

# تکبیر الامانی

شرح اردو

## مختصر المعانی

جلد اول۔ جلد ثانی

فاروقی کتب خانہ

سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

تالیف  
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب  
سکرٹری، اساتذہ حدیث از العلوم دیوبند

# کیمیاء الاعمالی

شرح اللہ  
مختصر المعانی

جلد اول

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب

سکریٹری، اُستادِ حدیث، اُستادِ اَلْعِلْمِ دہلی

فاروقی کتب خانہ

سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

# تکمیل الامانی

شرح اردو

## مختصر المعانی

### ایک ضروری گزارش

ایک مسلمان، مسلمان ہونے کی حیثیت سے قرآن مجید، احادیث اور دیگر دینی کتب میں عمداً غلطی کا تصور نہیں کر سکتا سہواً جو اغلاط ہوگی ہوں اس کی تصحیح و اصلاح کا بھی انتہائی اہتمام کیا ہے اسی وجہ سے ہر کتاب کی تصحیح پر ہم زور کثیر صرف کرتے ہیں۔

تاہم انسان، انسان ہے اگر اس اہتمام کے باوجود بھی کسی غلطی پر آپ مطلع ہوں تو اسی گزارش کو مد نظر رکھتے ہوئے ہمیں مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اسکی اصلاح ہو سکے۔ اور آپ تعاون اعلیٰ البرہ و التقویٰ کے مصداق بن جائیں،

جزا کم اللہ خیرا

## فاروقی کتب خانہ

سردار پلازہ جی، ٹی روڈ اکوڑہ خٹک

## فہرست مضامین تکمیل الامانی شرح اردو مختصر المعانی جلد اول

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
153	ذکر مسندالیہ	6	آغا درس سے پہلے کی چند باتیں
155	تعریف مسندالیہ بالا ضمار	10	مختصر المعانی کا خطبہ
158	تعریف مسندالیہ بالعلمیۃ	15	تلخیص المفتاح کا خطبہ
164	تعریف مسندالیہ بالموصولیۃ	15	حمد کی تحقیق
172	تعریف مسندالیہ بالاشارة	19	صلاة کی تحقیق
176	تعریف مسندالیہ باللام	22	تلخیص المفتاح کی تالیف کی وجہ
188	تعریف مسندالیہ بالا ضافت	33	مقدمہ علم اور مقدم کتاب کی تحقیق اور ان فرق
191	تعلیم مسندالیہ	36	فصاحت اور بلاغت کی تعریف اور اسکی تقسیم
196	وصف مسندالیہ	39	فصاحت فی المفرد کی تعریف
199	توکید مسندالیہ	48	فصاحت فی الکلام کی تعریف
201	بیان مسندالیہ	61	فصاحت فی المتکلم کی تعریف
202	ابدال مسندالیہ	63	بلاغت فی الکلام کی تعریف
205	عطف مسندالیہ	78	بلاغت فی المتکلم کی تعریف
212	تعقیب مسندالیہ بضمیر الفصل	84	الفن الاول فی علم المعانی
213	تقدیم مسندالیہ	88	تقسیم الکلام
215	ما انا قلت	94	صدق اور کذب کی تفسیر
249	تاخیر مسندالیہ	104	احوال اسناد خبری
259	التفات	119	اسناد حقیقی
262	تلقی مخاطب بغیر ما یرقب	123	اسناد مجازی
266	رد السائل بغیر ما یتطلب	146	احوال مسندالیہ
269	القلب	147	حذف مسندالیہ

## بسم اللہ الرحمن الرحیم

### تصدیق و توثیق

استاذ محترم حضرت مولانا خورشید عالم صاحب مدظلہ استاد حدیث

ونائب مہتمم دارالعلوم (وقف) دیوبند

مختصر المعانی درس نظامی کی مشہور کتاب ہے جو علوم ثلاثہ معانی، بیان، بدیع سے متعلق ہے اور ان علوم ثلاثہ کے حصول کے بغیر کوئی بھی مشکل کلام فصیح و بلیغ پر قادر نہیں ہو سکتا اور اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ کلام الہی کی فصاحت و بلاغت جو درجہ اعجاز کو پہنچی ہوئی ہے اس کا ادراک بھی صحیح طور پر مذکورہ علوم ثلاثہ 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 کے لئے مشکل بھی سمجھی جاتی ہے اور تلاش بسیار کے باوجود اس کی متبادل کوئی آسان ایسی جامع کتاب آج تک میسر نہ آسکی۔

اس لئے اس کتاب کی ایسی شرح کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی جو اس کے جملہ مباحث کو اہل 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۔ بحمد اللہ وقف دارالعلوم کے ایک مایہ ناز استاذ محترم جمیل احمد صاحب نے اس خدمت کو انجام دیا جس میں موصوف نے باحاورہ اردو ترجمہ کے ساتھ مذکورہ مسائل کی مفصل تشریح فرمائی اور بیان کردہ امثلہ کی وضاحت کرتے ہوئے مثل لہ کے ساتھ ان کی مطابقت بھی اہل انداز میں فرمائی جو انتہائی مشکل کام تھا مگر موصوف نے جس طرح اس ضرورت کو پورا کیا ہے اس کو دیکھ کر قلبی مسرت ہوئی۔ فجزاہ اللہ خیر الجزاء۔

میں نے شرح کے مختلف حصوں کا مطالعہ کیا اور ان کو 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 شرف 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

۱۴۱۵ھ / ۷/۲

## دُعائیہ کلمات

عارف باللہ حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث و ناظم جامعہ عربیہ ہتورا (بانده)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔

علامہ تفتازانی کی کتاب مختصر المعانی فن بلاغت کی معرکہ الآراء کتاب ہے جو درس نظامی کا جزو لاینفک ہے درس نظامی کا کوئی مدرسہ ایسا نہیں جس میں یہ کتاب داخل درس نہ ہو اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے بغیر استعداد کامل نہیں ہوتی اللہ پاک نے مصنف کے اخلاص کی برکت سے اس کو مقبولیت تامہ 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 شروح 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 اعتدال چل ہی رہا تھا کہ یہ خوش خبری سنی کہ مگر می جناب مولانا جمیل احمد مدظلہ مدرس دارالعلوم وقف دیوبند نے اس کی شرح مکمل کر دی ہے اور ”تعمیل الامانی“ کے نام سے وہ بہت جلد منصفہ ہو کر پرانے والی ہے اس سے بڑی مسرت ہوئی کہ اس کے اہل سے اللہ نے یہ کام لیا۔ موصوف کو اللہ پاک نے درسیات میں بہت عبور عطا فرمایا ہے۔

اس کے علاوہ بھی قوت الاخبار شرح نور الانوار، فیض سبحانی شرح منتخب حسامی، اشرف الہدایہ شرح ہدایہ، شرح طحاوی طبع ہو کر قبول عام حاصل کر چکی ہیں۔

دل سے دعا ہے کہ اللہ پاک ان کی ہر کتاب کو مفید عام و خاص بنائے اور مزید توفیق عطا فرمائے۔

صدیق احمد

خادم جامعہ عربیہ ہتورا بانده۔

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

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 المفتاح“ ہے اور یہ خود اس کی 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 المفتاح 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 مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ علامہ سکاکی نے فرمایا ہے کہ معانی بلغاء کے کلام کی ترکیب کے خواص کے تتبع کو کہتے ہیں تاکہ ان خواص کو جان کر کلام کو مقضیٰ حال کے مطابق کیا جاسکے۔ علم معانی کا موضوع ہے بلغاء کی ترکیب اس حیثیت سے کہ وہ مقضیٰ حال کے مطابق ہوں اور غرض و غایہ ہے کلام کو مقضیٰ 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 برکی متوفی ۸۷ھ نے چند اصول لکھے۔ مگر یہ اصول کسی کتابوں میں مذکور نہیں ہیں۔ اس کے بعد عمرو بن بحر بن محبوب اصفہانی متوفی ۲۵۵ھ جن کی کینیت ابو عثمان ہے اور آپ حافظ 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 والتسمین“ بنیادی کتاب شمار کی جاتی ہے۔ اس کے بعد شیخ ابو بکر عبدالقادر بن عبدالرحمن جرجانی متوفی ۴۷۳ھ کا نام آتا ہے۔ ان کی کتاب ”دلائل الاجاز“ اس فن کی مایہ ناز کتاب ہے جس میں آن موصوف نے تمام مباحث کو یکجا کر دیا ہے۔ اس کے بعد ابو یعقوب یوسف بن محمد سکاکی متوفی ۶۲۶ھ کا دور ہے آپ نے مایہ ناز کتاب ”مفتاح العلوم“ تالیف فرمائی جو تین قسموں پر مشتمل ہے اور قسم ثالث علم بلاغت کے فنون ثلاثہ (معانی، بیان، بدیع) کے لئے مخصوص ہے۔

علم بیان: بیان باب ض سے آتا ہے اس کے معنی ہیں ظاہر ہونا، واضح ہونا۔ بیان اس فصیح گفتگو کو بھی کہتے ہیں جس کے ذریعہ مانی الضمیر 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 مرادی پر دلالت کرنے میں اجلی اور واضح ہوں۔ یہ طرق خواہ بطور کنایہ ہوں یا بطریق مجاز 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۔

تدوین: اس فن کے مدوّنین میں سیبویہ، خلیل بن احمد بصری اور ابو عبیدہ معمر بن شیبہ متوفی ۲۰۹ھ کا نام آتا ہے۔ آخر الذکر نے اس فن میں ایک جامع کتاب ”مجاز القرآن“ کے نام سے لکھی ہے جس میں اسالیب قرآن کے جملہ انواع کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔

دوسرا دور ابو علی محمد بن حسن حاتمی متوفی ۳۸۸ھ کا ہے جنھوں نے ”سرا الصناعت و اسرار البلاغۃ“ تحریر فرما کر اس فن کا بڑی حد تک حق ادا

کیا ہے۔ اسی دور کے عالم شمس المعانی قابوس بن دشمگیر متوفی ۴۰۳ھ نے ”کمال البلاغۃ“ لکھ کر اس فن کی بڑی خدمت کی ہے۔ ان حضرات کے بعد ابو الحسن محمد بن الطاهر شریف رضی موسوی متوفی ۴۰۶ھ نے زیر بحث علم سے متعلق دو کتابیں لکھیں ایک تلخیص البیان عن مجازات القرآن

دوسری مجازات النبویہ جن میں قرآن وحدیث کے استعارات بدیعہ و اسرار لطیفہ اور حضور ﷺ کے جامع اور مختصر اقوال سے گفتگو کی گئی ہے۔ ابو منصور عبد الممالک بن محمد ثعالبی متوفی ۳۲۹ھ کی ”سحر البلاغۃ و سر البراعۃ“ بھی اس فن کی عمدہ کتاب ہے۔ شیخ ابوبکر عبدالقادر بن عبدالرحمن جرجانی متوفی ۴۳۷ھ کی اسرار البلاغۃ اور علامہ جارا اللہ زمخشری کی ”اساس البلاغۃ“ بھی اس فن کی شہرہ آفاق کتابیں ہیں۔ (ظفر المحصلین) علم بدیع: بدیع، فعیل کے وزن پر ہے معنی انوکھا، نوا ایجاد، بدیع الشیء سے مشتق ہے معنی ہیں کسی چیز کو بلا ہوندا ایجاد کرنا۔ اسی معنی کے اعتبار سے لفظ بدیع اسماء حسنیٰ میں سے ہے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے، ”بدیع السموت والارض“ علماء بلاغت کی اصطلاح میں بدیع وہ علم ہے جس کے ذریعے تخمین 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 تراکیب بلغاء اس علم کا موضوع ہے۔

عرض: فصیح اور بلیغ کلام میں زیادہ حسن پیدا کرنے کے طرق معلوم کرنا۔

مدویں: فن بدیع میں جو کتاب سب سے پہلے تالیف ہوئی وہ امیر المومنین ابوالعباس الرضی باللہ عبداللہ بن المعتز المتوکل علی اللہ متوفی ۲۹۶ھ کی کتاب ”البدیع“ ہے جسکو کسی جرمن سوسائٹی 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 و سماہ بہذا الاسم عبداللہ بن المعتز“ سب سے پہلے اس علم کو ایجاد کرنے والے اور اس نام کیساتھ موسوم کرنے والے یہی عبداللہ بن المعتز ہیں۔ خود موصوف نے آغاز کتاب میں لکھا ہے ”ما جمع قبلی فنون البدیع“ مجھ سے پہلے کسی نے فنون بدیع کو جمع نہیں کیا ہے۔ موصوف کی یہ کتاب علم بدیع کی سترہ انواع پر مشتمل ہے۔ اسکے بعد قدامہ بن جعفر متوفی ۳۳۷ھ نے تیرہ انواع کا اضافہ کر کے ان کو تیس تک پہنچا دیا ہے اس فن میں آپ کی کتاب ”لقد النثر“ ہے جسمیں قیاس، حد، وصف، رسم وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ موصوف کی دوسری کتاب ”لقد الشعر“ ہے جسمیں حد شعر، اسباب حدوث الشعر، وزن قافیہ، ترصیح، مبالغہ وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ موصوف کی تیسری کتاب جواہر الالفاظ ہے جسمیں الفاظ و عبارات مترادف سے گفتگو کی گئی ہے۔ قدامہ کے بعد ابولہل حسن بن عبداللہ بن ہبل عسکری نے سات انواع کا اضافہ کر کے انکی تعداد ۳۷ تک کر دی ہے۔ موصوف کی کتاب ”الصنائع“ اپنے موضوع کے لحاظ سے بے نظیر ہے اسکے بعد قاضی ابوبکر باقلانی متوفی ۴۰۲ھ نے اعجاز القرآن کے نام سے ایک کتاب تحریر فرمائی جسمیں وجوہ اعجاز سے متعلق علماء سابقین کے اقوال ذکر کر کے اس قول کو ترجیح دی ہے جو دلیل کے اعتبار سے مضبوط اور مستقیم تھا اسکے بعد ابوعلی حسن ازدی متوفی ۴۵۶ھ اور شرف 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 الشعرو آدابہ“ ہے اسکے بعد ابن ابی الاصح نے اس موضوع پر مشتمل چالیس کتابوں کا مطالعہ کر کے مزید بیس (۲۰) انواع پیدا کیں اور ابن ابی الاصح کے بعد ابن معتز نے کتاب ”التفسیر 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 بیالیس ہے۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں کہ میں نے ایک رسالہ بدیعہ دیکھا ہے جسمیں دوسو سے زائد انواع کا ذکر کیا گیا ہے علامہ سکا کی نے اصولی طور پر صرف آتیس انواع ذکر کی ہیں اور کہہ دیا ہے کہ ان سے مزید انواع کا استخراج کیا جاسکتا ہے۔ (ظفر اکلین)

مصنف: یحییٰ بن خلیص المفتاح: نام محمد، کنیت ابو عبداللہ، لقب ابو المعالی، جلال الدین، قاضی القضاة، والد کا نام عبدالرحمن اور کنیت ابو محمد ہے۔ آپ قزوین کے باشندے ہیں اور سکا کی شافعی ہیں۔ بقول حافظ ابن حجر تارخ پیدائش ۶۶۶ھ ہے اور بعض کے نزدیک ۶۶۰ھ ہے علامہ قزوینی ساتویں صدی کے مشہور عالم ہیں بہت ہی کم عمر میں فقہ 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 تھی کچھ عرصہ کے بعد دمشق تشریف لائے اور علوم و فنون، عربیت و اصول، معانی بیان وغیرہ 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 کیلئے منتخب کیا اور جو قرض آپ کے ذمہ تھا شاہ نے اس کی بھی ادائیگی کر دی۔ اس کے بعد علامہ ابن جماعہ کی جگہ مصر میں بھی آپ نے عہدہ قضا کے فرائض انجام دئے۔ 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 کچھ شعری ذوق بھی تھا چنانچہ تلخیص المفتاح میں ایک جگہ آپ کا ایک شعر منقول ہے جو ایک فارسی شعر کا عربی میں ترجمہ ہے۔ شعر یہ ہے

لو لم تكن نية الجوزاء خدمته لما رأيت عليها عقد منتطق

اگر جوزاء کی نیت خدمت ممدوح نہ ہوتی تو تو اس پر پیکا باندھنے والے کی طرح گرہیں نہ دیکھتا۔

یہ فارسی کے اس شعر کا ترجمہ ہے۔ گر نبودے قصد جوزاء خدمتش کس نہ دیدے بر میان او کمر

زمانہ قضا میں آپ پر فاج گرا اور اس سے جان بر نہ ہو سکے۔ یہاں تک کہ ۱۵ جمادی الاولیٰ ۳۹ھ میں آپ دنیا سے رخصت ہو گئے۔

چوں بوئے گل آمدند بر باد سوار در خاک چوں قطر ہائے یاراں رفتند

آپ نے علامہ سکا کی مفتاح العلوم کی قسم ثالث کی تلخیص کر کے ایک مختصر کتاب تالیف کی جس کا نام تلخیص المفتاح ہے چونکہ یہ کتاب خلاف توقع غایت درجہ مختصر ہو گئی تھی اس لئے موصوف نے کتاب مذکور کی تالیف سے فراغت کے بعد ایک اور کتاب تالیف کی جس کا نام ایضاً 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 ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے تفتازان خراسان کا ایک شہر ہے۔ نواب صدیق حسن خاں نے ریاض المرتاض میں آپ کو نساء کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ بھی نقل کیا ہے کہ کسی نے آپ سے پوچھا ”شما از نسائید“ 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 ابوعلی دقاق کی خانقاہ کے برابر میں چار اولیاء آسودہ خواب ہیں اسی لئے نساء کو شام خرد کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ غمی 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 شخص 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 کے بعد پھر آیا۔ تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا آنحضرت ﷺ یا دفرما رہے ہیں۔ میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا دیکھا تو آنحضرت ﷺ 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 برار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے عرض کیا حضور مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ یا دفرما رہے ہیں۔ اس کے بعد میں نے اپنی غبوات کی شکایت کی۔ آپ ﷺ نے فرمایا ”افسح فمک“ میں نے منہ کھولا تو آپ ﷺ نے لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعاء کے بعد فرمایا جاؤ۔ بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اٹھائے درس میں آپ نے کئی اشکالات کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاد تاز گیا اور کہا یا سعد انک الیوم غیرک فیما مضی، آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم: آپ نے مختلف اصحاب و کمال اساتذہ، شیوخ مثلاً عضد الدین، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم و فنون کا

استفادہ کیا

تخصیص علم کے بعد جوانی ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔ تخصیص علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس و تدریس پر رونق افروز ہوئے۔ اور عبدالواسع بن خضر شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضرمی، شارح تذکرہ نصیریہ، 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 ہی سے ہو چکا تھا اس لئے تخصیص علم سے فراغت کے بعد درس و تدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصول فقہ، علم تفسیر، علم عقائد، علم حدیث، علم معانی غرض ہر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں چنانچہ شرح تشریف زنجانی آپ کی اس وقت کی تصنیف ہے جب آپ کی عمر صرف سولہ برس کی تھی۔

قبولیت عامہ: شائق نمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی تصانیف روم میں پہنچیں اور درس میں مقبول ہوئیں تو ان کے نئے میے خرچ کرنے پر بھی دستباب نہیں ہوتے تھے۔ علامہ تفتازانی کو شعر و شاعری کا بھی ذوق تھا۔

تفتازانی علماء کی نظر میں: سید احمد مظلومی فرماتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ریاست مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہو گئی۔ علماء نے لکھا ہے کہ بلا شریک میں علم ان پر ختم ہو گیا۔ علامہ کفوی فرماتے ہیں علامہ تفتازانی عجوبہ 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 مد مقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتا اور ان کی قابلیت سے فائدہ اٹھاتا تھا۔ شاہ شجاع بن مظفر کے دربار میں آپ کا بہت رسوخ تھا۔ اس کے بعد شاہ تیمور لنگ کے یہاں صدر الصدور مقرر ہو گئے تھے۔ شاہ تیمور آپ کا بڑا معتقد 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 قلعہ ہرات کے دروازہ کو اس سے زینت بخشی۔ یہ امر تو مسلم ہے کہ میر سید شریف جرجانی اور سعد الدین تفتازانی ہردوا کا برومشاہیر فضلاء میں سے تھے اور اپنے زمانے میں 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 توک جھونک، بحث و مباحثہ اور مناظرے ہوتے رہتے تھے چنانچہ جب ایک مناظرے میں نعمان معترلی 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۔ بہر حال صدمہ بڑھ گیا صاحب فرماش ہو گئے علاج کیا مگر مطلقاً مفید نہ پڑا حتیٰ کہ ۲۲ محرم ۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں جاں بحق ہو گئے اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا۔ بعض حضرات نے سن وفات ۹۱ھ اور بعض نے ۹۷ھ لکھی ہے مگر صحیح قول پہلا ہی قول ہے۔

مسلك: میر سید شریف تو بالاتفاق حنفی تھے لیکن تفتازانی کے بارے میں دونوں رائے ہیں بعض نے حنفی کہا ہے اور بعض نے شافعی کہا ہے۔ علامہ تفتازانی کی یوں تو ہر فن میں بہت 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 تلویح آج تک داخل درس ہیں۔

ایں سعادت بزور بازو نیست تانہ بخشد خدائے بخشندہ

خدائے لم یزل ولا یزال سے مجھ سیاہ 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 غفر لہ ولو اللدیہ

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نحمدک یا من شرح صدورنا لتلخیص البیان فی ایضاح المعانی ونور قلوبنا بلوامع البیان من مطالع  
المثنائی ونصلی علی نیک محمد المؤید دلایل اعجازہ باسرار البلاغۃ وعلی الہ وصحابہ المخزنین فضیلت  
السبق فی مضمار الفصاحۃ والبراعۃ .

ترجمہ:۔ ہم آپ کی تعریف کرتے ہیں اے وہ ذات جس نے ہمارے سینوں کو ایضاح معانی کے ساتھ بیان کو لکھنے 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 ﷺ پر درود بھیجتے ہیں جن کے دلائل اعجاز کی اسرار بلاغت کے ساتھ تائید کی گئی ہے اور آپ کی آل اور اصحاب پر جو فصاحت و کمال کے  
میدان میں سبقت کرنے والے ہیں۔

تشریح: نحمد حمد باب مع سے مشتق ہے، معنی ہیں محمود کی اختیاری خوبی کو زبان سے بیان کرنا۔ یا حرف نداء۔ شرح کھولنا۔  
صدر صدر کی جمع ہے سبز گندم سے مجازاً قلب مراد لیا گیا۔ اور پھر قلب سے روح مراد لی گئی۔ اب صدر سے ارواح مراد ہیں۔  
تلخیص وہ کلام جو حشو و زوائد سے پاک ہو۔ بیان وہ کلام فصیح جس سے انسان اپنے مافی الضمیر کو آواز کر سکے۔ فی ایضاح میں فی مع کے معنی  
میں ہے۔ ایضاح واضح اور ظاہر کرنا۔ تسویر قلوب روجوں میں نور ڈالنا۔ لوامع لایع 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  
المثنائی مطالع مطلع کی جمع ہے ستارہ طلوع ہونے کی جگہ اور یہاں قرآن مجید کے الفاظ مراد ہیں۔ جن کو مواضع طلوع شمس سے تشبیہ دی گئی ہے  
کیونکہ طلوع شمس کی طرح الفاظ قرآن سے بھی معانی ظاہر ہوتے ہیں۔ مثنائی مثنیٰ کی جمع ہے جو ظرف مکان ہے اس سے مراد قرآن پاک ہے۔  
من مطالع میں من سبب ہے۔ نصلی صلوة سے ماخوذ ہے۔ دلائل دلیل کی جمع ہے وہ چیز جس سے دوسری چیز کا علم حاصل ہو جائے۔  
اعجاز عاجز کرنا لیکن اس سے مقصود آنحضرت ﷺ کے معجزات ہیں جن کے مقابلہ میں مخالف عاجز آگئے۔ بلاغت کلام فصیح کا مقتضی  
حال کے مطابق ہونا۔ اسرار بلاغت وہ امور ہیں جن کا متکلم مخاطب کے حالات دیکھ کر اپنے کلام میں اعتبار کرتا ہے۔ آل سے مراد اہل  
بیت ہیں۔ اصحاب صاحب، یا صاحب یا صاحب کی جمع ہے۔ وہ شخص جس نے آنحضرت ﷺ کو دیکھا اور آپ پر ایمان لایا اور ایمان پر ہی خاتمہ  
ہوا۔ احرار جمع کرنا۔ قصبات قصبہ 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۔ مضمار میدان مسابقت۔ فصاحت ظہور کلام کا تافر کلمات ضعف تالیف اور تعقید معنوی سے خالی  
ہونا۔ براعۃ بلندی و کمال۔

شارح 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 خود 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۔

وبعد فیقول العبد الفقیر الی اللہ الغنی مسعود بن عمر المدعو بسعد الفتازانی ہدایہ اللہ سواء الطریق  
وإذا فہ حلاوۃ التحقیق قد شرحت فیما مضی تلخیص المفتاح و اغنیۃ بالاصباح عن المصباح و اودغته غرابت  
نکت سمنحت بہ الانظار و وشحنہ بلطائف فقر سبکنہا بد الافکار ثم رأیت الكثير من الفضلاء والجم الغفیر من  
الاذکیاء یسئلوننی صرف الہمة نحو اختصارہ والاقصار علی البیان معانیہ و کشف استارہ لہما شاهدوا من ان

المحصلین قد تقاصرث همهم عن استطلاع طوابع اتوارہ و تقاعدت عزائمهم عن استکشاف خیبات اسرارہ وان المنتحلین قد قلبوا احداق الخلد والانتہاب ومدوا اعناق المسخ علی ذلک الكتاب و کنت اضرب عن هذا الخطب صفحاً واطوی دون مرامهم کشحاً علماً منی بان مستحسن الطابع باسرها و مقبول الاسماع عن اخرها امر لا یسعه مقدرة البشر و انما هو شان خالق القوی والقدر وان هذا الفن قد نصب الیوم ماؤہ فصار جدلاً بلا اثر و ذهب رواءہ فعاذ خلافاً بلا ثمر حتی طارت بقیة اثار السلف ادراج الرياح و سالت باعناق مطایا تلک الاحادیث البطح.

ترجمہ :- اور حمد و صلاۃ کے بعد کہتا ہے بندہ جو رب غنی کا محتاج ہے یعنی مسعود بن عمر جو سعد تفتازانی سے معروف ہے اللہ اس کو سیدھے راستے پر لگائے اور تحقیق کا شیریں مزہ چکھائے میں نے ایام گذشتہ میں تلخیص المفتاح کی شرح کی تھی جس کے ذریعہ اس کو صبح کی روشنی (مطلوب) کے ذریعہ چراغ (دیگر شروح) سے بے نیاز کر دیا تھا اور میں نے اس میں ودیعت رکھ دیا تھا ان نادر نکتوں کو جن کو میری نظر نے سخاوت (مستطب) کیا تھا اور اس کو ان لطیف فقروں سے مزین کیا تھا جن کو میرے فکر کی ہاتھوں نے ڈھالا تھا۔ پھر میں نے فضلاء اور اراذ کیاء کی ایک بڑی جماعت کو دیکھا کہ وہ لوگ مجھ سے سوال کر رہے ہیں ہمت کو پھیرنے کا اس کے اختصار کی طرف اور اس کے معانی کے بیان کرنے اور اس کے چھپے ہوئے مضامین کے کھولنے پر اکتفاء کرنے کا کیونکہ وہ اس بات کا مشاہدہ کر چکے تھے کہ طلباء کی ہمتی اس کے پر انوار مضامین پر اطلاع پانے سے پست ہو چکی ہیں اور اس کے راز ہائے سر بستہ کو منکشف کرنے سے ان کے ارادے ست ہو گئے اور کلام چور چھین بھجٹ کی پتلیاں پھر رہے ہیں اور اس کتاب پر مسخ کر دینے کی گردنیں دراز کئے ہوئے ہیں اور میں اس امر عظیم سے اعراض کرتا رہتا تھا۔ اور ان کے مقصود کے ورے ہی پہلو تہی کرتا رہتا تھا کیونکہ مجھے معلوم تھا کہ (ایسا کام کرنا جو تمام طبیعتوں کا پسندیدہ ہو اور تمام کانوں 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 خلاف ہی ہو کر رہ گیا ہے یہاں تک کہ سلف کے بقیہ آثار ہواؤں کے راستوں سے اڑ گئے اور ان باتوں کی سواریوں کے ساتھ نالے بہہ پڑے۔

تشریح: لفظ بعد ظرف زمان ہے اور بنی علی الضمہ ہے۔ فقیر بمعنی مقرر محتاج۔ 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۔ تفتازان، خراسان کا ایک قریہ ہے۔ ہدایت 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 الی کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے تو معنی ارأء الطریق کے ہوتے ہیں۔ تحقیق کے معنی ہیں مسئلہ کو دلیل سے ثابت کرنا۔ تلخیص المفتاح مختصر المعانی کا متن ہے۔ اصباح صبح کے وقت میں داخل ہونا مراد ہے۔ صبح پھر مجازاً شارح کی شرح یعنی مطلوب مراد ہے اور مصباح چراغ۔ لیکن مجازاً دوسرے شارحین کی شرحیں مراد ہیں۔ غرائب نکت میں اضافت صفت الی الموصوف ہے۔ غرائب، غریبہ کی جمع ہے اور معنی نادر اور نکتہ نکتہ کی جمع ہے۔ نکتہ وہ کہلاتا ہے جس کو وقت نظر سے جانا جائے۔ سماحت سخاوت لیکن یہاں مستطب کرنے کے معنی میں مستعمل ہے۔ انظار نظر کی جمع ہے بمعنی فکر، امور معلومہ کو ترتیب دیکر مجہول کو حاصل کرنا۔ توشیح آراستہ کرنا۔ لطائف واحد لطیفہ نادر چیز۔ فقیر واحد فقرہ ریڑھی کی ہڈی، کلام یا جملہ کا لطیف نکتہ، قصیدہ کا عمدہ شعر، لطائف فقر سے مراد منقحی مجمع کلام۔ سبک ڈھالنا۔ افکار واحد فکر۔ البجم الغفیر جم، جموم سے ماخوذ ہے بمعنی کثرت۔ اور غفر غفر سے ماخوذ ہے، بمعنی شتر، چھپانا یعنی ایسی جماعت کثیرہ جو اپنی کثرت کی وجہ سے زمین کو چھپالے یا اپنے ماوراء کو چھپالے۔ اذکیاء واحد ذی۔ کامل العقل، سمریح الغنم۔ الہمة 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

چھانت لینا۔ اقتصار کسی چیز کا چھوٹا کر دینا۔

کشف استار مخفی چیزوں کو بیان کرنا۔ شاهدوا شہادت سے ہے معنی ہن حضور۔ محصلین طلبہ مطول کا ارادہ کرنے والے۔ ہمہ واحد ہمت، ارادہ۔ استطلاع س، ت برائے طلب معنی میں طلب طوع یا تحسین لفظ کیلئے دونوں زائد ہیں اور معنی ہیں ادراک فہم۔ طوابع واحد طلعتہ 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 طلعتہ۔ تقاعد بیٹھ جانا، سست ہو جانا۔ عزائم واحد عزیمتہ پختہ ارادہ۔ استکشاف طلب کشف، ظہور۔ خیبات واحد ضیئہ پوشیدہ چیز۔ اسرار واحد سر، ہیجہ، یہاں بھی اضافت صفت الی الموصوف ہے۔ منتحلین واحد منتحل کلام چور، دوسرے کے کلام کو اپنی طرف منسوب کرنے والا۔ قلبوا ما خوذ از قلب پھیرنا۔ احداق واحد حقتہ آنکھ کی سیاہی، یہاں کنایہ کمال اہتمام، شدت عنایت مراد ہے۔ انتہاب کسی کا مال زبردستی قبضہ میں لینا۔ مدّ دراز کرنا، کھینچنا۔ اعناق واحد عنق گردن۔ مسخ ایک صورت کو اس سے ادنیٰ اور گھٹیا صورت میں بدل دینا۔ خطب امر عظیم۔ صفح اعراض کرنا۔ دون سوا۔ مرام مقصود۔ کشح پہلو۔ علما ضرب اور اطوی کا مفعول لہ ہے۔ منی محذوف سے متعلق ہو کر علماء کی صفت ہے۔ مستحسن اچھا۔ طبائع واحد طبیعت، حقیقت۔ باسرها جمعہا۔ قوی واحد قوت۔ قدر واحد قدرت۔ نصب خنک ہو جانا۔ کنایہ علم کا چلا جانا مراد ہے۔ جدال جھگڑا۔ روا روق۔ خلاف نزاع، خلاف ایک ایسے درخت کو بھی کہتے ہیں جس پر پھل نہیں لگتا اس کو صفصاف بھی کہتے ہیں۔ طارت ذہبت۔ آثار واحد اثر نشان۔ سلف زمانہ ماضی کے بزرگ اور پیشوا لوگ۔ ادراج واحد درج لپینا یہاں طرق اور راستے مراد ہیں۔ رباح واحد ربح ہوا۔ سالت سال۔ سلیل بہنا۔ مطایا واحد مطیہ سواری، اونٹنی۔ احادیث واحد حدیث بات۔ بطاح واحد اطلح وہ وسیع میدان جس میں چھوٹے چھوٹے سگریزے ہوتے ہیں۔

شارح نے انتہائی تواضع کے ساتھ مختصر المعانی کی تالیف کی وجہ بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ میں نے ماضی میں مطول کے نام سے تلخیص المفتاح کی ایک ایسی شرح لکھی تھی جس کے بعد کسی دوسری شرح کی ضرورت نہیں تھی۔ میں نے اس شرح میں نادر قسم کے نکتے اور مجمع مقفی عبارتیں ذکر کی تھیں۔ لیکن میں نے دیکھا کہ ارباب علم و فضل کی ایک کثیر تعداد اس بات کی طالب ہے کہ میں اس شرح میں اختصار کروں اور صرف معانی کے بیان اور پوشیدہ چیزوں کے کھولنے پر اکتفاء کروں اور جس کی یہ تھی کہ وہ حضرات طلبہ کی کم ہمتی اور علوم کی طرف بے رغبتی دیکھ چکے تھے۔ اور ان حضرات کو یہ بھی خطرہ تھا کہ اگر میں نے اختصار کی یہ خدمت انجام نہ دی تو کلام چور میری ہی عبارتوں اور مضامین کو چرا کر اختصار کر دیں گے اور میری کتاب کا ستیاناس کر دیں گے۔ (جیسا کہ آج کل بھی کچھ لوگ ہیں جن کا کام یہی ہے کہ جہاں مارکیٹ میں کوئی اردو شرح آئی تو انھوں نے دو روپیہ فی صفحہ کے حساب سے فوراً اس کی اردو میں رد و بدل کی اور کسی ناشر کے حوالے کر دی اور شٹ سے ایک کتاب کے شارح بن گئے)۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ یہ کام چونکہ بہت عظیم تھا اور مجھے اس کا بھی اندازہ تھا کہ تمام لوگوں کی من پسند کام کرنا انسان کے بس کی بات نہیں ہے۔ یہ کام تو صرف خالق کائنات اور مالک مائنات ہی کر سکتا ہے۔

قیل ان الاله ذو ولبد قیل ان الرسول قد کھنا

مانجی اللہ و الرسول معاً من لسان الوری فکیف انا

اور یہ بھی خیال کہ اس فن کی طرف لوگوں کی رغبت بہت کم ہوگی اور یہ فن تقریباً ختم ہو گیا اور ع اسلاف کے آثار مٹتے جا رہے ہیں۔  
واما لاخذ والانتھاب فامر یرتاح بہ اللیب فللارض من کاس الکرام نصیب . وکیف ینھر عن الانھار  
السائلون ولمثل هذا فلیعمل العاملون ثم ما زادتھم مدا فعتی الاشغافاً و غراماً و ظماً فی ہواجر الطلب و اماً

فانتصبُ لشرح الكتابِ علىٰ وفقٍ مقتدرٍ همهم ثانياً ولعنانِ العنايةِ نحو اختصارِ الأوّل ثانياً مع حمودِ القريحةِ بصرِ  
البليّاتِ وحمودِ الفطنةِ بصرِ النكباتِ وترامى البُلدانِ بِنوِ الأقطارِ ونبوِ الأوطانِ عنى والأوطارِ حتىٰ طفقتُ  
اجوبُ كلِّ اغيْبٍ فاتيْمِ الارجاءِ وأحرزُ كلُّ سطرٍ منه في شطرٍ من الغبراءِ شعر

فيوماً بحزوىٰ ويوماً بالعقيقِ وبالغذيبِ يوماً ويوماً بالخليصاءِ

ترجمہ: اور رہی چوری اور ڈکیتی تو یہ ایسی چیز ہے جس سے عاقل خوش ہوتا ہے کیوں کہ کریوں کے پیالے سے زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ اور پھر مانگنے والوں کو نہروں سے کیسے روکا جاسکتا ہے۔ اور اس جیسی کامیابی کے لئے کام کرنے والوں کو ناکام کرنا ہی چاہیے۔ پھر میرے انکار نے ان لوگوں میں اضافہ نہیں کیا مگر شوق، تڑپ اور طلب کی دو پہریوں میں شدت پیاس کا۔ پھر میں دوسری مرتبہ ان کی خواہش کے مطابق کتاب کی شرح کرنے کے لئے آمادہ ہو گیا درآنحالیکہ میں ارادہ کی لگام کو پھیرنے والا تھا اول کے اختصار کی طرف باوجودیکہ 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 چکر لگانے کے سبب اور مجھ سے وطن اور وسائل ضروریہ کے دور ہونے کے باعث ذہن میں افسردگی تھی۔ حتیٰ کی وسیع میدانوں کو قطع کرتا تھا اور اس شرح کی ہر سطر زمین کے ایک حصہ پر لکھتا۔ شعر ایک دن حزویٰ میں تو ایک دن عقیق میں، ایک دن عذیب میں تو ایک دن خلیصاء میں۔

تشریح: ارتیاح خوش ہونا۔ لیب عقل مند۔ کاس پیالہ۔ کرام واحد کریم۔ شعر میں تھمبیا کرام سے مراد شارح کی ذات ہے۔ کاس سے مطول مراد ہے اور اراض سے منتخلین مراد ہیں۔ نہر نہم روکنا۔ منع کرنا۔ مدافعت دور کرنا، انکار کرنا۔ شغف محبت، عشق۔ غرام پیاس۔ ظماء پیاس، یہاں شہتگی کے معنی کے لئے مستعار ہے۔ ہواجر واحد ہاجرہ کڑی دوپہر۔ مراد شدت حرارت۔ اوام پیاس کی حرارت۔ انتصاب کھڑا ہونا۔ آمادہ ہونا۔ اقتراح بلاغور و فکر کے کسی چیز کو طلب کرنا۔ عنان باگ۔ عنایہ توجہ، مراد کمال اہتمام۔ ثانی دوسری مرتبہ، پھیرنے والا۔ جمود منقبض ہو جانا۔ مرجھانا۔ قریحہ طبیعت۔ صر صر سخت سردی جس سے پانی بھی جم جائے۔ بلیات واحد بلیۃ۔ غم و اندوہ۔ خمود آگ کا بجھ جانا۔ فطنۃ زیر کی فراست۔ صر صر سخت ہوا۔ نکبات واحد نکتبۃ۔ مصیبت۔ ترامی پھینکنا۔ بلدان واحد بلد شہر مراد عدم استقرار ہے۔ اقطار واحد قطر کنارہ۔ نبو دور۔ اوطان واحد وطن۔ اوطار واحد وطر حاجت۔ اجوب از جواب کا ثنا، قطع کرنا۔ اغیر غبار والی۔ قائم تاریک۔ ارجاء واحد رجاء۔ طرف کنارہ۔ احوار از تحریر معنی تہذیب۔ حشو زوائد سے پاک کرنا۔ منہ مختصر المعانی کی طرف ضمیر راجع ہے۔ شطر من الغبراء زمین کا ایک قطعہ۔ حزویٰ، عقیق، عذیب، خلیصاء یہ چاروں مقام جاز 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 جب اس کی تھی کہ لوگوں میں اس فن کی گرویدگی ختم ہوگئی، علم کی رونق مٹ گئی، علمی محاسن 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 چور 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 سائلین کو نہروں سے کیسے روکا جاسکتا ہے بلکہ کام کرنے والوں کو اسی طرح کام کرنے چاہیں کہ دوسرے لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھائیں۔ پھر میں نے جتنا انکار کیا ان کے شوق میں اتنا ہی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ چنانچہ میں نے انتہائی مجبوریوں میں مطول کو مختصر 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 بھٹی 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 حزوئی میں ہوں تو کبھی عقیق میں، کبھی عذیب میں ہوں تو کبھی خلیصاء میں، شارح کا منشاء یہ ہے کہ یہ کتاب چونکہ انتہائی بے قراری اور مصائب کے زمانہ میں لکھی گئی ہے اس لئے اگر کوئی جگہ قابل اصلاح ہو تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا وَقَفْتُ بِعَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى وَتَائِيْدِهِ لِلْإِتْمَامِ وَقَوَّضْتُ عَنْهُ حِيَامَهُ بِالِاخْتِمَامِ بَعْدَ مَا كَشَفْتُ عَنْ وَجْهِهِ خِرَائِدَهُ اللَّشَامَ وَضَعْتُ كَنْزَ الْفَرَائِدِ عَلَى طَرَفِ النَّصَامِ فِجَاءً بِحَمْدِ اللَّهِ كَمَا يَرُوقُ النَّوَاطِرُ وَيَجْلُو صَدَا الْأَذْهَانِ وَيُرْهِفُ الْبَصَائِرَ وَيُضِيءُ الْبَابَ أَرْبَابِ الْبَيَانِ وَمِنْ اللَّهِ التَّوْفِيقُ وَالْهُدَايَةُ وَعَلَيْهِ التَّوَكُّلُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنَّهَايَةِ وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ۔

ترجمہ: پھر جب اللہ کی مدد اور تائید سے شرح کی تکمیل کی توفیق ملی اور میں نے اس شرح سے اختتام کے خیموں کو جدا کر دیا اس کے بعد کہ میں نے اس کے دلربا چہروں سے نقاب اٹھا دی اور میں نے اس کے یکتا موتیوں کے خزانوں کا شام گھاس کے کنارے پر رکھ دیا۔ پس کتاب اللہ کے فضل سے ایسی آئی جو نگاہوں کو ٹھنڈا کرتی ہے اور ذہن کی آلودگیوں کو صاف کرتی ہے اور عقلوں کو تیز کرتی ہے اور ارباب بیان کی فراست کو روشن کر دیتی ہے۔ اور اللہ ہی کی طرف سے توفیق اور ہدایت (کی امید) ہے اور شروع اور آخر میں اسی پر بھروسہ ہے۔ اور وہ مجھے کافی ہے اور وہی بہترین کارساز ہے۔

تشریح: وَقَفْتُ از توفیق۔ مطلوب خیر کے لئے اسباب فراہم کرنا۔ اِتْمَام سے مراد مختصر المعانی کا اتمام ہے۔ قَوَّضْتُ از تفویض توڑنا۔ زائل کرنا۔ حِيَام واحد خیمہ۔ اختتام ختم کرنا۔ وجوه واحد وجہ چہرہ۔ خسراند واحد حریدہ، حسین عورت، یہاں عمدہ مضامین مراد ہیں۔ لَشَام (بالکسر) پردہ نقاب۔ كَنْز واحد کنز۔ خزانہ۔ فَرَائِد واحد فریدہ یکتا۔ نَصَام ایک نرم سی گھاس ہوتی ہے۔ يَرُوق از نصر اچھا لگنا۔ نَوَاطِر واحد ناظرۃ آنکھ۔ يَجْلُو میل صاف کرنا۔ صَدْر زنگ میل۔ اَرْهَاف تیز کرنا۔ بَصَائِر واحد بصیرۃ عقل۔ اَضَاءَت روشن کرنا۔ الْبَاب واحد لب عقل۔ اَرْبَاب 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 خیموں کو جدا کر دیا یعنی تکمیل سے پہلے مختصر المعانی لوگوں سے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے ایسی تھی جیسے کسی چیز پر خیمہ 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 متفہم ہونے لگے تو ایسا ہو گیا گویا میں نے اسکے خیموں کو توڑ دیا اور جدا کر دیا۔ یہ خیال رہے کہ میں نے اس شرح (مختصر المعانی) کو یوں ہی کیف اتفق 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 نھلی لگتی ہے۔ آلودہ ذہنوں کو جلا بخشتی ہے، عقلوں کو تیز کرتی ہے، ارباب بیان کی فراست کو چمکا دیتی ہے۔ شارح عبدیت میں ذوق 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 رو سیاں کی تکمیل الامانی کو بھی قبول و مقبول فرما اور میرے لئے ذریعہ نجات بنا۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

یوم اجمہ ۲۵ / ربیع الاول ۱۴۱۵ھ

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط الحمد هو الثناء باللسان علی قصد التعظیم سواء تعلق بالنعمة او بغيرها والشكر فعل ينسب عن تعظیم المنعم لكونه منعماً سواء كان باللسان او بالحنان او بالاركان فمورد الحمد لا يكون الا اللسان ومتعلقه يكون النعمة و غيرها ومتعلق الشكر لا يكون الا النعمة ومورده يكون اللسان و غيره فالحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق و اخص باعتبار المورد والشكر بالعكس۔

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) نعت کے ساتھ متعلق ہو یا غیر نعت کے ساتھ دونوں برابر ہیں اور شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے والے کی اس کے منعم 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 ورود صرف زبان سے ہوگا اور حمد کا متعلق نعت اور غیر نعت دونوں ہوں گے اور شکر کا متعلق صرف نعت ہوگی اور شکر کا ورود 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 تلخیص 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 ہوگی کیونکہ قرآن پاک میں بھی پہلے بسملہ ہے اور پھر حمد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مصنف کتاب اس وعید سے نجات گئے جو وعید ان دونوں کے تارک کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے۔ چنانچہ فرمایا گیا ہے۔ ”کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بسم اللہ فهو ابر، کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فهو اقطع“ یعنی اگر کسی نے کام کی ابتدا بسم اللہ اور حمد باری

سے نہ کی تو اس کا یہ کام ادھورا اور ناتمام رہے گا۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے بسملہ اور حمد کو عطف کے ساتھ کیوں بیان نہیں کیا اور یہ کیوں نہیں کہا ”بسم اللہ الرحمن الرحیم والحمد لله 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 ہونا 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 نعت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعت کے مقابلہ میں ہو۔ علی قصد التعظیم کی قید لگا کر شارح علیہ الرحمہ نے حمد کی تعریف سے استہزاء اور سخر یہ کو خارج کیا ہے اور اس صورت کو خارج کیا ہے جس صورت میں حمد کوئی ارادہ نہ کرے نہ تعظیم کا اور نہ استہزاء اور سخر یہ کا۔ اور سواء تعلق بالنعمة او بغيرها کی قید سے شکر کو خارج کیا ہے کیونکہ شکر صرف نعت کے مقابلے میں ہوتا ہے غیر نعت کے مقابلہ میں نہیں ہوتا۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ مقام حمد میں پانچ چیزیں ہوتی ہیں (۱) حمد (۲) محمود (۳) محمود علیہ (۴) محمود بہ (۵) صیغہ۔ حمد وہ ہے جس سے حمد کا صدور ہوتا ہے۔ محمود وہ ہے جس کی حمد کی جانی ہے۔ محمود علیہ وہ ہے جس کے مقابلہ میں حمد واقع ہوتی ہے اور محمود بہ صیغہ کا دل 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 اس کے منعم ہونے کی وجہ سے شکر خواہ زبان سے ہو خواہ دل سے ہو خواہ اعضاء 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 جنانی 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 کسان باللسان او بالجنان 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 بالجنان او بالارکان کہہ کر تعظیم کرنا بالکل درست ہے۔ فمورد 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 (فتح لام) ہے مورد سے مراد حمد اور شکر کے صادر ہونے کا محل ہے یعنی وہ عضو حس سے ان کا ورود اور صدور ہوتا ہے مثلاً حمد کا محل صدور صرف زبان ہے اور شکر کا محل صدور زبان، دل اور اعضاء 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 یہ 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 ہوگئی 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 (نعت اور غیر نعت) عام ہے اور شکر کا متعلق (صرف نعت) 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 دو کلیوں 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 لازماً 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 خالد کے احسان کے مقابلہ میں زبان سے اس کی تعریف کی چونکہ زبان سے تعریف کی گئی ہے اس لئے یہ حمد ہے اور چونکہ احسان اور نعت کے مقابلہ میں ہے اس لئے 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 تحقق ہوگا لیکن حمد کا تحقق نہ ہوگا۔

لِئَلَّهٖ هُوَ اِسْمٌ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمَسْتَحَقِّ لِجَمِيعِ الْمَحَامِدِ وَالْعَدُوْلِ اِلَى الْجَمَلَةِ الْاِسْمِيَةِ لِلذَّلَالَةِ عَلٰى السُّوَامِ وَالنَّبَاتِ وَتَقْدِيْمُ الْحَمْدِ بِاعْتِبَارِ اَنَّهُ اَهْمُ نَظْرًا اِلَى كَوْنِ الْمَقَامِ مَقَامَ الْحَمْدِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ صَاحِبُ الْكَشَّافِ فِي تَقْدِيْمِ الْفِعْلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ عَلٰى مَا سَبَّحَ، وَاِنْ كَانَ ذِكْرُ اللّٰهِ اَهْمُ نَظْرًا اِلَى ذَاتِهِ۔

ترجمہ: اللہ کے لئے ہیں۔ اللہ اس ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری 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 اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ میں فعل کو مقدم کرنے میں اسی طرف گئے ہیں اسی طریقہ پر جو مختصر یہ آجائے گا اگرچہ لفظ اللہ کا ذکر ذات باری کی طرف نظر کرتے ہوئے اہم ہے۔

تشریح: شارح 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 و سرگرداں ہیں اسی طرح اسم باری کی تحقیق میں بھی حیران و سرگرداں ہیں چنانچہ قدماء 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 شتق 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 کلمی ہے یا جزئی ہے۔ الحاصل جس 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 جزئی 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 اس لئے 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 کلی مستقل بذاتہ پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ بہر حال یہاں 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 اس لئے علم جزئی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ جزئی 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 لله اصل میں تو جملہ فعلیہ تھا لیکن اس کو جملہ اسمیہ کی طرف منتقل کر لیا گیا جملہ فعلیہ تو اس لئے تھا کہ الحمد لله اصل میں منصوب تھا یعنی حمدا لله تھا۔ بعض لوگوں نے اس کو مفعول بہ 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 حمدا لله" ہے اور جو حضرات ثانی کے قائل ہیں ان کے نزدیک فعل ناصب نجد مقدر ہے اور تقدیری عبارت نحمد الله حمدا 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 تجدد اور حدود پر دلالت کرتا ہے۔ پس اس مقصد کے خاطر جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیا گیا ہے۔ دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ عقل کا تقاضا تو یہ تھا کہ لفظ اللہ کو حمد پر مقدم کر کے یوں کہا جاتا لہ الحمد کیونکہ لفظ اللہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور لفظ حمد وصف پر دلالت کرتا ہے اور ذات کو وصف پر طبعاً تقدم حاصل ہے لہذا ذکر میں بھی ذات کو مقدم کرنا چاہئے تھا تاکہ وضع (ذکر) طبع کے موافق ہو جائے۔ مگر شارح علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ ذکر اگر چنی 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 اہمیت عرضی کا تقاضا 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 اقرأ باسم ربک کے تحت فعل اقرأ

کو مقدم کرنے کی وجہ ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فعل اقرأ کو باسم ربک پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ یہاں اقرأ اللہ کے نام سے زیادہ اہم ہے اور فعل اقرأ زیادہ اہم اس لئے ہے کہ یہ مقام مقام قرأت ہے یعنی یہاں اللہ کا نام ذکر کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ آنحضرت ﷺ کو قرأت کی دعوت دینا مقصود ہے۔ پس جس طرح یہاں اہمیت عرض یعنی مقام قرأت کی رعایت کرتے ہوئے فعل اقرأ کو مقدم کیا گیا ہے اگرچہ اللہ کے نام کو اہمیت ذاتی حاصل ہے۔ اسی طرح صاحب تخیس 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۔

علیٰ ما انعم علیٰ انعامہ ولم يتعزض للمُنعم بہ ایہاماً لَقُصُورِ الْعِبَارَةِ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ وَلِئَلَّا يَتَوَهَّمِ إِخْتِصَاصَهُ بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ وَعَلَّمَ مِنْ عَطْفِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ رِعَايَةَ لِبِرَاعَةِ الْإِسْتِهْلَالِ وَتَنْبِيْهَا عَلَى فَضِيلَةِ نِعْمَةِ الْبَيَانِ مِنَ الْبَيَانِ بَيَانٌ لِقَوْلِهِ مَا لَمْ نَعْلَمْ قَدَمَ رِعَايَةَ لِلْسَّجْعِ وَالْبَيَانُ هُوَ الْمَنْطِقُ الْفَصِيحُ الْمَعْرُبُ 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 مختص ہے اور علم عطفِ خاص علی الاعمال کے قبیل سے ہے براعتِ استہلال کی رعایت کرنے کے لئے اور نعمتِ بیان کی فضیلت پر تنبیہ کرنے کے لئے۔ مسن البیان مصنف کے قول ما لَمْ نَعْلَمْ کا بیان ہے رعایتِ سجع کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا اور بیان وہ کلام فصیح ہے جو مانی الضمیر کو ظاہر کرنے والا ہو۔

تشریح: حمد اور محمود کے ذکر کے بعد ماتن 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 جس کو ہم نہیں جانتے تھے۔ یعنی گویائی اس کی ہم کو تعلیم دی ہے۔ شارح نے علی انعامہ کے ساتھ تفسیر کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کلمہ ما مصدر یہ ہے موصولہ نہیں ہے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف 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 تو حمد 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۔ الحاصل 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 علیہ کا عطف، عطفِ خاص علی الاعمال 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 عطفِ خاص علی الاعمال ہے جیسا کہ تنزل الملائكة والروح میں الروح کا ملائکہ پر اور حافظوا علی الصلوات و الصلوة الوسطیٰ میں صلوة وسطیٰ کا صلوات پر عطفِ خاص علی الاعمال ہے۔ رہی یہ بات کہ نعمتِ بیان ہی کو خاص طور پر ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی تو اس کے جواب میں شارح نے دو وجہیں ذکر کی ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ نعمتِ بیان کے ذکر سے براعتِ استہلال کی رعایت ہوگی براعتِ 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 شانہ 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 الضمیر 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 فصیح ہے جس کے ذریعہ انسان مافی الضمیر کو ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ شارح نے کہا کہ من البیان، ما لم نعلم کا بیان ہے اور ما لم نعلم مبین ہے اور بیان اگرچہ مبین سے مؤخر ہوتا ہے لیکن یہاں صحیح کی رعایت کرتے ہوئے مقدم کر دیا گیا کیونکہ کہتے ہیں دو جملوں کے آخر میں یکسانیت پیدا کر دینا پس پہلا جملہ علی ما انعم چونکہ میم پر ختم ہے اس لئے اس جملہ یعنی ما لم نعلم کو بھی میم پر ختم کیا گیا۔ اگر بیان کو مؤخر کر کے ما لم نعلم من البیان کہہ دیا جاتا تو رعایت صحیح فوت ہو جاتی اور کلام کا حسن ختم ہو جاتا۔

والصلوة علی سیدنا محمد خیر من نطق بالصواب وافضل من اوتی الحکمة ہی علم الشرائع وکل کلام وافق الحق وترک فاعل الايتاء لان هذا الفعل لایصلح الا لله وفصل الخطاب ای الخطاب المفصول البین الذی ینبئہ من یخاطب بہ ولا ینبئس علیہ او الخطاب الفاصل بین الحق والباطل۔ ترجمہ: اور درود نازل ہو ہمارے سردار حضرت محمد ﷺ پر جو ان لوگوں میں سب سے بہترین 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 ایاتہ 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 فصل خطاب یعنی وہ واضح کلام جس کو ہر وہ شخص سمجھ جائے جس سے خطاب کیا جائے اور اس پر وہ کلام مجلس 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 ﷺ کی ثناء کا بیان ہے اسی مناسبت کی وجہ سے جملہ صلاتیہ کا جملہ حمد پر عطف کیا گیا ہے۔ صلوة صلی سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی دعاء کے ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطرا فلیطعم وان کان صائما فلیصل“ میں فیصل، فلیدع معنی میں ہے اسی طرح آیت ”وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ“ میں صل، ادع کے معنی میں ہے۔ پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوة کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعاء ارکان مخصوصہ کا جزء ہے لہذا جزء بول کر کھلی مراد لیا گیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ نسبت کے اختلاف سے صلوة کے معنی مختلف ہو جاتے ہیں چنانچہ صلاۃ باری سے رحمت کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور صلاۃ ملائکہ سے استغفار کے معنی مراد ہوتے ہیں۔ سید کے معنی سردار کے ہیں من نطق بالصواب اور من اولی الحکمة سے مراد انبیاء ہیں اس لئے کہ انبیاء ناطق بالصواب بھی ہوتے ہیں اور ان کو شریعت کا علم بھی دیا جاتا ہے۔ اب متن کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ رحمت کاملہ نازل ہو ہمارے سردار یعنی محمد ﷺ پر جو صحیح بولنے والوں میں سب سے بہترین ہیں اور جن کو شریعت کا علم دیا گیا ہے ان میں 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 ہونا ظاہر ہوتا ہے اور پھر ایسے الفاظ سے تفسیر کی جو شریعت اور غیر شریعت سب کو عام ہے مثلاً ”الواحد نصف الاثنین“ حق کے موافق تو ہے لیکن شریعت نہیں ہے۔ الحاصل حکمت کی دونوں تفسیریں عطف عام علی الخاص کے قییدہ سے ہیں۔

وترک فاعل الايتاء سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے اولی فعل مجہول ذکر کیا ہے اور اس کا فاعل ذکر

نہیں کیا ہے آخر ایسا کیوں؟ جواب ایسا حکمت کا فاعل متعین ہے اس لئے کہ ایسا حکمت فاعل ذات خداوندی کے سوا کوئی دوسرا نہیں بن سکتا۔ ایسا کا فاعل صرف باری تعالیٰ ہو سکتے ہیں پس ایسا کا فاعل چونکہ ذہنوں میں متعین تھا اس لئے اس کو ذہن نہیں کیا گیا بلکہ فعل ماضی مجہول کے صیغہ کے ساتھ ذکر کر دیا گیا۔ فصل الخطاب حکمت پر معطوف 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 ہوگا جسے ہر وہ آدمی سمجھ لے جس کو اس کلام کا مخاطب کیا گیا ہو اور وہ کلام اس مخاطب پر ملبس نہ ہو۔ اور اگر ثانی ہے تو فصل خطاب سے مراد وہ کلام ہوگا جو حق و باطل کے درمیان مجیر 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 مصدری کے ساتھ متصف کرنا مبالغہ ہوگا جیسے زید عدل میں زید عدل کے ساتھ مبالغہ متصف ہے۔

وَعَلَىٰ آلِهِ أَصْلُهُ أَهْلٌ بِدَلِيلِ أَهْلِي خُصَّ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْأَشْرَافِ وَأَوْلَىٰ الْخَطَرِ الْأَطْهَارِ جَمْعُ طَاهِرٍ

كصاحبٍ وأصحابٍ وصحابته الأَخْيَارِ جمع خيرٍ بالتشديد۔

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۔ اطہار طاہر کی جمع ہے جیسے صاحب اور اصحاب ہے۔ اور آپ کے متدین اور نیک اصحاب پر (اخیر) خیر بالتشديد کی جمع ہے۔ تشریح: علامہ تفتازانی نے کہا ہے کہ آل کی اصل اہل ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ آل کی تصغیر اہل آتی ہے اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ شی کی تصغیر شے کو اسکی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے یعنی تصغیر میں تمام حروف صلیبہ ظاہر ہو جاتے ہیں۔ پس اہل تصغیر آنا اس بات کی دلیل ہے کہ باحرف اصلی ہے اور آل دراصل اہل ہے۔ رہی یہ بات کہ اہل سے آل کیسے ہو گیا تو ہمیں یہ تعلیل ہوئی ہے کہ ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل دیا پھر بقاعدہ امن ہمزہ کو الف سے بدل کر لیا گیا۔ بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ آل کی اصل اول ہے پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا۔

شارح علیہ الرحمۃ نے آل اور اہل کے درمیان فرق ظاہر کرتے ہوئے کہا ہے کہ آل کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں کیلئے 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 کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے آتا ہے اور آل کا استعمال صرف ذوی العقول کیلئے آتا ہے اور بعض نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل کا استعمال صرف مذکر کیلئے ہوتا ہے اور اہل کا استعمال مذکر اور مؤنث دونوں کیلئے ہوتا ہے۔ آل کی مراد کے بارے میں قدرے اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آل محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غیرت سے خمس مقرر ہے۔ روانض نے کہا کہ آل محمد سے مراد فاطمہ، علی اور حسین ہیں۔ اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے۔ اور بعض نے کہا کہ ہر مومن حقیقی آپکی آل ہے۔ الاطہار آل کی صفت ہے اور طاہر کی جمع ہے جیسے اصحاب صاحب کی جمع ہے۔ آل کی صفت میں الاطہار لا کر ماتن نے باری تعالیٰ کے قول ”انما یرید اللہ لیذہب عنکم الرجس اهل البیت ویطہرکم تطہیراً“ کی طرف تلمیح کی ہے۔ صحابہ اصلاً تو مصدر ہے لیکن غلیظ رسول اللہ ﷺ کے اصحاب پر اطلاق ہونے لگا اسکے برخلاف اصحاب کہ یہ لفظ عام ہے ہر ایک کے اصحاب پر بولا جاتا ہے۔ اخیر (تشدید کے ساتھ) کی جمع ہے بلا تشدید خیر کی جمع بھی اختیار آتی ہے کیونکہ مشدود، 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 مشدود دین اور صلاح میں مستعمل ہوتا ہے اور اس جگہ یہی معنی مناسب ہیں اسی معنی کی رعایت کرتے ہوئے احقر نے متدین

اور نیک کا ترجمہ کیا ہے۔ اور اختیار کے لفظ سے ماتن نے کنتم خیر امۃ اور حدیث خیر کم قرنی کی طرف تفسیح کی ہے۔

أَمَّا بَعْدُ هُوَ مِنَ الظَّرُوفِ الزَّمَانِيَةِ الْمَبْنِيَةِ الْمَنْقُوعَةِ عَنِ الْإِضَافَةِ أَيْ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ وَالْعَامِلُ فِيهِ أَمَّا لِيَابَتِهَا عَنِ الْفِعْلِ وَالْأَصْلُ مَهْمَا يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ وَمَهْمَا هُنَا مَبْدَأٌ وَالْأَسْمِيَّةُ لَازِمَةٌ لِلْمَبْدَأِ وَيَكُنْ شَرْطٌ وَالْفَاءُ لَازِمَةٌ لَهُ غَالِبًا فَحِينَ تَضَمَّنَتْ أَمَّا مَعْنَى الْإِبْتِدَاءِ وَالشَّرْطُ لَمْ يَنْهَ الْفَاءَ وَلِصُوقِ الْأَسْمِ إِقَامَةُ اللَّازِمِ مَقَامَ الْمَلْزُومِ وَابْتِغَاءُ الْآثَرِ فِي الْجُمْلَةِ.

ترجمہ: اما بعد، لفظ بعد ان ظروف زمانیہ میں سے ہے جو مبنی منقطع عن الاضافت ہوتے ہیں یعنی حمد و صلاۃ کے بعد اور لفظ بعد میں اما عامل ہے اس لئے کہ لفظ اما فعل کے قائم مقام ہے اور اصل ترکیب مہما یکن من شیء بعد الحمد والصلوة ہے اور اس جگہ مہما 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 محض من ہوگا، اس کو فاء لازم ہوگا اور لصوق اسم، لازم کو لزوم کے قائم مقام کرتے ہوئے اور اس کے اثر کو کچھ نہ کچھ باقی رکھتے ہوئے۔

تشریح: لفظ اما کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اما اصل میں آن ماتھا نون کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا۔ (۲) اما اصل میں مہما تھا میم اول اور ہمزہ کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا۔ (۳) اما اصل میں مہما تھا میم اول اور ہاء کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا اور ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا۔ (۴) اما اپنی اصل پر ہے۔ لفظ اما تین معانی میں مستعمل ہے۔ (۱) تاکید کے لئے مثلاً ”اما زید فذاہب“ اس کے معنی ہیں ”مہما یکن من شیء فزید ذاہب“ یعنی جب بھی کوئی چیز موجود ہوگی زید کے لئے ذہاب ثابت ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ ہر لمحہ کوئی نہ کوئی شئی موجود ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو زید کے لئے ذہاب یقیناً ثابت ہوگا۔ اور کسی چیز کا بالیقین ثابت ہونا اسی کا نام تاکید ہے لہذا لفظ اما کا تاکید کے لئے ہونا ثابت ہو گیا۔ (۲) تفصیل کے لئے مثلاً ”اما الذین آمنوا فیلعلمون انہ الحق من ربہم“ میں لفظ اما کے ذریعہ ضرب المثل کے ماننے والوں اور نہ ماننے والوں کی تفصیل کرنا مقصود ہے۔ (۳) شرط کے لئے مثلاً ”اما زید فذاہب“ میں ذہاب زید کو کسی بھی شے کے موجود ہونے پر معلق کیا گیا ہے اور اس معلق کرنے کا نام ہی شرط ہے۔ یہاں عبارت میں لفظ اما نے پنے 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 ظروف 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 تین حالتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان کا مضاف الیہ مذکور ہو۔ دوم یہ کہ ان کا مضاف الیہ محذوف ہو اور نسیاً منسیاً 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 صورتوں میں یہ دونوں لفظ معرب بحسب العوالم ہوتے ہیں اور تیسری صورت میں مبنی علی الضمہ ہوتے ہیں۔ ”المنبئیۃ 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 الضمہ 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 اما ہے۔ مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ عامل فعل ہوتا ہے یا شری فعل اور کلمہ املہ فعل ہے اور نہ شبہ فعل، تو اسکو عامل قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اسکے جواب میں فرمایا گیا کہ کلمہ اما بذاتہا اگرچہ عامل نہیں ہوتا لیکن فعل کا نائب ہو کر عامل ہو سکتا ہے یعنی اصلۃً اور حقیقۃً تو ظرف کے اندر فعل ہی عامل ہوتا ہے لیکن نیابتاً کلمہ اما بھی عامل ہو جاتا ہے اور

یہاں یہی صورت ہے کیونکہ ابا بعد کی اصل ترکیب اور تقدیری عبارت یہ ہے ”مہما یکن من شیء بعد الحمد والصلوة“ پس لفظ اما 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 مہما مبتداء ہے اور ہنا کہہ کر اس جگہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ دوسرے مقامات پر لفظ مہما مفعول واقع ہے مثلاً ”مہما تعطنی من شیء اقبل“ اس کے معنی ہیں ”اتنی شیء تعطنی اقبلہ“ مجھ کو جو چیز بھی تو دیکھا میں اس کو قبول کروں گا۔ بہر حال اس جگہ کلمہ مہما مبتداء ہے اور اسم ہے کیونکہ مبتداء کے لئے اسمیت لازم ہے یعنی مبتداء ہمیشہ اسم ہوتا ہے فعل اور حرف مبتداء نہیں ہوتے اور یکن یوجد کے معنی میں ہے اور فعل شرط ہے اور شرط کے جواب یعنی جزاء پر بالعموم فاء کا داخل کرنا لازم ہے یعنی شرط کی جزاء عام طور پر تو فاء کے ساتھ ہی ہوتی ہے لیکن کبھی کبھار بغیر فاء کے بھی ہوتی ہے۔ اب یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ جب تقدیری عبارت میں مہما مبتداء ہے اور یکن فعل شرط ہے اور ان دونوں کے قائم مقام لفظ اما ہے تو لفظ اما ابتداء اور شرط دونوں کے معنی کو شامل ہوا یعنی لفظ اما مبتداء بھی ہوا اور شرط بھی ہوا پس مبتداء ہونے کی وجہ سے لفظ اما کا اسم ہونا ضروری تھا اور شرط ہونے کی وجہ سے اس کی جزاء یعنی بعد پر فاء کا داخل ہونا ضروری تھا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں اس لئے کہ لفظ اما حرف ہے نہ کہ اسم اور فاء جزاء یعنی لفظ بعد پر داخل نہیں ہے بلکہ اس کے بعد لہما پر داخل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مناسب تو یہی تھا کہ جس طرح مبتداء کا اسم ہونا ضروری ہے اسی طرح مبتداء یعنی مہما کا قائم مقام بھی اسم ہو مگر چونکہ قائم مقام یعنی لفظ اما کا حرف ہونا متعین ہے اس لئے لصوق اسم یعنی اسم (بعد) کا اما کے بعد بلا فصل واقع ہونا اس کو اما کی اسمیت کا بدل قرار دے دیا گیا یعنی یوں کہہ دیا گیا کہ اما جو مبتداء کے قائم مقام واقع ہے وہ اگر چہ اسم نہیں ہے لیکن بلا فصل اسکے بعد اسم واقع ہے پس اس لصوق اسم کی وجہ سے چونکہ اما کے اندر کسی نہ کسی درجہ میں اسمیت کی بواگئی ہے اسلئے اسکو مبتداء یعنی مہما کے قائم مقام قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ قاعدہ ہے ”مالا یدرک کلمہ لایسک کلمہ“ اگر کوئی شخص کل کو پانہیں سکتا تو اس کو کل چھوڑنا بھی نہ چاہئے یعنی جس قدر ممکن ہو اس کو حاصل کر لینا چاہئے پس یہاں بھی پورے طور پر مبتداء کی رعایت کرنا یعنی مبتداء کے قائم مقام کا اسم ہونا چونکہ ممکن نہیں ہے اسلئے اس پر اکتفاء کیا گیا کہ اس کے ساتھ اسم مملصق ہے۔ یعنی اسکے فوراً بعد اسم (بعد) واقع ہے۔ حاصل یہ کہ اما اگر چھ ہیٹھ اسم نہیں ہے لیکن اس لصوق کی وجہ سے حکماً اسم ہو گیا۔ یہی معاملہ فاء جزا سے کہ ہے کہ اما چونکہ فعل شرط (یکن) کے قائم مقام ہے اس لئے اس کی جزاء کے شروع میں یعنی لفظ بعد فاء داخل ہونا چاہئے تھا لیکن چونکہ ایسا کرنے میں اما شرطیہ اور فاء جزا سے اجتماع لازم آتا ہے جو نا پسندیدہ ہے اس لئے فاء جزا سے کہ جزاء کے شروع میں یعنی بعد پر داخل نہ کر کے جزاء کے درمیان یعنی لہما پر داخل کر دیا گیا اسی کو فاضل شارح نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ اما چونکہ ابتداء کے معنی کو شامل ہے اسلئے اس کو لصوق اسم لازم ہو گیا اور چونکہ شرط کے معنی کو شامل ہے اسلئے اس کو فاء لازم ہو گیا اور یہ لزوم فاء اور لزوم لصوق اسم صرف اسلئے ہے تاکہ لازم (فاء، اسمیت) کسی نہ کسی درجہ میں لزوم (شرط، مبتداء) کے قائم مقام ہو جائے اور کسی نہ کسی درجہ میں اس کا اثباتی رہے۔

فلما هو ظرف بمعنی اذ یستعمل استعمال الشرط بلیه فعل ماضی لفظاً اور معنی کان علم البلاغة هو المعانی والبیان و علم توابعها هو البدیع من اجل العلوم قدر او اذقها سرا اذ به ای بعلم البلاغة وتوابعها لا بغيره من العلوم كاللغة والنحو والصرف يعرف دقائق العربية واسرارها فيكون من ادق العلوم سرا ويكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها ای به يعرف ان القرآن معجز لكونه في اعلى مراتب البلاغة لاشتماله على الدقائق والاسرار الخارجة عن طوق البشر وهذا وسيلة الى تصديق النبي عليه السلام وهو وسيلة الى الفور بجمع السعادات فيكون من اجل العلوم لكون معلومه وغايته من اجل المعلومات والغايات.

ترجمہ: پس جبکہ وہ ظرف ہے اذ کے معنی میں شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے اس کے متصل لفظاً یا معنیاً فعل ماضی ہوتا ہے علم بلاغت

یعنی معانی اور بیان اور اس کے توابع کا علم یعنی بدیع مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہے اور نکتہ 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 نکتہ کے اعتبار سے علوم میں سب سے زیادہ دقیق ہوگا۔ اور اٹھادیئے جاتے ہیں وجوہ اعجاز سے اس کے پردوں کو درآئیں۔ 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 اس لئے کہ قرآن ایسی باریکیوں اور نکتوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت سے باہر ہیں اور اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ ﷺ کی تصدیق کا ذریعہ ہے اور رسول کی تصدیق تماشقاتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے پس یہ علم اجل علوم میں سے ہوگا کیونکہ اس کا معلوم اجل معلومات اور اس کا غایت اجل غایات میں سے ہے۔

تشریح: شارح علیہ الرحمۃ نے لما کے بارے میں تین باتیں ذکر کی ہیں (۱) لما ظرف زمان کے لئے ہے (۲) اذا کے معنی میں ہے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ (۳) اس کے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے وہ فعل خواہ لفظاً ماضی ہو خواہ معنی ماضی ہو۔ پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ لما ظرف زمان اس وقت واقع ہوتا ہے جب لما دوائے جملوں پر داخل ہو جن میں سے پہلا جملہ شرط اور دوسرا جملہ جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو لما نفی بلم کے معنی میں ہوگا جیسے ”ندم زید ولما ینفعہ الندم“ زید نادوم ہوا حالانکہ ندامت اس کے کام نہیں آئی۔ یا الا کے معنی میں ہوگا جیسے ”ان کل نفس لما علیہا حافظا“ نہیں ہے کوئی نفس مگر اس پر نگراں مقرر ہے۔ دوسری بات کی تشریح یہ ہے کہ لما، اذا کے معنی میں ہے۔ اذا کے معنی میں نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ اذا بھی گزشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اور لما بھی گزشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اس کے برخلاف اذا کہ وہ آئندہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے۔۔۔۔۔۔ پس لما اور اذا کے درمیان چونکہ ایک گونہ مناسبت ہے اس لئے لما کو اذا کے معنی میں قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔

الغرض اس جگہ لما اذا کے معنی میں ہے اور جس طرح اذا شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی ایک چیز کو دوسری چیز پر زمانہ ماضی میں معلق کرنے کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لما بھی شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں تعلق کا فائدہ دیتا ہے۔ تیسری بات کا حاصل یہ ہے کہ لما سے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اب وہ فعل ماضی لفظوں میں مذکور ہو یا مقدر ہو دونوں طرح جائز ہے کیونکہ یہ بات بلغاء سے بھی سنی گئی ہے کہ لما کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ لما اذا کے معنی میں ہے اور اذا کے بعد فعل کا مقدر ہونا جائز ہے لہذا لما کے بعد بھی فعل کا مقدر ہونا جائز ہوگا۔ اس میں بھی تعمیم ہے کہ فعل ماضی لفظوں میں ماضی ہو یعنی ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہو جیسا کہ متن میں لما ماضی کے صیغہ کان پر داخل ہے یا معنی ماضی ہو یعنی صیغہ تو ماضی کا نہ ہو لیکن لم کے ذریعے ماضی بنا لیا گیا ہو جیسے ”لما لم یکن

زید قائماً اکرمتک“ جب زید کھڑا نہیں ہوا تو میں نے تیرا اکرام کیا۔ ماتن 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 بہ نسبت انتہائی دقیق اور باریک ہیں۔ فاضل مصنف نے ”من اجل العلوم“ میں من تجعفیہ لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ علم بلاغت مرتبہ میں بعض علوم سے بھی افضل ہے تمام علوم سے افضل نہیں ہے کیونکہ علم توحید، علم اصول، علم تفسیر اور علم حدیث وغیرہ علم بلاغت سے بھی بلند تر ہیں۔ بہر حال بعض علوم کے مقابلے میں علم بلاغت کا مرتبہ بلند ہے اور اس کے نکتے دقیق ہیں۔ لف وشر غیر مرتب کے طور پر ماتن نے پہلے علم بلاغت کے نکتوں 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 نکتے اس لئے دقیق ہیں کہ عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکات کو علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعہ ہی جانا جاسکتا ہے اس کے علاوہ دیگر علوم مثلاً لغت، نحو، صرف وغیرہ کے ذریعہ نہیں جانا جاسکتا ہے اور جب یہ بات ہے کہ عربی زبان کے اسرار و حکم اسی علم کے ذریعہ معلوم ہو سکتے ہیں اور دیگر علوم کے ذریعہ معلوم نہیں



ہو سکتے تو نکات کے اعتبار سے یہ علم بلاشبہ اذوق ہوگا۔ علم بلاغت کے بلند رتبہ ہونے پر دلیل ذکر کرتے ہوئے ماتن 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 ذریعہ دور کیا جاتا ہے یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعہ سے یہ بات جانی جاتی ہے کہ قرآن مجز ہے اور اس سے معارضہ کرنا اور اس کا مثلاً لانا کسی کے لئے ممکن نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ قرآن مجز کیوں ہے تو اس کی علت بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ قرآن چونکہ 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 اس لئے قرآن مجز ہے۔ رہا یہ سوال یہ 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 نکتوں اور باریکیوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہیں اور جب ایسا ہے تو اس میں یقیناً اعلیٰ درجہ کی بلاغت موجودگی۔ الحاصل علم بلاغت کے ذریعہ اعجاز قرآن کے طرق اور انواع کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اعجاز قرآن کی وجوہ کی معرفت ذریعہ نبتی ہے رسول اکرم ﷺ کی تصدیق کا اس طور پر جب قرآن کا اعجاز ثابت ہو جائے گا اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ قرآن مجز 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 جائے گی کہ قرآن بذریعہ وحی اترتا ہے اور وحی نبی پر اترتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ آنحضرت ﷺ جن پر قرآن اترتا ہے نبی ہیں۔ پس جب آپ ﷺ کی نبوت ثابت ہو جائے گی تو لوگ آپ کی تصدیق کریں گے الغرض اعجاز قرآن کی معرفت رسول ﷺ کی تصدیق کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور آپ ﷺ 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 اس کی 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۔

وتشبیہ وجوہ الاعجاز بالاشیاء المحتجبة تحت الاستار استعارة بالكناية واثبات الاثبات الاستار لها تخيلية و ذکر الوجود ایہام او تشبیہ الاعجاز بالصور الحسنی استعارة بالكناية واثبات الوجوہ لہ تخيلية و ذکر الاستار ترشیح و نظم القرآن تالیف کلماتہ مترتبة المعانی متناسقہ الدلالات علی حسب ما يقتضیه العقل لان الیہا فی النطق وضم بعضها الی بعض کیف ما اتفق .

ترجمہ: اور وجوہ اعجاز کو پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینا اور استعارہ بالکناہیہ ہے اور ان کے لئے پردوں کا ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور وجوہ کا ذکر ایہام یا اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکناہیہ ہے اور اعجاز کے لئے وجوہ کا ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور استار کا ذکر ترشیح ہے اور نظم قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف ہے جن معانی بالترتیب ہوں اور دلائل عقل کے تقاضہ کے مطابق مناسب اور مساوی ہوں نہ یہ کہ کلمات کو ادا کرنے میں اور بعض کو بعض کے ساتھ جس طرح چاہے جمع کرنے میں لگاتار ہوں۔

تشریح: وجوہ 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 وجوہ اعجاز کے بارے میں فرماتے ہیں کہ متن میں وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکناہیہ اور استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہے جسکی تشریح میں شارح نے دو تقریریں کی ہیں مگر ان تقریروں سے پہلے یہ ذہن نشین فرمائیں کہ مصنف کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکناہیہ یہ ہے کہ ایک شی کو دوسری شی 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 ترشیحہ یہ ہے کہ مشبہ کیلئے 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 بلاقرینہ ذہن بھی اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو۔ دوسرے معنی بعید ہوں یعنی لفظ کا اس معنی میں استعمال بھی کم ہو اور بلاقرینہ اس کی طرف ذہن بھی منتقل نہ ہوتا ہو اور اتفاق سے وہ قرینہ بھی خفی 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 تو یہ ہے محسنات بدیعیہ میں سے ہے۔ ان اصطلاحات کے ذکر کے بعد شارح کی پہلی تقریر ملاحظہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے وجوہ اعجاز کو پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع اور وجہ تشبیہ اکثر لوگوں کا ان کے 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 (اشیاء مجتہبہ تحت الاستار) کیلئے چونکہ لازم ہے اور اس لازم کو مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کیلئے 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 کیلئے اعضاء 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 ہوں گے اور پہلے گزر 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 وجوہ جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے لوازم میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے 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) کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے استعارہ کا ذکر ترشیح کے طور پر ہوگا۔

متن میں چونکہ لفظ 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 بتقاضائے عقل ان کی دلائلوں میں تناسب پایا جائے۔ معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا اقتضائے حال کی وجہ سے بلغاء ارادہ کرتے ہیں جیسے تاکید، عدم تاکید، تقدیم مسند الیہ اور تقدیم مسند 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 کرتے ہو وہاں عدم تاکید ملحوظ رکھا جائے اور تناسب سے مراد تناسب اور تشابہ ہے اور دلائلوں سے مراد دلائل مطابقی، تقضی اور التزامی ہے پس 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 اس کو لایا جائے۔ بہر حال نظم قرآن کلمات قرآن کی ایسی تالیف کا نام ہے جس میں تمام امور اور معانی کو ان کی 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 مسلسل اور لگاتار کلمات ادا کرنے اور کیف مآلف مقضی حال کی رعایت کے بغیر بعض کلمات کو بعض کے ساتھ ملانے کا نام نظم قرآن نہیں ہے۔

تَعْمُدُهُ اللَّهُ بِفِعْرَانِهِ اعظم ما صُنِفَ فِيهِ اى فى علم البلاغة وتوابعها من الكتب المشهورة بيان لما صُنِفَ نفعاً تمييزاً من اعظم لكونه اى القسم الثالث احسنها اى احسن الكتب المشهورة ترتيباً هو وضع كل شئ فى مرتبته و لكونه اتمها تخريراً هو تهذيب الكلام واكثرها اى اكثر الكتب للاصول هو متعلق بمحذوف يفسره قوله جمعاً لاني معمول المصدر لا يتقدم عليه والحق جواز ذلك فى الظروف لانها مما تكفيه راحة من الفعل -

ترجمہ: اور تم ثالث اس مفتاح العلوم کی جس کو فاضل اجل علامہ ابو یعقوب یوسف سکا کی نے تصنیف کیا تھا اللہ تعالیٰ اس کو اپنی رحمت میں چھپالے بہت زیادہ نفع بخش ہے اور مشہور کتابوں میں جو علم بلاغت اور اس کے توابع میں تصنیف کی گئی ہیں من الكتب المشهورة ما صنف کا بیان نفعاً، اعظم کی تمیز ہے اس لئے کہ وہ یعنی تم ثالث تحریر کے اعتبار سے کتب مشہورہ میں سب سے زیادہ مکمل تھی - تحریر کلام کو مہذب کرنے کا نام اور کتابوں میں سب سے زیادہ جامع اصول تھی - للاصول محذوف سے متعلق ہے جس کی تفسیر ماتن 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 اس لئے کہ ظروف ان چیزوں میں سے ہیں جن کو فعل کی بوجہ کی کافی ہے -

تشریح: کان القسم الثالث کان علم البلاغة پر معطوف ہے اور لما کے تحت ہے - اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ ”مفتاح العلوم“ جو علامہ سکا کی کی معرکہ الآراء تصنیف ہے اس کی قسم ثالث میں معانی بیان اور بدیع کا ذکر ہے - ان فن کی دوسری مشہور کتب کی بہ نسبت زیادہ نفع بخش ہے یعنی قسم ثالث اس فن کی دوسری کتب کی بہ نسبت زیادہ کارآمد ہے اور اس کی تین وجہیں ہیں - ایک وجہ تو یہ ہے کہ دوسری کتب کی بہ نسبت اس کی ترتیب عمدہ ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کی تہذیب حشو و زوائد سے پاک ہونا تم 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 یہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث یعنی مفتاح العلوم - پس اس سے معلوم ہوا کہ قسم ثالث ہی کا نام مفتاح العلوم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ مفتاح العلوم میں تین تسمیوں ہیں اور ان میں نو علوم ہیں چنانچہ قسم اول میں نحو، صرف، اشتقاق کا بیان ہے اور قسم ثالث میں عروض، قوافی، منطق 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 من محض بیان کے لئے نہیں ہے بلکہ بیان یہ ہونے کے ساتھ تعبیض 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 ہوگا گویا کہ قسم ثالث ہی پوری مفتاح العلوم ہے - مفتاح العلوم کے مصنف کا نام یوسف ہے اور ابو یعقوب کنیت ہے - سکا کی یا تو ان کی وطنی نسبت ہے جو سکا کی طرف کی گئی ہے - اور سکا کی نیشاپور، یا عراق یا یمن میں ایک گاؤں کا نام ہے - یا ان کی نسبی نسبت ہے - جیسا کہ سیوطی نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ ان کے جد امجد سکا کی تھے یعنی سوئے یا چاندی کا سکا بنایا کرتے تھے - من الكتب المشهورة، ما صنف فیہ فیہ کا بیان ہے اور نفعاً، اعظم کی تفسیر ہے اور معنی فاعل ہے - یعنی علم بلاغت میں جتنی مشہور کتابیں تصنیف کی گئی ہیں ان سب میں مفتاح العلوم کی قسم ثالث عظیم النفع اور کثیر المنفعت ہے اور اس کی عظیم النفع ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ فن بلاغت کے کتب مشہورہ کی ترتیب اگرچہ حسن ہے لیکن قسم ثالث کی ترتیب احسن ہے اور اس کی ترتیب احسن اس لئے ہے کہ اس کے ہر کلمہ اور ہر مسئلہ کو ایک مناسب محل پر رکھا گیا ہے - اگر آپ یہ اعتراض کرے 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 ہے۔ لہذا تم ثالث کا مذکورہ چیزوں پر مشتمل ہونا اس کی احسنیت ترتیب کے معانی نہ ہوگا۔ تم ثالث کے عظیم الفتح ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تم ثالث دوسری کتب کے مقابلہ میں تحریر یعنی تہذیب کلام کے اعتبار سے اتم اور اکمل ہے یعنی تم ثالث زوائد سے خالی اور پاک ہے جب کہ دوسری کتابوں میں یہ خوبی نہیں ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ جب تم ثالث اتم ہے تو دوسری کتابیں تام ہوگی اور تام اور تمام چونکہ شے کی انتہاء کا نام ہے لہذا شے جب تام اور تمام 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 تم 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 متفاوت ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کم قریب ہو اور ایک چیز زیادہ قریب ہو۔ پس یہاں یہ مطلب ہے کہ تم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت تمامیت تہذیب سے زیادہ قریب ہے اور جب ایسا ہے تو تم ثالث کے لئے اتم یعنی اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کرنا درست ہے تم ثالث کے عظیم الفتح ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ تم ثالث دوسری کتابوں کی بہ نسبت اصول کے سلسلہ میں زیادہ جامع ہے یعنی جس قدر شواہد اور قواعد تم ثالث میں مذکور ہیں دوسری کتابوں میں مذکور نہیں ہیں۔

شرح کہتے ہیں کہ لہذا اصول جار مجرور ہے اور یہ جار مجرور جمعا محذوف سے متعلق ہے، مذکور سے متعلق نہیں ہے۔ اور تقدیری عبارت یہ ہے ”واکثرها 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۔

شرح نے عام نحو یوں کے مذہب کے مطابق ترکیب بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ اگر ظرف مصدر کا معمول واقع ہو تو ظرف معمول کو مصدر عامل پر مقدم کرنا جائز ہے۔ جیسا کہ لہذا اصول (جو ظرف ہے) کو مصدر عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔ گویا شارح کے نزدیک لہذا اصول کا عامل جمعا مذکور ہے نہ کہ محذوف۔ یہ ہی علامہ رضی کا مذہب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”فلما بلغ منه السعی“ میں مذکور اس کے عامل سعی مصدر پر مقدم کیا گیا ہے اور ”ولا تاخذکم بہما رافة“ میں بہما (جو ظرف ہے) اور رافة کا معمول (کا) کو اس کے عامل رافة 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 آ سکتا ہے۔ عامل سے مقدم بھی آ سکتا ہے اور مؤخر بھی آ سکتا ہے۔ عامل خواہ فعل ہو خواہ مصدر ہو، اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ ظرف میں عمل میں کرنے کے لئے ایسی چیز بھی کافی ہے جس میں فعل کی بوجہ موجود ہو یعنی فعل سے ادنیٰ سی مشابہت رکھتی ہو۔ ظرف خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو پس مصدر چونکہ فعل کے اجزاء (معنی مصدری، زمانہ، نسبت الی ناعل ما) میں سے ایک جز ہے اس لئے مصدر ایک گونہ فعل کے مشابہ ہوگا اور اس مشابہت کی وجہ سے ظرف میں عمل کرے گا ظرف خواہ اس سے مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔

ولکن کان القسم الثالث غیر مصون ای غیر محفوظ عن الحشو وهو الزائد المستغنی عنه والتطویل وهو الزائد علی اصل المراد بلا فائدة وستعرف الفرق بینہما فی بحث الاطناب والتعقید وهو کون الکلام مُغلقاً لا یظهر معناه بسهولة قابلاً خبیر بعد خبر ای کان قابلاً للاختصار لما فیہ من التطویل مفطراً ای محتاجاً الی الایضاح لما فیہ من التعقید والی التجرید لما فیہ من الحشو۔

ترجمہ: اور لیکن تم 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۔ قابلاً خبر کے بعد خبر ہے یعنی اختصار کو قبول کرنے والی تھی اس لئے کہ اس میں تطویل ہے وضاحت کی محتاج تھی کیونکہ اس میں تعقید ہے اور تجرید کی محتاج تھی اس لئے کہ اس میں حشو ہے۔

**تشریح:** مصنف کی عبارت میں لیکن استدراک کے لئے ہے یعنی سابق میں جو وہم پیدا ہو گیا تھا اس کو دور کرنے کے لئے ہے سابق میں یہ وہم 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 وہم کو دور کرنے کے لئے فرمایا ہے کہ تمام تر خوبیوں 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 بافائدہ ہوں یا بے فائدہ۔ متعین ہوں یا غیر متعین۔ 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 الطاب 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 خلل کی وجہ سے ہے تو وہ تعقید لفظی ہوگی۔ اور اگر انتقال میں خلل کی وجہ سے ہو تو وہ تعقید معنوی ہوگی۔ شارح نے ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ قابلاً کان کی دوسری خبر ہے پہلی خبر غیر مصون ہے اور اسم، کان کی ضمیر ہے جس کا مرجع قسم ثالث ہے۔

الْفَتْ جَوَابٌ لِّمَا مَخْتَصراً يَتَضَمَّنُ مَا فِيهِ اى فى القسم الثالث من القواعد جمع قاعدة وهو حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم مع منكر يجب توكيده ويشتمل على ما يحتاج اليه من الامثلة وهى الجزئيات المذكورة لايضاح القواعد والشواهد وهى الجزئيات المذكورة لاثبات الواعد فهى اخص من الامثلة ولم ال من الاول وهو التقصير جهدا اى اجتهاداً وقد استعمل الاول ههنا متعدياً الى مفعولين وحذف المفعول الاول والمعنى لم امنك جهداً فى تحقيقه اى المختصر يعنى فى تحقيق ما ذكر فيه من الابحاث وتهذيبه اى تنقيحه۔

ترجمہ: تالیف کی میں نے الفت لما کا جواب ہے ایسی مختصر جو ان چیزوں کو شامل ہو جو اس میں یعنی قسم ثالث میں ہیں یعنی قواعد، قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور قاعدہ ایسا حکم کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہوتا کہ اس سے ان جزئیات کے احکام جانے جا سکیں جیسے ہمارے قول ”کل حکم مع منکر يجب توكيده“ اور مشتمل ہوں مثلاً پر جن کی طرف محتاج ہوا مثلاً 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 مثلاً 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 اس جگہ متعدی بد مفعول استعمال کیا گیا ہے اور مفعول اول کو حذف کر دیا گیا اور معنی یہ ہیں 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 منقح کرنے میں۔

**تشریح:** شارح فرماتے ہیں کہ الفت، لما کا جواب ہے یعنی لما کان سے ایتک 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 اجل علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے ادق علم میں سے ہے اور مفتاح العلوم کے قسم ثالث جو علم بلاغت پر مشتمل ہے احسن ترتیب، اتم تحریر اور جامع اصول میں عظیم المنفع ہے مگر اس کے باوجود حشو، تطویل اور تعقید جیسے 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 مثلاً اور شواہد بھی مذکور ہوں جن کی ضرورت پڑتی ہو اور میں نے جدوجہد کرنے اور اس کو منقح کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔

شارح نے کہا ہے کہ ما فیہ میں ضمیر کا مرجع قسم ثالث ہے اور قواعد قاعدے کی جمع ہے اور قاعدہ وہ حکم کلی ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق ہو یعنی اپنی تمام جزئیات پر صادق آئے تاکہ اس حکم کلی سے ان جزئیات کے احکام کو جانا سکے۔ اور حکم کلی کے ذریعہ جزئیات کے احکام کو جاننے 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 صغریٰ بنا کر قاعدہ کو کبریٰ بنادیا جائے اس طرح سے یہ شکل اول بن جائے گی پھر مکرر کو یعنی حد واسطہ کو گرا کر جو نتیجہ ظاہر ہوگا وہ ہی اس جزئی کا حکم ہوگا مثلاً آپ ”اَنَا الْيَكْمُ لِمُرْسَلُونَ“ کا حکم معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ اسکو مود کد ذکر کیا جائے جیسا کہ آیت میں ہے یا غیر مود کد ذکر کیا جائے اور یوں کہا جائے ”نحن اليکم مرسلون“ پس آپ اَنَا الْيَكْمُ مرسلون کو موضوع بنائیں اور علماء معانی کے یہاں جو ایک قاعدہ ہے کل حکم مع منکر یجب تو کیدہ اس کے موضوع یعنی حکم مع منکر کو محمول بنائیں اور یوں کہیں ”اَنَا الْيَكْمُ مرسلون حکم مع منکر“ یہ صغریٰ ہو اور قاعدہ یعنی ”کل حکم مع منکر یجب تو کیدہ“ کبریٰ ہو اب شے مکرر (حد واسطہ) یعنی حکم مع منکر کو گرا دیں تو نتیجہ نکلے گا ”اَنَا الْيَكْمُ مرسلون یجب تو کیدہ“ اور اس سے ”اَنَا الْيَكْمُ مرسلون“ کا حکم معلوم ہو جائے گا کہ اسکو مود کد ذکر کرنا واجب ہے۔ اسی طرح مثلاً آپ کو ”جساء نی زید“ 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“ اسکے موضوع کو محمول بنائیں اور یوں کہیں زید فاعل اور پھر قاعدہ کو کبریٰ بنا کر یوں کہیں ”زید فاعل مرفوع“ نتیجہ نکلے گا ”زید مرفوع“ پس معلوم ہو گیا کہ مذکورہ مثال میں زید کا حکم مرفوع ہے۔ مثلاً مثال کی جمع ہے اور مثال وہ جزئی ہے جو قاعدے کی وضاحت کیلئے 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 کیلئے ذکر کیا گیا ہے پس رأیت زیداً اس قاعدے کی مثال واقع ہوگا۔ اور شاہد وہ جزئی ہے جو قاعدے کو ثابت کرنے کیلئے ذکر کی گئی ہو مثلاً آپ نے ایک قاعدہ بیان کیا کہ لکن فعل مضارع سے نون اعرابی کو حذف کر دیتا ہے اور اسکی شہادت اور ثبوت میں قرآن کی آیت ”لن تنالوا البر“ کو ذکر کیا تو یہ آیت مثال نہیں کہلائے گی بلکہ شاہد کہلائے گی۔

شارح کہتے ہیں کہ شاہد، مثال سے خاص ہوتا ہے یعنی ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاہد 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۔ برخلاف مثال کے کہ اس کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے۔ لہذا شاہد، مثال تو بن سکتا ہے لیکن مثال کے لئے شاہد 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 شاہد ایضاً کے ساتھ اثبات کے لئے بھی ہوتا ہے۔ پس شاہد کل ہو اور مثال اس کا جز ہوئی اور کل جزء سے خاص ہوتا ہے لہذا شاہد خاص ہو اور مثال عام ہوئی۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاہد صرف اثبات قواعد کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اور مثال صرف ایضاً قواعد کے لئے ذکر کی جاتی ہے تو ان دونوں کے درمیان بتاؤں ہوگا۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ شاہد 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 مضارع واحد متکلم ہے اس کی اصل اَلُو ہے پہلا ہمزہ متکلم کے لئے اور دوسرا ہمزہ فاء کلمہ ہے۔ دوسرے ہمزہ کو الف سے بدل دیا اَلُو ہو گیا پھر آتم جازم کی وجہ سے واؤ حذف ہو گیا اَل ہو گیا۔ یہ مشتق ہے اَلُو سے، اَلُو ہمزہ کے فتح اور لام کے سکون کے ساتھ ہے۔ یا دونوں کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ اس کے معنی ہیں کوتاہی کرنا اور کبھی بطریق تقصین منع کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے لا اَلُو جہداً میں تجھ کو کوشش کرنے 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 مستعمل ہے اور دو مفعولوں کی طرف متعدی ہے لیکن سوال ہوگا کہ دوسرا مفعول تو جہداً

ہے پہلا مفعول کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ پہلا مفعول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے ”لم الوسک جہداً“ یعنی ”لم امنعک جہداً“ 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 متفق 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۔

ورثۃ ائى المختصر ترتیباً اقرب تناولاً ائى اخذاً من ترتیبہ ائى ترتیب السکاکى او القسم الثالث اضافة المصدر الى الفاعل او المفعول به ولم ابالغ فى اختصار لفظه تقريباً مفعول له لما تضمنته معنى لم ابالغ ائى ترک المبالغة فى الاختصار تقريباً لتعاطيه ائى تناوله وطلباً لتسهيل فهمه على طالبیه والصماتر للمختصر وفى وصف مؤلفه بانه مختصر منقح سهل الماخذ تعريض بانه لا تطويل فيه ولا حشو ولا تعقيد كما فى القسم الثالث واضفت الى ذلك المذكور من القواعد وغيرها فوائد عشرت ائى اطلعت فى بعض كتب القوم عليها ائى على تلك الفوائد وزوائد لم اظفر ائى لم افتر فى كلام احد بالتصريح بها ائى بتلك الزوائد والابلاشارة اليها بان يكون كلامهم على وجه يمكن تحصيلها منه بالتعبية وان لم يقصدوها.

ترجمہ: اور میں نے ترتیب دیا اس کو یعنی مختصر کو ایسی ترتیب کے ساتھ جو تحصیل کے اعتبار سے قریب تر ہے اس کی ترتیب سے یعنی سکا کی یا تم ثالث کی ترتیب سے مصدر کی اضافت فاعل کی طرف ہے یا مفعول بہ کی طرف ہے اور اس کے لفظوں کو مختصر کرنے میں کیا نے مبالغہ نہیں کیا قریب بنانے کے لئے (تقریباً) اس فعل کا مفعول لہ ہے جس کو لم ابالغ کے معنی شامل ہیں یعنی میں نے اختصار کرنے میں مبالغہ کر دیا ہے اس کی تحصیل کو قریب کرنے کے لئے اور تسہیل فہم کو طلب کرنے کے لئے اس کے طالبوں پر اور ضمیریں مختصر کے لئے ہیں۔ اور اپنی کتاب کی تعریف میں بایں طور کہ وہ مختصر ہے متفق 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 مذکورہ یعنی قواعد وغیرہ پر اضافہ کر دیا ایسے فوائد کا کہ میں ان فوائد پر قوم کی بعض کتابوں میں مطلع ہوا اور ایسے زوائد کا کہ میں کسی کے کلام میں کامیاب نہیں ہوا ان زوائد کی صراحت کے ساتھ اور نہ ان کی طرف اشارہ کے ساتھ بایں طور کہ ان کا کلام ایسے طریقے پر ہو کہ اس سے ان زوائد کا جمعاً حاصل کرنا ممکن ہوتا اگر چہ انھوں نے ان زوائد کا ارادہ نہ کیا ہو۔

تشریح: مصنف 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 سکا کی 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 کی 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 شواہد 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 ہیں میں نے نہیں دیکھا کہ ان کو کسی نے صریحاً ذکر کیا ہو یا اشارہ ذکر کیا ہو یعنی کسی کا کلام اس انداز پر ہو کہ اس کے کلام سے یہ زوائد باطبع حاصل ہو جاتے ہوں اگرچہ اس نے ان زوائد کو بیان کرنے کا ارادہ نہ کیا ہو۔

شارح نے تناوّل کی تفسیر اخذ سے کی ہے۔ اصل میں تناوّل کے معنی ہیں کوئی چیز لینے کے لئے ہاتھ دراز کرنا اور اس کے لئے اخذ (لینا) لازم ہے پس مازوم بول کر لازم مراد لے لیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ترتیبہ کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں (۱) سکا کی (۲) قسم ثالث۔ پہلی صورت میں مصدر ترتیب کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی اور دوسری صورت میں مفعول کی طرف ہوگی۔ کیونکہ سکا کی، ترتیب

دہندہ ہیں اور قسم ثالث ترتیب دادہ ہے۔ بقول شارح تقریباً اور طلباً اس فعل کے مفعول لہ ہیں جس کو لم ابالغ کے معنی مضمّن ہیں یعنی ترک المبالغۃ۔ رہا یہ سوال کہ ان کو لم ابالغ کا مفعول لہ 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 ابالغ فعل منفی ہے رہی 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 لاجلہ فعل 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 ابالغ کے مفعول لہ نہ ہوں گے بلکہ ترکت المبالغۃ کے مفعول لہ ہوں گے۔

شارح کہتے ہیں کہ لفظہ، تعاطیہ، فہمیہ، 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 ماخوذ ہے مصنف کے قول ”الفٹ مختصراً ولم ابالغ فی اختصار لفظہ“ سے دوسرا یہ کہ یہ کتاب متعج ہے۔ یہ وصف ماخوذ ہے ”ولم ال جہدا فی تحقیقہ وتہذیبہ“ سے تیسرا وصف یہ ہے کہ یہ کتاب سہل الماخذ ہے یعنی اس سے استفادہ آسان ہے۔ یہ وصف ماخوذ ہے مصنف کے قول ”طلباً لتسہیل فہمہ“ سے مصنف نے ان اوصاف مثلثہ کو ذکر کر کے علامہ سکا کی پر تعریض (چوٹ) کی ہے اور گویا یہ کہا ہے کہ میری اس کتاب میں نہ تطویل ہے نہ حشو ہے اور نہ تعقید ہے حالانکہ قسم ثالث میں یہ تینوں باتیں موجود ہیں۔

شارح نے ذلک کے بعد لہذا کو رکھ کر فرمایا کہ یہ اشارہ کیا ہے کہ ذلک کا مشار الیہ قواعد، شواہد، امثلہ نہیں ہے کہ یہ اعتراض پڑے کہ اسم اشارہ واحد کا مشار الیہ چند چیزیں کیسے ہو سکتی ہیں بلکہ ان تمام کو لہذا کو رکھ کر تاویل میں لے کر مشار الیہ قرار دے دیا گیا۔ حور کے معنی ہیں بلا ارادہ 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 چندہ کردہ امور کو فوائد سے تعبیر کیا ہے اور اپنے ذہن سے جن چیزوں کو ایجاد کیا ہے انکو زوائد کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف نے اپنے بارے میں کس نفسی اور تواضع سے کام لیا ہے یہ ہی شرفاء کی عادت بھی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں زوائد سے فہلہ 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 ”للذین احسنوا الحسنیٰ و زیادۃ“ میں حسنیٰ سے مراد جنت ہے اور زیادۃ سے مراد باری تعالیٰ کے جمال کے رویت ہے اور جمال باری کا دیدار بلاشبہ جنت سے بڑھ کر ہے۔

وَسَمِيئَةُ تَلْخِيصُ الْمَفْتاحِ لِطَبَاقِ اسْمِهِ مَعْنَاهُ وَاَنَا اسْأَلُ اللّٰهَ قَدَمَ الْمِسْنَدِ اِلَيْهِ قَصْداً اِلَى جَعْلِ الْوَاوِ لِلْحَالِ مِنْ فَضْلِهِ حَالٍ مَنْ اَنْ يَنْفَعُ بِهِ اَيْ بِهَذَا الْمَخْتَصَرِ كَمَا نَفَعُ بِاصْلِهِ وَهُوَ الْمَفْتاحُ اَوْ الْقِسْمُ الثَّلَاثُ مِنْهُ اِنَّهٗ اَيُّ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاىُّ ذٰلِكَ النِّفْعِ وَهُوَ حَسْبِيْ اَيُّ مَحْسَبِيْ وَكَافِيْ وَنَعْمَ الْوَكِيْلُ عَطْفٌ اِمَّا عَلٰى جَمَلِيَّةٍ وَهُوَ حَسْبِيْ وَالْمَخْتَصَرُ مَحْلُوفٌ وَاِمَّا عَلٰى حَسْبِيْ اَيُّ وَهُوَ نَعْمَ الْوَكِيْلُ فَالْمَخْتَصَرُ هُوَ الضَّمِيْرُ الْمَتَقَدِّمُ عَلٰى مَا صَرَخَ بِهٖ صَاحِبُ الْمَفْتاحِ وَغِيْرَهٗ فِى نَحْوِ زَيْدٍ نَعْمَ الرَّجُلُ وَعَلٰى كَلَا التَّقْدِيْرِيْنَ قَدْ عَطْفُ الْاِنْشَاءِ عَلٰى الْاَخْبَارِ۔

ترجمہ: اور میں نے اس کا نام تلخیص 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۔ واؤ کو حال کے لئے بنانے کے واسطے مسند الیہ کو مقدم کیا گیا ہے من فضلہ، ان ینفع بہ سے حال ہے یہ کہ نفع پہنچا اس مختصر سے جیسا کہ نفع پہنچایا ہے اس کے اصل سے اور وہ مفتاح العلوم یا اس کی قسم ثالث ہے۔ بلاشبہ وہ یعنی اللہ تعالیٰ اس نفع کے ولی ہیں اور وہ ہی کافی ہے اور بہترین کار ساز ہے عطف یا تو جملہ وہ حسبی پر ہے اور مخصوص محذوف ہے اور یا حسبی پر ہے یعنی وہ نعم الوکیل۔ پس مخصوص وہ ضمیر ہے جو مقدم ہے اس بناء پر جس کی تصریح صاحب مفتاح وغیرہ نے زید نعم الرجل میں کی ہے اور دونوں صورتوں میں



انشاء کا خبر پر عطف کیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے تلخیص المفتاح نام رکھنے کی وجہ بیان کی ہے اور اس کو نافع بنانے کی دعا کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ میں نے اس مختصر رسالہ کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے کیونکہ یہ کتاب مفتوح العلوم کے معظم اجزاء کی تلخیص اور خلاصہ ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کے تلخیص المفتاح نام رکھنے کی وجہ یہ ہے تاکہ اس کتاب کا اسم علمی اس کے معنی اصلی (تنقیح اور تہذیب) کے مطابق ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ اس کتاب میں جو الفاظ مخصوصہ مذکور ہیں وہ مشتمل ہیں تنقیح اور تہذیب پر پس ان الفاظ مخصوصہ کا نام تلخیص رکھ دیا گیا کیونکہ یہ الفاظ مخصوصہ تلخیص یعنی تنقیح اور تہذیب پر مشتمل ہیں جیسا کہ نماز کے افعال معلومہ کا نام صلاة (دعاء) رکھ دیا گیا کیونکہ افعال معلومہ دعا پر مشتمل ہیں۔

شارح نے فرمایا کہ ماتن نے مسند الیہ (انا) کو اس لئے مقدم کیا ہے تاکہ واو کو حالیہ قرار دینا درست ہو کیونکہ اگر مسند الیہ مقدم نہ کیا جاتا اور ضمیر مستتر جو حکماً مؤخر ہوتی ہے اس پر اکتفاء کر کے یوں کہہ دیا جاتا ”واسألہ اللہ“ تو اس صورت میں واؤ 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 ہوتا 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 لائی جاتی ہے واؤ نہیں لایا جاتا۔ اور اگر جملہ اسمیہ حال واقع ہو تو اس کو واؤ کے ساتھ مربوط کیا جاتا ہے اور عطف کے لئے قرار دینا اس لئے 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 سمیۃ وہ تو ماضی ہوتا اور معطوف یعنی اسأل مضارع ہوتا بہر حال اس صورت میں واؤ کو عاطفہ قرار دینا بھی مناسب نہ ہوتا پس ماتن نے انا مسند الیہ کو مقدم کر کے اس کو جملہ اسمیہ بنایا تاکہ اس واؤ کو واؤ حالیہ قرار دینا درست ہو۔

شارح نے کہا ہے کہ من فصلہ حال مقدم ہے اور ان ینفع بہ مصدر کی تاویل میں ہو کر اسأل اللہ کا مفعول واقع ہے اور ذوالحال ہے۔ مصنف نے دعا کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اے اللہ اپنے فضل و کرم سے اس کتاب کو اسی طرح نفع بخش بنا جیسا کہ اس کی اصل یعنی قسم ثالث کو نفع بخش بنایا ہے انہمزہ کے فتح کے ساتھ اسأل اللہ کی علت ہے اور تقدیری عبارت ہے لآلہ یعنی اللہ تعالیٰ سے نفع کی درخواست اس لئے کی گئی ہے کہ اللہ ہی اس نفع کا متولی ارو معطی ہے اور اگر ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے تو یہ استیناف ہوگا یعنی سوال مقدر کا جواب ہوگا۔ سوال یہ ہوگا کہ مصنف نے اللہ ہی سے یہ درخواست کیوں کی ہے کہ اس کے علاوہ سے کیوں نہیں کی ہے۔ مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ ہی اس نفع کا متولی ہے اس لئے اسی سے درخواست کی گئی۔ وهو جسی میں جی متکلم کی ہے اور حسب اسم مصدر محسب اسم فاعل کے معنی میں ہے۔ اور یا متکلم کی ہے اور معنی ہیں کاٹی کافی میں دو یا ہیں ایک لام کلمہ کی ہے اور دوسری متکلم کی ہے یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ حسب کو محسب کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسب مصدر خبر ہے اور خبر کا حمل مبتدا پر ہوتا ہے لہذا یہاں مصدر کا فعل ذات (ہو) پر لازم آئے گا حالانکہ یہاں جائز ہے اس لئے حسب کو محسب اسم فاعل کے معنی میں لے لیا گیا تاکہ یہ خبرانی لازم نہ آئے۔

شارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل سے پہلے واؤ عاطفہ ہے نہ تو حالیہ ہے اور نہ اعتراضیہ، حالیہ تو اس لئے نہیں کہ نعم الوکیل جملہ انشائیہ حال واقع نہیں ہوتا۔ اور اعتراض اس لئے نہیں کہ جملہ معترضہ درمیان کلام میں ہوتا ہے نہ کہ آخر کلام میں پس چونکہ نعم الوکیل آخر کلام میں واقع ہے اس لئے یہ واؤ اعتراضیہ نہیں ہو سکتا۔ شارح کہتے ہیں کہ نعم الوکیل سے پہلے تین جملے ہیں (۱) اسأل اللہ (۲) انذولی ذک (۳) ہو جسی۔ ان میں سے پہلے دو جملوں پر عطف نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اول تو اس لئے نہیں کہ اول یعنی اسأل اللہ 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 انشائیہ ہونے کی وجہ سے نعم الوکیل کو حال قرار

دینا درست نہیں ہے۔ اور دوسرے جملہ انہ ولی ذلک پر اس لئے عطف نہیں ہو سکتا کہ انہ ولی ذلک ماقبل کی علت ہے اگر نعم الوکیل اس پر عطف ہوگا تو نعم الوکیل بھی علت ہوگا حالانکہ جملہ انشاء یہ 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 ہوتی ہو جسی معطوف علیہ ہو۔ دوم یہ کہ اس کا ایک جز یعنی جسی معطوف علیہ ہو پہلی صورت میں تو بلاشبہ عطف جملہ علی الجملہ ہوگا لیکن دوسری صورت میں بظاہر عطف جملہ علی المفرد ہوگا جو کہ ناپسندیدہ ہے۔ مگر ہم جواب دیں گے کہ جسی بحسب اسم فاعل کے معنی میں ہے جیسا کہ پہلے گزر گیا اور یہ بات مسلم ہے کہ اسم فاعل فعل مضارع معروف کے معنی میں ہوتا ہے۔ پس جسی، تکسبئی کے معنی میں ہوگا۔ اور تکسبئی جملہ ہے نہ کہ مفرد لہذا اس صورت میں بھی عطف جملہ علی الجملہ ہی ہوگا علی المفرد نہ ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ نعم الوکیل اگر پورے جملہ یعنی ہو جسی پر معطوف ہو تو اس صورت میں نعم فعل مدح کا مخصوص بالمدح محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ”نعم الوکیل اللہ“ مخصوص بالمدح یا تو مبتدأ 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 مبتدأ محذوف ہوتا ہے۔ بہر حال مخصوص بالمدح میں تینوں احتمال ہیں اور اگر نعم الوکیل صرف جسی پر معطوف ہو تو اس کا مخصوص بالمدح وہ ضمیر ہوگی جو جسی سے پہلے ہے تقدیری عبارت ہوگی ہونعم الوکیل کیونکہ معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت ہوتی ہے معطوف سے پہلے بھی اس کا اعتبار ہوتا ہے بہر حال اس صورت میں ہونعم الوکیل کا مخصوص بالمدح ہوگا اور مخصوص بالمدح جملہ پر مقدم ہوگا پس مخصوص بالمدح کا مقدم ہونا چونکہ تفتازانی کے مذہب کے خلاف تھا اس لئے علامہ تفتازانی نے اس کو علامہ سکا کی وغیرہ کی طرف منسوب کر دیا اور کہا کہ جس طرح زید نعم الرجل میں سکا کی وغیرہ کی صراحت کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے اسی طرح ہونعم الوکیل میں بھی ان کے بیاں کے مطابق مخصوص بالمدح مقدم ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی معطوف علیہ جو جسی ہو یا صرف ہوں 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 مقبول فی شانہ کا لفظ مقدر مان کر کہا جائے و ہون مقبول فی شانہ نعم الوکیل پس اب یہ جملہ اسمیہ خبریہ ہوگا اور عطف خبر علی الخبر ہوگا نہ کہ عطف انشاء علی الخبر۔

مقدمة رتبہ المختصر علی مقدمہ وثلاثة فنون لانه المذكور فيه اما ان يكون من قبيل المقاصد في هذا الفن اولاً. الشانئ المقدمة والاول ان كا الغرض منه الاحتراز عن الخطاء في تادية المعنى المراد فهو الفن الاول والا فان كان الغرض منه الاحتراز عن التعقيد المعنوي فهو الفن الثاني والا فهو الفن الثالث وجعل الخاتمة خارجة عن الفن الثالث وهم كما نبين ان شاء الله تعالى ولما انجز كلامه في آخر هذه المقدمة الى انحصار المقصود في الفنون الثلاثة ناسب ذكرها بطريق التعريف العهدي بخلاف المقدمة فانها لا مقتضى لاي رادها بلفظ المعرفة في هذا المعام ففكرها وقال مقدمة والخلاف في ان توينها للتعظيم او التقليل مما لا ينبغي ان يقع بين المحصلين۔

ترجمہ: (یہ) مقدمہ ہے۔ مصنف نے مختصر کو ایک مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیا ہے اس لئے 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 ہو تو وہ فن ثانی ہے۔ ورنہ تو فن ثالث ہے۔ اور خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کرنا وہم ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔ اور جب مصنف کا کلام اس مقدمہ کے آخر میں مقصود کو فنون ثلاثہ میں منحصر کرنے کی طرف چل چکا تو ان کا ذکر کرنا

تعریف عہدی کے طور پر مناسب ہے برخلاف مقدمہ کے اس لئے کہ اس جگہ لفظ معرفہ کے ساتھ اس کو لانے کا کوئی مقصد نہیں ہے لہذا اس کو نکرہ ذکر کیا اور کہا ”مقدمہ“ اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی تئیں تعظیم کے لئے یا تقلیل کے لئے ہے۔ ایسا اختلاف ہے جس میں طلب کا پڑنا مناسب نہیں ہے۔

تشریح: لفظ مقدمہ، ہذہ مبتدا محذوف کی خبر ہے یعنی ہذہ مقدمہ۔ مصنف نے اس مختصر رسالہ یعنی تلخیص المفتاح میں ایک مقدمہ اور تین فنون ذکر کئے ہیں۔ شارح علیہ الرحمۃ نے ان چاروں کے درمیان وجہ حصر بیان کیا ہے لیکن اس وجہ حصر 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 حصر میں خطبہ بھی شامل فرماتے۔ 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 بالمتع ہوں پس فنون ثلاثہ تو مقصود بالذات ہیں اور مقدمہ مقصود بالمتع ہے اور ہا 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 ان چار چیزوں کے درمیان وجہ حصر بیان کی ہے اور خطبہ کو وجہ حصر میں شامل نہیں کیا ہے۔ وجہ حصر یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ میں جو امور مذکور ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں ہیں۔ یا تو وہ امور نثر بلاغت اور اس کے توابع میں مقصود ہوں گے یا نہیں۔ اگر ثانی ہے تو وہ مقدمہ ہے کیونکہ مقدمہ مقصود بالمتع ہوتا ہے نہ کہ مقصود بالذات۔ اور اگر اول ہے تو وہ تین حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کی غرض 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 تزئین مقصود ہوگی۔ اگر اول ہے تو فن اول ہے اور اگر ثانی ہے تو فن ثالث ہے اور اگر اول ہے تو فن ثالث ہے۔ وجعل الخاتمة سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اس مختصر رسالہ کو فنون ثلاثہ اور مقدمہ میں مختصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ خاتمہ بھی اس کتاب کا ایک جزء ہے لہذا وجہ حصر بیان کرتے ہوئے شارح کو خاتمہ کا تذکرہ بھی کرنا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خاتمہ فن ثالث کا جزء ہے اور فن ثالث میں داخل ہے کتاب کا جزء نہیں ہے اور ہا ان لوگوں کا قول جنہوں نے خاتمہ کو فن ثالث سے خارج کیا ہے تو یہ ان کا وہم ہے انشاء اللہ اس کو خاتمہ کے شروع میں ذکر کریں گے۔ بہر حال خاتمہ جب فن ثالث کا جزء ہے اور اس سے خارج نہیں ہے تو خاتمہ کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ولما انجر كلامه الخ سے بھی ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مصنف نے لفظ مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے ”مقدمہ“ اور فنون ثلاثہ کو معرفہ ذکر کیا ہے چنانچہ کہا ہے ”الفن الاول، الفن الثانی، 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 اسماء کے اندر اصل تو تکبیر 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 اسکے بعد دوبارہ اس اسم کو ذکر کرتا ہے تو اب اس کو الف لام عہد خارجی کے ساتھ معرفہ لایا جائے گا کیونکہ الف لام عہد خارجی کے ذریعے اس کے مدخول کے حصہ معینہ اور فرد معین کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور اس اشارہ کیلئے ضروری ہے 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 سابق میں ذکر نہ ہوا ہو تو مقصدی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کو نکرہ لایا جائے گا۔ پس مقدمہ کا ذکر چونکہ اس سے پہلے نہیں ہوا ہے اس لئے مقصدی تعریف نہ پائے جانے کی وجہ سے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا گیا۔ اور الفن الاول الفن الثانی، الفن الثالث کہنے سے پہلے چونکہ فنون ثلاثہ کا ذکر ہو چکا ہے اگرچہ تقدیراً ہوا ہے اس لئے فنون ثلاثہ کو 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 سرفی 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“ سے مراد فن اول ہے اور

مايحترز به عن التعقيد المعنوي سے مراد اُن ثانی ہے اور مايعرف به وجوه التحسين سے مراد اُن ثالث ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ لوگوں نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ مقدمہ کی توین کیسی ہے تعظیم کے لئے یا تقلیل 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 دے دیا۔ اور جن کی نظر اس پر پڑی کہ مقدمہ اپنے حجم میں بہت کم ہے تو انھوں نے کہہ دیا کہ یہ توین تقلیل کے لئے ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ایسی بحث ہے جس کا کوئی معتدبہ فائدہ نہیں ہے لہذا طلب اور علماء اپنے عزیز اوقات کو اس طرح کی لالیعی بجٹوں میں صرف نہ کریں۔

والمقدمة ماخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منها من قدم بمعنى تقدم يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع في مسائله ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه وهي ههنا لبيان معنى الفصاحة والبلاغة وانحصار علم البلاغة في علمي المعاني والبيان وما يلانم ذلك ولا يخفى وجه ارتباط المقاصد بذلك والفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب مما خفي على كثير من الناس۔

ترجمہ: اور مقدمہ اس مقدمہ الجیش سے ماخوذ ہے جو لشکر میں سے آگے آگے رہنے والی جماعت کے لئے (موضوع) ہے قدم بمعنی تقدم سے مشتق ہے مقدمہ العلم ان چیزوں کے لئے بولا جاتا ہے جن پر اس علم کے مسائل کا شروع کرنا موقوف ہو اور مقدمہ الكتاب کتاب کے کلام کا وہ ٹکڑا ہے جو مقصود سے پہلے لایا گیا ہوتا کہ 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 وجہی نہیں ہے اور مقدمہ العلم اور مقدمہ الكتاب کے درمیان فرق ایسی چیز ہے جو اکثر لوگوں پر پوشیدہ ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں مقدمہ، مقدمہ الجیش سے ماخوذ ہے اور مقدمہ الجیش لشکر کا وہ حصہ اور وہ جماعت ہے جو لشکر کے آگے آگے چلے پس جس طرح مقدمہ الجیش لشکر کے آگے رہتا ہے اسی طرح مقدمہ الكتاب بھی کتاب سے پہلے اور آگے ہوتا ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے اس مقدمہ کو مقدمہ الجیش سے ماخوذ قرار دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ قدم بمعنی تقدم سے مشتق ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقدمہ بکسر الدال اور فتح الدال دونوں طرح پڑھا گیا ہے۔ پہلی صورت میں اس کا مشتق مندرہ قدم بھی ہو سکتا ہے جو تقدم لازم کے معنی میں ہے جیسے "لا تقدموا بين يدي الله ورسوله" میں تقدموا کے معنی میں ہے اس صورت میں مطلب ہوگا کہ وہ امور جو مقدمہ میں مذکور ہیں اتحقات تقدم کی وجہ سے بذات خود مقدم ہیں۔ اور قدم متعدی سے بھی مشتق ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں مطلب ہوگا کہ مقدمہ کا اپنے جاننے والے کو اس پر مقدم کرنے والا ہے جو اس کو نہیں جانتا ہے یعنی اگر کسی نے مقدمہ الكتاب کو جان لینے کے بعد کتاب شروع کی تو اس کی 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 اس کو مقدم کہا گیا۔

شارح نے مقدمہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں (۱) مقدمہ العلم۔ (۲) مقدمہ الكتاب۔ 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 الكتاب اس کلام کے ٹکڑے کا نام ہے جو کلام کتاب میں مذکور ہو اور اس ٹکڑے کو مقصود یعنی کتاب کے اصل مضامین سے پہلے اس لئے لایا گیا ہوتا کہ اس ٹکڑے کے ساتھ مقصود مربوط ہو جائے اور اس ٹکڑے کے ذریعہ مقصود سے نفع بھی اٹھایا جائے۔ مقدمہ الكتاب کی تعریف میں انتفاع بها فیہ کا ارتباط لہ بها پر عطف، عطف

علت علی المعلول کے قبیل سے ہے کیونکہ اس طائفہ سے نفع اٹھانا ہی ارتباط کی علت ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کتاب کا جو مقدمہ ہے اس میں فصاحت 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 پختی نہیں ہے کیونکہ مقدمہ میں جن امور کو جمالی طور پر ذکر کیا گیا ہے انہیں کو تفصیل کے ساتھ اصل کتاب میں ذکر کیا گیا ہے اور تفصیل کا اجمال کیسا تھ مرتب 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 مذکور 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 ثلثہ ہیں اور مقدمہ الکتاب سے مراد الفاظ ہیں پس اس اعتبار سے ان دونوں کے درمیان تباہین ہوگا۔

الفصاحة هي في الاصل تَبَيُّ عن الابانة والظهور يوصف بها المفرد مثل كلمة فصيحة والكلام مثل كلام فصيح وقصيدة فصيحة قيل المراد بالكلام ما ليس بكلمة ليعم المركب الاسنادى وغيره فانه قد يكون بيت من القصيدة غير مشتمل على اسناد يصح السكوت عليه مع انه يتصف بالفصاحة وفيه نظراً لانه انما يصح ذلك لو اطلقوا على مثل هذا المركب انه كلام فصيح ولم ينقل عنهم ذلك وانتصافه بالفصاحة يجوز ان يكون باعتبار فصاحة المفردات على ان الحق انه داخل في المفرد لانه يقال على ما يقابل المركب وعلى ما يقابل المثني والمجموع وعلى ما يقابل الكلام ومقابلته بالكلام ههنا قرينة على انه اريد به المعنى الاخير اعنى ما ليس بكلام و يوصف بها المتكلم ايضاً يقال كاتب فصيح وشاعر فصيح -

ترجمہ: فصاحت لغت میں ابانت اور ظہور کی خبر دیتا ہے اس کے ساتھ مفرد کو متصف کیا جاتا ہے۔ جیسے کلمہ فصیحہ اور کلام کو جیسے کلام فصیح اور قصیدہ فصیحہ۔ کہا گیا ہے کہ کلام سے مراد وہ ہے جو کلمہ نہ ہوتا کہ مرکب اسنادی اور غیر اسنادی کو عام ہو جائے اس لئے 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 نظر ہے کیونکہ یہ بات صحیح ہوتی اگر اہل عرب اس قسم کے مرکب پر یہ اطلاق کرتے 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 اس لئے کہ مفرد اس پر بھی بولا جاتا ہے جو مرکب کے مقابلہ میں ہو اور اس پر بھی جو متضاد 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 کا بات کا قرینہ ہے کہ مفرد سے معنی آخر کار ارادہ کیا گیا ہے یعنی وہ جو کلام نہ ہو اور فصاحت کے ساتھ متکلم کو بھی متصف کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب فصیح اور شاعر فصیح۔

تشریح: شارح 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 کا 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 ہیں زبان کا جاری ہونا۔ ایک معنی ہے صبح کے روشنی کے اور ایک معنی ہے 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۔ الحاصل ابانت و 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 تسمیوں 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 فصیحہ اور کلام بھی متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کلام فصیح اور قصیدہ فصیحہ۔ اور متکلم بھی متصف ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہاتب فصیح اور شاعر فصیح۔

قیل المراد بالکلام الخ سے ماتن پر وارد کردہ ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے مگر شارح نے اس جواب کو ناپسندیدہ قرار دے کر 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 اس لئے نہیں کہ کلمہ یعنی مفرد مرکب کے مقابلہ میں آتا ہے اور کلام اس لئے نہیں کہ کلام اور مرکب نام ہوتا ہے اور متکلم نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ الحاصل 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 القصیدۃ فصیحۃ“ بہر حال مرکب ناقص جب فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے تو ماتن کو اس کا بھی ذکر کرنا چاہئے تھا۔

علامہ خلخالی اور زرونی 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 تفتازانی 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 ہے جب عرب والے مرکب ناقص کے فصیح ہونے کو بیان کرنے کیلئے یوں کہتے ہیں 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 کیساتھ 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 اس کو فصاحت کیساتھ 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 دراصل علامہ 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 کے فصاحت کے اعتبار سے فصیح ہو۔ یعنی مرکب ناقص اس لئے 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 ہو گیا۔

علی ان الحق الخ سے شارح حقیقی جواب دینا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکب ناقص لذات فصاحت کے ساتھ متصف ہے اور مفردات کے واسطے سے متصف نہیں ہے جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے اس کی 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 جمع کے مقابلے۔۔۔۔۔ میں بھی بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ مفرد ہے یعنی تشبیہ اور جمع 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 ہیں۔ 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 یہاں کیا قرینہ 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 ہوں گے 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 لہذا مرکب ناقص مفرد ہوگا اور مفرد فصاحت کے ساتھ متصف ہوتا ہے پس مرکب ناقص بھی چونکہ مفرد ہے اس لئے 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۔

