ترجمہ

پس کلام اگر اس کی نسبت کے لئے خارج ہوتین زمانوں میں سے ایک زمانے میں یعنی طرفین کے درمیان خارج میں کوئی نسبت ثبوتی ہو یا سببی ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو یا اس طور کہ دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سببی ہوں یا اس کے مطابق نہ ہو یا اس طور کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہے ثبوتی ہو اور وہ جو ان دونوں کے درمیان خارج اور واقع میں ہے سببی ہو یا برعکس ہو تو خبر ہے یعنی پس کلام خبر ہے ورنہ یعنی اگر اس نسبت کے لئے ایسا خارج نہ ہو تو انشاء ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ کلام یا اس کے لئے نسبت ہوگی ایسے طریقہ پر کہ وہ لفظ سے حاصل ہوگی اور لفظ اس کو ایجاب کرنے والا ہوگا اس بات کا ارادہ کئے بغیر کہ وہ ایسی نسبت پر دلالت کرنے والی ہو جو دو چیزوں کے درمیان واقع میں حاصل ہو اور وہ انشاء ہے یا اس کی نسبت ایسے طریقے پر ہو کہ اس بات کا قصد ہوگا کہ اس کے لئے نسبت خارجی ہے جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ خبر ہے اسلئے کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہو (اور) ذہن میں حاصل ہو ضروری ہے کہ وہ دو چیزوں کے درمیان ہو اور ذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے نظری ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان واقع میں ایک ثبوتی نسبت ہو یا اس طور کہ یہ وہ ہے یا سببی ہو یا اس طور کہ یہ وہ نہیں ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جب تو کہے زید قائم تو مثلاً قیام کی نسبت زید کے لئے قطعی طور پر حاصل ہے برابر ہے کہ ہم کہیں کہ نسبت امور خارجیہ میں سے ہے یا امور خارجیہ میں سے نہیں ہے اور وجود نسبت خارجیہ کے یہ ہی معنی ہیں۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کلام خبر ہو یا انشاء اگر اس کلام کی نسبت کلامیہ کے لئے تین زمانوں میں سے ایک زمانہ میں نسبت خارجیہ ہو یعنی طرفین کے درمیان واقع اور نفس الامر میں کوئی نسبت ثبوتی یا سببی اور وہ نسبت کلامیہ اس نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ کلام خبر ہوگا۔ مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع اور نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہے۔ یا دونوں نسبتیں سببی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید یس بقاء قائم اور واقع اور نفس الامر میں بھی زید کھڑا نہ ہو۔ اور مطابق نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ ثبوتی ہو اور نسبت خارجیہ سببی مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع اور نفس الامر میں زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ یا نسبت کلامیہ سببی ہو اور نسبت خارجیہ ثبوتی ہو۔ مثلاً آپ نے کہا زید یس بقاء قائم اور واقع اور نفس الامر میں زید کھڑا ہو۔ الیٰ اصل اگر نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یعنی دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سببی ہوں۔ یا نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہو یعنی ایک ثبوتی ہو اور ایک سببی ہو تو اس صورت میں کلام خبر ہوگا یعنی اس میں صدق و کذب کا احتمال ہوگا۔ اور اگر نسبت کلامیہ کے لئے ایسی نسبت خارجیہ نہ ہو جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو تو وہ کلام انشاء ہوگا۔

و تحقیق ذلک سے شارح علیہ الرحمۃ خبر اور انشاء کے درمیان فرق بتلانا چاہتے ہیں اس کو آپ اس طرح سمجھیں کہ کلام نفی میں اگر کوئی قید یا قیود ہوں تو بالعموم نفی قید یا قیود کی طرف متوجہ ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی قید اور مقید دونوں کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ مصنف کے کلام ان کا ان نسبت خارج تطابق اولاً تطابق میں مقید تو نسبت کلامیہ ہے اور نسبت خارجیہ اور مطابقت و عدم مطابقت اس کی دو قیدیں ہیں۔ پس اگر ذللاً میں نفی مقید اور دونوں قیدوں کی طرف متوجہ ہو تو اس کا نقصان یہ ہوگا کہ انشاء کے لئے نہ تو نسبت کلامیہ ہو نہ نسبت خارجیہ ہو اور نہ مطابقت اور عدم مطابقت ہو پس اس

صورت میں خبر اور انشاء کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ خبر کے لئے تو دونوں نسبتیں بھی ہوتی ہیں اور مطابقت اور عدم مطابقت بھی ہوتا ہے اور انشاء کے لئے ان میں سے کچھ نہیں ہوتا مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ انشاء کیلئے قطعی طور پر نسبت ہوتی ہے اگرچہ وہ غیر مکمل ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اور اگر نفی دونوں فیوہ کی طرف متوجہ ہو اور مفید کی طرف متوجہ نہ ہو تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ انشاء کے لئے نسبت کلامیہ تو ہوتی ہے لیکن اس کے لئے نسبت خارجیہ نہیں ہوتی جو مطابق یا غیر مطابق ہو۔ یہ بات صحیح تو ہے مگر شارح کی تحقیق کے خلاف ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میری تحقیق یہ ہے کہ انشاء کے لئے نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی اور ان دونوں میں مطابقت یا عدم مطابقت بھی ہوتی ہے لیکن اس پر سوال یہ ہوگا کہ جب یہ تینوں چیزیں انشاء کے لئے بھی ہوتی ہیں اور خبر کے لئے بھی تو پھر ان دونوں میں فرق کیا ہوگا اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں میں فارق قصد اور عدم قصد ہوگا یعنی خبر میں تو مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد ضروری ہے اور انشاء میں مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد نہیں ہوتا ہے یعنی اگر نسبت کلامیہ کے نسبت خارجیہ کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کا قصد کیا گیا تو وہ کلام خبر ہوگا اور اگر قصد نہیں کیا گیا تو وہ کلام انشاء ہوگا۔ ماحصل یہ کہ فاضل شارح انشاء کے لئے ایسی نسبت خارجیہ کے قائل ہیں جو نسبت کلامیہ کے مطابق یا غیر مطابق ہوتی ہے اسی تحقیق کو بیان کرنے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ کلام خبر ہو یا انشاء اس کے لئے ایک نسبت ایسی ہوتی ہے جو لفظ اور کلام سے مفہوم اور ماحصل ہوتی ہے اور لفظ ہی اس کو جنم دینے والا ہوتا ہے لیکن یہ ارادہ نہیں ہوتا کہ یہ نسبت اس نسبت پر دلالت کرے جو واقع اور نفس الامر میں دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے پس اس صورت میں یہ کلام انشاء ہوگا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ شارح کے بیان کے مطابق مطلق کلام میں نسبت کلامیہ بھی ہے کیونکہ جو نسبت لفظ سے ماحصل ہوتی ہے وہ نسبت کلامیہ ہی کہلاتی ہے اور مطلق کلام کے لئے نسبت خارجیہ بھی ہے کیونکہ جو نسبت واقع میں حاصل ہے وہ نسبت خارجیہ ہی کہلاتی ہے البتہ اس بات کا ارادہ نہ کرنے سے کہ نسبت کلامیہ، نسبت خارجیہ پر دال ہو یعنی مطابق یا غیر مطابق ہونے کا ارادہ نہ کرنے سے یہ کلام انشاء ہوا۔ شارح کہتے ہیں کہ یا کلام کی نسبت یعنی کلامیہ ایسے طریقے پر ہو کہ اس کے لئے ایک ایسی نسبت خارجیہ کا ارادہ کیا جائے جو نسبت کلامیہ کے مطابق یا غیر مطابق ہو تو یہ کلام خبر ہوگا۔ ملاحظہ فرمائیے شارح کی اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ ہر کلام کے لئے خواہ وہ خبر ہو یا انشاء ہو نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجیہ بھی اور ان دونوں کے درمیان مطابقت یا عدم مطابقت بھی ہوتی ہے مگر ان دونوں کے درمیان فارق قصد اور عدم قصد ہے یعنی اگر مطابقت یا عدم مطابقت کا قصد کیا گیا تو کلام خبر ہوگا اور اگر قصد نہ کیا گیا تو کلام انشاء ہوگا۔

لان النسبة المفهومة من الكلام سے شارح نے نسبت خارجیہ کے ثبوت پر دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ وہ نسبت جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اور ذہن میں حاصل ہوتی ہے اس کا دو چیزوں کے درمیان یعنی موضوع اور محمول کے درمیان ہونا ضروری ہے یہی نسبت کلامیہ ہے اور ذہن سے قطع نظر کرتے ہوئے ان دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں بھی اس نسبت کا ہونا ضروری ہے وہ نسبت ثبوتی ہو جیسے آپ کہیں "بذا ذالک" یہ وہ ہے اس

ترکیب میں ہذا موضوع ہے اور ذاک محمول ہے۔ یا سلبی ہو جیسے آپ کہیں لیس ہذا ذاک، یہ وہ نہیں ہے۔ اسی استدلال کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب آپ زید قائم کہیں گے تو قیام کی نسبت زید کے لئے واقع اور نفس الامر میں بلاشبہ حاصل ہوگی برابر ہے کہ وہ نسبت امور خارجیہ میں سے ہو جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے۔ یا امور خارجیہ میں سے نہیں بلکہ امور اعتباریہ میں سے ہو جیسا کہ اہل سنت کا مذہب ہے۔ اور نسبت خارجیہ کے وجود کے معنی یہ ہی ہیں کہ وہ نسبت جو دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں موجود ہو۔ شارع نے سوا قلم سے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا استدلال میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اختلاف یہ ہے کہ حکماء کا مذہب یہ ہے کہ اعراض نسبت کا خارج میں ایسا تحقق ہوتا ہے جن کا دیکھنا ممکن ہے اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اعراض نسبت کا اعتبار یہ میں سے ہیں یعنی خارج میں ان کا ایسا تحقق نہیں ہوتا جن کا دیکھنا ممکن ہو یعنی اعراض نسبت فی نفسہا تو مستحق ہوتی ہیں لیکن اس مرتبہ کو نہیں پہنچتیں کہ ان کا آنکھوں سے مشاہدہ کیا جاسکے۔ شارح کہتے ہیں کہ واقع اور نفس الامر میں قیام کا ثبوت زید کے لئے قطعی طور پر اسی کا نام نسبت خارجیہ ہے اور نسبت خارجیہ کے وجود کے معنی یہ ہی ہیں کہ وہ نسبت دو چیزوں کے درمیان واقع اور نفس الامر میں موجود ہو خواہ خارج عیان میں اس کا دیکھنا ممکن ہو جیسا کہ حکماء کا مذہب ہے خواہ دیکھنا ممکن نہ ہو جیسا کہ اہل سنت کا مذہب ہے۔ والشرائع و علمہ اتم و اکمل۔

وَالْخَبَرُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مُسْنَدٍ إِلَيْهِ وَمُسْنَدٌ وَاسْتَدَادَ وَالْمُسْنَدُ مَتَدٌ يَكُونُ
لَهُ مُتَعَلِّقَاتٌ أَدَاكَ أَنْ تَعْلَمَ أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُ كَالْمُسْنَدِ وَاسْتَدَادَ لِمَا جَعَلَ
وَالْمَفْعُولُ وَمَا اشْتَبَهَ ذَلِكَ وَلَا وَجِبَ لِتَخْصِيصِ هَذَا الْكَلَامِ بِالْخَبَرِ وَكُلُّ
مِنَ الْأَسْنَادِ وَالتَّحْقِيقُ أَمَّا يَقْطَعُ أَوْ يَخْبِرُ قَصْرٌ وَكُلُّ جُمْلَةٍ قُرِئَتْ بِأَخْرَجَ
أَمَّا مَعْطُوفَةٌ عَلَيْهِمْ أَوْ عَلَيْهِ مَعْطُوفَةٌ وَالْكَلَامُ بِالْبَلِيغِ أَمَّا إِذَا أُشِيدَ عَلَى أَهْلِ الْمَرَادِ
بِمُتَدٍّ إِسْتَدَادَ بِهِ عَنِ النَّظَرِ عَلَى أَنَّهُ لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ بَعْدَ تَقْيِيدِ
الْكَلَامِ بِالْبَلِيغِ أَوْ عِيْدَ رَأْسُ هَذَا الْكَلَامِ أَخَاهُ لَكِنْ لَا طَائِلَ مِنْهُ لِأَنَّ جَمِيعَ
مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْقَصْرِ وَالْفَضْلِ وَالْوَصْلِ وَالْإِيجَازِ وَمُتَابِعَتِهِ إِنَّمَا هِيَ مِنْ
أَحْوَالِ الْجُمْلَةِ أَوِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوْ الْمُسْنَدِ مِنْهُ الشَّاكِيَّةُ وَالْعَقْدِيَّةُ وَ
الشَّاخِصَةُ وَغَيْرُ ذَلِكَ فِي تَوَاجِبِ فِي هَذَا الْمَقَامِ بَيَانُ سَبَبِ إِفْرَادِهَا وَجَعَلُهَا
أَبْوَابًا بِرَأْسِهَا وَشَدَّ حُصْنَائِهَا فِي الشَّرْحِ.

ترجمہ

اور خبر کے لئے مسند ایہ، مسند اور اسناد ضروری ہے اور مسند اس کے لئے کبھی متعلقات
ہوتے ہیں جبکہ مسند فعل ہو یا وہ جو فعل کے معنی میں ہے جیسے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول اور

اسکے مشابہ اور اس کلام کو خبر کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک یا تو قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اور ہر جملہ جسکو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے یا تو اس پر معطوف ہوگا یا بغیر معطوف ہوگا اور کلام بیخ یا تو اصل مراد پر کسی فائدہ کی وجہ سے زائد ہوگا۔ فائدہ کی قید کے ذریعہ تطویل سے احتراز کیا ہے۔ علاوہ ازیں کلام کو بلیغ کے ساتھ مفید کرنے کے بعد اس قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یا بغیر زائد ہوگا۔ یہ سب ظاہر ہے لیکن اس کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ وہ سب جس کو ذکر کیا ہے یعنی قصر، فصل و وصل، ایجاز اور اس کے دونوں مقابل وہ جد کے احوال میں سے ہیں یا مسند الیہ کے یا مسند کے جیسے تاکید، تقدیم، تاخیر وغیرہ پس اس جگہ ان کو الگ الگ لانے اور ان کو مستقل ابواب میں لانے کا سبب بیان کرنا واجب تھا اور ہم نے اس کو غلاف کے طور پر شرح میں ذکر کیا ہے۔

اس عبارت میں ابواب ثانیہ کے اندر وجہ مصر کی تکمیل ہے کیونکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ کلام کی نسبت کلامیہ کے لئے یا تو نسبت خارجیہ ہوگی جو اس کے مطابق ہوگی یا مطابق نہ ہوگی اور یا اسی نسبت خارجیہ نہیں ہوگی اگر ثانی ہے تو یہ انشاء ہے جو چھٹا باب ہے اور اگر اول ہے یعنی خبر ہے تو خبر کے لئے مسند الیہ، مسند اور اسناد ہوتا ہے۔ اگر اسناد ہے تو یہ باب اول ہے اور اگر مسند الیہ ہے تو باب ثانی اور اگر مسند ہے تو باب ثالث۔ اور مسند اگر فعل یا معنی فاعل مثلاً مصدر، اسم فاعل اور اسم مفعول وغیرہ ہو تو اس کے لئے متعلق ہوتے ہیں اور یہ باب رابع ہے۔ اور اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اگر قصر کیساتھ ہے تو یہ باب فاس ہے اور ہر وہ جملہ جو دوسرے کے ساتھ تعترن ہو یا تو ان میں عطف ہوگا یا عطف نہیں ہوگا اگر عطف ہے تو وصل ہوگا اور اگر عطف نہیں ہے تو فصل ہوگا پس وصل و فصل باب سابع ہے اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدہ کی وجہ سے زائد ہوگا یا زائد نہیں ہوگا اگر زائد ہے تو وہ اظہار ہے اور اگر زائد نہیں ہے تو وہ ایجاز و مساوات ہے۔ پس اظہار، ایجاز اور مساوات تینوں فکر باب ثامن ہے۔

ولا درہم تخصیص الخ سے ایک اعتراض کرنا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ، مسند اور اسناد کا ہونا جس طرح خبر کے لئے ضروری ہے اسی طرح انشاء کے لئے بھی ضروری ہے لہذا مصنف کو یوں کہنا چاہیے تھا وکل من الخیر ولا انشاء لا بد لہ من مسند الیہ و مسند و اسناد۔ مصنف نے صرف و الخیر کہہ کر اس کلام کو خبر کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے اور اس تخصیص کی وجہ کیا ہے۔ صاحب دسوقی نے اس کے جواب میں یہ فرمایا ہے کہ انشاء کے مقابلہ میں چونکہ خبر کی شان اعظم ہے اور خبر کے فوائد زیادہ ہیں اور کلام میں خبری اصل ہے اسلئے خاص طور پر خبر کو ذکر کر دیا گیا اور انشاء کو اس پر قیاس کر لیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فائدہ کی قید لگا کر تطویل سے احتراز کیا ہے۔ کیونکہ تطویل میں بھی اصل مراد پر زیادتی ہوتی ہے لیکن بلا فائدہ ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اس قید کے ذریعے حشو سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ حشو کے اندر بھی بلا فائدہ زیادتی ہوتی ہے مگر تطویل اور حشویں یہ فرق ہے کہ تطویل میں زیادتی متعین نہیں ہوتی ہے اور حشویں متعین ہوتی ہے شارح کہتے ہیں کہ میرے خیال میں تو کلام کو بلیغ کے ساتھ مفید کرنے کے بعد اس قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی کیونکہ کلام بلیغ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور جو کلام مقتضی حال کے مطابق ہوگا اس میں فائدہ ضرور ہوگا اور جب

ایسا ہے تو کلام میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوگی اور جب کلام میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوتی تو کلام میں بلیغ کہنے کے بعد فائدہ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ وہاں لہذا در سے جو دلیل تصریح کی ہے یہ تو بالکل بیسی اور ظاہر ہے اسکو بیان کرنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہے کیونکہ جن امور کو مصنف نے آٹھ ابواب میں بیان کیا ہے ان کو ان سے کم میں بھی بیان کیا جاسکتا تھا یا اس طور کہ قصر احوال مسند میں سے بھی ہے اور احوال مسند میں سے بھی اور احوال متعلقات مسند میں سے بھی لہذا قصر کو احوال مسند الیہ میں ذکر کر دیا جاتا یا احوال مسند میں یا احوال متعلقات مسند میں ذکر کر دیا جاتا۔ اور فصل اول احوال جہ میں ہے لہذا فصل میں کو احوال اسناد میں ذکر دیا جاتا اور اکابر اقطاب اور سادات اگر علی کے ساتھ متعلق ہیں تو یہ احوال جہ میں ہیں لہذا ان کو احوال اسناد میں ذکر کر دیا جاتا اور اگر مفرد کے ساتھ متعلق ہیں تو احوال مسند الیہ یا احوال مسند میں ہیں لہذا احوال مسند میں ذکر کر دیا جاتا۔ جیسا کہ تاکید کو احوال جہ میں سے ہونے کی وجہ سے احوال اسناد میں ذکر کیا گیا ہے علیہ باب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا اور تقدیم اور تاخیر کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند میں سے ہونے کی وجہ سے انھیں ابواب کے تحت ذکر کیا گیا ہے علیہ ابواب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ مصنف کا علم معانی کے مقصود کو آٹھ ابواب میں ذکر کرنا اور منہر کرنا کسی خاص فائدہ سے پر مشتمل نہیں ہے اگر مصنف کو ذکر ہی کرنا تھا تو قصر فصل و وصل، ایجاز، اقطاب و مساوات میں کو دوسرے ابواب سے علیہ کر کے مستقل ابواب میں ذکر کرنے کی وجہ بیان کرتے خواہ مخواہ ابواب گنوانے اور ان کے درمیان وجہ تصریح بیان کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے مطول میں خلاصہ کے طور پر ان کو مستقل ابواب میں ذکر کرنے کی وجہ بیان کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ جن احوال کو مستقل ابواب میں ذکر کیا گیا ہے وہ احوال چونکہ بہت زیادہ متفرق ہیں اور کثرت مباحث کی وجہ سے دشوار بھی ہیں اسلئے ان کو علیہ علیہ باب میں ذکر کر دیا گیا۔ اس کے برخلاف تاکید، تقدیم تاخیر تعریف، تنکیر وغیرہ میں چونکہ یہ بات نہیں ہے اسلئے ان کے لئے علیہ علیہ ابواب منعقد نہیں کئے گئے۔

تَسْبِيْهِ عَلٰۤی تَفْسِيْرِ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ الَّذِي قَدْ سَبَقَ اِشَارَةُ مَا اِلَيْهِ فِي قَوْلِهِ مُطَابِقَةً اَوْ لَا مُطَابِقَةً اِخْتَلَفَ الْمُعَاضِدُونَ بِاِخْصَاصِ الْخَبَرِ فِي الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ رَفِ تَفْسِيْرِهِمَا فَقِيلَ جَدُّ الْخَبَرِ مُطَابِقَتُهُ اَيُّ مُطَابَقَةٍ مُحْكَمَةٌ لِلْوَاقِعِ وَهُوَ الْخَبَرُ الَّذِي يَكُوْنُ رِسْبَةً اَلْكَلَامِ الْخَبَرِيُّ وَكَذِبُهُ اَيُّ كَذِبِ الْخَبَرِ عَدَمُهَا اَيُّ عَدَمِ مُطَابَقَتِهِ لِلْوَاقِعِ يَعْنِي اَنَّ السَّبِيْثَيْنِ الْكَذِبَ اَوْ قَعَمَ بَيْنَهُمَا رِسْبَةً فِي الْخَبَرِ لَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَا بَيْنَهُمَا رِسْبَةً فِي الْوَاقِعِ اَيُّ مَعَ قَطْعِ الشَّرْطِ عَمَّا فِي السَّابِقِ وَعَمَّا يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ مُطَابِقَةً لِتِلْكَ الرِسْبَةِ الْمُعْهُوْمَةِ مِنَ الْكَلَامِ لِلرِسْبَةِ الَّتِي فِي الْخَارِجِ بِاَنَّ شَكْلًا ثَبُوْتِيَّتَيْنِ اَوْ سَلْبِيَّتَيْنِ جَدُّ وَعَدَمُهَا بِاَنَّ شَكْلًا اِحْدَهُمَا ثَبُوْتِيَّةٌ وَالْاُخْرَى سَلْبِيَّةٌ كَذِبٌ

ترجمہ

(یہ) تنبیہ ہے صدق اور کذب کی اس تفسیر پر جس کی طرف کچھ اشارہ مصنف کے قول تطابق اولاً تطابق میں گذر چکا ہے۔ جو لوگ صدق اور کذب میں خبر کے انحصار کے قائل ہیں انھوں نے ان کی تفسیر میں اختلاف کیا چنانچہ کہا گیا ہے کہ خبر کا صادق ہونا اس کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور واقع وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کے لئے ہوتا ہے اور خبر کا کاذب ہونا اس کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے۔ یعنی وہ چیزیں جن کے درمیان خبر میں نسبت واقع کی جاتی ہے ضروری ہے کہ ان کے درمیان واقع میں ایک نسبت ہو اس سے قطع نظر کرتے ہوئے جو ذہن میں ہے اور اس سے قطع نظر کرتے ہوئے جس پر کلام دلالت کرتا ہے پس اس نسبت کا جو کلام سے مفہوم ہے اس نسبت کے مطابق ہونا جو خارج میں ہے بایں طور کہ دونوں ثبوتی ہوں یا سلبی ہوں صدق ہے اور مطابق نہ ہونا بایں طور کہ ان میں سے ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو کذب ہے

تشریح

تنبیہ مبتدا محذوف ہذا کی خبر ہے یعنی ہذا تنبیہ۔ لغت میں تنبیہ ایضا اور بیدار کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں بعد میں آنے والے اس تفصیلی کلام کا نام ہے جس کا پہلے اجمالاً ذکر ہو چکا ہو چنانچہ مصنف نے درجہ صریح بیان کرتے ہوئے خبر کا ذکر کیا ہے اور پھر کلام خبری کی نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کے بارے میں تطابق اولاً تطابق کا لفظ ذکر کیا ہے گویا یوں کہا ہے کہ ان دونوں نسبتوں کے درمیان مطابقت پائی جائے گی یا نہیں اور ان دونوں کے درمیان مطابقت کا پایا جانا صدق ہے اور مطابقت کا نہ پایا جانا کذب ہے پس سابق میں ان دونوں کی ذات اور حقیقت کا ذکر ہو چکا ہے اگرچہ صدق اور کذب کے نام کے ساتھ ان کا موسوم ہونا معلوم نہیں ہوا ہے اور ان کا اتنا تذکرہ ہر حال فی الجملہ مذکور ہے۔ الحاصل مصنف کے قول تطابق اولاً تطابق میں جس صدق اور کذب کا اجمالی ذکر ہو چکا ہے تنبیہ کے عنوان سے فاضل مصنف نے اسی اجمال کی تفصیل کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ صدق اور کذب کے درمیان خبر کے منحصر ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ جمہور اور نظام معتزلی کے نزدیک خبر ان دونوں کے درمیان منحصر ہے اور جاحظ کے نزدیک غیر منحصر ہے یعنی جمہور اور نظام کا مذہب یہ ہے کہ خبر یا تو صادق ہوگی یا کاذب ہوگی ان کے علاوہ تیسری قسم نہیں ہوگی۔ اور جاحظ کہتے ہیں کہ ان کے علاوہ خبر کی ایک تیسری قسم لا صادق ولا کاذب بھی ہے۔ پھر جو حضرات صدق اور کذب میں خبر کے انحصار کے قائل ہیں وہ ان کی تفسیر اور تعریف میں اختلاف کرتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ خبر منحصر ہے صدق اور کذب میں حالانکہ خبر صدق اور کذب میں منحصر اور منقسم نہیں ہے بلکہ صادق اور کاذب میں منحصر اور منقسم ہے صدق اور کذب تو خبر کے اوصاف میں سے ہیں اقسام میں سے نہیں ہیں پس شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا بانحصار الخبر فی الصادق والکاذب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مصنف مقدر ہے یا تو خبر سے پہلے یا صدق اور کذب سے پہلے۔ پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بانحصار صفت الخبر یعنی صفت خبر منحصر ہے صدق اور کذب میں اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بانحصار الخبر فی ذی الصدق و ذی الکذب یعنی خبر ذی صدق (صادق) اور ذی کذب (کاذب) میں منحصر ہے۔ اس تقدیر کے بعد یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ ہر حال جو حضرات انحصار کے قائل ہیں ان میں سے جمہور نے صدق اور کذب کی تعریف یہ کی ہے کہ صدق کہتے

میں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا مخبر کو اس کا اعتقاد ہو یا نہ ہو۔ اور کذب کہتے ہیں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا مخبر کو اس کا اعتقاد ہو یا نہ ہو۔ شارح نے مطابقت اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان حکم کا لفظ اس لئے مقدر مانا ہے کہ اگر حکم مقدر مانا جاتا تو خبر کا واقع کے مطابق ہونا لازم آتا حالانکہ خبر تو لفظ ہوتا ہے اور لفظ مطابقت لواقع کے ساتھ حقیقتہً متصف نہیں ہوتا ہے بلکہ مطابقت لواقع کے ساتھ نسبت کلامیہ متصف ہوتی ہے اور نسبت کلامیہ کہتے ہیں محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے منتفی ہونا اسی کو وقوع اور لا وقوع کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور شارح کے کلام میں حکم سے یہی مراد ہے ایقاع اور انتزاع مراد نہیں ہے پس چونکہ مطابقت لواقع کے ساتھ حکم متصف ہوتا ہے اور خبر متصف نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے شارح نے حکم کا لفظ مقدر مان کر کہا کہ خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے اور مطابق نہ ہونا کذب ہے ابھی ذکر کیا گیا ہے کہ حکم سے مراد نسبت کلامیہ ہے اور واقع سے مراد وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کلامیہ کے لئے ہوتا ہے۔ یعنی واقع سے مراد نسبت خارجیہ ہے۔ اسی نسبت خارجیہ کو ثابت کرنے کے لئے شارح نے کہا ہے کہ وہ دو چیزیں (محکوم علیہ اور محکوم بہ) جن کے درمیان کلام خبری میں نسبت واقع کیلگی ہے ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان واقع میں بھی ایک نسبت ہو جو نسبت ذہنیہ اور نسبت کلامیہ کے علاوہ ہو پس اسی نسبت کا نام نسبت خارجیہ ہے پس اس نسبت کا جو کلام سے مفہوم ہے (نسبت کلامیہ) اس نسبت کے مطابق ہونا جو خارج میں ہے (نسبت خارجیہ) صدق کہلاتا ہے اور نسبت کلامیہ کا نسبت خارجیہ کے مطابق ہونا کذب کہلاتا ہے۔ ان دونوں نسبتوں کے درمیان مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں ہوتی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہو یا دونوں نسبتیں سبکی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید پس بقائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ اور عدم مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک نسبت ہوتی ہو اور ایک سبکی ہو مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع میں زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ یا آپ نے کہا زید پس بقائم اور واقع میں زید کھڑا ہو۔

وَقِيلَ صَدَقَ الْخَبَرُ مُطَابَقَتُهُ لَا اِعْتِقَادَ الْمُخْبِرِ وَتَوَكَّنْ ذَلِكَ الْاِعْتِقَادُ خَطَا
غَيْرَ مُطَابِقٍ لِّوَاقِعٍ وَ كَذَبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا اَيْ عَدَمُ مُطَابَقَتِهِ لَا اِعْتِقَادَ الْمُخْبِرِ
وَتَوَكَّنْ خَطَا فَقَوْلُ الْقَائِدِ السَّمَاءُ نَحْنُنَا مُعْتَقِدٌ اَذَلِكَ صَدَقَ وَقَوْلُهُ السَّمَاءُ
قَوْلُنَا غَيْرَ مُعْتَقِدٍ اَذَلِكَ كَذَبٌ وَالْمُرَادُ بِاَلَا اِعْتِقَادَ الْحَكْمُ الذَّهْنِي الْجَائِز
اَوَّلَ الرَّاجِحِ فَيَعْمُ الْعِلْمُ وَالظَّنُّ وَهَذَا ابْشَاحُ بِخَبَرِ الْفَرْقِ بَعْدَ اَلَا اِعْتِقَادَ
فِيهِ فَيَلْزَمُ اَلْوَاسِطَةُ وَلَا يَتَحَقَّقُ اَلَا تَحْصُرُ اَللَّهُمَّ اِلَّا اَنْ يُقَالَ اِنَّهُ كَاذِبٌ لَكِنَّهُ
اِذَا اِنْتَفَى اَلَا اِعْتِقَادَ صَدَقَ عَدَمُ مُطَابَقَتِهِ اَلَا اِعْتِقَادَ وَالْكَلَامُ فِي اَنْتَا لَسْتُمْ لَوْ خَبَرٌ
اَوْ لَيْسَ بِخَبَرٍ مَذْكُورٌ فِي الشَّرْحِ فَلْيُطَاعِ نَبَهُ

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ خبر کا صادق ہونا خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا ہے۔ اگرچہ یہ اعتقاد غلط ہو واقع کے مطابق نہ ہو اور خبر کا کاذب ہونا خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا ہے۔ اگرچہ یہ غلط ہو پس قائل کا قول السماء تختنا اس کا اعتقاد کرتے ہوئے صدق ہے۔ اور اس کا قول السماء فوقنا اس کا اعتقاد نہ کرتے ہوئے کذب ہے اور اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے جازم ہو یا راجح ہو پس یہ علم اور ظن دونوں کو عام ہوگا اور شک کرنے والے کی خبر سے اشکال کیا جائے گا کیونکہ اس کی خبر میں اعتقاد نہیں ہوتا ہے۔ پس واسطہ لازم آئے گا اور انحصار متحقق نہیں ہوگا۔ اسے انشراح کر یہ کہا جائے کہ یہ کاذب ہے اسلئے کہ جب اعتقاد منتفی ہو گیا تو عدم مطابقت اعتقاد صادق آگیا اور کلام اس بارے میں کہ مشکوک خبر ہے یا خبر نہیں ہے شرح میں مذکور ہے وہاں مطالعہ کیجئے۔

مصنف رحمہ نے اس عبارت میں نظام معتزلی کے مذہب کے مطابق صدق اور کذب کی تفسیر کی ہے۔

جناح فرمایا ہے کہ نظام کے نزدیک خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا صدق ہے اگرچہ مخبر کا یہ اعتقاد غلط ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور خبر کے حکم کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا کذب ہے اگرچہ خبر کا اعتقاد غلط ہو۔ پس اگر کسی نے السماء تختنا کہا اور اسکو آسمان کے نیچے ہونے کا اعتقاد بھی ہے تو اس کی یہ خبر صادق کہلائیگی اگرچہ اس کا یہ اعتقاد غلط اور واقع کے خلاف ہے۔ اور اگر اس نے السماء فوقنا کہا حالانکہ اسکو آسمان کے اوپر ہونے کا اعتقاد نہیں ہے تو اس کی یہ خبر کاذب کہلائے گی۔

تشریح

والمراد بالا اعتقاد سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم اس حکم جازم کو کہتے ہیں جو تشکیک کو قبول نہ کرتا ہو یعنی کسی کے شک میں ڈالنے سے وہ علم اور یقین زائل نہ ہوتا ہو اور اعتقاد کے مشہور معنی یہ ہیں کہ اعتقاد وہ حکم جازم ہے جو تشکیک کو قبول کرتا ہو یعنی شک میں ڈالنے سے وہ حکم زائل ہو جاتا ہو۔ اور ظن طرف راجح کے حکم کو کہتے ہیں پس نظام کی بیان کردہ تعریف صدق و کذب میں اگر اعتقاد بمعنی مشہور مراد ہو تو صدق و کذب کی تعریف سے علم اور ظن دونوں خارج ہو جائیں گے اور یہ دونوں نہ صدق کے ساتھ متصف ہوں گے اور نہ کذب کے ساتھ اور جب ایسا ہوگا تو صدق اور کذب کے درمیان ایک واسطہ ثابت ہو جائیگا حالانکہ نظام صدق اور کذب کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں اعتقاد سے مراد حکم ذہنی ہے وہ حکم خواہ جازم ہو خواہ راجح ہو۔ تشکیک کو قبول کرتا ہو یا نہ کرتا ہو پس اس تعمیم کے بعد علم و ظن دونوں اعتقاد میں داخل ہو جائیں گے اور صدق و کذب کے درمیان واسطہ باطل ہو جائیگا۔ البتہ خبر شک کو لیکر اعتراض کیا جاسکتا ہے اس طور پر کہ شک کی خبر میں اعتقاد معدوم ہوتا ہے لہذا اس خبر کے بارے میں نہ قویوں کہا جاسکتا ہے کہ اس خبر کا حکم اعتقاد مخبر کے مطابق ہے اور نہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ اعتقاد مخبر کے مطابق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو یہ خبر نہ صادق ہوگی اور نہ کاذب ہوگی اور جب یہ خبر نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے تو صدق اور کذب کے درمیان واسطہ متحقق ہو گیا حالانکہ نظام واسطہ کے قائل نہیں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شک کی خبر کذب میں داخل ہے اسلئے کہ جب شک کی صورت میں اعتقاد منتفی ہو گیا تو یہ

کہنا صحیح ہوگا کہ یہ خبر اعتقادِ غیر کے مطابق نہیں ہے کیونکہ جب شاہ کو اعتقاد ہی نہیں ہے تو خبر اس کے اعتقاد کے مطابق کہاں سے ہوگی اور جب خبر اس کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے تو یہ خبر کاذب ہوگی اور شاہ کی خبر جب کذب میں داخل ہوگئی تو واسطہ باطل ہو گیا اور صدق اور کذب میں انحصار مستحق ہو گیا۔ شارح نے اللہم کہہ کر جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ مشکوک خبر ہے یا نہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خبر ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مشکوک خبر نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ من وجہ خبر ہے اور من وجہ خبر نہیں ہے۔ قول اول کی بنیاد پر تو سابقہ اشکال واقع ہوگا لیکن قول ثانی کی بنیاد پر اشکال واقع نہیں ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مشکوک خبر نہیں ہے لہذا اس کے صادق یا کاذب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور تیسرے قول کی بنا پر اس اعتبار سے کہ مشکوک خبر ہے کاذب میں داخل ہو جائے گا جیسا کہ گذر چکا اور اس اعتبار سے کہ مشکوک خبر نہیں ہے معتمد یعنی خبری سے خارج ہو جائے گا لہذا صادق یا کاذب ہونے کا سوال پیدا ہوگا۔

يَذِيْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰی اِذَا حُجِّجَ لَكَ الْمُنَافِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلٌ اَللّٰهُ وَ اَللّٰهُ يَعْلَمُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُهُ وَ اَللّٰهُ يَشْهَدُ اَنَّ الْمُنَافِقُوْنَ لَكَذِبُوْنَ فَاِنَّهُ تَعَالٰی جَعَلَهُمْ كَاذِبِيْنَ فِيْ قَوْلِهِمْ اِنَّكَ لَرَسُوْلٌ اَللّٰهُ لِيَعْلَمَ مِنْكُمْ بِقَتْلِهِمْ لَا غَيْتَ قَوْلِهِمْ وَ اَنَّ كَاثَ مُطَابِقًا لِّقَوْلِهِ

ترجمہ

دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے جب منافقین آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ منافقین جھوٹے ہیں۔ پس اللہ نے ان کو کاذب قرار دیا ہے ان کے قول ایک رسول اللہ میں۔ کیونکہ یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اگرچہ واقع کے مطابق ہے۔

تشریح

نظام معترضی نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے منافقین کو ان کے قول ایک رسول اللہ میں کاذب قرار دیا ہے حالانکہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے واللہ یعلم انکم رسول اللہ۔ مگر چونکہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس لئے ان کا یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہ ہوگا اور اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ہی ان کو ان کے اس قول اور خبر میں کاذب قرار دیا گیا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ کذب خبر کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد معتبر ہے اور جب کذب کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد معتبر ہے تو اس کے مقابل یعنی صدق کی تعریف میں مطابقت اعتقاد معتبر ہوگا اور جب ایسا ہے تو نظام کی بیان کردہ تعریف ثابت ہوگئی۔

وَرَدَّ هَذَا لِأَسْبَدِ لَوْلَا بَيِّنَاتُ الْمَعْنَى كَكَذِبُونَ فِي الشَّهَادَةِ وَفِي إِدْعَائِهِمُ الْكُلُومَةَ
فَالْكَذِبُ رَاجِعٌ إِلَى الشَّهَادَةِ بِإِعْتِبَارِ تَضَمُّنِهَا خَبَرًا كَذِبًا غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ وَهُوَ أَنَّ
هَذِهِ الشَّهَادَةَ مِنْ صِبْغِ الْقَلْبِ وَخُلُوصِ الْإِعْتِقَادِ بِشَهَادَةِ إِنْ وَاللَّامِ وَالْجَمْلَةِ
الْإِسْمِيَّةِ أَوْ الْمَعْنَى كَكَذِبُونَ فِي تَسْمِيَّتِهَا أَيْ فِي تَسْمِيَةِ هَذَا الْخَبَرِ
شَهَادَةً لِأَنَّ الشَّهَادَةَ مَا تَكُونُ عَلَى وَفْقِ الْإِعْتِقَادِ فَقَوْلُهُ تَسْمِيَّتُهَا مُصَدَّرٌ
مُضَاتٌ إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي وَالْأَوَّلُ مُخَذَّوْفٌ أَوْ الْمَعْنَى إِنَّهُمْ كَكَذِبُونَ فِي
الْمَشْهُودِ بِهِ أَعْنَى قَوْلِهِمْ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ لَيْكُنْ لَا فِي الْوَاقِعِ بَلْ فِي زَعْمِهِمْ
الْفَاسِدِ وَإِعْتِقَادِهِمُ الْبَاطِلِ لِأَنَّهُمْ يَعْتَقِدُونَ أَنَّ غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ فَيَكُونُ
كَذِبًا فِي إِعْتِقَادِهِمْ وَإِنْ كَانَ صَادِقًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَكَانَتْ قَبْلَ إِنْهُمْ يَزْعُمُونَ
إِنَّهُمْ كَكَذِبُونَ فِي هَذَا الْخَبَرِ الصَّادِقِ وَجَازٍ لَا يَكُونُ الْكَذِبُ إِلَّا بِمَعْنَى عَدَمِ
الْمُطَابَقَةِ لِلْوَاقِعِ فَذَلِكَ مَثَلٌ لِشَيْءٍ يَتَوَهَّمُ أَنَّ هَذَا أَرَاغَاطٌ يَكُونُ الصِّدْقُ
وَالْكَذِبُ رَاجِعِينَ إِلَى الْإِعْتِقَادِ

ترجمہ

اور رد کیا گیا یہ استدلال اس طور پر کہ معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ شہادت میں اور موافقت کا دعویٰ کرنے میں
کاذب ہیں پس تکذیب شہادت کی طرف راجع ہے اس اعتبار سے کہ وہ خبر کاذب، غیر مطابق للواقع کو تقصیر
ہے اور وہ یہ ہے کہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہوتی ہے۔ اِنْ، لام اور جملہ اسمیہ کی شہادت سے یا معنی یہیں
کہ یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ شہادت وہ ہوتی ہے جو اعتقاد کے موافق ہو پس مصنف کا قول
تسمیہا مصدر ہے مفعول ثانی کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول مخذوف ہے یا یہ معنی ہیں کہ یہ لوگ مشہودہ میں کاذب
ہیں یعنی اپنے قول ایک رسول اللہ میں لیکن واقع میں نہیں بلکہ اپنے زعم فاسد اور اعتقاد باطل میں کیونکہ وہ یہ اعتقاد رکھتے
ہیں کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے پس یہ خبر ان کے اعتقاد میں کاذب ہوگی اگر بنفس الامر میں صادق ہے پس گویا یوں
کہا گیا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہ اس خبر صادق میں کاذب ہیں اور اس وقت کذب نہیں ہوگا مگر عدم مطابقت للواقع کے
اعتبار سے۔ پس غور کرنا چاہیے تاکہ اس بات کا دہم نہ ہو جائے کہ یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ صدق اور کذب اعتقاد
کی طرف راجع ہیں۔

تشریح

مصنف نے نظام معترضی کے اس استدلال کو تین طریقے پر رد کیا ہے پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ
نے ان لوگوں کو مشہودہ یعنی ایک رسول اللہ میں کاذب نہیں کہا ہے بلکہ شہادت میں کاذب کہا ہے یعنی
ان لوگوں کا یہ کہنا کہ ہم شہادت دیتے ہیں اور ہماری زبانیں ہمارے دلوں کے موافق ہیں یہ لوگ اس میں کاذب ہیں
کیونکہ ان لوگوں کا مشہودہ (ایک رسول اللہ) کو اِنْ، لام اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کرنا اس بات کی دلیل ہے

کہ یہ لوگ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہماری یہ شہادت خلوص اعتقاد اور دل کی گہرائیوں سے ہے حالانکہ یہ بات واقع کے مطابق نہیں ہے پس انکی وہ شہادت جو نشہد میں مذکور ہے چونکہ واقع کے مطابق نہیں ہے اسلئے اللہ تعالیٰ نے ان کو انکی اس شہادت میں کاذب قرار دیا ہے۔ اسکاصل آیت میں تکذیب مشہودہ (انک لرسول اللہ) کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ اس شہادت کی طرف راجع ہے جو نشہد میں مذکور ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ شہادت تو انشاء ہے اور انشاء صدق اور کذب کے ساتھ متعصفت نہیں ہوتا۔ لہذا شہادت کو کذب کے ساتھ متصف کرنا اور اس کو کاذب قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ شہادت اپنی ذات کے اعتبار سے کذب کے ساتھ متعصفت نہیں ہے بلکہ اس کے اعتبار سے کذب کے ساتھ متعصفت ہے جسکو شہادت متضمن ہے۔ اب آپ توجہ کے ساتھ یہ بات سمجھیں کہ شہادت کس کو متضمن ہے۔ شارح نے تو کہہ دیا کہ شہادت ایسی خبر کا کاذب کو متضمن ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن وہ خبر کا کاذب غیر مطابق الواقع کیا چیز ہے۔ سنئے منافقین نے مشہودہ پر ان لام اور جملہ اسمیہ جو مفید تاکید ہیں ان کو داخل کیا ہے اور حروف تاکید اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متکلم نے جو کچھ کہا ہے وہ بصمیم قلب کہا ہے اور اس کہنے میں اس کی زبان اس کے دل کے موافق ہے پس یہاں منافقین نے حروف تاکید داخل کر کے گویا یوں کہا ہے کہ ہم نے جو کچھ زبان سے کہہا ہے وہ ہمارے دلوں کے موافق ہے اور ہماری یہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہے اس پر حق میں مجسّد نے فرمایا کہ تمھاری دعویٰ اور یہ خبر کہ یہ شہادت صمیم قلب سے ہے کذب ہے اور غیر مطابق الواقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ شہاد صمیم قلب نہیں اور تمھاری دعویٰ اور یہ خبر کہ تمھاری زبان تمھارے دل کے موافق ہے کذب ہے اور غیر مطابق الواقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ تمھاری زبان تمھارے دل کے موافق نہیں بلکہ اہل باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو اس شہادت میں جو مذکورہ دعویٰ کو متضمن ہے اسلئے کاذب کہا ہے کہ یہ شہادت جو مذکورہ دعویٰ کو متضمن ہے واقع کے مطابق نہیں ہے اور شارح کے قول خبر کا کاذب غیر مطابق الواقع سے یہ دعویٰ اور خبر مراد ہے۔ بہر حال جب منافقین کو کاذب اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کی شہادت واقع کے مطابق نہیں ہے تو اس آیت سے جہود کا مذہب ثابت ہوگا جو صدق اور کذب کی تعریف میں مطابقت واقع اور عدم مطابقت واقع کا اعتبار کرتے ہیں۔ نظام معزلی کا مذہب ثابت ہوگا جو مطابقت اعتقاد اور عدم مطابقت کا اعتبار کرتا ہے۔

دوسرا رد یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہودہ یعنی انک لرسول اللہ میں کاذب نہیں کہا ہے بلکہ ان لوگوں نے اس خبر یعنی انک لرسول اللہ کا شہادت نام رکھا ہے چنانچہ کہا ہے نشہد انک لرسول اللہ پس باری تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں کیونکہ شہادت وہ کہلاتی ہے جو متکلم کے اعتقاد کے موافق ہوتی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ یہ خبر ان کے اعتقاد کے موافق نہیں تھی۔ لہذا یہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہو گئے۔ پس جب آیت کا مطلب یہ ہے تو یہ آیت نظام معزلی کا مستدل نہیں ہو سکتی۔ شارح کہتے ہیں کہ تسمیہا میں مصدر تسمیہ مفعول ثانی یعنی شہادت کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول اور فاعل معذوف ہیں۔ تقدیری عبارت یہ تسمیہم ہذا الاخبار شہادۃ یعنی وہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں۔

تیسرا رد یہ ہے کہ اس آیت میں کذب مشہودہ یعنی انک لرسول اللہ کی طرف ہی راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ

مشہود ہے یعنی انکے رسول اللہ خبر میں کاذب ہیں لیکن ان لوگوں کو اسلئے کاذب نہیں کہا گیا ہے کہ ان کی یہ خبر واقع اور نفس الامر میں واقع کے مطابق نہیں ہے بلکہ اس لئے کاذب کہا گیا ہے کہ ان کی یہ خبر ان کے گمان فاسد اور اعتقاد باطل میں واقع کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ان لوگوں کا گمان اور اعتقاد یہ تھا کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے پس ان کے اس اعتقاد کی وجہ سے کہ واقع میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم رسول نہیں ہیں ان کی یہ خبر کہ آپ رسول ہیں کاذب ہوگی۔ اگر نفس الامر اور واقع میں یہ خبر صادق ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہ لوگ اس خبر میں کاذب ہیں کیونکہ ان کے اعتقاد میں یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے حالانکہ واقع اور نفس الامر میں یہ خبر صادق ہے کیونکہ واقع اور نفس الامر میں یہ خبر واقع کے مطابق ہے اگرچہ ان کے اعتقاد میں واقع کے مطابق نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ اس آیت میں منافقین کا کذب عدم مطابقت اعتقاد کی وجہ سے نہیں ہے جیسا کہ نظام معترلی نے ذکر کیا ہے بلکہ ان کے گمان اور اعتقاد کے اعتبار سے عدم مطابقت واقع کی وجہ سے ہے یہ وضاحت اس لئے کر دی گئی کہ آپ کو یہ دہم نہ ہو جائے کہ مصنف نے فی زعمہم کہہ کر اس بات کا اعتراف کر لیا ہے کہ صدق اور کذب اعتقاد کی طرف راجع ہے۔

أَجَابَ أَنْكَوْرُ الْمُخَصَّرِ الْخَبَرَ فِي الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ وَأَثَبَتْهُ الْوَاسِطَةُ وَزَعَمَتْ أَنَّ
صِدْقَ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ مَعَ الْإِعْتِقَادِ بِأَنَّهُ مُطَابِقٌ وَكَذِبُ الْخَبَرِ عَدَمُهَا
أَيَّ عَدَمُ مُطَابَقَتِهِ لِلْوَاقِعِ مَعَهُ أَيَّ مَعَ الْإِعْتِقَادِ أَنَّهُ غَيْرُ مُطَابِقٍ وَغَيْرُهُمَا أَيْ
غَيْرُهُمَا نِزَاجُ الْعَسَمِيِّنَ وَهُوَ أَرْبَعَةٌ أَعْنَى الْمُطَابَقَةِ مَعَ الْإِعْتِقَادِ عَدَمُ الْمُطَابَقَةِ
أَوْ بَدْوَانِ الْإِعْتِقَادِ أَصْلًا وَعَدَمُ الْمُطَابَقَةِ مَعَ الْإِعْتِقَادِ الْمُطَابَقَةُ أَوْ بَدْوَانِ
الْإِعْتِقَادِ أَصْلًا لَيْسَ بِصِدْقٍ وَلَا كَذِبٍ تَكْلُفٌ مِنَ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ بِتَفْسِيرِهِ
أَخَصُّ مِنْهُ بِالتَّفْسِيرَيْنِ السَّابِقَيْنِ لِأَنَّهُ إِعْتَبَرُ فِي الصِّدْقِ مُطَابَقَةُ الْوَاقِعِ وَ
الْإِعْتِقَادِ جَمِيعًا وَفِي الْكَذِبِ عَدَمُ مُطَابَقَتِهِمَا جَمِيعًا بِسَاءٍ عَلَى أَنَّ الْإِعْتِقَادَ الْمُطَابَقَةَ
يَسْتَلِزُّ مُطَابَقَةَ الْإِعْتِقَادِ حَقُّوْرًا فَتَوَافَقَ الْوَاقِعُ وَالْإِعْتِقَادُ جَمِيعًا وَكَذَا الْإِعْتِقَادُ
عَدَمُ الْمُطَابَقَةِ يَسْتَلِزُّ عَدَمَ مُطَابَقَةِ الْإِعْتِقَادِ وَفَلْ أَقْتَصَرَ فِي التَّفْسِيرَيْنِ
السَّابِقَيْنِ عَلَى أَحَدِهِمَا۔

ترجمہ

ماظنہ صدق اور کذب میں خبر کے منقسم ہونے کا انکار کیا ہے اور واسطہ ثابت کیا ہے اور گمان کیا ہے کہ خبر کا صدق خبر کا واقع کے مطابق ہونا ہے اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ خبر واقع کے مطابق ہے اور خبر کا کذب خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے اس کے ساتھ یعنی اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ یعنی ان دونوں قسموں کے علاوہ اور وہ جاری ہیں یعنی مطابقت عدم مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا اعتقاد بالکل

نہو اور عدم مطابقت، مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا اعتقاد بالکل نہ ہو۔ نہ صدق ہے اور نہ کذب ہے پس صدق اور کذب میں سے ہر ایک جاحظ کی تفسیر کے ساتھ سابقہ دونوں تفسیروں سے من نفعہ خاص ہے اسلئے کہ جاحظ نہ صدق میں مطابقت واقع اور مطابقت اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور کذب میں ان دونوں کی عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے اس بنا پر کہ اعتقاد مطابقت مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو واقع اور اعتقاد کے موافق ہونے کی وجہ سے اس وقت اور ایسے ہی اعتقاد عدم مطابقت مستلزم ہے عدم مطابقت اعتقاد کو اور سابقہ دونوں تفسیروں میں ان میں سے ایک ایک پر اعتقاد کیا گیا ہے۔

تشریح

جاحظ لقب ہے اور نام عمرو بن بحر اصفہانی ہے اور کنیت ابو عثمان ہے اور جاحظ لقب اس لئے تجویز کیا گیا ہے کہ موصوف کی دونوں آنکھوں کے ڈھیلے ابھرے ہوئے تھے اور لغت میں جاحظ کے معنی بھی یہی ہیں جاحظ شیوخ معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہیں اور نظام معتزلی کے تلمیذ رشید ہیں اپنے زمانہ کا بہت بڑا عالم تھا بہرین میں اس کی تصانیف موجود ہیں اور شکل و صورت میں اس متدر کریمہ اور قبیح تھا کہ بعض لوگوں نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ

تَوَسَّخَ الْخُبْرُ بِرُءُوسِ ثَارِيسَا ۖ مَا كَانَ إِلَّا دُونَ مَسْخِ الْجَا حِظْ

اگر سر کو دوبارہ مسخ کر کے بگاڑا جاتا تو جاحظ سے بد شکل تب بھی نہ ہوتا۔ اس کی موت بھی کن بوں کے ڈھیر کے گرنے کی وجہ سے ۲۵۵ھ میں واقع ہوئی۔

مصنف نے فرماتے ہیں کہ جاحظ نے صدق اور کذب کے درمیان خبر کے انحصار کا انکار کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ خبر کا صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور خبر کو اس بات کا اعتقاد بھی ہو کہ یہ خبر واقع کے مطابق ہے اور خبر کا کذب یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اس مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور ان دونوں قسموں کے علاوہ چار صورتیں ایسی ہیں جن میں نہ صدق متحقق ہو تب ہے اور نہ کذب بلکہ وہ چاروں صورتیں صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ہیں۔ (۱) خبر واقع کے مطابق ہو لیکن خبر کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے (۲) خبر واقع کے مطابق ہو اور خبر کو اعتقاد بالکل نہ ہو نہ مطابقت کا اور نہ عدم مطابقت کا (۳) خبر واقع کے مطابق نہ ہو لیکن خبر کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے (۴) خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بالکل نہ ہو نہ مطابقت کا اور نہ عدم مطابقت کا۔ یہ چاروں صورتیں نہ صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں۔ اول کی دو صورتیں صادق تو اسلئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر کو مطابقت کا اعتقاد نہیں ہے درآئیکہ صادق ہونے کے لئے مطابقت کا اعتقاد ضروری ہے۔ اور کاذب اسلئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق ہے درآئیکہ کاذب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو۔ اور آخر کی دو صورتیں صادق تو اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق نہیں ہے درآئیکہ صادق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور کاذب اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں مطابق نہ ہونے کا اعتقاد نہیں پایا گیا درآئیکہ کاذب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ خبر کو اس بات کا اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے۔ بہر حال ان چاروں صورتوں میں - خبر نہ صادق ہوگی اور نہ کاذب

ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ جاحظ نے صدق اور کذب کی جو تعریف اور تفسیر کی ہے وہ خاص ہے اور جمہور اور نظام معتزلی نے جو تعریفیں کی ہیں وہ اس سے عام ہیں کیونکہ جمہور نے صدق کی تعریف میں صرف مطابقت واقع کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں صرف عدم مطابقت واقع کا اعتبار کیا ہے۔ اور نظام نے صدق کی تعریف میں صرف مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں صرف عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے۔ اور جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقت واقع اور اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور کذب کی تعریف میں عدم مطابقت واقع اور عدم مطابقت اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا ہے اور یہ بات سہل ہے کہ جس چیز میں قیود زیادہ ہوتی ہیں وہ چیز خاص ہوتی ہے اور جس میں قیود کم ہوتی ہیں وہ اس کے مقابل میں عام ہوتی ہے۔ پس جاحظ کی بیان کردہ تعریف میں چونکہ واقع اور اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا گیا ہے اس لیے اس کی بیان کردہ تعریف خاص ہوگی اور جمہور اور نظام کی بیان کردہ تعریفوں میں چونکہ ان میں سے ایک ایک کا اعتبار کیا گیا ہے اس لیے ان کی بیان کردہ تعریفیں اس کے مقابل میں عام ہوں گی۔

یہاں شارح کی عبارت پر یہ اعتراض ہوگا کہ شارح نے فرمایا ہے کہ جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقت واقع اور مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جاحظ نے صدق کی تعریف میں مطابقت اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقاد مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاحظ نے کہا ہے کہ صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اس مطابق ہونے یعنی مطابقت کا اعتقاد بھی ہو اور یہی اعتقاد مطابقت ہے۔ اسی طرح شارح نے کہا ہے کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت واقع اور عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقاد عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاحظ نے کہا ہے کہ کذب خبر یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور مطابق نہ ہونے کا اعتقاد بھی ہو اور یہی اعتقاد عدم مطابقت ہے لفظ بناؤ کہہ کر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اعتقاد مطابقت مستلزم ہے مطابقت اعتقاد کو اس طور پر کہ خبر مطابقت ہوگی اور خبر اس کی مطابقت للواقع کا اعتقاد کریگا یعنی اس کو اعتقاد مطابقت ہوگا تو واقع اور اعتقاد دونوں میں توافق اور تطابق ہو جائے گا یعنی واقع اعتقاد کے موافق ہو جائیگا اور اعتقاد واقع کے موافق ہو جائے گا اور جب ان دونوں میں توافق اور تطابق ہو گیا تو جو چیز ان دونوں میں سے ایک کے مطابق ہوگی وہ دوسرے کے بھی مطابق ہوگی لہذا خبر جو صدق میں واقع کے مطابق ہوتی ہے وہ اعتقاد کے بھی مطابق ہوگی یعنی صدق خبر میں مطابقت واقع اور مطابقت اعتقاد دونوں ہوگا اور جب ایسا ہے تو ثابت ہو گیا کہ اعتقاد مطابقت، مطابقت اعتقاد کو مستلزم ہے اور جب اعتقاد مطابقت، مطابقت اعتقاد کو مستلزم ہے تو شارح کا یہ کہنا کہ جاحظ نے صدق خبر کی تعریف میں مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے درست ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاحظ نے اعتقاد مطابقت کا اعتبار کیا ہے اسی طرح اعتقاد عدم مطابقت مستلزم ہے عدم مطابقت اعتقاد کو لہذا شارح کا یہ کہنا کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاحظ نے کذب کی تعریف میں اعتقاد عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے۔

بِذَلِيلٍ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُم بِهِ حِجَّةٌ ۚ لَأَنَّ الْكُفَّارَ حَضَرُوا وَإِخْبَارَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَشْرِ وَالنَّشْرِ عَلَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى إِذَا مَرِضْتُمْ كُلُّ مَرَضٍ انْتَكُمُ لِنَفْسِكُمْ جَدِيدٌ فِي الْأَفْتِرَاءِ وَالْإِخْبَارِ حَالِ الْحِجَّةِ عَلَى سَبِيلِ مَنَعِ الْخَلْقِ وَلَا عَقْدَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّاسِ أَيْ الْأَخْبَارِ حَالِ الْحِجَّةِ لَا قَوْلِهِ أُم بِهِ حِجَّةٌ عَلَى مَا سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوْهَامِ غَيْرُ الْكَذِبِ لِأَنَّهُ قَسَمُهُ أَيْ لَأَنَّ النَّاسَ قَسَمُوا الْكَذِبَ إِذَا الْمَعْنَى الْكَذِبُ أَمْ أَخْبَرِ حَالِ الْحِجَّةِ وَقَسَمُوا الشَّيْءَ يَمُوتُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَهُ وَغَيْرُ الصِّدْقِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَعْتَقِدُوا أَيْ لَأَنَّ الْكُفَّارَ لَمْ يَعْتَقِدُوا صِدْقَهُ وَلَا يَرِيدُونَ فِي هَذَا الْمَقَامِ الصِّدْقَ فِي الشَّيْءِ هُوَ بَعِيدٌ بِمَرَاجِلٍ عَنْ إِعْتِقَادِهِمْ وَلَوْ قَالَ لِأَنَّهُمْ إِعْتَقَدُوا وَعَدَمَ صِدْقِهِ نَكَاتٌ أَكْثَرُ قَمَرًا ذُهُمُ يَكُونُ بِخَبَرِ حَالِ الْحِجَّةِ غَيْرُ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ وَهُمْ عَقَلَاءُ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ عَارِفُونَ بِاللُّغَةِ فَيَعْبَثُ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْخَبَرِ مَا لَيْسَ بِصَادِقٍ وَلَا كَاذِبٍ حَتَّى يَكُونَ هَذَا مِنْهُ بِزَعْمِهِمْ وَعَلَى هَذَا لَا يَتَوَحَّجُ مَا قَبِلَ إِشْنَهُ لَا يَلْتَزِمُ مِنْ عَدَمِهِ إِعْتِقَادُ الصِّدْقِ وَعَدَمُ الصِّدْقِ لِأَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْهُ دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ الصِّدْقِ بَلْ عَلَى عَدَمِهِ إِزَادَةُ الصِّدْقِ فَلْيَنَظُرْ

ترجمہ

دلیل (یہ) ہے کیا اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان میں جنون ہے اسلئے کہ کفار نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حشر و نشر کی خبر دینے کو منحصر کیا ہے اس پر جس پر باری تعالیٰ کا قول دلالت کرتا ہے جب تم بالکل ریزہ ریزہ ہو جاؤ گے تو ضرور ایک سے 'جہنم' میں آؤ گے افراد میں اور اخبار حالت جنون میں مانعہ الخلو کے طور پر اور بلاشبہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون سے مراد نہ کہ اس کے قول 'اُم بہ حجتہ' سے جیسا کہ بعض لوگوں کو دہم ہوا ہے غیر کذب ہے اسلئے کہ وہ اس کی قسم ہے یعنی اسلئے کہ ثانی کذب کی قسم ہے کیونکہ معنی یہ ہیں کیا جھوٹ بولا ہے یا حالت جنون میں خبر دی ہے اور قسم شے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شے کا غیر ہو اور غیر صدق ہے کیونکہ وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے یعنی اسلئے کہ کفار آپ کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ اور وہ اس مقام میں اس صدق کا ارادہ نہیں کریں گے جو ان کے اعتقاد سے کوموں دور ہے اور اگر مصنف یہ کہتے اسلئے کہ کفار نے آپ کے عدم صدق کا اعتقاد کیا ہے تو زیادہ ظاہر ہوتا پس ان کی مراد آپ کے حالت جنون میں خبر دینے سے غیر صدق اور غیر کذب ہے حالانکہ وہ عاقل ہیں اہل زبان ہیں۔ نفی سے واقف ہیں پس واجب ہے کہ بعض خبریں ایسی ہوں جو نہ صادق ہوں اور نہ کاذب ہوں حتیٰ کہ اخبار حالت جنون ان کے گمان میں اسی قسم سے ہے اور اس تو جہ پر وہ متوجہ نہیں ہوتا جو کہا گیا ہے کہ عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق لازم نہیں آتا ہے کیونکہ مصنف نے اسکو عدم صدق کی دلیل نہیں بنایا ہے بلکہ عدم ارادہ صدق کی دلیل بنایا ہے پس غور کر لیا جائے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ جاحظ نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے پوری آیت یہ ہے: **وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَهَلَكْنَا بِذُنُوبِنَا أَمْ لَكُم بَأْسٌ بِنُحُوتِنَا إِذَا مَرِضْنَا فَتُفَوِّتُ الْوَسِيلَةَ أَمَّا لَكُم بِأَعْيُنِنَا قَدْ كُنَّا فِى لَبْءِكُمْ حَافِىِّينَ يَوْمَ الْمُنَادِى**۔ (ترجمہ) اور کفار نے کہا کیا تم کو ایسے آدمی کا پتہ نہ بتا دیں جو تم کو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ جب تم ریزہ ریزہ ہو جاؤ گے پورے طور پر تم ایک نئے جہنم میں آؤ گے کیا اللہ پر جھوٹ کا افترا کیا ہے یا اس کو جنوں لاحق ہو گیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حشر و نشر اور اخبار و احوال کی جو خبر دی تھی کفار قریش نے اسکو مانعہ المنلو کے طور پر دو چیزوں میں منہصر کیا ہے ایک افتراء اور کذب میں دوم بحالت جنون خبر دینے میں۔ مانعہ المنلو کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے ایک بات مفروضہ یا تو محمد نے اللہ پر جھوٹ بولا ہے یا جنوں کی حالت میں خبر دی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ مانعہ المنلو کی صورت میں اگرچہ دونوں سے خالی ہونا جائز نہیں ہوتا لیکن دونوں جمع ہو سکتے ہیں پس آیت کا مطلب یہ ہوگا افتراء یعنی کذب اور حالت جنون میں خبر دونوں جمع ہو سکتے ہیں اور جب دونوں جمع ہو سکتے ہیں تو حالت جنون کی خبر کا کذب ہوگا اور جب حالت جنون کی خبر کا کذب ہوگئی تو صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت نہیں ہوگا حالانکہ مصنف کا مقصود اس آیت سے واسطہ ثابت کرنا ہے مناسب بات یہ تھی کہ یوں کہا جاتا کہ افتراء اور اخبار حالت جنون میں مانعہ المنلو اور انہماک الجمع دونوں ہیں یعنی نہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اور نہ ہی دونوں باتیں مرتفع ہو سکتی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلام میں مانعہ المنلو کے ذکر پر انکفاء کر لیا گیا اور نہ مراد دونوں ہیں اور کفار کے قول کا منشاء یہ ہے کہ افتراء علی اللہ کذباً یا بجنۃ تفسیر مفصلہ حقیقہ مانعہ الجمع اور مانعہ المنلو ہے جیسے العدد المازوج اور فرد منفصلہ حقیقہ مانعہ الجمع اور مانعہ المنلو ہے۔ الحاصل کفار قریش نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حشر و نشر کی خبر دینے کو افتراء اور اخبار حالت جنون میں مانعہ الجمع اور مانعہ المنلو کے طور پر منہصر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ دونوں باتیں نہ جمع ہو سکتی ہیں اور نہ مرتفع ہو سکتی ہیں اور جب ایسا ہے تو کفار کی مراد یہ ہے کہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون غیر کذب ہے۔ شارح نے ثانی سے مراد اخبار حالت جنون لیا ہے اور اُمّ پہ جنتہ جو اس آیت میں مذکور ہے مراد نہیں لیا جیسا کہ بعض لوگوں نے یہ ہی مراد لیا ہے۔ شارح کے ام بہ جنتہ مراد نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ ام بہ جنتہ میں استفہام ہے اور استفہام صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے۔ پس اگر ثانی سے مراد ام بہ جنتہ ہوتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ام بہ جنتہ غیر کذب ہے اور شے کی نفی اس بات کی شرع ہے کہ اس شے کا ثبوت صحیح ہو لہذا ام بہ جنتہ کے غیر کذب ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ام بہ جنتہ کا کذب ہونا بھی صحیح ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ام بہ جنتہ استفہام کی وجہ سے کذب کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا ہے پس اس مجبوری کی وجہ سے شارح نے ثانی سے اخبار حالت جنون مراد لیا ہے نہ کہ ام بہ جنتہ۔ بہر حال شارح نے دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون غیر کذب ہے اسلئے کہ آیت میں ثانی یعنی اخبار حالت جنون کو کذب کی قسم بنایا گیا ہے۔ کیونکہ آیت کے معنی ہیں اَلْكَذِبُ اُمُّ الْخُبَرِ اَلْاَبْرَئِیۃ یا تو آپ نے جھوٹ بولا یا حالت جنون میں خبر دی۔ اور قسم شے کا غیر ہوتی ہے لہذا اخبار حالت جنون کذب کا غیر ہے اور اخبار حالت جنون غیر صدق بھی ہے کیونکہ کفار آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عداوت کی وجہ سے آنحضور

صلی اللہ علیہ وسلم کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور جب کفار آپ کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو اس مقام میں یعنی مقام انکار میں آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیسے کر سکتے تھے۔ اہل جہل جب کفار نے آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیا تو ان کے نزدیک اخبار حالت جنوں غیر صدق ہوگی اور جب اخبار حالت جنوں غیر کذب بھی ہے اور غیر صدق بھی تو صدق اور کذب کے درمیان لا صدق اور لا کذب کا واسطہ ثابت ہو گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف اگر لانہم لم یعقدوا کے بجائے لانہم اعتقدوا عدم صدق فرماتے تو زیادہ ظاہر ہوتا کیونکہ عدم اعتقاد صدق کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ کفار کو آپ کے صدق کا اعتقاد نہ ہو لیکن اس مسئلہ میں آپ کو صادق سمجھتے ہوں اور ایسا سمجھنے کی صورت میں یہ خبر غیر صدق نہیں ہوگی اور جب یہ خبر غیر صدق نہیں ہوگی تو صدق و کذب کے درمیان واسطہ ثابت نہ ہوگا اور اس آیت سے جاحظ کا مذہب ثابت نہ ہوگا اسکے برخلاف اعتقاد عدم صدق کی صورت میں یہ بات ناممکن ہے کہ کفار آپ کے عدم صدق کا اعتقاد رکھتے ہوں اور اس مسئلہ میں آپ کو صادق سمجھتے ہوں اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں یہ خبر بالیقین غیر صدق ہوگی اور صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت ہوگا۔ اہل جہل لم یعقدوا یعنی عدم اعتقاد صدق کے مقابلہ میں اعتقاد عدم صدق یعنی اعتقاد عدم صدق مدعی یعنی واسطہ ثابت کرنے میں زیادہ ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات جنوں میں خبر دینے سے کفار کی مراد یہ ہے کہ یہ خبر غیر صدق اور غیر کذب ہے۔ وہم عقلاً سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اس آیت سے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ تو ثابت ہو گیا لیکن کفار کے قول سے ثابت ہوا ہے اور کفار کا قول غیر معتبر ہے لہذا یہ دلیل غیر معتبر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کے مواقع میں اہل لغت اور اہل زبان کا اعتبار ہوتا ہے اس سے قطع نظر کہ وہ کافر ہے یا غیر کافر پس کفار قریش بھی جو کلمہ اہل عقل اہل زبان اور لغت عرب کے جاننے والے ہیں اسلئے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت کرنے کے لئے ان کے قول کا اعتبار کر لیا گیا۔ بہر حال اخبار حالت جنوں سے جب کفار کی مراد غیر صدق اور غیر کذب ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ بعض خبریں نہ صادق ہیں نہ کاذب ہیں۔ معنی کہ کفار کے گمان کے مطابق اخبار حالت جنوں بھی اسی قسم سے ہے یعنی نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے۔

و علیٰ ہذا سے شارح کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے علامہ غلٹالی کا اعتراض بھی دفع ہو گیا ہے اس طور پر کہ علامہ غلٹالی نے کہا ہے کہ مصنف کا قول لم یعقدوا غیر صدق کی دلیل نہیں ہے کیونکہ عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق لازم نہیں آتا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے اپنے اس قول کو عدم صدق پر دلیل نہیں بنایا ہے بلکہ فلایریدون اور فلمازوم سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اپنے اس قول کو عدم ارادہ صدق پر دلیل بنایا ہے اس طور پر کہ کفار نے اخبار حالت جنوں سے رسول اللہ کے صدق کا ارادہ نہیں کیا ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ کفار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے پس جب کفار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو انھوں نے آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیسے کیا ہوگا۔ اہل جہل مصنف کا قول عدم صدق کی دلیل نہیں ہے جیسا کہ معترض نے کہا ہے بلکہ عدم ارادہ صدق کی دلیل ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے بہر حال شارح نے فلایریدون اور فلمازوم سے جو

تقریر کی ہے اس تقریر کے بعد غلطی کا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔

وَرَدَّ هَذَا الْأَسْتِدْلَالَ بِأَنَّ الْمَعْنَى أَيْ مَعْنَى أَمٍّ بِهِ جَنَّةٌ أَمْ لَمْ يَقْتَرِفْهُ عَمْدٌ
عَنْهُ أَيْ عَنْ عَدَمِ الْإِفْتِرَاءِ بِالْحِجَّةِ لِأَنَّ الْمُجْتَنُونَ لَا إِفْتِرَاءَ لَهُ لَكَتَهُ
الْكُذِبُ عَنْ عَمْدٍ وَلَا عَمْدٌ لِلْمُجْتَنُونَ فَالثَّانِي لَيْسَ قَسِيمًا لِلْكُذِبِ مُطْلَقًا بَلْ
بِمَا هُوَ أَحْصَى مِنْهُ أَعْنَى الْإِفْتِرَاءِ فَيَكُونُ هَذَا أَحْصَاءً لِلْمَعْنَى الشَّكَاذِبِ بِزَعْمِهِمْ
فِي تَوْعِيلِهِ أَعْنَى الْكُذِبِ عَنْ عَمْدٍ وَالْكُذِبُ لَا عَنْ عَمْدٍ.

ترجمہ

اور رد کر دیا گیا یہ استدلال باں طور کہ معنی یعنی ام بہ جنت کے معنی ام لم یقترب ہیں پس تعبیر کر دیا گیا اسکو
یعنی عدم افتراء کو حالت جنون کے ساتھ کیونکہ مجنون کے لئے افتراء نہیں ہوتا اسلئے کہ افتراء عمدًا کذب
کا نام ہے اور مجنون کے لئے عمد نہیں ہوتا پس ثانی کذب مطلق کی قسم نہیں ہے بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کی قسم ہے
پس یہ ان کے گمان میں خبر کا ذب کو اس کی دو قسموں یعنی کذب عمد اور کذب غیر عمد میں منحصر کرنا ہوگا۔

تشریح

مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ جاہل کا یہ استدلال مردود ہے یعنی جاہل کا یہ کہنا کہ ثانی یعنی اخبار حالت
جنون سے کفار کی مراد یہ ہے کہ اخبار حالت جنون غیر کذب ہے اور کذب کی قسم ہے ہمیں تسلیم نہیں
ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے قول ام بہ جنت کے معنی ہیں ام لم یقترب۔ گویا کفار نے یوں کہا افتراء علی الشکر کذب ام لم یقترب پس
عدم افتراء کو بطریق مجاز مرسل جنت یعنی حالت جنون کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا اس طور پر کہ اخبار حالت جنون کے لئے عدم افتراء
لازم ہے اور اخبار حالت جنون اس کا مزدوم ہے پس مزدوم بول کر لازم مراد لے لیا گیا۔ الحاصل آیت میں اخبار حالت جنون
سے مراد عدم افتراء ہے اور عدم افتراء اس لئے مراد ہے کہ مجنون کی طرف سے افتراء متحقق نہیں ہو سکتا ہے اور مجنون
کی طرف سے افتراء اسلئے نہیں ہو سکتا کہ افتراء کہتے ہیں عمدًا کذب کو اور مجنون کے لئے عمد اور قصد نہیں ہوتا ہے پس
اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ کفار نے کہا کہ محمد نے الشکر پر افتراء کیا ہے یعنی عمدًا اور قصدًا جھوٹ بولا ہے یا حالت جنون
میں خبر دی ہے یعنی بلا قصد جھوٹ بولا ہے اور جب ایسا ہے تو کذب کی دو قسمیں ہوتیں ایک کذب عمد جس کو افتراء کے
ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ دوم کذب غیر عمد جس کو اخبار حالت جنون کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ پس اخبار حالت جنون کذب
غیر عمد مطلق کذب کی قسم نہیں ہوتی بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کی قسم ہوتی اور جب اخبار حالت جنون مطلق کذب کی قسم نہیں
ہے تو اخبار حالت جنون کو غیر کذب کہنا بھی درست نہ ہوگا بلکہ اخبار حالت جنون کذب ہے اگرچہ کذب غیر عمد ہے۔ گویا
کفار نے یوں کہا کہ محمد کی شرف نشر کے بارے میں یہ خبر بالیقین کا کذب ہے اور یہ خبر کا کذب کذب کی دو قسموں کذب عمد
اور کذب غیر عمد میں منحصر ہے یعنی یا تو کذب عمد میں داخل ہے اور یا کذب غیر عمد میں اور جب ایسا ہے تو ثانی یعنی اخبار
حالت جنون کذب ہوتی نہ کہ غیر کذب اور جب اخبار حالت جنون کذب ہوتی تو اس آیت سے صدق اور کذب کے

درمیان واسطہ ثابت نہیں ہوا۔

أَحْوَالِ الْأَسْنَادِ الْخَبَرِيَّ وَهُوَ مَكْنِيَّةٌ أَوْ مَا يَجْرِي مَجْمَعًا إِلَى الْاُخْرَى
يَحْتَسِبُ يُفِيدُ الْمُخَاطَبَ أَنَّ مَفْهُومَ أَحَدِهِمَا ثَابِتٌ لِمَفْهُومِ الْاُخْرَى أَوْ مَنفُوتٌ
عَنْهُ وَرَأَيْتُ قَدَّمَ بَحْثَ الْخَبَرِ لِعَظَمَةِ شَأْنِهِ وَكَثَرَتِ مَبَاحِثُهُ شَرَفَتْ أَحْوَالُ
الْاُسْنَادِ عَلَى أَحْوَالِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْمُسْنَدُ مَعَ تَأْخِيرِ النِّسْبَةِ عَنِ الظَّرْفِ بَيْنَ كِلَا
الْبَحْثِ هُنَا رَأَيْتُ هُوَ عَنْ أَحْوَالِ اللَّفْظِ الْمُتَوَصُّوْنَ بِكُونِهِ مُسْنَدًا إِلَيْهِ أَوْ مُسْنَدًا
وَهَذَا الْمَوْصُفُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَعْدَ تَحْقُوقِ الْأَسْنَادِ وَالْمُسْنَدُ عَلَى النِّسْبَةِ إِنَّمَا هُوَ
ذَاتُ الظَّرْفِ بَيْنَ وَلَا يَحْتَسِبُ لَنَا عَنْهَا

ترجمہ

(۲) احوال اسناد خبری ہے اور وہ کلمہ یا اس کے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح ملائے کہ محکمہ کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دونوں میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کے لئے ثابت ہے یا اس سے منفی ہے۔ اور خبر کی بحث کو مقدم کیا اس کی عظمت شان اور اس کی کثرت مباحث کی وجہ سے پھر احوال اسناد کو احوال مسند الیہ اور احوال مسند پر مقدم کیا باوجودیکہ نسبت ظرفین سے مؤخر ہوتی ہے اسلئے کہ یہاں بحث اس لفظ کے احوال سے ہے جو مسند الیہ یا مسند ہونے کے ساتھ موصوف ہے اور یہ وصف تحقق اسناد کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے اور نسبت پر مقدم ذات ظرفین ہے اور ہم کو اس سے کوئی بحث نہیں ہے۔

تشریح

احوال الاسناد الخبری، خبر ہے اور اس کا مبتدا الباب الاول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے، الباب الاول احوال الاسناد الخبری مگر اس ترکیب پر یہ اعتراض ہوگا کہ احوال اسناد کا الباب الاول پر حل صحیح نہیں ہے کیونکہ احوال اسناد سے مراد وہ امور ہیں جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تائید، عدم تائید، اسناد کا عقیقت عقلی ہونا اور مجاز عقلی ہونا اور یہ سب چیزیں الباب الاول کا غیر ہیں اسلئے کہ الباب الاول تو الفاظ ہیں پس مبتدا اور خبر کے درمیان مطابقت نہ ہونے کی وجہ سے خبر کا مبتدا پر حل کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مصنف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے الباب الاول مباحث احوال الاسناد الخبری، یا عبارت احوال الاسناد الخبری یعنی باب اول احوال اسناد خبری کے مباحث یا عبارات ہیں۔ پس مباحث اور عبارات بھی چونکہ الفاظ ہیں اسلئے مبتدا اور خبر کے درمیان مطابقت پائی گئی اور جب مطابقت پائی گئی تو حل بھی درست ہوگا۔ ایک اعتراض مصنف پر وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنف کا احوال اسناد کو خبر کے ساتھ شخص کرنا صحیح نہیں ہے اسلئے کہ وہ امور جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں اور جن کا نام احوال ہے مثلاً عقیقت عقلی، مجاز عقلی، تائید، عدم تائید وغیرہ وہ جس طرح خبر میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں مثلاً ایک شخص سے کہا گیا "این لی قنضر" میرے لئے محل بنا۔ پس اگر یہ شخص بذات خود تعمیر

کا اہل ہے تو یہ اسناد حقیقت عقلیہ ہوگی ورنہ تو مجاز عقلی ہوگی۔ اسی طرح اگر مخاطب ایسا آدمی ہے جو بآسانی تعلیم مکمل کر لیتا ہے تو اس سے بغیر تاکید کے اضطرب کہا جائے گا اور اگر انتہائی سرکش ہے اور اس میں تعلیم کا جذبہ بالکل نہیں ہے تو اس سے اضطرب نون مشددہ کے ذریعہ تاکید کیساتھ کلام کیا جائے گا اور اگر بہت زیادہ سرکش نہیں ہے تو پھر نون خفیفہ کے ذریعہ مودکر کے اضطرب کہا جائے گا۔ بہر حال یہ امور حسب طرح خبر میں جاری ہوتے ہیں انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مختص کیوں کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انشاء کے لئے خبر اصل ہے اور بلغاء کی نظر میں خبر ہی مقصود اعظم ہے پس خبر کے اصل اور مقصود اعظم ہونے کی وجہ سے احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مقید کر دیا گیا ورنہ اس قید کے ذریعہ انشاء کو خارج کرنا مقصود نہیں ہے۔ شارح نے اسناد کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اسناد کہنے میں ایک کلمہ کا یا اس کے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طور پر ملنا کہ وہ مخاطب کو اس بات کا فائدہ دے کہ ان دونوں کلموں میں سے ایک یعنی محکوم پر کا مفہوم دوسرے یعنی محکوم علیہ کے لئے ثابت ہے یا محکوم علیہ سے منقحی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بحث خبر کو بحث انشاء پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ خبر کی شان عظیم ہے اور اس کے مباحث کثیر ہیں اور اس کی شان عظیم اسلئے ہے کہ تمام اعتقادات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اکثر معادلات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اس کے مباحث کثیر اسلئے ہیں کہ وہ خواص اور نکات جن کا بلغاء اعتبار کرتے ہیں ان کا اکثر وقوع خبر میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے احوال اسناد کو احوال سند الیہ اور احوال مسند پر مقدم کیا ہے حالانکہ اسناد نسبت کا نام ہے اور نسبت طرفین (مسند الیہ اور مسند) سے مؤخر ہوتی ہے لہذا اس کا تقاضا یہ تھا کہ مسند الیہ اور مسند کے احوال پہلے ذکر کئے جاتے اور اسناد کے احوال بعد میں مذکور ہوتے لیکن مصنف نے ایسا نہیں کیا آخر ایسا کیوں کیا۔

کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں یعنی علم معانی میں اس لفظ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جو لفظ مسند الیہ ہونے یا مسند ہونے کے ساتھ مصنف ہوتا ہے اور یہ وصف یعنی لفظ کا مسند الیہ ہونا یا مسند ہونا تحقق اسناد کے بعد متحقق ہوتا ہے کیونکہ جب تک احد الطرفین کا آخر کی طرف اسناد نہیں ہوگا اس وقت تک ایک مسند الیہ اور ایک مسند نہیں ہوگا اور جب یہ وصف یعنی لفظ کا مسند الیہ یا مسند ہونا تحقق اسناد کے بعد متحقق ہوتا ہے تو یہاں بھی مسند الیہ اور مسند کے احوال کو بعد میں ذکر کیا گیا اور اسناد کے احوال کو پہلے ذکر کیا گیا ہے تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے اور یہ مسند الیہ اور مسند کا اسناد اور نسبت پر مقدم ہونا تو وہ ذات کے اعتبار سے مقدم ہیں نہ کہ مذکورہ وصف کے اعتبار سے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ علم معانی میں مذکورہ وصف کے اعتبار سے لفظ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے ذات طرفین سے بحث نہیں کی جاتی۔ حاصل یہ ہے کہ مترض ذات طرفین کا اعتبار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ذات طرفین وجود میں طبعاً اسناد سے مقدم ہے لہذا مناسب بات یہ تھی کہ ان کے احوال کو وضعاً بھی اسناد کے احوال پر مقدم کیا جاتا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ علم معانی میں ذات طرفین مقصود نہیں بلکہ مسند الیہ ہونے اور مسند ہونے کا وصف مقصود ہے اور یہ وصف چونکہ اسناد کے وجود کے بعد متحقق ہوتا ہے اسلئے اسناد طبعاً مقدم ہوگی اور جب اسناد طبعاً مقدم ہے تو اس کو وضعاً بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

لَا شَكَّ أَنْ قَصْدَ الْمُخْبِرِ أَيْ مَنْ يَكُونُ يَصْدِدُ الْأَخْبَارَ وَالْإِعْلَامَ وَلَا الْأَفْعَالُ الْمُجْمَلَةُ
الْمُخْبِرِيَّةُ كَثِيرًا مَا تَوَرَّدَ لَا غَرَضَ إِلَّا غَرَضُ إِفَادَةِ الْحُكْمِ أَوْ كَازِمِهِ مِثْلُ التَّخَرُّنِ
وَالْعُسْرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ امْرَأَةٍ عِثْرَانِ رَبِّ إِيَّيْ وَضَعْنَهَا أَشَقَى وَمَا
أَشْبَهَ ذَلِكَ بِمُخْبِرَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِقَصْدِ إِفَادَةِ الْمُخَاطَبِ خَبْرًا إِمَّا الْحُكْمَ مَقْضُوعًا
الْإِفَادَةَ أَوْ كَوْنَهُ أَيْ كَوْنُ الْمُخْبِرِ عَالِمًا بِهِ أَيْ بِالْحُكْمِ وَالْمُرَادُ بِالْحُكْمِ
هَاهُنَا قَوْلُ النَّبِيِّ أَوْ كَوْنُهَا وَكَوْنُهُ مَقْضُودُ الْمُخْبِرِ بِخَبْرِهِ لَا يَسْتَلْزِمُ
تَحَقُّقَهُ فِي الْوَاقِعِ وَهَذَا مُرَادُ مَنْ قَالَ إِنَّ الْخَبَرَ لَا يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ الْمَعْنَى
وَالْإِثْبَاتِ وَلَا يَنْفَعُ أَنْ مَدَّ لَوْلَا قَوْلًا زَيْدًا قَائِمًا وَمَعْنَاهُ أَنَّ الْإِقْيَامَ
ثَابِتٌ لَزَيْدٍ وَعَدَمُ ثُبُوتِهِ لَهُ إِحْتِمَالٌ عَقْلِيٌّ لَا مَدَّ لَوْلَا اللَّفْظُ وَلَا مَفْهُومُهُ
فَلْيَقْضَاهُمْ.

ترجمہ

بلاشبہ خبر کا مقصد یعنی اس شخص کا مقصد جو اخبار اور اعلام کے درپے ہو ورنہ خبر پر یہ اوقات افادہ
حکم یا لازم افادہ حکم کے علاوہ دوسری بہت سی اغراض کے لئے لایا جاتا ہے جیسے اظہار غم اور حسرت
جیسے امراۃ عمران کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کے قول میں ہے اے میرے رب میں نے لڑکی جنی ہے اور اس کے
مشابہ اپنی خبر سے۔ بخبرہ قصد سے متعلق ہے مخاطب کو فائدہ دینے کا یہ ان کی خبر ہے یا تو حکم کا افادہ کا مفعول ہے
یا خبر کے عالم یا حکم ہونے کا اور یہاں حکم سے مراد وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے اور اس کا مقصد خبر ہونا اس کی
خبر سے اس کے واقع میں متحقق ہونے کو مستلزم نہیں ہے اور یہ اس شخص کی مراد ہے جس نے کہا کہ خبر ثبوت معنی اور
انتفاء معنی پر دلالت نہیں کرتی ہے ورنہ تو معنی نہیں ہے کہ ہمارے قول زید قائم کا مدلول اور مفہوم یہ ہے کہ قیام زید
کے لئے ثابت ہے اور زید کے لئے قیام کا عدم ثبوت تو وہ احتمال عقلی ہے لفظ کا مدلول اور لفظ کا مفہوم نہیں ہے
اس کو خوب سمجھ لیا جائے۔

تشریح

لاشک ان قصد الخبر سے لیکر تین ہی تک احوال اسناد کے بیان کی تمہید ہے اور حاصل اس کا یہ ہے کہ خبر اپنی
خبر سے دو باتوں میں سے ایک کا ارادہ کرتا ہے یا تو اس کا مقصد مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہوتا ہے
اور یا اس کو اپنے عالم یا حکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوتا ہے۔ حکم کا فائدہ پہنچانا تو اس وقت مقصود ہوگا جب مخاطب
غالی الذہن ہوگا اور حکم سے ناراقت ہوگا اور اپنے عالم یا حکم ہونے کا فائدہ پہنچانا اس وقت مقصود ہوگا جب مخاطب کو
حکم کا علم ہو سیکن متکلم کے عالم یا حکم ہونے کا علم نہ ہو۔ مثلاً زید مرگیا اور مخاطب کو اس کا علم نہیں ہوا پس ایک شخص نے اگر کہا
زید مات۔ زید مرگیا۔ تو اس کلام سے متکلم کا مقصد مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہے اور اگر مخاطب کو زید کے مرنے کا علم پہلے
سے ہے مگر یہ معلوم نہیں ہے کہ متکلم کو بھی اس کا علم ہے پس متکلم نے کہا زید مات۔ یہاں زید مرگیا تو اس کلام سے متکلم کا مقصد

مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا نہیں ہے بلکہ اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے کہ مجھے بھی زید کے مرنے کا علم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہاں مخبر سے مراد وہ ہے جو خبر دینا چاہتا ہے اور اطلاع دینا چاہتا ہے۔ جملہ خبریہ کا تلفظ کرنے والا مراد نہیں ہے کیونکہ مخبر یعنی اول کی خبر ہی مذکورہ دو باتوں میں منحصر ہے اور مخبر یعنی ثانی کی خبر یعنی جملہ خبریہ کا تلفظ کرنا مذکورہ دو باتوں میں منحصر نہیں ہے کیونکہ جملہ خبریہ مذکورہ دو باتوں کے علاوہ اور دوسری اغراض کے لئے بھی لایا جاتا ہے مثلاً اظہار غم کے لئے جیسے عمران کی بیوی اور مریم کی والدہ نے مریم کی ولادت پر کہا تھا رب انی وضعتها اتی۔ یہ جملہ خبریہ اظہار غم کے لئے اسلئے ہے کہ عمران کی بیوی لڑکے کی امید لگائے بیٹھی تھی اور خلافت امید پیدا ہو گئی ہوگی۔ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ خلافت امید کام پر آدمی رنجیدہ ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ جملہ خبریہ بلاشبہ اظہار غم کے لئے ہوگا اسی طرح جملہ خبریہ اظہار حسرت کے لئے لایا جاتا ہے مثلاً حضرت زکریا علیہ السلام نے اپنے بوڑھے پر حسرت و یاس ظاہر کرتے ہوئے فرمایا تھا رب انی ذنب العظم سنی۔ ملاحظہ فرمائیے ان دونوں جملوں کا مخاطب اللہ جل شانہ ہے اور وہ ان دونوں کے حکم سے بھی واقع ہے اور حکم کے عالم بال حکم ہونے سے بھی واقع ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں جملے مذکورہ دو باتوں میں سے کسی کا فائدہ دینے کے لئے نہیں ہوں گے بلکہ ان کے علاوہ دوسری اغراض مثلاً اظہار غم اور اظہار حسرت کے لئے ہوں گے۔ اسی طرح جملہ خبریہ اظہار فرحت کے لئے بھی لایا جاتا ہے مثلاً کسی نے کہا حضرتی الافاضل میرے پاس افاضل آئے۔ اس جملے سے تو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے اور نہ اپنے عالم بال حکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے بلکہ صرف فرحت کا اظہار مقصود ہے۔ الحاصل متن میں مخبر سے مراد وہ شخص ہے جو خبر دینے کے درپے ہو اور خبر دینا چاہتا ہو بعض جملہ خبریہ کا تلفظ کرنے والا مراد نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ تجرہ، قصد کے متعلق ہے اور افادۃ ان کی خبر ہے اور حکم افادہ کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول مخاطب ہے اور فاعل مخدوف ہے تقدیری عبارت ہے افادۃ مخاطب العالم حکم شارح کہتے ہیں کہ متن میں حکم سے مصنف نے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت مراد لیا ہے اصل میں حکم کا اطلاع کی معنی پر ہوتا ہے (۱) نسبت کلامیہ جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم علیہ سے منتفی ہونا ہے یہی ارباب عربیت کی اصطلاح ہے اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت سے یہی معنی مراد ہیں (۲) حکم کا اطلاق اذعان نسبت اور اداء نسبت پر بھی کیا جاتا ہے یہی ارباب معقول اور مناطہ کی اصطلاح ہے اور ارباب معقول اس کو ایقاع اور انتزاع کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ (۳) اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو بندوں کے افعال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے وہ بھی حکم کہلاتا ہے اور یہ اصولیین کی اصطلاح ہے (۴) خطاب سے جو چیز ثابت ہوتی ہے یعنی وجوب وغیرہ اس کو بھی حکم کہتے ہیں اور یہ فقہاء کی اصطلاح ہے ہر حال اس جگہ حکم سے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت مراد ہے اور مخبر کا اپنی خبر سے حکم یعنی وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت مقصود ہونا اس حکم کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے یعنی اگر مخبر نے اپنی خبر سے مخاطب کو وقوع نسبت یعنی نسبت کے واقع ہونے کا فائدہ پہنچایا تو یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ نسبت واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق ہو مثلاً زید قائم جملہ خبریہ ہے اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قیام واقع میں زید کے لئے ثابت ہے مگر یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ثبوت قیام واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق

ہو یعنی نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہوا اسلئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ خبر صادق نہ ہو بلکہ کاذب ہو شارح کہتے ہیں کہ جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ خبر ثبوت معنی اور انتفاء معنی یعنی ثبوت حکم اور انتفاء حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے ان کی مراد بھی یہ ہی ہے کہ حکم کا مقصود خبر ہونا اس کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے یعنی ان لوگوں کی مراد یہ نہیں ہے کہ خبر ثبوت حکم مثلاً ثبوت قیام زید پر دلالت نہیں کرتی ہے یا انتفاء حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ حکم واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق ہو کیونکہ خبر کا کاذب ہونا ممکن ہے۔ شارح نے اسی کی دفاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہمارے قول زید قائم کا مدلول اور مفہوم یہ ہے کہ قیام زید کے لئے ثابت ہے اور قیام کا زید کے لئے واقع اور نفس الامر میں عدم ثبوت عقلی احتمال ہے۔ لفظ کا مدلول اور مفہوم نہیں ہے الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان حضرات کا یہ کہنا کہ خبر ثبوت حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے اس کا مطلب ہی یہ ہے کہ خبر سے حکم کا مقصود خبر ہونا اس کے تحقق فی الواقع کو مستلزم نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وَيُسَمَّى الْأَوَّلُ أَيْ الْحُكْمُ الَّذِي يَقْصَدُ بِالْخَبَرِ إِفَادَتَهُ فَإِنَّهُ الْخَبَرُ وَ
الْثَّانِي أَيْ كَوْنُ الْمُخْبِرِ عَلَيْهِ لَا يَزِيدُ فِيهِ إِفَادَةُ الْخَبَرِ لِأَنَّهُ كَلِمَتَا
أَفَادَ الْحُكْمُ أَفَادَ أَنَّهُ عَلَيْهِ بِهٖ وَ لَيْسَ كُلُّمَا أَفَادَ أَنَّهُ عَلَيْهِ بِالْحُكْمِ أَفَادَ
نَفْسَ الْحُكْمِ بِخَوَازِجٍ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ مَعْلُومًا مَثْبُوتًا أَلَا خَبَرٌ كَمَا فِي قَوْلِنَا
لَيْسَ حِفْظُ التَّوَرَةِ فَقَدْ حِفْظُ التَّوَرَةِ وَ تَكْمِيلُهُ مِثْلُ هَذَا الْحُكْمِ فَإِنَّهُ
الْخَبَرُ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَقْصَدَ بِالْخَبَرِ وَ يُسْتَفَادُ مِنْهُ وَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ
عَالِمًا بِالْحُكْمِ حُصُولُ صُورَةِ الْحُكْمِ فِي ذَهْنِهِ وَ هُمْ هُنَا أَبْهَاتُ شَرِيفَةٍ
سَمَّيْنَاهُمَا فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

اور نام رکھا جاتا ہے اول کا یعنی اس حکم کا جس کے افادہ کا خبر سے قصد کیا جاتا ہے فائدہ الخبر اور ثانی کا
یعنی خبر کے عالم یا حکم ہونے کا لازم فائدہ الخبر اسلئے کہ جب بھی وہ حکم کا فائدہ دیکھا تو عالم یا حکم ہونے کا
فائدہ دیکھا اور یہ بات نہیں کہ جب بھی عالم یا حکم ہونے کا فائدہ دے تو نفس حکم کا بھی فائدہ دے کیونکہ یہ بات ممکن
ہے کہ مخاطب کو خبر دینے سے پہلے ہی حکم معلوم ہو گیا کہ ہمارے قول میں اس شخص کے لئے جس نے تورات یاد کی ہے
قد حفظت التورات اور اس جیسے حکم کا فائدہ الخبر نام رکھا اس پر مبنی ہے کہ اس کی شان یہ ہے کہ خبر سے اس کا قصد کیا
جائے اور اس سے استفادہ کیا جائے اور خبر کے عالم یا حکم ہونے سے مراد اس کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا
ہے اور یہاں عمدہ عمدہ ہمیشہ ہیں ہم نے شرح میں انکی سخاوت کی ہے۔

تشریح

مفسر نے فرمایا ہے کہ اگر خبر کا اپنی خبر سے مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام فائدہ خبر ہے کیونکہ یہ فائدہ خبر پر مرتب ہوتا ہے اور اگر خبر کا اپنی خبر سے اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام لازم فائدہ خبر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عالم بالحکم ہونے کے افادہ کا نام لازم فائدہ خبر اسلئے ہے کہ عالم بالحکم ہونے کا افادہ، افادہ حکم کے لئے لازم ہے اس طور پر کہ خبر اپنی خبر سے مخاطب کو جب بھی حکم کا فائدہ پہنچائے گا تو وہ اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ ضرور پہنچائے گا لیکن اس کا برعکس نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہے کہ خبر جب بھی اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچائے تو وہ نفس حکم کا بھی فائدہ پہنچائے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو خبر کے خبر دینے سے پہلے ہی حکم معلوم ہو مثلاً ایک شخص نے حافظ تورات سے کہا قد حفظت التورات۔ ملاحظہ فرمائیے حافظ تورات کو اپنے حافظ تورات ہونے کا علم حاصل ہے مگر خبر نے جب یہ خبر دی تو اس کا مقصد یہ بتانا ہے کہ تیرے حافظ تورات ہونے کا علم مجھے بھی حاصل ہے۔ بہر حال اول کے لئے ثانی لازم ہے مگر ثانی کے لئے اول لازم نہیں ہے اور جب ثانی لازم ہے تو اس کا نام بھی لازم فائدہ خبر رکھنا چاہیگا۔

دوسرے مثل ہذا حکم الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا: اعتراض یہ ہے کہ حافظ تورات سے جب قد حفظت التورات کہا گیا تو حفظ تورات کا حکم تو فائدہ خبر ہوا اور اس بات کا فائدہ پہنچانا کہ میں بھی اسکو جانتا ہوں لازم فائدہ خبر ہوا۔ اب سوال یہ ہے کہ جب مخاطب کو حفظ تورات کا حکم خبر کے خبر دینے سے پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے تو خبر نے اس حکم کا فائدہ کہاں دیا اور جب خبر نے اس حکم کا افادہ نہیں کیا تو اس کا فائدہ خبر نام رکھنا کیسے درست ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فائدہ خبر سے مراد یہ نہیں ہے کہ حکم کا فائدہ بالفعل خبر سے مستفاد ہو اور بالفعل مقصود ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ اس کی شان یہ ہو کہ وہ خبر سے مقصود اور مستفاد ہو سکتا ہے اور یہاں یہ بات موجود ہے کیونکہ اگر بالفرض مخاطب کو اپنے حافظ تورات ہونے کا حکم پہلے سے معلوم نہ ہوتا تو اس حکم کا فائدہ اسی خبر سے حاصل ہوتا بہر حال حفظ تورات کے حکم کا فائدہ خبر نام رکھنا درست ہے۔

والمراد یہ کہ الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ افادہ حکم کے لئے خبر کے عالم بالحکم ہونے کا افادہ لازم ہے میں تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ خبر نے مخاطب کو ایک خبر دی مگر خود خبر کو اس خبر میں شک یا ظن یا وہم ہے تو اس صورت میں افادہ حکم تو پایا گیا لیکن خبر کے عالم بالحکم ہونے کا افادہ نہیں پایا گیا۔ اور جب ایسا ہے تو لازم باقی نہ رہا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت واقع ہوتا جب ہم علم سے اعتقاد مازم ناقابل تشکیک مراد لیتے حالانکہ علم سے ہاری یہ مراد نہیں ہے بلکہ علم سے مراد ہے خبر کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا اور خبر کے ذہن میں حکم کی صورت جس طرح اعتقاد کی صورت میں حاصل ہوتی ہے اسی طرح ظن، شک اور وہم کی صورت میں بھی حاصل ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو ظن وغیرہ کی صورتوں میں بھی عالم بالحکم ہونے کا افادہ پایا گیا اور جب ہر صورت میں افادہ حکم کے ساتھ عالم بالحکم ہونے کا افادہ پایا گیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ عالم بالحکم ہونے کا افادہ، افادہ حکم کے لئے لازم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھی اچھی جگہوں میں حکم نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

وَقَدْ يُنَزِّلُ النُّحَاطِبُ الْعَالِمَ بِهِمَا أَيْ بِقَائِدَةِ الْخَبَرِ وَلَا رَيْبَ مِنْهُ مِنَ الْجَاهِلِ
يُنْفِى السُّبْحَ الْخَبَرَ وَإِنْ كَانَ عَالِمًا بِالقَائِدَتَيْنِ لَعَدَمَ جَرْيِهِ عَلَى مُحَوِّبِ
الْعِلْمِ فَإِنَّ مَنْ لَا يَجْزِي عَلَى مُقْضَى عَلَيْهِ هُوَ وَالْجَاهِلُ سَوَاءٌ كَمَا تَقُولُ لِلْعَالِمِ
الشَّارِكِ لِلصَّلَاةِ الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ وَتَنْزِيلُ الْعَالِمِ بِالشَّيْءِ مُنْزَلَةُ الْجَاهِلِ
بِهِ لِإِعْتِبَارَاتٍ خَطَابِيَّةٍ كَثِيرَةٍ فِي الْكَلَامِ مِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَقَدْ عَلِمُوا لِسَنِ
أَشْرَبِهِ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا
يَعْلَمُونَ بَلْ تَنْزِيلُ وَجُودِ الشَّيْءِ مُنْزَلَةٌ عَدَمِهِ كَثِيرٌ مِنْهُ قَوْلُهُ
تَعَالَى وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ .

تہذیب

ترجمہ اور کبھی اتاریا جاتا ہے ان دونوں یعنی فائدۃ النجر اور لازم فائدۃ النجر کے عالم مخاطب کو جاہل کے مرتبہ میں پس اس کی طرف خبر کو ڈالا جاتا ہے اگرچہ وہ دونوں فائدوں کا عالم ہے اس کے موجب علم پر نہ چلنے کی وجہ سے اسلئے کہ جو شخص اپنے علم کے معقنی پر نہیں چلتا ہے وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں جیسے قویٰ نمازی عالم سے کہے نماز فرض ہے اور عالم باشی کو جاہل باشی کے مرتبہ میں اتارنا اعتبارات خطایہ کی وجہ سے کلام میں بہت ہے اسی سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے: اور یہود اتنا جانتے تھے کہ جس شخص نے اسکو اختیار کیا اس کے لئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے اور بری ہے وہ چیز جس کے بدلے میں انھوں نے اپنی جان فروخت کی ہے کاش وہ اس کو جانتے بلکہ وہود شے کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنا بہت ہے اسی سے باری تعالیٰ کا (یہ) قول ہے: اور آپ نے نہیں پھینکا جب آپ نے پھینکا۔

تشریح

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مخاطب فائدۃ النجہ اور لازم فائدۃ النجہ دونوں کا عالم ہوتا ہے مگر چونکہ وہ اپنے علم کے معقنی پر عمل نہیں کرتا اسلئے مکمل اسکو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسی خبر پیش کرتا ہے جیسا کہ جاہلوں کے سامنے پیش کی جاتی ہے کیونکہ جو شخص اپنے علم کے معقنی پر عمل نہیں کرتا وہ اور جاہل نفیوں برابر ہیں اور دونوں برابر اسلئے ہیں کہ علم کا ثمرہ اور علم سے مقصود بالذات عمل ہے اور عمل دونوں سے منتفی ہے لہذا دونوں برابر ہوں گے اور جس خبر کو جاہل کے سامنے پیش کرنا درست ہوگا اس خبر کو بے عمل عالم کے سامنے بھی پیش کرنا درست ہوگا مثلاً بے نازی فائدۃ النجہ کے عالم سے آپ یوں کہیں ”الصلوٰۃ واجبۃ“ بھائی نماز فرض ہے۔ ملاحظہ فرمائیے مخاطب ایسا آدمی ہے جو فائدۃ النجہ یعنی نماز کے فرض ہونے کو جانتا ہے مگر چونکہ وہ اس علم اور جاننے کے معقنی پر عمل نہیں کرتا ہے اس لئے اسکو ایسے مخاطب کے مرتبہ میں اتار لیا گیا جو فرضیت صلوٰۃ سے ناواقف ہے اور پھر اس کے سامنے یہ خبر پیش کی گئی کہ نماز فرض ہے۔ یہ مثال تو اس کی ہے جبکہ فائدۃ النجہ کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لازم فائدۃ النجہ کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے مثلاً حادثہ نے زید کو مارا اور حامد کو یہ بھی معلوم ہے کہ خالد کو بھی میرے مارنے کا علم ہے مگر اس کے باوجود حامد خالد کی موجودگی میں زید کو مارنے کے سلسلے میں شاہد سے اس طرح سرگوشی کرتا ہے گویا

حامد، خالد سے اس کو چھپانا چاہتا ہے پس خالد نے حامد کو جو لازم فائدۃ النجۃ کا علم رکھتا ہے لازم فائدۃ النجۃ سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر کہا "مرتبت زید" حضور مجھے معلوم ہے کہ آپ نے زید کو مارا ہے ملاحظہ فرمائیے یہاں حامد کو لازم فائدۃ النجۃ یعنی خالد کے عالم بالکمال ہونے کا علم ہے مگر خالد نے حامد کو لازم فائدۃ النجۃ سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس خبر کا مخاطب کیا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص دونوں کا عالم ہوتا ہے مگر اس کو دونوں سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے خبر پیش کی جاتی ہے مثلاً عارف مومن ہے اور اس کو اپنے مومن ہونے کا بھی علم ہے اور یہ بھی علم ہے کہ واصل کو بھی میرے مومن ہونے کا علم ہے مگر عارف ایمان کے مقتضی کے خلاف عمل کرتا ہے تو اس کی وجہ سے واصل، عارف کو ان دونوں سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر کہتا ہے اللہ کے بندے تو مومن ہے اللہ ہمارا رب ہے اور محمد ہمارے رسول ہیں۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اس کی تین صورتیں ہیں تو مصنف کا بہتان تشریح کے ساتھ ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بہتان کی ضمیر مجموعہ امرین کی طرف راجع ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ کبھی دونوں کے مجموعہ کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے اور یہ اس وقت بھی صادق آئیگا جب کہ فائدۃ النجۃ اور لازم فائدۃ النجۃ دونوں کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو اور اس وقت بھی صادق آئیگا جبکہ ان میں سے ایک کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو اور جب ایسا ہے تو ضمیر تشریح لانے میں کوئی حرج نہیں ہے شارح نے مزید ترقی کر کے کہلے کہ اعتبارات خطابیہ کی وجہ سے عالم باشی کو جاہل بانٹنے کے مرتبہ میں اتارنا کلام میں بہت زیادہ ہے خواہ وہ فائدۃ النجۃ کا عالم ہو خواہ لازم فائدۃ النجۃ کا خواہ ان دونوں کے علاوہ کاس شارح کا یہ کلام مصنف کے ذکر کردہ کلام سے عام ہے اور اس پر ترقی ہے کیونکہ مصنف کے کلام میں قیام فائدۃ النجۃ لازم فائدۃ النجۃ کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنا ہی مذکور ہے اور شارح کے اس کلام میں مطلق عالم کو لاگ رہ وہ فائدۃ النجۃ اور لازم فائدۃ النجۃ کے علاوہ کا عالم ہو) جاہل کے مرتبہ میں اتارنا مذکور ہے۔ مثلاً باری تعالیٰ نے یہود و نصاریٰ کے بارے میں فرمایا ہے اور یہود کو معلوم ہے کہ جس شخص نے سحر کی کتاب کو تورات کے بدلے میں لیا ہے اس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے اور بہت بری ہے وہ چیز جس کے بدلے میں انھوں نے اپنی جانوں یعنی اپنی جانوں کے حصوں کو فروخت کیا ہے کاش ان کو اس استبدال کی برائی کا علم ہوتا ملاحظہ فرمائیے اس آیت کے شروع میں یہود کے لئے علم ثابت کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا ہے "وَلَقَدْ عَلِمُوا" مگر چونکہ انھوں نے اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کیا اس لئے ان کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر آخر آیت میں ان سے علم کی نفی کر دی گئی چنانچہ فرمایا "لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ"۔ اسماصل کبھی مطلق عالم کو جاہل کے مرتبہ میں بھی اتار لیا جاتا ہے۔ شارح نے اور آگے بڑھ کر کہا کہ وجودی کو عدمی کے مرتبہ میں بھی بکثرت اتارا جاتا ہے خواہ وہ علم ہو یا غیر علم ہو جیسا کہ "وَمَارِثُ اِذْ رَمَتْ" میں وجودی کو غیر وجودی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے حالانکہ عدمی علم نہیں ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت صورت انکساریاں بھینکی تھیں تو اپنے تاثیر انہیں بھینکی تھیں بلکہ تاثیر موثر حقیقی اللہ رب العزت نے بھینکی تھیں چنانچہ ارشاد ہے "وَلَكِنَّ الشَّارِدِي"۔

فَيَسْبِقُنِي اِنْ اِذَا كَانَ قَصْدُ الْمُخْبِرِ مَخْبَرَهُ اِفَادَةُ الْمُخَاطَبِ فَيَسْبِقُ اَنْ يَصْنَعُو

مِنَ التَّكْلِيفِ عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ حَدِّثْ عَنِ النَّعْوِ فَإِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ خَالِيًا
الَّذِي هُنَّ مِنَ الْحُكْمِ وَالتَّرَدُّ فِيهِ أَيْ لَا يَكُونُ عَالِمًا بِقُوَّةِ التَّبَيُّهِ أَوْ لَا قُوَّةَ
وَلَا مُتَرَدِّدًا فِي أَنَّ التَّبَيُّهَ هَلْ هِيَ رَاقِعَةٌ أَمْ لَا وَهَذَا التَّبَيُّهُ مُسَادُّ مَا قِيلَ إِنَّ
الْمُتَلَوِّعِينَ الْحُكْمَ يُسْتَلْزَمُ الْحُكْمُ عَنِ التَّرَدُّدِ فِيهِ فَالْحَاجَةُ إِلَى ذِكْرِهِ سَبِيلُ
التَّحْقِيقِ أَنَّ الْحُكْمَ وَالتَّرَدُّدَ فِيهِ مُتَسَاوِيَانِ اسْتَعْنِ عَلَى لَفْظِ الْمُبْتَدِئِ لِلْمَفْعُولِ
عَنِ مُؤَكَّدَاتِ الْحُكْمِ لِتَيَسُّرِ الْحُكْمِ فِي الْمَدَّ هُنَّ جَيْتُ وَجِدَ لَا خَالِيًا وَرَأَتْ
كَانَ الْمُخَاطَبُ مُتَرَدِّدًا فِيهِ أَيْ فِي الْحُكْمِ طَالِبًا لَهُ بِأَنْ حَقَّقَ فِي ذَهْنِهِ طَرَفَا
الْحُكْمِ وَتَحْتَاطَرِ أَنَّ الْحُكْمَ بَيْنَهُمَا قُوَّةُ التَّبَيُّهِ أَوْلَادُهُمَا حَسْبُ تَقْوِيَّتِهِ أَيْ تَقْوِيَّةُ
الْحُكْمِ بِمُؤَكَّدٍ يُزِيلُ ذَلِكَ الْمُؤَكَّدَ تَرَدُّدًا وَيَتِمُّنُ الْحُكْمَ لَكِنْ الْمَذْكُورُ
فِي ذَلِيلِ الْأَعْيَازِ أَنَّهُ إِشْمَا يُحْسِنُ الشَّكَّ إِذَا كَانَ لِلْمُخَاطَبِ ظَنُّ
فِي خِلَافِ حُكْمِكَ وَإِنْ كَانَتْ الْمُخَاطَبُ مُتَكِّرًا لِلْحُكْمِ وَجِبَ تَوْكِيدُهُ أَيْ
تَوْكِيدُ الْحُكْمِ بِحَسَبِ الْإِنْكَارِ أَيْ بِعَدْرِهِ قُوَّةً وَضَعْفًا يَفْعَلُ يَجِبُ زِيَادَةُ التَّكْلِيفِ
بِحَسَبِ إِذْ بَادِ الْإِنْكَارِ إِذَا لَمْ لَهُ

ترجمہ

پس مناسب ہے جب خبر کا مقصد اپنی خبر سے مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہے تو مناسب بات یہ ہے کہ حکم
بقدر ضرورت ترکیب پر انکشاف کرے لغو سے بچتے ہوئے پس اگر مخاطب حکم اور تردد فی حکم سے خالی نہیں
ہو یعنی وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا عالم نہ ہو اور نہ اس بارے میں متردد ہو کہ آیا نسبت واقع ہے یا نہیں اور اس
سے اس کا فائدہ بھی ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ حکم سے خالی ہونا تردد فی حکم سے خالی ہونے کو مستلزم آگے تردد کو ذکر
کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ تحقیق یہ ہے کہ حکم اور تردد فی حکم دونوں الگ الگ ہیں۔ اسٹغنی بھول کا
صیغہ ہے مستغنی کر دیا جائے گا مؤکدات حکم سے تاکہ حکم ذہن میں پیوست ہو جائے اسلئے کہ حکم نے ذہن کو خالی پایا ہے
اور اگر مخاطب حکم کے اندر متردد ہو حکم کا طالب ہو یاں طور کہ اس کے ذہن میں حکم کی دونوں طرفیں موجود ہوں
اور اس بارے میں متحیر ہو کہ ان دونوں کے درمیان حکم وقوع نسبت ہے یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کی تقویت
یعنی حکم کی تقویت مؤکد کے ساتھ حسن ہے تاکہ یہ مؤکد اس کے تردد کو زائل کر دے اور حکم ٹکن ہو سکے لیکن
دلائل الامحاز میں مذکور یہ ہے کہ جب کہ مخاطب کے لئے تیرے حکم کے خلاف کا گمان ہو اور اگر مخاطب حکم کا منکر ہو
تو بحسب الانکار حکم کی تاکید کا لانا یعنی انکار کی قوت اور ضعف کے بقدر یعنی زیادتی انکار کے مطابق تاکید کی زیادتی
واجب ہوگی انکار کو زائل کرنے کے لئے۔

تشریح

فنیقی کا نام تفریح کے لئے ہے یعنی جب خبر کا مقصد مخاطب کو حکم یا اپنے عالم یا حکم ہونے کا فائدہ پہنچانا ہے تو لغو سے بچنے کے لئے کلام اور ترکیب میں اتنی مقدار پر اکتفا کیا جائیگا جس سے یہ مقصد حاصل ہو جائے نہ اس سے زائد ہو اور نہ کم ہو کیونکہ کلام اگر بالکل غیر مفید ہوگا تو لغو محض ہوگا اور اگر مقصود کے افادہ سے ناقص ہوگا تو لغو کے حکم میں ہوگا اور اگر مقصود کے افادہ سے زائد ہوگا تو لغو پر مشتمل ہوگا بہر حال لغو سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ خبر اور متکلم اپنے کلام میں قدر ضرورت پر اکتفا کرے اور جب یہ بات ہے تو دیکھنا پڑیگا کہ مخاطب کیسا ہے چنانچہ مخاطب اگر خالی الذہن ہے یعنی نہ اس کے ذہن میں حکم حاصل ہے اور نہ ہیادہ اس حکم میں متردد ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکدات حکم (ان وغیرہ) سے پاک رکھا جائیگا کیونکہ جب حکم ذہن کو خالی پائے گا تو وہ ذہن میں بغیر کسی تاکید کے پیوست ہو جائے گا اور ذہن میں اتر جائے گا۔ اور جب اس صورت میں حکم بغیر تاکید کے ذہن میں اتر سکتا ہے تو اس حکم کو مؤکد کرنا اور اس کے لئے تاکید لانا بے فائدہ اور لغو ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حکم اور تہقنی حکم سے خالی الذہن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو نہ تو وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ لا وقوع نسبت کا علم ہو اور نہ ہی وہ اس بارے میں متردد ہو کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں ہے مثلاً مخاطب کو نہ تو اس بات کا علم ہے کہ زید کے لئے قیام ثابت ہے اور نہ اس کا علم ہے کہ اس کے لئے قیام ثابت نہیں ہے اور نہ ثبوت قیام اور عدم ثبوت قیام کے سلسلہ میں متردد ہے بلکہ اس کا ذہن بالکل خالی ہے تو ایسے مخاطب سے بغیر کسی تاکید کے زید قائم کہا جائے گا۔ دہذا تبین الہی سے شارح ایک اعتراض کو دور کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مخاطب کا ذہن جب حکم سے خالی ہوگا تو تردد فی الحکم سے بھی خالی ہوگا یعنی ذہن کا حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے اور جب حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے تو حکم کو ذکر کرنے کے بعد تردد فی الحکم کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حکم سے خالی ہونا تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو اوقات مستلزم ہوگا جبکہ حکم اور تردد فی الحکم کے درمیان تلازم ثابت ہو حالانکہ ان دونوں کے درمیان تلازم نہیں ہے بلکہ شارح کی تحقیق کے مطابق ان دونوں کے درمیان منافات ہے اور یہ دو..... الگ الگ چیزیں ہیں اور جب ان دونوں کے درمیان منافات ہے اور یہ دونوں الگ الگ ہیں تو ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو کیسے مستلزم ہوگا اور جب ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو مستلزم نہیں ہے تو حکم کے ذکر کے بعد تردد فی الحکم کا ذکر کرنا بالکل درست ہے رہی یہ بات کہ ان دونوں کے درمیان منافات کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے حکم کی تفسیر وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کے علم سے کی ہے اور وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت کا علم وہی ہے جس کو تصدیق اور اذعان کہا جاتا ہے۔ پس حکم سے مراد تصدیق اور اذعان ہوا اور اذعان اور تردد دو الگ الگ چیزیں ہیں اور ان کے درمیان منافات ہے کیونکہ اذعان کی صورت میں تردد نہیں ہوتا اور تردد کی صورت میں اذعان نہیں ہوتا۔ بہر حال حکم یعنی اذعان اور تصدیق سے خالی ہونا جو کہ تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم نہیں ہے اسلئے مصنف نے حکم کے ذکر کے بعد تردد فی الحکم کو ذکر کیلئے اجمال اگر مخاطب کا ذہن حکم اور تردد فی الحکم دونوں سے خالی ہو تو اس کے سامنے جو کلام پیش کیا جائیگا وہ مؤکدات سے مستغنی ہوگا اور اگر مخاطب حکم یعنی وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت میں متردد ہے اور زبان حال یا زبان قال سے اس کے علم

یعنی تصدیق اور اذعان کا طالب ہے اس طور پر کہ اس کے ذہن میں حکم کی دونوں طرفیں یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ تو حاصل ہو گئے لیکن وہ اس بارے میں متحیر ہے کہ ان دونوں کے درمیان وقوع نسبت کا حکم ہے یا لا وقوع نسبت کا تو ایسی صورت میں مخاطب کے تردد کو زائل کرنے کے لئے اور اس حکم کو اس کے ذہن میں اتارنے کے لئے اس حکم کو کسی حرف تاکید کے ذریعہ مؤکد کرنا واجب تو نہیں ہے البتہ بہتر ہے۔ ملاحظہ فرمائیے کہ دلائل الامحاز میں اس کے برخلاف مذکور ہے اسلئے کہ دلائل الامحاز میں یہ ہے کہ تاکید کا لانا اس وقت مستحسن ہے جبکہ مخاطب کو مستحکم اور مجبر کے حکم کے خلاف کا ظن ہو مثلاً حکم زید کے لئے قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو عدم ثبوت قیام کا ظن ہے یا مستحکم زید سے قیام کی نفی کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو ثبوت قیام کا ظن ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکد کرنا مستحسن ہوگا اور رہا متردد یعنی جس کے نزدیک دونوں جانب برابر ہیں تو اس کے لئے تاکید کا لانا اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ عالی الذہن کے لئے ناجائز ہے اور مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متردد کے لئے تاکید کا لانا ناجائز ہی نہیں بلکہ مستحسن ہے۔ بعض لوگوں نے ان دو قائل کو جمع کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ شیخ عبدالقادر نے دلائل الامحاز میں جو یہ کہا ہے کہ تاکید کے مستحسن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مخاطب کو مستحکم کے حکم کے خلاف کا ظن ہو تو یہ اس وقت ہے جبکہ مستحکم اپنے کلام کو ان کے ساتھ مؤکد کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اگر ان کے علاوہ سے کلام کو مؤکد کرنے کا ارادہ ہو تو پھر یہ شرط نہیں ہے بلکہ اس کلام کا مخاطب ہونے کے لئے مخاطب کا متردد ہونا بھی کافی ہے اور یہ ہی مصنف کے کلام کا منشا ہے لہذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے لیکن یہ جمع کرنا مردود ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مخاطب کر کے کہا ہے انہم مفرقون اور یہ ان کے ساتھ مؤکد ہے حالانکہ نوح ؑ کو اپنی قوم کے غرق نہ ہونے کا ظن نہیں تھا بلکہ نوح اس بارے میں متردد تھے۔ مناسب بات یہ ہی ہے کہ شیخ کا کلام اور مصنف کا کلام دونوں الگ الگ میں اور مخاطب حکم کا منکر ہے تو ایسی صورت میں بحسب الانکار حکم کو مؤکد کرنا واجب ہوگا جس درجہ کا انکار ہوگا اسی درجہ کی تاکید دلائی جائے گی انکار اگر قوی ہوگا تو مؤکدات زیادہ لائے جائیں گے اور اگر انکار ضعیف ہوگا تو مؤکدات کم لائے جائیں گے۔

(خواتین) مصنف کی عبارت دان کان متردداً فیہ طالباً میں منعیت استعمال ہے۔ استعمال یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں اس لفظ سے ایک اور اسکی طرف جو ضمیر راجع ہو اس سے دوسرے مراد ہوں یا اس لفظ کی طرف دو ضمیریں راجع ہوں ایک ضمیر سے ایک معنی مراد ہوں اور دوسری سے دوسرے معنی مراد ہوں یہاں یہ ہی صورت ہے کیونکہ زیر کی ضمیر سے تو حکم (وقوع نسبت اور لا وقوع نسبت) مراد ہے اور لہ کی ضمیر سے وقوع یا لا وقوع کا حکم اور اذعان مراد ہے۔ خادم نے اسی صفت کو سامنے رکھ کر اس عبارت کی تشریح کی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى جَاءَكَ مِنْ رُسُلِهِ عِيسَى عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ السَّلَامُ مِثْلَ
أَرْسَلْنَاهُمْ إِلَى أَهْلِ انْطَاكِيَا إِذْ كَذَّبُوا فِي الْمَرْثَةِ الْأُولَى إِنَّا أَنْزَلْنَاهُمْ
مُؤَكَّدًا بَيِّنَاتٍ وَرَأْسُ الْبَيْتِ فِي الْمَرْثَةِ الثَّانِيَةِ رَبَّنَا يَعْلَمُ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُمْ لَمُرْسَلُونَ

مُؤَكَّدًا يَا نَسِيرَ وَإِنَّ وَاللَّامِ وَاسْمِيَّةَ الْجُمْلَةِ لِمُبَالَغَةِ الْمُخَاطَبِينَ فِي الْإِنْكَارِ
حَيْثُ قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَزَلَّ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا
تَكْذِبُونَ وَقَوْلُهُ إِذْ كُنْتُمْ بَنُو آدَمَ عَلَى أَنْ تَكْذِبُوا الْإِثْنَيْنِ تَكْذِيبُ
الْثَلَاثَةِ وَالْإِنْكَارُ الْمَكْذُوبُ أَوْ لَا إِشَارَ

ترجمہ

جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصدوں کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ جبکہ حضرت عیسیٰ نے ان کو اہل انطاکیہ کی طرف بھیجا جب انکو پہلی مرتبہ جھٹلایا گیا، بیشک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں اِنْ اور جلد اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے اور دوسری مرتبہ میں ہمارا رب جانتا ہے بیشک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں قسم، اِنْ، لام اور جلد اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے کیونکہ مخاطبین نے انکار میں مبالغہ کیا ہے اسلئے کہ انھوں نے کہا ہے، "نہیں ہو تم مگر ہماری طرح انسان" رحمن نے کوئی چیز نہیں اتاری، نہیں ہو تم مگر جھوٹ بولتے ہو۔" اور مصنف کا قول اِذْ كُنْتُمْ بَنُو آدَمَ اس بات پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب تین کی تکذیب ہے اور نہ پہلی مرتبہ دہی مکذوب تھے۔

تشریح

مصنف نے قسم اول اور ثانی کی مثالوں کو ظاہر ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کیا ہے اور قسم ثالث کی مثال ذکر فرمائی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اہل انطاکیہ کی طرف اولاً بَوَسَّسْ اور یحییٰ دو آدمیوں کو بھیجا۔ جب انھوں نے ان کے سامنے پیغام حق پیش کیا اور اللہ کی کتاب انجیل ان کے سامنے پیش کی تو اہل انطاکیہ نے ان کی تکذیب کی اور ان کی بات کا انکار کیا پس ان کے انکار کو رد کرتے ہوئے قاصدوں نے اِنْ اور جلد اسمیہ کے ساتھ مؤکد کر کے کہا اِنَّا الْبِكْمُ مُرْسَلُونَ۔ پھر ان دونوں فرگوں کی تقویت کے لئے دوسری مرتبہ شمعون کو بھی ان کے ساتھ بھیجا اس مرتبہ اہل انطاکیہ نے اور شدت سے انکار کیا چنانچہ اہل انطاکیہ نے کہا تمہاری حیثیت کیلئے تم بھی ہماری طرح انسان ہو۔ رحمن نے کوئی چیز نہیں اتاری، تم تو جھوٹ ہی بولتے ہو۔ پس اس مرتبہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصدوں نے قسم، اِنْ، لام اور جلد اسمیہ چار تاکیدات کے ساتھ مؤکد کر کے ربنا یعلم اِنَّا الْبِكْمُ مُرْسَلُونَ کہا۔ ربنا یعلم لفظاً تو قسم نہیں ہے لیکن مکمل قسم ہے کیونکہ اس کا مطلب ہے ہم اپنے رب کے علم کی قسم کھاتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس جگہ انکار تو تین ہیں (۱) مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا (۲) مَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ (۳) إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ۔ لیکن جو کلام ان کے سامنے پیش کیا گیا ہے اس میں تاکیدات چار ہیں۔ حالانکہ تاکید بقدر انکار ہوتی ہے پس مناسب یہ تھا کہ جب انکار تین ہیں تو تاکید بھی تین ہوتیں۔ جواب۔ تاکید کا قوت اور ضعف میں بقدر انکار ہونا ضروری ہے مدد میں بقدر انکار ہونا ضروری نہیں۔ پس یہ انکارات ثلاثہ جو اہل انطاکیہ کی طرف سے واقع ہیں قوت میں تاکید است اربعہ کے برابر ہیں۔ اور یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہاں انکار بھی چار ہیں تین تو دہی جو اوپر مذکور ہوئے

اور بالآخر ان آتم دونوں حصہ انکار رابع کے مرتبہ میں ہے۔ و قولہ اذ کذبوا بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب پہلی مرتبہ قاصد دو تھے تو مصنف نے ان دو کے لئے کذبوا بصیغہ جمع کیوں ذکر کیا ہے کذباً تشبیہ کا صیغہ کیوں ذکر نہیں کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری مرتبہ شمعون یعنی تیسرے قاصد نے اہل انطاکیہ کے سامنے وہی چیز پیش کی جو اس سے پہلے دو قاصد پیش کر چکے تھے۔ پس اہل انطاکیہ کا ان دو کی تکذیب کرنا تیسرے کی بھی تکذیب کرنا ہے اور جب ایسا ہے تو گویا انھوں نے پہلی مرتبہ بھی تین کی تکذیب کی ہے اور جب تین کی تکذیب کی ہے تو مصنف کا کذبوا جمع کا صیغہ ذکر کرنا بالکل درست ہے۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ مصنف کا قول کذبوا بصیغہ جمع اس پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب کرنا درحقیقت تین کی تکذیب کرنا ہے۔

وَيَمْنَحُ الضَّرْبُ الْأَوَّلُ امْتِدَادًا ثَانِيًا وَ الثَّانِي طَلَبًا وَ الثَّلَاثُ انْكَارًا وَ يَمْنَحُ
إِخْرَاجَ الْكَلَامِ عَلَيْهَا أَنَّى عَلَى الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ وَ هِيَ الْمُخْلُوعُ عَنِ التَّائِيدِ
فِي الْأَوَّلِ وَ التَّقْوِيَّةُ بِمُؤَكِّدٍ اسْتِعْسَاتٍ فِي الثَّانِي وَ وَجُوبُ التَّائِيدِ بِحَبِّ
الْانْكَارِ فِي الثَّلَاثِ إِخْرَاجًا عَلَى مُقْتَضَى الظَّاهِرِ وَ هُوَ أَحَقُّ مُطْلَقًا مِنْ مُقْتَضَى
الْحَالِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ مُقْتَضَى ظَاهِرِ الْحَالِ فَكُلُّ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مُقْتَضَى الْحَالِ مِنْ
غَيْرِ عَكْسٍ كَمَا فِي صُورَةِ إِخْرَاجِ الْكَلَامِ عَلَى أَجْلَابِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ فَإِنَّهُ يَكُونُ
عَلَى مُقْتَضَى الْحَالِ وَ لَا يَكُونُ عَلَى مُقْتَضَى الظَّاهِرِ

ترجمہ اور قسم اول کا نام ابتدائی رکھا جاتا ہے اور ثانی کا طلبی اور ثالث کا انکاری۔ اور نام رکھا جاتا ہے کلام کو وجوہ مذکورہ پر استعمال کرنے کا اور وہ اول میں تاکید سے خالی ہوتا ہے اور ثانی میں استعانتاً مؤکد کیساتھ تقویت دینا ہے اور ثالث میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا ہے مقتضی ظاہر استعمال کرتے ہوئے اور مقتضی ظاہر مقتضی حال سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی میں مقتضی ظاہر حال پس ہر مقتضی ظاہر مقتضی حال ہوگا بغیر عکس کے جیسا کہ خلاف مقتضی ظاہر کلام کرنے کی صورت میں ہے اسلئے کہ یہ مقتضی حال پر ہوگا اور مقتضی ظاہر پر نہیں ہوگا۔

تشریح مصنف نے سابق میں کلام کے تین طریقے بیان کئے ہیں (۱) مخاطب کے خالی الذہن ہونے کی صورت میں بغیر تاکید کے کلام کرنا (۲) مخاطب کے متردد اور طالب حکم ہونے کی صورت میں تاکید کا مستحسن اور بہتر ہونا (۳) مخاطب کے منکر حکم ہونے کی صورت میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ان میں سے پہلے طریقہ کلام کرنا نام ابتدائی ہے یعنی کلام ابتدائی ہے اور دوسرے طریقہ کلام کرنا نام طلبی ہے اور تیسرے طریقہ کلام کرنا نام انکاری ہے اور کلام ابتدائی اسلئے ہے کہ اس کلام سے پہلے مخاطب کی طرف سے تو طلب پائی گئی اور نہ ہی انکار پایا گیا بلکہ بغیر ان باتوں کے مخاطب کے سامنے ابتدا کلام پیش کیا گیا ہے۔ اور ثانی کا نام طلبی اس لئے ہے کہ مخاطب اس صورت میں طالب حکم ہوتا ہے۔ اور

ثالث کا نام انکاری اس لئے ہے کہ اس صورت میں مخاطب منکر حکم ہوتا ہے۔ مصنف رہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تین طریقوں پر کلام کرنے کو مقتضی ظاہر ہر کلام کرنا کہا جاتا ہے یعنی مذکورہ تین طریقوں میں سے اگر کسی طریقہ پر کلام کیا گیا تو وہ مقتضی ظاہر کے مطابق ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مقتضی ظاہر اور مقتضی حال کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی مقتضی ظاہر خاص مطلق ہے اور مقتضی حال عام مطلق ہے۔ اس طور پر کہ حال تو وہ امر ہے جو کلام کو کسی بھی صفت کے ساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو وہ امر وادعی خواہ واقع میں ثابت ہو خواہ اس کا ثبوت واقع میں نہ ہو بلکہ منکم کے نزدیک ہو اور ظاہر حال وہ امر ہے جو کلام کو کسی صفت کے ساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو اس شرط کے ساتھ کہ وہ امر وادعی واقع میں ثابت ہو۔ حاصل یہ کہ مال کے تحت دو فرد ہیں (۱) ظاہر (۲) خفی۔ پس ظاہر تو وہ ہے جو نفس الامر اور واقع میں ثابت ہو اور خفی وہ ہے جو منکم کے نزدیک ثابت ہو واقع میں ثابت نہ ہو۔ اور جب حال کے تحت دو فرد ہیں تو حال عام ہوگا اور ظاہر یعنی ظاہر حال خاص ہوگا۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ مقتضی ظاہر، مقتضی حال سے خاص ہے کیونکہ مقتضی ظاہر کے معنی ہیں مقتضی ظاہر حال یعنی وہ مقتضی حال جو ظاہر ہے خفی نہیں ہے۔ الحاصل مقتضی ظاہر خاص ہے اور مقتضی حال عام ہے لہذا ہر مقتضی ظاہر مقتضی حال ہوگا لیکن ہر مقتضی حال کا مقتضی ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً اگر کوئی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو تو وہ کلام مقتضی حال کے مطابق تو ہوگا لیکن مقتضی ظاہر کے مطابق نہیں ہوگا اور جب ایسا ہوگا تو مقتضی حال کا مقتضی ظاہر کے بغیر پایا جاتا ثابت ہو جائے گا۔

وَكثيرًا مَا يُخْرِجُ الْكَلَامُ عَلَىٰ خِلَافِهِ أَيْ خِلَافَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ فَيَجْعَلُ غَيْرَ السَّائِلِ
كَالسَّائِلِ إِذَا قَدِمَ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى غَيْرِ السَّائِلِ مَا يَلُوِّجُ أَيْ مَا يُشِيرُ لَهُ
أَيْ لِيُغَيِّرَ السَّائِلَ بِالْخَبَرِ فَيُسْتَشِيرُ غَيْرَ السَّائِلِ لَهُ أَيْ لِيُخْبِرَ بِغَيْرِ يَنْظُرُ
إِلَيْهِ يُقَالُ اسْتَشَرْتُ الشَّيْءَ إِذَا رَفَعْتُ رَأْيَهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ وَيَبْسُطُ كَفَّهُ نَوْنُ
الْحَاجِبِ كَالْمُسْتَظَلِّ مِنَ الشَّمْسِ اسْتَشْرَافَ الطَّالِبِ الْمُرْتَدِّ نَحْوًا لِكَيْ يَنْظُرَ
فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيْ لَا تَدْعُ عَيْنِي يَا نَوْسُ فِي شَأْنِ قَوْمِكَ وَلَا سَتِدْ قَائِمَ الْعَذَابِ
عَنْهُمْ بِشَفَاعَتِكَ فَهَذَا الْكَلَامُ يَلُوِّجُ بِالْخَبَرِ تَلَوُّجًا وَيُشْعِرُ بِأَشْيَاءَ قَدْ حَقَّ عَلَيْهِمُ
الْعَذَابُ فَصَارَ الْعَامُّ مَقَامًا أَنْ يَتَرَدَّدَ الْمُخَاطَبُ فِي أَنَّهُمْ هَلْ صَامُوا وَهَلْ كَفَرُوا مَا
عَلَيْهِمْ بِالْإِعْرَاقِ أَمْ لَا فَقِيلَ إِنَّهُمْ مُعْرِفُونَ مُؤَكَّدًا أَيْ هُمْ مُخَلَّوْمًا عَلَيْهِمْ بِالْإِعْرَاقِ

ترجمہ

اور بسا اوقات کلام خلاف مقتضی ظاہر لایا جاتا ہے چنانچہ غیر سائل کو سائل کے مانند قرار دیا جاتا ہے جبکہ غیر سائل کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جو غیر سائل کے لئے جنس خبر کی طرف مشیر ہو پس غیر سائل خبر کا انتظار کرنے لگے یعنی اسکو دیکھنے لگے استشرق اشیا اسوقت بولا جاتا ہے جب آدمی سر اٹھا کر

اسکو دیکھے اور بھوں پر اپنا ہاتھ پھیلا دے جیسا کہ آفتاب کی شعاعوں سے سایہ حاصل کرنے والا طالب مترد کے انتظار کی طرح۔ جیسے آپ مجھ سے ظالموں کے بارے میں بات نہ کریں یعنی اسے نوح آپ اپنی قوم کے بارے میں اور ان سے عذاب دور کرنے کے بارے میں اپنی سفارش کے ساتھ مجھ کو نہ بیکاریں پس یہ کلام خبر کی طرف مذرے اشارہ کر رہا ہے اور یہ بتلا رہا ہے کہ ان پر عذاب ثابت ہو چکا ہے پس یہ مقام مخاطب کے لئے اس بارے میں محل تردد ہو گیا کہ کیا ان لوگوں پر عرق ہونے کا حکم ہو گیا یا نہیں پس کہا گیا انہم معزقون تاکید کے ساتھ یعنی ان پر عرق کر دیا گیا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کلام کبھی مقتضی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے مثلاً ایک شخص غیر سائل اور خالی الذہن ہے اور اس کا غیر سائل اور خالی الذہن ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر مؤکد کلام پیش کیا جائے لیکن اس کو کسی کچھ کی وجہ سے سائل یعنی مترد فی الحکم اور طالب حکم کے مرتبہ میں اتار کر اسکے سامنے کلام مؤکد پیش کیا گیا کیونکہ مخاطب کا مترد اور طالب ہونا اسی کا مقتضی ہے۔ پس یہ کلام مؤکد مقتضی حال کے تو مطابق ہوگا۔ اسلئے کہ تاکید حال یعنی اس سوال کا مقتضی ہے جس کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے لیکن مقتضی ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ ظاہر در حقیقت غیر سوال ہے اور جب ظاہر غیر سوال ہے تو ظاہر یعنی غیر سوال کا تقاضہ یہ ہے کہ کلام غیر مؤکد لایا جائے مگر چونکہ غیر سوال کو سوال کے مرتبہ میں اتار کر کلام مؤکد لایا گیا ہے اسلئے یہ کلام مؤکد مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا اگرچہ مقتضی حل کے مطابق ہے۔ رہا یہ سوال کہ وہ نکتہ کیا ہے جس کی وجہ سے غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ اگر غیر سائل اور غیر مترد مخاطب کے سامنے ایسا کلام پیش کیا گیا جو کسی خبر کی طرف اشارہ کرتا ہو اور پھر وہ غیر سائل اس خبر کا اس طرح انتظار کرنے لگا ہو گویا اس کا طالب ہے تو اب اس غیر سائل کو سائل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے گا جیسا کہ سائل اور مترد کے سامنے پیش کیا جاتا ہے یعنی کلام مؤکد مثلاً باری تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مخاطب کر کے کہا ولا تخاطبونی فی الذہن ظالموا ظالموں کے بارے میں آپ مجھ سے بات نہ کرنا یہاں مطلق بات کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ان سے عذاب دور کرنے کے لئے سفارش نہ کرنا یہ کلام اس بات کی طرف مشیر ہے کہ نوح کی قوم پر کوئی عذاب آنے والا ہے اور پھر فرمایا واصنع الفلک باعیننا ہماری نگرانی میں کشتی بناؤ۔ یہ کلام اس بات کی طرف مشیر ہے کہ وہ عذاب پانی میں ڈبوئے کی صورت میں واقع ہوگا۔ ان دونوں باتوں کو سن کر حضرت نوح کے دل میں یہ تردد ہوا کہ کیا میری قوم کو عرق کرنے کا حکم کر دیا گیا ہے یا نہیں۔ پس حضرت نوح جو غیر سائل تھے ان کو سائل اور مترد کے مرتبہ میں اتار کر باری تعالیٰ نے ان کے سامنے کلام مؤکد پیش کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے انہم معزقون بے شک ان کو عرق کر دینا مقدر کر دیا گیا ہے۔

(فوائد) شارح نے استشراف کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ استشراف کے معنی صرف دیکھنے کے نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے تین باتیں ضروری ہیں (۱) سراغنا (۲) دیکھنا (۳) بھونکنا پرتا تھ رکھنا۔ یعنی استشراف کے معنی ہیں سراٹھا کر بھونکنا پرتا تھ رکھنا اس طرح دیکھنا جیسے آفتاب کی شعاعوں سے بچتے ہوئے دیکھتا ہے۔

وَيَجْعَلُ غَيْرَ الْمُنْكَرِ كَالْمُنْكَرِ إِذَا لَاحَ أَيْ ظَهَرَ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى غَيْرِ الْمُنْكَرِ شَيْءٌ مِنْ
أَمَارَاتِ الْأَنْكَارِ نَحْوُ قَوْلِ جَعْلٍ بْنِ نَضْلَةَ **شَعْرٌ جَاءَ شَقِيقٌ** اسْمُ رَجُلٍ عَاصِمًا
رُحْمَةً ۖ أَيْ وَاضِعًا عَلَى الْعَرَضِ فَهُوَ لَا يُنْكَرُ أَنْ يَنْبَغِيَ عَلَيْهِ رِمَاحًا لَكِنْ يَجْعَلُهُ
وَاضِعًا لِلرُّحْمِ عَلَى الْعَرَضِ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ وَتَهَيُّؤٍ أَمَّا رَدُّ أَسْنَدِهِ يَعْتَقِدُ أَنْ لَا
رُحْمَ فِيهِمْ بَلْ كُلُّهُمْ عَرْلٌ لَا سِلَاحَ مَعَهُمْ فَتَنْزِلُ مَثَرَتُهُ الْمُنْكَرُ وَخُطُوبُ خُطَابِ
الْتِفَاتِ بِقَوْلِهِ إِنَّ بَيْنِي عَمَاتٍ فِيهِمْ رِمَاحٌ ۖ مُؤَكَّدًا إِيَّانَ وَفِي الْبَيْتِ عَلَى مَا
أَشَارَ إِلَيْهِ الْأَمَامُ الْمَرْدُودِي فَهَكَذَا وَاشْتِهَرَاءُ كَأَنَّهُ يَرْمِيهِ بِأَنَّهُ مِنْ
الصُّعْفِ وَالْحَبْنِ بِحَيْثُ لَوْ عَلِمَ أَنَّ فِيهِمْ رِمَاحًا لَمَّا لَتَفَتْ لِفَتْ الْكِفَاحِ وَلَمْ
تَقْوَيْدًا عَلَى حَمْلِ الرِّمَاحِ عَلَى طَرِيقَةِ قَوْلِهِ شَعْرٌ فَقُلْتُ لِمُحَرِّزٍ لَمَّا التَّقِيْبَاءِ
تَنَكَّبَ وَلَا يُعْطَرُ لَكَ الرِّجَالُ ۖ يَرْمِيهِ بِأَنَّهُ لَمْ يُبْ شَرِبَ الشَّدَائِدَ وَلَمْ
يَذْ فَعَّ إِلَى مَضَافِقِ الْجَمَاعِ كَأَنَّهُ يُخَافُ عَلَيْهِ أَنْ يُدَاسَ بِالْقَوَائِمِ كَمَا
يُخَافُ عَلَى الصَّبِيَّانِ وَالنِّسَاءِ لِقِلَّةِ عَنَائِهِ وَصُعْفِ بَنَاتِهِ.

