



تکمیلُ الامانی

شرح اُردو

مختصر المعانی

جلد اول - جلد ثانی

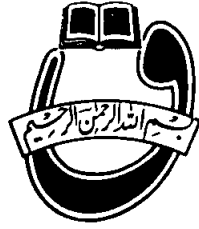
تألیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

استاذ حدیث و العلوم دیوبند

قدیمی گنج خانہ

مقابل آرا مزایا کراچی



بتکمیل الامانی

شرح اردو

☆ مختصر المعانی ☆

جلد — دوم

تالیف

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

ناشر

بتدی کتب خانہ آرام باغ کراچی

فہرست مضامین تکمیل الامانی شرح اردو مختصر المعانی جلد دوم

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۰۲	طریق قصر کا بیان	۳	احوال مسند۔ ترک مسند کا بیان
۲۰۲	عطف کے ذریعے قصر کا بیان	۱۲	حذف کے لئے قرینہ ضروری ہے
۲۰۵	نفی اور استنثار کے ذریعے قصر کا بیان	۲۸	مسند کا فعل ہونا
۲۰۷	اتنا کے ذریعے قصر کا بیان	۳۲	فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ مقید کرنا
۲۱۷	تقدیم کے ذریعے قصر کا بیان	۳۶	فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنا
۲۱۸	طرق اربعہ کے درمیان وجہ اختلاف کا بیان۔	۳۹	کلمہ ان اور اذا کا بیان
۲۳۲	کبھی معلوم کو مہول کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے۔	۶۷	کلمہ لو کا بیان
۲۳۷	کبھی مہول کو معلوم کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے۔	۸۸	مسند کو مجرہ لانے کا بیان
۲۵۰	انشاء کا بیان	۸۹	مسند کو اضافت یا وصف کے ساتھ فاعل کرنے کا بیان
۲۵۲	انواع طلب سے تثنیٰ کا بیان	۹۲	مسند کو معرف لانے کا بیان
۲۶۲	استفہام کا بیان	۱۰۵	مسند کو جملہ لانے کا بیان
۲۸۲	ہل کی دو قسموں (بسیطہ اور مرکبہ) کا بیان	۱۱۲	مسند کو مقدم لانے کا بیان
۳۰۲	کلمات استفہام غیر استفہام میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں۔	۱۲۳	احوال متعلقات فعل
۳۱۹	امر کا بیان	۱۲۹	وہ فعل متعدی جو لازم کے مرتبہ میں ہوتا ہے اسکی دو قسموں کا بیان
۳۳۱	نہی کا بیان	۱۳۱	حذف مفعول کا بیان
۳۳۹	نذار کا بیان	۱۵۷	تقدیم مفعول کا بیان
۳۳۵	فصل و وصل کا بیان	۱۷۵	قصر کا بیان
۳۶۸	کمال انقطاع کا بیان	۱۸۱	قصر موصوف علی الصفت حقیقی کا بیان
۳۶۸	کمال اتصال کا بیان	۱۸۵	قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی کا بیان
۳۸۵	شبه کمال انقطاع کا بیان	۱۹۰	قصر افراز و قصر قلب اور قصر تیسین کا بیان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

احوال المسند

ترجمہ :- (یہ باب) مسند کے احوال (کے بیان میں) ہے۔

تشریح :- احوال سے مراد وہ امور ہیں جو مسند کو مسند ہونے کی حیثیت سے اس طرح عارض ہوں کہ ان احوال کی وجہ سے کلام مقتضی حال کے مطابق ہو جائے۔

أَمَّا تَرْكُهُ فَلَمَّا تَرَى فِي حَدِيثِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ كَقَوْلِهِ شَعْرٍ وَمَنْ يَكُ
أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلَهُ ۖ فَإِنَّ قِيَارًا بِهَا الْعَرَبِيُّ ۚ الرَّحْلُ هُوَ الْمَنْزِلُ
وَالْمَأْوَى وَقِيَارٌ اسْمٌ جَبَلٌ لِلشَّاعِرِ وَهُوَ ضَابِيُ بْنُ الْحَارِثِ كَذَا فِي الصَّحاحِ
وَقَبْلَ اسْمِ فَرْسٍ وَلَفْظُ الْبَيْتِ حَبْرٌ وَمَعْنَاهُ التَّخَسُّرُ وَالتَّوَجُّعُ فَالْمُسْنَدُ إِلَى
قِيَارٍ مَحذُوفٌ لِقَصْدِ الْأَخْتِصَارِ وَالْإِحْتِرَازِ عَنِ الْعُبْثِ بِنَاءً عَلَى الظَّاهِرِ
مَعَ ضَيْقِ الْمَقَامِ بِسَبَبِ التَّوَجُّعِ وَحِفَاظَةِ الْوِزْنِ

ترجمہ :- بہر حال مسند کو حذف کرنا تو یہ ان وجوہ کی وجہ سے ہے جو حذف مسند الیہ میں گزر چکیں جیسے اس کا قول شعر وہ شخص جس کا ٹھکانا مدینہ میں ہو گیا (ہوا کرے) کیونکہ میں اور قیاری مدینہ میں غریب الوطن ہیں۔ رحل منزل اور ٹھکانا۔ قیاری شاعر یعنی ضابی بن الحارث کے اونٹ کا نام ہے۔ ایسے ہی صحاح میں ہے، اور کہا گیا ہے کہ ٹھوڑے کا نام ہے، اور شعر لفظ خبر ہے اور معنی حسرت اور رنج کا اظہار ہے اور قیاری کا مسند محذوف ہے اختصار کیلئے اور ظاہر پر بنا کر تے ہوئے، عبث سے بچنے کے لئے باوجودیکہ رنج کی وجہ سے اور وزن شعر کی حفاظت کی وجہ سے مقام تنگ ہے۔

تشریح :- مسند الیہ کے ذکر نہ کرنے کو حذف کے ساتھ اور مسند کے ذکر نہ کرنے کو ترک کیساتھ تعبیر کرنے کی وجہ حذف مسند الیہ کے تحت گزر چکی ہے وہاں دیکھ لیا جائے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے احوال مسند کو ترک مسند کے ساتھ کیوں شروع کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ترک

نام ہے کسی چیز کے نہ لانے اور عدم اتیان کا اور یہ بات آپکو بھی معلوم ہے کہ جملہ میں عدم، حادث اور موجود پر مقدم ہوتا ہے لہذا ذکر میں بھی عدم یعنی ترکِ مسند کو مقدم کر دیا گیا۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ ترکِ مسند کی وجوہ وہ ہی ہیں جو حذفِ مسند الیہ کی ہیں یعنی جن وجوہ اور نکات کی وجہ سے کلام میں مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے انھیں وجوہ اور نکات کی وجہ سے مسند کو حذف کیا جاتا ہے مثلاً ظاہر پر اعتماد کرتے ہوئے عبث سے احتراز، دو دلیلوں میں سے اقویٰ دلیل کی طرف عدول کا خیال ڈالنا، اظہارِ رنج یا فحاشت و زن کی وجہ سے مقام کا تنگ ہونا وغیر ذلک۔ فاضل مصنف نے حذفِ مسند کی مثال میں ضابی بن حارث کے شعر کا یہ مصرعہ پیش کیا ہے ہ فانی و قیاس بہا لغریب۔ پورا شعر اس طرح ہے ہ ومن یک امسی بالمدینۃ رملہ ب فانی و قیاس بہا لغریب۔ رعل منزل اور ٹھکانے کو کہتے ہیں۔ قیاس شاعر کے اونٹ کا نام ہے یا گھوڑے کا یا غلام کا تینوں قول ہیں۔ امسی میں دو احتمال ہیں (۱) ناقصہ (۲) تامہ۔ پہلے احتمال کی صورت میں ترکیب یہ ہوگی، امسی فعل ناقص ضمیر مستتر جو کلمہ من کی طرح راجع ہے اس کا اسم اور بالمدینۃ رملہ، جملہ اسکی خبر ہے اور دوسرا احتمال پر ترکیب ہوگی امسی فعل تام ضمیر مستتر جو کلمہ من کی طرف راجع ہے ذوالحال اور بالمدینۃ رملہ حال، ذوالحال اپنے حال سے مکر امسی کا ام اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ناقصہ کی صورت میں رملہ اس کا ام اور بالمدینۃ امکی خبر ہے اور تامہ کی صورت میں رملہ ذوالحال اور بالمدینۃ حال ہے اور ذوالحال اپنے حال سے مکر امسی کا ام ہے۔ دوسرا مصرعہ محذوف مع الجواب کی علت ہے یعنی من کا جواب جو محذوف ہے دوسرا مصرعہ اس کی علت ہے تفسیر عبارت یہ ہے ہ ومن یک امسی بالمدینۃ رملہ، فقصدت حالت و مارت مالتی و مالتی قیاس بہا لغریب، یعنی جس شخص کا ٹھکانا مدینہ میں ہو گیا تو اس کی حالت اچھی ہوگئی اور میری اور قیاسی حالت خراب ہوگئی کیونکہ میں اور قیاس مدینہ میں غریب الوطن اور سافر ہیں۔ یہ شعر لفظوں میں اگرچہ خبر ہے یعنی اس میں ایک واقعہ کی خبر دی گئی ہے لیکن معنائت اور رنج و غم کا اظہار ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ دوسرے مصرعہ میں یا مشکلم ان کا اسم ہونے کی وجہ سے مسند الیہ ہے اور لغریب مسند ہے اور قیاس مسند الیہ ہے، مگر اس کا مسند محذوف ہے اور اس کے محذوف ہونے کی وجہ اختصار کا ارادہ بھی ہو سکتا ہے اور ظاہر پر پستار کرتے ہوئے عبث سے احتراز بھی اور اظہارِ رنج کی وجہ سے اور شعر کا وزن برقرار رکھنے کی وجہ سے مقام کا تنگ ہونا بھی حذفِ مسند کا سبب ہو سکتا ہے۔

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ قِيَامًا عَظْفًا عَلَى مَحَلِّ اسْمِ إِنْ وَغَيْرِكَ خَبْرًا
عَنْهَا كَمَا لَمْ يَتَّعِ الْعَظْفُ عَلَى مَحَلِّ اسْمِ إِنْ قَبْلَ مُضَيِّغِ الْخَبْرِ لَفْظًا أَوْ
تَقْدِيرًا وَ أَمَّا إِذَا فَتَلَّ سُرْنَالَهُ خَبْرًا فَحَدُوثًا فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ
عَظْفًا عَلَى مَحَلِّ اسْمِ إِنْ لَأَنَّ الْخَبْرَ مُقَدَّمٌ تَقْدِيرًا فَلَا يَكُونُ مِثْلًا
إِنَّ زَيْدًا وَعَمْرُو ذَاهِبَانِ بَلْ يَكُونُ مِثْلًا إِنْ زَيْدًا وَعَمْرُو ذَاهِبٌ
وَهُوَ جَائِزٌ وَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُبْتَدَأً وَالْمُحْدُوثُ خَبْرُهُ وَالْجُمْلَةُ

بِاسْمِهَا عَطْفٌ عَلَى جُمْلَةٍ اِنَّ مَعَ اسْمِهَا وَخَبْرَهَا۔

ترجمہ

اور یہ بات جائز نہیں ہے کہ قیثار، اِن کے اسم کے محل پر معطوف ہو اور غریب ان دونوں کی خبر ہو کیونکہ لفظاً یا تقدیراً خبر مذکور ہونے سے پہلے اِن کے اسم کے محل پر عطف کرنا ممتنع ہے اور جب ہم قیثار کی خبر محذوف مان لیں تو یہ بات جائز ہے کہ قیثار اِن کے محل اسم پر معطوف ہو اسلئے کہ خبر تقدیراً مقدم ہے لہذا یہ اِن زَيْناً وَعَمْرُوً ذَا هَيْبَانَ کی طرح نہ ہوگا بلکہ اِن زَيْناً وَعَمْرُوً ذَا هَيْبَانَ کی طرح ہوگا اور یہ جائز ہے۔ اور یہ بات بھی جائز ہے کہ قیثار مبتدا ہو اور محذوف اس کی خبر ہو اور پورا جملہ معطوف ہو اِن کے جملہ پر اس کے اسم اور خبر کے ساتھ۔

تشریح

شارح نے فرمایا ہے کہ قیثار اِن کے محل اسم پر عطف کرنا جائز نہیں ہے یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ قیثار اِن کے محل اسم پر معطوف ہو اور غریب اِن اور قیثار دونوں کی خبر ہو اور کلام میں کوئی چیز محذوف نہ ہو اِن کا اسم لفظاً تو منصوب ہوتا ہے مگر محلاً مرفوع ہوتا ہے پس یہاں اسی مرفوع پر قیثار کے عطف کو ناجائز کہا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ خبر جب تک معطوف (بتدا سے پہلے لفظاً یا تقدیراً مذکور نہ ہو اس وقت تک اِن کے محل اسم پر اس کا عطف کرنا ممتنع ہے کیونکہ اگر لفظاً یا تقدیراً خبر مذکور ہونے سے پہلے مبتدا کا اِن کا محل اسم پر عطف کیا گیا تو دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا اسطور پر کہ ایک عامل تو لفظاً اِن ہے اور دوسرا عامل وہ مبتدا ہے جس کو معطوف بنایا گیا ہے اور معمول ان دونوں کے بعد آنے والی خبر ہے۔ حالانکہ دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا ممتنع ہے۔

الحاصل اگر خبر کے لفظاً یا تقدیراً مذکور ہونے سے پہلے قیثار کا محل اسم اِن پر عطف کر دیا گیا تو دو عاملوں کا ایک معمول کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا اور یہ ممتنع ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا اور جب یہ ممتنع ہے تو قیثار کا محل اسم اِن پر عطف کرنا اور غریب کو اِن اور قیثار دونوں کی خبر قرار دینا بھی ناجائز ہے باں اگر قیثار کی خبر محذوف مان لی جائے اور یوں کہا جائے اِنِ الْغَرِيبِ وَقِيَاَرِهَا غَرِيبٌ تَوَاسٍ صورت میں اِن کے محل اسم پر قیثار کا عطف کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں خبر جو مذکور ہے یعنی غریب اگرچہ لفظوں میں معطوف یعنی قیثار سے مؤخر ہے لیکن تقدیراً مقدم ہے۔ لفظاً مؤخر ہونا تو مصرع میں ظاہر ہے اور تقدیراً مقدم اسلئے ہے کہ غریب اِن کی خبر ہے اور اِن کی خبر کا مرتبہ قیثار سے پہلے ہے اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مصرع میں غریب کو قیثار کی خبر بنا دیا جاتا اور اِن کی خبر محذوف مان لی جاتی تو کیا حرج تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خبر یعنی غریب پر لام ابتداء کا داخل ہونا اس بات سے مانع ہے کیونکہ لام ابتداء اس مبتدا کی خبر پر داخل ہوتا ہے جس پر اِن داخل ہو اور جس مبتدا پر

ان داخل نہ ہوں اس پر لام ابتدا داخل نہیں ہوتا پس قیاس پر چونکہ ان داخل نہیں ہے اسلئے لام ابتدا کیسا تھ لغزب قیاس کی خبر واقع نہیں ہو سکتا ہے۔ الحاصل قیاس کی خبر محذوف ماننے کی صورت میں قیاس کا ان کے محل اسم پر عطف کرنا جائز ہے اور یہ ان زیاد عمرو ذاہبان کی طرح ممنوع نہیں ہے۔ کیونکہ ان زیاد عمرو ذاہبان میں خبر مذکور ہونے سے پہلے عمرو کا ان کے محل اسم پر عطف کیا گیا ہے اور ایک معمول (ذاہبان) پر دو عامل (ان اور عمرو) جمع ہونے کی وجہ سے چونکہ یہ ممنوع ہے اسلئے ان زیاد عمرو ذاہبان ممنوع ہے بلکہ یہ ان زیاد عمرو لذاہب کی طرح جائز ہے اور ان زیاد عمرو لذاہب جائز اسلئے اسلئے ایک عمر و کی خبر مقدر ہے اور تقدیری عبارت ان زیاد لذاہب و عمرو ذاہب ہے اور اس صورت میں خبر (لذاہب) چونکہ معطوف سے پہلے تقدیراً مذکور ہے اسلئے عمرو کا محل اسم ان پر عطف کرنا جائز ہے۔ الحاصل مصرعہ میں اگر قیاس کی خبر محذوف نہ مانی جائے تو قیاس کا محل اسم ان پر عطف کرنا جائز ہوگا اور اگر خبر محذوف مانی جائے تو اس صورت میں یہ عطف جائز ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب بھی جائز ہے کہ قیاس مبتدا ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پھر اس جملہ کا سابقہ جملہ یعنی ان لغزب پر عطف کر دیا جائے۔

(شواغل) علامہ دوتی نے فرمایا ہے کہ اس مصرعہ میں ترکیب کے اعتبار سے چار احتمال ہیں دو جائز اور دو ناجائز۔ جائز تو یہ ہیں کہ (۱) قیاس مبتدا ہو اور اس کی خبر محذوف ہو اور پھر یہ پورا جملہ سابقہ جملہ ان پر معطوف ہو (۲) قیاس محل اسم ان پر معطوف ہو اور قیاس کے لئے ایک خبر مقدر ہو جو ان کی خبر پر معطوف ہو۔ ناجائز یہ ہیں (۱) قیاس مبتدا ہو اور لغزب اسکی خبر ہو اور ان کی خبر محذوف ہو (۲) قیاس محل اسم ان پر معطوف ہو اور لغزب دونوں کی خبر واقع ہو۔

رَقُولِهِ
شِعْرٍ مَخْنُومٍ مِمَّا عِنْدَ نَادٍ أَنْتَ بِمَاءٍ عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيِ مُخْتَلِمٌ
نَقُولُهُ مَخْنُومٌ مَبْعَدٌ أَمْحَدُوفٌ الْخَبْرُ لِمَا ذَكَرْنَا أَيْ مَخْنُومٌ
بِمَاءٍ عِنْدَ نَادٍ رَاضُونَ فَمَا لِحَدُوفٌ هَلْمُنَا خَبْرُ الْأَوَّلِ بِقَرِينَةِ الثَّانِي
وَفِي الْبَيْتِ السَّابِقِ بِالْعَكْسِ

جیسے اس کا قول شعر جو ہمارے پاس ہے ہم اس سے اور جو تیرے پاس ہے تو اس سے خوش
ترجمہ ہے اور رائے مختلف ہیں پس شاعر کا قول سخن مبتدا ہے (اور) اس کی خبر ان نکات کی
وجہ سے محذوف ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں یعنی سخن ہما عندنا راضون پس یہاں بقریہ ثنائی اول کی خبر
محذوف ہے اور پہلے شعر میں اس کا برعکس ہے۔

تشریح

مصنف نے حذفِ مسند کی مثال میں ایک شعر یہ پیش کیا ہے

نخن باعندنا وانت بما: عنک راہیں والراہی مختلف

اس شعر میں نخن مبتداء ہے اور اس کی خبر محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے نخن راضون باعندنا وانت راضین باعندک۔ یعنی ہم اپنی رائے پر خوش ہیں اور تو اپنی رائے پر خوش ہے اور رائیں مختلف ہو اہی کرتی ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ اس شعر میں بھی حذفِ مسند کی وجوہ اور نکات وہی ہیں جو گذشتہ شعر میں گذر چکے ہیں یعنی اختصار اور احتراز عن العبث وغیرہ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس مثال اور سابقہ مثال میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مثال میں مسند الیہ ثانی یعنی قیثار کی خبر محذوف تھی اور اس مثال میں مسند الیہ اول یعنی نخن کی خبر محذوف ہے۔ سابقہ مثال میں قرینہ یہ تھا کہ خبر مذکور یعنی لغریب لام ابتداء کی وجہ سے قیثار کی خبر نہیں ہو سکتی کیونکہ لام ابتداء اس بند کی خبر پر داخل نہیں ہوتا ہے جس پر ان داخل نہ ہو اور اس مثال میں قرینہ یہ ہے کہ راضین عدم مطابقت کی وجہ سے نخن کی خبر نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ مثال میں مسند الیہ ثانی یعنی قیثار کی خبر محذوف ہوگی اور اس مثال میں مسند الیہ اول یعنی نخن کی خبر محذوف ہوگی۔

وَقَوْلِكَ تَزِيدُ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرُو أَيْ عَمْرٍو وَمُنْطَلِقٌ فَحُذْفٌ لِلْإِحْتِزَازِ عَنِ
الْعَبَثِ مِنْ غَيْرِ ضَمِّهِ الْمَقَامِ وَقَوْلِكَ خَرَجْتُ فَإِذَا زَيْدٌ أَيْ مَوْجُودٌ أَوْ
حَاضِرٌ أَوْ دَاقِفٌ أَوْ بِالْبَابِ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَحُذْفٌ لِلسَّامَرِ مَعَ
إِتْبَاعِ الْأَسْتِعْمَالِ لِأَنَّ إِذَا الْمُفَاجَاةِ كَدُلُّ عَلَى مُنْطَلِقِ الْوُجُودِ وَقَدْ يُنْضَمُ
إِلَيْهَا قَرَائِنٌ كَدُلُّ عَلَى نَوْعِ حُضُورٍ كَلْفِظِ الْخُرُوجِ الشَّعْبِ بِأَنَّ الْمُرَادَ
فَإِذَا زَيْدٌ بِالْبَابِ أَوْ حَاضِرٌ أَوْ مَوْجُودٌ لَكَ.

ترجمہ

اور تیرا قول زید منطلق و عمرو یعنی عمرو منطلق پس مسند کو بغیر تنگی مقام کے عبث سے بچنے کے لئے حذف کر دیا گیا اور تیرا قول خرجت فاذا زید یعنی موجود یا حاضر یا داقف یا بالباب یادہ جو اس کے مشابہ ہو پس مسند کو حذف کر دیا گیا اس نکتہ کی وجہ سے جو گذر چکا استعمال کے اتباع کے ساتھ اسلئے کہ اذا مفاجات، مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور کبھی اس کے ساتھ کچھ قرائن منضم ہو جاتے ہیں جو ایک خاص نوع پر دلالت کرتے ہیں جیسے لفظ خروج اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ مراد فاذا زید بالباب یا حاضر وغیرہ ہے۔

تشریح

مصنف نے حذفِ مسند کی تیسری مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ زید منطلق و عمرو میں عمرو مسند الیہ کا مسند محذوف ہے یعنی جملہ ثانیہ میں مسند محذوف ہے من غیر ضم المقام

لا کر شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ مثال، مثال اول کے موافق ہے اس طور پر کہ دونوں میں مسند الیہ ثانی کے مسند کو حذف کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال کو ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں مثالوں میں حذف کا مقتضی اور سبب الگ الگ ہے اسلئے کہ مثال اول میں حذف مسند کا سبب تنگی مقام کے ساتھ احتراز عن العبث تھا اور اس مثال میں بلا تنگی مقام کے احتراز عن العبث ہے اور جب حذف کا سبب دونوں مثالوں میں مختلف ہے تو بے فائدہ ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

مصنف نے حذف مسند کی چوتھی مثال خرجت فاذا زید، ذکر کی ہے کیونکہ زید مسند الیہ ہے اور اس کا مسند موجود یا حاضر یا واقف یا بالباب یا اسکے علاوہ محذوف ہے شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسند کو حذف کرنے کا سبب بھی بلا تنگی مقام کے احتراز عن العبث ہے مگر اس پر اعتراض ہوگا کہ جب اس حکمت کی وجہ سے مسند کو حذف کرنے کی ایک مثال پہلے گزر چکی ہے تو یہ دوسری مثال ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی صحیح ابراع الاستعمال لا کر شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس مثال میں حذف مسند کا ایک دوسرا حکمت بھی موجود ہے وہ یہ کہ جب مسند الیہ اذا مفاعلات کے بعد واقع ہو تو اہل عرب مسند کو ترک کر دیتے ہیں پس یہاں اہل عرب کے اسی استعمال کا اتباع کرتے ہوئے مسند کو حذف کر دیا گیا ہے جو اذا مفاعلات کے بعد مسند الیہ واقع ہونے کی صورت میں ترک مسند پر وارد ہوا ہے۔

لان اذا اذی سے شارح نے احتراز عن العبث کی وجہ سے حذف مسند کی دلیل بیان کی ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اذا مفاعلات مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے پھر یہاں بعض ایسے قرآن بھی موجود ہیں جو مسند کی کسی قدر خصوصیت کا بھی اظہار کرتے ہیں مثلاً لفظ خروج یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہاں یہ مراد ہے کہ زید دروازے پر ہے یا زید حاضر ہے یعنی میں نکلا تو اچانک دیکھا کہ زید دروازے پر ہے۔ بہر حال جب اذا مفاعلات مطلق وجود پر دلالت کرتا ہے اور قرآن بھی موجود ہیں تو ایسی صورت میں مسند کا ذکر کرنا بظاہر عبث ہوگا پس اسی عبث سے بچنے کے لئے مسند کو حذف کر دیا گیا درآئنا لیکم حذف کا دوسرا حکمت یعنی استعمال کا اتباع بھی موجود ہے۔

وَقَوْلُهُ شِعْرُ إِنْ مَحَلًّا وَإِنْ مُرْتَحَلًّا وَإِنْ فِي السَّفَرِ إِذْ مَضَوْهُمَلًّا
أَيُّ إِنْ لَنَا فِي الدُّنْيَا حُلُوكًا وَنَسَأْنَاهُمَا إِلَى الْآخِرَةِ إِنْ تَجَاوَدْنَا سَفَرًا
فَدَا تَوَعَّلُوا فِي الْمُبْذَبِ لَا مَرْجُوعَ لَهُمْ فَعَدَّتِ الْمَسْنَدُ الْكَذِبِيُّ هُوَ
ظَنَرْتُ قَطْعًا لِقَصْدِ الْأَخْتِصَارِ وَالْعُدُّ دَلِيلٌ إِلَى أَتَى الدَّالِّ لِيَكُنِ

أَعْنِي الْعُقْلَ وَ لِيَضِيحَ الْمَقَامِ أَعْنِي الْمُحَافَظَةَ عَلَى الشَّعْرِ وَلَا تَبَاعِ
الْإِسْتِعْمَالَ لِإِلْطِافِ إِدْمُحْدَفٍ فِي مِثْلِ إِنْ مَا لَا وَإِنْ وَ لَكَ أَوْ تَدَّ
وَضَحَّ سَبَبِيَّةً فِي كِتَابِهِ لِهَذَا أَبَابًا فَقَالَ هَذَا أَبَابٌ إِنْ مَا لَا وَإِنْ وَ لَكَ

ترجمہ اور اس کا قول شعر بے شک آنا ہے اور بے شک چلا جاتا ہے اور بے شک مسافر جب دور چلے جائیں یعنی ہمارے لئے دنیا میں آنا ہے اور ہمارے لئے دنیا سے آخرت کی طرف چلے جاتا ہے اور مسافروں (مردوں) نے جانے میں ایسا غلو کیا ہے کہ ان کے لئے واپس ہونا نہیں ہے پس وہ مسند کہ وہ قطعی طور پر ظن ہے اختصار کے ارادے سے اور دو دلیلوں میں سے اقویٰ یعنی عقل کی طرف عدول کرنے کے لئے اور تنگی مقام یعنی محافظتِ وزن شعر کے لئے اور اتباع استعمال کے لئے حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ إِنْ مَا لَا وَإِنْ وَ لَكَ جیسی تراکیب میں حذف، مطرد (عام) ہے اور سببویہ نے اپنی کتاب میں اس کے لئے ایک باب وضع کیا ہے چنانچہ کہا ہے هَذَا أَبَابٌ إِنْ مَا لَا وَإِنْ وَ لَكَ۔

تشریح مضاف نے حذفِ مسند کی پانچویں مثال إِنْ مَا لَا وَإِنْ مرحلاً ذکر کی ہے کیونکہ اس کی تقدیری عبارت یہ ہے ان لنا محلا وان لنا مرحلاً شعر کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے لئے دنیا میں آنا بھی ہے اور ہمارے لئے اس سے رخصت ہونا بھی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ آخرت کی طرف سفر کرنے والے یعنی مردے اسکی طرف گئے اور انھوں نے جانے میں اتنا غلو کیا یعنی ان کی غیبت اتنی طویل ہو گئی کہ اب ان کی واپسی کی کوئی توقع نہیں ہے۔ اس شعر میں مسند ظن یعنی لنا محذوف ہے شارح نے قطعاً کا لفظ بڑھا کر اس مثال اور سابقہ مثال میں فرق کیا ہے اس طور پر کہ اس مثال میں تو قطعی اور لازمی طور پر مسند ظن ہے اور سابقہ مثال میں مسند قطعی طور پر ظن نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ ظن مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے فاذا زید بالباب اور یہ بھی احتمال ہے کہ غیر ظن مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے فاذا زید حاضر۔ شارح فرماتے ہیں کہ حذفِ مسند کی کئی وجہیں ہیں (۱) اختصار کا ارادہ (۲) دو دلیلوں میں سے اقویٰ یعنی عقل کی طرف عدول کرنا (۳) مقام کی تنگی یعنی وزن شعر کی محافظت (۴) استعمال کا اتباع یعنی اس استعمال کا اتباع جو اسکی نظیر کے ترک پر وارد ہوا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کلام میں لفظ إِنْ کر رہا ہو اور ان کا اسم بھی الگ الگ ہو تو ایسی صورت میں مسند یعنی خبر کو حذف کرنا مطرد ہے یعنی اہل نثر ایسی صورت میں بالعموم خبر کو حذف کر دیتے ہیں جیسے ان ما لا وان ولدا میں مسند کو حذف کیا گیا ہے اور اس حذف کے مطرد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ سببویہ نے اپنی کتاب میں اس کے لئے مستقل باب قائم کیا ہے اور کہا ہے هَذَا أَبَابٌ إِنْ مَا لَا وَإِنْ وَ لَكَ۔ پس سببویہ جیسے صاحب فن کا اس مسند کو اس قدر اہمیت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ایسی صورت میں مسند کو حذف کرنا مطرد اور عام ہے اور یہ مثال چونکہ ان محلاً

وان مرتحلاً کی نظیر ہے اسلئے اس نظیر میں ترک مسند پر استعمال کا اتباع کرتے ہوئے ان عملاً وان مرتحلاً میں بھی مسند کو حذف کر دیا گیا ہے۔

(فوائد) محل مصدر می اتزنا، آنا مرتحل مصدر می کو ق کرنا، رخصت ہونا، چلے جانا۔ سفر میں کا فتحہ نا کا سکون۔ مسافر کی جمع اسمی۔ مہلا بعد اور طول۔ غلو حد سے بڑھ جانا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى قُلْ لَوْ أَنَّكُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّيَ فَقَوْلُهُ أَنْتُمْ لَيْسَ بِمَبْتَدَأٍ لِأَنَّ لَوْ إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْفِعْلِ بَدَلٌ هُوَ تَعَالَى فِعْلٌ مَحذُوفٌ وَالْأَصْلُ لَوْ تَمْلِكُونَ كَتَمْلِكُونَ فَحُذِفَ الْفِعْلُ إِحْتِرَازًا عَنِ الْعَبَثِ لَوْجُودِ الْمُفَسِّرِ شَقَّ أُبْدِلَ مِنَ الظَّمِيرِ الْمُتَّصِلِ الظَّمِيرَ الْمُنْفَصِلِ عَلَى مَا هُوَ الْعَائِلُونَ عِنْدَ حَذْفِ الْعَامِلِ فَالْمُسْتَدُّ الْمَحذُوفُ هَهُنَا فِعْلٌ وَفِي مَا سَبَقَ اسْمٌ أَوْ جُمْلَةٌ

ترجمہ اور باری تعالیٰ کا قول آپ فرمادیجئے اگر تم میرے رب کی رحمت کے خزانوں کے مالک ہو۔ پس قول باری اتم مبتدا نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ لو فعل پر داخل ہوتا ہے بلکہ وہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور اصل (عبارت) یہ ہے لو تملکون تملکون پس عبث سے احتراز کرتے ہوئے فعل کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ مفسر موجود ہے پھر حذف عامل کے وقت قاعدے کے مطابق ضمیر متصل کے بدلے ضمیر منفصل کو لایا گیا پس یہاں مسند جو محذوف ہے فعل ہے اور ما قبل میں اسم یا جملہ ہے۔

تشریح حذف مسند کی جہتی مثال ذکر کرتے ہوئے مصنف نے باری تعالیٰ کا قول قل لو انتم تملکون خزان رحمة ربی پیش کیا ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ آیت میں کلمہ اتم مبتدا نہیں ہے بلکہ فعل محذوف کا فاعل ہے اور قرینہ یہ ہے کہ کلمہ لو جملہ اسمیہ پر داخل نہیں ہوتا ہے بلکہ فعل پر داخل ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اتم مبتدا نہ ہو بلکہ فعل محذوف کا فاعل ہو الحاصل لفظ اتم فعل محذوف کا فاعل ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے لو تملکون تملکون پس چونکہ مفسر یعنی دوسرا تملکون موجود ہے اسلئے عبث سے بچنے کے لئے فعل یعنی تملکون اول کو حذف کر دیا گیا یہ خیال رہے کہ دوسرا تملکون پہلے تملکون کے حذف کے بعد مفسر ہوگا اور حذف سے پہلے تاکید ہوگا اور وہ اس کی یہ ہے کہ مفسر اور مفسر کا جمع ہونا باطل ہے پس چونکہ حذف کے بعد مفسر اور مفسر کے اجتماع کی خرابی لازم نہیں آتی اس لئے حذف کے بعد دوسرا تملکون مفسر ہوگا۔ اور حذف سے پہلے چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اسلئے حذف سے پہلے دوسرا تملکون پہلے تملکون کی تاکید ہوگا مفسر نہ ہوگا۔ الحاصل جب فعل یعنی پہلا تملکون حذف کر دیا گیا

تو اس کی ضمیر متصل کو ضمیر منفصل (انتم) سے بدل دیا گیا کیونکہ عامل یعنی فعل کے حذف کی وقت صرفی اور نحوی قاعدہ یہ ہی ہے کہ ضمیر متصل کو ضمیر منفصل سے بدل دیا جائے شارح نے اس مثال اور سابقہ مثال ان مملاد ان مرحلاً میں فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس مثال میں مسند محذوف فعل (تملکون) ہے اور سابقہ مثال میں اسم ہے یا جملہ ہے اس طور پر کہ سابقہ مثال میں مسند ناقص ہے جس کے متعلق کا ہونا ضروری ہے پس اگر اس کا متعلق اسم فاعل مقدر مانا گیا تو مسند اسم ہوگا اور اگر اس کا متعلق فعل مقدر مانا گیا تو مسند جملہ ہوگا۔ بہر حال جب دونوں مثالوں میں فرق ہے تو تکرار کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَصَبْرٌ جَمِيلٌ يَخْتَلِفُ الْأَمْرَيْنِ حَدِيثُ الْمُسْنَدِ أَوِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَمْ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ أَجْمَلٌ أَوْ فَا مَرِي صَبْرٌ جَمِيلٌ فِيهِ الْحَذْفُ تَكَثِيرُ الْفَعَالِ بِمَا مَكَانَ حَسْبِ الْكَلَامِ عَلَى كُلِّ مِنَ الْمُعْنِيَيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ ذُكِرَ فَا شَيْءٌ يَكُونُ نَصًّا فِي أَحَدِهِمَا

ترجمہ اور باری تعالیٰ کا قول فصبر جمیل دونوں امروں کا احتمال رکھتا ہے مسند یا مسند الیہ کے حذف کا یعنی فصبر جمیل اجل یا فامری صبر جمیل پس حذف میں فائدہ زائد ہے کہ کلام کو دونوں معانی میں سے ہر ایک پر محمول کرنے کا امکان ہے اس کے برخلاف اگر ذکر کیا جائے کیونکہ ذکر ان دونوں میں سے ایک میں نص ہوگا۔

تشریح مصنف نے فصبر جمیل کے ذریعہ ایسی مثال ذکر کی ہے جو حذف مسند اور حذف مسند الیہ دونوں کا احتمال رکھتی ہے حذف مسند کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فصبر جمیل اجل صبر جمیل موصوف صفت سے ملکر مسند الیہ اور اجل اس کا مسند ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس واقعہ میں میرا صبر جمیل صبر غیر جمیل سے اجل ہے اور حذف مسند الیہ کی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فامری صبر جمیل میرا معاملہ یعنی میری وہ شان جس کے ساتھ متصف ہونا مناسب ہے صبر جمیل ہے اس تقدیر پر امری مضاف مضاف الیہ سے مل کر مسند الیہ اور صبر جمیل موصوف صفت سے مل کر اس کا مسند ہوگا۔ اس مثال میں ایک تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ مسند اور مسند الیہ دونوں محذوف ہوں۔ اس صورت میں تقدیری عبارت ہوگی فلی صبر و صبر جمیل میرے لئے صبر ہے اور وہ جمیل (اچھا) ہے اس تقدیر پر فلی مسند محذوف ہوگا اور ہو مسند الیہ محذوف ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حذف میں فائدہ زیادہ ہے کیونکہ حذف کی صورت میں کلام کو احتمالات ثلاثہ میں سے ہر احتمال پر محمول کیا جاسکتا ہے اسکے برخلاف اگر ذکر کیا گیا تو ایک احتمال متعین ہو جائے گا اس کے علاوہ دوسرے احتمالات پر محمول کرنا ممکن نہ رہے گا۔

(فوائد) مبرجیل وہ کہلاتا ہے جہاں مخلوق کے سامنے شکوہ شکایت نہ ہو اگر مہ خالق کے سامنے شکوہ کیا گیا ہو جیسا کہ سیدنا یعقوب علیہ السلام نے یوسف علیہ السلام کی جدائی کا مخلوق کے سامنے کوئی شکوہ نہیں کیا تھا البتہ انکا شکوہ بنی وحرئی الی اللہ کہہ کر اپنے خالق کے سامنے شکوہ کیا تھا۔ ہجرتیں وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ اذیت نہ پائی جائے۔ صغ جیل وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ عتاب نہ ہو یعنی جس کے ساتھ درگزر کا معاملہ کیا جائے اس پر عتاب نہ کیا جائے تو یہ صغ جیل اور اچھے انداز میں درگزر کرنا ہے۔ (دوسری)

وَلَا بُدَّ لِلْعَدَفِ مِنْ قَرِينَةٍ دَالِيَةٍ عَلَيْهِ لِيُمْمَهُمُ الْمَعْنَى كَوْفُوعِ الْكَلَامِ
جَوَابًا لِسُؤَالِ مُحَقِّقٍ نَحْوُ لَيْثٍ سَأَلْتَهُمْ مَنِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
لَيَقُولَنَّ اللَّهُ أَمَى خَلَقْتَهُنَّ اللَّهُ فَحَذَفَ السُّنْدُ لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ عِنْدَ
مُحَقِّقٍ مَا فَرَضَ مِنَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ بِكَوْنِ جَوَابًا عَنِ سُؤَالِ مُحَقِّقٍ وَ
الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمَرْفُوعَ فَاعِلٌ وَالْمَحذُوفُ فِعْلُهُ أَنَّهُ جَاءَ عِنْدَ
عَدَمِ الْعَدَفِ كَذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى لَيْثٌ سَأَلْتَهُمْ مَنِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ
الْأَرْضِ لَيَقُولَنَّ خَلَقْتَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ وَكَهَوَالِهِ تَعَالَى قَالَ مَنْ يُحِبُّ
الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُخَيِّئُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ

ترجمہ

اور حذف کے لئے ایسے قرینہ کا ہونا ضروری ہے جو محذوف پر دلالت کرنے والا ہوتا کہ معنی سمجھ جا سکیں جیسے کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا جیسے اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو کہیں گے اللہ نے یعنی ان کو اللہ نے پیدا کیا ہے پس مسند حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ کلام اس چیز کے متحقق ہونے کے وقت جو شرط و جزاء سے فرض کیا گیا ہے سوال محقق کا جواب ہے اور اس بات کی دلیل کہ مرفوع فاعل ہے اور محذوف اس کا فعل ہے یہ ہے کہ عدم حذف کے وقت بھی ایسا ہی آیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول اگر آپ ان سے پوچھیں کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو جواب میں کہیں گے کہ ان کو عزیز العظیم نے پیدا کیا ہے اور جیسے باری تعالیٰ کا قول بوسیدہ بڑیوں کو کون زندہ کریگا آپ فرما دیجئے ان کو وہی زندہ کریگا جس نے ان کو پہلی مرتبہ پیدا کیا ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند کا حذف خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا حذف مسند کے لئے ایک ایسے قرینہ کا پایا جانا ضروری ہوگا جو مسند محذوف پر دلالت کرے تاکہ معنی اور مراد سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہو۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح حذف مسند کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے اسی طرح حذف مسند الیہ کے لئے بھی قرینہ

کا ہونا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو خاص طور پر حذفِ مسند کے قرینہ کا ذکر کیوں کیا گیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مسند الیہ کے حذف کے لئے قرینہ کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی بغیر قرینہ کے بھی مسند الیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسا کہ جب مفعول بہ، فاعل کے قائم مقام ہو تو یہاں مسند الیہ (فاعل) بغیر قرینہ کے محذوف ہوتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حذفِ مسند کے قرینہ میں تفضیل ہے کہ حذفِ مسند کا قرینہ کبھی سوالِ محقق ہوتا ہے اور کبھی سوالِ مقدر ہوتا ہے اور حذفِ مسند الیہ کے قرینہ میں یہ تفضیل نہیں ہے پس اس تفضیل کو بیان کرنے کے لئے خاص طور پر حذفِ مسند کے قرینہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ الحاصل حذفِ مسند کا قرینہ یہ ہے کہ کوئی کلام سوالِ محقق یا سوالِ مقدر کا جواب واقع ہو۔ سوالِ محقق کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ اگر آپ ان کفار سے یہ سوال کریں کہ زمین و آسمان کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ جواب میں یہی کہیں گے کہ اللہ نے یعنی ان کو اللہ نے پیدا کیا ہے۔ پس آیت میں یہ کلام یعنی اللہ اس چیز کے متحقق ہونے کے وقت جو شرط و جزاء یعنی ولکن سألتم من خلق سے فرض کیا گیا ہے۔ سوالِ محقق کا جواب ہے اور کسی کلام کا سوالِ محقق کا جواب واقع ہونا چونکہ حذفِ مسند پر قرینہ ہوتا ہے اس لئے اس قرینہ سے معلوم ہوا کہ آیت میں مسند یعنی فعلِ خلقِ محذوف ہے اس مثال پر یہ اعتراض ہو گا کہ آیت میں سوالِ محقق نہیں ہے کیونکہ کلمہ ان شک کے لئے آتا ہے نہ کہ تحقق اور یقین کے لئے۔ نیز ان سألتم قضیہ شرطیہ ہے جو نہ وقوع کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عدم وقوع کا اور جب ایسا ہے تو اس آیت کو سوالِ محقق کے جواب کی مثال میں پیش کرنا بھی درست نہ ہو گا۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ کسی کلام کے سوالِ محقق کا جواب واقع ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ سوال اس وقت محقق ہو جبکہ شرط و جزاء سے فرض کی ہوئی چیز متحقق ہو مثلاً یہ فرض کیا گیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار سے یہ سوال کیا اور کفار نے آپ کو یہ جواب دیا پس اس کے تحقق کے وقت کفار کا قول "اللہ" بلاشبہ سوالِ محقق کا جواب واقع ہو گا۔ مگر اس جواب پر یہ اعتراض ہو گا کہ اس صورت میں تو محقق اور مقدر کے درمیان فرق ہی ظاہر نہ ہو گا بلکہ ہر مقدر محقق ہو جائے گا کیونکہ ہر مقدر کے تحقق کو فرض کیا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا محقق اور مقدر کی تقسیم کرنا کیسے درست ہو گا بقول علامہ دسوقی بہتر بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ محقق سے مراد وہ ہے جو کلام میں موجود ہو اور بالفعل اس کا تکلم کر سکتا ہو اور مقدر سے مراد وہ ہے جو کلام میں موجود نہ ہو اور بالفعل اس کا تکلم نہ کر سکتا ہو۔

والدلیل علی ان سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اپنے آیت میں اللہ کو فاعل قرار دیا ہے اور اس کا فعل یعنی مسند محذوف مانا ہے۔ ایسا کیوں نہیں کیا گیا کہ لفظ اللہ کو مبتداء بنا دیا جاتا اور خبر (مسند) محذوف ہوتی اور تقدیری عبارت اللہ مطلقہ ہوتی اس صورت میں بھی یہ آیت حذفِ مسند کی مثال ہو جاتی اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ قل من یحکم من ظلمات البر والبحر اس کے بعد فرمایا "قل اللہ یحکم منہا" دیکھئے اس آیت میں اللہ مبتداء ہے اور یمحکم منہا اس کی خبر ہے پس

جس طرح اللہ نجیم میں مبتدا خبر کی ترکیب ہے اسی طرح اللہ خلقین میں بھی مبتدا خبر کی ترکیب ہونی چاہیے تھی اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں اول کا وقوع یعنی فعل و فاعل کی ترکیب زیادہ ہے چنانچہ ایک جگہ فرمایا ہے:

وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقْنَاهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ - اور دوسری جگہ فرمایا ہے: وَمَنْ يَجْعَلُ الْعِظَامَ دَهِيًّا رَسِيمًا مَلَأَ بَيْنَهُمَا الَّذِي أَنْشَأَ الْبَاقِلَ الْأَوَّلَ مَرَّةً - پہلی آیت میں العزیز العلیم اور دوسری آیت میں الذی انشاء الاول مرة کو فاعل بنایا گیا ہے نہ کہ مبتدا۔ پس مصنف کی ذکر کردہ آیت میں لفظ اللہ اگرچہ مبتدا اور فاعل دونوں کا احتمال رکھتا ہے مگر قرآن میں فاعل ہونے کا وقوع زیادہ ہے اور متصل کو اکثر پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے اسلئے مذکورہ مثال میں اللہ کو فاعل بنایا گیا اور مبتدا نہیں بنایا گیا۔

أَوْ مُقَدَّرًا عَظْمًا عَلَىٰ مُحَقِّقٍ نَعْوُ قَوْلِ ضَرَّارِ بْنِ هَاشِمٍ فِي مَرْثِيَةِ يَزِيدَ
 بِنِ هَاشِمٍ لَيْسَكَ يَزِيدُ كَأَنَّهُ قِيلَ مَنْ بِيكِيهِ فَقَالَ ضَرَّارٌ أَيْ
 بِيكِيهِ ضَرَّارٌ ذَلِيلٌ لِحُصُومَةٍ كَأَنَّهُ كَانَ مُلْجَأً لِلْأَذْلَاءِ وَعَوْنًا لِلضُّعْفَاءِ
 وَتَمَامُهُ ع وَتَحْتَبِطُ مَسَائِطُ طَيْمِهِ الطَّوَائِمُ وَالْمُحْتَبِطُ الَّذِي يَأْتِي
 إِلَيْكَ لِلْمُعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ سَبِيلَةٍ وَالْإِطْلَاحَةُ الْإِذْهَابُ وَالْإِهْلَاكُ وَ
 الطَّوَائِمُ جَمْعُ مُطِيحَةٍ عَلَىٰ غَيْرِ الْقِيَاسِ كَلَوَائِمٍ جَمْعُ مُلْفِحَةٍ وَمِمَّا يَتَعَلَّقُ
 بِمُحْتَبِطٍ وَمَا مَضَىٰ ذِيهِ أَيْ سَأَلَ مَنْ سَأَلَ مِنْ أَجْلِ إِذْهَابِ التَّوَقَّاتِ
 مَالِهِ أَوْ بِيكِي الْمُقَدَّرُ أَيْ بِيكِي لِأَجْلِ إِذْهَابِ الْمَسَائِلِ يَزِيدُ وَتَطْيِيمُ
 عَلَى الشَّقْدِ يَزِيدُ بِمَعْنَى الْمَافِي عَدَلَ إِلَيْهِ اسْتِخْصَارًا لِصُورَةٍ ذَلِكِ
 الْأَمْرِ الْهَاسِلِ -

ترجمہ یا سوال مقدر کا جواب ہو (یہ) محقق پر معطوف ہے جیسے یزید بن ہاشم کے مرثیہ میں ضرار بن ہاشم کا شعر چاہیے کہ یزید کو روایا جائے گویا کہا گیا اس کو کون روئے گا پس اس نے کہا ضار ع یعنی اس کو وہ شخص روئے جو خصومت کے وقت عاجز اور ذلیل ہو کیونکہ یزید کمزوروں کا ملجأ اور ضعیفوں کا مددگار تھا۔ اور اس کا آخری مصرعہ یہ ہے: اور سائل بے وسیلہ اسوجہ سے کہ حوادث نے اس کے مال کو ہلاک کر دیا ہے۔ اور محتبظ وہ شخص ہے جو طلب احسان کے لئے بلا وسیلہ تیرے پاس آئے اور اطاعت کے معنی اذہاب اور اہلاک کے ہیں اور طوائع غلاب قیاس مطیحة کی جمع ہے جیسے لوائح ملقحة کی جمع ہے اور تمنا محتبظ سے متعلق ہے اور ما مصدریہ ہے یعنی سائل اسوجہ سے سوال کرے کہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا ہے۔ یا بیکی مقدر سے متعلق ہے یعنی اسوجہ سے روئے کہ تو نے

نے یزید کو ہلاک کر دیا ہے۔ دونوں صورتوں میں تطیح ماضی کے معنی میں ہے شاعر نے اس خوف ناک امر کی صورت کو مستحضر کرنے کے لئے مضارع کی طرف عدول کیا ہے۔

تشریح متن میں لفظ مقدر و لفظ محقق پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ حذف مسند کا قرینہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ کلام سوال محقق کا جواب واقع ہو جیسا کہ اس کی مثال گذر چکی ہے اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ کلام سوال مقدر کا جواب واقع ہو جیسا کہ یزید بن ہشیل کے مرثیہ میں اسکے بھائی ضرار بن ہشیل کا یہ شعر ہے سے لیکن یزید مضارع خصوصاً و مختصبات مطیع الطوارح۔ لیکن فعل امر مجہول، یزید اس کا نائب فاعل۔ مضارع حقیق، ذیل عاجز خصوصاً کلام توقیت کے لئے ہے یعنی بوقت خصوصاً، بالتعلیل کے لئے ہے یعنی خصوصاً کی وجہ سے۔ مختصبات وہ شخص ہے جو بلا واسیلہ طلب احسان کے لئے تیرے پاس آئے۔ اطاعت ہلاک کرنا ضائع کرنا طوارح خلاف قیاس مطیعہ کی جمع ہے کیونکہ فو اعلیٰ قیاساً فاعلۃ کی جمع ہے نہ کہ مفعلۃ کی پس طوارح قیاساً طائحۃ کی جمع ہوگی اور رہا مطیعۃ تو قیاساً اسکی جمع مطیحات آتی ہے یا مطاوح آتی ہے۔ الحاصل طوارح مطیعۃ کی خلاف قیاس جمع ہے جیسا کہ لو اوح، ملقوۃ کی خلاف قیاس جمع ہے کیونکہ قیاساً اس کی جمع ملقحات آتی ہے۔ یا طارح آتی ہے مآ میں مآ مصدر یہ ہے اور یہ مختصبات کے متعلق ہے یا بسبب کی جو فعل مقدر ہے اس کے متعلق ہے شارح کہتے ہیں کہ مآ مختصبات کے متعلق ہو یا بسبب مقدر کے متعلق ہو دونوں صورتوں میں تطیح فعل مضارع ماضی کے معنی میں ہے، اس خوف ناک صورت کو مستحضر کرنے کے لئے شاعر نے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا ہے اس شعر میں مضارع مسند الیہ (فاعل) ہے اور اس کا مسند (فعل) محذوف ہے تقدیری عبارت ہے جبکہ مضارع اور اس کے حذف پر قرینہ کلام (مضارع) کا سوال مقدر کے جواب میں واقع ہونا ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ یزید کو روایا جانا چاہیے مگر اس پر سوال ہوا من جبکہ اس کو کون روئے گا شاعر نے اس کے جواب میں کہا مضارع یعنی جبکہ مضارع اس کو وہ شخص روئے گا جو بوقت خصوصاً اپنے مقابل سے عاجز ہو کیونکہ یزید کمزوروں اور ضعیفوں کا مددگار تھا اور سائل ہے وسیلہ روئے گا کیونکہ حوادث نے اس کے مال کو ضائع کر دیا اور یزید ایسے وقت میں لوگوں کی مدد کرتا تھا یا مضارع اور مختصبات اسلئے روئیں گے کہ منایا اور موتوں نے یزید کو ہلاک کر دیا ہے دوسرے ترجمہ پر یہ اعتراض ہوگا کہ ایک شخص پر ایک موت واقع ہوتی ہے نہ کہ متعدد لہذا منایا بصیغہ جمع ذکر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ منایا سے مراد اسباب موت ہیں اور موت کے اسباب بہت سے ہو سکتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ المنایا پر الف لام جنس کا ہے اور لام جنس جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو جمعیت کے معنی باطل کر دیتا ہے اور جب جمعیت کے معنی باطل ہو گئے تو وہ ایک پر بھی صادق آئے گا۔

وَفَضَّلَهُ أَيْ رُجِحَانُ نَحْوُ لَيْبِكَ يَزِيدُ ضَارِعٌ مُبْنِيًّا لِلْمَفْعُولِ عَلَى خِلَافِهِ يُعْنِي
لَيْبِكَ يَزِيدُ ضَارِعٌ مُبْنِيًّا لِلْمَفْعُولِ نَاصِبًا لِیَزِيدُ وَرَافِعًا لِضَارِعٍ بِتَكَرُّرِ

الْإِسْنَادُ بِأَنْ أُجْمِلَ أَوْ لَا إِجْمَالًا ثُمَّ فَضَّلَ تَفْصِيلًا أَمَّا التَّفْصِيلُ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا
الْإِجْمَالُ فَإِنَّهُ لِمَا قِيلَ لِيُبَيِّنَ يَزِيدُ عَلِيمٌ أَنَّ هُنَاكَ بَأَكْبَرَ يُسْنَدُ إِلَيْهِ
هَذَا الْبُكَاءُ لِأَنَّ الْمُسْنَدَ إِلَى الْمَفْعُولِ لِأَبَدٍ لَهُ مِنْ فَاعِلٍ مَحْدُودٍ أُنْقِمْ
هُوَ مَقَامُهُ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْمُسْتَكْرَرَّ أَوْ كَدُّ وَأَثْوَى وَإِنَّ الْإِجْمَالَ ثُمَّ
التَّفْصِيلُ أَوْ قَمَّ فِي النَّفْسِ وَبِوَفْوَجٍ تَحْوِي يَزِيدُ غَيْرُ فَضْلَةٍ بِكَوْنِهِ مُسْنَدًا
إِلَيْهِ لَا مَفْعُولًا كَمَا فِي خِلَافِهِ وَبِكَوْنِ مَعْرِفَتِهِ الْفَاعِلِ الْمُحْضُولِ نَعْمَةً
غَيْرِ مُعْرِفَةٍ لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ غَيْرُ مُطْمَعٍ فِي ذِكْرِهِ أَيْ ذَكَرَ الْفَاعِلَ لِإِسْنَادِ
الْفِعْلِ إِلَى الْمَفْعُولِ وَتَمَامِ الْكَلَامِ بِهِ بِخِلَافِ مَا إِذَا اجْتَنَى لِلْفَاعِلِ فَإِنَّهُ
مُطْمَعٌ فِي ذِكْرِ الْفَاعِلِ إِذْ لَا لَبَدَ لِلْفِعْلِ مِنْ شَيْءٍ يُسْنَدُ هُوَ إِلَيْهِ

ترجمہ اور اس کی فضیلت یعنی لیبک یزید ضارع بنی للمفعول کا اسکے خلاف یعنی لیبک یزید ضارع
بنی للفاعل پر راجح ہونا اور آنحالیہ کے لیبک یزید کے لئے ناصب ہو اور ضارع کے لئے راجح ہو
مگر اسناد کی وجہ سے اس طور کہ پہلے جمل ذکر کیا گیا ہے پھر تفصیل کی گئی ہے۔ بہر حال تفصیل تو ظاہر ہے اور راجح
تو اسلئے کہ جب لیبک یزید کہا گیا تو معلوم ہو گیا کہ یہاں کوئی رکن والا ہے جس کی طرف اس بکا کو منسوب کیا
جائے گا کیونکہ مسند الی المفعول کے لئے فاعل محذوف ضروری ہے جس کے قائم مقام اس مفعول کو کیا گیا ہو
اور بلاشبہ مکرر زیادہ قوی اور زیادہ مؤکد ہوتا ہے اور اجمال کے بعد تفصیل اوقع فی النفس ہوتی ہے اور یزید
کے غیر مضار واقع ہونے کی وجہ سے کیونکہ وہ مسند الیہ ہے نہ کہ مفعول جیسا کہ اسکے خلاف میں ہے۔ اور فاعل
کی معرفت کے حصول نعمت غیر مترقبہ کی طرح ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ اول کلام فاعل کے ذکر کی امید
دلانے والا نہیں ہے کیونکہ فعل کی اسناد مفعول کی طرف ہے اور اس سے کلام تمام ہو جاتا ہے بر خلاف اس
کے جب وہ بنی للفاعل ہو کیونکہ وہ ذکر فاعل کی امید دلانے والا ہے اسلئے کہ فعل کے لئے ایسی چیز کا ہونا
ضروری ہے جس کی طرف اس کو مسند کیا جاسکے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شاعر نے
لیبک صیغہ مجہول کیساتھ بڑھ کر مسند کو محذوف مانا ہے حالانکہ اصل یعنی معروف کے ساتھ
بڑھنا بھی ممکن تھا کیونکہ معروف کی صورت میں بھی شعر کا وزن باقی رہتا ہے اور اس صورت میں یزید مفعول ہو جاتا
اور ضارع فاعل ہو جاتا اور کلام میں نہ حذف مسند ہوتا اور نہ حذف مسند الیہ پس امکان اصل کے باوجود شاعر
نے صیغہ مجہول کی طرف عدول کیوں کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر نے جس کی طرف عدول کیا ہے وہ اس
سے افضل اور راجح ہے جس سے عدول کیا ہے یعنی صیغہ مجہول کے ساتھ لیبک یزید ضارع۔ اس صیغہ معروف سے

افضل اور راجح ہے جو یزید کے لئے ناصب اور ضارع کے لئے رافع ہے اور وجہ فضیلت ایک تو یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں اسناد کمر ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اسناد اولاً تو اجمالاً پائی جاتی ہے اس کے بعد تفصیلاً پائی جاتی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اسناد کا تفصیلاً پایا جانا تو ظاہر ہے کیونکہ جب یہی فعل کی ایک معین چیز یعنی ضارع کی طرف اسناد کر دی گئی تو فاعل یعنی ضارع جو فعل کا مستحق ہے صراحتاً مذکور ہو گیا اور فاعل کا صراحتاً مذکور ہونا ہی اسناد تفصیلی ہے اور اجمالاً اسناد اس طرح پائی گئی کہ جب لیٹک یزید (چاہیے کہ یزید روایا جائے) کہا گیا تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں کوئی رونے والا ہے جس کی طرف اس بکاؤ کی اسناد کی جائیگی کیونکہ جو فعل مفعول بہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اس کے لئے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے جس کے قائم مقام وہ مفعول بہ ہوتا ہے پس یہاں شعر میں مفعول بہ کی طرف فعل کی اسناد اس بات کی خبر دیتی ہے کہ اس فعل کا کوئی فاعل ہے جو اس بات کا مستحق ہے کہ اس کی طرف فعل کی اسناد کی جائے مگر وہ فاعل ابھی تک ذکر نہیں کیا گیا اسناد اجمالی کے یہی معنی ہیں۔ الحاصل لیٹک کو مجہول پڑھنے کی صورت میں اسناد اولاً اجمالاً پائی گئی اور پھر تفصیلاً پائی گئی اور یہ بلاشبہ تکرار اسناد ہے اور متکرر میں تقویت اور تاکید زیادہ ہوتی ہے اور تفصیل بعد الاجمال واقع فی النفس ہوتی ہے اور یہ بات چونکہ معروف پڑھنے کی صورت میں نہیں پائی جاتی ہے اسلئے اس مقام پر لیٹک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہوگا۔ دوسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ مجہول کی صورت میں یزید غیر فضلہ واقع ہوگا کیونکہ اس صورت میں نائب فاعل ہوگا اور نائب فاعل مستدالیہ ہوتا ہے اور مستدالیہ کلام میں عمدہ اور غیر فضلہ واقع ہوتا ہے اور معروف کی صورت میں یزید مفعول بہ ہوگا اور مفعول بہ فضلہ واقع ہوتا ہے اور کسی چیز کا کلام میں غیر فضلہ واقع ہونا افضل اور راجح ہے لہذا لیٹک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہے رہا یہ سوال کہ اگر یزید فضلہ یعنی مفعول بہ واقع ہو جاتا تو اس میں کیا حرج تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مرثیہ چونکہ یزید کے احوال کے بیان میں ہے اسلئے یزید مقصود بالذات ہے اور جب یزید مقصود بالذات ہے تو کلام میں اس کا نام بھی عمدہ اور غیر فضلہ واقع ہونا چاہیے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ لیٹک کو مجہول پڑھا جائے پس معلوم ہوا کہ اس شعر میں لیٹک کو مجہول پڑھنا افضل اور راجح ہے۔ تیسری وجہ فضیلت یہ ہے کہ مجہول پڑھنے کی صورت میں فاعل یعنی ضارع کی معرفت نعمت غیر مترقبہ کے طور پر ہوگی کیونکہ فعل مجہول کی اسناد مفعول بہ کی طرف ہوتی ہے اور مفعول بہ کے ذکر سے کلام پورا ہو جاتا ہے فاعل کا انتظام نہیں رہتا پس جب لیٹک مجہول کے بعد یزید نائب فاعل کو ذکر کیا گیا تو کلام چونکہ پورا ہو گیا اسلئے یہ کلام فاعل کے ذکر کی امید دلانے والا نہیں رہا یعنی نائب فاعل کا انتظار نہیں رہا مگر جب اس کے بعد فاعل یعنی ضارع کا ذکر کیا گیا تو اس کا حصول نعمت غیر مترقبہ کے طور پر ہوا اس کے برخلاف اگر لیٹک بصیغہ معروف ذکر کیا جاتا تو فاعل کی امید بھی ہوتی اور اس کا انتظار بھی ہوتا کیونکہ فعل معروف کے لئے ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف فعل کی اسناد کی جائے اور جب ایسا ہے تو فعل معروف کی صورت میں فاعل کی معرفت نعمت غیر مترقبہ کے طور پر

ہوگی اور یہ بات مسلم ہے کہ نعمت غیر مترقبہ کے طور پر حصول زیادہ عزیز اور لذیذ ہوتا ہے اور جو چیز زیادہ عزیز اور لذیذ ہوتی ہے وہ افضل ہوتی ہے پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ لیک کو بیضہ جہول پڑھنا افضل ہے۔

وَأَمَّا ذِكْرُكَ أَيُّ ذِكْرِ الْمُسْنَدِ فَلَمَّا مَرَرْنَا بِذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ مِنْ كَوْنِهِ
الْأَصْلَ مَعَ عَدَمِ الْمُقْتَضَى لِلْعُدُولِ عَنْهُ وَمِنْ الْأَحْتِيَاظِ لِضَعْفِ التَّوَجُّلِ
عَلَى الْقَرِينَةِ مِثْلَ خَلْقِهِنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ وَمِنَ التَّعَرُّضِ بِغَاوَةِ السَّامِعِ
نَحْوَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي جَوَابِ مَنْ قَالَ مَنْ نَبِيكُمْ
وَعَزِيْرُ ذَلِكَ أَوْ لِأَجْلِ أَنْ يَتَعَيَّنَ بِذِكْرِ الْمُسْنَدِ كَوْنُهُ إِثْمًا فَيُعِيدُ التُّبُوتَ
أَوْ نِعْلًا نَيْضِ الْعَبْدِ

ترجمہ اور مسند کا ذکر کرنا تو وہ انھیں نکات کی وجہ سے ہے جو ذکر مسند الیہ میں گذر چکے ہیں یعنی ذکر کا اصل ہونا اور اس سے عدول کے مقتضی کا نہ ہونا اور قرینہ پر اعتماد کو رد ہونے کی وجہ سے احتیاط کا ہونا جیسے خلقہن العزیز العلیم اور سامع کی غباوت پر تعریض کرنا جیسے محمد نبینا صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کے جواب میں جس نے کہا من نبیکم اور اس کے علاوہ یا اس لئے تاکہ ذکر مسند سے اس کا اسم ہونا جو مفید ثبوت ہے یا فعل ہونا جو مفید تجدد ہے متعین ہو جائے۔

شرح مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کا ذکر کرنا ہے۔ فاضل مصنف نے کہا ہے کہ کلام میں مسند کو انھیں وجوہ اور نکات کی وجہ سے ذکر کیا جاتا ہے جن وجوہ اور نکات کی وجہ سے مسند کے کو ذکر کیا جاتا ہے مثلاً حذف کے مقابلہ میں ذکر کا اصل ہونا بشرطیکہ ذکر سے عدول کا کوئی مقتضی موجود نہ ہو جیسے آپ ابتداء فرمائیں زید صاِح" اس مثال میں مسند (صاِح) کا ذکر اصل ہونے اور مقتضی عدول نہ ہونے کی وجہ سے ہے اور قرینہ پر اعتماد کو رد ہونے کی وجہ سے احتیاطاً ذکر کرنا جیسے کسی نے کہا من اکرم العرب فی الجاہلیۃ زمانہ جاہلیت میں عرب کا سب سے بڑا سخی کون تھا۔ اس کے جواب میں کہا گیا حاتم اجود اس جواب میں مسند (اجود) کا ذکر احتیاطاً اس احتمال کی وجہ سے کیا گیا ہے کہ کہیں سائل سوال سے غافل نہ ہو گیا ہو اور جیسے آیت خلقہن العزیز العلیم میں مسند یعنی العزیز العلیم کا ذکر ایسی وجہ سے کیا گیا ہے۔ شارح کی ذکر کردہ مثال خلقہن العزیز العلیم پر ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ کلام کا سوال محقق کا جواب واقع ہونا بھی حذف مسند کا قرینہ ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے اور یہ بات آپکو بھی معلوم ہے کہ یہ آیت باری تعالیٰ کے قول "لیقولن اللہ" کے مانند ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک سوال محقق کا جواب ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں میں سے ایک (خلقہن العزیز العلیم) میں قرینہ پر اعتماد کو رد اور دوسری (لیقولن اللہ) میں قرینہ پر اعتماد کو قوی کیسے کہا گیا ہے حالانکہ دونوں آیتوں میں

سوال، اسئل اور مسؤل تینوں میں اتحا ہے پس ليقولن اللہ میں قرینہ پر اعتماد کرتے ہوئے استراز عن البعث کی وجہ سے حذف مسند کا قائل ہونا اور علقہن العزیز العلیم میں قرینہ پر ضعف اعتماد کی وجہ سے ذکر مسند کا قائل ہونا کیسے درست ہوگا یعنی دونوں آیتوں میں فرق کرنا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسؤل یعنی مشرکین اپنے کفر کی وجہ سے اعتقاداً بڑے نجی ہیں چنانچہ انکو کبھی تو یہ دم ہوتا ہے کہ سئل یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم سوال کرنے کے بعد اپنے سوال سے غافل ہو جاتے ہیں چنانچہ وہ پورا جواب ذکر کرتے ہیں یعنی مسند اور سند الیہ دونوں کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی انکو یہ دم نہیں ہوتا لہذا وہ قرینہ سوال پر اعتماد کرتے ہوئے مسند کو حذف کر دیتے ہیں۔ الحاصل ان کے دم کے مختلف ہونے کی وجہ سے جواب مختلف ہو گیا کہ ایک بار حذف مسند کے ساتھ جواب دیا اور ایک بار ذکر مسند کے ساتھ جواب دیا۔ اور ذکر کی ایک وجہ سامع کی عبادت پر تشبیہ کرنا ہے یعنی کبھی سامع کی عبادت اور کند ذہنی کو آشکارا کرنے کے لئے مسند کو ذکر کر دیا جاتا ہے مثلاً کسی نے خالد سے سوال کیا من نیسکم۔ خالد نے جواب میں کہا محمد بنینا صلی اللہ علیہ وسلم محمد ہمارے نبی ہیں۔ جواب میں محمد پر اکف کرنا کافی تھا بقرینہ سوال بنینا ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی مگر خالد نے یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ میرا سنا طلب یعنی سائل اس قدر غبی ہے کہ وہ قرینہ کے باوجود سمجھنے پر قادر نہیں ہے مسند یعنی بنینا کو ذکر کر دیا ان کے علاوہ اور بھی وجوہ ذکر ہیں مصنف رحم فرماتے ہیں کہ مسند کو یا تو ان وجوہ کی وجہ سے ذکر کیا جاتا ہے جو ذکر مسند الیہ میں گذر چکیں ہیں اور یا اسلئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مسند کا اسم ہونا یا فعل ہونا متعین ہو جائے کیونکہ اسم کی صورت میں ثبوت کا فائدہ دیکھا اور فعل کی صورت میں محمد اور صدر کا فائدہ دیکھا۔ اس کے برخلاف اگر حذف کیا گیا تو اس میں اسم اور فعل دونوں کا احتمال ہوگا کوئی ایک متعین نہ ہوگا پس اگر افادہ ثبوت کے لئے اسم ہونے کو متعین کرنا مقصود ہو یا افادہ تجدید کیلئے فعل ہونے کو متعین کرنا مقصود ہو تو مسند کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔

وَأَمَّا إِشْرَاؤُهُ أَيْ جَعَلَ الْمُسْنَدَ غَيْرَ جُمْلَةٍ فَلِكُونِهِ غَيْرَ سَبَبِيٍّ مَعَ عَدَمِ
إِفَادَةِ تَقْوَى الْمُحْكَمِ إِذْ لَوْ كَانَ سَبَبِيًّا لَمْ يَزِدْ نَامُ أَبُو لَا أَوْ مُفِيدًا لِلتَّقْوَى
لَمْ يَزِدْ نَامُ فَهُوَ جُمْلَةٌ قَطْعًا وَأَمَّا لَمْ يَزِدْ نَامُ فَلَيْسَ بِمُفِيدٍ لِلتَّقْوَى
بَلْ قَرِيبٌ مِنْ زَيْدٍ نَامُ فِي ذَلِكَ وَقَوْلُهُ مَعَ عَدَمِ إِفَادَةِ التَّقْوَى مُعْنَا
مَعَ عَدَمِ إِفَادَةِ نَفْسِ التَّرَكِيبِ تَقْوَى الْمُحْكَمِ فَيَخْرُجُ مَا يُفِيدُ
التَّقْوَى بِحَسَبِ التَّكْرِيبِ لَمْ يَزِدْ نَامُ عَرَفْتُ أَوْ يَحْرُفُ الشَّاكِدِ لَمْ يَزِدْ
إِنَّ زَيْدًا عَارِفٌ أَوْ تَقُولُ إِنَّ تَقْوَى الْمُحْكَمِ فِي الْأَصْطِلَاحِ هُوَ تَأْكِيدُهُ
بِالطَّرِيقِ الْخَصُوصِ لَمْ يَزِدْ نَامُ.

ترجمہ

اور بہر حال مسند کو مفرد لانا یعنی مسند کو غیر جملہ بنانا سواسلئے ہے کہ مسند غیر سببی ہے اور تقویٰ حکم کے لئے مفید نہیں ہے اسلئے کہ اگر مسند سببی ہوتا جیسے زید قام ابوہ یا مفید تقویٰ ہوتا جیسے زید قام تو یقیناً جملہ ہوتا اور رہی زید قائم جیسی مثال تو وہ مفید تقویٰ نہیں ہے بلکہ مفید تقویٰ ہونے میں زید قام کے قریب قریب ہے اور مصنف کا قول مع عدم افادۃ التقویٰ اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس ترکیب تقویٰ حکم کا فائدہ نہ دے۔ پس جو ترکیب تکرار کے اعتبار سے تقویٰ کا فائدہ دیتی ہے وہ خارج ہو جائے گی جیسے عرفت یا حرف تاکید کی وجہ سے مفید تقویٰ ہو جیسے ان زید اعرف، یا ہم یوں کہیں کہ تقویٰ حکم اصطلاح میں حکم کی مخصوص طریقہ پر تاکید ہے جیسے زید قام۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت اس کو مفرد لانا ہے، شارح فرماتے ہیں کہ مفرد ہونے کا مطلب ہے اس کا جملہ نہ ہونا یعنی یہاں مفرد سے مراد یہ ہے کہ وہ جملہ نہ ہو پس اس تعریف کے اعتبار سے مفرد، مرکب اضافی اور توصیفی کو شامل ہو جائے گا کیونکہ مرکب اضافی اور توصیفی جملہ نہیں ہوتا بہر حال مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کلام میں مفرد واقع ہو یعنی جملہ نہ واقع ہو۔ رہا یہ سوال کہ مسند کلام میں مفرد کب لایا جائے گا تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ مسند کلام میں اس وقت مفرد لایا جائے گا جبکہ مقام دو باتوں کا تقاضا کرتا ہو۔ ایک تو یہ کہ مسند غیر سببی ہو دوم یہ کہ مسند تقویٰ حکم کا فائدہ نہ دیتا ہو کیونکہ اگر مسند سببی ہو جیسا کہ زید قام ابوہ میں قام ابوہ مسند سببی ہے یا مسند مفید تقویٰ حکم ہوگا جیسا کہ زید قام میں قام مسند مفید تقویٰ حکم ہے تو ان دونوں صورتوں میں مسند قطعی طور پر جملہ ہوگا حاصل یہ ہے کہ اگر مذکورہ دو علتوں (مسند کا سببی ہونا، مسند کا مفید تقویٰ حکم ہونا) میں سے ایک علت بھی پائی گئی تو مسند کا جملہ لانا ضروری ہوگا اور اگر دونوں نہ پائی جائیں تو مسند کا مفرد لانا ضروری ہوگا واما نحو زید قائم سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ زید قائم میں قائم مفرد ہے حالانکہ قائم ضمیر کو متضمن ہونے کی وجہ سے مفید تقویٰ ہے پس اس مثال میں معلول (مسند کا مفرد ہونا) تو پایا گیا مگر علت (مسند کا مفید تقویٰ نہ ہونا) نہیں پائی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ زید قائم مفید تقویٰ ہے بلکہ یہ مفید تقویٰ ہونے میں زید قائم کے قریب قریب ہے یعنی زید قائم جو مفید تقویٰ ہے زید قائم اس کے قریب قریب ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قائم، قائم کے بھی مشابہ ہے کیونکہ جی طرح قائم اس ضمیر کو شامل ہے جو مسند الیہ (زید) کی طرف راجع ہے اسی طرح قائم بھی اس ضمیر کو شامل ہے جو مسند الیہ (زید) کی طرف راجع ہے اور قائم خالی عن الضمیر (اسم جامد) کے بھی مشابہ ہے کیونکہ جس طرح اسم جامد تکلم، خطاب اور غیبت مینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے اور متغیر نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے انا زید، انت زید، بوزید اسی طرح لفظ قائم بھی متغیر نہیں ہوتا بلکہ مینوں حالتوں میں یکساں رہتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم، بوقائم۔ پس اگر اس طرف نظر کی جائے کہ قائم ضمیر کو متضمن ہے تو زید قائم مفید تقویٰ ہوگا اور اگر اس طرف نظر کی جائے کہ وہ اسم جامد کے مشابہ ہے تو مفید تقویٰ نہ ہوگا پس دونوں مشابہتوں کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا ہے کہ

زید قائم مفید تقویٰ ہونے میں، زید قائم کے مرتبہ میں تو نہیں ہے، البتہ زید قائم کے قریب قریب ہے پس جب زید قائم مفید تقویٰ ہونے میں زید قائم کے قریب قریب ہے اور اس کے مرتبہ میں نہیں ہے تو اس مثال میں مسند کو مفرد لانے کی علت (مسند کا مفید تقویٰ نہ ہونا) بھی پائی گئی اور جب مفرد لانے کی علت پائی گئی تو اس مثال میں مسند کے مفرد ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس جواب کو مختصر لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ تقویٰ حکم سے ہماری مراد تقویٰ کامل معتبر ہے اور زید قائم میں تقویٰ حکم تو ہے لیکن تقویٰ کامل معتبر نہیں ہے اور جب اس مثال میں تقویٰ کامل معتبر نہیں ہے تو حملہ لانے کی علت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس مسند کو مفرد لانا بھی درست ہے۔

وقولہ مع عدم افادۃ التقویٰ سے بھی ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ مسند کو حملہ لانے کی ایک علت مسند کا مفید تقویٰ ہونا ہے یعنی مسند کے مفید تقویٰ ہونے کی صورت میں مسند کو حملہ لایا جائے گا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسند مفید تقویٰ ہے لیکن وہاں مسند مفرد ہے یعنی علت تو پائی گئی مگر معلول نہیں پایا گیا جیسے عرفت عرفت میں حکم اسناد کی وجہ سے تقویٰ حکم تو موجود ہے لیکن مسند یعنی فعل حملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اسی طرح ان زیلعارٹ میں حرف تاکید کی وجہ سے تقویٰ حکم تو موجود ہے لیکن مسند یعنی عارف جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مصنف کی عبارت مع عدم افادۃ تقویٰ حکم میں افادت کی اضافت مفعول کی طرف ہے اور فاعل محذوف ہے اور تقدیری عبارت ہے مع عدم افادۃ نفس ترکیب تقویٰ حکم یعنی مسند کو مفرد لانے کی علت یہ ہے کہ نفس ترکیب تقویٰ حکم کا فائدہ نہ دیتی ہو۔

..... اور مسند کو حملہ لانے کی علت یہ ہے کہ نفس ترکیب تقویٰ حکم کا فائدہ دیتی ہو اور مذکورہ دونوں مثالوں میں نفس ترکیب مفید تقویٰ نہیں ہے بلکہ پہلی مثال میں محکوم فعل کی وجہ سے تقویٰ حکم پائی گئی ہے اور دوسری مثال میں حرف تاکید کی وجہ سے تقویٰ حکم پائی گئی ہے اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصطلاح میں تقویٰ حکم کہتے ہیں حکم کا ایک خاص طریقہ یہ کہنا اور وہ خاص طریقہ یہ ہے کہ مسند ایک ہو مگر اسناد مکرر ہو جیسے زید قائم میں مسند (قائم) ایک ہے مگر اسناد مکرر ہے کیونکہ قائم کی زید کی طرف دو بار اسناد کی گئی ہے اس طور پر کہ ایک بار تو زید کے مسند لیا ہونے کی وجہ سے قائم کو مسند کیا گیا ہے اور دوسری بار قائم کو اس ضمیر کی طرف مسند کیا گیا ہے جو زید کی طرف راجع ہے اور رہا معاملہ عرفت عرفت اور ان زیلعارٹ کا تو عرفت عرفت میں اسناد اگرچہ مکرر ہے لیکن مسند ایک نہیں ہے بلکہ دو ہیں اور ان زیلعارٹ میں مسند اگرچہ ایک ہے مگر اسناد مکرر نہیں ہے۔

الحاصل مذکورہ دونوں مثالوں میں تقویٰ حکم مفقود ہے۔ اور جب تقویٰ حکم مفقود ہے تو مسند کو مفرد لانا بھی درست ہے۔ (فوائد) مسند سببی وہ مسند ہے جو سبب یعنی ضمیر کے واسطے سے مسند الیہ کی طرف منسوب ہوتا ہو ضمیر کو سبب اسلئے کہا گیا ہے کہ سبب وہ رشتی کہلاتی ہے جس سے لکڑیاں باندھی جاتی ہیں اور جو کہ ضمیر بھی صلہ کو موصول کے ساتھ، صفت کو موصوف کے ساتھ، حال کو ذرا الحال کے ساتھ اور خبر کو مبتداء کے ساتھ مربوط

کردیتی ہے اس لئے ضمیر کو بھی سبب کہہ دیا گیا۔ حاصل یہ کہ مسند سببی وہ جملہ ہے جو مبتدائی خبر واقع ہو اور ایسے عامل پر مشتمل ہو جو اس جملہ میں بحیثیت مسند الیہ واقع نہ ہو جیسے زید ابوہ منطلق میں ابوہ منطلق مسند سببی ہے جو ایسے عامل یعنی ضمیر پر مشتمل ہے جو ترکیب میں مسند الیہ واقع نہیں ہے اور مسند غیر سببی وہ ہے جو ایسا نہ ہو جیسے زید قام میں قام مسند غیر سببی ہے کیونکہ قام ایسے عامل یعنی ضمیر پر مشتمل ہے جو مسند الیہ واقع ہے کیونکہ وہ ضمیر قام کا فاعل ہے اور فاعل مسند الیہ ہوتا ہے۔ (جمیل نغزلہ ولوالدیہ)

فَإِنْ قُلْتَ الْمُسْنَدُ فَتَنْ يَكُونُ غَيْرَ سَبَبِيٍّ وَلَا مُفِيدًا لِلتَّقْوَىٰ وَمَعَ هَذَا لَا يَكُونُ مُفْرَدًا كَقَوْلِنَا أَنَا سَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ وَرَجُلٌ جَاءَنِي وَمَا أَنَا قُلْتُ هَذَا أَعِنْدَ قَصْدِ التَّخْصِصِ قُلْتُ سَلَّمْنَا أَنْ لَيْسَ الْقَصْدُ فِي هَذَا الصُّوْبِ إِلَى التَّقْوَىٰ لَكِنْ لَا سَلِّمْ أَمَّهَا لَا تَفِيدُ التَّقْوَىٰ ضَرْوْرًا وَحُصُولِ شُكْرٍ الْإِسْنَادِ الْمَوْجِبِ لِلتَّقْوَىٰ وَكُلُّ سَلِّمْ فَالْمُرَادُ أَنْ إِفْرَادَ الْمُسْنَدِ فَتَنْ يَكُونُ لِجَلِّ هَذَا الْمَعْنَىٰ وَلَا يَنْزَمُ مِنْهُ تَعَقُّقُ الْإِسْرَادِ فِي جَمِيعِ صُوْبِ تَحْقِيقِ هَذَا الْمَعْنَىٰ .

ترجمہ اگر تو کہے کہ مسند کبھی غیر سببی بھی ہوتا ہے اور مفید تقویٰ بھی نہیں ہوتا اس کے باوجود وہ مفرد نہیں ہوتا جیسے تخصیص کے ارادہ کے وقت ہا القول اناسیت فی حاجتک اور رجل جاؤنی اور ما انا قلت ہذا۔ میں جواب دوں گا کہ ہم یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ ان صورتوں میں تقویٰ مقصود نہیں ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ صورتیں تقویٰ کا فائدہ نہیں دیتی ہیں کیونکہ ان صورتوں میں (تکرار اسناد جو موجب تقویٰ ہے حاصل ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کو مفرد لانا کبھی اس معنی کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس سے افراد کا تحقق اس معنی کے تحقق کی تمام صورتوں میں لازم نہیں آتا۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر مسند غیر سببی ہو اور مفید تقویٰ نہ ہو تو اس صورت میں مسند کو مفرد لایا جاتا ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مثالیں ایسی ہیں جن میں مسند غیر سببی بھی ہے اور مفید تقویٰ بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود مسند مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے یعنی علت تو موجود ہے لیکن معلول موجود نہیں ہے اور وہ مثالیں یہ ہیں (۱) اناسیت فی حاجتک (۲) رجل جاؤنی (۳) ما انا قلت ہذا۔ ان تینوں مثالوں میں اگر تخصیص کا ارادہ کیا گیا اور تقویٰ حکم کا ارادہ نہیں کیا گیا تو ان تینوں مثالوں میں مسند غیر سببی بھی ہوگا اور مفید تقویٰ بھی نہ ہوگا مگر اس کے باوجود مسند (سیت فی حاجتک، جاؤنی رجل، قلت ہذا) جملہ ہے نہ کہ مفرد اس کا ایک

جواب تو یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تو تسلیم ہے کہ ان مثالوں میں تقویٰ حکم مقصود نہیں ہے بلکہ تخصیص مقصود ہے۔ لیکن یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہ مثالیں مفید تقویٰ نہیں ہیں کیونکہ ان مثالوں میں تکرار اسناد موجود ہے اور تکرار اسناد تقویٰ حکم کو ثابت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں میں تقویٰ حکم موجود ہوگی اگرچہ مقصود نہیں ہے اور مصنف نے مسند کو مفرد لانے کی علت عدم افادہ تقویٰ کو قرار دیا ہے نہ کہ عدم قصد تقویٰ کو یعنی یعنی مسند کو مفرد لانے کی علت یہ ہے کہ مسند مفید تقویٰ نہ ہو۔ تقویٰ کا ارادہ نہ کرنا علت نہیں ہے اور یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ان مثالوں میں اگرچہ تقویٰ مقصود نہیں ہے لیکن ان مثالوں میں مسند مفید تقویٰ سے اور جب مسند مفید تقویٰ ہے تو مسند کو مفرد لانے کی علت مفقود ہوگئی اور مسند کو جملہ لانے کی علت پائی گئی اور جب ایسا ہے تو ان مثالوں میں مسند کے جملہ ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

دوسرے سے شارح نے دوسرا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ چلے ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ مذکورہ تینوں مثالوں میں ارادہ تخصیص کے وقت مسند مفید تقویٰ نہیں ہے اور مسند کو مفرد لانے کی شرط اسناد کا غیر سببی ہونا اور اس کا مفید تقویٰ نہ ہونا (موجود ہے لیکن یہ خیال رہے کہ وجود شرط سے وجود شرط تو لازم آتا ہے مگر وجود شرط سے وجود شرط لازم نہیں آتا یعنی جب شرط موجود ہوگا تو اس کی شرط ضرور موجود ہوگی لیکن اگر شرط موجود ہو تو اس کے شرط کا موجود ہونا ضروری نہیں ہوگا۔ پس مذکورہ مثالوں میں مسند کا مفرد ہونا تو شرط ہے اور مسند کا سببی نہ ہونا اور مفید تقویٰ نہ ہونا اس کے لئے شرط ہے لہذا جب مسند مفرد ہوگا تو اس کا سببی نہ ہونا اور مفید تقویٰ نہ ہونا تو ضروری ہوگا لیکن جب مسند سببی نہ ہو اور مفید تقویٰ نہ ہو تو اس وقت مسند کا مفرد ہونا ضروری نہ ہوگا بلکہ جملہ بھی ہو سکتا ہے اور جب ایسی بات ہے تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقویٰ نہ ہونے سے مسند کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا ہے اور جب اس صورت میں مسند کا مفرد ہونا لازم نہیں آتا تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے مفرد نہ ہونے پر اعتراض بھی واقع نہ ہوگا اسی کو شارح نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے کہ اگر مذکورہ مثالوں میں مسند کا مفید تقویٰ نہ ہونا تسلیم کر لیا جائے تو مراد یہ ہے کہ مسند کا مفرد ہونا کبھی اس معنی (مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقویٰ نہ ہونے) کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس معنی کے تحقق کی تمام صورتوں میں افراد متحقق ہو... بلکہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ یہ معنی متحقق ہوں اور مسند مفرد نہ ہو بلکہ جملہ ہو۔ اسی جواب کو علامہ دسوتی نے یوں بیان کیا ہے کہ مسند کا سببی نہ ہونا اور مفید تقویٰ نہ ہونا مسند کے مفرد ہونے کی علت ناقصہ ہے اور علت تامہ اور علت ناقصہ میں فرق یہ ہے کہ علت تامہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری ہے مگر علت ناقصہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے پس چونکہ مسند کا سببی نہ ہونا اور مفید تقویٰ نہ ہونا افراد مسند کی علت ناقصہ ہے اور علت ناقصہ کے وجود کے وقت معلول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے مذکورہ مثالوں میں بھی مسند کے سببی نہ ہونے اور مفید تقویٰ نہ ہونے کے باوجود مسند کا مفرد ہونا ضروری نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ مثالوں میں مسند کے مفرد نہ ہونے پر

کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ السَّبَبِيُّ وَالْفِعْلِيُّ مِنْ إِصْطِلَاحَاتِ صَاحِبِ الْمِفْتَاحِ حَيْثُ سَمَّيَ فِي
النَّحْوِ الْوُصْفَ بِعَمَالِ الشَّيْءِ نَحْوَ رَجُلٍ كَرِيمٍ وَصَفًا فِعْلِيًّا وَالْوُصْفَ
بِعَمَالٍ مَا هُوَ مِنْ سَبَبِهِ نَحْوَ رَجُلٍ كَرِيمٍ أَبُوًّا وَصَفًا سَبَبِيًّا وَسَمَّيَ فِي
عِلْمِ الْمُعَانِي الْمُسْنَدَ فِي نَحْوِ زَيْدٍ نَامَ مُسْنَدًا فِعْلِيًّا وَفِي نَحْوِ زَيْدٍ
نَامَ أَبُوًّا مُسْنَدًا سَبَبِيًّا وَفَسَّرَهَا بِمَا لَا يَخْلُو عَنْ صُعُوبَةٍ وَرِغْلَانِي
وَالِهَذَا اِكْتَفَى الْمُصَنِّفُ فِي بَيَانِ الْمُسْنَدِ السَّبَبِيِّ بِالْمَقَالِ وَقَالَ وَالْمُرَادُ
بِالسَّبَبِيِّ نَحْوُ زَيْدٍ أَبُوًّا مُنْطَلِقًا وَكَذَا زَيْدًا اِنْطَلَقَ أَبُوًّا.

ترجمہ پھر سببی اور فعلی صاحب مفتاح کی اصطلاحات میں سے ہے چنانچہ صاحب مفتاح نے نحو کی بحث میں وصف بجالا کر جیسے رجل کریم کو وصف فعلی اور وصف بجالا کر جیسے رجل کریم ابوه کو وصف سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور علم معانی کی بحث میں زید قام جیسی ترکیب میں مذکور مسند فعلی اور زید قام ابوه جیسی ترکیب میں مسند سببی کے ساتھ موسوم کیا ہے اور ان کی ایسی تفسیر کی ہے جو دشواری اور پیچیدگی سے خالی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے مسند سببی کے بیان میں مثال پر اکتفا کیا ہے اور کہا ہے کہ سببی سے مراد زید ابوه منطلق ہے اور ایسے ہی زید انطلق ابوه ہے۔

تشریح اس عبارت میں فاضل شارح نے مصنف کی طرف سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے مسند سببی کی مثال تو ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا ہے والمراد بالسببی نحو زید ابوه منطلق مگر اس کی تعریف بیان نہیں کی ہے حالانکہ مثال کے مقابلہ میں تعریف کا ذکر کرنا زیادہ ضروری ہے کیونکہ تعریف سے شے کی حقیقت معلوم ہوتی ہے اور مثال کے ذریعہ حقیقت معلوم نہیں ہوتی پس مناسب بات یہ تھی کہ مصنف پہلے مسند سببی کی تعریف ذکر کرتے اور پھر اس کی مثال ذکر کرتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسند سببی اور مسند فعلی علامہ سکاکی کی اختراعات میں سے ہیں یعنی ان کا اختراع علامہ سکاکی نے کیا ہے چنانچہ موصوف نے اپنی کتاب مفتاح العلوم کی اس قسم میں جو نحو کے مسائل سے متعلق ہے وصف بجالا کر (جیسے رجل کریم) کا نام وصف فعلی رکھا ہے اور وصف بجالا کر ماہون سببہ (جیسے رجل کریم ابوه) کا وصف سببی رکھا ہے اور اس قسم میں جو علم معانی سے متعلق ہے زید قام جیسی ترکیب میں مسند کا نام مسند فعلی رکھا ہے اور زید قام ابوه جیسی ترکیب میں مسند کا نام مسند سببی رکھا ہے اور پھر علامہ موصوف نے مسند سببی اور فعلی کی ایسی تعریف کی ہے جس کا سمجھنا انتہائی دشوار ہے اسی دشواری کی وجہ سے مصنف رد نے مسند سببی کے بیان میں اس کی تعریف کو ترک کر دیا ہے اور

مثال پر اکتفا کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مسند سببی سے مراد زید ابوہ منطلق اور زید انطلق ابوہ ہے۔ پہلی مثال میں مسند سببی جملہ اسمیہ کی صورت میں ہے اور دوسری مثال میں جملہ فعلیہ کی صورت میں ہے اور مسند سببی کی مثال سے چونکہ مسند فعلی کی مثال بھی معلوم ہو جاتی ہے اسلئے فاضل مصنف نے صرف مسند سببی کی مثال بیان کی اور مسند فعلی کی مثال بیان نہیں فرمائی۔ شارح کے اس جواب پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ وصف سببی وصف فعلی اور مسند سببی اور مسند فعلی ان تمام کو علامہ سکاکی کی اختراع قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ وصف بحال ماہون سببہ کا نام جس طرح علامہ سکاکی نے وصف سببی رکھا ہے اسی طرح نحویوں نے بھی اسکو وصف سببی کے نام سے موسوم کیا ہے اور جب ایسا ہے تو ان اصطلاحات کی اختراع اور ایجاد میں علامہ سکاکی کا نفرد کہاں باقی رہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وصف بحال ماہون سببہ کا وصف سببی نام رکھنے میں نحوی حضرات اگرچہ سکاکی کے ساتھ شریک ہیں مگر باقی تین اصطلاحات میں شریک نہیں ہیں اسلئے کہ وصف بحال ثنی کا نام سکاکی نے وصف فعلی رکھا ہے اور نحویوں نے وصف تحقیقی رکھا ہے اور پھر سکاکی نے مسند کی دو قسمیں کی ہیں (۱) مسند سببی (۲) مسند فعلی۔ اور نحویوں نے اس سے قطعاً تعرض نہیں کیا ہے پس ان اصطلاحات کو علامہ سکاکی کی اختراع اور ایجاد قرار دینا من حیث المجموعہ ہے یعنی مجموعی اعتبار سے ان اصطلاحات کو سکاکی کی اختراع اور ایجاد قرار دیا گیا ہے ہر اصطلاح کو علیحدہ علیحدہ سکاکی کی اختراع قرار نہیں دیا گیا ہے۔

(قواعد) وصف بحال سے مراد وصف بحال موصوف ہے یعنی وصف بحال ثنی میں موصوف کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے جاہ فی رطل کریم میں کریم، رطل موصوف کا وصف ہے اور اس کے ذریعہ موصوف کمال بیان کیا گیا ہے اور وصف بحال ماہون سببہ سے مراد وصف بحال متعلق موصوف ہے یعنی وصف بحال ماہون سببہ سے موصوف کا حال بیان کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ موصوف کے متعلق کا حال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے جاہ فی رطل کریم ابوہ میں کریم کے ذریعہ موصوف یعنی رطل کا حال بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اس کے متعلق یعنی اُب کا حال بیان کرنا مقصود ہے۔ جمیل احمد غفر لہ ولوالدیہ

وَيُنَبِّئُكَ أَنَّ يُفَسِّرَ الْمُسْنَدَ السَّبَبِيَّ بِجُمْلَةٍ عُلِّقَتْ عَلَى مُبْتَدَأٍ بِعَائِدٍ لَا يَكُونُ
مُسْنَدًا إِلَيْهِ فِي تِلْكَ الْجُمْلَةِ فَخَرَجَ الْمُسْنَدُ فِي مَحْوَرِيٍّ مُنْطَلِقٌ أَبُوهُ لَأَنَّهُ
مُضَرَّرٌ وَفِي مَحْوَرِيٍّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ لِأَنَّ تَعْلِيْقَهَا عَلَى الْمُبْتَدَأِ لَيْسَ بِعَائِدٍ
وَفِي مَحْوَرِيٍّ قَامَ وَزَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ لِأَنَّ الْعَائِدَ فِيهِمَا مُسْنَدٌ إِلَيْهِ وَ
دَخَلَ فِيهِ مَحْوَرِيٌّ أَبُوهُ قَائِمٌ وَزَيْدٌ قَامَ أَبُوهُ وَزَيْدٌ مَرَرْتُ بِهِ وَزَيْدٌ
صَرَبْتُ عَمْرُوًّا فِي دَائِمَةٍ وَزَيْدٌ صَرَبْتُهُ وَنَحْوُ ذَلِكَ مِنَ الْجُمَلِ الَّتِي
وَقَعَتْ خَبَرُ الْمُبْتَدَأِ وَلَا تُفِيدُ التَّفْوِيضَ وَالْعُمْدَةَ فِي ذَلِكَ تَنْبِيْهُ

کلام الشکاک کی دلائل سے یہ ثابت ہوا کہ اصطلاح میں قید

ترجمہ اور ممکن ہے کہ مسند سببی کی تفسیر ایسے جملہ سے کی جائے جو مبتدا پر ایسے عائد کے ذریعہ معلق ہو جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ نہ ہو پس زید منطلق ابوہ جیسی ترکیب میں مسند (مسند سببی ہونے سے) خارج ہو گیا کیونکہ وہ مفرد ہے اور قل ہوا اللہ احد جیسی ترکیب میں کیونکہ اس کا مبتدا پر معلق ہونا عائد کے ذریعہ نہیں ہے اور زید قام اور زید ہو قائم جیسی ترکیب میں کیونکہ ان دونوں میں عائد مسند الیہ ہے اور زید ابوہ قائم اور زید قام ابوہ، زید مرتبہ، زید ضربت عملاً فی دارہ اور زید ضربتہ جیسی تراکیب مسند سببی میں داخل ہو گئیں اور اسی طرح وہ جملہ جو مبتدا کی خبر ہوں اور مفید تقویٰ نہ ہوں اور اس بارے میں مناسب یہ ہے کہ سکا کی کے کلام کا تتبع کیا جائے، کیونکہ ہم نے اس اصطلاح کو اس سے پہلے نہیں پایا۔

تشریح اور علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مسند سببی کی ایسی تفسیر کرنا بھی ممکن ہے جو صعوبت اور پیچیدگی سے خالی ہے اور وہ تفسیر یہ ہے کہ مسند سببی ایسے جملہ کا نام ہے جو مبتدا کے ساتھ ایسے عائد کے ذریعہ مربوط ہو جو عائد اس جملہ میں مسند الیہ واقع نہ ہو پس جملہ کی قید سے زید منطلق ابوہ جیسی ترکیب میں مسند یعنی منطلق ابوہ مسند سببی ہونے سے خارج ہو گیا کیونکہ منطلق ابوہ جملہ نہیں ہے بلکہ مفرد ہے اور منطلق ابوہ جملہ اسلئے نہیں ہے کہ صیغہ صفت اپنے اسم ظاہر مرفوع (فاعل) کے ساتھ مفرد کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ ضمیر مرفوع کے ساتھ مفرد کے حکم میں ہوتا ہے۔

مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں جادنی رجل کریم ابوہ میں کریم ابوہ کو وصف سببی قرار دیا گیا ہے حالانکہ کریم ابوہ مفرد ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سببی کیلئے جملہ ہونا اس وقت شرط ہے جبکہ وہ مسند ہو اور اگر نعت اور وصف ہو تو اس کے لئے جملہ ہونا شرط نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ بعائد کی قید لگا کر قل ہوا اللہ احد جیسی ترکیب میں مسند یعنی اللہ احد کو مسند سببی ہونے سے خارج کیا گیا ہے کیونکہ اس ترکیب میں مسند یعنی اللہ احد اگر جملہ ہے لیکن یہ جملہ مبتدا یعنی ہو کے ساتھ کسی عائد اور رابطہ کے ساتھ مربوط نہیں ہے اور عائد کے ساتھ مربوط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس ترکیب میں مبتدا (ہو) اور خبر (اللہ احد) دونوں میں اتحاد ہے اور جب مبتدا اور خبر دونوں میں اتحاد ہے تو مربوط اور متحد کرنے کے لئے رابطہ اور عائد کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ اللہ احد جب مسند سببی نہیں ہے تو یہ مسند فعلی ہوگا اور مسند فعلی یعنی غیر سببی کی صورت میں مسند مفرد ہوتا ہے لہذا یہاں مسند مفرد ہونا چاہیے تھا حالانکہ یہاں مسند (اللہ احد) مفرد نہیں ہے بلکہ جملہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مثال مذکور میں مسند سببی ہے اور فعلی ہے کیونکہ مسند سببی اور فعلی دونوں کے لئے ضروری ہے کہ مبتدا اور خبر میں تغایر ہو اور یہاں تغایر نہیں ہے بلکہ اتحاد ہے لہذا اللہ احد نہ مسند سببی ہوگا اور نہ مسند فعلی ہوگا اور جب

ایسا ہے تو مسند کا مفرد ہونا بھی ضروری نہ ہوگا۔ شارح نے لایا کہ مسنداً ایہ کی قید لگا کر زید قام اور زید ہو قام جیسی تراکیب میں مسند کو مسند سببی ہونے سے خارج کر دیا ہے کیونکہ عائد ان دونوں مثالوں میں مسند ایہ واقع ہے اس طور پر کہ پہلی مثال میں قام کی ضمیر فاعل عائد ہے اور فاعل مسند ایہ ہوتا ہے اور دوسری مثال میں ضمیر ہو جو مبتدا ہے عائد ہے اور مبتدا مسند ایہ ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زید ابوہ قائم، زید قام ابوہ، زید مرت بہ، زید ضربت عرانی دارہ اور زید ضربت جیسی تراکیب میں مسند، مسند سببی میں داخل ہے کیونکہ مذکورہ مثالوں میں مسند جملہ بھی ہے اور جملہ میں عائد بھی مذکور ہے اور وہ عائد ترکیب میں مسند ایہ بھی واقع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہر وہ جملہ جو مبتدا کی خبر واقع ہو اور اس جملہ میں عائد مذکور ہو اور وہ عائد مسند ایہ واقع نہ ہو اور وہ جملہ مفید تقوی نہ ہو تو وہ جملہ مسند سببی ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مسند سببی کی تعریف اور فوائد عہد کے سلسلہ میں علامہ سکا کی کے کلام کا تتبع کرنا چاہئے کیونکہ مسند سببی کی اصطلاح کے موجود وہی ہیں۔ ان سے پہلے یہ اصطلاح کسی نے ایجاد نہیں کی ہے۔

شارح کے والحدہ فی ذالک کہنے پر ایک اعتراض ہے۔ وہ یہ ہے کہ شارح نے مسند سببی کی جو تعریف کی ہے سکا کی نے اس میں ایک شرط زائد کا اضافہ کیا ہے اور وہ شرط زائد یہ ہے کہ جملہ میں جو عائد یعنی ضمیر ہوگی اس کی طرف جو اسم مضاف ہوگا وہ اگر اسم مرفوع ہے تو وہ جملہ مسند سببی ہوگا اور اگر وہ اسم مرفوع نہیں ہے تو وہ جملہ مسند سببی نہ ہوگا پس اس شرط کی بنیاد پر اول کی دو مثالیں (زید ابوہ قائم، زید قام ابوہ) تو مسند سببی میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ ان دونوں مثالوں میں مضاف الی الضمیر اسم مرفوع ہے۔ مگر باقی تین مثالیں (زید مرت بہ، زید ضربت عرانی دارہ، زید ضربت) مسند سببی ہونے سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ ان تینوں مثالوں میں یہ شرط موجود نہیں ہے۔ پس اگر مسند سببی کی تفسیر کے سلسلے میں عمدہ وہ ہے جو سکا کی نے کہا ہے تو شارح نے اس کی مخالفت کیوں کی ہے۔ حاصل یہ کہ سکا کی کے نزدیک مسند سببی کی چار قسمیں ہیں (۱) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں نفل ہو جیسے زید ابوہ منطلق (۲) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں اسم فاعل ہو جیسے زید ابوہ منطلق (۳) جملہ اسمیہ ہو اور خبر اس میں اسم جملہ ہو جیسے زید ابوہ عمرو (۴) جملہ فعلیہ ہو اور فاعل اس میں اسم ظاہر ہو جیسے زید انطلق ابوہ۔ اب مسند سببی کی ایسی تعریف کرنا جو تمام اقسام کو شامل ہو بڑا مشکل کام ہے۔

(فہو اصل) شارح نے مسند سببی کی جو تعریف کی ہے اس میں دور لازم آتا ہے اس طور پر کہ مسند سببی کی تعریف میں جملہ مذکور ہے اور معرف کی معرفت کے تمام اجزاء کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے لہذا مسند سببی جملہ پر موقوف ہوا یعنی مسند سببی موقوف اور جملہ موقوف علیہ ہوا اور احوال مسند کے آخر میں مصنف نے فرمایا ہے۔
 واما کو نہ جملہ فللمشکوئی او لکن وہ سبباً یعنی مسند کو جملہ لانے کی علت مسند کا سببی ہونا قرار دیا گیا ہے اور معلول علت پر موقوف ہوتا ہے لہذا مسند کا جملہ ہونا مسند سببی پر موقوف ہوگا یعنی مسند سببی موقوف علیہ اور مسند کا جملہ ہونا موقوف ہوگا پس مسند سببی اور جملہ دونوں میں سے ہر ایک موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور کسی

چیز کا موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہونا یہ ہی دور ہے لہذا ثابت ہوا کہ سند سببی کی تفسیر اور تعریف میں دور ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جہتِ توقف بدل گئی ہے اس طور پر کہ سند کے سببی ہونے پر سند کو جملہ لانا موقوف ہے نفس جملہ موقوف نہیں ہے اور سند کے جملہ ہونے پر سند کا سببی ہونا موقوف ہے سند کو سببی لانا موقوف نہیں ہے یعنی سند کا جملہ ہونا موقوف ہے اور اس کو جملہ لانا موقوف علیہ ہے اور جب ایسا ہے تو جہت بدل گئی اور جہت بدلنے کی صورت میں دور متحقق نہیں ہوتا۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَأَمَّا كَوْنُهُ أَيْ الْمُسْتَقْبَلُ فَبِحُكْمِ تَقْيِيدِ الْمُسْتَقْبَلِ بِأَحَدِ الْأَرْوَاحِ
الْمُتَعَقِبَةِ الْمَاضِي وَهُوَ الزَّمَانُ الَّذِي قَبْلَ زَمَانِكَ الَّذِي أَنْتَ فِيهِ
وَالْمُسْتَقْبَلُ وَهُوَ الزَّمَانُ الَّذِي يَكْرُبُ وَجُودُكَ بَعْدَ هَذَا الزَّمَانِ وَ
الْحَالُ وَهُوَ أَجْزَاءُ مِنْ أَوَّخِرِ الْمَاضِي وَأَوَّلِ الْمُسْتَقْبَلِ مُتَعَقِبَةً مِنْ
هُكَّةٍ وَتَرَاجُحٍ وَهَذَا أَمْرٌ عَرَفِيٌّ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْفِعْلَ دَالًّا بِصِفَتِهِ عَلَى
أَحَدِ الْأَرْوَاحِ مِنَ الثَّلَاثَةِ مِنْ غَيْرِ اِحْتِيَاجٍ إِلَى قَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ
بِحُلَاثِ الْأَسْمَاءِ بِأَنَّهَا إِشْبَاهُهَا عَلَيْهِ بِقَرِينَةٍ خَارِجِيَّةٍ كَقَوْلِنَا زَيْدًا تَائِمًا
أَنَّ أَوْ أَمْسٍ أَوْ عَدَاً وَلِهَذَا اتَّعَالَ عَلَى أَخْصَرِ وَجْهِهِ وَلَمَّا كَانَ التَّجْدُّدُ
لَا يَزَالُ مَا لِلزَّمَانِ يَكُونُ كَمَا عَابَرَتْ أَلْسِنَاتِ أَيْ لَا يَجْتَمِعُ أَجْزَاؤُهُ فِي
الْوُجُودِ وَالزَّمَانُ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُومِ الْفِعْلِ كَانَ الْفِعْلُ مَعَ إِتَادَتِهِ
التَّقْيِيدَ بِأَحَدِ الْأَرْوَاحِ مِنَ الْمُسْتَقْبَلِ لِتَجْدُّدِهِ وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ مَعَ
إِتَادَةِ التَّجْدُّدِ.

ترجمہ اور سند کا فعل ہونا اس کو تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مقید کرنے کے لئے ہوتا ہے ماضی کے ساتھ۔ اور ماضی وہ زمانہ ہے جو تیرے اس زمانے سے پہلے ہو جس میں تو موجود ہے۔ اور مستقبل کے ساتھ۔ اور مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا اس زمانے کے بعد انتظار کیا جائے۔ اور حال کے ساتھ۔ اور حال ماضی کے آخری اور مستقبل کے ابتدائی اجزاء (کا نام ہے) جو بلا مہلت اور بلا تراخی لگاتار ہوں اور یہ امر عرفی ہے اور یہ اسلئے کہ فعل اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے والا ہے۔ بغیر ایسے قرینہ کی احتیاج کے جو اس پر دلالت کرے بر خلاف اسم کے کیونکہ وہ زمانہ پر قرینہ خارجیہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے جیسے ہمارا قول زید قائم الآن یا اس یا غدا۔ اسی وجہ سے مصنف نے کہا مختصر طریقہ پر اور تجدد چونکہ زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ کم غیر قار الذات ہے یعنی وجود میں اس کے اجزاء

جمع نہیں ہوتے اور زمانہ مفہوم فعل کا جزو ہے اسلئے فعل تین زمانوں میں سے ایک کے ساتھ مفید تقبید ہونے کے ساتھ ساتھ مفید تجمید ہوگا۔ مصنف نے اپنے قول مع افادۃ التجدد سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تشریح مسند کے احوال میں سے ایک حال اس کا فعل ہونا ہے یعنی مسند کو کبھی فعل لایا جاتا ہے اور فعل اس وقت لایا جاتا ہے جبکہ مسند کو تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مختصر طریقہ پر مفید کرنا اور مفید تجمید بنانا مقصود ہو۔ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مسند یعنی فعل کو مفید کرنے سے مراد یہ ہے کہ فعل کے معنی کے ایک جز یعنی حدث کو مفید کیا جائے کیونکہ زمانہ کے ساتھ صرف معنی حدثی کا اقرار ہوتا ہے فعل کے دوسرے اجزاء کا اقرار نہیں ہوتا۔ اور تجمید کا مطلب ہے فعل کا بار بار ہونا پس اگر متکلم یہ چاہے کہ مسند ایک زمانے کے ساتھ مفید ہو اور فعل کے بار بار ہونے کا فائدہ دے تو ایسی صورت میں مسند کو فعل لانا ضروری ہوگا۔

شارح نے تینوں زمانوں کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ماضی وہ زمانہ ہے جو تیرے اس زمانے سے پہلے جو جس زمانہ میں تو بوقت تکم موجود ہے۔ اور مستقبل وہ زمانہ ہے جس کے وجود کا زمانہ حاضر موجود کے بعد انتظار کیا جائے اور حال ماضی کے آخری اور مستقبل کے ابتدائی اجزاء کا نام ہے بشرطیکہ وہ اجزاء لگاتار ہوں ان کے درمیان مہلت اور ترامی نہ ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ حال امر عربی ہے یعنی حال کی مقدار اہل عرب کے عرف پر مبنی ہے کسی حد معین کے ساتھ محدود نہیں ہے پس اہل عرب جس کو حال شمار کریں گے وہ حال کہلائے گا۔ مثلاً زید یصلی (زید نماز پڑھتا ہے) میں جو زمانہ ہے انھوں نے اس کو حال قرار دیا ہے باوجودیکہ اثنار نماز میں زید اگر نماز کے کچھ حصہ سے فارغ ہوتا ہے تو کچھ حصہ باقی رہتا ہے۔ اسی طرح زید یاکل، زید یسبح، زید یکتب القرآن، زید یسجد لکفار میں جو زمانہ ہے اس کو حال قرار دیا ہے اور ان تمام زمانوں کی مقدار بلاشبہ مختلف ہے۔ الحاصل حال کے زمانہ کی کوئی تحدید اور تعین نہیں ہے بلکہ اس کا مدار اہل عرب کے عرف پر ہے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ہذا امر عربی ہے مراد یہ ہے کہ حال امر عربی ہے یعنی لوگوں کے درمیان متعارف ہے واقع میں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ زمانہ کا ہر جز یا ماضی ہوگا یا مستقبل ہوگا وہاں ایسا حال نہ ہوگا جس کا تحقق ممکن ہو لیکن اس قول کو یہ کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے کہ آن حاضر یعنی زمانہ کا وہ جز حاضر بسیط جو تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو قطعی طور پر متحقق ہے لہذا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ حال کا تحقق ممکن نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ہذا امر عربی کا مطلب یہ ہے کہ یہ حال عربی کی تعریف ہے۔ یعنی وہ زمانہ جس میں فعل واقع ہوتا ہے حال عربی ہے اور یہاں حال حقیقی تو حال حقیقی وہ آن بسیط ہے جو غیر معجزی اور ناقابل تقسیم ہے۔

وذلك لان الفعل سے شارح نے مصنف کے قول کو نہ فعلاً نلتقیدہ الخ کی دلیل بیان کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فعل بہیئتہ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرتا ہے اور وہ اپنی اس دلالت میں کسی قرینہ کا متعلق نہیں ہوتا اس کے برخلاف اسم کہ وہ بھی زمانہ پر دلالت کرتا ہے مگر قرینہ خارجیہ کے ساتھ مثلاً زید قائم الآن یا زید قائم الامس یا زید قائم غداً میں زمانہ پر دلالت تو موجود ہے مگر الآن، امس، غدا کے قرینہ سے بہر حال فعل

جب زمانہ پر دلالت کرنے میں قرینہ کا محتاج نہیں ہے تو زمانہ پر اس کی دلالت مختص طریقہ پر ہوگی اور جب ایسا ہے تو مصنف کا یہ کہنا بالکل درست ہے کہ اگر مسند کو مختص طریقہ پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مقید کرنا مقصود ہو تو اس کو فعل کے ساتھ لایا جائے گا یعنی فعل کو مسند بنایا جائے گا۔ ولما کان التجدد سے فعل کے مفید تجدد ہونے کی دلیل بیان کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تجدد کے دو معنی ہیں (۱) عدم کے بعد حصول۔ (۲) کسی چیز کا بطریق استمرار تھوڑا تھوڑا حصول فعل کے مفہوم میں تجدد بمعنی اول معتبر ہے اور تجدد بمعنی ثانی نہ فعل کے مفہوم میں معتبر ہے اور نہ فعل کیلئے لازم ہے بلکہ تجدد بمعنی ثانی زمانہ کو لازم ہے۔ کیونکہ زمانہ ایسے کم (عرض) کا نام ہے جو غیر قابل الذا ہو یعنی وجود میں اس کے اجزا جمع نہ ہو سکتے ہوں اور زمانہ کم غیر الذات ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کے لئے تجدد لازم ہے اور یہ بات آپ کو بھی معلوم ہے کہ زمانہ مفہوم فعل کا جز ہے پس زمانہ کے واسطے سے تجدد فعل کو بھی لازم ہوگا اور جب زمانہ کے واسطے سے تجدد فعل کو لازم ہے تو فعل مفید تجدد ہوگا اور جب فعل مفید تجدد ہے تو مصنف کا یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ اگر مسند کو مختص طریقہ پر تین زمانوں میں سے ایک زمانہ کے ساتھ مقید کرنا اور مفید تجدد بنانا مقصود ہو تو اس کو بصورت فعل لانا ضروری ہے۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ تجدد چونکہ زمانہ کو لازم ہے کیونکہ زمانہ کم غیر الذات ہے یعنی اس کے اجزاء وجود میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور زمانہ مفہوم فعل کا جز ہے اسلئے فعل زمانہ کے ساتھ تقید کا فائدہ دینے کے ساتھ ساتھ مفید تجدد ہوگا اور مصنف نے اپنے قول مع افادۃ التجدد سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

كَقَوْلِهِ شِعْرٌ أَدَكُلَّمَا وَرَدَتْ عَكَظًا وَهُوَ سَوِيٌّ لِلْعَرَبِ كَأَنَّهُوَ يَجْمَعُونَ فِيهِ
فَيَتَنَاسَلُونَ وَيَفْخَرُونَ وَكَانَتْ فِيهِ وَفَاتِحُ قَبِيلَةٍ بَعَثُوا إِلَى عَرِيفِهِمْ
وَعَرِيفُ الْقَوْمِ الْقَبِيلَةُ بِأَمْرِهِمْ أَتَذِي شَهْرِيذِ الْكَ وَعَرِيفٌ بَنُو سَمِ
أَنَّى يَصُدُّ رَعْنَهُ تَفْرُسُ الْوَجُوهِ وَتَأْمَلُهُمَا فَيَسْتَأْنِسِيئًا وَلِحَظَّةٍ نَلْحَظَةُ.

ترجمہ جیسے شعر، جب بازار عکاظ میں کوئی قبیلہ وارد ہوتا ہے۔ عکاظ عرب کا ایک بازار ہے جس میں وہ جمع ہو کر اشعار پڑھتے تھے اور ایک دوسرے پر فخر کرتے تھے۔ اور اس میں بڑے بڑے واقعات ہوتے تھے تو میرے پاس اپنے سردار کو بھیجتے ہیں اور قوم کا عریف ان کے معاملات کا وہ نگران ہے جو ان کے امور کی دیکھ بھال میں مشہور ہو گیا ہو جو بغور دیکھتا رہتا ہے یعنی اس سے بار بار چہروں کو بغور دیکھنا ضروری ہوتا ہے۔ مصنف نے مذکورہ بالا مقصد کو حاصل کرنے کے لئے مسند کو بصورت فعل لانے کی مثال میں طریف کا یہ شعر پیش کیا ہے جس میں اس نے اپنی شجاعت اور بہادری بیان کی ہے۔

او کلما وردت عکاظ قبیلۃ ۛ بعثوا الی عریفہم یتوسم

عکاظ، نخلہ اور طائف کے درمیان ایک بازار کا نام ہے جو ذی قعدہ کے شروع سے لیکر ۲۰ تاریخ تک جاری رہتا تھا اہل عرب اس میں جمع ہو کر اشعار پڑھتے تھے اور ایک دوسرے پر فخر کرتے تھے اور اس میں اہم واقعات ہوتے تھے۔ عربی قوم کا نامائندہ اور ان کے امور کا نگران، آج کل جس کو لیدر کہا جاتا ہے۔ ادکلما میں ہمزہ استفہام تقریری ہے۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ بازار عکاظ میں جب بھی کوئی قبیلہ آتا ہے تو وہ اپنے نامائندہ اور لیدر کو میرے پاس بھیجے جو مجھ کو بغور بار بار دیکھتا رہتا ہے تاکہ وہ مجھ کو خوب پہچان لے۔ اس شعر میں مسند یعنی تیسرا نعل ہے جو زمانہ پر اور فعل کے بار بار ہونے پر دلالت کرتا ہے اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

آستان یار سے اٹھنے کا قصد آتش نہ کر چھوڑ کر اس در کو سرد پوار سے ٹکرائے گا۔

اس شعر میں ٹکرائے گا مسند ہے اور فعل ہے جو زمانہ اور تہجد پر اختصار کے ساتھ دلالت کرتا ہے یہاں پر مسند اگر فعل نہ لاتے تو زمانہ اور تہجد پر بلا اختصار دلالت نہ ہوتی کیونکہ اس صورت میں اس وغیرہ کے الفاظ کا اضافہ کرنا پڑتا جو اختصار کے منافی ہوتا۔

وَأَمَّا كَوْنُهُ أَيْ الْمُسْتَنْدُ اسْمًا فَلِلْفَادَةِ عَدَمِ مِهْمَا أَيْ عَدَمِ التَّقْيِيدِ الْمَذْكُورِ
وَالْتَجَدُّ يَعْنِي لِإِنْفَادَةِ الدَّوَامِ وَالثَّبُوتِ لِأَعْرَاضٍ تَتَعَلَّقُ بِدَالِكِ
كَقَوْلِهِ لَا يَأْلَفُ الدِّرَاهِمَ الْمَضْرُوبَ صُرْتًا وَهُوَ مَا يُجْعَلُ فِيهِ الذَّرَاهِمُ
لِئِنْ يُمْتَرُ عَلَيْهَا وَهُوَ مُنْطَلِقٌ يَعْنِي أَنَّ الدَّ نُطْلَاقَ مِنَ الصَّرْفِ ثَابِتٌ لِلدَّرَاهِمِ
دَائِمًا مَتَالِ الشَّيْخِ عَبْدِ الْفَاضِلِ الْقَاضِي مَوْصُوعُ الْأَسْمِعِ عَلَى أَنَّ يَثْبُتُ بِهِ الشَّيْءُ لِلشَّيْءِ
مِنْ غَيْرِ اقْتِضَاءِ أَنَّهُ يَتَجَدُّ وَيُعَدُّ شَيْئًا فَشَيْئًا فَكَلَّا تَعَرُّضًا فِي سَرِيدٍ
مُنْطَلِقٌ لِأَنَّ مِنْ اثْبَاتِ الدَّ نُطْلَاقَ فِعْلًا لَهُ كَمَا فِي زَيْدٍ طَوِيلٌ وَعَبْرٌ وَتَمْيِيزٌ

اور بہر حال مسند کا اسم ہونا تو ان دونوں یعنی تقید مذکور اور تہجد کا فائدہ نہ دینے کے لئے ہوتا ہے

ترجمہ

یعنی دوام و ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ایسی اعراض کی وجہ سے جو اس سے متعلق ہوتی ہیں جیسے اس کا قول ہماری تھیلی درہم سے محبت نہیں رکھتی ہے۔ مگر وہ ہے جس میں درہم رکھے جاتے ہیں لیکن وہ تھیلی پر چلتے ہوئے گزر جاتے ہیں یعنی تھیلی کی طرف سے درہم کے لئے صفت انطلاق دائمی طور پر ثابت ہے۔ شیخ عبد القادر نے کہا کہ اسم کو واسطے وضع کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ایک شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کیا جائے بغیر اس بات کے اقتضاء کہ وہ تہجد ہے اور تھوڑی تھوڑی موجود ہوتی ہے پس زید منطلق میں اس بات کو ثابت کرنے سے زیادہ تعرض نہیں ہے کہ انطلاق اس کا ایک فعل ہے جیسے زید طویل اور عمرو قصیر۔

تشریح

مسند کی ایک حالت اس کا اسم ہونا ہے اور مسند کو اسم اس وقت لاتے ہیں جبکہ نہ تو اس کو کسی زمانہ کے ساتھ مقید کرنا مقصود ہو اور نہ اس سے مجدد مقصود ہو بلکہ کسی غرض کی وجہ سے دوام و ثبوت کا فائدہ دینا مقصود ہو جیسے نفرن لویۃ اپنی سخاوت کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے

لایالف الدرہم المضرِبُ مُرْتَشَاً ؛ لکن یرتطبہا وہو منطلق۔

ہماری تحصیل کو درہم اور پیسے سے کوئی محبت اور لگاؤ نہیں ہے یعنی انھیں روک کر نہیں رکھتی بلکہ درہم آتے ہیں چلے جاتے ہیں اور تحصیل میں ٹھیرتے نہیں گویا وہ تحصیل سے ہو کر گذر جاتے ہیں اس حال میں کہ وہ چلنے والے ہی رہتے ہیں۔ اس شعر میں منطلق مسند ہے اور اسم ہے جو درہم کے لئے انطلاق یعنی چلنے کو دواثبات کرتا ہے کہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے،

سے آنکھوں کے نفع جس کے عالم سے نرالے ہیں ؛ اس مت کے ائے نرگس ہم دیکھنے والے ہیں۔ دیکھنے والے مسند ہے اور اسم ہے جو دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے یعنی اس کا دیکھنا ہمارے لئے دائمی طور پر ثابت ہے۔

قال الشیخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے فرمایا ہے کہ ترکیب میں اسم مسند کو صرف اسلئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے ایک شے کو دوسری شے کے لئے ثابت کر دیا جائے بحسب الوضع مجدد اور استمرار پر اس کی دلالت نہیں ہے چنانچہ زید منطلق کا مفاد صرف یہ ہے کہ انطلاق زید کا فعل ہے یعنی زید کے لئے ثابت ہے جیسے زید طویل میں طویل اثبات طول، اور عمر و قصیر میں قصیر اثبات قصر پر دلالت کرتا ہے۔ مجدد اور استمرار اس کا مدلول نہیں ہے اور مصنف کے کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسم مسند دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور یہ شیخ اور مصنف کے کلام میں کھلا ہوا تعارض ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شیخ کا کلام اصل وضع کے اعتبار سے ہے یعنی اصل وضع کے اعتبار سے اسم مسند صرف ثبوت شئی شئی پر دلالت کرتا ہے دوام وغیرہ کسی زائد چیز پر دلالت نہیں کرتا ہے اور مصنف کا کلام قرآنِ خارجہ کے اعتبار سے ہے یعنی قرآنِ خارجہ کی وجہ سے اسم مسند دوام پر دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو شیخ اور مصنف کلام میں کوئی تعارض ہوگا۔

وَأَمَّا تَقْيِيدُ الْفِعْلِ وَمَا يَشْبَهُهُ مِنْ إِسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ وَعَنْوَينَا
بِمَفْعُولٍ مُطْلَقٍ أَوْ بِهِ أَوْ فِيهِ أَوْ لَهُ، أَوْ مَعَهُ وَتَمْيُوزٍ مِنَ الْحَالِ وَالْتَمِيْزِ
وَالِاسْتِنَاءِ فَلْتَرْبِيَةِ الْفَاعِلِ لِأَنَّ الْحُكْمَ كُلَّمَا زَادَ خُصُوصًا زَادَ عَرَابَةً
وَكُلَّمَا زَادَ عَرَابَةً زَادَ إِفَادَةً كَمَا يَنْظُرُ رَبُّ النَّظْرِ إِلَى قَوْلِنَا شَيْءٌ مَا وَجُودٌ
وَمَثَلُ بَنِي مُسْلَبٍ حَفِظَ الشُّرَاهُ سَنَةً كَذَا فِي بَلَدٍ كَذَا۔

ترجمہ

اور بہر حال فعل اور مشابہ فعل یعنی اسم فاعل، اسم مفعول وغیرہ کو مفعول مطلق یا مفعول بہ یا مفعول فیہ

یا مفعول لریا مفعول معہ اور اسی جیسے یعنی حال، تمیز اور استثناء کے ساتھ مقید کرنا تو وہ زائد فائدہ کے لئے ہوتا ہے اسلئے کہ حکم جب خصوصیت میں زیادہ ہوگا تو غزابت میں زیادہ ہوگا اور جب غزابت میں زیادہ ہوگا تو فائدہ میں زیادہ ہوگا جیسا کہ ہمارے قول "شیء ما موجود" (کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے) اور فلاں بن فلاں حفظ التوراة سنۃ کذا فی بلدہ کذا (فلاں بن فلاں نے فلاں سنہ اور فلاں شہر میں توریت کو حفظ کیا ہے) سے ظاہر ہے۔

تشریح

مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو یعنی فعل اور شبہ فعل (اسم فاعل، اسم مفعول، اسم تفضیل، صفت مشبہ) کو چند چیزوں میں سے ایک چیز یا چند چیزوں کے ساتھ مقید کر دیا جائے۔ وہ چند چیزیں یہ ہیں (۱) مفعول مطلق غیر مؤکد جیسے "اکرمت اکرام اہل الحب" میں نے اہل حب کے اکرام کی طرح اکرام کیا (۲) مفعول بہ جیسے "حفظت حدیث البخاری" میں نے حدیث بخاری یاد کر لی (۳) مفعول فیہ جیسے "قرأت بک" میں نے مکہ میں قرأت کی۔ "جلست امام الروضة الشریف" میں روضہ شریف کے سامنے بیٹھا (۴) مفعول لہ جیسے "تطہرت تعظیماً للحدیث" میں تعظیم حدیث کی خاطر پاک ہوا (۵) مفعول معہ جیسے "ج خالد والرفیق" خالد نے اپنے ساتھی کے ساتھ حج کیا (۶) حال جیسے "تصدقت مخلصاً" میں نے صدقہ دیا در آنجا جسکے میں مخلص تھا (۷) تمیز جیسے "طبت نفساً بالتوفیق" میں بتوفیق الہی خوش ہو گیا از روئے نفس (۸) استثناء جیسے "لا احب الا الصالحین" میں صرف صالحین کو پسند کرتا ہوں۔

الحاصل مسند کی ایک حالت فعل اور شبہ فعل کو منصوبات میں سے کسی ایک یا چند منصوبات کے ساتھ مقید کرنا ہے اور اس کی غرض فائدہ کو زیادہ کرنا ہے کیونکہ حکم میں جس قدر قیود کا اضافہ ہوگا اسی قدر غزابت اور ندرت میں اضافہ ہوگا اور جس قدر غزابت بڑھے گی اسی قدر فائدہ زیادہ ہوگا یعنی حکم مطلق خالی عن القیود صرف اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ محمول، موضوع کے لئے ثابت ہے یا موضوع سے منتفی ہے اور بسا اوقات سامع کو یہ حکم معلوم ہوتا ہے۔ لہذا ایسی صورت میں یہ حکم غیر مقید ہوگا مگر جب اس میں کسی قید کا اضافہ ہوگا تو اس میں فائدہ غریبہ ہوگا اور جب کثرت قیود سے اس کی غزابت میں اضافہ ہوگا تو اس کے فوائد بھی زیادہ ہوں گے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ فعل اور شبہ فعل کو منصوبات میں سے کسی منصوب کے ساتھ مقید کرنا فائدہ کو زیادہ کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً "شیء ما موجود" (کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے) بغیر قیود کے ایک کلام ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو سب ہی کو معلوم ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز موجود ہے۔ لیکن اگر کسی نے کہا فلاں کے بیٹے فلاں نے فلاں سن میں فلاں شہر میں تورات حفظ کی ہے تو اس میں چونکہ قیود زیادہ ہیں اسلئے غزابتیں اور ندرتیں بھی زیادہ ہونگی اور غزابتوں کی کثرت سے اس کے فوائد بھی زیادہ ہوں گے۔

(فوائد) اس عبارت میں چند اعتراضات ہیں ان کو مع جوابات ملاحظہ فرمائیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ فعل کو مذکورہ چیزوں کے ساتھ مقید کرنا متعلقات فعل کے مباحث میں سے ہے لہذا اس جگہ اس کو ذکر کرنا ذکر شیئی غیر محلہ کے قبیل سے ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث کا متعلقات فعل کے مباحث میں سے ہونے سے

یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مباحث مسند سے نہ ہو بلکہ یہ بحث متعلقات فعل اور مسند دونوں کے مباحث میں سے ہے اور جب ایسا ہے تو یہاں اس کا ذکر ذکر شئی فی غیر محلہ کے قبیل سے نہ ہوگا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ فعل متعدی جب ذکر کیا جائے گا تو وہ اس بات کا فائدہ ضرور دینگا کہ یہاں مفعول بہ ہے کیونکہ فعل متعدی کا بمحض مفعول بہ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے اور اس بات کا بھی فائدہ دینگا کہ یہاں مفعول فیہ ہے مفعول معہ اور مفعول لہ ہے اور جب ایسا ہے تو ان چیزوں کے ذکر سے اصل فائدہ حاصل ہوگا نہ کہ فائدہ زائدہ اور جب یہ بات ہے تو مصنف کا فترت بہ الفائدہ کہنا کیسے صحیح ہے اس کا جواب یہ ہے کہ فعل متعدی کا ذکر ان چیزوں کا علی العموم تقاضہ کرتا ہے یعنی اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ کوئی مفعول بہ ہو۔ کوئی مفعول فیہ ہو وغیرہ اور جب متعین مفعول مذکور ہوگا تو اس کے بشخصہ ذکر سے یقیناً فائدہ زیادہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو مصنف کا فترت بہ الفائدہ کہنا بالکل صحیح ہے۔ جمیل احمد غفر لہ ووالدہ

وَلَمَّا اسْتَشْعَرَ سَوَاءَ الْاَوْهَانِ خَبَرَ كَانَ مِنْ مُمْتَهِنَاتِ الْمَفْعُولِ وَالتَّقْيِيدُ بِهِ
لَيْسَ لِتَرْبِيَةِ الْفَاعِلَةِ لِعَدَمِ الْفَاعِلَةِ بِدُوْنِهِ اَشَارَةً اِلَى جَوَابِهِ بِقَوْلِهِ
وَالْمُقَيَّدُ فِي كَانَ زَيْدٌ مُنْطَلِقًا هُوَ مُنْطَلِقًا لَكَ اَنَّ مُنْطَلِقًا هُوَ نَفْسُ الْمُسْتَدِ
وَكَانَ قَيَّدٌ لَهُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى زَمَانِ التَّسْبِيَةِ كَمَا اِذَا قُلْتَ زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ فِي
الزَّمَانِ الْمَضِيِّ.

ترجمہ اور چونکہ ایک سوال کو محسوس کیا اور وہ یہ ہے کہ کان کی خبر مشبہات مفعول میں سے ہے اور اس کے ساتھ مقید کرنا زیادتی فائدہ کے لئے نہیں ہے کیونکہ اس کے بغیر فائدہ نہیں ہے اسلئے اس کے جواب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور کان زید منطلقاً میں مقید منطلقاً ہے نہ کہ کان اسلئے کہ منطلقاً ہی مسند ہے اور کان زمانہ نسبت پر دلالت کرنے کے لئے اس کے لئے قید ہے جیسے تو کہے زید منطلق فی الزمان الماضي

تشریح شارح کہتے ہیں کہ اس موقع پر چونکہ ایک سوال تھا اسلئے مصنف نے اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے سوال یہ ہے کہ کان کی خبر منصوب ہونے کی وجہ سے مفعول کے مشابہ ہے اور آپ نے کہا ہے کہ مسند یعنی فعل یا شبہ فعل کا مفعول کے ساتھ مقید کرنا زیادتی فائدہ کے لئے ہوتا ہے لہذا کان زید منطلقاً میں کان کا اپنی خبر کے ساتھ مقید ہونا زیادتی فائدہ کے لئے ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ بغیر خبر کے اصل فائدہ ہی حاصل نہیں ہوتا یعنی کان کی خبر کا ذکر اصل فائدہ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ زیادتی فائدہ کے لئے اور جب ایسا ہے تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ فعل یا شبہ فعل کا منصوبات میں سے کسی کے ساتھ مقید ہونا زیادتی فائدہ کے لئے ہوتا ہے۔ ماتن نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ کان زید منطلقاً فعل یا شبہ فعل کو مفعول کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ شبہ فعل کو فعل کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے ہے اسلئے کہ کان زید منطلقاً

میں مقید منطلقاً ہے نہ کہ کان کیونکہ اس ترکیب میں منطلق مسند ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ منطلق معنی حدیثی پر دلالت کرتا ہے اور مسند بھی وہی ہوتا ہے جو معنی حدیثی پر دال ہو لہذا منطلق مسند ہوگا اور رہا کان تو وہ صرف زمانہ پر دلالت کرتا ہے معنی حدیثی پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو زمانہ پر دلالت کرنے کے لئے 'کان' منطلق کیلئے قید ہوگا اور کان زید منطلقاً، زید منطلق فی الزمان الماضی کے مرتبہ میں ہوگا۔ الحاصل جب یہ ترکیب فعل کو مفعول کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے نہیں ہے جس میں ہمارا کلام تھا بلکہ شبہ فعل کو فعل کے ساتھ مقید کرنے کے قبیل سے ہے جس میں ہمارا کلام نہیں ہے تو اس پر کوئی اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

وَأَمَّا تَرْكُهُ أَيْ تَرْكُ التَّقْيِيدِ فَلَمَّا نَبِعَ مِنْهَا أَيْ مِنْ تَرْبِيَةِ الْقَائِدَةِ
مِثْلَ خَوْفِ انْقِضَاءِ النُّدَى وَالْفُرْصَةِ أَوْ إِزَادَةِ أَنْ لَا يَطْلَعُ الْخَافِرُونَ
عَلَى زَمَانِ الْفِعْلِ أَوْ مَكَانِهِ أَوْ مَفْعُولِهِ أَوْ عَدَمِ الْعِلْمِ بِالْمَقِيدَاتِ
أَوْ خَوْذِ ذَلِكَ

ترجمہ اور بہر حال مسند کی تقید کو ترک کرنا تو زیادتی فائدہ سے مانع کی وجہ سے ہے جیسے مدت اور فرصت کے ختم ہونے کا اندیشہ یا اس بات کا ارادہ کہ حاضرین فعل کے زمانہ یا فعل کے مکان یا فعل کے مفعول پر مطلع نہ ہوں یا مقیدات کا علم نہ ہو یا اسی بیجا۔

تشریح مسند کی ایک حالت مسند کی تقید کو ترک کرنا ہے یعنی کبھی مسند کو منصوبات میں سے کسی منصوبہ کے ساتھ مقید نہیں کیا جاتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ زیادتی فائدہ سے کوئی مانع موجود ہو مثلاً فرصت اور مہلت کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو جیسے شکاری اپنے مخاطب سے کہتا ہے الصيد محبوس انکار پھنس گیا اور یہ نہیں کہتا محبوس فی الشربک، جال میں پھنس گیا پس فرصت نہ ہونے کی وجہ سے فی الشربک کے ساتھ مقید کرنے کو ترک کر دیا گیا ہے اور تقید مسند کو کبھی اس وقت ترک کیا جاتا ہے جبکہ متکلم کا ارادہ یہ ہو کہ حاضرین فعل کے زمانہ پر مطلع نہ ہوں یا اس کے مکان پر مطلع نہ ہوں یا اس کے مفعول پر مطلع نہ ہوں جیسے آپ فعل کے زمانہ کو حاضرین سے مخفی رکھتے ہوئے کسی سے کہیں "زید فعل" زید نے کیا۔ اور "یوم کذا" (فلان دن) نہ کہیں یا فعل کے مکان کو مخفی رکھتے ہوئے کہیں "زید فعل" اور "فی مکان کذا" نہ کہیں۔ یا فعل کے مفعول کو مخفی رکھتے ہوئے یوں کہیں "ضرب زید" اور عمرو کو رسوائی سے بچانے کے خاطر "عمرو" نہ کہیں۔ اور کبھی تقید مسند کو اس لئے ترک کر دیا جاتا ہے کہ متکلم کو مقیدات کا علم نہیں ہونا مثلاً متکلم نے کسی کو مارا مگر اس کو معلوم نہیں کہ کس کو مارا ہے تو ایسی صورت میں متکلم کہیں "ضربت" اور کبھی تقید مسند کو اس وقت ترک کر دیا جاتا ہے جبکہ تنگی مقام وغیرہ کی وجہ سے اختصار مطلوب ہو۔

وَأَمَّا تَقْيِيدُهُ أَي الْفِعْلِ بِالشَّرْطِ بِمِثْلِ أَكْرَمِكَ إِنْ شَكَرْتَنِي أَوْ إِنْ كَفَرْتَنِي
 أَكْرَمِكَ فَلِإِعْتِبَارَاتٍ وَحَالَاتٍ تَقْتَضِي تَقْيِيدَهُ بِهِ لِأَنَّ عَرَفَانَ الْإِبْمَعْرِفَةَ
 مَا بَيْنَ آدَوَاتِهِ يَعْنِي حُرُوفَ الشَّرْطِ وَأَسْمَاءَهُ مِنَ التَّفْصِيلِ وَقَدْ بَيَّنَّ
 ذَلِكَ التَّفْصِيلُ فِي عِلْمِ التَّحْوِ وَفِي هَذَا الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الشَّرْطَ فِي
 عَرَفِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ قَيْدٌ لِحُكْمِ الْجُزْأِ مِثْلُ الْمَفْعُولِ بِهِ وَنَحْوَهُ فَقَوْلُكَ
 إِنْ جِئْتَنِي أَكْرَمِكَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَكْرَمِكَ وَفَتْ مَجِيئِكَ أَيَائِي وَلَا يَجُزُّ
 الْكَلَامُ هَذَا التَّقْيِيدِ عَنَّا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْخُبْرِيَّةِ وَالْإِشَائِيَّةِ بَلْ إِنْ
 كَانَ الْجُزْأُ خَبْرًا فَالْجُمْلَةُ الشَّرْطِيَّةُ خَبْرِيَّةٌ نَحْوُ إِنْ جِئْتَنِي أَكْرَمِكَ
 وَإِنْ كَانَ إِشَاءً فَالْإِشَائِيَّةُ نَحْوُ إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ وَأَمَّا
 نَفْسُ الشَّرْطِ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ الْأَدَاءُ عَنِ الْخُبْرِيَّةِ وَاحْتِمَالِ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ

ترجمہ اور بہر حال فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنا جیسے اگر مک ان مکرمی یا ان مکرمی اگر مک ان نکات اور حالات کی وجہ سے ہے جو فعل کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کا تقاضا کرتے ہیں ان نکات اور حالات کو نہیں پہچانا جائیگا مگر اس تفصیل کی معرفت سے جو ادوات شرط یعنی حروف شرط اور اسما شرط کے درمیان ہے اور اس تفصیل کو علم نحو میں بیان کیا گیا ہے اور اس کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کی اصطلاح میں شرط حکم جزاء کے لئے قید ہوتی ہے جیسے مفعول بہ وغیرہ پس تیرا قول ان جلتی اگر مک، اگر مک وقت مجیک ایامی کے مرتب میں ہے اور کلام (جزاء) اس قید کی وجہ سے اپنی سابقہ حالت یعنی خبریت اور انشائیت سے خارج نہ ہوگا۔ بلکہ جزاء اگر خبر ہوگی تو جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا جیسے ان جلتی اگر مک اور اگر انشاء ہوگی تو انشائیہ ہوگا جیسے ان جاءک زید فاکرمہ، اور رہی شرط تو اس کو ادوات شرط نے خبریت اور احتمال صدق و کذب سے نکال دیا ہے۔

تشریح مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند اگر فعل یا شبہ فعل ہو تو اس کو جملہ شرطیہ کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے جیسے تقدیم جزاء کی صورت میں اگر مک ان مکرمی۔ اور تاخیر جزاء کی صورت میں ان مکرمی اگر مک (اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا) میں اگر مک فعل مسند جملہ شرط ان مکرمی کے ساتھ مقید ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرا تیرا اکرام کرنا اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ تو میرا اکرام کرے اور جیسے کما کانت الشمس طالعة فالنہار موجود میں موجود شبہ فعل ہے اور مسند ہے اور یہ جملہ شرط کے ساتھ مقید ہے اور مطلب یہ ہے کہ نہار کے لئے وجود کا ثبوت طلوع شمس کے ساتھ مقید ہے یعنی وجود نہار، طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں ثابت ہے۔ العامل فعل یا شبہ فعل کا جو مسند واقع ہو جملہ شرط کے ساتھ مقید کرنا بھی مسند

کی ایک حالت ہے اور یہ تفسیر ان معتبر نکات اور حالات کی وجہ سے ہوتی ہے جو نکات فعل مسند اور شرط فعل مسند جملہ شرط کے ساتھ مقید کرنے کا تقاضہ کرتے ہیں۔

صاحب تلیخیص المفتاح فرماتے ہیں کہ ان نکات کا علم اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ ادوات شرط یعنی حروف شرط اور اسما، شرط کے درمیان علامہ نحو کی بیان کردہ تفصیل معلوم ہو مثلاً علماء نحو نے بیان کیا ہے کہ کلمہ ان اور اذ اور لہ شرط فی الاستقبال کے لئے آتے ہیں مگر اذ اجزم اور یقین کے ساتھ آتا ہے اور ان شک کے ساتھ اور تو شرط فی الماضي کے لئے آتا ہے اور مہما اور مستحی عموم زمان کے لئے، این عموم مکان کے لئے، من عموم من یعقل کے لئے اور ما عموم غیر عاقل کے لئے آتا ہے پس ان ادوات شرط کے معانی میں سے جو معنی جس مقام کے مناسب ہوں گے اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام و اما تفسیرہ بالشرط میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل عربیت کی اصطلاح میں شرط، حکم جزاء کے لئے قید ہے یعنی شرط جزاء میں کلام تو جزاء سے اور شرط اس کے لئے قید ہے جیسا کہ مفعول اور ظرف قید ہوتے ہیں چنانچہ اگر کسی نے یہ کہا ان صلتی الکریم (اگر تو آئے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا) تو اس میں مقصود اصلی اکرام کی خبر دینا ہے اور رہی شرط تو وہ اس کے لئے قید ہے اسکی یعنی آنے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اور یہ الکریم وقت مجھک ایامی کے مرتبہ میں ہے یعنی میرے پاس تیرے آنے کے وقت میں تیرا اکرام کروں گا گویا الکریم فعل، وقت مجھک ظرف کے ساتھ مقید ہے رہا یہ سوال کہ وقت کے معنی کہاں سے مستفاد ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط جو جزاء کی قید ہے وہ بمنزلہ علت کے ہے اور معلول اور علت دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے لہذا اب مذکورہ مثال کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تیرے آنے کی وجہ سے تیرے آنے کے زمانہ میں تیرا اکرام کروں گا یعنی میرے اکرام کرنے کی علت تیرا آنا ہے اور جو وقت تیرے آنے کا ہے وہی وقت میرے اکرام کرنے کا ہے۔

ولایخرج الکلام الا سے شارح کہتے ہیں کہ کلام یعنی جزاء قید شرط کی وجہ سے سابقہ حالت یعنی خبریت اور انشائیہ سے خارج نہیں ہوگی بلکہ جزاء اس تفسیر سے پہلے اگر از قبیلہ خبرتھی تو جملہ شرطیہ یعنی جزاء قید شرط کے ساتھ مقید ہونے کے بعد بھی خبر ہی رہے گی یعنی خبریت جزاء کی وجہ سے پورا جملہ شرطیہ خبریہ ہوگا جیسے ان صلتی الکریم میں الکریم (جزاء) جس طرح ان صلتی کی قید سے پہلے خبر تھا اسی طرح اس قید کے بعد بھی یہ جملہ خبریہ ہوگا اور اگر قید شرط کے ساتھ مقید ہونے سے پہلے جزاء انشاء تھی تو مقید ہونے کے بعد بھی انشائیہ جزاء کی وجہ سے پورا جملہ انشائیہ ہوگا جیسے ان جا مک زید فا کر مر (اگر تیرے پاس زید آئے تو تو اس کا اکرام کر) میں اگر زید قید شرط سے پہلے انشاء ہے تو قید شرط کے بعد بھی پورا جملہ شرطیہ انشائیہ ہوگا۔ الحاصل جزاء قید شرط کی وجہ سے اپنی سابقہ حالت سے خارج نہیں ہوتی ہے اور رہی نفس شرط یعنی شرط بغیر جزاء کے تو ادوات شرط اسکو خبریت سے بھی خارج کر دیتے ہیں اور احتمال صدق اور کذب سے بھی یعنی شرط اگر ادوات شرط کے داخل ہونے سے پہلے خبر ہو اور صدق کذب کا احتمال رکھتی ہو تو ادوات شرط کے داخل ہونے کے بعد نہ وہ خبر رہے گی اور نہ ہی اس میں صدق و کذب کا احتمال ہوگا۔ اسی طرح ادوات شرط کو انشاء سے خارج کر دیتے ہیں یعنی اگر شرط ادوات شرط

داخل ہونے سے پہلے انشاء ہے تو ادات شرط کے داخل ہونے کے بعد انشاء نہ رہے گی الحاصل ادات شرط داخل ہونے کے بعد شرط نہ خبر رہتی ہے اور نہ انشاء اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جہاں شرط ادات شرط کی وجہ سے مرکب ناقص ہو جاتا ہے اور خبر اور انشاء مرکب تام میں ہوتا ہے یعنی مرکب تام خبر یا انشاء ہوتا ہے مرکب ناقص نہ خبر ہوتا ہے نہ انشاء ہوتا ہے۔

وَمَا يُعَالَمِينَ مِنْ أَنْ كَلَّمَ مِنَ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ خَارِجٌ عَنِ الْخَبَرِيَّةِ وَاحْتِمَالِ
الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ وَإِنَّمَا الْخَبْرُ هُوَ مُجْمُوعُ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ الْمَحْكُومُ فِيهِ
بِلُزُومِ الثَّانِي لِلْأَوَّلِ فَإِنَّمَا هُوَ اِعْتِبَارُ الْمُنْطَقِيَيْنِ فَمَفْهُومٌ قَوْلِنَا كَلَّمَا كَانَتْ الشَّمْسُ
طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ بِاِعْتِبَارِ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ الْحُكْمُ بِوُجُودِ النَّهَارِ
فِي كُلِّ وَاقْتٍ مِنْ أَوْقَاتِ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ هُوَ النَّهَارُ وَ
الْمَحْكُومُ بِهِ هُوَ الْمَوْجُودُ وَبِاِعْتِبَارِ الْمُنْطَقِيَيْنِ الْحُكْمُ بِلُزُومِ وُجُودِ النَّهَارِ
لِطُلُوعِ الشَّمْسِ فَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ طُلُوعُ الشَّمْسِ وَالْمَحْكُومُ بِهِ وُجُودُ النَّهَارِ
فَكَلَّمَ مِنْ شَرَفِ بَيْنِ الْاِعْتِبَارِيَيْنِ.