والبلاغة وهي تسمى عن الوصول والانتهاى بوصف بها الاخيران فقط ائى الكلام والمتكلم دون المفرد اذ لم يسمع كلمة بليغة والتعليل بان البلاغة انما هي باعتبار المطابقة لمقتضى الحال وهي لا تتحقق في المفرد وهم لان ذلك انما هو في بلاغة الكلام والمتكلم وانما قسم كلا من الفصاحة والبلاغة اولاً لتعذر جمع المعانى المختلفة الغير المشتركة في امر يعتمها في تعريف واحد ولهذا كما قسم ابن الحاجب المستثنى الى متصل ومنقطع ثم عرّف كلا منهما على حدة۔

ترجمہ: اور بلاغت (کالفظ) 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 اس لئے کہ کلمۃ بلیغۃ 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 اس لئے کہ مطابقت کا اعتبار صرف بلاغت کلام اور متکلم میں ہوتا ہے اور متصف نے فصاحت و بلاغت میں سے ہر ایک کی اولاً تقسیم کی ہے کیونکہ تعریف واحد میں ایسے معانی مختلف کا جمع کرنا محذور 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 بلیغۃ نہیں سنا گیا ہے یعنی اگر بلاغت کے ساتھ کلمۃ متصف ہوتا تو اہل عرب سے کلمۃ بلیغۃ 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 استثناء 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 اس لئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں فرماتے ”اذ لم یسمع کلمۃ بلیغۃ ولا مرکب بلیغ“ کہ نہ تو کلمۃ بلیغۃ 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 مالیس بکلام ہے تو کلمۃ مرکب ناقص کو بھی شامل ہوگا کیونکہ مرکب ناقص بھی کلام نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو لم یسمع کلمۃ بلیغۃ کے ذکر سے لامرکت 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 ظلال کی رائے ہے تو اس صورت میں شارح کے ذکر کردہ استثناء پر کوئی اعتراض وار

نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مرکب ناص 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 متقاضی حال کی رعایت کرنے کا اور یہ مطابقت مفرد میں متحقق نہیں ہوتی ہے کیونکہ مطابقت متقاضی 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 وہاں پائی 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 وہم اور بے بنیاد ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آپ نے بلاغت کے جو معنی (مطابقت متقاضی 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 جب کہ بلاغت کے صرف وہی معنی ہوں جن کو آپ نے ذکر کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہو سکتا 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 کلمہ بلیغہ نہیں سنا گیا اس لئے کلمہ یعنی مفرد بلاغت کے ساتھ متصف نہ ہوگا۔

وانما قسم کلا الخ 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 اسکی تقسیم کی جائے جیسا کہ نحو کی کتابوں میں کلمہ اور کلام کی پہلے تعریف کی گئی ہے اور پھر انکی تقسیم کی گئی ہے لیکن مصنف تلخیص نے اس اصول کو ترک کر دیا ہے چنانچہ فصاحت اور بلاغت کی تعریف کے بغیر پہلے ان کی تقسیم کی ہے اور پھر ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے آخر ایسا کیوں؟ اسکا جواب یہ ہے کہ تعریف کیلئے ضروری ہے کہ معرّف کے واسطے ایسا مفہوم کلی ہو جو معرّف کے تمام افراد کو شامل ہو اور وہ تمام افراد اس مفہوم کلی میں شریک ہوں اور فصاحت کیلئے ایسے مفہوم کلی کا تجویز کرنا جو فصاحت کے تمام افراد و اقسام کو شامل ہو معتذر ہے لہذا فصاحت کی تعریف کرنا بھی معتذر ہے اسی طرح بلاغت کیلئے 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 عذر کی وجہ سے مستثنیٰ کی تعریف کے بغیر متصل اور منقطع کی طرف اسکی تقسیم کی ہے اور پھر انہیں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

فالفصاحة في المفرد قدّم الفصاحة على البلاغة، لتوفّق معرفة البلاغة على معرفة الفصاحة لكونها ماخوذة في تعريفها ثمّ قدّم فصاحة المفرد على فصاحة الكلام والمتكلم لتوفّقها عليها حلوصاً أي خلوص المفرد من تنافر الحروف والغرابة ومخالف القياس اللغوي أي المستنبط من استقراء اللّغة وتفسير الفصاحة بالخلوص لا يخلو عن تسامح۔

ترجمہ: پس فصاحت فی المفرد، مصنف نے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کیا ہے حالانکہ بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف ہے اس لئے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے پھر فصاحت مفرد کو فصاحت کلام اور متکلم پر مقدم کیا ہے کیونکہ یہ دونوں



فصاحت مفرد پر موقوف ہیں اور اس کا خالی ہونا یعنی مفرد کا خالی ہونا تانافر حروف، غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے یعنی اس قیاس سے جو نکالا گیا ہو لغت کے تتبع سے اور فصاحت کی خلوص کے ساتھ تفسیر کرنا چشم پوشی سے خالی نہیں ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف فصاحت کی تینوں قسموں کو بیان کرنا چاہتے ہیں لہذا الفصاحہ کا فاء تفسیلیہ 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 اس لئے موقوف ہے کہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ اور ملحوظ ہے کیونکہ بلاغت کی تعریف میں ”مطابقت کلام لمقتضی الحال مع فصاحتہ“ پس جب بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ 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 اس لئے 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 تانافر 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 اس لئے 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 تو تانافر حروف ہوں نہ غرابت ہو اور نہ مخالفت قیاس لغوی ہو اور ان کے درمیان وجہ حصر 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 تانافر حروف کہا جاتا ہے اور اگر صورت یعنی صیغہ میں کوئی عیب ہو تو اس کو غرابت کہتے ہیں اور اگر دلالت علی المعنی میں کوئی عیب ہو تو اس کو مخالفت قیاس لغوی کہا جاتا ہے۔

شارح نے المستنبط من استقراء 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 کیساتھ لاحق کرنا ایسے جامع کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان میں ہو جسے نیز تکرر 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 نشاء کلمات لغویہ کا تتبع ہو یعنی قیاس صرئی مثلاً کلمات لغت کا تتبع کرنے کے بعد صرئیوں نے یہ اصول مقرر کیا کہ جب بھی یاء واو متحرک ہو اور اس کا ما قبل مفتوح ہو تو اس یاء اور واو کو الف سے بدل دیا جائیگا۔ لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب قیاس لغوی سے مراد قیاس صرئی ہے تو مصنف نے لغوی کیوں فرمایا صرئی کا لفظ ہی ذکر کر دیا جاتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے لغوی کا لفظ ذکر فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ قیاس صرئی کا نشاء کلمات لغت کا تتبع اور تجسس ہے اگر لغوی کا لفظ مذکور نہ ہوتا تو اس طرف اشارہ نہیں ہو سکتا تھا پس اس طرف اشارہ کرنے کیلئے مصنف نے لغوی کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ خلوص کیساتھ فصاحت کی تعریف کرنے میں ایک گونہ تسامح ہے وہ یہ کہ فصاحت وجودی ہے اور خلوص جسکے معنی تانافر 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 کو تسامح کہتے ہیں لہذا فصاحت کی تعریف تسامح سے خالی نہیں ہے۔

والتنافر وضح في الكلمة توجب نقلها على اللسان وعسر النطق بها نحو مستشزرات في قول امرأ القيس شعر غدائره ای ذوائبه جمع غديرة والضمير عائذ إلى الفرع مستشزرات ای مرتفعات أو أمر فوعات يقال استشزرة ای رفعه واستشزرت أي ارتفعت إلى العلى تضل العقاص في مثنى ومرسل .. تضل ای تغيب والعقاص جمع

عقیدۃ وہی الخصلة المجموعۃ من الشعر والمنی المفتول والمرسل خلاف المنی یعنی ان ذوابہ مشدودۃ علی الرأس بخبوط وان شعرہ ینقسم الی عقاص ومنی ومرسل والاول یغیب فی الاخیرین والغرض بیان کثرۃ الشعر۔ ترجمہ: پس تافرکلمہ میں ایک ایسا وصف ہے جو زبان پر کلمہ کے نقل اور اسکے تلفظ کی دشواری کو ثابت کرتا ہے جیسے امراء القیس کے قول میں مستشزرات ہے۔ (شعر) اسکے 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 استشرزہ یعنی اٹھا دیا اسکو اور استشرزہ بلند ہو گیا۔ بلندی کی طرف چھپ جاتا ہے عقاص ثنی اور مرسل میں۔ فصل یعنی تغیب اور عقاص عقیدتہ کی جمع ہے اور وہ دھاگے سے بندھے ہوئے بالوں کا ایک حصہ ہے اور ثنی بنے ہوئے بال، اور مرسل خلاف ثنی۔ یعنی اسکے بال سر پر دھاگے سے بندھے ہوئے ہیں۔ اور اسکے بال عقاص، ثنی اور مرسل کی طرف منقسم ہیں اور اول چھپ جاتا ہے۔ اخیرین میں اور مقصد بالوں کی زیادتی بیان کرتا ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ تافرکلمہ میں ایک ایسا وصف ہے جسکی وجہ سے کلمہ کا تافر 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 اسکے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے۔ پورا شعر اس طرح ہے۔

تصل العقاص فی منی ومرسل

غداثرہ مستشزرات الی العلیٰ

اور اس سے پہلے یہ شعر ہے

الیث کفنو النخلة المتعشکل

فرع یزین المتن اسود فاحم

غداثر، غدیرۃ کی جمع ہے کمر کی طرف لٹکے ہوئے بال۔ مستشزرات زاء کے کسرہ اور فتح دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے کیونکہ استشرزہ لازم اور متعدی دونوں طرح آیا ہے۔ لازم ہونے کی صورت میں استشرزہ کے معنی ہوں گے ارفع بلند ہو گیا اور مستشزرات زاء کے کسرہ کے ساتھ ہوگا اور اس کے معنی ہوں گے مرتفعات اور متعدی ہونے کی صورت میں استشرزہ کے معنی ہوں گے رفیع بلند کر دیا۔ اور مستشزرات زاء کے فتح کے ساتھ ہوگا اور معنی ہوں گے مرفوعات، علیٰ کی جمع ہے معنی ہیں بلندیاں یعنی آسانوں کی جہت۔ فصل کے ہیں تغیب اور یہ ماخوذ ہے ضلال بمعنی غیب سے عقاص، عقیدتہ کی جمع ہے دھاگے سے بندھے ہوئے بال۔ ثنی، بنے ہوئے بال اور مرسل بغیر بنے ہوئے بال۔ فرع مطلقاً بالوں کو کہا جاتا ہے جو غداثر، ثنی، مرسل سب پر صادق آتا ہے غداثرہ میں ضمیر کا مرجع یہ ہی فرع ہے اور غداثر کی اضافت، اضافت جزی الی الکی کے قبیل سے ہے ثنی، کمر اور یزین کا مفعول ہے۔ یزین زینت سے مضارع معروف ہے۔ اسود فاحم زیادہ کالا سیاہی میں کوئلہ کی طرح اسیٹ، کثیر، تو، کھجور کا کچھ، متعشکل بہت زیادہ ٹہنیوں والا۔ ترجمہ یہ ہے فرع یعنی بال جو بہت کالے ہیں اور بہت زیادہ شاخوں والی کھجور کے گٹھ کی طرح کثیر ہیں کمر کو آراستہ کرتے ہیں فرع کے گیسو یعنی جو بال کمر پر لٹکے ہوئے ہیں بلندیوں کی طرف بلند ہیں عقاص، ثنی اور مرسل میں چھپ جاتا ہے۔

شارح اپنے ان اشعار میں محبوبہ کی بالوں کی کثرت اور زیادتی کو بیان کرنا چاہتا ہے چنانچہ کہتا ہے کہ محبوبہ کے سر پر اس قدر بال ہیں کہ انکو عقاص، ثنی، مرسل تین قسموں پر تقسیم کر دیا گیا ہے اور عقاص، ثنی اور مرسل میں غائب ہیں۔ بعض لوگوں نے غداثر با پڑھا ہے اور مرجع محبوبہ کو قرار دیا ہے۔ الحاصل اس شعر میں مستشزرات کا تلفظ چونکہ زبان پر دشوار ہے اور اس کے تلفظ کے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اسلئے مستشزرات، تافر حروف پر مشتمل ہوگا اسی طرح لفظ الہفصع (وہ ہنرہ جسے اونٹ چرتے ہیں) میں تافر ہے۔ اردو زبان میں تافر کی مثال ڈپٹ (چھیڑ یا دوڑ) ہے۔ سودا کا شعر ہے۔

وہم آسان ہے اس پریشی کی شرق سے تا مغرب اک ڈپٹ

یعنی اس پریشی جیسے چہرے والی کی ایک دوڑ مشرق سے مغرب تک وہم کی مانند ہے۔

والضابطۃ ہنہنا ان کل ما یعدُّہ الذوق الصحیح ثقیلاً متعسراً النطقُ فهو متنافرٌ سواءً کان من قربِ المخارج او بُعِداً او غیر ذلك علی ما صرَّحَ بہ ابنُ الاثیر فی المثل السائر وزعم بعضهم ان منشأ الثقل فی مستشررات ہو توسط الشین المعجمۃ الّتی ہی من المهموسۃ الرخوة بین التاء الّتی من المهموسۃ الشدیدۃ والزّاء المعجمۃ الّتی ہی من المجهورة ولو قال مستشرق لزال ذلك الثقل وفيہ نظر لان الرءاء المهملة ایضاً من المجهورة۔

ترجمہ: اور ضابطہ اس جگہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو ذوق صحیح ثقیل اور تلفظ میں دشوار سمجھے وہ متنافر ہے خواہ قرب مخارج کی وجہ سے ہو یا بعد مخارج 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 مستشررات میں ثقل کا نشا اس شین معجمہ کا جو ہموسہ رخوہ میں سے ہے درمیان میں آتا ہے اس تاء کے جو ہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور اس زاء معجمہ کے درمیان جو مجبورہ میں سے ہے اور اگر شاعر مستشرق کہتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ راء مہملہ بھی مجبورہ میں سے ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ تافر کی تفسیر میں لوگوں کے مختلف اقوال ہیں مگر ان میں کوئی بھی قابل اعتماد نہیں ہے اس لئے ہم ایک قابل اعتماد ضابطہ جس 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 ثقل اور دشوار قرار دے وہ کلمہ متنافر ہوگا خواہ یہ ثقل ایسے حروف کے جمع ہونے سے ہو جن کے مخارج قریب قریب ہیں یا بعد المخارج 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 لطائف اور اس کے وجوہ تحسین کا ادراک کیا جائے۔

شارح فرماتے ہیں کہ علامہ خلخالی کے خیال کے مطابق مستشررات میں ثقل کا سبب یہ ہے کہ شین حروف ہموسہ رخوہ میں سے ہے یعنی شین میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں (۱) ہمس یعنی حرف کو صوت ضعیف سے ادا کرنا۔ (۲) رخاوت یعنی حرف کو ایسی کمزور آواز سے ادا کرنا کہ وہ آواز مخرج میں بند نہ ہو۔ اسکے ایک طرف تو تاء ہے جو ہموسہ شدیدہ میں سے ہے اور ایک طرف راء ہے جو مجبورہ میں سے ہے پس اس کلمہ میں متضاد صفات (ہمس، جہر، شدت، رخاوت) جمع ہو گئیں اور صفات متضادہ کا جمع ہونا ثقل کا باعث ہے لہذا ایک کلمہ متنافر ہوگا۔ خلخالی کہتے ہیں کہ اگر شاعر مستشررات کی جگہ مستشرق کہہ دیتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا اور تافر 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 نے خلخالی کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ قول محل نظر ہے کیونکہ جس طرح زاء حروف مجبورہ میں سے ہے اسی طرح راء بھی حروف مجبورہ میں سے ہے۔

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

وقیل ان قرب المخارج سبب للثقل المجل بالفصاحة وان فی قوله تعالیٰ الم اعهد ثقلاً قریباً من حد التنافر فیخل بفصاحة الکلمۃ لکن الکلام الطویل المشتمل علی کلمۃ غیر فصیحۃ لا یخرج عن الفصاحۃ کما لا یخرج الکلام الطویل المشتمل علی کلمۃ غیر عربیۃ عن ان یکون عربیاً وفيہ نظر لان فصاحة الکلمات ماخوذة فی

تعریف فصاحة الكلام من غير تفرقة بين طويل وقصير على ان هذا القائل فسر الكلام بما ليس بكلمة والقياس على الكلام العربي ظاهر الفساد ولو سلم عدم خروج السورة عن الفصاحة فمجرد اشتمال القرآن على كلام غير فصيح بل على كلمة غير فصيحة مما يقوّد الي نسبه الجهل او العجز الي الله تعالى الله عن ذلك علو كبيراً۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ قرب مخارج نقل کا سبب ہے جو فصاحت میں نخل ہے اور باری تعالیٰ کے قول۔ ”الم اعهد“ میں بھی نقل ہے جو تانفر کی حد اور کنارہ سے قریب ہے پس کلمہ کی فصاحت میں نخل ہوگا۔ لیکن کلام طویل جو کلمہ غیر فصیحہ 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 اس لئے کہ کلمات کی فصاحت۔ فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہے طویل اور قصیر کے درمیان فرق کئے بغیر علاوہ ازیں اس قائل نے کلام کی تفسیر مالمیس بکلمتہ کے ساتھ کی ہے اور کلام عربی پر قیاس ظاہر الفساد ہے اور اگر فصاحت سے سورت کا عدم خروج تسلیم کر لیا جائے تو قرآن کا محض کلام غیر فصیح بلکہ غیر فصیحہ 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 المخارج حروف کا جمع ہونا جب نخل اور سبب تانفر ہے اور مستشرحات کے حروف چونکہ متقاربه المخارج ہیں اسلئے اس میں بھی تانفر ہے اور یہ کلمہ تانفر ہے مگر امام زوزنی پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تو قرآن پاک اپنے تمام اجزاء کیساتھ فصیح نہ رہے گا کیونکہ الم اعهد ایسے حروف پر مشتمل ہے جو قریب المخارج ہیں چنانچہ ہمزہ اور باء کا خروج اقصیٰ حلق ہے اور عین کا خروج وسط حلق ہے پس اس کلمہ میں تانفر کی حد تک نقل ہوگا اور اس نقل کی وجہ سے 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 لکن الکلام سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام طویل اگر کسی کلمہ غیر فصیحہ 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 انزلناه قرآنا عربيا“ یعنی قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا ہے حالانکہ قرآن میں بعض کلمات غیر عربی ہیں جیسے قسطاس (ترازو) حجل (رجس) مشکات (طاق) اسی طرح ابراہیم وغیرہ 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 محل نظر ہے اسلئے کہ صاحب قیل نے دودعوے کئے ہیں۔

ایک تو یہ کہ کلام طویل کسی ایک کلمہ غیر فصیحہ 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 اس لئے 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 انشاء جز سے انشاء کل ہو جاتا ہے۔

الغرض صاحب قیل کا یہ دعویٰ کہ کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کلام طویل فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے باطل اور مردود ہے۔ علیٰ ان هذا القائل شارح علیہ الرحمۃ الزامی جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب قیل امام زوزنی کے مذہب پر فصاحت کلام میں فصاحت کلمات کا دخل زیادہ ہے کیونکہ امام زوزنی نے سابق میں کلام کی تفسیر کی ہے مالمیس بکلمتہ 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 جس طرح 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 جس طرح مرکب تام غیر فصیح ہوگا اسی طرح مرکب ناقص بھی غیر فصیح ہوگا۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ امام زوزنی 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 اس لئے 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 زوزنی 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۔

والقیاس 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 اس لئے 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 فارق موجود ہے اور جامع 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 زوزنی کا یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے کہ سورت 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 بھی 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۔

والغریبة کون الکلمة وحشیة غیر ظاهرة المعنی ولا مانوسة الاستعمال نحو مسرّج فی قول ابن العجاج شعرو ومقلّة وحاجباً مزججاً... ائی مدققاً مطوّلاً وفاحماً اى شعراً اسود کالفحم ومرسناً اى انفاً مسرّجاً اى کالشیف السریجی فی الذقة والاستواء وسریج اسم فین ینسب الیه السیوف او کالسراج فی البریق واللّمعان فان قلت لم یجعلوه اسم مفعول من سرج اللہ وجهه اى بهجه وحسنه قلت لاحتمال ان یکون مستحدثاً ومؤلداً من السراج او یکون من باب الغریبة ایضاً۔

ترجمہ: اور غرابت کلمہ کا وحشی، غیر ظاہر المعنی اور غیر مانوس الاستعمال ہوتا ہے جیسے ابن العجاج کے قول میں مسرّج۔ شعر اور آنکھ اور باریک اور لمبی ابرو کو اور کو پیلے کے مثل سیاہ بالوں کو اور ایسی ناک کو جو باریکی اور سیدھے پن میں سرنجی تلوار کی طرح ہے اور سرنج ایک لوہا رکانام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب کی جاتی ہیں۔ یا چمک دک میں چراغ کی طرح ہے۔ پس اگر تو کہے کہ مسرّج کو سرنج اللہ وجہ (ہجرت و حسن) سے مفعول کیوں نہ بنادیا تو میں جواب دوں گا کہ اس احتمال کی وجہ سے کہ یہ گھڑا ہوا ہوسراج 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 وحشی ہو یعنی ایسے معنی موضوع پر ظاہر الدلالات نہ ہو یا مانوس الاستعمال نہ ہو۔ شارح نے غرابت کی دو قسمیں بیان کی ہے ایک تو یہ کہ کلمہ کے معنی ظاہر نہ ہوں یعنی باسانی اس کلمہ سے معنی موضوع لے کر طرف ذہن منتقل نہ ہوتا ہو بلکہ اس کے معنی معلوم کرنے کیلئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کو دیکھنا پڑتا ہو۔

جیسے کاکا بمعنی اجمع اکٹھا ہوا اور الدھرس بمعنی مضیبت اور اردوزبان 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۔

مصنف کتاب نے اس قسم کی مثال اگر چذکر نہیں کی ہے لیکن خادم نے دوسری کتابوں سے لیکر اس قسم کی مثال بھی ذکر کر دی ہے۔  
دوم یہ کہ کلمہ غیر مانوس الاستعمال ہو یعنی خالص عرب کے یہاں کلمہ غیر مستعمل ہو اور جب کوئی کلمہ عرب العریاء کے نزدیک غیر مستعمل ہے تو اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت پڑتی ہے جیسا کہ ابن الحجاج کے قول میں لفظ مسرج غیر مانوس الاستعمال ہونے کی وجہ سے غریب ہے۔ اور اس کو سمجھنے کے لئے سبب بعید کی ضرورت ہے اس طور پر کہ مسرج کے معنی سربجی تلوار کی طرح باریک اور سیدھی خوبصورت ستواں ناک کے ہیں۔

سرج ایک لوہار کا نام ہے جس کی تلواریں مشہور ہیں یا اس کے معنی چراغ کی طرح چمکدار ناک کے ہیں۔ ملاحظہ فرمائے کہ باریک سیدھی اور چمکدار ناک کے معنی میں کلمہ مسرج چونکہ 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 شاعر مجبوراً ناک کو مسرج نامی شخص کی تلوار کے ساتھ یا چراغ کے ساتھ تشبیہ دینا چاہتا ہے۔  
مسرج میں غرابت کی دوسری قسم موجود ہے ابن الحجاج نے اپنی مجبوراً کے دانت، آنکھ، بھوں اور بالوں کی تعریف میں دو شعر کہے ہیں۔

اغرّ براقاً وطرفاً ابرجاً

ازمان ابدث و اوضحاً مقلجاً

وفاحماً ومرسناً مسرجاً

ومقلّة حاجباً مُزَجَّجاً

ازمان شاعر کی محبوبہ کا نام ہے ابدث بمعنی اظہرت۔ و اوضحاً مراد سنا و اوضحاً یعنی واضح دانت الفح دانتوں کے درمیان بعد کا ہونا۔  
الاجر کے معنی سفید، بریق چمکدار، طرف کے معنی آنکھ۔ ابرج کے معنی اوسع یعنی بڑی آنکھ۔ مقلّة آنکھ جس کی پتلی میں سفیدی بھی ہو اور سیاہی بھی ہو۔ حاجب ابرو، بھوں مسرج باریک لب، فحس کلمہ مرسانا ناک، مسرج سربجی تلوار۔ (ترجمہ) ازمان نامی میری مجبوراً نے ظاہر کیا چمکدار کشادہ سفید دانتوں کو اور بڑی بڑی آنکھوں کو اور لمبے باریک ابرو کو اور کوئیلے جیسے بالوں کو اور سربجی تلوار کی طرح ناک۔ اردو زبان میں نمین میں کے معنی میں "سوں" سے کے معنی میں غرابت کی اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔

تاحشر رہے بوئے گلاب اس کے عرق سوں

جس پر نمین ایک بار وہ گل پیر، بن آوے

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 مسرج کو مسرج اللہ وجہ سے اسم مفعول مان لیں اور معنی منور کے ہوں تو اس صورت میں سربجی تلوار یا چراغ کے ساتھ تشبیہ نہیں ہوگی اور یہ لفظ غرابت سے خالی ہوگا اور فصیح ہوگا۔ پس آپ نے ایسا کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مسرج اللہ وجہ بمعنی بھجہ و حسنہ کتب لغت میں نہیں پایا جاتا ہے لہذا ممکن ہے کہ یہ لفظ مسراج سے مستحدث اور مولد ہو یعنی بعد والوں نے مسراج سے اخذ کر کے مسرج بنا لیا ہو اور منور کے معنی میں استعمال کر لیا ہو لیکن ایسا کرنا ناممکن ہے اس لئے کہ بجاج جس کے کلام میں مسرج واقع ہے شعراء عرب میں سے ہے یعنی مسرج کا استعمال پہلے ہوا ہے اور مولدوں نے مسراج سے بعد میں مشتق کیا ہے اور سابق کو لاحق سے مشتق کرنا محال ہے پس جب مسرج کو مسراج اللہ وجہ سے مشتق کرنا محال ہے تو اس میں پھر کسی سبب بعید اور تخریج بعید کا ارتکاب کرنا پڑے گا یعنی مسراج (چراغ) یا سربجی تلوار وغیرہ سے تشبیہ دینی پڑے گی اور جب ایسا ہے تو یہ لفظ غریب کی دوسری قسم میں داخل ہوگا۔ یا یوں کہئے کہ مسرج جو مسراج اللہ وجہ سے اسم مفعول ہے اگر اس میں غرابت کی دوسری قسم موجود نہیں ہے تو غرابت کی پہلی قسم موجود ہوگی کیونکہ مسراج اس معنی میں مشہور نہیں ہے اور مسراج کے یہ معنی ظاہر نہیں ہیں لہذا اس معنی کو معلوم کرنے کیلئے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ جس لفظ کے معنی ظاہر نہ ہوں بلکہ اس کو معلوم کرنے کیلئے کتب لغت کا مطالعہ کرنا پڑتا ہو تو وہ لفظ غرابت کی قسم اول میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا اس صورت میں لفظ مسرج غرابت کی قسم اول میں داخل ہوگا۔

والمخالفة أن تكون الكلمة على خلاف قانون مفردات الالفاظ الموضوعية اعنى على خلاف ما ثبت عن الواضع نحو الاجلّل بفكّ الادغام في قوله ع الحمد لله العلى الاجلّل . . . والقياس الاجلّ فنحو آل و ماء و ابي يابى و عور يعور فصيح لانه ثبت عن الواضع كذلك۔

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 اجلّل بغیر ادغام کے۔ شاعر کے اس قول میں، تمام تعریفیں بزرگ و برتر اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں اور قیاس الاجلّ ہے۔ پس آل، ماء، ابی یابی، عور یعور سب فصیح ہیں کیونکہ واضح سے اسی طرح ثابت ہیں۔

تشریح: فصاحت 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 ماثبت عن الواضع کے خلاف استعمال ہو خواہ صرنی قاعدے کے موافق ہو یا صرنی 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 کہلائے گا خواہ یہ کلمہ صرنی قاعدے کے موافق ہو جیسے قام اعلال کے ساتھ اور مدّ ادغام کے ساتھ کہ یہ دونوں صرنی قاعدے کے بھی موافق ہیں اور واضح سے بھی اسی طرح ثابت ہیں۔ یا وہ کلمہ صرنی قاعدے کے مخالف ہو جیسے ماء کہ یہ اصل میں موہ تھا ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور واؤ کو الف سے بدل دیا گیا۔ پس ماء کا استعمال واضح کی وضع کے موافق ہے کہ واضح نے اس کی اسی طرح وضع کیا ہے لیکن قاعدہ صرنی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ صرنی میں ہاء 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 جائے گا وہ کلمہ خواہ صرنی 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 صرنی قاعدے کو کوئی دخل نہیں ہے مخالفت قیاس کی مثال دیتے ہوئے مصنف نے کہا جیسے شاعر کے قول الحمد لله العلى الاجلّل میں لفظ اجلّل کہ یہ ماثبت عن الواضع کے بھی خلاف ہے اور قاعدہ صرنی کے بھی خلاف ہے۔ ماثبت عن الواضع کے خلاف تو اس لئے ہے کہ واضح سے اجلّ ادغام کے ساتھ ثابت ہے بغیر ادغام کے ثابت نہیں ہے۔ اور صرنی قاعدے کے خلاف اس لئے ہے کہ صرنیوں کے یہاں یہ قاعدے ہے کہ جب دو حرف ایک جنس کے جمع ہوں تو ان میں ادغام کہا جائے گا۔ حالانکہ شاعر نے بغیر ادغام کے ذکر کیا ہے یہ شعر ابوالانجم کا ہے۔ پورا شعر یہ ہے:

الواحد الفرد القديم الاول

الحمد لله العلى الاجلّل

ثم الصلوة على النبي الافضل

انت مليك الناس ربنا فاقبل

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو بلند و بالا ہے، یکتا اور یگانہ 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۔

”فسحو آل دماء و ابي يابى و عور يعور“ سے شارح کے قول علی خلاف ماثبت عن الواضع پر تفریح پیش کی گئی ہے اس طور پر کہ آل جس کی اصل ائیل ہے اور ماء جس کی اصل موہ ہے ان دونوں میں ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا اور ہاء کو ہمزہ سے بدل دینا اگرچہ صرنی قاعدے کے خلاف ہے لیکن آل اور ماء دونوں ہمزہ کے ساتھ واضح سے ثابت ہیں اس لئے یہ دونوں کلمے مخالفت قیاس سے خالی ہوں گے اور فصیح ہوں گے۔ اسی طرح ابی یابی باب فتح سے قاعدہ صرنی کے خلاف ہے کیونکہ صرنی قاعدے کے مطابق باب فتح کے لئے ضروری ہے کہ اس کے لام یا عین کلمہ کی جگہ حروف حلقی میں سے کوئی حرف ہو اور اس میں یہ بات نہیں ہے مگر چونکہ واضح سے اسی طرح ثابت ہے اس لئے یہ بھی مخالفت قیاس سے خالی ہوگا اور فصیح شمار ہوگا اسی طرح عور یعور قاعدہ صرنی کے خلاف ہے کیونکہ قاعدہ صرنی کے تحت زال یزال کی طرح عار

بیجا آنا چاہئے تھا اس لئے کہ واؤ متحرک مائل مفتوح صرغی قاعدے کے مطابق الف سے بدل جاتا ہے پس واؤ کے ساتھ اگرچہ صرغی قاعدے کے خلاف ہے لیکن واضح سے اسی طرح ثابت ہے لہذا یہ بھی مخالفتِ قیاس سے خالی اور فصیح شمار ہوگا۔

قِيلَ فصاحة المفرد خلوصه مما ذكر ومن الكراهة في السمع بان يكون اللفظ بحيث يمتجها السمع ويتبرأ عن سماعها نحو الجرشي في قول أبي الطيب شعراً مبارك الاسم أغر اللقب كريم الجرشي... آي النفس شريف النسب والاعتر من الخيل الابيض الجبهة ثم استعير لكل واضح معروف وفيه نظر لان الكراهة في السمع انما هي من جهة الغرابية المفسرة بالوحشة مثل تكأتم وافر نفعوا ونحو ذلك وقيل لان الكراهة في السمع وعدمها يرجعان الى طيب النعم وعدم الطيب لا الى نفس اللفظ وفيه نظر للقطع باستكراه الجرشي دون النفس مع قطع النظر عن النعم۔

ترجمہ: کہا گیا ہے فصاحت مفرد امور مذکورہ سے اور کراہت فی السمع سے خالی ہونا بایں طور کہ کان اس کو دفع کر دے اور اس کے سننے سے برأت ظاہر کر دے جیسے الجرشی ابو الطیب کے قول میں۔ مبارک نام والا ہے مشہور لقب والا ہے کریم النفس ہے شریف النسب ہے اور الاعتر سفید پیشانی 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 کا تم اور افر نفعوا وغیرہ اور کہا گیا ہے کہ کراہت فی السمع اور غیر کراہت اچھی آواز اور بری آواز کی طرف راجع ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ الجرشی بالیقین ناپسندیدہ ہے نہ کہ نفس لغوی سے قطع نظر کرتے ہوئے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے فصاحت مفرد کیلئے تافر، غرابت اور مخالفتِ قیاس سے خالی ہونے کی شرف کے علاوہ کراہت فی السمع سے خالی ہونے کو بھی شرط قرار دیا ہے یہاں سمع سے قوتِ سامعہ (کان) مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ لفظ میں ایسا کوئی وصف نہ ہو جس کی وجہ سے کان اسکو سننا پسند نہ کرے اور اس کے سننے سے ایک گونہ کراہت پیدا ہو مثلاً ابو الطیب نے اپنے ممدوح علی سیف الدولہ کی خوشامد میں جو شعر کہا ہے

مبارک الاسم اغر اللقب كريم الجرشي شريف النسب  
اس میں الجرشی ایسا لفظ ہے جسکے 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 المومنین 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، علو سے ماخوذ ہے جس سے ممدوح کے علاوہ بلندی کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔ اغر گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں مگر مجازاً ہر معروف اور مشہور چیز کیلئے 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 جرشی کے معنی نفس کے ہیں یعنی کریم النفس ہے عیار اور مکار نہیں ہے۔ شریف النسب ہے کیونکہ میرا ممدوح بنو عباس میں سے ہے مصنف نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فصاحت مفرد کیلئے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی شرط لگانا محل نظر ہے کیونکہ کراہت فی السمع کا سبب مساوی وہی غرابت ہے جس کی تفسیر وحشت سے کی گئی ہے جیسے تکا کا تم و افر نفعوا۔ قصہ یہ ہے سہلی بن عمرو

گدھے سے گر پڑا تو لوگ جمع ہو گئے اس نے کہا مالکم تکا کاتم علی افر نفعوا تم کیوں جمع ہوئے ہٹ جاؤ، اسی طرح اطلحتم اللیل بمعنی الظلم اور غرابت سے خالی ہونے کی شرط پہلے لگائی جا چکی ہے لہذا جب کلمہ غرابت 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 کیلئے شرط قرار دیدیا جائے تو بہت سے فصیح کلمات غیر فصیح ہو جائیں گے کیونکہ کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دارومدار 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 اسلئے کہ اگر کراہت فی السمع اور عدم کراہت فی السمع کا دارومدار اچھی اور بری آواز کو قرار دیدیا جائے جیسا کہ ان حضرات 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 اچھی آواز سے پڑھا گیا ہو یا بری آواز سے پڑھا گیا ہو اس کے برخلاف نفس کو وہ بہر صورت فصیح ہے اس کو پڑھنے والا خوش الحان ہو یا خوش الحان نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ نظر کی تقریر وہ ہی مناسب ہے جو ہم نے کی ہے کہ کراہت فی السمع کا سبب مساوی غرابت ہی ہے اور غرابت سے خالی ہونا پہلے مذکور ہو چکا لہذا اسکے ذکر کے بعد کراہت فی السمع سے خالی ہونے کو علیحدہ سے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

و الفصاحة فى الكلام خلوصه من ضعف التالیف و تنافر الكلمات و التقيد مع فصاحتها هو حال من الضمير فى خلوصه و احتراز به عن مثل زيد اجل و شعرة مستشز و انفة ..... مسرّج و قيل هو حال من الكلمات و لو ذكره بجنبها لسلم من الفصل بين الحال و ذیها بالاجنبی و فیه نظر لانه حينئذ يكون قيدا للتنافر لا للخلوص و يلزم ان يكون الكلام المشتمل على تنافر الكلمات الغير الفصيحة فصیحا لانه يصدق عليه انه خالص عن تنافر الكلمات حال كونها فصیحة فافهم۔

ترجمہ: اور فصاحت فی الکلام، کلام کا خالی ہونا ہے ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تقید سے درآئیکہ اس کلام کے کلمات فصیح ہوں مع فصاحتها خلوصہ کی ضمیر سے حال ہے اور اس کے ذریعہ احتراز کیا ہے زید اجل، شعروہ مستشز اور انفہ مسرّج کے مثل سے اور کہا گیا ہے کہ یہ کلمات سے حال ہے اور اگر مصنف اس کو 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 نہ کہ خلوص کی اور لازم آئے گا اس کلام کا فصیح ہونا جو کلام کلمات تنافرہ غیر فصیح پر مشتمل ہو اس لئے کہ اس پر یہ صادق آئے گا کہ وہ تنافر کلمات سے خالی ہے اس حال میں کہ وہ کلمات فصیح ہیں۔ سمجھنے کی کوشش کر۔

تشریح: یہاں سے مصنف 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 تقید ہو اور اس کلام کے جملہ کلمات فصیح ہوں یعنی فصاحت کلام کے لئے ضرورت ہے کہ وہ اول کے تینوں امور سے خالی ہو اور چوتھا امر یعنی اس کلام کے کلمات فصیح ہوں چنانچہ زید اجل، شعروہ مستشز ..... اور انفہ مسرّج تینوں کلام غیر فصیح ہوں گے کیونکہ پہلے کلام میں اجلل دوسرے میں مستشز تیسرے میں مسرّج غیر فصیح کلمے ہیں حالانکہ پہلے گزر چکا ہے کہ کلام کے فصیح ہونے کے لئے اس کے تمام کلمات کا فصیح ہونا ضروری ہے۔

شارح نے مع فصاحتها کی ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے مع فصاحتها خلوصہ کی ضمیر (جس کا مرجع کلام ہے) سے حال واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام فصیح کے لئے ضروری ہے کہ کلام مذکور تین امور سے خالی ہونے کے ساتھ فصاحت کلمات کے ساتھ مقارن ہو یعنی مذکورہ تین امور سے خالی بھی ہو اور ان کے تمام کلمات فصیح بھی ہوں۔ مصنف نے مع فصاحتها کی قید کے ذریعہ زید اجلل وغیرہ کلام کی انھیں

قسموں سے احتراز کیا ہے جن کے تمام کلمات فصیح نہیں ہوتے بلکہ بعض فصیح اور بعض غیر فصیح ہوتے ہیں۔

وقیل سے شارح نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے اور کہا ہے بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مع فصاحتها کلمات سے حال واقع ہے اور پھر ان بعض نے یہ بھی کہا کہ مصنف اگر مع فصاحتها کو کلمات سے متصل ذکر کر دیتے اور یوں کہہ دیتے وتسافر الکلمات مع فصاحتها والتعقید تو حال (مع فصاحتها) اور ذوالحال (کلمات) کے درمیان اجنبی (تعقید) کا فصل لازم نہ آتا بلکہ کلام اس فصل سے محفوظ ہو جاتا۔ اور تعقید اجنبی اس لئے ہے کہ تعقید حال کے عامل یعنی تانفر کا معمول نہیں ہے بلکہ خلوص کا معمول ہے۔ شارح نے فی نظر کہہ کر اس قول کو رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر مع فصاحتها کو کلمات سے حال قرار دیا گیا تو مصنف کا مقصود ہی تبدیل ہو جائے گا۔ اس طور پر کہ حال ذوالحال کے عامل کیلئے قید ہوتا ہے لہذا مع فصاحتها تانفر (جو ذوالحال کا عامل ہے) کی قید ہوگا اور خلوص جوئی یعنی نہ ہونے کے معنی میں ہے وہ تعقید بالقید یعنی تسافر کلمات مع فصاحتها پر داخل ہوگا اور نفی جب مقید بالقید 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 فصاحتها کی نفی ہوگی اور مقید یعنی تانفر کی نفی نہ ہوگی۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تانفر کلمات موجود ہو اور فصاحت کلمات موجود نہ ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا یعنی اگر کوئی کلام کلمات تانفرہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو تو وہ فصیح ہوگا کیونکہ اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ کلام تانفر کلمات سے اس حال میں خالی ہو کہ اس کے کلمات فصیح ہوں یعنی کلمات اگر فصیح ہوں تو تانفر سے خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر فصیح نہ ہوں تو تانفر سے خالی ہونا ضروری نہ ہوگا لہذا اگر کسی کلام کے کلمات غیر فصیح ہوں اور تانفر ہوں تو اس کلام کو فصیح ہونا چاہئے 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 تانفر کلمات سے خالی ہو تو وہ کلام فصیح ہوگا اور نہ نہیں۔ فاقہم سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ بات چونکہ ادق ہے اس لئے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

(نوائد) اس موقع پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مع فصاحتها کو ضمیر سے حال قرار دینے کی صورت میں تو ذوالحال (ضمیر) اور حال (مع فصاحتها) کے درمیان کافی فصل ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ فصل تو ہے لیکن اجنبی کا فصل نہیں ہے کیونکہ من ضعف التالیف وتسافر الکلمات والتعقید خلوص سے متعلق ہے یعنی یہ خلوص کا معمول ہے اور مع فصاحتها بھی اسی کا معمول ہے اور ذوالحال یعنی ضمیر بھی اسی کا معمول ہے پس من ضعف التالیف وتسافر 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 قدر۔ جمیل احمد

فَالضَّعْفُ اِنْ يَكُونُ تَالِيفُ الْكَلَامِ عَلٰى خِلَافِ الْقَانُونِ النَّحْوِيِّ الْمَشْهُورِ بَيْنَ الْجُمْهُورِ كَالِاضْمَارِ قَبْلَ الذَّكْرِ لِفِظًا وَمَعْنٰی وَحُكْمًا نَحْوُ ضَرْبِ غَلَامَةٍ زَيْدًا.

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

تشریح: کلام کو فصاحت سے نکالنے والا پہلا 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 نحات کا قانون یہ ہے کہ وہ ضمیر سے پہلے مرجع ذکر کرتے ہیں لفظاً بھی معنی بھی اور حکماً بھی۔ اب اگر ضمیر معنایاً ہی طرح مرجع سے پہلے مذکور ہو جیسے ضرب غلامہ زیداً میں ضمیر مرجع سے پہلے مذکور ہے لفظاً بھی معنایاً بھی اور حکماً بھی تو یہ جمہور نحات کے مقرر کردہ قانون نحوی کے خلاف ہوگا اور ضعف تالیف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے غیر فصیح ہوگا۔

والتسافر ان تكون الكلمات فقيلاً على اللسان وإن كل منها فصيحة نحو ع وليس قُربُ قبرٍ حَرَبٍ وهو

اسم رجلاً قَبْرًا وَصَدْرُ الْبَيْتِ وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ اِنِّى خَالَ عَنِ الْمَاءِ وَالْكَلاءِ ذَكَرَ فِى عَجَائِبِ الْمَخْلُوقَاتِ اِنَّ مِنْ الْجَنِّ نَوْعًا يُقَالُ لَهُ الْهَاتِفُ فَصَاحُ وَاحِدٌ مِنْهُمْ عَلِىُّ حَرْبِ بْنِ اُمَيَّةَ فَمَاتَ فَقَالَ ذَلِكَ الْجَنِّىُّ هَذَا الْبَيْتُ وَقَوْلُهُ شِعْرُ كَرِيْمٍ مَتَى اَمْدَحُهُ مَدْحُهُ وَالْوَرَى مَعَى وَاِذَا مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحَدِىُّ فَالْوَاوُ فِى الْوَرَى لِلْحَالِ وَهُوَ مُبْتَدَأٌ وَخَبْرُهُ مَعَى۔

ترجمہ: اور تافریہ ہے کہ کلمات زبان پر ثقیل 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 پانی اور گھاس سے خالی ہے۔ مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے پس ان میں سے ایک جن حرب بن امیہ پر اتنا چیخا کہ وہ مر گیا پس اس جن نے یہ شعر کہا اور اس کا قول۔ 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 تہاملت کرتا ہوں۔ پس والورئی میں واؤ حالیہ ہے اور الورئی مبتدا ہے اور اس کی خبر معی ہے۔

تشریح: دوسرا عجب تافریہ کلمات ہے اور تافریہ کلمات یہ ہے کہ چند کلمات اس طرح جمع ہو جائیں کہ ان کا تلفظ زبان پر ثقیل 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۔

وقبر حرب بمكان قفر و ليس قرب قبر حرب قبر

مصنف نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات میں ذکر کیا ہے کہ جنات کی ایک قسم کو ہاتف کہا جاتا ہے ان میں سے کسی جن نے حرب بن امیہ پر ایسی چیخ ماری کہ حرب بن امیہ مر گیا پھر اسی جن نے یہ شعر پڑھا۔ چیخ مارنے کا سبب یہ ہوا کہ حرب بن امیہ نے ایک جن کو جو سانپ کی شکل میں تھا اپنے جوتے سے روند کر مار ڈالا اس کے بدلے میں دوسرے جن نے چیخ 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۔ اس شعر کے دوسرے مصرعے میں قُرب، قُبر، حرب، قُبر الگ الگ تمام کلمات فصیح ہیں لیکن اجتماعی طور پر چونکہ ان کا تلفظ زبان پر ثقیل ہے اور پڑھتے وقت سلاست باقی نہیں رہتی ہے اس لئے تافریہ کلمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے یہ کلام غیر فصیح ہوگا اور وہ اس کی مثال یہ شعر ہے۔

چچا چار پچھرے کچے پچا چار پچھرے کچے  
کچے پچھرے کچے چچا پچھرے کچے

یہ کلمات بجائے خود الگ الگ فصیح اور غیر ثقیل ہیں لیکن مجتمعاً زبان پر ثقیل ہو گئے۔ مصنف نے تافریہ کلمات کی مثال میں ایک یہ شعر پیش کیا ہے۔

کَرِيْمٌ مَتَى اَمْدَحُهُ اَمْدَحُهُ وَالْوَرَى مَعَى وَاِذَا مَا لُمْتُهُ وَحَدِىُّ

اس شعر میں الوری سے پہلا واؤ حالیہ ہے اور خود الورئی مبتدا اور معی اس کی خبر ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ ممدوح 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 ممدوح کے احسانات اس قدر عام ہیں کہ ساری مخلوق اس سے فائدہ اٹھاتی ہے یہ ہی وجہ ہے کہ اگر میں اس کی تعریف کرنے لگوں تو ساری مخلوق میری موافقت کرتی ہے اور سب ہی اس کی تعریف میں رطب اللسان ہو جاتے ہیں۔ اور اگر میں ملامت کرنے لگوں تو چونکہ ملامت کا کوئی مقتضی موجود نہیں ہے اس لئے میں اکیلا رہتا 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۔

وَاِنَّمَا مَثَلٌ بِمَثَالِيْنَ لِاَنَّ الْاَوَّلَ مَتَاهُ فِى الثَّقَلِ وَالثَّانِيْ دُوْنَهُ لِاَنَّ مَنَشَأَ الثَّقَلِ فِى الْاَوَّلِ نَفْسُ اجْتِمَاعِ الْكَلِمَاتِ وَفِى الثَّانِيْ اجْتِمَاعِ - سُرُوْفٍ مِنْهَا وَهُوَ فِى تَكْوِيْرِ اَمْدَحُهُ دُوْنَ مَجْرَدِ الْجَمْعِ بَيْنِ الْحَاءِ وَالْهَاءِ لِوُقُوْعِهِ فِى التَّنْزِيْلِ مَثَلٌ

فَسَبْحُهُ فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بَأَن مَثَل هَذَا التَّفْعُلِ مَحَلٌّ بِالْفَصَاحَةِ ذَكَرَ الصَّاحِبُ اسْمَاعِيلُ بْنُ عَبَادٍ أَنَّهُ انْشَدَ هَذِهِ الْقَصِيدَةَ بِحَضْرَةِ الْأَسْتَاذِ ابْنِ الْعَمِيدِ فَلَمَّا بَلَغَ هَذَا الْبَيْتَ قَالَ لَهُ الْأَسْتَاذُ هَلْ تَعْرِفُ فِيهِ شَيْئًا مِنَ الْهُجْنَةِ قَالَ نَعَمْ مَقَابِلَةَ الْمَذْحِ بِاللُّوْمِ وَأَمَّا يُقَابِلُ بِالذَّمِّ أَوْ الْهَجَاءِ فَقَالَ الْأَسْتَاذُ غَيْرَ ذَلِكَ فَقَالَ الْأَسْتَاذُ هَذَا التَّكْرِيرُ فِي أَمْدَحُهُ مَعَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْعَاءِ وَالْهَاءِ وَهُمَا مِنْ حُرُوفِ الْحَلْقِ خَارِجٌ عَنْ حُدِّ الْعِتْدَالِ نَافِرٌ كُلُّ النَّسَائِرِ فَاتَّيْتُ عَلَيْهِ الصَّاحِبَ - تَرْجَمَهُ: مَصْنَفٌ نَعْمٌ دَوْمَثَالِيں اس لئے دی ہیں کہ اول ثقل میں انتہاء کو پہنچی ہوئی ہے اور ثانی میں اس سے کم ہے کیونکہ اول میں ثقل کا نشاء اجتماع کلمات ہے اور ثانی میں کلمات کے حروف کا اجتماع ہے اور وہ امدح کی تکرار کے ساتھ ہے نہ کہ محض حاء اور ہاء کا جمع ہونا اس لئے کہ یہ تو قرآن میں آیا ہے جیسے فسبحہ، پس اس بات کا قائل ہونا درست نہیں ہے کہ یہ ثقل بھی محل بالفصاحت ہے۔

صاحب اسماعیل بن عباد نے ذکر کیا ہے کہ اس نے قصیدہ استاذ بن عمید کے سامنے پڑھا پس جب وہ اس شعر پر پہنچا تو اس سے استاذ نے کہا کیا تو اس میں کوئی عیب پہنچاتا ہے۔ صاحب نے کہا جی ہاں مدح کا مقابلہ لوم کے سات حالانکہ مدح کا مقابلہ ذم یا بجو کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ استاذ نے کہا اس کے علاوہ کچا ہوتا ہوں پس صاحب نے کہا میں اس کے علاوہ نہیں جانتا ہوں استاذ نے کہا حاء اور کو جمع کرنے کے ساتھ دریاں حال کہ یہ دونوں حروف حلق سے ہیں امدح امدح میں تکرار حد اعتدال سے خارج ہے پورے طور پر تافر 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 تافر کی دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں جب کہ ضعف تالیف کی ایک ہی مثال ذکر کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تافر 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 تافر 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 وجہ ثقل کلمات (تقریب، تمبر 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 کمر لانے کے ساتھ حاء اور ہاء 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 بغیر تکرار کے صرف حاء اور ہاء کا جمع ہو جانا ہے اگرچہ ایک گونہ موجب ثقل ہے۔ لیکن یہ ثقل محل بالفصاحت نہیں ہے اس لئے 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 فصاحت 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 کی وجہ سے کلام فصاحت سے خارج ہو گیا۔ ذکر الصاحب الخ سے شارح نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ صرف حاء اور ہاء کا اجتماع محل بالفصاحت نہیں ہے بلکہ اس کلمہ کا کمر لانا جس میں یہ اجتماع ہے محل بالفصاحت ہے۔ اسماعیل بن عمید کے شیخ ابن العمید ہیں اور اسماعیل بن عباد بن بلاغت کے مدون شیخ عبدالقادر جرجانی 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 العمید کے سامنے وہ قصیدہ پڑھا جس میں یہ شعر مذکور تھا۔ ”کسریم امدحہ امدحہ“ 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 ہجو 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۔ اسانے کہا حاء اور ہاء کا حروف حلقیہ کے اجتماع کے ساتھ یہ جو امداد کا تکرار ہے یہ موجب ثقل ہے اور کلام کو خدا اعتدال سے نکالنے والا ہے اور اس کی وجہ سے کلام میں تانفر پیدا ہوا ہے یہ سکر صاحب نے اسناد کی بڑی تعریف کی۔ ملاحظہ فرمائیے استاذ ابن الحمید نے صرف حاء اور ہاء کے اجتماع کو تانفر اور ثقل کا سبب قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس اجتماع کے ساتھ امداد کے تکرار کو موجب ثقل اور سبب تانفر قرار دیا ہے۔

والتعقید ائی کون الکلام معقداً ان لا یكون الکلام ظاهراً للدلالة علی المراد لخل واقع اماً فی النظم  
بسبب تقدیم او تاخیر او حذف او اضمار او غیر ذلك مما یوجب صعوبة فهم المراد کقول الفرزدق فی مدح  
خال هشام بن عبد الملک بن مروان وهو ابراهیم ابن هشام ابن اسعیل المخزومی شعر وما مثله فی الناس الا  
مملکا... ابو امه حی ابوہ یقاربه ای لیس مثله فی الناس حی یقاربه ای احد یشبهه فی الفضائل الامم الملک ای  
رجل اعطی الملک یعنی هشاماً ابو امه ای ابو ام ذلك المملک ابو ای ابراهیم الممدوح ای لا یمائله احد  
الا ابن اخته وهو هشام ففیہ فصل بین المبتدا والخبر اعنی ابو امه ابوہ بالاجنبی الذی هو حی و بین الموصوف  
والصفة اعنی حی یقاربه بالاجنبی الذی هو ابوہ و تقدیم المستثنی اعنی مملکا علی المستثنی منه اعنی حی و فصل  
کثیر بین البدل وهو حی و المبدل منه وهو مثله فقولہ مثله اسم ما و فی الناس خبره و مملکا منصوب لتقدمه علی  
المستثنی منه۔

ترجمہ: اور تعقید یعنی کلام کا ایسا پیچیدہ ہونا کہ کلام مراد پر ظاہر الدلالات نہ ہو کسی ایسے خلل 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 فہم مراد کی دشواری کا سبب ہو جیسے فرزدق کا قول هشام بن عبد الملک بن مروان کے  
ماموں کی تعریف میں اور وہ ابراهیم بن هشام ابن اسماعیل مخزومی ہے شعر اور اس کے مانند لوگوں میں کوئی زندہ نہیں ہے جو اس کے قریب ہو  
سوائے مملک 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 مملک یعنی  
ایسا آدمی جس کو ملکہ دیا گیا یعنی هشام کہ اس کی یعنی اس مملک کی ماں کا باپ اس کا یعنی ابراهیم ممدوح کا باپ ہے یعنی کوئی اس کے مشابہ نہیں  
ہے سوائے اس کے بھانجے کے اور وہ هشام ہے پس اس میں مبتدا اور خبر یعنی ابو امه ابوہ کے درمیان اس اجنبی کا فصل ہے کہ وہ حی ہے اور  
موصوف اور صفت یعنی حی یقاربه کے درمیان اس اجنبی کا فصل ہے کہ وہ ابوہ ہے اور مستثنی یعنی مملکا کا تقدیم مستثنیٰ منہ یعنی حی پر ہے اور بدل  
اور وہ حی ہے..... اور مبدل منہ اور وہ مثله ہے کے درمیان بہت فصل ہے پس اس کا قول ملکہ ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور مملکا  
منصوب ہے کیونکہ وہ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہے۔

تشریح: کلام کی فصاحت کو برادر کرنے والا تیسرا عیب تعقید ہے اور تعقید کہتے ہیں کہ کلام میں ایسا کوئی انقطاع اور پیچیدگی پائی جائے  
جس کی وجہ سے وہ مراد متکلم پر ظاہر الدلالات نہ ہو اب یہ پیچیدگی یا تو ایسے خلل کی وجہ سے ہوگی جو خلل 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  
ظاہر کی جگہ ضمیر ذکر کر دی گئی یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب ہو جس کی وجہ سے مراد متکلم کا سمجھنا 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 خلل کی وجہ سے  
ہوگی جو خلل 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 جائے گا تعقید لفظی کی مثال فرزدق کا وہ شعر ہے جو اس نے هشام بن عبد الملک بن مروان کے ماموں ابراهیم بن هشام بن

اسما عمل مخزومی کی مدح میں کہا ہے۔

ابو امہ حمی ابوہ یقاربہ

وما مثله فی الناس الا مملکا

اس شعر کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں میں کوئی آدمی 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۔ فرزدق جو شعراء 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 خلل پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے شاعر کی مراد کا سمجھنا دشوار ہو گیا اور اس شعر کی ترکیب میں کئی طرح سے خلل ہے (۱) ابو امہ مبتداء اور ابوہ خبر کے درمیان حمی کا فصل ہے جو ان دونوں کے لئے اجنبی ہے۔ (۲) حمی موصوف اور یقاربہ صفت کے درمیان ابوہ کا فصل بالاجنبی ہے (۳) مستثنیٰ منہ حمی پر مستثنیٰ مملکا کو مقدم کر دیا گیا (۴) بدل حمی اور مبدل منہ مثله 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 مملک کہ اس کی ماں کا باپ زندہ ہے اس کا باپ اس کے مشابہ ہے تو کچھ سمجھ میں نہیں آئے گا کہ شاعر کیا کہنا چاہتا ہے اور اگر صحیح ترتیب کے ساتھ اس کلام کو یوں ذکر کیا جائے۔ ”لیس مثله فی الناس حمی

یقاربہ الا ہشاما ابو امہ ابوہ“ تو اس کا ترجمہ مطلب نیز ہوگا اور اس سے مراد شاعر کا سمجھنا 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 کی باپ ابراہیم کا باپ ہے۔ یعنی ابراہیم ماموں اور ہشام اس کا بھانجہ ہے۔ شارح نے اس شعر کی ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے مثله، ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور مملکا مستثنیٰ منہ حمی پر مقدم ہے اس لئے منصوب ہے کیونکہ مقدم ہونے کی صورت میں مستثنیٰ منصوب ہوتا ہے پورے شعر کی ترکیب یہ ہے ما مثله یلیس مثله مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبدل منہ حمی موصوف یقاربہ صفت، موصوف صفت سے ملکر مستثنیٰ منہ، مملکا موصوف ابو امہ مضاف مضاف الیہ سے ملکر مبتداء ابوہ اس کی خبر، مبتداء خبر سے ملکر مملکا کی صفت، موصوف صفت سے ملکر مستثنیٰ منہ اپنے مستثنیٰ سے ملکر بدل، مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر ما کا اسم اور فی الناس متعلق ہو کر اس کی خبر ما اپنے اسم ذمیر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ، اردو میں تعقید لفظی کی مثال سودا کا یہ شعر ہے۔

برہمن کے دل کی بھی کچھ فکر ہے تعمیر کا

توڑ کر بیخانہ کو مسجد بنائی تو نے شیخ

دوسرے مصرعہ میں اصلی کلام یہ تھا، برہمن کے دل کی تعمیر کا بھی کچھ فکر ہے۔ یہاں تعمیر مضاف اور دل مضاف الیہ کے درمیان اجنبی کے حائل ہونے کی وجہ سے خلل پیدا ہو گیا۔ بعض لوگوں نے تعقید لفظی کی مثال یہ ذکر کی ہے ”ما قرأ الا واحدا محمد مع کتابا اخیہ“ اس عبارت کا مطلب بالکل واضح نہیں ہے کیونکہ واحد آ صفت ہے 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 ما قرأ محمد مع اخیہ الا کتابا واحدا محمد نے نہیں پڑھا اپنے بھائی کیساتھ مگر ایک کتاب۔

قیل ذکر ضعف التالیف یعنی عن ذکر التعقید اللفظی وفيه نظر لجواز ان یحصل التعقید باجتماع عدة أمور موجبة لصعوبة فهم المراد وإن كان كل منها جارياً على قانون النحو وبهذا يظهر فساد ما قيل أنه لا حاجة في بيان التعقید فی السبب إلى ذکر تقدیم المستثنیٰ علی المستثنیٰ منه بل لا وجه له لأن ذلك جائز باتفاق النحاة إذ لا يخفى أنه یوجب زیادة التعقید وهو مما یقبل الشدة والضعف۔

ترجمہ: کہا گیا ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر سے مستغنیٰ 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 قاعدے 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 کے کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کی کوئی وجہ ہی نہیں ہے اس لئے کہ یہ باتفاق نحماء جائز ہے کیونکہ یہ بات محضی نہیں کہ یہ زیادتی تعقید کو ثابت کرتی ہے اور تعقید شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے۔

**تشریح:** قیل سے علامہ خلخالی نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے۔ اعتراض لفظی 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 فی نظر کہہ کر اس اعتراض کو محمل نظر قرار دیا ہے یعنی خلخالی کا یہ کہنا کہ تعقید لفظی صرف ضعف تالیف سے پیدا ہوتی ہے غلط ہے۔ اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایسے چند امور کے جمع ہونے سے جو فہم مراد کی دشواری کا سبب ہوں تعقید تو حاصل ہو جاتی ہے لیکن چونکہ ان میں سے ہر ایک نحوی قاعدہ کے مطابق ہوتا ہے اس لئے 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 تحقق 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 وجہ کی نسبت ہے اور عموم و خصوص من وجہ کے لئے تین مثالیں درکار ہوتی ہیں ایک مادہ اجتماعی کی اور دو مادہ افتراقی کی۔ چنانچہ مادہ اجتماعی کی مثال جس میں تعقید اور ضعف تالیف دونوں جمع ہیں فرزدق کا شعر ہے۔ اور مادہ افتراقی 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 جساء فی احمد۔ تنوین کے ساتھ کیونکہ احمد غیر منصرف کو تنوین کے ساتھ پڑھنا چونکہ نحوی قاعدے کے خلاف ہے اس لئے اس میں ضعف تالیف تو ہے مگر چونکہ اس کلام کی مراد کو سمجھنا دشوار نہیں ہے اس لئے 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 جائے گا اور ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے کیسے مستغنی کرے گا۔

وہہذا یظہر سے شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے سابقہ جواب سے ایک اعتراض اور دفع ہو گیا ہے۔ کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ شارح کا فرزدق کے قول میں تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کو تعقید لفظی کا سبب قرار دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ پر مقدم کرنا باتفاق نحماء جائز ہے اور شارح 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 فہم 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۔

وَأَمَّا فِي الْإِنْتِقَالِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ أَمَّا فِي النِّظْمِ أَيْ لَا يَكُونُ الْكَلَامُ ظَاهِرَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لِخَلَلٍ وَالْمَعْنَى فِي  
إِنْتِقَالِ الدُّهُنِ مِنَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ الْمَفْهُومِ بِحَسَبِ اللُّغَةِ إِلَى الثَّانِي الْقَصْدِ وَذَلِكَ بِسَبَبِ إِيْرَادِ اللُّوْازِمِ الْبَعِيدَةِ  
الْمَفْتَقَرَةِ إِلَى الْوَسَائِطِ الْكَثِيرَةِ مَعَ خَفَاءِ الْقَرَائِنِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَقْصُودِ كَقَوْلِ الْأَخْرِ وَهُوَ عَبَّاسُ ابْنِ الْأَحْنَفِ وَلَمْ يَقُلْ  
كَقَوْلِهِ لِنَلَا يَتَوْهَمُ عَوْدَ الضَّمِيرِ إِلَى الْفِرْزَدِقِ شَعْرٌ سَأَطْلُبُ بَعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لَتَقْرَبُوا وَتَسْكُبُ بِالرَّفْعِ هُوَ الصَّحِيحُ  
عَيْنَايَ الدَّمُوعَ لَتَجْمُدَا . جَعَلَ سَكْبَ الدَّمُوعِ كَنِيَاةً عَمَّا يَلْزَمُ فِرَاقَ الْإِحْبَابِ مِنَ الْكَاثِبَةِ وَالْحَزْنَ وَأَصَابَ لَكِنَّهُ أَخْطَأَ فِي  
جَعَلِ جَمُودِ الْعَيْنِ كَنِيَاةً عَمَّا يُوجِبُهُ دَوَامُ التَّلَا فِي مِنَ الْفَرَحِ وَالسَّرُورِ فَانِ الْإِنْتِقَالَ مِنْ جَمُودِ الْعَيْنِ إِلَى بُخْلِهَا  
بِالدَّمُوعِ حَالِ إِرَادَةِ الْبِكَاةِ وَهِيَ حَالَةُ الْحَزَنِ عَلَى مَفَارِقَةِ الْحَبَّةِ لَا إِلَى مَا قَصَدَهُ مِنَ السَّرُورِ الْحَاصِلِ بِالْمَلَاقَةِ  
وَمَعْنَى الْبَيْتِ أَنِّي الْيَوْمَ أَطَيْبُ نَفْسًا بِالْبَعْدِ وَالْفِرَاقِ وَأَوْطَنْهَا عَلَى مَقَاسَةِ الْحَزَنِ وَالْإِشْوَاقِ وَاتَّجَرَّعَ غَضَصَهَا  
وَاتَّحَمَّلَ لِجَلِّهَا حَزْنََا يَفِيضُ الدَّمُوعُ مِنْ عَيْنِي لِاتِّسَابِ بِذَلِكَ إِلَى وَصَلِي بَدُومٍ وَمَسْرَةٍ لَا تَزُولُ فَانِ الصَّبْرُ مِفْتَاحُ  
الْفِرَاجِ وَمَعَ كُلِّ عَسْرِ يُسْرًا وَلِكُلِّ بَدَايَةِ نَهَايَةٍ وَإِلَى هَذَا إِشَارَةُ الشَّيْخِ عَبْدِ الْقَاهِرِ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ وَاللَّقَوْمِ هَهُنَا كَلَامُ  
فَاسِدٍ أَوْرَدْنَاهُ فِي الشَّرْحِ-

ترجمہ: اور یا انتقال میں خلل ہو (یہ) مصنف کے قول اما فی النظم پر معطوف ہے یعنی کلام مراد پر ظاہر الدلالات نہ ہو ایسے خلل کی وجہ سے جو واقع ہو ذہن کے منتقل ہونے میں اس معنی اول سے جو بحسب اللغة 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 قرائن کے پوشیدہ ہونے کے ساتھ جو مقصود پر دلالت کرتے ہیں جیسے دوسرے کا قول اور وہ عباس بن احنف ہے اور مصنف نے کقولہ نہیں کہا ہے تاکہ فرزدق کے طرف ضمیر کے لوٹنے کا وہم نہ ہو جائے شعر میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں تاکہ تم قریب ہو جاؤ اور تکسب رفق کے ساتھ یہ ہی صحیح ہے اور میری آنکھیں آنسو بہا رہی ہیں تاکہ وہ خشک ہو جائیں۔ شاعر نے سب دموع کو کنایہ قرار دیا ہے اس چیز سے جو دوستوں کی جدائی سے لازم آتا ہے یعنی رنج و غم اور (یہ) درست کہا لیکن جو دعین کو اس چیز سے کنایہ قرار دینے میں غلطی کی ہے جس کو ملاقات کی ہمیشگی واجب کرتی ہے یعنی خوشی اور مسرت کیونکہ جمود دعین سے عین کے خلل دموع کی طرف انتقال ہوتا ہے ارادہ بکاء کے وقت اور وہ دوستوں کی جدائی پر حزن کی حالت ہے نہ کہ اس چیز کی طرف جس کا شاعر نے ارادہ کیا ہے یعنی سرور جو ملاقات سے حاصل ہوتا ہے اور شعر کے معنی یہ ہے کہ میں آج آپ کو خوش کر رہا ہوں بعد اور فراق سے اور اس کو رنج و غم کے برداشت کرنے کا عادی بنا رہا ہوں اور انک انک گر گھونٹ گھونٹ پی رہا ہوں اور اس کی وجہ سے ایسا غم برداشت کر رہا ہوں جو میری آنکھوں سے آنسو بہا رہا ہے تاکہ میں اس کو وصل دوام اور مسرت لازوال کا وسیلہ بنا لوں اس لئے کہ صبر کشادگی کی کنجی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی ہے اور ہر ابتداء کے لئے انتہا ہے اور شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور لوگوں کے لئے یہاں غلط بیانی ہے جس کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں اما فی الانتقال مصنف کے سابقہ قول اما فی النظم پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام کبھی سامع کیلئے مراد پر ظاہر الدلالات اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ معنی حقیقی لغوی سے معنی مجازی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں خلل واقع ہو جاتا ہے یعنی متکلم نے ایک ایسا کلام کیا جسکے حقیقی معنی مقصود نہ ہوں بلکہ اس کے مجازی معنی مقصود ہوں مگر اس معنی مجازی کی طرف کسی خلل کی وجہ سے



ساح کا ذہن باسانی منتقل نہیں ہوتا تو اس کا نام تعقید معنوی ہوگا اور اس تعقید کی وجہ سے کلام فصاحت سے خارج ہو جائے گا۔ رہی یہ بات کہ انتقال ذہن میں خلل واقع ہونے کا سبب کیا ہے تو اسکے جواب میں شارح نے فرمایا ہے کہ کلام میں ایسے لوازم بعیدہ کا ذکر کیا جائے تو وسائط کثیرہ کے محتاج ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرینے مخفی ہوں۔ اس عبارت میں ذرا سی پیچیدگی ہے پہلے آپ اسے حل کر لیں۔ پیچیدگی یہ ہے کہ شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام میں لوازم کا ذکر ہوگا اور ان کے ملزومات مراد ہوں گے حالانکہ مصنف کے نزدیک مجاز اور کنایہ میں ملزوم سے لازم کی طرف ذہن کا انتقال ہوتا ہے یعنی کلام میں ملزوم مذکور ہوتا ہے اور اس سے لازم مراد ہوتا ہے پس اگر شارح یوں فرمادیتے بسبب ایراد الملزومات البعیدۃ تو اس سے مقصود مصنف زیادہ واضح ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بسبب ایراد الملزوم کے معنی یہ ہیں بسبب قصد اللوزم و ارادتها من الملزومات یعنی لوازم کا ارادہ کیا جائے اور لوازم کا یہ ارادہ ملزومات سے ہو اور یہ بات اسی وقت ہوگی جبکہ ملزومات مذکور ہوں اور ان سے لوازم مراد ہیں۔ اور یہ ہی مصنف کا مذہب ہے۔ بہر حال مصنف کے مذہب کے مطابق انتقال ذہن میں واقع ہونے والے خلل کا سبب یہ ہے کہ ملزومات بعیدہ مذکور ہوں اور ان کے لوازم مراد ہوں ملزومات بعیدہ کا مطلب یہ ہے کہ ملزومات اور ان کے لوازم کے درمیان بہت سے واسطے ہوں..... یہ بھی خیال رہے کہ فہم مراد کی دشواری اور پیش آمدہ خلل کا مدار قرآن کے پوشیدہ ہونے پر ہے۔ وسائط کثیر ہوں یا کثیر نہ ہوں کثرت وسائط پر مدار نہیں ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وسائط کثیر ہوتے ہیں لیکن مراد کا سمجھنا دشوار نہیں ہوتا مثلاً مہمان نوازی سے کنایہ کرتے ہوئے کہا جاتا ہے کشیو الرماد زیادہ راکھ والا۔ ملاحظہ فرمائیے راکھ کی زیادتی سے مہمان نوازی مراد لی گئی ہے اور ان دونوں کے درمیان کئی واسطے ہیں اس طور پر کہ راکھ زیادہ اس وقت ہوگی جب لکڑیاں زیادہ جلی ہوں گی اور لکڑیاں اس وقت زیادہ جلیں گی جب کھانا زیادہ کپے گا اور کھانا اس وقت زیادہ کپے گا جب کھانے والے یعنی مہمان زیادہ ہوں گے۔ پس یہاں اگرچہ کثرت وسائط ہے لیکن اس کے باوجود فہم میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ الحاصل اگر ملزومات بعیدہ ہوں یعنی ملزومات اور ان کے لوازم کے درمیان وسائط کثیر ہوں اور مقصود پر دلالت کرنے والے قرینے مخفی ہوں تو اس صورت میں انتقال ذہن میں خلل واقع ہوتا ہے اور کلام میں تعقید معنوی پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسے عباس بن احنف کا شعر

سا طلب بعد الدار عنکم لتقربوا  
وتسکب عینای الدموع لتحمدا

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کقول الآخر کہا اور کقولہ نہیں کہا کیونکہ اگر کقولہ فرمادیتے تو ضمیر فرزدق کی طرف لوٹتی اور یہ وہم ہوتا کہ یہ شعر بھی فرزدق کا ہے حالانکہ یہ شعر عباس بن احنف کا ہے۔ سا طلب کا سین استقبال کا نہیں ہے بلکہ تاکید کا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول سنکتب ما قالوا میں سین تاکید کے لئے ہے اور تسکب رفع کے ساتھ ہے اور یہ ہی صحیح ہے کیونکہ تسکب، اطلب پر معطوف ہے نہ کہ تقریبا پس ناصب نہ پائے جانے کی وجہ سے چونکہ اطلب معطوف علیہ مرفوع ہے اس لئے 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 جم جائیں اس شعر میں شاعر نے دو کنائے استعمال کئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا حزن و غم سے کنایہ 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 پیچیدہ بنا کر یوں کہا ہے کہ شارح نے آنسو جاری ہونے کو کنایہ قرار دیا ہے اس چیز سے جو دوستوں کی جدائی کو لازم ہے یعنی رنج و غم حالانکہ حزن جس طرح فراقِ حبیب کے لئے لازم ہے اسی طرح آنکھوں سے آنسو جاری ہونے کیلئے بھی لازم ہے۔ اگر شارح یوں کہتے عمای یلزم من الکاتبۃ والحزن تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ کنایہ اس کا نام ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے اور یہ بات اس عبارت سے متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ آنکھوں سے آنسو جاری ہونا ملزوم ہے اور رنج و غم اس کے لئے لازم ہے پس آنکھوں سے آنسو جاری ہونا بول کر حزن و غم مراد لیا گیا ہے۔

بہر حال یہ کنایہ درست ہے اور اس میں کسی طرح کی کوئی تعقید اور غلل نہیں ہے۔

دوسرا کنایہ یہ ہے کہ شاعر نے جمود عین (آنکھوں کا خشک ہو جانا) سے کنایہ کیا ہے فرحت و مسرت کی طرف یعنی جمود عین 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 جمود عین سے اس فرحت و مسرت کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے جو مسرت و ملاقات احباب سے حاصل ہوتا ہے بلکہ جمود عین سے اس بات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے آنکھیں ارادہ نکات کے وقت آنسو بہانے کے سلسلے میں بخیل ہوگی 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 غلل ہوگا اور یہ کلام تعقید معنوی پر مشتمل ہوگا اور یہ غلل اوت تعقید اس لئے پیدا ہوئے ہیں کہ موزوم (جمود عین) اور اس کے لازم (فروخت و مسرت) کے درمیان متعدد وسائل ہیں اور مقصود پر دلالت کرنے والا قرینہ مخفی ہے۔ چنانچہ شاعر کہنا چاہتا ہے کہ اب میں تم سے بعد مکانی اختیار کر کے اپنے نفس کو فراق پر راضی کروں گا اور اس کو حزن و غم برداشت کرنے کا اور ان احباب کی طرف شدت اشتیاق کا عادی بناؤں 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 روؤں گا جس کے نتیجے میں مجھ کو قرب اور وصال حاصل ہوگا اور بعد فراق اور رنج و غم کے بعد قرب و وصال اس لئے حاصل ہوگا کہ رنج و الم کے بعد خوشی اور مسرت حاصل ہوتی ہے کیونکہ صرب کشادگی کی کنجی ہے اور ہر تنگی کے بعد آسانی حاصل ہوتی ہے اور ہر ابتداء کی انتہاء سے یعنی جو رنج آیا ہے وہ انشاء اللہ ضرور ختم ہوگا جیسا کہ ایک اور شاعر نے کہا ہے۔

بہن کی باعث تخلیق نو بر باداں میری

مجھے آباد ہونا ہے مجھے بر باد ہونے دو

پس جب رنج و غم دور ہو کر فرحت و مسرت حاصل ہوگا تو آنسو خشک ہو کر آنکھیں جم جائیں گی۔ ملاحظہ فرمائیے کتنے واسطوں کے بعد شاعر کی مراد تک رسائی ہوئی۔ شارح فرماتے ہیں کہ دلائل الاعجاز میں شیخ عبدالقادر نے اس شعر کی یہ ہی تشریح کی ہے۔ ویسے اس موقع پر لوگوں نے بہت سی اسی سیدھی باتیں کی ہیں۔ جن کو میں نے مطول میں بیان کیا ہے۔ میرے ایک دوست مولوی ضیاء الرحمن بھلا پوری نے عربی کے مذکورہ شعر کا حاصل مطلب اپنے اس شعر میں بیان کیا ہے۔

بعد خانہ کا ہوں طالب تاکہ ہو جاؤ فریب

رورہا ہوں اس لئے کہ شادمانی ہو

نصیب

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

مگس کو باغ میں جانے نہ دینا

کہ نائق خون پروانے کا ہوگا

مطلب یہ ہے کہ شہد کی مکھیوں کو باغ میں جانے سے روکو کیونکہ اگر وہ باغ میں جائیں گی تو پھولوں اور پھولوں کا رس چوس کر شہد کا ہتھ بنائیں گے، چھتے سے موم نکلے گا اس سے موم بتیاں بنائی جائیں گی۔ لوگ جب موم بتیاں جلائیں گے تو بے چارے پروانے آ کر مریں گے اور ان کا نائق خون ہوگا۔

قيل فصاحة الكلام خلوصه مما ذكر ومن كثرة التكرار وتتابع الاضافات كقولہ شعور وتسدني في غمرة بعد غمرة سبوح اى فرس حسن الجرى لاتتعب راکبها كأنها تجرى على الماء لها صفة سبوح منها حال من شواهد عليها متعلق بشواهد شواهد فاعل الظرف اغنى لها معنى ان لها من نفسها علامات دالة على نجابتها قيل التكرار ذكر الشئ مرة بعد أخرى ولا يخفى انه لا يحصل كثرة بذكره ثالثاً وفيه نظر لان المراد بالكثرة ههنا ما

يقابل الوحدة ولا يخفى حصولها بذكره ثالثاً - ترجمہ: کہا گیا ہے کہ فصاحت کلام، کلام کا مذکورہ امور سے خالی ہونا ہے اور کثرت تکرار اور لگاتار اضافتوں سے جیسے اس کا قول شعر اور مدد کرتا ہے میری ہر مصیبت میں ایسا تیز رفتار گھوڑا جو اپنے سوار کو تھکا تا نہیں ہے۔ یا وہ پانی پر تیرتا ہے لہذا سیوح 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 اس کی شرافت پر دلالت کرنے والی علامتیں ہیں کہا گیا ہے تکرار ایک چیز کو ایک بار ذکر کرنے کے بعد دوبارہ ذکر کرنا ہے اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس کو 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 مخفی نہیں ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ فصاحت کلام کے لئے صرف ضعف تالیف تا فرکلمات اور تعقید سے خالی ہونا کافی نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ کثرت تکرار اور تنایع اضافات سے خالی ہونا بھی ضروری ہے۔ کثرت تکرار کی مثال متبتی کا یہ شعر ہے۔

تسعدنی عمرة بعد عمرة  
سبوح لہا منہا علیہا شواہد

اسعاد مدد کرنا عمرة شدت اور مصیبت سیوح پانی پر تیرنے والے کی طرح اچھی رفتار والا سیوح موصوف محذوف (فرس) کی صفت ہے فرس مؤنث معنوی ہے اس کی صفت سیوح بروزن فاعل کے معنی میں ہے اور یہ چونکہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت واقع ہوتا ہے اس لئے شاعر نے سیوح فرمایا سیوح کہنے کی ضرورت محسوس نہیں کی شارح نے سیوح کی تفسیر حسن الجری سے کی ہے حالانکہ فرس کے مؤنث ہونے کا تقاضہ یہ تھا کہ حسنة الجری کہا جاتا مگر شارح نے فرس کو مرکوب کی تاویل میں لے کر حسن الجری کہا ہے کیونکہ مرکوب مذکر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لہا سیوح کی صفت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ صرف لہا صفت ہے بلکہ یہ شبہ 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 سیوح کی صفت واقع ہوگا۔ اب شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ گھوڑا ہر مصیبت میں میری مدد کرتا رہتا ہے اور وہ ایسا عمدہ 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 اور 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۔ قیل 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 اس لئے کہ تکرار کہتے ہیں ایک چیز کو دو بار 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 دو بار کا اضافہ اور کرنا ضروری ہوگا الحاصل تکرار میں اگر زب 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 تکرار نہ ہونے کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج نہیں ہوگا۔

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

وتتابع الاضافات مثل قوله شعراً حمامة جوعی حومة الجنادل اسجعی فانبت بمرأی من سعاد و مسمع

ففيه اضافة حمامة الى جرعى وجرعى الى حومة و حومة الى الجندل . والجرعاء تانيث الاجرع قصرع قصرها للضرورة وهى ارض ذات رمل لا تئبت شيئاً والحومة معظم الشئ والجندل ارض ذات حجارة والسجع هدير الحمام ونحوه وقوله فانت بمرأى اى بحيث تراك سعاد وتسمع صوتك يقال فلان بمرأى منى ومسمع اى بحيث ارأه واسمع قوله كذا فى الصّاح نظهر فساد ما قيل انّ معناه انت : ضع ترين منه سعاد وتسمعين كلامها وفساد ذلك ممّا يشهد به العقل والنقل۔

ترجمہ: اور تابع اضافات جیسے اس کا قول پھر ملی اونچی ریتلی زمین کی کوتری تو گیت گا اس لئے کہ تو ایسی جگہ میں ہے کہ سعاد تجھے دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے۔ پس اس میں حمامہ کی اضافت جرعی کی طرف اور جرعی کی اضافت حومہ کی طرف اور حومہ کی اضافت جندل کی طرف ہے اور جرعاء اجرع کا مؤنث ہے اس کا قصر ضرورت شعری کی وجہ سے ہے اور اجرع وہ ریتلی زمین جو کوئی چیز نہا گاتی ہو اور حومہ شے کا بلند حصہ اور جندل پھر ملی زمین اور صحیح کوترو وغیرہ کی آواز۔ اور شاعر کا قول فانت بمرأى یعنی تو ایسی جگہ میں ہے کہ سعاد تجھ کو دیکھتی ہے اور تیری آواز سنتی ہے کہا جاتا ہے فلان بمرأى منى ومسمع یعنی وہ ایسی جگہ میں ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور اس کی بات چھیٹ 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 نقل شہادت دیتی ہے۔

تشریح: تابع اضافات میں اضافت جمع سے مافوق الواحد مراد ہے یعنی لگا تار دو اضافتوں کا ہونا بھی محل بالفصاحت ہے اور متن میں تابع اضافات کا عطف کثرت پر ہے نہ کہ تکرار پر یعنی محل بالفصاحت نفس 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۔

حمامة جرعى حومة الجندل إسجعی فانت بمرأى من سعاد و مسمع

حمامة منادی ہے اور بالبعد کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور اس سے پہلے یا حرف ندا محذوف ہے اور اس کے معنی کوتری کے ہیں۔ جرعاء اجرع کا مؤنث ہے ضرورت شعری کی وجہ سے ہمزہ کو حذف کر کے مقصور پڑھا گیا ہے۔ جرعاء ایسی ریتلی زمین کو کہتے ہیں جس میں پیداوار نہ ہوتی ہو۔ حومہ بروزن قومہ شے کا بلند حصہ، ٹیلہ۔ حومۃ القتال معظم قتال۔ جندل کے معنی لغت کی کتاب اساس کے بیان کے مطابق پھر ملی زمین کے ہیں لیکن صحاح میں یہ ہے کہ جندل نون کے سکون کے ساتھ پھر کے معنی میں ہے اور پھر ملی زمین کے لئے جندل جیم اور نون کے فتح اور دال کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ پس اساس کے مطابق شارح کا جندل کی تفسیر ارض ذات حجارة 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 شاعر نے جندل (جبارہ) حال بول کر اس کا محل یعنی ارض ذات حجارہ مراد لیا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شارح کے نزدیک شعر میں جندل جیم اور نون کے فتح اور دال کے کسرہ کے ساتھ ثابت ہو، لیکن نون کو ضرورت شعری کی وجہ سے ساکن کر دیا گیا ہوگا ایسا ہے تو پھر جندل کی تفسیر ارض ذات حجارہ کے ساتھ کرنا تفسیر لغوی ہی ہوگا۔ اچھی امراء، واحد مؤنث حاضر کا صیغہ ہے صحیح کوترو اور اونٹنی کی آواز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مرآی اور مستمع اسم ظرف ہیں دیکھنے اور سننے کی جگہیں۔ سعاد مجوبہ کا اسم شریف ہے اور مرآی او مستمع کا قائل ہے اور بمرآی کا باء فی کے معنی میں ہے۔ صحاح میں یہ ہی کہا گیا ہے کہ مرآی اور مستمع کے بعد من کا مجروران کا قائل ہوتا ہے مفعول نہیں ہوتا جیسا کہ کہا جاتا ہے فلان بمرأى منى و مسمع یعنی فلاں ایسی جگہ میں ہے کہ میں اس کو دیکھتا ہوں اور سنتا ہوں۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس شعر میں چونکہ حمامہ کی اضافت جرعی

کی طرف ہے اور جرعی کی حومہ کی طرف ہے اور حومہ کی جنڈل کی طرف ہے اس لئے اس شعر میں تتابع اضافات ہے اور تتابع اضافات کی وجہ سے یہ شعر فصاحت سے خارج ہے ترجمہ اس کا یہ ہے کہ اے پتھر ٹلی بلند ریتی زمین کی کبوتری تو گیت گاتی رہ کیونکہ تو ایسی جگہ میں ہے جہاں سے تجھ کو میری محبوبہ سعاد کو 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 مرآئی اور مستمع کے بعد من کا مجرور رویت اور سمع کا فاعل ہوتا ہے نہ کہ مفعول حالانکہ 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 ہے کہ اس صورت میں کہا گیا ہے کہ کبوتری سعاد کی آواز کو سنتی ہے پس جب کبوتری محبوبہ کی آواز کو سنے گی تو کبوتری سے گانے کی فرمائش کرنا عقلاً غیر مناسب ہوگا کیونکہ کبوتری کے گانے سے اس کی آواز کے سننے میں خلل پڑے گا اس صورت میں تو یہ مناسب تھا کہ کبوتری سے یہ کہا جاتا کہ اُس کُجسی تو چپ رہ۔ پس شاعر کا اچھی کہنا اس بات کی علامت ہے کہ سعاد کبوتری کو دیکھنے اور سننے والی ہے خود گانے والی نہیں ہے۔ اور یہ اسی وقت ہوگا جب سعاد کو فاعل بنایا جائے نہ کہ مفعول۔

وفیه نظرٌ لَانْ کُلًّا من کثرة التکرارِ وتتابع الاضافات ان نقل اللفظ بسببه علی اللسان فقد حصل الاحترازُ عنه بالتناظرِ والا فلا یخل بالفصاحة کیف وقد وقع فی التّنزیل مثل دَاب قوم نوح و ذکر رَحْمَة ربک عبده و نفس و ما سوها فالهمها فجورها و تقوها۔

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات میں سے ہر ایک اگر اس کی وجہ سے لفظ، زبان پر دشوار ہو جائے تو اس سے تناظر کے ذریعے احتراز ہو گیا ہے ورنہ تو وہ نخل 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 اس کو ٹھیک بنایا ہے پھر اس کی نیکی اور بدی کا اس کو القاء کیا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ فصاحت کلام کے لئے کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے خالی ہونے کو شرح قرار دینا نخل نظر ہے۔ یعنی صاحب قیل کا یہ کہنا کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات مطلقاً نخل 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 نخل بالفصاحت ہوں گے اور ان سے یقیناً کلام فصیح کا خالی ہونا ضروری ہوگا اور اگر ان کی وجہ سے تلفظ دشوار نہ ہوتا ہوتا پھر یہ دونوں نخل بالفصاحت نہ ہوں گے 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 تناظر کلمات سے خالی ہونا شرط قرار دیا گیا تو ان دونوں سے خالی ہونا بھی شرط قرار دیا گیا اس لئے کہ تناظر کلمات کا حاصل بھی یہ ہی ہے کہ کلمات کے اجتماع کے وقت زبان پر تلفظ دشوار ہو جائے۔ حاصل یہ ہے کہ تناظر کلمات سے احتراز کے ذریعہ کثرت تکرار اور تتابع 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 نخل بالفصاحت نہیں ہیں اس لئے اس صورت میں بھی ان کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو مطلقاً نخل بالفصاحت قرار دینا کیسے درست ہوگا درآئحالیکہ یہ دونوں قرآن پاک میں واقع ہیں مثلاً مثل دَاب قوم نوح، اور ذکر رَحْمَة ربک عبده ذکر کیا، میں تتابع اضافات ہے اور نفس و ما سوها فالهمها فجورها و تقوها میں ضمائر میں کثرت تکرار ہے بلکہ یہ



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 محل میں ثابت اور مقرر ہوگی ایسے طریقے 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 متصف ہوئی جیسے سفیدی تو اس کو کیفیت اور عرض کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے ملکہ کے ساتھ تعبیر نہیں کیا جاتا۔ والکافیۃ 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 جوہر ہوگی یا عرض ہوگی۔ پھر حکماء نے عرض کی نو (۹) قسمیں بیان کی ہیں۔ کم، کیف، اضافت، متی، این، وضع، ملک، فعل، انفعال، انواع اعضاء اور ایک جوہر کا نام مقولات عشرہ ہے۔ مقولات بمعنی محمولات یعنی موجودات حادثہ میں سے کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس پر ان مقولات میں سے کوئی ایک مقولہ محمول نہ ہوتا ہو جو اس کی یہ سے کہ یہ مقولات موجودات ممکنہ کے لئے اجناس عالیہ ہیں اور جنس ذی جنس پر محمول ہوتی ہے لہذا یہ مقولات بھی موجودات ممکنہ پر محمول ہوں۔

پھر ان مقولات کی دو قسمیں ہیں۔ مقولات نسبیہ اور مقولات غیر نسبیہ۔ مقولات غیر نسبیہ تین ہیں (۱) جوہر (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 جوہر 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 مشترکہ ہوں جیسے خط، سطح اور جسم منفصل وہ ہے جس میں حدود مشترکہ نہ ہوں جیسے اشیاء معدومہ، کیف 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، بُنُوْتُ، متی کسی شے کا زمانے میں حاصل ہونا جیسے۔ کون الصوم حاصل فی شہر رمضان۔ این کسی شے کا مکان میں حاصل ہونا جیسے کون زید فی الدار۔ وضع 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 جسم کو عارض ہو اس اعتبار سے کہ وہ جسم کو محیط ہے اور جسم کے منتقل ہوجانے سے منتقل ہوجاتی ہے جیسے قمیض پہننے اور عمامہ باندھنے کی ہیئت۔ فعل 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 متاثر ہونا جیسے زید کا مضروب ہونا اور کپڑے کا مقطوع ہونا۔ اس تفصیل کے بعد کیفیت یعنی مقولہ کیف کی تعریف ملاحظہ فرمائیے۔ کیف 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 فصولوں 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 لایستوقف تعقلہ علی تعقل الغیر“ پہلی فصل ہے اس کے ذریعہ تعریف اعراس نسبیہ کو خارج کیا گیا ہے۔ یعنی اضافت، متی، این، وضع، ملک، فعل، انفعال۔ ان سات اعراس کو خارج کیا گیا ہے جن کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر

موقوف ہے۔ لا یقتضی القسمة دوسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیف کی تعریف سے کم کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ کم لذاتہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے۔ والاقسمة تیسری فصل ہے اس کے ذریعہ کیف 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۔ الحاصل یہ دونوں عدم قسمت کا تقاضہ کرتے ہیں۔ اولیاً یعنی اقتضاء اولیاً چونکہ 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 نہ 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 کیف میں داخل ہوگا۔

البتہ علم بالمعلومات میں اگر علم کے متعلق یعنی معلومات کا اعتبار ہو تو معلومات کی طرف نظر کرتے ہوئے علم کبھی تقسیم کا تقاضہ کرے گا اور کبھی عدم تقسیم کا لیکن یہ تقاضہ لذاتہ 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۔ الحاصل 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 آئیگی۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں ملکتہ کا لفظ ذکر کیا ہے اور صفتہ کا لفظ ذکر کر کے صفتہ یقتدر بہا نہیں کہا۔ کیونکہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود کو ادا کر دینے سے انسان علماء بلاغت کی اصطلاح میں فصیح نہیں کہلاتا ہے بلکہ فصیح کہلانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ صفت اور کیفیت اس میں راجح اور ہیوست ہو۔ پس اس طرف اشارہ کرنے کے لئے فاضل مصنف نے تعریف میں ملکتہ کا لفظ ذکر کیا ہے۔ اور صفتہ کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ چنانچہ اگر کسی نے بغیر کیفیت راسخہ کے لفظ فصیح 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 ہذہ رمیۃ من غیر رام یعنی اندھے کا تیرہ بوڑھے میں۔

شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں یقتدر کا لفظ ذکر کیا ہے یعنی فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے انسان مقصود ادا کرنے پر قادر ہو اور یعبّر کا لفظ ذکر کر کے یہ نہیں کہا کہ اس کی وجہ سے مقصود کو ادا 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 افتاء کے سلسلہ میں ملکہ حاصل ہے تو یہ شخص مفتی کہلائے گا خواہ فتویٰ دے یا نہ دے۔ ایسا نہیں کہ مسئلہ بتاتے وقت تو یہ حضرت مفتی صاحب ہوں اور جب بتا کر فارغ ہو گئے تو غیر مفتی ہوں شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لفظ فصیح کہا ہے بکلام فصیح نہیں کہا کیونکہ ہر مقصود کو کلام کے ذریعہ ادا نہیں کیا جاتا ہے بلکہ بعض مقاصد ایسے ہیں جن کو صرف مفرد کے ذریعہ ادا کیا جاسکتا ہے مثلاً ایک شخص اپنا حساب بیباق کرنے کے لئے محاسب کے سامنے مختلف قسم کی چیزیں پیش کرنا چاہتا ہے تو وہ ان چیزوں کو گناتے وقت یوں کہے گا۔ داڑ، ثوب، غلام، جاریہ، بساط وغیرہ۔ پس اگر مصنف بکلام فصیح کہتے تو 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۔



ان یعتبر مع الکلام الذی یؤذنی به اصل المراد خصوصية ما و هو مقتضى الحال مثلاً کون المخاطب منکراً للتحکم حال تأكيد حکم والتأكيد مقتضى الحال وقولک له ان زیداً فی الدار مؤکداً بان کلاماً مطابقاً لمقتضى الحال و تحقیق ذلك انه من جزئیات ذلك الکلام الذی تقتضیه الحال فان الانکار مثلاً یقتضى کلاماً مؤکداً وهذا مطابق له بمعنی انه صادق علیه علی عکس ما یقال ان الکلی مطابق للجزئیات وان ارادت تحقیق هذا الکلام فارجع الی ما ذکرناه فی الشرح فی تعریف علم المعانی۔

ترجمہ: اور بلاغت فی الکلام، کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا ہے درآنحالیکہ وہ کلام فصیح 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 تاکیدی حکم کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکیدی مقتضی حال ہے۔ اور مخاطب سے تیرا قول ان زیداً فسی السدار۔ ان 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 اس لئے کہ مثلاً انکار کلام مؤکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ اس کے مطابق ہے بایں معنی کہ یہ کلام مؤکد کبھی اس پر صادق ہے اس کے برعکس جو کہا جاتا ہے کہ کبھی 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 خواہ وہ کلام فصیح ہو اور یہ خیال رہے کہ یہاں مطابقت سے فی الجملہ مطابقت مراد ہے مطابقت تامہ مراد نہیں ہے کیونکہ اصل بلاغت میں مطابقت تامہ کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے۔ مطابقت تامہ 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 متکلم نے ان میں سے کسی ایک کی رعایت کی ہو اور دوسرے کی رعایت نہ کی ہو تو یہ کلام اگرچہ مطلقاً بلوغ نہیں ہوگا لیکن اس اعتبار سے بلوغ ہوگا۔ بلاغت کلام کی یہ تعریف تین چیزوں پر مشتمل ہے (۱) حال (۲) مقتضی حال (۳) مطابقت مقتضی حال۔

شارح علیہ الرحمۃ نے ان تینوں کو بالانفصیل ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ حال وہ امر ہے جو متکلم کیلئے اس بات کا داعی ہو کہ متکلم 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 ہتھیار قیام زید کا منکر ہونا۔ پس یہ انکار نفس الامر میں اس بات کا داعی ہے کہ متکلم 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 تنزیلی ایسا امر ہے جو متکلم کو اعتبار کرے اور ثانی کی مثال جیسے مخاطب غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو یہ انکار تنزیلی ایسا امر ہے جو متکلم کو اس بات کی دعوت دیتا ہے کہ متکلم اپنے کلام میں ایک خصوصیت یعنی تاکید کا اعتبار کرے۔ شارح نے ان باعتبار کے لفظ سے 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 جس کے 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 مطابقتِ مقتضی حال ہے۔ مثلاً مخاطب کا منکر حکم ہونا حال ہے جو تاکید حکم کا تقاضہ کرتا ہے اور تاکید حکم مقتضی حال ہے اور اس مخاطب کے سامنے اِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ اِنَّ کے ساتھ مؤکد کر کے کلام کرنا مطابقتِ مقتضی حال ہے یعنی اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ یہ کلام ایسا ہے جو مقتضی حال کے مطابق ہے۔

وتحقيق ذلك سے شارح فرماتے ہیں کہ مقتضی حال اور مطابقتِ 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 وہی 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 کلی کا نام مقتضی حال ہے جو کلام کلی اس خصوصیت پر مشتمل ہوگا اور مطابقتِ مقتضی حال یہ ہے کہ متکلم جو کلام بھی مخاطب کے سامنے پیش کرے گا 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 مؤکد کا اور کلام مؤکد کی مثال اِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ ہے تو ہماری تحقیق کے مطابق انکار حال ہوگا اور کلام مؤکد کلی مقتضی حال ہوگا اور کلام جزئی یعنی اِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ کا اس کلام مؤکد کلی کے جزئیات میں سے ہونا اور اس کلام کلی کا اس پر صادق آنا مطابقتِ مقتضی حال ہوگا۔

شارح نے اپنی تحقیق کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مثال مذکور یعنی اِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ اس کلام مؤکد کلی کے جزئیات میں سے ہے جس کا حال تقاضہ کرتا ہے کیونکہ مخاطب کا انکار کلام مؤکد کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ مثال یعنی اِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ جو کلام جزئی ہے یہ اس کلام مؤکد کلی کے مطابق ہے یاں معنی کہ یہ کلام مؤکد کلی اس مثال پر صادق آتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میرا یہ کہنا کہ کلام جزئی یعنی مثال مذکور کلام مؤکد کلی کی مطابق ہے منطقہ کے بیان کے برعکس ہے کیونکہ منطقہ 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 مؤکد کلی کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اور منطقہ 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 ورنہ 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 اس کو منطقہ نے اس طرح تعبیر کر دیا کہ کلی جزئیات کے مطابق ہے چنانچہ فرمایا ان الکلی مطابق للجزئیات اور میں نے اس طرح تعبیر کر دیا کہ جزئی یعنی مثال مذکور کلی یعنی مؤکد کے مطابق ہے چنانکہ میں نے کہا ہے وهذا مطابق له لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ آخر شارح کو لفظی مخالفت کرنے کی ضرورت کیا تھی شارح بھی منطقہ کی موافقت میں یوں فرمادیتے کہ کلام مؤکد کلی اس مثال یعنی کلام جزئی کے مطابق ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے مصنف کے ظاہر قول کی وجہ سے منطقہ کی لفظی مخالفت کی ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے مطابقة لمقتضى الحال اور 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 اِنَّ زَيْدًا فِي الدَّارِ کو مطابق اسم فاعل بنایا ہے اور مقتضی حال کو مطابق اسم مفعول بنایا ہے اس لئے میں نے بھی یہی تعبیر اختیار کی اور یوں کہا وهذا ای المثال المذكور مطابق له ای للكلام المؤكد الكلى 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 اِي مُقْتَضَى الْحَالِ مُخْتَلَفٌ فَإِنَّ مَقَامَاتِ الْكَلَامِ مُتَفَاوِتَةٌ لِأَنَّ الْاِعْتِبَارَ الْأَمْتَقَ بِهَذَا الْمَقَامِ بِيَاغِيرِ الْاِعْتِبَارِ الْأَمْتَقِ بِذَلِكَ وَهَذَا عَيْنُ تَفَاوُتِ مَقْتَضِيَاتِ الْاِحْوَالِ لِأَنَّ التَّغَايُرَ بَيْنَ الْحَالِ وَالْمَقَامِ أَمَا هُوَ بِحَسَبِ الْاِعْتِبَارِ وَهُوَ أَنَّهُ يَتَوَهَّمُ فِي الْحَالِ كَوْنَهُ زَمَانًا لَوْ رُوِدَ الْكَلَامُ فِيهِ وَفِي الْمَقَامِ كَوْنَهُ مَحَلًّا لَهُ وَفِي هَذَا الْكَلَامِ اِشَارَةٌ اِجْمَالِيَّةٌ إِلَى

صَبْطُ مُقْتَضِيَاتِ الْاِحْوَالِ وَتَحْقِيقُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی مقتضی حال مختلف ہے کیونکہ مقامات کلام متفاوت ہیں اس لئے 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 اس لئے کہ حال اور مقام کے درمیان جو تغایر ہے وہ محض اعتباری ہے اور وہ کہ یہ 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 اس کو بھی ذکر کیا ہے پھر اگلی سطروں میں فمقام کل من التنکیر والاطلاق سے مصنف نے اجمالی طور پر مقتضیات احوال کے درمیان حصر بیان کیا ہے اور فمقتضی الحال هو الاعتبار 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 اس لئے 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 جانا 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 مغائر ہے جو مقام خلوزہن کے مناسب ہے پس تاکید اور عدم تاکید تو مقتضی حال ہیں جو آپس میں متغائر ہیں اور مقام یعنی انکار اور خلوزہن بھی آپس میں متغائر ہیں۔ الحاصل مقامات کلام یعنی مقام انکار اور مقام خلوزہن متفاوت اور مختلف ہیں اور مقام اور حال چونکہ ذاتاً متحد ہیں اگرچہ ان میں اعتباری تغائر ہے اس لئے جب مقامات کلام متفاوت اور مختلف ہوں گے تو مقتضیات احوال بھی مختلف اور متفاوت ہوں گے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مقتضیات احوال مختلف ہیں۔

رہا یہ سوال کہ حال اور مقام ذاتاً متحد اور بحسب الاعتبار متغائر کس طرح ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال اور مقام دونوں سے وہ امر داعی مراد ہے جو مشکوک 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 ورود کلام کے لئے زمانہ ہے تو اس امر داعی کا نام حال ہوگا اور اگر یہ خیال کیا گیا کہ یہ امر داعی ورود کلام کا محل ہے تو اس کا نام مقام ہوگا پس امر داعی حقیقت میں چونکہ ورود کلام کے لئے زمانہ ہے اور نہ مکان ہے بلکہ یہ ایک توہی اور تخیلی امر ہے اس لئے شارح نے اس کو تیوہم کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ شارح 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 منحصر کیا ہے (۱) وہ مقتضی حال جو اجزاء جملہ کے ساتھ متعلق ہو (۲) وہ جو دو جملوں کے ساتھ متعلق ہو (۳) وہ جو ان میں سے کسی کے ساتھ متعلق نہ ہو بلکہ ایک ساتھ دونوں کے ساتھ متعلق ہوں قسم اول کی طرف مصنف نے فمقام کل من التنکیر سے اشارہ کیا ہے اور قسم ثانی کی طرف فمقام الفصل سے اور قسم ثالث کی طرف فمقام الایجاز سے اشارہ کیا ہے۔ اور اس سے کچھ آگے چل کر فمقتضی الحال هو الاعتبار متن میں مقتضی حال کی تحقیق کی گئی ہے۔

فمقام کل من التنکیر والاطلاق التقدیم والذکر یباین مقام خلافہ ای خلاف کل منها یعنی ان المقام

الذی یناسبه تنکیر المسند الیہ او المسند بیان المقام الذی یناسبه التفریف ومقام اطلاق الحکم او التعلُّق او المسند الیہ او المسند او متعلقہ بیان مقام تقيده بمؤکد او اداۃ قصر او تابع او شرط او مفعول او مايشبه ذلك ومقام تقديم المسند الیہ او المسند او متعلقته بیان مقام تاخيره وكذا مقام ذكره یابین مقام حذفه فقوله خلافه شامل لما ذكرناه -

ترجمہ: پس تکمیل 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 یعنی وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ یا مسند کا کمرہ لانا مابین ہے اس مقام کے جس کے مناسب معرفہ لانا ہے اور حکم یا تعلق یا مسند الیہ یا مسند یا متعلق مسند کا مطلق ہونا مابین ہے اس کو 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 متعلقات کی تقدیم کا مقابلہ مابین ہے ان کی تاخیر کے مقام کے اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کے مابین ہے۔ پس مصنف کا قول ان سب کو شامل ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے مقضیٰ حال کی قسم اول کی تفصیل کرنے ہوئے فرمایا ہے کہ تکمیل اطلاق تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ان میں سے ہر ایک کے خلاف کے مقام کے مابین ہے خلاف کی ضمیر کل کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ کو کمرہ لانا ہے جیسے رجب فی الدار قائم اور جاء رجب وہ اس مقام کے مابین ہے جس کے مناسب مسند الیہ کو معرفہ لانا ہے جیسے زید قائم اور جاء زید اسی وہ مقام جس کے مناسب مسند کو کمرہ لانا ہو جیسے زید قائم وہ اس مقام کے مابین ہوگا جس کے مناسب مسند کو معرفہ لانا ہوگا جیسے زید القائم 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 مابین ہوگا جس کے مناسب حکم کو مؤکد کے ساتھ مقید کرنا ہے جیسے ان زیدا قائم یا اداۃ قصر کے ساتھ مقید کرنا جیسے ما زیدا قائم 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 متعلق رکھنا ہو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جس کے مناسب اس کو مقید کرنا ہو۔ تعلق سے مراد مسند کا اس کے 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 زیدا وہ اس مقام کے مابین ہوگا جس مقام کے مناسب یہ ہو کہ یہ تعلق مؤکد کے ساتھ مقید ہو جیسے لا ضربت زیدا یا اداۃ قصر کے ساتھ مقید ہو جیسے ما ضربت الا زیدا اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب مسند الیہ کو تابع کی قید سے مطلق رکھنا ہو جیسے زید قائم اس مقام کے مابین 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 مابین ہوگا جہاں مسند کو تابع وغیرہ کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید رجب الطویل اسی طرح وہ مقام جس کے مناسب یہ ہو کہ مسند کا متعلق یعنی اس کا معمول مطلق ہو جیسے زید ضارب رجباً طویلاً اس مقام پر یہ ذکر کر دینا ضروری ہے کہ مؤکد، اداۃ قصر، تابع، شرط، مفعول اور حال اور تیز 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 اداۃ قصر کے ساتھ صرف حکم اور تعلق 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 مابین ہوگا جہاں مند کو شرط کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو مثلاً زید قائم ان قسام عمرو اور مفعول کے ساتھ صرف مند الیہ، مند اور اس کے متعلق کو مقید کیا جاتا ہے یعنی جس مقام کے مناسب مند الیہ کو مفعول کی قید سے مطلق رکھنا ہو، جیسے جاء الضارب وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں اس کو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء الضارب زیداً اور وہ مقام جس کے مناسب اطلاق مند ہو جیسے زید ضارب وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں اس کو مفعول کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے زید ضارب عمرو اور جس مقام کے مناسب مند کے متعلق کا مطلق رکھنا ہو جیسے رأیت ضاربا وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں متعلق کو مفعول کی قید کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رأیت ضاربا عمرو۔

مایشبہ ذلک سے مراد حال اور تمیز ہے اور ان دونوں کے ساتھ صرف مند الیہ اور مند کے متعلق (مفعول) کو مقید کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جس مقام میں مند الیہ کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے جاء زید اور طاب محمد تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے جاء زید را کبا اور طاب محمد نفساً اسی طرح جس مقام میں مند کے متعلق (مفعول) کو حال یا تمیز کی قید سے مطلق رکھنا مناسب ہو جیسے رکبت الفرس اور اشتریت عشرين وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں اس کو ان کے ساتھ مقید کرنا مناسب ہو جیسے رکبت الفرس مسرجاً اور اشتریت عشرين غلاماً۔

خادم نے مع امثلہ یہ تفصیل صرف اس لئے ذکر کی ہے تاکہ آپ کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ حکم، تعلق، مند الیہ، مند اور اس کے متعلق سب کو، مؤکد، اداة 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 مند الیہ مناسب ہو جیسے زید قائم تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں تاخیر مند الیہ مناسب ہوگی جیسے فی الدار رجل اور اگر کسی مقام پر تقدیم مند مناسب ہو جیسے قام زید تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں تاخیر مند مناسب ہوگی جیسے زید قائم اور اگر کسی مقام پر مند کے متعلق (مفعول) کی تقدیم مناسب ہو جیسے زیداً ضریت تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں اس کی تاخیر مناسب ہوگی جیسے ضریت زیداً۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر کسی مقام کے مناسب مند الیہ یا مند یا اس کے متعلق کا ذکر ہو تو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جہاں مند الیہ یا مند یا اس کے متعلق کا حذف مناسب ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول خلافہ تنگی کی ضد تعریف، اطلاق کی ضد تقیید، تقدیم کی ضد تاخیر اور ذکر کی ضد حذف سب کو شامل ہے جس کو ہم نے تشریح کے دوران بالا جمال ذکر کر دیا ہے۔ تفصیل انشاء اللہ علم معانی میں آجائے گی۔

وانما فصل قوله ومقام الفصل بیان مقام الوصل تنبیہا علی عظم شان هذا الباب وانما لم یقل مقام خلافہ لانه اخصر واطهر لان خلاف الفصل انما هو الوصل۔

ترجمہ: اور مصنف نے اپنے قول ومقام الفصل بیان مقام الوصل کو علیحدہ کر دیا اس باب کی عظمت شان پر تنبیہ کرنے کے لئے اور مقام خلافہ نہیں کہا کیونکہ یہ مختصر ہے اور زیادہ ظاہر ہے اس لئے 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 تنگی وغیرہ کے ساتھ کیوں ذکر نہیں کیا علیحدہ کر کے کیوں ذکر کیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف اس باب کی عظمت شان اور اس کے رفیع القدر ہونے کو تنبیہ 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 ہو گیا۔ 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 یا اس طور 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 آ کر گر جاتا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا دوسرا جواب یہ ہے کہ مقام خلافہ کی نسبت مقام الوصل میں ظہور زیادہ ہے اس لئے کہ خلافہ کے لفظ میں تو وصل کے غیر کا بھی وہم 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 اظہریت کی وجہ سے بھی مصنف نے مقام الوصل کہا ہے مقام خلافہ نہیں کہا۔

وَلتَنْبِيهِ عَلِي عَظْم الشَّانِ فَصَلَ قَوْلَهُ وَمَقَامَ الْاِيْجَازِ بِيَابِيْنُ مَقَامِ خِلَافِهِ اِيْ الْاِطْنَابِ وَالْمُسَاوَاةِ وَكَذَا خِطَابِ الذِّكْرِ مَعَ خِطَابِ الْغَبِيِّ فَانَ مَقَامَ الْاَوَّلِ يَبَايِنُ مَقَامَ الْثَانِي فَانَ الذِّكْرُ يَنَاسِبُ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ اللَّطِيْفَةِ وَالْمَعَانِي الدَّقِيْقَةِ الْخَفِيَّةِ مَا لَئِيْنَاسِبُ الْغَبِيُّ وَلِكُلِّ كَلِمَةٍ مَعَ صَاحِبَتِهَا اِيْ مَعَ كَلِمَةٍ أُخْرَى مُصَاحِبَةٌ لَهَا مَقَامٌ لَيْسَ لَتَلُكَ الْكَلِمَةِ مَعَ مَا يَشَارِكُ تَلُكَ الصَّاحِبَةَ فِي اَصْلِ الْمَعْنَى مِثْلًا الْفَعْلُ الَّذِي قُصِدَ اِقْتِرَانُهُ بِالشَّرْطِ فَلَهُ مَعَ اَنْ مَقَامٌ لَيْسَ لَهُ مَعَ اِذَا وَكَذَا لِكُلِّ كَلِمَةٍ مِنْ اَدْوَابِ الشَّرْطِ مَعَ الْمَاضِي مَقَامٌ لَيْسَ لَهُ مَعَ الْمَضَارِعِ وَعَلِيْ هَذَا الْقِيَاسِ -

ترجمہ: اور عظمتِ شان پر تنبیہ کرنے کے لئے مصنف نے اپنے قول و مقام الايجاز کو الگ کیا ہے اور مقام الايجاز مابین ہے اس کے خلاف یعنی اطنباب اور مساوات کے مقام کے اور اسی طرح ذکی کو مخاطب بنانا غبی کو مخاطب بنانے کے ساتھ اس لئے کہ مقام اول مقام ثانی کے مابین ہے۔ کیونکہ اعتبارات لطیفہ اور معانی دقیقہ خفیہ ذکی کے مناسب ہیں جو غبی کے مناسب نہیں ہیں اور ہر کلمہ کے لئے اس کے مصاحبت 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 شرط کے ساتھ مقترن کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اس کا ان کے ساتھ ایک مقام ہے جو مقام اس کے لئے اِذَا کے ساتھ نہیں ہے اور اسی طرح ادوات 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 قیاس کر لیجئے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے فصل و وصل کی بحث کی طرح ايجاز، اطنباب اور مساوات کو بھی سابقہ دو وجہوں کی وجہ سے الگ کر کے ذکر کیا ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ مصنف اس کو علیحدہ ذکر کر کے اس بحث کی عظمت شان پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں سے مقتضی حال کی تیسری قسم (جو اجزاء جملہ کے ساتھ خاص ہے اور 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 اس لئے 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) ايجاز کے ساتھ (۲) اطنباب کے ساتھ (۳) مساوات کے ساتھ۔ ايجاز تو یہ ہے کہ کم الفاظ کے ذریعہ مراد ادا کر دی جائے اور مساوات یہ ہے کہ مراد کو اتنے الفاظ میں ادا کر دیا جائے کہ وہ الفاظ نہ تو مراد سے زائد ہوں اور نہ کم ہوں اور اطنباب 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۔

پس وہ کلام جس کے مناسب ایجاز ہو وہ اس مقام کے مابین ہوگا جس کے مناسب اظہار 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 کند ذہن آدمی کو مخاطب بنانے کے مقام کے مابین ہے کیونکہ ذہن 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 سامنے بین بجانے کے مرادف ہوگا۔ مصنف 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 تنکلم اس پر حرف شرط داخل کرنا چاہتا ہے اور حرف شرط میں کلمہ ان بھی ہے اور کلمہ اذا بھی یعنی کلمہ ان بھی فعل کا مصاحب ہوتا ہے اور کلمہ اذا 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 اذا کے ساتھ نہیں ہے یعنی فعل کا استعمال ان کے ساتھ اور فعل کا استعمال اذا کے ساتھ دونوں تباہ اور تغائر ہے اس لئے کہ ان شک کے لئے آتا ہے اور اذا تحقیق اور یقین کے لئے آتا ہے پس مقام شک میں ان کا لانا مناسب ہوگا اور مقام جزم اور یقین میں اذا 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 گذشتہ 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 کیساتھ ماضی کا صیغہ ہوگا تو اس کا مقام اس فعل کے وقوع کے غلبہ کو ظاہر کرنا ہوگا اور جب حرف شرط کیساتھ مضارع ہوگا تو اس کا مقام اس فعل کے استمرار و تجرید 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 ہل استفہامیہ کیساتھ فعل کا جو مقام ہے ہمزہ استفہامیہ کیساتھ وہ مقام نہیں ہے کیونکہ دونوں کا محل استعمال جدا جدا ہے جیسا کہ نحوی کتابوں میں مذکور ہے۔

وارْتِفَاعُ شَانِ الْكَلَامِ فِي الْحَسَنِ وَالْقَبُولِ بِمطابقته للاعتبارِ المناسِبِ وَاِنْ حِطَّاطِهِ ائى اِنْ حِطَّاطِ شَانِهْ  
بعدهما اى بعدم مطابقته للاعتبارِ المناسِبِ والمرادُ بالاعتبارِ المناسِبِ الامرُ الذى اِغْتَبَرَهُ المتكلمُ مناسِباً للمقام  
بحسبِ السَّيْلِقَةِ او بحسبِ تَتَبُّعِ تراكيبِ البلغاءِ يقالُ اِغْتَرِثَ الشئُ اذا نظرتُ اليه وراعى حاله وَاَرَادَ بالكلام  
الكلامُ الفصيحُ وبالْحُسْنِ الدَّانِىِ الداخِلِ فى البلاغَةِ دون العَرْضِىِ الخارجِ لِحصوله بالمحسناتِ البديعِيَّةِ -

ترجمہ: اور کلام کا حسن و قبول میں رفیع الشان ہونا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کی وجہ سے ہے اور اسکی شان کا گر جانا کلام کے اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے اور اعتبار مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کا تنکلم نے مقام کے مناسب خدا و اصلاحت کے لحاظ سے یا تراکیب بلغاء کے تتبع کے لحاظ سے اعتبار کیا ہے۔ کہا جاتا ہے اِعْبَرْتُ الشئَ جب تو اس کی طرف دیکھے اور اسکی 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 محسنات بدیعہ سے حاصل ہوتا ہے۔

تشریح: مصنف اس عبارت میں بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ اور ادنیٰ مرتبہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن یہ خیال رہے کہ مصنف کا مقصد صرف حسن و قبول میں مراتب کو بیان کرنا ہے دوسرے اعتبارات سے مثلاً ترغیب و ترہیب کے اعتبار سے یا فصاحت کے اعتبار سے مراتب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ ترغیب و ترہیب کے اعتبار سے بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ کیلئے کلام میں کثرت تاثیر ضروری ہے اور ادنیٰ مرتبہ کیلئے قلت تاثیر ضروری ہے اور فصاحت میں بلاغت کا اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام کثرت نصاب پر مشتمل ہو اور ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ کلام قلت نصاب پر مشتمل ہو۔ الحاصل مصنف 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 حال کے مناسب ہے اور اگر کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہو یعنی مخاطب کے حال کے مناسب کسی امر معتبر پر مشتمل نہ ہو تو یہ کلام بلاغت کے ادنیٰ مرتبہ پر ہوگا پس کلام کا اشتہال جس قدر اتم اور مشتمل علیہ مخاطب کے حال کے جس قدر لائق ہوگا بلاغت کے نزدیک مراتب حسن و قبول میں کلام اتنا ہی ارفع اور اعلیٰ ہوگا اور جس قدر کلام کا اشتہال انقص ہوگا اتنا ہی وہ کلام ادنیٰ اور گھٹیا شمار ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ متن میں اعتبار مصدر سے اسم مفعول مراد ہے یعنی وہ امر مراد ہے جس کا متکلم 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 جسکو مقتضی حال کہا جاتا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ متکلم اس امر کا اعتبار کیسے کرے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر متکلم صاحب زبان ہے اور خالص عرب سے ہے تو وہ اپنے ذوق سلیم اور خدا داد صلاحیت کے ذریعہ اس امر کا اعتبار کرے گا۔ شارح نے اس بات پر کہ اعتبار سے مراد امر معتبر ہے لغت سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اعتبرت الشی 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 ہوگئی کہ اعتبار مصدر امر معتبر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہاں اعتبار سے امر معتبر ہی مراد ہے۔ واداد بالکلام سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ کہنا کہ حسن و قبول میں کلام کی رفعت شان کلام کی اعتبار مناسب کے ساتھ مطابقت سے ہو جاتی 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 مصنف کو یوں کہنا چاہیے تھا فی الحسن والقبول بکمال مطابقتہ حالانکہ مصنف نے ایسا نہیں کہا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے قول وارتفاع 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 ارتقاء تو وہ اصل مطابقت اور نفس مطابقت سے ثابت ہو جائے گا اور جب نفس مطابقت سے کلام میں ارتقاء شان ثابت ہو گیا تو متن میں کمال کا لفظ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ مصنف کی عبارت مقصود پر پورے طور سے حاوی ہے۔

وبالحسن الحسن الذاتی سے ایک دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا 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 بدیعیہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ مطابقت مذکورہ کی وجہ سے۔ اور محسنات بدیعیہ وہ ہیں جن کا ذکر ثلث میں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسن دو طرح کا ہوتا ہے ایک تو حسن ذاتی اور دوسرا حسن عرضی۔ یہاں مصنف 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 بدیعیہ سے حاصل ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کی عبارت پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب للحال والمقام یعنی إذا عَلِمَ أن لیس ارتفاع شان الکلام الفصیح فی الحسن الذاتی إلا بمطابقتہ للاعتبار المناسب علی ما یفیدہ إضافة المصدر معلومٌ أنه إنما یرتفع بالبلاغة التي هی عبارة عن مطابقة الکلام الفصیح لمقتضى الحال فقد عَلِمَ أن المراد بالاعتبار المناسب ومقتضى الحال واحد والا لما صدق أنه لا یرتفع إلا بالمطابقة للاعتبار المناسب ولا یرتفع إلا بالمطابقة لمقتضى الحال فلیتامل۔

ترجمہ: پس مقتضی حال وہی اعتبار ہے جو حال اور مقام کے مناسب ہو یعنی جب یہ بات معلوم ہوگی کہ حسن ذاتی میں کلام کی رفعت شان نہیں ہے مگر اس کے اعتبار مناسب کے مطابق ہونے کی وجہ سے اس بنا پر جس کا مصدر کی اضافت فائدہ دیتی ہے اور یہ بات پہلے سے



معلوم ہے کہ کلام صرف اس بلاغت سے رفیع الشان ہوتا ہے جو کلام فصیح کے مقتضی حال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے پس معلوم ہو گیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال 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 لا کر 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 اس پر 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 و ارتفاع شان الکلام فی الحسن والقبول بمطابقة 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 ایسے اور الّا 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 ما یفیدہ اضافة المصدا لاکر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ارتفاع مصدر کو اس کے باجدا یعنی شان الکلام کی طرف مضاف کیا ہے اور مصدر اسم جنس ہوتا ہے جو لفظ واحد کے ساتھ لیل 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 خاصہ موجود نہ ہو تو وہ استغراق کے لئے ہوتا ہے اور استغراق کی صورت میں حصر کے معنی خود بخود پیدا ہوجاتے ہیں جیسے ضربی زیدا فی 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 دسوقی 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 کی 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 ہو اور بغیر مطابقت کے ثابت نہیں ہوا تو حصر کے معنی ثابت ہو گئے کیونکہ حصر کی حقیقت یہی ہے کہ ایک شے ایک کیلئے ثابت ہو اور دوسروں سے منہی ہو۔ الحاصل شارح نے جو حصر 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 کے مقتضی حال کے ساتھ مطابقت سے رفیع الشان ہوتا ہے یعنی کلام کے اندر رفعت شان صرف اس سے حاصل ہوتی ہے کہ کلام فصیح مقتضی حال کے مطابق ہو۔ ومعلوم انه انما ترتفع سے شارح نے اسی دوسرے مقدمہ کو ذکر کیا ہے اسکے بعد آپ ان دونوں مقدموں کو ملا کر شکل ثالث بنائیں اس طور پر کہ مقدمہ معلوم کو صغریٰ اور مقدمہ مذکورہ فی

اہتم کو کبریٰ بنائیں اور یوں کہیں ارتفاع شان الکلام بمطابقتہ لمقتضی الحال و ارتفاع شان الکلام بمطابقتہ للاعتبار المناسب۔ پس حد اوسط یعنی دونوں مقدموں کا موضوع ساقط کر دیں تو نتیجہ المطابقتہ لمقتضی الحال ہی المطابقتہ للاعتبار المناسب ہوگا یعنی مقتضی حال کی مطابقت ہی اعتبار مناسب کی مطابقت ہے یہ نتیجہ اگر چہ عین مدعی نہیں ہے لیکن عین مدعی کو مستلزم ہے کیونکہ مقتضی حال کی مطابقت بعینہ اعتبار مناسب کی مطابقت اسلئے 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 ہوگی کہ اعتبار مناسب اور مقتضی حال دونوں سے ایک ہی چیز مراد ہے چنانچہ اگر دونوں متحد نہ ہوں اور دونوں سے ایک چیز مراد نہ ہو تو سابقہ دونوں مقدموں میں حصر صادق نہ ہوگا لیکن تالی یعنی دونوں حصروں کا صادق نہ آنا باطل ہے کیونکہ ان دونوں کا صدق فرض کیا گیا ہے پس جب تالی باطل ہے تو مقدمہ یعنی دونوں میں اتحاد کا ثابت نہ ہوتا 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 ماننے کی صورت میں دونوں مقدموں میں حصر 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 حصر 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 ہوں گی اور مطلب یہ ہوگا کہ ارتفاع، مقتضی حال یعنی اعتبار مناسب کی مطابقت سے حاصل ہوگا اس کے علاوہ کسی اور چیز سے حاصل نہ ہوگا۔ فلینسامل کے ذریعے شارح کچھ اور اعتراض و جواب بیان کرنا چاہتے ہیں لیکن آپ اسی پر اکتفاء کریں۔

فالبلاغة صفة راجعة إلى اللفظ بمعنى أنه كلامٌ بليغٌ لكن لا من حيث أنه لفظٌ وصوتٌ بل باعتبار إفادته المعنى أى الغرض المصوغ له الكلام بالتركيب متعلق بإفادته وذلك لأن البلاغة كما مر عبارة عن مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال وظاهر أن اعتبار المطابقة وعدمها انما يكون باعتبار المعانى والأغراض التى يصاغ لها الكلام لا باعتبار الألفاظ المفردة والكلمة المجردة وكثيراً ما نصب على الظرف لانه من صفة الاحيان وما لتأكيد معنى الكثرة والعامل فيه قوله يسمى ذلك الوصف المذكور فصاحة ايضاً كما يسمى بلاغة فحيث يقال أن إعجاز القرآن من جهة كونه فى اعلى طبقات الفصاحة يراد بها هذا المعنى -

ترجمہ: پس بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے بایں معنی کہ وہ کلام بلیغ 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 غرض کے لئے مفید ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے۔ بالنسبہ کی افادہ سے متعلق ہے اور یہ اس لئے کہ بلاغت جیسا کہ گزر 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 اغراض کے اعتبار سے ہوتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے نہ کہ الفاظ مفردہ اور کلمات مجردہ کے اعتبار سے اور کثیراً ما ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت ہے اور ما معنی کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس میں

عالم مصنف کا قول لکھی 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 ہے تو اس سے یہ ہی معنی مراد ہوتے ہیں۔

**تشریح:** مصنف کی یہ عبارت بلاغت کی تعریف پر متمرع 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 ہوتا ہے 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 اس لئے بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف راجع ہے مگر اس تفریح 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 اور 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 اسی 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 مراد ہے 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 بہ کو محکوم 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، افادات 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 گزر چکا ہے کہ بلاغت کہتے ہیں 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 فظا 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 فائدہ 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 طرف زمان ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اور طرف زمان اس لئے ہے کہ یہ احیان کی صفت ہے اور احیان ظرفیت کی وجہ سے منصوب ہوتا ہے لہذا اس کی 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 ضروری 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 احیاناً کے تھے اور کثیراً کو وہی نصب دیدیا گیا جو ظرف زمان ہونے کی وجہ سے احیاناً پر تھا۔ پس کثیراً ناما کے معنی ہوں گے احیاناً کثیراً (بسا اوقات) اور ما معنی کثرت کی تاکید کے لئے ہے اور اس کا عامل یعنی ناصب تسمی فعل ہے اس عبارت سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ مذکورہ وصف یعنی مطابقت کلام مقتضی الحال کا نام جس طرح بلاغت ہے اسی طرح فصاحت بھی ہے یعنی مطابقت کلام مقتضی 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 اعلیٰ مرتبہ پر ہے تو یہاں فصاحت سے مطابقت کلام مقتضی الحال ہی کے معنی مراد ہوتے ہیں اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگی کہ اس معنی کو یعنی مطابقت کلام مقتضی الحال کو فصاحت اور بلاغت دونوں کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔

ولها اى لبلاغه الكلام طرفان اعلیٰ وهو حد الاعجاز وهو ان يرتقى الكلام فى بلاغته الى ان يخرج عن طوق البشر ويُعجزهم عن معارضته وما يقرب منه عطف على قوله هو والضمير فى منه عائده الى اعلیٰ یعنی ان الاعلىٰ وما يقرب منه كلاهما حد الاعجاز هذا هو الموافق لما فى المفتاح وزعم بعضهم انه عطف على حد الاعجاز والضمير عائده اليه یعنی ان الطرف الاعلىٰ هو حد الاعجاز وما يقرب من حد الاعجاز وفيه نظر لاني القريب من حد الاعجاز لا يكون من الطرف الاعلىٰ وقد اوضحنا ذلك فى الشرح۔