ترجمہ اور غیر منکر کو منکر کے مانند کر دیا جاتا ہے جب اس پر یعنی غیر منکر پر انکار کی کچھ علامات ظاہر ہوں جیسے جمل
بن نضلا کا قول شعر شقیق آیا ایک آدمی کا نام ہے اپنا نیزہ مٹا رکھے ہوئے یعنی عرض پر رکھے ہوئے
پس وہ اس بات کا منکر نہیں ہے کہ اس کے چھاراد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں لیکن اس کا نیزہ کو جانب عرض میں
رکھ کر بلا التفات اور بلا تباہی کے آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ یہ سمجھ رہا ہے کہ ان کے پاس نیزے نہیں ہیں
بلکہ سب نیتے ہیں ان کے پاس ہتھیار نہیں ہیں اسلئے اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس سے بطریق التفات
خطاب کیا گیا۔ بیشک تیرے چھاراد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں ان کے ساتھ ملو کہ ہے اور عمر بن امام مرزوقی
کے ایام کے مطابق مذاق اور مضحکہ گویا شاعر اس کو طعن کر رہا ہے کہ وہ اتنا بزدل اور کمزور ہے کہ اگر اسے معلوم
ہو جائے کہ ان کے پاس نیزے ہیں تو لڑائی کی طرف التفات دکر سے اور اس کا ہاتھ نیزے اٹھانے پر بھی قادر نہ ہو
شاعر کے قول کے طریقہ پر میں نے بوقت مذہبیر محرز سے کہا: ہٹ جا بھیڑ تجھے کچل دے ست عرض کو طعن کر رہا ہے
کہ اس نے سختیاں نہیں جھیلیں اور مصائب جنگ میں مبتلا نہیں ہوا۔ گویا اس پر یہ خوف ہے کہ بیرون سے روندنا دجائے
جیسا کہ بچوں اور عورتوں پر نازک انداز اور کمزوری کی وجہ سے خوف کیا جاتا ہے۔

تشریح معصفت نے گذشتہ عبارت میں مقفی ظاہر کے خلاف کی وہ صورت بیان فرمائی ہے جہاں تاکید کا
لانا مستحسن ہے واجب نہیں ہے اور اب وہ صورت بیان فرما رہے ہیں جہاں تاکید کا لانا واجب ہے
چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص حقیقتہً غیر منکر ہو لیکن اس پر کچھ علامات انکار ظاہر ہوں تو اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا

جائے گا اور اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائیگا جیسا کہ منکر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس شخص کا حقیقہ غیر منکر ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر موکلہ کلام پیش کیا جائے لیکن جب علامات انکار کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اسکو منکر کے درجہ میں اتار لیا گیا تو اس کے سامنے کلام موکلہ کا پیش کرنا واجب ہو گیا اور یہ بات اظہار نفس ہے کہ یہ کلام موکلہ متقنی ظاہر کے خلاف ہے اس کی مثال محل بن فضلہ کا یہ شعر ہے: ہمارے شقیق عار منار محمد ان بنی مکہ ہم راج شقیق ایک آدمی کا نام ہے۔ عرضنا نیزہ رکھنا یہ ہے کہ دشمن کی جانب نیزے کی نوک نہ ہو بلکہ اس کا عرض دشمن کی جانب ہو اور یہ اس بات کی علامت ہوتا ہے کہ صاحب نیزہ دشمن سے بے خوف ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ دشمن کے پاس ہتھیار نہیں ہیں۔ پس شقیق اپنے بچا زاد بھائیوں کے پاس ہتھیار اور نیزے ہونے کا حقیقہ منکر نہیں ہے بلکہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار اور نیزے ہیں لیکن اس کا اس ہیئت پر آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے بچا زاد بھائیوں کو ہتھیار اور خالی ہاتھ سمجھتا ہے اور وہ ان کے پاس ہتھیار ہونے کا منکر ہے لہذا اس علامت انکار کی وجہ سے شقیق غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے بطریق النفات ان بنی عمک کلام موکلہ پیش کیا گیا بے شک تیرے بچا زاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں دیکھیے شقیق کے حقیقہ غیر منکر ہونے کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کے سامنے غیر موکلہ کلام پیش کیا جاتا لیکن اس کی طرف سے چونکہ علامت انکار ظاہر ہو گئی ہے اسلئے اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر خلاف متقنی ظاہر اس کے سامنے کلام موکلہ پیش کیا گیا۔ صاحب مختصر علامہ تقنا زانی رہ فرماتے ہیں کہ شاعر نے اس شعر میں شقیق کا مذاق اڑایا ہے اس طور پر کہ وہ اتنا بزدل اور کمزور ہے کہ اس نے اپنے بچا زاد بھائیوں کی طرف اس لئے رخ کر لیا ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کے پاس ہتھیار نہیں ہیں ورنہ اگر اس کو یہ معلوم ہو جاتا کہ ان کے پاس بھی ہتھیار ہیں تو یہ ادھر کا رخ نہ کرتا اور اسکو نیزہ اٹھانے کی ہمت نہ ہوتی۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ابو ثامر ہزار بن عازب انصاری نے بنو ضبہ کے ایک شخص محرز کا مذاق اڑایا ہے چنانچہ ابو ثامر نے کہا کہ میں نے جنگ کے وقت محرز سے کہا ایک طرف ہٹ جا تبھ کو از دام کھل نہ ڈالے گویا شاعر نے یوں کہا جناب آپ آزمودہ کار نہیں ہیں سرورگرم کو برداشت کئے ہوئے نہیں ہیں آپ مصائب جنگ دیکھے ہوئے نہیں ہیں اس لئے آپ کفر تشریف لے جائیں ورنہ ہمیں ڈر ہے کہ بچوں اور عورتوں کی طرح آپ کو بھی روند نہ دیا جائے۔

نہ تنجر اٹھیکانہ تلوار تم سے نہ بازو میرے آزمائے ہوئے ہیں

وَيَجْعَلُ الْمُشْكِرَ كَغَيْرِ الْمُشْكِرِ إِذَا كَانَتْ مَعَهُ أَى مَعَ الْمُشْكِرِ مَا إِنَّ تَأْتِلَهُ أَى
شَيْءٌ مِنَ الدَّلَائِلِ وَالشُّوَاهِدِ إِنَّ تَأْتِلَ الْمُشْكِرَ ذَلِكَ الشَّيْءُ إِنْ شَاءَ
عَنِ انْكَارِهِ وَمَعْنَى كَوْنِهِ مَعَهُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا لَهُ مُشَاهَدًا عَيْنًا
كَتَأْتِلُ الْمُشْكِرَ الْإِسْلَامَ إِلَّا سَلَامٌ حَقٌّ مِنْ غَيْرِ تَأْتِلُ لَكَ مَعَ ذَلِكَ
الْمُشْكِرَ دَلَالٌ ذَالَةٌ عَلَى حَقِّقَةِ الْإِسْلَامِ وَقِيلَ مَعْنَى كَوْنِهِ مَعَهُ

أَنْ يَكُونُ مَوْجُودًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَفِيهِ نَكْرٌ لِأَنَّ مَجْرَدَ دُجُودٍ لَا يَكُونُ
فِي الْأَمْرِ مَدَامَ مَا نَكْرُ يَكُونُ حَاصِلًا عِنْدَكَ وَقِيلَ مَعْنَى مَا إِنْ تَأَمَّلْتَ شَيْئًا
مِنَ الْعَقْلِ وَفِيهِ نَكْرٌ لِأَنَّ الْمُنَاسِبَ حِينَئِذٍ أَنْ يُعَالَ مَا إِنْ تَأَمَّلْتَ بِهِ
لَا أَنَّهُ لَا يَتَأَمَّلُ الْعَقْلُ بَلْ يَتَأَمَّلُ بِهِ

ترجمہ

اور منکر کو غیر منکر کے مانند کر دیا جاتا ہے جبکہ اس منکر کے پاس کچھ ایسے دلائل و ثواب ہوں کہ اگر وہ منکر ان میں غور کرے تو وہ اپنے انکار سے باز آجائے اور منکر کے پاس دلیل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ دلیل اسکو معلوم ہو اور اس کے پاس مشاہد ہو جیسا کہ تو منکر اسلام سے کہے الاسلام حق بغیر تائید کے اسلئے کہ اس منکر کے پاس ایسی دلیل ہے جو اسلام کی حقانیت پر دلالت کرنے والی ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے پاس دلیل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ دلیل نفس الامر میں موجود ہو اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ دلیل کا محض نفس الامر میں موجود ہونا باز رہنے کے لئے کافی نہیں ہے جب تک کہ وہ اس کے پاس حاصل نہ ہو اور کہا گیا ہے کہ ما ان تأملہ کے معنی ہیں: شی من العقل یعنی اگر اس کے پاس عقل ہو جس میں وہ غور کرے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اس وقت یہ کہنا مناسب ہے ما ان تأمل بہ کیونکہ عقل میں غور نہیں کیا جاتا ہے بلکہ عقل کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جیسا کہ غیر منکر کے سامنے پیش کیا جاتا ہے یعنی منکر کے انکار کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے سامنے مؤید کلام پیش کیا جائے لیکن جب اسکو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو اس کے سامنے مقتضی ظاہر کے خلاف کلام غیر مؤید پیش کیا جائے گا۔ رہی یہ بات کہ منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں کب اتارا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب منکر کے پاس ایسے دلائل و ثواب موجود ہوں کہ اگر منکر ان میں غور کرے تو وہ اپنے انکار سے باز آجائے لہذا جب دلائل و ثواب میں غور کرنے سے منکر کا انکار زائل ہو جائے گا تو وہ منکر غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔ اذا کان معہ ما میں ماسے مراد دلائل و ثواب ہیں اور معہ کی ضمیر منکر کی طرف راجع ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس دلائل و ثواب ہوں کہ وہ اگر ان میں غور کرے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ شارح کہتے ہیں کہ منکر کے پاس دلائل و ثواب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منکر کو وہ دلائل معلوم ہوں اور وہ ثواب اسکو مشاہد ہوں مثلاً آپ منکر اسلام سے الاسلام حق بغیر تائید کہیں کیونکہ منکر اسلام کو اعجاز قرآن وغیرہ ایسے دلائل معلوم ہیں جو اسلام کے حق ہونے پر دلالت کرتے ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ منکر کے پاس دلائل ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ دلائل اسکو معلوم ہوں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اگرچہ اسکو معلوم نہ ہوں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ قول محل نظر ہے کیونکہ اگر دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اور منکر کو معلوم اور مشاہد نہ ہو تو وہ اسکو انکار سے باز رکھنے میں کافی نہیں ہوں گے اسلئے کہ دلائل و ثواب کا موجود ہونا انکار سے باز نہیں رکھتا ہے بلکہ ان میں غور و منکر کرنے کے بعد منکر انکار سے باز آسکتا ہے

اور غور و فکر اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ اسکو دلائل و ثبوت معلوم ہوں الحاصل منکر کے پاس دلائل ہونے کا مطلب ان کا نفس الامر میں موجود ہونا نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ما ان تاملہ میں آئے مراد دلائل و ثبوت نہیں ہیں بلکہ آئے مراد عقل ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس عقل ہو کہ اگر وہ عقل میں غور کرے تو اپنے انکار سے باز آجائے شارح کہتے ہیں کہ یہ قول بھی محل نظر ہے کیونکہ اگر اسے مراد عقل ہوتی تو مصنف ما ان تاملہ نہ کہتا بلکہ ما ان تامل بہ کہتا اسلئے کہ عقل میں غور نہیں کیا جاتا بلکہ عقل کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے۔

تَحْوِيلًا رَبِّ فِيهِ ظَاهِرُهُ هَذَا الْكَلَامُ إِنَّهُ مِثَالٌ لِّجَعْلِ مُنْكَرٍ الْعِلْمَ كَثِيرًا وَتَرْكِ الشَّكِّ لِدَلَالَةِ وَبَيَانِهِ أَنْ مَعْنَى لَارِبِّ فِيهِ لَيْسَ الْقُرْآنُ بِمَعْلُومٍ لِلرَّبِّ وَلَا يُشْبِهُ أَنْ يَرْتَابَ فِيهِ وَهَذَا الْعِلْمُ مِمَّا يُشْكِرُ كَثِيرًا مِنَ الْمُخَاطَبِينَ ثَبَاتُ نَزْلِ انْكَارِهِمْ مَثْرُوعَةً عَدَمِهِ لِمَا مَعَهُ مِنَ الدَّلَائِلِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ وَمَا يُشْبِهُ أَنْ يَرْتَابَ فِيهِ وَالْأَحْسَنُ أَنْ يُقَالُ إِنَّهُ نَظِيرُ تَحْوِيلِ وَجُودِ الشَّيْءِ مَثْرُوعَةً عَدَمِهِ بِشَاءٍ عَلَى وَجُودِ مَا يُزِيلُهُ فَإِنَّهُ نَزَلَ رَبِّ الْمُرْتَابِينَ مَثْرُوعَةً عَدَمِهِ تَعْوِيلًا عَلَى مَا يُزِيلُهُ حَتَّى نَعْلَمَ الرَّبُّ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِغْرَاقِ كَمَا نَزَلَ الْإِنْكَارُ مَثْرُوعَةً عَدَمِهِ لِدَلَالَةِ حَتَّى نَضَعُ تَرْكُ التَّكْيِيدِ

ترجمہ

جیسے لاریب فیہ اس کلام کا ظاہر یہ ہے کہ یہ منکر حکم کو غیر منکر حکم قرار دینے کی مثال ہے اور اسی وجہ سے تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ لاریب فیہ کے معنی ہیں کہ قرآن محل شک نہیں ہے اور نہ ہی اس میں شک کرنا مناسب ہے اور یہ حکم ان چیزوں میں سے ہے جس کا بہت سے مخاطبین انکار کرتے ہیں لیکن ان کے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار دیا گیا ہے اسلئے کہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قرآن ایسی چیز نہیں ہے جس میں شک کرنا مناسب ہو۔ اور بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ وجودی کو عدم مثنیٰ کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر ہے اس دلیل کے وجود پر بناء کرتے ہوئے جو اس شک کو زائل کر دے حتیٰ کہ بطریق استغراق ریب کی نفی کر دی گئی جیسا کہ انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار دیا گیا ہے اسی کی وجہ سے حتیٰ کہ ترک تاکید صحیح ہو گیا۔

تشریح

سابق میں کہا گیا تھا کہ مقتضی ظاہر کے خلاف کی ایک صورت یہ ہے کہ منکر حکم کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار دیا جائے۔ اس عبارت میں اسی کی مثال ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کلام کا ظاہر اس بات کی غازی کرتا ہے کہ لاریب فیہ منکر حکم کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتارنے کی مثال ہے نظیر نہیں ہے۔ مثال اور نظیر میں فرق یہ ہے کہ

مثال مشکل کے افراد میں سے ہوتی ہے اور نظیر مثل کے افراد میں سے نہیں ہوتی اور وہ ظہور یہ ہے کہ مصنف نے پہلے ایک قاعدہ بیان کیا۔ یعنی منکر کو غیر منکر کے مانند قرار دینا اور پھر لفظ نحو کے ذریعہ اس کو ذکر کیا اور اس انداز سے۔ اور لفظ نحو سے مثال ہی بیان کی جاتی ہے نظیر بیان نہیں کی جاتی۔ اور اسی منکر علم کو غیر منکر کے مانند قرار دینے کی وجہ سے تاکید کو ترک کیا گیا ہے ورنہ تو مفقہی ظاہر یہ تھا کہ تاکید کے ساتھ لا ریب فیہ کہا جاتا مگر شارح کہتے ہیں کہ اس کی تفصیل اور توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قرآن محل ریب اور شک نہیں ہے اور اس میں کسی طرح کا شک و شبہ کرنا مناسب نہیں ہے۔ لیکن یہ حکم یعنی قرآن کا محل ریب نہ ہونا ایسا ہے جس کا انکار کرنے والے بہت سے لوگ ہیں مگر باری تعالیٰ نے ان منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اور ان کے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار کر ان کو غیر مولد کلام سے مخاطب کیا اور کہا لا ریب فیہ۔ قرآن محل ریب نہیں ہے اور ان منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اس لئے اتارا ہے کہ ان کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو قرآن کے محل ریب نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں مثلاً قرآن کا معجز ہونا اور قرآن کا اس شخص کی طرف سے پیش کیا جانا جس کی صداقت معجزات کے ذریعہ ثابت اور مسلم ہے پس یہ لوگ اگر ان دلائل میں غور کر لیتے تو اپنے انکار سے باز آجاتے اور قرآن کے کلام الہی ہونے کا اعتراف کر لیتے۔ پھر حال ان دلائل کی وجہ سے منکرین کو غیر منکرین کے مرتبہ میں اتار کر ان کے سامنے ایسا کلام پیش کیا گیا ہے جیسا کہ غیر منکرین کے سامنے پیش کیا جاتا ہے چنانچہ بغیر تاکید کے لا ریب فیہ کہا گیا۔ والاحسن سے شارح کہتے ہیں کہ لا ریب فیہ کو 'وجودی' کو عدم شئی کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔ یعنی زیادہ بہتر بات یہ ہے کہ لا ریب فیہ کو مثال قرار نہ دیا جائے بلکہ نظیر قرار دیا جائے اور یوں کہا جائے کہ لا ریب فیہ وجودی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر ہے اس بنا پر کہ اس شے کے وجود کو زائل کرنے والی دلیل موجود ہے۔ اس لئے کہ یہاں ریب مرتبہ میں کو عدم ریب کے مرتبہ میں ان دلائل پر اعتماد کر کے اتار لیا گیا ہے جو دلائل اس ریب کو زائل کرنے والے ہیں چنانچہ بطریق استغراق ریب کی نفی کی گئی اور کہا گیا لا ریب فیہ قرآن میں کوئی ریب اور شک نہیں ہے جیسا کہ اسی اعتبار کی وجہ سے انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار کر تاکید کو ترک کر دیا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ مثال قرار دینے کی صورت میں نفس ریب کی نفی نہیں ہوگی بلکہ قرآن کے محل ریب ہونے کی نفی ہوگی اور نظیر قرار دینے کی صورت میں کسی کو مخاطب قرار دے بغیر بطریق استغراق نفس ریب کی نفی ہوگی مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ لا ریب فیہ (یعنی ریب مرتبہ میں کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا) کو وجودی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ شئی کی نظیر شے کے افراد سے خارج ہوتی ہے حالانکہ ریب مرتبہ میں کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا وجودی کو عدم شے کے مرتبہ میں اتارنے کے افراد میں سے ہے پس بہتر بات یہ تھی کہ اسکو تنزیل انکار منزلة عدمہ کی نظیر قرار دیا جانا کیونکہ ریب مرتبہ میں کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا تنزیل انکار منزلة عدمہ کے افراد میں سے نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کثرت راجح کی عبارت میں کچھ ممدوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے انہ نظیر تنزیل الانکار منزلة عدمہ لاجل تنزیل وجود الشئی منزلة عدمہ۔ لا ریب فیہ یعنی ریب مرتبہ میں کو عدم ریب کے مرتبہ میں اتارنا تنزیل وجودی منزلة عدمہ کی وجہ سے تنزیل انکار منزلة عدمہ کی نظیر ہے اور اسکو نظیر قرار دینا احسن اسلئے ہے کہ اس صورت میں بغیر کسی کو مخاطب بنائے سرے سے ریب کی نفی کی گئی ہے یعنی قرآن میں ریب اور شک

نام کی کوئی چیز موجود ہی نہیں ہے لہذا قرآن میں شک کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اور مثال قرار دینے کی صورت میں منکرین کو منظر رکھتے ہوئے قرآن کے محل ریب ہونے کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ قرآن محل ریب نہیں ہے اور اس میں شک کرنا مناسب نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز محل ریب نہ ہو اور اس میں شک کرنا مناسب نہ ہو مگر اس کے باوجود لوگوں نے اس میں شک کیا ہو۔ بہر حال نظیر قرار دینے کی صورت میں چونکہ نفی میں مبالغہ ہے اسلئے نظیر قرار دینا اولیٰ اور بہتر ہوگا۔

وَهَكَذَا أَيْ مِثْلُ اِعْتِبَارَاتِ الْاَثْبَاتِ اِعْتِبَارَاتِ التَّنْفِي مِنَ التَّجَرُّبِ سِدِّ عَنِ الْمُؤَكَّدَاتِ
فِي الْاِبْتِدَائِي وَتَقْوِيَّتِهِ بِمُؤَكَّدٍ اِسْتِمْسَاثًا فِي الظَّاهِرِ وَرُجُوبِ الشَّكَاكِينَ بِحَسَبِ
الْاِنْكَارِ فِي الْاِنْكَارِ تَقْوِيَّتُ الْاِسْمَاءِ فِي الْاِسْمَاءِ مَا زَيْدٌ قَائِمًا اَوْ لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا
وَلَيْسَ زَيْدٌ بِقَائِمٍ وَتَقْوِيَّتُ الْاِسْمَاءِ مَا زَيْدٌ قَائِمًا اَوْ لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا وَتَقْوِيَّتُ الْاِسْمَاءِ

ترجمہ

اور ایسے ہی یعنی اعتبارات اثبات ہی کے مثل اعتبارات نفی میں یعنی کلام ابتدائی میں مؤکدات سے خالی ہونا اور کلام طلبی میں استمسانا کسی مؤکد کے ساتھ اسکو تقویت دینا اور کلام انکاری میں بحسب الانکار تاکید کا واجب ہونا تو خالی الذہن آدمی سے کہیگا مازید قائمًا یا لیس زید قائمًا اور طالب سے کہیگا مازید بقائم اور منکر سے کہیگا والله مازید بقائم اور اسی پر قیاس کر۔

تشریح

معنف رہنے فرمایا ہے کہ جو اعتبارات اسنادی الاثبات کے ہیں وہی اعتبارات اسنادی النفی کے ہیں یعنی کلام ابتدائی کو مؤکدات سے خالی کیا جائے گا چنانچہ خالی الذہن مخاطب سے کہا جائیگا مازید قائمًا یا لیس زید قائمًا اور کلام طلبی کو استمسانا مؤکد لایا جائے گا چنانچہ طالب متزود سے کہا جائے گا مازید بقائم اور کلام انکاری کو وجوب مؤکد کیا جائے گا چنانچہ منکر سے کہا جائے گا والله مازید بقائم

لَمْ اَسْنَدْ مُطْلَقًا سِوَاكَ كَانَ اِسْتِثْنَاءً اَوْ اِخْبَارًا مِنْهُ حَقِيقَةً عَقْلِيَّةً وَكَمْ
يَقُولُ اِمَّا حَقِيقَةً وَاِمَّا مَجْزَاءً لِأَنَّ بَعْضَ الْاَسْنَادِ عِنْدَكَ لَيْسَ بِحَقِيقَةٍ وَكَمْ
مَجْزَاءً كَقَوْلِنَا الْحَيَوَانُ جِسْمٌ وَالْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ وَجَعَلْنَا الْحَقِيقَةَ وَالْمَجْزَاءَ
صِفَةً الْاَسْنَادِ دُونَ الْكَلَامِ لِأَنَّ اِثْنَاتِ الْكَلَامِ بِيَهْمَا اِسْمًا هُوَ بِاعْتِبَارِ الْاِسْمِ
وَاُذِرْدَهُمَا فِي عِلْمِ الْمَعْنَى لِأَنَّهُمَا مِنْ اَحْوَالِ اللَّفْظِ لَيْدُخْلَانِ فِي عِلْمِ الْمَعْنَى

ترجمہ

بہر اسناد مطلقا خواہ اشیائے ہو یا خبری بعض اس میں سے حقیقت عقلیہ ہے اور بعض نے حقیقت واما مجاز نہیں کہا کیونکہ معنف کے نزدیک بعض اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے جیسے

ہمارا قول حیوان جسم والا انسان حیوان اور مصنف نے حقیقت و مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی اسلئے کہ دونوں کے ساتھ کلام کا مصنف ہونا باعتبار اسناد کے ہے اور ان دونوں کو علم معانی میں لائے کیونکہ یہ دونوں لفظ کے احوال سے ہیں لہذا یہ دونوں علم معانی میں داخل ہونگے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ اسناد انشائی ہو یا خبری ہو اسکی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت عقلیہ (۲) مجاز عقلی۔ شارح نے سواد کان انشائیا اور اخبار یا کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں مطلق انشاء کی تقسیم کرنا مقصود ہے خاص طور پر اسناد خبری کی تقسیم کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ اسناد خبری کی بحث سے دہم ہوتا ہے۔ شارح کے انشائیا اور اخبار یا کہنے سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی اسناد تام کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ دونوں اسناد تام کی قسمیں ہیں کیونکہ انشاء اور اخبار دونوں اسناد تام کے وصف ہیں حالانکہ حقیقت و مجاز دونوں اسناد تام کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ یہ دونوں اسناد ناقص میں بھی پائے جاتے ہیں جیسے مصدر کی اسناد فاعل کی طرف اسناد ناقص ہے اور اس میں حقیقت و مجاز دونوں پائے جاتے ہیں مثلاً العجبی ضرب زید زید کے مارنے نے مجھ کو تعجب میں ڈالا۔ اور العجبی انبات اللہ البقل اللہ کے بڑی اگانے نے مجھ کو تعجب میں ڈالا۔ ان دونوں مثالوں میں مصدر کی اسناد فاعل کی طرف ہے اور دونوں میں اسناد حقیقت ہے اور خبری انہر نہر کا جاری ہونا اور العجبی انبات الریح البقل مجھ کو فصل ریح کے بڑی اگانے نے تعجب میں ڈال دیا۔ ان دونوں مثالوں میں مصدر کی اسناد فاعل کی طرف ہے اور دونوں میں اسناد مجاز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انشائی اور اخباری سے شارح کی مراد وہ اسناد ہے جو جملہ انشائیا اور خبریہ میں ہو خواہ وہ اسناد تام ہو خواہ ناقص ہو اور جب یہ بات ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے ان دونوں قسموں کو منہ حقیقتہ عقلیہ اور منہ مجاز عقلی کہہ کر ذکر کیا ہے اور کلمہ صر کے ساتھ الحقیقہ و اما مجاز کہہ کر ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ مصنف اس تعبیر سے یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ میرے نزدیک اسناد ان دونوں قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اسناد کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے مثلاً حیوان جسم اور الانسان حیوان میں اور ہر اس مثال میں جہاں مسند فعل ہو اور نہ معنی فعل ہو اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے۔ بہر حال عدم صر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے یہ تعبیر اختیار کی ہے اگرچہ اسکا کہ نزدیک اسناد انہیں دو قسموں میں منحصر ہے چنانچہ اسکا کہنے کے لئے حقیقہ ہی اسناد الفی الی ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر والہماز اسناد الفی الی غیر ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر بتاؤں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی حالاں کہ اسکا کہنے کے لئے ان کو کلام کی صفت بنایا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ واقع میں اسناد ہی مصنف ہوتا ہے اور ہر کلام تو وہ اسناد کے واسطے سے ان دونوں کے ساتھ مصنف ہوتا ہے پس چونکہ واقع میں حقیقت اور مجاز کے ساتھ اسناد مصنف ہوتی ہے نہ کہ کلام اسلئے فاضل مصنف نے ان دونوں کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی۔ یہ خیال رہے کہ یہاں صفت سے صفت معنوی مراد ہے صفت نحوی مراد نہیں ہے جیسے

خبر مبتدا کے لئے معنی صفت ہوتی ہے لیکن ترکیب نحوی کے اعتبار سے صفت نہیں ہوتی شارح کہتے ہیں کہ مصنف کتاب نے حقیقت اور مجاز کو علم معانی میں ذکر کیا ہے اور علم بیان میں ذکر نہیں کیا کیونکہ یہ دونوں اسناد کے واسطے سے لفظ کے احوال میں سے ہیں اور لفظ کے احوال سے علم معانی میں بحث کی جاتی ہے نہ کہ علم بیان میں اسلئے یہ دونوں علم معانی میں داخل ہوں گے نہ کہ علم بیان میں۔

وَهِيَ اُنَى الْحَقِيقَةِ الْعَقْلِيَّةِ اِسْتِثْنَاءُ الْفِعْلِ اَوْ مَعْنَاهُ كَالْمَصْدَرِ وَاسْمِ الْفَاعِلِ
وَالْمَفْعُولِ وَالصِّفَةِ الْمُشَبَّهَةِ وَاسْمِ التَّفْضِيلِ وَالظَّرْفِ اِلَى مَا اُنَى اِلَى شَيْءٍ
هُوَ اُنَى الْفِعْلِ اَوْ مَعْنَاهُ اُنَى لِذَلِكَ اِشْتِاقًا كَالْفَاعِلِ فَيَمَّا بَيَّنَّا لَهُ نَحْوُ ضَرَبَ
زَيْدٌ عَمْرًا اَوْ الْمَفْعُولِ بِهِ فَيَمَّا بَيَّنَّا لَهُ نَحْوُ ضَرَبَ عَمْرًا فَانَ الصَّارِسِيَّةُ
لِزَيْدٍ وَالْبَصْرُوْبِيَّةُ لِعَمْرٍو عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ لَهُ وَهَذَا اَدْخُلَ
فِيهِ مَا يُطَابِقُ الْاِعْتِقَادَ ذَوْنَ الْوَاقِعِ فِي الظَّاهِرِ وَهُوَ اَيْضًا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ لَهُ
وَبِهِ يَدْخُلُ فِيهِ مَا لَا يُطَابِقُ الْاِعْتِقَادَ وَالْمَعْنَى اِسْتِثْنَاءُ الْفِعْلِ اَوْ مَعْنَاهُ
اِلَى مَا يَكُونُ هَوْلَهُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فَيَمَّا يَفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِ حَالِهِ وَذَلِكَ بِأَنَّهُ لَا
يُنْصَبُ قَرِيْنَةٌ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ مَا هَوْلَهُ فِي اِعْتِقَادِهِ وَمَعْنَى كَوْنِهِ لَهُ
أَنَّهُ مَعْنَاهُ قَارِئٌ بِهِ وَوَضَعَتْ لَهُ وَحَقَّقَتْ أَنْ يُسَدَّ اِلَيْهِ سَوَاءٌ كَانَتْ
مَحْلُوْمًا لِلَّهِ تَعَالَى اَوْ لِعَبْدٍ وَسَوَاءٌ كَانَ صَادِرًا عَنْهُ بِاِخْتِيَارِهِ كَضَرْبَ اَوْ
لَا كَمَرَضٍ وَمَاتٍ

ترجمہ

اور وہ یعنی حقیقت عقلیہ فعل یا معنی فعل میں اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل، ظرف کی نسبت کرنا ہے اس چیز کی طرف کہ وہ یعنی فعل یا معنی فعل اس کے لئے ہے یعنی اس شے کے لئے ہے جیسے فاعل فعل معروف میں مثلاً ضرب زید عمرو یا مفعول فعل مجهول میں مثلاً ضرب عمرو اسلئے کہ مزار بیت زید کے لئے ہے اور مفعول بیت عمرو کے لئے ہے متکلم کے نزدیک متعلق ہے کہ اس کے اور اس سے داخل ہو گیا اس میں وہ جو اعتقاد کے مطابق ہونہ کہ واقع کے ظاہر میں اور یہ بھی اس کے قول کہ متعلق ہے اور اس سے اس میں داخل ہو جائے گا وہ جو اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور معنی میں فعل یا معنی فعل کی نسبت کرنا اس چیز کی طرف کہ وہ فعل یا معنی فعل اس کے لئے ہے متکلم کے نزدیک اس میں جو اس کے ظاہر حال سے سمجھا جاتا ہے اور یہ باقی طور کہ ایسا قریب قائم نہ کیا جائے جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ اس کے اعتقاد میں غیر ماہولہ ہے اور اسکے لئے اس کے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے معنی اس کے ساتھ قائم ہوں اور اس کا وصف ہوں اور اس کا حق یہ ہو کہ اس کو اس کی طرف منسوب

کیا جائے برابر ہے کہ وہ اشتر کی مخلوق ہو یا غیر اشتر کی مخلوق ہو اور برابر ہے کہ وہ فعل غیر اشتر سے اس کے اختیار سے صادر ہوا ہو جیسے ضرب یا بغیر اختیار کے جیسے مرض اور مات۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف روئے حقیقت عقلیہ کی تعریف اور اس کے فوائد قیود ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی اس چیز کی طرف نسبت کی جائے جس چیز کے لئے فعل یا معنی فعل ثابت ہو۔ مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفضیل اور ظرف ہے اور اس چیز سے مراد وہ ہے جس کے لئے فعل یا معنی فعل ثابت ہوگا۔ معنی للفاعل (معروف) میں فاعل کے لئے فعل ہوتا ہے جیسے ضرب زید عمرو اور معنی للمفعول مہول میں مفعول کے لئے فعل ہوتا ہے جیسے ضرب عمرو۔ پس مثال اول میں فاعل کی طرف اور مثال ثانی میں مفعول کی طرف اسناد حقیقت ہے۔ اسلئے کہ ضاربیت زید کے لئے اور مضروبیت عمرو کے لئے ثابت ہے اور اسناد بھی انہیں کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ اسناد حقیقت عقلیہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عند المتکلم مصنف کے قول کہ کے متعلق ہے کہ سے لفظ نہ مراد نہیں ہے بلکہ اس کا مایل جو محذوف ہے وہ مراد ہے یعنی استقر۔ اور حاصل یہ ہے کہ عند المتکلم اس فعل سے متعلق ہے جو کہ میں عامل ہے اور جس سے کہ متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لئے متکلم کے اعتقاد میں وہ فعل یا معنی فعل ثابت ہوئی الظاہر بھی اسی کہ یعنی اس کے عامل کے ساتھ متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ حقیقت عقلیہ یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کی نسبت اس چیز کی طرف کی جائے جس کے لئے وہ فعل یا معنی فعل متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہو اور متکلم کے ظاہر حال سے یہ بات مفہوم ہوتی ہو کہ اس نے فعل یا معنی فعل کو مابولہ کی طرف منسوب کیا ہے یعنی متکلم اپنے کلام میں ایسا کوئی قرینہ قائم نہ کرے جو اس بات پر دلالت کرے کہ جس کی طرف فعل یا معنی فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ اس کے اعتقاد میں غیر مابولہ ہے۔ دوسری کو نہ کہ سے شارح کہتے ہیں کہ اس چیز کے لئے فعل یا معنی فعل کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کے معنی اس چیز کے ساتھ قائم ہوں اور اس کے لئے وصف ہوں اور اس چیز کے ساتھ قائم ہونے اور اس کے لئے وصف ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ فعل یا معنی فعل اس چیز پر محمول ہو بلکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کو اس چیز کی طرف منسوب کیا جائے فعل یا معنی فعل اس چیز پر محمول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ اور فعل یا معنی فعل کے معنی اشتر کے پیدا کردہ ہوں جیسے جن زید زید مجنون ہو گیا یا بطریق کسب غیر اشتر کے پیدا کردہ ہوں اور وہ معنی جو غیر اشتر کے پیدا کردہ ہیں خواہ اس کے اختیار سے صادر ہوئے ہوں جیسے ضرب خواہ بغیر اختیار کے صادر ہوئے ہوں جیسے مرض اور مات۔ شارح کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرض اور موت غیر اشتر سے بغیر اس کے اختیار کے صادر ہوئے ہیں حالانکہ یہ دونوں غیر اشتر سے صادر ہی نہیں ہوئے ہیں بہتر یہ تھا کہ شارح مثال میں محرک الرغش پیش کرتے مرغش نے حرکت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے قول اولاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی غیر اشتر سے اس کے اختیار سے صادر نہ ہوئے ہوں اور یہ بات دو صورتوں

میں صادق آتی ہے (۱) وہ معنی اس سے اس کے اختیار کے بغیر صادر ہوئے ہوں جیسے حرکت مرتعش (۲) اس سے بالکل صادر ہی نہ ہوئے ہوں جیسے مرض اور موت۔ حقیقت عقلیہ کی تعریف کے فوائد قیود کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول یا قول سے بحسب الواقع یا قول کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے یعنی فعل یا معنی متصل جس چیز کی طرف منسوب ہو وہ فعل یا معنی فعل واقع میں بھی اسی چیز کے لئے ثابت ہو۔ پس مصنف کا یہ قول اس صورت کو بھی شامل ہوگا جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو یعنی اس فعل یا معنی فعل کا اس چیز کے لئے ہونا واقع میں بھی ثابت ہو اور منکلم کے اعتقاد میں بھی ثابت ہو اور اس صورت کو بھی شامل ہوگا جو فقط واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو یعنی وہ فعل یا معنی فعل واقع میں تو ثابت ہو لیکن منکلم کے اعتقاد میں ثابت نہ ہو۔ البتہ یہ قول نہ تو اسکو شامل ہوگا جو اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو اور نہ اسکو شامل ہوگا جو دونوں کے مطابق نہ ہو۔ لیکن جب عند منکلم کا لفظ زیادہ کر دیا گیا تو حقیقت عقلیہ کی تعریف میں وہ صورت بھی داخل ہو جائے گی جس میں فعل یا معنی فعل کا اس چیز کے لئے ہونا اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو۔ البتہ اس قید کے ذریعہ تعریف سے وہ نکل جائے گا جو فقط واقع کے مطابق ہو اگرچہ یہ پہلے داخل تھا مگر جب فی الظاہر کا لفظ زیادہ کیا گیا تو تعریف میں وہ بھی داخل ہو جائے گا جو واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور وہ بھی داخل ہو جائے گا جو دونوں کے مطابق نہ ہو پس حقیقت عقلیہ کی یہ تعریف چار قسموں کو شامل ہوگی (۱) واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو (۲) دونوں کے مطابق نہ ہو (۳) واقع کے مطابق ہو نہ کر اعتقاد کے (۴) اعتقاد کے مطابق ہو نہ کر واقع کے۔

فَأَسَامُ الْحَقِيقَةَ الْعَقْلِيَّةَ عَلَى مَا يَتِمُّلُهُ التَّعْرِيفُ أَمَّا بَعْدُ الْأَوَّلُ مَا يُطَابِقُ الْوَاقِعَ
وَالْأَعْتَادَ جَمِيعًا كَقَوْلِ الْمُؤْمِنِ أَثَبْتُ أَنَّكَ الْبَقُلُ وَالشَّائِي مَا يُطَابِقُ
الْأَعْتَادَ فَقَطْ ثُمَّ قَوْلِ الْحَبَّاءِ أَثَبْتُ السَّرْبِيَّ الْبَقُلُ وَالشَّائِي مَا يُطَابِقُ
الْوَاقِعَ فَقَطْ كَقَوْلِ الْمُعْتَزَلِيِّ لِمَنْ لَا يَغْيَرُ حَالَهُ وَهُوَ يُخْفِيهَا مِنْهُ حَلَّتْ
اللَّهُ تَعَالَى الْأَفْعَالُ كُلَّهَا وَهَذَا الْمَثَلُ مَثْرُوفٌ فِي الْمَثْنِ وَالزَّائِعُ مَا لَا يُطَابِقُ
الْوَاقِعَ وَلَا الْأَعْتَادَ جَمِيعًا ثُمَّ قَوْلُكَ جَاءَ رَيْدٌ وَأَنْتَ أَهْلُ الْبَيْتِ الْكَافِ
حَاصَّةً تَعْلَمُ أَنَّكَ لَمْ تَجْعَلْ دُونَ الْمُخَاطَبِ إِذْ لَوْ عَلِمَهُ الْمُخَاطَبُ أَيْضًا
لَمَا تَعَيَّنَ كَوْنُهُ حَقِيقَةً لِحَوَازِ أَنْ يَكُونَ الْمُتَكَلِّمُ مَنْ جَعَلَ عِلْمَ السَّامِعِ
بِأَنَّهُ لَمْ يَمْنُ قَرِينَةً عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَبْرُدْ ظَاهِرًا فَلَا يَكُونُ إِلَّا سَتَادًا
إِلَى مَا هُوَ لَهُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِي الظَّاهِرِ

ترجمہ پس حقیقت عقلیہ کے اقسام اس بنا پر جسکو تعریف شامل ہے چار ہیں۔ اول وہ جو واقع اور اعتقاد

دونوں کے مطابق ہو جیسے مومن کا قول انبت الشرا بقل دوم وہ جو فقط اعتقاد کے مطابق ہو جیسے کافر کا قول انبت الزیغ بقل سوم وہ جو فقط واقع کے مطابق ہو جیسے معتزلی کا قول اس شخص سے جو اس کا حال نہ جانتا ہو اور وہ اس سے اپنا حال چھپاتا ہو "خلق الشرا تعالیٰ الافعال کلہا" اور یہ مثال متن میں متروک ہے۔ اور چہارم وہ جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے تیرا قول جارزید در آنجا لیکہ تو خاص طور پر جانتا ہے کہ وہ نہیں آیا نہ کہ مخاطب اسلئے کہ اگر اس کا نہ آنا مخاطب بھی جان لیتا تو اس کا حقیقت ہونا متعین نہ ہوتا اسلئے کہ جائز ہے کہ مستحکم نے سامع کے اس بات کے علم کو کہ وہ نہیں آیا اس بات پر قرینہ بنا دیا ہو کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے پس نہیں ہوگی اسناد ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف

الشرح

شارح نے کہا ہے کہ حقیقت عقلیہ کی تعریف چار قسموں کو شامل ہے جیسا کہ اوپر خادم نے بھی ذکر کیا ہے پہلی قسم قویہ ہے کہ واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو یعنی جس چیز کی طرف فعل یا معنی فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ فعل یا معنی فعل اس چیز کے لئے واقع میں ہی ثابت ہو اور مستحکم کے اعتقاد میں بھی ثابت ہو جیسے مومن کا قول انبت الشرا بقل کہ انبات بقل واقع میں بھی الشرا کے لئے ثابت ہے اور مومن کے اعتقاد میں بھی الشرا کے لئے ثابت ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اعتقاد کے مطابق ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو یعنی مستحکم کے اعتقاد میں تو وہ فعل یا معنی فعل اس چیز کے لئے ثابت ہو لیکن واقع میں ثابت نہ ہو جیسے کافر کا قول انبت الزیغ بقل کہ انبات بقل واقع میں تو الشرا کے لئے ثابت ہے لیکن کافر کے اعتقاد میں فصل ریح کے لئے ثابت ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ واقع کے مطابق ہو لیکن مستحکم کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل واقع میں تو ماہولہ کے لئے ثابت ہو لیکن مستحکم کے اعتقاد میں ثابت نہ ہو جیسے معتزلی اس شخص کو جو معتزلی کے عقیدے اور حال سے واقف نہیں ہے مخاطب کر کے کہتا ہے خلق الشرا تعالیٰ الافعال کلہا۔ الشرا تعالیٰ نے تمام افعال پیدا کئے ہیں۔ اور معتزلی اس مخاطب سے اپنا عقیدہ چھپانا بھی چاہتا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس مثال میں خلق افعال کو الشرا کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور خلق افعال واقع میں بھی الشرا کے لئے ثابت ہے لیکن مستحکم یعنی معتزلی کے اعتقاد میں ثابت نہیں ہے کیونکہ معتزلہ افعال اختیار یہ کا فائق بندے کو مانتے ہیں الشرا کو نہیں مانتے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ مثال متن میں مذکور نہیں ہے اور مذکور نہ ہونے کی وجہ اس کا قائل ہو جہ لہذا اس کے عدم ذکر سے یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ حقیقت عقلیہ کی صرف تین قسمیں ہیں جو تھی قسم یہ ہے کہ نہ واقع کے مطابق ہو اور نہ اعتقاد کے مطابق ہو یعنی فعل یا معنی فعل نہ تو واقع میں ماہولہ کے لئے ثابت ہو اور نہ مستحکم کے اعتقاد میں ثابت ہو جیسے ایک شخص نے کسی کو مخاطب جا کر کہا جارزید اور خاص طور پر مستحکم کو یہ بات معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ پس یہ اسناد بھی حقیقت ہے حالانکہ آنا نہ تو واقع میں زید کے لئے ثابت ہے اور نہ مستحکم کے اعتقاد میں ثابت ہے۔ صرف اس کے ظاہر حال سے مفہوم ہے مخاطب کو اس کا آنا یا نہ آنا معلوم نہیں ہے کیونکہ اگر مخاطب کو بھی اس کا نہ آنا معلوم ہوتا تو پھر اس مثال کا

حقیقت عقلیہ ہونا متعین نہ ہوتا۔ اسلئے کہ اس صورت میں یہ کہا جاسکتا تھا کہ متکلم نے مخاطب کے اس بات کے علم کو کہ یہ نہیں آیا اسپرقرینہ بنا لیا ہے کہ متکلم نے اس مثال سے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے یعنی زید کی طرف اسناد کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ زید کے علاوہ کسی اور کی طرف اسناد کا ارادہ کیا ہے اور جب ایسا ہوگا تو یہ اسناد مابولہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف نہیں ہوگی اور جب مابولہ کی طرف اسناد نہیں ہوگی تو یہ اسناد حقیقت عقلیہ نہیں ہوگی بلکہ مجاز عقلی ہوگی۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنَ الْأَسْنَادِ مَجَازٌ عَقْلِيٌّ وَبُشَى مَجَازٌ أَحْكَمِيَّةٌ وَمَجَازٌ فِي الْأَثْبَاتِ
وَرَأْسُ اسْنَادٍ مَجَازِيًّا وَهُوَ اسْنَادٌ كَأَنَّهُ اسْنَادُ الْفِعْلِ أَوْ مَعْنَاهُ إِلَى مُلَا سِرَةٍ
أَيْ لِلْفِعْلِ أَوْ مَعْنَاهُ غَيْرُ مَا هُوَ كَأَنَّهُ أَيْ غَيْرُ الْمُلَا سِرَةِ الَّذِي ذَلِكَ الْفِعْلُ
أَوْ مَعْنَاهُ مَبْنِيٌّ لَهُ يَعْنِي غَيْرَ النَّاجِلِ فِي الْمَبْنِيِّ لِنَقَائِلٍ وَغَيْرِ الْمَفْعُولِ بِهِ فِي
الْمَبْنِيِّ لِلْمَفْعُولِ سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ الْغَيْرُ غَيْرًا فِي الْوَاقِعِ أَوْ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِي
الظَّاهِرِ وَهَذَا اسْقَظَ مَا قَبِلَ إِشَاءً إِنْ أَرَادَ غَيْرُ مَا هُوَ كَأَنَّهُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ فِي
الظَّاهِرِ مَلَا حَاجَةً إِلَى قَوْلِهِ بِشَأْوَلٍ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَإِنْ أَرَادَ غَيْرُ مَا هُوَ كَأَنَّهُ
فِي الْوَاقِعِ خَرَجَ عَنْهُ مِثْلُ قَوْلِ الْجَاهِلِ أَثْبَتَ اللَّهُ الْبَقْلَ مَجَازًا عَقْلِيًّا
بِاعْتِبَارِ الْأَسْنَادِ إِلَى السَّبَبِ بِشَأْوَلٍ مُتَعَلِّقٍ بِاسْنَادِهِ وَمَعْنَاهُ السَّأْوَلُ إِنْكَافٍ
تَكْلِبُ مَا يُقُولُ إِلَيْهِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَوْ التَّوَضُّعِ الَّذِي يُقُولُ إِلَيْهِ مِنْ
الْعَقْلِ وَحَاصِلُهُ أَنَّ مُنْصَبَ قَرِينَةٍ صَارَفَةٍ عَنْ أَنْ يَكُونَ الْأَسْنَادُ إِلَى مَا هُوَ كَأَنَّهُ

ترجمہ

اور بعض اس میں سے یعنی اسناد میں سے مجاز عقلی ہے اور نام رکھا جاتا ہے اس کا مجاز عقلی اور مجاز فی الاثبات اور اسناد مجازی اور وہ اس کا اسناد کرنا ہے یعنی فعل یا معنی فعل کا اسناد کرنا ہے اس کے معنی فعل یا معنی فعل کے ملا بس کی طرف ... در آنجا کہ وہ ملا بس غیر مابولہ ہو یعنی غیر ہو اس ملا بس کا جس کے لئے وہ فعل یا معنی فعل مبنی ہو یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول ہو برابر ہے کہ وہ غیر فاعل میں غیر ہو یا عند المتکلم فی الظاہر غیر ہو۔ اور اس تعلیم سے ساقط ہو گیا وہ جو کہا گیا ہے کہ اگر ارادہ کیا غیر مابولہ عند المتکلم فی الظاہر کا تو اس کے قول بتاؤل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ ظاہر ہے اور اگر ارادہ کیا ہے غیر مابولہ فی الواقع کا تو اس سے کافر کے قول اثبت اثرا بقول کی طرح باعتبار اسناد الی السبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائیگا بتاؤل باعتبار اسنادہ کے متعلق ہے اور تاؤل کے معنی یہ ہیں کہ تو اس چیز کو طلب کرے جس کی طرف مجاز لوئے یعنی حقیقت با طلب کرے اس کا وہ موضع جس کی طرف مجاز لوئے اس حال میں کہ وہ طلب عقل سے شروع ہو

اور مایل یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو اس بات سے پھیرنے والا ہو کہ اسناد مابولہ کی طرف ہو۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے اسناد کی دوسری قسم یعنی مجاز عقلی کو بیان کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ مجاز عقلی کا ایک نام مجاز مکی ہے اور ایک نام مجازی الاثبات ہے اور ایک نام اسناد مجازی ہے۔ مجاز عقلی میں دو جز ہیں ایک مجاز دوم عقل۔ مجاز تو اسلئے نام رکھا گیا کہ مجاز یا خود ہے جاز امکان سے اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شے اپنے اصلی مکان سے تبادر کر جائے پس مجاز عقلی میں اسناد چونکہ اپنے اصلی مکان یعنی مابولہ سے دوسرے مکان یعنی غیر مابولہ کی طرف متبادر ہو جاتی ہے اسلئے اس کا نام مجاز رکھا گیا اور چونکہ اسناد ایک امر معقول ہے جس کا ادراک عقل کے ذریعہ کیا جاتا ہے اسلئے اسناد میں یہ تصرف کرنا کہ بجائے مابولہ کے غیر مابولہ کی طرف نسبت کی جائے امر معقول میں تصرف کرنا ہے پس چونکہ یہ تصرف امر معقول میں ہے اسلئے اس کا نام عقلی رکھا گیا اس کے بر خلاف مجاز لغوی کہ وہ امر معقول میں تصرف کرنے کا نام ہے اور امر معقول یہ ہے کہ مثلاً کسی لفظ کے بارے میں یوں کہا جائے کہ یہ اس معنی کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور مجاز مکی اس لئے نام رکھا گیا کہ یہ حکم عقل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور مجاز اگرچہ اثبات اور نفی دونوں میں جاری ہوتا ہے لیکن نام میں اثبات کو اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ اثبات نفی کے مقابلہ میں اشرف ہے یا اثبات نفی کے مقابلہ میں اصل ہے اور اثبات اصل اسلئے ہے کہ مجازی انفی مجازی اثبات کی فرع ہے یعنی نفی میں مجازی اس وقت جاری ہوگا جبکہ اس کے اثبات میں بھی مجاز جاری ہو۔ اور نفی کے اندر مجاز کی مثال باری تعالیٰ کا قول فارہکت جواریم ہے کہ تجارت کی طرح ربح کی اسناد غیر مابولہ کی طرف اسناد ہے۔ اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ مجازی الاثبات میں اثبات سے مراد انتساب اور اتصاف ہے اور انتساب و اتصاف ایجاب و نفی دونوں کو شامل ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں انتساب اور اتصاف ہوتا ہے اس صورت میں قید اثبات پر کوئی اعتراض ہی واقع نہ ہوگا اور اسناد مجازی اسلئے نام رکھا گیا ہے کہ یہ اسناد مجاز کی طرف منسوب ہے۔ بہر حال مجاز عقلی کہتے ہیں فعل یا معنی فعل کی تائید اور قرینہ کے ساتھ اس کے ایسے ملائیں کی طرف اسناد کرنا جو غیر مابولہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل کی ایسی چیز کی طرف نسبت کرنا کہ اس چیز اور اس فعل یا معنی فعل کے درمیان ملائست و ارتباط اور تعلق ہو اور یہ ملائیں اس ملائیں کا غیر جو جس کے لئے فعل یا معنی فعل مبنی ہے یعنی مبنی تعلق میں غیر فاعل مستند الیہ ہو اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول مستند الیہ ہو کیونکہ اگر مبنی للمفعول میں فاعل مستند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا اور مبنی للمفعول میں مفعول مستند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا تو وہ اسناد حقیقی ہوگی نہ کہ مجازی۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ غیر خواہ واقع میں مابولہ کا غیر ہو خواہ منکمل کے اعتقاد میں مابولہ کا غیر ہو جو اس کے ظاہر حال سے مفہوم ہے شارح اس تقسیم کے ذریعہ ان چاروں قسموں کو مجاز عقلی میں داخل کرنا چاہتے ہیں جو حقیقت عقلیہ کے ذیل میں گذر چکی ہیں۔ اور حقیقت عقلیہ کی جو مثالیں ہیں وہ بعینہ مطالب کے حال کے اعتبار سے مجاز عقلی کی اقسام کی مثالیں بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں چنانچہ اس کی مثال جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو مومن کا قول انتہا بقل ہے بشرطیکہ اس کلام کا مطالب وہ شخص ہو جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ منکمل اثبات کی نسبت ربح کی طرف کرتا ہے اور منکمل کو مطالب کا

یہ اعتقاد معلوم بھی ہو۔ پس اس مثال میں انبات کی نسبت الشرح کی طرف واقع کے مطابق بھی ہے اور اعتقاد متکلم کے مطابق بھی ہو۔ متکلم کا مخاطب کے اعتقاد کو جاننا اس بات کا قرینہ ہے جو اسناد کو اس کے ظاہر سے پھرنے والا ہے یعنی متکلم کا یہ علم اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ اسناد مابولہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر مابولہ کی طرف ہے اور اسی کا نام مجاز عقلی ہے اسی طرح دوسری مثالوں میں غور کیا جاسکتا ہے۔

دہذا سقط ما قبل سے شارح کہتے ہیں کہ سوا کے ذریعہ تعمیم سے ایک اعتراض بھی دفع ہو گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف میں جو غیر مابولہ ہے اس سے غیر فی الواقع مراد ہے یا غیر عند المتکلم فی الظاہ مراد ہے اگر اس سے غیر عند المتکلم فی الظاہ مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملائیں جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ متکلم کے اعتقاد میں اس کا غیر ہے جس کے لئے فعل واقع میں ثابت ہے تو اس صورت میں مصنف کو تاؤل کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ تاؤل سے مراد قرینہ ہے۔ غیر مابولہ عند المتکلم فی الظاہ کی طرف اسناد اسی وقت ہوتی ہے جبکہ وہاں ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ غیر مابولہ عند المتکلم فی الظاہ ہے۔ بہر حال جب یہ بات ہے تو تاؤل کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر اس سے غیر مابولہ فی الواقع مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملائیں جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ واقع میں اس کا غیر ہے جس کے لئے فعل ثابت ہے تو اس صورت میں کافر کا قول اثبت الشرح النقل باعتبار اسناد الی السبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائے گا حالانکہ کافر کا یہ قول مجاز عقلی ہے اور مجاز عقلی اس لئے ہے کہ کافر کا عقیدہ یہ ہے کہ انبات در حقیقت تو ربیع کے لئے ثابت ہے اور ربیع فاعل متحقق ہے اور رہا الشرح تو وہ اس کا سبب ہے اور سبب کی طرف اسناد بلاشبہ مجاز عقلی ہے اور غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں یہ قول مجاز عقلی ہونے سے اس لئے خارج ہو جائے گا کہ انبات جس کے لئے واقع میں ثابت ہے الشرح واقع اور نفس الامر میں اس کا غیر نہیں ہے بلکہ وہ الشرح ہی ہے جس کے لئے واقع میں انبات ثابت ہے پس شارح کی اس تعمیم سے کہ غیر مابولہ میں جو غیر ہے وہ عام ہے واقع میں غیر ہو یا عند المتکلم فی الظاہ غیر ہو مذکورہ اعتراض دفع ہو جائے گا کیونکہ غیر عند المتکلم مراد لینے کی صورت میں اگرچہ تاؤل کی قید کی ضرورت نہیں ہے لیکن غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں اس قید کا ہونا بہت ضروری ہے۔ اسی طرح غیر فی الواقع مراد لینے کی صورت میں اگرچہ کافر کا مذکورہ قول مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جاتا ہے لیکن غیر عند المتکلم مراد لینے کی صورت میں خارج نہیں ہوگا۔ الحاصل اس تعمیم کے بعد یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ بتاؤل شارح کہتے ہیں کہ بتاؤل جار مجرور اسناد سے متعلق ہے اور تاؤل باب تفعیل سے ہے ال سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں رجوع کرنا اور تاؤل کے معنی ہیں کسی چیز کو طلب کرنا یا اس کی طرف التفات کرنا اور یہاں تاؤل سے مراد یہ ہے کہ اس حقیقت کو طلب کیا جائے جس کی طرف مجاز لوئے گا یعنی مجاز عقلی سے حقیقت کی طرف رجوع کرنے کا نام تاؤل ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوں گے جبکہ مجاز کے لئے حقیقت موجود ہو مثلاً اثبت الزیج النقل میں اسناد کا یہ ہے اور اس تاؤل سے کہ اس کی حقیقت میں اسناد مابولہ کو طلب کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ اثبت الزیج النقل کی حقیقت اسناد النقل البطل فی الزیج اور سنی بیان کرتے ہوئے خارج کے کہا ہے کہ تاؤل اس موضوع کو طلب کرنا یا نام ہے جس کی طرف منہج عقل یا منہج مجازی لوٹی ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوں گے

جبکہ اس اسناد مجازی کے لئے حقیقت موجود نہ ہوں مثلاً اقدمنی بلدک حق لی ملک مجھ کو تیرے شہر میں میرا وہ حق لیکر آیا جو تجھ پر واجب ہے۔ اس مثال میں حق لی ملک اسناد کا فاعل مجازی ہے کیونکہ یہ حق شہر میں آنے کا سبب ہے اور اس مثال کی اصل یہ ہے قدمت بلدک حق لی ملک میں تیرے شہر میں آیا اپنے اس حق کی وجہ سے جو تجھ پر واجب ہے اور حق لی ملک ایسا فاعل مجازی ہے جس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے اور حقیقت اس لئے نہیں ہے کہ اقدام کا کوئی فاعل حقیقی نہیں ہے البتہ اس کے لئے من جہت العقل ایک محل اور موضع ہے یعنی قدم حق جس کی طرف مجاز نوٹ سکتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ تاؤل نام ہے مجاز عقلی سے حقیقت کی طرف رجوع کرنے کا حقیقت خواہ واقع میں موجود ہو خواہ واقع میں موجود نہ ہو بلکہ اس کو فرض کر لیا گیا ہو۔ مترجح نے فرمایا ہے کہ تاؤل کا حامل یہ ہے کہ منظم اپنے کلام میں ایسا قرینہ قائم کرے جس سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اسناد ماہولہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ماہولہ کی طرف ہے۔

وَلَوْ أَنَّ لِّلْفَعْلِ وَهَذَا إِشَارَةً إِلَى تَفْصِيلٍ وَتَحْقِيقٍ لِلشَّعَرِ فَيَنْبَغِي مَلَاسَاتٍ شَتَّى
أَيُّ مُتَّخِلَةٍ جَمْعُ شَتَّى كَسْرٌ بِيضٌ وَمَرَضِي يَلَابِسُ الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولُ بِهِ وَالْمُضَدَّرُ
وَالزَّمَانُ وَالْمَكَانُ وَالسَّبَبُ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلْمَفْعُولِ مَعَهُ وَالْحَالِ وَتَعْوِهُمَا كَأَنَّ الْفَعْلَ
لَا يُسْنَدُ إِلَيْهَا فَمَا سَنَدُ إِلَى الْفَاعِلِ أَوِ الْمَفْعُولِ بِهِ إِذَا كَانَ مُبْنِيًّا لَهُ أَيْ لِلْفَاعِلِ
أَوِ الْمَفْعُولِ بِهِ يَعْنِي أَنَّ إِسْنَادَهُ إِلَى الْفَاعِلِ إِذَا كَانَ مُبْنِيًّا لَهُ أَوْ إِلَى الْمَفْعُولِ بِهِ
إِذَا كَانَ مُبْنِيًّا لَهُ حَقِيقَةً كَمَا مَرَّ مِنَ الْأَمْثَلَةِ وَاسْنَادُهُ إِلَى غَيْرِهِمَا أَيْ غَيْرِ الْفَاعِلِ
وَالْمَفْعُولِ بِهِ يَعْنِي غَيْرَ الْفَاعِلِ فِي الْمُبْنِيِّ لِلْفَاعِلِ وَغَيْرَ الْمَفْعُولِ بِهِ فِي الْمُبْنِيِّ لِلْمَفْعُولِ
لِلْمَلَاسَةِ يَعْنِي لِأَجْلِ أَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ يُشَابِهُ مَا هُوَ فِي مَلَاسَةِ الْفَعْلِ لِحَاذِ

ترجمہ

اور اس کے لئے یعنی فعل کے لئے اور یہ حقیقت و مجاز کی تعریفوں کی تحقیق اور تفصیل کی طرف اشارہ ہے مختلف متعلقات میں شئی یعنی مختلفہ شئیت کی جمع ہے جیسے مریض اور مرضی۔ فعل ملاس ہوتا ہے فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور سبب کو اور مفعول موعود اور مال وغیرہ سے تعرض نہیں کیا اسلئے کہ فعل انکی طرف مسند نہیں ہوتا ہے پس فعل کی اسناد فاعل یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مبنی للمفعول بہ یعنی فعل کی اسناد فاعل کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للمفعول بہ ہے جو حقیقت ہے جیسا کہ مثالیں گذر چکی ہیں اور فعل کی اسناد ان دونوں کے علاوہ کی طرف یعنی فاعل اور مفعول بہ کے علاوہ کی طرف یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل کی طرف اور مبنی للمفعول بہ میں غیر مفعول بہ کی طرف ملاست کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ وہ غیر تعلق فعل میں ماہولہ کے مشابہ ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ فعل کے بہت سے متعلقات ہیں چنانچہ فعل، فاعل کا بھی ملائیں اور متعلق ہوتا ہے اور مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور سبب کا بھی۔ پس فعل کے معروف ہونے کی صورت میں اگر اس کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی یا مفعول ہونے کی صورت میں مفعول بہ کی طرف اسناد کی گئی تو اس اسناد اور نسبت کا نام حقیقت عقیدہ ہوگا اور اگر کسی ملائست اور مشابہت کی وجہ سے فعل کی اسناد ان دونوں کے علاوہ کی طرف کی گئی ہے یعنی فعل معروف کی اسناد غیر فاعل کی طرف کی گئی یا فعل مہول کی اسناد غیر مفعول بہ کی طرف کی گئی تو اس کا نام مجاز عقلی ہوگا شارح نے بالفعل کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ نہ کی ضمیر کا مرجع فعل ہے لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ ملائست و متعلقات جس طرح فعل کے ہوتے ہیں اسی طرح معنی فعل کے بھی ہوتے ہیں لہذا مصنف پر لازم تھا کہ وہ لہا کہہ کر دونوں کی طرف ضمیر راجع کرتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے فعل کے اصل ہونے کی وجہ سے اسی کے ذکر پر اکتفا کیا ہے ورنہ مراد دونوں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اس عبارت کے ذریعہ حقیقت و مجاز کی تمیز اور تحقیق کی طرف اشارہ کیا ہے غنی، اثنتیت کی جمع ہے جیسے مرضی، مریض کی جمع ہے فعل کے ملائسات اور متعلقات چھ ہیں (۱) فاعل (۲) مفعول بہ (۳) مصدر (۴) زمان (۵) مکان (۶) سبب۔ فاعل تو فعل کے متعلقات میں سے اس لئے ہے کہ فعل فاعل سے صادر ہوتا ہے یا فعل فاعل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور مفعول بہ اس لئے ہے کہ مفعول بہ پر فعل واقع ہوتا ہے اور مصدر اس لئے ہے کہ مصدر فعل کے مقبوم کا جز ہوتا ہے اور زمانہ بھی فعل کے متعلقات میں سے اسی لئے ہے کہ زمانہ فعل کا جز ہے اور مکان اس لئے ہے کہ فعل مکان پر التزام دلاتا ہے اس طور پر کہ فعل کے لئے ایسے محل کا ہونا ضروری ہے جس میں فعل واقع ہو۔ اور سبب فعل کے متعلقات میں سے اس لئے ہے کہ فعل سبب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ الحاصل ان چھ چیزوں کو فعل کے ساتھ چونکہ کسی دوسری طرح ملائست اور تعلق حاصل ہے اس لئے ان کو فعل کا ملائیں اور متعلق قرار دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مفعول مع، حال اور غیر مستثنیٰ کو متعلقات فعل میں شمار نہیں کیا ہے کیونکہ فعل کا متعلق وہی ہو سکتا ہے جس کی طرف فعل کی اسناد کی باقی ہو جیسا کہ متن میں مذکور چھ چیزوں کی طرف فعل کی اسناد کی جاتی ہے اور رہا مفعول مع اور اس کے علاوہ تو ان کی طرف فعل کی اسناد نہیں کی جاتی ہے لہذا یہ فعل کے متعلقات میں سے بھی شمار نہ ہوں گے۔ مصنف کہتے ہیں کہ فعل اگر معنی لفظاً مل ہو یعنی معروف ہو اور فاعل کی طرف مستند ہو یا فعل میں مفعول بہ ہو یعنی مہول ہو اور مفعول بہ کی طرف مستند ہو تو ان دونوں صورتوں میں اسناد حقیقی ہوگی جیسا کہ سابق میں متائیں گذر چکی ہیں اور اگر کسی ملائست مشابہت کی وجہ سے فعل معروف کی اسناد فاعل کے علاوہ کی طرف کی گئی یا فعل مہول کی اسناد مفعول بہ کے علاوہ کی طرف کی گئی تو ان صورتوں میں اسناد مجازی ہوگی۔ ملائست کے بعد یعنی کہہ کر شارح نے ملائست کی مراد بیان کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ملائست کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر یعنی سند الیہ مجازی ملائست فعل اور تعلق فعل میں مابولہ یعنی سند الیہ حقیقی کے مشابہ ہو یعنی سند الیہ حقیقی اور سند الیہ مجازی ایک بات میں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل متعلق ہے ایک دوسرے کے مشابہ ہو لہذا وہ جہت تعلق مختلف ہو مثلاً جری النہر، نہر جاری ہوگئی، میں نہر سند الیہ مجازی ہے اور جری الماء (پانی جاری ہوگیا) میں ماء سند الیہ حقیقی

ہے اور تعلق فعل میں دونوں کے درمیان مشابہت موجود ہے۔ کیونکہ فعل جری مآء کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ فعل جری مآء کے ساتھ قائم ہے اور نہر کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ نہر میں جری کا وقوع ہوتا ہے۔ بہر حال بہت تعلق اگرچہ مختلف ہے لیکن تعلق دونوں کے ساتھ ہے اسکی وضاحت کرنے کی ضرورت اسلئے پیش آئی ہے کہ مصنف کے قول دلالت برسات شنی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طابرت کے معنی فعل اور مسند الیہ مجازی کے درمیان تعلق اور ارتباط کے ہیں حالانکہ یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ وہ معنی مراد ہیں جس کی طرف شارح نے اشارہ کیا ہے اور فادام نے اسکو کو بالتفصیل ذکر کیا ہے۔

كَقَوْلِهِمْ عَيْشَةٌ رَاضِيَةٌ فِيمَا بَيْنَ الْفَاعِلِ وَالْمَعْنَى إِلَى الْمَفْعُولِ بِهِ إِذِ الْعَيْشُ مَرْضِيَّةٌ وَسِيلٌ مُفْعَلٌ فِي عَلَيْهِ أَعْنَى فِيمَا بَيْنَ الْمَفْعُولِ وَالْمَعْنَى إِلَى الْفَاعِلِ لَا تِلْكَ السَّبِيلُ هُوَ الَّذِي يُفْعَلُ أَيْ يَسْتَلْ مِنْ أَفْعَمَتِ الْأَنْبَاءِ إِذَا امْتَلَأَتْ سَهٌ وَشِعْرٌ شَاعِرٌ فِي الْمُسَدَّرِ وَالْأَوَّلِ الْقَبِيلُ بِمَعْنَى حَبَدٌ لَا تِلْكَ السَّبِيلُ هُمَا بِمَعْنَى الْمَفْعُولِ وَتَمَادٍ صَائِمٌ فِي الزَّمَانِ وَهَرَجَارٍ فِي الْمَكَانِ لِأَنَّ التَّغْنَصَ صَائِمٌ فِي التَّهَارِ وَالْمَاءُ جَارٍ فِي التَّهْرِ وَبَنَى الْأَمِيرُ الْمَدِينَةَ فِي السَّبَبِ يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْعَبَادَ الْعَقْلِيَّ يُعْنَى فِي السَّبَبِ الْغَيْرِ إِلَّا سَلْبِيَّةً الْبَقَائِمِ الْإِضَافِيَّةِ وَالْإِضَافِيَّةِ نَحْوُ أَعْجَبَنِي أَنْبَاتُ الرِّيحِ وَجَرَى الْأَنْهَارِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ذَاكَ خِطْمُ شِفَايَ بَيْنَهُمَا وَمَكْرُ اللَّيْلِ وَالتَّهَارِ وَمَعْوُ نَوْمُ اللَّيْلِ وَأَخْبَرَتِ النَّهْرُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ وَالشَّعْرِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ إِنَّمَا هُوَ لِلْأَسْنَادِ أَلَلَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُرَادَ بِالْأَسْنَادِ مُطْلَقُ السَّبَبِ وَهَهُمَا مَبَاحِثُ نَفِيْسَةٍ وَتَغْنَايَهُمَا الْفَتْحُ

ترجمہ جیسے ان کا قول عیشہ راضیہ مبنی للفاعل میں اور اسکو مفعول بہ کی طرف مسند کر دیا گیا کیونکہ عیش مرضیہ ہے اور سبیل مفعول اس کے برعکس میں یعنی مبنی للمفعول میں اور فاعل کی طرف اسناد کر دی گئی اسلئے کہ سیلاب وہ ہے جو بھرتا ہے آفتمت الاناؤ سے ماخوذ ہے جب تو اس کو بھر دے اور شعر شاعر مصدر میں اور اولیٰ قید جبرہ جیسے سے شامل دیا ہے اسلئے کہ یہاں شعر مفعول کے معنی میں ہے اور شہارہ صائم زمان میں اور نہر جار مکان میں کیونکہ انسان دن میں روزہ دار ہوتا ہے اور پانی نہر میں جاری ہوتا ہے۔ اور بنی الامیر المدینہ سبب میں۔ اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ مجاز عقلی نسبت غیر اسناد میں بھی جاری ہوتا ہے یعنی نسبت اضافیہ اور بقاعیہ میں بھی جیسے اعمیٰ انبات الریح اور جری الانہار

اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وَأَن تَقُومُواْ لِللَّهِ شِغَارًا ذکرا لیل والنہار اور جیسے تَوَمَّسْتُ اللَّيْلَ وَأَجْرَيْتُ النَّهْرَ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَلَا تَطِيعُواْ أَمْرَ الْمَرْسِيِّ اور تعریف مذکور صرت اسنادی کی ہے۔ اے اللہ مگر یہ کہ ارادہ کیا جائے اسناد سے مطلق نسبت کا اور یہاں عمدہ عمدہ کنجیں ہیں جن سے شرح کو ہم نے مزین کیا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے مجاز عقلی کی مثالیں ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کی ایک مثال عیشہ راضیہ ہے اس طور پر کہ راضیہ یعنی للفاعل ہے کیونکہ راضیہ اسم فاعل ہے اور اسم فاعل نل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور راضیہ کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو ضمیر راضیہ میں مستتر ہے اور عیشہ کی طرف راجع ہے اور عیشہ مفعول بہ حقیقی ہے اور عیشہ مفعول بہ حقیقی اسلئے ہے کہ عیشہ (ذندگی) خود راضی نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے اس کا صاحب یعنی صاحب عیشہ راضی ہوتا ہے الحاصل عیشہ حقیقتہً مرفیہ ہے نہ کہ راضیہ۔ پس چونکہ اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے اسلئے یہ اسناد مجازی ہوگی کیونکہ مبنی للفاعل میں مفعول بہ فعل کا غیر ماہول ہوتا ہے نہ کہ ماہول۔ اس مثال کو اور اگلی مثالوں کو سمجھنے میں بصیرت پیدا کرنے کے لئے دو باتیں ضرور ذہن نشین فرمائیں۔ ایک تو یہ کہ شارح نے کہا ہے کہ راضیہ کی اسناد مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے یعنی عیشہ کی ضمیر کی طرف کی گئی ہے۔ حالانکہ وہ ضمیر جو راضیہ میں مستتر ہے اور عیشہ کی طرف راجع ہے وہ راضیہ کا فاعل ہے نہ کہ مفعول۔ اس کا جواب دیتے ہوئے ظاہر نے کہا ہے کہ یہ ضمیر ترکیب میں اگرچہ فاعل نحوی ہے لیکن حقیقتہً مفعول بہ ہے کیونکہ عیشہ مرفیہ ہے نہ کہ راضیہ۔ پس اسی حقیقت کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ راضیہ کی اسناد اس کے حقیقی مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے دوسری بات یہ ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ راضیہ کی اسناد ضمیر عیشہ کی طرف کی گئی ہے اور یہ نہیں کہا ہے کہ عیشہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ مال دونوں کا ایک ہے وہ اسکی یہ ہے کہ اگر یوں کہا جاتا کہ راضیہ کی اسناد عیشہ کی طرف ہے تو یہ اسناد مبتدا کی طرف ہوتی کیونکہ عیشہ ترکیب میں مبتدا واقع ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ مصنف کے نزدیک مبتدا کی طرف جو اسناد ہوتی ہے وہ نہ حقیقت ہوتی ہے اور نہ مجاز ہوتی ہے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو عیشہ کی طرف اسناد کرنے کی صورت میں اسکو مجاز عقلی کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوتا۔ دوسری مثال ”سئل نعم“ ہے اس مثال میں فعل مبنی للمفعول کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ معنم، افعام (دھرمنا) کا اسم مفعول ہے اور اسم مفعول فعل مجہول کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو اس میں مستتر ہے اور سئل کی طرف راجع ہے اور سئل اگرچہ ترکیب میں مبتدا ہے لیکن افعام کا حقیقی فاعل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے افعم السیل الوادی، سیلاب نے وادی کو بھر دیا اور وہ ضمیر جس کی طرف معنم کی اسناد کی گئی ہے اگرچہ ترکیب میں نائب فعل ہے لیکن حقیقتہً اس کا فاعل ہے۔ بہر حال اس مثال میں فعل مبنی للمفعول کی اسناد فاعل کی طرف کی گئی ہے اور فاعل فعل مبنی للمفعول کا غیر ماہول ہوتا ہے لہذا یہ اسناد مجازی ہے تیسری مثال ”شعر شاعر“ ہے اس مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مصدر کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ

شاعر جو اسم فاعل ہے اور اسم فاعل بنی للفاعل اور فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور اسکی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو اس میں مستتر ہے اور شعر مصدر کی طرف راجع ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ فعل شعر کا فاعل حقیقی آدمی ہوتا ہے نہ کہ شعر مصدر۔ پس حق تو یہ تھا کہ فاعل کی طرف اسناد کی جاتی اور یوں کہا جاتا شعر شاعر صاحبہ لیکن جب ضمیر مصدر کی طرف اسناد کر دی گئی تو غیر مابولہ کی طرف ہونے کی وجہ سے یہ اسناد مجازی ہوگی نہ کہ حقیقی۔ اہل عرب اس طرح کی ترکیب اس وقت اختیار کرتے ہیں جب وہ کسی چیز میں مبالغہ پیدا کرنا چاہتے ہیں جیسے "فلن ظلیل" گھنسا یہ شاعر فرماتے ہیں کہ مصدر کی طرف اسناد کرنے کی مثال میں "جذہ جذہ" کو پیش کرنا زیادہ بہتر تھا۔ اس مثال میں جذہ فعل معروف ہے اور اس کی اسناد جذہ مصدر کی طرف کی گئی ہے حالانکہ اس کا حق یہ تھا کہ اسکی اسناد فاعل یعنی صاحب جذہ کی طرف کی جاتی پس اس مثال میں بھی چونکہ غیر مابولہ کی طرف اسناد کی گئی ہے اسلئے یہ بھی اسناد مجازی ہے اور اس کو مثال میں پیش کرنا بہتر اس لئے تھا کہ اس جگہ شعر مفعول (کلام منظوم) کے معنی میں ہے اور جب شعر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو شاعر میں جو ضمیر ہے اور شعر کی طرف راجع ہے اسکی طرف اسناد کرنا مصدر کی طرف اسناد کرنا نہیں ہوگا بلکہ مفعول کی طرف اسناد کرنا ہوگا اور یہ مثال عیشۃ زہیہ کے قبیل سے ہوگی اسناد الی المصدر کے قبیل سے نہ ہوگی۔ اور جذہ حبہ میں چونکہ یہ احتمال نہیں ہے اسلئے اسناد الی المصدر کی مثال میں اس کو پیش کرنا زیادہ مناسب تھا۔ چوتھی مثال نہارۃ صائم ہے اس مثال میں بنی للفاعل یعنی صائم کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو عالم میں مستتر ہے اور نہار کی طرف راجع ہے پس نہار چونکہ زمانہ ہے اس لئے یہ مثال اس بات کی ہوگی کہ بنی للفاعل زمانہ کی طرف مستتر ہے اور زمانہ غیر مابولہ ہے اسلئے کہ آدمی روزہ دار ہوتا ہے زمانہ روزہ دار نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو یہ بھی اسناد مجازی کی مثال ہوگی۔ چوتھی مثال "نہر جار" ہے اس مثال میں بنی للفاعل یعنی جار کی اسناد مکان کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ جار اس ضمیر کی طرف مستتر ہے جو ضمیر نہر کی طرف راجع ہے اور نہر جار کا فاعل اور مابولہ نہیں ہے بلکہ غیر مابولہ ہے اس کا مابولہ اور فاعل تو مار (پانی) ہے پس چونکہ یہاں بھی غیر مابولہ کی طرف اسناد ہے اسلئے یہ بھی اسناد مجازی کی مثال ہے۔ پانچویں مثال "بنی الامیر المدینۃ" ہے۔ اس مثال میں بنی فعل بنی للفاعل کی اسناد سبب کی طرف کی گئی ہے کیونکہ امیر، آمر ہونے کی وجہ سے بناؤ کا سبب ہے فاعل نہیں ہے۔ بناؤ کا فاعل اور مابولہ تو مہار سے نہ کہ امیر۔ پس اس مثال میں بھی اسناد مجازی ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات ذہن نشین کر لیجئے کہ مجاز عقلی اور حقیقت عقلی صرف نسبت اسنادیہ میں جاری نہیں ہوتے ہیں بلکہ جس طرح نسبت اسنادیہ میں جاری ہوتے ہیں اسی طرح نسبت غیر اسنادیہ یعنی نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ میں بھی جاری ہوتے ہیں۔ نسبت اضافیہ میں حقیقت عقلیہ کے جاری ہونے کی مثال جرئ المارئی النہر ہے اور نسبت ایقاعیہ میں جاری ہونے کی مثال - نوکت ابی فی اللیل ہے (میں نے اپنے بیٹے کو رات میں سلا یا ہے) اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال المبین انبات الریح ہے (ریح کے اگانے نے مجھے تعجب میں ڈال دیا) اور المبین جری النہار بھی اسکی مثال ہے۔ اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال "وان خفتم شقاق بینہما" بھی ہے کیونکہ اسکی

اصل وان خفتم شقاق الزومین فی الحالۃ الواقعة بینہما ہے پس شقاق مصدر کی اضافت میں اسم مکان کی طرف مجاز عقل ہے اسی طرح مکر اللیل والنہار میں مکر مصدر کی اضافت یل ونہار (زمان) کی طرف مجاز عقلی ہے کیوں کہ اس کی اصل ہے کران سس فی اللیل والنہار۔ نسبت ایقاعیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال نومت اللیل اور۔ اجریۃ النہر ہے۔ کیونکہ اس کلام کی اصل ہے نومت النفس فی اللیل۔ میں نے آدمی کو رات میں سلا یا۔ اجریۃ المساء فی النہر۔ میں نے نہر میں پانی جاری کر دیا ہے۔ پس فعل تنویم کو رات پر اور فعل اجراء کو نہر پر واقع کرنا نسبت ایقاعیہ میں مجاز ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کے قول ”ولا تطعوا امر المرئیین“ میں اطاعت کو امر پر واقع کرنا نسبت ایقاعیہ میں مجاز ہے کیونکہ اطاعت اسلأ ذی امر یعنی امر پر واقع کی جاتی ہے نہ کہ امر پر لہذا امر پر واقع کرنا مجاز ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مجاز عقلی کی جو تعریف کی ہے وہ صرف نسبت اسنادی پر صادق آتی ہے نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ پر صادق نہیں آتی لہذا مذکورہ تعریف غیر جامع ہوگی اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے خود کہا ہے کہ تعریف میں اسناد سے مراد مطلق نسبت ہے اور مطلق نسبت سب کو شامل ہے نسبت اسنادیہ کو بھی اور اضافیہ اور ایقاعیہ کو بھی۔ ائمہ نے یہ اعتراض و جواب مجاز عقلی کی تعریف کے شروع میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ یہاں شارح کی عبارت کو مل کرنے کے لئے ذکر کر دیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھی بحثیں ہیں جن کو میں نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

وَقَوْلُنَا فِي التَّعْرِيفِ بِأَوَّلِ يُخْرِجُ مَعْمُومًا مَرَّ مِنْ قَوْلِ الْجَاهِلِ أَنْبَسَ
الرَّيْبُ الْبَقْلُ رَأَيْتُ الْأَنْبَسَ مِنَ الرَّيْبِ فَإِنَّ هَذَا الْأَسْنَادَ وَإِنْ كَانَ
إِلَى عَيْبِهِمَا هُوَ لَمْ يَنْفَعِ لَكِنْ لَا تَأُولُ فِيهِ لَمْ يَكُنْ مُرَادًا وَلَا مُعْتَقَدًا وَكَذَا
شَقَى الْكَلْبُ الرَّيْبُ وَتَعْمُودُ ذَلِكَ مِمَّا يُطَابِقُ الْأَعْتِقَادَ دُونَ الْوَاقِعِ فَقَوْلُ
بِأَوَّلِ يُخْرِجُ ذَلِكَ كَمَا يُخْرِجُ الْأَقْوَالَ الْكَاذِبَةَ وَهَذَا تَعْرِيفٌ بِالشَّكَاكِيِّ
حَيْثُ جَعَلَ التَّأُولَ لَاخْرَاجَ الْأَقْوَالِ الْكَاذِبَةِ فَقَطَّ وَلِلثَّنِيِّ عَلَيْهِ هَذَا
تَعْرِيفٌ لِمُصْطَفٍ فِي الْمَثْنِ بَيَانٌ كَاشِدٌ فِي هَذَا الْقَيْدِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ ذَلِكَ
مِنْ دَائِمِهِ فِي هَذَا الْكِتَابِ وَرَأَيْتُ صَرَحَ بَيَانٍ آخَرَ أَجِبَ بِمَعْمُودِ الْجَاهِلِ
مَعَ أَنَّهُ يُخْرِجُ الْأَقْوَالَ الْكَاذِبَةَ أَيْضًا.

ترجمہ اور ہمارا قول تعریف میں بتاؤں کافر کے گزشتہ قول انبت الریح البقل کو خارج کر دیتا ہے
وہ آخراں لیکر وہ ریح سے انبات کا معتقد ہے اسلئے کہ یہ اسناد واقع میں اگرچہ غیر مامولہ
کی طرف ہے لیکن اس میں کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ اسکی مراد اور اس کا اعتقاد یہ ہی ہے اور ایسے ہی شمی الطیب

اور اسی میں جو اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے۔ پس اس کا قول بتاؤں اس کو خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوال کا ذبح کو خارج کر دیتا ہے اور یہ سکا کی پر تعریض ہے اسلئے کہ سکا کی نے تاؤں کو فقط اقوال کا ذبح کو نکالنے کے لئے متعین کیا ہے اور اس تعریض پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے متن میں اس قید کے فائدہ کو بیان کرنے کے لئے تعریض کیا ہے۔ باوجودیکہ اس کتاب میں یہ ان کی عادت نہیں ہے اور اکتفاء کیا ہے کافر کے قول جیسے کو خارج کرنے پر باوجودیکہ یہ اقوال کا ذبح کو بھی خارج کر دیتا ہے۔

تشریح

مصنف نے اس عبارت میں بتاؤں کی قید کا فائدہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف میں تاؤں (قرینہ) کی قید کے ذریعہ کافر کے قول ابنت الریح البقل کو مجاز عقلی ہونے سے خارج کیا ہے بشرطیکہ وہ کافر انبات بن الریح کا اعتقاد رکھتا ہو اور انبات کے سلسلہ میں ریح کو مؤثر حقیقی سمجھتا ہو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ریح کی طرف انبات کی اسناد اگرچہ واقع اور نفس الامر میں غیر ماہولہ کی طرف ہے لیکن یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ یہ اسناد ماہولہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ماہولہ کی طرف ہے اور قرینہ اس لئے نہیں ہے کہ اسناد الی الریح ہی متکلم یعنی کافر کی مراد اور اس کا اعتقاد ہے۔ الجاہل قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ اسناد حقیقت عقلیہ کہلائے گی، مجاز عقلی نہیں کہلائے گی۔ اسی طرح کافر کا قول شفی الطیب الریح اور اس کے علاوہ وہ تمام اقوال جنہیں اسناد متکلم کے اعتقاد کے مطابق تو ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو جیسے کافر کا قول احرقب النار المحطب اور قطع السکین الجبل اس طرح کے تمام اقوال قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے حقیقت عقلیہ میں داخل ہوں گے اور مجاز عقلی سے خارج ہونگے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول بتاؤں کافر کے مذکورہ قول کو مجاز عقلی ہونے سے اسی طرح خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوال کا ذبح کو خارج کر دیتا ہے۔ قول کا ذبح کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے جاو زید کہا دراکں حالیکہ اس کو معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ پس اس مثال میں جاد فعل کی اسناد اگرچہ غیر ماہولہ کی طرف ہے مگر چونکہ اس پر کوئی قرینہ نہیں ہے اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی نہ ہوگی بلکہ حقیقت عقلیہ ہوگی۔ شارح کا کافر کے قول کو علیحدہ اور اقوال کا ذبح کو علیحدہ ذکر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کافر کا قول ابنت الریح البقل قول کا ذبح نہیں ہے حالانکہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے یہ بھی قول کا ذبح ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اقوال کا ذبح سے مراد وہ اقوال ہیں جن کے کذب کا متکلم بھی اعتقاد رکھتا ہو اور کافر کا قول اس اعتبار سے کاذب نہیں ہے کیونکہ کافر اس قول کے صدق کا اعتقاد رکھتا ہے نہ کہ کذب کا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کافر کے قول قولنا بتاؤں علامہ سکا کی پر تعریض ہے اس طور پر کہ علامہ سکا کی نے تاؤں کی قید کے ذریعہ مجاز عقلی سے صرف اقوال کا ذبح کو خارج کیا ہے۔ کافر کے قول ابنت الریح البقل کو خارج نہیں کیا ہے۔ مصنف نے اس عبارت سے واضح کیا ہے کہ تاؤں کی قید اقوال کا ذبح کی طرح کافر کے قول ابنت الریح البقل کو بھی مجاز عقلی سے خارج کر دیتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی تعریض پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے خلاف عادت متن میں اس قید کے فائدہ کو بیان کیا ہے اور متن

کافر کے قول کو نکالنے کے بیان پر اکتفا کیا ہے مالا کو یہ قید جس طرح کافر کے قول کو مجاز عقلی سے خارج کرتی ہے اسی طرح اقوال کا ذہن کو بھی خارج کرتی ہے۔

وَلِهَذَا إِنِّي وَلَا تَقُولُ الْجَاهِلُ خَارِجٌ عَنِ الْمَجَازِ لِأَشْتَرِاطِ الشَّأْوِلِ
فِيهِ لَمْ يَحْتَمِلْ خَوْفُ قَوْلِهِ شَيْعُرٌ أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرَ كَرَأَى الْعَدَاةَ
وَمَرَّ الْعَشِيَّ عَلَى الْمَجَازِ إِنِّي عَلَى أَنَّ اسْتِادَ أَشَابَ وَأَفْنَى إِلَى كَرَأَى الْعَدَاةَ
وَمَرَّ الْعَشِيَّ مَجَازٌ مَا دَامَ لَمْ يُعْلَمَ أَذْكَرُ بَطْنُكَ أَنَّ كَاشِدَةً إِنِّي كَائِلٌ هَذَا
الْقَوْلِ لَمْ يُعْقِدْ ظَاهِرُهُ أَعْرَضَ ظَاهِرُ الْإِسْنَادِ لِأَشْتَرِاطِ الشَّأْوِلِ لِأَحْتِمَالِ
أَنْ يَكُونَ هُوَ مُعَقَّدٌ لِلظَّاهِرِ فَيَكُونُ مِنْ قِبَلِ قَوْلِ الْجَاهِلِ أَشَابَ الْكَبِيرَ
الْبَقْلُ كَمَا أُسْتَدَلُّ بِغَيْرِ مَا لَمْ يُعْلَمَ وَلَمْ يُسْتَدَلَّ بِشَيْءٍ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُبْرَدِ
ظَاهِرُهُ مَثَلُ الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى أَنَّ اسْتِادَ مَيَّزَ إِلَى جَذَبِ اللَّيَالِي فِي قَوْلِ أَبِي
الْشَّجَرِ شَيْعُرٌ مَيَّزَ عَنْهُ إِنِّي عَنْ الرَّاسِ مُنْزَعًا عَنْ مُنْزَعٍ هُوَ الشَّعْرُ
الْمُجْتَمِعُ فِي كَوَاحِلِ الرَّاسِ جَذَبِ اللَّيَالِي إِنِّي مُضِيهَا وَارْتِجَافُهَا بِطَرَفٍ أَوْ
إِسْرَافٍ بِحَالٍ مِنَ اللَّيَالِي عَلَى تَعْدِيرِ الْقَوْلِ إِنِّي مَقُولٌ لَهَا وَبِجَوْرِ
أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِمَعْنَى الْخَبَرِ مَجَازٌ خَبَرَانِ إِنِّي أُسْتَدَلُّ عَلَى أَنَّ اسْتِادَ مَيَّزَ
إِلَى جَذَبِ اللَّيَالِي مَجَازٌ بِقَوْلِهِ مُتَعَلِّقٌ بِأُسْتَدَلُّ إِنِّي يَقُولُ إِلَى الشَّجَرِ عَفِيفَةٌ
أَيُّ عَفِيفٍ قَوْلِهِ مَيَّزَ عَنْهُ مُنْزَعًا عَنْ مُنْزَعٍ أَشَابَ إِنِّي أَبَا الشَّجَرِ أَوْ شَعْرُ
رَأْسِهِ قِيلَ إِنَّهُ إِنِّي أَمْرُهُ وَإِرَادَتُهُ لِلشَّيْءِ أَطْلَعِي فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى
أَنَّهُ فَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى وَأَنَّهُ الْمُبْدِي وَالْمُعِيدُ وَالْمُنْتَهَى وَالْمُفْنِنُ فَيَكُونُ
الْإِسْنَادُ إِلَى جَذَبِ اللَّيَالِي بِشَأْوِلٍ عَلَى أَنَّهُ دَمَانٌ أَوْ سَبَبٌ

ترجمہ

اور اسی وجہ سے اور اس لیے کہ کافر کے قول کے مثل مجاز سے خارج ہے کیونکہ مجاز میں تاویل شرط ہے نہیں مہول کیا جائے گا شاعر کے قول کہ رات دن کے انقلاب نے بچہ کو جوان کر دیا اور بوڑھے کو فنا کر دیا مجاز پر یعنی اس بات پر کہ اشاب اور افنی کی اسناد کہ العداۃ و مر العشی کی طرف مجاز ہے جب تک کہ معلوم ہو جائے یا نہ لگتا ہو جائے کہ اس قول کا قائل اسکے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے یعنی ظاہر اسناد کا۔ کیونکہ اس وقت تاویل مستفی ہے اس لیے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ ظاہر کا معتقد ہو پس یہ کافر کے قول اہست الریج البطل کے قبل سے ہو جائے گا جیسا کہ استدلال کیا گیا ہے یعنی جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے اور کسی شے کے

ذریعہ اس بات پر استدلال نہ کیا جائے کہ اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے مثل اس بات پر استدلال کے کہ ابوالنجم کے قول میں میتر کی اسناد جذب الیالی کی طرف مجاز ہے سے جدا کر دیا ہے سرے بالوں کا مجملہ، قنزع، سر کے اطراف میں بالوں کے مجموعہ کا نام ہے راتوں کے گزرنے اور ان کے اختلاف نے نواب بلدی گذر یا آہستہ مقول کی تقدیر پر سیالی سے حال ہے یعنی مقولاً فیہا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ امر خیر کے معنی میں ہو مجازاً ان کی خبر ہے یعنی اس بات پر کہ میتر کی اسناد جذب الیالی کی طرف مجاز ہے استدلال کیا گیا ہے اس کے قول سے (یہ) استدلال کے متعلق ہے یعنی ابوالنجم کے قول سے جو اس کے بعد ہے یعنی اس کے قول میں منزع عن قنزع ما من قنزع کے بعد ہے سے فنا کر دیا ہے ابوالنجم کو یا اسکے سر کے بال کو اشتر کے حکم نے اور اس کے ارادہ نے آفتاب سے کہ تو طلوع ہو جا۔ اسلئے کہ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ فنا کرنا اللہ کا کام ہے اور وہی ابتداء پیدا کر نیوالا اور وہی دوبارہ پیدا کرنے والا ہے۔ وہی پیدا کرنے والا وہی فنا کرنے والا ہے پس جذب الیالی کی طرف اسناد قرینہ کے ساتھ ہوگی اس بنا پر کہ وہ زائد ہے یا سبب ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کافر کا قول انبت الزرع البقل مجاز عقلی سے اسلئے خارج ہوا ہے کہ اس میں ظاہر اسناد مراد نہ ہونے پر تاویل اور قرینہ موجود نہیں ہے حالانکہ مجاز کیلئے قرینہ شرط ہے پس اسناد مجاز سے شاعر کے قول سے اشاب الصغیر و اننی البکیرہ کرا العذرا و مرا العشی میں کرا العذرا و مرا العشی کی طرف اشاب اور اننی کی اسناد کو مجاز پر محمول نہیں کیا جائے گا تا دقتیکہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ شاعر نے اس قول کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے کیونکہ جب تک یہ بات معلوم نہ ہوگی تو قرینہ منتفی ہوگا اور قرینہ اسلئے منتفی ہوگا کہ اس میں یہ احتمال ہوگا کہ ہو سکتا ہے کہ شاعر اس کے ظاہر کا معتقد ہو اور اس نے اس اسناد کے ظاہر کا ارادہ کیا ہو یعنی وہ کرا العذرا و مرا العشی کو اشاب اور اننی کا فاعل حقیقی سمجھتا ہو اور جب یہ احتمال ہے تو اسناد الی غیر ماہولہ پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ اسناد مجاز عقلی نہ ہوگی بلکہ حقیقت عقلیہ ہوگی اور شاعر کا یہ قول کافر کے قولی انبت الزرع البقل کے قبیل سے ہوگا۔ ہاں اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ شاعر مومن ہے اور اس نے اس کے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ وہ اشاب اور اننی کا حقیقی فاعل تو انشری کو سمجھتا ہے مگر اس نے کسی مشابہت کی وجہ سے کرا العذرا و مرا العشی کی طرف اسناد کی ہے تو ایسی صورت میں اسناد الی غیر ماہولہ پر چونکہ قرینہ ظاہر اسناد مراد نہ ہونے کا علم موجود ہے اسلئے اس کو مجاز پر محمول کر لیا جائے گا۔ مصنف نے ظاہر اسناد مراد نہ ہونے کے علم پر ایک نظیر پیش کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ابوالنجم کے شعر میں منزع عن قنزع ما من قنزع عن قنزع ۛ جذب الیالی البطلیٰ او اسرعیٰ ۛ میں میتر کی اسناد جذب الیالی کی طرف مجاز ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل یہ ہے کہ اسکے بعد ابوالنجم نے یہ کہا ہے کہ "افناہ قیل الشہر للشیس اطلعیٰ" اس بعد والے شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالنجم مؤدب ہے اور ہر چیز میں موثر حقیقی اشتر کی کو سمجھتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ ابوالنجم نے میتر کی جذب الیالی کی طرف ظاہر اسناد مراد نہیں لی ہے بلکہ جذب الیالی

کی طرف یا تو اسلئے اسناد کر دی گئی کہ جذب الیالی یعنی الیالی الجاذبہ سرے بالوں کے جدا کرنے کا مانہ ہے۔ یا اسلئے اسناد کر دی گئی ہے کہ جذب الیالی سرے بالوں کو جدا کرنے کا سبب عادی ہے۔ بہر حال جب قرینہ سے ظاہر نہ نکالے گا تو معلوم ہو گیا تو جذب الیالی کی طرف متیز کی اسناد اسناد مجامری ہوگی۔ اب یہ ذرا سی عبارت حل کر لیجئے، شارح کہتے ہیں کہ مجازاً ان کی خبر ہے اور مصنف کا قول بقول استدلال کے متعلق ہے اور متن کا ترجمہ یہ ہے جیسا کہ ابوالانعم کے بعد میں آنے والے قول سے آفاہ قبیل اللہ للشہر المظنی سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ ابوالانعم کے قول متیز عندہ الامین متیز کی جذب الیالی کی طرف اسناد مجامری ہے یعنی اس اسناد کے مجاز ہونے پر ابوالانعم کا بعد والا قول قرینہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ البطلی اور اسری یسالی سے حال ہے اور امر انشاء ہونے کی وجہ سے چونکہ حال نہیں ہو سکتا ہے اسلئے شارح نے کہا ہے کہ البطلی سے پہلے مقولاً فیہا کا لفظ مقدم ہے اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ البطلی اور اسری ہے تو امر لیکن خبر کے معنی میں ہے اور خبر کو حال قرار دینا جائز ہے۔

وَأَشْأَمَةُ أُنَى أَشْأَمِ الْجَزَارِ الْعَقْلِي بِاعْتِبَارِ حَقِيقَةِ الظُّلْمِ فَيُنِ وَيَجَازِيَتُهُمَا
أَمْرٌ بَعْدَهُ "لَا أَنْ طَرَفِيهِ وَهُمَا الْمُسْتَدِ إِلَيْهِ وَالْمُسْتَدِ إِمَّا حَقِيقَتَانِ لَعُوبَتَانِ
نَحْوُ اثْنَتَيْنِ الرَّبِيعِ الْبَقْلِ أَوْ مَجَازَانِ لَعُوبَتَانِ نَحْوُ أَحْمَى الْأَرْضِ شَبَابِ
الزَّمَانِ فَإِنَّ الْمُرَادَ بِأَحْيَاءِ الْأَرْضِ هَيْئَتُهَا الْقَوِيُّ الشَّامِيَةِ فِيهِمَا وَاحِدَاتُ
نُصَارَتُهُمَا بِأَنْوَاعِ الثَّبَاتِ وَالْأَحْيَاءِ فِي الْحَقِيقَةِ إِعْطَاءُ الْحَيَوَةِ وَهِيَ صِفَةٌ
تُقْضَى الْجَسَدُ وَالْحَمَكَةُ وَكَذَا الْمُرَادُ بِشَبَابِ الزَّمَانِ إِزْدِيَادُ قُوَّتِهِمَا النَّامِيَةِ
وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِ الْحَيَوَانِ فِي زَمَانٍ يَكُونُ حَرَاكَةً لَقَرِّبَرِيَّةٍ
مُسْتَبَوْبَةٍ أُنَى كَوْنِهِ مُشْتَعَلَةً أَوْ مُتَعَلِّقَتَانِ بِأَنْ يَكُونُ أَحَدُ الظُّلْمَتَيْنِ
حَقِيقَةً وَالْآخَرُ مَجَازًا نَحْوُ اثْنَتَيْنِ الْبَقْلِ شَبَابِ الزَّمَانِ فِيهَا الْمُسْتَدِ حَقِيقَةً
وَالْمُسْتَدِ إِلَيْهِ مَجَازًا أَوْ أَحْمَى الْأَرْضِ الرَّبِيعِ فِي عَكْسِهِ وَوَجْهُ الْإِتِّصَافِ
فِي الْأَمْرِ بَعْدَهُ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَصْ ظَاهِرٌ لِأَنَّهُ اشْتَرَكَا فِي الْمُسْتَدِ
أَنْ يَكُونُ فِعْلًا أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُ فَيَكُونُ مُفْرَدًا وَكُلُّ مُفْرَدٍ مُسْتَعْمَلٍ
إِمَّا حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا

ترجمہ اور حقیقت طرفین اور مجازیہ طرفین کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں اسلئے کہ اس کی دونوں طرفین اور وہ مستدالیہ اور مستدین یا تو حقیقت لغوی ہیں جیسے اثبت الربیع البقل یا دونوں مجاز لغوی ہیں جیسے احْمَى الارض شباب الزمان۔ کیونکہ احیاء الارض سے مراد زمین قوی نامیہ کو اجارنا

اور طرح طرح کی گھاسوں سے شادابی پیدا کرنا ہے اور اسی حقیقت میں حیات کا ایجاد کرنا ہے اور حیات ایسی صفت ہے جو حس و حرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور ایسے ہی شبابِ زمان سے مراد اس کی قوتِ نامیہ میں اضافہ ہے اور شبابِ حقیقت میں نام ہے جو ان کے ایسے زمانہ میں ہونے کا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت قوی اور پُر جوش ہو یا دونوں مختلف ہیں بایں طور کہ طرفین میں سے ایک حقیقت ہو اور دوسری مجاز ہو جیسے انبت البقل شباب الزمان اس میں مسند حقیقت ہے اور مسند الیہ مجاز ہے۔ یا حی الارض الریح اسکے عکس میں اور چاروں میں وہ ہر صفت کے مذہب کے مطابق ظاہر ہے اسلئے کہ مسند میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل ہو یا معنی فعل ہو پس مسند مفرد ہوگا اور ہر مفرد مستعمل یا حقیقت ہے یا مجاز ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ اور مسند کی حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں (۱) مسند الیہ اور مسند دونوں حقیقت لغوی ہوں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنے معنی موضوع الیہ میں ہو مثلاً موت کا قول انت الریح بقل کر اس میں مسند یعنی انبات بھی اپنے معنی موضوع لہ (اگانے) میں مستعمل ہے اور ریح بھی اپنے معنی موضوع لہ (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور حکم موجود کہ ظاہر اسناد کا مستفاد نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی (۲) مسند الیہ اور مسند دونوں مجاز لغوی ہوں یعنی دونوں غیر موضوع لہ معنی میں مستعمل ہوں جیسے موجد کا قول انبت البقل شباب الزمان شباب زمان نے زمین کو زندہ کر دیا ہے اس مثال میں احیاء مسند ہے اور شباب زمان مسند الیہ ہے اور احیاء کے حقیقی معنی اعطایہ حیات کے ہیں یعنی حیات کو موجود کرنا اور حیات ایسی صفت کا نام ہے جو حس و حرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور آرضی کے مجازی معنی ہیں زمین کے اندر قوی نامیہ کو ابھارنا اور طرح طرح کی گھاسوں سے اس میں سرسبزی اور شادابی پیدا کرنا یہاں احیاء کے مجازی معنی مراد ہیں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں اسی طرح شباب زمان کے حقیقی معنی ہیں جوان کا ایسے زمانے میں ہونا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت قوی اور شتمل ہو اور مجازی معنی ہیں زمین کی قوتِ نامیہ میں اضافہ اور زیادتی کا اور یہاں مجازی معنی مراد ہیں نہ کہ حقیقی اس قول کا قائل بھی چونکہ موجد ہے اور وہ اسکے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی (۳) مسند الیہ اور مسند دونوں مختلف ہوں یعنی مسند حقیقت ہو اور مسند الیہ مجاز ہو جیسے موجد کا قول انبت البقل شباب الزمان اس قول میں مسند یعنی انبات اپنے حقیقی معنی (اگانے) میں مستعمل ہے اور مسند الیہ یعنی شباب الزمان اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہے اور قائل موجد ہونے کی وجہ سے چونکہ ظاہر اسناد کا مستفاد نہیں ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی۔ (۴) مسند الیہ حقیقت ہو اور مسند مجاز ہو جیسے موجد کا قول احمی الارض الریح اس قول میں مسند الیہ (ریح) تو اپنے حقیقی معنی (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور مسند یعنی احیاء آرضی اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہے اور قائل چونکہ موجد ہے اور ظاہر اسناد کا مستفاد نہیں ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے مذہب کے مطابق چاروں قسموں میں انحصار کی وجہ بالکل ظاہر ہے اور وہ بطور یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک مسند کے لئے یہ شرط ہے کہ مسند فعل ہو یا معنی فعل ہو اور اس صورت میں مسند مفرد ہی

ہو سکتا ہے اسی طرح سند الہی بھی مفرد ہوتا ہے اور ہر مفرد مستعمل یا تو حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا۔ پس اگر سند الہی اور سند دونوں حقیقت ہیں تو قسم اول اور اگر دونوں مجاز ہیں تو قسم ثانی اور اگر ایک حقیقت ایک مجاز ہے تو قسم ثالث و رابع ہے۔ مباحثہ نے مفرد کو مستعمل کے ساتھ ایسے مفید کیا ہے کہ استعمال سے پہلے کوئی کلمہ نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز۔

یہ خیال رہے کہ یہ چاروں قسمیں جس طرح مجاز عقلی میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقیقت عقلیہ میں بھی جاری ہوتی ہیں اور مذکورہ چاروں اقوال جبکہ ان کا قائل موجد ہے، مجاز عقلی کی مثالیں ہیں لیکن اگر ان کا قائل کافر اور منکر خدا ہو تو یہ ہی چاروں اقوال حقیقت عقلیہ کی مثالیں ہو جائیں گی۔

وَهُوَ أَيْ الْمَجَازُ الْعَقْلِي فِي الْفُرَاقِ كَثِيرٌ أَيْ كَثِيرٌ فِي نَفْسِهِ لَا بِإِلْصَاقِهِ
إِلَى مُقَابِلِهِ حَتَّى يَكُونُ الْحَقِيقَةُ الْعَقْلِيَّةُ قَلْبِيَّةً وَتَقَدُّ بِهُمْ فِي الْفُرَاقِ عَلَى
كَثِيرٍ لِمُخْبَرِ الْأَهْلِيَّةِ وَإِذَا كُنْتُ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ أَيْ آيَاتُ اللَّهِ تَعَالَى رَأَتْهُمْ
إِيمَانًا أَسْنَدَ الزِّيَادَةَ وَهِيَ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى الْآيَاتِ لَكُونُهَا سَبَبًا لَهَا
يَدَّ بَعْدَ أَتَاءِ كُلِّ شَيْءٍ الشَّدَّ بِهِيَ الْكَذِبُ هُوَ فِعْلُ الْجَيْشِ إِلَى بِنْدِ عَوْنِ
لَا تَهْ سَبَبٌ أَمْرٌ يَنْزَعُ عَنْهَا لِبَاسُهَا سَبَبٌ نَزَعَ الْبِاسَ عَنْ أَدَمَ وَخَوَّاهُ
مَلَكُ نَبِيْنَا وَعَلَيْهَا السَّلَامُ وَهُوَ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى إِبْلِيسَ لَا تَ سَبَبُهُ
الْأَكْلُ مِنَ الشَّجَرَةِ وَسَبَبٌ الْأَكْلُ وَسَوْسَتُهُ وَمُعَايَنَتُهُ إِيَّاهُمَا بِأَنَّهُ
لَهُمَا مِنَ الشَّيْءِ صِغِيرَتٌ يَوْمًا نَسَبَ عَلَى أَنَّهُ مَفْعُولٌ بِهِ لِيَتَّقُونَ أَيْ كَيْفَ
تَتَّقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنْ بَقِيتُمْ عَلَى الْكُفْرِ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا سَبَبٌ
الْفِعْلُ إِلَى السَّرْمَانِ وَهُوَ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً وَهَذَا كَسَايَةُ عَنْ
شِدَّتِهِ وَكَثْرَةِ الْعُذُومِ وَالْأَخْزَابِ فِيهِ لِأَنَّ الشَّيْبَ مَعَايَنَتُهُ عِنْدَ
تَقَاتِمِ الشَّدِّ أَيْدٍ وَالْمُخَيَّنِ أَوْ عَنْ طَوْلِهِ لِأَنَّ الْأَطْفَالَ يَبْلُغُونَ فِيهِ
أَوَّانَ الْعِلْمِ الْخَوَّجَةِ وَأَخْرَجَتْ الْأَكْرَامُ أَيْ أَتَقَالَهَا أَيْ مَا فِيهَا مِنَ الدُّنَاغِ
وَالْخَزَائِعِ سَبَبٌ الْإِخْرَاجُ إِلَى مَكَانِهِ وَهُوَ فِعْلُ اللَّهِ تَعَالَى حَقِيقَةً

ترجمہ اور وہ یعنی مجاز عقلی قرآن میں بہت ہے یعنی فی نفسہ کثیر ہے نہ کہ اس کے مقابل کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہاں تک کہ حقیقت عقلیہ کم ہو اور فی القرآن کو کثیر پر مقدم کرنا محض اہتمام کی وجہ سے ہے اور جب ان کے سامنے اس کی آیات یعنی اشرفی آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان کو زیادہ

کردہتی ہیں زیادہ کی اسناد آیات کی طرف کیگی حالانکہ زیادت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے کیونکہ آیات زیادتی ایمان کا سبب ہیں۔ ذبح کرتا ہے لکے لڑکوں کو ذبح کرنا جو شکر کا فعل ہے فرعون کی طرف منسوب کیا گیا ہے اسلئے کہ فرعون سبب آمر ہے۔ اتدرہا ہے ان سے ان کے لباس کو۔ آدم اور حوا سے لباس اتارنا جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے ابلیس کی طرف منسوب کیا گیا کیونکہ اس کا سبب درخت سے کھانا ہے اور کھانے کا سبب اس کا وسوسہ ڈالنا اور ان دونوں کے سامنے اس بات کی قسم کھانا ہے کہ وہ ان کا غیر خواہ ہے۔

یونہی منصوب ہے اس بنا پر کہ وہ متقون کا مفعول بہ ہے۔ کیسے بچو گے قیامت کے دن اگر تم کھڑے باقی رہے ایسے دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔ فعل کی نسبت زمانہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ اللہ کا فعل ہے حقیقتہً اور یہ کہنا یہ ہے اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم سے اسلئے کہ لگاتار سختیوں اور مسلسل رنج و غم سے بوڑھا یا جلد کھانا ہے یا اس روز کی طوالت سے کہنا یہ ہے اسلئے کہ اس دن میں بچے بوڑھا پے کو پہنچ جائیں گے۔ اور نکال دی زمین اپنے بوجھ کو یعنی دینیوں اور خزانوں کو اخراج کی نسبت مکان کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ حقیقتہً اللہ تعالیٰ کا فعل ہے

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ مجاز عقلی قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے۔ یہ کہہ کر مصنف رحمہ نے ظاہر پر پردہ کیا ہے کیونکہ ظاہر یہ قرآن میں مجاز عقلی کے وقوع کے قائل نہیں ہیں اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مجاز سے کذب کا ایہام ہوتا ہے حالانکہ قرآن کذب اور ایہام کذب سے منزہ ہے گر ہم کہتے ہیں کہ جب مجاز پر قرینہ موجود ہوگا تو ایہام کذب کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ شارح نے کثیری فی نفسہ کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول کثیری سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں مجاز عقلی کا استعمال حقیقت عقلیہ کی بہ نسبت زیادہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک میں حقیقت عقلیہ کا استعمال زیادہ ہے اور مجاز عقلی کا کم ہے۔ پس اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہاں کثیری سے فی نفسہ کثیر مراد ہے حقیقت عقلیہ کے مقابلے میں کثیر مراد نہیں ہے اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز فی نفسہ کثیر ہو اور دوسرے کے مقابلے میں کثیر نہ ہو جیسے ہندوستان میں مسلمان فی نفسہ کثیر ہیں لیکن کفار کے مقابلے میں کثیر نہیں ہیں بلکہ ان کے مقابلے میں قلیل ہیں۔

و تقدیم فی القرآن سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فی القرآن جو کہ معمول ہے اس کو اس کے عامل کثیری پر مقدم کیا گیا ہے اور معمول کی تقدیم تخصیص پر دلالت کرتی ہے لہذا مصنف کی عبارت کا مطلب ہوا کہ مجاز عقلی قرآن ہی میں کثیر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ مجاز عقلی جس طرح قرآن میں بکثرت موجود ہے غیر قرآن کثیف رسول اور کلام عرب میں بھی بکثرت موجود ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں فی القرآن کو تخصیص پیدا کرنے کے لئے مقدم نہیں کیا گیا ہے بلکہ محض اہتمام کے پیش نظر مقدم کیا گیا ہے یعنی قرآن کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے فی القرآن کو مقدم کیا گیا ہے۔ مصنف رحمہ نے قرآن پاک میں مجاز عقلی واقع ہونے کی چند مثالیں پیش کی ہیں (۱) «و اذا ملیت علیہم آیت زادہم ایمانا» جب ان کے

سامنے آیات خداوندی پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان میں اضافہ کر دیتی ہیں۔ اس آیت میں زیادت کی اسناد اس نمبر کی طرف کی گئی ہے جس کا منبع آیات ہے۔ یا آیات کی طرف زیادت کی اسناد کی گئی ہے حالانکہ زیادتی کرنا اللہ کا فعل ہے یعنی زیادت کا حقیقی فاعل تو اللہ تعالیٰ ہے مگر اللہ تعالیٰ عادتاً آیات کے ذریعہ ایمان میں اضافہ کرتے ہیں لہذا آیات سبب ہونے کی وجہ سے زیادت کا فاعل مجازی ہوں گی اور فاعل مجازی اور غیر مابولہ کی طرف اسناد کرنے کا نام چونکہ مجاز عقلی ہے اسلئے اس آیت میں زادت کی اسناد مجاز عقلی ہوگی۔ (۲) نیز عذابنا ہم فرعون بنو اسرائیل کے بچوں کو ذبح کرتا ہے۔ اس آیت میں ذبح کرنے کی نسبت فرعون کی طرف کی گئی ہے حالانکہ فرعون آمر ہونے کی وجہ سے ذبح کا سبب ہے ذبح کرنے والا نہیں ہے ذبح کرنے والا اس کا لشکر ہے۔ پس اس آیت میں بھی چونکہ فاعل مجازی اور غیر مابولہ کی طرف اسناد کی گئی ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی (۳) نیز عذابنا لباسنا ابلیس ان دونوں سے ان دونوں کا لباس اتارتا ہے۔ اس آیت میں آدم دوا کے کپڑے اتارنے کو ابلیس کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ حقیقت یہ کام اللہ تعالیٰ کا ہے اور ابلیس کی طرف اس لئے منسوب کیا گیا ہے کہ کپڑے اترنے کا سبب ان کا شجر ممنوعہ کو کھانا ہے اور شجر ممنوعہ کو کھانے کا سبب ابلیس کا ان کے دل میں وسوسہ ڈالنا اور ان کے سامنے خیر خواہ ہونے کی قسمیں کھانا ہے پس ابلیس کا قسم کھانا سبب ہے اور سبب السبب سبب ہوتا ہے لہذا ابلیس کپڑے اترنے کا سبب ہوا اور نزع کی نسبت سبب کی طرف ہوئی اور سبب کی طرف فعل کی اسناد چونکہ مجاز عقلی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی (۴) یوما یجعل اللہ ان خبیبا۔ وہ دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا یوما یجفعون کا مفعول یہ ہونے کی وجہ سے منسوب ہے یعنی اگر تم کفر پر باقی رہے تو قیامت کے دن سے کیسے بچو گے وہ قیامت کا دن بچوں کو بوڑھا کر دے گا۔ اس آیت میں یجعل فعل کی اسناد یوم یعنی زمانہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام (بچوں کو بوڑھا کرنا) حقیقتہً باری تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر مابولہ کی طرف ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم سے کنایہ ہے یعنی بچوں کو بوڑھا بنانے سے کنایت اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم مراد ہے کیونکہ لگا تار سختیوں اور مسلسل رنج و غم سے بوڑھا یا بہت جلد آجاتا ہے یا اس دن کی طوالت سے کنایہ ہے یعنی بچوں کو بوڑھا بنانے سے کنایت اس دن کی طوالت مراد ہے۔ کیونکہ یہ دن اتنا طویل ہے کہ اس عرصے میں بچے بھی بوڑھا پے کو پہنچ جاتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وان یوما عند ربک کالف سنة مائتہ و۱۰۰۔ (۵) واخرجت الارض اثقالها زمین اپنے دینے اور خزینے نکال دے گی۔ اس آیت میں اخرج کی اسناد مکان یعنی زمین کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام حقیقتہً اللہ تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر مابولہ کی طرف ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی شمار ہوگی۔

وَعَبْرٌ مِّنْ مَّحَبَّرٍ عَظُمَتْ عَلَى قَوْلِهِ وَهُوَ كَثِيرٌ وَرَأْسُ مَا تَالِ ذَٰلِكَ لَا تَسْمِعُهُ بِالْمَجَازِ

فِي الْاَثْبَاتِ وَابْتِزَافًا فِي اَحْوَالِ الْاِسْنَادِ الْخَبْرِي يُؤْهِمُهُ اخْتِصَاصُهُ بِالْخَبَرِ بَلْ
يُجْمَعُ فِي الْاِسْتِثْنَاءِ نَحْوُ يَا هَاسَانُ ابْنِي لِي حَرْجًا فَإِنَّ الْبِنَاءَ فِعْلُ الْعَمَلَةِ
وَهَاسَانُ سَبَبٌ أَمْرٌ وَكَذَلِكَ أَقُولُكَ فَلْيَنْبَغِ السَّرْبُوعُ مَا مَاءٌ وَلَيْصُمُهَا ذَكَ
رَلْيَعِدْ جِدُّكَ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا أُسْنِدُ فِيهِ الْأَمْرُ أَوِ النَّهْيُ إِلَى مَا لَيْسَ
الْمَطْلُوبُ مِنْهُ وَذَلِكَ فِعْلُ الْأَثَرِ لَيْسَ مِنْهُ وَكَذَلِكَ أَقُولُكَ لَيْسَ الْمُتْرَجَارُ
وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَصْلُوكَ ثَامِرُكَ

ترجمہ

اور خبر کے ساتھ متص نہیں ہے اس کا معلق اس کے قول کثیر پر ہے اور یہ اسلئے کہا ہے کہ
مجاز کا مجازی الاثبات نام رکھنا اور اس کو احوال اسناد خبری میں لانا اس کے خبر کے ساتھ خاص
ہونے کا دم پیدا کرتا ہے بلکہ انشا میں جاری ہوتا ہے جیسے اے ہامان میرے لئے عمل بنا۔ اسلئے کہ عمل
بنانا معاروں کا کام ہے اور ہامان سبب امر ہے اور ایسے ہی تیرا قول فصل ریح جو چاہے اگاسے، اور تیرا دن روزہ
رکھے، اور تیری کوشش کوشش کرے اور وہ جو اسکے مشابہ ہو اس چیز میں سے جس میں امر یا نہی کی اسناد کی گئی ہو
اس چیز کی طرف جس سے فعل کا صدور یا ترک فعل مطلوب نہ ہو اور ایسے ہی تیرا قول کا شن ہر جاری ہوتی اور
باری تعالیٰ کا قول کیا تیری نماز تھک کو علم کرتی ہے۔

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ یہ متن مصنف کے قول کثیر پر معلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ مجازی عقلی قرآن
میں بکثرت پایا جاتا ہے اور مجازی عقلی خبر کے ساتھ متص نہیں ہے بلکہ مجازی عقلی مبطل خبر کے اندر
جاری ہوتا ہے اسی طرح انشاء کے اندر بھی جاری ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات کہنے کی ضرورت اسلئے پیش
آئی ہے کہ مصنف کے علاوہ بعض لوگوں نے مجازی عقل کو مجازی الاثبات کے ساتھ موسوم کیا ہے اور اثبات خبر میں
تو متفق ہوتا ہے لیکن انشا میں متفق نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مصنف مجازی عقل کو احوال اسناد خبری میں لائے
ہیں۔ پس مجازی الاثبات نام رکھنے سے اور احوال اسناد خبری میں لانے سے جو کہ خبر کے ساتھ اختصاص کا دم
پیدا ہوتا ہے اسلئے مصنف نے غیر متص بالخبر کہہ کر اس دم کو دور کر دیا اور فرمایا کہ مجازی عقل خبر کے ساتھ متص
نہیں ہے بلکہ خبر اور انشاء دونوں میں جاری ہوتا ہے۔ خبر کی مثالیں تو سابق میں گذر چکی ہیں اور انشا میں جاری
ہونے کی مثال یا ہامان ابنی صرحا ہے۔ بادشاہ وقت نے اپنے وزیر ہامان سے کہا اے ہامان میرے لئے عمل
بنا۔ اس کلام میں فعل بنا کی اسناد ہامان کی طرف مجازی ہے کیونکہ بنا اور مکان تعمیر کرنا معنی معاروں کا فعل
ہے اور ہامان تو وہ سبب ہے یعنی ہامان معاروں کو امر کرنے اور حکم دینے کی وجہ سے سبب ہے لہذا اس مجازی
اور سبب کی طرف اسناد کرنے کی وجہ سے یہ اسناد مجازی ہوگی اور انہی جو کہ امر کا صیغہ ہے جو انشاء کے

قبیل سے ہے اسلئے یہ اسناد مجازی انشاء میں ہوگی نہ کہ خبر میں۔ اسی طرح اگر آپ نے کہا فلنبت الزرع ماشاء
 ویتقم ثمارک۔ ولیمجدک تو ان میں بھی مجاز عقل ہوگا کیونکہ انبات کا معنی فاعل انشاء ہے نہ کہ زرع اور صوم کا
 معنی فاعل مخاطب ہے نہ کہ ہمار اور جد کا معنی فاعل بھی مخاطب ہے نہ کہ جد مصدر پس چونکہ ان مثالوں
 میں فعل امر کی اسناد فاعل مجازی اور غیر ماہولہ کی طرف کی گئی ہے اسلئے یہ مثالیں بھی ایسی ہونگی جہاں انشاء
 میں مجاز عقل جاری ہوتا ہے ان کے علاوہ وہ تمام اقوال انشاء میں مجاز عقل جاری ہونے کی مثال ہوں گے جن
 میں فعل امر کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے فعل کا مصدر مطلوب نہ ہو جیسا کہ یا ہا مان ابن میں ہا مان سے
 فعل بنا کر مصدر مطلوب نہیں ہے یا فعل نہیں کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے ترک فعل مطلوب نہ ہو۔ جیسے
 لا یقیم ملک میں یل سے ترک قیام مطلوب نہیں ہے۔ اسی طرح امر اور نہی کے علاوہ بھی انشاء کی ایسی قسمیں ہیں جن میں
 مجاز عقل پایا جاتا ہے جیسے تمنی۔ لیت النہر جار میں جار کی اسناد ضمیر نہر کی طرف اسناد مجازی ہے اور استفہام
 اصولیک تارک میں تارک کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو صلاۃ کی طرف راجع ہے اسناد مجازی ہے درانحالیکہ تمنی
 اور استفہام دونوں انشاء کی قسمیں ہیں۔