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ شرط و جزاء میں سے ہر ایک خبریت اور احتمال صدق و کذب سے خارج ہے اور خبر شرط و جزاء کا مجموعہ ہے جس میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم لگایا گیا ہے تو یہ منطوق کا مذہب ہے پس ہمارے قول کلاما کانت الشمس طالعة فانہار موجود کا مفہوم باعتبار اہل عربیت کے طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں وجود نہار کا حکم لگانا ہے پس محکوم علیہ نہار ہے اور محکوم بہ موجود ہے اور باعتبار منطوقہ کے طلوع شمس کے لئے وجود نہار کے لزوم کا حکم ہے۔ پس محکوم علیہ طلوع شمس ہے اور محکوم بہ وجود نہار ہے پس دونوں مذاہب کے درمیان کتنا فرق ہے۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شارح علیہ الرحمۃ کا یہ کہنا کہ مصنف کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کلام صرف جزاء ہے اور رہی شرط تو وہ حکم جزاء کے لئے قید ہے کلام ہونے میں شرط کو کوئی دخل نہیں ہے سراسر غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ شارح نے مطول میں اس کے برخلاف یوں کہا ہے کہ کلام خبری شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ہے جس میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم لگایا گیا ہے صرف جزاء کلام نہیں ہے الحاصل شارح کے یہ دونوں کلام باہم متعارض ہیں اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں دو مذاہب ہیں ایک اہل عربیت کا اور دوسرا منطوقہ کا مختصر میں اہل عربیت کا مذہب بیان کیا گیا ہے اور مطول میں منطوقہ کا یعنی مختصر میں اہل عربیت کا مذہب بیان کرتے

ہوئے کہا گیا ہے کہ کلام صرف جزاء ہے اور کلام خبری ہونے کی وجہ سے اس میں صدق و کذب کا احتمال بھی ہے اور یہی شرط تو وہ حکم جزاء کے لئے قید ہے اور ادا بت شرط کی وجہ سے خبریت اور احتمال صدق و کذب سے بھی خارج ہے اور مطول میں مناطہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ کلام نہ صرف شرط ہے اور نہ صرف جزاء ہے بلکہ دونوں کا مجموعہ کلام ہے اور اس مجموعہ میں لزوم ثانی کا اول کے لئے حکم ہے اور علیحدہ علیحدہ ان دونوں میں سے ہر ایک خبریت سے بھی خارج ہے اور احتمال صدق و کذب سے بھی پس کلام کانت الشمس طالعت فالنہار موجود کا مفہوم اہل عربیت کے مذہب کے مطابق یہ ہوگا کہ اس میں طلوع شمس کے اوقات میں سے ہر وقت میں وجود نہار کا حکم ہے یعنی النہار محکوم علیہ ہوگا اور موجود محکوم بہ ہوگا۔ اور کلام کانت الشمس طالعت حکم جزاء کے لئے قید ہوگا اور مناطہ کے مذہب کے مطابق مفہوم یہ ہوگا کہ اس میں وجود نہار کے لزوم کا حکم ہے طلوع شمس کے لئے یعنی طلوع شمس محکوم علیہ ہوگا اور وجود نہار محکوم بہ ہوگا اور ان دونوں مذاہب کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ الحاصل جب یہ دو اصطلاح اور دو مذہب الگ الگ ہیں منقر میں ایک کو اور مطول میں دوسرے کو بیان کیا گیا ہے تو اب شارح کے دونوں کلام باہم متعارض نہ ہوں گے۔

وَالْكَوْنُ كَالْبُنِّ مِنَ النَّظَرِ هَهُنَا فِي إِنْ وَرَأُو لَئِنْ فِيهَا الْجَمْعُ كَثِيرٌ كَمَا لَمْ يَتَعَرَّضْ
لَهَا فِي عِلْمِ التَّخْوِيفِ وَإِذَا لِلشَّرْطِ فِي الِاسْتِقْبَالِ لَكِنَّ أَصْلَ إِنْ عَدَمِ الْجَزْمِ
بِقُوْعِ الشَّرْطِ فَلَا تَعْمُرُ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْأَصْلِ الْأَحْكَامِيَّةِ أَوْ عَلَى
ضَرْبٍ مِنَ التَّوْضِيحِ وَأَصْلُ إِذَا الْجَزْمِ بِقُوْعِهِ فَإِنْ وَرَأُو تَشْتَرِكُ فِي
الِاسْتِقْبَالِ بِعِلَلٍ لَوْ وَتَفْتَرِقُ فِي الْجَزْمِ بِالْمَوْقُوْعِ وَعَدَمِ الْجَزْمِ بِهِ وَأَمَّا
عَدَمُ الْجَزْمِ بِقُوْعِ الشَّرْطِ فَكَمْ يَتَعَرَّضُ لَهُ بِكُوْنِهِ مُشْتَرِكًا بَيْنَ إِنْ
وَإِذَا وَالْمَقْصُودُ بَيَانُ وَجْهِ الِاتِّفَاقِ.

ترجمہ اور لیکن اس جگہ 'اِنْ' اور 'لَوْ' کے بارے میں غور کرنا ضروری ہے کیونکہ ان میں بہت سی ایسی بحثیں ہیں جن سے علم نحو میں تعرض نہیں کیا گیا ہے پس ان اور 'اِذَا' شرط فی الاستقبال کے لئے ہے لیکن ان کی اصل وقوع شرط کا یقین نہ ہونا ہے لہذا یہ کلام الہی میں اپنے اصلی معنی پر واقع نہ ہوگا مگر حکایتہ یا ایک گو نہ تاویل کر کے اور 'اِذَا' کی اصل وقوع شرط کا یقین ہونا ہے پس ان اور 'اِذَا' استقبال کے لئے ہونے میں شریک ہیں برخلاف 'لَوْ' کے اور وقوع شرط کے یقین اور اس کے عدم یقین میں دونوں جدا ہیں اور بہا لا وقوع شرط کا عدم یقین تو مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے کیونکہ وہ ان اور 'اِذَا' کے درمیان شریک ہے اور مقصود وجہ افتراق کو بیان کرنا ہے۔

تشریح

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ حروف شرط اور اسما شرط کی تشریح اور تفصیل اگرچہ علم غویں موجود ہے لیکن یہاں ان، اذا اور لو کا ذکر کرنا ضروری ہے کیونکہ ان تینوں کے سلسلے میں بہت سی ایسی بحثیں ہیں جن کا علم غویں ذکر نہیں کیا گیا ہے پس ان اور اذا دونوں شرط فی الاستقبال کے لئے آتے ہیں یعنی ان دونوں کے ذریعہ زمانہ استقبال میں ایک جملہ (جزا) کے حصول مضمون کو دوسرے جملہ (شرط) کے حصول مضمون پر معلق کیا جاتا ہے مثلاً ان تقرأ اقرأ (اگر تو پڑھے گا تو میں بھی پڑھوں گا) میں منکلم نے زمانہ استقبال میں اپنی قرأت کے حصول کو مخاطب کی قرأت کے حصول پر معلق کیا ہے مگر اس اشتراک کے باوجود دونوں کے درمیان فرق ہے اور وہ یہ کہ کلمہ ان اپنے معنی اصل کے اعتبار سے وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں منکلم کو وقوع شرط کا یقین نہیں ہوتا بلکہ شک اور تردد ہوتا ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ کلمہ ان اپنے اصلی معنی کے اعتبار سے اللہ کے کلام میں واقع نہیں ہوتا کیونکہ اللہ تعالیٰ علیٰ ما ہی علیہ تمام اشیاء کی حقیقتوں سے واقف ہیں کسی چیز کے بارے میں شک اور تردد اس کے حق میں محال ہے۔ ہاں دو صورتوں میں کلمہ ان اللہ کے کلام میں استعمال ہوتا ہے ایک تو حکایت عن الغیر کی صورت میں، دوم تاویل کی صورت میں۔ حکایت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی دوسرے کے کلام کو نقل کرے جیسے اللہ تعالیٰ کا کلام "قالوا ان یسرق نف سرق انخ لہ من قبل" برادران یوسف سے حکایت کیا گیا ہے۔ اور تاویل کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلام جس میں کلمہ ان واقع ہے اس کے بارے میں یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ کلام کسی عربی آدمی کی زبان پر واقع ہوا ہے اور وہ اس کے ساتھ کلام کرتا ہے۔ بہر حال ان دونوں صورتوں میں کلمہ ان اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے اللہ کے کلام میں واقع ہوتا ہے ان کے علاوہ کسی دوسری جگہ اللہ کے کلام میں واقع نہیں ہوتا اور اذا وہاں استعمال ہوتا ہے جہاں منکلم کو وقوع شرط کا یقین ہوتا ہے۔ الحاصل لفظ ان اور اذا دونوں اس بات میں تو شریک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک شرط فی الاستقبال کے لئے آتا ہے مگر وقوع شرط کے یقین اور عدم یقین میں دونوں مختلف ہیں کہ اذا وقوع شرط کے یقین کے موقع پر استعمال ہوتا ہے اور ان شک کے موقع پر اور با کلمہ تو وہ ان دونوں کے برخلاف شرط فی الماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں مضمون جزا کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتا ہے۔ واما عدم الجزم بلا وقوع سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلمہ ان جس طرح وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے آتا ہے۔ اسی طرح لا وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے بھی آتا ہے اور اذا جس طرح وقوع شرط کے جزم اور یقین کے لئے آتا ہے اسی طرح لا وقوع شرط کے عدم جزم اور عدم یقین کے لئے بھی آتا ہے۔ حاصل یہ کہ لا وقوع شرط کے عدم جزم میں کلمہ ان اور اذا دونوں شریک ہیں اور جب ایسا ہے تو مصنف پر واجب تھا کہ وہ اس کو بھی بیان فرماتے اور یوں کہتے کہ کلمہ ان کی اصل وقوع شرط اور لا وقوع شرط کا عدم جزم ہے اور اذا کی اصل وقوع شرط کا جزم اور لا وقوع شرط کا عدم جزم ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف

کا مقصود ان اور اذا کے درمیان فرق بیان کرنا ہے اور لا و قوع شرط کے عدم جزم میں ان اور اذا دونوں مشترک ہیں لہذا مقام افتراق میں ایک مشترک چیز کو بیان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

وَلِذَاكَ أَى لِأَنَّ أَصْلَ إِنْ عَدَمُ الْجَزْمِ بِالْوُقُوعِ كَانَ الْحُكْمُ التَّادِيَةً
لِكُونِهِ غَيْرَ مَقْطُوعٍ بِهِ فِي الْعَالِيَةِ مَوْقِعًا لِأَنَّ أَصْلَ إِذَا الْجَزْمُ
بِالْوُقُوعِ غَلَبَ لَفْظَ الْمَاضِي بِدَلَالَتِهِ عَلَى الْوُقُوعِ قَطْعًا نَظَرًا إِلَى نَفْسِ
الْلَفْظِ وَإِنْ نُقِلَ هَهُنَا إِلَى مَعْنَى الْأَسْتِقْبَالِ مَعَ إِذَا تَحْوُفًا إِذَا جَاءَتْهُمْ أَى
تَوْمَ مُوسَى الْحَسَنَةَ كَالْحُصْبِ وَالرِّخَاءِ تَالُوا النَّاهِيَةَ أَى هِيَ مُخْتَصَةٌ
بِنَا وَتَحْنُ مُسْتَحَقُّوهَا وَإِنْ لُصِبَتْ سَيِّئَةً أَى جَدْبٌ وَبَلَاءٌ يَغْتَبِرُوا
أَى يَتَشَامُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَعَى فِي جَانِبِ الْحَسَنَةِ
بِلَفْظِ الْمَاضِي مَعَ إِذَا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْحَسَنَةِ الْمَطْلُوقَةَ الَّتِي حُصِّلَتْهَا
مَقْطُوعٌ بِهِ وَبِهَذَا اعْتَرَفَتْ الْحَسَنَةُ تَعْرِيفَ الْجَمْسِ أَى الْحَقِيقَةَ لِأَنَّ
وُقُوعَ الْجَمْسِ كَالْوَجِبِ لِكَثْرَتِهِ وَإِتْسَاعِهِ لِتَحْقِيقِهِ فِي كُلِّ نَوْءٍ بِجِلَابِ
النَّوْعِ وَحِجْمٍ فِي جَانِبِ السَّيِّئَةِ بِلَفْظِ الْمَاضِي مَعَ إِنْ لِمَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ
وَالسَّيِّئَةُ تَادِيَةٌ بِالسَّيِّئَةِ إِلَيْهَا أَى إِلَى الْحَسَنَةِ الْمَطْلُوقَةِ وَبِهَذَا كَثُرَتْ
السَّيِّئَةُ لِئِدُلُّ تَشْكِيرُهَا عَلَى التَّغْلِيلِ.

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی کیوں کہ ان کی اصل عدم جزم بالوقوع ہے اسلئے نادر حکم ان کا موقع ہوگا کیونکہ نادر حکم بالعموم غیر قطعی ہوتا ہے اور اذا کی اصل جو کہ جزم بالوقوع ہے اسلئے اذا کے ساتھ لفظ ماضی کو غلبہ دیدیا گیا کیونکہ فعل ماضی لفظ کے اعتبار سے قطعاً وقوع بردالات کرتا ہے اگرچہ یہاں معنی استقبال کی طرف نقل کر لیا گیا جیسے جب ان کے یعنی قوم موسیٰ کے پاس کوئی اچھی چیز آتی ہے جیسے ہریالی اور فراخی تو کہتے ہیں یہ تو ہمارے لئے ہونا ہی چاہیے تھا یعنی یہ ہمارے ساتھ خاص ہے اور ہم اس کے مستحق ہیں اور اگر ان کو کوئی بد حالی پیش آتی یعنی قحط اور بلا، تو وہ موسیٰ اور ان کے ساتھی مومنین کی خدمت بتلاتے۔ پس جانب حسنہ میں اذا کے ساتھ لفظ ماضی لایا گیا کیونکہ حسنہ سے مراد وہ حسنہ مطلقہ ہے جس کا حصول قطعی ہے اسی وجہ سے حسنہ کو تعریف جنس یعنی حقیقت کے ساتھ معرف لایا گیا کیونکہ جنس کا وقوع اپنی کثرت اور وسعت کی وجہ سے ضروری سا ہوتا ہے اسلئے کہ جنس کا تحقق ہر نوع میں ہوتا ہے برضوان نوع کے اور جانب سیئہ میں ان کے ساتھ لفظ مضارع لایا گیا ہے اس وجہ کہ وجہ سے جو معنی نے اپنے قول

والسینۃ نادرۃ سے ذکر کی ہے اور سینۃ بہ نسبت حسنہ مطلقہ کے نادر الوقوع ہے اسی وجہ سے سینۃ کو نکرہ لایا گیا ہے تاکہ اس کی تنکیر تقلیل پر دلالت کرے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ ان کی اصل چونکہ عدم جزم بالوقوع ہے اسلئے کلمہ ان ایسی جگہ لایا جائیگا جہاں حکم نادر اور قلیل الوقوع ہو اسلئے کہ قلیل الوقوع چیز بالعموم غیر قطعی اور غیر یقینی ہوتی ہے۔ شارح نے فی الغالب کی قید اسلئے ذکر کی ہے تاکہ اس حکم سے یوم قیامت خارج ہو جائے کیونکہ یوم قیامت کا وقوع نادر ہونے کے باوجود یقینی سے اور یوم قیامت کا وقوع نادر اسلئے ہے کہ قیامت صرف ایک بار واقع ہوگی۔ الحاصل حکم نادر بالعموم غیر یقینی اور مشکوک ہوتا ہے اور کلمہ اذا کی اصل چونکہ جزم بالوقوع ہے اسلئے کلمہ اذا بالعموم لفظ ماضی پر دراجل کیا جائیگا لفظ ماضی سے مراد وہ لفظ ہے جو بالوضع زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہو خواہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع بلہ ہو بہر حال اذا اپنے معنی اصلی کے اعتبار سے چونکہ جزم بالوقوع کے لئے ہوتا ہے اس لئے بالعموم اذا کے ساتھ لفظ ماضی لایا جاتا ہے۔ کیونکہ ماضی لفظوں کے اعتبار سے بالیقین وقوع پر دلالت کرتا ہے اگرچہ کلمہ اذا کے ساتھ ماضی، معنی استقبال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور معنی استقبال کی طرف اسلئے منتقل ہو جاتا ہے کہ کلمہ اذا شرطیہ ہے اور اذا شرطیہ ماضی کو مستقبل کی طرف بدل دیتا ہے۔ کلمہ

ان اور اذا دونوں کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے فاذا جاءہم الحسنۃ قالوا اننا نذہ وان نقسم سینۃ یطیروا بموسیٰ ومن معہ یعنی جب قوم موسیٰ کے پاس فرامی آجائے تو کہتے ہیں ہم اس کے مستحق تھے لہذا یہ ہمارے لئے ہونی ہی چاہیے تھی اور اگر ان کو قحط سالی لاحق ہو جائے تو وہ اس کو موسیٰ اور مسلمانوں کی نحوست بتلانے لگتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ نحوست ان کی وجہ سے آئی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اللہ تعالیٰ نے بیان حسنہ کے موقع پر کلمہ اذا کے ساتھ لفظ ماضی کو ذکر کیا ہے اور بیان سینۃ کے موقع پر کلمہ ان کے ساتھ مضارع کو ذکر کیا ہے کیونکہ آیت میں حسنہ سے مراد مطلقہ حسنہ ہے جو کسی نوع کے ساتھ مقید نہیں ہے یہ ہی وجہ ہے کہ آیت میں الحسنۃ تعریف جنس کے ساتھ معرف لایا گیا ہے۔ اور مطلقہ حسنہ کا حصول قطعی اور یقینی ہے اسلئے کہ جنس اپنی ہر نوع میں متحقق ہوتی ہے لہذا جنس کا وقوع اپنی کثرت اور وسعت کی وجہ سے ضروری سا ہوگا اور جو چیز ضروری ہوتی ہے اس کا وقوع قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہذا جنس کا وقوع قطعی اور یقینی ہوگا بر خلاف نوع کے کہ اس کا وقوع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ یہ نوع حاصل نہ ہو بلکہ دوسری نوع حاصل ہو۔ الحاصل جنس کا وقوع قطعی ہوتا ہے اور آیت میں الحسنۃ معرف بلام جنس ہے لہذا حسنہ کا وقوع بھی یقینی ہوگا اور یقینی چیز کو بیان کرنے کے لئے چونکہ لفظ ماضی مع اذا آتا ہے اسلئے آیت میں حسنہ کو بیان کرنے کے لئے لفظ ماضی مع اذا لایا گیا ہے اور آیت میں سینۃ سے مراد چونکہ ایک مخصوص سینۃ یعنی قحط مراد ہے اور بلازمعین مراد ہے اسلئے یہ سینۃ، حسنہ مطلقہ کی بہ نسبت نادر الوقوع ہوگا اور اس کے نادر الوقوع اور قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے ہی اس کو نکرہ لایا گیا ہے کیونکہ تنکیر تقلیل پر دلالت کرتی ہے اور نادر الوقوع

چیز کا حصول چونکہ بالعموم غیر قطعی ہوتا ہے اس لیے اس سیدہ کا حصول بھی غیر قطعی اور غیر یقینی ہوگا اور غیر یقینی چیز کے لیے چونکہ مضارع مع ان لایا جاتا ہے اسلئے آیت میں مذکورہ سیدہ کو بیان کرنے کے لئے مضارع مع ان لایا گیا ہے۔

وَقَدْ تَسَعَّمَلُ إِنَّ فِي مَقَامِ الْجَزْمِ بِوُقُوعِ الشَّرْطِ تَجَاهِلًا كَمَا إِذَا سِيلَ
الْعَبْدُ عَنْ سَيِّدٍ هَلْ هُوَ فِي الدَّارِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ فِيهَا يَقُولُ
إِنْ كَانَ فِيهَا أَخْبِرَكَ فَيَتَجَاهَلُ خَوْفًا مِنَ السَّيِّدِ أَوْ لِعَدَمِ جَزْمِ الْمُخَاطَبِ
بِوُقُوعِ الشَّرْطِ فَيَجْرِي الْكَلَامُ عَلَى سُنَنِ رِغْنِقًا إِذْ كَقَوْلِكَ لِمَنْ يَلِكُ بِكَ
إِنْ صَدَقْتَ فَمَاذَا تَفْعَلُ مَعَ عِلْمِكَ بِأَنَّكَ صَادِقٌ أَوْ تَنْزِيلِهِ أَمْ
لِتَنْزِيلِ الْعَالِمِ بِوُقُوعِ الشَّرْطِ مَنزِلَةَ الْجَاهِلِ لِمُخَالَفَتِهِ مُقْتَضَى الْعِلْمِ
كَقَوْلِكَ لِمَنْ يُؤَدِّي أَبَاكَ إِنْ كَانَ أَبَاكَ فَلَا تُؤَدِّهِ

ترجمہ اور کبھی کلمہ ان کو تجاہلًا جزم بوقوع الشرط کی جگہ میں استعمال کر لیا جاتا ہے جیسا کہ جب غلام سے اس کے آقا کے بارے میں دریافت کیا جائے کہ کیا وہ گھر میں ہے اور غلام کو یقین ہے کہ وہ گھر میں موجود ہے پس غلام کہتا ہے کہ اگر وہ گھر میں ہوا تو میں تجھ کو خبر کروں گا۔ پس غلام آقا کے ڈر سے نادانگی ظاہر کرتا ہے یا مخاطب کو وقوع شرط کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے۔ پس کلام اس کے اعتقاد کے طریق پر جاری ہوتا ہے جیسے تیرا قول اس شخص سے جو تیری تکذیب کرتا ہے اگر میں سچا ہوا تو، تو کیا کریگا۔ باوجودیکہ تمھو کو اپنے سچا ہونے کا یقین ہے یا عالم بوقوع الشرط کو جاہل کے مرتبہ میں اتار لینے کی وجہ سے کیونکہ وہ مقتضی علم کے خلاف کر رہا ہے جیسے تیرا قول اس سے جو اپنے باپ کو تکلیف دے رہا ہے، اگر یہ تیرا باپ ہے تو، تو اس کو تکلیف مت دے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ویسے تو کلمہ ان کی اصل یہ ہے کہ وہ ایسی جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں وقوع شرط کا جزم اور یقین نہ ہو بلکہ محتمل اور مشکوک ہو لیکن کبھی کبھی خلاف اصل ایسی جگہ بھی استعمال کر لیا جاتا ہے جہاں وقوع شرط کا یقین اور جزم ہوتا ہے رہا یہ سوال کہ کلمہ ان خلاف اصل مقام جزم میں کب استعمال ہوگا تو مصنف نے اس کی کئی صورتیں بیان کی ہیں چنانچہ ایک صورت یہ ہے کہ متکلم کو وقوع شرط کا اگر جزم اور یقین ہے لیکن وہ بتفاسط مقام اپنے جہل اور نادانگی کو ظاہر کر کے وقوع شرط کو بصورت شک ذکر کرتا ہے مثلاً ایک غلام جس کو اس کے آقا کی طرف سے یہ ہدایت ہے کہ بغیر میری اجازت کے کسی کو میرے موجود ہونے کی خبر نہ دینا (سے کسی نے سوال کیا "ہل ہونی الدار" کیا وہ یعنی تیرا آقا گھر میں ہے اس غلام کو

اگرچہ اس کے گھر میں ہونے کا جزم اور یقین ہے مگر اس کے باوجود وہ آقا کے خوف سے اپنی نادان قہنی اور جہل ظاہر کرتے ہوئے کلمہ ان استعمال کرتا ہے اور بصورت شک کہتا ہے "ان کان فیہا اجرک" اگر وہ گھر میں ہوا تو تجھ کو خبر دے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ متکلم کو تو وقوع شرط کا جزم اور یقین ہو مگر مخاطب کو نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی مخاطب کے اعتقاد کے مطابق کلام کرتے ہوئے خلاف اصل کلمہ ان استعمال کر لیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص متکلم کی محذوب کرتا ہے یعنی متکلم کے پاس ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے متکلم اس سے کہتا ہے "ان صدقت فماذا تفعل" اگر میں سچا ہوا تو تو کیا کرے گا۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں متکلم کو اگرچہ اپنے سچا ہونے کا یقین اور جزم ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد کے مطابق کلام کرتے ہوئے اس نے خلاف اصل کلمہ ان کا استعمال کیا ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص وقوع شرط کا عالم ہے مگر چونکہ وہ مقتضی علم پر عمل نہیں کرتا بلکہ اس کی مخالفت کرتا ہے اس لئے اس عالم کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر اس کے سامنے کلمہ ان کے ساتھ ایسا کلام مشکوک پیش کیا جاتا ہے جیسا کہ جاہل کے سامنے مثلاً ایک شخص اپنے باپ کو ایذا دیتا ہے اور یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ یہ میرا باپ ہے اسکو ایذا دینا حرام ہے پس چونکہ یہ شخص اپنے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے اس لئے اس کو جاہل کے مرتبہ میں اتار کر "ان کان اباک فلا تؤذہ" کلمہ ان کے ساتھ خلاف اصل کلام کیا جائے گا۔

أَوْ التَّوْبِيخِ أَيْ لَتَعْبِيرِ الْمُخَاطَبِ عَلَى الشَّرْطِ وَتَصْوِيرِ أَنَّ الْمَقَامَ لِاسْتِمَالِ
عَلَى مَا يَفْهَمُ الشَّرْطَ عَنْ أَصْلِهِ لَا يَصْلِحُ إِلَّا لِقَرْنِهِ أَيْ لِفَرْضِ الشَّرْطِ
كَمَا يَفْرَضُ الْمُحَالُ لِقَرْنِهِ مِنَ الْأَعْرَاضِ نَحْوُ أَفْضَرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ أَيْ
أَهْمِلْكُمْ فَتَضْرِبُ عَنْكُمْ الْقُرْآنَ وَمَا فِيهِ مِنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْوَعْدِ
وَالْوَعِيدِ صَفْحًا أَيْ اعْرَاضًا أَوْ لِلْاعْرَاضِ أَوْ مَعْرِضِينَ إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا
مُؤْمِنِينَ فَيَمْنُ قَرَأَ إِنْ يَأْتِي كَثْرَتُهُمْ مُؤْمِنِينَ أَمْرٌ مَقْطُوعٌ بِهِ لَكِنَّ
جَمْعٌ يَلْفِظُ إِنْ لِقَصْدِ التَّوْبِيخِ وَتَصْوِيرِ أَنَّ الْأَسْرَانَ مِنَ الْعَاقِلِ يَجِبُ
أَنْ لَا يَكُونَ إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ وَالتَّقْدِيرِ كَالْمُحَالَاتِ لِاسْتِمَالِ الْمَقَامِ
عَلَى الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّ الْأَسْرَانَ وَمِثْلَ لَا يَتَّبِعُونَ أَنْ يَصُدُّوا عَنِ الْعَاقِلِ
أَصْلًا فَهُوَ بِمِثْلَةِ الْمُحَالِ وَالْمُحَالُ وَإِنْ كَانَ مَقْطُوعًا بَعْدَ دَفْعِهِ
لَكِنَّهُمْ يَسْتَعْمِلُونَ فِيهِ إِنْ لَتَضْرِبُ مَثَلًا مَا لَا قَطْعَ بَعْدَ مَهٍ عَلَى سَبِيلِ
السَّاهِلَةِ وَامْرُءًا الْعَيْنِ لِقَصْدِ التَّكْبِيرِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى تَلْ
إِنْ كَانَ يَلْرَحِبُنِ وَلَدًا فَانَا أَوْلُ الْعَابِدِينَ

ترجمہ

یا تو بیخ کے لئے یعنی مخاطب کو شرط پر عار دلانے کے لئے اور اس بات کی منظر کشی کرنے کے لئے کہ مقام اس کے ان چیزوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو شرط کا اس کی اصل ہی سے قلع مع کر رہی ہیں صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر شرط کو فرض کرنے کی وجہ سے جیسا کہ کسی عرض کی وجہ سے محال کو فرض کیا جاتا ہے جیسے کیا تم سے قرآن کو پھیر دیں یعنی کیا تم کو چھوڑ دیں۔ پس تم سے قرآن اور جو کچھ اس میں امر و نہی، وعد اور وعید ہے۔ پھیر دیں۔ صغماً (مفعول مطلق ہے) یعنی اعراضا (یا مفعول لہ ہے) یعنی للاعراض (یا حال ہے) یعنی عزمینا اگر تم اعراض کرنے والے ہو اس شخص کی قرأت میں جس نے ان کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ پس ان کا سُرف ہونا یقینی امر ہے لیکن لفظ ان لایا گیا ہے تو بیخ کے ارادے سے اور اس بات کو ظاہر کرنے کے لئے کہ عقلمند آدمی کی طرف سے اسراف ضروری ہے کہ نہ ہو مگر محالات کی طرح فرض اور تقدیر کے طریقہ پر کیونکہ مقام ان نشانیوں پر مشتمل ہے جو اس بات پر دال ہیں کہ اسراف ان چیزوں میں سے ہے جس کا عاقل آدمی سے صادر ہونا مناسب نہیں ہے پس وہ محال کے مرتبہ میں ہے اور محال اگرچہ اس کا عدم وقوع یقینی ہے لیکن وہ اس میں کلمہ ان استعمال کرتے ہیں محال کو اس چیز کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے جس کا عدم وقوع یقینی نہ ہو مقابل کو خاموش کرنے کے لئے نرمی اور سہولت کو اختیار کرتے ہوئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول میں آپ کہیے اگر رحمن کے لئے اولاد ہو تو سب سے پہلے عبادت کرنے والا میں ہوں۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کلمہ ان کبھی مقام جزم اور یقین میں تو بیخ کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مقام جزم میں کلمہ ان کبھی اسلئے لاتے ہیں تاکہ مخاطب کو وقوع شرط پر عار دلانی جائے یعنی کلمہ ان لاکر مخاطب کو اس بات پر عار دلانا مقصود ہوتا ہے کہ اس سے شرط کا وقوع ہو رہا ہے اور وہ اس شرط کا معتقد ہے اور اس بات کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ مقام ایسے امور پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جو وجود شرط اور وقوع شرط کے منافی ہیں اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وجود شرط کو محالات کی طرح فرض ہی کیا جاسکتا ہے حاصل یہ کہ شرط کا وقوع یقینی ہے مگر چونکہ مقام ایسے امور پر مشتمل ہے جو امر وجود شرط کے منافی ہیں اور مقام کا ایسے امور پر مشتمل ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ شرط کا وجود اور وقوع محال ہے اسلئے جس طرح محال کو فرض کیا جاتا ہے اسی طرح اس شرط کے وقوع کو بھی فرض کیا گیا ہے اور محال کو فرض کرنا کسی نہ کسی فرض کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً مقابل کو خاموش کرنے کے لئے یا اس پر الزام قائم کرنے کے لئے یا کلام میں مبالغہ پیدا کرنے کے لئے اسی طرح یہاں شرط کے وقوع کو اسلئے فرض کیا گیا ہے تاکہ مخاطب کو وقوع شرط پر عار دلانی جائے۔ مثلاً باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "انفرب عنکم الذکر صغماً ان کنتم تو ما مسرفین" شارح نے انہمکم فنغرب عبارت نکال کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ فنغرب کا فار عاطف ہے اور معطوف علیہ نہمکم مقدر ہے اور ہمزہ استفہام اسی جملہ مقدرہ یعنی نہمکم پر داخل ہے۔ صغماً کے بعد اعراض کا لفظ لاکر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ آیت میں صغاً اعراض کے معنی میں ہے اور ترکیب میں مفعول مطلق واقع ہے یا مفعول لہ واقع ہے یا حال

واقع ہے۔ فیمن قراء ان بالکسر کہہ کر شارح فرما رہے ہیں کہ یہ آیت وقوع شرط پر عار دلانے کی مثال اس وقت ہوگی جبکہ ان حضرات کی قرأت کو اختیار کیا جائے جنہوں نے ان کنتم میں ان کو کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ شرطیہ ہوگا اور اس کا جواب محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی۔ ان کنتم تو اس مرتبہ فیمن فغضب عنکم الذکر اور اگر ان کو فتح کے ساتھ پڑھا جائے جیسا کہ بعض قراء کا خیال ہے تو اس صورت میں یہ آیت وقوع شرط پر عار دلانے کی مثال نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں یہ لغزب کا مفعول نہ ہوگا اور معنی ہونگے لائن کنتم تو اس مرتبہ میں یہ خیال رہے کہ فتح کی صورت میں صغیراً مفعول مطلق ہوگا یا حال ہوگا مفعول نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک فعل کے لئے مفعول نہ متعدد نہیں ہوتا ہے۔ الحاصل قرأت بالکسر کی صورت میں مثال کی توجیہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر تم مسرف ہو اور اللہ کی کتاب اور آیات کا استہزاء کرنے والے ہو تو کیا تم تم کو چھوڑ دینا اور قرآن اور جو کچھ قرآن میں ہے اس کو تم سے روک لیں "ایسا نہیں ہوگا" ملاحظہ فرمائیے کفار کا مسرف ہونا ایک یقینی امر ہے مگر اس کے باوجود ان کے اسراف کو بیان کرنے کے لئے حق جل مجدہ نے کلمہ ان ذکر کیا ہے کیونکہ یہاں کفار کو وقوع شرط یعنی وقوع اسراف پر عار دلانا مقصود ہے اور یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ چونکہ مقام ایسے دلائل اور آیات پر مشتمل ہے جو اس بات پر دال ہیں کہ عاقل آدمی سے اسراف کا صادر ہونا بمنزلہ محال کے ہے اسلئے یہاں اسراف کو محال کی طرح فرض ہی کیا جا سکتا ہے پس یہاں اسراف کفار اگرچہ یقینی ہے مگر ان کو اس کے وقوع پر عار دلانے کے لئے کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے۔

والحال ان کان مقطوعاً فیہ سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ ہے کہ شارح نے فرمایا ہے کہ اسراف کفار محال کے مرتبہ میں ہے اور محال وہ کہلاتا ہے جس کا عدم وقوع یقینی ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ ان اس جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں وقوع شرط اور عدم وقوع شرط دونوں کا یقین نہ ہو یعنی نہ وقوع شرط یقینی ہو اور نہ عدم وقوع شرط یقینی ہو بلکہ دونوں کا احتمال ہو پس جب یہ بات ہے تو اسراف کفار (جو محال کے مرتبہ میں ہے) کو بیان کرنے کے لئے کلمہ ان استعمال نہ کرنا چاہیے تھا حالانکہ مذکورہ آیت میں اسراف کفار کو بیان کرنے کے لئے کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ محال کا عدم وقوع چونکہ یقینی ہے اسلئے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے محال کلمہ ان کا محل نہیں ہے یعنی محال کو بیان کرنے کے لئے کلمہ ان کا استعمال نہیں ہوتا ہے لیکن کبھی کبھی محال کو مشکوک (جس کا نہ عدم یقینی ہوتا ہے اور نہ وجود) کے مرتبہ میں اتار کر اس کے لئے کلمہ ان استعمال کر لیا جاتا ہے اور ایسا اسلئے کیا جاتا ہے تاکہ مخاطب کی باگ کو ڈھیلا کر کے اور اس کے ساتھ نرمی کا معاملہ کر کے اس کو خاموش اور عاجز کیا جاسکے جیسے باری تعالیٰ کے قول "قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین" میں یہی صورت اختیار کی گئی ہے اس طور پر کہ رحمن یعنی بارہ تعالیٰ کے لئے ولد کا ہونا محال ہے لیکن اس محال کو جس کا عدم وقوع یقینی ہے مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے مشکوک کے مرتبہ میں اتار دیا گیا اور اس میں کلمہ ان استعمال کر لیا گیا۔ اسی طرح "وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتو بسورۃ من مغلہ"

میں قرآن پاک کا محل ریب ہونا محال ہے اس کا عدم وقوع یقینی ہے مگر مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے ان کو ڈھیل دیکر اس محال کو مشکوک کے مرتبہ میں اتار دیا گیا اور پھر اس میں کلمہ ان استعمال کیا گیا۔

أَوْ تَعْلِيْبٍ غَيْرِ الْمُتَّصِفِ بِهِ أَيْ بِالشَّرْطِ عَلَى الْمُتَّصِفِ بِهِ كَمَا إِذَا كَانَ الْعِيَامُ
قَطْعِيًّا الْحُصُولِ لِزَيْدٍ غَيْرِ قَطْعِيٍّ يَعْمُرُ وَتَقُولُ لَهُمَا إِنْ قُمْنَا كَانَ كَذَا
وَقَوْلُهُ تَعَالَى لِلْمُحَاطَبَيْنِ الْمُرْتَابَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا
يَحْتَمِلُهَا أَيْ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِلشَّوْبِ بَيْنَهُمَا وَالتَّصْوِيرُ الْمَذْكُورُ وَأَنْ يَكُونَ
لِتَعْلِيْبٍ غَيْرِ الْمُرْتَابَيْنِ عَلَى الْمُرْتَابَيْنِ لِأَنَّهُ كَانَ فِي الْمُحَاطَبَيْنِ مَنْ يَعْرِضُ
الْحَقَّ وَإِنَّمَا يُكْرَهُ عِنْدَ إِجْعَالِ الْحَبِيْعِ كَأَنَّهُ كَالِإِثْيَابِ لَهُمْ.

ترجمہ یا غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کے لئے جیسا کہ جب قیام زید کے لئے قطعی اور یقینی طور پر حاصل ہو (اور) عمرو کے لئے غیر یقینی طور پر پھر تو ان دونوں سے کہے ان قمتا کان کذا (اگر تم دونوں کھڑے ہوئے تو ایسا ہوگا) اور شک کرنے والے مخاطبین کے لئے باری تعالیٰ کا قول وان گنتم فی ریب مازلنا علی عبدنا (اگر تم لوگ قرآن پاک سے متعلق شک میں ہو) دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی تو بیخ اور تصویر مذکور کا احتمال رکھتا ہے اور اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کے لئے ہو کیونکہ مخاطبین میں ایسے لوگ بھی تھے جو حق پہچانتے تھے لیکن عناداً انکار کرتے تھے۔ پس باری تعالیٰ نے سب کو ایسا بنا دیا کہ ان کے لئے ارباب و شک نہیں ہے۔

تشریح او کے ذریعہ متن کی سالبہ عبارت عدم جزم پر عطف کیا گیا ہے اور اس عبارت سے مصنف دکا مقصد یہ ہے کہ کلمہ ان کو مقام جزم اور یقین میں کبھی اس وقت استعمال کیا جاتا ہے جب غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینا مقصود ہو یعنی ایک چیز کا شرط کے ساتھ اتصاف یقینی اور قطعی ہو یعنی یقینی طور پر متصف بالشرط ہو اور ایک چیز کا شرط کے ساتھ اتصاف یقینی نہ ہو بلکہ مشکوک ہو یعنی غیر متصف بالشرط ہو اور اس اتصاف میں شک ہو پس پہلی چیز یعنی متصف بالشرط کلمہ ان کے استعمال کا موقع نہیں ہے مگر دوسری چیز یعنی غیر متصف بالشرط کلمہ ان کے استعمال کا موقع ہے ایسی صورت میں متکلم غیر متصف بالشرط کو بالشرط پر غلبہ دیکر اور دونوں کو غیر متصف بالشرط سمجھ کر کلمہ ان استعمال کر لیتا ہے حالانکہ متصف بالشرط کے اعتبار سے یہ مقام جزم اور یقین ہے مثلاً زید کے لئے قیام کا حصول قطعی اور یقینی ہو اور عمرو کے لئے قطعی نہ ہو بلکہ مشکوک ہو اور پھر متکلم عمرو کو زید پر غلبہ دیکر یوں کہے "ان قمتا کان کذا" ملاحظہ فرمائیے یہاں کلمہ ان غیر متصف بالشرط کو متصف بالشرط پر غلبہ دینے کے لئے مقام جزم میں استعمال کیا گیا ہے۔

مصنف کتاب فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول «وان کنتم فی ریب ما نزلنا علی عبدنا» دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس جگہ کلمہ ان مخاطبین یعنی کفار کو وقوع شرط (وقوع ریب) پر مدار لانے کے لئے ہو اور اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہو کہ ریب کا صدور اور وقوع محال کے مرتبہ میں ہے لہذا مخاطبین کو خاموش کرنے کے لئے محال کی طرح اس کو فرض ہی کیا جاسکتا ہے اور اس آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیکر سبکو غیر مرتابین سمجھ کر ان کے لئے کلمہ ان استعمال کر لیا گیا ہو۔ شارح نے عہد رسالت میں بعض مخاطبین کے غیر مرتاب ہونے پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ عہد رسالت میں بعض لوگ ایسے تھے جو حق کو پہچانتے تھے اور یہ جانتے تھے کہ قرآن پاک کلام الہی اور موحی من اللہ ہے مگر ازراہ عناد اس کا انکار کرتے تھے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول «فانہم لایکذبونک» و لکن الظالمین آیات الشرحی و کن وان فریقانہم لیکتوں الحق وہم یسلون سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

وہُمَا بَحْثٌ وَهُوَ آتَةٌ إِذَا جُعِلَ الْجَمِيعُ بِمَنْزِلَةٍ غَيْرِ الْمُرْتَابِينَ كَانَ الشَّرْطُ قَطْعِيًّا اللَّادُ قَوْعٌ فَلَا يَصِيحُّ اسْتِعْمَالُ اِنْ فِيهِ كَمَا إِذَا كَانَ قَطْعِيًّا الْوُقُوعُ لِأَنَّهَا إِنَّمَا اسْتَعْمَلُ فِي الْمَعَانِي الْمُحْتَمَلَةِ السُّكُوتُ وَكَيْسَ الْمَعْنَى هَهُنَا عَلَى حُدُوثِ الْأَمْرِ تِيَابِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ وَلِهَذَا زَعَمَ الْكُوفِيُّونَ اِنْ اِنْ هَهُنَا بِمَعْنَى اِذْ وَنَصَّ الْمُبْرَدُ وَالرَّجَبُاجُ عَلَى اَنْ اِنْ لَا تَقْلِبُ كَانَ اِلَى مَعْنَى اَلْاِسْتِقْبَالِ بِقُوَّةِ دَلَالَتِهِ عَلَى مَعْنَى الْمَضِيِّ فَمَجَرَّدُ التَّغْلِيْبِ لَا يُصَوِّغُ اسْتِعْمَالُ اِنْ هَهُنَا بَلْ لَا بُدَّ مِنْ اَنْ يُعَالَ لَبَاغِلِبَ صَاوِرَ الْجَمِيعِ بِمَنْزِلَةٍ غَيْرِ الْمُرْتَابِينَ وَصَاوِرَ الشَّرْطِ قَطْعِيًّا اَلْاِسْتِعْمَالِ وَاسْتِعْمَالُ فِيهِ اِنْ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ وَالتَّغْلِيْبِ لِتَلْتَكَلِّبُ وَالْاَلْتِرَامِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَاِنْ اَمْسُوا بِسَبُلِ مَا اَمْسَتْمْ بِهِ فَقَدْ اِهْتَدَوْا وَقُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ لَوْلٰهُمْ لَسَدْنَا اَوَّلَ الْعٰبِدِيْنَ

ترجمہ اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ جب سبکو غیر مرتابین کے مرتبہ میں بنا دیا گیا تو شرط کا لا وقوع قطعی ہو گیا۔ لہذا اس میں کلمہ ان کا استعمال کرنا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ (کلمہ ان کا استعمال کرنا اس وقت صحیح نہیں ہوتا) جبکہ شرط کا وقوع قطعی ہو کیونکہ کلمہ ان معانی متعلقہ مشکوکہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہاں آئندہ زمانہ میں شک پیدا ہونے کے کوئی معنی نہیں ہے اسی وجہ سے اہل کوفہ نے کہہ دیا کہ کلمہ ان یہاں کلمہ اذ کے معنی میں ہے اور مبرد اور رجباج نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کلمہ ان کا استعمال مستقبل کے معنی کی طرف نہیں بدلتا ہے کیونکہ ان کی دلالت ماضی کے معنی پر قوی ہے پس یہاں صرف تغلیب کلمہ ان کے

استعمال کو صحیح نہیں کرتی ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ جب تمام لوگ غیر مرتاب ہو گئے اور شرط کا انخفاء اور لا وقوع قطعی ہو گیا تو اس میں کلمہ ان بطریق فرض مقابل کو خاموش کرنے کے لئے اور اس پر اِزَام قائم کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ”فان آمنوا بلس ما آمنتم بہ فقد اهدوا“ اور ”قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین“ میں ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی پر اعتراض ہے یعنی آیت ”ان کنتم فی ریب“ میں یہ کہنا کہ غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کے لئے کلمہ ان کا استعمال کیا گیا ہے محل اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ عہد رسالت میں بعض کفار قطعی طور پر مرتاب تھے یعنی قرآن پاک کے کلام الہی ہونے میں قطعی طور پر شک کرنے والے تھے اور بعض کفار قطعی طور پر غیر مرتاب تھے ان کا انکار محض عناد کی وجہ سے تھا پس جب غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیدیا گیا تو وہ سب غیر مرتابین ہو گئے یعنی ان سے عدم صدور ریب اور لا وقوع ریب یعنی ہو گیا اور یقین کے موقع میں خواہ وقوع کا یقین ہو خواہ لا وقوع کا کلمہ ان استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ کلمہ ان شک اور احتمال کے موقع میں استعمال کیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت مذکورہ میں غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دینے کی وجہ سے کلمہ ان کا استعمال صحیح نہ ہوگا۔

دیسں المعنی ہمتا سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ کلمہ ان اس فعل ماضی کو جس پر داخل ہوتا ہے استقبال کے معنی میں کر دیتا ہے لہذا اس آیت میں حدوث ارتباب زمانہ مستقبل میں ہوگا اور امور مستقبلہ مشکوک ہوتے ہیں یعنی ان میں وقوع اور عدم وقوع دونوں کا احتمال ہوتا ہے اگرچہ یہاں باری تعالیٰ متکلم اور مخاطب ہیں اور باری تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے شک محال ہے لیکن اس سے قطع نظر کہ متکلم کون ہے کلام مستقبل مشکوک ہوتا ہے۔ الحاصل یہاں بھی حدوث ارتباب مشکوک ہوگا اور مشکوک چیز کو بیان کرنے کے لئے چونکہ کلمہ ان استعمال ہوتا ہے اسلئے یہاں کلمہ ان کا استعمال صحیح ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب دینے ہوئے فرمایا ہے کہ آیت ان کنتم میں حدوث ارتباب فی المستقبل نہیں ہے کیونکہ کلمہ ان شرطیہ فعل ماضی کو استقبال کے معنی میں اس وقت کرتا ہے جبکہ وہ فعل ماضی کان نہ ہو اور اگر وہ فعل ماضی کان ہو تو کلمہ ان اسکو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ مہر اور زجاج جیسے ائمہ نحو نے فرمایا ہے کہ کلمہ ان فعل ماضی کان کو استقبال کے معنی میں نہیں کرتا ہے کیونکہ کان کی دلالت ماضی کے معنی پر قوی ہوتی ہے کلمہ ان کے کان پر داخل ہونے کی وجہ سے یہاں چونکہ حدوث ارتباب فی المستقبل ممکن نہیں ہے اسی لئے اہل کوفہ نے کہا ہے کہ یہاں آیت میں کلمہ ان اذ کے معنی میں ہے نہو والتغلیب سے شارح نے بحث سابق (ثم ہنسنا بحث) کا اعادہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عہد رسالت میں بعض کفار قطعی طور پر مرتاب تھے اور بعض قطعی طور پر غیر مرتاب تھے پس ایسی صورت میں اگر غیر مرتابین کو مرتابین پر غلبہ دیکر سبکو غیر مرتاب سمجھ لیا جائے تو سب قطعی طور پر غیر مرتاب ہونگے یعنی ان سب سے رب کا علم صدقاً

اور عدم وقوع یقینی ہوگا اور یقین کے موقع میں کلمہ ان کا استعمال صحیح نہیں ہوتا ہے لہذا یہاں محض تغلیب کی وجہ سے کلمہ ان کے استعمال کو صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہوگا کہ جب سب لوگ غیر مرتابین کے مرتبہ میں ہوں گے اور شرط یعنی ارتباب کا عدم وقوع قطعی اور یقینی ہو گیا تو مقابل کو ما موش کرنے اور اس پر الزام قائم کرنے کے لئے فرض محال کے طریقہ پر کلمہ ان کا استعمال کیا گیا یعنی ریب جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہے اسکو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور کلمہ ان استعمال کیا گیا حاصل یہ کہ یہاں دو تہزینیں ہیں ایک تو تغلیب کی وجہ سے مرتابین کو غیر مرتابین کے مرتبہ میں اتارنا۔ دوم ریب جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہے اس کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتارنا۔ جس کا عدم وقوع یقینی اور وقوع محال ہو اس کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتارنے اور بطریق فرض اس میں کلمہ ان استعمال کرنے کی دو مثالیں شارح علیہ الرحمہ نے ذکر کی ہیں پہلی مثال باری تعالیٰ کا قول ”فَاَنْ اَسْمَاُ بِمِثْلِ مَا آتَيْتُمْ بِفِدَاِ سِتْرٍ اَوْ اَسْمَاُ“ ہے۔ ترجمہ اگر وہ ایمان لائے اس کے مثل پر جس پر تم ایمان لائے ہو تو وہ راہ یاب ہو گئے۔ مسلمانوں کو مخاطب کر کے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ لوگ جو تمہارے دین پر نہیں ہیں حقیقت میں تمہارے دین اور تمہاری کتاب (قرآن) کے مماثل پر ایمان لے آئے تو وہ راہ یاب ہو جائیں گے اور یہ بات مسلم ہے کہ اسلام کے علاوہ دین حق کا ہونا اور قرآن کے علاوہ کتاب حق کا ہونا محال ہے پس آیت میں اس محال اور قطعی الانتفاء کو مشکوک فیہ میں اتار لیا گیا اور علی سبیل الفرض اس میں کلمہ ان استعمال کر لیا گیا۔ دوسری مثال قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدین ہے اس طور پر کہ رحمن کے لئے ولد کا ہونا محال ہے اور اس کا عدم وقوع یقینی ہے پس اس قطعی الانتفاء اور محال کو مشکوک فیہ کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور بطریق فرض اس میں کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے۔

وَالْتغْلِبُ بَابٌ وَاسِعٌ يُجْرَى فِي فُنُونٍ كَثِيرَةٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَكَانَتْ مِنْهُ
الْقَائِنِينَ غَلِبَ الذِّكْرُ عَلَى الْاُنْثَى بِأَنَّ الْجُرْيَ الصِّفَةُ الشَّرَكَةُ بَيْنَهُمَا
عَلَى طَرِيقَةِ اجْتِرَاحِهَا عَلَى الذِّكْرِ خَاصَّةً فَإِنَّ الْفُنُونَ مِمَّا يُوصَفُ بِهِ
الذِّكُورُ وَالْاُنْثَى وَالْكَفْظُ قَائِنِينَ إِشْتِمَاً يُجْرَى عَلَى الذِّكْرِ فَكُورًا فَقَطْ
وَ مَعْوُ كَوَلِبِهِ تَعَالَى بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ يَجْهَلُونَ غَلِبَ جَانِبِ الْمَعْنَى عَلَى جَانِبِ
الْفُظُولِ لِأَنَّ الْقِيَاسَ يَجْمَعُونَ بِنَاءِ الْعَيْبَةِ لِأَنَّ الصَّيْرَةَ عَائِدَةٌ إِلَى قَوْمٍ وَفُظْ
الْغَائِبِ لِيَكُونَ مِنْهُ إِشْتِمَاً مُظْهِرًا لِكَيْفِهِ فِي الْمَعْنَى عِبَارَةً عَنِ الْمُخَاطَبِينَ
فَعَلِبَ جَانِبِ الْخُطَابِ عَلَى جَانِبِ الْعَيْبَةِ.

ترجمہ اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو بہت سے فنون میں جاری ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول

دکانت من القانتین (اس میں) مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیا گیا اس طور پر کہ ان دونوں میں جو صفت مشترک ہے اس کو (مؤنث پر) اسی طرح جاری کیا گیا ہے جس طرح وہ مذکر پر جاری ہوتی ہے کیونکہ قنوت ان چیزوں میں سے ہے جس کے ساتھ مذکر اور مؤنث دونوں کو متصف کیا جاتا ہے لیکن لفظ قانتین صرف مذکر پر جاری ہوتا ہے اور جیسے باری عز اسمہ کا ارشاد ہے بل انتم قنوتاً تجملون (ایں) جانب معنی کو جانب لفظ پر غلبہ دیا گیا ہے اسلئے کہ قیاس یا غیبت کے ساتھ تجملون ہے کیونکہ ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم ام ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب ہے لیکن معنی مخاطبین مراد ہیں پس جانب خطاب کو جانب غیبت پر غلبہ دیدیا گیا۔

تشریح

تغلیب کہتے ہیں دو معلوموں میں سے ایک کو دوسرے پر اطلاق لفظ میں ترجیح دینا یعنی اگر ایک معلوم کو تعبیر کرنے کے لئے ایک لفظ ہو اور ایک کو تعبیر کرنے کے لئے دوسرا لفظ ہو پھر ایک معلوم کو دوسرے معلوم پر ترجیح دیکر دونوں کو ایک لفظ سے تعبیر کر دیا گیا ہو تو یہ تغلیب کہلائے گی۔

بہر حال مصنف فرماتے ہیں کہ تغلیب کا باب بہت وسیع ہے کسی ایک نوع کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مختلف قسم کی تراکیب اور اسالیب میں تغلیب جاری ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ قول دکانت من القانتین میں مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیا گیا ہے اس طور پر کہ قنوت مذکر کی بھی صفت واقع ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے رجل قانت۔ اور مؤنث کی بھی صفت واقع ہوتا ہے چنانچہ امرأة قانتہ کہا جاتا ہے۔ الحاصل قنوت اسی صفت ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں کے درمیان مشترک ہے لیکن قانتین یعنی وآء نون اور یاء نون کے ساتھ صیغہ جمع مذکر کے لئے آتا ہے مؤنث کے لئے نہیں آتا مؤنث کے لئے نوالف، تاء کے ساتھ آتا ہے مگر اس کے باوجود مذکر کو مؤنث پر غلبہ دیکر قانتین مذکر کے صیغہ کا جس طرح ذکور اور مردوں پر اطلاق کیا گیا ہے اسی طرح حضرت مریم علیہا السلام جو ایک عورت ہیں ان پر بھی اطلاق کیا گیا ہے اسی طرح باری تعالیٰ کے قول بل انتم قوم تجملون میں جانب معنی کو جانب لفظ پر غلبہ دیا گیا اور جانب معنی کی رعایت کرتے ہوئے خطاب اور حاضر کا صیغہ استعمال کر لیا گیا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ یہاں قیاس اس بات کا مقتضی ہے کہ تجملون غائب کا صیغہ ہونا چاہیے کیونکہ اس کی ضمیر لفظ قوم کی طرف راجع ہے اور لفظ قوم اسم ظاہر ہونے کی وجہ سے غائب ہے اور غائب کے لئے ضمیر غائب لائی جاتی ہے نہ کہ ضمیر خطاب لہذا تجملون یا غیبت کے ساتھ ہونا چاہیے تھا لیکن معنی کے اعتبار سے قوم سے مخاطب مراد ہیں یعنی اس جگہ قوم کا مدلول ذوات مخاطبہ ہیں اس طور پر کہ قوم انتم کی خبر ہے اور خبر مبتداء پر معمول ہوتی ہے اور معنی مبتداء کا عین ہوتی ہے یعنی جو مدلول مبتداء کا ہوتا ہے وہی خبر کا بھی مدلول ہوتا ہے پس جس طرح انتم خطاب ہے اسی طرح معنی اور مدلول کے اعتبار سے قوم بھی مخاطب ہوگی غائب نہ ہوگی۔ حاصل یہ کہ قوم کی دو جہتیں ہیں جہت غیبت اور جہت خطاب۔ اول تو لفظوں کے اعتبار سے ہے اور دوم معنی کے اعتبار سے پس جہت خطاب کو جہت غیبت پر اور جہت معنی کو جہت لفظ پر ترجیح اور غلبہ دیکر تجملون صیغہ خطاب استعمال کیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ جہت خطاب اور

جہت معنی کو ترجیح کیوں دی گئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ خطاب، نسبت کی بہ نسبت اشرف اور اول ہوتا ہے اور معنی کی جانب لفظ کی جانب کے مقابلہ میں اقویٰ اور اکل ہوتی ہے۔

وَمِنْهُ أَمَى مِنَ التَّغْلِيْبِ أَبَوَانِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ وَنَحْوِهِمَا كَالْعُمَرَيْنِ لِأَيِّ بَكْرٍ وَعُمَرَ
وَالْقَمَرَيْنِ لِلشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَذَلِكَ بِأَنَّ يُغْلَبُ أَحَدُ الْمَصَاحِبِينَ أَوْ الْمُنْتَازِعِينَ
عَلَى الْآخَرَ بِأَنَّ يُجْعَلَ الْآخَرُ مُتَّفِقًا لَهُ فِي الْأَسْمَاءِ ثُمَّ يُنْتَبِئُ ذَلِكَ الْأَسْمَاءُ وَيُقَصَّدُ
إِلَيْهِمَا جَمِيعًا فَمِثْلُ أَبَوَانِ لَيْسَ مِنْ قِبَلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَكَانَتْ مِنَ الْقَائِمَتَيْنِ
كَمَا تَوَهَّمَتْ بَعْضُهُمْ لِأَنَّ الْأَبَوَةَ لَيْسَ صِفَةً مُشْتَرَكَةً بَيْنَهُمَا كَالْقُنُوتِ
فَالْحَاصِلُ أَنَّ مُخَالَفَةَ الظَّاهِرِ فِي مِثْلِ الْقَائِمَتَيْنِ مِنْ جِهَةِ الْهَيْئَةِ وَالضَّيْعَةِ
وَفِي مِثْلِ أَبَوَانِ مِنْ جِهَةِ الْمَادَةِ وَجَوْهَرِ اللَّفْظِ بِالْكَلِمَةِ

ترجمہ

اور تغلیب کے قبیلہ سے ابوان ماں باپ کے لئے ہے اور اس کے مثل جیسے عمرین، ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اور قرین، چاند اور سورج کے لئے ہے اور اس تغلیب کی صورت یہ ہے کہ دو مصاحب یا دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر غلبہ دیا جائے۔ اس طور پر کہ دوسرے کو اسم میں اس کا متفق کر دیا جائے پھر اس اسم کو تشبیہ بنا کر ذکر کیا جائے اور دونوں کا ارادہ کیا جائے پس ابوان باری تعالیٰ کے قول و کان من القائمتین کے قبیل سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا ہے اسلئے کہ ابونت ایسی صفت نہیں ہے جو ماں باپ کے درمیان مشترک ہو جیسا کہ قنوت صفت مشترکہ ہے پس حاصل یہ ہے کہ قائمتین میں ظاہر کی مخالفت، ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے اور ابوان میں مادہ اور جوہر لفظ کے اعتبار سے ہے بالکلیمہ۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ تغلیب کے قبیلہ سے ابوان بھی ہے جو ماں اور باپ کے لئے ہے اور عمرین بھی ہے جس سے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ مراد ہیں اور قرین بھی ہے جو چاند اور سورج کے لئے بولا جاتا ہے اور اس تغلیب کی صورت یہ ہے کہ دو مصاحب چیزوں میں سے ایک کو یا دو متشابہ چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر اس طرح غلبہ دیا جائے کہ دوسری چیز کو پہلی کے نام اور اسم میں موافق کر لیا جائے اور پھر اس اسم کا تشبیہ بنا کر ذکر کر دیا جائے یعنی بصورت تشبیہ اس اسم کا دونوں پر اطلاق کیا جائے اور اس اسم سے دونوں کا ارادہ کیا جائے مثلاً اب اور ام میں ام کو اسم میں اب کے موافق کیا گیا یعنی ام کے لئے بھی اب ہی کا لفظ تجویز کیا گیا اور پھر اب کا تشبیہ لاکر ابوان ذکر کیا گیا اور ابوان سے باپ اور ماں دونوں کا ارادہ کیا گیا۔ اسی طرح عمرین اور قرین کا حال ہے علامہ تفتازانیؒ

فرماتے ہیں کہ ابوان، وکانت من القانتین کے قبیلہ سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے یعنی جس طرح کی تغلیب قانتین میں ہے ابوان میں اس طرح کی تغلیب نہیں ہے اسلئے کہ قنوت ایسی صفت ہے جو مذکر اور مؤنث دونوں میں مشترک ہے یعنی قنوت مذکر کی صفت بھی واقع ہوتا ہے (رجل قانت) اور مؤنث کی صفت بھی واقع ہوتا ہے (امراة قانتة) لیکن ابوت (باپ ہونا) ماں اباب کے درمیان صفت مشترک نہیں ہے اسلئے کہ ابوت باپ کی صفت تو واقع ہوتا ہے۔ ماں کی صفت واقع نہیں ہوتا۔ حاصل یہ کہ قانتین میں مخالفت ظاہر ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ہے یعنی مذکر اور مؤنث ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مخالف ہیں کہ مذکر کی ہیئت قانتین سے اور مؤنث کی ہیئت قانتات ہے اور قانتین اور قانتات کی ہیئت میں مخالفت اور تغاؤر ظہر من الشمس ہے لیکن مادہ اور ذات لفظ کے اعتبار سے کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ مذکر اور مؤنث دونوں کی صفت قنوت واقع ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ابوان کہ اس میں مذکر اور مؤنث ہیئت اور صیغہ کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور مادہ اور ذات لفظ کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ ہیئت کے اعتبار سے اسلئے کہ اب کے صیغہ جمع کی ہیئت آبار ہے اور ام کے صیغہ جمع کی ہیئت انہات ہے اور مادہ کے اعتبار سے اسلئے کہ اب کا مادہ ام کے مادہ کا غیر ہے۔

وَلِكُونَهُمَا أَمَىٰ إِنْ وَإِذَا تَعْلِيْقِ أَمْرٍ هُوَ حُصُولُ مَضْمُونِ الْجَزْءِ بَعْضِهِ يَعْزِي
حُصُولِ مَضْمُونِ الشَّرْطِ فِي الْأَسْتِقْبَالِ مُتَعْلِقٌ بِغَيْرِهِ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ يُجْعَلُ
حُصُولُ الْجَزْءِ مُتَرْتِبًا وَمُتَعَلِّفًا عَلَى حُصُولِ الشَّرْطِ فِي الْأَسْتِقْبَالِ وَلَا يُجَوِّزُ
أَنْ يَتَعْلَقَ بِتَعْلِيْقِ أَمْرٍ كَانَ التَّعْلِيْقُ إِنَّمَا هُوَ فِي زَمَانِ التَّكْلِيفِ لَا فِي الْأَسْتِقْبَالِ
الْأَثَرِي أَنَّهُ إِذَا قُلْتَ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاسْتُقْبَلْتُ حُرٌّ فَقَدْ عَلِمْتُ فِي هَذِهِ
لِمَا لَمْ يَكُنْ حُرٌّ بِنَيْتِهِ عَلَى دُخُولِ الدَّارِ فِي الْأَسْتِقْبَالِ كَانَ كُلُّ مَنْ جُئِلَ كُنَّ
مِنْهُمَا أَمَىٰ مِنْ إِنْ وَإِذَا يَعْزِي الشَّرْطِ وَالْجَزْءِ بَعْضُهُ اسْتِقْبَالِيَّةٌ أَمَّا
الشَّرْطُ فَلِأَنَّهُ مَضْمُونُ الْحُصُولِ فِي الْأَسْتِقْبَالِ فَيَسْتَنْبِغُ نِيَّتَهُ وَمُضِيَّتَهُ
وَأَمَّا الْجَزْءُ فَلِأَنَّ حُصُولَهُ مُتَعَلِّقٌ عَلَى حُصُولِ الشَّرْطِ فِي الْأَسْتِقْبَالِ وَ
يَسْتَنْبِغُ تَعْلِيْقَهُ حُصُولِ الْمَصَادِقِ الثَّابِتِ عَلَى حُصُولِ مَا يَحْصُلُ فِي السُّقْبَالِ

اور اس لئے کہ وہ دونوں یعنی إِنْ اور إِذَا ایک امر یعنی مضمون جزاء کے حصول کو آئندہ زمانہ میں اس کے علاوہ پر یعنی آئندہ زمانہ میں مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے ہیں۔ فی الاستقبال غیرہ سے متعلق ہے بایں معنی کہ حصول جزاء کو حصول شرط فی الاستقبال پر مرتب اور

ترجمہ

معلق کیا جاتا ہے اور (فی الاستقبال) تعلق امر سے متعلق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ تعلق زمانہ تکلم میں ہوتی ہے نہ کہ زمانہ استقبال میں کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جب تو نے ان دخلت الدارفانت جز کہا تو تو نے اس وقت میں اس کی آزادی کو معلق کیا ہے آئندہ زمانہ میں اس کے گھر میں داخل ہونے پر ان اور اذاکے ہر دو جملوں یعنی شرط اور جزاء میں سے ہر ایک فعلیہ استقبالیہ ہوگا بہر حال شرط تو اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے لہذا اس کا ثابت ہونا اور ماضی ہونا منسحب ہوگا اور بہر حال جزاء تو اس کا حصول، حصول شرط فی الاستقبال پر معلق ہے اور حاصل شدہ اور ثابت شدہ کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی منسحب اور محال ہے۔

تشریح

اس جگہ فاضل مضاف نے علت (لکوہنما) کو معلول (کان کل من جلیقی الخ) پر مقدم کیا ہے حالانکہ ترتیب میں معلول پہلے مذکور ہوا ہے اور علت بعد میں اس کی وجہ یہ ہے تاکہ حکم معلول اول و اولہ میں ماسح کے ذہن میں واقع ہو جائے کیونکہ وہ حکم معلول جو اول و اولہ میں ماسح کے ذہن میں واقع ہوتا ہے اس حکم کی نسبت اثبت اور اوقع فی النفس ہوتا ہے جس کی علت کا انتظار کیا جاتا ہو اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ ان اور کلمہ اذادونوں چونکہ مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق کرنے کے لئے آتے ہیں اسلئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے دونوں جملوں (شرط و جزاء) میں سے ہر ایک جملہ فعلیہ استقبالیہ ہوگا نہ ایمیہ ہوگا نہ ماضویہ اور نہ حالیہ یعنی دونوں جملوں کو فعل مضارع سے شروع کیا جائیگا اور مضارع میں استقبال کے معنی ہوں گے جیسے ان تجی اگر مک اور اذاتجی اگر مک۔ متن کی عبارت میں امر سے مراد مضمون جزاء کا حصول ہے اور بغیرہ کا بار علی کے معنی میں ہے اور غیر سے مراد مضمون شرط کا حصول ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ فی الاستقبال غیر سے متعلق ہے تعلق امر سے متعلق نہیں ہے یعنی مضمون شرط کا حصول آئندہ زمانہ میں ہوتا ہے تعلق آئندہ زمانہ میں نہیں ہوتی تعلق (معلق کرنا) تو زمانہ تکلم اور زمانہ حال میں ہوتی ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدارفانت جز کہا تو اس نے اسی زمانہ تکلم میں غلام کی آزادی کو اس کے آئندہ زمانہ میں گھر میں داخل ہونے پر معلق کیا ہے یعنی معلق کرنے کا زمانہ تو زمانہ حال اور زمانہ تکلم ہے لیکن مضمون شرط کے حصول کا زمانہ آئندہ زمانہ ہے جس پر مضمون جزاء کے حصول کو معلق کیا گیا ہے۔ الحاصل کلمہ ان اور کلمہ اذادونوں چونکہ مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق کرنے کے لئے آتے ہیں اسلئے ان دونوں میں سے ہر ایک کے دونوں جملے (شرط و جزاء) فعلیہ استقبالیہ ہوں گے۔ جملہ شرط تو فعلیہ استقبالیہ اسلئے ہوگا کہ اس کا حصول ہی آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے اور جب اس کا حصول آئندہ زمانہ میں فرض کیا گیا ہے تو اس کا ثبوت یعنی ایمیہ ہونا اور اس کا ماضی ہونا یعنی ماضویہ ہونا دونوں منسحب ہوں گے اور جملہ جزاء فعلیہ استقبالیہ اسلئے ہوگا کہ جزاء کا حصول شرط کے حصول فی الاستقبال پر معلق ہے اب اگر جملہ جزاء فعلیہ ماضویہ ہوگا تو زمانہ ماضی میں حاصل شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئیگا جو آئندہ

زمانہ میں حاصل ہوگی اور اگر جملہ جزاء فعلیہ حالیہ یا اسمیہ ہوگا تو فی الحال اور موجودہ زمانہ میں ثابت شدہ چیز کے حصول کو اس چیز کے حصول پر معلق کرنا لازم آئے گا جو آئندہ زمانہ میں حاصل ہوگی اور یہ دونوں باتیں متنع اور محال ہیں لہذا جملہ جزاء نہ ماضویہ ہوگا اور نہ اسمیہ اور حالیہ ہوگا بلکہ فعلیہ استقبالیہ ہوگا آپ جملہ جزاء کے فعلیہ استقبالیہ ہونے ہونے پر یہ بھی دلیل دے سکتے ہیں کہ معلق کا زمانہ معلق علیہ کے زمانہ سے پہلے نہیں ہوتا بلکہ بعد میں ہوتا ہے لہذا جب معلق علیہ یعنی جملہ شرط کا زمانہ، زمانہ استقبال ہوتا ہے تو جملہ جزاء کا زمانہ، بدرجہ اولیٰ زمانہ استقبال ہوتا ہے۔

وَلَا يَخُافُ ذَلِكَ لَفْظًا إِلَّا لِكَيْتَلَمَّحًا لِإِمْتِنَانِهِمْ مَخَالَفَةَ مُقْتَضَى الظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ مَعْنَى دَخَلَتْ وَ قَوْلُهُ لَفْظًا إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْجُمْلَتَيْنِ وَإِنْ جُعِلَتْ كَلْمًا أَوْ أَحَدَهُمَا اسْمِيَّةً أَوْ فِعْلِيَّةً مَاضِيَةً فَالْمَعْنَى عَلَى الِاسْتِقْبَالِ حَتَّى آتَى قَوْلًا إِنَّ أَكْرَمْتَنِي أَلَانَ فَقَدْ أَكْرَمْتَكَ أُمْسٍ مَعْنَاكَ إِنْ تَعْتَدُ بِأَكْرَمِكَ إِيَّايَ أَلَانَ نَأْتِي بِأَكْرَمِي إِيَّاكَ أُمْسٍ .

ترجمہ اور لفظ اس کے خلاف نہیں ہوگا مگر کسی نکتہ کی وجہ سے کیونکہ بلا فائدہ مقضیٰ ظاہر کی مخالفت متنع ہے اور ماتن کے قول لفظاً سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دونوں جملوں کو باہم میں سے کسی ایک کو اگرچہ اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ کر لیا گیا تو بھی معنی استقبال تک کے رہیں گے حتیٰ کہ ہمارے قول إِنَّ أَكْرَمْتَنِي أَلَانَ فَقَدْ أَكْرَمْتَكَ أُمْسٍ کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو اپنے اس وقت کے میرے اکرام کو شمار میں لایا تو میں نے کل گذشتہ جو تیرا اکرام کیا تھا میں بھی اس کو شمار میں لاؤنگا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ لفظوں میں بلا فائدہ اس کے مخالف نہیں ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ لفظاً شرط اور جزاء میں سے کوئی ایک یا دونوں بغیر کسی نکتہ اور فائدہ کے فعلیہ استقبالیہ کے مخالف ہوں یاں اگر فعلیہ استقبالیہ کے خلاف یعنی اسمیہ یا ماضویہ لانے پر کوئی نکتہ موجود ہو تو اس وقت فعلیہ استقبالیہ کے خلاف لایا جاسکتا ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ ظاہر حال اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ لفظ اور معنی میں موافقت ہو یعنی جس طرح شرط و جزاء کا معنی استقبالیہ ہونا ضروری ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہو جائے گا اسی طرح لفظ بھی استقبالیہ ہونا چاہیے الحاصل لفظ اور معنی کے درمیان موافقت کی رعایت مقضیٰ ظاہر حال ہونے کی وجہ سے عین بلاغت ہے لہذا بغیر کسی نکتہ اور فائدہ کے اس موافقت سے عدول نہیں کیا جائیگا کیونکہ باب بلاغت میں مقضیٰ ظاہر حال سے بغیر کسی نکتہ کے عدول کرنا ممنوع ہے شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اپنے قول لفظاً سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر کسی نکتہ کی وجہ سے شرط اور جزاء دونوں جملوں کو یا کسی ایک جملہ کو اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ لایا بھی گیا تو یہ صرف لفظاً اسمیہ یا فعلیہ ماضیہ ہوگا معنی استقبالیہ ہی ہوگا یعنی معنی

کے اعتبار سے زمانہ استقبال ہی کے لئے ہوگا مثلاً اگر کسی نے یہ کہا ان کرمتنی الان فقد اکرتک اس یعنی دونوں جلوں کو لفظاً فعلیہ یا منیہ ذکر کیا گیا تو دونوں جملے معنی میں استقبال ہی کے ہونگے چنانچہ معنی یہ ہوں گے کہ تو نے میرا آج جو اکرام کیا ہے اگر تو اس کو شمار کریگا اور اس کے ذریعہ مجھ پر احسان جملانے گا تو کل گذشتہ میں نے جو تیرا اکرام کیا تھا میں بھی اس کو شمار کروں گا اور اس کے ذریعہ احسان جملادوں گا۔

وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ اِنْ فِي غَيْرِ الْاِسْتِقْبَالِ قِيَّاسًا مُطَهَّرًا مَعَ كَانٍ نَحْوُ وَرَأَيْتُ
كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ اَوْ اِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ كَمَا مَثَرٌ وَكَذَا اِذَا جِئْتُمْ بِهَا فِي
مَقَامِ الشَّاكِكِ بَعْدَ وَاوَالِ الْاِحْتِمَالِ لِتَجَرُّدِ الْوَصْلِ وَالرَّابِطِ دُونَ الشَّرْطِ نَحْوُ
زَيْدٌ وَاِنْ كَثُرَ مَالُهُ بَخِيلٌ وَعَمْرٌ وَاِنْ اُعْطِيَ جَبَاهًا لَيْثِيمٌ وَفِي غَيْرِ ذَلِكَ
قَلِيلًا كَقَوْلِهِ فَيَا وَطَنِي اِنْ فَاتَنِي بِكَ سَابِقٌ مِنَ الذَّهْرِ فَلْيَنْعَمْ لِسَاكِنِكَ الْبَالِ

ترجمہ اور کلمہ ان فعل کان کے ساتھ غیر استقبال میں قیاساً عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے جیسے "وان کنتم فی ریب" یعنی اگر تم شک میں ہو جیسا کہ گذر چکا اسی طرح کلمہ ان کو جب واو حالہ کے بعد تاکید کے موقع پر محض وصل اور ربط کے لئے لایا جائے نہ کہ شرط کے لئے جیسے زید اگر مجھ اس کا مال زیادہ ہے بخیل ہے اور عمرو اگر مجھ اس کو عمدہ دید یا گیا کینہ ہے اور اس کے علاوہ میں کم جیسے شاعر کا قول اے میرے وطن اگر تیرے اندر میرے رہنے کو گذرے ہوئے زمانہ نے فوت کر دیا تو تیرے اندر رہنے والے کا دل خوش رہے۔

تشریح علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ فعل کان کے ساتھ کلمہ ان عام طور پر غیر استقبال میں یعنی حقیقتہً (لفظاً اور معنی) ماضی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے وان کنتم فی ریب میں فعل کان لفظاً اور معنی دونوں میں ماضی سے ماضی ہے مگر اس کے باوجود اس کے ساتھ کلمہ ان استعمال کیا گیا ہے اسی طرح اگر کلمہ ان واو حالہ کے بعد تاکید حکم کے موقع میں محض ربط اور وصل کے لئے لایا گیا ہو اور شرط اور تعلق کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو بھی اس کو فعل ماضی کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے جیسے زید وان کثر مالہ بخیل اور عمرو وان اطلی جاباً لئیم۔ میں کلمہ ان فعل ماضی کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔ اور ان دونوں موقعوں کے علاوہ میں کلمہ ان فعل ماضی کے ساتھ کم استعمال کیا جاتا ہے یعنی ان دونوں موقعوں کے علاوہ میں کلمہ ان باوجودیکہ شرط کے لئے ہے غیر استقبال (ماضی) میں استعمال تو ہوتا ہے مگر کم استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابوالاعلیٰ معری کے قول فیا وطنی ان فاتنی بک سابق من الذہر فلینعم لساکنک البال سابق من الذہر فلینعم لساکنک البال میں کلمہ ان ایسے فعل ماضی (فات) کے ساتھ مستعمل ہے جو لفظاً بھی ماضی ہے اور معنی بھی ماضی ہے اور کلمہ ان شرط کے لئے ہے اور اس کا جواب فلا لوم علیٰ محذوف ہے۔

فلینعم یا کے ضم اور عینِ فتح کے ساتھ جمبول پڑھا گیا ہے مگر معنی میں معروف ہے بعض حضرات نے یا اور عین کے فتح کے ساتھ معروف ہی پڑھا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ابوالعلاء وطن چھوڑنے پر حزن و ملال اور حسرت و افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے اے میرے وطن گذشتہ زمانے نے اگر تیرے اندر میرے قیام اور سکونت کو فوت کر دیا ہے اور میرے لئے تیرے اندر قیام آسان نہیں رہا اور میرے علاوہ دوسرے لوگ آکر تجھ میں بس گئے تو مجھ پر کوئی ملامت نہیں ہے کیونکہ میں نے تجھ کو جمبولاً چھوڑا ہے تجھ میں کوئی عیب نہیں ہے لہذا میں تو دعا ہی کرتا ہوں کہ تیرے اندر رہنے والوں کا دل خوش رہے۔

(افواض) جس طرح کبھی کلمہ ان ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسا کہ بیان کیا گیا اسی طرح کلمہ اذا بھی ماضی کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے "حتیٰ اذا سادی بن الصدفین" میں اذا فعل ماضی سادی کے ساتھ استعمال ہوا ہے جو لفظاً اور معنایاً دونوں طرح ماضی ہے کلمہ اذا استمرار کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے اذا قالوا الذین آمنوا قالوا آمنا میں کلمہ اذا استمرار کے لئے مستعمل ہے مطلب یہ ہے کہ منافقین کی ہمیشگی عادت یہ ہے کہ وہ جب بھی مومنین سے ملیں گے تو اپنے مومن ہونے کا دعویٰ کریں گے حالانکہ ایمان کا ذرہ بھی ان کے پاس نہیں ہے۔

شَمَّ أَسْمَاءَ إِلَى تَقْصِيلِ الشُّكَّةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الْعُدْوَالِ عَنْ لَفْظِ الْفِعْلِ
الْمُسْتَقْبَلِ بِقَوْلِهِ كَأَبْرَازِ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ لِقُوَّةِ الْأَسْبَابِ
الْمُتَّخِذَةِ فِي حُصُولِهِ نَحْوُ إِنْ اشْتَرَيْنَا كَانَ كَذَا أَحَالَ إِنْ عَادَ سَبَابِ
الِاشْتِرَاءِ أَوْ كَوْنِ مَا هُوَ لِلْوُقُوعِ كَالْوُقُوعِ هَذَا عَظُمَ عَلَى قُوَّةِ الْأَسْبَابِ
وَكَذَا الْمُعْطَوَاتِ بَعْدَ ذَلِكَ لِأَنَّهَا كُلُّهَا عِلَلٌ لِإِبْرَازِ غَيْرِ الْحَاصِلِ
فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ عِلَلٌ مَا أَسْمَاءَ إِلَيْهِ فِي إِظْهَارِ الرَّعْبَةِ وَمَنْ زَعَمَ
أَنَّهَا كُلُّهَا عَظُمَ عَلَى إِبْرَازِ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ فَقَدْ سَهَا
سَهْوًا ظَاهِرًا أَوْ التَّفَاوُلِ أَوْ إِظْهَارِ الرَّعْبَةِ فِي دَفْوَعِ الْقَرْطِ نَحْوُ إِنْ
ظَفَرْتَ بِمَحْسِنِ الْعَاقِبَةِ فَهُوَ الْمَرَامُ هَذَا يَضَلُّهُ مِثَالًا بِتَفَاوُلِ وَإِظْهَارِ
الرَّعْبَةِ وَلَمَّا كَانَ إِنْضَاءُ إِظْهَارِ الرَّعْبَةِ إِبْرَازِ غَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ
بِحْتِاجٍ إِلَى بَيَانِ مَا أَسْمَاءَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ فَإِنَّ الطَّالِبَ إِذَا عَظُمَتْ رَعْبَتُهُ فِي
حُصُولِ أَمْرٍ كَثُرَ تَصَوُّرُهُ أَيْ الطَّالِبِ إِيَّاهُ أَيْ ذَلِكَ الْأَمْرِ كَرُبَّمَا يَجْعَلُ ذَلِكَ
الْأَمْرَ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى ذَلِكَ الطَّالِبِ حَاصِلًا فَيَعْبُرُ عَنْهُ بِلَفْظِ الْمَاضِي

ترجمہ

پھر اتن نے اپنے قول کا براز غیر الحاصل سے اس نکتہ کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے جو لفظ فعل مستقبل سے عدول کا مقضیٰ ہے جیسے غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا ان اسباب کے قوی ہونے کی وجہ سے جسکو اس کے حصول کے سلسلہ میں اختیار کیا گیا ہے جیسے اسباب اشتراء کے موجود ہونے کے وقت "ان اشترینا کان کذا" (کہا جائے) یا اس چیز کے جو وقوع کے لئے ہے واقع کے مانند ہونے کی وجہ سے یہ قوت اسباب پر معطوف ہے اور ایسے ہی اس کے بعد کے معطوفات اسلئے کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علتیں ہیں (جیسا کہ) اتن نے اظہار رغبت میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور جن لوگوں نے کہا کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر معطوف ہیں تو انہوں نے بڑی غلطی کی ہے یا تباہی کے لئے یا وقوع شرط میں رغبت ظاہر کرنے کے لئے جیسے اگر میں حسن خاتمہ سے کامیاب ہو گیا تو یہی مقصود ہے یہ تباہی اور اظہار رغبت دونوں کی مثال ہو سکتی ہے چونکہ اظہار رغبت کا ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کو مقضیٰ ہونا قدرے تفصیل کا محتاج ہے اسلئے نصف نے اس کی طرف اپنے قول فان الطاب الخ سے اشارہ کیا ہے کیونکہ جب طاب کی رغبت کسی چیز کے حصول میں زیادہ ہوجاتی ہے تو طاب کو اس چیز کا تصور بھی بہت زیادہ رہتا ہے پس بسا اوقات اس طاب کو اس چیز کا ایسا خیال ہوجاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہو چکی چنانچہ وہ اس کو لفظ ماضی سے تعبیر کر دیتا ہے۔

تشریح

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ اتن نے اپنے قول کا براز الخ سے اس نکتہ کے سبب کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں جو نکتہ لفظ فعل مستقبل سے لفظ ماضی کی طرف عدول کا داعی اور مقضیٰ ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ ان اور کلمہ اذا کا لفظ فعل مستقبل کے ساتھ استعمال کے بجائے لفظ ماضی کے ساتھ استعمال اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ غیر حاصل چیز کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا مقصود ہو اور یہ ابراز کبھی تو اس وقت ہوتا ہے جبکہ غیر حاصل چیز کے حصول کے سلسلہ میں قوی اسباب جمع ہوں مثلاً کسی چیز کو خریدنے کے لئے جس قدر اسباب درکار ہوں وہ سب مہیا ہوں یعنی بازار میں وہ چیز کثرت کے ساتھ موجود ہو جس کو خرید کرنے کا ارادہ ہے اور خریدار کم ہوں، مشتری کے پاس روپے بھی ہوں اور بیچنے والے بیچنا بھی چاہتے ہوں پس جب خرید کرنے کے یہ تمام اسباب موجود ہوں مگر خریداری نہ کی ہو تو اس غیر حاصل شراک کو حاصل کی صورت میں ظاہر کرنے کے لئے کلمہ ان کے ساتھ لفظاً ماضی کا صیغہ لاکر "ان اشترینا کان کذا" کہہ دیا جاتا ہے اور کبھی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے معنی مستقبل کو ماضی کے ساتھ جملہ شرطیہ لاکر اسلئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایک واقع ہونے والی چیز کو واقع کے مرتبہ میں فرض کر لیا گیا ہے جیسے بیمار کا قول "ان مبت" کان کذا وکذا" اگر میں مر گیا تو ایسا اور ایسا ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت یعنی کون ماہو لوقوع کا واقع، قوت اسباب پر معطوف ہے اسی طرح بعد میں آنے والے معطوفات یعنی تباہی اور اظہار رغبت قوت اسباب پر معطوف ہیں کیونکہ یہ سب (قوت اسباب، کون ماہو لوقوع کا واقع، تباہی، اظہار رغبت) ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علتیں ہیں جیسا کہ اظہار رغبت کے ذیل میں خود مصنف نے

فان الطالب اذا عظمت سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اظہار رغبت ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کی علت ہے اور جب اظہار رغبت ابراز کی علت ہے تو تفاعل اور کون ماہو للوقوع کا لواقع بھی ابراز کی علتیں ہوں گی حاصل یہ کہ فعل ماضی کے ساتھ کلمہ ان اور اذا کے استعمال کا نکتہ تو صرف ایک ہے یعنی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل مگر اس نکتہ کے اسباب اور علتیں چار ہیں (۱) توبت اسباب (۲) کون ماہو (۳) تفاعل (۴) اظہار رغبت۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ یہ سب ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل پر معطوف ہیں اور کلمہ ان اور اذا کے ساتھ فعل ماضی کے استعمال کرنے کے نکتے ہیں مگر ان حضرات کا یہ خیال غلط ہے جیسا کہ مصنف کے اشارہ سے واضح ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادے سے معنی مستقبل کو ماضی کے ساتھ جمل شرطیہ لاکر اسلئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ وہاں تفاعل مقصود ہوتا ہے اور اس ابراز میں تفاعل اس چیز کا ذکر کرنا ہے جو سماع کو خوش کر دے اس طور پر کہ سماع جب کسی چیز کی آرزو کرے اور مکلم اس کو ایسے میں (ماضی) سے تعبیر کرے جو اس کے حصول کی خبر دیتا ہو تو اس سے سماع یقیناً خوش ہوگا اور اسی کا نام ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل ہے۔ الحاصل ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کبھی تفاعل کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی مشکم وقوع شرط کے سلسلے میں اپنی رغبت ظاہر کرنے کے لئے ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادے سے فعل مستقبل سے فعل ماضی کی طرف عدول کرتا ہے یعنی کلمہ ان کے ساتھ فعل مستقبل کی جگہ فعل ماضی ذکر کرتا ہے جیسے ان ظفرت بحسن العاقبة فهو المرام۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ کلام تفاعل اور اظہار رغبت دونوں کی مثال بن سکتا ہے ظفرت کو اگر ت کے نکتہ کیساتھ میںغ مخاطب پڑھا جائے تو یہ تفاعل کی مثال ہوگا معنی ہوں گے اگر تو حسن خاتمہ کے ساتھ کامیاب ہو گیا تو یہ ہی مقصود ہے اور اگر منہ کے ساتھ مکلم کا میںغ پڑھا جائے تو اظہار رغبت کی مثال ہوگا معنی ہوں گے اگر میں حسن خاتمہ کے ساتھ کامیاب ہو گیا تو یہ بھی مقصود ہے شارح فرماتے ہیں کہ اظہار رغبت کا ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کو مقصود ہونا چونکہ خفا کی وجہ سے ایک گونہ تفصیل کا محتاج تھا اسلئے مصنف نے بذات خود اس کی علت ذکر فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اظہار رغبت، ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کو اسلئے چاہتا ہے کہ طالب کی نظر میں جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہو جاتی ہے تو بسا اوقات یہ چیز ایسی متصور اور متخیل ہو جاتی ہے اور ایسی معلوم ہونے لگتی ہے گویا حاصل ہوگئی لہذا اس غیر حاصل چیز کو حاصل شدہ ظاہر کرنے کے لئے ماضی کے ساتھ تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَعَلَيْهَا أَيْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْمَاضِي مَعَ إِنْ لِإِظْهَارِ الرَّغْبَةِ فِي الْوُقُوعِ
وَسَدِّ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَكْرَهُوا نَسِيَابَكُمْ عَلَى الْبِعَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ مَخْصِنًا
حَيْثُ لَمْ يُقَالِ إِنْ يَمُرُّونَ.

ترجمہ

اور وقوع شرط میں اظہارِ رغبت کے لئے کلمہ ان کے ساتھ ماضی کے استعمال پر باری تعالیٰ کا قول وارد ہوا ہے (جس کا ترجمہ یہ ہے) اور اپنی باندیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو اگر وہ پاکدامنی کا ارادہ رکھیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اِنْ يُرِدْنَ نہیں کہا ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ وقوع شرط میں اظہارِ رغبت کی وجہ سے ابرازِ غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے کلمہ ان کے ساتھ نفل ماضی کو استعمال کرنے کے قبل سے باری تعالیٰ کا یہ قول بھی ہے وَلَا تَكْرَهُوا نَسِيًا جِئْتُمْ عَلَيْهِ اِلْبَاعِ اِنْ اَرَدْتُمْ تَحْصِنًا۔ اس آیت میں نہیں من الاکراه (لا کھر ہوا) جو باندیوں کے ارادہٴ عفت پر معلق ہے استقبالی ہے پس جب جزاء استقبالی ہے تو شرط یعنی ان کا ارادہٴ تحصن بھی استقبالی ہو گا لہذا اس معنی مستقبل کو تعبیر کرنے کے لئے مستقبل کا صیغہ یعنی اِنْ يُرِدْنَ لانا چاہئے تھا مگر مستقبل کا صیغہ نہیں لایا گیا بلکہ ماضی کا صیغہ اِنْ اَرَدْنَ لایا گیا ہے تاکہ یہ بات ظاہر ہو جائے کہ باری تعالیٰ کو وقوع شرط یعنی اِنْ کے ارادہٴ تحصن کی طرف رغبت ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہے کہ وقوع شرط میں اظہارِ رغبت کی اس مثال کو فاضل مصنف نے وَعَلَيْكُمْ بَمَهْرٍ كَرَّ الْكُ كَرَّ کے کیوں ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ سابقہ مثال اور اس مثال میں تفاوت ہے وہ یہ کہ سابقہ مثال میں مکلم انسان ہے اور اس مثال میں مکلم باری تعالیٰ ہیں اور باری تعالیٰ رغبت سے منزہ ہیں۔ لہذا باری تعالیٰ کے حق میں رغبت سے اس کا لازم یعنی کمالِ رضا مراد ہے نیز اظہارِ رغبت کا ابراز کو مقفیض ہونا باری تعالیٰ کے حق میں جاری نہیں ہوتا کیونکہ کثرتِ تصور اور تخمیل حصول باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے پس باری تعالیٰ کے حق میں اظہارِ رغبت کے معنی یہ ہوں گے کہ باری تعالیٰ وقوع شرط یعنی ان کے ارادہٴ تحصن پر کامل درجہ کی رضامندی کا اظہار کرتے ہیں اور یہاں اپنی کمالِ رضا کے اظہار کی وجہ سے ابرازِ غیر حاصل فی معرض الحاصل کے ارادہ سے معنی مستقبل کو کلمہ ان کے ساتھ نفل ماضی (اردن) کے ساتھ تعبیر کیا ہے پس چونکہ انسان کے اظہارِ رغبت اور اللہ کے اظہارِ رغبت میں فرق ہے اسلئے مصنف کتاب نے کلام کے اسلوب کو بدل دیا اور باری تعالیٰ کے اظہارِ رغبت کو وَعَلَيْكُمْ کے ذریعہ الگ کر کے بیان فرمایا۔

فَاِنْ قِيلَ تَعْلِيْقُ اللَّيْلِ عَنِ الْاَكْرَاهِ بِاسْرَادِهِمْ التَّحْصِنُ يُشْعِرُ بِجَوَازِ الْاَكْرَاهِ
عِنْدَ اِنْتِفَائِهَا عَلٰی مَا هُوَ مُقْتَضٰى التَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ اُجِيبُ بِاَنَّ الْقَائِلِيْنَ
بِاَنَّ التَّقْيِيْدَ بِالشَّرْطِ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِ الْحُكْمِ عِنْدَ اِنْتِفَائِهِ اِنَّمَا يَقُولُوْنَ
بِهٖ اِذَا لَمْ يُظْهَرْ لِلشَّرْطِ نَسْبُ اِلٰى اٰخَرٰى وَ يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ نَائِدَةً
فِي الْاَيَةِ الْمُبَالِغَةِ فِي اللَّيْلِ عَنِ الْاَكْرَاهِ لِغَيْبِ اَثْمَتِ اِذَا اَرَدْنَ الْعِفَّةَ
فَالْمَوْلٰى اَحْسُّ بِاسْرَادِهِمَا وَاَيْضًا دَلٰلَةُ الشَّرْطِ عَلٰى اِنْتِفَاءِ الْحُكْمِ

إِسْمًا هُوَ بِمَحْسَبِ الظَّاهِرِ وَالْإِجْمَاعِ الْقَاطِعِ عَلَى حُرْمَةِ الْاِكْرَاهِ
مُطْلَقَاتٍ غَائِرَةً وَالظَّاهِرُ يُدْنَعُ بِالْقَاطِعِ

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نہی عن الاکراہ کو ان کے ارادہ عفت پر معلق کرنا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ عدم ارادہ عفت کے وقت اکراہ جائز ہے جیسا کہ یہ تعلق باشرط کا مقتضی ہے جواب دیا جائیگا کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شرط کے ساتھ مقید کرنا انتفاء شرط کے وقت حکم کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے تو وہ کہاں اس وقت قائل ہیں جبکہ شرط کا کوئی دوسرا فائدہ ظاہر نہ ہو اور یہ بات جائز ہے کہ آیت میں شرط کا فائدہ نہی عن الاکراہ میں مبالغہ ہو یعنی جب باندیوں نے عفت کا ارادہ کیا تو مولیٰ ارادہ عفت کا زیادہ حقدار ہے نیز حکم کے منتفی ہونے پر شرط کی دلالت تو بحسب الظاہر ہے اور اجماع جو مطلقاً حرم اکراہ پر دلیل قطعی ہے اس کے معارض ہے اور ظاہر کو دلیل قطعی کے مقابلے میں دور کر دیا جاتا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں شارح نے مذکورہ آیت پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور اس کے جواب کو نقل کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آیت وَلَا تُكْرَهُوْا فِتْنًا تَكْمُرُ عَلٰی الْبَغَاءِ اِنْ اَرَدْتُمْ مَحْضًا جملہ شرطیہ کا مفہوم مخالف اس بات کا مقتضی ہے کہ باندیاں اگر اپنی عفت اور پاکدامنی نہ چاہیں تو ان کے آقاؤں کے لئے ان کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت ہے حالانکہ یہ بات بالکل ناجائز ہے یعنی باندیاں اپنی عفت چاہیں یا نہ چاہیں بہر صورت آقاؤں کے لئے ان کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ شارح نے اس اعتراض کے دو جواب دئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ جو حضرات مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی حکم کو شرط کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انتفاء شرط کے وقت حکم منتفی ہو جاتا ہے تو وہ بھی اس کے قائل اس وقت ہیں جبکہ شرط کا دوسرا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہو دیکھے شرط کا اہل فائدہ تو حکم سے اس چیز کو خارج کرنا ہوتا ہے جس چیز میں شرط نہ ہو پس اگر شرط کا یہی فائدہ ظاہر ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ ظاہر نہ ہو تو یہ حضرات بلاشبہ مفہوم مخالف کے قائل ہیں یعنی انتفاء شرط کے وقت انتفاء حکم کے قائل ہیں لیکن اگر شرط کا اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ بھی ظاہر ہو تو یہ حضرات بھی مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہیں یعنی انتفاء شرط سے انتفاء حکم کے قائل نہیں ہیں اور یہاں آیت میں شرط کا دوسرا فائدہ موجود ہے وہ یہ کہ باری تعالیٰ نے نہی عن الاکراہ میں مبالغہ پیدا کی ہے اس طور پر کہ باری عزاسمہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ باندیاں اگر اپنی عفت نہ چاہیں تو ہم اس وقت بھی ان کو بدکاری پر مجبور نہ کرواؤں اگر وہ اپنی عفت چاہتی ہیں تو ہم بدرجہ اولیٰ ان کی عفت چاہو اور ان کو زنا پر مجبور نہ کرو۔ یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص کسی سے کہے کہ بھائی مسجد میں گالیاں دینا برا ہے۔ دیکھے اس کہنے والے کا منشا یہ ہے کہ وہ کسی سے باہر گالیاں دینا جائز اور مستحسن ہے بلکہ اس کا منشا مبالغہ پیدا کرنا ہے کہ گالیاں دینا تو فی نفسہ برا ہے مگر مسجد میں دینا بہت برا ہے پس اسی طرح آیت میں باندیوں کے ارادہ عفت کے وقت ان کو زنا پر مجبور کرنے کی شناعت

اور قباحت کو بیان کرنا مقصود ہے عدم ارادہ عفت کے وقت زنا پر مجبور کرنے کی اجازت دینا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت کے مفہوم مخالف کی دلالت یعنی شرط کے انتفاء سے حکم کا منتفی ہونا یعنی عدم ارادہ عفت کے وقت باندیوں کو زنا پر مجبور کرنے کی اجازت بحسب الظاہر ہے یعنی یہ بات ظاہر مفہوم سے حاصل ہو رہی ہے اور اجماع جو ایک دلیل قطعی ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ باندیاں اپنی عفت چاہیں یا نہ چاہیں بہر صورت ان کو زنا پر مجبور کرنا حرام ہے۔ الحاصل ظاہر اور قاطع کے درمیان تعارض ہے اور ظاہر اور قاطع کے درمیان تعارض کی صورت میں ظاہر مدفع اور ناقابل عمل ہوتا ہے لہذا یہاں بھی اجماع جو دلیل قطعی ہے اس پر عمل واجب ہوگا مفہوم مخالف جو ایک دلیل قطعی ہے اس پر عمل جائز نہ ہوگا۔

قَالَ التَّكَاكِي أَوْ لِلتَّعْرِيفِ أَيُّ ابْتِرَازِ الْغَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ إِمَّا
لِبَسَاذِكْرٍ وَإِمَّا لِلتَّعْرِيفِ بِأَنْ يُسَبَّ الْفِعْلُ إِلَى وَاحِدٍ وَالْمُرَادُ غَيْرُكَ
مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَقَدْ أَوْحَى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَتَ
لِيَجْبُطَنَّ عَمَلُكَ فَالْمُخَاطَبُ هُوَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَدَمُ إِشْرَاقِهِ مَقْطُوعٌ بِهِ
لِئِنْ جِئَ بِكَلِمَاتٍ الْبَاطِنِ ابْتِرَازِ الْغَيْرِ الْحَاصِلِ فِي مَعْرِضِ الْحَاصِلِ
عَلَى سَبِيلِ الْفُرْضِ وَالتَّقْدِيرُ تَعْرِيفُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَشْرَاقُ بِأَنَّهُ
قَدْ حَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ كَمَا إِذَا شَمَّكَ أَحَدٌ نَقُولُ وَاللَّهِ إِنْ شَمَّ نِي الْأَمِيرُ
لَضَرْبُهُ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلتَّعْرِيفِ بِمَنْ لَمْ يَصُدُّرْ عَنْهُمْ الْأَشْرَاقُ
وَإِنْ ذُكِرَ الْمُضَارِعُ لَا يُفِيدُ التَّعْرِيفُ بِمَنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى أَصْلِهِ وَلَكِنَّا كَانَتْ
فِي هَذَا الْكَلَامِ تَوْعُّدٌ خَفَاءٌ وَصُعُفٌ نَسَبَهُ إِلَى التَّكَاكِي وَالْأَفْهَوَاتُ
ذَكَرَ حَبِيبٌ مَا نَقَدَ مَرَّ

ترجمہ تکاکی نے کہا یا تعریف کیلئے یعنی غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا یا تو ان مقاصد کے لئے ہوتا ہے جو ذکر کئے گئے اور یا تعریف کے لئے یاں طور کہ فعل کو ایک کی طرف منسوب کیا جائے اور مراد اس کا غیر ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول، اور تیری طرف اور تجھ سے پہلوں کی طرف وحی کی گئی کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا پس مخاطب تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور آپ کا

شرک نہ کرنا یقینی ہے لیکن بطریق فرض اشراک غیر حاصل فی معرض الحاصل کو ظاہر کرتے ہوئے لفظ ماضی کے ساتھ لایا گیا ان لوگوں پر تعریف کرنے کے لئے جن سے اشراک صادر ہوا کہ ان کے عمل باطل ہو گئے جیسے جب تجھے کوئی گالی دے اور تو کہے بخدا اگر بادشاہ بھی مجھے گالی دیگا تو میں اسے ماروں گا اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جن لوگوں سے اشراک صادر نہیں ہوا ان سے تعریف کے کوئی معنی نہیں ہیں اور اگر مضارع ذکر کیا جائے تو وہ تعریف کا فائدہ نہیں دیگا کیونکہ یہ اپنی اصل پر ہے اور چونکہ اس کلام میں ایک گونہ خفا اور ضعف تھا اسلئے مصنف نے اس کو سکا کی طرف منسوب کر دیا ہے ورنہ تو سکا کی نے سابقہ تمام مضمون ذکر کیا ہے۔

تشریح

مصنف کی عبارت اول للتعریف۔ قوت اسباب پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا کبھی تو مذکورہ اغراض (قوت اسباب، کون باہر لائق واقع، تفاعل، اظہار رغبت وغیرہ) کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی تعریف کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے تعریف یہ ہے کہ فعل کی نسبت تو ایک شخص کی طرف کی جائے مگر مراد اس کے علاوہ کو لیا جائے اور اس پر ایسا قرینہ موجود ہو جو یہ بتلا دے کہ یہاں وہ شخص مراد نہیں ہے جس کی طرف فعل منسوب ہے بلکہ اس کے علاوہ یہ شخص مراد ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے جار فی زید کہا اور زید کا بیٹا مراد لیا تو ابن زید مراد ہونے پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے تعریف نہ ہوگی۔ تعریف کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "ولقد اوحی الیک الایۃ یعنی تیری طرف اور تجھ سے پہلے انبیاء کی طرف وحی کی گئی ہے کہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرا عمل باطل ہو جائے گا۔ اس آیت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہیں اور ہر زمانہ میں آپ کا شرک نہ کرنا یقینی ہے کیونکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بعثت سے پہلے بھی شرک سے معصوم ہوتے ہیں اور بعثت کے بعد بھی۔ مگر اس کے باوجود جلد شرط ماضی کی صورت میں لایا گیا تاکہ اس اشراک کو جو نبی کے حق میں غیر حاصل ہے بطریق فرض حاصل کی جگہ میں ظاہر کیا جاسکے اور اس ابراز کی غرض ان لوگوں پر جنہوں نے شرک کا ارتکاب کیا ہے اس بات پر تعریف کرنا ہے کہ ان کے عمل ضائع ہو گئے۔ ملاحظہ فرمائیے یہاں فعل شرک منسوب تو کیا گیا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مگر مراد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہیں بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ جب فعل شرک پر ضبط اعمال کی وعید کا ترتب ہوا حالانکہ یہاں فعل شرک ایسی ذات والاصفات کی طرف منسوب ہے جس سے شرک کا صدور محال تھا محال ہے اور محال رہے گا تو مخاطب سمجھ گئے کہ یہاں آپ کی ذات مراد نہیں ہے بلکہ یہ وعید ان لوگوں کے لئے ہے جن سے فعل شرک صادر ہوا ہے آپ اگر تھوڑا سا غور کریں تو اندازہ ہو گا کہ اس تعریف میں دو فائدے ہیں۔ پہلا فائدہ تو کفار کو بڑے توہین کرنا ہے اس طور پر کہ کفار کے اعمال جانوروں کے اعمال کی طرح ہیں کہ دونوں کے اعمال کا کوئی ثمرہ نہیں ہے جس طرح جانوروں کے اعمال بیکار ہیں اسی طرح کفار کے اعمال بھی بیکار ہیں اسلئے کہ شرک کا

ارتکاب جب اشرف خلق یعنی نبی کے اعمال کو بیکار کر دیتا ہے تو ان کی توحیدیت ہی کیا ہے۔ دوسرا فائدہ کفار کو ذلیل کرنا ہے اس طور پر کہ کفار جانوروں کی طرح خطاب باری کے بھی مستحق نہیں ہیں یہ ہی وجہ ہے کہ شرک جیسے فنیع فعل کی نسبت کے ساتھ نبی کو مخاطب کرنا لوگوں کو ارا کیا گیا مگر کفار کو مخاطب کرنا پسند نہیں کیا بتاریح نے تعریف کے سلسلہ میں عوامی انداز کی ایک مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر کوئی کسی کو گالی دے اور گالی کھانے والا یوں کہے بخدا اگر بادشاہ بھگوانی دیکھا تو میں اس کو مار دوں گا تو یہ کلام اس بات پر تعریف ہو گا کہ جو شخص بھی بھگوانی دیکھا وہ مستحق سزا ہو گا لہذا تو مستحق سزا ہے میں تجھے ضرور ماروں گا۔

ولایعنی سے شارح نے غلطی کے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ علامہ غلطی نے علامہ سسکا کی پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپکا یہ کہنا کہ مذکورہ آیت میں صرف ان لوگوں پر تعریف ہے جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے غلط ہے بلکہ یہ تعریف عام ہے ان لوگوں کو بھی جن سے شرک کا صدور ہو چکا ہے اور ان کو بھی جن سے شرک کا صدور نہیں ہوا دوسری بات یہ ہے کہ تعریف فعل شرک کو اس ذات کی طرف منسوب کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے جس ذات سے اس فعل کا صدور متع ہے وہ فعل صیغہ ماضی کے ساتھ ہو یا مضارع کے ساتھ اسلئے کہ جس ذات کی طرف فعل شرک منسوب ہے جب اس کا مراد لینا ممنوع ہے تو لامحالہ دوسرے لوگ مراد ہوں گے اور اسی کا نام تعریف ہے بہر حال اس جگہ جس طرح فعل ماضی سے تعریف حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح فعل مضارع (لئن تشرک) سے بھی تعریف حاصل ہو جاتی ہے اور جب ایسا ہے تو سسکا کی کا یہ کہنا کہ مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کبھی تعریف کے لئے ہوتا ہے کیسے درست ہو گا پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ وہ لوگ جن سے شرک کا صدور نہیں ہوا ہے تعریف کے مستحق نہیں ہیں کیونکہ تعریف کا مقصد جزو تویح ہے اور جزو تویح اس فعل قیح پر ہوتا ہے جو واقع ہو چکا ہو اور جو ابھی واقع نہیں ہوا بلکہ آئندہ واقع ہو گا اس پر جزو تویح نہیں ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس آیت میں انھیں لوگوں پر تعریف ہوگی جنہوں نے شرک کا ارتکاب کر لیا ہے اور جن سے ابھی شرک کا صدور نہیں ہوا ان پر تعریف نہ ہوگی۔ دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہاں فعل شرک کو اس ذات کی طرف منسوب کرنے سے تعریف حاصل ہو جائے گی جس سے اس فعل کا صدور متع ہے خواہ وہ فعل ماضی ہو یا مضارع۔ بلکہ صرف فعل ماضی کو منسوب کرنے سے تعریف حاصل ہوگی فعل مضارع کو منسوب کرنے سے حاصل نہ ہوگی کیونکہ کلمہ ان کے ساتھ فعل ماضی اگر مستقبل کے معنی میں ہوتا ہے لیکن لفظ ماضی کے ساتھ تعبیر کرنا غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا ہے اور غیر حاصل کو حاصل کی جگہ میں ظاہر کرنا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب کرنے کے لئے نکتہ کا ہونا ضروری ہے اور نکتہ اس جگہ تعریف ہے لہذا یہاں فعل مستقبل سے ماضی کی طرف عدول یعنی فعل مستقبل کے بجائے فعل ماضی سے تعبیر کرنا تعریف کے لئے ہو گا اور اگر یہاں فعل مضارع (لئن تشرک) ذکر کر دیا جاتا تو ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ کلام اپنی اصل پر ہوتا اور اصل نکتہ کا محتاج نہیں ہوتا ہے اور جب اصل نکتہ کا محتاج نہیں ہوتا تو فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کرنا مفید تعریف

بھی نہ ہوگا اور جب فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کرنا مفید تعریض نہیں ہے تو ظنحالی محترم کا یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ فعل ماضی ہو یا مضارع دونوں صورتوں میں تعریض حاصل ہو جاتی ہے بلکہ بات حوسبی صحیح ہے جو علامہ سکاکی نے کہی ہے کہ مستقبل سے ماضی کی طرف عدول کبھی تعریض کے لئے ہوتا ہے یعنی تعریض صرف ماضی کی صورت میں حاصل ہوتی ہے مضارع کی صورت میں حاصل نہیں ہوتی۔

ولما کان فی ہذا الکلام الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ سابق میں جو کچھ کہا گیا ہے یعنی قوت اسباب وغیرہ وہ سب علامہ سکاکی کا فرمودہ ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ مصنف نے اول للتعریض سے پہلے سکاکی کا ذکر کر کے تعریض کو سکاکی کی طرف منسوب کیا ہے اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس کلام (اول للتعریض) میں چونکہ ایک گونہ خفاء اور ضعف تھا اسلئے مصنف نے اس کلام کو سکاکی کی طرف منسوب کر دیا ہے ورنہ پورا ہی کلام سکاکی کا ہے کیونکہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ کمزور باتوں کو اپنی طرف منسوب کرنے سے گریز کرتا ہے۔ رہا یہ سوال کہ اس کلام میں خفاء اور ضعف کیا ہے تو اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ اس کلام پر علامہ ظنحالی جیسے فاضل شخص کا اعتراض کرنا خود اس کلام کے ضعف کی دلیل ہے۔

ثُمَّ قَالَ وَنَظِيرُهُ أَي نَظِيرُ لَيْسَ أَشْرَكَتَ فِي التَّعْرِضِ لِأَنِّي اسْتَعْمَلْتُ الْمَاضِي
مَقَامَ الْمُضَارِعِ فِي الشَّرْطِ لِلتَّعْرِضِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي
فَطَّرَ فِي أَي وَمَا لَكُمْ لَا تَعْبُدُونَ الَّذِي فَطَّرَكُمْ بِدَلِيلٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
إِذْ لَوْلَا التَّعْرِضُ لَكَانَ الْمَاضِي أَنْ يُقَالَ وَإِلَيْهِ أَرْجَعُ عَلَى مَا هُوَ الْمَوْافِقُ لِلْبَيِّنَاتِ

ترجمہ پھر سکاکی نے کہا اور لئن اشركت کی نظیر تعریض میں نہ کہ برائے تعریض مضارع کی جگہ ماضی کو شرط کے لئے استعمال کرنے میں باری تعالیٰ کا یہ قول ہے، مجھے کیا ہو گیا ہے کہ میں اس کی عبادت نہ کروں جس نے مجھے پیدا کیا ہے یعنی تمہیں کیا ہو گیا کہ تم اس کی عبادت نہیں کرتے ہو جس نے تم کو پیدا کیا ہے دلیل والیہ ترجموں ہے اسلئے کہ اگر تعریض نہ ہوتی تو ایہ اربع کہنا مناسب ہوتا اس بنا پر کہ سیاق آیت کے موافق یہی ہے۔

تشریح فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ تعریض کے سلسلہ میں لئن اشركت کی نظیر باری تعالیٰ کا قول والی لا اعبد الذی فطرنی والیہ ترجموں ہے لیکن یہ خیال رہے کہ یہ آیت صرف تعریض میں نظیر ہے اس بات میں نظیر نہیں ہے کہ مقام شرط میں تعریض کے لئے مضارع کی جگہ ماضی کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اس آیت میں تعریض تو اسلئے ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے عبادت فعل منفی کو منسوب تو اپنی طرف کیا ہے لیکن مراد مخاطبین کو کیا ہے اور اس پر قرینہ والیہ ترجموں ہے کیونکہ یہاں اگر تعریض نہ ہوتی اور مخاطبین مراد

نہ ہوتے تو سیاق آیت کے موافق الیہ ارجع کہنا مناسب ہوتا۔ الیہ ترجعون کہنا مناسب نہ ہوتا۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے نظیرہ کہہ کر تعریض کی اس مثال کو علیحدہ کیوں ذکر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت اور سابقہ آیت میں لفظ بھی فرق ہے اور معنی بھی۔ لفظاً تو اس لئے فرق ہے کہ آیت لَنْ اَشْرَكَتُ شرط کی صورت میں ہے اور مالمی لَا اَعْبُدُ استغناء کی صورت میں ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ لَنْ اَشْرَكَتُ میں ابراز غیر حاصل فی معرض الحاصل ہے اور مالمی لَا اَعْبُدُ میں یہ بات نہیں ہے اور معنی فرق یہ ہے کہ لَنْ اَشْرَكَتُ محض تعریض کے لئے نہیں ہے بلکہ مخاطب اس میں شریک ہے اگرچہ بالفرض ہی شریک ہے اور مالمی لَا اَعْبُدُ محض تعریض کے لئے ہے الحاصل اس فرق کی وجہ سے اس آیت کو نظیرہ کہہ کر علیحدہ ذکر کیا گیا ہے۔

وَوَجْهٌ حُسْنِهِ اِنِّى حَسْبُنِ هَذَا التَّعْرِیضِ اِسْمَاءُ الْمُتَكَلِّمِ الْمُخَاطَبِیْنَ الَّذِیْنَ
هُمُ اَعْدَاؤُكَ الْحَقُّ هُوَ الْمَفْعُولُ الثَّانِیُ لِلْاِسْمَاءِ عَلٰی وَجْهِهٖ لَا یَزِیْدُ ذٰلِكَ
الْوَجْهَ غَضَبَهُمْ وَهُوَ اِنِّى ذٰلِكَ الْوَجْهَ تَرْكُ النَّصْرِ لِحُجَّتِهِمْ بِسَبَبِهِمْ اِلَى الْبَاطِلِ
وَلِیَعِیْنُ عَظْمًا عَلٰی لَا یَزِیْدُ وَاِیْسَ هٰذَا فِی کَلَامِ الشَّكَاكِیْ اِنِّى عَلٰی وَجْهِهٖ یَعِیْنُ عَلٰی
قَبُوْلِهِ اِنِّى عَلٰی قَبُوْلِ الْحَقِّ لِكُوْنِهِ اِنِّى یَكُوْنُ ذٰلِكَ الْوَجْهَ اَدْخَلَ فِی الْخَاصِ
النَّصْرِ حَيْثُ لَا یَزِیْدُ الْمُتَكَلِّمُ لَهُمْ اِلَّا مَا یَزِیْدُ لِنَفْسِهِ۔

ترجمہ اور اس تعریض کی وجہ حسن متکلم کا ان مخاطبین کو جو اس کے دشمن ہیں حق اسما کا مفعول ثانی ہے اس طریقہ پر سنانا ہے کہ وہ طریقہ ان کے غصہ میں اضافہ نہ کرے اور وہ طریقہ ان کو باطل کی طرف مراحثاً منسوب نہ کرنا ہے اور (یہ طریقہ) معاون ہوگا (یہ) لایزید پر معطوف ہے اور یہ رکالی کے کلام میں نہیں ہے یعنی ایسے طریقہ پر سنانا ہے کہ وہ طریقہ قبول حق کے سلسلہ میں معاون ہوگا کیونکہ اس وجہ کو اخلاص نصیحت میں زیادہ دخل ہے چنانچہ متکلم ان کے لئے پسند نہیں کرتا کہ وہ جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے مطلقاً تعریض کی وجہ حسن بیان نہیں کی ہے بلکہ نظیر یعنی مالمی لَا اَعْبُدُ میں جو تعریض ہے اس کی وجہ حسن بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ متکلم یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دشمنوں کو حق کا پیغام ایسے طریقہ پر دیا ہے کہ وہ طریقہ ان کو بغیض و غضب میں مبتلا نہیں کرتا ہے بلکہ قبول حق کے سلسلہ میں ٹہنیں و مددگار ثابت ہوتا ہے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ متکلم نے باطل (عدم عبادت) کے انکار کو مراحثاً ان کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ مراحثاً تو اپنی طرف منسوب کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے مالمی لَا اَعْبُدُ البتہ الیہ ترجعون کے فریضہ سے مفہوم یہ ہے کہ متکلم کے علاوہ دوسرے لوگ جو مخاطب ہیں وہ مراد ہیں اور یہ

طریقہ حسن اسلئے ہیکہ اس طریقہ میں متکلم کا اخلاص نصیحت زیادہ نمایاں ہے بایں طور کہ متکلم اپنے دشمنوں کے لئے بھی وہی بات پسند کرتا ہے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کا اخلاص ہے جیسا کہ ارشاد نبوی ہے لایمن احدکم حتی یحب لآخرہ ما یحب لنفسہ۔ تم میں سے کسی کا ایمان مکمل نہیں ہوگا یہاں تک کہ اپنے بھائی کے لئے وہی بات پسند نہ کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے۔ الحاصل اس طریقہ تفسیر میں اخلاص ہے اور اخلاص سے جو بات کہی جاتی ہے وہ قبول حق کے لئے معاون ہوتی ہے لہذا یہ طریقہ قبول حق کے لئے معاون ہوگا۔ اور جو طریقہ قبول حق کے لئے معاون ہوگا وہ بلاشبہ حسن اور عمدہ ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ یہ طریقہ تفسیر حسن اور عمدہ ہے۔

حل عبارت کے لئے شارح نے فرمایا ہے کہ متکلم اساع کا فاعل ہے مخاطبین مفعول اول اور حق اس کا مفعول ثانی ہے اور یقین لایزید پر معطوف ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یقین کا لفظ سکا کی کے کلام میں صراحتہ تو مذکور نہیں ہے البتہ ان کے کلام سے مفہوم ہے۔

وَلَوْ لِلشَّرْطِ أَمَى لِتَعْلِيقِ حُصُولِ مَضْمُونِ الْجَزْءِ بِحُصُولِ مَضْمُونِ الشَّرْطِ فَرَضًا
فِي الْمَاضِي مَعَ الْقَطْعِ بِإِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ فَيَلْزَمُ إِسْتِفَاءَ الْجَزْءِ كَمَا تَقُولُ لَوْحِشْتِي
لَا كَرَمْتُكَ مُعَلَّقًا لِلْكَرَامِ بِالْمَجِيءِ مَعَ الْقَطْعِ بِإِنْتِفَاءِ فَيَلْزَمُ إِسْتِفَاءَ
الْأَلْكَرَامِ فَهِيَ لِإِمْتِنَاعِ الشَّائِنِ أَعْنِي الْجَزْءَ لِإِمْتِنَاعِ الْأَدَلِ أَعْنِي الشَّرْطَ
يَعْنِي أَنَّ الْجَزْءَ مُنْتَفٍ بِسَبَبِ إِسْتِفَاءِ الشَّرْطِ هَذَا هُوَ الشَّهْرُ بَيْنَ الْجُمْهُورِ

ترجمہ اور کلمہ لو شرط کے لئے ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے اس مال میں کہ مضمون شرط کا حصول زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہو درآئنا لیکہ شرط کے منتفی ہونے کا یقین ہو پس جزاء کا انتفاء لازم آئے گا جیسا کہ تو کہے اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اگر کم کو آمد پر معلق کرتے ہوئے باوجودیکہ نہ آنا یقینی ہے پس اکرام کا منتفی ہونا لازم آئے گا پس کلمہ لو انتفاع ثانی یعنی جزاء کے انتفاع کے لئے ہے اول یعنی شرط کے انتفاع کی وجہ سے یعنی جزاء منتفی ہے بسبب انتفاء شرط کے جمہور کے درمیان یہی مشہور ہے۔

تشریح کلمہ لو کوئی معنی میں استعمال ہوتا ہے مثلاً تنسی کے لئے آتا ہے جیسے باری عز اسمہ کا ارشاد ہے۔
”لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْفَائِزِينَ“۔ اُن مصدریہ کے معنی میں جیسے ”وَدَّوْنَا لَوْ تَدْرُكُنَا فَيَدْرُكُنَا“
مگر یہ خیال رہے کہ اس صورت میں کلمہ لو اُن کی طرح نعل مضارع کو نصب نہیں دیتا ہے۔ عرض کے لئے آتا ہے جیسے لَوْ تَنَزَّلْنَا فَتُنَزَّلْنَا غَيْرًا۔ اِن وصلیہ کے معنی میں آتا ہے جیسے زَيْدٌ لَوْ كَثُرَ مَا لَمْ يَحْسُبْ۔ ان کے علاوہ اور

بھی معانی میں استعمال ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ کلمہ لو اگرچہ بہت سے معانی میں مستعمل ہوتا ہے مگر اصلاً شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے حصول پر معلق کرنے کے لئے آتا ہے در آنحالیکہ مضمون شرط کا حصول زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہو اور شرط کا انتفاء یقینی ہو عبارت میں لفظ فرضاً کا تعلق حصول مضمون شرط کے ساتھ ہے یا تو اسلئے کہ یہ مفعول مطلق ہے اور تقدیری عبارت ہے۔

بجھول مضمون الشرط حصول فرضی۔ یا حال ہے اور تقدیری عبارت ہے حال کون ذالک لمحصل مفروضاً و مقدرراً یا تمیز ہے اور تقدیری عبارت ہے بحصول مضمون الشرط من جهت الفرض۔ الحاصل فرضاً کا تعلق حصول مضمون الشرط کے ساتھ ہے تعلیق کے ساتھ نہیں کیونکہ تعلیق معلق کرنا امر محقق ہے امر مفروض نہیں ہے۔ شارح نے فرضاً کی قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ شارح کا کلام حصول مضمون شرط فی الماضی مصنف کے کلام مع القطع بانشاء الشرط کے منافی نہ ہو کیونکہ فرضاً کی قید کے بغیر مطلب یہ ہوتا کہ کلمہ لو مضمون جزاء کے حصول کو معلق کرنے کے لئے آتا ہے مضمون شرط کے ایسے حصول پر جو ماضی میں پایا جا چکا ہے حالانکہ مصنف نے کہتے ہیں کہ مضمون شرط کا حصول یعنی طور پر منتفی ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات واضح ہے۔ پس اس منافات سے بچنے کے لئے شارح نے فرضاً کا لفظ بڑھایا ہے یعنی مضمون شرط کا حصول فی الماضی محض فرضی چیز ہے واقعی چیز نہیں ہے شارح کی عبارت فی الماضی بھی حصول مضمون شرط کے ساتھ متعلق ہے تعلیق یا حصول مضمون جزاء کے ساتھ متعلق نہیں ہے۔ تعلیق کے ساتھ تو اسلئے نہیں کہ تعلیق زمانہ ماضی میں نہیں ہوتی ہے بلکہ زمانہ حال میں ہوتی ہے اور حصول مضمون جزاء کے ساتھ اسلئے نہیں کہ مضمون جزاء کا حصول ماضی کے ساتھ مقید نہیں ہوتا بلکہ وہ تو مضمون شرط کے حصول پر معلق ہوتا ہے۔ لہذا جو زمانہ مضمون شرط کے حصول کا ہو گا وہی زمانہ مضمون جزاء کے حصول کا ہو گا۔ یہ اتفاقی بات ہے کہ یہاں مضمون شرط کا حصول ماضی کے ساتھ مقید ہے لہذا اس سے مضمون جزاء کے حصول کا بھی ماضی کے ساتھ مقید ہونا لازم آیا۔ مصنف کی عبارت مع القطع شرط سے حال ہے یعنی کلمہ لو شرط کے لئے ہے اس حال میں کہ مضمون شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہو لہذا اصل کلمہ لو اصلاً شرط کے لئے ہے یعنی مضمون جزاء کے حصول کو مضمون شرط کے اس حصول پر معلق کرنے کے لئے ہے جس کو زمانہ ماضی میں فرض کر لیا گیا ہو حالانکہ مضمون شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہے پس جب مضمون شرط کے حصول کا منتفی ہونا یقینی ہے تو اس سے مضمون جزاء کے حصول کا منتفی ہونا بھی لازم آئیگا یعنی انتفاء شرط سے انتفاء جزاء لازم آئیگا مثلاً کسی نے کہا "لو جنتی لا کر تک" اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس مثال میں اکرام کو اس آنے پر معلق کیا گیا ہے جس کو زمانہ ماضی میں فرض کیا گیا ہے حالانکہ نہ آنا یقینی ہے پس مجی (آنے) کے انتفاء سے اکرام کا انتفاء لازم آئیگا۔ حاصل یہ کہ کلمہ لو امتناع ثانی یعنی امتناع جزاء کے لئے آتا ہے امتناع اول یعنی امتناع شرط کی وجہ سے یعنی جزاء منتفی ہوتی ہے شرط کے منتفی ہونے کی وجہ سے یعنی انتفاء شرط سبب ہوتا ہے اور انتفاء جزاء سبب ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لو کا انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاء جزاء کے لئے ہونا جمہور کا مذہب ہے اور یہی ان کے درمیان مشہور ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ بہت ممکن ہے کہ جزاء کے حصول کا شرط کے علاوہ اور بھی سبب ہو کیونکہ ایک چیز کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں اور اس سبب کی وجہ سے جزاء کا حصول ہو گیا ہو لہذا شرط کے انقضاء سے جزاء کا منتفی ہونا لازم نہیں آئے گا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جزاء سے وہ جزاء مراد ہے جو شرط پر مرتب ہے اور یہ جزاء اس حیثیت سے کہ شرط پر مرتب ہے شرط کے منتفی ہونے سے بالیقین منتفی ہو جائے گی۔

وَأَعْرَضَ عَلَيْهِ ابْنُ الْحَاجِبِ بِأَنَّ الْأَوَّلَ سَبَبٌ وَالثَّانِي مُسَبَّبٌ وَإِنْتِفَاءُ
السَّبَبِ لَا يَدُلُّ عَلَى انْتِفَاءِ الْمُسَبَّبِ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ لِشَيْءٍ أَسْبَابٌ مُتَعَدَّةٌ
بِالْأَمْرِ بِالْعَكْسِ لِأَنَّ انْتِفَاءَ الْمُسَبَّبِ يَدُلُّ عَلَى انْتِفَاءِ جَمِيعِ أَسْبَابِهِ فَمَنْ
لَا مَتْنَاءَ الْأَوَّلِ لِامْتِنَاءِ الثَّانِي الْأَشْرَى أَنْ قَوْلَهُ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهَةٌ
إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا إِتْمَانًا سَبَقَ لِبُشْدَاكَ بِامْتِنَاءِ الْفَسَادِ عَلَى امْتِنَاءِ تَعَدُّدِ
الْإِلَهَةِ دُونَ الْعَكْسِ.