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 یہی 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 اس لئے کہ حد اعجاز سے قریب طرف اعلیٰ سے نہیں ہو سکتا ہے اور ہم نے اس کو شرح میں واضح کیا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کلام میں مقتضیات احوال کی مکمل رعایت کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے بلاغت کے مراتب متفاوت ہیں چنانچہ اس اعتبار سے بلاغت کے تین مرتبہ ہیں۔ ولہذا طرفان سے مصنف نے اعلیٰ اور اسفل دو مرتبہ 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 تو وہ حد الاعجاز ہے۔ حد الاعجاز 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 مضاف مقدر ہے 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 منہ کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ ما یقرب منہ حد الاعجاز یعنی طرف اعلیٰ اور جو طرف اعلیٰ سے قریب ہے دونوں حد الاعجاز ہیں یعنی صرف طرف اعلیٰ ہی حد الاعجاز نہیں ہے بلکہ طرف اعلیٰ اور مایقرب منہ اعلیٰ دونوں حد الاعجاز 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 ہو پر معطوف ہونا علامہ سکا کی کی مفتاح العلوم کے بیان کے مطابق ہے۔ شارح نے حد الاعجاز سے پہلے کلاہما اس لئے مقدر مانا ہے تاکہ حد الاعجاز مفرد کو اعلیٰ اور مایقرب منہ دونوں کی خبر قرار دینا درست ہو کیونکہ دو چیزوں کو 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 حد الاعجاز پر معطوف ہے اور منہ کی ضمیر کا مرجع بھی حد الاعجاز ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ بلاغت کی طرف اعلیٰ حد الاعجاز ہے اور قریب من حد الاعجاز ہے یہ ترکیب سابقہ ترکیب کے بالکل برعکس ہے کیونکہ پہلی ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ حد الاعجاز ایک نوع ہے اور اس کے دو فرد ہیں ایک اعلیٰ دوم قریب من اعلیٰ اور اس ترکیب کے مطابق عبارت کا مطلب یہ ہے کہ طرف اعلیٰ ایک نوع ہے اس کے تحت دو فرد ہیں ایک حد الاعجاز دوم قریب من حد الاعجاز شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ قول محل نظر ہے کیونکہ اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ طرف اعلیٰ کے دو فرد ہیں ایک حد الاعجاز دوم قریب من حد الاعجاز جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے حالانکہ طرف اعلیٰ وہ نقطہ اور امر بسیط ہوتا ہے جو انقسام کو قبول نہیں کرتا ہے۔ پس دو چیزیں طرف اعلیٰ نہیں ہو سکتی ہیں اور اس صورت میں طرف اعلیٰ چونکہ حد الاعجاز اور قریب من حد الاعجاز دو چیزوں کا ہونا لازم آتا ہے اس لئے یہ صورت یعنی مایقرب منہ کا حد الاعجاز پر عطف کرنا باطل ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے مطول میں اس مسئلہ کی بھرپور توضیح کی ہے۔

واَسْفَلُ وَهُوَ مَا إِذَا غَيَّرَ الْكَلَامَ عَنْهُ الِى مَا دُونَهُ اِى الِى مُرْتَبَةٍ وَهِيَ اِذْنِى مِنْهُ وَاَنْزَلُ التَّحَقُّقَ الْاَكْلَامِ وَاِنْ كَانَ صَحِيحُ الْاِعْرَابِ عِنْدَ الْبُلْغَاءِ بِاصْوَاتِ الْحَيَوَانَاتِ اَلَّتِى تَصُدُّرُ عَنْ مَحَالِهَا بِحَسَبِ مَا يَتَّفِقُ مِنْهُ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ السُّطَانِيفِ وَالْخَوَاصِ الزَّائِدَةِ عَلَى اَصْلِ الْمَرَادِ وَبَيْنَهُمَا اِى بَيْنِ الطَّرْفَيْنِ مُرَاتِبٌ كَثِيرَةٌ مُتَفَاوِتَةٌ بَعْضُهَا اَعْلَى مِنْ بَعْضٍ بِحَسَبِ تَفَاوُتِ الْمَقَامَاتِ وَرِعَايَةِ الْاِعْتِبَارَاتِ وَالْبَعْدِ مِنْ اَسْبَابِ الْاِخْلَالِ بِالْفَصَاحَةِ -

ترجمہ: اور اسفل ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کلام کو اس سے اس کے نیچے یعنی ایسے مرتبہ کی طرف بدل دیا جائے کہ وہ اس اسفل سے بھی کمتر اور نازل ہو تو وہ کلام اگر صحیح الاعراب ہو بلغاء کے نزدیک ان جانوروں کی آوازوں کے ساتھ مل جائے گا جو کیف ما اتفق اپنے محل سے نکلتی ہیں کہ نہ ان میں لطائف کا اعتبار ہوتا ہے اور نہ اس 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۔

تشریح: بلاغت کی دوسری طرف، طرف اعلیٰ ہے اور طرف اسفل یہ ہے کہ اگر کلام کو اس طرف اسفل سے نیچے اتار دیا جائے یعنی مقننات احوال کی بالکل رعایت نہ کی جائے تو بلغاء کے نزدیک وہ کلام جانوروں کی ان آوازوں کے ساتھ لاحق ہو جائے گا جو کیف ما اتفق اپنے محل 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 متوسطہ ہیں جو متفاوت ہیں اور متفاوت 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 ثقل بھی بالکل نہیں ہے اور دوسرا کلام مقتضی حال کے مطابق ہے لیکن اس میں تھوڑا سا ثقل ہے جو کلام کو فصاحت سے خارج نہیں کرتا ہے تو ان میں سے پہلا کلام بلاغت میں اعلیٰ ہوگا اور دوسرا اس کی بہ نسبت 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۔

وتتبعها اى بلاغة الكلام وجوه اخر سوى المطابقة والفصاحة تورث الكلام حسنا وفى قوله تتبعها  
إشارة الى أن تحسين هذه الوجوه للكلام عرضى خارج عن حد البلاغة والى أن هذه الوجوه إنما تعدد محسنة بعد  
رعاية المطابقة والفصاحة وجعلها تابعة لبلاغة الكلام دون المتكلم لأنها ليست مما يجعل المتكلم موصفاً بصفة -  
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 تتبعها میں اس طرف اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عرضی ہے بلاغت کی تعریف سے خارج ہے اور اور اس طرف اشارہ  
ہے کہ ان وجوہ کو مطابقت اور فصاحت کی رعایت کے بعد محسنہ شمار کیا جاتا ہے اور ان وجوہ کو بلاغت کلام کے تابع بنایا ہے نہ کہ بلاغت متکلم کے  
اس لئے کہ یہ وجوہ ان چیزوں میں سے نہیں ہیں جن کے ساتھ متکلم کو متصف کیا جاسکے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ مطابقت مقتضی حال اور فصاحت کلام کے علاوہ کچھ ایسے امور ہیں جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں  
اور بلاغت کلام کے توابع ہیں اور محسنات بدیعہ کے نام سے موسوم ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول تتبعها سے دو باتوں کی طرف  
اشارہ ہے ایک تو اس بات کی طرف کہ ان وجوہ یعنی محسنات بدیعہ 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 محسنات بدیعہ 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 محسنہ شمار کیا جائے گا یعنی کلام میں علم بلاغت کی رعایت پہلے کی جائے گی اور علم بدیع کی رعایت  
بعد میں کی جائے گی۔ وجعلها 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 یہ نہیں کہا کہ یہ وجوہ متکلم کے اندر حسن پیدا کرتی ہیں۔ آخر ایسا کیوں، در آنحالیکہ بلاغت کلام اور متکلم  
دونوں کی صفت واقع ہوتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وجوہ مذکورہ یعنی محسنات بدیعہ کے ساتھ عرف میں کلام کو تو مصنف کیا جاتا ہے لیکن متکلم  
کو مصنف نہیں کیا جاتا چنانچہ اگر کوئی شخص ایسا کلام کرے جس میں صنعت تجنیس، صنعت تطبیق، ۲ اور صنعت ترصیح ۳ ہو تو عرف میں

۱۔ تجنیس یہ ہے کہ دو لفظ لفظ میں مشابہ ہوں اور معنی میں مختلف ہوں۔

۲۔ کلام میں ضدین کا جمع کرنا یعنی ایسے دو لفظ لانا جن کے معانی میں فی الجملہ تقابل ہو۔

۳۔ ترصیح یہ ہے کہ دو فقروں کے کل یا اکثر الفاظ وزن اور قافیہ میں برابر ہوں جیسے ”ان الابرار لى نعیم وان الفجار لى حیم“۔

ان صفات کے ساتھ متصف کر کے کلام کو کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مختص ہے، یہ کلام مطبق ہے، یہ کلام مرصع ہے لیکن متکلم کو متصف کر کے یوں نہیں کہا جاتا کہ متکلم مختص ہے مطبق ہے اور مرصع ہے۔ پس جب عرف میں ان وجوہ کے ساتھ متکلم کو متصف 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 کے لئے محسنہ ہیں نہ کہ متکلم کے لئے پس اسی وجہ سے مصنف نے ان کو بلاغت کلام کا تابع بنایا ہے بلاغت متکلم کا نہیں۔

والبلاغة في المتكلم ملكة يقتدر بها على تاليف كلام بليغ -

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

تشریح: مصنف نے بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں کہا ہے کہ بلاغت فی المتکلم ایسے ملکہ اور کیفیت راخہ 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 کیا ساتھ کلام کیا جا چکا ہے۔

فَعَلِمَ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنْ كُلَّ بَلِيغٍ كَلَامًا كَانَ أَوْ مَتَكَلِّمًا عَلَى اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمَشْتَرِكِ فِي مَعْنِيهِ أَوْ عَلَى تَأْوِيلِ كُلِّ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْبَلِيغِ فَصِيحٌ لِأَنَّ الْفَصَاحَةَ مَاخُوذَةٌ فِي تَعْرِيفِ الْبَلَاغَةِ مُطْلَقًا وَلَا عَكْسَ أَيْ بِالْمَعْنَى اللَّغَوِي أَيْ لَيْسَ كُلُّ فَصِيحٍ بَلِيغًا لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ كَلَامٌ فَصِيحٌ غَيْرَ مُطَابِقٍ لِمَقْتَضَى الْحَالِ وَكَذَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِاحِدٍ مَلِكَةٌ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَقْصُودِ بِلَفْظٍ فَصِيحٍ مِنْ غَيْرِ مُطَابِقَةٍ لِمَقْتَضَى الْحَالِ -

ترجمہ: 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 یا کمال ما يطلق عليه لفظ البليغ فصيح لان الفصاحة ماخوذة في تعريف البلاغة مطلقاً ولا عكس اى بالمعنى اللغوى اى ليس كل فصيح بليغاً لجواز ان يكون كلاماً فصيحاً غير مطابق لمقتضى الحال وكذا يجوز ان يكون لاجد ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح من غير مطابقة لمقتضى الحال -

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 و 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۔

على 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 ہو اور ہر معنی کے وضع الگ الگ ہو جیسے قرء کہ حیض اور طہر کے معنی میں اس کا اشتراک لفظی اشتراک ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ ایک لفظ

ایسے مفہوم کلی کیلئے موضوع ہو جس کے تحت بہت سے افراد ہوں جیسے انسان کہ یہ مفہوم کلی یعنی حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور اسکے تحت بہت سے افراد ہیں۔ پس انسان کا اسکے افراد میں اشتراک معنوی اشتراک ہے اور مشترک لفظی میں عموم جائز نہیں ہے۔ یعنی مشترک لفظی کے تمام معانی کا بیک وقت مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا بلیغ سے کلام بلیغ اور متکلم بلیغ دونوں کا مراد لینا کیسے درست ہو گا درآنجائیکہ شارح نے کلاماً اور متکلماً 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 نا جائز کہتے ہیں پس جو حضرات اس کو جائز کہتے ہیں ان کے

زردیک تو لفظ بلیغ کے اسکے دونوں معانی میں استعمال کرنے میں کوئی اعتراض ہی نہیں ہے اور جو حضرات نا جائز کہتے ہیں ان کی طرف سے جواب یہ ہے کہ متن میں لفظ بلیغ کمال ما یطلق علیہ لفظ البلیغ کی تاویل میں ہے۔ اور کمال ما یطلق 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 اسکے تمام افراد میں استعمال بالاتفاق جائز ہے۔ لہذا اس مقام پر لفظ بلیغ کا استعمال بھی جائز ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ہر بلیغ کے فصیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ مطلقاً بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے یعنی بلاغت کلام ہو یا بلاغت متکلم ہو ہر ایک کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے البتہ بلاغت کلام کی تعریف میں صراحتاً اور بلا واسطہ فصاحت ماخوذ ہے اور بلاغت متکلم کی تعریف میں بلاغت کلام کے واسطے سے ماخوذ ہے بہر 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 مقتضی 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 کیلئے ایسا ملکہ تو ہو جسکی وجہ سے وہ لفظ فصیح کے ساتھ مقصود ادا کرنے پر قادر ہو مگر کلام کو مقتضی 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 بڑھا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں عکس سے مراد منطقی اور اصطلاحی عکس نہیں ہے بلکہ عکس لغوی مراد ہے کیونکہ اصطلاح مناطقہ میں موجب کا عکس موجب جزئیہ آتا ہے لہذا کمال بلیغ فصیح کا عکس بعض فصیح بلیغ ہوگا اور لا عکس کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض فصیح بلیغ نہیں ہیں لیکن انکے 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 کا عکس موجب کلمہ ہی 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 اَيْضًا اَنَّ الْبَلَاغَةَ فِي الْكَلَامِ مَرَجِعُهَا اَى مَا يَجِبُ اَنْ يُحْصَلَ حَتَّى يُمْكِنَ حُصُولُهَا كَمَا يَقَالُ مَرَجُعُ الْجُودِ اِلَى الْغِنَى اِلَى الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَا فِي تَادِيَةِ الْمَعْنَى الْمَرَادِ وَاللَّوْبَمَا اَذَى الْمَعْنَى الْمَرَادِ بَلْفِظٍ غَيْرِ مُطَابِقٍ لِمَقْتَضَى الْحَالِ فَلَا يَكُونُ بَلِيغًا وَاِلَى تَمْيِيزِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ عَنِ غَيْرِهِ وَاللَّوْبَمَا اَوْرَدَ الْكَلَامَ الْمَطَابِقَ لِمَقْتَضَى الْحَالِ غَيْرِ فَصِيحٍ فَلَا يَكُونُ بَلِيغًا لَوْ جُوبِ الْفَصَاحَةُ فِي الْبَلَاغَةِ وَيَدْخُلُ فِي تَمْيِيزِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ مِنْ غَيْرِهِ تَمْيِيزُ الْكَلِمَاتِ الْفَصِيحَةِ مِنْ غَيْرِهَا لِنَوْفِقِهِ عَلَيْهَا۔

ترجمہ: اور یہ بات بھی معلوم ہوگی کہ بلاغت فی الکلام کا مرجع یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا ضروری ہوتا کہ بلاغت کلام کا حصول ممکن ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ سخاوت کا مرجع 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 نہ 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 فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا بھی داخل ہو جائے گا کیونکہ کلام فصیح کلمات فصیحہ پر موقوف ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف بلاغت کا موقوف علیہ بیان کرنا چاہتے ہیں متن میں مرجع سے یہ ہی موقوف علیہ مراد ہے یعنی وہ چیز جس کا حاصل کرنا بلاغت کے حصول کے لئے ضروری ہو جیسے کہا جاتا ہے مرجع الوجود 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 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 مرجع اور موقوف علیہ دو چیزیں ہیں (۱) معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احتراز (۲) ان اسباب سے احتراز جو خلل بالفصاحت ہوں اور یہ سات اسباب ہیں



(۱) تنافر حروف (۲) غرابت (۳) مخالفت قیاس (۴) تنافر کلمات (۵) ضعف تالیف (۶) تعقیب 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۔ وَالْأَلْسُنُ مَا أَدَى سے شارح کہتے ہیں کہ معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کو بلاغت کا موقوف علیہ اس لئے 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۔ وَالْأَلْسُنُ مَا أُوْرَدَ 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 محل بالفصاحت اسباب سے احتراز کرنا اس لئے ضروری ہے کہ اگر کوئی کلام معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے توفیق گیا 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 سے 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 پر 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 اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

والثانی ای تمیز الفصح من غیره منه ای بعضه ما یبیین ای یوضح فی علم متن اللغه کا الغرابۃ وإنما قال متن اللغه ای معرفۃ اوضاع المفردات لأن اللغه اعم من ذلك یعنی بہ یعرف تمیز السالم من الغرابۃ عن غیرہ بمعنی ان من تتبع الكتب المتداوله واحاط بمعانی المفردات المانوسه علم ان ما عداها عما یفقر الی التفسیر او تخریج فهو غیر سالم من الغرابۃ وبهذا تبین فساد ما قیل انه لیس فی علم متن اللغه ان بعض الالفاظ یحتاج فی معرفته الی ان یسحت عنه فی الكتب المبسوطه فی اللغه او فی علم التصریف کمخالفة القیاس إذ بہ یعرف ان الاجل مخالفت للقیاس دون الاجل او فی علم النحو کضعف، التالیف و التعقید اللفظی او یدرک بالחסس کالتشافر اذ بہ یعرف ان المستشزر متنافر دون مرتفع و کذا تنافر الکلمات۔

ترجمہ: اور ثانی یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا اس میں بعض تو وہ ہیں جن کو علم متن لغت میں بیان کیا جاتا ہے جیسے غرابت مصنف نے متن لغت کہا ہے یعنی مفردات موضوع کی معرفت کیونکہ لغت متن لغت سے عام ہے یعنی متن لغت ہی سے سالم من الغرابۃ کو غیر سالم من الغرابۃ سے ممتاز کرنا معلوم ہوتا ہے بایں معنی کہ جس شخص نے کتب متداولہ کا تتبع کیا اور الفاظ مفردہ مانوسہ کا احاطہ کر لیا تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ ان کے علاوہ جو الفاظ ہیں وہ متفقیر یا تخریج کے محتاج ہیں پس یہ سالم من الغرابۃ 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 اس کے محتاج ہیں کہ ان سے لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں بحث کی جائے یا علم صرف میں جیسے مخالفت قیاس اس لئے کہ علم صرف ہی کے ذریعہ جانا جاتا ہے کہ اجل قیاس کے مخالف ہے نہ کہ اجل۔ یا علم نحو میں؟ بے ضعف تالیف اور تعقید لفظی۔ یا حس کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے تنافر، اس لئے کہ علم نحو کے ذریعہ ہی معلوم ہوتا ہے کہ مستشزر متنافر

ہے نہ کہ مرتفع۔ اور ایسے ہی تانفر کلمات۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ بلاغت کا دوسرا موقوف علیہ یعنی کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا یعنی وہ اسباب جو مخل بالفصاحت ہیں ان میں سے بعض کو تو علم متن لغت میں بیان کیا گیا ہے جیسے غرابت اور بعض کو علم صرف میں جیسے مخالفت قیاس اور بعض کو علم نحو میں جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی اور بعض مدرک باحس ہیں جیسے تانفر۔ شارح نے علم متن لغت کی تفسیر معرفتہ اوضاع المفردات سے کی ہے یعنی الفاظ مفردہ موضوعہ 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 موضوعہ کو جاننا 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 مخل بالفصاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جن کو الفاظ مفردہ موضوعہ کے مسائل میں بیان کیا جاتا ہے جیسے غرابت۔ 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، عروض، 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 موضوعہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اگر مصنف علم متن لغت کے بجائے علم لغت فرمادیتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ غرابت 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 بہ یعرف سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا ظاہر کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ علم متن لغت میں غریب الفاظ مثلاً نکاکاتم وغیرہ ذکر کئے جائیں گے حالانکہ اس میں ان کا ذکر بالکل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مایبین فی علم متن اللغة 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 کی کتب متداولہ جیسے قاموس، اساس، مصباح، مختار وغیرہ کا تتبع کرے گا اور الفاظ مفردہ مانوسہ کے معانی کا احاطہ کرے 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 نکاکاتم اور افرنقعو یا وجہ بعید پر تخریج کے محتاج ہیں جیسے مسرج اور جو الفاظ بحث و تفتیش اور تخریج کے محتاج ہوتے ہیں وہ غرابت سے محفوظ نہیں ہوتے ہیں لہذا یہ الفاظ بھی غرابت سے محفوظ نہ ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اس جواب سے وہ اعتراض بھی دفع ہو گیا جو زونی کی طرف سے مصنف پر کیا گیا ہے۔ زونی کہتے ہیں کہ مصنف کا قول منہ مایبین فی علم متن اللغة اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ علم لغت کی کتابوں میں یہ مذکور ہوتا ہے کہ بعض کلمات غریبہ اپنے معنی کی معرفت میں اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ لغت کی بڑی بڑی کتابوں میں ان سے بحث کی جاتی ہے باوجودیکہ یہ بات لغت کی کسی کتاب میں بھی واقع نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس اعتراض کا وہی جواب یہ ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلام فصیح اور کلام غیر فصیح کے درمیان تمیز یعنی مخل بالفصاحت اسباب میں سے بعض اسباب وہ ہیں جن کو علم صرف میں بیان کیا جاتا ہے جیسے مخالفت 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 اجمل ادغام کے ساتھ قیاس اور قاعدے کے موافق ہے۔ اور بعض اسباب مخلہ بالفصاحت ایسے ہیں جو علم نحو میں بیان کئے جاتے ہیں جیسے ضعف تالیف اور تعقید لفظی اور مخل بالفصاحت کے اسباب میں سے بعض اسباب ایسے ہیں جن کا حس اور ذوق سلیم کے ذریعہ ادراک کیا جاتا ہے جیسے تانفر حروف کیونکہ حس اور ذوق سلیم ہی سے یہ بات معلوم ہوگی کہ مستشرق تانفر ہے اور مرتفع غیر تانفر ہے اور اسی طرح تانفر کلمات جیسے قسب قسب قسب کا

ادراک حس اور ذوق سلیم سے ہوگا۔

وَهُوَ اِنِّى مَا يَبِيْنُ فِى الْعِلْمِ الْمَذْكُوْرَةِ اَوْ يُدْرِكُ بِالْحِسِّ فَالضَّمِيْرُ عَائِدٌ اِلَى مَا وَمِنْ زَعَمٍ اِنَّهٗ عَائِدٌ اِلَى مَا يُدْرِكُ بِالْحِسِّ فَقَدْ سَهَا سَهْوًا ظَاهِرًا مَاعَدَ التَّعْقِيْدَ الْمَعْنَوِيَّ اِذْ لَا يَعْرِفُ بِتِلْكَ الْعِلْمِ وَلَا بِالْحِسِّ تَمِيْزُ السَّلَامِ مِنَ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيَّ عَنْ غَيْرِهِ فَعُلِمَ اَنْ مَرَجِعَ الْبَلَاغَةُ بَعْضُهُ مَبِيْنٌ فِى الْعِلْمِ الْمَذْكُوْرَةِ وَبَعْضُهُ مَدْرِكٌ بِالْحِسِّ وَبَقِيَ الْاِحْتِرَازُ عَنِ الْخَطَاِءِ فِى تَاْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ وَالْاِحْتِرَازُ عَنِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيَّ فَمَسَّتْ الْحَاجَةُ اِلَى عِلْمِيْنَ مَفِيْدِيْنَ لِذَلِكَ فَوَضَعُوْا عِلْمَ الْمَعَانِيْ لِلْاَوَّلِ وَعِلْمَ الْبَيَانِ لِلثَّانِيِّ وَالِيَهٗ اِشَارَ بِقَوْلِهِ وَمَا يَحْتَرِزُ بِهِ عَنِ الْاَوَّلِ اِنِّى الْخَطَاِءِ فِى تَاْدِيَةِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ عِلْمَ الْمَعَانِيْ وَمَا يَحْتَرِزُ بِهِ التَّعْقِيْدِ الْمَعْنَوِيَّ عِلْمَ الْبَيَانِ وَاسْمَا هٰذِيْنِ الْعِلْمِيْنَ عِلْمَ الْبَلَاغَةِ لِمَكَانٍ مَزِيْدٍ اِخْتِصَاصٍ لِهٰمَا بِالْبَلَاغَةِ وَاَنْ كَانَتْ الْبَلَاغَةُ تَتَوَقَّفُ عَلٰى غَيْرِهٰمَا مِنَ الْعِلْمِ ثُمَّ اِحْتِاجَا الْمَعْرِفَةَ تَوَابِعِ الْبَلَاغَةِ اِلَى عِلْمٍ اٰخَرَ فَوَضَعُوْا لِذَلِكَ عِلْمَ الْبَدِيْعِ وَالِيَهٗ اِشَارَ بِقَوْلِهِ وَمَا يَعْرِفُ بِهِ وَجُوْهُ التَّحْسِيْنِ عِلْمَ الْبَدِيْعِ وَلَمَّا كَانَ هٰذَا الْمَخْتَصِرُ فِى عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا اِنْحَصَرَ مَقْصُوْدُهُ فِى ثَلَاثَةِ فَنُوْنَ وَكَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ يُسَمِّي الْجَمِيْعَ عِلْمَ الْبَيَانِ وَبَعْضُهُمْ يُسَمِّي الْاَوَّلَ عِلْمَ الْمَعَانِيْ وَالْاٰخِرِيْنَ يَعْنِي الْبَيَانَ وَالْبَدِيْعَ عِلْمَ الْبَيَانَ وَالثَّلَاثَةَ عِلْمَ الْبَدِيْعِ وَلَا يَخْفٰى وَجُوْهُ الْمُنَاسِبَةِ -

ترجمہ: اور وہ یعنی وہ چیز جو علوم مذکورہ میں بیان کی جاتی ہے یا مدرک بالحس ہے پس ضمیر ما کی طرف راجع ہے اور جس نے یہ خیال کیا کہ ما یا مدرک بالحس کی طرف راجع ہے سو اس نے اسرا سر بھول کی ہے۔ تعقید معنوی کے علاوہ ہے اس لئے 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 اور بعض مدرک بالحس ہے اور باقی رہ گیا معنی مراد کے ادا کرنے میں غلطی سے احترازات تعقید معنوی سے احتراز پس ایسے دو علموں کی ضرورت پڑی جو اس کا فائدہ دیں چنانچہ انھوں نے علم معانی کو اول کے لئے اور علم بیان کو ثانی کے لئے وضع کیا ہے اور اس 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 ذریعے 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 اخیرین 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 ہو ضمیر کا مرجع ما ہے جو ما بین میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ محل بالفصاحت اسباب جو علوم مذکورہ (لغت، صرف، نحو) میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالحس ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں یعنی تعقید معنوی کو نہ تو علوم مذکورہ میں بیان کیا گیا ہے اور نہ وہ مدرک بالحس ہے اور یہ بات بالکل صحیح ہے لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہو ضمیر ما یا مدرک بالحس کی طرف راجع ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال باطل ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ یعنی جو مدرک بالحس ہے تعقید معنوی کے علاوہ ہے یعنی تعقید معنوی کے علاوہ تمام اسباب مغلّہ بالفصاحت مدرک بالحس ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بعض تو مدرک بالحس ہیں، جیسے تانفر

مگر بعض غرابت، 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 ہوشیور کا مرجع ماہے اور مصنف کا منشا یہ بیان کرنا ہے کہ وہ اسباب مخلہ بالفصاحت جو علوم مذکورہ میں بیان کئے گئے ہیں یا مدرک بالחס ہیں تعقید معنوی کے علاوہ ہیں کیونکہ کلام کے تعقید معنوی کے 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 ہوگئی 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 غرابت، مخالفت قیاس، ضعف تالیف اور تعقید لفظی، اور بعض مدرک بالחס ہیں جیسے تافر حروف میں ہو یا کلمات میں مگر ان کے علاوہ دو چیزوں سے احتراز اور ہے جو بلاغت کا مرجع 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 دوسری تعقید معنوی سے احتراز ہے پس جب ان دونوں باتوں سے احتراز بلاغت کا موقوف علیہ ہے اور ان دونوں کو نہ 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 پیش نظر علماء بلاغت نے اول یعنی معنی مراد کو ادا کرنے میں غلطی سے احتراز کے لئے 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 علموں کو علم بلاغت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ علم بلاغت میں اگر چغت، نحو، صرف وغیرہ ان علوم کی بھی ضرورت پڑتی ہے جن کے ذریعہ کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کیا جاتا ہے اور جن کے ذریعہ غل بالفصاحت اسباب سے احتراز کیا جاتا ہے مگر خاص طور پر ان دونوں علموں کو بلاغت کے ساتھ اس لئے موسوم کیا جاتا ہے کہ بلاغت کے ساتھ ان دونوں علموں کا تعلق زیادہ ہے۔ اگر چہ 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 گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کے بعد ایک اور علم کی ضرورت پڑی تاکہ اس علم کے ذریعہ بلاغت کے توابع کو جانا جاسکے 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 حسن پیدا کرتے ہیں علم بدیع ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے معلوم ہو گیا کہ اس مختصر 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 منحصر 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 نام علم بیان اور فن ثالث کا نام بدیع۔ (۲) تینوں کا نام علم بیان ہے (۳) فن اول کا نام علم معانی اور ثانی اور ثالث کا نام علم بیان ہے (۴) تینوں کا نام علم بدیع ہے۔ شارح کہتے ہیں ان اسماء کے ساتھ موسوم کرنے کی وجہ مناسب 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 اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس علم کے ذریعہ ان معانی اور خصوصیت کو جانا جاتا ہے جن کے لئے کلام لایا جاتا ہے اور فن ثانی کا نام علم بیان اس لئے رکھا ہے کہ اس علم کے ذریعہ معنی واحد کو وضوح دلالت اور انحاء دلالت کے اعتبار سے مختلف طریقوں سے لانے کا بیان معلوم ہوتا ہے اور فن ثالث کا نام علم بدیع اس لئے رکھا ہے کہ بدیع کے معنی آتے ہیں شئی مستحسن کے۔ پس یہ فن بھی چونکہ وجہ مستحسنہ اور طرق مستحسنہ 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 اس لئے رکھا

گیا ہے کہ بیان کہتے ہیں اس کلام فصیح کو جو مافی 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 بداعت اور حسن ہے جس کی مثال دوسرے علوم میں نہیں ملتی اسی لئے ان کا نام علم بدیع رکھ دیا گیا۔ واللہ اعلم۔ جمیل احمد غفرلہ۔

الفن الاول علم المعانی قدّمه على علم البيان لكونه منه بمنزلة المفرد من المركب لان رعاية المطابقة لمقتضى الحال وهو مرجع علم المعانى معتبرة فى علم البيان مع زيادة شىء اخر وهو ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة۔

ترجمہ: فن اول علم معانی ہے۔ علم معانی کو علم بیان پر مقدم کیا ہے اس لئے کہ علم معانی، علم بیان کے مقابلہ میں کرب کے مقابلہ میں مفرد کے مرتبہ میں ہے اس لئے 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۔ شارح 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 اس لئے 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 ہے 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 کیلئے کبھی تو کہا جاتا ہے زید سخی۔ اور کبھی زید کثیر الامار اور کبھی زید ہزیریل التفصیل اور کبھی رأیت۔ بحرانی الاحمام بطلعی۔ 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۔

وهو علم اى ملكة يقتلر بها على اذراكات جزئية ويجوز ان يردا به نفس الاصول والقواعد المعلومة ولاستعمالهم المعرفة فى الجزئيات قال يعرف به احوال اللفظ العربى اى هو علم يستنبط منه ادراكات جزئية هى معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورة بمعنى ان اى فرد يوجد منها امكنا ان نعرفه بذلك العلم وقوله التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحال احتراز عن الاحوال التى ليست بهذه الصفة مثل الاعلال والادغام والرفع والنصب وما اشبه ذلك مما لا بد منه فى تأدية اصل المعنى وكذا المحسنات البديعية من التجنيس والتصریح ونحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة۔

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 نفس اصول اور نفس 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 کا مستنبط کیا جاتا ہے یہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر ہر فرد کی معرفت ہے یا معنی کہ ان میں سے جو فرد بھی پایا جائے گا ہم اس علم کے ذریعہ اس کو پہچاننے پر قادر ہوں گے۔ اور مصنف کا

قول وہ حالات جن کے ذریعہ لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے احترام ہے ان احوال سے جو اس صفت پر نہ ہوں جیسے اعلال، ادغام، رفع نصب اور انھیں کے مثل ان حالات میں سے جو اصل معنی کی ادائیگی کے لئے ضروری ہوں اور ایسے ہی محسناً بدیعہ تجنیس، ترصیح وغیرہ ان میں سے جو رعایت مطابقت کے بعد ہوتے ہیں۔

تشریح: مصنف 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 ملازم 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 اس لئے تاکہ علم معانی کے مسائل کا علی وجہ البصیرت حاصل کرنا ممکن ہو علم معانی کی تعریف پہلے ذکر کر دی گئی۔ اور اس کے 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 جانا جاتا ہے جن احوال کی وجہ سے لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ شارح 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 کلیت اور جزئیت ادراک کی صفت واقع نہیں ہوتی بلکہ مدرک (فتح الرءاء) کی صفت واقع ہوتی ہیں جیسے انسان مدرک ہے اور کلی ہے اور زید مدرک ہے اور جزئی ہے پس شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا یقتدر بہا علی ادراک الجزئیات یعنی جزئیات کو ادراک کا مضاف الیہ بنایا جاتا ہے نہ کہ صفت۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے یقتدر بہا علی ادراک ادراکات جزئیة 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) نفس اصول اور قواعد معلومہ میں پہلی صورت میں تو یہ کہیں گے کہ علم معانی وہ ملکہ ہے اور دوسری صورت میں یہ کہیں گے کہ علم معانی وہ اصول اور قواعد معلومہ ہیں جن کے ذریعہ لفظ عربی کے ان احوال کو جانا جاتا ہے جن احوال کی وجہ سے لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ شارح کے کلام سے مفہوم ہوا کہ علم دو معنی 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 اس لئے مشترک ہونے کے باوجود اس جگہ لفظ علم کا استعمال کرنا جائز اور درست ہے۔ فاضل العلام تفتازانی نے ملکہ کے معنی پہلے ذکر کئے ہیں اور اصول و قواعد کے معنی کو بجز کے لفظ سے بعد میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکہ کے معنی راجح ہیں اور اصول و قواعد کے معنی مرجوح ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اصول و قواعد پر علم کا اطلاق کثیر ہے اور ملکہ پر قلیل ہے لہذا اصول و قواعد کے معنی راجح ہوں گے اور ملکہ کے معنی مرجوح ہوں گے نیز مصنف کی اگلی عبارت و ینحصر المقصود فی ثمانية ابواب کے مناسب بھی یہی ہے کہ علم سے مراد اصول و قواعد ہوں کیونکہ ابواب ثمانية میں علم معانی کے اصول و قواعد منحصر ہیں ملکہ منحصر نہیں ہے۔

ولاستعمالہم المعرفة سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے علم معانی کی تعریف میں يعرف کیوں کہا ہے۔ معلوم 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 تائید، تقدیم مسند الیہ اور تاخیر مسند الیہ وغیرہ جزئیات ہیں نہ کہ کلیات لہذا ان کے مناسب معرفت کا لفظ ہے نہ کہ علم کا لفظ۔ یعنی يعرف کہنا مناسب ہے معلوم کہنا مناسب نہیں ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مصنف کی بیان کردہ علم معانی کی تعریف میں دور ہے اس طور پر کہ علم معانی کی تعریف میں احوال اللفظ العربی ماخوذ ہے

پس علم معانی معرّف ہو اور احوال اللفظ العربی معرّف اور معرّف معرّف پر موقوف ہوتا ہے لہذا علم معانی، احوال اللفظ العربی پر موقوف ہوا اور چونکہ احوال لفظ عربی کو علم معانی کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے اس لئے احوال لفظ عربی علم معانی پر موقوف ہوں گے۔

پس علم معانی اور احوال لفظ عربی میں سے ہر ایک موقوف بھی ہو اور موقوف علیہ بھی اور ایک چیز موقوف بھی ہو اور موقوف علیہ بھی اسی کو دور کہتے ہیں پس مصنف کی ذکر کردہ تعریف میں دور لازم آیا اور دور باطل ہے لہذا یہ تعریف بھی باطل ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دور 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 ماہیت اور حقیقت کے تصور کے اعتبار سے۔ اور احوال، علم معانی پر موقوف ہیں اپنے حصول فی الخارج کے اعتبار سے الحاصل 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، اطباء، مساوات، 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 منطق 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 ذریعہ فعل مکلف کے احوال معلوم ہوتے ہیں لفظ کے احوال معلوم نہیں ہوتے۔ شارح کہتے ہیں کہ یعرف بہ احوال اللفظ العربی کا مطلب یہ ہے کہ علم معانی وہ علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ یعنی مدرکات جزئیہ کو مستنبط کیا جاتا ہے اور مدرکات جزئیہ کو مستنبط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر فرد کی معرفت حاصل ہو جائے اور ہر فرد کی معرفت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ تمام جزئیات متحضر ہوں بلکہ 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 قادر ہوں گے۔ 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 متحضر ہیں بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ اگر نحو کا کوئی مسئلہ اس شخص کے سامنے آجائے تو یہ اس کو علم نحو کے ذریعہ پہچان جائے گا۔ یہی مطلب یہاں مراد ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول النسی بہا یطابق اللفظ مقتضی الحال ایسی قید ہے جس کے ذریعہ علم معانی کی تعریف سے ان احوال کو خارج کر دیا گیا جو اس صفت پر نہ ہوں مثلاً اعلال، ادغام، رفع، نصب اور ان کے علاوہ جمع، تصغیر 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 ذریعہ جانا جاتا ہے۔ اسی طرح اس قید کے ذریعہ محسنات بدیعیہ جیسے تینیس، ترصیح وغیرہ کو بھی علم معانی کی تعریف سے خارج کر دیا گیا کیونکہ محسنات بدیعیہ کا اعتبار مطابقت مقتضی حال کی رعایت کے بعد ہوتا ہے لفظ کو مقتضی حال کے مطابق بنانے میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے البتہ اگر محسنات بدیعیہ میں کچھ محسنات 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۔

والمراذ انہ علم بہ یعرف ہذہ الاحوال من حیث انہا یطابق بہا اللفظ لمقتضی الحال لظہور ان لیس علم المعانی عبارة عن تصور معانی التعریف والتکبیر والتقدیم والتأخیر والاثبات والحذف وغیر ذلک وبہذا ینحرج عن التعریف علم البیان إذ لیس البحث فیہ عن احوال اللفظ من ہذہ الحیثیة۔ 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 ذریعہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے

کہ علم معانی تعریف، تکمیل، تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے تصور کا نام نہیں ہے اور اس قید کے ذریعہ 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 یَعْرِفُ بِهِ احوال اللفظ العربی سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ یہاں معرفت سے معرفت تصور یہ مراد ہے کیونکہ معرفت کو احوال کی طرف مندر 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، تکمیل، 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 تصدیقیہ ہی مراد ہے اس لئے 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 وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے۔ پس احوال موضوع اور حیثیت محمول ہوئی اور موضوع اور محمول 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 وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہو جاتا ہے تعریف، تکمیل، تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ کے معانی کے محض تصور کا نام علم معانی نہیں ہے۔

شرح 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 مقتضی حال کے مطابق ہے یا نہیں بلکہ اس میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ وہ لفظ اپنے معنی میں حقیقت ہے یا مجاز ہے اور جب ایسا ہے تو علم بیان علم معانی کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا بلکہ اس سے خارج ہوگا۔

والمراذ باحوال اللفظ الامور العارضة له من التقديم والتأخير والاثبات والحذف وغير ذلك ومقتضى الحال في التحقيق هو الكلام الكلي المتكئف بكيفية مخصوصة على ما هو ظاهر عبارة المفتاح وغيره والا لما صح القول بانفس الكيفيات من التقديم والتأخير والتعريف والتنكير على ما هو ظاهر عبارة المفتاح وغيره والا لما صح القول بانها احوال بها يطابق اللفظ مقتضى الحال لانها عين مقتضى الحال وقد حققنا ذلك في الشرح و احوال الاسناد ايضاً من احوال اللفظ باعتبار ان التأكيد وتركه مثلاً من الاعتبارات الرجعة الى نفس الجملة وتخصيص اللفظ بالعربي مجرد اصطلاح لان الصناعة انما وضعت لذلك۔

**ترجمہ:** اور احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں یعنی تقدیم، تاخیر، اثبات اور حذف وغیرہ اور مقتضی حال وہ کلام کلی ہے جو کیفیت مخصوصہ کے ساتھ متصف ہو اس بناء پر کہ اس کی طرف مقناح العلوم میں اشارہ کیا گیا ہے اور اس کی شرح میں اس کی تشریح کی گئی ہے۔ تقدیم تاخیر، تعریف، تکمیل وغیرہ نفس کیفیات مراد نہیں ہے جیسا کہ مقناح العلوم وغیرہ کی عبارت سے ظاہر ہے ورنہ تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ ایسے احوال ہیں جن کے ذریعہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ تو عین مقتضی 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 اعتبارات میں سے ہیں جو نفس جملہ کی طرف راجع ہیں اور لفظ کو عربی کے ساتھ خاص کرنا محض اصطلاح ہے کیونکہ یہ 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 مقتضی 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 اس کی 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 جن کی وجہ سے لفظ کیفیات کے مطابق ہوتا ہے پس اس صورت میں مطابق (فتح الباء) اور وہ چیز جس کی وجہ سے لفظ مطابق (بالکسر) ہوگا دونوں میں اتحاد ہو جائے گا یعنی مطابق بھی کیفیات ہوں گی 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 جن کی وجہ سے لفظ مقضیٰ حال کے مطابق ہوتا ہے اس لئے کہ یہ کیفیات بعینہ مقضیٰ حال ہیں۔ اس کی مزید تحقیق مطول میں دیکھی جاسکتی ہے۔ شارح نے و 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 چاہئے 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 اس لئے کہ اسناد جملہ کا جز ہے اور جز کے احوال جز کے واسطہ سے کل کے بھی احوال ہوتے ہیں لہذا اسناد کے تمام احوال اسناد کے واسطہ سے جملہ کے بھی احوال ہوں گے اور جملہ لفظ کے قبیل سے ہے لہذا احوال اسناد جملہ کے واسطہ 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 بلا واسطہ لفظ عربی کے احوال کو جانا جاتا ہے۔ پس احوال اسناد اگرچہ 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۔ وتخصیص اللفظ سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ علم معانی کے ذریعہ جس طرح 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 کیلئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ فن بلاغت کی تدوین کا نشاء قرآن پاک کے اعجاز اور اس کے اسرار و حکم کو جاننا ہے اور قرآن چونکہ عربی میں ہے اس لئے عربی کا لفظ ذکر کر دیا گیا اور 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۔

وينحصر المقصود من علم المعانی فی ثمانية أبواب انحصار الكل فی الاجزاء لا الكلی فی الاجزئیات

والا لصدق علم المعانی علی کل باب احوال الاسناد الخبری و احوال المسند الیه و احوال المسند و احوال متعلقات الفعل والقصر والانشاء والفصل والوصل والایجاز والاطناب والمساواة واما انحصار فیها لان الكلام اما خبر او انشاء لانه لا متحالة يشتمل علی نسبة تامّة بین الطرفين قائمة بنفس المتكلم وهو تعلق احد الشئین بالآخر بحيث یصح السكوت علیہ سواء كان ایجاباً او سلباً او غیرهما كما فی الانشائات وتفسیرهما

بايقاع المحكوم به على المحكوم عليه او سلبه عنه خطأ في هذا المقام لانه لا يشتمل النسبة التي في الكلام الانشائي فلا يصح التقسيم -

ترجمہ: اور علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر ہے (جیسا کہ) کل اپنے اجزاء میں منحصر ہوتا ہے نہ کہ کلی (کی طرح) اپنی جزئیات میں ورنہ تو ہر باب ہر علم معانی صادق آئے گا۔ احوال اسناد خبری، احوال مسندالیہ، احوال مسند، احوال متعلقات فعل، قصر، انشاء، فصل و وصل، ایجاز و اطاب اور مساوات اور ان میں اس لئے منحصر ہے کہ کلام یا تو خبر ہو گا یا انشاء ہو گا کیونکہ کلام لامحالہ نسبت تامہ 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 تفسیر اطلاق 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۔

نشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر 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 بذ زید نہیں کہا جاتا اور کلی اپنی جزئیات پر محمول ہوتی ہے چنانچہ زید انسان کہا جاتا ہے پس اگر علم معانی کا ابواب ثمانیہ میں انحصار ایسا ہو جیسا کہ کلی کا اس کی جزئیات میں ہوتا ہے تو علم معانی ہر باب پر صادق آئے گا۔ اور ہر باب کا علم معانی ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ہر باب علم معانی نہیں ہے بلکہ تمام ابواب کا مجموعہ علم معانی ہے۔ اور وہ آٹھ ابواب ہیں۔ (۱) احوال اسناد خبری (۲) احوال مسندالیہ (۳) احوال مسند (۴) احوال متعلقات فعل (۵) قصر۔ (۶) انشاء (۷) فصل و وصل (۸) ایجاز، اطاب، مساوات۔

چوتھے باب میں متعلقات فعل اور متعلقات شبہ فعل دونوں کے احوال بیان کئے گئے ہیں لیکن یہاں فعل کے اصل ہونے کی وجہ سے متعلقات فعل پر اکتفاء کیا گیا ہے اگرچہ مراد دونوں ہیں اس جگہ یہ سوال ہوگا کہ مصنف نے جس طرح اسناد اور مسندالیہ وغیرہ سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کیا ہے۔ قصر اور اسکے مابعد سے پہلے احوال کا لفظ کیوں ذکر نہیں فرمایا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قصر اور اسکے مابعد کے عنوانات خود ہی احوال ہیں لہذا اگر ان سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کر دیتے تو اضافت 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 حال نہیں ہے لہذا اس سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت الی نفسہ کا اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ اور جب انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنے سے اضافت الی نفسہ کا اعتراض نہیں پڑتا تو مصنف کو انشاء سے پہلے احوال کا لفظ ذکر کرنا چاہئے تھا۔ ابواب ثمانیہ میں دلیل حصر 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 قائمہ بنفس المتکلم پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے مگر اعتراض سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ نسبتیں تین ہیں (۱) نسبت کلامیہ (۲) نسبت ذہنیہ (۳) نسبت خارجیہ۔ احد الطرفين 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۔ نسبت کلامیہ اور خارجیہ تو احد الطرفين کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ لیکن نسبت ذہنیہ ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس اس تفصیل کے بعد اعتراض یہ ہے کہ نسبت کلامیہ کے بارے میں شارح کا قائمہ بنفس المتکلم کہنا کیسے درست ہے کیونکہ شارح کے اس قول کا تقاضا تو یہ ہے کہ نسبت کلامیہ نفس متکلم اور ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے حالانکہ

پہلے گزر چکا ہے کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ نسبت کلامیہ احد 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 متکلم کے ساتھ قیام کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ نسبت نفس کی صفت ہے اور نفس کے اندر متحقق ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس اس نسبت کا ادراک کرتا ہے پس احد الطرفین کے ساتھ قیام کے باوجود نفس متکلم اس کا ادراک کر سکتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ نسبت کلامیہ احد الطرفین کے ساتھ قائم ہو اور پھر نفس متکلم کے ساتھ قائم ہو یعنی نفس متکلم اس کا ادراک کر لیتا ہو اور جب ایسا ہو سکتا ہے تو شارح کا قائمہ بنفس المتکلم کہنا بالکل صحیح ہے۔

شارح نے نسبت کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کا مسند کے ساتھ ایسا تعلق کہ اس پر متکلم کا سکوت صحیح ہو اور مخاطب کو بات سمجھنے میں مزید کسی چیز کی ضرورت نہ ہو یہ نسبت تامہ ہے تعلق خواہ ایجابی ہو جیسے زید قائم خواہ سلبی ہو جیسے زید لیس بقائم اور یا نہ ایجابی ہو اور نہ سلبی ہو جیسا کہ انشائیت میں کیونکہ انشاء 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 تامہ 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 ان نسبت کو شامل نہیں ہے جو نسبت کلام انشائی میں ہوتی ہے اس لئے کہ انشاء 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 بناء پر کلام کو خبر اور انشاء کی طرف تقسیم کرنا درست نہیں ہوگا ایصال اس موقعہ پر نسبت کی پہلی ہی تعریف صحیح ہے دوسری تعریف صحیح نہیں ہے۔

فالكلام ان كان لِنسبته خارج في أحد الازمنة الثلاثة أى يكون بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية تطابقه أى تطابق تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا ثبوتين او سلبين او لا تطابقه بان تكون النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية والنسبة بينهما في الخارج والواقع سلبية او بالعكس فخير أى فالكلام خبر والاى وان لم يكن لِنسبته خارج كذلك فانشاء وتحقیق ذلك ان الكلام اما ان يكون له نسبة بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجداً لها من غير قصد الى كونه ذالاً على نسبة حاصلية في الواقع بين الشئین وهو الانشاء او تكون نسبتہ بحيث يقصد ان لها نسبة خارجية تطابقها او لا تطابقها فهو الخبر لان النسبة المفهومة من الكلام الحاصلة في الذهن لابد وان تكون بين الشئین ومع قطع النظر عن الذهن لابد ان يكون بين هذين الشئین في الواقع نسبة ثبوتية بان يكون هذا ذاك او سلبية بان لا يكون هذا ذاك الا ترى انك اذا قلت قائم فان نسبة القيام مثلاً حاصلية لزيد قطعاً سواء قلنا ان النسبة من الامور الخارجية او ليست منها وهذا معنى وجود النسبة الخارجية۔

ترجمہ: پس کلام اگر اس کی نسبت کے لئے خارج ہوتی زمانوں میں سے ایک زمانے میں یعنی طرفین کے درمیان خارج میں کوئی نسبت ثبوتی ہو یا سلبی ہو کہ وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو یا اس طور کہ دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی 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 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 ایجاد 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 انشاء ہے یا اس کی نسبت ایسے طریقے پر ہو کہ اس بات کا قصد ہوگا کہ اس کے لئے نسبت خارج ہے جو اس کے مطابق ہو، یا مطابق نہ ہو تو وہ خبر ہے اس لئے 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 ضروری ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان واقع میں ایک ثبوتی نسبت ہو یا اس طور کہ یہ وہ ہے یا سلبی 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 جو نسبت خارجیہ کے یہی 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 ہو ثبوتی یا سلبی 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 سلبی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید لیس بمقامم 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 سلبی ہو مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع اور نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہوا نہ ہو۔ یا نسبت کلامیہ سلبی ہو اور نسبت خارجیہ ثبوتی ہو۔ مثلاً آپ نے کہا زید لیس بمقامم اور واقع اور نفس الامر میں زید کھڑا ہو۔ الحاصل اگر نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق ہو یعنی دونوں ثبوتی ہوں یا دونوں سلبی ہوں۔ یا نسبت کلامیہ نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہو یعنی ایک ثبوتی ہو اور ایک سلبی 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۔

**وبحقیق ذلک** سے شارح علیہ الرحمۃ خبر اور انشاء کے درمیان فرق بتلانا چاہتے ہیں اس کو آپ اس طرح سمجھیں کہ کلام منفی میں اگر کوئی قید یا قیود ہوں تو بالعموم نفی قید یا قیود کی طرف متوجہ ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی قیود اور مقید دونوں کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ مصنف کے کلام ان کا نسبت خارجیہ تطابقہ اولاً تطابقہ میں مقید تو نسبت کلامیہ ہے اور نسبت خارجیہ اور مطابقت وعدم مطابقت اس کی دو قیدیں ہیں۔ پس اگر اولاً میں نفی مقید اور دونوں قیدوں کی طرف متوجہ ہو تو اس کا تقاضا 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 کے لئے قطعی طور پر نسبت ہوتی ہے اگرچہ وہ غیر حکمی ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور اگر نفی دونوں قیود کی طرف متوجہ ہو اور مقید 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 کا قصد کیا گیا تو وہ کلام خبر ہوگا اور اگر قصد نہیں کیا گیا تو وہ کلام انشاء ہوگا۔ حاصل یہ کہ فاضل شارح کے لئے ایسی نسبت خارجیہ کے قائل ہیں جو نسبت کلامیہ کے مطابق یا غیر مطابق ہوتی ہے اسی کیفیت کو بیان کرتے 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 حاصل 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 حاصل 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، پردال 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 یہ ہی 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 هذا ذلك یہ وہ ہے اس ترکیب میں ہذا موضوع ہے اور ذا محمول ہے۔ یا سلبی ہو جیسے آپ کہیں ليس هذا ذاك یہ وہ نہیں ہے اسی استدلال کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب آپ زید قائم کہیں گے تو قیام کی نسبت زید کیلئے 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 نہ ہو 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۔ شارح نے سواء قلنا 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 نسبیہ کا خارج میں ایسا تحقق ہوتا ہے جن کا دیکھنا ممکن ہے اور اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اعراض نسبیہ امور اعتباریہ میں سے ہیں یعنی خارج میں انکا ایسا تحقق نہیں ہوتا جن کا دیکھنا ممکن ہو یعنی اعراض نسبیہ فی نفسہا تو تحقق 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 کیلئے 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۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واكمل۔

والخبر لا بد له من مسند اليه و مسند و اسناد و المسند قد يكون له متعلقات اذا كان فعلاً او ما في

معناه كالمصدر و اسمى الفاعل و المفعول و ما اشبه ذلك و لا وجه لتخصيص هذا الكلام بالخبر و كل من الاسناد و التعلق اما بقصر او بغير قصر و كل جملة قرئت على اصل المراد لفائدة احتراز به عن التطويل على انه لا حاجة اليه بعد تقييد الكلام بالبلغ او غير زائد هذا كله ظاهر لكن لا طائل تحته لان جميع ما ذكره من القصر و الفعل و الوصل و الایجاز و مقابليه انما هي من احوال الجملة او المسند اليه اور المسند مثل التاكيد و التقديم و التأخير و غير ذلك فالواجب في هذا المقام بيان سبب افرادها و جعلها ابواباً برأسها و قد لخصنا ذلك في الشرح۔

ترجمہ: اور خبر کے لئے مسند الیہ، مسند اور اسناد ضروری ہے اور مسند کبھی اس کے لئے متعلقات ہوتے ہیں۔ جبکہ مسند فعل ہو یا وہ جو فعل کے معنی میں ہے جیسے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول اور اس کے مشابہ اور اس کلام کو خبر کے ساتھ خاص کرنے کی 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 جس کو دوسرے کے ساتھ ملایا جائے یا تو اس پر معطوف ہوگا یا غیر معطوف ہوگا اور کلام بلیغ یا تو اصلی 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 مقید کرنے کے بعد اس قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے یا غیر زائد ہوگا۔ یہ سب ظاہر ہے لیکن اس کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ وہ

سب جس کو ذکر کیا ہے یعنی قصر، فصل، واصل، ایجاز اور اس کے دونوں مقابل وہ جملہ کے احوال میں سے ہیں یا مسندالیہ 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 خلاصہ کے طور پر شرح میں ذکر کیا ہے۔

**تشریح:** اس عبارت میں ابواب ثمانیہ کے اندر وجہ حصر کی تعمیل 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 ایسی نسبت خارجیہ نہیں ہوگی اگر ثانی ہے تو یہ انشاء ہے جو چھنا باب ہے اور اگر اول ہے یعنی خبر ہے تو خبر کے لئے مسندالیہ، مسند اور اسناد ہوتا ہے۔ اگر اسناد ہے تو یہ باب اول ہے اور اگر مسندالیہ ہے تو باب ثانی اور اگر مسند ہے تو باب ثالث۔ اور مسند اگر فعل یا معنی فعل مثلاً مصدر، اسم فاعل اور اسم مفعول وغیرہ ہوتا اسکے لئے متعلقات ہوتے ہیں اور یہ باب رابع ہے۔ اور اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک قصر کیساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اگر قصر کیساتھ ہے تو یہ باب خاص ہے اور ہر وہ جملہ جو دوسرے کیساتھ مقترن 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 فائدے کی وجہ سے زائد ہوگا یا زائد نہیں ہوگا اگر زائد ہے تو وہ اطناب ہے اور اگر زائد نہیں ہے تو وہ ایجاز و مساوات ہے۔ پس اطناب، ایجاز اور مساوات تینوں ملکر باب ثامن ہے۔

**اولا وجہ لتخصیص الخ** سے ایک اعتراض کرنا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسندالیہ، 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 چاہئے تھا **وکل من الخیر والانشاء لا بد من مسندالیہ و مسند و اسناد** مصنف نے صرف **والخیر** کہہ کر اس کلام کو خبر کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے اور اس تھمیں کی وجہ کیا ہے۔ صاحب دسوقی نے اس کا 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 خبر ہی اصل ہے اس لئے خاص طور پر خبر کو ذکر کیا 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 حشو میں فرق یہ ہے کہ کہ تطویل میں زیادتی متعین نہیں ہوتی ہے اور حشو میں متعین ہوتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میرے خیال میں تو کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کرنے کے بعد اس قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں تھی کیونکہ کلام بلیغ متفقہ حال کے مطابق ہوتا ہے اور جو کلام متفقہ حال کے مطابق ہوگا اس میں فائدہ ضرور ہوگا اور جب ایسا ہے تو کلام بلیغ میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوتی اور جب کلام بلیغ میں کوئی زیادتی بلا فائدہ نہیں ہوتی تو کلام بلیغ کہنے کے بعد لفظ فائدہ کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ **والخیر لا بد لہ** سے جو دلیل حصر بیان کی ہے یہ تو بالکل بدیہی اور ظاہر ہے اس کو 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 یاں طور کہ قصر احوال مسندالیہ میں سے بھی ہے اور احوال مسند میں سے بھی اور احوال متعلقات مسند میں سے بھی لہذا قصر کو احوال مسندالیہ میں ذکر کر دیا جاتا یا احوال مسند میں یا احوال متعلقات مسند میں ذکر کر دیا جاتا اور فصل و وصل احوال جملہ میں سے ہے لہذا فصل و وصل کو احوال اسناد میں ذکر کر دیا جاتا اور ایجاب و اطناب اور مساوات اگر جملہ کے ساتھ متعلق ہیں تو یہ احوال جملہ میں سے ہیں لہذا ان کو احوال اسناد میں ذکر کر دیا جاتا اور اگر مفرد کے ساتھ متعلق ہیں تو احوال مسندالیہ یا احوال مسند میں سے ہیں لہذا ان کو احوال مسندالیہ یا احوال مسند میں ذکر کر دیا جاتا۔ جیسا کہ تاکید کو احوال جملہ میں سے ہونے کی وجہ سے احوال اسناد میں ذکر کیا گیا ہے علیحدہ باب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا اور تقدیم اور تاخیر کو احوال مسندالیہ اور احوال

مسند میں سے ہونے کی وجہ سے انھیں ابواب کے تحت ذکر کیا گیا ہے علیحدہ ابواب کے تحت ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ مصنف کا علم معانی کے مقصود کو آٹھ ابواب میں ذکر کرنا اور منحصر کرنا کسی خاص فائدے پر مشتمل نہیں ہے اگر مصنف کو ذکر ہی کرنا تھا تو قصر، فصل، وصل، ایجاز، اطناب و مساوات تینوں کو دوسرے ابواب سے علیحدہ کر کے مستقل ابواب میں ذکر کرنے کی وجہ بیان کرتے خواہ مخواہ ابواب گنوانے اور ان کے درمیان وجہ حصر 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 اس لئے ان کو علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کر دیا گیا۔ اس کے برخلاف تاکید، تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ میں چونکہ یہ بات نہیں ہے اس لئے ان کے لئے علیحدہ علیحدہ ابواب منعقد نہیں کئے گئے۔

تنبیہ علی تفسیر الصدق والكذب الذی قد سبق اشارة ما اليه في قوله تطابقه او لا تطابقه اختلاف القائلون بانحصار الخبر في الصدق والكذب في تفسيرهما فقیل صدق الخبر مطابقتہ ای مطابقتہ حکمہ للواقع وهو الخارج الذی يكون لنسبة الكلام الخبری و كذبہ ای كذب الخبر عدم مطابقتہ للواقع یعنی ان الشیئین الذین او قع بینہما نسبة فی الخبر لا بد ان يكون بینہما نسبة فی الواقع ای مع قطع النظر عما فی الذهن وعمّا يدل علیہ الكلام فمطابقة تلك النسبة المفهومة من الكلام للنسبة التي فی الخارج بان تكونا ثبوتیتین او سلبتین صدق وعدمہما بان تكون احدهما ثبوتیة والاخری سلیبة كذب۔

ترجمہ: (یہ) تنبیہ ہے صدق اور کذب کی اس تفسیر پر جس کی طرف کچھ اشارہ مصنف کے قول تطابقہ او لا تطابقہ میں گذر چکا ہے جو لوگ صدق اور کذب میں خبر کے انحصار کے قائل ہیں انھوں نے ان کی تفسیر میں اختلاف کیا ہے 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 کذب 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 زمین 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 یا بایں طور کہ ان میں سے ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو کذب ہے۔

تشریح: تنبیہ، مبتدا محذوف ہذا کی خبر ہے یعنی هذا تنبیہ لغت میں تنبیہ ایقار 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 وجہ حصر بیان کرتے ہوئے خبر کا ذکر کیا ہے اور پھر کلام خبری کی نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ کے بارے میں تطابقہ او لا تطابقہ 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 بہر حال فی الجملہ تذکرہ ہے۔ الحاصل مصنف کے قول تطابقہ او لا تطابقہ میں جس صدق اور کذب کا اجمال 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 حافظ 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 مضاف مقدر ہے یا تو خبر سے پہلے یا صدق اور کذب سے پہلے پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی بانحصار صفة 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۔ بہر حال جو حضرات کے قائل ہیں ان میں سے جمہور نے صدق اور کذب کی تعریف یہی کی ہے کہ صدق کہتے ہیں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا مگر کاذب کا اعتقاد ہونا نہ ہو اور کذب کہتے ہیں خبر کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا مگر کاذب کا اعتقاد ہونا نہ ہو۔

شارح نے مطابقت اور اس کے مضاف الیہ کے درمیان حکم کا لفظ اس لئے مقدر مانا ہے کہ اگر حکم مقدر نہ مانا جاتا تو خبر کا واقع کے مطابق ہونا لازم آتا حالانکہ خبر تو لفظ ہوتا ہے اور لفظ مطابقت اللواقح کے ساتھ حقیقہً متصف نہیں ہوتا ہے بلکہ مطابقت اللواقح کے ساتھ نسبت کلامیہ متصف ہوتی ہے اور نسبت کلامیہ کہتے ہیں محکوم بہ کا محکوم علیہ کے لئے ثابت ہونا یا محکوم بہ کا محکوم علیہ سے منشی 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 اللواقح 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 کیلئے شارح نے کہا ہے کہ وہ دو چیزیں (محکوم علیہ اور محکوم بہ) جن کے درمیان کلام خبری میں نسبت واقع کی گئی 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 کہلایگا اور نسبت کلامیہ کا نسبت خارجیہ کے مطابق نہ ہونا کذب کہلایگا۔ ان دونوں نسبتوں کے درمیان مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتیں شوقی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہوا یا دونوں نسبتیں سلبی ہوں مثلاً آپ نے کہا زید لیس بقائم اور واقع میں بھی زید کھڑا ہوا نہ ہو اور عدم مطابقت کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک نسبت شوقی ہو اور ایک سلبی ہو مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور واقع میں زید کھڑا ہوا نہ ہو یا آپ نے کہا زید لیس بقائم اور واقع میں زید کھڑا ہوا۔

وقیل صدق الخبر مطابقتہ لاعتقاد المخبر ولو كان ذلك الاعتقاد خطأ غير مطابق للواقع وكذب الخبر عدمها اى عدم مطابقتہ لاعتقاد المخبر ولو كان خطأ فقول القائل السماء تحتنا معتقداً ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد لذلك كذب والمراد بالاعتقاد الحكم الذهنى لجازم او الراض فيعلم العلم والظن وهذا يشكل بخبر الشاك لعدم الاعتقاد فيه فيلزم الواسطة ولا يتحقق الانحصار اللهم الا ان يقال انه كاذب لانه اذا انتفى الاعتقاد صدق عدم مطابقتہ الاعتقاد والكلام فى ان المشكوك خبر او ليس بخبر مذکور فى الشرح فليطالع نمۃ۔

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ خبر کا صادق ہونا خبر کے حکم کا خبر 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 خبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا ہے اگرچہ یہ غلط ہو پس قائل کا قول السماء تحتنا اس کا اعتقاد کرنے ہوئے صدق



ق ہے اور اس کا قول السماء فوقا اس کا اعتقاد نہ کرنے 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۔ اے اللہ مگر یہ کہ کہا جائے کہ یہ کاذب ہے اس لئے کہ جب اعتقاد منتهی 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۔

تشریح: مصنف نے اس عبارت میں نظام معترلی کے مذہب کے مطابق صدق اور کذب کی تفسیر کی ہے۔ چنانچہ 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 پس اگر کسی نے السماء تحتہا کہا اور اس کو 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 فوقا کہا حالانکہ اس کو آسمان کے اوپر ہونے کا اعتقاد نہیں ہے تو اس کی یہ خبر کاذب کہلائیگی۔

والمراد بالاعتقاد 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 جائے گا 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 جائے گا۔ البتہ خبر شک کو لے کر اعتراض کیا جاسکتا ہے اس طور پر کہ شک کی خبر میں اعتقاد معدوم ہوتا ہے لہذا اس خبر کے بارے میں نہ تو یوں 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 شاک کی خبر کذب میں داخل ہے اس لئے کہ جب شک کی صورت میں اعتقاد منتهی ہو گیا تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یہ خبر اعتقاد مخبر کے مطابق نہیں ہے کیونکہ جب شاک 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 شاک کی خبر جب کذب میں داخل ہوگی تو واسطہ باطل ہو گیا اور صدق اور کذب میں انحصار متحقق 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 بناء 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 مقسم یعنی خبر ہی سے خارج ہو جائے گا لہذا صادق یا کاذب ہونے کا سوال پیدا نہ ہوگا۔

بدلیل قوله تعالیٰ اِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ اَنْكَ لِرَسُولِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اَنْكَ لِرَسُولِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ شَهِدٌ اِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكٰذِبُونَ فَاِنَّ تَعَالٰی جَعَلَهُمْ كٰذِبِيْنَ فِیْ قَوْلِهِمْ اِنَّكَ لِرَسُولِ اللّٰهِ لَعَدَمِ مَطَابَقَتِهِ لِعَقْتَادِهِمْ وَاِنْ كَانَ

مطابقاً للواقع۔

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 انک لرسول اللہ میں کیونکہ یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اگرچہ واقع کے مطابق ہے۔

تشریح: نظام معزلی نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے منافقین کو ان کے قول انک لرسول اللہ میں کاذب قرار دیا ہے حالانکہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے واللہ یعلم انک لرسولہ مگر چونکہ یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے رسالت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اسلئے ان کا یہ قول ان کے اعتقاد کے مطابق نہ ہوگا اور اعتقاد کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ہی انکو انکے 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 اسکے مقابل یعنی صدق کی تعریف میں مطابقت اعتقاد معتبر ہوگا اور جب ایسا ہے تو نظام کی بیان کردہ تعریف ثابت ہوگی۔

ورَدُّ هَذَا الاستدلالُ بِأَنَّ المعنى لكاذبون في الشهادة وفي ادعائهم المواطاة التاكذيب راجع الى الشهادة باعتبار تضمنها خبراً كاذباً غير مطابق للواقع وهو ان هذه الشهادة من صميم القلب وخلص الاعتقاد بشهادة ان اللام والجملة الاسمية او المعنى انهم لكاذبون في تسميتها اى فى تسمية هذا الاخبار شهادة لان الشهادة ماتكون على وفق الاعتقاد فقول تسميتها مصدر مضاف الى المفعول الثانى والاوّل محذوف او المعنى انهم لكاذبون فى المشهود به اعنى قولهم انك لرسول الله لكن لا فى الواقع بل فى زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذباً فى اعتقادهم وان كان صادقاً فى نفس الامر فكأنه قيل انهم يزعمون انهم لكاذبون فى هذا الخبر الصادق وح لا يكون الكذب الا بمعنى عدم المطابقة للواقع فليتأمل لئلا يتوهّم ان هذا اعتراف بكون الصدق والكذب راجعين الى الاعتقاد۔

ترجمہ: اور رد کیا گیا یہ استدلال اس طور پر کہ معنی یہ ہے 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 متضمن ہے اور وہ یہ ہے کہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہوتی ہے۔ اِنَّ، لام اور جملہ اسمیہ کی شہادت سے یا معنی یہ ہیں 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 تسميتها مصدر ہے مفعول ثانی کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول محذوف ہے یا یہ معنی ہیں کہ یہ لوگ مشہود بہ میں کاذب ہیں یعنی اپنے قول انک لرسول 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 اگرچہ نفس 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 چاہئے تاکہ اس بات کا وہم نہ ہو جائے کہ یہ اس بات کا اعتراف ہے کہ صدق اور کذب اعتقاد کی طرف راجع ہیں۔

تشریح: مصنف نے نظام معزلی کے اس استدلال کو تین طریقے پر رد کیا ہے پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہود بہ یعنی انک لرسول 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 مشہود بہ (انک لرسول اللہ) کو اِنَّ، 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 ان کی وہ شہادت جو شہد میں مذکور ہے چونکہ واقع کے مطابق نہیں ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کو ان کی اس شہادت میں کاذب قرار دیا ہے۔ الحاصل آیت میں تکذیب مشہود بہ (انک لرسول اللہ) کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ اس شہادت کی طرف راجع ہے جو شہد میں مذکور ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ شہادت تو انشاء ہے اور انشاء صدق اور کذب کے ساتھ متصف 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 متصف نہیں ہے بلکہ اس کے اعتبار سے کذب کے ساتھ متصف ہے جس کو 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 کاذب کو متضمن ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو لیکن وہ خبر کاذب غیر مطابق للواقع کیا چیز ہے۔ سنئے منافقین نے مشہود بہ پر ان، لام اور جملہ اسمیہ جو مفید تاکید ہیں ان کو داخل کیا ہے اور حرف تا کید 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 حرف تا کید داخل کر کے گویا یوں کہا ہے کہ ہم نے جو کچھ زبان سے کہا ہے وہ ہمارے دلوں کے موافق ہے اور ہماری یہ شہادت صمیم قلب اور خلوص اعتقاد سے ہے اس پر حق جملہ نے فرمایا کہ تمہارا یہ دعویٰ اور یہ خبر کہ یہ شہادت صمیم قلب سے ہے کذب ہے اور غیر مطابق للواقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ شہادت صمیم قلب سے نہیں ہے اور تمہارا یہ دعویٰ اور یہ خبر کہ تمہاری زبانیں تمہارے دلوں کے موافق ہیں کذب ہے اور غیر مطابق للواقع ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ تمہاری زبانیں تمہارے دلوں کے موافق نہیں ہیں۔ الحاصل باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو اس شہادت میں جو مذکورہ دعویٰ کو متضمن ہے اس لئے کاذب کہا ہے کہ یہ شہادت جو مذکورہ دعویٰ کو متضمن ہے واقع کے مطابق نہیں ہے اور شارح کے قول خبر اکاذباً غیر مطابق للواقع سے یہ ہی 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 جمہور کا مذہب ثابت ہوگا جو صدق اور کذب کی تعریف میں مطابقت واقع اور عدم مطابقت واقع کا اعتبار کرتے ہیں نظام معتزلی کا مذہب ثابت نہ ہوگا جو مطابقت اعتقاد اور عدم مطابقت کا اعتبار کرتا ہے۔

دوسرا رد یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے ان لوگوں کو مشہود بہ 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 شہد 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 ہوں گے۔ پس جب آیت کا مطلب یہ ہے تو یہ آیت نظام معتزلی کا مستدل نہیں ہو سکتی۔ شارح کہتے ہیں کہ تسمیہ میں مصدر تسمیہ مفعول ثانی یعنی شہادت کی طرف مضاف ہے اور مفعول اول اور فاعل محذوف ہیں تقدیری عبارت یہ ہے تمیہم هذا الاحبار شہادۃ یعنی وہ لوگ اس خبر کا شہادت نام رکھنے میں کاذب ہیں۔

تیسرا وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں کذب مشہود بہ یعنی انک لرسول اللہ کی طرف ہی راجع ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ مشہود بہ یعنی انک لرسول اللہ خبر میں کاذب ہیں لیکن ان لوگوں کو اس لئے 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 گہان 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 آنحضرت ﷺ رسول نہیں ہیں ان کی یہ خبر کہ آپ رسول ہیں کاذب ہوگی۔ اگرچہ نفس الامر 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 اعتقادی وجہ سے نہیں ہے جیسا کہ نظام معتزلی نے ذکر کیا ہے بلکہ ان کے گمان اور اعتقاد کے اعتبار سے عدم مطابقت واقع کی وجہ سے یہ وضاحت اس لئے کر دی گئی تاکہ آپ کو یہ وہم نہ ہو جائے کہ مصنف نے فی زعمہم کہہ کر اس بات کا اعتراف کر لیا ہے کہ صدق اور کذب اعتقادی طرف راجع ہے۔

الجاحظُ أنكر انحصار الخبر في الصدق والكذب وأثبت الوساطة وزعم أن صدق الخبر مطابقتُهُ للواقع مع الاعتقادِ بأنه مطابقٌ وكذبُ الخبرِ عدمُها أي عدمُ مطابقتِهِ للواقعِ معه أي مع اعتقادِ انه غير مطابقٍ وغيرهما أي غير هذين القسمين وهو أربعة أعني المطابقة مع اعتقادِ عدم المطابقة أو بدون الاعتقاد اصلاً وعدم المطابقة مع اعتقادِ المطابقة أو بدون الاعتقاد اصلاً ليس بصدقٍ ولا كذبٍ فكل من الصدق والكذبِ بنفسيره اخص منه بالتفسيرين السابقين لأنه اعتبر في الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد جميعاً وفي الكذبِ عدم مطابقتِهِما جميعاً بناءً على أن اعتقادِ المطابقة يستلزم مطابقة الاعتقادِ ضرورة توافق الواقع والاعتقاد حينئذٍ وكذا اعتقادِ عدم المطابقة يستلزم عدم مطابقة الاعتقادِ وقد اقتصر في التفسيرين السابقين على أحدهما۔

ترجمہ: جاحظ نے صدق اور کذب میں خبر کے منحصر 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 علاوہ اور وہ چار ہیں یعنی مطابقت، عدم مطابقت کے اعتقاد کے ساتھ یا اعتقاد بالکل نہ ہو 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 نفسہ خاص ہے اس لئے کہ جاحظ نے صدق میں مطابقت واقع اور 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 اکتفاء کیا گیا ہے۔

تشریح: جاحظ لقب ہے اور نام عمرو بن جراح صفہانی ہے اور کنیت ابو عثمان ہے اور جاحظ لقب اس لئے تجویز کیا گیا ہے کہ موصوف کی دونوں آنکھوں کے ذیلیے 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 شدید ہیں اپنے زمانہ کا بہت برا عالم تھا ہرن میں اس کی تصانیف موجود ہیں اور شکل و صورت میں اس قدر کرہید اور قبیح تھا کہ بعض لوگوں نے اس کے بارے میں کہا ہے۔

مَا كَانَ إِلَّا دُونَ مَسْحِ الْجَاحِظِ

لَوْ يُمْسَخُ الْخَنْزِيرُ مَسْخًا ثَانِيًا

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

مصنف 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 تحقق ہوتا

ہے اور نہ کذب بلکہ وہ چاروں صورتیں صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ہیں۔ (۱) خبر واقع کے مطابق ہو لیکن مجرک کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے (۲) خبر واقع کے مطابق ہو اور مجرک کو اعتقاد بالکل نہ ہونہ مطابقت کا اور نہ عدم مطابقت کا (۳) خبر واقع کے مطابق نہ ہو لیکن مجرک کو اعتقاد یہ ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے (۴) خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بالکل نہ ہونہ مطابقت کا اور نہ عدم مطابقت کا۔

یہ چاروں صورتیں نہ صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں اول کی دو صورتیں صادق تو اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں مجرک کو مطابقت کا اعتقاد نہیں ہے در آنحالیکہ صادق ہونے کے لئے مطابقت کا اعتقاد ضروری ہے اور کاذب اس لئے نہیں ہیں کہ ان میں خبر واقع کے مطابق ہے در آنحالیکہ 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 در آنحالیکہ 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 در آنحالیکہ کاذب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مجرک جو 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 جاہظ نے صدق اور کذب کی جو تعریف اور تفسیر کی ہے وہ خاص ہے اور جمہور اور نظام معتزلی نے جو تعریضیں 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 جاہظ نے صدق کی تعریف میں مطابقت واقع اور مطابقت 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 مسلم ہے کہ جس چیز میں قیود زیادہ ہوتی ہیں وہ چیز خاص ہوتی ہے اور جس میں قیود کم ہوتی ہیں وہ اس کے مقابلہ میں عام ہوتی ہے۔ پس جاہظ کی بیان کردہ تعریف میں چونکہ واقع اور اعتقاد دونوں کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے 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 لئے ان کی بیان کردہ تعریضیں اس کے مقابلہ میں عام ہوں گی۔

یہاں شارح کی عبارت پر یہ اعتراض ہوگا کہ شارح نے فرمایا ہے کہ جاہظ نے صدق کی تعریف میں مطابقت واقع اور مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ جاہظ نے صدق کی تعریف میں مطابقت اعتقاد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ اعتقاد مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاہظ 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 جاہظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت واقع اور عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ جاہظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے بلکہ اعتقاد عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ جاہظ 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 بناء 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 جب واقع کے مطابق ہوگی اور مجرک اس کی مطابقت لواقع کا اعتقاد کرے گا یعنی اس کو اعتقاد مطابقت ہوگا تو واقع اور اعتقاد دونوں میں توافق اور تطابق ہو جائے گا یعنی واقع اعتقاد کے موافق ہو جائے گا 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 جاہظ نے صدق خبر کی تعریف میں مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے درست ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاہظ نے اعتقاد مطابقت کا اعتبار کیا ہے اسی طرح اعتقاد عدم مطابقت مستلزم ہے عدم مطابقت اعتقاد کو لہذا شارح کا یہ

کہنا کہ جاہظ نے کذب کی تعریف میں عدم مطابقت اعتقاد کا اعتبار کیا ہے ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا ہو کہ جاہظ نے کذب کی تعریف میں اعتقاد عدم مطابقت کا اعتبار کیا ہے۔

بدلیل اُفتراء علی اللہ کذباً ام بہ جنۃ لَانِ الْکُفَّارَ حَصَرُوا اِخْبَارَ النَّبِيِّ ﷺ بِالْحَشْرِ وَالنَّشْرِ عَلٰی مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالٰی اِذَا مَرَّ قَوْمٌ كُلٌّ مَّمْزُوقٌ اِنْتُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ فِي الْاِثْرَاءِ وَالْاِخْبَارِ حَالِ الْجَنَّةِ عَلٰی سَبِيلِ مَنَعِ الْخُلُوِّ و لاشک ان المراد بالثانی ای الاخبار حال الجنه لا قوله ام به جنه علی ما سبق الی بعض الاوهام غیر الکذب لانه قسیمه ای لَانِ الثانی قسیم الکذب اذ المعنی اکذب ام اخبر حال اجنۃ وقسیم الشی یجب ان يكون غیره و غیر الصدق لانهم لم یعتقدوه ای لَانِ الْکُفَّارَ و لم یعتقدوا صدقہ فلا یریدون فی ہذ المقام الصدق الذی ہو بعید بمراحل عن اعتقادهم ولو قال لانهم اعتقدو عدم صدقہ لکان اظهر فمرادهم بكونہ خبر حال الجنۃ غیر الصدق والكذب وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغۃ فیجب ان يكون من الخبر ما لیس بصادق ولا کاذب حتی يكون هذا منه بزعمهم وعلی هذا لا یتوجہ ما قبل انه لا یلزم من عدم اعتقاد الصدق عدم الصدق لانه لم یجعله دلیلاً علی عدم الصدق بل علی عدم ارادۃ الصدق فلیتأمل۔

ترجمہ: دلیل (یہ) ہے کیا اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان میں جنون ہے اسلئے کہ کفار نے رسول اللہ ﷺ 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 نئے جنم میں آؤ گے افتراء میں اور اخبار حالت جنون میں مانعہ اخلو کے طور پر اور بلاشبہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون سے مراد نہ کہ اس کے قول ام بہ جنۃ سے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے غیر کذب ہے اس لئے کہ وہ اس کی قسیم ہے یعنی اسلئے کہ ثانی کذب کی قسیم ہے کیونکہ معنی یہ ہیں کیا جھوٹ بولا ہے یا حالت جنون میں خبر دی ہے اور قسیم شے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شے کا غیر ہو اور غیر صدق ہے کیونکہ وہ اس کا اعتقاد نہیں رکھتے یعنی اس لئے 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 کوسوں دور ہے اور اگر مصنف یہ کہتے اسلئے کہ کفار نے آپ کے عدم صدق کا اعتقاد کیا ہے تو زیادہ ظاہر ہوتا پس انکی مراد آپ کے حالت جنون میں خبر دینے سے غیر صدق اور غیر کذب ہے حالانکہ وہ عاقل ہیں اہل زبان ہیں، لغت سے واقف ہیں پس واجب ہے کہ بعض خبریں ایسی ہوں جو نہ صادق ہوں اور نہ کاذب ہوں حتی کہ اخبار حالت جنون ان کے گمان میں اسی قسم سے ہے اور اس توجیہ پر وہ متوجہ نہیں ہوتا جو کہا گیا ہے کہ عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق لازم نہیں آتا ہے کیونکہ مصنف نے اس کو 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 جاہظ نے اپنے مذہب پر اس آیت سے استدلال کیا ہے پوری آیت یہ ہے وقال الذین

کفروا اهل نذلكم علی رجل ینبئکم اذا مرر قومت کل ممزوق انکم لفی خلق جدید اُفتراء علی اللہ کذباً ام بہ

جنۃ۔

ترجمہ: اور کفار نے کہا کیا ہم 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 تو تم ایک نئے جنم میں آؤ گے۔ کیا اللہ پر جھوٹ کا افتراء کیا ہے یا اس کو جنون لاحق ہو گیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حشر و نشر اور احیاء بعد الحماۃ کی خبر دی تھی کفار قریش نے اس کو مانعہ اخلو کے طور پر دو چیزوں میں منحصر کیا ہے ایک افتراء اور کذب میں دوم بحالت جنون خبر دینے میں۔ مانعہ اخلو کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے ایک بات ضرور ہے یا تو محمد نے اللہ پر جھوٹ بولا ہے یا جنون 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 اخلو کی صورت میں اگرچہ

دونوں سے خالی ہونا جائز نہیں ہوتا لیکن دونوں جمع ہو سکتے ہیں پس آیت کا مطلب یہ ہوگا انفرء 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 ذب ہوگی اور جب حالت جنون کی خبر کا ذب ہوگی 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 ہے کہ انفرء اور اخبار حالت جنون میں مانعہ اخلو اور مانعہ 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 اخلو کے ذکر پر اکتفاء کر لیا گیا اور نہ مرد دونوں ہیں اور کفار کے قول کا منشاء یہ ہے کہ افسویٰ علی اللہ کذباً ام بہ جنۃ تفسیہ منفصلہ حقیقہ مانعہ الجمع اور مانعہ اخلو ہے جیسے العدد اما زوج او فرد منفصلہ حقیقہ مانعہ الجمع اور مانعہ اخلو ہے۔

الحاصل کفار قریش نے آنحضرت ﷺ کے حشر و شر کی خبر دینے کو انفرء اور اخبار حالت جنون میں مانعہ الجمع اور مانعہ اخلو کے طور پر منحصر 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 بلایا ہے اور ام بہ جنۃ جو اس آیت میں مذکور ہے مراد نہیں لیا جیسا کہ بعض لوگوں نے یہ ہی مراد لیا ہے۔ شارح کے ام بہ جنۃ مراد نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ ام بہ جنۃ میں استفہام ہے اور استفہام صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے۔ پس اگر ثانی سے مراد ام بہ جنۃ ہوتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ام بہ جنۃ غیر کذب ہے اور شرے کی نفی اس بات کی فرع ہے کہ اس شے کا ثبوت صحیح ہوا لہذا ام بہ جنۃ کے غیر کذب ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ام بہ جنۃ کا کذب ہونا بھی صحیح ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ام بہ جنۃ 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 جنۃ۔ بہر حال شارح نے دلیل پیش کرتے ہوئے کہا کہ ثانی یعنی اخبار حالت جنون غیر کذب ہے اس لئے کہ آیت میں ثانی یعنی اخبار حالت جنون کو کذب کی قسم بنا لیا گیا ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں ام اکذب ام اخبر حال الجنۃ یا تو آپ نے جھوٹ بولا یا حالت جنون میں خبر دی اور قسم شے، شے کا غیر ہوتی ہے لہذا اخبار حالت جنون کذب کا غیر ہے اور اخبار حالت جنون غیر صدق بھی ہے کیونکہ کفار آنحضرت ﷺ کی عداوت کی وجہ سے آنحضرت ﷺ کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور جب کفار آپ 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۔

الحاصل جب کفار نے آپ کے صادق ہونے کا ارادہ تک نہیں کیا تو ان کے نزدیک اخبار حالت جنون غیر صدق ہوگی اور جب اخبار حالت جنون غیر کذب بھی ہے اور غیر صدق بھی تو صدق اور کذب کے درمیان لاصدق اور لا کذب کا واسطہ ثابت ہو گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف اگر لانہم لم یعتقدوہ کے بجائے لانہم اعتقدوا عدم صدقہ 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 جا حظ کا مذہب ثابت نہ ہوگا اس کے 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۔ الحاصل لم یعتقدوہ یعنی عدم اعتقاد صدق کے مقابلہ میں اعتقدوا عدم صدقہ 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 ﷺ کے حالت جنون میں خبر دینے سے کفار کی مراد یہ ہے کہ یہ خبر غیر صدق اور غیر کذب ہے وہم عقلاء سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اس آیت سے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ

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 موافق 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 چونکہ اہل عقل، اہل زبان اور لغت عرب کے جاننے والے ہیں اس لئے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت کرنے کے لئے ان کے قول کا اعتبار کر لیا گیا۔ بہر حال اخبار، حالت جنون سے جب کفار کی مراد غیر صدق اور غیر کذب ہے تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ بعض خبریں نہ صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں حتیٰ کہ کفار کے گمان کے مطابق اخبار حالت جنون بھی اسی قسم سے ہے یعنی نہ صادق ہے اور نہ کاذب ہے۔

وعلى هذا شارح کہتے ہیں کہ ہماری سابقہ تقریر سے علامہ خلخالی کا اعتراض بھی دفع ہو گیا ہے اس طور پر کہ علامہ خلخالی نے کہا ہے کہ مصنف کا قول لم يعتقدوه 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 بنایا ہے بلکہ فلائیر دیدون اور فمواہم 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 جنون سے رسول اللہ کے صدق کا ارادہ نہیں کیا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کفار رسول اللہ کی صداقت کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے پس جب کفار آپ ﷺ کے صادق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو انہوں نے آپ کے صادق ہونے کا ارادہ کیسے کیا ہوگا۔ الحاصل مصنف کا قول صدق کی دلیل نہیں ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ عدم ارادہ صدق کی دلیل ہے جیسا کہ ہم نے کہا ہے بہر حال شارح نے فلائیر دیدون اور فمواہم سے جو تقریر کی ہے اس تقریر کے بعد خلخالی کا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔

ورڈُ هذا الاستدلالُ بانَّ المعنى ائى معنى ام به جنّة ام لم يفتر فعبّر عنه ائى عن عدم الافتراء بالجنّة لانّ المجنون لا افتراء له لانه الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فالثانى ليس قسيماً للكذب مطلقاً بل لما هو اخص منه اعنى الافتراء فيكون هذا اخصراً للخبر الكاذب بزعمهم فى نوعيه اعنى الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد ترجمہ: اور رد کر دیا گیا یہ استدلال بایں طور کہ معنی یعنی ام بہ جنّۃ کے معنی ام لم یفتر ہیں پس تعبیر کر دیا گیا اس کو یعنی عدم افتراء کو حالت جنون کے ساتھ کیونکہ مجنون کے لئے افتراء نہیں ہوتا اس لئے کہ افتراء عمداً کذب کا نام 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 کاذب کو اس کی دو قسموں یعنی کذب عمداً اور کذب غیر عمد میں منحصر کرنا ہوگا۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ جاہظ کا یہ استدلال مردود ہے یعنی جاہظ 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 جنّۃ کے معنی ہیں ام لم یفتر گویا کفار نے یوں کہا افتراء علی اللہ کذباً ام لم یفتر پس عدم افتراء کو بطریق مجاز مرسل جتنے 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 ملزوم ہے پس ملزوم بول کر لازم مراد 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 تحقیق نہیں ہو سکتا ہے اور مجنون کی طرف سے افتراء اس لئے نہیں ہو سکتا کہ افتراء کہتے ہیں عمداً 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 اللہ پر افتراء کیا ہے یعنی عمد اور قصد اچھوٹ بولا ہے یا حالت جنون میں خبر دی ہے یعنی بلا قصد جھوٹ بولا ہے اور جب ایسا ہے تو کذب کی دو قسمیں ہوں گی ایک کذب عمداً 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 اخبارِ حالتِ جنونِ مطلق کذب کی قسم نہیں ہے تو اخبارِ حالتِ جنون کو غیر کذب کہنا بھی درست نہ ہوگا بلکہ اخبارِ حالتِ جنون کذب ہے اگرچہ کذب غیر عمدہ ہے۔ گویا کفار نے یوں کہا کہ محمد کی حشر و نشر کے بارے میں یہ خبر بالیقین کاذب ہے اور یہ خبر کاذب کذب کی دو قسموں (کذب عمدہ اور کذب غیر عمدہ) میں منحصر ہے یعنی یا تو کذب عمدہ میں داخل ہے اور یا کذب غیر عمدہ میں اور جب ایسا ہے تو عانی یعنی اخبارِ حالتِ جنون کذب ہوئی نہ کہ غیر کذب اور جب اخبارِ حالتِ جنون کذب ہوئی تو اس آیت سے صدق اور کذب کے درمیان واسطہ ثابت نہیں ہوا۔

**احوال الاسنادِ الخبری** و هو صم کلمة او ما یجرئی مجرھا الیٰ اُخریٰ بحیث یفید المخاطب ان مفہوم احدہما ثابت لمفہوم الاُخریٰ او منفی عنہ و انما قدّم بحث الخبر لعظم شانہ و کثرة مباحثہ ثم قدّم احوال الاسناد علی احوال المسند الیہ و المسند مع تأخیر النسبة عن الطرفین لان البحث هنا انما هو عن احوال اللفظ الموصوف بكونہ مسنداً الیہ او مسنداً و هذا الوصف انما یتحقق بعد تحقیق الاسناد و المتقدّم علی النسبة انما هو ذات الطرفین ولا بحث لنا عنہا۔

ترجمہ: (یہ) احوال اسنادِ خبری ہے اور وہ کلمہ یا اس کے قائم مقام کا دوسرے کلمہ کے ساتھ اس طرح ملانا ہے کہ مخاطب 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 طرفین سے مؤخر ہوتی ہے اس لئے کہ یہاں بحث اس لفظ کے احوال سے ہے جو مسند الیہ یا مسند ہونے کے ساتھ موصوف ہے اور یہ وصف تحقیق اسناد کے بعد ہی متحقق ہوتا ہے اور نسبت پر مقدم ذات طرفین ہے اور ہم کو اس سے کوئی بحث نہیں ہے۔

**تشریح:** احوال الاسنادِ الخبری خبر ہے اور اس کا مبتدا الباب الاول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے الباب الاول احوال الاسنادِ الخبری مگر اس ترکیب پر یہ اعتراض ہوگا کہ احوال اسناد کا الباب الاول پر حمل صحیح نہیں ہے کیونکہ احوال اسناد سے مراد وہ امور ہیں جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تائید، عدم تائید، اسناد کا حقیقت عقلیہ ہونا اور مجاز عقلیہ ہونا اور یہ سب چیزیں الباب الاول کا غیر ہیں اس لئے کہ الباب الاول تو الفاظ میں پس مبتدا اور خبر کے درمیان مطابقت نہ ہونے کی وجہ سے خبر کا مبتدا پر حمل کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے الباب الاول مباحث احوال الاسنادِ الخبری یا عبارات احوال الاسنادِ الخبری یعنی باب اول احوال اسنادِ خبری کے مباحث یا عبارات ہیں۔ پس مباحث اور عبارات بھی چونکہ الفاظ ہیں اس لئے مبتدا اور خبر کے درمیان مطابقت پائی گئی اور جب مطابقت پائی گئی تو حمل بھی درست ہوگا۔ ایک اعتراض مصنف پر وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنف کا احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مختص کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وہ امور جو اسناد کو عارض ہوتے ہیں اور جن کا نام احوال سے مثلاً حقیقت عقلیہ، مجاز عقلیہ، 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 ابن لئی نصرأ 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 باسانی تعمیل حکم کر لیتا ہے تو اس سے بغیر تائید کے اضرب کہا جائے گا اور اگر انتہائی سرکش ہے اور اس میں تعمیل کا جذبہ بالکل نہیں ہے تو اس سے اضربن نون مشددہ کے ذریعہ تائید کے ساتھ کلام کیا جائے گا اور اگر بہت زیادہ سرکش نہیں ہے تو پھر نون خفیفہ کے ذریعہ موکد کر کے اضربن کہا جائے گا۔ بہر حال یہ امور جس طرح خبر میں جاری ہوتے ہیں انشاء میں بھی جاری ہوتے ہیں اور عجب ایسا ہے تو احوال اسناد کو خبر کے ساتھ مختص کیوں کیا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انشاء کیلئے خبر اصل ہے اور بلغاء کی نظر میں خبر ہی مقصودا عظم ہے پس خبر کے اصل اور مقصودا عظم 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 کہتے ہیں 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 بہ کا مفہوم دوسرے یعنی محکوم علیہ کے لئے ثابت ہے یا محکوم علیہ سے منٹھی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بحث خبر کو بحث انشاء پر اس لئے مقدم کیا کہ خبر کی شان عظیم ہے اور اس کے مباحث کثیر ہیں اور اس کی شان عظیم اس لئے ہے کہ تمام اعتقادات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اکثر محاورات اخبار کے قبیل سے ہیں اور اس کے مباحث کثیر اس لئے ہیں کہ وہ خواص اور نکات جن کا بلفاء 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 مسند 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 تقاضہ 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۔ اس 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 متصف 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 ہے اور اسناد کے احوال کو پہلے ذکر کیا گیا ہے تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے اور رہا 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 معرض 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 ہے بلکہ مسند الیہ ہونے اور مسند ہونے کا وصف مقصود ہے اور یہ وصف چونکہ اسناد کے وجود کے بعد متحقق ہوتا ہے اس لئے 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۔

لاشك ان قصد المخبر اى من يكون بصد الاخبار والاعلام والا فالجملة الخبرية كغيرها ما تؤرد لاغراض اخر غير افاضة الحكم او لازمه مثل التحزن والتحسر في قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران رب انى وضعتها انى وما اشد ذلك بخبره متعلق بقصد افاضة المخاطب خبر ان ام الحكم مفعول الافادة او كونه اى كون المخبر عالماً به اى بالحكم والمراد بالحكم ههنا وقوع النسبة او لا وقوعها وسكونه مقصوداً للمخبر بخبره لا يستلزم تحققة في الواقع وهذا مراد من قال ان الخبر لا يدل على ثبوت المعنى وانتفاءه والا فلا يخفى ان مدلول قولنا زيد قائم ومفهومه ان القيام ثابت لزيد وعدم ثبوته له احتضام عقلى لامدلول اللفظ ولا مفهومه فليفهمهم۔

ترجمہ: بلاشبہ خبر کا مقصد یعنی اس شخص کا مقصد جو اخبار اور اعلام کے درپے ہو اور نہ جملہ خبریہ بسا اوقات افادہ حکم یا لازم افادہ حکم کے علاوہ دوسری بہت سی اغراض کے لئے لایا جاتا ہے جیسے اظہار غم اور حسرت جیسے امرآہ 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 فائدہ 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 متحقق 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 فیستقی تک احوال اسناد کے بیان کی تمہید ہے اور حاصل اس کا یہ کہ مخبر اپنی خبر سے دو باتوں میں سے ایک کا ارادہ کرتا ہے یا تو اس کا مقصود مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا ہوتا ہے اور یا اس کو اپنے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوتا ہے۔ حکم کا فائدہ پہنچانا تو اس وقت مقصود ہوگا جب مخاطب کو حکم کا علم تو ہو لیکن متکلم کے عالم بالحکم ہونے کا علم نہ ہو۔ مثلاً زید مر گیا اور مخاطب کو اس کا علم نہیں ہوا پس ایک شخص نے آکر کہا زید مات زید مر گیا۔ تو اس کلام سے متکلم کا مقصود 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 بھائی زید مر گیا تو اس کلام سے متکلم کا مقصود مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے بلکہ اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے کہ مجھے بھی زید کے مرنے کا علم ہے۔

شرح کہتے ہیں کہ یہاں خبر 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 بمعنی اول کی خبر ہی مذکورہ دو باتوں میں منحصر ہے اور مخبر بمعنی ثانی کی خبر یعنی 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 انسی و ضعتها انیٰ یہ جملہ خبریہ اظہار غم کے لئے اس لئے ہے کہ عمران کی بیوی لڑکے کی امید لگائے بیٹھی تھی اور خلاف امید پیدا ہو گئی لڑکی اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ خلاف 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 بوزھاپے پر حسرت و یاس ظاہر کرتے ہوئے فرمایا تھا رب ابسی وھن العظم منیٰ ملاحظہ فرمائیے ان دونوں جملوں کا مخاطب اللہ جل شانہ ہے اور وہ ان دونوں کے حکم سے بھی واقف ہے اور متکلم بالحکم کے عالم ہونے سے بھی واقف 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 حضر نسی الافاضل میرے پاس افاضل آئے۔ اس جملہ سے نہ تو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے اور نہ اپنے عالم بالحکم 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 محض جملہ خبریہ کا تلفظ کرنے والا مراد نہیں ہے۔ شرح کہتے ہیں کہ مخبر قصد کے متعلق ہے اور افادہ ان کی خبر ہے اور حکم افادہ کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول مخاطب ہے اور فاعل محذوف ہے تقدیری عبارت ہے افادته المخاطب اما الحكم شرح کہتے ہیں کہ متن میں حکم سے مصنف نے وقوع نسبت یا وقوع نسبت مراد لیا ہے اصل میں حکم کا اطلاع کئی 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 منٹھی ہونا ہے یہی ار باب عربیت کی اصطلاح ہے اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت سے یہی معنی مراد ہیں (۲) حکم کا اطلاق اذعان نسبت اور ادراک نسبت پر بھی کیا جاتا ہے یہی ار باب معقول اور مناطق کی اصطلاح ہے اور ار باب معقول اس کو ايقاع 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 اصولین 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 بہر حال اس جگہ حکم سے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت مراد ہے اور مخبر اپنی خبر سے حکم بمعنی 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 تحقق 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

کوستلزم نہیں ہے کہ ثبوت قیام واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق ہو یعنی نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہوا اس لئے 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 انشاء معنی یعنی ثبوت حکم اور انشاء حکم پر دلالت کرتی ہے ان کی مراد بھی یہی ہے کہ حکم کا مقصود مخبر ہونا اس کے تحقق فی الواقع کوستلزم نہیں ہے یعنی ان لوگوں کی مراد یہ نہیں ہے کہ خبر ثبوت حکم مثلاً ثبوت قیام زید پر دلالت نہیں کرتی ہے یا انشاء حکم پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ اس بات کوستلزم نہیں ہے کہ حکم واقع اور نفس الامر میں بھی متحقق ہو کیونکہ خبر کاذب ہونا ممکن ہے۔ شارح نے اسی کی وضاحت 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 ہوگئی 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 مخبر ہونا اس کے تحقق فی الواقع کوستلزم نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

وَيُسَمَّى الْأَوَّلَ اِنِّ الْحَكْمِ الَّذِي يُقْصَدُ بِالْخَبْرِ اِفَادَتَهُ فَائِدَةُ الْخَبْرِ وَ الثَّانِي اِنِّ كَوْنُ الْمَخْبِرِ عَالِمًا بِهِ لِاِزْمِهَا اِنِّ لِاِزْمِ فَائِدَةِ الْخَبْرِ لِأَنَّهُ كَلِمًا اِفَادَ الْحَكْمَ اَفَادَ أَنَّهُ عَالِمٌ بِهِ وَ لَيْسَ كَلِمًا اِفَادَ أَنَّهُ عَالِمٌ بِالْحَكْمِ اِفَادَ نَفْسِ الْحَكْمِ لِجَوَازِ اِنِّ يَكُونُ الْحُكْمُ مَعْلُومًا قَبْلَ الْاِخْبَارِ كَمَا فِي قَوْلِنَا لَمَنْ حَفِظَ التَّوْرَةَ قَدْ حَفِظَتْ التَّوْرَةَ وَ تَسْمِيَةِ مِثْلِ هَذَا الْحَكْمِ فَائِدَةُ الْخَبْرِ بِنَاءٍ عَلَى اَنَّهُ مِنْ شَأْنِهِ اِنِّ يُقْصَدُ بِالْخَبْرِ وَيُسْتَفَادُ مِنْهُ وَ الْمُرَادُ بِكَوْنِهِ عَالِمًا بِالْحَكْمِ حَصُولُ صُورَةِ الْحَكْمِ فِي ذَهْنِهِ وَ هُنَا اَبْحَاثٌ شَرِيفَةٌ سَمَحْنَا بِهَا فِي الشَّرْحِ -

ترجمہ: اور نام رکھا جاتا ہے اول کا یعنی اس حکم کا جسکے افادہ کا خبر سے قصد کیا جاتا ہے فائدہ الخبر اور ثانی کا یعنی مخبر کے عالم بال حکم ہونے کا لازم فائدہ الخبر اسکے کہ جب بھی وہ حکم کا فائدہ دے گا تو عالم بال حکم ہونے کا فائدہ دے گا اور یہ بات نہیں کہ جب بھی عالم بال 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 جیسا کہ ہمارے قول میں اس شخص کیلئے جس نے تورات یاد کی ہے قد حفظت التورات اور اس جیسے حکم کا فائدہ الخبر نام رکھنا 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 مخبر کے عالم بال حکم ہونے سے مراد اسکے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا ہے اور یہاں عمدہ عمدہ بحثیں ہیں ہم نے شرح میں انکی سخاوت کی ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا کہ اگر مخبر کا اپنی خبر سے مخاطب کو حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام فائدہ الخبر ہے کیونکہ یہ فائدہ خبر پر مرتب ہوتا ہے اور اگر مخبر کا اپنی خبر سے عالم بال حکم ہونے کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے تو اس کا نام لازم فائدہ الخبر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عالم بال حکم ہونے کے افادہ کا نام لازم فائدہ الخبر اس لئے ہے کہ عالم بال حکم ہونے کا فائدہ، افادہ حکم کے لئے لازم ہے اس طور پر کہ مخبر اپنی خبر سے مخاطب کو جب بھی حکم کا فائدہ پہنچائے گا تو وہ اپنے عالم بال حکم ہونے کا فائدہ ضرور پہنچائے گا لیکن اس کا برعکس نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہے کہ مخبر جب بھی اپنے عالم بال حکم 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 کہ حفظت التورات ملاحظہ فرمائیے حافظ تورات کو اپنے حافظ تورات ہونے کا علم حاصل ہے مگر مخبر 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 الخبر رکھ دیا گیا۔

وتسمية مثل هذا الحكم الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ حافظ تورات ہے جب قد حفظت التوراة کہا گیا تو حفظ تورات کا حکم تو فائدہ الخبر ہو اور اس بات کا فائدہ پہنچانا کہ میں بھی اس کو جانتا ہوں لازم فائدہ الخبر ہوا۔ اب سوال یہ

ہے کہ جب مخاطب کو حفظ تورات کا حکم مجرب 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 فائدہ نہیں کیا تو اس کا فائدہ الخبر نام رکھنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فائدہ الخبر 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 الخبر نام رکھنا درست ہے۔

والمراد بكونه الخ من حيث الاعتراض على جواب مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ فائدہ حکم کے لئے مجرب کے عالم بالحکم ہونے کا افادہ لازم ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ مجرب نے مخاطب کو ایک خبر دی مگر خود مجرب کو اس خبر میں شک یا ظن یا وہم ہے تو اس صورت میں افادہ حکم تو پایا گیا لیکن مجرب کے عالم بالحکم ہونے کا فائدہ نہیں پایا گیا۔ اور جب ایسا ہے تو لزوم باقی ندرہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت واقع ہوتا جب ہم علم سے اعتقاد جازم ناقابل تھلیک مراد لیتے حالانکہ علم سے ہماری یہ مراد نہیں ہے بلکہ علم سے مراد ہے مجرب کے ذہن میں حکم کی صورت کا حاصل ہونا اور مجرب 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 فائدہ پایا گیا اور جب ہر صورت میں افادہ حکم کے ساتھ عالم بالحکم ہونے کا فائدہ پایا گیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ عالم بالحکم ہونے کا فائدہ، افادہ حکم کے لئے لازم ہے شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں ہیں جن کو ہم نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

وقد ينزلُ المخاطبُ العالمُ بهما اى بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل فيلغى اليه الخبر وان كان عالماً بالفائدتين لعدم جزية على موجب العلم فان لا يجزى على مقتضى علمه هو والجاهل سواء كما تقول للعالم التارك للصلوة والصلوة واجبة وتنزيل العالم بالشيء منزلة الجاهل به لاعتبارات خطابية كثيرة في الكلام منه قوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الاخرة من خلاق ولبس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون بل تنزيل وجود الشيء منزلة عدمه كثير منه قوله تعالى ومازيت اذريت -

ترجمہ: اور کبھی اتار لیا جاتا ہے ان دونوں یعنی فائدہ الخبر اور لازم فائدہ الخبر 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 اس لئے کہ جو شخص اپنے علم کے مقتضی پر نہیں چلتا ہے وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں جیسے تو بے نمازی عالم سے کہے نماز فرض ہے اور عالم بالشیء کو جاہل بالشیء کے مرتبہ میں اتارنا اعتبارات خطابیہ کی وجہ سے کلام میں بہت ہے اسی سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اور یہود اتنا جانتے تھے کہ جس شخص نے اس کو 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 وجود 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: مصنف نے فرمایا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مخاطب فائدہ الخبر اور لازم فائدہ الخبر دونوں کا عالم ہوتا ہے مگر چونکہ وہ اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا اس لئے متکلم اس کو 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 مقتضی پر عمل نہیں کرتا وہ اور جاہل دونوں برابر ہیں اور دونوں برابر اس لئے ہیں کہ علم کا ثمرہ اور علم سے مقصود بالذات عمل ہے اور عمل دونوں سے منشی 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 نمازی فائدہ الخبر کے عالم سے آپ یوں کہیں ”الصلوة واجبة“ بھائی نماز فرض ہے ملاحظہ

فرمائیے مخاطب ایسا آدمی ہے جو فائدۃ الخیر یعنی نماز کے فرض ہونے کو جانتا ہے مگر چونکہ وہ اس علم اور جاننے کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے اس لئے اس کو 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 الخیر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لازم فائدۃ الخیر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے مثلاً حامد 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 الخیر کا علم رکھتا ہے لازم فائدۃ الخیر سے جاہل کے مرتبہ میں اتار کر کہا ضریرت زیداً حضور مجھے معلوم ہے کہ آپ نے زید کو مارا ہے ملاحظہ فرمائیے یہاں حامد کو لازم فائدۃ الخیر یعنی خالد کے عالم بالکلم ہونے کا علم ہے مگر خالد نے حامد کو لازم فائدۃ الخیر 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 علم ہے اور یہ بھی علم ہے کہ واصف کو بھی میرے مومن ہونے کا علم ہے مگر عارف ایمان کے مقتضی کے خلاف عمل کرتا ہے تو اس کی وجہ سے واصف، 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 بہا ضمیر تشنیہ کیساتھ ذکر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بہا کی ضمیر مجموعہ امرین کی طرف راجع ہے درحقیقت یہ ہے کہ کبھی دونوں کے مجموعہ کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے اور یہ اس وقت بھی صادق آئے گا جب کہ ان میں سے ایک کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو اور اس وقت بھی صادق آئے گا جب کہ ان میں سے ایک کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو اور جب ایسا ہے تو ضمیر تشنیہ لانے میں کوئی حرج نہیں ہے شارح نے مزید ترقی کر کے کہا ہے کہ اعتباراً خطاب کی وجہ سے عالم بالشی کو جاہل بالشی کے مرتبہ میں اتارنا کلام میں بہت زیادہ ہے خواہ وہ فائدۃ الخیر کا عالم ہو یا لازم فائدۃ الخیر کا خواہ ان دونوں کے علاوہ کا۔

شارح کا یہ کلام مصنف کے ذکر کردہ کلام سے عام ہے اور اس پر ترقی ہے کیونکہ مصنف کے کلام میں تو فائدۃ الخیر یا لازم فائدۃ الخیر کے عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتارنا ہی مذکور ہے اور شارح کے اس کلام میں مطلق عالم کو اگرچہ وہ فائدۃ الخیر اور لازم فائدۃ الخیر کے علاوہ کا عالم ہو (جاہل کے مرتبہ میں اتارنا مذکور ہے، مثلاً باری تعالیٰ نے یہود بے یہود 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 آخرت میں ان سے علم کی نفی کر دی گئی چنانچہ فرمایا ”لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ“ الحاصل کبھی مطلق عالم کو جاہل کے مرتبہ میں بھی اتار لیا جاتا ہے۔ شارح نے اور آگے بڑھ کر کہا کہ جو وحشی کو عدم شی کے مرتبہ میں بھی بکثرت اتارا جاتا ہے خواہ وہ علم ہو یا خبر علم ہو جیسا کہ ”وَمَا مِثٌّ اِذْ رَمِيتُ“ میں وجود رمی کو غیر رمی کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے حالانکہ رمی علم نہیں ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جس وقت صورتاً لنگریاں پھینکی تھیں تو آپ نے تاثر انہیں پھینکی تھیں بلکہ تاثر انہیں حقیقی اللہ رب العزت نے پھینکی تھیں چنانچہ ارشاد ”وَلٰكِن اللّٰهُ رَمٰی“۔

حَدْرًا عَنِ اللَّغْوِ فَإِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ خَالِي الذَّهْنِ مِنَ الْحُكْمِ وَالتَّرَابِ فِيهِ أَيْ لَا يَكُونُ عَالِمًا بِوُقُوعِ النِّسْبَةِ أَوْ لَا وَقُوعِهَا وَلَا مُتَرَدِّدًا فِي أَنَّ النِّسْبَةَ هَلْ هِيَ وَاقِعَةٌ أَمْ لَا وَبِهَذَا تَبَيَّنَ فَسَادُ مَا قِيلَ إِنَّ الْخُلُوعَ عَنِ الْحُكْمِ يَسْتَلْزِمُ الْخُلُوعَ عَنِ التَّرَدُّدِ فِيهِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِهِ بَلِ التَّحْقِيقُ أَنَّ الْحُكْمَ وَالتَّرَدُّدَ فِيهِ مُتَنَافِيَانِ اسْتَعْنَى عَلَيَّ لَفْظُ الْمُنْبِيِّ لِلْمَفْعُولِ عَنِ مَوْكِدَاتِ الْحُكْمِ لِيَتِمَّ كُنَّ الْحُكْمَ فِي الذَّهْنِ حَيْثُ وَجَدَهُ خَلِيًّا وَإِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ مُتَرَدِّدًا فِيهِ أَيْ فِي الْحُكْمِ طَالِبًا لَهُ بَانَ حَضَرَ فِي ذَهْنِهِ طَرَفًا الْحُكْمِ وَتَحْيِرَ فِي أَنَّ الْحُكْمَ بَيْنَهُمَا وَقُوعِ النِّسْبَةِ أَوْ لَا وَقُوعِهَا حَسَنَ تَقْوِيَتِهِ أَيْ تَقْوِيَةِ الْحُكْمِ بِمَوْكِدٍ لِيُزِيلَ ذَلِكَ الْمَوْكِدَ تَرَدُّدَهُ وَيَتِمَّ كُنَّ الْحُكْمَ لَكِنَّ الْمَذْكُورَ فِي دَلَالَتِ الْأَعْجَازِ أَنَّهُ انْمَا يَحْسَنُ التَّأَكِيدَ إِذَا كَانَ لِلْمُخَاطَبِ ظَنٌّ فِي خِلَافِ حُكْمِكَ وَإِنْ كَانَ الْمُخَاطَبُ مُنْكَرًا لِلْحُكْمِ وَجِبَ تَوْكِيدُهُ أَيْ تَوْكِيدَ الْحُكْمِ بِحَسَبِ الْإِنْكَارِ أَيْ بِقَدْرِهِ قُوَّتًا وَضَعْفًا يَعْنِي يَجِبُ زِيَادَةُ التَّأَكِيدِ بِحَسَبِ زِيَادَةِ الْإِنْكَارِ إِذَا لَمْ يَلُـ

ترجمہ: پس مناسب ہے یعنی جب مجرب کا مقصد اپنی خبر سے مخاطب کو فائدہ پہنچانا ہے تو مناسب بات یہ ہے کہ متکلم بقدر ضرورت ترکیب پر اکتفاء کرے لغو سے بچنے ہوئے پس اگر مخاطب حکم اور ترددی الحکم سے خالی الذہن 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 فساد بھی ظاہر ہو گیا جو کہا گیا ہے کہ حکم سے خالی ہونا ترددی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم ہے لہذا تردد کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ تحقق یہ ہے کہ حکم اور ترددی الحکم دونوں الگ الگ ہیں۔ استغنی مجہول کا صیغہ ہے مستغنی کر دیا جائے گا موائد حکم سے تاکہ حکم ذہن میں پیوست ہو جائے اس لئے کہ حکم نے ذہن کو خالی پایا ہے اور اگر مخاطب حکم کے اندر متردد ہو حکم کا طالب ہو یا اس طور کہ اس کے ذہن میں حکم کی دونوں طرفین 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 موکد کے ساتھ حسن ہے تاکہ یہ موکد اس کے تردد کو زائل کر دے اور حکم متمکن ہو سکے لیکن دلائل الاعجاز 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: فینبغی کافاء تفریع کیلئے ہے یعنی جب مجرب کا مقصد مخاطب کو حکم یا اپنے عالم بال حکم ہونے کا فائدہ پہنچانا ہے تو لغو سے بچنے کیلئے کلام اور ترکیب میں اتنی مقدار پر اکتفاء کیا جائے گا 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 مجرب اور متکلم اپنے کلام میں قدر ضرورت پر اکتفاء کرے اور جب یہ بات ہے تو دیکھنا پڑے گا کہ مخاطب کیسا ہے چنانچہ مخاطب اگر خالی الذہن ہے یعنی نہ اس کے ذہن میں حکم حاصل ہے اور نہ ہی وہ اس حکم میں متردد ہے تو ایسی صورت میں کلام کو موائد 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 جائیگا اور ذہن میں اتر جائیگا۔ اور جب اس صورت میں حکم بغیر تاکید کے ذہن میں اتر سکتا ہے تو اس حکم کو موکد کرنا اور اس کے لئے تاکید لانا بے فائدہ اور لغو ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حکم اور ترددی الحکم 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 یہ کیلئے قیام ثابت ہے اور نہ اس کا علم ہے کہ اس کے لئے قیام ثابت نہیں ہے اور نہ وہ 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 جائیگا و بہذا تبین الخ 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 اس وقت 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 چونکہ تردد فی الحکم سے خالی ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس لئے مصنف نے حکم کے ذکر کے بعد تردد فی الحکم کو ذکر کیا ہے الحاصل اگر مخاطب کا ذہن حکم اور تردد فی الحکم دونوں سے خالی ہو تو اس کے سامنے جو کلام پیش کیا جائے گا 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۔

شارح کہتے ہیں کہ دلائل الاعجاز میں اس کے برخلاف مذکور ہے اسلئے کہ دلائل الاعجاز میں یہ ہے کہ تاکید کا لانا اس وقت مستحسن ہے جبکہ مخاطب کو متکلم اور مخرج کے حکم کے خلاف کاظن ہو مثلاً متکلم زید کے لئے قیام کو ثابت کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو عدم ثبوت قیام کاظن ہے یا متکلم زید سے قیام کی نفی کرنا چاہتا ہے اور مخاطب کو ثبوت قیام کاظن ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مؤکد کرنا مستحسن ہوگا اور رہا متردد یعنی جس کے نزدیک دونوں جانب برابر ہیں تو اس کیلئے تاکید کا لانا اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ خالی الذہن کیلئے ناجائز ہے اور مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ متردد کیلئے تاکید کا لانا ناجائز ہی نہیں بلکہ مستحسن ہے۔ بعض لوگوں نے ان دونوں اقوال کو جمع کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ شیخ عبدالقادر نے دلائل الاعجاز میں جو یہ کہا ہے کہ تاکید کے مستحسن ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ مخاطب کو متکلم کے حکم کے خلاف کاظن ہو تو یہ اس وقت ہے جبکہ متکلم اپنے کلام کو ائٹ کیساتھ مؤکد کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور اگر ائٹ کے علاوہ ہر سے کلام کو مؤکد کرنے کا ارادہ ہو تو پھر یہ شرط نہیں ہے بلکہ اس کلام کا مخاطب ہونے کیلئے 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 انھم مغرورون اور یہ ائٹ کے ساتھ مؤکد ہے حالانکہ نوح علیہ السلام کو اپنی قوم کے غرق نہ ہونے کاظن نہیں تھا بلکہ نوح اس بارے میں متردد تھے۔ مناسب بات یہ ہے کہ شیخ کا کلام اور مصنف کلام دونوں الگ الگ ہیں اور اگر 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 لائی جائیگی انکار اگر قوی ہوگا تو مؤکدات زیادہ لائے جائیں گے اور اگر انکار ضعیف ہوگا تو مؤکدات کم لائے جائیں گے۔

(فوائد) مصنف کی عبارت وان كان مترددا فيه طالبا له میں صنعت استخدا م ہے۔ استخدا م یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں اس لفظ سے ایک اور اس کی 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 یہی صورت ہے کیونکہ فیہ کی ضمیر سے تو حکم (دفع نسبت اور لا وقوع نسبت) مراد ہے اور لا کی ضمیر سے وقوع یا لا وقوع کا علم اور اذعان مراد ہے۔ خادم نے اسی صنعت کو سامنے رکھ کر اس عبارت کی تشریح کی ہے۔ جمیل احمد غفرلہ  
دولوالدیہ

کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حِكَايَةَ عَنِ رَسُولِ عِيسَىٰ عَلَىٰ نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ حِينَ ارْتَسَلَهُمُ الْإِهْلِي انطاكية اذ كَذَبُوا فِي الْمَرَّةِ الْاُولَىٰ اِنَّا الْيَكْمُ مَرْسَلُونَ مُوَكَّدًا بَانَ وَاِسْمِيَةِ الْجَمَلَةِ وَفِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ رَبَّنَا يَعْلَمُ اِنَّا الْيَكْمُ لَمَرْسَلُونَ مُوَكَّدًا بِالْقِسْمِ وَاِنَّ وَاللَّامِ وَاِسْمِيَةِ الْجَمَلَةِ لِمَبَالِغَةِ الْمُخَاطَبِينَ فِي الْاِنْكَارِ حَيْثُ قَالُوا مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا اَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُونَ وَقَوْلُهُ اِذْ كَذَبُوْا مَبْنِيٌّ عَلٰى اَنَّ تَكْذِيْبَ الْاِثْنِيْنَ تَكْذِيْبُ الثَّلَاثَةِ وَالْاِثْنِيْنَ فَالْمَكْذِبُ اَوْ لَا اِثْنَانِ -

ترجمہ: جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے قاصدوں کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے جبکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ان کو اہل انطاکیہ کی طرف بھیجا جب ان کو پہلی مرتبہ جھٹلایا گیا، بیشک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں ان اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے اور دوسری مرتبہ میں ہمارا رب جانتا ہے بیشک ہم تمہاری طرف بھیجے گئے ہیں تم، ان، لام اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد ہے کیونکہ مخاطبین نے انکار میں مبالغہ کیا ہے اس لئے کہ انہوں 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 اذ کذبوا اس بات پر مبنی ہے کہ دو کی تکذیب تین کی تکذیب ہے ورنہ پہلی مرتبہ دو ہی 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 اسکا یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے اہل انطاکیہ کی طرف اولاً بولش اور کئی دو آدمیوں کو بھیجا۔ جب انہوں نے انکے 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 ان اور جملہ اسمیہ کے ساتھ مؤکد کر کے کہا انا الیکم مرسلون پھر ان دونوں بزرگوں کی تقویت کیلئے 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 کیا ہے 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، ان، لام اور جملہ اسمیہ چار تائیدات کیا ساتھ مؤکد کر کے ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون کہا۔ ربنا یعلم لفظاً تو قسم نہیں ہے لیکن حکماً قسم ہے کیونکہ

اسکا 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) ما انتم الا بشر مثلنا (۲) ما انزل الرحمن من شیء (۳) ان انتم الا تکذبون۔ لیکن جو کلام ان کے سامنے پیش کیا گیا ہے اس میں تائیدات چار ہیں حالانکہ تائید بقدر انکار ہوتی ہے پس مناسب یہ تھا کہ جب انکار تین ہیں تو تائید بھی تین ہوتیں۔ جواب: تائید کا قوت اور ضعف میں بقدر انکار ہونا ضروری ہے عدد میں بقدر انکار ہونا ضروری نہیں۔ پس یہ انکارات ثلاثہ جو اہل انطاکیہ کی طرف سے واقع ہیں قوت میں تائیدات اربعہ کے برابر ہیں اور یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہاں انکار بھی چار ہیں تین تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے اور ما انتم اور ان انتم دونوں حصر انکار راجع کے مرتبہ میں ہے۔ وقولہ اذ کذبوا بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب پہلی مرتبہ قاصد دو تھے تو مصنف نے ان دو کیلئے کذبوا بصیغہ جمع کیوں ذکر کیا ہے کذبوا بصیغہ 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 انہوں 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۔

وَيُسَمَّى الضَّرْبُ الاول ابتدائياً والثاني طلبياً والثالث إنكارياً وَيُسَمَّى إخراج الكلام عليها أئى على الوجوه المذكورة وهى الخلو عن التأكيد فى الاول والتقوية بمؤكد استحساناً فى الثانى ووجوب التأكيد بحسب الإنكار فى الثالث إخراجاً على مقتضى الظاهر وهو أخص مطلقاً من مقتضى الحال لأن معناه مقتضى ظاهر الحال فكل مقتضى الظاهر مقتضى الحال من غير عكس كما فى صورة إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر فإنه يكون على مقتضى الحال ولا يكون على مقتضى الظاهر۔

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 استحساناً مؤکد کے ساتھ تقویت دینا ہے اور ثالث میں بحسب الانکاراتا کید کا واجب ہونا ہے مقتضى ظاہر پر استعمال کرتے ہوئے اور مقتضى ظاہر مقتضى حال سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں مقتضى ظاہر حال پس ہر مقتضى ظاہر مقتضى حال ہوگا بغیر عکس کے جیسا کہ خلاف مقتضى ظاہر کلام کرنے کی صورت میں ہے اس لئے کہ یہ مقتضى حال پر ہوگا اور مقتضى 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 طلب حکم ہونے کی صورت میں تاکید کا مستحسن اور بہتر ہونا (۳) مخاطب کے منکر حکم ہونے کی صورت میں بحسب الانکاراتا کید کا واجب ہونا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ان میں سے پہلے طریقہ پر کلام کرنے کا نام ابتدائی ہے یعنی کلام ابتدائی ہے اور دوسرے طریقہ پر کلام کرنے کا نام کلام طلبی ہے اور تیسرے طریقے پر کلام کرنے کا نام انکاری ہے اول کا نام ابتدائی اس لئے ہے کہ اس کلام سے پہلے مخاطب کی طرف سے نہ تو طلب پائی گئی اور نہ ہی انکار پایا گیا بلکہ بغیر ان باتوں کے مخاطب کے سامنے ابتداء کلام پیش کیا گیا ہے اور ثانی کا نام طلبی اس لئے ہے کہ مخاطب اس صورت میں طلب حکم ہوتا ہے اور ثالث کا نام انکاری اس لئے ہے کہ اس صورت میں مخاطب منکر حکم ہوتا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ تین طریقوں پر کلام کرنے کو مقتضى ظاہر پر کلام کرنا کہا جاتا ہے یعنی مذکورہ تین طریقوں میں سے اگر اسی طریقہ پر کلام کیا گیا تو وہ کلام مقتضى ظاہر کے مطابق ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ مقتضى ظاہر اور مقتضى حال کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی مقتضى ظاہر خاص مطلق ہے اور مقتضى حال عام مطلق ہے اس طور پر کہ حال تو وہ امر ہے جو کلام کو کسی بھی صفت کیساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو وہ امر داعی خواہ واقع میں ثابت ہو خواہ اسکا ثبوت واقع میں نہ ہو بلکہ متکلم کے نزدیک ہو اور ظاہر حال وہ امر ہے جو کلام کو کسی صفت کے ساتھ متصف کرنے کا تقاضہ کرتا ہو اس شرط کیساتھ کہ وہ امر داعی واقع میں ثابت ہو۔ حاصل یہ کہ حال کے تحت دو فرد ہیں (۱) ظاہر (۲) خفی۔ پس ظاہر تو وہ ہے جو شئ الامر اور واقع میں ثابت ہو اور خفی وہ ہے جو متکلم 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 مقتضى ظاہر مقتضى حال سے خاص ہے کیونکہ مقتضى ظاہر کے معنی ہیں مقتضى ظاہر حال یعنی وہ مقتضى حال جو ظاہر ہے خفی نہیں ہے الحاصل مقتضى ظاہر خاص ہے اور مقتضى حال عام ہے لہذا ہر مقتضى ظاہر مقتضى ظاہر مقتضى حال ہوگا لیکن ہر مقتضى حال کا مقتضى ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً اگر کوئی کلام مقتضى ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا ہو تو وہ کلام مقتضى حال کے مطابق تو ہوگا لیکن مقتضى ظاہر کے مطابق نہیں ہوگا اور جب ایسا ہوگا تو مقتضى حال کا مقتضى ظاہر کے بغیر پایا جانا ثابت ہو جائیگا۔

و کثیراً ما يُخْرِجُ الْكَلَامَ عَلَىٰ خِلَافِهِ اِىٰ خِلَافَ مَقْتَضَى الظَّاهِرِ فَيُجْعَلُ غَيْرُ السَّائِلِ كَالسَّائِلِ اِذَا قُدِّمَ  
 اِلَيْهِ اِىٰ اِلَىٰ غَيْرِ السَّائِلِ مَا يَلُوْحُ اِىٰ مَا يُشِيرُ لَهُ اِىٰ لِعِبَرِ السَّائِلِ بِالْخَبْرِ فَيَسْتَشْرِفُ غَيْرُ السَّائِلِ لَهُ اِىٰ لِلْخَبْرِ يَعْنِي  
 يَنْظُرُ اِلَيْهِ يُقَالُ اسْتَشْرَفَ الشَّيْءُ اِذَا رَفَعَ رَاسَهُ يَنْظُرُ اِلَيْهِ وَيَسْطُرُ كَفَّهُ فَوْقَ الْحَاجِبِ كَالْمَسْتَظِلِّ مِنَ الشَّمْسِ  
 اسْتَشْرَفَ الطَّالِبُ الْمُرْتَدُّ نَحْوَ وَلَا تَخَاطَبْنِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا اِىٰ لَا تَدْغْنِي يَا نُوحُ فِي شَانِ قَوْمِكَ وَاسْتِذْفَاعِ  
 الْعَذَابِ عَنْهُمْ بِشَفَاعَتِكَ فَهَذَا الْكَلَامُ يَلُوْحُ بِالْخَبْرِ تَلْوِيْحًا وَيُشْعِرُ بِاَنَّهُ قَدْ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْعَذَابُ فَصَارَ الْمَقَامُ مَقَامَ اَنْ  
 يَتَرَدَّدَ الْمُخَاطَبُ فِي اَنَّهُمْ هَلْ صَارُوا مَخْكُومًا عَلَيْهِمْ بِالْاَغْرَاقِ اَمْ لَا فَيَقِيْلُ اَنَّهُمْ مَغْرُقُوْنَ مُؤَكَّدًا اِىٰ هُمْ مَخْكُومًا  
 عَلَيْهِمُ بِالْاَغْرَاقِ۔

ترجمہ: اور بسا اوقات کلام خلاف مقتضی ظاہر لایا جاتا ہے چنانچہ غیر مسائل کو مسائل کے مانند قرار دیا جاتا ہے جبکہ غیر مسائل کے  
 سامنے ایسا کلام پیش کیا جائے جو غیر مسائل کیلئے جس خبر کی طرف مشیر ہو پس غیر مسائل خبر کا انتظار کرنے لگے یعنی اس کو دیکھنے لگے استشراف  
 الشیء اس وقت بولا جاتا ہے جب آدمی سر اٹھا کر اس کو دیکھے اور بھوں پر اپنا ہاتھ پھیلا دے جیسا کہ آفتاب کی شعاعوں سے سایہ حاصل کرنے  
 والا طالب مرتد کے انتظار کی طرح۔ جیسے آپ مجھ سے ظالموں کے بارے میں بات نہ کریں یعنی اے نوح آپ اپنی قوم کے بارے میں اور  
 ان سے عذاب دور کرنے کے بارے میں اپنی سفارش کیساتھ مجھ کو نہ پکاریں پس یہ کلام خبر کی طرف قدرے اشارہ کر رہا ہے اور یہ بتلا رہا ہے کہ  
 ان پر عذاب ثابت ہو چکا ہے پس یہ مقام مخاطب کیلئے اس بارے میں محل تردد ہو گیا کہ کیا ان لوگوں پر عرق ہونے کا حکم ہو گیا یا نہیں کہا گیا  
 انہم مغروقون تاکید کے ساتھ یعنی ان پر عرق کرنے کا حکم کر دیا گیا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کلام کبھی مقتضی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے مثلاً ایک شخص غیر مسائل اور خالی الذہن ہے اور اس  
 کا غیر مسائل اور خالی الذہن ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر مؤکد کلام پیش کیا جائے لیکن اس کو کسی نکتے کی وجہ سے مسائل  
 یعنی مرتد فی الحکم اور طالب حکم کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے کلام مؤکد پیش کیا گیا کیونکہ مخاطب کا مرتد اور طالب ہونا اس کا مقتضی ہے  
 پس یہ کلام مؤکد مقتضی حال کے تو مطابق ہوگا۔ اسلئے کہ تاکید حال یعنی اس سوال کا مقتضی ہے جسکے مرتبہ میں اتارا گیا ہے لیکن مقتضی ظاہر  
 کے خلاف ہے کیونکہ ظاہر درحقیقت 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 اس لئے یہ کلام مؤکد مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا اگرچہ مقتضی حال کے مطابق  
 ہے۔ رہا یہ سوال کہ وہ نکتہ کیا ہے جس کی وجہ سے غیر مسائل کو مسائل کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے کہا ہے کہ اگر  
 غیر مسائل اور غیر مرتد مخاطب کے سامنے ایسا کلام پیش کیا گیا۔۔۔۔۔ جو کسی خبر کی طرف اشارہ کرتا ہو اور پھر وہ غیر مسائل اس خبر کا اس طرح  
 انتظار کرنے لگا ہو گویا اس کا طالب ہے تو اب اس غیر مسائل کو مسائل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے ایسا کلام پیش کیا جائیگا جیسا کہ مسائل اور  
 مرتد کے سامنے پیش کیا جاتا ہے یعنی کلام مؤکد مثلاً باری تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کو مخاطب کر کے کہا وَلَا تَخَاطَبْنِي فِي الدِّينِ  
 ظَلَمُوا 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 وَاضْنَعُ الْفُلْكَ  
 بَاعِينَا 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 سنکر حضرت نوح علیہ السلام کے دل میں یہ تردد ہوا کہ کیا میری قوم کو عرق کرنے کا حکم کر دیا گیا ہے یا نہیں۔ پس نوح جو غیر مسائل تھے ان کو  
 مسائل اور مرتد کے مرتبہ میں اتار کر باری تعالیٰ نے ان کے سامنے کلام مؤکد پیش کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے اَنَّهُمْ مَغْرُقُوْنَ بے شک ان کو عرق

کردینا 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) سر اٹھانا (۲) دیکھنا (۳) بھوکوں پر ہاتھ رکھنا۔ یعنی استشراف کے معنی ہیں سر اٹھا کر بھوکوں پر ہتھیلی پھیلا کر اس طرح دیکھنا جیسے آفتاب کی شعاعوں سے بچتے ہوئے دیکھتا ہے۔

وَيُجْعَلُ غَيْرَ الْمُنْكَرِ كَالْمُنْكَرِ إِذَا لَاحَ ائِي ظَهَرَ عَلَيْهِ ائِي عَلَى غَيْرِ الْمُنْكَرِ شئِي مِنْ اِمَارَاتِ الْاِنْكَارِ نَحْوُ  
قول حنبل بن نضلة شعر جاء شقيق اسم رجل عارضاً رمحه اى واضعاً على العرض فهو لا ينكر ان فى بنى عمه  
رماحاً لكن مجيئه واضعاً للرمح على العرض من غير التفاتٍ وتهيؤ اماراة انه يعتقد ان لا رُمح فيهم بل كلهم عزل لا  
سلاح معهم فنزل منزلة المنكر وخطب خطاب التفات بقوله ان بنى عمك فيهم رماح مؤكداً بان وفي البيت  
على ما اشار اليه الامام المرزوقى تهكم واستهزاء كأنه يرميه بأنه من الضعف والجبن بحيث لو علم ان فيهم رماحاً لما  
النفست لفت الكفاح ولم تقويده على حمل الرماح على طريقة قوله شعر فقلت لمحرز لما انتقينا تنكب ولا يقطر ك  
الزحام يرميه بأنه لم ياشر الشدائد ولم يدفع الى مضائق المجامع كأنه يخاف عليه ان يداس بالقوائم كما يخاف على  
الصبيان والنساء لقلّة غنانه وضعف بنانه۔

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 حنبل بن نضلة کا قول۔  
شعر شقیق آیا، ایک آدمی کا نام ہے اپنا نیزہ عارض رکھے ہوئے یعنی عرض پر رکھے ہوئے پس وہ اس بات کا منکر نہیں ہے کہ اسکے پچازاد بھائیوں  
کے پاس نیزے ہیں لیکن اس کا نیزہ کو جانب عرض میں رکھ کر بلا التفات اور بلا تیارى کے آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ یہ سمجھ رہا ہے کہ  
ان کے پاس نیزے نہیں ہیں بلکہ سب سنتے ہیں انکے پاس ہتھیار نہیں ہیں اسلئے اسکو منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس سے لطریق التفات  
خطاب کیا گیا۔ بیشک تیرے پچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں انکے ساتھ مؤکد ہے اور شعر میں امام مرزوقی کے ایما کے مطابق مذاق  
اور ٹھٹھا ہے 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 نہ کرے اور اسکا ہاتھ نیزے اٹھانے پر بھی قادر نہ ہو شاعر کے قول کے طریقہ پر میں نے بوقت مذہمیز محرز سے کہا: ہٹ جا بھیڑ تجھے  
پکل ندے شاعر اسکو طعن کر رہا ہے کہ اس نے سختیاں نہیں جھیلیں اور مصائب جنگ میں مبتلا نہیں ہوا۔ گویا اس پر یہ خوف ہے کہ بیروں سے  
روندا نہ جائے جیسا کہ بچوں اور عورتوں پر نازک اندامی اور کمزوری کی وجہ سے خوف کیا جاتا ہے۔

تشریح: مصنف نے گذشتہ عبارت میں متقضى ظاہر کے خلاف کی وہ صورت بیان فرمائی ہے جہاں تا کید کا لانا مستحسن ہے واجب  
نہیں ہے اور اب وہ صورت بیان فرما رہے ہیں جہاں تا کید کا لانا واجب ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ھيئة غير منكر 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 کیا جائے گا جیسا کہ منکر کے سامنے کیا جاتا ہے  
۔ ملاحظہ فرمائیے اس شخص کا ھيئة غير منكر ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کے سامنے غیر موکد کلام پیش کیا جائے لیکن جب علامات انکار  
کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس کو منکر کے درجہ میں اتار لیا گیا تو اس کے سامنے کلام موکد کا پیش کرنا واجب ہو گیا اور یہ بات اظہر من الشمس ہے  
کہ یہ کلام موکد متقضى ظاہر کے خلاف ہے اس کی مثال حنبل بن نضلة کا یہ شعر ہے۔

جاء شقيق عارضاً رمحه ان بنى عمك فيهم رماح

شقیق ایک آدمی کا نام ہے۔ عرضاً 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 پچازاد بھائیوں کے پاس ہتھیار اور نیزے ہونے کا ہقیقہ منکر نہیں ہے بلکہ وہ اس بات کو جانتا ہے کہ اس کے پاس ہتھیار اور نیزے ہیں لیکن اس کا اس ہیئت پر آنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے پچازاد بھائیوں کو سنتے اور خالی ہاتھ سمجھتا ہے اور وہ اس کے پاس ہتھیار ہونے کا منکر ہے لہذا اس علامت انکار کی وجہ سے شقیق غیر منکر کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر اسکے سامنے بطریق التفات ان بنسی عمک کلام مؤکد پیش کیا گیا ہے شک تیرے پچازاد بھائیوں کے پاس نیزے ہیں دیکھے شقیق کے ہقیقہ غیر منکر ہونے کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کے سامنے غیر مؤکد کلام پیش کیا جاتا لیکن اس کی طرف سے چونکہ علامت انکار ظاہر ہوگئی ہے اس لئے اس کو منکر کے مرتبہ میں اتار کر خلاف متقسی ظاہر اس کے سامنے کلام مؤکد پیش کیا گیا۔ صاحب مختصر علامت تفتازائی 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 پچازاد 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 اس کو نیزہ اٹھانے کی ہمت نہ ہوتی۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ابو ثمامہ براء بن عازب انصاری نے بنو ضبہ کے ایک شخص حمز کا مذاق اڑایا ہے چنانچہ ابو ثمامہ نے کہا کہ میں نے جنگ کے وقت حمز سے کہا ایک طرف ہٹ جا تجھ کو از دحام بکل نہ ڈالے گویا شاعر نے یوں کہا جناب آپ آزمودہ کار نہیں ہیں سرد گرم کو برداشت کئے ہوئے نہیں ہیں آپ مصائب جنگ دیکھے ہوئے نہیں ہیں اس لئے آپ گھر تشریف لے جائیں ورنہ ہمیں ڈر ہے کہ بچوں اور عورتوں کی طرح آپ کو بھی روند نہ دیا جائے۔

نہ سخر اٹھیا نہ لو ارم سے یہ بازو میرے آزمائے ہوئے ہیں

وَيُجْعَلُ الْمُنْكَرُ كَغَيْرِ الْمُنْكَرِ إِذَا كَانَ مَعَهُ أَيْ مَعَ الْمُنْكَرِ مَا إِنْ تَأَمَّلَهُ أَيْ شَيْءٌ مِنَ الدَّلَائِلِ وَالشُّوَاهِدِ إِنْ تَأَمَّلَ الْمُنْكَرَ ذَلِكَ الْبَشَى إِزْتِدَاعٌ عَنِ الْإِنْكَارِ وَمَعْنَى كَوْنِهِ مَعَهُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا لَهُ مُشَاهِدًا عِنْدَهُ كَمَا تَقُولُ لِمُنْكَرِ الْإِسْلَامِ الْإِسْلَامُ حَقٌّ مِنْ غَيْرِ تَأْكِيدٍ لِأَنَّ مَعَ ذَلِكَ الْمُنْكَرِ دَلَائِلٌ دَالَّةٌ عَلَى حَقِيقَةِ الْإِسْلَامِ وَقِيلَ مَعْنَى كَوْنِهِ مَعَهُ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ مَجْرَدَ وُجُودِهِ لَا يَكْفِي فِي الْإِرْتِدَاعِ مَا لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا عِنْدَهُ وَقِيلَ مَعْنَى مَا إِنْ تَأَمَّلَهُ شَيْءٌ مِنَ الْعَقْلِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْمُنَاسَبَ حِينَئِذٍ أَنْ يُقَالَ مَا إِنْ تَأَمَّلَ بِهِ لِأَنَّهُ 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 شواہد 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 اس کو معلوم ہو اور اس کے پاس مشاہد ہو جیسا کہ تو منکر اسلام سے کہے اسلام حق یعنی تاکید کے اس لئے 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 اس لئے کہ دلیل کا محض نفس الامر میں موجود ہونا بازر 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 اس لئے 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 متقسی ظاہر کی ایک صورت یہ ہے کہ منکر کو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار کر اسکے 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 اسکے سامنے مؤکد کلام پیش کیا جائے لیکن جب اسکو غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو اسکے سامنے متقسی ظاہر کے خلاف کلام غیر مؤکد 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 اور شواہد موجود ہوں کہ اگر منکر ان میں غور کر لے تو وہ اپنے انکار سے

باز آجائے لہذا جب دلائل و شواہد میں غور کرنے سے منکر کا انکار زائل ہو جائے گا تو وہ منکر غیر منکر کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا۔ اذاکان معہ ما میں ماسے مراد دلائل و شواہد ہیں اور معہ کی ضمیر منکر کی طرف راجع ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس دلائل و شواہد ہوں کہ وہ اگر ان میں غور کر لے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ شارح کہتے ہیں کہ منکر کے پاس دلائل و شواہد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ منکر کو وہ دلائل معلوم ہوں اور وہ شواہد اس کو مشاہد ہوں مثلاً آپ منکر اسلام سے الاسلام حق بغیر تاکید 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 اس کو معلوم ہوں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلائل نفس الامر میں موجود ہوں اگرچہ اس کو 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 اس کو انکار سے باز رکھنے میں کافی نہیں ہوں گے اس لئے کہ دلائل و شواہد کا موجود ہونا انکار سے باز نہیں رکھتا ہے بلکہ ان میں غور و فکر کرنے کے بعد منکر انکار سے باز آسکتا ہے اور غور و فکر اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ اس کو دلائل و شواہد 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 ما سے مراد دلائل و شواہد نہیں ہیں بلکہ ما سے مراد عقل ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ جب منکر کے پاس عقل ہو کہ اگر وہ عقل میں غور کر لے تو اپنے انکار سے باز آجائے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ قول بھی محل نظر ہے کیونکہ اگر ما سے مراد عقل ہوتی تو مصنف ما ان تاملہ نہ کہتا بلکہ ما ان تامل بہ کہتا اس لئے کہ عقل میں غور نہیں کیا جاتا ہے بلکہ عقل کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے۔

نحو لاریب فیہ ظاہرُ هذا الكلام انه مثالٌ لعقلٍ منکرٍ الحکمِ کغیرہ وترک التأكيد لذلک وبیانہ ان معنی لاریب فیہ لیس القرآن بمظنۃ للرب ولا ینبغی ان یرتاب فیہ ولهذا الحکمُ مٹا ینکرہ کثیر من المخاطبین لکن نزل انکارہم منزلة عدمہ لِمَا مَعَهُم من الدلائل الدالۃ علیٰ انہ لیس مٹا ینبغی ان یرتاب فیہ والاحسن ان یقال انہ نظیر لتنزیل وجود الشیء منزلة عدمہ بناءً علیٰ وجود ما یریلہ فانہ نزل رب المرتابین منزلة عدمہ تعویلاً علیٰ ما یریلہ حتیٰ نفی الرب علیٰ سبیل الاستغراق کما نزل الانکار منزلة عدمہ لذلک حتیٰ صح ترک التأكيد۔

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 لیا گیا ہے اس لئے 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 وجود شیء عدم شیء کے مرتبہ میں اتارنے کی نظیر ہے اس دلیل کے وجود پر بناء کرتے ہوئے جو اس شک کو زائل کر دے کیونکہ شک کرنے والوں کے شک کو عدم شک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اس دلیل پر اعتماد کرتے ہوئے جو اس شک کو زائل کر دے حتیٰ کہ بطریق استغراق رب کی نفی کر دی گئی جیسا کہ انکار کو عدم انکار کے مرتبہ میں اتار لیا 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 لیا جائے۔ اس عبارت میں اسی کی مثال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کلام کا ظاہر اس بات کی غمازی 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 مثل لہ کے افراد میں سے ہوتی ہے اور نظیر مثل لہ کے افراد میں سے نہیں ہوتی اور وجہ 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



لیس زید قائماً وللطالب ما زید بقائم وللمنکر واللہ ما زید بقائم وعلیٰ هذا لقیاس۔

ترجمہ: اور ایسے ہی یعنی اعتبارات اثبات ہی کے مثل اعتبارات نفی ہیں یعنی کلام ابتدائی میں مؤکدات سے خالی ہونا اور کلام طلبی میں استحسانا کسی مؤکد کے ساتھ اس کو تقویت دینا اور کلام انکاری میں بحسب الانکار تا کید کا واجب ہونا تو خالی الذہن آدمی سے کہہ گا مازید قائماً یا لیس زید قائماً اور طالب سے کہہ گا مازید بقائم اور منکر سے کہہ گا واللہ مازید بقائم اور اسی پر قیاس کر۔

تشریح: مصنف نے 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 جائے گا مازید قائماً یا لیس زید قائماً اور کلام طلبی کو استحساناً مؤکد لایا جائیگا چنانچہ طالب متردد سے کہا جائیگا مازید بقائم اور کلام انکاری کو جو باؤکد کیا جائیگا چنانچہ منکر سے کہا جائے گا واللہ مازید بقائم۔

ثم الاسناد مطلقاً سواء كان إنشائياً أو إخبارياً منه حقيقة عقلية ولم يقل أمّا حقيقة وأما مجاز لأن بعض الاسناد عندہ لیس بحقیقہ ولا مجاز کقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان وجعل الحقيقة والمجاز صفة الاسناد دون الكلام لأن اتصاف الكلام بهما إنما هو باعتبار الاسناد وأوردتهما في علم المعانی لانهما من احوال اللفظ فيدخلان في علم المعانی.