وَلَا بُدَّ لَهُ اَنْ يَّمْجَازَ الْعَقْلِ مِنْ قَرِيْنَةٍ صَارَتْ عَنْ اِرَادَةٍ ظَاهِرَةٍ لِاَنَّ التَّبَادُّرَ
 اِلَى الْقَوْمِ عِنْدَ اِسْتِغْنَاءِ الْقَرِيْنَةِ هُوَ الْحَقِيْقَةُ لَفْظِيَّةٌ كَمَا مَرَّ فِي قَوْلِ اَبِي النَّجْمِ مِنْ
 قَوْلِهِ اَمْسَا قَبْلَ اَنْ يَكُوْنُ اَوْ مَغْشَاةٌ كَمَا سَمِعْنَا قِيَامَ الْمُسْنَدِ بِالْمُسْنَدِ كَقَوْلِهِ
 اَنْى بِالْمُسْنَدِ اِلَيْهِ الْمَدَّ كَقَوْلِهِ مَعَ الْمُسْنَدِ عَقْلًا اَنْى مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ يَفْعَلُ يَكُوْنُ
 يَحِيْثُ لَا يَدْعَى اَحَدٌ مِّنَ الْمُحَقِّقِيْنَ وَالْمُبْطِلِيْنَ اَنْ يَكُوْنُ يَحْوِزُ قِيَامَهُ بِهِ
 لِاَنَّ الْعَقْلَ اِذَا اَخْلَى وَنَفْسُهُ بَعْدَهُ فَحَالًا لَا كَقَوْلِكَ لِحَبَشَةٍ حَاوَتْ فِي
 اَيْتِكَ يَطْهَرُ اِسْتِغْنَاءَ قِيَامِ النِّجْمِ بِالْمُحَبَّةِ اَوْ عَادَةً اَنْى مِنْ جِهَةِ الْعَادَةِ
 تَحْوِزُ اَلْاَمِيْرُ الْمُنْدُ لَا اِسْتِغْنَاءَ قِيَامِ هَرَمِ الْجَمْدِ بِالْاَمِيْرِ وَحَدَّ اَعَادَةً
 وَاِنْ كَانَ مُلْكًا عَقْلًا وَرَأْسًا اَلْقِيَامُ بِهِ لِيَعْمَ الصُّدُورَ عَنْهُ مِثْلُ حَرْبٍ وَ
 هَرَمٍ وَغَيْرِهِ كَقَوْلِكَ وَبَعْدَ وَصْلٍ وَبَرٍّ عَظُمَتْ عَلَى سَمْعَالَةَ اَنْى اَوْ كَصَدِّ وَرَأْسِ الْكَلَامِ
 عَنْ الْمَوْحِدِ مِثْلُ اَسَابِ الصَّغِيْرِ اَلْبَيْتِ فَاِنَّهُ يَكُوْنُ قَرِيْنَةً مَّقْوِيَةً
 عَلَى اَنْ اِسْنَادَ اَسَابِ وَاسْتِغْنَاءَ اِلَى كَرِّ الْعَادَةِ وَمَرِّ الْعَنْى فَبَارَ لَا يَقَالُ
 هَذَا اِذَا اَخْلَى فِي الْاِسْتِغْنَاءِ لِاَنَّ اَقْوَالَ لَا سَلَمَ ذَلِكُ كَيْفَ وَفَدُ
 ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِّنْ ذَوِي الْعُقُوْلِ وَاحْتَبْنَا اِلَى الْبَطَالِيْهِ اِلَى دَرْيَلِ -

ترجمہ

اور ضروری ہے اس کے لئے یعنی مجاز عقلی کے لئے ایسا قرینہ جو ظاہر کا ارادہ کرنے سے
 پھرنے والا ہو اسلئے کہ انتہا قرینہ کے وقت متبادر الی القہم حقیقت ہی ہوتی ہے قرینہ
 لفظیہ ہو جیسا کہ ابوالنجم کے قول میں گذر چکا ہے یعنی اس کا قول "ان شاء قیل الشہ" یا معنوی ہو جیسے مسند
 کے قیام کا محال ہونا مذکور کے ساتھ یعنی ایسے مسند کے ساتھ جو مسند کے ساتھ مذکور ہے عقلاً ہو یعنی جہت
 عقل سے یعنی اس طور پر ہو کہ تحقیق اور مبطلین میں سے کوئی اس بات کا دعویٰ ذکر کرے کہ مسند کا قیام مسند الیہ
 کے ساتھ جائز ہے۔ اسلئے کہ عقل کو جب تنہا چھوڑ دیا جائے تو اسکو محال شمار کرے جیسے تیرا قول تیری
 محبت مجھ کو تیرے پاس لے آئی کیونکہ محبت کے ساتھ مجھ کے قیام کا محال ہونا ظاہر ہے۔ یا عادت ہو یعنی
 من جہت العادۃ ہو جیسے امیر نے لشکر کو شکست دی۔ کیونکہ سبب جند کا قیام تنہا امیر کے ساتھ عادتاً
 محال ہے اگرچہ معتلاً ممکن ہے اور مصنف نے قیام بہ کہا تاکہ عام ہو جائے اس سے صدور کو جیسے ضرب
 اور ہزیم اور غیر صدور کو جیسے قرب اور بُعد اور صدور پر استحالة پر معطوف ہے یعنی جیسے کلام کا موجود
 سے صادر ہونا جیسے اشاب الصغیر و افنی الکبیر البتہ ہے اسلئے کہ اسکا صدور اس بات پر قرینہ معنوی
 ہوگا کہ اشاب اور افنی کی اسناد کو انشاء و مزا لکشی کی طرف مجاز ہے۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ استحالة
 میں داخل ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں اور کیسے تسلیم کریں گے حالانکہ اس کی طرف
 بہت سے ذکی العقول گئے ہیں اور ہم اسکو باطل کرنے میں دلیل کے محتاج ہوئے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو ظاہر اسناد کا
 ارادہ کرنے سے مانع ہو یعنی وہ قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ ظاہر اسناد مراد نہیں ہے
 اور قرینہ کا ہونا اسلئے ضروری ہے کہ عدم قرینہ کی صورت میں حقیقت ہی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے پس
 چونکہ عدم قرینہ کے وقت حقیقت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اسلئے مجاز مراد لینے کے واسطے ایسے قرینہ
 کا ہونا لازم ہوگا جو یہ بتلا دے کہ یہاں ظاہر اسناد اور اسناد حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ اسناد مجازی مراد ہے
 پھر قرینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) لفظیہ (۲) معنویہ۔ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ لفظوں میں ایسی کوئی چیز موجود ہو جو ظاہر
 اسناد مراد لینے سے مانع ہو مثلاً سابق میں ابوالنجم کا یہ شعر گزرا ہے "میز من قنتر عین قنتر" جذب الیالی
 ابلیٰ اور اسری۔ اس شعر میں میز کی اسناد جذب الیالی کی طرف کی گئی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سرے بالوں
 کو جدا کرنا راتوں (زمانہ) کا کام ہے۔ مگر چونکہ اسکے بعد ابوالنجم نے یہ کہا ہے "ان شاء قیل الشہ" (ابوالنجم کو انشہ کے
 حکم نے فنا کر دیا ہے) اسلئے ان شاء قیل الشہ اس بات پر قرینہ ہوگا کہ ابوالنجم نے جذب الیالی کی طرف ظاہر
 اسناد مراد نہیں لی ہے۔ کیونکہ ابوالنجم موثر حقیقی اور فاعل حقیقی انشہ کو بھتا ہے لہذا انشہ کے علاوہ جو بھی
 فاعل ہوگا وہ فاعل مجازی ہوگا اور فاعل مجازی کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ
 اسناد بھی اسناد مجازی ہوگی۔ قرینہ معنویہ وہ ہے جو لفظوں میں مذکور نہ ہو مثلاً کسی جگہ مسند کا قیام مسند الیہ

کے ساتھ عقلاً محال ہو یا عادتاً محال ہو پس مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کا محال ہونا اس بات پر قرینہ ہوگا کہ یہاں ظاہر اسناد مراد نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عقلاً محال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محققین (اہل سنت والجماعت) اور مبطلین (دہریہ) دونوں میں سے کوئی شخص بھی مسند الیہ کے ساتھ مسند کے قیام کے جواز کا مدعی نہ ہو اور اس کا مدعی اس لئے نہ ہو کہ جب عقل کو کسی امر آخر کا اعتبار کے بغیر تہماً چھوڑ دیا جائے تو وہ اس قیام کو محال شمار کرے پس عقل کا اس قیام کو محال شمار کرنا ہی اس بات کا قرینہ ہے کہ ظاہر اسناد مراد نہیں ہے قیام مسند بالمسند الیہ کے عقلاً محال ہونے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے مجھ تک جاؤ بی ایک۔ تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لائی۔ ملاحظہ فرمائیے اس مثال میں محبت مسند اور محبت مسند الیہ ہے لیکن محبت (مسند) کا قیام محبت (مسند الیہ) کے ساتھ عقلاً محال ہے چنانچہ اس قیام کے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے پس اس کا محال ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ اس ترکیب میں ظاہر اسناد مراد نہیں ہے بلکہ اصل ترکیب یہ ہے نفسی جاؤ بی ایک لاجل المحبت میرا نفس مجھ کو تیرے پاس لایا محبت کی وجہ سے پس محبت محبت کا سبب دائمی ہے نہ کہ فانی۔ اور سبب کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ اور عادتاً محال ہونے کی مثال یہ ہے ”ہرم الامیر المہند“ امیر نے لشکر کو شکست دی اس مثال میں ہرم مسند اور امیر مسند الیہ ہے مگر مسند (ہرم جند) کا قیام مسند الیہ (امیر) کے ساتھ اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن عادتاً محال ہے یعنی ایک آدمی کا پورے لشکر کو شکست دینا عادتاً نامکن ہے پس یہ استعمال بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں ظاہر اسناد مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ امیر کے لشکر نے مخالف کے لشکر کو شکست دی اور یہ شکست دینا چونکہ امیر کے حکم سے ہوا ہے اسلئے امیر سبب امر ہوگا اور اس کی طرف اسناد اسناد مجازی ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے قیام مسند یعنی قیام مسند بالمسند الیہ اسلئے کہا ہے تاکہ یہ اسکو بھی شام ہو جائے جہاں مسند کا مسند الیہ سے صدور ہوتا ہے جیسے ضرب اور ضرب اور ضرب اور ضرب کا مسند الیہ یعنی فاعل سے صدور ہوتا ہے اور اسکو بھی شام ہو جائے جہاں مسند مسند الیہ سے صادر تو نہیں ہوتا البتہ مسند مسند الیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے جیسے قریب الدار اور بعد الدار گھر قریب ہوگا، گھر دور ہوگا۔ ان مثالوں میں قریب اور بعد دار کے ساتھ قائم ہیں لیکن صدور کے طور پر نہیں بلکہ اتصاف کے طور پر کیونکہ ان مثالوں میں دار کو قرب اور بعد کے ساتھ متصف کیا گیا ہے قرب اور بعد دار سے صادر نہیں ہوئے ہیں۔ الحاصل اس قسم کے پیش نظر مصنف نے قیام المسند بالمسند الیہ فرمایا ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ صدور کا غلط استنتاج پر محظون ہے اور مطلب یہ ہے کہ قرینہ معنویہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عقلاً یا عادتاً محال ہو اور ایک صورت یہ ہے کہ کلام، موجد کا ل سے صادر ہو یعنی ایسے شخص سے صادر ہو جو صرف اللہ کو مؤثر سمجھتا ہے اسباب عادیہ کو مؤثر نہیں سمجھتا ہے مثلاً اگر موجد درمومن نے کہا ہے اشاب الضعیر وافنی الکبریٰ کذا الخداعہ در العشی تو اس کلام کا موجد کا ل سے صادر ہونا اس بات پر معنوی قرینہ ہوگا کہ اشاب اور افنی کی اسناد کما الخداعہ در العشی کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ اس کا موجد کامل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کے نزدیک کما الخداعہ در العشی حقیقت

موثر نہیں ہے بلکہ موثر حقیقی بشرکی ذات ہے اور جب ایسا ہے تو اس کے نزدیک اسباب اور افنی کی اسناد غیر ہولہ کی طرف ہوگی۔ اور غیر ہولہ کی طرف اسناد مجازی اسناد ہوتی ہے لہذا یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ لایقال سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اسباب الصغیر البیت کا موجد سے صادر ہونا استعمال عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ موجد اثابہ اور افتاء کے مسند الیہ مذکور یعنی کراۃ و مر العشی کے ساتھ قیام کو محال سمجھتا ہے لہذا جب یہ صورت استعمال عقلیہ میں داخل ہے تو اسکو علیحدہ سے استعمال کا مقابل بنا کر ذکر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اسباب الصغیر کا موجد سے صادر ہونا استعمال عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ استعمال عقلیہ سے وہ استعمال مراد ہے جس کو عقل بدائتہ محال سمجھتی ہو اور ہر عاقل بغیر نظر و استدلال کے اسکے محال ہونے کا قائل ہو معقین اور مبطلین میں سے کوئی بھی اسکے جواز کا مدعی نہ ہو اور مثال مذکور ایسی نہیں ہے کیونکہ بہت سے ذی عقل لوگ اسکے قائل ہیں کہ بچوں کو بولنا کرنا اور بڑوں کو موت کے گھاٹ اتارنا مرد و زانیہ کا کام ہے بشر کا کام نہیں ہے حتیٰ کہ ہم ان کے اس مذہب کو باطل کرنے کے سلسلے میں دلائل کے محتاج ہیں پس ذی عقل لوگوں کا اس کو محال نہ سمجھنا اور اس کے محال ہونے کو ثابت کرنے کے لئے ہمارا دلائل کی طرف محتاج ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ مثال استعمال عقلیہ میں داخل نہیں ہے اور جب یہ مثال استعمال عقلیہ میں داخل نہیں ہے تو اس کو استعمال کا مقابل بنا کر علیحدہ سے ذکر کرنا بالکل درست ہے۔

وَمَعْرِفَةُ حَقِيقَتِهِ بِحَقِّهِ أَنَّ الْفِعْلَ فِي الْمَجَارِ الْعَقْلِيِّ يُجِبُّ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَاعِلٌ أَوْ مُعْتَمِلٌ بِهِ إِذَا اسْتَدَّ إِلَيْهِ يَكُونُ الْأَسْنَادُ حَقِيقَةً
فَمَعْرِفَةُ فَاعِلِهِ أَوْ مُعْتَمِلِهِ الَّذِي إِذَا اسْتَدَّ إِلَيْهِ يَكُونُ الْأَسْنَادُ حَقِيقَةً أَمْثَلُهَا هَرَّةٌ كَمَا فِي
قَوْلِهِ تَعَالَى كَمَا رَمَعْتَ تَجَارِثَهُمْ أَنَّى كُنَّا رَمَعُوا فِي تَجَارِثِهِمْ وَإِنْ مَا حَقِيقَةً
لَا يَظْهَرُ إِلَّا بَعْدَ تَطْبِيرٍ وَأَمْثَلُ كَمَا فِي قَوْلِكَ مَسْرُوعِي رُؤُوسِكَ أَيْ سَرَّي
اللَّهُ تَعَالَى عَنْ رُؤُوسِكَ وَقَوْلُهُ **لَشِعْرٌ** بَيِّنْدُكَ وَجْهَهُ حُسْنًا إِذَا مَا رَدَّ
نَظَرًا أَيْ بَيِّنْدُكَ اللَّهُ حُسْنًا فِي وَجْهِهِ لِمَا أَوْدَعَهُ مِنْ ذَوَاتِ الْحُسْنِ
وَالْجَمَالِ يَظْهَرُ بَعْدَ الشَّامِلِ وَالْإِمْعَانِ وَفِي هَذَا الْعَرَضِ بِالشَّيْخِ عَبْدِ الْعَالِي
وَرَدَّ عَلَيْهِ حَيْثُ دَعَا إِلَى الْإِجْبَابِ فِي الْمَجَارِ الْعَقْلِيِّ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ فَاعِلٌ يَكُونُ الْأَسْنَادُ حَقِيقَةً فَإِنَّهُ لَيْسَ بِسَرَّيٍّ فِي سَرَّيٍّ
رُؤُوسِكَ وَبَيِّنْدُكَ فِي بَيِّنْدِكَ وَجْهَهُ حُسْنًا فَإِنَّ يَكُونُ الْأَسْنَادُ حَقِيقَةً وَكَذَا أَنَّهُ مَنَى بَدَكَ حَقٌّ عَلَى فُلَانٍ
بِالسُّجُودِ هَهُنَا هُوَ الشُّرُودُ وَالرِّيَادَةُ وَالْعَدُّ وَمُذْمُومٌ وَإِعْرَاضٌ عَلَيْهِ الْأَمَامُ
فَعَرَّ الدِّينَ الرَّازِي بِأَنَّ الْفِعْلَ لَا يَدَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَاعِلٌ حَقِيقَةً لِإِفْتِنَاءِ
صَدِّقِ الْفِعْلِ لَا عَنْ فَاعِلٍ فَهُوَ إِنْ كَانَ مَا أَسْنَدَ إِلَيْهِ الْفِعْلُ فَلَا يَجَازُ
وَالْأَقْيَمُ لَنْ تَعْدُ يَرُدُّ وَدَعَا صَاحِبَ الْبِمُتَّحِ أَنْ اِغْتَرَاخَ الْأَمَامَ وَحَقٌّ

وَأَنَّ مَنَاعِلَ هَذِهِ الْأَعْمَالِ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَأَنَّ الشَّيْخَ لَمْ يَعْرِفْ حَقِيقَتَهَا
بِحَقَائِقِهَا فَتَبَعَهُ الْمُصَنِّفُ وَظَلَمَ أَنَّ هَذَا الْكَلْفُ وَالْحَقُّ مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ

ترجمہ

اور مجاز عقلی کی حقیقت کی معرفت یعنی مجاز عقلی میں فعل کے لئے ضروری ہے کہ فاعل یا
مفعول بہ موجب اس کی طرف اسناد کیجائے تو وہ اسناد حقیقت ہو پس اس کے اس فاعل یا اس
مفعول کی معرفت کہ جب اس کی طرف اسناد کیجائے تو وہ اسناد حقیقت ہو یا ظاہر ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ
کے قول فار بکت تبارتہم میں ہے یعنی ان لوگوں نے اپنی تبارت میں فائدہ نہیں اٹھایا اور یا غنی ہوگی کہ صرف
غور و فکر کے بعد ظاہر ہوتی ہے جیسے تیرے قول مترقی رو تک میں یعنی خوش کردیا مجھ کو اللہ نے تیرے دیدار
کے وقت اور اس کا قول شہد اس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کر لیا جبکہ تو اس کو گہری نگاہ سے دیکھتا
یعنی تیرے اندر اللہ اس کے چہرے میں حسن زیادہ کر لیا کیونکہ اللہ نے اس کے چہرہ میں حسن و جمال کی وہ باپیکان
و دلالت رکھی ہیں جو گہری نظر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں اور اس میں شیخ عبدالقادر پر تعریض ہے اور ان پر اس
جہت سے رد ہے کہ انھوں نے گمان کیا ہے کہ مجاز عقلی میں یہ بات ضروری نہیں ہے کہ فعل کے لئے ایسا
فاعل ہو جس کی طرف اسناد حقیقت ہو اسلئے کہ مترقی رو تک میں مترقی کے لئے اور بزدک و جہر حسنا میں
بزدک کے لئے ایسا فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو اسی طرح اقدمی بلدک حق لی علی سلطان
میں بلکہ اس جگہ سرور زیادہ اور قدوم موجود ہے اور اس پر امام فخر الدین نے اعتراض کیا ہے اس طرز پر
کہ فعل کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ بغیر فاعل کے فعل کا صدور متع ہے پس اگر فاعل وہ
ہو جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے تو مجاز نہ ہوگا ورنہ اس کی تقدیر ممکن ہے اور صاحب مفتاح کا خیال یہ ہے
کہ امام کا اعتراض حق ہے اور ان افعال کا فاعل اللہ ہے اور شیخ نے اس کے معنی ہونے کی وجہ سے اس کی حقیقت
کو نہیں پہچانا ہے پس مصنف نے اس کا اتباع کیا ہے اور میرا خیال یہ ہے کہ یہ تکلف ہے اور حق وہی ہے جسکو
شیخ نے ذکر کیا ہے۔

تشریح

اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ مجاز عقلی کی حقیقت کی معرفت کبھی تو ظاہر ہوتی
ہے اور کبھی خفی ہوتی ہے یعنی مجاز عقلی میں فعل یا معنی فعل کی اسناد اگر غیر مابولہ کی طرف ہوتی ہے
لیکن اس فعل یا معنی فعل کے لئے مابولہ یعنی ایک ایسے فاعل یا مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے کہ جب اس کی طرف اسناد
کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہو پس جس فاعل یا مفعول بہ کی طرف اسناد حقیقی اسناد ہوتی ہے اس فاعل
یا مفعول بہ کی معرفت کبھی تو ظاہر ہوتی ہے کہ بغیر غور و فکر کے اس کا علم ہو جانا ہے اور کبھی خفی ہوتی ہے یعنی
غور و فکر کے بعد پتہ چلتا ہے کہ اس کا مابولہ (حقیقی فاعل یا حقیقی مفعول بہ) کیا ہے اور دوم خفاء یہ ہے کہ کبھی
فاعل مجازی کی طرف اسناد زیادہ ہوتی ہے اور فاعل حقیقی یا مفعول بہ حقیقی کی طرف اسناد تقریباً متروک ہوتی

ہے پس فاعل حقیقی یا مفعول بہ حقیقی کی طرف اسناد کے مترادف ہونے کی وجہ سے اس کی طرف بآسانی ذہن منتقل نہیں ہوتا بلکہ اسکو پہچاننے کے لئے غور و فکر کرنا پڑتا ہے ظاہر ہونے کی مثال باری تعالیٰ کا قول فہما ربست تجارتہم ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں فہما ربس تجارتہم انھوں نے اپنی تجارت میں نفع نہیں اٹھایا۔ پس تجارت چونکہ سبب ربح ہے اسلئے مجازاً ربح کو تجارت کی طرف مسند کر دیا گیا ورنہ ربح حقیقتہً ارباب تجارت ہیں اور اس جگہ فاعل حقیقی کی معرفت بالکل ظاہر ہے اور ظاہر اسلئے کہ اہل لغت کا عرف یہ ہے کہ وہ جب استعمال حقیقی کا ارادہ کرتے ہیں تو ربح کو تاجر کی طرف منسوب کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ فلاں تاجر نے اپنی تجارت میں نفع اٹھایا ہے تجارت کی طرف منسوب نہیں کرتے ہیں۔ پس اہل لغت کے اس عرف کی وجہ سے فوراً یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ اس آیت میں اسناد مجازی ہے اور اس کا مابولہ اور حقیقی فاعل تاجر ہے خفی کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی کو مطالب بنا کر کہا ستر تھی روئیک تیری رویت نے مجھ کو مسرور کر دیا ہے اس مثال میں سترت کی اسناد رویت کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ اس کا حقیقی فاعل اللہ ہے اور مطلب یہ ہے سترت اللہ تعالیٰ عند روئیک اللہ نے تیرے دیدار کے وقت مجھ کو مسرور کر دیا ہے۔ پس رویت ظرف زمان ہے اور ظرف زمان کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اسلئے یہ اسناد مجازی ہوگی اور اس مثال میں اور اگلی مثال میں حقیقی فاعل کو پہچاننے میں خفاہ اسلئے ہے کہ اہل لغت اس مجاز کو اس طریقہ پر استعمال کرتے ہیں گویا اس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے پس جب وہ اس مجاز کو اس انداز پر استعمال کرتے ہیں تو حقیقی فاعل کی طرف ذہن کا انتقال نہیں ہو سکیگا اور حقیقی فاعل کی طرف ذہن کا منتقل نہ ہونا ہی خفاہ کی علامت ہے دوسری مثال یہ یزیدک وجہ منابہ اذا مازوتہ نظر جب تو اس میں نظر کو زیادہ کریگا یعنی جتنا ہی اس کو گہرا دیکھنا لگے دیکھیک اٹھایا اس کا چہرہ میرے اندر حسن کو زیادہ کریگا اس مثال میں زیادت کی اسناد وجہ کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ زیادت کا حقیقی فاعل اور مابولہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تیرے لئے اس کے چہرہ میں حسن کو زیادہ کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے چہرے میں حسن و جمال کی وہ باریکیاں ودیعت فرمائی ہیں جو گہری نظر اور غور و فکر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں۔ اس مثال میں بھی وجہ خفاہ وہی ہے جو اوپر مذکور ہو چکی ہے یعنی اہل لغت کا اس مجاز کو اس انداز پر استعمال کرنا کہ گویا اس کے لئے کوئی حقیقت نہیں ہے۔ وئی ہذا تقریباً شیخ سے شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے اس کلام میں اگر مجاز عقل کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے خواہ اس کی معرفت ظاہر ہو خواہ خفی ہو شیخ عبدالقادر برہنہ فرماتے ہیں اور ان پر رد ہے کیونکہ شیخ کا خیال یہ ہے کہ مجاز عقل میں فعل کے لئے فاعل حقیقی اور مابولہ کا ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ سترت میں سترت کے لئے اور یزیدک وجہ منابہ میں یزیدک کے لئے عت اور استعمال میں ایسا کوئی فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو یعنی ان کے لئے کوئی حقیقی فاعل نہیں ہے اسی طرح اقدسی بلذک حق علی فلان میں انعام کی اسناد حق کی طرف تو مجازی ہے لیکن اس کے لئے کوئی حقیقی فاعل موجود نہیں ہے بلکہ یہاں جو چیز موجود ہے وہ مسرور زیادت اور قدوم ہے۔ مصنف اور شیخ کے درمیان اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ مصنف اور سکا کی کے نزدیک

مجاز عقل کے لئے یہ شرط ہے کہ فعل یا معنی فعل کے لئے خارج میں ایک ایسا حقیقی فاعل موجود ہو جس کی طرف مجاز سے پہنچنا اسناد کی گئی ہو یعنی طرف اور استعمال میں اس فاعل کی طرف اس فعل کی اسناد کا قصد کیا گیا ہو اور یہ شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ اس فاعل حقیقی سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقص کرنا متحقق ہو سکے کیونکہ مجاز کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ لفظ پہلے اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اور پھر معنی غیر موضوع لہ کی طرف نقل کیا جائے اور شیخ عبدالقادر کا مذہب یہ ہے کہ فعل اگر نفس الامر اور خارج میں موجود ہے تب تو اس کے لئے واقعی فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے اور اگر فعل خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ فعل امر اعتباری ہے تو اس کے لئے فاعل حقیقی نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے ایک فاعل فرض کر کے اس کی طرف فعل کی اسناد کر دی جائے گی اور پھر اس فاعل مفروض اور متوهم سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کر لیا جائے گا پس مذکورہ مثالوں میں مذکورہ افعال کا فاعل حقیقی مصنف اور سکا کی کے نزدیک تو اللہ تعالیٰ ہیں پھر اس سے فاعل مجازی کی طرف اسناد کو نقل کر لیا گیا ہے۔ اور شیخ کے نزدیک مذکورہ تینوں مثالوں میں جو افعال ہیں یعنی خوش کرنا، زیادہ کرنا، لاتا متدی ہیں اور عرف اور استعمال میں یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود ہیں یعنی مکمل نے ان کے ذریعہ خبر دیے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور جب یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود نہیں ہیں تو ان کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو یاں اس جگہ افعال لازمہ موجود ہیں یعنی خوش ہونا، زیادہ ہونا، آنا۔ یعنی مکمل نے ان افعال کو لازم کے معنی میں استعمال کیا ہے اور یہ ارادہ کیا ہے کہ میں خوش ہو گیا، میری نظر میں اس کے چہرے کا حسن زائد ہو گیا، میں آیا۔ پس افعال لازمہ جو مکمل ہوئے ہیں اس لئے ان کے لئے فاعل حقیقی بھی ہوگا مگر اس جگہ چونکہ فعل متعدی کے فاعل میں کلام ہے نہ کہ فعل لازم کے فاعل میں اور اس جگہ فعل متعدی موجود نہیں ہے بلکہ محض اعتباری ہے اس لئے شیخ نے کہا کہ ان افعال کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری نہیں ہے یعنی فعل متعدی کے فاعل حقیقی کا منتفعی ہونا فعل متعدی کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ امام فخر الدین رازی نے شیخ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ فعل کے لئے حقیقی فاعل کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر فعل کے لئے حقیقی فاعل نہیں ہوگا تو بغیر فاعل کے فعل کا صدور لازم آئے گا حالانکہ یہ بات متنع اور محال ہے پس فعل کی جس چیز کی طرف اسناد کی گئی ہے اگر وہ ہی اس کا حقیقی فاعل ہے تو اس اسناد میں مجاز نہ ہوگا اور اگر وہ اس کا حقیقی فاعل نہیں ہے تو حقیقی فاعل کا مقدر ماننا ضروری ہوگا۔ علامہ سکا کی صاحب مفتاح کہتے ہیں کہ امام کا اعتراض برحق ہے اور مذکورہ تینوں مثالوں میں مذکورہ افعال کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں اور شیخ عبدالقادر نے خفاء کی وجہ سے چونکہ ان افعال کی حقیقت یعنی ان کے مستند الیر کی حقیقت کو نہیں پہچانا اس لئے موصوف مرحوم نے ان کے لئے فاعل حقیقی اور مستند الیر حقیقی ہونے کا انکار کر دیا۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مصنف تمہیص نے سکا کی اور رازی کی پیروی کی ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ سب تلکفات ہیں اور صحیح بات وہی ہے جس کو شیخ نے ذکر کیا ہے کیونکہ سکا کی وغیرہ نے مذکورہ مثالوں میں اللہ کو فاعل حقیقی قرار دیا ہے حالانکہ مذکورہ مثالوں میں اللہ کو فاعل قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ اللہ کے فاعل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ موجود اور مؤثر ہے اور ہر چیز میں اللہ کے موجود اور مؤثر ہونے کو شیخ بھی مانتے ہیں مگر یہاں فاعل کے یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ فاعل سے مراد وہ ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو اور سرور، زیادت اور قدوم اللہ تعالیٰ

کے ساتھ قائم نہیں ہیں پس جب یہ افعال الشر کے ساتھ قائم نہیں ہیں تو اس معنی کے اعتبار سے الشران افعال کا فاعل بھی نہ ہوگا اور جب اس معنی کے اعتبار سے الشران افعال کا فاعل نہیں ہے تو یہ افعال بغیر فاعل کے ہوئے اور جب یہ افعال بغیر فاعل کے ہوئے تو شیخ کا مذہب ثابت ہو گیا۔

وَأَشْكُرُهُ أَيْ الْمَجَازَ الْعَقْلِيَّ الشَّكَّائِي وَقَالَ الشَّاذِلِيُّ عِنْدِي نَظْمُهُ فِي سِلْوَ
الْإِسْتِعَارَةِ بِالْكَيْفِيَّةِ بِمَجْعَلِ الرَّبِّعِ اسْتِعَارَةً بِالْكَيْفِيَّةِ عَنِ الْفَاعِلِ
الْحَقِيقِيِّ بِوَاسِطَةِ الْمُبَالَغَةِ فِي الْقَيْمَةِ وَجَعَلَ نِسْبَةَ الْأَنْبَاءِ إِلَيْهِ قَرِينَةً
لِلْإِسْتِعَارَةِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ ذَاهِبًا إِلَى أَنَّ مَا مَرَّ مِنَ الْأَمْثَلَةِ وَنَحْوِهَا اسْتِعَارَةٌ
بِالْكَيْفِيَّةِ وَهُوَ عِنْدَ الشَّكَّائِي أَنَّ شَذَّ كَرَامَتِهِ وَشَرِيحَةَ الْمُسْتَبَةِ بِهِ بِوَاسِطَةِ
قَرِينَةٍ وَهِيَ أَنَّ كُسْبَ إِلَيْهِ شَيْئًا مِنَ الْوَازِمِ الْمُسَاوِيَةِ لِلْمُسْتَبَةِ بِهِ
مِثْلُ أَنَّ ثَنِيَّةَ الْمَنِيَّةِ بِالشَّبَعِ ثُمَّ تَقَرُّدُهَا بِالتَّذْكِيرِ وَتُصِيفُ إِلَيْهَا
شَيْئًا مِنَ الْوَازِمِ الشَّبَعِ فَتَقُولُ مَحَالِبَ الْمَنِيَّةِ تَنْفِثُ بِمُثَلَّانِ بَنَاءٍ عَلَى
أَنَّ الْمُتَرَادَّ بِالرَّبِّعِ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ لِلْأَنْبَاءِ يَعْنِي الْقَادِرُ الْمُخْتَارُ
بِقَرِينَةٍ نِسْبَةِ الْأَنْبَاءِ الشَّاذِلِيُّ هُوَ مِنَ الْوَازِمِ الْمُسَاوِيَةِ لِلْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ
إِلَيْهِ أَيْ إِلَى الرَّبِّعِ وَ عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ غَيْرُهُ أَيْ غَيْرُ هَذَا الْإِنْتَالِ وَحَاصِلُهُ
أَنَّ يُشَبَّهَ الْفَاعِلُ الْمَجَازِيَّ بِالْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ فِي تَعَلُّقِ رُجُودِ الْفِعْلِ بِهِ ثُمَّ
يُقَرَّرُ الْفَاعِلُ الْمَجَازِيَّ بِالدَّكْرِ وَيُنْسَبُ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْوَازِمِ الْفَاعِلِ
الْحَقِيقِيِّ

ترجمہ

اور شکاکی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے اور کہا کہ میرے نزدیک اس کو استعارہ بالکنایہ کی لڑائی میں پر دنا ہے ربیع کو مبالغہ فی الثن کے واسطے سے فاعل حقیقی سے استعارہ بالکنایہ قرار دیکر اور انباء کی نسبت کو ربیع کی طرف استعارہ کا قرینہ بنا کر اور یہ ہی مصنف کے قول کے معنی ہیں اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ مذکورہ مثالیں استعارہ بالکنایہ میں اور شکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ تمثیل کو ذکر کرے اور قرینہ کے واسطے سے مصنف پر مراد لے اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ کی طرف مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی چیز کو منسوب کیا جائے مثلاً تو موت کو درندے کے ساتھ تشبہ دے پھر موت کو تنہا ذکر کرے اور اس کی طرف درندے کے لوازم میں سے کسی چیز کو منسوب کر دے پس کہے تو موت کے چنگل لال میں گر گئے اسرار بنا پر کہ ربیع سے مراد انباء کا حقیقی فاعل ہے یعنی قادر مختار۔ اس انباء کی نسبت کے قرینے سے جو فاعل حقیقی کے

لوازم میں سے ہے رزیح کی طرف۔ اور اسی قیاس پر اس مثال کے علاوہ ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ تشبیہ دی جائے فاعلین میں سے ہر ایک کے ساتھ وجود فعل کے تعلق میں پھر فاعل مجازی کو تنہا ذکر کیا جائے اور اس کی طرف فاعل حقیقی کے لوازم میں سے کوئی چیز منسوب کی جائے۔

تشریح

مصنف رح کہتے ہیں کہ علامہ ابو یعقوب سکاکی نے ہمارے عقلی کا انکار کیا ہے یعنی فعل یا معنی فعل کی غیر باہولہ کیفیت اسناد جس کو لوگ مجاز عقلی کہتے ہیں سکاکی اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کلام عرب میں مجاز عقلی کوئی چیز نہیں ہے اور وجہ انکار بیان کرتے ہیں کہ مجاز خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کلام عرب میں غیر معتبر ہے لہذا مجاز عقلی کوئی چیز نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں انست الرزیح البقل وغیرہ مجاز عقلی کی بہت سی مثالیں ذکر کی گئی ہیں ان کا کیا ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے جتنی مثالیں مجاز عقلی کی ذکر کی ہیں وہ سب استعارہ بالکنایہ کی مثالیں ہیں یعنی ان میں استعارہ بالکنایہ متحقق ہے مثلاً انست الرزیح البقل میں رزیح کا ذکر مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے فاعل حقیقی راشر سے بطور استعارہ بالکنایہ کے ہے اور رزیح کی طرف انبات کی نسبت اس استعارہ پر قرینہ ہے۔

ذاتہا الی ان امر و نحوه سے مصنف نے اسی کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اس مثال میں رزیح سے انبات کا فاعل حقیقی یعنی راشر مراد ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے اس کو رزیح کی طرف منسوب کیا گیا ہے مثال کی توضیح سے پہلے آپ یہ ذہن نشین کریں کہ استعارہ بالکنایہ کیا چیز ہے اور مبالغہ فی التشبیہ کسے کہتے ہیں ملاحظہ فرمائیے مصنف کے خیال کے مطابق علامہ سکاکی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دیکر مشبہ کو ذکر کیا جائے اور قرینہ کے واسطے سے مشبہ کو حقیقتہً مراد لیا جائے اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی لازم کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا جائے لازم مساوی کا مطلب یہ ہے کہ جب مشبہ صادق آئے تو یہ لازم بھی صادق آئے اور جب مشبہ منصفی ہو تو لازم مساوی بھی منصفی ہوگا جیسے انبات (الگنا) اللہ تعالیٰ کا لازم مساوی ہے کہ اسکے صدق سے یہ بھی صادق آتا ہے اور اس کے اشتغاف سے یہ بھی منصفی ہو جاتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ انبات اس معنی کے اعتبار سے اللہ کا لازم مساوی نہیں ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ انبات سے پہلے سے موجود ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ قدیم ہیں اور انبات حادث ہے پس فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ موجود ہونگے حالانکہ اس وقت انبات موجود نہیں تھا اور جب ایسا ہے تو مساوات کہاں رہی یعنی انبات کو اللہ کا لازم مساوی قرار دینا کیسے درست ہوگا بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ انبات سے مساوات بالقوہ مراد ہے اور انبات بالقوہ بلاشبہ اللہ کا لازم مساوی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جب سے موجود ہیں اسی وقت سے وہ انبات پر قادر ہیں علامہ دہلوی نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس صورت میں انست الرزیح البقل کے معنی ہونگے فتد علی الانبات اللہ انبات پر قدرت اور ہو گیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس ترکیب میں یہ معنی مراد نہیں ہیں حاصل یہ ہے کہ مثال میں اگر انبات سے انبات بالفعل مراد لیا گیا تو انبات اللہ کا لازم مساوی نہیں رہے گا اور اگر انبات بالقوہ مراد لیا گیا تو وہ اعتراض وارد

ہوگا جس کو علامہ دسوقی نے نقل کیا ہے۔ علامہ دسوقی فرماتے ہیں کہ بہتر بات یہ ہے کہ انبات سے انبات بالفعل مراد لیا جائے مگر مساوات سے مراد یہ نہیں ہے کہ جب مشبہہ پایا جائے تو اس کا وہ لازم بھی پایا جائے اور جب مشبہہ منتفی ہو تو وہ لازم بھی منتفی ہو جائے بلکہ لازم کے مشبہہ کے مساوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لازم صرف مشبہہ کی طرف سے وجود میں آئے اس کے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہ آئے اور یہ بات انبات میں بھی متحقق ہے کیونکہ انبات صرف اور صرف اشترک کی طرف سے وجود پذیر ہوتا ہے اسکے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہیں آتا۔ الحاصل قرینہ یہ ہے کہ مشبہہ کے لازم مساوی میں سے کسی لازم کو مشبہہ کی طرف منسوب کر دیا جائے جیسے موت کو درندے کے ساتھ تشبیہ دیکر آپ کہیں محالب النیۃ نسبت بظلال موت کے چنگل فلاں میں گر گئے۔ اس مثال میں موت مشبہہ درندہ مشبہہ اور محالب مشبہہ کے لازم مساوی میں سے ہے جس کو مشبہہ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ مبالغہ فی التشبیہ سے مراد یہ ہے کہ مشبہہ کو مشبہہ کی جنس میں داخل کر دیا جائے اور ادماء مشبہہ کو مشبہہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا جائے جیسا کہ محالب النیۃ میں منیۃ کو درندہ کا ایک فرد قرار دیا گیا ہے پس مذکورہ مثال میں رزح کو فاعل حقیقی یعنی قادر و مختار (اللہ) کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور پھر مشبہہ یعنی رزح کو ذکر کیا گیا اور مشبہہ یعنی قادر و مختار (اللہ) کو مراد لیا گیا اور قرینہ یہ ٹھہرایا گیا کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لازم مساوی میں سے ہے اسکو رزح کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ الحاصل اس مثال میں استعارہ بالکنایہ ہے اسی پر قیاس کر کے دوسری مثالوں میں بھی یہ ہی کہا جائے گا یعنی فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے ساتھ اس بات میں تشبیہ دی جائے گی کہ فعل کے ساتھ دونوں فاعلوں کا تعلق ہے اور پھر فاعل مجازی کو ذکر کر کے فاعل حقیقی کو مراد لیا جائے گا اور فاعل حقیقی کے لازم مساوی میں سے کسی لازم کو فاعل مجازی کی طرف منسوب کر دیا جائے گا

وَفِيهِ اَيُّ فَيَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْعَاكِفُ نَظَرُ لَا تُنْظَرُ اَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْعَيْشَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ صَاحِبَتَا كَمَا سَيَأْتِي فِي الْكِتَابِ مِنْ تَسْوِيرِ الْاِسْتِعَارَةِ بِاَلِكُنَايَةِ عَلَى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّكَاكِيُّ وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ وَهُوَ يَنْتَضِفُ اَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْفَاعِلِ الْمَجَازِيِّ هُوَ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ مِثْلُكُمْ اَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِعَيْشَةٍ صَاحِبَتَا وَاللَّازِمُ بَا طِلُّ اِذَا لَا مَعْنَى يَقُولُ تَاهُو فِي صَاحِبِ عَيْشَةٍ وَهَذَا اَمْبَنُ عَلَى اَنَّ الْمُرَادَ بِعَيْشَةٍ وَصَمِيمٍ رَاضِيَةٍ وَاحِدٌ وَيَسْتَلْزِمُ اَنْ لَا يَصْطَحُ الْاِضَافَةُ فِي كُلِّ مَا أُضِيفَ اِلَيْهِ الْفَاعِلُ الْمَجَازِيُّ اِلَى الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ نَعُوْ نَهَارُكَ صَاحِبُكُمْ لِيُطْلَقَ اِضَافَةُ الشَّيْءِ اِلَى نَفْسِهِ الْاَلَزَمَةِ مِنْ مَذْهَبِهِ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالشَّهَارِجِ فَلَا تَنْفُسُهُ وَلَا شَيْءَ فِي صَحْفَةِ هَذِهِ الْاِضَافَةِ وَوَقُوْعُهَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَا رَجَعَتْ فِيمَا رَجَعَتْ وَهَذَا اَوَّلِي بِالْمَثْبُوتِ وَيَسْتَلْزِمُ اَنْ لَا يَكُونَ الْأَمْرُ بِالْبِنَاءِ

فَقُولِهِ تَعَالَى يَا هَامَانُ ابْنُ بِلْ صَرَحًا لِهَامَانَ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِ
 حِينَئِذٍ هُوَ الْعَمَلَةُ أَنْفُسُهُمْ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِأَنَّ السِّدَّاءَ لَهُ وَالْمُخْطَابَ
 مَعَهُ وَيَسْتَلْزِمُ أَنْ يَتَوَقَّفَتْ مَعَهُ أَنْبَتُ الرِّبَيعِ الْبَقْلَ وَشَقَّ الطَّبِيبُ
 الْمَرِيضَ وَسَمَّ مَشْنَى رُوَيْسَكَ وَمَثَلًا يَكُونُ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى
 عَلَى السَّمْعِ مِنَ الشَّارِعِ لِأَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ
 لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا التَّرْكِيبِ صَحِيحٌ شَارِعٌ ذَالِعٌ عِنْدَ الْقَاسِلِينَ بِأَنَّ أَسْمَاءَ
 اللَّهِ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ وَغَيْرِهِمْ سَمِعَ مِنَ الشَّارِعِ أَوْ لَوْ سَمِعَ

ترجمہ

اور اس میں یعنی سکا کی کے مذہب میں نظر ہے اسلئے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ باری تعالیٰ کے قول فی عیشۃ راضیہ میں عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو جیسا کہ مغرب سکا کی کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ کی تفسیر کے ذیل میں کتاب میں آجائے گا۔ اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں اور وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی ہی مراد ہو پس لازم آئے گا کہ عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہو اور لازم باطل ہے اسلئے کہ ہمارے قول ہونی صاحب عیشہ کے کوئی معنی نہیں ہیں اور یہ اس پر مبنی ہے کہ عیشہ اور راضیہ کی ضمیر سے ایک مراد ہو اور اس بات کو مستلزم ہوگا کہ اضافت صحیح نہ ہو ہر اس چیز میں سکا کی طرف اضافت کی گئی ہے فاعل مجازی کی فاعل حقیقی کی طرف جیسے نہارہ صائم۔ کیونکہ اضافت شے الی نفس جو سکا کی کے مذہب سے لازم آتی ہے باطل ہے اسلئے کہ اسوقت نہارہ مراد نساں شخص ہے اور اس اضافت کے صحیح ہونے اور اسکے وقوع میں کوئی شبہ نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول فارحہ تبارکیم اور یہ مثال بہتر ہے اور مستلزم ہے کہ باری تعالیٰ کے قول یا ہامان ابن بیل مرقا میں عمارت بننے کا حکم ہامان کو نہ ہو اس لئے کہ اس وقت اس سے مراد خود مزدور ہیں اور لازم باطل ہے کیونکہ نداء اور خطاب ہامان کو ہے اور مستلزم ہوگا یہ کہ موقوف ہو شارع سے سننے پر انبت الربیع البقل، شقی الطیب المریض، سترعی رویک اس میں سے جس میں فاعل حقیقی اشتر ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور لازم باطل ہے اس لئے کہ اس طرح کی ترکیب صحیح ہے اور ان لوگوں کے نزدیک شارع ذالغ ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور ان کے علاوہ کے نزدیک شارع سے مسوع ہو یا مسوع نہ ہو۔

تشریح

مصنف تمغیص کہتے ہیں کہ سکا کی کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکا کی کا مجاز عقل کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا محل نظر اور محل اعتراض ہے اسلئے کہ اگر مجاز عقل کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ مجاز عقل کی مثالوں کا فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہے تو چند خرابیاں لازم آئیں گی (۱) فہونی عیشہ راضیہ جو ہمارے نزدیک مجاز عقل کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا تو طرفہ اشقی نفس

لازم آئے گی اس طور پر کہ راضیہ کی ضمیر جس کا مربع عیشہ ہے وہ فاعل مجازی ہے اور صاحب عیشہ (عیش کرنے والا) فاعل حقیقی ہے اور استعارہ بالکنایہ میں چونکہ فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہوتا ہے اس لئے اس آیت میں عیشہ سے صاحب عیشہ مراد ہوگا اور فہم میں ہو ضمیر اس من کی طرف راجع ہے جو قائما من ثقلت موازینہ میں مذکور ہے اور اس من سے مراد بھی صاحب عیشہ (آدی ہے) پس اب مطلب یہ ہوگا فصاحب عیشہ فی صاحب عیشہ راضیہ یعنی صاحب عیشہ صاحب عیشہ میں راضی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس صورت میں ظرف بھی صاحب عیشہ ہے اور مفعول بھی صاحب عیشہ ہے اور ظرف و مفعول دونوں کے ایک ہونے کا نام ہی ظرفیت الشیء لنفسہ ہے اور ظرفیت الشیء لنفسہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اس لئے مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے یہ خیال رہے کہ اس مثال کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں یہ خرابی اس وقت لازم آئے گی جبکہ عیشہ اور راضیہ کی ضمیر دونوں سے ایک نئی صاحب عیشہ مراد ورنہ اگر صنعت استخدام کے طور پر عیشہ سے اس کے حقیقی معنی یعنی عیشہ ہی مراد لیا گیا اور راضیہ کی ضمیر سے صاحب عیشہ مراد لیا گیا تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عیشہ (عیش) میں صاحب عیشہ راضی ہے پس اس صورت میں چونکہ ظرف عیشہ ہے اور مفعول صاحب عیشہ ہے اور یہ دونوں متغایر ہیں اس لئے ظرفیت الشیء لنفسہ لازم نہیں آئے گی (۲) نہارہ صائم جو مصنف کے نزدیک مجاز عقلی کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اگر اسکو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ فاعل مجازی یعنی نہار سے مراد فاعل حقیقی ہے یعنی وہ شخص مراد ہے جو روزے دار ہے تو اس صورت میں اضافہ الشیء الی نفسہ لازم آئے گی اس لئے کہ نہار جو مضاف ہے اس سے مراد بھی وہ شخص ہے جو روزہ دار ہے اور ضمیر جو مضاف الیہ ہے اس سے مراد بھی وہ شخص ہے اور جب ایسا ہے تو مضاف اور مضاف الیہ میں عنیت کی وجہ سے اضافہ الشیء الی نفسہ لازم آئی حالانکہ یہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اس لئے اس طرح کی مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے اسی طرح ہر اس ترکیب کو جس میں فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کی طرف مضاف کیا گیا ہو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے اضافہ الشیء الی نفسہ لازم آئے گی۔ شارح کہتے ہیں کہ اضافت الشیء الی نفسہ کی وجہ سے اس طرح کی ترکیب صحیح نہ ہونی چاہیے تھی۔ حالانکہ یہ ترکیب قرآن پاک میں واقع ہے جو اس کے صحیح ہونے کی بین دلیل ہے چنانچہ ارشاد ہے فاعل بحمت تجارتہم ملاحظہ فرمائیے اس ترکیب میں فاعل مجازی (تجارت) کو فاعل حقیقی ارباب تجارت کی طرف مضاف کیا گیا ہے اور قرآن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب صحیح ہی ہے اب اگر اسکو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا جائے تو اضافت الشیء الی نفسہ کی وجہ سے یہ ترکیب باطل ہو جائے گی حالانکہ قرآن پاک میں واقع ہونے کی وجہ سے اس کا باطل ہونا باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ اس طرح کی ترکیب کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے شارح فرماتے ہیں کہ اس موقع پر اس آیت کو مثال میں پیش کرنا زیادہ بہتر تھا۔ اس لئے کہ یہ آیت علامہ رسا کی پرورد کرنے میں زیادہ واضح ہے کیونکہ اس آیت میں استعارہ بالکنایہ مراد لینے سے قطعی طور پر اضافت الشیء الی نفسہ لازم آتی ہے اس کے برخلاف نہارہ صائم کہ رسا کی طرف سے اس کو یوں کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے اس طور پر کہ جب نہار کو ذکر کیا گیا تو اس سے اس کے حقیقی معنی یعنی زمانہ مراد تھا اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی گئی تو اس سے اس کے

مجازی معنی یعنی روزے دار آدمی مراد ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس صورت میں اضافت (اشیء الی نفسہ) لازم نہیں آتی ہے (۳) اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا جیسا کہ مسکا کی کہتے ہیں تو یا بامان ابنی فی ضربا میں بنا اور تعبیر کرنے کا امر بامان کو نہیں ہوگا کیونکہ استعارہ بالکنایہ کی صورت میں فاعل حقیقی (معار) مراد ہوگا نہ کہ فاعل مجازی (بامان) حالانکہ لازم یعنی بامان کو جاء کا امر نہ ہونا باطل ہے اور یہ اس لئے باطل ہے کہ اس کلام میں نداء بھی بامان کو دی گئی ہے اور خطاب بھی اسی سے کیا گیا ہے پس یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ نداء تو بامان کو دی گئی ہو اور خطاب اس کے علاوہ معاروں سے کیا گیا ہو الحاصل اس مثال کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے ایک باطل کام کا ارتکاب لازم آتا ہے اور جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ جو بحر خود باطل ہوتا ہے اسلئے مجاز عقلی کی اس مثال کو بھی استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہے۔ (۴) مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں جو معنی خراب یہ لازم آئے گی کہ انبت الرزح البقل میں رزح سے اور رخی الطیب الریح میں طیب سے اور سترقی رزح میں رزح سے الشمر مراد ہوگا اور ہر اس ترکیب میں جہاں فاعل حقیقی اللہ ہے فاعل مجازی سے الشمر مراد ہوگا اور جب ان ترکیب میں فاعل مجازی سے الشمر مراد ہوگا تو الشمر پر رزح، طیب، اور رویت کا اطلاق ہوگا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ الشمر تعالے کے اسماء توفیقی ہیں یعنی ذات باری پر انھیں اسماء کا اطلاق صحیح ہے جو شارع بجانب سے ثابت ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ رزح، طیب، اور رویت کا اطلاق باری تعالیٰ پر شارع کی جانب سے ثابت نہیں ہے۔ لہذا ان اسماء کا باری تعالیٰ پر اطلاق باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ خود باطل ہوتی ہے اس لئے ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا اور فاعل مجازی سے فاعل حقیقی یعنی الشمر ادلینا باطل ہوگا اسی کو شارع نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے یہ بات لازم آئے گی کہ انبت الرزح البقل جیسی مثالیں شارع سے سننے پر موقوف ہوں کیونکہ باری تعالے کے اسماء توفیقی ہیں حالانکہ لازم معنی ان مثالوں کا شارع سے سننے پر موقوف ہونا باطل ہے کیونکہ یہ مثالیں ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح اور شائع ذائع ہیں جو اللہ کے اسماء کو توفیقی مانتے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح ہیں جو ان کو توفیقی نہیں مانتے بلکہ یوں کہتے ہیں کہ ذات باری پر جن اسماء کا اطلاق کیا جاتا ہے ان کا شارع سے سموع ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ شارع سے سموع ہوں یا سموع نہ ہوں۔ بہر حال جب ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے کی صورت میں باطل لازم آتا ہے حالانکہ یہ مثالیں سب کے نزدیک صحیح ہیں تو ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا باطل ہوگا۔

وَاللَّوْاِزِمُ كُلُّهُمَا مُتَّفِقٌ كَمَا ذَكَرْنَا فَيَسْتَعِينُ كَوْنُهُ مِنْ بَابِ الِاسْتِعَارَةِ بِالْكَنَايَةِ
لَا أَنْ اِئْتِفاءَ اللَّزِمِ يَوْجِبُ اِئْتِفاءَ الْمَلْزُومِ وَالْجَوَابُ أَنَّ مَبْنِي هَذَا
الْاِغْتِرَاضَاتِ عَلَى أَنَّ مَعْنَاهُ فِي الِاسْتِعَارَةِ بِالْكَنَايَةِ أَنَّ يَدُكَ

الْمُشَبَّهُ وَبِرَأْدِ الْمُشَبَّهِ بِهِ حَقِيقَةً وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ يُرَادُ الْمُشَبَّهُ بِهِ إِدْعَاءُ
أَوْ مَبَالِغَةٌ يَلْظُهُوَ أَنَّ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمُنْيَةِ فِي قَوْلِنَا مَحَالِبُ الْمُنْيَةِ لَنُثَبِّتَ
بِفُلَانٍ هُوَ الْمُسَبَّبُ حَقِيقَةً وَالشَّكَّاكُ مُصْبِرٌ بِذَلِكَ فِي كِتَابِهِ وَالْمُصَنِّفُ لَمْ يَقْلَمْ عَلَيْهِ

ترجمہ

اور لازم کل کے کل باطل ہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا پس مجاز عقلی کا استعارہ بالکنایہ کے باب سے ہونا منتفی ہوگا کیونکہ لازم کا انتقار ملزوم کے انتقار کو ثابت کرتا ہے اور جواب یہ ہے کہ ان اعتراضات کی بنیاد اس بات پر ہے کہ استعارہ بالکنایہ میں سکا کی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ کو ذکر کیا جائے اور مشبہ بہ کو حقیقتہً مراد لیا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مشبہ بہ کو ادعاء یا مبالغہً مراد لیا جاتا ہے اسلئے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارے قول مخالف المنیۃ ثبوت بظلال میں منیۃ سے حقیقتہً درندہ مراد نہیں ہے اور سکا کی نے اپنی کتاب میں اس کی تصریح کی ہے اور مصنف اس پر مطلع نہیں ہوا ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ مجازی عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے جو چار باتیں لازم آتی ہیں وہ سب منتفی اور باطل ہیں جیسا کہ خادم نے ہر ایک کو بالتفصیل ذکر کیا ہے اور انتقاء لازم مستلزم ہے انتقاء ملزوم کو لہذا جب لازم یعنی مذکورہ چار باتیں باطل ہیں تو ملزوم یعنی مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا بھی منتفی اور باطل ہوگا اور جب مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا باطل ہے تو سکا کی کا مذہب بھی باطل ہے۔ سکا کی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ سکا کی پر مذکورہ اعتراضات کی بنیاد اس بات پر ہے کہ سکا کی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ کو حقیقتہً مراد لے لیا جائے جیسا کہ مصنف نے سمجھا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ استعارہ بالکنایہ کے سلسلے میں سکا کی کا مذہب یہ ہے کہ مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ کو ادعاء یا مبالغہً مراد لیا جائے حقیقتہً مراد نہ لیا جائے۔ اور وہ اس کی یہ ہے کہ مخالف المنیۃ ثبوت بظلال میں منیۃ سے حقیقتہً درندہ مراد نہیں ہے بلکہ ادعاء منیۃ کو درندہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا گیا ہے۔ سکا کی نے اپنی کتاب میں خود اس کی صراحت کی ہے اور مصنف حنفی اس پر مطلع نہیں ہو سکے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ مثالوں میں فاعل مجازی سے حقیقتہً فاعل حقیقی مراد نہ ہوگا اور جب حقیقتہً فاعل حقیقی مراد نہیں ہے تو مذکورہ اعتراضات بھی واقع نہ ہونگے یعنی مذکورہ خرابیاں بھی لازم نہ آئیں گی کیونکہ مذکورہ خرابیاں اسی وقت لازم آئیں گی جبکہ فاعل حقیقی حقیقتہً مراد ہو جیسا کہ اس کی تفصیل خادم نے ذکر کی ہے۔

وَلَا تَهْ أَمَّا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّكَّاكُ يَتَغَيَّرُ بِمَعْنَى نَهَارٍ لَا صَاحِبٍ وَكَيْلُهُ قَائِمٌ
وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا يَشْتَقِلُ عَلَى ذِكْرِ الْمَافِي لِلْحَقِيقَةِ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ عَلَى ذِكْرِ طَرَفِي
الْمُنْيَةِ وَهُوَ مَا نَعْمُ مِنْ حَمَلِ الْكَلَامِ عَلَى الْأَلَا شَيْءَ سَارَةٍ كَمَا صَوَّرَهُ بِهِ

الشكَاكِي وَالْجَوَابُ أَتَى اسْمًا يَكُونُ مَانِعًا إِذَا كَانَ ذِكْرُهُمَا عَلَى وَجْهِ تَبْيِيهِ
عَنِ التَّشْبِيهِ بِدَلِيلٍ أَتَى جَعَلَ قَوْلَهُ عَ هَذَا ذَرْأًا ذَرْأَةً عَلَى الْقَمَرِ مِنْ
بَابِ الِاسْتِعَارَةِ مَعَ ذِكْرِ الْكُفْرِ فَتَبَيَّنَ وَيَعْتَضَمُ لِمَا تَكْرِيهَتْ عَلَى مُرَادِ الشَّكَاكِي
بِالِاسْتِعَارَةِ بِالْكَتَابَةِ أَحَبَّابٌ عَنْ هَذِهِ الْأَعْتِرَاضَاتِ بِمَا هُوَ بَرُّ مِثْلِهِ
وَرَأَيْنَا حَرْكَهٖ أَوَّلِي.

ترجمہ

اور اس لئے کہ وہ یعنی سکاکی کا مذہب ٹوٹ جاتا ہے نہارہ عالم جیسے سے اور لیلہ قائم اور اس کے
مثل ہر اس ترکیب سے جو فاعل حقیقی کے ذکر پر مشتمل ہو کیونکہ یہ تشبیہ کی دونوں طرفوں کے ذکر پر مشتمل ہے
اور یہ کلام کو استعارہ پر محمول کرنے سے مانع ہے جیسا کہ اس کی سکاکی نے صراحت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ اس
وقت مانع ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر ایسے طریقہ پر ہو جو تشبیہ کی خبر دیتا ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سکاکی نے قَدْ
زاد ارارہ علی القمر کو استعارہ کے قبیل سے قرار دیا ہے باوجودیکہ طرفین مذکور ہیں اور بعض لوگ چونکہ استعارہ بالکتابہ
کے سلسلہ میں سکاکی کی مراد پر واقع نہیں ہو سکے اسلئے انھوں نے ان اعتراضات کا ایسا جواب دیا ہے جس سے خود
سکاکی بیزار ہے اور ہم نے اس کے ترک کرنے کو ہی ادنیٰ سمجھا۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ سکاکی کا مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ نہارہ عالم، لیلہ قائم اور سرودہ ترکیب
جس میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں اس طرح کی مثالوں کو استعارہ بالکتابہ پر
محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ ترکیب تشبیہ کی دونوں طرفوں یعنی مشبہ اور مشبہ بہ پر مشتمل ہیں اس طور پر کہ نہار
اور لیلہ جو فاعل مجازی ہیں مشبہ ہیں اور ضمیر مضاف الیہ جو فاعل حقیقی ہے اور جس سے مراد غنص ہے مشبہ بہ ہے اور
یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ استعارہ بالکتابہ کی صورت میں صرف مشبہ مذکور ہوتا ہے مشبہ بہ مذکور نہیں ہوتا یعنی تشبیہ
کی دونوں طرفوں کا ذکر کلام کو استعارہ بالکتابہ پر محمول کرنے سے مانع ہوتا ہے جیسا کہ خود سکاکی نے اس کی صراحت
کی ہے اور جب ایسا ہے تو مجاز عقل کی ان مثالوں کو جن میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں سکاکی
کا استعارہ بالکتابہ پر محمول کرنا اور مجاز عقلی کا انکار کرنا کیسے درست ہوگا سکاکی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے شارح
نے فرمایا ہے کہ تشبیہ کی دونوں طرفوں کا مذکور ہونا استعارہ بالکتابہ پر محمول کرنے سے مطلقاً مانع نہیں ہے بلکہ اس وقت
مانع ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرنا ہو یعنی ایسی ترکیب ہو کہ تشبیہ کا لحاظ کئے بغیر اس کے معنی صحیح نہ ہوتے
ہوں مثلاً مشبہ بہ مشبہ کی خبر واقع ہو جیسے زیداً اسد یا صفت واقع ہو جیسے مررت برجل اسد یا مال واقع ہو جیسے
رأیت زیداً اسداً۔ پس ان صورتوں میں اسد حقیقی زید یا رجل پر محمول کیا گیا ہے حالانکہ اسد اور زید اور اسد
اور رجل کے درمیان تباہی کی وجہ سے یہ حمل منوع ہے اور جب یہ حمل منوع ہے تو ان کو ادب تشبیہ کی تقدیر
کے ساتھ تشبیہ پر محمول کرنا متعین ہوگا اور معنی ہوں گے زید کا اسد، مررت برجل کا اسد، رأیت زیداً کا اسد

لاحظہ فرمائیے ان مثالوں میں تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہے یعنی تشبیہ کا اعتبار کئے بغیر ان مثالوں کے معنی صحیح نہیں ہوتے ہیں لہذا ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست نہ ہوگا لیکن تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر اگر تشبیہ پر دلالت نہ کرتا ہو تو ان دونوں کا ذکر کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مانع نہ ہوگا بلکہ دونوں کے ذکر کے باوجود کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شاعر کے قول قد زرارہ علی القمر کو سکا کی نے استعارہ بالکنایہ کے قبیل سے مانا ہے حالانکہ اس میں مشبہ (قمر) اور مشبہ (ازرارہ کی ضمیر جس سے محبوب مراد ہے) دونوں مذکور ہیں پورا شعر ہے لا نعبوا من علی غلاتہ - قد زرارہ علی القمر۔ محبوب کے بنیان کے پرانا ہونے سے تعجب ذکر دواسلئے کہ اس کی گھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں۔ چاند کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر کپڑا اس سے قریب کر دیا جائے تو وہ بوسیدہ ہو جاتا ہے پس شاعر کہتا ہے کہ میرا محبوب جو چاند ہے اگر اس کے بدن سے ملا ہوا کپڑا بوسیدہ ہو گیا تو کیا تعجب کی بات ہے چاند کی تو خصوصیت یہ ہی ہے بہر حال اس شعر میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود سکا کی نے اسکو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا ذکر استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مطلقاً مانع نہیں ہے بلکہ اس صورت میں مانع ہے جس صورت میں دونوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا ہو۔ پس نہارہ صائم وغیرہ مثالوں میں اگرچہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں مذکور ہیں لیکن ان دونوں کا ذکر چونکہ تشبیہ پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ اس سے تو واقف ہو نہیں سکے کہ استعارہ بالکنایہ سے سکا کی لکھا مراد ہے مذکورہ اعتراضات کا سکا کی کی طرف سے جواب دینا شروع کر دیا اور جواب بھی ایسا جس کو خود سکا کی پسند نہیں کرتے۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے بھی انکو نقل نہیں کیا ہے اگر طبیعت چاہے تو مطول میں دیکھ لیجئے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

أَحْوَالُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَيْ الْأُمُورِ الْعَارِضَةِ لَهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُسْنَدٌ
إِلَيْهِ وَتَدَنُّمُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ عَلَى الْمُسْنَدِ لِمَا سَيَأْتِي أَمَّا حَدِيثُهُ فَكَأَنَّهُ عَلَى
سَائِرِ الْأَحْوَالِ يَكُونُ بِهِ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الْأَشْيَاءِ فِيهِ وَعَدَمُ الْحَادِثِ سَائِقٌ
عَلَى وَجُودِهِ وَذِكْرُهُ هَلُمًّا يَلْفِظُ الْحَدِيثَ فِي الْمُسْنَدِ يَلْفِظُ الشَّرْكَ فَيَقْبِلُهَا عَلَى
أَنَّ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ هُوَ الشَّرْكَ الْأَعْظَمُ شِدَائِدُ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ حَتَّى أَنَّهُ
إِذَا تَعَرَّفْنَا كَرُّ فَكَأَنَّهُ أَرَى فِيهِ شَرْحُ حَدِيثٍ يَحْتَاطُ الْمُسْنَدُ فَمَا شَأْنُ كَيْسَ
بِهَذَا الشَّابَةِ فَكَأَنَّهُ شَرَّكَ عَنْ أَهْلِهِ

ترجمہ مسند الیہ کے احوال یعنی وہ امور جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے مارض ہونے ہیں

اور مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا ہے اس وجہ سے جو عنقریب آجائیگی، بہر حال مسند الیہ کو حذف کرنا حذف کو تمام احوال پر مقدم کیا ہے کیونکہ حذف نام ہے اسکو دلانے کا اور عدم حادث اسکے وجود پر مقدم ہے اور ذکر کیا یہاں مسند الیہ کو لفظ حذف کے ساتھ اور مسند میں لفظ ترک کے ساتھ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مسند الیہ رکن اعظم ہے اسکی سخت ضرورت ہے حتیٰ کہ جب اسکو ذکر نہیں کیا گیا تو گویا اسکو لایا گیا پھر حذف کر دیا گیا بر خلاف مسند کے اس لئے کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے پس گویا کہ اسکو اصل سے ترک کر دیا گیا۔

تشریح

مصنف رحمہ اللہ معانی کے آٹھ ابواب میں سے باب اول (احوال اسناد خبری) کے بیان سے فارغ ہو کر اب باب ثانی (احوال مسند الیہ) کو بیان فرما رہے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ احوال مسند الیہ سے مراد وہ امور ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں۔ شارح نے من حیث انہ مسند الیہ کی قید لگا کر ان امور سے احتراز کیا ہے جو مسند الیہ کو عارض تو ہوتے ہیں مگر اس حیثیت سے نہیں بلکہ دوسری کسی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں مثلاً مسند الیہ کا حقیقت یا مجاز ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض نہیں ہوتے بلکہ من حیث الواقع عارض ہوتے ہیں اور جیسے مسند الیہ کا کلمی یا جزئی ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو من حیث اللفظ عارض ہوتے ہیں۔ اور جیسے مسند الیہ کا جوہر یا عرض ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو من حیث الذات عارض ہوتے ہیں اور جیسے مسند الیہ کا ثلاثی یا رباعی ہونا ایسے امور ہیں جو مسند الیہ کو عدد حروف کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں۔ الحاصل احوال مسند الیہ میں وہ امور ذکر کئے جائیں گے جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں اور وہ امور جو مسند الیہ کو اس حیثیت کے علاوہ دوسری حیثیتوں سے عارض ہوتے ہیں ان کو اس بحث میں ذکر نہیں کیا جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے احوال کو مسند کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ آگے آئیگی اور وہ یہ ہے کہ مسند الیہ کلام میں رکن اعظم ہوتا ہے اسلئے کہ مسند الیہ سے مراد ذات ہوتی ہے اور مسند سے مراد صفت ہوتی ہے اور یہ بات سب سے پہلے کہ ذات کو صفت کے مقابل میں اعظمیت حاصل ہے۔ الحاصل مسند الیہ چونکہ رکن اعظم ہے اس لئے مسند الیہ کو مقدم ذکر کیا گیا۔

احوال مسند الیہ کی تفصیل کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ فرمایا ہے اما حذف یہ ذہن میں رہے کہ مصنف کا اصول یہ ہے کہ وہ اُمّ کے بعد جس کو ذکر کرتے ہیں وہ مقتضی حال ہوتا ہے اور لام تعلیل کے بعد جس کو ذکر کرتے ہیں وہ حال ہوتا ہے لہذا قللاً احتراز عن العبث اور اس کے مابعد کی چیزیں وہ احوال ہیں جو حذف کا تقاضہ کرتی ہیں اور جب ایسا ہے تو حذف مقتضی حال ہوگا اور جب حذف وغیرہ مقتضی حال ہیں تو احوال مسند الیہ کی تقدیری عبارت ہوگی مقتضیات احوال مسند الیہ یعنی یہ احوال مسند الیہ کے مقتضیات کا بیان ہے اور ان مقتضیات میں سے ایک مسند الیہ کا مسند ہونا ہے۔

اور مسند الیہ کے حذف سے مراد یہ ہے کہ اس کے حذف پر قرینہ معینہ تو موجود ہو لیکن اس کا قائم مقام موجود نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے حذف مسند الیہ کو مسند الیہ کے دیگر احوال پر اسلئے مقدم کیا ہے کہ حذف مسند الیہ

نام ہے مسند الیہ کو نہ لانے اور نہ ذکر کرنے کا اور ذکر مسند الیہ نام ہے مسند الیہ کو لانے اور ذکر کرنے کا اور یہ بات مسلم ہے کہ محدثات میں عدم، وجود پر مقدم ہوتا ہے لہذا حذف مسند الیہ (جو عدم حادث ہے) کو ذکر مسند الیہ (جو وجود حادث ہے) پر مقدم کر دیا گیا مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ علت حذف کو صرف ذکر پر مقدم کرنے کا فائدہ دیتی ہے دیگر احوال پر مقدم کرنے کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ حذف صرف ذکر کا مقابل ہے دیگر احوال (تعریف، تنکیر وغیرہ) کا مقابل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف، تنکیر وغیرہ تمام احوال ذکر کی فرع ہیں اور ذکر ان کے لئے اصل ہے اور جو چیز اصل پر مقدم ہوتی ہے وہ اس کی فرع پر بھی مقدم ہوتی ہے لہذا حذف جو اصل یعنی ذکر پر مقدم ہے وہ اس کی فرع یعنی دیگر احوال پر بھی مقدم ہوگا۔ و ذکر ہبتا سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے مسند الیہ کے ذکر نہ کرنے کو حذف سے اور مسند کے ذکر نہ کرنے کو ترک سے تعبیر کیا ہے، آخر ایسا کیوں، اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے مسند الیہ کے عدم ذکر کو حذف سے تعبیر کر کے اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ مسند الیہ کلام کا رکن اعظم ہے اور مستحکم اس کی طرف شدید قسم کی حاجت رکھتا ہے لہذا جب اس کو ذکر نہیں کیا گیا تو یوں کہا جائے گا کہ اس کو لایا تو گیا تھا مگر پھر حذف کر دیا گیا اس کے برخلاف مسند کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے یعنی وہ کلام کا رکن اعظم نہیں ہے لہذا جب وہ مذکور نہ ہوگا تو یہ کہا جائے گا کہ اس کو اول امر ہی چھوڑ دیا گیا ہے۔ الحاصل مسند الیہ کی اعلیٰ ترین پر تنبیہ کرنے کے لئے تعبیر میں یہ فرق کر دیا گیا۔

فَبَلَّاحْتِرَازٍ عَنِ الْعَبَثِ بِسَاءٍ عَلَى الظَّاهِرِ لِدَلَالَةِ الْفَرِيقَةِ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ دَلِيلًا مِنَ الْكَلَامِ أَوْ تَحْيِيلُ الْعَدُولِ إِلَى أَفْوَى الدَّيْرِ يَسْتَلِزُّ مِنَ الْعَقْلِ وَاللُّغْظِ نِزَاتٍ الْأَعْتَادَ عِنْدَ السِّكْرَةِ عَلَى دَلَالَةِ اللَّفْظِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ وَ عِنْدَ الْحَدِّثِ عَلَى دَلَالَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ أَفْوَى لَا يَنْتَقِزُ اللَّفْظُ عَلَيْهِ وَلَا تَمَانَالُ تَحْيِيلُ لَا تَدَالُ حَقِيقَةُ عِنْدَ الْحَدِّثِ أَيْضًا هُوَ اللَّفْظُ الْمَدْلُولُ عَلَيْهِ بِالنَّشْرَانِ كَقَوْلِهِمْ عَمَّ قَالَ لِي كَيْفَ أَتَيْتُ فُلُكَ عَيْنِي بِسَمْعِي لَنَا عَلِيلٌ لِلْاِخْتِرَازِ وَالْاِخْتِيارِ الْمَذْكُورَيْنِ أَوْ اِخْتِيارِ سَنَبِهِ السَّامِعِ عِنْدَ الْفَرِيقَةِ هَلْ يَنْتَبِهُ أَمْ لَا أَوْ اِخْتِيارِ مَقْدَارِ سَنَبِهِمْ هَلْ يَنْتَبِهُ بِالْقَرَأَتِ الْحَقِيقَةِ أَمْ لَا أَوْ اِخْتِيارِ صَوْنِهِ أَيْ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ عَنْ لِسَانِكَ تَعْظِيمًا لَهُ أَوْ عَنكَ أَيْ إِيَّاهُمْ صَوْنٌ بِسَانِكَ عَنْهُ تَحْيِيلُ إِلَيْهِ

پس بحث سے بچنے کے لئے ظاہر پر بنا کر دیتے ہوئے اسے ذکر فرماتے اس پر دلالت کرتا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں وہ کلام کا رکن ہے یا عقل اور لفظ دونوں میں سے افویٰ دلیل کی طرف عدول

ترجمہ

کا خیال پیدا کرنے کے لئے کیونکہ ذکر کے وقت من حیث الظاہر لفظ کی دلالت پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف کے وقت مقل کی دلالت پر اور وہ اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اس کا محتاج ہوتا ہے اور مصنف نے تخیل اسلئے کہا ہے کہ حذف کے وقت بھی حقیقتہً دلالت کرنے والا لفظ ہی ہے جس پر قرائن کے ذریعہ دلالت کی گئی ہے جیسے شاعر کا قول:-
اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا علیل ہوں شاعر نے مذکورہ اعتراض اور تخیل کی وجہ سے انا علیل نہیں کہا ہے یا قرینہ کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کے لئے کہ کیا وہ متنبہ ہے یا نہیں یا اس کی بیدار مغزی کی مقدار کو آزمانے کے لئے کہ وہ قرائن غنیہ سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں یا مسند الیہ کو اسکی تعظیم کے خاطر اپنی زبان سے بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے یا اس کے برعکس۔ یعنی اسکی تحقیر کرنے کے لئے اس سے اپنی زبان کو بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے۔

تشریح

حذف دو باتوں پر موقوف ہے ایک تو ایسے قرینہ کا موجود ہونا جو حذف پر دلالت کرتا ہو دوم ایسے مرجع کا موجود ہونا جو حذف کو ذکر پر ترجیح دینے والا ہو پہلی بات تو نحو وغیرہ دوسرے فنوں میں مذکور ہے یہ فن اس کا محل نہیں ہے اور دہی دوسری بات تو فاضل مصنف نے یہاں سے اسی کی تفصیل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حذف کو ذکر پر ترجیح دینے والے امور میں سے ایک امر اعتراض من العیث ہے یعنی کبھی عیث اور لغو سے بچنے کے لئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے چنانچہ اگر مسند الیہ پر قرینہ دلالت کرتا ہو اور قرینہ کی وجہ سے مخاطب کے نزدیک مسند الیہ ظاہر ہو تو ایسی صورت میں مسند الیہ کا ذکر عیث اور فانی عن الغائکہ شمار ہوتا ہے لہذا اس عیث سے بچنے کے لئے بلیغ آدمی مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے وان کان فی العقیقۃ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ کلام کا رکن ہے اور رکن پر اگرچہ قرینہ قائم ہو تب بھی اس کی طرف التفات اور اس کی تصریح مناسب ہوتی ہے اور جب قرینہ کے باوجود مسند الیہ کی تصریح اور اس کا ذکر مناسب ہے تو اس کا ذکر کرنا ہرگز عیث نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اعتراض من العیث کو حذف مسند الیہ کا مرجع قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ کے دو اعتبار میں ایک تو یہ کہ وہ کلام کا رکن ہے دوم یہ کہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے پس اگر اسکے رکن ہونے کا اعتبار کیا جائے اور اس بات سے صرف نظر کر لیا جائے کہ مخاطب کو اس کا علم ہے تو اس کا ذکر کرنا عیث نہ ہوگا کیونکہ رکن کا ذکر کرنا عیث نہیں ہوتا اگر اس بات کا اعتبار کیا جائے کہ مسند الیہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے اور اس کے رکن ہونے سے صرف نظر کر لیا جائے تو اس کا ذکر کرنا یاقین عیث ہوگا کیونکہ جس چیز کو ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہو اسکو ذکر کرنا عیث ہے یہاں مصنف کی مراد یہ ہے کہ قرینہ کی وجہ سے چونکہ مسند الیہ مخاطب کو معلوم ہے اس لئے اس کا ذکر کرنا عیث ہے اس سے قطع نظر کہ مسند الیہ رکن ہے یا رکن نہیں ہے۔ بہر حال ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے عیث سے بچنے کے لئے بھی مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ حذف مسند الیہ کے لئے دوسرا مرجع یہ ہے کہ مکالمہ کبھی اس حذف کے ذریعہ سامع کے خیال اور ہم میں یہ بات ڈالتا چاہتا ہے کہ اس نے دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول کیا ہے اسطور پر کہ مسند الیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلیں ہیں (مفصل

(۲) لفظ اور ان دونوں میں عقل اقویٰ دلیل ہے اور عقل اقویٰ دلیل اس لئے ہے کہ عقل دلالتے میں لفظ کی محتاج نہیں ہے یعنی بغیر لفظ کے واسطے صرف عقل سے ادراک کر لینا ممکن ہے جیسے اثر کی دلائل مؤثر پر مثلاً دھوئیں کی دلائل آگ پر محض عقل کے ذریعہ سمجھی جاتی ہے اس میں لفظ کا کوئی واسطہ اور دخل نہیں ہے اسکے برخلاف لفظ کے دلائل میں عقل کا محتاج ہے یعنی عقل کے واسطے بغیر لفظ سے کسی چیز کا سمجھا جانا ممکن نہیں ہے الحاصل لفظ چونکہ دلائل میں عقل کا محتاج ہے اور عقل لفظ کی محتاج نہیں ہے اسلئے عقل اقویٰ دلیل ہوگی اور لفظ غیر اقویٰ دلیل ہوگی پس حد مسند الیہ کے وقت ذہن اس طرف منتقل ہوگا کہ مسند الیہ کا ادراک صرف عقل سے ہوا ہے اور ذکر مسند الیہ کے وقت ذہن اس طرف منتقل ہوگا کہ مسند الیہ کا ادراک لفظ سے ہوا ہے اسی کو شرع نے یوں فرمایا ہے کہ ذکر مسند الیہ کے وقت من حیث الظاہر دلائل لفظ پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف مسند الیہ کے وقت دلائل عقل پر اعتماد ہوتا ہے اور عقل کی دلائل اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اپنی دلائل میں عقل کا محتاج ہوتا ہے اور عقل لفظ کی محتاج نہیں ہوتی الحاصل سامع کے دل میں اس بات کا خیال ڈالنے کے لئے کہ عقل اور لفظ دونوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول کیا گیا ہے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے عبارت میں من حیث الظاہر ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ لفظ کی دلائل پر اعتماد کیسے کیا جاسکتا ہے کیونکہ لفظ کی دلائل کے لئے عقل کی دلائل بھی ضروری ہے یعنی عقل کے ذریعہ یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس معنی کے لئے موضوع ہے اور جب ایسا ہے تو صرف لفظ کی دلائل پر اعتماد کرنا کافی نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ بحسب التحقیق اگرچہ لفظ کے ساتھ عقل پر اعتماد ہوتا ہے لیکن بظاہر لفظ ہی پر اعتماد ہوتا ہے پس ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے خان الامتداد عند الذکر علی دلائل اللفظ فرمایا ہے۔ وانا قال فیہ دلیل سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تمہیں کا لفظ کیوں بڑھا یا ہے اور العدول الی اقویٰ الدلیلیں کیوں نہیں کیا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عدول محقق نہیں ہے بلکہ ایک امر متخیل، متوہم ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عدول کا محقق ہونا اس پر موقوف ہے کہ حذف مسند الیہ کے وقت مسند الیہ پر دلائل کرنے میں عقل اور لفظ میں سے ہر ایک مستقل ہو اسلئے کہ جب دونوں مستقل دلیل ہوں گی تب ہی ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیا جائے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی دونوں مستقل دلیل نہیں ہیں کیونکہ جس طرح مسند الیہ کے ذکر کے وقت مسند الیہ پر لفظ دلائل کرتا ہے اسی طرح حذف مسند الیہ کے وقت بھی مسند الیہ پر دلائل کرنے والا وہ لفظ ہے جو عبارت میں مسندون ہے مگر قرینہ اس پر ردال ہے اور اس لفظ پر قرینہ کے ذریعہ دلائل کی گئی ہے البتہ دونوں حالتوں میں یعنی ذکر کے وقت بھی اور حذف کے وقت بھی عقل کی معزز ضرور درکار ہوگی۔ الحاصل دونوں حالتوں میں عقل اور لفظ دونوں کا مجموعہ ایک دلیل ہے دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ مستقلاً دلیل نہیں ہے اور جب دونوں کا مجموعہ ایک دلیل ہے تو ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیسے متحقق ہوگا ہاں جب حکم نے مسند الیہ کو حذف کر دیا تو اس نے سامع کے دل میں یہ خیال ڈالا کہ اس جگہ عقل اور لفظ دونوں ہیں اور اس نے اصغف (لفظ اسے اقویٰ عقل) کی طرف عدول کیا ہے الحاصل اس جگہ عدول چونکہ ایک خیالی چیز تھی اسلئے مصنف نے تمہیل کا لفظ بڑھا دیا ہے۔ مصنف رح نے اعتراض من العتب اور تمہیل دونوں کی مثال میں فرمایا ہے کہ قال لی کیف

انت قلت طلیل۔ اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا بیمار ہوں۔ اس کلام میں شاعر نے احتراز عن العبث اور تفصیل کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے ورنہ اصل عبارت ہے انا طلیل اور اس پر سائل کا قول کیف انت قرینہ ہے اس طور پر کہ جب مخاطب کی غیریت معلوم کی گئی ہے تو اس نے اپنے ہی بارے میں طلیل کہا ہوگا اور اسکی مراد یہ ہی ہوگی کہ میں بیمار ہوں۔ پورا شعر اس طرح ہے ۛ قال لی کیف انت قلت طلیل ۛ سہر دایم و وزن طویل۔ اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں، میں نے کہا بیمار ہوں ہمیشہ بیدار رہتا ہوں اور مسلسل رنج و غم میں مبتلا رہتا ہوں۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے جو ادب والے عربی شعر کا ترجمہ بھی ہے ۛ

حال میرا پوچھتے ہو کیا نہایت بیمار ہوں ۛ بتلائے عشق ہوں اور روز و شب بیدار ہوں

عربی کے شعر میں طلیل کا مسند الیہ آتا، اور اردو کے شعر میں بیمار کا مسند الیہ میں "مذکورہ وجوہ ترجیح کی وجہ سے" حذف مسند الیہ کا تیسرا مرجع ہے قرینہ کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آزمانا یعنی محکم بسا اوقات سامع کی بیدار مغزی کو آزمانے کے لئے مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے اور اس پر قرینہ قائم کر کے دیکھتا ہے کہ سامع متنبہ ہوتا ہے یا نہیں۔ سامع کا ذہن مسند الیہ کی طرف منتقل ہوتا ہے یا نہیں مثلاً نورہ مستفاد من نور الشمس اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے۔ یہ پورا جملہ مستند ہے اور مسند الیہ القمر محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے القمر نورہ مستفاد من نور الشمس۔ چاند اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے پس چونکہ چاند ہی کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہوتا ہے اسلئے یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں مسند الیہ "القمر" محذوف ہے اور اسی قرینہ کی وجہ سے سامع کے استحقاق کے لئے حذف کر دیا گیا ہے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے ۛ

نہ کیوں ہوں لاکھ مستانہ ادائیں میرے نالے میں ۛ گدائے میکہ ہوں ہر طرح کی بے پیالے میں

ہر طرح کی بے پیالے میں "مستند ہے اور اس کا مسند الیہ سے (خراب) محذوف ہے۔ جو تھا مرجع ہے سامع کے متنبہ اور فہم کی مقدار کو آزمانا کہ آیا وہ معنی قرآن سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں جیسے "ہو واسطہ عقد الکواکب" وہ ستاروں کے بار کا واسطہ (بیچ کا عمدہ جوہر) ہے۔ یہ پورا جملہ مستند ہے اور مسند الیہ القمر محذوف ہے یعنی القمر ہو واسطہ عقد الکواکب چاند ہی ستاروں کے بار کا واسطہ ہے۔ واسطہ اس عمدہ جوہر کو کہتے ہیں جو بار کے بیچ میں رکھا جاتا ہے اور کواکب میں سب سے عمدہ قرینہ ہے اسلئے کواکب کے بار میں قرینہ واسطہ ہوگا پس اس قرینہ کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا گیا۔ اس مسند الیہ کی طرف ذہن بہ نسبت اول کے ذرا دیر میں منتقل ہوتا ہے۔ ایک حکایت ہے کہ ایک عباسی خلیفہ کسی مصاحب کے ساتھ کشتی میں سوار ہوا۔ خلیفہ نے اس سے معلوم کیا اہی طعام اشبہ منک۔ جمہ کو کو سنا کھانا زیادہ مرغوب ہے اس نے کہا نیم برشت اندا۔ اتفاق سے اگلے سال پھر دونوں کا سفر ہوا خلیفہ نے اسی جگہ بیچ کر کہا "مع اہی اشبہ منک کس چیز کے ساتھ۔ مصاحب نے جواب دیا انک کے ساتھ۔ خلیفہ اس کی ذکاوت اور کمال متنبہ سے بہت متعجب ہوا۔ بانجواں مرجع یہ ہے کہ محکم مسند الیہ کی عظمت کی وجہ سے مسند الیہ کو اپنی زبان سے محفوظ رکھنے کا وہم ڈالتا ہے مثلاً معقر للشرائع موضع للدلائل فیجب اتباعہ۔ خرائع کو ثابت کرنے والا دلائل کو واضح کرنے والا ہے،

لہذا اس کا اتباع واجب ہے یہاں مقرر للشرائع موضع للدلائل مستند ہے اور مستند الیہ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) مذبذوب ہے منکلم نے اپنی زبان کو مستند الیہ کے ذکر کے قابل نہ سمجھ کر مستند الیہ کو حذف کر دیا ہے۔ چھٹا مرجح یہ ہے کہ منکلم مستند الیہ کو حقیر سمجھتا ہے اس لئے اس سے اپنی زبان کو محفوظ رکھنے کے لئے اس کا ذکر نہیں کرتا ہے جیسے موسوس ساع فی الفساد فجب مخالفت۔ یہاں موسوس ساع فی الفساد مستند ہے اور شیطان مستند الیہ ہے یعنی شیطان دوسرے ذائقے والا اور فساد برپا کرنے والا ہے لہذا اس کی مخالفت واجب ہے۔ مستند الیہ کی حقارت کی وجہ سے منکلم نے اپنی زبان کو اس کے ذکر سے محفوظ رکھنے کے لئے اس کو حذف کر دیا ہے۔

أَوْ كَأَنِّي الْأَلْكَارُ أَيْ شَيْئُهُ لَكِنِّي الْحَاجَّةُ تَحْوُفًا جَرُّ مَا سَقَى عِنْدَ قَبَائِلِ الْقَبِيلَةِ
عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ ذَيْنِ لَيْسَ كَأَنِّي لَكِنِّي أَنْ تَقُولَ مَا أَرَدْتُ زَيْدًا بَلْ غَيْرُكَ أَوْ
تَعْنِيهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ ذِكْرَ الْأَخِيَرِ أَعْنِ الْعَبَثِ يُعْنِي عَنْ ذَلِكَ لَكِنِّي ذِكْرُهُ
لَا مُرْتَبِنَ أَحَدٌ هُمَا الْأَخِيَرِ أَعْنِ سُوءِ الْأَدَبِ فِيهَا ذِكْرُ وَالْه مِنْ الْمَثَالِ
وَهُوَ خَالِئٌ بِمَا يَشَاءُ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ أَيْ لَكِنَّهُ تَعَالَى. الْكُفَّاءِ الْكُفُوطِيَّةُ
وَالْمُفْهِدُ لِعَوْلِيهِ أَوْ إِدْعَائِهِ التَّعْنِي تَحْوُفًا وَهَابُ الْأَلُوفِ أَيْ السُّلْطَانُ
أَوْ تَحْوُفٌ ذَلِكَ كَصَيْقِ الْمَكَارِ عَنْ رَهَالَةِ الْكَلَامِ بِسَبَبِ ضَعْفِ أَوْ سَامَةِ أَوْ كَوَانِ
مُحْصِيَةٍ أَوْ مَحَاطَّةٍ عَلَى وَرْدٍ أَوْ سَجْعٍ أَوْ كَوَانِيَةٍ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ كَقَوْلِ
الصِّيَادِ غَزَا أَيْ هَذَا غَزَا أَوْ كَالْخَفَاءِ عَنْ غَيْرِ الشَّامِ مِنْ الْحَاضِرِينَ
مِثْلُ جَاءَ وَكَأَنِّي بَاءِ الْأَمْتِغَمَالِ الْوَارِدِ عَلَى تَرْكِهِ مِثْلُ دَمِيَّةٍ مِنْ غَيْرِ دَامٍ
أَوْ تَرْكِ تَكْلَامٍ مِثْلُ التَّرْجِعِ عَلَى الْمَدِّ حَزَّ أَوْ السَّدِّمْ أَوْ الشَّرْحِمْ.

ترجمہ

یا بوقت ضرورت انکار کی گنجائش کے لئے جیسے فاجر، فاسق۔ اس بات پر قربان کے قائم ہونے کے وقت کہ مراد زید ہے تاکہ میرے لئے یہ کہنے کی گنجائش رہے کہ میں نے زید کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ کسی کے غیر کا ارادہ کیا ہے یا اس کے متعین ہونے کی وجہ سے اور ظاہر ہے کہ احتراز عن العبث کا ذکر کرنا اس سے بے نیاز کر دیتا ہے لیکن اس کو دو باتوں کی وجہ سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک ہے ادبی سے ہونا اس مثال میں جس میں اہل معانی نے اس کو ذکر کیا ہے اور وہ خالق لما یشاء، فعال لما یرید ہے یعنی اللہ تعالیٰ۔ دوم ادعا تعین کی قہید ہے جیسے دباب الا لوف یعنی بادشاہ ہزاروں کا بخشنے والا ہے یا اسی کے مثل جیسے تطویل کلام سے مقام کا تنگ ہونا تنگدلی یا اکناہٹ یا فرصت کے فوت ہونے یا وزن کی محافظت یا جمع یا قافیہ کی وجہ سے یا وہ جو اس کے مشابہ ہو جیسے شکاری کا قول ہرن یعنی یہ ہرن ہے اور جیسے سامع کے علاوہ دیگر حاضرین سے جیسا نا مثلاً جاہ

اور جیسے اس استعمال کا اتباع کرنا جو اس کے ترک پر وارد ہے۔ جیسے رمیز من غیر رام یا اس جیسی مثالوں کے ترک پر وارد ہے جیسے مدح یا ذم یا ترحم کی بنا پر رفع پڑھنا۔

تشریح

ساتواں مرج یہ ہے کہ مسند الیہ کو کبھی اس وجہ سے حذف کیا جاتا ہے تاکہ ضرورت پڑنے پر لکھا کی گئی بات رتبہ میں لکھی جائے۔ اور اس بات پر قرینہ موجود ہے کہ محکم کی مراد زید ہے پس اگر زید محکم سے مواخذہ کرنے لگے تو محکم یہ کہہ سکتا ہے کہ حضور میں نے آپ کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ دوسرا آدمی میری مراد ہے۔ یا یوں کہہ دے کہ میں نے آپ کا نام نہیں لیا ہے۔ حذف مسند الیہ کی آٹھویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ مسند الیہ کبھی متعین ہوتا ہے اور مسند الیہ کی تعین کبھی تو اسلئے ہوتی ہے کہ مسند اس مسند الیہ کے سوا دوسرے کی صلاحت ہی نہیں رکھتا ہے اور کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ مسند الیہ ایسا کامل اور مکمل ہے کہ ذہن اس کے علاوہ کی طرف متقل نہیں ہوتا ہے اور کبھی مسند الیہ کی تعین اسلئے ہوتی ہے کہ مسند الیہ محکم اور متعین کے درمیان متعین ہوتا ہے الحاصل کبھی مسند الیہ کے متعین ہونے کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ جیسے خالق لما یشاء اور فعال لما یرید کا مسند الیہ (الشر) متعین ہونے کی وجہ سے محذوف ہے یعنی الشر محذوف جاتا ہے ہے پیدا کرتا ہے اور جوارادہ کرتا ہے کر ڈالتا ہے۔

والفاجر سے سترارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مسند الیہ متعین ہوگا تو اس کا ذکر کرنا عبث ہوگا لہذا یہ صورت احتراز عن العبث میں داخل ہوگئی اور جب یہ صورت احتراز عن العبث میں داخل ہوگئی تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف نے تعین مسند الیہ کی وجہ سے حذف مسند الیہ کو دو باتوں کی وجہ سے ذکر کیا ہے ان میں سے ایک بات یہ ہے کہ اگر اس کو احتراز عن العبث میں داخل کر دیا گیا تو علماء بلاغت نے تعین مسند الیہ کی جو مثال بیان کی ہے یعنی خالق لما یشاء فعال لما یرید اس میں سور ادب لازم آئیگا اس طور پر کہ یوں کہنا پڑے گا کہ اس مثال میں مسند الیہ یعنی الشر کو عبث سے بچنے کے لئے حذف کیا گیا ہے گویا الشر کا ذکر کرنا عبث ہے (ایضا بذات الشر) پس اس سور ادب کے ارتکاب سے بچنے کے لئے مصنف نے حذف مسند الیہ کی اس صورت کو احتراز عن العبث میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ اس کا مرج تعین مسند الیہ کو قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ الگی عبارت (ادعاء تعین) کی تہدید ہے۔

نویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ کبھی محکم مسند الیہ کو اس کے متعین ہونے کا دعویٰ کرنے کے لئے حذف کر دیتا ہے یعنی مسند الیہ متعین نہیں ہوتا بلکہ محکم اس کے تعین کا دعویٰ کرتا ہے جیسے کسی نے کہا و اب اللوات ہزاروں کی بخشش کرنے والا اس کا مسند الیہ یعنی السلطان محذوف ہے۔ پس یہاں مسند الیہ کو اس بات کا دعویٰ کرنے کے لئے حذف کر دیا گیا کہ یہ کام بادشاہ ہی کر سکتا ہے دوسرا کوئی آدمی یہ کام نہیں کر سکتا ہے بہر حال اس وصف کے ساتھ بادشاہ کو متعین کرنا ادعائی ہے کیونکہ رعایا میں سے بھی کچھ لوگ یہ کام کر سکتے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ حذف مسند الیہ کی وجہ ترجیح اور بھی ہو سکتی ہیں جیسے کسی طال اور رنخ کی وجہ سے مقام اس

بات کا متعین ہو کہ کلام طویل نہ کیا جائے تو ایسی صورت میں مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ یا حضرت کے فوت ہونے کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے شکاری کا قول غزال یعنی نہا غزال۔ شکاری کی تمام تر قوم چونکہ شکار پر مرکوز ہوتی ہے اسلئے وہ غزال کے بجائے صرف غزال پر اکتفا کر لیتا ہے۔ یا وزن یا سبع یا قافیہ کی حفاظت مقصود ہوتی ہے تو مسند الیہ کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور کبھی مسند الیہ کو اسلئے حذف کر دیا جاتا ہے کہ منظم سامع کے علاوہ دوسرے حاضرین سے مسند الیہ کو چھپانا چاہتا ہے مثلاً منظم نے کہا جآ اور مسند الیہ (فاعل) ذکر نہیں کیا۔ اور کبھی اس استعمال کا اتباع کرنے ہوئے مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جو اس کے ترک پر وارد ہوا ہے جیسے رمیتہ من خیر رام یعنی ہذہ رمیتہ من غیر رام۔ اس مثال میں مسند الیہ (نہ) کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا گیا ہے جو استعمال اس کے ترک پر منقول ہے یہ مثل اس شخص کے لئے بولی جا سکتی ہے جس سے کوئی ایسا امر صادر ہوا ہو جس کا وہ اہل نہ ہو۔ اسی کے ہم معنی اردو کی یہ کہاوت ہے ”اندھے کا تیر بٹورے میں“ اس مثل کو سب سے پہلے کہنے والا حکم بن عبدالغوث ہے واقعہ یہ ہے کہ ایک بار اس نے یہ نذر کی کہ میں چند وحشی بھر پکڑ کر غنیمت پہاڑ پر ذبح کرونگا مگر یہ شخص انہابی کو شیش کے باوجود اپنی نذر کو پورا نہ کر سکا حالانکہ یہ شخص لوگوں میں زبردست تیر انداز اور شاخیں شمار ہوتا تھا یہ اپنی ناکامی پر اس قدر پریشان ہوا کہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ اتفاق سے اس کا لڑکا مطعم اسکے ساتھ بولیا حکم نے پھر تیر چھینک شروع کر دیا مطعم دیکھتا رہا کہ کوئی تیر شکار کو نہیں لگتا اس کے بعد مطعم نے کمان لیکر تیر چھینکا تو شکار گر پڑا یہ دیکھ کر حکم نے کہا رمیتہ من غیر رام مثال میں قہر و تبدل چونکہ جاتر نہیں ہے اسلئے یہ مثال جب بھی استعمال ہوگی حذف مسند الیہ کے ساتھ استعمال ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اس استعمال کا اتباع کرنے ہوئے حذف کر دیا جاتا ہے جو استعمال ترک مسند الیہ پر اس کے نظائر میں وارد ہوا ہے۔ مثلاً بدرج یا ذم یا ترحم کی وجہ سے رفع کے ساتھ اس بنیاد پر پڑھا جائے کہ یہ خبر ہے مسند الیہ ممدون کی جیسے الحمد للہ اہل الحمد کو مدح کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ خبر ہے اور اس کا مسند الیہ اور مبتدا ممدون ہے یعنی ہوا اہل الحمد اور اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم میں الرجیم کو ذم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ مسند ہے اور اس کا مسند الیہ یعنی ہو ممدون ہے اور اللہم ارحم عبدک المسکین میں المسکین کو ترحم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ مسند ہے اور اس کا مسند الیہ یعنی ہو ممدون ہے مذکورہ جنوں مثالوں میں مسند الیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کیا گیا ہے جو استعمال اس کے نظائر میں حذف مسند الیہ پر وارد ہوا ہے چنانچہ عرب سے اللہم ارحم عبدک الفقیر میں الفقیر سے پہلے ہو مسند الیہ اور مرث برزلیث میں غیث سے پہلے ہو مسند الیہ اور الحمد للہ اکرم میں اکرم سے پہلے ہو مسند الیہ کا ممدون ہونا منقول ہے۔ انہیں پر فیاں کرتے ہوئے ان مثالوں میں مسند الیہ کو حذف کر دیا گیا ہے جو مثالیں فادم نے ذکر کی ہیں۔ (فوائد) شارح نے دو اتباع کا ذکر کیا ہے ایک اس استعمال کا اتباع جو مسند الیہ کے حذف پر وارد ہوا ہے اور دوسرے اس استعمال کا اتباع جو مسند الیہ کے حذف پر نظائر میں وارد ہوا ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول میں تو دونوں استعمالوں کے اندر ایک ہی کلام ہوگا اور دوسرے اتباع میں کلام اول کلام ثانی کلام اول کا غیر ہوگا۔ فندبر۔

وَأَمَّا ذِكْرُكَ أَيْ ذِكْرُ السُّنَدِ إِلَيْهِ فَلْيَكُونِ فِي الذِّكْرِ الْأَصْلُ وَلَا مُقْتَضٍ
لِلْعُدُولِ عَنْهُ أَوْ الْإِحْتِيَاظُ بِضَعْفِ التَّعْوِيلِ أَيْ الْأَعْتِمَادِ عَلَى الْقَرِينَةِ أَوْ
التَّنْبِيهِ عَلَى عِبَادَةِ السَّامِعِ أَوْ زِيَادَةِ الْإِيضَاحِ وَالشَّرْطِ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى
أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ أَوْ أَظْهَارِ الْعُظْمَى
لْيَكُونَ اسْمُهُ مَتَابَعًا لِلْعُظْمَى نَحْوُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَاضِرٍ أَوْ أَهْلِيهِ
نَحْوِ السَّارِقِ اللَّيْمِ حَاضِرٍ أَوْ الشَّيْخِ بِذِكْرِهِ مِثْلُ الشَّيْخِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَالِهِ وَسَلَّم فَاسْتَلْ هَذَا الْقَوْلَ أَوْ اسْتَلْهُ إِذَا مِثْلُ الْحَبِيبِ حَاضِرٍ أَوْ بَسْطِ
الْكَلَامَ حَيْثُ الْأَضْعَافُ مَطْلُوبٌ أَيْ فِي مَتَابَعَةٍ يَكُونُ إِضْعَافُ السَّامِعِ
مَطْلُوبًا لِلْمُتَكَلِّمِ لِعُظْمَى وَشَرْطِهِ وَبِهَذَا يُطَالُ الْكَلَامُ مَعَ الْأَجْبَاءِ نَحْوُ
قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ مُوسَى عَلَى نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ هِيَ عَصَايَ أَوَّلًا
عَلَيْهَا وَقَدْ يَكُونُ الذِّكْرُ لِلتَّعْوِيلِ أَوْ التَّعَجُّبِ أَوْ الْإِشْهَادِ فِي تَضْيِيقِهِ أَوْ
الْقَسْجِلِ عَلَى السَّامِعِ حَتَّى لَا يَكُونَ لَهُ سَبِيلُ الْإِنْكَارِ

ترجمہ

اور ہر حال اس کا ذکر کرنا یعنی مسند الیہ کا ذکر کرنا تو اس لئے کہ ذکر اصل ہے اور اس سے عدول کرنے کا کوئی مقتضی نہیں ہے یا قرینہ پر اعتماد کے ضعف کی وجہ سے احتیاط کے لئے یا سامع کی غماز پر تنبیہ کرنے کیلئے یا زیادتی و ضاحت اور تفریر کے لئے اور اسی پر باری تعالیٰ کا قول اولئک علی ہدی من ربہم و اولئک ہم المفلحون اور لک ہم المفلحون ہے یا مسند الیہ کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے اسلئے کہ مسند الیہ کا اسم ایسی چیز ہے جو تعظیم و بڑھائی کرتا ہے جیسے امیر المؤمنین حاضر یا اسکی امانت کے لئے جیسے السارق اللیم حاضر یا اس کے ذکر سے جبرک حاصل کرنے کے لئے جیسے انبی صلی اللہ علیہ وسلم قائل ہذا القول یا مسند الیہ سے لات حاصل کرنے کے لئے جیسے الحبیب حاضر یا طول کلام کے لئے جہاں سنانا مطلوب ہو یعنی ایسے مقام میں جہاں مکالم کا مقصود سامع کو اسکی عظمت اور خرافت کی وجہ سے متوجہ کرنا ہو اسی وجہ سے دوستوں کے ساتھ کلام طویل کیا جاتا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حکایت کرنے ہوئے باری تعالیٰ کا قول ہی عصای توکا علیہا اور کبھی ہوتا ہے مسند الیہ کا ذکر درانے کے لئے یا تعجب کے لئے یا کسی معاملہ میں گواہی دینے کے لئے یا سننے والے پر بات پختہ کرنے کے لئے تاکہ اسکے لئے انکار کی گنجائش نہ رہے۔

تشریح

مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کیا جائے اور مسند الیہ کو ذکر کرنے کے بہت سے اسباب اور بہت سی وجوہ تریح ہیں چنانچہ ذکر مسند الیہ کا ایک سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کو ذکر کرنا اصل (راجع) ہے پس اگر ذکر سے عدول کرنے کے لئے کوئی مقتضی موجود نہ ہو تو اسکی امامت کو نظر

رکھتے ہوئے اسکو ذکر کر دیا جائے گا یعنی اگر کوئی ایسا حکم نہ ہو جو حذف کا تقاضہ کرتا ہو تو ذکر کے اصل اور راجع ہونے کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے گا۔ اور اگر کوئی حکم حذف کا تقاضہ کرنے والا موجود ہو تو اس حکم حذف کی رعایت کی جائے گی اصل کی رعایت نہ کی جائے گی۔ ذکر مسند الیہ کا دوسرا سبب یہ ہے کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہو اور اعتماد کمزور ہونے کی دو وجہیں ہیں (۱) قرینہ فی نفسہ محض ہو (۲) قرینہ میں اشتباہ ہو بہر حال قرینہ کے معنی ہونے کی وجہ سے یا اس میں اشتباہ کی وجہ سے اگر قرینہ پر اعتماد کمزور ہو گیا تو احتیاط کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے گا یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قرینہ پر اعتماد کمزور ہونے کی وجہ سے احتیاطاً مسند الیہ کو ذکر کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ لفظ قرینہ عقلیہ سے اقویٰ ہے اور حذف مسند الیہ کے بیان میں مصنف نے کہا ہے کہ قرینہ عقلیہ لفظ سے اقویٰ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک قرینہ عقلیہ اقویٰ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اقویٰ ہے پس مصنف نے حذف مسند الیہ کے بیان میں بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور ذکر مسند الیہ کے بیان میں بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور عقلی صغوی نے جواب دیا ہے کہ جس قرینہ عقلیہ جس لفظ سے اقویٰ ہے اور جس قرینہ عقلیہ کے اقویٰ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے تمام افراد اقویٰ ہوں بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جس لفظ کے بعض افراد اقویٰ ہوں پس یہاں انھیں بعض افراد کا ذکر کر دیا گیا ہے تیسرا سبب یہ ہے کہ کبھی سامع کی کفایتی اور عبادت پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے یعنی اس کے باوجود کہ سامع کو قرینہ کی وجہ سے مسند الیہ کا علم ہے محض حاضرین کو یہ بتلانے کے لئے کہ سامع انتہائی غبی ہے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص نے کہا ما ذات ال قال خالد۔ خالد نے کیا کہا متکلم نے اس کے جواب میں کہا خالد قال کذا خالد نے یہ بات کہی یہاں قرینہ غنائی کا سوال چونکہ موجود ہے اسلئے جواب میں حذف مسند الیہ کے ساتھ قال کذا کہنا کافی تھا لیکن سامع کی کفایتی اور سو حفظ پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا گیا۔ اردو میں جیسے

۵ پوچھا عدو نے، یار نے کیا جھک کے دیدیا : میں نے کہا کہ یار نے بوسہ دیا مجھے

دوسرے مصرع میں مسند الیہ یار کو دوبارہ ذکر کیا تاکہ حاضرین کو یہ احساس دلائے کہ مخاطب اس قدر غبی ہے کہ مکمل ذکر کے بغیر سمجھ نہیں سکتا۔

جو تھا سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کو واضح کرنے کے لئے اور سامع کے ذہن میں اتارنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے جیسے باری تعالیٰ کا قول اولک علی ہدی من ربہم واولک ہم المفلحون۔ اس آیت میں محل اشتباہ دوسرا اولک ہے۔ کیونکہ یہ مسند الیہ ہے اور اسکو زیادتی ایضاح اور تقریر کے لئے ذکر کیا گیا ہے اسلئے کہ جن لوگوں کی طرف پہلے اولک سے اشارہ کیا گیا ہے انھیں کی طرف دوسرے اولک سے اشارہ کیا گیا ہے لہذا اگر دوسرے اولک کو ذکر نہ کیا جاتا تو بھی مفہوم واضح ہو جاتا اور مقصد میں کوئی خلل واقع نہ ہوتا لیکن زیادتی ایضاح کے خاطر اور مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں اتارنے کے پیش نظر دوسرے اولک کو ذکر کر دیا گیا۔ اردو میں جیسے ”وہی ہے دریا وہی ہے کشتی اسی کا جلوہ حباب میں ہے“ اس میں دوسرا وہی جو مسند الیہ ہے مزید وضاحت

کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ پانچواں سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے مدلول کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے مثلاً کسی نے کہا ہل حضرت امیر المومنین، اس کے جواب میں کہا گیا امیر المومنین حاضر یہاں بقرینہ سوال اگر نعم کہل دیا جاتا یا صرف حاضر کہل یا جاتا تو بھی کافی تھا لیکن مسند الیہ (امیر المومنین) کے مدلول کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے مسند الیہ (امیر المومنین) کو مصداقاً ذکر کر لیا گیا۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

جیسی ہے جو محمد کو شاہ جمہاد نے ذال بدہ سے لطف و عنایات شہنشاہ بہ دال
اس شعر میں مسند الیہ شاہ جمہاد کو بغرض اظہار عظمت ذکر کیا گیا ہے۔

چھٹا سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے مدلول کی حقارت اور اہانت کو ظاہر کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے مثلاً کسی نے کہا ہل حضرت اسارق، اس کے جواب میں کہا گیا اسارق اللہیم حاضر یہاں بھی بقرینہ سوال مسند الیہ کو حذف کیا جاسکتا تھا لیکن اس کے مدلول کی تعظیم اور توہین کرنے کے لئے اسکو ذکر کر دیا گیا۔ ساتواں سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا ہل قال ہذا القول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسکے جواب میں کہا گیا النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ہذا القول۔ یہاں بھی بقرینہ سوال مسند الیہ کو حذف کر کے نعم یا قال ہذا القول پر اکتفا کیا جاسکتا تھا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے مسند الیہ (النبی صلی اللہ علیہ وسلم) کو ذکر کر دیا گیا۔ آٹھواں سبب یہ ہے کہ مسند الیہ کے ذکر میں لذت اور مزہ آتا ہے جیسے کسی نے سوال کیا ہل حضرت جبیک، اس کے جواب میں عاشق نے کہا جیسی حاضر یہاں بھی بقرینہ سوال حاضر کہل کافی تھا لیکن عاشق نے اپنے محبوب کے ذکر سے لذت حاصل کرنے کے لئے مسند الیہ (جیسی) کو ذکر کر دیا۔ نواں سبب یہ ہے کہ جس جگہ منکم کا مطلوب سامع کو اس کی عظمت اور خرافت کی وجہ سے اپنی جانب متوجہ کرنا ہو تو اس جگہ کلام کو طویل کیا جاتا ہے اور اسی طویل کلام کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ یہ جی جیسے کہ لوگ اپنے دوستوں سے لمبی سے لمبی گفتگو کرتے ہیں جیسے جب باری عز احمد نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام سے کہا "واما تک، یسینک یا موسیٰ" موسیٰ تیرے ہاتھ میں یہ کیا ہے اس کے جواب میں صرف عمامہ کہنا کافی تھا۔ لیکن اس جگہ موسیٰ علیہ السلام چونکہ اپنے محبوب بابا بختیاری کو اپنی جانب متوجہ رکھنا چاہتے تھے اسلئے کلام طویل کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کیا اور عصا کے فوائد بیان کرنا شروع کر دئے چنانچہ فرمایا "ہی عصای ائو کا علیہا و اہش بہا علی غنمی ولی فیہا مارب اخری"۔

سابع کہتے ہیں کہ مسند الیہ کا ذکر کبھی ڈرانے کے لئے ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا امیر المومنین یا مرک بکذا اس قول میں امیر المومنین کا ذکر کر کے مخاطب کو ڈرانا مقصود ہے اور کبھی تعجب کا اظہار کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے جیسے صبی قادم الاسد ایک پھر خیر سے جبہ آ رہا ہے اس مثال میں تعجب کا منشاء عقاد مت اسد ہے لیکن مسند الیہ کے ذکر میں اس پر تعجب کا اظہار ہے اور کبھی مسند الیہ کو اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ کسی معاملے میں گواہی دی جاسکے اور مشہور علیہ کے لئے انکار کی گنجائش نہ رہے مثلاً خالد، حامد سے جس نے واقعہ چشم خود دیکھا ہے یوں کہے بل یا ع بکذا۔ کیا اس نے اتنے کے بدلے میں بیجا ہے۔ پس حامد جو واقعہ کا شاہد ہے

جواب میں یہ کہے زید باغ کذا بکذا الفلان، زید نے اسکو اتنے کے بدلے میں فلاں کے ہاتھ بیچا ہے۔ یہاں ماد نے زید مسند الیہ کا ذکر اسلئے کر دیا ہے تاکہ حامد کے ذہن میں بھی یہ بات رہے کہ بیچنے والا زید ہے اور زید خوشہود علیہ ہے وہ بھی آئندہ جل کر انکار نہ کر سکے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ سننے والے پر بات پختہ ہو جائے اور وہ کبھی انکار نہ کر سکے مثلاً حاکم نے واقعہ مشاہدہ کرنے والے کہا ہل اقرئنا علی لفسہ بکذا کیا اس نے اپنے اوپر اتنے کا اقرار کیا ہے۔ شاید جواب میں کہتا ہے نعم زید ہذا اقرئنا علی لفسہ بکذا۔ ہاں زید نے اپنے اوپر اتنے کا اقرار کیا ہے۔ یہاں شاہد نے مسند الیہ یعنی زید کا ذکر اسلئے کیا ہے تاکہ مشہود علیہ (زید) حاکم سے یوں نہ کہہ سکے کہ آپ نے میرے علاوہ کی طرف اشارہ کیا تھا اور شاہد نے اسی کے بارے میں جواب دیا ہے۔

وَأَمَّا تَعْرِيفُهُ، أَيْ إِيزَادُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ مَعْرِفَةً وَإِسْمًا قَدْ تَمَّ هَهُنَا التَّعْرِيفُ
وَفِي الْمُسْنَدِ التَّكْثِيرُ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ التَّعْرِيفُ وَفِي الْمُسْنَدِ
التَّكْثِيرُ فَمَا الْأَصْحَابُ لَكَ الْقَامُ لِلتَّكْثِيرِ نَحْوُ أَنْ صَرَبْتُ أَوْ الْخُطَابَ نَحْوُ أَنْتَ
صَرَبْتُ أَوْ الْعَبِيَّةَ يَتَعَدَّى ذِكْرُهُ أَمَّا لَفْظًا تَحْقِيقًا أَوْ تَقْصِيدًا وَلَا مَافَعَةٌ
بِدَلَالَةِ لَفْظِ عَلَيْهِ أَوْ كِبَرِ بَيِّنَةٍ خَالٍ وَأَمَّا حُكْمًا

ترجمہ

اور یہ حال مسند الیہ کو معرفہ لانا اور بہل اقرئنا کو مقدم کیا ہے اور مسند میں تکبیر کو اسلئے کہ مسند الیہ

میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تکبیر پس منیر لانے کے ساتھ کیونکہ مقام متکلم کے لئے ہے جیسے
أَنَا صَرَبْتُ یا خطب کے لئے ہے جیسے انت صربت یا غیبت کے لئے ہے مرجع کے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے
یا توفیظاً تحقیقاً یا تقدیراً اور یا معنی لفظ کے اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے یا قرینہ حال کی وجہ سے اور یا حکماً۔

تشریح

مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ ذکر کیا جائے۔ انا تعریف سے بظاہر
یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ بنا مسند الیہ کے احوال میں سے ہے حالانکہ کسی کو معرفہ

یا نکرہ بنا نا واضح لغت کا کام ہے ذکر بلیغ کا۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ انا تعریف سے
مسند الیہ کو معرفہ بنا نا مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ مسند الیہ کو معرفہ لایا جائے اور معرفہ ذکر کیا جائے اور مسند الیہ

کو معرفہ ذکر کرنا بلیغ متکلم کا کام ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہاں احوال مسند الیہ میں تعریف مسند الیہ کو پہلے ذکر کیا
گیا ہے اور تکبیر مسند الیہ کو بعد میں اور احوال مسند میں تکبیر کو پہلے ذکر کیا گیا ہے اور تعریف کو بعد میں۔ وجہ اس کی یہ ہے

کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے یعنی مسند الیہ بالعموم معرفہ ہوتا ہے اور مسند میں تکبیر اصل ہے یعنی مسند بالعموم نکرہ
ہوتا ہے پس ہر باب میں جو اصل تھا اسکو مقدم کر دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ مسند الیہ میں تعریف اور مسند میں تکبیر کیوں

اصل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ معلوم علیہ ہوتا ہے اور مسند میں تکبیر پر حکم لگایا جائے اس کا معلوم ہونا

ضروری ہے کیونکہ محمول پر حکم لگانا باطل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ مسند الیہ تعریف کی صورت میں معلوم ہوتا ہے
 نہ کہ تنکیر کی صورت میں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسند الیہ کا معرّف ہونا اصل اور رائج ہے۔ اور مسند کے اندر تنکیر
 اصل اسلئے ہے کہ مسند محکوم بہ ہوتا ہے اور محکوم بہ کا غیر معلوم ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر محکوم بہ معلوم ہوا تو ایک
 معلوم چیز کا حکم لگانا لازم آئے گا جو تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل باطل ہے اور یہ بات محقق ہے کہ مسند
 تنکیر کی صورت میں غیر معلوم ہوتا ہے نہ کہ تعریف کی صورت میں۔ اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسند
 میں تنکیر اصل ہے نہ کہ تعریف۔ مصنف رحمہ نے تعریف مسند الیہ کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے ایک صورت
 یہ ہے کہ مسند الیہ کو ضمیر کے ساتھ معرّف لایا جائے یعنی ضمیر جو معرّف ہے اسکو مسند الیہ بنایا جائے کیونکہ کلام کے تین
 مقام ہیں (۱) مقام تکم (۲) مقام خطاب (۳) مقام غیبت۔ اگر مقام تکم ہے تو ضمیر متکلم کے ساتھ مسند الیہ کو
 معرّف لایا جائے گا مثلاً خالد نے عابد سے کہا میں مرزب زید، زید کو کس سے مارا اور واقعہ یہ ہے کہ زید کو مارنے
 والا عابد ہے تو عابد جواب میں کہیگا انا ضربت۔ میں نے مارا ہے۔ اور اگر مقام خطاب ہے تو ضمیر خطاب کے
 ساتھ مسند الیہ کو معرّف لایا جائے گا مثلاً خالد جو سوال کرنے والا ہے وہی اسکو مارنے والا بھی ہے تو عابد جواب
 میں یوں کہے گا انا ضربت تو نے مارا ہے۔ اور اگر مقام غیبت ہے یعنی مارنے والا غائب ہے لیکن پہلے
 اس کا ذکر ہو چکا ہے تو عابد جواب میں یہ کہے گا ہو ضرب اسی نے تو مارا ہے۔ شارح کہتے ہیں اگر مقام غیبت
 ہو تو مسند الیہ ضمیر غائب کے ساتھ اسلئے معرّف ہوگا کہ اس ضمیر کا مرجع سابق میں مذکور ہے۔ اب وہ مرجع سابق
 میں لفظ مذکور ہوگا یا معنی مذکور ہوگا یا حکماً مذکور ہوگا اگر مرجع سابق میں لفظ مذکور ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں لفظاً
 تحقیقاً مذکور ہوگا یا لفظاً تقدیراً مذکور ہوگا لفظاً تحقیقاً مذکور ہونے کی مثال جیسے زید تقریب میں ضرب کی ضمیر غائب کا مرجع زید
 لفظاً تقدیراً مذکور ہے۔ اور لفظاً تقدیراً مذکور ہونے کی مثال جیسے فی دارہ زید میں زید چونکہ مبتدا ہے اور مبتدا مرتبہ میں مقدم
 ہوتا ہے لہذا فی دارہ کی ضمیر غائب کا مرجع یعنی زید اگرچہ لفظاً تحقیقاً مقدم نہیں ہے لیکن لفظاً تقدیراً مقدم ہے کیونکہ
 فی دارہ زید کی تقدیری عبادت زید فی دارہ ہے اور جیسے ضرب علامہ زید میں علامہ کی ضمیر کا مرجع زید ہے اور
 زید اگرچہ لفظاً تحقیقاً ضمیر سے مقدم نہیں ہے لیکن لفظاً تقدیراً مقدم ہے کیونکہ زید فاعل ہونے کی وجہ سے علامہ مفعول بہ
 پر رتبہ مقدم ہے اور اگر مرجع معنی مقدم ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا اس مرجع پر لفظ دلالت کریگا یا قرینہ
 عالیہ دلالت کریگا اول کی مثال جیسے اعدوا ابو اقریب للقتوی میں ہو ضمیر اس عدل کی طرف راجع ہے جس پر لفظ اعدوا
 دلالت کرتا ہے اور ثانی کی مثال جیسے ولا توبیہ میں ضمیر کا مرجع میت ہے اور وہ مرجع ضمیر سے معنی مقدم بھی ہے۔
 کیونکہ قرینہ عالیہ اس پر دلالت ہے اس طور پر کہ یہ کلام میراث کے سلسلہ میں ہے پس کلام کا میراث کے سلسلہ میں ہونا اس بات
 کی علامت ہے کہ اس ضمیر کا مرجع میت ہے اور قرآن نے میت کے ابوین کا حصہ ارث بیان کیا ہے اور اگر مرجع ضمیر سے
 حکماً مقدم ہو تو اسکی مثال ربه رجلاً ہوگی اسلئے کہ اس مثال میں مرجع اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن حکماً مقدم ہے اور
 حکماً مقدم اسلئے ہے کہ ضمیر اجنبی دمع کے اعتبار سے مقدم کی طرف راجع ہوتی ہے لیکن اگر کسی عرض کی وجہ سے مثلاً

تفصیل بعد الاجمال کی وجہ سے مزج کو مؤخر کر بھی دیا گیا تو وہ مزج مقدم ہی کے مکم میں ہوگا۔

وَاحْتَصِلَ الْخُطَابُ أَنْ يَكُونَ لِمُعَيَّنٍ وَاحِدًا كَانَ أَوْ كَثِيرًا لِأَنَّ أَصْلَ وَضْعِ الْمَعَارِفِ عَلَى أَنْ تُسْتَعْمَلَ لِمُعَيَّنٍ مَعَ أَنَّ الْخُطَابَ هُوَ تَوْجِيهِ الْكَلَامِ إِلَى حَاضِرٍ.