ترجمہ اور اعتراض کیا ہے اس پر ابن حاجب نے کہ اول سبب اور ثانی مسبب ہے اور سبب کا منتفی ہونا مسبب کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اسلئے کہ شی کے لئے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں بلکہ معاملہ برعکس ہے کیونکہ انقضاء مسبب اس کے تمام اسباب کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے پس کلمہ لو امتناع اول کے لئے ہے امتناع ثانی کی وجہ سے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لو کان فیہا آلہ الا اللہ لفسدتا اسلئے لایا گیا ہے تاکہ امتناع فساد سے تعدد آلہ کے امتناع پر استدلال کیا جائے نہ کہ اس کا عکس۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ علامہ ابن حاجب نے جمہور کے مذہب پر اعتراض کیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اول (شرط) سبب ہے اور ثانی (جزاء) مسبب ہے اور سبب کا منتفی ہونا مسبب کے منتفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک شے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مسبب ایک ہو اور اس کے اسباب متعدد ہوں مثلاً منو (روشنی) ایک شے ہے اور اس کے اسباب (آفتاب، مہتاب، چراغ، بجلی) متعدد ہیں پس ان اسباب متعددہ میں سے اگر ایک سبب منتفی ہو گیا تو مسبب دوسرے اسباب کی وجہ سے موجود رہے گا منتفی نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو سبب کے منتفی ہونے سے مسبب کا منتفی ہونا لازم نہیں آئے گا یعنی انقضاء سبب انقضاء مسبب پر دلالت نہیں کریگا اور جب انقضاء سبب انقضاء مسبب پر دلالت نہیں کرتا تو کلمہ لو کا امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہونا بھی باطل ہوگا۔ الحاصل جمہور کا یہ کہنا کہ کلمہ لو امتناع اول (شرط) کی وجہ سے امتناع ثانی (جزاء) کے لئے آتا ہے غلط ہے بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی کلمہ لو امتناع ثانی کی وجہ سے امتناع اول کے لئے آتا ہے کیونکہ مسبب کا منتفی ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے

ہوتا۔ الحاصل لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے اور جب لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو واجب کرتا ہے تو لازم (ثانی) کے انتفاء سے ملزوم (اول) کا انتفاء ہو جائے گا اور جب ایسا ہے تو کلمہ لو انتفاء اول کے لئے ہوگا انتفاء ثانی کی وجہ سے نہ کہ انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی کے لئے۔

یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ متاخرین نے ابن عابج کے مذہب کو پسند کیا ہے مگر ابن عابج کی بیان کردہ دلیل پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ دوسری دلیل ذکر فرمائی آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عابج کی بیان کردہ دلیل کمزور ہے اور کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ ابن عابج نے شرط کو سبب ہونے میں منحصر کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ اول (شرط) سبب ہے یعنی شرط صرف سبب ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ شرط نحوی عام ہے کبھی تو سبب ہوتی ہے جیسے ”لو کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا“ میں شرط یعنی طلوع شمس، وجود نہار کا سبب ہے اور کبھی شرط ہوتی ہے جیسے ”لو کان لی مال لحتجت“ میں وجود مال حج کا سبب نہیں ہے بلکہ حج کے لئے شرط ہے اسلئے کہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور کبھی سبب اور شرط دونوں نہیں ہوتی جیسے لو کان النهار موجودا، کانت الشمس طالعة میں وجود نہار نہ تو طلوع شمس کا سبب ہے اور نہ طلوع شمس کی شرط ہے لیکن اول یعنی شرط ملزوم ہر حال میں ہوتی ہے چنانچہ وجود نہار، طلوع شمس کا ملزوم ہے اور وجود مال حج کا ملزوم ہے۔ الحاصل اول کو ملزوم اور ثانی کو لازم قرار دیکر چونکہ دلیل تام ہوتی ہے اور سبب، مسبب قرار دیکر دلیل تام نہیں ہوتی اسلئے متاخرین نے ابن عابج کی تعبیر سے عدول کیا ہے اور لازم، ملزوم کی تعبیر کو اختیار کیا ہے۔

وَأَنَا أَتَوَلُّ مِنْشَأ هَذَا الْأَعْتِرَاضِ قِتْلَةَ الشَّامِلِ لِأَنَّهَا لَيْسَ مَعْنَى قَوْلِهِمْ
لَوْ لَا مُتَبَاعِ الثَّانِي لِامْتِنَاعِ الْأَوَّلِ أَنَّهَا يُسْتَدَلُّ بِهَا مُتَبَاعِ الْأَوَّلِ عَلَى
امْتِنَاعِ الثَّانِي حَتَّى يَرِدَ عَلَيْهِ أَنَّ انْتِفَاءَ السَّبَبِ أَوْ الْمَلْزُومِ لَا يُوجِبُ
انْتِفَاءَ الْمُسَبَّبِ أَوْ الْأَلْزَمِ بَلْ مَعْنَاهُ أَنَّهُمَا لِدَلَالَتِهِ عَلَى أَنَّ انْتِفَاءَ
الثَّانِي فِي الْخَارِجِ إِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ انْتِفَاءِ الْأَوَّلِ فَمَعْنَى لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهَلَكْتُمْ
إِنَّ انْتِفَاءَ الْهَدَايَةِ إِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ انْتِفَاءِ الْمَشِيَّةِ يَعْنِي أَنَّهُمَا لَسُتَعْمَلُ
لِدَلَالَتِهِ عَلَى أَنَّ عِلَّةَ انْتِفَاءِ مَضْمُونِ الْجَزَاءِ فِي الْخَارِجِ هِيَ انْتِفَاءُ مَضْمُونِ
الشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ النِّعَاتِ إِلَى أَنَّ عِلَّةَ الْعِلْمِ بِانْتِفَاءِ الْجَزَاءِ مَا هِيَ

اور میں کہتا ہوں کہ اس اعتراض کا منشا قلت تامل ہے کیونکہ جمہور کے قول لولا امتناع الثانی لامتناع الاول کے یہ معنی نہیں ہیں کہ امتناع اول سے امتناع ثانی پر استدلال کیا جاتا ہے حتیٰ کہ اس پر یہ اعتراض وارد ہو کہ انتفاء سبب یا انتفاء ملزوم انتفاء مسبب یا انتفاء لازم کو واجب نہیں

ترجمہ

کرتا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ خارج میں ثانی کا منتفی ہونا وہ اول کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے پس لو شاء اللہ لہدکم کے معنی یہ ہیں کہ ہدایت کا منتفی ہونا وہ مشیت کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے یعنی کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں مضمون جزاء کے منتفی ہونے کی علت مضمون شرط کا منتفی ہونا ہے اس بات کی طرف توجہ کئے بغیر کہ انتفاء جزاء کی علت کیا ہے

تشریح

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ جمہور کے مذہب پر ابن حاجب نے جو اعتراض کیا ہے وہ ان کے غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے ہے کیونکہ کلمہ لو کے دو استعمال ہیں (۱) کلمہ لو استدلال عقلی کے لئے استعمال ہوتا ہے (۲) ترتیب خارجی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ استدلال عقلی کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جبکہ جزاء کا منتفی ہونا تو مخاطب کو معلوم ہو اور شرط کا منتفی ہونا غیر معلوم ہو پس اس صورت میں کلمہ لو اسلئے لایا جاتا ہے تاکہ معلوم سے مجہول پر استدلال کیا جاسکے اور اس صورت میں کلمہ لو بلاشبہ امتناع ثانی (جزاء) سے امتناع اول (شرط) پر استدلال کرنے کے لئے ہوگا جیسا کہ ابن حاجب نے کہا ہے اور ترتیب خارجی کے لئے اس وقت ہوگا جبکہ شرط اور جزاء دونوں کا انتفاء معلوم ہو لیکن خارج میں ثانی (جزاء) کے منتفی ہونے کی علت معلوم نہ ہو پس اس صورت میں کلمہ لو اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہوگا کہ خارج میں ثانی یعنی جزاء کے منتفی ہونے کی علت اول یعنی شرط کا منتفی ہونا ہے اور اس صورت میں کلمہ لو بلاشبہ امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہوگا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں استعمال اول تو مناطہ کی اصطلاح ہے اور استعمال ثانی جمہور اہل عربیت کی اصطلاح ہے پس علامہ ابن حاجب نے اہل عربیت کے قول (کہ کلمہ لو امتناع اول کی وجہ سے امتناع ثانی کے لئے ہے) سے مناطہ کی اصطلاح کو سمجھا یعنی یہ سمجھا کہ جمہور اہل عربیت یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کلمہ لو امتناع ثانی پر امتناع اول سے استدلال کرنے کے لئے لایا جاتا ہے اور یہ سمجھ کر ابن حاجب نے جمہور پر یہ اعتراض کر ڈالا کہ انتفاء سبب انتفاء سبب کو یا انتفاء ملزوم انتفاء لازم کو واجب نہیں کرتا ہے یعنی انتفاء اول (شرط) انتفاء ثانی (جزاء) کو واجب نہیں کرتا ہے حالانکہ ابن حاجب کا جمہور کے قول (لولا امتناع الثانی لا امتناع الاول) سے یہ سمجھنا کہ امتناع اول سے امتناع ثانی پر استدلال کرنے کے لئے لایا جاتا ہے غلط ہے اور جب یہ سمجھنا غلط ہے تو اس پر وارد کردہ اعتراض بھی غلط ہوگا بلکہ جمہور اہل عربیت کے قول (لولا امتناع الثانی لا امتناع الاول) کا صحیح مطلب یہ ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کا منتفی ہونا خارج میں اول (شرط) کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے چنانچہ لو شاء اللہ لہدکم کے معنی یہ ہیں کہ خارج میں ہدایت کا منتفی ہونا مشیت کے منتفی ہونے کی وجہ سے ہے یعنی خارج میں انتفاء ہدایت کی علت انتفاء مشیت ہے حاصل یہ کہ جمہور اہل عربیت کے نزدیک کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ خارج میں مضمون جزاء کے منتفی ہونے کی علت مضمون شرط کا منتفی ہونا ہے اس بات سے قطع نظر کہ انتفاء جزاء کے علم کی علت کیا ہے الحاصل ابن حاجب نے جمہور کے مذہب پر جو اعتراض کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن حاجب جمہور کی عبارت (لولا امتناع الثانی

لامتناع الاول) سے ان کی مراد نہیں سمجھ سکے۔

الاشری ان قولہم لولا لامتناع الثانی لوجود الاول نحو لولا علی لہلک عمر اس
 عمر معناه ان وجود علی سبب عدم ہلاک عمر رضی اللہ عنہما لان
 وجودہ دلیل علی ان عمر کم یہلک ولہذا اصم مثل قولنا لو جئتنی لاکرمک
 لکنک لم تجع اعنی عدم الاکرام بسبب عدم الہجرت قال الحماسی
 شعر لوطار ذو حافی قبلہا لطار و لکنہ لم یطیر یعنی ان عدم طیران
 تلك الفرس بسبب انہ لم یطیر ذو حافیہ وقال المعری شعر ولو
 دامت الذوات کانتو کغیرہم یرعایا و لکن ما لهن ذوام ۛ

ترجمہ کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جمہور کا قول لولا لامتناع الثانی لوجود الاول جیسے لولا علی لہلک عمر اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا وجود حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عدم ہلاکت کا سبب ہے نہ یہ کہ علی کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ عمر ہلاک نہیں ہوئے۔ اسی وجہ سے ہمارا قول لو جئتنی لاکرمک لکنک لم تجع صحیح ہے یعنی عدم اکرام مجی کی وجہ سے ہے۔ حماسی نے کہا اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہوتا تو یہ بھی اڑتا لیکن کوئی اڑا ہی نہیں یعنی اس گھوڑے کا نہ اڑنا اس وجہ سے ہے کہ کوئی گھوڑا اڑا ہی نہیں اور معری نے کہا اگر بادشاہیں ہمیشہ رہیں تو موجودہ سلاطین اوروں کی طرح رہا یا ہوتے مگر ان کے لئے ہیشگی نہیں۔

تشریح اس عبارت میں اس کی نظیر بیان کی گئی ہے جو کلمہ لو کے بارے میں شارح نے کہا ہے یعنی کلمہ لو کے بارے میں شارح نے جمہور اہل عربیت کے مذہب کی وضاحت کرتے ہوئے یہ جو کہا ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے کہ خارج میں ثانی (جزا) کے منتفی ہونے کی علت اول (شرط) کا منتفی ہونا ہے اسکی نظیر اہل عربیت کا یہ قول ہے کہ کلمہ لولا امتناع ثانی کے لئے استعمال ہوتا ہے وجود اول کی وجہ سے جیسے لولا علی لہلک عمر اگر علی نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ علی کا وجود عمر کے ہلاک نہ ہونے کی دلیل ہے جیسا کہ ابن حاجب نے سمجھا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ خارج میں علی کا وجود خارج میں عمر کے ہلاک نہ ہونے کی علت اور سبب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لو جو نمک ترتیب خارجی کے لئے آتا ہے استدلال عقلی کے لئے نہیں آتا اسی لئے ہمارا قول لو جئتنی لاکرمک لکنک لم تجع صحیح ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا لیکن جو کہ تو خارج میں میرے پاس نہیں آیا اسلئے میں نے تیرا اکرام نہیں کیا یعنی تیرا خارج میں نہ آنا علت ہے میرے اکرام نہ کرنے کی یعنی عدم مجی عدم اکرام کی علت ہے عدم مجی عدم اکرام کی دلیل نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس

قول میں لکنگ لم تجی کے ذریعہ اول (شرط) کی نفی کی گئی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ اول (شرط) ملزم ہوتا ہے اور ثانی جزاء (ملازم) اور لازم کبھی ملزم سے عام ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا اور خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہوتا یعنی خاص کا انتفاء عام کے انتفاء کی دلیل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو اس قول میں عدم مجی (انتفاء اول) عدم اکرام (انتفاء ثانی) کی دلیل نہ ہوگا بلکہ عدم مجی خارج میں عدم اکرام کی علت ہوگی۔ الحاصل اس قول میں لکنگ لم تجی نفی اور استثناء انتفاء جزاء کی علت بیان کرنے کے لئے ہے دلیل بیان کرنے کے لئے نہیں ہے۔ مزید وضاحت کے لئے شارح نے دو شعر پیش کئے ہیں۔

(۱) ولو طار ذو حافر قبلہا ۛ لطارت و لکنہ لم یطر

ترجمہ، اگر اس سے پہلے کوئی گھوڑا اڑا ہوتا تو یہ بھی اڑتا۔ لیکن ہمارا شاہدہ ہے کہ خارج میں کوئی گھوڑا نہیں اڑا لہذا یہ بھی نہیں اڑا۔ اس شعر میں بھی شاہدہ یہ بتلانا چاہتا ہے کہ ماضی میں خارج میں کسی گھوڑا کا نہ اڑنا اس گھوڑے کے نہ اڑنے کی علت ہے، دلیل نہیں ہے۔

(۲) ولو دامت الدولات کالوا کغیر ہم ۛ رعایا و لکن ما لسن دوام

ترجمہ، اگر بادشاہتیں ہمیشہ رہیں تو مرحوم سلاطین اوروں کی طرح میرے ممدوح کی رعایا کے لوگ ہوتے لیکن بادشاہتوں کے لئے پختگی نہیں ہے۔ شاہ اپنے ممدوح کی مدح میں کہتا ہے کہ میرا ممدوح ... اس قدر فضائل اور خوبیوں کا حامل ہے کہ اگر پہلے بادشاہ آج زندہ ہوتے تو مستحق بادشاہت میرا ممدوح ہی ہوتا اور وہ بادشاہ میرے ممدوح کی رعایا میں ہوتے۔ اس شعر میں بھی بادشاہتوں کا ہمیشہ نہ رہنا مرحوم سلاطین کے رعایا نہ ہونے کی علت ہے دلیل نہیں ہے یعنی خارج میں انتفاء اول انتفاء ثانی کی علت ہے دلیل نہیں ہے ان دونوں اشعار میں انتفاء اول کے دلیل نہ ہونے کی تقریر وہ ہی ہوگی جو خادم نے لکنگ لم تجی کے تحت کی ہے۔

(خواتن) کلمہ لولا انتفاء ثانی کے لئے وجود اول کی وجہ سے اس لئے آتا ہے کہ لونی کے لئے آتا ہے، جیسا کہ کلمہ لو کے تحت گذر چکا ہے پس جب لانا فیہ کا اضافہ کیا گیا تو نفی کی نفی ہو گئی اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے لہذا لولا کے مدخول کا مفہوم وجودی ہوگا۔ لولا علی اہلک عر کا واقعہ غالباً یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک حاضرہ مزینہ کے بارے میں فوری رجم کا فیصلہ کر دیا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو اس وقت موجود تھے انھوں نے فرمایا کہ وضع محل کے بعد رجم کیا جائے ورنہ جنین جو بے قصور ہے اس کا ناحق قتل کرنا لازم آئے گا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ متنبہ ہو گئے اور اپنا فیصلہ واپس لے لیا۔ اسی پر یہ مقولہ کہا گیا کہ اگر علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ موجود نہ ہوتے تو عمر جنین کے قتل ناحق کی وجہ سے ہلاک ہو جاتے لیکن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا وجود عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ہلاک نہ ہونے کا سبب بن گیا۔

جسبل احمد

وَأَمَّا السُّنْطِقِيُّونَ فَقَدْ جَعَلُوا إِنْ وَلَوْ أَدَاةَ الزُّرُومِ وَإِنَّمَا يَسْتَعْمَلُونَهَا
فِي الْقِيَاسَاتِ لِحُصُولِ الْعِلْمِ بِالتَّشَابُهِ فِيهِمْ عِنْدَهُمْ بِالدَّلَالَةِ عَلَى
أَنَّ الْعِلْمَ بِإِنْتِفَاءِ الثَّانِي عِلَّةٌ لِلْعِلْمِ بِإِنْتِفَاءِ الْأَوَّلِ صَرُوحًا
إِنْتِفَاءِ الْمَلْزُومِ بِإِنْتِفَاءِ اللَّازِمِ مِنْ غَيْرِ إِنْتِفَائٍ إِلَى أَنَّ عِلَّةَ إِنْتِفَاءِ
الْجُزْءِ فِي الْخَارِجِ مَا هِيَ وَثُوبَةٌ تَعَالَى لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ
لَفَسَدْنَا وَارْتَدَّ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ لَكِنَّ الْأَسْتِعْمَالَ عَلَى قَاعِدَةِ اللَّغْوِ
هُوَ الشَّائِعُ الْمُسْتَفِضُّ وَتَحْقِيقُ هَذَا الْبَحْثِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ أَسْرَابِ
هَذَا الْفَنِّ وَفِي هَذَا الْمَقَامِ مَبَاحِثٌ أُخْرَى أَوْرَدْنَا هَا فِي الشَّرْحِ

ترجمہ اور رہے مناطق تو انھوں نے کلمہ آن اور کو کو ادوات لزوم قرار دیا ہے اور وہ ان کو نتائج
کا علم حاصل کرنے کے لئے قیاسات میں استعمال کرتے ہیں پس کلمہ تو ان کے نزدیک اس
بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ انتفاء ثانی کا علم انتفاء اول کے علم کے لئے علت ہے اس لئے کہ انتفاء
لازم سے انتفاء ملزوم ضروری ہے اس بات کی طرف توجہ کئے بغیر کہ خارج میں انتفاء جزاء کی علت کیا ہے
اور باری تعالیٰ کا قول "لو کان فیہما آلہ الا اللہ لفسدنا" اسی قاعدہ پر وارد ہے لیکن لغوی قاعدہ پر استعمال
مشہور ہے۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق اس طریقہ پر جو ہم نے ذکر کی ہے اس فن کے اسرار میں سے ہے اور اس
مقام میں اور بھی اچھی بحثیں ہیں جن کو ہم نے شرح میں بیان کیا ہے۔

تشریح شارح رہ فرماتے ہیں کہ سابق میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے مضموناً
ہے کہ خارج میں ثانی (جزاء) کی علت ہونے کی علت خارج میں اول (شرط) کا منتفی ہونا ہے
یہ اہل عربیت یعنی لغویین کا قاعدہ ہے اور رہا مناطق کا قاعدہ تو وہ یہ کہتے ہیں کہ کلمہ ان، لو، اذا، متی، کلمہ
وغیرہ ادوات لزوم ہیں یعنی اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہیں کہ ثانی (جزاء) اول (شرط) کے لئے لازم ہے
تاکہ ثانی کے انتفاء سے اول کا انتفاء مستفاد ہو سکے۔ الحاصل مناطق کہتے ہیں کہ یہ کلمات ادوات لزوم ہیں اور مناطق
کا نظریہ چونکہ اکتساب علوم کا ہے اس لئے وہ ان کلمات کو نتائج کے حصول علم کے لئے قیاسات میں استعمال
کرتے ہیں پس ان کے نزدیک ادوات لزوم اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہونگے کہ انتفاء ثانی کا علم انتفاء
اول کے علم کی علت اور دلیل ہے کیونکہ ثانی لازم ہے اور اول ملزوم ہے اور لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء
ضروری ہے اس سے قطع نظر کہ خارج میں انتفاء ثانی (جزاء) کی علت کیا ہے جیسا کہ اہل عربیت اور علماء لغت
نے اس کی طرف توجہ کی ہے یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کا کلام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ
مناطق کے نزدیک ادوات لزوم صرف اس بات پر دلالت کرنے کے لئے استعمال ہوتے ہیں کہ انتفاء ثانی

کا علم انتفاء اول کے علم کی علت ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب نقیض ثانی کا استثناء کیا جائے جیسے لوکانت الشمس طالعت فالنہار موجود لیکن النہار لیس موجود فالشمس لیس بطالعتہ۔ حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ادوات لزوم جس طرح اس کے لئے استعمال ہوتے ہیں اسی طرح اس بات پر دلالت کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں کہ وجود اول کا علم وجود ثانی کے علم کی علت ہے چنانچہ عن مقدم کا استثناء کر کے کہا جاتا ہے لوکانت الشمس طالعت کان النہار موجود لیکن الشمس طالعت فالنہار موجود۔ دیکھئے اس مثال میں کلمہ لو اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ وجود اول کا علم وجود ثانی کے علم کی علت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح نے اغلب کا ذکر کیا ہے اگرچہ کبھی کبھار دوسری صورت کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ شارح نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ تمثیل کے طور پر ہے تمام صورتوں کا احاطہ کرنا مقصود نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول لوکان فیہما آہستہ الا اللہ لفسدتا، اسی منطقہ کے قاعدہ پر وارد ہے یعنی اس آیت میں منطقہ کے قاعدہ کے مطابق استدلال کیا گیا ہے اس طور پر کہ انتفاء ثانی یعنی عدم فساد عالم جو مشاہدہ سے معلوم ہے اس سے انتفاء اول یعنی عدم تعدد آہلہ کے علم پر استدلال کیا گیا یعنی عدم فساد عالم، عدم تعدد آہلہ کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت سے مقصود باری مخلوق کی وحدانیت پر استدلال کی تعلیم دینا ہے کہ لوگ عدم فساد کے علم سے عدم تعدد آہلہ کے علم پر استدلال کیا کریں اور یوں کہا کریں کہ جب عدم فساد عالم یقینی ہے تو عدم تعدد آہلہ بھی یقینی ہوگا۔ اس آیت سے یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ خارج میں انتفاء فساد کی علت انتفاء تعدد آہلہ ہے الحاصل یہ آیت اگرچہ منطقہ کے قاعدے پر وارد ہے لیکن لغویین اور اہل عربیت کے قاعدے پر استعمال زیادہ مشہور ہے یعنی لو کا استعمال قرآن و حدیث اور اشعار عرب میں زیادہ تر لغویین ہی کے قاعدے کے مطابق ہے اگرچہ کتب منطق اور کتب حکمت میں زیادہ تر منطقہ کے قاعدے کے مطابق ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے بیان کے مطابق اس مسئلہ کی تحقیق اس فن کے اسرار میں سے ہے اور اس مقام میں بڑی عمدہ بحثیں ہیں جنکو ہم نے مطول میں ذکر کیا ہے۔

(ضوائف) شارح کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح کی عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ منطقہ کا قاعدہ، غیر لغوی یعنی غیر عربی ہے کیونکہ شارح نے کہا ہے کہ یہ آیت تو منطقہ کے قاعدے پر وارد ہے لیکن لو کا استعمال قاعدہ لغت پر مشہور ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ یہ آیت قرآن کی ہے اور قرآن عربی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کی عبارت سے منطقہ کے قاعدے کا غیر عربی اور غیر لغوی ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ اہل عربیت اور لغویین کا قاعدہ بایں معنی لغوی ہے کہ یہ قاعدہ ان کے نزدیک غالب الاستعمال ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ قاعدہ عربی ہے اور منطقہ کا قاعدہ غیر عربی۔ حاصل یہ کہ دونوں قاعدے عربی اور لغوی ہیں لیکن اہل لغت اور اہل عربیت چونکہ منطقہ کے منشاء کردہ قاعدہ کو بہت کم استعمال کرتے ہیں اور اپنے منشاء کردہ قاعدہ کو زیادہ استعمال کرتے ہیں اس لئے ان کا منشاء کردہ قاعدہ، لغویہ کے نام سے موسوم ہو گیا اور منطقہ کا منشاء کردہ

قاعدہ استدلالیہ کے نام سے موسوم ہو گیا۔ اہل لغت بھی کبھی کبھی مناطقہ کا قاعدہ استعمال کرتے ہیں چنانچہ جب اہل لغت سے سوال کیا جاتا ہے "اہل زید فی البلد" تو وہ جواب میں کہتے ہیں "لا۔ لوکان فیہا محضر مجلسنا کیا شہر میں زید ہے۔ نہیں۔ اگر وہ شہر میں ہوتا تو ہماری مجلس میں ضرور حاضر ہوتا مگر وہ چونکہ حاضر نہیں اسلئے معلوم ہوا کہ وہ شہر میں نہیں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اہل لغت نے عدم حضور فی المجلس کو اس کے عدم وجود فی البلد کے لئے دلیل بنایا ہے اور یہ ہی استدلال عقلی ہے جس کو مناطقہ نے پسند کیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

فَإِذَا كَانَ تَوَلَّى لَشَرْطٍ فِي الْمَاضِي فَيَكْتُمُ عَدَمَ التَّثْبُوتِ وَالنُّصْبِ فِي
جُمْلَتَيْهَا إِذَا التَّثْبُوتُ يُكْتَفَى فِي التَّعْلِيلِ وَالْإِسْتِقْبَالَ يُكْتَفَى فِي النُّصْبِ
فَلَا يُعَدُّ فِي جُمْلَتَيْهَا عَنِ الْفِعْلِيَّةِ الْمَاضِيَّةِ إِلَّا بِشَكْتَةٍ

ترجمہ پس جب کلمہ لو زمانہ ماضی میں شرط کے لئے ہے تو اس کے دونوں جملوں میں ثبوت کا نہ ہونا اور ماضی ہونا لازم ہوگا کیونکہ ثبوت تعلیق کے منافی ہے اور استقبال ماضی کے منافی ہے پس اس کے دونوں جملوں میں فعلیہ ماضویہ سے کسی نکتہ ہی کی وجہ سے عدول کیا جا سکتا ہے۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ کلمہ لو چونکہ زمانہ ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے اس لئے اس کے دونوں جملوں میں دو باتیں لازم اور ضروری ہوں گی (۱) دونوں جملوں یعنی جملہ شرط اور جملہ جزاء دونوں میں عدم ثبوت یعنی خارج میں عدم حصول ضروری ہوگا اور یہ اس وقت ہوگا جب دونوں جملے اسمیہ نہ ہوں کیونکہ جملہ اسمیہ میں ثبوت اور حصول فی الخارج ہوتا ہے الحاصل کلمہ لو جن دو جملوں پر داخل ہوتا ہے ان دونوں کا اسمیہ نہ ہونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمہ لو شرط یعنی تعلیق کے لئے ہے اور ثبوت اور حصول تعلیق کے منافی ہے (۲) دونوں جملوں کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ کلمہ لو زمانہ ماضی میں استعمال ہوتا ہے اور استقبال، ماضی کے منافی ہے۔ الحاصل کلمہ لو کے دونوں جملوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ دونوں فعلیہ ماضویہ ہوں یعنی لفظاً اور معنیاً دونوں طرح فعل ماضی ہوں پس اگر کبھی فعلیہ ماضیہ سے مضارعیہ کی طرف عدول کیا جائے گا تو وہ کسی نکتہ کی بنا پر کیا جائیگا بغیر نکتہ کے عدول کرنا درست نہ ہوگا لیکن یہ خیال رہے کہ مضارعیہ کی طرف عدول صرف لفظوں میں ہوگا یعنی لفظوں میں فعل مضارع ہوگا معنی ماضی ہی ہوگا۔

وَمَذْهَبُ الْمُبَرِّدِ أَنَّهُمَا تَسْتَعْمَلُ فِي الْمُسْتَقْبَلِ إِسْتِعْمَالُ إِنْ وَهُوَ مَعَ قَلْبِهِ
ثَابِتٌ تَحْوِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اذْهَبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالْبُصَيْنِ وَإِنِّي أَبَاهِي بِكُمُ الْأُمَّمِ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَوْ بِالسَّقِطِ۔

ترجمہ اور مبرد کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ لو کلمہ ان کی طرح مستقبل میں استعمال ہوتا ہے اور یہ قلت کے ساتھ ثابت ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے علم طلب کرو اگرچہ چین میں ہو اور میں ام سابقہ کے مقابلہ میں قیامت کے دن تم پر فخر کروں گا اگرچہ ناتمام بچہ کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مبرد کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ لو کلمہ ان کی طرح معنی مستقبل میں استعمال ہوتا ہے اگرچہ مستقبل میں کلمہ لو کا استعمال بہت کم ہے پس جب کلمہ لو کا استعمال مستقبل میں ثابت ہے تو مستقبل میں استعمال ہونے کے لئے کلمہ لو کسی حکمت کا محتاج نہیں ہوگا۔ شارح نے کلمہ لو کے مستقبل میں استعمال ہونے کی دو مثالیں پیش کی ہیں پہلی مثال ارشاد نبوی اطلبوا العلم ولو بالصین ہے اور دوسری مثال ارشاد نبوی انی اباہی بحکم الامم یوم القیمۃ ولو بالسقط ہے۔ ان دونوں حدیثوں میں کلمہ لو معنی مستقبل میں استعمال کیا گیا ہے گریہاں یہ اعتراض ہوگا کہ ان دونوں حدیثوں میں کلمہ لو، ان وصلیہ کی طرح جملہ عالیہ میں ربط کے لئے استعمال کیا گیا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ دونوں جگہ کلمہ لو کا جواب مذکور نہیں ہے اور ہمارا کلام لو شرطیہ میں ہے یعنی ہم نے جو یہ کہا ہے کہ کلمہ لو ماضی میں استعمال ہوتا ہے یہ اس لو کے بارے میں کہا ہے جو شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور شرط و جزاء پر داخل ہوتا ہے اس لو کے بارے میں نہیں کہا جو جملہ عالیہ میں ربط اور وصل کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو مبرد کا لو فی المستقبل کی مثال میں ان دونوں حدیثوں کا ذکر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں کلمہ لو شرط کے لئے ہے اور ہا کلمہ لو کا جواب تو وہ محدث ہے چنانچہ پہلی حدیث میں تقدیری عبارت یہ ہے ولو یكون الطلب بالصین فاطلبوه اور دوسری حدیث میں تقدیری عبارت یہ ہے ولو سقون المباہاة بالسقط فانی اباہی ہے۔ ان دونوں مثالوں میں شرط مستقبل ہے اور دلیل یہ ہے کہ پہلی مثال میں شرط اطلبوا کے حیز میں ہے اور دوسری مثال میں اباہی بحکم الامم یوم القیمۃ کے حیز میں ہے اور یہ دونوں مستقبل کے معنی میں ہیں لہذا جو ان کے حیز میں ہوگا وہ بھی مستقبل کے معنی میں ہوگا۔

فَدُخُولُهُمْ عَلَى الْمَضَارِعِ فِي تَحْوِيلِ وَيُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأُمُورِ لَعَنَتُمْ
أَمْ لَوْ قَعْتُمْ فِي جَهَنَّمَ وَهَلَاكٍ لِقَصْدِ اسْتِمْرَارِ الْفِعْلِ نَيْمًا مَضَى
وَنَشَأَ فَوَقْتًا وَافْعَلُ هُوَ الْأَطَاعَةُ يُعْنَى إِنَّ امْتِنَاعَ عَنْتُمْ بِسَبَبِ
امْتِنَاعِ اسْتِمْرَارِهِ عَلَى إِطَاعَتِكُمْ فَإِنَّ الْمَضَارِعَ مَعْنَى الْفِعْلِ الْأَسْمَرِ أَر
وَدُخُولِ لَوْ عَلَيْهِ يُفِيدُ امْتِنَاعَ الْأَسْمَرِ أَر وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ
امْتِنَاعَ الْأَطَاعَةِ يُعْنَى إِنَّ امْتِنَاعَ عَنْتُمْ بِسَبَبِ اسْتِمْرَارِ امْتِنَاعِهِ
عَنْ إِطَاعَتِكُمْ لِأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الْمَضَارِعَ الْمُثَبَّتَ يُفِيدُ اسْتِمْرَارَ الثَّبُوتِ
يَجُوزُ أَنْ يُفِيدَ الْمَنْطِقُ اسْتِمْرَارَ الثَّقَى وَالذَّخِيلُ عَلَيْهِ لَوْ يُفِيدُ اسْتِمْرَارَ

الْإِمْتِنَاعُ كَمَا أَنَّ الْجُمَّلَةَ الْأَسْمِيَّةَ الْمُتَّبِعَةَ تُفِيدُ تَأْكِيدَ الثَّبُوتِ وَدَوَامَهُ
وَالْمُنْفِيَةَ تُفِيدُ تَأْكِيدَ النَّفْيِ وَدَوَامَهُ لَا نَفْيَ التَّأْكِيدِ وَالسَّوَاءُ
كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ رَدًّا لِقَوْلِهِمْ إِنَّا آمَنَّا عَلَىٰ أَبْنَائِهِ
وَإِكْرَاهٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ حَيْثُ لَمْ يَقُلْ اللَّهُ
مُسْتَهْزِئٌ بِهِمْ قَصْدًا إِلَى اسْتِمْزَاءِ الْأَسْتِهْزَاءِ وَتَجْدِيدِهِ وَقَدْ فَوتَا

ترجمہ

پس کلمہ لوکا مضارع پر دخول باری تعالیٰ کے قول "ولو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم" میں اگر رسول زیادہ تر معاملات میں تمہاری اطاعت کرتا رہتا تو تم ہلاکت میں پڑ جاتے۔ زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کے ارادے سے ہے اور فعل وہ اطاعت ہے یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ رسول نے تمہاری اطاعت پر ہوشیگی نہیں کی ہے کیونکہ مضارع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر کلمہ لوکا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ فعل امتناع اطاعت ہو یعنی تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تمہاری اطاعت سے استمرار امتناع ہے کیونکہ جس طرح مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے (اسی طرح) جائز ہے کہ مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دے اور وہ جب کلمہ لو داخل ہے وہ استمرار امتناع کا فائدہ دینگا جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور دوام ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اور جملہ اسمیہ منفیہ تاکید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید اور نفی دوام کا جیسے باری تعالیٰ کا قول وما ہم بمؤمنین۔ منافقین کے قول انا آمنّا کا مبلغ اور مؤکد طریقہ پر رد کرتے ہوئے جیسے باری تعالیٰ کے قول اللہ مستهزئ بہم میں کہ اللہ مستهزئ بہم نہیں کہا وقتاً فوقتاً استمرار استہزاء اور تہجد استہزاء کا ارادہ کرتے ہوئے

تشریح

مصنف کی یہ عبارت سابقہ متن فیلزم المنفی جملتیہا پر تفریح ہے۔ حاصل یہ کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ لو چونکہ زمانہ ماضی میں شرط کے لئے آتا ہے اسلئے کلمہ لو کے مدخول دونوں جملوں (شرط و جواب) کا لفظاً اور معنی ماضی ہونا ضروری ہے البتہ لفظاً مضارع ذکر کرنے میں اگر کوئی نکتہ موجود ہو تو ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا جا سکتا ہے اگرچہ وہ مضارع معنی ماضی ہی ہوگا اسی نکتہ کو بیان کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ آیت ولو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم میں کلمہ لو کا فعل مضارع پر خلاف اصل دخول ایک نکتہ کی وجہ سے ہے اور وہ نکتہ زمانہ ماضی میں وقتاً فوقتاً استمرار فعل کا مقصود ہونا ہے یعنی اس آیت میں چونکہ فعل کا استمرار تجبیدی مقصود ہے اسلئے باری تعالیٰ نے خلاف اصل فعل مضارع پر کلمہ لو داخل فرمایا ہے اور طلب یہ ہے کہ اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اکثر معاملات میں تمہاری اطاعت کرتے رہے تو تم مشقت یا ہلاکت میں پڑ جاتے مگر چونکہ نبی نے اکثر معاملات میں تمہاری اطاعت نہیں کی ہے اس لئے تم لوگ مشقت یا ہلاکت میں نہیں پڑے شاری فرماتے ہیں کہ وہ فعل جس کے استمرار کا آیت میں ارادہ کیا گیا ہے اطاعت ہے یا امتناع اطاعت ہے

یعنی آیت میں جس فعل کے استمرار کا ارادہ کیا گیا ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ فعل اطاعت ہو دوم یہ کہ وہ فعل امتناع اطاعت ہو۔ پہلی صورت میں فعل مثبت ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہاری اطاعت پر ہمیشگی نہیں کی ہے اور آیت کا یہ مطلب سنے ہوگا کہ فعل مضارع استمرار کا فائدہ دیتا ہے اور اس پر کلمہ لوکا داخل ہونا امتناع استمرار کا فائدہ دیتا ہے الحال اس صورت میں استمرار کی نفی ہوگی نہ کہ اطاعت کی اور استمرار کی نفی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض امور میں صحابہ کی اطاعت کی ہے اور یہ بات واقع کے مطابق ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کی تطیب قلب کے پیش نظر بعض امور میں ان کی بات مان لیا کرتے تھے اسی تطیب قلب کے خاطر و شاد رہی الامر اور امر ہم ثوری بینہم کے ذریعہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مشورہ کا حکم دیا گیا ہے۔ دوسری صورت میں فعل منفی ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمہارا مشقت میں نہ پڑنا اس وجہ سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہاری اطاعت نہ کرنے پر ہمیشگی کی ہے۔ یعنی ہمیشہ تمہاری اطاعت سے گریز کرتے رہے ہیں اور کبھی کسی امر میں تمہاری اطاعت نہیں کی ہے اور اس صورت میں آیت کا یہ مطلب اس لئے ہوگا کہ جس طرح فعل مضارع مثبت استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ لوچونکہ امتناع کے لئے آتا ہے اس لئے جس مضارع پر کلمہ لو داخل ہوگا وہ مضارع استمرار امتناع کا فائدہ دینگا۔ الحاصل اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عدم اطاعت صحابہ پر استمرار کیا ہے یعنی کبھی بھی ان کی اطاعت نہیں کی ہے اور یہ مطلب واقعات کے بالکل خلاف ہے کیونکہ نصوص قطعیہ اس بات پر شاہد ہیں کہ بہت سے معاملات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی اطاعت کی ہے اور جب ایسا ہے تو پہلا احتمال راجح ہوگا۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فعل مضارع مثبت کے مفید استمرار ثبوت اور فعل مضارع منفی کے مفید استمرار نفی ہونے کی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ فعل مضارع مثبت اسی طرح استمرار ثبوت کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور دوام ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اور فعل مضارع منفی اسی طرح استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ جملہ اسمیہ منفیہ تاکید نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے نہ کہ نفی تاکید اور نفی دوام کا جیسا کہ منافقین کے قول انا آمانا کے رد میں بلیغ اور مؤکد طریقہ پر باری تعالیٰ نے فرمایا ہے و ما ہم بمؤمنین وہ کبھی بھی مؤمن نہیں رہے اس جملہ میں تاکید نفی اور دوام نفی ہے یعنی ان کا مؤمن نہ ہونا مؤکد اور دائمی ہے حال یہ کہ اس جملہ میں نفی کا اعتبار پہلے کیا گیا ہے اور تاکید کا بعد میں یعنی ان کا ایمان منفی ہے نفی مؤکد کے ساتھ اس جملہ میں نفی تاکید اور نفی دوام نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تاکید اور دوام کی نفی ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ان کا ایمان مؤکد اور دائمی نہیں ہے پس اس صورت میں یہ ثابت ہوگا کہ منافقین کے پاس ایمان تو تھا مگر مؤکد اور دائمی نہیں تھا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا منشاء یہ بتلانا ہے کہ ان کے پاس ایمان کبھی نہیں رہا نہ دائمی اور نہ غیر دائمی نہ مؤکد اور نہ غیر مؤکد۔ الحاصل جس طرح جملہ اسمیہ مثبتہ تاکید ثبوت اور

دوام ثبوت کا اور جملہ اسمیہ منفیہ تاکیدی نفی اور دوام نفی کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح فعل مضارع مثبت استمرار ثبوت کا اور فعل مضارع منفی استمرار نفی کا فائدہ دیتا ہے۔ جیسا کہ منافقین کے قول انما نحن مستہزؤن کے جواب میں حق جل مجدہؑ الشہرہ استہزیٰ بہم مضارع مثبت کے ساتھ جملہ فعلیہ لائے ہیں۔ کیونکہ اس جملہ سے باری تعالیٰ کا مقصود استمرار استہزار اور تجدید استہزار ہے یعنی اللہ تعالیٰ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہم برابر ان کا استہزار کرتے رہتے ہیں یعنی تھوڑے تھوڑے وقفے سے ہمیشہ ان کا استہزار کرتے ہیں۔

وَدُخُولِهَا عَلَى الْمَضَارِعِ فِي تَعْوُورِ لَوْ تَرَى الْخُطَابَ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ
 إِلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ لِكُلِّ مَنْ يَتَأْتِي مِنْهُ السُّرُوبُ إِذْ دُفِقُوا عَلَى النَّارِ أَيْ
 أُرُوها حَتَّى يَغَايِبُوا أَوْ أَظْلَعُوا عَلَيْهَا إِطْلَاعًا هِيَ تَحْتَهُمْ أَوْ أُدْخِلُواهَا تَعْرِيفًا
 بِمَعْنَى أَعْدَائِهَا وَجَوَابٌ لَوْ تَحْدُوثُ أَيْ لَرَأَيْتَ أَمْرًا فَظِيغًا لَنْزِيلِهِ
 أَيْ الْمَضَارِعِ مَنْزِلَةَ الْمَاضِي بَصْدُورِهَا أَيْ الْمَضَارِعِ أَوْ الْكَلَامِ عَمَّنْ لَا
 خِلَافَ فِي إِخْبَارِهِ فَهَذِهِ الْحَالَةُ إِثْمًا هِيَ فِي الْقِيَامَةِ لَكِنَّهَا جَعَلَتْ
 بِمَنْزِلَةِ الْمَاضِي الْمُتَحَقِّقِ فَاسْتَعْمِلَ فِيهَا لَوْ وَإِذَا الْمُتَحَصَّنُ بِالْمَاضِي لَكِنْ
 عُدِلَ عَنْ لَفْظِ الْمَاضِي وَكَمْ يُقَالُ لَوْ رَأَيْتَ إِشَارَةً إِلَى آتِهِ كَلَامٌ مِنْ
 لِاخْتِلَافِ فِي إِخْبَارِهِ وَالْمُسْتَقْبَلُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَاضِي فِي تَحَقُّقِ الْوُقُوعِ
 فَهَذَا الْأَمْرُ مُسْتَقْبَلٌ فِي التَّحْقِيقِ مَاضٍ بِمَنْسَبِ الشَّؤْبِ كَأَنَّهُ قِيلَ وَدَّ
 انْقِضَى هَذَا الْأَمْرُ لِكَيْفَ مَا رَأَيْتَهُ وَلَوْ رَأَيْتَهُ لَرَأَيْتَهُ أَمْرًا فَظِيغًا

ترجمہ

اور کلمہ لو کا مضارع پر و لوتری جیسے میں داخل ہونا (یہ) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے یا ہر اس شخص کو جس سے رویت حاصل ہوگی۔ اگر دیکھے تو جس وقت وہ آگ میں گھرے گے جائیں گے یعنی ان کو آگ دکھائی جائے گی حتیٰ کہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے یا اس پر مطلع ہونگے کہ وہ آگ کے نیچے ہے یا ان کو اس میں داخل کیا جائے گا پس وہ اس کے عذاب کی مقدار کو پہچانیں گے اور لو کا جواب محذوف ہے یعنی تو ایک خطرناک چیز کو دیکھے گا مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے اسلئے کہ مضارع یا کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہو سکتی پس یہ حالت تو قیامت میں ہوگی لیکن اس کو ماضی مستحق کے مرتبہ میں قرار دیدیا گیا اور اس میں لو اور اذ جو ماضی کے ساتھ متصل ہیں کو استعمال کر لیا گیا لیکن لفظ ماضی سے عدول کیا گیا اور لورایت نہیں کہا گیا۔ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ یہ ایسی ذات کا کلام ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہو سکتی اور مستقبل اس کے

نزدیک وقوع کے متحقق ہونے میں ماضی کے مرتبہ میں ہے پس یہ امر حقیقتہً تو مستقبل ہے تاویلًا ماضی ہے گویا یوں کہا گیا کہ یہ کام ہو چکا لیکن آپ نے اس کو دیکھا نہیں اگر آپ اس کو دیکھتے تو ایک بھیانک منظر دیکھتے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ آیت ولو تری اذ وقفوا علی النار میں بھی کلمہ لو خلاف اصل مضارع پر داخل کیا گیا ہے۔ آیت میں یا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب میں یا سر وہ شخص مخاطب ہے جس سے رویت اور دیکھنا ممکن ہو۔ پہلی صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تلی دینا مقصود ہوگا اس طور پر کہ وہ کفار جو آج آپ کو اتراتے ہوئے نظر آ رہے ہیں وہ کل قیامت میں بہت ذلیل ہوں گے اور آپ ان کو ذلیل ہونا ہوا خود اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے اور دوسری صورت میں ان کی ذلت کو علی رؤس الاشہاد ظاہر کرنا مقصود ہے۔ اس طور پر کہ جب ان کو سردوزخ کھڑا کیا جائے گا تو ان کی اس ذلت کو ہر شخص دیکھے گا بشرطیکہ اس کے لئے رویت حاصل ہو تری از رویت متعدی ہے مگر اس کا مفعول مذکور نہیں ہے یا تو اس لئے کہ اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے تاکہ کفار کے بھیانک انجام میں مبالغہ ہو سکے اس طور پر کہ جب کفار کے سردوزخ وقوف کے وقت دیکھنے والا شخص مطلق رویت کے ساتھ مقف ہوگا تو اس وقت وہ ایک بھیانک منظر دیکھے گا اور یا یوں کہا جائے کہ فعل تو متعدی ہی ہے مگر اس کا مفعول محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے ولو تری الکفار فی وقت وقوتہم۔ اگر آپ کفار کو ان کے وقت وقوف میں دیکھیں تو ایک بھیانک صورت کو دیکھیں گے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے وقفوا کی تین تفسیریں کی ہیں۔

(۱) ارو باصتی یعاینوہم۔ یعنی دوزخ کفار کو دکھائی جائے گی چنانچہ وہ خود اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے (۲) اطلعوا علیہا اطلاعا ہی تحتہم۔ یعنی کفار دوزخ پر مطلع ہونگے کہ وہ ان کے نیچے ہوگی اور کفار اس کے یعنی بل صراط کے اوپر کھڑے ہوں گے۔ (۳) أُدْخِلُوا۔ یعنی کفار کو دوزخ میں داخل کیا جائے گا شارح کی عبارت فیغرفوا مقدار عذابہا کا تعلق تینوں تفسیروں (ادارت، اطلاع، ادخال) کے ساتھ ہے یعنی ان کو دوزخ دکھائی جائے گی یا دوزخ پر مطلع ہونگے یا وہ دوزخ میں داخل کئے جائیں گے تاکہ دوزخ کے عذاب کی مقدار کو پہچان سکیں۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ شارح اگر أُدْخِلُوا مقدار عذابہا کہتے اور اس کو وقفوا کی چوتھی تفسیر قرار دیتے تو زیادہ بہتر ہوتا۔ اول کی دو تفسیروں کی بنیاد پر وقفوا وقت الدابہ سے ماخوذ ہوگا اور چوتھی تفسیر کی بنیاد پر وقت علی کلام سے ماخوذ ہوگا لیکن تیسری تفسیر میں مسامحت ہے اسلئے کہ وقوف، دخول کے معنی میں نہیں آتا ہے۔ جواب لو سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ولو تری میں کلمہ لو تمنی کے لئے ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر یہ لو شرطیہ ہوتا تو اس کی جزاء ہوتی حالانکہ آیت میں اس کی جزاء نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ یہ لو شرطیہ نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے ہے۔ اور لو بولئے تمنی مضارع پر داخل ہوتا ہے لہذا اس آیت سے اس بات پر استشہاد کرنا درست نہ ہوگا کہ لو شرطیہ خلاف اصل مضارع پر داخل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کلمہ لو تمنی کے لئے نہیں ہے بلکہ شرط کے لئے

ہے اور رہا جواب تو وہ محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے ولو ترى اذ وقفوا على النار لرأيت امرأ
 فظليماً۔ الحاصل اس آیت میں کلمہ لو جو شرط کے لئے ہے مضارع پر خلاف اصل داخل کیا گیا ہے۔ رہا یہ سوال کہ
 یہاں مضارع پر کلمہ لو کیوں داخل کیا گیا اور خلاف اصل کا ارتکاب کیوں کیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں
 فعل مضارع تری کو فعل ماضی رائت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے۔ اور فعل ماضی کلمہ لو کے مناسب ہے جیسا
 کہ پہلے گزر چکا ہے رہا یہ سوال کہ فعل مضارع فعل ماضی کے مرتبہ میں کیوں اتار لیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ
 کلام ایسی ذات (النثر) سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں تخلف اور غلطی نہیں ہو سکتی ہے یعنی اس کے نزدیک
 ماضی اور مستقبل دونوں برابر ہیں یعنی اس کی خبر جس طرح صیغہ ماضی کے ساتھ دی ہوئی مستحق الوقوع
 ہوتی ہے اس میں عدم وقوع کا احتمال نہیں ہوتا اسی طرح صیغہ مضارع کے ساتھ دی ہوئی خبر بھی مستحق الوقوع
 ہوتی ہے اس میں بھی عدم وقوع کا احتمال نہیں ہوتا ہے بہر حال کفار کے وقوف علی النار کی حالت کو دیکھنا اگرچہ
 قیامت میں ہوگا لیکن اس کو ماضی متحقق الوقوع قرار دیکر اس میں کلمہ لو اور کلمہ اذ جن کا استعمال ماضی کے ساتھ
 مختص ہے استعمال کر لیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ یہاں فعل مضارع جب فعل ماضی کے مرتبہ میں ہے تو فعل ماضی ہی ذکر
 کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا لو رائت لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی طرف عدول کرنے اور لو رائت کے
 بجائے لو ترى کہنے میں کیا نکتہ ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ ماضی سے لفظ مضارع کی طرف
 عدول کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ کلام باری تعالیٰ کا ہے اور باری تعالیٰ کی خبر
 میں کسی طرح کا تخلف اور غلطی کا امکان نہیں ہوتا ہے خواہ وہ ماضی کے صیغہ سے خبر دیں خواہ مضارع کے
 صیغہ سے یعنی ان کے نزدیک مستقبل متحقق وقوع میں ماضی ہی کی طرح ہوتا ہے پس کفار کے وقوف علی النار
 کو دیکھنے کا معاملہ حقیقتہً تو مستقبل ہے کیونکہ یہ معاملہ قیامت میں ہوگا لیکن تاویل ماضی ہے کیونکہ یہاں مضارع
 کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی تاویل کی گئی ہے گویا یوں کہا گیا کہ یہ معاملہ تو ماضی میں ہو چکا لیکن آپ نے اس
 کو دیکھا نہیں اگر آپ اس کو دیکھ لیتے تو ایک بھیانک چیز کو دیکھتے۔

كَمَا عُدَلْ عَنِ الْمَاضِي إِلَى الْمَضَارِعِ فِي رُبَمَا يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَتَنْزِيلِهِ
 مَنُزَلَةٌ الْمَاضِي لِيَصُدَّ وَرَكَ عَشْرٌ لِاخْتِلَافٍ فِي رُجْبَائِهِمْ وَلَا نَبَأَ كَانِ الْأَهْلُ
 هَهُنَا هُوَ الْمَاضِي لِأَنَّهُ تَدَا الْكُزْمُ ابْنُ السَّرَاجِ وَأَبُو عَمِيٍّ فِي الْأَيْضَارِ
 أَنَّ الْفِعْلَ الْوَاقِعَ بَعْدَ رَبِّ الْمَكْتُوفَةِ يَبْدَأُ بِمَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَاضِيًا لِأَنَّهَا
 لِلتَّقْلِيلِ فِي الْمَاضِي وَمَعْنَى التَّقْلِيلِ هَهُنَا إِنَّهُ تَدَا يَدُ هَيْهَاتُمْ أَهْوَالُ الْقِيَامَةِ
 فَيَبْهَتُونَ فَإِنْ وَجَدَتْ مِنْهُمْ إِتَاقَةً مَا تَسْتَوُوا ذَلِكَ.

ترجمہ

جیسا کہ عدول کیا گیا ماضی سے مضارع کی طرف رہا یودالذین کفرُوا میں مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارتے ہوئے کیونکہ اس کلام کا صدور ایسی ذات سے ہوا ہے جس کی خبر میں غلطی نہیں ہو سکتی ہے یہاں اصل تو ماضی ہی ہے کیونکہ ابن السراج اور ابوعلی نے ایضاح میں اس بات کا التزام کیا ہے کہ وہ فعل جو رُب مکفوفہ ہا کے بعد واقع ہو اس کا ماضی ہونا واجب ہے کیونکہ رُب مکفوفہ تَقْلِيلِ فی الہامی کے لئے ہے اور یہاں تَقْلِيلِ کے معنی یہ ہیں کہ قیامت کا ہونا کہ منظر کفار کو مدہوش کر دیا گیا پس وہ مہبوت اور بدحواس ہوں گے پس اگر ان کی طرف سے کچھ افاقہ پایا گیا تو وہ اس کی خواہش کریں گے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ آیت مذکورہ ولوتری میں مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے کلمہ لو کا مضارع پر دخول ایسا ہے جیسا کہ رہا یودالذین کفرُوا میں یود مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتار کر رُب مکفوفہ ہا کو اس پر داخل کیا گیا ہے حاصل یہ کہ ایضاح میں ابن السراج اور ابوعلی نے اس کا التزام کیا ہے کہ جو فعل اس رُب کے بعد واقع ہو جس کو کلمہ ہا کی وجہ سے عمل جبر سے روک دیا گیا ہو تو اس فعل کا ماضی ہونا ضروری ہے یعنی ابن السراج اور ابوعلی کا مذہب یہ ہے کہ رُب مکفوفہ ہا ماضی پر داخل ہوتا ہے مضارع پر داخل نہیں ہوتا۔ اور جب ایسا ہے تو ان کے مذہب پر اعتراض ہوگا کہ آیت رہا یودالذین کفرُوا میں رُب مکفوفہ کو مضارع پر کیوں داخل کیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ولوتری کی طرح یہاں بھی مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور علت بھی وہی ہے جو ولوتری کے تحت گذر چکی کہ یہ کلام ایسی ذات سے صادر ہوا ہے جس کی خبر میں خلاف کا امکان نہیں ہے یعنی یہ کلام اللہ کا ہے اور اللہ کے کلام خبری میں خلاف کا امکان نہیں ہے کیونکہ تحقق وقوع میں اس کے نزدیک ماضی اور مستقبل دونوں برابر ہیں یہ بات کہ رُب مکفوفہ ہا کا ماضی پر داخل ہونا کیوں ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ رُب مکفوفہ ہا تَقْلِيلِ کے لئے آتا ہے اور تَقْلِيلِ ماضی میں ظاہر ہو سکتی ہے مستقبل میں ظاہر نہیں ہو سکتی کیونکہ قلت وکثرت اسی میں جاری ہو سکتی ہے جس کی حد معلوم ہو اور جس کی حد معلوم نہ ہو اس میں قلت وکثرت جاری نہیں ہو سکتی پس ماضی چونکہ محدود ہے اسلئے قلت وکثرت کا تحقق اس میں تو ہو سکے گا مگر مستقبل جو مہول ہے اور اس کی حد معلوم نہیں ہے اس میں قلت وکثرت کا تحقق نہیں ہو سکے گا الحاصل قلت چونکہ ماضی ہی میں پائی جاتی ہے اس لئے رُب مکفوفہ جو تَقْلِيلِ کے لئے آتا ہے ماضی پر داخل ہوگا مضارع (مستقبل) جس میں قلت وکثرت نہیں پائی جاتی ہے اس پر داخل نہ ہوگا اس آیت میں تَقْلِيلِ اس طور پر ہے کہ قیامت کا ہونا کہ منظر کفار کو ایسا مدہوش اور بدحواس کر دیا کہ وہ حیرت زدہ ہو کر رہ جائیں گے پھر جب ان کو کبھی کبھار تھوڑا بہت افاقہ ہوگا اور ہوش آئے گا تو وہ اس بات کی آرزو کریں گے کاش ہم لوگ مسلمان ہوتے۔

وَقِيلَ هُمْ مُسْتَعْسِرَةٌ لِّلَّذِينَ يَرِئُوهُمُ أَذِلَّةٌ أَوْ لِّلَّذِينَ يَكْفُرُونَ أَصْحَابُ الْأَعْرَابِ قَدْ أَجْلَوْا وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْحَدِيثِ وَهُمْ كَمَا كَانُوا

لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ عَلَيْهِ وَلَوْ لِلتَّمَنِّي حِكَايَةً لِيُؤَدَّادَتِهِمْ وَأَمَّا عَلَى رَأْيِي
مَنْ جَعَلَ لَوْ لِلتَّمَنِّي حَرْفًا مَّضِدًا رِيَّةً فَبَعْدُ لِيُؤَدَّ هُوَ قَوْلُهُ لَوْ
كَانُوا مُسْلِمِينَ.

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ کلمہ رب تکبیر یا تحقیق کے لئے مستعار ہے اور یود کا مفعول محذوف ہے کیونکہ لو کا نوا مسلمین اس پر دلالت کرتا ہے اور لوتمنی کے لئے بیان کی آرزو کی حکایت کیلئے۔ اور بہر حال ان لوگوں کی رائے پر جنہوں نے لولتمنی کو حرف مصدریہ قرار دیا ہے سو (ان کے نزدیک) یود کا مفعول باری تعالیٰ کا قول لو کا نوا مسلمین ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ آیت میں رب مکفوفہ مجازاً تکبیر یا تحقیق کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ تکبیر کی صورت میں حقیقت و مجاز کے درمیان ضدیت کا علاقہ ہوگا کیونکہ تکبیر تقلیل کی ضد ہے اور تحقیق کی صورت میں لازمت کا علاقہ ہوگا اس لئے کہ تقلیل فی الماضی کے لئے تحقیق لازم ہے حاصل یہ کہ کلمہ رب مطلقاً مکفوفہ ہو یا مکفوفہ نہ ہو جو تقلیل کے لئے موضوع ہے وہ اس جگہ مجازاً تکبیر یا تحقیق کے معنی میں مستعمل ہے یہ خیال رہے کہ جس طرح تقلیل کی صورت میں ابن السراج اور ابو علی کے نزدیک رب کے مدخول کا ماضی ہونا ضروری ہے اسی طرح تکبیر کی صورت میں بھی رب کے مدخول کا ماضی ہونا ضروری ہے کیونکہ تکبیر بھی تقلیل کی طرح اسی چیز میں متصور ہوگی جس کی حد معلوم ہو اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ماضی محدود ہوتی ہے مستقبل محدود نہیں ہوتا۔ اور یہاں تکبیر کے معنی اس طور پر پائے جائیں گے کہ افاقہ کی حالت میں کفار ہمیشہ اس کی آرزو کریں گے کہ کاش ہم مسلمان ہوتے۔ حاصل یہ کہ تکبیر لوتمنی کے اعتبار سے ہوگی کیونکہ آرزو بذات خود غیر محدود ہے اور تقلیل اس اعتبار سے ہوگی کہ کفار اکثر اوقات میں تو بے ہوش ہی رہیں گے مگر جب بھی تھوڑی بہت دیر کے لئے افاقہ ہوگا تو اس قلیل وقت میں اسلام کی آرزو کریں گے۔ شارح فرماتے ہیں کہ رب تقلیل کے لئے ہو یا تکبیر کے لئے یا تحقیق کے لئے تینوں صورتوں میں یود کا مفعول محذوف ہے تقدیری عبارت ہے یود الاسلام یا یود کو نہم مسلمین یعنی وہ اسلام کی آرزو کریں گے یا اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کریں گے۔ اور اس محذوف پر تقریباً لو کا نوا مسلمین ہے یعنی لو کا نوا مسلمین اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یود کا مفعول اسلام ہے یا کو نہم مسلمین ہے۔ یہ خیال رہے کہ لو کا نوا مسلمین کو یود کا مفعول بنا نا درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کی آرزو کریں گے اس لئے کہ لوتمنی کے لئے ہے اور تمنی کی آرزو کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ کلمہ لوتمنی کے لئے ہے وہ انشاء کے لئے آتا ہے اور انشاء کا ماقبل مابعد میں عمل نہیں کرتا ہے لہذا لو کا نوا مسلمین یود کا مفعول (مفعول) نہیں ہو سکے گا۔ شارح فرماتے

ہیں کہ لوگ انہوں میں کلمہ لوتمنی کے لئے ہے شرط کے لئے نہیں ہے اور جب کلمہ لوشرط کے لئے نہیں ہے
 بلکہ تمنی کے لئے ہے تو اس کے لئے جواب کی بھی ضرورت نہ ہوگی اور یہ جملہ
 کفار کی آرزو کی حکایت ہے یعنی کفار بروز قیامت جو آرزو کریں گے اللہ تعالیٰ نے لوگ انہوں میں سے اسی کی
 حکایت کی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہ جملہ ان کی آرزو کی حکایت کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ وہ لوگ انہوں میں
 نہیں کہیں گے بلکہ لوگ انہوں میں کہیں گے اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آرزو کرنے میں چونکہ ان کو بطریق
 غیبت تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے یوذا الذین کفروا۔ اسلئے ان کے کلام کی حکایت بھی بطریق غیبت کی ہے
 کیونکہ محلی عنہ جب غائب کے صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں یوذا غائب کے صیغہ کے ساتھ ہے تو اس
 کی حکایت میں دونوں باتیں جائز ہیں یہ بھی جائز ہے کہ بعینہ اسی صیغہ سے حکایت کی جائے جو اس سے
 واقع ہوا ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کے ہم معنی دوسرے صیغہ سے حکایت کی جائے۔

واما علیٰ راہی من جعل الیہ سے شارح یہ فرما رہے ہیں کہ اکثر لوگوں کا مذہب تو یہی ہے کہ وہ لوتمنی کے
 لئے آتا ہے حرف مصدر یہ نہیں ہوتا لیکن جو حضرات لوتمنی کو حرف مصدر یہ قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک لوگ انہوں
 میں مصدر کو نہم مسلمین کی تاویل میں ہو کر یوذا فعل کا مفعول ہوگا ان کے نزدیک مفعول محذوف ماننے
 کی جہاں ضرورت نہیں ہے الحاصل شارح نے کلمہ لو کے بارے میں دو احتمال نقل کئے ہیں (۱) کلمہ لوت
 تمنی کے لئے ہے اور حرف مصدر یہ نہیں ہے اور جملہ کفار کی آرزو کی حکایت ہے (۲) کلمہ لوتمنی کے
 لئے ہے اور حرف مصدر یہ ہے اور جملہ مصدر کی تاویل میں ہو کر یوذا کا مفعول ہے۔ اس لو میں ایک تیسرا احتمال
 بھی ہے وہ یہ کہ لوشرط یہ ہو اور یوذا کے مفعول کی طرح اس کا جواب محذوف ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو
 رہا یوذا الذین کفروا الایمان لوگ انہوں میں لعلوا من العذاب یعنی کفار ایمان کی آرزو کریں گے اگر وہ مسلمان ہوتے
 تو عذاب سے نجات پا جاتے۔

أَوْ لَا سِتْحَضَارِ الصُّورَةِ عَظُمَتْ عَلَى قَوْلِهِ لِتَنْزِيلِهِ يَعْنِي أَنَّ الْعَدُولَ
 إِلَى الْمَضَارِعِ فِي تَحْوِيلِ كَوْنِهَا ذِكْرًا وَإِنَّمَا لِإِسْتِحْضَارِ صُورَةِ رُؤْيَا
 الْكَافِرِينَ الْمَوْجُودِينَ عَلَى الشَّامِكِ الْبُضَارِعِ وَمَثَلُ ذَلِكَ عَلَى الْحَالِ الْمَعْرِفَةِ
 التَّحْوِيلِ مِنْ مَثَلِهِ أَنْ يُشَاهِدَ كَمَا أَنَّ يُسْتَحْضَرُ بِلَفْظِ الْمَضَارِعِ تِلْكَ
 الصُّورَةَ لِشَاهِدِهَا الشَّامِعُونَ وَلَا يُفْعَلُ ذَلِكَ إِلَّا فِي أَمْرِ هَتَمَ بِشَاهِدَتِهِ
 لِعَرَابَةٍ أَوْ نَقَاعَةٍ أَوْ تَحْوِيلِ ذَلِكَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَشَدِيدٌ سَعَابًا يَلْطَطُ
 الْمَضَارِعَ بَعْدَ قَوْلِهِ تَعَالَى اللَّهُ التَّحْوِيلِ أُرْسِلَ الرِّيَّاحُ لِسِتْحَضَارِ
 بِلْطَطِ الصُّورَةِ الْبَدِيعَةِ عَلَى الْفُطْرَةِ الْبَاهِرَةِ بِعْنِي صُورَةَ

إِشَارَةُ السَّحَابِ مُسْتَحْضَرًا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ عَلَى الْكَيْفِيَّةِ الْمَخْصُوصَةِ
وَالْإِنْقِلَابَاتِ الْمُتَفَاوِثَةِ.

ترجمہ

یہ صورت کا استحضار کرنے کے لئے (یہ) مصنف کے قول لتنزلیہ پر معطوف ہے یعنی ولوتری میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول یا تو اس وجہ سے ہے جو مذکور ہوئی اور یا ان کفار کی رویت کی صورت کا استحضار کرنے کے لئے ہے جو آگ پر کھڑے ہیں کیونکہ مضارع اس حالت حاضرہ پر دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہے گویا لفظ مضارع سے اس صورت کو حاضر کیا جا رہا ہے تاکہ سننے والے اس کا مشاہدہ کر لیں اور یہ کام نہیں کیا جائے گا اگر ایسے امر میں جس کے مشاہدے کا اہتمام ہو اس کے نادر ہونے کی وجہ سے یا شیع ہونے کی وجہ سے یا اسی جیسا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے پس اڑاتی ہے وہ بادل کو لفظ مضارع کے ساتھ باری تعالیٰ کے قول اللہ الذی ارسل الريح کے بعد اس صورت مجیبہ کے استحضار کے لئے جو اللہ تعالیٰ کی قدرتِ باہرہ پر دلالت کرتی ہے یعنی زمین اور آسمان کے درمیان ایک مخصوص کیفیت کے ساتھ بادل کو مسخر کر کے اڑانے کی صورت اور اس میں مختلف انقلابات پیدا کرنے کی صورت۔

تشریح

استحضار میں سین تا طلب کے لئے نہیں ہیں بلکہ زائدہ ہیں اور استحضار، احضار کے معنی میں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت سابقہ متن لتنزلیہ پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ ولوتری اور رہا یو والذین میں ماضی سے مضارع کی طرف عدول یا تو تنزیل مذکور کی وجہ سے ہے یا رویت کفار کی اس صورت کو حاضر کرنے کے لئے ہے جو ان پر اس وقت طاری ہوگی جب وہ دوزخ پر کھڑے کئے جائیں گے تفصیل اس کی یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں مضارع اپنی حقیقت پر ہے کیونکہ دونوں آیتوں کا مضمون (رویت، آرزو) مستقبل (قیامت) میں متعلق ہوگا لیکن کلمہ لو اور کلمہ رب چونکہ صرف ماضی پر داخل ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں کا حق ادا کرنے کے لئے اس معنی استقبالی کو ماضی کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے اور ماضی کے مرتبہ میں اسلئے اتارا گیا ہے کہ ماضی کی طرح ان کا وقوع بھی محقق اور یقینی ہے اور پھر ماضی کے ساتھ تعبیر مذکر کے مضارع کی طرف عدول یہ بتلانے کے لئے کیا گیا ہے کہ یہ ایسی ذات (اللہ) کا کلام ہے جس کے حق میں مضارع اور ماضی دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح بصیغہ ماضی اس کی خبر میں غلطی اور تخلف ممکن نہیں ہے اسی طرح بصیغہ مضارع بھی اس کی خبر میں غلطی اور تخلف کا امکان نہیں ہے یہ تو حاصل ہے لتنزلیہ کا یعنی کلمہ لو اور کلمہ رب کا مضارع پر دخول مضارع کو ماضی کے مرتبہ میں اتارنے کی وجہ سے ہے۔ تفصیل اوپر گذر چکی ہے اور استحضار صورت کا مطلب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں پہلے تو اس معنی استقبالی کو ماضی کے مرتبہ میں اتارا گیا کیونکہ دونوں آیتوں کے مضمون کا وقوع متعلق ہے پس تاویل ماضی ہونے کی وجہ سے لو اور رب کا استعمال کیا گیا پھر ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا کفار کی اس صورت

عجیبہ کو حاضر کرنے کے لئے جو ان پر اس وقت طاری ہوگی جب وہ دوزخ پر کھڑے کئے جائیں گے یا جس وقت وہ درجہ بھرے لہجہ میں اپنے مسلمان ہونے کی آرزو کریں گے کیونکہ مضارع استقبال کی طرح اس حالت حاضرہ پر بھی دلالت کرتا ہے جس کا مشاہدہ ممکن ہو تو گویا لفظ مضارع کے ساتھ کفار کی اس صورتِ مذکورہ کو حاضر کرنا مقصود ہے تاکہ سننے والے اس کا مشاہدہ کر لیں اور کفر اور اسبابِ کفر سے اجتناب کرتے رہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بات یاد رہے کہ استحضارِ صورت کے لئے ماضی سے مضارع کی صرف عدول اسی امر میں کیا جائے گا جس کے مشاہدہ کا اہتمام اس کے نادر ہونے کی وجہ سے ہو یا شیع ہونے کی وجہ سے ہو یا لطافت وغیرہ کسی اور وجہ سے ہو۔ مصنف نے استحضارِ صورت کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کی مثال دیتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول اللہ الذی ارسل الریاح فتشیخ سحابا ذکر کیا ہے یعنی اللہ وہ ہے جس نے ہواؤں کو بھیجا پھر وہ بادلوں کو اڑاتی ہیں۔ آیت میں ماثرت کی اسنادِ ریاح کی طرف اسنادِ الی السبب کی وجہ سے مجازِ عقلی ہے آیت میں مقتضی ظاہر تو یہ تھا کہ ارسل کے اسلوب پر ماثرت سحابا کہا جاتا لیکن مضارع کی طرف عدول صرف اسلئے کیا گیا ہے تاکہ اس سے اس صورتِ بدیعہ کا جو اللہ تعالیٰ کی تسدرتِ غالبہ اور باہرہ پر دلالت کرتی ہے استحضار کیا جاسکے یعنی وہ ہوائیں بادلوں کو ایک خاص کیفیت کے ساتھ اڑائے کہ نہ تو بادل زمین پر گرے اور نہ آسمان پر چڑھیں اور ان میں مختلف قسم کے انقلابات ہوں کبھی متصل ہوں کبھی غیر متصل کبھی تہ بہ تہ ہوں کبھی اس کے علاوہ ہوں ان کی حرکت کبھی تیز ہو اور کبھی سست، ان کا رنگ کبھی سیاہ ہو کبھی سفید اور کبھی سُرخ۔ الحاصل بادلوں کے اڑنے کی اس صورتِ عجیبہ کو حاضر کرنے کے لئے ماضی سے مضارع کی طرف عدول کیا گیا ہے تاکہ سننے والے حضرات اس صورت کا مشاہدہ کر کے اللہ تعالیٰ کی غالب و باہر قدرت کو پہچانیں اور اس پر ایمان لائیں۔

وَأَمْثَلُكُمْ كَمَا آتَى السُّنْدُ فَلِإِسْرَآدَةِ عَدَمِ الْحَصْرِ وَالْعَهْدِ الدَّالِ
عَلَيْهِمَا الشَّعْرُ يُفُ كَقَوْلِكَ زَيْدٌ كَاتِبٌ وَعُمَرُ شَاعِرٌ أَوْ لِلتَّفْخِيمِ نَحْوِ
هُدًى لِلْمُتَّقِينَ عَلَى أَسَدٍ خَبْرٌ مُبْتَدَأٌ مُحَدَّثٌ أَوْ خَبْرٌ ذَلِكِ
الْكِتَابِ أَوْ لِلتَّحْقِيقِ نَحْوِ مَا زَيْدٌ شَيْطَانًا.

ترجمہ

اور مسند کو نکرہ لانا اس لئے ہے کہ عدمِ حصر اور عدمِ عہد جن پر تعریفِ دلالت کرتی ہے مقصود ہے جیسے تیرا قول زید کاتب اور عمر شاعر۔ یا عظمتِ شان کے لئے ہے جیسے ہدیٰ للمتقین اس بنا پر کہ ہدیٰ مبتدأ محذوف کی خبر ہے یا ذالک الكتاب کی خبر ہے۔ یا تحقیق کے لئے ہے جیسے ما زید شیطاناً۔

تشریح

مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو نکرہ لایا جائے اور یہ اس وقت ہوگا جبکہ بقامنائے مقام حکم کا مقصد سامع کو اس بات کا فائدہ پہنچانا ہو کہ مسند مسند الی میں نہ تو منحصر ہے اور نہ مسند معبود اور متعین ہے کیونکہ حصر اور عہد پر حرف تعریف دلالت کرتا ہے۔ لہذا جب یہ دونوں باتیں مقصود نہ ہوں گی تو اس وقت مسند کو نکرہ لایا جائے گا جیسے زید کا تب اور عمرو شاعر اس وقت کہا جائے گا جب متکلم کا مقصد محض کتابت اور شعر کی خبر دینا ہو نہ تو کتابت کو زید میں اور شعر کو عمرو میں منحصر کرنا مقصود ہو اور نہ کتابت معبودہ اور شعر معبود مراد ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہاں کتاب سے مراد وہ شخص ہے جو کلام منثور پیش کرے اور شاعر سے وہ مراد ہے جو کلام منظوم پیش کرے۔ اس جگہ ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ حصر اور عہد کا نہ ہونا تنکیر کے ساتھ مفصوم نہیں ہے بلکہ تعریف مسند باللام بھی کبھی عدم حصر اور عدم عہد کے لئے آتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ نکتہ تنکیر کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ تنکیر اور تعریف باللام دونوں سے مستفاد ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکتہ کے لئے انعکاس شرط نہیں ہے یعنی تنکیر کا جو نکتہ بیان کیا گیا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ بغیر تنکیر کے وہ نکتہ نہ پایا جائے بلکہ بغیر تنکیر کے بھی پایا جاسکتا ہے اور کبھی مسند کی فحامت اور عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے ہدیٰ للمتقین میں ہدیٰ نکرہ مسند ہے اسلئے کہ یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے یا ذالک الکتاب کی خبر ہے پس ہدیٰ مسند کی تنکیر، ہدایت کتاب کی فحامت اور اس کے کمال کو ظاہر کرنے کے لئے لائی گئی ہے یہ خیال رہے کہ یہاں ایک مفصوم قسم کی تعظیم اور تعظیم مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ مسند یعنی ہدیٰ عظمت میں اس درجہ بلند ہے کہ اس کی کنہ کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے درنہ مطلقاً تعظیم تو تعریف باللام سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اور کبھی مسند کی تحقیر کے لئے مسند کو نکرہ لایا جاتا ہے جیسے مازید شیباز زید کچھ نہیں ہے یعنی زید معدومات کے ساتھ ملحق ہے لہذا وہ شیء حقیر بھی نہیں ہے چہ جائیکہ شیء عظیم ہو بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اس مثال میں تحقیر تنکیر سے مستفاد نہیں ہے بلکہ شیء ہونے کی نفعی سے مستفاد ہے اسلئے مناسب مثال یہ ہے الحاصل لی من ہذا المال شیء اس مال سے مجھے جو حاصل ہے وہ معمولی اور حقیر سی چیز ہے۔

وَأَمَّا تَخْصِيصُهُ أَيْ التَّسَدُّدَ بِالْإِضَافَةِ فَمَوْزِيْدٌ عَلَامٌ سَرَّحِلٍ أَوِ الْوُصْفِ
 فَمَوْزِيْدٌ رَجُلٌ عَالِمٌ فَبَلْكَوْبِ الْفَاعِلَةِ أَتَمَّ لِمَا سَرَّ مِنْ أَنْ زِيَادَةَ
 الْخُصُوصِ تُوْجِبُ أَمْثِيَةَ الْفَاعِلَةِ وَاعْلَمُ أَنْ جَعَلَ مَعْمُولَاتِ التَّسَدُّدِ
 كَالْحَالِ وَمَوْزِيْدٌ مِنَ الْمُقَيَّدَاتِ وَجَعَلَ الْإِضَافَةَ وَالْوُصْفَ مِنَ الْمُخْصَصَاتِ
 إِسْمًا هُوَ مُجَرَّدٌ إِصْطِلَاحٌ وَقَبِيْلٌ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ عِبَارَةٌ عَنْ نَقْصِ الشُّيُوعِ

وَلَا شَيْءٌ لِلْفَعْلِ لِأَنَّه لَا يَتَّبَعُ عَلَى مَجْرَدِ الْمَقْهُومِ وَالْحَالُ تَقْتِيدٌ وَ
النَّوْصَةُ بِمَعْنَى فِي الْأَسْمِ الَّذِي فِيهِ الشَّيْءُ فَيُخَصَّصُ وَفِيهِ نَظَرٌ

ترجمہ

اور بہر حال مسند کی اضافت کے ساتھ تخصیص جیسے زید غلامِ رجل یا وصف کے ساتھ جیسے زید رجل عالم سو اس لئے ہے کہ فائدہ تام ہو جاتا ہے کیونکہ گذر چکا ہے کہ زیادتی مخصوص اتمیت فائدہ کو واجب کرتی ہے اور واضح ہو کہ معمولات مسند حال وغیرہ کو مقیدات قرار دینا اور اضافت اور وصف کو مخصوصات قرار دینا محض اصطلاح ہے اور کہا گیا ہے کہ تخصیص نام ہے شیوع (عموم) کو کم کرنے کا اور فعل میں شیوع نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ فعل محض مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور حال اس کو مقید کرتا ہے اور وصف اس اسم میں آتا ہے جس میں شیوع ہوتا ہے پس اس میں تخصیص پیدا کر دیتا ہے اور اس میں نظر ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کی ایک حالت یہ ہے کہ مسند میں اضافت کے ساتھ یا وصف کے ساتھ تخصیص پیدا کر کے مسند کو ذکر کیا جائے اضافت کے ساتھ تخصیص کی مثال زید غلامِ رجل ہے کہ اضافت سے پہلے معلوم نہیں تھا کہ غلام مرد کا ہے یا عورت کا مگر اضافت کے بعد تخصیص ہو گئی کہ غلام مرد کا ہے عورت کا نہیں اور وصف کے ساتھ تخصیص کی مثال زید رجل عالم ہے کہ وصف عالم مذکور ہونے سے پہلے رجل عالم اور جاہل دونوں کو عام تھا مگر وصف عالم مذکور ہونے کے بعد رجل میں تخصیص پیدا ہو گئی کہ زید رجل عالم ہے جاہل نہیں ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اضافت یا وصف کے ساتھ مسند میں تخصیص اسلئے پیدا کی جاتی ہے تاکہ مسند کے ذکر کا فائدہ اتم اور اکمل ہو سکے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ خصوصیات کے بڑھ جانے سے فائدہ مکمل ہو جاتا ہے یعنی جس قدر خصوصیات زیادہ ہوں گی اسی قدر فائدہ اتم اور اکمل ہوگا۔ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ شارح کی ذکر کردہ مثال زید رجل عالم کے مقابلہ میں زید کاتب بنخبل کے ساتھ مثال بیان کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ زید رجل عالم میں وصف یعنی عالم کا ذکر اتمیت فائدہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ کے لئے ہے اسلئے کہ زید کا رجل ہونا تو پہلے سے معلوم ہے البتہ رجل کے عالم ہونے کا فائدہ اس وصف کے ذکر سے حاصل ہو گیا اور زید کاتب بنخبل کے ساتھ مثال بیان کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ زید رجل عالم میں وصف یعنی عالم کا ذکر اتمیت فائدہ کے لئے نہیں ہے بلکہ اصل فائدہ کے لئے ہے اسلئے کہ زید کا رجل ہونا تو پہلے سے معلوم ہے البتہ رجل کے عالم ہونے کا فائدہ اس وصف کے ذکر سے حاصل ہو گیا اور زید کاتب بنخبل میں کاتب کے ذکر سے تو اصل فائدہ حاصل ہو گیا پھر بنخبل کے ذکر سے فائدہ مکمل اور متمم ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید رجل عالم کا مخاطب وہ بدفہم آدمی ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ زید ابھی رجولیت کے وقت کو نہیں پہنچا بلکہ صبی ہے یا وہ سمجھتا ہے کہ زید کسی عورت

کا نام ہے پس اس صورت میں اصل فائدہ تو رجل کے ذکر سے حاصل ہو جائیگا اور عالم کے ذکر سے فائدہ اتم اور اکمل ہو جائے گا۔ و اعلم سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے سابق میں جب مسند کے ساتھ حال، تمیز، مفعول بہ وغیرہ کا ذکر کیا تو کہا امانت قیدہ اور یہاں جب مسند کے ساتھ اضافت اور وصف کا ذکر کیا تو کہا واما تخصیص یعنی حال، تمیز وغیرہ کو مسند کے مقیدات قرار دیا اور اضافت اور وصف کو مسند کے محضات قرار دیا آخراں کی کیا وجہ ہے تمام کو محضات قرار دیتے یا تمام کو مقیدات قرار دیتے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محض اصطلاح اور تفنن عبارت ہے اگر اس کا عکس کر دیا جاتا یا سب کو محضات یا سب کو مقیدات کہ دیا جاتا تب بھی جائز ہوتا۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ یہ محض اصطلاح اور تفنن نہیں ہے بلکہ ایک مناسبت پر مبنی ہے اور مناسبت یہ ہے کہ تخصیص کہتے ہیں شیوع یعنی عموم کے کم ہونے کو اور حال تمیز، مفعول بہ مسند کے ساتھ اس وقت لائے جاتے ہیں جب مسند فعل ہو اور فعل میں عموم نہیں ہوتا کیونکہ فعل تو محض مفہوم یعنی ماہیت مطلقہ (حدث) پر دلالت کرتا ہے اور مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی بلکہ اس میں معمولات کے ساتھ تقید ہوتی ہے لہذا وہاں مسند (فعل) کے ساتھ حال، تمیز وغیرہ کے ذکر کرنے کو تقید کے ساتھ تعبیر کرنا اور حال تمیز وغیرہ کو مسند کے مقیدات قرار دینا ہی مناسب تھا۔ اور اضافت اور وصف مسند کے ساتھ اس وقت لائے جاتے ہیں جب مسند اسم ہو اور اسم کے اندر شیوع اور عموم ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ شیوع اور عموم میں کمی واقع ہونے کا نام تخصیص ہے لہذا یہاں مسند (اسم) کے ساتھ اضافت اور وصف کے ذکر کرنے کو تخصیص کے ساتھ تعبیر کرنا اور اضافت اور وصف کو مسند کے محضات میں سے قرار دینا مناسب ہے۔

دفعہ نظر کہہ کر شارح نے بعض حضرات کے قول کو رد کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ تخصیص اور تقید کہنے کے سلسلہ میں جو مناسبت بیان کی گئی ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ عموم سے مراد اگر عموم علی وجہ معمول ہے تو یہ عموم نکرہ میں بھی موجود نہیں ہے چنانچہ رجل نکرہ بیک وقت تمام افراد رجل کو شامل نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو وصف اور اضافت اس کے لئے تخصیص کیسے ہوں گے۔ اور اگر عموم علی وجہ البدلیت بر لو ہے تو ایسا عموم فعل میں بھی جڑتا ہے کیونکہ جاز فی زید میں یہ بھی احتمال ہے کہ زید سوار ہو کر آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ پیدل آیا ہو نیز یہ بھی احتمال ہے کہ مرعت کے ساتھ آیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ سست رفتار سے آیا ہو اور جب ایسا ہے تو حال، تمیز وغیرہ معمولات بھی فعل کے محضات میں سے ہو سکتے ہیں پس جب یہ بات ہے تو حال و تمیز اور اضافت و وصف کے درمیان فرق کی کیا وجہ ہے کہ اول کو مقیدات میں سے اور ثانی کو محضات میں سے شمار کیا ہے شارح کی نظر کار د کرتے ہوئے صاحب دعوتی نے فرمایا ہے کہ اسم بذاتہ عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ اگرچہ کسی جگہ کسی سبب سے عموم مراد نہ ہو لہذا وصف اور اضافت کو اس کے محضات میں سے قرار دینا مناسب ہوگا اور فعل بذاتہ عموم کا احتمال نہیں

رکھتا ہے بلکہ وہ معنی مطلق پر دلالت کرتا ہے لہذا حال، تمیز وغیرہ کو اس کے مقیدات میں سے قرار دینا مناسب ہوگا۔

وَأَمَّا شَرْكُهُ، أَيُّ شَرْكٍ مُخَصِّصٍ الْمُسْنَدِ بِالْإِضَافَةِ وَالْوَصْفِ فَظَاهِرٌ
مِمَّا سَبَقَ فِي شَرْكِ تَقْيِيدِ الْمُسْنَدِ لِإِصْنَاعٍ مِنْ تَرْبِيَةِ الْفَاعِلِ

ترجمہ اور بہر حال اضافت اور وصف کے ساتھ تخصیص مسند کو ترک کرنا سو وہ اس سے ظاہر ہے جو تربیت فائدہ سے مانع کی وجہ سے مسند کو مقید نہ کرنے کے سلسلہ میں گزرا ہے۔
تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ مسند کے احوال میں سے ایک حالت یہ ہے کہ مسند کو اضافت اور وصف کے ساتھ مقید نہ کیا جائے اور علت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کی علت وہ ہی ہے جو مسند (فعل) کو حال، تمیز، مفعول بہ وغیرہ کے ساتھ مقید نہ کرنے کے سلسلہ میں سابق میں گزر چکی ہے یعنی اگر کوئی ایسا مانع موجود ہو جس کے ہوتے ہوئے تخصیص مقید نہ ہو یا زیادہ فائدہ نہ ہو تو ایسی صورت میں تخصیص بالوصف اور بالاضافت کو ترک کرنا ہی مناسب ہے۔

وَأَمَّا تَعْرِيفُهُ، فَلَا فَاذَةَ السَّامِعِ حُكْمًا عَلَى أَمْرٍ مَعْلُومٍ لَهُ بِالْحَدِّ
طَرِيقِ التَّعْرِيفِ يَعْنِي أَنَّهُ، يَجِبُ عِنْدَ تَعْرِيفِ الْمُسْنَدِ تَعْرِيفُ الْمُسْنَدِ
إِلَيْهِ إِذْ لَيْسَ فِي كَلَامِهِمْ مُسْنَدٌ إِلَيْهِ بِنَكْرَةٍ وَالْمُسْنَدُ مَعْرُوفَةٌ
فِي الْجُمْلَةِ الْخَبَرِيَّةِ بِأَخْرَجٍ مِثْلِهِ، أَيُّ حُكْمًا عَلَى أَمْرٍ مَعْلُومٍ بِأَمْرٍ
آخَرَ مِثْلِهِ فِي كَوْنِهِ مَعْلُومًا لِلْسَّامِعِ بِإِحْدَى طَرِيقِ التَّعْرِيفِ
سَوَاءً يَكْتُمُ الطَّرِيقَانِ نَحْوُ التَّرَاكِبِ هُوَ الْمُنْطَلِقُ أَوْ يُعْتَلِفَانِ
نَحْوُ زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ أَوْ لَا يَزِيحُ حُكْمٌ عَظِيمٌ عَلَى حُكْمًا كَذَلِكَ أَيْ
عَلَى أَمْرٍ مَعْلُومٍ بِأَخْرَجٍ مِثْلِهِ وَفِي هَذَا التَّنْبِيْهِ عَلَى أَنَّ كَوْنَ الْمُبْتَدَأِ
وَالْخَبَرِ مَعْلُومَيْنِ لَا يَتَّبَعُ فِي إِفَادَةِ الْكَلَامِ لِلْسَّامِعِ فَائِدَةٌ لِمَهْمُورَةٍ
لِأَنَّ الْعِلْمَ بِنَفْسِ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْعِلْمَ بِإِتِّسَابِ أَحَدِهِمَا
إِلَى الْآخَرِ.

ترجمہ اور بہر حال مسند معرفہ لانا سو وہ سامع کو ایسے امر معلوم پر حکم کا فائدہ دینے کے لئے ہوتا ہے

جو اس کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو یعنی تعریف مسند کے وقت مسندالیہ کا معرف لانا واجب ہے کیونکہ کلام عرب میں ایسا نہیں ہے کہ جملہ خبریہ میں مسندالیہ نکرہ ہو اور مسند معرف نہ ہو اسی کے مثل دوسرے امر کے ساتھ یعنی امر معلوم پر حکم کرنا دوسرے امر کے ساتھ جو اس کے مثل ہو تعریف کے طریقوں میں سے ایک طریقہ کیسا تھ سامع کو معلوم ہونے میں برابر ہے کہ دونوں طریقے متحد ہوں جیسے الراكب ہو المنطلق یا دونوں مختلف ہوں جیسے زید ہو المنطلق یا لازم حکم کا فائدہ دینا ہوتا ہے (یہ حکم پر معطوف ہے ایسا ہی یعنی امر معلوم پر دوسرے امر کیسا تھ جو اس کے مثل ہو۔ اور اس میں اس بات پر تشبیہ ہے کہ بتدار اور خبر کا معلوم ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ کلام سامع کو فائدہ جمہولہ کا فائدہ دے کیونکہ نفس بتدار کا اور خبر کا معلوم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کی طرف انتساب بھی معلوم ہو۔

تشریح یہاں سے مصنف نے مسند کی ایک حالت اور بیان کی ہے اور وہ مسند کو معرف لانا ہے مسند کو معرف اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم سامع کو ایک امر معلوم پر دوسرے امر معلوم کے ساتھ حکم کا یا لازم حکم کا فائدہ پہنچانے کا ارادہ کرے۔ حکم کا فائدہ اس وقت پہنچایا جاتا ہے جب مخاطب کو حکم کا علم نہ ہو اور اگر مخاطب کو حکم معلوم ہو تو اس وقت متکلم کا مقصد لازم حکم یعنی اپنے مالہا حکم ہونے کا فائدہ پہنچانا ہوتا ہے مثلاً ہمارے کلام زید بات کا مخاطب اگر ایسا آدمی ہے جس کو زید کے مرنے کا علم نہیں ہے تو اس کلام سے حکم کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوگا اور اگر ایسا آدمی مخاطب ہو جس کو زید کے مرنے کا علم ہے تو اس وقت اس کلام سے مخاطب کو اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہوگا کہ ہم کو بھی زید کے مرنے کا علم ہے۔ تن میں امر معلوم سے مراد یہ ہے کہ تعریف کے طریقوں (علمیت، اضمار، موصولیت وغیرہ) میں سے کسی ایک طریقہ سے مخاطب کو مسند کا علم ہو اسی طرح تعریف کے طریقوں میں سے کسی طریقہ سے دوسرا امر (مسندالیہ) بھی مخاطب کو معلوم ہو خواہ دونوں طریقے متحد ہوں جیسے الراكب ہو المنطلق کہ اس میں مسندالیہ اور مسند دونوں معرف باللام ہیں یا دونوں مختلف ہوں جیسے زید ہو المنطلق کہ اس میں مسندالیہ تو معرف بالعلمیت ہے اور مسند معرف باللام ہے۔ خلاصہ یہ کہ مطلق تعریف میں مماثلت ضروری ہے ایک طریقہ تعریف میں اتحاد ضروری نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب مسند معرف ہوگا تو مسندالیہ کا بھی معرف ہونا ضروری ہے کیونکہ کلام عرب میں ایسی صورت ناپید ہے کہ جملہ خبریہ میں بلا وجہ مسند معرف ہو اور مسندالیہ نکرہ ہو۔

وہی ہذا تشبیہ سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مخاطب کو بتدار اور خبر دونوں معلوم ہیں تو یہ کلام افادہ معلوم کے قبیل سے ہوگا یعنی مخاطب کو ایک معلوم چیز کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا حالانکہ کلام خبری کے لئے فائدہ جمہولہ (حکم یا لازم حکم) کا فائدہ دینا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ بتدار اور خبر دونوں کا مخاطب کو الگ الگ معلوم ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ کلام سامع کو فائدہ

مجمولہ (علم یا لازم حکم) کا فائدہ دے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو مبتدا اور خبر دونوں الگ الگ معلوم ہوں اور پھر وہ کلام مخاطب کو فائدہ مجہولہ کا افادہ بھی کرے کیونکہ مخاطب کو مبتدا اور خبر کا الگ الگ معلوم ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ مخاطب کو ان دونوں میں سے ایک کی طرف دوسرے کا انتساب بھی معلوم ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ مخاطب کو مبتدا اور خبر الگ الگ تو معلوم ہوں مگر ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف منسوب ہونا معلوم نہ ہو مثلاً ایک شخص زید کو بھی جانتا ہے اور عالم کو بھی جانتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ عالم وہی زید ہے پس زید العالم کہہ کر اسی انتساب کا فائدہ پہنچایا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ کلام خبری فائدہ مجہولہ کا افادہ کرنے والا ہوا افادہ معلوم کے قبیل سے نہیں ہوا لہذا مذکورہ اعتراض باطل ہوگا۔

مَجْزُودٌ أَخْوَالٌ وَعَمْرٌو الْمُنْطَلِقُ حَالٌ كَوَيْبُهُ مُعَرَّفَةٌ بِإِعْتِبَارِ تَعْرِيفِ الْعَهْدِ أَوْ الْجِنْسِ وَظَاهِرُ لَفْظِ الْكِتَابِ أَنَّ تَجْزُودَ زَيْدٍ أَخْوَالٌ لِأَنَّهَا يُقَالُ لِمَنْ يَعْرِفُ أَنَّ لَهُ أَخًا وَالْمَدَّ كَوَيْبٍ فِي الْأَيْضِاحِ إِنَّهُ يُقَالُ لِمَنْ يَعْرِفُ زَيْدًا بِعَيْنِهِ سَوَاءٌ يَعْرِفُ أَنَّ لَهُ أَخًا أَوْ لَمْ يَعْرِفْ وَوَجْهُ التَّوْفِيقِ مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْمُتَحَقِّقِينَ مِنَ النَّحْوَةِ أَنَّ أَصْلَ وَضْعِ تَعْرِيفِ الْأَضَافَةِ عَلَى إِعْتِبَارِ الْعَهْدِ وَالْأَلَمِ بَيْنَ فَرْقٍ بَيْنَ غَلَامٍ زَيْدٍ وَغَلَامٍ لَزَيْدٍ نَلَمَّ بِيَكُنُّ أَحَدَهُمَا مَعْرِفَةً وَالْآخَرَ شَكْرَةً لِيَكُنَّ كَثِيرًا مَا يُقَالُ جَاءَنِي غَلَامٌ زَيْدٍ مِنْ غَيْرِ إِشَارَةٍ إِلَى مُعَيَّنٍ كَالْمُعَرَّبِ بِاللَّامِ وَهُوَ خِلَافٌ وَضْعِ الْأَضَافَةِ فَمَا فِي الْكِتَابِ نَظِيرٌ إِلَى أَصْلِ التَّوْفِيقِ وَمَا فِي الْأَيْضِاحِ إِلَى خِلَافِهِ وَعَكْسُهُمَا أَيْ تَجْزُودُ عَكْسِ الْمَثَالَيْنِ الْمَدَّ كَوَيْبٍ وَهُوَ أَخْوَالٌ زَيْدٌ وَالْمُنْطَلِقُ عَمْرٌو .

ترجمہ جیسے زید اخوک اور عمرو المنطلق اس حال میں کہ المنطلق تعریف عہد خارجی کے اعتبار سے معرف ہو یا تعریف جنس کے اعتبار سے اور ظاہر لفظ کتاب (متن) یہ ہے کہ زید اخوک اس سے کہا جائیگا جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے اور ایضاً میں یہ مذکور ہے کہ اس سے کہا جائیگا جو زید کو بعینہ جانتا ہو برابر ہیکہ وہ اس بات کو جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے یا نہ جانتا ہو اور وجہ توفیق وہ ہے جس کو بعض محققین سخاۃ (رضی) نے ذکر کیا ہے کہ تعریف اضافت کی اصل وضع عہد خارجی کے اعتبار سے ہے ورنہ غلام زید اور غلام لاید کے درمیان فرق باقی نہیں رہے گا پس ان میں سے ایک معرفہ اور دوسرا کرہ نہیں ہوگا لیکن بسا اوقات کہا جاتا ہے جاردنی غلام زید معین کی طرف اشارہ

کے بغیر جیسے معرف باللام اور یہ وضع اضافت کے خلاف ہے پس کتاب (متن) میں اصل وضع ملحوظ ہے۔ اور ایضاً میں خلاف وضع۔ اور ان کا عکس یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کا عکس اور وہ اخوک زید اور المنطلق عمرو ہے۔

تشریح فاضل مصنف نے تعریف مسند کی دو مثالیں ذکر کی ہیں (۱) زید اخوک کہ اس میں مسند (اخوک) معرف (بالاضافہ) ہے (۲) عمرو المنطلق کہ اس میں مسند (المنطلق) معرف باللام ہے اور یہ دونوں مثالیں حکم اور لازم حکم دونوں کے فائدہ کی صلاحیت رکھتی ہیں چنانچہ مخاطب کو اگر زید کا علم ہو یعنی مخاطب اس بات کو جانتا ہو کہ یہ ذات معینہ زید کے نام سے موسوم ہے مگر اس کو اس کا علم نہیں ہے کہ وہ میرا بھائی ہے پس مستحکم نے زید اخوک کہہ کر بتلادیا کہ زید تیرا بھائی ہے تو یہ کلام فائدہ الحکم کے قبیل سے ہوگا اور اگر مخاطب کو زید کا بھی علم ہو اور اس کا بھی علم ہو کہ وہ میرا بھائی ہے تو مستحکم کا کلام زید اخوک لازم حکم کے قبیل سے ہوگا گو یا مستحکم یہ کہنا چاہتا ہے کہ یہ بات مجھے بھی معلوم ہے کہ زید تیرا بھائی ہے۔ اسی طرح عمرو المنطلق کا مخاطب اگر وہ شخص ہو جس کو عمرو کا تو علم ہے یعنی اس بات کا تو علم ہے کہ یہ ذات معینہ عمرو کے نام کے ساتھ موسوم ہے اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ ایک شخص وصف انطلاق کے ساتھ موصوف ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو موصوف ہے وہ عمرو ہی ہے پس اس صورت میں یہ کلام فائدہ الحکم کے قبیل سے ہوگا اور مستحکم کا مقصود مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو شخص موصوف ہے وہ عمرو ہی تو ہے اور اگر مخاطب عمرو کو بھی جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ وصف انطلاق کے ساتھ جو شخص موصوف ہے وہ عمرو ہے تو مستحکم کا کلام عمرو المنطلق لازم حکم کے فائدہ کے قبیل سے ہوگا اور مستحکم کا مقصد مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ وصف انطلاق کے ساتھ عمرو کے موصوف ہونے کو صرف آپ ہی نہیں جانتے بلکہ میں بھی جانتا ہوں۔ مصنف رہ فرماتے ہیں کہ المنطلق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ الف لام عہد خارجی کے لئے ہو اور المنطلق تعریف عہد خارجی کے اعتبار سے معرف ہو۔ دوم یہ کہ الف لام جنس کے لئے ہو اور المنطلق تعریف جنس کے اعتبار سے معرف ہو ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تعریف عہد خارجی کے اعتبار سے عمرو المنطلق کا مخاطب اس شخص کو کیا جائے گا جو اس بات کو بھی جانتا ہے کہ ایک انسان ہے جس کا نام عمرو ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ایک شخص معین ہے جس کے لئے انطلاق ثابت ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وہ شخص معین عمرو ہے پس مستحکم نے عمرو المنطلق کہہ کر بتلادیا کہ وہ شخص معین جس کے لئے انطلاق ثابت ہے وہ عمرو ہے اور تعریف جنس کے اعتبار سے مخاطب وہ شخص ہوگا جو ماہیت المنطلق کو من حیث ہی تو جانتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ وہ کس ذات میں متعلق ہے زید میں یا عمرو میں یا بحر میں یا کسی اور میں پس مستحکم نے عمرو المنطلق کہہ کر بتلادیا کہ ماہیت المنطلق عمرو میں متعلق ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے کہ عہد خارجی اور جنس کے اعتبار سے دو احتمال جس طرح معرف باللام (المنطلق) میں ہیں اسی طرح دونوں اعتبار معرف باللام

(اخوک) میں بھی میں کیونکہ تعریف بالاضافہ جس طرح عہد فارچی کے لئے ہوتی ہے اسی طرح جنس کے لئے بھی ہوتی ہے۔ اور جب ایسا ہے تو شارح نے حال کو نہ معر ف عبارت نکال کر کلام کو دوسری مثال (عمرو المنطلق) کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے الف لام کی طرح اگر یہ اضافت بھی عہد فارچی اور جنس دونوں کے لئے آتی ہے لیکن اس میں عہد فارچی کا اعتبار اصل ہے اور جنس کا خلاف اصل ہے اس کے برخلاف الف لام کہ اس میں عہد فارچی اور جنس دونوں کا اعتبار اصل ہے پس الف لام میں دونوں اعتبار چونکہ اصل تھے اسلئے کلام کو دوسری مثال (معر ف باللام) کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت بآخر مشد سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک سے اس شخص کو خطاب کیا جائیگا جو یہ جانتا ہے کہ اس کا کوئی بھائی ہے یعنی وہ بعینہ زید کو بھی پہچانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا کوئی بھائی ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ زید ہی اس کا بھائی ہے پس منکم نے زید اخوک کہہ کر بتا دیا کہ تیرا بھائی زید ہے اور متن کی عبارت سے یہ بات اسلئے معلوم ہوتی ہے کہ مصنف نے افادہ 'علم معلوم علی معلوم کی وجہ سے مسند کو معرف لانے کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی زید اخوک اور دوسری عمرو المنطلق ان میں سے پہلی مثال تو صرف تعریف عہد کے اعتبار سے ہے اور دوسری مثال تعریف عہد اور تعریف جنس دونوں اعتبار سے ہے پس تعریف عہد کا اعتبار کرتے ہوئے لازم آئیگا کہ زید اخوک اس شخص سے کہا جائے جو یہ جانتا ہو کہ اس کا کوئی بھائی ہے مگر یہ اس کے خلاف ہے جو مصنف نے ایضاح میں ذکر کیا ہے حالانکہ ایضاح اس متن (تلمیض) کے لئے شرح کا درجہ رکھتی ہے۔ مصنف نے ایضاح میں یہ ذکر کیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو بعینہ زید کو جانتا ہے خواہ وہ یہ جانتا ہو کہ اس کے لئے بھائی ہے جیسا کہ متن سے معلوم ہوتا ہے خواہ یہ نہ جانتا ہو۔ یہ ہی دوسری صورت متن اور ایضاح کے درمیان محل اختلاف ہے پس اسی دوسری صورت میں زید اخوک کے معنی یہ ہوں گے کہ زید کے لئے جنس اخوت ثابت ہے جو تیری طرف منسوب ہے حاصل یہ کہ متن کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید اخوک میں صرف تعریف عہد فارچی کا اعتبار ہے اور ایضاح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف عہد فارچی اور تعریف جنس دونوں کا اعتبار ہے شارح فرماتے ہیں کہ کلام متن اور کلام ایضاح کے درمیان محقق نحوی علامہ رضی نے توفیق اور جمع کی کوشش کی ہے اور وہ یہ ہے کہ تعریف اضافت کی اصل وضع صرف عہد فارچی کے اعتبار سے ہے یعنی تعریف اضافت میں عہد فارچی تو اصل ہے اور جنس خلاف اصل ہے جیسا کہ خادم نے پہلے بیان کیا ہے اسلئے کہ اگر یہ تسلیم نہ کریں بلکہ یہ کہیں کہ تعریف اضافت کی اصل وضع معنی جنسی کے اعتبار سے ہے تو غلام زید (اضافت کے ساتھ) اور غلام زید (بغیر اضافت) کے درمیان معنی کے اعتبار سے فرق باقی نہ رہے گا کیونکہ اس صورت میں غلام زید کے جو معنی ہیں (زید کا کوئی غلام) معنی جنسی کے اعتبار سے وہی معنی غلام زید کے بھی ہوں گے یعنی زید کا کوئی غلام اور جب معنی کے اعتبار سے دونوں ایک ہو گئے تو ان میں سے ایک یعنی غلام زید معرف نہ ہوگا اور دوسرا یعنی غلام زید نکرہ نہ ہوگا حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ غلام زید معرف ہے اور اس کے معنی ہیں زید کا خارج میں

ایک معین غلام اور غلام زید نکرہ ہے اور اس کے معنی ہیں زید کے غلاموں میں سے کوئی ایک غلام بہر حال جب ایسا ہے تو ان دونوں میں فرق باقی رکھنے کے لئے یہ ماننا ضروری ہوگا کہ تعریفِ اضافت میں عہدِ خارجی کا اعتبار اصل ہے چنانچہ غلام زید معرّفہ ہے اور معنی ہیں زید کا خارج میں ایک معین غلام۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ بسا اوقات جائز غلام زید کہا جاتا ہے اور تعریفِ اضافت کے باوجود زید کے کسی معین غلام کی طرف اشارہ نہیں کیا جاتا لیکن یہ معنی وضعِ اضافت کے خلاف ہے حاصل یہ کہ تعریفِ اضافت کی اصل وضع تو عہدِ خارجی کے لئے ہے لیکن کبھی کبھار خلافِ اصل جنس کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ معرف باللام کی اصل وضع تو عہدِ خارجی یعنی واحد معین کے لئے ہے لیکن کبھی کبھی خلافِ اصل واحد غیر معین (عہدِ نبوی) جنسی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے ہ ولقد امر علی اللہیم یسبنی میں گذر چکا ہے کہ اللہیم کا لام واحد غیر معین کے لئے ہے اس تفصیل کے بعد علامہ رضی کہتے ہیں کہ متن میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ جانتا ہو کہ میرا کوئی بھائی ہے تو یہ اضافت کی اصل وضع کے اعتبار سے ہے اور ایضاً ح میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ زید اخوک کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کو جانتا ہو عام اس سے کہ وہ اپنے لئے بھائی ہونے کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو تو وہ خلافِ اصل وضع کے اعتبار سے ہے مصنف نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں کا عکس یعنی اخوک زید اور المنطلق عمر و بھی تعریفِ سند کی مثالیں ہیں۔

فوائض ۱۔ آپ حضرات کو خادم کی تشریح کے دوران ایک تناقض نظر آئے گا وہ یہ کہ خادم نے پہلے تو یہ کہا ہے کہ معرف باللام میں عہدِ خارجی اور جنس دونوں اصل ہیں اور آگے چل کر یہ کہہ دیا کہ معرف باللام کی اصل وضع تو عہدِ خارجی کے لئے ہے اور خلافِ اصل جنس یا عہدِ نبوی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں دونوں کو اصل کہا گیا ہے وہاں مصنف تمخیص کا مذہب ملحوظ ہے اور جہاں عہدِ خارجی کو اصل اور جنس کو خلافِ اصل کہا گیا ہے وہاں علامہ رضی اور شارح (تفتازانی) کا مذہب ملحوظ ہے۔ فلا تناقض

وَالصَّابِغَةُ فِي التَّقْدِيمِ إِنَّهُ إِذَا كَانَ لِلشَّيْءِ صِفَتَانِ مِنْ صِفَاتِ التَّعْرِيفِ
وَعَرَفَتِ السَّامِعُ اِتِّصَانَهُ بِأَحَدٍ مِمَّا دُونَ الْأُخْرَى فَأَيُّهُمَا كَانَ بِمَعْنَى
يَعْرِفُ السَّامِعُ اِتِّصَانِ الدَّاتِ بِهِ وَهُوَ كَالطَّلِبِ بِحَسَبِ زَعْمِكَ أَنَّ
تَحْكُمَ عَلَيْهِ بِالْأَخْرِ يُجِبُ أَنْ تَقْدَّمَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهِ وَتَجْعَلَهُ مُبْتَدَأً
وَأَيُّهُمَا كَانَ بِمَعْنَى يَجْهَلُ اِتِّصَانِ الدَّاتِ بِهِ وَهُوَ كَالطَّلِبِ بِحَسَبِ زَعْمِكَ
أَنْ تَحْكُمَ بِثَبُوتِهِ لِلدَّاتِ أَرَانْتِخَابَهُ عَنْهُ يُجِبُ أَنْ تُؤَخَّرَ اللَّفْظُ الدَّالُّ
عَلَيْهِ وَتَجْعَلَهُ خَبْرًا إِذَا عَرَفَتِ السَّامِعُ زَيْدًا بِعَيْنِهِ وَإِسْمِهِ وَلَا يَعْرِفُ
اِتِّصَانَهُ بِأَنَّهُ أَخُوهُ وَأَرَدْتَ أَنْ تَعْرِفَهُ ذَلِكَ ثَلُثُ زَيْدٌ أَخُوكَ

وَإِذَا عَسَرْتَ أَحْوَالَهُ وَلَا يَعْرِفُهُ عَلَى التَّعْيِيبِ وَارَدَتْ أَنْ تُعَيِّنَهُ عِنْدَكَ لَا
فُلْتُ أَحْوُوكَ زَيْدٌ وَلَا يَصِحُّ زَيْدٌ أَحْوُوكَ وَيُظْهِرُ ذَلِكَ فِي قَوْلِنَا رَأَيْتُ
أَسْوَدًا غَابَهَا الزَّوْمَانُ وَلَا يَصِحُّ رَمَاحُهَا الْغَابُ.

ترجمہ

اور مقدم کرنے کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب صفاتِ تعریف میں سے کسی شے کی دو صفتیں ہوں اور سامع ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ نہ کہ دوسری کے اس شے کے اتصاف کو جانتا ہو پس ان دونوں صفتوں میں سے جو صفت ایسے طریقہ پر ہو کہ سامع اس کے ساتھ ذات کے اتصاف کو جانتا ہے اور تیرے خیال میں سامع اس بات کا طالب ہے کہ اس پر دوسری صفت کا حکم لگایا جائے تو اس لفظ کا مقدم کرنا اور اس کو مبتداء بنانا واجب ہوگا جو اس صفت پر دلالت کرنے والا ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو سامع جانتا ہے اور ان دونوں صفتوں میں سے جو صفت ایسے طریقہ پر ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے سے سامع جاہل ہے اور وہ تیرے خیال میں اس بات کا طالب ہے کہ ذات کے لئے اس کے ثبوت کا یا ذات سے اس کے انتفاء کا حکم لگایا جائے تو اس لفظ کو مؤخر کرنا اور اس کو خبر بنانا واجب ہوگا جو اس پر دلالت کرنے والا ہوگا پس جب سامع زید کو بعینہ (مسٹی زید) اور اس کے نام کو جانتا ہو اور بھائی ہونے کے ساتھ اس کا متصف ہونا نہ جانتا ہو اور تو (متکلم) سامع کو یہ بتلانا چاہتا ہے تو، تو زید اخوک کہیگا اور اگر یہ جانتا ہو کہ اس کا (میرا) کوئی بھائی ہے اور اس کو متعین طریقہ پر نہیں جانتا اور تو (متکلم) اس کو اس کے نزدیک متعین کرنا چاہتا ہے تو، تو کہیگا اخوک زید اور زید اخوک صحیح نہ ہوگا اور یہ فرق ہمارے قول میں ظاہر ہوگا کہ میں نے شبیر دیکھے جن کی بھاریاں نیزے ہیں اور نہیں صحیح ہوگا کہ ان کے نیزے بھاریاں ہیں۔

تشریح

یہاں سے علامہ تفتازانی اس سلسلہ میں کہ جملہ اسمیہ کے دونوں جز (مبتداء اور خبر) اگر معروض ہوں تو ان میں کون مبتداء ہوگا اور کون خبر ہوگا، ایک ضابطہ بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شے (ذات) کی واقع میں دو صفتیں ہوں اور ان میں سے ہر ایک تعریف کے طریقوں (علمیت اسم اشارہ وغیرہ) میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو یعنی دونوں معروض ہوں اور مخاطب ان میں سے ایک صفت کے ساتھ اس شے اور ذات کا متصف ہونا تو جانتا ہو لیکن دوسری کے ساتھ متصف ہونا نہ جانتا ہو پس جو صفت ایسی ہو کہ مخاطب اس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو جانتا ہے اور متکلم کے خیال میں مخاطب اس بات کا طالب ہے کہ اس صفت پر دوسری صفت کا حکم لگایا جائے تو ایسی صورت میں اس لفظ کو مقدم کرنا اور مبتداء بنانا واجب ہوگا جو لفظ اس صفت پر دلالت کرتا ہو جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو مخاطب جانتا ہے اور جو صفت ایسی ہے جس کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کو مخاطب

نہیں جانتا اور وہ منکلم کے خیال میں اس بات کا طالب ہے کہ ذات کے لئے اس صفت کے ثبوت کا یا ذات سے اس کے انتقاد کا حکم لگایا جائے تو ایسی صورت میں اس صفت پر دلالت کرنے والے لفظ کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا مثلاً ذات زید کی دو صفتیں ہیں (۱) زیدیت یعنی زید ہونا (۲) اخوتِ مخاطب یعنی مخاطب کا بھائی ہونا پہلی صفت تو بصورتِ علم معروضہ ہے اور دوسری صفت بصورتِ اضافت معروضہ ہے پس مخاطب پہلی صفت کے ساتھ تو ذات کے متصف ہونے کو جانتا ہے یعنی وہ مستثنیٰ زید (ذات) کو بھی جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس مستثنیٰ کا نام زید ہے یعنی اس سے کے زیدیت کے ساتھ متصف ہونے کو بھی جانتا ہے لیکن وہ دوسری صفت یعنی اخوتِ مخاطب کے ساتھ متصف ہونے کو نہیں جانتا یعنی مخاطب یہ نہیں جانتا کہ مستثنیٰ زید میرا بھائی ہے اور منکلم جانتا ہے کہ مخاطب کو اس سے باخبر کر دیا جائے تو اس صورت میں اس لفظ (زید) کو مقدم کرنا اور مبتداء بنا کر واجب ہوگا جو اس صفت (زیدیت) پر دلالت کرتا ہے جس کے ساتھ ذات (مستثنیٰ زید) کے متصف ہونے کو مخاطب جانتا ہے اور اس لفظ (اخوک) کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا جو اس صفت (اخوتِ مخاطب) پر دلالت کرتا ہے جس کے ساتھ ذات (مستثنیٰ زید) کے متصف ہونے کو مخاطب نہیں جانتا ہے چنانچہ زید اخوک کہنا ضروری ہوگا اور اس کلام کا فائدہ مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ زید جس کو تو بذاتہ اور باسمہ جانتا ہے وہ تیرا بھائی ہے اور اگر مخاطب، اخوتِ مخاطب کو تو جانتا ہے یعنی یہ تو جانتا ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے مگر متعین طریقہ پر اس کو نہیں جانتا کہ وہ کون سے اور منکلم جانتا ہے کہ مخاطب کے پاس اس کو متعین کر کے پیش کیا جائے تو اس صورت میں زید اخوک کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ اخوک زید کہنا ضروری ہوگا۔ اور اس کلام کا فائدہ مخاطب کو یہ بتلانا ہوگا کہ تیرا بھائی (جس کا علم تجھ کو پہلے سے ہے کہ میرا کوئی بھائی ہے) زید ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارا بیان کردہ منابط ہمارے قول رایت اسود غابہا الرماح میں ظاہر ہوگا اسود اسد کی جمع ہے بمعنی شیر۔ مگر بقرینہ رماح یہاں بہادر شخص مراد ہے کیونکہ نیزوں کے سائے میں بہادر آدمی رات گزارتا ہے شیر نہیں۔ غاب کا واحد غابہ ہے جس کے معنی ہیں جھاڑی، جنگل، رات گزارنے کی جگہ رماح کا واحد رمح ہے جس کے معنی ہیں نیزہ اس قول میں غابہا بصورتِ اضافت معروضہ ہے اور الرماح بصورتِ الف لام معروضہ ہے پس اسود کے ذکر کے وقت غاب تو اسود کے لئے معلوم ہے کیونکہ غاب (جھاڑیاں) ان کے رات گزارنے کی جگہ ہیں مگر اسود کے لئے رماح معلوم نہیں ہے یعنی شیروں کا جھاڑیوں میں رہنا تو معلوم ہے مگر تیروں میں رہنا معلوم نہیں ہے پس غاب کے ساتھ چونکہ ذات (اسود) کا متصف ہونا مخاطب کو معلوم ہے اور رماح کے ساتھ متصف ہونا معلوم نہیں ہے اس لئے غاب کو مقدم کرنا اور مبتداء بنا کر واجب ہوگا اور الرماح کو مؤخر کرنا اور خبر بنانا واجب ہوگا چنانچہ غابہا الرماح تو صحیح ہوگا مگر ما جہا الغاب صحیح نہ ہوگا۔

ذَالتَانِيْ بِعَيْنِيْ اَعْتَبَارَ تَعْرِيفِ الْجَيْشِ سَدَّ يَفِيْدُ قَصْرَ الْجَيْشِ عَلٰى شَيْءٍ

تَحْقِيقًا لِحُورٍ زَيْدٍ الْأَمِيرِ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَمِيرًا سِوَاهُ أَوْ مَبَالِغَةً لِكَمَالِهِ
فِيهِ أَيْ لِكَمَالِ ذَلِكَ الشَّيْءِ فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ أَوْ بِالعَكْسِ نَحْوُ عَمْرٍو فِي الشَّجَاعِ
أَيْ الْكَمَالِ فِي الشَّجَاعَةِ كَأَنَّهُ لَا اعْتِدَادَ بِشَجَاعَةِ غَيْرِهِ لِقُصُورِهَا
عَنْ رُتَبَةِ الْكَمَالِ وَكَذَا إِذَا جُعِلَ الْمُعْتَرَفُ بِإِلَامِ الْجِنْسِ مُبْتَدَأً نَحْوُ
الْأَمِيرِ زَيْدٍ وَالشَّجَاعِ عَمْرٍو وَالْإِنْفَادُ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ مَا تَقَدَّمَ فِي
إِسَادَةِ قَصْرِ الْأَمَانَةِ عَلَى زَيْدٍ وَالشَّجَاعَةِ عَلَى عَمْرٍو وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمُعْتَرَفَ
بِإِلَامِ الْجِنْسِ إِنْ جُعِلَ مُبْتَدَأً فَهُوَ مَقْصُورٌ عَلَى الْخَبَرِ سِوَاهُ كَانَ الْخَبَرُ
مَعْرِفَةً أَوْ سَكْرَةً وَإِنْ جُعِلَ خَبْرًا فَهُوَ مَقْصُورٌ عَلَى الْمُبْتَدَأِ

ترجمہ

اور ثانی یعنی تعریف جنس کا اعتبار کبھی کسی شے پر حقیقتہً جنس کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتا ہے جیسے زید ہی امیر ہے جبکہ اس کے سوا کوئی امیر نہ ہو یا مبالغتہً اسلئے کہ وہ شے اس جنس میں کامل ہے یا اس کے برعکس۔ جیسے عمرو ہی بہادر ہے یعنی بہادری میں کامل ہے گویا اس کے علاوہ کی بہادری کا شمار ہی نہیں کیونکہ وہ درجہ کمال سے قاصر ہے اسی طرح جب معرف بلام جنس کو مبتدأ بنایا جائے جیسے امیر زید ہی ہے اور بہادر عمرو ہی ہے اور ان دو مثالوں کے درمیان جو شرح میں مذکور ہیں اور ماقتدم میں (میں مذکور مثالوں) کے درمیان زید پر امارت کے اور عمرو پر شجاعت کے منحصر کرنے کا فائدہ دینے میں کوئی تفاوت نہیں ہے حاصل یہ کہ معرف بلام جنس کو اگر مبتدأ بنایا جائے تو خبر پر منحصر ہوگا خبر معرف ہو یا نہ ہو اور اگر خبر بنایا جائے تو وہ مبتدأ پر منحصر ہوگا۔

تشریح

سابق میں مصنف نے فرمایا تھا کہ مسند معرف بلام میں دو اعتبار ہیں (۱) تعریف عہد خارجی کا (۲) تعریف جنس کا۔ اور یہاں فرمایا ہے کہ تعریف جنس قصر جنس کا فائدہ دیتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف عہد خارجی قصر اور قصر کا فائدہ نہیں دیتی ہے واقعہ بھی یہی ہے کہ تعریف عہد خارجی قصر کا فائدہ نہیں دیتی ہے کیونکہ قصر اس بلکہ تصور ہو سکتا ہے جہاں عموم ہو اور عہد خارجی میں چونکہ عموم نہیں ہوتا اس لئے اس میں قصر بھی نہ ہوگا اس کے برخلاف تعریف جنس کہ وہ قصر کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ جنس میں عموم ہوتا ہے لہذا اس میں قصر بھی تصور ہوگا مگر یہ خیال رہے کہ یہاں قصر سے مراد قصر افراد ہے ورنہ قصر قلب تعریف جنس کی طرح تعریف عہد خارجی میں بھی پایا جاسکتا ہے۔ الحاصل مصنف نے فرماتے ہیں کہ تعریف جنس کبھی کسی شے پر قصر جنس کا فائدہ دیتی ہے یعنی معنی جنسی کو کسی شے پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے مگر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ معنی جنسی کسی شے پر حقیقتہً منحصر ہوں یعنی معنی جنسی صرف مقصود علیہ میں پائے جائیں اور مقصود علیہ کے علاوہ میں نہ پائے جائیں جیسے زید الامیر (زید ہی امیر ہے) اس

وقت کہا جائے جبکہ زید کے علاوہ کوئی اور امیر نہ ہو تو اس میں معنی جنسی یعنی امارت صرف مقصور علیہ یعنی زید میں موجود ہوگی۔۔۔ اور اس کے علاوہ میں موجود نہ ہوگی۔۔۔ دوم یہ کہ معنی جنسی کسی شے پر مبالغہ منضم ہوں یعنی معنی جنسی اگر پر غیر مقصور علیہ میں بھی پائے جاتے ہوں مگر مقصور علیہ میں بدرجہ اتم و اکمل پائے جاتے ہوں اور یہ مبالغہ قصر اس وقت ہوگا جبکہ وہ فاعل یعنی مقصور علیہ اس جنس میں کامل ہو یعنی معنی جنسی اگر پر مقصور علیہ اور غیر مقصور علیہ دونوں میں موجود ہیں مگر مقصور علیہ میں بدرجہ اتم اور اکمل موجود ہیں کہ اس کے مقابلے میں اس کے علاوہ کا گویا اعتبار ہی نہیں ہے مثلاً عمرو والشجاع (عمرو ہی بہادر ہے) اس وقت کہا جائے گا جبکہ بہادر تو عمرو کے علاوہ اور بھی لوگ ہوں مگر معنی جنسی یعنی بہادری عمرو میں اس درجہ کامل ہو گویا دوسروں کی بہادری کا اس کے مقابلے میں کوئی اعتبار ہی نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف بلام جنس جس طرح خبر کے معرف بلام ہونے کی صورت میں حقیقت اور مبالغہ قصر جنس کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح مبتداء کے معرف بلام ہونے کی صورت میں بھی قصر کا فائدہ دیتا ہے جیسے الامیر زید (امیر زید ہی ہے) اور الشجاع عمرو (بہادر عمرو ہی ہے) اور متن میں بیان کردہ مثالوں (جن میں خبر معرف بلام ہے) اور شرح میں بیان کردہ مثالوں (جن میں مبتداء معرف بلام ہے) کے درمیان معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ زید الامیر اور الامیر زید دونوں صورتیں امارت کو زید پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہیں۔ اور عمرو والشجاع اور الشجاع عمرو دونوں صورتیں بہادری کو عمرو پر منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہیں۔ غلاصہ یہ کہ معرف بلام جنس اگر مبتداء ہے تو وہ خبر پر منحصر ہوگا خبر معرف ہو یا خبر اور اگر معرف بلام جنس خبر ہے تو وہ مبتداء پر منحصر ہوگی۔ معنی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہونگے جیسا کہ غلام اور ذکر کیا ہے۔

وَالْجِنْسُ قَدْ يَبْقَى عَلَى اِطْلَاقِهِ كَمَا مَرَّ وَقَدْ يُقَيَّدُ بِوَصْفٍ اَوْ حَالٍ
اَوْ ظَرْفٍ اَوْ تَمَّوْذٍ لِذَلِكَ تَمَّوْهُ الرَّجُلُ الْكَرِيْمُ وَهُوَ السَّائِرُ الْبَنَاءُ وَهُوَ
الْاَمِيْرُ فِي الْبَلَدِ وَهُوَ الْوَاهِبُ الْفَتْحُ قِنْطَارًا وَجَمِيْعُ ذَلِكَ مَعْلُوْمٌ بِالْاِسْتِقْلَالِ
وَتَصَفِيْحُ تَرَكَيبِ الْبُلْغَاءِ وَكَوْلُهُ قَدْ يُقَيَّدُ بِالْفَتْحِ قَدْ اِسْتَأْذَنَ اِلَى اَنَّهُ قَدْ لَا يُقَيَّدُ
الْقَصْرُ كَمَا فِي قَوْلِ الْخَنَسَاءِ **شعر** اِذَا قَبِمُ الْبُكَاءُ عَلَيَّ قَتِيْلُ : رَأَيْتُ
بُكَاءَكَ الْحَسَنَ الْجَبِيْلًا : فَاِنَّهُ يَعْرِفُ بِحَسْبِ الدَّوْرِ السَّلِيْمِ وَالطَّبْعِ
السُّتَقِيْمِ وَالشَّدْرُوبِ فِي مَعْرِفَةِ كَلَامِ الْعَرَبِ اَنَّ لَيْسَ الْمَعْنَى هَهُنَا
عَلَى الْقَصْرِ وَاِنَّ اَمْلَكَ ذَٰلِكَ بِحَسْبِ النَّظْرِ الظَّاهِرِ وَالشَّامِلِ
الْقَاصِرِ .

ترجمہ

اور جنس کبھی اپنے اطلاق پر باقی رہتی ہے جیسا کہ گذر چکا اور کبھی وصف یا حال یا ظرف یا ایسی جیسے کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے جیسے وہی کریم آدمی ہے، وہی بجالت رکوب چلنے والا ہے، وہی شہر میں امیر ہے، وہی سونے کے ہزاروں ڈھیر بہہ کرنے والا ہے۔ یہ سب استقراء اور بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے معلوم ہے اور ماتن کا قول قد یفید بلفظ قد اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کبھی قصر کا فائدہ نہیں دیتا جیسے خنساء کے قول میں سے جب کسی مقتول پر روزنا برا معلوم ہو تو میں تیرے رونے کو اس وقت بھی اچھا سمجھتی ہوں اسلئے کہ ذوق سلیم، طبع مستقیم اور معرفت کلام عرب میں تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں قصر کے معنی نہیں ہیں اگرچہ سرسری طور پر غور کرنے سے یہ ممکن ہے۔

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ جنس مقصور یعنی وہ جنس جس کو کسی شے پر منحصر کیا گیا ہو خواہ بتداء واقع ہو خواہ خبر واقع ہو کبھی تو اپنے اطلاق پر باقی رہتی ہے وہاں کوئی قید ملحوظ نہیں ہوتی جیسے زید الامیر الامیر زید، عمر والشجاع، الشجاع عمرو میں گذرا ہے اور کبھی وہ جنس وصف، حال، ظرف اور مفعول بہ وغیرہ کے ساتھ مقید ہوتی ہے پس اس صورت میں مطلق جنس منحصر نہ ہوگی بلکہ جنس اس قید کے اعتبار سے منحصر ہوگی یعنی اس قید کو ملحوظ رکھ کر معنی جنسی کا قصر کیا جائے گا۔ جیسے وصف کے ساتھ مقید کرنے کی مثال زید الرجل الکریم ہے کہ یہاں زید پر مطلق رجل کو منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ کریم کی قید کو ملحوظ رکھ کر رجل کریم کو منحصر کیا گیا ہے، اور حال کی قید کے ساتھ منحصر کرنے کی مثال زید اسائر را کبنا ہے کہ اس میں مطلق جنس سیر کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ رکوب کی قید کو ملحوظ رکھ کر سیر سجات رکوب کو منحصر کیا گیا ہے اور ظرف کی قید کے ساتھ منحصر کرنے کی مثال زید الامیر فی البلد ہے کہ یہاں مطلق امارت کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ فی البلد کی قید کو ملحوظ رکھ کر امارت فی البلد کو منحصر کیا گیا ہے اور مفعول بہ کی قید کو ملحوظ رکھ کر منحصر کرنے کی مثال زید الواسع الف قنطار ہے کہ یہاں مطلق بہ کو زید پر منحصر نہیں کیا گیا ہے بلکہ الف قنطار کی قید کو ملحوظ رکھ کر بہ الف قنطار کو منحصر کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل جو الحاصل کے تحت ذکر کی گئی ہے استقراء اور تراکیب بلغاء کے تتبع سے معلوم ہوئی ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتن کا قول قد یفید بلفظ قد کے ساتھ جو موجدہ جزئیہ کا سورہ ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے کہ معرفت بلام جنس کبھی قصر کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور اس عدم قصر کی مثال خنساء کا وہ شعر ہے جو اس نے اپنے بھائی صحیح کے مرقبہ میں کہا ہے سے اذ انج البکاء علی قبیلہ؛ رأیت بکاءک الحسن الجمیل۔ ترجمہ جب کسی مقتول پر روزنا برا معلوم ہو تو میں تجھ پر اپنے رونے کو اس وقت بھی اچھا خیال کرتی ہوں اس شعر میں الحسن الجمیل اگرچہ معرفت بلام جنس ہے مگر اس کے باوجود ذوق سلیم، طبع مستقیم اور معرفت کلام عرب میں تجربہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے، یہاں بکاءک پر الحسن الجمیل کا قصر اور قصر کرنا مراد نہیں ہے اگرچہ قصر جنس علی البکاء، بتکلف ممکن ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس شخص پر رد کیا گیا ہے جو یہ خیال کرتا ہے کہ دوسرے مقتولین کی طرح اس مقتول پر بھی روزنا برا ہے پس خنساء

نے اپنے بکا کو قبح سے نکال کر حسن میں داخل کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ دوسرے مقتولین پر رونا اگرچہ برا ہے لیکن اس مقتول پر رونا برا نہیں بلکہ اچھا ہے۔ اس کلام میں حصر اس وقت ہوتا جب شاعرہ کے پیش نظر اس شخص کے عقیدہ کو رد کرنا ہوتا جو اس پر رونے کو بھی اچھا سمجھتا ہے اور دوسرے مقتولین پر رونے کو بھی اچھا سمجھتا ہے پس اس صورت میں شاعرہ کا منشاء یہ ہوتا کہ صرف اس پر رونا اچھا ہے اور دوسرے پر رونا اچھا نہیں ہے اور یہ قصر ہے۔ الحاصل شاعرہ کے پیش نظر چونکہ اس پر رد کرنا نہیں ہے بلکہ پہلے شخص پر رد کرنا ہے اسلئے یہ کلام مفید قصر نہ ہوگا۔ اور قصر جنس علی البکار اس طرح ممکن ہے کہ آپ یوں کہیں کہ کلام میں تنکیر اصل ہے اور تعریف خلاف اصل ہے اور اصل سے خلاف اصل کی طرف عدول کسی نکتہ کی وجہ سے ہی کیا جاسکتا ہے اور وہ نکتہ قصر ہے پس یہاں بھی قصر ضرور ہوگا ورنہ اصل سے خلاف اصل کی طرف بغیر کسی نکتہ کے عدول کرنا لازم آئیگا مگر ہم اس کا جواب یہ دیں گے یہاں قصر مقام کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ خادم نے شاعرہ کے منشاء کو ظاہر کرتے ہوئے ذکر کیا ہے اور رہا تنکیر سے تعریف کی طرف عدول تو وہ بے فائدہ نہیں ہے بلکہ اس سے ایک امر معہود یعنی جنس بکار کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور لام جنس سے معہودشے کی طرف اشارہ کرنا درست ہے۔

وَقِيلَ فِي مَحْوَزَيْدِ الْمُنْطَلِقِ وَالْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ الْأَسْمُ مُتَعَيْنٌ لِلدَّابُّتِ إِذْ
تَعَدَّ مَ أَوْ تَخْتَرَّ لَيْدَ لَا لَيْتَهُ عَلَى الذَّاتِ وَالصِّفَةِ مُتَعَيْنَةٌ لِلتَّخْبِيرَةِ
تَعَدَّ مَتَّ أَوْ تَخْتَرَّتْ لَيْدَ لَا لَيْتَهُمَا عَلَى أَمْرِ نَسَبٍ لِأَنَّ مَعْنَى الْمُنْطَلِقِ
الْمُنْطَلِقُ إِلَيْهِ وَمَعْنَى التَّخْبِيرِ الْمُنْطَلِقُ وَالذَّاتُ هِيَ الْمُنْطَلِقُ
إِلَيْهِ وَالصِّفَةُ هِيَ الْمُنْطَلِقُ فَسَوَاءٌ قُلْنَا زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ أَوْ الْمُنْطَلِقُ
زَيْدٌ يَكُونُ زَيْدٌ مُبْتَدَأٌ وَالْمُنْطَلِقُ خَبْرًا وَهَذَا آرَأَى الْإِمَامَ الزَّائِرِي
وَرَوَى بِأَنَّ الْمَعْنَى التَّخَصُّصَ الَّذِي لَهُ الصِّفَةُ صَاحِبِ الْأَسْمِ يَعْنِي أَنَّ
الصِّفَةَ تَجْعَلُ الذَّاتَ عَلَى الذَّاتِ وَمُسْتَدًّا إِلَيْهَا وَالْأَسْمُ يُجْعَلُ دَالًّا
عَلَى أَمْرِ نَسَبٍ وَمُسْتَدًّا

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ زید المنطلق اور المنطلق زید میں ام مبتدا ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو کیونکہ اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت خبر ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر کیونکہ صفت امر نسبی پر دلالت کرتی ہے اسلئے کہ مبتداء کے معنی منسوب الیہ کے ہیں اور خبر کے معنی منسوب کے اور ذات منسوب الیہ ہوتی ہے اور صفت منسوب برابر ہے کہ ہم زید المنطلق

کہیں یا المنطلق زید۔ زید مبتدا ہوگا۔ اور المنطلق خبر اور یہ امام رازی کی رائے ہے اور رد کردیا گیا باں طور کہ معنی ہیں وہ شخص جس کے لئے صفت ہے صاحب اسم ہے یعنی صفت کو دال علی الذات اور مسند الیہ بنایا جاسکتا ہے اور اسم کو امر نسبی پر دال اور مسند بنایا جاسکتا ہے۔

تشریح

یہ عبارت مصنف کی عبارت فلافادة السامح حکماً علی امر معلوم لہ الخ کے مفہوم پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ سابق میں جو کہا گیا تھا کہ مسند کو معرف اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ سامع کو ایک ایسے امر کا فائدہ پہنچایا جاسکے جو اس کو تعریف کے طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے معلوم ہو اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ امر معلوم جو معرف ہے اسم ہو یا صفت دونوں صورتوں میں محکوم علیہ اور مبتدا ہوگا دوسرے امر کے ساتھ جو اسی طرح معلوم ہو اسم ہو یا صفت محکوم بہ اور خبر ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ اسم معرف اور صفت معرف کا محکوم علیہ اور محکوم بہ یعنی مبتدا اور خبر دونوں بننا صحیح ہے ماصل یہ کہ جملہ اسمیہ خبریہ میں اگر ایک اسم معرف ہو اور دوسرا صفت معرف ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کو مبتدا بنانا بھی صحیح ہے اور خبر بنانا بھی صحیح ہے۔ جمہور کا مذہب بھی یہ ہی ہے مگر امام فخر الدین رازی نے جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسی صورت میں (جبکہ جملہ کا ایک جز اسم اور ایک صفت ہو جیسے زید المنطلق اور المنطلق زید) اسم، متعین طریقہ پر مبتدا ہوگا خواہ وہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور صفت متعین طریقہ پر خبر ہوگی خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اسم ذات پر دلالت کرتا ہے اور ذات پر دوسری چیز کا حکم لگایا جاتا ہے خود ذات کا حکم نہیں لگایا جاتا اور جس پر حکم لگایا جاتا ہے وہ صرف محکوم علیہ اور مبتدا ہوتا ہے لہذا اسم، کلام میں صرف محکوم علیہ اور مبتدا واقع ہوگا محکوم بہ اور خبر واقع نہ ہوگا لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔ شارح نے دلیل اس طور پر بیان کی ہے کہ مبتدا کے معنی میں منسوب الیہ لہذا صفت کلام میں صرف محکوم بہ اور خبر واقع ہوگی محکوم علیہ اور مبتدا واقع نہ ہوگی لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔ شارح نے دلیل اس طور پر بیان کی ہے کہ مبتدا کے معنی میں منسوب الیہ لہذا صفت کلام میں صرف محکوم بہ اور خبر واقع ہوگی محکوم علیہ اور مبتدا واقع نہ ہوگی لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔ شارح نے دلیل اس طور پر بیان کی ہے کہ مبتدا کے معنی میں منسوب الیہ لہذا صفت کلام میں صرف محکوم بہ اور خبر واقع ہوگی محکوم علیہ اور مبتدا واقع نہ ہوگی لفظوں میں خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو۔

آپ زید المنطلق کہیں یا المنطلق زید نہیں دونوں صورتوں میں زید مبتدا ہوگا اور المنطلق خبر ہوگی۔
وَرَدَّ سے مصنف نے امام رازی کے مذہب کو رد کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ اسم ہمیشہ ذات پر دلالت کرتا ہے اور صفت ہمیشہ امر نسبی پر دلالت کرتی ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اسم اگر مقدم ہو تو اس سے ذات لموظ ہوگی اور اگر اسم مؤخر ہو تو اس سے امر نسبی لموظ ہوگا۔ اسی طرح صفت

اگر مؤخر ہو تو اس سے امر نسبی کے معنی ملحوظ ہوں گے اور اگر مقدم ہو تو اس سے ذات ملحوظ ہوگی پس زید المنطلق میں امم چونکہ مقدم ہے اس لئے اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور المنطلق مؤخر ہے اس لئے اس سے امر نسبی کے معنی ملحوظ ہوں گے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ذات کی شان محکوم علیہ اور مبتداء ہونا ہے اور امر نسبی کی شان محکوم بہ اور خبر ہونا ہے لہذا زید مبتداء ہوگا اور المنطلق اس کی خبر ہوگی اور المنطلق زید میں صفت چونکہ مقدم ہے اس لئے اس سے ذات ملحوظ ہوگی اور المنطلق کے معنی ہوں گے الشخص الذی لا الصفة یعنی وہ شخص جس کے لئے صفت انطلاق ثابت ہو اور وہ شخص جس کے لئے صفت انطلاق ثابت ہے بلاشبہ ذات ہے اور ذات پر دلالت کرنے والے لفظ کو چونکہ مبتداء بنانا صحیح ہے اس لئے المنطلق کو مبتداء بنانا صحیح ہوگا اور زید مؤخر ہے اس لئے اس سے امر نسبی کے معنی یعنی ایسے معنی ملحوظ ہوں گے جو ذات کے ساتھ قائم ہوں چنانچہ زید سے سببی زید کا مفہوم مراد ہوگا اور سببی زید کا مفہوم معنی نسبی یعنی تسمیہ زید پر مشتمل ہے اور جو لفظ معنی نسبی پر دلالت کرتا ہے وہ چونکہ خبر ہوتا ہے اس لئے یہاں زید خبر ہوگا الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسم تقدیم کی صورت میں مبتداء اور تاخیر کی صورت میں خبر ہوگا اور صفت تقدیم کی صورت میں مبتداء ہوگی اور تاخیر کی صورت میں خبر ہوگی اور جب ایسا ہے تو امام لازمی کا یہ فرمانا کہ اسم مبتداء ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو اور صفت خبر ہونے کے لئے متعین ہے مقدم ہو یا مؤخر ہو غلط ہے۔ علامہ دسوقی نے اس رد پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس صورت میں المنطلق کو مبتداء بنا یا گیا ہے اس صورت میں المنطلق اسم کی تاویل میں ہے اس لئے کہ اس صورت میں اسم کی طرح یہ بھی شخص اور ذات پر دلالت کرتا ہے اور زید کو جس صورت میں خبر بنا یا گیا ہے اس صورت میں زید صفت کی تاویل میں ہے اس لئے کہ اس صورت میں صفت کی طرح وہ بھی معنی نسبی پر دلالت کرتا ہے پس مبتداء بہر صورت اسم ہوا نہ کہ صفت اور خبر بہر صورت صفت ہوئی نہ کہ اسم جیسا کہ بحر العلوم علامہ روزگار امام رازی نے فرمایا ہے محشی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تحقیقی بات تو یہ ہے کہ جمہور اور امام رازی کے درمیان جو نزاع ہے وہ لفظی نزاع ہے حقیقی اور واقعی نزاع نہیں ہے کیونکہ زید المنطلق اور المنطلق زید میں جس نے المنطلق کو خبر بنا یا ہے وہ اس سے مفہوم مراد لیتا ہے اور جس نے مبتداء بنا یا ہے وہ اس سے شخص اور ذات مراد لیتا ہے اسی طرح جس نے زید کو مبتداء بنا یا ہے وہ اس سے ذات مراد لیتا ہے اور جس نے خبر بنا یا ہے وہ اس سے مفہوم مراد لیتا ہے۔ والشرع اعلم بالصواب۔

وَأَمَّا كَوْنُهُ أَيْ كَوْنُ الْمُسْنَدِ جَمَلَةً فَلِلتَّقْوَى نَحْوُ زَيْدٍ قَامَ أَوْ لِكَوْنِهِ
سَبَبًا نَحْوُ زَيْدٍ أَبُولَا فَتَأْتِي بِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ إِسْرَادًا يَكُونُ لِكَوْنِهِ
غَيْرُ سَبَبِيٍّ مَعَ عَدَمِ إِسْرَادِ التَّقْوَى وَسَبَبُ التَّقْوَى فِي مِثْلِ زَيْدٍ

قَامَ عَلَى مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ وَهُوَ أَنَّ الْمُبْتَدَأَ لِكُونِهِ مُسْنَدًا إِلَيْهِ
يُسْتَدْرَعُ أَنْ يُسْنَدَ إِلَيْهِ شَيْءٌ فَإِذَا جَاءَ بَعْدَهُ مَا يَفْهَمُ أَنْ يُسْنَدَ إِلَى
ذَلِكَ الْمُبْتَدَأِ صَرَفَهُ الْمُبْتَدَأُ إِلَى نَفْسِهِ سَوَاءً كَانَ خَالِيًا عَنِ الضَّمِيرِ
أَوْ مُضْمِنًا لَهُ فَيَنْعَقِدُ بَيْنَهُمَا حُكْمٌ شَدِيدٌ إِذَا كَانَ مُضْمِنًا لِضَمِيرِ الْمُعْتَدِ
بِهِ بَأَنَّ لَا يَكُونُ مُشَابِهًا لِلْعَالِي عَنِ الضَّمِيرِ كَمَا فِي زَيْدٍ قَائِمٌ صَرَفَهُ
ذَلِكَ الضَّمِيرُ إِلَى الْمُبْتَدَأِ قَائِمًا فَيَكْتَسِبُ الْحُكْمَ قُوَّةً فَعَلَى هَذَا يَخْتَصُّ
التَّقْوَى بِمَا يَكُونُ مُسْنَدًا إِلَى الضَّمِيرِ الْمُبْتَدَأِ وَيُخَرِّجُهُ عَنْهُ نَحْوُ زَيْدٍ ضَرِبَتْ
وَيُحِبُّ أَنْ يُجْعَلَ سَبَبِيًّا

ترجمہ

اور بہر حال مسند کا جملہ ہونا (سو وہ) تقویٰ کے لئے ہے جیسے زید قائم یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہے جیسے زید ابوہ قائم کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ مسند کا مفرد ہونا عدم افادہ تقویٰ کے ساتھ اس کے غیر سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور زید قائم میں تقویٰ کا سبب علامہ سکاکی کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ مبتدا مسند الیہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی طرف کسی شے کو منسوب کیا جائے پس جب اس کے بعد ایسی شے آئے جو اس بات کی صلاحیت رکھتی ہو کہ اس کو اس مبتداء کی طرف منسوب کیا جائے تو مبتدا اس کو اپنی طرف کیلئے لگا کر برابر ہے کہ مسند ضمیر سے خالی ہو یا ضمیر کو متضمن ہو پس ان دونوں کے درمیان حکم منعقد ہو جائے گا پھر جب مسند مبتداء کی معتد ضمیر کو متضمن ہو یا اس طور کہ وہ خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قائم میں تو وہ ضمیر مسند کو متدرا کی طرف دوبارہ پھیر دیتی ہے پس حکم قوت حاصل کر لیتا ہے پس اس قول پر تقویٰ اس کے ساتھ خاص ہوگی جو ضمیر مبتداء کی طرف مسند ہو اور زید ضربتہ جیسی مثال تقویٰ سے خارج ہو جائے گی اور اسکو سببی قرار دینا واجب ہوگا۔

تشریح

مسند کے احوال میں سے ایک حالت مسند کا جملہ ہونا ہے۔ مصنف رہ فرماتے ہیں کہ مسند کو جملہ یا تو اس وقت لایا جاتا ہے جب تقویٰ حکم مقصود ہو یا اس وقت لایا جاتا ہے جب مسند سببی ہو، حکم کہتے ہیں مسند کا مسند الیہ کے لئے ثابت ہونا یا مسند کا مسند الیہ سے منتفی ہونا اور تقویٰ کا مطلب یہ ہے کہ تکرار اسناد کی وجہ سے حکم میں قوت پیدا ہو جائے اور مسند سببی اس جملہ کو کہتے ہیں جو عائد کے ساتھ مبتداء پر معلق کیا گیا ہو مگر وہ عائد ترکیب میں مسند الیہ نہ ہو یعنی اگر مسند جملہ ہو اور اس جملہ میں ضمیر ہو اور وہ ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو مگر وہ ضمیر ترکیب میں مسند الیہ واقع نہ ہو تو یہ جملہ مسند سببی کہلائے گا بہر حال مسند کو جملہ یا تو تقویٰ حکم کے لئے لایا جاتا ہے جیسے زید قائم میں مسند قائم فعل

فائل سے مل کر جملہ ہے اور تقویٰ حکم کے لئے ہے اور یا مسند کے سببی ہونے کی وجہ سے لایا جاتا ہے جیسے زید ابوہ قائم میں مسند ابوہ قائم، جملہ ہے اور سببی ہے مصنف نے فرماتے ہیں کہ اس کی دلیل سابق میں گذر چکی ہے چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے کہ مسند کو مفرد (غیر جملہ) اس وقت لایا جاتا ہے جب مسند غیر سببی ہو اور مفید تقویٰ نہ ہو پس جملہ اس وقت لایا جائے گا جب مسند سببی ہو یا مفید تقویٰ ہو۔ علامہ تقی زانی نے فرماتے ہیں کہ زید قائم کا مفید تقویٰ ہونا تو متفق علیہ ہے لیکن تقویٰ حکم کا سبب کیا ہے اس میں اختلاف ہے چنانچہ صاحب مفتاح علامہ سکا کی نے فرمایا ہے کہ زید قائم میں تقویٰ حکم کا سبب یہ ہے کہ مبتداء (زید) چونکہ مسند الیہ ہے اس لئے وہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی طرف کوئی چیز منسوب کی جائے پھر جب اس کے بعد ایسی کوئی چیز آجائے گی جو اس مبتداء کی طرف منسوب ہو سکتی ہو تو مبتداء اپنی چاہت کے مطابق اس کو اپنی طرف پھیر لیگا یعنی مبتداء کی طرف اس کی اسناد ہو جائے گی برابر ہے کہ وہ چیز ضمیر سے خالی ہو جیسے زید حیوان یا ضمیر کو متضمن ہو جیسے زید قائم اور زید قائم پس جب مبتداء نے اس چیز کو اپنی طرف پھیر لیا تو مبتداء اور اس چیز کے درمیان حکم ثابت ہو گیا یعنی ثانی (مسند) کا اول (مسند الیہ) کے لئے ثبوت ہو گیا اس کے بعد مسند جب ایسی ضمیر کو متضمن ہوگا جو ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو اور مشدبہ ہو یعنی خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہو جیسے زید قائم میں قائم ضمیر کو تو متضمن ہے لیکن خالی عن الضمیر یعنی رجل کے مشابہ ہے اس طور پر کہ جس طرح رجل تکلم، خطاب، غیبت تینوں حالتوں میں متغیر نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے انارجل، انت رجل، مورجل اسی طرح قائم بھی متغیر نہیں ہوتا چنانچہ کہا جاتا ہے انا قائم، انت قائم ہو قائم اور خالی عن الضمیر کے مشابہ نہ ہونے کی مثال زید قائم میں قائم ہے کہ یہ تینوں حالتوں میں بدل جاتا ہے احوال مسند جب ایسی ضمیر کو متضمن ہے جو مبتداء کی طرف راجع ہے اور معتدبہ ہے تو وہ ضمیر اس مسند کو دوسری بار مبتداء کی طرف پھیر دیگی یعنی ضمیر کے واسطے سے مسند کی اسناد مبتداء کی طرف دوسری بار ہوگی اس لئے کہ قائم کی ضمیر قائم کا مسند الیہ ہے اور میں مبتداء ہے لہذا قائم کا ضمیر کی طرف مسند ہونا گویا مبتداء (زید) کی طرف مسند ہونا ہے اور جب ایسا ہے تو قائم کی زید کی طرف دوبار اسناد ہونی اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ تکرار اسناد کی وجہ سے تقویٰ حکم حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہاں تقویٰ حکم حاصل ہوگی اور زید قائم مفید تقویٰ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ سکا کی کے قول کی بنا پر تقویٰ ایسے مسند کے ساتھ خاص ہوگی جس کی اسناد تمام ضمیر مبتداء کی طرف ہو یعنی ایسی ضمیر کی طرف اسناد تمام ہو جو ضمیر مبتداء کی طرف راجع ہو اور جب ایسا ہے تو زید ضربتہ جیسی مثال تقویٰ سے خارج ہو جائے گی کیونکہ اس مثال میں مسند ضرب (ضمیر مبتداء کی طرف مسند نہیں ہے مگر ضمیر متکلم کی طرف مسند ہے اور زید ضربتہ کے تقویٰ سے خارج ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ تقویٰ کا سبب یہ ہے کہ مسند کی ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف دوسری بار پھیر دیتی ہے جس کی وجہ سے اسناد اور حکم میں تکرار ہو جاتی ہے اور تکرار اسناد کی وجہ سے تقویٰ حاصل ہو جاتی ہے اور یہاں جو مسند کی

ضمیر ہے یعنی ضمیر متکلم وہ چونکہ عین مبتداء نہیں ہے اسلئے وہ ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف نہیں پھیر سکے گی اور جب یہ ضمیر مسند کو مبتداء کی طرف نہیں پھیر سکی تو محرار اسناد نہ ہونے کی وجہ سے تقویٰ بھی حاصل نہ ہوگی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ زید ضربہ میں تکرار اسناد ہے اس طور پر کہ زید مبتداء ہونے کی وجہ سے اس بات کا مقتضی ہوگا کہ اس کی طرف کسی چیز کی اسناد کی جائے پس جب اس کے بعد ضربت آیا تو مبتداء اپنی خواہش کے مطابق اس کو اپنی طرف پھیرے گا یعنی ضربت کی زید کی طرف اسناد ہو جائے گی۔ پھر جب اس کے بعد ضمیر مفعول (ہا) آئی تو فعل ضرب اس پر واقع ہونے کے اعتبار سے اس کی طرف مسند ہوگا اور جب فعل اس ضمیر مفعول کی طرف مسند ہو گیا اور وہ ضمیر معنی عین مبتداء ہے کیونکہ مبتداء کی طرف راجع ہے تو یہ ضمیر مفعول فعل ضرب کو دوبارہ مبتداء کی طرف پھیر دیگی۔ پس اسکی وجہ سے مبتداء کی طرف اسناد مکرر ہوگی اور تقویٰ حاصل ہو جائے گی اور جب ایسا ہوگا تو یہ مثال تقویٰ حکم سے خارج نہ ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ فعل ضرب کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو مفعول واقع ہے اسناد غیر تام ہے اسلئے کہ فعل کی اسناد فاعل کی طرف تو تام ہوتی ہے مگر مفعول کی طرف تام نہیں ہوتی بہر حال فعل ضرب کی اسناد اس ضمیر کی طرف جو مفعول واقع ہے اور مبتداء کی طرف راجع ہے اسناد غیر تام ہے اور سکا کی کے نزدیک تقویٰ ایسے مسند کے ساتھ خاص ہے جس کی اسناد ضمیر مبتداء کی طرف اسناد تام ہو جیسا کہ خادم نے اوپر بیان کیا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ مثال تقویٰ سے خارج ہوگی تقویٰ میں داخل نہ ہوگی۔ اور جب یہ مثال تقویٰ سے خارج ہے تو اس کو مسند سببی قرار دینا واجب ہوگا، کیونکہ مسند کو جملہ لانا تقویٰ کے لئے ہوتا ہے یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے پس جب یہاں ایک (تقویٰ کے لئے ہونا) منتفی ہو گیا تو دوسرا (سببی ہونا) متعین ہو جائے گا۔

وَأَمَّا عَلَىٰ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الشَّيْخِ فِي دَلَائِلِ الْأَعْجَازِ وَهُوَ أَنَّ الْأَسْمَ لَا يُؤْتَىٰ بِهَا مَعْرَىٰ عَنِ الْعَوَامِلِ إِلَّا بِحَدِيثٍ وَتَدْنِي إِسْنَادًا لَا إِلَيْهِ إِذَا قُلْتُ زَيْدٌ أَشْعَرَتْ قَلْبَ السَّامِعِ بِأَنَّكَ تُرِيدُ الْإِحْبَارَ عَنْهُ فَهَذَا تَوْطِئَةٌ لَهُ وَتَقْدَمَةٌ لِلْإِعْلَامِ بِهِ فَإِذَا قُلْتَ قَامَ دَخَلَ فِي قَلْبِهِ كُخُولُ النَّاسِ وَهَذَا أَشَدُّ لِلثَّبُوتِ وَأَمْنَعُ مِنَ التَّجْمِيعِ وَالشَّلْطِ وَبِالْجُمْلَةِ لَيْسَ الْإِعْلَامُ بِالشَّيْءِ بَعْدَهُ مِثْلُ الْإِعْلَامِ بِهِ بَعْدَ التَّنْبِيهِ عَلَيْهِ وَالتَّقْدَمَةُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُجْرَىٰ جُرَىٰ تَأْكِيدِ الْإِعْلَامِ فِي الشَّقْوَىٰ وَالْإِعْلَامِ بِدَخُلِ فِيهِ نَحْوُ زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ وَزَيْدٌ مَرَدْتُ بِهِ.