ترجمہ: پھر اسامی مطلقاً خواہ انشائی ہو یا خبری اس میں سے حقیقت عقلیہ ہے اور مصنف نے ماہیقہ واما مجاز نہیں کہا کیونکہ مصنف کے نزدیک بعض اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے جیسے ہمارا قول الحيوان جسم والانسان حيوان اور مصنف نے حقیقت و مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی اس لئے کہ دونوں کے ساتھ کلام کا متصف ہونا باعتبار اسناد کے ہے اور ان دونوں کا علم معانی میں لائے کیونکہ یہ دونوں لفظ کے احوال سے ہیں لہذا یہ دونوں علم معانی میں داخل ہوں گے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ اسناد انشائی ہو یا خبری ہو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت عقلیہ (۲) مجاز عقلی۔ شارح نے سواء كان انشائياً او اخبارياً کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں مطلق اسناد کی تقسیم کرنا مقصود ہے خاص طور پر اسناد خبری کی تقسیم کرنا مقصود نہیں ہے جیسا کہ اسناد خبری کی بحث سے وہم ہوتا ہے۔ شارح کے انشائیات اور اخباریات کہنے سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی اسناد نام کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ دونوں اسناد نام کی قسمیں ہیں کیونکہ انشاء اور اخبار دونوں اسناد نام کے وصف ہیں حالانکہ حقیقت و مجاز دونوں اسناد نام 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 اعجبني ضرب زيد کے مارنے نے مجھ کو تعجب میں ڈالا اور اعجبني انبث اللہ البقل اللہ کے سبزی 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 جبرئیل النهی نہر کا جاری ہونا اور اعجبني انبث اللہ البقل مجھ کو فصل ربیع کے سبزی 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 انشائیہ اور جملہ خبریہ میں ہو خواہ وہ اسناد نام 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 حقیقہ عقلیہ اور منہ مجاز عقلی کہہ کر ذکر کیا ہے اور کلمہ حصر کے ساتھ اما حقیقہ واما 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 الحيوان جسم اور الانسان حيوان میں اور ہر اس مثال میں جہاں مسند نہ فعل ہو اور نہ معنی فعل ہو اسناد نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے۔ بہر حال عدم حصر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے



مصنف نے یہ تعبیر اختیار کی ہے اگر چہ سکا کی کے نزدیک اسناد انھیں دو قسموں میں منحصر ہے چنانچہ سکا کی نے کہا ہے کہ الحقیقۃ ہی اسناد

الشئی الی ما هو له عند المتکلم فی الظاهر والمجاز اسناد الشئی الی غیر ما هو له عند المتکلم فی الظاهر بتاول۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے حقیقت اور مجاز کو اسناد کی صفت بنایا ہے نہ کہ کلام کی حالاں کہ سکا کی نے ان کو کلام کی صفت بنایا ہے وچ اس کی یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ واقع میں اسناد ہی متصف ہوتا ہے اور ہا کلام تو وہ اسناد کے واسطے سے ان دونوں کے ساتھ متصف ہوتا ہے پس چونکہ واقع میں حقیقت اور مجاز کے ساتھ اسناد متصف ہوتی ہے نہ کہ کلام اس لئے 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 کیلئے 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

وهی ائی الحقیقۃ العقلیۃ اسناد الفعل او معناه کالمصدر واسمی الفاعل والمفعول والصفۃ المشبہة واسم التفصیل والظرف الی ما ائی الی شئی هو ائی الفعل او معناه له ائی لذلک الشئی کالفاعل فیما بنی له نحو ضرب زید عمرو او المفعول بہ فیما بنی له نحو ضرب عمرو فان الضاریۃ لیزید والمضرب وبیۃ لعمرو عند المتکلم متعلق بقولہ له وبہذا أدخل فیہ ما یطابق الاعتقاد دون الواقع فی الظاهر وهو ایضاً متعلق بقولہ له زید یدخل فیہ ما لا یطابق الاعتقاد والمعنی اسناد الفعل او معناه الی ما یكون هو له عند المتکلم فیما یفہم من ظاہر حالہ وذلک بان لا ینصب قرینۃ دالۃ علی انہ غیر ما هو له فی اعتقادہ ومعنی کونہ له ان معناه قائم بہ ووصف له وحقہ ان ینسند الیہ سواء کان مخلوقاً للہ تعالیٰ او لغيرہ وسواء کان صادرأ عنه باختیارہ کضرب او لا کمرض و مات۔

ترجمہ: اور وہ یعنی حقیقت عقلیہ فعل یا معنی فعل جیسے اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ، اسم تفصیل، 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 ایہ مفعول فعل مجہول میں مثلاً ضرب عمرو اس لئے کہ ضارب زید کے لئے ہے اور مضروب عمرو کے لئے ہے متکلم کے نزدیک متعلق ہے لہ کے اور اس سے داخل ہو گیا اس میں وہ جو اعتقاد کے مطابق ہو نہ کہ واقع کے ظاہر میں اور یہ بھی اس کے قول لہ کے متعلق ہے اور اس سے اس میں داخل ہو جائے گا وہ جو اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور معنی ہیں 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 بایں طور کہ ایسا قرینہ قائم نہ کیا جائے جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ اس کے اعتقاد میں غیر ماہول ہے اور اس کے 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 اللہ کی مخلوق ہو یا غیر اللہ کی مخلوق ہو اور برابر ہے کہ وہ فعل غیر اللہ سے اسکے اختیار سے صادر ہو یا جیسے ضرب یا بغیر اختیار کے جیسے مرض اور مات

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے 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۔ متکلم کے نزدیک متکلم کے ظاہر حال میں عبارت میں فعل سے مراد فعل اصطلاحی ہے اور معنی فعل سے مراد معنی تفصیلی یعنی حدث ہے مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول یعنی لفاعل (معروف) میں فاعل کے لئے فعل ہوتا ہے جیسے ضرب زید عمرو اور ہی للمفعول مجہول 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۔ اس لئے کہ ضار بہت زید کے لئے اور مضر بہت 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 لہ کے متعلق ہے کہ لہ سے لفظ لہ مراد نہیں ہے بلکہ اس کا عامل جو ممدوف ہے وہ مراد ہے یعنی استفسر اور حاصل یہ ہے کہ عند المتکلم اس فعل سے متعلق ہے جو لہ میں عامل ہے اور جس سے لہ 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 ہو فی الظاهر۔ بھی اسی لہ 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 ماہولہ 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 ماہولہ ہے و معنی کونہ لہ 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 اللہ کے پیدا کردہ ہوں جیسے جن زید زید مجنون ہو گیا یا بطریق کسب غیر اللہ کے پیدا کردہ ہوں اور وہ معنی جو غیر اللہ 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 اللہ سے بغیر اس کے اختیار کے صادر ہوئے ہیں حالانکہ یہ دونوں غیر اللہ سے صادر ہی نہیں ہوئے ہیں بہتر یہ تھا کہ شارح مثال میں تحرك المرعش پیش کرتے مرعش نے حرکت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے قول اولاً کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی غیر اللہ 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 مرعش (۲) اس سے بالکل صادر ہی نہ ہوئے ہوں جیسے مرض اور موت، حقیقت عقلیہ کی تعریف کے فوائد کی قیود کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول ماہولہ سے بحسب الواقع ماہولہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے یعنی فعل یا معنی فعل 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 متکلم 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 متکلم کے اعتقاد میں ثابت نہ ہو۔

البتہ یہ قول نہ تو اس کو شامل ہوگا جو اعتقاد کے مطابق ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو اور نہ اس کو شامل ہوگا جو دونوں کے مطابق نہ ہو لیکن جب عند المتکلم 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 اور 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 پہلا داخل تھا مگر جب فی الظاهر 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 (۲) دونوں کے مطابق نہ ہو (۳) واقع کے مطابق نہ ہو نہ کہ اعتقاد کے (۴) اعتقاد کے مطابق نہ ہو نہ کہ واقع کے۔

فانقسام الحقيقة العقلية على ما يشمله التعريف اربعة الاول ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعاً كقول المؤمن انبت الله البقل والشأنى ما يطابق الاعتقاد فقط نحو قول الجاهل انبت الربيع البقل والثالث ما يطابق الواقع فقط كقول المعتزلى لمن لا يعرف حاله وهو يخفيها منه خلق الله تعالى الافعال كلها وهذا المثال متروك في المتن والرابع ما لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد جميعاً نحو قولك جاء زيد وانت ائى الحال انك خاصة تعلم انه لم يجئ دون المخاطب اذ لو علمه المخاطب ايضاً لما تعين كونه حقيقة لجواز ان يكون المتكلم قد جعل علم السامع بانه لم يجئ قرينة على انه لم يرد ظاهرة فلا يكون الاسناد الى ما هو له عند المتكلم فى الظاهر -

ترجمہ: پس حقیقت عقلیہ کے انقسام اس بناء پر جس کو تعریف شامل ہے چار ہیں اول وہ جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو جیسے مومن کا قول انبت الله البقل دوم وہ جو فقط اعتقاد کے مطابق ہو جیسے کافر کا قول انبت الربيع البقل 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 الله تعالى الافعال كلها اور یہ مثال متن میں متروک ہے اور چہارم وہ جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق نہ ہو جیسے تیرا قول جاء زيد در آنحلیکہ 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 متکلم 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 المتكلم فی الغاہر کی طرف تشریح: 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 تو یہ 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 بھی ثابت ہو اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ثابت ہو جیسے مومن کا قول انبت الله البقل کہ انبات نقل واقع میں بھی اللہ کے لئے ثابت ہے اور مومن کے اعتقاد میں بھی اللہ ہی کے لئے ثابت ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اعتقاد کے مطابق ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو یعنی متکلم 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 الربيع البقل کہ انبات نقل واقع میں تو اللہ کے لئے ثابت ہے لیکن کافر کے اعتقاد میں فصل ربیع کے لئے ثابت ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ واقع کے مطابق ہو لیکن متکلم کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل واقع میں تو ماہولہ کے لئے ثابت ہو لیکن متکلم 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 الله تعالى الافعال كلها اللہ تعالیٰ نے تمام افعال پیدا کئے ہیں اور معتزلی اس مخاطب سے اپن عقیدہ چھپاتا بھی چاہتا ہے ملاحظہ فرمائے اس مثال میں خلق افعال کو اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور خلق افعال کو اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور خلق افعال واقع میں بھی اللہ کے لئے ثابت ہے لیکن متکلم یعنی معتزلی کے اعتقاد میں ثابت نہیں ہے کیونکہ معتزلہ افعال اختیار یہ کا یہ خالق بندے کو مانتے ہیں اللہ کو نہیں مانتے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ مثال متن میں مذکور نہیں ہے اور مذکور نہ ہونے کی وجہ اس کا قلب وجود ہے لہذا اس کے عدم ذکر سے یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ حقیقت عقلیہ کی صرف تین قسمیں ہیں چوتھی 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 متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہو جیسے ایک شخص نے کسی کو مخاطب بنا کر کہا جاء زيد اور خاص طور پر متکلم 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 متکلم کے اعتقاد میں ثابت ہے۔ صرف اس کا 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۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ کہا جاسکتا تھا کہ متکلم نے مخاطب کے اس بات کے علم کو کہ زید نہیں آیا اس پر قرینہ 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 ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف نہیں ہوگی اور جب ماہولہ کی طرف اسناد نہیں ہوگی تو یہ اسناد حقیقت عقلیہ نہیں ہوگی بلکہ مجاز عقلی ہوگی۔

منہ ای من الاسناد مجاز عقلی ویسمى مجازاً حُكْمِيًّا ومجازاً فی الاثبات واسناداً مجازياً وهو اسنادُهُ ای اسنادُ الفعل او معناه ای ملبس له ای للفعل او معناه غیر ماہولہ ای غیر الملبس الذی ذلک الفعل او معناه منہ لہ یعنی غیر الفاعل فی المبني للفاعل وغير المفعول به فی المبني للمفعول سواء كان ذلک الغير غیراً فی الواقع او عند المتکلم فی الظاہر وبهذا سقط ما قيل انه ان اراد غير ما هو له عند المتکلم فی الظاهر فلا حاجة الی قوله بتأویل وهو ظاهر وان اراد غير ما هو له فی الواقع خرج عنه مثل قول الجاهل انبت اللہ البقل مجازاً عقلياً باعتبار الاسناد الی سبب بتأویل متعلق باسناده ومعنی التأویل انک تطلب ما يؤل الیه من الحقیقة او الموضوع الذی يؤل الیه من العقل وحاصله ان تنصب قرينة صارفة عن ان يكون الاسناد الی ما هو له۔

ترجمہ: اور بعض اس میں سے یعنی اسناد میں سے مجاز عقلی ہے اور نام رکھا جاتا ہے اس کا مجاز حکمی 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 یعنی فعل یا معنی فعل کے ملبس کی طرف..... درآئیکہ وہ ملبس غیر ماہولہ ہو یعنی غیر ہو اس ملبس 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 واقع میں غیر ہو یا عند المتکلم فی لفظ غیر ہو۔ اور اس تعیم سے ساقط ہو گیا وہ جو کہا گیا ہے کہ اگر ارادہ کیا غیر ماہولہ عند المتکلم فی الظاہر کا تو اس کے قول بتاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ ظاہر ہے اور اگر ارادہ کیا ہے غیر ماہولہ فی الواقع کا تو اس سے کافر کے قول انبت اللہ البقل کی طرح باعتبار اسناد الی سبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائے گا بتاویل، باسنادہ کے متعلق ہے اور تاویل کے معنی یہ ہیں کہ تو اس چیز کو طلب کرے جس کی طرف مجاز لوئے یعنی حقیقت یا طلب کرے اسکا وہ موضوع جسکی طرف مجاز لوئے اس حال میں کہ وہ طلب عقل سے شروع ہو اور حاصل یہ ہے کہ ایسا ترینہ ہو جو اس بات سے پھیرنے والا ہو کہ اسناد ماہولہ 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 حکمی ہے اور ایک نام مجاز فی الاثبات ہے اور ایک نام اسناد مجازی ہے۔ مجاز عقلی میں دو جزء ہیں ایک مجاز دوم عقلی۔ مجاز تو اس لئے نام رکھا گیا کہ مجاز ماخوذ ہے جاز مکان سے اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شے اپنے اصلی مکان سے تجاوز کر جائے پس مجاز عقلی میں اسناد چونکہ اپنے اصلی مکان یعنی ماہولہ سے دوسرے مکان یعنی غیر ماہولہ کی طرف متجاوز ہو جاتی ہے اس لئے اس کا نام مجاز رکھا گیا اور چونکہ اسناد ایک امر معقول ہے جس کا ادراک عقل کے ذریعہ کیا جاتا ہے اس لئے اسناد میں یہ تصرف کرنا کہ بجائے ماہولہ کے غیر ماہولہ کی طرف نسبت کی جائے امر معقول میں تصرف کرنا ہے پس چونکہ یہ تصرف امر معقول میں ہے اس لئے اس کا نام عقلی رکھ دیا گیا اس کے برخلاف 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 حکمی 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 اصلی ہے اور اثبات اصل اس لئے ہے کہ مجاز فی اللفظی مجاز فی الاثبات کی فرع ہے یعنی نفی میں مجاز اسی وقت جاری ہوگا جبکہ اس کے اثبات میں بھی مجاز جاری ہو اور نفی کے اندر مجاز کی مثال باری تعالیٰ کا قول فمار بہمت تجار تہم ہے کہ تجارت کی طرف ربح کی اسناد غیر ماہولہ کی طرف اسناد ہے۔ اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ مجاز فی الاثبات میں اثبات سے مراد انتساب اور انتساب ہے اور انتساب و اتصاف ایجاب 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 اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ یہ اسناد مجازی کی طرف منسوب ہے۔

بہر حال مجاز عقلی کہتے ہیں فعل یا معنی فعل کی تاؤل اور قرینہ کیساتھ اسکا ایسے ملا بس کی طرف اسناد کرنا جو غیر ماہولہ ہو یعنی فعل یا معنی فعل کی ایسی چیز کی طرف نسبت کرنا کہ اس چیز اور اس فعل یا معنی فعل کے درمیان ملا بست، ارتباط اور تعلق ہو اور یہ ملا بس اس ملا بس کا غیر ہو جس کیلئے فعل یا معنی فعل مبنی ہے یعنی مبنی للفاعل میں غیر فاعل مسند الیہ ہو اور مبنی للمفعول میں غیر مفعول مسند الیہ ہو کیونکہ اگر مبنی للفاعل میں فاعل مسند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا اور مبنی للمفعول میں مفعول مسند الیہ اور منسوب الیہ ہوگا تو وہ اسناد حقیقی ہوگی نہ کہ مجازی۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ غیر خواہ واقع میں ماہولہ کا غیر ہو خواہ مستحکم کے اعتقاد میں ماہولہ کا غیر ہو جو اس کے ظاہر حال سے مفہوم ہے شارح اس تقیم کے ذریعہ ان چاروں قسموں کو مجاز عقلی میں داخل کرنا چاہتے ہیں جو حقیقت عقلیہ کے ذیل میں گزر چکی ہیں اور حقیقت عقلیہ کی جو مثالیں ہیں وہ بعینہ مخاطب کے حال کے اعتبار سے مجاز عقلی کی اقسام کی مثالیں بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں چنانچہ اسکی مثال جو واقع اور اعتقاد دونوں کے مطابق ہو مؤمن کا قول انبت اللہ البقل ہے بشرطیکہ اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہو جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ مستحکم انبات کی نسبت ریح کی طرف کرتا ہے اور مستحکم کو مخاطب کا یہ اعتقاد معلوم بھی ہو پس اس مثال میں انبات کی نسبت اللہ کی طرف واقع کے مطابق بھی ہے اور اعتقاد مستحکم کے مطابق بھی مگر مستحکم کو مخاطب کے اعتقاد کو جاننا اس بات کا قرینہ ہے جو اسناد کو اس کے ظاہر سے پھیرنے والا ہے یعنی مستحکم کا یہ علم اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ اسناد ماہولہ کی طرف نہیں ہے بلکہ غیر ماہولہ کی طرف ہے اور اسی کا نام مجاز عقلی ہے اسی طرح دوسری مثالوں میں غور کیا جاسکتا ہے۔

و بهذا سقط ما قيل سے شارح کہتے ہیں کہ سوا کے ذریعہ تقیم سے ایک اعتراض بھی دفع ہو گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف میں جو غیر ماہولہ ہے اس سے غیر فی الواقع مراد ہے یا غیر عند المستحکم فی الظاہ مراد ہے اگر اس سے غیر عند المستحکم فی الظاہ مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملا بس جسکی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ مستحکم کے اعتقاد میں اس کا غیر ہے جس کیلئے 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 ماہولہ عند المتکلم فی الظاہ کی طرف اسناد اسی وقت ہوتی ہے جبکہ وہاں ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ جسکی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ غیر ماہولہ عند المستحکم 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 ماہولہ فی الواقع مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ فعل کا وہ ملا بس جسکی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے وہ واقع میں اس کا غیر ہے جس کیلئے فعل ثابت ہے تو اس صورت میں کافر کا قول انبت اللہ البقل باعتبار اسناد الی السبب کے مجاز عقلی ہونے سے خارج ہو جائے گا حالانکہ کافر کا یہ قول مجاز عقلی ہے اور مجاز عقلی اسلئے ہے کہ کافر کا عقیدہ یہ ہے کہ انبات درحقیقت توریح کیلئے ثابت ہے اور ریح فاعل حقیقی ہے اور بالذات وہ اسکا 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 اسلئے خارج ہو جائے گا کہ انبات جس کیلئے واقع میں ثابت ہے اللہ واقع اور نفس الامر میں اس کا غیر نہیں ہے بلکہ وہ اللہ ہی ہے جس کیلئے واقع میں انبات ثابت ہے پس شارح کی اس تقیم سے کہ غیر ماہولہ میں جو غیر ہے وہ عام ہے واقع میں غیر ہو یا عند المستحکم فی الظاہ غیر ہو مذکورہ اعتراض دفع ہو جائے گا کیونکہ غیر عند المستحکم 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 المستحکم مراد لینے کی صورت میں خارج نہیں ہوگا۔ الحاصل اس تقیم کے بعد یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا۔ تاؤل شارح کہتے ہیں کہ بتاول 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 تاویل سے مراد یہ ہے کہ اس حقیقت کو طلب کیا جائے جس کی طرف مجاز لوٹنے کا یعنی مجاز عقلی سے حقیقت کی طرف رجوع کرنے کا نام تاویل ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوں گے جبکہ مجاز کے لئے حقیقت موجود ہو مثلاً اجبت الربیع البقل میں اسناد مجازی ہے اور اس میں تاویل یہ ہے کہ اس کی حقیقت یعنی اسناد ماہولہ کو طلب کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ اجبت الربیع البقل کی حقیقت ہے۔ اجبت اللہ البقل فی الربیع۔ دوسرے معنی بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ تاویل اس موضوع کو طلب کرنے کا نام ہے جس کی طرف ذہن من جہت العقل یہ اسناد مجازی لوٹی ہے مگر یہ معنی اس وقت متحقق ہوں گے جبکہ اس اسناد مجازی کے لئے حقیقت موجود نہ ہو مثلاً اقد منی بلدک لحق لی علیک مجھ کو تیرے شہر میں میرا وہ حق لیکر آیا جو تجھ پر واجب ہے۔

اس مثال میں حق لسی علیک اقدام کا فاعل مجازی ہے کیونکہ یہ حق شہر میں آنے کا سبب ہے اور اس مثال کی اصل یہ ہے قدمت بلدک لحق لی علیک میں تیرے شہر میں آیا اپنے اس حق کی وجہ سے جو تجھ پر واجب ہے اور حق لسی علیک 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 البقل ایک محل اور موضع ہے یعنی قدم حق جس کی طرف مجاز لوٹ سکتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ تاویل 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۔ شارح نے فرمایا ہے کہ تاویل کا حاصل یہ ہے کہ متکلم 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۔

وله ائی للفعل وهذا إشارة إلى تفصيل وتحقیق للتعریفین ملاسبات شتی ائی مختلفة جمع شتیب کمربض ومرضی ینابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والسبب ولم يتعرض للمفعول معه والحال و نحوهما لان الفعل لا یسند الیها فاسنادہ الی الفاعل او المفعول به اذا كان مبنیاً له ائی للفاعل او المفعول به یعنی ان اسنادہ الی الفاعل اذا كان مبنیاً له او الی المفعول به اذا كان مبنیاً له حقیقة کما مر من الامثلة واسنادہ الی غیرهما ائی غیر الفاعل والمفعول به یعنی غیر الفاعل فی المبنی للفاعل وغیر المفعول به فی المبنی للمفعول للملابسة یعنی لاجل ان ذلك الغير يشابه ما هو له فی ملابسة الفعل مجازاً۔

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 ہیں شتی بمعنی مختلف شتیب کی جمع ہے جسے مریض اور مرضی۔ فعل ملاسب ہوتا ہے فاعل، مفعول بہ، مصدر، زمان، مکان اور سبب کو اور مفعول معہ اور حال وغیرہ سے تعرض نہیں کیا اس لئے کہ فعل ان کی طرف مسند نہیں ہوتا ہے پس فعل کی اسناد فاعل یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مبنی للمفعول یہ ہو یعنی فعل کی اسناد فاعل کی طرف جبکہ وہ مبنی للفاعل ہو یا مفعول بہ کی طرف جبکہ وہ مبنی للمفعول ہے جو حقیقت ہے جیسا کہ مثالیں گذر چکی ہیں اور فعل کی اسناد 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 ملاسبت کی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ وہ غیر، تعلق فعل میں ماہولہ کے مشابہ ہے مجاز ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ فعل کے بہت سے متعلقات ہیں چنانچہ فعل، فاعل کا بھی ملاسب 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 مجہول ہونے کی صورت میں مفعول بہ کی طرف اسناد کی گئی تو اس اسناد اور نسبت کا نام حقیقت عقلیہ ہوگا اور اگر کسی ملاسبت 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 مجہول کی اسناد غیر مفعول بہ کی طرف کی گئی تو اس کا نام مجاز عقلی ہوگا شارح نے للفعل کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ لہ کی ضمیر کا مرجع فعل ہے لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ ملاسبات و

متعلقات جس طرف فعل کے ہوتے ہیں اسی طرح معنی فعل کے بھی ہوتے ہیں لہذا مصنف پر لازم تھا کہ وہ ایسا 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 تعین اور تحقیق کی طرف اشارہ کیا ہے شئی، شئیت کی جمع ہے جیسے مرضیٰ مریض کی جمع ہے فعل کے ملازمات 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 مفہوم کا جز ہوتا ہے اور زمانہ بھی فعل کے متعلقات میں سے اس لئے ہے کہ زمانہ فعل کا جزء ہے اور مکان اس لئے ہے کہ فعل مکان پر التزاماً دلالت کرتا 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 نہ کسی طرح ملاست اور تعلق حاصل ہے اس لئے ان کو فعل کا ملابس اور متعلق قرار دیا گیا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مفعول معہ، حال اور تیز و مستثنیٰ کو متعلقات فعل میں شمار نہیں کیا ہے کیونکہ فعل کا متعلق وہی ہو سکتا ہے جس کی طرف فعل کی اسناد کی جاتی ہو جیسا کہ متن میں مذکور چھ چیزوں کی طرف فعل کی اسناد کی جاتی ہے اور ہر مفعول معہ 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 مبنی لفاعل ہو یعنی معروف ہو اور فاعل کی طرف مسند ہو یا فعل مبنی للمفعول بہ ہو یعنی مجہول ہو اور مفعول بہ کی طرف مسند ہو تو ان دونوں صورتوں میں اسناد حقیقی ہوگی جیسا کہ سابق میں مثالیں گزر چکی ہیں اور اگر کسی ملاست مشابہت کی وجہ سے فعل معروف کی اسناد فاعل کے علاوہ کی طرف کی گئی یا فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کے علاوہ کی طرف کی گئی تو ان صورتوں میں اسناد مجازی ہوگی للملابسة کے بعد یعنی کہہ کر شارح نے ملاست کی مراد بیان کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ملاست کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر یعنی مسند الیہ مجازی ملاست فعل اور تعلق فعل میں ماہولہ یعنی مسند الیہ حقیقی کے مشابہ ہو یعنی مسند الیہ حقیقی اور مسند الیہ مجازی اس بات میں کہ ان دونوں سے ہر ایک کے ساتھ فعل متعلق ہے ایک دوسرے کے مشابہ ہو اگرچہ جہت تعلق مختلف ہو مثلاً جرئی النہر (نہر جاری ہوگی) میں نہر مسند الیہ مجازی ہے اور جرئی الماء (پانی جاری ہو گیا) میں ماء مسند الیہ حقیقی ہے اور تعلق فعل میں دونوں کے درمیان مشابہت موجود ہے کیونکہ فعل جرئی ماء کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ فعل جرئی ماء کے ساتھ قائم ہے اور نہر کے ساتھ بھی متعلق ہے اس طور پر کہ نہر جرئی کا وقوع ہوتا ہے بہر حال جہت تعلق اگرچہ مختلف ہے لیکن تعلق دونوں کے ساتھ ہے اس کی وضاحت کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی ہے کہ مصنف کے قول ولہ ملابسات شئی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ملاست 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 خادم نے اس کو بالتفصیل ذکر کیا ہے۔

كقولهم عيشة راضية فيما بنى للفاعل وأُسند الى المفعول به إذا العيش مرضية وسيل مفعم في عكسه اعنى فيما بنى للمفعول وأُسند الى الفاعل لأن السيل هو الذى يفعم اى يملأ من افعمت الاناء إذا ملأته وشعر شاعر في المصدر والاولى التمثيل بنحو جدّ جدّه لأن الشعر هل هنا بمعنى المفعول ونهاره صائم في الزمان ونهر جار في المكان لأن الشخص صائم في النهار والماء جار في النهر وبنى الامير المدينة في السبب وينبغى ان يعلم ان المجاز العقلي يجرى في النسبة الغير الاسنادية ايضاً من الاضافية والايقاعية نحو اعجبنى انبات الربيع وجرى الانهار قال اللہ تعالیٰ وان خفتن شقاق بينهما ومكر الليل والنهار ونحو نومت الليل واجريت النهر قال اللہ تعالیٰ

ولا تطيعوا امر المسرفين والتعريف المذكور انما هو للاسناد من اللهم الا ان يراة بالاسناد مطلق النسبة وهننا  
مباحث نفيسة وشحنها بها الشرح۔

ترجمہ: جیسے ان کا قول عيشة راضية مبنی للفاعل میں اور اس کو مفعول بہ کی طرف مستدرک دیا گیا کیونکہ عیش مرضیہ ہے اور  
سئل مقسم اس کے برعکس میں یعنی مبنی للمفعول میں اور فاعل کی طرف اسناد کر دی گئی اس لئے کہ سیلاب وہ ہے جو بھرتا ہے افعمت الاناء  
سے ماخوذ ہے جب تو اس کو بھر دے اور شعر شاعر مصدر میں اور اولی جَدَّ جَدَّہ جیسے سے مثال دینا ہے اسلئے کہ یہاں شعر مفعول کے معنی میں  
ہے اور نہارہ صائم زمان میں اور نہر جَادِ مکان میں کیونکہ انسان دن میں روزہ دار ہوتا ہے اور پانی نہر میں جاری ہوتا ہے۔ اور بنی  
الامير المدينة سبب میں، اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ مجاز عقلی نسبت غیر اسناد میں بھی جاری ہوتا ہے یعنی نسبت اضافیہ اور ایقاعیہ  
میں بھی جیسے اعجبنی انبات الربيع اور جری الانهار اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے وان خفتهم شقاق بینہما و مکر اللیل  
والنهار اور جیسے نَوْمْتُ اللیل و اجریت النهر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ولا تطيعوا امر المسرفين اور تعریف مذکور صرف  
اسنادی کی ہے اے اللہ اگر یہ کہ ارادہ کیا جائے اسناد سے مطلق نسبت کا اور یہاں عمدہ عمدہ بحثیں 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 عيشة راضية ہے  
اس طور پر کہ راضیہ مبنی للفاعل ہے کیونکہ راضیہ اسم فاعل ہے اور اسم فاعل فعل 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 اس لئے ہے کہ عیشہ (زندگی  
) خود راضی نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے اس کا صاحب یعنی صاحب عیشہ راضی ہوتا ہے الحاصل عیشہ ہیئتہ مرضیہ ہے نہ کہ راضیہ۔ پس چونکہ اس  
مثال میں مبنی للفاعل کی اسناد مفعول بہ کی طرف کی گئی ہے اس لئے یہ اسناد مجازی ہوگی کیونکہ مبنی للفاعل میں مفعول بہ فعل کا غیر ماہولہ ہوتا ہے نہ  
کہ ماہولہ۔ 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 مفعول۔ اس کا جواب دیتے ہوئے خادم نے کہا ہے کہ یہ ضمیر ترکیب میں اگرچہ فاعل نحوی ہے لیکن ہیئتہ مفعول بہ  
ہے کیونکہ عیشہ مرضیہ 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 مائل دونوں کا ایک ہے وجہ اس کی  
یہ ہے کہ اگر یوں کہا جاتا کہ راضیہ کی اسناد عیشہ کی طرف ہے تو یہ اسناد مبتدأ کی طرف ہوتی کیونکہ عیشہ ترکیب میں مبتدأ واقع ہے اور پہلے گزر چکا  
ہے کہ مصنف کے نزدیک مبتدأ 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 اس کو مجاز عقلی کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوتا۔ دوسری مثال ”سئل مقسم“ ہے اس  
مثال میں فعل مبنی للمفعول کی نسبت فاعل کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ مقسم، افعال (بھرتا) 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 اگرچہ ترکیب میں مبتدأ ہے لیکن  
انعام کا حقیقی فاعل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے افعم السیل الوادی، سیلاب نے وادی کو بھر دیا اور وہ ضمیر جس کی طرف مقسم کی اسناد کی گئی ہے  
اگرچہ ترکیب میں نائب فعل ہے لیکن ہیئتہ 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 ماہولہ 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 مبنی للفاعل اور فعل معروف کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو اس میں مستتر ہے اور شعر مصدر کی طرف راجع ہے اور یہ 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 ماہولہ 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 ”ظل ظلیل“ گھناسا یہ شارح فراتے 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 اس کی اسناد فاعل یعنی صاحب جد کی طرف کی جاتی پس اس مثال میں بھی چونکہ غیر ماہولہ کی طرف اسناد کی گئی ہے اس لئے یہ بھی اسناد مجازی ہے اور ع اس کو مثال میں پیش کرنا بہتر اس لئے تھا کہ اس جگہ شعر اسم 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 اس کی طرف اسناد کرنا مصدر کی طرف اسناد کرنا نہیں ہوگا بلکہ مفعول کی طرف اسناد کرنا ہوگا اور یہ مثال عیشہ راضیہ کے قبیل سے ہوگی اسناد الی المصدر کے قبیل سے نہ ہوگی اور جذہ جذہ میں چونکہ یہ احتمال نہیں ہے اس لئے اسناد الی المصدر کی مثال میں اس کو پیش کرنا زیادہ مناسب تھا۔ چوتھی مثال نہارہ صانم ہے اس مثال میں مبنی للفاعل یعنی صانم کی اسناد اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو صانم میں مستتر ہے اور نہار کی طرف راجع ہے پس نہار چونکہ زمانہ ہے اس لئے یہ مثال اس بات کی ہوگی کہ مبنی للفاعل زمانہ کی طرف مسند ہے اور زمانہ غیر ماہولہ ہے اس لئے 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 جبار ہے اس مثال میں مبنی للفاعل یعنی جبار کی اسناد مکان کی طرف کی گئی ہے اس طور پر کہ جبار اس ضمیر کی طرف مسند ہے جو ضمیر نہر کی طرف راجع ہے اور نہر جبار کا فاعل اور ماہولہ نہیں ہے بلکہ غیر ماہولہ ہے اس کا ماہولہ اور فاعل تو ماء (پانی) ہے پس چونکہ یہاں بھی غیر ماہولہ کی طرف اسناد ہے اس لئے یہ بھی اسناد مجازی کی طرف کی گئی ہے کیونکہ امیر، آمر ہونے کی وجہ سے بناء کا سبب ہے فاعل نہیں ہے۔ بناء کا فاعل اور ماہولہ تو معمار ہے 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 عقلیہ 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 جبرئ الماء فی النہر ہے اور نسبت ایقاعیہ میں جاری ہونے کی مثال نومت ابنی فی اللیل ہے (میں نے اپنے بیٹے کو رات میں سلا یا ہے) اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال ہے اور نسبت اضافیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال وان خفتم شقاق بینہما بھی ہے کیونکہ اس کی اصل وان خفتم شقاق الزوجین فی الحالۃ الواقعة بینہما ہے پس شقاق مصدر کی اضافت بین اسم مکان کی طرف مجاز عقلی ہے اس طرح مکر اللیل والنہار میں مکر مصدر کی اضافت لیل و نہار (زمان) کی طرف مجاز عقلی ہے کیوں کہ اس کی اصل ہے مکر الناس فی اللیل والنہار نسبت ایقاعیہ میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال نومت اللیل اور یہ اجربیت النہر ہے کیونکہ اس کلام کی اصل ہے نومت الشخص فی اللیل میں نے آدمی کو رات میں سلا یا۔ اجربیت الماء 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 تطیعوا امر المسرفین میں اطاعت کو امر پر واقع کرنا نسبت ایقاعیہ میں مجاز ہے کیونکہ اطاعت اصلاً ذمی 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 اسنادیہ 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 اسناد یہ کو بھی اور اضافیہ اور ایقاعیہ کو بھی احقر نے یہ اعتراض و جواب مجاز عقلی کی تعریف کے شروع میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ یہاں شارح کی عبارت کو حل کرنے کے لئے ذکر کر دیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر اور بھی اچھی اچھی بحثیں ہیں جن کو میں نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

وقولنا فی التعریف بتأولٍ یخربُ نحو ما مرَّ من قولِ الجاهلِ أَبَتْ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ رَائِيًا الْإِنْبَاتَ مِنَ الرَّبِيعِ فَانْ هَذَا الْإِسْنَادُ وَإِنْ كَانَ إِلَى غَيْرِ مَا هُوَ لَهُ فِي الْوَاقِعِ لَكِنْ لَا تَأْوُلُ فِيهِ لِأَنَّهُ مَرَادُهُ وَمَعْتَقَدُهُ وَكَذَا شَفَى الطَّبِيبِ الْمَرِيضَ وَنَحْوَ ذَلِكَ مِمَّا يَطْبِقُ الْإِعْتِقَادَ دُونَ الْوَاقِعِ فَقَوْلُهُ بِتَأْوُلٍ يَخْرُجُ ذَلِكَ كَمَا يَخْرُجُ الْإِقْوَالِ الْكَاذِبَةِ وَهَذَا تَعْرِيفٌ بِالسُّكَاكِيِّ حَيْثُ جَعَلَ التَّأْوُلَ لِإَخْرَاجِ الْإِقْوَالِ الْكَاذِبَةِ فَقَطْ وَلِلتَّبِيهِ عَلَى هَذَا تَعَرَّضَ الْمَصْنَفُ فِي الْمَتْنِ لِبَيَانِ فَائِدَةِ هَذَا الْقَيْدِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ ذَلِكَ مِنْ دَابِهِ فِي هَذَا الْكِتَابِ وَاقْتَصَرَ عَلَى بَيَانِ إِخْرَاجِهِ بِنَحْوِ قَوْلِ الْجَاهِلِ مَعَ أَنَّهُ يُخْرَجُ الْإِقْوَالِ الْكَاذِبَةِ أَيْضًا۔

ترجمہ: اور ہمارے قول تعریف میں بتاؤل کافر کے گذشتہ قول ابنت الربیع البقل کو خارج کر دیتا ہے درآئیکہ وہ ربیع سے انبات کا معتقد ہے اس لئے کہ یہ اسناد واقع میں اگرچہ غیر ماہولہ کی طرف ہے لیکن اس میں کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ اس کی مراد اور اس کا اعتقاد یہ ہی ہے اور ایسے ہی شفی الطیب المریض اور اسی جیسا جو اعتقاد کے مطابق ہونہ کہ واقع کے۔ پس اس کا قول بتاؤل اس کو خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوال کا ذبہ کو خارج کر دیتا ہے اور یہ سکا کی پر تعریض ہے اس لئے کہ سکا کی تاؤل کو فقط اقوال کا ذبہ کو نکلانے 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 تعرض 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 ذبہ کو بھی خارج کر دیتا ہے۔

تشریح: مصنف نے اس عبارت میں بتاؤل کی قید کا فائدہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف میں تاؤل (قرینہ) کی قید کے ذریعہ کافر کے قول ابنت الربیع البقل کو مجاز عقلی ہونے سے خارج کیا ہے بشرطیکہ وہ کافر انبات من الربیع کا اعتقاد رکھتا ہو اور انبات کے سلسلہ میں ربیع کو موثر حقیقی سمجھتا ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ربیع کی طرف انبات کی اسناد اگرچہ واقع اور نفس الامر میں غیر ماہولہ کی طرف ہے لیکن یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے جو 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 الربیع ہی متکلم یعنی کافر کی مراد اور اس کا اعتقاد ہے۔ الحاصل قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے اسناد حقیقت عقلیہ کہلائے گی، مجاز عقلی نہیں کہلائے گی۔ اسی طرح کافر کا قول شفی الطیب المریض اور اس کے علاوہ وہ تمام اقوال جن میں اسناد متکلم کے اعتقاد کے مطابق تو ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو جیسے کافر کا قول احرقبت النار الخطب اور قطع السکین الحبل اس طرح کے تمام اقوال قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے حقیقت عقلیہ میں داخل ہوں گے اور مجاز عقلی سے خارج ہوں گے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول بتاؤل کافر کے مذکورہ قول کو مجاز عقلی ہونے سے اسی طرح خارج کر دیتا ہے جیسا کہ اقوال کا ذبہ کو خارج کر دیتا ہے۔ قول کا ذب کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے جساء زید کہا اور اس حالیکہ اس کو معلوم ہے کہ زید نہیں آیا۔ پس اس مثال میں جاء فعل کی اسناد اگرچہ غیر ماہولہ کی طرف ہے مگر چونکہ اس پر کوئی قرینہ نہیں ہے اس لئے یہ اسناد مجاز عقلی نہ ہوگی بلکہ حقیقت عقلیہ ہوگی۔

شارح کا کافر کے قول کو علیحدہ اور اقوال کا ذبہ کو علیحدہ ذکر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کافر کا قول ابنت الربیع البقل قول کا ذب نہیں ہے حالانکہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے یہ بھی قول کا ذب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اقوال کا ذب سے مراد وہ اقوال ہیں جن کے

کذب کا متکلم بھی اعتقاد رکھتا ہو اور کافر کا قول اس اعتبار سے کاذب نہیں کیونکہ کافر اس قول کے صدق کا اعتقاد رکھتا ہے نہ کہ کذب کا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول تو نابتاؤل علامہ سکا کی پر تعریض ہے اس طور پر کہ علامہ سکا کی نے تاؤل کی قید کے ذریعہ مجاز عقلی سے صرف اقوال کا ذبح کو خارج کیا ہے۔ کافر کے قول انبت الربیع البقل کو خارج نہیں کیا ہے۔ مصنف نے اس عبارت سے واضح کیا ہے کہ تاؤل کی قید اقوال کا ذبح کی طرح کافر کے قول انبت الربیع 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 صرف کافر کے قول کو نکالنے کے بیان پر اکتفاء کیا ہے حالانکہ یہ قید جس طرح کافر کے قول کو مجاز عقلی سے خارج کرتی ہے اسی طرح اقوال کا ذبح کو بھی خارج کرتی ہے۔

ولہذا ای ولان مثل قول الجاهل خارج عن المجاز لا لشرائط التأول فيه لم يحمل نحو قوله شعر اشاب الصغیر وافسی الكبير كمر الغداة ومر العشی علی المجاز ای علی ان اسناد اشاب وافسی الی كمر الغداة ومر العشی مجاز ما دام لم یعلم اولم یظن ان قائله ای قائل هذا القول لم یعتقد ظاهره ای ظاهر الاسناد لا لتفاءل التأول ح لاحتمال ان یکون هو معتقدا للظاهر فيكون من قبيل قول الجاهل انبت الربیع البقل كما استدل یعنی مالم یعلم ولم یستدل بشئ علی انه لم یزد ظاهره مثل الاستدلال علی ان اسناد میز الی جذب اللیالی فی قول ابی النجم شعر میز عنه ای عن الراس فنزعاً عن فنزع هو الشعر المجتمع فی نواحی الراس جذب اللیالی ای مضیئها واختلافها ابطنی او اسرعی حال من اللیالی علی تقدیر المقول ای مقولاً فیها ویجوز ان یکون الامر بمعنی الخبر مجاز خبر ان ای استدل علی ان اسناد میز الی جذب اللیالی مجاز بقوله متعلق بأستدل ای بقول ابی النجم عقبیه ای عقبیہ قوله میز عنه فنزعاً عن فنزع افناه ای ابا النجم او شعر راسه قيل اللیه ای امره و ارادته للشمس اطلعی فانه یدل علی انه فعل اللہ تعالیٰ وانه المبدی والمعدی والمنشی والمفیی فیكون الاسناد الی جذب اللیالی بتأول علی انه زمان او سبب۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے اور اس لئے کہ کافر کے قول کے مثل مجاز سے خارج ہے کیونکہ مجاز میں تاؤل شرط ہے نہیں محمول کیا جائے گا شاعر کے قول کہ رات ودن کے انقلاب نے بچہ کو جواں کر دیا اور بوڑھے کو فنا کر دیا مجاز پر یعنی اس بات پر کہ اشاب اور افسی کی اسناد کمر الغداة ومر العشی کی طرف مجاز ہے جب تک کہ نہ معلوم ہو جائے یا نہ گمان ہو جائے کہ اس قول کا قائل اس کے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے یعنی ظاہر اسناد کا۔ کیونکہ اس وقت تاؤل منشی ہے اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ ظاہر کا معتقد ہو پس یہ کافر کے قول انبت الربیع البقل کے قبیل 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 کہ ابوالنجم کے قول میں میز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے۔ جدا کر دیا ہے سر سے بالوں کا گچھ۔ قترع، سر کے اطراف میں بالوں کے مجموعہ کا نام ہے راتوں کے گزرنے اور ان کے اختلاف نے تو اب جلدی گزریا آہستہ مقول کی تقدیر پر لیالی سے حال ہے یعنی مقولاً فیہا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ امر خبر کے معنی میں ہو مجاز ان کی خبر ہے یعنی اس بات پر کہ میز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے استدلال کیا گیا ہے اس کے قول سے (یہ) استدلال کے متعلق ہے یعنی ابوالنجم کو یا اس کے سر کے بال کو اللہ کے حکم نے اور اس کے ارادہ نے آفتاب سے کہ تو طلوع ہو جا۔ اس لئے کہ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفا کرنا اللہ کا کام ہے اور وہی ابتداء پیدا کرنے والا اور وہی دوبارہ پیدا کرنے والا ہے۔ وہی پیدا کرنے والا وہی فنا کرنے والا ہے پس جذب اللیالی کی طرف اسناد قرینہ کے ساتھ ہوگی اس بناء پر کہ وہ زمانہ ہے یا سبب ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ کافر کا قول انبت الربیع البقل مجاز عقلی سے اس لئے خارج ہوا ہے کہ اس میں ظاہر اسناد مرا دنہ ہونے پر تا اول اور قرینہ موجود نہیں ہے حالانکہ مجاز کے لئے قرینہ شرط ہے پس اسی وجہ سے شاعر کے قول اشاب الصغیر وافنی الکبیر کمر الغداة ومر العشی میں کمر الغداة ومر العشی کی طرف اشاب اور افنی کی اسناد کو مجاز پر محمول نہیں کیا جائے گا تا وقتیکہ 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 منعی ہوگا اور قرینہ اس لئے منعی 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 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 قول انبت الربیع 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 افنی کا حقیقی فاعل تو اللہ ہی کو سمجھتا ہے مگر اس نے کسی مشابہت کی وجہ سے کمر الغداہ ومر العشی کی طرف اسناد کی ہے تو ایسی صورت میں اسناد الی غیر ماہولہ پر چونکہ قرینہ (ظاہر اسناد مرا دنہ ہونے کا علم) موجود ہے اس لئے اس کو مجاز پر محمول کر لیا جائے گا۔ مصنف نے ظاہر اسناد مرا دنہ ہونے کے علم پر ایک نظیر پیش کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ابوالنجم کے شعر۔

میز عنہ قنزعاً عن قنزع      جذب اللیالی ابطی او اسرعی

میں میز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف مجاز ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل یہ ہے کہ اسکے بعد ابوالنجم نے یہ کہا ہے افساہ قیل اللہ للشمس اطلعی اس بعد والے شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوالنجم مؤخر ہے اور ہر چیز میں مؤخر حقیقی اللہ کو سمجھتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات معلوم ہوگی کہ ابوالنجم نے میز کی جذب اللیالی کی طرف ظاہر اسناد مرا دنہ نہیں لی ہے بلکہ جذب اللیالی کی طرف یا تو اسلئے اسناد کر دی گئی ہے کہ جذب اللیالی یعنی اللیالی الجاذبہ۔ سر سے بالوں کے جدا کرنے کا زمانہ ہے۔ یا اسلئے کہ اسناد کر دی گئی ہے کہ جذب اللیالی سر سے بالوں کو جدا کرنے کا سبب عادی ہے۔ بہر حال جب قرینہ سے ظاہر اسناد کا مرادنا معلوم ہو گیا تو جذب اللیالی کی طرف میز کی اسناد مجازی ہوگی۔ اب یہ ذرا سی عبارت حل کر لیجئے۔ شارح کہتے ہیں کہ مجاز ان کی خبر ہے اور مصنف کا قول بقول استدلال کے متعلق ہے اور متن کا ترجمہ یہ ہے جیسا کہ ابوالنجم کے بعد میں آنے والے قول افساہ قیل اللہ للشمس اطلعی سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ ابوالنجم کے قول میز عنہ ان میں میز کی جذب اللیالی کی طرف اسناد مجاز ہے یعنی اس اسناد کے مجاز ہونے پر ابوالنجم کا بعد والا قول قرینہ ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ابطی او اسرعی لیالی سے حال ہے اور امر، انشاء ہونے کی وجہ سے چونکہ حال نہیں ہو سکتا ہے اسلئے شارح نے کہا ہے کہ ابطی سے پہلے مقولاً فیہا کا لفظ مقدر ہے اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ ابطی او اسرعی ہے تو امر لیکن خبر کے معنی میں ہے اور خبر کو حال قرار دینا جائز ہے۔

واقسامہ ائى أقسام المجاز العقلی باعتبار حقیقة الطرفین ومجازیتہما اربعة لأن طرفیه وهما المسند الیه والمُسندُ اَمَّا حقیقتان لغویتان نحو انبت الربیع البقل او مجازان لغویان نحو اوحى الارض شباب الزمان فان المراد باخياء الارض تهيج القوى النامية فيها واحداث نضارتها بانواع النباتات والاحياء فى الحقيقة اعطاء الحیوة وهى صفة تفتضى الحس والحركة وكذا المراد بشباب الزمان ازدياد قوتها النامية وهو فى الحقيقة عبارة عن كون الحيوان فى زمان يكون حرارته العنصرية مشوبة اى قوية مشتعلة او مختلفتان بان يكون احد الطرفين حقيقة والاخر مجازاً نحو انبت البقل شباب الزمان فيما المسند حقيقة والمسند الیه مجازاً او اوحى الارض الربيع فى عكسه ووجه الانحصار فى الارض على ما ذهب الیه المصنف ظاهر لانه اشترط فى المسند ان يكون فعلاً او ما فى معناه فيكون مفرد كل مفرد مستعمل اَمَّا حقیقة او مجاز۔

ترجمہ: اور حقیقت طرفین اور مجاز بہت طرفین کے اعتبار سے مجاز عقلی کی چار قسمیں ہیں اس لئے کہ اس دونوں طرفین اور وہ مسند الیہ اور مسند ہیں یا تو حقیقت لغوی ہیں جیسے انبست الربیع البقل یادوں لغوی ہیں جیسے احمی الارض شباب الزمان کیونکہ احیاء الارض سے مراد زمین ہیں قوی نامیہ کو ابھارنا اور طرح طرح کی گھاسوں سے شادابی پیدا کرنا ہے اور احیاء حقیقت میں حیات کا ایجاد کرنا ہے اور حیات ایسی صفت ہے جو حس و حرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور ایسے ہی شباب زمان سے مراد اس کی قوت نامیہ ہیں اضافہ ہے اور شباب حقیقت میں نام ہے حیوان کے ایسے زمانہ میں ہونے کا جس زمانے میں اس کی طبیعت حرارت قوی اور پُر جوش ہو یادوں مختلف ہیں بایں طور کہ طرفین میں سے ایک حقیقت ہو اور دوسری مجاز ہو جیسے انبست القبیل شباب الزمان اس میں مسند حقیقت ہے اور مسند الیہ مجاز ہے۔ یا احمی الارض الربیع اس کے عکس میں اور چاروں میں وجہ مصنف کے مذہب کے مطابق ظاہر ہے اس لئے کہ مسند میں یہ شرط ہے کہ وہ فعل ہو یا معنی فعل ہو پس مسند مفرد ہو گا 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 لہ میں مستعمل ہو مثلاً موحد کا قول انبست الربیع البقل کہ اس میں مسند یعنی انبات بھی اپنے معنی موضوع لہ (اگانے) میں مستعمل ہے اور ربیع بھی اپنے موضوع لہ (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور مستعمل چونکہ ظاہر اسناد کا عقیدہ 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 موحد کا قول انبست القبیل 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 اعطاء حیات کے ہیں یعنی حیات کو موجود کرنا اور حیات ایسی صفت کا نام ہے جو حس و حرکت کا تقاضہ کرتی ہے اور ارض کے مجازی معنی ہیں زمین کے اندر قوی نامیہ کو ابھارنا اور طرح طرح کی گھاسوں سے اس میں سرسبزی اور ع شادابی پیدا کرنا یہاں احیاء کے مجازی معنی مراد ہیں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں اسی طرح شباب زمان کے حقیقی معنی میں حیوان کا ایسے زمانے میں ہونا جس زمانے میں اسکی طبعی حرارت قوی اور مشتعل ہو اور مجازی معنی ہیں زمین کی قوت نامیہ میں اضافہ اور زیادتی کا اور یہاں مجازی معنی مراد ہیں نہ کہ حقیقی۔ اس قول کا قائل بھی چونکہ موحد ہے اور وہ اسکے ظاہر کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے اسلئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی۔ (۳) مسند الیہ اور ع مسند دونوں مختلف ہوں یعنی مسند حقیقت ہو اور مسند الیہ مجاز ہو جیسے موحد کا قول انبست القبیل 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 موحد ہونے کی وجہ سے چونکہ ظاہر اسناد کا معتقد نہیں ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی کے قبیل سے ہوگی۔ (۴) مسند الیہ حقیقت ہو اور مسند مجاز ہو جیسے موحد کا قول احمی الارض الربیع اس قول میں مسند الیہ (ربیع) تو اپنے حقیقی معنی (موسم بہار) میں مستعمل ہے اور مسند یعنی احیاء الارض اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہے اور قائل چونکہ موحد ہے اور ظاہر اسناد کا معتقد نہیں ہے اس لئے 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 وجہ ظہور 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 مسند الیہ مفرد ہوتا ہے اور ہر مفرد مستعمل یا تو حقیقت ہو گا یا مجاز ہوگا۔ پس اگر مسند الیہ اور مسند دونوں حقیقت ہیں تو قسم اول اور اگر دونوں مجاز ہیں تو قسم ثانی اور اگر ایک حقیقت اور ایک مجاز ہے تو قسم ثالث ورنہ رابع ہے۔ شارح نے مفرد کو مستعمل کے ساتھ اس لئے مقید 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 موحد ہے، مجاز عقلی کی مثالیں ہیں لیکن اگر ان کا قائل کافر اور منکر خدا ہو تو یہ ہی چاروں اقوال ہیئت عقلیہ کی مثالیں ہو جائیں گی۔

وَهُوَ اِنِّى الْمَجَازُ الْعَقْلِيَّ فِى الْقُرْآنِ كَثِيْرًا اِنِّى كَثِيْرًا فِى نَفْسِهِ لَا بِالْاَضَافَةِ اِلَى مَقَابِلِهِ حَتَّى يَكُوْنَ الْحَقِيْقَةُ الْعَقْلِيَّةُ قَلِيْلَةً وَتَقْدِيْمُ فِى الْقُرْآنِ عَلٰى كَثِيْرٍ لِمَجْرَدِ الْاِهْتِمَامِ وَاِذَا تَلِيْتُ عَلَيْهِمْ اَيَاتَهُ اِنِّى اَيَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰى زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا اَسْنَدَ الزِّيَادَةُ وَهِيَ فَعْلُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَى الْاَيَاتِ لِكُوْنِهَا سَبَبًا لَهَا يَذْبَحُ اِبْنَاءَهُمْ نُسْبَ التَّذْبِيْحِ الَّذِى هُوَ فَعْلُ الْجِيْشِ اِلَى فِرْعَوْنَ لِاَنَّهُ سَبَبٌ اَمْرٌ يَنْزَعُ عَنْهَا لِبَاسَهُمَا نُسْبَ نَزْعِ اللِّبَاسِ عَنِ اَدَمَ وَحَوَاءَ عَلٰى نَيْبِنَا وَعَلَيْهِمَا السَّلَامُ وَهُوَ فَعْلُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَى الْاِبْلِيسِ لِاَنَّ سَبَبَ الْاَكْلِ مِنَ الشَّجَرَةِ وَسَبْبُ الْاَكْلِ وَسُوْسَتُهُ وَمَقَاسَمَتُهُ اِيَاهُمَا بَا نَهُ لِهَمَا مِنَ النَّاصِحِيْنَ يَوْمًا نَصَبَ عَلٰى اَنَّهُ مَفْعُوْلٌ بِهِ لِتَقْوَنَ اِى كَيْفَ تَقْوَنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اِنْ بَقِيْتُمْ عَلٰى الْكُفْرِ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيْبًا نُسْبَ الْفَعْلِ اِلَى الزَّمَانِ وَهُوَ فَعْلُ اللّٰهِ تَعَالٰى حَقِيْقَةً وَهَذَا كِتَابَةٌ عَنِ شَدَّتِهِ وَكثْرَةُ الْهَمُوْمِ وَالْاِحْزَانِ فِيْهِ لِاَنَّ الشَّيْبَ مِمَّا يَتَسَارَعُ عِنْدَ تَفَاقُمِ الشَّدَائِدِ وَالْمَحْنِ اَوْ عَنِ طَوْلِهِ لِاَنَّ الْاَطْفَالَ يَبْقُوْنَ فِيْهِ اَوْ اَنَّ الشَّيْخُوْحَةَ وَاَخْرَجَتْ الْاَرْضُ اَنْفَالَهَا اِنِّى مَا فِيْهَا مِنَ الدَّفَاتِيْرِ وَالْحِزَانِ نُسْبَ الْاِخْرَاجِ اِلَى مَكَانِهِ وَهُوَ فَعْلُ اللّٰهِ تَعَالٰى حَقِيْقَةً۔

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 ہیئت 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 اللہ کی آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ ان کے ایمان کو زیادہ کر دیتی ہیں زیادہ کی اسناد آیات کی طرف کی گئی حالیکہ زیادت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے کیونکہ آیات زیادتی ایمان کا سبب ہیں۔ ذبح کرتا ہے ان کے لڑکوں کو ذبح کرنا جو لشکر کا فعل ہے فرعون کی طرف منسوب کیا گیا ہے اس لئے کہ فرعون سبب آمر ہے۔ اتار رہا ہے ان سے ان کے لباس کو۔ آدم اور حواء 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 خیر خواہ ہے۔

یوماً منصوب ہے اس بناء پر کہ وہ تقون کا مفعول بہ ہے۔ کیسے بچو گے قیامت کے دن اگر تم کفر پر 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 ہیئت اور یہ کنایہ ہے اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم سے اس لئے کہ لگا تاریخوں اور مسلسل رنج و محن سے بوڑھا پا جلد آجاتا ہے یا اس روز کی طولات سے کنایہ ہے اس لئے کہ اس دن میں بچے بوڑھا پئے کو پہنچ جائیں گے اور نکال دیں گی زمین اپنے بوجھ کو یعنی دینوں اور خزانوں کو اخراج کی نسبت مکان کی طرف کی گئی ہے حالانکہ وہ ہیئت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ مجاز عقلی قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے یہ کہہ کر مصنف نے ظاہر یہ پرد 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 مگر ہم کہتے ہیں کہ جب مجاز پر قریہ موجود ہوگا تو ایہام کذب کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔ شارح نے کثیر فی نفسہ کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول کثیر سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ قرآن پاک میں مجاز عقلی کا استعمال حقیقت عقلیہ کی 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 کثیر سے فی نفسہ کثیر مراد ہے ہیئت 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 کثیر پر مقدم کیا گیا ہے اور معمول کی تقدیم تخصیص پر دلالت کرتی ہے لہذا مصنف کی عبارت کا مطلب یہ 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 یعنی سنت رسول اور کلام عرب میں بھی بکثرت موجود ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہاں فی القرآن کو کھینچ 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 نے قرآن پاک میں مجاز عقلی واقع ہونے کی چند مثالیں پیش کی ہیں۔ (۱) وَإِذَا تَلَّيْت عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادْتَهُمْ إِيمَانًا 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 ضمیر کی طرف کی گئی ہے جس کا مرجع 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 عاڈہ 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 ماہولہ کی طرف اسناد کرنے کا نام چونکہ مجاز عقلی ہے اس لئے اس آیت میں زادت کی اسناد مجاز عقلی ہوگی۔ (۲) يَذْبَحُ إِنْسَانُهُمْ فرعون امر 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 ماہولہ کی طرف اسناد کی گئی ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی۔ (۳) يَسْزَعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا ابلیس ان دونوں سے ان دونوں کا لباس اتارتا ہے۔ اس آیت میں آدم و حوا کے کپڑے اتارنے کو ابلیس کی طرف منسوب کیا گیا ہے حالانکہ حقیقہ یہ کام اللہ تعالیٰ کا ہے اور ابلیس کی طرف اس لئے منسوب کیا گیا ہے کہ کپڑے اتارنے کا سبب ان کا شجر ممنوعہ کو کھانا ہے اور شجرہ 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 تم کھانا سبب السبب ہے اور سبب السبب، سبب ہوتا ہے۔ لہذا ابلیس کپڑے اتارنے کا سبب ہوا اور نزاع کی نسبت سبب کی طرف ہوئی اور سبب کی طرف فعل کی اسناد چونکہ مجاز عقلی ہوتی ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی ہوگی۔ (۴) يَوْمَا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا وہ دن جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا يَوْمَا تَتَّقُونَ کا مفعول بہ 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 يَجْعَلُ فعل کی اسناد پوم یعنی زمانہ کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام (بچوں کو بوڑھا کرنا) حقیقہ باری تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر ماہولہ کی طرف ہے اس لئے 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 کنایہ اس دن کی سختی اور کثرت رنج و غم مراد ہے کیونکہ لگا تار سختیوں اور مسلسل رنج و غم سے بوڑھا بہت جلد آجاتا ہے یا اس دن کی طوالت سے کنایہ ہے یعنی بچوں کو بوڑھا بنانے سے کنایہ اس دن کی طوالت مراد ہے کیونکہ یہ دن اتنا طویل ہے کہ اس عرصے میں بچے بھی بوڑھے کو پہنچ جاتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَأَنْ يَوْمَا عِنْدَ رَبِّكَ كَالْفَسْفَسَةِ مِمَّا تَعْدُونَ۔ (۵) وَإِخْرَجْتِ الْاَرْضَ أَثْقَالًا زمین اپنے دینے اور خزینے نکال دے گی۔ اس آیت میں اخراج کی اسناد مکان یعنی زمیں کی طرف کی گئی ہے حالانکہ یہ کام حقیقہ اللہ تعالیٰ کا ہے پس یہ اسناد بھی چونکہ غیر ماہولہ کی طرف ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجاز عقلی شمار ہوگی۔

وغير مختص بالخبر عطف على قوله وهو كثير وإنما قال ذلك لأن تسميته بالمجاز في الاثبات وإرادة في احوال الاسناد الخبری یوهم اختصاصه بالخبر بل یجری فی الانشاء نحو یا هامان ابن لی صرحا فان البناء فعل العملة و هامان سبب امر و کذا قولک فلینبت الربیع ماشاء ویضم نهارک ویجد جدک وما اشبه ذلك مما

أَسْنَدٌ فِيهِ الْأَمْرُ أَوْ النَّهْيُ إِلَى مَا لَيْسَ الْمَطْلُوبُ مِنْهُ صَدُورُ الْفِعْلِ أَوْ التَّرْكَ عَنْهُ وَكَذَا قَوْلُكَ لَيْتَ النَّهْرُ جَارٍ وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَصْلُوْتُكَ تَامِرُكَ -

ترجمہ: اور خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے اس کا عطف اس کے قول کثیر پر ہے اور یہ اس لئے 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 وہم پیدا کرتا ہے بلکہ انشاء میں جاری ہوتا ہے جیسے اے ہامان میرے لئے محل بنا۔ اس لئے کہ محل بنانا معماروں کا کام ہے اور ہامان سبب آمر ہے اور ایسے ہی تیرا قول فصل رنج جو چاہے گا، اور تیرا دن روزہ رکھے اور تیری کوشش کوشش کرے اور وہ جو اس کے 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 کاش نہر جاری ہوتی اور باری تو لی کا قول کیا تیری نماز تجھ کو حکم کرتی ہے۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ یہ متن مصنف کے قول کثیر پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ مجاز عقلی قرآن میں بکثرت پایا جاتا ہے اور مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مجاز عقلی جس طرح خبر کے اندر جاری ہوتا ہے اسی طرح انشاء کے اندر بھی جاری ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی ہے کہ مصنف کے علاوہ بعض لوگوں نے مجاز عقلی کو مجازی الاثبات کے ساتھ موسوم کیا ہے اور اثبات خبر میں تو متحقق ہوتا ہے لیکن انشاء میں متحقق نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مصنف مجاز عقلی کو احوال اسناد خبری میں لائے ہیں۔ پس مجازی الاثبات نام رکھنے سے اور احوال اسناد خبری میں لانے سے چونکہ خبر کے ساتھ اختصاص کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے مصنف نے غیر مختص بالخبر کہہ کر اس وہم کو دور کر دیا اور فرمایا کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ خبر اور انشاء دونوں میں جاری ہوتا ہے۔ خبر کی مثالیں تو سابق میں گزر چکی ہیں اور انشاء میں جاری ہونے کی مثال یا ہامان ابن لی صرحتاً ہے۔ بادشاہ وقت نے اپنے وزیر ہامان سے کہا اے ہامان میرے لئے محل بنا۔ اس کلام میں فعل بنا کی اسناد ہامان کی طرف مجازی ہے کیونکہ بناء اور مکان کی وجہ سے سبب ہے لہذا فاعل مجازی اور سبب کی طرف اسناد کرنے کی وجہ سے یہ اسناد مجازی ہوگی اور ابن چونکہ امر کا صیغہ ہے جو انشاء کے قبیل سے ہے اس لئے یہ اسناد مجازی انشاء میں ہوگی نہ خبر میں۔ اسی طرح اگر آپ نے کہا فلینبت الربیع ماشاء ولیصم نهارک ، ولیجد جدک تو ان میں مجاز عقلی ہوگا کیونکہ انبات کا حقیقی فاعل اللہ ہے نہ کہ رنج اور صوم کا حقیقی فاعل مخاطب ہے نہ کہ نهار اور جد کا حقیقی 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 اس لئے یہ مثالیں بھی ایسی ہوں گی جہاں انشاء میں مجاز عقلی جاری ہوتا ہے ان کے علاوہ تمام اقوال انشاء میں مجاز عقلی جاری ہونے کی مثال ہوں گے جن میں فعل امر کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے فعل کا صدور مطلوب نہ ہو جیسا کہ یا ہامان ابن میں ہامان سے فعل بناء کا صدور مطلوب نہیں ہے یا فعل نہی کی اسناد اس چیز کی طرف کی گئی ہو جس سے ترک فعل مطلوب نہ ہو۔ جیسے لایقم لیلک میں لیل سے ترک قیام مطلوب نہیں ہے۔ اسی طرح امر اور نہی کے علاوہ بھی انشاء کی ایسی قسمیں ہیں جن میں مجاز عقلی پایا جاتا ہے جیسے تمنی لیست النہر جارٍ میں جار کی اسناد ضمیر نہر کی طرف اسناد مجازی ہے اور استفہام اصلو تک تامرک میں تامر کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو صلاۃ کی طرف راجع ہے اسناد مجازی ہے دراصل ایسے تمنی اور استفہام دونوں انشاء کی قسمیں ہیں۔

وَلَا بُدَّ لَهُ أَيْ لِلْمَجَازِ الْعَقْلِيِّ مِنْ قَرِينَةٍ صَارِفَةٍ عَنِ إِرَادَةِ ظَاهِرِهِ لِأَنَّ الْمَتَابِرَ إِلَى الْفَهْمِ عِنْدَ اتِّقَاءِ الْقَرِينَةِ هُوَ الْحَقِيقَةُ لَفْظِيَّةٌ كَمَا مَرَّ فِي قَوْلِ إِبْنِ النَّجْمِ مِنْ قَوْلِهِ إِفْنَاءُ قَبْلِ اللَّهِ أَوْ مَعْنَوِيَّةٌ كَأَسْتَحَالَةَ قِيَامِ الْمَسْنَدِ بِالْمَذْكُورِ أَيْ بِالْمَسْنَدِ إِلَيْهِ الْمَذْكُورِ مَعَ الْمَسْنَدِ عَقْلًا أَيْ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ يَعْنِي يَكُونُ بَحِثٌ لَا يَدْعَى أَحَدٌ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ وَالْمُبْتَغِينَ أَنَّهُ يَجُوزُ قِيَامُهُ بِهِ لِأَنَّ الْعَقْلَ إِذَا خَلَى وَنَفْسَهُ بَعْدَهُ مُحَالًا كَقَوْلِكَ مُجَبَّتْكَ جَاءَتْ بِي إِلَيْهِ لِيُظْهِرَ اسْتِحَالَةَ قِيَامِ



المجى بالمحبة او عاده ائى من جهة العادة نحو هزم الامير الجند لاستحالة قيام هزم الجند بالامير وخذة عادة وان كان ممكناً وإنما قال قيامه به ليغم الصدور عنه مثل ضرب و هزم وغيره كقرب و بعد و صدوره عطف على استحالة ائى او كصدور الكلام عن الموحد مثل اشاب الصغير البيت فانه يكون قرينة معنوية على ان اسناد اشاب وافنى الى كثر الغداة ومر العشى مجاز لا يقال هذا داخل فى الاستحالة لانا نقول لا نسلم ذلك كيف وقد ذهب اليه كثير من ذوى العقول واختجنا فى ابطاله الى دليل -

ترجمہ: اور ضروری ہے اس کے لئے یعنی مجاز عقلی کے لئے ایسا قرینہ جو ظاہر کا ارادہ کرنے سے پھیرنے والا ہو اس لئے کہ انتفاء قرینہ کے وقت تبادر الی الفہم حقیقت ہی ہوتی ہے قرینہ لفظیہ ہو جیسا کہ ابوالنجم کے قول میں گزر چکا ہے یعنی اس کا قول ”افناہ قبل اللہ“ یا معنوی ہو جیسے مسند کے قیام کا محال ہونا مذکور کے ساتھ یعنی ایسے مسند الیہ کے ساتھ جو مسند کے ساتھ مذکور ہے عقلاً ہو یعنی بہت عقل سے ہو یعنی اس طور پر ہو کہ عقل کو جب تنہا چھوڑ دیا جائے تو اس کو محال شمار کرے جیسے تیرا قول تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لے آئی کیونکہ محبت کے ساتھ تجھی کے قیام کا محال ہونا ظاہر ہے۔ یا عاده ہو یعنی من جہت العادة ہو جیسے امیر نے لشکر کو شکست دی۔ کیونکہ ہزم جند کا قیام تنہا امیر کے ساتھ عادتاً محال ہے اگرچہ عقلاً ممکن ہے اور مصنف نے قیامہ بہ کہا تا کہ عام ہو جائے اس سے صدور کو جیسے ضرب اور ہزم اور غیر صدور کو جیسے قرب اور خذ اور صدورہ استحالة پر معطوف ہے یعنی جیسے کلام کا موحد سے صادر ہونا جیسے اشاب الصغير وافنى الکبير، البیت ہے اس لئے کہ اس کا صدور اس بات پر قرینہ معنوی ہوگا کہ اشاب اور افنى کی اسناد کثر الغداة ومر العشى کی طرف مجاز ہے۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ استحالة میں داخل ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے ہیں اور کیسے تسلیم کریں گے حالانکہ اس کی طرف بہت سے ذوی العقول گئے ہیں اور ہم اس کو 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 اس لئے 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 اس لئے مجاز مراد لینے کے واسطے ایسے قرینہ کا ہونا لازم ہوگا جو یہ بتا دے کہ یہاں ظاہر 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 عنہ قنز عا عن قنزع جذب اللیالی ابطی او اسرعی

اس شعر میں میز کی اسناد جذب اللیالی کی طرف کی گئی ہے۔ افناہ قبل اللہ (ابوالنجم کو اللہ کے حکم نے فنا کر دیا ہے) اس لئے افناہ قبل اللہ اس بات پر قرینہ ہوگا کہ ابوالنجم نے جذب اللیالی کی طرف ظاہر اسناد مراد نہیں لی ہے۔ کیونکہ ابوالنجم موثر حقیقی اور فاعل حقیقی اللہ کو سمجھتا ہے لہذا اللہ کے علاوہ جو بھی فاعل ہوگا وہ فاعل مجازی ہوگا اور فاعل مجازی کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اس لئے یہ اسناد بھی اسناد مجازی ہوگی۔ قرینہ معنویہ یہ 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 چھین (اہل سنت والجماعت) اور مطہین (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 کئے بغیر تنہا 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 ”

مسحک جہات ہی البک“ تیری محبت مجھ کو تیرے پاس لائی۔ ملاحظہ فرمائیے اس مثال میں بھی مسند اور محبت مسند الیہ ہے لیکن بھی (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 جہات ہی البک لاجل المنجبت میرا نفس مجھ کو تیرے پاس لایا محبت کی وجہ سے پس محبت بھی کا سبب داعی ہے نہ کہ فاعل۔ اور سبب کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اس لئے یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ اور عادتاً محال ہونے کی مثال یہ ہے ”ہزم الامیر الجند“ امیر نے لشکر کو شکست دی۔ اس مثال میں ہزم مسند اور امیر مسند الیہ ہے مگر مسند (ہزم 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 ناممکن ہے پس یہ استحالہ 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 اس لئے امیر سبب امر ہوگا اور اس کی طرف اسناد، اسناد مجازی ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے قیام بہ یعنی قیام مسند بالمسند الیہ اس لئے کہا ہے تاکہ یہ اس کو بھی شامل ہو جائے جہاں مسند کا مسند الیہ سے صدور ہوتا ہے جیسے ضرب اور ہزوم کہ ضرب اور ہزوم کا مسند الیہ یعنی فاعل سے صدور ہوتا ہے اور اس کو بھی شامل ہو جائے جہاں مسند، مسند الیہ سے صادر تو نہیں ہوتا البتہ مسند، مسند الیہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے جیسے قربت الدار اور بعدت الدار گھر قریب ہو گیا، گھر دور ہو گیا ان مثالوں میں قریب اور بعد دار کے ساتھ قائم ہیں لیکن صدور کے طور پر نہیں بلکہ اتصال 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 تقیم کے پیش نظر مصنف نے قیام المسند بالمسند الیہ فرمایا ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ صدور کا لفظ استحالہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ قرینہ معنوی 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 موحّد کامل سے صادر ہو یعنی ایسے شخص سے صادر ہو جو صرف اللہ کو موثر سمجھتا ہے اسباب عادیہ کو موثر نہیں سمجھتا ہے مثلاً اگر موحّد اور مومن نے کہا۔

اشباب الصغیر و اھنی الکبیر  
کسر الغداق و مر العشی

تو اس کلام کا موحّد کامل سے صادر ہونا اس بات پر معنوی قرینہ ہوگا کہ اشباب اور اھنی کی اسناد کسر الغداق و مر العشی کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ اس کا موحّد کامل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کے نزدیک کسر الغداق و مر العشی حقیقہ موثر نہیں ہے بلکہ موثر حقیقی اللہ کی ذات ہے اور جب ایسا ہے تو اس کے نزدیک اشباب اور اھنی کی اسناد غیر ماہولہ کی طرف ہوگی۔ اور غیر ماہولہ کی طرف اسناد مجازی اسناد ہوتی ہے لہذا یہ اسناد بھی مجازی ہوگی۔ لایقال سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اشباب الصغیر البیت کا موحّد سے صادر ہونا استحالہ عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ موحّد اشبابیہ اور اھنیہ کے مسند الیہ مذکور یعنی کسر الغداق و مر العشی سے صادر ہونا استحالہ عقلیہ میں داخل ہے تو اس کو علیحدہ سے استحالہ کا مقابل بنا کر ذکر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اشباب الصغیر کا موحّد سے صادر ہونا استحالہ عقلیہ میں داخل ہے کیونکہ استحالہ عقلیہ سے وہ استحالہ مراد ہے جس کو عقل بدلہ نہ محال سمجھتی ہو اور ہر عاقل بغیر نظر و استدلال کے اس کے محال ہونے کا قائل ہو چھین اور مطلقین میں سے ہوئی بھی اس کے جواز کا مدعی نہ ہو اور مثال مذکور ایسی نہیں ہے کیونکہ بہت سے ذی عقل لوگ اس کے قائل ہیں کہ بچوں کو بوڑھا کرنا اور بوڑھوں کو موت کے گھاٹ اتارنا مرد و زمانہ ہی کا کام ہے اللہ 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 استحالہ عقلیہ میں داخل نہیں ہے اور جب یہ مثال

استحالة عقلیہ میں داخل نہیں ہے تو اس کو استحالة کا مقابلہ بنا کر علیحدہ سے ذکر کرنا بالکل درست ہے۔

ومعرفة حقیقته یعنی ان الفعل فی المجاز العقلی یجب ان یكون له فاعل او مفعول به اذا أُسندَ الیه یكون الاسناد حقیقۃً مفعولہ فاعلہ او مفعولہ الذی اذا أُسندَ الیه یكون الاسناد حقیقۃً اما ظاهرة كما فی قوله تعالیٰ فما ربحت تجارتهم ای فصار یحوا فی تجارتهم واما حقیقۃً لا تطعوا الا بعد نظری و تأملی كما فی قولک سرّتی رؤیتک ای سرّنی اللہ تعالیٰ عند رؤیتک وقوله شعرٌ یزیدک وجهه اذا ما زدتہ نظراً ای یزیدک اللہ حسناً فی وجهہ لما اودعه من دقائق الحسن والجمال یتظهر بعد التأمل والامعان فی هذا تعریض بالشیخ عبدالقاهر وردّ علیہ حیث زعم انه لا یجب فی المجاز العقلی ان یكون للفعل فاعل یكون الاسناد الیه حقیقۃً فانہ لیس لسرّتی فی سرّتی رؤیتک ولیزیدک فی یزیدک وجهه حسناً فاعل یكون الاسناد الیه حقیقۃً وكذا اقدمنی بلدک حق لی علی فلان بل الموجود ههنا هو السرور والزیادة والقدم واعترض علیہ الامام فخر الدین الرازی بان الفعل لا بد ان یكون له فاعل حقیقۃً لامتناع صدور الفعل لا عن فاعل فهو ان كان ما أُسندَ الیه الفعل فلا مجاز والا فیمکن تقدیرہ وزعم صاحب المفتاح ان اعترض الامام حق وان فاعل هذه الافعال هو اللہ تعالیٰ وان الشیخ لم يعرف حقیقۃً لخصفانہ فنبهہ المصنف وظنی ان هذا تكلف والحق ما ذكره الشیخ۔

ترجمہ: اور مجاز عقلی کی حقیقت کی معرفت یعنی مجاز عقلی میں فعل کے لئے ضروری ہے کہ فاعل یا مفعول بہ ہو جب اس کی طرف اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہو پس اس کے اس فاعل یا اس مفعول کی معرفت کہ جب اس کی طرف اسناد کی جائے تو وہ اسناد حقیقت ہو یا ظاہر ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول فرارحت تجارتهم میں ہے یعنی ان لوگوں نے اپنی تجارت میں فائدہ نہیں اٹھایا اور یا مخفی ہوگی کہ صرف غور و فکر کے بعد ظاہر ہوتی ہے جیسے تیرے قول سرّتی رؤیتک میں یعنی خوش کر دیا مجھ کو اللہ نے تیرے دیدار کے وقت اور اس کا قول شعر اس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کرے گا جبکہ تو اس کو گہری نگاہ سے دیکھے گا یعنی تیرے اندر اللہ اس کے چہرے میں حسن زیادہ کرے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے چہرے میں حسن و جمال کی وہ بار یکساں ودیعت رکھی ہیں جو گہری نظر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں اور اس میں شیخ عبدالقاهر پر تعریض ہے اور ان پر اس حیثیت 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 اس لئے کہ سرّتی رؤیتک میں سرّتی کے لئے اور یزیدک وجہ حسناً یزید کے لئے ایسا فاعل نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہو۔ اسی طرح اقدمنی بلدک حق لی علی فلان میں بلکہ اس جگہ سرور، زیادہ اور قدم موجود ہے اور اس پر امام فخر الدین نے اعتراض کیا ہے اس طور پر کہ فعل کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے کیونکہ بغیر فاعل کے فعل کا صدور متنع ہے۔ پس اگر فاعل وہ ہو جس کی طرف فعل کی اسناد کی گئی ہے تو مجاز نہ ہوگا اور نہ 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 مخفی 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 جس کو 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 مخفی ہوتی ہے یعنی مجاز عقلی میں فعل یا معنی فعل کی اسناد اگرچہ غیر ماہولہ کی طرف ہوتی ہے لیکن اس فعل یا معنی فعل کے لئے ماہولہ 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 جاتا ہے اور کبھی مخفی ہوتی ہے یعنی غور و فکر کے بعد پتہ چلتا ہے کہ

اس کا ماہولہ (حقیقی فاعل یا حقیقی مفعول بہ) کیا ہے اور وجہ 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 متروک ہونے کی وجہ سے اس کی طرف باسانی ذہن منتقل نہیں ہوتا بلکہ اس کو پہچاننے کے لئے غور و فکر کرنا پڑتا ہے ظاہر ہونے کی مثال باری تعالیٰ کا قول فصاحت و بجاہم ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں فصاحت و بجاہم انھوں نے اپنی تجارت میں نفع نہیں اٹھایا۔ پس تجارت چونکہ سبب ربح ہے اس لئے مجازاً ربح کو تجارت کی طرف منسب کر دیا گیا اور نہ ربح ہیئتہ ارباب تجارت ہیں اور اس جگہ فاعل حقیقی کی معرفت بالکل ظاہر ہے اور ظاہر اس لئے ہے 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 ماہولہ اور حقیقی فاعل تاجر ہے خفی کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی کو مخاطب بنا کر کہا سرتنی رویتک تیری رویت نے مجھ کو مسرور کر دیا ہے اس مثال میں سرت کی اسناد رویت کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ اس کا حقیقی فاعل اللہ ہے اور مطلب یہ ہے سرتنی اللہ تعالیٰ عند رویتک اللہ نے تیرے دیدار کے وقت مجھ کو مسرور کر دیا ہے۔ پس رویت طرف زمان ہے اور ظرف زمان کی طرف اسناد چونکہ اسناد مجازی ہوتی ہے اس لئے یہ اسناد مجازی ہوگی اور اس مثال میں اور اگلی مثال میں حقیقی فاعل کو پہچاننے میں خفاء اس لئے 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 سکے گا اور حقیقی فاعل کی طرف ذہن کا منتقل نہ ہونا ہی خفاء کی علامت ہے دوسری مثال -

یزیدک وجہ حسنا اذا ما زدته نظرا

جب تو اس میں نظر کو زیادہ کرے گا یعنی جتنا ہی اس کو گہری نگاہ سے دیکھے گا اتنا ہی اس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کریگا اس مثال میں زیادت کی اسناد وجہ کی طرف اسناد مجازی ہے کیونکہ زیادت کا حقیقی فاعل اور ماہولہ 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 بار باریکیاں ودیعت فرمائی ہیں جو گہری نظر اور غور و فکر کے بعد ظاہر ہوتی ہیں۔ اس مثال میں بھی وجہ خفاء 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۔ وفی هذا تعریض بالشیخ سے شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے اس کلام میں (کہ مجاز عقلی کے لئے فاعل حقیقی کا ہونا ضروری ہے خواہ اس کی معرفت ظاہر ہو خواہ خفی ہو) شیخ عبدالقادر پر تعریض ہے اور ان پر رد ہے کیونکہ شیخ کا خیال یہ ہے کہ مجاز عقلی میں فعل کے لئے فاعل حقیقی اور ماہولہ کا ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ سرتنی رویتک میں سرتنی کے لئے اور یزیدک وجہ حسنا میں یزیدک کے لئے عرف 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 اقدمنی بلدک حق لی علی فلان میں اقدام 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 سرور، زیادت اور قدم ہے۔

مصنف اور شیخ کے درمیان اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ مصنف اور سکا کی کے نزدیک مجاز عقلی 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 پہلے حقیقتاً اسناد کی گئی ہو یعنی عرف 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 نقل 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 نلس الامر اور خارج میں موجود ہے جب 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 متوہم 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 لانا متعدی ہیں اور عرف اور استعمال میں یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود ہیں یعنی متکلم نے ان کے ذریعہ خبر دینے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور جب یہ افعال متعدیہ خارج میں موجود نہیں ہیں تو ان کے لئے ایسے فاعل حقیقی کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے جس کی طرف اسناد حقیقی ہو ہاں اس جگہ افعال لازمہ موجود ہیں یعنی خوش ہونا، زیادہ ہونا، آنا۔ یعنی متکلم 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 چونکہ موجود ہیں اس لئے اس 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 منشی ہونا فعل متعدی کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے۔

امام فخر الدین رازی نے شیخ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ فعل کے لئے حقیقی فاعل کا ہونا ضروری اس لئے کہ اگر فعل کے حقیقی فاعل نہیں ہوگا تو بغیر فاعل کے فعل کا صدور لازم آئے گا حالانکہ یہ بات ممتنع 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 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 مذکور افعال کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں اور شیخ عبدالقادر نے خفاء کی وجہ سے چونکہ ان افعال کی حقیقت یعنی ان کے مسند الیہ کی حقیقت کو نہیں پہچانا اس لئے موصوف مرحوم نے ان کے لئے فاعل حقیقی اور مسند الیہ حقیقی ہونے کا انکار کر دیا۔ علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مصنف تعین نے سکا کی اور رازی کی پیروی کی ہے لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ سب تکلفات 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 موثر ہے اور ہر چیز میں اللہ کے موجود اور موثر 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 قدم اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہیں پس جب یہ افعال اللہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں تو اس معنی کے اعتبار سے اللہ ان افعال کا فاعل بھی نہ ہوگا اور جب اس معنی کے اعتبار سے اللہ ان 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۔

وَأَنَّكَرَهُ أَيْ الْمَجَازِ الْعَقْلِيَّ السُّكَاكِيَّ وَقَالَ الَّذِي عِنْدِي نَظْمُهُ فِي سَلْبِ الْاسْتِعَارَةِ بِالْكُنْيَةِ بِجَعْلِ الرَّبِّيعِ  
اسْتِعَارَةً بِالْكُنْيَةِ عَنِ الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ بِوَسِطَةِ الْمَبَالِغَةِ فِي التَّشْبِيهِ وَجَعَلَ نِسْبَةَ الْإِنْبَاتِ إِلَيْهِ قَرِينَةً لِلْاسْتِعَارَةِ وَهَذَا  
مَعْنَى قَوْلِهِ ذَاهِبًا إِلَى أَنْ مَا مَرَّ مِنَ الْأَمْثَلَةِ وَنَحْوِهِ اسْتِعَارَةً بِالْكُنْيَةِ وَهُوَ عِنْدَ السُّكَاكِيَّ أَنْ تَذَكَّرَ الْمَشْبَهَ وَتَرِيدُ  
الْمَشْبَهَ بِهِ بِوَسِطَةِ قَرِينَةٍ وَهِيَ أَنْ تُنْسَبَ إِلَيْهِ شَيْئًا مِنَ الْوَأْزِمِ الْمُسَاوِيَةِ لِلْمَشْبَهَةِ بِهِ مَثَلُ أَنْ تُشَبَّهَ الْمَنِيَّةُ بِالسَّبْعِ ثُمَّ  
تُفْرَدُهَا بِالذِّكْرِ وَتُصْنَفُ إِلَيْهَا شَيْئًا مِنْ لَوَائِمِ السَّبْعِ فَتَقُولُ مَخَالِبُ الْمَنِيَّةِ نَشَبَتْ بِفُلَانٍ بِنَاءً عَلَى أَنْ الْمَرَادُ بِالرَّبِّيعِ  
الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ لِأَنَّ بِنَاءَ الْمَخْتَارِ بِقَرِينَةِ نِسْبَةِ الْإِنْبَاتِ الَّذِي هُوَ مِنَ الْوَأْزِمِ الْمُسَاوِيَةِ لِلْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ

الیہ ائی الی الربیع وعلیٰ هذا القیاس غیرہ ائی غیرُ هذا المثلِ وحاصلہ ان یشبہ الفاعل المجازی بالفاعل الحقیقی فی تعلق وجود الفعل بہ ثم یقرُّدُ الفاعل المجازی بالذکر وینسبُ الیہ شیءٌ من لوازم الفاعل الحقیقی۔

ترجمہ: اور سکا کی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے اور کہا کہ میرے نزدیک اس کو استعارہ بالکنایہ کی لڑی میں پروتا ہے ربیع کو مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے سے فاعل حقیقی سے استعارہ بالکنایہ قرار دیکر اور انبات 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 ہیں اور سکا کی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ توشبہ کو ذکر کرے اور قرینہ کے واسطے سے مشبہ بہ 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 درندہ کے ساتھ تشبیہ دیکر پھر موت کو تہا ذکر کرے اور اس کی طرف درندے کے لوازم میں سے کسی چیز کو منسوب کر دے پس کہے تو موت کے چنگل فلاں میں گڑ گئے اس بناء پر کہ ربیع سے مراد انبات کا حقیقی فاعل ہے یعنی قادر مختار۔ اس انبات کی نسبت کے قرینہ سے جو فاعل حقیقی کے لوازم میں سے ہے ربیع کی طرف۔ اور اسی قیام 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 تہا ذکر کیا جائے اور اس کی طرف فاعل حقیقی کے لوازم میں سے کوئی چیز منسوب کی جائے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ علامہ ابو یوسف سکا کی نے مجاز عقلی کا انکار کیا ہے یعنی فعل یا معنی فعل کی غیر ماہولہ کی طرف اسناد جس کو لوگ مجاز عقلی کہتے ہیں سکا کی 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 کو کوئی چیز نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں اہت الربیع اہقل 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 اہت الربیع اہقل میں ربیع کا ذکر مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے سے فاعل حقیقی (اللہ) سے بطور استعارہ بالکنایہ کے ہے اور ربیع کی طرف انبات کی نسبت اس استعارہ پر قرینہ ہے۔

ذہاب الی ان ما مر ونحوہ سے مصنف نے اسی کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اس مثال میں ربیع سے انبات کا فاعل حقیقی یعنی اللہ مراد ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے اس کو ربیع 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 سکا کی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ دل میں تشبیہ دیکر مشبہ کو ذکر کیا جائے اور قرینہ کے واسطے سے مشبہ بہ کو حقیقتہً مراد لیا جائے اور قرینہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے کسی لازم کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا جائے لازم مساوی کا مطلب یہ ہے کہ جب مشبہ بہ صادق آئے تو یہ لازم بھی صادق آئے اور جب مشبہ بہ منثی ہو تو لازم مساوی بھی منثی ہو جائے جیسے انبات (اگانا) اللہ تعالیٰ کا لازم مساوی ہے کہ اس کے صدق سے یہ بھی صادق آتا ہے اور اس کے انشاء سے یہ بھی منثی ہو جاتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ انبات اس معنی کے اعتبار سے اللہ کا لازم مساوی نہیں ہے اس لئے 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 ہوں گے 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 انبات 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 دسوقی نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس صورت میں اہت الربیع اہقل کے معنی ہوں گے قدر علی

الانبات، اللہ انبات پر قادر 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 جسکو 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 مشبہ بہ پایا جائے تو اس کا وہ لازم بھی پایا جائے اور جب مشبہ بہ منثی ہو تو وہ لازم بھی منثی ہو جائے بلکہ لازم کے مشبہ بہ کے مساوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ لازم صرف مشبہ بہ کی طرف سے وجود میں آئے اسکے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہ آئے اور یہ بات انبات میں بھی تحقیق ہے کیونکہ انبات صرف اور صرف اللہ کی طرف سے وجود پذیر ہوتا ہے اسکے علاوہ کی طرف سے وجود میں نہیں آتا۔ الحاصل قرینہ یہ ہے کہ مشبہ بہ کے لوازم مساوی میں سے کسی لازم کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا جائے جیسے موت کو درندے کیساتھ تشبیہ دیکر آپ کہیں مخالب المینة نسبت بفلان موت کے چنگل فلاں میں گڑ گئے۔ اس مثال میں موت مشبہ، درندہ مشبہ بہ اور مخالب مشبہ بہ کے لوازم مساویہ میں سے ہے جس کو مشبہ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ مبالغہ فی التشبیہ سے مراد یہ ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کر دیا جائے اور ادعاء مشبہ بہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا جائے جیسا کہ مخالب المینة میں مدینہ کو درندہ کا ایک فرد قرار دے دیا گیا ہے پس مذکورہ مثال میں رنج کو فاعل حقیقی یعنی قادر و مختار (اللہ) کیساتھ تشبیہ دی گئی اور پھر مشبہ یعنی رنج کو ذکر کیا گیا اور مشبہ بہ یعنی قادر و مختار (اللہ) کو مراد لیا گیا اور قرینہ یہ ظہر آیا گیا کہ انبات جو فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے ہے اسکو رنج 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 کیساتھ اس بات میں تشبیہ دی جائے گی کہ فعل کیساتھ دونوں فاعلوں کا تعلق ہے اور پھر فاعل مجازی کو ذکر کر کے فاعل حقیقی کو مراد لیا جائیگا اور فاعل حقیقی کے لوازم مساویہ میں سے کسی لازم کو فاعل مجازی کی طرف منسوب کر دیا جائیگا۔

وَفِيهِ أَيْ فِيمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّكَاكِيُّ نَظَرَ لِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِالْعَيْشَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ فِي عَيْشَةٍ رَّاضِيَةً صَاحِبَهَا كَمَا سَبَّأَتْ فِي الْكِتَابِ مِنْ تَفْسِيرِ الْإِسْتِعَارَةِ بِالْكَنَايَةِ عَلَىٰ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّكَاكِيُّ وَقَدْ ذَكَرْنَا وَهُوَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِالْفَاعِلِ الْمَجَازِيِّ هُوَ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ فَيَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِعَيْشَةٍ صَاحِبَهَا وَاللَّامُ بَاطِلٌ إِذْ لَا مَعْنَى لِقَوْلِنَا هُوَ فِي صَاحِبِ عَيْشَةٍ وَهَذَا مَبْنِيٌّ عَلَىٰ أَنَّ الْمَرَادَ بِعَيْشَةٍ وَضَمِيرِ رَاضِيَةٍ وَاحِدٌ وَيَسْتَلْزِمُ أَنْ لَا يَصِحَّ الْإِضَافَةُ فِي كَلِمَةٍ مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ الْفَاعِلُ الْمَجَازِيُّ إِلَى الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ نَحْوُ نَهَارَةٍ صَائِمَةٍ لِبُطْلَانِ إِضَافَةِ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ الْإِلْزَامِ مِنْ مَذْهَبِهِ لِأَنَّ الْمَرَادَ بِالنَّهَارِ فَلَانَ نَفْسَهُ وَلَا شَكَّ فِي صِحَّةِ هَذِهِ الْإِضَافَةِ وَوَقْعِهَا كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَمَا رِبَحْتَ تِجَارَتَهُمْ وَهَذَا أَوْلَىٰ بِالتَّمْثِيلِ وَيَسْتَلْزِمُ أَنْ لَا يَكُونَ الْأَمْرُ بِالْبِنَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ يَا هَٰؤُلَاءِ إِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ نَحْوُ أُنَيْتِ الرَّبِيعِ الْبَقْلُ وَشَفَى الطَّيِّبُ الْمَرِيضَ وَسَرْتَنِي رُؤَيْتَكَ مِمَّا يَكُونُ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ اللَّهُ تَعَالَىٰ عَلَى السَّمْعِ مِنَ الشَّارِعِ لِأَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ تَعَالَىٰ تَوْقِيفِيَّةٌ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا التَّرْكِيبِ صَحِيحٌ شَائِعٌ ذَائِعٌ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ أَسْمَاءَ اللَّهِ تَعَالَىٰ تَوْقِيفِيَّةٌ وَغَيْرَهُمْ سَمِعَ مِنَ الشَّارِعِ أَوْ لَمْ يَسْمَعْ۔

ترجمہ: اور اس میں یعنی سکا کی کے مذہب میں نظر ہے اس لئے کہ یہ اس بات کو تلزم ہے کہ باری تعالیٰ کے قول فسی عیشتہ راضیة میں عیشتہ سے صاحب عیشتہ مراد ہو جیسا کہ عنقریب سکا کی کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ کی تفسیر کے ذیل میں کتاب میں آجائے گا اور ہم اس کو 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 عیشتہ سے

صاحب عیشہ مراد ہو اور لازم باطل ہے اس لئے کہ ہمارے قول فی 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 جس کی طرف اضافت کی گئی ہے فاعل مجازی کی فاعل حقیقی کی طرف جیسے نہارہ صائم۔ کیونکہ اضافت شے الی نفسہ جو سکا کی کے مذہب سے لازم آتی ہے باطل ہے اس لئے کہ اس وقت نہارہ سے مراد فلاں شخص ہے اور اس اضافت کے صحیح ہونے اور اس کے وقوع میں کوئی شبہ نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول فما ربحت تجارتهم اور یہ مثال بہتر ہے اور مستلزم ہے یہ کہ باری تعالیٰ کے قول یاہان ابن لہی صرحا میں عمارت بنانے کا حکم ہا مان کو نہ ہو اس لئے کہ اس وقت اس سے مراد خود مزدور ہیں اور لازم باطل ہے کیونکہ نداء اور خطاب ہا مان کو ہے اور مستلزم ہوگا یہ کہ موقوف ہو شارح سے سننے پر انبت الربیع البقل، شفی الطیب المریض، سرتنی رویتک اس میں سے جس میں فاعل حقیقی اللہ ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توفیقی ہیں اور لازم باطل ہے اس لئے کہ اس طرح کی ترکیب صحیح ہے اور ان لوگوں کے نزدیک شائع ذائع ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توفیقی ہیں اور ان کے علاوہ کے نزدیک شارح سے سموع ہو یا سموع نہ ہو۔

**تشریح:** مصنف <sup>تختیغ</sup> کہتے ہیں کہ سکا کی کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکا کی کا مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا محل نظر اور محل اعتراض ہے اس لئے کہ اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دیا گیا ہے اور یہ کہا گیا کہ مجاز عقلی کی مثالوں میں فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہے تو چند خرابیاں لازم آئیں گی (۱) فہوئی عیشہ راضیہ جو ہمارے نزدیک مجاز عقلی کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا تو ظرفیہ الشی نفسہ لازم آئے گی اس طور پر کہ راضیہ کی ضمیر جس کا مرجع 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 فہوئی ہو ضمیر اس من کی طرف راجع ہے جو فاصا من نقلت 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 مظرف بھی صاحب عیشہ ہے اور ظرف و مظرف دونوں کے ایک ہونے کا نام ہی ظرفیہ الشی نفسہ ہے اور ظرفیہ الشی نفسہ باطل ہے اور جو چیز باطل کو مستلزم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے 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 عیش اور راضیہ کی ضمیر دونوں سے ایک یعنی صاحب عیشہ مراد ہو ورنہ اگر صنعت استخدا م 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 مظرف صاحب عیشہ ہے اور یہ دونوں متغائر ہیں اس لئے ظرفیہ الشی نفسہ لازم نہیں آئے گی۔ (۲) نہارہ صائم جو مصنف کے نزدیک مجاز عقلی کی مثال ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ فاعل مجازی یعنی نہارہ سے مراد فاعل حقیقی ہے یعنی وہ شخص مراد ہے جو روزے دار ہے تو اس صورت میں اضافت الشی الی نفسہ لازم آئے گی اس لئے کہ نہارہ 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 ہی شخص ہے اور جب ایسا ہے تو مضاف اور مضاف الیہ میں عینیت کی وجہ سے اضافت الشی الی نفسہ لازم آئی گی 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 اضافت الشی الی نفسہ لازم آئے گی۔

شارح کہتے ہیں کہ اضافت الشی 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 تین دلیل ہے چنانچہ ارشاد ہے فما ربحت تجار تہم ملا حظہ 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 بھی ہے اب اگر اس کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا جائے تو اضافۃ الٰہی 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 سکا کی پروردگار نے میں زیادہ واضح ہے کیونکہ اس آیت میں استعارہ بالکنایہ مراد لینے سے قطع طور پر اضافۃ الٰہی الی نفسہ لازم آتی ہے اس کے برخلاف نہارہ صائم کہ سکا کی طرف سے اس کو یوں کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ یہاں صنعت استخدا م 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 اضافۃ الٰہی الی نفسہ لازم نہیں آتی ہے۔

(۳) اگر مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کیا گیا جیسا کہ سکا کی کہتے ہیں تو یساہمان ابن لہی صرحا میں بنا اور تعمیر کرنے کا امر ہامان کو نہیں ہوگا کیونکہ استعارہ بالکنایہ کی صورت میں فاعل حقیقی (معمار) مراد ہوگا نہ کہ فاعل مجازی (ہامان) حالانکہ لازم یعنی ہامان کو بناء کا امر نہ ہونا باطل ہے اور یہ اس لئے باطل ہے کہ اس کلام میں نداء بھی ہامان کو دی گئی ہے اور خطاب بھی اسی سے کیا گیا ہے۔

پس یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ نداء تو ہامان کو دی گئی ہو اور خطاب اس کے علاوہ معماروں سے کیا گیا ہو الیٰ صل اس مثال کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے ایک باطل کام کا ارتکاب لازم آتا ہے اور جو باطل کو مستزہم ہوتا ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتا ہے اس لئے 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 چوتھی خرابی یہ لازم آئے گی انبت الربیع البقل میں ربیع سے شفوی الطیب المریض میں طیب سے اور سرتنی رویتک میں رویت سے اللہ مراد ہوگا اور ہر اس ترکیب میں جہاں فاعل حقیقی اللہ ہے فاعل مجازی سے اللہ مراد ہوگا اور جب ان تراکیب میں فاعل مجازی سے اللہ مراد ہوگا تو اللہ پر ربیع، طیب اور رویت کا اطلاق ہوگا اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء تو قیفی ہیں یعنی ذات باری تعالیٰ پر انہیں اسماء کا اطلاق صحیح ہے جو شارع کی جانب سے ثابت ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ ربیع، 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 مستزہم ہوتی ہے وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اس لئے ان مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا اور فاعل مجازی سے فاعل حقیقی یعنی اللہ مراد لینا باطل ہوگا اسی کو شارح نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے یہ بات لازم آئے گی کہ انبت الربیع البقل جیسی مثالیں شارع سے سننے پر موقوف ہوں کیونکہ باری تعالیٰ کے اسماء تو قیفی ہیں حالانکہ لازم یعنی ان مثالوں کا شارع سے سننے پر موقوف ہونا باطل ہے کیونکہ یہ مثالیں ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح اور شارع ذائع ہیں جو اللہ کے اسماء کو قیفی ماننے میں اور ان حضرات کے نزدیک بھی صحیح ہیں جو ان کو قیفی نہیں مانتے بلکہ یوں کہتے ہیں کہ ذات باری پر جن اسماء کا اطلاق کیا جاتا ہے ان کا شارع سے مسموع ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ شارع سے مسموع ہوں یا مسموع 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۔

وَاللَّزِمُ كَلِمَاتُهَا مُنْقِيَةٌ كَمَا ذَكَرْنَا فَيَنْتَفِي كَوْنُهُ مِنْ بَابِ الاسْتِعَارَةِ بِالْكَنَايَةِ لِأَنَّ انْتِفَاءَ اللَّزِمِ يُوجِبُ انْتِفَاءَ الْمَلزُومِ وَالْجَرَابُ أَنْ مَبْنَىٰ هَذِهِ الِاعتراضاتِ عَلَىٰ أَنْ مَذْهَبُهُ فِي الاسْتِعَارَةِ بِالْكَنَايَةِ أَنْ يَذْكَرَ الْمَشْبُوهُ وَيُرَادُ الْمَشْبُوهُ بِهِ حَقِيقَةً وَليْسَ كَذَلِكَ بَلْ يُرَادُ الْمَشْبُوهُ بِهِ ادِّعَاءٌ أَوْ مَبَالِغَةٌ لظَهْوَرِ أَنْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمَنْبِيَةِ فِي قَوْلِنَا مُخَالِبَ الْمَنْبِيَةِ

نشبت بفلان هو السبع حقیقۃً والسکاکی مُصرَّحٌ بذلک فی کتابہ والمصنّف لم یطلع علیہ۔

ترجمہ: اور لازم کل کے کل باطل ہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے پس مجاز عقلی کا استعارہ بالکنایہ کے باب سے ہونا منطقی ہوگا کیونکہ لازم کا انشاء ملزوم کے انتفاء 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 ذکر کو ذکر کیا جائے اور مشبہ بہ کو حقیقہً مراد لیا جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مشبہ بہ کو ادعاءً یا مبالغہً مراد لیا جاتا ہے اسلئے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارے قول مخالب المنیۃ نشبت بفلان میں معنی سے حقیقہً 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 مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے جو چار باتیں لازم آتی ہیں وہ سب منطقی اور باطل ہیں جیسا کہ خادم نے ہر ایک کو بالتفصیل ذکر کیا ہے اور انشاء لازم مستلزم ہے انشاء ملزوم کو لہذا جب لو از م یعنی مذکورہ چار باتیں باطل ہیں تو ملزوم یعنی مجاز عقلی کو استعارہ بالکنایہ قرار دینا بھی منطقی 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 حقیقہً مراد 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 ادعاءً یا مبالغہً مراد لیا جائے حقیقہً مراد نہ لیا جائے۔ اور وہ اس کی یہ ہے کہ مخالب المنیۃ نشبت بفلان میں معنی سے حقیقہً درندہ مراد نہیں ہے بلکہ ادعاءً معنی کو درندہ کے افراد میں سے ایک فرد قرار دیا گیا ہے۔ سکا کی نے اپنی کتاب میں خود اسکی صراحت کی ہے اور مصنف تخصیص اس پر مطلع نہیں ہو سکے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ مثالوں میں فاعل مجازی سے حقیقہً فاعل حقیقی مراد نہ ہوگا اور جب حقیقہً فاعل حقیقی مراد نہیں ہے تو مذکورہ اعتراضات بھی واقع نہ ہوں گے یعنی مذکورہ خرابیاں بھی لازم نہ آئیں گی کیونکہ مذکورہ خرابیاں اسی وقت لازم آئیں گی جبکہ فاعل حقیقی حقیقہً مراد ہو جیسا کہ اس کی تفصیل خادم نے ذکر کی ہے۔

وَلَا نَهْ أَيْ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ السَّكَاسِي يَنْتَقِضُ بِنَحْوِ نَهَارَةٍ صَائِمٍ وَلَيْلَةٍ قَائِمَةٍ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا يَشْتَمِلُ عَلَيَّ ذَكَرِ الْفَاعِلِ الْحَقِيقِيِّ الْاِشْتِمَالِهِ عَلَيَّ ذَكَرِ طَوْفِي التَّشْبِيهِ وَهُوَ مَانِعٌ مِنْ حَمَلِ الْكَلَامِ عَلَيَّ الْاِسْتِعَارَةَ كَمَا صَرَّحَ بِهِ السَّكَاسِي وَالْجَوَابُ اِنَّهُ اِنَّمَا يَكُونُ مَانِعًا اِذَا كَانَ ذَكَرَهُمَا عَلَيَّ وَجِهَ بِنُبْيٍ عَنِ التَّشْبِيهِ بِدَلِيلِ اِنَّهُ جَعَلَ قَوْلَهُ عَ قَدْرُؤُ اَزْرَاؤُهُ عَلَيَّ الْقَمَرِ مِنْ بَابِ الْاِسْتِعَارَةِ مَعَ ذَكَرِ الطَّرْفَيْنِ وَبَعْضُهُمْ لَمَّا لَمْ يَقِفْ عَلَيَّ مَرَادِ السَّكَاسِي بِالْاِسْتِعَارَةِ بِالْكَنَايَةِ اِجَابَ عَنْ هَذِهِ الْاِعْتِرَاضَاتِ بِمَا هُوَ بَرِيٌّ مِنْهُ وَرَأَيْنَا تَرْكُهُ اَوْلَىٰ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ وہ یعنی سکا کی کا مذہب ٹوٹ جاتا ہے نہارہ صائم 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 سکا کی نے صراحت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر ایسے طریقے پر ہو جو تشبیہ کی خبر دیتا ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سکا کی نے قَدْ زَارَ زَرَهُ عَلَيَّ الْقَمَرِ کو استعارہ کے قبیل سے قرار دیا ہے باوجودیکہ طرفین مذکور ہیں اور بعض لوگوں کو چونکہ استعارہ بالکنایہ کے سلسلے میں سکا کی کے مراد پر واقف نہیں ہو سکے اس لئے انھوں نے ان اعتراضات کا ایسا جواب دیا ہے جس سے خود سکا کی بیزار ہے اور ہم نے اس کے ترک کرنے کو ہی اولیٰ سمجھا۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ سکا کی کے مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ نہارہ صائم، لیلہ قائم اور ہر وہ ترکیب جس میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں اس طرح کی مثالوں کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ ترکیب تشبیہ کے دونوں

طرفوں یعنی مشبہ اور مشبہ بہ پر مشتمل ہیں اس طور پر کہ نہار اور لیل جو فاعل مجازی ہیں مشبہ ہیں اور ضمیر مضاف الیہ جو فاعل حقیقی ہے اور جس سے مراد شخص ہے مشبہ بہ ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ استعارہ بالکنایہ کی صورت میں صرف مشبہ مذکور ہوتا ہے مشبہ بہ مذکور نہیں ہوتا یعنی تشبیہ کی دونوں طرفوں کا ذکر کلام کو استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مانع ہوتا ہے جیسا کہ خود سکا کی نے اس کی صراحت کی ہے اور جب ایسا ہے تو مجاز عقلی کی ان مثالوں کو جن میں فاعل مجازی اور فاعل حقیقی دونوں مذکور ہوں سکا کی کا استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنا اور مجاز عقلی کا انکار کرنا کیسے درست ہوگا سکا کی طرف سے جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ تشبیہ کی دونوں طرفوں کا مذکور ہونا استعارہ بالکنایہ پر محمول کرنے سے مطلقاً مانع نہیں ہے بلکہ اس وقت مانع ہے جبکہ ان دونوں کا ذکر تشبیہ پر دلالت کرتا 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 زیدٌ اسدٌ یا صفت واقع ہو جیسے مورت برجل اسدٌ یا حال واقع ہو جیسے رایتُ 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 تباہ کی وجہ سے محل ممنوع ہے اور جب یہ محل ممنوع ہے تو ان کو ادات تشبیہ کی تقدیر کے ساتھ تشبیہ پر محمول کرنا متعین ہوگا اور معنی ہوں گے زید کسا لاسد، مورت برجل کسا لاسد، رایتُ زیداً کسا لاسد ملاحظہ 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 زرزاره علی القمر کو سکا کی نے استعارہ بالکنایہ کے قبیل سے مانا ہے حالانکہ اس میں مشبہ بہ (قمر) اور مشبہ (زرزarah کی ضمیر جس سے محبوب مراد ہے) دونوں مذکور ہیں پورا شعر یہ ہے۔

لا تعجبوا من بلی غلالته  
قد زرزاره علی القمر

محبوب کے بنیان کے پرانے ہونے سے تعجب نہ کرو اس لئے کہ اس کی گھنڈیاں چاند پر بانڈی 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 اس کو 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 اگر چہ 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 کی کیا 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 ان کو نقل نہیں کیا ہے اگر طبیعت چاہے تو مطول میں دیکھ لیجئے۔ جمیل احمد غفرلہ ولو اللدیہ۔

احوال المسند الیہ ای الامور العارضة له من حیث انه مسند الیہ وقدّم المسند الیہ علی المسند لما سیاتی اما حذفه قدّمه علی سائر الاحوال لكونه عبارة عن عدم الاتیان به وعدم الحدیث سابق علی وجوده و ذکره ههنا بلفظ الحذف و فی المسند بلفظ الترتیب تنبیہا علی ان المسند الیہ هو الرکن الاعظم شدید الحاجة الیہ حتی انه اذا لم یذكر فکانه اتی به ثم حذف بخلاف المسند فانّه لیس بهلذہ المشابهة فکانه ترک عن اصله۔