ترجمہ

اور خطاب کی اصل یہ ہے کہ معین کے لئے ہو ایک ہو یا زیادہ اسلئے کہ وضع معارف کی اصل اس پر ہے کہ معین کے لئے مستعمل ہو یا وجود یک خطاب کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا ہے۔

تشریح

مصنف رح کی یہ عبارت مصنف کی اگلی عبارت وقد سترک الخ کی تمہید ہے اور حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ خطاب کی اصل یعنی حکم وضع ضمیر مخاطب میں یہ بات واجب ہے کہ وہ معین کے لئے ہو معین ایک ہو یا دو ہوں یا دو سے زیادہ ہوں چنانچہ بصیغہ واحد ضمیر مخاطب واحد معین کے لئے ہوگی اور بصیغہ ثنیہ دو معین کے لئے ہوگی اور بصیغہ جمع جماعت معینہ کے لئے ہوگی یا علی سبیل الشمول تمام کے لئے ہوگی جیسے یا ایہا الناس اعبدا و اربکم میں ضمیر مخاطب بصیغہ جمع اور حدیث کلم را با و کلمہ سئول عن رسیۃ میں ضمیر مخاطب بصیغہ جمع علی سبیل الشمول تمام افراد کو شامل ہے پس شمول استغراقی بھی چونکہ نص میں کے قبیل سے ہوتا ہے اسلئے ضمیر مخاطب بصیغہ جمع بھی معین ہی کے لئے ہوگی بہر حال ضمیر مخاطب حکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے اور اس پر شرح نے دو دلیلیں دی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ معارف مطلقہ اس لئے موضوعات کئے گئے ہیں تاکہ وہ معین میں مستعمل ہوں اور ضمیر مخاطب بھی چونکہ معارف میں سے ہے اسلئے ضمیر مخاطب بھی معین میں مستعمل ہوگی۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ معرفت بلام عہدی ذہنی معارف میں سے ہے لیکن یہ معین میں استعمال نہیں ہوتا۔ بلکہ غیر معین میں مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ معرفت بلام عہدی ذہنی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اور ہمارا کلام ایسے معرفہ میں ہے جو نکرہ کے حکم میں نہ ہو یعنی ہمارا کلام ایسے معرفہ میں ہے جو لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے معرفہ ہو اور معرفت بلام عہدی ذہنی لفظ کے اعتبار سے اگرچہ معرفہ ہوتا ہے لیکن معنی کے اعتبار سے معرفہ نہیں ہوتا اسلئے معرفت بلام عہدی ذہنی میں ہمارا کلام نہیں ہے اور جب اس میں ہمارا کلام نہیں ہے تو اس کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ خطاب کہتے ہیں کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا یعنی کلام کو ایسے شخص کی طرف پیش کرنا جو حاضر ہو یعنی اس کلام میں اسکے حضور کی طرف اشارہ ہو لہذا جو حاضر اس ہوگا وہ با یقین معین ہوگا بہر حال اس سے بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ خطاب معین کے لئے ہوتا ہے یعنی ضمیر مخاطب حکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے۔

وَمَنْ يُتَوَكَّلْ عَلَى الْخُطَابِ مَعَ مُعَيَّنٍ إِلَى غَيْرِهِ أَوْ غَيْرِ مُعَيَّنٍ يَبْعَثُ الْخُطَابَ كُلَّ مَعْنَى عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ تَحْوٍ وَلَوْ شَرَى إِذَا الْمُخْبِرُ مَوْنٌ كَالْمُسَوِّدِ رُؤُسَهُمْ عِنْدَ ذَرْبِهِمْ لَا يُرِيدُ بِمَوْلَاهُ وَلَوْ شَرَى مُخَاطَبًا مُعَيَّنًا قَصْدًا إِلَى تَفْظِيمِ حَالِ الْمُخْبِرِ مِثْلَ أَيْ تَنَاهَتْ

حَالَهُمْ فِي الظُّهُورِ لَا هَلِي الْمَعْرِ حَيْثُ يَمْتَنِعُ خَفَاءُ مَا فَكَلَا يَخْتَصُّ بِمَا رُوِيَ بِهِ رَأَى
دُونَ رَأَى وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَا يَخْتَصُّ بِهِ أَيْ هَذَا الْخِطَابُ مَخَاطَبُ دُونَ مَخَاطَبِ
بَن كُلِّ مَنْ يَتَأَنَّى مِنْهُ السُّرُوسِيَّةُ فَكَلَا مَدْخَلٌ فِي هَذَا الْخِطَابِ وَفِي بَعْضِ الْمَشْرِحِ
فَلَا يَخْتَصُّ بِمَا أَيْ بِرُؤْيَا حَالِهِمْ مَخَاطَبُ أَوْ بِمَا لِيَهُمْ رُؤْيَا مَخَاطَبُ لَحْدَ الْمَخَاطَبِ

ترجمہ

اور کبھی معین کے ساتھ خطاب چھوڑ دیا جاتا ہے غیر معین کی طرف تاکہ عام ہو جائے خطاب ہر مخاطب کو بدلیت کے طریقے پر جیسے اور اگر آپ دیکھیں جبکہ مجرمین اپنے رب کے سامنے اپنے سرود کو جھکائے ہوں گے۔ باری تعالیٰ اپنے قول و لو تری سے کسی معین مخاطب کا ارادہ نہیں کرتے ہیں مجرمین کے حال کی شناعت و قباحت کا ارادہ کرتے ہوئے یعنی ان کی حالت ظہور میں اہل عشر کے لئے انہما کو پہنچ گئی اس طور پر کہ اس کا چھپانا محال ہے پس نہیں خاص ہوگی اس حالت کے ساتھ ایک کی رویت نہ کہ دوسرے کی۔ اور جب ایسا ہے تو اس خطاب کے ساتھ ایک مخاطب مختص نہ ہوگا نہ کہ دوسرا بلکہ ہر وہ شخص جس سے رویت کا امکان ہے اسکے لئے اس خطاب میں داخل ہوگا۔ اور بعض شخصوں میں ہے فلا یختص بہا۔ یعنی ان کے حال کی رویت کے ساتھ کوئی مخاطب مختص نہیں ہوگا یا ان کے حال کے ساتھ کسی مخاطب کی رویت مختص نہ ہوگی مذت مفاد کے ساتھ۔

تشریح

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ خطاب یعنی ضمیر مخاطب میں اصل تو یہی ہے کہ اس کا استعمال کسی شخص معین کے لئے کیا جائے لیکن کبھی کسی غرض اور نکتہ کی وجہ سے معین کے ساتھ خطاب کو ترک کر دیا جاتا ہے اور مجاز مرسل کے طریقے پر اس خطاب کو غیر معین کی طرف متوجہ کر دیا جاتا ہے یعنی اس سے مطلق مخاطب مراد لیا جاتا ہے تاکہ یہ خطاب علی سبیل البدلیت اور یکے بعد دیگرے ہر مخاطب کو شامل ہو سکے۔ ضمیر مخاطب کو غیر معین کے لئے استعمال کرنا مجاز مرسل اس لئے ہے کہ ضمیر مخاطب کو اسلئے منع کیا گیا ہے تاکہ معین مختص کے لئے استعمال ہو اور یہ غیر معین کے لئے استعمال تو وہ ضمیر مخاطب کا غیر موضوع نہ ہے اور ضمیر مخاطب اس غیر موضوع میں علاقہ اطلاق کی وجہ سے مستعمل ہوتا ہے یعنی ضمیر مخاطب سے مطلق مخاطب مراد لیا جاتا ہے اور لفظ کا علاقہ اطلاق کی وجہ سے غیر موضوعات میں مستعمل ہونا مجاز مرسل کہلاتا ہے لہذا ضمیر مخاطب کا غیر معین مخاطب اور مطلق مخاطب کے لئے استعمال کرنا بھی مجاز مرسل ہوگا۔ ضمیر مخاطب کو غیر معین مخاطب کی طرف متوجہ کرنے کی مثال باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ولو تری اذ المجرمون ناکسوا رؤسہم عندہم آیت میں مذکور تو کہو کہ آج محمدون ہے یعنی لڑائیت امرا فظیفاً اگر تو دیکھے جبکہ مجرمین اپنے رب کے سامنے سر جھکائے ہوں گے تو ایک امر قبیح کو دیکھے اس آیت میں ترکی میں محمدون ضمیر مخاطب سے مخاطب معین مراد نہیں ہے بلکہ مطلق مخاطب مراد ہے یعنی اس ضمیر کا مخاطب ہر وہ شخص ہوگا جس سے رویت ممکن ہوگی یعنی ہر وہ شخص جو دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس ضمیر کا مخاطب ہے اور مطلق مخاطب مراد لینے سے مقصود مجرمین کی عام رسوائی کا اظہار ہے یعنی باری تعالیٰ مجرمین کی شناعت اور قباحت اعمال کی وجہ سے ان کی اس حالت کا ہر اس شخص کو مشاہدہ کرانا چاہتے ہیں جس سے رویت ممکن ہے یعنی اہل عشر

کے سامنے ان کی یہ حالت اس قدر ظاہر ہوگی کہ اس کا چھپانا محال ہوگا لہذا اس حالت کے ساتھ کسی ایک کی رویت خاص نہ ہوگی یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اس کو ایک شخص دیکھے اور دوسرا نہ دیکھے۔ اور جب ایسا ہے تو اس خطاب کے ساتھ ایک مخاطب مختص نہ ہوگا یعنی یہ نہیں ہوگا کہ اس کا مخاطب ایک شخص ہو اور دوسرا نہ ہو بلکہ جس سے بھی رویت کا حصول ممکن ہوگا وہ اس خطاب میں داخل ہوگا شراح کہتے ہیں کہ متن میں فلا مختص یہ مذکر کی ضمیر کے ساتھ ہے اور اس کا مریض خطاب ہے لیکن بعض نسخوں میں فلا مختص بہا مؤنث کی ضمیر کے ساتھ ہے اور ضمیر کا مریض انہی حالت ہے لیکن رویت مضاف محذوف ہے اور اس عبارت کا ایک مطلب تو یہ ہے برویت عالم مخاطب یعنی انہی حالت کی رویت کے ساتھ کوئی مخاطب مختص نہ ہوگا اور ایک مطلب یہ ہے بحالہم برویت مخاطب یعنی انہی حالت کے ساتھ کسی مخاطب کی رویت مختص نہ ہوگی پہلی صورت میں رویت مضاف حالہم سے پہلے محذوف ہے اور دوسری صورت میں مخاطب سے پہلے محذوف ہے۔

وَبِالْعِلْمِيَّةِ أَيْ تَعْرِيفِ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ بِإِسْرَادٍ عَلَمًا وَهُوَ مَا دُخِلَ لِقَوْلِهِ مَعْنِي
مَعَ جَمِيعِ مُشْتَصَاتِهِ لِإِحْصَائِهِ أَيْ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ بِعَيْنِهِ أَيْ بِشَخْصِهِ بِمَعْنِي
يَكُونُ مُتَمَيِّزًا عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاكَ وَاحْتَوَازَ هَذَا عَنْ إِحْصَائِهِ بِإِسْمِ جَسَدِهِ نَحْوُ
حُجَلٍ عَالِمٍ جَاءَ فِي قِيٍّ ذَهَبِ السَّامِعِ ابْتَدَأَ أَيْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَاحْتَوَازَ بِهِ عَنْ
نَحْوِ جَاءَ فِي زَيْدٍ وَهُوَ رَأَيْتُ بِإِسْمِ مُتَقَيٍّ بِهِ أَيْ بِالْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ بِمَعْنِي كَمَا
يُطْلَقُ بِإِعْتِبَارِ هَذَا التَّوَضُّعِ عَلَى غَيْرِهِ وَاحْتَوَازَ بِهِ عَنْ إِحْصَائِهِ بِصَمْتِهِ الْمَكْتُمِ
أَوْ الْمَخَاطَبِ وَالْإِسْمِ الْأَشَارَةِ وَالْمَوْضُوعِ وَالْمُعْتَرَفِ بِكَلَامِ الْعَهْدِ وَالْإِضَافَةِ
وَهَذِهِ الْقِيُودُ لَتَوْضُوعِ مَقَامِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْأَوَّلُ لِقَوْلِهِ الْأَخِيرُ مُعْنِي عَمَّا سَبَقَ
وَقَبْلَهُ وَاحْتَوَازَ بِقَوْلِهِ ابْتَدَأَ عَنْ الْأَحْصَاءِ بِشَرْطِ تَقْدِيمِ ذِكْرِهِ كَمَا
فِي الْمُضْمَرِ الْغَائِبِ وَالْمُعْتَرَفِ بِكَلَامِ الْعَهْدِ فَإِنَّهُ يَشْتَرِطُ تَقْدِيمُ ذِكْرِهِ وَ
الْمَوْضُوعِ فَإِنَّهُ يَشْتَرِطُ تَقْدِيمُ الْعِلْمِ بِالْمُتَكَلِّفِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ جَمِيعَ
لَحُوقِ السَّخَرِ لَيْسَ كَذَلِكَ حَتَّى الْعِلْمِ فَإِنَّهُ مُشْتَرِطٌ بِتَقْدِيمِ الْعِلْمِ بِالتَّوَضُّعِ

اور علمیت کے ساتھ یعنی مستدالیہ کو بصورت کلمہ مفرد لانا اور علم وہ لفظ ہے جو شئی معین کے لئے اس کے تمام شخصیات کے ساتھ وضع کیا گیا ہو مستدالیہ کو بشخصہ حاضر کرنے کے لئے اس طور پر کہ وہ اپنے جمیع ماعداسے ممتاز ہو اور بعینہ کی قید کے ذریعہ اعتراز کیا ہے اس کو اس کے اسم جس کے ساتھ حاضر کرنے سے جیسے رطل عالم جارنی سامع کے ذہن میں اجزاء یعنی اول مرتبہ میں۔ اور اس کے ذریعہ اعتراز کیا ہے جارنی زیر

ترجمہ

و ہر اکب جیسے سے ایسے اسم کے ساتھ جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو ایسے طریقہ پر کہ اس وضع کے اعتبار سے اس کے غیر پر اطلاق نہ کیا جاتا ہو اور اس قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے اسکو ضمیر متکلم یا ضمیر مخاطب، اسم اشارہ اسم موصول معروف بلام عہدی اور اضافت کے ساتھ حاضر کرنے سے اور یہ سب قیدیں مقام علمیت کی تحقیق کے لئے ہیں ورنہ توفیقہ اخیر ماقبل سے بے نیاز کرنے والی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ احتراز کیا ہے اپنے قول ابتداء کے ذریعہ اس اضافت جس میں اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہو جیسا کہ ضمیر غائب اور معرفت بلام عہد میں ہے اسلئے کہ اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہے اور موصول میں اس لئے کہ مصلحہ کے علم کا مقدم ہونا شرط ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ تعریف کے تمام طریقے ایسے ہی ہیں حتیٰ کہ علم بھی اسلئے کہ وہ علم بالوضع کے تقدم کے ساتھ مشروط ہے۔

تشریح

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کو کبھی بصورت علم معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ اسکو بعینہ سامع کے ذہن میں اس کے خاص نام کے ساتھ ابتداء حاضر کریں۔ شارح نے تعریف المسند الیہ باریادہ علما سے اسطرح اشارہ کیا ہے کہ متن میں علمیت معد متعدي ہے یعنی مسند الیہ کو علم کی صورت میں معرفہ لانا اور علم وہ لفظ ہے جو شئی معین یعنی ذات معین کے لئے اسلئے تمام مشخصات کے ساتھ وضع کیا گیا ہو یعنی علم ذات اور اس کے مشخصات کے مجموعہ کے لئے موضوع ہوتا ہے اور مشخصات اس کے موضوع لہ میں داخل ہوتے ہیں اور اس کا جنس ہوتے ہیں۔ پس اس صورت میں مشخصات سے مراد وہ مشخصات ہوں گے جو اول طفولیت سے لیکر آخر عمر تک تبدیل نہیں ہوتے جیسے وجود خارجی، حیات اور مخصوص رنگ وہ مشخصات مراد نہیں ہوں گے جو تبدیل ہو جاتے ہیں جیسے اعضاء کا جھوٹا ہونا، نہ بولنا، اچھے برے میں امتیاز نہ کرنا طفولیت کے بعد تبدیل ہو جاتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ تعریف علم جنس پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ علم جنس مابیت کے لئے موضوع ہوتا ہے اور مابیت کیلئے مشخصات نہیں ہوتے اسلئے کہ مشخصات اس کے لئے ہوتے ہیں جس کے لئے خارج میں وجود ہوتا ہے اور مابیت کے لئے خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا لہذا مابیت کے لئے مشخصات نہ ہوں گے اور جب مابیت کے لئے مشخصات نہیں ہیں تو علم جنس پر یہ بات صادق نہیں آئے گی کہ اسکو اس کے تمام مشخصات کے ساتھ شے معین کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علمیت کی دو قسمیں ہیں (۱) علمیت حقیقیہ (۲) علمیت حکمیہ اور علمیت جنس ہم نے جو تعریف کی ہے وہ علمیت حقیقیہ کی ہے نہ کہ علمیت حکمیہ اور علمیت جنس کی۔ لہذا علمیت حکمیہ کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

مصنف رحمہ نے مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لانے کی غرض یہ بیان کی ہے تاکہ مسند الیہ کو بعینہ سامع کے ذہن میں اس کے خاص نام کے ساتھ ابتداء حاضر کیا جاسکے لہذا اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مسند الیہ لفظ کے اوصاف میں سے ہے اور اوصاف کا احضار نامکن ہے لہذا سامع کے ذہن میں مسند الیہ کا احضار کیسے ممکن ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے لہذا احضار مدلول یعنی مسند الیہ کے مدلول کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے لئے مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لایا جاتا ہے اور مسند الیہ کے مدلول

(ذات) کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ممکن ہے شارح کہتے ہیں کہ متن میں بعینہ سے مراد بحقیقتہ اور بذاتہ نہیں ہے بلکہ بشخصہ مراد ہے اور بشخصہ احضار کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ اپنے جمیع ابعاد سے ممتاز ہو جائے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بعینہ کی قید لگا کر مسند الیہ کو اسم جنس کے ساتھ حاضر کرنے سے احتراز کیا ہے مثلاً رجل عالم جادنی میں اگرچہ رجل عالم سے مراد زید ہے مگر چونکہ رجل عالم سے مسند الیہ کا احضار بشخصہ نہیں ہوتا ہے اسلئے بعینہ کی قید کے ذریعہ یہ مثال خارج ہو جائے گی شارح کہتے ہیں کہ ابتداء سے مراد اول مرتبہ کے ہیں یعنی مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ سامع کے ذہن میں اول مرتبہ میں مسند الیہ کا احضار بشخصہ ہو جائے پس اس قید کے ذریعہ جادنی زید ہو راکب جیسی مثالوں سے احتراز کیا گیا ہے یعنی ہوراکب میں ہونصیر غائب کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لانے سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ اس نصیر کے ذریعہ مسند الیہ کا احضار تو ہوا ہے لیکن دوسرے مرتبہ میں اسلئے کہ اول مرتبہ میں تو اس نصیر کے مرجع یعنی زید (جو علم ہے) کے ذریعہ مسند الیہ کا احضار ہوا ہے ہر حال وہ نصیر غائب جس کا مرجع علم ہو اسکے ذریعہ چونکہ ثانوی مرتبہ میں مسند الیہ کا احضار ہوتا ہے اسلئے ابتداء کی قید سے اسکو خارج کیا گیا ہے۔ باسم مختص بہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسم جس کے ساتھ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کیا گیا ہے مسند الیہ کے ساتھ اس طریقہ پر خاص ہو کہ اس وضع کے اعتبار سے مسند الیہ کے علاوہ ہر اس کا اطلاق نہ کیا جاتا ہو اگرچہ دوسری وضع کے اعتبار سے مسند الیہ کے علاوہ ہر اس کا اطلاق کیا جاتا ہو۔

ثالث کہتے ہیں کہ باسم مختص بہ کی قید کے ذریعہ چند چیزوں کے ساتھ مسند الیہ کے احضار سے احتراز کیا گیا ہے (۱) نصیر متکلم کے ساتھ جیسے انا قریب یا نصیر مخاطب کے ساتھ جیسے انت قریب اسلئے کہ انا اور انت کے ساتھ مسند الیہ سامع کے ذہن میں اگرچہ ابتداء حاضر کر دیا جاتا ہے لیکن وہ ایسے اسم نہیں ہیں جو مسند الیہ کے ساتھ خالص ہوں کیونکہ انا ہر متکلم کے لئے اور انت ہر مخاطب کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۲) اسم اشارہ کے ساتھ احضار مسند الیہ سے احتراز کیا گیا ہے جیسے ہذا ضرب زید اسلئے کہ ہذا اگرچہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداء حاضر کر دیتا ہے لیکن ہذا ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ ہذا ہر متکلم کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۳) اسم موصول اگرچہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداء حاضر کر دیتا ہے لیکن وہ ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ الذی اسم موصول ہر مفرد مذکر کے لئے موضوع ہے (۴) معرف بلام عہد خارجی کے ساتھ احضار سے احتراز کیا گیا ہے جیسے لیس الذکر کا لفظی اسلئے کہ انذر معرف بلام اگرچہ مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں ابتداء حاضر کر دیتا ہے لیکن وہ ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ معرف بلام عہد خارجی ہر فرد معین کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۵) معرف بالاضافہ اس سے مراد وہ اضافہ ہے جو عہد خارجی کا فائدہ دیتی ہو جیسے جاء غلامی جگر متکلم کے پاس ایک ہی غلام ہو۔ پس یہ اضافہ بھی مسند الیہ کو اگرچہ ابتداء سامع کے ذہن میں حاضر کر دیتی ہے لیکن معرف

بالاضافہ ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ وہ ہر فرد کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ مسند الیہ ہو خواہ مندرجہ
 نہ ہو۔ شارح فرماتے ہیں کہ بعینہ اور ابتداء کی قیود علمیت کی تحقیق اور توضیح کے لئے ذکر کر دی گئی ہیں درجہ باہم تخصیص سے کی قید
 کو ذکر کرنے کے بعد ان کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے اسلئے کہ جب مسند الیہ ایسا اسم ہوگا جو مسند الیہ کے ساتھ خاص
 ہو تو مسند الیہ کا احضار بشخصہ بھی ہوگا اور ابتداء بھی ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ابتداء کی قید کے بارے میں بعض لوگوں کا
 خیال ہے کہ اس قید کے ذریعہ اس احضار سے احتراز کیا گیا ہے کہ جہاں تقدم ذکر کی شرط ہو یعنی ابتداء کا معنی ہے بلا شرط
 اور مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کا احضار بغیر کسی شرط کے ہو چنانچہ اب اس احضار سے احتراز ہوگا جہاں یہ شرط ہوگی کہ اس کا ذکر
 پہلے ہو چکا ہو مثلاً ضمیر غائب اور معرف بلام عہد کو مسند الیہ بنانے سے احتراز ہوگا کیونکہ ضمیر غائب کے لئے یہ شرط ہے
 کہ اس کا مزع پہلے مذکور ہو اور معرف بلام عہد کے لئے یہ شرط ہے کہ معبود پہلے مذکور ہو چکا ہو اور موصول کو مسند الیہ
 بنانے سے بھی احتراز ہوگا اسلئے کہ موصول کے لئے صلہ کے علم کا مقدم ہونا شرط ہے یعنی موصول کو مسند الیہ بنانا اس
 وقت درست ہوگا جبکہ اس کا صلہ پہلے سے معلوم ہو۔ شارح نے اس قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس قول کی
 بنا پر تو تعریف کے عام طرق برابر ہیں حتیٰ کہ علم میں بھی علم بالوضع کا تقدم شرط ہے یعنی علم کو مسند الیہ بنانا اس وقت
 درست ہوگا جبکہ پہلے یہ معلوم ہو کہ اس کو کس کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو علم جو مراد مصنف سے وہ
 بھی اس سے خارج ہو جائیگا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے پس ثابت ہو گیا کہ ابتداء سے دی مراد ہے جس کو میں (شارح)
 نے بیان کیا ہے کہ ابتداء سے مراد اول مرتبہ ہے اور صاحب قیل نے جو بیان کیا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

نَحْوُ مَنْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَإِنَّهُ أَصْلُهُ أَلَا لَهُ حُزْنٌ الْمَمْرُؤَةُ وَعَوِضَتْ عَنْهَا
 حَزْنُ الشَّعْرِ نَيْفٌ شَمْعٌ جَعَلَ عَلَمًا لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ الْخَالِقِ لِلْعَالَمِ وَرَعَمَ
 بَعْضُهُمْ أَنَّهُ اسْمٌ لِمَفْهُومِ الْوَاجِبِ لِدَاتِهِ أَوْ الْمُسْتَحَقِّ لِلْعُمُودِ بِنَةِ لَهُ وَ
 كُلٌّ مِنْهَا مَكْنٌ اِنْحَصَرَفِي فَتَرَدُّ فَلَا يَكُونُ عَلَمًا لِكَاتٍ مَفْهُومٍ اَلْعَلَمُ حُزْنٌ
 وَفِيهِ نَظَرٌ لَكَ لَا تَسْلِمُ أَنَّهُ اسْمٌ لِهَذَا الْمَفْهُومِ اَلْكُنِّي كَيْفَ وَقَدْ اجْتَمَعُوا
 عَلَى أَنَّ قَوْلَنَا كَلِمَةً اَللَّهُ كَلِمَةُ التَّوْحِيدِ وَلَوْ كَانَ اَللَّهُ اسْمًا لِمَفْهُومٍ كَلْبٍ
 لَمَا أَقَادَتْ التَّوْحِيدَ لَكَ اَلْكُنِّي مِنْ حَيْثُ هُوَ كَلْبٌ يَحْتَمِلُ الْكَثْرَةَ

ترجمہ

جیسے قل ہو اللہ احد پس اللہ اسکل اصل الالہ ہے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا اور اس کے عوض میں حرف تعریف
 نے آئے پھر اس کو علم بنا دیا گیا اس ذات کا جو واجب الوجود اور خالق عالم ہے اور بعض لوگوں کا خیال ہے
 کہ اللہ واجب لذات یا ستمی عبودیت کے مفہوم کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک کی ایک فرد میں منقسم ہے پس وہ علم
 نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ کم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وہ اس مفہوم کی کا نام ہے کیسے

ہو سکتا ہے حالانکہ اس بات پر اجماع ہے کہ ہمارا قول لا الہ الا اللہ کلمہ توحید ہے اگر اللہ مفہوم کلی کے لئے اسم ہوتا تو توحید کا فائدہ نہ دیتا اسلئے کہ کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے۔

تشریح

مصنف رحمہ نے بصورت علم مسند الہ کو معرفہ لانے کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے جیسے قل ہو اللہ احد ہو مبتدا اول ہے اور اللہ مبتدا ثانی ہے اور احد خبر ہے پھر مبتدا ثانی اپنی خبر سے ملکر خبر ہے مبتدا اول کی۔ یہاں اللہ جو علم ہے اسکو مسند الہ اسلئے بنایا گیا ہے تاکہ مانع کے ذہن میں ابتداء مسند الہ کو اس کے مشغلات کے ساتھ ایسے اسم کے ساتھ حاضر کیا جاسکے جو اسم مسند الہ کے ساتھ خاص ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اللہ دراصل اللہ ہے ہمزہ کو حذف کر کے الف لام اسکے عوض نکلا گیا ہے اور دو لام کے جمع ہونے کی وجہ سے اوٹام کر دیا گیا ہے چنانچہ اللہ ہو گیا پھر اسکو اس ذات کا علم بنا دیا گیا ہے جس کا وجود واجب ہے اور عالم کا خالق ہے۔ شارح کے اس بیان کے مطابق الشرحی ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے۔ اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اللہ علم نہیں ہے بلکہ واجب لذات یا مستحق عبودیت کے مفہوم کا نام اللہ ہے اور یہ مفہوم جو کچھ کلی ہے اسلئے ان حضرات کے خیال کے مطابق اللہ کلی ہوگا اور علم نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے البتہ اللہ ایسی کلی ہے جو ایک فرد میں منحصر ہے یعنی خارج میں اس کا صرف ایک فرد موجود ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال باطل اور مردود ہے اسلئے کہ اللہ کو مفہوم کلی کا اسم قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے اور اللہ مفہوم کلی کا اسم کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ لا الہ الا اللہ کے کلمہ توحید ہونے پر اجماع ہے اگر اللہ مفہوم کلی کا اسم ہوتا تو یہ کلمہ مفید توحید نہ ہوتا کیونکہ کلی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے پس اس کلمہ کے مفید توحید ہونے کے اجماع سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ علم اور جزئی ہے کلی نہیں ہے۔

أَوْ تَعْظِيمٍ أَوْ إِهَانَةٍ كَمَا فِي الْأَلْفَابِ الصَّالِحَةِ لِذَلِكَ مِثْلُ رَكِبْتُ عَلِيًّا وَهَبْتُ
مُعَاوِيَةَ أَوْ كِتَابَةٍ عَنْ مَعْنَى تَصْلَحُ الْعِلْمُ لَهُ نَحْوُ أَلْبَسْتُهَا فَعَلَّ كَذَا الْكِتَابَةِ
عَنْ كَوْنِهِ جَهَنَّمِيًّا بِالنَّظَرِ إِلَى التَّوَضُّعِ الْأَوَّلِ أَعْلَى الْأَصْنَافِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ الْمَلَكُ
الْمُتَرَدِّدُ مَلَايِمًا وَسَلَامًا أَنَّهُ جَهَنَّمِيٌّ فَيَكُونُ إِنْ تَعَالَى مِنَ الْمَلَكُوتِ إِلَى اللَّادِيمِ
بِإِغْتِبَارِ التَّوَضُّعِ الْأَوَّلِ وَهَذَا الْعَدُّ رُكَايَا فِي الْكِتَابَةِ وَقِيلَ فِي هَذَا الْمَقَامِ إِنَّ
الْكِتَابَةَ كَمَا يُقَالُ جَاءَ حَانِئٌ وَسَبْرًا دَمِينَةٌ لِأَزْمَةٍ أَيْ جَوَادٍ لَا الشَّخْصُ الْمُسَمَّى
بِحَسَانِهِ وَيُقَالُ رَأَيْتُ أَبَاهُ أَيْ جَهَنَّمِيًّا وَفِيهِ نَظَرٌ لَا أَنَّهُ جَهَنَّمِيٌّ يَكُونُ
إِسْتِعَارَةً لِأَكْتَابَةٍ عَلَى مَا سَبَقَ وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ مَا ذَكَرَهُ لَكَانَ قَوْلُكَ فَعَلَّ
كَذَا هَذَا الرَّجُلُ مُشِيرًا إِلَى الْكُنْيَةِ وَقَوْلُكَ أَلْبَسْتُهَا فَعَلَّ كَذَا الْكِتَابَةِ عَنْ
الْجَهَنَّمِيِّ وَلَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ وَمِثْلَايِدُ عَلَى نَسَادِ ذَلِكَ أَنَّهُ مِثْلُ صَالِحِ
الْمُتَنَاجِ وَغَيْرِهِ فِي هَذِهِ الْكِتَابَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى سَبَّحْتَ يَدَايَ لِيْلَتِي وَلَئِكَ

اِنَّ الْمُرَادَ بِهِ التَّخَصُّصُ الْمُسْتَحْسَنُ بِأَنِّي لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَوْ رَجُلًا أَوْ سَلْبًا إِذْ هُوَ
أَيُّ وَجْهٍ مِنَ الْعَكْرِ لَدَيْنَا نَحْوُ قَوْلِهِ بِاللَّهِ يَا طَبِيبَاتِ الْعَارِ فَلَنْ نَكُنَّ سِلَاحِي وَمِثْلِي
أَمْ نَيْلِي مِنَ الْبَشَرَةِ أَوْ الشَّيْءِ فِي سَبْعِ نَحْوِ آيَةِ الْهَادِي وَمِثْلِي الشَّفِيعِ أَوْ
نَحْوِ ذَلِكَ كَالْمَقَادِيلِ وَالشَّطِيطِ وَالشَّجِيلِ عَلَى السَّامِعِ وَغَيْرِهِ مَا يُنَاسِبُ إِيَّابَكَ
فِي الْأَعْلَامِ

ترجمہ

یا تعلیم یا امانت کے لئے جیسا کہ ان القاب میں جو اس کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے علی سوار ہو گئے اور
معاویہ بھاگ گئے۔ یا ایسے معنی سے کنایہ کے لئے جس کی علم صلاحیت رکھتا ہو جیسے ابولہب فعل کذا
اسکے جنہی ہونے سے کنایہ ہے وضع اول یعنی ترکیب اصناف کی طرف نظر کرتے ہوئے کیونکہ اس کے معنی ملازم نار
اور ملاس نار کے ہیں اور اس کے لئے جنہی ہونا لازم ہے۔ پس وضع اول کے اعتبار سے ملازم سے لازم کی طرف انتقال
ہوگا اور کنایہ میں اتنی مقدار کافی ہے اور اس مقام میں کہا گیا ہے کہ کنایہ جیسا کہ کہا جاتا ہے جارحاً اور اس سے اس
کا لازم مراد لیا جاتا ہے یعنی سخی نہ کہ وہ شخص جس کا نام حاتم ہے۔ اور کہا جاتا ہے رأیت ابولہب یعنی میں نے جنہی کو
دیکھا اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اس وقت یہ استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ۔ اس بنا پر جو مقرب آئے گی۔ اور
اگر مراد وہ ہو جس کو ذکر کیا ہے تو ہمارا قول فعل کذا اذ الرمل کا فرق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور ہمارا قول ابولہب
فعل کذا جنہی ہونے سے کنایہ ہوگا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور اس کے فاسد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صاحب
مفتاح وغیرہ نے اس کنایہ کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول ثبت ید ابی لہب پیش کیا ہے اور بلا شبہ اس سے مراد
وہ شخص ہے جس کا نام ابولہب ہے نہ کہ دوسرا کافر۔ یا اس سے لذت محسوس کرنے کا خیال ڈالنے کے لئے یا علم کو لاف
محسوس کرنے کے لئے جیسے اس کا قول خدا کی قسم اسے میدان کی ہرنیوں ہمیں تمہیں بناؤ کیا میری لیلیٰ تم میں سے
ہے یا لیلیٰ انہوں میں سے ہے۔ یا اس کے ساتھ تبرک کے لئے جیسے اللہ ہادی ہے اور محمد شفیع ہے اور اسی جیسا
جیسے نیک فانی اور بدر شگونی، سامع پر بختگی وغیرہ جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں کہ اس سے مندرجہ
کی تعلیم یا توہین مقصود ہوتی ہے اور یہ عرض ان اسماء اور القاب میں متفق ہوگی جو اسماء اور
القاب تعلیم یا توہین کی صلاحیت رکھتے ہیں مثلاً رجب علی، حضرت علی رضی اللہ عنہ سوار ہوئے۔ ہرب معاویہ
بھاگ گئے۔ پہلے جملہ میں علی مسند الیہ تعلیم کے لئے ہے کیونکہ علی علو (بلندی) سے ماخوذ ہے اور دوسرے
جملہ میں معاویہ مسند الیہ توہین کے لئے ہے کیونکہ معاویہ، عوار (کٹے اور بھریے کی آواز) سے ماخوذ ہے اور
کبھی مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے کہ اس سے ایسے معنی سے کنایہ کرنا مقصود ہوتا ہے جس
معنی کی علم صلاحیت رکھتا ہے جیسے ابولہب فعل کذا، ابولہبے ایسا کیا۔ اس مثال میں ابولہب علم ہے اور

ترکیب میں مسند الیہ ہے اس سے اس کے جہنمی ہونے سے کنا یہ کیا گیا ہے یعنی ابولہب فعل کذا سے مراد ہے جہنمی فعل کذا۔ جہنمی نے ایسا کیا ہے۔ اس مثال میں کنا یہ کی توضیح یہ ہے کہ ابولہب کی دو وضعیں ہیں ایک تو وضع اول یعنی مرکب اضافی۔ دوم وضع ثانی یعنی علیت۔ اس مثال میں وضع اول کے اعتبار سے کنا یہ ہے چنانچہ وضع اول کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم لبب اور ملابس لبب یعنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اس لئے کہ لبب کے معنی شعلہ کے ہیں پس ابولہب کے معنی ہو چکے شعلہ کا باپ اور شعلہ کا باپ وہی ہوگا جس کے لئے شعلہ اور آگ لازم ہوگی اور جس کے ساتھ آگ ملابس ہوگی۔ الحاصل وضع اول یعنی مرکب اضافی کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اور کسی شخص کے ملازم نار اور ملابس لبب ہونے کے لئے اس کا جہنمی ہونا لازم ہے کیونکہ تحقیقی لبب نار جہنم کا ہی لبب اور شعلہ ہے پس جب ابولہب نامی کافر کے بارے میں یہ کہا جائیگا ابولہب فعل کذا اور اس سے اس کا جہنمی ہونا مراد لیا جائے گا تو یہ کنا یہ ہوگا کیونکہ ملزوم (وہ ذات جو ملازم لبب ہے) بول کر اس کا لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے۔ اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنا یہ ہے۔ لہذا اس مثال میں مسند الیہ کو علم یعنی ابولہب کے ساتھ معرفہ لاکر اسکے جہنمی ہونے سے کنا یہ ہوگا اور ابولہب فعل کذا کا مطلب یہ ہوگا کہ اس جہنمی نے ایسا کیا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اس مثال میں وضع ثانی یعنی معنی علمی کے اعتبار سے کنا یہ ہے اور اس میں کنا یہ ایسا ہے جیسا کہ جار حاتم میں ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ حاتم اس ذات معینہ کے لئے موضوع ہے جو کرم اور جود کیساتھ موصوف ہے اور اس ذات معینہ کے لئے سخی ہونا لازم ہے۔ پس جب حاتم نامی شخص کے علاوہ کسی دوسرے سخی آدمی کے بارے میں جار حاتم کہا جائے اور اس سے سخی مراد لیا جائے تو یہ کنا یہ ہوگا کیونکہ حاتم کا لفظ سخی علمی کے لازم (جہنمی) میں استعمال کیا گیا ہے اسی طرح ابولہب کا معنی علمی ذات معینہ کافر ہے اور اس ذات معینہ کافر کے لئے جہنمی ہونا لازم ہے پس جب ابولہب نامی کافر کے علاوہ دوسرے کسی کافر کے بارے میں جار ابولہب کہا جائے اور جار جہنمی مراد لیا جائے تو یہ کنا یہ ہوگا کیونکہ ابولہب کا لفظ معنی علمی کے لازم (جہنمی) میں استعمال کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر ابولہب نامی کافر کے علاوہ دوسرے کسی کافر کے بارے میں ثابت ابالہب کہا اور رائے جہنمی مراد لیا تو یہ کنا یہ ہوگا مذکورہ دونوں اقوال میں فرق یہ ہے کہ قول اولیٰ بنار پر لفظ یعنی علم اپنے معنی اصلی اور معنی موضوعہ میں مستعمل ہوتا ہے پھر اس سے لازم معنی کی طرف انتقال ہوتا ہے اور قول ثانی کی بنسار پر لفظ یعنی علم ہند اپنے معنی اصلی میں مستعمل ہوتا ہے اور نہ معنی ثانی یعنی ذات معینہ میں مستعمل ہوتا ہے بلکہ ابتداء ہی سے لازم معنی میں مستعمل ہوتا ہے چنانچہ قول ثانی کی جار پر جار حاتم میں حاتم ابتداء سخی کے معنی میں مستعمل ہوگا اور وہ شخص جو حاتم ثانی کے ساتھ معروف ہے اس کے لئے استعمال نہیں ہوگا اسی طرح جار ابولہب میں ابولہب ابتداء جہنمی کے معنی میں استعمال ہوگا اور وہ شخص جو ابولہب کے ساتھ معروف ہے اسکے لئے استعمال نہیں ہوگا۔ شارح نے دوسرے قول کو تین طریقوں پر رد کیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ لفظ اگر ابتداء لازم معنی میں استعمال کیا گیا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے تو مذکورہ مثالوں میں استعارہ ہوگا نہ کہ کنا یہ

کیونکہ اس صورت میں حاتم کا استعمال غیر ماضی لہ یعنی دوسرے سنی آدمی میں ہوگا اور ان دونوں کے درمیان علاقہ
مشابہت کا ہوگا یعنی تفاوت میں حاتم اور دوسرا سنی آدمی چونکہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اسلئے حاتم کا لفظ دوسرے
سنی آدمی کے لئے استعمال کر لیا گیا۔ اسی طرح ابولہب مشابہت فی الکفر کے علاقہ کی وجہ سے غیر ماضی لہ یعنی دوسرے
جہنمی آدمی کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور کسی لفظ کو علاقہ مشابہت کی وجہ سے غیر ماضی لہ استعمال کرنا چونکہ استعارہ
کہلاتا ہے اسلئے ان حضرات کے قول کی بناء پر دونوں مثالوں میں استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ۔ حالانکہ ان دونوں مثالوں میں کنایہ
فرض کیا گیا ہے پس اس قول کی وجہ سے چونکہ خلاف مفروض لازم آتا ہے اسلئے یہ قول باطل اور مردود ہوگا۔ دوسرا رد یہ
ہے کہ اگر کنایہ سے مراد وہ جس کو صاحب قیل نے ذکر کیا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ ان مثالوں میں جب ایک آدمی نے
ایک کافر کی طرف اشارہ کیا اور کہا فعل کذا اور فعل اور ارادہ یہ کیا کہ یہ فعل رجل مشارا الیہ کے علاوہ دوسرے سے صادر ہوا
ہے یا ابوجہل نامی کافر کے علاوہ دوسرے کافر کے بارے میں کہا ابوجہل فعل کذا (اسکے جہنمی ہونے سے کنایہ ہو کیونکہ ان
مثالوں میں لزوم (ابوجہل اور اشارہ الی الکافر) بول کر لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے یعنی ان مثالوں میں لفظ ابوجہل
اور رجل مشارا الیہ کو ابتداء ہی لازم معنی یعنی جہنمی میں استعمال کیا گیا ہے اور صاحب قیل کے نزدیک یہ ہی کنایہ ہے لہذا ان
حضرات کے قول کی بناء پر ان مثالوں میں کنایہ لازم آتا ہے حالانکہ ان مثالوں میں کنایہ کا کوئی بھی قائل نہیں ہے پس ان مثالوں
میں کسی کا کنایہ کا قائل نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ کنایہ کی تعریف و تشریح وہ نہیں ہے جس کو صاحب قیل نے ذکر کیا ہے
تیسرا رد یہ ہے کہ صاحب مفتاح وغیرہ نے کنایہ کی مثال میں باری تعالیٰ کے قول تبت یا ابی لہب کو پیش کیا ہے اور
قول ثانی کی بناء پر اس آیت میں کنایہ متحقق نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہ آیت میں وہ ہی کافر مراد ہے جس کا نام ابولہب ہے
دوسرا کافر مراد نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ ابتداء لازم معنی یعنی جہنمی میں استعمال نہیں کیا گیا اور جب یہ لفظ ابتداء
لازم معنی میں استعمال نہیں کیا گیا تو اس آیت میں قول ثانی کی بناء پر کنایہ نہ ہوگا اور جب قول ثانی کی بناء پر کنایہ نہیں ہے تو
قول اول کی بناء پر کنایہ ہوگا کیونکہ صاحب مفتاح وغیرہ نے اسکو کنایہ کی مثال میں پیش کیا ہے احوال اس سے بھی یہ بات
ثابت ہوگئی کہ کنایہ کی وہ ہی تعریف درست ہے جس کو قول اول کے قائلین نے ذکر کیا ہے۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ
اسکو تعریف مسند الیہ کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابولہب ترکیب میں ید کا مضاف الیہ ہے مسند الیہ نہیں
ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں لفظ تبت زائد ہے اور جب لفظ تبت زائد ہے تو ابولہب مسند الیہ ہوگا۔

اور کبھی مسند الیہ کو بصورت علم معرف اس لئے لایا جاتا ہے کہ مکمل ماضی کے ذہن میں یہ بات ڈالنا چاہتا ہے کہ مجھ کو مسند الیہ
کا نام لینے میں لذت محسوس ہوتی ہے جیسا کہ اس شعر میں، فذا کی قسم اے حبیبیل میدان کی ہر نیوں میں تم ہی بتاؤ کہ میری سیلی
تم میں سے ہے یا سیلی انسانوں میں سے ہے۔ ام یلی من البشر میں یلی مسند الیہ ہے اور اس کو علم کے ساتھ معرف لایا گیا ہے
حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ اتم ہی کہا جائے کیونکہ مرثع پہلے مذکور ہے لیکن شاعر مسند الیہ کو علم کے ساتھ اسلئے معرف
لایا تاکہ ماضی کو یہ محسوس ہو جائے کہ سیلی کا نام مجھے بہت پیارا ہے بار بار نام لینے میں مجھے لذت محسوس ہوتی ہے
اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے :

۵ نہ ظاہرے ناظرے کا پسہ او یلے ۵ جہان والے تیرے جنوں نے یہاں کتنے
کبھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ اس لئے معرفت لاتے ہیں تاکہ اس سے برکت حاصل کی جاسکے جیسے اللہ العالیٰ اللہ ہی
ہدایت دینے والا ہے اور محمد الشفیق محمد ہی سفارش کرنے والے ہیں یہاں اللہ اور محمد کو بغرض تبرک ذکر کیا گیا ہے اور
کبھی نیک فال کے لئے مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفت لاتے ہیں جیسے سید فی دارک اور کبھی بدشگون کے لئے جیسے
الشفاح فی دار صدیق اور کبھی سامع پر حکم پہنچانے کے لئے مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفت لاتے ہیں جیسے حاکم نے عمرو
سے کہا ہل افرزید بکذا جواب میں عمرو نے کہا نعم زید افر بکذا عمرو نے جو اقرار نہیں کیا تاکہ زید پر اقرار کا حکم پہنچے ہو جائے
اور کبھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ دوسری ایسی وجہ سے معرفت لایا جاتا ہے جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہوتا ہے مثلاً
سامع کی عبادت پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو بصورت علم معرفت ذکر کر دیتے ہیں۔

وَبِالْمَوْصُولِيَةِ اِنَّ تَغْيِيْفُ الْمُسْنَدِ اَلَيْهَا يَزِيْدُ ۝ اِسْمُ مَوْصُوْلٍ يَعْدَمُ عِلْمُ
الْمُخَاطَبِ بِاَلْاَحْوَالِ الْمُخْتَصَّةِ بِهٖ سِوَى الصَّلَةِ كَقَوْلِكَ اَلَّذِي كَانَ مَعْنَا اَمْسٍ
رَّحُلٌ عَالِيَةً وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمَا لَا يَكُوْنُ لِلْمُسْتَكْمِلِ اَوْ يَكُنِيْهَا عِلْمٌ بِغَيْرِ الصَّلَةِ لِمَوْ
اَلَّذِي يَنْ فِي سِلَاحِ الشَّرْقِ لَا اَعْرِضُ لَهُمْ اَوْ لَا تَعْرِضُ لَهُمْ بِعِلَّةٍ حَبْذَوِيْ مِثْلُ هٰذَا
اَلْكَلَامِ وَنَسْنَدُ ذِكْرٍ دُقُوْنِهِ

ترجمہ اور موصولیت کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفت لانا اسلئے ہے کہ مخاطب کو صلہ کے
علاوہ ان احوال کا علم نہیں ہوتا جو احوال مسند الیہ کے ساتھ خاص ہوتے ہیں جیسے تیرا قول وہ شخص جو
کل گذشتہ ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے اور مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے جس کا حکم کو یا حکم اور مخاطب دونوں
کو علم نہیں ہوتا صلہ کے علاوہ جیسے وہ لوگ جو مشرق کے شہروں میں رہتے ہیں ان کو نہیں جانتا یا ہم ان کو نہیں جانتے
کیونکہ اس قسم کا کلام قلیل النفع اور نادر الوقوع ہے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کی صورت میں معرفت لاتے ہیں اور یہ اس وقت
ہے جبکہ مخاطب کو صلہ کا علم ہو مگر صلہ کے علاوہ دوسرے امور جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہیں ان کا علم
نہ ہو مثلاً خالد ایک شخص کے متعلق اتنا جانتا ہے کہ وہ کل گذشتہ ماہ کے ساتھ تھا مگر اس کے دیگر اوصاف کے بارے میں
کچھ نہیں جانتا پس ماہ خالد کو اس کے دیگر اوصاف مثلاً اس کے عالم ہونے کو جانتا چاہتا ہے تو حامد مسند الیہ کو موصول
کے ساتھ معرفت لاکریوں کے گا الذا کان معنا امس رجل عالم وہ آدمی جو کل گذشتہ ہمارے ساتھ تھا عالم آدمی ہے
شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے وہ صورت تو بیان کی ہے جس میں مخاطب کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہیں ہوتا لیکن
اس کے علاوہ دو صورتیں اور ہیں ان کو بیان نہیں کیا ایک صورت تو یہ ہے کہ حکم کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہ ہو

مثلاً حکم کہتا ہے وہ لوگ جو مشرق میں رہتے ہیں ان کو نہیں بانٹا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حکم اور مخاطب دونوں کو مسئلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہ ہو مثلاً یوں کہے وہ لوگ جو مشرق میں رہتے ہیں ہم ان کو نہیں جانتے۔ ان دونوں صورتوں کو بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کا کلام قلیل النفع بھی ہے اور اندر الوقوع بھی ہذا قلت نفع اور ندرت وقوع کی وجہ سے ان صورتوں کو بیان نہیں کیا گیا۔

أَوْ اسْتِهْجَانِ التَّصْرِیحِ بِالْأَسْمِ أَوْ زِيَادَةِ التَّغْرِیْرِ أَوْ تَقْرِیرِ الْغَرَضِ الْمُسَوِّقِ لَهُ الْكَلَامُ وَقِيلَ تَقْرِیرُ الْمُسْتَدِّ وَقِيلَ تَقْرِیرُ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ مَحْذُورٌ وَكَأَوَدَ مَشَهُ أَيْ يَوْسَعُ عَلَى نَبِيْنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْمُرَادُ دَهْ مُفَاعَلَةٌ مِنْ رَادَ يَرُوْدُ جَاءَ وَدَهَبَ فَكَانَتْ الْمَعْنَى خَادَعَتْهُ عَنْ تَقْبِيهِ وَفَعَلْتَ فَعِلَ الْخَادِعُ لِصَاحِبِهِ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَهُ مِنْ يَدِهِ يَحْتَالُ عَلَيْهِ أَنْ يَغْلِبَهُ وَيَاخُذَ لَا مِنْهُ وَهِيَ عِيَارَةٌ عَنِ التَّمَحِيلِ لِمَوَاقِعَتِهِ إِيَّاهَا وَالْمُسْتَدُّ إِلَيْهِ الْبَقِيَّةُ هُوَ فِي بَيْنَهُمَا عَنْ نَفْسِهِ مُتَعَلِّقٌ بِرَادَ مَشَهُ فَالْغَرَضُ الْمُسَوِّقُ لَهُ الْكَلَامُ سَرَاهُ يَوْسَعُ عَلَى نَبِيْنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَلَهَا رَادَ نِيلَهُ وَالْمَذْهُورُ أَذَلَّ عَلَيْهِ مِنْ أَمْرَةِ الْعَزِيزِ أَوْ زُلْمًا لِأَمْسَةٍ إِذَا كَانَ فِي بَيْنَهُمَا وَكَمَكَنَّ مِنْ سَيْلِ الْمُرَادِ عَنْهَا وَلَمْ يَفْعَلْ كَانَ فِي غَايَةِ النَّزَاهَةِ وَقِيلَ هُوَ تَقْرِیرُ لِلْمُرَادِ دَهْ لِصَافِيهِ مِنْ شَرْطِ الْأَخْتِلَافِ وَالْأَلْفَةِ وَقِيلَ هُوَ تَقْرِیرُ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ لَا مَكَانَ وَثُقُوعِ الْأَبْهَامِ وَالْأَشْتِرَاقِ فِي أَمْرَةِ الْعَزِيزِ أَوْ زُلْمًا وَالْمَذْهُورُ أَنَّ الْأَمْسَةَ مِثَالُ لِيَزِيدَ التَّغْرِیْرُ فَقَطَّ وَكَلَفَتْ أَمْثَلًا لَهَا وَلَا اسْتِهْجَانِ التَّصْرِیحِ بِالْأَسْمِ وَقَدْ بَيَّنَّاهُ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

یا نام کی تصریح کو بیع خیال کرنے کے لئے یا زیادتی تقریر کے لئے یعنی اس غرض کی تقریر کے لئے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے اور کہا گیا ہے تقریر سند کے لئے اور کہا گیا ہے تقریر مسئلہ کے لئے جیسے پھیلانے لگی انکو یعنی یوسف علیہ السلام کو اور مرادوث راد یروڈ سے مفاعلت (کا مصدر) ہے آنا جانا گویا معنی میں کہ زینائے یوسف کو دھوکہ دیا یوسف کے نفس کی وجہ سے اور اس نے ایسی کارروائی کی جیسے ایک دھوکا دینے والا اپنے صاحب (مقابل) کے لئے کرتا ہے اس چیز کی وجہ سے جس کو وہ اپنے ہاتھ سے نکالنا نہیں چاہتا ہے اس پر حملہ کرتا ہے تاکہ اس پر غالب آجائے اور اس سے اس چیز کو لے لے۔ اور مخادعت نام ہے حیلہ کرنے کا یوسف کے زینا سے مجامعت کرنے پر۔

اور مسند الیہ النبی ہونی بیتہا ہے عن نفسه راودتہ کے متعلق ہے اور وہ غرض جس کے لئے کلام لایا گیا ہے حضرت یوسف م کی پاکیزگی اور پاکدامنی ہے اور کلام مذکور اس غرض پر امرأۃ عزیز یا زینبہ کے مقابلہ میں زیادہ دلالت کرتا ہے اس لئے کہ جب آپ اس کے گھر میں تھے اور آپ اس سے اس کی مراد حاصل کرنے پر قہر اور قہر تھے مگر آپ نے نہیں کیا تو یہ غایت درجہ پاکدامنی ہے اور کہا گیا کہ مرادوت کی تفسیر ہے کیونکہ اس میں کثرت اختلاط اور زیادتی العتہ ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ مسند الیہ کی تفسیر ہے اس لئے کہ امرأۃ عزیز یا زینبہ میں اشتراک اور ابہام کے وقوع کا امکان ہے اور مشہور یہ ہے کہ آیت مرت زیادتی تفسیر کی مثال ہے اور میرا خیال ہے کہ یہ زیادتی تفسیر اور نام کی تصریح کو قبیح خیال کرنے کی مثال ہے اور میں نے اسکو شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرض اس لئے لاتے ہیں کہ صراحت کے ساتھ نام لینا برا سمجھا جاتا ہے یعنی متکلم اس اسم کی صراحت کو برا سمجھتا ہے جو اسم ذات مسند الیہ پر دلالت کرتا ہے مثلاً بیتاب اور ریح ناقص و مضوم ہے لیکن ان دونوں کے بالصرحت ذکر کو عرف عام میں چونکہ برا سمجھا جاتا ہے اس لئے متکلم ان دونوں کے ذکر سے اعراض کر کے یوں کہے گا الذی یخرج من احد السبیلین ناقص۔ جو چیز دو راستوں میں سے کسی ایک راستے سے لگتی ہے ناقص و مضوم ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرض لاتے ہیں زیادتی تفسیر کے لئے یعنی اس غرض اور مضمون کو جس کے لئے کلام لایا گیا ہے پر زور طریقے پر ثابت کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرض لایا جاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زیادتی تفسیر سے مراد تفسیر مسند ہے یعنی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرض لایا جاتا ہے مسند کو پر زور طریقے پر ثابت کرنے کے لئے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ تفسیر مسند الیہ مراد ہے یعنی مسند الیہ کی تفسیر کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرض لایا جاتا ہے۔ تفسیر غرض کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے وَرَاوَدْتُهُ النبی ہونی بیتہا عن نفسه۔ مرادوت باب مفاعلت کا مصدر ہے راوڈ ہے راوڈ سے اور معنی ہیں آنا جانا اور بہانہ معنی ہیں کہ اس عورت نے جس کے مکان میں یوسف رہتے تھے یوسف کو اس کے نفس کی وجہ سے بھسلا یا اور بہکا یا اور اس عورت نے ایسا معاملہ کیا جیسا کہ ایک دھوکا دینے والا آدمی اپنے مقابل کے ساتھ کرتا ہے اس چیز کی وجہ سے جس کو اس کا مقابل اپنے ہاتھ سے ٹکالنا نہیں چاہتا ہے یعنی وہ دھوکہ دینے والا اپنے مقابل پر حیلہ کرتا ہے تاکہ اس پر غالب آجائے اور اس سے اس چیز کو چھین لے۔ حاصل یہ کہ مرادوت سے مراد مخادعت ہے اور یہاں مخادعت سے مراد اس عورت کا یوسف کو اپنے اوپر طغ کرنے کے لئے حیلہ کرنا ہے۔ یعنی اس عورت نے یوسف کو جاع کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے جو حیلہ کیا تھا قرآن نے اس کو بیان کرنے کے لئے مرادوت (مخادعت) کا لفظ ذکر کیا ہے۔ النبی ہونی بیتہا راودت کا فاعل اور مسند الیہ ہے اور عن نفسه راودت کے ساتھ متعلق ہے اور اس کلام کی غرض حضرت یوسف علیہ السلام کی عفت اور پاکدامنی کو بیان کرنا ہے پس اس غرض پر اسم موصول (النبی ہونی بیتہا) بھی دلالت کرتا ہے اور اسم جنس (امراء العزیز) بھی اور علم (زینبہ) بھی لیکن اسم موصول اس غرض کو اسم جنس اور علم کے مقابل میں پر زور

طریقہ پر ثابت کرتا ہے کیونکہ اسم موصول کی صورت میں یہ بات واضح ہے کہ یوسف زلیخا کے مکان میں رہتے تھے اور یوسف زلیخا کی مراد پورا کرنے پر پورے طور سے قادر تھے کوئی چیز مانع نہیں تھی مگر اس کے باوجود یوسف بچ گئے اور زلیخا کی مراد کو پورا نہیں کیا۔ پس حرام کاری کے تمام وسائل مہیا ہونے کے باوجود یوسف علیہ السلام کا مبتلائے معصیت نہ ہونا یوسف کے انتہائی عقیف اور پاکدامن ہونے کی دلیل ہے اور اگر امراۃ عزیز یا زلیخا کو مسند الیہ بنایا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امراۃ عزیز یا زلیخا نے یوسف کو اپنے اوپر واقع کرنے کے لئے پھسلا یا مگر یوسف نے کوئی برا کام نہیں کیا تو اس صورت میں بھی اگرچہ یوسف کی عفت اور پاکدامنی ثابت ہو جاتی ہے لیکن پرزور طریقہ پر ثابت نہیں ہوتی اسلئے کہ اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ یوسف آمادہ تور ہے ہوں مگر موقع نہ ملنے کی وجہ سے مبتلا نہ ہو سکے ہوں لہذا اس صورت میں یوسف علیہ السلام کا عقیف ہونا تو ثابت ہو جائے گا مگر غیر اختیاری طور پر۔ شارح نے دوسرے قول کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ النبی ہو فی بیتہا یعنی اس آیت میں مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانا مسند یعنی مرادوت کی تقریر اور تثبیت کے لئے ہے اس طور پر کہ یوسف جب ان کے مکان میں رہتے تھے تو ہمہ وقت ایک مکان میں رہنے کی وجہ سے ان کے درمیان شدت اختلاط بھی ہوگا اور غیر معمولی الفت اور محبت بھی اور ایسی صورت میں پھسلانے کے امکانات زیادہ قوی ہوتے ہیں لہذا اس صورت میں مسند (مرادوت) میں بختگی زیادہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر مسند الیہ امراۃ عزیز یا زلیخا کو بنا دیا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امراۃ عزیز یا زلیخا نے پھسلا یا تو اس صورت میں یہ احتمال تھا کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں کا ملت جلنا زیادہ نہ رہتا ہو اور زیادہ نہ ملنے جلنے کی وجہ سے بہت زیادہ پھلانا پھسلنا بھی نہ پایا گیا ہو بہر حال اس صورت میں مسند یعنی مرادوت میں زیادہ بختگی نہیں ہے۔ تیسرا قول بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ آیت میں اسم موصول کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لانا تقریر مسند الیہ کے لئے ہے کیونکہ اگر مرادوتہ امراۃ العزیز کہا جاتا تو اس میں ابہام ہوتا یہ معلوم نہ ہو پاتا کہ عزیز کی کوئی بیوی نے مرادوت کی ہے آیا اس نے جس کے گھر میں تھے یا اس کے علاوہ دوسری نے مرادوت کی ہے اسی طرح اگر مرادوتہ زلیخا کہا جاتا تو اس میں اشتراک ہوتا اسلئے کہ زلیخا نام کی نہ جانے کتنی عورتیں ہیں اور یوسف کے ساتھ مرادوت کا معاملہ اس زلیخا نے کیا ہے جس کے گھر میں رہتے تھے یا دوسری کسی زلیخا نے کیا ہے۔ اس کے برخلاف "النبی ہو فی بیتہا" کہ اس میں نہ ابہام ہے اور نہ اشتراک ہے اسلئے کہ خارجی قرائن سے یہ بات معلوم ہے کہ یوسف جس کے گھر میں رہتے تھے وہ عزیز مصر کے بیوی تھی اور اس کا نام زلیخا ہے۔ الحاصل اکل آیت میں مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانے میں مسند الیہ کی تقریر اور تثبیت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تلخیص کے شارحین کے نزدیک یہ بات مشہور ہے کہ یہ آیت زیادتی تقریر کی مثال ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ آیت زیادتی تقریر کی بھی مثال ہے اور صراحتاً نام لینے کو برا سمجھنے کی بھی مثال ہے کیونکہ اگر زلیخا کو مرادوت کا فاعل اور مسند الیہ بنا دیا جاتا تو یہ برا سمجھا جاتا اسلئے کہ عورت کے نام کو صراحتاً ذکر کرنا برا سمجھا جاتا ہے۔ خارج کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات مطول میں بیان کی ہے۔

أَوْ التَّغْيِيرِ أَيْ التَّعْطِيمِ وَالتَّهْوِيلِ تَحْوٍ تَغْيِيرُهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَرِيبُهُمْ مَنَاقٍ
فِي هَذَا الْإِسْمِ مِنَ التَّغْيِيرِ مَا لَا يَخْفَى أَوْ تَغْيِيرُهُ الْمُخَاطَبُ عَلَى الْخَطَا
تَحْوٍ مَشْعَرٍ إِنَّ الشَّيْءَ كَرِهَهُمْ أَيْ تَهَوَّنُوا لَهُمْ إِخْوَانُكُمْ يَشْفَى خَلِيلٌ صَدَقَ وَهُمْ
أَنْ تَصْرَعُوا أَيْ تَهْلِكُوا أَوْ تُصَابُوا بِالْحَوَادِثِ فَمِنْهُ مِنَ التَّغْيِيرِ فِي خَطَايِهِمْ
فِي هَذَا الْمَقْلَبِ مَا لَيْسَ فِي قَوْلِكَ إِنَّ الْقَوْمَ الْعِلَاقِي

ترجمہ

یا تغیر کے لئے یعنی تعظیم اور تہویل کے لئے جیسے ڈھانپ لیا ان کو اس نے جس نے اُن کو ڈھانپ
لیا یعنی سمندر نے اسلئے کہ اس ایہام میں جو تغیر ہے وہ پوشیدہ نہیں ہے یا مخاطب کو غلطی پر
تنبیہ کرنے کے لئے جیسے شعر بلاشبہ وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا
ہے کہ تم پچھاڑ دے جاؤ یعنی تم کو ہلاک کر دیا جائے اور تم کو حوادث میں مبتلا کر دیا جائے پس اس میں ان کی
غلط خیالی پر وہ تنبیہ ہے جو میرے قول ان القوم العیلاقی میں نہیں ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ
کو با عظمت اور خوفناک بنا کر پیش کیا جائے جیسے قَتِيبُهُمْ مِنْ اَیْمٍ مَا غَرِيبُهُمْ ڈھانپ لیا فرعون اور
فرعونوں کو سمندر کی اس چیز نے جس نے کہ ڈھانپ لیا۔ اس آیت میں مَا اسم موصول تغیر کا فاعل اور مسند الیہ ہے
من اَیْمٍ مَا کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان کو سمندر کے اس قدر کثیر پانی نے ڈھانپا ہے جس کی مقدار کا اندازہ
نہیں لگایا جاسکتا ہے ملاحظہ فرمائیے یہاں مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے
کہ پانی اس قدر کثیر تھا جس کی تفصیل اور تعین ممکن نہیں ہے۔ اور کبھی مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے مسند الیہ کو
اسم موصول کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے جیسا کہ اس شعر میں ہے۔ ان الذین تَرَوْهُمْ اخوانکم ۚ یَشْفِی خَلِیلٌ صَدْرُہِم
ان تصرعوا۔ وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفا پاتا ہے کہ تم کو ہلاک
کر دیا جائے۔ اس شعر میں موصول اور صلہ لاکر مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ کیا گیا ہے اس طور پر کہ جن کو تم اپنا
بھائی سمجھتے ہو وہ تو تمہاری ہلاکت میں راحت محسوس کرتے ہیں یعنی ان کا یہ جذبات و فحوت کے منافی ہے لہذا ان کے
اس جذبہ کے ساتھ تمہارا ان کو اپنا بھائی خیال کرنا بالکل غلط ہے اور تم اپنے اس خیال میں غلطی پر ہو۔ اس کے
برخلاف اگر یوں کہا جاتا کہ فلاں قوم میری دشمن ہے تو اس سے مخاطب کو اپنے دشمنوں پر آگاہی تو ہو جاتی لیکن مخاطب
کو اس کی غلطی پر تنبیہ نہ ہو پاتا۔ بہر حال کبھی مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے
ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔

أَوِ الْإِسْمَاءِ أَيْ الْإِسْمَارَةِ إِلَى دَجْرِ بِنَاءِ الْخَبَرِ أَيْ إِلَى طَرَفِ نَيْفٍ تَقُولُ عَمِلْتُ

هَذَا الْعَمَلُ عَلَى وَجْهِ عَمَلِكَ وَعَلَى حَقَّتِهِ أَيْ طَرِيزِهِ وَطَرِيزَتِهِ يَعْنِي سَأَى
بِالْمَوْصُولِ وَالصَّلَاةِ لِلإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ بِسَاءِ الْمُتَكَبِّرِ عَلَيْهِ مِنْ أَيْ وَخَبَرِ وَأَيْ
طَرِيزِ مِنَ الشُّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْمَذْحِ وَالذَّمِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ تَحْوِيلًا إِلَى التَّذْيِيقِ
بِشَكْلِ بَرُوذِي عَنْ عِبَادَتِي فَإِنَّ فِيهِ رَابِعًا إِلَى أَنَّ الْمُتَكَبِّرَ التَّكَبَّرَ عَلَيْهِ أَمْرٌ مِنْ
جِنْسِ الْعِقَابِ وَالْإِذْلَالِ وَهُوَ قَوْلُهُ سَيَذِلُّونَ جَهَنَّمَ ذَا جِرَتَيْنِ وَمِنْ الْمُعْطَلِ
فِي هَذَا الْمَقَامِ تَفْسِيرُ الرَّجَبِ فِي قَوْلِهِ إِلَى وَخَبَرِ بِسَاءِ الْمُتَكَبِّرِ بِالْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ وَقَدْ
إِسْتَوْفَيْنَا ذَلِكَ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

یاد رہنا خبر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یعنی اس کے طریق کی طرف کہے گا تو میں نے یہ عمل تیرے عمل
کے طریق پر اور اس کے طرز اور طریق پر کیا ہے یعنی موصول اور صلہ کو اس بات کی طرف اشارہ کرنے
کے لئے لاتے ہیں کہ موصول پر بنا خبر کس قسم کی ہے اور ثواب عقاب مدح ذم وغیرہ کس طریق کی ہے جیسے بینک
وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں اسلئے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا امر
ہے جو جنس عقاب اور اذلال سے ہے اور وہ اس کا قول سید ظنون ہے یعنی وہ عنقریب دوزخ میں داخل ہونگے اور
اس مقام میں مصنف کے قول الی وجہ بناوا الخبر میں وجہ کی تفسیر علت اور سبب کے ساتھ کرنا قاطع ہے اور ہم نے اسکو
شرح میں پورے طور پر بیان کیا ہے۔

تشریح

مصنف رحمہ کی عبارت میں وجہ کے معنی نوع اور طریق کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے علت هذا العمل علی وجہ
عملک میں نے یہ عمل تیرے عمل کے طرز اور طریق پر کیا ہے یعنی جس نوع اور طرز کا عمل تیرا ہے اسی نوع
کا عمل میرا ہے اور بنا مصدر مبنی یعنی مفعول کے معنی میں ہے اور خبر کی طرف اضافت اضافت مصنف الی الموصول
کے قبل سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ اس خبر کی نوع کی
طرف اشارہ ہو جائے جو اس پر مبنی ہے یعنی مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کرنا
مقصود ہوتا ہے کہ آنے والی خبر کس نوع اور کس قسم کی ہے ثواب کی نوع سے کیا عقاب کی نوع سے مدح کی قسم سے ہے
یا ذم کی قسم سے یا اس کے علاوہ کسی اور قسم سے ہے مثلاً آیت میں الذین يستكبرون عن عبادتي موصول اور صلہ ان
کا اسم یعنی مسند الیہ ہے یعنی وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے یہ موصول اور صلہ اس بات کی طرف
اشارہ کرتے ہیں کہ آنے والی خبر جو اس پر مبنی ہے ایسی ہے جو عقاب اور ذلیل کرنے کے قبل سے ہے کیونکہ اللہ کی عبادت
سے تکبر کرنا کفرانِ نعمت ہے اور کفرانِ نعمت کرنے والا عذاب کا مستحق ہوتا ہے لہذا یہ لوگ عذاب کے مستحق ہیں چنانچہ
فرمایا ہے سید ظنون مہند داخرین عنقریب یہ لوگ ذلیل ہو کر دوزخ میں داخل ہونگے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے
اس مقام پر وجہ کی تفسیر علت اور سبب سے کی ہے اور کہا ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے

ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ آنے والی خبر کی علت اور سبب کی طرف اشارہ ہو جائے لیکن یہاں یہ تفسیر غلط ہے اور درجہ یہ ہے کہ یہ تفسیر تمام مثالوں میں درست نہیں ہے اسلئے کہ اللہ کی عبادت سے استکبار تو دخول جہنم کا سبب اور علت ہے اور غیبیہ کی تکذیب بھی خسراں کی علت ہے لیکن آنے والے شعر میں سبک سماء، بنا ربیت کی اور اس سے اگلے شعر میں ضرب بیت، زوال محبت کی علت نہیں ہے۔ پس تمام مثالوں میں اس تفسیر کا درست نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس مقام پر یہ تفسیر کرنا صحیح نہیں ہے۔

ثُمَّ إِنَّهُ أَمَى الْأَيْمَاءَ إِلَى وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبَرِ لَا مُجَرَّرَ دَجْعِلِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ مَوْصُولًا
كَمَا سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوْهَامِ رَجْعًا يَجْعَلُ ذَرْبِيَّةً أَيْ دَرْبِيَّةً إِلَى التَّعْرِيفِ بِالتَّعْظِيمِ
بِشَايَةِ أَيْ لِيَانِ الْخَبَرِ تَحْوِي شَيْءًا إِنَّ الشَّيْءَ سَمَكَ السَّمَاءِ أَيْ رَفَعَ السَّمَاءَ بَعَثَ لَنَا
بَيْتًا أَرَادَ بِهِ الْكُفَّةَ أَوْ بَيْتَ الشُّرَفِ وَالْمَجْدِ دَعَا ثَمَّةَ أَعَزَّ وَأَطْوَلَ مِنْ دَعَائِيهِ
كُلِّ بَيْتٍ فَفِي قَوْلِهِ إِنَّ الشَّيْءَ سَمَكَ السَّمَاءِ أَيْمَاءَ إِلَى أَنَّ الْخَبَرَ الْمُسْنَدَ عَلَيْهِ أَمْرٌ
مِنْ جِلْسِ الرَّفْعَةِ وَالْبِنَاءِ عِنْدَ مَنْ لَهُ ذَوْقٌ سَلِيمٌ تُعَرِّفُنِي تَعْرِيفًا بِتَعْظِيمِ شَأْنِ
بِنَاءِ بَيْتِهِ لِيَكُونَهُ فِعْلٌ مِنْ رَفَعَ السَّمَاءَ الشَّيْءَ لَا بِنَاءَ أَغْظَمَ مَعْنَا وَأَرْفَعُ.

ترجمہ

پھر اس کو یعنی وجہ بنا کر خبر کی طرف اشارہ کرنے کو نہ کہ محض مسند الیہ کے موصول بنانے کو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہیم ہوا ہے کبھی درجہ بنا لیا جاتا ہے خبر کی غلبہ شان کی طرف اشارہ کرنے کے لئے۔ جیسے شعر بلاشبہ وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے ہمارے لئے ایک گھر بنایا ہے اس گھر سے کہہ مراد ہے یا شرف و بزرگی کا گھر مراد ہے جس کے ستون با عزت اور طویل ہیں ہر گھر کے ستونوں سے پس اس کے قول ان الذی سبک السماء میں اس شخص کے نزدیک جس کے لئے ذوق سلیم ہے اس طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا امر ہے جو رفعت اور بناؤ کی جنس سے ہے۔ پھر اس میں اس گھر کی غلبہ شان کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ اس ذات کا فعل ہے جس نے اس آسمان کو بلند کیا ہے جس سے بلند اور اعظم کوئی عارت نہیں ہے۔

تشریح

علامہ تفتازانی نے فرمایا ہے کہ اِنَّ کی ضمیر کا مرجع وجہ بنا کر خبر کی طرف اشارہ کرنا ہے مسند الیہ کو موصول لانا اس ضمیر کا مرجع نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے یعنی بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس ضمیر کا مرجع مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لانا ہے۔ ایسا الی وجہ بنا کر خبر اس ضمیر کا مرجع نہیں ہے۔ بشارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال غلط ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ ضمیر ایاء الی وجہ بنا کر خبر کی طرف راجع ہے جعل المسند الیہ موصولاً کی طرف راجع نہیں ہے اور حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ یہاں دو بحثیں ہیں ایک تو یہ کہ مسند الیہ کو بصورت موصول معرفہ لانا ضعیف خبر کی طرف اشارہ کرنا ہے یہ بحث تو گذشتہ سطروں میں گذر چکی ہے اور دوسری بحث جس کو یہاں سے بیان کرنا چاہئے

ہیں یہ ہے کہ مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرّفہ لاکر وہ بناؤ خبر کی طرف اشارہ کرنا کبھی تو خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ کرنے کا ذریعہ بنتا ہے۔ اول کی مثال فرزدق کا یہ شعر ہے۔

إِنَّ الذِّیْ سَلَکَ السَّمَاءَ سَبْعَ لَمَاسٍ ۖ بِمِثْلِهَا عَالَمُهُ اعْزَ وَأَطْوَلُ

ترجمہ: وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے اس نے ہمارے لئے ایک ایسا گھر بنایا ہے جس کے ستون باہر تو اڑھل ہیں پس ہر ذوقِ سلیم رکھنے والے کے نزدیک اس جگہ مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ معرّفہ لانے میں یعنی الذی سَلَکَ السَّمَاءَ میں جنسِ خبر کی طرف اشارہ ہے یعنی موصول اور صلہ اس بات کا مظاہرہ ہے کہ آنے والی خبر رفت اور بناؤ کی قسم سے ہے اس کے برخلاف اگر ان الذی سَلَکَ السَّمَاءَ کے بجائے ان الشریا ان الرحمن کہا جاتا تو جنسِ خبر کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔ بہر حال اس شعر میں مسند الیہ کو بصورتِ موصول معرّفہ لاکر جنسِ خبر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ پھر اس اشارہ میں خبر یعنی شاعر کے گھر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ ہے یعنی یہ اشارہ خبر کی عظمتِ شان پر دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ ہمارے گھر کو بنانے والا وہ ہے جس نے آسمان جیسی بلند اور ارفع چیز کو بنایا ہے یعنی وہ ایسی ذات ہے جس کا ہر کام عظیم الشان اور رفیع المرتبت ہو جائے لہذا ہمارا یہ گھر بھی عظیم الشان اور رفیع المرتبت ہو گا یہ خیال رہے کہ پہلا وہ بناؤ خبر کی طرف اشارہ میں جو خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ ہے وہ مذکورہ صلہ (سَلَکَ السَّمَاءَ) کے واسطے سے ہے کیونکہ اگر سَلَکَ السَّمَاءَ کے علاوہ دوسرا جملہ صلہ ہوتا مثلاً یوں کہا جاتا ان الذی بنی بیتاً عالیہ بنی لنا بیتاً۔ وہ ذات جس نے خالد کا گھر بنایا ہے اس نے ہمارا بھی گھر بنایا ہے تو اس میں خبر کی عظمتِ شان کی طرف اشارہ نہ ہوتا اگرچہ موصول اور صلہ جنسِ خبر کی طرف مشیر ہے۔ شارح نے بیت کی مراد میں دو احتمال نقل کئے ہیں ایک تو یہ کہ اس سے مراد کعبہ ہے۔ دوم یہ کہ شرف اور بزرگی کا گھر مراد ہے۔ پہلے احتمال پر یہ اعتراض ہو گا کہ اس شعر میں فرزدق نے جریر کے مقابلے میں فخر کیا ہے کہ ہمارے لئے کعبہ ہے لیکن یہ افتخار غلط ہے اسلئے کہ جریر بھی مسلمان ہے اور کعبہ میں ہر مسلمان کا حق ہے۔ بعض لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فرزدق کا گھر کعبہ سے قریب تھا اور قریب الشی کو شے سے دوسروں کے مقابلے میں تعلق اور ارتباط زیادہ ہوتا ہے پس اس قریب کی وجہ سے فرزدق نے فخر کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ فرزدق کے خاندان کے لوگ کعبہ میں خدمت کے بہت سے امور انجام دیتے تھے اور جریر کے اقارب کو یہ سعادت حاصل نہیں تھی لہذا فرزدق نے اس شعر میں کعبہ کو لیکر افتخار کیا ہے اور دوسرے احتمال کی بنا پر یہ مطلب ہو گا کہ الشری نے فرزدق کے آباء کو بزرگ اور شریف بنایا ہے اسلئے کہ ان کا نسبی تعلق قریش سے ہے اس کے برخلاف جریر کے آباء کو وہ بنو تمیم کے اراذل میں سے ہیں۔ پس فرزدق نے آباء و اجداد کے اس شرف پر فخر کیا ہے۔

أَوْ ذَرِيعَةً إِلَى تَعْظِيمِ شَانِ غَيْرِهِ ۖ أَيْ غَيْرِ الْخَبَرِ لَمْ يَخُذْ النَّدِيْقُ كَذَبُوا شُعْبًا كَانُوا
هَمُّ الْخَاسِرِينَ فَصْنِهِ إِيمَاءٌ إِلَى أَنَّ الْخَبَرَ الْمُبِينُ عَلَيْهِ مِمَّا يُثْبِتُ عَنِ الْخَبِيرَةِ
وَالْمُسْرَانِ وَتَعْظِيمِ شَانِ شُعْبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ

یا غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے جنہوں نے حضرت شعیب کی تکذیب کی وہ گھائے میں ہیں پس اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسی ہے جو ضیعت خسران کی خبر دیتی ہے اور شعیب علیہ السلام کی تعظیم شان بھی ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لاکر وجہ بنا خبر کی طرف اشارہ کبھی غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنتا ہے جیسے الذین کذبوا شعباً مسند الیہ یعنی موصول صلہ سے اس طرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر نامرادی اور خسران کی قسم سے ہے۔ کیونکہ شعیب علیہ السلام نبی ہیں اور نبی کی تکذیب موجب خسران ہوتی ہے لہذا اسکی جو خبر ہوگی وہ بھی خسران ہی کی قسم سے ہوگی۔ پھر اس اشارہ میں شعیب علیہ السلام کی تعظیم ہے کیونکہ جس کی تکذیب موجب خسارہ ہے وہ بالیقین تعظیم و محکم کا مستحق ہے درانحالیکہ شعیب ترکیب میں مفعول بہ ہے خبر نہیں ہے۔

وَرَبَّنَا يُجْعَلُ ذَرْبُهُ إِلَى الْإِهَاتِ بِشَانِ الْخَبَرِ فَيُحَوَّرُ إِنْ التَّحْنِي لَا يُحْسِرُ
مَعْرِفَتَهُ الْفَقْدَ قَدْ صَفَّتْ فِيهِ كِتَابًا أَوْ لِسَانٍ غَيْرِهِ فَيُحَوَّرُ إِنْ التَّحْنِي يَتَّقِي
الشَّيْطَانَ فَيُحَوَّرُ حَاسِرًا

ترجمہ

اور ایسا والی وجہ بنا خبر کو بسا اوقات خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو اچھی طرح فقہ نہیں مانتا اس نے فقہ میں ایک کتاب تصنیف کی ہے یا غیر خبر کی توہین شان کا جیسے وہ شخص جو شیطان کی پیروی کرتا ہے وہ غاصر ہے۔

تشریح

سارح رو کہتے ہیں کہ ایسا والی وجہ بنا خبر کو کبھی خبر کی توہین شان کی طرف اشارہ کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے مثلاً اَنْ الذی لا یحسن معرفۃ الفقہ قد صفت فیہ کتاباً اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنوالی خبر ایسی ہے جس کا تعلق فقہ سے ہے مثلاً تصنیف پھر اس اشارہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اسکی یہ تصنیف انتہائی گھٹیا ہے کیونکہ جب یہ شخص فقہ سے نا بلند ہے تو فقہ میں اسکی تصنیف بھی بالکل بیکار اور لالچا ہے کے درجہ میں ہوگی اور مذکورہ ایسا والی کبھی غیر خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو شیطان کا اتباع کرتا ہے وہ غاصر ہے۔ اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لاکر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنے والی خبر خسران کی قسم سے ہے کیونکہ شیطان جو دشمن خدا ہے اس کا اتباع غاصر ہی ہوگا۔ پھر اس اشارہ میں شیطان کی حقارت اور توہین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ جب اسکے اتباع پر خسران مرتب ہوتا ہے تو وہ یقیناً ذلیل اور حقیر ہوگا۔

وَقَدْ يُجْعَلُ ذَرِيْعَةً إِلَى تَحْقِيقِ الْخَبَرِ أَيْ جَعْلُهُ مُحَقَّقًا فَإِذَا تَحَقَّقَ الْحَقُّ
صَرَحَتْ بَيِّنَاتُهَا جَزَاءً بِكُوفَةِ الْجَنَدِ غَالَتْ وَذَهَابَتْ فِي حَرْبِ الْبَيِّنِ
يَكُونُ الْجَنَدُ وَالْمُهَاجِرَةُ إِلَيْهَا إِيْمَاءً إِلَى أَنْ طَرَبَتْ بِسَاءِ الْخَبَرِ مِمَّا يُبَيِّنُ
عَنْ زَوَالِ السُّعْيَةِ وَالْإِعْطَاءِ الْمَوْدَةِ ثُمَّ أَتَتْ بِحَقِّ زَوَالِ السُّعْيَةِ وَتَقَرُّرِهَا حَتَّى كَانَتْ
بِزَوَالِهَا عَلَى هَذَا الْمَعْنَى تَحْقِيقِ الْخَبَرِ وَهُوَ مَقْشُودٌ فِي مِثْلِ إِنْ أَتَى نَفْلُ الْإِيْمَاءِ
إِذَا لَبَسَ فِي رُبْعِ اللَّهِ تَعَالَى السَّمَاءَ تَحْقِيقُ وَتَثْبِيتُ بِسَائِهِ لَكُمُ بَيِّنَاتٌ فَظَهَرَ الْفَرْقُ
بَيْنَ الْإِيْمَاءِ وَتَحْقِيقِ الْخَبَرِ

ترجمہ

اور کبھی ذریعہ بنایا جاتا ہے خبر کی تحقیق کا یعنی خبر کو محقق اور ثابت کرنے کا جیسے وہ عورت جو ہجرت کر کے
کوفہ الجنہ میں مقیم ہو گئی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کر دیا ہے اسلئے کہ کوفہ الجنہ میں اقامت
کرنے اور اس کی طرف ہجرت کرنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے وہ زوال محبت اور انقطاع محبت کے
قبیل سے ہے پھر یہ ایما، زوال محبت کو ایسا ثابت کر دیتا ہے گویا وہ اس پر دلیل ہے اور تحقیق خبر کے یہ ہی معنی ہیں اور یہ معنی
ان الذی ملک السماء میں مفقود ہیں کیونکہ اللہ کے آسمان کو بلند کرنے میں اس کے ان کے لئے گھر بنانے کی تحقیق اور تثبیت
نہیں ہے پس ایما اور تحقیق خبر میں فرق ظاہر ہو گیا۔

تشریح

شرح کہتے ہیں کہ ایما مذکور کو یعنی موصول کے ساتھ مسند الیہ کو موعظہ لا کرد جہنم خبر کی طرف اشارہ کو
کبھی تحقیق خبر کا ذریعہ بنایا جاتا ہے یعنی وہ ایما سامع کے ذہن میں خبر کو ایسا مستحکم اور ثابت کر دیتا ہے گویا وہ
ایما، اس خبر پر دلیل ہے لیکن یہ ایما تحقیق خبر کا ذریعہ اسی صورت میں ہوگا جس صورت میں صدور خود خبر کی دلیل بننے کی صلاحیت
رکھتا ہوگا جیسا کہ مذکورہ شعر میں مسند یعنی ضرب بیت، خبر یعنی زوال محبت کی دلیل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "اَلْأَقْوَالُ دُؤْبَاءُ"
وزالت محبتہا لا تباہر بہت الا بھوت پریت اس کی محبت کو کھا گئے اور اس کی محبت زائل ہو گئی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ
ہجرت کر کے کوفہ الجنہ میں مقیم ہو گئی۔ یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ خبر کو مستحکم اور ثابت کرنے والا نفس ایما نہیں ہے
جیسا کہ ظاہری عبارت سے معلوم ہوتا ہے بلکہ خبر کو ثابت کرنے والا وہ صلہ ہے جس سے ایما حاصل ہوا ہے۔ الحاصل وہ صلہ
جس سے ایسا حاصل ہوا ہے کبھی اس کو تحقیق خبر کا ذریعہ بنایا جاتا ہے جیسے اس شعر میں ہے "ان النبی ضربت بیتا مہاجرۃ"
کوفہ الجنہ غالت دُؤْبَا غُول۔ ترجمہ اس محبوبہ نے ہجرت کر کے کوفہ الجنہ میں گھر بنالیا ہے یعنی وہ کوفہ الجنہ میں جا کر مقیم
ہو گئی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کر دیا ہے۔ اس شعر میں موصول اور صلہ جو مسند الیہ ہے اس بات کی طرف
اشارہ کرتا ہے کہ خبر زوال محبت کی نوع اور قسم سے ہے کیونکہ انسان اپنے ٹھکانے کے علاوہ دوسری جگہ کسی عورت
ہی میں قیام کرتا ہے پس محبوبہ کا ہجرت کر کے کوفہ الجنہ میں قیام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ محبوبہ کو اپنے وطن سے محبت
نہیں رہی بلکہ اس کی محبت زائل اور منقطع ہو گئی پھر مذکورہ ایما (ضرب بیت) کے واسطے سے سامع کے ذہن میں

خبر (زوالِ محبت) کو اس طرح مستحکم اور ثابت کرتا ہے گویا ایسا صلہ کے واسطے خبر پر دلیل ہے اور خبر کے وجود میں کسی طرح کا شک و شبہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ تحقیق خبر کے یہ ہی معنی ہیں یعنی یہاں تحقیق خبر سے مراد یہ ہی ہے کہ خبر ثابت اور مستحکم ہو گویا صلہ خبر کے وجود پر دلیل ہو اور تحقیق خبر سے مراد تحصیل خبر اور ایجاد خبر نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ صلہ (مغربیت بیت) واقع میں خبر کی علت ہو کہ اگر ایسا ہوگا تو نفس الامر میں کوئی الجہد میں قیام کا زوال محبت کی علت ہونا لازم آئے گا مالاکنہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی زوالِ محبت - مغرب بیت کی علت ہے بہر حال تحقیق خبر کے معنی تثبیت خبر اور تقریر خبر کے ہیں۔ اور یہ معنی گذشتہ شعر "ان الذی سمک السماء" میں مفقود ہیں۔ اس سے کہ صلہ یعنی اللہ کا آسان کو بلند کرنا اس کا ان کے لئے گھر بنانے کی دلیل نہیں ہے اور جب اللہ کا آسان کو بلند کرنا ان کے لئے گھر بنانے کی دلیل نہیں ہے تو یہ ان کے لئے گھر بنانے کو مستحکم اور ثابت کرنے والا بھی نہ ہوگا۔ الحاصل محبوب کا ہجرت کر کے کوئی الجہد میں مقیم ہو جانا زوالِ محبت کی دلیل بنتی ہے اور زوالِ محبت مغرب بیت کی دلیل بنتی ہے۔ اور اللہ کا آسان کو بلند کرنا بناو بیت کی نہ دلیل بنتی ہے اور نہ دلیل بنتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے ایسا اور تحقیق خبر کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا ہے چنانچہ اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ ایسا والی وجہ بناء الجہد کے ذریعہ سامع کو جنس خبر اور نوع خبر کا شعور ہو جاتا ہے لیکن اس شعور سے یہ لازم نہیں آتا کہ سامع کو اس خبر کا اس طور پر یقین بھی ہو کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے بلکہ یہ گنجائش باقی رہتی ہے اور تحقیق خبر کا حاصل یہ ہے کہ سامع کو جنس خبر کا اس طور پر شعور ہو کہ اس کو اس خبر کا یقین ہو جائے اور وہ خبر اس کے نزدیک اس درجہ ثابت ہو جائے کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے چنانچہ آپ نے دیکھا کہ کوئی الجہد میں مقیم ہونے سے سامع کو اس بات کا شعور ہو گیا کہ آنے والی خبر زوالِ محبت کے قبیل سے ہے اور یہ خبر سامع کے ذہن میں اس درجہ ثابت ہو گئی کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہیں رہی کیونکہ اپنے وطن کو چھوڑ کر دوسری جگہ مقیم ہونے کے لئے عادتاً یہ بات لازم ہے کہ اس کی اپنے وطن سے محبت زائل ہو گئی اور ان الذی سمک السماء میں موصول اور صلہ کے ذکر سے سامع کو اس بات کا شعور تو ہو گیا کہ آنے والی خبر بناء اور تعمیر کے قبیل سے ہے لیکن سامع کے ذہن میں یہ خبر اس درجہ ثابت نہیں ہوئی کہ اس میں شک اور انکار کی گنجائش نہ رہے۔ کیونکہ سمک سما سے بناو بیت نہ عادتاً لازم آتا ہے اور عقلاً لہذا یہاں ایسا تو موجود ہوگا لیکن تحقیق خبر موجود نہ ہوگی۔ (فوائد) سبب سے سبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل بنتی ہے اور سبب سے سبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل بنتی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ و لو الدیہ

وَبِالْإِشَارَةِ أَيْ تَعْرِيفِ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ بِإِزَادَةِ اسْمِ الْإِشَارَةِ لِتَعْرِيفِ أَيْ
الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ أَلَمْ يَكُنْ تَعْرِيفٌ لِعَرْضِ مِنَ الْأَعْرَاضِ ثُمَّ قَوْلُهُ هَذَا أَلْوَالِ الصَّغَرِ
فَرُودًا نَصَبَ عَلَى الْمَذْهَبِ أَوْ عَلَى الْمَعَالِ فِي تَحْصِينِهِ مِنْ سُلَيْبِ قَيْبَانِ بَيْتِ
الصَّالِ وَالشَّكْرِ وَهُمَا شَجَرَتَانِ بِإِسْبَادِيَّةٍ بَعْنِي يُعْنِي مَوْتَ بِإِسْبَادِيَّةٍ

لَا تَفْقَهُ الْعِزَّ فِي الْخَصْرِ

ترجمہ

اور اشارہ کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرف لانا مسند الیہ کو کسی غرض کی وجہ سے کامل طریقہ پر متاثر کرنے کے لئے۔ جیسے یہ ابوالصقر ہے اپنی خوبیوں میں یکتا ہے۔ فرداً درج کی بنا پر یا حال کی بنا پر منصوب ہے قبیلہ شیبان کی نسل سے ہے جو مال اور سلم کے درمیان رہتا ہے۔ مال اور سلم دو جنگل درخت میں یعنی وہ جنگل میں رہتے ہیں اسلئے کہ عزت کا فقدان شہر ہی میں ہوتا ہے

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرف لاتے ہیں اور اسم اشارہ کے ساتھ معرف اسلئے لاتے ہیں تاکہ درج میں مبالغہ اور کمال پیدا کرنے کے لئے مسند الیہ کو کامل طور سے ممتاز کیا جاسکے حاصل یہ کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرف لانے کی علت مسند الیہ کو کامل طور سے ممتاز کرنا ہے اور مسند الیہ کو کامل طور سے ممتاز کرنے کی علت اس کی درج میں مبالغہ کرنا ہے جیسے یہ ابوالصقر فرداً فی محاسن بن نسل قبیان بن الفضال واکلم۔ فرداً یا تو ایسے فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہے جو درج کا ناکمہ دیتا ہے یعنی امرح یا اعنی کی وجہ سے منصوب ہے اور یا غیر (ابوالصقر) سے حال واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ حال واقع ہونے کی صورت میں یہ اعتراض ہوگا کہ حال نہ تو مبتداء سے واقع ہوتا ہے اور نہ خبر سے بلکہ فاعل یا مفعول سے واقع ہوتا ہے لہذا ابوالصقر جو خبر ہے اس سے حال قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ جواب ابوالصقر اگرچہ لفظوں میں خبر ہے۔ لیکن معنی اسم اشارہ کے معنی کا مفعول ہے کیونکہ فرداً اسم اشارہ کے معنی ہیں اخیر اور ابوالصقر اس کا مفعول ہے پس فرداً مفعول ہے حال ہے ذکر خبر سے۔ محاسن، محسن کی جمع ہے اور محسن حسن کے معنی میں ہے یعنی ابوالصقر اپنے صن ذات اور مکارم صفات میں منفرد اور یکتا ہے۔ شیبان، ابوالقبیلہ کا نام ہے اسی کے نام کے ساتھ پورے قبیلہ کو موسوم کر دیا گیا ہے۔ مال جھڑبیری کا درخت، سلم کانٹوں دار درخت یہ دونوں درخت جنگل میں پائے جاتے ہیں۔ شعر کا ترجمہ یہ ابوالصقر اپنے محاسن میں یکتا ہے اس کا تعلق شیبان قبیلہ سے ہے جو قبیلہ مال اور سلم کے درمیان یعنی جنگل میں رہتا ہے۔ اس شعر میں مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرف لایا گیا ہے مسند الیہ کو ممتاز کرنے کے لئے اور مسند الیہ کو ممتاز کرنے کی غرض ایک تو محاسن میں یکتا ہونے کی وجہ سے اس کی درج کرتا ہے اور ایک اس کے باعزت ہونے کی درج کرتا ہے یعنی ابوالصقر محاسن میں یکتا ہے اور باعزت ہے اور اس کا باعزت ہونا اسلئے معلوم ہوا کہ شہر کے باشندوں کو چونکہ حکام کے احکام لاحق ہوتے ہیں اسلئے شہر میں عزت مفقود ہوگی اور صحرا نشین چونکہ ان چیزوں سے مامون ہوتا ہے اسلئے وہ باعزت ہوگا۔

أَوَ الْخَصْرِ يَضِي بِعِبَادَةِ الشَّامِ حَتَّى كَانَتْ لَا يُمْدِدُ لَهُ غَيْرُ الْمُحْسُوسِ كَقَوْلِهِ شَعْر
أَوَلَيْكَ أَسَانِي لِحُثْنِي بِمِثْلِهِمْ إِذَا جَمَعْنَا يَا جَبْرِي الْمَجَامِعُ. أَوْ بَيَانُ خَالِهِ أَيْ

الْمُسْتَدَالِيَةُ فِي الْغُرَبِ وَالْبُعْدِ وَالْمَوْشُطُ كَقَوْلِكَ هَذَا أَوْ ذَلِكَ أَوْ ذَاكَ
زَيْدٌ وَأَحَدُ كَرَامِ الْوَشْطِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَعَقَّقُ بَعْدَ تَعَقُّقِ الْكُطْرُبَيْنِ وَأَمثالُ هَذِهِ
الْبَاحِثِ يَنْظُرُ فِيهَا أَهْلُ اللُّغَةِ مِنْ حَيْثُ أَتَتْهَا سَبِيلُ أَنْ هَذَا أَمثالُ الْقُرْبِ
وَذَلِكَ الْمَوْشُطُ وَذَلِكَ لِلْبُعْدِ وَعِلْمُ الْمَعْنَى مِنْ حَيْثُ أَتَتْ إِذَا أَمْرٌ بَعْدَ
قُرْبِ الْمُسْتَدَالِيَةِ يُؤْتِي هَذَا وَهُوَ زَايِدٌ عَلَى أَصْلِ الْمُرَادِ الَّذِي هُوَ
الْمَحْكَمُ عَلَى الْمُسْتَدَالِيَةِ الْمَذْكُورِ الْمُعْتَرِ عَنْهُ بِشَيْءٍ يُوجِبُ تَصَوُّرَهُ عَلَى
أَنِّي وَجَّهٌ كَانَ

ترجمہ یاساح کی کند ذہنی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے گویا وہ غیر محسوس کو سمجھتا ہی نہیں جیسے یہ میں میر
آبا وجہ ہم کو مجامع جمع کریں تو اسے جریر میرے سامنے ان کا مثل پیش کرنا مسند الیہ کے قریب
یا بعد یا توسط کی حالت بیان کرنے کے لئے جیسے تیرا قول ہذا یا ذالک یا ذاک زید۔ اور مؤخر کیا توسط کو اسلئے کہ
توسط طرفین کے متحقق ہونے کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے اور اس طرح کی بحثوں میں اہل لغت تو اس حیثیت سے نظر
کرتے ہیں کہ وہ اس کو واضح کرتے ہیں کہ ہذا مثلاً قریب کے لئے ہے اور ذاک متوسط کے لئے ہے اور ذالک بعد
کے لئے ہے اور علم معانی والے اس حیثیت سے کہ جب قریب مسند الیہ کا ارادہ کیا جائے تو ہذا کو لایا جائے گا۔ اور یہ اصل
مراد پر زائد ہے اصل مراد تو مسند الیہ مذکور پر محکم لگانا ہے وہ مسند الیہ مذکور جس کو ایسی شے کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہو
جو اس کے تصور کو ثابت کرتا ہے جس طریقہ پر بھی ہو۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ اسلئے معرفت میں تاکہ یاساح کی کند ذہنی
اور غبات کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی مکلف یہ ظاہر کرتا ہے کہ یاساح چونکہ ایسا بلید اور غبی آدمی ہے
جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے اسلئے اس کے سامنے اسم اشارہ کے ساتھ کلام کیا گیا کیونکہ اسم اشارہ محسوس
چیز کا ادراک کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے نہ کہ غیر محسوس کا جیسے فرزدق کا یہ شعر ہے اولک آبائی جہنی۔ بمثلہم
اذا جمعتنا یا جریر الجامح۔ اس شعر میں فرزدق نے جریر کی بجو کی ہے اس طور پر کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے
ساتھ معرفت لاکر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ جریر اس قدر غبی اور کند ذہن ہے کہ وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے
لہذا اس کی غبات کا خیال کرتے ہوئے فرزدق نے اولک اسم اشارہ کو مسند الیہ بنایا اور کہا آکھ کھول کر دیکھو یہ
میں میرے آباؤ اے جریر جب افتخار کے مجامع ہم کو اکٹھا کریں اس وقت تو ان کا مثل پیش کر۔ اگر شاعر اولک کی
جگہ فسلان و فلال و فلاں آبائی کہہ دیتا تو یہ تعریض اور اشارہ مابل نہ ہوتا مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم
اشارہ کے ساتھ معرفت اسلئے لاتے ہیں تاکہ قریب یا بعد یا توسط میں مسند الیہ کا حال بیان کیا جائے چنانچہ اگر مسند الیہ
کا قریب بیان کرنا ہو تو ہذا زید کہیں گے اولک اس کا توسط بیان کرنا ہو تو ذاک زید کہیں گے اور اگر اس کا بعد بیان کرنا ہو تو

ذلت زید کہا جائے گا۔ و آخر التوسط الا سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ترتیب طبعی اس کا تقاضہ کرتی ہے
 کرئی القرب کے بعد او التوسط ہونا چاہیے تھا کہ او التبع۔ اس کا جواب یہ ہے کہ توسط، طرفین (قرب اور تبع) کے درمیان
 ایک نسبت کا نام ہے اور یہ نسبت طرفین کے متعلق ہونے کے بعد ہی متعلق ہوتی ہے لہذا اس نسبت یعنی توسط کو طرفین
 کے بعد ذکر کیا گیا۔ و امثال ہذا الباعث الا سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہذا کا قریب
 کے لئے ہونا اور ذاک کا توسط کے لئے ہونا اور ذلت کا بعید کے لئے ہونا ایسی بحث ہے جس کو اہل لغت بیان کرتے
 ہیں اہل معانی اس بحث کو بیان نہیں کرتے وہ تو ایسی چیز کو بیان کرتے ہیں جو اصل مراد پر زائد ہوتی ہے۔ اور مذکورہ چیز
 یعنی ہذا کا قریب کے لئے ہونا وغیرہ اصل مراد ہے ذکر اصل مراد سے زائد۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل لغت ان الفاظ کے
 معانی بیان کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ ہذا قریب کے لئے موضوع ہے اور ذاک توسط کے لئے اور ذلت بعید کے
 لئے موضوع ہے اور علماء معانی ان الفاظ کے معانی بیان نہیں کرتے بلکہ وہ اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ جب مسند الیہ
 قریب ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کو بیان کرنے کے لئے ہذا لایا جائیگا اور جب مسند الیہ
 بعید ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذاک لایا جائیگا۔ اور جب مسند الیہ توسط
 ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذاک لایا جائیگا۔ اور قریب مسند الیہ جس کو بیان
 کرنے کے لئے ہذا لایا جاتا ہے اور بعید مسند الیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ذاک لایا جاتا ہے اور توسط مسند الیہ
 جس کو بیان کرنے کے لئے ذاک لایا جاتا ہے اصل مراد سے زائد چیز ہے کیونکہ اصل مراد مسند الیہ پر مسند کا حکم
 لگنا ہے۔ مسند الیہ اسم موصول ہو یا علم ہو یا اسم اشارہ ہو اور مسند القرب کا فائدہ دینا ہو یا تبع کا یا توسط کا افعال
 مسند الیہ جس کو اسم موصول اور علم کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن ہے علماء معانی قریب اور تبع میں مسند الیہ کا حال بیان
 کرنے کے لئے ان دونوں سے اسم اشارہ کی طرف عدول کرتے ہیں اور یہ حال اصل مراد سے زائد چیز ہے اور جب
 یہ حال اصل مراد سے زائد چیز ہے اور علماء معانی اسی سے بحث کرتے ہیں تو ان پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا
 (فوائد) عبارت میں الذی ہو الحکم، مراد کی صفت ہے التبعیض سے مراد مسند الیہ شئی سے مراد وہ چیز ہے
 جس کو مسند الیہ بنایا جاسکتا ہو اسم موصول ہو یا علم ہو یا اسم اشارہ ہو۔ اسی درجہ کاں سے مراد یہ ہے کہ مسند القرب
 کا فائدہ دے یا تبع کا یا اس کے علاوہ کا۔ اب اس کا ترجمہ یہ ہوگا وہ قریب جس کے بیان کے لئے ہذا لایا گیا ہے
 اصل مراد پر زائد ہے ایسی مراد کہ مسند الیہ مذکور پر حکم لگانا ہے وہ مسند الیہ جس کو ایسی چیز کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہو جو
 مسند الیہ کے تصور کو کسی بھی طریقہ پر رداج کرتی ہو۔

أَوْ تَحْقِيقِهِ أَوْ تَحْقِيقِ الْمُسْتَدِ الْيَقِينِ بِالْقُرْبِ مَوْ أَهَذَا الَّذِي يَدَّ كَرِّ الْهَيْكَلِ
 أَوْ تَعْظِيمِهِ بِالْبُعْدِ مَوْ أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ تَنْزِيلًا يُعَدُّ دَرَجَةً وَرُفْعَةً تَحْلِيلِهِ
 مَثْرُوكَةً بَعْدَ الْمُسَانَةِ أَوْ تَحْقِيقِهِ بِالْبُعْدِ كَمَا يُقَالُ ذَلِكَ الْوَعْدُ فَكُلُّ كَذَا

فَتُزِيلُ الْبُعْدُ عَنْ سَاحَةِ عِزِّ الْمُحْضُورِ وَالْخُطَابِ مَثْرُوعَةً بَعْدَ الْهَافَةِ وَتَقْطَعُ
ذَلِكَ صَالِحٌ لِلدَّارَةِ الْخَالِئَةِ غَائِبٍ عَيْنًا كَانَ أَوْ مَعْنًى وَكَثِيرًا أَمَا يُدَكِّرُ الْعَيْنُ
الْمَحَاضِرُ الْمُتَقَدِّمُ بِقَطْعِ ذَلِكَ بِكَاتِ الْمَعْنَى غَيْرُ مُذَارِكٍ بِالْمَحْسَنِ نَكَاتُهُ بَعِيدٌ

ترجمہ

یا مسند الیہ کی تحفیر کے لئے اسم اشارہ قریب کے ساتھ جیسے کیا یہ کہے جو تمہارے مہبودوں کا ذکر کرتا ہے یا اس کی تعظیم کے لئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ جیسے اَلَمْ ذَلِكْ لِكِتَابِ اس کے بعد درجہ اور علوم مرتبہ کو بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے یا اس کی تحفیر کے لئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ جیسے کہا جاتا ہے اس مردود نے ایسا کیا اس کو حضور اور خطاب کی عزت کے میدان سے بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے۔ اور لفظ ذلک ہر غائب کی طرف اشارہ کی صلاحیت رکھتا ہے وہ غائب میں ہوا معنی اور کبھی معنی سابق حاضر فی الذہن کو بھی لفظ ذلک سے ذکر کرتے ہیں کیونکہ معنی غیر مدرك بالمعنی ہوتا ہے پس گویا وہ بعید ہے۔

تشریح

مصنف رد فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرفہ اسلئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ کے مدلول کی تحفیر اور تدریل کی جائے اور درجہ اسکی یہ ہے کہ قرب کے لوازم میں سے عقارت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے خواہ امر قریب یہ امر ایسا ہے جس کا حاصل کرنا سہل ہے اور جو چیز یقیناً اور سہل التناول ہوگی اس کے لئے عقارت لازم ہوگی پس جب کوئی شخص مسند الیہ کو اسم اشارہ سے تعبیر کر لیا جو قرب پر دلالت کرتا ہو تو وہ اسم اشارہ اس عقارت کا فائدہ دینا جو قرب کے لئے لازم ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں قرب سے مراد دُور مرتبہ ہے یعنی مرتبہ کا قریب اور بیچ ہونا اور درجہ اسکی یہ ہے کہ جب کوئی شخص اعلیٰ اور اشرف مرتبہ پر ہوتا ہے تو عرفاً اور عادتاً اس تک پہنچنے کے لئے بہت سے واسطوں کی ضرورت پڑتی ہے پس کسی تک پہنچنے کے لئے واسطوں کا مرتفع ہونا اور ان سے مستغنی ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شخص بہت گھٹیا مرتبہ کہے ہر حال مسند الیہ کے مدلول کی تحفیر کے پیش نظر مسند الیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے جیسے روائے زمانہ اور ازلی ذیل مردود ابوہریرہ نے عزتوں کے مالک جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور (العیاذ باللہ) آپ کی تحفیر کرتے ہوئے کہا تھا اِنَّهَا الْاَیَةُ کیا یہ ہی ہے جو تمہارے مہبودوں کا ذکر کرتا ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کے مدلول کی تعظیم کے خاطر مسند الیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے یعنی اسم اشارہ بعید کا لکر اس طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ مسند الیہ کے مدلول کی عظمت شان اس قدر بعید ہے کہ اس کو حاصل نہیں کیا جاسکتا جیسے اَلَمْ ذَلِكْ لِكِتَابِ میں۔ کتاب کی عظمت شان اس قدر بعید ہے کہ اس تک کسی کی رسائی ممکن نہیں ہے لیکن اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ کتاب جو مثلاً الیہ ہے وہ سامنے موجود ہے لہذا اسکے لئے اسم اشارہ بعید کے استعمال کرنے کی کیا وجہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کتاب کے عظیم المرتبت اور رفیع الدرجہ ہونے کو بعد مسافت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور ہجر اسم اشارہ بعید کو جو بعد مسافت کے لئے استعمال ہوتا ہے استعمال کر لیا گیا۔

مصنف رد فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تحفیر کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرفہ

لایا جاتا ہے جیسے مجلس میں موجود آدمی کے لئے کہتے ہیں ذالک للعين فعل کذا اس مردود نے ایسا کیا ہے بشرطیکہ وہ آدمی حضور اور خطاب کے لائق نہ ہو اور انتہائی حقیر اور ذلی المرتبہ ہو پس حضور اور خطاب کی عزت کے میدان سے اسکے بعید (حقیر) ہونے کو بُد مسافت کے مرتبہ میں اتار دیا گیا اور پھر اسم اشارہ بعید لاکر اس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ ولفظ ذالک سے شارح نے افادہ کے طور پر فرمایا ہے کہ لفظ ذالک سے ہر غائب کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے وہ غائب میں (ذات) کے قبیل سے ہو یا معنی (غیر ذات) کے قبیل سے ہو مگر ذالک کا یہ استعمال مجاز ہوگا کیونکہ ذالک کو ایسے بعید کے لئے وضع کیا گیا ہے جو حاضر بصر سے محسوس ہو اس کو تو حاضر بصر سے غائب کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نہ حاضر غیر محسوس کے لئے وضع کیا گیا ہے پس جب ذالک کو غائب کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے تو غائب کے لئے اس کا استعمال مجاز ہوگا۔ شارح نے ذالک ان کتاب میں ذالک کے استعمال کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بسا اوقات اس معنی کو جو حاضر ہو اور اسم اشارہ پر مقدم ہو لفظ ذالک سے ذکر کر دیا جاتا ہے معنی سے مراد وہ ہے جو لفظ کو بھی شامل ہو کیونکہ معنی سے مراد وہ ہے جو حاضر بصر سے مدرك نہ ہو اور لفظ بھی چونکہ حاضر بصر سے مدرك نہیں ہوتا ہے اسلئے معنی لفظ کو بھی شامل ہوگا اور حاضر سے مراد وہ ہے جس کو عرف میں حاضر شمار کیا جائے اور مقدم سے مراد یہ ہے کہ اسم اشارہ پر مقدم ہو پس اب مطلب یہ ہوگا کہ بسا اوقات وہ معنی جو حاضر ہو اور اسم اشارہ پر مقدم ہو ذالک کے لفظ سے اس کو بھی ذکر کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ معنی بھی حاضر بصر سے مدرك نہیں ہے اور جو چیز حاضر بصر سے مدرك نہ ہو وہ گویا بعید ہے اور بعید کے لئے ذالک آتا ہے پس چونکہ کتاب کے الفاظ حاضر معنی موجود بھی ہیں اور ذالک پر مقدم بھی نہیں اسلئے کہ سنقر تک فلا تنسى وغیرہ معنی آیتوں میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اور پہلی آسمانی کتابوں میں بھی اس کا ذکر کیا گیا ہے اور غیر مدرك بالاسم بصر بھی ہیں اسلئے ان کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ذالک اسم اشارہ بعید لایا گیا ہے۔

أَوِ الشَّيْءِ اِنِّى تَعْرِيفُ الْمُسْتَدِ اِلَيْهِ بِاِلْاِسْاَرَةِ لِلتَّشْبِيهِ عِنْدَ تَعْقِيْبِ الْمُسْاَرِ اِلَيْهِ
بِاَوْصَافٍ اِنِّى عِنْدَ اِسْتِزَادِ الْاَوْصَافِ عَلَى عَقَبِ الْمُسْاَرِ اِلَيْهِ يُقَالُ عَقَبَهُ فُلَانٌ
اِذَا حَبَا عَلَى عَقِبِهِ ثُمَّ تَعَقَّبَ اِلَيْهِ اِلَيْهِ اِلَى الْمَفْعُولِ الشَّيْءِ وَلَقَوْلُ عَقَبْتُهُ بِالشَّيْءِ
اِذَا حَبَلْتُ الشَّيْءَ عَلَى عَقِبِهِ وَهَذَا اظهرَ مَسَادَ مَا قِيلَ اِنَّ مَعْنَاهُ عِنْدَ جَعْلِ اِسْمِ
الْاِسْاَرَةِ بِعَقَبِ اَوْصَافٍ عَلَى اَنَّهُ مُتَعَلِّقٌ بِالشَّيْءِ اِنِّى لِلتَّشْبِيهِ عِلَا اَنَّ الْمُسْاَرِ اِلَيْهِ
حَدِيثٌ بِرِسَالَةٍ بَعْدَهُ اِنِّى بَعْدَ اِسْمِ الْاِسْاَرَةِ مِنْ اَجْلِهَا مُتَعَلِّقٌ بِحَدِيثِ اِنِّى
حَقِيقٌ بِذَلِكَ لِاَحْجَلِ الْاَوْصَافِ الشَّيْءِ وَكِرَتْ بَعْدَ الْمُسْاَرِ اِلَيْهِ مَعْنَى الْاَنْزِي
يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ اِنِّى قَوْلِهِ اَوَلَيْسَ عَلَى اَهْدَى مِنْ ذِي بَهْرٍ وَ
اَوَلَيْسَ هُمْ الْمُتَعَلِّقُونَ بِعَقَبِ الْمُسْاَرِ اِلَيْهِ وَهُوَ اَنْزِي مِنْ يُؤْمِنُونَ بِاَوْصَافٍ
مُتَعَدِّدَةٍ مِنَ الْاِيْمَانِ بِالْغَيْبِ وَاتِمَامَةِ الصَّلَاةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ثُمَّ عَرَفَ الْمُسْاَرُ

إِلَيْهِ بِالْإِشَارَةِ تَنْبِيْهُمَا عَلَى أَنَّ الْمُشَارَ إِلَيْهِمْ أَحَقُّ بِمَا يَرُدُّ بَعْدَ أُولَئِكَ وَهُوَ
كَوْنُهُمْ عَلَى الْمَهْدَى عَاجِلًا وَالْفُتُوْرَ بِالْفَلَاحِ أَجَلًا مِنْ أَجَلِ إِنْصَارِفِهِمْ بِالْأَوْثَانِ
الْمَذْكُورَةِ

ترجمہ

یانتہیہ کرنے کے لئے یعنی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانا تنبیہ کرنے کے لئے مشار الیہ کے بعد اوصاف لاکر یعنی مشار الیہ کے بعد اوصاف لانے کے وقت کہا جاتا ہے عقبہ فلان جب وہ اس کے بعد آئے پھر قوا کو مفعول ثانی کی طرف بار کیساتھ متعدی کر کے کہے گا عَقِبْتَهُ بِالشَّيْءِ جب قوشے کو اس کے بعد ذکر کر دے اور اس سے اس قول کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ معنی یہ ہیں کہ اسم اشارہ کو اوصاف کے بعد لانے کے وقت علی آد تنبیہ کے متعلق ہے یعنی اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشار الیہ اس چیز کے لائق ہے جو اس کے بعد یعنی اسم اشارہ کے بعد آ رہا ہے من آجلاً۔ حذر کے متعلق ہے یعنی اس کا مستحق ہے ان اوصاف کی وجہ سے جو مشار الیہ کے بعد ذکر کئے گئے ہیں جیسے وہ لوگ جو غیب پر ایمان لائے ہیں اور نماز کو قائم رکھتے ہیں باری تعالیٰ کے قول أُولَئِكَ الْآيَةِ۔ یہ ہی لوگ ہدایت پر ہیں اپنے رب کی طرف سے اور یہ ہی لوگ کامیاب ہیں مشار الیہ یعنی الذین یؤمنون بالغیب کے بعد ایمان بالغیب اور اقامت صلوٰۃ وغیرہ چند اوصاف لائے ہیں پھر مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشار الیہ لائق ہے اس حکم کا جو أُولَئِكَ کے بعد وارد ہوگا یعنی ان کا دنیا میں ہدایت پر ہونا اور آخرت میں فلاح کے ساتھ بامراد ہونا ان کے اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے۔

تشریح

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اسلئے لائے ہیں تاکہ سامع کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ مشار الیہ کے بعد جو اوصاف میں مشار الیہ اسم اشارہ کے بعد آنے والے حکم کا مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوا ہے مثلاً أُولَئِكَ عَلَىٰ هَدًی مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ۔ اُولَئِكَ دونوں جگہ اسم اشارہ ہے اور مشار الیہ متعین ہے اور مشار الیہ کے بعد ایمان بالغیب، اقامت صلوٰۃ وغیرہ اوصاف مذکور ہیں اور اسم اشارہ کے بعد آنے والا حکم دنیا میں ہدایت آخرت میں فلاح ہے پس باری تعالیٰ نے مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاکر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ مشار الیہ یعنی متعین ہدایت اور فلاح کے مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوئے ہیں جو اوصاف مشار الیہ کے بعد اور اسم اشارہ سے پہلے ذکر کئے گئے ہیں۔

اب آپ شارح کی عبارت پر نظر ڈالئے شارح نے عند تعقیب المشار الیہ باوصاف کی تشریح یہ کی ہے :
عند ایراد الاوصاف علی عقب انشار الیہ۔ اس تشریح سے یہ تانا چاہتے ہیں کہ تعقیب کے خیز میں اگر آوا آجائے تو وہ بار موخر پر داخل ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر یعنی آوا کا دخول موخر ہوتا ہے اور اس کا قبل مقدم ہوتا ہے چنانچہ عقبہ فلان اس وقت کہا جاتا ہے جب فلاں اس کے بعد آئے پھر مفعول ثانی کی طرف بار کے ساتھ متعدی کر کے عقبہ بالشَّيْءِ

اس وقت کہا جائے گا جب تو نے کو اس کے بعد کر دے پس لغت کے اس قاعدے کے تحت متن کا مطلب یہ ہوگا کہ مشار الیہ پہلے ہو اور اوصاف اس کے بعد ہوں۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ باء کا مدخول مقدم ہوتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں مشار الیہ کا اوصاف کے بعد ہونا لازم آئے گا درآخرا لیکہ مثال میں مشار الیہ پہلے ہے اور اوصاف بعد میں ہیں۔ ان حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ متن میں مشار الیہ اسم اشارہ کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ اسم اشارہ اوصاف کے بعد ہوگا۔

شارح نے فرمایا ہے کہ اس جواب کے بعد اگر یہ معنی درست ہو جاتے ہیں لیکن یہ خواہ مخواہ کا تکلف ہے لغت کے اعتبار سے بات وہ ہی صحیح ہے جو ہم نے کہی ہے یعنی باء مؤخر پر داخل ہوتا ہے مذکور مقدم پر شارح نے عقوبت المشار الیہ کے بعد مشار الیہ کی تشریح الذین یؤمنون سے کی ہے۔ مناسب بات یہ تھی کہ مشار الیہ متعین کو قرار دیا جاتا ہے کہ غامض نے اپنی تشریح کے دوران کہا ہے بعض لوگوں نے شارح کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ الذین یؤمنون سے مراد محض ذوات ہیں یعنی ان میں ایمان کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے پس اس صورت میں ذوات مجرودہ من الایمان مشار الیہ ہوں گی، اور ایمان اوصاف میں داخل ہوگا۔

وَبِالْآمِرِ اَنْیَ تَعْرِیْفُ الْمُسْنَدِ اِلَیْهِ بِالْآمِرِ لِلْاِشَارَةِ اِلَى مَعْنُوْدٍ اَنْیَ اِلَى
حِصَّةٍ مِنَ الْحَقِیْقَةِ مَعْنُوْدَةٍ بَیْنَ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُخَاطَبِ وَاحِدًا كَانَ اَوْ اَشْنٰی
اَوْ جَمَاعَةً یُقَالُ عَلَیْهِ عَهْدٌ ثَلَاثًا اِذَا اُذْرِكْنَهُ اَوْ لَعْنَتُهُ وَذَلٰلِكَ یَتَقَدَّمُ ذِكْرُهُ
صَرِيحًا اَوْ كِنَايَةً فَعُوْ وَلَیْسَ الذِّكْرُ كَالْاِشَارَةِ اِنِّیْ لَیْسَ الذِّكْرُ اِلَّا اَنْیَ
مَلَکْتُ لِمَرْأَةٍ عِمْرَانَ کَاَنْیَ اِنِّیْ کَا لَمْ تَعْنِ اَنْیَ وَهَبْتُ تِلْكَ الْاُنْثٰی لَهَا
اِنِّیْ لَمَرْأَةٍ عِمْرَانَ فَانْشَأْنِیْ اِشَارَةً اِلَى مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ صَرِيحًا فِی قَوْلِهِ
تَعَالٰی قَالَتْ رَبِّ اِنِّیْ وَصَّعْتُهَا اُنْثٰی لَیْسَ بِمُسْنَدٍ اِلَیْهِ وَذَلٰلِكَ اِشَارَةٌ
اِلَى مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ كِنَايَةً فِی قَوْلِهِ رَبِّ اِنِّیْ سَدَرْتُ لَكَ مَا فِی بَطْنِیْ
مُحَرَّرًا فَاِنَّ لَفْظَ مَا وَرَاءَ كَانَ بَعْدَ الذِّكْرِ وَذَلٰلِكَ لَیْسَ اِلَّا اَنْیَ اِنْشَاءً
وَهُوَ اَنْ یُعْنَى التَّوَلَّدَ لِجِدْمَةٍ بَیْنَ الْمُسْنَدِ اِلَیْهَا کَانَ اِلَّا اَنْیَ اِنْشَاءً
الْاَنَاثِ وَهُوَ مُسْنَدٌ اِلَیْهِ وَفَعْلٌ یُسْتَعْنٰی عَنْ ذِكْرِهِ یَتَقَدَّمُ عَلَیْهِ الْمَخَاطَبُ
بِهِ فَعُوْ حَرَجَ الْاَمْرُ اِذَا لَمْ یَكُنْ فِی الْمَسْلُوْدِ اِلَّا اَمْرٌ وَاحِدٌ

اور لام کے ساتھ یعنی مسند الب کو لام کے ساتھ معرولا نامعہود کی طرف اشارہ کرنے کے لئے
یعنی مکمل اور مخاطب کے درمیان حقیقت معبودہ کے ایک حصہ کی طرف اشارہ کر کے لے ایک

ترجمہ

ہو یا دو یا جماعت کہا جاتا ہے عہد فلاناً جب تو اسکو پالے یا تو اس سے ملاقات کرے اور یہ صرافۃ یا کنایت اسکے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے لڑکا لڑکی کے مانند نہیں ہے یعنی وہ لڑکا جس کو عمران کی بیوی نے طلب کیا تھا اس لڑکی کے مانند نہیں ہے جو عمران کی بیوی کو دی گئی ہے پس الانثیٰ سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول قلت رب انی وضعہا انثیٰ میں صراحتاً گذر چکا ہے لیکن وہ مسند الیہ نہیں ہے۔ اور الذکر سے اسکی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول رب انی نذرت لک مانی بطنی محرراً میں کنایتاً گذر چکا ہے کیونکہ لفظ تا اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کو عام ہے لیکن تحریر اور وہ یہ ہے کہ لڑکے کو بیت المقدس کی خدمت کے لئے آزاد کیا جائے لڑکوں کے لئے تھا نہ لڑکیوں کے لئے۔ اور وہ مسند الیہ ہے اور کبھی معبود کے ذکر سے استغناء ہوا جاتا ہے کیونکہ مخاطب کو اس کا پہلے سے علم ہے جیسے خیر الامیر جبکہ خبر میں ایک بلا میر ہو اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے آپ اجمالاً یہ بات ذہن نشین فرمائیں کہ بقول مصنف لام تعریف

تشریح کی دو قسمیں ہیں (۱) لام عبد خارجی (۲) لام حقیقت۔ لام عبد خارجی کے تحت عین قسمیں ہیں (۱) مریخی (۲) کنائی (۳) علمی۔ کیونکہ لام عبد خارجی کے مذبذول کا لام سے پہلے مذکور ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا مذبذول صراحتاً مذکور ہے تو لام عبد مریخی کہلائیگا اور اگر کنایتاً مذکور ہے تو لام عبد کنائی کہلائے گا اور اگر لام کا مذبذول پہلے سے بالکل مذکور نہیں ہے لیکن قرآن سے مخاطب کو اس کا علم ہے تو وہ لام عبد علمی کہلائے گا۔ لام حقیقت کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) لام حقیقت من حیث ہی۔ اسی کا دو سرنام لام جنس ہے (۲) لام عبد ذہنی (۳) لام استغراق حقیقی (۴) لام استغراق عرفی۔ کیونکہ لام سے اگر افراد سے قطع نظر حقیقت من حیث ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے تو وہ لام حقیقت اور لام جنس ہوگا اور اگر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں ہے تو وہ لام استغراق ہوگا پھر استغراق کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) عرفی۔ کیونکہ جن تمام افراد کے ضمن میں حقیقت پائی گئی ہے اگر ان تمام افراد کو لفظ بحسب اللغت شامل ہے تو یہ لام استغراق حقیقی کے لئے ہوگا اور اگر لفظ ان تمام افراد کو بحسب العرف شامل ہے تو یہ لام استغراق عرفی کے لئے ہوگا۔

اس تہید کے بعد عرض ہے کہ کبھی مسند الیہ کو لام کے ساتھ اسلئے معرذلاتے ہیں تاکہ اس لام کے ذریعہ خارج میں موجود معبود اور معین چیز کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی منکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقت کا جو حصہ اور فرد معین ہے اسکی طرف اشارہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرذلایا جاتا ہے وہ فرد معین ایک بھی ہو سکتا ہے اور دو بھی ہو سکتے ہیں اور دو سے زائد بھی ہو سکتے ہیں۔ متن میں معبود سے مراد معین ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ عہد فلاناً اسوقت کہا جاتا ہے جب تو اس کو پالے اور اس سے ملاقات کرے اور پالینے اور ملاقات کرنے کے لئے تعین لازم ہے پس یہاں معبود کے لازم معنی یعنی معین مراد ہے بشامح فرماتے ہیں کہ لام سے فرد معین کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس فرد کا سابق میں صراحتاً یا کنایتاً ذکر ہو چکا ہو جیسے یس الذکر کالانثیٰ یعنی وہ لڑکا جس کی عمران

کی بیوی نے دعا کی تھی اس لڑکی کے مانند نہیں ہے جو عمران کی بیوی کو عطا کی گئی ہے بلکہ یہ لڑکی رتبہ میں بڑھ کر ہے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ رب عمران کی بیوی کو ان کی طلب کے خلاف لڑکی دیدی گئی تو ان کو ایک گوند رنج ہوا اللہ تعالیٰ نے ان کو تسلی دینے کے لئے فرمایا لیس الذکر کا لائے۔ اس آیت میں الانثیٰ اور الذکر کا لام فرد معین کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے چنانچہ الانثیٰ کے لام سے اس انثیٰ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں مراحتاً ذکر ہو چکا چنانچہ ماقبل میں کہا گیا ہے قالت رب انی وضعتہا انثیٰ لیکن الانثیٰ ترکیب میں مسند الیہ نہیں ہے لہذا یہ مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرف لانے کی تفسیر ہوگی نہ کہ مثال اور الذکر کے لام سے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں کما یہ ذکر ہو چکا ہے اس طور پر کہ الشرح لائے ماقبل میں فرمایا ہے رب انی نذرت لک مانی بطنی محرراً یہاں لفظ ما اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہے لیکن بیت المقدس کی خدمت کے لئے چونکہ لڑکوں کو چھوڑا جاتا تھا نہ کہ لڑکیوں کو اسلئے اس مآ سے مراد لڑکا ہوگا نہ کہ لڑکی بہر حال جب ما سے مراد لڑکا ہے تو الذکر سے پہلے ذکر کا ذکر پایا گیا اگرچہ کنایہ ہے اور الذکر لیس کا اسم ہونے کی وجہ سے چونکہ مسند الیہ ہے اسلئے یہ مسند الیہ کو لام کے ساتھ معرف لانے کی مثال ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر قرآن سے مخاطب کو معبود کا علم ہو چکا ہو تو لام سے پہلے معبود کے مذکور ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے مثلاً مخاطب یہ بات جانتا ہے کہ شہر میں ایک ہا امیر ہے پس کسی نے کہا غریخ الامیر امیر باہر آگیا تو الامیر کے لام سے اس فرد کی طرف اشارہ ہوگا جس کا مخاطب کو پہلے سے علم ہے۔

أَوْ يَلَّا شَارَتْ إِلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ وَمَفْهُومِ الْمُسْمَى مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارٍ لِمَا صَدَقَتْ عَلَيْهِ
مِنَ الْأَشْرَادِ كَقَوْلِكَ الرَّجُلُ مُخَيَّرٌ مِثْلَ الْمَرْأَةِ

ترجمہ

یا نفس حقیقت اور مفہوم مسمیٰ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان افراد کا اعتبار کے بغیر جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے نبرا قول الرجل مخیر من المرأة

تشریح

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کو لام کے ساتھ اسلئے معرف لاتے ہیں تاکہ اس لام کے ذریعہ نفس حقیقت اور مفہوم مسمیٰ کی طرف اشارہ کیا جائے۔ نفس حقیقت سے مراد یہ ہے کہ ان افراد کا اعتبار نہ کیا جائے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہو۔ حقیقت کے بعد مفہوم کا لفظ لا کر شارح نے حقیقت کی تفسیر کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہاں حقیقت سے اس کے مشہور معنی یعنی ماہیت موجودہ فی الخارج مراد نہیں ہے اس کی تفصیل پس ہے کہ امر کل کو اس کے وجود فی الخارج کے اعتبار سے حقیقت کہا جاتا ہے اور ذہن میں منتقل ہونے کے اعتبار سے مفہوم کہا جاتا ہے خواہ وہ امر کل خارج میں موجود ہو یا خارج میں موجود نہ ہو لہذا مفہوم ماہیت غیر موجود کو بھی شامل ہوگا شارح نے اس تفسیر کے ذریعہ اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں حقیقت سے مراد مفہوم ہے اور مفہوم کی اضافت مسمیٰ کی طرف بیان ہے یعنی مفہوم سے مسمیٰ مراد ہے۔ الحاصل مسند الیہ کو لام کے ساتھ کہیں اسلئے معرف لانے میں تاکہ اس

لام سے حقیقت یعنی مفہوم کی طرف اشارہ کیا جائے اور ان افراد کا اعتبار نہ کیا جائے جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے الرجل غیر من المرأة یعنی حقیقت رجل جو ذہن میں ملحوظ ہے بہتر ہے اس حقیقت مرأۃ سے جو ذہن میں ملحوظ ہے۔ اب اگر جس مرأۃ کے بعض افراد جس رجل کے بعض افراد سے بہتر ہوں تو یہ الرجل غیر من المرأة کے معنی نہیں ہوگا۔ اسی قبیل سے الكل اعظم من الجزء، الدين خير من الدرهم، الانسان اعوان الماطق ہے۔

وَقَدْ يَأْتِي الْمَعْرُوفُ بِكَلَامٍ حَقِيقَةٍ لِوَاحِدٍ مِنَ الْأَشْوَادِ بِإِعْتِبَارِ عَهْدٍ يَتَّبِعُهُ فِي
الذَّهْنِ لِمُطَابَقَةِ ذَلِكَ الْوَاحِدِ الْحَقِيقَةِ يَعْنِي يُطْلَقُ الْمَعْرُوفُ بِكَلَامٍ الْحَقِيقَةِ
الَّذِي هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْحَقِيقَةِ الْمُتَّحِدَةِ فِي الذَّهْنِ عَلَى فَكْرٍ مُوجُودٍ مِنْ
الْحَقِيقَةِ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ مَعْمُودًا فِي الذَّهْنِ وَجُزْئِيًّا مِنْ جُزْئِيَّاتِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ
مُطَابَقًا لِأَيَّاهَا كَمَا يُطْلَقُ الْكَلِمُ الطَّبْعِيُّ عَلَى جُزْئِيٍّ مِنْ جُزْئِيَّاتِهِ وَذَلِكَ عِنْدَ
قِيَامِ قَرِينَتِهِ عَلَى أَنَّ لِنَفْسِ الْقَصْدِ إِلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ بَلْ مِنْ حَيْثُ
الْوُجُودِ لَا مِنْ حَيْثُ وَجُودِهَا فِي ضَمَنِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ بَلْ فِي بَعْضِهَا كَقَوْلِكَ
أَدْخُلِ السُّوقَ حَيْثُ لَا عَهْدَ فِي الْخَارِجِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى وَآخَاتُ أَنْ
يَا كَلِمَةُ الذَّنْبِ.

ترجمہ

اور کبھی معرفت بلام حقیقت افراد میں سے ایک فرد کے لئے آتا ہے معبود فی الذہن ہو سکے اعتبار سے کیونکہ یہ ایک حقیقت کے مطابق ہے یعنی وہ معرفت بلام حقیقت جو حقیقت متحدہ فی الذہن کے لئے موضوع ہے حقیقت کے ایک فرد موجود پر بھی بولا جاتا ہے اس کے معبود فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہونے کے اعتبار سے (اور) اس جزئی کے حقیقت کے ساتھ مطابق ہونے کے اعتبار سے جیسا کہ کلی طبع کا اس کی جزئیات میں سے ایک جزئی پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ اس بات پر قرینہ قائم ہونے کے وقت ہے کہ نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے بلکہ من حیث الوجود اس حیثیت سے نہیں کہ اس کا وجود تمام افراد کے ضمن میں ہے بلکہ اس کے بعض افراد کے ضمن میں ہے جیسے تیرا قول ادخل السوق جہاں خارج میں معبود نہ ہو اور اسی کے مثل باری تعالیٰ کا قول ہے وآخات ان یا کلمۃ الذنب

تشریح

یہاں مصنف رحمہ کی عبارت پر یہ اعتراض ہے کہ مصنف نے جب لام عہد خارجی کو بیان کیا تو کہا للاشارة الى معبود اور جب لام جس کو بیان کیا تو کہا للاشارة الى نفس الحقيقة لیکن جب لام عہد ذہنی کو بیان کیا تو وہ باقی فرمایا اور جب لام استغراق کو بیان کیا تو وہ قد لقیہ فرمایا آخر ایسا کیوں اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف رحمہ نے نفس کے پیش نظر ایسا کیا ہے یعنی کلام میں حدت پیدا کرنے کے لئے اسلوب

تبدیل کیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراق دونوں لام حقیقت اور لام جنس کی فروع میں سے ہیں لہذا اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے شارح نے یاق اور یقید کی ضمیر کو معرفت بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے۔ الغرض اس عبارت میں مصنف نے لام عہد ذہنی کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ معرفت بلام حقیقت حقیقت کے افراد میں سے فرد بہم اور فرد غیر معین کے لئے آتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ فرد ذہن میں معبود اور معین ہوتا ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب وہ فرد بہم اور غیر معین ہے تو مصنف کا اس کو ذہن میں معبود اور معین قرار دینا اور باعتبار عہد ذہنی الذہن کہنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ وہ فرد اپنی ذات کے اعتبار سے تو بلاشبہ بہم اور غیر معین ہے لیکن وہ حقیقت اور ماہیت جس پر یہ فرد مشتمل ہے اور یہ فرد جس حقیقت کے مطابق ہے یعنی جو حقیقت اس فرد پر معمول ہوتی ہے اور صادق آتی ہے وہ ذہن میں معبود اور معلوم ہے پس اس کی تبعیت میں اس فرد بہم کو بھی معبود اور معلوم کہہ دیا گیا۔ یعنی فرد بہم حقیقت معلوم کے مطابق ہونے کی وجہ سے گویا معبود اور معین ہو گیا پس اس فرد بہم کے لئے اس اعتبار سے عہدیت اور تعین ثابت ہوئی اور اس کو معبود ذہنی کہہ دیا گیا۔ اسی کو علامہ تقی زانی رد نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ وہ معرفت بلام حقیقت جسکو حقیقت معلومہ معینہ فی الذہن کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کا اطلاق حقیقت کے افراد میں سے ایک فرد پر ہوتا ہے اور یہ اطلاق اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ وہ فرد ذہن میں معبود اور معین ہے اور اس حقیقت کی جزئیات میں سے ایک جزئی ہے اور وہ فرد اس حقیقت کے مطابق ہے جیسا کہ کلی طبعی کا اسکی جزئیات میں سے ایک جزئی ہوا تھا اور کلی طبعی اس پر معمول ہوتی ہے تن میں لفظ یاقی۔ یطلق کے معنی میں ہے اور اطلاق سے محل مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح کلی طبعی جزئی پر معمول ہوتی ہے مثلاً ہذا الفرس حیوان میں حیوان کلی طبعی اپنی جزئی یعنی ہذا الفرس پر معمول ہے اور ذیہ الانسان میں انسان کلی طبعی اپنی جزئی یعنی زید پر معمول ہے) اسی طرح معرفت بلام حقیقت جو حقیقت معبودہ فی الذہن کے لئے معمول ہے حقیقت کے فرد پر معمول ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ معرفت بلام حقیقت فرد معبود، معین فی الذہن پر اس وقت معمول ہوگا جبکہ اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ معرفت بلام حقیقت سے نفس حقیقت من حیث ہی ہی مقصود نہیں ہے یعنی افراد سے قطع نظر حقیقت مراد نہیں ہے جیسا کہ لام جنس میں ہوتا ہے۔ بلکہ وہ حقیقت مقصود ہے جو افراد کے ضمن میں ہائی جائے لیکن وہ حقیقت اس حیثیت سے مقصود نہیں ہے کہ وہ تمام افراد کے ضمن میں موجود ہے جیسا کہ لام استغراق میں ہوتا ہے بلکہ اس حیثیت سے مقصود ہے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں موجود ہے حاصل یہ ہے کہ معرفت بلام حقیقت سے معبود ذہنی اس وقت مراد ہوگا جبکہ یہ قرینہ موجود ہو کہ یہاں نہ تو لام جنس مراد ہو سکتا ہے نہ لام استغراق مراد ہو سکتا ہے اور نہ لام عہد خارجی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے تیرے قول اوصل السوق میں بشر طیکہ خارج میں متکلم اور مخاطب کے درمیان کوئی بازار متعین نہ ہو۔ بازار کا فرد بہم اور فرد غیر معین مراد ہے اور السوق کا لام عہد ذہنی کے لئے ہے اور قرینہ اس پر یہ ہے کہ یہاں نہ تو لام حقیقت اور لام جنس مراد ہو سکتا ہے اور نہ لام استغراق اور لام عہد خارجی مراد ہو سکتا ہے۔ لام حقیقت تو اسلئے مراد نہیں ہو سکتا کہ لام حقیقت مراد لینے سے حقیقت سوق میں دخول لازم آئے گا حالانکہ

کسی شی کی حقیقت اور ماہیت میں دخول محال ہے اور لام استغراق مراد لینے کی صورت میں چونکہ سوق کے تمام افراد میں دخول لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناممکن ہے اسلئے لام استغراق بھی مراد نہ ہوگا اور حیث لا عبد فی الخارج مگر عبد خارجی کو اصل ہی سے منتفی کر دیا گیا ہے لہذا یہ بھی مراد نہ ہوگا اور جب یہ تینوں مراد نہیں ہیں تو لام محال وہ حقیقت مراد ہوگی جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یعنی لام عبد ذہنی مراد ہوگا۔ اسی کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "اغان ان یا کلم الذنب" کیونکہ الذنب کا لام نہ تو نفس حقیقت میں حیث ہی کے لئے ہے کیونکہ غی کی حقیقت آکل نہیں ہوتی ہے بلکہ افراد آکل ہوتے ہیں اور نہ استغراق کے لئے ہے کیونکہ کسی ایک شخص کو ذنب (بھروسے) کے تمام افراد کہا جاتا ہے بات ناممکن ہے اور اس جگہ ذنب کا کوئی فرد چونکہ متعین نہیں ہے اسلئے یہ لام عبد خارجی کے لئے بھی نہیں ہو سکتا ہے اور رب الذنب کا لام مذکورہ تینوں اقسام کے لئے نہیں ہو سکتا ہے تو عبد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہو گیا۔

وَهَذَا فِي الْمَعْنَى كَالشُّكْرِ وَإِنْ كَانَ فِي اللَّفْظِ يَجْرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْمَعَارِفِ مِنْ دَفْعِهِ مُبْتَدَأً وَذَوَاتِهَا وَوَضْعًا لِلْمَعْرِفَةِ وَمَوْصُوفَاتِهَا وَتَحْوِيلًا وَاشْتِمَالًا كَالشُّكْرِ لِمَا بَيْنَهُمَا مِنْ تَفَاوُتٍ مَا وَهُوَ أَنَّ الشُّكْرَ مَعْنَاهُ بَعْضُ غَيْرِ مُعَيَّنٍ مِنْ جُمْلَةِ الْحَقِيقَةِ وَهَذَا مَعْنَاهُ نَفْسُ الْحَقِيقَةِ وَاشْتِمَالًا لِلْبَعْضِيَّةِ مِنَ الْخَيْرِيَّةِ كَالشُّكْرِ وَالْأَكْلِ فِيمَا مَرَقًا لِلْمَجَرَّدِ وَذَوَاتِهَا لِلْإِنْظَارِ إِلَى الْفَرِيضَةِ سَوَاءً وَبِالْإِنْظَارِ إِلَى أَنْفُسِهِمَا مُتَّخِلِفَانِ وَكَوْنِهِ فِي الْمَعْنَى كَالشُّكْرِ وَتَدَلُّ بِعَامِلٍ مُعَامَلَةِ الشُّكْرِ وَبِوَضْعِهِ بِالْجُمْلَةِ كَقَوْلِهِ ع وَلَقَدْ أَمَرُ عَلَى الْكَلْبِ يَسْتَبِي.