ترجمہ اور بہر حال اس بنا پر جس کو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اسم کو

عوام لفظیہ سے خالی کر کے نہیں لایا جاتا ہے مگر اس بات کی وجہ سے کہ اسکی طرف کسی چیز کی اسناد کرنے کا ارادہ ہو پس جب تو نے زید کہا تو تو نے سامع کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ تو اس کے بارے میں کوئی خبر دینا چاہتا ہے پس اسم کو عوام لفظیہ سے خالی لانا اس ارادہ اخبار کی تمہید اور اس اطلاع کا مقدمہ ہے پھر جب تو نے قام کہا تو یہ اس کے دل میں مانوس کی طرح داخل ہو جائیگا اور یہ ثبوت محکوم بہ للمعکوم علیہ کے لئے پختگی ہوگی اور شک و شبہ سے روکنا ہوگا حاصل کلام یہ کہ کسی چیز کے بارے میں اچانک خبر دینا اس شے پر تنبیہ کے بعد خبر دینے کی طرح نہیں ہے اسلئے کہ یہ طریقہ پختگی اور تقویت کے سلسلہ میں تاکید اخبار کے مرتبہ میں ہے پس زید مرتبہ اور زید مرتبہ بہ تقویٰ میں داخل ہو جائے گی۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ شیخ عبدالقادر جرجانی نے اپنی کتاب دلائل الامجاز میں زید قام کے اندر تقویٰ کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ اسم کو عوام لفظیہ سے خالی صرف اس صورت میں لایا جاتا ہے جب متکلم کا ارادہ اس اسم کی طرف کسی چیز کی اسناد کرنے کا ہو مثلاً جب متکلم نے زید کہا تو گویا اس نے سامع کے ذہن میں یہ بات ڈال دی کہ وہ زید سے متعلق اسکو کوئی خبر دینا چاہتا ہے پس متکلم کا زید کو عوام لفظیہ سے خالی کر کے لانا اس خبر دینے کی تمہید ہوگا۔ پھر جب متکلم نے قام کہا تو قام کی زید کی طرف اسناد سامع کے دل میں ایک مانوس چیز کی طرح داخل ہوگی اور یہ بات مسلم ہے کہ تمہید اور اجمال کے بعد جب کوئی چیز امر مانوس بگردل میں داخل ہوتی ہے تو وہ پورے طور پر دل میں اتر کر جم جاتی ہے پس اس اسناد کا سامع کے دل میں جم جانا اور ایسا پختہ ہو جانا کہ اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہ رہے یہ ہی تقویٰ ہے حاصل یہ کہ کسی چیز کے بارے میں اچانک خبر دینا اور اس پر تنبیہ کرنے کے بعد خبر دینا دونوں برابر نہیں ہیں کیونکہ تنبیہ کے بعد خبر دینا تقویت اور استحکام میں تاکید کے مرتبہ میں ہے یعنی زید قام، زید قام زید قام کے مرتبہ میں ہے اور اچانک خبر دینا ایسا نہیں ہے الحاصل جب شیخ نے تقویٰ کا سبب یہ بیان کیا ہے تو ان کے بیان کردہ سبب تقویٰ کی بناء پر زید مرتبہ اور زید مرتبہ بہ بھی تقویٰ میں داخل ہو جائیں گے بلکہ زید عوان اور زید قائم جیسی مثالیں (جن میں مبتداء مقدم اور خبر مؤخر ہو) بھی تقویٰ میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ شیخ کے بیان کے مطابق ان مثالوں میں بھی تقویٰ پائی جاتی ہے۔ البتہ جن مثالوں میں خبر مقدم اور مبتداء مؤخر ہوگا ان میں تقویٰ نہ ہوگی۔ لیکن شیخ کے مذہب پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپ کے مذہب کے مطابق تو اس وقت بھی تقویٰ پائی جائے گی جبکہ خبر مفرد ہو جیسے زید حیوان اور زید قائم میں حیوان اور قائم مفرد ہیں مگر تقویٰ موجود ہے جیسا کہ بیان کیا گیا حالانکہ ضابطہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ اتان نے ضابطہ یہ بیان کیا ہے کہ خبر کا جملہ ہونا مفید تقویٰ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خبر کا مفرد ہونا مفید تقویٰ نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو شیخ کا مذہب ظاہر الفساد ہے اور قابل اعتماد کا کی ہی کا مذہب ہے اسی ظہور فساد کی وجہ سے شارح علیہ الرحمہ نے شیخ کے مذہب کو رد کرنے سے گریز کیا ہے

بعض حضرات نے شیخ کی چمچ گیری میں شیخ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ شیخ کی عبارت الاحدیث میں حدیث سے مراد جملہ ہے کیونکہ حدیث وہ کلام کہلاتا ہے جس کو بیان کیا گیا ہو اور اس کا اطلاق جملہ پر ہوتا ہے مفرد پر نہیں مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں شیخ کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسم عوائل لفظیہ سے خالی نہیں ہوتا مگر اس وقت جبکہ خبر جملہ ہو حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے اسلئے کہ اسم عوائل لفظیہ سے دونوں صورتوں میں خالی ہوتا ہے خبر خواہ جملہ ہو خواہ مفرد ہو۔

وَمَا يَكُونُ السُّنْدُ فِيهِ جُمْلَةً لَا لِلسَّبَبِيَّةِ وَلَا لِلتَّقْوَىٰ خَبَرٌ مِّنْهُمَا الشَّانِ
وَلَكُم مِّنْهُنَّ مَنْ لَّهُ لِيَتَهَرَّجَ أَصْرُهُ وَكُتِبَ عَلَيْهِ مَغْلُوبًا مِمَّا سَبَقَتْ وَأَمَّا
صُورَةُ التَّخْصِيصِ نَحْوُ أَنَا سَعَيْتُ فِي سَعَيْتُ فِي حَاجَتِكَ وَرَجُلٌ جَاءَنِي
فَبَيَّ دَاخِلَهُ فِي التَّقْوَىٰ عَلَىٰ مَا مَرَّ

ترجمہ اور جملہ ان جگہوں کے جن میں مسند جملہ ہوتا ہے نہ سببیت کے لئے ہوتا ہے اور نہ تقویٰ کے لئے ضمیر شان کی خبر ہے اور مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا کیونکہ وہ مشہور ہے اور اس سے معلوم ہے رہی صورت تخصیص جیسے انا سعیت فی حاجتک اور رجل جانی سودہ تقویٰ میں داخل ہے جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح پہلے سے شارح نے مصنف رح پر وارد کردہ اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ مسند کو جملہ تقویٰ کے لئے لایا جاتا ہے یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے اور مقام بیان میں چونکہ کسی چیز کے بیان پر اکتفا کرنا محض کا فائدہ دیتا ہے اسلئے مصنف کے بیان کا مطلب یہ ہوگا کہ مسند کا جملہ ہونا صرف مفید تقویٰ ہوگا یا اس کے سببی ہونے کی وجہ سے ہوگا اس کے علاوہ کسی دوسرے مقصد کے لئے نہ ہوگا حالانکہ مسند کا جملہ ہونا کبھی اس کے علاوہ دوسرے مقصد کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے مسند کا ضمیر شان کی خبر ہونا کہ ضمیر شان کی خبر ہونے کی وجہ سے بھی مسند کو جملہ لایا جاتا ہے مثلاً ہو زید عالم کہ اس میں خبر (مسند) جملہ ہے مگر نہ مفید تقویٰ ہے اور نہ سببی ہونے کی وجہ سے ہے۔ پس مصنف رح کو چاہئے تھا کہ وہ مسند کو جملہ لانے کی اغراض میں اس کو بھی ذکر کرتے شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ضمیر شان کی خبر ہونے کی وجہ سے مسند کا جملہ ہونا چونکہ مشہور بین الناس تھا اور پہلے سے معلوم تھا اس لئے اس کو بیان کرنے کی زحمت نہیں کی اور پہلے سے اس طرح معلوم ہے کہ مصنف رح نے ضمیر شان کی بحث میں جہاں خلاف مقضی ظاہر کلام لانے کا ذکر کیا ہے وہاں کہا ہے تو ہم ہو زید عالم مکان الشان والقصر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر شان کی خبر مفرد جملہ ہوگی کیونکہ ضمیر شان کی خبر اگر مفرد ہوتی مصنف اس کی مثال ذکر

کرتے کیونکہ مفرد میں بہ نسبت جملہ کے اختصار ہے لیکن مصنف نے مفرد کی مثال ذکر نہیں کی بلکہ جملہ کی ذکر کی ہے اس سے بطریق اشارہ یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ضمیر شان کی خبر صرف جملہ ہوگی ہے مفرد نہیں ہوتی۔ واما صورة التخصیص سے بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا یہ فرمانا کہ مسند کو جملہ صرف تقویٰ اور اس کے سببی ہونے کے لئے لایا جاتا ہے غلط ہے کیونکہ کبھی جملہ کو تخصیص کے ارادہ سے بھی لایا جاتا ہے جیسے اناسیت فی حاجک اور رجل جاہلی میں مسند کو جملہ بغرض تخصیص لایا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تقویٰ موجود ہے کیونکہ تقویٰ کا سبب تکرار اسناد ہے اور وہ یہاں موجود ہے لہذا تقویٰ حاصل ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ تقویٰ یہاں مقصود نہیں ہے مگر اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حصول تقویٰ عام ہے مقصود ہو یا غیر مقصود ہوا سئلے کہ مصنف کے قول اما کونہ جملہ فالتقویٰ سے مراد ہے فلا فادۃ التقویٰ سوار کان مقصوداً ام لا۔ الحاصل تخصیص کی یہ صورت تقویٰ میں داخل ہے لہذا اس کو علیحدہ بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے مگر اس کے باوجود فاضل مصنف اگر یوں کہتے۔ اما کونہ جملہ فالتقویٰ او لکونہ سبباً او لکونہ لضمیر اثنان او للتخصیص تو بات زیادہ واضح ہو جاتی اور اعتراض و جواب کی الجھنوں میں نہ پڑنا پڑتا۔

وَأَسْمِيَّتُهَا وَفِعْلِيَّتُهَا وَشَرْطِيَّتُهَا لِأَمَّا مَرَّ يَعْنِي أَنَّ كَوْنَ الْمُسْنَدِ جُمْلَةً
لِلتَّبْيِيَةِ وَالتَّقْوَى وَكَوْنَ تِلْكَ الْجُمْلَةِ إِسْمِيَّةً لِلدَّوَامِ وَالتَّثْوِبِ وَ
كَوْنُهَا فِعْلِيَّةً لِلتَّجَدُّدِ وَالتَّحْدِيثِ وَالدَّلَالَةِ عَلَى أَحَدِ الْأَكْثَرِ مِنْهُ
التَّلَاثَةِ عَلَى إِخْتِصَارِ وَجْهِ وَكَوْنُهَا شَرْطِيَّةً لِلْإِعْتِبَارَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ
الْحَاصِلَةِ مِنْ أَدْوَابِ الشَّرْطِ وَظَرْفِيَّتُهَا لِإِخْتِصَارِ الْفِعْلِيَّةِ إِذْ هِيَ
أَنَّ الظَّرْفِيَّةَ مُقَدَّمَةً بِالْفِعْلِ عَلَى الْأَصَحِّ لِأَنَّ الْفِعْلَ هُوَ الْأَصْلُ
فِي الْعَمَلِ وَقِيلَ بِإِسْمِ الْفَاعِلِ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْخَبَرِ أَنْ يَكُونَ
مُفْرَدًا وَرُجْعًا الْأَوَّلُ بِوُقُوعِ الظَّرْفِ صِلَةً لِلتَّوَصُّلِ نَحْوُ أَلْتَدَى
فِي الدَّائِرِ أَخْوَالِكَ وَاجْتِبَ بِأَنَّ الصِّلَةَ مِنْ مَطَّانِ الْجُمْلَةِ بِعِلَابِ
الْخَبَرِ وَكَوْنَ تِلْكَ إِذَا الظَّرْفُ مُقَدَّمًا بِالْفِعْلِ عَلَى الْأَصَحِّ لَكَانَ أَصَوْبُ
لِأَنَّ ظَاهِرَ عِبَارَتِهِ يَفْتَضِي أَنَّ الْجُمْلَةَ الظَّرْفِيَّةَ مُقَدَّمَةً بِإِسْمِ الْفَاعِلِ
عَلَى الْقَوْلِ الْغَيْرِ الْأَصَحِّ وَكَالْيَحْفَى فَسَادًا

ترجمہ اور جملہ کا اسمیہ ہونا، فعلیہ ہونا، شرطیہ ہونا انھیں وجوہ کی وجہ سے ہے جو گذر چکیں یعنی مسند کا

جملہ ہونا بسببیت اور تقویٰ کیلئے ہوتا ہے اور اس جملہ کا اسمیہ ہونا دوام و ثبوت کے لئے ہوتا ہے اور اس کا فعلیہ ہونا متحد اور حدوث اور اختصار کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک پر دلالت کرنے کے لئے ہوتا ہے اور اس کا شرطیہ ہونا ان مختلف اعتبارات کیلئے ہوتا ہے جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں اور اس کا ظرفیہ ہونا فعلیت کے اختصار کے لئے ہوتا ہے کیونکہ ظرفیت اصح قول پر فعل کے ساتھ مقدر ہوتی ہے اسلئے کہ عمل میں فعل ہی اصل ہے اور کہا گیا ہے کہ اسم فاعل کے ساتھ کیونکہ خبر میں اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور اول کو ترجیح دی گئی ہے ظرف کے موصول کا صلہ واقع ہونے کی وجہ سے جیسے الذی فی الدار اخوک جواب دیا گیا کہ صلہ منظرہ جملہ سے ہے برظان خبر کے اگر مصنف اذا ظرف مقدر بالفعل علی الاصح کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا اس لئے کہ مصنف کی ظاہری عبارت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جملہ ظرفیہ قول غیر اصح پر اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے اور اس کا فساد مخفی نہیں ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ وہ جملہ جو تقویٰ یا بسببیت کے لئے ہوتا ہے وہ اسمیہ بھی ہو سکتا ہے فعلیہ بھی شرطیہ بھی اور ظرفیہ بھی ہو سکتا ہے پس مسند کا جملہ ہونا تو تقویٰ اور بسببیت کے لئے ہوگا مگر اس کا اسمیہ، فعلیہ وغیرہ ہونا دوسری اعراض کے لئے ہوگا چنانچہ وہ جملہ اگر اسمیہ ہے تو دوام و ثبوت پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا اور اگر فعلیہ ہے تو متحد اور حدوث پر اور اختصار کے ساتھ تین زمانوں میں سے ایک زمانہ پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا مثلاً زید یقرأ العلم کے معنی ہوں گے زید وقتاً فوقتاً علم کی قرأت کرتا رہتا ہے اور یقرأ العلم میں اختصار بھی ہے اس طور پر کہ اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے اگر جملہ اسمیہ ذکر کیا جاتا تو یہ کہنا پڑتا حاصل منہ قرأ العلم فی الزمان المستقبل اور یقرأ العلم کا اس جملہ کے مقابلہ میں مختصر ہونا اظہر من الشمس ہے اور اگر وہ جملہ شرطیہ ہے تو ان اعتبارات مختلفہ پر دلالت کرنے کے لئے ہوگا جو ادوات شرط سے حاصل ہوتے ہیں جن کی تفصیل سابق میں بھی گذر چکی ہے اور مزید تفصیل علم نحو کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے اور اگر وہ جملہ ظرفیہ ہے تو وہ جملہ فعلیہ کے اختصار کے لئے ہوگا کیونکہ جملہ ظرفیہ فعلیہ کی نسبت مختصر ہوتا ہے مثلاً زید فی الدار (جملہ ظرفیہ) زید استقر فی الدار (جملہ فعلیہ) سے مختصر ہے۔ اور جملہ ظرفیہ کے فعلیہ کی نسبت مختصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ظرف اصح قول کے مطابق فعل کے ساتھ مقدر ہوتا ہے یعنی اصح قول کے مطابق ظرف کا متعلق فعل ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرف جو متعلق (بکسر اللام) ہوگا وہ تو معمول ہوگا اور متعلق (بفتح اللام) عامل ہوگا اور عمل میں اصل چونکہ فعل ہوتا ہے اس لئے ظرف کا متعلق بنانے کے لئے اور اس میں عمل کرنے کے لئے فعل کو مقدر مانا جائے گا۔

الحاصل اصح قول کے مطابق ظرف کا متعلق فعل ہوتا ہے پس اصح قول کے مطابق جب فعل مقدر مان کر جملہ فعلیہ بنایا جائے گا تو وہ جملہ فعلیہ، یقیناً جملہ ظرفیہ سے طویل ہوگا۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ظرف کا متعلق اسم فاعل کو مقدر مانا جائے گا۔ ان حضرات کے نزدیک زید فی الدار کی تقدیری عبارت ہوگی زید استقر

فی الدار، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ ظرف ترکیب میں خبر ہے اور خبر کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور خبر، مفرد اسی صورت میں ہوگی جبکہ ظرف کا متعلق اسم فاعل ہو۔ لہذا ظرف کا متعلق اسم فاعل کو قرار دیا جائیگا شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں اقوال میں سے قول اول یعنی فعل کو مقدر ماننا راجح ہے اور وجہ ترییح یہ ہے کہ ظرف کبھی موصول کا صلہ واقع ہوتا ہے جیسے الذی فی الدار انوک میں فی الدار الذی کا صلہ ہے اور صلہ ہمیشہ جملہ ہوتا ہے اور ظرف جملہ اس وقت ہوگا جبکہ اس کا متعلق فعل ہو اسلئے کہ فعل اپنے فاعل اور متعلق سے ملکر جملہ ہو جائے گا اور اسم فاعل مقدر ماننے کی صورت میں صلہ جملہ نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا پس جس صورت میں ظرف صلہ واقع ہوگا اس صورت میں فعل کا مقدر ماننا متعین ہوگا۔ اب رہ گئی وہ صورت جس میں ظرف صلہ واقع نہ ہو تو اس صورت میں تردد اور شک ہوگا کہ فعل مقدر مانا جائے یا اسم فاعل مقدر مانا جائے پس ہم غیر صلہ کو صلہ پر محمول کر کے غیر صلہ واقع ہونے کی صورت میں بھی فعل مقدر مانیں گے تاکہ مشکوک کا حل متعین پر ہو جائے اس لئے کہ شک کی وقت متعین پر حل کرنا اولیٰ ہے شارح نے اس وجہ ترییح کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ غیر صلہ کا صلہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ صلہ تو مواقع جملہ میں سے ہے یعنی صلہ کے لئے تو جملہ ہونا ضروری ہے۔ مگر غیر صلہ یعنی خبر، مواقع جملہ میں سے نہیں ہے کیونکہ خبر کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ مفرد ہو اور جب صلہ اور غیر صلہ میں یہ فرق موجود ہے تو غیر صلہ یعنی خبر کو صلہ پر کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ماتنہ اذہی مقدرۃ بالفعل علی الاصح کے بجائے اگر اذالظرف مقدر بالفعل علی الاصح کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ ماتنہ کی عبارت اذہی (جس کے معنی جملہ ظرفیہ کے ہیں) اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جملہ ظرفیہ غیر راجح قول کے مطابق اسم فاعل کے ساتھ مقدر ہوگا اور اس کا فساد بالکل ظاہر ہے کیونکہ جب اسم فاعل مقدر ہوگا تو ظرف مفرد ہوگا نہ کہ جملہ کیونکہ ظرف بذات خود مفرد ہوتا ہے اور نہ جملہ بلکہ وہ اپنے متعلق کے اعتبار سے مفرد یا جملہ ہوتا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ظرف کا متعلق اگر فعل ہے تو ظرف جملہ ہوگا اور اگر اسم فاعل ہے تو ظرف مفرد ہوگا الحاصل ماتنہ کی عبارت اذہی جس سے مراد جملہ ظرفیہ ہے عقلم سے خالی نہیں ہے۔

وَأَمَّا تَأْخِيرُهُ أَيْ الْمُسْتَدِّ فَلَا تَذَكَّرُ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ أَهْمٌ كَمَا مَثَرِي
تَقْدِيرُ تَأْخِيرُ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ

اور سند کا مؤخر ہونا اسلئے ہے کہ مستدلیہ کا ذکر اسم جیسا کہ تقدیم مستدلیہ میں گذر چکا ہے۔

ترجمہ

سند کے احوال میں سے ایک حالت سند کو مؤخر ذکر کرنا ہے اور سند کو مؤخر اسلئے ذکر کیا جاتا

تشریح

ہے کہ مسند الیہ کا ذکر اہم ہے اور اس کی اہمیت اسکی تقدیم کا تقاضا کرتی ہے جیسا کہ تقدیم مسند الیہ کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے۔

وَأَمَّا تَقْدِيمُهُ أَيْ الْمُسْنَدَ فَلْيُغْضِبِهِ بِالْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَيْ لِقَضْرِ الْمُسْنَدِ
إِلَيْهِ عَلَى الْمُسْنَدِ عَلَى مَا حَقَّقْنَا فِي ضَمِيرِ الْفَصْلِ لِأَنَّ مَعْنَى تَوْلَانَا تَبَيُّهُ
أَنَّهُوَ أَنَّهُ مَقْصُورٌ عَلَى التَّمْيِيزَةِ لَا يَتَجَاوَزُهَا إِلَى الْفَيْسِيَّةِ هُوَ لَا يَتَبَيُّهُ
عَوْلٌ أَيْ بِخِلَافِ حُكْمِ الدُّنْيَا فَإِنَّ تَبَيُّهُنَّ هُوَ لَا

ترجمہ اور مسند کو مقدم لانا اس کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی مسند الیہ کو مسند پر منحصر کرنے کے لئے جیسا کہ ہم نے ضمیر فضل میں اسکی تحقیق کی ہے کیونکہ تمہی انا کے معنی یہ ہیں کہ وہ (میں) تمہیت پر منحصر ہوں اس سے قیست کی طرف متجاوز نہیں ہے جیسے جنت کی شراب ہی میں سردردی نہیں ہے برخلاف دنیا کی شراب کے کہ اس میں سردردی ہے

تشریح مسند کی ایک حالت مسند کو مسند الیہ پر مقدم کرنا ہے مصنف رد فرماتے ہیں کہ مسند کو مسند الیہ پر اسلئے مقدم کیا جاتا ہے تاکہ مسند کو مسند الیہ کے ساتھ خاص کیا جاسکے۔ شارح نے لقمہ

المسند الیہ علی المسند عبارت لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ متن میں بار مقصور پر داخل ہے یعنی مسند الیہ مقصور ہے اور مسند مقصور علیہ اور ضمیر فضل کے بیان میں ہم اس کی تحقیق کر چکے ہیں کہ لفظ اختصاص اور تخصیص کے بعد جو کلمہ بار آتا ہے وہ بکثرت مقصور پر داخل ہوتا ہے مقصور علیہ پر داخل نہیں ہوتا یعنی لفظ اختصاص کے بعد بار کا مدخول بالعموم مقصور ہوتا ہے پس اس تحقیق کے مطابق یہاں بھی بار کا مدخول یعنی مسند الیہ مقصور ہوگا اور مسند مقصور علیہ ہوگا اور یہ بات ذہن میں رکھیے کہ اردو میں ترجمہ کے وقت مقصور علیہ پر لفظ ہی داخل کیا جائیگا چنانچہ تمہی انا میں تمہی جو مسند ہے مقصور علیہ ہے اور انا جو مسند الیہ ہے مقصور ہے اس کا ترجمہ ہوگا میں تمہی ہی ہوں قیسی نہیں ہوں یعنی میں قبیلہ بنو تمیم میں منحصر ہوں ان سے متجاوز ہو کر قبیلہ بنو قیس میں داخل نہیں ہوں۔ ماتن نے لافہا غول مثال ذکر کی ہے اس مثال میں فیہا مع اپنے متعلق کے مسند ہے اور مقصور علیہ ہے اور غول مسند الیہ ہے اور مقصور ہے لہذا اس کا ترجمہ ہوگا جنت کی شراب ہی میں سردردی (نشہ) نہیں ہے اس کے برخلاف دنیا کی شراب کہ اس میں سردردی (نشہ) ہوتی ہے۔

(فوائد) قصر کا تفصیلی بیان تو انشاء اللہ آگے آئیگا لیکن اگلی عبارت کو سمجھنے کے لئے یہاں قصر سے متعلق چند اصطلاحات کا جاننا ضروری ہے۔ قصر کہتے ہیں ایک چیز کو ایک کے لئے ثابت کرنا اس

کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف قصر موصوف علی الصفت کہتے ہیں موصوف کو صفت پر منحصر کرنا جیسے ما زید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) یعنی زید، وصف قیام پر منحصر ہے اس سے متجاوز ہو کر وصف تعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف کہتے ہیں صفت کو موصوف پر منحصر کرنا جیسے ما قائم الازید (زید ہی کھڑا ہے) یعنی وصف قیام صرف زید کے لئے ثابت ہے اس سے متجاوز ہو کر دوسرے کسی کے لئے ثابت نہیں ہے۔ پھر ان میں ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) اضافی جس کو غیر حقیقی بھی کہتے ہیں حقیقی قصر تو یہ ہے کہ ایک کے لئے ثبوت ہو اور باقی تمام سے نفی ہو جیسے قصر موصوف علی الصفت حقیقی کے لئے ما زید الا قائم کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید کے لئے صرف وصف قیام ثابت ہے اور باقی تمام اوصاف زید سے منتفی ہیں اور اضافی کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے لئے ثبوت ہو اور بعض سے منتفی ہو جیسے ما زید الا قائم کا مطلب قصر اضافی کی صورت میں یہ ہو گا کہ زید کے لئے وصف قیام ثابت ہے تعود اور جلوس منتفی ہے یعنی تعود اور جلوس کے لحاظ سے قیام زید پر منحصر ہے اکل و شرب کے لحاظ سے منحصر نہیں ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدہ

فَان تَلَّتَ الْمُسْنَدُ هُوَ الظَّرْفُ اَعْنِي فِيهَا وَالْمُسْنَدُ اِلَيْهِ لَيْسَ مَقْصُودًا عَلَيْهِ بَلْ عَلَى جُزْءٍ مِنْهُ اَعْنِي الظَّاهِرَ الْمَجْرُورَ الرَّاجِعَ اِلَى خُمُورِ الْجَنَّةِ تَلَّتُ الْمَقْصُودُ اَنَّ عَدَمَ الْعَوْلِ مَقْصُورًا عَلَى الْاِتِّصَابِ بِفِي خُمُورِ الْجَنَّةِ لَا يَتَجَاوَزُهُ اِلَى الْاِتِّصَابِ بِفِي خُمُورِ الدُّنْيَا وَاِنْ اِعْتَبَرْتَ الشَّقَى فِي جَانِبِ الْمُسْنَدِ فَالْمَعْنَى اَنَّ الْعَوْلَ مَقْصُورًا عَلَى عَدَمِ الْحُصُولِ فِي خُمُورِ الْجَنَّةِ لَا يَتَجَاوَزُهُ اِلَى عَدَمِ الْحُصُولِ فِي خُمُورِ الدُّنْيَا فَالْمُسْنَدُ اِلَيْهِ مَقْصُورٌ عَلَى الْمُسْنَدِ فَصَرًّا اَعْنِي حَقِيقِي وَكَذَلِكَ الْقِيَاسُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَكُمْ دِينُكُمْ وَاِلَى دِينِ وَنَظِيرُهُ مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْمَعْتَابِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اِنْ حَسَابُهُمْ اِلَّا عَلَى رَبِّي مِنْ اَنْتَ الْمَعْنَى حَسَابُهُمْ مَقْصُورًا عَلَى الْاِتِّصَابِ بِعَلَى رَبِّي لَا يَتَجَاوَزُهُ اِلَى الْاِتِّصَابِ بِعَلَى غَيْرِهِ فَجَمِيعٌ ذَلِكَ مِنْ قَصْرِ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ لِدُونَ الْعَلِيِّ كَمَا تَوْهَمُهُ بَعْضُهُمْ

ترجمہ پس اگر تو کہے کہ مسند تو ظرف ہے یعنی فیہا اور مسند الیہ اس پر منحصر نہیں بلکہ اس کے جز پر منحصر ہے یعنی اس ضمیر مجرور پر جو مخور جنت کی طرف راجع ہے۔ میں جواب دوں گا کہ مقصود یہ ہے کہ عدم عول منحصر ہے اتصاف بنی خور الجننت پر اس سے اتصاف بنی خور الدنیا کی طرف متجاوز نہ ہوگا اور اگر تو

سند کی جانب میں نفی کا اعتبار کرے تو معنی یہ ہونگے کہ غول منحصر ہے عدم حصول فی خور الجنة پر اس سے عدم حصول فی خور الدنيا کی طرف متجاوز نہیں ہوگا پس مسند الیہ مسند بر قصر غیر حقیقی کے طور پر منحصر ہے اور ایسا ہی قیاس ہے باری تعالیٰ کے قول لکم دینکم ولی دین میں اور اس کی نظیر وہ ہے جس کو صاحب مفتاح نے ذکر کیا ہے باری تعالیٰ کے قول ان حسابہم الا علی ربی میں یعنی ان کا حساب منحصر ہے انصاف بعلی ربی پر اس سے انصاف بعلی غیرہ کی طرف متجاوز نہیں ہوگا۔ پس یہ تمام مثالیں قصر موصوف علی الصفت کی ہیں نہ کہ اس کے عکس کی جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔

تشریح

علامہ تفتازانی نے اتن کی پیش کردہ مثال پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ لایہا غول قصر (فیہا) ہے اور مسند الیہ اس کے ایک جز پر منحصر ہے یعنی مسند الیہ (عدم غول) اس ضمیر مجرور پر منحصر ہے جس کا مراد خور الجنة ہے پس اتن کو ایسی مثال ذکر کرنی چاہیے تھی جس میں مسند الیہ مسند پر منحصر ہوتا ہے کہ اس کے ایک جز پر۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ حرف نفی کا اعتبار مسند الیہ کی جانب میں ہو یعنی حرف نفی مسند الیہ کا جو ہو دوم یہ کہ حرف نفی کا اعتبار مسند کی جانب میں ہو یعنی حرف نفی مسند کا جو ہو پہلی صورت میں قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع ہوگا اور دوسری صورت میں قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہوگا الحاصل یہ جملہ سبب نہیں ہے قضیہ معدولہ اور سبب کے درمیان فرق یہ ہے کہ قضیہ سببہ میں محمول کی موضوع سے نفی کی جاتی ہے یعنی حرف نفی موضوع یا محمول کا جز نہیں ہوتا بلکہ محمول کی موضوع سے نفی کرنے کے لئے آتا ہے اور قضیہ معدولہ میں حرف نفی موضوع یا محمول کا جز ہوتا ہے اس کے ذریعہ نفی کرنا مقصود نہیں ہوتا چنانچہ معدولۃ الموضوع میں محمول کو عدم موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور معدولۃ المحمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور معدولۃ الظرفین میں عدم محمول کو عدم موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے۔ ایک بات یہ بھی ذہن میں رکھنے کی طرف لے کے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کے متعلق (اللفظ الام) کے اعتبار سے ثابت ہوتا ہے پس یہاں بھی تصویطہ طرف نہیں ہے بلکہ اس کا متعلق مقصود ہے اور متعلق مسند ہے لہذا یہاں قصر مسند الیہ مسند ہوگا۔ قصر مسند الیہ علی جز المسند نہ ہوگا تفصیل اس کی یہ ہے کہ حرف نفی کا اعتبار اگر مسند الیہ کی جانب میں کیا گیا تو اس صورت میں عدم غول، کون و حصول فی خور الجنة پر منحصر ہوگا اس کے ایک جز یعنی خور الجنة پر منحصر نہ ہوگا اور یہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا یعنی عدم غول موصوف ہوگا اور کون و حصول فی خور الجنة صفت ہوگی۔ شارح نے انصاف کا لفظ ذکر فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ مثال قصر موصوف علی الصفت کی ہے۔ اب لایہا غول کے معنی یہ ہونگے کہ عدم غول کون و حصول فی خور الجنة پر منحصر ہے کون فی خور الجنة سے کون فی خور الدنيا کی طرف متجاوز نہیں ہے اور اگر حرف نفی کا اعتبار مسند کی جانب میں ہو تو اس صورت میں غول، عدم حصول فی خور الجنة پر منحصر ہوگا عدم حصول فی خور الدنيا کی طرف متجاوز نہ ہوگا اس صورت میں بھی قصر موصوف علی الصفت ہوگا یعنی غول موصوف ہوگا اور عدم حصول فی خور الجنة اس کی صفت ہوگی بہر حال حرف نفی کا اعتبار مسند الیہ کی جانب میں ہو یا

مسند کی جانب میں دونوں صورتوں میں مسند الیہ، مسند پر منحصر ہوگا اس کے ایک جز پر منحصر نہ ہوگا اور قصر، قصر اضافی اور غیر حقیقی ہوگا کیونکہ آیت میں عدم غول کو حصول فی ثَمور الجنة یا غول کو عدم حصول فی ثَمور الجنة پر منحصر کیا گیا ہے وہ صرف ثَمور دنیا کے مقابلہ میں منحصر کیا گیا ہے دوسرے شروحات (لبن اور شہد وغیرہ) کے مقابلہ میں منحصر نہیں کیا گیا ہے اور پہلے گزر چکا کہ اس طرح کا قصر، قصر غیر حقیقی اور اضافی کہلاتا ہے لہذا یہ قصر، اضافی اور غیر حقیقی ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول لکم دینکم ولی دین میں بھی مسند الیہ مسند پر قصر غیر حقیقی کے طور پر منحصر ہے اور قصر موصوف علی الصفت ہے اس طور پر کہ لکم دینکم کے معنی ہیں تمہارا دین منحصر ہے اقصاف بگوئی کہ پر یعنی تمہارا دین اس بات پر منحصر ہے کہ وہ تمہارے لئے حاصل ہے میرے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہے البتہ اس کا حصول میری امت کے افراد کفار کی طرف متجاوز ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ قصر غیر حقیقی اور اضافی ہوگا اور مسند الیہ (دینکم) چونکہ موصوف ہے اور مسند (لکم مع اپنے متعلق کے) صفت ہے اس لئے یہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا اسی طرح لی دین (میرا دین میرے ہی لئے ہے) میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی ہے کیونکہ دین جس کی تقدیر ہے دینی موصوف ہے اور لی طرف اپنے متعلق کے ساتھ صفت ہے اور چونکہ میرا دین میرے لئے حاصل ہونے پر منحصر ہے تم متعینہ کفار کے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہے اگر میری امت کے مومنین کے لئے حاصل ہونے کی طرف متجاوز ہے اس لئے یہ قصر، قصر غیر حقیقی ہوگا۔

شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے جو ذکر کیا ہے یعنی باب ظرف میں قصر موصوف علی الصفت اس کی نظیر باری تعالیٰ کا قول "ان حسابہم الا علی ربی" ہے یہ خیال رہے کہ یہ آیت باب ظرف میں قصر موصوف علی الصفت ہونے کی نظیر ہے تقدیم مسند کی نظیر نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں مسند مؤخر ہے مقدم نہیں ہے اور قصر کے معنی حرف نفی اور الا سے پیدا ہوئے ہیں نہ کہ تقدیم سے پس قصر کے ساتھ ترجمہ ہوگا ان کا حساب میرے رب ہی پر ہے اور مطلب یہ ہے کہ حسابہم، کون حساب علی ربی پر منحصر ہے اقصاف بعلی غیرہ کی طرف متجاوز نہیں ہے اور حسابہم چونکہ موصوف اور کونہ علی ربی صفت ہے اس لئے یہاں بھی قصر موصوف علی الصفت ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ اس آیت میں قصر حقیقی ہے اضافی اور غیر حقیقی نہیں ہے کیونکہ ان کا حساب رب کے لئے ثابت ہے اور باقی سب سے منتفی ہے بشارح کہتے ہیں کہ متن اور شرح میں معنی مثالیں گزری ہیں وہ سب قصر موصوف علی الصفت کی ہیں چنانچہ غول، دینکم، دینی اور حسابہم موصوف ہے اور کون فی ثَمور الجنة کون لکم، کون لی اور کون علی ربی صفت ہے جیسا کہ خادم نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے بشارح کہتے ہیں کہ اس کے برعکس قصر صفت علی الموصوف نہیں ہے جیسا کہ علامہ غلغانی کا خیال ہے کہ لا ینہا غول میں قصر صفت علی الموصوف ہے اور کون فی ثَمور الجنة (صفت) عدم غول (موصوف) پر منحصر ہے۔ غلغانی کا یہ خیال اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں تقدیم مسند قصر مسند علی السند الیہ کے لئے ہو جائے گی حالانکہ صاف یہ بیان کیا گیا ہے کہ تقدیم مسند قصر مسند الیہ علی السند کے لئے ہوتی ہے اس کے برعکس کے لئے نہیں ہوتی۔

وَلِهَذَا أُنِىَ وَإِلَّا كَانَ التَّقْدِيمُ بِمُؤَيَّدِ التَّخْصِصِ لَمْ يَقْدَمْ الظَّرْفُ الَّذِي
هُوَ الْمُسْتَدُّ عَلَى الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ فِي كَارِبٍ فِيهِ وَلَمْ يُقَلَّ لِأَفِيهِ دَيْبٌ لِغَلَا
يُفِيدُ تَقْدِيمَهُ عَلَيْهِ ثَبُوتَ الرَّيْبِ فِي سَائِرِ كُتُبِ اللَّهِ تَعَالَى بِسَاءٍ عَلَى
اِخْتِصَاصِ عَدَمِ الرَّيْبِ بِالْقُرْآنِ وَإِنَّمَا كَالِ فِي سَائِرِ كُتُبِ اللَّهِ تَعَالَى
لِأَنَّهَا الْمُعْتَبَرُ فِي مَعَابِلَةِ الْقُرْآنِ كَمَا أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي مُقَابَلَةِ حُمُورِهَا
الْحَبَّةُ هِيَ حُمُورُ الدُّنْيَا لَا مَطْلِقُ الْمَشْرُوبَاتِ وَغَيْرِهَا

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی اس لئے کہ تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے نہیں مقدم کیا گیا اس
ظرف کو کہ وہ سند ہے سند الیہ پر لاریب فیہ میں اور نہیں کہا لافیریب تاکہ تقدیم سند
علی المسند الیہ اللہ تعالیٰ کی دوسری تمام کتابوں میں ثبوت ریب کا فائدہ نہ دے بنا کرتے ہوئے اس
بات پر کہ عدم ریب قرآن کے ساتھ خاص ہے اور ماتن نے فی سائر کتب اللہ تعالیٰ کہا کیونکہ قرآن
کے مقابلہ میں کتب الہی ہی معتبر ہیں جیسا کہ خمور جنّت کے مقابلہ میں خمور دنیا معتبر ہے نہ کہ مطلقاً مشروبات
اور مطعومات۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ تقدیم سند چونکہ تخصیص اور قصر سند الیہ علی المسند کا فائدہ دیتی
ہے اسی لئے باری تعالیٰ کے قول لاریب فیہ میں ظرف جو ترکیب میں سند ہے اس کو
سند الیہ پر مقدم نہیں کیا گیا ہے چنانچہ لافیریب نہیں کہا گیا اور یہ اس لئے کہ اگر یہاں سند کو
مقدم کر دیا جاتا اور لافیریب کہا جاتا تو باطل کا دم پیدا ہو جاتا اس طور پر کہ تقدیم سند تخصیص
اور قصر کا فائدہ دیتی اور ترجمہ یہ ہوتا کہ قرآن ہی میں ریب نہیں ہے البتہ دوسری آسمانی کتابوں میں ریب
ہے حالانکہ یہ سراسر باطل ہے کیونکہ ریب نہ قرآن میں ہے اور نہ دوسری آسمانی کتابوں میں۔ شارح کہتے
ہیں کہ ماتن نے فی سائر کتب اللہ کہا اور فی سائر کتب نہیں کہا کیونکہ قرآن کے مقابلہ میں کتب الہی ہی
معتبر ہیں تمام کتب معتبر نہیں ہیں جیسا کہ خمور جنّت کے مقابلہ میں صرف خمور دنیا معتبر ہے تمام مشروبات اور
مطعومات معتبر نہیں ہیں۔ پس تقدیم سند کی صورت میں قرآن کے ساتھ عدم ریب کے خاص ہونے کی وجہ
سے چونکہ دوسری آسمانی کتابوں میں ریب کا ثبوت ہو جاتا ہے حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے باری تعالیٰ
نے ظرف یعنی سند کو مقدم نہیں کیا اور لافیریب نہیں کہا۔

أَوِ التَّنْبِيهِ عَطْفٌ عَلَى تَخْصِصِهِ أَيْ تَقْدِيمُ الْمُسْتَدِّ لِلتَّنْبِيهِ مِنْ أَوَّلِ
الْأَمْرِ عَلَى أَنَّهُ أَيْ الْمُسْتَدُّ خَبَرٌ لَا نَعْوَى إِذَا التَّعْتُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى

الْمَنْعُوتِ وَالْمَقَالِ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ كَأَنَّهُ رُبَّمَا يُعْلَمُ أَنَّهُ خَبْرٌ
لَا نَعْتُ بِالنَّاسِ مِثْلَ فِي الْمَعْنَى وَالنَّظَرِ إِلَى أَنَّهُ لَمْ يَرِدْ فِي الْكَلَامِ خَبْرٌ
الْمُبْتَدَأُ كَقَوْلِهِ شَعْرٌ لَهُ هِمَمٌ لَا مُنْتَهَى لِكِبَارِهَا؛ وَهَيْئَةُ
الصَّغْرَى أَجَلٌ مِنَ الدَّهْرِ حَيْثُ لَمْ يَقُلْ هِمَمٌ لَهُ أَوْ التَّفَاوُلُ مَوْ
عٌ سَعِدَاتٍ بِعَرَّةٍ وَجِهَكَ الْآيَاتُ

ترجمہ تشبیہ تخصیص پر معطوف ہے یعنی مسند کو مقدم کرنا اول امر میں اس بات پر تشبیہ کرنے کے لئے ہے کہ وہ یعنی مسند خبر ہے نعت نہیں ہے اسلئے کہ نعت، منعت پر مقدم نہیں ہوتی ہے۔ اور مصنف نے من اول الامر اس لئے کہا ہے کہ بسا اوقات یہ بات کہ وہ خبر ہے نعت نہیں معنی میں غور کر کے اور اس بارے میں غور کر کے کہ کلام میں مبتداء کی خبر نہیں آئی معلوم ہوجاتی ہے جیسے شاعر کا قول ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی ہمتیں ہیں کہ ان کی بڑائی کی کوئی حد نہیں ہے آپ کی چھوٹی سی ہمت زمانہ کی ہمتوں سے بڑی ہے۔ شاعر نے ہمم کہ نہیں کہا۔ یا نیک نالی کے لئے جیسے تیرے حسین چہرے سے زمانہ سعید ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ تشبیہ کا لفظ مصنف کے قول تخصیص پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ کبھی مسند کو اس لئے مقدم کرتے ہیں تاکہ شروع ہی سے اس بات پر تشبیہ ہو جائے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے کیونکہ صفت اپنے موصوف پر کبھی مقدم نہیں ہوتی البتہ خبر اپنے مبتداء پر مقدم ہوجاتی ہے پس مسند کا مقدم ہونا مخاطب کو شروع ہی میں اس بات سے آگاہ کر دینگا کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے۔ مصنف نے من اول الامر کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ کبھی تاخیر مسند کی صورت میں اس کا خبر ہونا اور صفت نہ ہونا معنی میں غور و فکر کرنے سے بھی معلوم ہوجاتا ہے اور اس بات میں غور و فکر کرنے سے بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ کلام میں اس کے بعد مبتداء کی خبر نہیں آئی ہے یعنی اگر یہ خبر نہیں ہے تو پھر مبتداء کی خبر کیا ہے۔ پس لامحالہ یہ خبر ہوگی۔ الحاصل کبھی مسند کو مقدم اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ اول و ہلہ میں اس بات پر تشبیہ ہو جائے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ شعر ہے لہ ہم لانتہی لکبار ہا؛ و ہمتہ الصغری اجل من الدرہ اس شعر میں کہ مسند مقدم ہے اور ہم مبتداء ہے اور لانتہی لکبار ہا صفت ہے اگر کہ مسند کو ہم سے مؤخر کر دیا جاتا تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ لہ ہم کی صفت ہے خبر نہیں ہے۔ پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے اور اول و ہلہ میں یہ بتلانے کے لئے کہ یہ خبر ہے صفت نہیں ہے لہ مسند کو مقدم کر دیا گیا، اور مؤخر کر کے ہم لہ نہیں کہا گیا۔ شعر کا مطلب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام ہمتیں بلند ہیں۔ اگرچہ بعض بعض

سے اپنے متعلق کے اعتبار سے اعلیٰ ہیں مثلاً آپ کی غزوہ بدر، احوال و فتح مکہ سے متعلق ہمت اس ہمت سے بڑی ہے جو ہوازن سے متعلق ہے۔ الغرض آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمتیں اس قدر بلند ہیں کہ ان کی کوئی حد نہیں اور آپ کی معمولی سی ہمت بھی زمانہ سے یا زمانہ کی ہمتوں سے یا زمانہ والوں کی ہمتوں سے بڑی ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی تفاعل یعنی نیک فال لینے کی غرض سے مسند کو مقدم کر دیتے ہیں۔ یعنی اول و پہلے میں سامع کو خوش کن بات سنانے کی غرض سے مسند کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے شاعر کہتا ہے: سعدت بغرة و جبک الایام؛ و تزیینت بقاءک الایام۔ تیرے چہرے کے جمال سے زمانہ سعید اور خوش بخت ہو گیا اور تیری زندگی سے زمانہ آراستہ ہو گیا۔ اس شعر میں سعدت مسند کو بطور تفاعل مقدم کیا گیا ہے۔ اس مثال پر یہ اعتراض ہوگا کہ یہاں مسند فاعل ہے اور فعل کا فاعل پر مقدم کرنا واجب ہے لہذا فعل (مسند) کی تقدیم تفاعل کے لئے کیسے ہوگی اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال کوفین کے مذہب پر مبنی ہے جو تقدیم فاعل علی الفعل کی اجازت دیتے ہیں اور بصرہ میں جو اس کی اجازت نہیں دیتے بلکہ تقدیم فعل کو واجب قرار دیتے ہیں ان کے مذہب پر مبنی نہیں ہے۔

أَوْ التَّشْرِيقِ إِلَى ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ بِأَنْ يَكُونَ فِي الْمُسْنَدِ الْمُتَقَدِّمِ طَوْلٌ
يُسَوِّقُ النَّفْسَ إِلَى ذِكْرِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ فَيَكُونُ لَهُ وَقَعٌ فِي النَّفْسِ وَمَحَلٌّ
مِنَ الْقَبُولِ لِأَنَّ الْحَاصِلَ بَعْدَ الطَّلَبِ أَعْرُضٌ مِنَ الْمُنْتَسِقِ بِمَا تَعَبَ كَقَوْلِهِ
شِعْرٌ ثَلَاثَةٌ هَذَا هُوَ الْمُسْنَدُ الْمُتَقَدِّمُ الْمَوْصُوفُ بِقَوْلِهِ تَشْرِيقٌ
مِنْ أَشْرُقٍ بِمَعْنَى صَارَ مُضِيئًا الدُّنْيَا فَاعِلٌ تَشْرِيقٌ وَالْعَائِدُ إِلَى
الْمَوْصُوفِ هُوَ الضَّمِيرُ الْمَجْرُورُ فِي بَهْجَتِهَا أَيْ بِحُسْنِهَا وَنَصْرَتِهَا
أَيْ نَصِيرِ الدُّنْيَا مَتَّوْمًا بِبَهْجَةِ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ وَبَهْجَتُهَا وَالْمُسْنَدُ
إِلَيْهِ الْمَتَّخِرُ هُوَ قَوْلُهُ تَشْرِيقٌ وَالْمَوْصُوفُ وَالْمَجْرُورُ

ترجمہ

یا (سامعین کے اندر) ذکر مسند الیہ کا شوق پیدا کرنے کے لئے بایں طور کہ مسند مقدم میں ایسا طویل ہو جو نفس کو ذکر مسند الیہ کا مشتاق بنا دے پس نفس میں اس کی وقعت ہوگی اور قبولیت کا ایک محل ہوگا اسلئے کہ طلب کے بعد حاصل ہونے والی چیز بلا مشقت حاصل ہونے والی چیز سے عزیز تر ہوتی ہے جیسے شاعر کا قول: تین چیزیں، یہ مسند مقدم ہے جو اس کے قول تشریح کے ساتھ موصوف ہے۔ تشریح اشراق یعنی صا مضمین سے ماخوذ ہے دنیا تشریح کا فاعل ہے اور موصوف کی طرف لوٹنے والی وہ ضمیر مجرور ہے بہجتہا میں یعنی ان کے حسن اور تروتازگی کی وجہ سے یعنی دنیا منور ہو گئی ان تین چیزوں کے

سن اور رونق سے اور سند الیہ مؤخر اس کا قول شمس الضحیٰ ابواسحق اور قر ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی سامعین کے دل میں ذکر سند الیہ کا شوق پیدا کرنے کے لئے سند کو مقدم کر دیا جاتا ہے اس طور پر کہ سند جو مقدم ہے وہ ایسے ایک چند اوصاف پر مشتمل ہو جو سند الیہ کے ساتھ متعلق ہوں اور ان اوصاف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے سند میں قدرے طول ہو جو نفس کو ذکر سند الیہ کا مشتاق بنا دے پھر اس کی وجہ سے سند الیہ کی نفس میں وقعت ہوگی اور اس کی قبولیت کا ایک عمل ہوگا کیونکہ جو چیز طلب اور انتظار کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ بلا مشقت حاصل ہونے والی چیز کے مقابلہ میں اوقع فی النفس بھی ہوتی ہے اور ائذ اور ائذ بھی ہوتی ہے جیسے معتم بالشرک کی مدح میں محمد بن دریب کا یہ شعر ہے

ثلاثہ تشرق الدنيا بهجتها شمس الضحیٰ وابواسحاق والقمر
اس شعر میں ثلاثہ سند ہے اور اس کی صفت تشرق الدنيا بہجتها جملہ ہے اور جملہ اگر صفت واقع ہو تو اس میں ایک ایسے مائد کا ہونا ضروری ہوتا ہے جو موصوف کی طرف راجع ہو پس یہاں مائدہ غیر مجرور ہے جو بہجتها میں مذکور ہے تشرق اذا فعال یعنی صار مفضلاً، الدنيا تشرق کا فاعل ہے۔ بہجت کے معنی رونق کے ہر اور نضارت کے معنی ہانک کے ہیں یہاں کے معنی بھی رونق کے ہیں اور شمس الضحیٰ وابواسحاق والقمر سند الیہ مؤخر ہے۔

شعر کا ترجمہ یہ ہے تین چیزیں ایسی ہیں جن کی چمک دک سے دنیا روشن ہوگی شمس الضحیٰ (چاشت کے وقت کا آفتاب) ابواسحاق غلیف اور ماتاب۔ ابواسحاق غلیف معتم بالشرک کینت ہے۔ شاعر نے ابواسحاق کو شمس و قمر کے درمیان لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ غلیف ابواسحاق آفتاب اور ماتاب سے بہتر ہے کیونکہ مقولہ مشہور ہے خیر الامور واساطہا۔

تَنْبِيهِ كَثِيرٌ مِمَّا ذُكِرَ فِي هَذَا الْبَابِ يَعْنِي بَابَ الْمُسْنَدِ وَالسَّنَدِ
قَبْلَهُ، يَعْنِي بَابَ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ غَيْرُ مُخْتَصِّ بِهِمَا كَالذِّكْرِ وَالْمَحْدُوتِ
وغيرهما مِنَ التَّعْرِيفِ وَالتَّكْيِيدِ وَالتَّقْدِيرِ وَالتَّأْخِيرِ وَالْإِطْلَاقِ وَ
التَّعْيِيدِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا سَبَقَ وَرَأْتُمَا أَنَّ كَثِيرًا لَأَنَّ بَعْضَهَا مُخْتَصٌّ
بِالْبَابَيْنِ كَتَبِيرِ الْفَضْلِ الْمُخْتَصِّ بِهِمَا بَيْنَ الْمُسْنَدِ وَالْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَ
كَكُونِ الْمُسْنَدِ فِعْلًا فَإِنَّهُ مُخْتَصٌّ بِالْمُسْنَدِ إِذْ كُلُّ فِعْلٍ مُسْنَدٌ وَإِنَّمَا

ترجمہ

تنبیہ۔ بہت سے احوال جو اس باب میں یعنی باب سند میں اور اس میں جو اس سے پہلے سے
یعنی باب سند الیہ میں مذکور ہوئے ہیں وہ انہیں دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں جیسے ذکر
حذف اور ان دونوں کے علاوہ تعریف، تکلیف، تقدیم، تاخیر، اطلاق، تفسید اور ان کے علاوہ جو ماقبل میں

مذکور ہو چکے۔ مصنف نے کثیر کا لفظ اس لئے کہا ہے کہ بعض احوال انہی دو بابوں کے ساتھ خاص ہیں جیسے ضمیر فصل کو وہ اس نسبت کے ساتھ مختص ہے جو مسند اور مسند الیہ کے درمیان ہوتی ہے اور جیسے مسند کا فعل ہونا کہ یہ مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ جو احوال باب مسند اور باب مسند الیہ میں ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر احوال جیسے ذکر، حذف، تعریف، تنکیر، تقدیم، تاخیر، اطلاق، تقييد، ابدال، تاکید اور عطف وغیرہ ان ہی دو بابوں کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ مفعول بہ، حال، تمیز وغیرہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ البتہ بعض احوال ایسے ہیں جو ان کے ساتھ خاص ہیں جیسے ضمیر فصل کو وہ اس حکم اور نسبت کے ساتھ خاص ہے جو مسند اور مسند الیہ کے درمیان ہوتا ہے اور مسند کا فعل ہونا کہ یہ بھی مسند کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ہر فعل ہمیشہ مسند ہوتا ہے۔ پس ان ہی بعض احوال کی وجہ سے مصنف نے کثیر ما ذکر کہا ہے۔ جمع ما ذکر نہیں کہا۔

وَقِيلَ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنْ جَبِينَهَا لَا بَجْرِي فِي غَيْرِ الْبَابَيْنِ كَالْتَعْرِيفِ
فَاتِّهَ لَا بَجْرِي فِي الْحَالِ وَالْمُتَمِّيزِ وَكَالتَّقْدِيمِ بِمِثْلِهَا لَا بَجْرِي فِي
الْمُضَافِ إِلَيْهِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ قَوْلًا جَمِيعًا مَا ذَكَرْنَا فِي الْبَابَيْنِ غَيْرُ مُخْتَصِّصٍ
بِمَا لَا يَقْتَضِي أَنَّ بَجْرِي شَيْءٌ مِنْ الْمَذْكُورَاتِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأُمُورِ
الَّتِي هِيَ غَيْرُ الْمُسْتَدِ إِلَيْهِ وَالْمُسْتَدِ فَضْلًا عَنْ أَنْ بَجْرِي كُلُّ مِمَّا
فِيهِ إِذْ يَكُونُ لِعَدَمِ الْأَخْتِصَاصِ بِالْبَابَيْنِ ثَبُوتُهُ فِي شَيْءٍ مِمَّا بَعْدَهَا
فَأَمَّهُمْ وَالْقَطْعُ إِذَا اتَّفَقَ إِعْتِبَارُ ذَلِكَ فِيهِمَا أَيْ فِي الْبَابَيْنِ لَا يَخْتَلِفُ
عَلَيْهِ إِعْتِبَارُكَ فِي غَيْرِهِمَا مِنَ الْمُضَافِ وَالْمُضَافَاتِ هَكَذَا وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تمام احوال ان دو بابوں کے علاوہ میں جاری نہیں ہیں جیسے تعریف کہ یہ حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی ہے اور جیسے تقدیم کہ یہ مضان الیہ میں جاری نہیں ہوتی ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہمارا قول جمع ما ذکرنا فی البابین غیر مختص بہا، اس کا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ مذکورہ احوال میں سے کوئی شیء ان امور میں سے ہر ایک میں جاری ہو جو مسند الیہ اور مسند کا غیر ہے۔ ہر جابیکہ ان میں سے ہر ایک میں جاری ہو کیونکہ دونوں بابوں کے ساتھ خاص نہ ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ کسی ایسی شے میں اس کا ثبوت ہو جو ان دونوں کا غیر ہو۔ خوب سمجھ لو۔ اور جب ذہن آدمی نے ان کثیر احوال کا اعتبار دونوں بابوں میں خوب سمجھ لیا تو ان دونوں کے علاوہ میں

یعنی مغایل، لمحات اور مضاف الیہ میں ان کا اعتبار کرنا اس پر مخفی نہیں رہے گا۔

تشریح

شارح نے مصنف کے قول کثیر کا فائدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ مصنف نے کثیر کہا اور جمع نہیں کہا کیونکہ بعض احوال مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص ہیں اگر مصنف کثیر کے بجائے جمع کہتا تو مطلب یہ ہوتا کہ مذکورہ تمام احوال مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہیں ہیں حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ بعض احوال مذکورہ جیسے ضمیر فصل اور مسند کا فعل ہونا ان کے ساتھ خاص ہیں۔ قیل سے شارح نے علامہ زوزنی کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ علامہ زوزنی فرماتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول کثیر سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تمام احوال مذکورہ مسند الیہ اور مسند کے علاوہ میں جاری نہیں ہوتے کیونکہ تعریف مثلاً حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی اور تقدیم مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی۔ اگر مصنف کثیر کے بجائے جمع کہتے تو مطلب یہ ہوتا کہ مذکورہ تمام احوال مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان دونوں کے علاوہ میں بھی جاری ہوتے ہیں اور یہ اس بات کا تقاضہ کرتا کہ مذکورہ احوال میں سے ہر ہر حال غیر مسند الیہ اور غیر مسند کے ہر ہر فرد میں جاری ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے کیونکہ تعریف اور تقدیم جو احوال مذکورہ میں سے ہیں ان میں سے ہر ایک مسند الیہ اور مسند کے غیر کے ہر ہر فرد میں نہیں پائے جاتے ہیں مثلاً غیر مسند الیہ اور غیر مسند کے افراد میں سے حال تمیز اور مضاف الیہ میں مگر تعریف، حال اور تمیز میں جاری نہیں ہوتی اگرچہ مفعول میں جاری ہوتی ہے اور تقدیم مضاف الیہ میں جاری نہیں ہوتی اگرچہ مفعول میں جاری ہوتی ہے پس اس غلطی سے بچنے کے لئے ناہل مصنف نے کثیر ماذکر فرمایا جمع ماذکر نہیں فرمایا۔ علامہ زوزنی پر رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ اس قول میں نظر ہے اس لئے کہ ہمارا قول جمع ماذکر فی الباین غیر مختص بہما اس بات کا بھی تقاضہ نہیں کرتا کہ مذکورہ احوال میں سے ایک حال مسند الیہ اور مسند کے علاوہ ہر ہر فرد میں جاری ہو جب جائیکہ اس بات کا تقاضہ کرے کہ ان احوال میں سے ہر ہر حال مسند الیہ اور مسند کے غیر کے ہر ہر فرد میں جاری ہو کیونکہ احوال مذکورہ میں سے ہر ہر حال کا مسند الیہ اور مسند کے ساتھ خاص نہ ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ احوال مذکورہ میں سے ہر ہر حال مسند الیہ اور مسند کے غیر کے کسی ایک فرد میں جاری ہو جائے جیسا کہ مفعول بہ میں جاری ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جمع ماذکر فی الباین غیر مختص بہما رفع ایجاب کلی ہے اور ایجاب کلی رفع سلب جزئی سے متحقق ہو جاتا ہے۔ یعنی باین میں مذکورہ تمام احوال کا باین کے ساتھ مختص نہ ہونا اس وقت متحقق ہو جائے گا جب بعض احوال باین کے ساتھ مختص نہ ہوں اگرچہ بعض مختص ہوں اور جب ایسا ہے تو جمع ماذکر کہنے سے وہ خرابی لازم نہیں آئے گی جس کی نشاندہی علامہ زوزنی نے کی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ زوزنی پر جو رد کیا گیا ہے اس کو ذرا دھیان دیکر سمجھنا ہوگا والفظن سے مصنف کہتے ہیں کہ وہ احوال جو مسند الیہ اور مسند میں مذکور ہوئے ہیں جب مسند الیہ اور مسند میں ان کے اعتبار کرنے کو ایک ذہن آدمی سمجھ گیا تو پھر مسند الیہ اور مسند کے علاوہ یعنی مفعول، تمیز، حال اور مضاف الیہ میں ان کے

اعتبار کرنے کو سمجھنا کوئی دشواری نہیں ہے مثلاً جب وہ یہ سمجھ گیا کہ مسند الیہ کو ضیق مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے تو اس بات کے سمجھنے میں بھی کوئی دشواری نہ ہوگی کہ مفعول بہ کو بھی ضیق مقام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے اسی طرح جب وہ یہ سمجھ گیا کہ مسند الیہ کے لئے بدل لانا زیادتی تقریر کے لئے ہوتا ہے تو اس بات کے سمجھنے میں بھی دشواری نہ ہوگی کہ مفعول بہ کے لئے بھی بدل لانا زیادتی تقریر کے لئے ہوتا ہے۔

جیل غفر لہ ولوالدیہ ۲۱ رمضان ۱۳۱۶ھ

أَحْوَالٌ مُتَعَلِّقَاتُ الْفِعْلِ نَدَّ امْتِزَاجُ فِي التَّنْبِيهِ إِلَى أَنَّ كَثِيرًا مِنَ
الْإِعْتِبَارَاتِ السَّابِقَةِ يَجْرِي فِي مُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ لَكِنَّ ذِكْرَهُ فِي هَذَا الْبَابِ
تَفْصِيلٌ بَعْضٌ مِنْ ذَلِكَ لِإِحْتِصَاصِهِ بِمَزِيدٍ بَعَثَ وَهَذَا لِذَلِكَ مُقَدِّمَةٌ

ترجمہ متعلقات فعل کے احوال، تنبیہ کے تحت اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بہت سے اعتبارات سابقہ متعلقات فعل میں جاری ہوتے ہیں لیکن اس باب میں ان اعتبارات میں سے بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے کیونکہ یہ بعض زائد بحث کے ساتھ مختص ہے اور مصنف نے اس کے لئے مقدمہ کے طور پر ایک تمہید بیان کی ہے۔

تشریح فاضل مصنف نے اس باب میں تین مقاصد ذکر کئے ہیں (۱) حذف مفعول بہ کے نکات (۲) مفعول بہ کو فعل پر مقدم کرنے کے نکات (۳) فعل کے بعض معمولات کو بعض پر مقدم کرنے کے نکات۔ پہلے مقصد کے لئے مصنف نے اپنے قول الفعل مع المفعول سے تمہید کے طور پر ایک مقدمہ ذکر کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ تنبیہ کے تحت مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بہت سے اعتبارات جو مسند الیہ اور مسند کے ابواب کے تحت ذکر کئے گئے ہیں متعلقات فعل میں جاری ہوتے ہیں لیکن اس باب میں ان میں سے بعض کی تفصیل ذکر کی گئی ہے تمام کی تفصیل ذکر نہیں کی گئی ہے اور جن بعض کی تفصیل اس باب میں ذکر کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان بعض میں بحث سابق سے زائد بحث ہے یعنی سابق میں جو نکات بیان کئے گئے ہیں اس باب میں ان بعض احوال کے کچھ زائد نکات ذکر کئے گئے ہیں

نَقَالَ الْفِعْلُ مَعَ الْمَفْعُولِ كَالْفِعْلِ مَعَ الْفَاعِلِ فِي أَنَّ الْعَرَضَ مِنْ
ذِكْرِهِ مَعَهُ أَيْ ذِكْرُ كُلِّ مِنَ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ مَعَ الْفِعْلِ أَوْ ذِكْرُ الْفِعْلِ مَعَ
كُلِّ مِنْهُمَا إِذَا ذَكَرْتَهُ بِهِ أَيْ تَلَبُّسُ الْفِعْلِ بِكُلِّ مِنْهُمَا أَمَا بِالْفَاعِلِ

فِي سَجَّةٍ وَفَوْعِهِ عَنْهُ وَ اَمَّا بِالْمَفْعُولِ فَمِنْ جِهَةٍ وَفَوْعِهِ عَلَيْهِ لَا اِنَادَاةَ
 وَفَوْعِهِ مُطْلَقًا اِنَى لَيْسَ الْعَرَضُ مِنْ ذِكْرِهِ مَعَهُ اِنَادَاةَ وَفَوْعِ الْفِعْلِ
 وَثُبُوتِهِ فِي نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ اِسْرَادَاةٍ اَنْ يُعْلَمَ مَعْنَى وَقَعٍ وَعَلَى مَنْ وَقَع
 اِذْ لَوْ اِلْتِمَادُ ذَلِكَ لَقَبِيلٌ وَقَعِ الصَّرْبُ اَوْ وُجِدَ اَوْ ثَبَتَ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ
 الْفَاعِلِ اَوْ الْمَفْعُولِ يَكُونُ عَبَثًا.

ترجمہ پس ماتن نے کہا فعل کا حال مفعول کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ فاعل کے ساتھ فعل کا حال، اس بارے میں کہ اس کے ساتھ اس کے ذکر کرنے کی غرض یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک کے فعل کے ساتھ ذکر کرنے کی غرض یا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ فعل کے ذکر کرنے کی غرض فعل کا ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ تلبس کا فائدہ دیتا ہے بہر حال فاعل کے ساتھ تو اسلئے کہ فعل کا فاعل سے وقوع ہوتا ہے اور بہر حال مفعول کے ساتھ اس لئے کہ فعل کا مفعول پر وقوع ہوتا ہے نہ کہ مطلقاً اس کے وقوع کا فائدہ دینا یعنی فعل کے ساتھ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذکر کی غرض فی نفسہ فعل کے وقوع اور اس کے ثبوت کا فائدہ دینا مقصود نہیں ہے اس بات کا ارادہ کے بغیر کہ یہ معلوم ہو کہ فعل کس سے واقع ہوا اور کس پر واقع ہوا اسلئے کہ اگر یہ ہی مقصود ہو تو کہا جائیگا وقع الضرب یا وجد الضرب یا ثبت فاعل یا مفعول کا ذکر کئے بغیر اسلئے کہ یہ عبث ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف نے مقصد اول (حذف مفعول بہ کے نکات) کے لئے ایک مقدمہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فعل کا حال مفعول بہ کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ فاعل کے ساتھ اس کا حال ہے یعنی فعل کے ساتھ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ذکر کرنے کی ایک ہی غرض ہے اور وہ غرض یہ ہے کہ متکلم ان دونوں میں سے ہر ایک کو فعل کے ساتھ ذکر کر کے سماع کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ فعل کا تلبس (تعلق اور ارتباط) ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ہوتا ہے یعنی فاعل اور مفعول بہ فعل کے ساتھ اناداة تلبس کے لئے ذکر کئے جاتے ہیں اگرچہ تلبس کی جہتیں مختلف ہوتی ہیں چنانچہ فاعل کے ساتھ اس جہت سے تلبس ہوتا ہے کہ فعل فاعل سے واقع (صادر) ہوا ہے اور مفعول بہ کے ساتھ اس جہت سے کہ فعل اس پر واقع ہوا ہے اس بات کو جاننے کا ارادہ کئے بغیر کہ فعل کس سے واقع (صادر) ہوا اور کس پر واقع ہوا نصیباً یا اشیائاً مطلقاً وقوع فعل کا فائدہ دینا مقصود نہیں ہوتا کیونکہ اگر یہ ہی مقصود ہوتا تو وقع الضرب یا وجد الضرب یا ثبت فاعل یا مفعول بہ کو ذکر کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس صورت میں فاعل یا مفعول بہ کا ذکر کرنا عبث ہے اور عبث اس لئے ہے کہ اس صورت میں مفعول فاعل یا مفعول بہ کا محتاج نہیں ہوگا اور بلغار کے نزدیک

غیر محتاج الیہ بحث ہوتا ہے لہذا فاعل یا مفعول بہ کا اس صورت میں ذکر کرنا عبث ہے۔

(فوائد) مصنف کی عبارت میں مفعول سے مراد مفعول بہ ہے اگرچہ دوسرے مفاعیل فیہ، لہ، معہ بلکہ تمام متعلقات بھی فعل کے ساتھ افادہ تلبس کے لئے ذکر کئے جاتے ہیں جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً مفعول فیہ کے ساتھ اسلئے کہ فعل اس میں واقع ہوتا ہے اور مفعول لہ کے ساتھ اس لئے کہ فعل اس کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور مفعول معہ کے ساتھ اسلئے کہ فعل اس کے ساتھ کیا جاتا ہے وغیر ذالک۔

اور مفعول بہ مراد ہونے پر قرینہ ایک تو شارح کی عبارت واما بالمفعول بہ فمن جہت وقوعہ علیہ ہے کیونکہ وقوع فعل مفعول بہ پر ہوتا ہے دوسرے مفاعیل پر نہیں ہوتا۔ دوسرا قرینہ خود مصنف کی عبارت نزل الفعل المتعدی منزلاً لللازم ہے کیونکہ مفعول بہ فعل متعدی ہی کے لئے ہوتا ہے فعل لازم کے لئے نہیں ہوتا اور دوسرے مفاعیل دونوں کے لئے ہوتے ہیں تیسرا قرینہ یہ ہے کہ یہ عبارت مقصد اول کی تمہید ہے اور مقصد اول ہے حذف مفعول بہ کے نکات کا بیان۔ پس معلوم ہوا کہ اس عبارت میں مفعول سے مراد مفعول بہ ہے یہاں یہ سوال ہوگا کہ جب مفعول بہ کے علاوہ دوسرے مفاعیل بھی افادہ تلبس کے لئے فعل کے ساتھ ذکر کئے جاتے ہیں تو مصنف نے خاص طور پر مفعول بہ کی بحث کو کیوں ذکر کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے مفاعیل کے مقابلہ میں مفعول بہ فاعل سے قریب تر ہے اور اس کا حذف کثیر ہے اسلئے مفعول بہ کی بحث کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا اور رہے دوسرے مفاعیل اور متعلقات تو اسی پر قیاس کر کے ان کے حکم کو جان لیا جائے گا ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے مصنف کی عبارت من ذکرہ معہ میں ضمیروں کے مرجع میں شارح نے دو احتمال ذکر کئے ہیں (۱) پہلی ضمیر کا مرجع فاعل اور مفعول بہ ہے اور ان میں سے ہر ایک کے اعتبار سے ضمیر مفرد لائی گئی ہے اور دوسری ضمیر کا مرجع فعل ہے (۲) پہلی ضمیر کا مرجع فعل ہے اور دوسری کا مرجع فاعل اور مفعول بہ ہے امام دوقی فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی کے موید دو امر ہیں اول تو یہ کہ مصنف نے کہا الفعل مع المفعول کا فعل مع الفاعل اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمیر ثانی (معہ) فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہے اور جب ضمیر ثانی ان دونوں کی طرف راجع ہے تو ضمیر اول (ذکرہ) فعل کی طرف راجع ہوگی دوسرا موید مصنف کی عبارت تلبس بہ ہے کہ اس میں ضمیر اول فعل کی طرف اور ضمیر ثانی فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہے اور چونکہ دو کلام کا ایک منج پر ہونا اولیٰ ہے اسلئے مناسب ہوگا کہ من ذکرہ معہ میں بھی ضمیر اول فعل کی طرف اور ضمیر ثانی فاعل اور مفعول کی طرف راجع ہو لیکن ہم کہتے ہیں کہ احتمال اول کے موید بھی دو امر ہیں ایک تو یہ کہ مصنف کے وضع کردہ عنوان احوال متعلقات الفعل میں متعلقات (فاعل مفعول) کا ذکر پہلے ہے اور فعل کا بعد میں لہذا من ذکرہ معہ میں بھی یہی ترتیب ہونی چاہیے اور یہ ترتیب احتمال اول کی صورت میں ہو سکتی ہے نہ کہ ثانی کی صورت میں۔ دوم یہ کہ کلمہ مع عام طور پر متبوع

پر داخل ہوتا ہے اور فاعل اور مفعول کی طرف نسبت کرتے ہوئے فعل متبوع ہوتا ہے اور فاعل و مفعول تابع اس لئے کہ فعل عامل ہے اور فاعل و مفعول معمول ہیں اور عامل معمول سے اقویٰ ہوتا ہے اور متبوع بھی چونکہ اپنے تابع سے اقویٰ ہوتا ہے اسلئے عامل یعنی فعل متبوع ہوگا اور معمول تابع ہوگا۔ بہر حال جب ایسا ہے تو سہ کی ضمیر کا مرجع فعل ہوگا اور جب معرکی ضمیر کا مرجع فعل ہے تو ذکرہ کی ضمیر کا مرجع فاعل و مفعول ہوگا اور یہ ہی احتمال اول ہے۔ الحاصل احتمال اول کے لئے بھی دو امر مؤید ہیں یہ خیال رہے کہ کلمہ مع کا متبوع پر داخل ہونا غالب ہے ورنہ کبھی کبھی کلمہ مع تابع پر بھی داخل ہو جاتا ہے چنانچہ ماتن کے قول۔
الفعل مع المفعول کا لفعل مع الفاعل میں دونوں جگہ کلمہ مع تابع پر داخل کیا گیا ہے۔ شارح نے فاعل کے ساتھ فعل کے تعلق اور تلبس کو بیان کرنے کے لئے صرف من جہتہ وقوع عنہ فرمایا ہے اور من جہتہ وقوع عنہ اور قیام بہ نہیں فرمایا حالانکہ فاعل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس سے فعل کا وقوع اور صدور ہوتا ہو جیسے ضرب زید عمر۔ دوم وہ جس کے ساتھ فعل قائم ہو جیسے فرمن زید اور مات بکر۔ پس ان دونوں قسموں کو شامل کرنے کے لئے شارح کو وقوع عنہ کے بعد اوقیام بہ بھی کہنا چاہیے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ فعل متعدی للمفعول بہ میں کلام ہے اور ایسے فعل متعدی کا فاعل سے بالاختیار وقوع اور صدور ہوتا ہے فاعل کے ساتھ قیام نہیں ہوتا۔ اس لئے شارح نے صرف من جہتہ وقوع عنہ فرمایا ہے اور اس کے بعد اوقیام بہ نہیں فرمایا۔ جلیل احمد غفرلہ

فَاِذَا كَرَّمْتُمُ الْمُفْعُولَ بِهِ مَعَهُ اَيَّ مَعَ الْفِعْلِ الْمُتَعَدِّي الْمُسْتَدِي اِلَى
فَاعِلِهِ فَالْغَرَضُ اِنْ كَانَ اثْبَاتًا اَيَّ اِثْبَاتِ الْفِعْلِ لِفَاعِلِهِ اَوْ نَفْيًا
عَنْهُ مُطْلَقًا اَيَّ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ عُمُومِ فِي الْفِعْلِ بِاَنَّ يَرَادُ جَمِيعُ اَفْرَادِهِ
اَوْ خُصُوصِي بِاَنَّ يَرَادُ بَعْضُهُمْ وَمِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ تَعَلُّقِهِ بِمَنْ وَقَعَ عَلَيْهِ فَضْلًا
عَنْ عُمُومِهِ وَخُصُوصِيهِ نَزَلِ الْفِعْلُ الْمُتَعَدِّي مَائِلَةً اِلَّا زِمَ وَلَمْ يُقَدَّرْ
لَهُ مَفْعُولٌ لَكَانَ الْمُقَدَّرُ كَالْمَدْكُورِ فِي اَنَّ السَّامِعَ يَفْتَمُّ مِنْهُمَا اَنَّ
الْغَرَضُ اِلَّا اِحْتِبَارُ بِوُقُوعِ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ بِاِعْتِبَارِ تَعَلُّقِهِ بِمَنْ وَقَعَ
عَلَيْهِ فَاِنَّ قَوْلَنَا فَلَاكَ يُعْطَى الدَّ نَا يَنْبُرُ يَكُونُ لِبَعْضِ بَيَانِ جِئْسِ نَا
يَتَنَاولُهُ اِلَّا عَطَاءٌ لَا لِبَيَانِ كَوْنِهِ مُعْطِيًا وَيَكُونُ كَلَامًا مَعَ مَنْ
اِثْبَاتَ لَهُ اِلَّا عَطَاءٌ غَيْرَ الدَّ نَا يَنْبُرُ لَا مَعَ مَنْ نَفِي اَنْ يُوْجَدَ مِنْهُ اِلَّا عَطَاءٌ

ترجمہ پس جب مفعول بہ ذکر نہ کیا گیا ہو اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف مستد ہے پس اگر مقصد مطلقاً فعل کا اثبات ہو اس کے فاعل کے لئے یا اس سے مطلقاً فعل کی نفی مقصود

جو فعل میں عموم کا اعتبار کئے بغیر اس طور پر کہ اس کے تمام افراد مراد ہوں یا خصوص کا اس طور پر کہ اس کے بعض افراد مراد ہوں اور اس کے تعلق کا اس شخص کے ساتھ اعتبار کئے بغیر جس پر وہ واقع ہوا ہے چہ جائیکہ اس کے عموم اور خصوص کا اعتبار ہو تو فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کے لئے مفعول مقدر نہیں مانا جائیگا کیونکہ مقدر مذکور کے مانند ہوتا ہے اس بات میں کہ سامع دونوں سے یہ ہی سمجھتا ہے کہ فاعل سے وقوع فعل کی خبر دینا مقصود ہے اس کے اس شخص کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے جس پر وہ واقع ہوا ہے اسلئے کہ ہمارا قول فلان لعیطی الدنانیر اس چیز کی جنس کو بیان کرنے کی عزم ہے ہوگا جس کو فعل اعطار شامل ہے اس کے مطہی ہونے کو بیان کرنے کے لئے نہیں ہے اور یہ کلام اس شخص کے ساتھ ہوگا جو فلاں کے لئے غیر دنانیر کی اعطار کو ثابت کرتا ہو نہ کہ اس شخص کے ساتھ جو فلاں سے وجود اعطار کی نفی کرتا ہو۔

تشریح مصنف نے اپنے قول الفعل مع المفعول پر تفریح پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف منسوب اور مندرجہ مفعول بہ کو ذکر نہ کیا گیا ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس ترکیب سے صرف یہ مقصد ہو کہ مطلقاً فعل کو اس کے فاعل کے لئے ثابت کیا جائے یا فعل کی اس کے فاعل سے نفی کی جائے اس فعل میں نہ تو عموم معتبر ہو کہ اس کے تمام افراد کاراؤ کیا جائے اور نہ خصوص معتبر ہو کہ اس کے بعض افراد کا ارادہ کیا جائے اور نہ اس فعل کے اس کے ساتھ تعلق کا اعتبار ہو جس پر وہ فعل واقع ہوا ہے یعنی مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا اعتبار نہ ہو چہ جائیکہ اس مفعول میں عموم و خصوص کا اعتبار کیا جائے دوم یہ کہ اس غیر مذکور مفعول کے ساتھ اس فعل کے تعلق کا اعتبار کیا جائے اس دوسری قسم کا بیان تو آگے آئے گا مگر پہلی قسم میں جبکہ مفعول کے ساتھ فعل کا تعلق مقصود نہ ہو اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور اس کے لئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا جائے گا۔ کیونکہ قرینہ کی دلالت کے واسطے سے مقدر مذکور کے مانند ہو جاتا ہے یعنی مفعول کے مقدر ہونے پر جب قرینہ موجود ہوگا تو سامع اس ترکیب سے وہی سمجھے گا جو اس ترکیب سے سمجھے گا جس میں مفعول بصرحت ذکر کیا گیا ہو تفصیل اس کی یہ ہے کہ ذکر مفعول کے وقت متکلم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے کلام سے سامع کو فاعل سے فعل کے وقوع اور صدور کی خبر دے اس اعتبار سے کہ یہ فعل اس کے ساتھ متعلق ہے جس پر وہ واقع ہوا ہے یعنی من وقع علیہ اور مفعول کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے وقوع فعل عن الفاعل کی خبر دینا مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد اس وقت بھی پورا ہو جاتا ہے جب مفعول بہ مذکور تو نہ ہو مگر قرینہ کی مدد سے اس کو مقدر مان لیا جائے پس جب ایسا ہے تو مفعول بہ مذکور ہو یا مقدر ہو دونوں صورتوں میں سامع ایک ہی بات سمجھے گا اور جب مفعول کے مقدر ہونے کی صورت میں سامع وہی بات سمجھے گا جو مذکور ہونے کی صورت میں سمجھتا ہے تو مفعول کے ذکر نہ کرنے سے متکلم کا جو مقصود ہے (من وقع علیہ اور مفعول کیساتھ

تعلق کا اعتبار کئے بغیر محض ثبوتِ فعل للفاعل یا نفی فعل عن الفاعل (وہ فوت ہو جائے گا پس مقصود متکلم کو فوت ہونے سے بچانے کے لئے مفعول بہ کو مقدر بھی نہ مانا جائے گا) شارح نے تعلق فعل بالمفعول کا اعتبار کرنے اور استنباط کرنے کے درمیان فرق کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ایک مثال ذکر کر کے ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر کسی نے فلان یعطی الدنانیر کہا تو متکلم کا مقصد بغیر اس کے کہ اعطاء کس پر واقع ہوا ہے صرف فلاں کے معطی ہونے کو بیان کرنا نہیں ہوگا بلکہ اعطاء جس پر واقع ہوا ہے یعنی دنانیر، اس کے ساتھ تعلق کے اعتبار کو بیان کرنا ہے اور اس صورت میں اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو وجودِ اعطاء اور صدورِ اعطاء عن الفاعل کو تسلیم کرتا ہے مگر اسے یہ معلوم نہیں کہ اس اعطاء کا تعلق دنانیر سے ہے بلکہ دنانیر اور دراہم وغیرہ کے درمیان متروک ہے یا اس سے بالکل غافل ہے یا دنانیر کے خلاف کا اعتقاد رکھتا ہے اور اگر فلاں معطی کہا اور مفعول کو نہ ذکر کیا اور نہ مقدر مانا تو اس صورت میں متکلم کا مقصود صرف یہ بیان کرنا ہوگا کہ فلاں معطی ہے اور اس سے اعطاء صادر ہوا ہے اس سے قطع نظر کہ اعطاء کس پر واقع ہوا ہے اس صورت میں اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو وجودِ اعطاء اور صدورِ اعطاء عن الفاعل سے ناواقف ہے یا سرے سے منکر ہے۔

وَهُوَ اَي هَذَا الْقِسْمِ الشَّانِي سُؤْلٌ مَسْنُوْدَةٌ الْاَلَا زِمِ صَرْفًا لِاَنَّهٗ اَمَّا
 اَنْ يُجْعَلَ الْفِعْلُ حَالًا كَوَيْبِهِ مُطْلَقًا اَي مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ عُمُوْمٍ اَوْ خُصُوْمٍ
 فِيْهِ وَمِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ تَعَلُّقِهِ بِالْمَفْعُوْلِ كِنَايَةٌ عَنْهُ اَي عَنْ ذٰلِكَ الْفِعْلِ
 حَالًا كَوَيْبِهِ مُتَعَلِّقًا بِمَفْعُوْلٍ مُّخْصُوْمٍ ذَلَّتْ عَلَيْهِ قُرَيْبَةٌ اَوْ لَا يُجْعَلَ كَذٰلِكَ
 الشَّانِي كَقَوْلِهِ تَعَالٰى مَثَلٌ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ
 اَي لَا يَسْتَوِي مَنْ يُؤْحَدُّ لَهٗ حَقِيْقَةُ الْعِلْمِ وَمَنْ لَا يُؤْحَدُّ لِاِنَّهَا سَمِيَةٌ
 الشَّانِي لِاَنَّهٗ بِاِعْتِبَارِ كَثْرَةِ وُقُوْعِهِ اَشَدُّ اِهْتِمَامًا بِحَالِهِ

اور وہ قسم جو لازم کے مرتبہ میں اتار لی گئی ہے دو قسم پر ہے اس لئے کہ یا تو بنا یا ترجمہ جائے گا فعل کو اس حال میں کہ وہ فعل مطلق ہو یعنی عموم یا خصوص کا اعتبار کے بغیر اور اس فعل کے مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کئے بغیر کہ یہ اس فعل سے اس حال میں کہ وہ فعل ایسے مخصوص مفعول کے ساتھ متعلق ہو جس پر قرینہ دلالت کرتا ہو یا ایسا نہیں بنایا جائیگا ثانی جیسے باری تعالیٰ کا قول آپ فرمادے کہ جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر نہیں ہو سکتے یعنی وہ شخص جس کے لئے حقیقت علم پائی جائے اور وہ شخص جس کے لئے حقیقت علم نہ پائی جائے دونوں برابر نہیں ہو سکتے اور ثانی کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ثانی اپنے کثرت وقوع کے اعتبار سے زیادہ مہتمم با نشان ہے۔

تشریح

مصنف رد فرماتے ہیں کہ پہلی قسم (جس میں فعل متعدی کو فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے) کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ اس فعل کو جس میں نہ عموم معتبر ہو اور نہ خصوص اور نہ ہی مفعول کے ساتھ اس کا تعلق معتبر ہو اور اسی وجہ سے اس کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہو تو اس فعل منزل بمنزلہ لازم کو اس فعل سے کنایہ قرار دیا جائے جو قرینہ کے واسطے سے مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو یعنی فعل منزل بمنزلہ لازم بول کر کنایتہ فعل متعدی بنفسہ مراد لیا جائے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ کنایہ کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک وہ جس کو بولا گیا ہو دوم وہ جس کو مراد لیا گیا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ ایک ہی چیز یعنی ایک ہی فعل ہے لہذا یہاں کنایہ کیسے متحقق ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فعل تو بلاشبہ ایک ہے مگر اس میں اعتبار دو ہیں (۱) مفعول کے ساتھ متعلق نہ ہونے کا (۲) مفعول کے ساتھ متعلق ہونے کا۔ پس ان میں سے ایک اعتبار یعنی مفعول کے ساتھ متعلق نہ ہونے کے اعتبار کو ملزوم اور دوسرے اعتبار یعنی قرینہ کے واسطے سے مفعول کے ساتھ متعلق ہونے کے اعتبار کو لازم قرار دیدیا جائے گا اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے گا اور اسی کا نام کنایہ ہے پس یہاں کنایہ متحقق ہے لیکن اس پر بھی اعتراض ہوگا وہ یہ کہ فعل منزل بمنزلہ لازم جبکہ مفعول کے ساتھ اس کا تعلق معتبر نہ ہو مطلق ہے اور جب مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار ہو مقید ہے پس بقول آپ کے مطلق ملزوم ہے اور مقید لازم ہے حالانکہ مقید، مطلق کے لئے لازم نہیں ہوتا بلکہ مطلق مقید کے لئے لازم ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کنایہ متحقق نہ ہوگا کیونکہ کنایہ نام ہے ملزوم بول کر لازم مراد لینے کا اور یہاں اس کا برعکس ہے یعنی لازم (مطلق) بول کر ملزوم (مقید) مراد لیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جب مفعول کے ساتھ فعل کے متعلق ہونے پر قرینہ پایا گیا تو قرینہ کے واسطے سے مذکورہ دونوں فعلوں (اس کے درمیان جس کا مفعول کے ساتھ تعلق معتبر نہ ہو اور اس کے درمیان جس کا تعلق معتبر ہو) کے درمیان ملزوم ہوگا اگرچہ بسبب لادعاء ہو اور جب ان دونوں کے درمیان ملزوم ہے تو یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ مطلق ملزوم ہے اور مقید لازم ہے اور جب یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے تو کنایتہ مطلق (فعل منزل بمنزلہ لازم) بول کر مقید (فعل متعدی) مراد لینا درست ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ فعل منزل بمنزلہ لازم کو اس فعل سے کنایہ قرار نہ دیا جائے جو قرینہ کے واسطے سے مفعول کے ساتھ متعلق ہو۔ مصنف رد نے دوسری قسم کی مثال کے لئے ارشاد باری قل ہل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون پیش کیا ہے اس آیت میں علم فعل متعدی ہے مگر اس کے مفعول بہ کو حذف کر دیا گیا اور چونکہ متکلم (باری تعالیٰ) کی مراد مفعول کے ساتھ تعلق کا اعتبار کے بغیر، فاعل کے لئے نفس علم کو ثابت کرنا اور اس سے نفس علم کی نفی کرنا ہے اس لئے اس فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور اس کے لئے کوئی مفعول مقدر نہیں مانا گیا اور نہ ہی مطلق علم کو اس علم سے کنایہ قرار دیا گیا جو قرینہ کے واسطے سے کسی معلوم مخصوص (مفعول) کے ساتھ متعلق ہو۔ اب آیت کا

مطلب یہ ہوگا کہ وہ لوگ جن کے پاس حقیقتِ علم اور نفسِ علم موجود ہے اور جن کے پاس نفسِ علم اور حقیقتِ علم موجود نہیں دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ یہ مطلب نہیں کہ جن لوگوں کو کسی مخصوص چیز کا علم ہے اور جن کو اس مخصوص چیز کا علم نہیں دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ اس آیت کی غرض جاہلوں کی مذمت میں مبالغہ پیدا کرنا ہے اس طور پر کہ وہ جاہل لوگ جن کے پاس دین کا علم نہیں ہے گویا ان کے پاس بالکل علم نہیں اور حقیقتِ علم ان کے پاس بالکل مفقود ہے اور وہ خود جانوروں کی طرح ہیں۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے

آدمیت اور شے ہے علم ہے کچھ اور چیسر

کتنا طوطے کو پڑھایا پر وہ حواں ہی رہا

یہاں پڑھایا فعل متعدی ہے مگر اس کا مفعول محذوف ہے اور مقدر بھی نہیں اور نہ ہی اس فعل سے کتا یہ ہے جس کا قرینہ کے واسطے سے کسی مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق ہو کیونکہ یہاں مفعول کو مقرر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ دو قسموں میں سے پہلی قسم اگرچہ وجودی ہے اور دوسری عدی اور وجودی چیز مقدم ہوتی ہے مگر یہاں عدی ہونے کے باوجود دوسری قسم کو اس کے مقدم کیا گیا ہے کہ وہ اپنے کثرت و وقوع کی وجہ سے زیادہ اہم با نشان ہے۔

اَلسَّكَاكِي ذَكَرْنِي بِمَعْنَى اِنْدَادَةِ اللّٰمِ اَللّٰسْتِعْرَاقِ اِنَّهُ اِذَا كَانَ الْمَقَامَ
خَطَابِيًّا لَا اِسْتِدْلَالَ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْمُؤْمِنُ مِنْ غَيْرِ كَرِيْمٌ وَّ
اَلْمُنَافِقُ خَبِيْثٌ لِّعَلِمِهِمْ حُبُّ الْمَعْرِفَةِ بِاللّٰمِ مُضْرَدًا كَانَ اَوْجُمَعًا عَلَيَّ
اَللّٰسْتِعْرَاقِ اِنِّي بَعَلْتُهُ اِنَّمَا اِنَّ الْقَصْدَ اِلَى تَرْدِ دُوْنِ اِحْرَامِ مَعَ تَحْقِيقِ
اَلْحَقِيْقَةِ فِيْمَا تَرْجِيْحُ لِاحْتِدِ الْمُسَاوِيْنِ عَلَيَّ الْاٰخِرُ ثُمَّ ذَكَرْنِي بِمَعْنَى
حَدَثِ الْمَفْعُولِ اِنَّهُ فَا يَكُوْنُ الْقَصْدُ اِلَى نَفْسِ الْفِعْلِ لِتَثْرِيْلِ الشُّعْبِي
مَثْرَلَةَ اللّٰمِ ذَهَابًا فِي تَحْوِيْلَانٍ يُعْطَى اِلَى مَعْنَى الْفِعْلِ الْاِعْطَاءُ وَّلَوْجَدُ
هَذِهِ الْحَقِيْقَةُ اِنَّمَا لِلْمُبَالَغَةِ بِالطَّرِيْقِ الْمَدْكُوْرِي فِي اِنْدَادَةِ اللّٰمِ
اَللّٰسْتِعْرَاقِ فَجَعَلَ الْمُصَنِّفُ تَوَلُّهُ بِالطَّرِيْقِ الْمَدْكُوْرِي اِسْأَرَةً اِلَى
تَوَلُّهِ ثُمَّ اِذَا كَانَ الْمَقَامَ خَطَابِيًّا لَا اِسْتِدْلَالَ لِئَلَّا يَحْتَمِلَ الْمَعْرِفَةُ
بِاللّٰمِ عَلَيَّ اَللّٰسْتِعْرَاقِ وَاِلَيْهِ اِسْأَرَةُ بِقَوْلِهِ

سکاکي نے لام کے مفید استعراق ہونے کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ جب مقام خطابی ہو نہ کہ استدلالی جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مؤمن سادہ مزاج اور شریف

ترجمہ

ہوتا ہے اور منافق تجسیل اور کینہ ہوتا ہے تو معرف باللام کو مفرد ہو یا جمع استغراق پر محمول کیا جائے گا اس دلیل کی وجہ سے کہ ایک فرد کا ارادہ کرنا نہ کر دوسرے کا باوجودیکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے احد المتساویین کو آخر پر ترجیح دینا ہے پھر سکا کی نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی بناء پر نفس فعل مقصود ہوتا ہے اس طور پر کہ فلان یعطی کے معنی ہیں کہ فلان فعل اعطاء کرتا ہے اور یہ حقیقت پائی جاتی ہے مبالغہ کا وہم ڈالنے کے لئے اس طریق کی وجہ سے جو لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں مذکور ہو چکا ہے۔ پس مصنف نے سکا کی کے قول بال طریق المذكور کو اس کے قول ثم اذا کان المقام خطاباً لا استدلالاً لیاصل المعرف باللام علی الاستغراق کی طرف اشارہ قرار دیا ہے اور اسی کی طرف اپنے قول ثم الخ سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح

السکا کی متن ہے شارح نے ذکر فعل ظاہر کر کے بتایا ہے کہ السکا کی ذکر فعل محذوف کا فاعل ہے فاضل مصنف نے السکا کی کہہ کر یہ بتایا ہے کہ متن کی اگلی عبارت ثم اذا کان المقام خطاباً لا استدلالاً افاد ذلک مع التعمیم دفناً للتحکم میں اتقے نے جو یہ کہا ہے کہ مقام خطابی میں معرف باللام استغراق پر محمول ہوگا اور تعمیم و عموم کا فائدہ دیگا تو یہ سکا کی گندب کے مطابق ہے ورنہ شیخ عبدالقادر کا مذہب یہ ہے کہ مقام خطابی میں معرف باللام استغراق پر محمول نہیں ہوتا اور عموم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ وہاں صرف ثبوت فعل للفاعل مقصود ہوتا ہے۔ اب آپ یہ سمجھیے کہ یہاں سکا کی کی دو عبارتیں ذکر کی گئی ہیں ایک تو وہ جو انھوں نے لام تعریف کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کی ہے۔ اے اذا کان المقام خطاباً لا استدلالاً لیاصل المعرف باللام الخ دوم وہ جو انھوں نے حذف مفعول کی بحث میں ذکر کی ہے اے قد یکون القصد الی النفس الفعل الخ مقام خطابی وہ مقام کہلاتا ہے جہاں حصول حکم کے لئے مقدمات خطابہ جو مفید ظن ہوتے ہیں کافی سمجھے جاتیں جیسے محاورات میں واقع ہونے والے مقدمات مثلاً ایک شخص کے گل سنیشی فی اللیل بالسلح فهو سارق۔ ہر وہ شخص جو رات میں ہتھیار لے کر چلے وہ چور ہے۔ یہ قضیہ اور مقدمہ غیر یقینی اور مفید ظن ہے اور مقام استدلالی وہ مقام کہلاتا ہے جہاں حصول حکم کے لئے مقدمات قطعہ کی ضرورت ہو کیونکہ ایسی جگہ یقین مقصود ہوتا ظن مقصود نہیں ہوتا حاصل یہ کہ مقام خطابی میں ظن مطلوب ہوتا ہے اور مقام استدلالی میں یقین مطلوب ہوتا ہے الفرض پہلی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علامہ سکا کی نے لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ مقام جس میں معرف باللام لایا گیا ہے خطابی ہو استدلالی نہ ہو تو اس معرف باللام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا معرف باللام خواہ مفرد ہو خواہ جمع ہو اگر مفرد ہے تو استغراق احاد ہوگا یعنی اس کے مدلول کا ہر ہر فرد مراد ہوگا اور اگر جمع ہے تو استغراق جموع ہوگا یعنی اس کے مدلول کی ہر ہر جماعت مراد ہوگی مفرد کی مثال آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "المؤمن عظیم و المنافق غیب لیمیم" بجز بجز الغیبین بھولا بھالا، کرو فریب سے پاک، کریم، شریف جسد الاخلاق، منافق، نفاق عملی کے ساتھ موصوف، غیب بلفح اتھا

دھوکے باز، مُضِنْد۔ لیم، کریم کی ضد۔ پس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد مومن سادہ مزاج شریف الطبع ہے اور ہر فرد منافق مکار اور کمین ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مومن کے بارے میں حسن ظن اور منافق کے بارے میں سو ظن پر مبنی ہے اس پر کوئی دلیل قطعی قائم نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ کبھی اس کے خلاف بھی پایا جاتا ہے چنانچہ بعض مومن انتہائی مکار ہوتے ہیں۔ جمع کی مثال المومنون ائق بالاسان ہے یعنی مومنین کی ہر جماعت مستحق احسان ہے مقام خطابی میں معرف بالام کے استغراق پر محمول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب متکلم نے ایک ام کو لام حقیقت کے ساتھ معرف بنا کر ذکر کیا اور کسی معین فرد کے مراد لینے پر بظاہر کوئی قرینہ بھی قائم نہیں کیا تو گویا اس نے سامع کے دل میں یہ وہم ڈالا کہ اگر تو نے اس معرف باللام سے ایک فرد مراد لیا اور دوسرا فرد مراد نہیں لیا حالانکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے تو ایسی صورت میں بلا مزج و متساوی چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر تزییح دینا لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے پس اس بطلان سے بچنے کے لئے معرف باللام کو استغراق اور عموم پر محمول کرنا ضروری ہو گا۔ الحاصل معرف باللام کو استغراق اور عموم پر محمول کرنے کی دلیل مذکورہ تزییح ہے اور یہ ظنی ہے یعنی یہ دلیل (تزییح) استغراق اور عموم کے ظن کا فائدہ دیتی ہے یقین کا نہیں کیونکہ یہ احتمال بہر حال موجود ہے کہ ایسا کوئی منفی قرینہ ہو جو اس معرف باللام کو کسی معین فرد پر محمول کرنے کا تقاضا کرتا ہو اسی وجہ سے رسکا کی نے اس دلیل کو ایہام کے ساتھ تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے بعلہ ایہام۔ دوسری عبارت کا حاصل یہ ہے کہ علامہ رسکا کی نے مذہب مفعول کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ کبھی فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی بنا پر نفس مفعول مقصود ہوتا ہے کسی چیز کے ساتھ اس کا تعلق مقصود نہیں ہوتا چنانچہ فلان اعطی کے معنی ہیں کہ فلان اعطاء کرتا ہے اور اس کی طرف سے حقیقت اعطاء پائی جاتی ہے اور اس سے متکلم کا مقصد سامع کے دل میں بالذکر اور تعمیم کا وہم ڈالنا ہے اور دلیل وہی ہے جو اوپر کی عبارت میں لام کے مفید استغراق ہونے کی بحث میں ذکر کی گئی کہ اعطاء کو اگر ایک چیز کے ساتھ متعلق کیا گیا اور دوسری چیز کے ساتھ متعلق نہیں کیا گیا حالانکہ حقیقت دونوں میں متحقق ہے تو تزییح بلا مزج لازم آئے گی جو کہ باطل ہے پس اس تزییح باطل سے بچنے کے لئے الاعطاء معرف باللام کو عموم اور استغراق پر محمول کرنا ضروری ہو گا شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے رسکا کی کے قول بالطریق المذكور کو رسکا کی کے قول اذا کان المقام خطاباً لا استدلالاً انہی کی طرف اشارہ قرار دیا ہے یعنی مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ رسکا کی نے اپنے قول بالطریق المذكور سے اپنے قول اذا کان المقام خطاباً انہی کی طرف اشارہ کیا ہے اور اسی طریق مذکور کی طرف مصنف نے اپنے قول ثم اذا کان المقام خطاباً لا استدلالاً انہی کا فائدہ مع التعمیم و دفاعاً للتحکم سے اشارہ کیا ہے یعنی رسکا کی کے کلام میں جو بالطریق المذكور ہے اس سے مراد وہی ہے جس کا خلاصہ میں اپنی عبارت ثم اذا کان المقام خطاباً لا استدلالاً انہی کا فائدہ مع التعمیم انہی میں ذکر کر رہا ہوں۔ یعنی میں نے تم سے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ رسکا کی کی عبارت کا خلاصہ ہے بعینہ رسکا کی کی عبارت نہیں ہے۔

(افواصل) یہ بات ذہن نشین رہے کہ رسکا کی کی پہلی عبارت کا اس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے جو

یہاں زیر بحث ہے اس کو تو صرف اسلئے ذکر کیا گیا ہے تاکہ دوسری عبارت میں مذکور بال طریق الذکور جو معروف بلام عہد ہے اس کا معہود بنایا جاسکے۔ جمیل احمد

شَمَّرَ اَيُّ بَعْدَ كَوْنِ الْعَرَضِ ثُبُوتِ اَصْلِ الْفِعْلِ وَتَنْزِيهِهِ مَثَلَةَ الْاَلَاذِمِ
مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ كِنَايَةِ اِذَا كَانَ الْمَقَامُ خَطَابِيًّا يَكْتَفِي فِيهِ بِمَجْرَدِ الظَّنِّ
لَا اِسْتِدْلَالَيًّا يُطْلَبُ فِيهِ الْيَقِيْنُ الْبُرْهَانِي اَنَاءَ الْمَقَامِ اَوْ الْفِعْلِ ذَلِكِ
اَيُّ كَوْنِ الْعَرَضِ ثُبُوتَهُ لِمَفَاعِلِهِ اَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ مُطْلَقًا مَعَ التَّعْيِيْمِ فِي
اَفْرَادِ الْفِعْلِ دَفْعًا لِلتَّحْكُمِ الْاَلَاذِمِ مِنْ حَمْلِهِ عَلَى فَرْدٍ دُونَ الْاِخْرَاقِ وَتَحْقِيقَهُ
اَنْ مَعْنَى يُعْطَى حِيْنَئِذٍ يُعْمَلُ الْاِعْطَاءُ وَالْاِعْطَاءُ الْمَعْرُوفُ بِاَلَامِ الْحَقِيْقَةِ
يُجْمَلُ فِي الْمَقَامِ الْخَطَابِيِّ عَلَى اِسْتِعْرَاقِ الْاِعْطَاءَاتِ وَشُمُوْلِهِمَا مَبَالِغَةً لِمَثَلًا
يَلْتَزِمُ تَرْجِيْهُ اَحَدِ الْمُسَاوِيْنِ عَلَى الْاٰخَرِ

ترجمہ پھر یعنی اس کے بعد کہ غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور کنایہ کا اعتبار کئے بغیر اس فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا ہو جب مقام خطابی ہو جس میں محض ظن کافی ہوتا ہے استدلالی نہ ہو جس میں یقین برہانی کو طلب کیا جاتا ہے تو مقام یا فعل اس کا فائدہ دیکھا یعنی فاعل کے لئے فعل کے ثبوت کا یا فاعل سے فعل کی نفی کا مطلقاً افراد فعل میں تعمیم کے ساتھ اس محکم کو دور کرنے کے لئے جو فعل کو ایک فرد پر نہ کہ دوسرے پر معمول کرنے سے لازم آتا ہے اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ اس وقت بعضی کے معنی ہیں کہ وہ فعل اعطاء کرتا ہے پس الاعطاء معروف بلام حقیقت کو مقام خطابی میں مبالغہ اعطارات کے استعراق اور ان کے شمول پر معمول کیسا جائے گا تاکہ احد المتساویین کو آخر پر ترجیح دینا لازم نہ آئے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے وہی بات ذکر کی ہے جو مسکا کی کی پہلی عبارت یعنی لام کے مفید استعراق ہونے کی بحث کے تحت تفصیل کے ساتھ گذر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب غرض اصل فعل کا ثبوت ہو اور اس فعل کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا ہو اور اس فعل منزل بمنزلہ اللام سے کنایہ فعل متعدی بھی مراد نہ لیا گیا ہو تو اس کے بعد اگر مقام خطابی ہو یعنی وہ مقام جس میں فعل منزل بمنزلہ اللام کنایہ کا اعتبار کئے بغیر لایا گیا ہے خطابی ہو یعنی اس میں محض ظن کافی ہو جاتا ہو استدلالی نہ ہو یعنی اس میں اسے یقین کی ضرورت نہ ہو جو برہان سے حاصل ہوتا ہے تو ایسی صورت میں مقام اور فعل افراد فعل میں تعمیم کے ساتھ ساتھ مطلقاً ثبوت فعل للفاعل یا نفی فعل عن الفاعل کا فائدہ دیکھا کیونکہ اگر اس فعل معروف کو ایک فرد پر معمول کیا گیا اور دوسرے پر معمول نہ کیا گیا تو محکم یعنی ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی پس محکم کو دور کرنے کے لئے تعمیم اور

استغراق پر محمول کرنا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی تحقیق یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا فلان یعطی تو اس کے معنی ہیں یفضل الاعطار۔ پس اعطار جو معرف بلام حقیقت ہے اس کو مقام خطابی میں اعطارات کے استغراق اور ان کے عموم پر محمول کیا جائے گا اس طور پر کہ تمام افراد کے ضمن میں حقیقت اعطاء مراد لی جائے گی اور اس کا مقصد فعل اعطار میں مبالغہ پیدا کرنا ہوگا اور ایسا اس لئے کیا جائے گا تاکہ دو متساوی چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر بلا مزاج ترجیح دینا لازم نہ آئے۔

(فواعیل) شارح کی عبارت المقام اور الفعل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ کلمہ اد کی وجہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غرض مذکور یعنی ثبوت فعل للفاعل مطلقاً اور تعمیم دونوں کا افادہ کرنے میں مقام اور فعل دونوں میں سے ہر ایک مستقل ہے یعنی مقام خطابی بھی دونوں باتوں کا فائدہ دیتا ہے اور فعل مذکور بھی دونوں باتوں کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ مقام خطابی صرف تعمیم کا فائدہ دیتا ہے غرض مذکور کا فائدہ نہیں دیتا اور فعل مذکور صرف غرض مذکور کا یعنی ثبوت فعل للفاعل یا نفی فعل عن الفاعل مطلقاً کا فائدہ دیتا ہے تعمیم کا فائدہ نہیں دیتا اور جب ایسا ہے تو دونوں باتوں کا افادہ کرنے میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو مستقل قرار دینا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت میں کلمہ اد۔ واو کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ مقام اور فعل دونوں دو باتوں کا فائدہ دیتے ہیں یعنی ایک فائدہ دیتا ہے غرض مذکور کا اور ایک فائدہ دیتا ہے تعمیم کا۔ جمیل احمد مفر لہ و لوالدیہ

لَا يُقَالُ إِسَادَةٌ التَّعْبِيدِ بِإِنْفِي كَوْنِ الْعَرَضِ التَّبْثُوتِ وَ التَّنْفِي
مُطْلَقًا إِنِّي مِنْ غَيْرِ إِعْتِبَارِ عُمُومٍ وَ لَا خُصُوصٍ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَا يُسَلِّمُ
ذَلِكَ فَإِنَّ عَدَمَ كَوْنِ الشَّيْءِ مُعْتَبَرًا فِي الْعَرَضِ لَا يُسْتَلْزَمُ عَدَمَ كَوْنِهِ
مُفَادًا مِنْ الْكَلَامِ نَا التَّعْبِيدِ مُفَادًا غَيْرُ مَقْصُودٍ وَ بَعْضُهُمْ فِي هَذَا الْمَقَامِ
تَخْيِيلَاتٌ وَ سَادَةٌ لَا طَائِلَ مِنْهَا فَلَمْ تَنْعَرْ حُنَى لَهَا.

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ افادہ تعمیم اس بات کے منافی ہے کہ غرض مطلقاً ثبوت اور نفی ہے یعنی عموم اور خصوص کا اعتبار کے بغیر اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غرض میں شے کا معتبر نہ ہونا اس کے کلام سے مستفاد نہ ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ پس تعمیم مستفاد ہے غیر مقصود ہے اس مقام میں بعض لوگوں کے فاسد خیالات میں جن کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے پس ہم ان کے درپے نہیں ہوئے۔

تشریح اس عبارت میں شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان کر رہے ہیں اعتراض یہ ہے

کہ آپ نے سابق میں کہا ہے کہ فعل متعدی کو لازم کے مرتبہ میں اتارنے کی غرض یہ ہے کہ فاعل کے لئے مطلقاً فعل کا ثبوت ہو یا فاعل سے مطلقاً فعل کی نفی ہو اور مطلقاً کی تفسیر یہ ہے کہ فعل میں نہ عموم معتبر ہو اور نہ خصوص معتبر ہو پس اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فعل منزل بمنزلہ اللزوم میں عموم مقصود نہیں ہوتا ہے اور یہاں اپنے فرمایا ہے کہ مقام خطاب میں فعل منزل بمنزلہ اللزوم تعمیم کا فائدہ دیتا ہے اور ان دونوں میں کھلی ہوئی منافات ہے یعنی فعل منزل بمنزلہ اللزوم کا مفید تعمیم ہونا غرض مذکور یعنی ثبوت اور نفی مطلق کے منافی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ منافات تسلیم نہیں ہے کیونکہ غرض میں کسی شے کا معتبر نہ ہونا یعنی فعل منزل بمنزلہ اللزوم میں عموم اور تعمیم کا معتبر اور مقصود نہ ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ تعمیم کلام سے مستفاد بھی نہ ہو یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ فعل منزل بمنزلہ اللزوم مفید تعمیم تو ہے مگر وہ تعمیم مقصود نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر لوگوں نے بہت سے خیالات پیش کئے ہیں مگر وہ سب غلط ہیں ان کے بیان کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسی وجہ سے ہم نے ان سے تعرض نہیں کیا ہے صحیح بات وہ ہی ہے جس کو مصنف نے بیان کیا ہے اور میں نے اس کی تحقیق کی ہے۔

وَالْأَوَّلُ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ الْفِعْلُ مُطْلَقًا كِنَايَةً عَنْهُ مُتَعَلِّقًا بِمَفْعُولٍ
مُخْصَرٍ كَقَوْلِ الْبُخَارِيِّ فِي الْمُعْتَزِلِ بِاللهِ تُعْرِيضًا بِالمُسْتَعِينِ بِاللهِ
شِعْرٌ سَجَوْ حُسَادَهُ وَعَيْطُ عَدَاةٍ أَنْ يَرَى مُبْصِرًا وَيَسْمَعُ وَارِعًا أَيْ
أَنْ يَكُونَ دُرُؤِيَّةً وَذُرُؤِيَّةً وَيَذُرُ سَمْعٍ فَيَذُرُكَ بِالبَصْرِ مَحَاسِنَهُ وَبِالسَّمْعِ
أَخْبَارَهُ الطَّاهِرَةَ الدَّلِيلَةَ عَلَى اسْتِحْقَاقِهِ الِإِمَامَةَ دُونَ غَيْرِهِ بَلَا
يَعْدُو وَانصَبَ غَطْفًا عَلَى يَذُرُكَ المَنْصُوبِ أَيْ فَلَا يَجِدُ أَعْدَاؤَهُ وَ
حُسَادُ التَّذِينِ يَتَمَتُّونَ الِإِمَامَةَ إِلَى مَنَازِعِهِ الِإِمَامَةَ سَبِيلًا
نَالِحًا أَنَّهُ نَزَلَ بَرِيًّا وَيَسْمَعُ مَنَزِلَةَ اللَّازِمِ أَيْ مَنْ يَصِلُ رُغْنَةَ السَّمْعِ وَالرُّؤْيِيَّةُ مَنْ غَيْرِ عِلْقٍ بِمَفْعُولٍ مَخْصُوعٍ
ثُمَّ جَعَلَهَا كِنَايَةً عَنِ الرُّؤْيِيَّةِ وَالسَّمْعِ المُتَعَلِّقِينَ بِمَفْعُولٍ مَخْصُوعٍ وَهُوَ مَحَاسِنُهُ وَ
أَخْبَارُهُ بِإِدْعَاءِ التَّمْلَازِمَةِ بَيْنَ مُطْلَقِ الرُّؤْيِيَّةِ وَرُؤْيِيَّةِ إِشَارَةٍ وَ
مَحَاسِنِهِ وَكَذَلِكَ ابْتِغَاءَ مُطْلَقِ السَّمْعِ وَسَمَاعِ أَخْبَارِهِ لِذَلِكَ عَلَى أَنَّ
إِشَارَةَ وَأَخْبَارَهُ فَلَا بَلْغَتُ مِنَ الكَثْرَةِ وَالِإِشَارَةُ إِلَى حَيْثُ يَتَمَتُّونَ
خَفَاؤُهَا فَابصُرُهَا كُلُّ رَأْيٍ وَيَسْمَعُهَا كُلُّ وَارِعٍ بَلَا لَا يَبصُرُ الرَّأْيِ إِلَّا
بَلْغَتُ الْإِشَارَةِ وَلَا يَسْمَعُ الْبُوعِي إِلَّا بَلْغَتُ الْأَخْبَارِ فَلَا كَرَّ المَلْزُومِ وَ

أَرَادَ اللَّازِمَ عَلَى مَا هُوَ طَرِيقُ الْكِنَايَةِ فَمِنْ تَرَكِ الْمَفْعُولِ وَالْإِعْرَاضِ
عَنْهُ إِشْعَارًا بِأَن فَضَائِلَهُ وَمَا بَلَغَتْ مِنَ الظُّهُورِ وَالْكَثْرَةِ إِلَى حَيْثُ
يَكْفِي فِيهَا جُمُودُ أَنْ يَكُونَ ذُو سَمْعٍ وَذُو بَصِيرٍ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّ الْمُبْتَصِرَ دُ
بِالْفَضَائِلِ وَلَا يَخْفَى أَنَّ يَفُوتَ هَذَا الْمَعْنَى عِنْدَ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ أَوْ
تَقْدِيمِ يَرِي

ترجمہ اور اول اور وہ ہے کہ فعل کو مطلق ہونے کی حالت میں کنایہ قرار دیا جائے اس فعل سے جو کسی مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہو جیسے مستعین بالشر پر تعریض کرتے ہوئے معتزبانہ کی مدح میں بھتری کا قول ہے اس کے حاسدوں کا غم اور اس کے دشمنوں کا خشفہ یہ ہے کہ دیکھنے والا دیکھتا ہے اور سن کر یاد رکھنے والا سنتا ہے یعنی صاحب رویت اور صاحب سماع موجود ہوتا ہے پس ابھی آنکھوں سے اس کے محاسن دیکھتا ہے اور اپنے کانوں سے اس کے وہ اوصاف سنتا ہے جو ظاہر ہیں۔ (اور) اس پر دال ہیں کہ مستحق امامت وہی ہے نہ کہ اس کے علاوہ۔ فلا یجدوا یدرک منصب پر معطوف ہونے کی وجہ سے منصب ہے یعنی اس کے دشمن اور وہ حاسد جو منصب امامت کی آرزو کرتے ہیں امامت کے سلسلے میں ممدوح کے ساتھ جھگڑا کرنے کی راہ نہیں پائیں گے پس حاصل یہ ہے کہ یری اور سمع کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا ہے یعنی وہ شخص جس سے رویت اور سماع صادر ہو، مفعول مخصوص کے ساتھ تعلق کے بغیر پھر شاعر نے ان دونوں کو اس رویت اور سماع سے کنایہ قرار دیا جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ ممدوح کے محاسن اور اوصاف ہیں مطلق رویت اور ممدوح کے محاسن اور آثار کی رویت کے درمیان لزوم کا دعویٰ کرنے کے ساتھ اسی طرح مطلق سماع اور ممدوح کے اوصاف کے سماع کے درمیان (لزوم کا دعویٰ کرنے کے ساتھ) اس بات پر دلالت کرنے کے لئے کہ اس کے اوصاف اور محاسن کثرت اور شہرت کی اس مدح کو پہنچ چکے کہ ان کا چھارنا عمل ہے پس ہر دیکھنے والا ان کو دیکھتا ہے اور ہر سننے والا ان کو سنتا ہے بلکہ دیکھنے والا ان محاسن کو دیکھتا ہے اور سننے والا ان کو سنتا ہے پس شاعر نے لزوم ذکر کیا اور لازم کا ارادہ کیا ہے جو کنایہ کا طریقہ ہے پس مفعول کے ترک میں اور اس سے اعراض کرنے میں اس بات کی خبر دینا ہے کہ ممدوح کے فضائل ظہور اور کثرت کی اس حد تک پہنچ گئے ہیں کہ ان کے بارے میں صرف اتنا کافی ہے کہ (دنیا میں) دیکھنے والا اور سننے والا موجود ہو یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ فضائل میں منفرد (بے مثال) ہے اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ معنی مفعول کے ذکر کرنے یا اس کو مقدر ماننے کے وقت فوت ہو جاتے ہیں۔

سابق میں فعل منزل بمنزلہ اللزوم کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں ایک تو یہ کہ وہ فعل جس میں عموم یا خصوص کا اعتبار نہ ہو اور نہ ہی مفعول کے ساتھ اس کے تعلق کا اعتبار ہو اس کو

تشریح

اس فعل سے کنایہ قرار دیا جائے جو ایسے مفعول مفعول کے ساتھ متعلق ہو جس پر قرینہ دلالت کرتا ہے یعنی فعل مطلق بول کر فعل مقید مراد لیا جائے دوم یہ کہ اس فعل مطلق کو فعل مقید سے کنایہ قرار دیا جائے۔ دوسری قسم کی مثال تو آیت قلاہ یستوی اللہ فیہ بیان کی جا چکی ہے رہی پہلی قسم جس میں فعل مطلق کو فعل مقید یعنی اس فعل سے کنایہ قرار دیا جاتا ہے جو فعل مفعول مفعول کے ساتھ متعلق ہو تو اس کی مثال کے لئے ماہل مصنف نے بجزی کا وہ شعر پیش کیا ہے جس میں معتر بالشرک مدح کی گئی ہے اور اس کے بھائی مستعین بالشرک پر چوٹ کی گئی ہے۔ بجزی جس کی کنیت ابو عبادہ ہے دولت عباسیہ کے مشہور شعراء میں سے ایک ہے معتر بالشرک اور مستعین بالشرک دونوں بھائی ہیں اور متوکل علی اللہ کے بیٹے ہیں۔ معتر بالشرک ان خلفاء عباسیہ میں سے ایک ہیں جن کا دارالخلافت بغداد رہا ہے اور مستعین بالشرک امامت اور خلافت کے سلسلہ میں اپنے بھائی معتر بالشرک سے جھگڑتے رہتے تھے پس بجزی نے معتر بالشرک کی مدح میں اور مستعین بالشرک پر چوٹ کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے

شجوب حشادہ وغیظ عداہ
ان یری مبصر و یسمع و اوع

اس شعر میں حشاد اور اعداء سے مراد مستعین بالشرک اور اسی طرح کے لوگ ہیں اور شعر کا مطلب یہ ہے کہ ممدوح کے حاسدوں اور دشمنوں کے غم و غصہ کے لئے صرف اتنا کافی ہے کہ دنیا میں کوئی دیکھنے والا اور سننے والا پایا جائے کیونکہ اس صورت میں رویت اور سماعت صرف ممدوح کے ان محاسن اور فضائل پر واقع ہوگی جو اس پر دلالت کرتے ہیں کہ امامت اور خلافت کا مستحق صرف میرا ممدوح ہے اس کے علاوہ کوئی نہیں اور چونکہ خلافت اور امامت کا استحقاق ثابت کرنے والے محاسن و فضائل دوسرے حضرات میں مفعول میں اس لئے وہ خلافت کے مستحق نہ ہوں گے اور ان کے لئے میرے ممدوح سے امامت کے سلسلے میں جھگڑا کرنے کی کوئی راہ نہ ہوگی بلکہ وہ میرے ممدوح کو دیکھ دیکھ کر گڑھتے رہیں گے۔ ایسے ہی لوگوں کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے "موتوا بغیظکم" اپنے غصہ میں بھن بھن کر مر جاؤ۔

شرح فرماتے ہیں کہ شعر میں یری اور یسمع فعل متعدی ہیں مگر شاعر نے اولاً تو ان دونوں کو ایسے فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا ہے جس کا مفعول مفعول کے ساتھ کوئی تعلق نہیں یعنی وہ شخص مراد لیا ہے جس سے صرف رویت اور سماعت کا صدور ہو سکے پھر اس کے بعد ان دونوں کو اس رویت اور سماعت سے کنایہ قرار دیا ہے جو مفعول مفعول کے ساتھ متعلق ہیں اور وہ مفعول ممدوح کے محاسن اور اس کے اخبار و اوصاف ہیں یعنی رویت کا مفعول محاسن ہے اور سماع کا مفعول اخبار و اوصاف ہیں۔ الحاصل شعر میں رویت مطلق اور سماع مطلق (وہ رویت اور وہ سماع جس کا مفعول کے ساتھ تعلق نہیں ہے) بول کر کنایتاً رویت مقید اور سماع مقید یعنی وہ رویت اور وہ سماع مراد لیا گیا ہے جس کا مفعول کے ساتھ تعلق ہے گراں پر یہ اعتراض ہوگا کہ مصنف کے مذہب کے مطابق کنایہ کہتے ہیں مزدوم بول کر لازم مراد لینا اور

رویت مطلق اور رویت مقید کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے اسی طرح سماع مطلق اور سماع مقید کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے۔ اور جب ان دونوں کے درمیان لزوم نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ایک لزوم اور دوسرا لازم نہیں ہوگا اور جب یہاں لزوم اور لازم نہیں پائے گئے تو لزوم بول کر لازم مراد لینا بھی متحقق نہ ہوگا اور جب لزوم بول کر لازم مراد لینا متحقق نہیں ہوا تو کناہ بھی متحقق نہیں ہوگا اور جب یہاں کناہ کا تحقق نہیں ہوا تو شارح کا یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ شاعر نے مطلق رویت اور مطلق سماع کو رویت مقید اور سماع مقید یعنی اس رویت اور اس سماع سے کناہ قرار دیا ہے جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہیں بادعاء الملازمة سے شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان واقع میں اگر یہ لزوم نہیں ہے یعنی وقوع میں مطلق رویت کے لئے ممدوح کے محاسن کی رویت اور مطلق سماع کے لئے ممدوح کے اوصاف و اخبار کا سماع اگر یہ لازم نہیں ہے لیکن شاعر جو متکلم ہے اس نے ادعائی طور پر ان دونوں کے درمیان لزوم فرض کیا ہے گویا شاعر نے یہ کہا ہے کہ جس شخص میں مطلق رویت موجود ہوگی یعنی مطلقاً دیکھنے کی صلاحیت ہوگی وہ میرے ممدوح کے محاسن کو لازمی طور پر دیکھے گا ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی بنا ہو اور میرے ممدوح کے محاسن کو نہ دیکھے اسی طرح جس شخص میں مطلق سماع موجود ہوگا یعنی محض سننے کی صلاحیت موجود ہوگی وہ میرے ممدوح کے اوصاف و اخبار کو ضرور سنیگا۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک شخص سننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور میرے ممدوح کے اوصاف و اخبار کو نہ سنے۔ اور جب ایسا ہے تو کناہ متحقق ہو جائے گا۔

للدلالة علی ان آثارہ الخ سے شارح نے ایک دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اولاً مطلق فعل کا اعتبار کرنے اور پھر فعل مقید مفعول سے کناہ یہ قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ شروع ہی سے مفعول مخصوص کی صراحت کر دی جاتی یعنی اس کی کیا ضرورت ہے کہ اولاً فعل متعدی کو اس فعل لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا جس کا مفعول کے ساتھ تعلق معتبر نہیں ہے اور پھر اس کو اس فعل متعدی سے کناہ یہ قرار دیا گیا جو مفعول مخصوص کے ساتھ متعلق ہے شروع ہی میں مفعول مخصوص کی صراحت کرنے میں کیا قباحت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر ممدوح کے محاسن و اوصاف میں مبالغہ کرنا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے کہ ممدوح کے محاسن و اوصاف اس قدر کثیر اور مشہور ہونگے کہ اب ان کا مطلق رائی اور مطلق سماع پر چسپا رہنا محال ہے اگر کسی میں دیکھنے کی صلاحیت ہوگی تو اس کے محاسن کو ضرور دیکھے گا اور اگر سننے کی صلاحیت ہوگی تو اس کے اوصاف و اخبار کو ضرور سنیگا بلکہ میں اور بڑھ کر کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص بنا ہوگا تو وہ صرف میرے ممدوح کے محاسن کو دیکھیںگا، دوسروں کے محاسن کو نہیں دیکھے گا اور اگر سنوا ہوگا تو وہ صرف میرے ممدوح کے اوصاف و اخبار کو سنیگا دوسروں کے اوصاف و اخبار کو نہیں سنیگا پس شاعر نے لزوم (مطلق رویت و مطلق سماع) بول کر لازم (ممدوح کے محاسن کی رویت اور اس کے اوصاف کا سماع) مراد لیا جیسا کہ کناہ کا طریقہ ہے اور اکنائیۃ ابلغ من التصريح کے قاعدہ

کے تحت مبالغہ چونکہ کنا یہ ہی کی صورت میں مستحق ہو سکتا ہے اس لئے شاعر نے کنا یہ کا ارتکاب کیا اور شروع ہی سے مفعول مخصوص کا ذکر نہیں کیا احوال شاعر کا لفظوں میں مفعول کو ذکر نہ کرنا اور نیت میں اس سے اعراض کرنا اس بات کی خبر دینا ہے کہ میرے ممدوح کے فضائل ظہور اور کثرت کی اس حد کو پہنچ چکے ہیں کہ ان کو دیکھنے اور سننے کے لئے اتنا کافی ہے کہ کوئی شخص دنیا میں دیکھنے اور سننے کی صلاحیت رکھتا ہو تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ فضائل میں یگانہ اور یکتا ہے اور جب وہ فضائل میں یگانہ اور یکتا ہے تو امانت و خلافت کا مستحق بھی وہی ہوگا اس کے علاوہ نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اگر یرئی اور سمیع کے مفعول کو ذکر کیا جاتا یا مقدر مان لیا جاتا تو مبالغہ کا یہ نکتہ پیدا نہ ہوتا پس مبالغہ کے اس نکتہ کو پیدا کرنے کے لئے مذکورہ تفصیل اختیار کی گئی ہے۔ اسی کے ہم معنی اردو میں بھی ایک شعر ہے:

تیرے حامد کا سا سودا تو نہ دیکھا نہ سنا پتا چاہتا ہے کوئی عالم میں نہ دیکھے نہ سنے

شارح کی عبارت بن لایبیر الراءى الملک الآثار پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اتنی بات تو صحیح ہے کہ ہر (فوائید) دیکھنے والا ممدوح کے محاسن کو ضرور دیکھیگا اور ہر سننے والا ممدوح کے اوصاف کو ضرور سنے گا مگر اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ممدوح کے علاوہ کے محاسن اور اوصاف کو نہ دیکھے اور نہ سنے حالانکہ شارح کے بیان کردہ حصر سے یہ بات ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شاعر کا یہ شعر مقام مدح میں ہے اور وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ امانت کا مستحق صرف میرا ممدوح ہے اس کے علاوہ کوئی نہیں اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ ممدوح میں بعض فضائل ایسے پائے جائیں جو دوسروں میں موجود نہ ہوں تو اب چونکہ ممدوح کے علاوہ دوسروں میں وہ فضائل موجود ہی نہیں اسلئے دیکھنے والا اور سننے والا ممدوح ہی کے محاسن و اوصاف کو دیکھے گا اور سنیگا، دوسروں کے محاسن و اوصاف کو نہ دیکھے گا، اور نہ سنے گا۔ جمیل احمد غفرلہ و لوالہ

وَأَلَّا أَيْ وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْعَرَضُ عِنْدَ عَدَمِ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ مَعَ الْفِعْلِ الْمُتَعَدِّي الْمُسْتَدِلِّ إِلَى فَعَالِهِ إِثْبَاتَهُ لِفَعَالِهِ أَوْ نَفْيَهُ عَنْهُ مُطْلَقًا بَلْ قَصْدٌ تَعَلُّقُهُ بِالْمَفْعُولِ غَيْرِ مَذْكُورٍ وَحَبِّبِ التَّعْدِيَةِ بِحَسْبِ الْعَرَائِشِ الدَّالَّةِ عَلَى تَعْيِينِ الْمَفْعُولِ إِنْ عَامًّا نَعَامًّا وَإِنْ خَاصًّا مَخَاصِّ وَكَتَابَ حَبِّبِ التَّعْدِيَةِ تَعْيِينِ أَنْتَهُ مَرَادٌ وَمَحْذُوفٌ مِنَ اللَّفْظِ لِعَرَضٍ فَأَشَارَ إِلَى تَفْصِيلِ الْعَرَضِ بِقَوْلِهِ

ترجمہ

اور اگر اس فعل متعدی کے ساتھ جو اپنے فاعل کی طرف منسوب ہے مفعول مذکور نہ ہونے کے وقت مطلقاً فعل کو اس کے فاعل کے لئے ثابت کرنا یا فعل کی اس کے فاعل سے نفی کرنا مفعول نہ ہو بلکہ مفعول غیر مذکور کے ساتھ اس کے تعلق کا ارادہ کیا گیا ہو تو مفعول کو مقدر ماننا واجب ہے ان قرآن کے مطابق جو مفعول کی تعین پر دال ہوں اگر عام ہے تو عام اور اگر خاص ہے تو خاص اور جب مقدر ماننا ضروری

ہو گیا تو یہ بات متعین ہوگئی کہ یہ مراد ہے اور لفظوں سے کسی غرض کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے پس مصنف نے اپنے قول سے غرض کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے۔

تشریح فعل متعدی کے ساتھ مفعول کے مذکور نہ ہونے کی صورت میں جن دو قسموں کا ذکر کیا گیا تھا ان میں سے دوسری قسم کا بیان یہاں کیا گیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر فعل متعدی کے ساتھ مفعول مذکور نہ ہو اور تکلم کا مقصد یہ بھی نہ ہو کہ فعل کو مطلقاً فاعل کے لئے ثابت کیا جائے یا فعل کی فاعل سے نفی کی جائے بلکہ مفعول مخصوص جو لفظوں میں نیز مذکور ہے کے ساتھ اس فعل کا تعلق مقصود ہو تو ایسی صورت میں مفعول کا مقدر ماننا ضروری ہوگا پس مفعول کی تعیین پر جیسا قرینہ ہوگا ویسا ہی مفعول مقدر ہوگا اگر قرینہ مدلول عام پر دلالت کرے گا تو اس پر دلالت کرنے کے لئے لفظ عام مقدر ہوگا جیسے "والشہید عوا الی دار السلام" یعنی "والشہید عوا کلّ احد الی دار السلام" اور اگر قرینہ مدلول خاص پر دلالت کرے گا تو اس پر دلالت کرنے کے لئے لفظ خاص مقدر ہوگا جیسے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول "ارأیت منذ واری الی منی" یعنی "ارأیت فرجامنذ واری فرجامنی"۔ نہ میں نے اللہ کے رسول کی شرمگاہ دیکھی اور نہ ہی آپ نے میری شرمگاہ دیکھی۔ اور جب مفعول کا مقدر ماننا ضروری ہو گیا تو یہ بات متعین ہوگئی کہ یہ مفعول مراد ہے اور کسی غرض کی وجہ سے اس کو لفظوں سے حذف کر دیا گیا کیونکہ محذوف اس کے بعد کہ اس پر قرینہ دلالت ہے باب بلاغت میں اس غرض اور نکتہ کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے حذف کا موجب ہوتا ہے۔ پس فاعل مصنف نے اپنے اگلے قول سے اسی غرض اور نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ثُمَّ الْخَنْدُ إِذَا بَلَبَيَاتٍ بَعْدَ الْإِبْهَامِ كَمَا فِي الْفِعْلِ الْمَشِيَّةِ وَالْإِسْمِ الْإِدَّةِ
 وَتَحْوِيهِمَا إِذَا وَقَعَ شَرْطًا فَإِنَّ الْجَوَابَ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَيُبَيِّنُهُ لِكَيْتَ إِتْمَانًا
 بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ تَعَلُّقُهُ بِهِ أَيْ تَعَلُّقُ فِعْلِ الْمَشِيَّةِ بِالْمَفْعُولِ عَرَبِيًّا
 تَحْوِيهِمَا لَمْ يَكُنْ لَمْ يَكُنْ أَجْمَعِينَ أَيْ لَوْ شَاءَ هَذَا يَتَكَلَّمُ لَهَذَا لَمْ يَكُنْ أَجْمَعِينَ
 فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَوْ شَاءَ عَلَيْهِ السَّامِعُ إِنَّ هُنَاكَ شَيْئًا عَلِقَتْ الْمَشِيَّةُ عَلَيْهِ
 لِكَيْتَ مِنْهُمْ فَإِذَا جِئْتُ بِجَوَابِ الشَّرْطِ صَارَ مُبَيَّنًا وَهَذَا أَوْقَعَ فِي النَّفْسِ
 بَعْلَانَ مَا إِذَا كَانَ تَعَلُّقُ فِعْلِ الْمَشِيَّةِ عَرَبِيًّا فَإِنَّهُ لَا يَخْتَدُّنَ حِينَئِذٍ كَمَا
 فِي قَوْلِهِ شِعْرٌ وَكُوْشِيَّتُ أَنْ أُنْبِكِي دَمَا لَبَكَيْتُهُ عَلَيْهِ وَالْكَنْ سَاخَةٌ
 الصَّبْرُ أَوْ سَمٌ فَإِنَّ تَعَلُّقُ فِعْلِ الْمَشِيَّةِ بِكَاؤِ الدَّمِ عَرَبِيٌّ فَدَكَرَهُ
 لِيَتَقَرَّرَ فِي نَفْسِ السَّامِعِ فَيَأْتِي بِهِ السَّامِعُ

ترجمہ

پھر حذف مفعول یا تو بیان بعد الاہام کے لئے ہوتا ہے جیسے فعل مشیت اور ارادہ وغیرہ میں جب وہ شرط واقع ہوا سنے کہ جواب شرط اس پر دلالت کرتا ہے اور اس کو واضح کرتا ہے لیکن اس وقت حذف کیا جائے گا جب فعل مشیت کا تعلق مفعول کے ساتھ نادر نہ ہو جیسے اگر وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا یعنی اگر تمہاری ہدایت چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا کیونکہ جب لو شاء کہا گیا تو سامع کو معلوم ہو گیا کہ یہاں کوئی چیز ہے جس پر مشیت کو تعلق کیا گیا ہے لیکن وہ مبہم ہے پس جب جواب شرط لایا گیا تو واضح ہو گیا اور یہ اذق فی النفس ہے برخلاف اس کے جبکہ فعل مشیت کا تعلق نادر ہو کیونکہ اس وقت اس کو حذف نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اس کے قول میں ہے اگر میں اس پر خون رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان وسیع تر ہے کیونکہ بکاہ دم کے ساتھ فعل مشیت کا تعلق نادر ہے پس شاعر نے اس کو ذکر کیا ہے تاکہ وہ سامع کے دل میں جم جائے اور سامع اس کے ساتھ مانوس ہو جائے۔

تشریح

جس صورت میں مفعول محذوف کا مقرر ماننا ضروری ہے اس صورت میں حذف مفعول کے لئے دو شرطیں ہیں۔ (۱) ایسے قرینے کا پایا جانا جو اس محذوف کی تعیین پر دلالت کرتا ہو (۲) اس غرض اور نکتہ کا موجود ہونا جو حذف مفعول کا موجب ہو۔ مصنف نے شرط اول کو تو گذشتہ سطروں میں بیان کر دیا ہے اب یہاں سے شرط ثانی کی تفصیل ذکر کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ مفعول کو کبھی بیان بعد الاہام کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے یعنی مفعول کو پہلے مخفی رکھا جاتا ہے اس کے بعد ظاہر کر دیا جاتا ہے اور ایسا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مفعول سامع کے دل و دماغ میں اتر جائے اور راسخ ہو جائے کیونکہ اخفاء کے بعد اظہار ایسا ہوگا گویا اس کا حصول طلب کے بعد ہوا ہے اور طلب کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس سے زیادہ اذق اور عزیز تر ہوتی ہے جو بلا طلب اور بلا مشقت حاصل ہوئی ہو جیسے فعل مشیت اور فعل ارادہ وغیرہ کے مفعول کو اسی غرض کے لئے حذف کر دیا جاتا ہے لیکن یہ خیال رہے کہ ان دونوں اور ان جیسے افعال کا مفعول اس وقت حذف کیا جائیگا جب یہ افعال ترکیب میں شرط واقع ہوں کیونکہ اس صورت میں جواب شرط مفعول محذوف پر دلالت کرنے کی وجہ سے حذف مفعول پر قرینہ ہوگا اور واضح طور سے مفعول پر مشتمل ہونے کی وجہ سے حذف مفعول بیان بعد الاہام کے لئے ہوگا یہ دھیان رہے کہ مشیت وغیرہ افعال کے شرط واقع ہونے کی شرط اغلبی ہے کیونکہ کبھی مشیت کا مفعول بیان بعد الاہام کی وجہ سے محذوف ہوتا ہے مگر فعل مشیت شرط واقع نہیں ہوتا جیسے تو یوں کہے بمشیت اللہ تہتدون کیونکہ اس کی تقدیری عبارت ہے بمشیت اللہ ہدایتکم تہتدون۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ فعل مشیت وغیرہ کا مفعول اس وقت حذف کیا جائے گا جبکہ فعل مشیت وغیرہ کا مفعول کے ساتھ تعلق نادر نہ ہو مثلاً باری تعالیٰ کے قول فلو شاء لہدکم اجمعین میں شاء فعل کا مفعول (ہدایت) محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے لو شاء ہدایتکم لہدکم اجمعین

اگر وہ تمہاری ہدایت چاہتا تو تم سب کو ہدایت دیدیتا یہاں شاعر کے مفعول محذوف پر جواب شرط یعنی لہذا کم قرینہ ہے اور ہدایت کے ساتھ فعل مثبت کا تعلق نادر بھی نہیں ہے اور بیان بعد الاہام بھی ہے اس طور پر کہ جب شاعر کہا گیا تو سامع کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں ایسی کوئی چیز ضرور ہے جس کے ساتھ مثبت باری متعلق ہے مگر وہ چیز مبہم ہے معلوم نہیں کیا ہے پس جب جواب شرط لہذا کم ذکر کیا گیا تو وہ اہام اور اخفاء دور ہو گیا اور یہ واضح ہو گیا کہ مفعول محذوف ہدایت ہے اور یہ انداز بیان بلاشبہ اوقع فی النفس ہے جیسا کہ خادم نے پہلے بیان کیا ہے۔ اردو میں جیسے تہ گدا کو چاہے تو اک دم بادشاہ کر دے۔ یہاں چاہے فعل کا مفعول یعنی بادشاہ کرنا محذوف ہے۔ اس کے برخلاف اگر مفعول کے ساتھ فعل مثبت کا تعلق نادر ہو تو اس وقت مفعول کو حذف نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ابوالہندام خراسانی نے اپنے لغت جگر ہندام کے مرتبہ میں کہا ہے۔

ولو شئت ان ابکی دنا بکیستہ ۛ علیہ ولكن ساحة الصبر اوسع

اگر میں اس پر خون کے آنسو رونا چاہوں تو رو سکتا ہوں لیکن صبر کا میدان بہت وسیع ہے یعنی حزن و ملال تو اس بات کا مقتضی ہے کہ میں ہندام کے مرنے پر خون کے آنسو بہاؤں لیکن صبر نے میری مدد کی حتیٰ کہ میں نے بکا دم کو ترک کر دیا ملاحظہ فرمائیے اس شعر میں مفعول (بکا دم) کے ساتھ فعل مثبت کا تعلق چونکہ نادر ہے اسلئے شاعر نے مفعول کو حذف نہیں کیا بلکہ ذکر کر دیا اگرچہ جواب شرط اس پر دلالت کرتا ہے اس صورت میں مفعول چونکہ دو مرتبہ مذکور ہو گیا ایک مرتبہ شرط میں اور دوسری مرتبہ جواب شرط میں اس لئے مفعول سامع کے دل میں راسخ ہو جائے گا اور سامع اس سے مانوس ہو جائیگا اس کے برخلاف اگر مفعول اولاً حذف کر دیا جاتا اور پھر ایک مرتبہ ذکر کیا جاتا تو سامع کا دل اس سے مانوس نہ ہوتا۔

وَأَمَّا قَوْلُهُ فَلَکُمْ بُنْعِي مِثِّي الشَّوْقِي غَيْرَ تَفْکَرِي ۛ فَکُوْشِئْتُ أَنْ
 أَبْکِي بَکِيَّتْ تَفْکَرِي ۛ فَکَيْسُ مِثُّهُ أَحْيَى مِمَّا تُرَاكُ فِيهِ حَذْفُ مَفْعُولِ
 الْمَشِيئَةِ بِسَاءٍ عَلَى غَرَابَةِ تَعَلُّقِهَا بِهِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ صَدْرُ
 الْإِنْفِصَالِ فِي حِزْبِ إِمْرٍ السَّقَطِ مِنْ أَنَّ الْمُرَادَ لَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْکِي تَفْکَرِي
 بَکِيَّتْ تَفْکَرِي ۛ فَکَمْ يُحَدِّثُ مَفْعُولُ الْمَشِيئَةِ وَکَمْ يُقَلِّدُ لَوْ شِئْتُ بَکِيَّتْ
 تَفْکَرِي لِأَنَّ تَعَلُّقَ الْمَشِيئَةِ بِبَکَاءِ التَّفْکَرِ عَرِيْبٌ كَتَعَلُّقِهَا بِبَکَاءِ الدَّمِ
 وَإِنَّمَا لَمْ يَبْکُ مِنْ هَذَا الْقَبِيْلِ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَوَّلِ الْبُكَاءُ
 الْحَقِيقِيُّ لَا الْبُكَاءُ الْفِکْرِي لِأَنَّهُ لَمْ يَرُدْ أَنْ يَقُولَ لَوْ شِئْتُ أَنْ

أَبَيْكَ تَفَكَّرًا بَكَيْتُ تَفَكَّرًا بَلْ أَرَادَ أَنْ يَقُولَ أَفَنَأْنِي النَّعْوَلُ فَلَكَ يَبْقَى مَعْنَى
غَيْرِ خَوَالِجِ نَعْوَلٍ فِي حَتَّى لَوْ شِئْتُ الْبُكَاءَ فَمَرَّيْتُ جَهْوُونِي وَعَصَرْتُ عَيْتِي
بَيْتِي مَفَادٌ مَعُ لَمْ أَحَدٌ وَخَرَجَ مِنْهَا بَدَلُ الدَّمْعِ مَعَ التَّفَكُّرِ وَالْبُكَاءِ الَّذِي
أَرَادَ إِيقَاعَ النَّبِيَّةِ عَلَيْهِ بُكَاءٌ مُطْلَقٌ مِنْهُمْ غَيْرُ مَعْدَى إِلَى التَّفَكُّرِ الْبَيْتَةِ
وَالْبُكَاءِ الشَّائِي مُقَيَّدٌ مَعْدَى إِلَى التَّفَكُّرِ فَلا يَصِحُّ تَفْسِيرُ اللَّوْلِ وَ
بَيَانُهُ كَمَا إِذَا قُلْتِ لَوْ شِئْتُ أَنْ تُعْطِيَ دَرَاهِمًا أَعْطَيْتِ دَرَاهِمِينَ
كَذَا فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَابِ وَمِمَّا نَشَأُ فِي هَذَا الْمَقَامِ مِنْ سُوءِ الْفَهْمِ
وَقِيلَةَ الشَّدْبُرِ مَا قِيلَ أَنَّ الْكَلَامَ فِي مَفْعُولِ أُنْكِ وَالْمُرَادُ أَنَّ
الْبَيْتَ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ مَا حُذِنَ فِيهِ الْمَفْعُولُ لِلبَيَانِ بَعْدَ الْإِبْهَامِ
بَلْ إِشْمَا حُذِنَ لِعَرَضٍ آخَرَ.