ترجمہ: مسند الیہ کے احوال یعنی وہ امور جو مسند الیہ کو مسند الیہ ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتے ہیں اور مسند الیہ کو مسند پر مقدم کیا

ہے اس وجہ سے جو عنقریب آجائے گی۔ بہر حال مسند الیہ کو حذف کرنا حذف کو تمام احوال پر مقدم کیا ہے کیونکہ حذف نام ہے اس کو نہ لانے اور عدم حادث اس کے 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 مسند الیہ رکن اعظم ہے اس کی سخت ضرورت ہے حتیٰ کہ جب اس کو ذکر نہیں کیا گیا تو گویا اس کو لایا گیا پھر حذف کر دیا گیا برخلاف مسند کے اس لئے کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے پس گویا کہ اس کو اصل سے ترک کر دیا گیا۔

تشریح: مصنف صلم 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 فرماتے 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 الوضوح عارض ہوتے ہیں اور جیسے مسند الیہ کا کلی 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 مملائی 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 عدد حروف 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 جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے احوال کو مسند کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ آگے آئیں گی اور وہ یہ ہے کہ مسند الیہ کلام میں رکن اعظم ہوتا ہے اس لئے کہ مسند الیہ سے مراد ذات ہوتی ہے اور مسند سے مراد صفت ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ذات کو صفت کے مقابلہ میں اعظمت 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 نے فرمایا ہے اما حذفہ یہ ذہن میں رہے کہ مصنف کا اصول یہ ہے کہ وہ اما 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 فلاحتراز 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 محذوف 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 نے حذف مسند الیہ کو مسند الیہ کے دیگر احوال پر اس لئے 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 نہ 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 کیلئے 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 ذکرہ ہھنا 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 کارکن اعظم ہے اور متکلم اس کی طرف شدید قسم کی حاجت رکھتا ہے لہذا جب اس کو ذکر نہیں کیا گیا تو یوں کہا جائے گا کہ اسکو لایا تو گیا تھا مگر پھر حذف کر دیا گیا اسکے برخلاف مسند کہ وہ اس مرتبہ میں نہیں ہے یعنی وہ کلام کارکن اعظم نہیں ہے لہذا جب وہ مذکور نہ ہوگا تو یہ کہا جائیگا کہ اسکو اول امر ہی سے چھوڑ دیا گیا ہے۔ الحاصل مسند الیہ کی اعظمیت پر تنبیہ کرنے کیلئے تعبیر میں یہ فرق کر دیا گیا۔

فَلِلاَحْتِرَازِ عَنِ الْعَبَثِ بِنَاءِ عَلِيٍّ الظَّاهِرِ لِدَلَالَةِ الْقَرِينَةِ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ زُكْنًا مِنَ الْكَلَامِ أَوْ تَخْيِيلِ الْعُدُولِ إِلَى أَقْوَى الدَّلِيلِينَ مِنَ الْعَقْلِ وَاللَّفْظِ فَانَّ الْأَعْمَادَ عِنْدَ الذِّكْرِ عَلِيٍّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَعِنْدَ الْحَذْفِ وَعِنْدَ الْحَذْفِ عَلِيٌّ دَلَالَةَ الْعَقْلِ وَهُوَ أَقْوَى لِإِفْتِقَارِ اللَّفْظِ عَلَيْهِ وَأَمَّا قَوْلُ تَخْيِيلِ لِأَنَّ الدَّلَالَ حَقِيقَةٌ عِنْدَ الْحَذْفِ أَيْضًا هُوَ اللَّفْظُ الْمَدْلُولُ عَلَيْهِ بِالْقَرَانِ كَقَوْلِهِ ع قَالَ لِي كَيْفَ أَنْتَ قُلْتُ عَلِيلٌ لَمْ يَقُلْ أَنَا عَلِيلٌ لِلْإِحْتِرَازِ وَالتَّخْيِيلِ الْمَذْكُورِينَ أَوْ إِخْتِبَارِ تَنْبِيهِ السَّمْعِ عِنْدَ الْقَرِينَةِ هَلْ تَنْبِيَهُ أَمْ لَا أَوْ إِخْتِبَارِ مَقْدَارِ تَنْبِيهِ هَلْ تَنْبِيَهُ بِالْقَرَانِ الْخَفِيَّةِ أَمْ لَا أَوْ إِهْمَامِ صَوْنِهِ أَيْ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ عَنِ لِسَانِكَ تَعْظِيمًا لَهُ أَوْ عَكْسِهِ أَيْ إِهْمَامِ صَوْنِ لِسَانِكَ عَنْهُ تَحْقِيقًا أَلْهَ۔

ترجمہ: پس عبث سے بچنے کے لئے ظاہر پر بناء کرتے ہوئے اس لئے کہ قرینہ اس پر دلالت کرتا ہے اگرچہ حقیقت میں وہ کلام کا رکن ہے یا عقل اور لفظ دو دلیلوں میں سے اقوی دلیل کی طرف عدول کا خیال پیدا کرنے کے لئے کیونکہ ذکر کے وقت من حیث لظاہر لفظ کی دلالت پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف کی وقت عقل کی دلالت پر اور وہ اقوی ہے کیونکہ لفظ اس کا محتاج ہوتا ہے اور مصنف نے تخیل اس لئے کہا ہے کہ حذف کے وقت بھی حقیقت دلالت کرنے والا لفظ ہی ہے جس پر قرآن 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 احتراز 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 قرآن خفیہ سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں یا مسند الیہ کو اس کی تعظیم کے خاطر اپنی زبان سے بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے یا اس کے برعکس۔ یعنی اس کی تحقیر کرنے کے لئے اس سے اپنی زبان کو بچانے کا خیال پیدا کرنے کے لئے۔

تشریح: حذف دو باتوں پر متوقف 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 فنون میں مذکور ہے یہ فن اس کا مکمل نہیں ہے اور رہی 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 احتراز عن العبث ہے یعنی کبھی عبث 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 عبث اور خالی عن الفائدہ شمار ہوتا ہے لہذا اس عبث سے بچنے کے لئے بلیغ آدمی مسند الیہ کو حذف کر دیتا ہے وان كان في الحقيقة سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ کلام کارکن 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 عبث نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو احتراز عن العبث کو حذف مسند الیہ کا مرجع قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ کے دو اعتبار ہیں ایک تو یہ کہ وہ کلام کارکن ہے دوم یہ کہ قرینہ کی وجہ سے مخاطب کو معلوم ہے پس اگر اس کے 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 عبث نہ ہوگا کیونکہ رکن کا ذکر کرنا عبث نہیں ہوتا اور اگر اس بات کا اعتبار کیا جائے کہ مخاطب کو اس کا علم ہے تو اس کا ذکر کرنا عبث نہ ہوگا کیونکہ رکن کا ذکر کرنا عبث نہیں ہوتا اور 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 بالیقین عبث ہوگا کیونکہ جس چیز کو ذکر کرنے کی ضرورت نہ ہو اس کا ذکر کرنا عبث 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 عبث ہے اس سے قطع نظر کہ مسند الیہ رکن ہے یا رکن نہیں ہے۔ بہر حال ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے عبث سے بچنے کے لئے بھی مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

حذف مسند الیہ کے لئے دوسرا مرجح یہ ہے کہ متکلم کبھی اس حذف کے ذریعہ سامع کے خیال اور وہم میں یہ بات ڈالنا چاہتا ہے کہ اس نے دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول کیا ہے اس طور پر کہ مسند الیہ پر دلالت کرنے والی دو دلیلیں ہیں (۱) عقل (۲) لفظ اور ان دونوں میں عقل اقویٰ دلیل ہے اور عقل اقویٰ دلیل اس لئے ہے کہ عقل دلانے میں لفظ کی محتاج نہیں ہے یعنی بغیر لفظ کے واسطے کے صرف عقل سے ادراک کر لینا ممکن ہے جیسے اثر کی دلالت مؤثر پر مثلاً دھوئیں کی دلالت آگ پر محض عقل کے ذریعہ سمجھی جاتی ہے اس میں لفظ کا کوئی واسطہ اور دخل نہیں ہے اس کے برخلاف لفظ کہ وہ دلالت میں عقل کا محتاج ہے یعنی عقل کے واسطے کے بغیر لفظ سے کسی چیز کا سمجھا جانا ممکن نہیں ہے الحاصل لفظ چونکہ دلالت میں عقل کا محتاج ہے اور عقل لفظ کی محتاج نہیں ہے اس لئے عقل اقویٰ دلیل ہوگی اور لفظ غیر اقویٰ دلیل ہوگی پس حذف مسند الیہ کے وقت ذہن اس طرف منتقل ہوگا کہ مسند الیہ کا ادراک لفظ 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 شارح نے یوں فرمایا ہے کہ ذکر مسند الیہ کے وقت من حیث الظاہر دلالت لفظ پر اعتماد ہوتا ہے اور حذف مسند الیہ کے وقت دلالت عقل پر اعتماد ہوتا ہے اور عقل کی دلالت اقویٰ ہے کیونکہ لفظ اپنی دلالت 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 دو دلیلوں 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 دلالت پر اعتماد کیسے کیا جاسکتا ہے کیونکہ لفظ کی دلالت کے لئے عقل کی دلالت 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 دلالت 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 فلان الاعتماد عند الذکر علی دلالة اللفظ فرمایا ہے۔ و انما قال تخیل سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تخیل کا لفظ کیوں بڑھایا ہے او للعدول الی اقویٰ الدلیلیں کیوں نہیں کہا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عدول متحقق نہیں ہے بلکہ ایک امر تخیل، متوہم ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عدول کا متحقق ہونا اس پر موقوف ہے کہ حذف مسند الیہ کے وقت مسند الیہ پر دلالت کرنے میں عقل اور لفظ میں سے ہر ایک مستقل ہو اس لئے کہ جب دونوں مستقل دلیلیں ہوں گی تب ہی ایک سے دوسرے کی طرف عدول کیا جائے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی دونوں مستقل دلیلیں نہیں ہیں کیونکہ جس طرح مسند الیہ کے ذکر کے وقت مسند الیہ پر لفظ دلالت کرتا ہے اسی طرح حذف مسند الیہ کے وقت بھی مسند الیہ پر دلالت کرنے والا وہ لفظ ہے جو عبارت میں محذوف ہے مگر قرینہ اس پر دال ہے اور اس لفظ پر قرینہ کے ذریعہ دلالت کی گئی ہے البتہ دونوں حالتوں میں یعنی ذکر کے وقت بھی اور حذف کے وقت بھی عقل کی معونت 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 متکلم نے مسند الیہ کو حذف کر دیا تو اس نے سامع کے دل میں یہ خیال ڈالا کہ اس جگہ عقل اور لفظ دو دلیلیں ہیں اور اس نے صفت (لفظ) سے اقویٰ (عقل) کی طرف عدول کیا ہے الحاصل اس جگہ عدول چونکہ ایک خیالی چیز تھی اس لئے مصنف نے تخیل کا لفظ بڑھا دیا ہے۔ مصنف نے اعتراض عبث اور تخیل دونوں کی

مثال میں فرمایا ہے قال لی کیف انت قلت علی اس نے مجھ سے کہا آپ کیسے ہیں میں نے کہا بیمار ہوں اس کلام میں شاعر نے احترام و معبت اور تعظیم کی وجہ سے مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے ورنہ اصل عبارت ہے انسا علی اور اس پر سالم کا قول کیف انت قرینہ ہے اس طور پر کہ جب مخاطب کی خیریت معلوم کی گئی ہے تو اس نے اپنے ہی بارے میں علی کہا ہوگا اور اس کی مراد یہ ہی ہوگی کہ میں بیمار ہوں۔ پورا شعر اس طرح ہے۔

سهر دائم و حزن طویل

قال لی کیف انت قلت علی

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 اوپر والے عربی شعر کا ترجمہ بھی ہے۔

بتلائے عشق ہوں اور روز و شب بیدار ہوں

حال میرا پوچھتے ہو کیا بہت بیمار ہوں

عربی کے شعر میں علی کا مسند الیہ انسا اور اردو کے شعر میں بیمار کا مسند الیہ ”میں“ مذکورہ جوہ تریح کی وجہ سے محذوف ہے۔ حذف مسند الیہ کا تیسرا مرجع ہے قرینہ کے وقت سامع کی بیدار مغزی کو آ زمانا یعنی متکلم بسا اوقات سامع کی بیدار مغزی کو آ زمانے 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 مسند ہے اور مسند الیہ القمر محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے القمر نورہ مستفاد من نور الشمس چنانچہ اس کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہے پس چونکہ چاند ہی کا نور آفتاب کے نور سے مستفاد ہوتا ہے اس لئے یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں مسند الیہ ”القمر“ محذوف ہے اور اسی قرینہ کی وجہ سے سامع کے امتحان کے لئے حذف کر دیا گیا ہے اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

گدا بے میکہ ہوں ہر طرح کی ہے پیالے میں

نہ کیوں ہوں لاکھ مستانہ ادائیں میرے نالے میں

ہر ”طرح کی ہے پیالے میں“ مسند ہے اور اس کا مسند الیہ ہے (شراب) محذوف ہے۔ چوتھا مرجع ہے سامع کے تنبیہ اور فہم کی مقدار کو آ زمانا کر آیا وہ مخفی قرائن سے متنبہ ہوتا ہے یا نہیں جیسے ”هو واسطة عقد الكواكب“ وہ ستاروں کے ہار کا واسطہ (بیچ کا عمدہ جوہر) ہے یہ پورا جملہ مسند ہے اور مسند الیہ القمر محذوف ہے یعنی القمر هو واسطة عقد الكواكب چاند ہی ستاروں کے ہار کا واسطہ ہے۔ واسطہ اس عمدہ جوہر کو کہتے ہیں جو ہار کے بیچ میں رکھا جاتا ہے اور کواکب میں سب سے عمدہ قمر ہی ہے اس لئے کواکب کے ہار میں قمر ہی 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 ای طعم اشہی عندک تجھ کو کونسا کھانا زیادہ مرغوب ہے اس نے کہا نیم برشت انڈا۔ اتفاق سے اگلے سال پھر دونوں کا سفر ہوا خلیفہ نے اسی جگہ پہنچ کر کہا مع ای شی کسی چیز کے ساتھ۔ مصاحب نے جواب دیا نمک کے ساتھ۔ خلیفہ اس کی ذکاوت اور کمال متنبہ سے بہت متعجب ہوا۔ پانچواں مرجع یہ ہے کہ متکلم مسند الیہ کی عظمت کی وجہ سے مسند الیہ کو اپنی زبان سے محفوظ رکھنے کا وہم ڈالتا ہے مثلاً مقرر للشرائع موضح للدلائل فیجب اتباعه شرايع کو ثابت کرنے والا دلائل کو واضح کرنے والا ہے لہذا اس کا اتباع واجب ہے یہاں مقرر للشرائع موضح للدلائل مسند ہے اور مسند الیہ (رسول اللہ ﷺ) محذوف ہے متکلم نے اپنی زبان کو مسند الیہ کے ذکر کے قابل نہ سمجھ کر مسند الیہ کو حذف کر دیا ہے۔ چھٹا مرجع یہ ہے کہ متکلم مسند 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 فنجب مخالفتہ یہاں ”موسوس ساع فی الفساد“ مسند ہے اور شیطان مسند الیہ ہے یعنی شیطان و موسوس ڈالنے والا اور فساد برپا کرنے والا ہے لہذا اس کی مخالفت

واجب ہے۔ مسند الیہ کی حقارت کی وجہ سے متکلم نے اپنی زبان کو اس کے ذکر سے محفوظ رکھنے کے لئے اس کو حذف کر دیا ہے۔

أَوْ تَأْتِي الْإِنْكَارَ إِئْتِي تَيْسُرُهُ لَدَى الْحَاجَةِ نَحْوَ فَاجِرٍ فَاسِيقٍ عِنْدَ قِيَامِ الْقَرِينَةِ عَلِيٌّ أَنْ الْمُرَادُ زَيْدٌ لَيْتَأْتِي لَكَ أَنْ تَقُولَ مَا ارْدُدْتُ زَيْدًا بَلْ غَيْرُهُ أَوْ تَعَيَّنَهُ وَالظَّاهِرُ أَنْ ذَكَرَ الْإِحْتِرَازَ عَنِ الْعَبَثِ يُعْنَى عَنِ ذَلِكَ لَكِنْ ذَكَرَهُ لِأَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا الْإِحْتِرَازُ عَنِ سُوءِ الْأَدَبِ فِيمَا ذَكَرُوا لَهُ مِنَ الْمَثَالِ وَهُوَ خَالِقٌ لِمَا يَشَاءُ فَعَالٌ لَمَّا يُرِيدُ إِئْتِي اللَّهُ تَعَالَى. الثَّانِي التَّوْطِئَةُ وَالتَّمْهِيدُ لِقَوْلِهِ أَوْ إِذْعَانِهِ التَّعْيِينَ نَحْوُ وَهَابِ الْأَلُوفِ إِئْتِي السُّلْطَانَ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ كَضَيْقِ الْمَقَامِ عَنِ إِطَالَةِ الْكَلَامِ بِسَبَبِ ضَجْرٍ أَوْ سَامِيَةٍ أَوْ فَوَاتِ فُرْصَةٍ أَوْ مَحَافِظَةٍ وَزَيْنِ أَوْ سَجْعٍ أَوْ قَافِيَةٍ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ كَقَوْلِ الصَّيَّادِ غَزَالٌ إِئْتِي هَذَا غَزَالٌ وَكَالْإخْفَاءِ عَنِ غَيْرِ السَّمْعِ مِنَ الْحَاضِرِينَ مَثَلُ جَاءَ وَكَاتَّبَعَ الْإِسْتِعْمَالَ الْوَارِدَ عَلَيَّ تَرْكُهُ مَثَلُ رَمِيَةٍ مِنْ غَيْرِ رَامٍ أَوْ تَرْكِ نَظَاهِرِهِ مَثَلُ الرَّفْعِ عَلَيَّ الْمَدْحِ أَوْ الذَّمِّ أَوْ التَّرْحُمِ -

ترجمہ: یا بوقت ضرورت انکار کی گنجائش کے لئے جیسے فاجر، فاسق۔ اس بات پر قرینہ کے قائم ہونے کے وقت کہ مراد زید ہے تاکہ تیرے لئے یہ کہنے کی گنجائش رہے کہ میں نے زید کا ارادہ نہیں کیا ہے بلکہ اس کے غیر کا ارادہ کیا ہے یا اس کے متعین ہونے کی وجہ سے اور ظاہر یہ 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 بے ادبی سے، چنانچہ اس مثال میں جس میں اہل معانی نے اس کو ذکر کیا ہے اور وہ خالق لما يشاء، فعال لما يريد ہے یعنی اللہ تعالیٰ۔ دوم ادعاء تعین کی تمہید ہے جیسے وهاب الالوف یعنی ہزاروں کا بخشنے والا ہے یا اسی کے مثل جیسے تطویل کلام سے مقام کا تنگ ہونا تنگدلی یا اکتاہٹ یا فرصت کے فوت ہونے یا وزن کی محافظت یا حج یا قافیر کی وجہ سے یا وہ جو اس کے مشابہ ہے جیسے شکاری کا قول ہرن، یعنی یہ ہرن ہے اور جیسے سامع کے علاوہ دیگر حاضرین سے چھپانا مثلاً جساء اور جیسے اس استعمال کا اتباع کرنا جو اس کے ترک پر وارد ہے۔ جیسے رمیۃ من غیر رام یا اس جیسی مثالوں کے ترک پر وارد ہے جیسے مدح یا ذم یا ترحم کی بناء پر رفع پڑھنا۔

تشریح: ساتواں مرتبہ یہ ہے کہ مسند الیہ کو کبھی اس وجہ سے حذف کیا جاتا ہے تاکہ ضرورت پڑنے پر انکار کی گنجائش رہے مثلاً ایک شخص نے کہا، فاجر، فاسق اور اس بات پر قرینہ موجود ہے کہ متکلم کی مراد زید ہے پس اگر زید متکلم سے مواخذہ کرنے لگے تو متکلم 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 تعیین کبھی تو اس لئے ہوتی ہے کہ مسند اس مسند الیہ کے سوا دوسرے کی صلاحیت 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 منتقل نہیں ہوتا ہے اور کبھی مسند الیہ کی تعیین اس لئے ہوتی ہے کہ مسند الیہ متکلم اور مخاطب 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 يشاء اور فعال لما يريد کا مسند الیہ (اللہ) متعین ہونے کی وجہ سے محذوف ہے یعنی اللہ جس کو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے اور جو ارادہ کرتا ہے کر دیتا ہے۔

والظاہر سے شارح 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 ہوگی اور جب یہ صورت احتراز عن العبث میں داخل ہوگی تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ مصنف نے تعیین 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 تعیین مسند الیہ کی جو مثال بیان کی ہے یعنی خالق لما يشاء فعال لما يريد اس میں سوء ادب لازم آئے گا اس طور پر کہ یوں کہنا پڑے گا کہ اس مثال میں مسند الیہ یعنی اللہ کو عبث سے بچنے کے



لئے حذف کیا گیا ہے گویا اللہ کا ذکر کرنا عبث ہے (العیاذ باللہ) پس اس سوء ادب کے ارتکاب سے بچنے کے لئے مصنف نے حذف مسندالیہ کی اس صورت کو احتراز عن العبث میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ اس کا مرعہ تعین مسندالیہ کو قرار دیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ اگلی عبارت (ادعاء تعین) کی تمہید ہے۔

نویں وجہ ترجیح یہ ہے کہ کبھی متکلم مسندالیہ کو اس کے متعین ہونے کا دعویٰ کرنے کے لئے حذف کر دیتا ہے یعنی مسندالیہ ھقیقۃً متعین نہیں ہوتا بلکہ متکلم اس کے تعین کا دعویٰ کرتا ہے جیسے کسی نے کہا وہا ب الالف ہزاروں کی بخشش کرنے والا اس کا مسندالیہ یعنی السلطان محذوف ہے۔ پس یہاں مسندالیہ 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 دعائی ہے کیونکہ رعایا میں سے بھی کچھ لوگ یہ کام کر سکتے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ حذف مسندالیہ کی وجہ ترجیح اور بھی ہو سکتی ہیں جیسے کسی ملال اور رنج کی وجہ سے مقام اس بات کا مقتضی ہو کہ کلام طویل نہ کیا جائے تو ایسی صورت میں مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ یا فرصت کے فوت ہونے کی وجہ سے مسندالیہ کو حذف کر دیا جائے جیسے شکاری کا قول غزال یعنی ہذا غزال۔ شکاری کی تمام تر توجہ چونکہ شکار پر مرکوز ہوتی ہے اس لئے وہ ہذا غزال کے بجائے صرف غزال پر اکتفا کر لیتا ہے۔ یا وزن یا جمع یا قافیہ کی حفاظت مقصود ہوتی ہے تو مسندالیہ کو حذف کر دیتے ہیں۔ اور کبھی مسندالیہ کو اس لئے حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم سامع کے علاوہ دوسرے حاضرین سے مسندالیہ کو چھپانا چاہتا ہے مثلاً متکلم نے کہا جاء اور مسندالیہ (فاعل) ذکر نہیں کیا اور اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے مسندالیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جو اس کے ترک پر وارد ہوا ہے جیسے رمة من غیر رام یعنی ہذہ رمة من غیر رام اس مثال میں مسندالیہ (ہذہ) کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا گیا ہے جو استعمال اس کے ترک پر منقول ہے یہ مثل ہر اس شخص کے لئے بولی جاسکتی 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 بڑے 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 بقر پکڑ کر غنغ پھاڑ پر ذبح کروں گا مگر یہ شخص انتہائی کوشش کے باوجود اپنی نذر کو پورا نہ کر سکا حالانکہ یہ شخص لوگوں میں زبردست تیر انداز اور نشاچی 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 اس کے ساتھ ہوا حکم نے پھر تیر پھینکنا شروع کر دیا مطعم دیکھتا رہا کہ کوئی تیر شکار کو نہیں لگتا اس کے بعد مطعم نے کمان لیکر تیر پھینکا تو شکار گر پڑا یہ دیکھ کر حکم نے کہا رمة من غیر رام مثال میں تغیر و تبدل چونکہ جائز نہیں ہے اس لئے یہ مثال جب بھی استعمال ہوگی حذف مسندالیہ کے ساتھ استعمال ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کر دیا جاتا ہے جو استعمال ترک مسندالیہ پر اس کے نظائر میں وارد ہوا ہے۔ مثلاً مدح یا ذم کی وجہ سے رفع کے ساتھ اس بنیاد پر پڑھا جائے کہ یہ خبر ہے مسندالیہ محذوف کی جیسے الحمد لله اهل الحمد کو مدح کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ خبر ہے اور اس کا مسندالیہ اور مبتداء محذوف ہے یعنی، هو اهل الحمد اور اعدو بالله من الشيطان الرجيم میں الرجيم کو ذم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ مسند ہے اور اس کا مسندالیہ یعنی ہو محذوف ہے اور اللهم ارحم عبدک المسکين میں المسکين کو ذم کی وجہ سے مرفوع پڑھا گیا ہے اور یہ مسند ہے اور اس کا مسندالیہ یعنی ہو محذوف ہے مذکورہ تینوں مثالوں میں مسندالیہ کو اس استعمال کا اتباع کرتے ہوئے حذف کیا گیا ہے جو استعمال اس کے نظائر میں حذف مسندالیہ پر وارد ہوا ہے چنانچہ عرب سے اللهم ارحم عبدک الفقير میں الفقير سے پہلے ہو مسندالیہ اور مررت بزيد الخيث میں خبيث سے پہلے ہو مسندالیہ اور الحمد لله الکریم میں الکریم سے پہلے ہو مسندالیہ کا محذوف ہونا منقول ہے۔ انھیں پر قیاس کرتے ہوئے ان مثالوں میں مسندالیہ کو

حذف کر دیا گیا ہے جو مثالیں خادم 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 نظر میں وارد ہو ہے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول میں تو دونوں استعمالوں کے اندر ایک ہی کلام ہو گا اور دوسرے اتباع میں کلام ثانی، کلام اول کا غیر ہو گا۔ قدر۔

وَأَمَّا ذِكْرُهُ أَيْ ذِكْرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِكُونِهِ أَيْ الذَّكْرِ الْأَصْلِ وَلَا مَقْتَضَى لِلْعَدُولِ عَنْهُ أَوْ الْإِحْتِطَاءِ لضعف التعويل اى الاعتماد على القرينة او التنبه على غباوة السامع او زيادة الايضاح والتقرير و عليه قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون او اظهار تعظيمه لكون اسمه مما يدل على التعظيم نحو امير المؤمنين حاضر او اهانته نحو السارق اللئيم حاضر او التبرك بذكره مثل النبي ﷺ قائل هذا القول او استدلاله مثل الحبيب حاضر او بسط الكلام حيث الاصغار، مطلوب اى فى مقام يكون اضغاء السامع مطلوباً للمتكلم لعظمته وشرفه ولهذا يطال الكلام مع الاحياء نحو قوله تعالى حكاية عن موسى على نبينا و عليه السلام هى عصاى اتوكا عليها وقد يكون الذكر للتحويل او التعجب او الاشهاد، فى قضية او التسجيل على السامع حتى لا يكون له سبيل الانكار۔

ترجمہ: اور بہر 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 غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے یا زیادتی و وضاحت اور تقریر کے لئے اور اسی پر باری تعالیٰ کا قول اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون ہے یا مسند الیہ کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے اس لئے کہ مسند الیہ کا اسم ایسی چیز ہے جو تعظیم پر دلالت کرتا ہے جیسے امیر المؤمنین حاضر یا اس کی اہانت کے لئے جیسے السارق اللئیم حاضر یا اس کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے کے لئے جیسے النبي ﷺ قائل هذا القول یا مسند الیہ سے لذت حاصل کرنے کے لئے جیسے الحبيب حاضر یا طول کلام کے لئے جہاں سنانا مطلوب ہو یعنی ایسے مقام میں جہاں متکلم کا مقصود سامع کو اس کی عظمت اور شرافت کی وجہ سے متوجہ کرنا ہو اسی وجہ سے دوستوں کے ساتھ کلام طویل کیا جاتا ہے جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول هى عصاى اتوكا عليها اور کبھی ہوتا ہے مسند الیہ کا ذکر ڈرانے کے لئے یا تعجب کے لئے یا کسی معاملہ میں گواہی دینے کے لئے یا سننے والے پر بات چیت کرنے کے لئے تاکہ اس کے 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 (راجح) ہے پس اگر ذکر سے عدول کرنے کے لئے کوئی مقتضی موجود نہ ہو تو اس کی اصالت کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کو ذکر کر دیا جائے گا یعنی اگر کوئی ایسا نکتہ نہ ہو جو حذف کا تقاضہ کرتا ہو تو ذکر کے اصل اور راجح ہونے کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کر دیا جائے گا۔ اور اگر کوئی نکتہ حذف کا تقاضہ کرنے والا موجود ہو تو اس نکتہ حذف کی رعایت کی جائے گی اصالت 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 مخفی ہو (۲) قرینہ میں اشتباہ ہو بہر حال قرینہ کے مخفی 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 کیا 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 مسندالیہ کے بیان میں بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور ذکر مسندالیہ کے بیان میں دوسرے بعض کے قول کو اختیار کیا ہے اور عیسیٰ صفوی 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 اس کے تمام افراد اقویٰ ہوں بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جس لفظ کے بعض افراد اقویٰ ہوں پس یہاں انھیں بعض افراد کا ذکر کیا گیا ہے۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ کبھی سامع کی کند ذہنی اور غباوت پر تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے یعنی اس کے باوجود کہ سامع کو قرینہ کی وجہ سے مسندالیہ کا علم ہے محض حاضرین کو یہ بتلانے کے لئے کہ سامع انتہائی غبی ہے مسندالیہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص نے کہا ما ذا قال خالد خالد کیا کہا متکلم نے اس کے جواب میں کہا خالد قال كذا خالد نے یہ بات کہی یہاں قرینہ یعنی مسائل کا سوال چونکہ موجود ہے اس لئے جواب میں حذف مسندالیہ کے ساتھ قال کذا کہنا کافی تھا لیکن سامع کی کند ذہنی اور سوء حفظ پر تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کر دیا گیا۔ اردو میں جیسے۔

پوچھا عد نے، یار نے کیا جھک کے دیدیا میں نے کہا کہ یار نے بوسہ دیا مجھے

دوسرے مصرعہ میں مسندالیہ یا کو دو بارہ ذکر کیا تا کہ حاضرین کو یہ احساس دلانے کہ مخاطب اس قدر غبی ہے کہ مکرر ذکر کے بغیر سمجھ نہیں

سکتا۔

چوتھا سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کو واضح کرنے کے لئے اور سامع کے ذہن میں اتارنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کر دیا جائے جیسے باری تعالیٰ کا قول اولنک علیٰ ہدی من ربہم والنک ہم المفلحون اس آیت میں محل استشہاد دوسرا اولنک ہے کیونکہ یہ مسندالیہ ہے اور اس کو زیادتی ایضاح اور تقریر کے لئے ذکر کیا گیا ہے اس لئے کہ جن لوگوں کی طرف پہلے اولنک سے اشارہ کیا گیا ہے انھیں کی طرف دوسرے اولنک سے اشارہ کیا گیا ہے لہذا اگر دوسرے اولنک 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 مسندالیہ کو سامع کے ذہن میں اتارنے کے پیش نظر دوسرے اولنک کو ذکر کر دیا گیا اردو میں جیسے۔ ”وہی ہے دریا وہی ہے کشتی اسی کا جلوہ حجاب میں ہے“ اس میں دوسرا وہی جو مسندالیہ ہے مزید وضاحت کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ پانچواں سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے مدلول کی تعظیم کو ظاہر کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کر دیا جائے مثلاً کسی نے کہا ہل حضر امیر المؤمنین اس کے جواب میں کہا گیا امیر المؤمنین حاضر یہاں بقرینہ سوال اگر نعم کہد یا جاتا یا صرف حاضر کہد یا جاتا تو بھی کافی تھا لیکن مسندالیہ (امیر المؤمنین) کے مدلول کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے مسندالیہ (امیر المؤمنین) کو صراحتاً ذکر کر دیا گیا۔ اردو میں اس کی مثال جیسے

سبھی ہے جو مجھ کو شاہ مجاہد نے دال ہے لطف و عنایات شہشاہ پہ دال

اس شعر میں مسندالیہ شاہ مجاہد کو بغرض اظہار عظمت ذکر کیا گیا ہے۔

چھٹا سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے مدلول کی حقارت اور اہانت کو ظاہر کرنے کے لئے مسندالیہ کو ذکر کر دیا جائے مثلاً کسی نے کہا ہل حضر السارق اس کے جواب میں کہا گیا السارق اللئیم حاضر یہاں بقرینہ سوال مسندالیہ کو حذف کیا جا سکتا تھا لیکن اس کے مدلول کی تحقیر اور توہین کرنے کے لئے اس کو ذکر کر دیا گیا۔ ساتواں سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا ہل قال هذا القول رسول اللہ ﷺ اس کے جواب میں کہا گیا النبی ﷺ قائل هذا القول یہاں بھی بقرینہ سوال مسندالیہ کو حذف کر کے نعم یا قال هذا القول پر اکتفاء کیا جا سکتا تھا لیکن آپ ﷺ کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے مسندالیہ (النبی ﷺ) کو ذکر کر دیا گیا۔ آٹھواں سبب یہ ہے کہ مسندالیہ کے ذکر میں لذت اور مزہ آتا ہے جیسے کسی نے سوال کیا ہل حضر

حیبک اس کے جواب میں عاشق نے کہا حبیبی حاضر یہاں بھی بقربینہ سوال حاضر کہنا کافی تھا لیکن عاشق نے اپنے محبوب کے ذکر سے لذت حاصل کرنے کے لئے مسند الیہ (حبیبی) کو ذکر کر دیا۔

نواں سبب یہ ہے کہ جس جگہ متکلم کا مطلوب سامع کو اس کی عظمت اور شرافت کی وجہ سے اپنی جانب متوجہ کرتا ہو تو اس جگہ کلام کو طویل کیا جاتا ہے اور اسی طویل کلام کی وجہ سے مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ اپنے دوستوں سے لمبی سے لمبی گفتگو کرتے ہیں جیسے جب باری عز اسمہ نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام سے کہا ”وَمَا تَلُكْ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ“ موسیٰ تیرے ہاتھ میں یہ کیا ہے اس کے جواب میں صرف عصا کہنا کافی تھا لیکن اس جگہ موسیٰ علیہ السلام چونکہ اپنے محبوب (باری تعالیٰ) کو اپنی جانب متوجہ رکھنا چاہتے تھے اس لئے کلام طویل کرنے کے لئے مسند الیہ کو ذکر کیا اور عصا کے فوائد بیان کرنا شروع کر دئے چنانچہ فرمایا ”ہی عصای اتوکا علیہا واہش بہا علیٰ غنمی ولیٰ فیہا مارب آخری“۔

شارح کہتے ہیں کہ مسند الیہ کا ذکر بھی ڈرانے کے لئے ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا امیر المؤمنین یا مرک بکذا اس قول میں امیر المؤمنین 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 بچہ شیر سے بچہ آزما ہے اس مثال میں تعجب کا منشاء مقاومتِ اسد ہے لیکن مسند الیہ کے ذکر میں اس پر تعجب کا اظہار ہے اور کبھی مسند الیہ کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ کسی معاملے میں گواہی دی جاسکے اور مشہود علیہ کے لئے انکار کی گنجائش نہ رہے مثلاً خالد، حامد سے جس نے واقعہ پنجم خود دیکھا ہے یوں کہے بل باع بکذا کیا اس نے اتنے کے بدلے میں بیچا ہے۔ پس حامد جو واقعہ کا شاہد ہے جواب میں یہ کہے زید باع کذا بکذا الفلان، زید نے اس کو اتنے کے بدلے میں فلاں کے ہاتھ بیچا ہے۔ یہاں حامد نے زید مسند الیہ کا ذکر اس لئے کر دیا ہے تاکہ حامد کے ذہن میں بھی یہ بات رہے کہ بیچنے والا زید ہے اور زید جو مشہود علیہ ہے وہ بھی آئندہ چل کر انکار کر سکتا ہے 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 اقر ہذا علیٰ نفسہ بکذا کیا اس نے اپنے اوپر اتنے کا اقرار کیا ہے۔ شاہد جواب میں کہتا ہے نعم زید ہذا اقر علیٰ نفسہ بکذا ہاں زید نے اپنے اوپر اتنے کا اقرار کیا ہے۔ یہاں شاہد نے مسند الیہ یعنی زید کا ذکر اس لئے 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 تَعْرِيفَهُ أَيْ إِسْرَادُ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ مَعْرِفَةٌ وَأَيْمَا قَدَّمَ هُنَا التَّعْرِيفَ وَفِي الْمَسْنَدِ التَّنْكِيرُ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ التَّعْرِيفُ وَفِي الْمَسْنَدِ التَّنْكِيرُ فَبِالِإِضْمَارِ لِأَنَّ الْمَقَامَ لِلتَّكْلِيمِ نَحْوُ أَنَا ضَرِبْتُ أَوْ الْخَطَابِ نَحْوُ أَنْتَ ضَرِبْتَ أَوْ الْغَيْبَةِ لِتَقْدِيمِ ذِكْرِهِ أَيْمَا لَفْظًا تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا وَأَيْمَا مَعْنَى بَدَلَالَةٍ لَفْظٍ عَلَيْهِ أَوْ قَرِينَةٍ حَالٍ وَأَيْمَا حَكْمًا۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند الیہ کو معرفت لانا اور یہاں تعریف کو مقدم کیا ہے اور مسند میں تنکیر کو اس لئے کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر پس ضمیر لانے کے ساتھ کیونکہ مقام متکلم کے لئے ہے جیسے انا ضربت یا خطاب کے لئے ہے جیسے انت ضربت یا غیرت کے لئے ہے مرجع کے ذکر کے مقدم ہونے کی وجہ سے یا تو لفظاً 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 معرفت ذکر کیا جائے۔ اما تعریفہ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسند الیہ کو معرفت بنانا مسند الیہ کے احوال میں سے ہے حالانکہ کسی کو معرفت یا نکرہ بنانا واضح لغت کا کام ہے نہ کہ بلیغ کا۔ اسی کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اما تعریفہ سے مسند الیہ کو معرفت بنانا مراد نہیں ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ مسند الیہ کو معرفت لایا جائے اور معرفت 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 تنکیر مسند الیہ کو بعد میں اور احوال مسند میں تنکیر 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 تنکیر اصل ہے یعنی مسند بالعموم مکرم ہوتا ہے۔ پس ہر باب میں جو اصل تھا اس کو مقدم کر دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ مسند الیہ میں تعریف اور مسند میں تنکیر کیوں اصل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسند الیہ محکوم علیہ ہوتا ہے اور محکوم علیہ یعنی جس پر حکم لگایا جائے اس کا معلوم ہونا ضروری ہے کیونکہ مجہول 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 معرفہ ہونا اصل اور راجح ہے اور مسند الیہ کے اندر تنکیر اصل اس لئے ہے کہ مسند محکوم بہ ہوتا ہے اور محکوم بہ کا غیر معلوم ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر محکوم بہ معلوم ہو 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 نے تعریف مسند الیہ کی کئی صورتیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ مسند الیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ لایا جائے یعنی ضمیر جو معرفہ ہے اس کو مسند الیہ بنایا جائے کیونکہ کلام کے تین مقام ہیں (۱) مقام متکلم (۲) مقام خطاب (۳) مقام غیبت۔ اگر مقام، مقام تکلم ہے تو ضمیر کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لایا جائے گا مثلاً خالد نے حامد سے کہا من ضرب زیداً زید کو کس نے مارا اور واقعہ یہ ہے کہ زید کو مارنے والا حامد ہے تو حامد جواب میں کہے گا انسا ضربت میں نے مارا ہے۔ اور اگر مقام مقام خطاب ہے تو ضمیر خطاب کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لایا جائے گا مثلاً خالد جو سوال کرنے والا ہے وہی اس کو مارنے والا بھی ہے تو حامد جواب میں یوں کہے گا انت ضربت تو نے مارا ہے۔ اور اگر مقام، مقام غیبت ہے یعنی مارنے والا غائب ہے لیکن پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہے تو حامد جواب میں یہ کہے گا هو ضرب اسی نے تو مارا ہے۔

شارح کہتے ہیں اگر مقام، مقام غیبت ہو تو مسند الیہ ضمیر غائب کے ساتھ اسلئے معرفہ 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 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 عبارت زید فی دارہ ہے اور جیسے ضربت غلامہ زید میں غلامہ کی ضمیر کا مرجع زید ہے اور زید اگرچہ تحقیقاً ضمیر سے مقدم نہیں ہے لیکن لفظاً تقدیراً مقدم ہے کیونکہ زید فاعل ہونے کی وجہ سے غلامہ 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 حالیہ دلالت کریگا اول کی مثال جیسے اعدلوا هو اقرب للفقوی میں ہو ضمیر اس عدل کی طرف راجع ہے جس میں لفظ اعدلوا دلالت کرتا ہے اور ثانی کی مثال جیسے ولا بویہ میں ضمیر کا مرجع میت ہے اور وہ مرجع ضمیر سے معنی مقدم بھی ہے۔ کیونکہ قرینہ حالیہ اس پر دال 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 ابون کا حصہ ارث بیان کیا ہے اور اگر مرجع ضمیر سے حکماً مقدم ہو تو اس کی مثال ربہ رجلاً ہوگی اس لئے کہ اس مثال میں مرجع اگرچہ لفظاً مؤخر ہے لیکن حکماً مقدم ہے اور حکماً مقدم اس لئے ہے کہ ضمیر اپنی وضع کے اعتبار سے مقدم کی طرف راجع ہوتی ہے لیکن اگر کسی غرض کی وجہ سے مثلاً تفصیل بعد الالجمال کی وجہ سے مرجع کو مؤخر کر بھی دیا گیا تو وہ مرجع مقدم ہی کے حکم میں ہوگا۔

واصل الخطاب ان یکون لمتین واحداً کان و کثیراً لان اصل وضع المعارف علی ان تستعمل لمعیّن مع

أَنَّ الْخِطَابَ هُوَ تَوْجِيهَ الْكَلَامِ إِلَى حَاضِرٍ -

ترجمہ: اور خطاب کی اصل یہ ہے کہ معین کے لئے ہو ایک ہو یا زیادہ اس لئے کہ وضعِ معارف کی اصل اس پر ہے کہ معین کے لئے مستعمل ہو یا وجود یکہ خطاب کلام کو حاضر کی طرف متوجہ کرنا ہے۔

تشریح: مصنف کی یہ عبارت مصنف کی اگلی عبارت وقد يترك الخ کی تمہید ہے اور حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ خطاب کی اصل یعنی بحکم وضع ضمیر مخاطب میں یہ بات واجب ہے کہ وہ معین کے لئے ہو معین ایک ہو یا دو ہو یا دو سے زیادہ ہوں چنانچہ بصیغہ واحد ضمیر مخاطب واحد معین کے لئے ہوگی اور بصیغہ تثنیہ دو معین کے لئے ہوگی اور بصیغہ جمع جماعت معین کے لئے ہوگی یا علی سبیل الشمول تمام کے لئے ہوگی جیسے یا ایہا الناس اعبدا واریکم میں ضمیر مخاطب بصیغہ جمع اور حدیث کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ میں ضمیر مخاطب بصیغہ جمع علی سبیل الشمول تمام افراد کو شامل ہے پس شمول استغراق بھی چونکہ تعین کے قبیل سے ہوتا ہے اس لئے ضمیر مخاطب بصیغہ جمع بھی معین ہی کے لئے ہوگی۔ بہر حال ضمیر مخاطب بحکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے اور اس پر شارح نے دو دلیلیں دی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ معارف مطلقاً اس لئے موضوع کئے گئے ہیں تاکہ وہ معین میں مستعمل ہوں اور ضمیر مخاطب بھی چونکہ معارف میں سے ہے اس لئے ضمیر مخاطب بھی معین میں مستعمل ہوگی۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ معارف 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 معارف بلام عہدی ذہنی معارف میں سے ہے اور ہمارا کلام ایسے معارف میں سے ہے جو کرہ کے حکم میں نہ ہو یعنی ہمارا کلام ایسے معارف میں سے ہے جو لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے معارف ہوں اور معارف بلام عہدی ذہنی لفظ کے اعتبار سے اگرچہ معارف ہوتے ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے معارف نہیں ہوتے۔ الحاصل معارف 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 ایسا ہوگا وہ بالیقین معین ہوگا بہر حال اس سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی کہ خطاب معین کے لئے ہوتا ہے یعنی ضمیر مخاطب بحکم وضع معین کے لئے ہوتی ہے۔

وقد يترك الخطاب مع معين الى غيره اى غير معين ليعم الخطاب كل مخاطب على سبيل البدل نحو  
ولو ترى اذا المنجرون ناكسوا رؤسهم عند ربهم لا يريد بقوله ولو ترى مخاطباً معيناً قضداً الى تفضيع حال  
المجرمين اى تناهت حالهم فى الظهور لاهل المحشر حيث يمتنع خفاءها فلا يختص بها رؤية راء دون راء واذا  
كان كذلك فلا يختص به اى بهذا الخطاب مخاطب دون مخاطب بل كل من يتأتى منه الرؤية فله مدخل فى  
هذا الخطاب وفى بعض النسخ فلا يختص بها اى برؤية حالهم مخاطب او بحالهم رؤية مخاطب على حذف  
المضاف -

ترجمہ: اور کبھی معین کے ساتھ خطاب چھوڑا 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 سروں کو جھکائے ہوں گے۔ باری تعالیٰ اپنے قول ولو ترى سے کسی معین مخاطب کا ارادہ نہیں کرتے ہیں مجرمین کے حال کی شاعت و قباحت کا ارادہ کرتے ہوئے یعنی ان کی حالت ظہور میں اہل محشر کے لئے انتہاء کو پہنچ گئی اس طور پر کہ اس کا چھپانا محال ہے پس نہیں 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 اس کے لئے اس خطاب میں دخل ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں ہے فلا يختص بها 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 حذف کے ساتھ۔

تشریح: مصنف 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 طریقہ 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 کہ ضمیر مخاطب کو اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ معین شخص کے لئے استعمال ہو اور رہا غیر معین کے لئے استعمال تو وہ ضمیر مخاطب کا غیر موضوع لہ ہے اور ضمیر مخاطب اس غیر موضوع لہ میں علاقہ اطلاق کی وجہ سے 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 خطاب کو غیر معین مخاطب کی طرف متوجہ کرنے کی مثال باری تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ولو تری اذالمجرمون ناکسوا رؤسهم عند ربهم آیت میں مذکورہ لوکا جو اب محذوف ہے یعنی لسا ایت امر افظیعاً اگر تو دیکھے جبکہ مجرمین اپنے رب کے سامنے سر جھکائے ہوں گے تو ایک امر قبیح کو دیکھے اس آیت میں تری میں محذوف 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 شاعت اور قباحت اعمال کی وجہ سے ان کی اس حالت کا اس شخص کو مشاہدہ کرانا چاہتے ہیں جس سے رویت ممکن ہے یعنی اہل محشر 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۔ شارح کہتے ہیں کہ متن میں فلا یختص بہ مذکر کی ضمیر کے ساتھ ہے اور اس کا مرجع خطاب ہے لیکن بعض نسخوں میں فلا یختص بہا مؤنث کی ضمیر کے ساتھ ہے اور ضمیر کا مرجع ان کی حالت ہے لیکن رویت مضاف محذوف ہے اور اس عبارت کا ایک مطلب تو یہ ہے برویت حالہم مخاطب یعنی ان کی حالت کی رویت کے ساتھ کوئی مخاطب مختص نہ ہوگا اور ایک مطلب یہ ہے بحالہم رویتہ مخاطب یعنی ان کی 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۔

وبالعلمیۃ ائی تعریف المسند الیہ بایرادہ علماً وهو ما وُضِعَ لشیء معین مع جمیع مشخصاتہ لاحضارہ ائی المسند الیہ بعینہ ائی بشخصہ بحيث یكون متمیزاً عن جمیع ما عداہ واحترز بہذا عن إحصارہ باسم جنسہ نحورجل عالم جاء نی فی ذہن السامع ابتداءً ائی اوّل مرّۃً واحتراز بہ عن نحو جاء نی زید وهو راکب باسم مختص بہ ائی بالمسند الیہ بحيث لا یطلق باعتبار هذا الوضع علی غیرہ واحتراز بہ عن احضارہ بضمیر المتکلم او المخاطب واسم الاشارة والوصول والمعرف بلام العهد والاضافة وهذه القيود للتحقیق مقام العلمیۃ والا فالقیّد الاخیر معنی عما سبق وقیل واحترز بقوله ابتداءً عن الاحضار بشرط تقدّم بذکرہ كما فی المضمّر الغائب والمعرف بلام العهد فانه یُشترط تقدّم ذکرہ و الوصول فانه یشرط تقدم العلم بالصلة وفيه نظر لأن جمیع طرق التعریف كذلك حتی العلم فانه مشروط بتقدّم العلم بالوضع۔

ترجمہ: اور علمیت کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ لانا اور علم وہ لفظ ہے جو شی معین کے لئے اس کے تمام مشخصات کے ساتھ وضع کیا گیا ہو مسند الیہ کو شخصہ حاضر کرنے کے لئے اس طور پر کہ وہ اپنے جمیع اعداد سے ممتاز ہو اور بعینہ کی قید کے ذریعہ احتراز کیا ہے لہذا

کو اس کے اسم جنس کے ساتھ حاضر کرنے سے جیسے رجل عالم جاء نسی سامع کے ذہن میں ابتدا یعنی اول مرتبہ میں۔ اور اس کے ذریعہ احترام کیا ہے جاء نسی زید و هو راکب 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 احترام کیا ہے اس کو ضمیر منکلم یا ضمیر مخاطب، اسم اشارہ، اسم موصول معرفہ بلا عہدی اور اضافت کے ساتھ حاضر کرنے سے اور یہ سب قیدیں مقام علمیت کی تحقیق کے لئے ہیں ورنہ تو قید اخیر ماقبل سے بے نیاز کرنے والی ہے اور کہا گیا ہے کہ احترام کیا ہے اپنے قول ابتداء کے ذریعہ اس احضار سے جس میں اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہو جیسا کہ ضمیر غائب اور معرف بلا عہد میں ہے اس لئے کہ اس کے ذکر کا مقدم ہونا شرط ہے اور موصول میں اس لئے کہ صلہ کے علم کا مقدم ہونا شرط ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ تعریف کے تمام طریقے ایسے ہی ہیں حتیٰ کہ علم بھی اس لئے کہ وہ علم بالوضع کے تقدم کے ساتھ مشروط ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کو کبھی بصورت علم معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ اس کو بعینہ سامع کے ذہن میں اس کے خاص نام کے ساتھ ابتداء حاضر کر دیں۔ شارح نے تعریف المسند الیہ بایراد علماً سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ متن میں علمیت مصدر متعدی ہے یعنی مسند الیہ کو علم کی صورت میں معرفہ لانا اور علم وہ لفظ ہے جو شی معین یعنی ذات معین کے لئے اس کے 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 کے لئے داخل ہوتے ہیں اور اس کا جز ہوتے ہیں۔ پس اس میں مشخصات سے مراد وہ مشخصات ہوں گے جو اول طفولت سے لے کر 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 چھوٹا ہونا، نہ بولنا، اچھے برے میں امتیاز نہ کرنا طفولت کے بعد تبدیل ہو جاتے ہیں۔ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ تعریف علم جنس پر صادق نہیں آتی ہے کیونکہ اسم جنس ماہیت کے لئے وضع ہوتا ہے اور ماہیت کے لئے مشخصات نہیں ہوتے اس لئے کہ مشخصات اس کے لئے ہوتے ہیں جس کے لئے خارج میں وجود ہوتا ہے اور ماہیت کے لئے خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا لہذا ماہیت کے لئے مشخصات نہ ہوں گے اور جب ماہیت کے لئے مشخصات نہیں ہیں تو علم جنس پر یہ بات صادق نہیں آئی گی کہ اس کو اس کے تمام مشخصات کے ساتھ شی 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 جنس کی۔ لہذا علمیت حکمیہ کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

مصنف 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 مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مسند الیہ لفظ کے اوصاف میں سے ہے اور اوصاف کا احضار ناممکن 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 لاحضار مدلولہ یعنی مسند الیہ کے مدلول کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کے لئے مسند الیہ کو بصورت علم 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 حقیقتہ اور بذاتہ نہیں ہے بلکہ بشخصہ مراد ہے اور بشخصہ احضار کا مطلب یہ ہے کہ مسند الیہ اپنے مجمع ماعداء سے ممتاز ہو جائے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے بیعتہ کی قید لگا کر مسند الیہ کو اسم جنس کے ساتھ حاضر کرنے کے احترام کیا ہے مثلاً رجل عالم جاء نسی میں اگر چہ رجل عالم سے مراد زید ہے مگر چونکہ رجل عالم سے مسند الیہ کا احضار بشخصہ نہیں ہوتا ہے اس لئے 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 اس لئے لاتے ہیں تاکہ سامع کے ذہن میں اول مرتبہ میں مسند الیہ کا احضار بشخصہ ہو جائے پس اس قید کے ذریعہ جاہلی زید و هو راکب جیسی مثالوں سے احترام کیا گیا ہے یعنی ہو راکب میں ہو ضمیر غائب کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لانے سے احترام کیا گیا ہے کیونکہ اس ضمیر



کے ذریعہ مسند الیہ کا احضار تو ہوا ہے لیکن دوسرے مرتبہ میں اس لئے کہ اول مرتبہ میں تو اس ضمیر کے مرجع یعنی زید (جو علم ہے) کے ذریعہ مسند الیہ کا احضار ہوا ہے بہر حال وہ ضمیر غائب جس کا مرجع علم ہوا اس کے ذریعہ چونکہ ثانوی مرتبہ میں مسند الیہ کا احضار ہوتا ہے اس لئے ابتداء کی قید سے اس کو 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 پر اس کا اطلاق نہ کیا جاتا ہو اگرچہ دوسری وضع کے اعتبار سے مسند الیہ کے علاوہ پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ باسم مختص بہ کی قید کے ذریعہ چند چیزوں کے ساتھ مسند الیہ کے احضار سے احتراز کیا گیا ہے (۱) ضمیر متکلم کے ساتھ جیسے انا ضربت یا ضمیر مخاطب کے ساتھ جیسے انت ضربت اس لئے 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 خاص ہوں کیونکہ انا ہر متکلم 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 زیداً اس لئے کہ ہذا اگرچہ مسند الیہ کو سامع کے لئے موضوع ہے خواہ وہ مسند الیہ ہو یا مسند الیہ نہ ہو (۳) اسم موصول کے ساتھ احضار سے احتراز کیا گیا ہے جیسے الذی یکرّم العلماء حاضر اس لئے کہ الذی 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 کالانشی اس لئے کہ الذکر 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 بالا ضافت اس سے مراد وہ اضافت ہے جو عہد خارجی کا فاکہہ دیتی ہو جیسے جاہ غلامی جبکہ متکلم کے پاس ایک ہی غلام ہو۔

پس یہ اضافت بھی مسند الیہ کو اگرچہ ابتداء سامع کے ذہن میں حاضر کر دیتی ہے لیکن معرف بالا ضافت ایسا اسم نہیں ہے جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو کیونکہ وہ ہر فرد کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ مسند الیہ ہو خواہ مسند الیہ نہ ہو۔ شارح فرماتے ہیں کہ بعینہ اور ابتداء کی قیود علمیت کی تحقیق اور توضیح کے لئے ذکر کر دی گئی ہیں ورنہ باسم مختص بہ کی قید کو ذکر کرنے کے بعد ان کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے اس لئے کہ جب مسند الیہ ایسا اسم ہوگا جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہو تو مسند الیہ کا احضار شخصہ 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 مرجع 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 اس لئے 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 بناء پر تو تعریف کے تمام 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 ہے وہ بھی اس سے خارج ہو جائے گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے پس ثابت ہو گیا کہ ابتداء سے وہی مراد ہے جس کو میں (شارح) نے بیان کیا ہے کہ ابتداء سے مراد اول مرۃ ہے اور صاحب قیل نے جو بیان کیا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

نحو قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَاللَّهُ أَصْلُهُ الْإِلَهَ حُذِفَتِ الْهَمْزَةُ وَغَوَّضَتْ عَنْهَا حَرْفُ التَّعْرِيفِ ثُمَّ جُعِلَ عَلِمًا لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الوجودِ الْخَالِقِ لِلْعَالَمِمْ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ اسْمٌ لِمَفْهُومِ الْوَاجِبِ لِدَاتِهِ أَوْ الْمَسْتَحَقِّ لِلْعِبَادَةِ لَهُ وَكُلٌّ مِنْهُمَا كَلِمَةٌ اِنْحَصَرَ فِي فِرْدٍ فَلَا يَكُونُ عَلِمًا لِأَنَّ مَفْهُومَ الْعِلْمِ جَزَائِيٌّ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّا لَا نَسْلَمُ أَنَّهُ اسْمٌ لِهَذَا الْمَفْهُومِ الْكَلِمَى كَيْفَ وَقَدْ اِجْمَعُوا عَلَى أَنَّ قَوْلَنَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةُ التَّوْحِيدِ وَلَوْ كَانَ اللَّهُ اسْمًا لِمَفْهُومِ كَلِمَى لَمَا افَادَتْ التَّوْحِيدَ لِأَنَّ الْكَلِمَى مِنْ حَيْثُ هُوَ كَلِمَى يَحْتَمِلُ الْكَثْرَةَ۔

ترجمہ: جیسے قُلْ هُوَ اللَّهُ احد پس اللہ اسکی اصل لا الہ ہے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا اور اسکے عوض میں حرف تعریف لے 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 مستحق عبودیت کے مفہوم کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک کلمی ایک فرد میں منحصر ہے پس وہ علم نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وہ اس مفہوم کلمی 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 کلمی کے لئے اسم ہوتا تو توحید کا فائدہ نہ دیتا اسلئے کہ کلمی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے۔

تشریح: مصنف نے بصورت علم مسند الیہ کو معرف لانے کی مثال دیتے ہوئے فرمایا ہے جیسے قُلْ هُوَ اللَّهُ 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 اس کو مسند الیہ اس لئے بنایا گیا ہے تاکہ سامع کے ذہن میں ابتداً مسند الیہ کو اس کے مشحمت کے ساتھ ایسے اسم کے ساتھ حاضر کیا جاسکے جو اسم مسند الیہ کے ساتھ خاص ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اللہ دراصل الالہ ہے ہمزہ کو حذف کر کے الف لام اس کے عوض میں لایا گیا ہے اور دو لام کے جمع ہونے کی وجہ سے ادغام کر دیا گیا ہے چنانچہ اللہ ہو گیا پھر اس کو اس ذات کا علم بنا دیا گیا ہے جس کا وجود واجب ہے اور عالم کا خالق ہے۔ شارح کے اس بیان کے مطابق اللہ جزئی 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 چونکہ کلمی ہے اس لئے ان حضرات کے خیال کے مطابق اللہ کلمی ہوگا اور علم نہ ہوگا کیونکہ علم کا مفہوم جزئی ہوتا ہے البتہ اللہ ایسی کلمی 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 اس لئے کہ اللہ کو مفہوم کلمی کا اسم قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے اور اللہ مفہوم کلمی کا اسم کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ لا الہ الا اللہ کے کلمہ توحید ہونے پر اجماع ہے اگر اللہ مفہوم کلمی کا اسم ہوتا تو یہ کلمہ مفید توحید نہ ہوتا کیونکہ کلمی ہونے کی حیثیت سے کثرت کا احتمال رکھتی ہے پس اس کلمہ کے مفید توحید ہونے کے اجماع سے یہ بات ثابت ہوگی کہ اللہ علم اور جزئی ہے کلمی نہیں ہے۔

او تعظیم او اہانۃ کما فی الاقاب الصالحة لذلك مثل ركب علی وهر ب معاویة او کنایة عن معنی يصلح العلم له نحو ابولہب فعل کذا کنایة عن کونہ جہنمیاً بالنظر الی الوضع الاول اغنی الاضافی لان معناه ملازم النار ملابسها ویلزمہ انه جہنمی فیكون انتقالاً من الملزوم الی اللآزم باعتبار الوضع الاول وهد القدر کاف فی کنایة وقیل فی هذا المقام ان کنایة کما یقال جاء حاتم ویراد منه لازمه ای جواد لا الشخص المسمى بحاتم ویقال رأیت ابولہب ای جہنمیاً وفيه نظر لانه حينئذ یكون استعارة لا کنایة علی ما سيجی ولو كان المراد ما ذكره لكان قولنا فعل کذا هذا الرجل مشيراً الی الکافر وقولنا ابو جهل فعل کذا کنایة عن الجہنمی ولم یقل به احد ومما یدل علی فساد ذلك انه مثل صاحب المفتاح وغيره فی هذه کنایة بقوله تعالی تبث یداً ابی لهب ولاشک ان المراد به الشخص المسمى بابی لهب لا کافر اخر او ایهام استلذاذہ ای وجدان العم لذید نحو قوله بالله یا ظیبات

القاع قلن لنا لیلہی منکن ام لیلی من البشر اَو التبرک بہ نحو اللہ الہادی ومحمد الشفیع اَو نحو ذلك  
کالتفاؤل والتطیر والتسجیل علی السامع وغيرہ مما یناسبہ اعتبارہ فی الاعلام -

ترجمہ: یا تعظیم یا اہانت 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 اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ ہے وضع اول یعنی ترکیب  
اضافی کی طرف نظر کرتے ہوئے کیونکہ اس کے معنی ملازم نار اور ملابس نار کے ہیں اور اس کے لئے جہنمی ہونا لازم ہے۔ پس وضع اول کے  
اعتبار سے ملزوم 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 جاء  
حاتم اور اس سے اس کا لازم مراد لیا جاتا ہے یعنی نخی نہ کہ وہ شخص جس کا نام حاتم ہے۔ اور کہا جاتا ہے رأیت ابالہب یعنی میں نے جہنمی کو  
دیکھا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ اس وقت یہ استعارہ ہوگا نہ کہ کنایہ۔ اس بناء پر جو عنقریب آئے گی اور اگر مراد وہ ہو جس کو ذکر کیا ہے تو ہمارا  
قول فعل کذا هذا الرجل کافر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور ہمارا قول ابو جہل فعل کذا جہنمی 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 تبت بدا  
اسی لہب پیش کیا ہے اور بلاشبہ 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 لذت محسوس کرنے کے لئے جیسے اس کا قول خدا کی قسم اے میدان کی ہر نیوں، ہمیں تمہیں بتاؤ کیا میری لیلی تم میں سے  
ہے یا لیلی انسانوں میں سے ہے۔ یا اس کے ساتھ تبرک کے لئے جیسے اللہ ہادی ہے اور محمد شفیع ہے اور اسی جیسا جیسے نیک فالی اور بدشگونی، سامع  
پر پختگی وغیرہ جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں کہ اس سے مسند الیہ کی تعظیم یا توہین مقصود ہوتی  
ہے اور یہ غرض ان اسماء اور القاب میں تحقق ہوگی جو اسماء اور القاب تعظیم یا توہین کی صلاحیت رکھتے ہیں مثلاً رکسب علی حضرت علی سوار  
ہوئے، ہرب معاویہ معاویہ بھاگ گئے۔ پہلے جملہ میں علی مسند الیہ تعظیم کے لئے ہے کیونکہ علی، علو (بلندی) سے ماخوذ ہے اور دوسرے  
جملہ میں معاویہ مسند الیہ توہین کے لئے ہے کیونکہ معاویہ، عواء (گتے اور بھیڑیے کی آواز) سے ماخوذ ہے اور کبھی مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ اس  
لئے 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، ابولہب نے  
ایسا کیا۔ اس مثال میں ابولہب علم ہے اور ترکیب میں مسند الیہ ہے اس سے اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ کیا گیا ہے یعنی ابولہب فعل کذا سے  
مراد ہے جہنمی فعل کذا۔ جہنمی نے ایسا کیا ہے۔ اس مثال میں کنایہ 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 کنایہ ہے چنانچہ وضع اول کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم لہب اور  
ملا بس لہب یعنی ملازم نار اور ملا بس نار کے ہیں اس لئے کہ لہب کے معنی شعلہ کے ہیں پس ابولہب کے معنی ہوں گے شغلہ کا باپ اور شغلہ کا  
باپ وہی ہوگا جس کے لئے شغلہ اور آگ لازم ہوگی اور جس کے ساتھ آگ ملا بس ہوگی۔

الحاصل وضع اول یعنی مرکب اضافی کے اعتبار سے ابولہب کے معنی ملازم نار اور ملا بس نار کے ہیں اور کسی شخص کے ملازم نار اور ملا بس  
لہب ہونے کے لئے اس کا جہنمی ہونا لازم ہے کیونکہ حقیقی لہب نار جہنم کا ہی لہب اور شغلہ ہے پس ابولہب نامی کافر کے بارے میں یہ کہا جائے  
گا ابولہب فعل کذا اور اس سے اس کا جہنمی ہونا مراد لیا جائے گا تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ ملزوم (وہ ذات جو ملازم لہب ہے) بول کر اس کا لازم  
(جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا کنایہ ہے۔

لہذا اس مثال میں مسند الیہ کو علم یعنی ابولہب کے ساتھ معرفہ لا کر اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ 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 ثانوی یعنی معنی علمی کے اعتبار سے کنایہ ہے اور اس میں کنایہ ایسا ہے جیسا کہ جساء حاتم میں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حاتم اس ذات معینہ کے لئے موضوع ہے جو کرم اور جو کد کیا تھ موصوف ہے اور اس ذات معینہ کے لئے تخی ہونا لازم ہے۔ پس جب حاتم نامی شخص کے علاوہ کسی دوسرے تخی آدمی کے بارے میں جساء حاتم کہا جائے اور اس سے تخی مراد لیا جائے تو یہ کنایہ ہوگا کیونکہ حاتم کا لفظ معنی علم کے لازم (تخی) میں استعمال کیا گیا ہے اسی طرح ابولہب کا معنی علمی ذات معینہ کافرہ ہے اور اس ذات معینہ کافرہ کے لئے جہنمی ہونا لازم ہے پس جب ابولہب نامی کافر کے علاوہ دوسرے کسی کافر کے بارے میں جساء ابولہب کہا جائے اور جساء جہنمی مراد لیا جائے تو یہ کنایہ 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 رأیت ابالہب کہا اور رأیت جہنمی مراد لیا جائے تو یہ کنایہ ہوگا مذکورہ دونوں اقوال میں فرق یہ ہے کہ قول اول کی بناء پر لفظ یعنی علم اپنے معنی اصلی اور معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوتا ہے پھر اس سے لازم معنی کی طرف انتقال ہوتا ہے اور قول ثانی کی بناء پر لفظ یعنی علم ندر 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 بناء پر جساء حاتم میں حاتم ابتداء ہی کے معنی میں مستعمل ہوگا اور وہ شخص جو حاتم طائی کے ساتھ معروف ہے اس کے لئے استعمال نہیں ہوگا اسی طرح جساء ابولہب میں ابولہب ابتداء جہنمی کے معنی میں استعمال ہوگا اور وہ شخص جو ابولہب کے ساتھ معروف ہے اس کے لئے استعمال نہیں ہوگا۔

شرح 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 کنایہ کیونکہ اس صورت میں حاتم کا استعمال غیر ماضع لہ یعنی دوسرے تخی آدمی میں ہوگا اور ان دونوں کے درمیان علاقہ مشابہت کا ہوگا یعنی سخاوت میں حاتم اور دوسرا تخی آدمی چونکہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اس لئے حاتم کا لفظ دوسرے تخی آدمی کے لئے استعمال کر لیا گیا۔ اسی طرح ابولہب مشابہت فی الکفر کے علاقہ کی وجہ سے غیر ماضع لہ یعنی دوسرے جہنمی آدمی کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور کسی لفظ کو علاقہ مشابہت کی وجہ سے غیر ماضع لہ میں استعمال کرنا چونکہ استعارہ کہلاتا ہے اسلئے ان حضرات کے قول 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 اس لئے یہ قول باطل اور مردود ہوگا۔ دوسرا وجہ یہ ہے کہ اگر کنایہ سے مراد وہ ہے 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 فَعَلَّ كَذَا هَذَا الرَّجُلُ اور ارادہ یہ کیا کہ یہ فعل رجل مشارالیه کے علاوہ دوسرے سے صادر ہوا ہے یا ابو جہل نامی کافر کے علاوہ دوسرے کافر کے بارے میں کہا ابو جہل فعل كَذَا اس کے جہنمی ہونے سے کنایہ ہو کیونکہ ان مثالوں میں ملزوم (ابو جہل اور اشارہ الی الکافر) بول کر لازم (جہنمی ہونا) مراد لیا گیا ہے یعنی ان مثالوں میں لفظ ابو جہل اور رجل مشارالیه 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 کو 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 تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ کو پیش کیا ہے اور قول ثانی کی بناء پر اس آیت میں کنایہ متحقق نہیں ہو سکتا ہے اس لئے 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 اس کو

کنایہ کی مثال میں پیش کیا ہے۔ الحاصل 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 اس کو تعریف مسند الیہ کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابولہب ترکیب میں یہ اضافہ الیہ ہے مسند الیہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں لفظ یذرا نذہ ہے اور جب لفظ یذرا نذہ ہے تو ابولہب مسند الیہ ہوگا۔

اور کبھی مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ اس لئے لایا جاتا ہے کہ متکلم سامع 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، خدا کی قسم اے چیشیل میدان کی ہر نیوں ہمیں تم ہی بتا دو کہ میری لیلی تم میں سے ہے یا لیلی انسانوں میں سے ہے۔ ام لیلیٰ من البشر۔ میں لیلیٰ مسند الیہ ہے اور اس کا علم کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ام ہسی کہا جائے کیونکہ مرجع پہلے مذکور ہے لیکن شاعر مسند الیہ کو علم کے ساتھ اس لئے معرفہ لایا تا کہ سامع کو یہ محسوس ہو جائے کہ لیلیٰ کا نام مجھے بہت پیارا ہے بار بار نام لینے میں مجھے لذت محسوس ہوتی ہے اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے:

نملا تیرے نا تو کا پتہ اولیلی  
چھان ڈالے تیرے مجھوں نے بیابان کتنے

کبھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ اس لئے معرفہ لاتے ہیں تا کہ اس سے برکت حاصل کی جاسکے جیسے اللہ الہادی۔ اللہ ہی ہدایت دینے والا ہے اور محمد الفتح 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 معرفہ لاتے ہیں جیسے سعید فی دارک اور کبھی بدشگونی کے لئے جیسے السفاح فی دار صدیق اور کبھی سامع پر حکم پختہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں جیسے حاکم نے عمرو سے کہا ہل اقر زید بکدا۔ جواب میں عمرو نے کہا نعم زیدا قربکدا۔ عمرو نے ہواقر نہیں کہا تا کہ زید پر اقرار کا حکم پختہ ہو جائے اور کبھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ دوسری ایسی وجوہ سے معرفہ لایا جاتا ہے جن کا اعتبار کرنا اعلام میں مناسب ہوتا ہے مثلاً سامع کی غیابت پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو بصورت علم معرفہ ذکر کر دیتے ہیں۔

وبالموصولیہ ای تعریف المسند الیہ بایرادہ اسم موصول لعدم علم المخاطب بالاحوال المختصۃ بہ

سوی الصلة كقولك الذي كان معنا أمس رجل عالم ولم يتعرض لما لا يكون للمتكلم او لكليهما علم بغير الصلة نحو الذي في بلاد الشرق لا أعرفهم او لا تعرفهم لقلبة جذري مثل هذا الكلام ونذوة وقوعه۔

ترجمہ: اور موصولیت کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرفہ لانا اس لئے 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 متکلم کو یا متکلم 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 معرفہ لاتے ہیں اور یہ اس وقت ہے جبکہ مخاطب کو صلہ کا علم تو ہو مگر صلہ کے علاوہ دوسرے امور جو مسند الیہ کے ساتھ خاص ہیں ان کا علم نہ ہو مثلاً ایک شخص کے متعلق اتنا جانتا ہے کہ وہ کل گذشتہ حامد کے ساتھ تھا مگر اس کے دیگر اوصاف کے بارے میں کچھ نہیں جانتا پس حامد خالد کو اس کے دیگر اوصاف مثلاً اس کے عالم ہونے کو بتانا چاہتا ہے تو حامد مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرفہ لاکریوں کہے گا الذی کان معنا أمس 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 وہ صورتیں اور ہیں ان کو بیان نہیں کیا ایک صورت تو یہ ہے کہ متکلم کو صلہ کے علاوہ دیگر امور کا علم نہ ہو مثلاً متکلم کہتا ہے وہ لوگ جو مشرق میں رہتے ہیں میں ان کو نہیں جانتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم اور مخاطب دونوں کو صلہ 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 نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کا کلام قلیل النفع بھی ہے اور نادر الوقوع بھی لہذا قلت نفع اور ندرت وقوع کی وجہ سے ان صورتوں کو بیان نہیں کیا گیا۔

أَوْ اسْتَهْجَانِ التَّضْرِيحِ بِالاسْمِ أَوْ زِيَادَةِ التَّقْرِيرِ ائْتِيَ تَقْرِيرُ الْغَرَضِ الْمَسْوُوقِ لَهُ الْكَلَامُ وَقِيلَ تَقْرِيرُ الْمَسْنَدِ وَقِيلَ تَقْرِيرُ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ نَحْوُ وَرَأَوْدَتُهُ ائْتِيَ يُوسُفَ عَلِيَّ نَبِيْنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْمُرَاوَدَةُ مَفَاعَلَةٌ مِنْ رَادَ يَرُوذُ جَاءَ وَ ذَهَبَ فَكَانَ الْمَعْنَى خَادَ عَنْهُ عَنِ نَفْسِهِ وَفَعَلْتُ فَعَلَ الْمَخَادِعَ لِصَاحِبِهِ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يُرِيدُ أَنْ يَخْرِجَهُ مِنْ بَيْدِهِ يَحْتَالُ عَلَيْهِ أَنْ يَغْلِبَهُ وَيَأْخُذَهُ مِنْهُ وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّمَحُلِ لِمُوقَعَتِهِ أَيَاهَا وَالْمَسْنَدُ إِلَيْهِ التَّيُّ هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنِ نَفْسِهِ مَتَعَلِّقٌ بِرَأَوْدَتِهِ فَالْغَرَضُ الْمَسْوُوقُ لَهُ الْكَلَامُ نَزَاهَةٌ يُوسُفَ عَلِيَّ نَبِيْنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَطَهَارَةٌ ذِيلُهُ وَلِمَذْكُورُ أَدَلُّ عَلَيْهِ مِنْ امْرَأَةِ الْعَزِيزِ أَوْ زَلِيخَا لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ فِي بَيْتِهَا وَتَمَكَّنَ مِنْ نَيْلِ الْمَرَادِ عَنْهَا وَلَمْ يَفْعَلْ كَانَ فِي غَايَةِ النَّزَاهَةِ وَقِيلَ هُوَ تَقْرِيرٌ لِلْمُرَاوَدَةِ لِمَا فِيهِ مِنْ فُرْطِ الْاِخْتِلَاطِ وَالْأَلْفَةِ وَقِيلَ هُوَ تَقْرِيرُ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ لَا مَكَانَ وَقَوْعِ الْاِبْهَامِ وَالِاشْتِرَاكِ فِي امْرَأَةِ الْعَزِيزِ أَوْ زَلِيخَا وَالْمَشْهُورُ أَنَّ الْآيَةَ مِثَالٌ لَزِيَادَةِ التَّقْرِيرِ فَقَطُّ وَظَنِّي أَنَّهُ مِثَالٌ لَهَا وَلَا اسْتَهْجَانِ التَّضْرِيحِ بِالاسْمِ وَقَدْ بَيَّنَّهُ فِي الشَّرْحِ -

ترجمہ: یا نام کی تصریح کو قبیح خیال کرنے کیلئے یا زیادتی تقریر کے لئے یعنی اس غرض کی تقریر کے لئے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے اور کہا گیا ہے تقریر مسند کے لئے اور کہا گیا ہے تقریر مسند الیہ کے لئے جیسے پھسلانے لگے ان کو یعنی یوسف علیہ السلام کو اور مراد وڈت، راد یرو وڈ سے مفاعلت (کا مصدر) ہے آنا جانا۔ گویا معنی ہیں کہ زلیخا نے یوسف کو دھوکہ دیا یوسف کے نفس کی وجہ سے اور اس نے ایسی کارروائی کی جیسے ایک دھوکا دینے والا اپنے صاحب (مقابلہ) کیلئے 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 زلیخا سے مجامعت کرنے پر۔

اور مسند الیہ التی ہو فی بیتھا ہے عن نفسہ، راد وڈت کے متعلق ہے اور وہ غرض جس کے لئے کلام لایا گیا ہے حضرت یوسف علیہ السلام کی پاکیزگی اور پاکدامنی ہے اور کلام مذکور اس غرض پر امرأۃ عزیز یا زلیخا کے مقابلہ میں زیادہ دلالت کرنے والا ہے اس لئے کہ جب آپ اس کے گھر میں تھے اور آپ اس سے اس کی مراد حاصل کرنے پر قادر تھے مگر آپ نے نہیں کیا تو یہ غایت درجہ پاکدامنی ہے اور کہا گیا کہ مراد وڈت کی تقریر ہے کیونکہ اس میں کثرت اختلاط اور زیادتی الفت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ مسند الیہ کی تقریر ہے اس لئے کہ امرأۃ عزیز یا زلیخا میں اشتراک اور ابہام کے وقوع کا امکان ہے اور مشہور یہ ہے کہ آیت صرف زیادتی تقریر کی مثال ہے اور میرا خیال ہے کہ یہ زیادتی تقریر اور نام کی تصریح کو قبیح خیال کرنے کی مثال ہے اور میں نے اس کو شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف ذاس 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 پیشاب اور ترق ناقض وضو 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 الَّذِي يَسْخَرُ مِنْ أَحَدِ السَّبِيلِينَ نَاقِضٌ جو چیز دو راستوں میں سے کسی ایک راستے سے نکلتی ہے ناقض وضو ہے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف ذاس لئے لاتے ہیں زیادتی تقریر 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 معرف ذاس لایا جاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ زیادتی تقریر سے مراد تقریر مسند ہے یعنی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف ذاس لایا جاتا ہے مسند کو پر زور طریقہ سے ثابت کرنے کے لئے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ تقریر مسند الیہ مراد ہے یعنی مسند الیہ کے تقریر کے لئے

مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف لایا جاتا ہے۔ تقریر غرض کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے وَرَاوَدْتَهُ النبیٰ هو فی بیتہا عن نفسہ مرادوت باب مفاعلت کا مصدر ہے رَاوَدَ بِرُوْدٍ سے اور معنی ہیں آنا جانا اور یہاں یہ معنی ہیں کہ اس عورت نے جس کے مکان میں یوسف رہتے تھے یوسف کو اس کے نفس کی وجہ سے پھسلا یا اور بہکایا 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 نکال نہیں چاہتا ہے یعنی وہ دھوکا دینے والا اپنے مقابل پر حیلہ کرتا ہے تاکہ اس پر غالب آجائے اور اس سے اس چیز کو چھین لے۔ حاصل یہ ہے کہ مرادوت سے مراد مخادعت ہے اور یہاں مخادعت سے مراد اس عورت کا یوسف کو اپنے اور پواقع کرنے کے لئے حیلہ کرنا ہے۔ یعنی اس عورت نے یوسف کو جماع 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۔ السیٰ هو فی بیتہا رادوت کا فاعل اور مسند الیہ ہے اور عن نفسہ رادوت 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 (السیٰ هو فی بیتہا) بھی دلالت کرتا ہے اور اسم جنس (امراة العزیز) بھی اور علم (زلیخا) بھی لیکن اسم موصول اس غرض کو اسم جنس اور علم کے مقابلہ 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 کے مراد پورا کرنے پر پورے طور پر قادر تھے کوئی چیز مانع نہیں تھی مگر اس کے باوجود بچ گئے اور زلیخا کے مراد کو پورا نہیں کیا۔ پس حرام کاری کے تمام وسائل مہیا ہونے کے کے باوجود یوسف علیہ السلام کا مبتلائے معصیت نہ ہونا یوسف کے انتہائی عقیف اور پاکدامن ہونے کی دلیل ہے اور اگر امراة عزیز یا زلیخا کو مسند الیہ بنایا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امراة عزیز یا زلیخا نے یوسف کو اپنے اوپر واقع کرنے کے لئے پھسلا یا مگر یوسف نے کوئی بُرا کام نہیں کیا تو اس صورت میں بھی اگرچہ یوسف کی عفت اور پاکدامنی ثابت ہو جاتی ہے لیکن پر زور طریقہ پر ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ یوسف آمادہ تو رہے 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 السیٰ هو فی بیتہا یعنی اس آیت میں مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف 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 پختگی زیادہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر مسند الیہ امراة عزیز یا زلیخا کو بنا دیا جاتا اور یوں کہا جاتا کہ امراة عزیز یا زلیخا نے پھسلا یا تو اس صورت میں یہ احتمال تھا کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں کا ملنا جلنا زیادہ نہ رہتا ہو اور زیادہ نہ ملنے جلنے کی وجہ سے بہت زیادہ بھلا نا پھسلنا بھی نہ پایا گیا ہو بہر حال اس صورت میں مسند یعنی مرادوت میں زیادہ پختگی نہیں ہے۔ تیسرا قول بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا ہے کہ آیت میں اسم موصول کے ساتھ مسند الیہ کو معرف لانا تقریر مسند الیہ کے لئے ہے کیونکہ اگر وراودتہ امراة العزیز کہا جاتا تو اس میں ابہام ہوتا یہ معلوم نہ ہو پاتا کہ عزیز کی کونسی بیوی نے مرادوت کی ہے آیا اس نے جس کے گھر میں رہتے تھے یا اس کے علاوہ دوسری نے مرادوت کی ہے اسی طرح اگر وراودتہ زلیخا کہا جاتا تو اس میں اشتراک ہوتا اس لئے 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 زلیخا نے کیا ہے۔ اس کے برخلاف السیٰ هو فی بیتہا کہ اس میں نہ ابہام ہے اور نہ اشتراک ہے اس لئے کہ خارجی قرآن سے یہ بات معلوم ہے کہ یوسف جس کے گھر میں رہتے تھے وہ عزیز بنصر کے بیوی تھی اور اس کا نام زلیخا ہے۔

الحاصل اس آیت میں مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف 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 زینا کو رادوت کا فاعل اور مسند الیہ بنا دیا جاتا تو یہ برا سمجھا جاتا اس لئے کہ عورت کے نام کو صراحتاً ذکر کرنا برا سمجھا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات مطول میں بیان کی ہے۔

أَوْ التَّفْخِيمِ ائِىِ الْعَظِيمِ وَالتَّهْوِيلِ نَحْوُ فَعَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ فَأَنَّ فِي هَذَا الْإِبْهَامِ مِنَ التَّفْخِيمِ مَا لَا

يَخْفَىٰ أَوْ تَنْبِيهِ الْمَخَاطَبِ عَلَى الْخَطَايَا نَحْوُ شَعْرٍ أَنَّ الَّذِي تَرَوْنَهُمْ ائِى تَظُنُّونَهُمْ ائِخْوَانَكُمْ يَشْفَىٰ غَلِيلٍ صَدُورَهُمْ اَنْ تَصْرَعُوا ائِى تَهْلِكُوا اَوْ تَصَابُوا بِالْحَوَادِثِ فِيهِ مِنَ التَّنْبِيهِ فِي خَطَايَاهُمْ فِي هَذَا الظَّنِّ مَا لَيْسَ فِي قَوْلِكَ

إِنَّ الْقَوْمَ الْفُلَانِيَّ

ترجمہ: یا تخفیم کے لئے یعنی تعظیم اور تہویل کے لئے جیسے ڈھانپ لیا ان کو اس نے جس نے ان کو ڈھانپ لیا یعنی سمندر نے اس لئے کہ اس ابہام میں جو تخفیم 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 شفاء 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 خیال پر وہ تنبیہ ہے جو تیرے قول ان القوم الفلانی میں نہیں ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف ذاس لئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ کو باعظمت اور خوفناک بنا کر پیش کیا جائے جیسے فَعَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ ڈھانپ لیا فرعون اور فرعونوں کو سمندر کی اس چیز نے جس نے کڈھانپ لیا۔ اس آیت میں ما اسم موصول فَعَشِيَهُمْ کا فاعل اور مسند الیہ ہے من ائیم ما 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 معرف ذلا کر 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 کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف ذلا لایا جاتا ہے جیسا کہ اس شعر میں ہے۔

ان الذين ترونهم اخوانكم يشفى غليل صدورهم ان تصرعوا

وہ لوگ جن کو تم اپنا بھائی سمجھتے ہو ان کے سینوں کا کینہ اس بات سے شفاء پاتا ہے کہ تم کو ہلاک کر دیا جائے۔ اس شعر میں موصول اور صلہ لا کر 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 جذبہ اخوت 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 تیری دشمن ہے تو اس سے مخاطب کو اپنے دشمنوں پر آگاہی تو ہو جاتی لیکن مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ نہ پاتا۔ بہر حال کبھی مخاطب کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کے لئے مسند الیہ کو اسم موصول کے ساتھ معرف ذلا لایا جاتا ہے۔

أَوْ الْإِيمَاءِ ائِىِ الْإِشَارَةِ ائِىِ وَجِهٍ بِنَاءِ الْخَيْرِ ائِىِ ائِىِ طَرِيقِهِ تَقُولُ عَمِلْتُ هَذَا الْعَمَلَ عَلَىٰ وَجِهٍ عَمَلِكَ

وَعَلَىٰ جِهَتِهِ ائِى طَرِزِهِ وَطَرِيقَتِهِ يَعْنِي تَأْتِي بِالْمَوْصُولِ وَالصَّلَةِ لِلإِشَارَةِ ائِى اَنْ بِنَاءِ الْخَيْرِ عَلَيْهِ مِنْ ائِى وَجِهٍ وَائِى طَرِيقٍ مِنَ التَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْمَدْحِ وَغَيْرِ ذَلِكَ نَحْوُ اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنِ عِبَادَتِي فَأَنَّ فِيهِ اِيْمَاءٌ ائِى اِنَّ الْخَيْرَ الْمُبْنَىٰ عَلَيْهِ اَمْرٌ مِنْ جِنْسِ الْعِقَابِ وَالْاِذْلَالِ وَهُوَ قَوْلُهُ سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ وَمِنْ الْخَطَايَا فِي هَذَا الْمَقَامِ تَفْسِيرُ الْوَجْهِ فِي قَوْلِهِ ائِى وَجِهٍ بِنَاءِ الْخَيْرِ بِالْعَلَّةِ وَالسَّبَبِ وَقَدْ اسْتَوْفِينَا ذَلِكَ فِي الشَّرْحِ -

ترجمہ: یا وجہ بناؤ خیر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یعنی اس کے طریقہ کی طرف کہے گا تو میں نے یہ عمل تیرے عمل کے طریق پر اور



اس کے طرز اور طریقہ پر کیا ہے یعنی موصول اور صلہ کو اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لاتے ہیں کہ موصول پر بناء خبر کس قسم کی ہے اور ثواب، عقاب، مدح، ذم وغیرہ کس طریقہ کی ہے جیسے بیشک وہ لوگ جو میری عبادت سے تکبر کرتے ہیں اس لئے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا امر ہے جو جس عقاب اور اذلال سے ہے اور وہ اس کا قول سَيَذَلُّونَ ہے یعنی وہ عنقریب دوزخ میں داخل ہوں گے اور اس مقام میں مصنفؒ کے قول الی وجہ بناء الخبر میں وجہ کی تفسیر علت اور سبب کے ساتھ کرنا غلط ہے اور ہم نے اس کو شرح میں پورے طور پر بیان کیا ہے۔

**تشریح:** مصنفؒ کی عبارت میں وجہ کے معنی نوع اور طریق کے ہیں جیسے کہا جاتا ہے عملتُ 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 بناء مصدر مبنی یعنی مفعول کے معنی میں ہے اور خبر کی طرف اضافت، اضافت صفت الی الموصوف کے قبیل سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کبھی مسند الیہ کو ام 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 لا کر اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے کہ آنے والی خبر کس نوع اور کس قسم کی ہے ثواب کی نوع سے ہے یا 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 یستکبرون عن عبادتی موصول اور صلہ ان کا ام 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 قبیل 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 سیدخلون جہنم داخرین عنقریب یہ لوگ ذلیل ہو کر دوزخ میں داخل ہوں گے۔ 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 اس لئے لاتے ہیں تاکہ آنے والی خبر کی علت اور سبب کی طرف اشارہ ہو جائے لیکن یہاں یہ تفسیر غلط ہے اور وجہ یہ ہے کہ یہ تفسیر تمام مثالوں میں درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ کی عبادت سے استکبار تو دخول جہنم کا سبب اور علت ہے اور شعیب علیہ السلام کی تکذیب بھی خسران کی علت ہے لیکن آنے والے شعر میں سبک ساء، بناء بیت 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 أَى الْإِيمَاءِ إِلَىٰ وَجْهِ بِنَاءِ الْخَبْرِ لَا مُجَرَّدَ جَعْلِ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ مَوْصُولًا كَمَا سَبَقَ إِلَىٰ بَعْضِ الْإِوهَامِ رَبَّمَا يَجْعَلُ ذَرِيعَةً أَى وَسِيلَةً إِلَىٰ التَّعْرِيفِ بِالتَّعْظِيمِ لِشَانِهِ أَى لِشَانِهِ الْخَبْرِ نَحْوَ شَعْرٍ إِنَّ الذِّى سَمَكَ السَّمَاءِ أَى رَفَعَ السَّمَاءَ بَنَىٰ لَنَا بَيْتًا أَرَادَ بِهِ الْكَعْبَةَ أَوْ بَيْتَ الشَّرْفِ وَالمَجْدِ دَعَائِمُهُ اعْزَ وَاطْوَلُ مِنْ دَعَائِمِ كُلِّ بَيْتٍ فَفَىٰ قَوْلِهِ إِنَّ الذِّى سَمَكَ السَّمَاءَ إِيْمَاءٌ إِلَىٰ أَنَّ الْخَبَرَ الْمَبْنَىٰ عَلَيْهِ أَمْرٌ مِنْ جَلْسِ الرَّفْعَةِ فَعَلَّ مِنْ رَفَعَ السَّمَاءِ التِّى لَا بِنَاءَ أَعْظَمَ مِنْهَا وَارْفَعُ -

ترجمہ: پھر اس کو یعنی وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کرنے کو نہ کہ محض مسند الیہ کے موصول بنانے کو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے کبھی ذریعہ بنا لیا جاتا ہے خبر کی عظمتِ 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 کعبہ مراد ہے یا شرف و بزرگی کا گھر مراد ہے جس کے ستون باعزت اور طویل ہیں ہر گھر کے ستونوں سے پس اس کے قول ان الذی سمک السماء میں اس شخص کے نزدیک جس کے لئے ذوقِ سلیم ہے اس طرف اشارہ ہے کہ وہ خبر جو اس پر مبنی ہے ایسا امر ہے جو رفعت اور بناء کی جنس سے ہے۔ پھر اس میں اس گھر کی عظمتِ 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 عمارت نہیں ہے۔

تشریح: علامہ تفتازانی نے فرمایا ہے کہ اِنَّہ کی ضمیر کا مرجع وجہ بناء 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 معرف فلا نا ہے۔ ایما الی وجہ بناء الخیر اس ضمہ کا مرجع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال غلط ہے اور صحیح بات یہ ہی ہے کہ یہ ضمیر ایما الی وجہ بناء الخیر کی طرف راجع ہے جعل المسند الیہ موصول 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 معرف فلا نا جنس خبر کی طرف اشارہ کرتا ہے یہ بحث تو گذشتہ سطروں میں گذر چکی ہے اور دوسری بحث جس کو یہاں سے بیان کرنا چاہتے ہیں یہ ہے کہ مسند الیہ کو موصول کے ساتھ معرف فلا کر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کرنا کبھی تو خبر کی عظمت شان کی طرف اشارہ کرنے کا ذریعہ بنتا ہے اول کی مثال فرزدق کا یہ شعر ہے

بیئا دعائمہ اعز و اطول

إِنَّ الذی سمک السماء بنی لنا

ترجمہ: وہ ذات جس نے آسمان کو بلند کیا ہے اس نے ہمارے لئے ایک ایسا گھر بنایا ہے جس کے ستون باعزت اور طویل ہیں۔ پس ہر ذوق سلیم رکھنے والے کے نزدیک اس جگہ مسند الیہ کو موصول اور صلہ کے ساتھ معرف فلا نے میں یعنی الذی سمک السماء میں جنس خبر کی طرف اشارہ ہے یعنی موصول اور صلہ اس بات کا غماز ہے کہ آنے والی خبر نعت اور بناء کی قسم سے ہے اس کے برخلاف اگر ان الذی سمک السماء کے بجائے ان اللہ یا ان الرحمن کہا جاتا تو جنس خبر کی طرف اشارہ نہ ہوتا۔ بہر حال اس شعر میں مسند الیہ کو بصورت موصول معرف فلا کر جنس خبر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ پھر اس اشارہ میں خبر یعنی شاعر کے گھر کی عظمت شان کی طرف اشارہ ہے یعنی یہ اشارہ خبر کی عظمت 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 رافع المرتبت ہوتا ہے لہذا ہمارا یہ گھر بھی عظیم الشان اور رافع المرتبت ہوگا یہ خیال رہے کہ یہاں وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ میں جو خبر کی عظمت شان کی طرف اشارہ ہے وہ مذکورہ صلہ (سمک السماء) کے واسطے ہے کیونکہ اگر سمک السماء کے علاوہ دوسرا جملہ صلہ ہوتا مثلاً یوں کہا جاتا ان الذی بنی بیت خالد بنی بیئا وہ ذات جس نے خالد کا گھر بنایا ہے اس نے ہمارا بھی گھر بنایا ہے تو اس میں خبر کی عظمت شان کی طرف اشارہ نہ ہوتا اگرچہ موصول اور صلہ جنس 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 ہوگا کہ اس شعر میں فرزدق نے جریر کے مقابلہ میں فخر کیا ہے کہ ہمارے لئے کعبہ ہے لیکن یہ افتخار غلط ہے اس لئے کہ جریر بھی مسلمان ہے اور کعبہ میں ہر مسلمان کا حق ہے۔ بعض لوگوں کا اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فرزدق کا گھر کعبہ کے قریب تھا قریب الٹی کوشے سے دوسروں کے مقابلے میں تعلق اور ارتباط زیادہ ہوتا ہے پس اس قرب 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 بناء پر یہ مطلب ہوگا کہ اللہ نے فرزدق کے آباء کو بزرگ اور شریف بنایا ہے اس لئے کہ ان کا نسب تعلق قریش سے ہے اس کے برخلاف جریر کے آباء کہ وہ بنو تمیم کے اراذل میں سے ہیں۔ پس فرزدق نے آباؤ اجداد کے اس شرف پر فخر کیا ہے۔

أَوْ ذَرِيعَةً إِلَى التَّعْظِيمِ شَانٍ غَيْرِهِ أَمْ غَيْرِ الْخَيْرِ نَحْوِ الَّذِينَ كَذَّبُوا أَشْعَبًا كَانُوا هُمْ الْخَاسِرِينَ فَفِيهِ إِيْمَاءٌ

إِلَى أَنَّ الْخَيْرَ الْمَبْنِيَّ عَلَيْهِ مِمَّا يُبْنَى عَنِ الْخَيْبَةِ وَالْخُسْرَانِ وَتَعْظِيمِ لَشَانِ شَعِيبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ۔

ترجمہ: یا غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے جنہوں نے حضرت شعیب علیہ السلام 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 ضمیمہ و 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 لا کر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کبھی غیر خبر کی عظمت شان کا ذریعہ بنتا ہے جیسے الذین کذبوا اشعیبا مسند الیہ یعنی موصول و صلہ سے اس طرف اشارہ ہے کہ آنے والی خبر نامرادی اور 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 تکریم کا مستحق ہے درآنحالیکہ شعیب ترکیب میں مفعول بہ ہے خبر نہیں ہے۔

وَرُبَّمَا يَجْعَلُ ذَرِيعَةً إِلَى الْإِهَانَةِ لِسَانَ الْخَبِيرِ نَحْوِ انِ الذِّي لَا يُحَسِّنُ مَعْرِفَةَ الْفَقْهِ قَدْ صَنَّفَ فِيهِ كِتَابًا أَوْ لِسَانٍ غَيْرِهِ نَحْوِ انِ الذِّي يَتَّبِعُ الشَّيْطَانَ فَهُوَ خَاسِرٌ -

ترجمہ: اور ایماء الی وجہ بناء الخبر کو بسا اوقات خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو اچھی طرح فقہ نہیں جانتا 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 خاسر ہے۔

**تشریح:** شارح کہتے ہیں کہ ایماء الی وجہ بناء خبر کو کبھی خبر کی توہین شان کی طرف اشارہ کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے مثلاً ان الذی لا یحسن معرفة الفقه قد صنف فیہ کتابا اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لا کر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنے والی خبر ایسی ہے جس کا تعلق فقہ سے ہے مثلاً تصنیف پھر اس اشارہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی یہ تصنیف انتہائی گھٹیا ہے کیونکہ جب یہ شخص فقہ سے نا بلند ہے تو فقہ میں اس کی تصنیف بھی بالکل بیکار اور لا یعابہ کے درجہ میں ہوگی اور مذکورہ ایماء کو کبھی غیر خبر کی توہین شان کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے جیسے وہ شخص جو شیطان کا اتباع کرتا ہے وہ خاسر ہے۔ اس مثال میں موصول اور صلہ کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لا کر اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ آنے والی خبر خسران کی قسم سے ہے کیونکہ شیطان جو دشمن خدا ہے اس کا تبع خاسر ہی ہوگا۔ پھر اس اشارہ میں شیطان کی حقارت اور توہین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ جب اس کے اتباع پر خسران مرتب ہوتا ہے تو وہ یقیناً ذلیل اور حقیر ہوگا۔

وَقَدْ يُجْعَلُ ذَرِيعَةً إِلَى تَحْقِيقِ الْخَبْرِ اِئِ جَعَلَهُ مَحَقَّقًا ثَابِتًا نَحْوِ انِ التِّي ضَرَبَتْ بَيْنَا مَهَاجِرَةً... بِكُوفَةِ الْجَنْدِ غَالَتْ وَذَهَا غَوْلٌ فَاِنَّ فِي ضَرْبِ السَّبِيَةِ بِكُوفَةِ الْجَنْدِ وَالْمَهَاجِرَةَ اِلَيْهَا اِيْمَاءٌ اِلَى انَّ طَرِيقَ بِنَاءِ الْخَبْرِ مِمَّا يُسْبِي عَنْ زَوَالِ الْمَحَبَّةِ وَاِنْقِطَاعِ الْمَوَدَّةِ ثُمَّ اِنَّهُ يُحَقِّقُ زَوَالَ الْمَحَبَّةِ وَيُقَرِّزُهُ حَتَّى كَانَهُ بَرَهَانَ عَلَيْهِ وَهَذَا مَعْنَى تَحْقِيقِ الْخَبْرِ وَهُوَ مَفْقُودٌ فِي مِثْلِ انِ الذِّي سَمَكَ السَّمَاءِ اِذْ لَيْسَ فِي رَفْعِ اللّٰهِ تَعَالَى السَّمَاءِ تَحْقِيقٌ وَتَثْبِيْتُ لِبَنَانِهِ لَهُمْ بَيْنَا فَظَهَرَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْاِيْمَاءِ وَتَحْقِيقِ الْخَبْرِ -

ترجمہ: اور کبھی ذریعہ بنا لیا جاتا ہے خبر کی تحقیق کا یعنی خبر کو محقق اور ثابت کرنے کا جیسے وہ عورت جو ہجرت کر کے کوفہ الجند میں مقیم ہوگی اس کی محبت کو بھوت پریت نے ہلاک کر دیا ہے اس لئے کہ کوفہ الجند میں اقامت کرنے اور اس کی طرف ہجرت کرنے میں اسی طرف اشارہ ہے کہ خبر جو اس پر مبنی ہے وہ زوال محبت اور انقطاع محبت کے قبیل سے ہے پھر یہ ایماء 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 سمک 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 ایماء اور تحقیق خبر میں فرق ظاہر ہو گیا۔

**تشریح:** شارح کہتے ہیں کہ ایماء مذکورہ کو یعنی موصول کے ساتھ مسند الیہ کو معرفہ لا کر وجہ بناء خبر کی طرف اشارہ کو کبھی تحقیق خبر کا ذریعہ بنا لیا جاتا ہے یعنی وہ ایماء سماع کے ذہن میں خبر کو ایسا مستحکم اور ثابت کر دیتا ہے گویا وہ ایماء اس خبر پر دلیل ہے لیکن یہ ایماء تحقیق خبر کا ذریعہ اسی

صورت میں ہوگا جس صورت میں صلہ وجود خبر کی دلیل بننے کی صلاحیت رکھنا ہوگا جیسا کہ مذکورہ شعر میں صلہ یعنی ضرب بیت، خبر یعنی زوال محبت کی دلیل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اکل الغول و ذھا و زالت محبتها لانھا ضربت الخ بھوت پریت اس کی محبت کو کھا گئے اور اس کی محبت زائل ہوگئی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ ہجرت کر کے کوفہ اہجد میں مقیم ہوگئی۔ 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 ایما حاصل ہوا ہے کبھی اس کو تحقیق خبر کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے جیسے اس شعر میں ہے

ان النبی ضربت بیتا مهاجرة  
بکوفة الجند غالت و ذھا غول

ترجمہ: اس محبوبہ نے ہجرت کر کے کوفہ اہجد میں گھر بنالیا ہے یعنی وہ کوفہ اہجد میں جا کر مقیم ہوگئی 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 مجبوری ہی میں قیام کرتا ہے پس محبوبہ کا ہجرت کر کے کوفہ اہجد میں قیام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ محبوبہ کو اپنے وطن سے محبت نہیں رہی بلکہ اس کی محبت زائل اور منقطع ہوگئی پھر مذکورہ ایما صلہ (ضربت الخ) کے واسطے سے سامع کے ذہن میں خبر (زوال محبت) کو اس طرح مستحکم اور ثابت کرتا ہے گویا ایما صلہ کے واسطے سے 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 یہاں تحقیق خبر سے مراد یہ ہی ہے کہ خبر ثابت اور مستحکم ہوگیا یا صلہ خبر کے وجود پر دلیل ہو اور تحقیق خبر سے مراد تحصیل خبر اور ایجا خبر نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ صلہ (ضربت بیت) واقع میں خبر کی علت ہو کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو نفس الامر میں کوفہ اہجد میں قیام کا زوال محبت کی علت ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی زوال محبت، ضرب بیت کی علت ہے بہر حال تحقیق خبر کے معنی تعینت خبر اور تقریر خبر کے ہیں۔ اور یہ یعنی گذشتہ شعر ان الذی سمک السماء میں مفقود ہیں۔ اس لئے کہ صلہ یعنی اللہ کا آسمان کو بلند کرنا اس کا ان کے لئے گھر بنانے کی دلیل نہیں ہے اور جب اللہ کا آسمان 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 محبوبہ کا ہجرت کر کے کوفہ اہجد میں مقیم ہو جانا زوال محبت کی دلیل نہیں ہے اور زوال محبت ضرب بیت کی دلیل انی ہے۔ اور اللہ کا آسمان کو بلند کرنا بنا ہجرت پر دلیل ہی ہے اور نہ دلیل انی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے ایما اور تحقیق خبر کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا ہے چنانچہ اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ ایما الی وجہ بناء الثبر 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 ہے کہ کوفہ اہجد میں مقیم ہونے سے سامع کو اس بات کا شعور ہو گیا کہ آنے والی خبر زوال محبت کے قبیل سے ہے اور یہ خبر سامع کے ذہن میں اس درجہ ثابت ہوگئی کہ اب 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 ہوگئی اور ان الذی سمک السماء میں موصول اور صلہ کے ذکر سے سامع کو اس بات کا شعور 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 مکہ ساء سے بناء بیت نہ عادتاً لازم آتا ہے اور نہ عقلاً۔ لہذا یہاں ایما تو موجود ہوگا لیکن تحقیق خبر موجود نہ ہوگی۔

(فوائد) سبب سے مسبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل انی ہے اور مسبب سے سبب پر استدلال کرنے کا نام دلیل لئی ہے۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وبالاشارة ائى تعريف المسنداليه بايراده اسم الاشارة لتمييزه اى المسنداليه اكمل تميز لغرض من الاغراض نحو قوله ع هذا ابو الصقر فردا نَصَبَ على المدح او على الحال فى محاسنه من نسل شيان بين الضال والسلم وهما شجرتان بالبادية يعنى يقيمون بالبادية لآن فقد العز فى الحضر۔

ترجمہ: اور اشارہ کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانا مسند الیہ کو کسی غرض کی وجہ سے کامل طریقہ پر ممتاز کرنے کے لئے۔ جیسے یہ ابو الصقر ہے اپنی خوبیوں میں یکتا ہے۔ فرد امدح کی بناء پر یا حال کی بناء پر منصوب ہے قبیلہ شیبان کی نسل سے ہے جو ضال اور سلم کے درمیان رہتا ہے۔ ضال اور سلم دو جنگلی درخت ہیں یعنی وہ جنگل میں رہتے ہیں اس لئے کہ عزت کا فقدان شہری میں ہوتا ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا کہ مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاتے ہیں اور اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ مدح میں مبالغہ اور کمال پیدا کرنے کے لئے مسند الیہ کو کامل طور سے ممتاز کیا جاسکے حاصل یہ ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ 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 مدح میں مبالغہ کرنا ہے جیسے

من نسل شيان بين الضال والسلم

هذا ابو الصقر فردا فى محاسنه

فردایا تو ایسے فعل مقدر کی وجہ سے منصوب ہے جو مدح کا فائدہ دیتا ہے یعنی امدح یا ائى کی وجہ سے منصوب ہے اور یا خبر (ابو الصقر) 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 بہ سے واقع ہوتا ہے لہذا ابو الصقر جو خبر ہے اس سے حال قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ جواب ابو الصقر اگرچہ لفظوں میں خبر ہے لیکن معنی اسم اشارہ کے معنی کا مفعول بہ ہے کیونکہ ہذا اسم اشارہ کے معنی ہیں آشیر اور ابو الصقر اس کا مفعول بہ ہے پس فرد امدح مفعول بہ سے حال ہے نہ کہ خبر سے۔ محاسن کی جمع ہے اور محسن حسن کے معنی میں ہے یعنی ابو الصقر اپنے حسن ذات اور مکارم صفات میں منفرد اور یکتا ہے۔ شیبان، ابو القبیلہ کا نام ہے اسی کے نام کے ساتھ پورے قبیلے کو موسوم کر دیا گیا ہے۔ ضال جھڑی کی کا درخت، سلم کانٹوں دار درخت یہ دونوں درخت جنگل میں پائے جاتے ہیں۔ شعر کا ترجمہ: یہ ابو الصقر اپنے محاسن میں یکتا ہے اس کا تعلق شیبان قبیلہ سے ہے جو قبیلہ، ضال اور سلم کے درمیان یعنی جنگل میں رہتا ہے۔ اس شعر میں مسند الیہ کو اسم اشارہ کیساتھ معرفہ لایا گیا ہے مسند الیہ کو ممتاز کرنے کیلئے اور مسند الیہ کو ممتاز کرنے کی غرض ایک تو محاسن میں یکتا ہونے کی وجہ سے اس کی مدح کرتا ہے اور ایک اسکے باعزت ہونے کی مدح کرتا ہے یعنی ابو الصقر محاسن میں یکتا ہے اور باعزت ہے اور اس کا باعزت ہونا اس لئے معلوم ہوا کہ شہر کے باشندوں کو چونکہ حکام کے احکام لاحق ہوتے ہیں اس لئے شہر میں عزت مفقود ہوگی اور صحرائشین چونکہ ان چیزوں سے مامون ہوتا ہے اس لئے وہ باعزت ہوگا۔

او التعريض بغاوة السامع حتى كانه لا يدرك غير المحسوس كقوله شعر اولئك البائى فجنبتى

بمثلتهم... اذا جمعنا يا جرير المجامع او بيان حاله ائى المسنداليه فى القرب والبعد والتوسط كقولك هذا او ذلك او ذاك زيدٌ وأخر ذكر التوسط لانه انما يتحقق بعد تحقيق الطرفين وامثال هذه المباحث ينظر فيها اهل اللغه من حيث انها تبين ان هذا مثلاً للقريب وذلك للمتوسط وذلك للبعيد وعلم المعانى من حيث انه اذا اريد قرب المسنداليه يوتى بهذا وهو زائد على اصل المراد الذى هو الحكم على المسنداليه المذكور المعبر عنه بشئى يوجب تصوّره على ائى وجه كان۔

ترجمہ: یا سامع کی کندہنی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے گویا وہ غیر محسوس کو سمجھتا ہی نہیں جیسے یہ ہیں میرے آباء جب ہم کو جامع جمع کریں تو اے جریر میرے سامنے ان کا مثل پیش کر، یا مسند الیہ کے قرب یا بعد یا توسط کی حالت بیان کرنے کے لئے جیسے تیرا قول ہذا یا ذلک یا ذاک زید اور مؤخر کیا توسط کو اس لئے 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 اور ذاک بعید کے لئے اور علم معانی والے اس حیثیت سے کہ جب قرب 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 حکم 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 فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ اس لئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ سامع کی کندہنی اور غبوت کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی متکلم یہ ظاہر کرتا ہے کہ سامع چونکہ ایسا بلید اور غبی آدمی ہے جو غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے اس لئے 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

اولئک ابائی فجئنی بمثلہم اذا جمعتنا یا جریر المجمع

اس شعر میں فرزدق نے جریر کی بجوئی ہے اس طور پر کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لا کر اس بات پر تنبیہ کی ہے کہ جریر اس قدر غبی اور کندہن ہے کہ وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کر سکتا ہے لہذا اس کی غبوت کا خیال کرتے ہوئے فرزدق نے اولئک اسم اشارہ کو مسند الیہ بنایا اور کہا آنکھ کھول کر دیکھو یہ ہیں میرے آباء اے جریر جب انفار کے جامع ہم کو اکٹھا کریں اس وقت تو ان کا مثل پیش کر۔ اگر شاعر اولئک کی جگہ فلاں وفلاں و فلاں آبائی کہہ دیتا تو تعریض اور اشارہ حاصل نہ ہوتا مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ قرب یا بعد یا توسط میں مسند الیہ کا حال بیان کیا جائے چنانچہ اگر مسند الیہ کا قرب بیان کرنا ہو تو ہذا زید کہیں گے اور اگر اس کا توسط بیان کرنا ہو تو ذاک زید کہیں گے اور اگر اس کا بعد بیان کرنا ہو تو ذاک زید کہا جائے گا۔ واخر التوسط الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ترتیب طبعی اس کا تقاضہ کرتی ہے کہ فی القرب کے بعد اوسط ہونا چاہیے تھانکہ اولبعید؟ اس کا جواب یہ ہے کہ توسط طرفین (قرب اور بعد) کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے اور یہ نسبت طرفین کے متحقق ہونے کے بعد ہی متحقق ہوتی ہے لہذا اس نسبت یعنی توسط کو طرفین کے بعد ذکر کیا گیا۔

وامثال هذه المباحث الخ سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہذا کا قریب کے لئے ہونا اور ذاک کا متوسط کے لئے ہونا اور ذاک 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 نہ کہ 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 متوسط کے لئے اور ذاک 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 جائے گا اور جب مسند الیہ بعید ہو اور مقام اس کے حال کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذاک لایا جائے گا۔ اور جب مسند الیہ متوسط ہو اور مقام اس کے بیان کا تقاضہ کرتا ہو تو اس کے لئے ذاک لایا جائے گا۔ اور قرب مسند الیہ جس کو بیان کرنے کے لئے ہذا لایا جاتا ہے اور بعد 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 لگانا ہے۔ مسند الیہ اسم موصول ہو یا علم ہو یا اسم اشارہ ہو اور مسند الیہ قرب کا فائدہ دیتا ہو یا بعد کا یا توسط کا۔ الحاصل مسند الیہ جس کو اسم

موصول اور علم کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن ہے۔ علماء معانی قرب اور بعد میں مسند الیہ کا حال بیان کرنے کے لئے ان دونوں سے اسم اشارہ کی طرف دعدول 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 المعبر عنہ سے مسند الیہ سے مراد وہ چیز ہے جس کو مسند الیہ بنایا جاسکتا ہو اسم موصول ہو یا علم ہو یا اسم اشارہ ہو ای وجہ کسان سے مراد یہ ہے کہ مسند الیہ قرب کا فائدہ دے یا بعد کا یا اس کے علاوہ کا۔ اب اس کا ترجمہ یہ ہوگا وہ قرب جس کے بیان کے لئے بنا 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 واجب کرتی ہو۔

أو تحقیقہ ائی تحقیق المسند الیہ بالقرب نحو اهذا الذی یذکر الہتکم او تعظیمہ بالبعد نحو الم

ذلک الکتاب تنزیلاً لبعده درجہ و رفعة محلہ منزلة بعد المسافة او تحقیقہ بالبعد كما یقال ذلک اللعین فعل کذا تنزیلاً لبعده عن ساحة عز الحضور والخطاب منزلة بعد المسافة ولفظ ذلک صالح للاشارة الى کل غائب عیناً کسان او معنی و کثیراً اما یذکر المعنی الحاضر المتقدم بلفظ ذلک لان المعنی غیر مدرک بالحس فکانہ بعید۔

ترجمہ: یا مسند الیہ کی تحقیر کے لئے اسم اشارہ قریب کے ساتھ جیسے کیا یہ ہی ہے جو تمہارے معبودوں کا ذکر کرنا ہے یا اس کی تعظیم کے لئے اسم اشارہ بعید کے ساتھ جیسے الم ذلک الکتاب اس کے بعد درجہ اور علوم مرتبہ کو بعد مسافت کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے یا اس کے تحقیر 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 عین ہو یا معنی اور کبھی معنی سابق حاضر فی الذہن کو بھی لفظ ذلک سے ذکر کرتے ہیں کیونکہ معنی غیر مدرک بالحس ہوتا ہے پس گویا وہ بعید ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرف ذاس لئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ کے مدلول کی تحقیر اور تدلل کی جائے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قرب کے لوازم میں سے حقارت ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ہذا امر قریب یہ امر ایسا ہے جس کا حاصل کرنا سہل ہے اور جو چیز بین اور سہل التناول ہوگی اس کے لئے حقارت لازم کا فائدہ دے گا جو قرب کے لئے لازم ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ یہاں قرب سے مراد تو مرتبہ ہے یعنی مرتبہ کا قریب اور بیچ ہونا اور وجہ اس کی 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 ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شخص بہت گھٹیا مرتبہ کا ہے بہر حال مسند الیہ کے مدلول کی تحقیر کے پیش نظر مسند الیہ کو اسم اشارہ قریب کے ساتھ معرف ذاس لایا جاتا ہے جیسے رسوائے زمانہ اور ازلی ذلیل مردود ابو جہل نے عزتوں کے مالک جناب رسول اللہ ﷺ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور (العیاذ باللہ) آپ کی تحقیر کرتے ہوئے کہا تھا اہذا کیا یہ ہی ہے وہ جو تمہارے معبودوں کا ذکر کرتا ہے اور کبھی مسند الیہ کے مدلول کی تعظیم کے خاطر مسند الیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرف ذاس لایا جاتا ہے یعنی اسم اشارہ بعید کا لا کر 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 ہے جیسے الم ذالک لکتاب 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 مشار الیہ ہے وہ سامنے موجود ہے لہذا اس کے 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 پھر اسم اشارہ بعید کو جو بعد مسافت کے لئے استعمال ہوتا ہے استعمال کر لیا گیا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ کی تحقیر کرنے کے لئے مسندالیہ کو اسم اشارہ بعید کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے جیسے مجلس میں موجود آدمی کے لئے کہتے ہیں ذلک السبعین فعل کذا اس مرد نے ایسا کیا ہے بشرطیکہ وہ آدمی حضور اور خطاب کے لائق نہ ہو اور انتہائی حقیر اور ذی المرتبہ ہو پس حضور اور خطاب کی عزت کے میدان سے اس کے بعید (حقیر) ہونے کو بعد مسافت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور پھر اسم اشارہ بعید لاکر اس کی طرف اشارہ کیا یا ولفظ ذلک سے شارح نے افادہ کے طور پر فرمایا ہے کہ لفظ ذلک سے ہر غائب کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے وہ غائب عین (ذات) کے قبیل سے ہو یا معنی (غیر ذات) کے قبیل سے ہو مگر ذلک کا یہ استعمال مجاز ہوگا کیونکہ ذلک کو ایسے بعید کے لئے وضع کیا گیا ہے جو حاسہ بصر سے محسوس ہو۔ اس کو نہ حاسہ بصر سے غائب کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نہ حاضر غیر محسوس کے لئے وضع کیا گیا ہے پس جب ذلک کو غائب کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے تو غائب کے لئے اس کا استعمال مجاز ہوگا۔

شارح نے ذلک الکتاب میں ذلک کے استعمال کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بسا اوقات اس معنی کو جو حاضر ہو اور اسم اشارہ پر مقدم ہو لفظ ذلک سے ذکر کر دیا جاتا ہے معنی سے مراد وہ ہے جو لفظ کو بھی شامل ہو کیونکہ معنی سے مراد وہ ہے جو حاسہ بصر سے مدرك نہ ہو اور لفظ بھی چونکہ حاسہ بصر سے مدرك نہیں ہوتا ہے اس لئے 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 ذلک کے لفظ سے اس کو بھی ذکر کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ معنی بھی حاسہ بصر سے مدرك نہیں ہے اور جو چیز حاسہ بصر سے مدرك نہ ہو وہ گویا بعید ہے اور بعید کے لئے ذلک آتا ہے پس چونکہ کتاب کے الفاظ حاضر یعنی موجود بھی ہیں اور ذلک پر مقدم بھی نہیں اس لئے کہ سنقرنک فلا تنسی وغیرہ کی آیتوں میں اس کا ذکر کیا گیا ہے اور پہلی آسمانی کتابوں میں بھی اس کا ذکر کیا گیا ہے اور غیر مدرك بالکس البصر بھی ہیں اس لئے ان کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ذلک اسم اشارہ بعید لایا گیا ہے۔

أَوْ التَّنْبِيهِ ائى تعريف المسنداليه بالاشارة للتنبيه عند تعقيب المشار اليه باوصاف ائى عند ايراد  
الاصاف على عقب المشار اليه يقال عقبه فلان اذا جاء على عقبه ثم تعديءه بالباء الى المفعول الثانى وتقول عقبته  
بالشى اذا جعلت الشى على عقبه وبهذا ظهر فساد ما قيل ان معناه عند جعل اسم الاشارة بعقب اوصاف على انه  
متعلق بالتنبيه ائى للتنبيه على ان المشار اليه جدير بما يرد بعده ائى بعد اسم الاشارة من اجلها متعلق بجدير ائى  
حقيق بذلك لاجل الاوصاف التى ذكرت بعد المشار اليه نحو الذين يؤمنون بالغيب ويقومون الصلوة الى قوله  
اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون عقب المشار اليه وهو الذين يؤمنون باوصاف متعددة من  
الايمان بالغيب واقامة الصلوة وغير ذلك ثم عرف المسنداليه بالاشارة تنبيها على ان المشار اليهم احق بما يرد  
بعد اولئك وهو كونهم على الهدى عاجلاً والفوز بالفلاح اجلاً من اجل اتصافهم بالاصاف المذكورة۔

ترجمہ: یا تنبیہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لانا تنبیہ کرنے کے لئے مشارالیہ کے بعد اوصاف لاکر یعنی مشارالیہ کے بعد اوصاف لانے کے وقت کہا جاتا ہے عقبہ فلان جب وہ اس کے بعد آئے پھر تو اس کو مفعول ثانی کی طرف باء کیا ساتھ متعدی کر کے کہے گا عقبہ بالشی جب تو شے 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 آئے تنبیہ کے متعلق ہے یعنی اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشارالیہ اس چیز کے لائق ہے جو اس کے بعد یعنی اسم اشارہ کے بعد آیا ہے۔ من اجلها، جدير کے متعلق ہے یعنی اس کا مستحق ہے ان اوصاف کی وجہ سے جو مشارالیہ 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 اولنک الایة یہ ہے لوگ ہدایت پر ہیں اپنے رب کی طرف سے اور یہ بھی لوگ کامیاب ہیں مشارالیه کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا گیا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ مشارالیه لائق ہے اس حکم کا جو اولنک کے بعد وارد ہوگا یعنی ان کا دنیا میں ہدایت پر ہونا اور آخرت میں فلاح کے ساتھ با مراد ہونا اس کے اوصاف مذکورہ کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ ہے۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیه کو اسم اشارہ کیساتھ معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ سماع کو اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ مشارالیه کے بعد جو اوصاف میں مشارالیه، اسم اشارہ کے بعد آنے والے حکم کا مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوا ہے۔ مثلاً اولنک علیٰ ہدی من ربہم واولنک ہم المفعلون اولنک دونوں جگہ اسم اشارہ ہے اور مشارالیه متقیین ہے اور مشارالیه کے بعد ایمان بالغیب، اقامت صلوٰۃ وغیرہ اوصاف مذکور ہیں اور اسم اشارہ کے بعد آنے والا حکم دنیا میں ہدایت اور آخرت میں فلاح ہے پس باری تعالیٰ نے مسندالیه کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لاکر اس بات پر تنبیہ کی ہے مشارالیه یعنی متقیین ہدایت اور فلاح کے مستحق انھیں اوصاف کی وجہ سے ہوئے ہیں جو اوصاف مشارالیه کے بعد اور اسم اشارہ سے پہلے ذکر کئے گئے ہیں۔

اب آپ شارح کی عبارت پر نظر ڈالئے شارح نے عند تعقیب المشارالیه باوصاف کی تشریح یہ کی ہے عند ایراد الاوصاف علیٰ عقب المشارالیه۔ اس تشریح سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ تعقیب کے حیز میں اگر بآء آجائے تو وہ بار موخر پر داخل ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر یعنی بآء کا مدخول موخر ہوتا ہے اور اس کا ماقبل مقدم ہوتا ہے چنانچہ عقبہ فلان اس وقت کہا جاتا ہے جب فلاں اس کے بعد آئے پھر مفعول ثانی کی طرف بآء کے ساتھ متحدی کر کے عقبہ بالشی اس وقت کہا جائے گا جب تو شے کو اس کے بعد کر دے پس لغت کے اس قاعدے کے تحت متن کا مطلب یہ ہوگا مشارالیه پہلے ہو اور اوصاف اس کے بعد ہوں۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ بآء کا مدخول مقدم ہوتا ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں مشارالیه کا اوصاف کے بعد ہونا لازم آئے گا درآخالیکہ مثال میں مشارالیه پہلے ہے اور اوصاف بعد میں ہیں۔ ان حضرات نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ متن میں مشارالیه 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 اگرچہ معنی درست ہو جاتے ہیں لیکن یہ خواہ خواہ کا تکلف ہے لغت کے اعتبار سے بات وہ ہی صحیح ہے جو ہم نے کہی ہے یعنی بآء موخر پر داخل ہوتا ہے نہ کہ مقدم پر۔ شارح نے عقب المشارالیه کے بعد مشارالیه کی تشریح الذین یومنون سے کی ہے۔ مناسب بات یہ تھی کہ مشارالیه متقیین کو قرار دیا جاتا جیسے کہ خادم نے اپنی تشریح کے دوران کہا ہے۔ بعض لوگوں نے شارح کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ الذین یومنون سے مراد محض ذوات ہیں یعنی ان میں ایمان کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے پس اس صورت میں ذوات مجرد عن الایمان مشارالیه ہوں گی، اور ایمان اوصاف میں داخل ہوگا۔

وَبِاللَّامِ اِنِّیْ تَعْرِیْفُ الْمَسْنَدِ لِیْهِ بِالْاِمِّ لِلْاِشْرَآءِ اِلٰی مَعْهُوَ اِنِّیْ اِلٰی حِصَّةٍ مِّنَ الْحَقِیْقَةِ مَعْهُوَ دَوِّیْنِ الْمَتَكَلِّمِ وَالْمَخَاطَبِ وَاِحْدًا كَانِ اَوْ اِثْنِیْنِ اَوْ جَمَاعَةً یَقَالُ عَهْدُثٌ فَلَا نَا اِذَا اَدْرُكُنْهُ اَوْ لِقِیْتَهُ وَذَلِكُمْ ذِكْرُهُ صَرِیْحًا اَوْ كِنَایَةً نَحْوُ وَلِیْسَ الذَّكْرُ كَالْاُنْثٰی اِنِّیْ لِیْسَ الذَّكْرُ الَّذِیْ طَلِبْتُ امْرَاةَ عِمْرَانَ كَالْتِیْ اِنِّیْ كَالْاُنْثٰی النَّیِّ وَهَبْتُ تَلْكَ الْاُنْثٰی لَهَا اِنِّیْ لَامْرَاةَ عِمْرَانَ فَلَا اُنْثٰی اِشْرَآءٌ اِلٰی مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ صَرِیْحًا فِی قَوْلِهِ تَعَالٰی قَالَتْ رَبِّ اِنِّیْ وَضَعْتُهَا اُنْثٰی لٰكِنِّیْ لِیْسَ بِمَسْنَدٍ اِلَیْهِ وَالذَّكْرُ اِشْرَآءٌ اِلٰی مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ كِنَایَةً فِی قَوْلِهِ رَبِّ اِنِّیْ نَذَرْتُ لَكَ مَا فِی بَطْنِیْ مَحْرَرًا فَاَنْ لَفْظًا مَا وَاِنْ كَانَ یَعْمُ الذَّكُوْرَ وَالْاِنَاثَ لَكِنَّ التَّحْرِیْرَ وَهُوَ اَنْ یُّتَقَّ الْوَلَدُ لِحْدَمَةِ بَیْتِ الْمَقْدَسِ اِنَّمَا كَانَ لِلذَّكُوْرِ دَوْنِ الْاِنَاثِ

وہو مسندالیہ وقد يُستغنى عن ذكره لتقدم علم المخاطب به نحو خروج الامير اذا لم يكن في البلد الامير واحدا۔  
ترجمہ: اور لام کے ساتھ یعنی مسندالیہ کو لام کے ساتھ معرفہ لانا معبود کی طرف اشارہ کرنے کے لئے یعنی متکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقت معبودہ کے ایک حصہ کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ایک ہو یا دو یا جماعت، کہا جاتا ہے عہدث فلانا جب تو اس کو پالے یا تو اس سے ملاقات کرے اور یہ صراحتہ یا کنیۃ اس کے 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 الاثنی سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول قالت رب انی وضعتها انی میں صراحتاً گذر چکا ہے لیکن وہ مسندالیہ نہیں ہے اور الذکر سے اس کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باری تعالیٰ کے قول رب انی نذرت لک ما فی بطنی محرراً میں کنیۃ گذر چکا ہے کیونکہ لفظ ما اگرچہ مذکر اور مؤنث دونوں کو عام ہے لیکن تحریر اور وہ یہ ہے کہ لڑکے کو بیت المقدم کی خدمت کیلئے آزاد کیا جائے لڑکوں کے لئے تھا، نہ کہ لڑکیوں کے لئے۔ اور وہ مسندالیہ ہے اور کبھی معبودہ کے ذکر سے استغناء ہو جاتا ہے کیونکہ مخاطب کو اس کا پہلے سے علم ہے جیسے خروج الامیر جبکہ شہر میں ایک ہی امیر ہو۔

تشریح: اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے آپ اجمالاً یہ بات ذہن نشین فرمائیں کہ بقول مصنف لام تعریف کی دو قسمیں ہیں (۱) لام عہد خارجی (۲) لام حقیقت، لام عہد خارجی کے تحت تین قسمیں ہیں (۱) صریحی (۲) کنائی (۳) علمی۔ کیونکہ لام عہد خارجی کے مدخول کا لام سے پہلے مذکور ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا مدخول صراحتاً مذکور ہے تو لام عہد صریحی کہلائے گا اور اگر کنیۃ مذکور ہے تو لام عہد کنائی کہلائے گا۔ لام حقیقت کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) لام حقیقت میں حیث ہی۔ اسی کا دو سرانام لام ض ہے (۲) لام عہد ذہنی (۳) لام استغراقی حقیقی (۴) لام استغراقی عربی۔ کیونکہ لام سے اگر افراد سے قطع نظر حقیقت میں 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 فرد غیر معین کے ضمن میں ہے تو وہ لام عہد ذہنی 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) عربی۔ کیونکہ جن تمام افراد کے ضمن میں حقیقت پائی گئی ہے اگر ان تمام افراد کو لفظ بحسب الملغث 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 عربی کے لئے ہوگا۔

اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ کبھی مسندالیہ کو لام کے ساتھ اس لئے معرفہ لاتے ہیں تاکہ اس لام کے ذریعہ خارج میں موجود معبود اور معین چیز کی طرف اشارہ کیا جائے یعنی متکلم اور مخاطب کے درمیان حقیقت کا جو حصہ اور فرد معین ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مسندالیہ کو لام کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے وہ فرد معین ایک بھی ہو سکتا ہے اور وہ 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 عہدث فلانا اس وقت کہا جاتا ہے جب تو اس کو پالے اور اس سے ملاقات کر لے اور پالینے اور ملاقات کرنے کے لئے تعین لازم ہے پس یہاں معبود کے لازم معنی یعنی معین مراد ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ لام سے فرد معین کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس فرد کا سابق میں صراحتاً یا کنیۃ ذکر ہو چکا ہو جیسے لیس الذکر کالانثی یعنی وہ لڑکا جس کی عمران کی بیوی نے دعاء 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 جب عمران کی بیوی کو ان کی طلب کے خلاف لڑکی دیدی گئی تو ان کو ایک گونہ رنج ہوا اللہ تعالیٰ نے ان کو تسلی دینے کے لئے فرمایا لیس الذکر کالانثی اس آیت میں الاثنی اور الذکر کا لام فرد معین کی طرف اشارہ کرنے کے لئے لایا گیا ہے چنانچہ الاثنی کے لام سے اس اثنی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں صراحتاً ذکر ہو چکا چنانچہ ماقبل میں کہا گیا ہے قالت رب انی وضعتها انثی لیکن الاثنی ترکیب میں مسندالیہ نہیں ہے لہذا یہ مسندالیہ کو لام کے ساتھ معرفہ کی نظیر ہوگی نہ کہ مثال اور الذکر کے لام سے اس کی

طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ماقبل میں کناہ ذکر ہو چکا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے ماقبل میں فرمایا ہے رب انسی لذرت لک ما فی بطنی محرراً یہاں لفظ ما اگرچہ مذکور اور مٹ دونوں کو شامل ہے لیکن بیت المقدس کی خدمت کے لئے چونکہ لڑکوں کو چھوڑا جاتا تھا نہ کہ لڑکیوں کو اس لئے اس ما سے مراد لڑکا ہوگا نہ کہ لڑکی بہر حال جب ماء سے مراد لڑکا ہے تو الذکر سے پہلے ذکر کا ذکر پایا گیا اگرچہ کناہیہ 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 ہی امیر ہے پس کسی نے کہا خرج الامیر امیر باہر آگیا تو الامیر کے لام سے اس فرد کی طرف اشارہ ہوگا جس کا مخاطب کو پہلے سے علم ہے۔

أَوْ لِلإِشَارَةِ إِلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ وَمَفْهُومِ الْمَسْمُومِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارٍ لِمَا صَدَقَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْإِفْرَادِ كَقَوْلِكَ

الرَّجُلِ خَيْرٍ مِنَ الْمَرْأَةِ . ت

ترجمہ: یا نفس حقیقت اور مفہوم مسمیٰ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان افراد کا اعتبار کئے بغیر جن پر وہ حقیقت صادق آتی ہے جیسے

تیرا قول الرجل خیر من المرأة ۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کبھی مسند الیہ کو لام کے ساتھ اس لئے 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 یہ ہے کہ امر کلی 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 کلی خارج میں موجود ہو یا خارج میں موجود نہ ہو لہذا مفہوم ماہیات غیر موجودہ 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 یہ ہے یعنی مفہوم سے مسمیٰ مراد ہے۔ الحاصل مسند الیہ کو لام کے ساتھ کبھی اس لئے معرف لاتے ہیں 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 خیر من المرأة یعنی حقیقت رجل جو ذہن میں ملحوظ ہے بہتر ہے اس حقیقت مرآة سے جو ذہن میں ملحوظ ہے۔ اب اگر جنس مرآة کے بعض افراد جنس رجل کے بعض افراد سے بہتر ہوں تو یہ الرجل خیر من المرأة کے منافی نہیں ہوگا۔ اسی قبیل سے الكل اعظم من الجزء ، الدينار خير من الدرهم ، الانسان الحيوان الناطق ہے۔

وقد يأتي المعروف بلام الحقيقة لواحده من الافراد باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة بمعنى يطلق المعرفة بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدّة في الذهن على فرد موجود من الحقيقة باعتبار كونه معهوداً في الذهن وجزئياً من جزئيات تلك الحقيقة مطابقاً إياها كما يطلق الكلّي الطبعي على جزئى من جزئياته وذلك عند قيام قرينة على أنّ ليس القصد إلى نفس الحقيقة من حيث هي بل من حيث الوجود لا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد بل في بعضها كقولك أدخل السوق حيث لا عهد في الخارج ومثله قوله تعالى واحفأ أن يأكله الذئب۔

ترجمہ: اور کبھی معرف بلام حقیقت افراد میں سے ایک فرد کے لئے آتا ہے معبود فی الذہن ہونے کی اعتبار سے کیونکہ یہ ایک حقیقت کے مطابق ہے یعنی وہ معرف 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 طبعی 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 ہو اور اسی کے مثل باری تعالیٰ کا قول ہے واحف ان ياكله الذئب۔

تشریح: یہاں مصنف کی عبارت پر یہ اعتراض ہے کہ مصنف نے جب لام عہد خارجی کو بیان کیا تو کہا للاشارة الى معهود اور جب لام جنس کو بیان کیا تو کہا للاشارة الى نفس الحقيقة لیکن جب لام عہد ذہنی کو بیان کیا تو وقد يتامى فرمایا اور جب لام استغراق کو بیان کیا تو وقد يفيد فرمایا آخر ایسا کیوں؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف نے الفنن کے پیش نظر ایسا کیا ہے یعنی کلام میں جدت 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 فرد میں سے ہیں لہذا اس کی طرف اشارہ کرنے کے لئے شارح نے یاتی اور یفید کی ضمیر کو معرّف بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے۔ الغرض اس عبارت میں مصنف نے لام عہد ذہنی کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ معرّف بلام حقیقت، حقیقت کے افراد میں سے فرد مبہم 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 مبہم اور غیر معین ہے تو مصنف کا اس کو ذہن میں معبود اور معین قرار دینا اور باعتبار عہدہ فی الذہن کہنا وہ حقیقت اور ماہیت جس پر یہ فرد مشتعل ہے اور یہ فرد جس حقیقت کے مطابق ہے یعنی جو حقیقت اس فرد پر محمول ہوتی ہے اور صادق آتی ہے وہ ذہن میں معبود اور معلوم ہے پس اس کی تبعیت میں اس فرد مبہم کو بھی معبود اور معلوم کہہ دیا گیا۔ یعنی فرد مبہم حقیقت معلومہ کے مطابق ہونے کی وجہ سے گویا معبود اور معین ہو گیا پس اس مبہم کے لئے اس اعتبار سے عہدیت اور تعیین ثابت ہوئی اور اس کو معبود ذہنی کہہ دیا گیا۔ اسی کو علامہ تفتازانی نے اپنے انداز میں یوں کہا ہے کہ وہ معرّف بلام حقیقت جس کو 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 اس کی جزئیات میں سے ایک جزئی پر اطلاق ہوتا ہے اور کلی طبعی اس پر محمول ہوتی ہے۔ متن میں لفظ يطلق کے معنی میں ہے اور اطلاق سے حمل مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس طرح کلی طبعی جزئی پر محمول ہوتی ہے (مثلاً هذا الفرس حيوان میں حیوان کلی طبعی اپنی جزئی یعنی ہذا الفرس پر محمول ہے اور زيد انسان میں انسان کلی طبعی اپنی جزئی یعنی زيد پر محمول ہے) اسی طرح معرّف بلام حقیقت جو حقیقت معبودہ فی الذہن کے لئے موضوع ہے حقیقت کے فرد پر محمول ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ معرّف بلام حقیقت فرد معبود، معین فی الذہن پر اس وقت محمول ہوگا جبکہ اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ معرّف 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 پائی 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 معرّف بلام حقیقت ہے 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 ادخل السوق میں بشرطیکہ خارج میں متکلم اور مخاطب کے درمیان کوئی بازار متعین نہ ہو۔ بازار کا قرینہ مبہم 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 اس لئے 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 اس لئے لام استغراق بھی مراد نہ ہوگا اور حیث لاعہد فی الخارج کہہ کر عہد خارجی کو اصل ہی سے مٹھی 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 عہد ذہنی مراد ہوگا۔ اسی کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اخفاف ان یاکلہ الذئب کیونکہ الذئب کا لام نہ تو نفس حقیقت من حیث ہی کے لئے ہے کیونکہ شی کی حقیقت آکل نہیں ہوتی ہے بلکہ افراد آکل ہوتے ہیں اور نہ استغراق کے لئے ہے کیونکہ کسی ایک شخص کو ذئب (بھڑیے) کے تمام افراد کھا جائیں یہ بات ناممکن ہے اور اس جگہ ذئب کا کوئی فرد چونکہ متعین نہیں ہے اس لئے یہ لام عہد خارجی کے لئے بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب الذئب کا لام مذکورہ تینوں اقسام کے لئے نہیں ہو سکتا ہے تو عہد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہو گیا۔

وهذا فی المعنی کالتکررة وان کان فی اللفظ یجری علیہ احکام المعارف من وقوعہ مبتداً وذاحالاً ووضفاً للمعرفة وموصوفاً بها ونحو ذلك وانما قال کالتکررة لما بینهما من تفاوتٍ ما وهوان التکررة معناه بعض غیر معین من جملة الحقیقة وهذا معناه نفس الحقیقة وانما تستفاد البعوضة من القرینة کالدخول والاکل فیما مرء فالمجرد وذو اللام بالنظر الی القرینة سواءً وبالنظر الی انفسهما مختلفان و لكونه فی المعنی کالتکررة وقد یعامل معاملة التکررة ویوصف بالجملة کقولہ ع ولقد امر علی اللئیم یسئنی۔

ترجمہ: اور یہ معنی میں نکرہ کی طرح ہے اگرچہ لفظ میں اس پر معرفہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی اس کا مبتدا واقع ہونا اور ذوالحال واقع ہونا اور معرفہ کی صفت واقع ہونا اور معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا اور اسی جیسا اور مصنف نے کالتکررة کہا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان تھوڑا سا تفاوت 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 رہی بعوضت تو وہ قرینہ سے مستفاد ہے جیسے گذشتہ مثالوں میں دخول اور اکل۔ پس مجرد عن اللام اور معرفہ 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 اس لئے اس کے ساتھ نکرہ جیسا معاملہ کیا جاتا ہے اور جملہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے جیسے میں ایسے کہنے آدمی کے پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ معرفہ بلام عہد 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 معرفہ 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 معرفہ بلام عہد ذہنی کو معرفہ ہی سمجھا جاتا ہے اور اس کے ساتھ معرفہ جیسا سلوک کیا جاتا ہے مثلاً معرفہ بلام عہد ذہنی ترکیب میں مبتدا واقع ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے الذئب فی دارک تیرے گھر میں بھڑیا ہے۔ اور ذوالحال واقع ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے رایت الذئب خارجاً من بیتک میں نے بھڑیا دیکھا درآ نکھلیکہ 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 فعلن کذا فی دار صدیقک وہ کریم جس نے ایسا کیا تیرے دوست کے گھر میں ہے اور اس کے علاوہ معرفہ بلام عہد ذہنی کو معرفہ ہی کا درجہ دیا جاتا ہے۔

شرح کہتے ہیں کہ مصنف نے کالتکررة کہا ہے اور یہ نہیں کہا ہے کہ معرفہ بلام ذہنی نکرہ ہے یعنی معرفہ بلام عہد ذہنی کو نکرہ کے مشابہ قرار دیا ہے عین نکرہ قرار نہیں دیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ نکرہ اور معرفہ 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 معرفہ بلام عہد ذہنی کے معنی موضوع لہ اور اس کا مدلول حقیقت..... معلوم فی الذہن ہے اور رہی بعوضت

یعنی معرف بلام عہد ذہنی سے بعض غیر معین کا مراد ہونا تو یہ قرینہ سے مستفاد ہے یعنی یہ بات قرینہ سے معلوم ہوتی ہے معرف بلام عہد ذہنی کا مدلول اور موضوع نہ 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 اس لئے مصنف نے نکرہ کا لفظ 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 جیسا معاملہ بھی کیا جاتا ہے مثلاً معرف بلام عہد ذہنی کی جملہ کو صفت بنا دیا جاتا ہے درآ آٹھ لکھ جملہ نکرہ کے حکم میں ہے جیسے شاعر کے اس شعر میں:

ولقد امر علی اللئیم یسبنی  
فمضیت ثمہ قلت لا یعنی

اس شعر میں یسبنی جملہ ہے اور معرف بلام عہد ذہنی یعنی اللئیم کی صفت واقع ہے اور اللئیم معرف بلام عہد ذہنی اس لئے ہے کہ یہ معرف بلام حقیقت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حقیقت اور ماہیت پر مرد نہیں ہوتا ہے اور لام استغراق اس لئے نہیں ہو سکتا ہے کہ لئیم کے تمام افراد پر مرد ناممکن ہے اور شاعر چونکہ اپنے حلم اور بردباری کو ذکر کرنا چاہتا ہے اس لئے لئیم کا کوئی معین فرد بھی مراد نہ ہوگا کیونکہ کسی ایک مخصوص فرد کے ساتھ علم کا معاملہ کرنا قابل تعریف نہیں ہے۔ بہر حال لام عہد خارجی بھی مراد نہ ہوگا اور جب ان تینوں کی نفی ہوگی تو لام کا عہد ذہنی کے لئے ہونا متعین ہو گیا شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ میں ایسے کمینے کے پاس سے گذرتا رہتا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے، میں وہاں 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۔

وقد یفیدُ المَعْرِفُ بِاللَامِ الْمَشَارِ بَهَا إِلَى الْحَقِيقَةِ الْاِسْتِغْرَاقِ نَحْوُ اَنَّ الْاِنْسَانَ لَفِي خُسْرِ اَشِيرُ بِاللَامِ اِلَى الْحَقِيقَةِ لَكِنْ لَمْ يَقْصِدْ بِهَا الْمَاهِيَةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَلَا مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقُهَا فِي ضَمَنِ بَعْضِ الْاِفْرَادِ بَلْ فِي ضَمَنِ الْجَمِيعِ بِدَلِيلِ صَحَّةِ الْاِسْتِثْنَاءِ الَّذِي شَرْطُهُ دُخُولُ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ لَوْ سَكَتَ عَنْ ذِكْرِهِ فَاللَامُ الَّتِي لَتَعْرِيفِ الْعَهْدِ الذَّهْنِي اَوْ الْاِسْتِغْرَاقِ هِيَ لَامُ الْحَقِيقَةِ حُمِلَتْ عَلَى مَا ذَكَرْنَا بِحَسَبِ الْمَقَامِ وَالْقَرِينَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا اَنَّ الضَّمِيرَ فِي قَوْلِهِ وَقَدْ يَاتِي وَقَدْ يَفِيدُ عَائِدًا اِلَى الْمَعْرِفِ بِاللَامِ الْمَشَارِ بَهَا اِلَى الْحَقِيقَةِ وَلَا بُدَّ فِي لَامِ الْحَقِيقَةِ مِنْ اَنْ يَقْصِدَ بِهَا الْاِشْرَافَ اِلَى الْمَاهِيَةِ بِاعْتِبَارِ حَضُورِهَا فِي الذَّهْنِ لِيَتَمَيَّزَ عَنْ اَسْمَاءِ الْاَجْنَاسِ الْتَكْرَاتِ مِثْلُ الرَّجْعِيِّ وَرُجْعِيِّ وَاِذَا اُعْتَبِرَ الْحَضُورُ فِي الذَّهْنِ فَوَجْهُ اَمْتِيَازِهِ عَنْ تَعْرِيفِ الْعَهْدِ اَنَّ لَامَ الْعَهْدِ اِشْرَافًا اِلَى حِصَّةٍ مُعَيَّنَةٍ مِنْ حَقِيقَةٍ وَاِحْدًا كَانَتْ اَوْ اِثْنَيْنِ اَوْ جَمَاعَةً وَاَلَمْ الْحَقِيقَةَ اِشْرَافًا اِلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ اِلَى الْاِفْرَادِ فَلْيَتَأَمَّلْ -

ترجمہ: اور کبھی معرف بلام جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے استغراق کا فائدہ دیتا ہے جیسے اَنَّ الْاِنْسَانَ لَفِي خُسْرِ لام سے ہتھیہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے لیکن اس سے ماہیت من حیث ہی کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ بعض افراد کے ضمن میں متحقق ہے بلکہ (اس اعتبار سے کہ) وہ تمام افراد کے ضمن میں متحقق ہے دلیل اس استثناء کا صحیح ہونا ہے جس کے لئے مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کے دخول کی شرط لگائی ہے اگر اس کے ذکر سے سکوت کرے پس وہ لام جو تعریف عہد ذہنی کیلئے ہے با استغراق کے لئے جو لام حقیقت ہے محمول کیا 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 ویسائی اور یفید کی ضمیر اس معرف بلام 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 نکرہ سے ممتاز ہو جائے جیسے الرَّجْعِيُّ اور رُجْعِيُّ اور جب حضور فی الذہن کا اعتبار کیا گیا تو لام حقیقت کے تعریف عہد سے ممتاز 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 کئے بغیر۔

تشریح: ماتن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ وہ معرف باللام جس سے حقیقت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کبھی استغراق کا فائدہ دیتا ہے یعنی لام حقیقت کبھی تو حقیقت من حیث ہی کا فائدہ دیتا ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ دیتا ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں تحقق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا فائدہ دیتا ہے جو حقیقت تمام افراد کے ضمن میں تحقق ہوتی ہے۔ اس عبارت میں اسی تیسری قسم کو بیان کرنا مقصود ہے اس کی مثال باری تعالیٰ کا قول ان الانسان لفی خسرو 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 من حیث ہی ہی مراد نہیں ہے جیسا کہ مذکورہ تین قسموں میں سے قسم اول میں مراد ہے اور نہ وہ حقیقت مراد ہے جو بعض غیر معین افراد کے ضمن میں تحقق ہوتی ہے جیسا کہ قسم ثانی میں مراد ہے بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جو تمام افراد کے ضمن میں تحقق ہوتی ہے اور الانسان میں لام استغراق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ استثناء متصل کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اگر مستثنیٰ کا ذکر نہ کیا جائے تو مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا واجب ہو پس یہاں بھی الا الذین آمنوا کا استثناء صحیح ہے کیونکہ اگر مستثنیٰ یعنی الا الذین آمنوا کا ذکر نہ کیا جاتا تو مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو جاتا اور مستثنیٰ منہ میں دخول، اس بات کی فرع ہے کہ مستثنیٰ منہ میں عموم میں کیونکہ اگر مستثنیٰ منہ میں عموم نہ ہوتا تو اس میں مستثنیٰ داخل نہ ہوتا۔

الحاصل مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مستثنیٰ منہ 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 جنس کے لئے مانا جائے تو الا الذین آمنوا کے ذریعہ افراد کا استثناء درست نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں لفظ انسان افراد کو شامل نہیں ہے اور جب لفظ انسان افراد کو شامل نہیں ہے تو افراد کا استثناء کیسے درست ہوگا اور اگر لام کو عہد ذہنی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض غیر معین افراد مراد لئے جائیں تو اس صورت میں چونکہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول یقینی نہیں ہے اس لئے اس صورت میں بھی استثناء صحیح نہ ہوگا اور جب ان دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہیں ہے تو یہ دونوں صورتیں باطل ہوں گی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے استثناء کیا ہے جو اس کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ اور اگر الانسان کے لام کو عہد خارجی کے لئے مانا جائے اور اس سے بعض معین افراد مراد لئے جائیں تو اس کی دو صورتیں ہوں گی ایک تو یہ کہ الذین آمنوا ان بعض معین افراد میں داخل نہ ہوں۔ دوم یہ کہ داخل ہوں پہلی صورت میں چونکہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اس لئے استثناء صحیح نہ ہوگا کیونکہ استثناء متصل کے صحیح ہونے کے لئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں داخل ہونا ضروری ہے اور دوسری صورت میں ترجیح بلامرجح لازم آئے گی اس طور پر کہ جن بعض کو مراد لیا گیا ہے ان کو مراد لینے پر کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ الحاصل الانسان کا لام عہد خارجی کے لئے بھی نہیں ہو سکتا ہے اور جب الانسان کا لام، جنس، عہد ذہنی اور عہد خارجی تینوں کے لئے نہیں ہو سکتا ہے تو لامحاله استغراق کے لئے ہوگا اور اس سے انسان کے تمام افراد مراد ہوں گے۔

فاللام التی لتعریف الخ سے شارح نے اس بات پر تفریح پیش کی ہے کہ مصنف کے قول وقد یاتی اور وقد یفید میں ضمیر معرف بلام 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 تحقق ہوتی ہے اور کبھی اس حقیقت کا ارادہ کیا جاتا ہے جو تمام افراد کے ضمن میں تحقق ہوتی ہے یعنی تینوں صورتوں میں حقیقت ہی مقصود ہے بعض افراد یا تمام افراد مقصود نہیں ہیں اور ربالام 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 تا 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 وہ دراصل لام حقیقت ہی ہے جس کو قرینہ اور مقام کے اعتبار سے عہد ذہنی یا استغراق پر محمول کیا جاتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ ہم نے یاتی اور یفید کی ضمیر کو معرف بلام حقیقت کی طرف راجع کیا ہے یعنی اس معرف بلام کی طرف راجع کیا ہے جس کے ذریعہ حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ کہا ہے کہ معرف بلام حقیقت کبھی عہد ذہنی کے لئے آتا ہے اور کبھی استغراق کا ٹانگہ دیتا ہے۔ شارح کی پوری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ لام عہد ذہنی اور لام استغراقی لام کی مستقل تسمیں نہیں ہیں بلکہ لام کی مستقل تسم تو لام حقیقت ہی ہے البتہ یہ لام حقیقت قرینہ اور مقام کے لحاظ سے ان دونوں کا بھی ٹانگہ دیتا ہے۔

ولابد فی لام الحقیقة 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، رجھی جیسا کہ اسم جنس معرف بلا اختلاف قطعی طور سے حقیقت پر دلالت کرتا ہے اور اگر اسم جنس نکرہ غیر مصدر سے جیسے اسد، رجل وغیرہ تو اس میں اختلاف ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ فرد غیر معین کیلئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ ماہیت کیلئے موضوع ہے اس تمہید کے بعد اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لام حقیقت جو اسم جنس پر داخل ہے اس سے یا تو ماہیت من حیث ہی کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا یعنی ایسی ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا جس میں تعین فی الذہن اور حضور فی الذہن کا اعتبار نہ ہو اور یا اس سے ماہیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا اس اعتبار سے کہ وہ ماہیت ذہن میں متعین اور حاضر ہے۔ پس اگر آپ اول کے قائل ہیں تو اسم جنس معرف جیسے الذکرئی، الرجھی اور اسم جنس منکر جیسے ذکرئی، رجھی کے درمیان فرق نہیں رہے گا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ماہیت کیلئے موضوع ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان عدم فرق کا قول باطل ہے اس لئے کہ معرف اور منکر کے درمیان فرق ایک بدیہی چیز ہے اور اگر آپ ثانی کے قائل ہیں تو معرف بلام حقیقت اور لام عہد خارجی کے 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 مہود اور مشارالیه 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 پر داخل ہے اس سے ماہیت کی طرف اس کے حضور فی الذہن کے اعتبار سے اشارہ کرنا مقصود ہے اور ہر معرف بلام حقیقت اور معرف بلام عہد خارجی علمی کے درمیان عدم فرق کا لازم آتا تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ لام حقیقت کا مشارالیه حقیقت حاضرہ معینہ فی الذہن ہوتی ہے اور لام عہد خارجی علمی کا مشارالیه حقیقت معینہ فی الذہن کے افراد میں سے ایک فرد معین ہوتا ہے اور حقیقت اور حقیقت کے فرد کے درمیان فرق ظاہر ہے اور شق ثانی اختیار کرنے کی صورت میں معرف بلام حقیقت اور اسم جنس منکر مصدر کے درمیان بھی فرق ہو جائے گا اس طور پر کہ معرف بلام حقیقت میں لام سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس کے حاضر فی الذہن اور معین فی الذہن ہونے کے اعتبار سے اور اسم جنس نکرہ مصدر سے ماہیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے مگر اس میں حضور فی الذہن اور تعین فی الذہن 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 الذہن کے اعتبار سے اشارہ کا قصد کیا جاتا ہے تاکہ یہ اسم جنس نکرہ سے ممتاز ہو جائے اس لئے کہ اسم جنس نکرہ میں ماہیت کی طرف اشارہ کا قصد تو کیا جاتا ہے مگر اس میں حضور فی الذہن کا اعتبار نہیں ہوتا۔ شارح نے معرف بلام حقیقت کی مثال میں الرجھی اور اسم جنس نکرہ کی مثال میں رجھی ذکر کیا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ جب معرف بلام حقیقت میں حضور فی الذہن 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 کے بغیر نفس حقیقت کی طرف اشارہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بحث بہت اہم ہے اس لئے ذرا محنت کے ساتھ غور کر لو۔

وہو ائی الاستغراق ضربان حقیقی وهو ان یراد کل فرد مما يتناولہ اللفظ بحسب اللغۃ نحو عالم الغیب  
والشہادۃ ائی عالم کل غیب وشہادۃ وغرفی وهو ان یراد کل فرد مما يتناولہ اللفظ بحسب متفاهم العرف نحو  
جمع الامیر الصاعۃ ائی صاعۃ بلدیہ او اطراف مملکتہ لانه المفہود عرفاً لا صاعۃ الدنیا۔

ترجمہ: اور وہ یعنی 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 دینا کے سنار۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ مطلقاً استغراق کی دو قسمیں ہیں یعنی استغراق مسند الیہ میں ہو یا غیر مسند الیہ 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 جن کو لفظ لغت اور وضع کے اعتبار سے شامل ہے جیسے عالم الغیب والشہادۃ میں غیب اور حاضر سے وہ تمام افراد مراد ہیں جن کو لفظ غیب اور شہادت لغت اور وضع کے اعتبار سے شامل ہیں چنانچہ باری تعالیٰ ہر غیب و حاضر کے عالم ہیں اور استغراق عرفی یہ ہے کہ لفظ سے ان تمام افراد کا ارادہ کیا جائے جن کو لفظ عرف کے اعتبار سے شامل ہے مثلاً کسی نے کہا جمع الامیر الصاعۃ امیر نے تمام سناروں کو جمع کیا ہے۔ یہاں الصاعۃ سے دنیا کے تمام سنار مراد نہیں ہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ امیر نے اپنے شہر یا اپنے ملک کے تمام سناروں کو جمع کیا ہے کیونکہ اس طرح کے کلام سے عرفاً یہ ہی سمجھا جاتا ہے۔

قیل المشال مبنی علیٰ مذہب المازنی والافالام فی اسم الفاعل عند غیرہ موصول وفیہ نظر لان

الخلاف انما هو فی اسم الفاعل بمعنی الحدوث دون غیرہ نحو المؤمن والكافر والعالم والجاهل لانهم قالوا  
هذه الصلة فعل فی صورة الاسم فلا بد فیہ من معنی الحدوث ولو سلم فالمراد تقسیم مطلق الاستغراق  
سواء كان بحرف التعریف او غیرہ و الموصول ایضاً مما یاتی للاستغراق نحو اکرم الذین یا تونک الا زیدا  
واضرب القائمین الا عمروا۔

ترجمہ: کہا گیا ہے کہ یہ مثال مازنی کے مذہب پر مبنی ہے ورنہ ان کے علاوہ کے نزدیک اسم فاعل کلام موصول ہوتا ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اختلاف اس فاعل میں ہے جو حدوث کے معنی میں ہے اس کے علاوہ میں نہیں جیسے المؤمن، الکافر، العالم، الجاہل، کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ یہ صلہ فعل ہے اس کی صورت میں پس اس میں حدوث کے معنی ضرورت ہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو مراد مطلق استغراق کی تقسیم ہے خواہ حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ کے ذریعہ اور موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یا تونک الا زیدا اور اضرب القائمین الا عمروا۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ الصاعۃ مازنی کے مذہب پر تو استغراق کی مثال ہوگی لیکن جبہور کے مذہب پر نہیں ہوگی کیونکہ جو لام اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اس لام کے بارے میں مازنی کا مذہب یہ ہے کہ وہ لام تعریف کے لئے ہوتا ہے وہ اسم فاعل اور اسم مفعول حدوث پر دلالت کرتے ہوں یا ثبوت اور دوام پر دلالت کرتے ہوں۔ اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہونے والا لام الذی کے معنی میں موصول کے لئے ہوتا ہے تعریف کے لئے نہیں ہوتا پس الصاعۃ جو صاغ اسم فاعل کی جمع

ہے جمہور کے مذہب ہے مطابق چونکہ اس کا لام موصول کیلئے ہے نہ کہ تعریف کے لئے اس لئے الصاعۃ استغراق کی مثال نہ ہوگی کیونکہ استغراق لام تعریف کی قسم ہے نہ کہ لام موصول کی۔ اور مازنی کے مذہب پر الصاعۃ کا لام چونکہ تعریف کا ہے اسلئے الصاعۃ استغراق کی مثال ہو جائے گی۔ شارح نے کہا ہے کہ اس قیل پر اعتراض ہے وہ یہ کہ مازنی اور جمہور کے 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 پر دلالت کرتا ہو۔ یعنی اگر اسم فاعل اور اسم مفعول ایسا ہے جو حدوث کے معنی پر دلالت کرتا ہو تو اس پر داخل ہونے والا لام مازنی کے نزدیک تعریف کیلئے 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، جاہل، صالح تو اس پر داخل ہونے والا لام بالاتفاق تعریف کے لئے ہوگا موصول کیلئے نہ ہوگا لانہم 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 ہونے والا لام موصول کے لئے ہوگا تعریف کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ اسم فاعل اور اسم مفعول جو لام بمعنی الذی کا صلہ واقع ہے صورتاً تو اسم ہے لیکن ہقیقۃً فعل کے معنی میں ہے چنانچہ اسم فاعل فعل معروف کے معنی میں ہے اور اسم مفعول فعل مجہول کے معنی میں ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ لام تعریف فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے لہذا 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 کیلئے 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 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 صالح 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 استغراق لام تعریف کی قسم ہے لہذا الصاعۃ جس طرح مازنی کے مذہب پر استغراق کی مثال ہے اسی طرح جمہور کے نزدیک بھی استغراق کی مثال ہے۔

ولو سلم سے شارح کہتے ہیں اگر یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ مازنی 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 مازنی 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 استغراق کی تقسیم کی ہے استغراق خواہ لام تعریف کی وجہ سے ہو خواہ اس کے علاوہ کی وجہ سے اور لام تعریف کی طرح موصول بھی استغراق کے لئے آتا ہے جیسے اکرم الذین یا تونک الازیداً ان تمام لوگوں کا اکرام کر جو تیرے پاس آئیں سوائے زید کے۔ اس مثال میں الازیداً 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 القائمین الا عمروا (تمام کھڑے ہوئے لوگوں کو مار سوائے عمرو کے) میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے اور اس پر قرینہ اور دلیل الا عمروا کا استثناء ہے۔ بہر حال جب مطلق استغراق کی تقسیم ہے اور موصول بھی استغراق 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 مازنی کے مذہب کے مطابق صحیح ہے۔

واستغراق المراد سواء كان بحرف التعريف او غيره اشمل من استغراق المشى والمجموع بمعنى انه يتناول كل واحد من الافراد والمشي يتناول كل اثنين والجمع يتناول كل جماعة بدليل صحة لارجال في الدار اذا كان

فیہا رجل اور رجلان دون لارجل فأنه لا یصح اذا کان فیہا رجل اور رجلان وهذا فی النکرة المنفیة مسلّم واما فی المعرف باللام فلا بل الجمع العرف بلام الاستغراق یتناول کل واحد من الافراد علی ما ذکرہ اکثر ائمۃ الاصول والنحو ودلّ علیہ الاستغناء و اشار الیہ ائمۃ التفسیر وقد اشبعنا الکلام فی هذا المقام فی الشرح فلیطالع ثمة۔

ترجمہ: اور استغراق مفرد خواہ حرف تعریف کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ کے ذریعہ ہو شئی اور جمع کے استغراق کے مقابل میں زیادہ شامل ہے یاں معنی کہ وہ افراد میں سے ہر واحد کو شامل ہوتا ہے اور شئی ہر دو کو شامل ہوتا ہے اور جمع ہر جماعت کو شامل ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو اس وقت لارجلان فی الدار تو صحیح ہے (لیکن) لارجل صحیح نہیں ہے کیونکہ جب گھر میں ایک یا دو مرد ہوں تو صحیح نہیں ہے اور یہ نکرہ منفیہ میں تو مسلم ہے۔ اور بہر حال معرف باللام میں تو تسلیم نہیں ہے بلکہ جمع عرف بلام استغراق افراد میں سے ہر واحد کو شامل ہوتا ہے اس بناء پر کہ اس کو ائمہ اصول اور نحو نے ذکر کیا ہے اور استغراق اس پر دال ہے اور اسی کی طرف ائمہ تفسیر نے اشارہ کیا ہے اور ہم نے اس مقام میں شرح میں بھر پور کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہئے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ اسم جنس مفرد جس پر (ادات استغراق داخل ہو اذات استغراق حرف تعریف ہو یا اس کے علاوہ ہو مثلاً نکرہ پر حرف نفی داخل ہو) تو اس اسم جنس مفرد کا استغراق زیادہ عام اور افراد کو زیادہ مشتمل ہوگا۔ نسبت اس شئی اور جمع کے استغراق کے جس پر اذات استغراق داخل ہو کیونکہ وہ مفرد جس پر اذات استغراق داخل ہوتا ہے افراد میں سے ہر فرد کو شامل ہوتا ہے کوئی فرد خارج نہیں ہوتا اور وہ شئی جس پر اذات استغراق داخل ہوتا ہے افراد میں سے ہر دو کو شامل ہوگا اور کسی لفظ کا دو کو شامل ہونا ایک کے خروج کے منافی نہیں ہے یعنی استغراق شئی دو کو تو شامل ہوگا مگر ایک کو شامل نہ ہوگا اسی طرح وہ جمع جس پر اذات استغراق داخل ہے وہ جماعت (دو سے زائد) کو تو شامل ہوگا مگر ایک اور دو کو شامل نہ ہوگا۔ پس استغراق مفرد چونکہ ہر فرد کو شامل ہے کوئی فرد اس سے خارج نہیں ہے اور استغراق شئی سے ایک خارج ہے اور استغراق جمع سے ایک اور دو خارج ہے اسلئے استغراق شئی اور استغراق جمع کے مقابلہ میں استغراق مفرد میں عموم اور شمول زیادہ ہوگا مثلاً لارجلان فی الدار اس وقت بھی صادق ہوگا جب مکان میں ایک مرد ہو اور اس وقت بھی صادق ہوگا جب مکان میں دو مرد ہوں۔ اور لارجلین فی الدار اس وقت صادق ہوگا جب مکان میں ایک مرد ہو لیکن مکان میں ایک مرد یا دو 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 اور نہ ایک سے زائد مرد ہوں۔

وهذا فی النکرة المنفیة سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ استغراق مفرد کا استغراق شئی اور استغراق جمع کے مقابلہ میں شامل 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 شئی اور جمع کے استغراق کے مقابلہ میں شامل اور عام ہوگا لیکن اگر حرف تعریف کے ذریعہ استغراق کے معنی پیدا کئے گئے تو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ جمع معرف بلام استغراق جیسے المسلمین اور المسلمات وغیرہ افراد میں سے ہر فرد کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ ائمہ اصول اور ائمہ نحو نے ذکر کیا ہے اور اس پر استغناء دال ہے اور اسی کی طرف ائمہ تفسیر نے اشارہ کیا ہے چنانچہ آیت ان المسلمین والمسلمات میں مسلمان مردوں اور عورتوں کا ہر فرد مراد ہے۔ اسی طرح واللہ یحب المحسنین میں محسنین کا اور علم آدم الاسماء میں اسماء کا ہر فرد مراد ہے اور جب ایسا ہے تو شمول میں جمع معرف باللام کا استغراق مفرد کے استغراق کے مساوی ہو اور جب دونوں کا استغراق برابر ہے تو مصنف کا یہ دعویٰ کرنا کہ مفرد کا استغراق جمع کے استغراق کے مقابلہ میں شامل 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 اس کو 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 معرف باللام لفظوں میں اگرچہ جمع ہے لیکن

معنی مفرد ہے اور جب جمع معروف باللام معنی مفرد ہے تو اس کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ مصنف نے اس جمع کے مقابلے میں استغراق مفرد کو شامل قرار دیا ہے جو جمع اپنے معنی اصلی پر باقی ہو 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 معانی کا خیال یہ ہے کہ یہ جمع اپنے اصلی معنی پر باقی رہتی 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 ہو جاتی ہے۔ پس مصنف نے جو کچھ کہا ہے وہ علماء معانی کے مذہب کی بنیاد پر کہا ہے اور آپ 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 تفصیلی کام کیا ہے جس کو ہاں دیکھا جاسکتا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ هَهُنَا مَطْنَةٌ اِعْتْرَاضٍ وَهُوَ اَنَّ الْاِفْرَادَ الْاسْمَ يَدُلُّ عَلٰی وَخَدَةَ مَعْنَاهُ وَالِاسْتِغْرَاقُ يَدُلُّ عَلٰی تَعَدُّدِهِ وَهَمَا مُتَنَافِيَانِ اِجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَلَا تَنَافِيَ بَيْنَ الْاِسْتِغْرَاقِ وَالْاِفْرَادِ الْاسْمِ لِأَنَّ الْحَرْفَ الدَّلَالَةَ عَلٰی الْاِسْتِغْرَاقِ كَحَرْفِ النِّفْيِ وَلَتَعْرِيفِ اِنَّمَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ اِنِّ عَلٰی الْاسْمِ الْمَفْرَدِ حَالٌ كَوْنِهِ مَجْرَدًا عَنِ الدَّلَالَةِ عَلٰی مَعْنَى الْوَحْدَةِ كَمَا اِنَّهُ مَجْرَدٌ عَنِ الدَّلَالَةِ عَلٰی التَّعَدُّدِ وَامْتِنَاعٌ وَصِفَةٌ بِنَعْتِ الْجَمْعِ لِلْمَحَافِظَةِ عَلٰی الْمَشَاكِلِ اللَّفْظِيَّةِ وَلَا اِنَّهُ اِنِّ الْمَفْرَدُ الدَّخِلُ عَلَيْهِ حَرْفُ الْاِسْتِغْرَاقِ بِمَعْنَى كِلِ فِرْدٍ لَا مَجْمُوعٍ الْاِفْرَادِ وَلِهَذَا اِمْتِنَاعٌ وَصَفَةٌ بِنَعْتِ الْجَمْعِ عِنْدَ الْجَمْهُورِ وَاِنَّ حِكَاةَ الْاِخْفَاشِ فِي نَحْوِ الدِّيْنَارِ الصَّفْرِ وَالتَّرْهَمِ الْبَيْضِ -

ترجمہ: اور چونکہ یہ مقام محل اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کا مفرد ہونا وحدت معنی پر دلالت کرتا ہے اور استغراق تعدد معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ دونوں متنافی ہیں مانتے نے اس کا جواب اپنے قول ولا تنافی الخ سے دیا ہے استغراق اور افراد اسم کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اس لئے کہ استغراق پر دلالت کرنے والی الحرف 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 نعت جمع کے ساتھ اس کا متصف نہ ہونا مشکلات لفظی کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور اس لئے کہ وہ یعنی مفرد جس پر حرف استغراق داخل ہے کل فرد کے معنی میں ہے نہ کہ مجموعہ افراد کے معنی میں اسی وجہ سے نعت جمع کے ساتھ اس کا موصوف ہونا ممنوع ہے جمہور کے نزدیک اگر چہ انفس نے الدینار الصفر اور الدرہم البیض جیسی مثالوں میں اس کی حکایت کی ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ یہ مقام محل اعتراض ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اسم جنس مفرد پر ادات استغراق کو داخل کرنا جائز نہ ہونا چاہیے 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 اس لئے یہ بات ممنوع 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 اس لئے اسم جنس مفرد پر ادات استغراق کا داخل کرنا باطل ہوگا۔ مصنف نے اس اعتراض کے دو جواب دیئے 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 اس کو وحدت کے معنی سے خالی کر لیا گیا ہو یعنی اسم جنس مفرد کو پہلے وحدت کے معنی سے خالی کیا جائے گا پھر اس پر ادات استغراق داخل ہوگا جیسا کہ مفرد پر علامت تثنیہ اور علامت جمع اس وقت 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 تثنائین لازم نہیں آئے گا۔ اور جب اجتماع تثنائین لازم نہیں آیا تو اسم جنس مفرد پر ادات استغراق کا داخل کرنا جائز ہوگا۔

وامتناع وصفه الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ ادات استغراق داخل ہونے سے مفرد چونکہ وحدت کے معنی سے خالی ہو جاتا ہے اس لئے وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے صرف تعدد پر دلالت کرے گا اور چونکہ متعدد پر دلالت کرتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ جمع کو اس کی صفت بنانا جائز ہو مثلاً جاءنى الرجل العالمون کہنا جائز ہو حالانکہ نحویوں نے اس کو ممنوع قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نحاة 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 اس لئے 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 کرنے کے لئے نحویوں 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 تمام افراد پر صادق آتا ہے ان سب پر دلالت کریگا کوئی فرد خارج نہیں ہوگا لیکن یکے بعد دیگرے ایک ایک پر دلالت کریگا اجتماعی طور سے سب پر دلالت نہ کریگا اور مجموعہ افراد کے معنی معنی میں ہوتا ہے مجموعہ افراد کے معنی میں نہیں ہوتا۔ کل فرد وحدت کے منافی نہیں ہے ہاں مجموعہ افراد وحدت کے منافی ہے۔ پس وہ مفرد جس پر ادات استغراق داخل ہے چونکہ کل فرد کے معنی میں ہے اور کل فرد وحدت کے منافی نہیں ہے اس لئے اسم جنس مفرد پر ادات استغراق داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہ ہوگا اور اجتماع تثنائین 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 اس لئے جمہور نحوات کے نزدیک جمع کو اس کی صفت بنانا ممنوع ہے اگرچہ انفس نحوی نے الدینار الصفر اور الدرهم البيض میں الدینار اور الدرہم مفرد متفرق کی صفت میں الصفر اور البيض جمع کا لانا نقل کیا ہے یعنی انفس نے بعض عرب سے ان کا یہ قول اهلک الناس الدینار الصفر اور الدرهم البيض نقل کیا ہے اور اس قول میں مفرد متفرق کی صفت جمع کو بنایا گیا ہے۔

وبالاضافة ائى تعريف المسند اليه باضافته الى شئى من المعارف لانها ائى الاضافة اخصر طريق الى اخصاره فى ذهن السامع نحو ع هوائى ائى مهوى وهذا اخصر من الذى اهواه ونحو ذلك والاختصار مطلوب لضيق المقام وفرط السامة لكونه فى السجن والجيب على الرحيل مع الركب اليمانيين مضعد ائى مبعده ذاهب فى الارض وتسامه ع جنيب وجثمانى بمكة موثق الجيب المجنوب المستبعب والجثمان الشخص والموثق المقيد ولفظ البيت خير ومعناه تأسف ونحسّر۔

ترجمہ: اور اضافت کے ساتھ یعنی مسند الیہ کو معرف لانا معنوں میں سے کسی کی طرف اضافت کر کے اس لئے کہ اضافت مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنے کا مختصر طریقہ ہے جیسے میرا محبوب اور یہ الذى اهواه وغیرہ سے مختصر طریقہ اور اختصار مطلوب ہے مقام کی تنگی 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 شعریہ ہے میرا جسم مکہ میں مقید ہے جبیب بمعنی جنوب تابع اور جثمان، شخص اور موثق، مقید اور لفظ بیت خبر ہے اور اس کے معنی ہیں تأسف اور نحسّر۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرف لاتے ہیں یعنی کسی معرف کی طرف اضافت کر کے مسند الیہ کو معرف بنا دیا جاتا ہے اور یہ اس وقت کہا 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 ہو جاتا ہے جیسے ۔ هوائى مع الركب اليمانيين مضعد اور دوسرا مصرعہ یہ ہے جبیب وجثمان بمكة موثق،

یعنی میرا محبوب یعنی سواروں کے ساتھ دور دراز کے سفر پر جا رہا ہے اور وہ مجنوب ہے یعنی لوگ اس کے پیچھے پیچھے جا رہے ہیں اور میرا جسم مکہ میں مقید ہے۔ اس شعر میں ہوا کی مسند الیہ اضافت کے ساتھ معرفہ ہے اگر یہاں مسند الیہ اضافت کے بجائے موصول کے ساتھ معرفہ ہوتا اور یوں کہا جاتا الذی اھواہ یا من اھواہ یا الذی یمیل الیہ قلبی 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 اس لئے کہ شاعر قید خانہ میں ہے اور محبوب پا برکاب ہے اور ایسی حالت میں انسان چونکہ شدت رنج میں مبتلا ہوتا ہے اور مقام کے تنگ ہونے کی وجہ سے لمبی بات کا موقع نہیں ہوتا اس لئے آدمی مختصر بات پر اکتفاء کرنا چاہتا ہے۔ یہ شعر لفظوں میں اگرچہ خبر ہے لیکن معنی انشاء ہے کیونکہ اس شعر میں محبوب کی جدائی پر انہوس اور حسرت کا اظہار کیا گیا ہے۔

اس جگہ مصنف مصنف کے کلام پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف کا اضافت کو تعریف کے تمام طریقوں میں سے مختصر قرار دینا غلط ہے کیونکہ اضافت میں موصول کے مقابلہ میں تو اختصار ہے لیکن علم، ضمیر، اسم اشارہ، اور معرف باللام میں معاملہ برعکس ہے یعنی ان طریقوں میں اضافت کے مقابلہ میں زیادہ اختصار ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اضافت کو دوسرے تمام طرق تعریف کے مقابلہ میں مختصر 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 سلسلہ میں بشرطیکہ مسند الیہ اس وصف کے ساتھ متصف ہو جس کا متکلم نے ارادہ کیا ہے۔ ذات مسند الیہ کو حاضر کرنے کے سلسلہ میں اضافت مختصر طریقہ نہیں ہے چنانچہ مذکورہ شعر میں متکلم نے یہ ارادہ کیا ہے کہ مسند الیہ سامع کے ذہن میں حاضر ہو اس وصف کے ساتھ کہ مسند الیہ اس کا محبوب ہے پس اضافت کے ساتھ چونکہ متکلم کا مقصود بھی حاصل ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے اس لئے مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ لایا گیا ہے اور اگر مسند الیہ کو ضمیر یا اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ لایا جاتا ہے اور یوں کہا جاتا ہو یا ہذا مع الרכب الیمانیین تو متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوتا یعنی یہ نہ معلوم ہوتا کہ وہ اس کا محبوب ہے یا نہیں اور اگر علم کے ساتھ معرفہ لایا جاتا اور مثلاً یوں کہا جاتا حامد مہوی تو اس صورت میں اگرچہ متکلم کا مقصود حاصل ہو جاتا لیکن کلام غیر مختصر ہوتا اور اگر معرف باللام ہوتا تو یہ جار مجرور کے واسطے سے مفید غرض ہوتا چنانچہ یوں کہا جاتا المحبوب لى اور یہ اضافت کی بہ نسبت غیر مختصر ہے۔ الحاصل مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ متکلم 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 متکلم کا مقصود بھی حاصل ہے کہ جانے والا میرا محبوب ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے اردو میں اس کی مثال 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۔

(فوائد) شارح نے شعر کے الفاظ کو حل کرتے ہوئے ہوا کی تفسیر مہوی سے کی ہے مہوی میں تین بیا ہیں اس طور پر کہ اسم مفعول کا صیغہ ہے اور اس کی اصل ہے مہوؤنی پہلا واو تو عین کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسرا واو مفعول کا واو ہے اور پہلی بیا لام کلمہ کی جگہ پر ہے اور دوسری بیا متکلم کی ہے پس چونکہ دوسرا واو ساکن ہے اور پہلی بیا متحرک ہے اس لئے واو کو بیا سے بدل کر بیا میں ادغام کر دیا اور بیا کی مناسبت کی وجہ سے پہلے واو کو کسری دیدیا گیا چنانچہ اب مہوی ہو گیا۔ مَبْعَدُ بَكْسَرِ الْعَيْنِ الْبَعْدَ لَازِمٌ سے ہے دور ہونے والا۔ جبب، مجنوب کے معنی میں ہے اور مجنوب وہ شخص ہے جس کے پیچھے لوگ چلیں اور اس کو اپنے آگے رکھیں۔ شاعر نے اس بات سے کنایہ کیا ہے کہ محبوب کو قافلہ سے الگ کرنا ممکن نہیں ہے۔ عثمان سے شخص اور شاعر کی ذات مراد ہے، موقوف، مقید کے معنی میں ہے۔

أَوْ لَتَضْمِنَهَا أَيْ لَتَضْمِنَ الْأَضَافَةَ تَعْظِيمًا لِّشَانَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ أَوْ الْمُضَافِ أَوْ غَيْرِهَا مَكَفُولٌ فِي تَعْظِيمِ  
إِلَيْهِ عَبْدِي حَضَرَ تَعْظِيمًا لِّكَ بَأَنَّ لَكَ عَبْدًا أَوْ فِي تَعْظِيمِ الْمُضَافِ عَبْدَ الْخَلِيفَةِ رَكِبَ تَعْظِيمًا لِلْعَبْدِ بَأَنَّ عَبْدَ

لِلخليفة و في تعظيم غير المضاف والمضاف اليه عبد السلطان عندى تعظيماً لمتكلم بان عبد الشيطان عنده وهو وان كان المضاف اليه لكنه غير المسند اليه المضاف وغير ماُضيف اليه المسند اليه وهذا معنى قوله او غيرهما -

ترجمہ: یا اس لئے کہ اضافت مضاف الیہ یا مضاف یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم شان کو متضمن ہے جیسے تیرا قول مضاف الیہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبدی حضر (اس میں) تیری تعظیم ہے یا اس طور کہ تیرا کوئی غلام ہے اور مضاف کی تعظیم کے سلسلہ میں عبد الخلیفہ رکب (اس میں) غلام کی تعظیم ہے یا اس طور کہ وہ خلیفہ کا غلام ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کے سلسلہ میں عبد السلطان عندی (اس میں) متکلم کی تعظیم ہے یا اس طور کہ اس کے پاس بادشاہ کا غلام ہے اور متکلم (یا متکلم) اگرچہ مضاف الیہ ہے لیکن مسند الیہ مضاف اور مسند الیہ کے علاوہ ہے اور مصنف کے قول اور غیر ہما کے یہ ہی معنی ہیں۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ کبھی اس لئے لایا جاتا ہے کہ اس اضافت کی وجہ سے مضاف الیہ کی یا مضاف کی یا ان دونوں کے علاوہ کی تعظیم مقصود ہوتی ہے۔ تعظیم مضاف الیہ کی مثال جیسے عبدی حضر، امیر 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 رکب اس مثال میں مضاف یعنی غلام کی تعظیم ہے اس طور پر کہ یہ بادشاہ کا غلام ہے کسی ایرے غیرے کا غلام نہیں ہے اور مضاف اور مضاف الیہ کے علاوہ کی تعظیم کی مثال عبد السلطان عندی ہے اس طور پر کہ متکلم ایسا معزز اور معظم آدمی ہے جس کے پاس بادشاہ کے غلام کی آمد رفت ہے۔

وہو وان كان سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اس مثال میں متکلم یعنی یا متکلم عند مضاف الیہ ہے لہذا یہ 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 او غیر ہما سے مراد غیر مسند الیہ مضاف اور غیر مسند الیہ مضاف الیہ ہے مطلق غیر مضاف اور غیر مضاف الیہ مراد نہیں ہے یعنی غیر ہما سے 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 عند مضاف الیہ ہے لیکن مسند الیہ نہیں ہے لہذا یہ غیر مسند الیہ مضاف بھی ہے اور غیر مسند الیہ مضاف الیہ بھی ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

أولتضمنيها تحقيرا للمضاف نحو ولد الحجاج حاضر أو للمضاف إليه نحو ضارب زيد حاضر أو غيرهما نحو ولد الحجاج جليس زيد أو لاغنائها عن تفصيل متعذر نحو اتفق أهل الحق على كذا أو متعسر نحو أهل البلد فعلوا كذا أو لانه يمنع عن التفصيل مانع مثل تقديم البعض على البعض نحو علماء البلد حاضر ون إلى غير ذلك من الاعتبارات -

ترجمہ: یا اس لئے کہ اضافت مضاف کی تحقیر کو متضمن ہے جیسے ولد الحجاج حاضر یا مضاف الیہ کی تحقیر کو جیسے ضارب زيد حاضر یا ان دونوں کے علاوہ کی تحقیر کو جیسے ولد الحجاج جلیس زيد۔ یا اس لئے کہ اضافت تفصیل معذر سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اتفق اهل الحق على كذا یا دشوار تفصیل سے بے نیاز کر دیتی ہے جیسے اهل البلد فعلوا كذا یا اس لئے کہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہے مثلاً بعض البعض پر مقدم کرنا جیسے علماء البلد حاضر ون اور اس کے علاوہ دیگر اعتبارات ہیں۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرفہ کبھی اس لئے لاتے ہیں کہ اس اضافت سے مضاف کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ولد الحجاج حاضر میں، ولد مضاف کی تحقیر مقصود ہے کہ یہ حجام کا بیٹا ہے یا مضاف الیہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے جیسے ضارب زيد 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 ولد الحجاج جلیس زيد (حجام کا بیٹا زید کا ہم نشین ہے) میں زید (جو نہ مسند الیہ مضاف ہے اور نہ

مسند الیہ مضاف الیہ ہے) کی تحقیر مقصود ہے کہ وہ اتنا گھٹیا آدمی ہے کہ اس کی مجالست حجام کے بیٹے سے رہتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی اضافت کیساتھ مسند الیہ کو معرف لایا جاتا ہے کہ مسند الیہ کی تفصیل کرنا عادتاً محال ہوتا ہے اور اضافت تفصیل سے بے نیاز کر دیتی ہے مثلاً آپ نے کہا اتفق اهل الحق علیٰ 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 اسکو اضافت کے ساتھ ذکر کر کے اہل الحق کہہ دیا اور کبھی مسند الیہ کی تفصیل کرنا محال تو نہیں ہوتا البتہ دشوار ہوتا ہے۔ پس اس دشواری سے بچنے کیلئے اضافت کیساتھ ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے اهل 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 کبھی چونکہ تفصیل سے کوئی چیز مانع ہو جاتی ہے اس لئے بھی مسند الیہ کو اضافت کے ساتھ معرف 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 کیساتھ 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 معرف لایا جاتا ہے۔

وَأَمَّا تَنْكِيرُهُ أَيْ تَنْكِيرُ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِلْفَرَادِ أَيْ لِلْقَصْدِ إِلَى فَرْدٍ مِمَّا يَصْدُقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْجِنْسِ نَحْوُ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يُسَمَّى أَوْ النُّوعِيَّةِ أَيْ لِلْقَصْدِ إِلَى نَوْعٍ مِنْهُ نَحْوُ وَعَلَى ابْصَارِهِمْ غَشَاوَةٌ أَيْ نَوْعٌ مِنَ الْأَغْطِيَّةِ وَهُوَ غَطَاءُ التَّعَامِيِّ عَنِ آيَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَفِي الْمَفْتاحِ أَنَّهُ لِلتَّعْظِيمِ أَيْ غَشَاوَةٌ عَظِيمَةٌ أَوْ التَّعْظِيمِ أَوْ التَّحْقِيرِ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ لَهُ حَاجِبٌ أَيْ مَانِعٌ عَظِيمٌ عَنِ كَلِّ امْرِئِيَّتِهِ أَيْ بَعِينَةٌ وَليْسَ لَهُ عَنِ طَالِبِ الْعُرْفِ حَاجِبٌ أَيْ مَانِعٌ حَقِيرٌ فَكَيْفَ بِالْعَظِيمِ۔

ترجمہ: اور بہر حال مسند الیہ کو نکرہ لانا سو وہ افراد کی وجہ سے ہے یعنی جن افراد پر اسم جنس صادق 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 اس لئے 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 پن کا پردہ ہے اور مفتاح میں یہ ہے کہ وہ تعظیم کے لئے ہے یعنی بہت بڑا پردہ ہے یا تعظیم یا تحقیر 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 ادنیٰ مانع نہیں ہے پس بڑا مانع کیسے ہوگا۔

تشریح: مصنف نے مسند الیہ کو معرف لانے کی وجہ اور نکات بیان کرنے کے بعد یہاں سے مسند الیہ کو نکرہ لانے کے اسباب بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مسند الیہ خواہ مفرد ہو خواہ تشنیہ 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 اسم جنس مکر 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 تشنیہ ہے تو اس کے مفہوم کا فرد یعنی دو مقصود ہوں گے اور جمع ہے تو اس کے مفہوم کا فرد یعنی جماعت مقصود ہوگی جیسے جاء رجل من أقصى المدينة يسعی میں رجل جو مسند الیہ ہے اور نکرہ ہے اس سے ایک فرد مراد ہے یعنی شہر کے کنارے سے ایک آدمی آیا، دو یا تین 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 منصف ہے لیکن یہ شہر اس وقت ویران ہے منصف نام کا ایک شہر اس وقت بھی مشہور ہے جو ملک حنیزہ میں ہے مگر یہ منصف شہر وہ نہیں ہے جس کا ذکر آیت میں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کو نکرہ سے ایک قسم کا پردہ مراد ہے اور وہ ایک قسم کا پردہ اللہ کی آیات سے اندھا ہونے کا پردہ مراد ہے اردو میں اس کی مثال



اس میں ہر اک گل نکرہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ پھول کی ہر اک نوع کارنگ 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 ہوں گی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نکرہ تو وحدت پر دلالت کرتا ہے اور وحدت کی دو قسمیں ہیں (۱) وحدت تفضیہ (۲) وحدت نوعیہ پس نکرہ جس طرح وحدت تفضیہ 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 تکثیر نوعیت کے لئے ہے زمخشری کی تفسیر کشاف میں مذکور ہے لیکن مفتاح العلوم میں یہ کہا ہے کہ غشاوۃ کی تکثیر تعظیم کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ ان کی آنکھوں پر ایک بڑا پردہ ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مفتاح العلوم میں جو کہا ہے کہ غشاوۃ کی تکثیر تعظیم کے لئے ہے اولیٰ ہے کیونکہ اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود ادراک سے ان کے حال کے بعد کو بیان کرتا ہے۔ یعنی یہ بیان کرتا ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی آیات کے ادراک سے بہت دور ہیں اور تکثیر کا تعظیم کے لئے ہونا یعنی غشاوۃ کا عظیم 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 ان کی آنکھوں پر غشاوۃ کی ایک نوع بڑی ہوئی ہے اور وہ غشاوۃ یعنی آیات خداوندی سے اندھا ہونا اور جب ایسا ہے تو غشاوۃ کی تکثیر نوعیت اور تعظیم دونوں کے لئے ہوگی۔ مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کو کبھی اس لئے نکرہ لایا جاتا ہے تا کہ وہ مسند الیہ کے معنی کی تعظیم کا فائدہ دے یا تحقیر کا فائدہ دے جیسے

ولیس له عن طالب العرف حاجب

له حاجب عن کل امریشینہ

مدوح کے لئے ہر ایسے امر سے جو اس کو عیب لگائے عظیم مانع ہے اور طالب احسان سے اس کے لئے معمولی سامان بھی نہیں ہے یعنی مدوح کے لئے ہر عیب لگانے والی شے سے ایک بڑا مانع ہے کہ عیب اس تک پہنچ ہی نہیں سکتا ہے اور احسان طلب کرنے والے کے واسطے اس کے لئے معمولی رکاوٹ بھی نہیں ہے چہ جائیکہ کوئی بڑی رکاوٹ ہو پہلے مصرعہ میں حاجب مسند الیہ نکرہ ہے اور اس کی تکثیر (تنوین) تعظیم کے لئے ہے اور دوسرے مصرعہ میں حاجب مسند الیہ نکرہ ہے مگر اس کی تکثیر تحقیر کے لئے ہے۔ اردو میں نکرہ کے تعظیم کے لئے ہونے کی مثال

بستر نرغ و نرغ تنہائی رات کیا آئی اک بلا آئی

یہاں اک بلا نکرہ تعظیم کے لئے ہے یعنی بڑی بلا آئی۔

أو التَّنْكِيرِ كَقَوْلِهِمْ وَإِنَّ لَهُ لَابِلًا وَإِنَّ أَلَهُ لَغَنَمًا أَوْ التَّقْلِيلِ نَحْوُ رِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ التَّعْظِيمِ وَالتَّكْثِيرِ أَنَّ التَّعْظِيمَ بِحَسَبِ ارْتِفَاعِ الشَّانِ وَغُلُوِّ الطَّبَقَةِ وَالتَّكْثِيرَ بِإِعْتَابِ الكِمِّيَّاتِ وَالمَقَادِيرِ تَحْقِيقًا كَمَا فِي الأَبْلِ أَوْ تَقْدِيرًا كَمَا فِي الرِّضْوَانِ وَكَذَا التَّحْقِيرِ وَالتَّقْلِيلِ وَلِلإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ بَيْنَهُمَا فَرْقًا قَالَ وَقَدْ جَاءَ التَّكْثِيرُ لِلتَّعْظِيمِ وَالتَّكْثِيرِ نَحْوُ وَإِنْ يُكْذَبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ أَيْ ذُو وَعَدِيدٍ كَثِيرٍ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى التَّكْثِيرِ أَوْ ذُوًا آيَاتٍ عَظِيمًا هَذَا نَاطِرٌ إِلَى التَّعْظِيمِ وَقَدْ يَكُونُ لِلتَّحْقِيرِ وَالتَّقْلِيلِ نَحْوُ حَصَلِ لِي مِنْهُ شَيْءٌ أَيْ حَقِيرٌ قَلِيلٌ۔

ترجمہ: یا (مسند الیہ کو نکرہ) تکثیر کے لئے لاتے ہیں جیسے ان کا قول اور اس کے پاس بہت سے اونٹ اور بہت سی بکریاں ہیں یا تقلیل کے لئے ہے جیسے اللہ کی تھوڑی سی خوشنودی بھی بہت بڑی ہے اور تعظیم اور تکثیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعظیم علوشان اور بلندی رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تکثیر کمیات اور مقار کے اعتبار سے ہوتی ہے تحقیقاً جیسے اہل میں یا تقدیراً جیسے رضوان میں اور ایسے ہی تحقیر اور تقلیل۔ اور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے مصنف نے کہا کہ تکثیر، تعظیم اور تکثیر دونوں کے لئے آتی ہے جیسے اگر یہ لوگ آپ کی تکذیب کریں تو آپ سے پہلے بہت سے لوگوں کی تکذیب کی جا چکی ہے یہ معنی تکثیر کے لحاظ سے ہیں یا بڑی بڑی

نشانوں والوں کی تکذیب کی جا چکی ہے۔ یہ معنی تعظیم کے اعتبار سے ہیں اور کبھی تحقیر و تقلیل دونوں کے لئے ہوتی ہے جیسے مجھے اس سے کچھ حاصل ہوا ہے یعنی حقیر اور تلیل۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ کو نکرہ لایا جاتا ہے تکثیر کا فائدہ دینے کے لئے جیسے عرب کا قول ہے وان لہ لابلابلہ وان لہ لعنما اس کے پاس بہت بڑی تعداد میں اونٹ بھی ہیں اور بکریاں بھی ہیں۔ اس مثال میں اہل اور عثمان ائ کا اسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہیں اور نکرہ ہیں اور دونوں جگہ تکثیر مفید تکثیر ہے جیسے اردو میں

ہے اس مملکت کی عجب گل زمین کہیں پھول یاں 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 تکثیر تقلیل 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 تکثیر تقلیل کے لئے ہے۔ جیسے اردو میں

یہ سب غلط سنا تھا کہ ہے لشکر کثیر کچھ نوجواں ہیں طفل ہیں کچھ اور کچھ ہیں پیر

یہاں کچھ نوجوان نکرہ اظہار قلت کے لئے ہے۔

والفرق سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ کہ حاصل یہ ہے کہ تعظیم اور تحقیر کے ذکر کے بعد تکثیر اور تقلیل کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ تکثیر ہی کا دوسرا نام تعظیم ہے اور تقلیل کا دوسرا نام تحقیر ہے پس تعظیم کے بعد تکثیر کا ذکر اور تحقیر کے بعد تقلیل کا ذکر خواہ مخواہ کا تکرار ہے جو فصاحت کے منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعظیم اور تکثیر دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے اس طور پر کہ تعظیم کیفیات کے قبیل سے ہے چنانچہ تعظیم، علو شان اور بلندی رتبہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور تکثیر کمیات اور مقادیر کے قبیل سے ہے۔ کم کی دو قسمیں ہیں (۱) کم منفصل (۲) کم متصل۔ کم منفصل معدودات میں ہوتا ہے اور کم متصل معدودات کے علاوہ میں ہوتا ہے مثلاً کمیات اور موزونات میں ہوتا ہے۔ شارح کی عبارت میں کمیات سے مراد کم منفصل ہے اور مقادیر سے مراد کم متصل ہے کم منفصل میں تکثیر 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 تکثیر کمیت کے اعتبار سے کبھی تو تحقیقاً ہوتی ہے جیسا کہ اونٹوں میں سے اور کبھی تقدیراً ہوتی ہے جیسا کہ رضوان میں ہے کیونکہ رضا اور خوشنودی معنی ہے لہذا اس کے لئے افراد مقدر مانے جائیں گے اور پھر ان افراد مقدرہ کے اعتبار سے اس میں تکثیر تحقق ہوگی۔ یہی فرق تحقیر اور تقلیل میں ہے یعنی تحقیر کیفیات کے قبیل سے ہے اور تقلیل کمیات کے قبیل سے ہے اسی فرق کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ تکثیر، تعظیم اور تکثیر کے لئے آتی ہے۔ مصنف نے تعظیم اور تکثیر 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 وان یکذبوک فقد کذبت رسل من قبلک میں رسل کی تنوین جو تکثیر پر دلالت کرتی ہے تکثیر کے لئے بھی ہے اور تعظیم کے لئے بھی تکثیر کی صورت میں ترجمہ ہوگا اگر وہ لوگ آپ کی تکذیب کرتے 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 والوں کی تکذیب کی گئی ہے یعنی بڑے بڑے رسولوں کی تکذیب کی گئی ہے اور تکثیر کبھی تحقیر اور تقلیل کے لئے آتی ہے جیسے حصل منہ شیء میں شیء کی تکثیر تحقیر اور تقلیل کے لئے ہے تحقیر کی صورت میں ترجمہ ہوگا مجھے اس سے معمولی سی چیز حاصل ہوئی ہے اور تقلیل کی صورت میں ترجمہ ہوگا مجھے اس سے تھوڑی سی چیز حاصل ہوئی ہے۔

ومن تکثیر غیرہ ای غیر المسند الیہ للافراد او النوعیۃ نحو واللہ خلق کل دابۃ من مآء ای کل فرد من

افراد الدواب من نطفة معينة هي نطفة أبيه المختصة به وكل نوع من انواع الدواب من نوع من انواع المياه وهو نوع النطفة التي تختص بذلك النوع من الدواب ومن تنكير غيره للتعظيم نحو فاذنوا بحرب من الله ورسوله أي حرب عظيم -

ترجمہ: اور غیر مسند الیہ کا کمرہ لانا افراد نوعیت کے لئے ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے ہر چلنے والے کو پانی سے پیدا کیا ہے یعنی دواب کے افراد میں سے ہر فرد کو نطفہ معینہ سے پیدا کیا ہے جو اس کے باپ کا مخصوص نطفہ ہے اور دواب 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 دواب کی اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر مسند الیہ کی تکمیل تعظیم کے لئے ہے جیسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کا اعلان کر دو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح مسند الیہ کو افراد (ایک فرد غیر معین) اور نوعیت کے لئے کمرہ لایا جاتا ہے اسی طرح غیر مسند الیہ کو بھی ان اغراض کے لئے کمرہ لایا جاتا ہے یعنی غیر مسند الیہ کو کمرہ ذکر کرنے سے کبھی تو وحدتِ شخیصہ مقصود ہوتی ہے اور کبھی وحدتِ نوعیہ مقصود ہوتی ہے مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے واللہ خلق کل دابة من ماء اس آیت میں دابہ، اور ماء دونوں غیر مسند الیہ ہیں کیونکہ دابہ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرد ہے اور ماء من جار کی وجہ سے مجرد ہے اور دونوں کمرہ ہیں پس یہاں ان دونوں کو کمرہ لا کر افراد یعنی وحدتِ شخیصہ بھی مراد ہو سکتی ہے اور وحدتِ نوعیہ بھی، وحدتِ شخیصہ 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 ماء یعنی نطفہ کا بھی ایک فرد مراد ہوگا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آدم، حواء اور عیسیٰ اور کیرے مکوڑے مٹی سے پیدا ہوئے ہیں نہ کہ نطفہ سے لہذا کسل دابة 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 کسل دابة من ماء کہہ 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 کسی انسان کو اونٹ کے نطفہ سے پیدا کیا ہے اور بکری کی نوع کو اس نطفہ سے پیدا کیا ہو نطفہ اس نوع کے ساتھ مخصوص ہے اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ نطفہ کی ایک نوع سے دواب..... کی ایک ہی نوع کو پیدا کیا گیا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ وہ نطفہ جو نوع ہمارے کے ساتھ مخصوص ہے اس سے ہمارے بھی پیدا ہوتا ہے اور خنجر بھی پیدا ہوتا ہے چنانچہ گدھا جب گدھی سے جنفتی کرتا ہے تو ہمارے پیدا ہوتا ہے اور جب گھوڑی سے جنفتی کرتا ہے تو گھوڑی کے پیٹ سے خنجر پیدا ہوتا ہے اور ہمارے اور خنجر دو الگ الگ نوع ہیں لہذا نطفہ کی ایک نوع سے دواب کی دونوں کا پیدا ہونا ثابت ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نوع ماء سے مراد صرف مذکور یا صرف مؤنث کا نطفہ نہیں ہے بلکہ نوع ماء سے مراد وہ نطفہ ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں کے پانی سے ملکر تیار ہوتا ہے پس جب ہمارے اور گدھی جنفتی کریں گے تو اس سے صرف نوع ہمارے پیدا ہوگی اور جب ہمارے اور گھوڑی جنفتی کریں گے تو اس سے صرف نوع بغل پیدا ہوگی اور جب ایسا ہے تو نطفہ ایک نوع سے دواب کی ایک نوع کا پیدا ہونا ثابت ہو گیا۔

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی غیر مسند الیہ کو کمرہ لا کر اسکی تعظیم کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے فاذنوا بحرب من الله ورسوله اس آیت میں حرب چونکہ باء جار کا مجرد ہے اسلئے غیر مسند الیہ ہے اور کمرہ بھی ہے اور اس سے مراد حرب عظیم ہے یعنی اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ایک بڑی لڑائی کا اعلان کر دو۔ اس آیت سے موجب حرب یعنی ریا سے روکنا مقصود ہے لہذا اتمام کا تقاضا 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۔

(فوائد) فخر کے بارے میں یہ یاد رکھئے کہ کبھی گدھے اور گھوڑی کے جفتی کرنے سے فخر پیدا ہوتا ہے اور کبھی گھوڑے اور گدھے کے جفتی کرنے سے فخر پیدا ہوتا ہے پہلی صورت میں فخر کا جھوٹا پاک ہوگا اور دوسری صورت میں مکروہ ہوگا اور وجہ اس کہ یہ ہے کہ جانوروں کے نسب میں ماں کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ باپ کا ایس پہلی صورت میں فخر گھوڑی کے تابع ہوگا اور دوسری صورت میں گدھے کے تابع ہوگا۔ واللہ اعلم بحیل احمد وغفر لہ ولوالدیہ۔

وَللَّتْحَقِيرِ نَحْوِ وَإِنْ نَظُنُّ الْإِظْنَ اِئْتِنَا حَقِيرًا ضَعِيفًا إِذْ لَظُنُّ مِمَّا يُقْبَلُ الشَّدَّةُ وَالضَّعْفُ فَالْمَفْعُولُ الْمَطْلُوقُ هَهُنَا لِلنَّوْعِيَّةِ لَا لِلتَّكْيِيدِ وَبِهَذَا الْاِعْتِبَارِ صَحَّ وَقَوْعُهُ بَعْدَ الْاِسْتِثْنَاءِ مَفْرَعًا مَعَ اِمْتِنَاعِ مَا ضَرَبْتَهُ الْاِضْرَابًا عَلَيَّ اِنْ يَكُونُ الْمَصْدَرُ لِلتَّكْيِيدِ لِأَنَّ مَصْدَرَ ضَرَبْتَهُ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَ الضَّرْبِ حَتَّى يَصْحَ الْاِسْتِثْنَاءُ وَالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ يَجِبُ اِنْ يَكُونُ مَتَعَدًّا لِشُمْلِ الْمُسْتَثْنَى وَغَيْرُهُ وَكَمَا اَنَّ التَّنْكِيرَ الَّذِي فِي مَعْنَى الْبَعْضِيَّةِ يُقَيِّدُ التَّعْظِيمَ فَكَذَلِكَ صَرِيحُ لَفْظِ الْبَعْضِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ اَرَادَ بِبَعْضِهِمْ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفِي هَذَا الْاِبْهَامِ مِنْ تَفْخِيمِ شَانِهِ وَفَضْلِهِ وَاعْلَاءِ قَدْرِهِ مَا لَا يَخْفَى۔

ترجمہ: اور تحقیر کے لئے جیسے ہم گمان نہیں کرتے ہیں مگر گمان حقیر، ضعیف اس لئے کہ ظن ان چیزوں میں سے ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتا ہے۔ پس یہاں مفعول مطلق نوعیت کے لئے ہے نہ کہ تاکید کے لئے۔ اور اسی اعتبار سے اس کا وقوع صحیح ہو گیا استثناء کے بعد مفرغ ہو کر باوجود یکہ ماضربتہ الاضربا ممنوع ہے اس بناء پر کہ مصدر تاکید کے لئے ہے اس لئے کہ ضربتہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تک کہ استثناء صحیح ہو اور مستثنیٰ منہ کا متعدد ہونا ضروری ہے تاکہ وہ مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ دونوں کو شامل ہو اور جیسا کہ وہ تنکیر جو بعضیت کے معنی میں ہے تعظیم کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح صرت کفظ 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 ابہام میں آپ کی عظمت شان اور آپ کا فضل اور آپ کی اعلیٰ قدر ہے جو مخفی نہیں ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ غیر مند الہی کی تنکیر کبھی تحقیر کے لئے ہوتی ہے جیسے ان نظن الاظنا میں ظنا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے غیر مند الہی ہے اور نکرہ ہے اور اس کی تنکیر تحقیر کے لئے ہے کیونکہ اس سے ظن حقیر اور ضعیف مراد ہے یعنی ہم گمان نہیں کرتے مگر حقیر اور ضعیف قسم کا گمان اور وجہ اس کی 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 نوعیت کے لئے ہے یعنی الاظنا سے ظن کی ایک نوع یعنی ظن حقیر کا استثناء کیا گیا ہے۔

وبہذا الاعتبار سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ الاظنا استثناء مفرغ ہے اور استثناء مفرغ اس کو کہتے ہیں جس کا مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو بلکہ محذوف ہو اور اس جگہ مستثنیٰ منہ ظن مصدر محذوف ہے اور استثناء مفرغ کے لئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ متعدد ہوتا کہ اس میں مستثنیٰ داخل ہو اور پھر استثناء کے ذریعہ اس کو 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 استثناء کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ اس صورت میں استثناء الہی عن نفسہ 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 یہ استثناء الہی عن نفسہ اور تاقض ہے جو کہ باطل ہے پس باطل کو سترم ہونے کی وجہ سے یہ ترکیب درست نہ ہونی چاہئے تھی جیسا کہ ماضربتہ الاضربا کی ترکیب اس بناء پر کہ ضربا تاکید کے لئے ہے درست نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی استثناء الہی عن نفسہ اور تاقض لازم آتا ہے اس طور پر کہ پہلے ما

کے ذریعہ ضرب کی نفی کی گئی ہے اور پھر اَلَّا کے ذریعہ اسی ضرب کا استثناء اور اثبات کیا گیا ہے کیونکہ ضربتہ کا مصدر غیر ضرب کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ اس سے ضرب کا استثناء صحیح 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 ظناً مصدر محض تاکید کے لئے نہیں ہے بلکہ تاکید کے ساتھ نوعیت کے لئے ہے اور ظناً مصدر کو نوعیت کے لئے ماننے کی صورت میں استثناء صحیح ہو جائیگا اور تاقض اور استثناء اشئ عن نفسہ لازم نہیں آئے گا کیونکہ اس صورت میں ظن مصدر جو مستثنیٰ منہ محذوف ہے وہ متعدد ہوگا یعنی ظن: ی اور ظن حقیر کو شامل ہوگا اور پھر استثناء کے ذریعہ ظن حقیر کو نکال دیا جائے گا اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ما ضربتہ الا ضرباً کی ترکیب بھی اسی صورت میں منتفع ہوگی جبکہ ضرباً مطلق کو صرف تاکید کے لئے قرار دیا جائے گا ورنہ اگر اس کو نوعیت کے لئے لیا جائے تو یہ ترکیب بھی درست ہو جائے گی۔ اس لئے کہ ضرب مصدر جو مستثنیٰ منہ ہے اور محذوف ہے اس کی دونوں ہیں ایک ضرب کثیر و کم ضرب قلیل۔ پس الا کے ذریعہ ان میں سے ایک کا استثناء کیا جائے گا اور ایک کو مستثنیٰ منہ کے تحت باقی رکھا جائے گا اور ایسا کرنے سے نہ استثناء اشئ عن نفسہ لازم آئے گا ورنہ تاقض لازم آئے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ وہ تکبیر جو بعضیت کے معنی میں ہے جس طرح وہ مفید تعظیم ہوتی ہے اسی طرح صراحاً بعض بھی تعظیم کا فائدہ دیتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے ارشاد و رفع بعضہم فوق بعض درجات میں بعضہم سے رسول اللہ ﷺ 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 وَضْفُهُ أَيْ وَصْفُ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْوَصْفُ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى النَّفْسِ التَّابِعِ الْمَخْصُوصِ وَقَدْ يُطْلَقُ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَهُوَ أَنْسَبُ هَهُنَا وَأَوْفَقُ بِقَوْلِهِ وَأَمَّا بَيَانُهُ وَأَمَّا الْإِبْدَالُ مِنْهُ أَيْ أَمَا ذَكَرُ النَّعْتِ لَهُ فَلِكُونَهُ أَيْ الْوَصْفِ بِمَعْنَى الْمَصْدَرِ وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى النَّعْتِ عَلَى أَنْ يَرَادَ بِاللَّفْظِ أَحَدٌ مَعْنِيهِ وَبِضْمِيرِهِ مَعْنَاهُ الْآخِرُ عَلَى مَا سَجَّحِي فِي الْبَدِيعِ مَبِينًا لَهُ أَيْ لِلْمَسْنَدِ إِلَيْهِ كَمَا شَفَا عَنْ مَعْنَاهُ كَقَوْلِكَ الْجِسْمُ الطَّوِيلُ الْعَرِيضُ يَحْتَاجُ إِلَى فِرَاقٍ يَشْفَعُهُ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَوْصَافَ مِمَّا يَوْضِحُ الْجِسْمَ وَيَقَعُ تَعْرِيفًا لَهُ وَنَحْوَهُ فِي الْكَشْفِ أَيْ مِثْلُ هَذَا الْقَوْلِ فِي كَوْنِ الْوَصْفِ لِلْكَشْفِ وَالْإِبْضَاحِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَصْفًا لِلْمَسْنَدِ إِلَيْهِ قَوْلُهُ شَعْرٌ إِلَّا الْمَعْنَى الَّتِي يُظَنُّ بِكَ الظَّنُّ كَانَ قَدْ رَأَى وَقَدْ سَمِعًا فَالْمَعْنَى مَعْنَاهُ الدُّبْحِيُّ الْمَتَوَقَّدُ وَالْوَصْفُ بَعْدَهُ مِمَّا يَكْشِفُ مَعْنَاهُ وَيَوْضِحُهُ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِمَسْنَدِ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ أَمَا مَرْفُوعٌ عَلَى أَنَّهُ خَيْرٌ إِنَّ فِي الْبَيْتِ السَّابِقِ أَعْنَى قَوْلِهِ شَعْرٌ إِنَّ الَّذِي جَمَعَ السَّمَاخَةَ وَالنَّجْدَةَ وَالْبَرَّ وَالْتَّقَى جَمْعًا. أَوْ مَنْصُوبٌ عَلَى أَنَّهُ صِفَةٌ لِاسْمٍ إِنَّ أَوْ بِتَقْدِيرِ أَعْنَى -

ترجمہ: بہر حال مسند الیہ کا وصف لانا اور وصف کبھی نفس تابع مخصوص پر بولا جاتا ہے اور کبھی مصدر کے معنی میں اور یہاں یہ ہی مناسب ہے اور اس کے قول و اما بیانہ و اما الابدال 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 احسن یہ ہے کہ وہ صفت کے معنی میں ہو اس بناء پر کہ لفظ سے اس کے دو معنی میں سے ایک مراد ہو اور اس کی ضمیر سے اس کے دوسرے معنی مراد ہوں جو ظن بدیع میں عنقریب آجائے گا مسند الیہ کو بیان کرنے والا اس کے معنی کو واضح کرنے والا جیسے تیرا قول جسم طویل عریض عمیق ایسی خالی جگہ کا محتاج ہے جس کو وہ بھردے پس یہ اوصاف جسم کی وضاحت کر رہے ہیں اور اس کی تعریف کر رہے ہیں اور اسی کے مثل ہے کشف میں یعنی اس قول کی طرح ہے وصف کے کشف اور ایضاح کے لئے ہونے میں اگرچہ وہ مسند الیہ کا اوصاف 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 المعنی کے معنی ہیں ذہن اور روشن دماغ اور وصف اس کے بعد ہے جو اس کے معنی کو کھولتا ہے اور اس کی وضاحت کرتا ہے لیکن وہ مسند الیہ نہیں ہے اس لئے کہ یا تو وہ اس بناء پر مرفوع ہے

کہ اس ان کی خبر ہے جو بیت سابق میں ہے یعنی اس کا قول۔ وہ ذات جس نے سخاوت، شجاعت نیکی اور ہیزگاری کو جمع کیا ہے یا اس بناء پر منصوب ہے کہ وہ ان کے اسم کی صفت ہے یا معنی کے مقدر ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: احوال مسندالیہ میں سے چونکہ مسندالیہ کے لئے توابع کا مذکور ہونا بھی ہے اس لئے یہاں سے فاضل مصنف نے مسندالیہ کے توابع کو ذکر کیا ہے اور توابع میں سب سے پہلے چونکہ نعت اور وصف مذکور ہوتا ہے اس لئے مصنف نے وصف کو سب سے پہلے ذکر کیا ہے۔ بہر حال وصف مسندالیہ کے احوال میں سے ہے۔ مسندالیہ خواہ معرفہ ہو خواہ مکرہ ہو یعنی وصف مطلقاً مسندالیہ کے احوال میں سے ہے مسندالیہ معرفہ ہو یا مکرہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ وصف کا اطلاق ایک تو تابع مخصوص پر ہوتا ہے یعنی اس لفظ پر ہوتا ہے جو ترکیب میں صفت واقع ہے اور دوسرے مصدری معنی پر ہوتا ہے یعنی نعت اور وصف کے ذکر کرنے پر ہوتا ہے یعنی وصف کے مصدری معنی ہیں نعت اور صفت ذکر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ اما 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 احداث اور معانی مصدریہ کی بیان کی جاتی ہے نہ کہ الفاظ کی اور مصنف کے قول اما بیانہ و اما الابدال منہ کے موافق بھی مصدری معنی مراد 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 مسندالیہ 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 نعت کا ذکر کرنا) مراد ہے اس لئے فلکونہ کی ضمیر وصف بمعنی المصدر کی طرف راجع ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت کا ذکر کرنا مسندالیہ کے لئے مبین اور کاشف ہے لیکن شارح کہتے ہیں کہ احسن یہ ہے کہ فلکونہ کی ضمیر کا مرجع وصف بمعنی تابع مخصوص ہو اور بمعنی المصدر نہ ہو کیونکہ مسندالیہ کے لئے مبین اور کاشف وصف بمعنی تابع ہوتا ہے اس کا ذکر کرنا مبین اور کاشف نہیں ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ اما وصفہ میں وصف سے وصف بمعنی مصدر مراد لیا گیا ہے اور ضمیر، وصف بمعنی تابع مخصوص کی طرف راجع کی گئی ہے۔ یہ کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صنعت استخدا م ہے اور صنعت استخدا م 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 استخدا م کا بیان انشاء اللہ فی بدیع میں تفصیل کے ساتھ کیا جائے گا۔

الحاصل مسندالیہ کے لئے وصف اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ وہ مسندالیہ کے معنی کو واضح اور ظاہر کر دے جیسے تیرا قول الجسم الطویل العریض العمیق یحتاج الی فراغ یشغلہ اس مثال میں طول، عریض، عمیق تینوں کا مجموعہ جسم کے لئے صفت کاشفہ ہے کیونکہ تینوں کا مجموعہ جسم کی وضاحت اور تعریف کرتا ہے اس طور پر کہ جسم وہ ہے جو طول، عرض، عمق تینوں میں تقسیم کو قبول کرتا ہو اور دو میں جیسے

پڑے گلے اس کے لب سرخ کا کر سا غم میں ہو خجالت سے وہیں بادہ گلنفا م سفید

اس مثال میں لب کے لئے سرخ اور بادہ کے لئے گلنفا م کی صفت توضیح کے لئے ہے اسی طرح اگر وصف، مسندالیہ کا نہ ہو بلکہ مسندالیہ کے علاوہ کا ہو تو بھی وہ اس کی وضاحت کرتا ہے جیسے الالمعی الذی یظن بک الظن... کان قدرای وقد سمعا اللمعی کے معنی ذکی اور روشن دماغ کے ہیں اور اس کے بعد آنے والا وصف یعنی الذی یظن بک الظن الخ 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 اللمعی ترکیب میں مسندالیہ نہیں ہے بلکہ وہ یا تو اس ان کی خبر ہے جو بیت سابق میں ہے۔ بیت سابق یہ ہے ان الذی جمع السماحة... والنجدۃ والبرد التقی جمعاً یعنی وہ شخص جس نے سخاوت، شجاعت، نیکی اور ہیزگاری کو جمع کیا ہے ذہن ہے جس کا گمان بھی تیرے بارے میں ایسا ہے گویا اس نے خود دیکھا اور سنا ہے یا اللمعی ان کے اسم کی صفت واقع ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا معنی مقدر کی وجہ سے منصوب ہے الحاصل اللمعی، مرفوع ہو یا

منسوب ترکیب میں مسندالیہ نہیں ہے۔

أَوْ لِيَكُونَ الْوَصْفُ مُخْتَصِمًا لِّلْمُسْنَدِالِيهِ أَيْ مُقْتَلًا لِشُرَاكِهِ أَوْ رَافِعًا لِاحْتِمَالِهِ وَلِي عَرَفِ النُّحَاةِ التَّخْصِيصِ  
عبارة عن تقليل الاشتراك في النكرة والتوضيح عن رفع الاحتمال الحاصل في المعارف نحو زيد التاجر عندنا  
فان وصفه بالتاجر يرفع احتمال غيره أَوْ لِيَكُونَ الْوَصْفُ مَدْحًا أَوْ ذَمًّا نَحْوُ جَاءَ نِي زَيْدُنِ الْعَالَمِ أَوْ الْجَاهِلِ حَيْثُ  
يَتَعَيَّنُ الْمَوْصُوفُ اعْنَى زَيْدًا قَبْلَ ذِكْرِهِ أَيْ ذَكَرَ الْوَصْفَ وَاللَّكْنَ الْوَصْفَ مُخْتَصِمًا أَوْ لِيَكُونَ تَاكِيدًا نَحْوِ أَمْسٍ  
الذَّابِرُ كَانَ يَوْمًا عَظِيمًا فَإِنَّ لَفْظَ أَمْسٍ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى الدُّبُورِ وَقَدْ يَكُونُ الْوَصْفُ لِبَيَانِ الْمَقْصُودِ وَتَفْسِيرِهِ كَقَوْلِهِ  
تَعَالَى وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ حَيْثُ وَصَفَ دَابَّةً وَطَائِرًا بِمَا هُوَ مِنْ خَوَاصِّ الْجِنْسَيْنِ لِبَيَانِ أَنَّ  
الْقَصْدَ مِنْهُمَا إِلَى الْجِنْسِ دُونَ الْفَرْدِ بِهَذَا الْعَتَابِ أَفَادَ هَذَا الْوَصْفُ زِيَادَةَ التَّعْمِيمِ وَالْإِحَاطَةَ۔

ترجمہ: یا وصف کے مسندالیہ کا تخصیص ہونے کی وجہ سے یعنی اس کے اشتراک کو کم کرنے والا یا اس کے احتمال کو اٹھانے والا ہے اور  
نحات کی اصطلاح میں تخصیص نام ہے نکرہ میں اشتراک کے کم کرنے کا اور توضیح نام ہے اس احتمال کو اٹھانے کا جو معرفہ میں حاصل ہوتا ہے  
جیسے زید التاجر عندنا زید تاجر ہمارے پاس ہے اس لئے کہ زید کا تاجر کے ساتھ متصف ہونا اس کے غیر کے احتمال کو اٹھا دیتا ہے۔ یا  
وصف کے مدح یا ذم ہونے کی وجہ سے جیسے جَاءَ نِي زَيْدِ الْعَالَمِ أَوْ الْجَاهِلِ میرے پاس زید جو عالم ہے وہ آیا، یا زید جو جاہل ہے وہ آیا۔  
جہاں موصوف یعنی زید وصف کے ذکر سے پہلے متعین ہو ورنہ تو وصف تخصیص ہوگا یا اس لئے کہ وصف تاکید ہو جیسے اس الدابر کان یوما عظیماً  
کل گذشتہ بڑا دن تھا اس لئے کہ لفظ اس خود دوبر پر دلالت کرتا ہے اور کبھی وصف مقصود کے بیان اور مسندالیہ کی تفسیر کے لئے ہوتا ہے جیسے  
باری تعالیٰ کا قول نہیں ہے کوئی دابہ جو زمین پر چلے اور نہیں ہے کوئی پرندہ جو اپنے بازوؤں سے اڑے اس حیثیت سے کہ دابہ 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 زیادتی تعمیم اور تمام افراد کو محیط ہونے کا فائدہ دیا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مسندالیہ میں تخصیص پیدا کرنے کے لئے مسندالیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے۔ علماء بیان کے  
نزدیک تخصیص یہ ہے کہ اگر مسندالیہ 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 اس لئے 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 مسندالیہ 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) تقلیل اشتراک (۲) رفع احتمال۔ اور علماء نحات کے نزدیک معرفہ میں اشتراک کو کم کرنے کا نام تخصیص  
ہے اور ہر معرفہ کے اندر پیدا ہونے والے احتمال کو اٹھانا تو یہ علماء نحات کے نزدیک توضیح کہلاتا ہے تخصیص نہیں کہلاتا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ  
کبھی مسندالیہ کی مدح کے لئے مسندالیہ کے لئے وصف لایا جاتا ہے جیسے جَاءَ نِي زَيْدِ الْعَالَمِ میرے پاس زید عالم آیا اس میں العالم صفت، زید  
مسندالیہ کی مدح کے لئے ہے اردو میں جیسے

حوروں کو یہ گمان ہے عرش بریں نہ ہو

دوش ملک پدیکھ کے لعل شہید عشق

اس میں بریں، صفت، عرش کی مدح کے لئے ہے۔

اور بھی مسند الیہ کی ذمت کرنے کے لئے مسند الیہ کا وصف لایا جاتا ہے جیسے جساء نسى زيد الجاهل اس میں جاہل صفت، زید کی ذمت 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 مخصوص ہوگا، مادح 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 چنتہ 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 مؤکد اور مقرر ہوگا جیسے اس الدابرکان یوما عظیماً۔ کل گذشتہ بڑا دن تھا۔ اس مثال میں اس مبتدا ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہے اور دابر اس کی صفت ہے اور دبور کے معنی گذرنے کے ہیں پس اس بھی چونکہ دبور کے معنی یعنی گذرنے پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس کو دابر کے ساتھ متصف کرنا تاکيد 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 وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحہ الا امم امثالکم یہاں فی الارض دابة کے اور یطیر بجناحہ طائر کے مقصود کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی دابة اور طائر کو دونوں جنسوں کے خواص کے ساتھ یہ بیان کرنے کے لئے متصف کیا ہے کہ ان دونوں سے جنس مقصود ہے فرد مقصود نہیں ہے یعنی دابة سے جنس دابة مراد ہے اور طائر سے جنس طائر مراد ہے چنانچہ آیت کا یہ مطلب ہے کہ اجناس دواب میں سے کوئی جنس دابة نہیں اور اجناس طیور میں سے کوئی جنس طائر نہیں مگر....

شارح کہتے ہیں کہ یہاں وصف 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 تحقق ہوتی ہے لہذا مسند الیہ اپنے تمام افراد کو عام اور محیط ہوگا۔

وَأَمَّا توكيدُهُ أَيْ توكيدُ المسندِ اليه فَلِلتَقْرِيرِ أَيْ لتقريرِ المسندِ اليه أَيْ تحقيقِ مفهومه ومدلوله أغنى جعلُهُ مقررًا محققًا ثابتًا بحيث لا يظنُّ به غيرُهُ نحو جاء نى زيدٌ زيدٌ إذا ظنَّ المتكلمُ غفلةَ السامعِ عن سماعِ لفظِ المسندِ اليه او عن حملِهِ علىٰ معناهُ وقيل المراد به تقريرُ الحكمِ نحو انا عرفتُ او المحكومِ عليه نحو انا سَعَيْتُ فى حاجتِكَ وحدىُّ او لا غيرى وفيه نظرٌ لانه ليس من توكيدِ المسندِ اليه فى شىءٍ وتوكيدُ المسندِ اليه لا يكون لتقريرِ الحكمِ قَطُّ وسيصرِّحُ المصنّفُ بهذا اذ دَفَعِ تَوْهَمَ التَّجَوُّزِ ائى التَّكْلِمِ بالمجازِ نحو قَطَعَ اللَّصُّ الأَمِيرُ الأَمِيرُ او نفسُهُ او عينُهُ لئلا يتوهمَ أنَّ إسنَادَ القِطْعِ إِلَى الأَمِيرِ مَجَازٌ وَأَمَّا القاطِعُ بعضُ غِلْمَانِهِ او لِدَفْعِ تَوْهَمِ السُّهُوِ نحو جاء نى زيدٌ زيدٌ لئلا يتوهمَ أنَّ الجانى غيرُ زيدٍ وَأَمَّا ذِكْرُ زيدٍ علىٰ سبيلِ السُّهُوِ او لِدَفْعِ تَوْهَمِ عَدَمِ الشُّمُولِ نحو جاء نى القومِ كلهمِ او اجمعون لئلا يتوهمَ أنَّ بعضهم لم يبعثوا ائى الا ائى لم تعتدُّ بهم او ائى جعلتُ الفِعْلُ الرافِعُ من البعضِ كالواقعِ مِنَ الكَلِّ بناءً علىٰ أنَّهم فى حُكْمِ شخصٍ واحدٍ۔

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 محقق، مقرر، ثابت کرنے کے لئے۔ ایسے طریقہ پر کہ سامع اس سے اس کے غیر کا گمان نہ کرے جیسے جساء نسى زيد زيد جب متکلم لفظ مسند الیہ کو سننے یا اس کے معنی پر محمول کرنے سے سامع کی غفلت کا خیال کرے اور کہا گیا ہے کہ اس سے تقریر حکم مراد ہے جیسے انا عرفت یا تقریر حکوم علیہ مراد ہے جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدى یا لا غیرى اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ مسند الیہ کی تاکید ہی سے نہیں ہے اور مسند الیہ کی تاکید کبھی تقریر حکم کے لئے نہیں ہوتی اور مصنف متفقرب اس کی صراحت کریں گے۔ یا مجاز کے وہم کو دور



کرنے کے لئے یعنی تکلم بالجواز کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے قطع اللص الامیر الامیر یا الامیر بنفسه یا الامیر عنہ امیر ہی نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کی طرح مجاز ہے اور کانٹے والا اس کا کوئی غلام ہے یا سہو کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جساء فی زید زید تاکہ وہ وہم نہ ہو کہ آنے والا زید کے علاوہ ہے اور زید کا ذکر سہواً کیا ہے۔ یا عدم شمول کے وہم کو دور کرنے کے لئے جیسے جاء فی القوم کلہم یا جمعون تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ ان میں کے بعض نہیں آئے مگر تو نے ان کا اعتبار نہیں کیا ہے یا تو نے اس فعل کو جو بعض سے واقع ہے ایسا بنا دیا جیسا کہ کل سے واقع ہوا 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 دوسرا کاشبہ نہ رہے جیسے جساء فی زید زید میں دوسرا زید تاکید کے لئے 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 متکلم 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 جساء اسد اور پھر متکلم کو یہ خیال ہو کہ سامع اسد کو اس کے حقیقی معنی (حیوان مفترس) پر محمول کرتے سے غافل ہے یعنی متکلم نے یہ اعتقاد کیا کہ سامع نے اسد کو معنی مجازی (رجل شجاع) پر محمول کیا ہے پس متکلم 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 حیوان مفترس مراد ہے رجل شجاع مراد نہیں ہے۔ شارح کی عبارت میں مفہوم کے بعد مدلول کا ذکر عطف عام علی الخاصل کے قبیل سے ہے کیونکہ مفہوم سے معنی حقیقی مراد ہے اور مدلول سے مراد وہ ہے جس پر لفظ دلالت کرے خواہ وہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔ شارح اعنی جعلہ مقرواً سے 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 مفہوم 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 اس کے علاوہ دوسرا مراد ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ مصنف کے قول فلتستقریو سے تقریر حکم یا تقریر محکوم علیہ مراد ہے حاصل یہ کہ شارح تو اس بات کے قائل ہیں کہ فلتستقریو 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 حکم یا تقریر محکوم علیہ (مسند الیہ) مراد ہے۔ تقریر حکم کی مثال ”انا عرفت“ ہے اس طور پر کہ متکلم کی طرف دوبار اسناد کی گئی ہے ایک انا کی طرف دوسرے ضمیر متصل کی طرف۔ اور تقریر محکوم علیہ کی مثال جیسے انا سعیت فی حاجتک وحدی یا لا غیر ی ہے یعنی تیری حاجت کے سلسلے میں صرف میں نے کوشش کی ہے لفظ وحدی اور لا غیر ی دونوں میں سے ہر ایک محکوم علیہ کی تاکید کے لئے ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ تقریر محکوم علیہ کی مثال پر اعتراض ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ وحدی اور لا غیر ی مسند الیہ کی تاکید نہیں ہیں کیونکہ وحدی ترکیب میں حال واقع ہے اور لا غیر ی 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 مثالوں میں 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 محکوم علیہ پر محمول کرنا تو درست ہے لیکن اس کی جو مثال ذکر کی گئی ہے وہ غلط ہے۔ ونا کید المسند الیہ سے شارح نے بعض لوگوں کے قول پر رد کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ تاکید مسند الیہ پر حکم کے لئے ہرگز نہیں ہوتی یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مسند الیہ کی تاکید تقریر حکم کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ انا عرفت میں تقریر حکم مسند الیہ کی اس تقدیم کی وجہ سے ہے جو کمر اسناد کا تقاضہ کرتی ہے تاکہ مسند الیہ سے تقریر حکم 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 اللص الامیر الامیر یا تاکید معنوی کے ساتھ یوں کہا گیا قطع اللص الامیر نفسہ یا عینہ چور کا ہاتھ امیر ہی نے کاٹا ہے یہاں الامیر مسند الیہ کی تاکید اس لئے لائی گئی ہے تاکہ سامع کو یہ وہم نہ ہو کہ قطع کی اسناد امیر کی طرف مجاز ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ امیر کے کسی غلام نے چور کا ہاتھ کاٹا ہے۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی سہو کے 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 ورنہ 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 کر دی جاتی ہے جیسے جاء فی 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 سہو کے اس 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 جاء فی القوم کلہم یا جاء فی القوم اجمعون میرے پاس قوم کے تمام افراد آئے۔ اگر کلہم یا اجمعون کی تاکید ذکر نہ کی جانی اور صرف جاء فی 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 متکلم نے ان بعض کا اعتبار نہ کر کے جاء فی القوم کہہ دیا یا سامع نے یوں سمجھا کہ قوم کے تمام لوگ باہمی تعاون کی وجہ سے چونکہ شخص واحد کے حکم میں ہیں اس لئے آنے کا وہ فعل جو قوم کے بعض افراد سے صادر ہوا ہے ایسا ہے جیسا کہ کل سے صادر ہوا ہو اس لئے متکلم نے فعل کو پوری قوم کی طرف منسوب کر دیا ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم نے مسند الیہ (القوم) کو کلہم یا اجمعون کی تاکید ساتھ مؤکد کر دیا ہے۔

وَأَمَّا بَيَانُهُ أَيْ تَعْقِيبُ الْمُسْتَدَالِيَةِ بِعَطْفِ الْبَيَانِ فَلَا يُضَاحِجُهُ بِاسْمٍ مُخْتَصٍ بِهِ نَحْوَ قَدَمِ صَدِيقِكَ خَالِدٌ وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الثَّانِي أَوْضَحَ لِحَوَازِ أَنْ يَحْصُلَ الْإِيضَاحُ مِنْ اجْتِمَاعِهِمَا وَقَدْ يَكُونُ عَطْفُ الْبَيَانِ بِغَيْرِ اسْمٍ يَخْتَصُّ بِهِ كَقَوْلِهِ ع وَالْمَوْءُونَ الْعَائِدَاتِ الطَّيْرِ يُمْسَحُهَا فَإِنَّ الطَّيْرَ عَطْفٌ بَيَانٍ لِلْعَائِدَاتِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ اسْمًا مُخْتَصًّا بِهَا وَقَدْ يَجْعَلُ عَطْفُ الْبَيَانِ لِبَيَانِ الْإِيضَاحِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَافِ أَنَّ الْبَيْتَ الْحَرَامَ عَطْفٌ بَيَانٍ لِلْكَعْبَةِ جَمْعِيٌّ لِلْمُدْحِ لَا لِإِيضَاحٍ كَمَا يَجْعَلُ الصَّفَةَ لِلذَّكَ -

ترجمہ: اور بہر حال مسند الیہ کے بعد عطف بیان لانا ایسے اسم کے ساتھ جو اسم مسند الیہ کے ساتھ مختص 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 مختص 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 چھوتے ہیں پس طیر، عائذات کا عطف بیان ہے باوجودیکہ طیر، عائذات کے ساتھ مختص نہیں ہے اور کبھی عطف بیان غیر ایضاح کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول میں اللہ تعالیٰ نے کعبہ یعنی بیت الحرام کو لوگوں کے قیام کے لئے بنایا ہے۔ صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ بیت الحرام کعبہ... کا عطف بیان ہے اس کو 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 اسکے بعد عطف بیان لایا جائے اور مسند الیہ کیلئے 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 مختص ہو جیسے قدم

صدیق خالدا تیرا دوست یعنی 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 يلزم سے شارح نے مصنف پر تین اعتراض کئے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ مصنف کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ عطف بیان کا مسندالیہ سے واضح ہونا ضروری ہے کیونکہ مصنف نے فرمایا ہے کہ عطف بیان مسندالیہ کی وضاحت کے لئے آتا ہے اور عطف بیان سے مسندالیہ کی وضاحت اسی وقت ہوگی جبکہ مسندالیہ، عطف بیان کی بہ نسبت غیر واضح ہو اور عطف بیان واضح ہو۔ حالانکہ عطف بیان کا واضح ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ایسا بھی ممکن ہے کہ مسندالیہ 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 عبد اللہ ایک ہی کی کنیت ہے اور ابو عبد اللہ بہت سے لوگوں کی کنیت ہے مگر ان میں زید نام کا ایک ہی شخص ہے پس ایسی صورت میں اگر جاء زید کہا جائے تو بھی خفاء رہے گا کیونکہ معلوم نہیں کون سا زید آیا اور اگر جاء ابو عبد اللہ کہا جائے تب بھی خفاء رہے گا اس لئے کہ معلوم نہیں کون سا ابو عبد اللہ آیا اور اگر جاء زید ابو عبد اللہ کہا جائے تو ان دونوں کے مجموعہ سے خفاء دور ہو جائے گا اور یہ واضح ہو جائے گا کہ وہ شخص آیا جس کا نام زید اور کنیت ابو عبد اللہ ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ عطف بیان اسم مختص بہ کیسا تھا آتا ہے یعنی عطف بیان ایسا اسم ہوگا جو اول کیسا تھا مختص ہو حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کبھی عطف بیان غیر اسم مختص بہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جو اسم عطف بیان ہے وہ اول کے ساتھ مختص نہیں ہوتا جیسے والمؤمن العائدات الطير يمسحها قسم ہے اس ذات کی جو اس دینے والی ہے پناہ چاہنے والوں یعنی پرندوں کو جو اس کو چھوتے ہیں اس شعر میں الطير عائدات کا عطف بیان ہے مگر طير، عائدات کیسا تھا مختص 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 مسندالیہ نہیں ہے بلکہ مومن اسم فاعل کا مفعول ہے۔ اس مثال سے صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ عطف بیان کبھی اول کے ساتھ مختص نہیں ہوتا ہے اول مسندالیہ ہو یا غیر مسندالیہ 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 دیکھتے ہیں کہ عطف بیان کبھی غیر ایضاح کیلئے بھی آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس میں بیت الحرام کعبہ کا عطف بیان ہے اور کعبہ کے ساتھ مختص ہے لیکن بیت الحرام کعبہ کی وضاحت کیلئے نہیں ہے کیونکہ کعبہ تو خود ہی واضح ہے صاحب کشف نے بھی یہی ذکر کیا ہے اور بیت الحرام ایضاح کے لئے ذکر نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کو مدح کے لئے لایا گیا ہے اس طور پر کہ کعبہ ایسا گھر ہے جس میں جدال اور فسق و فجور 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 مصنف کے کلام کے معارض نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الْإِبْدَالُ مِنْهُ ائى من المسند اليه فلزيادة التقرير من إضافة المصدر الى المفعول او من إضافة البيان ائى للزيادة التى التقرير وهذا من عادة إفتنان صاحب المفتاح حيث قال فى التاكيد للتقرير وهنأ لزيادة التقرير ومع هذا لا يخلوا عن نكتة لطيفة وهى الإيماء الى أن الغرض من البدل هو ان يكون مقصوداً بالنسبة والتقرير زيادة تحصل تبعاً وضمناً بخلاف التاكيد فإن الغرض منه نفس التقرير والتحقيق نحو جاءنى أخوك زيد فى بدل الكل ويحصل التقرير بالتكرير وجاءنى القوم أكثرهم فى بدل البعض وسلب عمرو ثوبه فى بدل الاشتمال.

ترجمہ: اور بہر حال اس سے یعنی مسندالیہ سے بدل لانا پس زیادتی تقریر کے لئے ہے۔ مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے یا

اضافت بیان یہ ہے یعنی اس زیادتی کے لئے جو عینہ تقریر ہے اور یہ صاحب مفتاح کا لگن ہے چنانچہ انہوں نے باب تاکید میں للتقریر کہا ہے اور یہاں زیادۃ التقریر ہے اس کے باوجود ایک لطیف نکتہ سے خالی نہیں ہے اور وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بدل سے غرض یہ ہے کہ وہ مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور تقریر ایک زائد امر ہے جو مجعاً اور ضمناً حاصل ہوتا ہے۔ برخلاف تاکید کے اس کے لئے کہ اس سے غرض نفس تقریر اور تحقیق ہے جیسے جاء نی اخوک زید۔ بدل کل میں اور تقریر، تکرار سے حاصل ہوتی ہے اور جاء نی القوم اکثرہم بدل بعض میں اور سلب عمرو نوبہ بدل اشتمال میں۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ مسندالیہ کی ایک حالت یہ ہے کہ اس کیلئے بدل لایا جاتا ہے یعنی مسندالیہ مبدل منہ ہوتا ہے اور پھر اس کا بدل ذکر کیا جاتا ہے اور بدل لانے کی غرض مسندالیہ کی تقریر ہے۔ شارح 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 بہ کی طرف اور وجہ اس کی 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 مسندالیہ سے بدل اس لئے لایا جاتا ہے کہ تقریر مسندالیہ زائد ہو جائے اور اضافت الی المفعول کی صورت میں متعدی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مسندالیہ سے بدل اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ متکلم تقریر مسندالیہ کو زیادہ کرے۔ اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ زیادۃ تقریر کو اضافت مصدر الی المفعول قرار دینا غلط ہے کیونکہ تقریر حاصل ہوتی ہے ایک شے کو دوبارہ ذکر کرنے سے اور زیادتی اس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ اسکے بعد شے آخراً ذکر ہو حالانکہ آنے والی مثالوں میں مسندالیہ کو دوبارہ ذکر نہیں کیا گیا ہے اور جب مسندالیہ کو دوبارہ ذکر نہیں کیا گیا تو تقریر حاصل نہ ہوگی اور جب تقریر حاصل نہیں ہوئی تو اس کے بعد بدل زیادتی تقریر کیلئے کیسے ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی مراد نہیں ہے کہ بدل تقریر میں زیادتی کرتا ہے اس طور پر کہ تقریر بدل کے علاوہ سے حاصل ہو اور اسکی زیادتی بدل سے حاصل ہو بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ بدل تقریر مسندالیہ کے لئے لایا جاتا ہے اور یہ تقریر مسندالیہ ایک امر زائد ہے کیونکہ بدل لانے سے اصل غرض تو یہ ہے کہ بدل مقصود بالنسبت ہونے کہ مبدل منہ اور رہی مسندالیہ 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 بیان یہ ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ مسندالیہ سے بدل لایا جاتا ہے ایک زائد چیز یعنی تقریر کیلئے۔

وهذا من عادة سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے تاکید کے موقعہ پر تو للتقریر فرمایا ہے اور اس جگہ لزیادة التقریر فرمایا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فاضل مصنف اس کتاب میں صاحب مفتاح علامہ سکا کی کے تبع ہیں اور علامہ سکا کی نے مفتاح العلوم میں اسی طرح کہا ہے۔ پس مصنف نے بھی ان کی اتباع میں اسی طرح کہہ دیا لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ علامہ سکا کی نے ایسا کیوں ہے۔ اس کے جواب میں شارح فرماتے ہیں کہ علامہ سکا کی کی عادت تفسن کی ہے یعنی علامہ سکا کی کلام میں جدت اور نئے اسلوب کو پسند فرماتے ہیں لہذا اپنی اسی عادت کے تحت ایک جگہ للتقریر اور ایک جگہ زیادۃ التقریر فرمایا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس تفسن کے باوجود یہاں زیادت کا لفظ زیادہ 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 ہوتا ہے اور رہی تقریر تو وہ ایک زائد چیز ہے جو مجعاً 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 موقعہ پر زیادت کا لفظ ذکر نہیں کیا اور یہاں زیادت کا لفظ ذکر کر دیا۔ بدل کی چار قسمیں ہیں (۱) بدل الکل وہ ہے جس کی ذات بعینہ متبوع (مبدل منہ) کی ذات ہو جیسے جاء نی اخوک زید اس میں تکرار کی وجہ سے تقریر حائل ہوئی ہے (۲) بدل البعض وہ ہے جس کی ذات مبدل منہ کی ذات کا بعض ہو جیسے جاء نی القوم اکثرہم (۳) بدل الاشتمال وہ ہے جس پر مبدل منہ مشتمل ہوتا ہے اس طور پر کہ مبدل منہ اجمالاً بدل کی طرف مشیر ہو اور اس کا

متقاضی ہو جیسے سبب عمر و ثوبہ (۴) بدل الغلط وہ ہے جو غلطی کے بعد واقع ہوتا ہے جیسے جاء زيد حمارة بدل الغلط چونکہ کلام صحیح میں واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے فاضل مصنف نے اس کی مثال ذکر نہیں فرمائی۔

وبیان التقریر فیہما ان المتبوع یشتمل علی التابع اجمالاً حتی کانه مذکوراً اما فی البعض فظاهر و اما فی الاشتمال فلان معناه ان یشتمل المبدل منه علی البدل لا لاشتمال الظرف علی المظروف بل من حیث یکون مشعراً به اجمالاً متقاضیاً له بوجہ ما بحیث تبقى النفس عند ذکر المبدل منه متشوقاً الی ذکره منتظره له وبالجملة یجب ان یکون المتبوع فیہ یحیی یطلق ویراد به التابع نحو اعجنی زید اذا اعجک علمه بخلاف ضربت زیداً اذا ضربت حمارة ولهذا صرحوا بان نحو جاء نی زید اخوه بدل غلط لا بدل الاشتمال کما زعم بعض النحاة ثم بدل البعض والاشتمال بل بدل الكل ایضاً لا یخلوا عن ایضاح وتفسیر ولم یعرض لبدل الغلط لانه لا یقع فی فصیح الکلام۔

ترجمہ: اور ان دونوں میں بیان تقریر یہ ہے کہ متبوع تابع پر اجمالاً مشتمل ہوتا ہے یہاں تک کہ گویا وہ مذکور ہے بہر حال بدل بعض میں تو ظاہر ہے اور بدل اشتمال میں پس اس لئے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مبدل منہ بدل پر مشتمل ہوتا ہے ایسا اشتمال نہیں جیسا کہ ظرف کا مظروف 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 منتظر ہو الحاصل بدل اشتمال میں یہ ضروری ہے کہ متبوع اس حیثیت سے ہو کہ اس کو بولا جائے اور اس سے تابع کا ارادہ کیا جائے جیسے اعجنی زید جبکہ اس کا علم تجھ کو تجب میں ڈالے بلکہ خلاف صورت زیداً کے جبکہ تو نے اس کے گدھے کو مارا ہو اسی وجہ سے انھوں نے تصریح کی ہے کہ جاء نی زید اخوه 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 خالی نہیں ہے اور مصنف بدل الغلط کے درپے نہیں ہوئے کیونکہ بدل الغلط فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: و یحصل التقریر بالتکویب سے شارح نے بدل الکل میں تقریر کو ثابت فرمایا تھا پتہ نچہ کہا تھا کہ جاء نی اخوک زید میں بدل الکل اور اس کا مبدل منہ چونکہ ذات میں متحد ہیں اگرچہ لفظوں میں مختلف ہیں اس لئے معنی زید کا ذکر کر رہا ہو گیا اور تکرار سے تقریر حاصل ہو جاتی ہے لہذا بدل الکل کے ذکر سے مبدل منہ میں تقریر حاصل ہوگی اور بدل البعض اور بدل الاشتمال میں تقریر اس طرح ہے کہ مبدل منہ متبوع ہے اور بدل اس کا تابع ہے اور متبوع اپنے تابع پر اجمالاً مشتمل 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 جاء نی القوم اکثرهم میں قوم اکثر پر مشتمل ہے اور جب ایسا ہے تو بدل البعض مبدل منہ میں مذکور ہوگا اور جب بدل البعض مبدل منہ میں مذکور ہے تو بدل البعض کے ذکر میں تکرار پایا گیا اور تکرار سے تقریر اور تقویب 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، مظروف پر مشتمل ہوتا ہے بلکہ اس طرح مشتمل ہوتا ہے کہ جب مبدل منہ مذکور ہوگا تو مبدل منہ اجمالاً بدل کی خبر دیگا اور اس کا مقتضی اور طالب ہوگا اس طور پر کہ مبدل منہ کے ذکر کے وقت نفس، بدل 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 ہے کہ متبوع تابع میں مستعمل ہے کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو مجاز 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 اعجبیسی زید کہا کہ زید نے مجھ کو تعجب میں ڈال دیا تو زید کا ذکر کسی ایسے وصف کے ذکر کا متقاضی ہوگا جو وصف سبب تعجب اور باعث تعجب ہو کیونکہ کسی کی ذات من حیث الذات تعجب کا سبب نہیں ہوتی ہے پس جب عَلْمُهُ کہا تو وہ انتظار ختم ہو گیا کیونکہ علم سبب تعجب اور باعث تعجب ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر کسی نے زید کے گدھے کو مارا اور یوں کہا ضربت زیداً حمارہ تو یہ بدل اشتمال نہ ہوگا بلکہ بدل غلط ہوگا کیونکہ ضربت زیداً (متبوع) ضرب حمار (تابع) کی خبر نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے علماء نے صراحت کی ہے کہ جساء نی زید اخوہ بدل غلط ہے بدل اشتمال نہیں ہے جیسا کہ ابن حاجب اسکو بدل اشتمال قرار دیتے ہیں۔ اور اخوہ بدل اشتمال اسلئے نہیں ہے کہ زید (متبوع) کا ذکر (تابع) اخوہ کی خبر نہیں دیتا ہے کہ متبوع کے ذکر سے تابع کا انتظار نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال بدل اشتمال کا بھی ایک گونہ مبدل مند میں ذکر ہو جاتا ہے اور جب مبدل مند 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 جائیگی۔

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 ماتن کو یوں کہنا چاہئے تھا اما الابدال منه لزيادة التفسير والايضاح جیسا کہ دوسرے لوگوں نے کہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تقریر، ایضاح کو مستلزم ہے تبعا 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 اس لئے ذکر نہیں فرمایا ہے کہ وہ فصیح کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے۔

وَأَمَّا الْعَطْفُ اِنَّمَا جَعَلَ الشَّيْءَ مَعْطُوفًا عَلَى الْمُسْتَدَالِيهِ فَلِيُتَفَصَّلَ الْمُسْتَدَالِيهِ مَعَ اِخْتِصَارٍ نَحْوِ جَاءَ نِي زَيْدٌ وَعَمَرُو فَاِنَّ فِيهِ تَفْصِيلاً لِلْفَاعِلِ بِأَنَّهُ زَيْدٌ وَعَمَرٌ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى تَفْصِيلِ الْفِعْلِ بِأَنَّ الْمَجْئِيَيْنِ كَانَا مَعًا أَوْ مُتَرْتَبَيْنِ مَعَ مُهْلَةٍ أَوْ بِلَا مُهْلَةٍ وَاحْتِرَازَ بِقَوْلِهِ مَعَ اِخْتِصَارٍ عَنْ نَحْوِ جَاءَ نِي زَيْدٌ وَجَاءَ نِي عَمَرُو فَاِنَّ فِيهِ تَفْصِيلاً لِلْمُسْتَدَالِيهِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَطْفِ الْمُسْتَدَالِيهِ بَلْ مِنْ عَطْفِ الْجُمْلَةِ وَمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّهُ اِخْتِرَازٌ عَنْ نَحْوِ جَاءَ نِي زَيْدٌ جَاءَ نِي عَمَرُو مِنْ غَيْرِ عَطْفٍ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ اِذْ لَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى تَفْصِيلِ الْمُسْتَدَالِيهِ بَلْ يَحْتَمَلُ اِنْ يَكُونُ اِضْرَابًا عَنِ الْكَلَامِ الْاَوَّلِ نَصٌّ عَلَيْهِ الشَّيْخُ فِي دَلَائِلِ الْاِعْجَازِ -

ترجمہ: اور بہر حال عطف یعنی شی کو مستدالیہ پر معطوف کرنا پس مستدالیہ کی تفصیل کے لئے ہے اختصار کے ساتھ جیسے جساء نی زید و عمرو کیونکہ اس میں فاعل کی تفصیل ہے اس طور پر کہ وہ زید اور عمرو ہے بغیر دلالت کے فعل کی تفصیل پر یا اس طور کہ دونوں کا آنا ساتھ ساتھ ہو یا ترتیب وار مہلت کے ساتھ یا بغیر مہلت کے اور مصنف نے اپنے قول مع اختصار سے جساء نی زید و عمرو جیسے سے احتراز کیا ہے کیونکہ اس میں مستدالیہ کی تفصیل ہے باوجودیکہ یہ عطف مستدالیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ کے قبیل سے ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ یہ جساء نی زید جساء نی عمرو کے قبیل سے ہے بغیر عطف کے تو یہ کوئی چیز نہیں ہے اس لئے کہ اس میں مستدالیہ کی تفصیل پر دلالت نہیں ہے بلکہ احتمال رکھتا ہے کہ یہ کلام اول سے اعراض ہو۔ شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس کی تشریح کی ہے۔

تشریح: احوال مستدالیہ میں سے ایک حالت عطف ہے یعنی کسی چیز کو مستدالیہ پر معطوف کرنا اور مستدالیہ پر عطف اس لئے کرتے ہیں تاکہ کلام میں اختصار کے ساتھ مستدالیہ کی تفصیل ہو جائے یعنی مستدالیہ پر عطف کی علت دو چیزوں کا مجموعہ ہے ایک مستدالیہ کی تفصیل دوم کلام میں اختصار، جیسے جساء نی زید و عمرو میرے پاس زید اور عمرو آئے اس میں فاعل یعنی مستدالیہ کی تفصیل مقصود ہے کہ وہ زید بھی

ہے اور عمرو بھی ہے اور اس میں فعل یعنی مسند کی تفصیل پر کوئی دلالت 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 جاء نی زید و جاء نی عمرو سے احتراز کیا ہے اس طور پر کہ اس صورت میں اگرچہ مسند الیہ کی تفصیل ہے لیکن تکرار عامل کی وجہ سے کلام میں اختصار نہیں ہے حالانکہ عطف علی المسند الیہ کی علت تفصیل مسند الیہ اور اختصار دونوں کا مجموعہ ہے اس کے علاوہ اگر آپ غور کرے تو معلوم ہوگا کہ یہ مثال عطف علی المسند الیہ کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے قبیل سے ہے حالانکہ ہمارا کلام عطف علی المسند الیہ میں ہے نہ کہ عطف جملہ علی الجملہ میں۔ وما یقال من انه سے شارح نے کہا ہے کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ مصنف نے مع اختصار کی قید کے ذریعہ بغیر عطف کے جاء نی زید جاء نی 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 دلالت نہیں ہے بلکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ کلام ثانی (جاء نی عمرو) کلام اول (جاء نی زید) سے اعراض ہو یعنی متکلم نے غلطی سے جاء نی زید کہہ دیا اور پھر اس سے اعراض کرتے ہوئے فوراً جاء نی عمرو کہہ دیا ہو۔

شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاجاز میں اسی کی تصریح کی ہے اور جب کلام ثانی کلام اول سے اعراض ہے تو ایسا ہوگا گویا متکلم نے کلام اول ذکر نہیں کیا ہے اور جب کلام اول ذکر نہیں کیا ہے تو اس میں جو مسند الیہ ہے وہ مسند الیہ ہی نہ رہے گا اور جب کلام اول میں مسند الیہ، مسند الیہ نہ رہا تو صرف ایک مسند الیہ کے ذکر سے مسند الیہ کی تفصیل نہ ہوگی اور جب اس مثال میں مسند الیہ کی تفصیل نہیں ہے تو یہ مثال مصنف کے قول فلنصفیل المسند 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 واؤ مقدر مان لیا جائے تو پھر کلام ثانی کلام اول سے اعراض نہ ہوگا بلکہ عطف کے ذریعہ مسند الیہ کی تفصیل ہو جائے گی مگر عامل کے تکرار کی وجہ سے چونکہ کلام میں اختصار نہیں پایا گیا اس لئے مع اختصار کی قید کے ذریعہ اس مثال سے احتراز کرنا درست ہوگا اور مذکورہ لوگوں کا خیال صحیح ہوگا۔

أَوْ لَتَفْصِيلِ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ أَنَّهُ حَصَلَ بِأَحَدِ الْمَذْكُورِينَ أَوْ لَا وَعَنْ الْآخِرِ بَعْدَهُ مَعَ مَهْلَةٍ أَوْ بِلَا مَهْلَةٍ كَذَلِكَ أَيْ مَعَ إِخْتِصَارٍ وَاحْتِرَازٍ بِذَلِكَ عَنْ نَحْوِ جَاءَ نِي زَيْدٌ وَعَمْرُوٌ وَبَعْدَهُ بِيَوْمٍ أَوْ سَنَةٍ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ نَحْوُ جَاءَ نِي زَيْدٌ فَعَمْرُوٌ أَوْ نَمَّ عَمْرُوٌ أَوْ جَاءَ نِي الْقَوْمِ حَتَّى خَالَذَ فَالْمَثَلَةُ تَشْتَرِكُ فِي تَفْصِيلِ الْمَسْنَدِ إِلَّا أَنَّ الْفَاءَ تَدُلُّ عَلَى التَّعْقِيبِ مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ وَنَمَّ عَلَى التَّرَاخِي وَحَتَّى عَلَى أَنْ اجْزَاءَ مَا قَبْلَهَا مَتْرُقَةٌ فِي الذِّهْنِ مِنَ الْإِضْعَافِ إِلَى الْأَقْوَى أَوْ بِالْعَكْسِ فَمَعْنَى تَفْصِيلِ الْمَسْنَدِ فِيهَا أَنْ يُعْتَبَرَ تَعْلُقُهُ بِالْمَتْبُوعِ أَوْ لَا وَبِالتَّابِعِ ثَانِيًا مِنْ حَيْثُ أَنَّ أَقْوَى اجْزَاءِ الْمَتْبُوعِ أَوْ إِضْعَافُهَا وَلَا يَشْتَرَطُ فِيهَا التَّرْتِيبُ الْخَارِجِيُّ۔

ترجمہ: یا تفصیل مسند کے لئے ہے بایں طور کہ مسند الیہ احد المذکورین سے اولاً حاصل ہو اور دوسرے سے اس کے بعد تراخی کے ساتھ یا بغیر تراخی کے۔ ایسا ہی یعنی اختصار کے ساتھ اور کذلک کی قید کے ذریعہ جاء نی زید و عمرو و بعدہ بیوم او سنہ یا اس کے مشابہ سے احتراز کیا ہے جیسے جاء نی زید فعمرو یا ثم عمرو یا جاء نی القوم حتی خالد پس تینوں حروف مسند کی تفصیل میں شریک ہیں مگر یہ کہ فاء تعقیب بلا تراخی پر دلالت کرتا ہے اور ثم تراخی پر اور حتی اس پر کہ اس کے ماقبل کے اجزاء ذہن میں مرتب ہیں اضعف سے اقویٰ کی طرف یا برعکس۔ پس حتی میں مسند کی تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ مسند کے تعلق کا متبوع کے ساتھ اولاً اعتبار کیا جاتا ہے اور تابع کے ساتھ ثانیاً اس حیثیت سے کہ تابع متبوع کے اجزاء میں اقویٰ ہے یا ان میں اضعف ہے اور اس میں ترتیب خارجی کی شرط نہیں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کئی اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل کرنے کے لئے مسند الیہ پر عطف کیا جاتا ہے یعنی کبھی مسند الیہ پر