ترجمہ اور یہ معنی میں نکرہ کی طرح اگر مہلفظ میں اس پر معرف کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی اس کا مبتداع ہونا اور ذوات الحال واقع ہونا اور معرف کی صفت واقع ہونا اور معرف کے ساتھ موصوف ہونا اور اسی جیسا۔ اور مصنف نے کالتکرہ کہا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان تصور اساتفاوت ہے اور وہ یہ ہے کہ نکرہ کے معنی ہیں حقیقت کے بعض غیر معین افراد اور اس کے معنی ہیں نفس حقیقت کے۔ اور یہی بعضیت تو وہ قرینہ سے مستفاد ہے جیسے گذشتہ مثالوں میں دخول اور اکل پس مجرد من اللام اور معرف باللام قرینہ کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں۔ اور اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں۔ اور چونکہ یہ نکرہ کے معنی میں ہوتا ہے اسلئے اس کے ساتھ نکرہ بیما معاملہ کیا جاتا ہے اور جملہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے جیسے میں ایسے کینے آدمی کے پاس سے گذر جانا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے۔

تشریح مصنف رد نے فرمایا ہے کہ معرفت بلام عبد ذہنی قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد معنی نکرہ کے مانند

ہو جاتا ہے یعنی جس طرح نکرہ فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اسی طرح قرینہ کا اعتبار کرنے کے بعد عرف بلام عہد ذہنی بھی فرد غیر معین پر دلالت کرتا ہے اگرچہ لفظوں میں اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی لفظوں میں معرف بلام عہد ذہنی کو معرف ہی سمجھا جاتا ہے اور اس کے ساتھ معرفہ مبہم سلوک کیا جاتا ہے مثلاً معرف بلام عہد ذہنی ترکیب میں مبتلا واقع ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے الذئب فی دارک تیرے گھر میں بھڑایا ہے۔ اور ذوالحال واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے رائت الذئب غار جامن بیتک میں نے بھڑایا دیکھا در آنجا لیکہ وہ تیرے گھر سے باہر ہے اور معرفہ کی صفت واقع ہوتا ہے جیسے زید الکریم عندک تیرے پاس وہ زید ہے جو کریم ہے اور معرفہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے جیسے الکریم الذی فعل کذا فی دار صدیقک وہ کریم جس نے ایسا کیا تیرے دوست کے گھر میں ہے اور اس کے علاوہ معرف بلام عہد ذہنی کو معرفہ ہی کا درجہ دیا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کائنات کے کہا ہے اور یہ نہیں کہا ہے کہ معرف بلام ذہنی نکرہ ہے یعنی معرف بلام عہد ذہنی کو نکرہ کے مثابہ قرار دیا ہے معین نکرہ قرار نہیں دیا ہے ورنہ اس کی یہ ہے کہ نکرہ اور معرف بلام عہد ذہنی کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے وہ یہ کہ نکرہ کے معنی موضوع لہ اور اس کا مدلول فرد غیر معین ہے۔ اور معرف بلام عہد ذہنی کے معنی موضوع لہ اور اس کا مدلول حقیقت معلوم فی الذہن ہے۔ اور ربی بعفیت یعنی معرف بلام عہد ذہنی سے بعض غیر معین کا مراد ہونا تو یہ قرینہ سے استفادہ ہے یعنی یہ بات قرینہ سے معلوم ہوتی ہے معرف بلام عہد ذہنی کا مدلول اور موضوع لہ نہیں ہے پس مجرد عن اللام یعنی نکرہ اور قرینہ کا اعتبار کرتے ہوئے معرف بلام عہد ذہنی دونوں برابر ہیں کیونکہ دونوں سے فرد غیر معین مراد ہوتا ہے لیکن ذات کے اعتبار سے دونوں مختلف ہیں کیونکہ معرف بلام عہد ذہنی کا موضوع لہ اور مدلول حقیقت معلوم فی الذہن ہے اور نکرہ کا موضوع لہ اور مدلول فرد غیر معین ہے۔ الحاصل دونوں کے درمیان چونکہ تھوڑا سا فرق ہے اسلئے مصنف نے کائنات کہا اور معین نکرہ قرار نہیں دیا۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف بلام عہد ذہنی چونکہ معنی نکرہ کے مانند ہے اس لئے کبھی کبھار اس کے ساتھ نکرہ مبہم معاملہ بھی کیا جاتا ہے مثلاً معرف بلام عہد ذہنی کی جملہ کو صفت بنا دیا جاتا ہے در آنجا لیکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہے جیسے شارح کے اس شعر میں

وَقَدْ أَمَرَ عَلَى اللَّيْسِمْ يَسْبَنِي بِاَعْصِيَتْ ثُمَّ قُلْتُ لَا يَعْصِيَنِي

اس شعر میں یسبنی جملہ ہے اور معرف بلام عہد ذہنی یعنی اللیسم کی صفت واقع ہے اور اللیسم معرف بلام عہد ذہنی اسلئے ہے کہ یہ معرف بلام حقیقت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حقیقت اور ماہیت پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور لام استغراق اس لئے نہیں ہو سکتا ہے کہ لیسم کے تمام افراد پر موقوف ناممکن ہے اور شارح چونکہ اپنے علم اور برد باری کو ذکر کرنا چاہتا ہے اسلئے لیسم کا کوئی معین فرد بھی مراد نہ ہوگا کیونکہ کسی ایک مخصوص فرد کے ساتھ حکم کا معاملہ کرنا قابل تعریف نہیں ہے بہر حال لام عہد خارجی بھی مراد نہ ہوگا اور جب ان تینوں کی نفی ہوگئی تو لام کا عہد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہو گیا۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے میں ایسے کہنے کے پاس سے گذرنا چاہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے، میں دہاں سے یہ کہتا ہوں گذر جاتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ دوسرے کا ارادہ کیا ہے یعنی وہ مجھ کو گالیاں نہیں دیتا بلکہ کسی دوسرے کو دیتا ہے۔

وَقَدْ يُفِيدُ الْمَعْرُوفَ بِاللَّامِ الْمَشَارِكَا إِلَى الْحَقِيقَةِ الْأَسْتَغْرَاقِيَّةِ
الْأَشْكَانِ لَفِي خُسْرٍ أَشَدَّ بِهَا لِلَّامِ إِلَى الْحَقِيقَةِ لَكِنْ لَمْ يُقْصَدْ بِهَا الْمَاهِيَةُ
مِنْ حَيْثُ هِيَ مِنْ وَلَا مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقُهَا فِي ضَمَنِ بَعْضِ الْأَشْرَادِ بَلْ فِي ضَمَنِ الْجَمِيعِ
بِذَا بَسِيلِ جَمْعَةِ الْأَسْلِسَاءِ الَّتِي شَرَكَةُ دُخُولِ الْمُسْتَكْنَى مِنْهُ لَوْ سَكَتَ عَنْ
ذِكْرِهَا فَاللَّامُ الَّتِي لَتَعْرِيفِ الْعَهْدِ الذِّهْنِي أَوْ الْأَسْتَغْرَاقِي هِيَ لَامُ
الْحَقِيقَةِ حُمِلَتْ عَلَى مَا ذَكَرْنَا بِمَحْبِ الْمَقَامِ وَالْقَرِينَةِ وَلِهَذَا أَشْكُرُ
الضَّمِيرَ فِي قَوْلِهِ وَقَدْ يَأْتِي وَقَدْ يُفِيدُ عَابِدًا إِلَى الْمَعْرُوفِ بِاللَّامِ الْمَشَارِكَا
إِلَى الْحَقِيقَةِ وَلَا بَدَأَ فِي لَامِ الْحَقِيقَةِ مِنْ أَنْ يُقْصَدَ بِهَا الْإِشَارَةُ
إِلَى الْمَاهِيَةِ بِإِغْنَاءِ حُضُورِهَا فِي الذِّهْنِ لِيَتَمَيَّزَ عَنْ أَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ
الْمُشْكِرَاتِ وَمِثْلِ الرَّجُلِي وَرَجُلِي وَإِذَا أُعْتَبِرَ الْحُضُورُ فِي الذِّهْنِ تَوَجَّهَ
إِلَى مَبْنَاهِ عَنْ تَعْرِيفِ الْعَهْدِ أَنْ لَامَ الْعَهْدِ إِشَارَةٌ إِلَى حَقِيقَةٍ مُعَيَّنَةٍ مِنْ حَقِيقَةٍ
وَاحِدَةٍ كَانَتْ أَوَّلًا ثَلَاثِينَ أَوْ جَمَاعَةً وَاللَّامُ الْحَقِيقَةُ إِشَارَةٌ إِلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ مِنْ غَيْرِ
نَظَرٍ إِلَى الْأَشْرَادِ فَكَلِمَاتُ امْتَلَأْ

ترجمہ

ہر کبھی معرفت باللام جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے
إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ لام سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس سے ماہیت میں جنبش ہی جی کا
اگر وہ نہیں کیا گیا ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں متعلق ہے بلکہ (اس اعتبار سے کہ) وہ تمام
افراد کے ضمن میں متعلق ہے پس اس استغراق کا صحیح ہونا ہے جس کے لئے مستثنیٰ نہ میں مستثنیٰ کے دخول کی شرط لگائی ہے اگر
اس کے ذکر سے سکوت کرے پس وہ لام جو تعریف عہد ذہنی کے لئے ہے یا استغراق کے لئے جو لام حقیقت ہے محمول کیسا
جائے گا اس پر جس کو ہم نے ذکر کیا ہے مقام اور قرینہ کے اعتبار سے۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اس کے قول نقدی آئی
اؤفہ بقید کی ضمیر اس معرفت باللام کی طرف راجع ہے جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور لام حقیقت میں
ضروری ہے کہ اس سے ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے۔ تاکہ لام حقیقت اسم جنس
نحو سے متاثر ہو جائے جیسے الرجعی اور رجبی اور جب حضور فی الذہن کا اعتبار کیا گیا تو لام حقیقت کے تعریف عہد
سے متاثر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لام عہد سے حقیقت کے حصہ معینہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے ایک ہو یا دو یا جماعت اور
لام حقیقت سے نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے افراد کی طرف نظر کے بغیر۔

تشریح

ما تَن عَلِيهِ الرَّجْمُ فَرَأَتْهُ هِيَ كَمَا وَهَّ مَعْرِفَ بِاللَّامِ جِسْمِ حَقِيقَتِ كِي طَرَفِ اِشَارَةِ كِيَا مَا تَابِ كَبِي اِسْتِغْرَاقِ كَا
فَاِئِدُهُ دِيَا هِي لِيَمِي لَامِ حَقِيقَتِ كَبِي تَوِ حَقِيقَتِ مَن حِيْثُ هِيَ كَا فَاِئِدُهُ دِيَا هِي اَوِ كَبِي اِسْ حَقِيقَتِ كَا فَاِئِدُهُ

دیتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ دیتا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے۔ اس عبارت میں اسی تیسری قسم کو بیان کرنا مقصود ہے اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول ان الانسان لغی خسر ہے یعنی الانسان میں جو لام ہے اس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس حقیقت سے نفس حقیقت اور ماہیت میں حیث ہی ہی مراد نہیں ہے جیسا کہ مذکورہ تین قسموں میں سے قسم اول میں مراد ہے اور وہ حقیقت مراد ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے جیسا کہ قسم ثانی میں مراد ہے بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جو تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور الانسان میں لام استغراق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ استغناء متصل کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اگر مستثنیٰ کا ذکر نہ کیا جائے تو مستثنیٰ کا مستثنیٰ ائمہ میں داخل ہونا واجب ہو پس یہاں بھی الا الذین آمنوا کا استغناء صحیح ہے کیونکہ اگر مستثنیٰ یعنی الا الذین آمنوا کا ذکر نہ کیا جاتا تو مستثنیٰ، مستثنیٰ ائمہ میں داخل ہو جاتا اور مستثنیٰ کا مستثنیٰ ائمہ میں دخول، اس بات کی فرع ہے کہ مستثنیٰ ائمہ میں عموم ہے کیونکہ اگر مستثنیٰ ائمہ میں عموم نہ ہوتا تو اس میں مستثنیٰ داخل نہ ہوتا۔ الحاصل مستثنیٰ کا مستثنیٰ ائمہ میں داخل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مستثنیٰ ائمہ میں عموم ہے اور عموم استغراق پر دلالت کرتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ الانسان میں لام استغراق کے لئے ہے۔ آپ اس دلیل کو اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں کہ الانسان کا لام استغراق کے لئے ہے اور یہاں انسان کے تمام افراد مراد ہیں کیونکہ اگر اس لام کو حقیقت اور مفسر کے لئے مانا جائے تو الا الذین آمنوا کے ذریعہ افراد کا استغناء درست نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں لفظ انسان افراد کو شامل نہیں ہے اور جب انسان افراد کو شامل نہیں ہے تو افراد کا استغناء کیسے درست ہوگا اور اگر لام کو عید ذہنی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض غیر معین افراد مراد لئے جائیں تو اس صورت میں چونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ ائمہ میں دخول یقینی نہیں ہے اس لئے اس صورت میں بھی استغناء صحیح نہ ہوگا اور جب ان دونوں صورتوں میں استغناء صحیح نہیں ہے تو یہ دونوں صورتیں باطل ہونگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے استغناء کیلئے جو اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر الانسان کے لام کو عید خارجی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض معین افراد مراد لئے جائیں تو اسکی دو صورتیں ہوں گی ایک تو یہ کہ الا الذین آمنوا ان بعض معین افراد میں داخل نہ ہوں۔ دوم یہ کہ داخل ہوں پہلی صورت میں چونکہ مستثنیٰ، مستثنیٰ ائمہ میں داخل نہیں ہے اس لئے استغناء صحیح نہ ہوگا کیونکہ استغناء متصل کے صحیح ہونے کے لئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ ائمہ میں داخل ہونا ضروری ہے۔ اور دوسری صورت میں ترمیم بلا مرجع لازم آئیگی اس طرز پر کہ جن بعض کو مراد لیا گیا ہے ان کو مراد لینے پر کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ الحاصل الانسان کا لام عید خارجی کے لئے بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب الانسان کا لام، جنس، عید ذہنی اور عید خارجی تینوں کے لئے نہیں ہو سکتا ہے تو لام محال استغراق کے لئے ہوگا اور اس سے انسان کے تمام افراد مراد ہوں گے۔

قالام التی تعریف الخ سے شارح نے اس بات پر تفسیر پیش کی ہے کہ مصنف کے قول وقد آیاتی اور وقد یقید میں ضمیر معروف لام حقیقت کی طرف راجع ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اصل تو لام حقیقت ہی ہے مگر اس کے مدخول سے کبھی تو نفس حقیقت اور ماہیت کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی اس حقیقت کا ارادہ کیا جاتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا ارادہ کیا جاتا ہے جو تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے یعنی تینوں صورتوں میں حقیقت ہی

مقصود ہے بعض افراد یا تمام افراد مقصود نہیں ہیں اور بالام عہد خارجی تو وہ لام کی مستقل قسم ہے۔ حاصل یہ کہ لام کی صرف دو قسمیں ہیں لام حقیقت اور لام عہد خارجی۔ البتہ لام حقیقت تین صورتوں میں پایا جاتا ہے ایک تو اس صورت میں جب اس کے مدخول سے نفس حقیقت مقصود ہو۔ دوم اس صورت میں جب اس کے مدخول سے بعض افراد غیر معین کے ضمن میں حقیقت مقصود ہو۔ سوم اس صورت میں جب تمام افراد کے ضمن میں حقیقت مقصود ہو۔ اسی کو شارح نے یوں فرمایا ہے کہ وہ لام جو تعریف عہد ذہنی کے لئے ہے یا استغراق کے لئے ہے وہ دراصل لام حقیقت ہی ہے جس کو قرینہ اور مقام کے اعتبار سے عہد ذہنی یا استغراق پر معمول کیا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہم نے یاقی اور یقید کی ضمیر کو معرفت بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے یعنی اس معرفت بلام کی طرف راجع کیا ہے جس کے ذریعے حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ معرفت بلام حقیقت کبھی عہد ذہنی کے لئے آتا ہے اور کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ شارح کی پوری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراقی لام کی مستقل قسمیں نہیں ہیں بلکہ لام کی مستقل قسم تو لام حقیقت ہی ہے البتہ یہ لام حقیقت قرینہ اور مقام کے لحاظ سے ان دونوں کا بھی فائدہ دیتا ہے۔

ولابدی لام الحقیقۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض سے پہلے یہ بات ذہن نشین فرمائیں کہ اسم جنس نکرہ اگر مصدر ہے تو بلا اختلاف اس کا مدلول اور معنی موضوع لفظی طور پر حقیقت ہوگی جیسے ذکرئی، بشرئی، رجمئی جیسا کہ اسم جنس معرفت بلا اختلاف قطعی طور سے حقیقت پر دلالت کرتا ہے اور اگر اسم جنس نکرہ غیر مصدر ہے جیسے اسد، رجل وغیرہ تو اس میں اختلاف ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ فرد غیر معین کے لئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ مابیت کے لئے موضوع ہے اس تمہید کے بعد اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لام حقیقت جو اسم جنس بر داخل ہے اس سے یا تو مابیت من حیث ہی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا یا یعنی ایسی مابیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا جس میں تعین فی الذہن اور حضور فی الذہن کا اعتبار نہ ہو اور یا اس سے مابیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا اس اعتبار سے کہ وہ مابیت ذہن میں متعین اور حاضر ہے۔ پس اگر آپ اول کے قائل ہیں تو اسم جنس معرفت جیسے الذکرئی، الرجمئی اور اسم جنس مکرر جیسے ذکرئی، رجمئی کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک مابیت کے لئے موضوع ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان عدم فرق کا قول باطل ہے اس لئے کہ معرفت اور مکرر کے درمیان فرق ایک بدیہی چیز ہے۔ اور اگر آپ ثانی کے قائل ہیں تو معرفت بلام حقیقت اور لام عہد خارجی علمی کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذریعہ حاضر معین فی الذہن کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے لام عہد خارجی علمی پہلے گذر چکا ہے کہ اگر لام سے پہلے معبود اور مشار الیہ نہ صراحتاً مذکور ہو اور نہ کنایہ بلکہ مخاطب کو اس کا علم ہو تو یہ لام عہد خارجی علمی کہلاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں یعنی لام حقیقت جو اسم جنس بر داخل ہے اس سے مابیت کی طرف اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے اشارہ کرنا مقصود ہے اور ہا معرفت بلام حقیقت اور معرفت بلام عہد خارجی علمی کے درمیان عدم فرق کا لازم آنا تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ لام حقیقت کا مشار الیہ حقیقت حاضرہ معین فی الذہن ہوتی ہے اور لام عہد خارجی علمی کا مشار الیہ حقیقت

فی الذین کے افراد میں سے ایک فرد معین ہوتا ہے اور حقیقت اور حقیقت کے فرد کے درمیان فرق ظاہر ہے۔ اور
 غن ثانی اختیار کرنے کی صورت میں معرف بلام حقیقت اور اسم جنس منکر مصدر کے درمیان بھی فرق ہو جائیگا اس طور پر
 کہ معرف بلام حقیقت میں لام سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس کے حاضر فی الذین اور معین فی الذین ہونے کے
 اعتبار سے اور اسم جنس نکرہ مصدر سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے مگر اس میں حضور فی الذین اور تعین فی
 الذین کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اسی جواب کو شارح نے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ لام حقیقت میں یہ بات ضروری ہے
 کہ اس سے ماہیت کی طرف اس کے حضور فی الذین کے اعتبار سے اشارہ کا قصد کیا جاتا ہے تاکہ بلام جنس نکرہ
 متنازع ہو جائے اسلئے کہ اسم جنس نکرہ میں ماہیت کی طرف اشارہ کا قصد تو کیا جاتا ہے مگر اس میں حضور فی الذین
 کا اعتبار نہیں ہوتا۔ شارح نے معرف بلام حقیقت کی مثال میں الرجعی اور اسم جنس نکرہ کی مثال میں رجعی ذکر کیا
 ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ جب معرف بلام حقیقت میں حضور فی الذین کا اعتبار کیا گیا ہے تو معرف بلام حقیقت اور
 معرف بلام عہد خارجی علمی کے درمیان امتیاز اس طور پر ہوگا کہ لام عہد خارجی سے حقیقت کے حصہ معینہ
 اور فرد معین کی طرف اشارہ ہوگا وہ فرد ایک ہو یا دو یا جماعت۔ اور لام حقیقت سے افراد کا اعتبار کئے بغیر نفس
 حقیقت کی طرف اشارہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بحث بہت اہم ہے اسلئے درامت کے ساتھ غور کرو۔

وَهُوَ أَيْ الْأَسْتَفْرَاقُ ضَرْبَانِ حَقِيقِيٌّ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ كُلُّ شَيْءٍ مِمَّا يَتَنَادَلُهُ اللَّفْظُ
 بِمَحْسَبِ اللَّفْظِ نَحْوُ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَيْ عَالِمِ كُلِّ غَيْبٍ وَشَهَادَةٍ. وَعُرْفِيٌّ وَهُوَ
 أَنْ يُرَادَ كُلُّ شَيْءٍ مِمَّا يَتَنَادَلُهُ اللَّفْظُ بِمَحْسَبِ مُتَقَابِلِي الْعُرْفِ نَحْوُ جَمْعِ الْأُمَيَّرِ
 الصَّاعَةِ أَيْ صَاعَةً بَلَدَهُ أَوْ أَظْهَرَ أَوْ مَنَظَرَهُ لَا سَهْلَهُ الْمَفْهُومُ عُرْفًا
 لَا صَاعَةً الدُّنْيَا.

ترجمہ

اور دہلی استغراق کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقی اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ لغت
 کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیب والشہادۃ یعنی ہر غیب و حاضر کا عالم ہے۔ اور عرفی
 اور وہ یہ ہے کہ ہر اس فرد کا ارادہ کیا جائے جس کو لفظ فہم عرف کے اعتبار سے شامل ہوتا ہے جیسے امیر نے تمام
 سناروں کو جمع کیا یعنی اپنے شہر یا اپنے اطراف ملک کے سناروں کو کیونکہ عرف میں یہ ہی سمجھا جاتا ہے نہ کہ
 دنیا کے سنار۔

تشریح

مضیف نے فرمایا ہے کہ مطلقاً استغراق کی دو قسمیں ہیں۔ یعنی استغراق مسند الیر میں ہو یا غیر مسند
 الیر میں اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) عرفی۔ استغراق حقیقی تو یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام افراد
 کا ارادہ کیا جائے جنکو لفظ لغت اور وضع کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیب والشہادۃ میں غیب اور حاضر

درمیان مطلقاً اسم فاعل اور اسم مفعول کے لام کے بارے میں اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ اس اسم فاعل اور اسم مفعول کے لام کے بارے میں اختلاف ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث پر دلالت کرتا ہو۔ یعنی اگر اسم فاعل اور اسم مفعول ایسا ہے جو حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہے تو اس پر داخل ہونے والا لام ماضی کے نزدیک تعریف کے لئے ہوگا اور جمہور کے نزدیک موصول کے لئے ہوگا لیکن اگر اسم فاعل اور اسم مفعول دوام و ثبوت کے معنی پر دلالت کرتا ہو جیسے مومن، کافر، عالم، جابل، صالح، تو اس پر داخل ہونے والا لام بالاتفاق تعریف کے لئے ہوگا موصول کے لئے نہ ہوگا۔ لہٰذا ہم سے شارح نے جمہور کی دلیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہو تو اس پر داخل ہونا لازماً موصول کے لئے ہوگا تعریف کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو لام معنی الذی کا صلہ واقع ہے صورتاً تو اسم ہے لیکن حقیقتہً فعل کے معنی میں ہے چنانچہ اسم فاعل فعل معروف کے معنی میں ہے اور اسم مفعول فعل مجهول کے معنی میں ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ لام تعریف فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے لہٰذا وہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہو اس پر داخل ہونے والا لام تعریف کے لئے نہ ہوگا بلکہ موصول کے لئے ہوگا۔ الحاصل فعل کے اندر چونکہ حدوث معتبر ہے اس لئے جو اسم فاعل اور اسم مفعول فعل کے معنی میں ہونے کی وجہ سے صلہ واقع ہوگا اس میں حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ اور حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری اس لئے ہوگا کہ صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول جملہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ وہ فعل کے معنی میں ہو کیونکہ فعل جملہ ہوتا ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول فعل کے معنی میں اس وقت ہوگا جبکہ اس میں حدوث کے معنی پائے جاتے ہوں الحاصل جو اسم فاعل اور اسم مفعول صلہ واقع ہوگا اس میں حدوث کے معنی کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ پس الصاعۃ جو صاع کی جمع ہے وہ چونکہ ایسا اسم فاعل ہے جو دوام و ثبوت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس پر داخل ہونے والا لام جمہور کے نزدیک بھی تعریف کے لئے ہے اور استفراق لام تعریف کی قسم ہے لہٰذا الصاعۃ جس طرح زانی کے مذہب پر استفراق کی مثال ہے اسی طرح جمہور کے نزدیک بھی استفراق کی مثال ہے۔

دولتم سے شارح کہتے ہیں اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ ماضی اور جمہور کا اختلاف مطلقاً اسم فاعل اور اسم مفعول میں ہے خواہ وہ حدوث کے معنی پر دلالت کریں خواہ ثبوت کے معنی پر یعنی ماضی کے نزدیک ان پر داخل ہونے والا لام تعریف کے لئے ہوتا ہے اور جمہور کے نزدیک موصول کے لئے ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ یہاں مصنف نے مطلقاً استفراق کی تقسیم کی ہے استفراق خواہ لام حریف تعریف کی وجہ سے ہو خواہ اسکے علاوہ کی وجہ سے اور لام تعریف کی طرح موصول بھی استفراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یا تو تکبیراً لا زیداً ان تمام لوگوں کا اکرام کر جو تیرے پاس آئیں سوائے زید کے۔ اس مثال میں لا زیداً کا استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخاطب کے پاس آنے والے تمام لوگ مراد ہیں کیونکہ استثناء اسی صورت میں درست ہوگا جبکہ مستثنیٰ منہ عام ہو جیسا کہ اضرب القامین الاعزوا (تمام کھڑے ہوئے لوگوں کو مار سوائے عمرو کے) میں لام تعریف استفراق کے لئے ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل الاعزوا کا استثناء ہے۔ بہر حال جب مطلق استفراق کی تقسیم ہے اور موصول میں استفراق کے لئے آتا ہے تو الصاعۃ کے لام کو اگر موصول کے لئے بھی مان لیا جائے، تب بھی یہ مثال جمہور کے مذہب کے مطابق صحیح ہو جائے گی جیسا کہ ماضی کے مذہب کے مطابق صحیح ہے۔

میں دو مرد ہوں۔ اور لارجلین فی الدار اس وقت صادق ہوگا جب مکان میں ایک مرد ہو لیکن مکان میں ایک مرد بادو مرد ہونے کی صورت میں لارجل فی الدار کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ یہ اس وقت صحیح ہوگا جب مکان میں نہ ایک مرد ہو بلکہ نہ ایک سے زائد مرد ہوں۔

وہذا فی التکرار المنفیۃ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ استغراق مفرد کا استغراق مثنیٰ اور استغراق جمع کے مقابل میں اشل ہونا نکرہ منفیہ میں تو مسلم ہے یعنی اگر نکرہ پر حرف نفی داخل کر کے استغراق کے معنی پیدا کئے گئے تو واقعی استغراق مفرد، مثنیٰ اور جمع کے استغراق کے مقابل میں اشل اور اعم ہوگا لیکن اگر حرف تعریف کے ذریعہ استغراق کے معنی پیدا کئے گئے تو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ جمع معروف بلام استغراق جیسے المسلمین اور المسلمات وغیرہ افراد میں سے ہر فرد کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ ان اصول اور ائمہ نے ذکر کیا ہے اور اس پر استغراق دال ہے اور اسی کی طرف ائمہ تفسیر نے اشارہ کیا ہے چنانچہ آیت ان المسلمین و المسلمات میں مسلمان مردوں اور عورتوں کا ہر فرد مراد ہے۔ اسی طرح والت ترکیب المحسنین میں محسنین کا اور علم آدم الاسماء میں اسماء کا ہر فرد مراد ہے اور جب ایسا ہے تو شمول میں جمع معروف بلام کا استغراق مفرد کے استغراق کے مساوی ہوا اور جب دونوں کا استغراق برابر ہے تو مصنف کا یہ دعویٰ کرنا کہ مفرد کا استغراق جمع کے استغراق کے مقابل میں اشل ہے صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمع پر جب لام تعریف داخل ہوتا ہے تو وہ جمعیت کے معنی باطل کر کے اسکو مفرد کے حکم میں کر دیتا ہے اور مصنف کے کلام میں مفرد سے مراد وہ ہے جو معنی مفرد ہو خواہ لفظوں میں مفرد ہو یا جمع ہو پس جمع معروف بلام لفظوں میں اگرچہ جمع ہے لیکن معنی مفرد ہے اور جب جمع معروف بلام معنی مفرد ہے تو اسکو ٹیکر اعراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ مصنف نے اس جمع کے مقابلے میں استغراق مفرد کو اشل قرار دیا ہے جو جمع اپنے معنی اصل پر باقی ہوا اور جمعیت کے معنی باطل نہ ہوئے ہوں۔ بقول علامہ دسوقی اصل بات یہ ہے کہ اگر جمع پر لام تعریف داخل کیا گیا تو جمعیت کے معنی باطل ہوں گے یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے علماء مسانی کا خیال یہ ہے کہ یہ جمع اپنے اصلی معنی پر باقی رہی ہے اور اس کی جمعیت کے معنی باطل نہیں ہوتے اور علماء اصول و نحو تفسیر کا خیال یہ ہے کہ لام تعریف کے داخل کرنے سے جمع کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے۔ پس مصنف روئے جو کچھ کہا ہے وہ علماء معانی کے مذہب کی بنیاد پر کہا ہے اور آپ کے اعتراض کی بنیاد علماء اصول و نحو تفسیر کے مذہب پر ہے لہذا مصنف پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس سلسلہ میں مطول میں تفصیل کلام کیا ہے جس کو دہاں دیکھا جاسکتا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ هُمًّا مَطْنَةً اِعْتَرَا ضَ وَهُوَ اَنَّ اَنْفَرَادَ الْاَسْمِ يَدُلُّ عَلَى وَحْدَةٍ مَعْنَا
وَالَا سْتِعْرَاقُ يَدُلُّ عَلَى تَعَدُّدٍ وَهُمَا مُتَنَاقِضَانِ اَحَابَ عَنْهُ لِقَوْلِهِ وَلَا خِلَافَ
بَيْنَ الْاَسْتِعْرَاقِ وَ اَنْفَرَادِ الْاَسْمِ لِأَنَّ الْحُرْمَةَ اَلَا عَلَى الْاَسْتِعْرَاقِ كَمَا فِي
السُّنَنِ وَالشَّعْرِيفِ اِسْمًا يَدُلُّ خُلُوعًا عَلَيْهِ اِنِّي عَلَى الْاَسْمِ الْمُفْرَدِ حَالًا كَوْنَهُمْ مَجْرَدَانِ

الذَّلَالَةُ عَلَى مَعْنَى التَّوْحِيدِ كَمَا أَنَّ حَرْفَ دَ عَنِ الذَّلَالَةِ عَلَى التَّعَدُّ وَامْتِنَانٍ
وَصِفَةٍ سَعَتْ الْجَمْعَ لِلْمُحَافَظَةِ عَلَى الشَّكْلِ اللَّفْظِيِّ وَلَا شَيْءَ آتَى الْمَفْرُودَ الذَّاخِلَ
عَلَيْهِ حَرْفُ الاسْتِغْرَاقِ يَحْضُرُ كُلُّ فَرْدٍ لَا يَجْمَعُهُ الْأَفْرَادُ وَلِهَذَا امْتَنَعَتْ وَصْفُهُ
بَسَعَتْ الْجَمْعَ عَلَى الْجَمْعِ وَوَإِنْ حَكَاهُ الْأَخْفَشُ فِي تَحْرِيرِ الدِّيْنَانِ الصَّفْرُ
وَالدِّرْ هُمُ الْبَيْضُ

ترجمہ

اور چونکہ یہ مقام کل اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کا مفرد ہونا مدت معنی پر دلالت کرتا ہے اور
استغراق تعدد معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ دونوں متضام ہیں۔ مانتے نے اس کا جواب اپنے قول دلائل الہادی
سے دیا ہے استغراق اور افراد اسم کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اسلئے کہ استغراق پر دلالت کرنے والا حرف ایسا ہے
جیسا کہ حرف نفی اور حرف تعریف اسم مفرد پر اس حال میں داخل ہوتا ہے کہ وہ وحدت کے معنی پر دلالت سے خالی ہوتا ہے۔
جیسا کہ وہ تعدد پر دلالت سے خالی ہوتا ہے اور لغت جمع کے ساتھ اس کا نصف نہ ہونا مشابہت لفظی کی حفاظت کی وجہ
سے ہے اور اسلئے کہ وہ یعنی مفرد جبر حرف استغراق داخل ہے کل فرد کے معنی میں ہے نہ کہ مجموعہ افراد کے معنی میں اسی وجہ سے
نعت جمع کیساتھ اس کا موصوف ہونا منع ہے جمود کے نزدیک اگرچہ انقضائے الدینار الصفر اور الدرہم البیض جیسی
مثالوں میں اسکی حکایت کی ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ یہ مقام کل اعتراض ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اسم جنس مفرد پر ادات استغراق کو داخل
کرنا جائز نہ ہونا چاہیئے کیونکہ اسم جنس مفرد، مفرد ہونے کی وجہ سے معنی واحد پر دلالت کرتا ہے اور ادات
استغراق جو اس پر داخل ہے وہ معنی کے متعدد ہونے پر دلالت کرتا ہے اور وحدت اور تعدد کے درمیان چونکہ منافات
ہے اسلئے یہ بات ممتنع ہے کہ شئی واحد، حالت واحدہ میں واحد بھی ہو اور متعدد بھی ہو پس اسم جنس مفرد پر ادات استغراق
داخل کرنے کی وجہ سے چونکہ یہ امتناع لازم آتا ہے اسلئے اسم جنس مفرد پر ادات استغراق کا داخل کرنا باطل ہوگا۔ مصنف
نے اس اعتراض کے دو جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ وحدت اور تعدد کے درمیان منافات تو تسلیم ہے لیکن ادات
استغراق جو تعدد کا فائدہ دیتا ہے اسم جنس مفرد پر اس وقت داخل ہوگا جبکہ اسکو وحدت کے معنی سے خالی کر لیا گیا ہو یعنی
اسم جنس مفرد کو پہلے وحدت کے معنی سے خالی کیا جائیگا پھر اس پر ادات استغراق داخل ہوگا جیسا کہ مفرد پر علامت تنخیر اور
علامت جمع اسوقت داخل ہوتی ہے جبکہ مفرد کو وحدت کے معنی سے خالی کر لیا گیا ہو یعنی مفرد میں جب وحدت کے معنی تھے
تب اس پر ادات استغراق داخل نہیں تھا اور جب ادات استغراق داخل کیا گیا تب اس میں وحدت کے معنی نہیں رہے تھے
اور جب ایسا ہے تو اسم جنس مفرد پر ادات استغراق داخل کرنے سے اجتماع متضامین لازم نہیں آئیگا۔ اور جب اجتماع متضامین
لازم نہیں آیا تو اسم جنس مفرد پر ادات استغراق کا داخل کرنا جائز ہوگا۔
وامتناع وصف کے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ ادات استغراق داخل ہونے سے مفرد چونکہ وحدت کے

معنی سے خالی ہو جاتا ہے اسلئے وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے مرت تعدد پر دلالت کریگا اور جو کلمہ متعد
 پر دلالت کرتا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ جمع کو اس کی صفت بنانا جائز ہو مثلاً جاء فی الرطل العالمون کہنا جائز
 ہو حالانکہ نحو یوں نے اسکو متع فرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سخا نے محض مشاکلت لفظی کی حفاظت کے خاطر
 اس سے منع کیا ہے یعنی اسم جنس مفرد، ادات استغراق داخل ہونے کے باوجود چونکہ لفظوں میں مفرد ہے اسلئے اگر
 جمع کو اس کی صفت بنا دیا گیا تو موصوف اور صفت لفظوں میں ہم شکل نہیں رہیں گے پس موصوف اور صفت کو
 لفظوں میں ہم شکل رکھنے کے لئے نحو یوں نے جمع کو اس کی صفت بنانے سے منع کر دیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ
 وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے وہ کل فرد فرد کے معنی میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنی میں نہیں ہوتا۔ کل فرد
 فرد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ علی سبیل البدلیت ایک ایک فرد پر اس طرح دلالت کرے گا کہ جب ایک فرد پر دلالت
 کریگا تو دوسرا فرد اس کے ساتھ معتبر نہ ہوگا یعنی لفظ جن علم افراد پر صادق آتا ہے ان سب پر دلالت کریگا کوئی
 فرد خارج نہیں ہوگا لیکن بعد و مجرے ایک ایک پر دلالت کریگا اجتماعی طور سے سب پر دلالت نہ کریگا اور مجموعہ
 افراد کا مطلب یہ ہے کہ لفظ ایک ساتھ سب پر دلالت کرے بہر حال وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے کل
 فرد کے معنی میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنی میں نہیں ہوتا۔ کل فرد وحدت کے معنی میں نہیں ہے ہاں مجموعہ افراد وحدت
 کے معنی میں ہے۔ پس وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنی میں ہے اور کل فرد وحدت
 کے معنی میں نہیں ہے اسلئے اسم جنس مفرد پر ادات استغراق داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا اور اجتماع متنافیہ
 کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح نے کہا ہے کہ وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنی میں
 ہے اسلئے جمہور سخات کے نزدیک جمع کو اس کی صفت بنانا متع ہے اگرچہ اخفش نحوی نے الدیار الصفر اور الدیرم
 البیض میں الدیار اور الدیرم مفرد مستغرق کی صفت میں الصفر اور البیض جمع کا لانا نقل کیا ہے یعنی اخفش
 نے بعض عرب سے ان کا یہ قول آہلک الناس الدیار الصفر اور الدیرم البیض نقل کیا ہے۔ اور اس قول میں مفرد
 مستغرق کی صفت جمع کو بنایا گیا ہے۔

وَبِالْإِضَافَةِ أَنِّي تَعَرَّفْتُ الْمُسْتَدَّ إِلَيْهَا بِإِضَافَتِهِ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْمَعَارِفِ لِأَنَّهَا
 أَيْ الْإِضَافَةُ أَخْصَرُ طَرِيقٍ إِلَى إِحْصَاءِ ذَهْنِ السَّامِعِ مَخْرَجَ هَوَايَ أَيْ
 مَهْوِي وَهَذَا أَخْصَرُ مِنَ الَّذِي أَهْوَاهُ وَهُوَ ذَلِكَ وَالْإِخْتِصَارُ مَقْطُوبُ الْبَيِّنِ
 الْمَقَامِ وَنُزُولُ السَّامَةِ بِكُوتِهِ فِي السَّجْنِ وَالْجَنِّبِ عَلَى الرَّجُلِ مَعَ التَّرَكُّبِ
 الْيَمَانِيْنِ مُضَعَدٌ أَيْ مُبْعَدٌ ذَاهِبٌ فِي الْأَمْسِ وَفَقَامُهُ عَ جَنِّيبٍ وَجَمْعُ بَيْنَ
 مَوْثِقٍ وَ- الْجَنِّيبِ الْمَجْنُوبِ الْمُسْتَنْبَعِ وَالْجَمْعُ الشَّخْصُ وَالْمَوْثِقُ الْمَقْعِدُ وَ
 لَفْظُ الْبَيْنِ خَبَرٌ وَمَعْنَاهُ مَسْمُوعٌ وَمَعْنَى

ترجمہ

اور اضافت کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو معرفہ لانا سرفروں میں سے کسی کی طرف اضافت کر کے اسلئے کہ اضافت مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا مختصر طریقہ ہے جیسے میرا محبوب اور یہ الذی ابواہ وغیرہ سے مختصر طریقہ ہے اور اختصار مطلوب ہے مقام کی تسکین اور شدت رنج کی وجہ سے کیونکہ شاعر قید خانہ میں ہے اور اس کا محبوب عازم سفر ہے یعنی سواروں کے ساتھ دور دراز جا رہا ہے اور تمام شعر یہ ہے میرا جسم مکہ میں مقید ہے جینب یعنی محبوب تابع اور محتاج، غنی اور موقوف، مقید اور لفظ بیت خبر ہے اور اس کے معنی میں تأسف اور غم۔

تشریح

مصنف یہ فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لانے میں یعنی کسی معرفہ کی طرف اضافت کر کے مسند الیہ کو معرفہ بنا دیا جاتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو مختصر طریقہ پر حاضر کرنا مقصود ہوتا ہے کیونکہ اضافت کے ذریعہ جملہ مختصر طریقہ پر پورا ہوتا ہے جیسے ہوا مع الکرکب الیہمین مصعدا اور دوسرا مصرع ہے جینب وجہ تانی بمکہ موقوف۔ یعنی میرا محبوب یعنی سواروں کے ساتھ دور دراز کے سفر پر جا رہا ہے اور وہ محبوب ہے یعنی لوگ اس کے پیچھے پیچھے جا رہے ہیں اور میرا جسم مکہ میں مقید ہے اس شعر میں ہوا مسند الیہ اضافت کے ساتھ معرفہ ہے اگر یہاں مسند الیہ اضافت کے بجائے موصول کے ساتھ معرفہ ہوتا اور یوں کہا جاتا الذی ابواہ یا من ابواہ یا الذی کیسل الیللی تو اس میں اتنا اختصار نہ ہوتا جتنا کہ اضافت میں ہے پس اسی اختصار کے پیش نظر مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور یہاں اختصار مطلوب بھی ہے اسلئے کہ شاعر قید خانہ میں ہے اور محبوب یا برکاب ہے اور ایسی حالت میں انسان جو کہ شدت رنج میں مبتلا ہوتا ہے اور مقام کے تنگ ہونے کی وجہ سے لمبی بات کا موقع نہیں ہوتا اسلئے آدمی مختصر بات پر اکتفا کرنا چاہتا ہے۔ یہ شعر لفظوں میں اگرچہ خبر ہے لیکن معنی اٹا ہے کیونکہ اس شعر میں محبوب کی جدائی پر انکس اور حسرت کا اظہار کیا گیا ہے اس بگڑے مصنف کے کلام پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف کا اضافت کو تعریف کے تمام طریقوں میں سب سے مختصر قرار دینا غلط ہے کیونکہ اضافت میں موصول کے مقابل میں تو اختصار ہے لیکن علم، ضمیر، اسم اشارہ اور معرف باللام میں معاملہ برعکس ہے یعنی ان طریقوں میں اضافت کے مقابل میں زیادہ اختصار ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اضافت کو دوسرے تمام طرق تعریف کے مقابل میں اختصار قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مصنف کی مراد یہ ہے کہ اضافت تعریف کے طریقوں میں مختصر طریقہ ہے مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے طریقہ مسند الیہ اس معنی کہ ساتھ مصنف جو کہ حکم نے ارادہ کیا ذات مسند الیہ کو حاضر کرنے کے مسند الیہ اضافت نہیں ہے چنانچہ مذکورہ شعر میں حکم نے ارادہ کیا کہ مسند الیہ سامع کے ذہن میں حاضر ہواں صنف کے ساتھ کہ مسند الیہ اس کا محبوب ہے پس اضافت کے ساتھ چونکہ مشکل کا مقصود بھی حاصل ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے اسلئے مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور اگر مسند الیہ کو ضمیر یا اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا جاتا اور یوں کہا جاتا ہو یا نذا مع الکرکب الیہمین تو مشکل کا مقصود حاصل نہ ہوتا یعنی یہ معلوم ہوتا کہ وہ اس کا محبوب ہے یا نہیں اور اگر علم کے ساتھ معرفہ لایا جاتا اور مثلاً یوں کہا جاتا : عازم سفری تو اس صورت میں اگرچہ مشکل کا مقصود حاصل ہو جاتا لیکن کلام غیر اختصار ہوتا اور اگر معرف باللام ہوتا تو یہ بار مبرور کے واسطے سے مفید غرض ہوتا چنانچہ یوں کہا جاتا محبوب لی اور یہ اضافت کی نسبت غیر اختصار ہے۔ الحاصل

مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ منکلم مختصر طریقہ پر سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو اس وصف کے ساتھ حاضر کرنا چاہتا ہو جو اس کا مقصود ہے۔ جیسا کہ مذکورہ شعر میں منکلم کا مقصود بھی حاصل ہے کہ جانوالا میرا محبوب ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے۔ اردو میں اس کی مثال یہ تیرا ہے مکان کعبہ ایمان کے برابر۔ یہاں تیرا مکان کے بجائے اگر وہ مکان جو تیری ملک ہے، کہتے تو یہ اختصار نہ ہوتا۔

(فواصل) شارح نے شعر کے الفاظ کو حل کرتے ہوئے ہوائی کی تفسیر مہوی سے کی ہے مہوی میں تین یاہ ہیں اسطور پر کہ یہ اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اسکی اصل ہے مہوؤ ذی پہلا واو تو سین کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسرا واو مفعول کا واو ہے اور پہلی یا لام کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسری یاہ منکلم کی ہے۔ پس چونکہ دوسرا واو ساکن ہے اور پہلی یاہ متحرک ہے اسلئے واو کو یاہ سے بدل کر یا میں او غام کر دیا اور یاہ کی مناسبت کی وجہ سے پہلے واو کو گسری دیدیا گیا چنانچہ اب مہوی ہو گیا۔ مہوؤ کبر العین ابعہ لازم سے ہے دور ہو نوالا۔ بنیب، محبوب کے معنی میں ہے اور محبوب وہ شخص ہے جس کے پیچھے لوگ چلیں اور اسکو اپنے آگے رکھیں۔ شارح نے اس بات سے کنایہ کیا ہے کہ محبوب کو قافلہ سے الگ کرنا ممکن نہیں ہے۔ جتان سے شخص اور شاعر کی ذات مراد ہے، موقوف، مقید کے معنی میں ہے۔

أَوْ لَتَقْتَضِيهَا أَوْ لَتَقْتَضِيَنَّ الْأَضَافَةَ تَعْظِيمًا لِّشَانِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ أَوْ الْمُضَافِ أَوْ غَيْرِ هِمَا
كَقَوْلِكَ فِي تَعْظِيمِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ عَبْدِي حَضَرَ تَعْظِيمًا لِّكَ بِأَنَّ لَكَ عَبْدًا وَ فِي
تَعْظِيمِ الْمُضَافِ عَبْدًا مُخْلِيفًا رَكِبَ تَعْظِيمًا لِلْعَبْدِ بِأَنَّ عَبْدًا لِلْعَلِيْفَةِ وَ فِي تَعْظِيمِ
غَيْرِ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ عَبْدُ السُّلْطَانِ عَبْدِي تَعْظِيمًا لِلْمُسْتَكْمِلِ بِأَنَّ عَبْدَ السُّلْطَانِ
عَبْدًا وَ هُوَ وَإِنْ كَانَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ لَكِنَّ غَيْرَ الْمُسْتَدِ إِلَيْهِ الْمُضَافُ وَ غَيْرُ مَا أَضِيفَ
إِلَيْهِ الْمُسْتَدِ إِلَيْهِ وَ هَذَا أَمْعَنُ قَوْلِهِ أَوْ غَيْرِ هِمَا

ترجمہ

یا اسلئے کہ اضافت مضاف الیہ یا مضاف یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم شان کو متضمن ہے جسے تیرا قول مضاف الیہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبدی حضر (اس میں) میری تعظیم ہے یاں طور کہ تیرا کوئی غلام ہے اور مضاف کی تعظیم کے سلسلہ میں عبد الخلیفہ ركب (اس میں) غلام کی تعظیم ہے یاں طور کہ وہ غلیف کا غلام ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبد السلطان عبدی (اس میں) منکلم کی تعظیم ہے یاں طور کہ اس کے پاس بادشاہ کا غلام ہے اور منکلم (یا منکلم) اگرچہ مضاف الیہ ہے لیکن مسند الیہ مضاف اور مسند الیہ مضاف الیہ کے علاوہ ہے اور مصنف کے قول او غیر ہما کے یہ ہی معنی ہیں۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ کی اسلئے لایا جاتا ہے کہ اس اضافت کی وجہ سے مضاف الیہ کی یا مضاف کی یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم مقصود مہوی ہے۔ تعظیم مضاف الیہ کی مثال جیسے

عبدی تضرع میرا غلام حاضر ہو گیا۔ اس مثال میں مضاف الیہ یعنی متکلم کی تعظیم ہے اس طور پر کہ متکلم ایسا شخص ہے جس کے پاس غلام ہیں۔ اور تعظیم مضاف کی مثال عبد الخلیفہ تکب اس مثال میں مضاف یعنی غلام کی تعظیم ہے اس طور پر کہ بادشاہ کا غلام ہے کسی ایسے غیرے کا غلام نہیں ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی مثال عبدالسلطان عندی ہے اس طور پر کہ متکلم ایسا معزز اور معظم آدمی ہے جس کے پاس بادشاہ کے غلام کی آمد و رفت ہے۔

دو دوان کان سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اس مثال میں متکلم یعنی یا متکلم عندک مضاف الیہ ہے لہذا تعظیم مضاف الیہ کی مثال ہوئی نہ کہ مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے قول اور غیر ہائے مراد غیر مسند الیہ مضاف اور غیر مسند الیہ مضاف الیہ ہے مطلق غیر مضاف اور غیر مضاف الیہ مراد نہیں ہے یعنی غیر ہائے مراد یہ ہے کہ نہ تو وہ مسند الیہ مضاف ہو اور نہ مسند الیہ مضاف الیہ ہو پس عندی کا یا متکلم جس کی تعظیم مقصود ہے اگرچہ عندک مضاف الیہ ہے لیکن مسند الیہ نہیں ہے لہذا یہ غیر مسند الیہ مضاف ہی ہے اور غیر مسند الیہ مضاف الیہ بھی ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

أَوْ لَتَضَعَنَّهَا تَحْقِيرًا لِلْمَضَافِ نَحْوُ وَلَدِ الْحَجَّامِ حَاضِرٌ أَوْ لِلْمَضَافِ إِلَيْهِ نَحْوُ ضَارِبٍ
رَبِّدَا حَاضِرٌ أَوْ غَيْرِهِمَا نَحْوُ وَلَدِ الْحَجَّامِ حَلِيسٌ رَبِّدَا أَوْ لَا غَنَائِمًا عَنْ
تَفْصِيلٍ مُتَعَدِّدٍ نَحْوُ اتَّفَقَ أَهْلُ الْحَقِّ عَلَى كَذَا أَوْ مُتَعَبِّرٍ نَحْوُ أَهْلُ الْبَلَدِ نَعَلُوا الْكَدَا
أَوْ لَا تَدْرِيكُمْ عَنْ التَّفْصِيلِ مَا نَزِمَ مِثْلُ نَعَلُوا لِيَمِ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ نَحْوُ عُلَمَاءِ
الْبَلَدِ حَاضِرُونَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَعْيَادِ

ترجمہ یا اس لئے کہ اضافت مضاف کی تحقیر کو متضمن ہے جیسے ولدا الحجام حاضر یا مضاف الیہ کی تحقیر کو جیسے ضارب زید حاضر یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر کو جیسے ولدا الحجام حلیس زید۔ یا اسلئے کہ اضافت تفصیل متعذر سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اتفق اہل الحق علی کذا یا دشوار تفصیل سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اہل البلد نعلوا کذا یا اسلئے کہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہے مثلاً بعض کو بعض پر مقدم کرنا جیسے علما البلد حاضرین اور اس کے علاوہ دیگر اعتبارات ہیں۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معزز کہی اسلئے لاتے ہیں کہ اس اضافت سے مضاف کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ولدا الحجام حاضر میں، ولدا مضاف کی تحقیر مقصود ہے کہ یہ حجام کا بیٹا ہے یا مضاف الیہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ضارب زید حاضر۔ زید کو مارنے والا حاضر ہے اس مثال میں زید مضاف الیہ کی تحقیر مقصود ہے اس طور پر کہ وہ مضروب ہے۔ یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ولدا الحجام حلیس زید (حجام کا بیٹا زید کا ہم نشین ہے) میں زید (جو نہ مسند الیہ مضاف ہے اور نہ مضاف الیہ)

کی تعقیر مقصود ہے کہ وہ آٹا گھٹیا آدمی ہے کہ اسکی مجالست حجام کے بیٹے سے رہتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کسی افتا کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ اسلئے لایا جاتا ہے کہ مسند الیہ کی تفصیل کرنا عادتاً محال ہوتا ہے اور اضافت تفصیل سے بھتیار کر دیتی ہے مثلاً آپ نے کہا اتفق اہل الحق علی کذا۔ اہل حق نے اس بات پر اتفاق کیا ہے پس دنیا کے تمام اہل حق کی نام بنام تفصیل کرنا اور ان کو شمار کرنا چونکہ عادتاً ناممکن ہے اسلئے اس کو اضافت کے ساتھ ذکر کر کے اہل حق کہہ دیا۔ اور کسی مسند الیہ کی تفصیل کرنا محال تو نہیں ہوتا البتہ دشوار ہوتا ہے۔ پس اس دشواری سے بچنے کے لئے افتا کے ساتھ ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے اہل البلد فعلوا کذا۔ شہر کے تمام لوگوں کا تفصیل کے ساتھ نام بنام ذکر کرنا محال تو نہیں لیکن دشوار ہے پس اس دشواری سے بچنے کے لئے اہل البلد اضافت کے ساتھ ذکر کر دیا گیا۔ اور کسی چونکہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہو جاتی ہے اسلئے بھی مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے مثلاً کسی سلسلہ میں چند علماء کا ذکر کرنا ہے اب اگر ان کا نام بنام ذکر کیا جائے تو یہ سوال ہوگا کہ کس کا پہلے ذکر کریں اور کس کا بعد میں پس اس الجھن سے بچنے کے لئے اضافت کے ساتھ کہہ دیا جاتا ہے علماء البلد حاضرین۔ ان کے علاوہ اور بھی ایسے اعتبارات ہیں جن کی وجہ سے مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے۔

وَأَمَّا شَكْرُهُ أَيَّ شَكْرٍ الْمُسْتَدِ إِلَيْهِ فَلِلْفَصْدِ إِلَى فَتْرٍ مَثَلِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْخُشْيِ مَخَوْ وَخَجَاءَ رَجُلٍ مِنْ أَتَمِّ الْمَدِينَةِ يُسْعَى أَوْ التَّوَعِيَةِ أَيْ الْقَصْدِ إِلَى تَوَعُّدٍ مَثَلِ مَخَوْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ أَيْ تَوَعُّدٌ مِنَ الْأَعْظِيمَةِ وَهُوَ غَطَاءُ التَّعَالَى عَنْ آيَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَفِي الْمِفْتَاحِ أَنَّكَ لِلتَّعْظِيمِ أَيْ غِشَاوَةٌ عَظِيمَةٌ أَوْ التَّعْظِيمِ أَوْ التَّخْفِيرِ كَقَوْلِهِ **تَتَعَنَّ** لَهُ حَاجِبٌ أَيْ مَا بَيْنَ عَظِيمَتِهِ عَنْ كُلِّ أَمْرٍ يَشِينُهُ أَيْ يَغِيبُهُ وَكَيْسَ لَهُ عَنْ طَالِبِ الْعُزْفِ حَاجِبٌ أَيْ مَا بَيْنَ حَقِيقَتِهِ كَيْفَ بِالْعَظِيمِ

ترجمہ

اور ہر حال مسند الیہ کو بحرہ لانا سودہ افراد کی وجہ سے ہے یعنی جن افراد پر ہم منس مادی آتا ہے ان میں سے ایک فرد کا قصد کرنے کے لئے ہے جیسے ایک شخص شہر کے کنارے سے دوڑتا ہوا آیا، یا نوعیت کے لئے یعنی اسلئے کہ اس کی ایک نوع مقصود ہے اور جیسے ان کی آنکھوں پر پردہ ہے یعنی ایک قسم کا پردہ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی آیات سے اندھے بن کا پردہ ہے اور مفتح میں یہ ہے کہ وہ تعظیم کے لئے ہے یعنی بہت بڑا پردہ ہے یا تعظیم یا تعقیر کے لئے ہے جیسے اس کا قول ممدوح کے لئے بڑا مانع ہے ہر اس چیز سے جو اس کو عیب لگائے اور ممدوح کے لئے طالب احسان سے ادنی مانع نہیں ہے پس بڑا مانع کیسے ہوگا۔

تشریح

مصنف ح مسند الیہ کو معرفہ لانے کے وجہ اور نکات بیان کرنے کے بعد یہاں سے مسند الیہ کو بحرہ لانے کے اسباب بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مسند الیہ خواہ مفرد ہو خواہ مشیر ہو خواہ جمع ہو

اس کو نکرہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ نکرہ کے افراد میں سے کسی ایک فرد پر حکم لگانا مقصود ہو یعنی ہم جنس منکر جن افراد پر صادق آتا ہے جب ان میں سے ایک فرد غیر معین پر حکم لگانا مقصود ہو تو مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے اگر نکرہ مفرد ہے تو اس کے مفہوم کا ایک فرد مقصود ہوگا اور اگر منثی ہے تو اس کے مفہوم کا فرد یعنی دو مقصود ہونگے اور اگر جمع ہے تو اس کے مفہوم کا فرد یعنی جماعت مقصود ہوگی جیسے جاور جل من اتھی المدینۃ یعنی میں رجل جو مسند الیہ ہے اور نکرہ ہے اس سے ایک فرد مراد ہے یعنی شہر کے کنارے سے ایک آدمی آیا، دو باتیں آدمی نہیں آئے۔ اس آیت میں رجل سے ایک مومن آدمی مراد ہے جس کا تعلق آل فرعون سے تھا۔ مدینہ سے فرعون کا شہر مراد ہے جس کا نام بقول صاحب جلالین مینف ہے لیکن یہ شہر اس وقت دیران ہے منف نام کا ایک شہر اس وقت بھی مشہور ہے جو ملک جزیرہ میں ہے مگر یہ منف شہر وہ نہیں ہے جس کا ذکر آیت میں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کو نکرہ اس وقت بھی لایا جاتا ہے جبکہ ہم جنس منکر کی انواع میں سے ایک نوع پر حکم لگانا مقصود ہو جیسے دلی البعائم غشاوۃ میں غشاوۃ نکرہ سے ایک قسم کا پردہ مراد ہے اور وہ ایک قسم کا پردہ اشکی آیات سے اندھا ہونے کا پردہ مراد ہے۔ اردو میں اس کی مثال ہے

ہر اک گل کا ہے رنگ و عالم جُدا ۛ نہیں لطف سے کوئی خالی ذرا۔

اس میں ہر اک گل نکرہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ بھول کی ہر اک نوع کا رنگ و عالم جدا ہے۔ مگر یہاں یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے پہلے کہا ہے کہ نکرہ سے فرد مقصود ہوتا ہے اور اب کہتے ہیں کہ نوع مقصود ہے یہ دونوں باتیں کیسے جمع ہونگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ تو وحدت پر دلالت کرتا ہے اور وحدت کی دو قسمیں ہیں (۱) وحدت شخصیہ (۲) وحدت نوعیہ پس نکرہ جس طرح وحدت شخصیہ پر دلالت کرتا ہے اسی طرح وحدت نوعیہ پر بھی دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا یہ کلام کہ غشاوۃ کی تنکیر نوعیت کے لئے ہے زمخشری کی تفسیر کثافات میں مذکور ہے لیکن مفتاح المسلم میں یہ کہا ہے کہ غشاوۃ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ انکی آنکھوں پر ایک بڑا پردہ ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مفتاح العلوم میں جو کہا ہے کہ غشاوۃ کی تنکیر تعظیم کے لئے ہے ادنیٰ ہے کیونکہ اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود ادراک سے ان کے حال کے بعد کو بیان کرنا ہے۔ یعنی یہ بیان کرنا ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی آیات کے ادراک سے بہت دور ہیں اور تنکیر کا تعظیم کے لئے ہونا یعنی غشاوۃ کا تعظیم ہونا اس مقصد پر زیادہ دال ہے اور اس مقصد کو بھرپور طریقہ سے ادا کرنے والا ہے۔ اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ مصنف کے کلام اور مفتاح العلوم کے کلام میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ غشاوۃ عظیمہ مطلق غشاوۃ کی ایک نوع ہے پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ انکی آنکھوں پر غشاوۃ کی ایک نوع بڑی ہوئی ہے اور وہ غشاوۃ عظیمہ ہے یعنی آیات خداوندی سے اندھا ہونا اور جب ایسا ہو تو غشاوۃ کی تنکیر نوعیت اور تعظیم دونوں کے لئے ہوگی۔ مصنف رو کہتے ہیں کہ مسند الیہ کو بھی اسلئے نکرہ لایا جاتا ہے تاکہ وہ مسند الیہ کے معنی کی تعظیم کا فائدہ دے یا تحقیر کا فائدہ دے جیسے

لرجاج عن کل امری شیشہ ۛ ولسی لمن طالب العرف حاجب

ممدوح کے لئے ہر ایسے امر سے جو اس کو عیب لگائے غلط ماننے ہے اور طالب احسان سے اس کے لئے معمولی سا

مانع بھی نہیں ہے یعنی ممدوح کے لئے ہر عیب لگانے والی شے سے ایک بڑا مانع ہے کہ عیب اس تک پہنچی ہی نہیں سکتا ہے اور احسان طلب کرنے والے کے واسطے اس کے لئے معمولی سی رکاوٹ بھی نہیں ہے چہ بائیک کوئی بڑی رکاوٹ ہو۔ پہلے مصرع میں عجب مستند الیہ نکرہ ہے اور اسکی تنکیر (تخون) تعظیم کے لئے ہے اور دوسرے مصرع میں عجب مستند الیہ نکرہ ہے مگر اس کی تنکیر تحقیر کے لئے ہے۔ اردو میں نکرہ کے تعظیم کے لئے ہونے کی مثال

بستر رخ و کج تنہائی : رات کیا آئی اک بلا آئی
یہاں اک بلا نکرہ تعظیم کے لئے ہے یعنی بڑی بلا آئی۔

اَوِ الشَّكْرِ كَثْرَتِهِمْ وَاِنَّ لَهُ لَآيَاتًا وَاِنَّ لَهُ لَعَمَّا اَوْ التَّغْلِيلِ ثُمَّ وَرَضُوا
مِنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ الْفَرْقِ بَيْنَ التَّعْظِيمِ وَالشَّكْرِ اَنَّ التَّعْظِيمَ يَحْسِبُ انْقِصَافَ
الشَّانِ وَهَلُوَ الطَّبَقَةِ وَالشَّكْرُ يَبْتَغِي الْكَيْفِيَّاتِ وَالْمَقَادِيرَ تَحْقِيقًا كَمَا فِي
الْاَدِلِّ اَوْ تَعْدِيرًا كَمَا فِي الرِّضْوَانِ وَكَذَا التَّحْقِيزُ وَالتَّغْلِيلُ وَالْاِشَارَةُ اِلَى
اَنَّ بَيْنَهُمَا فَرْقًا قَالَ وَفَدَّ جَاءَ الشَّكْرُ بِالتَّعْظِيمِ وَالشَّكْرُ نَحْوُ رَاثِ
بِكُنْ بَنُو قُتَيْبَةَ كَذَبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ اِنِّىْ ذُو عُدَدٍ كَثِيْرٍ هٰذَا اِنَّاظِرٌ
اِلَى الشَّكْرِ اَوْ ذُو الْاَيَاتِ عَظَامٍ هٰذَا اِنَّاظِرٌ اِلَى التَّعْظِيمِ وَفَدَّ يَكُوْنُ
بِالتَّحْقِيزِ وَالتَّغْلِيلِ ثُمَّ حَصَلَ لِي مِنْهُ شَيْءٌ اِنِّىْ خَفِيْرٌ قَلِيْلٌ

ترجمہ (مستند الیہ کو نکرہ) شکر کے لئے لانے میں جیسے ان کا قول اور اس کے پاس بہت سے اونٹ اور بہت سی بحریاں ہیں یا تغلیل کے لئے ہے جیسے اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی بہت بڑی ہے اور تعظیم اور شکر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعظیم علو شان اور بلند رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور شکر کیفیات اور مقایرے کے اعتبار سے ہوتی ہے تحقیقاً جیسے اہل میں یا تقدیراً جیسے رضوان میں اور ایسے ہی تحقیر اور تغلیل۔ اور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے مصنف نے کہا کہ تنکیر، تعظیم اور شکر دونوں کے لئے آتی ہے جیسے اگر یہ لوگ آج بھی جذب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے لوگوں کی محذوب کی جا چکی ہے۔ یہ معنی شکر کے لحاظ سے ہیں یا بڑی بڑی نشانیوں والوں کی محذوب کی جا چکی ہے۔ یہ معنی تعظیم کے اعتبار سے ہیں اور کبھی تحقیر و تغلیل دونوں کے لئے ہوتی ہے جیسے مجھ اس سے کچھ حاصل ہوا ہے یعنی حقیر اور قلیل۔

تشریح مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مستند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے شکر کا فائدہ دینے کے لئے جیسے عرب کا قول ہے وَاِنَّ لَآيَاتًا وَاِنَّ لَعَمَّا اس کے پاس بہت بڑی تعداد میں اونٹ بھی ہیں اور

بجائیں بھی ہیں۔ اس مثال میں اِثْمًا اور غِنًا اِثْم کا اُسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ میں اور نکرہ میں اور دونوں جگہ تنکیر منفیدہ کثیر ہے جیسے اردو میں ہے۔

ہے اس مملکت کی عجب گل زیں : کہیں پھول پاں کے سے ہوتے نہیں

اس شعر میں پھول نکرہ اظہار کثرت کے لئے ہے یعنی یہاں پھول انتہائی کثرت سے ہوتے ہیں۔ اور کبھی مسند الیہ کی تنکیر تَقْلِیل کے لئے آتی ہے جیسے ورضوان من اللہ اکبر اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی ہر چیز سے بڑی ہے اس مثال میں رضوان مسند الیہ نکرہ ہے اور اس کی تنکیر تَقْلِیل کے لئے ہے۔ جیسے اردو میں ہے۔

یہ سب غلط سمجھا کہ ہے شکر کثیر : کچھ نوجوان ہیں طفل ہیں کچھ اور کچھ ہیں پیر
یہاں کچھ نوجوان نکرہ اظہار قسوت کے لئے ہے۔

والفرق سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعظیم اور تحقیر کے ذکر کے بعد کثیر اور تَقْلِیل کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ کثیر ہی کا دوسرا نام تعظیم ہے اور تَقْلِیل کا دوسرا نام تحقیر ہے پس تعظیم کے بعد کثیر کا ذکر اور تحقیر کے بعد تَقْلِیل کا ذکر خواہ مخواہ کا تکرار ہے جو نصاحت کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعظیم اور کثیر دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے اس طور پر کہ تعظیم کیفیات کے قبیل سے ہے چنانچہ تعظیم، علوشان اور بلندی رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور کثیر کیفیات اور مقادیر کے قبیل سے ہے۔ کم کی نہیں ہیں (۱) کم منفصل (۲) کم متصل۔ کم منفصل معدودات میں ہوتا ہے اور کم متصل معدودات کے علاوہ میں ہوتا ہے مثلاً مکملات اور موزونات میں ہوتا ہے۔ شارح کی عبارت میں کیفیات سے مراد کم منفصل ہے اور مقادیر سے مراد کم متصل ہے۔ کم منفصل میں کثیر کی مثال جیسے آپ کہیں ایک سو درخت، پچاس درختوں سے زائد ہیں۔ اور کم متصل کی مثال جیسے آپ کہیں دس رطل گھی آٹھ رطل گھی سے زائد ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ کثیر کثرت کے اعتبار سے کبھی تو تحقیقاً ہوتی ہے جیسا کہ اونٹوں میں ہے اور کبھی تقدیراً ہوتی ہے جیسا کہ رضوان میں ہے کیونکہ رضا اور خوشنودی معنی ہے لہذا اسکے لئے افراد مقرر مانے جائیں گے اور پھر ان افراد مقدمہ کے اعتبار سے اس میں کثیر متحقق ہوگی۔ یہ ہی فرق تحقیر اور تَقْلِیل میں ہے یعنی تحقیر کیفیات کے قبیل سے ہے اور تَقْلِیل کیفیات کے قبیل سے ہے۔ اسی فرق کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ تنکیر، تعظیم اور کثیر کے لئے آتی ہے۔ مصنف نے ... تعظیم اور کثیر کو چونکہ عطف کے ساتھ ذکر کیا ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے اس لئے مصنف کے نزدیک ان دونوں میں مغایرت ہوگی اور یہ دونوں الگ الگ دو چیزیں ہوں گی جیسے باری تعالیٰ کا قول وَانِیْذُوبُکَ نَفْعًا کَذِبًا رسل من قبلک میں رسل کی تمویں جو تنکیر پر دلالت کرتی ہے کثیر کے لئے بھی ہے اور تعظیم کے لئے بھی کثیر کی صورت میں ترجمہ ہوگا اگر وہ لوگ آپ کی تکذیب کرنے ہیں تو آپ سے پہلے بہت سے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے اور تعظیم کی صورت میں ترجمہ ہوگا آپ سے پہلے بڑی بڑی نشانوں دانوں کی تکذیب کی گئی ہے یعنی بڑے بڑے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے۔ اور تنکیر کبھی تحقیر اور تَقْلِیل کے لئے آتی ہے جیسے مصلیٰ من علیٰ میں شی کی تنکیر تحقیر اور تَقْلِیل

کے لئے ہے تعجب کی صورت میں ترجمہ ہوگا مجھے اس سے معمولی سی چیز حاصل ہوئی ہے۔ اور تخیل کی صورت میں ترجمہ ہوگا مجھے اس سے تھوڑی سی چیز حاصل ہوئی ہے۔

وَمِنْ شُكْرٍ عَمِيرٍ أَيْ غَيْرِ الْمُسْتَدَالِيَةِ لِلْإِنْدَادِ أَوْ التَّوَعُّفِ تَعْمُورًا وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ
دَابَّةٍ مِنْ مَكَاةٍ أَيْ كُلِّ فَرْجٍ مِنْ أَفْرَادِ الدَّوَابِّ مِنْ تَعْظِيفٍ مُعَيَّنَةٍ هِيَ تَعْظِيفَةُ
الْمُعْتَصِفِ بِهِ وَكُلِّ نَوْعٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ الدَّوَابِّ مِنْ نَوْعٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ الَّتِي هِيَ تَعْظِيفَةُ
الْمُعْتَصِفِ الَّتِي تَخْتَصُّ بِهَا ذَلِكَ النَّوعُ مِنَ الدَّوَابِّ وَمِنْ شُكْرٍ غَيْرِهِ يَتَّعِظِيمُ تَعْمُورًا
فَأَذْنُوعًا يَخْزِبُ مِنَ اللَّهِ دَرَسُؤِيهِ أَيْ حَرْبٍ عَظِيمٍ

ترجمہ اور غیر مستدالیر کا نکرہ لانا افراد اور نوعیت کے لئے ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے ہر چلنے والے کو پانی سے پیدا کیا ہے یعنی دو اب کے افراد میں سے ہر فرد کو نطفہ معینہ سے پیدا کیا ہے جو اس کے باپ کا مخصوص نطفہ ہے اور دو اب کی انواع میں سے ہر نوع کو پانی کی انواع میں سے ایک نوع کو پیدا کیا ہے اور وہ نطفہ کی وہ نوع ہے جو دو اب کی اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر مستدالیر کی تکثیر تعظیم کے لئے ہے جیسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی بڑائی کا اعلان کر دے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح مستدالیر کو افراد (ایک فرد غیر معین) اور نوعیت کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے اسی طرح غیر مستدالیر کو بھی ان اغراض کے لئے نکرہ لایا جاتا ہے یعنی غیر مستدالیر کو نکرہ ذکر کرنے سے کبھی تو وحدتِ تشبیہ مقصود ہوتی ہے اور کبھی وحدتِ نوعیہ مقصود ہوتی ہے مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ" اس آیت میں دابہ اور مآء دونوں غیر مستدالیر ہیں کیونکہ دابہ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے اور مآء من جار کی وجہ سے مجرور ہے اور دونوں نکرہ ہیں پس یہاں ان دونوں کو نکرہ لاکر افراد یعنی وحدتِ تشبیہ بھی مراد ہو سکتی ہے اور وحدتِ نوعیہ بھی۔ وحدتِ تشبیہ کی صورت میں تفسیر یہ ہوگی کہ اللہ نے ایک شخص کو ایک شخص سے پیدا کیا ہے یعنی ایک فرد کو۔ اس کے باپ کے نطفہ سے پیدا کیا ہے اس صورت میں دابہ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا اور مآء یعنی نطفہ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آدم، حوا، اور عیسیٰ اور کیمے مکوڑے مٹی سے پیدا ہوئے ہیں نہ کہ نطفہ سے لہذا کل دابہ من ماء کہنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام غالب پر محمول ہے یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے پس اکثر کو کل کے مرتبہ میں اتار کر کل دابہ من ماء کہ دیا گیا۔ وحدتِ نوعیہ کی صورت میں تفسیر یہ ہوگی کہ ایک نوع کو نطفہ کی ایک نوع سے پیدا کیا ہے مثلاً نوع انسان کو نطفہ کی اس نوع سے پیدا کیا ہے جو اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے ایسا نہیں ہے کہ کس انسان کو آدم کے نطفہ سے پیدا کیا ہو اور بحری کی نوع کو اس نطفہ سے پیدا کیا ہو جو نطفہ اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا ہے کہ نطفہ کی ایک نوع سے دو اب ... کی ایک

ہی نوع کو پیدا کیا گیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ وہ نطفہ جو نوع حار کے ساتھ مخصوص ہے اس سے حار بھی پیدا ہوتا ہے اور فخر بھی پیدا ہوتا ہے چنانچہ گدھا جب گدھی سے جفتی کرتا ہے تو حار پیدا ہوتا ہے اور جب گھوڑی سے جفتی کرتا ہے تو گھوڑی کے پیٹ سے فخر پیدا ہوتا ہے اور حار اور فخر دو الگ الگ نوع ہیں لہذا نطفہ کی ایک نوع سے دو اب کی دو نوع کا پیدا ہونا ثابت ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوع مائے نطفہ مذکور صرف مونث کا نطفہ نہیں ہے بلکہ نوع مائے مراءوہ نطفہ ہے جو مذکر اور مونث دونوں کے پانی سے ملکر تیار ہوتا ہے پس جب حار اور گدھی جفتی کریں گے تو اس سے صرف نوع حار پیدا ہوگی اور جب حار اور گھوڑی جفتی کریں گے تو اس سے صرف نوع نفل پیدا ہوگی اور جب ایسا ہے تو نطفہ کی ایک نوع سے دو اب کی ایک نوع کا پیدا ہونا ثابت ہو گیا۔

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی غیر مستدالہ کو نکرہ لاکر اسکی تعظیم کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے فاؤنڈا بحرب من الشہ رسولہ اس آیت میں حرب چونکہ بار بار کا مجدد ہے اسلئے غیر مستدالہ ہے اور نکرہ بھی ہے اور اس سے مراد حرب عظیم ہے یعنی اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی برائی کا اعلان کر دو۔ اس آیت سے موجب حرب یعنی رباً سے روکنا مقصود ہے لہذا مقام کا تقاضہ یہ ہے کہ ربوا سے زیادہ سے زیادہ نفرت دلائی جائے اور زیادہ سے زیادہ ڈرایا جائے اور اس کے مناسب یہ ہے کہ حرب کو حرب عظیم پر محمول کیا جائے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ یہاں حرب سے مراد حرب عظیم ہے۔ (فواصل) فخر کے بارے میں یہ یاد رکھیے کہ کبھی گدھے اور گھوڑی کے جفتی کرنے سے فخر پیدا ہوتا ہے اور کبھی گھوڑے اور گدھی کے جفتی کرنے سے فخر پیدا ہوتا ہے پہل صورت میں فخر کا جھوٹا پاک ہوگا اور دوسری صورت میں مکروہ ہوگا اور دہر اس کی یہ ہے کہ جانوروں کے نسب میں ماں کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ باپ کا پس پہل صورت میں فخر گھوڑی کے تابع ہوگا اور دوسری صورت میں گدھی کے تابع ہوگا۔ واللہ اعلم جلیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَلِلْعَاقِبِیْرِ نَحْوٌ وَإِنْ نَظَرْتُ إِلَّا أَلَمًا أَلَمَ أَنْفِیْ فَلَمَّا خَلَّیْتُ بَرْحًا صَغِيرًا وَإِذْ أَلْقَيْتُهَا مِمَّا یُقْبَلُ
الشَّیْءَ لَا وَالضَّعْفَ لَا الْمَعْمُولُ الْمَطْلُوعُ هُنَا لِلنَّوْعِیَّةِ لَا لِلشَّأْنِ الْکَبِیْرِ وَهَذَا الْإِیْتِبَارُ
صَحٌّ وَهُوَ بَعْدَ الْإِسْتِثْنَاءِ مُتَعَرِّفًا مَعَ إِمْتِنَاعٍ مَا صَرَّحَتْ بِهِ إِلَّا صَرَّحَتْ بِأَنَّ
یَكُونُ الْمَصْدَرُ لِلشَّأْنِ الْکَبِیْرِ لِأَنَّ مَصْدَرَ مَصْرُوعَةٍ لَا یَحْتَمِلُ غَيْرَ الصَّرْفِ حَتَّى
یَبْیِّنَ الْإِسْتِثْنَاءُ وَالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ یَجِبُ أَنْ یَكُونَ مُتَعَدِّدًا لِیُسْئَلَ الْمُسْتَثْنَى وَغَیْرَهُ
وَكَمَا أَنَّ الشَّكْیَرَ الَّذِیْ فِی مَعْنَى الْبَعْضِ یُعْیِدُ التَّعْظِیْمَ فَكَذَلِكَ صَرَّحُوا
لَفِظِ الْبَعْضِ کَمَا فِی قَوْلِهِ تَعَالَى وَرَفَعَهُ بَعْضُهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ أَسْرَادُ بَعْضُهُمْ
مُحَمَّدٌ أَصْلَتْهُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفِی هَذَا الْإِیْتِبَارِ مِنْ تَعْظِیْمِ شَیْءٍ وَتَقْلِیْلِهِ وَ
إِغْلَاظِ قَوْلِهِ مَا لَا یَحْتَظُّ

ترجمہ

اور تحقیر کے لئے جیسے ہم گمان نہیں کرتے ہیں مگر گمان حقیر، ضعیف۔ اسلئے کہ ظن ان چیزوں میں سے ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے۔ پس یہاں مفعول مطلق نوعیت کے لئے ہے نہ تاکید کے لئے۔ اور اسی اعتبار سے اس کا وقوع صبیح ہو گیا استنشاء کے بعد مفرغ ہو کر۔ باوجودیکہ ماضیہ الامتنان مانع ہے اس بنا پر کہ مصدر تاکید کے لئے ہے اسلئے کہ ماضیہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تاکہ استنشاء صبیح ہو اور مستثنیٰ منہ کا متعدد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو اور حسیا کہ وہ تنگی جو نوعیت کے معنی میں تعلیم کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح صریح لفظ بعض جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول و رفع بعضہم فوق بعض درجات میں بعضہم سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ پس اس اہام میں آپ کی عظمت شان اور آپ کا فضل اور آپ کی اعلیٰ قدرت جو مخفی نہیں ہے۔

تشریح

مصنف نے فرماتے ہیں کہ غیر مستند الیہ کی تنگی کبھی تحقیر کے لئے ہوتی ہے جیسے ان ظن الاظن میں ظنا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے غیر مستند الیہ ہے اور نکمہ ہے اور اسکی تنگی تحقیر کے لئے ہے کیونکہ اس سے ظن حقیر اور ضعیف مراد ہے یعنی ہم گمان نہیں کرتے مگر حقیر اور ضعیف ہم کا گمان اور وہ اسکی یہ ہے کہ ظن شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے یعنی ظن شدید اور قوی بھی ہوتا ہے اور ضعیف و خفیف بھی ہوتا ہے۔ پس اس جگہ مفعول مطلق (ظنا) محض تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ ساتھ نوعیت کے لئے ہے یعنی الاظن سے ظن کی ایک نوع یعنی ظن حقیر کا استنشاء کیا گیا ہے۔

وہذا الاعتبار سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ الاظنا استنشاء مفرغ ہے اور استنشاء مفرغ اسکو کہتے ہیں جس کا مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو بلکہ محذوف ہو اور اس جگہ مستثنیٰ منہ ظن مصدر محذوف ہے اور استنشاء مفرغ کے لئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ متعدد ہونا کہ اس میں مستثنیٰ داخل ہو اور پھر استنشاء کے ذریعہ اسکو نکالا جائے مگر یہاں مستثنیٰ منہ یعنی ظن متعدد نہیں ہے یعنی ظن صرف ظن کا احتمال رکھتا ہے غیر ظن کا احتمال نہیں رکھتا اور جب مستثنیٰ منہ یعنی ظن متعدد نہیں ہے تو اس سے ظن کا استنشاء کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ اس صورت میں استنشاء انشی عن نفسه لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے ان ظن کے ذریعہ ظن کی نفی کی گئی ہے اور پھر الا کے ذریعہ اس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہاں استنشاء انشی عن نفسه اور تاقض ہے جو کہ باطل ہے پس باطل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب درست نہ ہونی چاہیے تھی جیسا کہ ماضیہ الامتنان کی ترکیب اس بنا پر کہ ماضیہ تاکید کے لئے ہے درست نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی استنشاء انشی عن نفسه اور تاقض لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے آ کے ذریعہ ضرب کی نفی کی گئی ہے اور پھر الا کے ذریعہ اسی ضرب کا استنشاء اور اثبات کیا گیا ہے۔ گویا ماضیہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ اس سے ضرب کا استنشاء صبیح ہو۔ اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مستثنیٰ منہ کا متعدد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو۔ اسی اعتراض کا جواب دینے کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ ظنا مصدر محض تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ نوعیت کے لئے ہے اور ظن مصدر کو نوعیت کے لئے ماننے کی صورت میں استنشاء صبیح ہو جائیگا اور تاقض

اور اشتقاقی من نفسہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ اس صورت میں ظن مصدر جو مستثنیٰ مذہذوت ہے وہ متعدد ہوگا یعنی ظن قوی اور ظن حقیر کو شامل ہوگا اور ہر اشتقاق کے ذریعہ ظن حقیر کو نکال دیا جائے گا اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ماضیہ الآخر باکی ترکیب بھی اسی صورت میں متنع ہوگی جبکہ ماضیہ مفعول مطلق کو صرف تاکید کے لئے قرار دیا جائے گا ورنہ اگر اسکو نوعیت کے لئے لیا جائے تو یہ ترکیب بھی درست ہو جائے گی۔ اسلئے کہ ضرب مصدر جو مستثنیٰ منہ ہے اور مہذوف ہے اسکی دو نوع ہیں ایک ضرب کثیر دوم ضرب قلیل۔ پس الا کے ذریعہ ان میں سے ایک کا اشتقاق کیا جائے گا اور ایک کو مستثنیٰ منہ کے تحت باقی رکھا جائے گا اور ایسا کرنے سے نہ اشتقاقی من نفسہ لازم آئے گا اور نہ ناقض لازم آئے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ وہ تنکیر جو بعینیت کے معنی میں ہے جس طرح وہ مفید تعظیم ہوتی ہے اسی طرح مرا خالفظ بعض بھی تعظیم کا فائدہ دیتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے ارشاد ورفع بعضهم فوق بعض درجات میں بعضهم سے رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم مراد ہیں۔ پس اس ابہام کے ذریعہ آپ کی عظمت شان اور آپ کے فضل اور اعلیٰ مرتبہ کو بیان کرنا مقصود ہے اور جب ایسا ہے تو لفظ بعض مفید تعظیم ہوا۔

وَأَمَّا وَضْعُهُ أَيْ وَضْعُ الْمُسْتَدِ الْيَدِ وَالْوَضْعُ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى نَفْسِ التَّابِعِ الْمَخْصُوصِ
وَقَدْ يُطْلَقُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَهُوَ أَشْبَهُ هَهُنَا وَأَوْكُنْ يَقُولُهُ وَأَشَابَسَاهُ وَأَمَّا
الْأَمْدُ الِإِمْتِنَانُ أَيْ أَمَّا ذِكْرُ التَّعْتِ لَهُ فَيَكُونُ بِهِ أَيْ الْمَوْضِعُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَالْأَمْدُ
أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى التَّعْتِ عَلَى أَنْ يُرَادَ بِاللَّفْظِ أَحَدُ مَعْنِيَتَيْهِ وَيُضْمَرُ مَعْنَاهُ
الْأَخَرُ عَلَى مَا سَبَقَ فِي التَّبْدِيعِ مُبْتَدَأَةً أَيْ لِلْمُسْتَدِ إِلَيْهِ كَأَشْفَاعٍ مَعْنَاهُ
كَقَوْلِكَ الْجَسْمُ الْكَوْكَبِيُّ الْعَرَبِيُّ يُخْتَارُ إِلَى كَرَامَةِ شَعْدٍ فَإِنَّ هَذِهِ
الْأَوْصَافَ مَتَابِعُ وَضْعِ الْجَسْمِ وَيَقَعُ تَعْرِيفُهَا وَتَحْوِيلُهَا فِي الْكُتُبِ أَيْ وَشَلْ هَذَا
الْقَوْلُ فِي كَوْنِ الْمَوْضِعِ لِلْكَتِفِ وَالْإِضَاحُ لِأَنَّ لَمْ يَكُنْ وَضْعًا لِلْمُسْتَدِ إِلَيْهِ قَوْلُ
شَعْرٍ إِلَّا لِمَعْنَى الشَّيْءِ يُطْلَقُ بِهَا الظَّنُّ بِكَانَ كَذَلِكَ وَكَانَ مَبْعَا
نَا لَانْتِزَاعِ مَعْنَاهُ الرَّكْبُ الْمَتَوَحَّدُ وَالْوَضْعُ بَعْدَهُ مَتَابِعًا كَيْفَ مَعْنَاهُ وَلَوْضَعُ
لَيْسَ بِمُسْتَدِ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ إِذَا مَرَّ نَوْعٌ عَلَى أَشْءٍ حَادِثَاتٍ فِي الْبَيْتِ السَّابِقِ أَعْنِ
قَوْلُهُ شَعْرًا إِنَّ الشَّيْءَ جَمَعَ الشَّاحَةَ وَالْعَيْدَةَ وَالْيَرَّ وَالشَّيْءَ جَمْعًا أَوْ مَعْنَى
عَلَى أَشْءٍ صِفَةً لِأَسْمٍ لَأَنَّ أَوْ يَتَعَدَّى بِرَأْفَةٍ.

ترجمہ
بہر حال مستد الیک کا وصف ملانا اور وصف کبھی نفس تابع مخصوص پر ہوا جاتا ہے اور کبھی مصدر کے معنی میں

اور یہاں یہ ہی مناسب ہے اور اس کے قول والا بیاڑا بالابدال منہ کے موافق ہے بہر حال مسند الیہ کے لئے صفت کا ذکر کرنا پس وصف کے مصدر کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اور احسن یہ ہے کہ وہ صفت کے معنی میں ہو اس بنا پر کہ لفظ سے اس کے دو معنی میں سے ایک مراد ہو اور اس کی غیر سے اس کے دوسرے معنی مراد ہوں جو فن بدیع میں مقرب آجائے گا مسند الیہ کو بیان کرنے والا اس کے معنی کو واضح کرنے والا جیسے تیرا قول جسم طویل عریض عقیق ایسی غالی جگہ کا مستاح ہے جس کو وہ بھر دے پس یہ اوصاف جسم کی وضاحت کر رہے ہیں اور اس کی تعریف کر رہے ہیں اور اسی کے شل ہے کشف میں یعنی اس قول کی طرح ہے صفت کے کشف اور ایضاح کے لئے ہونے میں اگرچہ وہ مسند الیہ کا وصف نہیں ہے۔ شاعر کا قول وہ روشن دماغ جس کا گمان تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے۔ پس الہی کے معنی ہیں ذہین اور روشن دماغ اور وصف اس کے بعد ہے جو اس کے معنی کو کھوتا ہے اور اس کی وضاحت کرتا ہے لیکن وہ مسند الیہ نہیں ہے اسلئے کہ یا تو وہ اس بنا پر مرفوع ہے کہ اس ان کی خبر ہے جو بیت سابق میں ہے یعنی اس کا قول ہے وہ ذات جس نے سخاوت شجاعت نیکی اور بہز گاری کو جمع کیا ہے یا اس بنا پر منصوب ہے کہ وہ ان کے اسم کی صفت ہے یا اٹنی کے مقدر ہونے کی وجہ سے۔

تشریح

احوال مسند الیہ میں سے چونکہ مسند الیہ کے لئے توابع کا ذکر ہونا بھی ہے اسلئے یہاں سے فاضل مصنف نے مسند الیہ کے توابع کو ذکر کیا ہے اور توابع میں سب سے پہلے چونکہ لغت اور وصف مذکور ہوتا ہے اسلئے مصنف نے وصف کو سب سے پہلے ذکر کیا ہے۔ بہر حال وصف مسند الیہ کے احوال میں سے ہے۔ مسند الیہ خواہ معروضہ ہو خواہ نکرہ ہو یعنی وصف مطلقاً مسند الیہ کے احوال میں سے ہے مسند الیہ معروضہ ہو یا نکرہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ وصف کا اطلاق ایک تو تابع مفعول پر ہوتا ہے یعنی اس لفظ پر ہوتا ہے جو ترکیب میں صفت واقع ہے اور دوسرے مصدری معنی پر ہوتا ہے یعنی لغت اور صفت کے ذکر کرنے پر ہوتا ہے یعنی وصف کے مصدری معنی ہیں لغت اور صفت کا ذکر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ انا وصفہ میں وصف کے مصدری معنی کا مراد لینا زیادہ مناسب ہے کیونکہ فلکونہ سے مصنف نے وصف لانے کی علت بیان کی ہے اور علت أحداث اور معانی مصدریہ کی بیان کی جاتی ہے نہ کہ الفاظ کی اور مصنف رح کے قول انا بیاڑا بالابدال منہ کے موافق بھی مصدری معنی ہیں کیونکہ یہ دونوں بلاشبہ مصدری معنی میں مستعمل ہیں پس بیان میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے وصف سے بھی مصدری معنی مراد لینا بہتر ہوگا۔ فلکونہ سے مصنف نے مسند الیہ کے لئے وصف لانے کی علت بیان کی ہے اور چونکہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہاں وصف کے مصدری معنی (صفت اور لغت کا ذکر کرنا) مراد ہے اسلئے فلکونہ کی غیر وصف یعنی المصدر کی طرف راجع ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت کا ذکر کرنا مسند الیہ کے لئے بہتین اور کاشف ہے لیکن شارح کہتے ہیں کہ احسن یہ ہے کہ فلکونہ کی غیر کا مرجع وصف یعنی تابع مفعول ہو اور یعنی المصدر نہ ہو کیونکہ مسند الیہ کے لئے مبین اور کاشف وصف یعنی تابع ہوتا ہے اس کا ذکر کرنا بہتین اور کاشف نہیں ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ انا وصفہ میں وصف سے وصف یعنی مصدر مراد لیا گیا ہے اور غیر وصف یعنی تابع مفعول کی طرف راجع کی گئی ہے۔ یہ کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ بیان صنعت استخدام ہے اور صنعت استخدام یہ ہے کہ لفظ کے دو معنی ہوں جب لفظ کو ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد ہوں اور جب اس کی طرف ضمیر راجع کی جائے تو دوسرے معنی مراد ہوں۔ صنعت استخدام کا بیان ان شاء اللہ فن بدیع میں

تفصیل کے ساتھ کیا جائے گا۔

الحاصل مسند الیہ کے لئے وصف اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ وہ مسند الیہ کے معنی کو واضح اور ظاہر کر دے جیسے تیراقول
ابسم الطویل العظیم یکتا جہ الی ذراع یثمد اس مثال میں طویل، عظیم، یکتا، جہ، الی، ذراع، یثمد اس کے معنیوں کا مجموعہ جسم کے لئے صفت
کا شفع ہے کیونکہ تینوں کا مجموعہ جسم کی وضاحت اور تعریف کرتا ہے اس طور پر کہ جسم وہ ہے جو طویل، عظیم، یکتا، جہ، الی، ذراع، یثمد
کو قبول کرتا ہو۔ اردو میں جیسے یہ

پڑے عکس اس کے لب سرخ کا گر سا غریں : ہو جھالت سے وہیں بادۂ گلنام سفید

اس مثال میں لب کے لئے سرخ اور بادہ کے لئے گلنام کی صفت تو وضع کے لئے ہے۔ اسی طرح اگر وصف مسند الیہ
کا نہ ہو بلکہ مسند الیہ کے علاوہ کا ہو تو بھی وہ اس کی وضاحت کرتا ہے جیسے الامی الذی یظن بک الظن : کان قدرای وقوفا
اس کے معنی ذکی اور روشن دماغ کے ہیں اور اس کے بعد آنے والا وصف یعنی الذی یظن بک الظن اس کے معنی کی توضیح
کرتا ہے۔ یعنی ذکی اور روشن دماغ وہ شخص ہے جس کا گمان بھی تیرے متعلق ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے
اور الامی ترکیب میں مسند الیہ نہیں ہے بلکہ وہ یا تو اس ان کی خبر ہے جو بہت سابق میں ہے۔ بہت سابق یہ ہے
ان الذی جمع السامع : والحمد لله والبر والحق جمعا۔ یعنی وہ شخص جس نے سخاوت، شجاعت، نیکی اور پرہیزگاری کو جمع
کیا ہے ذہن ہے جس کا گمان بھی تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے یا الامی ان کے اسم
کی صفت واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا الامی مقدار کی وجہ سے منصوب ہے الحاصل الامی مرفوع ہوا منصوب
ترکیب میں مسند الیہ نہیں ہے۔

أَوْ لَكُونِ الْوُصْفُ مُخَصَّصًا لِلْمُسَدِّ إِلَيْهِ أَيْ مُقَدِّمًا لِشُرَاكِهِ أَوْ رَافِعًا إِحْتِمَالًا
وَفِي عُرُوبِ النُّحَاةِ التَّخْصِصُ عِبَارَةٌ عَنْ تَقْيِيلِ الْأَشْثَرَالِكِ فِي التَّكْوِينِ وَالشُّرَاكِيَّةِ
عَنْ رَفْعِ الْإِحْتِمَالِ الْحَاصِلِ فِي الْمَعَارِفِ مُحَوِّزُ زَيْدٍ الشَّاحِرُ عِنْدَ نَائِبَاتِ
وَصَفَةٍ بِالشَّاحِرِ يُرْتَعَبُ الْإِحْتِمَالُ غَيْرُهُ أَوْ لَكُونِ الْوُصْفِ مَدْحًا أَوْ ذَمًّا مُحَوِّجًا فِي
زَيْدٍ أَلْعَالِمِ أَوْ أَلْحَاهِلِ حَيْثُ يُتَعَيَّنُ الْمُؤَمَّرُونَ أَعْبَتُ زَيْدًا قَبْلَ
ذِكْرِ أَيْ ذِكْرُ الْوُصْفِ وَالْأَلْكَانُ الْوُصْفُ مُخَصَّصًا أَوْ لَكُونِهِ تَأْكِيدًا أَوْ أَمْسِ
الذَّائِرُ كَانَ يَوْمًا عَظِيمًا فَإِنَّ لَفْظَ أَمْسٍ مَثَابِلُ عَلَى الدُّبُورِ وَقَدْ يَكُونُ
الْوُصْفُ لِبَيَانِ الْمُتَقَصُّودِ وَتَفْسِيرِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ
وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ حَيْثُ وَصَفَ دَابَّةً وَطَائِرًا بِمَا هُوَ مِنْ خَوَالِ الْجَنَائِبِ
لِبَيَانِ أَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُمَا إِلَى الْجَنَسِ دُونَ الْفَرْقِ بِهَذَا الْأَعْيَادِ أَنَّ هَذَا الْوُصْفَ
زِيَادَةً التَّعْيِينِ وَالْإِحَاطَةِ

ترجمہ

یاد وصف کے مسند الیہ کا مقصد ہونے کی وجہ سے یعنی اس کے اشتراک کو کم کرنے والا یا اس کے احتمال کو اٹھا بیٹا ہے اور نجات کی اصطلاح میں تخصیص نام ہے نکرہ میں اشتراک کے کم کرنے کا اور توضیح نام ہے اس احتمال کو اٹھانے کا جو معرض میں حاصل ہوتا ہے جیسے زید التاجر عندنا زید تاجر ہمارے پاس ہے اس لئے کہ زید کا تاجر کے ساتھ متصف ہونا اسکے غیر کے احتمال کو اٹھا دیتا ہے۔ یاد وصف کے مدح یا ذم ہونے کی وجہ سے جیسے جادنی زید العالم اول الجاہل میرے پاس زید محال ہے وہ آیا، یا زید جو جاہل ہے وہ آیا جہاں موصوف یعنی زید وصف کے ذکر سے پہلے متعین ہو ورنہ تو وصف مقصود ہوگا یا اسلئے کہ وصف تاکید ہو جیسے اس الدابر کان یوما عظیما کل گذشتہ بڑا دن تھا اسلئے کہ لفظ اس خود دہر پر دلالت کرتا ہے اور کبھی وصف مقصود کے بیان اور مسند الیہ کی تفسیر کے لئے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول، نہیں ہے کوئی دابر جو زمین پر چلے اور نہیں ہے کوئی پرندہ جو اپنے بازو لیسے اڑے اس حیثیت سے کہ دابر اور طائر کو اس چیز کے ساتھ متصف کیا ہے جو دونوں کی جنس کی خواص میں سے ہے اس بات کو بیان کرنے کے لئے کہ ان دونوں سے مقصود جنس ہے نہ کہ فرد اس اعتبار سے اس وصف نے (یاد فی تعمیم در تمام افراد کو محیط ہونے کا فائدہ دیا ہے

تشریح

مصف ر و فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے مسند الیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے۔ علماء بیان کے نزدیک تخصیص یہ ہے کہ اگر مسند الیہ نکرہ ہے تو وصف کے ذریعہ اس کے اشتراک کو کم کر دیا جائے مثلاً آپ کہیں رجل تاجر عندنا رجل تاجر ہمارے پاس ہے پس رجل چونکہ تاجر اور غیر تاجر دونوں کو شامل ہے اور وصف تاجر نے غیر تاجر کو خارج کر دیا ہے اسلئے یہ کہا جائے گا کہ وصف تاجر نے رجل کے اشتراک کو کم کر دیا ہے اور اس اشتراک کو کم کرنے کا نام ہی تخصیص ہے اور اگر مسند الیہ معرفہ ہے تو وصف کے ذریعہ اس کے احتمال کو اٹھانے اور ختم کرنے کا نام تخصیص ہے مثلاً زید نام کے دو آدمی ہیں ایک تاجر دوم فقیہ پس جب آپ نے زید التاجر عندنا کہا تو وصف تاجر نے اس کے فقیہ ہونے کے احتمال کو ختم کر دیا اور زید کو تاجر کے ساتھ خاص کر دیا۔ الحاصل علماء بیان کے نزدیک تخصیص کے دو فرد ہیں (۱) تغلیل اشتراک (۲) رفع احتمال۔ اور علماء نجات کے نزدیک صرف نکرہ میں اشتراک کو کم کرنے کا نام تخصیص ہے اور ہر معرفہ کے اندر پیدا ہونے والے احتمال کو اٹھانا تو یہ علماء نجات کے نزدیک تو صحیح کہلاتا ہے تخصیص نہیں کہلاتا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی مدح کے لئے مسند الیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے جیسے جادنی زید العالم میرے پاس زید عالم آیا اس میں العالم مصفت زید مسند الیہ کی مدح کے لئے ہے اردو میں جیسے

دوش ملک پہ دیکھ کے نصیب شہید عشق : حوروں کو یہ گمان ہے عرشیں ہیں نہ ہو

اس میں بریں صفت عرش کی مدح کے لئے ہے۔

اور کبھی مسند الیہ کی مذمت کرنے کے لئے مسند الیہ کا وصف لایا جاتا ہے جیسے جادنی زید الجاہل اسمیں جاہل صفت، زید کی مذمت کے لئے ہے۔ یہ خیال رہے کہ وصف مسند الیہ کی مدح یا ذم کے لئے اسی وقت ہوگا جبکہ

موصوف (زید) وصف کے مذکور ہونے سے پہلے متعین ہو اور اگر موصوف پہلے سے متعین نہیں ہے تو وصف منقص ہوگا۔
 مارج یا ذام نہیں ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تاکید کے لئے وصف لایا جاتا ہے مگر یہاں تاکید سے اصطلاحی
 تاکید مراد نہیں ہے نہ تاکید لفظی مراد ہے اور نہ تاکید معنوی مراد ہے بلکہ تاکید لغوی مراد ہے یعنی مسند الیہ کی تقریر اور اس کو پختہ
 کرنے کے لئے وصف ذکر کیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوگا جب کہ مسند الیہ اس وصف کے معنی کو متضمن ہو کیونکہ جب مسند الیہ
 اس وصف کے معنی کو متضمن ہے تو مسند الیہ کے بعد اس وصف کا ذکر اس کے لئے مؤید اور مقرر ہوگا جیسے اس الدبر کان
 یونا علیہ۔ کل گذشتہ بڑا دن تھا۔ اس مثال میں اس سے مستدل ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہے اور دایر اس کی صفت
 ہے اور دوبر کے معنی گذرنے کے ہیں پس اس میں چونکہ دوبر کے معنی یعنی گذرنے پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس
 کو دایر کے ساتھ متعلق کرنا تاکید ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کے مقصود کو بیان کرنے کے لئے اور
 اس کی تفسیر کرنے کے لئے مسند الیہ کا وصف ذکر کیا جاتا ہے جیسے وامن دابۃ فی الارض دلا طائر یطیر بہما حیۃ الامم
 امثالکم۔ یہاں فی الارض دابۃ کے اور یطیر بہما حیۃ طائر کے مقصود کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی دابہ اور طائر
 کو دونوں جنسوں کے خواص کے ساتھ یہ بیان کرنے کے لئے مصنف کیا ہے کہ ان دونوں سے جنس مقصود ہے فرد
 مقصود نہیں ہے یعنی دابہ سے جنس دابہ مراد ہے اور طائر سے جنس طائر مراد ہے چنانچہ آیت کا یہ مطلب ہے کہ اجناس
 دو اب میں سے کوئی جنس دابہ نہیں اور اجناس طیور میں سے کوئی جنس طائر نہیں مگر.....
 شارح کہتے ہیں کہ یہاں وصف کو ذکر کرنے سے چونکہ جنس کو بیان کرنا مقصود ہے اس لئے یہ وصف تعیم اور احاطہ
 افراد کے لئے مفید ہوگا کیونکہ جنس تمام افراد میں متفق ہوتی ہے لہذا مسند الیہ اپنے تمام افراد کو عام اور محیط ہوگا۔

وَأَمَّا تَوَكُّدُهُ أَيْ تَوَكُّدُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِلتَّعْرِيفِ أَيْ لِلتَّعْرِيفِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ
 أَيْ تَعْرِيفٍ مَفْهُومِهِ وَمَسَدَ لَوْلِهِ أَعْنِي جَعَلَهُ مُعْتَرِزًا مُخَفِّضًا شَائِبًا عَيْنُ لَا يَنْطِقُ
 بِهِ غَيْرُهُ تَحْوِجًا عَنِ زَيْدٍ زَيْدٌ إِذَا ظَنَّ الْمُتَكَلِّمُ عَقْلَهُ السَّامِعَ عَنْ بَيَانِ
 لَفْظِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوْ عَنْ حَمْلِهِ عَلَى مَعْنَاهُ وَقِيلَ الْمُرَادُ بِهِ تَعْرِيفُ الْمُتَكَلِّمِ تَحْوِ
 أَتَا عَزَمْتُ أَوْ لَمْ تُعْكَوْمَ عَلَيْهِ تَحْوِ أَمَا سَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ وَحَدَّثِي أَوْ لَا غَيْرِي
 وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ تَأْكِيدِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فِي شَيْءٍ وَتَأْكِيدُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ لَا
 يَكُونُ لِلتَّعْرِيفِ الْحَكْمِ فَقَطْ وَسَيُفَصِّرُهُ الْمُصَنِّفُ هَذَا أَوْ دَلَّعَ تَوْهِيْمُ التَّحْوِزِ أَيْ
 التَّكْلِيمِ بِالسَّامِعِ تَحْوِ قَطْعَ النَّصِّ الْأَمِيرُ الْأَمِيرُ أَوْ نَفْسُهُ أَوْ عَيْنُهُ لَفْظًا يَتَوَهَّمُ أَنَّ
 إِسْنَادَ الْقَطْعِ إِلَى الْأَمِيرِ عِبَارَةٌ وَرَأَيْنَا الْقَاطِعَ بَعْضَ عِلَالِيهِ أَوْ لِيَدْفَعِ تَوْهِيْمُ
 الشَّكِّ تَحْوِجًا فِي زَيْدٍ زَيْدٌ لَفْظًا يَتَوَهَّمُ أَنَّ الْحَبَّاقِي غَيْرُ زَيْدٍ وَأَنَّ ذِكْرَ زَيْدٍ
 عَلَى سَبِيلِ الشَّكِّ أَوْ لِيَدْفَعِ تَوْهِيْمُ عَدَمِ السَّمُولِ تَحْوِجًا فِي الْقَوْمِ كَلِمَةً أَوْ جَمْعًا

بَعْدَ أَنْ بَعَضَهُمْ لَحْرَ بَحْمٍ إِلَّا أَنْكَ لَحْرَ تَعْتَدَ بِهِمْ أَوْ أَنْكَ جَعَلَتْ الْفِعْلَ
الْوَاقِعَ مِنَ الْبَعْضِ كَالْوَاقِعِ مِنَ الْكُلِّ بِسَاءَ عَلَى أَنْتُمْ فِي حُكْمِ تَخْصِصٍ وَاحِدٍ۔

ترجمہ

اور بہر حال مسند الیہ کی تاکید لانا پس مسند الیہ کی تقریر کے لئے ہے یعنی مسند الیہ کے مفہوم اور مدلول کی تحقیق کے لئے یعنی مسند الیہ کو مقنن، مقرر، ثابت کرنے کے لئے۔ ایسے طریقہ پر کہ سامع اس سے اس کے غیر کا گمان نہ کرے جیسے جاتی زید زید جب منکلم لفظ مسند الیہ کو سننے یا اس کو اس کے معنی پر محمول کرنے سے سامع کی غفلت کا خیال کرے اور کہا گیا ہے کہ اس سے تقریر مکمل مراد ہے جیسے انا عرف یا تقریر محکوم علیہ مراد ہے جیسے انا سمعت فی حاجتک ومدی یا اقری اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ مسند الیہ کی تاکید ہی سے نہیں ہے اور مسند الیہ کی تاکید کبھی تقریر مکمل کے لئے نہیں ہے اور مصنف مغرب اس کی مراد صحت کریں گے۔ یا مجاز کے دہم کو دور کرنے کے لئے یعنی تکلم بالمجاز کے دہم کو دور کرنے کے لئے جیسے قطع اللیث الامیر الامیر الامیر لای الامیر عینہ امیر نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے تاکہ یہ دہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کی طرف مجاز ہے اور کاٹنے والا اس کا کوئی غلام ہے یا سہو کے دہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جاتی زید زید تاکہ یہ دہم نہ ہو کہ آنے والا زید کے علاوہ ہے اور زید کا ذکر سہو کیا ہے۔ یا عدم شمول کے دہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جاتی القوم مکہم یا اجموں تاکہ یہ دہم نہ ہو کہ ان میں سے بعض نہیں آئے مگر تو نے ان کا اعتبار نہیں کیا ہے یا تو نے اس فعل کو جو بعض سے واقع ہے ایسا بنادیا جیسا کہ کل سے واقع ہو اس بناء پر کہ وہ سب ایک ہی شخص کے حکم میں ہیں۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند الیہ کی تاکید لائی جائے اور مسند الیہ کی تاکید اس لئے لائی جاتی ہے تاکہ مسند الیہ کے مفہوم اور مدلول کو سامع کے ذہن میں اس طرح محقق اور ثابت کر دیا جائے کہ سامع کو دوسرے کا مشبہ نہ رہے جیسے جاتی زید زید میں دوسرا زید تاکید کیلئے اس لئے لائے تاکہ سامع کے ذہن میں یہ بات ثابت ہو جائے کہ زید ہی آیا ہے کوئی دوسرا نہیں آیا اور یہ اس وقت کہا جائے گا جب منکلم کو یہ خیال ہو کہ سامع لفظ مسند الیہ کے سننے سے غافل ہے۔ یا مسند الیہ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنے سے غافل ہے مثلاً کسی نے کہا جاو اسد اور پھر منکلم کو یہ خیال ہوا کہ سامع اسد کو اس کے حقیقی معنی (جوان مغترس) پر محمول کرنے سے غافل ہے یعنی منکلم نے یہ اعتقاد کیا کہ سامع نے اسد کو معنی مجازی (رجل شجاع) پر محمول کیا ہے پس منکلم نے سامع کی اس غفلت کو دور کرنے کے لئے دوبارہ اسد کہا پس لفظ اسد کا دوبارہ ذکر کرنا اس بات کا فائدہ دینا کہ اسد سے جوان مغترس مراد ہے رجل شجاع مراد نہیں ہے شارح کی عبارت میں مفہوم کے بعد مدلول کا ذکر عطف عام علی الخاص کے قبیل سے ہے کیونکہ مفہوم سے معنی متبعی مراد ہے اور مدلول سے مراد کچھ جس پر لفظ دلالت کرے خواہ وہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو شارح اس معنی جملہ مقرر سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ تحقیق مفہوم سے مراد یہ نہیں ہے کہ مفہوم محقق اور ثابت ہو اس طور پر کہ اس سے

خفاء دور کر دیا جائے بلکہ تحقیق مضمون سے مراد یہ ہے کہ مفہوم سامع کے ذہن میں اس طرح محقق اور ثابت ہو کہ سامع کو یہ گمان نہ ہو کہ اس لفظ مسند الیہ سے اسکے علاوہ دوسرا مراد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مصنف کے قول فلان تقریر سے تقریر محکم یا تقریر محکم علیہ مراد ہے حاصل یہ کہ شارح تو اس بات کے قائل ہیں کہ فلان تقریر سے مصنف کی مراد صرف تقریر مسند الیہ ہے اور یہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ مصنف کی مراد صرف تقریر مسند الیہ نہیں ہے بلکہ تقریر محکم یا تقریر محکم علیہ (مسند الیہ) مراد ہے۔ تقریر محکم کی مثال ”انا عرفت“ ہے اس طور پر کہ محکم کی طرف دو بار اسناد کی گئی ہے ایک آقا کی طرف دوسرے منیر متقل کی طرف۔ اور تقریر محکم علیہ کی مثال جیسے انا سیت فی حاجک وعدی یا لاغیری ہے یعنی جبری حاجت کے سلسلے میں صرف میں نے کوشش کی ہے لفظ وعدی اور لاغیری دونوں میں سے ہر ایک محکم علیہ کی تاکید کے لئے ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تقریر محکم علیہ کی مثال پر اعتراض ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ وعدی اور لاغیری مسند الیہ کی تاکید نہیں ہیں کیونکہ وعدی ترکیب میں حال واقع ہے اور لاغیری مسند الیہ پر معطوف ہے، اور حال اور معطوف دونوں تاکید اصطلاحی نہیں ہیں اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تاکید سے عام مراد ہے اصطلاحی ہو یا لغوی ہو تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ دونوں مثالیں مسند الیہ کی تاکید موجود ہے بلکہ دونوں مثالوں میں اس تخصیص کی تاکید موجود ہے جو تخصیص مسند الیہ کی تقدیم سے مستفاد ہے۔ حاصل یہ کہ ان بعض لوگوں کا تقریر کو تقریر محکم علیہ پر معمول کرنا تو درست ہے لیکن اس کی جو مثال ذکر کی گئی ہے وہ غلط ہے۔ و تاکید المسند الیہ سے شارح نے بعض لوگوں کے قول پر رد کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ تاکید مسند الیہ تقریر محکم کے لئے ہرگز نہیں ہوتی یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسند الیہ کی تاکید تقریر محکم کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ انا عرفت میں تقریر محکم مسند الیہ کی اس تقدیم کی وجہ سے ہے جو بخوار اسناد کا تقاضہ کرتی ہے تاکید مسند الیہ سے تقریر محکم نہیں ہوتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف عنقریب اس کی تصریح فرمائیں گے، مصنف فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کی تاکید کبھی مجاز کے وہم کو دور کرنے کے لئے لائی جاتی ہے یعنی سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے کہ متکلم نے مجاز کے طریقہ پر کلام کیا ہے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے مثلاً تاکید لفظی کے ساتھ یوں کہا گیا قطع الصلح الامیر الامیر۔ یا تاکید معنوی کے ساتھ یوں کہا گیا قطع الصلح الامیر نفعہ یا عینہ، چور کا ہاتھ امیر ہانے کا ٹاپہ یہاں الامیر مسند الیہ کی تاکید اسلئے لائی گئی ہے تاکہ سامع کو یہ وہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کی طرف مجاز ہے درنہ حقیقت یہ ہے کہ امیر کے کسی غلام نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی وہم کو دور کرنے کے لئے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے یعنی کبھی سامع کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ متکلم نے مسند الیہ کا ذکر سہواً کر دیا ہے درنہ مسند الیہ یہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسرا ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مسند الیہ کی تاکید ذکر کر دی جاتی ہے جیسے جاردی زید زید میرے پاس زید ہی آیا ہے۔ اس مثال میں اگر دوسرا زید ذکر نہ کیا جاتا تو سامع کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ آنے والا زید نہیں ہے بلکہ زید کے علاوہ کوئی دوسرا ہے اور متکلم نے زید کا ذکر سہواً کیا ہے پس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم نے زید کو دوبارہ ذکر کر دیا۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے مسند الیہ کی تاکید لائی جاتی ہے جیسے جاری القوم کلہم یا جاری القوم اجمعون میرے پاس قوم کے تمام افراد آئے۔ اگر کلہم یا اجمعون کی تاکید ذکر کی جاتی اور من جاری القوم کہہ دیا جاتا تو سامع کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ مسند الیہ یعنی لفظ قوم تمام افراد کو شامل نہیں ہے اور آنے والے تمام افراد نہیں ہیں بلکہ اکثر لوگ آئے اور بعض نہیں آئے لیکن منکلم نے ان بعض کا اعتبار نہ کر کے جاری القوم کہہ دیا یا سامع نے یوں سمجھا کہ قوم کے تمام لوگ باہمی تعاون کی وجہ سے چونکہ شخص واحد کے منکلم میں ہیں اسلئے آنے کا وہ فعل جو قوم کے بعض افراد سے صادر ہوا ہے ایسا ہے جیسا کہ کل سے صادر ہوا ہو اسلئے منکلم نے فعل کو پوری قوم کی طرف منسوب کر دیا ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے منکلم نے مسند الیہ (القوم) کو کلہم یا اجمعون کی تاکید ساتھ مؤکد کر دیا ہے۔

وَأَمَّا بَيَانُهُ أَيْ تَعْيِينُهُ الْمُسْتَدِلُّ بِهِ بِعَطْفِ الْبَيَانِ لَا لِإِضَاحِهِ بِلَا يَنْهَى عَنْ تَحْصِيلِ مَعْنَى صَدَقَ بِعَطْفِ خَالِدٍ وَلَا يَنْهَى عَنْ سَكُونِ الثَّانِي أَوْ صَحَّ بِجَوَازِ أَنْ يَحْصُلَ الْإِضَاحُ مِنْ زَجْرَتَا عِيْنِهِمَا وَتَنْ سَكُونِ عَطْفِ الْبَيَانِ بِغَيْرِ اسْمٍ يُحْتَضَرُ بِهِ كَقَوْلِهِ ع وَالْمَوْصُولُ الْعَائِدُ إِلَى الظَّاهِرِ يَنْسَحُحُهَا فَإِنَّ الظَّاهِرَ عَطْفُ بَيَانٍ لِلْعَائِدِ إِلَى مَعْنَى أَنَّهُ لَيْسَ اسْمًا مُحْتَضَرًا هَا وَتَنْ يَحْجِزُ عَطْفُ الْبَيَانِ بِغَيْرِ الْإِضَاحِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْغُرَامَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلشَّاسِ ذَكَرَ صَاحِبُ التَّكْشَافِ أَنَّ الْبَيْتَ الْحَرَامَ عَطْفُ بَيَانٍ لِلْكَعْبَةِ جِوْزٌ بِهِ يَشُدُّ مَرَّ لَا لِإِضَاحٍ كَمَا يَحْجِزُ الصِّفَةُ لِذَلِكَ.

ترجمہ

اور بہر حال مسند الیہ کے بعد عطف بیان لانا ایسے اسم کے ساتھ جو اسم مسند الیہ کے ساتھ منقش ہو واضح کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا دوست خالد آیا اور ثانی کا زیادہ واضح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ وضاحت کا حاصل ہونا دونوں کے اجتماع سے ممکن ہے اور کبھی عطف بیان اسم منقش بہ کے علاوہ کے ساتھ ہوتا ہے جیسے شاعر کا قول اس ذات کی قسم جو امن دینے والی ہے پناہ چاہنے والوں کو یعنی پرندوں کو جو چھوٹے ہیں پس ظہیر، عائذات کا عطف بیان ہے باوجودیکہ ظہیر عائذات کے ساتھ منقش نہیں ہے اور کبھی عطف بیان غیر ایضاح کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول میں، انہر قائلے نے کعبہ یعنی بیت المحرم کو لوگوں کے قیام کے لئے بنایا ہے۔ صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ بیت المحرم کعبہ... کا عطف بیان ہے اسکو مدح کے لئے لایا گیا ہے نہ کہ ایضاح کے لئے جیسا کہ مدح کے لئے صفت آتی ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ اس کے بعد عطف بیان لایا جائے اور مسند کے لئے عطف بیان اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مسند الیہ کی ایسے اسم کے ساتھ وضاحت کرنا اور غیر

کے احتمال کو رفع کرنا مقصود ہو جو اسم مسند الیہ کے ساتھ منقص ہو جیسے قدم صدیق خالد تبرید دست خالد آیا۔ اس مثال میں خالد کے ذریعہ صدیق کی وضاحت کی گئی ہے اس طور پر کہ مخاطب کے دوست بہت سے ہو سکتے ہیں معلوم نہیں کون سا دوست آیا مگر جب عطف بیان یعنی خالد کا ذکر کر دیا گیا تو خالد کے علاوہ دوسروں کا احتمال ختم ہو گیا اور صدیق کی وضاحت ہو گئی۔ ولا یزوم سے سشارح نے منصف پر تعین اعتراض کے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عطف بیان کا مسند الیہ سے اوضح ہونا ضروری ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے کہ عطف بیان مسند الیہ کی وضاحت کے لئے آتا ہے اور عطف بیان سے مسند الیہ کی وضاحت اسی وقت ہوگی جبکہ مسند الیہ عطف بیان کی بہ نسبت غیر اوضح ہو اور عطف بیان اوضح ہو۔ حالانکہ عطف بیان کا اوضح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا بھی ممکن ہے کہ مسند الیہ اور عطف بیان دونوں کے مجموعہ سے وضاحت حاصل ہو صرف عطف بیان ایضاح کے لئے کافی نہ ہو مثلاً زید نام کے بہت سے لوگ ہیں مگر ان میں ابو عبداللہ ایک ہی کی کنیت ہے اور ابو عبداللہ بہت سے لوگوں کی کنیت ہے مگر ان میں زید نام کا ایک ہی شخص ہے پس ایسی صورت میں اگر جابر زید کہا جائے تو بھی خفا رہے گا کیونکہ معلوم نہیں کون زید آیا اور اگر جابر ابو عبداللہ کہا جائے تو بھی خفا رہے گا کیونکہ معلوم نہیں کون ابو عبداللہ آیا اور اگر جابر زید ابو عبداللہ کہا جائے تو ان دونوں کے ہر ایک کے خفا اور ہو جائیگا اور یہ واضح ہو جائیگا کہ شخص آیا جس کا نام زید اور کنیت ابو عبداللہ ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ عطف بیان اسم منقص بہ کے ساتھ آتا ہے یعنی عطف بیان ایسا اسم ہوگا جو اول کے ساتھ منقص ہو مگر یہ غلط ہے کیونکہ کبھی عطف بیان غیر اسم منقص بہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جو اسم عطف بیان ہے وہ اول کے ساتھ منقص نہیں ہوتا جیسے ”والمومن العائدات الطیر بمسما“۔ قسم ہے اس ذات کی جو امن دینے والی ہے پناہ چاہنے والوں یعنی پرندوں کو جو اس کو چھوتے ہیں اس شعر میں الطیر عائدات کا عطف بیان ہے مگر طیر عائدات کے ساتھ منقص نہیں ہے کیونکہ پرندے پناہ چاہتے بھی ہیں اور نہیں بھی چاہتے جیسا کہ پناہ چاہنے والے پرندے بھی ہوتے ہیں اور پرندوں کے علاوہ بھی۔ یہ خیال رہے کہ اس شعر میں عائدات مسند الیہ نہیں ہے بلکہ مومن اسم فاعل کا مفعول بہ ہے۔ اس مثال سے صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ عطف بیان کبھی اول کے ساتھ منقص نہیں ہوتا ہے اول مسند الیہ ہو یا غیر مسند الیہ ہو۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عطف بیان صرف ایضاح کے لئے آتا ہے غیر ایضاح کے لئے نہیں آتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عطف بیان کبھی غیر ایضاح کے لئے بھی آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام قیاماً للناس میں بیت الحرام کعبہ کا عطف بیان ہے اور کعبہ کیسا منقص ہے۔ لیکن بیت الحرام کعبہ کی وضاحت کے لئے نہیں ہے کیوں کہ کعبہ تو خود ہی اوضح ہے صاحب کشاف نے بھی یہ ہی ذکر کیا ہے کہ بیت الحرام ایضاح کے لئے نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کو مدح کے لئے لایا گیا ہے اس طور پر کہ کعبہ ایسا گھر ہے جس میں جہان اور شوق و غور سب حرام ہیں اور اس میں داخل ہونے والا مستحق امن ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ صفت کو مدح کے لئے لایا جاتا ہے۔ ان تینوں اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا کلام غالب پر مبنی ہے یعنی مصنف نے جو کچھ کہا ہے اس کا

مطلب یہ ہے کہ اکثر ایسا ہوگا اب اگر کبھی کبھار اس کے خلاف ہو جائے تو یہ صنف کے کلام کے معارض نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الْإِسْدَالُ مِنْهُ أَيْ مِنَ السُّنَدِ السَّيِّئِ فَلْيَرْبَاذَةُ التَّعْرِيرِ مِنْ إِضَافَةِ الْمَصْدَرِ
إِلَى الْمَفْعُولِ أَوْ مِنْ إِضَافَةِ الْبَيَانِ أَيْ لِلزِّيَادَةِ النِّجْهِ التَّعْرِيرِ وَهَذَا مِنْ
عَادَةِ ائْتِنَانِ صَاحِبِ الْمُفْتَاحِ حَيْثُ قَالَ فِي التَّشَاكُّدِ لِلتَّعْرِيرِ وَهَذَا لِزِّيَادَةِ
التَّعْرِيرِ وَمَعَ هَذَا لَا يَحْتَوُوا عَنْ شَكْنَةِ لُطِيفَةٍ وَهِيَ الْإِسْمَاءُ إِلَى أَنَّ الْعَرَضَ
مِنْ الْبَدَلِ هُوَ أَنْ يَكُونَ مَقْصُودًا بِالنِّسْبَةِ وَالتَّعْرِيرِ زِيَادَةً تَحْصُلُ مُبَعَا وَضَعْنَا
بِحَرَافِ التَّشَاكُّدِ فَإِنَّ الْعَرَضَ مِنْهُ نَفْسُ التَّعْرِيرِ وَالتَّعْرِيرِ تَحْوِجَاءُ فِي أَخَوَاتِ
زَيْدٍ فِي بَدَلِ الْفَكْلِ وَتَحْصُلُ التَّعْرِيرِ بِالتَّكْرِيرِ وَحَاءُ فِي الْقَوْمِ أَكْثَرُهُمْ فِي
بَدَلِ الْبَعْضِ وَشَلِبَ عَمُو تَوْبَةً فِي بَدَلِ الْإِسْتِمَالِ .