ترجمہ

اور بہر حال اس کا قول پس شوق نے مجھ میں تفکر کے سوا کچھ باقی نہیں چھوڑا اگر میں رونا چاہوں
تو تفکر رو سکتا ہوں۔ پس یہ اس سے نہیں ہے۔ یعنی اس سے نہیں جس میں مشیت کے حذف
مفعول کو اس بنا پر ترک کر دیا گیا ہو کہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے جیسا کہ صدر الافاضل
اپنی کتاب فزام السقط میں اس کی طرف گئے ہیں یعنی شاعر کی مراد یہ ہے کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو
تفکر رو سکتا ہوں۔ پس مشیت کا مفعول حذف نہیں کیا اور لَوْ شِئْتُ بِحَيْثُ تَفَكَّرًا نہیں کہا اسلئے
کہ مشیت کا تعلق بکا، تفکر کے ساتھ نادر ہے جیسا کہ بکار دم کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور یہ اس
قبیل سے اس لئے نہیں کہ اول سے بکا، حقیقی مراد ہے نہ کہ بکا، فکری کیونکہ شاعر نے یہ کہنے کا ارادہ
نہیں کیا کہ اگر میں تفکر رونا چاہوں تو تفکر رو سکتا ہوں بلکہ یہ کہنے کا ارادہ کیا ہے کہ مجھے لاغزی نے فنا
کر دیا ہے پس مجھ میں سوائے جولانی خیالات کے کوئی چیز باقی نہیں رہی حتیٰ کہ اگر میں رونا چاہوں اور
اپنی پلکیں لموں اور اپنی آنکھوں کو چوڑوں تاکہ ان سے آنسو بہیں تو میں یہ بھی نہیں پاتا ہوں اور ان
سے آنسو کے بدلے تفکرات نکلتے ہیں۔ پس وہ بکا، جس پر شاعر نے مشیت واقع کرنے کا ارادہ کیا ہے
بکا، مطلق مبہم ہے جو تفکر کی طرف بالکل متعدی نہیں ہے اور بکا، ثانی مقید ہے تفکر کی طرف متعدی
ہے لہذا اس کو اول کی تفسیر اور اس کا بیان قرار دینا صحیح نہیں ہے جیسے جب تو کہے اگر تو ایک درہم
دینا چاہے تو، تو دو درہم دیدے۔ ایسا ہی دلائل الاعجاز میں ہے۔ اور اس میں سے جو اس مقام میں
غلط فہمی اور قلت تدبر ہے وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ کلام ابجی کے مفعول میں ہے اور مراد یہ ہے کہ شعر اس
قبیل سے نہیں ہے جس میں مفعول بیان بعد الابہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے بلکہ کسی دوسری عرض

کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔

تشریح

مصنف نے فلم بقی معنی الشوق الی شعر کے بعد فلیس منہ کہہ کر صدر الافاضل پر رد کیا ہے اس طور پر کہ اس شعر کے بارے میں صدر الافاضل کا مذہب جو ان کی کتاب ضرام السقط میں مذکور ہے یہ ہے کہ اس شعر میں شدت کا مفعول ان ابجی مذکور ہے اس کو اس لئے حذف نہیں کیا گیا کہ مفعول کے ساتھ مشیت کا تعلق غریب ہے کیونکہ شاعر کی مراد یہ ہے کہ میں اگر تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں اور بکا، تفکر کے ساتھ مشیت کا تعلق اسی طرح نادر ہے جیسا کہ بکا، دم کے ساتھ مشیت کا تعلق نادر ہے اور مفعول کے ساتھ مشیت کے تعلق کی ندرت اور غزابت مانع حذف ہے اس لئے اس شعر میں شدت فعل کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ یہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے یعنی اس شعر میں مشیت کے حذف مفعول کو ترک کرنا مفعول کے ساتھ تعلق کی غزابت اور ندرت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہیکہ یہاں حذف مفعول پر دلالت کرنے والا قرینہ موجود نہیں ہے کیونکہ شعر میں بکا، اول (ان ابجی) سے مراد بکا حقیقی ہے بکا، فکری نہیں ہے کیونکہ شاعر یہ نہیں کہتا چاہتا کہ میں اگر تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں بلکہ شاعر کی مراد یہ ہے کہ مصائب و آلام نے مجھے نحیف و لاغر کر دیا اور لاغری نے مجھے ایسا فنا کر دیا کہ اب میرے اندر سوائے خیالات منتشرہ کے اور کچھ باقی نہیں رہا حتیٰ کہ میں اگر حقیقتہً رونا چاہوں اور اپنی پلکوں کو ملوں اور آنکھوں کو نیچوڑوں تاکہ ان سے آنسو بہیں تو ایسا نہیں ہوتا بلکہ آنسوؤں کے بدلے تفکر نکلتا اور بہتا ہے حالانکہ یہ میرا مطلوب نہیں ہے میرا مطلوب تو آنسو ہیں پس جس بکا، پر مشیت کو واقع کیا گیا ہے اور اس کو مشیت کا مفعول بنایا گیا ہے اس سے مقصود حقیقی بکا، ہے گو وہ لفظاً مطلق ہے مبہم ہے یعنی تفکر کی طرف قطعاً متعدی نہیں ہے اور بکا، ثانی جو جواب شرط ہے مقید ہے تفکر کی طرف متعدی ہے الحاصل بکا، اول سے مراد بکا، حقیقی ہے اور بکا، ثانی سے مراد بکا، فکری ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلا ہوا تباہی ہے اور ایک مبین دوسرے مبین کے لئے تفسیر اور بیان واقع نہیں ہوتا لہذا یہاں بکا، ثانی یعنی بکا، فکری، بکا، اول (بکا، حقیقی) کے لئے بیان اور تفسیر واقع نہیں ہوگا اور جب بکا، ثانی بکا، اول کے لئے تفسیر اور بیان نہیں ہے تو بکا، ثانی، بکا، اول کے حذف پر یعنی مشیت کے مفعول کے حذف پر ایسا قرینہ نہیں ہوگا جو اس محذوف پر دلالت کرتا ہو حالانکہ پہلے گذر چکا ہے کہ حذف مفعول پر قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے پس حذف مفعول پر قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے اس جگہ مشیت کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ ذکر کیا گیا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا لوشنت ان تعطی درہما اعطیت درہمین۔ اگر تو ایک درہم دینا چاہے تو، تو دو درہم دیدے پس اس مثال میں اگر مشیت کا مفعول یعنی درہما حذف کر دیا جاتا تو قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ وہم ہوتا کہ مراد یہ ہے لوشنت ان تعطی درہمین اعطیتہما۔ اگر تو دو درہم دینا چاہتا تو، تو دو درہم دیدیتا حالانکہ یہ مراد نہیں ہے۔ اسی طرح اگر لوشنت کا مفعول یعنی

ان ابجی کو حذف کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا لوشئت بکیت تفکرا تو قرینہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ دم ہوتا کہ بکاء تفکری مراد ہے حالانکہ ان ابجی سے بکاء تفکری مراد نہیں بلکہ بکاء حقیقی مراد ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صدر الافاضل اور مصنف اس بات پر تو دونوں متفق ہیں کہ اس شعر میں مشیت کا مفعول محذوف نہیں بلکہ مذکور ہے مگر علت میں اختلاف ہے چنانچہ صدر الافاضل نے عدم حذف کی علت تعلق کا غریب ہونا بیان کیا ہے اور مصنف نے محذوف پر دلالت کرنے والے قرینہ کا نہ ہونا بیان کی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل دلائل لا باعزاز میں مذکور ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض شارح کو قلت تدبر کی وجہ سے ایک غلط فہمی اور ہوئی ہے وہ یہ کہ بعض شارح نے یہ کہا ہے کہ مصنف کا قول و اما قوله فلم یبق مصنف کے قول کما فی فعل المشیت کی طرف راجح ہے بخلاف اذا غریباً کی طرف راجح نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ کلام ابجی کے مفعول میں ہے یعنی مصنف کا کلام و اما قوله سے فلیس منہ تک ابجی کے مفعول کے سلسلہ میں لایا گیا ہے نہ کہ مشیت کے مفعول کے سلسلہ میں یعنی یہ حضرات شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ شعر میں ابجی کا مفعول بیان بعد الاہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔ پس مصنف نے اپنے قول فلیس منہ سے یہ کہا ہے کہ یہ شعر اس قبیل سے نہیں ہے یعنی اس شعر میں ابجی کا مفعول بیان بعد الاہام کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا بلکہ اختصار وغیرہ کسی دوسری وجہ سے حذف کیا گیا ہے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بعض شارح کا مصنف کے قول فلیس منہ کو ان لوگوں کے اوپر معمول کرنا سو فہم کا نتیجہ ہے اول تو اسلئے کہ یہ مصنف کے کلام کے سیاق کے خلاف ہے کیونکہ مصنف کا کلام سابق مشیت کے حذف مفعول میں ہے نہ کہ ابجی کے مفعول میں دوم اسلئے کہ مصنف کا یہ کلام صرف صدر الافاضل کے رد میں ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس جگہ مشیت کا مفعول غرابت تعلق کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا یہ ہی وجہ ہے کہ مصنف نے لان المراد بالاول البکاء الحقیقی کہا ہے ان لوگوں پر رد کے لئے نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کلام ابجی کے مفعول میں ہے اور ابجی کا مفعول بیان بعد الاہام کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو مصنف لان المراد بالاول البکاء الحقیقی کے بدلے لان المحذف للاختصار فرماتے۔

وَقِيلَ يَتَعَبَلُ أَنْ يَكُونَ الْبُعْثُ لَوْ شِئْتُ أَبْجِي تَفَكَّرُ بِكَيْتُ تَفَكَّرُ
أَمْ لَمْ يَبْقَ فِي مَا ذَكَرْتُ الدَّمَ مَعَ فَصْرِكَ بِمَيْتُ أَشْدُّ عَلَى بَكَاءِ التَّفَكَّرِ
فَيَكُونُ مِنْ قَبِيلِ مَا ذَكَرْتَهُ مَفْعُولُ الْمَشِيَةِ بِغَرَابَتِهَا وَفِيهِ نَظَرٌ
لِأَنَّ شَرِّبَ هَذَا الْكَلَامِ عَلَى قَوْلِهِ لَمْ يَبْقَ مِنْ الشُّرُوقِ عَيْرُ تَفَكَّرِي

يَأْتِي هَذَا الْمَعْنَى عِنْدَ السَّامِلِ الصَّادِقِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى
بُكَاءِ التَّفَكُّرِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى أَنْ لَا يَبْقَى فِيهِ غَيْرُ التَّفَكُّرِ مِنْهُمْ

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ شعر اس معنی کا احتمال رکھتا ہے کہ اگر میں تفکر کا رونا چاہوں تو تفکر کا رونا رو سکتا ہوں یعنی مجھ میں آنسو کا مادہ باقی نہیں رہا پس میں ایسے طریقہ پر ہو گیا کہ میں بگا تفکر پر قادر ہوں پس یہ شعر اس قبیل سے ہو گا جس میں مثبت کا مفعول ذکر کیا گیا ہے کیونکہ مفعول کے ساتھ مثبت کا تعلق نادر ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اس کلام کا مصنف کے قول لم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب ہونا تاہم صادق کے وقت اس معنی کا انکار کرتا ہے اس لئے کہ بگا تفکر پر قادر ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے علاوہ باقی نہ رہے۔ ابھی طرح ذہن نشین کر لو۔

تشریح شارح مختصر علامہ تفتازانی نے کہا ہے کہ بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس شعر میں یہ بھی احتمال ہے کہ معنی یہ ہوں کہ اگر میں تفکر کا رونا، رونا چاہوں تو تفکر کو رو سکتا ہوں یعنی میرے اندر آنسو کا مادہ بالکل ختم ہو گیا چنانچہ میں صرف بگا تفکر پر قادر ہوں۔ پس اس صورت میں یہ شعر اس قبیل سے ہو گا کہ فعل مثبت کا تعلق مفعول (بگا تفکر) کے ساتھ چونکہ نادر ہے اس لئے اس کے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا بلکہ ذکر کیا گیا ہے۔ تفتازانی نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ شاعر نے اس کلام (فلو شئت ان ابکی تفکراً بحیت تفکراً) کو فاء کے ذریعے لم یبق منی الشوق غیر تفکری پر مرتب کیا ہے اور آپ اگر دیانت داری کے ساتھ غور و فکر کریں تو یہ ترتیب اس معنی کے صحیح ہونے کی نفی کرتا ہے کیونکہ اس ترتیب کا تقاضا تو یہ ہے کہ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ میرے اندر چونکہ تفکر کے علاوہ اور کوئی چیز باقی نہیں رہی اسلئے میں صرف بگا تفکر پر قادر ہوں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ بگا تفکر سے مراد رنج و الم اور مراد حاصل نہ ہونے پر افسوس کا اظہار ہے اور یہ اس شخص کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جس میں خیالات متشردہ اور رنج و غم کے علاوہ کوئی چیز باقی نہ رہی ہو بلکہ اس رنج و افسوس کا حصول اس شخص سے بھی ہو سکتا ہے جو آنسوؤں سے رونے پر قدرت رکھتا ہو۔ الحاصل بگا تفکر پر قدرت اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس میں تفکر کے علاوہ کوئی چیز باقی نہ رہی ہو بلکہ تفکر کے علاوہ مثلاً آنسوؤں سے رونا اگر باقی ہو تب بھی انسان بگا تفکر پر قادر ہو سکتا ہے۔ بہر حال اس کلام کا لم یبق پر ترتیب چونکہ مذکورہ معنی محتملہ کی صحت کی نفی کرتا ہے اس لئے صاحب قیل کا بیان کردہ یہ احتمال بھی باطل ہو گا۔ مگر یہاں اعتراض ہو گا کہ صاحب قیل نے شعر کے جو معنی بیان کئے ہیں یہ ہی معنی صدر الافاضل نے بھی بیان کئے تھے اور مفعول کے عدم حذف کی جو علت صاحب قیل نے بیان کی ہے وہی علت صدر الافاضل نے بیان کی تھی پھر اس کو قیل کہہ کر علیحدہ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب قیل کے قول اور صدر الافاضل کے قول کے درمیان فرق

ہے وہ یہ کہ صاحب قیل کے نزدیک وہ بھی جائز ہے جو مصنف نے کہا ہے کہ شعر میں مشیت کا مفعول عدم قرینہ کی وجہ سے حذف نہیں کیا گیا اور وہ بھی جائز ہے جو صدر الافاضل نے کہا ہے کہ مفعول کے ساتھ تعلق مشیت کے نادر ہونے کی وجہ سے مفعول کو حذف نہیں کیا گیا ہے اور اس پر قرینہ شارح کا قول بحتمل ہے یعنی بحتمل کا لفظ بتلا رہا ہے کہ دونوں جائز ہیں اور صدر الافاضل کے نزدیک وہ چیز یعنی تعلق کے نادر ہونے کی وجہ سے حذف نہ کرنا واجب اور لازم ہے اور مصنف نے جو کچھ کہا ہے صدر الافاضل کے نزدیک وہ قطعاً جائز نہیں ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ صدر الافاضل نے بکا و تفکر کے لئے آنسو کے مادہ کے باقی رہنے کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ شاعر کا منشاء یہ ہے کہ میں آنسو کے مادہ کے باقی رہنے کے باوجود بکا و تفکر کر سکتا ہوں اور صاحب قیل نے آنسو کے مادہ کے باقی نہ رہنے کا اعتبار کیا ہے یعنی شاعر کا منشاء یہ ہے کہ چونکہ آنسو کا مادہ میرے اندر باقی نہیں رہا اس لئے میں بکا و تفکر کر سکتا ہوں۔

وَأَمَّا لِدَفْعِ تَوَهُّمِهِمْ إِرَادَةَ غَيْرِ الْمُرَادِ عَطْفٌ عَلَى إِسْمِ اللَّبِيَانِ ابْتِدَاءً
مُتَعَلِّقٌ بِتَوَهُّمِهِمْ كَقَوْلِهِ شِعْرُهُمْ وَكَمْ ذِدْتُ أَيْ دَفَعْتُ عَنِّي مِنْ
تَعَامُلِ حَادِثٍ يُقَالُ تَعَامَلْتُ فُلَانًا عَلَى إِذَا لَمْ يَعْدِلْ وَكَمْ خَبَرْتَهُ
مِمَّنْ بَرَّهَا قَوْلُهُ مِنْ تَعَامُلِ قَالُوا وَإِذَا فَصَّلَ بَيْنَ كَمْ الْخَبَرِيَّةِ
وَمُمَيَّزَهَا بِفِعْلِ مُتَعَدٍّ وَجَبَ الْإِسْمَانِ بِمِنْ لِتَلْتَمِسَ بِالْمَفْعُولِ
وَفَعَلَ كَمْ التَّصَبُّ عَلَى أَنَّهَا مَفْعُولٌ ذِدْتُ وَقِيلَ أَلَمْ يَبْرُؤْ مُحَمَّدٌ
أَيْ كَمْ مَرَّةً وَمِنْ فِي مِنْ تَعَامُلِ زَائِدَةٌ وَفِيهِ نَظَرٌ لِلِاسْتِخَاءِ
عَنْ هَذِهِ الْحَدِيثِ وَالزِّيَادَةُ مِمَّا ذَكَرْنَا وَسُورَةُ أَيَّامٍ أَيْ شِدَّتِهَا
وَصَوْلَاتُهَا حَزْرُونَ أَيْ قَطَعْنَ اللَّحْمَ إِلَى الْعَظْمِ فَحُذِفَ الْمَفْعُولُ
أَعْنَى اللَّحْمِ إِذْ لَوْ ذُكِرَ اللَّحْمُ لَرُبَّمَا تَوَهُّمَتْ قَبْلَ ذِكْرِ مَا بَعْدَ
أَيْ مَا بَعْدَ اللَّحْمِ يَعْنِي إِلَى الْعَظْمِ إِنَّ الْحَزْرَ لَمْ يَنْتَهَ إِلَى الْعَظْمِ
وَإِنَّمَا كَانَ فِي بَعْضِ اللَّحْمِ فَحُذِفَ دَفْعًا لِهَذَا التَّوَهُّمِ

ترجمہ

اور یا ابتدا غیر مراد کے ارادہ کے وہم کو دور کرنے کے لئے (یہ) اما لبیان پر معطوف ہے ابتداء
توہم کے ساتھ متعلق ہے جیسے اس کا قول ہے تو نے مجھ سے زمانہ کے کتنے مظالم کو دور کیا ہے
تعال فلان علی اس وقت بولا جاتا ہے جب وہ انصاف نہ کرے اور کم خبر یہ ہے اس کی تمیز من تعامل
ہے حضرات سخاۃ نے کہا ہے کہ جب کم خبر یہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل کیا جائے تو کلر من

کا لانا ضروری ہے تاکہ مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو اور لفظ کم کا محل نصب ہے اس بنا پر کہ وہ زدت کا مفعول ہے اور کہا گیا ہے کہ تمیز محذوف ہے یعنی کم مرة اور من تحامل میں لفظ من زائد ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ اس حذف اور زیادت سے مستغنی ہے اس طریقہ سے جو ہم نے ذکر کیا ہے اور زمانہ کی سختی کو جس نے گوشت کو بڑی تک کاٹ ڈالا ہے پس مفعول یعنی لحم کو حذف کر دیا گیا اسلئے کہ اگر لحم ذکر کیا جاتا تو بسا اوقات اس کے مابعد یعنی مابعد اللحم یعنی الی العظم کے ذکر سے پہلے یہ وہم ہوتا کہ قطع "بڑی تک نہیں پہنچا بلکہ وہ بعض گوشت میں ہے پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے حذف کر دیا گیا۔

تشریح

الادفع ، اما للبيان پر معطوف ہے اور لفظ ابتداء کا تعلق تو ہم سے ہے مصنف رح نے فرمایا ہے کہ کبھی ابتداء کلام سے پیدا ہونے والے مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے کہ متکلم نے غیر مراد کا ارادہ کیا ہے یعنی مفعول کو اگر حذف نہ کیا گیا تو ابتداء کلام میں مخاطب کو یہ وہم ہوگا کہ متکلم نے مراد کے علاوہ کا ارادہ کیا ہے حالانکہ یہ مقصود نہیں ہے پس مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً بحتری کا ابو الصقر کی مدح میں یہ شعر ہے ۵

و کم زدت عنی من تحامل حادث ۴ و سورۃ ایام حزنن ائی العظم
تحامل کے معنی ظلم کے ہیں چنانچہ جب کوئی شخص انصاف نہ کرے تو اس کو بیان کرنے کے لئے کہا جاتا ہے تحامل فلان علی سشارح نے ترکیب بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ کم استفہامیہ نہیں ہے بلکہ کم خبریہ ہے اور من تحامل اس کی تمیز ہے اور کلمہ من بیان تمیز کے لئے ہے کیونکہ نحو یوں نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ اگر کم خبریہ اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی آجائے تو تمیز پر کلمہ من کا داخل کرنا لازم ہوگا تاکہ تمیز مفعول کے ساتھ ملتبس نہ ہو سکے کیونکہ اگر من داخل نہ کیا گیا تو فعل متعدی کے بعد آنے والا کلمہ فعل متعدی کا مفعول بہ بھی ہو سکتا ہے لیکن من داخل ہونے کے بعد من کا دخول صرف تمیز ہو سکتا ہے مفعول نہیں ہو سکتا۔ پس تمیز اور مفعول میں فرق کرنے کے لئے اور مفعول کا احتمال ختم کرنے کے لئے ایسی صورت میں من کا داخل کرنا واجب ہوگا جیسے ارشادات باری "کم ترکوا من بجات و عیون۔ اور کم اہلکنا من قریۃ" میں اسی قاعدے کے تحت تمیز پر من داخل کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کم خبریہ اپنی تمیز سے مل کر زدت کا مفعول مقدم ہوگا اور مفعول ہونے کی وجہ سے محلاً منصوب ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ شعر میں کم تو خبریہ ہی ہے مگر اس کی تمیز مرة یا زماناً محذوف ہے اور من تحامل میں کلمہ من زائد ہے اور تحامل زدت کا مفعول ہے اور زدت اپنے فاعل مفعول سے ملکر کم کی خبر ہے پس خبر چونکہ جملہ ہے اور اس میں عامل کا ہونا ضروری ہے اسلئے یہاں فیہا ضمیر محذوف ہوگی اور عبارت یہ ہوگی مرات کثیرۃ زدت عنی تحامل الاحداث فیہا۔ بہت سی بار تو نے مجھ سے زمانہ کے مظالم کو دور کیا ہے۔ شارح نے ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس صورت

میں تمیز کو محذوف ماننا بڑی گام اور من کو زائد حالانکہ محذوف وزیادتی دونوں خلاف اصل ہیں اور خلاف اصل کو ضرورتاً مقرر مانا جاتا ہے پس جب ایک توجیہ ایسی ہو سکتی ہے جس میں حذف وزیادت کے بغیر بات واضح ہو جاتی ہے جیسا کہ ہماری ذکر کردہ پہلی توجیہ ہے تو محذوف ماننے اور زائد ماننے کی کیا ضرورت ہے۔ مقررہ کے معنی شدت اور حملہ کے ہیں حَزَّ کے معنی کاٹنا۔ اس شعر میں زِدْتُ فعل بصیغہ متکلم بھی پڑھا گیا ہے اور بصیغہ خطاب بھی اور خطاب ہی مناسب ہے اب شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اے مہرِج تو نے مجھ سے بہت سی دفع زمانہ کے ظلم اور حملوں کو دور کیا ہے یہ حملے اور مظالم ایسے تھے جنہوں نے بڑی تک کاٹ دیا ہے یہاں پر حَزَّ کے مفعول اللہم کو حذف کیا گیا ہے کیونکہ اگر اس کو ذکر کر دیا جاتا تو یوں کہا جاتا حَزَّوْنَا اللہم الی العظم تو ابتداء کلام میں یعنی الی العظم کے مذکور ہونے سے پہلے مخاطب کو یہ وہم ہوتا کہ زمانہ کے مظالم اور حملوں نے صرف گوشت کا ایک حصہ کاٹا ہے اور وہ کاٹا جانا بڑی تک نہیں پہنچا ہے لیکن جب مفعول کو حذف کر دیا گیا تو معلوم ہو گیا کہ سارا گوشت کاٹ ڈالا یہاں تک کہ کاٹا جانا بڑی تک پہنچ گیا ہے پس ابتداء کلام سے پیدا ہونے والے مخاطب کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے محکم (شاعر) نے حَزَّوْنَا کا مفعول حذف کر دیا ہے۔

وَأَمَّا لَيْتُهُ أُرِيدُ ذِكْرُهُ أَيْ ذِكْرُ الْمَفْعُولِ ثَانِيًا عَلَى وَجْهِهِ يَتَضَمَّنُ إِيقَاعَ
الْفِعْلِ عَلَى صِرْحِهِ لِقَطْبِهِ لِأَعْلَى الضَّمِيرِ الْعَائِدِ إِلَيْهِ إِظْهَارًا لِلْكَمَالِ
الْعِنَايَةِ بِوَقْوَعِهِ أَيْ دُقُوعِ الْفِعْلِ عَلَيْهِ أَيْ الْمَفْعُولِ حَتَّى كَانَتْ
لَا يَرْضَى أَنْ يُوقِعَهُ عَلَى ضَمِيرِهِ وَإِنْ كَانَ كِتَابِيَةً عَنْهُ كَقَوْلِهِ شِعْرٌ
بَلَّ طَلْبُنَا فَتَكْمُ نَجِدُ لَكَ فِي السُّودِ دِدِ وَالْمُحِبِّ وَالْمُكَارِمِ وَمَثَلًا : أَيْ قَدْ
طَلَبْنَا لَكَ مِثْلًا فَحَدِّثْ مِثْلًا إِذْ لَوْ ذَكَرَهُ لَكَانَ الْمُنَاسِبُ فَمِمَّنْ نَجِدُكَ
فَيَفُوتُ الْغَرَضُ أَعْنَى إِيقَاعِ عَدَمِ التَّوَجُّدِ أَنْ عَلَى صِرْحِهِ لِقَطْبِ الْمِثْلِ
وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ السَّبَبُ فِي حَدِيثِ مَفْعُولِ طَلْبُنَا تَرَكَ مُوَلِّجَةً
الْمُتَدَوِّجِ بِطَلْبِ مِثْلِ لَهْ قَصْدًا إِلَى الْمُبَالِغَةِ فِي التَّأْدِيبِ حَتَّى
كَانَتْ لَا يَجُوزُ وَجُودُ الْمِثْلِ لَهْ لِطَلْبِهِ فَإِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَطْلُبُ
إِلَّا مَا يَجُوزُ وَجُودُهُ.

ترجمہ

اور یا اس لئے کہ مفعول کو دوسری بار اس طریقہ پر ذکر کرنا مقصود ہے کہ وہ طریقہ صریح لفظ مفعول پر ایقاع فعل کو متضمن ہو نہ کہ اس ضمیر پر جو اس کی طرف لوٹ رہی ہو مفعول پر

وقوع فعل کے ساتھ کمال عنایت کو ظاہر کرنے کے لئے گویا متکلم اس بات کو پسند نہیں کرتا ہے کہ وہ فعل کو اس کی ضمیر پر واقع کرے اگرچہ ضمیر مفعول ہی سے کنایہ ہے جیسے اس کا قول ہم نے سرداری، بزرگی، شرافت میں تیرا مثل تلاش کیا لیکن ہم نے نہیں پایا یعنی ہم نے تیرا مثل تلاش کیا۔ پس مثلاً کو حذف کر دیا گیا اس لئے کہ اگر اس کو ذکر کرتا تو فلم نجدہ مناسب ہوتا پس مقصد فوت ہو جاتا یعنی صریحی لفظ مثل پر عدم وجدان واقع کرنا اور یہ بھی ممکن ہے کہ طلبنا کے مفعول کے حذف کا سبب مدوح کے مثل کو طلب کرنے کے ساتھ روبرو ہونے کو ترک کرنا ہو غایت ادب کے پیش نظر گویا اس کے مثل کا وجود ممکن ہی نہیں تاکہ اسکو طلب کرے کیونکہ ماقبل اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا وجود ممکن ہو۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی مفعول کو اس وقت حذف کیا جاتا ہے جب متکلم کا مقصد مفعول کو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ ذکر کرنے سے یہ ہو کہ فعل صراحتاً لفظ مفعول پر واقع کیا جائے اس کی ضمیر پر واقع نہ کیا جائے اور یہ اس وقت مقصود ہوتا ہے جب وقوع فعل علی المفعول کی طرف پوری توجہ ظاہر کرنا پیش نظر ہو گویا متکلم مفعول کی ضمیر پر فعل واقع کرنے کو قطعاً پسند نہیں کرتا ہے اگرچہ ضمیر سے وہی مفعول مراد ہے یعنی اگر متکلم کا ارادہ یہ ہو کہ مفعول کو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ اس انداز پر ذکر کیا جائے کہ 'فعل' صریحی لفظ مفعول پر واقع ہو نہ کہ اسکی ضمیر پر اور یہ ارادہ وقوع فعل علی المفعول کی طرف کمال توجہ ظاہر کرنے کے لئے ہو تو ایسی صورت میں پہلے فعل کے مفعول کو حذف کر دیا جائے گا کیونکہ اگر پہلے فعل کے ساتھ مفعول کو ذکر کر دیا گیا تو دوسرے فعل کے ساتھ دوسری دفعہ اس کی ضمیر ذکر کی جائے گی اور اس صورت میں فعل اس ضمیر پر واقع ہو گا جو ضمیر مفعول مذکور کی طرف راجع ہے حالانکہ دوسری دفعہ مفعول ذکر کرنے سے متکلم کا مقصد صراحتاً لفظ مفعول پر فعل واقع کرنا ہے پس متکلم کے ارادے اور غرض کو حاصل کرنے کے لئے پہلے فعل کے مفعول کو حذف کرنا ضروری ہے اس کی مثال بجزی کا وہ شعر ہے جو اس نے معتز بانشر کی مدح میں کہا ہے

فد طلبنا فلم نجدہ و الحمد والمکارم مثلاً

ہم نے تلاش کیا پس ہم نے سرداری، بزرگی اور مکارم اخلاق میں تیری مثال نہیں پائی۔ اس شعر میں پہلے فعل یعنی طلبنا کے مفعول مثلاً کو حذف کر دیا گیا کیونکہ اگر طلبنا کے مفعول کو ذکر کر دیا جاتا تو دوسرے فعل یعنی نجدہ کے مفعول کے لئے ضمیر لا کر فلم نجدہ کہنا مناسب ہوتا کیونکہ جب ایک چیز کو اسم ظاہر کے ساتھ تعبیر کر کے اس کو دوبارہ ذکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو اس کو ضمیر کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور ایسا کرنے میں متکلم کی غرض یعنی عدم وجدان کو صریحی لفظ مثل پر واقع کرنا فوت ہو جاتا ہے پس متکلم کی غرض کے خاطر پہلے فعل (طلبنا) کے مفعول کو حذف کر دیا گیا تاکہ دوسرے فعل کو صراحتاً لفظ مفعول پر واقع کیا جاسکے۔ اردو میں اس کی مثال یہ شعر ہے۔

سے علم میں حلیم میں انصاف میں ہر خوبی میں ۛ ہم نے ڈھونڈنا ملا مثل ترا عالم میں۔
اس میں ڈھونڈنا کا مفعول تیرا مثل حذف کر دیا گیا تاکہ بعد والے فعل "ملا" کا صراحتاً لفظ مثل ترا
بد وقوع ہو سکے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ اس شعر میں حذف مفعول کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاعر غایت درجہ
ادب کی وجہ سے اس بات کو مناسب نہیں سمجھتا کہ ممدوح کے روبرو طلب مائل کا ذکر کیا جائے گویا شاعر
یہ کہنا چاہتا ہے کہ ممدوح کا مائل موجود ہی نہیں ہے کہ اس کو طلب کیا جائے اس لئے کہ دانا آدمی
اسی چیز کو طلب کرتا ہے جس کا پایا جانا ممکن ہوتا ہے۔ پس شاعر اگر طلبنا کا مفعول ذکر کر دیتا تو یہ دم ہوتا
کہ ممدوح کے مائل کی طلب اس لئے ہے کہ اس کا پایا جانا ممکن ہے ورنہ طلب کے کیا معنی ہیں اور ممدوح
کے مائل کا امکان پیدا کرنا یہ بھی ایک گوند سور ادب ہے پس سور ادب سے بچنے کے لئے اور کمال
ادب کا اظہار کرنے کے لئے شاعر نے طلبنا کے مفعول کو حذف کر دیا ہے۔

وَأَمَّا لِلتَّعْمِيمِ فِي الْمَفْعُولِ مَعَ الْأَخْتِصَارِ كَقَوْلِكَ قَدْ كَانَ مِنْكَ مَا
يُؤَلِّمُ أَحَدٌ بِقَرِينَةٍ أَنَّ الْمَقَامَ مَقَامَ الْمُبَالَغَةِ وَهَذَا
التَّعْمِيمُ وَإِنْ أَمْكَنَ يُسْتَفَادُ مِنْ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ بِصِغَةِ الْعُمُومِ لَكِنْ
يَقُوتُ الْأَخْتِصَارُ حِينَئِذٍ وَعَلَيْهِ أَيْ وَعَلَى حَذْفِ الْمَفْعُولِ لِلتَّعْمِيمِ
مَعَ الْأَخْتِصَارِ وَرَدَّ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ آءِ
جَمِيعِ عِبَادِهِ فَالْمِثَالُ الْأَوَّلُ يُفِيدُ الْعُمُومَ الْمُبَالَغَةَ وَالثَّانِي التَّحْقِيقًا

ترجمہ اور یا اختصار کے ساتھ مفعول میں تعمیم کے لئے جیسے تیرا قول تجھ سے ایسی خصلت ظاہر
ہوتی ہے جو تکلیف دہ ہوتی ہے یعنی ہر آدمی کو اس قرینہ کی وجہ سے کہ مقام مبالغہ
کا مقام ہے اور یہ تعمیم اگرچہ صیغہ عموم کے ساتھ مفعول کے ذکر سے استفاد ہو سکتی ہے لیکن اس وقت
اختصار فوت ہو جاتا ہے اور تعمیم مع الاختصار کے لئے حذف مفعول پر باری تعالیٰ کا قول وارد ہوا ہے اور اللہ
دارالسلام کی طرف بلاتا ہے یعنی اپنے تمام بندوں کو پس پہلی مثال مبالغہ عموم کا فائدہ دیتی ہے
اور دوسری تحقیقاً۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مفعول کو اس وقت حذف کیا جاتا ہے جبکہ اختصار کے علاوہ مفعول
میں عموم پیدا کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے قد کان منک ما لم یولم میں یولم فعل کا مفعول کل
احد اسی مقصد کے لئے حذف کر دیا گیا ہے اور قرینہ یہ ہے کہ یہ مقام مقام مبالغہ ہے یعنی متکلم وصف ایلام
میں مبالغہ کرنا چاہتا ہے اور مبالغہ اس وقت ہوگا جب کہ مفعول بہ کو حذف کیا جائے پس یہ مقام مبالغہ

اس مفعول میں ارادہ 'عموم پر قرینہ ہے۔
 شارح کہتے ہیں کہ یہ تعمیم اگرچہ کسی عام صیغہ کی ہیئت میں مفعول کو ذکر کرنے سے مستفاد ہو سکتی ہے
 لیکن اس صورت میں اختصار فوت ہو جائے گا حالانکہ ہم نے حذف مفعول کا نکتہ صرف تعمیم کو نہیں بنایا
 ہے بلکہ تعمیم مع الاختصار کو بنایا ہے اور یہ حذف کی صورت میں ممکن ہے ذکر کی صورت میں ممکن نہیں
 ہے احوال تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے بھی مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ اسی
 تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے حذف مفعول پر باری تعالیٰ کا قول واللہ یدعوالی دارالسلام وارد ہوا ہے
 یعنی یدعوفعل کا مفعول جمع عبادہ اسی تعمیم مع الاختصار کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے۔ شارح کہتے
 ہیں کہ یہی مثال مبالغہ مفید عموم ہے اور دوسری مثال حقیقتہ مفید عموم ہے کیونکہ ایک شخص کے لئے
 تمام عالم کو ایذا دینا ممکن نہیں ہے بلکہ پیدا کرنے کے لئے کہہ دیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا اپنے تمام
 بندوں کو سلامتی میں رہنے کی دعوت دینا حقیقت اور نفس الامری واقعہ ہے۔

وَأَمَّا الْمُجْتَرِدُ الْاِخْتِصَارِ مِنْ غَيْرِ اِنْ يُعْتَبَرُ مَعَهُ فَاِنَّهُ اُخْرَى
 مِنَ التَّعْمِيمِ وَغَيْرِهِ وَفِي بَعْضِ الشَّيْخِ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ وَهُوَ
 تَذَكُّرُهُ لِمَا سَبَقَ وَلاَحَاجَةَ اِلَيْهِ وَمَا يُقَالُ مِنْ اَنَّ الْمُرَادَ
 عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ ذَالِةٌ عَلَيَّ اَنَّ الْحَدْفَ لِلْمُجْتَرِدِ الْاِخْتِصَارِ لَيْسَ
 بِسَدِيدٍ لِاَنَّ هَذَا الْمَعْنَى مَعْلُومٌ وَمَعَ هَذَا اَجَابَ فِي سَائِرِ
 الْاَقْسَامِ فَلاَ رُجْحَ لِتَخْصِيصِهِ بِمُجْتَرِدِ الْاِخْتِصَارِ لَمَّا اَصْعَبَتْ اِلَيْهِ
 اَيُّ اَذْرِي وَعَلَيْهِ اَيُّ عَلِ الْحَدْفِ لِلْمُجْتَرِدِ الْاِخْتِصَارِ قَوْلُهُ تَعَالَى رَبِّ اَرِنِي
 اَنْظُرْ اَيْ ذَاكَ

ترجمہ اور بعض اختصار کے لئے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ تعمیم وغیرہ کسی دوسرے فائدہ کا اعتبار
 کیا جائے اور بعض نسخوں میں عند قیام قرینہ ہے اور یہ سابق کی یاد دہانی ہے اور اس کی
 کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ عند قیام قرینہ سے مراد یہ ہے کہ ایسا قرینہ ہو جو اس بات
 پر دلالت کرے کہ حذف محض اختصار کے لئے ہے درست نہیں ہے اسلئے کہ یہ معنی معلوم ہیں اور اس
 کے باوجود تمام اقسام میں جاری ہے اسلئے محض اختصار کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے
 جیسے میں نے اس کی طرف کان لگائے۔ اور محض اختصار کی وجہ سے حذف پر باری تعالیٰ کا قول رَبِّ
 اَرِنِي اَنْظُرْ ایک۔ اے ذاکم وارد ہے۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مفعول کو صرف اختصار کے لئے حذف کیا جاتا ہے اس کے ساتھ عموم یا خصوص وغیرہ کا دوسرا فائدہ معتبر نہیں ہوتا شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں بمجرد الاختصار کے بعد عند قیام قرینۃ کی عبارت بھی موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ مفعول پر قرینہ موجود ہونے کی صورت میں محض اختصار کے لئے بھی مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ شارح اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بہر باقلم میں مذکور **وَالْأَوْجِبُ** التقدير بحسب القرائن کی صرف یاد دہانی ہے اس عبارت کو لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ اس عبارت کا سوائے یاد دہانی کے اور کوئی فائدہ نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے مصنف کی طرف سے یہ بھی کہا ہے کہ اس عبارت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو مفعول محذوف پر دلالت کرے اور پھر آپ یوں کہیں کہ یہ بات تو پہلے بیان کی جا چکی ہے لہذا اس عبارت کا سوائے یاد دہانی کے کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ عند قیام قرینۃ کا مطلب یہ ہے کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ حذف مفعول صرف اختصار کے لئے ہے کسی اور غرض کے لئے نہیں ہے۔ فاضل شارح کہتے ہیں کہ یہ توجیہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ معنی تو پہلے سے معلوم ہی یعنی یہ بات تو ہر آدمی جانتا ہے کہ حذف اختصار کے لئے اس وقت ہو گا جب اس پر قرینہ موجود ہو اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے اس کے باوجود یہ بات تو حذف کی تمام اقسام میں جاری ہوتی ہے یعنی حذف کے ہر نکتہ کے لئے کہا جائے گا کہ ایسے قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے جو اس پر دلالت کرے کہ حذف فلاں نکتہ کی وجہ سے ہے اور جب ایسا ہے تو عند قیام قرینۃ کو بمجرد الاختصار کے ساتھ خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ الحاصل کبھی مفعول کو محض اختصار کے لئے حذف کیا جاتا ہے جیسے اصنیت الیہ میں اصنیت کا مفعول اذنی کو محض اختصار کے لئے حذف کیا گیا ہے اسلئے کہ اصغار اذن کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور محض اختصار کی وجہ سے حذف مفعول کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے: **اے رب تو مجھے اپنی ذات دکھلا تاکہ میں تیرا دیدار کر سکوں۔** اس آیت میں ارنی فعل کا مفعول ثانی ذاکم محض اختصار کی وجہ سے محذوف ہے۔ یہ خیال رہے کہ پہلی مثال یعنی اصنیت کے مفعول کے حذف پر لفظ فعل قرینہ ہے کیونکہ اصغار اذن (کان) کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری مثال میں جواب امر یعنی انظر ایک قرینہ ہے۔

وَهَلُمْنَا بِحُكْمٍ وَهُوَ أَنَّ الْحَذْفَ لِلتَّعْمِيمِ مَعَ الْأَخْتِصَارِ إِنْ لَمْ يَكُنْ قَرِينَةً
قَرِينَةً ذَالَةً عَلَى أَنَّ الْمُقَدَّرَ عَامًّا فَلَا تَعْمِيمَ أَصْلًا وَإِنْ كَانَتْ
فَالتَّعْمِيمُ مِنْ عُمُومِ الْمُقَدَّرِ سَوَاءً حَذْفٌ أَوْ لَمْ يُحْذَفْ فَالْحَذْفُ
لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُجَرَّدِ الْأَخْتِصَارِ

ترجمہ اور یہاں ایک بحث ہے اور وہ یہ کہ تعمیم مع الاختصار کے لئے حذف اگر اس میں ایسا قرینہ نہ ہو جو اس بات پر دال ہو کہ مقدر عام ہے تو تعمیم بالکل نہیں ہوگی اور اگر قرینہ ہو تو تعمیم عموم مقدر کی وجہ سے ہوگی حذف کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو پس حذف فقط اختصار کے لئے ہوگا۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے اس قول پر کہ حذف مفعول بہ تعمیم مع الاختصار کے لئے ہے اس لئے ہے معنی مصنف کا یہ کہنا کہ حذف مفعول تعمیم مع الاختصار کا فائدہ دیتا ہے غلط ہے اس لئے کہ اگر حذف کے علاوہ کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو جو اس پر دلالت کرے کہ مقدر ایک عام امر ہے تو تعمیم بالکل نہیں ہوگی اور اگر ایسا قرینہ موجود ہو تو تعمیم مقدر کے عموم کی وجہ سے ہوگی خواہ مفعول کو حذف کیا جائے یا حذف نہ کیا جائے پس حذف مفعول فقط اختصار کے لئے ہوگا تعمیم کا فائدہ نہیں دے گا اور جب ایسا ہے تو مصنف کا اہم التعمیم مع الاختصار کہنا کیسے صحیح ہوگا شارح نے شرح مفتاح میں اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اشق اول ان لم یکن فیہ قرینۃ دالۃ علی ان المقدر عام کو اختیار کرتے ہیں اور اس صورت میں آپ کا یہ کہنا کہ تعمیم بالکل نہیں ہوگی ہمیں تسلیم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب اس پر قرینہ نہیں ہوگا تو مقام خطاب میں تزییح بلا مرجح سے بچنے کے لئے محذوف کو عموم پر محمول کیا جائے گا اور جب ایسا ہے تو حذف کو یقیناً عموم میں دخل ہوگا۔

رَأْمًا لِلرَّعَايَةِ عَلَى الْفَاعِلَةِ لِمَوْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَالضُّحَى وَاللَّيْلُ إِذَا بَعِثَ
مَا رَدَّ عَنكَ رَبُّكَ وَمَلَقْنَا أَيْ مَا تَلَاكَ وَحُضُولُ الْإِخْتِصَارِ أَيْضًا
ظَاهِرٌ۔

ترجمہ اور یا فاعلہ کی رعایت کی وجہ سے جیسے باری تعالیٰ کا قول اور قسم ہے چاشت کی اور رات کی جب وہ ڈھانک لے آپ کے رب نے آپ کو چھوڑا نہیں اور نہ بغض کیا اور اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کبھی رعایت فاعلہ کی وجہ سے مفعول کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے 'والضحیٰ' واللیل اذ ابھی ما وادع ربک وما قل میں قلی کے مفعول کو رعایت فاعلہ کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے اصل ما تلاک تھا اور یہاں اختصار کا حاصل ہونا بھی ظاہر ہے یعنی رعایت فاعلہ کے ساتھ ساتھ اختصار بھی حاصل ہے۔

(فوائد) فاعلہ، قافیہ اور سبع کی تعریفات مع امثلہ خادم قوت الاخیار شرح نور الانوار میں ذکر کر چکا ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔
جمیل غفرلہ ولوالدیہ

وَأَمَّا لِإِسْتِهْجَانٍ ذَكَرَهُ أَيْ ذَكَرَ الْمَفْعُولَ كَقَوْلِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مَا رَأَيْتُ مِنْهُ
أَيَّ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا سَرَايَ مِثْقَ أَيْ الْعَوْرَةَ وَأَمَّا
بِشَكَّةٍ أُخْرَى كَاخْفَاءِهِ أَوْ التَّمَكُّنِ مِنْ انْكَارِهِ إِنْ مَشَتْ إِلَيْهِ حَاجَةٌ
أَوْ تَعَلُّبِهِ حَقِيقَةً أَوْ إِدْعَاءً أَوْ تَحْوِذًا ذَلِكِ.

ترجمہ

اور یا ذکر مفعول کے قیام ہونے کی وجہ سے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول: میں نے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی دیکھی اور نہ آپ نے میری دیکھی، یعنی شرمگاہ۔ اور یا دوسرے نکتہ کی وجہ سے
جیسے اسکو مخفی رکھنا یا اس کے انکار پر قادر ہونا اگر اس کی ضرورت ہو یا اس کا حقیقتہً یا ادعاءً متعین ہونا یا اسی جیسا

تشریح

مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی مفعول کو اس لئے حذف کرتے ہیں کہ اس کا ذکر نامناسب اور
قیح ہوتا ہے جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول: ایک نساء غسل انا ورسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم من انا، واحد ما رأيت منذ دلارائی منی یعنی ما رأيت منذ العورة ولا رأيت منی میں اور رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن سے غسل کرتے تھے نہ میں نے آپ کی شرمگاہ کو دیکھا اور نہ آپ نے میری شرمگاہ
کو دیکھا۔ یہاں حدیث میں رايت اور رأی کے مفعول کو اسی لئے حذف کر دیا گیا کہ مفعول یعنی عورة (شرمگاہ)
کا ذکر نامناسب اور قیح ہے۔ کبھی کسی دوسرے نکتہ کی وجہ سے حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً متکلم سامع سے
مفعول کو مخفی رکھنا چاہتا ہے جیسے ایک شخص کہے الامیر یحب ویبغض یعنی الامیر یحبنی ویبغض ہذا الخاضع امیر
مجھ سے محبت رکھتا ہے اور اس سے جو یہاں حاضر ہے بغض رکھتا ہے۔ پس متکلم نے مفعول کو اس لئے حذف
کر دیا ہے کہ اس کو اس بات کا خوف ہے کہ اگر میں نے مفعول کو ذکر کر دیا تو یہ شخص محبت امیر کو اپنی طرف
منسوب کرنے کی وجہ سے اور بغض امیر کو اس کی طرف منسوب کرنے کی وجہ سے مجھ کو سزا دے گا گریہ اس وقت
ہو گا جب مخاطب تو قرینہ کی مدد سے مجھ جائے کہ محبت اور بغض کا مفعول کون ہے لیکن دوسرے سامعین
نہ بھیں گویا متکلم نے ان دوسرے سامعین سے مخفی رکھنے کے لئے مفعول کو حذف کیا ہے۔ اور کبھی مفعول
کو اس لئے حذف کرتے ہیں تاکہ ضرورت پڑنے پر اس کے انکار کرنے کی گنجائش رہے جیسے ایک شخص کہے
لعن اللہ واخزنی (اللہ لعنت کرے اور رسوا کرے) اور اس پر قرینہ ہو کہ دونوں کا مفعول خالد ہے
پس متکلم اس مفعول کو اس لئے حذف کر دیتا ہے کہ اگر اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ خالد پر لعنت
اور رسوائی کا موجب اور سبب کیا ہے اور یہ اس کے بیان پر قادر نہ ہو تو اس کے لئے انکار کی گنجائش
رہے چنانچہ وہ کہدے کہ میری مراد خالد نہیں ہے بلکہ دوسرا شخص ہے۔ اور کبھی اس لئے حذف کرتے
ہیں کہ مفعول حقیقتہً متعین ہے جیسے محمد و لشکر ای اللہ کیونکہ یہ بات متعین ہے کہ حقیقتہً محمود و لشکر
اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔ یا اس لئے حذف کرتے ہیں کہ مفعول حقیقتہً متعین نہیں ہے لیکن ادعاءً متعین ہے یعنی

حکلم اس کے متعین ہونے کا مدعی ہے جیسے خادم و نعلیم ہم خدمت اور تعظیم کرتے ہیں اور مراد امیر ہے گویا حکلم اس بات کا مدعی ہے کہ شہر میں امیر کے علاوہ کوئی دوسرا شخص خدمت اور تعظیم کا مستحق نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو ہم خادم اور نعلیم کا مفعول ذکر کریں یا حذف کریں مراد امیر ہی ہوگا۔ اور کبھی مخاطب کو یہ بتلانے کے لئے مفعول کو حذف کرتے ہیں کہ مفعول ایسی مقدس ذات ہے جس کو میں اپنی گندی زبان سے محفوظ ہی رکھنا چاہتا ہوں جیسے خادم و نعلیم اور مراد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہوں۔ یا مفعول ایسی گندی چیز ہے کہ میں اپنی زبان کو اس سے محفوظ رکھنا چاہتا ہوں۔ جیسے لعن اللہ اور مراد شیطان ہو۔ یہ یاد رہے کہ ان دونوں صورتوں میں مفعول پر قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔

وَتَقْدِيمُ مَفْعُولِهِ أَيْ مَفْعُولِ الْفِعْلِ وَتَحْوِيلُ أَيْ تَحْوِيلُ الْمَفْعُولِ
مِنَ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ وَالنَّظْرِينَ وَالْحَالِ وَمَا اشْتَبَهَ ذَلِكَ عَلَيْهِ أَيْ
عَلَى الْفِعْلِ لِرَدِّ الْخَطَأِ فِي التَّعْيِينِ كَقَوْلِكَ رَبِّدًا عَرَفْتُ لِمَنْ ائْتَمَقَدَّ
أَنَّكَ عَرَفْتَ إِنْسَانًا وَأَصَابَ فِي ذَلِكَ وَاعْتَقَدَ أَنَّكَ غَيْرُ رَبِّدٍ وَخَطَأٌ
فِيهِ وَتَقْوِيلٌ لِتَاكِيدٍ أَيْ تَاكِيدٌ هَذَا الرَّدِّ رَبِّدًا عَرَفْتُ لِأَعْيُزُّكَ
وَتَدْبُورٌ يَكُونُ لِرَدِّ الْخَطَأِ فِي الْأَشْتِرَاكِ كَقَوْلِكَ رَبِّدًا عَرَفْتُ لِمَنْ ائْتَمَقَدَّ
أَنَّكَ عَرَفْتَ رَبِّدًا وَعَدْرًا وَتَقْوِيلٌ لِتَاكِيدٍ رَبِّدًا عَرَفْتُ وَحَدًّا
وَكَذَا فِي تَحْوِيلِ رَبِّدًا أَكْرِمَ وَعَدْرًا لَا تُكْرِمُ أَمْرًا وَهَيْئًا تَكَانُ الْأَكْسُنُ
أَنَّ يَقْوِيلَ لِإِنْدَادَةِ الْأَخْتِصَاصِ -

ترجمہ اور فعل کے مفعول اور اسی سے یعنی مفعول جیسے جار مجرور، ظرف، حال اور اس کے مشابہ کا فعل پر مقدم کرنا تعین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا قول "زید اعرفت" اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تو نے ایک انسان کو پہچانا ہے اور اس نے اس بارے میں درست سمجھا اور اس نے اعتقاد کیا کہ وہ زید کے علاوہ ہے اور اس نے اس میں غلطی کی ہے اور تو اس رد کی تاکید کے لئے کہے "زید اعرفت لا غیرہ" اور کبھی اشتراک میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے تیرا قول "زید اعرفت" اس شخص سے جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ تو نے زید اور عمرو کو پہچانا ہے اور تو اس کی تاکید کے لئے "زید اعرفت وحدہ" کہے اور ایسے ہی "زید اکرم" اور "عمرو لا تکرم" امر یا نہی میں پس "لأفادۃ الاختصاص" کہنا بہتر تھا۔

تشریح یہاں سے مقاصد ثلاثہ میں سے دوسرے مقصد کا بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ

فرمایا ہے کہ اگر مخاطب کو مفعول کی تعیین میں غلطی ہو جائے تو متکلم کے لئے اس غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کرنا ضروری ہوگا مثلاً زیداً عرفت (میں نے زید ہی کو پہچانا) کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے ایک انسان کو پہچانا ہے مگر وہ انسان زید کے علاوہ ہے پس مخاطب کا یہ اعتقاد تو درست ہے کہ متکلم نے ایک انسان کو پہچانا ہے مگر یہ اعتقاد کہ وہ انسان زید کے علاوہ ہے غلط ہے۔ پس مفعول کی تعیین میں واقع ہونے والی اس غلطی کو دور کرنے کے لئے متکلم نے ”زیداً“ مفعول کو فعل پر مقدم کر کے ”زیداً عرفت“ کہا ہے۔ مصنف رح فرماتے ہیں کہ اگر مخاطب اس رد پر اکتفا نہ کرے تو اس رد کو مؤکد کرتے ہوئے ”زیداً عرفت لا غیرہ“ کہا جائے گا یعنی متکلم کی طرف سے مذکورہ رد میں قصر قلب، اور قصر قلب کی تاکید کے لئے ”لا غیرہ“ لایا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی اشراک میں غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے یعنی اگر مخاطب نے فعل کے مفعول میں شرکت کا اعتقاد رکھے غلطی کی تو اس کو دور کرنے کے لئے بھی مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے۔ مثلاً زیداً عرفت، کا مخاطب وہ شخص ہو جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید اور عمرو دونوں کو پہچانا ہے حالانکہ یہ اعتقاد غلط ہے تو متکلم مخاطب کے اس اعتقاد کو دور کرنے کے لئے کہے گا ”زیداً عرفت“ میں نے زید ہی کو پہچانا اور اگر مخاطب اس رد پر اکتفا نہ کرے تو اس رد کو مؤکد کرتے ہوئے ”زیداً عرفت و حدہ“ کہا جائے گا یعنی متکلم کی طرف سے اس رد میں قصر افراد ہے اور قصر افراد کی تاکید کے لئے وحدہ لایا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قصر قلب اور قصر افراد میں خطا کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کرنا جس طرح اخبار میں ہوتا ہے اسی طرح انشاء میں ہوتا ہے جیسے زیداً اکرم (امر) کا مخاطب وہ شخص بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید کے علاوہ کے اکرام کا حکم دیا ہے اور وہ بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم نے زید اور عمرو دونوں کے اکرام کا حکم دیا ہے۔ پہلی صورت میں متکلم کا یہ کلام قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا۔ اسی طرح عمرو لا تکرم (نہی) کا مخاطب وہ شخص بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم عمرو کے علاوہ کے اکرام سے منع کرنا چاہتا ہے اور وہ بھی ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ متکلم عمرو اور زید دونوں کے اکرام سے منع کرنا چاہتا ہے۔ پہلی صورت میں متکلم کا یہ کلام قصر قلب ہوگا اور دوسری صورت میں قصر افراد ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنف اگر ”لردا الخطار فی التعیین“ کے بجائے لافادۃ الاختصاص کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا کیونکہ اس صورت میں مذکورہ تمام صورتیں داخل ہو جاتیں۔ یہ خیال رہے کہ جس طرح مفعول کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے اسی طرح جار مجرور کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے جار مجرور کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے ”فی الدار صلیت“ میں گھر ہی میں نماز پڑھی اور طرف کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے طرف کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے عن زید جلست“ میں زید ہی کے پاس بیٹھا۔ اور حال کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے حال کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے جیسے ”راکبا جنت“ میں سواری ہو کر آیا ہوں۔ اسی طرح فعل کے وہ تمام مفعول

جن کا فعل پر مقدم کرنا جائز ہے جیسے مفعول لہ، مفعول فیہ، مفعول معہ، تیز اگر ان کی تعیین میں مخاطب غلطی کرے تو اس غلطی کو دور کرنے کے لئے بھی ان کو فعل پر مقدم کرنا ضروری ہوگا۔

وَلِهَذَا أُنِيَ وَإِلَاقَةُ التَّقْدِيمِ لِرَدِّ الْخَطَاءِ فِي تَعْيِينِ الْمَفْعُولِ مَعَ الْإِصَابَةِ فِي إِعْتِقَادِ وَقُوعِ الْفِعْلِ عَلَى مَفْعُولٍ مَا لَا يُقَالُ مَا زِيدًا أَضْرَبْتُ وَلَا غَيْرُهُ لِأَنَّ التَّقْدِيمَ يَدُلُّ عَلَى وَقُوعِ الضَّرْبِ عَلَى غَيْرِ زَيْدٍ مُحَقِّقًا بِمَعْنَى الْأَخْتِصَالِ وَقَوْلِكَ وَلَا غَيْرُهُ يَنْبَغِي ذَلِكَ فَيَكُونُ مَفْهُومُ التَّقْدِيمِ مُنَاقِضًا لِمَنْطُوقِ لَا غَيْرُهُ نَعَمْ لَوْ كَانَ التَّقْدِيمُ يُعْرَضُ لِأَخْرَجَ غَيْرَ التَّخْصِصِ لِحَازِمًا زَيْدًا أَضْرَبْتُ وَلَا غَيْرُهُ وَكَذَا زَيْدًا أَضْرَبْتُ وَغَيْرُهُ وَلَا مَا زِيدًا أَضْرَبْتُ وَلَكِنْ أَكْرَمْتُهُ لِأَنَّ مَبْنَى الْكَلَامِ لَيْسَ عَلَى أَنَّ الْخَطَاءَ وَاقِعٌ فِي الْفِعْلِ بِأَنَّهُ الضَّرْبُ حَتَّى تَرُدَّ إِلَى الصَّوَابِ بِأَنَّهُ الْأَكْرَامُ وَإِنَّمَا الْخَطَاءُ فِي تَعْيِينِ الْمَضْرُوبِ فَالصَّوَابُ أَنَّ يُقَالُ مَا زِيدًا أَضْرَبْتُ وَلَكِنْ عَمَرُوا

ترجمہ اور اسلئے کہ یعنی اس لئے کہ تقدیم، مفعول کی تعیین میں غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے باوجودیکہ مخاطب کسی مفعول پر وقوع فعل کے اعتقاد میں مصیب ہوتا ہے۔ مازیداً ضربت ولا غیرہ "نہیں کہا جائے گا کیونکہ تقدیم زید کے علاوہ پر ضرب واقع ہونے پر دلالت کرتی ہے معنی اختصاص کو ثابت کرنے کے لئے اور تیرا قول لا غیرہ اس کی نفی کرتا ہے پس تقدیم کا مفہوم لا غیرہ کے منطوق کے مناقض ہوگا ہاں اگر تقدیم تخصیص کے علاوہ کسی دوسری غرض کی وجہ سے ہو تو مازیداً ضربت ولا غیرہ "جائز ہوگا اور ایسے ہی زیداً ضربت وغیرہ "اور مازیداً ضربت ولكن اكرمتہ" نہیں کہا جائے گا اسلئے کہ کلام کا مبنی اس پر نہیں ہے کہ غلطی فعل میں واقع ہے کہ وہ ضرب ہے (یا کوئی اور) یہاں تک کہ اس کو صواب کی طرف لوٹائے کہ وہ اکرام ہے اور خطا تو مضروب کی تعیین میں ہے پس درست یہ ہے کہ مازیداً ضربت ولكن عمروا کہا جائے گا۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ تقدیم مفعول چونکہ اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ مخاطب مطلقاً مفعول پر وقوع فعل کے اعتقاد میں تو مصیب ہے یعنی اس کا یہ اعتقاد تو درست ہے مگر مفعول کی تعیین میں خطا پر ہے اسلئے مازیداً ضربت ولا غیرہ کہنا صحیح نہ ہوگا اور صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مفعول (زیداً) کی تقدیم مفید اختصاص ہونے کی وجہ سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ

فعل ضرب زید کے علاوہ پر واقع ہوا ہے کیونکہ مازیداً ضربت کا ترجمہ ہے میں نے زید ہی کو نہیں مارا بلکہ اس کے علاوہ کو مارا ہے اور لا غیرہ کا لفظ اس کی نفی کرتا ہے کیونکہ لا غیرہ کا ترجمہ ہے کہ میں نے اس کے علاوہ کو نہیں مارا ہے۔ الحاصل مازیداً ضربت سے غیر زید کا مضروب ہونا اور لا غیرہ سے غیر مضروب ہونا ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں کے درمیان تناقض ہے یعنی تقدیم مفعول کا مفہوم لا غیرہ کے منطوق کے مناقض ہے اور جمع میں مناقضین باطل ہے لہذا یہ کلام (مازیداً ضربت ولا غیرہ) جو اس باطل پر مشتمل ہے خود باطل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ ہاں اگر مفعول کی تقدیم اختصاص کے علاوہ کسی اور وجہ سے ہو مثلاً اہتمام یا استلذاذ کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں مازیداً ضربت ولا غیرہ کہنا جائز ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اختصاص کے مفقود ہونے کی وجہ سے غیر زید کا حتمی طور پر مضروب ہونا ثابت نہ ہوگا بلکہ مضروب اور غیر مضروب دونوں ہونے کا احتمال ہوگا اور جب ایسا ہے تو تقدیم مفعول کا مفہوم لا غیرہ کے منطوق کے مناقض نہ رہا اور جب ان دونوں میں تناقض نہیں ہے تو اس کلام کے جواز میں بھی شبہ نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ ہی حال زیداً ضربت وغیرہ کا ہے یعنی اگر تقدیم مفعول مفید تخصیص ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ میں نے زید ہی کو مارا اور اس کے علاوہ کو تو یہ کلام باطل ہوگا کیونکہ تخصیص تو اس بات کا فائدہ دیتی کہ متکلم نے زید کے علاوہ کو نہیں مارا اور وغیرہ کا لفظ اس بات کا فائدہ دینگا کہ متکلم نے زید کے علاوہ کو بھی مارا ہے اور اس میں کھلا ہوا تناقض ہے لہذا اس صورت میں یہ کلام بھی باطل ہوگا۔ اور اگر تقدیم مفید تخصیص نہ ہو بلکہ اہتمام یا استلذاذ کا فائدہ دیتی ہو اور ترجمہ یہ ہو کہ میں نے زید اور اس کے علاوہ کو مارا ہے تو یہ کلام جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں تخصیص کے مفقود ہونے کی وجہ سے تقدیم کا مفہوم غیرہ کے منطوق کے مناقض نہ ہوگا۔ مصنف تلمیص فرماتے ہیں کہ "مازیداً ضربت ولكن اكرمتہ بھی صحیح نہیں ہے یعنی میں نے زید ہی کو نہیں مارا لیکن میں نے اس کا اکرام کیا ہے اور یہ کلام اس لئے صحیح نہیں ہے کہ کلمہ لیکن استدراک کے لئے آتا ہے یعنی سابق میں واقع ہونے والی غلطی کو دور کرنے کے لئے آتا ہے پس لیکن اكرمتہ سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مخاطب سے یہ غلطی ہوئی کہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ زید پر فعل ضرب واقع ہوا ہے لہذا متکلم نے اس غلطی کو دور کرنے کے لئے فرمایا کہ میں نے زید کو مارا نہیں ہے البتہ میں نے اس کا اکرام کیا ہے حالانکہ اس کلام (مازیداً ضربت) کا مبنی اس پر نہیں ہے کہ مخاطب سے غلطی، فعل یعنی ضرب میں ہوئی ہے اور متکلم اس کو دور کر کے کہنا چاہتا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ زید پر واقع ہونے والا فعل ضرب نہیں ہے بلکہ اکرام ہے بلکہ اس کلام کا مبنی اس پر ہے کہ مخاطب سے مضروب کی تعیین میں غلطی واقع ہوئی ہے یعنی مخاطب کا یہ سمجھنا کہ مضروب زید سے غلط ہے صحیح بات یہ ہے کہ مضروب عمرو ہے اور اس مضمون کو ادا کرنے کے لئے مازیداً ضربت ولكن عمرو کہا جاتا ہے نہ کہ مازیداً ضربت ولكن اكرمتہ الحاصل مازیداً ضربت ولكن اكرمتہ غلط ہے اور مازیداً ضربت ولكن عمرو صحیح ہے۔

وَمَا نَحْوُ زَيْدًا عَرَفْتَهُ فَتَأْكِيدُهُ إِنْ قُدِّرَ الْفِعْلُ الْمَحْذُورُ وَالْفِعْلُ
بِالْفِعْلِ الْمَدَّ كُؤُسٍ قَبْلَ الْمَنْصُوبِ أَيْ عَرَفْتُ زَيْدًا عَرَفْتَهُ وَإِلَّا فَتَحْصِيصُ
أَيْ زَيْدًا عَرَفْتُ عَرَفْتَهُ لِأَنَّ الْمَحْذُورَ الْمُقَدَّمَا كَالْمَدَّ كُؤُسٍ فَالتَّقْدِيمُ
عَلَيْهِ كَالْتَقْدِيمِ عَلَى الْمَدَّ كُؤُسٍ فِي إِفَادَةِ الْأَخْتِصَاصِ كَمَا فِي بَيْتِ اللَّهِ
فَتَعْمُرُ زَيْدًا عَرَفْتَهُ مُحْتَمِلٌ لِلتَّخْيِيلِ وَالسُّجُودِ فِي التَّعْيِينِ إِلَى الْقَرَأَتَيْنِ
وَعِنْدَ قِيَامِ الْعَرَبِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّهَا لِلتَّخْصِيصِ يَكُونُ أَوْ كَدَّ مِنْ قَوْلِنَا
زَيْدًا عَرَفْتُ لِمَا بَيْنَهُ مِنَ الشُّكْرِ

ترجمہ اور ربی زید اعرفتہ جیسی ترکیب سو (اس میں) تاکید ہے اگر منصوب سے پہلے مقدر مانا جائے
ایسے فعل محذوف کو جس کی فعل مذکور کے ساتھ تفسیر کی گئی ہو یعنی عرفت زید اعرفتہ اور تخصیص
ہوگی یعنی زید اعرفتہ عرفتہ اس لئے کہ محذوف مقدر مذکور کے مثل ہوتا ہے پس افادہ تخصیص میں فعل محذوف
مقدر پر مفعول کی تقدیم ایسی ہے جیسے فعل مذکور پر جیسا کہ سبب اللہ میں ہے پس زید اعرفتہ جیسی ترکیبوں میں
احتمال رکھتی ہے اور تعین کے سلسلہ میں قرائن کی طرف رجوع ہوگا اور اس بات پر کہ زید اعرفتہ تخصیص
کے لئے ہے دلالت کرنے والے قرینہ کے وقت ہمارے قول زید اعرفتہ سے زیادہ مؤکد ہوگا کیونکہ اس
میں تکرار ہے۔

تشریح مصنف رح کہتے ہیں کہ سابق میں جو یہ کہا گیا ہے کہ مفعول کی تقدیم صرف مفید تخصیص ہے تو یہ
اس وقت ہے جب فعل عامل کے ساتھ کوئی ایسی ضمیر متصل نہ ہو جو مفعول مقدم کی طرف لوٹی
ہو اور وہ فعل عامل اس ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے مفعول مقدم میں عمل نہ کرتا ہو لیکن اگر وہ فعل عامل ایسا
نہ ہو بلکہ مفعول کی ضمیر اس کے ساتھ متصل ہو اور اس ضمیر کی وجہ سے وہ مفعول مقدم میں عمل نہ کر رہا ہو تو
اس صورت میں مفعول کی تقدیم صرف مفید اختصا ص نہ ہوگی بلکہ اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اس صورت میں
فعل مذکور ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے چونکہ مفعول مقدم میں عمل کرنے سے قاصر ہے اس لئے اس مفعول میں عمل
کرنے کے لئے ایک فعل مقدر ماننا ضروری ہوگا جس کی یہ فعل مذکور تفسیر واقع ہو رہا ہے اب اگر وہ فعل
منصوب یعنی مفعول سے پہلے مقدر مانا گیا اور ”عرفت زید اعرفتہ“ کہا گیا تو یہ تقدیم تخصیص کا فائدہ نہیں دے گی
بلکہ صرف تاکید کا فائدہ دے گی کیونکہ اس صورت میں تکرار اسناد ہے اور تکرار اسناد تاکید فعل کا فائدہ
دیتی ہے لہذا اس صورت میں یہ تقدیم صرف مفید تاکید ہوگی مفید تخصیص نہ ہوگی اور اگر وہ فعل مفعول
کے بعد مقدر مانا گیا اور زید اعرفتہ عرفتہ کہا گیا تو یہ تقدیم مفید اختصا ص ہوگی کیونکہ محذوف مقدر مذکور
کے مانند ہوتا ہے لہذا مفید تخصیص ہونے میں محذوف مقدر مفعول کی تقدیم ایسی ہوگی جیسا کہ فعل مذکور

بر مفعول کی تقدیم یعنی جس طرح فعل مذکور پر مفعول کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اسی طرح فعل محذوف مقدر پر بھی مفعول کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے جیسے بسم اللہ میں فعل محذوف مقدر پر جار مجرور یعنی معمول کی تقدیم مفید اختصاص ہے پس اسی طرح زید اعرفہ میں عزت فعل محذوف مقدر پر مفعول کی تقدیم مفید اختصاص ہوگی۔ اس صورت میں مصنف نے تخصیص پر اکتفاء فرمایا ہے اگرچہ تکرار اسناد پائے جانے کی وجہ سے تاکید اس صورت میں بھی موجود ہے اسلئے کہ تقدیم مفعول کے لئے تخصیص غالب طریقہ پر لازم ہے لہذا یہاں تقدیم کے ساتھ جو تاکید پائی گئی اس کو عدم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا اور جب تاکید کو عدم کے مرتبہ میں اتار لیا گیا تو اس جگہ تقدیم کو صرف اختصاص کے لئے قرار دینا درست ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ خلاصہ یہ ہے کہ "زید اعرفہ" میں تاکید اور تخصیص دونوں کا احتمال ہے اور رہی اس بات کی تعیین کہ تقدیم تاکید کے لئے ہے یا تخصیص کے لئے تو یہ قرینہ سے متعین ہوگا یعنی قرینہ اگر تاکید پر ہوگا کہ تقدیم تاکید کے لئے ہوگی اور اگر تخصیص پر ہوگا تو تقدیم تخصیص کے لئے ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ زید اعرفہ تخصیص کے لئے ہے تو یہ یعنی زید اعرفہ، زید اعرفہ سے زیادہ موکد ہوگا۔ کیونکہ زید اعرفہ میں تکرار اسناد ہے جو مفید تاکید ہے اگرچہ اس سے تاکید مقصود نہیں بلکہ فعل محذوف کی تفسیر مقصود ہے اس کے برخلاف زید اعرفہ کہ تکرار اسناد نہ ہونے کی وجہ سے اس میں تاکید نہیں ہے۔

وَفِي بَعْضِ الشَّيْخِ وَ أَمْثَلُهُمْ وَ أَمْثَلُهُمْ فَهَذَا يَنْهَاهُمْ فَلَا يُفِيدُ
إِلَّا التَّخْصِصَ لِإِمْتِنَاعِ أَنْ يُقَدَّمَ مِنَ الْفِعْلِ مُقَدَّمًا مِثْلَ مَا نَحْوُ أَمْثَلُهُمْ
ثُمَّ لَا لِيَتَرَامِهِمْ وَجُودَ فَاصِلٍ بَيْنَ أَمْثَلِ وَالْفَاءِ بَلِ التَّقْدِيمُ أَمْثَلُ
ثُمَّ هَذَا يَنْهَاهُمْ بِتَقْدِيمِ الْمَفْعُولِ وَ فِي كَوْنِ هَذَا التَّقْدِيمِ
لِلتَّخْصِصِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ تَدْرِكُ مَعِ الْجَهْلِ بِثَبُوتِ أَصْلِ الْفِعْلِ كَمَا
إِذَا جَاءَكَ زَيْدٌ وَعَمْرُو ثُمَّ سَأَلَكَ سَائِلٌ مَا نَعَلْتَ بِهِمَا فَتَقُولُ أَمْثَلُ
زَيْدٌ أَفْضَلُ زَيْدٌ وَأَمْثَلُهُمْ فَكَمَا كَرَّمْتَهُ فَلَيْتًا مِثْلَ.

ترجمہ اور بعض شیخوں میں (یہ عبارت) ہے اور بہر حال اما ثمود فہدینا ہم جیسی ترکیب صرف تخصیص کا فائدہ دے گی کیونکہ یہ بات ممتنع ہے کہ فعل کو مقدم کر کے مقدر مانا جائے جیسے "أَمْثَلُ فہدینا ثمود" کیونکہ نحویوں نے کلمہ اما اور فاء کے درمیان فاصل کا پایا جانا لازم قرار دیا ہے بلکہ تقدیری عبارت یہ ہوگی اما ثمود فہدینا فہدینا ہم مفعول کی تقدیم کے ساتھ اور اس تقدیم کے تخصیص کے

لئے ہونے میں نظر ہے کیونکہ اس جیسی ترکیب کبھی اصل فعل کے ثبوت سے ناواقف ہونے کے ساتھ بھی (استعمال) ہوتی ہے جیسے جب میرے پاس زید و عمرو دونوں آئے پھر کوئی سوال کرنے والا تجھ سے سوال کرے مافلت بہا پس تو کہے اما زید افضلہ و اما عمرو فا کرمتہ۔ پس غور کرنا چاہئے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں یہ عبارت ہے ”اما ثمود فہدین اثم فلا یفید الا تخصیص“ اور اس سے ہر وہ ترکیب مراد ہے جس میں مفعول مقدم اور اس کلمہ امانے متصل ہو جو بہا میں کے معنی میں ہے اور فعل مؤخر اس کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس میں عمل کرنے سے اعراض کرنا ہو۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں دو قرأتیں ہیں (۱) ثمود کا رفع (۲) ثمود کا نصب، اول قرأت مشہورہ ہے اور دوم قرأت مشاذہ ہے پہلی قرأت کی بناء پر تقدیم بخبر اسناد کی وجہ سے مفید تقویٰ ہوگی مگر اس تقدیم کا مفید تقویٰ ہونا سکا کی کے علاوہ دوسرے حضرات کے مذہب پر ہے سکا کی کے مذہب پر نہیں ہے جیسا کہ سابق میں ذکر کیا گیا ہے اور دوسری قرأت کی بناء پر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ثمود کی تقدیم مفید تاکید بھی ہے اور مفید تخصیص بھی کیونکہ زید اعرفہ میں بتایا گیا ہے کہ اگر مفعول مقدم ہو اور فعل اس کی ضمیر میں عمل کرنے کی وجہ سے اس میں عمل کرنے سے اعراض کرنا ہو تو مفعول کی تقدیم مفید تاکید اور مفید تخصیص دونوں ہوگی اور چونکہ اس آیت میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے اس لئے یہاں بھی ثمود کی تقدیم تاکید اور تخصیص دونوں کا فائدہ دیگی۔ حالانکہ بقول مصنف ایسا نہیں ہے بلکہ ثمود کی تقدیم صرف مفید تخصیص ہے اور تاکید بلا تخصیص کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اس آیت میں ثمود کی تقدیم صرف تخصیص کا فائدہ دیتی ہے مگر چونکہ ہر تخصیص کے ساتھ تاکید بھی پائی جاتی ہے اس لئے یہاں تخصیص سے مراد تخصیص مع تاکید ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ثمود کی تقدیم صرف تخصیص یعنی تخصیص مع تاکید کا فائدہ دیگی اور صرف تاکید یعنی بلا تخصیص تاکید کا فائدہ نہیں دے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ کلمہ آنا اور فاء جو جواب ایا پر آتی ہے کے درمیان کسی امر فاصل کا ہونا ضروری ہے اب اگر بلا تخصیص، محض تاکید کے معنی پیدا کرنے کے لئے فعل کو مفعول سے مقدم کر کے مقدر مانا جائے اور یوں کہا جائے اما فہدینا ثمود تو انا اور فاء کے درمیان فصل باقی نہیں رہے گا حالانکہ ان دونوں کے درمیان فاصل کا پایا جانا ضروری ہے اور جب ایسا ہے تو اس خرابی سے بچنے کے لئے لامحالہ فعل کو مفعول سے مؤخر کر کے مقدر مانا جائے گا اور تقدیری عبارت اما ثمود فہدینا فہدینا ہم ہوگی اور اس صورت میں چونکہ مفعول (ثمود) فعل سے مقدم ہے اور تقدیم مفعول مفید تخصیص ہوتی ہے اس لئے یہاں ثمود کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دے گی اور بلا تخصیص تاکید کا فائدہ نہیں دے گی۔

وفی کون ہذا التقدیم سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وہ تقدیم جو کلمہ اما کے ساتھ حاصل ہو اس کا تخصیص کے لئے ہونا محل نظر ہے جیسا کہ یہاں نمود کلمہ اما کے ساتھ فعل پر مقدم ہے پس اس کا تخصیص کے لئے ہونا محل نظر ہے اس لئے کہ مفعول کی وہ تقدیم جو اما کے ساتھ حاصل ہوتی ہو کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ اس کلام کا مخاطب اصل فعل کے ثبوت ہی سے ناواقف ہوتا ہے مثلاً ایک شخص کے پاس زید و عمرو دونوں آئے پھر کسی نے اس شخص سے سوال کیا ما فلنت بہما۔ آپنے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا تو اس شخص نے جواب میں کہا: اما زید افضرتہ واما عمرو فا کرمتہ بہر حال زید تو میں نے اس کو مارا اور بہر حال عمرو تو میں نے اس کا اکرام کیا پس اس کلام کا مخاطب چونکہ اصل فعل کے ثبوت ہی سے ناواقف تھا اس لئے یہ کلام اصل فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا یعنی اس فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہوگا جو فعل زید و عمرو کے ساتھ متعلق ہے اور جب یہ کلام اصل فعل کے ثبوت کا فائدہ دینے کے لئے ہے تو یہ کلام مفید تخصیص نہ ہوگا اور ہی مفعول کی تقدیم تو وہ اما اور فاء کے درمیان فصل کر کے لفظ کی اصلاح کے لئے ہے تخصیص کے لئے نہیں ہے الحاصل کلمہ اما کے ساتھ فعل پر مفعول کی تقدیم کا مفید تخصیص ہونا اسلئے بھی باطل ہے کہ تخصیص کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے قوم نمود ہی کو ہدایت دی لیکن انھوں نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی پس اس کا مطلب یہ ہوا کہ قوم نمود کے علاوہ دوسرے کفار کو ہدایت نہیں دی اور نہ ہی قوم نمود کے علاوہ دوسرے کفار نے گمراہی کو ہدایت پر ترجیح دی حالانکہ یہ بات بالکل باطل ہے کیونکہ نمود اور غیر نمود سب کفار کو ہدایت دی گئی اور سب ہی نے گمراہی کو اختیار کیا۔ الحاصل اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں تقدیم مفعول مفید تخصیص نہیں ہے۔ اور جب آیت میں تقدیم مفید تخصیص نہیں ہے تو آیت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ہم نے قوم نمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے اس کو قبول نہیں کیا بلکہ گمراہی کو اختیار کیا باری عز اسمہ اس آیت میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے قوم نمود کو ہلاک تو ضرور کیا ہے مگر حجت تام کرنے کے بعد۔

وَكَذَلِكَ أَيْ وَ مِثْلُ زَيْدٍ أَعْرَفْتُ فِي إِفَادَةِ التَّخْصِصِ قَوْلُكَ
بِزَيْدٍ مَكْرُوثٌ فِي الْمَفْعُولِ بِوَاسِطَةِ لِمَنْ اِعْتَمَدَ أَنَّكَ مَرَرْتُ
بِالنَّسَائِنِ وَائْتُهُ غَيْرُ زَيْدٍ وَكَذَلِكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ سِرْتُ وَفِي الْمَسْجِدِ
صَلَّيْتُ وَكَأَيْدٍ بِنَا ضَرَبْتُهُ وَمَا شَيْئًا بَحِثْتُ

ترجمہ اور اسی طرح ہے یعنی زید اعرفت کی طرح ہے افادہ تخصیص میں تیرا قول بزید مرت

مفعول بالواسطہ میں اس شخص سے جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ تو ایک آدمی کے ساتھ گزرا ہے جو زید کے علاوہ ہے اور اسی طرح یوم الحجۃ سرت، فی المسجد صلیت، تادیبا حضرت اور ماشیا حجمت ہے۔

تشریح مصنف تلخیص فرماتے ہیں کہ جس طرح مفعول بہ صریح کی تقدیم تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے زید اعرف میں زید مفعول بہ کی تقدیم مفید تخصیص ہے اسی طرح مفعول بہ غیر صریح کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے بزید مرت میں زید حرف جرباء کے واسطہ سے مفعول بہ ہے اور مقدم ہے تو یہ بھی مفید تخصیص ہے چنانچہ معنی ہیں میں زید ہی کے ساتھ گزرا۔ قصر قلب کی صورت میں اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ مستکلم زید کے علاوہ کسی دوسرے انسان کے ساتھ گزرا ہے اور قصر افراد کی صورت میں وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ مستکلم زید و عمرو دونوں کے ساتھ گزرا ہے اور قصر افراد کی صورت میں وہ شخص مخاطب ہوگا جو اس بات کا اعتقاد رکھتا ہو کہ مستکلم زید و عمرو دونوں کے ساتھ گزرا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح مفعول بہ کے علاوہ دوسرے معمولات کی تقدیم بھی تخصیص کا فائدہ دیتی ہے جیسے ظرف زمان کی تقدیم کے ساتھ یوم الحجۃ سرت (میں نے جمعہ ہی کے دن سفر کیا ہے) اور ظرف مکان کی تقدیم کے ساتھ فی المسجد صلیت (میں نے مسجد ہی میں نماز پڑھی ہے) اور مفعول کہ کی تقدیم کے ساتھ تادیبا حضرت (میں نے اس کو تادیب ہی کے خاطر مارا ہے) اور حال کی تقدیم کے ساتھ ماشیا حجمت (میں نے پیدل ہی حج کیا ہے)۔

وَالتَّخْصِیْصُ لَا یَزِمُ لِلتَّقْدِیْمِ یَوْمَ غَالِبًا أَمْ لَا یَنْفَكُ عَنْ تَقْدِیْمِ الْمَفْعُولِ
وَتَحْوِیْهِ فِی أَكْثَرِ الصُّوَرِ بِشَهَادَةِ الْأَسْتِقْرَاءِ وَحُكْمِ الدُّوْقِ
وَإِنَّمَا قَالَ غَالِبًا لِأَنَّ الْكَلِمَةَ الْكَلْبِيَّةَ غَيْرُ مُتَّحَقِّقٍ فِيهِ إِذِ التَّقْدِیْمُ
مَنْ یَكُونُ لَا غَرَضَ أُخْرَكَ كَمَا جَرَّدِ الْأَهْتِمَامِ وَالتَّبَرُّكِ وَالْإِسْتِئْذَانِ
وَمَوْاقِفَ كَلَامِ السَّامِعِ وَضُرُورَةَ الشَّعْرِ وَالتَّجْعِجِ وَالْفَاصِلَةَ وَتَحْوِیْ
ذَلِكَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى خُدُّوْهُ فَغَلُّوْهُ ثُمَّ الْجَحِیْمَ صَلُّوْهُ ثُمَّ فِی
سِلْسِلَةِ ذُرْعِهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسَلُّوْهُ وَقَالَ تَعَالَى وَإِنَّ عَلَیْكُمْ
لِعَاقِبَتَيْنِ وَقَالَ تَعَالَى فَمَا أَلْبَسْتَهُمْ فَمَا تَقَهَّرُوا وَمَا السَّائِلُ فَلَا
تَنْهَرُ وَقَالَ تَعَالَى وَمَا كَلَّمْنَا هُمْ وَبَكْرًا كَانُوا أَنْفُسَهُمْ یُظَلِّمُونَ
إِلَى غَیْرِ ذَلِكَ مِمَّا لَا یَحْسُنُ فِيهِ إِعْتِبَارُ التَّخْصِیْصِ عِنْدَ مَنْ لَهُ
مَعْرِفَةٌ بِأَسَالِیْبِ الْكَلَامِ

ترجمہ اور تخصیص بالعموم تقدیم کے لئے لازم ہے یعنی تخصیص اکثر صورتوں میں مفعول وغیرہ کی تقدیم سے جدا نہیں ہوتی ہے دلیل استقرار اور ذوق ہے اور ماتن نے غالباً اس لئے کہا ہے کہ اس میں لزوم کلی متحقق نہیں ہے کیونکہ تقدیم کبھی دوسری اغراض کے لئے بھی ہوتی ہے جیسے محض اہتمام، تبرک، استلذاذ سماع کے کلام کی موافقت، ضرورت شعری، رعایت سجع، رعایت فاصلہ وغیرہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اس کو پکڑو پس اس کو طوق پہنا دو پھر اس کو دوزخ میں داخل کر دو پھر ایک ایسی زنجیر میں جس کی پیمائش ستر گز ہے اس کو جلد دو اور فرمایا تم پر پنجبیاں ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا آپ یتیم پر سختی نہ کیجئے اور رسائل کو مت جھڑکئے اور باری تعالیٰ نے فرمایا اور ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا لیکن وہ خود ہی اپنی جانوں پر ظلم کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ہر ایسی جگہ جس میں تخصیص کا اعتبار جائز نہیں ہے اس شخص کے نزدیک جو اسالیب کلام سے آشنا ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ماحقہ التاخیر کی تقدیم کیلئے اکثر صورتوں میں تخصیص لازم ہوتی ہے یعنی جس چیز کا حق مؤخر ہونا ہو اگر اس کو مقدم کر دیا گیا خواہ وہ مفعول ہو یا مفعول کے علاوہ ہوتو اس صورت میں بالعموم تخصیص متحقق ہوگی یعنی مفعول اور غیر مفعول جن کا حق مؤخر ہونا ہے ان کی تقدیم سے اکثر صورتوں میں تخصیص جدا نہیں ہوتی ہے اس کی دلیل استقرار اور ذوق ہے یعنی کتب عربیہ کا تتبع اور ذوق سلیم اس کی شہادت دیتا ہے کہ تخصیص تقدیم کے لئے اکثر صورتوں میں لازم ہے تمام صورتوں میں لازم نہیں ہے۔ فاضل مصنف نے غالباً کی قید لگا کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس سلسلہ میں لزوم کلی ثابت نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ جہاں بھی تقدیم ماحقہ التاخیر ہوگی وہیں تخصیص ہوگی بلکہ کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے کیونکہ بسا اوقات تقدیم تخصیص کے علاوہ دوسری اغراض کے لئے بھی ہوتی ہے مثلاً مقدم کا اگر اہتمام مقصود ہو یا اس سے برکت حاصل کرنا مقصود ہو یا لذت حاصل کرنا یا سماع کے کلام کی موافقت مقصود ہو یا ضرورت شعری یا رعایت سجع یا رعایت فاصلہ وغیرہ تقدیم کی مقاضی ہو تو ان وجوہ کی بنا پر بھی کبھی کبھی ماحقہ التاخیر کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے خذوه فقلوہ ثم اجیم صلوه ثم فی سلسلہ ذرعا سبعون ذراعاً فاسکوه۔ اس آیت میں الجیم اور فی سلسلہ معمولات کو رعایت فاصلہ کے پیش نظر مقدم کیا گیا ہے۔ اسی طرح ان علیکم نما نظلین میں ایک معمول (خبر) کو دوسرے معمول (اسم ان) پر رعایت فاصلہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے اور فاما الیتیم فلا تقہر واما السائل فلا تنہر میں مفعول کو مقدم کرنے کی وجہ رعایت فاصلہ بھی ہے اور اصلاح لفظ بھی۔ اصلاح لفظ کا مطلب یہ ہے کہ اگر مفعول کو مؤخر کر دیا جاتا تو کلمہ اما اور فاء کے درمیان اتصال ہو جاتا حالانکہ نحو یوں کے نزدیک یہ بات لفظاً غلط ہے۔ اسی طرح واطمننا ہم ولكن کا نوا الفہم یظلمون میں الفہم مفعول کی تقدیم رعایت فاصلہ کی وجہ سے ہے الحاصل وہ تمام صورتیں جن میں اسالیب کلام سے واقف شخص کے نزدیک تخصیص کا اعتبار کرنا مناسب نہ ہو ان تمام

صورتوں میں تقدیم کے لئے تخصیص لازم نہ ہوگی۔

وَلِهَذَا أَمَى وَكَانَ التَّخْصِصُ لِإِزْمٍ لِلتَّقْدِيمِ غَالِبًا يُقَالُ فِي إِتْيَاكَ
تَعْبُدُ وَإِتْيَاكَ تَسْتَعِينُ مَعْنَاهُ تَخْصُصُكَ بِالْعِبَادَةِ وَالِاسْتِعَانَةَ
بِمَعْنَى نَجْعَلُكَ مِنْ بَيْنِ الْمَوْجُودَاتِ مَخْصُوصًا بِدَايِكَ لِأَنَّكَ لَا تَعْبُدُ
وَلَا تَسْتَعِينُ غَيْرَكَ وَفِي كَلَامِ اللَّهِ تُحْشَرُونَ مَعْنَاهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ
لَا إِلَى غَيْرِهِ

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ اکثر صورتوں میں تقدیم کے لئے تخصیص لازم ہے۔ ایک نعبد وایاک نستعین میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں ہم عبادت و استعانت کے ساتھ تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں یعنی ہم موجودات میں سے آپ ہی کو اس کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں۔ آپ کے علاوہ کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ آپ کے علاوہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور لآلی اللہ تحشرون میں کہا جاتا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ تمہارا حشر اسی کی طرف ہو گا نہ کہ اس کے علاوہ کی طرف۔

تشریح مصنف یہ کہتے ہیں کہ تقدیم چونکہ اکثر صورتوں میں مفید تخصیص ہے اس لئے ایاک نعبد وایاک نستعین کے معنی ہوں گے عبادت و استعانت کے ساتھ ہم تجھ ہی کو خاص کرتے ہیں یعنی موجودات میں سے عبادت و استعانت کے ساتھ تجھ کو مخصوص قرار دیتے ہیں تیرے سوا کی نہ عبادت کرتے ہیں اور نہ تیرے علاوہ سے مدد طلب کرتے ہیں اور یہ معنی اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ تقدیم اختصاص کے لئے ہے کیونکہ اگر ایاک (مفعول) کی تقدیم مفید اختصاص نہ ہوتی تو غیر مذکور یعنی ایاک کے علاوہ کی یعنی کا کوئی مطلب ہی نہ ہوتا۔ یہ خیال رہے کہ ایاک کی تقدیم کا مفید اختصاص ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ یہ تقدیم، رعایت فاصلہ کے لئے ہے یعنی تقدیم کا مفید اختصاص ہونا اور رعایت فاصلہ کے لئے ہونا دونوں جمع ہو سکتے ہیں اسی طرح آیت لآلی اللہ تحشرون میں الی اللہ جار مجرور کی تقدیم مفید اختصاص ہے کیونکہ اس آیت کے معنی یہ ہیں، تمہارا حشر اللہ ہی کی طرف ہو گا اس کے علاوہ کی طرف نہیں ہو گا۔

وَيُقِيدُ التَّقْدِيمُ فِي الْجَمِيعِ أَمَى فِي جَمِيعِ صَوَرِ التَّخْصِصِ وَرَأَى التَّخْصِصِ
أَمَى بَعْدَهُ إِهْتِمَامًا بِالْمُقَدِّمِ لِأَنَّكُمْ يُقَدِّمُونَ التَّذِي سَانَهُ أَهْمًا
وَهُمْ بَيِّنَاتِهِ أَعْنَى وَ لِهَذَا يُقَدِّمُ الْمُخَدُّونَ فِي بِسْمِ اللَّهِ مُؤَخَّرًا

أَيُّ بِسْمِ اللَّهِ أَفْعَلُ كَذَا لِيُفِيدَ مَعَ الْأَخْتِصَاصِ الْإِلَهِيَّةِ تَمَامَ لِأَنَّ
 الْمُشْرِكِينَ كَانُوا يَبْدَأُونَ بِأَسْمَاءِ إِلَهَتِهِمْ فَيَقُولُونَ بِأَسْمِ اللَّاتِ
 وَبِأَسْمِ الْعُزَّى فَقَصَدَ الْمُؤَحِّدُ تَخْصِصَ إِسْمِ اللَّهِ بِالْإِبْتِدَاءِ لِلإِلَهِيَّةِ
 وَالرَّدِّ عَلَيْهِمْ

ترجمہ اور تقدیم تخصیص کی تمام صورتوں میں تخصیص کے علاوہ مقدم کے اہتمام کا بھی فائدہ دہنگی کیونکہ اہل عرب اس چیز کو مقدم کرتے ہیں جو ہتم بالشان ہو اور وہ بیان اہم کی طرف زیادہ متوجہ رہتے ہیں اسی وجہ سے بسم اللہ میں محذوف کو مؤخر مقدر مانا جاتا ہے یعنی بسم اللہ فعل کذا تاکہ اختصاص کے ساتھ اہتمام کا بھی فائدہ دے کیونکہ مشرکین اپنے معبودوں کے نام سے ابتداء کرتے تھے چنانچہ کہتے تھے بِأَسْمِ اللَّاتِ اور بِأَسْمِ الْعُزَّى۔ پس مومن کا مقصد ابتداء کے ساتھ اللہ کے نام کی تخصیص ہوتی ہے اہتمام کے لئے اور مشرکین پر رد کے لئے۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ وہ تمام صورتیں جہاں تقدیم معمول مفید اختصاص ہوتی ہے وہاں تقدیم اختصاص کے علاوہ معمول مقدم کے اہتمام کا بھی فائدہ دیتی ہے کیونکہ محاورات میں اہل عرب اسی چیز کو مقدم کرتے ہیں جو چیز ان کے نزدیک ہتم بالشان ہوتی ہے اور جس کا بیان اور ذکر ان کے نزدیک زیادہ قابل اعتناء ہوتا ہے اسی اعتناء اور اہتمام کے خاطر بسم اللہ میں جار مجبور کا عامل مؤخر محذوف مانا جاتا ہے چنانچہ بسم اللہ فعل کذا یا اقراء کذا کہا جاتا ہے تاکہ جار مجبور کی تقدیم اختصاص کے ساتھ اللہ کے نام کے اہتمام اور اعتناء کا بھی فائدہ دے اور اس اہتمام کی وجہ سے کہ مشرکین اپنے معبودوں کے نام سے اپنے کاموں کی ابتداء کرتے تھے چنانچہ بِأَسْمِ اللَّاتِ و بِأَسْمِ الْعُزَّى کہتے تھے پس ان پر رد کرنے کے لئے ایک مومن کا مقصد یہ ہوگا کہ ابتداء کے ساتھ اللہ کے نام کی تخصیص بھی ہو اور اس کا اہتمام اور اعتناء بھی ہو۔

وَأُورِدُ إِشْرَافَ بِسْمِ رَبِّكَ يَعْنِي لَوْ كَانَ التَّقْدِيمُ مُفِيدًا
 لِلإِخْتِصَاصِ وَالإِلَهِيَّةِ تَمَامٍ وَجَبَ أَنْ يُؤَخَّرَ الْفِعْلُ وَيُقَدَّمَ بِسْمِ
 رَبِّكَ لِأَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى أَحَقُّ بِرِعَايَةِ مَا يَجِبُ رِعَايَتُهُ وَأَحْبَبُ
 بِأَنَّ الْأَهَمَّ فِيهِ الْفِرَاءَةُ لِأَنَّهَا أَوَّلُ سُورَةٍ نَزَلَتْ فَكَانَ الْأَمْرُ
 بِالْفِرَاءَةِ أَهَمُّ بِإِعْتِبَارِ هَذَا الْعَارِضِ وَإِنْ كَانَ ذِكْرُ اللَّهِ أَهَمُّ
 فِي نَفْسِهِ هَذَا جَوَابُ صَاحِبِ الْكِتَابِ وَبَيِّنَةٌ أَيْ بِسْمِ رَبِّكَ مُعَلِّقٌ

بِاقْرَأِ الثَّانِي أَنَّى هُوَ مَفْعُولٌ اقْرَأْ الْكُذِي بَعْدَهُ وَمَعْنَى اقْرَأِ الْأَوَّلِ
أَوْجِدَ الْفَرَاعَةَ مِنْ غَيْرِ غَيْبًا رَتَّبَتْهُ إِلَى مَقْرُوبٍ بِهِ كَمَا فِي فُلَانٍ
يُعْطَى كَذَا فِي الْمِفْتَاحِ .

ترجمہ اور اقرا باسم ربک سے اعتراض کیا گیا ہے یعنی اگر تقدیم مفید اختصاص اور اہتمام ہوتی تو فعل کو مؤخر کرنا اور باسم ربک کو مقدم کرنا واجب ہوتا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اس چیز کی رعایت کے زیادہ لائق ہے جس کی رعایت ضروری ہے اور جواب دیا گیا ہے کہ اس میں قرأت ہی اہم ہے کیونکہ یہ سب سے پہلی صورت ہے جو نازل ہوئی پس اس عارض کے اعتبار سے امر بالقرأت ہی اہم ہے اگرچہ ذکر اللہ فی نفسہ اہم ہے یہ صاحب کثاف کا جواب ہے اور باسم ربک اقرا ثانی کے متعلق ہے یعنی یہ مفعول ہے اس اقرا کا جو اس کے بعد میں ہے اور اقراء اول کے معنی اور بعد القرات کے ہیں اس کو کسی مقروبہ کی طرف متغدی کئے بغیر جیسا کہ فلان یعطی میں، ایسا ہی مفتاح العلوم میں ہے۔

تشریح اس عبارت میں مصنف نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ معمول کی تقدیم معمول اختصاص کے علاوہ اہتمام کا بھی فائدہ دیتی ہے مگر اس پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ اگر تقدیم معمول اختصاص کے علاوہ مفید اہتمام ہے تو آیت اقرا باسم ربک میں اسم ربک کی اہمیت کے پیش نظر اقراء فعل کو مؤخر اور باسم ربک معمول کو مقدم ہونا چاہیے تھا کیونکہ اہتمام کی وجہ سے معمول کو مقدم کرنا بلاغت کا نکتہ ہے اور باب بلاغت میں نکات کی رعایت واجب ہے اور اللہ کا کلام سب سے زیادہ بلیغ ہے لہذا بندوں کے کلام بلیغ میں جن نکات کی رعایت کرنا واجب ہے اللہ کے کلام میں ان نکات کی رعایت کرنا بدرجہ اولیٰ واجب ہے۔ الحاصل اگر تقدیم معمول اختصاص کے علاوہ اہتمام کا فائدہ دیتی ہے تو اس آیت میں معمول (باسم ربک) مقدم ہونا چاہیے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے اس کا ایک جواب تو صاحب کثاف نے دیا ہے اور ایک جواب مفتاح العلوم میں ہے۔ صاحب کثاف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ آیت سب سے پہلے نازل ہوئی ہے لہذا اس عارض یعنی اول ما نزل کے اعتبار سے امر بالقرأت ہی اہم ہے اگرچہ فی نفسہ ذکر اللہ اہم ہے یعنی اسم ربک کو اگرچہ ذاتی اہمیت حاصل ہے لیکن امر بالقرأت کو عارضی اہمیت حاصل ہے پس اول وحی کے نزول کا مقام چونکہ مقام قرأت ہے اس لئے مقضی مقام کی رعایت کرتے ہوئے اہمیت عارضی کو اہمیت ذاتی پر ترجیح دیکر فعل قرأت کو مقدم کیا گیا اور معمول یعنی باسم ربک کو مؤخر کیا گیا۔ اور صاحب مفتاح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ باسم ربک دوسرے فعل اقراء سے متعلق ہے یعنی باسم ربک بواسطہ حرف جار اس اقراء کا مفعول ہے جو اقراء باسم ربک کے بعد محذوف مانا گیا ہے۔ چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے اقرا باسم ربک اقراء الذی علی

پہلا فعل اقراء اگرچہ متعدی ہے لیکن اس کو لازم کے مرتبہ میں اتارا گیا اور اس کے معنی مقروءہ کا اعتبار کئے بغیر اَوْجِدُ الْقِرَاءَةَ کے ہیں یعنی پہلے آپ سے یہ کہا گیا کہ پڑھئے اس سے قطع نظر کہ کیا پڑھئے اور یہ مُسَلِّمَاتٌ یُعْطَى کی طرح ہے کہ اس کلام میں فلاں کے اعطاء کو بیان کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ کس چیز کا اعطاء کیا گیا ہے بہر حال باسم ربک جب اقراء ثانی کا معمول ہے تو اس پر مذکورہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔

(فوائد) شارح کے کلام لانہا اول سورۃ نزلت میں تاسع ہے اس طور پر کہ اول منزل میں تین قول ہیں (۱) اول منزل سورۃ فاتحہ ہے (۲) اول منزل سورۃ مدثر کا ابتدائی حصہ ہے (۳) اول منزل اقراء باسم ربک ہے مگر یہ اختلاف لفظی ہے اس لئے کہ جن سورتوں کو پورے کا پورا بجا کر اتارا گیا ہے ان میں اول سورت فاتحہ ہے اور آیتوں میں جس آیت کو سب سے پہلے اتارا گیا ہے وہ اقراء باسم ربک ہے اور نزلت وحی کے بعد جس آیت کو سب سے پہلے اتارا گیا ہے وہ سورۃ مدثر کی پہلی آیت ہے پس جس شخص نے اول سورۃ نزلت الفاتحہ کہا تو اسکی مراد اول سورۃ نزلت بتماہا ہے اور جس نے اول منزل اقراء باسم ربک کہا ہے اسکی مراد ہے اول منزل علی الاطلاق۔ اور جس نے اول منزل اول المدثر کہا ہے اس کی مراد ہے اول منزل بعد فترۃ الوحی۔ پس اس تفصیل کے بعد شارح کا قول لانہا اول سورۃ نزلت درست نہ ہوگا کیونکہ سورۃ اقراء پوری کی پوری سب سے پہلے نازل نہیں ہوئی شارح کو یوں کہنا چاہیے تھا اول آیت نزلت من سورۃ اقراء یا من سورۃ علی۔ جمیل عنفرہ ولوالدیہ

وَتَقْتَدِبُ بِمُ بَعْضٍ مَعْمُودًا كَرِهَتْهُ اِنِّی مَعْمُودًا لِّبَعْضٍ عَلَی بَعْضٍ اِمَّا اِلَّا
 اَصْلُهُ اِنِّی اَصْلُ ذَلِكَ الْبَعْضِ التَّقْدِیْمُ عَلَی الْبَعْضِ الْاٰخِرِ وَكَأ
 مُقْتَضِی لِّلْعُدُولِ عَنْهُ اِیْ عَنِ ذَلِكَ الْاَصْلِ كَالْفَاعِلِ فِي مَحْوُضَرَبٍ
 زَبِیدًا عَمَّرُوا لِاِنَّهُ عُمِدَةٌ فِي الْكَلَامِ وَحَقُّهُ اَنْ یَّیْلَ الْفِعْلُ وَرَاثِمَا
 قَالَ فِي مَحْوُضَرَبٍ زَبِیدًا عَمَّرُوا لِاِنَّ فِي مَحْوُضَرَبٍ زَبِیدًا عَلَامَةٌ مُقْتَضِیَا
 لِّلْعُدُولِ عَنِ الْاَصْلِ وَ الْمَفْعُولِ الْاَوَّلِ فِي مَحْوُضَرَبٍ اَعْطِیْتُ زَبِیدًا اِدْرَمًا
 فَانَّ اَصْلَهُ التَّقْدِیْمُ لِمَا فِیْهِ مِنْ مَعْنَى الْفَاعِلِیَّةِ وَ هُوَ اِنَّهُ عَاطَا
 اِخِذًا لِّلْعَطَا

اور فعل کے بعض معمولات کی بعض پر تقدیم یا تو اس لئے ہے کہ اس بعض کی اصل ہی دوسرے
 بعض پر تقدیم ہے اور اس اصل سے عدول کا کوئی مقتضی بھی نہیں ہے جیسے ضرب زید عمرو
 میں فاعل اس لئے کہ فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور اس کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو اور ماتن نے

ترجمہ

ضرب زید عمرو اس لئے کہا کہ ضرب زید غلامہ جیسی ترکیب میں اصل سے عدول کا مقضیٰ موجود ہے اور اعطیت زیداً درہما میں مفعول اول کیونکہ اس کی اصل تقدیم ہے اس وجہ سے کہ اس میں فاعلیت کے معنی ہیں اور وہ یہ کہ وہ عاظمیٰ یعنی عطاء کو لینے والا ہے۔

یہاں سے اس باب کے مقاصد ثلاثہ میں سے تیسرے مقصد کا بیان کیا جا رہا ہے جس کا **تشریح** حاصل یہ ہے کہ کبھی فعل کے معمولات میں سے بعض کو بعض پر مقدم کیا جاتا ہے یا تو اس لئے کہ اس بعض کا مقدم کرنا اصل ہے اور اس اصل سے مقضیٰ عدول موجود نہیں ہے جیسے ضرب زید عمرو جیسی ترکیب میں فاعل ہے کہ اسکو عمرو مفعول پر مقدم کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کلام میں رکن اور عمدہ ہوتا ہے اور مفعول فضلہ ہوتا ہے اور فاعل عمدہ اور مفعول فضلہ اس لئے ہوتا ہے کہ کلام بغیر فاعل کے درست نہیں ہوتا اور مفعول کے بغیر درست ہو جاتا ہے

اسی اصل فاعل کلام میں عمدہ ہوتا ہے اور اس کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو کیونکہ فعل کو فاعل کی خدمت طلب ہوتی ہے اور اس شدت طلب کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے گویا فاعل فعل کا جز ہے اور جز اپنے کل سے متصل ہوتا ہے بہر حال فاعل کا حق یہ ہے کہ وہ فعل سے متصل ہو اور یہ اتصال اس وقت متحقق ہوگا جبکہ فاعل مفعول پر مقدم ہو اور جب ایسا ہے تو فاعل اور مفعول اگرچہ دونوں فعل کے معمول ہیں لیکن فاعل کا مفعول پر مقدم کرنا اصل ہے پس اس ترکیب میں چونکہ فاعل کی تقدیم اصل ہے اور اس اصل سے عدول کا کوئی مقضیٰ بھی موجود نہیں ہے اس لئے فاعل کو مفعول پر مقدم کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے ضرب زید عمرو اس لئے کہا ہے کہ ضرب زیداً غلامہ جیسی ترکیب میں یہاں مفعول کی ضمیر فاعل سے متصل ہو چونکہ اصل سے مقضیٰ عدول موجود ہے اس لئے مفعول کو فاعل پر مقدم کیا گیا ہے۔ اور اس مثال میں اصل سے مقضیٰ عدول یہ ہے کہ اگر فاعل یعنی غلامہ کو مفعول یعنی زید پر مقدم کر دیا جائے اور یوں کہا جائے ضرب غلامہ زیداً تو اضمار قبل الذکر لازم آئے گا لفظاً بھی اور رتبہ بھی حالانکہ یہ ناجائز ہے پس اضمار قبل الذکر سے بچنے کے لئے مفعول کو فاعل پر مقدم کر دیا گیا ہے ماتن کہتے ہیں کہ اعطیت زیداً درہما جیسی ترکیب میں مفعول اول (زید) کا مقدم کرنا اصل ہے اور مفعول اول کا مقدم کرنا اصل اس لئے ہے کہ اعطیت کے مفعول اول میں فاعلیت کے معنی ہوتے ہیں اس طور پر کہ زید عاظمیٰ ہے یعنی عطا کو لینے والا ہے اور اعطیت زیداً درہما کا ترجمہ یہ ہے اخذ زید منی درہما زید نے مجھ سے درہم لیا۔ الحاصل مفعول اول میں چونکہ فاعلیت کے معنی ہیں اور فاعل کا مفعول پر مقدم کرنا اصل ہے اس لئے اعطیت کے مفعول اول کا مفعول ثانی پر مقدم کرنا اصل ہوگا۔

أَوْلَانِ ذِكْرُهُ أَيْ ذِكْرُ ذَلِكَ الْبَعْضِ الَّذِي تَقْدَّمَ أَهْمُهُ جَعَلَ الْأَهْمِيَّةَ
هَهُنَا قِيَمًا يَكُونُ الْأَكْثَرُ النَّهْدِ يُمْرُوجَعَلُهُمَا فِي الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ شَامِلًا

لَهُ وَغَيْرِهِ مِنَ الْأُمُورِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلتَّقْدِيرِ وَهُوَ الْمَوَافِقُ لِلْمَفْتَاحِ
وَلَمَّا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ حَيْثُ قَالَ إِنَّمَا لَمْ نَعِدْهُمْ اِعْتِمَادًا
فِي التَّقْذِيرِ شَيْئًا يَجْرِي فَجْرَى الْأَكْصَلِ غَيْرَ الْعِنَايَةِ وَالْإِهْتِمَامِ
لَكِنْ يَبْغِي أَنْ يُفَسَّرَ وَجْهُ الْعِنَايَةِ بِشَيْءٍ يُعْرَفُ لَهُ مَعْنَى وَقَدْ
ظَنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ أَنَّهَا يَكْفِي أَنْ يُقَالَ قَدْ مِمَّ لِلْعِنَايَةِ وَ
لِكُونِهِ أَهَمُّ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُدْكَرَ مِنْ أَيْنَ كَانَتْ تِلْكَ الْعِنَايَةُ
وَبِمِمَّ كَانَتْ أَهَمُّ فَيُرَادُ الْمُصَنِّفُ بِالْأَهْبِيَّةِ هَهُنَا الْأَهْبِيَّةُ
الْعَارِيَّةُ بِحَسْبِ اِعْتِنَاءِ الْمُتَكَلِّمِ أَوْ السَّامِعِ بِشَارِبِهِ وَالْإِهْتِمَامُ
بِحَايَةِ لِعَرَضٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ كَقَوْلِكَ قَتَلَ الْخَارِجِي فُلَانًا
لِأَنَّ الْأَهَمَّ فِي تَعَلُّقِ الْقَتْلِ هُوَ الْخَارِجِي الْمَقْتُولُ لِيَتَخَلَّصَ
النَّاسُ مِنْ شَرِّهِ

ترجمہ یا اس لئے کہ اس کا ذکر یعنی اس بعض کا ذکر جو مقدم ہوا ہے اہم ہے یہاں اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کا تقسیم بنایا ہے اور سند الیہ کی بحث میں بنایا اس کو شامل اس کو اور اس کے علاوہ کو ان امور میں سے جو تقدیم کا تقاضہ کرنے والے ہیں اور یہ مفتاح کے موافق ہے اور اس کے جس کو شیخ عبدالقاہر نے ذکر کیا ہے اس لئے کہ شیخ نے کہا ہے کہ ہم نے علماء عرب کو نہیں پایا کہ انھوں نے تقدیم میں عنایت اور اہتمام کے علاوہ کسی ایسی چیز کا اعتبار کیا ہو جو اصل کے قائم مقام ہو لیکن مناسب ہے کہ عنایت کے سبب کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی جائے جس کے معنی معلوم ہوں۔ اور بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ اتنا کہدینا کافی ہے کہ عنایت اور اس کے اہم ہونے کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بغیر اس کے کہ یہ عنایت کہاں سے آئی اور کس وجہ سے اہم ہے پس یہاں اہمیت سے مصنف کی مراد اہمیت عارضہ ہے جو مکمل یا ماسع کے شان مقدم کی طرف اعتناء کے سبب اور اس کے اہتمام کے سبب کسی عرض کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے جیسے تیرا قول فلاں نے خارجی کو قتل کر دیا اسلئے کہ قتل کے تعلق میں اہم خارجی مقول ہے تاکہ لوگ اس کے شر سے چھٹکارا حاصل کریں۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ کبھی معمول کا ذکر اہم ہوتا ہے پس اس کے اہم ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کر دیا جاتا ہے جیسے قتل خارجی فلاں میں فلاں اگرچہ فاعل ہے مگر مفعول یعنی خارجی جو مقول ہے قتل کے متعلق ہونے میں وہی اہم ہے قاتل اہم نہیں ہے اور خارجی مقول اہم اس لئے ہے تاکہ لوگ اس کے شر سے چھٹکارا پاسکیں اس لئے کہ جب کسی شخص کی وجہ سے تکلیف حد

سے بڑھ جاتی ہے تو مقصود یہ ہی ہوتا ہے کہ یہ تکلیف دہندہ برباد ہو جائے تاکہ لوگوں کو راحت نصیب ہو اس سے قطع نظر کہ برباد کرنے والا کون ہے پس اسی اہمیت کے پیش نظر مفعول یعنی خارجی کو مقدم کیا گیا ہے۔

جمل الاہمیت سے مصنف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اس جگہ مصنف نے اہمیت کو احواف عطف کے ذریعہ تقدیم کے اصل ہونے کی قسیم بنایا ہے اور قسیم شے کے مغایر ہوتی ہے یعنی بعض معمول کا بعض پر مقدم کرنا یا تو اس لئے ہے کہ اس بعض میں تقدیم اصل ہے اور یا اس لئے ہے کہ اس بعض کا ذکر اہم ہے بہر حال اس جگہ اہمیت کو تقدیم کے اصل ہونے کی قسیم بنایا ہے اور مسند الیہ کی بحث میں اہمیت کو ایسا امر کلی بتایا ہے جو تقدیم کے اصل ہونے کو بھی شامل ہے اور اس کے علاوہ ان تمام امور کو شامل ہے جو تقدیم کا تقاضہ کرتے ہیں مثلاً سامع کے ذہن میں خبر کا متمکن ہونا مسرت کی خبر کا جلد دینا۔ چنانچہ بحث مسند الیہ میں عبارت یہ ہے اما تقدیر فلکون ذکرہ اہم اما لانہ الاصل ولا مقتضی اللول عنہ واما لیتمکن الخبر فی ذہن السامع واما لتبغیل المسرة۔ شارح کہتے ہیں کہ اہمیت کو ایسا امر کلی قرار دینا جو اصالت تقدیم اور اس کے علاوہ کو شامل ہے سکا کی کی مفتاح العلوم کے بھی موافق ہے اور اس کے بھی موافق ہے جو شیخ عبدالقاسم نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے کیونکہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں یہ کہا ہے کہ ہم نے نہیں دیکھا کہ علماء عرب نے تقدیم کی علت کے سلسلے میں عنایت اور اہتمام کے علاوہ کسی چیز کو ایسا قاعدہ کلیہ بنایا ہو جو تقدیم معمول کے تمام اسباب و علل پر مشتمل ہو یعنی علماء عرب کے نزدیک اہتمام تو ایسا امر کلی اور قاعدہ کلیہ ہے جو تقدیم کے تمام اسباب و علل کو شامل ہے اس کے علاوہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو تقدیم کی علت کے سلسلے میں قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہو لیکن شیخ کہتے ہیں کہ اہتمام و عنایت جو تقدیم کی علت کے سلسلے میں قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتا ہے اس کے سبب کی ایسی چیز کے ساتھ تفسیر کی جائے جس کے لئے کوئی خصوصیت اور اعتبار معروف ہو۔ شیخ کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ تقدیم کے سلسلے میں صرف یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ اس شے کو اہتمام کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے بلکہ اہتمام کا سبب بیان کرنا بھی ضروری ہوگا مثلاً یوں کہا جائے کہ شے مقدم اس لئے اہم ہے کہ اس کی تقدیم اصل ہے اور اس سے عدول کا کوئی مقتضی موجود نہیں ہے یا اس وجہ سے اہم ہے کہ خبر سامع کے ذہن میں متمکن ہو جاتی ہے یا تبغیل مسرت کی وجہ سے اہم ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

اور بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ مقدم کے اہم اور قابل اعتناء ہونے کی وجہ سے اس کو مقدم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ یہ عنایت کہاں سے آئی اور یہ مقدم اہم کیوں ہے احوال مصنف کا اس جگہ کا بیان اور بحث مسند الیہ کا بیان دونوں متعارض ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اہمیت سے اہمیت عارضہ مراد ہے جو معمول مقدم کو کسی عرض کی وجہ سے متکلم یا سامع کے اعتناء کی بنا پر حاصل ہوتی ہے اور بحث مسند الیہ میں اہمیت مطلقہ مراد ہے جو اہمیت ذاتیہ اور عارضہ

دونوں کو شامل ہے اور جب ایسا ہے تو دونوں بیانات میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔

أَوْلَانِ فِي التَّخْيِيرِ إِخْلَافًا بَيِّنًا الْمَعْنَى نَحْوُ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ فَاتَّهَمَهُ لَوْ أَخْبَرَ قَوْلُهُ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ عَنْ قَوْلِهِ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ لَيَتَوَهَّمُ أَنَّهٗ مِنْ صِلَةِ يَكْتُمُ أَيْ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ فَكَمْ يَفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهٗ أَيْ ذَلِكَ الرَّجُلُ كَانَ مِنْهُمْ أَيْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ وَالْمَحَاصِلُ أَنَّهٗ ذَكَرَ بِرَجُلٍ ثَلَاثَةً أَوْصَافَ قَدَّمَ الْأَوَّلَ لِأَعْنَى مُؤْمِنٌ يَكُونُ مِنْهُ أَشْرَفُ شِعْرِ الثَّالِثِي لِثَلَاثَتِهِمْ خِلَافَ الْمَقْصُودِ

ترجمہ یا اس لئے کہ مؤخر کرنے میں بیان معنی میں خلل واقع ہوتا ہے جیسے اور ایک مؤمن آدمی جو آل فرعون سے ہے اپنے ایمان کو چھپاتا ہے اس نے کہا اسلئے کہ اگر اپنے قول میں آل فرعون کو اپنے قول یکتیم و ایمانہ سے مؤخر کرتا تو یہ وہم ہوتا کہ من آل فرعون، یکتیم کا صلہ ہے یعنی اپنا ایمان آل فرعون سے چھپاتا ہے پس یہ معلوم نہ ہو پاتا کہ یہ آدمی آل فرعون سے ہے اور حاصل یہ ہے کہ رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں اول یعنی مؤمن کو مقدم کیا گیا ہے کیونکہ وہ اشرف ہے پھر دوسرے کو تاکہ خلاف مقصود کا وہم نہ ہو۔

تشریح مصنف یہ کہتے ہیں کہ معمول کو کبھی اسلئے مقدم کیا جاتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں خلاف مقصود کا وہم ہوتا ہے مثلاً آیت "وقال رجل مؤمن من آل فرعون یکتیم ایمانہ" میں رجل کے تین اوصاف ذکر کئے گئے ہیں (۱) رجل کا مؤمن ہونا (۲) اس کا آل فرعون سے ہونا (۳) اس کا اپنے ایمان کو چھپانے والا ہونا۔ ان میں سے پہلے وصف یعنی مؤمن کو اس کے اشرف ہونے کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے۔ پھر دوسرے وصف یعنی من آل فرعون کو تیسرے وصف یعنی یکتیم ایمانہ پر مقدم کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اگر من آل فرعون کو یکتیم ایمانہ سے مؤخر ذکر کیا جاتا تو یہ وہم ہوتا کہ من آل فرعون، یکتیم کا صلہ ہے یعنی یکتیم سے متعلق ہے اور اس کا مطلب یہ ہوتا کہ وہ رجل مؤمن آل فرعون سے اپنا ایمان چھپاتا ہے حالانکہ آیت کا مقصود یہ نہیں ہے بلکہ آیت کا مقصود یہ بتانا ہے کہ وہ رجل مؤمن خاندان فرعون کا ایک فرد ہے۔ پس من آل فرعون کو مؤخر کرنے کی صورت میں چونکہ یہ معلوم نہ ہوتا کہ وہ رجل آل فرعون سے ہے حالانکہ آیت کا مقصود یہی بیان کرنا ہے اس لئے خلاف مقصود کے اس وہم سے بچنے کے لئے دوسرے وصف یعنی من آل فرعون کو تیسرے وصف یعنی یکتیم ایمانہ سے مقدم کیا گیا۔

أَوْلَانِ فِي الشَّاخِرِ إِخْلَاكًا بِالتَّنَاسُبِ كِرْعَايَةِ الْفَاصِلَةِ مُخَوِّ
نَا وَجَسَى فِي نَفْسِهِ خَيْفَةً "مَوْسَى بِتَقْدِيرِ الْجَبَارِ وَالتَّجْرُورِ
وَالتَّفَعُّولِ عَلَى الْفَاعِلِ لِأَنَّ فَوَاصِلَ الْأَيِّ عَلَى الْأَيْلِ

ترجمہ یا اس لئے کہ مؤخر کرنے میں تناسب میں خلل واقع ہوتا ہے جیسے رعایت فاصلہ مثلاً موسیٰ کے دل میں قدرے خوف ہوا۔ جار مجبور اور مفعول کو فاعل پر مقدم کرنے کے ساتھ اس لئے کہ آیات کے فواصل الف پر ہیں۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ معمول کو کبھی اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ تاخیر کی صورت میں تناسب فوت ہو جاتا ہے جیسے رعایت فاصلہ کی وجہ سے مقدم کرنا یعنی رعایت فاصلہ کی وجہ سے جس معمول کو مقدم کیا گیا ہے اگر اس کو مؤخر کر دیا جاتا تو فاصلہ کی رعایت نہ ہو پاتی حالانکہ باب بلاغت میں رعایت فاصلہ بھی واجب ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول "فَاَوْحَىٰ فِي نَفْسِهِ خَيْفَةَ مُوسَىٰ" میں فی نفسہ جار مجبور اور خیفۃ مفعول کو فاعل (موسیٰ) پر اسی رعایت فاصلہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے کیونکہ سورۃ ظہ کی ان آیتوں کے فواصل الف پر ہیں چنانچہ آپ منہا فلقنکم و فیہا نعیدکم سے آخر رکوع تک ملاحظہ فرمائیں تو معلوم ہوگا کہ ہر آیت الف مقصورہ پر ختم ہو رہی ہے۔ جمیل غفر لہ ولوالدیہ

الْقَصْرُ

(یہ) باب قصر کے بیان میں ہے

فِي اللَّغَةِ الْحَبْسُ وَفِي الْأَصْطِلَاحِ تَخْصِيصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ
بِطَرِيقٍ مَخْصُوصٍ.

ترجمہ قصر لغت میں روکنا ہے اور اصطلاح میں ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ بطریق مخصوص خاص کرنا ہے۔

تشریح تارح کہتے ہیں کہ قصر کے لغوی معنی حبس کے ہیں اسی سے باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْبُحَيْرَاتِ" یعنی محبوبات فی البُحَيْرَاتِ۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ قصر کے لغوی معنی ہیں دوسرے کی طرف تجاوز نہ کرنا۔ اس صورت میں قصر قصر الشی علی کذا سے ماخوذ ہوگا نہ قصر الشی ای جلسۃ سے اور اصطلاح بلغا میں قصر کہتے ہیں ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ مخصوص طریقہ پر خاص کرنا۔

عبارت میں شے اول سے مراد موصوف بھی ہو سکتا ہے اور صفت بھی اگر موصوف مراد ہے تو شے ثانی سے صفت مراد ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ موصوف کو صفت کے ساتھ مخصوص طریقے پر خاص کرنا قہر ہے اور اگر صفت مراد ہے تو شے ثانی سے موصوف مراد ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ صفت کو موصوف کے ساتھ مخصوص طریقے پر خاص کرنا قہر ہے یہ بھی خیال رہے کہ بار مقصور پر داخل ہے یعنی شے اول موصوف ہو یا صفت مقصود علیہ ہے اور شے ثانی موصوف ہو یا صفت مقصور ہے اور خادم پہلے بیان کر چکا ہے کہ اردو ترجمہ کے وقت مقصور علیہ پر لفظ ہی داخل کیا جاتا ہے، مخصوص طریقے سے مراد ان چار طریقوں میں سے ایک ہے جس کو آگے چل کر مصنف نے ذکر کیا ہے (۱) عیظ جیسے زید شاعر لاکاتب (۲) لغی اور استشار جیسے مازید الاثر (۳) انما جیسے نمازید کاتب (۴) تقدیم جیسے نمسی انا۔

وَهُوَ حَقِيقِيٌّ وَعَيْدٌ حَقِيقِيٌّ لِأَنَّ تَحْصِيصَ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ إِذَا أَنْ
يَكُونُ بِمَحْسَبِ الْحَقِيقَةِ وَفِي لَفْظِ الْأَمْرِ بَيَانٌ لَا يَتَجَادَزُكَ إِلَّا
عَيْدٌ أَصْلًا وَهُوَ الْحَقِيقِيُّ أَوْ بِمَحْسَبِ الْأَضَافَةِ إِلَى شَيْءٍ أَحْسَرُ
بِأَنَّ لَا يَتَجَادَزُكَ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ وَإِنْ أَمْكَنَ أَنْ يَتَجَادَزُكَ إِلَى شَيْءٍ
أَخْرَجِي الْجُمْلَةَ وَهُوَ عَيْدٌ حَقِيقِيٌّ بَلْ إِضَافِي كَقَوْلِكَ مَا زَيْدٌ إِلَّا
تَائِدٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يَتَجَادَزُ الْقِيَامَ إِلَى الْقُعُودِ كَمَا بِمَعْنَى أَنَّهُ
لَا يَتَجَادَزُكَ إِلَى صِفَةِ أُخْرَى أَصْلًا وَإِنْفِصَامُهُ إِلَى الْحَقِيقِيِّ وَالْإِضَافِيَّ
بِهَذَا الْمَعْنَى كَمَا يُثَابِتِي كَوْنُ التَّحْصِيصِ مُطْلَقًا مِنْ
قَبِيلِ الْأَضَافَاتِ۔

ترجمہ اور قصر حقیقی ہے اور غیر حقیقی ہے اس لئے کہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا یا تو بحسب الحقیقۃ اور لفظ الامر میں ہوگا اس طور پر کہ شے اول سے مراد شے ثانی سے اس کے غیر کی طرف بالکل متجاوز نہ کرے اور یہ قصر حقیقی ہے یا دوسری شے کی طرف اضافت کرتے ہوئے ہوگا۔ اس طور پر کہ شے اول سے مراد شے ثانی سے اس شے کی طرف متجاوز نہ کرے کوئی الجملہ شے آخر کی طرف متجاوز ہو سکتی ہو اور یہ قصر غیر حقیقی ہے بلکہ اضافی ہے جیسے تیرا قول مازید الاقامت باین معنی کہ قیام، قعود کی طرف متجاوز نہیں ہوگا نہ یہ معنی کہ وہ دوسری صفت کی طرف بالکل متجاوز نہ ہوگا اور قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف اس معنی کے اعتبار سے منقسم ہونا اس بات کے منافی نہیں ہے کہ تخصیص مطلقاً اضافات کے قبیل سے ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کی تقسیم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ قصر کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) غیر حقیقی۔ کیونکہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا یعنی ایک شے کو دوسری پر منحصر کرنا یا تو حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے ہوگا اس طور پر کہ شے اول یعنی مقصورہ شے ثانی یعنی مقصور علیہ سے اس کے علاوہ کی طرف قطعاً متجاوز نہ ہوگی۔ اور یا ایک شے کو دوسری شے پر منحصر کرنا کسی معینہ شے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوگا یعنی شے اول (مقصور) شے ثانی (مقصور علیہ) سے اس معینہ شے کی طرف متجاوز نہ ہوگی اگرچہ اس کے علاوہ دوسری اشیاء کی طرف متجاوز ہو سکتی ہو۔ اگر اول ہے تو قصر حقیقی ہے اور اگر ثانی ہے تو قصر غیر حقیقی اور اضافی ہے۔ اول کی مثال "ما خاتم الانبیاء و الرسل الا محمد" ہے (انبیاء اور رسل کا خاتم سوائے محمد کے کوئی نہیں ہے) اس مثال میں نبوت اور رسالت کے ختم کو چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر منحصر کیا گیا ہے اور آپ کے علاوہ ہر ایک سے اس کی نفی کی گئی ہے چنانچہ ختم نبوت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے علاوہ کی طرف قطعاً متجاوز نہیں ہے اس لئے اس مثال میں قصر حقیقی ہوگا۔ ثانی کی مثال "ما زید الا قائم" ہے (زید بظہر ای ہے) اس مثال میں زید کو قیام پر چونکہ قعود کی طرف نسبت کرتے ہوئے منحصر کیا گیا ہے نہ کہ تمام اوصاف کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس لئے اس مثال میں قصر غیر حقیقی اور قصر اضافی ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ زید قیام سے قعود کی طرف متجاوز نہیں ہے یعنی زید وصف قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اگرچہ دوسرے اوصاف کی طرف متجاوز ہو سکتا ہے یعنی دوسرے اوصاف کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے۔

وانقسام الی الحقیقی والاضافی الا سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قصر تخصیص شے بشیٰ کو کہتے ہیں اور تخصیص چونکہ مقصور اور مقصور علیہ کے درمیان نسبت ہوتی ہے اس لئے تخصیص امور اضافیہ میں سے ہوگی۔ اور جب تخصیص امور اضافیہ میں سے ہے تو قصر بھی امور اضافیہ میں سے ہوگا اور جب قصر امور اضافیہ میں سے ہے تو اس کا حقیقی کے ساتھ متصف ہونا یعنی حقیقی کو اس کی قسم قرار دینا متنع ہوگا کیونکہ حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کا تعقل اور سمجھنا غیر پر موقوف نہ ہو اور اضافی اس کو کہتے ہیں جس کا تعقل غیر پر موقوف ہو۔ لہذا حاصل ان دونوں کے درمیان تضاد ہے اور احد الضدین آخر کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے لہذا قصر جو امور اضافیہ میں سے ہے وہ بھی حقیقی کے ساتھ متصف نہیں ہوگا یعنی حقیقی کو قصر کی قسم قرار دینا درست نہ ہوگا۔ دوسری خرابی یہ ہوگی کہ قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف منقسم ہونا تقسیم شے الی نفسہ والی غیرہ ہے اس طور پر کہ قصر بھی امور اضافیہ میں سے ہے اور اس کی ایک قسم بھی اضافی ہے پس قصر اپنی ذات یعنی اضافی کی طرف منقسم ہوا اور اپنے غیر یعنی حقیقی کی طرف منقسم ہوا۔ اور اسی کا نام انقسام شے الی نفسہ والی غیرہ اور یہ باطل ہے لہذا قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف منقسم ہونا بھی باطل ہے۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقی سے مراد وہ نہیں ہے جس کا تعقل فی حد ذاتہ ہو اور دوسرے پر موقوف نہ ہو بلکہ حقیقی سے مراد وہ ہے جو مقصور علیہ کے

علاوہ تمام کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو۔ یعنی حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ حکم صرف مقصور علیہ میں پایا جائے اس کے علاوہ کسی میں نہ پایا جائے اور جب ایسا ہے تو حقیقی کا تعقل اور سمجھنا بھی مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہوگا جیسا کہ اضافی کا تعقل اور سمجھنا مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ حقیقی میں مقصور علیہ کے جمع ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور اضافی میں بعض ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور جب حقیقی میں مقصور علیہ کے جمع ماعدا کی طرف نسبت ہوتی ہے اور اس کا سمجھنا بھی مقصور اور مقصور علیہ پر موقوف ہوتا ہے تو قصر جو امور اضافیہ میں سے ہے اس کا حقیقی کے ساتھ متصف ہونا اور حقیقی کو اس کی قسم قرار دینا بھی درست ہوگا دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ مقسم یعنی قسم میں مطلقاً تخصیص ہے خواہ حقیقی ہو خواہ اضافی ہو اور اس کی ایک قسم یعنی اضافی میں مطلقاً تخصیص نہیں ہے بلکہ مقصور علیہ کے بعض ماعدا کی طرف نسبت کرتے ہوئے تخصیص ہے اور جب ایسا ہے تو مقسم اور قسم کے درمیان فرق ہوگا عینیت نہ ہوگی اور جب مقسم اور قسم کے درمیان فرق ہو گیا اور عینیت باقی نہ رہی تو قصر کا اضافی کی طرف منقسم ہونا بھی اضافت ثے الی نفسہ نہ ہوگا۔ اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ قصر کا حقیقی اور اضافی کی طرف سابقہ معنی کے اعتبار سے منقسم ہونا اس بات کے منافی نہ ہوگا کہ مطلقاً تخصیص یعنی قصر امور اضافیہ میں سے ہے۔

(فوائد) یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ جب حقیقی اور اضافی دونوں امور اضافیہ میں سے ہیں تو ایک کا نام اضافی اور ایک کا نام حقیقی کیوں تجویز کیا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اضافی میں چونکہ مضاف ایسہ (یعنی بعض ماعدا) متعین ہوتا ہے اس لئے اس کا نام اضافی تجویز کیا گیا اور حقیقی میں مقصور علیہ کے جمع ماعدا کی طرف نسبت ہونے کی وجہ سے چونکہ حقیقتہً تخصیص پائی جاتی ہے اس لئے اس کا نام حقیقی تجویز کیا گیا۔

وَكُلٌّ مِنْهَا أَيْ مِنَ الْحَقِيقِيَّ وَغَيْرِهِ نَوْعَانِ قَصْرُ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ وَهُوَ أَنْ لَا يَتَجَاوَزَ الْمَوْصُوفُ مِنْ تِلْكَ الصِّفَةِ إِلَى صِفَةِ الْآخَرِ لَكِنْ يُجُوزُ أَنْ يَكُونَ تِلْكَ الصِّفَةُ لِلْمَوْصُوفِ الْآخَرَ وَقَصْرُ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوفِ وَهُوَ أَنْ لَا يَتَجَاوَزَ تِلْكَ الصِّفَةَ عَنْ ذَلِكَ الْمَوْصُوفِ إِلَى مَوْصُوفٍ آخَرَ لَكِنْ يُجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِذَلِكَ الْمَوْصُوفِ صِفَاتٌ آخَرَ وَالْمُرَادُ بِالصِّفَةِ هَهُنَا الصِّفَةُ الْمَعْنَوِيَّةُ أَعْنَى الْمَعْنَى الْقَائِمُ بِالْغَيْرِ لَا النَّعْتُ النَّحْوِيُّ أَعْنَى الشَّيْءِ السَّيِّئِ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى فِي مَلْبُوعِهِ غَيْرَ الشَّمُولِ -

ترجمہ اور حقیقی غیر حقیقی میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں قصر موصوف علی الصفت اور وہ یہ ہے کہ

موصوف اس صفت سے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ یہ صفت دوسرے موصوف کے لئے بھی ہو اور قصر صفت علی الموصوف اور وہ یہ ہے کہ یہ صفت اس موصوف سے دوسرے موصوف کی طرف متجاوز نہ ہو لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ اس موصوف کے لئے دوسری صفات بھی ہوں اور یہاں صفت سے مراد صفت معنویہ ہے یعنی معنی قائم بالغیر نہ کہ لغت نحوی یعنی وہ تابع جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں ہوں شمول کے علاوہ۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ قصر حقیقی اور غیر حقیقی دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف۔ قصر موصوف علی الصفت کا مطلب یہ ہے کہ موصوف اس صفت سے جس پر موصوف کو منحصر کیا گیا ہے دوسری صفت کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ یہ صفت دوسرے موصوف میں پائی جاسکتی ہو مثلاً ما زید الا قائم میں زید کو قائم پر منحصر کیا گیا ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ زید قائم ہی ہے یعنی زید صرف صفت قیام کے ساتھ متصف ہے اور صفت قیام سے دوسری صفت قعود کی طرف متجاوز نہیں ہے اگرچہ یہ صفت دوسرے موصوف یعنی زید کے علاوہ میں بھی پائی جاسکتی ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ زید کے علاوہ دوسرے لوگ بھی قیام کے ساتھ متصف ہوں اور قصر صفت علی الموصوف کا مطلب یہ ہے کہ صفت اس موصوف سے جس پر صفت کو منحصر کیا گیا ہے دوسرے موصوف کی طرف متجاوز نہ ہو البتہ اس موصوف کے لئے دوسری صفات ہو سکتی ہیں مثلاً ما قائم الا زید (زید ہی کھڑا ہے) میں صفت قیام کو زید پر منحصر کیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ صفت قیام زید سے دوسرے موصوف یعنی زید کے علاوہ کی طرف متجاوز نہیں ہے اگرچہ زید کے لئے اکل و شرب وغیرہ دوسری صفات ثابت ہو سکتی ہیں۔ مصنف نے فرماتے ہیں کہ یہاں باب قصر میں صفت سے مراد صفت معنویہ ہے نہ کہ لغت نحوی۔ صفت معنوی اس معنی کو کہتے ہیں جو غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور لغت نحوی اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو اس کے متبوع میں پائے جاتے ہوں شمول کے علاوہ۔ لغت نحوی کی اس تعریف میں تابع کا لفظ منسب کے مرتبہ میں ہے جو تمام توابع کو شامل ہے اور الذی بدل علی معنی فی تبوؤہ فصل کے مرتبہ میں ہے جس کے ذریعہ بدل، عطف بیان اور وہ تاکید جو شمول کے لئے نہ ہو خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ ایسے معنی پر دلالت نہیں کرتے ہیں جو تبوؤع میں پائے جاتے ہوں۔ اور غیر شمول دوسری فصل ہے جس کے ذریعہ لفظ کل اور اس کے اخوات کے ساتھ جو تاکید آتی ہے وہ خارج ہو گئی کیونکہ لفظ کل اور اس کے اخوات کے ساتھ جو تاکید آتی ہے وہ شمول کے لئے ہوتی ہے۔ بہر حال یہاں باب قصر میں صفت سے صفت معنوی مراد ہے لغت نحوی مراد نہیں ہے اس لئے کہ لغت نحوی کو قصر کے طریقوں میں سے کسی طریقے میں کوئی دخل نہیں ہے یعنی قصر کے جو طریقے بیان کئے گئے ہیں لغت نحوی میں ان میں سے کوئی طریقہ نہیں پایا جاتا ہے مثلاً قصر کا ایک طریقہ لا کے ساتھ عطف ہے مگر لغت نحوی میں لا کے ساتھ عطف نہیں ہوتا ہے اور لغت نحوی

نہ کلمہ الا کے بعد واقع ہوتی ہے اور نہ کلمہ انما کے بعد اور نہ ہی نعت نحوی کو مقدم کیا جاسکتا ہے اور نہ نعت نحوی اور اس کے منوعات کے درمیان ضمیر فیصل لائی جاسکتی ہے اور نہ نعت نحوی مسند اور مسند الیہ ہوتی ہے کہ مسند کو معر فلا کر قصر کا ارادہ کر لیا جائے۔ غرض یہ ہے کہ نعت نحوی میں قصر کا کوئی طریقہ نہیں پایا جاتا ہے لہذا باب قصر میں نعت نحوی مراد لینا بالکل صحیح نہ ہوگا۔

وَبَيْنَهُمَا عَمُّومٌ مِّنْ وَجْهِهِ لِيَتَّصِدَ قَرْمًا فِي مِثْلِ أَعْجَبْنِي هَذَا الْعِلْمُ وَ
تَفَارِقِهِمَا فِي مِثْلِ الْعِلْمِ حَسَنٌ وَمَسْرُوكٌ بِهَذَا الرَّجُلِ وَأَمَّا نَحْوُ
قَوْلِكَ مَا زَيْدٌ إِلَّا أَخُوكَ وَمَا الْبَابُ إِلَّا سَاحٌ وَمَاهَذَا الْأَسْرَبُ
فَمَنْ قَصَرَ الْمُصَوِّبِ عَلَى الصِّفَةِ تَقْدِيرًا إِذَا التَّعْنَى أَنَّهَا مَقْصُورَةٌ
عَلَى الْأَتِّصَابِ بِكُؤُنِهِ أَخَا أَوْ سَاحًا أَوْ سَرَبًا

ترجمہ اور ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ اعمینی ہذا العلم جیسی مثال میں دونوں صادق ہیں اور العلم حسن اور مرت بہذا الرجل جیسی مثال میں دونوں الگ الگ ہیں اور بہر حال تیرے قول ما زید الا اخوک اور ما الباب الا ساح اور ما هذا الا اسرب جیسی مثالوں میں قصر موصوف علی الصفت تقدیری ہے اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ یہ وہ بھائی یا ساح یا زید ہونے پر منحصر ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ نعت نحوی اور صفت معنوی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ عموم و خصوص من وجہ کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آنا اور بعض پر صادق نہ آنا۔ عموم و خصوص من وجہ کے متعلق ہونے کے لئے تین مثالوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک مثال مادہ اجتماعی کی جہاں دونوں کلی صادق آئیں اور دو مثالیں مادہ افتراق کی جہاں ایک کلی صادق آئے دوسری صادق نہ آئے مثلاً حیوان اور ابیض کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ بگلا میں حیوان اور ابیض دونوں کلیاں جمع ہیں اور بھینس میں حیوان تو صادق آتا ہے مگر ابیض نہیں اور دو دھ میں ابیض تو صادق آتا ہے مگر حیوان نہیں۔ پس صفت معنوی اور نعت نحوی کے لئے چونکہ تین مثالیں بنجاتی ہیں اس لئے ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی مادہ اجتماعی کی مثال تو اعمینی ہذا العلم ہے کیونکہ العلم ترکیب میں ہذا کی نعت نحوی بھی ہے اور علم چونکہ معنی قائم بالغیر میں اس لئے یہ صفت معنوی بھی ہے اور العلم حسن میں علم صفت معنوی تو ہے مگر نعت نحوی نہیں ہے اس لئے کہ العلم ترکیب میں مسند الیہ واقع ہے اور مرت بہذا الرجل میں رجل نعت نحوی تو ہے مگر صفت معنوی نہیں ہے لیکن یہاں ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ صفت نحوی سے مراد تو لفظ ہوتا ہے اور صفت معنوی سے مراد

معنی ہوتا ہے اور لفظ اور معنی کے درمیان تباہی ہوتا ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت ہونی چاہیے نہ کہ عموم و خصوص میں وجہ کی اس کا جواب یہ ہے کہ صفت معنوی اور صفت نحوی کے مدلول کے درمیان نسبت بیان کرنا مقصود ہے اور صفت معنوی اور صفت نحوی کے مدلول کے درمیان کوئی تباہی نہیں ہے یا صفت نحوی اور صفت معنوی کے وال کے درمیان نسبت بیان کرنا مقصود ہے اور ان دونوں کے درمیان بھی کوئی تباہی نہیں ہے۔

دواماً نحو قولک سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ حقیقی اور غیر حقیقی دونوں میں سے ہر ایک کی دو دروس ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف یعنی قصر حقیقی ہوا غیر حقیقی ہوا ان دونوں میں سے ایک ضرور ہوگا قصر موصوف علی الصفت ہوگا یا قصر صفت علی الموصوف ہوگا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مثالوں میں قصر ہے مگر ان دونوں قسموں میں سے کوئی بھی نہیں ہے مثلاً ما زید لا اخوک میں زید کو اخوک پر اور ما الباب الاساج میں باب کو ساج پر اور ما زید لا زید میں زید کو زید پر منحصر کیا گیا ہے مگر ان مثالوں میں نہ قصر موصوف علی الصفت ہے اور نہ قصر صفت علی الموصوف ہے کیونکہ ان مثالوں میں کوئی صفت معنوی ہی نہیں ہے کہ اس پر قصر کیا جائے یا اس کا قصر کیا جائے اس کا جواب یہ ہے کہ ان مثالوں میں تقریباً قصر موصوف علی الصفت ہے یعنی ان مثالوں میں موصوف کو صفت مقدرہ پر منحصر کیا گیا ہے اس طور پر کہ اخوک، ساج اور زید میں تاویل کر کے ان کو صفت معنوی بنایا گیا ہے چنانچہ معنی یہ ہوں گے کہ زید منحصر ہے تیرا بھائی ہونے پر اور دروازہ منحصر ہے ساکن ہونے پر اور اشارہ منحصر ہے زید ہونے پر۔ الحاصل جب تاویل کر کے اخوک، ساج اور زید کو صفت معنوی بنایا گیا ہے تو ان مثالوں میں بلاشبہ قصر موصوف علی الصفت ہوگا۔

وَالْأَوَّلُ أَيْ قَصْرُ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ مِنَ الْحَقِيقَةِ نَحْوُ مَا زَيْدٌ إِلَّا
كَاتِبٌ إِذَا أُرِيدَ أَنَّهُ لَا يَتَّصِفُ بِغَيْرِهَا أَيْ غَيْرِ الْكِتَابَةِ وَهُوَ
لَا يَكَادُ يُوجَدُ لِتَعَدُّهَا الْأَحَاطَةَ بِصِفَاتِ الشَّيْءِ حَتَّى يُبْكَرَ
إِتِّبَاتُ شَيْءٍ مِنْهَا وَتَفِيءُ مَا عَدَّهَا بِالْكَلْبَةِ بَلْ هَذَا مُحَالٌ لِأَنَّ
لِلصِّفَةِ الْمُنْفِيَّةِ نَقِيضًا وَهُوَ مِنَ الصِّفَاتِ الَّتِي لَا يُسْكِنُ نَفْيَهَا وَرَدًّا
إِمْتِنَاعِ إِنْ نَفَعِ النَّقِيضَيْنِ مَثَلًا إِذَا أَشْنَأَ مَا زَيْدٌ إِلَّا كَاتِبٌ وَآمَرْنَا
أَنَّهُ لَا يَتَّصِفُ بِغَيْرِهَا لَزِمَ أَنْ لَا يَتَّصِفَ بِالْقِيَامِ وَلَا بِنَقِيضِهِ
وَهُوَ مُحَالٌ

ترجمہ

اور اول یعنی قصر موصوف علی الصفتہ حقیقی جیسے مازید الاکتاب جب یہ مراد ہو کہ وہ غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے اور وہ موجود ہی نہیں ہے اس لئے کہ ایک شے کی تمام صفات کا احاطہ متعذر ہے حتیٰ کہ ان میں سے ایک کا اثبات اور اس کے معاد کی نفی بالکل ممکن ہو بلکہ یہ محال ہے کیونکہ صفت منفیہ کے لئے نقیض بھی ہوتی ہے اور نقیض ان صفات میں سے ہے جس کی نفی ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ ارتفاع نقیضین کا مرتفع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم نے کہا مازید الاکتاب اور ہم نے ارادہ کیا کہ وہ غیر کتابت کے ساتھ متصف نہیں ہے تو لازم آئے گا کہ قیام کے ساتھ متصف نہ ہو اور نہ اس کی نقیض کے ساتھ حالانکہ یہ محال ہے۔

تشریح

مصنف نے قصر موصوف علی الصفتہ حقیقی کی مثال میں فرمایا ہے مازید الاکتاب (زید کا تب بی ہے) مصنف فرماتے ہیں کہ مازید الاکتاب قصر موصوف علی الصفتہ حقیقی کی مثال اس وقت ہوگی جبکہ متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید وصف کتابت کے علاوہ کسی دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے یعنی وصف کتابت تو اس کے لئے ثابت ہے لیکن وصف کتابت کے علاوہ باقی دوسری صفت اس سے منتفی ہیں اور اگر متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید وصف کتابت کے ساتھ متصف ہے اور اس کے مقابل کسی متعین صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے مثلاً شعر کے ساتھ متصف نہیں ہے تو اس صورت میں یہ کلام قصر موصوف علی الصفتہ اضافی کی مثال ہوگا نہ کہ حقیقی کی۔ بہر حال مازید الاکتاب قصر موصوف علی الصفتہ حقیقی کی مثال اس وقت ہوگا جبکہ متکلم کی مراد یہ ہو کہ زید کے لئے وصف کتابت ثابت ہے اور اس کے علاوہ باقی دوسری تمام صفات منتفی ہیں۔ مصنف نے فرماتے ہیں کہ بلغاء کے کلام میں یہ مثال موجود اور متحقق نہیں ہے کیونکہ اس مثال کے موجود ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ متکلم کو ایک شے کی تمام صفات معلوم ہوں اور اس کے لئے ان کا احاطہ کرنا ممکن ہو تاکہ ان میں سے اس شے کے لئے ایک صفت کو ثابت کر سکے اور اس کے علاوہ باقی تمام صفات کی اس سے نفی کر سکے۔ حالانکہ صفات کے کثیر ہونے کی وجہ سے اور ان میں سے بہت سی صفات کے منتفی ہونے کی وجہ سے متکلم کے لئے ان تمام کا احاطہ کرنا متعذر ہے۔ شارح نے ترقی کر کے فرماتے ہیں کہ یہ ہی نہیں کہ قصر موصوف علی الصفتہ حقیقی کی مثال موجود نہیں ہے بلکہ اس کا پایا جانا محال ہے اس لئے کہ موصوف سے جس صفت کی نفی کی گئی ہے اس کی نقیض بھی ضرور ہوگی اور اس کی نقیض کی نفی کرنا ناممکن ہے کیونکہ ایک صفت کی نفی کرنے کے بعد جب آپ اس کی نقیض کی نفی کریں گے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا حالانکہ ارتفاع نقیضین کا ممتنع ہونا ایک بدیہی چیز ہے مثلاً جب ہم نے مازید الاکتاب کہا اور ارادہ یہ کیا کہ زید کتابت کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ زید نہ قیام کے ساتھ متصف ہو اور نہ عدم قیام کے ساتھ متصف ہو اور قیام اور عدم قیام دونوں کے ساتھ متصف ہونا ارتفاع نقیضین ہے جو کہ محال ہے اور یہ محال چونکہ