عطف اس لئے 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 صدور پہلے ہو اور دوسرے سے تراخی کے ساتھ یا بلا تراخی کے بعد میں ہو پس مصنف نے کذلک یعنی اختصار کی قید لگا کر جہاں نی زید و عمرو بعدہ بیوم یا بعدہ سنہ یا بعدہ بشہر وغیرہ سے احتراز کیا ہے میرے پاس زید آیا اور اس کے ایک دن بعد یا اس 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 مجی اولاً زید سے متعلق ہوا ہے اور ایک دن یا ایک سال یا ایک ماہ بعد عمرو سے متعلق ہوا ہے مگر چونکہ بعدہ بیوم یا بعدہ بسنہ بشہر کی وجہ سے کلام طویل ہو گیا ہے اس لئے اختصار نہیں پایا گیا اور جب اختصار نہیں پایا گیا تو کذلک یعنی مع اختصار کی قید کے ذریعہ یہ مثال خارج ہو گئی البتہ عامل متعدد نہ ہونے کی وجہ سے اس مثال میں اختصار کے ساتھ مسند الیہ کی تفصیل ہوگی ہے مگر وہ یہاں مقصود نہیں ہے الحاصل کبھی مسند الیہ پر عطف اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اختصار کے ساتھ مسند کی تفصیل ہو جائے مثلاً جہاں نی زید فعمرو یا ثم عمرو یا جہاں نی القوم حتی خالد میرے پاس زید آیا پھر عمرو یا میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد۔ یہ تینوں حروف (فاء، ثم، حتی) تفصیل مسند کے اندر شریک ہیں یعنی اس بات میں شریک ہیں کہ مسند یعنی فعل مجی کا حصول احد امد کو رین یعنی زید سے پہلے ہوا ہے اور دوسرے یعنی عمرو سے اس کے بعد ہوا ہے مگر یہ کہ فاء بغیر تراخی کے تعقیب پر دلالت کرتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کا حصول اور صدور فاء کے ماقبل سے پہلے ہوا ہے اور فاء 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 فعل 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 ہو تو مسند کی تفصیل حاصل ہو گئی اور اس تفصیل کو حاصل کرنے کے لئے کلام بھی طویل نہیں کیا گیا اور حتی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حتی کے ماقبل (متبوع) کے اجزاء ذہن میں اضعف سے اقویٰ کی طرف یا اقویٰ سے اضعف کی طرف مرتب ہیں پس حتی میں مسند کی تفصیل کے معنی یہ ہوں گے کہ مسند کا تعلق 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 حتی 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 جہاں نی القوم حتی خالد، میرے پاس قوم آئی حتی کہ خالد تو اس صورت میں تابع متبوع کے اجزاء میں اضعف ہوگا اور یہ ترتیب اقویٰ سے اضعف کی طرف ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ حتی 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) حتی کہ مابعد کے ساتھ پہلے متعلق ہو اور ماقبل کے ساتھ بعد میں متعلق ہو مثلاً مات کسل اب لسی حتی آدم میرے تمام آباء مر گئے حتی کہ آدم بھی۔ ملاحظہ فرمائیے ترتیب خارجی کے اعتبار سے آدم علیہ السلام کی وفات پہلے ہوئی ہے اور قائل 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 حتی کے مابعد کے ساتھ حتی کے ماقبل کے اجزاء کے درمیان میں ہوتا ہے جیسے مات الناس حتی الانبیاء لوگ مر گئے حتی کہ انبیاء بھی پس ترتیب خارجی کے اعتبار سے فعل (موت) کا حتی کے مابعد کے ساتھ تعلق اس کے ماقبل کے اجزاء کے درمیان میں ہوا ہے اور کبھی حتی کے مابعد کے ساتھ فعل کا تعلق اسی زمانہ میں ہوتا ہے جس زمانہ میں اس کے ماقبل کے ساتھ ہوتا ہے جیسے جہاں نی القوم حتی خالد بشرطیکہ سب حضرات ایک ساتھ آئے ہوں اور خالد ان میں اضعف ہو یا اقویٰ ہو۔ الحاصل حتی کے ماقبل اور مابعد کے درمیان ترتیب ذہنی شرط ہے اس طور پر کہ ذہن میں حتی کے ماقبل کے ساتھ مسند پہلے متعلق ہو اور مابعد کے ساتھ بعد میں متعلق ہو ترتیب خارجی اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو اس سے کوئی بحث نہیں ہے۔

فإن قلت فی هذه الثلاثة أيضاً تفصیل للمسند الیہ فلم لم یقل او تفصیلهما معاً قلت فرق بین ان یکون الشئی



حاصلاً من الشئ وبين ان يكون مقصوداً منه وتفصيل المسند اليه في هذه الثلاثة وان كان حاصلًا لكن ليس العطف بهذه الثلاثة لاجله لأن الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات او النفي فهو الغرض الخاص والمقصود الاصلی من الكلام ففی هذه الامثلة تفصيل المسند اليه كأنه امرٌ كان معلوماً وإنما سبق الكلام لبيان ان مجيء احدهما كان بعد الآخر فليتأمل وهذا البحث مما أورده الشيخ في دلائل الاعجاز ووضی بالمحافظة عليه۔

ترجمہ: اور اگر تو کہے ان تینوں میں مسند الیہ کی تفصیل بھی ہے لہذا او تفصیلاً کیوں نہیں کہا، میں جواب دوں گا کہ اس کے درمیان کئی شے سے حاصل ہو اور اس کے درمیان کئی شے سے مقصود ہو فرق ہے اور ان تینوں میں مسند الیہ کی تفصیل اگرچہ حاصل ہے لیکن ان تینوں حروف کے ذریعہ تفصیل مسند الیہ عطف نہیں ہے اس لئے کہ کلام جب محض اثبات یا نفی پر زائد قید پر مشتمل ہو تو کلام سے مقصود اصلی اور غرض خاص یہ ہی قید ہوتی ہے پس ان مثالوں میں تفصیل مسند الیہ گویا معلوم تھی اور کلام اس بات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا آنا دوسرے کے بعد تھا۔ خوب غور کر لو اور یہ بحث ان میں سے ہے جس کو شیخ عبدالقادر دلائل الاعجاز میں لائے ہیں اور اس کی حفاظت 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 فاء، ثم، 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 تفصیلاً

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 بلا قصد 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 ہوئی 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 نہ ہو بلکہ اثبات اور نفی کے علاوہ کسی قید زائد پر بھی مشتمل ہو تو اس کلام سے وہ قید مقصود ہوتی ہے مثلاً جساء نی زید فعمرو میں زید و عمرو دونوں کے لئے مجی (آنا) ثابت ہے مگر بلا تراخی دونوں کے آنے کے درمیان فاء سے ترتیب حاصل ہوتی ہے وہ اس اثبات سے ایک زائد قید ہے اور یہ زائد قید ہی مقصود ہے اور مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو مسند الیہ کی تفصیل تو پہلے سے معلوم تھی یعنی یہ بات تو پہلے سے معلوم تھی کہ آنے والے زید اور عمرو ہیں مگر یہ معلوم نہیں تھا کہ یہ دونوں ایک ساتھ آئے یا ترتیب وار آئے اور اگر ترتیب وار آئے تو بلا تراخی آئے یا مع التراخی آئے پس جب متکلم نے جساء نی زید فعمرو کہا تو مخاطب کو معلوم ہو گیا کہ یہ دونوں بلا تراخی یا ترتیب آئے ہیں یعنی ایک پہلے آیا ہے اور ایک اس کے فوراً بعد آیا ہے اور جب ایسا ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس کلام سے مسند الیہ کی تفصیل بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مسند یعنی آنے کی تفصیل بیان کرنا مقصود ہے کہ وہ دونوں آگے پیچھے یا ترتیب آئے ہیں اسی پر تم اور حتی کی مثالوں کو قیاس کر لیا جائے۔ الحاصل ان تینوں حروف کے ذریعہ عطف سے چونکہ مسند کی تفصیل مقصود ہے اس لئے مصنف نے او التفصیل المسند فرمایا اور تفصیلاً نہیں فرمایا اگرچہ بلا قصد مسند الیہ کی تفصیل بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ شارح نے فلینا مل کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ہم نے قید زائد پر مشتمل ہونے کا جو قاعدہ بیان کیا ہے وہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اکثر یہ ہے کیونکہ کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہو جاتا ہے شارح نے فرمایا ہے کہ حاصل بلا قصد اور حاصل بلا قصد کے درمیان فرق اور قید زائد پر مشتمل ہونے کا قاعدہ ایسی بحث ہے جس کو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور محفوظ کی وصیت کی ہے۔

أورد السامع عن الخطاء في الحكم السی الصواب نحو جاء نی زید لا عمرو لمن اعتقد ان عمرو جاء

ک دون زید او انہما جاء اک جمعاً ولكن أيضاً للردّة الى الصواب الا انه لا يقال لنفي الشركة حتى ان نحو ما جاء نبي زيد لكن عمرو انما يقال لمن اعتقد ان زيدا جاء ك دون عمرو ولا لمن اعتقد انهما جاء اک جمعاً وفي كلام النحاة ما يشعر بانہ انما يقال لمن اعتقد انتفاء المعنى عنهما جميعاً۔

ترجمہ: یا سماع کو خطا فی الحکم سے صواب کی طرف لوٹانے کے لئے جیسے جہاں نسی زید لا عمرو اس شخص کے لئے جس کا اعتقاد یہ ہو کہ تیرے پاس عمرو آیا نہ کہ زید۔ یا دونوں ایک ساتھ آئے اور لکن بھی صواب کی طرف لوٹانے کیلئے ہے مگر یہ شرکت کی نفی کے لئے نہیں بولا جاتا ہے حتیٰ کہ ما جاء نسی زید لکن عمرو اس شخص سے کہا جائیگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تیرے پاس زید آیا نہ کہ عمرو۔ نہ کہ اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ دونوں تیرے پاس آئے اور نجات کے کلام میں وہ ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ یہ اس شخص سے کہا جائے گا جو ان دونوں سے آنے کے انتفاء کا معتقد ہو۔

تشریح: مصنف نے فرمایا کہ کبھی مسند الیہ پر اس لئے عطف کرتے ہیں تاکہ سماع کو اس غلطی سے جو اس نے محکوم بہ کے سلسلے میں کی ہے صواب اور درنگی کی طرف پھیر دیا جائے مثلاً جاء نسی زید لا عمرو کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا خیال یہ ہو کہ مستحکم کے پاس عمرو آیا ہے زید نہیں آیا یا وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ مستحکم کے پاس زید و عمرو دونوں آئے ہیں۔ پہلی صورت میں جہاں نسی زید لا عمرو۔ قصر قلب ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس زید آیا ہے اور ہا عمرو کا آنا تو اس کے سلسلہ میں مخاطب کا خیال غلط ہے ملاحظہ فرمائیے سماع اور مخاطب نے محکوم بہ یعنی نجیحت کو عمرو کی طرف نسبت کر کے جو غلطی کی تھی مستحکم نے ”لا“ کے ذریعہ مسند الیہ پر عطف کر کے اس کو درست کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ محکوم بہ (نجی) زید کی طرف منسوب ہے عمرو کی طرف منسوب نہیں ہے اور دوسری صورت میں جہاں نسی زید لا عمرو قصر افراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میرے پاس صرف زید آیا ہے آنے میں زید اور عمرو دونوں کو شریک کرنا سماع کی غلطی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ کلمہ لکن کے ذریعہ بھی مسند الیہ پر عطف ردالی الصواب کے لئے کیا جاتا ہے یعنی کلمہ لکن کے ذریعہ بھی مسند الیہ پر اسی لئے عطف کیا جاتا ہے کہ سماع کو اس غلطی سے جو اس نے محکوم بہ کے سلسلہ میں کی ہے صواب اور درنگی کی طرف پھیر دیا جائے ہاں اتنا فرق 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 ما جاء نسی زید لکن عمرو میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ خیال کرتا ہو کہ مستحکم کے پاس زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا ہے اور وہ شخص مخاطب نہیں ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ مستحکم کے پاس زید و عمرو دونوں آئے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ نجات کا کلام اس طرف مشیر ہے کہ ما جاء نسی زید لکن عمرو کا مخاطب صرف وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید و عمرو دونوں نہیں آئے پس مستحکم نے مخاطب کے عدم نجی میں شرکت کے اس اعتقاد کو رد کرتے ہیں کہا کہ میرے پاس زید تو واقعی نہیں آیا لیکن عمرو آیا ہے اور یہ قصر افراد ہے۔ حاصل یہ ہے کہ علماء معانی کے نزدیک لکن کے ذریعہ عطف صرف قصر قلب کے لئے آتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ علماء معانی 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 با 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

أو صرف الحكم عن محكوم عليه إلى محكوم عليه آخر نحو جاء نسی زید بل عمرو أو ما جاء نسی زید بل عمرو فان بل للاضراب عن المتبوع و صرف الحكم إلى التابع ومعنى الاضراب عن المتبوع ان يجعل المتبوع

فی حکم المسکوت عنه لا ان ینفی عنه الحکم قطعاً خلافاً لبعضهم ومعنی صرف الحکم فی المثبت ظاہر و کذا فی المنفی ان جعلناه بمعنی نفی الحکم عن التابع والمتبوع فی حکم المسکوت عنه او متحقق الحکم له حتی یكون معنی ماجاء نی زید بل عمرو لم یجئ وعدم مجئ زید و مجئہ علی الاحتمال او مجئہ محقق كما هو مذهب المبرر وان جعلناه بمعنی ثبوت الحکم للتابع حتی یكون معنی ماجاء نی زید بل عمرو ان عمراً جاء كما هو مذهب الجمهور فیہ اشکال۔

ترجمہ: یا حکم کو ایک محکوم علیہ سے دوسرے محکوم علیہ کی طرف پھیرنے 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 پھیرنے کے لئے ہے اور متبوع سے اعراض کے معنی یہ ہیں کہ متبوع کو مسکوت عنہ کے حکم میں کر دیا جائے نہ یہ کہ اس سے قطعی طور پر حکم کی نفی کی جائے۔ ان میں کے 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 تحقق الحکم ہے حتی کہ ماجاء نی زید بل عمرو کے معنی یہ ہیں کہ عمر نہیں آیا اور زید کا نہ آنا محتمل ہے یا اس کا آنا محقق ہے جیسا کہ مبرر کا مذہب ہے۔ اور اگر کر دیں ہم اس کو تابع کے لئے ثبوت حکم کے معنی میں حتی کہ ماجاء نی زید بل عمرو کے معنی ہوں گے کہ عمرو آیا ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے پس اس میں اشکال ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ پر اسلئے عطف کیا جاتا ہے کہ حکم اور محکوم بہ کو ایک محکوم علیہ (مسند الیہ) سے دوسرے محکوم علیہ (مسند الیہ) کی طرف پھیرنا مقصود ہوتا ہے یعنی اگر حکم کو ایک مسند الیہ سے دوسرے مسند الیہ کی طرف پھیرنا مقصود ہو تو مسند الیہ پر کلمہ بل کے ذریعہ عطف کیا جائے گا جیسے جاء نی زید بل عمرو میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو ماجاء نی زید بل عمرو میرے پاس زید نہیں آیا بلکہ عمرو اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کلمہ بل متبوع سے اعراض کیلئے اور تابع کی طرف حکم کو پھیرنے کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ بل کے ذریعہ متبوع اور معطوف علیہ سے اعراض کرنا اور معطوف اور تابع کی طرف حکم کو پھیرنا 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 دی 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 نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے قطعی طور پر نفی ثابت ہوگی مثلاً جاء نی زید لا بل عمرو، میں زید کے آنے کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ زید نہیں آیا ہے۔ الخاصل کلمہ بل کے ذریعہ عطف کرنے کی صورت میں متبوع جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا بشرطیکہ کلمہ سے حرف نفی نہ ہو اور ابن حاجب کے نزدیک متبوع قطعی طور پر منقشی 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 حاجب کے نزدیک متبوع سے قطعی طور پر منقشی ہوگا۔ مثلاً جاء نی زید بل عمرو میں عمرو کے لئے تو قطعی طور پر آنا ثابت ہوگا اور زید یا تو وہ جمہور کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہے یعنی اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں اور ابن حاجب کے نزدیک اس سے آنا منقشی 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 الحاجب کے نزدیک ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس عمرو تو آیا ہے

لیکن زید کا معلوم نہیں کہ وہ آیا ہے یا نہیں اور ابن الحاجب کے نزدیک ترجمہ یہ ہوگا کہ عمر و 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 حاجب کے نزدیک اس صورت میں صرف حکم کے معنی یہ ہیں کہ تابع اور معطوف سے حکم کی نفی کر دی جائے گی اور رہا متبوع اور معطوف علیہ تو وہ مبرد کے نزدیک مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور ابن حاجب کے نزدیک اس کے لئے حکم تحقیق اور ثابت ہوگا چنانچہ ما جاء فی زید بل عمرو کے معنی یہ ہوں گے کہ عمر و تو قطعی طور پر نہیں آیا یعنی عدم محمی کا حکم زید سے عمرو کی طرف پھیر دیا گیا اور رہا زید تو مبرد کے نزدیک اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہے اور ابن حاجب کے نزدیک اس کا آنا محقق ہے یعنی زید تحقیقی طور پر آیا ہے شارح کا قول کما هو مذهب المبرود علی الاحتمال کے بعد اور او معینہ 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 حاجب 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 ما جاء فی زید بل عمرو کے معنی یہ ہوں گے کہ عمر و 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 منصرف نہیں ہوا بلکہ اس حکم کی ضد، منصرف ہوئی یعنی نفی حکم کی ضد ثبوت حکم منصرف 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 حکم سے مراد تغیر حکم ہے اور یہاں تغیر حکم موجود ہے اس طور پر کہ محمی محکوم اول (معطوف علیہ) کی طرف نفیاً منسوب تھی پھر کلمہ بل کے ذریعہ اس کو تغیر کر دیا گیا ہے اس طور پر کہ محکوم علیہ ثانی (معطوف) 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 تغیر ہو گیا اور کلمہ بل کے معنی تحقیق کرنے کے لئے اتنا کافی ہے۔

أَوِ لِلشَّكِّ مِنَ المتكلمِ أَوِ التَّشْكِيكِ لِلسَّمْعِ أَمْ إِيقَاعِهِ فِي الشَّكِّ نَحْوُ جَاءَ نِي زَيْدًا أَوْ عَمْرًا وَ لِلإِهَامِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا أَوْ إِنَّا كَمْ لَعَلَى هَدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مَبِينٍ أَوْ لِلتَّخْيِيرِ أَوْ لِلإِبَاحَةِ نَحْوُ لِيَذْخُلِ الدَّارَ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا وَ الفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ فِي الإِبَاحَةِ يَجُوزُ الجَمْعُ بِخِلَافِ التَّخْيِيرِ۔

ترجمہ: یا اس لئے کہ متکلم کو شک ہے یا سامع کو شک میں ڈالنے کے لئے جیسے جاء فی زید او عمرو یا اہام کے لئے جیسے باری تعالیٰ کا قول بے شک ہم یا تم ہدایت پر ہیں یا صریح گمراہی میں ہیں، یا تخییر 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 برخلاف تخییر کے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مسند الیہ پر کلمہ او کے ذریعے عطف کیا جاتا ہے اور اس عطف کا مقصد کبھی تو متکلم کے شک ہونے کو بیان کرنا ہوتا ہے یعنی یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ متکلم 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 ذریعہ عطف کر دیتا ہے مثلاً جاء فی زید او عمرو میرے پاس زید آیا عمرو۔ یہ مثال شک اور تشکیک دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے 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 ذریعہ عطف تشکیک کے لئے ہوگا اور کبھی کلمہ او کے ذریعہ عطف ابہام کے لئے کیا جاتا ہے یعنی سامع سے حکم کو مخفی رکھنے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول اِنَا اَوْ اِيَّاكُمْ میں کلمہ اور کے ذریعہ اس مقصد کے لئے عطف کیا گیا ہے اور کبھی کلمہ او کے ذریعہ مسند الیہ پر تخییر یا اباحت کا فائدہ دینے کے لئے عطف کیا جاتا ہے جیسے لِيَدْخُلَ الدَّارَ زَيْدًا اَوْ عَمْرًا گھر میں زید داخل ہو یا عمرو۔ یہ مثال تخییر اور اباحت دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے مگر ان دونوں کے درمیان فارق قرینہ ہوگا چنانچہ اگر قرینہ، احد الامرین کی طلب پر دلالت کرتا ہو تو کلمہ او کے ذریعہ عطف تخییر کے لئے ہوگا اور نہ تو اباحت کے لئے ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تخییر اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت میں قرینہ خارجیہ کی وجہ سے معطوف علیہ اور معطوف دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن تخییر میں دونوں کا جمع ہونا جائز نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْفُضْلُ اِنِّي تَعَقِبُ الْمَسْنَدِ الْبِضْمِيرِ الْفُضْلُ وَاِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ اَحْوَالِ الْمَسْنَدِ لِانَّهُ تَقْتَرِنُ بِهِ اَوْ لَا لِانَّهُ فِي الْمَعْنَى عِبَارَةٌ عَنْهُ وَفِي اللَّفْظِ مَطَابِقٌ لَهُ فَلْتَحْصِيصُهُ اِنِّي الْمَسْنَدِ بِالْمَسْنَدِ يَعْنِي لِقْصُرِ الْمَسْنَدِ عَلَي الْمَسْنَدِ لِانَّ مَعْنَى قَوْلِنَا زَيْدًا هُوَ الْقَائِمُ اَنَّ الْقِيَامَ مَقْصُودٌ عَلَي زَيْدٍ لَا يَتَجَاوَزُ اِلَى عَمْرٍو فَالْبَاءُ فِي قَوْلِهِ فَلْتَحْصِيصُهُ بِالْمَسْنَدِ مِثْلَهَا فِي قَوْلِهِمْ خَصَّصْتُ فَلَانَا بِالذِّكْرِ اِذَا ذَكَرْتَهُ دُونَ غَيْرِهِ كَاَنَّكَ جَعَلْتَهُ مِنْ بَيْنِ الْاَشْخَاصِ مُخْتَصًّا بِالذِّكْرِ اِنِّي مُتَّفَرِّدًا بِهِ وَالْمَعْنَى هَهُنَا جَعَلَ الْمَسْنَدِ الْبِضْمِيرِ مِنْ بَيْنِ مَا يَصِحُّ اتِّصَافُهُ بِكُونِهِ مَسْنَدًا اِلَيْهِ مُخْتَصًّا بِانْ يُثَبَّتَ لَهُ الْمَسْنَدُ كَمَا يُقَالُ فِي اِيَّاكَ نَعْبُدُ مَعْنَاهُ نَخْصُكَ بِالْعِبَادَةِ وَلَا نَعْبُدُ غَيْرَكَ۔

ترجمہ: اور بہر حال فصل یعنی مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل لانا اور بنایا اس کو احوال مسند الیہ میں سے اس لئے کہ وہ مسند الیہ کے ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور اس لئے کہ ضمیر فصل معنی میں مسند الیہ ہی سے عبارت ہے اور لفظوں میں اس کے مطابق ہوتی ہے پس مسند الیہ کو خاص کرنے کے لئے ہے مسند کے ساتھ یعنی مسند کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کے لئے کیونکہ ہمارے قول زَيْدٌ هُوَ الْقَائِمُ کے معنی یہ ہیں کہ قیام زید پر منحصر ہے عمرو تک متجاوز نہیں ہوگا۔ پس باء مضاف کے قول فَلْتَحْصِيصُهُ بِالْمَسْنَدِ میں ایسا ہے جیسا کہ ان کے قول خَصَّصْتُ فَلَانَا بِالذِّكْرِ 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 مختص کر دیا ہے۔ یعنی اس کے ساتھ منفرد ہے اور اس جگہ معنی یہ ہیں کہ مسند الیہ کو ہر اس چیز کے مابین جو مسند الیہ ہونے کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے مختص کر دیا جائے بایں طور کہ اس کے لئے مسند ثابت ہو جیسا کہ ایک نعت میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں ہم تجھ ہی کو عبادت کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور تیرے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

تشریح: مضاف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حالت مسند الیہ کے بعد ضمیر کا لانا ہے۔ وَاِنَّمَا جَعَلَهُ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ضمیر فصل مسند الیہ اور مسند 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 فصل کو احوال مسند الیہ میں کیوں شمار کیا گیا ہے اور احوال مسند میں کیوں شمار نہیں کیا گیا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ضمیر فصل بلاشبہ مسند الیہ اور مسند دونوں کے ساتھ مقترن ہوتی ہے لیکن مسند الیہ کے ساتھ اولاً مقترن ہوتی ہے اور مسند کے ساتھ ثانیاً مسند ہوتی ہے کیونکہ اس طرح کے کلام میں اولاً مسند الیہ کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زَيْدٌ پھر ثانیاً ضمیر فصل کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے هُوَ اور پھر ثانیاً مسند کو ذکر کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے الْقَائِمُ پس ضمیر فصل کا مسند الیہ کے ساتھ اقتران چونکہ اولاً ہوتا ہے اور مسند کے ساتھ ثانیاً ہوتا ہے اس لئے ضمیر فصل کو احوال مسند الیہ میں ذکر کیا گیا ہے نہ کہ احوال مسند میں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ضمیر فصل سے معنی مسند الیہ ہی مراد ہوتا ہے چنانچہ زید ہو القائم میں ہو سے نفس زید ہی مراد ہے۔ پس ضمیر فصل سے چونکہ معنی مسند الیہ مراد

ہے نہ کہ مسند اس لئے ضمیر فصل کو احوال مسند الیہ میں ذکر کیا گیا نہ کہ احوال مسند میں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ضمیر فصل افراد، تشبیہ اور جمع میں مسند الیہ کے مطابق ہوتی ہے نہ کہ مسند کے لہذا ضمیر فصل کا تعلق مسند الیہ سے زیادہ ہو اور اس زیادتی تعلق کی وجہ سے اس کو احوال مسند الیہ میں ذکر کیا گیا ہے نہ کہ احوال مسند میں۔ مصنف کہتے ہیں کہ مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل اس لئے لاتے ہیں تاکہ مسند الیہ کو مسند کے ساتھ خاص کیا جا سکے یعنی مسند کو مسند الیہ پر منحصر کرنے کے لئے مسند الیہ کے بعد ضمیر فصل لاتے ہیں چنانچہ زید هو القائم کے معنی یہ ہیں کہ زید ہی کھڑا ہے یعنی قیام زید پر منحصر ہے اور زید کے علاوہ عمرو وغیرہ کسی دوسرے کی طرف تجاوز نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ فلتخصیصہ بالمسند میں باء مقصود پر داخل ہے جیسا کہ خصّصت فلانا بالذکر میں باء مقصود پر داخل ہے یعنی ذکر فلاں پر منحصر ہے اور مطلب یہ ہے کہ متکلم نے فلاں ہی کا ذکر کیا ہے نہ کہ اس کے علاوہ کا۔ گویا متکلم نے اشخاص کے درمیان سے ذکر کے ساتھ فلاں ہی کو مختص کیا ہے یعنی فلاں ذکر کے ساتھ منفرد اور اکیلا ہے پس یہاں قصر مسند علی المسند الیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ ان افراد کے درمیان سے جن کا مسند الیہ بنا ممکن ہے مذکورہ مسند الیہ کو اس بات کیساتھ مختص کر دیا گیا کہ مسند الیہ کیلئے ثابت ہے یعنی یہ مخصوص مسند الیہ کے لئے ثابت ہے اس کے علاوہ کے لئے ثابت نہیں ہے جیسا کہ ایسا کہ نعبد کا ترجمہ یہ کیا جاتا ہے ہم عبادت کے ساتھ تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں اور تیرے علاوہ کی عبادت نہیں کرتے۔

وأما تقدیمہ ائی تقدیم المسند الیہ فلکون ذکرہ اہمّ ولا یکفی فی التقدیم مجرد ذکر الاہتمام بل لا بد ان یبین ان الاہتمام من ائی جہۃ وبای سبب فلذا فصلہ بقولہ اما لانہ ائی تقدیم المسند الیہ الاصل لانه المحکوم علیہ ولا بد من تحقیقہ قبل الحکم فقصّوا ان ینکون فی الذکر ایضاً مقدماً ولا مقتصر للعدول عنہ ائی عن ذلک الاصل اذ لو کان امرٌ یقتضی العدول عنہ فلا یقدّم كما فی الفاعل فان مرتبۃ العامل التقدّم علی المغمول۔

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 اس کی تفصیل کی ہے اپنے قول اما لانہ سے یا اس لئے کہ مسند الیہ کی تقدیم اصل ہے کیونکہ وہ محکوم علیہ ہے اور اس کا تحقق علم سے پہلے ضروری ہے پس انھوں نے ارادہ کیا کہ ذکر میں بھی مقدم ہو اور اس اصل سے مقتضی عدول موجود نہ ہو اس لئے کہ کوئی امر اس سے عدول کا تقاضہ کریگا تو مسند الیہ کو مقدم نہیں کیا جائے گا 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 ہر 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 عنایت زیادہ ہوتی ہے۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ تقدیم مسند الیہ کے نکتہ 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 اما لانہ سے مصنف نے اس اہتمام کی وجہ اور اس کا سبب ہی ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسند الیہ کا پہلے ذکر کرنا یا تو اس کو اہم ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم اصل ہے یعنی راجح ہے اور مسند الیہ کی تقدیم اصل اور راجح اس لئے ہے کہ مسند الیہ معنی محکوم علیہ ہوتا ہے یعنی اس پر حکم لگایا جاتا ہے اور جس پر حکم لگایا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ ذہن میں اس کا تحقق حکم سے پہلے ہو۔ الحاصل 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 کی اور

خارجی وجود ذہنی کے مطابق ہو جائے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اصل اور رائج 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 جائیگا مقدم نہ کیا جائے گا۔ مثلاً فاعل، مسند الیہ ہوتا ہے مگر چونکہ اس 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 معمول پر مقدم ہوتی ہے۔

وَأَمَّا لِتَمَكِّينِ الْخَيْرِ فِي ذَهْنِ السَّمْعِ لِأَنَّ فِي الْمُنْتَدَاءِ تَشْوِيقًا إِلَيْهِ أَيْ إِلَى الْخَيْرِ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ وَالذِّي حَارَتْ الْبَرِيَّةُ فِيهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ مِنْ جَمَادٍ يَعْنِي تَسْحِيرَ الْخَلَائِقِ فِي مَعَادِ الْجِسْمَانِيِّ وَالنُّشُورِ الَّذِي لَيْسَ بِنَفْسَانِي بَدَلِيلٍ مَا قَبْلَهُ شِعْرٌ بَانَ الْأَمْرُ الْإِلَهِيَّ وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِدَاعٍ إِلَى ضَلَالٍ وَهَادٍ يَعْنِي بَعْضُهُمْ يَقُولُ بِالْمَعَادِ وَبَعْضُهُمْ لَا يَقُولُ بِهِ وَأَمَّا لِتَعْجِيلِ الْمَسْرَةِ أَوْ الْمَسَاءَةِ لِلنَّفَاوِلِ عِلَّةٌ لِتَعْجِيلِ الْمَسْرَةِ أَوْ النَّظِيرِ عِلَّةٌ لِتَعْجِيلِ الْمَسَاءَةِ نَحْوُ سَعْدٍ فِي دَارِكٍ لِتَعْجِيلِ الْمَسْرَةِ وَالسَّفَاحِ فِي دَارِ صَدِيقِكَ لِتَعْجِيلِ الْمَسَاءَةِ وَأَمَّا لِإِيْهِامِ أَنَّهُ أَيْ الْمَسْدِ الْإِلَهِيِّ لِأَيُّوَلِّ عَنِ الْخَطَائِرِ لِكُونِهِ مَطْلُوبًا أَوْ أَنَّهُ يَسْتَلْبِدُّ بِهِ لِكُونِهِ مَحْبُوبًا وَأَمَّا لِنَحْوِ ذَلِكَ مَثَلُ إِظْهَارِ تَعْظِيمِهِ أَوْ تَحْقِيرِهِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ۔

ترجمہ: اور یا خبر کو سامع کے ذہن میں جاگزیں کرنے کے لئے کیونکہ مبتداء میں خبر کی طرف شوق دلانا ہے جیسے شاعر کا قول وہ چیز جس میں مخلوق حیران ہے وہ حیوان ہے جو مٹی سے پیدا ہونے والا ہے یعنی مخلوق حیران ہے معاد جسمانی میں اور قبروں سے اٹھنے میں جو روحانی نہیں ہے دلیل اس کے ما نقل 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 مواد کے قائل ہیں اور بعض اس کے قائل نہیں ہیں اور یا تعجیل مسرت یا تعجیل مساءت کے لئے نیک فانی کی وجہ سے (یہ) تعجیل مسرت کی علت ہے یا بد شگونئی کی وجہ سے (یہ) تعجیل مساءت کی علت ہے جیسے سعد فی دارک تعجیل مسرت کے لئے ہے اور السفاح فی دار صدیقک تعجیل مساءت کے لئے ہے اور رہا 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 لئے اہم ہوتی ہے کہ منتظم خبر کو سامع کے ذہن میں خوب جماد بنا چاہتے ہے یعنی اگر منتظم کا منشاء سامع کے ذہن میں خبر کو متمکن 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 سکر اس کے دل میں خبر کے سننے کا اشتیاق ہوگا اور جو چیز طلب اور اشتیاق کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ چونکہ توقع فی النفس اور متمکن فی الذہن ہوتی ہے اس لئے مسند الیہ کے بعد آنے والی یہ خبر بھی سامع کے ذہن میں متمکن 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 صلوہ ہو جس سے خبر کی طرف اشتیاق ہوتا ہو جیسے شاعر کا قول والذی حارَتْ الْبَرِيَّةُ فِيهِ حَيَوَانٌ مُسْتَحْدَثٌ عَنْ جَمَادٍ وَهُوَ حَيْزُ جَسَدِ الْبَارِئِ فِي مَخْلُوقِ حَيْرَانَ هُوَ وَهُوَ جَانُورٌ هُوَ جَوْبُهُ جَانُ شَيْءٍ يَعْنِي مِثْلِيٍّ أَوْ سُرِّيٍّ هُدْيُ يُولُوعِ مِنْ أَسْرِهِ نُوْجِيٍّ هُوَ وَهُوَ مَخْلُوقٌ مَعَادِ جَسْمَانِيٍّ

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 روحانی اور جسمانی دونوں ہے اور اس کی دلیل (کہ حیوان مستحدث من جماد سے مراد بنو آدم ہیں اور مخلوق جس کے بارے میں حیران ہے وہ ان کا معاد اور نشور ہے) ما قبل کا یہ شعر ہے بان الامر الاله واختلف .. الناس فداغ الی ضلال و هاد یعنی دلائل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو ظاہر ہو گیا اور لوگ اختلاف میں پڑ گئے چنانچہ بعض معاد کے قائل ہو کر سیدھی راہ پر لگ گئے اور بعض اس کا انکار کر کے راہ سے بھٹک گئے اس مثال میں الذی اپنے صلہ سے ملکر مسند الیہ (مبتداء) اس کو سکر سامع کے دل میں یہ شوق پیدا ہوا کہ حیران کرنے والی چیز کیا ہے۔ اس کا جواب دوسرے مصرعہ میں دیا گیا ہے جو مسند (خبر) ہے جس سے یہ خبر خوب ذہن نشین ہوگی۔ اردو میں اس کی مثال

آتش دوزخ میں یہ گرمی کہاں  
سورِ عہماے نہائی اور ہے

اس شعر میں پہلا مصرعہ مسند الیہ ہے اس کو سکر سامع متحیر ہوا اور اس خبر کو معلوم کرنے کا مشتاق 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 جلن اس سے بھی زیادہ گرم ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم اس لئے اہم ہوتی ہے تاکہ سامع کو جلد سرور حاصل ہو جائے اور سامع اس سے نیک فال لے مثلاً متکلم نے کہا سعد فسی دارک سعد اگرچہ علم ہے لیکن اس کے معنی نیک بخت اور خوش بخت کے ہیں۔ پس سعد کے ذکر ہوتے ہی سامع نیک فال لیگا اور اس کو خوشی حاصل ہوگی۔

پس یہاں مسند الیہ کو اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے اور مسند الیہ کا ذکر تعجیل مسرت کی وجہ سے اہم ہے۔ اردو میں

جیسے

خوبی و خرمی و راحت و آرام و سرور تیرے دروازے کی تاحشر نہ چھوڑیں چوکت

پہلے مصرعہ میں پانچ مسند الیہ ایسے ہیں جن کو سن کر مسرت پیدا ہوتی ہے اور کبھی مسند الیہ کی تقدیم اس لئے اہم ہوتی ہے تاکہ سامع کو بہت جلد غمگین کیا جائے مثلاً کسی نے کہا السفاح فی دار صدیقک سفاح خوزیر 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 کے تعجب و رنج پہنچانے کی وجہ سے ہے اردو میں جیسے

کشتن خلق اس کا سدا کام ہے  
مرگ و قضا مفت میں بدنام ہے

مرگ و قضا مسند الیہ کو اس لئے مقدم کیا ہے تاکہ برائی کی اس بات کو بخلت کے ساتھ پیش کر کے سامع کو رنجیدہ کیا جاسکے۔ اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے اس لئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ متکلم 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 اس لئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ متکلم سامع کے دل میں یہ وہم ڈال دے کہ مسند الیہ میرا ایسا محبوب ہے جس کے ذکر سے مجھے لذت حاصل ہوتی ہے جیسے الحیب جاء اور کبھی مسند الیہ کو اس کے ذکر کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کیا جاتا ہے مثلاً مسند الیہ کو مقدم ذکر نہ کرنے سے بسا اوقات اول و بلہ میں سامع کے دل میں محکوم علیہ کے علاوہ کا حصول ہو جاتا ہے چنانچہ اگر متکلم نے مسند الیہ کو مؤخر کر کے قائم زید کہا تو اول و بلہ 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 الیہ کا ذکر مقدم کیا جاتا ہے۔

قال عبدالقاهر و قد یقدم المسند الیہ لِیَفیدَ التقدیمُ تخصیصاً بالخبرِ الفعْلِ ای قَصْرُ الخبرِ الفعْلِ علیہ



إِنْ وُلِيَ الْمَسْنَدُ إِلَيْهِ حَرْفُ النَّفْيِ أَيْ وَقَعَ بَعْدَهَا بِلا فَضْلٍ نَحْوُ مَا أَنَا قَلْتُ هَذَا أَيْ لَمْ أَقُلَّهُ مَعَ أَنَّهُ مَقُولٌ لِعَبْرِي  
فَالتَّقْدِيمُ يُفِيدُ نَفْيَ الْفِعْلِ عَنِ الْمُتَكَلِّمِ وَثُبُوتَهُ لغيرِهِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي نُفِيَ عَنْهُ مِنَ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ وَلا يَلِزُ ثُبُوتُهُ  
لِجَمِيعٍ مِنْ سِوَاكَ لِأَنَّ التَّخْصِيسَ إِنَّمَا هُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَنْ يَتَوَهَّمُ الْمُخاطَبَ إِشْتِرَاكَكَ مَعَهُ أَوْ أَنْفَرَاذَكَ بِهِ دُونَهُ۔

ترجمہ: شیخ عبدالقاہر نے کہا اور کبھی مسند الیہ کو مقدم کیا جاتا ہے تاکہ تقدیم مسند الیہ فائدہ دے اس کی تخصیص کا خبر فعلی کے ساتھ یعنی  
خبر فعلی کو اس پر منحصر کرنے کا اگر مسند الیہ حرف نفی سے متصل ہو یعنی نفی کے بعد بلا فضل واقع ہو جیسے ما انا قلت هذا یعنی میں نے تو یہ نہیں کہا  
باوجودیکہ میرے علاوہ کا کہا ہوا ہے پس تقدیم، متکلم سے فعل کی نفی کا فائدہ دیتی ہے اور غیر متکلم کے لئے فعل کے ثبوت کا فائدہ دیتی ہے اس  
طریقہ پر جس طریقہ پر متکلم سے نفی کی گئی ہے عموم اور خصوص کے لحاظ سے اور تیرے علاوہ تمام کے لئے فعل کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے اور اس  
لئے کہ تخصیص اس شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے جسکے ساتھ مخاطب تجھ کو شریک کا سمجھ رہا ہے یا اس کام کا مرتکب تجھ کو تنہا سمجھ رہا ہے۔

تشریح: عبدالقاہر سے پہلے قال فعل متن میں نہیں ہے بلکہ شارح نے اس فعل کو مقدر مان کر اس طرف 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 بلکہ مناسب یہ تھا کہ عبدالقاہر کو مبتدا بنا دیا جائے اور اس کی خبر ”اورد کلاما“ 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 ماننے 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۔ الحاصل دونوں صورتوں میں ایک ایک خرابی  
لازم آتی ہے۔ بہر حال قال عبدالقاہر اورد کلاما سے مراد یہ ہے کہ وقد یقدم الی آخرہ سے جو کچھ بیان کیا جائے گا وہ

عبدالقاہر کا کلام ہے۔ یہ خیال رہے کہ عبدالقاہر کا یہ کلام اہتمام مذکور کا مقابل ہے یعنی مصنف کے قول اما تقدیمہ 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 عبدالقاہر کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ  
کبھی مسند الیہ کو اس لئے 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 مگر اس تقدیم کا مفید تخصیص ہونا دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ مسند الیہ کی خبر، فعل ہو اور اس کی  
ضمیر مستتر 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 فعلی کے ثبوت کے ساتھ اور جب  
ایسا ہے تو متن میں خبر فعلی سے پہلے مضاف محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی۔ بنفی الخبر 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 فضل حرف نفی کے بعد واقع ہوگا تو تقدیم، تخصیص کا  
فائدہ دیگی ورنہ نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسند الیہ اور حرف نفی کے درمیان اگر فعل کے کسی معمول کے ساتھ فصل ہو گیا تو بھی تقدیم مسند الیہ  
تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے ما زید انا صوبت، میں نے ہی زید کو نہیں مارا ہے۔ ما فی الدار انا جلست گھر میں ہیں ہی 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 ولی لغت فاصل  
کے ساتھ بھی صادق آتا ہے پس یہاں شارح نے بلا فصل کی قید ولی کی قید معتبر نہیں ہے۔ خادم نے اسی حقیقت لغویہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہا ہے  
کہ دوسری شرط یہ ہے کہ مسند الیہ حرف نفی کے بعد واقع ہو خواہ بلا فضل واقع ہو خواہ فاصل کے ساتھ واقع ہو۔

الحاصل مذکورہ دونوں شرطوں کے ساتھ مسندالیہ کی تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے یعنی مسندالیہ پر مسند (خبر فعلی) کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ مسندالیہ 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 ما انا قلت هذا اس مثال میں مسندالیہ کلمہ 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 مسندالیہ کی تقدیم متکلم سے نفی کا فائدہ دیگی اور متکلم کے لئے اس کا ثبوت پر ثبوت کا فائدہ دیگی جس طریقے پر متکلم سے نفی کی گئی ہے اگر متکلم سے فعل کی خصوصی طور پر نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے اس کا ثبوت بھی خصوصی طور پر ہوگا جیسا کہ مذکورہ مثال میں متکلم سے خصوصی طور پر اس بات کے کہنے کی نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے بھی خصوصی طور پر اس بات کے کہنے کا ثبوت ہوگا اور اگر متکلم سے فعل کی عمومی طور پر نفی کی گئی ہے تو غیر متکلم کے لئے بھی عمومی طور پر اس کا ثبوت ہوگا مثلاً ما انا رأیت احدًا میں نے ہی کسی کو نہیں دیکھا۔ اس مثال میں چونکہ متکلم سے عمومی طور پر رویت کی نفی کی گئی ہے اس لئے غیر متکلم کے لئے رویت کا ثبوت بھی عمومی طور پر ہوگا یعنی غیر متکلم نے ہر ایک کو دیکھا ہے ولا یسلم سے ایک وہم کو دور کیا گیا ہے وہم یہ ہے کہ تخصیص اور قصر کی 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 جائے گا 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 ہے حالانکہ یہ بات بدلتہ باطل ہے کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی فعل دنیا کے سارے افراد کے لئے ثابت ہو اس کی ضرورت نہیں ہے۔

(۱) قصر حقیقی (۲) قصر اضافی۔ قصر حقیقی 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 (مقصور) دوسری شے (مقصور علیہ) کے علاوہ کسی شے میں نہ پائی جائے مثلاً لا الہ الا اللہ 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 قصر اضافی 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 سمجھتا تھا پس متکلم نے اس مخاطب سے کہا کہ حسن ہی بہادر ہے سعید بہادر نہیں ہے یعنی دونوں کو بہادر سمجھنا 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 قصر اضافی مراد ہے نہ کہ حقیقی اور یہ مطلب ہے کہ مسندالیہ کی تقدیم جو خبر فعلی کو مسندالیہ 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 مسندالیہ (متکلم) خبر فعلی میں اس کا شریک ہے یا مخاطب کو یہ خیال ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ مسندالیہ کے علاوہ اور دوسرا معین شخص خاص ہے پس متکلم نے شرکت کی نفی کر کے یا اپنے برخلاف گمان کی نفی کر کے خبر فعلی کو اپنے ساتھ خاص کیا ہے اور اپنے اور پر 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 برخلاف گمان کیا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی بطلان نہیں ہے متکلم نے اگر شرکت کی نفی کی ہے تو اس کو قصر افراد کہا جائے گا اور اگر اپنے برخلاف کی نفی کی ہے تو اس کو قصر قلب کہا جائے گا۔

هذا ولا غيرى لان مفهوم ما انا قلت ثبوت قائلية هذا القول لغير المتكلم ومنطوق لا غيرى نفيتها عنه وهما متناقضان  
ولما انا رأيت احداً لانه يقتضى ان يكون انسان غير المتكلم قدر رأى كل احد من الناس لانه قد نفى عن التكلم  
الرؤية على وجه العموم فى المفعول فيجب ان يشب لغيره على وجه العموم فى المفعول ليتحقق تخصيص التكلم  
بهذا النفي ولا ما انا ضربت الا زيادا لانه يقتضى ان يكون انسان غيرك قد ضرب كل احد بسوى زيد لان  
المستثنى منه مقدّر عام وكل ما نفيت عن المذكور على وجه الحصر يجب ثبوته لغيره تحقيقاً لمعنى الحصر ان عاما  
فعام وان خاصاً فخاص وفي هذا المقام مباحث نفيسة وشحنها بها فى الشرح۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے یعنی اس لئے کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور مذکور سے حکم کی نفی کا اس کے غیر کے لئے ثبوت کے ساتھ  
مانا قلت ولا غیرى صحیح نہیں ہے کیونکہ انا قلت کا مفہوم اس قول کی قائلیت کو غیر کے لئے ثابت کرنا ہے اور لا غیرى کا منطوق غیر  
متکلم سے اس کی نفی کرنا ہے اور یہ دونوں متناقضین ہیں اور نہ ما انا رأيت هذا 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 اس لئے کہ مفعول میں متکلم سے رویت کی نفی علی وجہ العموم کی گئی ہو لہذا غیر  
متکلم کے لئے مفعول میں علی وجہ العموم ثبوت ضروری ہے تاکہ اس نفی کے ساتھ متکلم کی تخصیص متحقق ہو جائے اور نہ ما انا ضربت الا زيادا  
صحیح ہے کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ تیرے علاوہ کوئی انسان ایسا ہو جس نے زيد کے علاوہ ہر ایک کو مارا ہو اس لئے کہ مستثنى منه  
مقدر عام ہے اور ہر وہ چیز جس کی تو مذکور سے علی وجہ الحصر نفی کرے معنی حصر کو متحقق کرنے کے لئے غیر متکلم کے واسطے اس کا ثبوت ضروری ہے  
اگر عام ہو تو عام اور اگر خاص ہو تو خاص۔ اور اس مقام میں اچھی اچھی بحثیں ہیں جن سے ہم نے شرح کو مزین کیا ہے۔

تشریح: مصنف نے اپنے قول وقد يقدم المسند اليه ليفيد تخصيصه پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تقدیم  
مسند اليه چونکہ تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اور اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ حکم مذکور یعنی مسند اليه مذکور سے یعنی متکلم سے منٹھی ہو اور غیر متکلم کے لئے  
ثابت ہو اس لئے ما انا قلت هذا ولا غیرى کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ تخصیص اور حصر کی وجہ سے ما انا قلت هذا کا مفہوم اور مدلول  
الترامی یہ ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم کے لئے ثابت ہو اس لئے کہ جب اس قول کی قائلیت متکلم سے منٹھی ہو تو لازمی طور پر غیر متکلم  
کے لئے ثابت ہوگی اور لا غیرى کا منطوق اور مدلول مطابقی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس قول کی قائلیت غیر متکلم سے منٹھی ہے کیونکہ لا غیرى  
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 غنطین کی وجہ سے یہ کلام غیر  
صحیح اور باطل ہوگا اور ما انا رأيت احداً 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 اقاعدہ 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 ما انا ضربت  
الا زيادا کہنا بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ متکلم کے علاوہ کوئی آدمی ایسا ہو جس نے زيد کے علاوہ سب کو مارا ہو  
حالانکہ یہ بات محال اور ناممکن ہے کیونکہ اس مثال میں مستثنى منه عام مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے ما انا ضربت احداً الا زيادا  
اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ جس چیز کی نفی مذکور یعنی متکلم سے بطریقہ حصر ہو تو معنی حصر 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 شازح کہتے ہیں کہ میں نے اس مقام پر مطول میں بڑی عمدہ بحثیں لکھی ہیں اگر جی چاہے تو دیکھ لیا جائے۔

وَالَا اِنِّى وَاِنْ لَمْ يَلِ الْمَسْنَدِ الْيَه حَرْفِ النَّفْيِ بَانَ لَا يَكُونُ فِي الْكَلَامِ حَرْفِ النَّفْيِ اَوْ يَكُونُ حَرْفِ النَّفْيِ مَتَّخِرًا  
عن المسند اليه فقد ياتي التقديم للتخصيص ردا على من زعم انفراد غيره اى غير المسند اليه المذکور به اى  
بالخير الفعلى او زعم مشاركته اى مشاركة الغير فيه اى فى الخير الفعلى نحو انا سعيث فى حاجتك لمن  
زعم افراد الغير بالسعي فيكون قصر قلب او زعم مشاركته لك فى السعي فيكون قصر افراد ويؤكد على الاول  
اى على تقدير كونه ردا على من زعم انفراد الغير بنحو لا غيرى مثل لا زيد ولا عمر ولا من سواى لانه الدال  
صريحا على تقدير كونه ردا على من زعم المشاركة بنحو وحيدى مثل متفردا او متوحدا او غير مشارك لانه  
الدال صريحا على ازالة شبهة اشتراك الغير فى الفعل والتاكيد انما يكون لدفع شبهة خالجت قلب السامع۔

ترجمہ: اور نہ یعنی اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل نہ ہو باس 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 انا سعیث فی حاجتک اس شخص سے کہے جو سعی کے ساتھ غیر کے منفرد ہونے کا قائل ہو تو (یہ) تخصیص قصر  
قلب ہوگی یا سعی 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 غیرى جیسے کے ساتھ جیسے لازید، لا عمر و اور لا من  
سواى کیونکہ لا غیرى صریحہ اس بات کے شبہ 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 وحدى جیسے کے ساتھ جیسے متفلسو حدا یا  
غیر مشارک کیونکہ یہ لفظ صریحاً فعل میں غیر کے اشتراک کے شبہ کو زائل کرنے پر دلالت کرنے والا ہے اور تاکید ایسے شبہ کو دور کرنے کے  
لئے ہوتی ہے جو سامع کے دل میں کھلتا ہو۔

تشریح: مصنف 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 تقوی حکم  
اور تقریر حکم 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 مرتکب 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 انا سعیث فی حاجتک تیری حاجت روائی میں میں نے ہی کوشش 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 کرنے والا 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 غیرى یا اس کے ہم مثل لازید لا عمر و لا من سواى وغیرہ الفاظ سے مؤکد کیا جائے گا کیونکہ یہ الفاظ صریحاً اس

بات پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل مسند الیہ (متکلم) سے صادر ہوا ہے اس کے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے اور دوسری صورت میں یعنی قصر انفراد کی صورت میں وحدی یا اس کے ہم مثل متصرفاً، متوحداً غیر مساربک 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 مرتکب تنہا متکلم ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پہلی صورت میں وحدی وغیرہ الفاظ کے ساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل متکلم کے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے اور دوسری صورت میں لاغیرمی وغیرہ الفاظ کے ساتھ تاکید لانا بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے تو ہم جواب دیں گے کہ پہلی صورت میں وحدی کے ساتھ تاکید لانا اگرچہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل متکلم کے علاوہ سے صادر نہیں ہوا ہے لیکن اس بات پر وحدی کی دلالت التزاماً ہے نہ کہ صراحتاً۔

اسی طرح دوسری صورت میں لاغیرمی وغیرہ کے ساتھ تاکید لانا اگرچہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فعل کے ارتکاب میں متکلم کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہے لیکن اس بات پر لاغیرمی کی دلالت التزاماً ہے نہ کہ صراحتاً۔ اور صریحی دلالت چونکہ التزامی دلالت سے اولیٰ ہوتی ہے اس لئے ہم نے پہلی صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لئے لاغیرمی وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے اور دوسری صورت میں کلام کو مؤکد کرنے کے لئے وحدی وغیرہ الفاظ کو خاص کیا ہے۔

وقد یأتی لتقویۃ الحکم وتقریرہ فی ذہن السامع دون التخصیص نحو هو یعطی الجزیل قصداً الی تحقیق انه یفعل اعطاء الجزیل وسیرد علیک معنی التقوی۔

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 یعطی 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 فرماتے ہیں کہ مسند الیہ اگر حرف نفی سے متصل نہ ہو تو مسند الیہ کی تقدیم کبھی سامع کے ذہن میں حکم کو قوی اور ثابت کرنے کے لئے آتی ہے تخصیص کے لئے نہیں آتی مثلاً ہو یعطی 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 ہ مبتدا کی طرف ہوئی اور اعطاء فعل، ہو مبتدا کے لئے ثابت ہو گیا اور فعل یعطی چونکہ اسی ضمیر پر مشتمل ہے جس کا مرجع مبتدا ہے اور یہ فعل اس ضمیر کی طرف مسند ہے تو فعل اعطاء مبتدا کی طرف دوبار مسند ہوا اور فعل اعطاء مبتدا کے لئے دو بار ثابت ہوا پس یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ کوئی یوں کہے یعطی زید الجزیل یعطی زید الجزیل اور اسناد کا کمر ہونا اور کسی حکم کا دوبار ثابت ہونا اسی کا نام تقویٰ حکم اور تقریر حکم ہے لہذا مذکورہ مثال میں تقدیم مسند الیہ تقویٰ حکم اور تقریر حکم کے لئے ہوگی۔

و کذا اذا کان الفعل منفیاً فقد یأتی التقدیم للتخصیص وقد یأتی للتقویٰ فالاول نحو انت ما سعیت فی حاجتی قصداً الی تخصیصہ بعدم السعی والثانی نحو انت لا تکذب وهو لتقویۃ الحکم المنفی وتقریرہ فانہ اشد لفی الکذب من لایکذب لَمَا فیہ من تکرار الاسناد المفقود فی لا تکذب و اقتصر المصنف علی مثال التقوی لیسر عہ التفریقہ بینہ وبين تاکید المسند الیہ کما اشار الیہ بقولہ و کذا من لا تکذب انت یعنی انه اشد لفی الکذب من لایکذب انت مع ان فیہ تاکیداً لانه ان لفظ انت او لان لا تکذب انت لتأكيد المحکوم علیہ بانہ هو ضمیر المخاطب تحقیقاً و لیس الاسناد الی علی سبیل السہو والتجوڑ او النسیان لا لتأكيد الحکم لعدم تکرار الاسناد وهذا الذی ذکر من التقدیم للتخصیص تارةً والتقویٰ اُخریٰ ان بُنی الفعل علی معرف۔

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 کے ساتھ اس کی تخصیص کا ارادہ کرتے ہوئے اور ثانی جیسے انت لانتکذب اور یہ حکم منفی کی تقویت اور تقریر کے لئے ہے کیونکہ اس میں لانتکذب کی بہ نسبت جھوٹ کی نفی زیادہ ہے اس لئے کہ اس میں اس اسناد کی تکرار ہے جو لانتکذب میں مفقود ہے اور مصنف نے تقویٰ کی مثال پر اکتفاء کیا تاکہ اس پر تقویٰ حکم اور تاکید مسند الیہ کے درمیان فرق متفرع ہو سکے جیسا کہ اس کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور ایسے ہی لانتکذب انت سے یعنی انت لانتکذب میں کذب کی نفی لانتکذب انت سے زیادہ ہے باوجودیکہ اس میں تاکید ہے اس لئے کہ لفظ انت یا اس لئے کہ لانتکذب انت تاکید محکوم علیہ کے لئے ہے بایں طور کہ وہ تحقیق کے ساتھ ضمیر مخاطب ہے اور اس کی طرف اسناد ہو اور مجاز یا نسیان کے طریقہ پر نہیں ہے نہ کہ تاکید حکم کے لئے کیونکہ تکرار اسناد معدوم ہے اور یہ جو مذکور ہوا یعنی تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے اگر فعل معرف پر مبنی ہو۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ اسی طرح جب فعل منفی ہو یعنی جب حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو تو مسند 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 ما سعیت فی حاجتی تو نے ہی میری حاجت روائی میں کوشش نہیں کی ہے پس اس مثال میں مسند الیہ کو عدم سعی کے ساتھ خاص کرنا مقصود ہے یعنی مسند الیہ سے سعی کی نفی کرنا اور غیر مسند الیہ کو اس کے لئے ثابت کرنا مقصود ہے۔ الحاصل اس مثال میں تقدیم اسی طرح مفید تخصیص ہے جیسا کہ ما انا قلت هذا من مفید تخصیص ہے اور ثانی میں یعنی تقویٰ حکم کی مثال انت لانتکذب ہے کیونکہ اس مثال میں حکم منفی کی تقریر اور تقویت ہے اس طور پر کہ انت لانتکذب میں کذب کی نفی لانتکذب سے زیادہ ہے اور انت لانتکذب 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 مسند 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 لانتکذب۔ لانتکذب لانتکذب 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 لانتکذب میں چونکہ تکرار اسناد نہیں ہے اس لئے 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 تخصیص ہوتا ہے لیکن شے کا بالذات ہونا اور چے کا بالتبع 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 رہی تقویٰ تو وہ بالتبع حاصل ہوتی ہے مقصود بالذات نہیں ہوتی۔ شارح نے انت لانتکذب کے مفید تقویٰ ہونے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس میں حکم منفی کی تقویت ہے اور حکم منفی یعنی وہ حکم جسکی نفی کی گئی ہے کذب ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مثال میں کذب کی تقویت مقصود ہے حالانکہ 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 لانتکذب کو حذف کر دیا جاتا ہے اور یوں کہا جاتا ہو لانتکذب وهو لتقویۃ الحکم اور حکم سے مراد نفی کذب ہے لہذا ہے کلام نفی کذب کی تقویت کے لئے ہے اور یہ صحیح ہے۔

واقصر المنصف الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ فعل منفی کی صورت میں تقدیم مسند 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 قیاس کرتے ہوئے یہاں دونوں مثالوں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن مصنف نے تقویٰ کی مثال کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ مصنف تقویٰ اور تاکید مسند الیہ کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے انت لانتکذب میں کذب کی نفی لانتکذب انت سے بھی زیادہ ہے باوجودیکہ لانتکذب انت میں مسند الیہ کی تاکید انت مذکور ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ لانتکذب انت میں لفظ انت محکوم علیہ (فاعل اور مسند الیہ) کی تاکید ہے اور محکوم علیہ تحقیقی طور پر وہ ضمیر مخاطب ہے جو کذب میں مستتر ہے۔ اور اس تاکید

سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ فعل کذب کی اسناد ضمیر مخاطب کی طرف سہوایا مجازاً یا نسیاناً نہیں ہے اور لفظ انت تا کید حکم کے لئے نہیں ہے اور تا کید حکم کے لئے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تا کید حکم کے لئے تکرار اسناد ضروری ہے اور یہاں تکرار اسناد پایا نہیں گیا لہذا لام کذب انت میں حکم کی تا کید نہ ہوگی بلکہ محکوم علیہ کی تا کید ہوگی اور تا کید حکم، تا کید محکوم علیہ سے اتوی ہوتی ہے۔ اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تا کید حکم جو مفید تقویٰ ہے اس میں اسناد مکرر ہوتی ہے اور تا کید محکوم علیہ میں اسناد مکرر نہیں ہوتی بلکہ ایک ہوتی ہے۔ تا کید محکوم علیہ کا فائدہ مجازاً یا غلطی یا نسیان کے وہم کو دور کرنا ہے مثلاً اگر صرف لام کذب کہہ دیا جاتا تو وہم ہو سکتا تھا کہ یہاں اسناد میں مجاز ہے یعنی حقیقت میں تو لا ینکذب ہے اور کذب کی اسناد غائب کی طرف ہے لیکن مجازاً ضمیر مخاطب کی طرف اسناد کر دی گئی اور لا ینکذب کہہ دیا گیا۔ لیکن جب لام کذب کے بعد انت ذکر کیا گیا تو مجاز کا یہ وہم دور ہو گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا یہ قول کہ تقدیم کبھی تخصیص کے لئے آتی ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے اس وقت ہے جبکہ فعل معرفہ پڑنی ہو یعنی مسند الیہ معرفہ ہو اسم ظاہر ہو یا ضمیر ہو۔

وَأَنَّ بِنَى الْفِعْلِ عَلَىٰ مَنْكِرٍ أَفَادَ التَّقْدِيمَ تَخْصِصِ الْجِنْسِ أَوْ الْوَاجِدِ بِهِ أَيْ بِالْفِعْلِ نَحْوُ رَجُلٍ جَاءَ نِي أَيْ لَأَمْرًا فَيَكُونُ تَخْصِصِ جِنْسٍ أَوْ لَا رَجُلَانِ فَيَكُونُ تَخْصِصِ وَاحِدٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ اسْمَ الْجِنْسِ حَامِلُ الْمَعْنَى الْجِنْسِيَّةِ وَالْعَدَدِ الْمَعِينِ أَعْنَى الْوَاحِدِ إِنْ كَانَ مَفْرُودًا أَوْ الْإِثْنَيْنِ إِنْ كَانَ مثنَىٰ أَوْ الزَّائِدِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ جَمْعًا فَاصِلُ النُّكْرَةِ الْمَفْرُودَةِ إِنْ يَكُونُ لَوَاحِدٍ مِنَ الْجِنْسِ فَقَدْ يَقْصَدُ بِهِ الْجِنْسَ فَقَطْ وَقَدْ يَقْصَدُ بِهِ الْوَاحِدَ فَقَطْ وَالَّذِي تَشْعُرُ بِهِ كَلَامُ الشَّيْخِ فِي دَلَائِلِ الْأَعْجَازِ إِنْ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْمَعْرِفَةِ وَالنُّكْرَةِ فِي إِنْ الْبِنَاءِ عَلَيْهِ قَدْ يَكُونُ لِلتَّخْصِصِ وَقَدْ يَكُونُ لِلتَّقْوَىٰ۔  
ترجمہ: اور اگر فعل نکرہ پڑنی 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 معنوں کا حامل ہے جنسیت کا اور عدد معین کا۔ یعنی ایک کا اگر مفرد ہو یا دو کا اگر مثنیہ 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 کہ 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 معرفہ اور نکرہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اس بارے میں کہ فعل کا مسند الیہ پڑنی ہونا کبھی تخصیص کے لئے ہوتا ہے اور کبھی تقویٰ کے لئے۔  
تشریح: سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر مسند الیہ معرفہ 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 تو ہو لیکن مسند الیہ کے بعد ہو تو ان تمام 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 مسند الیہ نکرہ ہو یعنی فعل کی بناء نکرہ پر ہو مسند الیہ خواہ حرف نفی سے متصل ہو خواہ متصل نہ ہو تو اس صورت میں تقدیم مسند الیہ صرف مفید تخصیص ہوگی تخصیص جنس کی ہو یا تخصیص واحد کی ہو جیسے رجل جاء نئی تخصیص جنس کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ میرے پاس مرد ہی آیا ہے یعنی عورت نہیں آئی ہے مطلب یہ ہے کہ فعل نجی (آنا) جنس رجل پر منحصر ہے نہ کہ جنس امرأہ پر اور رہی یہ بات کہ آنے والا ایک ہے یا ایک سے زائد ہے تو اس کو بیان کرنا متکلم کا مقصود نہیں ہے اور تخصیص 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 متکلم کا مقصود یہ ہے کہ فعل نجی فرد واحد پر منحصر ہے اور رہا یہ کہ آنے والا کون ہے مرد ہے یا عورت ہے یا اس کو بیان کرنا متکلم 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 ثنی ہے تو اس میں جنسیت اور اثنییت 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 اس لئے

متکلم اگر تخصیص جنس کا ارادہ کرے گا تو وہ جنس منثی ہو جائے گی جو محکوم علیہ کے مقابل ہے چنانچہ مفرد میں کہا جائیگا زجل جاء نی ای لا امرأة اورثی میں کہا جائیگا ورجلان جاء نی ای لا امرأتان اور جمع میں کہا جائیگا ورجال جاؤنی ای لانساء یہ بھی خیال رہے کہ متکلم اس تخصیص جنس کا ارادہ اس وقت کرے گا جب کہ مخاطب کا اعتقاد یا تو یہ ہو کہ آنے والا صرف جنس مرآة سے ہے یا یہ ہو کہ آنے والا جنس رجل اور جنس امرآة دونوں سے ہے پہلی صورت میں قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا اور اگر متکلم عدد کی تخصیص کا ارادہ کرتا ہے تو وہ عدد منثی ہو جائے گا جو عدد محکوم علیہ کا مقابل ہے مثلاً مفرد میں کہا جائیگا زجل جاء نی ای اثنتان ولاجماعة اورثی میں کہا جائیگا ورجلان جاء نی ای لا واحد ولاجماعة اور جمع میں کہا جائیگا ورجال جاؤنی ای لا واحد ولا اثنتان یہ اس وقت کہا جائیگا جبکہ عدد مخصوص کے بارے میں مخاطب کا اعتقاد متکلم کے اعتقاد کے برخلاف ہو یا مخاطب کا اعتقاد دو عدد کے سلسلے میں شرکت کا ہو پہلی صورت میں قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا۔ مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ متکلم کے پاس آنے والا دو کا عدد ہے ایک کا نہیں پس متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا زجل جاء نی میرے پاس رجل کا ایک ہی فرد آیا ہے دو نہیں۔ اور اگر مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ متکلم کے پاس آنے والا ایک کا عدد بھی ہے اور دو کا بھی یعنی تین مرد آئے ہیں پس متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا زجل جاء نی میرے پاس صرف ایک کا عدد آیا شی کا نہیں۔

فصل النكرة المفردة سے شارح نے دلیل اختصاص پر تفریح پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نکرہ مفردہ جس کو ہم جنس کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے اس کی 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 پر دلالت کرتا ہے پس اس نکرہ مفردہ سے کبھی فقط 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۔

والذی یشعر بہ کلام الشیخ سے شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے شروع بحث میں قال عبد القاهر کہہ کر مذکورہ تمام تفصیل عبد القاهر کی طرف منسوب کی ہیں اور جب ایسا ہے تو گویا مصنف نے یوں کہا کہ شیخ عبد القاهر نے یہ فرمایا ہے کہ مسند الیہ اگر نکرہ ہو تو اس صورت میں مسند الیہ کی تقدیم صرف تخصیص کے لئے ہوگی تقوی کے لئے نہ ہوگی یعنی مسند الیہ کے نکرہ ہونے کی صورت میں تقدیم کا صرف تخصیص کے لئے ہونا شیخ عبد القاهر کا مذہب ہے حالانکہ یہ بات شیخ کی دلائل الاعجاز کے بیان کے بالکل برخلاف ہے کیونکہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں یہ بیان کیا ہے کہ فعل کی بناء اگر مسند الیہ پر ہو یعنی فعل مسند الیہ کا مسند اور خبر ہو تو اس صورت میں تقدیم کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقوی کے لئے ہوگی مسند الیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو اور شیخ کے اس بیان کا مصنف کے بیان کے برخلاف ہونا بالکل ظاہر ہے۔

وَوَافَقَهُ اَنَّى عَبْدِ الْقَاهِرِ السَّكَكِيِّ عَلِيٌّ ذَٰلِكَ اِنِّي عَلِيٌّ اَنَّ التَّقْدِيمَ يَفِيدُ التَّخْصِصَ لَكِنْ خَالَفَهُ فِي شُرَاطِئِ وَتَفَاصِيلِ فَاَنَّ مَذْهَبَ الشَّيْخِ اَنَّهُ اِنْ وَلِيَ حَرْفَ النِّفْيِ فَهُوَ لِلتَّخْصِصِ قَطْعًا وَاِلَّا فَقَدْ يَكُونُ لِلتَّخْصِصِ وَقَدْ يَكُونُ لِلتَّقْوَى مَضْمُرًا كَانْ اَوْ مَظْهَرًا مَعْرُفًا اَوْ مَنكُرًا مَثْبُتًا كَانِ الْفِعْلُ اَوْ مَنفِيًّا وَمَذْهَبُ السَّكَكِيِّ اَنَّهُ اِنْ كَانِ نَكْرَةً فَهُوَ لِلتَّخْصِصِ اِنْ لَمْ يَمْنَعْ مِنْهُ مَانِعٌ وَاِنْ كَانِ مَعْرُفَةً فَانْ كَانِ مَظْهَرًا فَلَيْسَ اِلَّا لِلتَّقْوَى وَاِنْ كَانِ مَضْمُرًا فَقَدْ يَكُونُ لِلتَّقْوَى وَقَدْ يَكُونُ لِلتَّخْصِصِ مِنْ غَيْرِ تَفْرِيقٍ بَيْنَ مَا يَلِي حَرْفَ النِّفْيِ وَغَيْرِهِ وَالْيَ هَذَا اِشَارَةٌ بِقَوْلِهِ اِلَّا اَنَّهُ قَالَ التَّقْدِيمَ يَفِيدُ اِلْتِمَاصًا اِنْ جَازَ تَقْدِيرُ كَوْنِهِ اِنِّي كَوْنِ الْمَسْنَدِ اِلَيْهِ فِي الْاَصْلِ وَمُؤَخَّرًا عَلَيَّ اَنَّهُ فَاعِلٌ مَعْنَى فَقَطْ لَا لَفْظًا نَحْوِ اِنَّا قَمْتُ فَانَّهُ يَجُوزُ اِنْ يَقْدَرُ اَنَّ اَصْلَهُ قَمْتُ اِنَّا فَيَكُونُ اِنَّا فَاعِلًا مَعْنَى تَاكِيدًا لَفْظًا وَقَدْرَ عَطْفِ عَلَيَّ جَازٍ يَعْنِي اِنَّ اِفَادَةَ



التخصیص مشروطة بشرطین احدهما جواز التقدير والاخر ان يعتبر ذلك انى يقدر انه كان فى الاصل مؤخرًا۔ ترجمہ: اور عبدالقاہر کی سکا کی نے موافقت کی ہے اس بات پر کہ تقدیم مفید تخصیص ہے لیکن اس کی مخالفت کی ہے شرائط اور تفصیل میں اس لئے کہ شیخ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مسند الیہ حرف نفی کے متصل ہو تو تقدیم قطعاً طور پر تخصیص کے لئے ہوگی ورنہ کبھی تخصیص کے لئے ہوگی اور کبھی تقویٰ کے لئے مسند الیہ اسم ضمیر ہو یا اسم ظاہر ہو، معرفہ ہو یا نکرہ ہو، فعل مثبت ہو یا منفی ہو اور سکا کی کا مذہب یہ ہے کہ مسند الیہ اگر نکرہ ہے تو تقدیم تخصیص کے لئے ہوگا اگر اس سے کوئی مانع نہ ہو اور اگر معرفہ 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 اس کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے قول سے مگر یہ کہ کہا کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے اگر مسند الیہ کا فاعل معنوی ہونے کی بناء پر نہ کہ فاعل لفظی ہونے کی بناء پر اصل میں مؤخر ہونا فرض کرنا جائز ہو جیسے انما قسمت اس لئے کہ ممکن ہے یہ کہ فرض کیا جائے کہ اس کی اصل قسمت انا ہے پس انا فاعل ہوگا معنی (اور) تاکید ہوگا لفظاً اور قدراً، جاز پر معطوف ہے یعنی تخصیص کا فائدہ 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: تفصیل مصنف کہتے ہیں کہ سکا کی اس بات میں تو شیخ عبدالقاہر کے موافق ہے کہ تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص ضرور ہے لیکن شرائط اور تفصیل میں مخالف ہے چنانچہ شیخ عبدالقاہر 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 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 تین 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 اسی 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 خواہ 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 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 میرے سے حرف نفی نہ ہو اور اگر مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہے تو تقدیم مسند الیہ کبھی تقویٰ کے لئے ہوگی اور کبھی تخصیص کے لئے ہوگی حرف نفی مقدم ہو یا مؤخر ہو یا حرف نفی بالکل نہ ہو۔ شارح کی عبارت من غیر تفرقة بین مایلی حروف النفی وغیرہ تینوں تفصیل (ان کا نکرہ، ان کا معرفہ، مظهر، وان کان مضمرًا) کی طرف راجع ہے خادم نے اس کی تفصیل کر دی ہے۔ اگر آپ غور کر کے دیکھیں تو معلوم ہو جائے گا کہ مذکورہ نو صورتوں میں سے صرف تین صورتوں میں سکا کی نے شیخ عبدالقاہر کی موافقت کی ہے اور باقی چھ صورتوں میں مخالفت کی ہے جن تین صورتوں میں موافقت کی ہے وہ یہ ہیں (۱) مسند الیہ نکرہ دوہ اور حرف

نئی کے بعد ہوا اس صورت میں شیخ اور سکا کی دونوں کے نزدیک تقدیم مفید تخصیص ہے (۲) مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہوا اور حرف نفی مسند الیہ سے مؤخر ہو (۳) مسند الیہ معرفہ اسم ضمیر ہوا اور حرف نفی بالکل نہ ہو، ان دونوں صورتوں میں تقدیم دونوں کے نزدیک مفید تخصیص بھی ہے اور مفید تقویٰ بھی۔

وہ چھ صورتیں جن میں سکا کی شیخ کے مخالف ہیں یہ ہیں (۱) مسند الیہ اسم ضمیر ہوا اور حرف نفی کے بعد واقع ہو۔ اس صورت میں تقدیم شیخ کے نزدیک تو صرف تخصیص کے لئے ہے اور سکا کی کے نزدیک تخصیص اور تقویٰ دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۲) مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہوا اور حرف نفی کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم شیخ کے نزدیک تو صرف تخصیص کے لئے ہے اور سکا کی کے نزدیک صرف تقویٰ کے لئے ہے (۳) مسند الیہ مکرہ ہوا اور حرف نفی اس کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو صرف تقویٰ کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقویٰ دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۴) مسند الیہ معرفہ اسم ظاہر ہوا اور حرف نفی اس کے بعد واقع ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو صرف تقویٰ کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقویٰ دونوں کا احتمال رکھتی ہے (۵) مسند الیہ مکرہ ہوا اور حرف نفی بالکل نہ ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو صرف تقویٰ کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور معرفہ اسم ظاہر ہوا اور حرف نفی بالکل نہ ہو اس صورت میں تقدیم سکا کی کے نزدیک تو صرف تقویٰ کے لئے ہے اور شیخ کے نزدیک تخصیص اور تقویٰ دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہوگی کہ شیخ کے نزدیک تقدیم مسند الیہ کی ایسی کوئی صورت نہیں ہے جس میں تقدیم صرف تقویٰ کے لئے ہو بلکہ شیخ کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک تقدیم یا تو صرف تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور یا اس میں تخصیص اور تقویٰ دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور سکا کی کے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ ان کے نزدیک تقدیم یا تو صرف تخصیص کے لئے ہوتی ہے یا صرف تقویٰ کے لئے ہوتی ہے اور یا تخصیص اور تقویٰ دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

الحاصل سکا کی نے اس بات میں کہ تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے شیخ کی موافقت کی ہے لیکن تفصیل میں مخالفت کی ہے خادم نے موافقت اور مخالفت کی تمام صورتوں کو بالتفصیل ذکر کر دیا ہے توجہ کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں نیز سکا کی نے شرائط میں بھی شیخ کی مخالفت کی ہے یعنی شیخ کے نزدیک تقدیم مطلقاً مفید تخصیص ہے یعنی ان کے نزدیک تقدیم کا مفید تخصیص ہونا کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے اس کے برخلاف، سکا کی کے نزدیک تقدیم کا مفید تخصیص ہونا مطلق نہیں ہے بلکہ دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے یعنی سکا کی کے نزدیک جن صورتوں میں تقدیم مفید تخصیص ہوتی ہے 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 اس کو تخصیص پیدا کرنے کے لئے مقدم کر دیا گیا فاعل معنوی اس لئے 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 انما قامت میں یہ بات جائز ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس کی اصل قامت انا ہے اور انا لفظاً ضمیر شکم متصل کی تاکید ہے لیکن معناً 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 معناً۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس کو 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 اس کو فرض کر بھی لیا گیا ہو تو اس وقت مسند الیہ کی یہ تقدیم مفید تخصیص ہوگی۔

وَالْأَجْوَانُ لَمْ يَوْجَدْ الشَّرْطَانَ فَلَا يَفِيدُ التَّقْدِيمُ إِلَّا تَقْوَى الْحَكْمِ سِوَاةِ جَازٍ تَقْدِيرُ التَّأخِيرِ كَمَا مَرَّ فِي  
 اِنَا قَمْتُ وَلَمْ يَقْدُرْ أَوْلَمْ يَجْزِ تَقْدِيرُ التَّأخِيرِ اَصْلًا نَحْوُ زَيْدٌ قَامَ فَانَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَقْدُرَ أَنْ اَصْلُهُ قَامَ زَيْدٌ فَقَدِمَ لِمَا

سند کرف۔

ترجمہ: ورنہ یعنی اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو تقدیم صرف تقویٰ حکم کا فائدہ دینی خواہ تقدیم تاخیر جائز ہو جیسا کہ اسما قمت میں گذر چکا ہے اور اس کو فرض نہ کیا گیا ہو یا تقدیم تاخیر بالکل جائز نہ ہو، جیسے زید قام اس لئے کہ جائز نہیں کہ یہ بات فرض کی جائے کہ اس کی اصل قام زید ہے پس مقدم کیا گیا اس بناء پر جو عنقریب ذکر کریں گے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر اجتماعی طور پر دونوں شرطیں موجود نہ ہوں تو مسند الیہ کی تقدیم صرف تقویٰ حکم کا فائدہ دینی تخصیص کے لئے مفید نہ ہوگی خواہ تاخیر مسند الیہ کو فرض کرنا جائز ہو جیسا کہ اسما قمت میں جائز ہے مگر اس کو 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 ہیں 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۔

ولما كان مقتضى هذا الكلام ان لا يكون نحو رجل جاء ني مفيداً للتخصيص لانه اذا اخر فهو فاعل لفظاً لا معنا استثناء السكاكي و اخرجه من هذا الحكم بان جعله في الاصل مؤخراً على انه فاعل معنوي لالفظاً بان يكون بدلاً من الضمير الذي هو فاعل وهذا معنى قوله واستثنى السكاكي المنكر بجعله من باب واسرؤا النجوى الذين ظلموا اي على القول بالابتنال من الضمير يعني قدّر ان اصل رجل جاء ني جاء ني رجل ان رجلا ليس بفاعل بل هو بدل من الضمير في جاء ني كما ذكر في قوله تعالى واسرؤا النجوى الذين ظلموا ان الواو فاعل والذين ظلموا بدل منه و انما جعله من هذا الباب لتلاينتي التخصيص اذ لا سبب له اي التخصيص سواء اي سوى تقدير كونه مؤخراً في الاصل على انه فاعل معنوي ولو لا انه مخصص لما صح وقوعه مبتداً۔

ترجمہ: اور چونکہ اس کلام کا مقتضی یہ ہے کہ رجل جاء ني مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب مکرہ کو مؤخر کیا جائے گا تو وہ لفظاً فاعل ہوگا نہ کہ معنی (اس لئے)۔ سکا کی نے اس کا استثناء کیا اور اس کو اس حکم سے نکالا ہے بایں طور کہ بنا دیا اس کو اصل میں مؤخر اس بناء پر کہ یہ معنی فاعل ہے نہ کہ 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 مکر کا استثناء کیا ہے اس کو واسرؤا النجوى الذى ظلموا کے باب سے بنا کر یعنی ضمیر سے بدل بنانے کے قول پر یعنی فرض کیا گیا کہ رجل جاء ني کی اصل جاء ني رجل ہے۔ اس بناء پر کہ رجل فاعل نہیں ہے بلکہ جاء ني کی ضمیر سے بدل ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول واسرؤا النجوى الذى میں مذکور ہے کہ واو فاعل ہے اور الذين ظلموا اس سے بدل ہے اور مکر کو اس بات سے اس لئے بنایا ہے تاکہ تخصیص فوت نہ ہو جائے کیونکہ تخصیص کا سبب اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے یعنی اس فرض کرنے کے علاوہ کہ وہ اصل میں مؤخر تھا اس بناء پر کہ وہ معنوی فاعل ہے اور اگر رجل جاء ني میں تخصیص نہ ہوتی تو اس کا مبتداء واقع ہوتا صحیح نہ ہوتا۔

تشریح: شارح اعتراف فرماتے ہیں کہ سکا کی کے قول والا فلا يفيد الا تقوى الحكم کا مقتضی یہ ہے کہ رجل جاء ني میں تقدیم مسند الیہ مفید تخصیص نہ ہو کیونکہ جب رجل کو جاء ني سے مؤخر کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا جاء ني رجل جاء ني فاعل ہوگا نہ کہ معنی اور سکا کی نے یہ فرمایا ہے کہ اگر مسند الیہ 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 مبتداء 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 کمرہ یعنی رجل اصل میں مؤخر ہے اور معنی فاعل ہے نہ کہ لفظ اس طور پر کہ جاءنی میں جو ضمیر مستتر ہے وہ جاء کا لفظاً فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے اور فاعل کا بدل بھی چونکہ معنی فاعل ہوتا ہے اس لئے رجل، جاء کا معنی فاعل ہوگا اور جب رجل معنی فاعل ہے تو اس کی 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 مگر کا سابقہ قاعدے سے استثناء کیا ہے اور اس مثال کو واسرو العجوى الذين ظلموا کے قبیل سے قرار دیا ہے یعنی جس طرح اسر واکاوا لفظاً فاعل ہے اور الذين ظلموا اس سے بدل ہے اسی طرح رجل، رجل کی اصل جاءنی رجل ہے اور رجل جاء کا لفظاً فاعل نہیں ہے بلکہ جاء کی ضمیر سے بدل ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مگر کو اسرو العجوى ظلموا کے قبیل سے قرار دینے کی ضرورت اس لئے پیش آئی تاکہ کمرہ یعنی رجل کے اندر تخصیص پیدا ہو جائے کیونکہ اس جگہ سوائے اس کے کہ مگر کو فاعل معنوی 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 ہوتا صحیح ہو۔

بخلاف المعروف فانه يجوز وقوعه مبتداً من غير اعتبار التخصيص فلزم ارتكاب هذا الوجه البعيد في المنكر دون المعروف فان قيل فيلزمه ابراز الضمير في مثل جاءني رجلا و جاء وني رجال والاستعمال بخلافه قلنا ليس مراده ان المرفوع في قولنا جاءني رجل بدل لا فاعل فانه مما لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل بل المراد ان في مثل قولنا رجل جاءني يقدّر ان الاصل جاءني رجل على ان رجلاً بدل لا فاعل ففي مثل قولنا رجال جاء وني يقدّر ان الاصل جاؤني رجال فليأمل۔

ترجمہ: برخلاف معروف کے اس لئے کہ اس کا بغیر تخصیص کا اعتبار کے مبتدا واقع ہونا جائز ہے پس اس وجہ بعید کا ارتکاب مگر میں لازم آئے گا نہ کہ معروف میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جاء انی رجلا و جاء و نی رجال جیسی تراکیب 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 جاء نی رجل میں بدل ہے نہ کہ فاعل اس لئے کہ اس کا کوئی عاقل قائل نہیں ہے چہ جائیکہ فاضل سکا کی، بلکہ مراد یہ ہے کہ رجل جاءنی جیسے ہمارے قول میں یہ فرض کیا جائے گا کہ اصل جاء نی رجل سے 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 کر لو۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ معرّف، مگر کے برخلاف ہے یعنی مسند الیہ مگر کو تخصیص کرنے کے لئے جس وجہ بعید کا ارتکاب کیا گیا ہے مسند الیہ معرّف میں مثلاً زيد قام میں اس وجہ بعید کا ارتکاب کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معرف کو تخصیص کا اعتبار کے بغیر مبتداء بنانا جائز ہے اور اس کو وجہ بعید اس لئے 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 جاءني کی اصل جاءني رجل ہے اور جاءنی کے اندر ضمیر مستتر فاعل ہے اور رجل اس سے بدل ہے یہ لازم آتا ہے کہ اگر مگر مثنیہ یا جمع ہو تو فعل کے اندر مثنیہ اور جمع کی ضمیر کا ظاہر کرنا واجب ہو مثلاً یوں کہیں

جاء انی رجلا و جاؤنی رجال حالانکہ استعمال اس کے برخلاف کے یعنی جاء نی رجلا و جاء نی رجال اور جاء نی رجال جاؤنی رجلا و جاؤنی رجال سے فصیح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سکا کی کی مراد یہ نہیں ہے کہ جاء نی رجل میں مرفوع یعنی رجل ہیئتہ بدل ہے اور فاعل نہیں ہے کیونکہ اس کا تو کوئی عاقل آدمی بھی قائل نہیں ہے چہ جائیکہ سکا کی جیسا فاضل انسان قائل ہو بلکہ سکا کی کی مراد یہ ہے کہ رجل جاءنی میں رجل مگرہ کو تخصیص کرنے کے لئے یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس کی اصل جاء نی رجل ہے اس بنیاد پر کہ رجل بدل ہے نہ

کہ فاعل لفظی اور یہ فرض کرنا ایسا ہے جیسا کہ محالات کو فرض کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رجل جاءنی میں یہ فرض نہ کیا جاتا کہ اس کی اصل جساء نی رجل ہے تو التقديم ماجفہ التأخیر بفید الحصر والتخصیص کے قاعدے کے تحت رجل میں تخصیص پیدا نہ ہوتی اور اس کو مستندالہ اور مبتدأ بنا جاز نہ ہوتا۔ رہا یہ سوال کہ رجل کو مؤخر کرنے کے بعد بدل بنانے کی کیا ضرورت تھی فاعل لفظی ہی بنا دیا جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی اور لفظی فاعل کو فعل پر مقدم کرنا جاز ہے اس لئے 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 جاز ہے۔

الحاصل رجل جاءنی میں یہ بات فرض کی گئی ہے کہ یہ اصل میں جاءنی رجل ہے اور رجل بدل ہے نہ کہ فاعل لفظی پس رجسلان جآئی اور رجال جاؤنی میں بھی یہ بات فرض کی جاسکتی ہے کہ اس کی اصل جآئی رجلان اور جاؤنی 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 ہے 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 جآئی 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 فلیتامل کہہ کر شارح نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ خوب غور کر لو یہ چیز صرف فرضی اور اعتباری ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔

ثم قال السبكاكى وشرطه ائى وشرط جعل المنكر من هذا الباب واعتبار التقديم والتأخير فيه ان لا يمنع من التخصيص مانع كقولك رجل جاءنى على ما مر ان معناه رجل جاءنى لا امرأة او لارجلان دون قولهم شره اذ اناب فان فيه مانعا من التخصيص اما على التقدير الاول يعنى تخصيص الجنس فلا ممانع ان يراد المهر شره لاخير لان المهر لا يكون الا شره واما على التقدير الثانى يعنى تخصيص الواحد فلينبوه عن مظان استعماله ائى لنبوه تخصيص الواحد عن مواضع استعمال هذا الكلام لانه لا يقصد به ان المهر شره لاشران وهذا ظاهره واذ قد طرحت الاثمة بتخصيصه حيث تأولوه بما امره اذ اناب الا شره لوجه ائى وجه الجمع بين قولهم بتخصيصه وبين قولنا بالمانع من التخصيص تفضيح شان الشر بتكبيره ائى جعل التكبير للتعظيم والتهويل ليكون المعنى شره عظيم فطبع امره اذ اناب لاشر حقير فيكون تخصيصه نوعيا والمانع انما كان من تخصيص الجنس او الواحد۔

ترجمہ: پھر سبکائی نے کہا اور مگر کو اس بات سے کرنے کی اور اس میں تقدیم و تاخیر کا اعتبار کرنے کی شرط یہ ہے کہ تخصیص سے کوئی مانع نہ ہو جیسے تیرا قول رجل جاءنى اس بناء پر جو گذر چکا ہے کہ اس کے معنی ہیں رجل جاءنى لا امرأة یا رجل جاءنى لا رجلان، نہ کہ ان کا قول شره اذ اناب کیونکہ اس میں تخصیص سے مانع ہے بہر حال تقدیر اول یعنی تخصیص جنس پر تو اس لئے کہ یہ مراد لینا متمنع ہے کہ مہر (بھڑکانے والا) شر ہے نہ کہ خیر۔ کیونکہ مہر صرف شر ہوتا ہے اور بہر حال تقدیر ثانی یعنی تخصیص واحد پر تو اس لئے 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 آئمہ نے اس کی تخصیص کی صراحت کی چنانچہ انھوں نے اس کی تاویل کی ہے ما امره اذ اناب الا شر، پس ان کے قول تخصیصہ اور ہمارے قول مانع من التخصیص سے جمع کی صورت تکبیر کے ذریعہ تفضیح شان شر ہے یعنی تکبیر کو تعظیم اور تہویل کے لئے بنا دینا تاکہ معنی یہ ہوں کہ ایک بہت بڑے شر نے کئے 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 اسر و النجوى الذین ظلموا سے قرار دینا اور 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 تخصیص نہ ہوگی۔ ہاں اگر سابقہ دونوں شرطوں کے ساتھ کوئی مانع تخصیص نہ ہو تو تقدیم مفید تخصیص ہوگی مثلاً رجل جاءنی میں گذر چکا ہے کہ اس کے معنی یا تو یہ ہیں کہ رجل جاءنی لا امرأة اور یا یہ ہیں رجل جاءنی لا رجلاً اس مثال میں چونکہ کوئی مانع تخصیص موجود نہیں ہے اس لئے پہلی صورت میں تخصیص جنس ہوگی اور دوسری صورت میں تخصیص واحد ہوگی۔ اسکے برخلاف اگر کسی نے شر اهر ذاناب کہا تو مسند الیہ منکر یعنی شرکی تقدیم مفید تخصیص نہ ہوگی کیونکہ اس مثال میں مانع تخصیص موجود ہے اس طور پر اگر تخصیص جنس مراد ہو تو معنی یہ ہوں گے، شر اهر ذاناب لاخیر یعنی کتے کو جنس شر نے بھونکایا ہے نہ کہ جنس خیر نے۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ کتے کو بھونکانے والی دو چیزیں ہیں ایک شر دم خیر پس متکلم نے خیر کی نفی کر کے شر کو خاص کیا ہے حالانکہ کتے کو بھونکا والا صرف شر ہے خیر کتے کو نہیں بھونکاتا اور جب ایسا ہے کہ خیر کتے کو بھونکانے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو اس کے 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 ہوں گے شر اهر ذاناب لاشران ایک شر 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 یہ مراد نہیں لیتے کہ ایک شر نے کتے کو بھونکایا نہ کہ دو نے اور جب اہل عرب اس کلام سے یہ معنی مراد نہیں لیتے تو اس کلام میں تخصیص واحد بھی حاصل نہ ہوگی۔ الحاصل اس کلام میں چونکہ مانع تخصیص موجود ہے اس لئے اس کلام میں نہ تخصیص جنس ہوگی اور نہ تخصیص واحد ہوگی۔

و اذ قد صرح الائمة سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ سکا کی کے کلام سے تو معلوم ہوا کہ شر اهر ذاناب مفید تخصیص نہیں ہے اور نحو یوں نے اس کلام کے مفید تخصیص ہونے کی صراحت کی ہے چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ شر اهر ذاناب کے معنی ہیں ما اهر ذاناب الا شر اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ ما اور الا کے ذریعہ کلام میں تخصیص حاصل ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سکا 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 سکا 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 شر کی تکثیر اور تنوین تعظیم اور تہویل کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ کتے کو شر عظیم نے بھونکایا ہے نہ کہ شر حقیر نے۔ الحاصل جب مانع تو تخصیص جنس اور تخصیص واحد سے ہے اور نحو یوں نے صراحت کی ہے تخصیص نوعی کی تو دونوں کے اقوال میں کوئی تعارض نہ رہا۔

وفیه ائی فیما ذهب الیہ السکاکی نظر اذا الفاعل اللفظی والمعنوی کالتاکید والبدل سواء فی امتناع التقديم ما بقیا علی حالهما ائی مادام الفاعل فاعلاً والتابع تابعاً بل امتناع تقديم التابع اولیٰ فتجویز تقديم المعنوی دون اللفظی تحکّم وکذا تجویز الفسخ فی التابع دون الفاعل تحکم لان امتناع تقديم الفاعل انما هو عند کونه فاعلاً الا فلا امتناع فی ان یقال فی نحو زید قام انه کان فی الاصل قام زید فقدم زید وجعل مبتدا کما یقام فی نحو جرد قطیفه ان جرداً کان فی الاصل صفة فقدم وجعل مضافاً وامتناع تقديم التابع حال کونه تابعاً مما اجمع علیہ النحاه الا فی العطف فی ضرورة الشعر فمنع هذا مکابرة و القول بان فی حالة تقديم الفاعل لیجعل مبتدء یلزم خلو الفعل عن الفاعل وهو محال بخلاف الخلو عن التابع فاسد لان هذا اعتبار محض۔

ترجمہ: اور اس میں یعنی سکا کی کے مذہب میں نظر ہے اس لئے فاعل لفظی اور معنوی جیسے تاکید اور بدل امتناع تقدیر میں برابر ہیں جب تک کہ یہ اپنے حال پر باقی رہے 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 فتح کو جائز رکھنا نہ 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 قائم اصل میں قائم زید تھا پس زید کو مقدم کیا گیا اور اس کو مبتدأ بنا دیا گیا جیسا کہ جبر و قطیغہ میں کہا جاتا ہے کہ جبر و 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 شعری میں جائز ہے پس اس کا انکار کرنا بلا دلیل ہے اور اس کا قول کہ فاعل کہ مقدم کرنے کی حالت میں تاکہ اس کو مبتدأ 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 کہتے ہیں کہ سکا کی کے مذہب میں نظر ہے یعنی سکا کی کا یہ دعویٰ کرنا کہ تقدیم مفید تخصیص اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ مسند الیہ مقدم کی تاخیر کو فاعل معنوی بنا کر فرض کرنا جائز ہو اور یہ بات بالفعل فرض بھی کر لی گئی ہو کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا محل نظر ہے اسی طرح سکا کی کا یہ کہنا کہ رجس جساء نسی میں اس کے سوا کہ مسند الیہ اصل میں مؤخر تھا تخصیص کا کوئی سبب نہیں ہے محل نظر ہے اسی طرح سکا کی کا شراہر ذانا ب میں تخصیص جنس کی نفی کرنا محل نظر ہے۔ الحاصل سکا کی نے اب تک جو کچھ بیان کیا ہے مصنف کی نظر میں سب محل نظر اور محل اعتراض ہے اور وجہ اس کی 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 قائم میں زید کو اگر مؤخر کر دیا گیا اور قائم زید کہا گیا تو جب تک زید فاعل لفظی رہے گا اس وقت تک زید کو قائم 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 ممتنع ہوگا فاعل معنوی کی دوسریں ہیں ایک تو یہ کہ وہ تاکید ہو مثلاً انا قمت میں جب انا مؤخر ہوگا تو وہ ضمیر متکلم متصل کی تاکید ہوگا۔ دوم یہ کہ بدل ہو مثلاً رجل جاءنی میں جب رجل مؤخر ہوگا تو وہ جاء کی ضمیر سے بدل ہوگا اور تاکید اور بدل دونوں تابع ہیں اور تابع ہی کا دوسرا نام فاعل معنوی ہے۔

الحاصل جس طرح فاعل لفظی کو فاعل رہتے ہوئے عامل اور فعل پر مقدم کرنا ممتنع ہے اسی طرح فاعل معنوی اور تابع کو بھی تابع رہتے ہوئے اس پر مقدم کرنا ممتنع ہے۔ شارح مزید ترقی کر کے کہتے ہیں بلکہ فاعل لفظی کی تقدیم کے امتناع سے تابع کی تقدیم کا ممتنع ہونا بدرجہ اولیٰ ہے یعنی جب فاعل لفظی کی تقدیم ممتنع ہے تو فاعل معنوی کی تقدیم بدرجہ اولیٰ ممتنع 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 حالانکہ یہ ممتنع ہے۔ دوم یہ کہ تابع اس چیز پر مقدم ہوگا جس پر اس کے متبوع کا مقدم ہونا ممتنع ہے یعنی فعل جس پر فاعل لفظی کا مقدم ہونا ممتنع 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 حالانکہ یہ ممتنع ہے۔ دوسری وجہ اولویت یہ ہے کہ تابع جب تک تابع ہے اس کا متبوع پر مقدم کرنا بالالتحاق ناجائز ہے اس کے برخلاف فاعل لفظی کہ بعض کوفین نے عامل پر اس کی تقدیم کو جائز قرار دیا ہے۔ تیسری 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 تینوں وجہوں سے فاعل معنوی اور تابع کا مقدم کرنا بدرجہ اولیٰ ممتنع ہے پس جب تقدیم کے ممتنع ہونے میں فاعل لفظی اور معنوی دونوں برابر ہیں بلکہ فاعل معنوی کا مقدم کرنا بدرجہ اولیٰ ممتنع ہے تو علامہ سکا کی کا فاعل معنوی کی تقدیم کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کی تقدیم

کو ناجائز قرار دینا محکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

و کذا تجویز الفسخ سے سکا کی کے جواب کار کیا 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 مرجح لازم نہیں آئیگی اور فرق یہ ہے کہ تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا فسخ کرنا جائز ہے یعنی تابع کو تابعیت کے معنی سے خالی کرنا جائز ہے اور فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا فسخ کرنا ممنوع ہے یعنی فاعل کو فاعلیت کے معنی سے خالی کرنا ممنوع ہے پس چونکہ فاعل کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا فسخ کرنا ممنوع ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ فاعل کو فاعل رہتے ہوئے فعل پر مقدم کرنا ممنوع ہے اس لئے فاعل لفظی کو فعل پر مقدم کرنا ممنوع اور ناجائز قرار دیا گیا ہے اور تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا فسخ کرنا چونکہ جائز ہے اس لئے تابع یعنی فاعل معنوی کو مقدم کرنا جائز قرار دیا گیا ہے۔

شارح نے اسی کار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تابع کے اندر فسخ کو جائز قرار دینا اور فاعل لفظی کے اندر فسخ کو جائز قرار نہ دینا بھی ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں فسخ اور تقدیم جائز ہے یعنی جس طرح تابع کے اندر سے تابعیت کے معنی کا فسخ کر کے تابع کو مقدم کرنا جائز ہے اسی طرح فاعل لفظی کے اندر سے فاعلیت کے معنی کا فسخ کر کے فاعل کو مقدم کرنا جائز ہے کیونکہ فاعل کی تقدیم اسی وقت ممنوع ہے جبکہ وہ فاعل ہو ورنہ اگر یوں کہا جائے کہ زید قانم میں زید اصلاً موخر تھا اور عبارت قانم زید تھی پھر زید سے فاعلیت کے معنی فسخ کر کے اس کو مقدم کر دیا گیا اور مبتدا بنا دیا گیا اور قانم کی ضمیر 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 ہے کہ جرد قطیفہ اصل میں قطیفہ جرد تھا اور جرد قطیفہ کی صفت تھی پس جرد کے اندر سے تابعیت کے معنی فسخ کر کے اس کے مقدم کر دیا گیا اور مضاف بنا دیا گیا۔

وامتناع تقدیم التابع سے بھی سکا کی کے جواب کار 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 مرجح ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے متبوع پر مقدم کرنا جائز ہے بلکہ واقع ہے جیسے علیہ ورحمۃ اللہ السلام میں رحمۃ اللہ، السلام کا معطوف ہے اور السلام معطوف علیہ (متبوع) پر مقدم ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ معطوف تابع ہوتا ہے۔ الخاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ تابع کو تابع باقی رکھتے ہوئے متبوع پر مقدم کرنا جائز ہے۔ اس کے 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 ممنوع 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 نجات کا اجماع ہے اور رباوہ شعر جس میں معطوف کو معطوف علیہ پر مقدم کیا گیا ہے سو وہ ضرورت شعری کی وجہ سے ہے پس تابع جب تک تابع ہے اس کے تقدیم کے امتناع کا انکار کرنا اور اس کو تسلیم نہ کرنا مکابراہ (عناد) اور دعویٰ بلا دلیل ہے اور جب فاعل کی طرح تابع کی تقدیم بھی ممنوع ہے تو ایک کی تقدیم کو جائز اور ایک کی تقدیم کو ناجائز رکھنا بلاشبہ محکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

والقول بان فی حالة الخ 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 کا فسخ کر کے اس کی تقدیم کے جواز اور فاعل لفظی میں فاعلیت کے معنی کا فسخ کر کے اس کی تقدیم کے عدم جواز کو محکم قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر فاعل لفظی کی فاعلیت کا فسخ 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 کا فسخ 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 مرجح نہ ہوگا۔ شارح نے لان ہذا اعتبار محض کہہ کر اس 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 اعتباری اور خیالی چیز ہے ورنہ واقع میں ایسا نہیں ہے کیونکہ جب فاعل کو فعل پر مقدم کر دیا گیا تو فعل میں اس کی ضمیر معتبر 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 نسخ میں تابع اور فاعل کے درمیان کوئی فرق نہیں رہا اور جب ان دونوں میں کوئی فرق نہ رہا تو تابع کے اندر نسخ کو جائز قرار دینا اور اس کی تقدیم کو جائز قرار دینا بلاشبہ محکم اور ترجیح بلا مرجح ہے۔

ثم لا نسلم انتقاء التخصیص فی نحو رجل جاء نی لولا تقدیر التقدیم لحصوله ای التخصیص بغیرہ ای بغیر تقدیر التقدیم كما ذكره السكاكي من التهويل وغيره كالتحقير والتكبير والتقليل والسكاكي وإن لم يصرح بأن لا سبب للتخصیص سواه لكن لزوم ذلك من كلامه فی المفتاح حیث قال انما یُرتكب ذلك الوجه البعید فی المنکر لفوات الشرط الابتدائی ثم لا نسلم امتناع ان یُراد المهر شرًا لآخری کیف وقد قال الشیخ عبدالقاهر قدّم شرًا لان المعنی الذی اهر ذاناب من جنس الشر لا من جنس الخیر۔

ترجمہ: پھر ہم درجہ جہا نسی جیسی ترکیب میں تقدیم تقدیم نہ ہونے کی صورت میں تخصیص کا انتقاء تسلیم نہیں کرتے کیونکہ تخصیص، تقدیر تقدیم کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ خود سکا کی کی نے ذکر کیا ہے یعنی تہویل اور اسکے علاوہ جیسے تخییر و تکبیر اور تقلیل اور سکا کی نے اگرچہ اس بات کی صراحت 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 سکا کی نے کہا ہے کہ شرط ابتداء 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، شر ہے نہ کہ خیر۔ کیسے تسلیم ہو سکتا ہے درآسمانیکہ شیخ عبدالقاهر 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 آذ کے مدخول یعنی الفاعل اللفظی والمعنوی پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ سکا کی کا یہ کہنا کہ درجہ جہا نسی میں اگر درجہ یعنی مسند الیہ منکر کو مؤخر فرض کر کے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص فوت ہو جائے گی اور درجہ کو مسند الیہ بنا نا درست نہیں ہوگا۔ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ تخصیص اس کے بغیر بھی حاصل ہو سکتی ہے اس طور پر کہ درجہ کی تنوین تعظیم اور تہویل کے لئے ہو یا تخییر اور تقلیل کے لئے ہو یعنی تنوین تخصیص نوعی کے لئے ہو جیسا کہ سکا کی نے خود اپنی کتاب میں شر اهر ذاناب کے تحت ذکر کیا ہے کہ شر میں تخصیص نوعی ہے یعنی شر عظیم اهر ذاناب بہر حال جب درجہ کی تاخیر اور پھر تقدیم کو فرض کیجئے بغیر تخصیص حاصل ہو سکتی ہے تو سکا کی کا اذلا سبب لہ سواہ کہنا کیسے درست ہوگا یعنی یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ اگر مسند الیہ منکر کو مؤخر فرض کر کے مقدم نہ کیا گیا تو تخصیص حاصل نہ ہوگی مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سکا کی نے اذلا سبب لہ اپنی کتاب میں کہیں نہیں کہا ہے۔ لہذا سابق میں مصنف 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 صراحتاً ذکر نہیں کی ہے لیکن ان کے کلام سے مفہوم ہوتی ہے اس طور پر کہ سکا کی نے یہ کہا ہے کہ نکرہ میں اس وجہ بعید کا ارتکاب یعنی نکرہ کو مؤخر فرض کر کے مقدم کرنے کا ارتکاب اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مبتداء ہونے کی شرط فوت نہ ہو جائے کیونکہ نکرہ کو مبتداء بنانے کی شرط یہ ہے کہ وہ نکرہ حصّہ ہو نکرہ حصّہ 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 لہ سواہ کوسکا کی طرف منسوب کرنا بالکل درست ہے سکا کی پر بہتان نہیں ہے۔

بہر حال سکا کی کا یہ دعویٰ کہ رجل جساء نسى میں اگر رجل کو فاعل معنوی بنا کر مؤخر 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 کمرہ میں اس کے بغیر بھی تخصیص حاصل ہو جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے سکا کی طرف سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کلام سے سکا کی مراد مطلق تخصیص نہیں ہے بلکہ مخصوص تخصیص ہے یعنی تخصیص جنس اور تخصیص واحد مراد ہے یعنی مسند الیہ کی تاخیر کو فرض کئے بغیر یہ مخصوص تخصیص حاصل نہیں ہوگی اگرچہ تخصیص نوعی اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے یعنی علامہ سکا کا اذلا سبب لہ 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 کلام پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ ثم لانسلم امتناع الخ۔ مصنف نے سکا کی کا یہ دعویٰ کہ شر ہر زانا ب میں نہ تخصیص جنس ہے اور نہ تخصیص واحد ہے رد کیا ہے یعنی سکا کی کا یہ کہنا کہ شر ہر زانا ب میں تخصیص جنس نہیں ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ شیخ عبد القادر نے کہا ہے کہ شر ہر زانا ب میں شر کو اس لئے مقدم کیا گیا ہے کہ شر ہر زانا ب کے معنی ہیں شر ہر زانا ب لائیر یعنی جنس شر نے کتے کو بھونکا یا ہے نہ کہ جنس خیر نے۔ کیونکہ کتاب 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 بھونکانے 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 کا اس مثال میں تخصیص جنس کی نفی کرنا درست نہ ہوگا۔

ثم قال السكاكى ويقرب من قبيل هو قام زيد قائم في التقوى لتضمنه اى لتضمين قائم الضمير مثل قام فيه يحصل للحكم التقوى وشبهه اى شبه السكاكى مثل قائم المتضمن للضمير بالخير عنه اى عن الضمير من جهة عدم تغيره في التكلم والخطاب والغلبة نحو انا قائم وانت قائم وهو قائم كما لا يتغير الخالى عن الضمير نحو انا رجل وانت رجل وهو رجل وبهذا الاعتبار قال يقرب ولم يقل نظيره وفي بعض النسخ وشبهه بلفظ الاسم مجروراً عطف على تضمنه يعنى ان قوله يقرب مشعر بان فيه شيئاً من التقوى وليس مثل التقوى في زيد قام فالاول لتضمنه الضمير والثانى لشبهه بالخالى عن الضمير ولهذا اى ولشبهه بالخالى عن الضمير لم يحكم بانه اى مثل قائم مع الضمير وكذا مع فاعله الظاهر ايضاً جملة ولاغومل قائم مع الضمير معاملتها اى معاملة الجملة في البناء في مثل رجل قائم ورجلاً قائماً ورجل قائم۔

ترجمہ: پھر سکا کی نے کہا ہے کہ زيد قائم تقوى حکم میں ہو قائم کے قریب قریب ہے کیونکہ قائم ضمیر کو متضمن ہے جیسے قائم پس اسی کی وجہ سے حکم کے لئے تقوى حاصل ہوگی اور سکا کی نے ضمیر پر مشتمل ہونیوالے قائم کو اس کے مشابہ کیا ہے جو ضمیر سے خالی ہے اس اعتبار سے کہ وہ تکلم، خطاب، غیبت میں متغیر نہیں ہوتا ہے جیسے انا قائم، انت قائم، هو قائم جیسا کہ انا رجل، انت رجل اور ہو رجل۔ اسی اعتبار سے سکا کی نے يقرب کہا ہے اور نظیرہ نہیں کہا اور بعض نسخوں میں وشبهه اسم مجرور کے ساتھ ہے (اور) معطوف ہے تضمین پر یعنی يقرب کا لفظ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ اس میں تموزی ہی تقوى ہے اور اتنی تقوى نہیں جتنی زيد قائم میں 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 کیساتھ جملہ ہے اور نہ قائم مع الضمیر کے ساتھ بناء میں جملہ جیسا معاملہ کیا گیا ہے رجل قائم، رجلاً قائماً اور رجل قائم جیسے میں۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ پھر سکا کی نے کہا ہے کہ تقوى حکم میں زيد قائم، هو قائم کے قریب قریب ہے۔ قریب قریب کا مطلب یہ ہے کہ هو قائم کے اندر تو بلاشبہ تقوى پائی جاتی ہے اور زيد قائم میں عدم تقوى کے مشابہ کیساتھ تقوى پائی جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو زيد قائم

مفید تقوی ہونے میں ہو قدام کی نظیر نہ ہوگا بلکہ ہو قدام کے قریب قریب ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ ہو قدام کے اندر تقوی بلاشبہ کیسے پائی جاتی ہے اور زید قائم کے اندر مع اشبہہ کیسے پائی جاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو قدام کے اندر بلاشبہ تکرار اسناد ہے اس طور پر کہ قیام کی اسناد ایک بار تو مبتداء کی طرف کی گئی ہے اور ایک بار اس ضمیر کی طرف کی گئی ہے جو قدام میں پوشیدہ ہے اور اسی تکرار اسناد کا نام تقوی حکم ہے پس ہو قدام میں تکرار اسناد چونکہ یقینی ہے اس لئے ہو قدام میں تقوی حکم بھی یقینی ہوگا اور زید قائم میں تکرار اسناد چونکہ یقینی نہیں ہے اس لئے اس میں تقوی حکم بھی یقینی نہ ہوگا اور زید قائم میں تکرار اسناد یقینی اس لئے نہیں ہے کہ قائم قدام کی طرح ضمیر کو متضمن ہوتا ہے اور سکا کی نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ قائم ہو ضمیر کو متضمن ہوتا ہے وہ خالی عن الضمیر یعنی اسم جامد کے بھی مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح اسم جامد تکلم، خطاب، نسبت تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے انا رجل، انت رجل، ہورجل، اسی طرح قائم بھی تینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ انا قائم، انت قائم، ہو قائم پس ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے اسناد دو بار ہوگی ایک بار تو زید کی طرف اور ایک بار اس ضمیر کی طرف جو قائم میں مستتر 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 عن الضمیر کے مشابہ ہے اس لئے قائم بھی گویا ضمیر سے خالی ہوگا اور جب قائم ضمیر سے خالی ہے تو ضمیر کی طرف اسناد بھی نہ ہوگی۔

الحاصل زید قائم میں ایک جہت سے تکرار اسناد ہے اور ایک جہت سے تکرار اسناد نہیں ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ تکرار اسناد کا نام ہی تقوی حکم ہے لہذا زید قائم میں ایک جہت سے تقوی حکم پائی جائے گی اور ایک جہت سے تقوی حکم نہیں پائی جائیگی اور جب ایسا ہے تو یوں کہا جائے گا کہ زید قائم مفید تقوی ہے لیکن اس میں شبہ عدم تقوی کا بھی ہے پس اسی عدم تقوی کے شبہ کی وجہ سے سکا کی نے بقرب کا لفظ استعمال کیا ہے اور یوں کہا ہے کہ زید قائم مفید تقوی ہونے میں ہو قدام کے قریب قریب ہے اور نظیرہ کا لفظ استعمال کر کے یوں نہیں کہا کہ زید قائم مفید تقوی ہونے میں ہو قدام کی نظیر ہے۔

شرح کہتے ہیں کہ مصنف نے شبہ کو فعل ماضی کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن بعض نسخوں میں شبہ مصدر مجرد کے ساتھ واقع ہے اس صورت میں شبہ شین اور باء کے فتح کے ساتھ مصدر ہوگا اور تصنعہ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مجرد ہوگا اور مصنف کے قول بقرب کا مطلب یہ ہوگا کہ زید قائم میں کچھ تقوی ہے لیکن زید قدام کی طرح نہیں ہے اول یعنی تقوی تو اس لئے ہے کہ قائم ضمیر کو متضمن ہے اور ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے تقوی حکم ہے اور ثانی یعنی زید قدام کی طرح اس لئے نہیں ہے کہ قائم، خالی عن 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 اس لئے تقوی حکم بھی مفقود ہوگی۔ مصنف فرماتے ہیں کہ قائم چونکہ خالی عن الضمیر کے مشابہ ہے اس لئے 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 نہ تو قائم ضمیر کے ساتھ جملہ ہوگا اور نہ قائم ابوہ جملہ ہوگا اور خالی عن الضمیر کے مشابہ ہونے کی وجہ سے مٹی ہونے میں اس کے ساتھ جملہ جیسا معاملہ کیا جائیگا یعنی جس طرح جملہ مٹی کے حکم میں ہوتا ہے قائم مٹی کے حکم میں نہیں ہوگا نہ ضمیر کے ساتھ اور نہ اسم ظاہر فاعل کے ساتھ بلکہ اس کو مفرد کی طرح اعراب دیا جائے گا چنانچہ حالت رفع میں رجل قائم، حالت نصب میں رجلاً قائماً اور حالت جر میں برجل قائم کہا جائیگا۔

وَمَّا يُرَى تَقْدِيمُهُ اِثْمًا وَمِنَ الْمَسْنَدِ اِلَيْهِ الَّذِي يَرَى تَقْدِيمَهُ عَلٰى الْمَسْنَدِ كَاللَّازِمِ لَفْظٌ مِثْلٌ وَغَيْرِ اِذَا

استعملا على سبيل الكناية في مثل نحو مملوك لا يبخل وغيره لا يوجد بمعنى انت لا تبخل وانت نجود من غير ارادة تعريض لغير المخاطب بان يراد بالمثلي والغير انسان اخر مماثل للمخاطب او غير مائل بل المراد نفي البخل عنه على طريق الكناية لانه اذا نفي البخل عن من كان على صفته من غير قصد الى مماثل لزم نفيه عنه و اثبات

الوجود له بغيره عن غيره مع اقتضاءه محلاً يقوم به وانما يرى التقديم في مثله الصورة كاللازم لكونه اى لكون التقديم اعون على المراد بهما اى بهذين التركيبين لان الغرض منهما اثبات الحكم بطريق الكناية التى هي ابلغ والتقديم لافادة التقوى اعون على ذلك وليس معنى قوله كاللازم انه قد يقدم وقد لا يقدم بل المراد انه كان مقتضى القياس ان يجوز التأخير لكن لم يرد الاستعمال الا على التقديم نص عليه في دلائل الاعجاز -

ترجمہ: اور جملہ اس مسند الیہ کے جس کی تقدیم علی المسند الیہ کو لازم کی طرح سمجھا جاتا ہے لفظ مثل اور لفظ غیر ہے جبکہ ان دونوں کو بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہو جیسے تیرے جیسا بخل نہیں کرتا ہے اور تیرے علاوہ سخاوت نہیں کرتا ہے یعنی تو بخیل نہیں ہے اور تو سخی ہے غیر مخاطب کی تعریف کا ارادہ کے بغیر یا اس طرح کہ مثل اور غیر سے ایک دوسرا انسان مراد ہو جو مخاطب کا مماثل ہو یا غیر مماثل ہو بلکہ مراد مخاطب سے بطریق کنایہ بخل کی نفی کرتا ہے کیونکہ جب اس شخص سے بخل کی نفی کر دی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے مماثل کا ارادہ کے بغیر تو مخاطب ہے بخل کی نفی لازم آئے اور اس کے لئے سخاوت کا اثبات لازم آیا اس کے غیر سے اس کی نفی کر کے (کیونکہ) سخاوت ایسے عمل کا تقاضہ کرتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے اس صورت میں تقدیم لازم کے مثل اس لئے سمجھی جاتی ہے کہ تقدیم ان دونوں ترکیبوں کی مراد پر معین ہوتی ہے اس لئے کہ ان دونوں ترکیبوں کی غرض حکم کو بطور کنایہ جو مبلغ طریقہ ہے ثابت کرتا ہے اور تقدیم مفید تقویٰ ہونے میں اس کی معین ہے اور اس کے قول کا لازم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کبھی مقدم کیا جاتا ہے اور کبھی مقدم نہیں کیا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ تاخیر جائز ہو لیکن استعمال تقدیم پر ہی وارد ہوا ہے۔ دلائل الاعجاز میں اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مسند الیہ کی تقدیم لازم تو نہیں ہوتی لیکن لازم کی طرح ہوتی ہے جیسے لفظ مثل اور لفظ غیر جب بھی بطریق کنایہ 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 غیر جب 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 تو دو جوہر تقدیم کا تقاضہ نہیں کرتے لیکن یہ اتفاق ہے کہ ان دونوں کو جب بھی بطریق کنایہ استعمال کیا جاتا ہے مقدم ہی کر کے استعمال کیا جاتا ہے پس انکا بالالتزام تقدیم کیساتھ استعمال ایسا ہو گیا۔ جیسا کہ ان کی تقدیم کا قواعد تقاضہ کرتے ہوں چنانچہ اگر انکا استعمال بطریق کنایہ مؤخر کر کے کیا جائے اور لایسخل مثلک ولا یجود غیرک کہا جائے تو طبیعت اس کلام کو قبول کرنے سے اباہ کرتی ہے حتی کہ یہ کلام بلاغت سے خارج ہو جاتا ہے اگرچہ قواعد تاخیر کے جواز کا 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 ان کی تقدیم لازم کی طرح ہو گئی اور مصنف نے ان کی تقدیم کو کاللازم 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 جائے گا مثلک لایسخل (تجھ جیسا بخل نہیں ہے) غیرک لایجود (تیرے علاوہ بخیل نہیں ہے) اور بطریق کنایہ معنی یہ ہیں کہ تو بخیل نہیں ہے اور تو سخی ہے بشرطیکہ غیر مخاطب سے تعریف مقصود نہ ہو کیونکہ اگر اس کلام سے تعریف مقصود ہوگی تو یہ کلام کنایہ کے قبیل سے نہ ہوگا حالانکہ تقدیم کو کاللازم قرار دینے کے لئے ان کا بطور کنایہ استعمال ضروری ہے ان دونوں مثالوں میں تعریف کی صورت یہ ہوگی کہ مثلک لایسخل سے یہ مراد ہو کہ فلاں معین آدمی بخیل نہیں ہے پس اس طرح مخاطب کے علاوہ دوسرے معین آدمی سے تعریف بخل کی نفی کرنا مقصود ہوگا اور غیرک لایجود میں غیر سے مخاطب کے علاوہ ایک معین آدمی مراد ہو جو مخاطب کے مماثل کا غیر ہو پس غیرک لایجود کہہ کر تعریفاً آدمی مراد لیا جائے جو مخاطب کے مماثل کا غیر ہے ان دونوں مثالوں میں کنایہ کی صورت یہ ہوگی کہ

مشکل لایبخل میں جب اس آدمی سے بخل کی نفی کر دی گئی جو مخاطب کی صفت پر ہے اور تعریفاً کسی مماثل کا ارادہ نہیں کیا گیا تو اس سے یہ لازم آیا کہ مخاطب سے بھی بخل منہی 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 مشکل لایبخل سے انت لایبخل مراد لیا جائے۔

دوسری مثال یعنی غیرک لایبخل میں کنایہ کی صورت یہ ہے کہ مخاطب کے علاوہ سے جو کی نفی اس بات کو ملزوم ہے کہ مخاطب بخئی ہو کیونکہ جو دایا وصف 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 منہی ہو گیا تو لازمی طور پر مخاطب کے ساتھ اس کا قیام ہو گا ورنہ تو وصف جو دکا بغیر محل کے پایا جانا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ الحاصل اس مثال میں چونکہ ملزوم یعنی غیر مخاطب سے جو کی نفی بول کر لازم یعنی مخاطب کے لئے اس کا اثبات مراد لیا گیا ہے اس لئے اس مثال میں بھی کنایہ ہوگا۔

وانما یوری سے شارح فرماتے ہیں کہ مشکل لایبخل اور غیرک لایبخل میں لفظ مشل اور لفظ غیر کی تقدیم لازم کی طرح اس لئے ہے کہ ان دونوں ترکیبوں سے جو مراد ہے تقدیم اس پر زمین ہے اور تقدیم ان دونوں ترکیبوں کی مراد پر اس لئے معین ہے کہ ان دونوں ترکیبوں سے حکم کو بطریق کنایہ ثابت کرنا مقصود ہے یعنی غیرک لایبخل کے لئے جو دکا ثابت نہ کرنا مقصود ہے اور مشکل لایبخل کے ذریعہ بطریق کنایہ مخاطب سے انتفاء بخل کو ثابت کرنا مقصود ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ کنایہ تصریح کے مقابلہ میں بلیغ ہوتا ہے اور کنایہ بلیغ اس لئے ہوتا ہے کہ وہ دعویٰ الٹی بیعتہ کے قبیل سے ہوتا ہے یعنی کنایہ میں شے کے دعویٰ کے ساتھ اس کی دلیل بھی موجود ہوتی ہے کیونکہ کنایہ میں ملزوم بول کر لازم مراد لیا جاتا ہے اور ملزوم کا وجود لازم کے وجود پر دلیل ہوتا ہے پس کنایہ میں لازم مراد ہوگا اور اس کی دلیل یعنی ملزوم بھی موجود ہوگا مثلاً بطریق کنایہ سخاوت کو بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے فلان کثیر الرمداد (فلان زیادہ رکھ والا ہے) اور یہ کلام فلان کریم لانہ کثیر الرمداد کی قوت میں ہے اور اس کلام میں بخئی ہونے کے دعویٰ کے ساتھ اس کی دلیل بھی موجود ہے اسی طرح غیرک لایبخل انت یبخل لان غیرک لایبخل کے مرتبہ میں ہے یعنی مخاطب کے بخئی ہونے کے دعویٰ کیساتھ اسکی دلیل بھی موجود ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جو حکم دلیل سے ثابت ہوتا ہے وہ اس حکم سے بلیغ ہوتا ہے جو بلا دلیل ثابت ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو بطریق کنایہ اثبات حکم بلیغ ہوتا۔ الحاصل مذکورہ دونوں ترکیبوں سے مقصود حکم کو بطریق بلیغ ثابت کرنا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ مسند الیہ کی تقدیم مفید تقویٰ ہوتی ہے لہذا مسند الیہ کی یہ تقدیم جو کہ مفید تقویٰ ہے مذکورہ مقصود یعنی حکم کو بطریق بلیغ ثابت کرنے میں معاون ہوگی یعنی کنایہ بھی بطریق بلیغ اثبات حکم کا فائدہ دے گا اور تقویٰ حکم اور تقریر حکم بھی اسی کا فائدہ دے گی۔ شارح کہتے ہیں کہ کمال لازم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لفظ مشل اور غیر کو کبھی مقدم کیا جائے گا اور کبھی مقدم نہیں کیا جائیگا بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ مقضی تقدیم قواعد کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قیاس کا تقاضہ 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 کر کے ذکر نہیں کیا جائے گا شارح کہتے ہیں کہ شیخ عبدالقاہر نے دلائل الاعجاز میں یہ ہی تصریح کی ہے۔

قیل وقد یفدّم المسند الیہ المسور بكل علی المسند المقرون بحرف النفی لانہ ای التقدیم دال علی العموم ای علی نفی الحکم عن کل فرد نحو کل انسان لم یقم فانہ یفیّد نفی القیام عن کل واحد من افراد الانسان بخلاف مالو اخر نحو لم یقم کل انسان فانہ یفیّد نفی الحکم عن جملة الافراد لاعتن کل فرد بالتقدیم بفیّد عموم السلب وشمول النفی والتأخیر لایفیّد الا سلب العموم ونفی الشمول وذلك ای کون التقدیم مفیداً للعموم دون التأخیر لئلا یلزم ترجیح التاکید وهو ان یکون لفظ کل لتقریر المعنی الحاصل قبله علی

التاسیس وهو ان يكون لافادة معنى جديد مع ان التأسيس راجح لأن الافادة خير من الاعادة۔

ترجمہ: کہا گیا کہ کبھی اس مسند الیہ کو جس پر کلمہ کل سورہ داخل ہو اس مسند پر مقدم کیا جاتا ہے جو مسند حرف نفی کے ساتھ متصل ہوتا ہے اس لئے کہ تقدیم عموم پر دلالت کرتی ہے یعنی ہر ہر فرد سے حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہے جیسے کل انسان لم یقم، کہ یہ افراد انسان میں سے ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے برخلاف اس کے کہ اگر مسند الیہ کو مؤخر کر دیا گیا ہو جیسے لم یقم 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 صرف سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے اور یہ یعنی تقدیم کا عموم سلب کے لئے مفید ہونا نہ کہ تاخیر کا اس لئے ہے تاکہ تاکید کو ترجیح دینا لازم نہ آئے اور تاکید یہ ہے کہ لفظ اس معنی کی تفریر کے لئے ہو 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 راجح ہے اس لئے کہ افادہ اعادہ سے بہتر ہے۔

تشریح: مؤخر اس کو کہتے ہیں جس پر سورہ داخل ہو اور سورہ اس لفظ کو کہتے ہیں کہ جو افراد کی کیت 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 منقہ نہیں ہوتا ہے بلکہ مجموعہ افراد سے منقہ ہوتا ہے اور مجموعہ کی نفی سے تمام افراد کی نفی لازم نہیں آتی ہے اور عموم سلب میں حکم تمام افراد سے منقہ ہوتا ہے سلب عموم اور نفی شمول دونوں ہم معنی ہیں جیسا کہ عموم سلب اور شمول نفی دونوں ہم 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 فرماتے ہیں کہ ابن مالک وغیرہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر دو شرطیں موجود ہوں تو مسند الیہ کا مقدم کرنا واجب ہوگا (۱) مسند الیہ پر حرف سورہ داخل ہو (۲) مسند حرف نفی کیساتھ مقترن ہو اگر دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب نہ ہوگا۔ صاحب دسوقی نے ایک تیسری شرط یہ بیان کی ہے کہ مسند الیہ ایسا ہو کہ اگر اس کو مؤخر کر دیا جائے تو وہ ترکیب میں لفظا فاعل واقع ہو بہر حال اگر یہ تمام شرطیں موجود ہوں اور متکلم کا مقصود عموم نفی، شمول نفی اور عموم سلب کا فائدہ پہنچانا ہو تو ایسی صورت میں مسند الیہ کا مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ مؤخر کرنے کی صورت میں متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوگا مثلاً متکلم اگر عموم سلب کا فائدہ پہنچانا چاہتا ہے تو مسند الیہ کو مقدم کر کے یوں کہے گا کل انسان لم یقم، 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 منقہ ہے یعنی یہ کلام بلاشبہ عموم سلب اور شمول نفی کا نفی دیتا ہے اسکے برخلاف اگر مسند الیہ کو مؤخر کر کے یوں کہا گیا لم یقم کل انسان، تمام انسان نہیں کھڑے ہوئے تو یہ سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیکر اور اس سے متکلم کا مقصود حاصل نہ ہوگا۔ الحاصل مذکورہ شرطوں کیساتھ مسند الیہ کی تقدیم عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیتی ہے اور تاخیر سلب عموم اور نفی شمول کا فائدہ دیتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ مذکورہ شرطوں کیساتھ مسند 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 کیساتھ تقدیم کو عموم سلب کیلئے اور تاخیر کو سلب عموم کیلئے نہ مانا گیا تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا حالانکہ تاسیس تاکید سے راجح ہے کیونکہ تاکید میں اعادہ ہوتا ہے اور تاسیس میں افادہ ہوتا ہے اور افادہ اعادہ سے بہر صورت بہتر ہے۔

وبیان لزوم ترجیح التأكيد على التأسيس اما في صورة التقديم فلان قولنا انسان لم يقم موجبة مهملة اما الایجاب فلاحه حکم فيها بثبوت عدم القيام للانسان لانبفي القيام عنه لان حرف السلب وقع جرء من المحمول واما الاهمال فلانه لم يذكر فيها ما يدل على كمية افراد الموضوع مع ان الحكم فيها على ما صدق عليه الانسان واذا كان انسان لم يقم موجبة مهملة يجب ان يكون معناه نفى القيام عن جملة الافراد لا عن كل فرد لان الموجبة المهملة

المعدولة المحمول في قوة السالبة الجزئية عند وجود الموضوع نحولم يقم بعض الانسان بمعنى انهما متلازمان في الصدق لانه قد حکم في المهملة بنفي القيام عما صدق عليه الانسان اعم من ان يكون جميع الافراد او بعضها واياما كان يصدق نفي القيام عن البعض وكلما صدق نفي القيام عن البعض صدق نفيه عما صدق عليه الانسان في الجملة فهي في قوة السالبة الجزئية المستلزمة نفي الحكم عن الجملة لان صدق السالبة الجزئية الموجود الموضوع اما بنفي الحكم عن كل فرد او بنفيه عن البعض مع ثبوته للبعض واياما كان يلزمها نفي الحكم عن جملة الافراد دون كل فرد لجواز ان يكون منفيًا عن البعض ثابتًا للبعض الآخر واذا كان انسان لم يقم بدون كل معناه نفي القيام عن جملة الافراد لا عن كل فرد فلو كان بعد دخول كل ايضاً معناه كذلك كان كل لتأكيد المعنى الاول فيجب ان يحتمل على نفي الحكم عن كل فرد ليكون كل لتأسيس معنى آخر ترجيحاً للتأسيس على التاكيد.