ترجمہ

اور یہ حال اس سے یعنی مسند الیہ سے بدل لانا پس زیادتی تقریر کے لئے ہے۔ مصدر کی اضافت
مفعول کی طرف ہے یا اضافت بیانہ ہے یعنی اس زیادتی کے لئے جو بعینہ تقریر ہے اور یہ صاحب مفتاح
کا نفس ہے چنانچہ انہوں نے باب تاکید میں للتقریر کہا ہے اور یہاں لزیادۃ التقریر ہے اس کے باوجود ایک
لطیف نکتہ سے خالی نہیں ہے اور وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بدل سے عرض یہ ہے کہ وہ مقصود بالنسبت
ہوتا ہے اور تقریر ایک زائد امر ہے جو توث اور ضمنا حاصل ہوتا ہے۔ بر خلاف تاکید کے اسلئے کہ اس سے عرض نفس
تقریر اور تحقیق ہے جیسے عارفی اخوک زید بدل کل میں اور تقریر بخمار سے حاصل ہوتی ہے اور عارفی القوم اکثرہم
بدل بعض میں اور شلب عمرو توبہ بدل استعمال میں

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ اس کے لئے بدل لایا جاتا ہے
یعنی مسند الیہ بدل منہ ہوتا ہے اور پھر اس کا بدل ذکر کیا جاتا ہے اور بدل لانے کی عرض مسند الیہ
کی تقریر ہے۔ مباحث کہتے ہیں کہ لفظ زیادت مصدر بھی استعمال ہوتا ہے اور حاصل مصدر کے معنی میں بھی استعمال
ہوتا ہے پہلی صورت میں زیادت کی اضافت تقریر کی طرف اضافت لامیہ ہوگی فاعل کی طرف یا مفعول کی طرف اور وجہ
اسکی یہ ہے کہ زیادت مصدر لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے پس زیادت مصدر اضافت الی الفاعل
کی صورت میں لازم ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ مسند الیہ سے بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ تقریر مسند الیہ زائد ہو جائے اور
اضافت الی المفعول کی صورت میں متعدی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مسند الیہ سے بدل اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ محکم
تقریر مسند الیہ کو زیادہ کرے۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ زیادہ تقریر کو اضافت مصدر الی المفعول قرار دینا غلط ہے کیونکہ
تقریر حاصل ہوتی ہے ایک شے کو دوبار ذکر کرنے سے اور زیادتی اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ اس کے بعد

لئے آخر مذکور ہو حالانکہ آنے والی مثالوں میں مسند الیہ کو دوبار ذکر نہیں کیا گیا ہے اور جب مسند الیہ کو دوبار ذکر نہیں کیا گیا تو تقریر حاصل نہ ہوگی اور جب تقریر حاصل نہیں ہوئی تو اس کے بعد بدل زیادتی تقریر کے لئے کیسے ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ نہیں ہے کہ بدل تقریر میں زیادتی کرنا ہے اس طور پر کہ تقریر بدل کے علاوہ سے حاصل ہو اور اس کی زیادتی بدل سے حاصل ہو۔ بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ بدل تقریر مسند الیہ کے لئے لایا جاتا ہے اور یہ تقریر مسند الیہ ایک امر زائد ہے کیونکہ بدل لانے سے اصل غرض تو یہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہو نہ کہ مبدل منہ۔ اور یہی مسند الیہ کی تقریر تو وہ اس مقصود سے زائد چیز ہے۔ اور دوسری صورت میں یعنی حاصل مصدر کے معنی میں استعمال ہونے کی صورت میں اضافت بیانہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ مسند الیہ سے بدل لایا جاتا ہے ایک زائد چیز یعنی تقریر کے لئے۔

وہذا من عادة سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تاکید کے موقع پر تو للتقریر فرمایا ہے اور اس جگہ لزادة تقریر فرمایا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فاضل مصنف اس کتاب میں صاحب مفتاح علامہ سکا کی تصحیح میں اور علامہ سکا کی نے مفتاح السلوم میں اسی طرح کہا ہے۔ پس مصنف نے بھی ان کی اتباع میں اسی طرح کہ دیا۔ لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ علامہ سکا کی نے ایسا کیوں کیا ہے۔ اس کے جواب میں شارح فرماتے ہیں کہ علامہ سکا کی کی عادت تفسیر کی ہے یعنی علامہ سکا کی کلام میں حدت اور نئے اسلوب کو پسند فرماتے ہیں لہذا اپنی اسی عادت کے تحت ایک جگہ للتقریر اور ایک جگہ لزادة تقریر فرمایا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس تفسیر کے باوجود یہاں زیادت کا لفظ دیا دہ کرنے میں ایک لطیف نکتہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ مصنف نے زیادت کا لفظ بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بدل لانے سے غرض یہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہو جائے اور یہی تقریر تو وہ ایک زائد چیز ہے جو متبعاً اور ضمناً حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف تاکید کہ اس سے نفس تقریر اور تحقیق مقصود ہوتی ہے پس اس فرق کو واضح کرنے کے لئے تاکید کے موقع پر زیادت کا لفظ ذکر نہیں کیا اور یہاں زیادت کا لفظ ذکر کر دیا۔ بدل کی جارتیں ہیں (۱) بدل الکل وہ ہے جس کی ذات بعینہ متبوع (مبدل منہ) کی ذات ہو جیسے جارتی اخوک زید۔ اس میں حکم اگر کوہ سے تقریر حاصل ہوتی ہے (۲) بدل البعض وہ ہے جس کی ذات مبدل منہ کی ذات کا بعض ہو جیسے جارتی القوم اکثر ہم (۳) بدل الاشتمال وہ ہے جس پر مبدل منہ مشتمل ہوتا ہے اس طور پر کہ مبدل منہ اجلاً بدل کی طرف مشیر ہو اور اس کا متقاضی ہو جیسے ثلب غزو ثوب (۴) بدل الغلط وہ ہے جو غلطی کے بعد واقع ہوتا ہے جیسے جارتی حمارہ بدل الغلط چونکہ کلام فصیح میں واقع نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے فاضل مصنف نے اسکی مثال ذکر نہیں فرمائی۔

وَبَيَانُ التَّعْرِيفِ فِيهَا أَنَّ الْمُتَّبِعَ يَشْتَمِلُ عَلَى الشَّائِعِ إِجْمَالًا حَتَّى كَأَنَّهُ مَدْلُودٌ
أَمْثَالُ الْبَعْضِ فَظَاهِرٌ وَأَمْثَالُ الْأَشْخَالِ تِلْكَ أَلَّا مَعْنَاهُ أَنَّ يَشْتَمِلُ الْمُبْدِلُ مِنْهُ

عَلَى الْبَدَلِ لَا كِاشِفَ لِلظُّلُمِ عَلَى الْمُظْلُومِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَكُونُ مُشْعَرًا بِهِ
إِحْمَالًا مُتَقَا ضِيَالَهُ يَوْجِبُ مَا يَحْتَضِرُ تَبَقُّ النَّفْسِ عِنْدَ ذِكْرِ الْمُبْدَلِ مِنْهُ
مُنْتَظَرَةً إِلَى ذِكْرِ مُنْتَظَرَةٍ لَهُ وَبِالْجُمْلَةِ يَحِبُّ أَنْ يَكُونَ الْمُبْتَوَى فِيهِ يَحْتَضِرُ
يُطْلَقُ وَيُرَادُ بِهِ الشَّابِعُ مَحْوُ الْمُحْبَبِ رَبُّهُ إِذَا أُغْبِطَ عَلَيْهِ بِخِلَافِ حَقِّهِ
رَبُّهُ إِذَا حَضَرَتْ جَمَادَا وَلِهَذَا اصْطَرَحُوا بِأَنَّ مَحْوُ حَبَاءٍ فِي رَبِّهِ أَخْوَفُ بَدَلِ
غَلَطِ لَا بَدَلِ إِلَّا شَيْئَانِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النُّحَاةِ شَرَّ بَدَلِ الْبَعْضِ وَالْأَشْيَاءُ
بَلْ بَدَلِ الْكُلِّ أَيْضًا لَا يَحْتَلُونَ عَنْ إِيضَاحٍ وَتَفْسِيرٍ وَلَسَوْ يَتَعَرَّضُ لِبَدَلِ الْغَلَطِ
لَا شَيْءَ لَا يَقَعُ فِي فَصِيحِ الْكَلَامِ

ترجمہ

اور ان دونوں میں بیان تقریر یہ ہے کہ متبوع تابع پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے یہاں تک کہ گواہ نہ ہو
ہے یہ حال بدل بعض میں تو ظاہر ہے اور بدل اشتمال میں پس اسلئے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مبدل منہ بدل
پر مشتمل ہوتا ہے ایسا اشتمال نہیں جیسا کہ ظرف کا مظلوف پر ہوتا ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ بدل کی طرف اجمالاً مشیر ہو
(اور) اس کا فی الجملہ مقتضی ہو اس حیثیت سے کہ نفس مبدل منہ کے ذکر کے وقت بدل کے ذکر کا مشتاق ہو اور اس
کا منظر ہو الحاصل بدل اشتمال میں یہ ضروری ہے کہ متبوع اس حیثیت سے ہو کہ اسکو بولاجائے اور اس سے تابع
کا ارادہ کیا جائے جیسے الجہنی زید جبکہ اس کا علم تجھ کو تعب میں ڈالے برطلاف ضربت زید کے جبکہ تو نے اس کے
گدھے کو مارا ہو اسی وجہ انھوں نے تصریح کی ہے کہ جہانی زید اخوہ بدل غلط ہے نہ کہ بدل اشتمال جیسا کہ بعض نحاة
کا خیال ہے پھر بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل بھی ایضاح اور تفسیر سے خلل نہیں ہے اور مصنف بدل الغلط کے
درجے نہیں ہوئے کیونکہ بدل الغلط فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے

تشریح

وَحَصَلَ التَّقْرِيرُ بِالْمُتَقَرِّرِ شَارِحَ نَ بَدَلِ الْكُلِّ فِي تَقْرِيرِ كَوْنِ ثَابِتٍ فَرَمَا يَأْتِي جَانِبًا كَمَا تَهَا كَ جَارِي الْأَكْلِ لَيْزٍ
مِنْ بَدَلِ الْكُلِّ أَوْ اس كَامِدَلِ مَنْ جَوْنِ كَذَاتٍ فِي مَعْدٍ هِيَ أَكْرَجُ لَفْظِيٍّ فِي مَخْلَفٍ هِيَ اسْلَيْ مَعْنَى زَيْدٍ كَا
ذِكْرُ مَكْرُوهٍ كَا أَوْ مَحْوَرٍ تَقْرِيرِ حَاصِلٍ هُوَ جَاتِي هِيَ لِهَذَا بَدَلِ الْكُلِّ كَ ذِكْرٍ سَ بَدَلِ مَنْ فِي تَقْرِيرِ حَاصِلٍ هُوَ كَا وَبَدَلِ الْبَعْضِ
أَوْ بَدَلِ الْإِشْتِمَالِ فِي تَقْرِيرِ اسْلَيْ هِيَ كَ بَدَلِ مَنْ مَتَبَوَّعٌ هِيَ أَوْ بَدَلِ اس كَا تَابِعٌ هِيَ أَوْ مَتَبَوَّعٌ أَتَيْتَ تَابِعٌ پَرَا جَمَالًا مُشْتَمَلٌ ہوتا ہے۔
بدل البعض میں متبوع کا تابع پر مشتمل ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ بدل البعض میں مبدل منہ کل ہوتا ہے اور بدل اس کا بعض اور جز ہوتا ہے
اور کل اپنے بعض پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ جاری القوم اکثریم میں قوم اکثر پر مشتمل ہے اور جب ایسا ہے تو بدل البعض مبدل
میں مذکور ہوگا اور جب بدل البعض مبدل منہ میں مذکور ہے تو بدل البعض کے ذکر میں محو رہا یا گیا اور محو سے تقریر اور
تقویت حاصل ہو جاتی ہے لہذا بدل البعض کے ذکر سے مبدل منہ کی تقریر حاصل ہو جائے گی اور بدل الاشتمال میں متبوع تابع
پر اسلئے مشتمل ہوتا ہے کہ مبدل منہ بدل اشتمال پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے لیکن یہ اشتمال ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ ظرف مظلوف

پر مشتمل ہوتا ہے بلکہ اس طرح مشتمل ہوتا ہے کہ جب مبدل سے مذکور ہوگا تو مبدل سے اجمالاً بدل کی خبر دے گا اور اس کا مقتضی اور طالب ہوگا اس طور پر کہ مبدل سے ذکر کے وقت نفس مبدل کے ذکر کا مشتاق ہوگا اور اس کا منتظر ہوگا۔ حاصل یہ کہ بدل الاشتمال میں متبوع بول کر تابع مراد لیا جاتا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ متبوع تابع میں مستعمل ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو مبدل ہو جائے گا بلکہ مراد یہ ہے کہ متبوع کے ذکر سے تابع سمجھا جاتا ہے یعنی فعل منسوب تو متبوع کی طرف ہوتا ہے لیکن تابع کی طرف فعل کی نسبت مراد ہوتی ہے اگرچہ متکلم نے اس کی صراحت نہیں کی ہے مثلاً جب کسی نے العجبی زید کہا کہ زید نے مجھ کو تعجب میں ڈال دیا تو زید کا ذکر کسی ایسے وصف کے ذکر کا مقتضی ہوگا جو وصف سبب تعجب اور باعث تعجب ہو کیونکہ کسی کی ذات میں حیث الذات تعجب کا سبب نہیں ہوتی ہے پس جب جملہ کہا تو وہ انتظار ختم ہو گیا کیونکہ علم سبب تعجب اور باعث تعجب ہوتا ہے اس کے بر خلاف اگر کسی نے زید کے گدھے کو مارا اور یوں کہا ضربت زید احمارہ تو یہ بدل اشتمال نہ ہوگا بلکہ بدل غلط ہوگا کیونکہ ضربت زید (متبوع) ضرب حمار (تابع) کی خبر نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے علماء نے صراحت کی ہے کہ جاء فی زید اخوه بدل غلط ہے بدل اشتمال نہیں ہے جیسا کہ ابن حاجب اس کو بدل اشتمال قرار دیتے ہیں۔ اور اخوه بدل اشتمال اس لئے نہیں ہے کہ زید (متبوع) کا ذکر (تابع) اخوه کی خبر نہیں دیتا ہے اور متبوع کے ذکر سے تابع کا انتظار نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال بدل اشتمال کا بھی ایک گونہ مبدل سے میں ذکر ہو جاتا ہے اور جب مبدل سے میں بدل اشتمال ایک گونہ مذکور ہے تو بدل اشتمال کے ذکر سے یقیناً تکرار حاصل ہوگا اور تکرار سے چونکہ تقریر حاصل ہوتی ہے اسلئے بدل اشتمال کے ذکر سے بھی تقریر حاصل ہو جائے گی۔

ثم بدل البعض سے شارح نے متن پر اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بدل بعض اور بدل اشتمال بلکہ بدل کل ایضاح اور تفسیر سے خالی نہیں ہے کیونکہ بدل میں تفصیل بعد الاجمال ہوتی ہے اور اجمال کے بعد تفصیل سے ایضاح اور تفسیر کا حاصل ہونا ضروری ہے لہذا بدل کا ذکر ایضاح اور تفسیر کے لئے بھی ہوگا اور جب ایسا ہے تو امان کو یوں کہنا چاہئے تھا۔ اما لا بدال من لایاۃ المتعبر والایضاح جیسا کہ دوسرے لوگوں نے کہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تقریر ایضاح کو مستلزم ہے تبعاً حاصل ہو جاتی ہے مگر اس جگہ مقصود نہیں ہے اور جب اس جگہ ایضاح مقصود نہیں ہے تو اس کو ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے شارح فرماتے ہیں کہ فاضل مصنف نے بدل الغلط کو اسلئے ذکر نہیں فرمایا ہے کہ وہ فیض کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے۔

وَأَمَّا الْعُظْمَىٰ أَيْ جَعَلَ شَيْءٌ مَعْلُومًا عَلَى الْمُسْتَدِّ الْكِبَرِ فَلْيُعْصِلِ الْمُسْتَدُّ إِلَيْهِ
مَعَ اِخْتِصَارٍ مَحْجُوزٍ فِي زَيْدٍ وَعَمْرُوٍّ فَإِنَّ فِيهِ تَفْصِيلًا لِنَفْعَائِهِ بِأَنَّهُ زَيْدٌ وَ
عَمْرُوٌّ مِمَّنْ غَيْرُ لَاحِظٍ عَلَى تَفْصِيلِ الْفِعْلِ بِأَنَّ الْمَحْجُوزَيْنِ كَانَا مَعًا أَوْ مُتَرَتِّبَيْنِ
مَعَ مُهْلِكَةٍ أَوْ سِلَا مُهْلِكَةٍ وَاحْتِرَازَ يَقُولِهِ مَعَ اِخْتِصَارٍ عَنْ مَحْجُوزٍ فِي زَيْدٍ وَ
جَاءَ فِي عَمْرُوٍّ فَإِنَّ فِيهِ تَفْصِيلًا لِمُسْتَدِّ إِلَيْهِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَظَمَةِ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ

بَلْ مِنْ عَطْفِ الْمُجْمَلَةِ وَمَا يُقَالُ مِنْ إِشْتِهَارِ عَنْ مَوْجِبَاءِ فِي زَيْدٍ
جَاءَ فِي عَمْرٍو مِنْ عَطْفِ تَلَيْسَ بِشَيْءٍ إِذْ لَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى تَفْصِيلِ
الْمُسْتَدْرَكِ لَهُ بَلْ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ إِصْرًا بَاعِي الْكَلَامِ الْأَوَّلِ نَصٌّ عَلَيْهِ
الشَّيْخُ فِي دَلَالَةِ الْأَعْبَازِ

ترجمہ

اور یہ حال عطف یعنی شی کو مسند الیہ پر معطوف کرنا پس مسند الیہ کی تفصیل کے لئے ہے اختصار کے ساتھ جیسے جارئی زید و عمرو کیونکہ انہیں فاعل کی تفصیل ہے اس طور پر کہ وہ زید اور عمرو ہے بغیر دلائل کے فعل کی تفصیل پر باہر طور کہ دونوں کا آنا ساتھ ساتھ ہوا یا ترتیب وار مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے اور مصنف نے اپنے قول مع اختصار سے جارئی زید و جارئی عمرو جیسے سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس میں مسند الیہ کی تفصیل ہے باوجودیکہ یہ عطف مسند الیہ کے قبل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ کے قبل سے ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ یہ جارئی زید جارئی عمرو کے قبل سے ہے بغیر عطف کے تو یہ کوئی چیز نہیں ہے اسلئے کہ اس میں مسند الیہ کی تفصیل پر دلائل نہیں ہے بلکہ احتمال رکھتا ہے کہ یہ کلام اول سے اعراض جو شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح

احوال مسند الیہ میں سے ایک حالت عطف ہے یعنی کسی چیز کو مسند الیہ پر معطوف کرنا۔ اور مسند الیہ پر عطف اسلئے کہتے ہیں تاکہ کلام میں اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہو جائے یعنی مسند الیہ پر عطف کی علت دو چیزوں کا مجموعہ ہے ایک مسند الیہ کی تفصیل دوم کلام میں اختصار، جیسے جارئی زید و عمرو۔ میرے پاس زید اور عمرائے اس میں فاعل یعنی مسند الیہ کی تفصیل مقصود ہے کہ وہ دیدی ہے اور عمرو بھی ہے اور اس میں فعل یعنی مسند کی تفصیل پر کوئی دلائل نہیں ہے کہ وہ دونوں ایک ساتھ آئے یا ترتیب وار آئے، تراخی کے ساتھ آئے یا بغیر تراخی کے آئے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے مع اختصار کی قید لگا کر جارئی زید و جارئی عمرو سے احتراز کیا ہے اس طور پر کہ اس صورت میں اگر یہ مسند الیہ کی تفصیل ہے لیکن محرارِ عامل کی وجہ سے کلام میں اختصار نہیں ہے حالانکہ عطف علی المسند کی علت تفصیل مسند الیہ اور اختصار دونوں کا مجموعہ ہے اس کے علاوہ اگر آپ غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ مثال عطف علی المسند کے قبل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے قبل سے ہے حالانکہ کلام عطف علی المسند الیہ میں ہے نہ کہ عطف جملہ علی الجملہ میں۔ ”وَمَا يُقَالُ مِنْ“ سے شارح نے کہا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مصنف نے مع اختصار کی قید کے درمیان بغیر عطف کے جارئی زید جارئی عمرو سے احتراز کیا ہے لیکن ان لوگوں کا یہ خیال غلط ہے اور یہ کوئی چیز نہیں ہے کیونکہ اس مثال میں مسند الیہ کی تفصیل پر کوئی دلائل نہیں ہے بلکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ کلام ثانی (جارئی عمرو) کلام اول (جارئی زید) سے اعراض ہو یعنی مکمل نے غلطی سے جارئی زید کہہ دیا اور پھر اس سے اعراض کرتے ہوئے فوراً جارئی عمرو کہہ دیا ہو۔ شیخ عبد القادر نے دلائل الاعجاز

میں اسی کی تصریح کی ہے۔ اور جب کلام ثانی کلام اول سے اعراض ہے تو ایسا ہوگا گویا مکمل نے کلام اول ذکر نہیں کیا ہے اور جب کلام اول ذکر نہیں کیا ہے تو اس میں جو سند الیہ ہے وہ سند الیہ ہی نہ رہے گا اور جب کلام اول میں سند الیہ، سند الیہ نہ رہا تو صرف ایک سند الیہ کے ذکر سے سند الیہ کی تفصیل نہ ہوگی اور جب اس مثال میں سند الیہ کی تفصیل نہیں ہے تو یہ مثال مصنف کے قول لتفصیل السند الیہ کی قید سے خارج ہو جائے گی۔ مع اختصار کی قید کے ذریعہ خارج نہ ہوگی اور جب ایسا ہے تو مذکورہ لوگوں کا مع اختصار کی قید کے ذریعہ اس مثال کو خارج کرنا درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس مثال میں دونوں جملوں کے درمیان واو مقدمان لیا جائے تو پھر کلام ثانی کلام اول سے اعراض نہ ہوگا بلکہ عطف کے ذریعہ سند الیہ کی تفصیل ہو جائے گی مگر حال کے تکرار کی وجہ سے چونکہ کلام میں اختصار نہیں پایا گیا اسلئے مع اختصار کی قید کے ذریعہ اس مثال سے استزاد کرنا درست ہوگا اور مذکورہ لوگوں کا خیال صحیح ہوگا۔

أَوْ تَفْصِيلُ الْمُسْنَدِ بِأَنَّهُ قَدْ حَصَلَ بِأَحَدِ الْمَذْكُورَيْنِ أَذْكَاءُ عَنِ الْآخَرِ
بَعْدَهُ مَعَ مُهْلِكَةٍ أَوْ بِلَا مُهْلِكَةٍ كَذَلِكَ أَيْ مَعَ اخْتِصَارٍ وَاخْتِصَارٌ بِذَلِكَ
عَنْ تَحْوِجَاءُ فِي زَيْدٍ وَعَمْرُو بَعْدَهُ بِبُيُومٍ أَوْ سَنَةٍ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ تَحْوِجَاءُ فِي
زَيْدٍ وَعَمْرُو وَنَحْوُهُمْ أَوْ جَاءَ فِي الْقَوْمِ حَتَّى خَلَدَ قَالَتَانِ تَشْتَرِكُ فِي تَفْصِيلِ
الْمُسْنَدِ إِلَّا أَنَّ الْقَاءَ شَدَّ عَلَى التَّعْقِيبِ مِنْ غَيْرِ تَرَاجُحٍ وَشَدَّ عَلَى التَّرَاخُفِ
وَحَقَّ عَلَى أَنَّ اجْزَاءَ مَا قَبْلَهُمَا مُتَرَتِّبَةٌ فِي الدَّهْنِ مِنَ الْأَضْعَفِ إِلَى الْأَقْوَى
أَوْ بِالْعَكْسِ فَمَعْنَى تَفْصِيلِ الْمُسْنَدِ فِيهِمَا أَنْ يُعْتَبَرَ تَعْلُفُهُ بِالْمَنْبُورِ أَوْ لَا وَبِالتَّارِجِ
ثَانِيًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ أَقْوَى اجْزَاءَ الْمَنْبُورِ أَوْ أضعفها وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِمَا
الْكَتَبَةُ الْخَتَارِ حَيْثُ -

ترجمہ یا تفصیل سند کے لئے ہے یاں طور کہ سند احد المذكورین سے اولاً حاصل ہوا اور دوسرے سے اس کے بعد تراخی کے ساتھ یا بغیر تراخی کے۔ ایسا ہی یعنی اختصار کے ساتھ اور کذا لک کی قید کے ذریعہ جاری زید و عمرو بعدہ بوم اوستہ یا اس کے مشابہ سے احتراز کیا ہے جیسے جاری زید و عمرو یا عمرو یا جاری القوم حتی خالد یا قاری تعقیب بلا تراخی پر دلالت کرتا ہے اور تم تراخی پر اور حتی اس پر کذا کے ماقبل کے اجزاء ذہن میں مرتب ہیں اضعف سے اقویٰ کی طرف، یا برعکس۔ پس حتی میں سند کی تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ سند کے تعلق کا منبوع کے ساتھ اولاً اعتبار کیا جاتا ہے اور تابع کے ساتھ ثانیاً اس حیثیت سے کہ تابع منبوع کے اجزاء میں اقویٰ ہے یا ان میں اضعف ہے اور اس میں ترتیب خارجی کی شرط نہیں ہے

تشریح

مصنف روز فرماتے ہیں کہ کبھی اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل کرنے کے لئے مسند الیہ پر عطف کیا جاتا ہے یعنی کبھی مسند الیہ پر عطف اسلئے کرتے ہیں تاکہ اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل ہو جائے اس طور پر کہ مذکورہ دو مسند الیہ میں سے ایک سے مسند کا حصول اور صدر پہلے ہو اور دوسرے سے تراخی کے ساتھ یا بلا تراخی کے بعد میں ہو پس مصنف نے کذا لکھ یعنی اختصار کی قید لگا کر جاری زید و عمرو بعدہ یوم یا بعدہ بسنتہ یا بعدہ بشر و غیرہ سے احتراز کیا ہے میرے پاس زید آیا اور اس کے ایک دن بعد یا ایک سال بعد یا ایک ماہ بعد عمرو آیا اس مثال میں مسند کی تفصیل تو حاصل ہو گئی اس طور پر کہ مسند یعنی فعل مجہول اولاً زید سے متعلق ہوا ہے اور ایک دن یا ایک سال یا ایک ماہ بعد عمرو سے متعلق ہوا ہے مگر چونکہ بعدہ یوم یا بعدہ بسنتہ یا بعدہ بشر کی وجہ سے کلام طویل ہو گیا ہے اسلئے اختصار نہیں پایا گیا اور جب اختصار نہیں پایا گیا تو کذا لکھ یعنی مع اختصار کی قید کے ذریعہ یہ مثال خارج ہو گئی البتہ عامل متعذر نہ ہونے کی وجہ سے اس مثال میں اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہو گئی ہے مگر وہ یہاں مقصود نہیں ہے اجمالاً کبھی مسند الیہ پر عطف اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل ہو جائے مثلاً جاری زید و عمرو یا ثم عمرو یا جاری النعم حق خالد میرے پاس زید آیا یا پھر عمرو یا میرے پاس قوم آئی حتیٰ کہ خالد۔ یہ تینوں حروف (فار ثم حق) تفصیل مسند کے اندر شریک ہیں یعنی اس بات میں شریک ہیں کہ مسند یعنی فعل مجہول کا حصول احد المذكورین یعنی زید سے پہلے ہوا ہے اور دوسرے یعنی عمرو سے اس کے بعد ہوا ہے مگر یہ کہ فار بغیر تراخی کے تعقیب پر دلالت کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فصل کا حصول اور صدور فار کے ماقبل سے پہلے ہوا ہے اور فار کے مابعد سے اس کے فوراً بعد ہوا ہے اور ثم تراخی پر دلالت کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثم کے ماقبل سے فصل کا حصول پہلے ہوا ہے اور اس کے کچھ دیر بعد اس کے مابعد سے ہوا ہے پس جب فعل یعنی مسند کا حصول دوبار ہوا تو مسند کی تفصیل حاصل ہو گئی اور اس تفصیل کو حاصل کرنے کے لئے کلام بھی طویل نہیں کیا گیا اور حتیٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حتیٰ کے ماقبل (متبوع) کے اجزاء ذہن میں اضعف سے اقویٰ کی طرف یا اقویٰ سے اضعف کی طرف مرتب ہیں پس حتیٰ میں مسند کی تفصیل کے معنی یہ ہوں گے کہ مسند کا متعلق متبوع کے ساتھ اولاً معتبر ہے اور تابع کے ساتھ ثانیاً معتبر ہے اس حیثیت سے کہ تابع متبوع کے اجزاء میں اقویٰ ہے یا اضعف ہے مثلاً خالد قوم کا بڑا آدمی ہے اور آپ نے کہا میرے پاس قوم آئی حتیٰ کہ خالد تو تابع متبوع کے اجزاء میں اقویٰ ہوگا اور یہ ترتیب اضعف سے اقویٰ کی طرف ہوگی۔ اور اگر خالد قوم کا گھٹیا آدمی ہے اور آپ نے کہا جاری النعم حق خالد میرے پاس قوم آئی حتیٰ کہ خالد تو اس صورت میں تابع متبوع کے اجزاء میں اضعف ہوگا اور یہ ترتیب اقویٰ سے اضعف کی طرف ہوگی۔ بشارح کہتے ہیں کہ حتیٰ کے ماقبل اور مابعد کے درمیان ترتیب ذہنی ضروری ہے ترتیب خارجی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ خارج میں فعل مسند حتیٰ کہ مابعد کے ساتھ پہلے متعلق ہو اور ماقبل کے ساتھ بعد میں متعلق ہو مثلاً "ما ت کل اب لی حتی آدم" میرے تمام آباء مر گئے حتیٰ کہ آدم بھی۔ ملاحظہ فرمائیے ترتیب خارجی کے اعتبار سے آدم کی وفات پہلے ہوئی ہے اور قافل کے آباء کی بعد میں لیکن ترتیب ذہنی یہ ہے کہ موت آباء سے پہلے متعلق ہوئی ہے اور آدم سے بعد میں

اور کبھی فعل کا تعلق جتنی کے بعد کبھی ساتھ جتنی کے قبل کے اجزاء کے درمیان میں ہوتا ہے جیسے مات لاس حتی الانبیاء لوگ مر گئے حتی کہ انبیاء بھی پس ترتیب لغائی کے اعتبار سے فعل (مات) کا تعلق اس کے قبل کے اجزاء کے درمیان میں ہوا اور کبھی حتی کے بعد ساتھ فعل کا تعلق اسی زیادہ میں ہوتا ہے جس امر میں اس کے قبل کبھی ساتھ ہوتا ہے جیسے جادل افق حتی خالد بنز علیہ حیرات ایک ساتھ کہے ہوں اور فالدان میں الضعف ہوا اقوی ہوا اصل حتی کے قبل اور البعد کے بعد میں ترتیب جتنی شرط ہے اس طور پر کہ جس میں حتی کہ قبل کبھی ساتھ سند یہی متعلق ہوا اور البعد کے ساتھ بعد میں متعلق ہو تو ترتیب لغائی کے مطابق ہوا مطابق ہوا اس کو ترتیب لغائی

فَانْ فَتْ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ اَيْضًا تَفْصِيلُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فَلَمْ يَمْلَأْ اَوْ
تَفْصِيلُهُمَا مَعًا فَلَمْ يَكُنْ بَيْنَ اَنْ يَكُوْنِ الشَّيْءُ حَاصِلًا مِنَ الشَّيْءِ وَبَيْنَ
اَنْ يَكُوْنِ مَقْصُوْدًا مِنْهُ وَ تَفْصِيلُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ وَ اِنْ كَانَ
حَاصِلًا لَكِنْ لَيْسَ الْعَطْفُ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ لِأَجْلِ لَاحِظِ لَاحِظِ الْكَلَامِ اِذَا اشْتَمَلَ
عَلَى قَسِيْدٍ زَامِيْدٍ عَلَى عَمْرٍ اَوْ اَلْأَثْبَاتِ اَوْ اَلْإِثْبَاتِ فَهُوَ الْغَرَضُ الْخَاصُّ وَالْمَقْصُوْدُ
الْأَخْصَى مِنَ الْكَلَامِ فَهِيَ هَذِهِ الْأَمْثَلَةُ تَفْصِيلُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ كَأَنَّهُ أَمْرٌ كَانَ
مَعْلُوْمًا وَ اَمَّا سَبْقُ الْكَلَامِ لِيَسِيْرَ اَنْ يَجْمَعَ أَحَدُهُمَا كَانَتْ بَعْدَ الْآخِرِ فَلَيْسَ كَمَثَلِ
وَهَذَا اَلْقَبْحُ مِمَّا اُذِرْدَ هَ الشَّيْءُ فِي ذَلَالِ بَعْدِ اَلْإِعْجَازِ وَ وَضَحِي بِالْمَحَاطَةِ عَلَيْهِ

ترجمہ اور اگر تو کہے اب تینوں میں مسند الیہ کی تفصیل بھی ہے لہذا او تفصیل کیا کیوں نہیں کہا میں جواب دینا کہ اس کے درمیان کشتی کشتی سے حال ہوا اور اس کے درمیان کشتی کشتی سے مقصود ہو فرق ہے اور ان تینوں میں مسند الیہ کی تفصیل اگرچہ حال ہے لیکن ان تینوں حروف کے ذریعہ تفصیل مسند الیہ کیلئے عطف نہیں ہے اسلئے کہ کلام جب بعض اثبات یا نفی پر زائد قید پر مشتمل ہو تو کلام میں بعض ماضی اور بعض غلام یہی قید ہوتی ہے پس ان مثالوں میں تفصیل مسند الیہ کو یا معلوم تھی اور کلام اس بات کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے کہ ان دونوں میں ایک کا انادوسر کے بعد تھا۔ خوب غور کرو۔ اور یہ بحث انہیں سے جسکو شیخ عبدالقادر لائل الاعجاز میں لائے ہیں اور اسکی مخالفت کی وصیت کی ہے۔

تشریح اس عبارت میں شارح علیہ الرحمۃ نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثالوں میں فارغ، حتی کے ذریعہ مسند الیہ پر عطف کو صرف تفصیل مسند کے لئے قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ مثالوں میں جس طرح مسند کی تفصیل مفہوم ہے اسی طرح مسند الیہ کی تفصیل بھی سمجھ میں آ رہی ہے لہذا مصنف کو ضمیر تشبیہ کے ساتھ او تفصیل کہا کہنا چاہیے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز سے بلا قصد حاصل ہو جانا اور بات ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز سے بالقصد حاصل ہونا اور بات ہے ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے پس مذکورہ تینوں مثالوں میں عطف سے اگرچہ مسند الیہ کی تفصیل بھی حاصل ہوتی ہے لیکن ان حروف کے ذریعہ عطف سے مسند الیہ کی تفصیل مقصود نہیں ہوتی یعنی ان حروف کے ذریعہ جو عطف ہوتا ہے وہ تفصیل مسند الیہ کے لئے نہیں ہوتا بلکہ تفصیل مسند کے لئے ہوتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام جب صرف اثبات یا نفی پر مشتمل ہو بلکہ اثبات اور نفی کے علاوہ کسی قید زائد پر بھی مشتمل ہو تو اس کلام سے وہ قید مقصود ہوتی ہے مثلاً جبارتی زید فمرد میں زید و مزدونوں کے لئے بھی (آنا) ثابت ہے مگر بلا تراخی دونوں کے آنے کے

وہ شخص ہوگا جس کا خیال یہ ہو کہ متکلم کے پاس عمرو آیا ہے زید نہیں آیا یا وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم کے پاس زید و عمرو دونوں آئے ہیں۔ پہلی صورت میں جاؤنی زید لا عمرو، قصر قلب ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس زید آیا ہے اور عمرو کا آنا تو اس کے سلسلہ میں مخاطب کا خیال غلط ہے ملاحظہ فرمائیے سامع اور مخاطب نے محکوم بہ یعنی حیثیت کو عمرو کی طرف نسبت کر کے جو غلطی کی تھی متکلم نے ملائکہ کے ذریعہ مسند الیہ پر عطف کر کے اسکو درست کیلئے چنانچہ کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ محکوم بہ (مجھ) زید کی طرف منسوب ہے عمرو کی طرف منسوب نہیں ہے اور دوسری صورت میں جاؤنی زید لا عمرو قصر افراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس صرف زید آیا ہے آئے میں زید اور عمرو دونوں کو شریک کرنا سامع کی غلطی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ کلمہ لکن کے ذریعہ بھی مسند الیہ پر عطف رد الی الصواب کے لئے کیا جاتا ہے یعنی کلمہ لکن کے ذریعہ بھی مسند الیہ پر اسی لئے عطف کیا جاتا ہے کہ سامع کو اس غلطی سے جو اس نے محکوم بہ کے سلسلہ میں کی ہے صواب اور درستگی کی طرف پھیر دیا جائے ہاں اختلاف ضرور ہے کہ کلمہ لا کے ذریعہ جو عطف کیا جاتا ہے وہ قصر قلب اور قصر افراد دونوں کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے اور کلمہ لکن کے ذریعہ جو عطف کیا جاتا ہے وہ صرف قصر قلب کے لئے ہوتا ہے قصر افراد کے لئے نہیں ہوتا چنانچہ جاؤنی زید لکن عمرو میرے پاس زید نہیں آیا لکن عمرو آیا ہے اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ خیال کرتا ہو کہ متکلم کے پاس زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا ہے اور وہ شخص مخاطب نہیں ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم کے پاس زید و عمرو دونوں آئے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ نجات کا کلام اس طرف مشیر ہے کہ اجاؤنی زید لکن عمرو کا مخاطب صرف وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید و عمرو دونوں نہیں آئے پس متکلم نے مخاطب کے عدم مجبی میں شرکت کے اس اعتقاد کو رد کرتے ہوئے کہا کہ میرے پاس زید تو واقعی نہیں آیا لکن عمرو آیا ہے اور یہ قصر افراد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ علماء موانی کے نزدیک لکن کے ذریعہ عطف صرف قصر قلب کے لئے آتا ہے قصر افراد کے لئے نہیں آتا اور نحویوں کے نزدیک قصر افراد کے لئے آتا ہے قصر قلب کے لئے نہیں آتا۔ یہ خیال رہے کہ علماء مسانی اور علماء نحو کے درمیان مذکورہ اختلاف کلام منفی میں ہے کیونکہ لکن قصر قلب یا قصر افراد کے لئے اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ نفی کے بعد اثبات کے لئے ہو جیسا کہ مثال سے ظاہر ہے اور رہا لکن کا کلام مثبت میں قصر افراد یا قصر قلب کے لئے ہونا تو اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ (فوائد) قصر افراد شرکت کی نفی کرنے کا نام ہے اور قصر قلب مخاطب کے اعتقاد کے برعکس کو ثابت کرنے کا نام ہے۔

أَوْصَرَفَ الْمُحَكَّمُ عَنِ مَحْكُومٍ عَلَيْهِ إِلَى مَحْكُومٍ عَلَيْهِ انْتَهَرَ مَوْجِبَاءُ زَيْدٌ بَلْ
عَمَرُو أَوْ مَا جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمَرُو كَيْفَ بَلْ لِلْأَضْرَابِ عَنِ الْمَثْبُوعِ وَصَرَفَ
الْمُحَكَّمُ إِلَى الْغَايَةِ وَمَعْنَى الْأَضْرَابِ عَنِ الْمَثْبُوعِ أَنَّ يُجْعَلَ الْمَثْبُوعُ فِي

حُكْمُ الْمُسْكُوتِ عَنْهُ لَا أَنْ يُنْفَى عَنْهُ الْحُكْمُ قَطْعًا خِلَافًا لِیَعْنِيهِمْ وَمَعْنَى
صَرَفِ الْحُكْمِ فِي الْمُبْتَدَأِ ظَاهِرٌ وَكَذَا فِي الْمُنْفَى إِنْ جَعَلْنَاهُ بِمَعْنَى نَعْيِ الْحُكْمِ
عَنِ الشَّاعِرِ وَالْمُبْتَدَأِ فِي حُكْمِ الْمُسْكُوتِ عَنْهُ أَوْ مُتَعَقِّقِ الْحُكْمِ لَهُ حَقٌّ يَكُونُ
مَعْنَى مَا جَاءَ فِي زَيْدٍ بَلْ غَمَرُوا أَنْ غَمَرُوا لَمْ يَحْجُجْ وَعَدَمُ مَحْجُجٍ زَيْدٌ وَ
مَحْجُجٌ عَلَى الْإِحْتِمَالِ أَوْ جَعَلْنَاهُ مُتَعَقِّقًا كَمَا هُوَ مِنْ هَبِّ الْمُبْتَدَأِ وَإِنْ
جَعَلْنَاهُ بِمَعْنَى ثَبُوتِ الْحُكْمِ لِلشَّاعِرِ حَقٌّ يَكُونُ مَعْنَى مَا جَاءَ فِي زَيْدٍ بَلْ
غَمَرُوا أَنْ غَمَرُوا جَاءَ كَمَا هُوَ مِنْ هَبِّ الْجَمْعِ هُوَ فَعْنِيهِ إِشْكَالٌ

ترجمہ

یا حکم کو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھرنے کے لئے جیسے میرے پاس زید آیا بلکہ
عمرو یا میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو کیونکہ لفظ بل متبوع سے اعراض کے لئے اور حکم کو تابع
کی طرف پھرنے کے لئے ہے اور متبوع سے اعراض کے معنی یہ ہیں کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے
نہ کہ اس سے قطعی طور پر حکم کی نفی کی جائے۔ ان میں سے بعض کا اختلاف ہے اور کلام مثبت میں صرف
حکم کے معنی تو ظاہر ہیں اور ایسے ہی کلام منفی میں اگر کر دیں ہم اس کو تابع سے حکم کی نفی کے معنی میں اور متبوع
مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یا اس کے لئے متحقق حکم ہے معنی کہ ماجاء فی زید بل عمرو کے معنی یہ ہیں کہ عمرو نہیں آیا
اور زید کا زانا اور آنا متصل ہے یا اس کا آنا متحقق ہے جیسا کہ مبرک کا مذہب ہے۔ اور اگر کر دیں ہم اس کو تابع
کے لئے ثبوت حکم کے معنی میں معنی کہ ماجاء فی زید بل عمرو کے معنی ہوں گے کہ عمرو آیا ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب
ہے پس اس میں اشکال ہے۔

تشریح

مصنف فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ پر اسے عطف کیا جاتا ہے کہ حکم اور محکوم بہ کو ایک محکوم علیہ
(مسند الیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (مسند الیہ) کی طرف پھرنا مقصود ہوتا ہے یعنی اگر حکم کو ایک
مسند الیہ سے دوسرے مسند الیہ کی طرف پھرنا مقصود ہو تو مسند الیہ پر کلمہ بل کے ذریعہ عطف کیا جائے گا جیسے
ما جاء فی زید بل عمرو میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو۔ ماجاء فی زید بل عمرو میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو اور وہ
اسکی یہ ہے کہ کلمہ بل متبوع سے اعراض کے لئے اور تابع کی طرف حکم کو پھرنے کے لئے آتا ہے یعنی کلمہ بل
کے ذریعہ متبوع اور معطوف علیہ سے اعراض کرنا اور معطوف اور تابع کی طرف حکم کو پھرنا مقصود ہوتا ہے
اور متبوع اور معطوف علیہ سے اعراض کا مطلب جمہور کے نزدیک یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں
کر دیا جائے یہ مطلب نہیں کہ متبوع سے قطعی طور پر حکم کی نفی کر دی جائے جیسا کہ علامہ ابن حاجب کا مذہب ہے
یعنی ابن حاجب کے نزدیک متبوع سے اعراض کا مطلب یہ ہے کہ متبوع سے قطعی طور پر حکم کی نفی کر دیا جائے
اور جمہور کے نزدیک مطلب یہ ہے کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے نہ اس سے حکم کی نفی کی جائے

اور نہ ہی اس کے لئے حکم ثابت کیا جائے۔ یہ خیال رہے کہ جمہور کے نزدیک متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں ایسوت ہوگا جبکہ کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی نہ ہو ورنہ اگر کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی ہو تو اس صورت میں جمہور کے نزدیک بھی متبوع مسکوت عنہ کے حکم میں نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے قطعی طور پر نفی ثابت ہوگی مثلاً جازید لابل عمرو، میں زید کے آنے کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ زید نہیں آیا ہے الحاصل کلمہ بل کے ذریعہ عطف کرنے کی صورت میں متبوع جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا بشرطیکہ کلمہ بل سے پہلے لا حرف نفی نہ ہو اور ابن عابج کے نزدیک متبوع قطعی طور پر منفی ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اگر کلمہ بل کے ذریعہ کلام مثبت میں عطف کیا گیا تو ایک مسند الیہ سے دوسرے مسند الیہ کی طرف حکم کو پھیرنے کے معنی بالکل ظاہر ہیں کیونکہ جمہور کے نزدیک متبوع اور معطوف علیہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور علامہ ابن عابج کے نزدیک متبوع سے حکم قطعی طور پر منفی ہوگا مثلاً جارنی زید بل عمرو میں عمرو کے لئے تو قطعی طور پر آنا ثابت ہوگا اور رازید تو وہ جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یعنی اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اور ابن عابج کے نزدیک اس سے آنا منافی ہے پس جمہور کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا معلوم نہیں کہ وہ آیا ہے یا نہیں اور ابن عابج کے نزدیک ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو قطعی طور پر آیا ہے اور زید قطعی طور پر نہیں آیا ہے اور اگر کلمہ بل کے ذریعہ کلام منفی میں عطف کیا گیا ہے تو اس صورت میں صرف حکم کے معنی میں اختلاف ہے وہ یہ کہ مبرد اور ابن عابج کے نزدیک اس صورت میں صرف حکم کے معنی یہ ہیں کہ تابع اور معطوف سے حکم کی نفی کر دی جائے گی اور رازید متبوع اور معطوف علیہ تو وہ مبرد کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور ابن عابج کے نزدیک اس کے لئے حکم مستحق اور ثابت ہوگا چنانچہ جارنی زید بل عمرو کے معنی یہ ہوں گے کہ عمرو تو قطعی طور پر نہیں آیا یعنی عدم محمی کا حکم زید سے عمرو کی طرف پھیر دیا گیا اور رازید تو مبرد کے نزدیک اس کا آنا آنا دونوں محتمل ہیں یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہے۔ ۱۰ اور ابن عابج کے نزدیک اس کا آنا محقق ہے یعنی زید تحقیقی طور پر آیا ہے شارح کا قول کا ہونہ مذہب المبرد سے الاحتمال کے بعد اور اوجہ محقق سے پہلے ہوتا تو بہتر تھا کیونکہ زید کے آنے اور نہ آنے کا محتمل ہونا مبرد کا مذہب ہے اس کے آنے کا محقق ہونا مبرد کا مذہب نہیں ہے بلکہ یہ ابن عابج کا مذہب ہے۔ اور جمہور کے نزدیک اس صورت میں صرف حکم کے معنی یہ ہیں کہ حکم تابع اور معطوف کے لئے ثابت ہوگا اور متبوع اور معطوف علیہ مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا چنانچہ جمہور کے مذہب پر جارنی زید بل عمرو کے معنی یہ ہوں گے کہ عمرو تو قطعی طور پر آیا ہے لیکن زید کا آنا اور نہ آنا محتمل ہے معلوم نہیں کہ زید آیا ہے یا نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ جمہور کے مذہب پر اشکال ہے وہ یہ کہ کلام منفی میں حکم منفی ہوتا ہے نہ کہ مثبت اور جمہور کے مذہب پر ایک محکوم علیہ (معطوف علیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (معطوف) کی طرف ثبوت حکم پھیرا گیا ہے نہ کہ نفی حکم۔ اور جب ایسا ہے تو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف حکم منسوب نہیں ہوا بلکہ اس حکم کی ضد منسوب ہوئی یعنی نفی حکم کی ضد ثبوت حکم منسوب ہوا حالانکہ جمہور بھی اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ بل حکم کو ایک محکوم علیہ (معطوف علیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (معطوف) کی طرف پھیر دیتا ہے بعض

حضرات نے جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ صرف علم سے مراد تغیر حکم ہے اور یہاں تغیر حکم موجود ہے اس طور پر کہ محی، محکوم علیہ اول (مضطوب علیہ) کی طرف نفیاً منسوب تھی بھر کلمہ بل کے ذریعہ اسکو متغیر کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ محکوم علیہ ثانی (مضطوب) کی طرف اثباتاً منسوب کیا گیا ہے اور محکوم علیہ اول کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا گیا ہے یعنی جمہور کے مذہب پر حکم نفی سے اثبات کی طرف متغیر ہو گیا اور کلمہ بل کے معنی متحقق کرنے کیلئے اثبات کافی ہے۔

أَوْ لِلشَّاقِ مِنَ الْمُتَشَكِّكِ أَوْ لِلشَّاقِ لِلشَّامِغِ أَيْ إِبْتِغَاءِهِ فِي الشَّكِّ تَحْوِجًا وَفِي
زَيْدٍ أَوْ عَمْرٍو أَوْ لِلْإِبْهَامِ تَحْوِجًا قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا أَوْبَيْنَاكُمْ نَعْلَى هَذَا أَوْ فِي
مُتَلَابِلٍ مُبِينٍ أَوْ لِلتَّخْيِيرِ أَوْ لِلْإِبْهَامِ تَحْوِجًا قَوْلِهِ تَعَالَى أَرَزَيْدٌ أَوْ عَمْرٍو وَ
الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ فِي الْإِبْهَامِ تَحْوِجًا جَمْعًا مِمَّا لَا يَتَّخِذُ

ترجمہ

یا اس لئے کہ متکلم کو شک ہے یا سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے جیسے جاردی زید اعمرو یا ابہام کے لئے جیسے باری تعالیٰ کا قول ہے شک ہم یا تم ہدایت پر ہیں یا صریح گمراہی میں ہیں یا تغیر یا اباحت کے لئے جیسے گھر میں زید داخل ہو یا عمرو اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت میں جمع کرنا جائز ہے بر خلاف تغیر کے۔

تشریح

مصنف رحمہ نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ پر کلمہ او کے ذریعے عطف کیا جاتا ہے اور اس عطف کا مقصد کبھی تو حکم کے شک ہونے کو بیان کرنا ہوتا ہے یعنی یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ حکم کو اصل حکم میں شک ہے اور کبھی متکلم خود تو غیر شک ہوتا ہے لیکن سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے کلمہ او کے ذریعے عطف کر دیتا ہے مثلاً جاردی زید اعمرو۔ میرے پاس زید آیا یا عمرو۔ یہ مثال شک اور تشکیک دونوں کی ملاحت رکھتی ہے اسلئے کہ متکلم کو اگر یہ معلوم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے آنے والا کون ہے تو عطف شک کے لئے ہوگا اور اگر اس کو متعین طریقے پر آنے والے کا تو علم ہے لیکن وہ سامع اور مخاطب کو آنے والے کے سلسلے میں شک میں ڈالنا چاہتا ہے تو ایسی صورت میں کلمہ او کے ذریعے عطف تشکیک کے لئے ہوگا اور کبھی کلمہ او کے ذریعے عطف ابہام کے لئے کیا جاتا ہے یعنی سامع سے حکم کو منفی رکھنے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول إِنَّا أَوْبَيْنَاكُمْ میں کلمہ او کے ذریعہ اسی مقصد کے لئے عطف کیا گیا ہے اور کبھی کلمہ او کے ذریعے مسند الیہ پر تغیر یا اباحت کا فائدہ دینے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے لیدخل الدار زید اعمرو گھر میں زید داخل ہو یا عمرو۔ یہ مثال تغیر اور اباحت دونوں کی ملاحت رکھتی ہے مگر ان دونوں کے درمیان فارق قرینہ ہوگا چنانچہ اگر قرینہ اعدالاً مرین کی طلب پر دلالت کرتا ہو تو کلمہ او کے ذریعے عطف تغیر کے لئے ہوگا ورنہ تو اباحت کے لئے ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تغیر اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت میں قرینہ خارجیہ کی وجہ سے مضطوب علیہ اور مضطوب دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن تغیر میں ملکی کا جمع ہونا جائز نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْفَضْلُ أَيْ تَعْقِيبُ السُّنَدِ إِلَيْهِ بِضَمِيرِ الْفَضْلِ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ أَحْوَالِ السُّنَدِ
إِسْبَاحًا لِأَنَّهُ يَقْتَرِنُ بِهِ أَدَلَا وَلَا كُنْهٌ فِي الْمَعْنَى عِبَارَةً عَنْهُ وَفِي الْفَلْظِ مُطَابِقٌ
فَلْيُحْصِيهِ أَيْ السُّنَدُ إِلَيْهِ بِالسُّنَدِ يَعْنِي لِقْصَرِ السُّنَدِ عَلَى السُّنَدِ إِلَيْهِ لِأَنَّ
مَعْنَى قَوْلِنَا زَيْدًا هُوَ الْقَائِمُ أَنَّ الْيَوْمَ مَقْصُودٌ عَلَى زَيْدٍ لَا يَتَجَاوَزُ إِلَى غَيْرِهِ
فَالْبَاءُ فِي قَوْلِهِ فَلْيُحْصِيهِ بِالسُّنَدِ مِثْلُهَا فِي قَوْلِهِمْ كَحَضْرَتِ مُلَانَا بِالذِّكْرِ
إِذَا ذَكَرْتَهُ دُونَ غَيْرِهِ كَأَنَّكَ جَعَلْتَهُ مِنْ بَيْنِ الْأَشْخَاصِ مُنْتَصًا بِالذِّكْرِ
أَيْ مُتَعَرِّدًا بِهِ وَالْمَعْنَى هَهُنَا جَعَلَ السُّنَدُ إِلَيْهِ مِنْ بَيْنِ مَا يَصِحُّ إِنْصَافُهُ
يَكُونُهُ سُنَدًا إِلَيْهِ مُنْتَصًا بِأَنَّهُ يَتَّبِعُ لَهُ السُّنَدُ كَمَا يَتَّكَالُ فِي إِتْيَانِكَ تَعْبُلُ
مَعْنَاهُ تُخْصَلُ بِالْعِبَادَةِ وَلَا تَعْبُدُ غَيْرَكَ.

ترجمہ اور بہر حال فضل یعنی سند الیہ کے بعد ضمیر فضل لانا۔ اور بنایا اس کو احوال سند الیہ میں سے اسلئے کہ وہ سند الیہ کے ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور اس لئے کہ ضمیر فضل معنی میں سند الیہ ہی سے عبارت ہے اور لغتوں میں اس کے مطابق ہوتی ہے پس سند الیہ کو خاص کرنے کے لئے ہے سند کے ساتھ یعنی سند کو مستلزم پر مضمون کرنے کے لئے کیونکہ ہمارے قول زید ہوالقائم کے معنی یہ ہیں کہ قیام زید پر منحصر ہے مروجہ متجاوز نہیں ہوگا۔ پس بار مصنف کے قول لتقمیصہ بالسند میں ایسا ہے جیسا کہ ان کے قول خضعت فلانا بالذکر میں جبکہ تو اس کا ذکر کرے نہ کہ اس کے غیر کا گویا کہ تو نے اس کو اشخاص کے درمیان ذکر کے ساتھ متعص کر دیا۔ یعنی اس کے ساتھ منفرد ہے اور اس جگہ معنی یہ ہیں کہ سند الیہ کو ہر اس چیز کے مابین جو سند الیہ ہونے کے ساتھ متعص ہو سکتی ہے متعص کر دیا جائے یاں طور کہ اس کے لئے سند ثابت ہو جیسا کہ ایاک نعبد میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں ہم تجھ ہی کو عبادت کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور میرے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ سند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت سند الیہ کے بعد ضمیر فضل کا لانا ہے۔ وائما جملہ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ ضمیر فضل سند الیہ اور سند کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے دونوں کے ساتھ مقترن اور ملحق ہوتی ہے یعنی دونوں کے ساتھ اس کا تعلق یکساں ہوتا ہے لہذا ضمیر فضل کو احوال سند الیہ میں کیوں شمار کیا گیا ہے اور احوال سند میں کیوں شمار نہیں کیا گیا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ضمیر فضل بلاشبہ سند الیہ اور سند دونوں کے ساتھ مقترن ہوتی ہے لیکن سند الیہ کے ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور سند کے ساتھ ثانیاً مقترن ہوتی ہے کیونکہ اس طرح کے کلام میں اولاً سند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "زید" پھر ثانیاً ضمیر فضل کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "ہو" اور پھر ثالثاً سند کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "القائم"۔ پس ضمیر فضل کا سند الیہ کے ساتھ اقتران چونکہ اولاً ہوتا ہے

اور سند ساتھ ثانیاً ہوتا ہے اسلئے فیض کو احوال مسند الیہ نہ کر کیا گیا ہے نہ کہ احوال سند میں۔ دوسرا جواب یہ کہ فیض سے معنی مسند الیہ ہی مراد ہوتا ہے چنانچہ زید ہوا قائم ہوئے نفس زیدی مراد ہے پس فیض سے چونکہ معنی مسند الیہ مراد ہے نہ کہ سند اسلئے فیض کو احوال مسند الیہ نہ کر کیا گیا نہ کہ احوال سند میں۔ تیسرا جواب یہ کہ فیض افزہ تفسیر معنی مسند الیہ کے مطابق ہوتی ہے نہ کہ سند لہذا فیض کا تعلق مسند الیہ سے زیادہ ہوا اور اس زیادتی تعلق کی وجہ سے اسکو احوال مسند الیہ میں نہ کر کیا گیا نہ کہ احوال سند میں۔ معنی کہتے ہیں کہ سند الیہ کے بعد فیض اسلئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ کو سند کے ساتھ خاص کیا جلا سکے یعنی سند کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کے لئے مسند الیہ کے بعد فیض لائے ہیں چنانچہ زید ہوا قائم کے معنی یہ ہیں کہ زیدی کلمہ ہے یعنی قیام زید پر منحصر ہے اور زید کے علاوہ عمر وغیرہ کسی دوسرے کی طرف متجاوز نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ فلتخصیصہ بالسند میں باء مقصور پر داخل ہے جیسا کہ خصیصہ فلانا بالذکر میں باء مقصور پر داخل ہے یعنی ذکر سنلاں پر منحصر ہے اور مطلب یہ ہے کہ منظم نے فلاں ہی کا ذکر کیا ہے نہ کہ اس کے علاوہ کا۔ گویا منظم نے اشخاص کے درمیان سے ذکر کے ساتھ فلاں ہی کو مختص کیا ہے یعنی سنلاں ذکر کے ساتھ منفرد اور اکیلا ہے پس یہاں قسم مسند علی المسند الیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ان افراد کے درمیان سے جن کا مسند الیہ بننا ممکن ہے مذکورہ مسند الیہ کو اس بات کے ساتھ مختص کر دیا گیا کہ مسند الیہ کے لئے ثابت ہے یعنی یہ مخصوص مسند الیہ مسند الیہ کے لئے ثابت ہے اس کے علاوہ کے لئے ثابت نہیں ہے جیسا کہ ایک نعت کا ترجمہ یہ کیا جاتا ہے ہم عبادت کے ساتھ تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں اور تیرے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

وَأَمَّا تَقْدِيمُهُ اَيُّ تَقْدِيمِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ فَلِكُونِ ذِكْرِهِ اَهْتَمُّ وَلَا يَكْفِي
فِي التَّقْدِيمِ جَمْعُ ذِكْرِ الْاِهْتِمَامِ بَلْ لَا يَنْبَغِي اَنْ الْاِهْتِمَامُ مِنْ اَيِّ
جِهَةٍ وَبِأَيِّ سَبَبٍ فَلِذَا اَفْضَلُهُ يَقُولُهُ اَمَّا لَا كُنْهُ اَيُّ تَقْدِيمِ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ
الْاَصْلُ لَا يَكُنْهُ الْمُعْظَمُ عَلَيْهِ وَلَا بُدَّ مِنْ تَحْقِيقِهِ قَبْلَ اَحْكَامِهِ فَقَصْدُ وَاَنْ
يَكُونُ فِي الذِّكْرِ اَيْضًا مَقْدَمًا وَلَا اَمْتَقْصَى الْعُدُولِ عَنْهُ اَيُّ عَنْ ذَلِكَ
الْاَصْلِ اِذْ لَوْ كَانَ اَمْتَقْصَى الْعُدُولِ عَنْهُ مَثَلًا يَفْتَدِمُ كَمَا فِي الْقَائِلِ
فَلَنْ مَرْتَبَةً الْقَائِلِ التَّقْدِيمُ عَلَى الْمُعْظَمِ

ترجمہ

اور بہر حال مسند الیہ کا مقدم کرنا پس اس لئے کہ اس کا ذکر اہم ہے اور تقدیم میں محض اہتمام کا ذکر کرنا کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ یہ بیان کیا جائے کہ اہتمام کس وجہ اور کس سبب سے ہے پس اسی وجہ سے اسکی تفصیل کی ہے اپنے قول امارا لاد سے یا اسلئے کہ مسند الیہ کی تقدیم اصل ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہے اور اس کا تحقق حکم سے پہلے ضروری ہے پس انھوں نے ارادہ کیا کہ ذکر میں بھی مقدم ہو اور اس اصل سے مقتضی عدول موجود نہ ہو اسلئے کہ اگر کوئی امر اس سے عدول کا تقاضہ کرے گا تو مسند الیہ کو مقدم نہیں کیا جائیگا

جیسا کہ فاعل میں کیونکہ عامل کا مرتبہ معمول پر مقدم ہونے کا ہے۔

تشریح

مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت تقدیم مسند الیہ کی ہے یعنی کبھی مسند الیہ کو مقدم لایا جاتا ہے اور اس کو مقدم ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ذکر اہم ہے اور سہ اہم چیز پہلے مذکور ہوتی ہے لہذا مسند الیہ بھی پہلے مذکور ہوگا اور مسند الیہ کے ذکر کے اہم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے دوسرے اجزاء کے مقابلہ میں مسند الیہ کے ذکر کی طرف توجہ اور غایت زیادہ ہوتی ہے۔ بشارت مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ تقدیم مسند الیہ کے حکمت کو بیان کرنے کے سلسلہ میں صرف اہتمام کو ذکر کرنا کافی نہیں ہے یعنی صاحب علم معانی کے لئے یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ مسند الیہ کو اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بلکہ اس اہتمام کی وجہ اور اس کا سبب بیان کرنا بھی ضروری ہوگا چنانچہ اہل اللہ سے مصنف رونے اس اہتمام کی وجہ اور اس کا سبب ہی ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسند الیہ کا پہلے ذکر کرنا یا تو اسلئے اہم ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم اصل ہے یعنی راجح ہے اور مسند الیہ کی تقدیم اصل اور راجح اسلئے ہے کہ مسند الیہ معنی محکوم علیہ ہوتا ہے یعنی اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور میں پر حکم لگایا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ ذہن میں اس کا تحقق حکم سے پہلے ہو۔ حاصل محکوم علیہ ہونے کی وجہ سے ذہن میں مسند الیہ کا تحقق حکم سے پہلے ضروری ہے اور جب ذہن میں مسند الیہ کا مقدم ہونا ضروری ہے تو اس کو ذکر میں بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ مسند الیہ کا وجود ذکر اور فارمی وجود ذہنی کے مطابق ہو جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اصل اور راجح ہونے کی وجہ سے مسند الیہ کو اسی وقت مقدم کیا جائے گا جبکہ اس اصل یعنی تقدیم سے کوئی مقتضی عدول موجود نہ ہو کیونکہ اگر کوئی امر تقدیم سے عدول کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مسند الیہ مقدم نہ ہو بلکہ مؤخر ہو تو اس صورت میں مسند الیہ کو مؤخر کیا جائے گا مقدم نہ کیا جائے گا۔ مثلاً فاعل مسند الیہ ہو تلے مگر جو محکم کی تقدیم سے مقتضی عدول موجود ہے اسلئے اس کو مؤخر کیا جاتا ہے نہ کہ مقدم اور یہاں مقتضی عدول یہ ہے کہ فاعل (مسند الیہ) معمول ہے اور مسند عامل ہے اور رتبہ عامل پہلے ہوتا ہے اور معمول بعد میں لہذا عامل کے رتبہ کا لحاظ کرتے ہوئے عامل (مسند) کو پہلے ذکر کیا جائے گا اور معمول (مسند الیہ) کو بعد میں رہا یہ سوال کہ عامل رتبہ مقدم کیوں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ... عامل علت ہوتا ہے اور معمول معلول ہوتا ہے اور علت اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔

وَأَمَّا الْمُتَكَيِّنُ الْخَيْرِ فِي ذَهَبِ السَّامِعِ لِأَنَّهُ فِي الْمُبْدَأِ تَشْوِيقًا إِلَى
أَيِّ إِلَى الْخَيْرِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَالَّذِي حَارَتْ التَّوْبَةُ فِيهِ بِحَبْوَاتِ
مُسْتَحْدَثٍ مِنْ جَنَادٍ - يَعْنِي تَحْكِيمَ الْخَلَائِقِ فِي مَعَادِ الْإِنْسَانِي وَالنَّشُورِ
الَّذِي لَيْسَ بِفَقَارِي سِدِّ لَيْلٍ مَا تَبْلُكَ شِعْرٌ بَانَ الْأَكْمُرُ إِلَّا لِهٖ وَاشْتَلَفَ
النَّاسُ مَدَامَ إِلَى ضَلَالٍ وَهَادٍ - يَعْنِي بَعْضُهُمْ يَقُولُ بِالْمَعَادِ وَبَعْضُهُمْ لَا يَقُولُ
بِهٖ وَأَمَّا التَّعْجِيلُ الْمُسْرَّةُ أَوْ الْمَسَاعَاةُ لِلْمَقَاوِلِ عَلَيْهِ لِيَتَعَجَّلَ الْمُسْرَّةُ أَوْ

الَّتِي تَرِيدُ أَنْ تَعَجِّلَ الْمَوْتَ لِمَنْ سَخَا فِي دَارِهِ لِتُعَجِّلَ الْمَسْرُوعَ وَالشَّقَاقَ
فِي دَارِهِ صَدَقَ بِقَوْلِهِ تَعَجِّلَ الْمَوْتَ وَأَمَّا إِذَا يُهَامُ أَهْلَهُ أَوْ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ لِأَنْ يَزُولَ
عَنِ الْمَنَاطِقِ لِيَكُونَ مَطْلُوبًا أَوْ أَهْلُهُ يَسْتَلِدُّ بِهِ لِيَكُونَ مَحْبُوبًا وَأَمَّا الْعَوْدُ
ذَلِكَ مِثْلُ إِظْهَارِ تَعْظِيمِهِ أَوْ تَحْقِيقِهِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ

ترجمہ

اور یا خبر کو سامع کے ذہن میں جاگزیں کرنے کے لئے کیونکہ مبتدا میں خبر کی طرف شوق دلاتا ہے
جیسے شاعر کا قول وہ چیز جس میں مخلوق حیران ہے، وہ جو ان سے جو مٹی سے پیدا ہونے والا ہے
یعنی مخلوق تمہارے معاد جسمانی میں اور قبروں سے اٹھنے میں جو روحانی نہیں ہے دلیل اس کے ماقبل کا شعر ہے
اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو ظاہر ہو گیا اور لوگ اختلاف کر رہے ہیں بعض گمراہی کے داعی ہیں اور بعض ہدایت کے یعنی
بعض معاد کے قائل ہیں اور بعض اس کے قائل نہیں ہیں اور یا تعجیل مسرت یا تعجیل مساوت کے لئے نیک فانی
کی وجہ سے (یہ) تعجیل مسرت کی علت ہے یا بدشگونی کی وجہ سے (یہ) تعجیل مساوت کی علت ہے جیسے سعدی دارک
تعجیل مسرت کے لئے ہے اور السقاہ فی دار صدیق تعجیل مساوت کے لئے ہے اور یا یہ خیال ڈالنے کے
لئے کہ مسند الیہ مطلوب ہونے کی وجہ سے دل سے الگ نہیں ہوتا ہے یا اس کے محبوب ہونے کی وجہ سے اس
سے لذت حاصل کرتا ہے اور یا اس کے مثل کی وجہ سے مثلاً مسند الیہ کی تعظیم یا اس کی تحقیر ظاہر کرنا یا وہ جو
اس کے مشابہ ہو۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم اس اہم ہوتی ہے کہ منکلم خبر کو سامع کے ذہن
میں خوب جما دینا چاہتا ہے یعنی اگر منکلم کا منشا سامع کے ذہن میں خبر کو ممکن کرنا ہو تو بھی مسند الیہ
کا مقدم کرنا اہم ہوتا ہے کیونکہ جب مسند الیہ کو مقدم ذکر کیا جائے گا تو یہ سامع کے دل میں خبر کا شوق پیدا کرے گا
یعنی مسند الیہ سے خبر کے سننے کا اشتیاق ہوگا اور جو چیز طلب اور اشتیاق کے بعد حاصل ہوتی
ہے وہ چونکہ اوقع فی النفس اور ممکن فی الذہن ہوتی ہے اسلئے مسند الیہ کے بعد آنے والی یہ خبر بھی سامع کے
ذہن میں ممکن اور پیوست ہو جائے گی لیکن یہ خیال رہے کہ مسند الیہ کے ذکر سے خبر سننے کا اشتیاق اسی صورت
میں ہوگا جبکہ مسند الیہ کے ساتھ ایسا وصف یا صفت ہو جس سے خبر کی طلب اشتیاق ہوتا ہو جیسے شاعر کا قول الذی
حارث البریز فیہ ۛ حیوان مستحدث من جماد - وہ چیز جس کے بارے میں مخلوق حیران ہے وہ جانور ہے جو
بے جان شے یعنی مٹی اور سڑی ہوئی ہڈیوں سے از سر نو پیدا ہونے والا ہے یعنی مخلوق، معاد جسمانی اور قبروں سے
زندہ اٹھ کر منتشر ہونے میں حیران ہے اور قبروں سے اٹھ کر منتشر ہونا صرف نفسانی اور روحانی نہیں ہے بلکہ جسمانی
اور جسمانی دونوں ہے اور اس کی دلیل (کہ حیوان مستحدث من جماد سے مراد بخود آدم ہیں اور مخلوق جس کے بارے
میں حیران ہے وہ ان کا معاد اور نشور ہے) ماقبل کا یہ شعر ہے ۛ بان الامر الالہ واختلف الناس فدلح الی صلالہ ہاد

یعنی دلائل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو ظاہر ہو گیا اور لوگ اختلاف میں پڑ گئے، چنانچہ بعض معاد کے فاسق ہو کر سیدھی راہ پر لگ گئے اور بعض اس کا انکار کر کے راہ سے ہٹ گئے اس مثال میں الذی اپنے ملہ سے ملکر مسند الیہ مبتدا ہے اسکو سنکر سامع کے دل میں یہ شوق پیدا ہوا کہ حیران کرنے والی چیز کیا ہے۔ اس کا جواب دے کر مصرعہ میں دیا گیا ہے جو مسند (خبر) ہے جس سے یہ خبر خوب ذہن نشین ہو گئی۔ اردو میں اس کی مثال ہے

آتش دوزخ میں یہ گرمی کہاں : سوز غمہائے نہانی اور ہے

اس شعر میں پہلا مصرعہ مسند الیہ ہے اس کو سنکر سامع متحیر ہوا اور اس خبر کو معلوم کرنے کا اشتیاق ہوا کہ آتش دوزخ سے زیادہ گرم کیا چیز ہے پس دوسرے مصرعہ میں اس خبر کو ذکر کر دیا گیا اور کہا گیا کہ اندر کے غم کی جہن اس سے بھی زیادہ گرم ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم اسلئے اہم ہوتی ہے تاکہ سامع کو جلد سرور حاصل ہو جائے اور سامع اس سے نیک فال لے مثلاً حکم نے کہا سعدی دارک۔ سعد اگرچہ غم ہے لیکن اس کے معنی نیک بخت اور خوش بخت کے ہیں۔ پس سعد کے ذکر ہونے ہی سامع نیک فال لیگا اور اسکو خوشی حاصل ہوگی۔

پس یہاں مسند الیہ کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے اور مسند الیہ کا ذکر قبیل مسرت کی درجہ سے اہم ہے۔ اردو میں جیسے ہے

نوبی و خرمی و راحت و آرام و سرور : تیرے دروازے کی تاخیر تھوڑی چوکت

پہلے مصرعہ میں پانچ مسند الیہ ایسے ہیں جنکو سنکر مسرت پیدا ہوتی ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کی تقدیم اسلئے اہم ہوتی ہے تاکہ سامع کو بہت جلد علیکین کیا جائے مثلاً کسی نے کہا السفاح فی دار صدیق۔ سفاح خوریز کو کہتے ہیں پس السفاح کا لفظ سننے ہی سامع رنجیدہ ہوگا اور اس سے بدشگونی لیگا پس یہاں مسند الیہ کی تقدیم اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے ہے اور اس کے ذکر کا اہم ہونا سامع کو بے جلت رنج پہنچانے کی وجہ سے ہے اردو میں جیسے ہے

کشتن طلق اس کا سدا کام ہے : مرگ و قضا مفت میں بدنام ہے

مرگ و قضا مسند الیہ کو اسلئے مقدم کیا ہے تاکہ برائی کی اس بات کو بھلنے کے ساتھ پیش کر کے سامع کو رنجیدہ کیا جاسکے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ حکم سامع کے دل میں یہ بات ڈال دے کہ مسند الیہ میرا ایسا مطلوب ہے جو کبھی میرے دل سے الگ نہیں ہوتا ہے اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ حکم سامع کے دل میں یہ دم ڈال دے کہ مسند الیہ میرا ایسا محبوب ہے جس کے ذکر سے مجھے لذت حاصل ہوتی ہے جیسے العجیب جارا اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کیا جاتا ہے مثلاً مسند الیہ کو مقدم ذکر کرنے سے بسا اوقات اول و ہل میں سامع کے دل میں محکوم علیہ کے علاوہ کا موصول ہو جاتا ہے چنانچہ اگر حکم نے مسند الیہ کو

مؤخر کر کے قائم زید کہا تو اول دہلہ میں یعنی زید کے ذکر سے پہلے سامع کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ قائم، زید کے علاوہ ہے اور قیام کا حکم زید پر نہیں لگایا گیا ہے بلکہ زید کے علاوہ پر لگایا گیا ہے پس سامع کے اس خیال کی نفی کرنے کے لئے اور اس غلط حصول سے احتراز کرنے کے لئے بھی مسند ایہ کا ذکر مقدم کیا جاتا ہے۔

قَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ وَكَذَلِكَ يُقَدِّمُ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ لِيُفِيدَ التَّحْدِيدَ بِهِ تَخْصِصًا بِالْخَبَرِ الْبَعْلِيِّ أَيْ تَخْصِصَ الْخَبَرِ الْفِعْلِيِّ عَلَيْهِ إِنَّ دَلِيلَ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ حَرْفُ النَّفْيِ أَيْ رَفَعَ بَعْدَ هَذَا بِمَا فَصَّلَ عَنَّا قُلْتُ هَذَا أَيْ لَمْ أَقُلْهُ مَعَ أَنَّهُ مَقُولُ لِعَبَّاسٍ قَالَتْ قُلْتُ لِيُمِيزَ نَفْيَ الْفِعْلِ عَنِ التَّحْكَكِ وَثَبُوتَهُ لِعَبَّاسٍ عَلَى الْوُجْهِ الَّذِي نَفَى عَنْهُ مِنَ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ وَكَانَ ثَبُوتُهُ لِيُمِيزَ مِنْ سِوَالِ الْتَّخْصِصِ زَيْدًا هُوَ بِالسُّبْتِ إِلَى مَنْ يَتَوَكَّلُ الْمُخَاطَبُ رَاشِدًا كَلَفَ مَعَهُ أَوْ لَا تَقَرَّادَ لَكَ بِهِ دُونَهُ

ترجمہ

شیخ عبدالقاہر نے کہا اور کبھی مسند ایہ کو مقدم کیا جاتا ہے تاکہ تقدیم مسند ایہ فائدہ دے اس کی تخصیص کا خبر فعل کے ساتھ یعنی خبر فعلی کو اس پر منحصر کرنے کا اگر مسند ایہ حرف نفی سے متصل ہو یعنی حرف نفی کے بعد بلا فصل واقع ہو جیسے مَا أَنَا قُلْتُ بِذَا یعنی میں نے تو یہ نہیں کہا باوجودیکہ میرے علاوہ کا کہا ہوا ہے پس تقدیم، منکلم سے فعل کی نفی کا فائدہ دیتی ہے اور غیر منکلم کے لئے فعل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے اس طریقہ پر جس طریقہ پر منکلم سے نفی کی گئی ہے عموم اور خصوص کے لحاظ سے اور تیسرے علاوہ تمام کے لئے فعل کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے اور اس لئے کہ تخصیص اس شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جس کے ساتھ مخاطب تجھ کو شریک کا رکھ رہا ہے یا اس کام کا مرکنب تجھ کو تنہا سمجھ رہا ہے۔

التشریح

عبدالقاہر سے پہلے قَالْ فعل متن میں نہیں ہے بلکہ شارح نے اس فعل کو مقدر مان کر اسطر اشارہ کیا ہے کہ عبدالقاہر فعل محذوف کا فاعل ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہ ان مواقع میں سے نہیں ہے جن مواقع میں فعل کو حذف کیا جاتا ہے جیسا کہ احوال متعلقات فعل میں آجائے گا لہذا مناسب یہ تھا کہ عبدالقاہر کو مبتدا و بنا دیا جائے اور اس کی خبر "اور دکھلا" محذوف مانی جائے اور ترجمہ یہ ہو کہ عبدالقاہر ایک کلام لائے۔ اسی طرح مطول میں مذکور ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ فعل مقدر لائے کی صورت میں حذف مفرد ہوگا اور خبر محذوف ماننے کی صورت میں حذف جملہ ہوگا اور حذف مفرد، حذف جملہ سے بہتر ہوتا ہے۔ اجمال دونوں صورتوں میں ایک ایک خرابی لازم آتی ہے بہر حال قال عبدالقاہر اور دکھلا اسے مراد ہے کہ وہ تعقیدم الی آخرہ سے جو کچھ بیان کیا جائے گا وہ عبدالقاہر کا کلام ہے۔ یہ خیال ہے کہ

عبدالقادر کا یہ کلام اہتمام مذکور کا مقابل ہے معنی مصنف کے قول اما تقدیر فلکون ذکرہ اہم کے مقابل ہے ایسا نہیں ہے کہ یہ ذکر مسند الیہ کے اہم ہونے کے نکات میں سے کوئی نکتہ ہے بہر حال عبدالقادر کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ مسند الیہ کی یہ تقدیم خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کی تخصیص پر دلالت کرے یعنی اس بات پر دلالت کرے کہ خبر فعلی، مسند الیہ پر منحصر ہے لہذا اس تقدیم کا مفید تخصیص ہونا دونوں شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ مسند الیہ کی خبر فعل ہو اور اس کی تغیر ستر کا مرجع مسند الیہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مسند الیہ حرف نفی کے ساتھ متصل ہو یعنی مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو دوسری شرط سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ تقدیم مسند الیہ: مسند الیہ کی خبر فعلی کی نفی کے ساتھ تخصیص پر دلالت کرے گی نہ کہ خبر فعل کے ثبوت کے ساتھ اور جب ایسا ہے تو متن میں خبر فعلی سے پہلے معنایں معذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی، یعنی انجز الفعلی یعنی مسند الیہ کی تقدیم مسند الیہ کو خبر فعلی کی نفی کے ساتھ خاص کرنے اور منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے۔ شارح کی ذکر کردہ بلا فصل کی قید سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسند الیہ اگر بلا فصل حرف نفی کے بعد واقع ہوگا تو تقدیم، تخصیص کا فائدہ دیگی درد نہیں سالانہ کم دیکھتے ہیں کہ مسند الیہ اور حرف نفی کے درمیان اگر فعل کے کسی معمول کے ساتھ فعل ہو گیا تو بھی تقدیم مسند الیہ تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے ما زیدنا انما ضربنا، میں نے ہی زید کو نہیں مارا ہے۔ ما فی الدار انا جلست، گھر میں میں نہیں بیٹھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بلا فصل کی قید، قید کے طور پر مذکور نہیں ہے بلکہ صورت یہ ہے کہ وہی جس کے معنی اتصال کے ہیں اس کی دو حقیقتیں ہیں ایک اصطلاحی دوم لغوی۔ اس کی حقیقت اصطلاحیہ میں یہ قید معتبر ہوتی ہے لیکن حقیقت لغویہ میں معتبر نہیں ہوتی بلکہ وہی لفظ فاصل کے ساتھ بھی صادق آتا ہے پس یہاں شارح نے بلا فصل کی قید وہی کی حقیقت اصطلاحیہ کا اعتبار کرتے ہوئے ذکر کر دی ہے اور یہاں وہی کی حقیقت لغویہ، ادب سے جس میں بلا فصل کی قید معتبر نہیں ہے۔ غلام نے اسی حقیقت لغویہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے کہ دوسری شرط یہ ہے کہ مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو نواہ بلا فصل واقع ہو نواہ فاصل کے ساتھ واقع ہو۔ اجماع مذکورہ دونوں شرطوں کے ساتھ مسند الیہ کی تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے یعنی مسند الیہ پر مسند (خبر فعلی) کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے یعنی اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ مسند الیہ مقصور علیہ ہے اور مسند یعنی خبر فعلی مقصور ہے۔ اور اردو میں اس کی علامت یہ ہے کہ مقصور علیہ کے ساتھ "ہی" لگا دیا جائے مثلاً انا قلت ہذا، اس مثال میں مسند الیہ کہہ انا حرف نفی کے بعد بھی واقع ہے اور اس کی خبر فعلی بھی ہے لہذا اس مثال میں انا مقصور علیہ ہوگا اور خبر فعلی کی نفی یعنی عدم قول مقصور ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ یہ میں نے ہی نہیں کہا ہے اگرچہ میرے علاوہ نے کہا ہے اور اس تخصیص اور حصر کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم، مستحکم سے نفی کا فائدہ دیگی اور مستحکم کے علاوہ کے لئے اسی طریقہ پر ثبوت کا فائدہ دیگی جس طریقے پر مستحکم سے نفی کی گئی ہے اگر مستحکم سے فعل کی خصوصی طور پر نفی کی گئی ہے تو غیر مستحکم کے لئے اس کا ثبوت بھی خصوصی طور پر ہوگا جیسا کہ مذکورہ مثال میں مستحکم سے خصوصی طور پر اس بات کے کہنے کی نفی کی گئی ہے تو غیر مستحکم کے لئے

بھی عمومی طور پر اسی بات کے کہنے کا ثبوت ہوگا اور اگر متکلم سے فعل کی عمومی طور پر نفی لگئی ہے تو غیر متکلم کے لئے بھی عمومی طور پر اس کا ثبوت ہوگا مثلاً ما انا رائت احدًا میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا۔ اس مثال میں جو متکلم سے عمومی طور پر رویت کی نفی کی گئی ہے اسلئے غیر متکلم کے لئے رویت کا ثبوت بھی عمومی طور پر ہوگا یعنی غیر متکلم نے ہر ایک کو دیکھا ہے۔ ولا يلزم سے ایک دہم کو دور کیا گیا ہے دہم یہ ہے کہ تخصیص اور فہرک تشریح کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ جس فعل کی متکلم سے نفی کی جائے گی اسی فعل کو غیر متکلم کے لئے ثابت کیا جائیگا اور غیر متکلم میں متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد داخل ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس فعل کی متکلم سے نفی کی گئی ہے اس فعل کو متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت کیا گیا حالانکہ یہ بات بدلتہ باطل ہے کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی فعل دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت ہو اسی دہم کو دور کرنے کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ غیر متکلم کے لئے فعل کے ثبوت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کیونکہ تصریح دو نہیں ہیں (۱) تصریحی (۲) قهرضانی۔ تصریحی یہ ہے کہ ایک شے کو دوسری شے پر باعتبار حقیقت کے اس طرح منحصر کیا جائے اور ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ باعتبار حقیقت کے اس طرح خاص کیا جائے کہ پہلی شے (مقصود) دوسری شے (مقصود علیہ) کے علاوہ کسی شے میں نہ پائی جائے مثلاً لا اله الا الله یعنی معبود اللہ ہی ہے پس اس میں معبود ہونے کو اللہ پر منحصر کیا گیا ہے اور اس طرح اللہ کے ساتھ خاص کیا گیا ہے کہ معبودیت کسی دوسرے میں نہیں پائی جاتی ہے اور قهرضانی یہ ہے کہ ایک شے کو دوسری شے پر کسی معین شے کی طرف نسبت کرتے ہوئے منحصر کیا جائے مثلاً لا شجاع الا حسن، حسن ہی بہادر ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حسن کے علاوہ دنیا میں کوئی بہادر نہیں ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ ایک شخص یعنی مخاطب حسن اور سعید دونوں کو بہادر کہتا تھا پس متکلم نے اس مخاطب سے کہا کہ حسن ہی بہادر ہے سعید بہادر نہیں ہے یعنی دونوں کو بہادر کہنا غلط ہے بلکہ ایک یعنی حسن بہادر ہے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ سعید کے علاوہ کوئی دوسرا بھی بہادر ہو۔ پس شیخ کے کلام میں قهرضانی مراد ہے نہ کہ حقیقی اور یہ مطلب ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم جو خبر فعلی کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے وہ باعتبار حقیقت کے نہیں ہے بلکہ اس معین شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جس کے بارے میں مخاطب کا خیال یہ ہے کہ مسند الیہ (متکلم) خبر فعلی میں اس کا شریک ہے یا مخاطب کو یہ خیال ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ کے علاوہ ایک دوسرا معین شخص خاص ہے پس متکلم نے شرکت کی نفی کر کے اپنے برظان گمان کی نفی کر کے خبر فعلی کو اپنے ساتھ خاص کیا ہے اور اپنے اوپر منحصر کیا ہے اور اس صورت میں یہ لازم نہیں آتا کہ خبر فعلی متکلم کے علاوہ دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت ہو بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خبر فعلی صرف اس کے لئے ثابت ہو جس کو مخاطب نے متکلم کے ساتھ شریک کیا ہے یا جس کے بارے میں مخاطب نے متکلم کے برظان گمان کیا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی بطلان نہیں ہے متکلم نے اگر شرکت کی نفی کی ہے تو اس کو قهر افراد کہا جائے گا اور اگر اپنے برظان کی نفی کی ہے تو اس کو قهر لب کہا جائے گا۔

وَلِهَذَا أَيْ ذَلِكِ الْفَعْلُ بِهِمْ يُفِيدُ التَّخْصِصَ وَنَفَى الْحُكْمِ عَنِ الْمَدَّ كَوَرَمَعٍ

ثَبُوتِهِ لِلْغَيْرِ لَمْ يَصِحَّ مَا أَنَا قُلْتُ هَذَا وَلَا غَيْرِي لَا كَيْ مَفْهُومٌ مَا أَنَا قُلْتُ ثَبُوتٌ
قَالَ ثَلَاثَةٌ هَذَا الْقَوْلُ بِغَيْرِ الْمُتَكَلِّمِ وَمَنْطُوقٌ لَا غَيْرِي لِقَبُولِهَا عَنْهُ وَهِيَ مُتَنَادِيَةٌ
وَلَا مَا أَنَا رَأَيْتُ أَحَدًا لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ إِنْسَانٌ غَيْرَ الْمُتَكَلِّمِ قَدْ سَأَلْتُ
كُلَّ أَحَدٍ مِنَ السَّامِعِينَ فَذَلِكَ لِقَوْلِي عَنِ الْمُتَكَلِّمِ السُّؤَالُ عَلَيْهِ وَعَلَى وَجْهِهِ الْعُمُومُ
فِي الْمَعْنَى فَتَجِبَ أَنْ يَثْبُتَ بِغَيْرِهِ عَلَى وَجْهِ الْعُمُومِ فِي الْمَعْنَى لِتَتَحَقَّقَ تَحْقِيقُ
الْمُتَكَلِّمِ هَذَا الْمَعْنَى وَلَا مَا أَنَا صَرَّيْتُ إِلَّا زَيْدًا لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ
إِنْسَانٌ غَيْرِي فَقَدْ صَرَّيْتُ كُلَّ أَحَدٍ سِوَى زَيْدٍ لِأَنَّ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ مُعَدَّ رِجَالًا
وَكُلُّ مَا تَقْتَضِيهِ عَنِ السُّؤَالِ عَلَيْهِ وَجْهِهُ الْخُصَرُ بِحُجُبِ ثَبُوتِهِ لِغَيْرِهِ تَحْقِيقًا
لِمَعْنَى الْخُصَرِ إِنْ عَامَّهَا فَعَامٌّ وَإِنْ خَاصَّهَا فَخَاصٌّ وَفِي هَذَا الْقَائِمِ مَبَاحِثٌ لِنَفْسِي
وَتَحْتَاجُ إِلَيْهَا فِي الشَّرْحِ

ترجمہ

اور اسی وجہ سے یعنی اسلئے کہ تقدیم تفصیل کا فائدہ دیتی ہے اور مذکور سے حکم کی نفی کا اس کے زیر کے ثبوت کے ساتھ ما انا قلت ولا غیري صحیح نہیں ہے کیونکہ ما انا قلت کا مفہوم اس قول کی قائلیت کو غیر متکلم کے لئے ثابت کرنا ہے اور لا غیري کا منطوق غیر متکلم سے اس کی نفی کرنا ہے اور یہ دونوں متناقض ہیں اور نہ ما انا رایت صحیح ہے کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ متکلم کے علاوہ کوئی ایسا انسان ہو جس نے لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھا ہو اسلئے کہ مفعول میں متکلم سے رویت کی نفی علی وجہ العموم کی گئی ہے لہذا غیر متکلم کے لئے مفعول میں علی وجہ العموم ثبوت ضروری ہے تاکہ اس نفی کے ساتھ متکلم کی تفصیل متحقق ہو جائے اور نہ ما انا صرریٹ لازماً صحیح ہے کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ میرے علاوہ کوئی ایسا انسان ہو جس نے زید کے علاوہ ہر ایک کو مارا ہو اسلئے کہ مستثنیٰ منہ معذور عام ہے اور ہر وہ چیز جس کی تو مذکور سے علی وجہ العصر نفی کرے معنی صحر کو متحقق کرنے کے لئے غیر متکلم کی واسطے اس کا ثبوت ضروری ہے اگر عام ہو تو عام اور اگر خاص ہو تو خاص اور اس مقام میں اچھی اچھی سمجھیں ہیں جن سے ہم نے شرح کو مزین کیا

تشریح

مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول دست بقدم المسند الیہ لیغید تفصیلاً پر مقرر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تقدیم مسند الیہ چونکہ تفصیل کا فائدہ دیتی ہے اور اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ حکم مذکور یعنی مسند الیہ مذکور سے معنی متکلم سے منتفی ہو اور غیر متکلم کے لئے ثابت ہو اس لئے ما انا قلت نہ لا غیري کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ تفصیل اور عصر کی وجہ سے ما انا قلت نہ لا غیري التزامی یہ ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم کے لئے ثابت ہو اسلئے کہ جب اس قول کی قائلیت متکلم سے منتفی ہے تو لازمی طور پر غیر متکلم کے لئے ثابت ہوگی اور لا غیري کا منطوق اور مدلول مطابق اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم سے منتفی ہے کیونکہ لا غیري کا مطلب یہ ہے کہ میرے علاوہ نے بھی نہیں کہا ہے پس اس کلام میں دو متناقض چیزیں جمع ہو گئی ہیں لہذا اجتماع نقیضین کی وجہ سے یہ کلام صحیح اور

باطل ہوگا اور مانا نہایت احدا کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام اس بات کا مقتضی ہے کہ متکلم کے علاوہ کسی آدمی نے لوگوں میں سے ہر ایک کو دیکھا ہے حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اور یہ کلام اس بات کا مقتضی اس لئے ہے کہ اس کلام میں متکلم سے مفعول کے اندر رویت کی نفی علی وجہ العموم کی گئی ہے یعنی متکلم نے یہ کہا ہے کہ میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا ہے لہذا بقاعدہ من العموم والنصوص غیر متکلم کے لئے مفعول کے اندر رویت کا ثبوت علی وجہ العموم ضروری ہوگا۔ تاکہ اس نفی کے ساتھ متکلم کی تخصیص متحقق ہو جائے۔ اور مانا نہایت لازماً کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متکلم کے علاوہ کوئی آدمی ایسا ہو جس نے زید کے علاوہ سب کو مارا ہو حالانکہ یہ بات محال اور ناممکن ہے کیونکہ اس مثال میں مستثنیٰ منہ عام مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے مانا نہایت احدا لازماً اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جس چیز کی نفی مذکور یعنی متکلم سے بطریق حصہ تو معنی حصہ کو متحقق کرنے کے لئے غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت اسی طریقہ پر ضروری ہوگا جس طریقہ پر اس کی نفی کی گئی تھی اگر متکلم سے نفی عموم کے ساتھ تھی تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی عموم کے ساتھ ہوگا اور اگر متکلم سے خصوص کے ساتھ نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی خصوص کے ساتھ ہوگا پس مذکورہ مثال میں چونکہ متکلم سے عموم کے ساتھ ضرب کی نفی کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ میں نے زید کے علاوہ کسی کو نہیں مارا اس لئے غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی عموم کے ساتھ ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کے علاوہ کسی آدمی نے زید کے علاوہ سب کو مارا ہے حالانکہ یہ بات محال اور ناممکن ہے شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس مقام پر مطلق میں بڑی عمدہ بحثیں لکھی ہیں اگر جی چاہے تو دیکھ لیا جائے۔

وَلَا أَيْ وَان لَمْ يَلِ الْمُسَدُّ الْبَسْرَ حُرُوفَ الشَّغْبِ بِأَنْ لَا يَكُونُ فِي
الْكَلَامِ حُرُوفَ الشَّغْبِ أَوْ يَكُونُ حُرُوفَ الشَّغْبِ مُتَّحِزًّا عَنِ الْمُسَدِّ إِلَيْهِ فَقَدْ
يَأْتِي الشَّقْبُ بِمِثْلِ لِلتَّخْصِصِ رَدًّا عَلَى مَنْ رَعِمَ الْفَرَادَ غَيْرَهُ أَيْ غَيْرَ الْمُسَدِّ إِلَيْهِ
الْمُسَدِّ كَوْنِهِ أَيْ بِالْخَبَرِ الْفَعْلِيِّ أَوْ رَعِمَ مُشَارَكَةً أَيْ مُشَارَكَةً الْغَيْرِ
فِيهِ أَيْ فِي الْخَبَرِ الْفَعْلِيِّ نَحْوُ إِنَّمَا سَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ لِمَنْ رَعِمَ الْفَرَادَ الْغَيْرِ
بِالشَّغْبِ فَيَكُونُ قَصْرُ شَلْبِ أَوْ رَعِمَ مُشَارَكَةً لَكَ فِي الشَّغْبِ فَيَكُونُ قَصْرُ فَرَادَ
وَيَكُونُ عَلَى الْأَوَّلِ أَيْ عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ رَدًّا عَلَى مَنْ رَعِمَ الْفَرَادَ الْغَيْرِ
بِغَيْرِ الْغَيْرِ مِثْلُ لَا زَيْدٌ وَلَا عَمْرٍو لَا مَنْ سِوَايَ لِأَنَّهُ الدَّلَالَةُ عَلَى
عَلَى إِذَالَةِ شُبْهَةٍ أَنَّ الْفِعْلَ صَدَرَ عَنِ الْغَيْرِ وَبُكْدٌ عَلَى الشَّغْبِ أَيْ
عَلَى تَقْدِيرِ كَوْنِهِ رَدًّا عَلَى مَنْ رَعِمَ مُشَارَكَةً بِغَيْرِ وَحْدَى مِثْلُ مُفَرَّدًا
أَوْ مُتَّحِزًّا أَوْ غَيْرَ مُشَارَكٍ لِأَنَّهُ الدَّلَالَةُ عَلَى إِزَالَةِ شُبْهَةِ اشْتِرَافِ الْغَيْرِ
فِي الْفِعْلِ وَالتَّكْنِيزِ إِنَّمَا يَكُونُ لِيَذْبَحَ شُبْهَةَ حَاجَتِ قَلْبِ السَّامِعِ

ترجمہ

ور نہ یعنی اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو بایں طور کہ کلام میں حرف نفی نہ ہو یا حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو تو تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اس شخص پر رد کرنے کے لئے جو خبر فعلی کے ساتھ مسند الیہ مذکور کے علاوہ کے منفرد ہونے کا قائل ہو یا خبر فعلی میں غیر کی مشارکت کا قائل ہو جیسے اناسیت فی حاجتک اس شخص سے کہے جو سہمی کے ساتھ غیر کے منفرد ہونے کا قائل ہو تو یہ تخصیص قصر قلب ہوگی یا سہمی میں غیر کی مشارکت کا قائل ہو تو یہ تخصیص قصر افراد ہوگی اور پہلی صورت میں تاکید لائی جائے گی یعنی اس تقدیر پر کہ تخصیص اس شخص پر رد ہے جس نے غیر کے منفرد ہونے کا گمان کیا ہے لا غیر جیسے کے ساتھ جیسے لا اذیہ لا اقرو اور لامن سوائی کیونکہ لا غیری مراحمہ اس بات کے مشبہ کے ازالہ پر دلالت کرنے والا ہے کہ فعل غیر سے صادر ہوا ہے اور دوسری صورت میں تاکید لائی جائے گی یعنی اس تقدیر پر کہ یہ تخصیص اس شخص پر رد ہے جس نے مشارکت کا گمان کیا ہے وحدی جیسے کے ساتھ جیسے منفرد یا متوقفاً یا غیر مشارک کیونکہ یہ لفظ صراحتاً فعل میں غیر کے اشتراک کے شبہ کو زائل کرنے پر دلالت کرنے والا ہے اور تاکید ایسے مشبہ کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے جو سامع کے دل میں کھٹکتا ہو۔

تشریح

مصنف رح کہتے ہیں کہ اگر مسند الیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور کبھی تقویتی حکم اور تقریر ملک کے لئے ہوتی ہے مسند الیہ کے حرف نفی سے متصل نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو (۲) حرف نفی تو ہو مگر مسند الیہ سے مؤخر ہو۔ الحاصل اگر مسند الیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور اس تخصیص سے مقصود کبھی تو اس شخص پر رد کرنا ہوتا ہے جس نے یہ گمان کیا ہے کہ خبر فعلی کا مباشر اور متکلم مسند الیہ مذکور (متکلم) نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسرا معین شخص ہے اور کبھی اس شخص پر رد کرنا ہوتا ہے جس کا خیال یہ ہے کہ خبر فعلی کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ اور لوگ بھی شریک ہیں مثلاً اناسیت فی حاجتک تیری حاجت روائی میں میں نے ہی کو سبب کی ہے اگر اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہے جس کا خیال یہ ہے کہ حاجت روائی کرنے والا متکلم نہیں ہے بلکہ متکلم کے علاوہ ایک دوسرا معین آدمی ہے تو اس صورت میں متکلم کی پیدا کردہ اس تخصیص کو قصر قلب کہا جائے گا اور اگر اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہے جس کا خیال یہ ہے کہ حاجت روائی کر نیوالا صرف متکلم نہیں ہے بلکہ متکلم کے ساتھ اور بھی لوگ شریک ہیں تو اس صورت میں اس تخصیص کو قصر افراد کہا جائے گا اور اگر اس کلام کو مؤکد کرنے کی ضرورت ہو تو پہلی صورت میں یعنی قصر قلب کی صورت میں لا غیر یا اس کے ہم مثل لازیم لا اقرء لامن سوائی وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا کیونکہ یہ الفاظ صراحتاً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل مسند الیہ (متکلم) سے صادر ہوا ہے اسکے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے اور دوسری صورت میں یعنی قصر افراد کی صورت میں وحدی یا اس کے ہم مثل متوقفاً، غیر مشارک وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا کیونکہ یہ الفاظ صراحتاً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے بلکہ اس فعل کا

موجب تن ترہا منکلم ہے اگر کوئی ایسا نہیں کرے کہ پہلی صورت میں وعدی وغیرہ الفاظ کیساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل منکلم کے علاوہ کچھ نہیں ہوا، اور دوسری صورت میں لایقاری وغیرہ الفاظ کے ساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کتاب میں حکم کے ساتھ کوئی ٹھیکہ نہیں ہے تو ہم جواب دینے کے پہلی صورت میں وعدی کے ساتھ تاکید لانا اگرچہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل منکلم کے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے لیکن اس بات پر وعدی کی دلالت التزاما ہے ذکر ملاحظہ۔ اسی طرح دوسری صورت میں لایقاری وغیرہ کے ساتھ تاکید لانا اگرچہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کے ارتکاب میں منکلم کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہے لیکن اس بات پر لایقاری کی دلالت التزاما ہے ذکر ملاحظہ۔ اور مریخی دلالت چونکہ التزامی دلالت سے ادنیٰ ہوتی ہے اسلئے ہم نے پہلی صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لئے لایقاری وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے اور دوسری صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لئے وعدی وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے۔

وَقَدْ بَيَّنَّا لِلْمُتَقَوِّينَ الْحُكْمَ وَتَقْرِيرَهُ فِي ذَهَبِ السَّامِعِ دُونَ التَّخْصِصِ
تَحْوَهُ هُوَ يُعْطَى الْجَزِيلُ فَصَدًّا إِلَى تَحْقِيقِ أَشْءٍ يَفْعَلُ إِعْطَاءُ الْجَزِيلِ
سَيَرِدُ عَلَيْكَ تَحْقِيقُ مَعْنَى التَّقْوَى

ترجمہ اور تقدیم کبھی تقویت حکم کے لئے آتی ہے اور اس کو سامع کے ذہن میں ثابت کرنے کے لئے نہ کہ تخصیص کے لئے جیسے ہو بعلی الجزیل اس بات کی تحقیق کا ارادہ کرتے ہوئے کہ وہ بہت بخشش کرتا ہے اور تقویٰ کے معنی کی تحقیق عنقریب آئے گی۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ مسند الہ اگر حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الہ کی تقدیم کبھی سامع کے ذہن میں حکم کو قوی اور ثابت کرنے کے لئے آتی ہے تخصیص کے لئے نہیں آتی مثلاً ہو بعلی الجزیل وہی بہت بخشش کرتا ہے اس مثال میں اعطاء جزیل کی تحقیق اور تقریر مقصود ہے اس طور پر کہ جب ہو کہا تو ہونے مبتدا ہونے کی وجہ سے خبر کو طلب کیا پھر جب اس کے بعد بعلی فعل ذکر کیا تو اس فعل اعطاء کی اسناد ہو مبتدا کی طرف ہوئی اور اعطاء فعل ہو مبتدا کے لئے ثابت ہو گیا اور فعل بعلی چونکہ اس ضمیر پر مشتمل ہے جس کا مخرج مبتدا ہے اور یہ فعل اس ضمیر کی طرف مسند ہے تو فعل اعطاء مبتدا کی طرف دوبارہ مسند ہوا اور فعل اعطاء مبتدا کے لئے دوبارہ ثابت ہوا پس یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ کوئی یوں کہے بعلی زید الجزیل، بعلی زید الجزیل، اور اسناد کا مکرر ہونا اور کسی حکم کا دوبارہ ثابت ہونا اسی کا نام تقویٰ حکم اور تقریر حکم ہے لہذا مذکورہ مثال میں تقدیم مسند الہ تقویٰ حکم اور تقریر حکم کے لئے ہوگی۔

وَكَيْدًا إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مُنْفِيًا فَهَذَا بَيَّنَّا التَّعْدِيَةَ لِلتَّخْصِصِ وَقَدْ بَيَّنَّا لِلْمُتَقَوِّينَ

فَالْأَوَّلُ نَحْوُ أَنْتَ فَلَسَعَيْتَ فِي حَاجَتِي فَصَدَّ إِلَى تَخْصِيصِهِ بَعْدَ السَّعْيِ وَالْثَّانِي
نَحْوُ أَنْتَ لَا تَكْذِبُ دَهْوًا لِقَوِيَّةِ الْحُكْمِ الْمُنْفِيِّ وَتَقْرِيرِهِ فَإِنَّهُ أَشَدُّ نَفْيًا لِلْكَذِبِ
مِنْ لَا تَكْذِبُ لِمَا فِيهِ مِنْ تَكْذِيرٍ لِإِسْنَادِ الْمَقْشُودِ فِي لَا تَكْذِبُ وَانْتِصَارِ
الْمُصَنِّفِ عَلَى مِثَالِ التَّقْوَى بِفَرْقِهِ عَلَيْهِ التَّفَرُّقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ تَاكِيدِ السُّنَدِ
إِلَيْهِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَكَذَا مِنْ لَا تَكْذِبُ أَنْتَ بَعْضُهُ أَشَدُّ
نَفْيًا لِلْكَذِبِ مِنْ لَا تَكْذِبُ أَنْتَ مَعَ أَنَّ فِيهِ تَاكِيدًا لِأَنَّهُ أَيْ لِأَنَّ لَفْظَ
أَنْتَ أَوْ لَا أَنْ لَا تَكْذِبُ أَنْتَ تَاكِيدُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ هُوَ صَاحِبُ الْمَخَاطَبِ
تَحْقِيقًا وَلَيْسَ الْإِسْنَادُ إِلَيْهِ عَلَى سَبِيلِ الشُّهُورِ وَالْجَوَازِ أَوْ الْبَسْطِ لَا تَاكِيدُ الْحُكْمِ
بَعْدَ تَكْذِيرِ الْإِسْنَادِ وَهَذَا الْاِتِّفَاقُ ذِكْرٌ مِنَ التَّحْقِيقِ لِلتَّخْصِيصِ تَارَةً
وَالْتَّقْوَى أُخْرَى إِنْ مَبْنَى الْفِعْلُ عَلَى مُعَرَّبٍ

ترجمہ

اور اسی طرح جب فعل منفی ہو تو تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے آتی ہے
پس اول جیسے تو نے ہی میری ضرورت میں کوشش نہیں کی ہے عدم سعی کیساتھ اس کی تخصیص کا ارادہ
کرتے ہوئے اور ثانی جیسے انت لا تکذب اور یہ حکم منفی کی تقویت اور تقریر کے لئے ہے کیونکہ اس میں لا تکذب کی
نسبت جھوٹ کی نفی زیادہ ہے اسلئے کہ اس میں اس اسناد کی تکرار ہے جو لا تکذب میں مفقود ہے اور مصنف
نے تقویٰ کی مثال پر اکتفاء کیا تاکہ اس پر تقویٰ حکم اور تاکید سند الیہ کے درمیان فرق متفرع ہو سکے۔ جیسا کہ
اس کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور ایسے ہی لا تکذب انت سے یعنی انت لا تکذب میں کذب
کی نفی لا تکذب انت سے زیادہ ہے باوجودیکہ اس میں تاکید ہے اسلئے کہ لفظ انت یا اسلئے کہ لا تکذب انت
تاکید محکوم علیہ کے لئے ہے ہاں طور کہ وہ تحقیق کے ساتھ غیر مخاطب ہے اور اسکی طرف اسناد سہو اور معاذ بانسان
کے طریقہ پر نہیں ہے نہ کہ تاکید حکم کے لئے کیونکہ حکم اسناد معدوم ہے اور یہ جو مذکور ہوا یعنی تقدیم کبھی تخصیص
کے لئے ہوتی ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے اگر فعل معرفت پر مبنی ہو۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ اسی طرح جب فعل منفی ہو یعنی جب حرف نفی سند الیہ سے مؤخر ہو تو سند الیہ
کی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقویٰ حکم اور تقریر حکم کے لئے آتی ہے تخصیص کی مثال
جیسے انت ماسیت فی حاجتی تو نے ہی میری حاجت روائی میں کوشش نہیں کی ہے پس اس مثال میں سند الیہ
کو عدم سعی کے ساتھ خاص کرنا مقصود ہے یعنی سند الیہ سے سعی کی نفی کرنا اور غیر سند الیہ کیلئے اس کو ثابت کرنا
مقصود ہے الحاصل اس مثال میں تقدیم اسی طرح مفید تخصیص ہے جیسا کہ ما انا قلت ہذا میں مفید تخصیص ہے اور
ثانی یعنی تقویٰ حکم کی مثال انت لا تکذب ہے کیونکہ اس میں مثال میں حکم منفی کی تقریر اور تقویت ہے اس طور

پر کہ انت لاکذب میں کذب کی نفی لاکذب سے زیادہ ہے اور انت لاکذب میں کذب کی نفی زیادہ اس لئے ہے کہ اس میں اسناد مکرر ہے اس طور پر کہ فعل کذب کی اسناد ایک بار تو سند الیہ اور مبتدا کی طرف کی گئی ہے اور ایک بار اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو فعل میں مستتر ہے پس انت لاکذب۔ لاکذب۔ لاکذب کے مرتبہ میں ہوگا اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ تکرار اسناد کی صورت میں حکم کی تقویت اور تقریر ہو جاتی ہے لہذا اس مثال میں تقدیم مفید تقویٰ ہوگی اور لاکذب میں چونکہ تکرار اسناد نہیں ہے اسلئے اس میں تقویٰ حکم اور تقریر حکم نہ ہوگی شارح نے تقویٰ حکم کی جو علت بیان کی ہے یعنی تکرار اسناد کا ہونا اس سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ کوئی شخص تقویٰ سے خالی نہیں ہے کیونکہ جہاں بھی تقدیم سند الیہ مفید تخصیص ہوتی ہے وہیں وہ کلام دو اسناد پر مشتمل ہوتا ہے لیکن شے کا بالذات مقصود ہونا اور شے کا بالبعث حاصل ہونا ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے یعنی جس صورت میں تقدیم سے تخصیص کا ارادہ کیا جاتا ہے اس صورت میں تقدیم سے تخصیص تو بالذات مقصود ہوتی ہے اور ری تقویٰ تو وہ بالبعث حاصل ہوتی ہے مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ شارح نے انت لاکذب کے مفید تقویٰ ہونے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس میں حکم منفی کی تقویت ہے اور حکم منفی یعنی وہ حکم جس کی نفی کی گئی ہے کذب ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مثال میں کذب کی تقویت مقصود ہے مالاکھ یہ غلط ہے کیونکہ اس مثال میں کذب کی تقویت مقصود نہیں ہے بلکہ نفی کذب کی تقویت مقصود ہے پس مناسب بات یہ تھی کہ لفظ المنفی کو حذف کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا وہو تقویۃ العزم۔ اور حکم سے مراد نفی کذب ہے لہذا یہ کلام نفی کذب کی تقویت کے لئے ہے اور یہ صحیح ہے۔

واقف المصنف الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فعل منفی کی صورت میں تقدیم سند الیہ تخصیص اور تقویٰ دونوں کا فائدہ دیتی ہے۔ لیکن مصنف نے صرف تقویٰ کی مثال ذکر کی ہے، تخصیص کی مثال ذکر نہیں کی آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص اور تقویٰ کی سابقہ مثالوں پر قباس کرتے ہوئے یہاں دونوں مثالیں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن مصنف نے تقویٰ کی مثال کو اسلئے ذکر کیا ہے کہ مصنف تقویٰ اور تاکید سند الیہ کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے انت لاکذب میں کذب کی نفی لاکذب انت سے بھی زیادہ ہے باوجودیکہ لاکذب انت میں سند الیہ کی تاکید انت مذکور ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ لاکذب انت میں لفظ انت محکوم علیہ (فاعل اور سند الیہ) کی تاکید ہے اور محکوم علیہ تحقیقی طور پر ضمیر مخاطب ہے جو لاکذب میں مستتر ہے۔ اور اس تاکید سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ فعل کذب کی اسناد ضمیر مخاطب کی طرف ہو یا مبتدا یا نسیاناً نہیں ہے اور لفظ انت تاکید حکم کے لئے نہیں ہے اور تاکید حکم کے لئے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تاکید حکم کے لئے تکرار اسناد ضروری ہے اور یہاں تکرار اسناد پایا نہیں گیا لہذا لاکذب انت میں حکم کی تاکید نہ ہوگی بلکہ محکوم علیہ کی تاکید ہوگی۔ اور تاکید حکم، تاکید محکوم علیہ سے اقویٰ ہوتی ہے۔ اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تاکید حکم جو مفید تقویٰ ہے اس میں اسناد

مکرر ہوتی ہے اور تاکید معلوم علیہ میں اسناد مکرر نہیں ہوتی بلکہ ایک ہوتی ہے تاکیدی معلوم علیہ کا فائدہ مجاز یا غلطی یا نسیان کے وہم کو دور کرنا ہے مثلاً اگر صرف لاکھذب کہہ دیا جاتا تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ یہاں اسناد میں مجاز ہے یعنی حقیقت میں تو لاکھذب ہے اور کذب کی اسناد غائب کی طرف ہے لیکن مجازاً ضمیر مخاطب کی طرف اسناد کر دی گئی اور لاکھذب کہہ دیا گیا۔ لیکن جب لاکھذب کے بعد انت ذکر کیا گیا تو مجاز کا وہم دور ہو گیا۔ شارح رہ کچھ ہیں کہ مصنف رح کا یہ قول کہ تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے اس وقت ہے جبکہ فعل معروف پر مبنی ہو یعنی مسند الیہ معروف ہو اسم ظاہر ہو یا ضمیر ہو۔

وَإِنْ بَيَّنَّ الْفِعْلُ عَلَى مُتَكْرِرٍ أَفَادَ التَّقْدِيمُ تَخْصِصَ الْجِنْسِ أَوْ الْوَاحِدِ بِهِ
أَمْ بِالْفِعْلِ نَحْوُ رَجُلٍ جَاءَ فِي أَيْ لَا مُوَآكَلًا فَيَكُونُ تَخْصِصُ جِنْسٍ أَوْ لَا
رَجُلَانِ فَيَكُونُ تَخْصِصُ وَاحِدٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ حَامِلٌ الْمُعْتَبَرَيْنِ
الْجِنْسِيَّةِ وَالْعَدَدِ الْمُعْتَبَرَيْنِ أَلْفِ الْوَاحِدِ إِنْ كَانَ مُفْرَدًا أَوْ الْأَشْيَاءِ إِنْ
كَانَتْ مُتَعَتِّقَةً أَوْ الزَّائِدِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ جَمْعًا فَاصْلُ الشُّكْرَةِ الْمُفْرَدَةِ أَنْ
يَكُونُ لِوَاحِدٍ مِنَ الْجِنْسِ فَقَدْ يُقْصَدُ بِهِ الْجِنْسُ فَقَطْ وَقَدْ يُقْصَدُ بِهِ الْوَاحِدُ
فَقَطْ وَالَّذِي يُشْعِرُ بِهِ كَلَامُ الشَّيْخِ فِي ذَلَالِ الْمَثَلِ الْأَعْبَازِ أَنْ لَا تَفْرُقَ بَيْنَ
الْمَعْرُوفَةِ وَالْمُفْرَدَةِ فَإِنَّ الْبَيَانَ عَلَيْهِ قَدْ يَكُونُ لِلتَّخْصِصِ وَقَدْ يَكُونُ
لِلتَّقْوَى

ترجمہ اور اگر فعل نکرہ پر مبنی ہو تو تقدیم فعل کے ساتھ تخصیص جنس یا تخصیص واحد کا فائدہ دیتی ہے جیسے میرے پاس مرد آیا یعنی عورت نہیں آئی پس یہ تخصیص جنس ہوگی یا دوسرے نہیں آئے پس یہ تخصیص واحد ہوگی۔ اور یہ اس لئے کہ اسم جنس دو معنی کا حامل ہے جنسیت کا اور عدد معین کا۔ یعنی ایک کا اگر مفرد ہو، یا دو کا اگر تثنیہ ہو یا اس پر زائد کا اگر جمع ہو پس نکرہ مفردہ کی اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک کے لئے ہو پس اس سے کبھی فقط جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور کبھی اس سے فقط واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اور وہ جس کی شیخ کا کلام دلائل الاعجاز میں خبر دیتا ہے یہ ہے کہ معرذ اور نکرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اس بارے میں کہ فعل کا مسند الیہ پر مبنی ہونا کبھی تخصیص کے لئے ہوتا ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے۔

تشریح سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر مسند الیہ معروف ہو خواہ اسم ظاہر ہو خواہ ضمیر ہو اور مسند الیہ حرف نفی سے متصل نہ ہو یعنی کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو یا حرف نفی ہو لیکن مسند الیہ کے بعد ہر وہ نام صورتوں میں تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور کبھی تقویٰ حکم کا جیسا کہ مثالوں سے ظاہر

ہو چکا ہے اور اگر سند ایہ نکرہ ہو یعنی فعل کی بنا نکرہ پر ہو سند ایہ خواہ حرف نفی سے متصل ہو خواہ متصل نہ ہو تو اس صورت میں تقدیم سند ایہ صرف مفید تنصیص ہوگی تنصیص جنس کی ہو یا تنصیص واحد کی ہو جیسے رجل جبارنی تنصیص جنس کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس مرد ہی آیا ہے یعنی عورت نہیں آئی ہے مطلب یہ ہے کہ فعل مجبی (آنا) جنس رجل پر منحصر ہے نہ کہ جنس امراۃ پر اور ہی یہ بات کہ آنے والا ایک ہے یا ایک سے زائد ہیں تو اس کو بیان کرنا مستحکم کا مقصود نہیں ہے اور تنصیص واحد کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس ایک ہی مرد آیا ہے یعنی دو یا دو سے زائد نہیں آئے ہیں۔ اس صورت میں مستحکم کا مقصود یہ ہے کہ فعل مجبی فرد واحد پر منحصر ہے اور رہا یہ کہ آنے والا کون ہے مرد ہے یا عورت ہے یا اسکو بیان کرنا مستحکم کا مقصود نہیں ہے اور اس اختصاص کی دلیل یہ ہے کہ اسم جنس جنسیت اور عدد معین دونوں کا احتمال رکھتا ہے چنانچہ اسم جنس اگر مفرد ہے تو اس میں جنسیت اور وحدت کا احتمال ہوگا اور اگر اسم جنس مشفی ہے تو اس میں جنسیت اور اثنیت کا احتمال ہوگا اور اگر اسم جنس جمع ہے تو اس میں جنسیت اور جمعیت کا احتمال ہوگا پس اسم جنس چونکہ جنسیت اور عدد معین دونوں کا احتمال رکھتا ہے اسلئے مستحکم اگر تنصیص جنس کا ارادہ کرے گا تو وہ جنس مشفی ہو جائے گی جو محکوم علیہ کے مقابل ہے چنانچہ مفرد میں کہا جائیگا رجل جبارنی ای لامراۃ اور مشفی میں کہا جائیگا رجلان جبارنی ای لامراۃ اور جمع میں کہا جائیگا رجال جبارنی ای لاسامہ یہ بھی خیال رہے کہ مستحکم اس تنصیص جنس کا ارادہ اس وقت کرے گا جبکہ مخاطب کا اعتقاد یا تو یہ ہو کہ آنے والا صرف جنس امراۃ سے ہے یا یہ ہو کہ آنے والا جنس رجل اور جنس امراۃ دونوں سے ہے پہلی صورت میں فقر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں فقر افراد ہوگا اور اگر مستحکم عدد کی تنصیص کا ارادہ کرتا ہے تو وہ عدد مشفی ہو جائے گا جو عدد محکوم علیہ کا مقابل ہے مثلاً مفرد میں کہا جائیگا رجل جبارنی ای لاشان ولا جماعۃ اور مشفی میں کہا جائیگا رجلان جبارنی ای لا واحد ولا جماعۃ اور جمع میں کہا جائیگا رجال جبارنی ای لا واحد ولا اثنان۔ یہ اس وقت کہا جائیگا جبکہ عدد مخصوص کے بارے میں مخاطب کا اعتقاد مستحکم کے اعتقاد کے برخلاف ہو یا مخاطب کا اعتقاد دو عدد کے سلسلے میں شرکت کا ہو پہلی صورت میں فقر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں فقر افراد ہوگا۔ مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ مستحکم کے پاس آنے والا دو کا عدد ہے ایک کا نہیں پس مستحکم نے اسکی تردید کرتے ہوئے فرمایا رجل جبارنی میرے پاس رجل کا ایک ہی فرد آیا ہے دو نہیں۔ اور اگر مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ مستحکم کے پاس آنے والا ایک کا عدد بھی ہے اور دو کا بھی یعنی میں مرد آئے ہیں پس مستحکم نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا رجل جبارنی میرے پاس صرف ایک کا عدد آیا مشفی کا نہیں۔

فصل النکرة المفردة سے شارح نے دلیل اختصاص پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نکرہ مفردہ محکوم اسم جنس کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اسکی اصل یہ ہے کہ وہ جنس میں سے ایک کے لئے ہوتا ہے یعنی واحد میں استعمال کیا جاتا ہے اور جنس کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں یعنی اسم جنس نکرہ مفردہ واحد اور جنس دونوں بردلالت کرتا ہے پس اس نکرہ مفردہ سے کبھی نقطہ جنس کا ارادہ کیا جاتا ہے اور واحد کا ارادہ نہیں کیا جاتا اور کبھی اس سے واحد کا ارادہ کیا جاتا ہے اور جنس کا ارادہ نہیں کیا جاتا۔

تو تقدیم تخصیص کے لئے ہوگی اگر اس سے کوئی مانع نہ ہو اور اگر معروض ہے پھر اگر اسم ظاہر ہے تو وہ صرف تقویٰ کے لئے ہوگی اور اگر اسم ضمیر ہے تو کبھی تقویٰ کے لئے ہوگی اور کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اس میں فرق کے بغیر کہ مسند الیہ حرف نفی کے متصل ہو یا متصل نہ ہو اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول سے مگر یہ کہ کہا کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دینی ہے اگر مسند الیہ کا فاعل منصوبی ہونے کی بنا پر نہ کہ فاعل لفظی ہونے کی بنا پر اصل میں مؤخر ہونا فرض کرنا جائز ہو جیسے انما قلت اسلئے کہ ممکن ہے یہ کہ فرض کیا جائے کہ اس کی اصل قسم انما ہے پس انما فاعل ہوگا معنی (اور تاکیدی ہوگا لفظاً اور قدراً) جائز پر معطوف ہے یعنی تخصیص کا افادہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ان میں سے ایک یہ کہ فرض کرنا جائز ہو اور دوسرے یہ کہ اس کا اعتبار بھی کیا جائے یعنی یہ فرض کیا جائے کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا۔

تشریح فاعل صنف کہتے ہیں کہ سکا کی اس بات میں تو شیخ عبد القاہر کے موافق ہے کہ تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص ضرور ہے لیکن شرائط اور تفصیل میں مخالف ہے چنانچہ شیخ عبد القاہر کے مذہب کے مطابق تفصیل یہ ہے کہ تقدیم مسند الیہ کی عقلاً نو صورتیں ہیں اس طرح کہ مسند الیہ کی تین قسمیں ہیں (۱) مسند الیہ نکرہ ہو (۲) مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو (۳) مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہو۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین صورتیں ہیں (۱) مسند الیہ حرف نفی کے متصل ہو یعنی مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو (۲) کلام میں سرے سے حرف نفی ہی نہ ہو (۳) حرف نفی تو ہو لیکن مسند الیہ کے بعد ہو پس جب تین کو تین میں ضرب دیں گے تو نو صورتیں ہو جائیں گی اور ان میں سے اول کی تین صورتوں (مسند الیہ حرف نفی کے متصل ہو اور مسند الیہ نکرہ ہو، مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی کے متصل ہو، مسند الیہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی کے متصل ہو) میں تقدیم مسند الیہ صرف تخصیص کے لئے ہوگی اور باقی چھ صورتوں میں (مسند الیہ نکرہ ہو اور کلام میں سرے سے حرف نفی نہ ہو، مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور سرے سے حرف نفی نہ ہو، مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی بالکل نہ ہو، مسند الیہ نکرہ ہو اور حرف نفی مسند الیہ کے بعد ہو، مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہو اور حرف نفی اس کے بعد ہو، مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہو اور حرف نفی مسند الیہ کے بعد ہو) تقدیم مسند الیہ کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقویٰ کے لئے ہوگی اس کو شارح نے یوں کہا ہے کہ شیخ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل ہو تو تقدیم صرف تخصیص کے لئے ہوگی مسند الیہ نکرہ ہو خواہ معرفہ اسم ظاہر ہو خواہ معرفہ اسم ضمیر ہو ورنہ اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو اب چاہے حرف نفی بالکل نہ ہو یعنی فعل مثبت ہو یا حرف نفی تو ہو مگر مسند الیہ کے بعد ہو یعنی فعل منفی ہو تو ان دونوں صورتوں میں تقدیم کبھی مفید تخصیص ہوگی اور کبھی مفید تقویٰ ہوگی مسند الیہ نکرہ ہو یا معرفہ اسم ظاہر ہو یا معرفہ اسم ضمیر ہو۔

اور سکا کی کے مذہب کے مطابق تفصیل یہ ہے کہ مسند الیہ اگر نکرہ ہے تو تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص ہوگی بشرطیکہ تخصیص سے کوئی مانع موجود نہ ہو حرف نفی مسند الیہ سے مقدم ہو یا مؤخر ہو یا حرف نفی کلام میں بالکل نہ ہو اور اگر مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہے تو تقدیم مسند الیہ صرف تقویٰ کے لئے ہوگی حرف نفی مسند الیہ سے مقدم ہو یا مؤخر ہو یا سرے سے حرف نفی نہ ہو اور اگر مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہے تو تقدیم مسند الیہ کبھی تقویٰ کے لئے ہوگی اور

ان صورتوں میں دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے اگر دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی ورنہ نہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ مسند الیہ میں یہ فرض کرنا اور اعتبار کرنا جائز ہو کہ مسند الیہ اصل میں فاعل معنوی ہونے کی وجہ سے فعل سے مؤخر تھا پھر اسکو تخصیص پیدا کرنے کے لئے مقدم کر دیا گیا فاعل معنوی اسلئے کہا گیا ہے کہ مسند الیہ جب فعل سے مؤخر ہوگا تو وہ فاعل کی تاکید ہوگا یا بدل ہوگا اور تاکید اور بدل معنی تو فاعل ہوتے ہیں لفظاً فاعل نہیں ہوتے مثلاً انا قمت میں بات جائز ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس کی اصل قمت انا ہے اور انا لفظاً تو ضمیر مستکم متصل کی تاکید ہے لیکن معنی فاعل ہے کیونکہ انا فاعل کے مرادف ہے اور فاعل کا مرادف بھی فاعل ہوتا ہے لہذا انا بھی فاعل ہوگا مگر لفظاً نہیں بلکہ معنی۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اسکو فرض کر بھی لیا گیا یعنی اس بات کا اعتبار کر بھی لیا گیا کہ مسند الیہ اصل میں معنی فاعل ہونے کی وجہ سے مؤخر تھا۔ الحاصل جب یہ دونوں شرطیں موجود ہوں یعنی فاعل معنوی بنا کر مسند الیہ کی تاخیر کو فرض کرنا جائز بھی ہوگا اور اسکو فرض کر بھی لیا گیا ہو تو اسوقت مسند الیہ کی یہ تقدیم مفید تخصیص ہوگی۔

وَالْأَمْرُ أَنَّ لَفْظَ وَاحِدَ الشَّرْطَيْنِ فَلَا يُعِيدُ التَّحْدِيدُ بِحُرِّ الْأَتْفَاقِ الْحُكْمِ
سَوَاءً جَاءَ تَقْدِيرُ الشَّارِحِ كَمَا مَرَّ فِي الْأَقْسَامِ وَتَحْدِيدُهُ أَوْ لَمْ يُجْزَ
تَقْدِيرُ الشَّارِحِ أَصْلًا تَحْوِي زَيْدًا قَامَ مَرَاتَهُ لَا يُجْزَى أَنْ يُقْدَرَ أَنْ
أَصْلُهُ قَامَ زَيْدًا فَقَدْ تَمَّ لِمَا سَنَدُ كَرُوْهُ

ترجمہ در نہ یعنی اگر دونوں شرطیں پائی جائیں تو تقدیم صرف تقوی حکم کا فائدہ دے گی خواہ تقدیر تاخیر جائز ہو جیسا کہ انا قمت میں گذر چکا ہے اور اسکو فرض نہ کیا گیا ہو یا تقدیر تاخیر بالکل جائز نہ ہو، جیسے زید قام اسلئے کہ جائز نہیں کہ یہ بات فرض کی جائے کہ اس کی اصل قام زید ہے پس مقدم کیا گیا اس بناء پر جو مقرب ذکر کریں گے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر اجتماعی طور پر دونوں شرطیں موجود نہ ہوں تو مسند الیہ کی تقدیم صرف تقوی حکم کا فائدہ دے گی تخصیص کے لئے مفید ہوگی خواہ تاخیر مسند الیہ کو فرض کرنا جائز ہو جیسا کہ انا قمت میں جائز ہے مگر اسکو فرض نہ کیا گیا ہو یا سرے سے تاخیر کو فرض کرنا ہی جائز نہ ہو جیسے زید قام میں مسند الیہ یعنی زید کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز نہیں ہے یعنی یوں کہنا جائز نہیں ہے کہ زید قام کی اصل قام زید ہے کیونکہ قام زید میں زید قام کا فاعل لفظی ہے نہ کہ معنوی۔ لہذا زید قام کی اصل قام زید قرار دینے میں فاعل لفظی کو مقدم کرنا لازم آئے گا نہ کہ فاعل معنوی کو حالانکہ فاعل معنوی کی تقدیم جائز ہے نہ کہ فاعل لفظی کی

وَكُنَّا كَانِ مُقْتَضِي هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ لَا يَسْكُونُ تَحْوِي رَجُلٍ خَائِفِي مُعِيدِ التَّحْدِيدِ

لَا شَيْءَ إِذَا أُخْرِجَ فاعِلٌ لَفْظًا لَا مَعْنَى - اسْتِثْنَاءُ الشَّكَاكِيِّ وَأَخْرَجَهُ مِنْ
هَذِهِ الْعَلَمِ بِأَن جَعَلَهُ فِي الْأَصْلِ مُؤَخَّرًا عَلَى أَنَّهُ فاعِلٌ مَعْنَى لَا لَفْظًا
بِأَن يَكُونَنَّ بَدَلًا لِمِنْ الضَّمِيرِ الَّذِي هُوَ فاعِلٌ لَفْظًا وَهَذَا مَعْنَى
قَوْلِهِ وَاسْتِثْنَاءُ الشَّكَاكِيِّ الْمُسَكَّرِ بِحُطْبِهِ مِنْ بَابٍ وَأَسْرُوا النُّجُوزِي لَدَيْنِ
ظَلَمُوا أَيْ عَلَى النُّجُوزِي بِالْإِلْبَادِ مِنَ الضَّمِيرِ يَعْنِي قَدْ رَأَى أَنَّ أَصْلَ رَجُلٍ
جَاءَ فِي جَاءَ فِي رَجُلٍ عَلَى أَنَّ رَجُلًا لَيْسَ بِفَاعِلٍ بَلْ هُوَ بَدَلٌ مِنَ الضَّمِيرِ
فِي جَاءَ فِي كَمَا ذَكَرْتُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَأَسْرُوا النُّجُوزِي لَدَيْنِ ظَلَمُوا أَنَّ
الْوَادِعَ فاعِلٌ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا بَدَلٌ مِنْهُ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ هَذَا الْبَابِ
لِيُضَلَّ بِسُفْهِانِ التَّخْفِيفِ إِذَا لَمْ يَسْبَبْ لَهُ أَيْ التَّخْفِيفُ سِوَاهُ أَيْ سِوَى تَقْدِيرِ
كَوْنِهِ مُؤَخَّرًا فِي الْأَصْلِ عَلَى أَنَّهُ فاعِلٌ مَعْنَى وَلَوْ لَا أَنَّهُ مُخَفَّفٌ
لَمَّا حُكِمَ وَتَوَعُّهُ مُبْتَدَأٌ

ترجمہ

اور چونکہ اس کلام کا مقتضی یہ ہے کہ رجل جارنی مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب محوہ کو مؤخر کیا
جائیگا تو وہ لفظاً فاعل ہوگا نہ کہ معنی (اس کے) اسکا کی نے اس کا استثناء کیا اور اسکو اس حکم
سے نکالا ہے بایں طور کہ بنا دیا اس کو اصل میں مؤخر اس بنا پر کہ یہ معنی فاعل ہے ذکر لفظاً بایں طور کہ اس
ضمیر سے بدل ہو جو لفظاً فاعل ہو اور یہ ہی معنی ہیں مصنف کے قول کے۔ اور سکا کی نے منکر کا استثناء کیا ہے
اس کو واسرؤ النجوزی الذین ظلموا کے باب سے بنا کر یعنی ضمیر سے بدل بنائے کے قول پر یعنی فرض کیا گیا کہ رجل
جارنی کی اصل جارنی رجل ہے۔ اس بنا پر کہ رجل فاعل نہیں ہے بلکہ جارنی کی ضمیر سے بدل ہے جیسا کہ
باری تعالیٰ کے قول واسرؤ النجوزی الذین میں مذکور ہے کہ وَاو فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے
اور منکر کو اس باب سے بنا یا ہے تاکہ تخصیص فوت نہ ہو جیسے کیونکہ تخصیص کا سبب اس کے علاوہ اور کوئی نہیں
ہے یعنی اس فرض کرنے کے علاوہ کہ وہ اصل میں مؤخر تھا اس بنا پر کہ وہ معنی فاعل ہے اور اگر رجل جارنی میں
تخصیص نہ ہوتی تو اس کا مبتدأ واقع ہونا صحیح نہ ہوتا۔

تشریح

شارح اعتراض فرماتے ہیں کہ سکا کی کے قول والا فلا یفید لا تقویٰ الحکم کا مقتضی یہ ہے کہ رجل
جارنی میں تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب رجل کو جارنی سے مؤخر کیا جائے گا اور
یوں کہا جائیگا جانی رجل تو رجل، جار کا لفظاً فاعل ہوگا نہ کہ معنی اور سکا کی یہ فرما چکے ہیں کہ اگر مبتدأ
کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر کرنا جائز نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم تقویٰ حکم کا فائدہ دیتی ہے تخصیص کا فائدہ نہیں
دیتی اور جب اس کلام میں رجل کی تقدیم مفید تخصیص نہیں ہے تو رجل کو مسند الیہ اور مبتدأ بنانا کیسے درست ہوگا

سکا کی نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ مثال مذکورہ قاعدہ سے مستثنیٰ ہے اور اس سے خارج ہے۔ یعنی مذکورہ قاعدہ کے تحت اس مثال میں تقدیم مسند الیہ اگرچہ مفید تقویٰ ہے لیکن سکا کی نے اس مثال کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس مثال میں نکرہ یعنی رجل اصل میں مؤخر ہے اور معنی فاعل ہے نہ کہ لفظاً اس طور پر کہ جاری میں جو ضمیر مستتر ہے وہ جاد کا لفظاً فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے اور فاعل کا بدل بھی چونکہ معنی فاعل ہوتا ہے اسلئے رجل، جاد کا معنی فاعل ہوگا اور جب رجل معنی فاعل ہے تو اسکی تقدیم بھی مفید تخصیص ہوگی اور مفید تخصیص ہونے کی وجہ سے رجل کو مسند الیہ اور مبتدا بنانا درست ہوگا اسی کو مصنف نے کہا ہے کہ سکا کی نے مسند الیہ منکر کا سابقہ قاعدہ سے استثناء کیا ہے اور اس مثال کو اسرا والنجوی الذین ظلموا کے قبیل سے قرار دیا ہے یعنی جس طرح اسراوا کا واو لفظاً فاعل ہے اور الذین ظلموا اس سے بدل ہے اسی طرح رجل جاری کی اصل جاری رجل ہے اور رجل جاد کا لفظاً فاعل نہیں ہے بلکہ جاد کی ضمیر بدل ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ منکر کو اسرا والنجوی الذین ظلموا کے قبیل سے قرار دینے کی ضرورت اسلئے پیش آئی تاکہ نکرہ یعنی رجل کے اندر تخصیص پیدا ہو جائے کیونکہ اس جگہ سوئیا کے کہ منکر کو فاعل منوی بنا کر مؤخر کرنا جائز ہو تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے اور رجل کے اندر تخصیص پیدا کرنا اسلئے ضروری ہے تاکہ اس کا مسند الیہ اور مبتدا واقع ہونا صحیح ہو۔

بِحِلَابِ الْمُعَرَّبِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ دَوْعُهُ مُبْتَدَأٌ مِنْ غَيْرِ اخْتِيارٍ التَّخْصِصِ فَلَزِمَ
إِسْرَافُ جَلَابِ هَذَا التَّوَجُّهِ الْبَعِيدِ فِي التَّسْكُرُوتِ الْمُعَرَّبِ فَإِنَّ قِيلَ فَيُكَلِّمُهُ
إِسْرَافُ التَّعْمِيلِ فِي مِثْلِ جَاءَ أَيْ رَحِلًا وَجَاءَ مَرْفُوعًا جَاءَ وَالْأَسْتِغْنَاءُ
بِحِلَابِهِ فُلْنَا لَيْسَ مُسْرَادًا أَنَّ الْمَرْفُوعَ فِي قَوْلِنَا جَاءَ فِي رَحِلٍ بَدَلٌ لَا فاعِلٌ
فَإِنَّهُ جَاءَ لَا يَقُولُ بِهِ عَاقِلٌ فَصَلَّاهُ عَنِ فَاعِلٍ بَدَلِ الْمُسْرَادِ أَنَّ فِي مِثْلِ قَوْلِنَا رَحِلٌ
جَاءَ فِي يُقَدَّرُ أَنَّ الْأَصْلَ جَاءَ فِي رَحِلٍ عَلَى أَنَّ رَحِلًا بَدَلٌ لَا فَاعِلٌ فَيُقَرَّرُ
مِثْلَ قَوْلِنَا رَحِلًا جَاءَ وَفِي يُقَدَّرُ أَنَّ الْأَصْلَ جَاءَ فِي رَحِلٍ عَلَى أَنَّ رَحِلًا بَدَلٌ لَا فَاعِلٌ فَيُقَرَّرُ

ترجمہ

بر خلاف معرفہ سے اسلئے کہ اس کا بغیر تخصیص کا اعتبار کے مبتدا واقع ہونا جائز ہے پس اس وجہ سے بعید کا ارتکاب منکر میں لازم آئے گا نہ کہ معرفہ میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جاری رجلان اور جاری رجال جیسی ترکیب میں ضمیر کا ظاہر کرنا لازم آئے گا حالانکہ استعمال اس کے خلاف ہے تو ہم جواب دیں گے کہ سکا کی کی مراد یہ نہیں ہے کہ اسم مرفوع ہمارے قول جاری رجل میں بدل ہے نہ کہ فاعل اسلئے کہ اس کا کوئی عاقل فاعل نہیں ہے چہ جائیکہ فاعل سکا کی۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ رجل جاری جیسے ہمارے قول میں یہ فرض

کیا جائے گا کہ اصل جاردنی رجل ہے اس بنیاد پر کہ رجل بدل ہے نہ کہ فاعل پس ہمارے قول رجال جاؤنی میں بھی یہ فرض کیا جائیگا کہ اس کی اصل جاؤنی رجال ہے۔ غور کرو۔

تشریح

مسنف رحمہ فرماتے ہیں کہ معرفت، منکر کے بر خلاف ہے یعنی مسند الیہ منکر کو شخص کرنے کے لئے اس وجہ سے بعید کا ارتکاب کیا گیا ہے مسند الیہ معرفت میں مثلاً زید قام میں اس وجہ بعید کا ارتکاب کرنے ... کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معرفت کو تخصیص کا اعتبار رکھتے بغیر مبتدا بنانا جائز ہے اور اسکو وجہ بعید اسلئے کہا گیا ہے کہ فعل کی ضمیر کو فاعل قرار دینا اور اسم ظاہر کو اس سے بدل قرار دینا کلام عرب میں بہت کم واقع ہے شارح کہتے ہیں کہ سکا کی کے اس قول پر کہ رجل جاردنی کی اصل جاردنی رجل ہے اور جاردنی کے اندر ضمیر ستر فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے یہ لازم آتا ہے کہ اگر منکر متشبیہ یا جمع ہو تو فعل کے اندر متشبیہ اور جمع کی ضمیر کا ظاہر کرنا واجب ہو مثلاً یوں کہیں جاردنی رجلان اور جاؤنی رجال۔ حالانکہ استعمال اس کے بر خلاف ہے یعنی جاردنی رجلان اور جاردنی رجال جاردنی رجلان اور جاؤنی رجال سے انفع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سکا کی کی مراد یہ نہیں ہے کہ جاردنی رجل میں مرفوع یعنی رجل حقیقتہً بدل ہے اور فاعل نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی عاقل آدمی بھی فاعل نہیں ہے چہ جائیکہ سکا کی جیسا فاعل انسان قائل ہو بلکہ سکا کی کی مراد یہ ہے کہ رجل جاردنی میں رجل نکرہ کو شخص کرنے کے لئے یہ فرض کر لیا گیا کہ اسکی اصل جاردنی رجل ہے اس بنیاد پر کہ رجل بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی اور یہ فرض کرنا ایسا ہے جیسا کہ ممالات کو فرض کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رجل مابنی میں یہ فرض نہ کیا جاتا کہ اس کی اصل جاردنی رجل ہے تو اتقدیم باحقہ التاخر لفظیہ والمعرفۃ والتخصیص کے قاعدے کے تحت رجل میں تخصیص پیدا نہ ہوتی اور اسکو مسند الیہ اور مبتدا بنانا جائز نہ ہوتا۔ رہا یہ سوال کہ رجل کو مؤخر کرنے کے بعد بدل بنانے کی کیا ضرورت تھی فاعل لفظی ہی بنادیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی اور لفظی فاعل کو فعل پر مقدم کرنا جائز ہے اسلئے اس کو بدل قرار دیکر فاعل معنوی بنایا اور پھر اس میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے اس کو مقدم کیا اور فاعل معنوی کو مقدم کرنا جائز ہے۔ احوال رجل جاردنی میں یہ بات فرض کی گئی ہے کہ یہ اصل میں جاردنی رجل ہے اور رجل بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی پس رجلان جاردنی اور رجال جاؤنی میں بھی یہ بات فرض کی جاسکتی ہے کہ اسکی اصل جاردنی رجلان اور جاردنی رجال ہے اس طور پر کہ رجلان اور رجال بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی۔ پس نکرہ کے مقدم ہونے کی صورت میں یہ فرض کر لینے سے کہ نکرہ اصل میں مؤخر تھا اور معنی فاعل تھا اور لفظاً بدل تھا۔ یہ لازم نہیں آتا کہ جس صورت میں نکرہ لفظاً اور معنی دونوں طرح مؤخر ہو اس صورت میں بھی نکرہ بدل ہو اور فعل کے اندر ضمیر کا ظاہر کرنا یعنی جاردنی رجلان اور جاؤنی رجال کہنا واجب ہو کیونکہ فاعل کے اسم ظاہر ہونے کی صورت میں فعل ہمیشہ واحد کے صیغہ کے ساتھ آتا ہے۔ فلینا مل کہکرت شارح نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ خوب خود کرلو یہ چیز مرث فرضی اور اعتباری ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔

شُعْرَقَانِ الشُّكَاكِي وَشُرْطُهُ أَيُّ وَشُرْطُهُ لِيَجْعَلَ الشُّكْرُ مِنْ هَذَا الْبَابِ دَرَاغِتَارِ

التَّحْذِيرُ مِنَ التَّحْذِيرِ فِيهِ أَنْ لَا يَنْتَهِي مِنَ التَّحْذِيرِ مَا نَعْمَ كَقَوْلِكَ رَجُلٌ جَاءَنِي
عَلَى مَا مَرَّ أَنْ مَعْنَاهُ رَجُلٌ جَاءَنِي لَا امْرَأَةً أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهَا دُونَ قَوْلِهِمْ شَرُّ
أَهْرَ ذَا نَابٍ فَإِنَّ فِيهِ تَابِعًا مِنَ التَّحْذِيرِ أَمَّا عَلَى التَّحْذِيرِ الْأَوَّلِ يَعْنِي تَحْذِيرُ
الْجَمْعِ فَلَا مَنَابِعَ أَنْ يَكُونَ إِذَا الْمُهْرُ شَرُّ لِحَاظِ لَا تَابٍ لِمُهْرٍ لَا يَكُونُ إِلَّا شَرًّا وَأَمَّا
عَلَى التَّحْذِيرِ الثَّانِي يَعْنِي تَحْذِيرُ الْوَاحِدِ فَلْيُتَوَقَّعْ عَنْ مَقَاتِلِ اسْتِعْمَالِهِ أَيْ لِلتَّحْذِيرِ تَحْذِيرُ
الْوَاحِدِ عَنْ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِ هَذَا الْكَلَامِ لَا شَرُّ لَا يُقْصَدُ بِهِ أَنَّ الْمُهْرَ شَرُّ
لِالشَّرِّ وَأَنَّ هَذَا الْكَلَامُ وَرَأْسُ صَرْخِ الْأَكْثَرِ تَحْذِيرُ مِنْ شَرِّ مَا أَهْرَ
ذَا نَابٍ إِلَّا شَرًّا لَوْجُهُ أَيْ رَجُلُ الْجَمْعِ يَنْبَغِي قَوْلُهُمْ بِتَحْذِيرِهِمْ وَبَيْنَ قَوْلِنَا بِاللَّامِ
مِنَ التَّحْذِيرِ نَقْطِعُهُمْ شَانَ الشَّرِّ بِشَكْلِهِ أَيْ جَعَلِ الشَّكْلَ لِلتَّحْذِيرِ وَالْمُتَوَسِّلُ
لِيَكُونَ الْمَعْنَى شَرُّ عَظِيمٍ قَطِيعٌ أَهْرَ ذَا نَابٍ لَا شَرَّ حَقِيقَةٍ فَيَكُونُ تَحْذِيرًا عَمَّا
وَأَمَّا نَعْمَ إِنَّمَا كَانَ مِنَ تَحْذِيرِ الْجَمْعِ أَوْ الْوَاحِدِ