قصر موصوف علی الصفت حقیقی کی وجہ سے لازم آیا ہے اس لئے قصر موصوف علی الصفت حقیقی بھی محال ہوگا۔

وَالثَّانِي أَمَى قَصْرُ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوفِ مِنَ الْحَقِيقِيِّ كَثِيرٌ نَحْوَمَا فِي الدَّارِ
الْأَزِيدِ عَلَى مَعْنَى أَنَّ الْمَحْصُولَ فِي الدَّارِ الْمُعَيَّنَةِ مَقْضُومٌ عَلَى زَيْدٍ

اور ثانی یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے جیسے مانی الدار الازید (گھر میں زید ہی ہے) یا اس معنی کہ معین گھر میں حصول زید پر منحصر ہے۔

ترجمہ

مصنف نے فرمایا ہے کہ دوم یعنی قصر صفت علی الموصوف حقیقی کثیر الوقوع ہے یعنی اس کا وجود محال اور نامکن نہیں ہے کیونکہ موصوف کے تمام افراد کا احاطہ کرنا معتذر نہیں ہے

تشریح

بلکہ ممکن ہے مثلاً مانی الدار الازید میں دار معینہ میں حصول زید پر منحصر ہے یعنی دار معینہ میں زید کا حصول ہے اور زید کے علاوہ باقی تمام افراد انسان کی نفی ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ دار معینہ میں حصول کو زید پر منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ گھر عادتاً ہوا سے خالی نہیں ہوتا ہے اور جب گھر میں زید بھی ہوگا اور ہوا بھی ہوگی تو حصول کو زید میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زید کی نوع سے نفی کرنا مراد ہے مطلق شے سے نفی کرنا مراد نہیں ہے یعنی مانی الدار الازید کہہ کر یہ کہنا مقصود ہے کہ گھر میں زید کے علاوہ کوئی انسان نہیں ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں قصر قصر اضافی ہوگا کیونکہ اس صورت میں بعض یعنی انسان کے اعتبار سے قصر ہے۔ دوسری اشیا یعنی ہوا وغیرہ کے اعتبار سے قصر نہیں ہے اور اس کا نام قصر اضافی ہے لہذا "مانی الدار الازید" کو قصر صفت علی الموصوف اضافی کی مثال کہنا چاہئے نہ کہ حقیقی کی اور اس طرح کی بات تو قصر موصوف علی الصفت میں بھی صحیح ہے حالانکہ آپ نے اس کو معتذر اور محال کہا ہے کیونکہ ماہذا الثوب الایض" کا مطلب یہ ہے کہ یہ کپڑا سفیدی کے علاوہ کسی رنگ میں رنگا ہوا نہیں ہے۔ الحاصل یہ مثال اعتراض سے خالی نہیں ہے۔ قصر صفت علی الموصوف حقیقی کیلئے زیادہ بہتر یہ مثال ہے "لا واجب بالذات الا اللہ" (واجب بالذات اللہ ہی ہے) ما خاتم الانبیاء الامم صلی اللہ علیہ وسلم (خاتم الانبیاء محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) پہلی مثال میں واجب بالذات اللہ پر منحصر ہے یعنی اللہ کے لئے ثابت ہے اور باقی تمام سے منتفی ہے اور دوسری مثال میں ختم نبوت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ثابت ہے اور باقی تمام سے منتفی ہے اور جب ایسا ہے تو ان کو قصر صفت علی الموصوف حقیقی کی مثال قرار دینا زیادہ بہتر ہے۔

وَقَدْ يُقْضَى بِهِ. اَيُّ بِالثَّانِي الْمُبَالِغَةُ لِغَدَمِ مَا لَا تُعْتَدُ اَوْ بِغَيْرِ الْمَذْكُورِ

كَمَا يُقْصَدُ بِقَوْلِنَا مَا فِي الدَّارِ إِلَّا زَيْدٌ إِنْ جَمِيعٌ مِّنْ فِي الدَّارِ مِمَّنْ
عَدَا زَيْدًا فِي حُكْمِ الْعَدَمِ فَيَكُونُ قَصْرًا حَقِيقِيًّا إِدْعَاءِيًّا وَأَمَّا فِي
الْقَصْرِ الْعَبْرِ الْحَقِيقِيِّ فَلَا يُجْعَلُ غَيْرُ الْمَذْكُورِ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ بَلْ
يَكُونُ الْمُرَادُ أَنَّ الْحُصُولَ فِي الدَّارِ مَقْصُورًا عَلَى زَيْدٍ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَيْسَ
حَاصِلًا لِغَيْرِهِ وَإِنْ كَانَ حَاصِلًا لِبِكْرٍ وَخَالِدٍ -

ترجمہ اور کبھی ثانی سے مبالغہ مقصود ہوتا ہے غیر مذکور کا اعتبار نہ کرنے کی وجہ سے جیسے ہمارے قول مافی الدار الا زید سے یہ ارادہ کیا جائے کہ زید کے علاوہ وہ تمام لوگ جو گھر میں ہیں نہ ہونے کے حکم میں ہیں پس یہ قصر حقیقی ادعائی ہوگا اور بہر حال قصر غیر حقیقی میں تو غیر مذکور کو نہ ہونے کے حکم میں نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ مراد یہ ہوتا ہے کہ گھر میں حاصل ہونا زید پر منحصر ہے باقی معنی کہ وہ عمرو کے لئے حاصل نہیں ہے اگرچہ بکر اور خالد کے لئے حاصل ہو۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ قصر صفت علی الموصوف حقیقی کی دو قسمیں ہیں (۱) قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی (۲) قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی۔ قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی کا بیان تو پہلے گذر چکا ہے کہ صفت ایک موصوف کے لئے ثابت ہو اور باقی تمام سے منتفی ہو جیسے مافی الدار الا زید میں کہ دار معینہ میں حاصل ہوتا صرف زید کے لئے ثابت ہے اور زید کے علاوہ باقی تمام افراد انسان سے منتفی ہے الحاصل اس مثال میں قصر صفت علی الموصوف حقیقی تحقیقی ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی یہ ہے کہ اس سے مبالغہ مقصود ہوا اس طور پر کہ مذکور کے علاوہ باقی تمام افراد کو نہ ہونے کے حکم میں اتار لیا جائے مثلاً مافی الدار الا زید اس وقت کہا جائے جبکہ گھر میں زید بھی ہو اور زید کے علاوہ کچھ افراد اور ہوں تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے زید کے علاوہ ان تمام افراد کو جو گھر میں موجود ہیں نہ ہونے کے حکم میں فرض کر لیا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ گھر میں صرف زید ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے اور یہ بلاشبہ قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی ہے۔

واما فی القصر الغیر الحقیقی سے شارح نے قصر صفت علی الموصوف حقیقی ادعائی اور قصر اضافی کے درمیان فرق بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ قصر ادعائی میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے اور غیر مذکور کو نہ ہونے کے حکم میں فرض کر لیا جاتا ہے اور قصر اضافی میں نہ تو مبالغہ مقصود ہوتا ہے اور نہ ہی غیر مذکور کو عدم کے مرتب میں فرض کیا جاتا ہے مثلاً قصر اضافی کی صورت میں مافی الدار الا زید (گھر میں حاصل ہونا زید پر منحصر ہے) کا مطلب یہ ہے کہ عمرو کے لئے حصول فی الدار ثابت نہیں ہے اگرچہ بکر اور خالد کے لئے ثابت ہے یعنی بکر اور خالد جو گھر میں موجود ہیں ان کو نہ ہونے کے حکم میں فرض نہیں کیا ہے بلکہ زید پر حصول فی الدار کو عمرو کے مقابلہ میں

منحصر کیا ہے تمام افراد کے مقابلہ میں منحصر نہیں کیا ہے اس کے برخلاف قصر حقیقی ادا مانی کہ اس میں حصول فی الدار کو زید پر تمام افراد کے مقابلہ میں منحصر کیا گیا ہے اور زید کے علاوہ وہ افراد جو گھر میں ہیں مثلاً بھوچار و خالد تو ان کو عدم اور نہ ہونے کے مرتبہ میں فرض کر لیا گیا ہے۔

وَالْأَوَّلُ أَيْ قَصْرُ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ مِنْ غَيْرِ الْحَقِيقِيِّ تَخْصِصُ أَمْرٍ بِصِفَةٍ دُونَ صِفَةٍ أُخْرَى أَوْ مَكَانَهَا أَيْ تَخْصِصُ أَمْرٍ بِصِفَةٍ مَكَانَ صِفَةٍ أُخْرَى وَالثَّانِي أَيْ قَصْرُ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوفِ مِنْ غَيْرِ الْحَقِيقِيِّ تَخْصِصُ صِفَةٍ بِأَمْرٍ دُونَ أَمْرٍ أَوْ مَكَانِهِ وَقَوْلُهُ دُونَ أُخْرَى مَعْنَاهُ مُتَجَاوِزًا عَنِ الصِّفَةِ الْأُخْرَى فَإِنَّ الْمُخَاطَبَ إِعْتَمَدَ إِشْتِرَاكَهُ فِي صِفَتَيْنِ وَالْمُسْتَكْلِمُ يُعْطِصُهُ بِأَحَدِهِمَا وَيَتَجَاوَزُ عَنِ الْأُخْرَى وَمَعْنَى دُونَ فِي الْأَصْلِ أَدْنَى مَكَانٍ مِنَ الشَّيْءِ يُقَالُ هَذَا دُونَ ذَلِكَ إِذَا كَانَتْ أَحْطَى مِنْهُ قَلِيلًا ثُمَّ اسْتُعِينَ لِلتَّفَادُلِ فِي الْأَحْوَالِ وَالرُّقْبِ ثُمَّ اتَّسَعَ فِيهِ نَسْتَعْمِلُ فِي كُلِّ تَجَاوُزٍ حِدًا وَنَحْطُ حُكْمًا إِلَى الْحُكْمِ

ترجمہ اور اول یعنی قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی ایک امر کا ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسری صفت کے ساتھ یا دوسری صفت کی جگہ یعنی ایک امر کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرنا دوسری صفت کی جگہ اور ثانی یعنی قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی ایک صفت کو ایک امر کے ساتھ خاص کرنا ہے نہ کہ دوسرے کے ساتھ یا دوسرے کی جگہ اور ماتن کا قول دون آخری اس کے معنی ہیں دوسری صفت سے تجاوز کرتے ہوئے اسلئے کہ مخاطب موصوف کو دو صفتوں میں شریک کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے اور مستکلم اس کو ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ خاص کرتا ہے اور دوسری سے تجاوز کرتا ہے اور دون کے معنی اصل میں بست جگہ کے ہیں کہا جاتا ہے ہذا دون ذاک جب یہ اس سے کچھ پست ہو پھر احوال و مراتب میں تفاوت کے لئے مستعار لیا گیا ہے پھر اس میں وسعت کی گئی تو ایک حد سے دوسری حد کی طرف اور ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف تجاوز کرنے میں مستعمل ہونے لگا۔

تشریح جس طرح قصر حقیقی کی دو قسمیں تھیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف اسی طرح قصر غیر حقیقی اور ادا مانی کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قصر موصوف علی الصفت (۲) قصر صفت علی الموصوف۔ یہاں سے مصنف رد فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی کی پہلی قسم یعنی قصر موصوف علی الصفت کی تین قسمیں ہیں (۱) تخصیص امر بصفة دون صفة اخری (۲-۳) تخصیص امر بصفة مکان صفة اخری۔ اول یعنی تخصیص امر

بصفت دون صفتِ آخری کا مطلب یہ ہے کہ متکلم ایک امر یعنی موصوف کو ان دو صفتوں میں سے جن کے بارے میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ یہ دونوں صفتیں، اس موصوف میں مشترکہ طور پر پائی جاتی ہیں ایک پر منحصر کرے اور دوسری صفت سے تجاوز کرے اور اس کو چھوڑ دے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید کتابت اور شعر دونوں کے ساتھ متصف ہے یعنی زید کتابت بھی ہے اور شاعر بھی مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے مازید الا کتاب، زید صرف کتاب ہے شاعر نہیں ہے اسی کو قصر افراد کہا جاتا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ دوم یعنی تخصیص امر بصفت مکان صفتِ آخری کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب جس صفت پر موصوف کو منحصر کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے متکلم اس کی جگہ دوسری صفت پر منحصر کرے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید صفتِ قعود کے ساتھ متصف ہے مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے مازید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) یعنی مخاطب کا اعتقاد غلط ہے صحیح بات یہ ہے کہ زید صفتِ قیام کے ساتھ متصف ہے صفتِ قعود کے ساتھ متصف نہیں ہے اسی کو قصر قلب کہا جاتا ہے۔ اور یا مخاطب دو صفتوں کے درمیان متردد ہو اور متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کرے مثلاً مخاطب اس بارے میں متردد ہے کہ معلوم نہیں زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ۔ پس متکلم نے ایک یعنی صفتِ قیام کو متعین کرتے ہوئے کہا مازید الا قائم (زید کھڑا ہے بیٹھا نہیں ہے) اسی کا نام قصر تعین ہے۔ الحاصل فاضل مصنف نے تخصیص امر بصفت دون صفتِ آخری کہہ کر قصر افراد کو بیان کیا ہے اور امکاناً کہہ کر قصر قلب اور قصر تعین کو بیان کیا ہے۔ مصنف یہ فرماتے ہیں کہ قصر غیر حقیقی اور اضافی کی دوسری قسم یعنی قصر صفت علی الموصوف کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) تخصیص صفت بامر دون امر آخر (۲) او مکان۔ تخصیص صفت بامر دون امر آخر کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ ایک وصف میں دو موصوف شریک ہیں مثلاً یہ اعتقاد ہو کہ ہاشم اور مسعود دونوں کھڑے ہیں یعنی کھڑے ہونے میں دونوں شریک ہیں لیکن متکلم اس کو رد کرتے ہوئے کہتا ہے "ما قائم الا ہاشم" ہاشم ہی کھڑا ہے یعنی وصفِ قیام ہاشم پر منحصر ہے اور مسعود سے منتفی ہے اسی کا نام قصر افراد ہے اور مکان کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب جس موصوف پر صفت کو منحصر کرنے کا اعتقاد رکھتا ہے متکلم اس کے اعتقاد کو رد کر کے اس موصوف کی جگہ دوسرے موصوف پر منحصر کرے مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ صرف مسعود کھڑا ہے یعنی وصفِ قیام، مسعود پر منحصر ہے اور متکلم اس اعتقاد کو رد کر کے یوں کہے "ما قائم الا ہاشم" ہاشم ہی کھڑا ہے یعنی مسعود کے کھڑا ہونے کا اعتقاد غلط ہے صحیح بات یہ ہے کہ ہاشم کھڑا ہے اسی کو قصر قلب کہا جاتا ہے اور یا مخاطب متردد ہو وہ نہیں جانتا کہ مسعود کھڑا ہے یا ہاشم اس وقت ماقائم الا ہاشم کہہ کر متکلم نے ہاشم کے کھڑا ہونے کو متعین کر دیا۔ اس صورت میں یہ کلام قصر تعین کی مثال ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ باتن کے قول دون آخری کے معنی یہ ہیں کہ دوسری صفت سے تجاوز کرتے ہوئے یعنی دوسری صفت درجہ سکوت میں نہیں ہے بلکہ اس کی نفی کرنا مقصود ہے کیونکہ مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ ایک موصوف دو صفتوں میں شریک ہے اور متکلم اس کی تردید کرنے کیلئے ان دونوں

میں سے ایک کے ساتھ خاص کرتا ہے اور دوسری صفت سے تجاوز کرتا ہے یعنی دوسری صفت کی نفی کرتا ہے اور اس کو ترک کرتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اصل معنی کے اعتبار سے لفظ دون پست اور نشیبی زمین کے لئے بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ہذا البیت دون ذالک البیت یہ حجرہ اس حجرے سے نشیب میں ہے پھر مجازاً احوال اور رتبوں کے تفاوت کے لئے استعمال ہونے لگا مثلاً کہا جاتا ہے زید دون بکر "زید رتبہ میں بکر سے کمتر ہے پھر اس میں مزید وسعت پیدا کی گئی اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف اور ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف نقل کرنے کے لئے استعمال ہونے لگا اگرچہ وہاں احوال اور رتبوں میں تفاوت نہ ہو۔

وَلِقَائِهِ أَنْ يَقُولَ إِنَّ أُهْرَيْدًا يَقُولُ لَهُ دُونَ أُخْرَى وَدُونَ أُخْرَى وَدُونَ
صِفَةٍ وَاحِدَةٍ أُخْرَى وَدُونَ أُخْرَى وَاحِدَةٍ أُخْرَى فَتَدْرَجُ عَنْ ذَلِكَ مَا
إِذَا اعْتَقَدَ الْمُخَاطَبُ اشْتِرَاكَ مَا قَوْقُ الْأَثْمَيْنِ كَقَوْلِنَا مَا زَيْدٌ إِلَّا
كَاتِبٌ لِمَنْ اعْتَقَدَ لَا كَاتِبًا وَشَاعِرًا وَمُتَعَبًا وَقَوْلِنَا مَا كَاتِبٌ إِلَّا زَيْدٌ
لِمَنْ اعْتَقَدَ الْكَاتِبَ زَيْدًا وَعَمْرًا وَبَكْرًا وَإِنْ أُهْرَيْدًا أَعْتَدَ مِنْ
التَّوْحِيدِ وَعَيْرٍ هَذَا فَتَدْرَجُ فِي هَذَا التَّصْيِيرِ الْفَصْرُ الْمُفِيدُ وَكَذَا
التَّكْلَامُ عَلَى مَكَانِ أُخْرَى وَمَكَانِ أُخْرَى

ترجمہ اور معترض کے لئے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اگر مصنف کے قول دون اخری اور دون آخر سے مراد دون صفت واحدہ اخری اور دون امر واحد آخر ہو تو اس سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جب مخاطب دو سے زیادہ کے اشتراک کا معتقد ہو جیسے ہمارا قول "ما زید الا کاتب اس شخص سے جو زید کے بارے میں کاتب، شاعر اور منجم ہونے کا معتقد ہو اور ہمارا قول "ما کاتب الا زید" اس شخص سے جو زید، عمرو، بکر تینوں کے کاتب ہونے کا معتقد ہو اور اگر دو واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہو تو اس تفسیر میں فخر حقیقی داخل ہو جائے گا یہی گفتگو مکان اخری اور مکان آخر کے بارے میں ہوگی۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے مصنف رح کی بیان کردہ تعریف پر اعتراض کیا ہے یعنی مصنف نے قمر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قمر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی جو تعریف کی ہے اس پر ایک اعتراض کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قمر موصوف علی الصفت غیر حقیقی کی تعریف میں دون اخری اور قمر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف میں دون آخر سے کیا مراد ہے کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ دون اخری سے مراد دون صفت واحدہ اخری ہو اور دون آخر سے مراد دون امر واحد ہو اور

مطلب یہ ہو کہ قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب ایک موصوف کو دو صفتوں میں مشترک خیال کرے اور مکلم موصوف کو ایک صفت پر منحصر کرے اور دوسری سے اس کی نفی کرے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب ایک صفت کو دو موصوف کے درمیان مشترک سمجھے مگر متکلم اس کو ایک موصوف پر منحصر کرے اور دوسرے سے اس کی نفی کرے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ واحد اور غیر واحد سے عام مراد ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب موصوف کو دو صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کرے دوسری سے نفی کرے۔ یا دو سے زیادہ صفتوں میں مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کر کے باقی سے اس کی نفی کرے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب ایک صفت کو دو موصوف کے درمیان مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کر کے دوسرے سے اس کی نفی کر دے یا دو سے زیادہ موصوفوں کے درمیان مشترک خیال کرے اور متکلم ایک پر منحصر کر کے باقی سے اس کی نفی کر دے اب اگر احتمال اول مراد ہے تو اس صورت میں قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف جامع نہ رہے گی اس طور پر کہ اس احتمال کی بنا پر قصر موصوف علی الصفت سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب ایک موصوف کا دو سے زیادہ صفتوں کے درمیان اشتراک کا معتقد ہو مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ زید کاتب بھی ہے شاعر بھی ہے اور نجومی بھی ہے یعنی زید کو ان تینوں اوصاف کے درمیان مشترک سمجھتا ہے اور متکلم اس کا رد کرتے ہوئے زید کو کاتب ہونے پر منحصر کرتا ہے اور باقی دو صفتوں سے اس کی نفی کرتا ہے اور یہ صورت اس لئے خارج ہو جائے گی کہ آپ نے دونوں آخری سے مراد ایک صفت لی ہے یعنی یہ کہا ہے کہ متکلم ایک صفت پر موصوف کو منحصر کریگا اور ایک سے اس کی نفی کریگا حالانکہ مذکورہ مثال میں متکلم نے شاعر اور نجیب دو صفتوں سے موصوف کی نفی کی ہے نہ کہ ایک سے الحاصل اس احتمال کی بنا پر قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی کی تعریف سے یہ صورت خارج ہو جائے گی حالانکہ یہ صورت بالاتفاق قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی میں داخل ہے اسی طرح قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب ایک صفت کا دو سے زیادہ موصوفوں کے درمیان اشتراک کا معتقد ہو مثلاً مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ کاتب زید بھی ہے عمرو بھی ہے اور بکر بھی یعنی کاتب ہونے میں تینوں حضرات شریک ہیں لیکن متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے ما کاتب الا زید یعنی کاتب صرف زید ہے زید کے علاوہ عمرو اور بکر کاتب نہیں ہیں اور یہ صورت اس لئے خارج ہو جائے گی کہ آپ نے دونوں آخر سے ایک امر یعنی ایک موصوف مراد لیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ مکلم صفت کو ایک موصوف پر منحصر کریگا اور ایک سے اس کی نفی کرے گا حالانکہ اس مثال میں متکلم نے دو موصوف (عمرو، بکر) سے کاتب ہونے کی نفی کی ہے نہ کہ ایک سے خلاصہ یہ کہ اس احتمال کی بنا پر قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف سے یہ صورت خارج ہو جاتی ہے حالانکہ یہ صورت بالاتفاق قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی میں داخل ہے اور اگر احتمال ثانی مراد ہے تو اس صورت میں قصر موصوف

علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی کیونکہ اس احتمال کی بنا پر قصر غیر حقیقی کی تعریف میں قصر حقیقی داخل ہو جائے گا اس طور پر کہ آپنے دون آخری اور دون آخر سے عام مراد لیا ہے یعنی قصر موصوف میں موصوف کی جس صفت سے نفی کی گئی ہے وہ صفت ایک ہو یا ایک سے زیادہ ہو اور قصر صفت میں صفت کی جس موصوف سے نفی کی گئی ہے وہ موصوف ایک ہو یا ایک سے زائد ہو اور ایک سے زائد میں وہ صورت بھی داخل ہے جب مقصور علیہ کے علاوہ تمام سے نفی کی جائے اور مقصور علیہ کے علاوہ تمام سے نفی کرنا اسی کا نام قصر حقیقی ہے۔ الحاصل دوسرا احتمال مراد لینے کی بنا پر قصر حقیقی، قصر غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اور قصر غیر حقیقی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی حالانکہ تعریف دخول غیر سے مانع ہونا ضروری ہے شارح کہتے ہیں کہ اعتراض کی یہ ہی تقریر مکان آخری اور مکان آخر میں بھی جاری ہوگی اس طور پر کہ اگر آپ مکان آخری سے مراد مکان صفت واحدہ آخری لیں اور مکان آخر سے مراد مکان امر واحد آخر لیں تو اس صورت میں تعریف سے وہ صورت خارج ہو جائے گی جس صورت میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ قصر موصوف میں موصوف دو صفتوں کے ساتھ متصف ہے اور متکلم ان دونوں صفتوں کی نفی کر کے ان کی جگہ ایک اور صفت کو ذکر کرے اور قصر صفت میں بہ اعتقاد ہو کہ ایک صفت دو موصوفوں کے لئے ثابت ہے اور متکلم ان دونوں سے نفی کر کے اس صفت کو ایک تیسرے موصوف کے لئے ثابت کرے اور اگر عام مراد لیں تو قصر حقیقی، قصر غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ متکلم ایک موصوف کو ایک صفت کے ساتھ خاص کرے اس کے علاوہ تمام صفات کی جگہ، یا متکلم صفت کو ایک موصوف کے ساتھ خاص کرے اس کے علاوہ تمام موصوفوں کی جگہ، اور یہ بلاشبہ قصر حقیقی ہے۔ الحاصل مصنف نے قصر موصوف علی الصفت غیر حقیقی اور قصر صفت علی الموصوف غیر حقیقی کی جو تعریف کی ہے وہ ایک صورت میں اپنے افراد کے لئے جامع نہیں رہتی اور ایک صورت میں دخول غیر سے مانع نہیں رہتی حالانکہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔ شارح نے تو اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں دیا ہے البتہ دسوتی میں چند جوابات دئے گئے ہیں ان میں سے دو جواب پیش خدمت ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ ہم دوسرا احتمال مراد لیتے ہیں اور رہا قصر حقیقی کا غیر حقیقی کی تعریف میں داخل ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قصر غیر حقیقی میں وہ افراد جن سے متکلم تجاوز کرتا ہے اور جن سے مقصور کی نفی کرنا ہے وہ تفصیلاً ملحوظ ہوتے ہیں اور قصر حقیقی میں اجالا ملحوظ ہوتے ہیں مثلاً قصر موصوف علی الصفت میں آپ کہیں مازید الا قائم (زید کھڑا ہی ہے) پس اگر اجالا بہ لحاظ کیا گیا کہ زید کھڑا ہی ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں تو یہ قصر حقیقی ہوگا اور اگر تفصیلاً یہ کہا گیا کہ نہ قاعد ہے نہ مضبوط ہے نہ ماشی ہے تو یہ قصر غیر حقیقی ہوگا۔ اسی طرح قصر صفت علی الموصوف میں آپ کہیں لا قائم الازید (زید کھڑا ہے) اگر یہ لحاظ کیا گیا کہ زید کے علاوہ نہیں کھڑا تو یہ قصر حقیقی ہوگا اور اگر تفصیلاً یہ کہا گیا کہ نہ عمرو، نہ بکر نہ خالد تو یہ قصر غیر حقیقی ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد دوسرا ہی احتمال ہے مگر ہم نے جو یہ کہا ہے کہ

واحد اور غیر واحد سے نام مراد ہے تو وہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ عام، تمام نہ ہو یعنی مقصور علیہ کے علاوہ جس سے نفی کی گئی ہے وہ ایک ہو یا ایک سے زائد ہو مگر شرط یہ ہے کہ زائد کتنے بھی ہوں مگر تمام نہ ہوں یعنی مقصور علیہ کے علاوہ ایک سے زائد افراد سے نفی تو ہو مگر تمام سے نہ ہو اور جب ایسا ہے تو قصر حقیقی، غیر حقیقی کی تعریف میں داخل نہ ہوگا۔ اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی۔

فَكُلٌّ مِنْهُمَا أَى فَعْلِيْمٌ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ وَمِنْ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ أَوْ فِيهِ
 أَنْ كَلٌّ وَاحِدٌ مِنْ قَصْرِ الْمُوصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ وَقَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمُوصُوفِ
 صَرَبَانِ الْأَوَّلِ التَّخْصِيصُ بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ وَالثَّانِي التَّخْصِيصُ
 بِشَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ وَالْمُخَاطَبُ بِالْأَوَّلِ مِنْ صَرَبِي كُلِّهِ مِنْ قَصْرِ الْمُوصُوفِ
 عَلَى الصِّفَةِ وَقَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمُوصُوفِ وَيَعْنِي بِالْأَوَّلِ التَّخْصِيصُ بِشَيْءٍ
 دُونَ شَيْءٍ مَنْ يَعْتَقِدُ الشَّرِكَةَ أَى شِرْكََةَ صِفَتَيْنِ فِي مَوْصُوفٍ وَاحِدٍ
 فِي قَصْرِ الْمُوصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ وَشِرْكََةَ مَوْصُوفَيْنِ فِي صِفَةٍ وَاحِدَةٍ
 فِي قَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمُوصُوفِ فَالْمُخَاطَبُ يَقُولُنَا مَا زَيْدٌ إِلَّا كَاتِبٌ
 مَنْ يَعْتَقِدُ اتِّصَافَهُ بِالشَّجَرِ وَالْكِتَابَةِ وَيَقُولُنَا مَا كَاتِبٌ إِلَّا زَيْدٌ
 مَنْ يَعْتَقِدُ اشْتِرَاكَ زَيْدٍ وَعَمْرٍو فِي الْكِتَابَةِ وَيَسْمَى هَذَا الْقَصْرُ
 قَصْرَ افْتِرَادٍ لِقَطْعِ الشَّرِكَةِ الشَّقِ اعْتَقَدَهَا الْمُخَاطَبُ

ترجمہ پس ان دونوں میں سے ہر ایک یعنی اس کلام سے اور اس کلام میں لفظ او کے استعمال کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں اول تخصیص شیء بشیء دونوں نے۔ دوم تخصیص شیء بشیء مکان شیء اور قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کا مخاطب وہ ہوگا اور پہلی قسم سے مراد تخصیص شیء بشیء دونوں شیء ہے جو شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت میں موصوف واحد میں دو صفتوں کے اشتراک کا اور قصر صفت علی الموصوف میں صفت واحد میں دو موصوف کے اشتراک کا معتقد ہو پس ہمارے قول ما زید الا کاتب کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید شجر اور کتابت کے ساتھ متصف ہے اور ہمارے قول ما کاتب الا زید کا مخاطب وہ ہوگا جو وصف کتابت میں زید عمرو کے اشتراک کا اعتقاد رکھتا ہو اور اس قصر کا نام قصر افراد ہے کیونکہ یہ اس شرکت کو قطع کرتا ہے جس کا مخاطب معتقد ہے۔

تشریح

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں فاضل مصنف نے اد مکانہ او مکانہ میں کلمہ اد استعمال کیا ہے اور کلمہ اد تنویح کے لئے آتا ہے پس اس کلام میں کلمہ او کے استعمال کرنے سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) تخصیص شئی بشئی دون شئی یعنی ایک شے کو ایک شے کے ساتھ خاص کرنا نہ کہ دوسری کے ساتھ (۲) تخصیص شئی بشئی مکان شئی یعنی ایک شے کو ایک شے کی جگہ دوسری شے کے ساتھ خاص کرنا مصنف فرماتے ہیں کہ ان دونوں قسموں میں سے اول یعنی تخصیص شئی بشئی دون شئی کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا معتقد ہو یعنی قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں اس بات کا معتقد ہو کہ ایک موصوف میں دو صفتیں شریک ہیں یعنی ایک موصوف میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں اور قصر صفت علی الموصوف میں اس بات کا معتقد ہو کہ ایک صفت میں دو موصوف شریک ہیں یعنی ایک صفت مشترکہ طور پر دو موصوف میں پائی جاتی ہے پس قصر موصوف علی الصفت کی صورت میں ہمارے قول "مازید الاکاتب" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید کا تب بھی ہے اور ثا ع بھی ہے اور قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں ہمارے قول "ماکاتب الازید" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ کاتب زید بھی ہے اور عمرو بھی ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ فقر کی اس پہلی قسم کا نام قصر افراد ہے کیونکہ قصر یا یہ متکلم اس شرکت کو جس کا مخاطب معتقد ہے قطع کر دیتا ہے اور باطل کر دیتا ہے اور مقصور کو صرف ایک مقصود کے ساتھ خاص کر دیتا ہے پس مقصور کے ایک مقصور علیہ پر منخر ہونے کی وجہ سے اس قصر کو قصر افراد کہا جاتا ہے۔

وَالْمُخَاطَبُ بِالثَّانِي أَعْنَى التَّخْصِصِ بِشَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ مِنْ صَوْنِي كُلِّ
مِنَ الْقَصْرَيْنِ مَنْ يَعْتَقِدُ الْعَكْسَ أَى عَكْسَ الْحُكْمِ الثَّانِي أَثْبَتَهُ
الْمُتَكَلِّمُ وَالْمُخَاطَبُ يَقُولُنَا مَا زَيْدٌ الْإِتَائِمُ مَنْ اعْتَقَدَ انْتِصَافَهُ
بِالْقُعُودِ دُونَ الْقِيَامِ وَيَقُولُنَا مَا شَاعِرٌ إِلَّا زَيْدٌ مَنْ اعْتَقَدَ أَنَّ الشَّاعِرَ
عَمْرُوًا زَيْدٌ وَيَسْمَعِي هَذَا الْقَصْرُ قَصْرٌ قَلْبٌ بِقَلْبِ حُكْمِ الْمُخَاطَبِ
أَوْ سَاوِيًا عِنْدَهُ عَظْمٌ عَلَى قَوْلِهِ يَعْتَقِدُ الْعَكْسَ عَلَى مَا يَنْصَحُ عَنْهُ
لَفْظُ الْأَيْضَاحِ أَى الْمُخَاطَبُ بِالثَّانِي إِذَا مَنْ يَعْتَقِدُ الْعَكْسَ وَإِنَّمَا
مَنْ تَسَاوَى عِنْدَهُ الْأَمْرَانِ أَعْنَى الْأَيْصَافِ بِالصِّفَةِ الْمَذْكُورَةِ
وَعَبْرَتِهَا فِي قَصْرِ الْمُوصُوفِ وَإِصْطِحَ الْأَمْرُ الْمَذْكُورَ وَعَبْرَتِهَا بِالصِّفَةِ
فِي قَصْرِ الصِّفَةِ حَتَّى يَكُونَ الْمُخَاطَبُ يَقُولُنَا مَا زَيْدٌ الْإِتَائِمُ مَنْ
يَعْتَقِدُ انْتِصَافَهُ بِالْقِيَامِ أَوِ الْقُعُودِ مِنْ غَيْرِ عَلَيْهِمُ بِاللَّغِيْبِينَ وَيَقُولُنَا
مَا شَاعِرٌ إِلَّا زَيْدٌ مَنْ يَعْتَقِدُ أَنَّ الشَّاعِرَ زَيْدٌ أَوْ عَمْرُوًا مِنْ غَيْرِ

أَنْ يَعْلَمَهُ عَلَى التَّعْيِينِ وَيَسْتَشِي هَذَا الْفَصْرُ قَصْرٌ تَعْيِينٌ لِتَعْيِينِهِ
مَا هُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ.

ترجمہ

اور ثانی یعنی دو قصروں میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے تخصیص شے بشی مکان شے کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو یعنی اس حکم کے عکس کا جس کو منکلم نے ثابت کیا ہے پس ہمارے قول "مازید الا قائم" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو زید کے قعود کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو نہ کہ قیام کے ساتھ۔ اور ہمارے قول "ماشاعر الازید" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر عمر وہ ہے نہ کہ زید اور اس قصر کا نام قصر قلب ہے کیونکہ یہ مخاطب کے حکم کو پلٹ دیتا ہے یا مخاطب کے نزدیک دونوں حکم برابر ہوں (یہ) مصنف کے قول "اعتقد العکس پر معطوف ہے اس بنا پر کہ اس سے لفظ ایضاح ظاہر ہوتا ہے یعنی ثانی کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو اور یا وہ شخص ہوگا جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں یعنی قصر موصوف میں صفت مذکورہ اور غیر مذکورہ کے ساتھ متصف ہونا اور قصر صفت میں امر مذکورہ اور غیر مذکورہ کا صفت کے ساتھ متصف ہونا حتیٰ کہ ہمارے قول "مازید الا قائم" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو تعین کے علم کے بغیر زید کے قیام یا قعود کے ساتھ متصف ہونے کا معتقد ہو اور ہمارے قول "ماشاعر الازید" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو بلا تعین اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر زید ہے یا عمر وہ ہے اور اس قصر کا نام قصر تعین ہے کیونکہ یہ قصر اس چیز کو تعین کر دیتا ہے جو مخاطب کے نزدیک غیر تعین ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف میں سے ہر ایک کی دو قسموں میں سے دوسری قسم یعنی تخصیص شے بشی مکان شے کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو منکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو چنانچہ قصر موصوف علی الصفت میں "مازید الا قائم" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے قیام کے ساتھ متصف نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف میں "ماشاعر الازید" کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ شاعر عمر وہ ہے زید نہیں ہے۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ قصر کی اس قسم کا نام قصر قلب ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مخاطب کا جو زعم اور خیال ہے اس قصر کے ذریعہ منکلم نے اس کو بالکل تبدیل کر دیا ہے مثلاً قصر موصوف میں مخاطب کا خیال یہ تھا کہ زید قعود کے ساتھ متصف ہے مگر منکلم نے اس کو بالکل تبدیل کر کے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے اور قصر صفت میں مخاطب کا اعتقاد یہ تھا کہ شاعر عمر وہ ہے مگر منکلم نے اس کو تبدیل کر کے کہا ایسا نہیں ہے بلکہ شاعر زید ہے اس کے برخلاف قصر افراد کہ اس میں بھی اگرچہ تبدیلی ہوتی ہے مگر بالکل نہیں بلکہ مخاطب جن چند کے درمیان شرکت کا خیال کرتا ہے منکلم ان میں سے بعض کی نفی کرتا ہے اور بعض کا اثبات کرتا ہے۔ الحاصل قصر افراد میں منکلم، مخاطب کے خیال کردہ حکم کو تبدیل تو کرتا ہے مگر من وجہ

تبدیل کرتا ہے من کل وجہ تبدیل نہیں کرتا اور قصر قلب میں من کل وجہ تبدیل کرتا ہے لہذا چونکہ قصر قلب میں حکم کی تبدیلی من کل وجہ ہوتی ہے اس لئے اس قصر کو قصر قلب کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے بہر حال اس دوسری قسم کا مخاطب یا تو وہ شخص ہوگا جو منکم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو اور یا وہ شخص مخاطب ہوگا جس کے نزدیک علی سبیل البدلیت دونوں امر برابر ہوں یعنی قصر موصوف علی الصفت میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ موصوف صفت مذکورہ کے ساتھ متصف ہے یا غیر مذکورہ کے ساتھ اور دونوں کے بارے میں اعتقاد برابر ہو کسی کو کسی پر ترجیح نہ دے اور قصر صفت علی الموصوف میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ صفت کے ساتھ موصوف مذکور متصف ہے یا غیر مذکور متصف ہے اور دونوں کے بارے میں اعتقاد برابر ہو کسی کو کسی پر ترجیح نہ دے پس قصر موصوف علی الصفت کی مثال مازید الا قائم کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ اور مخاطب کو متعین طریقہ پر کسی ایک کے ساتھ متصف ہونے کا علم نہ ہو یعنی مخاطب کو یہ تو معلوم ہے کہ زید ان دو وصفوں میں سے ایک کے ساتھ متصف ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ کس کے ساتھ متصف ہے۔ اور قصر صفت علی الموصوف کی مثال ماثاعر الازید کا مخاطب وہ شخص ہوگا جس کا اعتقاد یہ ہو کہ شاعر زید ہے یا عمر ہے مگر اس کو متعین طریقہ پر معلوم نہیں کہ ان دونوں میں سے شاعر کون ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ قصر کی اس قسم کا نام قصر تعیین ہے اور قصر تعیین اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ متکلم اس قصر کے ذریعہ اس چیز کو متعین کرتا ہے جو چیز مخاطب کے نزدیک غیر متعین ہوتی ہے پس غیر متعین کو متعین کرنے کی وجہ سے اس کا نام قصر تعیین رکھا گیا ہے۔

فَالْحَاصِلُ أَنَّ التَّخْصِصَ بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ قَصْرٌ لِأَنَّ التَّخْصِصَ
بِشَيْءٍ مَكَانَ شَيْءٍ إِنْ اِعْتَقَدَ الْمُخَاطَبُ فِيهِ الْعَكْسَ قَصْرَ قَلْبٍ وَإِنْ
تَسَادَى بَيْنَهُمَا قَصْرٌ لِعَيْنٍ وَدِينِهِ نَظَرًا لِأَنَّا لَوْ سَأَلْنَا أَنْ فِي قَصْرِ
الشَّعْبَيْنِ تَخْصِصٌ شَيْءٍ بِشَيْءٍ مَكَانَ آخَرَ فَلَا يُخْفَى أَنَّ فِيهِ تَخْصِصٌ
مَتَى بِشَيْءٍ دُونَ آخَرَ فَإِنَّ قَوْلَنَا مَا زِيدٌ إِلَّا قَائِمٌ لِمَنْ يَزِدُ دُبَيْنَ
الْقِيَامِ وَالْقَعُودِ تَخْصِصٌ لَهُ بِالْقِيَامِ دُونَ الْقَعُودِ وَلِهَذَا اجْعَلِ
الشُّكْرَ كُنِيَ التَّخْصِصَ بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ مُشْتَرِكًا بَيْنَ قَصْرِ الْأَشْرَادِ وَ
الْقَصْرِ السُّدِيِّ سَاءَكَ الْمُصَنَّفُ قَصْرٌ لِعَيْنٍ وَجَعَلَ التَّخْصِصَ بِشَيْءٍ
مَكَانَ شَيْءٍ قَصْرَ قَلْبٍ فَقَطْ -

پس حاصل یہ ہے کہ تخصیص بشی دُون شئی قصر افراد ہے اور تخصیص بشی مَكَانَ شئی اس میں اگر
مخاطب کو عکس کا اعتقاد ہو تو قصر قلب ہے اور اگر اس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں تو قصر تعیین

ترجمہ

ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ قصر تعیین میں تخصیص بشیٰ مکان شیٰ ہے تو یہ بات منفی نہیں کہ اس میں تخصیص بشیٰ مکان شیٰ دون آخر بھی ہے کیونکہ ہمارا قول 'مازید الاقائم' اس شخص سے جو قیام اور قعود کے درمیان متردد ہے زید کی قیام کے ساتھ تخصیص ہے نہ کہ قعود کے ساتھ اسی وجہ سے سکاکی نے تخصیص بشیٰ مکان شیٰ کو مشترک قرار دیا ہے قصر افراد کے درمیان اور اس قصر کے درمیان جس کا نام مصنف نے قصر تعیین رکھا ہے اور تخصیص بشیٰ مکان شیٰ کو فقط قصر قلب قرار دیا ہے۔

تشریح

مشارح نے مصنف ر کی بیان کردہ تفصیل کا خلاصہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تخصیص بشیٰ مکان شیٰ تو قصر افراد ہے قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو اور تخصیص بشیٰ مکان شیٰ میں اگر مخاطب متکلم کے ثابت کردہ حکم کے عکس کا معتقد ہو تو قصر قلب کہلائیگا خواہ قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو اور اگر مخاطب کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں یعنی مخاطب دو چیزوں کے درمیان متردد ہو تو اس کا نام قصر تعیین ہوگا قصر موصوف ہو یا قصر صفت ہو حاصل یہ کہ تخصیص بشیٰ مکان شیٰ آخر میں تو قصر افراد داخل ہے اور تخصیص بشیٰ مکان شیٰ آخر میں قصر قلب اور قصر تعیین دونوں داخل ہیں۔ البتہ قصر تعیین قصر قلب کی قسم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس محال پر ہمیں اعتراض ہے وہ یہ کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ قصر تعیین تخصیص بشیٰ مکان شیٰ آخر میں داخل ہے اور قصر تعیین میں تخصیص بشیٰ مکان شیٰ آخر پائی جاتی ہے اسلئے کہ تخصیص بشیٰ مکان شیٰ آخر میں متکلم جس حکم کو ثابت کرتا ہے مخاطب کو اس کے عکس کا اعتقاد ہوتا ہے یعنی مخاطب کو جس حکم کا اعتقاد ہوتا ہے متکلم اس کی جگہ دوسرا حکم ثابت کرتا ہے اور قصر تعیین میں مخاطب دو حکموں کے درمیان متردد ہوتا ہے اس کو کسی حکم کا اعتقاد نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو قصر تعیین، تخصیص بشیٰ مکان شیٰ آخر میں کیے داخل ہوگا اور اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ قصر تعیین میں تخصیص بشیٰ مکان شیٰ آخر ہے اگرچہ احتمالاً ہی ہے یعنی قصر تعیین میں مخاطب کو اگرچہ کسی حکم کا اعتقاد اور یقین نہیں ہوتا ہے لیکن متردد ہونے کی وجہ سے احتمال دونوں کا ہوتا ہے یعنی قصر موصوف میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ موصوف کے لئے یہ صفت ثابت ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسری صفت ثابت ہو اور قصر صفت میں یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ ایک صفت اس موصوف کے لئے ثابت ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسرے موصوف کے لئے ثابت ہو پس متکلم جس حکم کو بھی ثابت کریگا اس میں یہ احتمال ضرور ہوگا کہ یہ حکم دوسرے کی جگہ ہے اور جب ایسا ہے تو قصر تعیین میں تخصیص بشیٰ مکان شیٰ آخر پائی گئی اگرچہ احتمالاً ہی پائی گئی۔ الحاصل اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ قصر تعیین، تخصیص بشیٰ مکان شیٰ آخر میں داخل ہے اور قصر تعیین میں تخصیص بشیٰ مکان شیٰ آخر پائی جاتی ہے اگرچہ احتمالاً ہی پائی جاتی ہے تو اس میں بھی کوئی خفا نہیں کہ قصر تعیین میں تخصیص بشیٰ مکان شیٰ دون شیٰ آخر بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ اگر مخاطب کو اس بارے میں تردد ہو کہ زید قیام کے ساتھ متصف ہے یا قعود کے ساتھ متصف ہے پھر متکلم اس کے تردد کو دور کرنے کے لئے کہے 'مازید الاقائم' تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ متکلم نے زید کو قیام کے ساتھ

خاص کیا ہے نہ کہ قصود کے ساتھ اور جب ایسا ہے تو قصر تعین، تنصیف بشی دون شی آخر میں بھی داخل ہو جائیگا۔ اہم حاصل اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قصر تعین، تنصیف بشی مکان شی آخر میں داخل ہے تو یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ قصر تعین، تنصیف بشی دون شی آخر میں بھی داخل ہے اور جب قصر تعین دونوں میں داخل ہے تو مصنف کا قصر تعین کو تخصیص بشی مکان شی آخر میں داخل کرنا اور تخصیص بشی دون شی آخر میں داخل نہ کرنا تحکم اور تزییح بلا مزج ہے جو باطل ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایسا کرنا متقدمین کے بھی خلاف ہے کیونکہ سکا کی جیسے فاضل نے تخصیص شی بشی دون شی کو قصر افراد اور قصر تعین کے درمیان مشترک قرار دیا ہے یعنی قصر افراد اور قصر تعین دونوں کو تخصیص بشی دون شی میں داخل کیا ہے اور تخصیص بشی مکان شی آخر کو صرف قصر قلب قرار دیا ہے یعنی تخصیص بشی مکان شی میں صرف قصر قلب کو داخل کیا ہے قصر تعین کو داخل نہیں کیا ہے۔

وَشَرَطُ قَصْرِ الْمُوصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ اِفْتِرَادًا عِنْدَ مُتَنَافِي الوُصْفَيْنِ لِصِحِّهِ
اِحْتِقَادًا لِلمُخَاطَبِ اِجْتِمَاعُهُمَا فِي الْمُوصُوفِ حَتَّى تَكُونَ الصِّفَةُ الْمُنْفِيَّةُ
فِي قَوْلِنَا مَا زِيدُوا اِلَّا مُشَاعِرٌ كَوْنُهُ كَاتِبًا اَوْ مُتَعَمِّدًا لَا كَوْنُهُ مُفَضَّلًا
اِنِّي غَيْرُ شَاعِرٍ لَئِنْ اِلَّا هُنَّامُ هُوَ وَجَدَانُ الرَّجُلِ غَيْرُ شَاعِرٍ يَتَنَافَى الشَّاعِرِيَّةُ

ترجمہ اور قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط دو وصفوں میں منافات کا نہ ہونا ہے تاکہ مخاطب کا ایک موصوف میں ان دونوں کو جمع کرنے کا اعتقاد صحیح ہو سکے۔ یہاں تک کہ ہمارے قول مازید الاشارة میں صفت منفیہ زید کا کاتب ہونا یا اس کا منجم ہونا ہے نہ کہ اس کا غیر شاعر ہونا اسلئے کہ انعام آدمی کو غیر شاعر پانا ہے جو شاعر ہونے کے منافی ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف نے قصر افراد اور قصر قلب کی بعض شرطوں کو ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ کہا ہے کہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط یہ ہے کہ جن دو وصفوں میں مخاطب، موصوف کو شریک خیال کر رہا ہے وہ دونوں وصف آپس میں ایک دوسرے کے منافی نہ ہوں یعنی ان دونوں وصفوں کے درمیان منافات نہ ہو اور یہ شرط اس لئے لگائی ہے تاکہ مخاطب کا ایک موصوف میں ان دونوں وصفوں کو جمع کرنے کا اعتقاد صحیح ہو سکے کیونکہ مخاطب ایک موصوف میں جن دو وصفوں کو جمع کرنا چاہتا ہے اگر ان دو وصفوں کے درمیان منافات موجود ہوگی تو ان دو وصفوں کو ایک موصوف میں جمع کرنا ممکن نہ ہوگا پس مازید الاشارة میں شاعر ہونا تو زید کے لئے ثابت ہوگا مگر وہ صفت جس کی قصر کے ذریعہ نفی کی گئی ہے وہ کاتب ہونا یا نجومی ہونا ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ زید شاعر ہے کاتب اور نجومی نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شاعر ہونے کے ساتھ کاتب ہونا اور نجومی ہونا جمع ہو سکتا ہے یعنی شاعر اور کاتب اور شاعر اور نجومی

کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے مخاطب دونوں وصفوں میں زید کی شرکت کا اعتقاد کر سکتا ہے۔ البتہ قصر کے ذریعہ جس صفت کی نفی کی گئی ہے وہ صفت غیر شاعر نہیں ہو سکتی ہے یعنی مزید الا شاعر کا مطلب یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ زید شاعر ہے اور غیر شاعر نہیں ہے کیونکہ شاعر اور غیر شاعر کے درمیان منافات ہے اور اس منافات کی وجہ سے مخاطب کے لئے شاعر اور غیر شاعر کے درمیان زید کو شریک کرنے کا اعتقاد کرنا ناممکن ہے یعنی مخاطب کا یہ اعتقاد کرنا ممکن نہیں کہ زید شاعر بھی ہے اور غیر شاعر بھی۔ الحاصل قصر موصوف علی الصفت افرادی کی شرط یہ ہے کہ مخاطب ایک موصوف میں جن دو وصفوں کو جمع کرنا چاہتا ہے وہ دونوں وصف آپس میں ایک دوسرے کے متنافی نہ ہوں۔

(نوعاً) بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ شرط تو پہلے سے معلوم ہے اس طور پر کہ پہلے کہا گیا ہے کہ قصر افراد کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو شرکت کا اعتقاد رکھتا ہو اور شرکت کا اعتقاد اسی وقت ممکن ہوگا جب ان دونوں کے درمیان منافات نہ ہو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس شرط کا علم پہلے تو التزائم ہوا ہے مگر یہاں اس کی تصریح کی گئی ہے لہذا کوئی اعتراض نہیں ہے۔ یہاں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف رح نے اس شرط کو قصر موصوف علی الصفت افرادی کے ساتھ خاص کیا ہے۔ قصر صفت علی الموصوف افرادی کے لئے یہ شرط بیان نہیں کی ہے آخر ایسا کیوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قصر صفت علی الموصوف کے لئے اگرچہ یہ شرط فاضل مصنف نے بیان نہیں کی ہے لیکن مراد مزور ہے یعنی قصر صفت علی الموصوف میں بھی یہ بات ضروری ہے کہ صفت کا دونوں موصوفوں کے ساتھ اتصاف ناممکن ہو اور دونوں کے ساتھ اتصاف میں منافات ہو تو مخاطب اس میں دونوں موصوفوں کے اجتماع کا اعتقاد نہیں کر سکتا اور جب دونوں موصوفوں کے اجتماع کا اعتقاد نہیں کر سکے گا تو قصر افراد بھی متحقق نہ ہو سکے گا مثلاً لا اب زید الامرؤ، زید کا باپ نہیں مگر عمرو اور ما افضل البلد الا زیداً شہر میں صرف زید افضل ہے یہاں وصف ابوت میں دو موصوف اور وصف افضلیت میں دو موصوف جمع نہیں ہو سکتے ہیں یعنی مخاطب کے لئے یہ اعتقاد کرنا ناممکن ہے کہ زید کے عمرو اور بکر دو باپ ہیں اور شہر میں زید و عمرو دو آدمیوں کے لئے افضلیت ثابت ہے الحاصل جس طرح قصر موصوف علی الصفت افرادی کے لئے دو وصفوں میں منافات کا نہ ہونا شرط ہے اسی طرح قصر صفت علی الموصوف افرادی میں بھی دو موصوفوں کے درمیان منافات کا نہ ہونا شرط ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ مصنف نے قصر صفت علی الموصوف افرادی میں اس شرط کو کیوں نہیں بیان کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس کو ندرت کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ ایک صفت کے ساتھ دو موصوفوں کے اتصاف میں منافات کا پایا جانا نادر ہے اور یا قصر موصوف علی الصفت افرادی پر قیاس کرتے ہوئے ترک کیا گیا ہے یعنی جب قصر موصوف میں یہ شرط ہے تو قصر صفت میں بھی یہ شرط ہوگی۔

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَشَرَطْنَا نَصْرَ الْمَوْصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ قَلْبًا تَحَقُّقًا مَنَافِيهَا أَيْ مَنَافِي
الْوَصْفَيْنِ حَتَّى يَكُونَ الْمُنْفَى فِي قَوْلِنَا مَا زَيْدٌ الْآتِئَةُ كَوْنُهُ
قَاعِدًا أَوْ مُضْطَجِعًا أَوْ مُخَوِّذًا لَكَ مِثْلًا يَنَافِي الْقِيَامِ

ترجمہ اور قمر موصوف علی الصفت قلبی کی شرط دو وصفوں کے درمیان منافات کا متحقق ہونا ہے یہاں تک کہ ہمارے قول "ما زید الا قائم" میں زید کا قاعد یا مضطجع ہونا ہے یا اسی جیسی صفت جو قیام کے منافی ہو۔

تشریح مصنف یہ فرماتے ہیں کہ قمر موصوف علی الصفت قلبی کی شرط یہ ہے کہ دو وصفوں کے درمیان واقع میں منافات متحقق ہو یعنی وہ وصف جس کے ساتھ مخاطب موصوف کو متصف کرتا ہے اور وہ وصف جس کے ساتھ متکلم نے موصوف کو متصف کیا ہے دونوں کے درمیان منافات متحقق ہو۔ اگر ان دو وصفوں کے درمیان منافات ہوگی تو قمر موصوف علی الصفت قلبی متصور ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ متکلم کے قول "ما زید الا قائم" میں وہ صفت جس کی متکلم نے نفی کی ہے یا تو زید کا قاعد ہونا ہوگا یا اس کا مضطجع ہونا ہوگا اسی طرح ہر وہ صفت منفی ہو جائے گی جو قیام کے منافی ہوگی مثلاً زید کا مستلق (چپ لیٹنا) ہونا اور وہ صفت جو قیام کے منافی نہ ہو جیسے زید کا شاعر ہونا کاتب ہونا منفی نہ ہوگی۔

(فوائد ۱۱) یہاں بھی مصنف نے قمر صفت علی الموصوف قلبی کی شرط سے سکوت کیا ہے کیونکہ قمر صفت علی الموصوف قلبی میں کبھی یہ شرط نہیں پائی جاتی۔ مثلاً ما کاتب الا زید لا عمرو کا مخاطب وہ شخص ہو جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ کاتب عمرو ہے نہ کہ زید مگر متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ کاتب زید ہے نہ کہ عمرو۔ آپ ملاحظہ فرمائیں کہ وصف کاتب میں زید و عمرو دونوں موصوف جمع ہو سکتے ہیں یعنی ایسا ممکن ہے کہ کاتب زید بھی ہو اور عمرو بھی ہو۔ دیکھئے یہاں قمر صفت علی الموصوف قلبی ہے مگر موصوفین کے درمیان منافات متحقق نہیں ہے اور کبھی منافات متحقق ہوتی ہے مثلاً لا اب زید الا عمرو کا مخاطب وہ آدمی ہو جس کا اعتقاد یہ ہو کہ زید کا باپ خالد ہے نہ کہ عمرو مگر متکلم نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ زید کا باپ عمرو ہے نہ کہ خالد اور یہ بات ظاہر ہے کہ وصف ابوت زید میں عمرو اور خالد دونوں موصوفوں کا اجتماع ممکن نہیں ہے یعنی وصف ابوت زید میں دونوں کے درمیان منافات متحقق ہے۔ الحاصل قمر صفت علی الموصوف قلبی میں چونکہ موصوفین کے درمیان کبھی منافات متحقق ہوتی ہے اور کبھی متحقق نہیں ہوتی اس لئے مصنف نے قمر صفت علی الموصوف قلبی کے لئے یہ شرط بیان نہیں کی بلکہ اس کے بیان سے سکوت اختیار کیا ہے۔ واللہ اعلم

جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔

وَلَقَدْ أَحْسَنَ صَاحِبُ الْبِفْتَاخِ فِي إِهْمَالِ هَذَا الْأَشْتِرَاطِ لِأَنَّ قَوْلَنَا مَا
 زِيدُ الْأَشَاعِرُ لِمَنْ اعْتَقَدَ أَنَّهُ كَاتِبٌ وَكَيْسَ بِشَاعِرٍ قَصَرَ قَلْبٌ عَلَى
 مَا صُرِّحَ بِهِ فِي الْبِفْتَاخِ مَعَ عَدَمِ تَنَافِي الشَّعْرِ وَالْكِتَابَةِ وَمِثْلُ
 هَذَا خَارِجٌ عَنِ أَقْسَامِ الْقَصْرِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ لَا يُقَالُ هَذَا اشْتِرَاطُ
 الْحُسْنِ أَوْ الْمُرَادُ التَّنَافِي فِي إِعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ لِأَنَّ الْقَوْلَ أَمَّا
 الْأَوَّلُ فَلِأَنَّهُ لَا دَلَالَهَ لِلْفِعْلِ عَلَيْهِ مَعَ أَنَّا لَا نَسْلِمُ عَدَمَ حُسْنِ
 قَوْلِنَا مَا زِيدُ الْأَشَاعِرُ لِمَنْ اعْتَقَدَ كَمَا تَبَيَّنَا غَيْرَ شَاعِرٍ وَأَمَّا
 التَّنَافِي فَكَأَنَّ التَّنَافِي بِحَسْبِ إِعْتِقَادِ الْمُخَاطَبِ مَعْلُومٌ بِمَا ذَكَرَهُ
 فِي نَفْسِ تَقْيِيرِهِ أَنَّ قَصْرَ الْقَلْبِ هُوَ الَّذِي يُعْتَقَدُ فِيهِ الْمُخَاطَبُ
 الْعَكْسَ نِيكُونُ هَذَا الْأَشْتِرَاطُ مُنَابِتًا وَإِضًا لَمْ يَصِحَّ قَوْلُ الْمُصَنِّفِ
 أَنَّ السَّكَاكِي لَمْ يَشْطُرْ فِي قَصْرِ الْقَلْبِ تَنَافِي الْوُصْفَيْنِ وَعَكْلًا
 الْمُصَنِّفُ اشْتِرَاطًا تَنَافِي الْوُصْفَيْنِ بِقَوْلِهِ لِيَكُونَ إِثْبَاتُ الصِّفَةِ
 مُشْعَرًا بِإِنْتِزَاعِ غَيْرِهَا وَفِيهِ نَظَرٌ بَيِّنٌ فِي الشَّرْحِ

ترجمہ اور صاحب مفتاح علامہ سکاکی نے اس شرط کو چھوڑ کر اچھا کیا ہے کیونکہ ہمارا قول "مازید الاشاعر" اس شخص سے جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے اس کے مطابق قصر قلب ہے جس کی مفاح العلوم میں تہمت کی گئی ہے باوجودیکہ شعر اور کتابت میں منافات نہیں ہے اور اس مہی مثال مصنف کے بیان کے مطابق قصر اضافی کے اقسام سے خارج ہو جاتی ہے یہ جواب نہ دیا جائے کہ یہ شرط حسن ہے یا مخاطب کے اعتقاد میں منافات مراد ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ بہر حال اول تو اس لئے کہ لفظ متن کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے باوجودیکہ ہم اس شخص سے جو زید کے بارے میں کاتب غیر شاعر ہونے کا اعتقاد رکھتا ہوا اپنے قول "مازید الاشاعر" کا عدم حسن تسلیم نہیں کرتے ہیں اور ہر حال تنافی تو اس لئے کہ مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے منافات اس سے معلوم ہے جس کو مصنف نے قصر قلب کی نفس تعریف میں ذکر کیا ہے کہ قصر قلب وہ ہے جس میں مخاطب عکس کا اعتقاد رکھتا ہو پس یہ شرط بیکار ہو جائے گی اور (ایضاح میں) مصنف کا یہ قول بھی صحیح نہیں ہے کہ سکاکی نے قصر قلب میں تنافی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے اور مصنف نے تنافی وصفین کی شرط لگانے کی علت اپنے اس قول سے بیان کی ہے تاکہ صفت کا اثبات اس کے غیر کے انتقاد کی خبر دینے والا ہو اور اس میں نظر ہے جو مطول میں مذکور ہے۔

تشریح

شارح نے اس عبارت میں فاضل مصنف پر تعریف کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ مصنف نے قصر موصوف علی الصفت قلبی میں تثنائی وصفین کے تحقق کی شرط لگا کر غلطی کی ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف اس شرط کو اسی طرح چھوڑ دیتے جیسا کہ فاضل روزگار صاحب مفتاح علامہ رسکا کی نے اس شرط کو چھوڑ دیا ہے اور علامہ رسکا کی کا اس شرط کو چھوڑنا ہمیں اس طرح معلوم ہوا کہ منکم کا کلام "مازید الاشاعر" اس شخص سے جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کا تب ہے شاعر نہیں ہے صاحب مفتاح کی تصریح کے مطابق قصر قلب ہے حالانکہ شعر اور کتابت کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے بلکہ یہ دونوں وصف ایک موصوف میں جمع ہو سکتے ہیں شارح آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ مصنف کے قصر قلب میں تثنائی وصفین کی شرط لگانے سے اس طرح کے قصر کی مثال قصر اضانی کی مذکورہ تینوں قسموں (قصر افراد، قصر قلب، قصر تعین) ہی سے خارج ہو جاتی ہے حالانکہ قصر کی کوئی مثال مذکورہ اقسام ثلاثہ سے خارج نہیں ہے یعنی قصر اقسام ثلاثہ میں سے کسی نہ کسی قسم میں ضرور داخل ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ "مازید الاشاعر" اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا معتقد ہو اور شاعر نہ ہونے کا معتقد ہو اقسام ثلاثہ سے کیسے خارج ہو جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثال قصر افراد سے تو اس لئے خارج ہے کہ اس مثال میں مخاطب کا اعتقاد یہ ہے کہ زید ایک صفت یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے حالانکہ قصر افراد میں ایک موصوف کو کم از کم دو صفتوں کے ساتھ متصف کرنے کا اعتقاد کرنا ضروری ہوتا ہے اور قصر تعین سے اس لئے خارج ہے کہ قصر تعین میں مخاطب متردد ہوتا ہے اس کو کسی ایک کا اعتقاد نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہاں مخاطب دونوں صفات میں سے ایک کے ثبوت اور دوسرے کے انقار کا معتقد ہے اور یہ مثال قصر قلب سے اس لئے خارج ہے کہ یہاں واقع میں دو موصوفوں (کتابت اور شعر) کے درمیان منافات متحقق نہیں ہے حالانکہ مصنف نے قصر قلب میں تثنائی وصفین کے تحقق کو شرط قرار دیا ہے اور علامہ رسکا کی نے قصر قلب میں چونکہ یہ شرط نہیں لگائی ہے اس لئے علامہ رسکا کی کے مذہب کے مطابق یہ مثال قصر اضانی کی اقسام ثلاثہ سے خارج نہیں ہوگی بلکہ قصر قلب میں داخل ہو جائے گی۔ اور جب ایسا ہے تو اس شرط کو چھوڑنا ہی بہتر ہے جیسا کہ رسکا کی نے چھوڑا ہے بعض حضرات نے مصنف کی طرف سے جواب دینے کی کوشش کی ہے شارح نے لایقاً کہہ کر اس کو رد کیا ہے۔ مصنف رد کی طرف سے جواب یہ دیا گیا ہے کہ قصر قلب کے لئے تثنائی وصفین کے تحقق کی جو شرط لگائی گئی ہے یہ قصر قلب کے حسن ہونے کی شرط ہے اس کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو مازید الاشاعر، اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا معتقد ہو کر اقسام ثلاثہ سے خارج نہ ہوگا بلکہ قصر قلب میں داخل ہوگا اگرچہ واقع میں تثنائی وصفین کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے قصر قلب غیر حسن ہوگا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مصنف کے کلام میں تثنائی وصفین سے مراد یہ ہے کہ مخاطب کے اعتقاد میں تثنائی وصفین ہو خواہ واقع میں تثنائی ہو یا واقع میں تثنائی نہ ہو پس مثال مذکور میں شعر اور کتابت کے درمیان اگرچہ واقع میں منافات نہیں ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد میں منافات موجود ہے

اور جب مخاطب کے اعتقاد میں منافات موجود ہے اور یہ ہی یہاں مراد ہے تو یہ مثال قصر قلب خارج نہ ہوگی کیونکہ یہاں مخاطب کا اعتقاد یہ ہی ہے کہ زید کاتب ہے شاعر نہیں ہے یعنی یہ دونوں وصف زید کے اندر جمع نہیں ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دونوں جواب نہ دئے جائیں کیونکہ ہمارے پاس ان دونوں کا رد موجود ہے چنانچہ پہلے جواب کا رد ہے کہ متن کی عبارت اس بات پر دلالت نہیں کرتی ہے کہ تثنائی وصفین کا متحقق ہونا قصر قلب کے حسن ہونے کی شرط ہے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے کیونکہ شرط میں اصل یہ ہے کہ وہ صحت کی شرط ہوں حسن کی شرط نہ ہوں نیز آپ کے جواب سے یہ لازم آتا ہے کہ ما زید الا شاعر اس شخص سے جو زید کے کاتب ہونے کا اور غیر شاعر ہونے کا معتقد ہو غیر حسن ہو کیونکہ کاتب اور شاعر کے درمیان واقع میں منافات نہیں ہے لہذا شرط حسن کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ کلام غیر حسن ہونا چاہیے حالانکہ یہ کلام غیر حسن نہیں ہے اور نہ ہی ہم اس کو غیر حسن تسلیم کرتے ہیں۔ اور دوسرے جواب کا رد یہ ہے کہ قصر قلب میں مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے تثنائی وصفین کا پایا جانا پہلے سے معلوم ہے یعنی یہ بات تو اسی وقت معلوم ہو گئی تھی جب مصنف نے قصر قلب کی تعریف بیان کی اور پھر اس پر تفریح پیش کی چنانچہ فرمایا تھا کہ قصر قلب کی تعریف ہے تخصیص امر لصفة مکان صفة اخرى پھر اس پر تفریح کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ تثنائی یعنی تخصیص امر لصفة مکان صفة اخرى کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو عکس کا معتقد ہو یعنی منکلم کے لئے جس صفت کو ثابت کیا ہے مخاطب اس کی جگہ دوسری صفت کے ثبوت کا معتقد ہو اور اس صورت میں اگرچہ واقع میں تثنائی وصفین نہیں ہے لیکن مخاطب کے اعتقاد میں موجود ہے اور جب مخاطب کے اعتقاد میں تثنائی وصفین کا پایا جانا پہلے سے معلوم ہے تو اس جگہ اس کو شرط بنا کر ذکر کرنا بالکل ضائع اور لغو ہوگا۔ وایضاً لیسح سے شارح نے دوسرے جواب کا ایک رد اور کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ایضاح (جو تلمیص کے لئے شرح کی حیثیت رکھتی ہے) میں علامہ سکا کی پر اعتراض کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ سکا کی نے قصر قلب میں تثنائی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے پس اگر مصنف نے کی مراد تثنائی وصفین بحسب اعتقاد مخاطب ہو جیسا کہ جواب دہندہ نے کہا ہے تو ایضاح میں سکا کی پر اعتراض کرتے ہوئے مصنف کا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ سکا کی نے قصر قلب میں تثنائی وصفین کی شرط نہیں لگائی ہے جیسا کہ ہم نے لگائی ہے کیونکہ قصر قلب میں سکا کی بھی یہ شرط لگاتے ہیں کہ مخاطب عکس کا معتقد ہو اور مخاطب کے اعتقاد میں تثنائی سے یہ ہی مراد ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ مصنف کی مراد واقع میں تثنائی وصفین ہے اعتقاد مخاطب کے اعتبار سے تثنائی مراد نہیں ہے کیونکہ یہ بات عقل سے بہت بعید ہے کہ مصنف سکا کی پر اس چیز کے ذریعہ اعتراض کرے جس کا وہ خود قائل اور معترف ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے ایضاح میں تثنائی وصفین کے شرط ہونے کی علت یہ بیان کی ہے تاکہ ایک صفت کا موصوف کے لئے اثبات اس بات کی خبر دے کہ دوسری صفت منقہ ہے یعنی قصر قلب میں تثنائی وصفین اس لئے ضروری ہے تاکہ منکلم کا موصوف کے لئے ایک صفت کو ثابت کرنا اس

بات پر دلالت کرے کہ دوسری صفت منتفی ہے چنانچہ مازید الاقائم میں قیام کا اثبات قعود کے انتفاء پر دلالت ہے لیکن یہ خیال رہے کہ یہ دلالت اور اعلام اسی وقت ہوگا جب دونوں وصف نفس الامر اور واقع میں متنافی ہوں محض مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے متنافی ہونا اس اشعار اور اعلام کے لئے کافی نہ ہوگا۔ اور جب یہ بات ہے تو ایضاً صراح میں مصنف کی بیان کردہ دلیل سے بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ قصر قلب میں تنافی وصفین سے مصنف کی مراد واقع اور نفس الامر میں تنافی وصفین ہے نہ کہ مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے مباحث فرماتے ہیں کہ مصنف کی بیان کردہ علت میں نظر ہے اور اس کی تفصیل شرح مطول میں مذکور ہے بقول علامہ دہلوی اس نظر کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول "لیکون اثبات الصفہ شعراً بانتفاء غیر ما" سے کیا مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ متکلم کا موصوف کے لئے ایک صفت کو ثابت کرنا اس کے غیر یعنی اس صفت کے انتفاء کی خبر دیتا ہے جس کا مخاطب معتقد ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ اس کے لئے وصفین کے درمیان تنافی کی کوئی ضرورت نہیں ہے یہ مقصد تو ادات قصر سے حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ ادات قصر ایک کو ثابت کرنے اور اس کے غیر کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے اور اگر مراد یہ ہے کہ مخاطب کا ایک صفت کو ثابت کرنا اس کے غیر یعنی اس صفت کے انتفاء کی خبر دیتا ہے جس کو متکلم نے ثابت کیا ہے تو اس پر یہ اعتراض ہے کہ مخاطب کا ایک صفت کو ثابت کرنا اس کو کسی شے کے انتفاء کی خبر دینے میں کوئی دخل نہیں ہے مخاطب کے اثبات صفت سے زیادہ سے زیادہ اثبات مفہوم ہوگا اور رہا غیر کا انتفاء تو اس کو اگر متکلم سمجھ گیا تو وہ قرینہ سے سمجھ گا یا مخاطب کے کلام سے سمجھ گا مثلاً مخاطب کہے مازید الاقائم اور متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہے مازید الاشاہ، پس متکلم نے مخاطب کے کلام مازید الاقائم سے سمجھا ہے کہ صفت منفیہ قعود ہے اور جب ایسا ہے تو غیر کا انتفاء تنافی وصفین پر موقوف نہ رہا۔ حاصل یہ کہ قصر قلب کی شرط مخاطب کا اس چیز کے عکس کا اعتقاد کرنا ہے جس کو متکلم ذکر کرتا ہے خواہ ان دونوں کے درمیان تنافی متحقق ہو یا متحقق نہ ہو اور جب یہ بات ہے تو مصنف کا یہ کہنا کہ قصر قلب میں تنافی وصفین شرط ہے درست نہیں ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولو اللدیہ۔

وَقَصْرُ التَّعْيِينِ اَعْتَدُ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ الوُضْعَانِ مُتَنَافِيَيْنِ فِيهِ اَوْ لَا
فَكُلُّ مِثَالٍ يَضِلُّهُ بِقَصْرِ الْاَشْرَافِ اَوْ الْقَلْبِ يَضِلُّهُ بِقَصْرِ التَّعْيِينِ
مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ

اور قصر تعین اس سے عام ہے کہ دونوں وصف اس میں متنافی ہوں یا متنافی نہ ہوں پس جو مثال قصر افراد یا قصر قلب کی ہو سکتی ہے وہ ہی قصر تعین کی بھی ہو سکتی ہے بغیر عکس کے

ترجمہ

تشریح مصنف نے فرماتے ہیں کہ قصر تعین ان دونوں میں سے ہر ایک سے عام ہے اس طور پر کہ قصر افراد میں عدم تنافی شرط ہے اور قصر قلب میں تنافی شرط ہے اور قصر تعین میں نہ تنافی شرط ہے اور نہ عدم تنافی شرط ہے بلکہ وصفین کے درمیان تنافی ہو یا تنافی نہ ہو قصر تعین دونوں صورتوں میں متحقق ہو جاتا ہے پس جو مثال قصر افراد یا قصر قلب کی ہو سکتی ہے وہ قصر تعین کی بھی ہو سکتی ہے لیکن اس کا عکس نہیں یعنی جو مثال قصر تعین کی ہو ضروری نہیں کہ وہ قصر افراد کی بھی مثال ہو اسی طرح جو مثال قصر تعین کی ہو ضروری نہیں کہ وہ قصر قلب کی بھی مثال ہو۔

وَالْقَصْرِ طَرِيقٌ وَالْمَذْكُورُ هَهُنَا أَسْبَعَةٌ وَغَيْرُهَا تَدْ سَبَقَ ذِكْرُهَا
فَالْأَسْبَعَةُ الْمَذْكُورَةُ هَهُنَا مِنْهَا الْعُظْمُ كَقَوْلِكَ فِي قَصْرِ أَحَدٍ
قَصْرِ الْمُوصُوفِ عَلَى الصِّفَةِ إِشْرَادًا زَيْدٌ شَاعِرٌ كَأَنْتَبِ أَوْ مَا زَيْدٌ كَانَتْ
بَلْ شَاعِرٌ مَثَلِ بِمِثَالَيْنِ أَوْ لَمْ يَأْتِ لَوْصُفُ الْمُتَثَبِ فِيهِ مَعْطُوفٌ عَلَيْهِ
وَالْمَنْفِيُّ مَعْطُوفٌ وَالثَّانِي بِالْعَكْسِ وَقَلْبًا زَيْدٌ فَتَأْتِيهِ لَقَاعِدٌ أَوْ
مَا زَيْدٌ فَتَأْتِيهِ بَلْ تَأْتِيهِ

ترجمہ اور قصر کے چند طریقے ہیں اور یہاں چار مذکور ہیں اور ان کے علاوہ کا ذکر پہلے ہو چکا ہے پس چار جو یہاں مذکور ہیں ان میں سے عطف ہے جیسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول "زید شاعر لاکاتب یا مزید کاتب بل شاعر" مصنف نے دو مثالیں دی ہیں ان میں سے ایک میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور منفی معطوف ہے اور ثانی برعکس ہے اور قلبی میں زید قائم لاقاعد" یا مزید قائم لاقاعد۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ قصر حقیقی ہو یا غیر حقیقی اس کا فائدہ دینے کے لئے متعدد اسباب ہیں ان میں سے چار تو یہاں مذکور ہیں اور باقی کا ذکر احوال مسند الیہ میں ہو چکا ہے جن بعض اسباب کا ذکر احوال مسند الیہ میں ہو چکا ہے ان میں سے ایک ضمیر فضل ہے دوم مسند اور مسند الیہ کا العالم جنسی کے ساتھ معدود ہونا ہے سوم معمولات میں سے تقدیم ماحقہ التأخیر ہے اور جن چار کا ذکر یہاں کیا گیا ہے ان میں سے ایک لابل اور لیکن کے ذریعہ عطف ہے مثلاً قصر موصوف علی الصفت افرادی میں زید شاعر لاکاتب یا مزید کاتب بل شاعر کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ زید کاتب اور شاعر دونوں ہے اور منظم اس کو رد کرتے ہوئے زید کے لئے شاعر ہونے کو ثابت کرے اور کاتب ہونے کی نفی کرے۔ مصنف نے دو مثالیں ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ ہے اور وصف منفی معطوف ہے اور

دوسری مثال میں اس کے برعکس وصف منفی معطوف علیہ ہے اور وصف مثبت معطوف ہے اور قمر موصوف علی الصفت قلبی میں زید قائم لا قاعد یا ما زید قائمائل قاعد۔ پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قاعد ہے اور دوسری مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قائم ہے یہاں بھی دو مثالیں ذکر فرما کرتا یا ہے کہ پہلی مثال میں وصف مثبت معطوف علیہ اور وصف منفی معطوف ہے اور دوسری مثال میں اس کے برعکس وصف منفی معطوف علیہ اور وصف مثبت معطوف ہے۔

(فوائد) مذکورہ چاروں اسباب میں سے عطف کو سب سے پہلے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں مثبت اور منفی دونوں کی تصریح ہوتی ہے اور دونوں کی تصریح کی وجہ سے یہ سبب سب سے اقویٰ ہے اس کے برخلاف دوسرے اسباب کہ ان میں نفی ضمنی ہوتی ہے۔ پھر نفی اور استثناء چونکہ انما سے افریح ہے اس لئے دوسرے نمبر پر نفی اور استثناء کو ذکر کیا گیا ہے اور تقدیم کی دلالت قصر پر چونکہ ذوقی ہے وضعی نہیں ہے اس لئے تقدیم کو سب سے آخر میں ذکر کیا گیا ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ إِذَا تَحَقَّقَ تَنَافَى الْوَصْفَيْنِ فِي قَصْرِ الْقَلْبِ فَإِنَّ ثَبَاتَ أَحَدٍ
يَكُونُ مُشْعِرًا بِإِنْتِفَاءِ الْغَيْرِ فَثَبَاتُ الْغَيْرِ نَفْيُ الْعَبْرَةِ وَثَبَاتُ الْمَذْكُورِ
بِطَرِيقِ الْمُحْضَرِ قُلْتَ أَنْفَاعُ الْعَبْرَةِ لَا فِيهِ الْكُنْيَةُ عَلَى رَدِّ الْخَطَأِ إِذِ الْمَخَاطَبُ
إِعْتَقَدَ الْعَكْسَ فَإِنَّ قَوْلَنَا زَيْدٌ وَتَائِبٌ وَإِنْ ذَكَرْنَا عَلَى الْقَوْلِ لَكِنَّ
حَالَ عَيْنِ الدَّلِيلَةِ عَلَى أَنَّ الْمَخَاطَبُ إِعْتَقَدَ أَنَّهُ قَاعِدٌ.

ترجمہ پس اگر تو کہے کہ جب قصر قلب میں تنافی وصفین متحقق ہو تو ان دونوں میں سے ایک کا ثابت کرنا دوسرے کے انتفاء کی خبر دینے والا ہوگا تو بطریق حصر غیر کی نفی کرنے میں اور مذکور کے ثابت کرنے میں کیا فائدہ ہے میں جواب دوں گا کہ اس میں فائدہ غلطی پر تنبیہ کرنا ہے کیونکہ مخاطب عکس کا معتقد ہے اس لئے کہ ہمارا قول "زید قائم" اگرچہ قعود کی نفی پر دال ہے لیکن اس بات پر دلالت سے حالی ہے کہ مخاطب اس کے قاعد ہونے کا معتقد ہے۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف کے نزدیک قصر قلب میں تنافی وصفین کا پایا جانا شرط ہے تو ان دونوں میں سے ایک کے ثبوت سے دوسرے کی نفی اور ایک کی نفی سے دوسرے کا ثبوت بغیر عطف کے خود بخود معلوم ہو جاتا ہے اور جب یہ بات خود بخود معلوم ہو جاتی ہے تو مثبت کو منفی پر اور منفی کو مثبت پر معطوف کرنے سے کیا فائدہ ہے۔ حاصل یہ کہ بطریق عطف قصر قلب میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس کا جواب

یہ ہے کہ بطریق عطف قصر قلب میں فائدہ یہ ہے کہ اس قصر سے اُس غلطی کو دور کرنے پر تشبیہ ہو جاتی ہے جو غلطی مخاطب سے صادر ہوئی ہے کیونکہ متکلم جو ذکر کرتا ہے مخاطب اس کے عکس کا معتقد ہوتا ہے چنانچہ ہمارا قول زید قائم، اگرچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ زید قاعد نہیں ہے لیکن اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے البتہ عطف کے ساتھ جب زید قائم لاقاعد کہا گیا تو ذوق سلیم سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ مخاطب زید کے قاعد ہونے کا معتقد ہے اور اس کا براعتقاد غلط ہے پس مخاطب سے صادر ہونے والی غلطی کو دور کرنے پر تشبیہ کے لئے بطریق عطف قصر قلب کیا جاتا ہے۔

وَفِي قَصْرِهَا أَيْ قَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوفِ إِفْرَادًا وَقَلْبًا بِحَسَبِ الْمَقَامِ
مَعُورٍ زَيْدٌ شَاعِرٌ كَأَعْمُرٍ أَوْ مَاعْمُرٌ وَشَاعِرًا بَلْ زَيْدٌ وَبِجَوْزٍ مَا شَاعِرٌ
عَمُرٌ وَبَلْ زَيْدٌ بِتَقْدِيمِ الْخَبَرِ لِكَيْتَه يَجِبُ حَيْثُ رَفَعَ الْأَمِيمِينَ بِالْبَطْلَانِ
الْعَمَلِ وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي قَصْرِ الْمَوْصُوفِ مِثَالُ الْإفْرَادِ صَالِحًا لِلْقَلْبِ
لِإِسْتِزَاطِ عَدَمِ التَّنَافِي فِي الْإفْرَادِ وَتَحَقُّقِ التَّنَافِي فِي الْقَلْبِ عَلَى زَعْمِهِ
أَوْ رَدُّ الْقَلْبِ مِثَالًا يَتَنَافَى فِيهِ الْوُصْفَانِ بِخِلَافِ قَصْرِ الصِّفَةِ فَنَاتٌ
مِثَالًا وَاحِدٌ يَصْلَحُ لَهُمَا وَلَمَّا كَانَ كُلُّ مَا يَصْلَحُ مِثَالًا لَهُمَا يَصْلَحُ
مِثَالًا لِقَصْرِ التَّعْيِينِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِهَا وَهَكَذَا فِي سَائِرِ الطَّرِيقِ

ترجمہ اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں بحسب المقام زید شاعر لاء و یا ماعمر و شاعر اہل زید (کہا جائیگا) اور خبر کی تقدیم کے ساتھ ماسا ماعمر و بل زید بھی جائز ہے لیکن اس وقت عمل کے باطل ہونے کی وجہ سے دونوں اسموں کا رفع واجب ہوگا اور چونکہ قصر موصوف میں افراد کی مثال قلب کی صالحت نہیں رکھتی کیونکہ مصنف کے خیال کے مطابق افراد میں عدم تنافی شرط ہے اور قلب میں تحقق تنافی شرط ہے اس لئے مصنف قلب کے لئے ایسی مثال لائے جس میں دونوں وصف متنافی ہیں برضلاف قصر صفت کے کیونکہ مثال واحد افراد اور قلب دونوں کی صالحت رکھتی ہے اور چونکہ ہر وہ کلام جو افراد اور قلب دونوں کی مثال بن سکتا ہے قصر تعین کی بھی مثال بن سکتا ہے اس لئے مصنف نے اس کے ذکر سے تعرض نہیں کیا اور ایسے ہی تمام طرق میں۔

تشریح مصنف نے فرمایا ہے کہ قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کی مثال زید شاعر لاء و یا ماعمر و شاعر اہل زید ہے پہلی مثال میں معطوف علیہ مثبت اور معطوف منفی ہے اور دوسری مثال میں معطوف علیہ منفی اور معطوف مثبت ہے ان دونوں میں سے ہر ایک قصر صفت علی الموصوف افرادی کی مثال بھی بن سکتی ہے اور قصر قلب کی مثال بھی بن سکتی ہے مگر اس کا فیصلہ کہ کس وقت قصر افراد ہوگا

اور کس وقت قصر قلب ہوگا مقام کے تقاضہ پر موقوف ہے چنانچہ اگر زید شاعر دیا ماعمر و شلال زید کا مخاطب وہ شخص ہے جو شاعریت میں زید و عمرو کو شریک سمجھتا ہے تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف افرادی ہوگا اور اگر اس کا مخاطب وہ شخص ہے جو زید کے بجائے عمرو کے شاعر ہونے کا معتقد ہے تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف قلبی ہوگا یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ قصر قلب میں تثنائی و صفین شرط ہے حالانکہ شاعریت میں زید و عمرو دونوں کے شریک ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے یعنی شاعریت میں دونوں شریک ہو سکتے ہیں اور جب ایسا ہے تو زید شاعر لا عمرو میں قصر قلب کیسے ہو سکتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک قصر قلب میں تثنائی و صفین اس وقت شرط ہے جبکہ وہ قصر موصوف علی الصفت ہو اور جب قصر صفت علی الموصوف ہو تو اس وقت قصر قلب میں تثنائی و صفین شرط نہیں ہے اور جب قصر صفت علی الموصوف قلبی میں تثنائی و صفین شرط نہیں ہے تو مذکورہ مثال میں قصر افرادی بھی ہو سکتا ہے اور قصر قلب بھی۔ شارح کہتے ہیں کہ ماسا شاعر عمرو بن زید تقدیم خبر کے ساتھ بھی جائز ہے لیکن اس صورت میں اسم اور خبر دونوں پر رفع واجب ہوگا کیونکہ ما کے عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس کے دونوں معمول ترتیب پر ہوں یعنی اسم مقدم ہو اور خبر مؤخر ہو اور تقدیم خبر علی الاسم کی صورت میں شرط عمل چونکہ فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں کلمہ ما کا عمل باطل ہوگا اور اسم و خبر دونوں مرفوع ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے خیال کے مطابق قصر موصوف علی الصفت افرادی میں چونکہ عدم تثنائی شرط ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی میں تثنائی شرط ہے اس لئے قصر موصوف علی الصفت افرادی کی مثال میں قصر قلب کی مثال بننے کی صلاحیت نہ ہوگی یہ ہی وجہ ہے کہ قصر موصوف کے موقع پر مصنف نے قصر افراد کے لئے ایسی مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متثنائی نہیں ہیں اور قصر قلب کے لئے ایسی مثال ذکر کی ہے جس میں دونوں وصف متثنائی ہیں اور قصر صفت علی الموصوف افرادی میں عدم تثنائی اور قصر صفت علی الموصوف قلبی میں تثنائی چونکہ شرط نہیں ہے اس لئے مصنف نے قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے کیونکہ قصر صفت میں ایک مثال دونوں کی صلاحیت رکھتی ہے، اور جو مثال قصر افراد اور قلب کی صلاحیت رکھتی ہے وہ جو کہ قصر تعبیرین کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے مصنف نے قصر تعبیرین کی مثال ذکر نہیں کی ہے نہ قصر موصوف کے موقع پر اور نہ قصر صفت کے موقع پر اسی طرح انما، نفی اور استثناء اور تقدیم کے ذریعہ صر کے موقع پر بھی قصر تعبیرین کی مثال ذکر نہیں کی ہے۔

رَمِنَهَا التَّنْفِي وَالْاِسْتِثْنَاءُ كَقَوْلِكَ فِي قَصْرِ ۴ اِفْرَادًا مَا زَيْدٌ الْاَسْمَاعِي
وَقَلْبًا مَا زَيْدٌ الْاَسْمَاعِي وَفِي قَصْرِهَا اِسْرَادًا وَكَلْبًا مَا شَاعِرٌ اِلَّا
زَيْدٌ وَالْكَلْبُ يَضْلُمُ مَثَلًا لِلتَّعْبِيرِيْنَ وَالنَّفَاوَاتُ اِسْمًا هُوَ مَحْسَبُ اِتِّخَادِ الْمُخَاطَبِ .

ترجمہ

اور ان میں سے ایک طریقہ نفی اور استثناء کا ہے جیسے قصر موصوف علی الصفات افرادی میں تیرا قول مازید الاشاعر اور قلبی میں مازید الاقائم اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں ماشاعر الازید اور تمام کی تمام تعین کی مثال بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور تفاوت مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے ہوگا۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ قصر کے طرق اور اسباب میں سے ایک سبب نفی اور استثناء ہے اور ادات نفی میں سے کسی بھی ادات کے ذریعہ نفی ہو مثلاً لیس، ما، ان، لا، اور استثناء والا کے ذریعہ ہوا اں کے اخوات غیر، سوا میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہو یہاں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف نے منہا النفی والاستثناء کیوں کہا ہے یوں کہہ دیتے منہا الاستثناء اس کا جواب یہ ہے کہ اگر منہا الاستثناء کہا جاتا تو مطلب یہ ہوتا کہ مطلقاً استثناء خواہ اثبات سے ہو جیسے جارنی القوم الازیداً خواہ نفی سے ہو جیسے ماجارنی القوم الازیداً مفید قصر ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ نفی سے استثناء مفید قصر ہوتا ہے لیکن اثبات سے استثناء مفید قصر نہیں ہوتا پس چونکہ استثناء من الاثبات مفید قصر نہیں ہے بلکہ صرف استثناء من النفی مفید قصر ہے اسلئے فاضل مصنف نے منہا النفی والاثبات فرمایا ہے اور منہا الاستثناء نہیں فرمایا۔ بہر حال نفی اور استثناء کے ذریعہ قصر موصوف علی الصفات افرادی کی مثال مازید الاشاعر (زید شاعر ہی ہے اور قصر موصوف علی الصفات قلبی کی مثال مازید الاقائم (زید کھڑا ہی ہے) ہے پہلی مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید شاعر اور اس کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ مصنف ہے اور دوسری مثال کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید نعوذ کے ساتھ مصنف ہے اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی کی مثال ماشاعر الازید ہے اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہے کہ شاعر زید اور عمرو دونوں ہیں تو یہ کلام قصر افراد ہوگا اور اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہے کہ شاعر عمرو ہے زید نہیں ہے تو یہ کلام قصر قلب ہوگا۔ یہاں بھی آپ دیکھئے کہ مصنف نے قصر موصوف علی الصفات کی صورت میں تو افراد اور قلب کے دو الگ الگ مثالیں ذکر کی ہیں ... مگر قصر صفت علی الموصوف کی صورت میں دونوں کے لئے ایک مثال ذکر کی ہے۔ وجہ وہی ہے جو سابق میں گزر چکی ہے کہ قصر موصوف میں تو افراد کے لئے عدم تنافی اور قلب کے لئے تنافی شرط ہے مگر قصر صفت کی صورت میں افراد اور قلب کے لئے یہ شرطیں نہیں ہیں جیسا کہ سابق میں مصنف کی عبارت سے ظاہر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قصر موصوف اور قصر صفت کی جس قدر مثالیں بیان کی گئی ہیں وہ تمام قصر تعین کی بھی صلاحیت رکھتی ہیں اور ان کے درمیان تفاوت مخاطب کے حال کے اعتبار سے ہوگا۔ شارح نے فرمایا ہے انا ہو بحسب اعتقاد مخاطب حالانکہ قصر تعین میں مخاطب کو کوئی اعتقاد نہیں ہوتا ہے مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا انا ہو بحسب حال مخاطب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حرف عطف واؤ محذوف ہے اور عبارت اس طرح ہے انا ہو بحسب اعتقاد مخاطب وعدم اعتقاد۔ پس اگر مخاطب کو

اشتراک کا اعتقاد ہے تو قصر افراد ہوگا اور اگر عکس کا اعتقاد ہے تو قصر قلب ہوگا اور اگر کوئی اعتقاد نہیں ہے تو قصر تعین ہوگا۔

وَمِنْهَا إِنَّمَا كَوِّنُكَ فِي قَصْرِهَا إِشْرَادًا إِنَّمَا زَيْدٌ كَاتِبٌ وَقَلْبًا إِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ
وَفِي قَصْرِهَا إِشْرَادًا أَوْ قَلْبًا إِنَّمَا تَأْتِي زَيْدٌ وَفِي ذَلِكَ طِيلُ الْأَعْتَابِ
إِنَّ إِنَّمَا وَلَا الْعَاطِفَةَ إِنَّمَا يُسْتَعْمَلَانِ فِي الْكَلَامِ الْمُعْتَدِ بِهِ لِقَصْرِ
الْقَلْبِ دُونَ الْأَشْرَادِ وَأَشَارَ إِلَى سَبَبِ إِفَادَةِ إِنَّمَا الْقَصْرِ بِقَوْلِهِ
لِتَضَمُّنِهِ مَعْنَى مَا وَرَاءَهُ وَأَشَارَ بِلَفْظِ التَّضَمُّنِ إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِمَعْنَى مَا
وَالْأَحْتَى كَأَنَّهُمَا لَفْظَانِ مُتَرَادِفَيْنِ إِذْ فَرَّقُوا بَيْنَ أَنْ يَكُونَ فِي الشَّيْءِ
مَعْنَى الشَّيْءِ وَأَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ فِي الشَّيْءِ عَلَى الْأَضْلَاقِ فَلَيْسَ كُلُّ كَلَامٍ
يَصِحُّ فِيهِ مَا وَلَا أَيْصِحُّ فِيهِ إِنَّمَا صَرَّحَ بِذَلِكَ الشَّيْخُ فِي كِتَابِ الْأَعْيَانِ

ترجمہ اور قصر کے طرق میں سے ایک طریقہ انما ہے جسے قصر موصوف علی الصفت افرادی میں تیرا قول "انما زید کاتب" اور قلبی میں انما زید قائم، اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی میں انما قائم زید ہے اور دلائل الاعجاز میں ہے کہ انما اور لا ملاحظہ کلام بلیغ میں قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں نہ کہ افراد کے لئے اور مصنف نے انما کے مفید قصر ہونے کے سبب کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اسلئے کہ انما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور لفظ تضمن سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ انما (بعینہ) ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دو مترادف لفظ ہوں کیونکہ اس بات کے درمیان کشتے میں شے کے معنی ہوں اور اس بات کے درمیان کہ شے بعینہ وہ شے ہو فرق ہے پس یہ بات نہیں کہ ہر وہ کلام جس میں ما اور الا کا لانا صحیح ہو اس میں انما کا لانا بھی صحیح ہو اس کی شیخ نے دلائل الاعجاز میں تصریح کی ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ قصر کے طرق اور اسباب میں سے ایک سبب کلمہ انما ہے یعنی سابقہ اسباب قصر کی طرح کلمہ انما بھی مفید قصر ہے چنانچہ قصر موصوف علی الصفت افرادی کے لئے انما زید کاتب کہا جائے گا اور اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید کاتب اور شلمر دونوں ہے اور قصر موصوف علی الصفت قلبی کے لئے "انما زید قائم" کہا جائے گا اور اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو اس بات کا معتقد ہو کہ زید قاعد ہے قائم نہیں ہے اور قصر صفت علی الموصوف افرادی اور قلبی دونوں کی مثال کے لئے انما قائم زید کہا جائے گا اور دونوں کے درمیان فرق مخاطب کے اعتقاد کے

اعتبار سے ہوگا چنانچہ اگر مخاطب کا اعتقاد یہ ہو کہ قائم زید و عمر دونوں ہیں تو یہ کلام قصر صفت علی الموصوف افرادی ہوگا اور اگر یہ اعتقاد ہو کہ قائم عمرو ہے نہ کہ زید تو یہ کلام قصر قلب ہوگا اور یہ بات ذہن سے سرگز نہ نکالنا کہ قصر موصوف اور قصر صفت کی مذکورہ مثالیں قصر تعین کی صلاحیت رکھتی ہیں جیسا کہ خادم اس سے پہلے بھی ذکر کر چکا ہے۔

شارح مختصر علامہ تفتازانی نے فی دلائل الاعجاز کہہ کر کلمہ انما اور لا عاطفہ کے سلسلہ میں شیخ عبدالقادر کا مذہب بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ انما اور لا عاطفہ کے بارے میں دو مذہب ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ انما اور لا عاطفہ دونوں قصر افراد کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں اور قصر قلب کے لئے بھی جیسا کہ مصنف کا مذہب ہے۔ دوم یہ کہ یہ دونوں کلام بلیغ میں صرف قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں قصر افراد کے لئے نہیں جیسا کہ دلائل الاعجاز میں شیخ نے بیان کیا ہے۔ بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ فی دلائل الاعجاز کہہ کر شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ انما اور لا عاطفہ قصر افراد اور قلب دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں حالانکہ دلائل الاعجاز میں شیخ نے فرمایا ہے کہ یہ دونوں کلام بلیغ میں صرف قصر قلب کے لئے استعمال ہوتے ہیں قصر افراد کے لئے استعمال نہیں ہوتے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول لضمینہ معنی ما والا کے ذریعہ کلمہ انما کے مفید قصر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کلمہ انما مفید قصر اسلئے ہے کہ وہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور ما اور الا کا مفید قصر ہونا مسلم اور مہرح ہے۔ لہذا ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے کلمہ انما بھی مفید قصر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لفظ لضمینہ ذکر فرمایا کہ اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کلمہ انما بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے یہاں تک کہ کلمہ انما اور ما والا دونوں مترادف لفظ ہوں۔ حاصل یہ کہ کلمہ انما اگر بعینہ ما اور الا کے معنی میں ہوتا تو کلمہ انما اور ما والا میں مترادف ہوتا مگر چونکہ وہ بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اس لئے ان دونوں میں مترادف نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ انما کا ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونا اور بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہ ہونا اسلئے ہے کہ ایک شے کے معنی کا دوسری شے میں پایا جانا جیسا کہ تضمن کی صورت میں ہوتا ہے اور ایک شے کا من کل وجہ دوسری شے ہونا جیسا کہ مترادف کی صورت میں ہوتا ہے دونوں میں بہت بڑا فرق ہے اور وہ یہ کہ اول اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا ہے کہ ایک شے بعینہ اور من کل وجہ دوسری شے ہو اور ثانی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے پس اسی فرق کی وجہ سے شیخ نے دلائل الاعجاز میں اس بات کی صراحت کی ہے کہ جس کلام میں ما اور الا کا استعمال کرنا صحیح ہو ضروری نہیں کہ اس میں کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح ہو کیونکہ کلمہ انما اس حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس کا مخاطب انکار نہ کر سکے اور جس حکم کا انکار کیا جاسکتا ہو اس میں ما اور الا استعمال کیا جاتا ہے کلمہ انما استعمال نہیں کیا جاتا اسی طرح من زائدہ کے ساتھ ما اور الا تو استعمال ہوتے ہیں مگر انما استعمال نہیں ہوتا چنانچہ ما من الا الا لشر تو صحیح ہے مگر انما من الا الا لشر صحیح نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ

من اثبات میں زیادہ نہیں کیا جاتا ہے بلکہ نفی میں زیادہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ احد کے ساتھ ما اور الا کا استعمال کرنا تو صحیح ہے مگر ان کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے چنانچہ ما احد الام ہو بقول ذلک تو کہا جاسکتا ہے مگر انما احد بقول ذلک نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ ما اور الا تیز اثبات میں واقع نہیں ہوتے بلکہ الحاصل کلمہ انما اگر بعینہ ما اور الا کے معنی میں ہوتا تو ہر وہ کلام جس میں ما اور الا کا استعمال کرنا صحیح ہوتا اس میں کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے پس ثابت ہو گیا کہ کلمہ انما بعینہ ما اور الا کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ما اور الا کے معنی کو منفی ہے۔

وَلَمَّا اُخْتَلَفُوا فِي اِفَادَةِ الْقَضْرِ وَفِي تَضَمُّنِهِ مَعْنَى مَا وَالْاِ بَيِّنَةٌ بِشَلَاثَةِ
 اَوْجِهٍ فَقَالَ لِقَوْلِ الْمُفَسِّرِينَ اِسْتَحْرَمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ بِالنَّصْبِ
 مَعْنَاهُ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا الْمَيْتَةَ وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ الْمُطَابِقُ لِقِرَاءَةِ
 الرَّفْعِ اَي رَفْعِ الْمَيْتَةِ وَتَقْرِيرُهُ هَذَا الْكَلَامَ اِنَّ فِي الْاٰيَةِ ثَلَاثُ قِرَاٰتٍ
 حَرَّمَ مَبْنِيًّا لِلْفَاعِلِ مَعَ نَصْبِ الْمَيْتَةِ وَرَفْعِهَا وَحَرَّمَ مَبْنِيًّا لِلْمَفْعُولِ مَعَ
 رَفْعِ الْمَيْتَةِ كَمَا فِي تَفْسِيرِ الرَّكْوَانِيِّ فَعَلَى الْقِرَاءَةِ الْاُولَى مَا فِي اِنَّمَا
 كَاثِرَةٌ اِذْ لَوْ كَانَتْ مَوْصُولَةً لَبَقِيَ اِنَّ بِلَاخْفِ بِرِ وَالْمَوْصُولُ بِلَا عَايِدٍ
 وَعَلَى الثَّانِيَةِ مَوْصُولَةٌ لِيَكُونَ الْمَيْتَةُ خَبْرًا اِذْ لَا يَصْلُحُ اِمْرٌ تَفَاعُلًا
 بِحَرَّمَ الْمَبْنِيِّ لِلْفَاعِلِ عَلَى مَا لَا يَخْفَى وَالْمَعْنَى اَنَّ السُّدِّيَّ حَرَّمَ اللهُ
 عَلَيْكُمْ هُوَ الْمَيْتَةَ وَهَذَا يُفِيدُ الْقَضْرَ لِمَا مَرَّ فِي تَعْرِيفِ الْمُسْتَدِ مِنْ
 اَنَّ مَعْنَى الْمُنْطَلِقِ زَيْدٌ وَزَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ يُفِيدُ حَضْرَ الْاِثْطِلَاقِ عَلَى زَيْدٍ
 فَاِذَا كَانَ اِنَّمَا مُضْمِنًا مَعْنَى مَا وَالْاِ وَكَانَ مَعْنَى الْقِرَاءَةِ الْاُولَى مَا
 حَرَّمَ اللهُ عَلَيْكُمْ اِلَّا الْمَيْتَةَ كَانَتْ مُطَابِقَةً لِقِرَاءَةِ الثَّانِيَةِ وَالْاَلَمْ
 تَكُنْ مُطَابِقَةً لَهَا لِاِفَادَتِهَا الْقَضْرَ فَمُرَادُ الشُّكَاكِيِّ وَالْمُصَنِّفِ بِقِرَاءَةِ
 النَّصْبِ وَالرَّفْعِ هِيَ الْقِرَاءَةُ الْاُولَى وَالثَّانِيَةُ وَلِهَذَا لَمْ يَتَعَرَّضَا لِاِخْتِلَافِ
 فِي لَفْظِ حَرَّمَ بَلْ فِي لَفْظِ الْمَيْتَةِ رَفْعًا وَنَصْبًا وَامَّا عَلَى قِرَاءَةِ الثَّالِثَةِ
 اَعْنَى رَفْعِ الْمَيْتَةِ وَحَرَّمَ مَبْنِيًّا لِلْمَفْعُولِ فَيَعْمَلُ اَنْ يَكُونَ مَا كَاثِرَةٌ اَي
 مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا الْمَيْتَةَ وَاَنْ يَكُونَ مَوْصُولَةً اَي اِنَّ السُّدِّيَّ حَرَّمَ
 عَلَيْكُمْ هُوَ الْمَيْتَةَ وَبِزَجْرِ هَذَا اِبْتِغَاءً اِنَّ عَامِلَةً عَلَى مَا هُوَ اَصْلُهَا
 وَبَعْضُهُمْ تَوَهَّمُ اَنَّ مُرَادَ الشُّكَاكِيِّ وَالْمُصَنِّفِ بِقِرَاءَةِ الرَّفْعِ هَذِهِ

مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنی پر مشتمل ہونے کو تین طریقوں سے ثابت کیا ہے۔ پہلا طریقہ تو یہ ہے کہ مفسرین جیسے عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن سعود اور مجاہد وغیرہ نے کہا ہے کہ انما حرم علیکم المیتۃ کے معنی ما حرم علیکم الا المیتۃ کے ہیں اور یہ معنی افادۃ قصر میں میتۃ کے رفع کی قرأت کے مطابق ہیں۔ اس کلام کی تفصیل یہ ہے کہ اس آیت میں تین قرأتیں ہیں (۱) حَرَّمَ فعل ماضی معروف اور میتۃ حرم کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب (۲) حَرَّمَ فعل ماضی معروف اور میتۃ اِن کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع (۳) حَرَّمَ فعل ماضی مجہول اور میتۃ حَرَّمَ کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع۔ اسی طرح تفسیر گواشی میں مذکور ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ قرأت اولیٰ کی بنا پر انما میں ما کا ذمہ ہوگا اسلئے کہ اگر ما کو موصولہ قرار دیا گیا تو دو فریاض لازم آئیں گی ایک تو یہ کہ اِن بغیر خبر کے رہ جائیگا اس طور پر کہ ما موصولہ ہوگا اور حرم علیکم المیتۃ اس کا صلہ ہوگا موصولہ صلہ سے بل کر اِن کا اسم ہوگا دوسری فریاض یہ لازم آئے گی کہ صلہ کے اندر ایک ایسے عائد کا ہونا ضروری ہے جو موصول کی طرف راجع ہو مگر یہاں صلہ یعنی حرم علیکم المیتۃ میں چونکہ ایسا کوئی عائد نہیں ہے اسلئے موصول بغیر عائد کے رہ جائے گا۔ الحاصل ان دو فریاضوں کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اس آیت میں انما کا ما کا ذمہ موصولہ نہیں ہے اور دوسری قرأت کی بنا پر ما موصولہ ہوگا اور صلہ کے اندر عائد مذوف ہوگا کیونکہ اس قرأت میں میتۃ مرفوع ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ میتۃ حرم فعل ماضی معروف کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے کیونکہ حرم کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں میتۃ حرم کا فاعل نہیں ہے اس صورت میں آیت کے معنی یہ ہوں گے

ان الذی حرمہ اللہ علیکم ہوا المیتۃ وہ چیز جس کو اللہ نے تم پر حرام کیا ہے وہ میتۃ ہی ہے اس صورت میں جملہ کی دونوں طرفین معرّفہ ہیں اور تعریف مسند کے بیان میں یہ بات گذر چکی ہے کہ المنطلق زید اور زید المنطلق قصر انطلاق علی زید کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ دونوں کا ترجمہ یہ ہے کہ زید ہی منطلق ہے پس اسی طرح اس آیت میں بھی جملہ کی دونوں طرفوں کے معرّفہ ہونے کی وجہ سے قصر محرم علی المیتۃ کا فائدہ حاصل ہوگا الحاصل یہ ہے کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرأت ثانیہ مفید قصر ہے پس قرأت اولیٰ کی صورت میں اگر انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوگا اور معنی ہوں گے ما حرم اللہ علیکم الا المیتۃ تو مفید قصر ہونے میں قرأت ثانیہ قرأت اولیٰ کے مطابق ہوگی۔ اگر فریاضوں میں قصر کا سبب مختلف ہوگا اس طور پر کہ قرأت اولیٰ میں انما قصر کا سبب ہوگا اور قرأت ثانیہ میں جملہ کی دونوں طرفوں کا معرّفہ ہونا قصر کا سبب ہوگا۔ اور اگر کلمہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن نہ ہو تو مفید قصر ہونے میں قرأت اولیٰ، قرأت ثانیہ کے مطابق نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں قرأت ثانیہ تو مفید قصر ہوگی لیکن قرأت اولیٰ مفید قصر نہ ہوگی اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ قرأتوں میں تطابق واجب ہے ثنائی واجب نہیں ہے اور قرأت اولیٰ اور ثانیہ میں تطابق اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ قرأت اولیٰ کی صورت میں کلمہ انما ما اور الا کے معنی کو متضمن ہو اور مفید قصر ہو الحاصل مفسرین کے اس قول سے کہ انما حرم علیکم المیتۃ (میتۃ کے نصب کے ساتھ) کے معنی ما حرم علیکم الا المیتۃ کے ہیں اور یہ معنی قرأت رفع کے مطابق ہیں) یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ انما مفید قصر ہے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قرأت نصب اور قرأت رفع سے رکنا کی اور مصنف

کی مراد یہ ہے قرأت اولیٰ اور قرأت ثانیہ ہے قرأت رفع سے قرأت ثالثہ مراد نہیں ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ سکاکی اور مصنف نے میتہ کے مرفوع اور منصوب ہونے کے اختلاف کو تو بیان کیا ہے لیکن حرم کے معروف اور مجهول ہونے کے اختلاف کو بیان نہیں کیا۔ شارح کہتے ہیں کہ قرأت ثالثہ یعنی میتہ کے مرفوع اور حرم کے فعل ماضی مجهول ہونے کی صورت میں انما کے مابین دونوں احتمال ہیں یہ بھی کہ ما کافر ہو اور معنی ہوں ما حرم علیکم الاملیتہ اور یہ بھی کہ ما موصولہ ہو اور معنی ہوں ان الذی حرم علیکم ہو الاملیتہ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگرچہ احتمال دونوں درست ہیں مگر موصولہ ہونا راجح ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ما کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں ان اپنی اصل یعنی ما مذہب نے پر بانی رہتا ہے اور کافر ہونے کی صورت میں ان اپنی اصل پر بانی نہیں رہتا ہے اور کلمہ کا چونکہ اپنی اصل پر بانی رہتا رہا ہے اس لئے ما کو موصولہ ہونا راجح ہوگا شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا خیال یہ کہ سکاکی اور مصنف نے قرأت رفع سے یہ قرأت ثالثہ مراد لی ہے پس ان حضرات نے اپنے وہم کے مطابق سکاکی اور مصنف سے یہ مطالبہ کر ڈالا کہ ما کو موصولہ قرار دینے کا سبب کیا ہے حالانکہ زجاج نحوی نے اس کو کافر قرار دیا ہے، سکاکی اور مصنف کا ما کو موصولہ قرار دینے کا سبب تو وہی ہے جس کو بیان کیا جا چکا کہ اس صورت میں ان اپنی اصل پر باقی رہتا ہے اور ما کو کافر قرار دینے کا سبب یہ ہے کہ قرآن پاک میں اس ما کے ساتھ ان ملا کر لکھا ہوا ہے حالانکہ ما موصولہ کو کسی کے ساتھ ملا کر نہیں لکھا جاتا بلکہ الگ کر کے لکھا جاتا ہے۔

وَلِقَوْلِ النُّحَاةِ إِنَّمَا لِإِثْبَاتِ مَا يُذَكَّرُ بَعْدَهُ لَا وَنَعْيِ مَا سِوَا الْاِثْمِ سِوَى
مَا يُذَكَّرُ بَعْدَهُ لَا أَمَا فِي قَصْرِ الْمَوْصُوفِ نَعْوٍ إِنَّمَا زَيْدٌ تَائِبٌ فَهُوَ
لِإِثْبَاتِ قِيَامِ زَيْدٍ وَنَعْيِ مَا سِوَا الْاِثْمِ مِنَ الْقَعُودِ وَنَعْوٍ وَأَمَا فِي قَصْرِ
الصِّفَةِ نَعْوٍ إِنَّمَا يَقُومُ زَيْدٌ فَهُوَ لِإِثْبَاتِ قِيَامِهِ وَنَعْيِ مَا سِوَا الْاِثْمِ
بِقِيَامِ عَمْرٍو وَبِكُرِّ عَائِدِهِمَا۔

ترجمہ اور نحات کے اس قول کی وجہ سے کہ کلمہ انما اس چیز کے اثبات کے لئے ہے جو اس کے بعد مذکور ہوگا اور اس کے ماسوا کی نفی کے لئے ہے یعنی جو اس کے بعد مذکور ہوگا اس کے علاوہ کی (نفی کے لئے ہے) بہر حال قصر موصوف میں جیسے انما زید قائم سو یہ قیام زید کے اثبات کے لئے ہے اور اس کے علاوہ قعود وغیرہ کی نفی کے لئے ہے اور بہر حال قصر صفت میں جیسے انما یقوم زید سو یہ قیام زید کے اثبات کے لئے ہے اور اس کے علاوہ عمرا و بکر وغیرہ کے قیام کی نفی کے لئے ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف نے کلمہ انما کے مفید قصر ہونے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی دوسری وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نحات کہتے ہیں کہ کلمہ انما اس چیز کو ثابت

کرنے کے لئے آتا ہے جو چیز کلمہ انما کے بعد مذکور ہوتی ہے اور اس کے علاوہ تمام کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے
یہ کلمہ انما کا اپنے مابعد کو ثابت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما الا کے معنی کو متضمن ہے اور مابعد کے
علاوہ کی نفی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما مانا فیہ کے معنی کو متضمن ہے الحاصل کلمہ انما اور ما اور الا کا
مفاد چونکہ ایک ہے اس لئے یہ اس بات پر دلیل ہوگا کہ کلمہ انما ان دونوں کے معنی میں ہے کلمہ انما کے ساتھ قصر
موصوف علی الصفت کی مثال انما زید قائم ہے کیونکہ یہاں کلمہ انما کے ذریعہ قیام زید کا اثبات اور قعود وغیرہ
کی نفی کرنا مقصود ہے اور قصر صفت علی الموصوف کی مثال انما یقوم زید ہے کیونکہ یہاں کلمہ انما کے ذریعہ
زید کے قیام کو ثابت کرنا اور زید کے علاوہ عمرو، بکر وغیرہ دوسروں کے قیام کی نفی کرنا مقصود ہے۔

(فواصل) کلمہ انما کے ساتھ قصر کی صورت میں انما کے بعد والی چیز مقصور اور اس کے بعد والی چیز
مقصور علیہ ہوتی ہے۔ یہاں سخات سے وہ لوگ مراد ہیں جو اہل عرب سے بالمشافہہ سأل نحو اخذ کرتے ہیں وہ لوگ
مراد نہیں ہیں جو نحو کی کتابوں سے نحو کے سأل نقل کرتے ہیں یہ بھی ذہن میں رہے کہ یہاں سخاة سے مفسرین کے
علاوہ لوگ مراد ہیں ورنہ خواہ مخواہ تکرار کا التزام واقع ہوگا اور معترض کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ قول مفسرین
پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے اور یہاں بھی۔ جیل احمد غفر لہ ووالدیہ

رَصِيحَةً اِنْفِصَالِ الصَّمِيرِ مَعَهُ اِنِّى مَعَ اِنَّمَا نَحْوُ اِنَّمَا يَقُومُ اَنَا فَاِنَّ اَلْاِنْفِصَالَ
اِنَّمَا يَجُوزُ عِنْدَ تَعَدُّرِ اَلْاِتِّصَالِ وَلا تَعَدُّرُ هَهُنَا اِلَّا بِاَنَّ يَكُوْنَ
اَلْمَعْنَى مَا يَقُومُ اِلَّا اَنَا فَيَقَعُ بَيْنَ الصَّمِيرِ وَعَامِلِهِ فَضْلٌ لِعَرْضِ شَمْرٍ
اَسْتَشْهَدُ عَلَى صِحَّةِ هَذَا اَلْاِنْفِصَالِ بِبَيْتِ مَنْ هُوَ مِمَّنْ يَسْتَشْهَدُ بِشِعْرِهِ
وَلِهَذَا اَصْرَحَ بِاسْمِهِ فَقَالَ قَالَ الْفَرَزْدَقُ شِعْرُ اَنَا الَّذِى اَتَى مِنْ
الَّذِى مَارَاذُ اَحْسَى مَا لَوْلَمْ يَجْمِعْ بَيْنَهُمْ لَيْمٌ وَعَنْفٌ مِنْ حَمَالٍ وَحَرِيْبِيَّةٌ
وَإِنَّمَا يَدْفَعُ عَنْ اَحْسَابِهِمْ اَنَا اَوْ مِثْلِي؛ لَمَّا كَانَ عَرْضُهُ اَنْ يُغَضَّ الْمُدَائِمُ
لَا الْمُدَائِمُ عَنْهُ فَضَّلَ الصَّمِيرُ عَنْ عَامِلِهِ وَاخْرَجَ اِذْ لَوْ قَالَ وَاِنَّمَا اَدْفَعُ
عَنْ اَحْسَابِهِمْ لَصَارَ الْمَعْنَى اِنَّهُ يَدْفَعُ عَنْ اَحْسَابِهِمْ لَاعَنِى اَحْسَابِ غَيْرِهِمْ
وَهُوَ كَيْسَى بِمَقْصُوْدٍ وَلا يَجُوزُ اَنْ يُقَالَ اِنَّهُ فَعْمُوْلٌ عَلَى الصَّرْوَرَةِ لِاَنَّهُ
كَانَ يَجْمَعُ اَنْ يُقَالَ اِنَّمَا اَدْفَعُ عَنْ اَحْسَابِهِمْ اَنَا عَلَى اَنْ يَكُوْنَ اَنَا تَاكِيْدٌ
اَوْ لَيْسَتْ مَا مَوْصُوْلَةٌ وَاَنَا خَبْرُهَا اِذْ لَمْ يَصْرُوحْ بِاَنَّ الْعَدُوْلَ عَنْ لَفْظِ
مَنْ اِلَى لَفْظِ مَا

ترجمہ

اور اس کے ساتھ ضمیر منفصل کے صحیح ہونے کی وجہ سے یعنی انما کے ساتھ جیسے انما یقوم انا۔ اس لئے کہ انفصال اسی وقت جائز ہوتا ہے جس وقت کہ انفصال متعدز سوا اور یہاں تعذر نہیں ہوگا مگر یہ کہ معنی ما یقوم الا انا ہوں پس ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان کسی غرض کی وجہ سے فصل ہوگا پھر اس انفصال کی صحت پر اس شخص کے شعر سے استشہاد کیا گیا جو ان لوگوں میں سے ہے جن کے اشعار سے استشہاد کیا جاتا ہے اسی وجہ سے شاعر کے نام کی تصریح کی چنانچہ فرمایا کہ فرزدق نے کہا میں مدافعت کرنے والا ہوں (ذامک) ذود سے ہے معنی ہیں دفع کرنا۔ و فاء عہد کرنے والا ہوں (ذمار) کے معنی عہد کے ہیں اور اس میں ہے کہ حامی الذمار (اس وقت کہا جاتا ہے) جب کوئی شخص ایسے معاملہ کی حفاظت کرے کہ اگر اس کی حفاظت نہ کرے تو اس کو ملامت کی جائے اور اسے بُرا بھلا کہا جائے یعنی اس کی جان و مال اور اس کے اہل و عیال کی۔ اور ان کے احساب سے میں یا مجھ جیسا ہی مدافعت کر سکتا ہے اور چونکہ شاعر کی غرض مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عام کو اس لئے ضمیر کو اس کے عامل سے جدا کیا اور اس کو موخر کیا کیونکہ اگر وہ انما ادافع عن احبابہم کہتا تو معنی یہ ہو جاتے کہ وہ انہی کے احساب سے مدافعت کرتا ہے نہ کہ ان کے علاوہ کے احساب سے حالانکہ یہ مقصود نہیں ہے اور یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ یہ ضرورت شعری پر محمول سے اس لئے کہ انما ادافع عن احبابہم کہنا صحیح تھا اس بنا پر کہ انا تاکید ہے اور ما موصولہ اور انا اس کی خبر نہیں ہے کیونکہ لفظ من سے لفظ ما کی طرف عدول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف نے کلمہ انما کے مفید حصہ ہونے اور ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر تیسری وجہ بیان کی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر منفصل کا لانا صحیح ہے جیسے انما یقوم انا اور یہ بات نحو یوں کے یہاں مسلم ہے کہ ضمیر فصل اسی وقت لائی جاسکتی ہے جبکہ ضمیر متصل کا لانا متعذر ہو اور ضمیر متصل کے متعذر ہونے کی صرف دو صورتیں ہیں ایک تو یہ کہ ضمیر اپنے عامل سے مقدم ہو دوم یہ کہ ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان حصہ وغیرہ کی وجہ سے کوئی فاصل واقع ہو پس پہلی صورت یعنی ضمیر کا اپنے عامل پر مقدم ہونا تو یہاں مفقود ہے۔ لہذا دوسری صورت یعنی ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان فاصل کا پایا جانا متحقق ہوگا اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ انما کے مواقع میں یعنی فعل کے ساتھ جہاں انما استعمال ہوتا ہے وہاں ضمیر اور اس کے عامل کے درمیان صرف کلمہ الّا فاصل ہوگا چنانچہ انما یقوم انا کے معنی ہوں گے ما یقوم الا انا۔ اور کلمہ الا اس وقت فاصل ہو سکتا ہے جبکہ انما اور الا کے معنی کو متضمن ہو اور مفید قہر ہو پس مثال مذکور میں انما کے ساتھ ضمیر منفصل کے استعمال کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ انما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور مفید قہر ہے۔ یہاں اگر کسی کو یہ اعتراض ہو کہ یقوم فعل غائب ہے اور ضمیر متکلم کی ہے لہذا قہر کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یقوم کا فاعل

حقیقت میں محذوف ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے مایقوم احد الا انا۔
 شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے انما کے ساتھ ضمیر مفصل کے استعمال کے صحیح ہونے پر ایک ایسے شخص
 نے شعر سے استشہاد کیا ہے جس کے اشعار قابل استشہاد ہیں اسی وجہ سے مصنف نے شاعر کے نام کی تصریح
 کی ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ فرزدق کہتا ہے ۔

الذائد الحامی الذمار و انسا ۛ یدافع عن احسابہم انا او شلی

ذائد، ذود سے ماخوذ ہے جس کے معنی تلوار یا اس کے علاوہ سے دفع کرنا ہے حاشی حفاظت کرنے
 والا ذمار حامی کا مفعول ہونے کی وجہ سے منصوب ہے یا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے۔
 ذمار کے لغوی معنی عہد کے ہیں کہا جاتا ہے فلان نجی ذمارہ فلان اپنے عہد کی حفاظت کرتا ہے اور
 فی الاساس کہہ کر شارح نے ذمار کے عربی معنی بیان کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ عرف میں ذمار اس
 امر کو کہتے ہیں جس کے نہ کرنے پر ملامت اور سختی کی جائے من حماہ، ماکا بیان ہے حمی وہ چیز جس کی
 انسان حفاظت کرے مال ہو یا جان یا اس کے علاوہ حریم اہل و عیال حریم کا عطف حمی پر عطف خاص
 علی العام ہے۔ احساب حسب کی جمع ہے اور حسب ان مفاخر اور محاسن کو کہتے ہیں جو کسب کے نتیجہ
 میں حاصل ہوئے ہوں جیسے انسآب ان مفاخر اور محاسن کو کہتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حاصل ہوئے
 ہوں۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے میں ہی مدافعت کرنے والا ہوں میں ہی وفار عہد کرنے والا ہوں اور ان کے احساب
 سے میں یا مجھ جیسا ہی مدافعت کر سکتا ہے۔ شعر میں شاعر خود تو مدافع (مدافعت کرنے والا) ہے اور ان کے
 احساب مدافع عنہ ہے پس چونکہ شاعر کا نشانہ مدافع کو خاص کرنا ہے نہ کہ مدافع عنہ کو اس لئے شاعر نے
 ضمیر کو عامل سے علیحدہ کر کے اس کو مؤخر کر دیا اس لئے کہ انما کے مدخول میں پہلا جز مقصور ہوتا ہے اور
 دوسرا جز مقصور علیہ ہوتا ہے لہذا مدافع عنہ (احساب) مقصور ہوگا اور ضمیر انا مقصور علیہ ہوگی اور مطلب
 یہ ہوگا کہ ان کے احساب سے مدافعت میں ہی کر سکتا ہوں یا کوئی مجھ جیسا ہو وہ کر سکتا ہے دوسرا کوئی
 نہیں کر سکتا ہے اور اگر شاعر احساب کو مؤخر کر دیتا اور ضمیر کو فعل کے ساتھ متصل کر دیتا تو شاعر کا منشاء
 فوت ہو جاتا کیونکہ اس صورت میں انا ضمیر مقصور ہوتی اور احساب مقصور علیہ ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ میں انھیں
 کے احساب سے مدافعت کرتا ہوں ان کے علاوہ کے احساب سے نہیں اور جب ایسا ہے تو معلوم ہوا کہ
 شعر میں انما کے ساتھ ضمیر مفصل کا استعمال صحیح ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ انما کے ساتھ ضمیر
 مفصل کا استعمال اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور مفید قصر ہوتا ہے
 ولا يجوز ان يقال سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ فرزدق کے شعر سے اس بات پر استشہاد
 کرنا کہ کلمہ انما اور الا کے معنی کو متضمن ہے اور مفید قصر ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے یعنی آپ کا یہ کہنا کہ شاعر
 کا ضمیر مفصل لانا اور اس کو مؤخر کرنا حصر اور قصر کی دلیل ہے کیونکہ یہ فصل اسی وقت درست ہوگا جبکہ یہاں

فاصل یعنی الامقدرہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے اور نہ ہی یہ بات تسلیم ہے کہ یہ فصل تقدیر فاصل یعنی الا کی وجہ سے ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ فصل ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے کیونکہ اگر بغیر ضمیرِ فصل کے انما ادافع عن احسامہم او مثلی کہد یا جاتا تو شعر کا وزن باقی درتا پس فعل متکلم سے فعل غائب کی طرف عدول کیا گیا کیونکہ فعل غائب کے ساتھ ضمیرِ فصل کا لانا ممکن ہے نہ کہ فعل متکلم کے ساتھ اور فعل متکلم کے ساتھ ضمیرِ فصل کا لانا اس لئے ممکن نہیں کہ فعل متکلم میں ضمیرِ مستر کا ہونا واجب ہے الحاصل یہاں شعر میں انما کے ساتھ انما ضمیرِ فصل کا لانا ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے اور جب یہاں ضمیرِ فصل ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے تو اس شعر میں انما کے ساتھ ضمیرِ فصل کا لانا انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا اور جب یہاں انما کے ساتھ ضمیرِ فصل کا لانا انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے نہیں ہے تو اس شعر سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ شعر میں ضمیرِ فصل کا لانا ضرورتِ شعری کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ اگر شعر کے وزن کو باقی رکھنا ہی مقصود ہوتا تو فعل کو غائب کے صیغے کے ساتھ لانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی تکلم کے صیغے کے ساتھ لانے میں بھی شعر کا وزن باقی رہتا مثلاً اگر یوں کہد یا جاتا ہے انما ادافع عن احسامہم انما او مثلی تو بھی شعر کا وزن نہ ٹوٹتا اور اس صورت میں انما ضمیرِ مفصل انما ضمیرِ مستر کی تاکید ہوتی مگر شاعر نے یہ نہیں کہا بلکہ یدافع بصیغہ غائب ذکر فرمایا اور ضمیر انما کو فعل سے منفصل کر کے مؤخر کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں فاصل الامقدرہ ہے اور جب الامقدرہ ہے تو انما، ما اور الا کے معنی کو متضمن ہوگا اور مفیدِ قصر ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس شعر سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استنباط کرنا بالکل درست ہے۔ دلالت ماموصلہ سے بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ اس شعر سے اس بات پر استدلال کرنا کہ انما اور الا کے معنی کو متضمن ہے درست نہیں ہے کیونکہ شعر میں ایک صورت ایسی بھی ممکن ہے جو اس بات کو لازم کرتی ہے کہ ضمیر انما کو منفصل ذکر کیا جائے اور انما اور الا کے معنی کو متضمن نہ ہو اور جب ایسا ہے تو ضمیر کو منفصل ذکر کرنے سے انما کے ما اور الا کے معنی کو متضمن ہونے پر استنباط کرنا کیسے درست ہوگا اور وہ صورت یہ ہے کہ انما میں ماموصلہ ہو اور یدافع عن احسامہم اس کا صلہ ہو موصول صلہ سے مل کر ان کا اسم ہو اور انما ضمیرِ مفصل اس کی خبر ہو اور معنی یہ ہوں ان الذی یدافع عن احسامہم انما (بے شک وہ جو ان کے احساب سے مدافعت کرتا ہے میں ہی ہوں) جیسے آپ ان الذی ضرب زید انما کہیں یعنی وہ جس نے زید کو مارا ہے میں ہی ہوں پس یہ کلام مفیدِ قصر ہوگا مگر اسلئے نہیں کہ انما اور الا کے معنی کو متضمن ہے بلکہ اسلئے کہ جملہ کے دونوں جز معرف ہیں الحاصل اس کلام میں انما ضمیر کو منفصل لانا اسلئے ہے کہ وہ ان کی خبر ہے فعل یدافع کی وجہ سے مرفوع نہیں ہے یہاں تک کہ یہ کہا جائے کہ ضمیرِ فعل سے منفصل اور جدا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مقام مقام افتخار ہے یعنی شاعر اس بات پر فخر کر رہا ہے کہ مدافعت کرنے والا میں ہی ہوں میرے علاوہ کوئی نہیں

ہے پس جب ما کو موصولہ قرار دیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شاعر نے اپنے آپ کو کلمہ ما کے ساتھ تعبیر کیا ہے حالانکہ کلمہ ما غیر عاقل کے لئے آتا ہے پس شاعر کا اپنے آپ کو کلمہ ما (جو غیر عاقل کے لئے آتا ہے) کیساتھ تعبیر کرنا مقام افتخار کے مناسب نہ ہوگا کیونکہ افتخار اور فخر کے وقوع پر آدمی اپنے آپ کو باعزت اور با عظمت الفاظ سے تعبیر کرتا ہے نہ کہ گھٹیا اور بے وقعت الفاظ کے ساتھ اور پھر ایسا بھی نہیں کہ کلمہ من جو ذوی العقول کے لئے آتا ہے اس کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن نہ ہو، کلمہ من کے ساتھ تعبیر کرنا ممکن بھی ہے اور شعر کا وزن بھی برقرار رہتا ہے چنانچہ اگر ان من یدافع عن احبابہم انا کہا جائے تو شعر کا وزن متاثر نہ ہوگا اور جب ایسا ہو تو لفظ من سے لفظ ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب من سے ما کی طرف عدول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ شعر میں کلمہ ما موصولہ نہیں ہے اور انا ان کی خبر نہیں ہے بلکہ ما کافر ہے اور انا ما اور الا کے معنی پر مشتمل ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے ما یدافع الا انا۔

وَمِنْهَا التَّقْدِيمُ أَي تَقْدِيمُ مَا حَقَّقَهُ التَّأْخِيرُ كَتَقْدِيمِ بَيْرِ الْحَبْرَةِ عَلَى الْمُبْتَدَأِ أَوْ الْمُعْمُولَاتِ عَلَى الْفِعْلِ كَقَوْلِكَ فِي قَضْرٍ أَيْ فِي قَضْرٍ الْمَوْصُوفِ تَمِيمِيٌّ أَنَا كَانَ الْأَشْبُ ذِكْرُ الْمِثَالَيْنِ لِأَنَّ التَّمِيمِيَّةَ وَالْقَيْسِيَّةَ إِنْ تَنَافَيَا لَمْ يَضِلُّ هَذَا مِثَالًا لِقَضْرِ الْأَشْرَادِ وَالْأَلْمُ يَصْبُغُ لِقَضْرِ الْعَلْبِ وَفِي قَضْرِهَا أَنَا كَفَيْتُ لِحِمْمِكَ إِشْرَادًا أَوْ قَلْبًا أَوْ تَعْيِينًا يَجِبُ ائْتِقَادُ الْمُخَاطَبِ

ترجمہ اور انہی طرق قصر میں سے تقدیم ہے یعنی ماحقہ التأخیر کی تقدیم ہے جیسے خبر کو مبتدا پر مقدم کرنا یا معمولات کو فعل پر مقدم کرنا جیسے قصر موصوف میں تیرا قول تمیمی انا (میں تمیمی ہی ہوں) دو مثالوں کا ذکر کرنا مناسب تھا اسلئے کہ تمیمیت اور قیسیت اگر دونوں متنافی ہوں تو یہ کلام قصر افراد کی مثال نہیں ہو سکتا ہے ورنہ قصر قلب کی مثال نہیں ہوگا اور قصر صفت میں انا کفیت مہمک ہے افراد ہی ہو یا قلبی ہو یا تعینی ہو مخاطب کے اعتقاد کے اعتبار سے۔

تشریح مصنف نے فرماتے ہیں کہ قصر کے اسباب اور طرق میں سے ایک سبب اس چیز کو مقدم کرنا ہے جس کا مؤخر کرنا واجب ہو مثلاً خبر کا مبتدا پر مقدم کرنا بشرطیکہ مبتدا نکرہ نہ ہو کیونکہ اگر مبتدا نکرہ ہے تو اس صورت میں چونکہ خبر کو مقدم کرنا واجب ہوتا ہے اسلئے اس صورت میں ماحقہ التأخیر کی تقدیم متحقق نہ ہوگی اور جب اس صورت میں ماحقہ التأخیر کی تقدیم متحقق نہیں ہوتی تو اس صورت میں تقدیم خبر مفید محض بھی نہ ہوگی اور جیسے معمولات فعل مثلاً مفعول، مجرور اور حال کو فعل پر مقدم کرنا۔ اور بعض معمولات کو بعض پر مقدم کرنا جیسے

مفعول کو فاعل پر مقدم کرنا نہ کہ فعل پر جیسے قصر موصوف علی الصفت کی مثال میں آپ کہیں تمہی انا میں تمہی ہی ہوں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کو دو مثالیں ذکر کرنی چاہئے تھیں ایک قصر افراد کی اور ایک قصر قلب کی کیونکہ تمہیت اور قیست اگر دونوں متنافی ہوں تو مذکورہ مثال صرف قصر قلب کے لئے ہوگی قصر افراد کے لئے نہ ہوگی اور اگر دونوں متنافی نہ ہوں تو صرف قصر افراد کی مثال ہوگی قلب کی مثال نہ ہوگی بعض حضرات نے اس کا جواب دیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ مثال میں تمہیت کے اثبات سے اگر اس قیست کی نفی کرنا مقصود ہو جو تمہیت کے متنافی ہے اور وہ قیست حقیقیہ ہے تو اس صورت میں تمہی انا قصر قلب کی مثال ہوگی اس اعتبار سے کہ مخاطب متکلم کے قیسی ہونے کا معتقد ہے اور اگر تمہیت کے اثبات سے اس قیست کی نفی کرنا مقصود ہو جو تمہیت کو جامع ہے اور وہ قیست حلفیہ ہے یعنی قبیلہ قیس، تمیم کا حلیف ہے پس اس اعتبار سے قیس، تمیم کو بھی شامل ہوگا اس صورت میں مخاطب چونکہ اس بات کا معتقد ہے کہ متکلم دونوں کے ساتھ متصف ہے اس لئے متکلم کا تمہیت کو ثابت کرنا اور قیست کی نفی کرنا قصر افراد ہوگا۔ الحاصل جب ایسا ہے تو یہ کلام افراد اور قلب دونوں کی مثال ہو سکتا ہے۔ آپ جواب میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر مخاطب کو متکلم کے قیسی اور تمہی ہونے میں تردد ہو تو یہ قصر تعیین کی مثال ہوگی اور اگر مخاطب متکلم کی تمیم سے نفی کرتا ہو اور قیس کے ساتھ لاحق کرتا ہو تو یہ قصر قلب کی مثال ہوگی اور اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ متکلم تمہی اور قیسی دونوں ہے اس طور پر کہ اس کے ماں باپ میں سے ایک تمہی سے اور ایک قیسی ہے تو یہ قصر افراد کی مثال ہوگی اور قصر صفت علی الموصوف افرادی، قلبی، تعیینی تینوں کی مثال ”انا کیفیت مہمک“ ہے یعنی تیری مہم کے لئے میں ہی کافی ہوں اس مثال میں انا فاعل معنوی چونکہ فعل پر مقدم ہے اس لئے یہ کلام کفایت مہم کو فاعل میں منحصر کرنے کا فائدہ دینا پس اگر مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ کفایت مہم میں متکلم اور غیر متکلم دونوں شریک ہیں تو متکلم کا یہ کلام قصر افراد ہوگا اور اگر اس بات کا معتقد ہو کہ صرف غیر متکلم میری مہم کے لئے کافی ہے تو یہ کلام قصر قلب ہوگا اور اگر مخاطب متکلم اور غیر متکلم کے درمیان متردد ہو تو یہ کلام قصر تعیین ہوگا۔

وَهَذِهِ الطَّرِيقُ الْأَرْبَعَةُ بَعْدَ اسْتِزْكَاهِ فِي إِتَادَةِ الْقَصْرِ تَخْتَلِفُ
مِنْ دُجُوبٍ فَدَلَالَةُ الرُّوَابِجِ أَيْ التَّشْدِيدِ بِمِ بِالْفَحْوَى أَيْ بِمَنْهُ هُوَ مِ الْكَلَامِ
بِمَعْنَى أَنَّهُ إِذَا تَامَ صَاحِبُ الدُّوْنِ السَّلِيمِ فِيهِ نَهَمَ الْقَصْرُ وَرَأَتْ
لَمْ يَعْرِفْ إِسْطِلَاحَ الْبُلْغَاءِ فِي ذَلِكَ وَ دَلَالَةُ السَّلَاتِ الْبَاقِيَةِ
بِالْوَضْعِ لِأَنَّ الْوَأْضِعَ وَضَعَهَا لِمَعَانٍ تُفِيدُ الْقَصْرَ

ترجمہ اور یہ چاروں طریقے افادہ قصر میں شریک ہونے کے بعد چند وجوہ سے مختلف ہیں پس رابع

یعنی تقدیم کی دلالت مفہوم کلام سے ہوتی ہے بایں معنی کہ جب صاحب ذوق سلیم اس میں غور کرے گا تو قصر کھجکا اگرچہ وہ اس سلسلہ میں بلغا کی اصطلاح نہ جانتا ہو اور باقی تین کی دلالت بالوضع ہے کیونکہ واضح نے ان کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا ہے جو قصر کا فائدہ دیتے ہیں۔

تشریح مصنف رد فرماتے ہیں کہ قصر کے مذکورہ چاروں طرق اور اسباب مفید قصر ہونے میں تو شریک ہیں لیکن چند وجوہ سے مختلف ہیں (۱) رابع یعنی تقدیم بالوضع قصر پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ مفہوم کلام قصر پر دلالت کرتا ہے اور مفہوم کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ذوق سلیم رکھنے والا شخص جب ایسے کلام میں جس میں تقدیم ماحقہ التاخیر ہو غور و فکر کرے گا اور یہ دیکھے گا کہ ماحقہ التاخیر کو مقدم کیوں کیا گیا ہے تو وہ سمجھ جائے گا کہ یہاں قصر کے لئے ایسا کیا گیا ہے اگرچہ شخص اس سلسلہ میں بلغا کی اصطلاح سے ناواقف ہی کیوں نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہاں مفہوم کلام سے کلام کا مفہوم موافق یا مخالف مراد نہیں ہے۔ الحاصل تقدیم کی دلالت قصر پر مفہوم کلام سے ہوتی ہے اور باقی تین (عطف، نفی اور استثناء) انما کی دلالت بالوضع ہوتی ہے کیونکہ واضح نے ان کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا ہے جو قصر کا فائدہ دیتے ہیں مثلاً ان تینوں میں سے ہر ایک کو مذکور کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ بلاشبہ مفید قصر ہے یہ بات ذہن میں رہے کہ شارح نے یہ کہا ہے کہ ان تینوں کو ایسے معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معانی قصر کا فائدہ دیتے ہیں اس سے شارح کی مراد یہ ہرگز نہیں ہے کہ ان تینوں کو قصر کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی یہ تینوں موضوع تو ہیں قصر کے علاوہ دوسرے معانی کے لئے لیکن فائدہ قصر کا دیتے ہیں۔

وَالْأَصْلُ أَيْ أَلَوْجُهُ الثَّانِي مِنْ وُجُوهِ الْأَخْتِلَافِ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَوَّلِ
أَيْ ظَرْفِي الْعَطْفِ الْكُفَى عَلَى الْمُثَبَّتِ وَالْمُنْفِي كَمَا مَرَّ وَلَا يَتْرِكُ النَّصْبُ
عَلَيْهِمَا إِلَّا لِكُرَاهَةٍ الْأَطْنَابِ كَمَا إِذَا قِيلَ زَيْدٌ يَعْلَمُ النَّحْوَ وَالنَّحْوُ وَالنَّحْوُ
وَالْعُرُوضُ أَوْ زَيْدٌ يَعْلَمُ النَّحْوَ وَعَمْرٌ وَبِكْرٌ فَتَعْمَلُ لِنَهْمَا أَيْ فِي
هَذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ زَيْدٌ يَعْلَمُ النَّحْوَ كَأَيْخَرِ أَمَا فِي الْأَوَّلِ فَمَعْنَاهُ
لَا غَيْرُ النَّحْوِ أَيْ لَا النَّحْوِيَّةَ وَلَا الْعُرُوضَ وَأَمَا فِي الثَّانِي فَمَعْنَاهُ
وَلَا غَيْرُ زَيْدٍ أَيْ لَا عَمْرٌ وَلَا بَكْرٌ وَحَدَّثَ الْمُنْصَابُ إِلَيْهِ مِنْ غَيْرِ
وَبُنِيَ عَلَى الصِّمِّ تَشْبِيهًا بِالْعَايَاتِ وَذَكَرَ بَعْضُ النَّحَاةِ أَنَّ لَافِي لَأَغْيَرُ
لَيْسَتْ عَاطِفَةً بَلْ لِيَنْفِي الْجِنْسِ أَوْ نَحْوَهُ أَيْ نَحْوُ لَا غَيْرٍ مِثْلَ لَا مَاسِوَاهُ
وَلَا مَنْ عَدَاهُ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَالْأَصْلُ فِي الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَةِ النَّصْبُ
عَلَى الْمُثَبَّتِ فَقَطْ أَيْ دُونَ الْمُنْفِي وَهُوَ ظَاهِرٌ

ترجمہ

اور اصل یعنی وجہ اختلاف میں سے وجہ ثانی یہ ہے کہ اصل اول یعنی طریق عطف میں مثبت اور منفی کی مراحت کرنا ہے جیسا کہ گذر چکا پس ان دونوں پر مراحت کو ترک نہیں کیا جائے گا مگر کراہت اطباء کی وجہ سے جیسا کہ جب کہا جائے زید نحو صرف اور عروض کو جانتا ہے یا زید عمرو بجز نحو جانتے ہیں پس تو ان دونوں مقام میں کہے گا زید یعلم النحو لا غیر۔ بہر حال پہلی صورت میں تو اس کے معنی ہوں گے لا غیر النحو یعنی صرف اور عروض نہیں جانتا ہے اور دوسری صورت میں تو اس کے معنی ہوں گے لا غیر زید یعنی عمرو اور بجز نہیں جانتے ہیں اور غیر کے مضاف الیہ کو حذف کیا گیا اور غایات کے ساتھ تشبیہ و کیمر صہ پر مبنی کیا گیا اور بعض نحو یوں نے ذکر کیا ہے کہ لا غیر میں لا عطف نہیں ہے بلکہ نفی جنس کے لئے ہے یا اسی طرح یعنی لا غیر کی طرح جیسے لا مساواہ اور لا من علاہ اور اس کے مشابہ اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ فقط مثبت کی مراحت ہوتی ہے نہ کہ منفی کی اور وہ ظاہر ہے۔

تشریح

مصنف تلمیض کہتے ہیں کہ وجہ اختلاف میں سے دوسری وجہ یہ ہے کہ عطف کی صورت میں مثبت اور منفی کی تصریح کرنا اصل ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ قصر موصوف علی الصفت میں زید قائم لا قاعد کہا جائے گا اور قصر صفت علی الموصوف میں قائم زید لا عمرو کہا جائے گا ملاحظہ فرمائیے پہلی مثال میں صفت مثبت زید (قیام) بھی مفسر ہے اور وصف منفی عن زید قعود بھی مصرح ہے اور دوسری مثال میں موصوف جس کے لئے قیام ثابت کیا گیا ہے یعنی زید وہ بھی مفسر ہے اور جس سے قیام کی نفی کی گئی ہے یعنی عمرو وہ بھی مفسر ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ عطف میں چونکہ اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی کی تصریح کی جائے اس لئے ان دونوں کی تصریح کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر کسی جگہ مقام کی تنگی یا ابہام کے ارادے سے یا اور کسی وجہ سے اطباء اور تطویل ناپسندیدہ ہو تو اس صورت میں تصریح ترک کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً مخاطب ایک موصوف یعنی زید کے لئے نحو، صرف، عروض چند صفات کے علم کو ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے زید یعلم النحو والتقریظ والعروض۔ مگر متکلم اس کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے زید یعلم النحو لا غیر۔ زید صرف نحو جانتا ہے اس کے علاوہ کوئی علم نہیں جانتا ہے یعنی صرف و عروض نہیں جانتا ہے۔ دیکھئے یہاں متکلم نے منفی کی تصریح کو چھوڑ دیا ہے اسی طرح اگر مخاطب نحو کے علم کو زید، عمرو، بجز کیلئے ثابت کرتا ہو اور یوں کہتا ہو زید یعلم النحو و عمرو و بجز۔ پھر متکلم اس کے رد میں یوں کہے زید یعلم النحو لا غیر یعنی نحو زید ہی جانتا ہے زید کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا ہے یعنی عمرو بجز نہیں جانتے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ مثالوں میں لا غیر کے مضاف الیہ کو حذف کر کے غیر کو مبنی علی الضم پڑھا گیا ہے اور مبنی علی الضم اس لئے پڑھا گیا ہے کہ لفظ غیر، مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونے کی وجہ سے غایات یعنی قبل اور بعد کے مشابہ ہو گیا اور قبل اور بعد مبنی علی الضم ہوتے ہیں لہذا یہ بھی مبنی علی الضم ہو گا مگر یہ بصر میں کا مذہب ہے ورنہ تو کو فین لاریب فیہ کی طرح سے اس کو مبنی بر فتمہ پڑھتے ہیں۔ بعض نحو یوں نے کہا ہے کہ لا غیر میں لا عطف نہیں ہے بلکہ نفی جنس کے لئے ہے

اور انہوں نے دی ہے کہ لا عاطفہ کی صورت میں مثبت اور منفی کی صراحت ہوتی ہے اور یہاں مثبت کی اگرچہ تصریح موجود ہے لیکن منفی کی تصریح نہیں ہے پس اس قول کی بنا پر معنی کے اعتبار سے قصر حاصل ہوگا کیونکہ اس صورت میں زید شاعر لا غیر کے معنی ہونگے مازید الأشاعر۔ مصنف کہتے ہیں کہ جس وقت اطناب اور تطویل ناپسندیدہ ہوگی تو اس وقت لا غیر کہا جائے گا یا اس کے مثل دوسرا کوئی کلمہ مثلاً لا ماسواہ لامن عداء اور لیس غیر۔

الحاصل عطف کی صورت میں تو اصل یہ ہے کہ مثبت اور منفی دونوں کی تصریح ہو اور باقی تین طریقوں میں اصل یہ ہے کہ صرف مثبت کی تصریح ہوتی ہے منفی کی تصریح نہیں ہوتی البتہ منفی پر ضمانت و دلالت ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تینوں طریقوں کے تحت ذکر کردہ مثالوں سے ظاہر ہے۔

وَالنَّفْيُ بِلَا أَيْ التَّوَجُّهُ التَّالِثُ مِنْ وَجُوهِ الاختِلَافِ أَنَّ النَّفْيَ بِلَا العَاطِفَةِ لَا يَجَامِعُ التَّالِفِيَّ أَعْنَى النَّفْيِ وَالِاسْتِثْنَاءُ فَلا يَصِحُّ مَا زِيدُ الْأَقَائِمُ لَا قَاعِدًا وَقَدْ يَقَعُ مِثْلُ ذَلِكَ فِي كَلَامِ الْمُصَنِّفِينَ لِأَنَّ شَرْطَ النَّفْيِ بِلَا العَاطِفَةِ أَنْ لَا يَكُونَ ذَلِكَ النَّفْيُ مَنْفِيًّا قَبْلَهَا بِغَيْرِهَا مِنْ أَدْوَاتِ النَّفْيِ لِأَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِأَنَّ النَّفْيَ بِهَا مَا أَوْجَبَتْهُ بِشَيْءٍ لَا لِأَنَّ تَعْيِدَ بِهَا النَّفْيَ فِي شَيْءٍ وَتَدْنِيَّتَهُ وَهَذَا الشَّرْطُ مَقْفُودٌ فِي النَّفْيِ وَالِاسْتِثْنَاءِ لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ مَا زِيدُ الْأَقَائِمُ فَقَدْ نَفَيْتَ عَنْهُ كُلَّ صِفَةٍ وَقَعَّ فِيهَا التَّنَادُ عُنَى كَأَنَّكَ قُلْتَ لَيْسَ هُوَ بِقَاعِدٍ وَلَا نَائِمٍ وَلَا مُصْطَجِعٍ وَنَحْوُ ذَلِكَ فَإِذَا قُلْتَ لَا قَاعِدٌ فَقَدْ نَفَيْتَ بِلَا العَاطِفَةِ شَيْئًا هُوَ مُنْفِيٌّ قَبْلَهَا بِمَا التَّالِفِيَّةِ وَكَذَلِكَ الْكَلَامُ فِي مَا يَقُومُ الزَّيْدُ وَقَوْلُهُ بِغَيْرِهَا يَعْنِي مِنْ أَدْوَاتِ النَّفْيِ عَلَى مَا هُوَ تَرَجَّحَ بِهِ فِي الْبَهْتِاجِ وَخَائِدَةُ الْأَخْبَرُ أَوْ عَمَّا إِذَا كَانَ مُنْفِيًّا بِفَجْوَى الْكَلَامِ أَوْ عَلِمَ الْمُكَلِّمُ أَوْ السَّمِيعُ أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ كَمَا سَبَّحَ فِي إِثْنَاءِ.