ترجمہ: اور تائیس پر تاکید کی ترجیح کے لزوم کا بیان بہر حال تقدیم کی صورت میں تو اس لئے کہ ہمارا قول انسان لم يقم، موجبہ مہملہ ہے، بہر حال موجبہ تو اس لئے ہے کہ اس میں انسان کیلئے عدم قیام کے ثبوت کا حکم کیا گیا ہے نہ کہ اس سے قیام کی نفی کا اس لئے کہ حرف سلب محمول کا جزو واقع ہو رہا ہے۔ اور بہر حال مہملہ تو اس لئے کہ اس میں ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں ہے جو موضوع کے افرادی کیت پر دلالت کرے حالانکہ اس میں حکم ان افراد پر ہے جن پر انسان صادق آتا ہے اور جب انسان لم يقم موجبہ مہملہ ہے تو لازمی طور پر اس کے معنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کے ہوں گے نہ کہ ہر فرد سے کیونکہ موجبہ مہملہ معدلتہ المحمول وجود موضوع کے وقت سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا جیسے لم يقم بعض الانسان بایں معنی کہ صدق کے اعتبار سے دونوں میں تلازم ہے اسلئے کہ مہملہ میں ان افراد سے قیام کی نفی کا حکم کیا گیا ہے جن پر انسان صادق آتا ہے عام اس سے کہ وہ 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 مہملہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے جو نفی حکم عن جملة الافراد کو مستلزم ہے نہ کہ نفی عن کل فرد کو اس لئے کہ سالبہ جزئیہ موجود الموضوع 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 يقم 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 تائیس کے لئے ہوتا تیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے۔

تشریح: سابق میں کہا گیا تھا کہ مسند الیہ پر اگر لفظ کل داخل ہو اور مسند الیہ حرف نفی کے ساتھ مقترن ہو تو مسند الیہ کی تقدیم عموم سلب اور شمول نفی کا فائدہ دیگی اس لئے کہ اس صورت میں تقدیم اگر عموم سلب کا فائدہ نہ دے بلکہ سلب عموم کا فائدہ دے تو لفظ کل تاکید کے لئے ہوگا اور تاکید کو تائیس پر ترجیح دینا لازم آریگا اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ بغیر لفظ کل کے انسان لم يقم موجبہ مہملہ معدلتہ المحمول ہے موجبہ تو اس لئے 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 اس لئے ہے کہ لم حرف سلب محمول کا جزو ہو کر واقع ہوا ہے اور جب حرف سلب محمول یا موضوع کا جزو ہو کر واقع ہوتا ہے تو وہ قضیہ معدولہ کہلاتا ہے۔ اگر حرف سلب محمول کا جزو ہو تو معدولتہ المحمول کہلائے گا اور اگر موضوع کا جزو ہو تو معدولتہ الموضوع کہلائے گا اور قضیہ معدولتہ الموضوع یا معدولتہ المحمول موجبہ ہی ہوتا ہے۔ بشرطیکہ نسبت کی نفی کے لئے دوسرا حرف سلب نہ لایا گیا ہو۔ الحاصل انسان لم يقم من لم حرف سلب چونکہ محمول کا جزو ہو کر واقع ہے اس لئے یہ قضیہ موجبہ معدولتہ المحمول ہوگا اور اس میں انسان کے لئے عدم قیام ثابت ہوگا انسان سے قیام کی نفی نہ ہوگی اور یہ کلام

مہملہ اس لئے ہے کہ اس میں سور یعنی ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے جو موضوع کے افراد کی کیت اور تعداد پر دلالت کرتا ہو حالانکہ حکم انسان کے افراد پر لگایا گیا ہے اور جس قضیہ میں حکم موضوع کے افراد پر لگایا گیا ہو اور اس میں سور یعنی ایسا لفظ مذکور نہ ہو جو موضوع کے افراد کی کیت پر دلالت کرتا ہو تو وہ قضیہ مہملہ کہلاتا ہے۔

لہذا انسان لم یقم مہملہ ہوگا بہر حال انسان لم یقم موجب مہملہ معدولتہ المحمول ہے اور جب یہ موجب مہملہ ہے تو عدم قیام کا حکم انسان کے مجموعہ افراد کے لئے ثابت ہوگا ہر ہر فرد کے لئے ثابت نہ ہوگا یعنی قیام کی نفی انسان کے مجموعہ افراد سے ہوگی ہر ہر فرد سے ثابت نہ ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ موجب مہملہ معدولتہ المحمول وجود موضوع کے وقت سالہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی انسان لم یقم، لم یقم بعض الانسان کی قوت میں ہے، اس طور پر کہ تحقق میں یہ دونوں متلازم ہیں یعنی جب ان دونوں میں سے ایک متحقق ہوگا تو لازمی طور پر دوسرا بھی متحقق ہوگا اس لئے کہ مہملہ یعنی انسان لم یقم 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 ہوگا۔ اور جب مہملہ میں بعض افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگی تو فی الجملہ انسان کے افراد سے قیام کی نفی متحقق ہوگی۔ 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 جزئیہ کی قوت میں ہونا ثابت ہو گیا جو سالہ جزئیہ مجموعہ افراد سے نفی حکم کو مستلزم ہوتا ہے نفی عن کل فرد کو مستلزم نہیں ہوتا اس لئے کہ سالہ جزئیہ موجود الموضوع یا تو اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ حکم کی نفی ہر ہر فرد سے ہو کیونکہ جب ہر ہر فرد سے نفی ہوگی تو اس کے ضمن میں بعض افراد سے بھی نفی ہوگی اور جب بعض افراد سے نفی ہوگی تو سالہ جزئیہ صادق آ گیا اور یا اس صورت میں صادق آتا ہے جبکہ بعض افراد سے حکم کی نفی ہو اور بعض کے لئے حکم ثابت ہو۔

بہر حال جو بھی ہو سالہ جزئیہ میں حکم کی نفی مجموعہ افراد سے ہوگی ہر ہر فرد سے نہ ہوگی اور ہر ہر فرد سے اس لئے نہیں ہوگی کہ سالہ جزئیہ میں یہ بھی احتمال ہے کہ حکم بعض افراد سے منہی ہو اور دوسرے بعض کے لئے ثابت ہو۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگی کہ انسان لم یقم بغیر لفظ کل کے سلب عموم یعنی مجموعہ افراد سے قیام کی نفی کا فائدہ دیتا ہے عموم سلب یعنی ہر ہر فرد سے قیام کی نفی کا فائدہ نہیں دیتا ہے اب اگر لفظ کل کے دخول کے بعد بھی کمال انسان لم یقم 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 گزر چکا ہے کہ تائیس تاکید سے بہتر سے پس تاکید کو تائیس پر ترجیح دینے سے بچنے کے لئے اور تائیس کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے ضروری ہے کہ کمال انسان لم یقم کو عموم سلب پر محمول کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ کل انسان لم یقم عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ سلب عموم کا۔

(نوٹ) معدولتہ اور سالہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ معدولتہ 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 یقم معدولتہ ہے اس میں انسان کے لئے عدم قیام کا ثبوت کیا گیا ہے اور لم یقم انسان سالہ ہے اس میں انسان سے ثبوت قیام کا سلب کیا گیا ہے۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَأَمَّا فِي صُورَةِ التَّأخِيرِ فَلَأَنَّ قَوْلَنَا لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ سَالِبَةٌ مَهْمَلَةٌ لِأَسْوَرِ فِيهَا السَّالِبَةُ الْمَهْمَلَةُ فِي قُوَّةِ السَّالِبَةِ الْكَلِمَةِ الْمَقْتَضِيَةِ لِلنَّفْيِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ نَحْوُ لَأَشَى مِنَ الْإِنْسَانِ بِقَائِمٍ وَلَمَّا كَانَ هَذَا مُخَالَفًا لِمَا عِنْدَهُمْ مِنْ أَنَّ الْمَهْمَلَةَ فِي قُوَّةِ الْجَزْئِيَّةِ يَبْتَدَأُ بِقَوْلِهِ لَوْ رُودَ مَوْضُوعَهَا أَيْ مَوْضُوعِ الْمَهْمَلَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ حَالِ كَوْنِهِ نَكْرَةً غَيْرَ مُصَدَّرَةٍ بِلَفْظِ كَلِمَةٍ فَانْهَ يَفِيئَةُ نَفْيِ الْحَكْمِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ وَإِذَا كَانَ لَمْ يَقُمْ إِنْسَانٌ بَدُونَ كَلِمَةٍ مَعْنَاهُ نَفْيِ الْقِيَامِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ فَلَوْ كَانَ بَعْدَ دُخُولِ كُلِّ ابْتَدَأُ كَذَلِكَ كَانَ كُلُّ لَتَاكِيدِ الْمَعْنَى الْوَالِ فِي حُبِّ أَنْ يَحْمَلَ عَلَى نَفْيِ الْقِيَامِ عَنْ جَمَلَةِ الْإِنْفَادِ



لیکون کل لتاسیس معنیٰ اخر و ذلك لانه لفظه كل في هذا المقام لا يفيد الا احد هذين المعنيين فعند انتفاء احدهما يثبت الاخر ضرورة فالحاصل ان التقديم بدون كل لسلب العموم ونفى الشمول والتاخير لعموم السلب وشمول النفي فبعد ذحول كل يجب ان يعكس هذا ليكون كل للتاسيس الراجع لا للتاكيد المرجوح -

ترجمہ: اور بہر حال تاخیر کی صورت میں تو اس لئے کہ ہمارا قول لم یقم انسان سالبہ مہملہ ہے اس میں کوئی سو نہیں ہے اور سالبہ مہملہ اس سالبہ کلیدی کی قوت میں ہوتا ہے جو نفی عن کل فرد کا مقتضی ہے جیسے لاشی من الانسان بقائم اور چونکہ یہ اس کے خلاف ہے جو ان کے نزدیک ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہے اس لئے مصنف نے اس کو اپنے قول سے بیان کیا ہے کہ قضیہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں وارد ہے اس حال میں کہ وہ مکرہ ہے لفظ کل کے ساتھ اس کو شروع نہیں کیا گیا ہے پس یہ نفی حکم عن کل فرد کا فائدہ دینگا۔ اور جب بغیر کل کے لم یقم 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 اس لئے مجموعہ افراد سے قیام کی نفی پر محمول کرنا واجب ہوگا تاکہ لفظ کل معنی آخر کی تاسیس کے لئے ہو اور یہ اس لئے کہ لفظ کل اس مقام میں فائدہ نہیں دے گا مگر ان دونوں معانی میں سے ایک کا پس ان دونوں معانی میں سے ایک معنی کے انتفاء کے وقت دوسرا معنی لانا 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 راجح کے لئے ہو نہ کہ تاکید مرجوح 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 مقترن ہو تو مسند الیہ کی یہ تاخیر سلب عموم میں اور نفی شمول کے لئے ہوگی ورنہ تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اس لئے کہ بغیر لفظ کل کے اگر مسند الیہ مؤخر ہو جیسے لم یقم انسان تو یہ سالبہ مہملہ ہوگا اور بقول مصنف سالبہ مہملہ سالبہ کلیدی کی قوت میں ہوتا ہے اور سالبہ کلیدی عن کل فرد یعنی عموم سلب کا تقاضہ کرتا ہے یعنی لم یقم انسان، لاشی 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 سالبہ مہملہ سالبہ کلیدی کی قوت میں ہوتا ہے اس کے خلاف ہے جو لوگوں میں مشہور ہے کہ مہملہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے یعنی لوگوں میں تو یہ مشہور ہے کہ مہملہ، جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں بھی کہا گیا ہے کہ موجبہ مہملہ محدولۃ المحمول سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے لیکن مصنف نے فرمایا ہے کہ سالبہ مہملہ، سالبہ کلیدی 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 سالبہ مہملہ، سالبہ کلیدی کی قوت میں ہوتا ہے یہ اس وقت ہے جبکہ مہملہ کا موضوع سیاق نفی میں واقع ہو اور موضوع مکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو جیسے لم یقم انسان۔ اور لوگوں میں جو یہ مشہور ہے کہ سالبہ مہملہ، سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہے۔

یہ مذکورہ صورت کے علاوہ تین صورتوں میں ہے (۱) موضوع معرّفہ ہو جیسے الانسان لم یقم۔ (۲) موضوع مکرہ ہو لیکن اس سے پہلے حرف نفی نہ ہو جیسے الانسان لم یقم (۳) موضوع مکرہ ہو اور اس سے پہلے حرف نفی بھی ہو لیکن اس پر لفظ کل داخل ہو جیسے لم یقم کل انسان، ان تینوں صورتوں میں سالبہ مہملہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوگا مگر جب موضوع مکرہ ہو اور اس پر لفظ کل داخل نہ ہو اور سیاق نفی میں واقع ہو جیسے لم یقم انسان تو یہ سالبہ کلیدی کی قوت میں ہوگا یعنی وہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کا فائدہ دینگا۔ بہر حال جب لم یقم 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 تو 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 یقم کل انسان کو سلب عموم اور نفی عن جملۃ الافراد پر محمول کیا جائے اور یہ اس لئے 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 منشی ہو جائے گا تو لاحالہ 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 منشی ہیں اور جب عموم سلب منشی ہے تو لاحالہ سلب عموم ثابت ہوگا۔ الحاصل 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 کے دخول کے بعد اس کا عکس ضروری ہوگا تاکہ لفظ کل تاخیر کے لئے نہ ہو یعنی تاخیر کو تاکید پر ترجیح حاصل ہوتا ہے تاکہ تاکید کو تاخیر پر ترجیح حاصل نہ ہو۔

(فوائد) فاضل مصنف نے تقدیم اور تاخیر کی صورتوں میں دخول کل سے پہلے اور بعد کی حالتوں کے معانی تو بیان کر دئے اور ان کی وجہیں بھی بیان کر دیں 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 مقترن ہو مثلاً کل انسان لم یقم تو اس صورت میں مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہوگا اور مقدم کرنا اس لئے واجب ہوگا کہ اگر مؤخر کیا گیا تو تاکید کو تاخیر پر ترجیح دینا لازم آئے گا اس طور پر کہ بغیر لفظ کل کے تقدیم مسند الیہ (انسان لم یقم) سلب عموم کا فائدہ دیتی ہے۔ اب اگر لفظ کل داخل کر کے مؤخر کر دیا گیا اور یوں کہا گیا لم یقم 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 تاخیر کیلئے لیکن اگر لفظ کل داخل کرنے کے بعد مسند الیہ کو مقدم رکھا گیا اور یوں کہا گیا کل انسان لم یقم تو یہ عموم سلب کے لئے ہوگا 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 تاخیر کے لئے ہوگا کیونکہ دخول کل سے پہلے تقدیم سلب عموم کیلئے تھی اور جب تقدیم کی صورت میں لفظ کل معنی آخر کی تاخیر کے لئے ہے تو تاخیر کو تاکید پر ترجیح دینے کے لئے مسند الیہ کو مقدم کرنا واجب ہوگا۔

وفیه نظر لان النفی عن الجملة فی الصورة الاولى یعنی الموجبة المہملة المعدولة المحمول نحو انسان لم یقم وعن کل فرد فی الصورة الثانية یعنی السالبة المہملة نحو لم یقم انسان انما افادہ الاسناد الی ما اضيف الیه کل وهو لفظ انسان وقد زال ذلك الاسناد المفید لهذا المعنی بالاسناد الیہا انی الی کل لان انساناً صار مضافاً الیہ فلم یبق مسنداً الیہ فتكون انی علی تقدیر ان یكون الاسناد الی کل ایضاً مفیداً للمعنی الحاصل من الاسناد الی الانسان تكون کل تاسیسا لتأكيداً لان التأكيد لفظ یفید فقیہ ما یفیدہ لفظ اخر وهذا لیس كذلك لان هذا لعمنی حیث انما افادہ الانسان الی لفظ کل لاشی اخر حتی تكون کل تاکیداً له وحاصل هذا الکلام انما یصح علی تقدیر ان یراد التأكيد الاصطلاحی اما لو اريد بذلك ان تكون کل لافادہ معنی کان حاصلأبدونه فاندفاع المنع ظاهر۔

ترجمہ: اور اس میں نظیر ہے اس لئے کہ صورت اولی یعنی موجبة مہملة معدولة المحمول جیسے انسان لم یقم میں نفی عن الجملة، اور صورت ثانیہ یعنی سالبہ مہملة جیسے لم یقم انسان میں نفی عن کل فرد کا فائدہ اس اسناد نے دیا ہے جو کل کے مضاف الیہ 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 ہو جو معنی اسناد الی الانسان سے حاصل ہے تو کل تاخیر کے لئے ہوگا نہ کہ تاکید کے لئے اس لئے 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 اس لئے 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 مخفی نہیں کہ یہ منع اس تقدیر پر صحیح ہوگا کہ مراد تاکید اصطلاحی ہو اور اگر اس سے یہ مراد ہو کہ لفظ کل ایسے معنی کے افادہ کے لئے ہو جو اس کے بغیر تھا تو منع کا دفع ہونا ظاہر ہے۔

**تشریح:** و فیہ 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 اس لئے کہ صورت اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول کرنے سے پہلے تھے تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم آئے گا اس لئے کہ صورت اولیٰ یعنی موجبہ مہملہ معدولۃ المحمول میں مثلاً انسان لم یقم میں لفظ کل داخل کرنے سے پہلے نفی عن الجملة اور سلب عموم کے معنی ہیں اور صورت ثانیہ یعنی سالبہ 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 انسان مندا الیہ نہیں رہا بلکہ کل کا مضاف الیہ ہو گیا اور جب اسناد کل کی طرف ہوگی تو وہ اسناد زائل ہوگی 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 کیلئے ہوگا تاکید کیلئے 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 دو لفظ ایک ہی معنی کا فائدہ دیں تو دوسرا لفظ تاکید کیلئے ہوگا حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ لفظ کل کی طرف اسناد کی صورت میں مذکور 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 کی آخری 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 ہی 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 کیلئے ہوگا تاکید کے لئے نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ منع 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 بجائے 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۔

وحینئذ یتوجہ ما اشار الیہ بقولہ ولان الصورۃ الثانیۃ یعنی السالبۃ المہملۃ نحو لم یقم انسان اذا افادت

النفس عن کل فرد فقد افادت النفس عن الجملة فاذا حُمِلَتْ کل علی الثانی ائی علی افادۃ النفس عن جملة

الافراد حتی یكون معنی لم یقم کل انسان نفی القیام عن الجملة لا عن کل فرد لاحتکون کل تاسیساً بل تاکیداً لان

هذا المعنی کان حاصلًا بدونه وحينئذ فلو جعلنا لم یقم کل انسان لعموم السلب مثل لم یقم انسان لم یلزم ترجیح

التکید علی التاسیس اذ لاتاسیس اصلاً بل انما یلزم ترجیح احد التکیدین علی الآخر۔

ترجمہ: اور اس وقت متوجہ ہوگا وہ جس کی طرف مصنف نے ولان السالبۃ سے اشارہ کیا ہے اور اس لئے کہ صورت ثانیہ یعنی

سالہ مہلہ 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 جائے گا یعنی نفی عن جملة الافراد کے افادہ 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 اس لئے کہ یہ معنی بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اس وقت اگر ہم لم یقیم کل انسان کو عموم سلب کے لئے قرار دیں جیسے لم یقیم انسان تو تاکید کو تاسیس پر ترجیح دینا لازم نہیں آئے گا اس لئے 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 عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے اس لئے لفظ کل داخل کرنے کے بعد نفی عن جملة 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۔ ہمیں 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 سالہ مہلہ جیسے لم یقیم 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 عن کل فرد اور عموم سلب کے لئے مفید ہوگا تو نفی عن جملة الافراد اور سلب عموم کے لئے بھی مفید ہوگا اس لئے کہ نفی عن کل فرد خاص ہے اور نفی عن جملة الافراد عام ہے کیونکہ نفی عن جملة 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۔

بہر حال نفی عن جملة الافراد عام ہے اور خاص عام کو مستلزم ہوتا ہے لہذا نفی عن کل فرد، نفی عن جملة الافراد کو مستلزم ہوگی یعنی جہاں نفی عن کل فرد (عموم سلب) ہوگی وہاں نفی عن جملة الافراد (سلب عموم) بھی ضرور ہوگی اور جب ایسا ہے تو لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یقیم انسان نفی عن کل فرد اور نفی عن جملة الافراد دونوں معانی کو مفید ہوگا اب لفظ کل داخل کرنے کے بعد مثلاً لم یقیم کل انسان کو اگر نفی عن جملة 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 نفی عن جملة الافراد بغیر لفظ کل کے بھی حاصل ہیں اور اس وقت اگر ہم لم یقیم کل انسان کو لم یقیم 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 اس لئے کہ لفظ کل بہر 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 جملة 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 جملة 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 جملة الافراد پر ترجیح دینا لازم آئے گا اور اگر لفظ کل کو نفی عن جملة الافراد یعنی سلب عموم پر محمول کیا گیا تو احد تاکیدیں یعنی نفی عن جملة الافراد کو دوسری تاکید یعنی تاکید نفی عن کل فرد پر ترجیح دینا لازم آئے گا۔

وما یقال ان دلالة لم یقیم انسان علی النفی عن الجملة بطریق الالتزام ودلالة لم یقیم کل انسان علیہ بطریق المطابقة فلا یكون تاکيداً ففيه نظر إذ لو اشترط فی التأكيد اتحاد الدلالتين لم یکن کل انسان لم یقیم علی

تقدیر کو نہ لفظی الحکم عن الجملة تا کیداً لأن دلالة انسان لم یقّم علی هذا المعنی بطریق الالتزام۔  
ترجمہ: اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ لم یقّم انسان کی دلالت نفی عن جملة الافراد پر بطریق التزام ہے اور لم یقّم کل انسان کی دلالت اس پر  
بطریق مطابقت ہے لہذا یہ تا کید نہ ہوگی پس اس میں نظر ہے اس لئے کہ اگر تا کید میں دو دالاتوں کے اتحاد کی شرط لگا دی جائے تو کل انسان لم  
یقّم اس تقدیر پر کہ وہ نفی حکم عن الجملة کے لئے ہے تا کید نہ ہوگا اس لئے کہ انسان لم یقّم 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 اگر لفظ کل کو ثانی یعنی نفی عن الجملة پر محمول کیا جائے تو یہ تائیس کے لئے ہوگا بلکہ اس صورت میں بھی لفظ کل تا کید  
کے لئے ہوگا جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے ابن مالک کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کل داخل کرنے سے پہلے لم یقّم انسان کا مدلول  
مطابقی نفی عن کل فرد ہے اور رہی نفی عن الجملة تو وہ اس کے لئے 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 یقّم کل انسان کا مدلول، مدلول مطابقی ہے تو نفی عن الجملة لفظ کل داخل کرنے کے بعد مدلول مطابقی ہے اور لفظ کل  
داخل کرے سے پہلے مدلول التزامی ہے اور جب ایسا ہے تو لم یقّم کل انسان کو نفی عن الجملة پر محمول کرنا تا کید نہ ہوگا کیونکہ تا کید اس وقت ہوتی  
ہے جبکہ دونوں دلائیں متحد ہوتیں حالانکہ یہاں دونوں دلائیں متحد نہیں ہیں۔ فہیہ نظر کہہ کر شارح نے اس جواب کو رد کیا ہے اور رد کا  
حاصل یہ ہے کہ اگر تا کید میں دو دالاتوں کے اتحاد کو شرط قرار دیا جائے تو کل انسان لم یقّم کو نفی عن الجملة پر محمول کرنے کی صورت میں  
تا کید نہ ہونی چاہئے تھی کیونکہ بغیر کل کے انسان لم یقّم کی دلالت نفی عن الجملة پر التزامی ہے اور لفظ کل داخل کرنے کے بعد نفی عن الجملة پر  
دلالت مطابقی ہے پس اتحاد دلائیں نہ ہونے کی وجہ سے یہاں تا کید نہ ہونی چاہئے تھی حالانکہ سابق میں اس کو تا کید قرار دیا گیا ہے لہذا یہ  
بات ثابت ہوگئی کہ تا کید کے لئے اتحاد دلائیں شرط نہیں ہے۔

ولأن النكرة المنفية اذا عمّت كان قولنا لم یقّم انسان سالبة کلیة لا مهملة كما ذكره هذا القائل لانه  
قد بین فیہا انّ الحکم مسلوب عن کل واحد من الافراد والبیان لابد له من مبین فلا محالة ههنا شی بدل علی ان  
الحکم فیہا علی کمية افراد الموضوع و لاتعنی بالسور سوى هذا و حینئذ یندفع ما قبل سماها مهملة باعتبار عدم  
السور۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ نکرہ منفیہ جب عام ہو گیا تو ہمارا قول لم یقّم انسان سالبہ کلیہ ہوگا 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 کے لئے مبین کا ہونا ضروری ہے پس لامحالہ اس جگہ ایک  
ایسی شی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں حکم موضوع کے افراد کی کیت 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  
یسقم انسان کو مہملہ کہا ہے حالانکہ یہ مہملہ نہیں ہے بلکہ سالبہ سالبہ کلیہ ہے کیونکہ اس کلام میں نکرہ تحت اللفی ہے اور نکرہ تحت اللفی 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 اللفی اس بات کا بیان ہے کہ  
اس میں ہر ہر فرد سے حکم مسلوب ہے اور بیان کے لئے مبین (بصیغہ اسم فاعل) کا ہونا ضروری ہے پس لم یقّم انسان میں قطعی طور پر مبین  
یعنی ایسی چیز موجود ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں موضوع کے افراد کی کیت پر حکم ہے اور وہ چیز نکرہ تحت اللفی ہے اور سور سے یہ  
ہی مراد ہے۔ الحاصل لم یقّم انسان میں سور یعنی نکرہ تحت اللفی 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۔

وقال عبد القاهر ان كانت كلمة كل داخلة في حيز النفي بان أُخْرَتْ عن اذاتہ سواء كانت معمولة لاداة النفي او لاسواء كان الخبر فعلا نحو شعور ما كل ما يمتنى المرء بدركة تجرى الرياح بما لا يشتهي السفن . او غير فعل نحو قولك ما كل ممتنى المرء حاصلًا او معمولة للفعل المنفي الظاهر انه عطف على داخلة وليس بسديد لأن الدخول في حيز النفي شامل لذلك وكذا لو عطفها على أُخْرَتْ بمعنى او جعلت معمولة لان التأخير عن ادلة النفي ايضا شامل لذاك اللهم الا ان يخصص التأخير بما اذا لم تدخل الاداة على فعل عامل في كل على ما يشعر به المثال والمعمول ام من ان يكون فاعلا او مفعولا او تأكيدا او غير ذلك نحو ما جاءني القوم كلهم في تأكيد الفاعل او ما جاءني كل القوم في الفاعل وقدم مثال التاكيد على الفاعل لأن كلا اصلا فيه او لم اخذ كل الدراهم في المفعول المتأخر او كل الدراهم لم اخذ في المفعول المتقدم وكذا لم اخذ الدراهم كلها او الدراهم كلها لم اخذ ففي جميع هذه الصور توجه النفي الى الشمول خاصة لالي اصل الفعل وافاد الكلام ثبوت الفعل او الوصف لبعض مما اضيف اليه كل ان كانت كل في المعنى فاعلا لفعل او الوصف المذكور في الكلام او افاذ تعلقه اى تعلق الفعل او الوصف به اى ببعض ان كانت كل في المعنى مفعولا للفعل او الوصف وذلك بدليل الخطاب وشهادة الذوق والاستعمال والحق ان هذا الحكم اكثرى لا كلتي بدليل قوله تعالى والله لا يحب اكل مختال فخور والله لا يحب كل كفار أثيم ولا تطع كل حلاف مهين -

ترجمہ: اور شیخ عبد القاهر 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 کرے اس کو پا ہی لے ہو انیس کشتیوں کے ناموائف چلتی ہے۔ 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 داخلہ پر ہے اور یہ درست نہیں ہے کیونکہ چیز نفی میں داخل ہونا اس کو بھی شامل ہے اور اسی طرح اگر تو اس کو بخرت بمعنی او جعلت معمولہ پر عطف کرے اس لئے کہ ادات نفی سے تاخیر بھی اس کو شامل ہے اے اللہ اگر 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 ہر یا اس کے علاوہ ہو جیسے ما جاءني القوم کلهم تاکید فاعل میں اور ما جاءني كل القوم فاعل میں اور تاکید کی مثال کو فاعل پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ لفظ کل اس میں اصل ہے۔ یا لم اخذ كل الدراهم مفعول متاخر میں یا كل الدراهم لم اخذ مفعول مقدم میں اور ایسے ہی لم اخذ الدراهم کلها یا الدراهم کلها لم اخذ پس ان تمام صورتوں میں نفی بالخصوص شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل فعل کی طرف اور کلام کل کے مضاف الیہ کے بعض کے لئے ثبوت فعل یا ثبوت وصف کا فائدہ دیگا اگر لفظ کل فعل یا صفت کا جو کلام میں مذکور ہے 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 خطبا، شہادت ذوق اور استعمال ہے اور حق یہ ہے کہ 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 مانیں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ شیخ عبد القاهر نے کہا کہ لفظ کل اگر نفی کے حیز 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 وہ 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 مضاف الیہ کے بعض کے لئے 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۔

ما کل مایتمنی المرء یدرکہ  
تجرى الریاح بمالایشتہی السفن

اس شعر میں یدرکہ ما کی خبر ہے اور فعل ہے اور خبر غیر فعل ہو اس کی مثال ما کل مایتمنی المرء حاصل، حاصل غیر فعل ہے اور ما کی خبر ہے دونوں کے توجہ کا حاصل یہ ہے کہ آدمی جس چیز کی تمنا کرے ضروری نہیں کہ اس کو پایا ہی لے یعنی پایا بھی سکتا ہے اور نہیں بھی پاسکتا ہے اور جو اس کی یہ ہے کہ ہو اس کی کبھی کبھی شمول کے ناموافق بھی چلتی ہیں ملاحظہ فرمائیے ان دونوں مثالوں میں شمول اور مجموعہ کی نفی کی گئی ہے ہر ہر فرد کی نفی نہیں کی گئی ہے۔ شارح کہتے ہیں او معمولۃ میں معمولۃ بظاہر داخلہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلمہ کل اگر چیز 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 چیز نفی میں شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمہ کل چیز نفی میں داخل ہوگا تو وہ فعل منفی کا معمول ہوگا اسی طرح اگر معمولۃ کا عطف اخرت پر کیا گیا اور یہ مطلب بیان کیا گیا کہ اگر کلمہ کل چیز نفی میں داخل ہو یا اس طور کہ اس کو ادات نفی سے مؤخر کیا گیا یا اس کو فعل منفی کا معمول بنا دیا گے کہ اگر کلمہ کل چیز نفی میں داخل ہو یا اس طور کہ اس کو ادات 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 ادات نفی سے مؤخر ہونا بھی اس کو شامل ہے اس طور پر کہ جب کلمہ کل کا ادات نفی سے مؤخر ہوگا تو وہ فعل منفی کا معمول بھی ہوگا۔

شارح نے اللہم سے جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ کل کا ادات نفی سے مؤخر ہونا اس صورت کے ساتھ خاص ہے جبکہ ادات نفی ایسے فعل پر داخل نہ ہو جو فعل کلمہ کل میں عامل ہو یعنی کلمہ کل تو ادات نفی سے مؤخر ہو مگر کلمہ کل فعل منفی کا معمول نہ ہو پس اس صورت میں معطوف علیہ (اخرت) اور معطوف (معمولۃ) کے درمیان تغایر ہو جائے گا اور معطوف علیہ معطوف کو شامل نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو عطف درست ہو جائے گا شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول او معمولۃ 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 متبوع 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 ماجاء نی المقوم کلہم ہے (پوری قوم نہیں آئی) اور اگر فاعل واقع ہو تو اس کی مثال ماجاء نی 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 الدرہم کلہا ہے اور تقدیم کی صورت میں اس کی مثال الدرہم کلہا لم آخذ ہے ان تمام صورتوں میں نفی شمول کی طرف متوجہ ہوگی نہ کہ اصل 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 منشی ہے اور یہ فائدہ اس وقت دیکھا 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 ماجاء نی القوم کلہم کا منطوق تو یہی ہے کہ کل قوم سے بھی کی گئی کی گئی ہے لیکن اس سے مفہوم یہ ہے کہ بعض کے لئے بھی ثابت ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اکثری ہے کلی نہیں ہے کیونکہ بھی 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 لایحب کل محتال فخور اللہ تعالیٰ کسی بھی متکبر اور اترانے والے کو

پسند نہیں کرتا ہے واللہ لایحب کل کفار اثم اللہ تعالیٰ کسی بھی تباشرے گنہگار کو پسند نہیں کرتا ہے۔ ولا تطع کل حلاف مہین آپ کسی بھی ذلیل 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 فرد سے نفی کی گئی ہے شمول کی طرف متوجہ نہیں ہے اگر نفی شمول کی طرف متوجہ ہوتی تو بعض متکبرین اور بعض تباشرے گنہگاروں کو پسند کرتا اور بعض حلاف مہین کی اطاعت کرنا لازم آتا حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَالَا اِىْ وَانْ لَمْ تَكُنْ دَاخِلَةً فِى حَيْزِ النَّفْيِ بَانَ قُدَمَتْ عَلٰى النَّفْيِ لِفِظًا وَلَمْ تَقْعْ مَعْمُوْلَةً لِلْفِعْلِ الْمَنْفِي عَمَّ النَّفْيِ كَلِّ فِرْدٍ مَّمَّا اُضِيْفَ اِلَيْهِ كَلٌّ وَاِذَا ذِ نَفْيِ اَصْلِ الْفِعْلِ عَنِ كَلِّ فِرْدٍ كَقَوْلِ لِنَبِيِّ ﷺ لَمَّا قَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ اِسْمٌ وَاَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ اَقْصَرَتْ الصَّلَاةَ بِالرَّفْعِ فَاعِلٌ قَصْرَتْ اِم نَسِيَتْ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ كَلِّ ذَالِكُ لَمْ يَكُنْ هَذَا قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ وَالْمَعْنٰى لَمْ يَقْعْ وَاَحَدٌ مِنَ الْقَصْرِ وَالنَّسْيَانِ عَلٰى شَمُوْلِ النَّفْيِ وَعَمُوْمُهُ بِوَجْهِينِ اَحَدُهُمَا اِنْ جَوَابٌ اِم اِمَّا بِتَعْيِيْنِ اَحَدِ الْاَمْرِيْنَ اَوْ بِنَفْسِهِمَا جَمِيْعًا تَخَطُّنَةً لِّلْمُسْتَهْمِ لَابْنَفِي الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا لِاَنَّهُ عَارَتْ بَانَ الْكَاثِرَيْنِ اَحَدُهُمَا وَالثَّانِي مَا رَوٰى اَنَّهُ لَمَّا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ كَلِّ ذَالِكُ لَمْ يَكُنْ قَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ بَعْضُ ذَالِكُ كَانَ وَمَعْلُوْمٌ اَنَّ الثَّبُوْثَ لِبَعْضٍ اِنَّمَا يُنَافِي النَّفْيَ عَنِ كَلِّ فِرْدٍ لَا النَّفْيَ عَنِ الْمَجْمُوْعِ۔

ترجمہ: ورنہ یعنی اگر کلمہ کل چیز نفی میں داخل نہ ہو بایں طور کہ وہ نفی پر لفظاً مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ میں سے ہر ہر فرد کو عام ہوگی اور کلام ہر فرد سے اصل فعل کی نفی کا فائدہ دے گا۔ جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد جبکہ آپ ﷺ نے ذوالیدین سے کہا (یہ) ایک صحابی کا نام ہے کیا نماز میں قصر ہو گیا رفع کے ساتھ قصرت کا فاعل ہے یا آپ بھول گئے اے رسول خدا ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا یہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے اور معنی یہ ہے کہ قصر اور نسیان 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 ام کا جواب یا احد الامرین کی تعیین کے ساتھ ہوتا ہے یا سائل کی خطاء ظاہر کرنے کے لئے 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 آنحضرت ﷺ نے کلمہ ام کا جواب فرمایا تو آپ سے ذوالیدین نے کہا بعض ذالک قد کان اور بیعتات معلوم ہے کہ بعض کے لئے ثبوت نفی عن کل فرد کے منافی ہے نہ کہ نفی عن المجموع کے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر کلمہ نفی کے چیز میں داخل نہ ہو یعنی کلمہ کل نفی پر مقدم ہو اور فعل منفی کا معمول واقع نہ ہو تو نفی کل کے مضاف الیہ کے ہر 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 ﷺ نے ذوالیدین کے جواب میں فرمایا تھا کلمہ ام نسیت یا رسول اللہ کلمہ ام نسیت ہے اور اس لقب کی وجہ یا 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 بائیں ہاتھ بھی چلتا تھا۔ درانحالیکہ عام طور پر بائیں 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 تبار آنحضرت ﷺ نے حضر میں ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی اور دو کعتوں پر سلام پھیر دیا جس پر حضرت ذوالیدین اٹھے اور فرمایا اقصرت الصلوة ام نسیت یا رسول اللہ اللہ کے رسول نماز میں قصر ہو گیا یا آپ کو نسیان ہو گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ الصلوة قصرت کا فاعل یا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے فاعل ہونے کی صورت میں قصرت فعل معروف ہوگا اور متبائب فاعل ہونے کی وجہ سے فعل مجہول ہوگا۔ الحاصل جب ذوالیدین نے یہ کہا تو آنحضرت ﷺ نے جواب میں فرمایا کلمہ ام نسیت



لیکن 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 ﷺ لوگوں کی طرف متوجہ ہونے ان میں ابو بکرؓ اور عمرؓ تھے آپ ﷺ نے فرمایا احق ما یقولہ ذوالیدین کیا یہ بات صحیح ہے جو ذوالیدین کہتے ہیں ان دونوں نے کہا صحیح ہے پس آپ ﷺ کھڑے ہوئے اور نماز کو پوری کیا اور سجدہ سہو کیا۔

ملاحظہ فرمائیے رسول اللہ کے قول کمال ذالک لم یکن میں لفظ کل نفی کے حیز میں ہے اور یہ عموم نفی اور عموم سلب کو مفید ہے یعنی قصر اور نسیان دونوں میں سے ہر ہر فرقی منٹھی ہے اور یہ بات دو وجہوں سے ثابت ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کا یہ کلام ام کے جواب میں واقع ہے اور ام کے ذریعہ اگر سوال کیا جائے تو اس کا جواب یا تو دو امروں میں سے ایک کی تعیین کے ساتھ آتا ہے اور یا مسائل کی غلطی ظاہر کرنے کے لئے 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 عمر تو جواب میں تھا تو یہ آئے گا کہ زید کھڑا ہے یا یہ آئے گا کہ عمر کھڑا ہے یا یہ آئے گا کہ دونوں میں سے کوئی بھی نہیں کھڑا ہے یہ جواب نہیں آئے کہ دونوں تو نہیں..... کھڑے ہیں؟ کیونکہ یہ بات سائل کو پہلے سے معلوم تھی کہ دونوں میں تو نہیں کھڑے ہیں اب جب ذوالیدین کے سوال کے جواب میں رسول اللہ نے قصر اور نسیان میں سے کسی ایک ایک کی تعیین نہیں کیا ہے تو لامحالہ دونوں میں سے ہر ہر فرد کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ نہ قصر ہوا ہے اور نہ نسیان ہوا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگی کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ کلام شمول نفی اور عموم سلب کے لئے ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جب آپ ﷺ 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 سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی۔ پس جب ذوالیدین نے رسول اللہ ﷺ کے کلام کی نقیض میں یہ کلام ذکر کیا اور ذوالیدین کا یہ کلام موجب جزئیہ ہے تو لامحالہ اللہ تعالیٰ ﷻ کا کلام کمال ذالک لم یکن سالبہ کلیہ ہوگا اور سالبہ کلیہ عموم سلب کا فائدہ دیتا ہے لہذا رسول اللہ ﷺ 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 موجب جزئیہ نفی عن کل فرد کے منافی ہوتا ہے نہ کہ نفی عن الجموع یعنی سالبہ جزئیہ کے۔

(فوائد) مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ دوران صلوة کلام مفسد صلوة نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس وقت

کا واقعہ ہو جب نماز میں ثنات چیت کتبنا جائز تھا۔

وَعَلَيْهِ اَيُّ عَمُومِ النَّفْيِ عَنِ كُلِّ فِرْدٍ قَوْلُهُ اَيُّ قَوْلِ اَبِي النَّجْمِ شَعْرٌ قَدْ اَصْبَحَتْ اَمِ الْخِيَارِ تَدْعِي عَلِيَّ ذَنْبًا كَلَهُ لَمْ اَصْنَعْ بِرَفْعِ كَلِهِ عَلِيٌّ مَعْنَى لَمْ اَصْنَعْ شَيْئًا مِمَّا تَدْعِيهِ عَلِيٌّ مِنَ الذَّنُوبِ وَلَا فَاذَةَ هَذَا الْمَعْنَى عَدَلَ عَنِ النَّصْبِ الْمُسْتَعْنَى عَنِ الْاِصْمَارِ اِلَى الرَّفْعِ الْمَقْتَبَرِ اِلَيْهِ اَيُّ لَمْ اَصْنَعُهُ۔

ترجمہ: اور عموم نفی عن کل فرد پر ابوالنجم کا قول۔ ام الخیار مجھ پر ایسے گناہ کا دعویٰ کر رہی ہے جس کو میں نے بالکل نہیں کیا ہے، کلمہ کے رفع کے ساتھ اس بناء 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 نصب سے جو ضمیر سے مستغنی ہے اس رفع کی طرف عدول کیا ہے جو ضمیر کا محتاج ہے یعنی لَمْ اَصْنَعُهُ۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ نفی عن کل فرد اور عموم سلب کے معنی میں ابوالنجم کا یہ شعر بھی وارد ہوا ہے

قَدْ اَصْبَحَتْ اَمِ الْخِيَارِ تَدْعِي عَلِيَّ ذَنْبًا كَلَهُ لَمْ اَصْنَعْ

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 ہنکر 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 نشاء اپنی مکمل برأت کرنا اور اپنی عفت ثابت کرنا ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ ہر ہر گناہ کی نفی ہو پس بقریہ نہ مقام یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس جگہ نفی عموم سلب اور شمول کے لئے ہے اور ایسا اس لئے کہ ذنب اسم جنس ہے جو قبیل پر بھی واقع ہوتا ہے اور کثیر پر بھی، پس یہاں ذنب، بقریہ نہ مقام ذنوب کے معنی میں ہے اور کثیر پر واقع ہے اور جب ایسا ہے تو نفی عموم سلب اور شمول نفی کے لئے 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 مبتداء بنایا گیا اور لم اصنع کو اس کی خبر قرار دیا گیا۔ اگرچہ رفع کی صورت میں ضمیر مقدر ماننے کا تکلف کرنا پڑتا ہے کیونکہ خبر لم اصنع جملہ ہے اور خبر کے جملہ ہونے کی صورت میں جملہ میں عائد اور رابطہ کا ہونا ضروری ہے لہذا اس صورت میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہوگا اور تقدیر عبارت ہوگی لم اصنعہ اور نصف 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 مبتداء اور مرفوع ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا کلمہ ذنب لم اصنعہ میں نے ہر طرح کا گناہ نہیں کیا ہے یعنی میں نے کسی بھی طرح کا گناہ نہیں ہے اور نہ بلاشبہ عموم سلب اور شمول نفی ہے اور یہ ہی 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 نہ ہر ہر فرد کی اور یہ معنی شاعر کے مقصود کے بالکل خلاف ہے لہذا کلام میں عموم سلب کے معنی پیدا کرنے کے لئے کلمہ کو مرفوع پڑھنا اور مبتداء قرار دینا ضروری ہوگا۔

وَأَمَّا تَأْخِيرُهُ أَيْ تَأْخِيرُ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ فَلِاِقْتِضَاءِ الْمَقَامِ تَقْدِيمِ الْمَسْنَدِ وَسَيَجِيءُ بَيَانُهُ هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَا مِنَ الْحَذْفِ وَالذِّكْرِ وَالِاضْمَارِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فِي الْمَقَامَاتِ الْمَذْكُورَةِ كُلِّهِ مَقْتَضِي الظَّاهِرِ مِنَ الْحَالِ -  
ترجمہ: اور بہر حال اس کی تاخیر یعنی مسند الیہ 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 حذف، ذکر، اضمار وغیرہ مذکورہ مقامات میں کل کا کل مقتضی ظاہر حال ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ مسند الیہ کے احوال میں سے ایک حال یہ ہے کہ مسند الیہ کو مسند سے مؤخر کیا جائے رہا یہ سوال کہ مسند الیہ کن مواقع پر مؤخر ہوگا تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ جس جگہ کسی نکتہ کی وجہ سے مقام، مسند کی تقدیم کا تقاضہ کرتا ہوگا جیسا کہ اس کی تفصیل احوال مسند میں آجائے گی تو اس جگہ مسند الیہ کو مسند سے مؤخر کیا جائے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ وہ تمام احوال جو سابق میں مذکور ہوئے ہیں یعنی مسند الیہ کا حذف، اس کا ذکر اور مسند الیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ لانا، اس کو نکرہ لانا وغیرہ یہ سب مقتضی ظاہر کی صورتیں ہیں یعنی ان تمام صورتوں میں کلام مقتضی ظاہر حال کے مطابق ہوگا۔

وَقَدْ يُخْرَجُ الْكَلَامُ عَلَىٰ خِلَافِهِ أَيْ عَلَىٰ خِلَافِ مَقْتَضَى الظَّاهِرِ لِاِقْتِضَاءِ الْحَالِ آيَاهُ فَيُوضَعُ الْمَضْمَرُ مَوْضِعَ الْمَظْهَرِ كَقَوْلِهِمْ نَعَمْ رَجُلًا زَيْدٌ مَكَانَ نَعَمْ الرَّجُلِ فَإِنَّ مَقْتَضَى الظَّاهِرِ فِي هَذَا الْمَقَامِ هُوَ الْإِظْهَارُ دُونَ الْإِضْمَارِ لِعَدَمِ تَقَدُّمِ ذِكْرِ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ وَعَدَمِ قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ وَهَذَا الضَّمِيرُ عَائِدًا إِلَى الْمُتَعَلِّقِ مَعَهُ فِي الذَّهْنِ وَالتَّزَامِ تَفْسِيرُهُ بِنُكْرَةٍ لِيَعْلَمَ جِنْسَ الْمُتَعَلِّقِ وَأَمَّا يَكُونُ هَذَا مِنْ وَضْعِ الْمَضْمَرِ مَوْضِعَ الْمَظْهَرِ فِي أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ أَيْ قَوْلِ مَنْ يَجْعَلُ الْمَبْخُورِ خَيْرَ مَبْتَدَأٍ مَحذُوفٍ وَأَمَّا مَنْ يَجْعَلُهُ مَبْتَدَأً وَنَعَمْ رَجُلًا خَيْرُهُ فَيَحْتَمِلُ عِنْدَهُ أَنْ يَكُونَ الضَّمِيرُ عَائِدًا إِلَى الْمَبْخُورِ وَهُوَ مَقْدَّمٌ تَقْدِيرًا وَيَكُونُ التَّزَامُ أَفْرَادِ الضَّمِيرِ حَيْثُ لَمْ يَقُلْ نَعْمًا وَنَعْمًا مِنْ خَوَاصِ هَذَا الْبَابِ كَوْنِهِ مِنَ الْإِفْعَالِ الْجَامِدَةِ۔

ترجمہ: اور کبھی کلام متقاضی ظاہر کے خلاف بھی لایا جاتا ہے کیونکہ حال اس کا تقاضہ کرتا ہے پس ضمیر کو اس ظاہر کی جگہ رکھا جاتا ہے جیسے ان کا قول نعم رجلا زید نعم الرجل کی جگہ اس لئے کہ اس مقام میں متقاضی ظاہر اسم ظاہر کو لانا ہے نہ کہ ضمیر کو اس لئے کہ نہ تو مسند الیہ کا ذکر مقدم ہے اور نہ ایسا قرینہ 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 رجلا زید دو قولوں میں سے ایک کے مطابق وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے ہوگا یعنی ان لوگوں کے قول پر جو مخصوص بالمدح کو مبتداء محذوف کی خبر مانتے ہیں اور بہر حال وہ لوگ جو اس کو مبتداء اور نعم رجلا کو خبر قرار دیتے ہیں تو اس کے نزدیک اس بات کا احتمال ہے کہ ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہو جو تقدیراً مقدم ہے اور ضمیر کو مفرد لانے کا التزام کرنا، چنانچہ نعمانعمو انہیں کہا اسی باب کے خواص سے ہے کیونکہ یہ افعال جامدہ سے ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی کلام متقاضی 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 متقاضی ظاہر کے خلاف اور متقاضی حال کے مطابق ہوگا متقاضی ظاہر اور متقاضی حال کے درمیان فرق بلاغت کلام کی تعریف کے تحت بیان کیا جا چکا ہے۔ متقاضی ظاہر کے خلاف کی ایک صورت یہ ہے کہ اسم ظاہر کی جگہ اسم ضمیر کو لایا جائے مثلاً نعم الرجل کی جگہ نعم رجلا زید کہا جائے کیونکہ اس مقام میں متقاضی ظاہر تو یہ تھا کہ اسم ظاہر لایا جائے اسم ضمیر نہ لایا جائے اور اسم ظاہر کا لانا متقاضی ظاہر اسلئے 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 رجلا زید 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 متقاضی 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 مناسب ہے پس اس تفسیر بعد الا بہام 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 نکرہ لا کر اس کی تفسیر کی گئی تو اس معقول کی جنس معلوم ہوگی کہ وہ شئی جو معقول فی الذہن ہے وہ جنس رجل سے ہے نہ کہ جنس مرآة سے، پھر جب اس کے بعد مخصوص بالمدح (زید) کو ذکر کیا گیا تو اس کی ذات بھی متعین ہوگئی کہ وہ رجل زید ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ رجلا زید کی دو ترکیبیں ہیں (۱) مخصوص (زید) کو مبتداء محذوف ہو کی 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 ہے۔ (۲) مخصوص یعنی زید مبتداء مؤخر ہو اور نعم رجلا مقدم ہو پس جو حضرات ترکیب اولیٰ کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے ہوگا اور یہ وہ لوگ جو ترکیب ثانیہ کے قائل ہیں تو ان کے نزدیک یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر 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 لفظاً مؤخر ہے لیکن مبتداء ہونے کی وجہ سے زیدیہ اور تقدیراً مقدم ہے اور جب مرجع پہلے مذکور ہے تو ضمیر کا لانا ہی ظاہر کا متقاضی ہوگا اور جب اس صورت میں ضمیر کا لانا متقاضی ظاہر ہے تو اس صورت میں یہ کلام وضع المضمر موضع المظہر کے قبیل سے نہ ہوگا۔ ویسکون النزام افراد سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب نعم کی ضمیر مخصوص کی طرف راجع ہے تو مخصوص کے تشبیہ ہونے کی صورت میں ضمیر تشبیہ کی لائی جانی چاہئے تھی اور یوں کہنا چاہئے تھا نعمار جلیین الزیدان اور جمع کی صورت میں یوں کہنا چاہئے تھا نعمو ار جالا 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 نعماً اور نعماً نہیں 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۔

وقولہم ہو او ہی زید عالم مکان الشان او القصة فلا ضمائر فيه أيضاً خلاف مقتضى الظاهر لعدم التقدم واعلم ان الاستعمال على ان ضمير الشان انما يؤنث اذا كان في الكلام مؤنث غير فصلة نحو هي هند مليحة فقوله هي زيد عالم مجرد قياس۔

ترجمہ: اور ان کا قول ہو اور ہی 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 فاصلہ ہو جیسے ہی ہند ملیحہ 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 ہی لاکر ہی زید عالم کہا جائے پس ہو چونکہ شان کی جگہ مستعمل ہے اس لئے اس کو ضمیر شان کہا جائے گا۔ اور ہی قصہ کی جگہ مستعمل ہے اس لئے اس کو ضمیر قصہ کہا جائے گا 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 اس ظاہر لایا جائے اور جب ایسا نہیں 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 مبتداء 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 تا کہ خبر مبتداء کے ساتھ مربوط ہو جائے اور یہاں کوئی رابطہ نہیں ہے 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 مبتداء ہوتا ہے اور مبتداء (ہو) چونکہ مفرد ہے اسلئے 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 وقولہم ہو اور ہی پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول ہو او ہی زید عالم سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرب سے جس طرح ہو زید عالم مسوع ہے اسی طرح ہی زید عالم بھی مسوع ہے یعنی اہل عرب جس طرح ہو زید عالم استعمال کرتے ہیں اسی طرح ہی زید عالم بھی استعمال کرتے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اہل عرب ہی زید عالم استعمال نہیں کرتے اور اہل عرب ہی زید عالم اسلئے استعمال نہیں کرتے کہ ضمیر شان اور ضمیر قصہ اگر چہ معنی دونوں ایک ہیں لیکن انہوں نے اصطلاح یہ مقرر کی ہے کہ وہ کلام اور جملہ جو اس ضمیر کی تفسیر واقع ہے اس میں اگر مؤنث حقیقی ہو یعنی ایسا مؤنث ہو جو نہ تو فاصلہ ہو اور نہ فاصلہ کے مشابہ ہو تو اس ضمیر کو مؤنث لایا جائے گا جیسے ہی ہند ملیحہ اور اس کا نام ضمیر قصہ ہوگا اور نہ تو اس ضمیر کو مذکر لایا جائیگا اور اس کا نام ضمیر شان ہوگا پس زید عالم میں چونکہ سرے سے مؤنث نہیں ہے اسلئے عرب کے نزدیک اس کا استعمال ضمیر مؤنث کے ساتھ نہ ہوگا یعنی ہی زید عالم استعمال نہ ہوگا اور جب عرب کے نزدیک ہی زید عالم مستعمل نہیں ہے تو ان سے ہی زید عالم مسوع بھی نہ ہوگا۔ اور جب ہی زید عالم عرب سے مسوع 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 وقولہم ہو او ہی زید عالم جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ مسوع ہے صحیح نہیں ہے، شارح فرماتے ہیں کہ جب ہی زید عالم مسوع نہیں ہے تو مصنف کا قول ہی زید عالم محض قیاس ہوگا یعنی مصنف نے استعمال اور سمع سے صرف نظر کرتے ہوئے عرب کے قول ہی ہند ملیحہ 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 عَلَّلَ وَضَعَ الْمُضْمِرِ مَوْضِعَ الْمُطَهَّرِ فِي الْبَابِ بِقَوْلِهِ لِيَتِمَّ كُنَّ مَا يَغْفِيهِ اِي يَغْفِبُ ذَلِكَ الضَّمِيرِ اِي يَجِيْ  
عَلَى عَقِبِهِ فِي ذَهْنِ السَّامِعِ لِانَّهُ اِي السَّامِعِ اِذَا لَمْ يَفْهَمْ مِنْهُ اِي مِنَ الضَّمِيرِ مَعْنَى اِنْتِظَرَهُ اِي اِنْتِظَرِ السَّامِعِ مَا يَغْفِبُ  
الضَّمِيرَ لِيَفْهَمْ مِنْهُ مَعْنَى فَيَتَكُنَّ بَعْدَ وَرُودِهِ فَضْلًا تَمَكَّنَ لِأَنَّ الْمَحْصُولَ بَعْدَ الطَّلَبِ اَعْرُضٌ مِنَ الْمُنْسَاقِ بِلَا تَنْبِ  
وَلَا يَخْفَى اِنْ هَذَا لَا يَحْسِنُ فِي بَابِ نَعَمْ لِأَنَّ السَّامِعَ مَالِمَ يَسْمَعُ الْمَفْسَّرَ لَمْ يَعْلَمْ اَنْ فِيهِ ضَمِيرًا فَلَا يَتَحَقَّقُ فِيهِ الشَّرْطُ  
وَالاِنْتِظَارُ۔

ترجمہ: پھر مصنف نے دونوں بابوں میں وضع المضمیر موضع المظہر کی علت بیان کی ہے اپنے قول سے تاکہ وہ چیز جو اس ضمیر کے  
بعد آئے گی سامع کے ذہن میں متمکن 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 معنی سمجھ سکے 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 نعم اور 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  
متمکن اور جاگزیں ہو جاتی ہے اس طور پر کہ جب سامع سے گا اور دیکھے گا کہ اس کا مرجع مذکور نہیں ہے تو وہ اس ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھے گا اور  
جب ضمیر سے کوئی معنی نہیں سمجھے گا تو ضمیر کے بعد آنے والی چیز کا انتظار کرے گا تاکہ اس سے کوئی معنی سمجھے جا سکے 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 اکن ہوگی اور طلب اور انتظار کے بعد حاصل ہونے والی چیز زیادہ پیاری اس لئے ہوتی  
ہے کہ اس میں ایک تو علم 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  
رفع الم کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے زیادہ عمدہ ہوتی ہے جو لذت اس کے بغیر حاصل ہوتی ہے و لایخفی 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 سننے سے پہلے اس بات کا احتمال رہے گا کہ ہو سکتا ہے کہ نعم کا فاعل اسم ظاہر ہو جس کو تکلم 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 متمکن اور واقع نہ ہوگی۔

الحاصل 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 متمکن 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 يُعْكَسُ وَضْعُ الْمُضْمَرِ أَى يَوْضَعُ الْمَظْهَرُ مَوْضِعَ الْمَضْمَرِ فَإِنْ كَانَ الْمُظْهَرُ الَّذِي وَضِعَ مَوْضِعَ الْمَضْمَرِ اسْمَ إِشَارَةٍ فَلِكَمَالِ الْعِنَايَةِ بِتَمْيِيزِهِ . ائى تَمْيِيزِ الْمَسْنَدِيهِ لِإِخْتِصَاصِهِ بِكُمْ بِدِيْعِ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ كَمِ عَاقِلٍ عَاقِلٍ هُوَ وَصَفِ عَاقِلٍ الْاَوَّلِ بِمَعْنَى كَامِلِ الْعَقْلِ مَتَاهِ فِيهِ اَعْيَتْ ائى اَعْيَتْهُ وَاَعْجَزَتْهُ اَوْ اَعْيَتْ عَلَيْهِ وَصَعِبَتْ مَذَاهِبُهُ ائى طُرُقُ مَعَاشِهِ وَجَاهِلٍ جَاهِلٍ تَلْقَاهُ مَرزُوقًا هَذَا الَّذِى تَرَكَ الْاَوْهَامَ حَائِرَةً وَصَيَّرَ الْعَالَمَ النَحْرِيْرَ ائى الْمَتَقِيْنَ مِنْ نَحْرِ الْاُمُوْرِ عِلْمًا اَتَقْنَهَا زَنْدِيْقًا كَافِرًا نَافِيًا لِلصَّانِعِ الْعَدْلِ الْحَكِيْمِ فَقَوْلُهُ هَذَا اِشَارَةٌ اِلَى حَكْمِ سَابِقٍ غَيْرِ مَحْسُوْسٍ وَهُوَ كَوْنُ الْعَاقِلِ مَحْرُوْمًا وَالجَاهِلِ مَرزُوقًا فَكَانَ الْقِيَاسُ فِيهِ الْاِضْمَارُ فَعَدِلَ اِلَى اسْمِ الْاِشَارَةِ لِكَمَالِ الْعِنَايَةِ بِتَمْيِيزِهِ لِيَرَى السَّامِعِيْنَ اَنَّ هَذَا الشَّيْءَ الْمَتَمَيِّزَ الْمَتَعَيَّنَ هُوَ الَّذِى لَهُ الْحَكْمُ الْعَجِيْبُ وَهُوَ جَعَلَ الْاَوْهَامَ حَائِرَةً وَ الْعَالَمَ النَحْرِيْرَ زَنْدِيْقًا فَالْحَكْمُ الْبَدِيْعُ هُوَ الَّذِى اَثْبَتَ لِلْمَسْنَدِيهِ الْمَعْبَرُ عَنْهُ بِاسْمِ الْاِشَارَةِ -

ترجمہ: اور کبھی وضع مضمر موضع المظہر کا عکس بھی کیا جاتا ہے یعنی مضمر کی جگہ مظہر کو رکھا جاتا ہے پس اگر وہ اسم ظاہر جو مضمر کی جگہ رکھا گیا ہے اسم اشارہ ہو تو یہ مسند الیہ کو تمیز دینے میں غایت اہتمام کے لئے ہوتا ہے کیونکہ مسند الیہ عجیب حکم کے ساتھ خاص ہے جیسے شعر، بہت سے کامل العقل ہیں، دوسرا عاقل پہلے عاقل کی صفت ہے معنی ہیں کامل العقل عقل میں انتہاء کو پہنچا ہوا جن کو طریق معاش نے عاجز کر دیا ہے یا ذرا رخ معاش ان پر دشوار ہو گئے اور بہت سے کڑ 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، تحریر پختہ کا نثر الامور علما سے ماخوذ ہے معنی ہیں انھیں، زندیق کافر صانع عالم عادل حکیم کامنکر، 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 قیاس تھا لیکن شاعر نے مسند الیہ کو ممتاز کرنے میں کمال اعتناء کے خاطر اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے تاکہ وہ سامعین کو دکھلا سکے کہ یہی وہ شی متمیز متعین ہے جس کے لئے حکم عجیب ہے جو اس مسند الیہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے جس کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

نشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ خلاف متعین 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 مانعاً سے 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 کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور وہ حکم عجیب اس مسند الیہ کے لئے ثابت ہوتا ہے مثلاً احمد بن حنبل بن اسحق راوندی کا شعر ہے۔ کم عاقل عاقل رخ شعر میں دوسرا عاقل پہلے عاقل کی صفت ہے اور معنی ہیں کامل العقل یعنی عقل میں انتہاء کو پہنچا ہوا۔ شارح نے اعیث کی تفسیر اعیثہ کے ساتھ کر کے اس کے متعدی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور اعیث علیہ کے ساتھ تفسیر کر کے اس کے لازم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، مذہب سے مراد طرق معاش ہے، دوسرا جاہل بھی پہلے جاہل کی صفت ہے اور معنی ہیں کامل درجہ جاہل، مرزوق وہ آدمی جس کو اللہ نے نعمتوں سے نوازا ہو، اوہام عقول کے معنی میں ہے لیکن مراد اہل عقول ہیں۔ عالم بحریر، علوم کاماہر، پختہ علم والا یہ نثر الامور علما سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں علم میں پختہ ہونا، زندیق کافر صانع عالم کامنکر۔

ترجمہ: 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 کڑ جاہل ایسے ہیں جن کو تو مرزوق پائے گا یعنی نعمتوں سے لت پت پائے گا یعنی عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا ایسی چیز ہے جس نے دانشوروں کو حیران کر ڈالا اور پختہ کار عالم کو کافر، اور صانع عادل حکیم کامنکر۔ بناؤا، یعنی: سب ایک عالم اللہ کی اس تقسیم میں غور کرے گا تو اس کو العیاذ باللہ اللہ کے غیر عادل ہونے کا شبہ ہوگا اور یہی شبہ اس کے کافر ہونے کا سبب ہوگا۔ اس شعر میں ہذا

مسند الیہ ہے اور الذی ترک الاوبام الخ مسند 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 کے لئے ضمیر لائی جاتی ہے نہ کہ اسم اشارہ کیونکہ اسم اشارہ ہیئت محسوس کے لئے 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 ماعدا سے ممتاز کر کے اس کا کمال اہتمام کیا جائے اور سامعین کو یہ دکھلادیا جائے کہ یہ شی (عاقل کا محروم ہونا اور جاہل کا مرزوق ہونا) جو ماعدا سے ممتاز ہے اور متعین ہے یہ ہی تو وہ شی ہے جس کے لئے حکم عجیب (مغفلوں کا حیران ہونا اور عالم خیر کا کافر ہونا) ثابت کیا گیا ہے پس یہ حکم عجیب اس مسند الیہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے جس مسند الیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔ الحاصل مذکور غرض کے پیش نظر شاعر نے خلاف مقتضی ظاہر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر (اسم اشارہ) ذکر کیا ہے۔

او التَّهْكُمِ عَطْفٌ عَلَى كَمَالِ الْعَنَاءِ بِالسَّمْعِ كَمَا إِذَا كَانَ السَّمْعُ فَاقِدَ الْبَصْرِ او لَا يَكُونُ تَمَّةً مَشَارًا إِلَيْهِ اصلاً او السَّنَاءِ عَلَى كَمَالِ بِلَادَتِهِ ائِنِّي بِلَادَةَ السَّمْعِ بَانَهُ لَا يَدْرِكُ غَيْرَ الْمَحْسُوسِ او عَلَى كَمَالِ فِطَانَتِهِ بَانٌ غَيْرَ الْمَحْسُوسِ عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ الْمَحْسُوسِ او اِدْعَاءُ كَمَالِ ظُهُورِهِ ائِنِّي ظُهُورِ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ وَعَلَيْهِ ائِنِّي عَلَى وَضْعِ اسْمِ الْإِشَارَةِ مَوْضِعِ الْمُضْمَرِ لِادْعَاءِ كَمَالِ الظُّهُورِ مِنْ غَيْرِ هَذَا الْبَابِ ائِنِّي غَيْرِ بَابِ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ شِعْرٌ تَعَالَلَتْ ائِنِّي أَظْهَرَتِ الْعِلَّةَ وَ الْمَرَضَ كُنِّي اشْجِي ائِنِّي اخْزُنْ مِنْ شَجِي بِالْكَسْرِ صَارَ حَزِينًا مِنْ شَجِي بِالْعِظَمِ بِالْفَتْحِ بِمَعْنَى نَسَبَ فِي حَلْقِهِ وَ مَا بَكَ عِلَّةً... تَرِيدِينَ قَلْبِي قَدْ ظَفَرْتُ بِذَلِكَ ائِنِّي بَقْتَلِي كَانَ مَقْتَضَى الظَّاهِرِ ائِنِّي يَقُولُ بِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَحْسُوسٍ فَعَدَلْتُ إِلَى ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى ائِنِّي قَتَلْتُهُ قَدْ ظَهَرَ ظُهُورَ الْمَحْسُوسِ۔

ترجمہ: یا سامع کے مذاق کرنے کے لئے (یہ) کمال عنایہ پر معطوف ہے جیسے اس وقت جبکہ سامع نابینا ہو یا وہاں کوئی مشار الیہ ہی نہ ہو یا سامع کی کمال غبوت پر تیبہ کرنے کیلئے باس طور کہ وہ غیر محسوس کا ادراک نہیں کرتا ہے، یا سامع کی کمال ذہانت پر تیبہ کرنے کیلئے باس طور کہ اس کے نزدیک غیر محسوس، محسوس کے مرتبہ میں ہے یا مسند الیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کیلئے مضمیر کی جگہ اسم اشارہ رکھنے کے قبیل سے باب مسند الیہ کے علاوہ ہے۔ تو جگہ بیماری ظاہر کر رہی ہے تاکہ میں غمگین ہو جاؤں اشجی، شجی بالکسر سے ماخوذ ہے غمگین ہو گیا، نہ کہ بالفتح شجی بالعظم سے معنی ہیں اس کے حلق میں ہڈی بھنسن گئی۔ حالانکہ تو بیمار نہیں ہے تو مجھے مار ڈالنا چاہتی ہے تو اس میں کامیاب ہوگی۔ مقتضی ظاہر کہنا تھا کیونکہ وہ غیر محسوس ہے پس اس کی طرف عدول کیا گیا اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ اس کا قتل 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 نابینا ہو اور وہ یوں کہے من ضربنی (مجھے کسی 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 ہوزید کہا جاتا لیکن سامع نابینا کا مذاق کرنے کے لئے 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 کہے گا من ضربنی اور تو اس کے جواب میں کہے گا ہذا ضربک تو مشار الیہ

موجود نہ ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ضمیر لا کر ہوزید کہا جاتا مگر سامع کا مذاق اڑانے کے لئے اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا گیا ہے اور کبھی سامع کی غماوت پر تنبیہ کرنے کے لئے یعنی یہ بتلانے کے لئے کہ سامع ایسا کندز ہن 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 لا کر ہوزید 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 جب کہ 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 مسلکی تقریر کے بعد مدرس نے کہا ہذہ عند فلان ظاہرہ، یہ مسئلہ فلاں کے نزدیک ظاہر ہے پس مرجع کے مذکور ہونے کی وجہ سے مقتضی ظاہر یہ تھا کہ (ہی ظاہرہ عند فلان) کہا جاتا لیکن سامع کی کمال فطانت پر تنبیہ کرنے کے لئے اور یہ بتلانے کے لئے 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 مسندالیہ کے کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے بھی اسم ضمیر کی جگہ اسم اشارہ لایا جاتا ہے یعنی متکلم اسم اشارہ لا کر اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ مسندالیہ اگرچہ فی نفسہ ظاہر نہیں ہے لیکن میرے نزدیک محسوس بالبصر ہے۔ مثلاً ایک شخص تقریر مسئلہ کے وقت مگر کے سامنے کہتا ہے ہذہ 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 ہذہ ظاہرہ کہا گیا ہے۔

مصنف فرماتا ہے کہ کبھی کمال ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے اسم اشارہ کو اسم ضمیر کی جگہ مسندالیہ کے علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے

شعر میں ہے

تعاملت کمی الشجی و ما بک علة      تربیدین قتلی قد ظفرت بادلک

تعاملت تکلف بیماری ظاہر کرنا، اٹھی واحد متکلم بکسر العین (باب سماع) سے ماخوذ ہے جس کے معنی غمگین ہونے کے آتے ہیں مٹی  
فتح العین (باب ضرب) سے ماخوذ نہیں ہے جس کے معنی آتے ہیں حلق میں ہڈی کا پھنس جانا۔ شاعر کہتا ہے تو بیمار بن گئی تاکہ میں غم کروں  
حالانکہ تجھ کو کوئی بیماری نہیں ہے۔ تیرا مقصود مجھ کو قتل کرنا ہے سو تو اس مقصد میں کامیاب ہوگئی۔ اس جگہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ شاعر ظفرت بہ کہتا  
کیونکہ قتل غیر محسوس چیز ہے لہذا اس کے لئے ضمیر کا لانا مناسب تھا لیکن شاعر نے ظہور کمال کا دعویٰ کرنے کے لئے اور یہ بتلانے کے لئے کہ یہ  
قتل محسوس کی طرح ظاہر ہے۔ ذلک اسم اشارہ کی طرف عدول کیا ہے اور بذلک باء کی وجہ سے مجرور ہے نہ کہ مسندالیہ۔

وَأَنَّ كَانَ الْمَظْهَرُ الَّذِي وَضِعَ مَوْضِعَ الْمَضْمَرِ غَيْرَهُ أَيْ غَيْرَ اسْمِ الْإِشَارَةِ فَلِزِيَادَةِ التَّمَكُّنِ أَيْ جَعَلَ  
المسندالیہ متمکنا عند السامع نحو قل هو الله أحد الله الصمد أَيْ الَّذِي يَصْمَدُ إِلَيْهِ وَيُقَصَّدُ فِي الْحَوَائِجِ مِنْ  
صَمَدٍ إِلَيْهِ إِذَا قَصَّدَ وَلَمْ يَقُلْ هُوَ الصَّمَدُ لِزِيَادَةِ التَّمَكُّنِ وَنَظِيرُهُ أَيْ نَظِيرُ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدُ اللَّهُ الصَّمَدُ فِي وَضْعِ الْمَظْهَرِ  
مَوْضِعَ الْمَضْمَرِ لِزِيَادَةِ التَّمَكُّنِ مِنْ غَيْرِهِ أَيْ غَيْرِ بَابِ الْمَسْنَدِ إِلَيْهِ وَ بِالْحَقِّ أَيْ بِالْحِكْمَةِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلانزَالِ انزلائاً  
أَيْ الْقُرْآنَ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ حَيْثُ لَمْ يَقُلْ وَبِهِ نَزَلَ أَوْ إِذْ خَالَ الرَّوْعُ عَطَفَ عَلَيَّ زِيَادَةَ التَّمَكُّنِ فِي ضَمِيرِ السَّمْعِ وَ  
تَرْبِيَةَ الْمَهَابَةِ وَهَذَا كَالْتَاكِيدِ لِإِذْ خَالَ الرَّوْعُ أَوْ تَقْوِيَهُ دَاعِي الْمَامُورِ وَمِثَالَهُمَا أَيْ مِثَالُ التَّقْوِيَةِ وَإِذْ خَالَ الرَّوْعُ مَعَ  
التَّرْبِيَةِ قَوْلُ الْخُلَفَاءِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ يَا مَرْكُ بِكَذَا مَكَانَ أَنَا مَرْكُ

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 مسندالیہ کو متمکن کرنے  
کے لئے ہوتا ہے جیسے قل هو الله أحد الله الصمد یعنی وہ ذات جس کا جملہ حوائج میں ارادہ کیا جائے صمدالیہ سے ہے معنی میں ارادہ کرنا  
اور زیادتی تمکن کے لئے ہو الصمد نہیں کہا ہے اور زیادتی تمکن کی وجہ سے وضع المظہر موضع المضممر میں قل هو الله أحد الله 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 بے نزول نہیں کہا ہے یا سامع کے دل میں خوف ڈالنے اور عظمت بڑھانے کے لئے ادخال الروح، زیادہ تمکن پر معطوف ہے اور تربیت الہما بہ ادخال الروح کے لئے تاکید کے مانند ہے یا داعی مامور کی تقویت کے لئے اور تقویت تربیت کے ساتھ ادخال الروح کی مثال خلفاء کا قول ہے امیر المؤمنین یا مرک، بگذ انا مرک کی جگہ۔

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 متمکن کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے قل ہو اللہ احد اللہ الصمد میں مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ہو الصمد کہہ دیا جاتا کیونکہ مرجع (اللہ) پہلے سے مذکور ہے لیکن مسند الیہ یعنی اللہ کو سامع کے ذہن میں خوب جمانے کے لئے 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 تمکن کی خاطر اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر رکھنے میں قل ہو اللہ احد اللہ الصمد کی نظیر یہ آیت ہے وباللہ حق انزلناہ وباللہ حق 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 بے نزول کہنا مقتضی ظاہر تھا کیونکہ ضمیر کا مرجع (حق) مذکور ہے مگر زیادتی تمکن کے خاطر ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لا کر وباللہ حق نزل کہا گیا ہے اور بالحق باء کی وجہ سے مجرور ہے مسند الیہ نہیں ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی متکلم 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 مرک بگذ امیر المؤمنین تھہ کو اسکا حکم دیتا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ متکلم انا مرک کہتا مگر مذکورہ مقصد کے پیش نظر ضمیر کی جگہ اسم ظاہر لایا گیا ہے۔

وعلیہ ائی علیٰ وضع المظہر موضع المضمیر لتقویۃ داعی المامور من غیرہ ائی من غیر باب المسند الیہ فاذا عزم فتوکل علی اللہ حیث لم یقل علیٰ لما فی لفظ اللہ من تقویۃ الداعی الی التوکل علیہ لدلالۃ علیٰ ذات موصوفۃ بصفات کاملیۃ من القدرۃ وغیرھا او الاستعطاف ائی طلب العطف والرّحمۃ کقولہ شعر لہیٰ عبدک العاصی اما کا مُقِرّاً بالذُّنوب وقد دعا کالم یقل انا العاصی لما فی لفظ عبدک من التخصُّع واستحقاق الرّحمۃ وترقّب الشَّفَقۃ۔

ترجمہ: اور اس پر یعنی وضع المظہر موضع المضمیر داعی مامور کی تقویت کیلئے باب مسند الیہ کے علاوہ سے یہ آیت ہے جب آپ پختہ ارادہ کر لیں تو آپ اللہ پر بھروسہ کریں یہاں علیٰ نہیں کہا کیونکہ لفظ اللہ میں داعی الی التوکل کی تقویت ہے اسکے ایسی ذات پر دلالت کرنے کی وجہ سے جو صفات کاملہ قدرت وغیرہ کے ساتھ موصوف ہے یا رحمت اور مہربانی طلب کرنے کیلئے جیسے شاعر کا قول۔ میرے مولیٰ تیرے گنہگار بندہ گناہوں کا معترف ہو کر تیرے در پر آیا ہے اور تجھ کو یاد کر رہا ہے، انا العاصی نہیں کہا کیونکہ لفظ عبدک میں عاجزی، استحقاق رحمت اور امید شفق ہے۔

تشریح: مصنف کہتے ہیں کہ داعی مامور کی تقویت کے لئے اسم ظاہر کو اسم ضمیر کی جگہ مسند الیہ کے علاوہ میں بھی رکھا جاتا ہے جیسے اس آیت میں فاذا عزم فتوکل علی اللہ

باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ آپ مشورہ اور ظہور رائے کے بعد جب پختہ ارادہ کر لیں تو اللہ پر بھروسہ کریں، باری تعالیٰ چونکہ خود متکلم ہیں اس لئے مقام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ فتوکل علی فرماتے ہیں 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 کے ساتھ متصف ہے۔ اور علی اللہ میں لفظ اللہ مجرور ہے مسند الیہ نہیں ہے اور کبھی رافت و رحمت طلب کرنے کے لئے اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو لایا جاتا ہے جیسے

الہی عبدک العاصی اتاک      مقر بالذنوب 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۔

قال السکاکی هذا اغنی نقل الکلام من الحکایة الی الغیبة غیر مختص بالمسند الیہ ولا النقل مطلقاً بهذا القدر ای بان یكون من الحکایة الی الغیبة ولا یخلو العبارة عن تسامح بل کل من المتکلم والخطاب والغیبة مطلقاً ای سواء کان فی المسند الیہ او غیرہ وسواء کان کل منها وارداً فی الکلام او کان مقتضی الظاهر ابرادہ ینقل الی الآخر فیصیر الاقسام ستةً حاصلة من ضرب الثلاثة فی الاثنین ولفظ مطلقاً لیس فی عبارة السکاکی لکنہ مرادہ بحسب ما علم من مذہبہ فی الالتفات والنظر الی الامثلة ویسمى هذا النقل عند علماء المعانی التفاتاً ما خوذاً من التفات الانسان من یمینہ الی شمالہ وبالعکس کقولہ ای قول امرء القیس ع تطاول لیلک خطاب لنفسہ التفاتاً ومقتضی الظاهر الی بالاثمید بفتح الهمزة وضم المیم اسم موضع۔

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 بایں 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 ہے کہ 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 معانی 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۔ تیری رات لمبی ہوگی بطریق التفات اپنے نفس کو خطاب ہے اور مقتضی ظاہر الیہی ہے مقام اشم میں، ہمزہ کے فتح اور میم کے ضم کے ساتھ ایک جگہ کا نام ہے۔

تشریح: سابق میں وضع المنظر موضع المضمہ کی دو مثالیں ذکر کی گئی ہیں ایک انا امرک کی جگہ امیر المؤمنین یا مرک اور دوم انا العاصی کی جگہ عبدک العاصی دونوں مثالوں میں انا ضمیر متکلم کا لانا مقتضی ظاہر تھا مگر اس کو چھوڑ کر اسم ظاہر لایا گیا جو غائب کے حکم میں ہے گویا دونوں مثالوں میں کلام کو متکلم سے غیبت کی طرف منتقل کیا گیا ہے۔

علامہ سکاکی فرماتے ہیں کہ کلام کو تکلم 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 فتوکل علی کی جگہ فتوکل علی اللہ میں ہے کہ یا اللہ متکلم سے اسم ظاہر غائب کی طرف عدول کیا گیا ہے حالانکہ یہ مسند الیہ نہیں ہے بلکہ علی جار کا مجرور ہے اور نہ یہ نقل اس مقدار کے ساتھ خاص ہے یعنی ایسا بھی نہیں کہ کلام کو تکلم 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 اشئ عن نفسہ لازم آتا ہے اس طور پر کہ

مصنف نے کہا ہے ولا النقل بهذا القدر

جس کا مطلب یہ ہے کہ نقل کلام من المتکلم الی الغیبت اس مقدار یعنی نقل کلام من المتکلم الی الغیبت کے ساتھ مختص نہیں ہے یعنی نقل

کلام من الحکم الی الغیبت کا خود اس کی ذات سے سلب کیا گیا ہے اور اسی کا نام سلب الشی عن نفسه ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دلائل النقل میں نقل سے مطلقاً نقل مراد ہے تکلم سے غیبت کی طرف ہو یا اس کے علاوہ کی طرف اور هذا القدر سے خاص طور پر نقل کلام من الحکم الی الغیبت مراد ہے پس اب مطلب یہ ہوگا کہ مطلقاً نقل کلام اس مقدار یعنی نقل من الحکم الی الغیبت کے ساتھ خاص نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو سلب الشی عن نفسه لازم نہیں آئے گا۔

الحاصل تکلم، خطاب، غیبت تینوں طرق میں سے ہر ایک طریقہ کو دوسرے طریقہ کی طرف نقل کیا جاسکتا 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 ہیں کہ کلام کے استعمال کے تین طریقے ہیں (۱) تکلم (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 کہ مطلقاً کی قید اگر چہ سکا کی کے کلام میں مذکور نہیں ہے لیکن التفات کے سلسلہ میں سکا کی کے مذہب اور ذکر کردہ مسئلہ کی طرف نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً کی 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 سبقت تعبیر کی طرش نہیں لگائی ہے بلکہ یہ کہا ہے کہ اگر ایک اسلوب اختیار کیا گیا تب بھی التفات ہوگا۔ پس مذکورہ چھ قسمیں چونکہ 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 سبقت تعبیر پائی جائیگی تب بھی التفات ہوگا اور سبقت تعبیر نہیں ہوگی تب بھی التفات ہوگا۔ اس طرح کل چوبیس 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 بالانمد، 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 کرتا 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 بالانمد	ونام الخلی ولم ترقد
وبات وبات له لیله	کليلة ذی العائر الارمد
وذلك من نبا جاءني	وخبرته من ابی الاسود

اثر ہمزہ کے فتح اور میم کے ضم کے ساتھ ایک مقام کا نام ہے ہمزہ اور میم کے کسرہ کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ غلی سے مراد خالی عن الغم اور خالی عن العشق ہے۔ عاز اس رطوبت کو کہتے ہیں جو آنکھوں سے ڈھلکتی ہے۔ ارد اس شخص کو کہتے ہیں جو آنکھوں کے درد میں مبتلا ہو۔ نبأ عظیم الشان خبر کو کہتے ہیں۔ یہ شعر امر القیس نے مقام اثمد میں اپنے باپ کے مرنے کی خبر پا کر بطور مرثیہ کہا تھا۔ ترجمہ: اے جان تیری رات مقام اثمد میں طویل ہوگی اور جو شخص خالی عن العشق ہے وہ سو گیا لیکن تجھے نیند نہیں آئی اور تو نے رات گزاری اور رات گذر بھی گئی مگر اس کرب و بے چینی کے ساتھ کہ جس طرح بتلاء آشوب چشم کی رات گذرتی ہے اور یہ اضطراب اور بیداری اس منحوس خبر کی وجہ سے تھی جو مجھ تک

پہنچی یعنی مجھ کو خبر دی گئی ابوالاسود کی موت کی۔

والمشهورُ انَّ الالتفاتَ هو التَّعبيرُ عن معنی بطریقٍ من الطُّرُقِ الثَّلَاثَةِ ائى التَّكَلُّمِ وَالخَطَابِ وَالغَيْبَةِ بَعْدَ التَّعْبِيرِ عَنْهُ ائى عن ذالک المعنی بِالْخَرِّ ائى بطریقٍ اُخْرٍ من الطُّرُقِ الثَّلَاثَةِ بِشَرْطِ اَنْ یَکُونَ التَّعْبِيرُ الثَّانِیَ عَلٰی خِلَافِ مَا یَقْتَضِیهِ الظَّاهِرُ وَیَتَرَقَّبَةُ السَّمَاعُ وَلَا یَبْدُ مِنْ هَذَا القَیْدِ لِیُخْرَجَ مِثْلَ قَوْلِنَا اَنَا زَیْدٌ اَنْتَ عَمْرُوٌّ نَحْنُ اللَّدُونُ صَبْحُوا الصُّبْحَا. وَقَوْلُهُ تَعَالٰی وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ وَاهْدِنَا وَانْعَمْتَ فَاِنَّ الِاتْفَاتَ اِنَّمَا هُوَ فِی اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَالبَاقِی جَارٍ عَلٰی اَسْلُوْبِهِ وَمَنْ زَعَمَ اَنْ فِی مِثْلِ یَاھِیَا الذِّیْنَ اٰمَنُوا التَّفَاتَا وَالقِیَاسُ اَمْنْتُمْ فَقَدْ سَهَا عَلٰی مَا یَشْهَدُ بِهٖ كِتَابُ النُّحُوِّ۔

ترجمہ: اور مشہور یہ ہے کہ التفات طریقی ثلاثہ تکلم، خطاب اور غیبت میں سے کسی ایک طریقہ کے ساتھ معنی کو اداء 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 امید سماع کے خلاف ہو اور اس قید کا ہونا ضروری ہے تاکہ ہمارا قول انا زید، انت عمرو، نحن اللذون صبحوا الصبحا، ایاک نستعین، اهدنا 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 یاہیا اللذین آمنوا میں التفات ہے حالانکہ قیاس آمنتم 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۔ و المشہور 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 کے ساتھ ادا کرنے کے بعد دوسرے طریقہ پر ادا کیا جائے اس شرط کے ساتھ کہ تعبیر ثانی اور طریقہ ثانیہ مقتضی ظاہر اور امید سماع کے خلاف ہو سکا کی اور جمہور کی بیان کردہ تعریف التفات کے درمیان فرق یہ ہوا کہ سکا کی کے نزدیک سبقت تعبیر شرط نہیں ہے اور جمہور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے۔ یعنی اگر کلام ابتداء ہی مقتضی ظاہر کے خلاف استعمال کیا گیا تو وہ سکا کی کے نزدیک التفات ہوگا مگر جمہور کے نزدیک التفات نہ ہوگا۔ ولا بد من هذا القید سے شارح نے فرمایا ہے کہ کلام ثانی اور تعبیر ثانی کا مقتضی ظاہر اور امید سماع کے خلاف ہونا ضروری ہے اور مصنف نے اس قید کو اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ یہ قیاس 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 کریں یا نہ کریں بہر صورت یہ قید ملحوظ 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 عمرو 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 سماع بھی اس کا انتظار کرتا ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ مبتدأ اگر ضمیر ہو تو اس کی خبر اسم ظاہر لائی جاتی ہے پس جب متکلم نے انا یا انت کہا تو سماع کو اس بات کی امید ہوگی 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 نہ مقتضی ظاہر کے خلاف ہوگا اور نہ ہی سماع 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 اللذون الخ بھی 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 اللذون اسم غائب سے تعبیر کیا ہے اور خارج ہونے کی وجہ یہ ہی ہے کہ نحن ضمیر کے بعد اسم غائب کا آنا مقتضی ظاہر کے مطابق بھی ہے اور سماع کی امید کے مطابق بھی۔ لہذا شرط التفات نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام بھی التفات سے خارج ہوگا شکر کہ 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 ایاک نستعین، اهدنا اور انعمت بھی التفات سے خارج ہیں کیونکہ مالک یوم الدین (غائب سے) ایاک نعبد (خطاب) کی طرف عدول کرنے میں تو بلاشبہ التفات ہے لیکن ایاک نستعین

اہدانا اور انعت چونکہ اپنے سابقہ اسلوب یعنی ایسا کہ بعد کے اسلوب پر جاری ہیں اس لئے ان میں التفات نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یا ایہا الذین آمنوا التفات کے قبیل سے ہے کیونکہ اللذین منادی ہونے کی وجہ سے خطاب کے اسلوب کے بدل جانے 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 کتابیں اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ ان حضرات کا یہ خیال باطل ہے اور سو پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ نحویوں 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 غیرت کے مرتبہ میں ہوگا پس یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الى الصلوة میں یا ایہا الذین آمنوا چونکہ منادی نام 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 آمنوا بصیغہ غائب سابقہ اسلوب پر جاری ہوگا، اور جب آمنوا سابقہ اسلوب پر جاری ہے تو اس میں کسی طرح کا کوئی التفات نہ ہوگا۔

وهذا اى الالتفات بتفسير الجمهور احص منه بتفسير السكاكي لان النقل عنده اعم من ان يكون قد عبر عن معنى بطريق من الطرق ثم بطريق اخر او يكون مقتضى الظاهر ان يعبر عنه بطريق منها فترك وعادل عنها الى طريق اخر فيتحقق الالتفات عنده بتعبير واحد فكل التفات عندهم التفات عنده من غير عكس كما فى تناول ليلىك۔

ترجمہ: اور یہ التفات جمہور کی تفسیر کے ساتھ تفسیر سکاکی کے ساتھ التفات سے خاص ہے اس لئے کہ سکاکی کے نزدیک نقل کلام اس سے عام ہے کہ معنی کو طرق ثلاثہ میں سے ایک طریقہ کے ساتھ 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 سکاکی کے نزدیک ایک ہی تعبیر سے التفات تحقق ہو جائے گا پس ہر وہ جو جمہور کے نزدیک التفات ہے سکاکی کے نزدیک بھی التفات ہوگا بغیر عکس کے جیسا کہ تناول لیلیک میں ہے۔

تشریح: مصنف نے سکاکی اور جمہور کے 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 سکاکی نے جو تعریف کی ہے وہ عام مطلق ہے کیونکہ سکاکی کے نزدیک التفات کے لئے 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 تناول لیلیک میں سکاکی کے نزدیک تو التفات ہے لیکن جمہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

الحاصل جہاں جمہور کے نزدیک التفات ہوگا وہاں سکاکی کے نزدیک تو ضروری التفات ہوگا لیکن جہاں سکاکی کے نزدیک التفات ہوگا وہاں جمہور کے نزدیک التفات کا ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ تناول لیلیک میں سکاکی کے نزدیک تو التفات ہے مگر جمہور کے نزدیک التفات نہیں ہے۔

مثال الالتفات من التكلم الى الخطاب ومالى لا اعبد الذى فطرنى واليه ترجعون و مقتضى الظاهر

ارجع والتحقیق ان المراد مالکم لا تعبدون لکن لما عبّر عنهم بطریق التکلم کان مقتضى الظاهر السؤق اجراء باقى الكلام على ذلك الطریق فعديل عنه الى طریق الخطاب فيكون التفاتاً على المهذبین ومثال الالتفات من التکلم الى الغيبة انا اعطینک الکوثر فصل لربک وانحر ومقتضى الظاهر لنا۔

ترجمہ: تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجمعون ہے اور مقتضى ظاهر 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 ہو مقتضى 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 الکوثر فصل لربک وانحر اور مقتضى ظاہر لنا ہے۔

تشریح: مصنف نے التفات کی مثالوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثال حبیب نجار کا یہ قول ہے ومالی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجمعون حبیب نجار 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 لوٹائے 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 (ترجمعون) ذکر کیا گیا حالانکہ مقتضى ظاہر یہ تھا کہ واحد متکلم کے صیغہ کے ساتھ ارجع کہا جاتا، پس متکلم سے خطاب کی طرف یہ عدول سکا کی اور جمہور دونوں کے مذہب پر التفات ہے، اور تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثال یہ آیت ہے انا اعطیناک الکوثر 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 اعطینا اور پھر خلاف مقتضى ظاہر اس اسلوب کو چھوڑ کر ربک اسم ظاہر یعنی غائب کے ساتھ تعبیر فرمایا کیونکہ ظاہر کا مقتضى یہ تھا کہ لربک کے بجائے انا کہا جاتا۔

ومثال الالتفات من الخطاب الى التکلم قول الشاعر شعر طعابک قلب اى ذهب بک فى الحسان طروب ومعنى طروب فى الحسان انه له طرباً فى طلب الحسان ونشاط فى مرادتها بعيد الشباب تصغير بعد للقراب اى حين ولئى الشباب وكاد ينصرم عصراً ظرف مضاف الى الجملة الفعلية اعنى قوله حان اى قرب مشيبت يكلفنى ليلى فيه التفات من الخطاب فى بک الى التکلم ومقتضى الظاهر يكلفک وفاعل يكلفنى ضمير للقلب وليلى مفعوله الثانى والمعنى يطالبى القلب بوصل ليلى وروى يكلفنى بالباء الفوقانية على انه مسند الى ليلى والمفعول الثانى محذوف اى شدائد فراقها او على انه خطاب للقلب فيكون التفاتاً اخر من الغيبة الى الخطاب وقد شط اى بعد ولئى اى قربها وعادت عواد بيننا وخطوب قال المرزوقى عادت يجوز ان يكون فاعلت من المعادة كأن الصوارف والخطوب صارت تعاديه ويجوز ان يكون من عاد يعود اى عادت عواد وعوائق كانت يحول بيننا الى ما كانت عليه قبل۔

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 خرم ہے اور طروب فى الحسان کے معنی یہ ہیں کہ اس لئے حسین عورتوں کی طلب میں خوشی اور ان سے دل بہلانے میں نشاط ہے شباب ختم ہونے کے کچھ بعد، بعد بعد کی تغیر ہے قرب کیلئے جس وقت کہ شباب پیچھے ہو گیا اور ختم ہونے لگا، عصر ظرف، جملہ فعلیہ کی طرف مضاف ہے یعنی اس کے قول حان بمعنی قرب کی طرف، یعنی بوڑھا پاپے کے قریب وہ قلب مجھے لیلی کے بارے میں تکلیف دیتا ہے اس میں اس خطاب سے جو بک میں ہے تکلم کی طرف التفات ہے اور مقتضى ظاہر يكلفک کا ہے اور يكلفنى 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 تاہم فو قانیہ کیساتھ تکلفی روایت کیا گیا ہے اس بناء پر کہ یہ لیلیٰ کی طرف مستند ہے اور مفعول ثانی محذوف ہے یعنی اسکی جدائی کی مصائب یا اس بنا پر کہ یہ قلب کیلئے خطاب ہے لہذا دوسرے التفات ہوگا غیبت سے خطاب کی طرف اور حال یہ ہے کہ لیلیٰ کا قرب بہت بعید 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 عادیہ خود 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 عقلمہ بن عبدہ عجمی کا وہ شعر ہے جس میں اس نے حارث بن جبلیہ غسانی کی مدح کی ہے۔

بعید الشباب عصر حان مشیب

طحاہک قلب فی الحسان طروب

وعادت عواد یسنا خطوب

یکفنی لیلیٰ وقد شط ولیہا

طحا۔ یطحا۔ لے جانا کاف خطاب سے نفس کو خطاب کیا گیا ہے، قلب اس کا فاعل ہے۔ حسان حسین عورتیں، طروب قلب کی صفت ہے اور فی الحسان طروب کے متعلق ہے، طروب اس خفت کو کہا جاتا ہے جو انسان کو شدت سرور یا شدت حزن کی وجہ سے عارض ہوتی ہے، بقول تفتازانی طروب فی الحسان کے معنی ہیں کہ قلب کیلئے حسین عورتوں کی طلب اور ان کو بہلانے پھسلانے میں خوشی اور نشاط ہے۔ بعید بعد کی تصغیر ہے جو تھوڑے سے بعد پر دلالت کرتا ہے، عصر، ظرف ہے اور جملہ فعلیہ یعنی حان کی طرف مضاف ہے مشیب بڑھاپا، شط، دور ہوا، ولیہا، ایام قرب عواد، حوادث، خطوب، امور عظیم بقول امام مرزوق، عادت یا معادات سے ہے دشمنی کرنا یا عود سے ہے رجوع کرنا، شعر کا ترجمہ یہ ہے اے جان من جوانی کے کچھ ہی بعد مست کر دینے 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 کی قرب کا زمانہ بہت دور ہو چکا اور ہمارے درمیان حوادث اور موانع عود کر آئے۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس شعر میں خطاب سے تکلم کی طرف التفات اس طرح ہے کہ شاعر نے بک میں خطاب کا اسلوب اختیار کیا ہے اور پھر تکلفی میں باء 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 ب متکلم ہے اور مطلب یہ ہے کہ قلب مجھ سے وصل لیلیٰ کا مطالبہ کر رہا ہے، بعض لوگوں نے اس کو تاء کے ساتھ تکلفی 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 تکلفی 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 دوسرے 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 تکلفی میں قلب کے لئے تاء خطاب لاکر دوسرا اسلوب اختیار کیا ہے۔

ومثال الالتفات من الخطاب الی الغیبۃ قوله تعالیٰ حتیٰ اذا کنتم فی الفلک وجرین بہم و القیاس بکم  
ومثال الالتفات من الغیبۃ الی التکلم قوله تعالیٰ واللہ الذی ارسل الریاح فتنیر سحابا فسقناہ ومقتضی الظاہر  
ساقہ ائی ساق اللہ تعالیٰ ذلک السحاب و اجراء الی بلد میت ومثال الالتفات من الغیبۃ الی الخطاب قوله تعالیٰ  
مالک یوم الدین ایاک نعبد ومقتضی الظاہر ایاہ۔

ترجمہ: اور خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا قول حتیٰ اذا کنتم فی الفلک وجرین بہم ہے حالانکہ قیاس بکم ہے، اور غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا قول واللہ الذی ارسل الریاح فتنیر سحابا فسقناہ

ہے اور مقتضی ظاہر ساقہ ہے یعنی اللہ نے اس بادل کو ہنکایا اور اس کو مردہ شہر کی طرف لے گیا اور غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثال باری تعالیٰ کا قول مالک یام الدین ایاک نعبدہ حالانکہ مقتضی ظاہر لیتا ہے۔

**تشریح:** مصنف نے خطاب سے غیبت کی طرف التفات کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول حسبی اذا کنتم پیش کیا ہے کیونکہ اس آیت میں اولاً تو کتتم کہہ کر خطاب کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے اور پھر ہم 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 ہم کہا جاتا، اور غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثال میں یہ آیت واللہ الذی ارسل نبیہ 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 پھر سقناہ میں ضمیر متکلم کے ساتھ تعبیر کیا ہے حالانکہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ ساقہ 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 ایاء کہا جاتا۔

ووجہہ ائی وجہ حُسن الالتفات اَنَّ الکلام اذا نقل من اسلوب الی اسلوب کان ذلک الکلام الحسن تطریة ائی تخدیداً اَوْ اخداثاً من طریث الثوب لِنشاط السامع وکان اکثر ایفاظاً للاصغاء الیہ ائی الی ذلک الکلام لانی لکلی جدید لذة و هذا وجہ حسن الالتفات علی الاطلاق۔

**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 طریہ طریث الثوب سے ماخوذ ہے سامع کی نشاط کے لئے اور اس کلام کی طرف متوجہ کرنے کی وجہ سے زیادہ تمبیہ کرنے والا ہے اس لئے کہ ہر جدید چیز کے لئے لذت ہوتی ہے اور حسن التفات کی یہ وجہ عام ہے۔

**تشریح:** شارح نے وجہ کے بعد حسن کا لفظ مقدر مان کر بتا دیا ہے کہ التفات حسن ہے اور اس کے حُسن 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 کے لئے 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 متوجہ ہوگا کیونکہ ہر جدید چیز لذیذ ہوتی ہے اور ہر لذیذ چیز سننے کی طرف آدمی متوجہ ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ حسن التفات کی یہ وجہ عام ہے ہر التفات میں تحقق ہو جائے گی۔

وقد تخصّص مواقعہ بلطائف غیر ہذا الوجه العام کما فی سرّرة الفاتحة فان العبد اذا ذکر الحقیق بالحمد عن قلب حاضر یجد ذلک العبد من نفسه معرکاً للاقبال علیہ ائی علی ذلک الحقیق بالحمد کما اجرئ علیہ صفة من تلك الصفات العظام قوی ذلک المحرک ان یؤل الامر الی خاتمتها ائی خاتمة تلك الصفات یعنی مالک یوم الدین المفیدة انه ائی ذلک الحقیق بالحمد مالک الامر کلہ فی یوم الجزاء لانه اُضیف مالک الی یوم الدین علی طریق الاتساع والمعنی علی الظرفیة ائی مالک فی یوم الدین والمفعول محذوف دلالة علی التعمیم فحینئذ یوجب ذلک المحرک لتناهیہ فی القوة الاقبال علیہ ائی اقبال العبد علی ذلک الحقیق بالحمد والخطاب بتخصیصہ بغایة الخضوع والاستعانة فی المهمات فالباء فی بتخصیصہ متعلق بالخطاب یقال خاطبته بالعداء اذا دعوت له مواجهة وغایة الخضوع هو معنی العبارة وعموم المهمات مستفاد من



حذف مفعول نستعين و التخصيص مستفاد من تقديم المفعول فاللطفة المختص بها موقع هذا الالتفات هي ان فيه تنبيهاً على ان العبد اذا اخذ في القراءة يجب ان يكون قرائته على وجه يجذ من نفسه ذلك المحرك المذكور۔  
ترجمہ: اور بھی التفات کے مواقع اس 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 پائے گا 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 جائے گا یہاں تک کہ معاملہ ان صفات کے خاتمہ یعنی مالک یوم الدین تک منتہی 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 اضافت کی گئی ہے اور معنی ظرفیت پر یوم جزاء میں مالک ہے اور تعظیم 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 لئے ساتھ خطاب کرنے کو واجب کرے گا۔ پس بتخصیصہ میں باء خطاب کے ساتھ متعلق ہے بولا جاتا ہے مخاطبہ، بالداء جب تو اس کو مشابہت پکارے اور غایب خضوع ہی عبادت کے معنی ہیں اور عموم مہمات نستعین کے مفعول کے حذف سے مستفاد ہے اور تخصیص مفعول کی تقدیم سے مستفاد ہے۔ پس وہ لطیفہ 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 دوسرے لطیفہ بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ سورۃ 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 یہ ہی ہے جو پہلے گذر چکی ہے اس کے علاوہ سورۃ فاتحہ میں ایک نکتہ یہ ہے کہ جب بندے نے الحمد للہ کہا اور حضور قلب کے ساتھ 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 جسی بڑی بڑی صفات ذکر کرے گا تو یہ محرک اور زیادہ قوی ہوگا 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 چونکہ 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 استعانت کے سلسلہ میں انتہائی خشوع اور خضوع کے ساتھ اس 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 مجاز ہے ورنہ حقیقت میں یوم الدین ظرف ہے اور معنی ہیں مالک فی یوم الدین، اور بتخصیصہ کا باء خطاب سے متعلق ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ غایت خضوع ہی عبادت کی حقیقت ہے اور عموم مہمات نستعین کے مفعول کے محذوف ہونے سے مستفاد ہے اور ایسا کہ یعنی مفعول کو مقدم کرنے کی وجہ سے تخصیص مستفاد ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ وہ لطیفہ جس کے ساتھ اس التفات کا موقع مختص ہے یہ ہے کہ اس التفات میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ بندہ جب قرأت شروع کرے تو اپنے اندر اس محرک کو محسوس کرے۔

ولما انجرّ الكلام الى خلاف مقتضى الظاهر اور عدة اقسام منه وان لم يكن من مباحث المسند اليه فقال

ومن خلافِ المقتضى اى مقتضى الظاهر تلقى المخاطب اضافة المصدر الى المفعول اى تلقى المتكلم  
المخاطب بغير ما يترقبه المخاطب والباء فى بغير للتعدية وفى بحمل كلامه للسببية اى انما تلقاه بغير ما يترقبه  
بسبب انه حمل كلامه اى الكلام الصادر عن المخاطب على خلاف مراده اى مراد المخاطب وانما حمل كلامه  
على خلاف مراده تنبيها للمخاطب على انه اى ذلك الغير هو الاولى بالقصد والارادة كقول القبعثرى  
للحجاج وقد قال الحجاج له اى للبعثرى حال كون الحجاج متوعدا اياه لاحتملك على الادهم يعنى القيد  
هذ مقول قول الحجاج مثل الامير يحمل على الادهم والشهب هذا مقول قول القبعثرى فابرز وعيد الحجاج فى  
معرض الوعد وتلقاه بغير ما يترقب بان حمل الادهم فى كلامه على الفرس الادهم اى الذين غلب سواده حتى  
ذهب البياض وضم اليه الاشهب اى الذى غلب بياضه ومراد الحجاج انما هو القيد تشبيه على ان الحم على الفرس  
الادهم هو الاولى بان يقصده الامير اى من كان مثل الامير فى السلطان اى الغلبة وبسطة اليد اى الكرم والمال  
والنعة فجدير بان يصمد اى يعطى من اصفده لان يصفده اى يقيد من صفده -

ترجمہ: اور جب کلام خلاف مقتضى ظاہر تک پہنچ گیا تو مصنف اس کی چند قسمیں اور لائے اگرچہ وہ مباحث مسندالیہ سے نہیں ہیں۔  
چنانچہ فرمایا اور خلاف مقتضى 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 جو اس کا مخاطب انتظار کرتا ہے اور بغير میں باء تعدیہ کے لئے ہے اور بحملِ کلامہ میں باء سبقت  
کے لئے 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 اس کی مراد کے خلاف پر اس لئے کہ محمول  
کیا ہے تا کہ مخاطب کو اس بات پر تشبیہ ہو جائے کہ وہ غیر، قصداً اور ارادہ کے زیادہ لائق ہے جیسے حجاج سے قبجری کا قول اس حال میں یہ حجاج  
نے قبجری کو دھمکی 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 قبجری کا مقولہ ہے پس قبجری 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 غائب ہو کہ سفیدی ختم ہو جائے اور قبجری  
نے ادہم کے ساتھ اشہب کو ملا لیا اشہب وہ گھوڑا جس پر سفیدی غالب ہو حالانکہ حجاج کی مراد بیڑی تھی۔ پس قبجری نے اس بات پر تشبیہ 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 لئے مناسب  
یہ ہے کہ وہ عطاء کرے۔ بصفد اصغد سے ہے بمعنی عطا کرنا یہ کہ وہ قید کرے۔ بصفد، صفدہ سے ہے بمعنی قید کرنا۔

تشریح: شارح نے فرمایا ہے کہ مصنف کا کلام مسندالیہ کے ان حالات میں تھا جو حالات مقتضى ظاہر کے مطابق ہوں لیکن ذکر  
مسندالیہ کے ان حالات تک پہنچ گیا جو حالات مقتضى ظاہر کے خلاف ہیں چنانچہ مصنف نے مسندالیہ میں مقتضى ظاہر کے خلاف کی بہت سی  
صورتیں ذکر کی ہیں یہاں سے مصنف نے خلاف مقتضى ظاہر کی ایسی چند صورتیں ذکر کی ہیں جن کا تعلق مسندالیہ کے مباحث سے نہیں ہے،  
مجملاً 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 تشبیہ 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 حجاج بن یوسف نے قبجری کو دھمکی دیتے ہوئے کہا  
لاحتملك على الادهم اور حجاج نے ادہم سے مراد قید اور بیڑی لی یعنی میں تجھ کو بیڑی پر سوال کروں گا یعنی تیرے پیروں میں بیڑیاں

ڈلوادوں کا تو اس کے جواب میں قبضی نے کہا مثل الامیر یحمل علی الادھم والاشھب اور قبضی نے حجاج کی مراد کے برخلاف ادھم سے کالا گھوڑا مراد لیا اور اس کے ساتھ اشھب بھی ملا یا یعنی سفید گھوڑا، پس قبضی نے حجاج کی وعید کو وعدہ کی صورت میں پیش کیا اور اس کے انتظار اور امید کے برخلاف یہ کہا کہ امیر تو ادھم اور اشھب گھوڑے ہی پر سوال کرتا ہے یعنی امراء جو صاحب سلطنت اور صاحب سخاوت اور مال و نعمت کے مالک ہوتے ہیں ان کے لائق یہ ہی ہے کہ داد و دہش کریں نہ یہ کہ وہ لوگوں کو بیڑیاں ڈلوائیں۔

شرح نے متن کی تشریح میں فرمایا ہے کہ تلقی مخاطب میں مخاطب تلقی مصدر کا مفعول ہے اور یہ اضافت مصدر الی المفعول کے قبیل سے ہے اور فاعل المتکلم ہے اور بحمل کلامہ میں باء سیمیہ ہے۔

ادھم وہ گھوڑا ہے جس میں سیاہی کا اس قدر غلبہ ہو کہ اس کی سفیدی ختم ہو جائے اور اشھب وہ گھوڑا ہے جس میں سفیدی غالب ہو۔ یصفد ماخوذ از اصفد باب افعال عطاء کرنا اور یصفد ماخوذ از صفد باب ضرب، بیڑی ڈالنا۔

(نوائد) دسوقی میں حجاج اور قبضی کے اس واقعہ کی تفصیل اس طرح مذکور ہے، قبضی رؤساء عرب اور فضلاء عرب میں سے تھا اور اس کا تعلق خوارج سے تھا۔ ایک مرتبہ یہ چند دستوں کے ساتھ انکور کے باغ میں بیٹھا تھا۔ لوگوں نے حجاج کا ذکر کیا تو اس نے کہا اللھم سوڈ وجهہ و اقطع عنقه و اسقنی 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 انکور ہے یعنی میں نے یہ کہا کہ اے اللہ انکور کو کالا کر دے یعنی پکار 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 حملنک علی الادھم، قبضی نے حجاج کی مراد کے خلاف پر محمول کرتے ہوئے کہا مثل الامیر یحمل علی الادھم والاشھب حجاج نے اس سے کہا و یلک انہ لحدید تو برباد ہوا ادھم سے میری مراد حدید لوہا یعنی بیڑی ہے لیکن قبضی نے اس کو بھی حجاج کے خلاف مقصد پر محمول کرتے ہوئے کہا ان یسکون الحدید خیر من ان یسکون بلیدا حدید یعنی تیز رفتار ہونا بلید ہونے سے بہتر ہے یسکون حجاج نے اپنے ملازمین سے کہا اس کو اٹھاؤ چنانچہ انہوں نے قبضی کو اٹھا لیا قبضی نے کہا سبحان الذی سخر لنا هذا وما کنا له مقرنین یسکون حجاج نے کہا اس کو زمین پر ڈال دو چنانچہ انہوں نے ڈال دیا قبضی نے کہا منھا خلقناکم و فیھا نعیدکم حجاج قبضی کی حاضر جوابی سے اس قدر متاثر ہوا کہ حجاج نے اس کو انعام دیا اور ضلعت سے نوازا۔

او السائل عطف علی المخاطب ای تلقی السائل بغیر ما یطلب بتزیل سوالہ منزلة غیرہ ای غیر ذلک السؤال تنبیہا للسائل علی انہ ای ذلک الغیر الاولی بحالہ اور المهم کقولہ تعالیٰ یسئلونک عن الالهة قل ہی مواقیئ للناس والحج سالوا عن سبب اختلاف القمر فی زیادة النور ونقصانہ فاجیوا ببيان الغراض من هذا الاختلاف و هو ان الالهة بحسب ذلک الاختلاف معالم یوقف بها الناس امورهم من المزارع والمتاجر ومحال الدیون والصوم و غیر ذلک ومعالم الحج یعرف بها وقتہ و ذلک للتنبیہ علی ان الاولی والالیق بحالهم ان یسئلوا عن ذلک و لا یسئلوا عن السبب لانهم لیسوا ممن یطلعون بسهولة علی دقائق علم الهیة و لا یتعلق لهم به غرض کقولہ تعالیٰ یسئلونک ماذا ینفقون قل ما انفقتم من خیر فلولو الدین والاقربین والیتامی والمساکین وابن السبیل سالوا عن بیان ما ینفقون فاجیوا ببيان المصارف تنبیہا علی ان المهم هو السؤال عنها لان النفقة لا یعتد بها الا ان یقع موقعها۔

ترجمہ: اور السائل 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 مسائل کو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے 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 فرمادیجئے 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 کے لئے ہے کہ مسائلمین کے لئے اولیٰ اور انسب یہ تھا کہ وہ اس غرض کے بارے میں سوال کریں اور سب 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 فرمادیجئے کہ تم جو کچھ مال خرچ کرو تو وہ ماں 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 معتبر نہیں ہوتا مگر یہ کہ وہ اپنے مصارف میں واقع ہو۔

تشریح: غیر مندرجہ میں خلاف مقتضی ظاہر کی ایک صورت تو تعلق مخاطب ہے جس کا بیان گذشتہ سطروں میں بیان کر دیا گیا اور ایک صورت تعلق السائل ہے جس کو یہاں بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تعلق مخاطب اور تعلق السائل کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعلق السائل سوال پر مبنی ہوتا ہے اور تعلق مخاطب سوال پر مبنی نہیں ہوتا۔ تعلق السائل کا حاصل یہ ہے کہ سائل جس چیز کے بارے میں اور تعلق کرنا چاہتا ہے مجیب 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 ہوگا کہ اس صورت میں جواب سوال کے مطابق نہیں ہوگا 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 مجیب 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 الاحلۃ اور سوال عن الحقیقۃ اسی قبیل سے ہے یعنی سوال تعلیمی ہی کے قبیل سے ہے کیونکہ سوال عن الاحلۃ اور سوال عن الحقیقۃ 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 ہوگا نہ کہ سوال کے مطابق۔

الحاصل تعلق 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 یستطلب ہی اس کے حال کے مناسب سے یعنی اس کی طلب اور سوال کے برخلاف مجیب 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 کے لئے کوئی فائدہ 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 مجیب نے اس کے بارے میں جواب نہیں دیا ہے دوم وہ جو اس نے دریافت نہیں کیا ہے اور مجیب نے اس کے بارے میں جواب دیا ہے، سائل کے لئے تو دونوں ہی سوال اہم ہیں لیکن مجیب نے اس کی طلب اور سوال کے برخلاف جواب دے کر بتلادیا کہ اس کے نزدیک غائی اہم ہونا چاہئے تھا جس کے بارے میں سوال نہیں کیا گیا، اول جسکے بارے میں سوال کیا گیا ہے وہ اہم نہ ہونا چاہئے تھا۔

فاضل مصنف نے تقابلی مسائل کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال تو جواب کے اولیٰ اور انسب ہونے پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے اور دوسری مثال جواب کے اہم ہونے پر تنبیہ کرنے کے لئے ہے، پہلی مثال کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ نے رسول اکرم ﷺ سے یہ دریافت کیا کہ چاند کی روشنی کے گھٹنے اور بڑھنے کے اعتبار سے چاند کے اخلاف کا کیا سبب ہے یعنی چاند گھٹتا بڑھتا ہے کہ یہ سوال معاذ بن جبل اور ربیعہ بن عثم انصاری نے کیا تھا چنانچہ کہا تھا، یا رسول اللہ مابالہلال یبدو دقیقاً مثل الخلیط ثم یزید حتی بمتلیٰ ویستوی ثم لا یزال ینقص حتی یعود کما بدأ، ملاحظہ کیجئے ان حضرات نے چاند کے اخلاف کا سبب دریافت کیا تھا مگر ان کو جواب میں سبب نہیں بتلایا گیا بلکہ اس کے فوائد اور وراثت بیان فرمائے جو اس پر مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے کہ چاند کے اخلاف کا فائدہ یہ ہے کہ لوگ اس کے ذریعہ زراعت، تجارت اور ایگی دیوں، روزہ، حج، مدت حمل، عدت اور حیض وغیرہ کے اوقات معلوم کر لیتے ہیں۔ اگر چاند کا یہ اخلاف 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 اخلاف اہلہ کے فوائد اور وراثت دریافت کرتے اور اس کے سبب کے بارے میں دریافت نہ کرتے کیونکہ اخلاف اہلہ کے سبب کے ساتھ اولاد تو کوئی دینی غرض وابستہ نہیں ہے اور پھر یہ مسئلہ علم ہیئت کا ہے یہ لوگ باسانی 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 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، یتیمی، مساکین، مسافر، آیت میں والدین کے ذکر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نطفی صدقہ مراد ہے صدقہ مفروضہ مراد نہیں ہے یہاں ساکنین 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 نفقہ اسی وقت قبول ہوگا جبکہ اسکو صحیح مصرف میں خرچ کیا گیا ہو نفقہ تھوڑا ہو یا زیادہ اور کسی بھی جنس سے ہو اور اگر نفقہ 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 ماں کی مقدار یا اس کی جنس بیان نہیں کی گئی۔

ومنہ ائى ومن خلاف مقتضى الظاهر التعبير عن المعنى المستقبل بلفظ الماضى تنبيهاً على وقوعه نحو  
ينفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض بمعنى يصعق ومثله التعبير عن المستقبل بلفظ اسم  
الفاعل كقوله تعالى وان الدين لواقع مكان يقع ونحوه التعبير عن المستقبل بلفظ اسم المفعول كقوله تعالى  
ذلك يوم مجموع له الناس مكان يجمع وههنا بحث وهوان كلاً من اسى الفاعل والمفعول قد يكون بمعنى  
الاستقبال وان لم يكن ذلك بحسب اصل الوضع فيكون كل منهما واقعاً فى موقعه وارداً على حسب مقتضى  
الظاهر والجواب ان كلاً منهما حقيقة فيما يتحقق فيه وقوع الوصف وقد استعمل ههنا فيما لم يتحقق مجازاً تنبيهاً  
على تحقق وقوعه۔

ترجمہ: اور مقتضى ظاہر کے خلاف کے قبیل سے معنی مستقبل کو لفظ ماضی کے ساتھ ادا کرنا ہے اس کے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کے

لئے جیسے اور جس دن صور پھونکا جائے گا تو زمین و آسمان 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) تجمیع 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 وصف تحقق ہے اور یہاں مجازاً غیر تحقق میں استعمال کیا گیا ہے اسکے تحقق وقوع پر تنبیہ کرنے کیلئے۔

تشریح: غیر مسند الیہ 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 تحقق الوقوع ہونے پر تنبیہ ہو جائے یعنی معنی مستقبل کو ماضی کے صیغہ کے ساتھ اس لئے تعبیر کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ آئندہ زمانے میں اس معنی کا تحقق یقینی ہے جیسے قرآن میں ہے یوم ینفخ فی الصور فصعق من فی السموت ومن 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 تحقق 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 الدین لواقع 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 مستقبل کو اسم مفعول کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ذلک یوم مجموع لہ الناس میں مجموع کی جگہ مستعمل ہے یعنی لوگوں کا اکٹھا ہونا قیامت میں ہوگا مگر اس کو اسم مفعول کے صیغہ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے۔

وہلہنا 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 تذکرہ 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 ما یستحق فیہ وقوع الوصف یعنی حال اور ماضی میں تو حقیقت ہیں یعنی حال اور ماضی کے معنی میں تو ان دونوں کا استعمال حقیقت ہے اور ما لم یحقق یعنی مستقبل میں مجاز ہے اور معنی مجازی بلاشبہ خلاف مقتضی ظاہر ہوتے ہیں پس اس جگہ اسم فاعل اور اسم مفعول کو ما لم یحقق یعنی معنی مستقبل میں مجازاً 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۔

ومنہ ای ومن خلاف مقتضی الظاہر القلب وهو ان یجعل احداً اجزاء الکلام مکان الآخر والاخر مکانہ نحو عرضت الناقۃ علی الحوض مکان عرضت الحوض علی الناقۃ ای ظہرتہ علیہا لتشرّب و قبلہ ای القلب السکاکی مطلقاً و قال انه مما یورث الکلام ملاحظہ و ردۃ غیرہ ای غیر السکاکی مطلقاً لانه عکس المطلوب و نقیض المقصود والحق انه ان یضمن اعتباراً لطیفاً غیر الملاحظۃ الی اور ثنہا نفس القلب قبل کقولہ شعر ومہمۃ ای مغارۃ مغبرۃ ای متلوۃ بالغبرۃ ارجاؤہ اطرافہ ونواحیہ جمع الرجا مقصوراً کان لون ارضہ سماؤہ

علیٰ حذف المضاف ائی لونہا ائی لون السّماء فالمصراعُ الاخيرُ اللطيفُ هو المبالغةُ فی وصف لون السماء لغبرة حتى كانه صار بحيث يُسبّط به لون الارض فی ذلك مع ان الاصل فيه۔

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 عرضت الناقة علی الحوض، عرضت الحوض علی الناقة کی جگہ میں، یعنی میں نے حوض کو اونٹنی کے سامنے پیش کیا تاکہ وہ پانی پئے، قلب کوسکا کی نے تو مطلقاً قبول کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ کلام میں ملاحظہ پیدا کرتا ہے اور سکا کی کے علاوہ نے اس کو مطلقاً رد کیا ہے کیونکہ وہ عکس مطلوب اور نقیض مقصود ہے اور حق یہ ہے کہ اگر قلب اعتبار لطیف کو متضمن ہو اس ملاحظہ کے علاوہ جس کو نفس قلب نے پیدا کیا ہے تو وہ قلب قبول کر لیا جائے گا جیسے روباہن الحجاج کا قول۔ بہت سے چھٹیل میدان ہیں جن کے اطراف وجوانب گرد آلود ہیں۔ ارجاء، بمعنی اطراف وجوانب رجاء بالقصر کی جمع ہے گویا اس کی زمین کی رنگت اس کے آسمان کی طرح ہے، مضاف محذوف 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 غبار آلود ہونے کی وجہ سے اس کی زمین کے رنگ کی طرح ہے اور اعتبار لطیف غبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کے رنگ کے وصف میں مبالغہ کرتا ہے۔ گویا آسمان اس طور پر ہو گیا کہ غبار آلود ہونے میں زمین کے رنگ کو اس کے ساتھ تھپہ تھپہ دیکھائے، 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 جزء کو دوسرے جزء کی جگہ اور دوسرے جزء کو پہلے جزء کی جگہ رکھ دیا جائے، یہ واضح رہے کہ محض تہدیلی مکان کا نام قلب نہیں ہے بلکہ جب پہلے جزء کو دوسرے جزء کی جگہ رکھا جائے گا تو اس کے لئے دوسرے جزء کا حکم بھی ثابت ہوگا اور جب دوسرے جزء کو پہلے جزء کی جگہ رکھا جائے گا تو اس کے لئے پہلے جزء کا حکم ثابت ہوگا، جیسے عرضت الحوض علی الناقة اس مثال میں حوض اور ناقة 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 ناقة کے لئے بواسطہ حرف جر عرض ثابت ہے لہذا ناقة معروض علیہا ہوگا (جس پر پیش کیا گیا ہے) اب اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا، میں نے حوض کو ناقة پر پیش کیا ہے یعنی پانی پینے کے لئے حوض کو ناقة کے سامنے پیش کیا ہے پس جب اس مثال میں قلب کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا عرضت الناقة علی الحوض تو جو حکم یعنی معروض ہونا حوض کے لئے ثابت تھا وہ حکم ناقة کے لئے ثابت ہوگا اور جو حکم یعنی معروض علیہا ہونا ناقة کے لئے ثابت تھا وہ حکم حوض کیلئے ثابت ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے ناقة کو حوض پر پیش کیا ہے۔

الحاصل عرضت الناقة علی الحوض میں قلب ہے اور یہ اصل میں عرضت الحوض علی الناقة تھا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معروض علیہ کیلئے 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 ناقة میں ناقة ذی شعور اور ذی اختیار ہے لہذا اصل یہ ہی ہے کہ ناقة معروض علیہا ہو اور ناقة عرضت الحوض علی الناقة میں معروض علیہا ہے لہذا عرضت الحوض علی الناقة مقتضی ظاہر کے مطابق ہے تو اس کا قلب یعنی عرضت الناقة علی الحوض 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 متضمن ہو یا اعتبار لطیف کو متضمن 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 متضمن ہو یا متضمن 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 مردود 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 مضمّن ہے تو وہ قلب مقبول ہے اور اگر اعتبار لطیف کو مضمّن نہیں ہے تو مردود ہے اعتبار لطیف کو مضمّن ہونے کی مثال رو بہ بن العجاج کا یہ شعر ہے

ومهمة مغبرة ارجاؤه      كان لون ارضه سماؤه

واو بمعنی رب، مهملة ایسا جنگل جس میں گھاس اور پانی نہ ہو مغبرة غبار آلود ارجاء رجاء کی جمع ہے اطراف و جوانب، سماؤه میں مضاف محذوف ہے۔ ترجمہ: بہت سے جنگل ایسے ہیں جن کے اطراف و جوانب غبار آلود ہیں گویا ان کی زمین کارنگ ان کے آسمان کارنگ ہو گیا اس شعر کا دوسرا مصرعہ باب قلب سے ہے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ غبار آلود ہونے کی وجہ سے آسمان کارنگ زمین کے رنگ کے مشابہ ہو یعنی آسمان کارنگ مشبہ اور زمین کارنگ مشبہ بہ ہو اور وجہ تشبیہ غبار آلود ہونا ہو لیکن شاعر نے قلب کیا اور زمین کے رنگ کو مشبہ اور آسمان کے رنگ کو مشبہ بہ قرار دیا 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 تشبیہہ دیجائے حالانکہ غبار آلود ہونے میں زمین اصل ہے نہ کہ آسمان۔

وَالَا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَتَضَمَّنْ عِبَارًا لَطِيفًا رَدًّا لِأَنَّهُ عَدُولٌ عَنِ مَقْتَضَى الظاهر من غير نكتة يُعْتَدُّ بِهَا كَقَوْلِهِ شعر فلما ان جرى سمن عليها... كما طينت بالفدن ائى الفدر السباعا ائى الطين المخلوط بالطين والمعنى كما طينت الفدن بالسباع يقال طينت السطح والبيت ولقال ان يقول انه يتضمن من المبالغة فى وصف الناقبة بالسمن مالا يتضمن قولنا كما طينت الفدن بالسباع لاهامه ان السباع قد بلغ من العظيم والكثرة الى ان صار بمنزلة الاصل والقدن بالنسبة اليه كالسباع بالنسبة الى الفدن۔

ترجمہ: اور اگر اعتبار لطیف کو مضمّن نہ ہو تو مردود ہوگا کیونکہ یہ مقتضی ظاہر سے بغیر معتد بہ نکتہ کے عدول کرنا ہے جیسے عمرو بن سلیم ثعلبی کا قول۔ جب اونٹنی پر موٹا پا چڑھ گیا جیسے تو نے گارے کو مکان سے لپ دیا ہو فدن محل سباع وہ گارا جس میں بھوسا ملا ہوا ہو اور معنی یہ ہیں جیسے تو نے مکان کو گارے سے لپ دیا ہو بولا جاتا ہے میں نے چھت اور مکان کو لپ دیا اور قائل یہ بات کہہ سکتا ہے کہ اس شعر میں قلب اونٹنی کے مٹاپے میں اس مبالغہ کو مضمّن ہے جس کو ہمارا قول کما طينت الفدن بالسباع مضمّن 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 مضمّن نہ ہو تو وہ قلب مردود ہوگا 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 اسکی مثال عمرو بن سلیم ثعلبی کا یہ شعر ہے

فلما ان جرى سمن عليها      كما طينت بالفدن السباعا

شعر میں ان زائدہ ہے اور جرئی ظہر کے معنی میں ہے، سمن بکسر السین وفتح الميم ہزال کی ضد یعنی موٹا یا، طین لیبنا، فدن محل، سباع گارا جس میں بھوسہ 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 لپ دیا ہو، شاعر کی غرض یہ ہے کہ ناقہ موٹائی میں اس مکان کی طرح ہے جسکو گارے سے لپ دیا گیا ہو۔ اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں قلب ہے کیونکہ شاعر نے کہا ہے کہ محل سے گارے کو لپیا ہے حالانکہ محل سے گارے کو نہیں لپیا جاتا بلکہ گارے سے محل کو لپیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے طينت السطح والبيت میں نے چھت اور گھر کو لپ دیا ہے مگر چونکہ یہ قلب کسی اعتبار لطیف کو مضمّن نہیں ہے اسلئے مردود ہوگا شاعر کہتے ہیں کہ معرض یہ کہہ سکتا ہے کہ سابقہ شعر کی طرح یہ شعر بھی مبالغہ کو مضمّن ہے یعنی شاعر نے اونٹنی کے موٹاپے میں مبالغہ پیدا کرنے کے لئے یہ قلب کیا ہے یعنی جس طرح گارا اپنی موٹائی اور کثرت میں اس قدر بڑھ گیا ہے کہ گارا بمنزلہ اصل کے ہو گیا اور محل بمنزلہ



گارے کے ہو گیا اسی طرح اونٹنی کا موٹا پانچ منزلہ اصل کے ہو گیا اور اصل اونٹنی، موٹا پے 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 کما طینت الفدن بالتسیاع کہا جاتا ہے تو یہ مبالغہ حاصل نہ ہوتا۔  
الحاصل جب یہ قلب بھی اعتبار لطیف یعنی مبالغہ کو متضمن ہے تو یہ قلب بھی مردود نہ ہوگا۔ ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم وتب علينا انک انت التواب الرحيم وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى آله واصحابه اجمعين .

**جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ**

۹ ربیع الاول یوم الاحد ۱۴۱۵ھ