ترجمہ

پھر سکا کی نے کہا اور منکر کو اس باب سے کرنے کی اور اس میں تقدیم و تاخیر کا اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے
کہ تخصیص سے کوئی مانع نہ ہو جیسے جیسا قول رمل جآنی اس بنا پر جو گذر چکا کہ اس کے معنی ہیں رمل جآنی
لَا امْرَأَةً یا رمل جآنی لَا رملان۔ ذکر ان کا قول شر امر ذانا ب کیونکہ اس میں تخصیص سے مانع ہے بہر حال تقدیر اول
یعنی تخصیص جنس پر تو اسلئے کہ یہ مراد لینا متنع ہے کہ مہر (بہر کا نہ والا) شر ہے نہ کہ غیر کیونکہ مہر صرف شر ہوتا ہے
اور بہر حال تقدیر ثانی یعنی تخصیص واحد پر تو اسلئے کہ وہ اس کے استعمال کے مواقع سے دور ہے یعنی تخصیص واحد
اس کلام کے استعمال کے مواقع سے دور ہے کیونکہ اس سے یہ مراد نہیں ہوتا کہ مہر ایک شر ہے نہ کہ دو شر۔ اور یہ
ظاہر ہے اور ائمہ نے اسکی تخصیص کی مراحت کی چنانچہ انھوں نے اس کی تاویل کی ہے ماہر ذانا ب الا شر پس
ان کے قول بتخصیص اور ہمارے قول مانع من التخصیص سے جمع کی صورت تنکیر کے ذریعہ تعقیق شان شر ہے یعنی
تنکیر کو تعظیم اور تہویل کے لئے بنا دیا۔ تاکہ معنی یہ ہوں کہ ایک بہت بڑے شر نے کچھ کو بھونکا یا نہ کہ معمولی شر نے
پس یہ تخصیص نوعی ہوگی اور مانع تخصیص جنس یا تخصیص واحد سے ہوگا۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ منکر کی تقدیم کے مفید تخصیص ہونے کی دو شرطیں تو پہلے مذکور ہو چکی
ہیں۔ اب یہاں سے سکا کی نے تیسری شرط ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مسند الیہ منکر کو باب اسروا
النَّبِيُّ الَّذِي ظَلَمُوا عَنْ قَرَارِ دِينِهَا اس میں تقدیم و تاخیر کا اعتبار کرنا یعنی یہ کہنا کہ مسند الیہ اصلاً مؤخر تھا پھر اس کو مقدم
کیا گیا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ کوئی مانع تخصیص موجود نہ ہو یعنی مسند الیہ منکر میں اگر سابقہ دونوں شرطیں موجود
ہوں لیکن کوئی مانع تخصیص بھی موجود ہو تو اس کی تقدیم مفید نہ ہوگی۔ ہاں اگر سابقہ دونوں شرطوں کے

ساتھ کوئی مانع تخصیص نہ ہو تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی مثلاً رجل جاؤنی میں گذر چکا ہے کہ اس کے معنی یا تو یہ ہیں کہ رجل جاؤنی لامر اور یا یہ ہیں رجل جاؤنی لارجلان۔ اس مثال میں چونکہ کوئی مانع تخصیص موجود نہیں ہے اسلئے پہلی صورت میں تخصیص جنس ہوگی اور دوسری صورت میں تخصیص واحد ہوگی۔ اس کے برعکس اگر کسی نے شرابہر ذائب کہا تو مسند الیہ منکر یعنی شرکی تقدیم مفید تخصیص نہ ہوگی کیونکہ اس مثال میں مانع تخصیص موجود ہے اس طور پر کہ اگر تخصیص جنس مراد ہو تو معنی یہ ہونگے شرابہر ذائب لآخر یعنی کتے کو جنس شرابہر نے بھونکایا ہے نہ کہ جنس خیر نے اس کا مطلب ہوا کہ کتے کو بھونکا نہ والا صرف شرابہر خیر کتے کو نہیں بھونکا تا اور جب ایسا ہے کہ خیر کتے کو بھونکا نے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا ہے تو اس کی نفی کر کے شر کو خاص کرنا بھی درست نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس کلام میں تخصیص جنس کے معنی بھی حاصل نہ ہوں گے۔ الحاصل اس کلام میں تخصیص جنس نہیں ہے اور اگر تخصیص واحد مراد ہو تو معنی یہ ہونگے شرابہر ذائب لاشتران، ایک شرابہر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ دو نے اور یہ معنی اس کلام کے استعمال کے مواقع سے بہت دور ہیں۔ یعنی اہل عرب اس طرح کے کلام سے مراد نہیں لیتے کہ ایک شرابہر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ دو اور یہاں اس کلام سے یہی مراد نہیں لیتے تو اس کلام میں تخصیص واحد بھی حاصل نہ ہوگی الحاصل اس کلام میں چونکہ مانع تخصیص موجود ہے اسلئے اس کلام میں تخصیص جنس ہوگی اور تخصیص واحد ہوگی۔

واذ قد مرح الاثمتہ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ رسا کی کے کلام سے تو معلوم ہوا کہ شرابہر ذائب مفید تخصیص نہیں ہے اور نحو یوں نے اس کلام کے مفید تخصیص ہونے کی صراحت کی ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ شرابہر ذائب کے معنی ہیں ماہر ذائب الاشر اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ ماہر ذائب کے ذریعہ کلام میں تخصیص حاصل ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو رسا کی اور نحو یوں کے کلام کے درمیان تناقض پیدا ہو گیا لہذا اس تناقض کو دور کرنے اور دونوں کے اقوال کے جمع کی کیا صورت ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رسا کی نے تخصیص جنس اور تخصیص واحد کی نفی کی ہے اور نحو یوں نے تخصیص نوعی کو ثابت کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ شرابہر ذائب کی تفسیر اور تنوین تعظیم اور تہویل کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کتے کو شرعاً تعظیم نے بھونکایا ہے نہ کہ شرعاً تہویل نے۔ الحاصل جب مانع تو تخصیص جنس اور تخصیص واحد سے ہے اور نحو یوں نے مراحت کی ہے تخصیص نوعی کی تو دونوں کے اقوال میں کوئی تعارض نہ رہا۔

وَفِيهِ اَنْ يَّمَاذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّاكِي تَكْفُرًا اِذَا فَعَّلَ الْفَعْلَ وَالْمَعْنَى كَالشَّاكِي
وَالْبَدَلِ سَوَاءٌ فِي اَمْتِنَاعِ التَّكْفِيرِ مَا بَقِيََا عَلَى حَالِهِمَا اَوْ مَا دَامَ الْفَاعِلُ
فَاعِلًا وَالشَّاعِبُ تَابِعًا بَلْ اَمْتِنَاعُ تَكْفِيرِ الشَّاعِبِ اَوَّلِي فَتَجَوُّزُ تَكْفِيرِ
الْمَعْنَوِيِّ دُونَ الْفَاعِلِ تَحْكُمُهُ وَكَذَا تَجَوُّزُ التَّكْفِيرِ فِي الشَّاعِبِ دُونَ الْفَاعِلِ

تَحْكُمُ بِأَنَّ امْتِنَاعَ تَقْدِيمِ الْفَاعِلِ إِنَّمَا هُوَ عِنْدَ كَوْنِهِ فَاعِلًا وَلَا لِأَنَّهُ
 امْتِنَاعٌ فِي أَنَّ يُعَالٍ فِي تَحْوِ زَيْدٍ وَتَامَ أَشْهُ، كَانَ فِي الْأَصْلِ قَامَ زَيْدٌ مُقَدِّمٌ
 زَيْدٌ وَجُعِلَ مُبْتَدَأٌ كَمَا يُقَالُ فِي تَحْوِ حَرْفٍ قَطِيعَةً أَنْ حَزَرًا كَانَ فِي الْأَصْلِ
 صِفَةً مُقَدِّمَةً وَجُعِلَ مُضَافًا وَامْتِنَاعٌ تَقْدِيمِ الشَّيْءِ حَالِ كَوْنِهِ شَائِعًا
 مِمَّا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْعُكَاةُ إِلَّا فِي الْعُظْمِ فِي صَرُورَةِ الشَّيْءِ فَمِنْ هَذَا امْتِنَاعُ
 الْقَوْلِ بِأَنَّ فِي حَالِهِ تَقْدِيمِ الْفَاعِلِ لِيُجْعَلَ مُبْتَدَأٌ يَلْتَزِمُ خُلُوعُ الْفَعْلِ عَنِ
 الْفَاعِلِ وَهُوَ فَعَالٌ بِحِلَالِ الْخُلُوعِ عَنِ الشَّيْءِ فَاسِدٌ لِأَنَّ هَذَا اخْتِارٌ لِحُضَرِ

ترجمہ

اور اس میں یعنی سکا کی کے مذہب میں نظر ہے اسلئے کہ فاعل لفظی اور معنوی جیسے تاکید اور بدل امتناع
 تقدیم میں برابر ہیں جب تک کہ یہ اپنے مال پر باقی رہیں جب تک کہ فاعل فاعل رہے اور تابع تابع
 رہے بلکہ تابع کی تقدیم کا ممتنع ہونا اولیٰ ہے پس فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو
 ناجائز رکھنا زبردستی ہے اور ایسے ہی تابع کے اندر فرع کو جائز رکھنا کہ فاعل میں ترجیح بلا مرجح ہے اس لئے کہ
 فاعل کی تقدیم کا امتناع اس وقت ہے جبکہ وہ فاعل ہو ورنہ اس بارے میں کوئی امتناع نہیں کہ یوں کہا جائے
 کہ زید قَامَ اصل میں قَامَ زید تھا پس زید کو مقدم کیا گیا اور اسکو مبتدا بنا دیا گیا جیسا کہ جرد قطیفہ میں کہا جاتا ہے
 کہ جرد اصل میں صفت ہے پس اس کو مقدم کر کے مضاف بنا دیا گیا اور تابع کی تقدیم کا امتناع اس حال میں کہ وہ
 تابع ہے ایسی چیز ہے جس پر نجات کا اجماع ہے مگر عطف میں ضرورت شغریٰ میں جائز ہے پس اس کا انکار کرنا بلا دلیل
 ہے اور اس کا قول کہ فاعل کو مقدم کرنے کی حالت میں تاکہ اس کو مبتدا بنا دیا جائے فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم
 آتا ہے اور یہ محال ہے اس کے برخلاف تابع سے خالی ہونا فاسد ہے کیونکہ یہ محض خیال ہے۔

تشریح

فاضل مصنف رد کہتے ہیں کہ سکا کی رد کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکا کی کا یہ دعویٰ کرنا کہ تقدیم مفید
 تخصیص اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ مسند الیه مقدم کی تاخیر کو فاعل معنوی بنا کر فرض کرنا جائز ہو اور
 یہ بات بالفعل فرض بھی کرتی گئی ہو کہ مسند الیه اصل میں مؤخر تھا محل نظر ہے اسی طرح سکا کی کا یہ کہنا کہ رحل جاءنی
 میں اس کے صوا کہ مسند الیه اس میں مؤخر تھا تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے محل نظر ہے اسی طرح سکا کی کا شر
 امر ذانا ب میں تخصیص نفس کی نفی کرنا محل نظر ہے۔ اجمال سکا کی نے اب تک جو کچھ بیان کیا ہے مصنف کی نظر میں
 سبب محل نظر اور محل اعتراض ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی جب تک اپنے حال پر رہیں گے
 یعنی فاعل فاعل رہے گا اور تابع تابع رہے گا اس وقت تک تقدیم کے ممتنع ہونے میں دونوں برابر ہیں گے۔
 یعنی فاعل لفظی جیسے زید قَامَ میں زید کو اگر مؤخر کر دیا گیا اور قَامَ زید کہا گیا تو جب تک زید فاعل لفظی رہے گا
 اس وقت تک زید کو قَامَ پر مقدم کرنا ممتنع ہوگا اسی طرح فاعل معنوی جب تک فاعل معنوی یعنی تابع رہے گا اس

وقت تک اس کو بھی فعل پر مقدم کرنا ممنوع ہوگا۔ فاعل معنوی کی دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ تاکید ہو مثلاً انا نکت میں جب انا موخر ہوگا تو وہ ضمیر متکلم متصل کی تاکید ہوگا۔ دوم یہ کہ بدل ہو مثلاً رعل جاؤنی میں جب رعل موخر ہوگا تو وہ جائز کی ضمیر سے بدل ہوگا اور تاکید اور بدل دونوں تابع ہیں اور تابع ہی کا دوسرا نام فاعل معنوی ہے اصل جس طرح فاعل لفظی کو فاعل رہتے ہوئے عامل اور فعل پر مقدم کرنا ممنوع ہے اسی طرح فاعل معنوی اور تابع کو بھی تابع رہتے ہوئے اس پر مقدم کرنا ممنوع ہے۔ شارح مزید ترقی کر کے کہتے ہیں بلکہ فاعل لفظی کی تقدیم کے امتناع سے تابع کی تقدیم کا ممنوع ہونا بدرجہ اولیٰ ہے یعنی جب فاعل لفظی کی تقدیم ممنوع ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگی اور وجہ اولویت یہ ہے کہ جب فعل پر تابع کو مقدم کیا جائے گا تو دو جہتوں سے امتناع پایا جائے گا ایک تو یہ کہ تابع اپنے متبوع (فاعل لفظی) پر مقدم ہوگا مالاکنہ یہ ممنوع ہے۔ دوم یہ کہ تابع اس چیز پر مقدم ہوگا جس پر اس کے متبوع کا مقدم ہونا ممنوع ہے یعنی فعل جس پر فاعل لفظی کا مقدم ہونا ممنوع ہے اس پر اس کے تابع کا مقدم ہونا لازم آئے گا اس کے برخلاف اگر فاعل لفظی کو مقدم کیا گیا تو صرف ایک جہت سے امتناع لازم آئے گا اور وہ یہ کہ فاعل، اپنے عامل (فعل) پر مقدم ہوگا مالاکنہ یہ ممنوع ہے۔ دوسری وجہ اولویت یہ ہے کہ تابع جب تک تابع ہے اس کا متبوع پر مقدم کرنا بالاتفاق ناجائز ہے اس کے برخلاف فاعل لفظی کہ بعض کو فین نے عامل پر اس کی تقدیم کو جائز قرار دیا ہے۔ ضمیری وجہ اولویت یہ ہے کہ اگر فاعل کو فاعلیت کے معنی سے خالی کر کے فعل پر مقدم کیا گیا تو اس کی ضمیر اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے اس کے برخلاف تابع کہ اگر اس کو مقدم کیا گیا تو کوئی چیز اس کے قائم مقام نہیں ہوتی۔ بہر حال ان تین وجہوں سے فاعل معنوی اور تابع کا مقدم کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہے پس جب تقدیم کے ممنوع ہونے میں فاعل لفظی اور معنوی دونوں برابر ہیں بلکہ فاعل معنوی کا مقدم کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہے تو لازمہ اس کا کہ فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز قرار دینا محکم اور ترجیح بلا مرجع ہے وگذا جویز الفاعل سے سکا کی کے جواب کار دیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ سکا کی نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ فاعل لفظی اور فاعل معنوی (تابع) کے درمیان فرق ہے اور جب فرق ہے تو محکم اور ترجیح بلا مرجع لازم نہیں آتی اور فرق یہ ہے کہ تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا نفع کرنا جائز ہے یعنی تابع کو تابعیت کے معنی سے خالی کرنا جائز ہے اور فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا نفع کرنا ممنوع ہے یعنی فاعل کو فاعلیت کے معنی سے خالی کرنا ممنوع ہے پس چونکہ فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا نفع کرنا ممنوع ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ فاعل کو فاعلیت سے رہتے ہوئے فعل پر مقدم کرنا ممنوع ہے اسلئے فاعل لفظی کو فعل پر مقدم کرنا ممنوع اور ناجائز قرار دیا گیا ہے اور تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا نفع کرنا چونکہ جائز ہے اسلئے تابع یعنی فاعل معنوی کو مقدم کرنا جائز قرار دیا گیا ہے۔ شارح نے اسی کار د کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تابع کے اندر سے کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کے اندر سے کو جائز قرار نہ دینا بھی ترجیح بلا مرجع ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں نفع اور تقدیم جائز ہے یعنی بطرح تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کو نفع کر کے تابع کو مقدم کرنا جائز ہے اسی طرح فاعل لفظی کے اندر سے فاعلیت کے معنی کو نفع کر کے فاعل کو مقدم کرنا جائز ہے کیونکہ فاعل کی تقدیم اسی وقت ممنوع ہے جبکہ وہ فاعل ہو درہ اگر

یوں کہا جائے کہ زیر قیام میں زید اصلاً مؤخر تھا اور عبارت قیام زید تھی پھر زید کے اندر سے فاعلیت کے معنی منسح کر کے اس کو مقدم کر دیا گیا اور مبتدا بنا دیا گیا اور قیام کی منیہ کو اس کے بدلے میں فاعل بنا دیا گیا تو اس میں کسی طرح کا کوئی امتناع نہیں ہوگا جیسا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ مفعولہ اصل میں مفعولہ جزو تھا اور جزو، قیام کی صفت تھی پس جزو کے اندر سے تابعیت کے معنی منسح کر کے اس کو مقدم کر دیا گیا اور مضان بنا دیا گیا۔

وامتناع تقدیم التابیع سے بھی سکا کی کے جواب کا رد کرنا مقصود ہے اس طور پر کہ سکا کی نے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ فاعل معنوی کی تقدیم کا جائز ہونا اور فاعل لفظی کی تقدیم کا جائز نہ ہونا محکم اور ترجیح بلا مرجع ہے نہیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے قبوع پر مقدم کرنا جائز ہے بلکہ واقع ہے جیسے علیک ورحمۃ اللہ السلام میں رحمۃ اللہ استثناء السلام کا معطوف ہے اور السلام معطوف علیہ (قبوع) پر مقدم ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ معطوف تابع ہوتا ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے قبوع پر مقدم کرنا جائز ہے۔ اسکے برخلاف فاعل لفظی کہ اس کو فاعل باقی رکھتے ہوئے فعل پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم کے جواز اور فاعل لفظی کی تقدیم کے عدم جواز کو محکم قرار دینا مردود اور منوع ہے۔ شارح نے سکا کی کے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تابع جب تک تابع ہے اس کی تقدیم کے امتناع پر تمام سخات کا اجماع ہے اور رملہ شعر جس میں معطوف کو معطوف علیہ پر مقدم کیا گیا ہے سودہ ضرورت شغری کی وجہ سے ہے پس تابع جب تک تابع ہے اس کی تقدیم کے امتناع کا انکار کرنا اور اس کو تسلیم نہ کرنا مکابرہ (غناد) اور دعویٰ بلا دلیل ہے اور جب فاعل کی طرح تابع کی تقدیم بھی مقنع ہے تو ایک کی تقدیم کو جائز اور ایک کی تقدیم کو ناجائز رکھنا بلا مشبہ محکم اور ترجیح بلا مرجع ہے۔

والقول بان فی حالۃ الإی سے سکا کی کی طرف سے وارد کردہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آپ کا فاعل معنوی اور تابع میں تابعیت کے معنی کو منسح کر کے اس کی تقدیم کے جواز اور فاعل لفظی میں فاعلیت کے معنی کو منسح کر کے اس کی تقدیم کے عدم جواز کو محکم قرار دینا نہیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر فاعل لفظی کی فاعلیت کو منسح کر کے اور اس کو مقدم کر کے مبتدا بنا دیا گیا تو فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ محال ہے اس کے برخلاف اگر تابع کی تابعیت کو منسح کر کے اور پھر اس کو مقدم کر کے مبتدا بنا دیا گیا تو زیادہ سے زیادہ متبوع کا بغیر تابع کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اور اس میں کوئی ضرر نہیں ہے پس جب ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے تو فاعل معنوی (تابع) کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم کو ناجائز قرار دینا محکم اور ترجیح بلا مرجع نہ ہوگا۔ شارح نے لان نہ اعتناء محض کہہ کر اسی سوال کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ فاعل کو مقدم کرنے کی صورت میں فعل کا فاعل سے خالی ہونا ایک اعتبار اور خیالی چیز ہے در واقع میں ایسا نہیں ہے کیونکہ جب فاعل کو فعل پر مقدم

کر دیا گیا تو فعل میں اس کی ضمیر متبر ہوگی اور وہی اس فعل کا فاعل ہوگی اور جب ضمیر فعل کا فاعل ہوگی تو فعل کا فاعل سے خالی ہونا لازم نہیں آیا اور جب ایسا ہے تو جواز فسخ میں تابع اور فاعل کے درمیان کوئی فرق نہیں رہا اور جب ان دونوں میں کوئی فرق نہ رہا تو تابع کے اندر فسخ کو جائز قرار دینا اور اس کی تقدیم کو درست کہنا اور فاعل لفظی کے اندر فسخ کو جائز نہ رکھنا اور اس کی تقدیم کو جائز قرار نہ دینا بلاشبہ محکم اور ترجیح بلامرجح ہے۔

ثُمَّ لَا سُلْمَ لِمَنْعَاءِ التَّخْصِصِ فِي تَحْوِيلِ جَاءَ فِي لَوْ لَا تَقْدِيرِ التَّقْدِيرِ
لِخُصُولِهِ أَيْ التَّخْصِصِ بغيره أَيْ بِغَيْرِ تَقْدِيرِ التَّقْدِيرِ كَمَا ذَكَرَهُ السَّكَاكِيُّ
مِنَ التَّحْوِيلِ وَغَيْرِهِ كَالْتَقْصِيرِ وَالتَّكْثِيرِ وَالتَّقْلِيلِ وَالسَّكَاكِيِّ وَإِنْ لَمْ يَنْصَرِفْ
بِأَنْ لَا سَبَبَ لِلتَّخْصِصِ سِوَاهُ لَكِنْ لَزِمَ ذَلِكَ مِنْ كَلَامِهِ فِي الْمَفْتَاخِ حَيْثُ
قَالَ إِنَّمَا يُرَكَّبُ ذَلِكَ الْوَجْهُ الْبَعِيدُ فِي الْمُسْتَكْرِ لِيَهْوَاتِ الشَّرْطُ الْإِحْتِدَادُ
ثُمَّ لَا سُلْمَ إِمْتِنَاعِ أَنْ يَرَادَ الْمَهْرُ شَرْطٌ لَا خَيْرَ كَيْفَ وَقَدْ قَالَ الشَّيْخُ
عَبْدُ الْفَاضِلِ مَقْدَمٌ شَرْطٌ لَا أَنْ الْمَعْنَى السُّدَى أَهْلُ ذَا نَابٍ مِنْ جَيْشِ السُّبُرِ
لَا مِنْ جَيْشِ الْخَيْرِ

ترجمہ پھر ہم رجل جاءنی جیسی ترکیب میں تقدیر تقدیم نہ ہونے کی صورت میں تخصیص کا انشاء تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ تخصیص، تقدیر تقدیم کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ خود سکاکی نے ذکر کیا ہے یعنی تہویل اور اس کے علاوہ جیسے تحقیر، تکثیر، اور تقلیل اور سکاکی نے اگرچہ اس بات کی مراعت نہیں کی ہے کہ تقدیر تقدیم کے علاوہ تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے لیکن مفتاح العلوم میں ان کے کلام سے یہ لازم آتا ہے چنانچہ سکاکی نے کہا ہے کہ شرط احتداد کے فوت ہونے کی وجہ سے نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب کیا جاتا ہے پھر ہم کو یہ امتناع تسلیم نہیں ہے کہ مہر، شرع نہ کہ خیر۔ کیسے تسلیم ہو سکتا ہے درآ خالیک شیخ عبدالفاہر نے کہا ہے کہ شر کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ معنی یہ ہیں وہ چیز جس نے کئے کو بھونکا یا ہے وہ جس شر سے ہے نہ کہ جس خیر سے۔

تشریح یہ عبارت سابق میں مذکور اذ کے مدخول یعنی الفاعل اللفظی والمعنوی پر موقوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ سکاکی کا یہ کہنا کہ رجل جاءنی میں اگر رجل یعنی مستدالہ منکر کو مؤخر فرض کر کے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص فوت ہو جائے گی اور رجل کو مستدالہ بنانا درست نہیں ہوگا۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تخصیص اس کے بغیر بھی حاصل ہو سکتی ہے اس طور پر کہ رجل کی نمونین تعظیم اور تہویل کے لئے ہو یا تعقیر اور تقلیل کے لئے ہو یعنی نمونین تخصیص نوعی کے لئے ہو جیسا کہ سکاکی نے خود اپنی کتاب میں شر امر ذانا ب کے

تحت ذکر کیا ہے کہ شر میں تخصیص نوعی ہے یعنی شر عظیم اور ذائب۔ بہر حال جب رجل کی تاخیر اور پھر تقدیم کو فرض کیے بغیر تخصیص حاصل ہو سکتی ہے تو سکا کی کا اذلا سبب نہ سواہ کہنا کیسے درست ہوگا یعنی یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ اگر مسند الہیہ کو موخر فرض کر کے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص حاصل نہ ہوگی مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سکا کی نے اذلا سبب نہ اپنی کتاب میں کہیں نہیں کہا ہے۔ لہذا سابق میں مصنف کا سکا کی کی طرف اس قول کو منسوب کرنا کیسے درست ہوگا شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ سکا کی نے یہ بات اگرچہ مراعات ذکر نہیں کی ہے لیکن ان کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے اس طور پر کہ سکا کی نے یہ کہا ہے کہ نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب یعنی نکرہ کو موخر فرض کر کے مقدم کرنے کا ارتکاب اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ مبتداء ہونے کی شرط فوت نہ ہو جائے کیونکہ نکرہ کو مبتداء بنانے کی شرط یہ ہے کہ وہ نکرہ مخصوص ہو نکرہ محضہ کو مبتداء بنانا جائز نہیں ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ انسان وجہ بعید کا ارتکاب اس وقت کرتا ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری وجہ نہ ہو پس سکا کی کے اس کلام سے یہ بات مفہوم ہوگی کہ سکا کی کے نزدیک اس وجہ بعید کے علاوہ تخصیص کی کوئی دوسری وجہ نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اذلا سبب نہ سواہ کہ سکا کی طرف منسوب کرنا بالکل درست ہے سکا کی پر بہتان نہیں ہے۔ بہر حال سکا کی کا یہ دعویٰ کہ رجل جاردی میں اگر رجل کو فاعل معنوی بنا کر موخر نہ کیا گیا اور پھر اس کو مقدم نہ کیا گیا تو اس میں تخصیص حاصل نہ ہوگی ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نکرہ میں اسکے بغیر بھی تخصیص حاصل ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے سکا کی کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کلام سے سکا کی کی مراد مطلق تخصیص نہیں ہے بلکہ مخصوص تخصیص ہے یعنی تخصیص جنس اور تخصیص واحد مراد ہے یعنی مسند الہیہ کی تاخیر کو فرض کیے بغیر یہ مخصوص تخصیص حاصل نہیں ہوگی اگرچہ تخصیص نوعی اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے یعنی علامہ سکا کی کا اذلا سبب نہ سواہ کہنا تخصیص جنس اور تخصیص واحد کے اعتبار سے ہے نہ کہ تخصیص نوعی کے اعتبار سے اور جب ایسا ہے تو سکا کی کے کلام پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ تم لاسلم امتناع الخ سے مصنف نے سکا کی کا یہ دعویٰ کہ شر اہر ذائب میں نہ تخصیص جنس ہے اور نہ تخصیص واحد ہے رد کیا ہے یعنی سکا کی کا یہ کہنا کہ شر اہر ذائب میں تخصیص جنس نہیں ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ شیخ عبد القادر نے کہا ہے کہ شر اہر ذائب میں شر کو اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ شر اہر ذائب کے معنی ہیں شر اہر ذائب لاخیر یعنی جنس شر نے کئے کو بھونکا یا ہے نہ کہ جنس خیر نے۔ کیونکہ کتا جب اپنے مالک کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو اس کا سبب خیر ہوتا ہے اور جب دشمن کو دیکھ کر بھونکتا ہے تو اس کا سبب شر ہوتا ہے۔ اور جب کتے کو بھونکالے والا شر بھی ہوتا ہے اور خیر بھی تو شر کا اثبات اور خیر کی نفی کرنا درست ہے اور شر کے اثبات اور خیر کی نفی میں تخصیص جنس ہے لہذا اس مثال میں تخصیص جنس ہوگی اور سکا کی اس مثال میں تخصیص جنس کی نفی کرنا درست نہ ہوگا۔

ثُمَّ قَالَ الشَّكَاكِيُّ وَيَقْرَأُ مِنْ قَبْلِ هُوَ قَامَ رَبُّكَ فَاشْرَفَ فِي الشُّعْوَى

لَتَضَمَّنِيهِ أَيْ لَتَضَمَّنِي كَالضَّمِيرِ مِثْلُ قَامَ زَيْدٌ فِيهِ يَحْضُلُ لِمُكْمَرِ الشَّقَوَى
وَسُتَبْهَهُ أَيْ شَبَّهَ الشَّكَائِي مِثْلُ كَالضَّمِيرِ الْمُتَضَمِّنِ بِالْحَالِي عَنْهُ أَيْ
عَنِ الضَّمِيرِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ تَعْيِيرٍ فِي الشُّكْلِ وَالْخِلَافِ وَالْعَيْبَةِ تَعْوُ أَنَا فَاتِئِمُّ
وَأَسْتُ قَاتِئِمُّ وَهُوَ قَاتِئِمٌ كَمَا لَا يَتَعَيَّرُ الْحَالِي عَنِ الضَّمِيرِ تَعْوُ أَنَا رَجُلٌ وَأَنْتَ
رَجُلٌ وَهُوَ رَجُلٌ وَهَذَا الْأَرْتِبَاكَ قَالَ يَشْرُبُ وَلَمْ يَفْعَلْ تَضْمِينُهُ وَفِي بَعْضِ
الشُّعْرِ وَشَبَّهَ بِالْفِعْلِ الْأَسْمَ مَجْرُورًا عَطْفًا عَلَى تَضْمِينِهِ بَعْدَ أَنْ قَوْلُهُ يَشْرُبُ
مُشْعِرٌ بِأَنْ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الشَّقَوَى وَلَيْسَ مِثْلُ الشَّقَوَى فِي زَيْدٍ قَامَ فَالْكَوَلُ
يَتَضَمَّنُهُ الضَّمِيرُ وَالشَّائِي لِشَبَّهَ بِالْحَالِي عَنِ الضَّمِيرِ وَهَذَا أَيْ وَلَقَبَهُ بِالْحَالِي
عَنِ الضَّمِيرِ لَمْ يَحْكَمْ بِأَنَّهُ أَيْ مِثْلُ قَاتِئِمٍ مَعَ الضَّمِيرِ وَكَذَا مَعَ قَاتِئِمٍ الظَّاهِرِ
أَيْضًا جُمْلَةً وَلَا تَعْوُ مِثْلُ قَاتِئِمٍ مَعَ الضَّمِيرِ مُعَاوَلَتًا أَيْ مُعَامَلَةً الْجُمْلَةً فِي الْبَنَاءِ
فِي مِثْلِ رَجُلٍ قَاتِئِمٌ وَرَجُلًا قَاتِئِمًا وَرَجُلٍ قَاتِئِمٍ

ترجمہ

پھر سکا کی نے کہا ہے کہ زید قائم تقویٰ حکم میں ہو قام کے قریب قریب ہے کیونکہ قائم ضمیر کو متضمن ہے
جیسے قام پس اس کی وجہ سے حکم کے لئے تقویٰ حاصل ہوگی اور سکا کی نے ضمیر پر مشتمل ہو نیوالے قائم
کو اس کے مشابہ کیا ہے جو ضمیر سے خالی ہے اسی اعتبار سے کہ وہ تکلم، خطاب، غیبت میں متغیر نہیں ہوتا ہے جیسے قائم
انت قائم، ہو قائم جیسا کہ انا رجل، انت رجل اور ہو رجل۔ اسی اعتبار سے سکا کی نے یقرب کہا، اور نظیرہ نہیں
کہا اور بعض سموں میں و شبہ اسم مجرور کے ساتھ ہے (اور) معطوف ہے تضمن پر یعنی یقرب کا لفظ اس بات
کی خبر دیتا ہے کہ اس میں تصویری سی تقویٰ ہے اور اتنی تقویٰ نہیں جتنی زید قام میں ہے پس اول تو اسکے ضمیر کو متضمن
ہونے کی وجہ سے ہے اور ثانی اس کے خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ہے اور اسی وجہ سے یعنی خالی عن
الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ حکم نہیں لگایا گیا کہ قائم مع الضمیر اور اسی طرح اپنے فاعل ظاہر کے ساتھ جملہ ہے اور
نہ قائم مع الضمیر کے ساتھ بنارس جملہ جیسا معاملہ کیا گیا ہے رجل قائم، رجلاً قائماً اور رجل قائم جیسے میں۔

تشریح

مصنف رحمہ کہتے ہیں کہ پھر سکا کی نے کہا ہے کہ تقویٰ حکم میں زید قائم، ہو قام کے قریب قریب ہے۔
قریب قریب کا مطلب یہ ہے کہ ہو قام کے اندر تو بلاشبہ تقویٰ پائی جاتی ہے اور زید قائم میں عدم تقویٰ
کے مشابہ کیسا حد تقویٰ پائی جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو زید قائم مفید تقویٰ ہونے میں ہو قام کی نظیر نہ ہوگا بلکہ
ہو قام کے قریب قریب ہوگا۔ رملیہ سوال کہ ہو قام کے اندر تقویٰ بلاشبہ کیسے پائی جاتی ہے اور زید قائم کے اندر
مع الشبہ کیسے پائی جاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو قام کے اندر بلاشبہ بخوار اسناد ہے اس طور پر کہ قیام کی
اسناد ایک بار تو ہو مبتداء کی طرف کی گئی ہے اور ایک بار اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو قام میں پوشیدہ ہے

اور اسی تکرار اسناد کا نام تقویٰ حکم ہے پس ہر مقام میں تکرار اسناد چونکہ یقینی ہے اسلئے ہر مقام میں تقویٰ حکم بھی یقینی ہوگا اور زید قائم میں تکرار اسناد چونکہ یقینی نہیں ہے اسلئے اس میں تقویٰ حکم بھی یقینی نہ ہوگا اور زید قائم میں تکرار اسناد یقینی اسلئے نہیں ہے کہ قائم۔ قائم کی طرح ضمیر کو متضمن ہوتا ہے اور سکا کی نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ قائم جو ضمیر کو متضمن ہوتا ہے وہ خالی من الضمیر یعنی اسم جامد کے بھی مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح اسم جامد تکلم، خطاب، غیبت، یمینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے انا رجل، انت رجل، ہو رجل، اسی طرح قائم بھی یمینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم، ہو قائم پس ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے اسناد دوبار ہوگی ایک بار تو زید کی طرف اور ایک بار اس ضمیر کی طرف جو قائم میں ستر ہے اور اسم جامد کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اسناد صرف ایک بار ہوگی یعنی قیام کی اسناد زید کی طرف ہوگی اور قائم چونکہ خالی من الضمیر کے مشابہ ہے اسلئے قائم بھی گویا ضمیر سے خالی ہوگا اور جب قائم ضمیر سے خالی ہے تو ضمیر کی طرف اسناد بھی نہ ہوگی اعمال زید قائم میں ایک جہت سے تکرار اسناد ہے اور ایک جہت سے تکرار اسناد نہیں ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ تکرار اسناد کا نام ہی تقویٰ حکم ہے لہذا زید قائم میں ایک جہت سے تو تقویٰ حکم پائی جائے گی اور ایک جہت سے تقویٰ حکم نہیں پائی جائیگی اور جب ایسا ہے تو یوں کہا جائے گا کہ زید قائم مفید تقویٰ ہے لیکن اس میں مشابہ عدم تقویٰ کا بھی ہے پس اسی عدم تقویٰ کے مشابہ کی وجہ سے سکا کی نے یقرب کا لفظ استعمال کیا ہے اور یوں کہا ہے کہ زید قائم مفید تقویٰ ہونے میں ہر مقام کے قریب قریب ہے اور نظیرہ کا لفظ استعمال کر کے یوں نہیں کہا کہ زید قائم مفید تقویٰ ہونے میں ہر مقام کی نظیر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے شبہہ کو فعل ماضی کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن... بعض نسخوں میں شبہہ مصدر مجرور کے ساتھ واقع ہے اس صورت میں شبہہ شین اور باو کے فتح کے ساتھ مصدر ہوگا اور نقصانہ پر موقوف ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا اور مصنف کے قول یقرب کا مطلب یہ ہوگا کہ زید قائم میں کچھ تقویٰ ہے لیکن زید قائم کی طرح نہیں ہے اولیٰ یعنی تقویٰ تو اسلئے ہے کہ قائم ضمیر کو متضمن ہے اور ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے تقویٰ حکم ہے اور ثانی یعنی زید قائم کی طرح اسلئے نہیں ہے کہ قائم، خالی من الضمیر یعنی اسم جامد کے مشابہ ہے اور اسم جامد کے مشابہ ہونے کی وجہ سے ضمیر کو متضمن نہیں ہے اور ضمیر کو متضمن نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ تکرار اسناد مفقود ہے اسلئے تقویٰ حکم بھی مفقود ہوگی۔ مصنف رد فرماتے ہیں کہ قائم چونکہ خالی من الضمیر کے مشابہ ہے اسلئے اس قائم پر جملہ ہونے کا حکم نہیں لگایا جائیگا جو قائم ضمیر کو متضمن ہو جیسے زید قائم یا اس کا فاعل اسم ظاہر ہو جیسے زید قائم ابوہ چنانچہ رد تو قائم ضمیر کے ساتھ جملہ ہوگا اور نہ قائم ابوہ جملہ ہوگا اور خالی من الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے سہنی ہونے میں بھی اسکے ساتھ جملہ صیغہ معاملہ نہیں کیا جائیگا یعنی جس طرح جملہ صیغہ کے حکم میں ہوتا ہے قائم ماضی کے حکم میں نہیں ہوگا نہ ضمیر کے ساتھ اور نہ اسم ظاہر فاعل کے ساتھ بلکہ اسکو مفرد کی طرح اعراب دیا جائیگا چنانچہ حالت رفع میں رجل قائم، حالت نصب میں رجلاً قائماً اور حالت جر میں برجل قائم کہا جائیگا۔

رسمًا یُری تقدیمہ اُنی و من المسند الیہ الذی یُری تقدیمہ علی المسند
 کاللازم لفظ مثل و غیر اِذا اُستعمل علی سبیل الکتابیۃ فی مثل نحو مثلاً
 لا یُعمل و غیر لہ لا یجوز یقیناً اُنت لا یُعمل و اُنت تجوز من غیر اِذا لہ تعریف
 لغير مخاطب یأن بیزاد بالمثل و الغير اِشأن اِخر مائل للمخاطب اُر
 غیر مائل بیل المراد تعریف الیعمل عنہ علی طریق الکتابیۃ لکن اِذا
 نفی الیعمل عنہ کان علی صفتہ من غیر قصد الی مائل لزم نفیہ عنہ و
 اِشبات الجوز لہ یقیناً عن غیرہ مع اِقتضاء محلاً بقوم بہ و اِشبات
 التقدیم فی مثل ہذا الصورتہ کاللازم لہ لکن اُنی لکن التقدیم اُخرون
 علی المراد بہما اُنی ہذا بین التوکیدین لکن العرض بینہما اِشبات المحکم لکن
 الکتابیۃ الیہی اُنی اُصل و التقدیم لہ لکن اِشبات اُخرون علی ذلک و
 لیس معنی قولہ کاللازم اُنہ تہذیم و تہذیم لا یقید بیل المراد اُنہ
 کان مقتضی القیاس اُن تجوز اِشبات لکن لہ لکن لا یقید الا استعمال الا علی
 التقدیم نفس علیہ فی ذلک لا یلزم الالغاء۔

ترجمہ اور منہلہ اس مسند الیہ کے جس کی تقدیم علی المسند کو لازم کی طرح سمجھا جاتا ہے لفظ مثل اور لفظ غیر
 ہے جبکہ ان دونوں کو بطور کتابی استعمال کیا گیا ہو جیسے میرے جیسا بل نہیں کرتا ہے اور میرے علاوہ
 سخاوت نہیں کرتا ہے یعنی تو بیل نہیں ہے اور تو سخی ہے غیر مخاطب کی تعریف کا ارادہ کے بغیر باس طور کہ مثل اور غیر
 سے ایک دوسرا ان میں مراد ہو جو مخاطب کا مائل ہو یا غیر مائل ہو بلکہ مراد مخاطب سے بطریق کتابیہ جنس کی نفی
 کرنا ہے کیونکہ جب اس شخص سے بیل کی نفی کر دی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے مائل کا ارادہ کے بغیر تو مخاطب سے
 بیل کی نفی لازم آئی اور اس کے لئے سخاوت کا اِشبات لازم آیا اس کے غیر سے اس کی نفی کر کے (کیونکہ) سخاوت ایسے
 عمل کا تقاضا کرتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے اس صورت میں تقدیم لازم کے مثل ایسے سمجھی جاتی ہے کہ تقدیم
 ان دونوں ترکیبوں کی مراد پر معین ہوتی ہے ایسے کہ ان دونوں ترکیبوں کی غرض حکم کو بطور کتابیہ جو ابلغ طریقہ ہے
 ثابت کرنا ہوتا ہے اور تقدیم مفید تعوی ہونے میں اسکی معین ہے اور اسکے قول کاللازم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کبھی فہم
 کیا جاتا ہے اور کبھی مقدم نہیں کیا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ غیر جائز ہو لیکن استعمال تقدیم
 پر ہی وارد ہوا ہے۔ دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی مسند پر مسند الیہ کی تقدیم لازم تو نہیں ہوتی لیکن لازم کی طرح ہوتی ہے
 جیسے لفظ مثل اور لفظ غیر جب بھی بطریق کتابیہ استعمال ہوتے ہیں تو مقدم ہی ہو کر استعمال ہوتے ہیں

فاضل مصنف نے یہ نہیں کہا کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم لازم ہوتی ہے جیسے مثل اور قریب بطریق کنایہ استعمال ہوں بلکہ یہ کہا ہے کہ تقدیم لازم کی طرح ہوتی ہے اور لازم نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قواعد و قوود جو تقدیم کا تقاضہ نہیں کرتے لیکن یہ اتفاق ہو کہ ان دونوں کو جیسے بطریق کنایہ استعمال کیا جائے مقدم ہی کر کے استعمال کیا جاتا ہے پس ان کا بالائزہ تقدیم کے ساتھ استعمال ایسا ہو گیا۔ جیسا کہ ان کی تقدیم کا قواعد تقاضہ کرتے ہوں چنانچہ اگر ان کا استعمال بطریق کنایہ مؤخر کر کے کیا جائے اور لایجمل مثلک ولا یجود فیرک کہا جائے تو طبیعت اس کلام کو قبول کرنے سے ابا و کرتی ہے حتیٰ کہ یہ کلام بلاغت سے خارج ہو جاتا ہے اگرچہ قواعد تاخیر کے ہوا زکا تقاضہ کرتے ہیں۔ الحاصل قواعد کے وجوب تقدیم کا تقاضہ نہ کرنے کی وجہ سے مصنف نے ان کی تقدیم کو لازم نہیں کہا اور ان کا استعمال بطریق کنایہ جب بھی ہوتا ہے تو چونکہ تقدیم ہی کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے انکی تقدیم لازم کی طرح ہوگئی اور مصنف نے ان کی تقدیم کو کال لازم کہا۔ بہر حال اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ لفظ مثل اور لفظ غیر جب مسند الیہ ہوں اور ان کا استعمال بطریق کنایہ ہو تو ان کی تقدیم لازم اور واجب کی طرح ہوگی چنانچہ کہا جائیگا مثلک لایجمل (تجہ مبیا بجمل نہیں ہے) غیرک لایجود (غیر سے علاوہ سنی نہیں ہے) اور بطریق کنایہ معنی یہ ہیں کہ تو بخل نہیں ہے اور تو سخی ہے بشرطیکہ غیر مخاطب سے تعریض مقصود نہ ہو۔ کیونکہ اگر اس کلام سے تعریض مقصود ہوگی تو یہ کلام کنایہ کے قبیل سے نہ ہوگا حالانکہ تقدیم کو کال لازم قرار دینے کے لئے ان کا بطور کنایہ استعمال ضروری ہے ان دونوں مثالوں میں تعریض کی صورت یہ ہوگی کہ مثلک لایجمل میں مثل سے ایک ایسا شخص معین مراد ہو جو سخی ہو اور نفی بخل میں مخاطب کا مائل ہو اور مثلک لایجمل سے یہ مراد ہو کہ مثال معین آدمی بخل نہیں ہے پس اس طرح مخاطب کے علاوہ دوسرے معین آدمی سے تعریضاً بخل کی نفی کرنا مقصود ہوگا اور غیرک لایجود میں غیر سے مخاطب کے علاوہ ایک معین آدمی مراد ہو جو مخاطب کے مائل کا غیر ہو پس غیرک لایجود کہہ کر تعریضاً وہ آدمی مراد لیا جائے جو مخاطب کے مائل کا غیر ہے ان دونوں مثالوں میں کنایہ کی صورت یہ ہوگی کہ مثلک لایجمل میں جب اس آدمی سے بخل کی نفی کر دی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے اور تعریضاً کسی مائل کا الادہ نہیں کیا گیا تو اس سے یہ لازم آیا کہ مخاطب سے بھی بخل منتفی ہو یعنی مخاطب کی صفات کے حامل آدمی سے بخل کی نفی ملزوم ہے اور مخاطب سے بخل کی نفی اس کے لئے لازم ہے اور پھر ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے یعنی مخاطب کی صفات کے حامل آدمی سے بخل کی نفی کر کے مخاطب سے بخل کی نفی مراد لی جائے یعنی مثلک لایجمل سے انت لایجمل مراد لیا جائے۔ دوسری مثال یعنی غیرک لایجود میں کنایہ کی صورت یہ ہے کہ مخاطب کے علاوہ سے جو کی نفی اس بات کو مستلزم ہے کہ مخاطب سخی ہو کیونکہ جو دایسا دمعت ہے جو ایسے محل کا تقاضہ کرتا ہے جس کے ساتھ اس کا قیام ممکن ہو پس جب مخاطب کے علاوہ ہر آدمی سے جو منتفی ہو گیا تو لازمی طور پر مخاطب کے ساتھ اس کا قیام ہوگا ورنہ تو دمعت جو د کا بغیر مل کے پایا جانا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے الحاصل اس مثال میں چونکہ ملزوم یعنی غیر مخاطب سے جو د کی نفی بول کر لازم یعنی مخاطب کے لئے اس کا اثبات مراد لیا گیا ہے اس لئے اس مثال میں بھی کنایہ ہوگا۔

دانا پری سے شارح فرماتے ہیں کہ مشکلا مجمل اور غیر مکمل لاجو میں لفظ مثل اور لفظ غیر کی تقدیم لازم کی طرح اسلئے ہے کہ ان دونوں ترکیبوں سے جو مراد ہے تقدیم اس پر نہیں ہے۔ اور تقدیم ان دونوں ترکیبوں کی مراد پر اسلئے معین ہے کہ ان دونوں ترکیبوں سے حکم کو بطریقہ کتابہ ثابت کرنا مقصود ہے یعنی غیر مکمل لاجو سے بطریقہ کتابہ مخاطب کے لئے جو کو ثابت کرنا مقصود ہے اور مشکلا لاجو کے ذریعہ بطریقہ کتابہ مخاطب سے انشاءً و بطل کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ کتابہ، تصریح کے مقابلہ میں ابلغ ہوتا ہے اور کتابہ ابلغ اسلئے ہوتا ہے کہ وہ دعویٰ الشیء بمقتضیہ کے قبیل سے ہوتا ہے یعنی کتابہ میں شے کے دعویٰ کے ساتھ اسکی دلیل بھی ہوتی ہے کیونکہ کتابہ میں ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے اور ملزوم کا وجود لازم کے وجود پر دلیل ہوتا ہے پس کتابہ میں ملزوم مراد ہوگا اور اسکی دلیل یعنی ملزوم بھی موجود ہوگا مثلاً بطریق کتابہ سخاوت کو بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے فلان کثیر الراد (فلان زیادہ رکھ والا ہے) اور یہ کلام فلان کریم لانا کثیر الراد کی قوت میں ہے اور اس کلام میں بھی ہونے کے دعویٰ کے ساتھ اسکی دلیل بھی موجود ہے اسی طرح غیر مکمل لاجو، انتہا و لاجو غیر مکمل لاجو کے مرتبہ میں ہے یعنی مخاطب کے سنی ہونے کے دعویٰ کے ساتھ اس کی دلیل بھی موجود ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو حکم دلیل سے ثابت ہوتا ہے وہ اس حکم سے ابلغ ہوتا ہے جو بلا دلیل ثابت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو بطریق کتابہ اجناسات حکم ابلغ ہوگا۔ احوال مذکورہ دونوں ترکیبوں سے مقصود حکم کو بطریقہ ابلغ ثابت کرنا ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم مفید تقویٰ ہوتی ہے لہذا مسند الیہ کی تقدیم جو کہ مفید تقویٰ ہے مذکورہ مقصود یعنی حکم کو بطریقہ ابلغ ثابت کرنے میں معاون ہوگی یعنی کتابہ بھی بطریق ابلغ اثبات حکم کا فائدہ دے گا اور تقویٰ حکم اور تقریر حکم میں اسی کا فائدہ دیگی۔ شارح کہتے ہیں کہ کاللازم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لفظ مثل اور غیر کو کبھی مقدم کیا جائے گا اور کبھی مقدم نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ مقتضی تقدیم قواعد کے دپائے جانے کی وجہ سے قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ان الفاظ کو مؤخر کرنا جائز ہو مگر چونکہ استعمال تقدیم ہی کے ساتھ وارد ہوا ہے اس لئے ان کو صرف مقدم کر کے ذکر کیا جائے گا مؤخر کے ذکر نہیں کیا جائیگا شارح کہتے ہیں کہ شیخ عبدالقادر نے دلائل الاموار میں یہی تصریح کی ہے۔

فَبِئْسَ مَا يَفْعَلُ الْمُتَكَبِّرُونَ الْاَلْبَابُ
يَحْزَنُ السَّامِعُ لَا شَيْءَ اَعْنَى التَّحْقِيقُ دَالٌ عَلَى الْعُمُومِ اِنِّى عَلَى تَقْنِى الْحُكْمِ
عَنْ كُلِّ تَرْدٍ تَحْوِي كُلَّ اِنْسَانٍ لَمْ يَقُمْ فَبِئْسَ يُفِيدُ تَقْنِى الْقِيَامِ عَنْ
كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ اَشْرَادِ الْاَنْسَابِ بِخِلَافِ مَا لَوْ اُخْرَجَتْ لَمْ يَقُمْ كُلُّ
اِنْسَانٍ فَبِئْسَ يُفِيدُ تَقْنِى الْحُكْمِ عَنْ جَمْعِهِ الْاَشْرَادِ لَاعْنِ كُلِّ تَرْدٍ فَالتَّقْدِيمُ
يُفِيدُ مَعْنَى السَّلْبِ وَتَحْوِي السَّامِعُ وَالشَّاهِدُ لَا يُفِيدُ اِلَّا سَلْبَ الْعُمُومِ وَتَقْنِى

الشُّمُولُ وَذَلِكَ أَيْ كَوْنُ الشُّعْدِ فِيهِ مُفِيدًا لِلْعُمُومِ دُونَ التَّأْخِيرِ لِئَلَّا يَكْلِمَ
تَرْجِيْعُهُ الشَّاكِدَ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ لَفْظُ كَيْ لَا يَتَقَرَّرُ بِالتَّعْنِ الْخَاصِّ فَهِيَ
عَلَى التَّاسِيْسِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ لَا فَادَاةً مُعْنَى جَدِيدٍ مَعَ أَنَّ التَّاسِيْسَ رَاجِعٌ
لِأَنَّ الْإِسَادَاةَ خِلَافٌ مِنَ الْإِعَادَاةِ

ترجمہ

کہا گیا کہ کبھی اس سند الیہ کو جس پر کل سورہ داخل ہو اس سند پر مقدم کیا جاتا ہے جو سند صرف
نفی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسلئے کہ تقدیم عموم پر دلالت کرتی ہے یعنی ہر ہر فرد سے حکم کی نفی چلائی
کرتی ہے جیسے کل انسان لم یقیم، کہ یہ افراد انسان میں سے ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے بر خلاف اس کے
کہ اگر سند الیہ کو مؤخر کر دیا گیا ہو جیسے لم یقیم کل انسان کہ یہ مجموعہ افراد سے نفی حکم کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ ہر ہر فرد سے
پس تقدیم، عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر مرت سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے اور
یہ یعنی تقدیم کا عموم سلب کے لئے مفید ہونا نہ کہ تاخیر کا اسلئے ہے کہ تاکید کو ترجیح دینا لازم نہ آئے اور تاکید
یہ ہے کہ لفظ اس معنی کی تقریر کے لئے جو جو اس سے پہلے حاصل ہو چکا ہے تاسیس پر اور تاسیس یہ ہے کہ لفظ
جدید معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہو حالانکہ تاسیس رائج ہے اسلئے کہ انفرادہ اعادہ سے بہتر ہے۔

تشریح

سورہ اسکو کہتے ہیں جس پر سورہ داخل ہو اور سورہ اس لفظ کو کہتے ہیں جو افراد کی کسیت اور تعداد
پر دلالت کرتا ہو جیسے لفظ کل، جمع، بعض وغیرہ سلب عموم اور عموم سلب میں یہ فرق ہے کہ
سلب عموم میں تمام افراد سے حکم منہی نہیں ہوتا ہے بلکہ مجموعہ افراد سے منہی ہوتا ہے اور مجموعہ کی نفی سے تمام افراد کی نفی لازم نہیں آتی ہے اور عموم سلب میں حکم تمام افراد سے منہی
ہوتا ہے سلب عموم اور نفی شمول دونوں میں ہی جیسا کہ عموم سلب اور شمول نفی دونوں میں معنی ہیں تاکید کہتے ہیں کسی لفظ کا اس معنی پر دلالت کرنا جو معنی
پہلے سے حاصل ہوں اور تاسیس کہتے ہیں کسی لفظ کا معنی جدید کے لئے مفید ہونا۔

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ ابن مالک وغیرہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو شرطیں موجود ہوں تو سند الیہ کا
مقدم کرنا واجب ہوگا (۱) سند الیہ پر حرف سورہ داخل ہو (۲) سند صرف نفی کے ساتھ متعلق ہو اگر دونوں شرطیں
میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو سند الیہ کو مقدم کرنا واجب نہ ہوگا۔ صاحب دسوقی نے ایک تیسری شرط یہ بیان کی ہے
کہ سند الیہ ایسا ہو کہ اگر اسکو مؤخر کر دیا جائے تو وہ ترکیب میں لفظاً فاعل واقع ہو بہر حال اگر یہ تمام شرطیں موجود ہوں اور مشکلم
کا مقصود عموم نفی، شمول نفی اور عموم سلب کا فائدہ پہنچانا ہو تو ایسی صورت میں سند الیہ کا مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ مؤخر
کرنے کی صورت میں مشکلم کا مقصود حاصل نہ ہوگا مثلاً مشکلم اگر عموم سلب کا فائدہ پہنچانا چاہتا ہے تو سند الیہ کو مقدم
کر کے یوں کہے گا، کل انسان لم یقیم، کوئی انسان کھڑا نہیں ہوا۔ اور یہ کلام بلاشبہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ
قیام افراد انسان میں سے ہر ہر فرد سے منہی ہے یعنی یہ کلام بلاشبہ عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتا ہے اسلئے
بر خلاف اگر سند الیہ کو مؤخر کر کے یوں کہا گیا لم یقیم کل انسان، تمام انسان نہیں کھڑے ہوئے تو یہ سلب عموم اور

نقی شمول کا فائدہ دیا اور اس سے محکم کا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ الحاصل مذکورہ شرطوں کے ساتھ مستند الیہ کی تقدیم عموم سلب اور شمول نقی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر سلب عموم اور نقی شمول کا فائدہ دیتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ مذکورہ شرطوں کے ساتھ مستند الیہ کی تقدیم عموم سلب کا فائدہ کیوں دیتی ہے اور تاخیر سلب عموم کا فائدہ کیوں دیتی ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ شرطوں کے ساتھ تقدیم کو عموم سلب کے لئے اور تاخیر کو سلب عموم کے لئے نہ مانا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لادام آئے گا حالانکہ تاسیس تاکید سے راجح ہے کیونکہ تاکید میں اعلیٰ ہوتا ہے اور تاسیس میں افادہ ہوتا ہے اور افادہ اعادہ سے بہر صورت بہتر ہے۔

وَيَتَيَّنُ لِزَوْدٍ تَرْجِيهِ الشَّائِسِ أَمَّا فِي مُؤَوَّاةِ التَّعْدِيلِ بِمِثْلِهِ
قَوْلُنَا إِنَّمَا لَمْ يَنْتُمْ مُوجِبَةٌ مُعْصَلَةٌ أَمَّا الْأَحْيَاءُ فَلَا تَكُنْ حَكِيمٌ فِيهَا
بِثَبُوتِ عَدَمِ الْقِيَامِ لِلْإِنْسَانِ لَا يَنْتَفِي الْقِيَامُ عَنْهُ لِأَنَّ حُرُوتَ السَّلْبِ وَقَعَ
جُزْءٌ مِنَ الْمُحْمُولِ وَأَمَّا الْأَهْمَالُ فَلَا تَكُنْ حَكِيمٌ فِيهَا مَا يَكُنْ عَلَى
كَيْفِيَةِ اقْتِرَادِ الْمَوْضُوعِ مَعَ أَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا عَلَى مَا صَدَّقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ وَإِذَا
كَانَ إِنْسَانٌ لَمْ يَنْتُمْ مُوجِبَةٌ مُعْصَلَةٌ يُجِبُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ نَقْيُ الْقِيَامِ عَنْ
جُمْلَةِ الْأَشْرَادِ لِأَنَّ كُلَّ تَرْجِيهِ لَأَنَّ التَّوَجُّبَةَ الْمُحْمَلَةَ الْمُحْمَلَةَ الْمُحْمُولِ
فِي قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ بِمِثْلِ جُزْءِ الْمَوْضُوعِ نَحْوُ لَمْ يَنْتُمْ بَعْضُ الْإِنْسَانِ بِمَعْنَى
أَنَّهُمَا مِثْلًا زِمَانٍ فِي الصِّدْقِ لِأَنَّهُ وَهُوَ حَكِيمٌ فِي الْمُحْمَلَةِ بِنَقْيِ الْقِيَامِ عَنْ صَدَقَ
عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ الْأَشْرَادِ أَوْ بَعْضُهَا وَأَيُّمَا مَا كَانَ
بَصْدَقَ نَقْيِ الْقِيَامِ عَنِ الْبَعْضِ وَكُلُّمَا صَدَقَ نَقْيُ الْقِيَامِ عَنِ الْبَعْضِ صَدَقَ نَقْيُهُ
عَنْ صَدَقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ فِي الْجُمْلَةِ فَبِمِثْلِ قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ الْمُسْتَكْرَمَةِ
نَقْيُ الْحُكْمِ عَنِ الْجُمْلَةِ لِأَنَّ صِدْقَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ الْمَوْضُوعِ الْمُؤَوَّاةِ أَمَّا بِمِثْلِ
الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ تَرْجِيهِ أَوْ بَعْضِهِ عَنِ الْبَعْضِ مَعَ ثَبُوتِهِ لِلْبَعْضِ وَأَيُّمَا مَا كَانَ بَلْزَمًا
نَقْيُ الْحُكْمِ عَنِ جُمْلَةِ الْأَشْرَادِ دُونَ كُلِّ تَرْجِيهِ لِيُجَوِّزَ أَنْ يَكُونَ مُتَّفِقًا عَنِ الْبَعْضِ
ثَابِتًا لِلْبَعْضِ الْأَخِيرِ إِذَا كَانَ إِنْسَانٌ لَمْ يَنْتُمْ بِدَوْنِ كُلِّ مَعْنَاهُ نَقْيُ الْقِيَامِ عَنْ مُخَلَّةِ
الْأَشْرَادِ لِأَنَّ كُلَّ تَرْجِيهِ فَكُلُّهُ كَانَ بَعْدَ دُخُولِ كُلِّ آيَةٍ مَعْنَاهُ لَا كَذَلِكَ كَانَ كُلُّ
لِتَاكِيدِ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ فَيَجِبُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى تِلْكَ الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ تَرْجِيهِ لِيَكُونَ كُلُّ
لِتَاكِيدِ مَعْنَى آخَرِ تَرْجِيهِمَا لِلشَّائِسِ عَلَى الشَّائِكِ.

ترجمہ

اور تاسیس پر تاکید کی تزیج کے لازم کا بیان بہر حال تقدیم کی صورت میں تو اسلئے کہ ہمارا قول انسان لم یعم موجب مہمل ہے۔ بہر حال موجبہ تو اسلئے ہے کہ اس میں انسان کے لئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے نہ کہ اس سے قیام کی نفی کا اسلئے کہ حرف سلب محمول کا جزو واقع ہوا ہے اور بہر حال مہملہ تو اسلئے کہ اس میں ایسا کوئی لفظ مذکور نہیں ہے جو ممنوع کے افراد کی کسبت پر دلالت کرے حالانکہ اس میں حکم ان افراد پر ہے جن پر انسان صادق آتا ہے اور جب انسان لم یعم موجب مہمل ہے تو لازمی طور پر اس کے معنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کے ہوں گے نہ کہ ہر فرد سے کیونکہ موجب مہمل معدولہ المحمول وجود ممنوع کے وقت سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا جیسے لم یعم بعض الانسان باس معنی کہ صدق کے اعتبار سے دونوں میں تلازم ہے اسلئے کہ مہمل میں ان افراد سے قیام کی نفی کا حکم کیا گیا ہے جن پر انسان صادق آتا ہے عام اس سے کردہ تمام افراد ہوں یا بعض افراد ہوں اور جو بھی ہو بعض سے قیام کی نفی صادق ہے اور جب بعض سے قیام کی نفی صادق آئے گی تو قیام کی نفی ان افراد سے فی الجملہ صادق آئے گی جن پر انسان صادق آتا ہے۔

پس مہمل سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے جو نفی حکم عن جملۃ الافراد کو مستلزم ہے نہ کہ نفی من کل فرد کو اسلئے کہ سالبہ جزئیہ موجود المومنون کا صدق یا تو اس صورت میں ہوتا ہے کہ حکم کی نفی ہر فرد سے ہو یا (اس صورت میں کہ) قیام کی بعض سے نفی ہو اور بعض کے لئے اس کا ثبوت ہو۔ جو بھی ہو اس کو مجموعہ افراد سے نفی حکم لازم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ حکم بعض سے منفی ہو (اور) دوسرے بعض کے لئے ثابت ہو اور جب بغیر لفظ کے انسان لم یعم کے معنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کے ہیں نہ کہ ہر فرد سے پس اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی اس کے یہی معنی ہوں تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اس لئے اس کو ہر فرد سے نفی حکم پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو تاسیس کو تاکید پر تزیج دینے کے لئے۔

تشریح

سابق میں کہا گیا تھا کہ مسئلہ پر اگر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مفرن ہو تو مسئلہ کی تقدیم عموم سلب اور محمول نفی کا فائدہ دگی اسلئے کہ اس صورت میں تقدیم اگر عموم سلب کا فائدہ دے بلکہ سلب عموم کا فائدہ دے تو لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا اور تاکید کو تاسیس پر تزیج دینا لازم آئے گا اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ بغیر لفظ کل کے انسان لم یعم موجب مہمل معدولہ المحمول ہے موجبہ تو اسلئے ہے کہ اس میں انسان کے لئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے انسان سے قیام کی نفی نہیں کی گئی ہے اور عدم قیام کا ثبوت اسلئے ہے کہ تم حرف سلب محمول کا جزو ہو کر واقع ہوا ہے اور جب حرف سلب محمول یا ممنوع کا جزو ہو کر واقع ہوتا ہے تو وہ قضیہ معدولہ کہلاتا ہے۔ اگر حرف سلب محمول کا جزو ہو تو معدولہ المحمول کہلائے گا اور اگر ممنوع کا جزو ہو تو معدولہ المومنون کہلائے گا اور قضیہ معدولہ المومنون یا معدولہ المحمول موجبہ ہی ہوتا ہے۔ بشرطیکہ نسبت کی نفی کے لئے دوسرا حرف سلب نہ لایا گیا ہو الحاصل انسان لم یعم میں لم حرف سلب چونکہ محمول کا

جز ہو کر واقع ہے اسلئے یہ قضیہ موجبہ معدولہ المہول ہوگا اور اس میں انسان کیلئے عدم قیام ثابت ہوگا انسان سے قیام کی نفی نہ ہوگی اور یہ کلام مہملہ اسلئے ہے کہ اس میں سور یعنی ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے جو موضوع کے افراد کی کیفیت اور تعداد پر دلالت کرتا ہو حالانکہ حکم انسان کے افراد پر لگا یا گیا ہے اور جس قضیہ میں حکم موضوع کے افراد پر لگا یا گیا ہو اور اس میں سور یعنی ایسا لفظ مذکور نہ ہو جو موضوع کے افراد کی کیفیت پر دلالت کرتا ہو تو وہ قضیہ مہملہ کہ انسان لم یعم ہوگا جیسا کہ انسان لم یعم ہو جبکہ معدولہ المہول ہے اور یہ مہملہ ہے تو عدم قیام کا حکم انسان کے افراد کے لئے ثابت ہوگا ہر فرد کے لئے ثابت نہ ہوگا یعنی قیام کی نفی انسان کے مجموعہ افراد سے ہوگی ہر فرد کی نسبت نہ ہوگی اور اصل کی یہ کہ سو یہ مہملہ معدولہ المہول وجود موضوع کے وقت سالہ جزئہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی انسان لم یعم بمعزل اللسان کی قوت میں ہے اس کو ہر فرد کی تحقیق میں یہ دونوں متضاد میں یعنی جہاں دونوں میں سے ایک متحقق ہوگا تو لازمی طور پر دوسرا بھی متحقق ہوگا اسلئے کہ مہملہ یعنی انسان لم یعم میں قیام کی نفی انسان کے افراد سے ہوگی عام اس سے کہ تمام افراد سے نفی ہو یا بعض افراد سے نفی ہو اور ان دونوں میں سے جو بھی ہو قیام کی نفی بعض افراد سے ضرور ہوگی۔ اور جب مہملہ میں بعض افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگی تو فی الجملہ انسان کے افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگئی۔ یعنی انسان کے بعض افراد سے نفی کے متحقق ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ انسان کے مجموعہ افراد سے نفی متحقق ہے اور جب ایسا ہے تو مہملہ کا اس سالہ جزئہ کی قوت میں ہونا ثابت ہو گیا جو سالہ جزئہ مجموعہ افراد سے نفی حکم کو مستلزم ہوتا ہے نفی عن کل فرد کو مستلزم نہیں ہوتا اسلئے کہ سالہ جزئہ موجود الموضوع یا تو اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ حکم کی نفی ہر فرد سے ہو کیونکہ جب ہر فرد سے نفی ہوگی تو اس کے ضمن میں بعض افراد سے بھی نفی ہوگی اور جب بعض افراد سے نفی ہوگئی تو سالہ جزئہ صادق آگیا اور یا اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ بعض افراد سے حکم کی نفی ہو اور بعض کے لئے حکم ثابت ہو۔ ہر حال جو بھی ہو سالہ جزئہ میں حکم کی نفی مجموعہ افراد سے ہوگی ہر فرد سے نہ ہوگی اور ہر فرد سے اسلئے نہیں ہوگی کہ سالہ جزئہ میں یہ بھی احتمال ہے کہ حکم بعض افراد سے منتفی ہو اور دوسرے بعض کے لئے ثابت ہو۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ انسان لم یعم بغیر لفظ کل کے سلب عموم یعنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے عموم سلب یعنی ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اب اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی کل انسان لم یعم کو سلب عموم پر محمول کیا گیا تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا یعنی جس طرح لفظ کل کے دخول سے پہلے سلب عموم کے لئے تھا اسی طرح لفظ کل کے دخول کے بعد بھی سلب عموم کے لئے ہوگا حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ تاسیس تاکید سے بہتر ہے پس تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینے سے بچنے کے لئے اور تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے ضروری ہے کہ کل انسان لم یعم کو عموم سلب پر محمول کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ کل انسان لم یعم عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ سلب عموم کا۔

(نوٹ) معدولہ اور سالہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ معدولہ میں ربط سلب اور ثبوت سلب کا حکم ہوتا ہے اور سالہ میں سلب ربط اور سلب ثبوت کا حکم ہوتا ہے مثلاً انسان لم یعم معدولہ ہے اس میں انسان کے لئے عدم قیام کا ثبوت کیا گیا ہے اور لم یعم انسان سالہ ہے اس میں انسان سے ثبوت قیام کا سلب کیا

گیا ہے - جمیل احمد غفرلہ دلول الدیر -

وَأَمَّا فِي مَوَازِيهِ السَّاحِبِ فَلَا تَقُولَنَّ لَمْ يَفْعَلْ إِنْسَانٌ سَالِبٌ هُمْلَةٌ لَأَسْوَرُ
فِيهَا السَّالِبَةُ الْمُهْمَلَةُ فِي قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْكَلْبَةِ الْمُعْتَصِيَةِ يُلْفَى عَنْ كُلِّ
فَرْدٍ مَحْوٌ لَا تَنْفَى مِنَ الْإِنْسَانِ بِقَابِئِهِ وَلَمَّا كَانَ هَذَا اِمْتِنَانًا لِلْمَعْنَى هُمْ
مِنْ أَنَّ الْمُهْمَلَةَ فِي قُوَّةِ الْحَرْفِ ثَمَّةَ بَيِّنَةٍ يَقُولُ بِهِ لَوْ وَرَدَ مَوْضُوعُهَا أَيْ
مَوْضُوعُ الْمُهْمَلَةِ فِي مِثَالِ النَّفْيِ حَالِ كَوْنِهِ سَكْرَةً غَيْرَ مُصَدَّرَةٍ بِلَفْظِ كُلِّ
فَرَادَةٍ يُفِيدُ نَفْيَ الْحُكْمِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ وَإِذَا كَانَ لَمْ يَفْعَلْ إِنْسَانٌ بِدَوْبٍ
كُلِّ مَعْنَاهُ نَفْيُ الْفِعَالِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ فَكَانَ بَعْدَ دُخُولِ كُلِّ أَضْغَاذٍ بَلْ
كَانَ كُلُّ بَيِّنَةٍ مَعْنَى الْإِثْبَاتِ أَنْ يَحْتَمِلَ عَلَى نَفْيِ الْفِعَالِ عَنْ جُمْلَةِ
الْأَفْرَادِ بِكَوْنِ كُلِّ بَيِّنَةٍ مَعْنَى الْإِثْبَاتِ لِأَنَّ لَفْظَةَ كُلِّ فِي هَذَا
الْمَقَامِ لَا يُفِيدُ إِلَّا أَحَدَ هَذَيْنِ الْمُعْتَبَرَيْنِ فَعِنْدَ إِشْفَاءِ أَحَدِهِمَا يَنْشِبُ
الْآخَرُ فَكُرِّرَ فَتَحَاصِلُ أَنَّ التَّقْدِيرَ بِدَوْبٍ كُلِّ سَلْبِ الْعُمُومِ وَنَفْيِ
الشُّمُولِ وَالسَّاحِبِ الْعُمُومِ السَّلْبِ وَشُمُولِ النَّفْيِ فَعِنْدَ دُخُولِ كُلِّ يَجِبُ أَنْ
يُعَكَّسَ هَذَا بِكَوْنِ كُلِّ بَيِّنَةٍ تَأْسِيسِ التَّوَارِيحِ لَا لِلسَّاحِبِ التَّوَارِيحِ -

ترجمہ

اور میر حال تاخیر کی صورت میں تو اسلئے کہ ہمارا قول لم یفعل انسان سالبہ مہملہ ہے اس میں کوئی سور
نہیں ہے اور سالبہ مہملہ اس سالبہ کلمہ کی قوت میں ہوتی ہے جو نفی من کل فرد کا مقتضی ہے جیسے
لا فعی من الانسان بقائم اور چونکہ یہ اس کے خلاف ہے جو ان کے نزدیک ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہے
اسلئے مصنف نے اسکو اپنے قول سے بیان کیا ہے کہ قضیہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں وارد ہے اس حال
میں کہ وہ نکرہ ہے لفظ کل کے ساتھ اسکو شروع نہیں کیا گیا ہے پس یہ نفی حکم عن کل فرد کا فائدہ دیگا اور
جب بغیر کل کے لم یفعل انسان کے معنی نفی قیام عن کل فرد کے ہیں پس اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی ایسا
ہی ہو تو کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اسلئے مجموعہ افراد سے قیام کی نفی پر شمول کرنا واجب ہوگا تاکہ لفظ
کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو اور یہ اسلئے کہ لفظ کل اس مقام میں فائدہ نہیں دے گا گر ان دونوں مساوی
میں سے ایک کا پس ان دونوں مساوی میں سے ایک معنی کے انتفاع کے وقت دوسرا معنی لازماً ثابت ہو جائے گا۔
حاصل یہ کہ تقدیم بغیر کل کے سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے
پس کل کے دخول کے بعد اس کا عکس واجب ہوگا تاکہ کل تاسیس راجع کے لئے ہو نہ کہ تاکید رجوع کے لئے۔

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ اگر مسند الیہ مؤخر ہو اور اس پر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ متعلق ہو تو مسند الیہ کی یہ تاخیر سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہوگی ورنہ تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اسلئے کہ بغیر لفظ کل کے اگر مسند الیہ مؤخر ہو جیسے لم یعلم انسان تو یہ سلب مہمل ہوگا اور بقول مصنف سلب مہمل سلب کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے اور سلب کلیہ نفی عن کل فرد یعنی عموم سلب کا تقاضہ کرتا ہے یعنی لم یعلم انسان، لا شی من الانسان بقائم کے معنی میں ہے (انسان کے افراد میں سے کوئی فرد قائم نہیں ہے) شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ قول کہ سلب مہمل سلب کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے اس کے خلاف ہے جو لوگوں میں مشہور ہے کہ مہمل جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی لوگوں میں تو یہ مشہور ہے کہ مہمل، جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں بھی کہا گیا ہے کہ موجد مہمل معدولہ المحمول سلب جزئیہ کی قوت میں ہے لیکن مصنف نے فرمایا ہے کہ سلب مہمل، سلب کلیہ کی قوت میں ہے لہذا مصنف کا یہ قول لوگوں کے قول مشہور کے خلاف ہوا اسی کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ سلب مہمل سلب کلیہ کی قوت میں ہوتا ہے یہ اس وقت ہے جبکہ مہمل کا موضوع سلب نفی میں واقع ہو اور موضوع نکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو جیسے لم یعلم انسان۔ اور لوگوں میں جو یہ مشہور ہے کہ سلب مہمل، سلب جزئیہ کی قوت میں ہے۔ یہ مذکورہ صورت کے علاوہ تین صورتوں میں ہے (۱) موضوع حرف ہو جیسے الانسان لم یعلم (۲) موضوع نکرہ ہو لیکن اس سے پہلے حرف نفی ہو جیسے الانسان لم یعلم (۳) موضوع نکرہ ہو اور اس سے پہلے حرف نفی بھی ہو لیکن اس پر لفظ کل داخل ہو جیسے لم یعلم کل انسان۔ ان تینوں صورتوں میں سلب مہمل سلب جزئیہ کی قوت میں ہوگا مگر جب موضوع نکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو اور سیاق نفی میں واقع ہو جیسے لم یعلم انسان تو یہ سلب کلیہ کی قوت میں ہوگا یعنی وہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کا فائدہ دینگا۔ بہر حال جب لم یعلم انسان بغیر کل کے عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے تو اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی عموم سلب کے لئے مفید ہو اور لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوگا اور تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ پس تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینے سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ دخول کل کے بعد لم یعلم کل انسان کو سلب عموم اور نفی عن جملۃ الافراد پر محمول کیا جائے۔ اور یہ اسلئے ضروری ہے کہ لفظ کل اس مقام میں انہی دو معنی (سلب عموم، عموم سلب) کا فائدہ دیتا ہے پس جب ان دونوں میں سے ایک منتفی ہو جائیگا تو لامحالہ دوسرا معنی ثابت ہوگا اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ کل کے دخول کے بعد تاکید سے بچنے کے لئے عموم سلب کے معنی منتفی ہیں اور جب عموم سلب منتفی ہے تو لامحالہ سلب عموم ثابت ہوگا۔ احوال یہ بات ثابت ہوگئی کہ دخول کل کے بعد تاخیر مسند الیہ سلب عموم کے لئے مفید ہے عموم سلب کے لئے مفید نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں کا حاصل یہ ہے کہ تقدیم مسند الیہ بغیر کل کے سلب عموم اور نفی شمول کے لئے ہے اور تاخیر عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے پس لفظ کل کے دخول کے بعد اس کا عکس ضروری ہوگا تاکہ لفظ کل تاسیس کے لئے ہو اور تاکید کیلئے نہ ہو یعنی تاسیس کو تاکید پر ترجیح حاصل ہو تاکید کو تاسیس پر ترجیح حاصل نہ ہو۔

(فوائد) فاضل مصنف رح نے تقدیم اور تاخیر کی صورتوں میں دخول کل سے پہلے اور بعد کی حالتوں کے مساوی توجہ بیان کر دی ہے اور ان کی وجہیں بھی بیان کر دی ہیں لیکن اصل مسئلہ کا نتیجہ اخذ نہیں کیا ہے اصل مسئلہ یہ تھا کہ اگر مسند الیہ پر لفظ کل داخل ہو اور مسند حرف نفی کے ساتھ مقرر ہو مثلاً کل انسان لم یقیم تو اس صورت میں مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہو گا اور مقدم کرنا اسلئے واجب ہو گا کہ اگر مؤخر کیا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اس طور پر کہ بغیر لفظ کل کے تقدیم مسند الیہ (انسان لم یقیم) سلب عموم کا فائدہ دیتی ہے۔ اگر لفظ کل داخل کر کے مؤخر کر دیا گیا اور یوں کہا گیا لم یقیم کل انسان تو یہ بھی سلب عموم کے لئے ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور جب یہ بھی سلب عموم کے لئے ہے تو لفظ کل معنی اول کی تاکید کے لئے ہوا نہ کہ تاسیس کے لئے لیکن اگر لفظ کل داخل کرنے کے بعد مسند الیہ کو مقدم رکھا گیا اور یوں کہا گیا کل انسان لم یقیم، تو یہ عموم سلب کے لئے ہو گا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور جب دخول کل کے بعد تقدیم عموم سلب کے لئے ہے تو لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو گا کیونکہ دخول کل سے پہلے تقدیم سلب عموم کے لئے تھی اور جب تقدیم کی صورت میں لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہے تو تاسیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہو گا۔

وَنَبِيهِ نَظَرٌ لَا تَلَفٌ عَنِ الْجُمْلَةِ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى بِغَيْرِ التَّوْحِيدِ الْمُتَهَمَةِ
الْمَعْدُ وَلَمْ يَكُنْ الْمُتَهَمُونَ مُتَوَاضِعِينَ لَمْ يَقُمْ لَكُمْ فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ
بِغَيْرِ السَّالِبَةِ الْمُتَهَمَةِ لَمْ يَقُمْ لَكُمْ إِنَّمَا أَكَادَةُ الْأَسَادِ إِلَى مَا
أَضِيفَ إِلَيْهِ كُلٌّ وَهُوَ لَفْظُ إِنْسَانٍ وَتَمَّ ذَٰلِكَ الْإِسْنَادُ الْمُفِيدُ لِهَذَا الْمَقْصُودِ
بِالْإِسْنَادِ إِلَيْهَا أَيْ إِلَى كُلِّ إِنْسَانٍ أَصَارَ مُضَافًا إِلَيْهِ فَلَمْ يَنْقُضْ مُسْنَدُ إِلَيْهَا
تَكْوِينُ أَيْ عَلَى تَعْدِيرٍ أَنْ يَكُونَ الْإِسْنَادُ إِلَى كُلِّ أَكْثَرٍ مُفِيدًا لِمَا مَعْنَى الْحَاصِلِ
مِنْ الْإِسْنَادِ إِلَى الْإِنْسَانِ تَكْوِينُ كُلِّ تَاسِيسًا لَا يَكِيدُ إِلَّا أَنْ يَكِيدَ لَفْظُ
يُنْفِذُ تَقْوِيَةً مَا يُفِيدُ لَا نَفْذَ خَرُوهَا لَيْسَ كَذَٰلِكَ لِأَنَّ هَذَا الْمَقْصُودَ
جَنِّتُهُ إِنَّمَا أَكَادَةُ الْإِسْنَادِ إِلَى لَفْظِ كُلِّ لَاشَيْءٍ أَخْرَجَتْهُ تَكْوِينُ كُلِّ
تَاكِيدًا أَنَّهُ وَحَاصِلُ هَذِهِ الْكَلَامِ إِنَّمَا لَا تَكِيدُ أَنَّهُ لَوْ جُمِلَ الْكَلَامُ بَعْدَ
كُلِّ عَلَى الْمَعْنَى الَّتِي حُصِّلَ عَلَيْهِ قِيلَ كُلٌّ كَانَ كُلٌّ لَيْسَ كَيْدًا وَلَا خَفْصًا
أَنَّ هَذَا الْمَقْصُودَ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى تَعْدِيرٍ بِإِنْ يَرَادُ الشَّكُّ الْإِسْنَادُ الْأَصْلَاحِي أَوْ مَا
لَوْ أُبِيدَ بِذَلِكَ أَنْ تَكُونَ كُلٌّ لِأَنَّ دَوِّعَ مَعْنَى كَانَ حَاصِلًا بِدَوْنِهِ فَإِنَّهُ
الْمَقْصُودُ ظَاهِرٌ

ترجمہ

اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ صورت اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولہ المحمول جیسے انسان لم یقم میں نفی عن الجملہ - اور صورت ثانیہ یعنی سلبہ مہملہ جیسے لم یقم انسان میں نفی عن کل فرد کا فائدہ اس اسناد نے دیا ہے جو کل کمضات البرہ کی طرف ہے اور وہ لفظ انسان ہے اور وہ اسناد جو اس معنی کے لئے مفید ہے اس اسناد سے زائل ہوگئی جو لفظ کل کی طرف ہے کیونکہ انسان مضاف الیہ ہو گیا مسند الیہ باقی نہیں رہا پس اس تقدیر پر کہ اسناد الی لفظ کل بھی اس معنی کے لئے مفید ہو جو معنی اسناد والی الانسان سے حاصل ہے تو کل تاسیس کے لئے ہوگا نہ کہ تاکید کے لئے اسلئے کہ تاکید ایسا لفظ ہے جو اس معنی کی تقویت کا فائدہ دے جس کا فائدہ دوسرا لفظ دیتا ہے اور یہ ایسا نہیں ہے اسلئے کہ اس وقت اس معنی کا فائدہ لفظ کل کی طرف اسناد نے دیا ہے نہ کہ شے آخر نے یہاں تک کہ لفظ کل اس کی تاکید ہو۔ اور اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اگر کلام کو کل کے بعد اس معنی پر محمول کیا جائے جس پر کل سے پہلے محمول کیا گیا ہے تو کل تاکید کے لئے ہوگا اور یہ بات منعی نہیں کہ یہ منع اس تقدیر صحیح ہوگا کہ مراد تاکید اصطلاحی ہو اور اگر اس سے مراد ہو کہ لفظ کل ایسے معنی کے اسنادہ کے لئے ہو جو اس کے بغیر قانع کا دفع ہونا ظاہر ہے۔

تشریح

و فی نظر، سے مصنف نے ابن مالک وغیرہ کے بیان پر تین منع وارد کئے ہیں یعنی مصنف نے ابن مالک وغیرہ کا دعویٰ تو تسلیم کیا ہے لیکن اس کی دلیل پر مناقشہ کیا ہے جس کا حاصل تین منع ہیں ان میں سے پہلا منع تو صورت اولیٰ اور صورت ثانیہ کے درمیان مشترک ہے اور دوسرے دو منع صورت ثانیہ کے ساتھ خاص ہیں پہلے منع کا حاصل یہ ہے کہ دعویٰ تو تسلیم ہے کہ تقدیم اور تاخیر دونوں صورتوں میں لفظ کل کے داخل کرنے سے پہلے جو معنی تھے لفظ کل کے داخل کرنے کے بعد ان کے علاوہ دوسرے معنی مراد ہوں گے لیکن یہ دلیل تسلیم نہیں ہے کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد اگر وہی معنی مراد لئے جائیں جو لفظ کل داخل کرنے سے پہلے تھے تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اسلئے کہ صورت اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولہ المحمول میں مثلاً انسان لم یقم میں لفظ کل داخل کرنے سے پہلے نفی عن الجملہ اور سلب عموم کے معنی ہیں اور صورت ثانیہ یعنی سلبہ مہملہ میں مثلاً لم یقم انسان میں نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے معنی ہیں پس ان دونوں صورتوں میں ان دونوں معانی کا فائدہ اس اسناد نے دیا ہے جو اسناد لفظ کل کے مضاف الیہ یعنی انسان کی طرف کی گئی ہے مگر جب لفظ کل داخل کر دیا گیا تو اب اسناد کل کی طرف ہوگی نہ کہ انسان کی طرف، کیونکہ اب انسان مسند الیہ نہیں رہا بلکہ کل کا مضاف الیہ ہو گیا اور جب اسناد کل کی طرف ہوگئی تو وہ اسناد زائل ہوگئی جو انسان کی طرف تھی۔ پس اگر لفظ کل کی طرف اسناد کو اسی معنی کے لئے مفید مانا جائے جو معنی انسان کی طرف اسناد سے حاصل تھے یعنی صورت اولیٰ میں سلب عموم اور صورت ثانیہ میں عموم سلب تو بھی لفظ کل تاسیس ہی کے لئے ہوگا تاکید کے لئے نہ ہوگا کیونکہ اصطلاح میں تاکید اس لفظ کو کہتے ہیں جو اس معنی کی تقویت کا فائدہ دے جس کا فائدہ دوسرا لفظ دیتا ہے یعنی وہ لفظ ایک ہی معنی کا فائدہ دیں تو دوسرا لفظ تاکید کے لئے ہوگا مالا کیچہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ لفظ کل کی طرف اسناد کی صورت میں مذکورہ معانی کا فائدہ لفظ کل کی طرف اسناد نے دیا ہے نہ کہ شے آخر نے یعنی

اسناد الی الانسان نے یہاں تک کہ لفظ کل، شیء آخر کی تاکید ہو۔ حاصل نظر اور حاصل کلام یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ اگر کلام کو لفظ کل داخل کرنے کے بعد اسی معنی پر محمول کیا گیا جس معنی پر وہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے محمول تھا تو کل تاکید کے لئے ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی لفظ کل تاسیس ہی کے لئے ہوگا تاکید کے لئے نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ سنہ اسی صورت میں وارد ہوگا جبکہ تاکید سے تاکید اصطلاحی مراد ہو ورنہ اگر تاکید لغوی مراد لی گئی یعنی تاکید سے یہ مراد لیا گیا کہ لفظ کل اسی معنی کا فائدہ دیتا ہے جو معنی بغیر لفظ کل کے حاصل تھے تو اس صورت میں یہ منع وارد نہیں ہوگا کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے لفظ کل پر تاکید کا اطلاق درست ہے اور یہ کہنا بالکل مجاہد ہے کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد لفظ کل داخل کرنے سے پہلے کے معنی مراد لینے سے تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

وَحِينَئِذٍ يَتَوَحَّشُ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَلَا رَيْبَ مِنَ الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ يَقُولُ الثَّانِيَةُ
الْمُحْمَلَةُ فَعُوْكُمْ يَقَعُ إِنْسَانٌ إِذَا أَكَادَتْ النَّفْيَ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ فَقَدْ أَكَادَتْ
النَّفْيَ عَنِ الْجُمْلَةِ فَإِذَا أَحْمَلَتْ كُلَّ عَلَى إِنْسَانٍ دَامَتْ عَلَى إِسَادَةِ
النَّفْيِ عَنْ جُمْلَةِ الْأَفْرَادِ حَتَّى يَكُونَ مَعْنَى لَمْ يَقَعْ كُلُّ إِنْسَانٍ نَفْيَ الْقِيَامِ عَنْ
الْجُمْلَةِ لِأَنَّ كُلَّ فَرْدٍ لَا يَكُونُ كُلُّ تَأْسِيسًا بَلْ يَأْكُودُ الْكَلَامَ هَذَا النَّفْيَ
كَانَ حَاصِلًا بِدَوْنِهِ وَحِينَئِذٍ فَلَوْ جَعَلْنَا لَمْ يَقَعْ كُلُّ إِنْسَانٍ لِمَعْنُومٍ السَّلْبِ
مِثْلَ لَمْ يَقَعْ إِنْسَانٌ لَمْ يَلْزَمْ تَرْجِيهِمُ التَّأْكِيدَ عَلَى التَّأْسِيسِ إِذْ
لَا تَأْسِيسَ أَصْلًا بَلْ إِنَّمَا يَلْزَمُ تَرْجِيهِمُ أَحَدِ التَّأْكِيدِ بَيْنَ عَلَى الْآخَرِ

ترجمہ

اور اس وقت متوجہ ہوگا وہ جس کی طرف مصنف نے دلان الثانیہ سے اشارہ کیا ہے اور اس لئے کہ صورت ثانیہ یعنی سالبہ پہلے جیسے لم یقیم انسان نے جب نفی عن کل فرد کا فائدہ دیا تو اس نے نفی عن الجملة کا بھی فائدہ دیا پس جب کل کو ثانی پر محمول کیا جائیگا یعنی نفی عن جملة الافراد کے انادہ پر محمول کیا جائے گا یہاں تک کہ لم یقیم کل انسان کے معنی نفی قیام عن جملة الافراد کے ہوں نہ کہ نفی عن کل فرد کے تو لفظ کل تاسیس کے لئے نہ ہوگا بلکہ تاکید کے لئے ہوگا اسلئے کہ یہ معنی بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اس وقت اگر ہم لم یقیم کل انسان کو معلوم سلب کے لئے قرار دیں جیسے لم یقیم انسان تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہیں آئے گا اسلئے کہ تاسیس بالکل نہیں ہے بلکہ دو تاکیدوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے دوسرا منع وارد کیا ہے اور یہ منع صورت ثانیہ (تاخیر مسند الیہ) کے ساتھ خاص ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ابن مالک وغیرہ کا یہ کہنا کہ تاخیر مسند الیہ کی صورت میں لفظ کل داخل کرنے سے پہلے چونکہ یہ کلام نفی عن کل فرد اور معلوم سلب کا فائدہ دیتا ہے اسلئے لفظ کل داخل کرنے

کے بعد نفی عن جملۃ الافراد اور سلب عموم پر محمول کرنا واجب ہوگا کیونکہ اگر لفظ کل داخل کرنے کے بعد بھی عموم سلب پر محمول کیا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ یہیں یہ بات تسلیم نہیں ہے بلکہ ہم سمجھتے ہیں کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد سلب عموم کے معنی مراد ہوں یا عموم سلب کے معنی مراد ہوں دونوں صورتوں میں لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا اور دو تاکیدوں میں سے ایک تاکید کو دوسری تاکید پر ترجیح دینا لازم آئے گا اور لفظ کل تاسیس کے لئے ہرگز نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ صورت ثانیہ یعنی سلب مہملہ جیسے لم یعلم ان انسان لفظ کل داخل کرنے سے پہلے بقول آپ کے نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے لئے مفید ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ جب یہ کلام نفی کل فرد اور عموم سلب کے لئے مفید ہوگا تو نفی عن جملۃ الافراد اور سلب عموم کے لئے بھی مفید ہوگا اسلئے کہ نفی عن کل فرد خاص ہے اور نفی عن جملۃ الافراد عام ہے کیونکہ نفی عن جملۃ الافراد یعنی مجموعہ افراد کی نفی اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ نفی عن کل فرد ہو اور اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ بعض افراد کی نفی ہو اور بعض کے لئے ثبوت ہو سہرہ مال نفی عن جملۃ الافراد عام ہے اور خاص عالم کو مستلزم ہوتا ہے لہذا نفی عن کل فرد نفی عن جملۃ الافراد کو مستلزم ہوگی یعنی جہاں نفی عن کل فرد (عموم سلب) ہوگی وہاں نفی عن جملۃ الافراد (سلب عموم) بھی ضرور ہوگی اور جب ایسا ہے تو لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یعلم انسان نفی عن کل فرد اور نفی عن جملۃ الافراد دونوں معانی کو مفید ہوگا اب لفظ کل داخل کرنے کے بعد مثلاً لم یعلم کل انسان کو اگر نفی عن جملۃ الافراد پر محمول کیا گیا جیسا کہ ابن مالک وغیرہ نے کہا ہے تو بھی لفظ کل تاسیس کے لئے نہ ہوگا بلکہ تاکید کے لئے ہوگا کیونکہ یہ معنی یعنی نفی عن جملۃ الافراد بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اس وقت اگر ہم لم یعلم کل انسان کو لم یعلم انسان کی طرح نفی عن کل فرد اور عموم سلب پر محمول کریں تو بھی تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہیں آئے گا کیونکہ تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا اس وقت لازم آتا جبکہ یہاں تاسیس ہوتی حالانکہ یہاں تاسیس بالکل نہیں ہے اسلئے کہ لفظ کل ہر حال میں تاکید کے لئے ہے اور جب ایسا ہے تو دو تاکیدوں میں سے ایک تاکید کو دوسری تاکید پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے جب نفی عن کل فرد اور نفی عن جملۃ الافراد دونوں معنی حاصل ہیں تو لفظ کل داخل کرنے کے بعد لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا آپ خواہ نفی عن کل فرد مراد لیں خواہ نفی عن جملۃ الافراد مراد لیں۔ چنانچہ اگر لفظ کل کو نفی عن کل فرد (عموم سلب) پر محمول کیا گیا تو دو تاکیدوں میں سے ایک یعنی تاکید نفی عن کل فرد کو دوسری تاکید یعنی تاکید نفی عن جملۃ الافراد پر ترجیح دینا لازم آئے گا اور اگر لفظ کل کو نفی عن جملۃ الافراد یعنی سلب عموم پر محمول کیا گیا تو.....

امداد تاکید یعنی نفی عن جملۃ الافراد کو دوسری تاکید یعنی تاکید نفی عن کل فرد پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

وَمَا يُقَالُ إِنَّ دَلَالَتهُ لَمْ يَقُمْ إِنْشَاءً عَلَى النَّفْيِ عَنِ الْجُمْلَةِ بِطَرِيقِ الْإِتْرَامِ وَدَلَالَتهُ لَمْ يَقُمْ كُلُّ الْإِنْشَاءِ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ الْمَطَابَقَةِ فَلَا يَكُونُ تَأْكِيدًا فَهِنَّهَ نَظَرٌ إِذْ لَوْ اشْتَرَطَ فِي التَّأْكِيدِ إِتِّحَادَ الدَّلَالَتَيْنِ لَمْ يَكُنْ كُلُّ إِنْشَاءٍ لَمْ يَقُمْ عَلَى تَقْدِيرٍ يَكُونُهُ لِنَفْيِ الْحُكْمِ عَنِ الْجُمْلَةِ تَأْكِيدًا لِأَنَّ دَلَالَتهُ إِنْشَاءً لَمْ يَقُمْ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى بِطَرِيقِ الْإِتْرَامِ

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لم یقم انسان کی دلالت نفی عن جملۃ الافراد پر بطریق التزام ہے اور لم یقم کل انسان کی دلالت اس پر بطریق مطابقت ہے لہذا یہ تاکید نہ ہوگی پس اس میں نظر ہے اس لئے کہ اگر تاکید میں دو دلائل کے اتحاد کی شرط لگا دی جائے تو کل انسان لم یقم اس تقدیر پر کہ وہ نفی حکم عن الجملہ کیلئے ہے تاکید نہ ہوگا اس لئے کہ انسان لم یقم کی دلالت اس معنی پر بطریق التزام ہے۔

تشریح اس عبارت میں ابن مالک وغیرہ کی طرف سے مصنف کے اعتراض کا جواب ہے مصنف کے اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اگر لفظ کل کو ثانی یعنی نفی عن الجملہ پر محمول کیا جائے تو یہ تائیس کے لئے ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی لفظ کل تاکید کیلئے ہوگا جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے ابن مالک کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یقم انسان کا مدلول مطابقتی نفی عن کل فرد ہے اور یہی نفی عن الجملہ تو وہ اس کیلئے لازم ہے کیونکہ سلب کلی رفع ایجاب کلی کو مستلزم ہوتا ہے پس اگر ہم یہ کہیں کہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد لم یقم کل انسان کا مدلول، مدلول مطابقتی ہے تو نفی عن الجملہ لفظ کل داخل کرنے کے بعد مدلول مطابقتی ہے اور لفظ کل داخل کرنے سے پہلے مدلول التزامی ہے اور جب ایسا ہے تو لم یقم کل انسان کو نفی عن الجملہ پر محمول کرنا تاکید نہ ہوگا کیونکہ تاکید اس وقت ہوتی ہے جبکہ دونوں دلائل متحد ہوتیں حالانکہ یہاں دونوں دلائل متحد نہیں ہیں۔ فقہیہ نظر کہہ کر شارح نے اس جواب کو رد کیا ہے اور رد کا حاصل یہ ہے کہ اگر تاکید میں دو دلائل کے اتحاد کو شرط قرار دیا جائے تو کل انسان لم یقم کو نفی عن الجملہ پر محمول کرنے کی صورت میں تاکید نہ ہونی چاہئے تھی کیونکہ بغیر کل کے انسان لم یقم کی دلالت نفی عن الجملہ پر التزامی ہے اور لفظ کل داخل کرنے کے بعد نفی عن الجملہ پر دلالت مطابقتی ہے پس اتحاد دلائل نہ ہونے کی وجہ سے یہاں تاکید نہ ہونی چاہئے تھی، حالانکہ سابق میں اس کو تاکید قرار دیا گیا ہے لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ تاکید کے لئے اتحاد دلائل شرط نہیں ہے۔

وَلَا تَنْفِيهِ إِذَا أَعْمَتْ كَانَ قَوْلُنَا لَمْ يَقُمْ إِنْشَاءً سَالِبَةً كَلِمَةً لَا مَوْجِبَةً كَمَا ذَكَرْنَا هَذَا الْقَائِلُ لِأَنَّهُ قَدْ بُدِيَ تَأْتِىَ الْحُكْمَ مَسْلُوبًا عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَفْرَادِ وَالْبَيَانُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مَبْنِيٍّ فَلَا مَحَالَةَ هَهُنَا شَيْءٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا عَلَى كَقِيَّةِ أَنْزَادِ الْمَوْضُوعِ وَلَا تَسْتَعِي بِالسُّورِ سَوِيٍّ هَذَا وَحِينَئِذٍ يَنْدَفِعُ مَا قِيلَ سَمَّاهاً مَوْجِبَةً بِاعْتِبَارِ عَدِّ السُّورِ

ترجمہ

اور اس لئے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہو گیا تو بہارا قول لم یقیم انسان سالبہ کلیہ ہو گا نہ کہ مہملہ جیسا کہ اس کو اس قائل نے ذکر کیا ہے کیونکہ اس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حکم ہر ہر فرد سے مسلوب ہے اور بیان کیلئے مثبتین کا ہونا ضروری ہے پس لامحالہ اس جگہ ایک ایسی شئی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں حکم موضوع کے افراد کی کسیت پر ہے اور ہم سور سے اس کے علاوہ کچھ مراد نہیں لیتے ہیں اور اس وقت وہ اعتراض دفع ہو جائے گا کہ اس کا سور نہ ہونے کی وجہ سے مہملہ نام رکھا۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے ابن مالک وغیرہ پر تیسرا منع وارد کیا ہے اس منع کا حاصل یہ ہے کہ ابن مالک وغیرہ نے لم یقیم انسان کو مہملہ کہا ہے حالانکہ یہ مہملہ نہیں ہے بلکہ سالبہ کلیہ ہے کیونکہ اس کلام میں نکرہ تحت النفی ہے اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے پس عموم کا فائدہ دینے کی وجہ سے اس کلام میں حکم کو موضوع کے ہر ہر فرد سے سلب کیا گیا ہے یعنی نکرہ تحت النفی اس بات کا بیان ہے کہ اس میں ہر ہر فرد سے حکم مسلوب ہے اور بیان کیلئے مثبتین (بصیغہ اسم فاعل) کا ہونا ضروری ہے پس لم یقیم انسان میں قطعی طور پر نہیں یعنی ایسی چیز موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں موضوع کے افراد کی کسیت پر حکم ہے اور وہ چیز نکرہ تحت النفی ہے اور سور سے یہ ہی مراد ہے، الحاصل لم یقیم انسان میں سور یعنی نکرہ تحت النفی موجود ہے اور جب سور موجود ہے تو یہ کہنا غلط ہے کہ سور نہ ہونے کی وجہ سے اس کا نام مہملہ رکھا گیا ہے۔

وَقَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ إِنْ كَانَتْ كَلِمَةٌ كَلَّ دَاخِلُهُ فِي حَيْثُ النَّفْيِ بَانَ آخِرَتْ عَنْ آدِ آيَةٍ سَوَاءٌ
كَانَتْ مَعْمُولَةً لَدَا نَفْيٍ أَوْ لَا وَسَوَاءٌ كَانَ الْخَبَرُ مُفْعَلًا نَحْوُ شَعْرٍ مَا كُلُّ مَا يَتَمَتَّى الْمَرْعُ
يُدْرِكُهُ تَجْعَلِي الْمَرْحُومِ بِمَا لَمْ تَنْتَهِي السَّمْعُ أَوْ غَيْرُ فَعِلٍ نَحْوُ قَوْلِكَ مَا كُلُّ مَتَمَتَّى الْمَرْعُ
حَاصِلًا أَوْ مَعْمُولَةً لِلْفِعْلِ الْمُنْفِيِّ الظَّاهِرِ أَنَّهُ عَطَفَتْ عَلَى دَاخِلِهِ وَلَيْسَ بِسَدِيدٍ لِأَنَّ الدَّخُولَ
فِي حَيْثُ النَّفْيِ شَامِلٌ لِدَاخِلِهِ وَكَذَا لَوْ عَطَفَتْهَا عَلَى آخِرَتْ بِمَعْنَى أَوْ جُعِلَتْ مَعْمُولَةً لِأَنَّ
التَّأَخِيرَ عَنْ آدِ آيَةِ النَّفْيِ أَيْضًا شَامِلٌ لِدَاخِلِهِ أَلَا أَنَّهُمْ إِلَّا أَنْ يُخَصَّصَ التَّأَخِيرُ بِمَا إِذَا أَمْ تَدْخُلُ
الْآدَاءُ عَلَى فِعْلِ عَامِلٍ فِي كُلِّ عَلَى مَا يُشْعِرُ بِهِ الْمِثَالُ وَالْمَعْمُولُ أَعْمٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَاعِلًا
أَوْ مَعْمُولًا أَوْ تَأْكِيدًا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ نَحْوُ مَا جَاءَ فِي الْقَوْمِ كُلُّهُمْ فِي تَأْكِيدِ الْفَاعِلِ أَوْ مَخَالَفَةٍ
بِئِ كُلِّ الْقَوْمِ فِي الْفَاعِلِ وَقَدْ مَثَّلَ الشَّكَاكِي عَلَى الْفَاعِلِ بِأَنَّ كَلَّا أَصْلٌ فِيهِ أَوْ لَمْ أَحْذُ كُلَّ
الَّذِي رَاهِمَ فِي الْمَفْعُولِ الْمُتَأَخِّرِ أَوْ كُلَّ الَّذِي رَاهِمَ لَمْ أَحْذُ فِي الْمَفْعُولِ الْمُتَقَدِّمِ وَكَذَا لَمْ
أَحْذُ الَّذِي رَاهِمَ كُلُّهَا أَوَّلَ الَّذِي رَاهِمَ كُلُّهَا لَمْ أَحْذُ فَقِي جَمِيعُ هَذِهِ الْمَوَاقِفِ تَوَجَّهَ النَّفْيُ إِلَى
السَّمْعِ خَاصَّةً لَا إِلَى أَصْلِ الْفِعْلِ وَأَقَادَ الْكَلَامُ ثُبُوتَ الْفِعْلِ أَوْ الْوَصْفِ لِبَعْضِ وَمَا
أُضِيفَ إِلَيْهِ كُلٌّ إِنْ كَانَتْ كُلُّ فِي الْمَعْنَى مَاعِلًا لِلْفِعْلِ أَوْ الْوَصْفِ الْمَذْكُورِ فِي الْكَلَامِ

أَوْ أَفَادَ تَعَلُّقَهُ أَيْ تَعَلُّقَ الْفِعْلِ أَوِ الْوَصْفِ بِهِ أَيْ بِمَعْنَى أَنْ كَانَتْ كُلُّ فِي الْمَعْنَى مَفْعُولًا
لِلْفِعْلِ أَوِ الْوَصْفِ وَذَلِكَ بِدَلِيلِ الْخُطَابِ وَشَهَادَةِ الذَّقِ وَالْإِسْتِعْمَالِ وَالْحَقِيقَةِ أَنَّ
هَذَا الْحُكْمَ أَكْثَرُ لَا يَكُنْ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَاللَّهُ لَا يَجِبُ كُلُّ مُخْتَالٍ فَخُوسٍ وَ
اللَّهُ لَا يَجِبُ كُلُّ كَفَّاسٍ أَثِيمٍ وَلَا تَطْلُعُ كُلُّ حَلَابٍ مَهْلِينٍ

ترجمہ

اور شیخ عبدالقاہر نے کہا اگر کلمہ کل چیز نفی میں داخل ہو یا اس طور کہ اس کو ادات نفی سے مؤخر کیا گیا ہو
خواہ وہ ادات نفی کا معمول ہو یا نہ ہو خبر خواہ فعل ہو جیسے یہ بات نہیں ہے کہ آدمی جس چیز کی آرزو کر سکے یا ہی نے
ہو ایں کشتیوں کے ناموافق چلتی ہیں، یا خبر غیر فعل ہو جیسے تیرا قول نہیں ہے یہ بات کہ آدمی کی ہر آرزو حاصل ہو
یا فعل منفی کا معمول ہو بظاہر اس کا عطف داخل نہ ہو اور یہ درست نہیں ہے کیونکہ چیز نفی میں داخل ہونا اس
کو بھی شامل ہے اور اسی طرح اگر تو اس کو اُڑتے معنی اُڑ جملت معمول پر عطف کرے اس لئے کہ ادات نفی سے
تاخیر بھی اس کو شامل ہے اے اللہ مگر یہ کہ تاخیر کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا جائے جب ادات ایسے
فعل پر داخل نہ ہو جو کل میں عامل ہو جیسا کہ مثال سے معلوم ہوتا ہے، اور معمول عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو
یا تاکید ہو یا اس کے علاوہ ہو جیسے ماجانی القوم کلمہ تاکید فاعل میں اور ماجانی کل القوم فاعل میں اور تاکید
کی مثال کو فاعل پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ لفظ کل میں اصل ہے، یا لم آخذ کل الدراہم مفعول متاخر میں یا کل
الدراہم لم آخذ مفعول مقدم میں اور ایسے ہی لم آخذ الدراہم کلہا یا الدراہم کلہا لم آخذ، پس ان تمام صورتوں
میں نفی بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل فعل کی طرف اور کلام کل کے مضامین الیہ کے بعض کے لئے
ثبوت فعل یا ثبوت وصف کا فائدہ دینا اگر لفظ کل میں یا وصف کا جو کلام میں مذکور معنی فاعل ہو یا فائدہ دے گا
فعل یا وصف کے تعلق کا اس بعض کے ساتھ اگر لفظ کل فعل یا وصف کا معنی مفعول ہو اور اس کی دلیل
خطاب، شہادت ذوق اور استعمال ہے اور حق یہ ہے کہ یہ حکم اکثری ہے نہ کہ کلی دلیل باری تعالیٰ کا قول
ہے اللہ تعالیٰ ہر اترانے والے برائی کرنے والے کو پسند نہیں کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا ہے ہر کافر
گنہگار کو، اور آپ کسی قسم کھانے والے ذلیل کی بات نہ مائیں۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ لفظ کل اگر نفی کے چیز میں ہو یعنی لفظ کل کو ادات
نفی سے مؤخر کر دیا گیا ہو خواہ وہ ادات نفی کا معمول ہو یا معمول نہ ہو اور خبر فعل ہو یا غیر فعل ہو
اور یا فعل منفی کا معمول ہو تو ان تمام صورتوں میں اصل فعل کی نفی نہ ہوگی بلکہ نفی بالخصوص شمول کی طرف
متوجہ ہوگی یعنی ان تمام صورتوں میں نفی عن الجملہ اور سلب عموم ہوگا اور کلام اس بات کو مفید ہوگا کہ فعل یا وصف
کل کے مضامین الیہ کے بعض کیلئے ثابت ہے یا اس بات کو مفید ہوگا کہ فعل یا وصف کا تعلق بعض سے ہے، خبر
فعل ہو اس کی مثال یہ شعر ہے ماکل ما یمنی المرید رکہ بہ تجری الریاح بما لا تنہی الشطن۔ اس شعر میں ید رکہ

ماکی خبر ہے اور فعل ہے اور خبر غیر فعل ہو اس کی مثال ماکل متنی المرء حاصلًا، حاصلًا غیر فعل ہے اور ماکی خبر ہے دونوں کے ترجمہ کا حاصل یہ ہے کہ آدمی جس چیز کی تمنا کرے ضروری نہیں کہ اس کو یا ہی لے یعنی پا بھی سکتا ہے اور نہیں بھی پاسکتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہوا میں کبھی کشتیوں کے ناموافق بھی چلتی ہیں ملاحظہ فرمائیے ان دونوں مثالوں میں شمول اور محمول کی نفی کی گئی ہے ہر ہر فرد کی نفی نہیں کی گئی ہے، شارح کہتے ہیں کہ او معمولہ میں معمولہ بظاہر داخلہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلمہ کل اگر خبر نفی میں داخل ہو یا فعل منفی کا معمول ہو تو ان دونوں صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ دخول فی خبر نفی اس کو بھی شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمہ کل خبر نفی میں داخل ہوگا تو وہ فعل منفی کا معمول بھی ہوگا اسی طرح اگر معمولہ کا عطف آخرت پر کیا گیا اور یہ مطلب بیان کیا گیا کہ اگر کلمہ کل خبر نفی میں داخل ہو یا اس طور کہ اس کو اذات نفی سے مؤخر کیا گیا یا اس کو فعل منفی کا معمول بنا دیا گیا تو نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی یہ بھی درست نہ ہوگا کیونکہ کلمہ کل کا اذات نفی سے مؤخر ہونا بھی اس کو شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمہ کل اذات نفی سے مؤخر ہوگا تو وہ فعل منفی کا معمول بھی ہوگا، شارح نے اللہ سے جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ کل کا اذات نفی سے مؤخر ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے جبکہ اذات نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل کلمہ کل میں عامل ہو یعنی کلمہ کل تو اذات نفی سے مؤخر ہو مگر کلمہ کل فعل منفی کا معمول نہ ہو پس اس صورت میں معطوف علیہ (آخرت) اذ معطوف (معمولہ) کے درمیان تغایر ہو جائیگا اور معطوف علیہ معطوف کو شامل نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو عطف درست ہو جائیگا شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول او معمولہ میں معمول سے مراد عام ہے فاعل ہو یا مفعول ہو یا تاکید ہو یا اس کے علاوہ مجرور یا ظرف ہو، تاکید کو معمول اس لئے کہا گیا ہے کہ تاکید تابع ہے اور بدل کے علاوہ تابع کے اندر عامل وہی ہوتا ہے جو متبوع کے اندر ہوتا ہے یعنی تہوع کے واسطے سے تابع بھی معمول ہوتا ہے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کلمہ کل فاعل کی تاکید واقع ہو تو اس کی مثال ماجارنی القوم کلہم ہے (پوری قوم نہیں آئی) اور اگر فاعل واقع ہو تو اس کی مثال ماجارنی کل القوم ہے (پوری قوم نہیں آئی) شارح نے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف نے تاکید کی مثال کو فاعل کی مثال پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ لفظ کل تاکید کے معنی میں اصل ہے نہ کہ فاعل کے معنی میں اگرچہ فاعل فی نفسہ اصل ہے اور اگر لفظ کل مفعول ہو اور فعل سے مؤخر ہو تو اس کی مثال لم آخذ کل الدراہم ہے (میں نے تمام دراہم نہیں لئے) اور اگر مقدم ہو تو اس کی مثال کل الدراہم لم آخذ ہے (تمام دراہم میں نے نہیں لئے) اور اگر لفظ کل مفعول کی تاکید ہو تو تاخیر کی صورت میں اس کی مثال لم آخذ الدراہم کہا ہے اور تقدیم کی صورت میں اس کی مثال الدراہم کلہم آخذ ہے ان تمام صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل فعل کی طرف، اور کلام اس بات کا فائدہ دے گا کہ فعل یا صیغہ صفت لفظ کل کے مضاف الیہ میں سے بعض کے لئے ثابت ہے۔ اور دوسرے بعض سے منتفی ہے اور یہ فائدہ اس وقت دینا جبکہ لفظ کل معنی اس فعل یا اس صیغہ صفت

کا فاعل ہو جو فعل یا صیغہ صفت کلام میں مذکور ہے اور اگر لفظ کل فعل یا صیغہ صفت کا مفعول ہو تو اس وقت یہ فائدہ دے گا کہ فعل یا صیغہ صفت لفظ کل کے مضاف الیہ کے بعض کے ساتھ متعلق ہے اور دوسرے بعض سے متعلق نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کی دلیل خطاب، شہادت ذوق اور استعمال عرب ہے مثلاً ماجارنی القوم کلمہ کا منطوق تو یہ ہی ہے کہ کل قوم سے مجھ کی نفی کی گئی ہے لیکن اس سے مفہوم یہ ہیکہ بعض کیلئے بچی ثابت ہے، شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اکثری سے کلی نہیں ہے، کیونکہ کبھی لفظ کل چیز نفی میں ہوتا ہے مگر نفی شمول کی طرف متوجہ نہیں ہوتی بلکہ اصل فعل کی طرف متوجہ ہوتی ہے جیسا کہ ان آیات میں ہے واللہ لا یحب کلّ کمال محال غور، اللہ تعالیٰ کسی بھی متکبر اور اترانے والے کو پسند نہیں کرتا ہے، واللہ لا یحب کلّ کفارائیم، اللہ تعالیٰ کسی بھی ناشکرے گنہگار کو پسند نہیں کرتا ہے، ولا تطع کلّ حلات ہیں، آپ کسی بھی دلیل قسم کھانے والے کی بات نہ مانیں، ملاحظہ فرمائیے ان آیات میں لفظ کل چیز نفی میں ہے مگر اس کے باوجود نفی اصل فعل کی طرف متوجہ ہے اور ہر ہر فرد سے نفی کی گئی ہے شمول کی طرف متوجہ نہیں ہے اگر نفی شمول کی طرف متوجہ ہوتی تو بعض متکبرین اور بعض ناشکرے گنہگاروں کو پسند کرنا اور بعض حلات ہیں کی اطاعت کرنا لازم آتا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَالَّذِي آتَىٰ وَدَانَ لَمْ تَكُنْ دَاخِلَهُ فِي حَيْثُ النَّعْيِ بَأْتٌ قَدْ مَتَّ عَلَى النَّعْيِ لَفْظًا وَلَمْ تَتَّعْ مَعْمُورَةً
لِلْفِعْلِ الْمُنْعَى عَنْهُ النَّعْيُ كُلُّ قَرْدٍ مِمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ كُلُّ رَأْفَادٍ نَعْيٍ أَصْلُ الْفِعْلِ عَنْ كُلِّ قَرْدٍ
كَفَوَّلِ النَّعْيِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا قَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ ائْتِ بِسَمٍّ وَأَجِدْ مِنَ الْمَعَابَةِ
أَقْصَرْتُ الصَّلَاةَ بِالرَّفْعِ فَاعِلٌ قَصَرْتُ أَمْ كَسَمْتُ يَارَسُولَ اللَّهِ كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ
هَذَا قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْمَعْنَى لَمْ يَفْعَ وَأَجِدْ مِنَ الْقَصْرِ وَالنِّسْبِ
عَلَى سَمُولِ النَّعْيِ وَعُمُومِهِ بِوَجْهِينِ أَحَدُهُمَا أَنَّ حَوَائِبَ أَمَّا يَتَّعِينَ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ
أَوْ يَتَّعِينَ مَا حَبِيبًا تَخْطِئَةً لِمُسْتَفْهِمٍ لَا يَتَّعِي الْجَمْعَ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ عَارِفٌ بِأَنَّ الْكَافِرَ
أَحَدُهُمَا وَالْآخَرُ مَأْشُورٌ أَنَّهُ لَمَّا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ
قَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ بَعْضُ ذَلِكَ قَدْ كَانَ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الثَّبُوتَ لِلْبَعْضِ إِنَّمَا يَأْتِي النَّعْيُ
عَنْ كُلِّ قَرْدٍ وَلَا النَّعْيُ عَنِ الْمَجْمُوعِ

ترجمہ ورنہ یعنی اگر کلمہ کل چیز نفی میں داخل نہ ہو یا اس طور کہ وہ نفی پر لفظاً مقدم ہو اور فعل نفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ میں سے ہر ہر فرد کو عام ہو گی اور کلام ہر ہر فرد سے اصل فعل کی نفی کا فائدہ دے گا، جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالیدین سے کہا (میرے)

ایک صحابی کا نام ہے کیا نماز میں قصر ہو گیا رفع کے ساتھ قصر کا فاعل ہے یا آپ بھول گئے اے رسول خدا! انہیں سے کچھ بھی نہیں ہوا یہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے اور معنی یہ ہیں کہ قصر اور نسیان میں سے شمول نفی اور عموم نفی کے طور پر کوئی چیز واقع نہیں ہوئی ہے دو وجہوں سے ان میں سے ایک یہ ہے کہ کلمہ اُم کا جواب یا احد الامرین کی تعیین کے ساتھ ہوتا ہے یا سائل کی خطا اظہار کرنے کیلئے دونوں کی نفی کے ساتھ دونوں کے مجموعہ کی نفی کے ساتھ جواب نہیں آتا، کیونکہ سائل اس کو جانتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک ضرور ہوا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کل ذالک لم یکن فرمایا تو آپ سے ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ بعض کے لئے ثبوت نفی عن کل فرد کے منافی ہے نہ کہ نفی عن المجموعہ کے۔

تشریح

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کلمہ کل نفی کے چیز میں داخل نہ ہو یعنی کلمہ کل نفی پر مقدم ہوا اور فعل منفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ کے ہر فرد کو عام ہوگی اور کلام اصل فعل کی نفی کا فائدہ دے گا یعنی اس کلام میں عموم سلب ہوگا نہ کہ سلب عموم، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالیدین کے جواب میں فرمایا تھا کل ذالک لم یکن، ذوالیدین ایک صحابی کا لقب ہے اور اس لقب کی وجہ یہ تو یہ ہے کہ ان کے ہاتھوں میں دوسرے لوگوں کے ہاتھوں کی بہ نسبت قدرے طول تھا یا یہ وجہ ہے کہ یہ دونوں ہاتھوں سے برابر کام کرتے تھے، یعنی جتنا دایاں ہاتھ چلتا تھا اتنا ہی بایاں ہاتھ بھی چلتا تھا۔ دراصل ایک عام طور پر بایاں ہاتھ دائیں کی بہ نسبت کم چلتا ہے اور ان کا نام خرباق بن عمرو یا عراض بن عمرو تھا اور واقعہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر میں ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی اور دو رکعتوں پر سلام پھیر دیا جس پر حضرت ذوالیدین اسٹھ اور فرمایا اقصر الصلوۃ ام نسبت یا رسول اللہ اللہ کے رسول نماز میں قصر ہو گیا یا آپ کو نسیان ہو گیا، شارح کہتے ہیں کہ الصلوۃ قصر کا فاعل یا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے فاعل ہونے کی صورت میں قصر فعل معروف ہوگا اور نائب فاعل ہونے کی وجہ سے فعل مجہول ہوگا، اسکا اصل جب ذوالیدین نے یہ کہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کل ذالک لم یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا یعنی نہ قصر ہوا اور نہ نسیان ہوا اس پر ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان کچھ تو ضرور ہوا ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے ان میں ابو بکر اور عمر بھی تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الحق یا یقولہ ذوالیدین کیا یہ بات صحیح ہے جو ذوالیدین کہتے ہیں ان دونوں نے کہا صحیح ہے پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرے ہوئے اور نماز کو پورا کیا اور سجدہ سہو کیا۔ ملاحظہ فرمائیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کل ذالک لم یکن میں لفظ کل نفی کے چیز میں نہیں ہے اور یہ عموم نفی اور عموم سلب کو مفید ہے یعنی قصر اور نسیان دونوں میں سے ہر فرد مشتکی ہے اور یہ بات دو وجہوں سے ثابت ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام

ام کے جواب میں واقع ہے اور ام کے ذریعہ اگر سوال کیا جائے تو اس کا جواب یا تو دواہروں میں سے ایک کی تعمین کے ساتھ آتا ہے اور یا سائل کی غلطی ظاہر کرنے کیلئے دونوں کی نفی کے ساتھ آتا ہے دونوں کے مجموعہ کی نفی کے ساتھ جواب نہیں آتا ہے چنانچہ اگر کسی نے سوال کیا ازید قائم ام عمرو تو جواب میں یا تو یہ آئے گا کہ زید کھڑا ہے یا یہ آئے گا کہ عمرو کھڑا ہے یا یہ آئے گا کہ دونوں میں سے کوئی بھی نہیں کھڑا ہے یہ جواب نہیں آئے گا کہ دونوں تو نہیں ... کھڑے ہیں؟ کیونکہ یہ بات تو سائل کو پہلے سے معلوم تھی کہ دونوں تو نہیں کھڑے ہیں، اب جب ذوالیدین کے سوال کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تصر اور نسیان میں سے کسی ایک کو متعین نہیں کیا ہے تو لا محالہ دونوں میں سے ہر فرد کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ نہ تصر ہوا ہے اور نہ نسیان ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام شمول نفی اور عموم سلب کیلئے ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کل ذالک لم یکن فرمایا تو اس کی نفی کرتے ہوئے ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان اور بعض ذالک قد کان موجب جزئیہ ہے اور موجب جزئیہ سالب کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالب جزئیہ کی، پس جب ذوالیدین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی نقیض میں یہ کلام ذکر کیا اور ذوالیدین کا یہ کلام موجب جزئیہ ہے تو لا محالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کل ذالک لم یکن سالب کلیہ ہوگا اور سالب کلیہ عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام بھی عموم سلب اور نفی عن کل فرد کا فائدہ دے گا، اسی کو شارح نے فرمایا ہے کہ بعض ذالک قد کان میں بعض کا ثبوت ہے یعنی یہ موجب جزئیہ ہے اور موجبہ جزئیہ نفی عن کل فرد کے منافی ہوتا ہے نہ کہ نفی عن المجموع یعنی سالبہ جزئیہ کے۔

(فوارق ۱) مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دوران صلوة کلام مقصد صلوة نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہو جب نماز میں بات چیت کرنا جائز تھا۔

وَعَلَيْهِ اَيُّ عُمُوْمٍ النَّفْيِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ قَوْلُهُ اَيُّ تَوَلَّى ابْنُ النَّجْمِ شَعْرٌ قَدْ اَصْبَحَتْ اَمَّ
الْخِيَارِ تَدْعِي : عَلَى ذَنْبًا عَلَيْهِ لَمْ اَصْنَعْ بِرَفْعِ كَلِمَةٍ عَلَى مَعْنَى لَمْ اَصْنَعْ شَيْئًا مِمَّا تَدْعِيهِ
عَلَى مِنَ الذَّنْبِ وَلِلْفَادَةِ هَذَا الْمَعْنَى عَدَلْتُ عَنِ النَّصَبِ الْمُسْتَعْنَى عَنِ الْاَضْمَارِ اِلَى
الرَّفْعِ الْمُفْتَقِرِ اِلَيْهِ اَيُّ لَمْ اَصْنَعُهُ

ترجمہ اور عموم نفی عن کل فرد پر ابوالنجم کا قول ہے سے ام الخیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل نہیں کیا ہے، کلمہ کے رافع کے ساتھ اس بنا پر کہ معنی ہیں، جن گناہوں کا وہ مجھ پر دعویٰ کر رہی ہے میں نے ان میں سے ایک بھی نہیں کیا ہے اور اسی معنی کے افادہ کے لئے شاعر نے اس نصیب سے جو ضمیر سے مستغنی ہے اس رافع کی طرف عدول کیا ہے جو ضمیر کا محتاج ہے یعنی لَمْ اُصْنَعْ۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے معنی میں ابوالنجم کا یہ شعر بھی وارد ہوا ہے
 قد اصبت ام الخیار تدعی : علی ذنبا کلمہ لم اصنع

میری اہلیہ ام الخیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل نہیں کیا ہے، یعنی ان گناہوں میں سے میں نے ایک بھی گناہ کا ارتکاب نہیں کیا ہے۔ شارح من الذنوب کہہ کر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہاں ذنبا نکرہ اگرچہ کلام مثبت میں واقع ہے لیکن قرینہ مقام کی وجہ سے عام ہوگا اس لئے کہ شاعر کا منشاء اپنی مکمل برأت کرنا اور اپنی عفت ثابت کرنا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ ہر گناہ کی نفی ہو پس بقرینہ مقام یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس جگہ نفی عموم سلب اور شمول نفی کے لئے ہے اور یا اس لئے کہ ذنب اسم جنس ہے جو قلیل پر بھی واقع ہوتا ہے اور کثیر پر بھی، پس یہاں ذنب بقرینہ مقام ذنوب کے معنی میں ہے اور کثیر پر واقع ہے اور جب ایسا ہے تو نفی عموم سلب اور شمول نفی کیسے ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ لفظ کلمہ لم اصنع کا مفعول مقدم ہونے کی وجہ سے اصلاً منصوب تھا لیکن نصب سے رفع کی طرف عدول کر کے کلمہ مبتدا بنایا گیا اور لم اصنع کو اس کی خبر قرار دیا گیا۔ اگرچہ رفع کی صورت میں ضمیر مقدّر ماننے کا تکلف کرنا پڑتا ہے کیونکہ خبر لم اصنع جملہ ہے اور خبر کے جملہ ہونے کی صورت میں جملہ میں عائد اور رابط کا ہونا ضروری ہے لہذا اس صورت میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی لم اصنع اور نصب کی صورت میں اس ضمیر کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بہر حال اس تکلف کے باوجود نصب سے رفع کی طرف اسی معنی (عموم سلب) کے افادہ کے لئے عدول کیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ کلمہ کے مبتدا اور مرفوع ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا کل ذنب لم اصنع میں نے ہر طرح کا گناہ نہیں کیا ہے یعنی میں نے کسی بھی طرح کا گناہ نہیں کیا ہے اور یہ بلاشبہ عموم سلب اور شمول نفی ہے اور یہی شاعر کا مقصود ہے اور نصب کی صورت میں ترجمہ ہوگا میں نے سارے گناہوں کو نہیں کیا ہے اور سارے گناہوں کی نفی چونکہ اس وقت بھی درست ہے جبکہ بعض گناہوں کا ارتکاب کیا ہو اس لئے اس صورت میں سلب عموم ہوگا اور مجموعہ کی نفی ہوگی نہ کہ ہر فرد کی اور یہ معنی شاعر کے مقصود کے بالکل خلاف ہے لہذا کلام میں عموم سلب کے معنی پیدا کرنے کیسے کلمہ کو مرفوع پڑھنا اور مبتدا قرار دینا ضروری ہوگا۔

وَأَمَّا خَيْرُهُ أَيْ تَأْخِيرُهُ الْمُسْتَدِلُّ بِهِ فَلَا تَقْصَاءُ الْقَوَاهِرِ تَعْدِيَةُ الْمُسْتَدِلِّ وَسَيَبْحِي بَيَانُهُ
 هَذَا الَّذِي دَجَرَ مِنَ الْحَذِّ وَالْخَضَارِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فِي الْمَقَامَاتِ الْمَذْكُورَةِ
 كَلِمَةً مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مِنَ الْحَالِ

ترجمہ اور بہر حال اس کی تاخیر یعنی مستدل کو مؤخر لانا تو اس لئے ہے کہ مقام مسند کی تقدیم کو چاہتا ہے اور اس کا بیان عنقریب آجائے گا یہ جو کچھ ذکر کیا گیا ہے یعنی حذو، ذکر، اضمار وغیرہ مذکورہ مقامات میں

کل کا کل مقتضی ظاہر حال ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ سند الیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہوگا کہ سند الیہ کو سند سے مؤخر کیا جائے رہا یہ سوال کہ سند الیہ کن مواقع پر مؤخر ہوگا اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ جس جگہ کسی نکتہ کی وجہ سے مقام سند کی تقدیم کا تقاضہ کرتا ہوگا جیسا کہ اس کی تفصیل احوال سند میں آجائے گی تو اس جگہ سند الیہ کو سند سے مؤخر کیا جائے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ وہ تمام احوال جو سابق میں مذکور ہوئے ہیں یعنی سند الیہ کا حذف، اس کا ذکر اور سند الیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ لانا، اس کو نکرہ لانا وغیرہ وغیرہ یہ سب مقتضی ظاہر حال کی صورتیں ہیں یعنی ان تمام صورتوں میں کلام مقتضی ظاہر حال کے مطابق ہوگا۔

وَقَدْ يُخْرِجُ الْكَلَامَ عَلَى خِلَافِهِ أَيْ عَلَى خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ لِاجْتِنَاءِ الْحَالِ إِيَّاهُ
فَبُوضِعَ الْمُضْمَرُ مَوْضِعَ الْمُطَهَّرِ كَقَوْلِهِمْ نَعَمْ رَجُلًا زَيْدٌ مَكَانَ نَعَمْ الرَّجُلُ فَإِنَّ مُقْتَضَى
الظَّاهِرِ فِي هَذَا الْمَقَامِ هُوَ الْأَطْهَارُ دُونَ الْأَصْمَارِ لِعَدَمِ تَقْدِيمِ ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ
وَعَدَمِ قَرْنِهِ مَذَلٌّ عَلَيْهِ وَهَذَا الضَّمِيرُ عَائِدٌ إِلَى مَنْعَقِلٍ مَعْقُودٍ فِي الذِّهْنِ وَالْزَمْرَةُ تَفْسِيرُهُ
بَسْمَلَةٌ يَعْلَمُ جِنْسَ الْمَنْعَقِلِ وَإِنَّمَا يَكُونُ هَذَا مِنْ وَضْعِ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمُطَهَّرِ فِي
أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ أَيْ قَوْلٍ مَنْ يَجْعَلُ الْمُخْصُوصَ خَيْرَ مُبْتَدَأٍ مَعْدُوفٍ وَإِنَّمَا مَنْ يَجْعَلُهُ
مُسْتَدَأً وَيَعْتَمِرُ خِلَافَ خَبَرِهِ فَيَجْعَلُ عَيْنَهُ أَنْ يَكُونَ الضَّمِيرُ عَائِدًا إِلَى الْمُخْصُوصِ
وَهُوَ مُقَدَّمٌ تَقْدِيرًا وَيَكُونُ الْقَرَأَةُ أَفْرَادَ الضَّمِيرِ حَيْثُ لَمْ يَقْلُ نَعْمًا وَنَعْمًا مِنْ خَوَاصِّ
هَذَا الْبَابِ لِيَكُونَ مِنَ الْأَفْعَالِ الْجَامِدَةِ۔

ترجمہ

اور کبھی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے کیونکہ حال اس کا تقاضہ کرتا ہے پس ضمیر کو اسم ظاہر کی جگہ رکھا جاتا ہے جیسے ان کا قول نعم رجلاً زید نعم الرجل کی جگہ اس لئے کہ اس مقام میں مقتضی ظاہر اسم ظاہر کو لانا ہے نہ کہ ضمیر کو اس لئے کہ نہ تو سند الیہ کا ذکر مقدم ہے اور نہ ایسا قریب ہے جو اس پر دلالت کرے اور یہ ضمیر معقول معبود فی الذہن کی طرف راجع ہے اور اس کی تفسیر کا نکرہ کے ساتھ التزام کیا ہے تاکہ معقول کی جنس معلوم ہو جائے اور نعم رجلاً زید دو قولوں میں سے ایک کے مطابق وضع المضمرة موضع المنظر کے قبل سے ہوگا یعنی ان لوگوں کے قول پر جو مخصوص بالدرج کو مبتداء معدوف کی خبر مانتے ہیں اور بہر حال وہ لوگ جو اس کو مبتداء اور نعم رجلاً کو خبر قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک اس بات کا احتمال ہے کہ ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہو جو تقدیراً مقدم ہے اور ضمیر کو مسفرد لانے کا التزام کرنا، چنانچہ نعماً نعموا نہیں کہا اسی باب کے خواص سے ہے کیونکہ یہ افعال جامدہ سے ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب حال اس خلاف کا تقاضہ کرتا ہو پس ایسی صورت میں کلام مقتضی ظاہر کے خلاف اور مقتضی حال کے مطابق ہوگا مقتضی ظاہر اور مقتضی حال کے درمیان فرق بلاغت کلام کی تعریف کے تحت بیان کیا جا چکا ہے۔ مقتضی ظاہر کے خلاف کی ایک صورت یہ ہے کہ اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر کو لایا جائے مثلاً نعم الرجل کی جگہ نعم رجل زید کہا جائے کیونکہ اس مقام میں مقتضی ظاہر تو یہ تھا کہ اسم ظاہر لایا جائے اسم ضمیر نہ لایا جائے اور اسم ظاہر کا لانا مقتضی ظاہر اس لئے ہے کہ ضمیر دو صورتوں میں لائی جاسکتی ہے ایک تو اس صورت میں جبکہ مرجع پہلے مذکور ہو، دوم اس صورت میں جبکہ کوئی ایسا قرینہ ہو جو مرجع پر دلالت کرے پس نعم رجل زید میں نعم کی ضمیر سے پہلے نہ تو اس کا مرجع مذکور ہے اور نہ ہی اس مرجع پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ موجود ہے لہذا ظاہر کا تقاضہ یہ تھا کہ یہاں ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جاتا اور نعم الرجل کہا جاتا مگر حال اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس جگہ مقتضی ظاہر کے خلاف ضمیر لائی جائے اور وہ حال یہ ہے کہ ضمیر کی صورت میں پہلے ابہام حاصل ہوگا اور پھر تفسیر ہوگی اور باب مدح اور ذم کے یہی مناسبت ہے پس اس تفسیر بعد الابہام کے نکتہ کی وجہ سے بمقتضی حال اس جگہ اسم ضمیر کو لایا گیا اور اسم ظاہر کو نہیں لایا گیا۔

شارح فرماتے ہیں کہ نعم کی ضمیر کا مرجع ایسی شئی ہے جو ذہن میں معقول اور معبود ہے اور وجود کے اعتبار سے مبہم ہے اور مبہم اس لئے ہے کہ اس کا مرجع مرد بھی ہو سکتا ہے اور عورت بھی اور ایک بھی ہو سکتا ہے اور ایک سے زائد بھی۔ پس جب رجلا نہ لاکر اس کی تفسیر کی گئی تو اس معقول کی جنس معلوم ہو گئی کہ وہ شئی جو معقول فی الذہن ہے وہ جنس رجل سے ہے نہ کہ جنس مرأۃ سے، پھر جب اس کے بعد مخصوص بالمدح (زید) کو ذکر کیا گیا تو اس کی ذات بھی متعین ہو گئی کہ وہ رجل زید ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ نعم رجلاً زید کی دو ترکیبیں ہیں (۱) مخصوص (زید) کو مبتداء محذوف ہوئی خبر قرار دیا جائے کیونکہ نعم کی ضمیر نعم کا فاعل مبہم ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ بہت اچھا ہے اس پر سوال ہوگا کہ وہ کون ہے تو جواب ہوگا کہ وہ زید (۲) مخصوص یعنی زید مبتداء مؤخر ہو اور نعم رجلاً خبر مقدم ہو پس جو حضرات ترکیب اولی کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمر موضع المنظر کے قبیل سے ہوگا اور یہ ہے وہ لوگ جو ترکیب ثانیہ کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمر موضع المنظر کے قبیل سے نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک یہ احتمال ہوگا کہ نعم کی ضمیر مخصوص (زید) کی طرف راجع ہو اس لئے کہ زید اگرچہ لفظ مؤخر ہے لیکن مبتداء ہونے کی وجہ سے مرتبہ اور تقدیر مقدم ہے اور جب مرجع پہلے مذکور ہے تو ضمیر کا لانا ہی ظاہر کا مقتضی ہوگا اور جب اس صورت میں ضمیر کا لانا مقتضی ظاہر ہے تو اس صورت میں یہ کلام وضع المضمر موضع المنظر کے قبیل سے نہ ہوگا۔ ویکون التزام افراد سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب نعم کی ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہے تو مخصوص کے شنیہ ہونے کی صورت میں ضمیر شنیہ کی لائی جانی

پا ہے تھی اور یوں کہنا چاہئے تھا نعمار علیہ الزیدان اور جمع کی صورت میں یوں کہنا چاہئے تھا نعمو ار جالاً الزیدون کیونکہ ضمیر اور مرجع میں مطابقت کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ضمیر ہمیشہ مفرد کی لائی جاتی ہے چنانچہ نعمو اور نعمو انہیں کہا جاتا اس کا جواب یہ ہے کہ نعم افعال جامدہ میں سے ہے حتیٰ کہ بعض لوگوں نے اس کو اسم قرار دیا ہے اور جب نعم افعال جامدہ میں سے ہے تو اس کا مفرد لانا لازم ہوگا اور یہ اس کی خصوصیت ہوگی۔

وَقَوْلُهُمْ هُوَ أَوْ هِيَ زَيْدٌ عَالِمٌ مَكَانَ الشَّانِ أَوِ الْقِسْمَةِ فَالْخَصْمُ فِيهِ أَيْضًا خِلَافٌ
مُقْتَضًى الظَّاهِرِ لِعَدَمِ التَّقْدِيرِ وَاعْلَمُوا أَنَّ الرُّسْبَعِيَّ عَلَى أَنَّ ضَمِيرَ الشَّانِ إِنَّمَا يُنْتِ
إِذَا كَانَتْ فِي الْكَلَامِ مُؤَنَّثَةً عَمِيرٌ فَضْلُهُ نَحْوُ هِيَ جِنْدٌ مَلِيحَةٌ فَقَوْلُهُ هِيَ زَيْدٌ عَالِمٌ
فَجَزْدٌ قِيَاسِي

ترجمہ اور ان کا قول ہو ا وہی زید عالم شان یا قصہ کی جگہ پس اس میں بھی ضمیر مقتضی ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ مرجع مقدم نہیں ہے اور جان لے تو کہ ضمیر شان کا مؤنث استعمال کرنا اس وقت ہے جبکہ کلام میں مؤنث غیر فضل ہو جیسے ہئی ہند ملیح پس اس کا قول ہی زید عالم محض قیاس ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی ایک مثال یہ ہے کہ شان کی جگہ ہو ضمیر لاکر یوں کہا جائے ہو زید عالم یا قصہ کی جگہ ہئی لاکر ہئی زید عالم کہا جائے پس ہو تو کہ شان کی جگہ مستعمل ہے اس لئے اس کو ضمیر شان کہا جائیگا۔ اور ہئی قصہ کی جگہ مستعمل ہے اس لئے اس کو ضمیر قصہ کہا جائیگا۔ اور ضمیر شان اور ضمیر قصہ خلاف مقتضی ظاہر اس لئے ہے کہ اس ضمیر کا مرجع مذکور نہیں ہے اور جس جگہ ضمیر کا مرجع مذکور نہ ہو اس جگہ ظاہر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہاں اسم ظاہر لایا جائے پس مرجع یعنی مسند الیہ کا ضمیر سے پہلے مذکور نہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہاں اسم ظاہر لایا جائے اور جب ایسا ہے تو اس کے برخلاف اسم ضمیر کا لانا خلاف مقتضی ظاہر ہوگا۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ ہو زید عالم میں ہو مبتدا ہے اور زید عالم جملہ اس کی خبر ہے اور نحوی قاعدے کے مطابق جو جملہ خبر واقع ہوتا ہے اس میں رابطہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ خبر مبتدا کے ساتھ مربوط ہو جائے اور یہاں کوئی رابطہ ہے نہیں لہذا زید عالم کو ہو کی خبر قرار دینا کیسے درست ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ جو جملہ ضمیر شان کی تفسیر کرتا ہے جیسا کہ یہاں زید عالم ہو کی تفسیر واقع ہے تو وہ جملہ عین مبتدا ہوتا ہے اور مبتدا ہو جو کہ خبر ہے اس لئے اس کا جملہ مفسرہ بھی مفرد کے حکم میں ہوگا اور مفرد رابطہ کا محتاج نہیں ہوتا لہذا یہ جملہ بھی رابطہ کا محتاج نہ ہوگا۔

واعلم سے شارح نے مصنف کے قول قولہم ہواؤ ہی پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول ہواؤ ہی زید عالم سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرب سے جس طرح ہوزید عالم سموع ہے اسی طرح ہی زید عالم بھی سموع ہے یعنی اہل عرب جس طرح ہوزید عالم استعمال کرتے ہیں اسی طرح ہی زید عالم استعمال نہیں کرتے، اور اہل عرب ہی زید عالم اس لئے استعمال نہیں کرتے کہ ضمیر شان اور ضمیر قصہ اگرچہ معنی دونوں ایک ہیں لیکن انہوں نے اصطلاح یہ مقرر کی ہے کہ وہ کلام اور جملہ اس ضمیر کی تفسیر واقع ہے اس میں اگر مؤنث حقیقی ہو یعنی ایسا مؤنث ہو جو نہ توفضلہ ہو اور نہ فضلہ کے مشابہ ہو تو اس ضمیر کو مؤنث لایا جائیگا جیسے ہی ہند ملیتہ اور اس کا نام ضمیر قصہ ہوگا ورنہ تو اس ضمیر کو مذکر لایا جائیگا اور اس کا نام ضمیر شان ہوگا پس زید عالم میں چونکہ سرے سے مؤنث نہیں ہے اس لئے عرب کے نزدیک اس کا استعمال ضمیر مؤنث کیساتھ نہ ہوگا، یعنی ہی زید عالم استعمال نہ ہوگا اور جب عرب کے نزدیک ہی زید عالم مستقل نہیں ہے تو ان سے ہی زید عالم سموع بھی نہ ہوگا۔ اور جب ہی زید عالم عرب سے سموع نہیں ہے تو فاضل مصنف کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ ان کا یعنی عرب کا قول ہی زید عالم۔

الحاصل مصنف کا قول قولہم ہواؤ ہی زید عالم جو اس بات کا نقصان کرتا ہے کہ یہ سموع ہے صحیح نہیں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ جب ہی زید عالم سموع نہیں ہے تو مصنف کا قول ہی زید عالم محض قیاس ہوگا یعنی مصنف نے استعمال اور سماع سے صرف نظر کرتے ہوئے عرب کے قول ہی ہند ملیتہ پر قیاس کر کے ہی زید عالم کہہ دیا ہے اور علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں کلاموں میں ضمیر قصہ کی طرف راجع ہے۔

ثُمَّ عُلِّلَ وَضَعَ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمُنْظَرِ فِي الْبَابِ بَيِّنَ يَقُولُهُ لِيَتَمَكَّنَ مَا يَعْقِبُهُ أَنْ يَعْقِبَ
ذَلِكَ الضَّمِيرُ أَنْ يَجِيءَ عَلَى عَقِبِهِ فِي ذَلِكَ السَّمْعِ لِأَنَّ السَّمْعَ إِذَا لَمْ يَفْهَمْ
مِنْهُ أَيْ مِنَ الضَّمِيرِ مَعْنًى اسْتَظَرَ أَيْ اسْتَظَرَ السَّمْعُ مَا يَعْقِبُ الضَّمِيرَ لِيَفْهَمْ
مِنْهُ مَعْنًى فَيَتَمَكَّنَ بَعْدَ وَرُودِهِ فَضْلٌ كَمَا كَانَ الْمَحْصُولُ بَعْدَ الطَّلَبِ أَعْرَضَ
مِنَ الْمُسْتَأْتِ بِمَا تَعَبَ وَلَمْ يَحْفَظْ أَتَ هَذَا لِأَيُّ حُسْنٍ فِي بَابٍ نَعْمَ لِأَنَّ السَّمْعَ
مَا لَمْ يَسْمَعْ الْمُفْسِّرَ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ فِيهِ ضَمِيرًا فَلَا يَتَحَقَّقُ فِيهِ الشَّرْهُ وَالْإِنْ تَطَارَعَ

ترجمہ پھر مصنف نے دونوں بابوں میں وضع المضمر موضع المنظر کی علت بیان کی ہے اپنے قول سے تاکہ وہ چیز جو اس ضمیر کے بعد آئے گی سامع کے ذہن میں متکون ہو جائے اس لئے کہ سامع جب ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھے گا تو سامع اس چیز کا انتظار کرے گا جو چیز ضمیر کے بعد آئے گی تاکہ سامع اس

سے کوئی سنی کچھ سے پس اس کے آنے کے بعد وہ چیز خوب جم جائے گی، کیونکہ جو چیز طلب کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا طلب حاصل ہونے والی چیز سے زیادہ عزیز ہوتی ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ علت باب نعم میں مستحسن نہیں ہے کیونکہ سامع جب تک مفسر کو نہیں سنے گا تو اس کو یہ ہی معلوم نہ ہوگا کہ اس میں ضمیر ہے لہذا اس میں شوق و انتظار متحقق نہ ہوگا۔

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ باب ضمیر شان میں اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی علت بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ ان دونوں بابوں میں اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر لانے کی علت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں مستحسن اور جاگزیر ہو جاتی ہے اس طور پر کہ جب سامع ضمیر سے گا اور دیکھے گا کہ اس کا مرجع مذکور نہیں ہے تو وہ اس ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھیں گا اور جب ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھیں گا تو ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار کرے گا تاکہ اس سے کوئی سنی سمجھے جاسکیں اور انتظار اور طلب کے بعد حاصل ہونے والی چیز بلا محنت حاصل ہونے والی چیز کے مقابلہ میں چونکہ زیادہ پیاری اور ذہن میں واقع ہوتی ہے اس لئے اس ضمیر کے بعد حاصل ہونے والی چیز بھی سامع کے ذہن میں واقع اور انگن ہوگی اور طلب اور انتظار کے بعد حاصل ہونے والی چیز زیادہ پیاری اس لئے ہوتی ہے کہ اس میں ایک نوعلم کی لذت حاصل ہوگی اور دوسرے انتظار اور شوق کے الم کو دور کرنے کی لذت حاصل ہوگی اور بلا محنت حاصل ہونے والی چیز میں صرف علم کی لذت حاصل ہوتی ہے شوق کے الم کو دور کرنے کی لذت حاصل نہیں ہوتی اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ جو لذت رنج الم کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے زیادہ عمدہ ہوتی ہے جو لذت اس کے بغیر حاصل ہوتی ہے ولا یخفی سے شارح نے کہا ہے مذکورہ علت باب نعم میں جاری نہیں ہوگی اس لئے کہ سامع جب تک مفسر کو نہیں سنے گا اس وقت تک اس کو یہ ہی معلوم نہ ہوگا کہ نعم کے اندر ضمیر ہے کیونکہ مفسر کو سنتے سے پہلے اس بات کا احتمال رہیگا کہ ہو سکتا ہے کہ نعم کا فاعل اسم ظاہر ہو جسکو متکلم نعم کے بعد ذکر کرے گا اور جب ایسا ہے تو سامع کو نہ کسی چیز کا انتظار ہوگا اور نہ شوق ہوگا اور جب باب نعم میں کسی چیز کا شوق اور انتظار نہیں ہے تو نعم کے بعد حاصل ہونے والی چیز سامع کے ذہن میں مستحسن اور واقع بھی نہ ہوگی۔

اس حاصل باب نعم میں یہ علت بیان کرنا درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ جب سامع کو پہلے سے یہ معلوم ہو کہ نعم کے اندر ضمیر ہے تو اس صورت میں ضمیر کے بعد آنے والی چیز سامع کے ذہن میں مستحسن ہوگی اور ضمیر کا معلوم ہونا اس میں منحصر نہیں ہے کہ سامع نے مفسر کو سنا ہو بلکہ قرآن سے اس کے بغیر بھی سامع کو ضمیر کا علم ہو سکتا ہے، بہر حال جب سامع کو یہ علم ہوگا کہ نعم کے اندر ضمیر ہے اور مرجع اس کو نظر نہیں آئے گا تو وہ ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار یقیناً کرے گا۔ پس اس انتظار

کے بعد جو چیز حاصل ہوگی وہ بلاشبہ سامع کے ذہن میں واقع اور اکن ہوگی۔

وَقَدْ يَحْسَبُ وَضَعَ الْمُضْمَرِ مَوْضِعَ الْمَطْلُوعِ أَيْ يَوْضَعُ الْمَطْلُوعُ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ
فَإِنْ كَانَ الْمَطْلُوعُ الَّذِي وَضَعَ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ اسْمًا اِشَارَةً فَلِكَمَالِ الْعَيْنَةِ بِمُيَرِّهِ
أَيْ تَمَيُّزِ الْمُسْتَدَلِّ بِهِ لِاحْتِمَاحِهِ بِحُكْمِ بَدِيعِ حَقُولِهِ شَعْرُكَ عَاقِلٍ عَاقِلٍ
هُوَ وَضَعُ عَاقِلٍ الْأَوَّلِ يَمْنَعُ كَامِلَ الْعَقْلِ مُنْتَاهٍ فِيهِ أَعْيَتْ أَيْ أَعْيَتْهُ وَأَعْبَرَتْهُ
أَوْ أَعْيَتْ عَلَيْهِ وَصَعِبَتْ مَذَاهِبُهُ أَيْ طُرُقُ مَعَانِيهِ وَجَاهِلِي جَاهِلِي تَلْقَاهُ مَرُّوْنَا
هَذَا الَّذِي تَرَاهُ الْأَوْحَاءَ حَائِثَةً وَصَدَرَ الْعَالِمُ الْبَحْرِي أَيْ الْمُتَيْنِ مِنْ نَحَرِ
الْمَوْسَرِّ عِلْمًا اتَّقَنَاهُ زَيْدِيًّا كَافِرًا نَافِيًا لِلصَّانِعِ الْعَدْلِ الْحَكِيمِ فَقَوْلُهُ هَذَا
إِشَارَةٌ إِلَى حُكْمِ سَابِقٍ غَيْرِ مَحْسُوسٍ وَهُوَ كَوْنُ الْعَاقِلِ مَعْرُوفًا مَعَ الْجَاهِلِ مَرُورًا
فَكَانَ الْقِيَاسُ فِيهِ الْإِضْمَارُ فَعُدِلَ إِلَى اسْمِ الْإِشَارَةِ لِكَمَالِ الْعَيْنَةِ بِمُيَرِّهِ
لِيُرَى السَّامِعِينَ أَنَّ هَذَا الشَّيْءَ الْمُتَمَيِّزَ الْمُتَعَيَّنَ هُوَ الَّذِي لَهُ الْحُكْمُ الْعَجِيبُ
وَهُوَ جَعْلُ الْأَوْحَاءَ حَائِثَةً وَالْعَالِمَ الْبَحْرِيَّ زَيْدِيًّا نَافِيًّا لِحُكْمِ الْمَدِيدِ هُوَ الَّذِي
أُنْتُبَ لِلْمُسْتَدَلِّ بِهِ الْمُعْتَبَرُ عَنْهُ بِاسْمِ الْإِشَارَةِ .