ترجمہ اور نفی بلا یعنی وجہ اختلاف میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلا عاطفہ، ثانی یعنی نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے پس مازید الا قائم لاقاعد صحیح نہیں ہوگا اور اس طرح کی چیز مصنفین کے کلام میں واقع ہو جاتی ہے کیونکہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی، اس لئے عاطفہ سے پہلے دوسرے ادوات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو کیونکہ لائے عاطفہ اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے اس چیز کی نفی کی

جائے جس کو متبوع کے لئے ثابت کیا ہے نہ اس لئے کہ اس سے ایسی چیز میں نفی کا اعادہ کرے جس کی توفیٰ کر چکا ہے اور یہ شرط نفی اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب تو نے کہا "مازید الاقائم" تو تو نے زید سے ہر ایسی صفت کی نفی کر دی جس میں تنازع واقع ہے حتیٰ کہ تو نے کہا کہ وہ قائم ہے نہ قائم ہے اور نہ مضطبیٰ ہے اور اسی جیسا پس تو نے کہا "لا قاعد" تو تو نے لائے عاطف سے ایسی چیز کی نفی کی جو اس سے پہلے مانا فیہ سے منفی ہے اور مصنف کے قول بغیر (ب) سے مراد) لائے عاطف کے علاوہ دوسرے ادوات نفی ہیں جیسا کہ متباح میں اس کی تصریح کی گئی ہے اور اس کا فائدہ اس چیز سے احتراز ہے جب نحوی کلام یا متکلم کے علم یا سات کے علم یا اسی جیسے سے منفی ہو جیسا کہ انامیں آجائے گا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ وجہ اختلاف میں سے تیسری وجہ یہ ہے کہ نفی بلائے عاطف نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے چنانچہ مازید الاقائم لا قاعد کہنا صحیح نہیں ہوگا اور نہ اس طرح کی چیز کلام اللہ میں واقع ہے اور نہ بلغار کے کلام میں اگرچہ مصنفین کے کلام میں واقع ہے۔ شارح نے قدیم مثل ذلک فی کلام المصنفین کہہ کر صاحب کشف پر چوٹ کی ہے کیونکہ صاحب کشف نے آیت **فَاذْاَعَزَمْتُ مَعْلَىٰ عَلَىٰ اللّٰهِ** کی تفسیر اس طرح کی ہے **لان الاصلح لک لا یعلم الا اللہ لانت** یعنی جو چیز تیرے لئے مفید ہو اس کو کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے نہ تو جانتا ہے پس صاحب کشف نے نفی اور استثناء کے ساتھ چونکہ لا کو جمع کیا ہے اس لئے تفت زانی نے ان پر چوٹ کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ اجتماع مصنفین اور معمولی درجہ کے لکھے پڑھنے والے لوگوں کے کلام میں تو واقع ہے لیکن کلام الہی جو افصح الکلام ہے نہ تو اس میں واقع ہے اور نہ ہی بلغار کے کلام میں واقع ہے۔ بہر حال نفی بلائے عاطف، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ منفی بلائے عاطف کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلائے عاطف، لائے عاطف سے پہلے کسی دوسرے ادات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو کیونکہ اگر لائے عاطف سے پہلے کسی دوسرے ادات نفی کے ذریعہ منفی ہوگا تو نفی میں تکرار لازم آئے گا حالانکہ تکرار ممنوع ہے اور یہ بات اس وقت بھی صادق آئے گی جبکہ لائے عاطف سے پہلے بالکل منفی نہ ہو یا منفی تو ہو مگر ادوات نفی کے علاوہ سے منفی ہو مثلاً مضمون کلام سے منفی ہو یا علم متکلم سے یا علم سامع سے اور منفی بلائے عاطف کے لئے یہ شرط اس لئے ہے کہ لا عاطف کو اس درجہ سے وضع کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ تابع سے اس چیز کی نفی کی جائے جس کو متبوع کے لئے ثابت کیا ہے لا عاطف کو اس لئے وضع نہیں کیا گیا ہے کہ اس کے ذریعہ منفی کی نفی کا اعادہ کیا جائے۔ الحاصل منفی بلائے عاطف کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلائے عاطف، لائے عاطف سے پہلے کسی دوسرے ادات نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو اور آپ توجہ کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ شرط نفی اور استثناء میں مفقود ہے کیونکہ جب متکلم مازید الاقائم کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم نے زید سے ہر اس صفت کی نفی کی ہے جس صفت میں متکلم اور مخاطب کے درمیان تنازع اور

اختلاف ہے گویا متکلم نے یہ کہا کہ زید نے قاعدے نہ نام ہے نہ مضطبع ہے اور نہ مستلقی ہے اس کے بعد جب متکلم لا قاعد کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ متکلم نے لائے عاطفہ کے ذریعہ ایسی چیز کی نفی کی ہے جو مانے نافیہ کے ذریعہ اس سے پہلے ہی منفی ہو چکی ہے اور یہ ہی گفتگو مایقوم الازید میں ہو گی یعنی اس مثال میں عمر و، بحر اور جو بھی زید کا مغائر ہو اس سے قیام کی نفی کی گئی ہے لہذا مایقوم الازید لامر و کہنا صحیح نہ ہو گا حاصل یہ کہ قمر موصوف علی الصفت اور قمر صفت علی الموصوف کے درمیان اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ نفی بلا، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے یعنی جس طرح قمر موصوف میں نفی بلا، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہیں ہوتی ہے اسی طرح قمر صفت میں بھی نفی بلا، نفی اور استثناء کے ساتھ جمع نہ ہوگی۔ بشرح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول "بغیر با" (نفی بلا کے علاوہ) سے ادوات نفی مراد ہیں جیسا کہ مفتاح العلوم میں علامہ سکاکی نے اس کی تصریح کی ہے اور غیر کو ادوات نفی کے ساتھ مقید کرنے کا فائدہ ان صورتوں سے احتراز کرنا ہے جہاں لائے عاطفہ سے پہلے منفی تو ہو مگر ادوات نفی کے ذریعے منفی نہ ہو بلکہ مضمون کلام سے منفی ہو جیسا کہ تقدیم کی صورت میں ہوتا ہے یا متکلم کے علم یا ساح کے علم میں منفی ہو یعنی اگر ادوات نفی کے علاوہ سے منفی ہو گا تو لائے عاطفہ کو لانے میں کوئی حرج نہیں ہو گا۔ انما کے تحت اس کی بحث آجائے گی۔

لَا يُقَالُ هَذَا يَقْضِي جَوَازًا أَنْ يَكُونَ مَنْفِيًّا قَبْلَهَا بِلَا الْعَاطِفَةِ الْاُخْرَى
تَحْوِجَاءَ بَنِي الرَّجَالِ لَا النِّسَاءِ لَا هُنَّ لِأَنَّ نَقُولَ الضَّمِيرِ لِذَلِكَ
الْمُشَخَّصِ أَيْ بَعْدَ لَا الْعَاطِفَةِ الَّتِي نَفِي بِهَا ذَلِكَ الْمَنْفِيُّ وَمَعْلُومٌ أَنَّ
يَمْتَنِعُ نَفِيُّ قَبْلَهَا بِهَا لِامْتِنَاعِ أَنْ يَمْنَعَ شَيْئًا بِلَا قَبْلِ الْاِتِّحَانِ
بِهَا وَهَذَا كَمَا يُقَالُ ذَابَّ الرَّجُلُ الْكَرِيمُ أَنْ لَا يُؤْذِيَ غَيْرَهُ
فَإِنَّ الْمَفْهُومَ مِنْهُ أَنْ لَا يُؤْذِيَ غَيْرَهُ سَوَاءً كَانَ ذَلِكَ الْغَيْرُ
كَرِيمًا أَوْ غَيْرَ كَرِيمٍ

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہ لائے عاطفہ سے پہلے دوسرے لائے عاطفہ کے ذریعہ منفی ہو جیسے جاءنی الرجال لا النساء لہذا اس لئے کہ تم جواب دیں گے کہ ضمیر اسی مشخص کی طرف راجع ہے یعنی اس لائے عاطفہ کے علاوہ سے جس کے ذریعے اس منفی کی نفی کی گئی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ لائے عاطفہ سے قبل اسی لائے عاطفہ سے نفی محال ہے کیونکہ یہ بات محال ہے کہ کسی چیز کی لا کے ذریعے اس کو لانے سے پہلے نفی کی جائے۔ اور یہ ایسا ہے جیسا کہ

کہا جاتا ہے رجب کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنے علاوہ کو ایذا نہ دے اس لئے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اپنے غیر کو ایذا نہ دے وہ غیر خواہ کریم ہو خواہ غیر کریم ہو۔

تشریح

شارح نے اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے قول بغیر بایں ہاضمیر کا مزج لا عاطفہ کو قرار دیا گیا ہے اور نیزے مراد لائے عاطفہ کے علاوہ دوسرے ادوات نفی ہیں اور مطلب یہ ہے کہ لائے عاطفہ کے ذریعہ نفی کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا لائے پہلے دوسرے ادوات نفی سے منفی نہ ہو اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ لائے عاطفہ پہلے دوسرے کے ذریعہ منفی ہو سکتا ہے چنانچہ کہا جا سکتا ہے جارنی الرجال لا النساء لا بند۔ اس مثال میں لائے عاطفہ کے ذریعہ بند منفی ہے اور اس لائے پہلے دوسرے لائے ذریعے النساء کی نفی کی گئی ہے۔ پس مصنف کے کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ جائز ہونا چاہئے حالانکہ لائے عاطفہ سے پہلے جس طرح دوسرے ادوات نفی کے ذریعہ نفی کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح خود لائے ذریعہ نفی کرنا بھی درست نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ہاضمیر کا مزج لا کی نوع نہیں ہے جس کے تحت بہت سے افراد ہیں بلکہ ہاضمیر کا مزج وہ معین مشخص لا ہے جو کلام میں مذکور ہے پس اب مصنف کے کلام بغیر ہاضمیر کا مطلب یہ ہوگا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ یہ منفی بلا عاطفہ، اس لائے پہلے اس متعینہ مشخص لائے علاوہ سے منفی نہ ہو۔ اس متعینہ مشخص لائے علاوہ خواہ دوسرے ادوات ہوں خواہ لا عاطفہ ہو مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ آپت کہا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ منفی بلا عاطفہ اس سے پہلے، اس متعینہ لائے علاوہ سے منفی نہ ہو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس متعینہ لائے کے ذریعہ منفی ہو سکتا ہے حالانکہ یہ باطل ہے۔ اسی اعتراض کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ لا، عاطفہ سے پہلے اسی متعینہ لائے نفی کرنا محال ہے کیونکہ یہ بات تو بالکل ناممکن ہے کہ لا کو لانے سے پہلے اس لائے کے ذریعہ کسی چیز کی نفی کی جائے البتہ دوسرا لا جو اس کے مائل ہو اس کے ذریعہ نفی کرنا ممکن ہے۔ شارح نے مصنف کے قول بغیر بایں اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہاضمیر کا مزج مشخص معینہ لائے نہ کہ اس کی نوع فرمایا ہے کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ یوں کہا جائے "دأب رجب الکریم ان لا یوذی غیرہ" کہ اس میں غیرہ کی ضمیر رجب کریم کی نوع کی طرف راجع نہیں ہے کہ آپ یہ کہیں کہ رجب کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ رجب کریم کے علاوہ کو ایذا نہیں دیتا ہے اور پھر اس کے مفہوم سے یہ مطلب اخذ کریں کہ رجب کریم، رجب کریم کے علاوہ کو تو ایذا نہیں دیتا ہے البتہ رجب کریم کو ایذا دیتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ ہاضمیر کا مزج وہ متعینہ مشخص رجب کریم ہے اور مطلب یہ ہے کہ رجب کریم کی عادت یہ ہے کہ وہ اپنی متعینہ ذات کے علاوہ کو ایذا نہیں دیتا ہے وہ خواہ کریم ہو خواہ غیر کریم ہو۔

وَجَمَعَ النَّفْيُ بِلَا عَاطِفَةَ الْأَخْيَرَيْنِ أَيْ إِتْمَادَ التَّقْدِيمِ يُقَالُ

إِنَّمَا أَنَا تَائِبٌ لِمَجِيءِ لَاقِيسِي وَهُوَ يَأْتِيَنِي لِأَعْمُرٍ لِأَنَّ النَّفْيَ فِيهِمَا أَيْ فِي
 الْآخِرِينَ عَيْرٌ مُّصَرَّحٌ بِهِ كَمَا فِي النَّفْيِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ فَلَا يَكُونُ النَّفْيُ
 بِلَا الْعَاطِفَةِ مُنْفِيًّا بِعَيْبِهَا مِنْ أَدْوَاتِ النَّفْيِ وَهَذَا كَمَا يُفَعَّلُ اِمْتِنَعَ زَيْدٌ
 عَنِ الْمَجِيءِ لِأَعْمُرٍ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْمَجِيءِ عَنِ زَيْدٍ لَكِنْ لِأَصْرِيحًا
 بَلْ ضَمْنَا وَإِنَّمَا مَعْنَاهُ الصَّرِيحُ اِلْتِمَاعُ اِمْتِنَاعِ الْمَجِيءِ عَنِ زَيْدٍ فَيَكُونُ
 لَا نَفْيًا لِذَلِكَ اِلْتِمَاعُ وَالشُّبُهَةُ بِقَوْلِهِ اِمْتِنَعَ زَيْدٌ عَنِ الْمَجِيءِ مِنْ
 جِهَةِ أَنَّ النَّفْيَ الضَّمْنِيَّ لَيْسَ فِي حُكْمِ النَّفْيِ الصَّرِيحِ لِأَنَّ جِهَةَ أَنَّ النَّفْيَ بِلَا الْعَاطِفَةِ مُنْفِيٌّ قَلْبًا بِالنَّفْيِ الضَّمْنِيَّ
 كَمَا فِي آثَانِ تَائِبِي لَاقِيسِي إِذَا لَدَلَّ لِقَوْلِنَا اِمْتِنَعَ زَيْدٌ عَنِ الْمَجِيءِ عَلَى نَفْيِ
 مَجِيءِ عَيْرٍ وَلَا ضَمْنَا وَلَا صَرِيحًا

ترجمہ اور جمع ہو جاتی ہے نفی بلائے عاطفہ اخیرین یعنی انما اور تقدیم کے ساتھ چنانچہ کہا جاتا ہے
 "انما انا تائب لاقیسی اور ہو یا تئیبی لا عمرو" اس لئے کہ ان دونوں میں یعنی اخیرین میں نفی صریحی
 نہیں ہوتی ہے جیسا کہ نفی اور استثنا میں (نفی صریحی ہوتی ہے) پس منفی بلائے عاطفہ اس کے علاوہ دوسرے
 ادوات کے ذریعہ منفی نہیں ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "امتنع زید عن المجی لا عمرو" کیونکہ یہ زید
 سے مجی کی نفی پر دلالت تو کرتا ہے لیکن صریحی نہیں بلکہ ضمنی (دلالت کرتا ہے) (کیونکہ اس کے صریحی معنی
 زید سے امتناع مجی کو واجب کرنا ہے پس لا اسی ایجاب کی نفی کے لئے ہوگا اور اس کے قول امتنع زید
 عن المجی کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے نہ اس اعتبار سے کہ
 منفی بلا عاطفہ نفی ضمنی کے ساتھ اسے پہلے منفی ہے جیسا کہ انما انا تئیبی لاقیسی میں ہے اس لئے کہ ہمارے
 قول امتنع زید عن المجی کی مجی عمرو کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے نہ ضمنی اور نہ صریحی۔

تشریح یہ عبارت مقبول کے ساتھ مربوط ہے اور حاصل یہ ہے کہ قصر کے طرق اربعہ کے درمیان اختلاف
 کی تیسری درجہ یہ ہے کہ نفی بلا عاطفہ، نفی اور استثناء کے ساتھ توجع نہیں ہو سکتی ہے جیسا
 کہ اس کی تفصیل مع الدلیل سابق میں بیان کی جا چکی ہے البتہ انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ یہ خیال
 رہے کہ جس صورت میں بلا عاطفہ انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہوگا

اس صورت میں قصر بالاتفاق انما اور تقدیم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ عطف بلا کی طرف
 یعنی یہ کہا جائے گا کہ قصر انما اور تقدیم کی درجہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ عطف بلا کی درجہ سے البتہ عطف
 بلا اس کے لئے تاکید ہوگا اور اگر انما اور تقدیم جمع ہو جائیں تو اس صورت میں اختلاف ہے شارح مختصر
 علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں قصر تقدیم کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ انما کی طرف اور سید شریف

جربانی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حصر نام کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ تقدیم کی طرف ان دونوں محضات کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ تقنا زانی تقدیم کو حصر کا اقویٰ سبب قرار دیتے ہیں اور سید صاحب انما کو اقویٰ سبب قرار... دیتے ہیں بہر حال فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ نفی بلا عاطفہ، انما اور تقدیم کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ انما کے ساتھ جمع ہونے کی مثال انما انما می لایسی ہے کیونکہ اس مثال میں کلمہ انما اور لائے عاطفہ دونوں مذکور ہیں۔ اور تقدیم کے ساتھ جمع ہونے کی مثال ”ہو یا مینی لا عمرو“ ہے اس طور پر کہ ہوا فعل معنوی فعل پر مقدم ہے اور بعد میں لا عاطفہ مذکور ہے۔ رہا یہ سوال کہ انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کے جواز پر دلیل کیا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا ہے کہ ہم نے نفی اور استثناء کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کے عدم جواز پر دلیل بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ منفی بلا عاطفہ کی شرط یہ ہے کہ وہ لاسے پہلے کسی دوسرے اداتِ نفی کے ذریعہ منفی نہ ہو اور انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں یہ شرط موجود ہے اس طور پر کہ انما اور تقدیم میں نفی تو ہوتی ہے مگر صریحی نہیں ہوتی جیسا کہ نفی اور استثناء میں صریحی نفی ہوتی ہے بلکہ ضمنی ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں یہ لازم نہیں آئے گا کہ منفی بلا عاطفہ لاسے پہلے کسی دوسرے اداتِ نفی کے ذریعہ منفی ہے اور جب یہ لازم نہیں آیا تو منفی بلا عاطفہ کی شرط بانی گئی اور جب انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے کی صورت میں منفی بلا عاطفہ کی شرط بانی گئی تو انما اور تقدیم کے ساتھ لا عاطفہ کے جمع ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے بلکہ ان دونوں کے ساتھ لا عاطفہ کا جمع ہونا جائز ہے۔ شارح کی عبارت ”فلا یحون المنفی بلا العاطفہ منضیا بغیر ما من ادوات المنفی“ سے اور احقر کی تحریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نفی صریحی، نفی ضمنی کے حکم میں نہیں ہے اس لئے کہ نفی ضمنی کے ساتھ تو نفی بلا عاطفہ جمع ہو سکتی ہے لیکن نفی صریحی کے ساتھ نفی بلا عاطفہ جمع نہیں ہو سکتی ہے مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ دو مثالوں میں انما اور تقدیم کی جھمبہ صمٹا نفی کا حصول ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے ”امتنع زید عن الجمی لا عمرو“ کیونکہ یہ کلام بھی زید سے مجی کے انتہار پر صمٹا دلالت کرتا ہے صراحتہ دلالت نہیں کرتا۔ اس کے کلام کے صریحی معنی تو امتناع مجی عن زید کو ثابت کرنا ہے۔ شارح کی اس عبارت میں قلب ہے کیونکہ اصل عبارت اس طرح ہے امتناع زید عن الجمی جیسا کہ متن کی عبارت سے واضح ہے مطلب یہ ہے کہ اس کلام کے صریحی معنی مجی سے امتناع زید کو ثابت کرنا ہے اگرچہ یہ کلام انتہار مجی عن زید کو بھی متضمن ہے۔ احوال جب اس کلام کے صریحی معنی امتناع مجی عن زید کو ثابت کرنا ہے تو لا عمرو کا لا اس اثبات کی نفی کے لئے ہوگا اور اگر نفی کی صراحت کر دی جائے اور یوں کہا جائے لم یج زید تو اس کے بعد لا عمرو کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ لا نفی کی نفی کے لئے ہوگا اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے پس یہ لا اثبات کے لئے ہوگا حالانکہ لا نفی کے لئے وضع کیا گیا ہے

نہ کہ اثبات کے لئے الحاصل جس طرح یہ کلام ضمنی پر دلالت کرتا ہے صراحتاً نہیں اسی طرح کلر انما اور تقدیم بھی ضمناً نفی پر دلالت کرتے ہیں صراحتاً دلالت نہیں کرتے ر شارح کہتے ہیں کہ "انما انانیمس لائیس" اور "ہو یا نہیں" کو "امتنع زید عن الحجی" کے ساتھ اس بات میں تشبیہ دی گئی ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ عطف بلا کو نفی ضمنی کے ساتھ توجیح کرنا صحیح ہے نفی صریحی کے ساتھ جمع کرنا صحیح نہیں ہے بہر حال اس کلام کے ساتھ تشبیہ اس اعتبار سے ہے کہ نفی ضمنی، نفی صریحی کے حکم میں نہیں ہے اس اعتبار سے تشبیہ نہیں ہے کہ منفی بلا عاطفہ، لاسے پہلے نفی ضمنی کے ساتھ منفی ہے جیسا کہ انما انانیمس لائیس میں منفی بلا عاطفہ لاسے پہلے نفی ضمنی کے ساتھ منفی ہے اور وہ اس کی یہ ہے کہ مصنف کا قول "امتنع زید عن الحجی" بغیر لامرد کے مجبیٰ عمرو کی نفی پر ضمناً دلالت کرتا ہے اور نہ صراحتاً اور جب ایسا ہے تو منفی بلا عاطفہ (لا عمرو) لاسے پہلے بالکل منفی نہ ہو گا نہ نفی ضمنی کے ساتھ اور نہ نفی صریحی کے ساتھ۔

قَالَ السَّكَاكِيُّ مُشْرَطٌ مُجَامَعَتِهِ أَيُّ مُجَامَعَةٍ النَّفْيِ بِلَا الْعَاطِفَةِ لِلثَّالِثِ
 أَيُّ إِثْمًا أَنْ لَا يَكُونُ الْوَصْفُ مُخْتَصًّا بِالْمَوْصُوفِ لِتَحْصِيلِ الْفَائِدَةِ الْفَاعِلَةِ مَوْ
 إِثْمًا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ فَيَنْتَعِمُ أَنْ يُقَالَ لَا الَّذِينَ
 لَا يَسْمَعُونَ لِأَنَّ الْأَسْتِجَابَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا مِمَّنْ يَسْمَعُ بِخِلَافِ إِثْمًا
 يَقُومُ زَيْدٌ لَا عَمْرُو إِذَا الْقِيَامُ لَيْسَ مِمَّا يُخْتَصُّ بِزَيْدٍ وَقَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ
 لَا تَحْسِنُ أَيُّ مُجَامَعَتُهُ لِلثَّالِثِ فِي الْوَصْفِ الْمُخْتَصِّ كَمَا تَحْسِنُ فِي
 غَيْرِهِ وَهَذَا أَقْرَبُ إِلَى الصَّوَابِ إِذْ لَا دَلِيلَ عَلَى الْأَمْتِنَاعِ عِنْدَ
 قَصْدِ زِيَادَةِ التَّحْقِيقِ وَالشَّاكِكِ

ترجمہ سکاکی نے کہا ہے کہ نفی بلا عاطفہ کے ثالث یعنی انما کے ساتھ جمع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو فائدہ کو حاصل کرنے کے لئے جیسے "انما یستجیب الذین یسمعون" اس لئے کہ "لا الذین لا یسمعون" کہنا ممنوع ہے کیونکہ استجابت نہیں ہوگی مگر اس کی طرف سے جو سنتا ہو برضلاف "انما یقوم زید لا عمرو" کے اس لئے کہ قیام ایسی چیز نہیں جو زید کے ساتھ مختص ہو۔ اور شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ نفی بلا کو ثالث (انما) کے ساتھ وصف مختص میں جمع کرنا اتنا اچھا نہیں ہے جتنا کہ اس کے غیر میں بہتر ہے اور یہ ہی اقرب الی الصواب ہے کیونکہ زیادتی تحقیق اور تاکید کے ارادہ کے وقت امتناع پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح

مصنف رح فرماتے ہیں کہ علامہ مسکا کی نے نفی بلا عطف کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کے لئے ایک شرط بیان کی ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ قصر صفت علی الموصوف میں وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو یعنی وہ وصف جس کا موصوف پر قصر کیا گیا ہے موصوف کے ساتھ اس طرح مختص نہ ہو کہ اس موصوف کے علاوہ میں نہ پایا جائے جیسے انما تسمی انا میں وصف یعنی تسمیت موصوف یعنی متکلم کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ دوسرے لوگ بھی تسمی ہیں پس یہاں چونکہ عدم اختصاص کی شرط موجود ہے اس لئے عطف بلا کو انما کے ساتھ جمع کر کے یوں کہا جاسکتا ہے انما تسمی انا لا غیر (میں ہی تسمی ہوں میرے علاوہ نہیں) اور یہ شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کا فائدہ حاصل ہو اس طور پر کہ جب وصف موصوف کے ساتھ مختص نہیں ہوگا تو وصف کا موصوف مذکور کے علاوہ میں پایا جانا بھی ممکن ہوگا مگر جب لا عطف لاکر موصوف مذکور کے علاوہ کی نفی کر دی جائے گی تو مخاطب کو یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ وہ کلام سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ یہ وصف موصوف مذکور میں تو پایا جاتا ہے مگر موصوف مذکور کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا چنانچہ اگر وصف موصوف کے ساتھ مختص ہوگا تو یہ فائدہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ وصف جب موصوف مذکور کے ساتھ مختص ہوگا تو مخاطب اس اختصاص کی وجہ سے اس بات پر متنب ہو جائے گا کہ یہ وصف موصوف مذکور کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو اس کلام میں کلمہ انما کالانا کافی ہوگا اس کے ساتھ کلمہ لا کو جمع کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا الحاصل علامہ مسکا کی نے تحصیل فائدہ کے پیش نظر عطف بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو۔ مصنف رح نے فرمایا ہے کہ اس کی مثال کہ اگر وصف موصوف کے ساتھ مختص ہو تو انما کے ساتھ نفی بلا کو لانا صحیح نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "انما یستجیب الذین یشعون" یہاں لا الذین لا یشعون کہنا متنع ہے۔ کیونکہ وصف استجاب (قبول کرنا) الذین یشعون (سننے والوں) کے ساتھ مختص ہے اس لئے کہ قبول وہ ہی کر سکتا ہے جو بات سنتا ہے اور جس میں سننے کی صلاحیت نہیں یا صلاحیت تو ہے مگر سنتا نہیں ہے وہ کیا خاک قبول کرے گا الحاصل انما یستجیب الذین یشعون کہنے سے مخاطب کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ وصف استجاب الذین لا یشعون (غیر سنے) سے منتفی ہے اور جب بغیر عطف بلا کے یہ بات معلوم ہوگئی تو الذین یشعون کے بعد لا الذین لا یشعون کہنا کلام میں حشو اور بے فائدہ ہوگا اور بے فائدہ ہونے کی وجہ سے اس کا ذکر کرنا متنع ہوگا اس کے برخلاف انما یقوم زید لائرو کہنا صحیح ہے کیونکہ یہاں وصف قیام موصوف (زید) کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ یہ وصف جس طرح زید میں پایا جاتا ہے اسی طرح دوسرے لوگوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

آپ اس پر توجہ دیں کہ مسکا کی نے جو یہ کہا ہے کہ نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کی شرط یہ ہے کہ وصف موصوف کے ساتھ مختص نہ ہو تو یہ قصر صفت علی الموصوف کے اعتبار سے شرط ہے جیسا کہ غلام

نے اپنی تشریح میں اس کی تصریح کی ہے رہا قصر موصوف علی الصفت تو اس کے اعتبار سے اگرچہ مصنف نے شرط بیان نہیں کی ہے مگر یہ شرط معتبر یہاں بھی ہے یعنی قصر موصوف علی الصفت میں نفی بلا کو انما کے ساتھ جمع کرنے کے جواز کی شرط یہ ہے کہ موصوف، وصف کے ساتھ مختص نہ ہو چنانچہ اگر موصوف وصف کے ساتھ مختص ہوگا تو لا عاطفہ کو انما کے ساتھ جمع کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ انما المتقی متبع مناج السنۃ لا البدعۃ (متقی سنت کا اتباع کرنے والا ہی ہے نہ کہ بدعت کا اتباع کرنے والا) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف (متقی) وصف (متبع مناج السنۃ) کے ساتھ مختص ہے۔ اسی طرح انما الزمن قاعدا قائم (اپنا بیٹھا ہی ہے کھڑا نہیں ہے) کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ موصوف (زمن) وصف تعود کے ساتھ مختص ہے مصنف رحہ کہتے ہیں کہ شرط مذکور علامہ سکاکی کے نزدیک اگرچہ شرط صحت ہے یعنی بغیر اس شرط کے نفی بلا کا انما کے ساتھ جمع ہونا صحیح نہیں ہے لیکن شیخ عبدالقادر کے نزدیک شرط مذکور، شرط حسن ہے یعنی قصر صفت علی الموصوف میں اگر وصف، موصوف کے ساتھ مختص ہو اور قصر موصوف علی الصفت میں موصوف وصف کے ساتھ مختص ہو تو نفی بلا کا انما کے ساتھ جمع کرنا جائز ہوگا مگر بہتر اور حسن نہیں ہوگا اور عدم اختصاص کی صورت میں ان دونوں کا اجتماع بہتر اور حسن ہوگا مصنف نے فرمایا ہے کہ شیخ کا قول اقرب الی الصواب ہے اور وجہ یہ ہے کہ اگر متکلم کا ارادہ محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی مزید تحقیق اور تاکید کرنا ہو تو اس وقت نفی بلا عاطفہ اور انما کے اجتماع کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے واصل شارح کا قول اذلا دلیل الی سکاکی کے قول پر رد کرنا ہے اس طور پر کہ سکاکی نے کہا ہے کہ اختصاص کی صورت میں انما کے ساتھ لا عاطفہ کو ذکر کرنے میں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا لہذا اس صورت میں عدم فائدہ کی وجہ سے لا عاطفہ اور انما کا اجتماع ممتنع ہوگا مگر ہم کہتے ہیں کہ اختصاص کی صورت میں بھی فائدہ حاصل ہوگا اور وہ محصور علیہ کے علاوہ سے نفی کی تحقیق اور تاکید مقصود ہو تو اختصاص کے باوجود انما کے ساتھ لا عاطفہ کا ذکر کرنا ضروری ہوگا کیونکہ اس کے بغیر یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شیخ کا کلام تو لا عاطفہ کے اثبات کی شہادت دیتا ہے یعنی شیخ کا کلام تو اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اختصاص کے باوجود لا عاطفہ کو انما کے ساتھ ذکر کیا جائے ثابت اور باقی رکھا جائے اور سکاکی کا کلام نفی کی شہادت دیتا ہے یعنی سکاکی کا کلام اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اختصاص کی صورت میں لا عاطفہ کو انما کے ساتھ ذکر نہ کیا جائے اور اس کو ثابت اور باقی نہ رکھا جائے۔ الحاصل شیخ کا کلام شہادتِ اثبات پر مبنی ہے اور سکاکی کا کلام شہادتِ نفی پر مبنی ہے اور شہادتِ اثبات کو چونکہ شہادتِ نفی پر ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے شیخ کا کلام سکاکی کے کلام کے مقابلہ میں راجح ہے۔

وَأَصْلُ الثَّانِي أَيْ الْوَجْهَ الرَّابِعُ مِنْ دُجُوهِ الْأَخْتِلَافِ أَنْ أَصْلَ النَّفْيِ
وَالْإِسْتِثْنَاءِ أَنْ يَكُونَ مَا اسْتَعْمَلَ لَهُ أَيْ الْحُكْمُ الَّذِي اسْتَعْمَلَ
فِيهِ النَّفْيُ وَالْإِسْتِثْنَاءُ مِمَّا يَجْهَلُهُ الْمُخَاطَبُ وَيُنْكِرُهُ بِعِلَاقِ الثَّالِثِ
أَيْ إِتْمَانِ أَنْ أَصْلُهُ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ فِيهِ مِمَّا يَعْلَمُهُ الْمُخَاطَبُ
وَلَا يُنْكِرُهُ كَذَا فِي الْإِيضَاحِ نَقْلًا عَنْ دَلِيلِ الْأَعْرَابِ

ترجمہ اور ثانی کی اصل یعنی وجوہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ نفی اور استثنا کی اصل یہ ہے کہ وہ حکم جس میں نفی اور استثنا استعمال کیا گیا ہے ایسا ہو کہ اس سے مخاطب ناواقف ہو اور مخاطب اس کا منکر ہو برطانت ثالث یعنی انما کے کیونکہ اس کی اصل یہ ہے کہ وہ حکم جس میں انما استعمال کیا گیا ہے ایسا ہو جس سے مخاطب واقف ہو اور مخاطب اس کا منکر نہ ہو ایضاح میں دلائل الامحاز سے ایسا ہی منقول ہے۔

تشریح قصر کے چار طریقوں کے درمیان وجوہ اختلاف میں سے چوتھی وجہ یہ ہے کہ قصر کے دوسرے طریقے یعنی نفی اور استثنا کی اصل یہ ہے کہ اس کا استعمال ایسے حکم میں کیا جائے گا جس سے مخاطب ناواقف بھی ہو اور مخاطب اس کا منکر بھی ہو اس کے برطانت تیسرا طریقہ یعنی انما کہ اس کا استعمال ایسے حکم میں ہو گا جس سے مخاطب واقف بھی ہو اور مخاطب اس کا منکر بھی نہ ہو شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے دلائل الامحاز سے نقل کر کے ایضاح میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

وَفِيهِ بَحْثٌ لِأَنَّ الْمُخَاطَبَ إِذَا كَانَ عَالِمًا بِالْحُكْمِ وَلَمْ يَكُنْ حَكِيمًا
مَشُوبًا بِمِخْطَاطٍ لَمْ يَصِحَّ الْقَصْرُ بَلْ لَا يُفِيدُ الْكَلَامُ سِوَى لَازِمِ الْحُكْمِ
وَجَوَابُهُ أَنَّ مُرَادَهُمْ أَنَّ إِتْمَانًا يَكُونُ لِحَبْرٍ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ لَا
يَجْهَلُهُ الْمُخَاطَبُ وَلَا يُنْكِرُهُ حَتَّى أَنْ إِتْمَانًا يَزُولُ بِأَدْنَى تَنْبِيهِ يَعْدَمُ
إِصْرَارُهُ عَلَيْهِ وَعَلَى هَذَا أَيْ كَوْنُ مُوَافِقًا لِمَا فِي الْفَتْحِ

ترجمہ اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ مخاطب جب عالم بالحکم ہو اور اس کے حکم میں غلطی کا شائبہ بھی نہ ہو تو قصر صحیح نہ ہو گا بلکہ کلام سوائے لازم حکم کے کسی چیز کا فائدہ نہ دیکھا اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی مراد یہ ہے کہ انما ایسی خبر کے لئے ہے جس کی شان یہ ہو کہ مخاطب اس سے ناواقف نہ ہو اور نہ اس کا منکر ہو یہاں تک کہ اس کا انکار ادنیٰ تنبیہ سے زائل ہو جائے کیونکہ

وہ اس پر مصر نہیں ہے اور اس تاویل کی بنا پر یہ اس کے موافق ہوگا جو مفتاح العلوم میں ہے۔

تشریح علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ انما کی صورت میں جب مخاطب کو حکم معلوم ہے اور وہ اس کا منکر نہیں ہے اور نہ اس حکم میں غلطی کا کوئی شائبہ ہے تو ایسی صورت میں قسری صیغہ نہ ہوگا بلکہ مستحکم کا کلام سوائے لازم حکم کے اور کسی چیز کا فائدہ نہ دیکھا یعنی صرف اس بات کا فائدہ دیکھا کہ مستحکم بھی اس حکم کو جانتا ہے اور جب اس صورت میں قسری صیغہ نہیں ہے تو کلمہ انما کا استعمال کرنا بھی صحیح نہ ہوگا اور جب اس صورت میں کلمہ انما کا استعمال صحیح نہیں ہے تو مصنف رد کا بخلاف الثالث کہہ کر یہ فرمانا کیسے صحیح ہوگا کہ کلمہ انما ایسے حکم میں مستعمل ہوتا ہے جو حکم مخاطب کو معلوم بھی ہو اور وہ اس کا منکر بھی نہ ہو اس کا جواب یہ ہے کہ بخلاف الثالث سے مصنف رد اور اس کے رد فکار کی مراد یہ ہے کہ کلمہ انما ایسی خبر اور ایسے حکم کے لئے استعمال ہوتا ہے جس سے مخاطب کو ناواقف نہ ہونا چاہئے اور اس کا منکر نہ ہونا چاہئے اگرچہ وہ ناواقف ہے اور بالفعل اس کا منکر ہے پس چونکہ وہ اپنے انکار پر مصر نہیں ہے اس لئے معمولی سی تنبیہ کرنے سے اس کا انکار زائل ہو جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس جواب سے ہمارا کلام مفتاح العلوم کے کلام کے موافق ہو جائے گا کیونکہ مفتاح العلوم میں بھی یہ ہی کہا گیا ہے کہ بالفعل جہل اور انکار ضروری ہے یعنی کلمہ انما کے استعمال کے لئے ضروری ہے کہ مخاطب اس حکم سے بالفعل جاہل بھی ہو اور اس کا منکر بھی ہو اور جواب دیتے ہوئے یہ ہی ہم نے کہا ہے۔

كَقَوْلِكَ لِصَاحِبِكَ وَكَذَلِكَ رَأَيْتُ سُبُعًا مِنْ بَعِيدٍ مَا هُوَ إِلَّا زَيْدٌ إِذَا
إِعْتَقَدَ لَا غَيْرَ لَهُ أَيْ إِذَا إِعْتَقَدَ صَاحِبِكَ ذَلِكَ الشَّبِيحَ غَيْرَ زَيْدٍ
مُصَرِّحًا عَلَى هَذَا الْإِعْتِقَادِ.

ترجمہ جیسے تیرا قول اپنے ساتھی سے حال یہ کہ تو نے دور سے ایک شخص کو دیکھا، ماہو الازید، جب کہ تیرا ساتھی اس شخص کے بارے میں اس کا معتقد ہو کہ وہ زید کے علاوہ ہے اور اس اعتقاد پر مصر ہو۔

تشریح مصنف رد فرماتے ہیں کہ اس کی مثال کہ نفی اور استثناء ایسے حکم میں مستعمل ہوتا ہے جس سے مخاطب ناواقف ہو اور مخاطب اس حکم کا منکر ہو یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کو دور سے آتا ہوا دیکھ کر اپنے مخاطب سے کہا "ماہو الازید" اور وہ مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ آنے والا شخص زید کے علاوہ ہے اور وہ اپنے اس اعتقاد پر مصر بھی ہو پس مخاطب چونکہ اس کا معتقد ہے کہ آنے والا شخص زید کے علاوہ ہے اس لئے وہ ماہو الازید کے حکم سے ناواقف ہوا اور چونکہ وہ اپنے اس اعتقاد پر مصر بھی ہے اس لئے اس حکم کا منکر ہوا۔

وَمَنْ يُزَلِّ الْمَعْلُومُ مَازِلَةَ الْجَاهِلِ لَا عِتَابَ لِمَنْ سَابَّ مُنَاسِبًا فَيَسْتَعْمِلُ
 لَهُ أَيْ لَدَيْكَ الْمَعْلُومِ الثَّانِي أَيْ التَّفَى وَالِاسْتِثْنَاءُ إِفْرَادًا
 أَيْ حَالِ كَوْنِهِ قَصْرًا إِفْرَادٍ مَحْوً وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ أَيْ مَقْضُورٌ
 عَلَى الرِّسَالَةِ لَا يَتَعَدَّى أَهْلًا إِلَى التَّبَرُّؤِ مِنَ الْهَلَاكِ فَالْمُخَاطَبُونَ
 وَهُمْ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كَانُوا عَابِلِينَ بِكَوْنِهِ مَقْضُورًا عَلَى
 الرِّسَالَةِ غَيْرَ جَامِعٍ بَيْنَ الرِّسَالَةِ وَالتَّبَرُّؤِ عَنِ الْهَلَاكِ لِكَيْفَهُمْ
 لَمَّا كَانُوا يُعَدُّونَ هَلَاكَهُ أَمْرًا عَظِيمًا يُزَلُّ اسْتِعْظَامُهُمْ هَلَاكَهُ
 مَازِلَةَ انْكَارِهِمْ إِيَّاهُ أَيْ الْهَلَاكِ فَيَسْتَعْمِلُ لَهُ التَّفَى وَ
 الِاسْتِثْنَاءُ وَالِاعْتِبَارُ الْمُنَاسِبُ هُوَ الِاشْتِعَارُ بِعَظِيمِ هَذَا الْأَمْرِ
 فِي نَفْسِهِمْ وَشِدَّةِ جَزْصِهِمْ عَلَى بَقَائِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ترجمہ

اور کبھی اعتبار مناسب کی وجہ سے امر معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے پھر اس معلوم میں ثانی یعنی نفی اور استثنا استعمال کیا جاتا ہے اس حال میں کہ وہ ثانی قصر افراد جو صیغہ "محمد الرسول" یعنی محمد رسالت پر منحصر ہیں۔ ہلاکت سے بری ہونے کی طرف متجاوز نہیں ہیں پس مخاطب یعنی صحابہ اس کو جانتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر منحصر ہیں رسالت اور ہلاکت سے بری ہونے کو جمع کرنے والے نہیں ہیں لیکن وہ آپ کی ہلاکت کو چونکہ امر عظیم خیال کرتے تھے اس لئے ان کے استعظام ہلاکت کو ان کے انکار ہلاکت کے مرتبہ میں اتار لیا گیا پھر اس میں نفی اور استثنا استعمال کیا گیا اور اعتبار مناسب اس بات کی خبر دینا ہے کہ یہ امر ان کے دلوں میں بہت بڑا ہے اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بقا کے بہت زیادہ خواہش مند ہیں۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی ایسے امر معتبر کی وجہ سے جو مقام کے مناسب ہو حکم معلوم کو حکم مجہول کے مرتبہ میں اتار کر اس میں نفی اور استثنا استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے قصر افراد کی صورت میں "محمد الرسول" کہ اس مثال میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر منحصر ہیں اور موت سے بچنے کی طرف متجاوز نہیں ہیں یہاں متکلم تو حق جل مجدہ ہیں اور مخاطب صحابہ ہیں اور صحابہ گو اس بات کو جانتے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے رسولوں کی طرح ایک رسول ہیں اور موت سے آپ کو بھی مفر نہیں ہے یعنی موت آپ پر بھی طاری ہوگی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رسالت اور موت سے نجات کو جامع نہیں ہیں بلکہ رسالت اور موت کو جامع ہیں کیونکہ صحابہ کا یہ عقیدہ سرگرم نہیں تھا کہ آپ کو موت نہیں آئے گی مگر چونکہ حضرات صحابہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کو ایک امر عظیم خیال

کرتے تھے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس بات کو کہ وہ نبی کی موت کو امرِ عظیم سمجھتے تھے ان کے انکار اور جہل کے مرتبہ میں اتار لیا یعنی ایسا سمجھ لیا گیا گویا وہ آپ کی موت سے ناواقف ہیں اور اس کے منکر ہیں اور مخاطب کے حکم سے ناواقف اور اس کے منکر ہونے کی صورت میں چونکہ نفی اور استنثار کو استعمال کیا جاتا ہے اس لئے یہاں اللہ تعالیٰ نے نفی اور استنثار استعمال کرتے ہوئے ”ما محمد الا رسول“ فرمایا اور وہ امرِ معتبر جو مقامِ رسالت کے مناسب ہے اور جس کی وجہ سے ایک معلوم چیز کو مجہول کے مرتبہ میں اور استعظامِ موت کو انکارِ موت کے مرتبہ میں اتارا گیا ہے اس بات کی خبر دینا ہے کہ حضرات صحابہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کو ایسا امرِ عظیم سمجھتے تھے جس کا وقوع نہ ہونا چاہیے اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بقا و حیات کے بہت زیادہ حریص اور آرزو مند تھے۔ پس اسی شدتِ حرص اور بقا و حیات کی آرزو کی وجہ سے ان کے استعظامِ موت کو ان کے جہل اور انکار کے مرتبہ میں اتار لیا ہے۔

أَوْ قَلْبًا غَلَفَتْ عَلَى قَوْلِهِ إِفْرَادًا مَحْوًا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَالْمُخَاطَبُونَ
وَهُمُ الرُّسُلُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَمْ يَكُونُوا أَجَاهِلِينَ بِكُونِهِمْ بَشَرًا وَلَا
مُنْكَرِينَ لِذَلِكَ لِكَيْتُمْ تَنْزِلُوا مَنَزِلَةَ الْمُنْكَرِينَ لِإِعْتِقَادِ الْقَائِلِينَ
وَهُمُ الْكُفَّارُ أَنَّ الرُّسُولَ لَا يَكُونُ بَشَرًا مِثْلَنَا إِضْرَابِ الْمُخَاطَبِينَ
عَلَى دَعْوَى الرِّسَالَةِ فَتَرْتَهُمُ الْقَائِلُونَ مَثَلَةَ الْمُنْكَرِينَ
لِلْبَشَرِيَّةِ لِمَا اعْتَقَدُوا اعْتِقَادَ إِبْرَاهِيمَ النَّاقِي بَيْنَ الرِّسَالَةِ وَالْبَشَرِيَّةِ فَقَالُوا هَذَا الْمَلَكُ وَقَالُوا إِنْ أَنْتُمْ
إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا أَيْ أَنْتُمْ مَقْصُورُونَ عَلَى الْبَشَرِيَّةِ لَيْسَ لَكُمْ وَصْفُ الرِّسَالَةِ تَذَعُّوْهُنَا

ترجمہ یا قلباً (یہ) مصنف کے قول افراداً پر معطوف ہے جیسے ”ان انتم الالبشر مثکم“ پس مخاطب تو وہ رسول ہیں جو اپنے بشر ہونے سے ناواقف نہ تھے اور نہ اس کے منکر تھے لیکن ان کو منکرین کے مرتبہ میں اتار لیا گیا کیونکہ قائلین یعنی کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ رسول بشر نہیں ہوتا ہے۔ باوجودیکہ مخاطبین دعویٰ رسالت پر مصر ہیں پس قائلین نے ان کو بشریت کا انکار کرنے والوں کے مرتبہ میں اتار لیا ہے کیونکہ وہ رسالت اور بشریت کے درمیان منافات کے ایک غلط عقیدے کے معتقد تھے لہذا انھوں نے یہ حکم بدل ڈالا اور کہا ”ان انتم الالبشر مثلنا“ یعنی تم بشریت پر منحصر ہو تمہارے لئے وصفِ رسالت ثابت نہیں جس کے تم مدعی ہو۔

تشریح مصنف رد فرماتے ہیں کہ قصر کا وہ موقع جس میں معلوم کو مجہول کے مرتبہ میں اتار کر نفی اور استنثار کو استعمال کیا جاتا ہے یا تو وہ قصر افراد کی صورت میں ہوگا جیسا کہ گذشتہ سطور

میں بیان کیا گیا ہے اور یا قصر قلب کی صورت میں ہوگا جیسا کہ کفار نے انبیاء علیہم السلام کو مخاطب کرتے ہوئے ان انتم الالبشر مثلنا کہا اس قول کے قائل تو کفار ہیں۔ اور مخاطب انبیاء علیہم السلام ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اپنے بشر ہونے کا نہ انکار کرتے تھے اور نہ اس سے جاہل تھے۔ مگر چونکہ کفار کا یہ عقیدہ تھا کہ نبی فرشتہ تو ہو سکتا ہے مگر بشر نبی نہیں ہو سکتا یعنی نبوت اور بشریت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں اور انبیاء علیہم السلام اپنے دعوی رسالت پر مصر تھے جو کفار کے گمان کے مطابق بشریت کی نفی کرتا ہے اس لئے کفار نے اپنے اس اعتقاد فاسد کی وجہ سے انبیاء علیہم السلام کو منکرین بشریت کے مرتبہ میں اتار لیا اور ان کے سامنے جو کلام قصری پیش کیا اس میں نفی اور استثناء کا استعمال کیا اور کفار چونکہ بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کا عقیدہ رکھتے تھے اور انبیاء رسالت کے مدعی تھے جو کفار کے خیال میں بشریت کے منافی ہے اس لئے کفار نے بصورت قصر قلب اس حکم رسالت کو جو ان کے خیال میں منافی بشریت ہے بدل دیا اور کہا کہ تم بشر ہو رسول نہیں ہو۔

وَلَبَّا كَانْ هَهُنَا مَطْنَةً سُؤَالٍ وَهُوَ اِنَّ الْفَاطِيْلِيْنَ قَدْ اِدْعُوْا التَّنَافِي
بَيْنَ الْبَشَرِيَّةِ وَالرِّسَالَةِ وَتَفَكَّرُوا الْمُخَاطَبِيْنَ عَلَي الْبَشَرِيَّةِ وَ
الْمُخَاطَبُوْنَ قَدْ اِعْتَرَفُوْا بِكُوْنِهِمْ مَقْصُوْرِيْنَ عَلَي الْبَشَرِيَّةِ حَيْثُ قَالُوْا
اِنَّ نَحْنُ الْاَبَشَرُ مِثْلَكُمْ فَلَا نَسْأَلُكُمْ سَلْمًا اِنْ تَقَاءَ الرِّسَالَةِ عَنْهُمْ اَشَارَةً
اِلَى جَوَابِهِ بِقَوْلِهِ وَقَوْلُهُمْ اِنَّ قَوْلَ الرُّسُلِ الْمُخَاطَبِيْنَ اِنْ نَحْنُ اِلَّا
بَشَرٌ مِثْلَكُمْ مِنْ بَابِ مَجَازَةِ الْخُضْمِ وَارْتِهَاءِ الْعِنَانِ اِلَيْهِ بِسَلْمٍ
بَعْضُ مَقْدَمَاتِهِ لِيَعْلَمَ الْخُضْمُ مِنَ الْعَثَاةِ وَهُوَ الرِّسَالَةُ وَارْتِهَاءُ
ذَلِكَ حَيْثُ يَرَادُ تَبْكِيْمُهُ اَيْ مَسَاكُ الْخُضْمِ وَالرِّسَالَةُ لَا لِتَسْلِيْمِ اِنْقَاءِ
الرِّسَالَةِ فَكَانَتْ قَالُوْا اِنْ مَا اِدْعَيْتُمْ مِنْ كُوْنِنَا بَشَرًا فَحَقُّ لَانْتِكَا
وَالِكَيْ هَذَا لَا يُنَافِي اِنَّ يَسْتَأْنِ اللهُ عَلَيْنَا بِالرِّسَالَةِ فَلِهَذَا اَشْبَهُوْا
الْبَشَرِيَّةَ لِاَنْفُسِهِمْ وَاَمَّا اِنْبَاثُهُمَا بِطَرِيقِ الْقَصْرِ فَيَكُوْنُ عَلَي وَفِي
كَلَامِ الْخُضْمِ

اور چونکہ یہاں ایک سوال ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ قائلین نے بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کا دعوی کیا ہے اور مخاطبین کو بشریت پر منحصر کیا ہے اور مخاطبین نے اپنے بشریت پر منحصر ہونے کا اعتراف کر لیا ہے چنانچہ انھوں نے کہا ہے ان نحن الالبشر مثلكم پس (گویا)

ترجمہ

انہوں نے اپنے سے رسالت کے منتفی ہونے کو تسلیم کر لیا ہے مصنف نے اس کے جواب کی طرف اپنے قول و قولہم سے اشارہ کیا ہے یعنی رسول جو مخاطب میں ان کا قول "ان نحن الابشر مثلکم" مقابل کو ڈھیل دینے اور اس کے بعض مقدمات کو تسلیم کر کے اس کی رسی کو ڈھیل کرنے کے قبیل سے ہے تاکہ مقابل پھسل جائے (یعشر) عثار سے ماخوذ ہے اور وہ پھسلنا ہے اور یہ وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقابل کو خاموش کرنا اور اس پر الزام قائم کرنا مقصود ہوتا ہے کہ انشاء رسالت کو تسلیم کرنے کے لئے گویا رسولوں نے کہا ہمارے بشر ہونے کا جو کچھ تم نے دعویٰ کیا وہ صحیح ہے ہم اس کے منکر نہیں ہیں لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اللہ تم پر رسالت کے ساتھ احسان کرے پس اسی وجہ سے رسولوں نے اپنے لئے بشریت کو ثابت کیا ہے اور اس کو بطریق قہر ثابت کرنا تاکہ مقابل کے کلام کے موافق ہو جائے۔

تشریح شارح علیہ السلام فرماتے ہیں کہ اس جگہ ایک اعتراف ہے وہ یہ کہ کفار نے بشریت اور رسالت کے درمیان جو منافات کا دعویٰ کیا ہے اور رسولوں کو بشریت پر منحصر کیا ہے یہ صرف کفار ہی کا اعتقاد نہیں ہے بلکہ رسولوں کو بھی یہ بات تسلیم ہے کہ بشریت اور رسالت دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں یہ ہی وجہ ہے کہ انہوں نے کفار کے جواب میں اپنی بشریت کا بصورت قہر اعتراف کیا ہے چنانچہ کہا ہے "ان نحن الابشر مثلکم" اور جب رسول بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کے معترف ہیں اور بصورت قہر اپنے بشر ہونے کے معترف ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انہوں نے اپنے رسول نہ ہونے کو تسلیم کر لیا ہے جیسا کہ کفار کا عقیدہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی رسول، نہ تو بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کے معترف ہیں اور نہ ہی انہوں نے اپنے رسول نہ ہونے کو تسلیم کیا ہے کیونکہ ہر رسول نے اپنے زمانہ میں "انی رسول اللہ" کا دعویٰ کیا ہے اور ہر موقع پر اپنے بشر ہونے کا اعتراف کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا یہ قول "ان نحن الابشر مثلکم" مجازاتِ خصم کے قبیل سے ہے رسول نہ ہونے کو تسلیم کرنے کے قبیل سے نہیں ہے۔ مجازاتِ جری سے بنے معنی ہیں جاری ہونا چلنا۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص اپنے خصم اور مقابل کے بعض مقدمات کو اس غرض سے تسلیم کرے کہ اسے پھسلایا جائے یعنی اس کو اس کے دعوے اور موقف سے ہٹا دیا جائے۔ اسی کو ارغار عنان (رسی کو ڈھیل کرنا) کہتے ہیں اور مجازاتِ خصم کا استعمال وہاں کیا جاتا ہے جہاں مقابل کو خاموش کرنا اور اس پر الزام قائم کرنا مقصود ہو۔ اب جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ انبیاء علیہم السلام فرماتے ہیں کہ تمہارا یہ دعویٰ کہ ہم بشر ہیں تسلیم ہے ہم اس کے منکر نہیں ہیں تمہارا یہ دعویٰ بالکل برحق اور واقع کے مطابق ہے لیکن یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم پر احسان فرما کر حکم رسول بنا دے لہذا ہم بشر بھی ہیں اور رسول بھی ہیں ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اسی عدم منافات کی وجہ سے انبیاء علیہم السلام نے اپنے لئے بشریت ثابت کی ہے۔ "واما اثباتہا بطریق القہر" سے ایک اعتراف کا جواب دیا گیا اعتراف یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام

کا مقصود اپنے اس کلام سے اپنے لئے بشریت کو ثابت کرنا ہے رسالت وغیرہ کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو اس جگہ باب مجازات میں سخن بشر مشکم کہنا کافی تھا نفی اور استنثار لاکر حصر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے یہ کلام بصورت قصر اس لئے نہیں فرمایا ہے کہ انھوں نے بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کو تسلیم کر لیا ہے بلکہ اس لئے فرمایا ہے تاکہ ہمارا یہ کلام صورتہٴ مقابل کے کلام کے موافق ہو جائے اور اس میں مشاکلت صوری پیدا ہو جائے یعنی جس طرح کفار نے ان تم الالبشر مثلنا، بصورت قصر ذکر فرمایا تھا اسی طرح انبیاء علیہم السلام نے بھی ان سخن الالبشر مشکم، بصورت قصر ذکر فرمایا۔ اگرچہ ان کے کلام میں حصر اور قصر مراد نہیں ہے بلکہ اپنے لئے صرف بشریت کو ثابت کرنا مقصود ہے رسالت یا کسی دوسری چیز کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔

وَكَقَوْلِكَ عَظَمْتَ عَلَيَّ قَوْلِيهِ كَقَوْلِكَ بِصَاحِبِكَ وَهَذَا امْتِثَالٌ لِاحْتِصَالِ
اِسْمَانِي الْاِحْتِصَالِ فِي اِسْمَانَا اَنْ يَسْتَعْمَلَ فِي مَا لَا يُشْكِرُهَا الْمَخَاطَبُ كَقَوْلِكَ
اِسْمَانَا هُوَ اَخُوكَ لِمَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ وَيَقْرَبُهُ وَ اَنْتَ تُرِيدُ اَنْ تُرَفِّقَهُ
عَلَيْهِ اِنِّي تَجْعَلُ مَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ سَرِيْقًا مُشْفِقًا عَلَيَّ اَخِيْبَهُ وَالْاَوْلَى بِنَاءً
عَلَى مَا ذَكَرْنَا اَنْ يَكُوْنَ هَذَا امْتِثَالٌ مِنَ الْاَخْرَاجِ الْاَعْلَى الْمُقْتَضَى لِظَاهِرِ

ترجمہ اور جیسے تیرا قول (یہ) مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر معطوف ہے اور یہ انما کی اصل کی مثال ہے یعنی انما میں اصل یہ ہے کہ اس کو ایسے حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس کا مخاطب منکر نہ ہو جیسے تیرا قول "انما ہو اخوک" اس سے جو اس کو جانتا ہو اور اس کا اقرار کرتا ہو اور تو اس کو اس کے بھائی پر مہربان بنانا چاہے یعنی تو اس شخص کو جو اس کو جانتا ہے اس کے بھائی پر مہربان اور مشفق بنائے اور اس پر بنا کرتے ہوئے جو ہم نے ذکر کیا ہے بہتر یہ ہے کہ یہ مثال خلاف مقضی ظاہر کے استعمال کے قبیل سے ہو۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول کقولک، مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ نفی اور استنثار کی اصل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنے ساتھی سے دور سے آنے والے کے بارے میں کہے "ما ہو الا زید" جبکہ اس کا ساتھی اس کے علاوہ کا معتقد ہو اور انما کی اصل کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو دیکھ کر اس کے بارے میں کسی ایسے شخص سے "انما ہو اخوک" کہے جو اس بات کو جانتا ہو کہ منبر عنہ اس کا بھائی ہے اور اس کا اقرار بھی کرتا ہو اور مشکم اپنے اس مخاطب کو اس کے اس بھائی پر مہربان کرنا چاہتا ہو۔ انما میں اصل یہ ہے کہ وہ ایسے حکم میں استعمال کیا جائے جس کو مخاطب جانتا ہو اور اس کا منکر نہ ہو پس انما ہو اخوک میں بھی کلمہ انما چونکہ ایسے حکم میں استعمال کیا گیا ہے جو

حکم (اخوت) مخاطب کو معلوم ہے اور مخاطب اس کا منکر نہیں بلکہ مقرر ہے۔ اس لئے یہ قول کلام کو مقتضی ظاہر کے مطابق استعمال کرنے کی مثال ہو گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ کلام مقتضی ظاہر کے مطابق ہے۔ شارح فرماتے ہیں بہتر یہ ہے کہ اس کلام (انما ہواخوک) کو خلاف مقتضی ظاہر، کلام کی مثال قرار دیا جائے کیونکہ انما ایسے جہول حکم میں استعمال کیا جاتا ہے جس سے مخاطب کو ناواقف نہ ہونا چاہیے اور اس کا انکار نہ کرنا چاہیے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ معمولی سی تشبیہ سے اس کا انکار زائل ہو جاتا ہے پس اس مثال میں حکم 'اخوت' ہے اور مخاطب کو یہ معلوم بھی ہے کہ وہ شخص اس کا عین مخاطب کا بھائی ہے یعنی مخاطب کو اس حکم کا علم بھی ہے اور وہ اس کا منکر بھی نہیں ہے مگر چونکہ مخاطب اپنے علم بال'اخوت' کے موجب اور مقتضی پر عمل نہیں کرتا ہے یعنی اس کے ساتھ شفقت اور نرمی کا معاملہ نہیں کرتا ہے بلکہ اس کو مارتا ہے اور اس کے ساتھ ناروا سلوک کرتا ہے اس لئے اس حکم کو جمہول کے مرتبہ میں اتار کر خلاف مقتضی ظاہر کلمہ انما استعمال کیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ قول (انما ہواخوک) کلام کو خلاف مقتضی ظاہر استعمال کرنے کی مثال ہو گا نہ کہ مقتضی ظاہر کے مطابق استعمال کرنے کی مثال اور اس کا عطف دو امجد الاول "پر ہو گا نہ کہ مصنف کے قول کقولک لصاحبک پر۔"

وَقَدْ يُنْزَلُ النَّجْهُوْلُ مَنَزَلَةَ الْمَعْلُومِ لِإِدْعَاءِ ظُهُورِهِ فَيَسْتَعْمَلُ لَهُ
الثَّالِثُ أَيْ إِنَّمَا نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنِ الْيَهُودِ إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِحُونَ
إِدْعَاؤُهُمْ أَنْ كَوْنَهُمْ مُصَلِحِينَ أَمْرٌ ظَاهِرٌ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ لَا يُجْهَلُ الْمُخَاطَبُ
وَلَا يُنْكِرُ مَا دَلَّكَ جَاءَ إِلَّا أَنَّهُمْ هُمُ الْمُسْئِدُونَ لِلرَّدِّ عَلَيْهِمْ مُوَكَّدًا
بِمَا كَرَى مِنْ إِيْتِرَادِ الْجُمْلَةِ الْأِسْمِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى الثَّبَاتِ وَتَعْرِيفِ
الْمُخْبِرِ الدَّالِّ عَلَى التَّحْضِيرِ وَتَوْسِيطِ ضَمِيرِ الْفَصْلِ الْمُوَكَّدِ لِذَلِكَ وَ
تَضْدِيقِ الْكَلَامِ بِمَحْرُوبِ التَّشْبِيهِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّ مَضْمُونِ الْكَلَامِ مِثَالُهُ
خَطَرٌ وَبِهِ عِنَايَةٌ وَتَاكِيدٌ لَا يَرَانُ شَمْرُ تَعْقِيبِهِ بِمَا يَدُلُّ عَلَى التَّضَرُّعِ
وَالشُّرْبِ وَهُوَ قَوْلُهُ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

ترجمہ اور کبھی جمہول کو معلوم کے مرتبہ میں اتار لیا جاتا ہے جمہول کے ظہور کا دعویٰ کرنے کے لئے پس اس میں تیسرا یعنی کلمہ انما استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے یہود کی حکایت کرتے ہوئے باری تعالیٰ کا قول "انما نحن مصلحون" (اس میں) یہود نے دعویٰ کیا ہے کہ ان کا مصلح ہونا بالکل ظاہر ہے مخاطب کو اس سے ناواقف ہونا ہی نہیں چاہیے اور نہ ہی اس کا انکار کرنا چاہیے اسی وجہ سے ان پر رد کرتے ہوئے "الآنہم ہم المفسدون" ان تاکیدات کے ساتھ آیا ہے جو ہم دیکھ رہے ہو یعنی جملہ اسمیہ کو لایا گیا جو ثبات پر

وال ہے اور خبر کو معرف لایا گیا جو حصر پر دل ہے اور درمیان میں ضمیر فصل کو لایا گیا جو حصر کی تاکید کرنے والی ہے اور کلام کو حرف تنبیہ سے شروع کیا گیا جو اس بات پر دل ہے کہ مضمون کلام ایک مہتمم باشان اور قابل اعتناء امر ہے اور ان کے ساتھ تاکید لائی گئی پھر اس کے بعد ایسا لفظ لایا گیا جو تفریح و تویح پر دل ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول و لکن لایسعدون ہے۔

تشریح

مصنف رح فرماتے ہیں کہ کبھی حکم مجہول کو حکم معلوم کے مرتبہ میں اتار کر اس حکم میں کلمہ انما استعمال کر لیا جاتا ہے اور یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب منظم اس حکم کے ظاہر ہونے کا مدعی ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مخاطب کے نزدیک ایک حکم مجہول ہے لیکن منظم اس کے ظہور کا دعویٰ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ حکم اگرچہ بالفعل مجہول ہے مگر اس کی شان یہ ہے کہ یہ حکم مخاطب کو معلوم ہونا چاہیے اور مخاطب کو اس کے انکار پر اصرار نہ کرنا چاہیے پس منظم اس دعویٰ ظہور کی وجہ سے حکم مجہول کو حکم معلوم کے مرتبہ میں اتار کر ظائف مقتضی ظاہر اس کے لئے کلمہ انما استعمال کرتا ہے اگرچہ مقتضی ظاہر نفعی اور استثناء کا استعمال کرنا ہے مثلاً باری تعالیٰ نے یہود کا کلام نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب یہود سے لا تقصدوا فی الارض کہا گیا تو انھوں نے جواب میں کہا ہ انما نحن مصلحون " دیکھیے یہود کا مصلح ہونا ناطقین یعنی مسلمانوں کے نزدیک ایک امر مجہول ہے مسلمان قوت کے ساتھ اس کا انکار کرتے ہیں مگر یہود یہود (لعنة اللہ علیہم) اس بات کا دعویٰ کر رہے ہیں کہ ان کا مصلح ہونا ایک امر ظاہر ہے، مسلمانوں کو اس سے ناواقف نہ ہونا چاہیے اور نہ ہی اس کا انکار کرنا چاہیے۔ پس انھوں نے اپنے اس دعویٰ ظہور کی وجہ سے حکم مجہول کو اس حکم کے مرتبہ میں اتار لیا جس کی شان یہ ہو کہ وہ حکم مسلمانوں کو معلوم ہونا چاہیے اور ان کا انکار ادنیٰ ہی تنبیہ سے دور ہو جانا چاہیے اور ایسے حکم معلوم کے لئے چونکہ کلمہ انما استعمال کیا جاتا ہے اس لئے انھوں نے بطریق قصر اپنے مصلح ہونے کو ثابت کرنے کے لئے کلمہ انما کو استعمال کیا اگرچہ مقتضی ظاہر یہ تھا کہ یہ لوگ اپنے اس کلام کو نفعی اور استثناء کے ساتھ تعبیر کرتے کیونکہ ان کا مصلح ہونا مسلمانوں کے نزدیک واقعہ مجہول تھا اور مسلمان اس کے منکر تھے اور حکم مجہول کے لئے نفعی اور استثناء سے حصر کیا جاتا ہے نہ کہ انما کے ذریعہ۔

مصنف رح کہتے ہیں کہ یہود نے چونکہ اپنے مصلح ہونے کے ظاہر ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اپنے ضد ہونے کے انکار میں مبالغہ سے کام لیا ہے اس لئے باری تعالیٰ نے ان کے لئے افساد کو ثابت کرتے ہوئے اور ان سے اصلاح کی نفعی کرتے ہوئے ان پر ایسے کلام کے ساتھ رد فرمایا ہے جو کئی تاکیدات پر مشتمل ہے چنانچہ فرمایا ہے " الا انہم ہم المفسدون و لکن لایسعدون " یہ جملہ کئی تاکیدات پر مشتمل ہے۔ (۱) جملہ اسمیہ جو دوام و ثبوت پر دلالت کرتا ہے باری تعالیٰ نے اس کے ساتھ رد فرمایا (۲) خبر کو معرفہ ذکر فرمایا جو حصر پر دل ہے (۳) درمیان میں ضمیر فصل لائے جو اس حصر کی تاکید کر رہی ہے۔ (۴) کلام

کو الاحرف تہنیہ سے شروع فرمایا جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مضمون جملہ ایک مہتمم باثان اور قابل اعتبار امر ہے (۵) اس کلام کو ان حرف تاکید کے ساتھ مؤکد فرمایا (۶) پھر اس کے بعد "وَلٰكِنْ لَا يَشْعُرُونَ" لاکر ایک ڈانٹ پلائی اور کہا کہ یہ تو ایسے مُردے ہیں جنکو جانوروں جیسی سمجھ بھی نہیں ہے اگر ان کو ذرا سی سمجھ ہوتی تو یہ لوگ اپنے انسا دکا ادراک کر لیتے اور انسا دکو اصلاح خیال نہ کرتے۔

وَمَزِيَّتُهُ اِشْتَا عَلَى الْعُطْفِ اِنَّهُ يُعْقَلُ مِنْهَا اَنَّى مِنْ اِنَّمَا اَلْحَكْمَانِ
اَعْنَى اَلْاَثْبَاتِ لِلْمُدَّ كَوْسٍ وَالثَّقَى عَمَّا عَدَا اَلْمَعْنَى بِخِلَافِ الْعُطْفِ
فَاِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ اَوْ لَا اَلْاَثْبَاتِ نَحْوِ الثَّقَى نَحْوُ زَيْدًا فَاتِيحًا لَا
قَاعِدًا اَوْ بِالْعَكْسِ نَحْوُ مَا زَيْدًا فَاتِيحًا بَلْ قَاعِدًا؟

ترجمہ اور عطف پر کلمہ انما کی فضیلت یہ ہے کہ کلمہ انما سے دونوں حکم یعنی مذکور کے لئے اثبات اور ماعد سے نفی ساتھ ساتھ معلوم ہو جاتے ہیں برخلاف عطف کے کہ اس سے اولاً اثبات مفہوم ہوتا ہے پھر نفی جیسے زید قائم لا قاعد یا برعکس جیسے مازید قائم بل قاعد۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ عطف کی بہ نسبت کلمہ انما میں ایک فضیلت اور شرافت پائی جاتی ہے وہ یہ کہ عطف کے ذریعہ قصر کی صورت میں بھی اگر وہ دونوں حکم یعنی ایک کے لئے اثبات اور دوسرے کے لئے نفی معلوم ہو جاتی ہے لیکن ایک ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے یعنی پہلے معطوف علیہ کا حکم معلوم ہوگا اس کے بعد معطوف کا حکم معلوم ہوگا مثلاً زید قائم لا قاعد میں پہلے اثبات کا علم ہوگا اس کے بعد نفی کا اور مازید قائم بل قاعد میں پہلے نفی کا علم ہوگا اور بعد میں اثبات کا علم ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر انما کے ذریعہ قصر کیا گیا تو دونوں حکم یعنی مذکور کے لئے اثبات اور ماعد سے نفی ایک ساتھ معلوم ہو جائیں گے اور یہ بلاشبہ افضل ہے کیونکہ جب دونوں حکم بیک وقت مفہوم ہونگے تو شروع کلام میں عدم قصر کا وہم نہ ہوگا اس کے برخلاف جب ایک حکم پہلے اور دوسرا بعد میں مفہوم ہوگا تو شروع کلام میں مخاطب کو عدم قصر کا وہم ہو سکتا ہے۔ تقدیم کی وجہ سے قصر کی صورت میں اور نفی اور استثناء کی وجہ سے قصر کی صورت میں بھی چونکہ دونوں حکم بیک وقت مفہوم ہو جاتے ہیں اور انما کو ان پر اس قسم کی فضیلت حاصل نہیں ہے اس لئے مصنف نے اس موقع پر ان دونوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔

وَ اَحْسَنُ مَوَاقِعَهَا اَنَّى مَوَاقِعِ اِنَّمَا اَلتَّعْرِضُ نَحْوُ اِنَّمَا يَتَذَكَّرُ اَوْ لَوْ

الْأَبَابِ فَاتَّهَتْ تَعْرِيفُ بِأَنَّ الْكُفَّارَ مِنْ قَرُوطِ حَبْلِهِمْ كَالْبَهَائِمِ
تَطْمَعُ النَّظْرِ مِنْهُمْ كَطْمَعِهِ مِنْهَا أَيْ كَطْمَعِ النَّظْرِ مِنَ الْبَهَائِمِ

ترجمہ اور انما کا بہترین موقع تعریف ہے جیسے "انما تذکر اولو الاباب" یہ کلام اس پر تعریف ہے کہ کفار اپنی غایت درجہ جہالت کی وجہ سے جانوروں کے مانند ہیں پس ان سے امید رکھنا ایسا ہی ہے جیسے جانوروں سے امید رکھنا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ انما کے استعمال کا سب سے اچھا موقع تعریف ہے تعریف کا مطلب یہ ہے کہ کلام جس معنی میں مستعمل ہے وہ معنی مراد نہ لے جائیں بلکہ دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جائے مثلاً باری تعالیٰ نے کفار پر تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے "انما تذکر اولو الاباب" ارباب فہم ہی حق کو سمجھتے ہیں ملاحظہ فرمائیے اس کلام سے باری تعالیٰ کا مقصود اس کی خبر دینا نہیں ہے کہ اہل عقل ہی حق کو سمجھتے ہیں بلکہ کفار پر تعریف کرنا اور ان کو چڑانا ہے کہ کفار اپنے جہل کی وجہ سے جانوروں کی طرح ہیں لہذا جس طرح جانوروں سے خیر کی امید رکھنا بے سود ہے اسی طرح ان سے بھی خیر کی امید رکھنا بے سود ہے۔ غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس تعریف پر ایک اور تعریف مرتب ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تعریف کی ہے کہ آپ اپنی قوم کے ایمان پر اس قدر حریص ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جانوروں سے بھی ایمان کی توقع رکھتے ہیں حتیٰ کہ ان کو دعوت ایمان پیش کرنے میں کسی طرح کا دریغ نہیں کرتے۔ کلمہ انما کے استعمال کا بہترین موقع تعریف اس لئے ہے کہ کلمہ انما کا مدلول حکم معلوم کا افادہ کرنا ہے اور حکم معلوم کا افادہ کرنا نہ کوئی معقول بات ہے اور نہ ہی اس کی کوئی ضرورت ہے لہذا مناسب یہ ہی ہے کہ کسی دوسرے حکم کی طرف جس کا مخاطب منکر ہو اشارہ کیا جائے۔

ثُمَّ الْقَصْرُ كَمَا يَتَعَمَّقُ بَيْنَ الْمُبْتَدَأِ وَالْمَخْبِرِ عَلَى مَا مَرَّ يَقَعُ بَيْنَ الْفِعْلِ
وَالْفَاعِلِ مَحْوُ مَا تَامَ إِلَّا زَيْدًا وَعَيْرُهُمَا كَالْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ مَحْوُ مَا
ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عَمْرًا وَمَا ضَرَبَ عَمْرًا إِلَّا زَيْدًا وَالْمَفْعُولِ لَيْنُ مَحْوُ
مَا أُعْطِيَ زَيْدًا إِلَّا دُرًّا هَمَّا وَعَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْمُتَعَلِّقَاتِ فَحَقُّ الْإِسْتِنَاءِ
بِوَضْعِ الْمَفْعُولِ عَلَيْهِ مَعَ آدَاءِ الْإِسْتِنَاءِ حَتَّى لَوْ أُبِيدَ الْقَصْرُ عَلَى
الْفَاعِلِ قَبْلَ مَا ضَرَبَ عَمْرًا إِلَّا زَيْدًا وَلَوْ أُبِيدَ الْقَصْرُ عَلَى
الْمَفْعُولِ قَبْلَ مَا ضَرَبَ زَيْدًا إِلَّا عَمْرًا وَمَعْنَى قَصْرِ الْفَاعِلِ عَلَى

الْمَفْعُولِ مَثَلًا قَصْرَ الْفِعْلِ الْمُسْتَدِ إِلَى الْفَاعِلِ عَلَى الْمَفْعُولِ وَعَلَى
هَذَا بِنَاسِ التَّبَوَاتِي فَيُرْجِعُ إِلَى قَصْرِ الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوفِ أَوِ الْعَكْسِ
وَيَكُونُ حَقِيقِيًّا وَعَلِيًّا حَقِيقِيًّا إِفْرَادًا وَتَلْبَةً وَتَعْيِينًا وَلَا يَخْفَى إِبْتِغَاءُ ذَلِكَ

ترجمہ

پھر قصر جس طرح مبتداء اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا اسی طرح فعل اور فاعل کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے جیسے "ما قام الا زید" اور ان کے علاوہ میں بھی مثلاً فاعل اور مفعول جیسے ماضرب زید الامرؤ و ماضرب عمرو الا زید، اور دو مفعولوں میں بھی جیسے ما اعطيت زيدا الامرؤ اس کے علاوہ دیگر متعلقات میں بھی پس استثناء میں ادب استثناء کے ساتھ مقصور علیہ کو مؤخر کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر فاعل پر قصر کا ارادہ کیا گیا ہو تو ماضرب عمرو الا زید کہا جائے گا اور اگر مفعول پر قصر کا ارادہ ہو تو ماضرب زید الامرؤ کہا جائے گا اور قصر فاعل علی المفعول کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف منسوب ہے مفعول پر منحصر ہو اسی پر باقی کو قیاس کر لیا جائے پس قصر صفت علی الموصوف یا برعکس کی طرف راجع ہوگا اور حقیقی، غیر حقیقی، افزادی، قلبی، تعیننی ہوگا اور اس کا اعتبار منفی نہیں ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ قصر مذکورہ مواقع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ان کے علاوہ دوسرے مواقع میں بھی متحقق ہے یعنی قصر جس طرح مبتداء اور خبر کے درمیان واقع ہوتا ہے اسی طرح فعل اور فاعل کے درمیان بھی واقع ہوتا ہے، فعل اور فاعل کے درمیان واقع ہونے کا یہ مطلب ہے کہ فعل فاعل پر منحصر ہو یعنی فعل مقصور ہو اور فاعل مقصور علیہ ہو جیسے ما قام الا زید زید ہی کھڑا ہوا، میں فعل قیام فاعل (زید) پر منحصر ہے اور ان دونوں کے درمیان جو قصر ہے یہ قصر صفت علی الموصوف کے قبیل سے ہے اور رہا اس کا برعکس یعنی قصر فاعل علی الفعل تو یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ مقصور علیہ کا مؤخر ہونا ضروری ہے اور فاعل جب تک فاعل ہے فعل اس سے مؤخر نہیں ہو سکتا ہے اور اگر فاعل فاعلیت سے خارج ہو جائے تو وہ قصر فاعل علی الفعل نہیں رہے گا بلکہ قصر مبتداء علی الخبر ہو جائے گا۔ مصنف کہتے ہیں کہ فعل اور فاعل کے علاوہ فعل کے تمام متعلقات میں قصر واقع ہوتا ہے چنانچہ فاعل اور مفعول بہ کے درمیان واقع ہوتا ہے مثلاً قصر فاعل علی المفعول کی صورت میں کہا جاتا ہے "ما ضرب زيدا الامرؤ" زید نے عمرو ہی کو مارا۔ اور قصر مفعول علی الفاعل کی صورت میں کہا جاتا ہے "ما ضرب عمرو الامرؤ" عمرو کو زید ہی نے مارا اور دو مفعولوں کے درمیان قصر کی مثال جیسے "ما اعطيت زيدا الامرؤ" میں نے زید کو درہم ہی دیا۔ اور اس کے علاوہ حال، تمیز وغیرہ دوسرے متعلقات میں بھی قصر واقع ہوتا ہے چنانچہ ذوالحال پر حال کے منحصر ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے "ما جاء راكب الا زید" زید ہی سوار ہو کر آیا اور ذوالحال کو حال پر منحصر کرنے کی صورت میں کہا جاتا ہے "ما جاء زيدا الاراكبا" زید سوار ہی ہو کر آیا ہے، تمیز پر تمیز کے

منحصر ہونے کی صورت میں کہا جاتا ہے "ماطاب زید الانسا، زید نفس ہی کے اعتبار سے خوش ہوا۔ اور مجرد پر منحصر ہونے کی مثال جیسے مامرث الازید" میں زید ہی کے ساتھ گذرا۔ اور ظرف پر منحصر ہونے کی مثال جیسے "ماجلست الاعدک" میں تیرے ہی پاس بیٹھا اور صفت پر منحصر ہونے کی مثال جیسے "ماجانی رجل الافاضل، میرے پاس فاضل ہی آدمی آیا۔ اور بدل کل پر منحصر ہونے کی مثال "ماجانی احد الاخوانک" میرے پاس تیرا بھائی ہی آیا۔ اور بدل بعض پر منحصر ہونے کی مثال جیسے "ماضرب زیداً الاراسہ" میں نے زید کے سر ہی کو مارا اور بدل اشتمال پر منحصر ہونے کی مثال جیسے "ماشرق زید الاثوبہ" زید کا کپڑا ہی چوری کیا گیا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح کلمہ انما میں مقصور علیہ مؤخر ہوتا ہے اسی طرح استثناء میں بھی مقصور علیہ ادات استثناء کے ساتھ مؤخر ہوگا یعنی مقصور، ادات استثناء پر مقدم ہوگا اور ادات استثناء مقصور علیہ پر مقدم ہوگا اور مقصور علیہ کو مؤخر کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ قصر حرف استثناء (الادغیہ) کا اثر ہے اور اثر مؤخر کے وجود کے بعد ظاہر ہوتا ہے لہذا مؤثر، یعنی حرف استثناء پہلے موجود ہوگا اور مقصور علیہ کی صورت میں اس کا اثر بعد میں ظاہر ہوگا۔ الحاصل استثناء میں مقصور علیہ ادات استثناء کے ساتھ مؤخر ہوگا چنانچہ قصر مفعول علی الفاعل کی صورت میں "ماضرب عمرو الازید" (زید ہی نے عمرو کو مارا ہے) کہا جائے گا اور قصر فاعل علی المفعول کی صورت میں "ماضرب زیداً لعمرو" (زید نے عمرو ہی کو مارا ہے) کہا جائے گا۔

ومعنی قصر الفاعل علی المفعول الی سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ قصر کی صرف دو صورتیں ہیں (۱) قصر صفت علی الموصوف (۲) قصر موصوف علی الصفت۔ ان کے علاوہ اور کوئی صورت نہیں ہے اور فاعل اور مفعول دونوں ذوات کے قبیل سے ہیں نہ کہ صفات کے قبیل سے لہذا ان دونوں میں قصر کیسے صحیح ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ مقصود نہیں ہے کہ ذات فاعل ذات مفعول پر مقصور ہوتا ہے یا ذات مفعول ذات فاعل پر مقصور ہوتا ہے بلکہ قصر فاعل علی المفعول سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل جو فاعل کی طرف مسند اور منسوب ہے وہ مفعول کی ذات پر مقصور ہے۔ اور یہ بلاشبہ قصر صفت علی الموصوف ہے اور قصر مفعول علی الفاعل سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل جو مفعول کے ساتھ متعلق ہے وہ ذات فاعل پر مقصور ہے یہاں بھی قصر صفت علی الموصوف ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اسی پر باقی متعلقات فعل کو قیاس کر لیا جائے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہمارے بیان کردہ معنی کے بعد فاعل و مفعول کے درمیان قصر صفت علی الموصوف ہوگا یا قصر موصوف علی الصفت ہوگا قصر صفت علی الموصوف کی صورت تو وہ ہی ہے جس کو خادم بیان کر چکا ہے اور قصر موصوف علی الصفت کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً قصر مفعول علی الفاعل کرنا ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ ذات مفعول کو اس فعل پر منحصر کیا گیا ہے جو فعل فاعل کی طرف مسند اور منسوب ہے اور اگر قصر فاعل علی المفعول کرنا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ ذات فاعل کو اس فعل پر منحصر کیا گیا ہے جو فعل مفعول کے ساتھ متعلق ہے بہر حال فاعل اور مفعول کے درمیان جو قصر ہوتا ہے وہ قصر صفت ہوتا ہے یا قصر موصوف ہوتا ہے اور ان کے درمیان

قصر، حقیقی بھی ہوتا ہے غیر حقیقی بھی، افرادی ہوتا ہے قلبی بھی ہوتا ہے اور یعنی بھی ان کا اعتبار کرنا ہر شخص کے لئے آسان ہے تفصیل سلطان العلماء حضرت شیخ الہندہ کے حاشیہ مخفر میں دیکھی جاسکتی ہے۔

وَسَلَّ أَيْ وَجَّازَ عَلَىٰ صِلَةٍ تَقَدُّ بِمُهَا أَيْ تَقَدُّ بِمُ الْمُقْصُورِ عَلَيْهِ وَآدَاءَ
الِاسْتِثْنَاءِ عَلَى الْمُقْصُورِ حَالِ كَوْنِهِمَا بِحَالِهِمَا وَهُوَ أَنَّ يَدَّ الْمُقْصُورِ
عَلَيْهِ الْآدَاءَ لِحُومِ مَا خَرَّبَ الْأَعْمُرَ زَيْدٌ فِي قَصْرِ الضَّاعِلِ عَلَى الْمَفْعُولِ
وَمَا خَرَّبَ الْأَزِيدَ عَمَرٌ فِي قَصْرِ الْمَفْعُولِ عَلَى الضَّاعِلِ وَإِنَّمَا تَأَلَّ
بِحَالِهِمَا اخْتِرَازًا عَنْ تَقَدُّ بِمُهَا مَعَ إِزَالَةِ مَا عَنِ حَالِهِمَا بِأَنْ تُؤَخَّرَ الْآدَاءُ عَنِ
الْمُقْصُورِ عَلَيْهِ كَقَوْلِكَ فِي مَا خَرَّبَ زَيْدٌ الْأَعْمُرَ مَا خَرَّبَ عَمَرٌ إِلَّا
زَيْدٌ فَإِنَّهُ لَا يُجُوزُ ذَلِكَ لِإِمَانِيهِ مِنْ اخْتِلَافِ النُّعَى وَإِعْكَاسِ الْمُقْصُودِ
وَإِنَّمَا تَقَدُّ بِمُهَا بِحَالِهِمَا لِاسْتِزَامِهِ قَصْرَ الصِّفَةِ قَبْلَ تَأَمُّلِ الْآدَاءِ
الْبُصْفَةِ الْمُقْصُورَةَ عَلَى الضَّاعِلِ مِثْلَ هُوَ الْفِعْلُ الْوَاقِعُ عَلَى الْمَفْعُولِ
لَا مُطْلَقَ الْفِعْلِ فَلَا يَتِمُّ الْمُقْصُورُ قَبْلَ ذِكْرِ الْمَفْعُولِ فَلَا يُحْسِنُ قَصْرَهُ
وَعَلَى هَذَا أَفْقَسَ وَإِنَّمَا جَاءَ عَلَى صِلَةٍ نَظَرًا إِلَى أَنَّهُمَا فِي حُكْمِ التَّامِّ بِإِغْتِنَائِهِ
ذِكْرَ الْمُتَعَلِّقِ فِي الْآخِرِ

ترجمہ اور قلت کے ساتھ ان دونوں یعنی مقصور علیہ اور ادات استثناء کا مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے اس حال میں کہ وہ دونوں اپنے حال پر ہوں اور وہ یہ ہے کہ مقصور علیہ ادات استثناء کے متصل ہو جیسے قصرنا عل علی المفعول میں "ما ضرب الامروا زید" زید نے عمرو کی کو مارا اور قصر مفعول علی الفاعل میں ما ضرب الازید عمرو، عمرو کو زید ہی نے مارا۔ اتن نے بجا کہا کہ (اس صورت سے) احتراز کیا ہے جس میں ان دونوں کو ان کی حالت سے ہٹا کر مقدم کیا جائے اس طور پر کہ ادات استثناء مقصور علیہ سے موخر کیا جائے جیسے تیرے قول "ما ضرب زید الامروا" میں "ما ضرب عمرو الازید" کیونکہ یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس میں معنی بدل جاتے ہیں اور مقصود الٹ جاتا ہے اور ان دونوں کی تقدیم اپنی حالت پر رہتے ہوئے قلیل اس لئے ہے کہ یہ تمامیت صفت سے پہلے قصر صفت کو مستلزم ہے کیونکہ جو صفت فاعل پر مقصور ہے وہ، وہ فعل ہے جو مفعول پر واقع ہے نہ کہ مطلق فعل پس مفعول کے ذکر سے پہلے مقصور تام نہیں ہوگا لہذا اس کا قصر مستحسن نہیں ہوگا اور اسی پر قیاس کر۔ اور قلت کے ساتھ جائز ہے اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ وہ صفت اس اعتبار سے کہ متعلق آخر جملہ میں مذکور ہے تام کے حکم میں ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ اصل تو یہ ہی ہے کہ مقصور علیہ اداۃ استثناء کے ساتھ مؤخر ہو اور مقصور مقدم ہو لیکن مقصور علیہ اور اداۃ استثناء اگر اپنی حالت پر باقی رہیں یعنی مقصور علیہ اداۃ استثناء سے متصل رہے اس طور پر اداۃ استثناء پہلے ہو اور متصلاً مقصور علیہ اس کے بعد ہو تو ایسی صورت میں مقصور علیہ اور اداۃ استثناء کا مقصور پر مقدم کرنا جائز ہے گو قلت کے ساتھ جائز ہے یعنی یہ تقدیم اگرچہ جائز ہے لیکن اس کا وقوع بہت کم ہے مثلاً قصر فاعل علی المفعول میں اصل تو یہ ہے کہ یوں کہا جائے۔

«ما ضرب زید الا عمرواً» لیکن مقصور علیہ اور اداۃ استثناء کو مقدم کر کے اگر «ما ضرب الا عمرواً زید» کہہ دیا گیا تو بھی جائز ہے اسی طرح قصر مفعول علی الفاعل میں اصل تو یہ ہے کہ «ما ضرب عمرواً الا زید» کہا جائے لیکن مقصور علیہ اور اداۃ استثناء کو مقدم کر کے اگر «ما ضرب الا زید عمرواً» کہہ دیا گیا تو بھی جائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے سنا تھا کہہ کر اس صورت سے احتراز کیا ہے جس میں مقصور علیہ کو مقدم تو کیا گیا ہو لیکن مقصور علیہ اور اداۃ استثناء اپنی حالت پر باقی نہ رہیں بلکہ اپنی حالت سے الگ ہو جائیں اور اس کی صورت یہ ہے کہ مقصور علیہ تو مقدم کر دیا گیا ہو مگر اداۃ استثناء مقدم نہ کیا گیا ہو بلکہ اس کو اپنی جگہ باقی رکھا گیا ہو مثلاً «ما ضرب زید الا عمرواً» میں قصر فاعل علی المفعول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ زید نے عمرو ہی کو مارا ہے۔ اب اگر مقصور علیہ (عمرو) کو مقدم کر دیا جائے اور اداۃ استثناء کو مقدم نہ کیا جائے اور یوں کہا جائے «ما ضرب عمرواً الا زید» تو اس صورت میں مقصور والٹ جائے گا اور معنی مختل ہو جائیں گے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو کو زید ہی نے مارا ہے یعنی مشکلہ کا مقصور قصر فاعل علی المفعول کرنا تھا اور اس تقدیم کی وجہ سے قصر مفعول علی الفاعل ہو جائے گا اور یہ سراسر خلاف مقصود ہے پس مقصود کے بدل جانے اور معنی کے مختل ہو جانے کی وجہ سے یہ صورت جائز نہ ہوگی یعنی صرف مقصور علیہ کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ لاسیلاً اس سے فاضل مصنف مقصور علیہ اور اداۃ استثناء کو اپنی حالت پر باقی رکھے ہوئے قلت کے ساتھ ان کی تقدیم کے جواز کی علت بیان فرما رہے ہیں یعنی اگر مقصور علیہ اور اداۃ استثناء اپنی حالت پر باقی رہیں اور ان کو مقدم کر دیا جائے تو یہ تقدیم قلت کے ساتھ جائز ہوگی یعنی جائز تو ہے مگر بہت کم واقع ہے اور بہت کم واقع ہونے کی وجہ ہے کہ اس میں قصر صفت قبل تمامہ لازم آتا ہے یعنی صفت کے تمام اور مکمل ہونے سے پہلے اس کو منحصر کرنا لازم آتا ہے حالانکہ صفت مکمل ہونے کے بعد منحصر ہوتی ہے نہ کہ مکمل ہونے سے پہلے مثلاً قصر مفعول علی الفاعل کی مثال «ما ضرب عمرواً الا زید» ہے اس میں وہ صفت جو فاعل (زید) پر منحصر ہے مطلق فعل نہیں ہے بلکہ وہ فعل ہے جو مفعول (عمرو) پر واقع ہے اور جب ایسا ہے تو یہ صفت صرف فعل صریح کے مذکور ہونے سے مکمل نہ ہوگی بلکہ اس وقت مکمل ہوگی جب اس کے بعد مفعول (عمرو) کو بھی ذکر کر دیا جائے پس اس مثال میں قصر سے پہلے چونکہ مفعول مذکور ہے اس لئے اس مثال میں قصر صفت قبل تمامہ نہ ہوگا بلکہ بعد تمامہ ہوگا لیکن اگر مقصور علیہ (زید) کو اداۃ استثناء کے ساتھ مقدم کر دیا گیا

اور یوں کہا گیا «ماضرب الازید عروا» تو اس صورت میں مفعول (عرو) جس سے صفت ضرب کی تسمیہ اور تکمیل ہوگی چونکہ وہ قصر سے پہلے مذکور نہیں ہے بلکہ بعد میں مذکور ہے اس لئے اس صورت میں قصر صفت قبل تمام لازم آئیگا اور اس کی وجہ سے یہ قصر مستحسن نہ ہوگا اسی پر دوسری مثالوں کو قیاس کر لیا جائے۔ دانا جاز علی قلمہ سے شارح کہتے ہیں کہ قصر صفت قبل تمامہا قلت کے ساتھ ہی صحیح مجاز ہے متمنع اور ناجائز نہیں ہے اور متمنع اور ناجائز اس لئے نہیں کہ مفعول جو فعل کا متعلق ہے وہ آخر جملہ ہی میں صحیح لیکن مذکور تو ہے یعنی صفت قصر سے پہلے یعنی مقصور علیہ کے مذکور ہونے سے پہلے اگرچہ تام نہیں ہوتی لیکن مقصور علیہ کے مذکور ہونے کے بعد تو تام ہوگئی لہذا اس قصر کو مستحسن تو کہا جاسکتا ہے لیکن متمنع اور ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔

ورجہ الجميع ائى السبب فى اِنَادَةِ النَّفْيِ وَالِاسْتِثْنَاءِ الْقَصْرِ فِيمَا بَيْنَ
 الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ وَالْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ وَغَيْرِ ذَلِكَ اَنَّ النَّفْيَ فِي
 الْاِسْتِثْنَاءِ الْمَقْرَجِ الَّذِي حُذِفَ فِيهِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ وَاعْتَرَبَ مَا
 بَعْدَ الْاِحْتِسَابِ الْعَوَامِلَ يَتَوَجَّهُ إِلَى مُقَدِّمِهِ وَهُوَ مُسْتَثْنَى مِنْهُ
 لِاَنَّ الْاِلَّاخْرَاجَ وَالْاِحْتِرَاجَ يَقْتَضِي مَحْضًا مِنْهُ عَامًّا لِيَتَنَاوَلَ
 الْمُسْتَثْنَى وَغَيْرُهُ فَيَتَحَقَّقُ الْاِحْتِرَاجُ مَنَاسِبًا لِلْمُسْتَثْنَى فِي جِهَتِهِ بِأَنَّ
 يُضَدَّرُ فِي نَحْوِ مَا ضَرَبَ الْاَسْمَاءُ مَا ضَرَبَ أَحَدًا وَفِي نَحْوِ مَا كَسَوْتُهُ
 الْاَجْبَةَ مَا كَسَوْتُهُ لِبَاسًا وَفِي نَحْوِ مَا جَاءَ الْاَسْمَاءُ مَا جَاءَ كَابِتًا
 عَلَى حَالٍ مِنَ الْاَحْوَالِ وَفِي نَحْوِ مَا سَرْتُ الْاَيُّومَ الْجُمُعَةَ مَا سَرْتُ
 وَنَعْمًا مِنَ الْاَدْوَاتِ وَعَلَى هَذِهِ الْقِيَاسِ وَفِي صِفَتِهِ يَعْنِي فِي الْفَاعِلِيَّةِ
 وَالْمَفْعُولِيَّةِ وَالْحَالِيَّةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَاِذَا كَانَ النَّفْيُ مُتَوَجِّهًا إِلَى هَذَا
 الْمَقَدِّمِ وَالْعَامِّ الْمُنَاسِبِ لِلْمُسْتَثْنَى فِي جِهَتِهِ وَصِفَتِهِ فَاِذَا اُوجِبَ مِنْهُ
 اَيُّ مِنْ ذَلِكَ الْمَقَدِّمِ شَيْءٌ بِاِلْتِزَامِ الْقَصْرِ صَرُورًا بَقَاءِ مَا
 عَدَاهُ عَلَى صِفَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ.

ترجمہ اور تمام کی وجہ یعنی مبتدا اور خبر، فاعل اور مفعول اور ان کے علاوہ کے درمیان نفی اور استثناء کے مفید قصر ہونے کا سبب یہ ہے کہ نفی اس استثناء و مفرغ میں جس میں مستثنیٰ نہ ہو حذف کر دیا گیا ہو اور الّا کے مابعد کو بحسب العوائل اعراب دیا گیا ہو مقدر کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ مستثنیٰ منہ ہے اس لئے کہ کلمہ الّا اخراج کے لئے آتا ہے اور اخراج مخرج منہ کا تقاضا کرتا ہے جو عام ہو

تاکہ مستثنیٰ اور اس کے علاوہ کو شامل ہو اور اخراج متحقق ہو اور مستثنیٰ کے مناسب ہو اس کی جنس میں اس طور پر کہ ماضرب الازید میں ماضرب احد مقدر مانا جائے اور ماکسوتہ الاجتہ میں ماکسوتہ لیساً مقدر مانا جائے اور ماجاء الازاکب میں ماجاء کائناً علی حال من الاحوال مقدر مانا جائے اور ماسرت الا یوم الجمعۃ میں ماسرت وقتاً من الاوقات مقدر مانا جائے اور اسی پر قیاس کرو اور اس کی صفت میں یعنی فاعلیت، مفعولیت، حالیت اور اس کے علاوہ میں اور جب نفی اس مقدر عام کی طرف متوجہ ہوئی جو مستثنیٰ کے اس کی جنس اور صفت میں مناسب ہو پس جب اس مقدر سے کسی چیز کو الّا کے ساتھ ثابت کیا جائے گا تو اس کے علاوہ کے صفتِ انتفاء پر باقی رہنے کی وجہ سے قہر آجائے گا۔

تشریح

اس عبارت میں مصنف نے مبتدا و خبر، فاعل اور مفعول، حال اور ذوالحال اور ان کے علاوہ کے درمیان نفی اور استثناء کے مفید قہر ہونے کا سبب بیان کیا ہے یہ خیال رہے کہ مصنف نے صرف نفی اور استثناء مفرغ میں قہر کا سبب بیان کیا ہے۔ استثناء مفرغ وہ کہلاتا ہے جہاں مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو اور الّا کا مابعد سبب العوال معرب ہو یعنی عامل جس اعراب کا تقاضا نہ کرتا ہو الّا کے مابعد کو وہ اعراب دیا گیا ہو۔ نفی اور استثناء مفرغ میں سبب قہر کے بیان پر اکتفاء کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم کا مفید قہر ہونا تو ایسی چیز ہے جس کا ادراک صاحب ذوق ہی کر سکتا ہے اس کے علاوہ نہیں لہذا اس کے مفید قہر ہونے کا سبب کیسے بیان کیا جاسکتا ہے اور عطف کا مفید قہر ہونا اور مستثنیٰ منہ مذکور ہونے کی صورت میں نفی اور استثناء کا مفید قہر ہونا بالکل واضح ہے اس لئے ان کے مفید قہر ہونے کے سبب کو بیان کرنے کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہے اور رہا ان کا مفید قہر ہونا تو چونکہ انما بھی ما اور الّا کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے اس کے سبب قہر کو بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں پس مستثنیٰ منہ کے مذکور نہ ہونے کی وجہ سے استثناء مفرغ کے مفید قہر ہونے میں چونکہ ایک گونہ خفاء ہے اس لئے فاضل مصنف نے اس کے مفید قہر ہونے کے سبب کو بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ استثناء مفرغ میں یعنی اس صورت میں جس میں مستثنیٰ منہ محذوف ہو اور مستثنیٰ معرب سبب العوال ہو نفی، مقدر کی طرف متوجہ ہوگی اور وہ مقدر ہی مستثنیٰ منہ ہوگا اور استثناء مفرغ کی صورت میں نفی، مقدر اور محذوف کی طرف اس لئے متوجہ ہوگی کہ کلمہ الّا کسی چیز کو نکلانے کے لئے آتا ہے اور اخراج اور نکالنا، مخرج منہ یعنی اس چیز کا تقاضا کرتا ہے جس سے نکالا گیا ہو اور استثناء مفرغ میں اس مقدر اور محذوف کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے لہذا یہ مقدر اور محذوف ہی مخرج منہ اور مستثنیٰ منہ ہوگا اور نفی اسی کی طرف متوجہ ہوگی۔ شارح کے کلام سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اس مقدر اور محذوف پر کلمہ الّا قرینہ ہے۔ مصنف یہ کہتے ہیں کہ اس مقدر اور محذوف کے لئے دو صفتیں ضروری ہیں اول تو یہ کہ وہ مقدر عام ہو یعنی ایسا لفظ مقدر مانا جائے جو عام ہو اور بیک وقت مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سبکو شامل ہو کیونکہ مقدر جب عام ہوگا اور مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہوگا تو الّا کے ذریعہ اخراج یعنی مستثنیٰ کو

نکالنا متحقق ہو جائے گا۔ اور اگر مقدر عام نہ ہو بلکہ اس سے مراد بعض ہو تو یہ بعض مستثنیٰ کلمین ہوگا یا غیر ہوگا یا مہم ہوگا اگر اول ہے تو کلام متناقض ہوگا کیونکہ حرف نفی کے ذریعہ جس بعض کی نفی کی جائے گی کلمہ الا کے ذریعہ اسی بعض کا اثبات ہوگا اور اسی کا نام تناقض ہے اور اگر ثانی ہے تو اخراج متحقق نہ ہوگا اور جب اخراج متحقق نہیں ہوگا تو کلمہ الا کی وضع باطل ہو جائے گی کیونکہ الا کو اخراج کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کے سوا اس کا اور کوئی مقصد نہیں ہے اور اگر ثالث ہے تو اس مقدر یعنی مستثنیٰ منہ میں مستثنیٰ کا دخول متحقق نہ ہوگا اور جب مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ میں دخول متحقق نہیں ہوا تو اس کا اخراج کیسے متحقق ہوگا اور جب اخراج متحقق نہیں ہوگا تو کلمہ الا کی وضع ہی باطل ہو جائے گی الحاصل مقدر اور محذوف یعنی مستثنیٰ منہ اگر عام نہ ہو تو کلام متناقض ہوگا یا کلمہ الا کے معنی موضوع لہ باطل ہو جائیں گے اور یہ دونوں باتیں چونکہ باطل ہیں اس لئے مقدر یعنی مستثنیٰ منہ کا عام نہ ہونا بھی باطل ہوگا اور جب اس کا عام نہ ہونا باطل ہے تو عام ہونا ضروری ہوگا الحاصل مقدر کی پہلی صفت تو یہ ہے کہ وہ عام ہو یعنی مستثنیٰ اور غیر مستثنیٰ سب کو شامل ہو دوم یہ کہ وہ مقدر اور محذوف، دو چیزوں میں مستثنیٰ کے مناسب ہو ایک تو اس کی جنس میں دوم اس کی صفت میں جنس میں مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مقدر مستثنیٰ کے لئے جنس ہو یعنی مستثنیٰ، اس مقدر کے افراد میں سے ہو اور مقدر، مستثنیٰ پر محمول ہو سکتا ہو۔ مثلاً ما ضرب الازید میں احد مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ما ضرب احد الازید ہوگی کیونکہ احد عام ہے اور زید اور غیر زید تمام افراد انسان کو شامل ہے اور احد جنس میں زید کے مناسب بھی ہے اس طور پر کہ احد زید کے لئے جنس ہے اور زید پر محمول ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ما کسوتہ الاجتہ میں باس مقدر ہوگا اور تقدیری بئنا کسوتہ لباسا الا جبستہ، ہوگی کیونکہ باس عام بھی ہے جو جبہ اور غیر جبہ سب کو شامل ہے اور جنس میں جبہ کے مناسب بھی ہے اس طور پر کہ باس جبہ کے لئے جنس ہے اور جبہ پر محمول ہو سکتا ہے اسی طرح اجاء الاراکبائین کا نااعلیٰ حال من الاجوال مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی، اجاء الاراکبائین علی حال من الاجوال اور ما کسوتہ الاجتہ، اس امرت دنما من الاوقات الا یوم الجمعة — اسی طرح ماصلیت الانبی المسجد میں مکان مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ماصلیت فی مکان الانبی المسجد انھیں پر دوسری مثالوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔ اور صفت میں مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مستثنیٰ اگر فاعل واقع ہو تو وہ مقدر بھی فاعل واقع ہو اور مستثنیٰ اگر مفعول واقع ہو تو وہ مقدر بھی مفعول واقع ہو اور مستثنیٰ اگر حال واقع ہو تو وہ مقدر بھی حال واقع ہو اور مستثنیٰ اگر ظرف واقع ہو تو وہ مقدر بھی ظرف واقع ہو شایع کہتے ہیں کہ نفی جب اس مقدر کی طرف متوجہ ہوئی جو عام ہے اور جنس اور صفت میں مستثنیٰ کے مناسب ہے یعنی حرف نفی کے ذریعہ جب عام کی نفی کر دی گئی تو جس وقت اس مقدر عام میں سے الا کے ذریعہ کسی چیز کو ثبات کیا جائے گا تو قصر کے معنی خود بخود پیدا ہو جائیں گے۔ اس طور پر کہ الا کے ذریعہ جس کو ثبات کیا گیا ہے اس کے علاوہ تمام افراد صفت انتقار پر باقی رہیں گے اور ایک کا اثبات اور باقی کا انتقار اسی کا نام قصر ہے پس ثابت ہو گیا کہ نفی کا مقدر عام کی طرف متوجہ ہونا اور الا کے ذریعہ ایک کو ثبات کرنا نفی اور استثناء کے

مفید قمر ہونے کا سبب ہے۔

رَفِي إِسْمًا يُؤَخِّرُ الْمُقْصُورُ عَلَيْهِ تَقْوِيلُ إِسْمَا ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا فَيَكُونُ
الْقَيْدُ الْاِخْتِيَارُ بِمَنْزِلَةِ الْوَاقِعِ بَعْدَ إِلا أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمُقْصُورُ عَلَيْهِ
وَلَا يَجُوزُ تَقْدِيمُهُ إِتَى تَقْدِيمِ الْمُقْصُورِ عَلَيْهِ بِإِسْمَاعِلِ غَيْرِهِ لِإِلْتِمَاسِ
كَمَا إِذَا تَلَفْنَا فِي إِسْمَا ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا إِسْمَا ضَرَبَ عَمْرًا زَيْدٌ بِخِلَافِ
السَّفْحِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَإِنَّهُ لَا اِلْتِمَاسَ فِيهِ إِذَا الْمُقْصُورُ عَلَيْهِ هُوَ الْمَذْكُورُ
بَعْدَ اِلْتِمَاسِ تَقْدِيمِ اَوْ اُخْرٍ وَهَهُنَا لَيْسَ اِلْمَاذْكُورًا فِي اللَّفْظِ بَلْ
تَضَمُّنًا.

ترجمہ اور ان میں مقصور علیہ کو مؤخر کیا جائے گا تو کہے گا انما ضرب زید عمروا پس قید اخیر الہ کے بعد واقع شدہ کے مرتبہ میں ہوگی لہذا وہی مقصور علیہ ہوگی اور اس کو مقدم کرنا یعنی مقصور علیہ بانما کو اس کے علاوہ پر الیتباس کی وجہ سے مقدم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ جب ہم انما ضرب زید عمروا میں انما ضرب عمروا زید کہیں بر خلاف نفی اور استثناء کے کیونکہ اس میں الیتباس نہیں ہے اس لئے کہ مقصور علیہ وہ ہوگا جو الہ کے بعد واقع ہوگا خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو اور یہاں انما لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ تضمتنا مذکور ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ اگر انما کے ذریعہ قمر کیا گیا تو اس صورت میں بھی مقصور علیہ مؤخر ہوگا جیسا کہ نفی اور استثناء کے ذریعہ قمر کی صورت میں مقصور علیہ کو مؤخر کیا جاتا ہے مثلاً انما ضرب زید عمروا میں عمرو مقصور علیہ ہوگا اور ایسا ہوگا جیسا کہ الہ کے بعد واقع ہو چنانچہ ترجمہ یہ ہوگا زید نے عمروا کو مارا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ نفی اور استثناء کی صورت میں مقصور علیہ کو ادات استثناء کے ساتھ مقدم کرنا جائز ہے لیکن انما کی صورت میں مقدم کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ قمر فاعل علی المفعول میں انما ضرب زید عمروا کہنا تو جائز ہوگا لیکن مقصور علیہ (عمرو) کو مقدم کر کے انما ضرب عمروا زید کہنا جائز نہ ہوگا اور جہاں اس کی یہ ہے کہ انما کے ذریعے قمر کی صورت میں اگر مقصور علیہ کو مقدم کر دیا گیا تو مقصور غیر مقصود کے ساتھ مشتبہ اور ملتبس ہو جائے گا کیونکہ فاعل اور مفعول جو فعل کے بعد واقع ہیں ان میں سے ہر ایک مقصور علیہ بھی ہو سکتا ہے اور مقصور بھی اور ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں جو ایک کے مقصور اور دوسرے کے مقصور علیہ ہونے پر دلالت کرے پس علماء بلاغت نے علامت کے طور پر کہا کہ جو مؤخر ہوگا وہ مقصود علیہ ہوگا اور جو مقدم ہوگا وہ مقصور ہوگا اس کے بعد اگر مقصور علیہ کو مقدم کیا گیا اور قمر فاعل میں انما ضرب

عمرو زید کہا گیا تو مخاطب علماء و بلاغت کی مقرر کردہ علامت کی روشنی میں یہ سمجھے گا کہ قصر مفعول علی الفاعل ہے اور اس کا ترجمہ یہ ہے عمرو کو زید ہی نے مارا ہے حالانکہ متکلم کا مقصود قصر فاعل علی المفعول ہے یعنی متکلم یہ کہتا چاہتا ہے کہ زید نے عمرو ہی کو مارا ہے الحاصل مقصور علیہ کو مقدم کرنے سے چونکہ متکلم کا مقصود غیر مقصود کے ساتھ ملتبس ہو جاتا ہے اس لئے انما کی صورت میں مقصور علیہ کا مؤخر کرنا واجب ہوگا اور مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اس کے برخلاف نفی اور استثنا کہ اس میں مقصور علیہ کو مقدم کرنے سے کوئی التباس اور اشتباہ لازم نہیں آتا ہے اسلئے کہ نفی اور استثنا کی صورت میں مقصور علیہ وہ ہوگا جو الّا کے بعد واقع ہوگا خواہ مقدم ہو خواہ مؤخر ہو پس نفی اور استثنا میں کلمہ الّا چونکہ مقصود علیہ پر قرینہ ہے اس لئے مقصور علیہ کو ادات استثنا کے ساتھ مقدم کرنے سے کوئی التباس لازم نہیں آئے گا اور جب اس صورت میں کوئی التباس لازم نہیں آتا تو مقصور علیہ کا مقدم کرنا بھی جائز ہوگا اور ہر کلمہ انما تو اس میں چونکہ الّا لفظوں میں مذکور نہیں ہے بلکہ ضمنا مذکور ہے اس لئے کلمہ انما میں لفظ الّا مقصور علیہ پر قرینہ نہیں ہو سکتا۔

وَعَيْرُ كَالْأَفِي إِفَادَةِ الْفَضْلَيْنِ فَصِرَ الْمَوْصُوفُ عَلَى الصِّفَةِ وَقَصِرَ
الصِّفَةِ عَلَى الْمَوْصُوفِ إِشْرَادًا وَقَلْبًا وَتَعْيِينًا وَفِي امْتِنَاعِ مُجَامَعَةِ
لَا الْعَاطِفَةَ لِمَا سَبَقَ مَثَلًا يَصِحُّ مَا زِيدٌ عَيْرٌ مَشَاعِرُ كَالْكَاتِبِ
وَالْمَشَاعِرُ عَيْرٌ زَيْدٌ كَالْعَمْرُو.

ترجمہ اور لفظ غیر دونوں قصروں قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف افرادی قلبی، تعینی کا فائدہ دینے میں اور لامعطف کے ساتھ گذشتہ دلیل کی وجہ سے جمع نہ ہونے میں الّا کی طرح ہے پس مازید غیر مشاعر لاکاتب اور ماشاعر غیر زید لاعمرو کہنا صحیح نہ ہوگا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ لفظ غیر لفظ الّا کے مثل ہے یعنی جس طرح الّا قصر موصوف علی الصفت اور قصر صفت علی الموصوف کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح لفظ غیر بھی ان تینوں کا فائدہ دیتا ہے۔ شارح کی ظاہری عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لفظ غیر قصر حقیقی کے لئے استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ شارح نے افراد، قلب اور تعین کو ذکر کیا ہے اور یہ تینوں قصر اضافی اور غیر حقیقی کی تئیں ہیں نہ کہ حقیقی کی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ لفظ غیر جس طرح قصر غیر حقیقی کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح قصر حقیقی کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً لا الّا غیر اشتر اور ما خاتم الانبیاء غیر محمد قصر حقیقی ہے اور اس کے لئے لفظ غیر مستعمل ہے پس بہتر یہ تھا کہ شارح یوں فرماتے "کیون حقیقیاً"

وغیر حقیقی یعنی لفظ غیر قصر حقیقی اور غیر حقیقی دونوں کے لئے آتا ہے جیسا کہ لفظ الا دونوں کے لئے آتا ہے
الحاصل مفید قصر ہونے میں لفظ غیر الا کے مثل ہے اور لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہ ہونے میں بھی الا کے
مثل ہے یعنی مجرد الا، لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتا جیسا کہ سابق میں دلیل کے ذریعہ ثابت کیا جا چکا
ہے اسی طرح لفظ غیر بھی لا عاطفہ کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ہے چنانچہ قصر موصوف علی الصفت میں مازید غیر شاعر
لا کاتب کہتا صحیح نہ ہوگا اسی طرح قصر صفت علی الموصوف میں ماساغر غیر زید لامر و کہتا صحیح نہ ہوگا۔
جمیل احمد غفر لہ ووالدہ

أَلَا نَشَاءُ إَعْلَمُ أَنَّ الْإِلَاءَ نَشَاءُ فَتَدُ يُظَلَّنُ عَلَى نَفْسِ الْكَلَامِ السَّادِي
لَيْسَ لِنِسْبَتِهِمْ خَارِجٌ نُّطَابِقُهُ أَوْ لَا نُّطَابِقُهُ وَتَدُ يُقَالُ عَلَى مَا هُوَ
فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ أَعْنَى النِّشَاءِ مِثْلُ هَذَا الْكَلَامِ كَمَا أَنَّ الْإِلَاءَ خَبَرٌ
كَذَلِكَ وَالْأَكْظَرُ أَنَّ الْمُرَادَ هَهُنَا هُوَ الثَّانِي بِفَرْقِ نِسْبَةِ تَقْسِيمِهِمْ إِلَى
الطَّلِبِ وَغَيْرِ الطَّلِبِ وَتَقْسِيمِ الطَّلِبِ إِلَى التَّمَنِّيِّ وَالْإِسْتِفْهَامِ وَغَيْرِهَا
وَالْمُرَادُ هَهُنَا مَعَانِيهَا الْمُضَدَّةُ بِرَبِّتِهِ لَا الْكَلَامُ الشَّمْلِيُّ عَلَيْهَا بِفَرْقِ نِسْبَةِ
قَوْلِهِ وَاللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لَهُ كَذَا كَذَا لِيُظْهِرَ أَنَّ لَفْظَ لَيْتَ مَثَلًا
مُسْتَعْمَلًا لِمَعْنَى التَّمَنِّيِّ لَا لِقَوْلِنَا لَيْتَ زَيْدٌ أَيْ تَائِبٌ فَانْفِهُم
فَالْإِلَاءُ نَشَاءٌ إِنْ لَمْ يَكُنْ طَلِبًا كَأَفْعَالِ الْمُقَامَرَةِ وَأَفْعَالِ الْمُدْحِ
وَالذَّمِّ وَصَيْغِ الْعُقُودِ وَالْقَسْرِ وَرُبِّ وَتَعْوِذِ اللَّغْفِ فَكَذَا يُجَنَّبُ عَنْهَا
هَلْهَذَا لِقَوْلِ الْمَبَاحِثِ الْبَيِّنَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَا وَلَا تَأْتِيهَا فِي الْأَصْلِ
إِحْبَارًا نَعْتُكَ إِلَى الْإِلَاءِ نَشَاءً.

ترجمہ (بھٹا باب) انشاء کا ہے جان لو تم کہ انشاء کہی اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت
کے لئے ایسا خارج نہ ہو جو اس کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو اور کہی فعل منکلم یعنی اس کلام
کے القار پر بولا جاتا ہے جیسا کہ اخبار ایسا ہی ہے اور اظہر یہ ہی ہے کہ یہاں ثانی مراد ہے اس قرینہ
کی وجہ سے کہ انشاء کی تقسیم طلب اور غیر طلب کی طرف ہے اور طلب کی تقسیم تمنی، استفہام اور ان دونوں
کے علاوہ کی طرف ہے اور ان سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں نہ کہ وہ کلام جو ان پر مشتمل ہو (اور)،
قرینہ ماتن کا قول واللفظ الموضوع لہ کذا کذا ہے۔ کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ لیت مثلاً معنی تمنی
کے لئے مستعمل ہے نہ کہ ہمارے قول لیت زید قائم کے لئے اس کو سمجھ لو۔ پس انشاء اگر طلب نہ ہو جیسے

افعال مقاربہ، افعال مدح و ذم اور عقود کے صیغے قسم اور رتبہ اور اس کے مثل تو بہاں ان سے بحث نہ ہوگی کیونکہ مباحثہ بیانہ جو ان سے متعلق ہیں بہت کم ہیں اور اس لئے کہ ان میں سے اکثر دراصل اجزاء ہیں جن کو انشاء کی طرف نقل کر لیا گیا۔

تشریح

فن اول کے ابواب ثمانیہ میں سے یہ چھٹا باب ہے انشاء کے لغوی معنی ابتداء اور اضطرع کے ہیں یعنی ایجاد کرنا اور اصطلاحی دو معنی ہیں پہلا معنی تو یہ ہے کہ انشاء اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کے لئے ایسی نسبت خارجہ نہ ہو جس کے ساتھ مطابقت یا عدم مطابقت کا ارادہ کیا گیا ہو۔ اس مقام پر قدرے تفصیل ہے وہ یہ کہ خبر اور انشاء دونوں میں ایک ایسی نسبت ہوتی ہے جو کلام سے مفہوم ہوتی ہے اسی کا نام نسبت کلامیہ ہے پھر خبر اور انشاء دونوں میں اس نسبت کلامیہ کے لئے ایک خارج ہوتا ہے اور اسی خارج کا نام نسبت خارجہ ہے پھر یہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں گی یا سلبی ہوں گی یا ایک ثبوتی اور ایک سلبی ہوگی پہلی دو صورتوں میں کہا جائے گا کہ نسبت کلامیہ، نسبت خارجہ کے مطابق ہے اور تیسری صورت میں کہا جائے گا کہ نسبت کلامیہ، نسبت خارجہ کے مطابق نہیں ہے۔ انماصل خبر اور انشاء دونوں میں نسبت کلامیہ بھی ہوتی ہے اور نسبت خارجہ بھی ہوتی ہے پھر نسبت کلامیہ، نسبت خارجہ کے مطابق ہوگی یا مطابق نہ ہوگی یہاں تک تو خبر اور انشاء دونوں برابر ہیں فرق یہ ہے کہ متکلم نے اگر اس مطابقت یا عدم مطابقت کا ارادہ کیا ہے تو یہ کلام خبر کہلائے گا اور اگر متکلم نے اس کا ارادہ نہیں کیا ہے تو یہ کلام انشاء کہلائے گا مثلاً اضرُب انشاء ہے اس کی نسبت کلامیہ طلب ضرب ہے اور اس کے لئے نسبت خارجہ بھی ضروری ہے پس اگر متکلم فی نفسہ ضرب کا طالب ہے تو نسبت خارجہ بھی طلب ضرب ہوگی اور نسبت کلامیہ کے مطابق ہوگی مگر متکلم نے اس مطابقت کا ارادہ نہیں کیا ہے اور اگر متکلم فی نفسہ ضرب کا طالب نہیں ہے تو نسبت خارجہ عدم طلب ہوگی اور نسبت کلامیہ، نسبت خارجہ کے مطابق نہ ہوگی اور متکلم نے اس عدم مطابقت کا ارادہ نہیں کیا ہے لیکن اگر متکلم پہلی صورت میں مطابقت کا اور دوسری صورت میں عدم مطابقت کا ارادہ کرے گا تو یہ انشاء کو خبر کے معنی میں استعمال کرنے کے قبیل سے ہوگا شارح کا مذہب یہ ہے کہ نسبت کلامیہ تو خبر اور انشاء دونوں میں ہوتی ہے مگر نسبت خارجہ خبر کے لئے تو ہوتی ہے لیکن انشاء کیلئے نہیں ہوتی یہاں شارح کا اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے یہ کہنا کہ انشاء کا لفظ اس کلام پر بولا جاتا ہے جس کی نسبت کلامیہ کے لئے ایسی نسبت خارجہ نہ ہو جو نسبت کلامیہ کے مطابق ہو یا غیر مطابق ہو اس سے مصنف کا مذہب مراد ہے شارح کا نہیں۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ انشاء کا لفظ اس پر بولا جاتا ہے جو متکلم کا فعل ہے یعنی اس قسم کے کلام کو جو اوپر مذکور ہوا مخاطب کے سامنے پیش کرنے کا نام انشاء ہے جیسا کہ خبر اس کلام خبری پر بولا جاتا ہے

جس کی نسبت کلامیہ کیلئے ایسی نسبت خارجہ ہو جو مطابق یا غیر مطابق ہو اور متکلم اس کا ارادہ بھی کرے اور فعل متکلم پر بولا جاتا ہے یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے کلام خبری کو پیش کرنا بھی خبر کہلاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اظہر یہ ہی ہے کہ یہاں یعنی مصنف کے اگلے قول ان کان طلبا استدعی میں کان کی ضمیر جس انشاء کی طرف راجع ہے اس سے انشاء کے دوسرے معنی یعنی فعل متکلم مراد ہے حاصل یہ ہے کہ مصنف کے کلام میں صفتِ استخدام ہے اس طور پر کہ لفظ انشاء کو جب ترجمہ اور عنوان بنا کر ذکر کیا گیا تو اس سے وہ الفاظ مخصوصہ مراد تھے جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرنے والے ہوں۔ اور جب اس کی طرف کان کی ضمیر راجع کی گئی تو دوسرے معنی مراد ہوئے یعنی متکلم کا فعل۔ یعنی متکلم کا مخاطب کے سامنے کلام انشائی پیش کرنا اور اس کا تلفظ کرنا اسی کا نام صفتِ استخدام ہے کہ جب ایک لفظ مذکور ہو تو اس سے ایک معنی مراد ہوں اور جب اس کی طرف ضمیر راجع ہو تو دوسرے معنی مراد ہوں۔ بہر حال یہاں انشاء کے دوسرے معنی (فعل متکلم) مراد ہیں اور پہلے معنی یعنی نفس کلام مراد نہیں ہے اور دوسرے معنی مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ مصنف نے انشاء کو طلب اور غیر طلب کی طرف منقسم فرمایا اور پھر طلب کو تمنی، استفہام، امر، نہی انشاء کی طرف تقسیم فرمایا اور تمنی، استفہام وغیرہ سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں وہ کلام مراد نہیں ہے جو ان معانی پر مشتمل ہو اور معانی مصدریہ مراد ہونے پر قرینہ یہ ہے کہ آگے چل کر مصنف نے فرمایا ہے "واللفظ الموضوع لمرئیت" یعنی وہ لفظ جو تمنی کے لئے موضوع ہے لیت ہے اور یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ لیت معنی تمنی کے لئے مستعمل ہوتا ہے "لیت زید قائم" کلام کے لئے استعمال نہیں ہوتا پس مثلاً لیت کا معنی تمنی کے لئے استعمال ہونا اور کلام "لیت زید قائم" کے لئے استعمال نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں تمنی وغیرہ سے ان کے مصدری معنی مراد ہیں اور جب تمنی وغیرہ جو انشاء کے اقسام ہیں ان سے معانی مصدریہ مراد ہیں تو انشاء جو مقسم ہے اس سے بھی معنی یعنی فعل متکلم مراد ہوگا نفس کلام مراد نہ ہوگا تاکہ مقسم اور اقسام کے درمیان تباہی نہ رہے الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہاں یعنی انشاء کی تقسیم کے موقعہ پر انشاء کے دوسرے معنی مراد ہیں پہلے معنی مراد نہیں ہیں۔ شارح نے فالانشاء ان لم یکن طلبا کہہ کر مصنف کے قول ان کان طلبا کی تقسیم ذکر کی ہے حاصل اس تقسیم کا یہ ہے کہ انشاء یعنی کلام انشائی کا مخاطب کے سامنے پیش کرنا دو قسم پر ہے یا تو وہ طلب ہوگا یعنی اس میں طلب کے معنی ہوں گے اور یا طلب نہیں ہوگا یعنی اس میں طلب کے معنی نہ ہوں گے مثلاً افعال مقاربہ کا پیش کرنا یہ خیال رہے کہ یہاں افعال مقاربہ سے بعض افعال مقاربہ مراد ہیں اس لئے کہ افعال مقاربہ جو رجاہ اور امید کے لئے آتے ہیں جیسے عسیٰ حرئی، اطلوق ان میں تو انشاء کا ظہور ہوتا ہے لیکن وہ افعال جو شروع اور مقاربت پر دلالت کرتے ہیں جیسے کاد ان میں انشاء کا ظہور نہیں ہوتا ہے اسی طرح افعال مدح اور ذم جیسے نعم اور بیس کا افادہ مدح اور ذم کے لئے پیش کرنا انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے اور عقود کے میثغہ جیسے بعت کو انشاء

بیع کے لئے اور نکت کو انشاء تزوج کے لئے پیش کرنا بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے اور جملہ قسم جیسے اقسام باشندہ کو افادہ انشاء قسم کے لئے پیش کرنا اور رُب یعنی رب کو انشاء تکثیر کے افادہ کے لئے پیش کرنا بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے اسی طرح نفل تعجب اور کم خبریہ جو انشاء تکثیر کا فائدہ دیتا ہے وہ بھی انشاء کی اسی قسم میں داخل ہے احوال انشاء کی دو قسمیں ہیں (۱) جس میں طلب کے معنی نہ ہوں جیسے افعال مقاربتہ وغیرہ (۲) جس میں طلب کے معنی ہوں جس کا بیان آگے متن میں آ رہا ہے مگر علم بیان کی کتابوں میں دوسری قسم سے تو بحث کی جاتی ہے لیکن پہلی قسم سے بحث نہیں کی جاتی شارح نے اس کی دو دو جہیں بیان کی ہیں پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قسم اول یعنی انشاء غیر طلبیہ کے ساتھ علم بیان کے جو مباحث متعلق ہیں وہ بہت کم ہیں پس ان مباحث کے کم ہونے کی وجہ سے انشاء کی اس قسم کو چھوڑ دیا گیا اور اس سے بحث نہیں کی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انشاء غیر طلبی کے تحت آنے والی اکثر چیزیں مثلاً افعال مقاربتہ افعال مدح و ذم وغیرہ درحقیقت اخبار ہیں نہ کہ انشاء، انشاء کی طرف ان کو نقل کر لیا گیا ہے پس چونکہ انشاء غیر طلبی کے تحت آنے والی اکثر چیزیں از قبیلہ اخبار ہیں اس لئے انشاء غیر طلبی کو بحث انشاء میں ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

اِنْ كَانَ طَلِبًا اسْتَدْعَى مَطْلُوبًا غَيْرَ حَاصِلٍ وَفَتْ الطَّلِبَ لِامْتِنَاعِ طَلِبِ الْحَاصِلِ فَلَوْ اسْتَعْمِلَ صَيْغُ الطَّلِبِ لِمَطْلُوبٍ حَاصِلٍ اِمْتِنَاعِ اجْزَاؤُهَا عَلَى مَعَانِيهَا الْحَقِيقِيَّةِ وَبِتَوَلُّدِ مِنْهَا حَسْبِ الْقَرَأَتَيْنِ مَا يَنْسَبُ الْمَقَامَ۔

ترجمہ اگر انشاء طلب ہو تو وہ ایسے مطلوب کا تقاضہ کریگا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو کیونکہ حاصل شدہ کو طلب کرنا ممنوع ہے پس اگر طلب کے صیغوں کو مطلوب حاصل کے لئے استعمال کیا گیا تو ان کو ان کے معانی حقیقیہ پر جاری نہیں کیا جاسکتا ہے (بلکہ) ان سے بحسب القرائن مقام کے مناسب معانی پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ انشاء کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس میں طلب کے معنی ہوں دوم وہ جس میں طلب کے معنی نہ ہوں دوسری قسم سے تو اس فن میں بحث نہ ہوگی جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے البتہ پہلی قسم سے بحث کی جائے گی چنانچہ تمہید کے طور پر مصنف نے کہا ہے کہ اگر انشاء طلب ہے یعنی اس میں طلب کے معنی ہیں تو وہ ایسے مطلوب کا تقاضہ کرے گا جو طلب کے وقت حاصل نہ ہو کیونکہ حاصل شدہ چیز کی طلب ممنوع اور محال ہے لیکن اس علت پر یہ اعتراض ہوگا کہ

حاصل شدہ چیز کی تحصیل ممنوع ہوتی ہے نہ کہ اس کی طلب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں امتناع سے عدم بیاقت مراد ہے نہ کہ امتناع عقلی اور مطلب یہ ہے کہ حاصل شدہ چیز کی طلب مناسب نہیں ہے اب اگر طلب کے صیغے ایسے مطلوب کے لئے مستعمل ہوں جو مطلوب پہلے سے حاصل ہے تو ایسی صورت میں طلب کے صیغوں کا ان کے حقیقی معانی پر جاری کرنا متنع ہوگا اور ان طلب کے صیغوں سے بحسب القرائن مقام کے مناسب معنی پیدا ہوں گے جیسے "یا یہا الذین آمنوا آمنوا بالشر میں دوام ایمان کی طلب مراد ہے یعنی اے ایمان والو تم ہمیشہ ایمان پر قائم اور دائم رہنا اور "یا یہا النبی اتق الشر" میں دوام تقویٰ کی طلب مراد ہے یعنی اے نبی آپ دائم تقویٰ پر گامزن رہنا۔

وَأَنوَاعُهُ أَيْ أَنْوَاعِ الطَّلَبِ كَثِيرَةٌ مِنْهَا التَّمَنِّيُّ هُوَ طَلَبٌ حُصُولِ الشَّيْءِ عَلَى سَبِيلِ الْمُحِبَّةِ وَاللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لَهُ لَيْتَ وَلَا يَشْتَرِطُ أَمَّا كَانُ التَّمَنِّيُّ بِخِلَافِ التَّرْتِبِيِّ تَقْوِيلٌ لَيْتَ الشَّبَابُ يَعُودُ وَلَا تَقْوِيلٌ لَعَلَّ يَعُودُ وَلَكِنَّ إِذَا كَانَ التَّمَنِّيُّ مُمَكِّنًا يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ لَكَ تَوَقُّعٌ وَطَمَئِنَّةٌ فِي وَقُوعِهِ وَإِلَّا لَصَارَ تَرْتِبِيًّا.

ترجمہ اور اس کی قسمیں یعنی طلب کی قسمیں بہت ہیں ان میں سے ایک تمنیٰ ہے وہ کسی شے کے حصول کو بطریق محبت طلب کرنا ہے اور اس کے لئے لفظ لیت موضوع ہے اور جس کی تمنا کی گئی ہے اس کا ممکن ہونا شرط نہیں ہے برخلاف ترجی کے کہے گا تو کاش جو جانی لوٹ آتی اور نہیں کہے گا تو امید ہے کہ جوائی لوٹ آئے لیکن جب تمنا کردہ چیز ممکن ہو تو ضروری ہے کہ تجھ کو اس کے وقوع کی توقع اور امید نہ ہو۔ ورنہ ترجی ہو جائے گی۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ انشاء طلبی کی بہت سی قسمیں ہیں چنانچہ مصنف کے بیان کے مطابق پانچ قسمیں ہیں (۱) تمنیٰ (۲) استفہام (۳) امر (۴) نہی (۵) نداء بعض لوگوں نے ترجی کو انشاء طلبی کی چھٹی قسم قرار دیا ہے اور بعض حضرات نے تمنیٰ اور نداء کو بھی انشاء طلبی سے خارج کیا ہے۔ بہر حال مصنف تلمیص نے انشاء طلبی کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم تمنیٰ ہے۔ مصنف نے تمنیٰ کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ تمنیٰ میں دوسری اقسام کے مقابلہ میں عموم ہے اس طور پر کہ تمنیٰ ممکن اور متنع دونوں میں جاری ہوتی ہے اس کے برخلاف دوسری اقسام تو وہ صرف ممکن میں جاری ہوتی ہیں متنع میں نہیں اور استفہام کے مباحث چونکہ کثیر ہیں اس لئے مصنف نے تمنیٰ کے بعد استفہام کو ذکر فرمایا پھر امر کو ذکر کیا کیونکہ امر وجود کا تقاضہ کرتا ہے اس کے بعد نہی کو اس لئے

ذکر کیا کہ نہی احکام میں امر کے مناسب ہے سب سے اخیر میں نداء کو ذکر فرمایا ہے الحاصل انشاء طلبی کی ایک قسم تمنی ہے اور تمنی کہتے ہیں کسی چیز کے حصول کو بطریق محبت طلب کرنا یعنی کسی چیز کے حصول کو ایسے طریقے پر طلب کرنا کہ اس سے محبت سمجھی جاتی ہو شارح نے علی سبیل المحبت کی قید لگا کر تمنی سے دوسری انواع طلب کو خارج کیا ہے اس طور پر کہ تمنی میں شے کے حصول کو اس حیثیت سے طلب کیا جاتا ہے کہ وہ شے مستحکم کے نزدیک محبوب ہوتی ہے اور امر، نہی، نداء میں شے کے حصول کی طلب اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ شے محبوب ہے بلکہ امر میں اس حیثیت سے طلب ہوتی ہے کہ اس کا وجود مطلوب ہے اور نہی میں اس حیثیت سے کہ اس کا عدم وجود مطلوب ہے اور نداء میں اس حیثیت سے کہ اس کا اقبال (اپنی طرف متوجہ کرنا) مطلوب ہے مصنف نے فرماتے ہیں کہ تمنی کے لئے لفظ لیت موضوع ہے اور صحت تمنی کے لئے اس چیز کا ممکن ہونا ضروری نہیں ہے جس کی تمنا کی گئی ہو بلکہ ممکن اور محال دونوں کی تمنا کیجا سکتی ہے اس کے برخلاف ترجی کہ اس کا ممکن ہونا ضروری ہے یعنی جس کی طمع اور امید کی جائے گی اس کا ممکن ہونا ضروری ہے محال کی ترجی اور امید نہیں کی جاتی ہے جس طرح امر، نہی، استفہام اور نداء میں مطلوب کا ممکن ہونا ضروری ہے چنانچہ امر، نہی، استفہام اور نداء کا صیغہ مطلوب ممکن میں استعمال ہوگا مطلوب محال میں استعمال نہ ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ تمنی اور ترجی کے درمیان اسی فرق کی بنیاد پر لیت الشباب یود کہنا تو جائز ہوگا باوجودیکہ عود شباب محال ہے لیکن لعل الشباب یعود کہنا جائز نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تمنا کردہ چیز اگر ممکن ہو تو تمنی اور ترجی کے درمیان فرق کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ مستحکم کو اس کی امید اور طمع نہ ہو۔ اس لئے کہ اگر ایسی صورت میں مستحکم کو شے متمنی کے حصول کی امید ہوگی تو وہ کلام تمنی نہ رہے گا بلکہ ترجی ہو جائے گا اور اس میں بجائے الفاظ تمنی کے الفاظ ترجی کا استعمال کرنا ضروری ہوگا۔

وَقَدْ يَكْفَى هَلْ تَحْوُ هَلْ لِي مِنْ شَفِيحٍ حَيْثُ يَعْلَمُ أَنْ لَا شَفِيحَ لَهُ لِأَنَّ
 جَ يَمْتَنِعُ حَمَلَهُ عَلَى حَقِيقَةِ الْأَسْتَفْهَامِ بِحُضُورِ الْجَزْمِ بِالنِّتْيَانِ وَالْمُكْتَنَةِ
 فِي التَّمَنِّيِّ هَلْ وَالْعُدُولِ عَنْ لَيْتَ هُوَ إِبْرَاهِيمُ التَّمَنِّيُّ لِلْمَالِ الْعِنَايَةِ
 بِحُضُورِهِ فِي صُورَةِ الْمُسْكِنِ التَّذِي لِأَجْزَمِ بِالنِّتْيَانِ.