ترجمہ اور کبھی وضع مضمَر موضع المظهر کا عکس بھی کیا جاتا ہے یعنی مضمَر کی جگہ مظهر کو رکھا جاتا ہے پس اگر وہ اسم ظاہر جو مضمَر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ ہو تو یہ مستدلیہ کو تمیز دینے میں غایت اہتمام کے لئے ہوتا ہے کیونکہ مستدلیہ عجیب حکم کے ساتھ خاص ہے جسے شعر بہت سے کامل العقل ہیں، دوسرا عاقل پہلے عاقل کی صفت ہے معنی ہیں کامل العقل عقل میں استہار کو پہونچا ہوا جن کو طریق معاش نے عاجز کر دیا ہے یا ذرائع معاش ان پر دشوار ہو گئے اور بہت سے کثر جاہل ہیں جن کو تو مرزوق پائے گا یہی ہے وہ چیز جس نے ارباب عقل کو حیران اور ماہر علوم کو بے دین کر دیا ہے، تخریر پختہ کا تخریر الامور علما سے مانوئے معنی ہیں "انفہاء" زبدیق کافر صانع عالم عادل حکیم کا منکر، پس شاعر کے قول ہذا سے حکم سابق غیر محسوس یعنی عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ ہے، پس اس میں ضمیر کا لانا تیس تھا لیکن شاعر نے مستدلیہ کو ممتاز کرنے میں کمال اعتناء کے خاطر اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے، تاکہ وہ سامعین کو دکھلا سکے کہ یہی وہ شئی متمیز متعین ہے جس کے لئے حکم عجیب ہے اور وہ وہ حکم عجیب عقلوں کو حیران کرنا اور ماہر علوم کو بے دین بنادینا ہے پس حکم عجیب وہ ہی ہے جو اس مستدلیہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے جس کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

تشریح

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا جائے اور وہ اسم ظاہر جو اسم ضمیر کی جگہ لایا جاتا ہے کبھی اسم اشارہ کی صورت میں لایا جاتا ہے اور اسم اشارہ کی صورت میں لانے کی غرض کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ مسند الیہ کو ماعداسے ممتاز کر کے اس کا غایت اہتمام مقصود ہوتا ہے اور اس کا غایت اہتمام اس لئے مقصود ہوتا ہے کہ وہ کسی حکم عجیب کیساتھ مختص ہوتا ہے اور وہ حکم عجیب اس مسند الیہ کے لئے ثابت ہوتا ہے مثلاً احمد بن یحییٰ ابن اسحاق راوندی کا شعر ہے کہ عاقل عاقل الخ شعر میں دوسرا عاقل پہلے عاقل کی صفت ہے اور معنی میں کامل العقل یعنی عقل میں انتہا کو پہنچا ہوا، شارح نے اُغْبِیَّت کی تفسیر اعیۃ کے ساتھ کر کے اس کے متعدی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اعیۃ علیہ کے ساتھ تفسیر کر کے اس کے لازم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، مذاہب سے مراد طرق معاش ہے، دوسرا جاہل بھی پہلے جاہل کی صفت ہے اور معنی میں کامل درجہ کا جاہل، مرزوق وہ آدمی جس کو اللہ نے نعمتوں سے نوازا ہو، اوہام عقول کے معنی میں ہے لیکن مراد اہل عقول ہیں، عالم خمر خیر علوم کا ماہر، بختہ علم والا یہ خمر الامور علماء سے ماخوذ ہے جس کے معنی میں علم میں بختہ ہونا، زندیق کافر صانع عالم کا منکر، قوس جمعہ بہت سے عاقل ایسے ہیں جن کو طرق معاش نے عاجز کر دیا اور تھکا دیا ہے یعنی طرق معاش ان پر دشوار ہو گئے ہیں، اور بہت سے عقل سے عاری اور کٹر جاہل ایسے ہیں جن کو تو مرزوق پائیگا یعنی نعمتوں سے لبت پائیگا یہ یعنی عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا ایسی چیز ہے جس نے دانشوروں کو حیران کر ڈالا اور بختہ کا عالم کو کافر، اور صانع عادل حکیم کا منکر بنا ڈالا، یعنی جب ایک عالم اللہ کی اس تقسیم میں غور کریگا تو اس کو العیاذ باللہ اللہ کے غیر عادل ہونیکا مشبہ ہوگا اور یہی شبہ اس کے کافر ہونے کا سبب ہوگا۔ اس شعر میں ہذا مسند الیہ ہے اور الذی ترک الا وہام الا سند ہے اور ہذا سے حکم سابق غیر محسوس یعنی عاقل کے محروم اور جاہل کے مرزوق ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

یہاں قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ ہذا اسم اشارہ کی جگہ ضمیر لائی جائے اور یوں کہا جائے ہو الذی ترک الخ اور قیاس کا مقتضی ضمیر اس لئے ہے کہ مرجع (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) مذکور ہے اور غیر محسوس ہے، اور غیر محسوس کیلئے ضمیر لائی جاتی ہے نہ کہ اسم اشارہ کیونکہ اسم اشارہ حقیقتہً محسوس کیلئے آتا ہے نہ کہ غیر محسوس کے لئے۔

الحاصل اس جگہ ضمیر کا لانا قیاس ... اور ظاہر کے مطابق ہے لیکن خلاف قیاس اور خلاف مقتضی ظاہر اسم اشارہ کی طرف عدول کیا گیا ... تاکہ مسند الیہ کو ماعداسے ممتاز کر کے اس کا کمال اہتمام کیا جائے اور سامعین کو یہ دکھلایا جائے کہ یہ شیئی (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) جو ماعداسے متاثر ہے اور متعین ہے یہی تو وہ شیئی ہے جس کیلئے حکم عجیب (عقلوں کا حیران ہونا اور عالم خمر خیر کا کافر ہونا) ثابت کیا گیا ہے پس یہ حکم عجیب اس مسند الیہ کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے

الحاصل مذکورہ غرض کے پیش نظر شاعر نے خلاص مقتضی ظاہر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر (اسم اشارہ) ذکر کیا ہے۔

أَوَلَيْتَهُمْ كَرِهَتْ عَلَى كَمَالِ الْعَنَاءِ بِالسَّامِعِ كَمَا إِذَا كَانَ السَّامِعُ خَافَهُ الْبَصِيرُ
أَوْ لَا يَكُونُ شَعْنُهُ مَشَارَ الْيَهُ أَصْلًا أَوَلَيْتَهُمْ عَلَى كَمَالِ بِلَادَتِهِمْ أَى بِلَادَةِ السَّامِعِ
بِأَنَّهُ لَا يَذَرُكَ غَيْرَ الْمَحْسُوسِ أَوْ عَلَى كَمَالِ قَطَاعَتِهِ بِأَنَّهُ غَيْرُ الْمَحْسُوسِ عِنْدَهُ
بِمَنْزِلَةِ الْمَحْسُوسِ أَوْ إِقْنَاءِ كَمَالِ ظُهُورِهِ أَى ظُهُورِ الْمُسْتَدِ الْيَهُ وَعَلَيْهِ
أَى عَلَى وَضْعِ اسْمِ الْإِشَارَةِ مَوْضِعِ الْمُضَمِّ لِإِقْنَاءِ كَمَالِ الظُّهُورِ مِنْ غَيْرِ
هَذَا الْبَابِ أَى غَيْرِ بَابِ الْمُسْتَدِ الْيَهُ لَنَحْنُ نَعَالَتْ أَى أَظْهَرَتْ الْعِلَّةُ وَ
الْمَرْصُ كَى أَشْجَى أَى أَخْرَبُ مِنْ شَيْءٍ بِالْكَسْرِ صَارَ خَرِيًّا لَا مِنْ شَيْءٍ بِالْعَظَمِ
يَا لَفَتْجٍ بِمَعْنَى كَشَبَ فِي خَلْقِهِ وَمَا بِدِ عِلَّةٌ : تَرِيدُ مِنْ قَوْلِي قَدْ ظَهَرَتْ يَدُ لَكَ
أَى يَقْتَضِي كَانَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَنْ يَقُولَ بِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ فَعَدَلَ إِلَى
ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ قَوْلَهُ قَدْ ظَهَرَ ظُهُورَ الْمَحْسُوسِ .

ترجمہ یا سامع سے مذاق کرنے کیلئے (یہ) کمال عنایہ پر معطوف ہے جسے اس وقت جبکہ
سامع نامینا ہو یا وہاں کوئی اشارہ الیہ ہی نہ ہو یا سامع کی کمال غاوت پر تنبیہ کرنے کیلئے یا اس طور کہ
وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کرتا ہے، یا سامع کی کمال ذہانت پر تنبیہ کرنے کیلئے یا اس طور کہ اس
کے نزدیک غیر محسوس، محسوس کے مرتبہ میں ہے یا مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے،
اور اسی پر یعنی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے مضمیر کی جگہ اسم اشارہ رکھنے کے قبیل سے باب مسند الیہ
کے علاوہ ہے ہے تو بیکلف ہماری ظاہر کر رہی ہے تاکہ میں غلگین ہو جاؤں اشجی، شجی بالکسر سے
ماخوذ ہے غلگین ہو گیا، نہ کہ بالفتح شجی بالعظم سے معنی ہیں اس کے حلق میں ہڈی پھنس گئی، حالانکہ تو ہمارے
نہیں ہے تو مجھے مار ڈالنا چاہتی ہے تو اس میں کامیاب ہو گئی۔ مقتضی ظاہر یہ کہنا تھا کہ وہ
غیر محسوس ہے پس اس کی طرف عدول کیا گیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ اس کا نقل
محسوس کی طرح ظاہر ہو گیا ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ التہکم کمال العنایہ پر معطوف ہے اور یہ ضمیر کی جگہ اسم اشارہ
لانے کی دوسری غرض ہے، یعنی ضمیر کی جگہ اسم اشارہ کبھی اس وقت لایا جاتا ہے
جبکہ سامع کا استہزاء اور مذاق کرنا مقصود ہو مثلاً سامع نامینا ہو اور وہ یوں کہے من ضررتی (مجھے
کس نے مارا ہے) آپ جواب میں کہیں ہذا ضربک، تجھ کو اس نے مارا ہے۔ یہاں سوال میں چونکہ

مرجع مذکور ہے اس لئے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ہو زید کہا جاتا لیکن سامع نابینا کا مذاق کرنے کیلئے مقتضی ظاہر سے عدول کیا گیا اور ضمیر کی جگہ اسم ظاہر یعنی اسم اشارہ لایا گیا، یا سامع بینا ہو مگر وہاں مشار الیہ بالکل نہ ہو پس جب ایسی صورت میں بینا آدمی کہیگا سن ضربتی اور تو اس کے جواب میں کہیگا بذاتریک تو مشار الیہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ضمیر لاکر ہو زید کہا جاتا مگر سامع کا مذاق اڑانے کے لئے اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا گیا ہے، اور کبھی سامع کی عبادت پر تنبیہ کرنے کیلئے یعنی یہ بتلانے کیلئے کہ سامع ایسا کند ذہن ہے جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے مثلاً کسی نے کہا من عالم البلد، شہر میں عالم کون ہے، اس کے جواب میں کہا گیا ذالک زید، حالانکہ اس جگہ مرجع مذکور ہونے کی وجہ سے ضمیر لاکر ہو زید کہنا کافی تھا مگر خلاف مقتضی ظاہر اسم ضمیر سے اسم اشارہ کی طرف عدول کیا گیا ہے، اور کبھی اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ سامع کی کمال ذکاوت پر تنبیہ کرنا مقصود ہو یعنی یہ بتلانا مقصود ہو کہ سامع ایسا ذہین آدمی ہے جس کے نزدیک غیر محسوس بھی محسوس کے مرتبہ میں ہے، مثلاً کسی دقیق مسئلہ کی تقریر کے بعد مدرس نے کہا حدہ عند فلان ظاہرہ، یہ مسئلہ فلاں کے نزدیک ظاہر ہے، پس مرجع کے مذکور ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ (معی ظاہرہ عند فلان) کہا جاتا لیکن سامع کی کمال فطانت پر تنبیہ کرنے کے لئے اور یہ بتلانے کیلئے کہ اس کے نزدیک معقولات بھی محسوس ہی کی طرح ہیں مقتضی ظاہر سے عدول کر کے ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا گیا ہے اور کبھی مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے بھی اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا جاتا ہے یعنی مستکلم اسم اشارہ لاکر اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ مسند الیہ اگرچہ فی نفسہ ظاہر نہیں ہے لیکن میرے نزدیک محسوس بالبصر ہے، مثلاً ایک شخص تقریر مسئلہ کے وقت سنا کر کے سامنے کہتا ہے حدہ ظاہرہ حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ وہی ظاہرہ کہا جاتا مگر کمال ظہور کے دعویٰ کی وجہ سے اسم اشارہ کی طرف عدول کر کے حدہ ظاہرہ کہا گیا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے اسم اشارہ کو اسم ضمیر کی جگہ مسند الیہ کے علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے شعر میں ہے سے تعالیت کی اتھی و ملک علة یریدین قتل قد ظفرت مذالک تعال بکلف بیماری ظاہر کرنا، اتھی واحد مستکلم بکسر العین (باب سمع) سے ماخوذ ہے جس کے معنی انگلیں ہونے کے آتے ہیں شعی بفتح العین (باب ضرب) سے ماخوذ نہیں جس کے معنی آتے ہیں حلق میں ہڈی کا پھنس جانا، شاعر کہتا ہے، تو بیمار بن گئی تاکہ میں غم کروں حالانکہ مجھ کو کوئی بیماری نہیں ہے۔ تیرا مقصود مجھ کو قتل کرنا ہے سو تو اس مقصد میں کامیاب ہو گئی، اس جگہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر قد ظفرت پر کہتا، کیونکہ قتل غیر محسوس چیز ہے لہذا اس کیلئے ضمیر کا لانا مناسب تھا لیکن شاعر نے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے اور یہ بتلانے کیلئے کہ یہ قتل محسوس کی طرح ظاہر ہے، ذالک اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے۔

اور بذالک بار کی وجہ سے مجبور ہے نہ کہ سند الیہ۔

وَإِنْ كَانَ الْمَطْلُوعُ الَّذِي وَضَعَ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ غَيْرَهُ أَيْ غَيْرَ اسْمِهِ إِشَارَةً
فَلَزِيَاذَةِ التَّمَكُّنِ أَيْ جَعَلَ الْمُسْنَدَ إِلَيْهِ مُتَمَكِّنًا عِنْدَ السَّامِعِ نَحْوَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ
اللَّهُ الصَّمَدُ أَيْ الَّذِي يُصَمَّدُ إِلَيْهِ وَيُقَصَّدُ فِي الْخَوَاصِّ مِنْ صَمَدٍ إِلَيْهِ إِذَا قَصَّدَ
وَلَحِقَ قُلْ هُوَ الصَّمَدُ لِرِيَاذَةِ التَّمَكُّنِ وَنَظِيرُهُ أَيْ نَظِيرُ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ
الصَّمَدُ فِي وَضْعِ الْمَطْلُوعِ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ لِرِيَاذَةِ التَّمَكُّنِ مِنْ غَيْرِهِ أَيْ غَيْرِ بَابِ الْمُسْنَدِ
إِلَيْهِ وَبِالْحَقِّ أَيْ بِالْحُكْمَةِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلْإِزَالِ أَنْزَلْنَا أَيْ أَنْزَلْنَا وَبِالْحَقِّ نَزَلَ
حَيْثُ لَمْ يَقُلْ فِيهِ نَزَلَ أَوْ إِدْخَالَ الرَّوْعِ عَطَفَ عَلَى زِيَاذَةِ التَّمَكُّنِ فِي مَعْنَى السَّامِعِ وَ
تَرْبِيَةِ الْمَهَابَةِ وَهَذَا كَالثَّابِتِ لِإِدْخَالِ الرَّوْعِ أَوْ تَقْوِيَةِ دَاغِي الْمَا مَوْصُوفٍ
وَمِثْلَهُمَا أَيْ مِثَالُ التَّقْوِيَةِ وَإِذْ خَالَ الرَّوْعُ مَعَ التَّرْبِيَةِ قَوْلُ الْخُلَفَاءِ أَمِيرُ
الْمُؤْمِنِينَ يَا مَرْكُوكٌ بِكَذَا مَكَانٌ أَنَا مَرْكُوكٌ

ترجمہ اور اگر وہ اسم ظاہر جس کو اسم ضمیر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ کے علاوہ ہو تو یہ سامع کے ذہن میں مسند الیہ کو تمکن کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد یعنی وہ ذات جس کا جملہ عوارض میں ارادہ کیا جائے صمد الیہ سے ہے معنی میں ارادہ کرنا اور زیادتی ممکن کیلئے ہو اللہ صمد نہیں کہا ہے اور زیادتی ممکن کی وجہ سے وضع المنظر موضع المضمر میں قل ہو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر باب مسند الیہ کے علاوہ سے (یہ آیت ہے) اور ہم نے قرآن کو ایسی حکمت کے ساتھ اتارا ہے جو انزال کی مقتضی ہے اور قرآن حکمت ہی کے ساتھ نازل ہوا ہے چنانچہ وہ نزل نہیں کہا ہے یا سامع کے دل میں خوف ڈالنے اور عظمت بڑھانے کیلئے ادخال الروع، زیادہ ممکن پر معطوف ہے اور تربیت المہابہ ادخال الروع کے لئے تاکید کے مانند ہے یا داعی مامور کی تقویت کیلئے اور تقویت تربیت کے ساتھ ادخال الروع کی مثال خلفاء کا قول ہے امیر المؤمنین یا مَرْكُوكٌ، بَكَذَا اَنَا مَرْكُوكٌ۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر اگر اسم اشارہ کے علاوہ ہو مثلاً علم ہو تو اس سے مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں خوب تمکن کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد میں مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ہو اللہ صمد کہد یا جاتا کیونکہ مرجع (اللہ) پہلے سے مذکور ہے لیکن مسند الیہ یعنی اللہ کو سامع کے ذہن میں خوب جانے کیلئے مسند الیہ کو اسم ظاہر یعنی علم کے ساتھ تعبیر کر کے اللہ الصمد کہا گیا۔ مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے علاوہ میں زیادتی ممکن کی خاطر اسم ضمیر کی جگہ

اسم ظاہر رکھنے میں قل ہوا اللہ اللہ الصدق کی نظیر یہ آیت ہے و بالحق انزلناہ و بالحق نزل ہم نے قرآن پاک کو حکمتوں کے ساتھ اتارا ہے اور حکمت ہی کے ساتھ وہ اتر بھی گیا ہے۔ اس آیت میں وہ نزل کہنا مقتضی ظاہر تھا کیونکہ ضمیر کا مرجع (حق) مذکور ہے مگر زیادتی تک کی غلط فہم کی جگہ اسم ظاہر لا کر و بالحق نزل کہا گیا ہے اور بالحق باؤ کی وجہ سے مجرور ہے مسند الیہ نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مستحکم سامع کے دل میں خوف پیدا کرنے اور اپنی عظمت بڑھانے کے لئے بھی اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر ذکر کر دیتا ہے اور کبھی داعی مامور یعنی امر کی تقویت کے خاطر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر ذکر کر دیتا ہے دونوں کی مثال جیسے کوئی امیر المؤمنین کہے امیر المؤمنین یا مرکب کذا، امیر المؤمنین تجھ کو اس کا حکم دیتا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ مستحکم انا امرک کہتا مگر مذکورہ مقصد کے پیش نظر ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا گیا ہے۔

وَعَلَيْهِ اٰتَىٰ وَضَعَ الْمُظْهَرُ مَوْضِعَ الْمُضْمَرِ لِتَقْوِيَةِ دَاعِيِ الْعَامُورِ مِنْ عِلَلِهِ
اَتَىٰ مِنْ غَيْرِ نَابِ الْعُسْخُدِ الْبَيْهِ فَادَا عَزَمْتُ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ حَيْثُ لَمْ يَكُنْ عَلَى
لِمَا فِي لَفْظِ اللَّهِ مِنْ تَقْوِيَةِ الدَّاعِيِ اِلَى التَّوَكُّلِ عَلَيْهِ لِذَلِكَ اَتَىٰ
مَوْصُوفَةً بِصِفَاتٍ كَامِلَةٍ مِنَ الْعُذْرَةِ وَغَيْرِهَا اَوْ اِلَّا سَتِغْطِافِ اَتَىٰ طَلَبَ
الْعُطْفِ وَالرَّحْمَةِ كَقَوْلِهِ فَشَعَرَ اِلٰهِي عَبْدًا لَهَا الْعَاجِي اَنَا كَا... مُقَرَّبًا بِالذَّنْبِ
وَقَدْ دَعَا كَا. لَمْ يَكُنْ اَنَا الْعَاجِي لِمَا فِي لَفْظِ عَبْدِكَ مِنَ التَّخَضُّعِ وَاسْتِخْقَاقِ
الرَّحْمَةِ وَتَرْقُبِ الشَّفَقَةِ.

[ترجمہ] اور اس پر یعنی وضع المظهر موضع المضمّر داعی مامور کی تقویت کیلئے باب مسند الیہ کے علاوہ سے یہ آیت ہے، جب آپ بخت ارادہ کر لیں تو آپ اللہ پر بھروسہ کریں، یہاں علی نہیں کہا، کیونکہ لفظ اللہ میں داعی الی التوکل کی تقویت ہے اس کے ایسی ذات پر دلالت کرنے کی وجہ سے جو صفات کاملہ قدرت وغیرہ کے ساتھ موصوفہ ہے، یا رحمت اور مہربانی طلب کرنے کیلئے جیسے شاعر کا قول سے میرے مولیٰ تیرا گنہگار بندہ گناہوں کا معترف ہو کر تیرے در پر آیا ہے اور تجھ کو یاد کر رہا ہے، انا العاجی نہیں کہا کیونکہ لفظ عبدک میں عاجزی، استحقاق رحمت اور امید شفقت ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ داعی مامور کی تقویت کیلئے اسم ظاہر کو اسم ضمیر کی جگہ مسند الیہ کے علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے اس آیت میں فاذا عزمتم فتوکل علی اللہ، باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آپ مشورہ اور ظہور رائے کے بعد جب بخت ارادہ کر لیں تو اللہ پر بھروسہ کریں، باری تعالیٰ

[تشریح]

جو کہ خود متکلم ہیں اس لئے مقام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ توکل علیٰ فرماتے لیکن لفظ اللہ میں داعی الی التوکل کی جس قدر تقویت ہے ضمیر میں اس قدر تقویت نہیں ہے اور لفظ اللہ میں یہ تقویت اس لئے ہے کہ لفظ اللہ ایسی ذات پر دلالت کرتا ہے جو صفات کاملہ قدرت وغیرہ کیساتھ متصف ہے۔ اور علی اللہ میں لفظ اللہ مجرور ہے مسند الیہ نہیں ہے اور کبھی رافت و رحمت طلب کرنے کیلئے اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو لایا جاتا ہے جیسے حہ الہی عبدک العاصی اتاک بد مقرب الذنوب وقد دعاک اے اللہ تیرا گنہگار بندہ گناہوں کا معترف ہو کر آیا ہے اور تجھ کو یاد کر رہا ہے، شاعر نے انا العاصی نہیں کہا حالانکہ مقام اسی کا مقتضی تھا کیونکہ لفظ عبد میں عاجزی، استحقاق رحمت اور انتظار شفقت ہے جو انا کہنے میں نہیں ہے۔

قَالَ السَّكَاكِيُّ هَذَا أَغْنَى نَقْلَ الْكَلَامِ مِنَ الْحِكَايَةِ إِلَى الْغَيْبَةِ غَيْرَ مُقْتَضِيٍّ بِالْمُسْتَدِّ
إِلَيْهِ لَا النَّقْلَ مُطْلَقًا بِهَذَا الْقَدْرِ أَيْ يَأْتِي بَيِّنَاتٍ مِنَ الْحِكَايَةِ إِلَى الْغَيْبَةِ وَلَا يَحْتَوِي الْعِبَارَةَ
عَنْ تَسَامُحٍ بَلْ كُلٌّ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ وَالْخِطَابِ وَالْغَيْبَةِ مُطْلَقًا أَيْ سَرَّاءُ كَانَ فِي الْقُسْطِ
إِلَيْهِ أَوْ غَيْرِهِ وَسَوَاءٌ كَانَ مَعْنًى مِنْهَا وَاسْرِدًا فِي الْكَلَامِ أَوْ كَانَ مُقْتَضًى الظَّاهِرِ
إِنْ أُرِيدَ أَنْ يُنْقَلَ إِلَى الْآخِرِ فَضَمِيرُ الْأَفْسَامِ سِتَّةٌ حَامِلَةٌ مِنْ مَرْبِ الثَّلَاثَةِ فِي
الْأَشْيَاءِ وَلَفْظٌ مُطْلَقًا لَيْسَ فِي عِبَارَةِ السَّكَاكِيِّ لِكُنْهُ مَرَادُكَ بِحَسَبِ مَا عَلِمَ مِنْ مَذْهَبِهِ
فِي الْإِلْفَاتِ وَبِالنَّظَرِ إِلَى الْأَمْثَلِ وَيُسَمَّى هَذَا النَّقْلَ عِنْدَ عُلَمَاءِ الْعُقَايِ الْبَقَا
مَا حُوِذَ مِنْ الْبَقَا إِلَى الْبَقَا مِنْ تَعْيِينِهِ إِلَى مِثَالِهِ وَبِالْعَكْسِ كَقَوْلِهِ أَيْ قَوْلِ
أَمْرٍ الْقَيْسِ عَ تَطَاوُلَ لَيْكَلِ خِطَابِ لِنَفْسِهِ الْبَقَا وَمُقْتَضًى الظَّاهِرِ لِيُتْلَى بِالْأَتَمِّ
بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ وَضَمِّ الْمِيمِ اسْمُ مَوْضِعٍ

ترجمہ سکاکی نے کہا ہے کہ یہ یعنی کلام کو تکلم سے غیبت کی طرف نقل کرنا مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ مطلقاً نقل اس مقدار کے ساتھ باہر طور کہ تکلم سے غیبت کی طرف ہو اور عبارت تسامح سے خالی نہیں ہے، بلکہ تکلم، خطاب، غیبت میں سے ہر ایک مطلقاً یعنی خواہ مسند الیہ میں ہو یا غیر مسند الیہ میں، اور برابر ہمیکہ ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو یا اس کا لانا مقتضی ظاہر ہو دوسرے کی طرف نقل کیا جاتا ہے، پس تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ قسمیں حاصل ہوں گی اور سکاکی کی عبارت میں لفظ مطلقاً نہیں ہے لیکن اس کی مراد ہے جو التفات میں اس کے مذہب اور مثالوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، اور علماء سماعی کے نزدیک اس نقل کا نام التفات

ہے جو انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں متوجہ ہونے سے ماخوذ ہے جیسے امر القیس کا قول سہ تیری رات لمبی ہو گئی بطریق التفات اپنے نفس کو خطاب ہے اور مقتضی ظاہر یہی ہے مقام اٹھد میں، ہنرہ کے فتح اور سیم کے صنفہ کیساتھ۔ ایک جگہ کا نام ہے۔

تشریح

سابق میں وضع النظر موضع الضمیر کی دو مثالیں ذکر کی گئی ہیں ایک انا امرک کی جگہ امیر المومنین یا امرک اور دوم انا العاصی کی جگہ عبدک العاصی دونوں مثالوں میں انا ضمیر شکم کا لانا مقتضی ظاہر تھا مگر اس کو چھوڑ کر اسم ظاہر لایا گیا جو غائب کے حکم میں ہے گو یا دونوں مثالوں میں کلام کو شکم سے غیبت کی طرف منتقل کیا گیا ہے۔

علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ کلام کو شکم سے غیبت کی طرف منتقل کرنا مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ کبھی تو مسند الیہ میں ہوتا ہے جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں ہے اور کبھی غیر مسند الیہ میں ہوتا ہے جیسے فتوٰ کل علی کی جگہ فتوٰ کل علی اللہ میں ہے کہ یا شکم سے اسم ظاہر غائب کی طرف عدول کیا گیا ہے حالانکہ یہ مسند الیہ نہیں ہے بلکہ علی جار کا بحر در ہے، اور نہ یہ نقل اس مقدار کے ساتھ خاص ہے یعنی ایسا بھی نہیں کہ کلام کو شکم سے غیبت کی طرف منتقل کرنا جائز ہو اور اس کے علاوہ انتقال کی کوئی صورت جائز نہ ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں تسامح ہے کیونکہ مصنف کی عبارت میں سلب الشیء عن نفسه لازم آتا ہے اس طور پر کہ مصنف نے کہا ہے ولا انتقل بهذا القدر جسکا مطلب یہ ہے کہ نقل کلام من الشکم الی الغیبت اس مقدار یعنی نقل کلام من الشکم الی الغیبت کیساتھ مختص نہیں ہے یعنی نقل کلام من الشکم الی الغیبت کا خود اس کی ذات سے سلب کیا گیا ہے اور اسی کا نام سلب الشیء عن نفسه ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ولا انتقل میں نقل سے مطلقاً نقل مراد ہے شکم سے غیبت کی طرف ہو یا اس کے علاوہ کی طرف اور بهذا القدر سے خاص طور پر نقل کلام من الشکم الی الغیبت مراد ہے پس اب مطلب یہ ہو گا کہ مطلقاً نقل کلام اس مقدار یعنی نقل کلام من الشکم الی الغیبت کیساتھ خاص نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو سلب الشیء عن نفسه لازم نہیں آئے گا۔

الحاصل شکم، خطاب، غیبت تینوں طرق میں سے ہر ایک طریقہ کو دوسرے طریقہ کی طرف نقل کیا جا سکتا ہے، یہ طرق مسند الیہ میں مذکور ہوں یا غیر مسند الیہ میں مذکور ہوں ان میں سے ہر ایک کلام میں وارد ہو اور پھر دوسرے طریقہ کی طرف نقل کیا گیا ہو یا ابتداء ہی خلاف مقتضی ظاہر کے طریقہ پر مذکور ہو یعنی مقتضی ظاہر ایک طریقہ تھا مگر اس کو چھوڑ کر دوسرا طریقہ استعمال کر لیا گیا۔

شارح کہتے کہ کلام کے استعمال کے تین طریقہ ہیں (۱) شکم (۲) خطاب (۳) غیبت ان میں سے ہر ایک باقی دو کی طرف منتقل ہو سکتا ہے پس تین کو دو میں ضرب دینے سے چھ طرق حاصل

ہو جائیں گے۔

(۱) تکلم سے غیبت کی طرف (۲) تکلم سے خطاب کی طرف (۳) خطاب سے تکلم کی طرف۔
(۴) خطاب سے غیبت کی طرف (۵) غیبت سے خطاب کی طرف (۶) غیبت سے تکلم کی طرف۔
شارح کہتے ہیں: مطلقاً قید اگرچہ سکا کی کلام میں مذکور نہیں ہے لیکن التفات کے سلسلہ میں
سکا کی کے مذہب اور ذکر کردہ اشلہ کی طرف نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً قید ملحوظ ہے
کیونکہ سکا کی نے مسند الیہ اور غیر مسند الیہ دونوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نقل
مسند الیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مطلق ہے اور سکا کی نے سبقتِ تعبیر کی شرط نہیں لگائی ہے
بلکہ یہ کہا ہے کہ اگر ایک اسلوب کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا تب بھی التفات ہوگا اور اگر ابتدا ہی
میں خلاف مقتضی ظاہر کا اسلوب اختیار کیا گیا تب بھی التفات ہوگا۔ پس مذکورہ چھ قسمیں جو کہ مسند الیہ میں
بھی پائی جائیں گی اور غیر مسند الیہ میں بھی اس لئے چھ کو دو میں ضرب دینے سے بارہ قسمیں ہو جائیں گی
اور پھر ان بارہ میں سبقتِ تعبیر پائی جائیگی تب بھی التفات ہوگا اور سبقتِ تعبیر نہیں ہوگی تب بھی
التفات ہوگا۔ اس طرح کل جو بیس قسمیں حاصل ہو جائیں گی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ علماء معانی کے نزدیک اس طرح کے نقل کلام کا نام التفات ہے اور یہ
انسان کے دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں جانب متوجہ ہونے سے ماخوذ ہے، سکا کی کے
مذہب کے مطابق التفات کی مثال امر القیس کا یہ شعر ہے: تطاول لیلک بالاتمد، اس شعر میں
شاعر نے اپنے نفس کو خطاب کیا ہے لہذا مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر لیلی کہتا یعنی تکلم کا اسلوب اختیار
کرنا مگر اس نے تکلم کا اسلوب چھوڑ کر بطریق التفات خلاف مقتضی ظاہر خطاب کا اسلوب اختیار
کیا ہے، پورا شعر اس طرح ہے:۔

تطاول لیلک بالاتمد : ونام الخلی ولم ترقد : وابت دیات لیلک : کليلة ذی العائر الارمد

وذاک من نبأ جادنی : و خبرتہ من ابی الاسود :۔ اشد ہمزہ کے فتح اور میم کے ضمہ کیساتھ ایک
مقام کا نام ہے، ہمزہ اور میم کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے، خلی سے مراد خالی عن الغم اور خالی عن
العشق ہے۔ عائر اس رطوبت کو کہتے ہیں جو آنکھوں سے ڈھلکتی ہے۔ ارمد اس شخص کو کہتے ہیں
جو آنکھوں کے درمیان مبتلا ہو۔ نبأ عظیم الشان خبر کو کہتے ہیں۔ یہ شعر امر القیس نے مقام اشد میں
اپنے باپ کے مرنے کی خبر پا کر بطور مرثیہ کہا تھا۔ ترجمہ: اے جان تیری رات مقام اشد میں طویل ہوگئی
اور جو شخص خالی عن العشق ہے وہ سو گیا لیکن تجھے نیند نہیں آئی اور تو نے رات گزاری دی اور رات گزر
بھی گئی مگر اس کرب دے جینی کے ساتھ کہ جس طرح مبتلا آشوب چشم کی رات گزرتی ہے اور یا اضطراب
اور بیداری اس سغوس خبر کی وجہ سے تھی جو مجھ تک پہنچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابوالاسود کی موت کی۔

وَالْمَشْهُورُ أَنَّ الْإِلْفَاتِ هُوَ التَّعْيِيرُ عَنْ مَعْنَى بِطَرِيقٍ مِنَ الطَّرِيقِ الثَّلَاثَةِ
أَيُّ التَّكْمُرِ وَالْخِطَابِ وَالْعَبِيَّةِ بَعْدَ التَّعْيِيرِ عَنْهُ أَيْ عَنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى بِأَخْرَ أَيْ
بِطَرِيقٍ آخَرَ مِنَ الطَّرِيقِ الثَّلَاثَةِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ التَّعْيِيرُ الثَّانِي عَلَى خِلَافِ
مَا يَتَّبِعُهُ الظَّاهِرُ وَيَتَرَكُّهُ السَّامِعُ وَلَا بُدَّ مِنْ هَذَا التَّعْيِيرِ لِيُخْرِجَ مِثْلَ قَوْلِنَا
أَنْتَ مَيِّدٌ وَأَنْتَ عَمْرُو عَصَى اللَّذُونَ صَبَّحُوا الصُّبْحَ حَا : وَقَوْلُهُ نَعَامُ وَإِنَّا لَفِ
نَسْتَعِينُ وَإِهْدِنَا وَانْعَمْتَ فَإِنَّ الْإِلْفَاتِ انْعَامُ فِي إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَالْبَاقِي جَابِرٌ
عَلَى أَسْلُوبِهِ وَمَنْ رَعَى أَنَّ فِي مِثْلِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الثَّقَاتِ وَالْقِيَّاسُ الْمُنْتَمِ
حَقْدُ سَهَا عَلَى مَا يَشْهَدُ بِهِ كُتُبُ النَّحْوِ.

ترجمہ

اور مشہور یہ ہے کہ التفات طرق ثلاثہ تکلم، خطاب اور غیبت میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ معنی کو ادا کرنا ہے اس معنی کو طرق ثلاثہ میں سے دوسرے طریقہ کے ساتھ ادا کرنے کے بعد اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی مقتضی ظاہر اور انتظار سامع کے خلاف ہو اور اس قید کا ہونا ضروری ہے تاکہ ہمارا قول آنا زید، انت عمرو، نحن اللذون صبحوا الصبحا، ایاک نستعین، اہدنا اور انعمت خارج ہو جائیں۔ اس لئے کہ التفات تو ایاک نعبد میں ہے اور باقی کلام اپنی روش پر جاری ہے اور جس نے یہ گمان کیا ہے کہ یا ایہا اللذین آمنوا میں التفات ہے حالانکہ قیاس آمنت ہے تو اس نے کتب نحو کی شہادت کے مطابق بھول کی ہے۔

تشریح

التفات کی تعریف میں مشہور دو قول ہیں ایک سکا کی کا جس کو بیان کیا گیا ہے۔ دوم جمہور کا۔ والمشہور کہہ کر مصنف نے جمہور ہی کا قول نقل کیا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ کلام کو تکلم، خطاب اور غیبت تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کیساتھ ادا کرنے کے بعد دوسرے طریقہ پر ادا کیا جائے اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی اور طریقہ ثانیہ مقتضی ظاہر اور امید مخاطب کے خلاف ہو، سکا کی اور جمہور کی بیان کردہ تعریف التفات کے درمیان فرق یہ ہو کہ سکا کی کے نزدیک سبقیت تعبیر شرط نہیں ہے اور جمہور کے نزدیک سبقیت تعبیر شرط ہے، یعنی اگر کلام ابتداء ہی مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا تو وہ سکا کی کے نزدیک التفات ہو گا مگر جمہور کے نزدیک التفات نہ ہو گا۔ ولابد من ہذا القید سے شارح نے فرمایا ہے کہ کلام ثانی اور تعبیر ثانی کا مقتضی ظاہر اور امید سامع کے خلاف ہونا ضروری ہے اور مصنف نے اس قید کو اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ یہ قید اس مقام سے مفہوم ہے اس طور پر کہ اس مقام میں خلاف مقتضی ظاہر کی ہی دو صورتوں کو بیان کیا گیا ہے۔ لہذا مصنف اس قید کو ذکر کر یں یا نہ کر یں بہر صورت یہ قید مأموظ

ہوگی اور اس قید کی وجہ سے کلام کی چند قسمیں التفات ہونے سے خارج ہوں گی، مثلاً انا زید میں تکلم سے غیبت کی طرف اور انت عمر میں خطاب سے غیبت کی طرف کلام کو نقل کیا گیا ہے مگر اس کے باوجود التفات نہیں ہے اس لئے کہ تعبیر ثانی ایسی ہے جس کا ظاہر بھی تقاضہ کرتا ہے اور سامع بھی اس کا انتظار کرتا ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ مبتداء اگر ضمیر ہو تو اس کی خبر اسم ظاہر لائی جاتی ہے پس جب متکلم نے انا یا انت کہا تو سامع کو اس بات کی امید ہو گئی کہ اب اس کے بعد اسم ظاہر آئے گا، اور جب ایسا ہے تو ضمیر متکلم اور ضمیر خطاب کے بعد اسم ظاہر کا آنا مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا اور نہ ہی سامع کی امید کے خلاف ہوگا۔ اور جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو التفات کی شرط مفقود ہونے کی وجہ سے ان دونوں مثالوں میں التفات نہ ہوگا اسی طرح مذکورہ قید کی وجہ سے نحن اللذین ابھی التفات سے خارج ہو جائے گا۔ اگرچہ اس میں متکلم نے اولاً تو اپنے آپ کو نحن ضمیر متکلم سے تعبیر کیا ہے اور پھر اللذین اسم غائب سے تعبیر کیا ہے اور خارج ہونے کی وجہ یہی ہے کہ نحن ضمیر کے بعد اسم غائب کا آنا مقتضی ظاہر کے مطابق بھی ہے اور سامع کی امید کے مطابق بھی۔ لہذا شرط التفات نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام بھی التفات سے خارج ہوگا شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ ہم وہ ہیں جنہوں نے یوم نخیل میں غارت گری کرتے ہوئے صبح کی۔ شارح کہتے ہیں کہ اس قید کے ذریعہ ایک نستعین، اعدنا اور انعمت بھی التفات سے خارج ہیں کیونکہ مالک یوم الدین (غائب سے) ایک لعبد (خطاب) کی طرف عدول کرنے میں تو بلاشبہ التفات ہے، لیکن ایک نستعین اعدنا اور انعمت چونکہ اپنے سابقہ اسلوب یعنی ایک لعبد کے اسلوب پر جاری ہیں اس لئے ان میں التفات نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یا ایہذا اللذین آمنوا التفات کے قبیل سے ہے کیونکہ اللذین منادی ہونے کی وجہ سے خطاب کے اسلوب کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور پھر آمنوا کو غائب کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ آمنتم کہا جاتا، پس اسلوب کے بدبھانے اور تعبیر ثانی کے خلاف مقتضی ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ کلام بھی التفات کے قبیل سے ہوگا، مگر شارح فرماتے ہیں کہ نحو کی کتاب میں اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ ان حضرات کا یہ خیال باطل ہے اور سہو پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ نحو یوں نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ موصول اسم تام نہیں ہوتا بلکہ وہ صلہ سے تام ہوتا ہے پس اگر موصول منادی ہو تو وہ تمام ہونے کے بعد خطاب کے مرتبہ میں ہوگا اور تمام ہونے سے پہلے غیبت کے مرتبہ میں ہوگا، پس یا ایہذا اللذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ میں یا ایہذا اللذین آمنوا چونکہ منادی تام ہے اس لئے یہ خطاب کے مرتبہ میں ہوگا۔ مگر صلہ یعنی آمنوا سے پہلے اللذین چونکہ منادی غیر تام ہے اس لئے یہ غائب کے مرتبہ میں ہوگا اور جب اللذین غائب کے مرتبہ میں ہے تو اس کے

بعد آئنا بصیغہ غائب سابقہ اسلوب پر جاری ہوگا، اور جب آئنا سابقہ اسلوب پر جاری ہے تو اس میں کسی طرح کا کوئی التفات نہ ہوگا۔

وَهَذَا أَنَّى إِلَى التَّفَاتِ بِتَفْسِيرِ الْجَمْعِ مَوْسِرًا أَحْصَى مِنْهُ بِتَفْسِيرِ السَّكَكِ لِأَنَّ النَّقْلَ عِنْدَهُ أَعْمَرُ مِنْ أَنْ يَكُونَ خَذَعَتُّرٌ عَنْ مَعْنَى يَطْرُقُ ثُمَّ يَطْرُقُ آخَرَ أَوْ يَكُونَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَنْ يُعْتَبَرَ عَنْهُ يَطْرُقُ مِنْهَا فَتُرِكَ وَعُدِلَ عَنْهَا إِلَى طَرِيقٍ آخَرَ فَيَتَحَقَّقُ الْإِلْتِفَاتُ عِنْدَهُ بِتَفْسِيرِ وَاحِدٍ كُلُّ الْتِفَاتٍ عِنْدَهُمْ الْتِفَاتٌ عِنْدَهُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كَمَا فِي تَطَاوُلِ لَيْلِكَ.

ترجمہ اور یہ التفات جمہور کی تفسیر کے ساتھ تفسیر سکا کی کے ساتھ التفات سے خاص ہے اس لئے کہ سکا کی کے نزدیک نقل کلام اس سے عام ہے کہ معنی کو طرق ثلاثہ میں سے ایک طریقہ کیساتھ تعبیر کیا گیا ہو پھر دوسرے طریقہ سے تعبیر کیا گیا ہو یا مقتضی ظاہر یہ ہو کہ اس کو ان طرق میں سے ایک طریقہ کے ساتھ تعبیر کیا جائے لیکن اس کو چھوڑ دیا گیا اور اس سے دوسرے طریقہ کی طرف عدول کیا گیا پس سکا کی کے نزدیک ایک ہی تعبیر سے التفات متحقق ہو جائیگا پس ہر وہ جو جمہور کے نزدیک التفات ہے سکا کی کے نزدیک بھی التفات ہوگا بغیر عکس کے جیسا کہ تطاول لیلک میں ہے۔

تشریح مصنف نے سکا کی اور جمہور کی بیان کردہ تعریف التفات میں نسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں تعریفوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اس طور پر کہ جمہور نے التفات کی جو تعریف کی ہے وہ خاص مطلق ہے اور سکا کی نے جو تعریف کی ہے وہ عام مطلق ہے کیونکہ سکا کی کے نزدیک التفات کیلئے سبقت تعبیر شرط نہیں ہے بلکہ یہ بات عام ہے کہ ایک معنی کو پہلے ایک اسلوب اور ایک طریقہ سے ادا کیا گیا ہو اور پھر دوسرے طریقہ پر ادا کیا گیا ہو یا ابتداء ہی مقتضی ظاہر کے خلاف کلام کیا گیا ہو اور جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے، یعنی جمہور کے نزدیک یہ بات ضروری ہے کہ پہلے ایک اسلوب اختیار کیا گیا ہو اور پھر اس کو چھوڑ کر دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا ہو اگر ابتداء ہی کوئی کلام مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو تو وہ جمہور کے نزدیک التفات نہ ہوگا جیسا کہ تطاول لیلک میں سکا کی کے نزدیک تو التفات ہے لیکن جمہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

الحاصل جہاں جمہور کے نزدیک التفات ہوگا وہاں سکا کی کے نزدیک تو ضرور التفات ہوگا لیکن جہاں سکا کی کے نزدیک التفات ہوگا وہاں جمہور کے نزدیک التفات کا ہونا ضروری نہیں ہے

جیسا کہ تطاول لیک میں سکا کی کے نزدیک تو التفات ہے مگر جہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

وَمِثَالُ إِلَّا لَتُنْفَتَاتٍ مِنَ التَّكْلِمْ إِلَى الْخُطَابِ وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَالَّذِي
تَرْجِعُونِ وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ أَرْجِعْ وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ الْمُرَادَ مَا لَكُمْ لَا تَعْبُدُونِ لَكِنَّا
عَبَّرَ عَنْهُمْ بِطَرِيقِ التَّكْلِمْ حِكَايَاتِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ الْمَشْرُوفِ اجْزَاءَ بَاقِي الْكَلَامِ
عَلَى ذَلِكَ الطَّرِيقِ مُعْدِلٌ عَنْهُ إِلَى طَرِيقِ الْخُطَابِ فَيَكُونُ الْيَتَا تَا عَلَى الدَّهْيَيْنِ
وَمِثَالُ إِلَّا لَتُنْفَتَاتٍ مِنَ التَّكْلِمْ إِلَى الْعُيْبَةِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوفَرُ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ
وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ لَنَا

ترجمہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال و ما لی لا اعبدا الذی فطرنی والذی ترجعون ہے اور مقتضی ظاہر ارجع ہے اور بالتحقیق... مراد یہ ہے کہ تم کو کیا ہوا کہ تم عبادت نہیں کرتے لیکن جب اس کو بطریق تکلم تعبیر کیا گیا تو مقتضی ظاہر یہ تھا کہ باقی کلام کو اسی طریقہ پر لایا جاتا مگر اس سے خطاب کی طرف عدول کیا گیا پس یہ دونوں مذہب پر التفات ہوگا، اور تکلم سے غیبت کی طرف التفات انا اعطینک الکوفر فصل لربک وانحر اور مقتضی ظاہر لانا ہے۔

تشریح مصنف نے التفات کی مثالوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال حبیب بخار کا یہ قول ہے و ما لی لا اعبدا الذی فطرنی والذی ترجعون، حبیب بخار نے اپنی کافر قوم کو نصیحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تمہیں کیا ہو گیا کہ تم اپنے خالق کی عبادت نہیں کرتے حالانکہ تم اسی کی طرف لوٹاؤ جاؤ گے، اس آیت میں التفات اس طرح ہے کہ پہلے متکلم کا صیغہ (اعبد) ذکر کیا گیا اور پھر اس کو چھوڑ کر خطاب کا صیغہ (ترجعون) ذکر کیا گیا حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ واحد متکلم کے صیغہ کے ساتھ ارجع کہا جاتا، پس تکلم سے خطاب کی طرف یہ عدول سکا کی اور جہور دونوں کے مذہب پر التفات ہے، اور تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال یہ آیت ہے انا اعطیناک الکوفر فصل لربک وانحر، اس طور پر کہ حق جل مجدہ نے پہلے تو اپنے آپ کو متکلم کے صیغہ کے ساتھ ذکر فرمایا اور کہا انا اعطیناک اور پھر خلاف مقتضی ظاہر اس اسلوب کو چھوڑ کر ربک اسم ظاہر یعنی غائب کے ساتھ تعبیر فرمایا کیونکہ ظاہر کا مقتضی یہ تھا کہ لربک کے بجائے لانا کہا جاتا

وَمِثَالُ إِلَّا لَتُنْفَتَاتٍ مِنَ الْخُطَابِ إِلَى التَّكْلِمْ قَوْلُ الشَّاعِرِ فَتَحَسَّ طَعَامِيكَ قَدْ

اَنْ فَهَبَ بِكَ فِي الْحَسَنِ طَرُوبٌ وَمَعْنَى طَرُوبٌ فِي الْحَسَنِ اَنْ لَهُ طَرُوبًا يَطْلُبُ
 الْحَسَانَ وَنِشَاطًا فِي مَرَاوَدِهَا بَعِيدَ الشَّابِّ تَصْغِيرُ بَعْدَ الْقُرْبِ اَيْ حَيْثُ
 وَفِي الشَّابِّ وَكَادَ يَنْصَرِفُ عَمْرُ طَرُوبٌ مَضَامٌ اِلَى الْجُمْلَةِ الْمُفْعَلِيَّةِ اَوْ اَيْ
 قَوْلُهُ حَانَ اَيْ قَرُبَ مَشَبُّهُ يَكْتَفِي لَيْلَى فِيهِ التَّفَاتُ مِنَ الْخُطَابِ فِي رُبِّ
 اِلَى التَّكْمُرِ وَمُقْتَضَى الظَّاهِرِ يَكْتَفِيكَ وَنَاعِلٌ يَكْتَفِي صَمِيرٌ لِلْقَلْبِ وَلَيْلَى
 مَفْعُولُهُ الشَّائِئُ وَالْمَعْنَى يُطَالِبُنِي الْقَلْبُ بِوَصْلِ لَيْلَى وَرُبِّي تَكْتَفِي بِالنَّشَاءِ
 الْمُؤَنَانِيَّةِ عَلَى اَنْتَ مُسْتَدٌّ اِلَى لَيْلَى وَالْمَفْعُولُ الشَّائِئُ مَحْدُودٌ اَيْ شَدَائِدُ
 فِرَاقِهَا اَوْ عَلَى اَنْتَ خِطَابٌ لِلْقَلْبِ يَكُونُ اِلْتِمَاعًا اُخْرًى مِنَ الْغَيْبَةِ اِلَى الْخُطَابِ
 وَمَحْدُودٌ اَيْ بَعْدَ وَلَيْلَى اَيْ قُرْبِهَا وَعَادَتْ عَوَادٍ بَيْنَنَا وَخُطُوبٌ قَالَ الْمُرُوفِيُّ
 عَادَتْ يَجُوزُ اَنْ يَكُونَ فَاعِلَتٌ مِنَ الْمُعَادَاةِ كَمَا تَصَوَّرْتِ وَالْخُطُوبُ
 صَارَتْ تَعَادِيَةً وَيَجُوزُ اَنْ يَكُونَ مِنْ عَادَ يَعُودُ اَيْ عَادَتْ عَوَادٍ وَعَوَائِدِي
 كَمَا اَنْتَ تَحُولُ بَيْنَنَا اِلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ قَبْلُ

ترجمہ اور خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال شاعر کا قول ہے۔ اے نفس تجھے ایسے قلب
 نے ہلاک کر دیا جو حسین عورتوں کی طلب میں خوش و فرم ہے اور طروب فی الحسن کے معنی یہ ہیں
 کہ اس کیلئے حسین عورتوں کی طلب میں خوشی اور ان سے دل بہلانے میں نشاط ہے شباب ختم ہونے
 کے کچھ بعد، بعد بعد کی تصغیر ہے قرب کیلئے، جس وقت کہ شباب پیچھے ہو گیا اور ختم ہونے لگا، عمر
 طرف جملہ فعلیہ کی طرف مضام ہے یعنی اس کے قول حان بمعنی قرب کی طرف، یعنی بوڑھا پے
 کے قرب وہ قلب مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دیتا ہے اس میں اس خطاب سے جو تک میں ہے
 تکلم کی طرف التفات ہے اور مقتضی ظاہر یکلفک کا ہے اور یکلفی کا فاعل وہ ضمیر ہے جو قلب
 کی طرف راجع ہے اور لیلیٰ اس کا مفعول ثانی ہے اور معنی ہیں کہ قلب مجھ سے وصل لیلیٰ کا مطالبہ
 کرتا ہے اور تار فوقانیہ کے ساتھ تکلفی روایت کیا گیا ہے اس بناء پر کہ یہ لیلیٰ کی طرف مستند
 ہے اور مفعول ثانی محذوف ہے یعنی اس کی جدائی کے مصائب یا اس بناء پر کہ یہ قلب کیلئے
 خطاب ہے لہذا دوسرا التفات ہو گا غیبت سے خطاب کی طرف اور حال یہ ہے کہ لیلیٰ کا قرب
 بہت بعد ہو چکا ہے اور ہمارے درمیان شدائد اور موانع لوٹ آئے ہیں مرزوقی نے کہا عادت
 معادات سے فاعلت کے وزن پر بھی ہو سکتا ہے گویا شدائد اور مصائب اس سے دشمنی کرنے لگے
 اور عاد یعود سے بھی ہو سکتا ہے یعنی شدائد اور موانع ہمارے درمیان اس حالت کی طرف

لوٹ آئے ہیں جس حالت پر وہ پہلے تھے،

تشریح اور خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال عقلم بن عبدہ علی کا وہ شعر ہے جس میں اس نے حارث بن جبلة غسانی کی مدح کی ہے۔ طما بک قلب فی احسان طروب : بمعید الشباب عمر حان مشیب۔ یکلفنی لیلیٰ وقد شط ولیہا : وعادت عواد بیننا خطوب، طمی یطی، لے جانا کا فاعل اس کا فاعل ہے، حسان حسین عورتیں، طروب قلب کی صفت ہے اور فی احسان طروب کے متعلق ہے، طروب اس خفت کو کہا جاتا ہے جو انسان کو شدتِ سرور یا شدتِ حزن کی وجہ سے عارض ہوتی ہے۔ بقول تفتازانی طروب فی احسان کے معنی ہیں کہ قلب کیلئے حسین عورتوں کی طلب اور ان کو بہلانے پھسلانے میں خوشی اور نشاط ہے بمعید، بعد کی تصغیر ہے جو تھوڑے سے بعد پر دلالت کرتا ہے، عمر، ظرف ہے اور جبلة فعلیہ یعنی حان کی طرف مضاف ہے مشیب بڑھاپا، شط، دور ہوا، ولیہا، ایام قرب عواد، حوادث، خطوب، امور عظیم بقول امام مرزوقی، عادت یا معادات سے ہے دشمنی کرنا یا خود سے ہے رجوع کرنا، شعر کا ترجمہ یہ ہے اے جان من جوانی کے کچھ ہی بعد مسرت کرنے والا دل تجھ کو حسین عورتوں میں لے گیا جس وقت کہ بڑھاپا قریب ہو گیا وہ قلب مجھے لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دے رہا ہے حالانکہ لیلیٰ کے قرب کا زمانہ بہت دور ہو چکا اور ہمارے درمیان حوادث اور موانع عود کر گئے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس شعر میں خطاب سے تکلم کی طرف التفات اس طرح ہے کہ شاعر نے یکم میں خطاب کا اسلوب اختیار کیا ہے اور پھر یکلفنی میں یا متکلم لاکر خلاف مقتضی ظاہر تکلم کا اسلوب اختیار کیا ہے کیونکہ مقتضی ظاہر یکلفک ہے، یکلفنی کا فاعل قلب ہے اور لیلیٰ اس کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول یا متکلم ہے اور مطلب یہ ہے کہ قلب مجھ سے وصل لیلیٰ کا مطالبہ کر رہا ہے، بعض لوگوں نے اس کو تا کیساتھ تکلفنی پڑھا ہے اس صورت میں لیلیٰ اس کا فاعل ہوگا اور مفعول ثانی شدائد محذوف ہوگا اور اس صورت میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تکلفنی میں قلب کو خطاب ہو اور لیلیٰ مفعول ثانی ہو اور ترجمہ یہ ہو کہ، اے قلب تو مجھ کو لیلیٰ کے بارے میں تکلیف دے رہا ہے اس صورت میں دوسرا التفات ہوگا یعنی غیبت سے خطاب کی طرف اس طور پر کہ شروع میں قلب اسم ظاہر لاکر غیبت کا اسلوب اختیار کیا ہے اور پھر تکلفنی میں قلب کیلئے تا خطاب لاکر دوسرا اسلوب اختیار کیا ہے۔

وَمِثَالُ الْجَلِ لَتَفَاتٍ مِنَ الْخُطَابِ إِلَى الْعَنِيَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى حَقًّا إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ
فَجَرَّيْنِ يَهُدَىٰ وَيَقْدِرُ مِثَالُ الْجَلِ لَتَفَاتٍ مِنَ الْعَنِيَةِ إِلَى التَّكْلِمْ قَوْلُهُ تَعَالَى

وَاللّٰهُ الَّذِي ارْسَلَ الرِّيَّاحَ مُنَافِرًا فَسُقْنَاهُ وَمُقْتَضًى الظَّاهِرِ سَاقَهُ اَي سَاقِ
اللّٰهُ تَعَالٰی ذٰلِكَ السَّحَابِ وَاجْرَاهُ اِلٰی بَكْدٍ مَّيِّتٍ وَمَسَالِ الْاَلْبَتَاتِ مِنَ الْقَمِيَّةِ
اِلَى الْخُطَابِ قَوْلُهُ تَعَالٰی مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَمُقْتَضًى الظَّاهِرِ اِيَّاكَ

ترجمہ اور خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا قول حتیٰ اذ انتم فی الفلک
درجین بہم ہے حالانکہ قیاس یکم ہے۔ اور غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا
قول واللہ الذی ارسل الرياح منفیر سما باسقناہ ہے اور مقتضی ظاہر ساتھ ہے یعنی اللہ نے اس بارہ کو
ہنکا یا اور اس کو مردہ شہر کی طرف لے گیا، اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا
قول مالک یوم الدین ایاک نعبد ہے حالانکہ مقتضی ظاہر ایاہ ہے۔

تشریح مصنف نے خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول حتیٰ اذ
کنتم پیش کیا ہے کیونکہ اس آیت میں اولاً تو کنتم کہہ کر خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے اور
پھر بہم کہہ کر یعنی ضمیر غائب لاکر غیبت کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے حالانکہ قیاس اور ظاہر کا مقتضی یہ
تھا کہ ضمیر خطاب لاکر کہہ کر کہا جاتا، اور غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال میں یہ آیت واللہ
الذی ارسل پیش کی ہے۔ اس طور پر کہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اولاً تو اپنے آپ کو اسم ظاہر
کے ساتھ تعبیر کیا ہے جو غائب کے حکم میں ہے اور اسقناہ میں ضمیر متکلم کے ساتھ تعبیر کیا ہے حالانکہ
مقتضی ظاہر یہ تھا کہ مساقہ اللہ کہا جاتا۔ اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال میں
آیت مالک یوم الدین پیش کی ہے اس آیت میں التفات اس طرح ہے کہ پہلے تو باری تعالیٰ کو اسم
ظاہر (مالک یوم الدین) کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور پھر ایاک نعبد میں خطاب کے ساتھ تعبیر
کیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ایاک کے بجائے ایاہ کہا جاتا۔

وَوَجْهَهُ اَي وَجْهَهُ حُسْنِ الْاَلْبَتَاتِ اِنَّ الْكَلَامَ اِذَا اُنْعِلَ مِنْ اُسْلُوْبٍ اِلَى اُسْلُوْبٍ
كَانَ ذٰلِكَ الْكَلَامُ اَحْسَنَ خَطِيْبَةً اَي تَجْدِيْدًا اَوْ اِحْدَاثًا مِنْ طَرِيقِ الثَّبُوْبِ
لِبَسَاطَةِ السَّمَاعِ وَكَانَ اَكْثَرُ اِنْفِاسًا لِّمَا لَلَّاهُ مَضَاعًا اِلَيْهِ اَي اِلَى ذٰلِكَ الْكَلَامِ لَا ت
لِيَكُنْ جَدِيْدًا لَدَّةً وَهَذَا وَجْهٌ حُسْنِ الْاَلْبَتَاتِ عَلَى الْاِحْلَاقِ

ترجمہ اور حسن التفات کی وجہ یہ ہے کہ کلام جب ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف
نقل کیا جائے گا تو یہ کلام جدت کے اعتبار سے اچھا ہوگا قطعیۃ طریث الثوب سے ماخوذ ہے

سامع کی نشاط کے لئے اور اس کلام کی طرف توجہ کرنے کی وجہ سے زیادہ تنبیہ کرنا چاہیے اس لئے کہ ہر جدید چیز کیلئے لذت ہوتی ہے اور حسن التفات کی یہ وجہ عام ہے۔

شارح نے وجہ کے بعد حسن کا لفظ مقدر مان کر بتا دیا کہ التفات حسن ہے اور اس کے حسن کی وجہ یہ ہے کہ جب کلام ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل کیا جائے گا تو اس کلام میں جدت اور نیا پن پیدا ہوگا اور جدت کی وجہ سے وہ کلام عمدہ ہوگا اور عمدہ ہونے کی وجہ سے سامع کے اندر نشاط پیدا ہوگا۔

حاصل یہ کہ سامع کے اندر نشاط پیدا کرنے کیلئے کلام کے اندر التفات کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ التفات کی صورت میں سامع اس کلام کو سننے کی طرف زیادہ توجہ ہوگا کیونکہ ہر جدید چیز لذیذ ہوتی ہے اور ہر لذیذ چیز سننے کی طرف آدمی توجہ ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ حسن التفات کی یہ وجہ عام ہے ہر التفات میں متعلق ہو جائیگی۔

رَحِمَہُ مُخْتَمَمٌ مَرَاتِعُهُ يَلْطَافُ عَلَيْهِ هَذَا الْوَجْهَ الْعَامَّ كَمَا فِي سُورَةِ النَّازِعَاتِ
كَاتِ الْعَبْدِ إِذَا ذَكَرَ الْحَقِيقَ بِالْحَمْدِ عَنْ قَلْبٍ خَاضِعٍ بِجِدِّ ذَلِكَ الْعَبْدِ مِنْ نَفْسِهِ
مَحْرُكًا لِلْمَقَالِ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى ذَلِكَ الْحَقِيقَ بِالْحَمْدِ وَكُلَّمَا أُجْرِيَ عَلَيْهِ صَبْعَةٌ
مِنْ تِلْكَ الصِّغَاتِ الْعَظَامِ قَوِيَ ذَلِكَ الْمُحَرِّكُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ إِلَى خَاصَّتِهَا
أَيْ خَاصَّةً تِلْكَ الصِّغَاتِ يَعْنِي مَا لَيْسَ يَوْمَ الدِّينِ الْمَفِيدَةُ أَيْ ذَلِكَ الْحَقِيقَ
بِالْحَمْدِ مَا لَيْسَ الْأَمْرُ كُلِّهِ فِي يَوْمِ الْجَزَاءِ لِأَنَّهُ أَضْيَقُ مَا لَيْسَ فِي يَوْمِ الدِّينِ
عَلَى طَرِيقِ الْإِتْسَاعِ وَالْمَعْنَى عَلَى الطَّرِيقَةِ أَيْ مَا لَيْسَ فِي يَوْمِ الدِّينِ وَالْمَفْعُولُ
مَعْدُومٌ دَلَالَةٌ عَلَى التَّعْمِيمِ فَجَبْنِيذٌ يُوجِبُ ذَلِكَ الْمُحَرِّكُ لِنَسَاهِيهِ فِي الْقُوَّةِ
الْإِقْبَالِ عَلَيْهِ أَيْ إِقْبَالُ الْعَبْدِ عَلَى ذَلِكَ الْحَقِيقَ بِالْحَمْدِ وَالْخُطَابِ بِتَخْصِيصِهِ
بِمَا فِيهِ الْخُصُوعُ وَالْإِسْتِعَانَةُ فِي الْمُهَيَّمَاتِ مَا لَبَّاهُ بِتَخْصِيصِهِ مُتَعَلِّقٌ بِالْخُطَابِ
يُقَالُ خَاطَبْتُهُ بِالْعِزِّ إِذَا دَعَوْتُ لَهُ مَوَاجِهَةً وَعَابِيَةُ الْخُصُوعِ هُوَ مَعْنَى الْعِبَادَةِ
وَعُمُومُ الْمُهَيَّمَاتِ مُسْتَعَادٌ مِنْ حَدَثِ مَفْعُولٍ لِنَسْجُونِ وَالتَّخْصِيصُ مُسْتَفَادٌ
مِنْ تَمَيُّزِ الْمَفْعُولِ مَا لِلطَّيْفَةِ الْمُخْتَصِمِ بِهَا مَوْقِعٌ هَذَا لِلْإِقْبَالِ هِيَ أَنْ يَبْهَ
تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا أَخَذَ فِي الْقِرَاءَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قِرَآنُهُ عَلَى رَجَاءٍ بِجِدِّ
مِنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ الْمُحَرِّكُ الْمَذْكُورُ

ترجمہ

اور کبھی التفات کے مواقع اس وجہ عام کے علاوہ دوسرے لطائف کے ساتھ مختص ہوتے ہیں جیسا کہ سورۃ فاتحہ میں اس لئے کہ بندہ مستحق حمد کو جب قلب حاضر سے یاد کرے گا تو وہ بندہ اپنے دل میں اس مستحق حمد کی طرف متوجہ ہونے کا ایک محرک پائیگا اور جب جب اس مستحق حمد پر ان بڑی بڑی صفات میں سے ایک ایک صفت ذکر کرے گا تو وہ محرک قوی ہوتا چلا جائیگا یہاں تک کہ معاملہ ان صفات کے خاتمہ یعنی مالک یوم الدین تک پہنچے ہو جائے گا، جو اس بات کا فائدہ دے رہا ہے کہ وہ مستحق حمد یوم جزاء میں تمام امور کا مالک ہے کیونکہ مالک کی یوم دین کی طرف بطریق مجاز اصناف کی گئی ہے اور معنی ظرفیت پر ہیں یوم جزاء میں مالک ہے، اور تعصیم پر دلالت کرنے کی وجہ سے مفعول محذوف ہے پس اس وقت یہ محرک انتہائی قوی ہونے کی وجہ سے اس مستحق حمد پر بندے کے متوجہ کرنے کو واجب کرے گا اور غایت درجہ خشوع خضوع اور جملہ مہمات میں استعانت کو خاص کرنے کے ساتھ خطاب کرنے کو واجب کرے گا پس تخصیص میں با خطاب کے ساتھ متعلق ہے بولا جاتا ہے فاطبہ، بالذات جب تو اس کو مشافہتہ پرکارے اور غایت خضوع ہی عبادت کے معنی ہیں اور عوم مہمات نستعین کے مفعول کے حذف سے مستفاد ہے اور تخصیص مفعول کی تقدیم سے مستفاد ہے پس وہ لطیف جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے وہ یہ ہے کہ اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ بندہ جب قرأت شروع کرے تو اس کی قرأت کا ایسے طریقہ پر ہونا ضروری ہے کہ وہ اپنے دل میں اس محرک مذکور کو محسوس کرے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ حسن التفات کی جو عام وجہ بیان کی گئی ہے التفات کے بعض مواقع پر اس وجہ عام کے علاوہ بھی لطائف یعنی محاسن اور دقائق پائے جاتے ہیں یعنی ان بعض مواقع میں جن میں التفات پایا جاتا ہے کبھی لطیفہ سابقہ کے علاوہ دوسرا لطیف بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ سورہ فاتحہ میں التفات ہے کہ مالک یوم الدین تک غائب کے صیغے ہیں اور پھر اس کے بعد خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے اس التفات کی ایک وجہ تو وہ ہی ہے جو پہلے گذر چکی ہے اس کے علاوہ سورہ فاتحہ میں ایک نکتہ یہ ہے کہ جب بندے نے الحمد للہ کہا اور حضور قلب کیساتھ مستحق حمد کا ذکر کیا تو یہ بندہ اپنے دل میں ایک ایسا محرک محسوس کرے گا جو اس کو اس مستحق حمد کی طرف متوجہ کرنے پر ابھارے گا۔ پھر جب یہ بندہ رب العالمین، الرحمن الرحیم جیسی بڑی بڑی صفات ذکر کرے گا تو یہ محرک اور زیادہ قوی ہو گا حتیٰ کہ جب یہ بندہ اس مالک یوم الدین تک پہنچے گا جو اس بات کا فائدہ دے گا کہ یہ مستحق حمد یوم جزاء میں تمام امور کا مالک ہے تو اس وقت یہ محرک جو تک انتہائی قوی ہو گیا اس لئے بندے کو اس مستحق حمد کی طرف متوجہ کرنے کو واجب کرے گا یعنی اس پر دلالت کرے گا کہ مستحق حمد کی طرف متوجہ ہونا واجب اور لازم ہے اور یہ محرک اس بات کو واجب کرے گا کہ بندہ اپنی

تمام مہمات میں استغانت کے سلسلہ میں انتہائی نشوع اور خضوع کے ساتھ اسی مستحق حمد کو مخاطب بنائے اس کے علاوہ کو مخاطب نہ بنائے۔

شارح کہتے ہیں کہ مالک یوم الدین میں مالک کی یوم الدین کی طرف اضافت مجازاً ہے ورنہ حقیقت میں یوم الدین ظہر ہے اور معنی ہیں مالک فی یوم الدین۔ اور تخصیص کا بار خطاب سے متعلق ہے شارح کہتے ہیں کہ غایت حضور ہی عبادت کی حقیقت ہے اور عموم مہمات نستین کے مفعول کے محذوف ہونے سے مستفاد ہے اور ایک یعنی مفعول کو مقدم کرنے کی وجہ سے تخصیص مستفاد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ لطیف جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے یہ ہے کہ اس التفات میں اس بات پر تشبیہ کرنا مقصود ہے کہ بندہ جب قرأت شروع کرے تو اپنے اندر اس محرک کو محسوس کرے۔

وَلَمَّا انْجَزَ الْكَلَامُ إِلَى خِلَافٍ مُّقْتَضَى الظَّاهِرِ أَوْ رَدْعَهُ أَقْسَامُ مِنْهُ وَإِنْ كُنْ
مِنْ مَبَاحِثِ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ فَقَالَ وَمِنْ خِلَافٍ الْمُقْتَضَى أَيْ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ
تَلَقَّى الْمُخَاطَبُ إِضَاحَةً الْمَصْدَرِ إِلَى الْمَفْعُولِ أَيْ تَلَقَّى الْمُتَكَلِّمُ الْمُخَاطَبَ
بَعِيرٌ مَا يَتَرَكُّهُ الْمُخَاطَبُ وَالْبَاءُ فِي بَعِيرٍ لِلتَّعْدِيدِ وَفِي يَحْمِلُ كَلَامَهُ
لِلتَّسْبِيحَةِ أَيْ إِنَّمَا تَلَقَّاهُ بِغَيْرِ مَا يَتَرَكُّهُ لِسَبَبِ أَنَّهَ حَمَلَ كَلَامَهُ أَيْ الْكَلَامَ
الصَّادِرَ عَنِ الْمُخَاطَبِ عَلَى خِلَافٍ مَرَادِهِ أَيْ مَرَادِ الْمُخَاطَبِ وَإِنَّمَا حَمَلَ كَلَامَهُ
عَلَى خِلَافٍ مَرَادِهِ تَسْبِيحًا لِلْمُخَاطَبِ عَلَى أَنَّهَ أَيْ ذَلِكَ الْغَيْرُ هُوَ الَّذِي بِالْقَصْدِ
وَالْإِرَادَةِ كَقَوْلِ الْقَبْرِ لِلْحَجَّاجِ وَقَدْ قَالَ الْحَجَّاجُ لَهُ أَيْ لِلْقَبْرِ قَوْلُ خَالِ
كَوْنِ الْحَجَّاجِ مُتَوَعِّدًا إِيَّاهُ لَا حِمْلَ لَكَ عَلَى الْأَذْهِمِ لِعِنِي الْعَبْدُ هَذَا مَقُولُ
قَوْلِ الْحَجَّاجِ مِثْلُ الْأَمِيرِ يَحْمِلُ عَلَى الْأَذْهِمِ وَالْأَشْهَبُ هَذَا مَقُولُ قَوْلِ الْقَبْرِ
فَأَبْرَرَ وَعَبِيدُ الْحَجَّاجِ فِي مَعْرِضِ الْوَعْدِ وَتَلَقَّاهُ بِغَيْرِ مَا يَتَرَكُّهُ بِأَنْ حَمَلَ
الْأَذْهِمِ فِي كَلَامِهِ عَلَى الْمَرْسِ الْأَذْهِمِ أَيْ الَّذِي غَلَبَ سَوَادُهُ حَتَّى ذَهَبَ الْبَيَاضُ
وَصَمَّ إِلَيْهِ الْأَشْهَبُ أَيْ الَّذِي غَلَبَ بَيَاضُهُ وَمَرَادُ الْحَجَّاجِ إِنَّمَا هُوَ الْقَبْدُ مُتَنَبِّهٌ
عَلَى أَنَّ الْحَمْلَ عَلَى الْمَرْسِ الْأَذْهِمِ هُوَ الْأَوَّلُ بِأَنْ يَقْصِدَ الْأَوَّلُ أَيْ مَنْ كَانَ
مِثْلَ الْأَمِيرِ فِي السُّلْطَانِ أَيْ الْغَلْبَةِ وَبَسْطَةِ السَّيِّدِ أَيْ الْكُورِ وَالْعَالِ وَالْبَعْدِ
مَعْدِيٌّ بِأَنْ يُصِفَ أَيْ يُعْطَى مِنْ أَصْعَدَ لَا أَنْ يُصَفَى أَيْ يُغْتَدَّ مِنْ
صَمَدٍ كـ

ترجمہ

اور جب کلام خلاف مقتضی ظاہر تک پہنچ گیا تو مصنف اس کی چند قسمیں اور لائے اگرچہ وہ مباحث مسند الیہ سے نہیں ہیں۔ چنانچہ فرمایا، اور خلاف مقتضی ظاہر میں سے مخاطب کے سامنے پیش کرنا ہے (یہ) مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے پیش کرنا ہے اس چیز کے علاوہ کو جس کا مخاطب انتظار کرتا ہے، اور بغیر میں باوعدہ یہ کیلئے ہے، اور تحمل کلام میں باو سبقت کیلئے ہے یعنی متکلم نے مخاطب کے سامنے اس چیز کے علاوہ کو پیش کیا ہے جس کا مخاطب منتظر ہے اس سبب سے کہ متکلم نے اس کے کلام کو یعنی اس کلام کو جو مخاطب سے صادر ہوا ہے مخاطب کی مراد کے خلاف پر محمول کیا ہے اور اس کے کلام کو اسکی مراد کے خلاف پر اس لئے محمول کیا ہے تاکہ مخاطب کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ وہ غیر قصد اور ارادہ کے زیادہ لائق ہے جیسے حجاج سے قبضہ کی کا قول اس حال میں کہ حجاج نے قبضہ کی کو دھکی دیتے ہوئے کہا میں تجھ کو ادہم یعنی قید پر سوار کروں گا یہ حجاج کے قول کا مقولہ ہے امیر جیسا آدمی کالے اور سفید گھوڑے پر سوار کرتا ہے یہ قبضہ کی کا مقولہ ہے پس قبضہ کی نے حجاج کی وعید کو وعدے کی صورت میں ظاہر کیا اور اس کے انتظار کے خلاف مواجہت کی اس سبب سے کہ اس کے کلام میں لفظ ادہم کو فرس ادہم پر محمول کیا ہے یعنی وہ گھوڑا جس کی سیاہی اتنی غالب ہو کہ سفیدی ختم ہو جائے اور قبضہ کی نے ادہم کے ساتھ اشتہاب کو ملا لیا اشتہاب وہ گھوڑا جس پر سفیدی غالب ہو حالانکہ حجاج کی مراد سیڑی تھی، پس قبضہ کی نے اس بات پر تنبیہ کی کہ فرس ادہم پر محمول کرنا اولیٰ ہے بایں طور کہ امیر اس کا ارادہ کرے یعنی جو شخص غلبہ، سخاوت، مال اور نعمت میں امیر کی طرح ہے اس کے لئے مناسب یہ ہیکہ وہ عطا کرے یُصَفِّد اصفد سے ہے بمعنی عطا کرنا نہ یہ کہ وہ قید کرے یُصَفِّد، صغره سے ہے بمعنی قید کرنا۔

تشریح

شارح نے فرمایا ہے کہ مصنف کا کلام مسند الیہ کے ان حالات میں تھا جو حالات مقتضی ظاہر کے مطابق ہوں لیکن ذکر مسند الیہ کے ان حالات تک پہنچ گیا جو حالات مقتضی ظاہر کے خلاف ہیں چنانچہ مصنف نے مسند الیہ میں مقتضی ظاہر کے خلاف کی بہت سی صورتیں ذکر کی ہیں یہاں سے مصنف نے خلاف مقتضی ظاہر کی ایسی چند صورتیں ذکر کی ہیں جن کا تعلق مسند الیہ کے مباحث سے نہیں ہے، مجملہ ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ متکلم مخاطب کے سامنے اس کے انتظار اور امید کے برخلاف بات پیش کرے اور متکلم مخاطب کے کلام کو اس کی مراد کے خلاف پر محمول کرے اور مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرے کہ تو نے اپنے کلام سے جو مراد لیا ہے وہ تیری شایان شان نہیں ہے بلکہ تیری شایان شان وہ ہے جس پر میں نے تیرے کلام کو محمول کیا ہے جیسا کہ جب حجاج بن یوسف نے قبضہ کی کو دھکی دیتے ہوئے کہا لا حولک علی الادہم، اور حجاج نے

ادہم سے مراد قید اور بیڑی لی یعنی میں تجھ کو بیڑی پر سوار کروں گا یعنی تیرے پیروں میں بیڑیاں ڈلوادوں گا، تو اس کے جواب میں قبضری نے کہا مثل الامیر کجیل علی الادہم والاشہب، اور قبضری نے حجاج کی مراد کے برخلاف ادہم سے کالا گھوڑا مراد لیا اور اس کے ساتھ اشہب بھی ملا دیا یعنی سفید گھوڑا، پس قبضری نے حجاج کی وعید کو وعدہ کی صورت میں پیش کیا اور اس کے انتظار اور امید کے برخلاف یہ کہا کہ امیر تو ادہم اور اشہب گھوڑے ہی پر سوار کرتا ہے یعنی امراد جو صاحب سلطنت اور صاحب سخاوت اور مال و نعمت کے مالک ہوتے ہیں ان کے لائق یہ ہی ہے کہ داد و ہش کریں یہ کہ وہ لوگوں کو بیڑیاں ڈلوائیں۔

شارح نے متن کی تشریح میں فرمایا ہے کہ تلعفی الخطاب میں مخاطب تلعفی مصدر کا مفعول ہے اور یہ اضافت مصدر الی المفعول کے قبیل سے ہے اور نا عل المتکلم ہے اور کجیل کلامہ میں باء سببیہ ہے۔

ادہم وہ گھوڑا ہے جس میں سیاہی کا اس قدر غلبہ ہو کہ اس کی سفیدی ختم ہو جائے اور اشہب وہ گھوڑا ہے جس میں سفیدی غالب ہو، یصفی ماخوذ از اصفد باب افعال عطاء کرنا اور یصفد ماخوذ از صفد باب ضرب، بیڑی ڈالنا۔

خواتم: دسوقی میں حجاج اور قبضری کے اس واقعہ کی تفصیل اس طرح مذکور ہے، قبضری رؤساء عرب اور فضلاء عرب میں سے تھا اور اس کا تعلق خوارج سے تھا۔ ایک مرتبہ یہ چند دوستوں کے ساتھ انگور کے باغ میں بیٹھا تھا، لوگوں نے حجاج کا ذکر کیا تو اس نے کہا، اللہم سود وجہہ و اقطع عنقہ واسقنی من دمہ، یہ خبر حجاج کو پہنچ گئی حجاج نے اس سے کہا یہ بات تو نے کہی ہے اس نے کہا ہاں، لیکن میری مراد اس سے آپ نہیں ہیں بلکہ سبز انگور ہے یعنی میں نے یہ کہا ہے کہ اے اللہ انگور کو کالا کر دے، یعنی پکا دے اور پھر اس کو توڑ دے اور پھر اس کے شیرے سے مجھ کو سیراب کر دے، مگر اس جواب سے حجاج مطمئن نہیں ہوا چنانچہ اس نے کہا لا حلتک علی الادہم، قبضری نے حجاج کی مراد کے خلاف پر محمول کرتے ہوئے کہا مثل الامیر کجیل علی الادہم والاشہب، حجاج نے اس سے کہا، ولیک انہ لحدید تو بر باد ہو ادہم سے میری مراد حدید لوہا یعنی بیڑی ہے لیکن قبضری نے اس کو بھی حجاج کی خلاف مقصد پر محمول کرتے ہوئے کہا ان یکن الحدید خیر من ان یکن البلیدا حدید یعنی تیز رفتار ہونا بلید ہونے سے بہتر ہے یہ سن کر حجاج نے اپنے ملازمین سے کہا اس کو اٹھاؤ چنانچہ انہوں نے قبضری کو اٹھا لیا قبضری نے کہا سبحان الذی تمیز لنا ہذا و ما کننا لامقرنین یہ سن کر حجاج نے کہا انکو نیچے زمین پر ڈال دو چنانچہ انہوں نے ڈال دیا قبضری نے کہا ہنہا خلفناکم و فیہا نعیدکم حجاج قبضری کی حاضر جوابی سے اس قدر متاثر ہوا کہ حجاج نے اسکو انعام دیا اور خلعت سے نوازا۔

أَوِ السَّائِلِ عَطْفٌ عَلَى الْمُخَاطَبِ أَوْ تَلَقُّى السَّائِلِ بِعَيْنٍ مَا يَطْلُبُ يَكْتَرِبُ سَوَالَهُ
مَنْزِلَةً غَيْرَهُ أَى غَيْرَ ذَلِكَ الشُّوَالِ تَسْمِيَهَا لِلْسَّائِلِ عَلَى أَنَّهُ أَى ذَلِكَ الْغَيْرِ
أَلَا وَبِإِحَالِهِ أَوْ أَلْمِهِمْ كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ
لِلنَّاسِ وَالْحَجَجِ سَأَلُوا عَنْ سَبَبِ اخْتِلَافِ الْقَمَرِ فِي زِيَادَةِ النُّورِ وَنَقْصَانِهِ
فَأَجَبُوا بِبَيَانِ الْغُرُوضِ مِنْ هَذَا الْأَخْتِلَافِ وَهُوَ أَنَّ الْأَهِلَّةَ بِحَسَبِ ذَلِكَ
الْاِخْتِلَافِ مَعَالِمٌ يُوقِفُ بِهَا النَّاسَ أُمُورَ هُمْ مِنَ الْعَرَاسِيعِ وَالْمَتَاجِرِ وَمَجَالِ
الدُّيُونِ وَالصُّوَرِ وَعَيْنِ ذَلِكَ وَمَعَالِمُ الْحَجِّ يَعْرِفُ بِهَا وَقْتَهُ وَذَلِكَ لِلتَّنْبِيهِ
عَلَى أَنَّ الْأَوَّلَى وَالْآخِرَى بِإِحَالِهِمْ أَنْ يَسْأَلُوا عَنْ ذَلِكَ وَلَا يَسْأَلُوا عَنِ السَّبَبِ
لَا تَلْهَمُ لَيْسُوا أَمَّنْ يَطْلُبُونَ سَهُولَةً عَلَى ذَوَائِقِ عِلْمِ الْهَيْئَةِ وَلَا يَتَعَلَّقُ لَهُمْ
بِهِ غَرَضٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّذِينَ
وَالَّذِينَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالْمَسَاحِكِينَ وَالْبَنِي السَّبِيلِ سَأَلُوا عَنْ بَيَانِ مَا يُنْفِقُونَ
فَأَجَبُوا بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ تَسْمِيَهَا عَلَى أَنَّ أَلْمَهُمْ هُوَ السُّوَالُ عَنْهَا لِأَنَّ التَّنْقِصَ
لَا يَحْتَدُّ بِهَا إِلَّا أَنْ تَنْقُصَ مَوْضِعَهَا .

ترجمہ اوسائل کا عطف مخاطب پر ہے یعنی سائل کے سامنے اس کے علاوہ کو پیش کرنا جس
کو وہ طلب کرتا ہے اس کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر سائل کو اس بات
پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ یہ غیر ہی اس کے حال کے مناسب یا ضروری ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول
آپ سے لوگ چاندوں کی تحقیق کرتے ہیں آپ فرمادیں گے وہ لوگوں کے لئے وقت ہیں اور حج کے لئے
صحابہ نے نور کی کمی زیادتی کے سلسلہ میں چاند کے اختلاف کا سبب دریافت کیا پس ان کو اس
اختلاف کے فائدے کو بیان کرنے کے ساتھ جواب دیا گیا اور وہ یہ ہے کہ چاند اس اختلاف
کے اعتبار سے علامتیں ہیں کہ لوگ اس کے ذریعہ سے اپنے امور یعنی کھیتی، تجارت، دیون کی
ادائیگی، روزہ وغیرہ کے اوقات متعین کرتے ہیں اور اسی کے ذریعہ حج کا وقت معلوم کرتے
ہیں اور یہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے کہ سائلین کے لئے اولیٰ اور النسب یہ سہا کڑیاں
غرض کے بارے میں سوال کریں اور سبب کے بارے میں سوال نہ کریں اس لئے کہ وہ ان لوگوں
میں سے نہیں ہیں جو علم ہیئت کی باریکیوں پر آسانی سے مطلع ہو سکیں اور نہ ان کی اس کے
ساتھ کوئی غرض متعلق ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ کیا خرچ کریں
آپ فرمادیں گے کہ تم جو کچھ مال خرچ کرو تو وہ مال باپ، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں کے

لئے ہے، صحابہ نے خرچ کی مقدار دریافت کی تو ان کو مصارف کے بیان کے ساتھ جواب دیا گیا، اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے اسی کے بارے میں سوال کرنا اہم تھا، کیونکہ خرچ مقبر نہیں ہوتا مگر یہ کہ وہ اپنے مصارف میں واقع ہو۔

تشریح غیر مسند الیہ میں خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت تو تلقی مخاطب ہے جس کا بیان گذشتہ سطور میں بیان کر دیا گیا اور ایک صورت تلقی السائل ہے جس کو یہاں بیان کرنا چاہتے ہیں، تلقی مخاطب اور تلقی السائل کے درمیان فرق یہ ہے کہ تلقی السائل سوال پر مبنی ہوتا ہے اور تلقی مخاطب سوال پر مبنی نہیں ہوتا، تلقی السائل کا حاصل یہ ہے کہ سائل جس چیز کے بارے میں دریافت کرنا چاہتا ہے عجیب اس کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سوال سے متعلق جواب نہیں دیتا بلکہ اس کے علاوہ دوسری بات جواب میں ذکر کرتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ اس صورت میں جواب سوال کے مطابق نہیں ہو گا حالانکہ جواب کا سوال کے مطابق ہونا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سوال کی دو قسمیں ہیں (۱) جدلی (۲) تعلیمی، سوال جدلی کے لئے تو یہ بات ضروری ہے کہ جواب اس کے مطابق ہو لیکن سوال تعلیمی کے لئے جواب کا مطابق ہونا ضروری نہیں ہے یعنی سوال تعلیمی میں عجیب جواب میں سائل کے سوال کی رعایت نہیں کرتا بلکہ اس کے حال کی رعایت کرتا ہے جیسے طبیب کا علاج مریض کے حال پر مبنی ہوتا ہے اس کے سوال پر مبنی نہیں ہوتا لہذا طبیب کا علاج مریض کے سوال کے مخالف ہو سکتا ہے پس اگلی مثالوں میں سوال عن الاصلۃ اور سوال عن النفقہ اسی قبیل سے ہے یعنی سوال تعلیمی ہی کے قبیل سے ہے کیونکہ سوال کرنے والے مسلمان ہیں اور جس سے سوال کیا گیا وہ نبی ہے اور نبی اپنی امت کیلئے حکیم اور طبیب کے مرتبہ میں ہوتا ہے لہذا اس کا جواب سائل کے حال کے مطابق ہو گا نہ کہ سوال کے مطابق۔

الحاصل تلقی السائل میں سائل کے سوال کو اس سوال کے غیر کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر سائل کے سامنے اس کی طلب کے برخلاف جواب دیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ سائل کو اس بات پر تنبیہ کر دیا جائے کہ وہ غیر ما یطلب ہی اس کے حال کے مناسب ہے یعنی اس کی طلب اور سوال کے برخلاف عجیب نے جو جواب دیا ہے وہی اس کے مناسب ہے یا تو اس لئے کہ اس میں اس جواب کو سمجھنے کی اہلیت ہی نہیں ہے جس کے بارے میں اس نے سوال کیا ہے یا اس جواب میں اس کیلئے کوئی ناکہ نہیں ہے اور یا وہ جواب جو اس کو دیا گیا ہے اہم اور ضروری ہے یعنی سائل کے لئے دو سوال ہیں ایک وہ جو اس نے دریافت کیا ہے اور عجیب نے اس کے بارے میں جواب نہیں دیا ہے دوم وہ جو اس نے دریافت نہیں کیا ہے اور عجیب نے اس کے بارے

میں جواب دیا ہے، سائل کے لئے تو دونوں ہی سوال اہم ہیں لیکن عجیب نے اس کی طلب اور سوال کے برخلاف جواب دے کر بتلادیا کہ اس کے نزدیک ثانی اہم ہونا چاہئے تھا جس کے بارے میں سوال نہیں کیا گیا، اول جس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے وہ اہم نہ ہونا چاہئے تھا۔ فاضل مصنف نے تعلق السائل کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال تو جواب کے اولیٰ اور انسب ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے اور دوسری مثال جواب کے اہم ہونے پر تنبیہ کرنے کیلئے ہے، پہلی مثال کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا کہ چاند کی روشنی کے گھٹنے اور بڑھنے کے اعتبار سے چاند کے اختلاف کا کیا سبب ہے یعنی چاند گھٹنا بڑھتا کیوں ہے؟۔ شارح نے سائل کو اجماع کا صیغہ مانوق الواحد کے اعتبار سے ذکر کیا ہے کیونکہ مردی ہے کہ یہ سوال معاذ بن جبل اور ربیعہ بن عسئم انصاری نے کیا تھا چنانچہ کہا تھا، یا رسول اللہ ما بال اهلل یبدو دقیقاً مثل الخیط ثم یرید حتی یتلی ویستوی ثم لا یرال یقف حتی یعود کما بدأ، ملاحظہ کیجئے ان حضرات نے چاند کے اختلاف کا سبب دریافت کیا تھا مگر ان کو جواب میں سبب نہیں بتلایا گیا بلکہ اس کے فوائد اور وہ ثمرات بیان فرمائے جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے کہ چاند کے اختلاف کا فائدہ یہ ہے کہ لوگ اس کے ذریعہ زراعت، تجارت، ادائیگی دیون، روزہ حج، عدت حمل، عدت اور حیض وغیرہ کے اوقات معلوم کر لیتے ہیں اگر چاند کا یہ اختلاف نہ ہوتا تو ان چیزوں کے اوقات کا معلوم کرنا دشوار ہو جاتا پس ان کے اس سوال کے برخلاف یہ جواب دے کر اس بات پر تنبیہ کر دی گئی کہ ان لوگوں کے حال کے مناسب یہ ہی تھا کہ یہ لوگ اختلاف اہلہ کے فوائد اور ثمرات دریافت کرتے اور اسکے سبب کے بارے میں دریافت نہ کرتے کیونکہ اختلاف اہلہ کے سبب کے ساتھ اذلاً تو کوئی دینی غرض وابستہ نہیں ہے اور پھر یہ مسئلہ علم سیئت کا ہے یہ لوگ بآسانی علم ہیئت کے دقائق پر مطلع نہیں ہو سکتے ہیں۔

دوسری مثال جس میں اس بات پر تنبیہ کی گئی ہے کہ جو جواب ہم نے دیا ہے اس کے بارے میں دریافت کرنا اہم تھا تم نے جو سوال کیا ہے وہ اہم نہیں ہے (یہ ہے کہ صحابہ نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا خرچ کریں یعنی یہ سوال کیا تھا کہ کتنی مقدار خرچ کریں یا کون سی جنس سے خرچ کریں یا دونوں کے بارے میں سوال کیا تھا، ان حضرات کے سامنے ان کے سوال کے برخلاف مصارف بیان کر دیئے گئے چنانچہ فرمایا کہ خرچ تو کچھ بھی کرو اور کتنا بھی کرو لیکن مصارف یہ ہیں ان میں خرچ کرو، ماں باپ، رشتہ دار، یتامی، مساکین، مسافر، آیت میں والدین کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نفلی صدقہ مراد ہے صدقہ مفروضہ مراد نہیں ہے یہاں سائلین کے سوال کے برخلاف جواب دے کر اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ نفقہ کی مقدار اور جنس کے بارے میں سوال کرنا اہم نہیں ہے بلکہ اسکے

مصارف کے بارے میں سوال کرنا اہم ہے اور ضروری ہے کیونکہ نفع اسی وقت قبول ہوگا جبکہ اس کو صحیح مصرف میں خرچ کیا گیا ہو نفع تھوڑا ہو یا زیادہ اور کسی بھی جنس سے ہو اور اگر نفع زیادہ ہو مگر صحیح مصرف میں خرچ نہ کیا گیا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور وہ عند اللہ مقبول نہ ہوگا،
الحاصل مصارف کے بارے میں سوال چونکہ اہم تھا اس لئے جواب میں مصارف ہی ذکر کئے گئے مال کی مقدار یا اس کی جنس بیان نہیں کی گئی۔

وَمِنْهُ اَنْزَوَيْنِ خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ التَّعْيِيرُ عَنِ الْمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ بِمَقْطَعِ الْمَاضِي
تَنْسِيْهَا عَلَى تَحَقُّقِ وَقُوْعِهِ خَوْفُ تَوَهُّدِ تَفْخِ فِي الصُّوْرِ فَصِوَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ
فِي الْأَرْضِ بِمَعْنَى يَضَعُ وَمِثْلُهُ التَّعْيِيرُ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِمَقْطَعِ اِسْمِ الْفَاعِلِ كَقَوْلِهِ
تَعَالَى اِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ مَّكَانٌ يَمْعُ وَتَحْوَةً التَّعْيِيرُ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ بِمَقْطَعِ اِسْمِ
الْمَفْعُولِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ مَكَانٌ يَجْمَعُ وَهِيَ بَحْثٌ
وَهُوَ اَنَّ كُلَّ مَنْ اِسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ فَدَلَّ بِكَوْنِهِ بِمَعْنَى اِلَّا سَتَقْبَالُ اِنْ لَمْ يَكُنْ
ذَلِكَ بِحَسَبِ اَصْلِ الْوَضْعِ فَكَوْنُ كُلِّ مِثْلٍ وَاقِعًا فِي مَوْجِدِهِ وَاسْرَدًا عَلَى حَسَبِ
مُقْتَضَى الظَّاهِرِ وَالْجَوَابُ اَنَّ كُلَّ مِثْلٍ مِنْهَا حَقِيقَةٌ فِيمَا يَتَحَقَّقُ فِيهِ وَقُوْعُ الْوَضْعِ
وَقَدْ اسْتَعْمَلَ هَهُنَا فِيمَا لَمْ يَتَحَقَّقْ مَجَازًا تَنْسِيْهَا عَلَى تَحَقُّقِ وَقُوْعِهِ

ترجمہ اور مقتضی ظاہر کے خلاف کے قبیل سے معنی مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ ادا کرنا ہے اس کے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسے، اور جس دن صور بھونکا جائیگا تو زمین و آسمان والوں کے ہوش اڑ جائیں گے (یہاں) صق، یصق کے معنی میں ہے اور اسی کے مثل مستقبل کو اسم فاعل کے لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول، اور دین واقع ہے (یہاں) واقع، یقع کی جگہ میں ہے اور اسی کے مثل مستقبل کو اسم مفعول کے لفظ کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وہ دن جس میں لوگوں کو اکٹھا کیا جائے گا (یہاں مجموع) جمع کی جگہ میں ہے، اور یہاں ایک بحث ہے وہ یہ کہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنی میں ہوتا ہے اگرچہ یہ اصل وضع کے اعتبار سے نہیں ہے، پس ان میں سے ہر ایک اپنے موقع میں واقع ہوگا (اور) مقتضی ظاہر کے مطابق وارد ہوگا اور جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس معنی میں حقیقت ہے جس میں وقوع و صفت متحقق ہے اور یہاں مجازاً غیر متحقق میں استعمال کیا گیا ہے اس کے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کے لئے۔

تشریح

غیر سند الہی میں خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ معنی مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کیا جائے یعنی وہ معنی جس کا وقوع آئندہ زمانے میں ہوگا اس کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنا بھی مقتضی ظاہر کے خلاف ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس معنی کے مستحق الوقوع ہونے پر تنبیہ ہو جائے یعنی معنی مستقبل کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ اس لئے تعبیر کرتے ہیں کہ یہ معلوم ہو جائے کہ آئندہ زمانے میں اس معنی کا تحقق یقینی ہے جیسے قرآن میں ہے یوم یخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض اس آیت میں صعق ماضی یصعق کے معنی میں ہے یعنی صعق اور ہوش اڑنے کا وقوع قیامت میں ہوگا مگر چونکہ اس کا وقوع یقینی اور متحقق ہے اس لئے اس کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا، اور اسی طرح خلاف مقتضی ظاہر معنی مستقبل کو اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وان الذین لو افع جزاء قیامت کے دن حاصل ہوگی یہاں واقع اسم فاعل، یقع کی جگہ پر مستعمل ہے یعنی جزاء جو آئندہ زمانے میں حاصل ہوگی اس کو اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اور اسی طرح خلاف مقتضی ظاہر معنی مستقبل کو اسم مفعول کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ذالک یوم یجمعون لہ الناس میں مجموعہ کی جگہ مستعمل ہے، یعنی لوگوں کا اکٹھا ہونا قیامت میں ہوگا مگر اس کو اسم مفعول کے صیغہ کیساتھ تعبیر کیا گیا ہے، وھلینا سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں میں سے ہر ایک کبھی استقبال کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے اگرچہ یہ اس کے وضعی اور حقیقی معنی نہیں ہیں، اور جب اسم فاعل اور اسم مفعول معنی مستقبل میں استعمال ہوتے ہیں تو مذکورہ دونوں آیتوں میں اسم فاعل اور اسم مفعول اپنے موقع میں واقع ہوں گے اور مقتضی ظاہر کے مطابق مستعمل ہوں گے، اور جب یہ دونوں مقتضی ظاہر کے مطابق مستعمل ہیں تو ان کو خلاف مقتضی ظاہر کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول مایحقق فیہ وقوع الوصف یعنی حال اور ماضی میں تو حقیقت ہیں یعنی حال اور ماضی کے معنی میں ان دونوں کا استعمال حقیقت ہے اور مالم یحقق یعنی مستقبل میں مجاز ہے اور معنی مجازی بلاشبہ خلاف مقتضی ظاہر ہوتے ہیں پس اس جگہ اسم فاعل اور اسم مفعول کو مالم یحقق یعنی معنی مستقبل میں مجاز استعمال کرنا بلاشبہ خلاف مقتضی ظاہر ہے اور ایسا اسی لئے کیا گیا ہے تاکہ معنی مستقبل کے وقوع کے متحقق ہونے پر تنبیہ ہو جائے۔

وَمِنْهُ أَيْ وَمِنْ خِلَافِ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ الْمُتَكَبَّرِ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ أَحَدُ أَجْزَاءِ الْكَلَامِ
مَكَانَ الْآخَرِ وَالْآخَرُ مَكَانَهُ كَحَوْزِ الْمَكَّةِ عَلَى الْحَوْزِ مَكَانَهُ عَرَضَتْ الْحَوْزُ

عَلَى النَّاتَةِ أَيْ ظَهَرَتْ عَلَيْهَا لِتَشْرِيبٍ وَقِيلَ أَيْ الْقَلْبُ السَّكَائِي مُطْلَقًا وَقَالَ
ابْنُهُ مِمَّا يُؤَسِّرُ الْكَلَامَ مَلَاخَةً وَرَكَدَةً عَيْنُهُ أَيْ عَيْنُ السَّكَائِي مُطْلَقًا لِأَنَّهُ
عَكْسُ الْمُعْطُوبِ وَتَقْيِضُ الْمُقْصُودِ وَالْحَقُّ أَنَّهُ إِنْ تَحَقَّقَ رُغْبًا رَاطِطًا غَيْرَ الْمَلَاخَةِ
الَّتِي أَوْسَرَتْهَا نَفْسُ الْقَلْبِ ثَبَلْ كَقَوْلِهِ **فَتَحْكُرْ** وَمَهْمَةٌ أَيْ مَعَارِضَةٌ مُعْتَبَرَةٌ أَيْ
مُسْتَوْنَةٌ بِالْعَبَرَةِ أَرْجَاؤُهُ : أَطْرَافُهُ وَتَوَاحِيْدُهُ جَمْعُ الرِّجَاءِ - مُقْصُودٌ كَانَ لَوْنُ
أَرْضِهِ سَمَآؤُهُ : عَلَى حَدِّ الْمُضَافِ أَيْ لَوْنُهَا أَيْ لَوْنُ السَّمَاءِ فَالْمُضَرَّاعُ الْآخِرُ
مِنْ بَابِ الْقَلْبِ وَالْمَعْنَى كَمَا تَلَوْنُ سَمَاعِيهِ لِعَبَرَتِهَا لَوْنُ أَرْضِهِ وَالْإِعْتِبَارُ
اللطيفُ هُوَ الْمَبَالِغَةُ فِي وَصْفِ لَوْنِ السَّمَاءِ لِعَبَرَةٍ حَتَّى كَانَتْ صَارَ يَحْيِي
يُسَبِّحُهُ بِه لَوْنُ الْأَرْضِ فِي ذَلِكَ مَعَ أَنَّ الْأَرْضَ أَصْلُ فِيهِ .

ترجمہ اور خلاف مقتضی ظاہر کے قبیل سے قلب ہے اور وہ یہ ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے ایک کو
دوسرے کی جگہ اور دوسرے کو اس کی جگہ کر دیا جائے، جیسے عزت الناتہ علی الخوض، عزت الخوض
علی الناتہ کی جگہ میں، یعنی میں نے خوض کو اونٹنی کے سامنے پیش کیا تاکہ وہ پانی پئے، قلب کو سکاکی نے
تو مطلقاً قبول کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ کلام میں ملاحت پیدا کرتا ہے اور سکاکی کے علاوہ اس
کو مطلقاً رد کیا ہے کیونکہ وہ عکس مطلوب اور تقیض مقصود ہے اور حق یہ ہے کہ اگر قلب اعتبار
لطیف کو متضمن ہو اس ملاحت کے علاوہ جس کو نفس قلب نے پیدا کیا ہے تو وہ قلب قبول کر لیا
جائے گا جیسے روبان الحجاج کا قول ہے بہت سے شیل میدان میں جن کے اطراف دجوانہ گرد
آلود ہیں، ارجاء بمعنی اطراف دجوانہ رجا بالقصر کی جمع ہے گویا اس کی زمین کی رنگت اس کے
آسمان کی طرح ہے، مضاف بخدوف ہے یعنی آسمان کے رنگ کی طرح، پس آخری مصرعہ قلب کے
قبیل سے ہے اور معنی یہ ہیں کہ اس کے آسمان کا رنگ اس کے عبار آلود ہونے کی وجہ سے اس کی
زمین کے رنگ کی طرح ہے، اور اعتبار لطیف عبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کے رنگ کے وصف
میں مبالغہ کرنا ہے، گویا آسمان اس طور پر ہو گیا کہ عبار آلود ہونے میں زمین کے رنگ کو اس کی ساتھ
تشبیہ دیجائے، باوجودیکہ اس میں زمین اصل ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت قلب ہے اور قلب کا مطلب یہ
ہے کہ کلام کے اجزاء میں سے پہلے جز کو دوسرے جز کی جگہ اور دوسرے جز کو پہلے جز
کی جگہ رکھ دیا جائے، یہ واضح رہے کہ محض تبدیلی مکان کا نام قلب نہیں ہے بلکہ جب پہلے جز کو دوسرے
جز کی جگہ رکھا جائے گا تو اس کے لئے دوسرے جز کا حکم بھی ثابت ہو گا اور جب دوسرے جز کو پہلے

جز کی جگہ رکھا جائیگا تو اس کے لئے پہلے جز کا حکم ثابت ہوگا، جیسے عرضت اکحوض علی الناقۃ اس مثال میں حوض اور ناقۃ نفس عرض میں تو دونوں شریک ہیں مگر حوض کے لئے حرف جر کے واسطے کے بغیر عرض ثابت ہے لہذا حوض معروض ہوگا (جس کو پیش کیا گیا ہے) اور ناقۃ کے لئے بواسطہ حرف جر عرض ثابت ہے لہذا ناقۃ معروض علیہا ہوگا (جس پر پیش کیا گیا ہے) اب اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا، میں نے حوض کو ناقۃ پر پیش کیا ہے یعنی پانی پینے کیلئے حوض کو ناقۃ کے سامنے پیش کیا ہے پس جب اس مثال میں قلب کیا جائیگا اور یوں کہا جائیگا عرضت الناقۃ علی اکحوض تو جو حکم یعنی معروض ہونا حوض کے لئے ثابت تھا وہ حکم ناقۃ کیلئے ثابت ہوگا اور جو حکم یعنی معروض علیہا ہونا ناقۃ کیلئے ثابت تھا وہ حکم حوض کے لئے ثابت ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے ناقۃ کو حوض پر پیش کیا ہے۔

الحاصل عرضت الناقۃ علی اکحوض میں قلب ہے اور یہ اصل میں عرضت اکحوض علی الناقۃ تھا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معروض علیہ کے لئے ذی شعور اور ذی اختیار ہونا ضروری ہے تاکہ وہ معروض کی طرف رغبت کرے یا اس سے نفرت کرے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ حوض اور ناقۃ میں ناقۃ ذی شعور اور ذی اختیار ہے لہذا اصل یہ ہی ہے کہ ناقۃ معروض علیہا ہو اور ناقۃ، عرضت اکحوض علی الناقۃ میں معروض علیہا ہے لہذا عرضت اکحوض علی الناقۃ اصل ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر کے مطابق ہوگا اور جب عرضت اکحوض علی الناقۃ مقتضی ظاہر کے مطابق ہے تو اس کا قلب یعنی عرضت الناقۃ علی اکحوض بلاشبہ مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ علامہ سکا کی نے قلب کو مطلقاً قبول کیا ہے یعنی قلب اعتبار لطیف کو مستغن ہو یا اعتبار لطیف کو مستغن نہ ہو سکا کی کے نزدیک بہر صورت مقبول ہے اور سکا کی نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ قلب کلام میں ملاحظہ اور عمدگی پیدا کرتا ہے پس اس ملاحظہ اور عمدگی کی وجہ سے قلب مقبول ہوگا اور سکا کی کے علاوہ دوسرے حضرات قلب کو مطلقاً رد کرتے ہیں خواہ اعتبار لطیف کو مستغن ہو یا مستغن نہ ہو اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ قلب میں عکس مطلوب اور نقیض مقصود ہوتا ہے پس مقصود کے بدل جانے کی وجہ سے قلب مطلقاً رد ہوگا۔

مصنف کہتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ اگر قلب اس ملاحظہ کے علاوہ جو نفس قلب سے پیدا ہوئی ہے کسی اعتبار لطیف کو مستغن ہے تو وہ قلب مقبول ہے اور اگر اعتبار لطیف کو مستغن نہیں ہے تو مردود ہے، اعتبار لطیف کو مستغن ہونے کی مثال رو بہ بن العجاج کا یہ شعر ہے: دہمت مغبرۃ ارجاء کائنات لوان ارضہ سماؤ کائنات۔ واد یعنی رب، مہمتہ ایسا جنگل جس میں گھاس اور پانی نہ ہو، مغبرۃ غبار آلود ارجاء رجا کی جمع ہے اطراف و جوانب، سماؤ میں مضاف محذوف ہے۔ ترجمہ بہت سے جنگل ایسے ہیں جن کے اطراف و جوانب غبار آلود ہیں گویا ان کی زمین کا رنگ ان کے آسمان کا رنگ ہو گیا

اس شعر کا دوسرا مصرعہ باب قلب سے ہے کیونکہ اصل قویہ ہے کہ غبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کا رنگ زمین کے رنگ کے مشابہ ہو یعنی آسمان کا رنگ مشابہ اور زمین کا رنگ مشابہ ہو اور وجہ تشبیہ غبار آلود ہونا ہو لیکن شاعر نے قلب کیا اور زمین کے رنگ کو مشابہ اور آسمان کے رنگ کو مشابہ بہ قراد یا اور یہاں اعتبار لطیف آسمان کے غبار آلود ہونے میں مبالغہ پیدا کرنا ہے یعنی آسمان اس قدر غبار آلود ہے کہ وہ اس درجہ میں ہو گیا کہ اس کے ساتھ زمین کے رنگ کو تشبیہ دیجائے حالانکہ غبار آلود ہونے میں زمین اصل ہے نہ کہ آسمان۔

وَلَا أَيْ وَانْ لَهُ يَتَضَمَّنُ اِعْتِبَارًا لَطِيفًا مَرَكَّةً لَكِنَّهُ عُدُولٌ عَنْ مُتَضَعِ الظَّاهِرِ مِنْ
غَيْرِ نَكْتَةٍ يَحْتَضِرُ بِهَا كَقَوْلِهِ **شعر** فَلَمَّا انْ حَرَى سَمْنٌ عَلَيْهِمَا كَمَا طَيَّنْتَ بِالْفَدَنِ
أَيْ الْقَصْرِ السَّيَّاعَا : أَيْ الطَّيْنُ الْمَحْكُورُ وَالْبَيْتُ وَالْمَعْنَى كَمَا طَيَّنْتَ الْفَدَنَ بِالسَّيَّاعِ
يُفَانِ طَيَّنْتَ السَّطْحَ وَالْبَيْتَ وَلِغَايِلِ أَنْ يَقُولَ إِنَّهُ يَتَضَمَّنُ مِنَ الْمَعَالِفَةِ فِي
وَصْفِ السَّادَةِ بِالسَّمْنِ مَا لَا يَتَضَمَّنُ قَوْلًا سَاكِمًا طَيَّنْتَ الْفَدَنَ بِالسَّيَّاعِ لِإِنَّمَا
أَنَّ السَّيَّاعَ قَدْ بَلَغَ مِنَ الْعَظَمِ وَالْكَثَرِ إِلَى أَنْ صَارَ يَمْلِكُ لِقَا الْأَهْلِ وَالْفَدَنَ
بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ كَالسَّيَّاعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْفَدَنِ

ترجمہ اور اگر اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو مردود ہو گا کیونکہ یہ مقتضی ظاہر سے بغیر معتد بہ نکتہ کے عدول کرنا ہے جیسے عمرو بن سلیم ثعلبی کا قول ہے جب اونٹنی پر موٹا پا چڑھ گیا جیسے تو نے گارے کو مکان سے لپیپ دیا ہو فدن محل سیاع وہ گارے میں بھوسا ملا ہو یا جو اور معنی یہ ہیں جیسے تو نے مکان کو گارے سے لپیپ دیا ہو بولا جاتا ہے میں نے چھت اور مکان کو لپیپ دیا اور قائل یہ بات کہہ سکتا ہے کہ اس شعر میں قلب اونٹنی کے مٹاپے میں اس مبالغہ کو متضمن ہے جس کو ہمارا قول کما طينت الفدن بالسياع متضمن نہیں ہے کیونکہ قلب یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ گارا موٹائی اور زیادتی کی وجہ سے بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور محل اس کے مقابلہ میں بمنزلہ گارے کے ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ اگر قلب کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہ ہو تو وہ قلب مردود ہو گا کیونکہ اس صورت میں کسی معتد بہ نکتہ کے بغیر مقتضی ظاہر سے عدول کرنا لازم آتا ہے حالانکہ بغیر کسی نکتہ کے مقتضی ظاہر سے عدول نا جائز ہے اس کی مثال عمرو بن سلیم ثعلبی کا یہ شعر ہے فلما ان حرى سمن عليهما : کما طينت الفدن اليما شعر میں ان زائد ہے اور جرئی ظہر کے معنی میں ہے سمن بکسر السين وفتح الميم ہزال کی ضد یعنی موٹا یا، طين لبينا، فدن محل، سياع گارا

جس میں سمجھ سہ ملا ہوا ہو، شاعر نے اونٹنی کے مٹاپے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب اونٹنی پر موٹا پا ظاہر ہو گیا جیسا کہ تو نے محل سے گارے کو لپیٹ دیا ہو، شاعر کی غرض یہ ہے کہ ناتہ موٹائی میں اس مکان کی طرح ہے جس کو گارے سے لپیٹ دیا گیا ہو۔ اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قلمربے کیونکہ شاعر نے کہا ہے کہ محل سے گارے کو لپیٹا ہے حالانکہ محل سے گارے کو نہیں لپیٹا جاتا بلکہ گارے سے محل کو لپیٹا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے طینت السطح والبیت میں نے چھت اور گھر کو لپیٹ دیا ہے مگر چونکہ یہ قلب کسی اعتبار لطیف کو متضمن نہیں ہے اس لئے مردود ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ سابعہ شعر کی طرح یہ شعر بھی مبالغہ کو متضمن ہے یعنی شاعر نے اونٹنی کے موٹاپے میں مبالغہ پیدا کرنے کیلئے یہ قلب کیا ہے یعنی جس طرح گارا اپنی موٹائی اور کثرت میں اس قدر بڑھ گیا کہ گارا بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور محل بمنزلہ گارے کے ہو گیا اسی طرح اونٹنی کا موٹا پا بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور اصل اونٹنی موٹاپے کے مرتبہ میں ہوئی۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ مبالغہ قلب کی صورت میں تو حاصل ہوتا ہے لیکن اگر بغیر قلب کے گما طینت الغدن یا تسبیح کہا جاتا تو یہ مبالغہ حاصل نہ ہوتا۔

الحاصل جب یہ قلب بھی اعتبار لطیف یعنی مبالغہ کو متضمن ہے تو یہ قلب بھی مردود ہوگا۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتَبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

۱۹ ربیع الاول یوم الاحد ۱۴۱۵ھ



شیدی کتب خانہ

آرام باغ۔ کراچی

قُوْتُ الْاٰخِيَارِ

شرح اردو

نُورُ الْاَنْوَارِ

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب کمر و ڈوی

استاذ حدیث دارالعلوم وقف دیوبند

گیارہویں صدی ہجری کے متبحر عالم، صوفی و مرتاض، فقیہ و درال، مفسرِ مکتب
 شیخ احمد الملقب بہ "مُلا جیون کی" "نورالانوار" اپنی مقبولیت، افادیت
 اہمیت اور گونا گوں خصوصیات کی وجہ سے مقبولِ خاص و عام ہے۔ بیرون
 سے اس کتاب پر اردو میں کوئی تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے
 مؤلف موصوف نے اصل کتاب کو با اعزاب کیا ہے اور بھر مناسب انداز پر اس کے
 اغلاق کو حل کیا ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل پر کھل کر بحث کی ہے۔

ناشر

مدیری کتب خانہ آرام باغ کراچی ۱

فیض سبحانی

شرح اردو

منتخب الحسامی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب کروی ڈوی

استاذ حدیث ارا العلوم وقف یونہد

حسام الدین محمد بن محمد بن عمر متوفی ۸۴۳ھ کی تالیف منتخب الحسامی اپنی جامعیت افادیت، اہمیت اور گونا گوں خصوصیات کی وجہ سے نصاب کی اہم ترین کتاب ہے اور مقبول خاص و عام ہے۔ اب تک اس کتاب پر اردو زبان میں کوئی ایسی قابل ذکر شرح نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے۔ مؤلف موصوف نے عربی عبارات کو بااعراب بنا کر اس کے اغلاق کو عام فہم انداز پر حل کیا ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل پر کھل کر بحث کی ہے۔

- ناشر :-

قدیمی کتب خانہ

مقابل آرا مباحغ کراچی ۷۱