ترجمہ اور کبھی لفظ ہل کے ساتھ تمنی کیجاتی ہے جیسے "ہل لی من شفیح" (کاش میرے لئے کوئی سفارشی ہوتا) جبکہ یہ بات معلوم ہو کہ اس کا کوئی سفارشی نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت اس کا حقیقت استفہام پر محمول کرنا مستح ہوگا کیونکہ اس کے انشاء کا یقین ہے اور ہل کے ذریعہ

تمنی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں حکمت یہ ہے کہ متمنی کو اس کے حصول میں کمال رغبت کی وجہ سے اس ممکن کی صورت میں ظاہر کرنا ہے جس کے انتقار کا یقین نہیں ہے۔

نشریح کلمہ لیت چونکہ تمنی کے لئے موضوع ہے اس لئے لیت کے ذریعہ تمنی تو حقیقت ہوگی لیکن کبھی بل کے ذریعہ مجازاً تمنی کی جاتی ہے یعنی کلمہ بل جو استفہام کے لئے موضوع ہے اس کو کبھی مجازاً تمنی کے لئے استعمال کر لیا جاتا ہے مثلاً ایک شخص جس کو اس بات کا یقین ہو کہ اس کا کوئی شیع نہیں ہے یوں کہے "بل لی من شیع" کاش میرا کوئی شیع ہوتا مشکل کو اس بات کا علم و یقین کہ اس کا کوئی شیع نہیں ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں کلمہ بل حقیقی معنی یعنی استفہام کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ مجازاً تمنی کے لئے مستعمل ہے اس لئے کہ یہاں شیع کے منتفی ہونے کا جزم اور یقین حاصل ہے اور استفہام انتقار کے عدم جزم کا تقاضہ کرتا ہے یعنی استفہام میں دونوں جانب برابر ہوتی ہیں کسی جانب کا جزم اور یقین نہیں ہوتا پس شیع کے منتفی ہونے کا یقین اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ بل کو حقیقت استفہام پر معمول کرنا منتع ہے اور جب حقیقت پر معمول کرنا منتع ہے تو لامحالہ مجاز یعنی تمنی پر معمول ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ بل کے ذریعہ تمنی کرنے اور لیت سے عدول کرنے میں حکمت یہ ہے کہ متمنی (شیع ہونا) اگرچہ قطعی الانتقار ہے یعنی اس کا منتفی ہونا یقینی ہے لیکن اس کے حصول میں کمال رغبت کی وجہ سے اس کو اس ممکن کی صورت میں ظاہر کیا گیا ہے جس کے انتقار کا یقین نہیں ہے یعنی متمنی (شیع ہونا) تو قطعی الانتقار ہے لیکن اس کے حصول کی خواہش اور رغبت بہت زیادہ ہے پس اس کمال رغبت کی وجہ سے متمنی کو ایسے حرف کے ساتھ تعبیر کیا گیا جس کا مدلول ممکن الوقوع ہوتا ہے یعنی بل استفہامیہ جس کا مدلول ممکن الوقوع اور ممکن الحصول ہوتا ہے بجائے لیت کے اس کے ساتھ تعبیر کیا گیا۔

وَقَدْ يَتَمَنَّى بَلَوْ نَحْوُ لَوْ تَأْتِيَنِي فَيَتَعَدَّى شَيْئِي بِالنَّصْبِ عَلَى تَقْدِيرِ فَرَسَانِ
تَمَعَدَّى شَيْئِي فَرَسَانِ النَّصْبِ فَرَسَانَةٌ عَلَى أَنَّ لَوْ كَيْسَتْ عَلَى أَصْلِهَا إِذْ لَا
يُنْصَبُ الْمَصْرَاعُ بَعْدَ هَا بِهَا هَمَارِ أَنْ وَرَأَيْتَا يَضْمُرُ بَعْدَ الْأَشْيَاءِ النَّسْبَةَ
وَالنَّاسِبُ هَمَارٌ هُوَ الشَّمْتِيُّ.

ترجمہ اور کبھی لو کے ذریعہ تمنی کی جاتی ہے جیسے لو تائینی فتمعدی (کاش تو میرے پاس آتا کہ تو مجھ سے بات کرتا) نصب کے ساتھ فان تمعدی کی تقدیر پر کہ نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل پر نہیں ہے اس لئے کہ لو کے بعد ان مقدرہ کی وجہ سے مضارع منصوب نہیں ہوتا ہے البتہ ان چھ چیزوں کے بعد مقدر ہوتا ہے اور یہاں تمنی ہی مناسب ہے۔

تشریح

مصنف رحمتہ علیہ کہتے ہیں کہ بطریق مجاز کبھی لو کے ذریعہ بھی تمنی کی جاتی ہے اور بطریق مجاز اس لئے کہا ہے کہ کلمہ لو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے شرط کے لئے آتا ہے پس کلمہ لو شرط کے لئے چونکہ حقیقت ہے اس لئے تمنی کے لئے مجاز ہوگا۔ چنانچہ تو تائینی فتح ثنی میں فا کے بعد ان مقدرہ ہے تقدیری عبارت ہے فان تمدثنی اور ان مقدرہ کی وجہ سے تمدثنی منصوب ہے پس یہاں تمدثنی کا نصب اس بات کا قرینہ ہے کہ لو اپنی اصل یعنی شرط کے لئے نہیں ہے کیونکہ لو شرطیہ کے بعد فعل مضارع ان مقدرہ کی وجہ سے منصوب نہیں ہوتا بلکہ چھ چیزوں کے بعد منصوب ہوتا ہے (۱) استفہام (۲) تمنی (۳) عرض (۴) امر (۵) نہی (۶) نفی بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان نو چیزوں کے بعد منصوب ہوتا ہے چھ تو مذکورہ چیزیں ہیں اور ایک تخصیص، دوم ترجی۔ سوم دعا۔ مگر ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ تخصیص تو عرض میں داخل ہے کیونکہ تخصیص اور عرض دونوں معنایاً قریب قریب ہیں اور ترجی سا قاطلاً اعتبار ہے اس لئے کہ ترجی کے جواب میں فعل مضارع اگرچہ اہل کوفہ کے نزدیک منصوب ہوتا ہے لیکن اہل بصرہ کے نزدیک منصوب نہیں ہوتا ہے اور رہی دعا تو وہ امر اور نہی میں داخل ہے اور جب ایسا ہے تو ان کو علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے الحاصل اس مثال میں فعل مضارع کا ان مقدرہ کی وجہ سے منصوب ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے اور جب یہاں کلمہ لو شرط کے لئے نہیں ہے تو لا محالہ مذکورہ چھ چیزوں میں سے ایک پر محمول کرنا ضروری ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں تمنی پر محمول کرنا اولیٰ اور انسب ہے کیونکہ تمنی کے لئے لو کا استعمال شائع اور ذائع ہے اور تمنی کے لئے لو کا استعمال شائع اس لئے ہے کہ لو دراصل محال اور متمنع پر داخل ہوتا ہے اور محال چیزوں کی بجز ثمتنا کی جاتی ہے۔

(فوائد) فاضل شارح نے تمنی بلیت سے تمنی بہل کی طرف عدول کرنے کا حکم تو بیان کیا ہے لیکن تمنی بلیت سے تمنی بلو کی طرف عدول کرنے کا حکم بیان نہیں کیا ہے البتہ شیخ عدوی کے حوالہ سے علامہ دسوقی نے کہا ہے کہ اس کا حکم متمنی کے معزز ہونے کی خبر دینا ہے اس طور پر کہ اس کو غیر موجود کی صورت میں ظاہر کیا ہے کیونکہ لو اپنی اصل کے اعتبار سے حرف امتناع ہے جو غیر موجود پر داخل ہوتا ہے پس لو کے ذریعہ تمنی کر کے اس بات کو بتلایا گیا ہے کہ متمنی باوجودیکہ غیر موجود ہے لیکن وہ اس قدر معزز اور مکرم ہے کہ اس کی تمنا اور آرزو کی جارہی ہے پس اسی حکم کے پیش نظر تمنی بلیت سے تمنی بلو کی طرف عدول کیا جاتا ہے۔

جمیل احمد مغرلہ ولوالدہ

سَأَلَ السَّكَّانِي كَأَنَّ حُرُوفَ التَّنْدِيمِ وَالتَّخْصِصِ نَحْوُ هَلَا وَ الْاِبْقَالِ
الْهَاءِ هَمْزَةً وَ لَوْ كَلَامًا مَّا حُوذِيَ لَمْ يَنْهَمَا خَبْرًا كَأَنَّ اِنِّي كَأَنَّهَا مَأخُذَةٌ
مِنْ هَلْ وَ لَوْ اَلْتَمَنِ لِلتَّمَنِ حَالًا كَوْنُهُمَا مُرَكَّبَتَيْنِ مَعَ لَادِمَا

الْمَزِيدَ تَيْنِ لَتَضْمِينِهِمَا عَلَهُ لِقَوْلِهِ مُرَكَّبَتَيْنِ وَالتَّضْمِينُ جُعِلَ
 الشَّيْءُ فِي ضَمْنِ الشَّيْءِ نَقُولُ ضَمَّنْتُ الْكِتَابَ كَذَا أَبَا بَابًا إِذَا جَعَلْتَهُ
 مُضْمِنًا لِتِلْكَ الْأَبْوَابِ يَعْنِي أَنَّ الْعَرَضَ وَالتَّظْلُوبَ مِنْ هَذَا التَّرْكِيبِ
 وَالتَّزَامِيهِ هُوَ جَعْلُ هَلْ وَكَو مُضْمِنَتَيْنِ مَعْنَى التَّمَتِّي لِيَتَوَلَّدَ عَلَيْهِ
 لَتَضْمِينِهِمَا يَعْنِي أَنَّ الْعَرَضَ مِنْ تَضْمِينِهِمَا مَعْنَى التَّمَتِّي لَيْسَ إِفَادَةٌ
 التَّمَتِّي بَلْ أَنْ يَتَوَلَّدَ مِنْهُ أَيْ مِنْ مَعْنَى التَّمَتِّي الْمُضْمِنَتَيْنِ هُنَا بِأَنَّ
 فِي الْمَاضِي السُّدَّ يَوْمَ مَعْوَهُلًا أَكْرَمَتْ زَيْدًا وَكَو مَا أَكْرَمْتَهُ عَلَى مَعْنَى
 لَيْتَكَ أَكْرَمْتَهُ قَصْدًا إِلَى جَعْلِهِ نَادٍ مَا عَلَى تَرْكِ الْأَكْرَامِ وَفِي فِعْلِ
 الْمُضَارِعِ التَّخْفِيفُ مَعْوَهُلًا تَقْوُومٌ وَكَو مَا تَقْوُومٌ عَلَى مَعْنَى لَيْتَكَ
 تَقْوُومٌ قَصْدًا إِلَى حَتِّهِ عَلَى الْقِيَامِ وَالمُنَادُ كَوْرًا فِي الْكِتَابِ لَيْسَ عِبَارَةً
 السَّكَاكِي لَيْتَهُ حَاصِلٌ كَلَامِهِ وَقَوْلُهُ لَتَضْمِينِهِمَا مَصْدَرٌ مُضَافٌ إِلَى
 الْمَفْعُولِ الْأَوَّلِ وَمَعْنَى التَّمَتِّي مَفْعُولُهُ الثَّانِي وَتَدَاوَعٌ فِي بَعْضِ
 السُّخْرِ لِتَضْمِينِهِمَا عَلَى لَفْظِ التَّفَعُّلِ وَهُوَ لَا يُؤَافِقُ مَعْنَى كَلَامِهِ الْمُفْتَحِ وَ
 إِنَّمَا ذَكَرْنَا هَذَا لِئَلْفِظُ كَانَتْ بَعْدَ ذَلِكَ لِقَطْعِ بَدَلِكِ.

ترجمہ سکاکی نے کہا ہے کہ گویا حرف تہدیم اور تخفیف جیسے ہلا اور الہا کو ہمزہ سے بدلنے کے ساتھ اور لوما اور لولا انھیں سے ماخوذ ہیں کان کی خبر ہے یعنی گویا اس ہل اور لوسے ماخوذ ہیں جو تہنی کے لئے ہیں اس حال میں کہ وہ مرکب ہوں لا اور ما زائدہ کے ساتھ ان دونوں کے متضمن ہونے کی وجہ سے، مرکبتین کی علت ہے اور تضمین ایک چیز کو دوسری چیز کے ضمن میں کرنا ہے کہے گا تو ضمنت الكتاب كذا بابا بابا جب تو کتاب کو ان ابواب پر مشتمل کرے یعنی اس ترکیب کا مقصد اور التزام کی غرض ہل اور کو کو معنی تہنی کو متضمن کرنا ہے تاکہ پیدا ہو جائے (یہ) لتضمینہما کی علت ہے یعنی ہل اور لومیں معنی تہنی کی تضمین سے غرض تہنی کا فائدہ دینا نہیں ہے بلکہ (غرض یہ ہے کہ) پیدا ہو جائے یعنی معنی تہنی سے جس کو وہ دونوں متضمن ہیں ماضی میں تہدیم جیسے ہلا اکرمت زیدا اور لوما اکرمتہ معنی ہیں لیتک اکرمتہ مخاطب کو ترک اکرام پر شرمندہ کرنے کے لئے اور فعل مضارع میں تخفیف جیسے ہلا تقوم اور لوما تقوم معنی ہیں لیتک تقوم مخاطب کو قیام پر ابھارنے کے لئے اور تن میں جو مذکور ہے وہ سکاکی کی عبارت نہیں ہے لیکن اس کے کلام کا حاصل یہ ہی ہے اور اس کا قول لتضمینہما مصدر ہے جو مفعول اول کی طرف مضاف ہے اور معنی تہنی اس کا مفعول ثانی ہے اور بعض نسخوں میں لتضمینہما باب تفعل سے ہے اور یہ کلام مفتاح

کے موافق نہیں ہے اور سکا کی نے اس مضمون کو لفظ کان سے اس لئے ذکر کیا ہے کہ امر مذکور متیقن نہیں ہے

الشریح علامہ سکا کی فرماتے ہیں کہ ہلا، الا، لولا، لوما، حروف تنذیم اور تفضیض ہیں تنذیم کے معنی ہیں مخاطب کو اس کے لئے ہوئے پر نادم کرنا اور تفضیض کے معنی ہیں مخاطب کو کسی کام کے کرنے پر ترغیب دینا فعل ماضی کے ساتھ تنذیم ہوتی ہے جیسے ہلا اگر مت زیداً، لوما اگر مت زیداً، تو نے زید کا اکرام کیوں نہیں کیا یعنی تجھ کو زید کا اکرام کرنا چاہیے تھا اس مثال میں مستکلم کا مقصد مخاطب کو زید کے اکرام کو ترک کرنے پر نادم اور شرمندہ کرنا ہے اور فعل مستقبل کے ساتھ تفضیض ہوتی ہے جیسے ہلا تقوم، لوما تقوم۔ آپ کیوں کھڑے نہیں ہو گئے یعنی آپ کو کھڑا ہونا چاہیے۔ اس مثال میں مستکلم کا مقصد مخاطب کو قیام کی ترغیب دینا اور اس پر ابھارنا ہے۔ علامہ سکا کی کہتے ہیں کہ یہ چاروں حرف مستقل نہیں ہیں جیسا کہ اکثر نحو یوں کا خیال ہے بلکہ یہ اس ہل اور لو سے ماخوذ ہیں جو محاذ تثنیٰ کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور یہ لا زائدہ اور ما زائدہ کے ساتھ مرکب ہیں چنانچہ لا زائدہ کے ساتھ ہل اور لو مرکب ہوتے ہیں اور ما زائدہ کے ساتھ صرف لو مرکب ہوتا ہے پس جب لا کے ساتھ ہل مرکب ہوگا تو ہلا ہوگا پھر کبھی ہا کو ہمزہ سے بدل کر آلا بڑھا جاتا ہے اور جب لا کے ساتھ لو مرکب ہوگا تو لولا ہوگا اور جب ما کے ساتھ لو مرکب ہوگا تو لوما ہوگا۔ حاصل یہ کہ لا کے ساتھ مرکب ہو کر ہلا، آلا، لولا، تین حرف پیدا ہوں گے اور ما کے ساتھ مل کر لوما صرف ایک حرف پیدا ہوگا علامہ سکا کی نے تفسیرینہما لا کر مرکبتین کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل اور لو، لا زائدہ اور ما زائدہ کے ساتھ اس لئے مرکب ہوں گے تاکہ وہ معنی تثنیٰ کو متضمن ہوں۔ تفسیرین کہتے ہیں ایک چیز کا دوسری چیز پر مشتمل ہونا جیسے ضمنت الكتابین ابابا بایا اس وقت بولا جاتا ہے جب کتاب ان ابواب پر مشتمل ہو۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ ہل اور لو کو لا اور ما زائدہ کے ساتھ مرکب کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ ہل اور لو تثنیٰ کے معنی کو متضمن ہوں یعنی یہ ترکیب اس لئے عمل میں لائی گئی تاکہ یہ دونوں حروف معنی تثنیٰ کو متضمن ہوں لیکن یہاں یہ اعراض ہوگا کہ ہل اور لو تو لا اور ما کے ساتھ مرکب ہونے سے پہلے ہی تثنیٰ کے لئے استعمال ہوتے تھے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے لہذا معنی تثنیٰ کو متضمن ہونے کی غرض سے ان کو لا اور ما کے ساتھ مرکب کرنے کے کیا معنی ہیں یعنی یہ ترکیب اس مقصد سے بالکل بے سود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ترکیب سے پہلے ہل اور لو کا تثنیٰ کے لئے استعمال جوازاً اور احتمالاً ہے اور ترکیب کے بعد وجوباً اور نضاً ہے گویا سکا کی نے یہ کہا کہ ہل اور لو کا لا اور ما کے ساتھ مرکب ہونا اس لئے ہے تاکہ یہ دونوں تثنیٰ کے معنی کو وجوباً، لزوماً اور نضاً متضمن ہوں اور جب ایسا ہے تو اب کوئی اعراض وارد نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ لیتو لدا لاکر سکا کی نے تفسیرین کی علت بیان کی ہے اور یہ کہا ہے کہ ہل اور لو کا لا اور ما کے ساتھ مرکب ہو کر معنی تثنیٰ کو متضمن ہونے سے یہ مقصود نہیں ہے کہ مرکب ہو کر یہ دونوں تثنیٰ کے معنی کا فائدہ دیں گے بلکہ یہ مقصد ہے کہ اس سے یعنی اس معنی تثنیٰ سے جس کو ہل اور لو مرکبتین متضمن ہیں ماضی میں تنذیم کے معنی پیدا ہوں گے اور

مستقبل میں تخفیف کے معنی پیدا ہوں گے یعنی جب ان کا استعمال فعل ماضی کے ساتھ ہوگا تو یہ تندی بردلات کریں گے جیسے ہلا اکرمت زیدا اور لوما اکرمت زیدا میں مخاطب کو زید کے ترک اکرام پر نادم کیا گیا ہے اور جب ان کا استعمال فعل مستقبل کے ساتھ ہوگا تو تخفیف بردلات کریں گے جیسے ہلا تقوم اور لوما تقوم میں مخاطب کو قیام پر ترغیب دی گئی ہے اور ان حروف مرکبہ متضمنہ یعنی التمی سے ماضی میں تندی اور مستقبل میں تخفیف کے معنی اس لئے پیدا ہوں گے کہ تمنا امر محبوب کی جاتی ہے پس جب متکلم کا امر محبوب فوت ہوگا تو مخاطب اس پر نادم ہوگا اور اگر فعل مستقبل ہے تو متکلم مخاطب کو اس امر محبوب پر ترغیب دیکر اور ابھاریگا۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ متکلم کا کسی شے سے محبت کرنا مخاطب کو اس کے ترک پر نادم کرنے کا تقاضہ نہیں کرتا ہے یعنی مخاطب نے جس چیز کو ترک کیا ہے وہ متکلم کی محبوب اور پسندیدہ ہے نہ کہ مخاطب کی اور جب ایسا ہے تو مخاطب اس کے ترک پر کیونکر نادم ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم، مخاطب پر شفقت کرتے ہوئے مخاطب کو کسی چیز پر ابھارتا ہے اور ترغیب دیتا ہے پس جب مخاطب اس چیز کو ترک کرے گا جو متکلم کی محبوب اور پسندیدہ ہے تو اب مخاطب متکلم پر شفقت کرتے ہوئے اس کے ترک پر نادم ہوگا یعنی مخاطب اس پر نادم ہوگا کہ متکلم نے میرے ساتھ شفقت کا معاملہ کیا کہ اچھے کام کے کرنے کی ترغیب دی اور میری بد قسمتی کہ میں یہ کام نہیں کر سکا۔

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہے جس کی میں نے سکا کی کے حوالہ سے تشریح کی ہے وہ اگرچہ بعینہ سکا کی عبارت نہیں ہے لیکن ان کے کلام کا حاصل ضرور ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول لتضمینہا میں لفظ تضمین مصدر ہے جو مفعول اول کی طرف مضاف ہے اور متن کی عبارت معنی التمی اس کا مفعول ثانی ہے اور اس کا فاعل متکلم ہے یعنی ہل اور لو کو لا اور ما کے ساتھ مرکب اس لئے کیا گیا ہے تاکہ متکلم ہل اور تو مرکب کو معنی تمنی پر مشتمل کر دے شارح کہتے ہیں کہ بعض نسخوں میں لتضمینہا باب تفعیل کے بجائے باب تفعیل سے ہے لیکن یہ کلام مفتاح کے معنی کے موافق نہیں ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے اس کو لفظ الزام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے مطلوباً بالزام التزیب التنبیہ علی الزام ہل ولو معنی التمی یعنی الزام ترکیب سے مطلوب ہل اور لو کے معنی تمنی کے الزام پر تنبیہ کرنا ہے پس الزام کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہل اور لو کی تمنی پر دلالت کسی فاعل کے فعل اور جاعل کے جعل سے ہوئی ہے اور یہ معنی اس نسخہ کے موافق ہے جس میں تضمین از باب تفعیل ہے کیونکہ صاحب مفتاح کے کلام میں الزام، ملزم یعنی متکلم کا فعل ہے اور ہا تضمین از باب تفعیل تو وہ اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ ہل اور لو کی تمنی پر دلالت امر ذاتی ہے اس میں کسی فاعل کے فعل اور جاعل کے جعل کو دخل نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ نسخہ صاحب مفتاح کے کلام کے معنی کے موافق نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ علامہ سکا کی نے اس مضمون کو لفظ کات کے ساتھ ذکر کیا ہے جو عدم یقین اور شک پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سکا کی کو خود بھی اس بات کا

یقین نہیں ہے کہ ہل اور کو، لا اور ما کے ساتھ مرکب ہو کر حروفِ تنذیم اور تفضیض ہوئے ہیں اور یقین اس لئے نہیں کہ اکثر نماۃ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حروف یعنی ہلا، الا، لولا، لوما اپنی اصل وضع کے اعتبار سے ایسے ہی ہیں ان میں کسی طرح کا کوئی تصرف نہیں ہوا ہے، لہذا ان حروف میں یہ احتمال بہر حال ہوگا کہ یہ حروف ہل اور لومرکبہ بلا دماغے مانو ذہن نہیں ہیں اور جب یہ احتمال ہے تو سکاکی کا لفظ کان کے ساتھ ان حروف کو ذکر کرنا بالکل صحیح ہے۔

وَقَدْ يَتَمَتَّى بِلَعَلٍّ فَيُعْطِي لَهٗ حُكْمَهُ لَيْتَ وَنُصِبَ فِي جَوَابِهِ الْمَضَارِعُ
عَلَى إِضْمَارِ أَنْ مَحْوٍ لَعَلِّي أَعْجَبٌ فَازْدَرَكَ بِالنُّصْبِ بِلَعَلٍّ الْمَرْجُوعِ عَنِ
الْحُصُولِ وَبِهَذَا أَيْسَبَةُ الْمَحَالَاتِ وَالْمُمْكِنَاتِ الَّتِي لَا طَمَاعِيَّةَ فِي
دُقُوعِهَا فَيَتَوَلَّاهُ مِنْهُ مَعْنَى التَّمَتَّى.

ترجمہ اور کبھی لعل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے پس اس کو لیت کا حکم دیدیا جاتا ہے اور اس کے جواب میں مضارع بتقدیر ان منصوب ہوتا ہے جیسے نعلی ارج فازورک، کاش میں نج کرتا تو تیری زیارت کرتا نصب کے ساتھ امید کردہ چیز کے حصول سے دور ہونے کی وجہ سے اور اسی بعد کی وجہ سے وہ محالات اور ان ممکنات کے ساتھ مشابہ ہے جس کے حصول کی امید نہیں ہے پس اس سے تمنی کے معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ لعل جس کے حقیقی معنی ترجمی کے ہیں وہ مجازاً تمنی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے پس جس وقت نعل تمنی کے لئے استعمال ہوگا اس وقت اس کو لیت کا حکم دیدیا جائے گا یعنی جسطرح لیت کے جواب میں فعل مضارع بتقدیر ان منصوب ہوتا ہے اسی طرح اس لعل کے جواب میں بھی فعل مضارع بتقدیر ان منصوب ہوگا اگرچہ اس وقت لعل کے جواب میں فعل مضارع بتقدیر ان منصوب نہ ہوگا جس وقت اس کا استعمال ترجمی کے لئے ہوگا یہ بھی خیال رہے کہ لعل کے بعد مضارع کا منصوب ہونا صرف اہل بصرہ کے نزدیک اس بات کی دلیل ہوگا کہ لعل تمنی کے لئے مستعمل ہے اہل کوفہ کے نزدیک اس بات کی دلیل نہ ہوگا اس لئے کہ اہل بصرہ نہ تو لعل برائے ترجمی کے بعد مضارع کو نصب دیتے ہیں اور نہ ہی ان کے نزدیک اس کے لئے جواب ہوتا ہے لہذا جہاں بھی لعل کے بعد مضارع منصوب ہوگا وہ اس بات کی دلیل ہوگا کہ یہاں لعل ترجمی کے لئے مستعمل نہیں ہے بلکہ تمنی کے لئے مستعمل ہے اور اہل کوفہ کے نزدیک چونکہ لعل برائے ترجمی کے بعد مضارع منصوب ہوتا ہے اور وہ اس کے لئے جواب کو بھی ثابت کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک لعل کے بعد مضارع کا منصوب ہونا اس بات کی دلیل نہ ہوگا کہ لعل تمنی

کے لئے ہے الحاصل اہل بصوہ کے نزدیک کبھی عمل کے ساتھ بھی تمنی کی جاتی ہے اور نیت کی طرح اس کے جواب میں بھی مضارب بتقدیر ان منصوب ہوتا ہے جیسے عملی ارجح فا زورک نصب کے ساتھ یعنی فان ا زورک رہی یہ بات کہ عمل کے ساتھ تمنی کب کی جاتی ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ عمل کے ساتھ تمنی اس وقت کی جاتی ہے جبکہ مر جو یعنی امید کردہ چیز بعید الحصول ہو جیسے مثال مذکور میں ج بعید الحصول ہے پس اس بعد کی وجہ سے امید کردہ بعید الحصول چیز محال اور اس ممکن کے مشابہ ہوگی جس کے حصول کی توقع نہ ہو اور ان دونوں کے درمیان جامع عدم حصول ہے یعنی حسب طرح محال اور وہ ممکن جس کے حصول کی توقع نہ ہو حاصل نہیں ہوتا اسی طرح بعید الحصول بھی حاصل نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو اس بعد یا مشابہت سے تمنی کے معنی پیدا ہوں گے کیونکہ جس طرح تمنی محال یا اس ممکن کی طلب کا نام ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو اسی طرح مثال مذکور میں بھی عمل کے ذریعہ ایسی چیز کو طلب کیا گیا ہے جو بعید الحصول ہونے کی وجہ سے محال اور اس ممکن کے مشابہ ہے جس کے حصول کی توقع نہیں ہے۔ اردو میں لفظ شاید عمل کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے ۵

تیز رکھنا سر ہر خار کو اُور دقت جنوں : شاید آجائے کوئی آبلہ پا میرے بعد

وَمِنْهَا أَيْ وَمِنْ أَنْوَاعِ الظَّلْبِ أَلَا سِتْفَهَامٌ وَهُوَ ظَلْبٌ حُصُولِ حُصُولِ صُورَةٍ
التَّمْنَى فِي الذِّهْنِ فَكَيْفَ كَانَ قَوْلُكَ التَّمْنَى بَيْنَ امْرَأَتَيْنِ أَوْ كَا
رُقُوعَهَا فَحُصُولُهَا هُوَ التَّصَدِيقُ وَالْأَفْهَامُ التَّصَوُّرُ وَالْأَفْهَامُ التَّصَوُّغَةُ
لَهُ التَّمْنَى وَهَلْ وَمَا وَمَنْ وَآئِي وَكَيْفَ وَآئِي وَآئِي وَآئِي
وَأَيَّانَ -

ترجمہ اور انہیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے استفہام ہے اور وہ شے کی صورت کے حصول فی الذہن کو طلب کرنا ہے پس اگر وہ صورت دو امروں کے درمیان وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کا حصول تصدیق ہے ورنہ تو وہ تصور ہے اور وہ الفاظ جو استفہام کے لئے وضع کئے گئے ہیں ہمزہ اہل، ما، من، ای، کم، کیف، این، ائی، امتی، ایان ہیں۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ انواع طلب میں ایک استفہام ہے یعنی انشاء طلبی کی قسموں میں سے ایک قسم استفہام ہے اور استفہام کہتے ہیں کسی شے کی صورت کے حصول فی الذہن کو طلب کرنا پس وہ صورت جس کے حصول فی الذہن کو طلب کیا گیا ہے اگر وہ دو امروں کے درمیان وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت ہے تو اس کو تصدیق کہا جائے گا ورنہ تو تصور کہا جائے گا۔ وقوع نسبت سے مراد نسبت

کلامیہ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ہونا ہے جیسا کہ لا وقوع نسبت سے مراد نسبت کلامیہ کا واقع اور نفس الامر کے مطابق نہ ہونا ہے پس وہ صورت جو مطابقت نسبت للواقع یا عدم مطابقت نسبت للواقع سے عبارت ہے اس کا حصول اور ادراک تصدیق کہلائے گا۔ اور اگر وہ صورت وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت نہ ہو بلکہ وہ صورت صرف موضوع ہو یا صرف محمول ہو یا صرف نسبت مجردہ ہو یا ان میں سے دوہوں یا تینوں ہوں تو تصور کہلائے گا یعنی صرف موضوع کا ادراک یا صرف محمول کا ادراک یا صرف نسبت مجردہ کا ادراک یا ان میں کسی دو کا ادراک یا الگ الگ تینوں کا ادراک تصور کہلائے گا۔ یعنی جب تک مطابقت نسبت للواقع یا عدم مطابقت نسبت للواقع کا ادراک نہیں ہوگا تصور کہلائے گا اور جب اس کا ادراک ہو جائے گا تصدیق کہلائے گا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ استفہام کے لئے چند الفاظ موضوع ہیں ہمزہ، ہل، ما، من، ای، کم، کیف، این، ائی، متی، ایان۔ یہ الفاظ تین قسموں پر منقسم ہیں چنانچہ ان میں سے بعض الفاظ ایسے ہیں جو صرف طلب تصور کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو صرف طلب تصدیق کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہیں جو کبھی طلب تصور کے لئے استعمال ہوتے ہیں اور کبھی طلب تصدیق کے لئے استعمال ہوتے ہیں پس ہمزہ تو تیسری قسم کے لئے ہے اور ہل دوسری قسم کے لئے اور باقی الفاظ قسم اول کے لئے ہیں، اس اعتبار سے ہمزہ چونکہ عام ہے اس لئے مصنف نے سب سے پہلے اسی کو بیان کیا۔

فَالْهَمْزَةُ لِطَلْبِ التَّصْدِيقِ أَيْ الْتَقْيَادِ الذَّهْنِ وَإِذْ عَابَهُ بِوُقُوعِ نِسْبَةِ
ثَامَةِ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ كَقَوْلِكَ أَتَامَ زَيْدٌ فِي الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ وَأَزِيدُ
فَاتِمَّةً فِي الْجُمْلَةِ الْإِسْمِيَّةِ أَوْ لِطَلْبِ التَّصَوُّرِ أَيْ إِذْ ذَاكَ غَيْرِ النِّسْبَةِ
كَقَوْلِكَ فِي طَلْبِ تَصَوُّرِ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ أَدْبَسْتُ فِي الْأَنْثَاءِ أَمْ عَسَلُ عَلَانَا
بِحُضُورِ شَيْءٍ فِي الْأَنْثَاءِ طَالِبًا لِتَعْيِينِهِمْ وَفِي طَلْبِ تَصَوُّرِ الْمُسْتَدِّ أَيْ
الْحَايَةِ دَبْسُكَ أَمْ فِي السَّرِقِ عَلَانًا بِكُونِ الدَّهْسِ فِي وَاحِدٍ مِنْ
الْحَايَةِ أَوِ السَّرِقِ طَالِبًا لِتَعْيِينِ ذَلِكَ وَلِهَذَا أَيْ لِمَجْمُوعِ الْهَمْزَةِ
لِطَلْبِ التَّصَوُّرِ لَمْ يَقْبَلْ فِي طَلْبِ تَصَوُّرِ الْفَاعِلِ أَزِيدُ فَتَامَ كَمَا تَبَيَّنَ
هَلْ زَيْدٌ فَتَامٌ وَلَكِنْ يَقْبَلُ فِي طَلْبِ تَصَوُّرِ الْمَفْعُولِ أَعْمَرُ وَاعْمَرْتُ
وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّعْدِيلَ يَمْرُؤُ الْمُسْتَدِّ عَنِ حُضُورِ التَّصْدِيقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ فَيَكُونُ
هَلْ لِطَلْبِ حُضُورِ الْحَايِلِ وَهُوَ مُحَالٌ بِخِلَافِ الْهَمْزَةِ فَتَامَتَا
تَكُونُ لِطَلْبِ التَّصَوُّرِ وَتُعْيِينِ الْمَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ وَهَذَا أَظَاهِرٌ

فِي أَعْمُرٍ وَعَرَفْتِ لَأَفِي أَزِيدًا تَامًا فَلَيْتَا مَثَلُ -

ترجمہ

پس ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ کے وقوع کے یقین اور انقیاد کے لئے ہے جیسے جملہ فعلیہ کی صورت میں تیرا قول اقام زید اور جملہ اسمیہ کی صورت میں ازید قائم ہے یا طلب تصور کے لئے ہے یعنی غیر نسبت کے ادراک کے لئے جیسے سندالیہ کا تصور طلب کرنے کے سلسلہ میں کیا برتن میں شیرہ انگور ہے یا شہد ہے (جبکہ برتن میں کسی شے کے حصول کا عالم ہو) اور اس کی تعیین کا طالب ہو اور سند کے تصور کی طلب کے سلسلہ میں کیا تیرہ شیرہ انگور صراحی میں ہے یا مشکیزہ میں (جبکہ صراحی یا مشکیزہ میں سے کسی ایک میں شیرہ انگور کے ہونے کو جانتا ہو) اور اس کی تعیین کا طالب ہو اور اسی وجہ سے یعنی ہمزہ کے طلب تصور کے لئے آنے کی وجہ سے طلب تصور فاعل میں "ازید قائم" قیح نہیں ہے جیسا کہ بل زید قائم قیح ہے اور طلب تصور مفعول میں "اعمر و اعرفت" قیح نہیں ہے جیسا کہ بل عمرو اعرفت قیح ہے اور یہ اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضا کرتی ہے پس بل حاصل کے حصول کی طلب کے لئے ہو گا اور یہ محال ہے۔ بر خلاف ہمزہ کے اس لئے کہ وہ طلب تصور اور فاعل یا مفعول کی تعیین کے لئے ہوتا ہے اور یہ "اعمر و اعرفت" میں ظاہر ہے نہ کہ ازید قائم میں۔ پس غور کر لو۔

تشریح

یہاں سے مصنف نے استفہام کے لئے وضع کردہ الفاظ کی تفصیل ذکر کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ ہمزہ تصدیق کی طلب کے لئے آتا ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ کے وقوع یا لا وقوع کے ادراک اور اذعان کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ خبریہ کے وقوع یا لا وقوع کے ادراک اور اذعان کا نام جس طرح تصدیق ہے اسی طرح حکم، اسناد، ایقاع اور انتزاع، ایجاب و سلب بھی ہے الحاصل ہمزہ طلب تصدیق یعنی دو چیزوں کے درمیان نسبت تامہ خبریہ کے وقوع یا لا وقوع کے یقین کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے جیسے جملہ فعلیہ میں اقام زید اور جملہ اسمیہ میں ازید قائم دونوں مثالوں میں مستکلم کو قیام کا بھی تصور ہے اور زید کا بھی تصور ہے اور ان کے درمیان نسبت کا بھی تصور ہے مگر اس نے دونوں کے درمیان کی نسبت کے وقوع یا لا وقوع کے بارے میں دریافت کیا ہے کہ وہ نسبت خارج میں محقق ہے یا نہیں پس جب اس کے جواب میں نعم یا قیام زید کہا جائے گا تو تصدیق حاصل ہو جائے گی یہ بھی واضح رہے کہ ہمزہ کا دخول جملہ فعلیہ پر زیادہ ہوتا ہے اور اس کے مقابلہ میں جملہ اسمیہ پر کم۔ مصنف نے فرماتے ہیں کہ ہمزہ طلب تصور یعنی نسبت تامہ خبریہ کے علاوہ کا ادراک کرنے کے لئے بھی آتا ہے مثلاً اگر سندالیہ اور موضوع کا تصور مطلوب ہو تو کہا جائیگا ادیس فی الانار ام عمل اس مثال میں مستکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ برتن میں کچھ ہے مگر یہ معلوم

نہیں کہ وہ کیا ہے پس اس کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے یہ کہا گیا اور اگر مسند اور محمول کا تصور مطلوب ہو تو کہا جائے گا انی انما ہیۃ دبک ام فی الرق۔ اس مثال میں متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ سفیرہ انجور صراحی اور مشکیزہ دونوں میں سے ایک میں ہے مگر متعین طور پر معلوم نہیں پس ان میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے یہ کہا گیا۔ الحاصل ہمزہ جسطرح طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اسی طرح طلب تصور کے لئے بھی آتا ہے اور ان دونوں کے درمیان لفظی اور معنوی دونوں طرح سے فرق ہے۔ لفظی فرق تو یہ ہے کہ جس ہمزہ کے بعد ام منقطعہ کا لانا صحیح ہو اور ام متصلہ کا لانا صحیح نہ ہو۔ وہ ہمزہ طلب تصور کے لئے ہوگا اور جس ہمزہ کے بعد ام متصلہ کا لانا صحیح ہو وہ ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا۔ اور معنوی فرق یہ ہے کہ ہمزہ طلب تصدیق کے لئے اس وقت ہوگا جب ہمزہ کے ذریعہ ایسی نسبت کو طلب کیا گیا ہو جس کے ثبوت اور نفی کے درمیان ذمین متردد ہو اور طلب تصور کے لئے اس وقت ہوگا جب ذمین احد الشیئین کی تعیین میں متردد ہو۔ مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ ہمزہ چونکہ طلب تصور کے لئے آتا ہے اس لئے تصور فاعل کی طلب کے سلسلہ میں ازید قام کہنے میں قباحت نہ ہوگی البتہ بل زید قام کہنے میں قباحت ہوگی۔ اور تصور مفعول کی طلب کے سلسلہ میں امر و اعرفت کہنا قبیح نہیں ہوگا جیسا کہ بل عمرو اعرفت کہنا قبیح ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مرفوع اور منصوب دونوں میں ہمزہ کے ساتھ ذکر کرنے میں عدم قبیح اور بل کے ساتھ ذکر کرنے میں قبیح اس لئے ہے کہ مرفوع اور منصوب کی تقدیم اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ متکلم کو نفس فعل کی تصدیق سوال سے پہلے ہی حاصل ہو اس طور پر کہ تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے لہذا ترکیب اول یعنی ازید قام (کیا زید ہی کھڑا ہوا) کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کو وقوع قیام کی تصدیق تو حاصل ہے یعنی متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ کسی فاعل سے قیام کا وقوع ہو گیا ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ فاعل کون ہے پس ایسی صورت میں اگر ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا گیا تو متکلم کا یہ سوال چونکہ فاعل کی تعیین اور اس کے تصور کی طلب کے لئے ہوگا اور متعین فاعل پہلے سے متکلم کو معلوم نہیں اس لئے تحصیل حاصل لازم نہ آئے گی اور اگر بل کے ذریعہ سوال کیا گیا تو چونکہ بل صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے متکلم کا یہ سوال طلب تصدیق کے لئے ہوگا حالانکہ وقوع قیام کی تصدیق متکلم کو پہلے سے حاصل ہے اور جب وقوع قیام کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے تو اب بل کے ذریعہ ایک حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آئے گا حالانکہ حاصل شدہ کو حاصل کرنا محال ہے۔ اور ترکیب ثانی یعنی امر و اعرفت کیا تو نے عمرو کی کو پہچانا، کا مطلب یہ ہوگا کہ متکلم کو نفس فعل کی تصدیق تو پہلے سے حاصل ہے یعنی متکلم کو یہ تو معلوم ہے کہ تو نے کسی کو پہچانا ہے مگر یہ نہیں معلوم کہ کس کو پہچانا ہے پس ایسی صورت میں اگر ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا گیا تو متکلم کا یہ سوال مفعول کی تعیین اور اس کے تصور کی طلب کے لئے ہوگا اور مفعول کی تعیین چونکہ پہلے سے حاصل نہیں ہے اس لئے تحصیل حاصل کی خرابی لازم نہ آئے گی اور اگر بل کے ذریعہ سوال کیا گیا تو بل چونکہ صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے متکلم کا یہ سوال

طلب تصدیق کے لئے ہوگا حالانکہ وقوع معرفت کی تصدیق منظم کو پہلے سے حاصل ہے اور جب وقوع معرفت کی تصدیق پہلے سے حاصل ہے تو اب اس کے ذریعہ ایک حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا لازم آئے گا حالانکہ حاصل شدہ کو حاصل کرنا محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ تقدیم کا نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرنا امر و اعرفت یعنی منصوب میں تو ظاہر ہے لیکن مرفوع یعنی ازید قام میں ظاہر نہیں ہے کیونکہ منصوب کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے ہاں اگر اختصاص کے خلاف پر قرینہ ہو تو دوسری بات ہے پس تقدیم منصوب میں اختصاص غالب ہے یعنی تقدیم منصوب بالعموم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے اور ہی تقدیم مرفوع تو اس میں اختصاص غالب نہیں ہے بلکہ اس کا تقویٰ اسناد اور تقویٰ حکم کے لئے ہونا غالب ہے پس جب منصوب کی تقدیم بالعموم اختصاص کے لئے ہوتی ہے تو تقدیم منصوب کی وجہ سے نفس فعل کے حصول کی تصدیق حاصل ہو جائے گی اور جب نفس فعل کی تصدیق حاصل ہوگئی تو اب طلب حصول حاصل کے لازم آنے کی وجہ سے اس کے ساتھ ہل عمرو اعرفت کہنا قبیح ہوگا اور تقدیم مرفوع چونکہ بالعموم تقویٰ کے لئے ہوتی ہے اختصاص کے لئے نہیں ہوتی اس لئے اس صورت میں سوال سے پہلے نفس فعل کی تصدیق حاصل نہیں ہوتی تو ہل کے ساتھ ہل زید قام کہنا قبیح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں حصول حاصل کی طلب لازم نہیں آتی سے شارح نے فلیتأمل کہہ کر مذکورہ فرق پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ تقدیم منصوب غیر اختصاص کے لئے بھی ہوتی ہے جیسے اہتمام، تبرک، اور استلذاذ کے لئے ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو تقدیم منصوب اور تقدیم مرفوع دونوں اس اعتبار سے برابر ہوں گے کہ ان میں سے ہر ایک اختصاص کے لئے بھی ہے اور غیر اختصاص کے لئے بھی، لہذا دونوں کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان غالب کے اعتبار سے فرق کیا گیا ہے یعنی تقدیم منصوب اور تقدیم مرفوع دونوں میں سے ہر ایک اگرچہ اختصاص اور غیر اختصاص دونوں کے لئے ہے لیکن تقدیم منصوب میں غالب اختصاص ہے اور تقدیم مرفوع میں غیر اختصاص غالب ہے پس غالب کا اعتبار کرتے ہوئے تقدیم منصوب کی صورت میں ہل کا لانا قبیح ہوگا نہ کہ ہمزہ کا اور تقدیم مرفوع میں ہل کا لانا قبیح نہ ہوگا۔

(فوائد) ام کی دو قسمیں ہیں ام منقطعہ ام منقطعہ۔ ام متصلہ وہ ہے جس کے ذریعہ دو امروں میں سے ایک کی تعیین کے بارے میں سوال کیا جائے درآں حالیکہ سائل غیر معین طریقہ پر ان میں سے ایک کے ثبوت کو جانتا ہو۔ اور ام متصلہ کے استعمال کی تین شرطیں ہیں (۱) اس سے پہلے ہمزہ واقع ہو جیسے ازید بندک ام عمرو۔ (۲) اس کے بعد ایسا لفظ واقع ہو جیسا کہ ہمزہ کے بعد واقع تھا یعنی اگر ہمزہ کے بعد اسم تھا تو ام کے بعد بھی اسم ہو جیسے مذکورہ مثال میں۔ اور اگر ہمزہ کے بعد فعل تھا تو اس کے بعد بھی فعل ہو جیسے اقام زید قام تعد۔ (۳) امر بن مستویں میں سے ایک متکلم کے نزدیک محقق ہونہ کہ مبہم۔ سوال صرف تعیین کے بارے میں ہو۔ ام منقطعہ وہ ہے جو ہمزہ کے ساتھ ہل کے معنی میں ہو مثلاً ایک آدمی نے دور سے ایک چیز دیکھی

اور یقین کے ساتھ کہا کہ وہ ادنٹ ہے پھر شک ہوا کہ شاید کبریٰ ہے تو اس نے کہا ام ہی شاة بلکہ وہ کبریٰ ہے۔ جمیل مغزله ولوالدیہ

وَالْمَسْئُولُ عَنْهُمَا أَيْ بِالْمَهْمُزَةِ هُوَ مَا يَلِيهَا كَالْفِعْلِ فِي أَصْرَبَتْ
زَيْدًا إِذَا كَانَ الشَّكُّ فِي نَفْسِ الْفِعْلِ أَعْنَى الضَّرْبِ الصَّادِرِ مِنَ الْمُخَاطَبِ
الْوَاقِعِ عَلَى زَيْدٍ وَارْتَدَّتْ بِالِاسْتِفْهَامِ أَنْ تَعْلَمَ وُجُودَهُ فَيَكُونُ يَطْلُبُ
التَّصَدِّيقَ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ يَطْلُبُ تَصَوُّرَ الْمُسْنَدِ بِأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ تَد
تَعْلَقُ فِعْلًا مِنَ الْمُخَاطَبِ بِزَيْدٍ لَكِنْ لَا تَعْرِفُ أَنَّكَ ضَرْبٌ أَوْ أَكْرَامٌ
وَالْفَاعِلُ فِي أَأَنْتَ ضَرْبَتْ زَيْدًا إِذَا كَانَ الشَّكُّ فِي الضَّارِبِ وَالْمَفْعُولُ
فِي أَرَيْدَ أَضْرَبْتَ إِذَا كَانَ الشَّكُّ فِي الْمَضْرُوبِ وَكَذَلِكَ قِيَاسُ سَائِرِ
التَّعْلَقَاتِ

ترجمہ اور ہمزہ کے ساتھ مسؤل عنہ وہ ہے جو ہمزہ کے متصل ہو جیسے اضربت زیدا میں فعل ہے جبکہ شک نفس فعل میں ہو یعنی اس ضرب میں ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہو اور تو نے استفہام سے اس کے وجود کو معلوم کرنے کا ارادہ کیا ہو تو ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ تصور مسند کی طلب کے لئے ہو اس طور پر کہ تو یہ جانتا ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید سے متعلق ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے اور انت ضربت زیدا میں فاعل ہے جبکہ ضارب میں شک ہو اور ازید اضربت میں مفعول ہے جبکہ شک مضروب میں ہو اسی طرح باقی متعلقات کو قیاس کر لیا جائے۔

تشریح مصنف رو فرمانے میں کہ جب ہمزہ کے ذریعہ سوال کیا جائے گا تو مسؤل عنہ وہ ہوگا جو ہمزہ کے متصل ہوگا یعنی ہمزہ کے بعد متصلاً جو چیز مذکور ہوگی وہ ہی مسؤل عنہ ہوگی مثلاً اضربت زیداً میں ہمزہ کے بعد متصلاً فعل مذکور ہے تو مسؤل عنہ فعل ہوگا اب اگر متکلم کو نفس فعل کے وجود میں شک ہو یعنی اس ضرب میں شک ہو جو مخاطب سے صادر ہو کر زید پر واقع ہوئی ہے اور متکلم استفہام کے ذریعہ یہ جانتا ہو کہ اس کا وجود معلوم ہو جائے یعنی یہ معلوم ہو جائے کہ مخاطب سے ضرب صادر ہوئی ہے یا نہیں تو اس صورت میں ہمزہ طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور اگر متکلم کو یہ تو معلوم ہو کہ مخاطب کا کوئی فعل زید کے ساتھ متعلق ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ ضرب ہے یا اکرام ہے۔ پھر مفعول کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے متکلم نے کہا اضربت زیداً ام اکرمتہ تو اس صورت میں ہمزہ تصور مسند اور تصور فعل کی طلب کے لئے ہوگا۔ احوال

ہمزہ کے بعد متصلاً جو چیز مذکور ہوگی وہی مسؤل عنہ ہوگی جیسا کہ مذکورہ مثال میں فعل مسؤل عنہ ہے۔ اور اانت ضربت زیداً میں چونکہ انت فاعل معنوی ہمزہ کے بعد متصلاً واقع ہے اس لئے اس مثال میں فاعل مسؤل عنہ ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جبکہ متکلم کو ضارب کے بارے میں شک ہو یعنی اس کا تو یقین ہے کہ زید کو کسی نے مارا ہے مگر اس بارے میں تردد ہے کہ وہ ضارب مخاطب ہے یا مخاطب کے علاوہ اور کوئی ہے پس متکلم نے اپنے اس شک کو دور کرنے کے لئے فاعل کی تعیین طلب کی ہے اور سابقہ قاعدہ کے تحت ازیداً ضربت میں مسؤل عنہ، مفعول ہوگا کیونکہ مفعول ہی ہمزہ کے بعد متصلاً واقع ہے مگر یہ اس وقت ہوگا جب متکلم کو اس کا تو یقین ہو کہ مخاطب نے کسی کو مارا ہے مگر اس میں شک ہو کہ وہ مضروب زید ہے یا زید کے علاوہ دوسرا کوئی شخص ہے۔ پس اس شک کو دور کرنے کے لئے متکلم نے مضروب کی تعیین طلب کی ہے اسی پر فعل کے دوسرے معمولات کو قیاس کر لیا جائے۔

وَهَلْ لَطَلَبِ التَّصَدِيقِ فَحَسَبُ وَتَدْخُلُ عَلَى الْجُمْلَتَيْنِ مَحْوَهَلٍ قَامَ زَيْدٌ
وَهَلْ عَمْرٍو قَاعِدٌ إِذَا كَانَ الْمَظْلُوبُ حُصُولَ التَّصَدِيقِ بِثُبُوتِ
الْقِيَامِ لَزَيْدٍ وَالْقَعُودِ لِعَمْرٍو لِهَذَا أَيْ وَإِلَّا خِتَاصَهَا لَطَلَبِ
التَّصَدِيقِ اِمْتِنَاعَ هَلْ زَيْدٌ قَامَ أَمْرٌ عَمْرٍو لِأَنَّ وَتَوْعِ الْمَفْرُودِ هَهُنَا
دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ أَمْرٌ مُتَّصِلَةٌ وَهِيَ لَطَلَبِ تَعْيِينِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ مَعَ
الْعِلْمِ بِثُبُوتِ أَصْلِ الْمُحْكَمِ وَهَلْ إِشْتِمَا يَكُونُ لَطَلَبِ الْمُحْكَمِ وَلَوْ
قُلْتُ هَلْ زَيْدٌ قَامَ بِدُونِ أَمْرٍ عَمْرٍو فَيَقْبَلُ وَلَا يَمْتَنِعُ لِمَا سَبَقَ.

ترجمہ اور ہل صرف طلب تصدیق کے لئے ہے اور ہل دونوں جملوں پر داخل ہوتا ہے جیسے ہل قَام زید اور ہل عَمْرٍو قَاعِدٌ جبکہ زید کے قیام اور عمرو کے قعود کے ثبوت کی تصدیق مطلوب ہو۔ اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ہل طلب تصدیق کے لئے خاص ہے۔ ہل زید قَام ام عمرو ممنوع ہے اس لئے کہ یہاں مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ام متصلہ ہے اور وہ احد الامرین کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے ہے اصل حکم کے ثبوت کے علم کے ساتھ اور ہل صرف طلب حکم کے لئے ہوتا ہے اور اگر تو ہل زید قَام کہے بغیر ام عمرو کے تو یہ قبیح ہوگا اور ممنوع نہیں ہوگا۔ اس دلیل کی وجہ سے جو عنقریب آجائے گی۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ وہ الفاظ جو استفہام کے لئے موضوع ہیں ان میں سے دوسرا لفظ ہل ہے اور ہل صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے طلب تصور کے لئے نہیں آتا ہے۔

یعنی ہل کے ذریعہ صرف وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ادراک کو طلب کیا جاتا ہے مندرالہ یا مسند کے تصور کو طلب نہیں کیا جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ ہل جملہ فعلیہ اور اسمیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ مثبتہ ہو یعنی ہل جملہ مثبتہ پر داخل ہوتا ہے جملہ منفیہ پر داخل نہیں ہوتا اور وہ اس کی یہ ہے کہ لفظ ہل درحقیقت قد کے معنی میں ہوتا ہے اور قد فعل مثبت پر داخل ہوتا ہے منفی پر داخل نہیں ہوتا چنانچہ قد لا یقوم نہیں کہا جاتا ہے ہل چونکہ قد کے معنی میں ہے اس لئے اس سے یہ وہم ہو سکتا تھا کہ قد کی طرح ہل بھی جملہ فعلیہ پر داخل ہوگا اور اسمیہ پر داخل نہیں ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف ہل نے دو مثالیں ذکر فرمائیں ایک فعلیہ کی جیسے ہل قام زید اور ایک اسمیہ کی جیسے ہل عمرو قاعد اور دو مثالیں لاکر اس طرف اشارہ فرمایا کہ ہل، قد کے معنی میں ہے مگر بعینہ قد نہیں ہے اور بعینہ لفظ قد تو اسمیہ پر داخل نہیں ہوتا ہے البتہ ہل جو اس کے معنی میں ہے وہ فعلیہ اور اسمیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ہل قام زید تو اس وقت کہا جائے گا جب زید کے لئے ثبوت قیام کی تصدیق مطلوب ہو اور ہل عمرو قاعد اس وقت کہا جائے گا جب عمرو کے لئے ثبوت قعود کی تصدیق مطلوب ہو۔ مصنف نے فرمایا ہے کہ لفظ ہل چونکہ طلب تصدیق کے لئے خاص ہے اس لئے ہل زید قام ام عمرو کہنا ممنوع ہوگا اسلئے کہ ام کے بعد عمرو، مفرد کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ام متصل ہے منقطعہ نہیں ہے کیونکہ ام منقطعہ کے بعد جملہ واقع ہوتا ہے مفرد واقع نہیں ہوتا اور ام متصل کے بعد مفرد بھی واقع ہوتا ہے اور وہ ام متصلہ جس کے بعد مفرد واقع ہو وہ اس وقت لایا جاتا ہے جب منقطعہ کو اصل حکم اور اصل تصدیق کی ثبوت کا علم تو ہو مگر دو امروں میں سے ایک کی تعیین مطلوب ہو اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں لفظ ام دو امروں (زید عمرو) میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنے کے لئے ہوگا اور دو امروں میں سے ایک کی تعیین کو طلب کرنا طلب تصور ہے اور ہل چونکہ صرف طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے یہاں لفظ ہل طلب تصدیق کے لئے ہوگا اور طلب تصور اور طلب تصدیق کے درمیان چونکہ تناقض ہے اور تناقض ممنوع ہے لہذا ہل جو طلب تصدیق کے لئے ہے اس کو اور ام متصلہ جو طلب تصور کے لئے ہے اس کو جمع کرنا ممنوع ہوگا پس اس مثال میں چونکہ دونوں جمع ہیں اس لئے یہ مثال ممنوع ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر ہل زید قام بغیر ام عمرو کے کہا جائے تو یہ قبیح تو ہوگا مگر ممنوع نہیں ہوگا اس کی دلیل اگلی سطروں میں مذکور ہے۔

وَلِهَذَا أَيْضًا قَدْ هَلَّ زَيْدٌ لَمْ يَكُنْ التَّقْدِيرُ يَسْتَدْعِي حُضُورَ
التَّصْدِيقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ فَيَكُونُ هَلٌّ يَطْلُبُ حُضُورَ الْمَصُولِ وَهُوَ
مُعَالٌ وَإِنَّمَا لَمْ يَمْتَنِعْ لِاخْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ زَيْدًا مَفْعُولَ فِعْلِ
مَحْذُوبٍ أَوْ يَكُونَ التَّقْدِيرُ لَا لِلتَّحْصِيصِ لَكِنْ ذَلِكَ خِلَافٌ لِلظَّاهِرِ

ذُوْنَ هَلٍّ زَيْدًا ضَرَبْتَهُ، فَارْتَدَّ لَا يَصْطَبُكَ، لِحُجُوْزِ تَقْدِيْمِ جِرَا الْمُتَسَرِّقِ قَبْلَ
زَيْدًا اَنَّى هَلٍّ ضَرَبْتُ زَيْدًا ضَرَبْتَهُ.

ترجمہ اور اسی وجہ سے ہل زیداً ضربت قبیح ہے اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے موصول کا تقاضہ کرتی ہے پس ہل حصول حاصل کی طلب کے لئے ہوگا اور یہ محال ہے اور متمنع نہیں ہے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ زید فعل محذوف کا مفعول ہو یا تقدیم تخصیص کے لئے نہ ہوگی لیکن غلاب ظاہر ہے نہ کہ ہل زیداً ضربتہ کیونکہ یہ قبیح نہیں ہے اسلئے کہ زیداً سے پہلے مضر کا مقدر ماننا جائز ہے یعنی ہل ضربت زیداً ضربتہ۔

تشریح گذشتہ سطروں میں کہا گیا تھا کہ ہل زیداً قام بغیرام عمرو کے قبیح تو ہے مگر متمنع نہیں ہے اور اس کی دلیل آگے آئے گی پس ان سطروں میں اسی دلیل کا بیان ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہل چونکہ طلب تصدیق کے لئے خاص ہے اس لئے ہل زیداً ضربت قبیح تو ہوگا مگر متمنع نہیں ہوگا قبیح تو اس لئے ہوگا کہ مفعول کی تقدیم علی الفعل بالعموم تخصیص کے لئے ہوتی ہے اور تخصیص کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ کیا تو نے زید ہی کو مارا ہے یعنی متکلم کو اس بات کا تو علم ہے کہ مخاطب سے نعل ضرب صادر ہوا ہے مگر اس میں شبہ ہے کہ وہ زید پر واقع ہوا ہے یا کسی اور پر اور جب ایسا ہے تو تقدیم مفعول سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ متکلم کو نفس نعل ضرب کی تصدیق حاصل ہے اور یہ بات پہلے مذکور ہو چکی کہ ہل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے پس اس مثال میں لفظ ہل ایک حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنے کے لئے ہوگا اور حاصل کا حصول ایک محال چیز ہے یہ ذہن نشین رہے کہ وہ محال میں ہونے کا مریح حصول الحاصل ہے نہ کہ اس کی طلب کیونکہ حصول حاصل کی طلب عبت ہے محال نہیں ہے محال تو اس کا حصول ہے اور یہ مثال متمنع الئے نہیں ہے کہ اس مثال میں جہاں یہ احتمال ہے کہ تقدیم تخصیص کے لئے ہو اسی کے ساتھ دوسرے دو احتمال اور ہیں ایک تو یہ کہ زید فعل مؤخر کا مفعول نہ ہو۔ بلکہ نعل محذوف کا مفعول ہو اور تقدیری عبارت یہ ہو، ہل ضربت زیداً ضربتہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ زید مفعول تو فعل مؤخر ہی کا ہو مگر اس کی تقدیم تخصیص کے لئے نہ ہو بلکہ اہتام کے لئے ہو اور ان دونوں صورتوں میں حصول حاصل کی طلب لازم نہیں آتی ہے۔ پہلی صورت میں تو اس لئے کہ اس صورت میں تقدیم ہی موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں تقدیم مفعول اگرچہ موجود ہے لیکن وہ تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اہتام کے لئے ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دونوں احتمال غلاب ظاہر ہیں پہلا احتمال تو اس لئے کہ اس صورت میں فعل ظاہر اور فعل مذکور کو بغیر کسی شاہد کے عمل سے روکنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ایک قبیح چیز ہے اور دوسرا احتمال اس لئے غلاب ظاہر ہے کہ اس صورت میں غالباً متبادر کی مخالفت لازم آئے گی اس طور پر کہ مفعول کی تقدیم میں غالب اور متبادر

یہ ہی ہے کہ وہ تخصیص کے لئے ہو اور ظاہر کی مخالفت بھی ایک قبیح چیز ہے الحاصل یہ دونوں احتمال بعید از نقل ہیں مگر اس کے باوجود ہل زیداً ضربت کو صحیح قرار دینے کے لئے کافی ہیں اسی وجہ سے مصنف نے اس مثال کو قبیح شمار کیا ہے متنع نہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہل زیداً ضربت اگرچہ قبیح ہے مگر ہل زیداً ضربتہ قبیح نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ضربتہ فعل ضمیر مفعول میں عمل کرنے کی وجہ سے چونکہ مشغول ہے اس لئے زیداً کا مائل مقدر ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ہل ضربت زیداً ضربتہ اس مثال میں فعل اول مفسر (بفتح سین) ہوگا اور فعل ثانی مفسر (بکسر سین) ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں نہ مفعول کی تقدیم ہوگی اور نہ اس کی تخصیص ہوگی اور جب تخصیص نہ ہوگی تو منکلم کو نفس فعل کی تصدیق کا علم بھی نہ ہوگا اور جب منکلم کو پہلے سے نفس فعل کی تصدیق کا علم نہیں ہوا تو ہل کے ذریعہ حصول حاصل کی طلب بھی لازم نہ آئے گی اور جب ہل کے ذریعہ حصول حاصل کی طلب لازم نہیں آتی تو اس مثال میں کوئی قبیح بھی نہ ہوگا۔

وَجَعَلَ السَّكَاكِيَّ قَبِيحًا هَلْ رَجُلٌ عَرَفَ لِبَدْلِكَ أَيْ لِأَنَّ التَّصْدِيقَ يَسْتَدْعِي حُصُولَ التَّصْدِيقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ لِمَا سَبَقَ مِنْ مَذْهَبِهَا مِنْ أَنَّ الْأَصْلَ عَرَفَ رَجُلٌ عَلَى أَنَّ رَجُلًا بَدَلٌ مِنَ الضَّمِيرِ فِي عَرَفَ تَدْبِيرًا لِلتَّخْصِصِ وَيَلْزَمُهُ أَيْ السَّكَاكِيَّ أَنَّ لَا يَقْبَلُ هَلْ زَيْدٌ عَرَفَ لِأَنَّ تَقْدِيرَهُ الْمُظْهِرَ الْمَعْرُوفَةَ لَيْسَ لِلتَّخْصِصِ عِنْدَكَ حَتَّى يَسْتَدْعِيَ حُصُولَ التَّصْدِيقِ بِنَفْسِ الْفِعْلِ مَعَ أَنَّ قَبِيحًا بِإِجْمَاعِ النُّحَاةِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ مَا ذَكَرْنَا مِنَ اللَّزُومِ مَسْنُوعٌ لِحُجُوزِ أَنْ يَقْبَحَ بَعْدَهُ أُخْرَى.

ترجمہ اور سکاکی نے ہل رجل عرف کو بھی اسی وجہ سے قبیح قرار دیا ہے اس لئے کہ تقدیم نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ سکاکی کا مذہب پہلے گذر چکا ہے کہ اصل عرف رجل ہے اس بنا پر کہ رجل عرف کی ضمیر سے بدل ہے جس کو تخصیص کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا اور سکاکی کو لازم آئے گا کہ ہل زید عرف قبیح نہ ہو کیونکہ ان کے نزدیک اسم ظاہر معرفہ کی تقدیم تخصیص کے لئے نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ نفس فعل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرتی ہو باوجودیکہ یہ باجماع نحاۃ قبیح ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ مصنف کا ذکر کردہ لزوم تسلیم نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی اور وجہ سے قبیح ہو۔

تشریح مصنف یہ فرماتے ہیں کہ ہم نے سابق میں ہل زیداً ضربت کے قبیح ہونے کی جو دلیل بیان

کی تھی اسی دلیل کی وجہ سے فاضل روزگار، علامہ زماں سکاکی نے ہل رجل عرف کو قبیح قرار دیا ہے ہم نے سابق میں کہا تھا کہ تقدیم چونکہ تخصیص کے لئے ہوتی ہے اس لئے تقدیم معمول، نفس نفل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ کرے گی یعنی مستحکم کو نفس نفل کی تصدیق تو حاصل ہوگی البتہ وہ معمول کی تعیین اور اس کے تصور کا طالب ہوگا پس ایسی صورت میں ہل کا داخل کرنا درآخا لیکر وہ طلب تصدیق کے لئے ہے حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنا ہوگا اور یہ عبت اور قبیح ہے یہی علت ہل رجل عرف میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ سابق میں سکاکی کا مذہب گذر چکا ہے کہ ہل رجل عرف اصل میں ہل عرف رجل ہے اور رجل عرف کی ضمیر مستتر سے بدل واقع ہے پس اس بدل کو تخصیص کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے اور اس کا ترجمہ یہ ہے کیا رجل ہی نے پہچانا ہے لیکن مستحکم کو یہ بات معلوم ہے کہ کسی نے پہچانا ہے یعنی اس کو نفس معرفت کی تصدیق تو حاصل ہے مگر وہ اس بارے میں متردد ہے کہ رجل نے پہچانا ہے یا کسی اور نے پہچانا ہے لہذا وہ اس کی تعیین اور اس کے تصور کا طالب ہوگا۔ اب اگر اس پر ہل کو داخل کیا گیا اور ہل رجل عرف کہا گیا تو ہل کے ذریعہ ایسی چیز کے حصول کو طلب کرنا لازم آئے گا جو مستحکم کو پہلے سے حاصل اور معلوم ہے اور یہ مراسر قبیح ہے پس بقول علامہ سکاکی ہل رجل عرف بھی اسی علت کی وجہ سے قبیح ہے جس علت کی وجہ سے ہل زید عرف کو قبیح قرار دیا گیا ہے۔

مصنف رونے سکاکی پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ سکاکی نے ہل رجل عرف کے قبیح ہونے کی جو علت بیان کی ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہل زید عرف قبیح نہ ہو اس لئے کہ علامہ سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ اسم ظاہر منکر کا حق اگر مؤخر ہونے کا ہو اور اس کو مقدم کر دیا گیا ہو تو یہ تقدیم بلاشبہ مفید تخصیص ہوگی لیکن اگر اسم ظاہر معرفہ کو جس کا حق مؤخر ہونے کا تھا مقدم کر دیا گیا تو ان کے نزدیک یہ تقدیم تخصیص کے لئے نہیں ہوتی بلکہ اہتمام یا تقویٰ حکم کے لئے ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو یہ تقدیم نفس نفل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ نہیں کرے گی اور جب یہ تقدیم نفس نفل کی تصدیق کے حصول کا تقاضہ نہیں کرتی تو ہل کے داخل کرنے سے حاصل شدہ چیز کے حصول کو طلب کرنا بھی لازم نہیں آئے گا اور جب یہ خرابی لازم نہیں آئی تو سکاکی کے نزدیک یہ مثال قبیح بھی نہ ہونی چاہیے حالانکہ اس مثال کے قبیح ہونے پر تمام سخاۃ کا اجماع ہے۔ وہ فی نظر کہہ کر شارح نے مصنف کے اعتراض کا رد کیا ہے اور اس اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ مصنف نے جو لزوم ذکر کیا ہے وہ لزوم نہیں تسلیم نہیں ہے یعنی سکاکی پر جو الزام وارد کیا گیا ہے وہ الزام وارد نہیں ہوتا اس لئے کہ سکاکی پر یہ الزام اس وقت وارد ہوتا جبکہ علت قبیح، تقدیم کے مفید تخصیص ہونے میں منحصر ہوتی یعنی قبیح کی علت صرف تقدیم کا مفید تخصیص ہونا ہوتا اور اس کے علاوہ دوسری کوئی علت نہ ہوتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ قبیح کی علت اس کے علاوہ اور بھی ہے جیسا کہ اگلی سطروں میں سکاکی کے علاوہ نے ذکر کی ہے پس جب ہل زید عرف میں قبیح کی متعدد علتیں ہیں اور ایک علت کے

منتفی ہونے سے تمام علتوں کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا تو ہو سکتا ہے کہ ہل زید عرف سکا کی کے نزدیک مذکورہ علت کی وجہ سے قبیح نہ ہو بلکہ دوسری علت کی وجہ سے قبیح ہو اور جب یہ بات ہے تو سکا کی پر ہل زید عرف کے قبیح نہ ہونے کا الزام بھی وارد نہ ہوگا۔

وَعَلَلٌ غَيْرُهُ أَيْ غَيْرُ الشَّكَاكِيِّ قُبْحُهَا أَيْ قُبْحُ هَلْ رَجُلٌ عَرَفَتْ
وَهَلْ زَيْدٌ عَرَفَتْ بِأَنَّ هَلْ بِمَعْنَى وَتَدْرِي فِي الْأَصْلِ وَأَصْلُهُ أَهْلٌ
وَلِشُرُكَيْتِ الْهَمْزَةِ قُبْحُهَا بِكَثْرَةِ وَشُرُوعِهَا فِي الْأَسْتِفْهَامِ فَتَأْتِيَتْ
هِيَ مَقَامَ الْهَمْزَةِ وَتَكْفَلَتْ عَلَيْهَا فِي الْأَسْتِفْهَامِ وَقَدْ مِنْ خَوَاصِّ
الْأَنْعَالِ فَكَذَلِكَ مَا هِيَ بِمَعْنَاكَ وَإِنَّمَا لَمْ يُعْبَرْ هَلْ زَيْدٌ فَتَأْتِيَتْ
لِأَنَّهَا إِذَا لَمْ تَرَ الْفِعْلَ فِي حَتَبِهَا ذَهَبَتْ عَنْهُ وَنَسِيَتْ بِخِلَافِ
مَا إِذَا رَأَتْ نَائِبَتَهَا كَثُرَتْ الْعُهُودُ وَحَنَّتْ إِلَى الْأَلْفِ
النَّالُوفِ فَكَمْ تَرَضُ بِإِفْرَاقِ الْأَسْمَاءِ بَيْنَهُمَا.

ترجمہ اور سکا کی کے علاوہ نے ان دونوں کے قبیح ہونے کی یعنی ہل رجل عرف اور ہل زید عرف کے قبیح ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ ہل دراصل تَدْرِي کے معنی میں ہے اور اس کی اصل اُہْلٌ ہے اور اس سے پہلے ہمزہ کو حذف کر دیا گیا کیونکہ استفہام میں اس کا وقوع کثیر ہے پس ہل کو ہمزہ کے قائم مقام کیا گیا اور استفہام میں اس کا طفیلی ہو گیا اور قد افعال کے خواص میں سے ہے پس وہ جو اس کے معنی میں ہے وہ بھی ایسا ہی ہوگا اور ہل زید عرف اس لئے قبیح نہیں کہ جب ہل فعل کو اپنے حیز میں نہیں دیکھتا تو وہ اس سے غافل ہو جاتا ہے اور بھول جاتا ہے برخلاف اس کے جب ہل فعل کو دیکھتا ہے تو اس کو اپنا مقام یاد آجاتا ہے اور الفتن مالوفہ کے طرف مائل ہو جاتا ہے پس ان دونوں کے درمیان اہم کے حامل ہونے پر راضی نہیں ہوتا۔

تشریح مصنف رقم فرماتے ہیں کہ علامہ سکا کی کے علاوہ دوسرے حضرات نے ہل رجل عرف اور ہل زید عرف کے قبیح ہونے کی علت وہ بیان نہیں کی ہے جو علامہ سکا کی نے بیان کی ہے بلکہ اس کے علاوہ دوسری علت بیان کی ہے اور وہ دوسری علت یہ ہے کہ ہل اپنے استعمال اصلی کے اعتبار سے ہمیشہ تَدْرِي کے معنی میں ہوتا ہے یعنی علی اختلاف الاقوال تفریق کے معنی میں ہوتا ہے یا تحقیق کے معنی میں یا توقع کے معنی میں اور رہا استفہام تو وہ اس ہمزہ سے ماخوذ ہوتا ہے جو ہمزہ ہل سے پہلے مقدر اور محذوف ہوتا ہے چنانچہ ہل عرف زید کی اصل اُہْلٌ عرف زید

ہے یعنی وہ بل جو تہ کے معنی میں ہے اس پر ہمزہ داخل ہے پس اہل عرف زید گویا اقد عرف زید ہے پھر چونکہ بل استفہامی معنی میں بکثرت واقع ہوتا ہے اس لئے اس بل سے پہلے جو ہمزہ تھا اس کو گرا دیا گیا اور بل کو ہمزہ کے قائم مقام کر دیا گیا مصنف کے کلام سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک تو یہ کہ بل کبھی خبر میں بھی واقع ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول بل انی علی الانسان عین من الدرہ میں بل، قد کے معنی میں کلام خبری میں واقع ہے اور یہ بات اس طرح معلوم ہوئی کہ جب بقول مصنف استفہام میں بل کا وقوع کثیر ہے تو اس کے علاوہ میں یعنی خبر میں بھی اس کا وقوع ہوگا مگر کم ہوگا دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ جب بل ہمزہ کے قائم مقام ہو گیا تو اس سے تہ کے معنی ملتی ہو گئے یعنی اس میں قد کے معنی باقی نہ رہے بہر حال بل اپنے استعمال اصلی کے اعتبار سے قد کے معنی میں ہوتا ہے اور قد فعل کے خواص میں سے ہے یعنی قد صرف فعل پر داخل ہوتا ہے پس جب قد فعل کے خواص میں سے ہے تو بل جو قد کے معنی میں ہے وہ بھی فعل کے خواص میں سے ہوگا مگر چونکہ فرع کو من کل وجہ اصل کا حکم نہیں دیا جاتا ہے اس لئے قد کا اسم پر داخل ہونا تو بالکل ناجائز ہوگا اور بل کا اسم پر داخل ہونا جائز ہوگا البتہ اس میں یہ تفصیل ہوگی کہ اگر جملہ میں فعل ہے تو بل کا اسم پر داخل ہونا قبیح کے ساتھ جائز ہے اور اگر فعل نہیں ہے بلکہ جملہ کی دونوں طرفیں اسم ہیں تو بغیر قبیح کے جائز ہے رہا یہ سوال کہ اگر جملہ کی دونوں طرفیں اسم ہوں جیسے بل زید قائم تو یہ قبیح کیوں نہیں ہے اور اگر جملہ کی ایک طرف اسم اور ایک طرف فعل ہو جیسے بل زید عرف یہ قبیح کیوں ہے یعنی جبکہ دونوں مثالوں میں بل اسم پر داخل ہے تو دونوں کو قبیح ہونا چاہئے ایک قبیح اور ایک غیر قبیح کیوں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب جملہ کی دونوں طرفیں اسم ہوں گی جیسے بل زید قائم تو بل اپنے حیز میں فعل کو نہیں دیکھے گا اور جب بل اپنے حیز اور اپنے محل میں اپنے دوست فعل کو نہیں دیکھے گا تو وہ اس سے غافل ہو جائے گا اور وہ اس کو اس طرح بھول جائیگا کہ اس کی طرف اس کا میلان بھی نہ ہوگا اور جب بل فعل سے بالکل غافل ہو گیا اور اس کو بالکل بھول گیا تو اب اس میں صرف استفہام کے معنی ملحوظ ہوں گے قد جو فعل کا خاصہ ہے اس کے معنی ملحوظ نہ ہوں گے اور حرف استفہام چونکہ بغیر قباحت کے اسم پر داخل ہو سکتا ہے اس لئے بل زید قائم میں بل کا اسم پر دخول بغیر قباحت کے جائز ہوگا اس کے برخلاف جب خبر فعل ہو جیسے بل زید عرف تو اس صورت میں بل اپنے حیز میں فعل کو دیکھے گا تو بل کو اپنے معنی اصلی یعنی تہ کے معنی میں ہونے کے اعتبار سے فعل کے ساتھ جو دوستی ہے اس کو وہ یاد آ جائے گی اور وہ اس کا مشتاق ہوگا اور اس پرانے دوست کی طرف مائل ہوگا پس ایسی صورت میں بل اس کو ہرگز ہرگز ہرگز ہرگز نہیں کرے گا کہ اس کو اور اس کے دوست کے درمیان اسم حائل ہو اور اس کا اس کے دوست فعل کے ساتھ معانقہ نہ ہو اور جب ایسا ہے تو اس صورت میں بل کا اسم پر داخل ہونا اگرچہ جائز ہے لیکن بل کو تکلیف پہنچانے کی وجہ سے قبیح ضرور ہے۔ اور یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

”مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَفَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحِبَّتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“ (ترمذی ملخص ج ۱)
 حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی ملک میں ایک باندی ہو اور اس کا ایک بیٹا ہو پھر وہ ان میں سے ایک کو فروخت کر دے اور دوسرے کو فروخت نہ کرے یا دونوں کو الگ الگ دو آدمیوں کے ہاتھ فروخت کرے تو ان دونوں کے درمیان جدائی کرنے کی وجہ سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ اس کے اور اس کے دوستوں کے درمیان قیامت کے دن تفریق کرے گا لہذا اس حدیث کی وجہ سے فرماتے ہیں کہ ماں اور بیٹے کے درمیان بیع میں مذکورہ تفریق کرنا شرعاً جائز تو ہے مگر مکروہ یعنی قبیح ہے پس اسی طرح مذکورہ صورت میں ہل کا ام پر داخل کرنا جائز تو ہے مگر قبیح ہے۔

وَهِيَ اَيُّ هَلٍّ يُخَصِّصُ الْمَضَارِعَ بِالْاِسْتِقْبَالِ بِحُكْمِ الرَّوْحِ كَالسَّيْنِ وَسَوْتٍ
 فَلَا يَصِحُّ هَلٌّ تَضَرُّبٌ زَيْدًا فِي اَنْ يَكُوْنَ الضَّرْبُ وَاِقْعًا فِي الْحَالِ
 عَلَى مَا يُقْتَضَى مِنْ قَوْلِهِ وَهُوَ اَخْوَكُ كَمَا يَصِحُّ اَنْ تَضْرِبَ زَيْدًا وَ
 هُوَ اَخْوَكُ قَصْدًا اِلَى اِنْكَارِ الْفِعْلِ الْوَاقِعِ فِي الْحَالِ بِمَعْنَى اَنْهُ لَا يَنْبَغِي
 اَنْ يَكُوْنَ ذَلِكَ لِاَنَّ هَلَّ يُخَصِّصُ الْمَضَارِعَ بِالْاِسْتِقْبَالِ فَلَا يَصْلُحُ
 لِاِنْكَارِ الْفِعْلِ الْوَاقِعِ فِي الْحَالِ بِحِلَابِ الْمُنْتَزِعَةِ وَقَوْلُكَ فِي اَنْ
 يَكُوْنَ الضَّرْبُ وَاِقْعًا فِي الْحَالِ لِيُعْلَمَ اَنْ هَذَا اَلْاِمْتِنَاعُ حَارِ فِي
 كُلِّ مَا يُوجَدُ فِيهِ قَرِيْنَةٌ سَدَلٌ عَلَى اَنْ الْمُرَادُ اِنْكَارُ الْفِعْلِ الْوَاقِعِ
 فِي الْحَالِ سَوَاءً عَمِلَ ذَلِكَ الْمَضَارِعُ فِي جُمْلَةٍ حَالِيَةٍ كَقَوْلِكَ اَنْ تَضْرِبَ
 زَيْدًا وَهُوَ اَخْوَكُ اَوْ كَقَوْلِهِ تَعَالَى اَنْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ
 وَكَقَوْلِكَ اَنْ تُؤْذِيَ اَبَاكَ وَاَنْتَبَهْ اَلْاَمِيْرُ وَلَا يَصِحُّ وَقَوْلُكَ هَلٌّ فِي
 هَذِهِ الْمَوَاضِعِ.

ترجمہ اور وہ یعنی ہل فعل مضارع کو بحکم وضع استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے جیسے سین اور سوت پس ہل تضرب زیدا اس بارے میں صحیح دہوگا کہ ضرب فی الحال واقع ہے جیسا کہ عرفاً اس کے قول ”ہو اَخْوَكُ“ سے سمجھا جاتا ہے جیسا کہ صحیح ہے ”انضرب زیدا ہو اَخْوَكُ“ اس فعل کے انکار کا ارادہ کرتے ہوئے جو فی الحال واقع ہے بایں معنی کہ اس کا ہونا مناسب نہیں ہے اسلئے کہ ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے پس فی الحال واقع ہونے والے فعل کا انکار صحیح نہیں ہوگا بجز ان ہزہ کے۔ اور ہمارا قول فی ان یكون الضرب واقعا في الحال اسلئے ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ امتناع ہر

ایسی جگہ میں جاری ہے جس میں ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ واقع فی الحال فعل کا انکار مقصود ہے برابر ہے کہ یہ فعل مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے تیرا قول "انقرب زیادہ ہوا شوک" یا عمل نہ کرے جیسے باری تعالیٰ کا قول "انقولون علی اللہ لا تعلمون" (کیا تم اللہ پر ایسی بات کا افتراء کرتے ہو جس کو تم جانتے نہیں ہو) اور جیسے تیرا قول "اودی اباک وانشتم الامیر" (کیا تو اپنے باپ کو تکلیف دیتا ہے اور کیا تو امیر کو گالی دیتا ہے) ان مواضع میں ہل کا آنا صحیح نہیں ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ وہ ہل جو استفہام کے معنی میں مستعمل ہے یعنی ہل استفہامیہ فعل مضارع کو حکم وضع استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے مطلب یہ ہے کہ فعل مضارع جو حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے جب اس پر ہل استفہامیہ داخل کیا جائے گا تو وہ استقبال کے ساتھ خاص ہو جائیگا اور اس میں حال کے معنی باقی نہ رہیں گے۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی فرماتے ہیں کہ ہل استفہامیہ کا فعل مضارع کو استقبال کیساتھ خاص کرنا قرائن کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ حکم وضع ہوگا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ ہل استفہامیہ کا فعل مضارع پر داخل ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ فعل مضارع استقبال کے ساتھ خاص ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ واضح نے جس طرح سین اور سوف کو اس بات کے لئے وضع کیا ہے کہ وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیں اسی طرح ہل استفہامیہ کو اس بات کے لئے وضع کیا ہے کہ وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے ہم نے ہل کے بعد استفہامیہ کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہل جو قد کے معنی میں ہوتا ہے وہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کرتا ہے بلکہ وہ جس طرح استقبال پر داخل ہوتا ہے اسی طرح حال پر بھی داخل ہوتا ہے یہاں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر ہل بحسب لوضع فعل کو استقبال کے ساتھ خاص کرنے والا ہے تو ماضی کو بھی استقبال کے ساتھ خاص کرنے والا ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے قول فہل و جدتم لوعد ربکم حقا (کیا تم نے اس کو صحیح پایا جو تمہارے رب نے وعدہ کیا ہے) میں ہل ماضی پر داخل ہے مگر اس کو استقبال کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے بلکہ ماضی کے معنی علیٰ حالہ باقی ہیں۔ فاضل دوقی نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل ان حروف میں سے نہیں ہے جو فعل کے معنی کو بدل دیتے ہیں کیونکہ ہل دراصل قد کے معنی میں ہے اور قد فعل کے معنی کو متغیر نہیں کرتا ہے ہل کا کام تو صرف اتنا ہے کہ مضارع جو حال اور استقبال دونوں کا احتمال رکھتا ہے ان میں سے ایک یعنی استقبال کے معنی کو متعین کر دے اور جب ایسا ہے تو سابقہ اعتراض وارد نہ ہوگا الحاصل ہل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اور جب ہل استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے تو ہل استفہامیہ کا ایسی جگہ استعمال کرنا درست نہ ہوگا جہاں حال کے معنی مقصود ہوں مثلاً ہل تضرب زیادہ ہوا شوک مثال اس بات میں صحیح نہ ہوگی کہ ضرب فی الحال واقع ہے جیسا کہ عرفادہ ہوا شوک سے سمجھا جا رہا ہے۔ اور صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہل استقبال

کے لئے ہے یعنی وہ تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ تضرّب میں صرف استقبال کے معنی ہوں اور جملہ حالیہ یعنی
 و ہوا خوگ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ تضرّب فعل میں صرف حال کے معنی ہوں کیونکہ جملہ حالیہ یعنی و ہوا
 خوگ کا مضمون فی الحال حاصل ہے اور حال کا مضمون اپنے عامل کے لئے قید ہوتا ہے پس جب
 حال کا مضمون یعنی اخوت فی الحال ثابت ہے اور عامل یعنی ضرب کو حال کے مضمون کے ساتھ مقید کر دیا
 گیا تو عامل بھی فی الحال واقع ہوگا بہر حال ہن تقاضہ کرتا ہے کہ تضرّب میں استقبال کے معنی ہوں اور جملہ حالیہ
 تقاضہ کرتا ہے کہ تضرّب میں حال کے معنی ہوں اور ان دونوں میں منافات ہے پس اجتماع متنافیوں کی
 وجہ سے یہ مثال صحیح نہیں ہے اس کے برخلاف اتضرّب زید و ہوا خوگ صحیح ہے باوجودیکہ اس مثال میں
 زیادہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار مقصود ہے یعنی یہ مقصود ہے کہ تجھ کو اپنے بھائی زید کو مارنا نہیں چاہئے تھا
 شارح کہتے ہیں کہ یہ یعنی ہن تضرّب زید و ہوا خوگ کا صحیح نہ ہونا اور اتضرّب زید و ہوا خوگ کا صحیح ہونا اس
 لئے ہے کہ ہن استفہامیہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔ لہذا اجتماع متنافیوں کی وجہ
 سے زیادہ حال میں فعل کے وقوع کا انکار جائز نہ ہوگا اور ہمزہ چونکہ فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص
 نہیں کرتا ہے اس لئے ہمزہ کو داخل کرنے کی صورت میں زیادہ حال میں وقوع فعل کا انکار جائز ہوگا کیونکہ
 اس صورت میں اجتماع متنافیوں لازم نہیں آتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ہم نے فی ان یحون الضرب واقعا
 فی الحال کی قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ امتناع یعنی مضارع پر دخول ہن
 کا متمنع ہونا ہر اس جگہ میں جاری ہوگا یعنی ہر اس جگہ میں مضارع پر ہن کا داخل کرنا متمنع ہوگا جہاں اس
 بات پر قرینہ موجود ہو کہ یہاں فعل کے وقوع کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے خواہ وہ مضارع جملہ حالیہ میں عمل
 کرے جیسے اتضرّب زید و ہوا خوگ کہ اس میں تضرّب فعل مضارع و ہوا خوگ جملہ حالیہ میں عامل ہے خواہ
 عمل نہ کرے یعنی جملہ حالیہ ہی نہ ہو کہ فعل مضارع اس میں عمل کرے جیسے اتقولون علی الشر ما لا تعلمون اور جیسے
 اتؤذی اباک اور اتشم الامیر علامہ دسوقی رحمہ فرماتے ہیں کہ زیادہ واضح یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ہم نے
 مذکورہ قید اس لئے ذکر کی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ فعل مضارع پر ہن کا داخل کرنا ہر اس جگہ متمنع ہے
 جہاں اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ وقوع فعل کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے قرینہ خواہ لفظیہ ہو جیسا کہ جب
 مضارع جملہ حالیہ میں عمل کرے جیسے اتضرّب زید و ہوا خوگ کیونکہ وہ ہوا خوگ اس باقرینہ ہے کہ فعل ضرب کے
 وقوع کا فی الحال انکار کیا جا رہا ہے۔ یا قرینہ حالیہ ہو جیسا کہ کتاب میں مذکور اگلی تین مثالوں میں قرینہ حالیہ
 کی وجہ سے وقوع فعل کا انکار فی الحال کیا جا رہا ہے اور قرینہ حالیہ تو بیخ ہے اس طور پر کہ پہلی مثال میں
 افتراء پر اور دوسری مثال میں ایذا پر اور تیسری مثال میں امیر کو گالی دینے پر تو بیخ کی گئی ہے اور تو بیخ
 یا تو اس فعل پر کی جاتی ہے جو فعل فی الحال واقع ہو یا اس پر کی جاتی ہے جو ماضی میں واقع ہو چکا ہو۔ اس
 فعل پر تو بیخ نہیں کی جاتی جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوگا۔ ان تینوں مثالوں میں خطاب چونکہ ان کے افتراء ایذا

اور شتم کے فوراً بعد کیا گیا ہے اور خطایک ان چیزوں کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے اس لئے ان تینوں مثالوں میں زمانہ حال میں وقوعِ فعل کا انکار ہوگا۔ الحاصل اجتماع متناہین کے لازم آنے کی وجہ سے ان مواقع میں ہزہ کی جگہ ہل کا داخل کرنا درست نہ ہوگا۔

وَمِنَ الْعَجَائِبِ مَا وَقَعَ لِبَعْضِهِمْ فِي شَرْحِ هَذَا الْمَوْضِعِ مِنْ أَنَّ هَذَا
الْامْتِنَاعَ بِسَبَبِ أَنَّ الْفِعْلَ الْمُسْتَقْبَلَ لَا يَجُوزُ تَقْيِيدُهُ بِالْحَالِ
أَوْ إِعْمَالُهَا فِيهَا وَلِعُمُرِي أَنَّ هَذَا الْفَرِيضَةَ مَا فِيهَا مَرِيضَةٌ إِذْ لَمْ
يَنْقُلْ عَنْ أَحَدٍ مِنَ النَّسَاءِ اِمْتِنَاعٌ مِثْلَ سَيِّمِي زَيْدٌ رَاكِبًا وَمَا كُنْتُ
زَيْدًا وَهُوَ بَيْنَ يَدَيِ الْأَمِيرِ كَيْفَ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى سَيِّدُ خُلُوعٍ
جَهَنَّمَ ذَاخِرِينَ وَرَأَيْتَا يُؤَخَّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ مُطِيعِينَ
وَفِي الْحَمَاسَةِ شِعْرًا
سَاعَسِلُ عَنِّي الْعَارِ السَّيْفُ جَالِبًا : عَلَى قَضَاءِ اللَّهِ مَا كَانَ جَالِبًا
وَأَمْثَالُ هَذِهِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى.

ترجمہ اور تعجب خیز بات وہ ہے جو اس مقام کی شرح میں بعض شرح سے واقع ہوئی ہے کہ امتناع اس سبب سے ہے کہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا یا اس کو اس میں عامل قرار دینا جائز نہیں ہے اور مجھے اپنی زندگی کی قسم یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے اس لئے کہ سبھی زید راکب اور سا ضرب زید اور ہونیدی الامیر جیسی مثالوں کا متنع ہونا کسی نحوی سے منقول نہیں ہے کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "سید خلون جہنم داخرین" اور "انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار مطيعين" اور حماسہ میں ہے میں اپنے آپ سے تلوار کے ذریعہ عار دور کر دوں گا۔ درآنحالیکہ اللہ کا حکم لائے مجھ پر جو کچھ بھی لائے اور اس طرح کی مثالیں اتنی ہیں جن کو شمار نہیں کیا جاسکتا ہے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ علامہ شیرازی وغیرہ بعض حضرات نے ہل لضر ب زید اور ہونوک کے عدم جواز کا ہمارے بیان کردہ سبب کے علاوہ جو سبب بیان کیا ہے وہ انتہائی تعجب خیز اور معتمکہ خیز ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ ہل جب مضارع پر داخل ہوگا تو وہ اس کو منصوص طریقہ پر استقبال کے معنی میں کر دینگا پھر اس فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید کرنا لازم آنے کا حالانکہ فعل مستقبل کا حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ حال اور استقبال کے زمانہ میں عدم مقارنت ہوتی ہے اور قید اور مقید کا ایک زمانہ میں مقارن ہونا ضروری ہے پس مثال مذکور میں چونکہ فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید

کیا گیا ہے اور فعل مستقبل حال میں عامل ہے اس لئے اس کا تقاضہ یہ ہوگا کہ استقبال اور حال دونوں کا زمانہ ایک حالانکہ یہ بات بالکل ناممکن ہے اسی وجہ سے مذکورہ مثال ناجائز ہے۔ شارح مختصر علامہ تفتازانی اپنی زندگی کی قسم کھا کر فرماتے ہیں کہ یہ ایسا جھوٹ ہے جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہے کیونکہ سبھی زید راکنبا میں مجھی فعل سین کی وجہ سے مستقبل ہے اور اس کو حال یعنی وہو بن یدی الامیر کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ حالانکہ کوئی نحوی ان مثالوں کے عدم جواز اور امتناع کا قائل نہیں ہے شارح نے دو مثالیں لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ وہ حال جس کے ساتھ فعل مستقبل کو مقید کیا گیا ہے مفرد ہو یا جملہ ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی نحو یوں کے نزدیک دونوں مثالیں جائز ہیں۔ پھر ترقی کر کے شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات کا بیان کردہ سبب کیسے صحیح ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "سید ظلون جہنم داخرین" (وہ لوگ عنقریب دوزخ میں داخل ہوں گے درآئیں گے ذلیل ہوں گے) ملاحظہ کیجئے اس آیت میں سین کی وجہ سے دخول استقبال ہے مگر حال یعنی داخرین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے انما یؤخریم یوم تنخص فیہ الابصار مھطعین، (وہ ان کو ایسے دن کے لئے ڈھیل دیتا ہے جس میں آنکھیں چڑھ جائیں گی درآں حالیکہ وہ دوڑتے ہوں گے) دیکھیے یہاں بھی یوم قیامت کے لئے تاخیر استقبال ہے مگر اس کو حال یعنی مھطعین کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ اور دیوان حماسہ میں ہے سا غسل عنی العار یا سیف جالباب علی قضاہ اللہ ما کان جالبابا۔ (میں اپنے اوپر سے تلوار کے ذریعہ عار دور کر دوں گا درآں حالیکہ اللہ کا حکم لائے پھر جو کچھ بھی لائے) ملاحظہ ہو اس شعر میں بھی غسل سین کی وجہ سے استقبال ہے مگر اس کو حال یعنی جالبابا کے ساتھ مقید کیا گیا ہے ان کے علاوہ بے شمار مثالیں ایسی ہیں جن میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کیا گیا ہے پس اگر بن تضر ب زید او ہوا خوک کے عدم جواز کا سبب فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید کرنا ہوتا تو باری تعالیٰ کے کلام میں اور نصحاء کے کلام میں فعل مستقبل کو حال کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہوتا۔ المحاصل ان حضرات کا یہ سبب بیان کرنا انتہائی مہمل اور لغو ہے۔

وَاعْجَبْ مِنْ هَذَا أَنَّهُ لَمَّا سَمِعَ قَوْلَ التَّحَاةِ أَنَّهُ يَجِبُ تَجْرِيدُ صَدْرِ الْجُمْلَةِ الْمُحَالِيَةِ عَنْ عَكْرِ الْأَسْتِقْبَالِ لِتَنَاقُ فِي الْحَالِ وَالْأَسْتِقْبَالِ بِمَعْنَى الظَّاهِرِ عَلَى مَا سَنَدُ كَرَاهٍ حَتَّى لَا يَجُوزُ يَا تَبِينِي زَيْدٌ سَيُكْرَبُ أَوْ لَنْ يَكْرَبَ فَمِنْهُ أَنَّهُ يَجِبُ تَجْرِيدُ الْفِعْلِ الْعَامِلِ فِي الْحَالِ عَنْ عَلَامَةِ الْأَسْتِقْبَالِ حَتَّى لَا يَصِحَّ تَقْيِيدُهُ بِشَيْءٍ هَلْ تَضْرِبُ وَتَضْرِبُ وَكُنْ تَضْرِبُ بِالْحَالِ وَأَوْ بِرَدِّ هَذَا الْبَيْتِ لِذَلِكَ عَلَى مَا أَدْعَاهُ وَلَمْ يَنْظُرْ فِي صَدْرِ هَذَا الْبَيْتِ حَتَّى يَعْرِفَ أَنَّهُ لَيْسَ بِامْتِنَاعٍ تَصْدِيرِ الْجُمْلَةِ

الْحَالِيَتَا بِعَلَمِ الْاِسْتِقْبَالِ-

ترجمہ

اور اس سے زیادہ تعجب خیز بات یہ ہے کہ جب قائل نے نجات کے اس قول کو سنا کہ جملہ حالیہ کے شروع کو علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے حال اور استقبال میں بظاہر منافات ہونے کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب ذکر کریں گے یہاں تک یا تینی زید سیر کب یا لن یر کب جائز نہ ہوگا اس سے سمجھ بیٹھا کہ علامت استقبال سے اس فعل کو خالی کرنا ضروری ہے جو حال میں عامل ہو حتیٰ کہ بل تصرف، متصرف اور لن تصرف کو حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اور اس مثال کو اپنے مدعی کی دلیل میں لے آیا اور اس مثال کے شروع کو بھی نہ دیکھا یہاں تک کہ جان لیتا کہ یہ مثال تو جملہ حالیہ کو علامت استقبال کے ساتھ شروع کرنے کے امتناع کو بیان کرنے کے لئے ہے۔

تشریح

علامہ تفتازانی، علامہ شیرازی وغیرہ بعض حضرات کا متحر کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ گذشتہ بات سے بھی زیادہ تعجب خیز بات ایک اور ہے مگر اس تعجب خیز بات سے پہلے راقم سطور کی بات ملاحظہ فرمائیجئے۔ وہ بات یہ ہے کہ نحاة جملہ حالیہ میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ جملہ حالیہ کو علامت استقبال سے شروع نہ کیا جائے یعنی نجات کے نزدیک جملہ حالیہ کا علامت استقبال سے خالی ہونا ضروری ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حال اور استقبال کے درمیان بظاہر منافات ہے ان شاء اللہ اس کی تفصیل باب فصل و وصل کے آخر میں بحث الحال میں تذنیب کے عنوان کے تحت ذکر کریں گے علامت استقبال سے مراد سین، سوف، بل، لن ہے۔ یہاں شارح نے بظاہر کا لفظ اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ نفس الامر میں ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ہمارا کلام حال نحوی میں ہے یعنی اس حال میں کلام ہے جو ترکیب میں حال واقع ہوتا ہے اور یہ حال استقبال کے منافی نہیں ہوتا ہے بلکہ اس حال کا زمانہ ماضی بھی ہوتا ہے حال بھی ہوتا ہے اور مستقبل بھی ہوتا ہے اس لئے کہ حال نحوی کا اپنے عامل سے مقارن ہونا ضروری ہے لہذا جو زمانہ اس کے عامل کا ہوگا وہی زمانہ اس کا ہوگا خواہ وہ زمانہ ماضی ہو خواہ حال ہو خواہ مستقبل ہو۔ اور جو حال نفس الامر میں استقبال کے منافی ہوتا ہے وہ حال نحوی نہیں ہے بلکہ حال زمانی ہے جو ماضی اور مستقبل کے مقابل ہے الحاصل نحو یوں کے نزدیک حال نحوی اور استقبال کے درمیان بظاہر منافات کی وجہ سے جملہ حالیہ کا علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے چنانچہ یا تینی زید سیر کب یا تینی زید لن یر کب کہنا جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ ان دونوں میں جملہ حالیہ (سیر کب) علامت استقبال سے خالی نہیں ہے۔ علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ علامہ شیرازی وغیرہ دانائے روزگار حضرات نے جب نحو یوں کا یہ کلام سنا کہ جملہ حالیہ کو علامت استقبال سے خالی کرنا ضروری ہے تو انہوں نے اس سے یہ سمجھا کہ وہ فعل جو حال میں عامل ہوتا ہے اس کا علامت استقبال سے

خالی کرنا ضروری ہے حتی کہ ہل تضرِب، متضرِب اور ہل تضرِب کو حال کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہوگا یعنی ہل تضرِب زیداً و ہوراکب، متضرِب زیداً و ہوراکب اور ہل تضرِب زیداً و ہوراکب کہنا صحیح نہیں ہوگا اور پھر ان حضرات نے اپنے اس دعویٰ پر اس مثال کو یعنی یا تینی زیداً و ہوراکب یا تینی زیداً و ہوراکب کو دلیل کے طور پر پیش کر دیا اور اس مثال کے شروع میں دیکھا تک نہیں کیونکہ یہ حضرات اگر اس مثال کے شروع میں نظر ڈال لیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ اس مثال کا آغاز اور شروع علامت استقبال سے خالی ہے یہ مثال تو اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ جملہ مالہ کا علامت استقبال کے ساتھ شروع کرنا متنع ہے نہ کہ اس بات کو بیان کرنے کے لئے کہ اس فعل کا جو حال میں عامل ہے علامت استقبال سے شروع کرنا متنع ہے مابول کلام یہ ہے کہ ان حضرات نے نحویوں کے کلام سے جو سمجھا ہے اولاً تو وہ غلط ہے پھر اپنی تائید میں جس مثال کو دلیل بنا کر پیش کیا ہے وہ غلط ہے اس لئے ان کی فہم و دانش پر تعجب بالائے تعجب ہے بلکہ ماتم ہے

وَلَا اخْتِصَاصِ التَّصْدِيقِ بِهَا أَيْ لِكُونِ هَلْ مَقْصُورَةً عَلَى طَلَبِ التَّصْدِيقِ
وَعَدَمِ تَحْيِيزِهَا لِغَيْرِ التَّصْدِيقِ كَمَا ذَكَرْنَا فِي مَا سَبَقَ وَتَخْصِصِهَا لِلْمُضَارِعِ
بِالْاِسْتِجْبَالِ كَان لَهَا مَزِيدٌ اِخْتِصَاصٌ بِمَا كَوْنُهُ زَمَانِيًّا أَظْهَرَ مَا مَوْضُوعُهُ
وَكُونُهُ مُبْتَدَأً وَخَبْرُهُ أَظْهَرَ وَزَمَانِيًّا خَبْرُ الْكَوْنِ أَيْ بِالنَّحْوِ الْكَلِمِيِّ
زَمَانِيَّتُهُ أَظْهَرَ كَالْفِعْلِ فَإِنَّ الزَّمَانَ جُزْءٌ مِنْ مَفْهُومِهِ بِعِلَاقَةِ الْاِسْمِ
فَائِدَةُ اِتِّكَائِدِ لِعَلِيَّتِهِ حَيْثُ يَدُلُّ بِعَرُوضِهِ لِهَذَا أَمَّا اِخْتِصَاصُهَا
بِالْمُضَارِعِ بِالْاِسْتِجْبَالِ لِتَزْيِيدِ اِخْتِصَاصِهَا بِالْفِعْلِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا اِخْتِصَاصُهَا
كُونِهَا بِطَلَبِ التَّصْدِيقِ فَقَطْ بِذَلِكَ فَكَلِمَةُ التَّصْدِيقِ هُوَ الْحُكْمُ بِالثَّبُوتِ
أَوِ الْاِسْتِحْضَاءِ وَالثَّقْنِ وَالْاِسْتِثْبَاتِ اِنَّمَا يَتَوَعَّضُهَا إِلَى النِّعَانِ وَالْاِحْتِضَاتِ
الَّتِي هِيَ مِنْ لَوْ اَلْاَفْعَالِ لِأَنَّ الدَّوَابَّ الَّتِي هِيَ مِنْ لَوْ اَلْاَسْمَاءِ

ترجمہ اور اس لئے کہ ہل تصدیق کے ساتھ خاص ہے یعنی اس لئے کہ ہل طلب تصدیق پر منحصر ہے اور وہ غیر تصدیق کے لئے نہیں آتا جیسا کہ سابق میں ذکر کیا گیا اور اس وجہ سے کہ ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اس کے لئے اس کے ساتھ مزید اختصاص ہے جس کا زانی ہونا اظہر ہو۔ مابوصول ہے اور کونہ مبتدأ ہے اور اس کی خبر اظہر ہے اور زانیہ کون مصدر کی خبر ہے یعنی اس لئے کہ اس کے ساتھ جس کا زانی ہونا اظہر ہو جیسے فعل اس لئے کہ زمانہ فعل کے مفہوم کا جزو ہے بر خلاف اسم کے کیونکہ اسم زمانہ پر جو دلالت کرتا ہے سو اس طور پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ اسم کو عارض ہے بہر حال ہل کا مضارع کو استقبال کے ساتھ

خاص کرناہل کے فعل کے ساتھ مزید اختصاص کو مقتضی ہے سو یہ ظاہر ہے اور بہر حال ہل کا صرف طلب تصدیق کے لئے ہوناہل کے فعل کے ساتھ مزید اختصاص کا مقتضی ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ تصدیق نام ہے ثبوت یا انتفاء کے حکم کا اور نفی اور اثبات معانی اور ان اصالت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو افعال کے مدلولات ہیں نہ کہ ان ذوات کی طرف جو اسماء کے مدلولات ہیں۔

تشریح

اس عبارت کو حل کرنے سے پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمائیں کہ اسم کے مقابلہ میں فعل کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے یعنی زمانہ کا ظہور فعل سے زیادہ ہوتا ہے اسم سے اس درجہ کا ظہور نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زمانہ فعل نحوئی کے مفہوم کا جز ہے کیونکہ فعل نحوئی تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے (۱) یعنی حدثی (۲) نسبت الی فاعل ثا (۳) زمانہ۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ کل کی دلالت اس کے جز پر زیادہ ظاہر ہوتی ہے اور جب ایسا ہے تو فعل کا زمانی ہونا بلاشبہ زیادہ ظاہر ہوگا اور رہا اسم تو وہ زمانہ پر بحسب الوضع دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ اس طور پر دلالت کرتا ہے کہ زمانہ اس کو وصف بجز اس طرح عارض ہوتا ہے جس طرح لازم ملزوم کو عارض ہوتا ہے جیسے انا ضارب الآن یا انا ضارب غدا۔ اور یہ اس لئے ہے کہ اسم فاعل ایسی ذات کے لئے موضوع ہے جس کے ساتھ حدث قائم ہو اور حدث کے لوازم میں سے ایسا زمانہ ہے جس میں وہ واقع ہو پس نتیجہ یہ نکلا کہ اسم فاعل کے لئے زمانہ لازم ہے حاصل یہ کہ فعل من حیث الفعل بحسب الوضع زمانہ سے جدا نہیں ہوتا ہے اور اسم من حیث الاسم بحسب الوضع زمانہ سے جدا ہوتا ہے اور یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ زمانہ جب اسم کیلئے وصف بجز واقع ہو تو وہ اسم کو عارض اور لازم ہوتا ہے۔ الحاصل اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اسم کے مقابلہ میں فعل کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہے۔ اس تہید کے بعد عرض ہے کہ مصنف رح اس عبارت میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کلمہ ہل کو ایسی چیز کے ساتھ زیادہ تعلق اور اختصاص ہے جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو اور وہ فعل ہے یعنی اسم کے مقابلہ میں فعل کے ساتھ ہل کا زیادہ تعلق ہے چنانچہ ہل اسم کے مقابلہ میں فعل پر زیادہ داخل ہوتا ہے فاضل مصنف نے اس معلول کی دو علتیں بیان کی ہیں ایک تو یہ کہ کلمہ ہل طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اور غیر تصدیق کی طلب کے لئے نہیں آتا جیسا کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے اور دوسری علت یہ ہے کہ کلمہ ہل فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر دیتا ہے فاضل مصنف نے عام عادت کے خلاف علت پہلے ذکر کی ہے اور معلول بعد میں الحاصل ان دونوں علتوں میں سے ہر ایک اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ ہل کا ایسی چیز کے ساتھ زیادہ تعلق ہو جس کا زمانی ہونا زیادہ ظاہر ہو یعنی فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہو چنانچہ مختصر علامہ تفت زانی رح نے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ہل کا فعل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کرنا اس بات کا مقتضی ہے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے سو یہ بات بالکل ظاہر ہے اس طور پر کہ ہل جب فعل مضارع کو زمانہ استقبال کے ساتھ خاص کرے گا تو ہل کا فعل کے ساتھ یقیناً ارتباط اور تعلق ہوگا کیونکہ فعل مضارع، مطلق فعل کی نوع ہے اور جس چیز کا نوع کے ساتھ تعلق ہوگا اس کا جنس کے

ساتھ بھی تعلق ہوگا پس ہل جس کا فعل مضارع کے ساتھ تعلق ہے اس کا مطلق فعل کے ساتھ بھی تعلق ہے دوسری
 درجہ یہ ہے کہ جب ہل مضارع کو استقبال کے ساتھ خاص کر لیا تو مضارع میں یقیناً ہل کی تاثیر ہوگی اور مضارع
 میں ہل کی تاثیر اس بات کی دلیل ہے کہ ہل کا جنس فعل کے ساتھ کچھ زائد تعلق ہے اور ہل کا صرف طلب تصدیق
 کے لئے ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے۔ سو اس کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق نام
 ہے ثبوت یا انقضاء کے حکم کا اور نفی اور اثبات معانی اور احداث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور معانی اور احداث
 افعال کے مدلولات ہیں ذوات جو اسماء کے مدلولات ہیں ان کی طرف متوجہ نہیں ہوتے پس چونکہ ہل تصدیق
 کی طلب کے لئے ہے اور تصدیق ثبوت یا انقضاء کے حکم کا نام ہے اور ثبوت اور انقضاء متوجہ ہوتے ہیں معانی
 اور احداث کی طرف اور معانی اور احداث افعال کے مدلولات ہیں اس لئے ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق
 ہوگا مگر اس دوسری دلیل پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ جملہ اسمیہ پر ہل کا دخول ناجائز
 ہو کیونکہ ہل ایسی چیز پر داخل ہوتا ہے جو معانی اور احداث پر دلالت کرتی ہو اور اسم معانی اور احداث
 پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا جملہ اسمیہ پر ہل کا دخول ناجائز ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہل جملہ
 اسمیہ پر بھی داخل ہوتا ہے اگرچہ جملہ فعلیہ کے مقابلہ میں کم داخل ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ معانی اور
 احداث جس طرح افعال کے مدلولات ہیں اسی طرح اسماء مشتقہ کے بھی مدلولات ہیں لیکن افعال کے مدلولات
 بطریق اصالت ہیں اور اسماء مشتقہ کے مدلولات بطریق تبعیت ہیں پس اسی درجہ سے ہل کا افعال کے
 ساتھ زیادہ تعلق ہے اور اسماء مشتقہ کے ساتھ کم تعلق ہے۔ شارح کی عبارت میں بھی یہی مدلولات الافعال
 سے مراد ہی مدلولات الافعال بطریق الاصالت ہے۔

(فوائد) شارح نے ہا کو نہ زمانیا اظہر کی ترکیب بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہا موصولہ
 ہے اور کون مصدر ناقص ہے منیر اس کا اسم ہے زمانیا اس کی خبر ہے کون مصدر اپنے اسم اور خبر سے ملکر
 مبتدا اور اظہر اس کی خبر پھر مبتدا اور خبر سے ملکر صلہ۔ موصول اپنے صلہ سے مل کر با حرف جار کا مجرور،
 شارح کی عبارت میں معانی اور احداث سے مراد وہ صفات ہیں جو قائم بالغیر ہوں اور ذوات سے مراد
 وہ امور ہیں جو قائم بذاتہ ہوں۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

وَلِهَذَا أَيْ وَاللَّانَ لَهَا مَزِيدٌ إِخْتِصَاصٍ بِالْفِعْلِ كَانَ فَهَلْ أَنْتُمْ تَشْكُرُونَ
 أَدَلُّ عَلَى طَلَبِ الشُّكْرِ مِنْ فَهَلْ تَشْكُرُونَ وَفَهَلْ أَنْتُمْ تَشْكُرُونَ مَعَ
 أَنَّهُ مُؤَكَّدٌ بِالشُّكْرِ بِرِازِ أَنْتُمْ فَاعِلٌ فِعْلٌ مُخَدَّوْفٌ لِأَنَّ ابْتِزَامًا
 سَيَتَّبَعُ دُ فِي مَعْرِضِ الثَّابِتِ أَدَلُّ عَلَى كَمَالِ الْعِنَايَةِ بِمُضَوِّلِهِ مِنْ
 ابْتِزَامِهِ عَلَى أَصْلِهِ كَمَا فِي هَلْ تَشْكُرُونَ وَهَلْ أَنْتُمْ تَشْكُرُونَ لِأَنَّ هَلْ فِي

هَلْ تَشْكُرُونَ وَهَلْ أَنْتُمْ تَشْكُرُونَ عَلَىٰ أَصْلِهَا يَكُونُ هَذَا إِخْلَافًا عَلَىٰ الْفِعْلِ
 تَعْقِيبًا فِي الْأَوَّلِ وَتَقْدِيرًا فِي الثَّانِي وَفَعَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ أَذَلُّ عَلَىٰ
 طَلْبِ الشُّكْرِ مِنْ أَفْعَالِ شَاكِرُونَ أَيْضًا وَإِنْ كَانَ لِلشُّبُوتِ بِإِعْتِبَارِ
 كَوْنِ الْجُمْلَةِ إِمْتِيَّةً لِأَنَّ هَلْ أَدْعَى لِلْفِعْلِ مِنَ الْهَمْزَةِ فَتَرْكُهَا مَعَهَا
 أَيْ تَرْكُ الْفِعْلِ مَعَ هَلْ أَذَلُّ عَلَىٰ ذَلِكَ أَيْ عَلَىٰ كَمَا لِ الْعِنَايَةِ بِمَحْضُولِ مَا
 سَيَبْجَدُّ وَهَذَا أَيْ وَإِلَّا هَلْ أَدْعَى لِلْفِعْلِ مِنَ الْهَمْزَةِ لَا يَحْسُنُ هَلْ
 زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ إِلَّا مِنَ الْبَلِيغِ لِأَنَّهُ أَكْذَى يُقْصَدُ بِهِ الدَّلَالَةُ عَلَى
 الشُّبُوتِ وَاجْتِزَاءِ مَا سَيُوجَدُ فِي مَعْرِضِ الْمَوْجُودِ -

ترجمہ

اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ہل کا فعل کے ساتھ زیادہ تعلق ہے فعل انتم شاکرون، فعل
 شاکرون اور فعل انتم شاکرون کی بہ نسبت طلب شکر پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے اور جو
 فعل انتم شاکرون تکرار کی وجہ سے مؤکد ہے اس لئے کہ انتم فعل محذوف کا فاعل ہے کیونکہ آئندہ موجود ہونے
 والی چیز کو ثابت کی صورت میں ظاہر کرنا اس کو اس کی اصل پر باقی رکھنے کی بہ نسبت اس کے حصول کی طرف
 کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے جیسا کہ شاکرون اور ہل انتم شاکرون میں ہے اس لئے کہ ہل شاکرون
 اور ہل انتم شاکرون میں کلمہ ہل اپنی اصل پر ہے کیونکہ وہ اول میں تحقیقاً فعل پر داخل ہے اور ثانی میں تقدیراً اور
 فعل انتم شاکرون، افا انتم شاکرون کی بہ نسبت بھی طلب شکر پر زیادہ دال ہے اگرچہ یہ جملہ اسمیہ ہونے کے
 اعتبار سے ثبوت کے لئے ہے کیونکہ ہل ہمزہ کی بہ نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے پس فعل کو ہل کے ساتھ ترک
 کرنا اس پر یعنی آئندہ ہونے والی چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے اور
 اس وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ ہل ہمزہ کی بہ نسبت فعل کو زیادہ چاہتا ہے ہل زید منطلق جائز نہیں ہوگا
 مگر بلیغ سے اس لئے کہ ثبوت پر دلالت کا اور آئندہ ہونے والی چیز کو موجود کی صورت میں ظاہر کرنے کا
 ارادہ بلیغ ہی کر سکتا ہے۔

تشریح

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ ہل کا چونکہ فعل کے ساتھ کچھ زائد تعلق ہے جیسا کہ سابق میں
 ثابت کیا گیا ہے اسلئے ہل انتم شاکرون، ہل شاکرون اور ہل انتم شاکرون کی بہ نسبت
 حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کریگا باوجودیکہ ہل انتم شاکرون تکرار فعل کی وجہ سے مؤکد ہے
 اس طور پر کہ انتم فعل محذوف کا فاعل ہے اور تقدیر عبارت ہل شاکرون شاکرون ہے پس فعل اول
 کو حذف کر دیا گیا اور ضمیر متصل چونکہ بغیر فعل کے نہیں آتی ہے اسلئے ضمیر متصل کو ضمیر منفصل کے ساتھ تبدیل
 کر کے انتم لایا گیا الحاصل ہل انتم شاکرون اگرچہ تکرار فعل کی وجہ سے مؤکد ہے مگر اس کے باوجود ہل انتم شاکرون

حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب کسی چیز کے حصول کی زیادہ رغبت اور زیادہ چاہت ہوتی ہے اور اس سے عنایت اور توجہ زیادہ متعلق ہوتی ہے تو اس کو بھلے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرنے کے جو آئندہ زمانہ پر دلالت کرے ایسے صیغہ کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں جو زمانہ حال پر دلالت کرتا ہو پس ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون یہ دونوں اپنی اصل پر ہیں اس طور پر کہ پہلی ترکیب میں ہل حقیقتہً فعل پر داخل ہے اور دوسری ترکیب میں تقدیراً فعل پر داخل ہے کیونکہ ہل کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ فعل مضارع پر داخل ہو اور اس کو استقبال کے ساتھ خاص کر دے اور ہل انتم شاکرون میں ہل چونکہ جملہ اسمیہ پر داخل ہے اور جملہ اسمیہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ایسے امر پر دلالت کرتا ہے جو فی الحال ثابت ہو پس ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون ہل کی وجہ سے چونکہ مستقبل کے صیغے ہیں اور ان میں شکر کا حصول آئندہ زمانہ کے ساتھ مقید ہے اس لئے ان ترکیبوں میں حصولِ شکر کی طرف زیادہ رغبت ظاہر نہ ہوگی اور ہل انتم شاکرون چونکہ کسی زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ یہ فی الحال حصولِ شکر پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس ترکیب میں حصولِ شکر کی طرف زیادہ رغبت ہوگی پس حصولِ شکر جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والا تھا اس کو امر ثابت فی الحال کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس کے حصول کی طرف کمال رغبت اور کمال عنایت پر زیادہ دلالت کرتا ہے بمقابلہ اس کے کہ اس کو اس کی اصل پر باقی رکھا جائے اس لئے ہل انتم شاکرون، ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون کی بہ نسبت حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔ آپ اس کو اختصار کے ساتھ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس چیز کو جو آئندہ زمانہ میں موجود ہونے والی ہو امر ثابت فی الحال کی صورت میں ظاہر کرنا چونکہ اس چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت کرتا ہے اس لئے ہل انتم شاکرون، ہل تشکرون اور ہل انتم تشکرون کی بہ نسبت حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرے گا۔

فاضل مصنف کہتے ہیں کہ ہل انتم شاکرون، ا انتم شاکرون کی بہ نسبت بھی حصولِ شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرتا ہے اگرچہ جملہ اسمیہ ہونے کی وجہ سے ا انتم شاکرون ثبوت کے لئے ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہل حمزہ کے مقابلہ میں فعل کو زیادہ چاہتا ہے لہذا ہل کے ساتھ فعل کو حذف کرنا آئندہ موجود ہونے والی چیز کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت ہوگا اور حمزہ کے ساتھ فعل کو حذف کرنا اس قدر دال نہ ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ فعل کا طالب حمزہ بھی ہے اور ہل بھی مگر ہل کی طلب زیادہ ہے حتیٰ کہ ہل کے بعد فعل کا ہونا لازم کے مرتبہ میں ہے اور حمزہ کے بعد فعل کا آنا لازم کے مرتبہ میں نہیں ہے اور لازم کا ترک کسی نکتہ ہی کی وجہ سے ہو سکتا ہے مثلاً شدت اعتبار، اہتمام اور شدت طلب یعنی جب کسی لازم کو ترک کیا جائیگا تو اس کے لئے کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور ہوگا اور وہ نکتہ شدت اعتبار، اہتمام اور مطلوب کی طرف رغبت ہے۔ اس کے برخلاف اگر غیر لازم کو ترک کیا گیا تو اس کے لئے کسی نکتہ کی ضرورت نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو ہل کے بعد فعل کو ترک کرنا شامی مطلوب کے حصول کی طرف کمال رغبت پر زیادہ دلالت ہوگا اور جب ہل کے بعد فعل کو ترک

کرنا شے 'مطلوب' کے حصول کی طرف کہاں رغبت پر زیادہ دال ہے توہل انتم شاکردن، انتم شاکردن کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دال ہوگا۔ مصنف کہتے ہیں کہ ہل بھزہ کی بہ نسبت چونکہ فعل کا طالب زیادہ ہے اس لئے ہل زید منطلق اگر بلیغ کی طرف سے کہا گیا تو مستحسن ہوگا اور اگر غیر بلیغ کی طرف سے کہا گیا تو قبیح ہوگا کیونکہ ہل کے بعد فعل کو ترک کرنے سے ثبوت پر دلالت اور غیر موجود کو موجود کی جگہ میں ظاہر کرنے کا جو حکمت ہے۔ بلیغ تو اس کا اعتبار کر سکتا ہے غیر بلیغ اس کا اعتبار نہیں کر سکتا لہذا یہ کلام جب بلیغ سے صادر ہوگا تو اس کے نزدیک یہ حکمت اور یہ معنی لطیف ہی منظور رہے اور مقصود ہوں گے اور ہل چونکہ فعل کا مقتضی ہے اور یہاں اس کی جگہ اسم لایا گیا ہے اس لئے یہ کلام ظلافِ مقضی ظاہر ہوگا اور کسی حکمت کی وجہ سے کلام کو ظلافِ مقضی ظاہر لانا فنِ بلاغت میں سے ہے اور فنِ بلاغت کا ارتکاب بلاشبہ مستحسن ہے پس ہل زید منطلق کا بلیغ آدمی سے صدور بلاشبہ مستحسن ہوگا اور غیر بلیغ چونکہ اس حکمت کا اعتبار کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس غیر بلیغ آدمی نے لفظ یعنی ہل کے بعد اسم کا استعمال اپنی نادانی کی وجہ سے بے موقع کیا ہے نہ کہ کسی حکمت اور معنی لطیف کی وجہ سے اور کسی لفظ کا بے موقع استعمال چونکہ قبیح ہوتا ہے اس لئے ہل زید منطلق کا غیر بلیغ سے صدور قبیح ہوگا۔

(فوائد) ہل انتم شاکردن جس طرح انتم شاکردن کی بہ نسبت حصول شکر کی طلب پر زیادہ دال ہے اسی طرح اشکرون اور انتم شاکردن کی بہ نسبت بھی زیادہ دال ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں چھ صورتیں ہیں کیونکہ استفہام ہل کے ذریعہ ہوگا یا بھزہ کے ذریعہ پھر ان میں سے ہر ایک جملہ فعلیہ پر داخل ہوگا یا ایسے جملہ اسمیہ پر داخل ہوگا جس کی خبر فعل ہو اور ہا ایسے جملہ اسمیہ پر داخل ہوگا جس کی خبر بھی اسم ہو پس ہل انتم شاکردن بہ نسبت باقی پانچ قسموں کے حصول شکر کی طلب پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے (دوسری) (جمیل احمد ظفر لہ و لوالدیہ)۔

وہی ائی ہل قسمان بسیطة وہی الستی یطلب بہا وجود الشئی
 اولاً وجوداً کقولنا ہل الحرکة مؤجوداً اولاً مؤجوداً و
 مرکباً وہی الستی یطلب بہا وجود شئی لشیء اولاً وجوداً کقولنا
 ہل الحرکة دائمة اولاً دائمة فبان المطلوب وجود الدوام
 لحرکة اولاً وجوداً لہا وقد اُعْتُبِرَ فی ہذہ شئیان غیر الوجود
 ذی الاولی شئی واحد فکانت مرکباً بالتبیین الی الاولی
 وہی بسیطة بالتبیین الیہا

ترجمہ اور وہ یعنی ہل کی دو قسمیں ہیں بسیط اور وہ ہے جس کے ذریعہ وجودِ شئی یا لا وجودِ شے کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول ہل الحركۃ موجودۃ اولاً موجودۃ۔ اور مرکبہ، اور وہ ہے جس کے ذریعہ ایک شے کے وجود کو دوسری شے کے لئے یا ایک شے کے عدم وجود کو دوسری شے کے لئے طلب کیا جاتا ہو جیسے ہمارا قول ہل الحركۃ دائمۃ اولاً دائمۃ اس لئے کہ حرکت کے لئے وجود دوام یا اس کے لئے اس کا لا وجود دوام مطلوب ہے اس میں وجود کے علاوہ دو چیزیں معتبر ہیں اور اول میں ایک چیز پس یہ اول کی طرف نسبت کرتے ہوئے مرکبہ ہوگا اور وہ مرکبہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے بسیط ہوگا۔

تشریح مصنف رح فرماتے ہیں کہ ہل کی دو قسمیں ہیں (۱) بسیط (۲) مرکبہ۔ بسیط کے دو معنیٰ ہیں ایک تو یہ کہ اس کا کوئی جز نہ ہو جیسے جو ہر فرد۔ دوم اقل اجزاء کو اس کے مقابل کی طرف نسبت کرتے ہوئے بسیط کہا جاتا ہے دوسرے معنی کے اعتبار سے بسیط امر نسبی اور امر اضافی ہے اور یہاں یہ ہی معنی مراد ہیں یہ بھی خیال رہے کہ ہل کا بسیط ہونا اور مرکب ہونا اس کے مدخول کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ الحاصل ہل کی دو قسمیں ہیں ایک ہل بسیط دوم ہل مرکبہ۔ ہل بسیط وہ ہل ہے جس کے ذریعہ شے کے وجود خارجی یا لا وجود خارجی کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہل الحركۃ موجودۃ اولاً موجودۃ میں حرکت کے وجود خارجی یا لا وجود خارجی کو طلب کیا گیا ہے اور سائل کا منشا یہ ہے کہ حرکت خارج میں ثابت ہے یا خارج میں ثابت نہیں ہے بلکہ امر وہی ہے ہل چونکہ طلب تصدیق کے لئے آتا ہے اس لئے ہل بسیط کے ذریعہ وجودِ شے کے وقوع کی تصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اس طور پر کہ ہل کا مدخول موضوع ہوگا اور وجود اس پر محمول ہوگا جیسے ہل زید موجود اور ہل النار موجودۃ یعنی کیا خارج میں زید کے لئے وجود ثابت ہے اور کیا خارج میں آگ کے لئے وجود اور تحقق ثابت ہے۔ الحاصل ہل بسیط سے موضوع اور اس کے وجود کے درمیان کی نسبت کے وقوع یا عدم وقوع کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے مصنف کے کلام میں شے سے موضوع مراد ہے اور وجود جو محمول واقع ہوتا ہے اس سے وجود خارجی یعنی تحقق فی الخارج مراد ہے وجود یعنی نسبت مراد نہیں ہے پس ہل الحركۃ موجودۃ اولاً موجودۃ اس وقت کہنا درست ہوگا جب متکلم کو پہلے سے حرکت مطلقہ (جسم کا ایک چیز سے دوسرے چیز کی طرف نکلنا) معلوم ہو اور سوال کا منشا یہ ہوگا کہ حرکت مطلقہ جو مجھ سے پہلے سے معلوم ہے وہ خارج میں ثابت اور متحقق ہے یا ثابت اور متحقق نہیں ہے بلکہ امر اعتباری وہی ہے۔ شارح کی عبارت لا موجودۃ پر یہ اعتراض ہوگا کہ ہل اگرچہ طلب تصدیق کے لئے آتا ہے لیکن یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ منفی پر داخل نہیں ہوتا ہے اور یہاں ہل لا موجودۃ منفی پر داخل ہے لہذا یہ کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جو کہنا گیا ہے کہ ہل منفی پر داخل نہیں ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہل منفی پر مستقلاً داخل نہیں ہوگا چنانچہ ہل الحركۃ لا موجودۃ کہنا صحیح نہ ہوگا۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ تبعاً بھی منفی پر داخل نہ ہوگا بلکہ تبعاً

منفی پر داخل ہو سکتا ہے اور لاموجودہ عبارت سے شارح کی مراد یہ نہیں ہے کہ ہل کو صرف منفی پر داخل کر کے سوال کیا جائے اور ہل الحکرہ لاموجودہ کہا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ مستقلاً تو ہل مثبت پر داخل کیا جائے مگر سوال اعدالامرین (ایجاب و سلب) کے بارے میں کیا جائے چنانچہ یہ کہا جائے ہل الحکرہ موجودہ اولاً موجودہ اس صورت میں ہل منفی پر داخل تو ہوگا مگر مستقلاً داخل نہیں ہوگا بلکہ تبعاً داخل ہوگا۔ ہل مرکبہ کی تعریف کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے کہ ہل مرکبہ وہ ہل ہے جس کے ذریعہ ثبوت شئی لشی یا عدم ثبوت شئی لشی کو طلب کیا جاتا ہے یہاں وجود سے مراد ثبوت بمعنی نسبت ہے یعنی ہل مرکبہ میں وجود سے مراد وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے اور ہل بسیطہ میں وجود سے مراد تحقق فی الخارج ہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا۔ بس ہمارے قول ہل الحکرہ دائمتہ اولادائمتہ میں ہل مرکبہ ہے کیونکہ یہاں ہل کے ذریعہ حرکت کے لئے ثبوت دوام یا عدم ثبوت دوام کو طلب کیا گیا ہے یعنی یہ بات تو مستحکم کو پہلے سے معلوم ہے کہ حرکت خارج میں مستحق ہے مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ حرکت دائمی طور پر ثابت ہے یا غیر دائمی طور پر۔ اسی کو دریافت کرنے کے لئے ہل الحکرہ دائمتہ اولادائمتہ کہا گیا ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جس طرح ہل بسیطہ کے ذریعہ وجود شئی کو طلب کیا جاتا ہے اسی طرح ہل مرکبہ کے ذریعہ بھی وجود شئی کو طلب کیا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں کیا فرق رہا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں (۱) رابطی (۲) غیر رابطی۔ رابطی سے مراد تو وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے۔ یہ نسبت ہر قضیہ میں پائی جاتی ہے اور ہل مرکبہ میں وجود سے مراد یہ ہی نسبت ہے اور غیر رابطی وجود وہ ہے جو بذاتہ مطلوب ہوتا ہے وہ موضوع اور محمول کے درمیان ربط کے لئے نہیں ہوتا جیسا کہ ہل بسیطہ یعنی ہل الحکرہ موجودہ میں وجود بذاتہ مطلوب ہے بس ہل مرکبہ ہل بسیطہ کے ساتھ اگرچہ اس بات میں شریک ہے کہ ہل مرکبہ کے ذریعہ بھی اسی طرح وجود شئی کو طلب کیا جاتا ہے جس طرح ہل بسیطہ کے ذریعہ وجود شئی کو طلب کیا جاتا ہے۔ مگر دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ کہ ہل بسیطہ کے ذریعہ نفس موضوع کے وجود کو طلب کیا جاتا ہے اور ہل مرکبہ کے ذریعہ وجود محمول کو طلب کیا جاتا ہے نہ کہ وجود موضوع کو۔ دوم یہ کہ ہل بسیطہ میں وجود فی ذاتہ مطلوب ہوتا ہے اور ہل مرکبہ میں فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ وہ موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہوتا ہے پس وجود فی مطلوبین کے درمیان مذکورہ دو طرح سے فرق کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ شارح علیہ الرحمۃ ہل الحکرہ موجودہ میں ہل کے بسیطہ اور ہل الحکرہ دائمتہ میں ہل کے مرکبہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں... کہ وہ وجود جو موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہے اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو ہل الحکرہ موجودہ میں صرف ایک چیز یعنی حرکت معتبر ہوگی اور ہل الحکرہ دائمتہ میں دو چیزیں (حرکت، دوام) معتبر ہوں گی اور اگر اس وجود کا بھی اعتبار کیا جائے جو موضوع اور محمول کے درمیان رابطہ ہے تو ہل الحکرہ موجودہ میں دو چیزیں یعنی حرکت اور

وجود معتبر ہوں گے اور ہل حرکت دائرہ میں تین چیزیں یعنی حرکت، وجود اور دوام معتبر ہوں گے۔ بہر حال جو بھی ہو ہل حرکت موجودہ میں اجزاء کم ہیں اور ہل حرکت دائرہ میں اجزاء زیادہ ہیں۔ اور بیسٹ کا اطلاق چونکہ اقل اجزاء پر ہوتا ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہیں اس لئے ہل حرکت موجودہ کا ہل، ہل حرکت دائرہ کے ہل کے مقابلہ میں بیسٹ ہوگا اور ہل حرکت دائرہ کا ہل، ہل حرکت موجودہ کے ہل کے مقابلہ میں مرکب ہوگا۔

وَالْبَاقِيَةُ مِنَ الْفَاطِ الْأَسْتِفْهَامِ تَشْرِكُ فِي آتَمَّا لِطَلَبِ التَّصَوُّرِ فَقَطْ
وَتَخْتَلِفُ مِنْ جِهَةِ أَنَّ الْمَطْلُوبَ بِكُلِّ مِمَّا تَصَوَّرُ شَيْءٌ آخَرَ قِيلَ
فِي طَلَبِ بِمَا شَرَحَ الْأَسْمَ كَقَوْلِنَا مَا الْعُنْفَاءُ طَالِبًا أَنْ يُشْرَحَ هَذَا
الْأَسْمُ وَيَبَيَّنَ مَفْهُومَهُ فَيَجَابُ بِإِزَادِ لَفْظِ أَشْهَرِ أَوْ مَا هِيَ الْمَسْمُوعَةُ
أَي حَقِيقَتُهُ الشَّيْءُ هُوَ بِهَا هُوَ كَقَوْلِنَا مَا الْحَرَكَةُ أَي مَا حَقِيقَتُهُ مَسْمُوعَةٌ
هَذَا اللَّفْظِ فَيَجَابُ بِإِزَادِ آتَمَاتِهِ

ترجمہ اور باقی الفاظ استفہام اس بات میں تو شریک ہیں کہ یہ سب صرف طلب تصور کے لئے ہیں اور اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ شئی آخر کا تصور مطلوب ہوتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ ما کے ذریعہ اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے جیسے ہمارا قول ”ما العنقار“ اس بات کو طلب کرتے ہوئے کہ اس اسم کی شرح کی جائے اور اس کے مفہوم کو بیان کیا جائے پس مشہور تر لفظ لاکر جواب دیا جائے گا یا مسمی کی ماہیت (کو طلب کیا جاتا ہے) یعنی مسمی کی اس حقیقت کو جس کی وجہ سے وہ مسمی ہے جیسے ہمارا قول ”ما الحركة“ یعنی اس لفظ کے مسمی کی حقیقت کیا ہے پس اس کی ذاتیات کو لاکر جواب دیا جائے گا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ ہمزہ اور ہل کے علاوہ باقی نو الفاظ استفہام یعنی من، ما، ای کے لئے آتے ہیں مگر متصورات میں مختلف ہیں۔ یعنی اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ شئی آخر کا تصور مطلوب ہوتا ہے اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ متی اور ایان دونوں زمانہ کی تعیین اور اس کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتے ہیں لہذا تصور کے اندر دونوں متحد ہو گئے حالانکہ آپ نے کہا ہے کہ یہ تمام متصورات میں مختلف ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ متی زمانہ مطلق کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور ایان زمانہ مستقبل کے تصور کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور جب ایسا ہے تو متصور میں متلون مختلف ہو گئے لہذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔ مصنف رہ کہتے ہیں کہ ما کبھی اسم کی شرح کو طلب کرنے کیلئے

آتا ہے اور کبھی مسمیٰ کی ماہیت کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے۔ اسم کی شرح سے مراد یہ ہے کہ اس اسم کے معنی کو اور اس کے مفہوم لغوی یا مفہوم اصطلاحی کو بیان کیا جائے اور کھولا جائے مثلاً ایک شخص نے ایک لفظ سنا مگر وہ اس کے معنی نہیں سمجھ سکا پھر اس نے کہا مآخو تو وہ اس کلام سے اس بات کا طالب ہے کہ اس کے سامنے اس لفظ کا مدلول لغوی یا مدلول اصطلاحی بیان کیا جائے پس اس کو ایک مشہور لفظ لاکر جواب دیا جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ یہاں اسم سے وہ مراد نہیں ہے جو فعل اور حرف کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ وہ مراد ہے جو مسمیٰ کے مقابلہ میں آتا ہے لہذا یہاں اسم کا لفظ نعل اور حرف کو بھی شامل ہوگا۔ اور مسمیٰ کی ماہیت سے مراد مسمیٰ کی وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے مسمیٰ مسمیٰ ہوتا ہے جیسے انسان کا مفہوم اجمالی حیوان کی وہ خصوصیات نوع ہے جو اپنی ماہیت یعنی حیوانیت اور نا طقیقت کی وجہ سے انسان ہو گئی ہے۔ پس جب ماہیت کے بارے میں سوال ہوگا تو اس کے جواب میں اس کی ذاتیات کو ذکر کیا جائے گا۔ الحاصل مآ کے ذریعہ کبھی اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب ما العنقا کہنا جاتا ہے تو تکلم یہ چاہتا ہے کہ مخاطب اس لفظ کے معنی اور مفہوم بیان کرے پس اس کو ایک مشہور لفظ لاکر جواب دیا جائے گا چنانچہ کہا جائے گا کہ وہ ایک پرندہ ہے یا عجیب وغریب پرندہ ہے اس پرندے کے بارے میں زرخشری نے اپنی کتاب ریح الاربار میں لکھا ہے کہ یہ ایسا پرندہ تھا جس میں ہر قسم کا رنگ موجود تھا۔ انتہائی موذی تھا۔ اصحاب الرس کے زمانہ میں پایا جاتا تھا یہ پرندہ ان کے بچوں کے پاس آتا تھا اور ان کو اٹھا کر بیچتا تھا جس سے لوگ بہت پریشان تھے انھوں نے اپنے نبی حضرت خنظلہ علیہ السلام سے اس کی ہلاکت کی درخواست کی اللہ تعالیٰ نے حضرت خنظلہ کی بددعا سے اس کو برباد کر ڈالا اور اس کی نسل کو نیست و نابود کر دیا چنانچہ اس کے بعد سے یہ پرندہ بالکل ناپاک ہے۔ اور مآ کے ذریعہ کبھی مسمیٰ کی ماہیت کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب ما الحریکہ کہا جاتا ہے تو طلب یہ ہوتا ہے کہ اس لفظ کے مسمیٰ کی ماہیت بیان کر دے پس اس کے جواب میں اس کی ذاتیات کو بیان کیا جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا ہی اکون الاول فی الحیز الثانی۔ کون اول کا جز ثانی میں ہونا یا یوں کہا جائے گا کونان فی مکامین فی زمانین۔ دو کون کا دو مکان میں اور دو زمانوں میں پایا جانا یا مثلاً الا ان کہا جائے تو اس کے جواب میں اس کی ذاتیات یعنی حیوان اور ناطق کو ذکر کیا جائے گا۔

وَتَقَعُ هَلِ السَّيْطَةُ فِي التَّرْتِيبِ بَيْنَهُمَا أَيْ بَيْنَ مَا التَّتِي لِشَرْحِ الْأَسْمِ
وَالَّتِي لَطَلَبِ الْمَاهِيَةِ يَعْنِي أَنَّ مُقْتَضَى التَّرْتِيبِ الطَّبِيعِيِّ أَنَّ
يُطَلَبُ أَوْ لَا تُشْرَحُ الْأَسْمُ ثُمَّ وَجُودُ الْمَفْهُومِ فِي نَفْسِهِ شَرْحٌ مَاهِيَةٌ
وَحَقِيقَةٌ لِأَنَّ مَنْ لَا يَعْرِفُ مَفْهُومَ اللَّفْظِ اسْتَحَالَ مِنْهُ أَنْ يُطَلَبَ
وَجُودُ ذَلِكَ الْمَفْهُومِ وَمَنْ لَا يَعْرِفُ أَنَّ مَوْجُودٌ اسْتَحَالَ مِنْهُ

أَنْ يُطْلَبَ حَقِيقَتُهُ وَمَاهِيَّتُهُ إِذْ لِاحْتِيفَةِ بِلَمْعَدُومٍ وَلَا مَاهِيَّةً

ترجمہ

اور ہل بسیط ترتیب میں ان دونوں کے درمیان واقع ہوتا ہے یعنی اس ما کے درمیان جو شرح اسم کے لئے ہے اور اس ما کے درمیان جو طلب ماہیت کے لئے ہے یعنی ترتیب طبعی کا مقتضی یہ ہے کہ اولاً اسم کی شرح کو طلب کیا جائے پھر مفہوم فی نفسہ کے وجود کو پھر اس کی ماہیت اور اس کی حقیقت کو اسلئے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم نہیں جانتا ہے اس سے یہ بات محال ہے کہ وہ اس مفہوم کے وجود کو طلب کرے اور جو شخص یہ جانتا ہو کہ وہ موجود ہے اس سے یہ بات محال ہے کہ وہ اس کی حقیقت اور ماہیت کو طلب کرے کیونکہ معدوم کی کوئی حقیقت اور ماہیت نہیں ہوتی ہے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ ہل بسیط جس کے ذریعہ شے کے نفس وجود اور وجود خارجی کو طلب کیا جاتا ہے وہ ترتیب میں ماثارہ اور ماہیقیہ کے درمیان واقع ہوتا ہے۔ ماثارہ تو وہ ہے جس کے ذریعہ شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے اور حقیقیہ وہ ہے جس کے ذریعہ ماہیت اور حقیقت کو طلب کیا جاتا ہے پس ترتیب طبعی اور عقلی کا مقتضی یہ ہے کہ اولاً تو اسم کی شرح یعنی اس کے مفہوم لغوی کو طلب کیا جائے اس کے بعد اس مفہوم کے وجود خارجی کو طلب کیا جائے پھر اس کی حقیقت اور ماہیت طلب کی جائے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جو شخص لفظ کا مفہوم لغوی اور مفہوم اجمالی ہی نہ جانتا ہو وہ اس کے وجود خارجی کو کیسے طلب کر سکتا ہے کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جو لفظ سنا گیا ہے وہ مہل جو معنی نہ ہو۔ اور جو شخص یہ نہیں جانتا کہ وہ شے خارج میں موجود ہے وہ اس کی تفصیل حقیقت اور ماہیت کو کیسے طلب کر سکتا ہے کیونکہ معدوم کی نہ کوئی حقیقت ہوتی ہے نہ ماہیت۔ الحاصل ترتیب یہ ہے کہ پہلے ماثارہ کی ضرورت پڑتی ہے پھر ہل بسیط کی پھر ماہیقیہ کی۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَفْهُومِ مِنَ الْأَسْمِ بِالْجُمْلَةِ وَبَيْنَ الْمَاهِيَّةِ الَّتِي تُفْهَمُ
مِنَ الْحَدِّ بِالتَّفْصِيلِ غَيْرُ قَلِيلٍ فَإِنَّ كُلَّ مَنْ حَوَّطَ بِأَسْمِ فِيمَا نَهَمًا مَا
وَوَقَفَ عَلَى الشَّيْءِ الَّتِي يَدُلُّ عَلَيْهِ الْأَسْمُ إِذَا كَانَ عَالِمًا بِاللُّغَةِ
وَأَمَّا الْحَدُّ فَلَا يَقِفُ عَلَيْهِ إِلَّا الْمُتَرَاضِ بِصِنَاعَةِ الْمُنْطِقِ فَالْمَوْجُودُ
لَهَا كَمَا لَهَا حَقَائِقُ وَمَفْهُومَاتٌ فَلَهَا حُدُودٌ حَقِيقِيَّةٌ وَرَائِيَّةٌ وَ
أَمَّا الْمَعْدُومَاتُ فَكَيْسَ لَهَا إِلَّا الْمَفْهُومَاتُ فَلَا حُدُودَ لَهَا إِلَّا بِحَسْبِ
الْأَسْمِ لِأَنَّ الْحَدَّ بِحَسْبِ الدَّاتِ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يُعْرَفَ أَنَّ
الذَّاتَ مَوْجُودَةً حَتَّى أَنْ مَا يُوضَعُ فِي أَوَّلِ التَّعَالِيمِ مِنْ حُدُودِ الْأَشْيَاءِ

الَّتِي بُرِهِنَ عَلَيْهَا فِي أَثْنَاءِ التَّعَالِيمِ انَّمَا هِيَ حُدُودٌ اسْمِيَّةٌ ثُمَّ إِذَا
بُرِهِنَ عَلَيْهَا وَانْتَبَتْ وُجُودَهَا صَارَتْ ذَلِكَ الْحُدُودَ بِعَيْنِهَا حُدُودًا
حَقِيقِيَّةً جَبِينُ ذَلِكَ مَدَّ كَوْنًا فِي الشِّفَاءِ -

ترجمہ

اور فرق اسم کے اجمالی مفہوم اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل مفہوم سے کم نہیں ہے اس لئے کہ ہر وہ شخص جس کو کسی اسم کے ساتھ خطاب کیا گیا ہو وہ اس اسم سے کچھ نہ کچھ سمجھ لے گا اور اس شے پر مطلع ہو جائے گا جس پر اسم دلالت کرتا ہے بشرطیکہ وہ لغت کا عالم ہو اور بہر حال حد تو اس پر ماہر فی المنطق کے علاوہ کوئی واقف نہیں ہو سکتا ہے پس موجودات کے لئے چونکہ حقائق اور مفہومات دونوں ہیں اس لئے ان کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہوں گی۔ اور معدومات کے لئے چونکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں اس لئے ان کے لئے صرف حدود اسمی ہوں گی کیونکہ حد سبب الذات نہیں ہوگی مگر اس کے بعد کہ یہ معلوم ہو جائے کہ ذات موجود ہے حتیٰ کہ اشیاء کی وہ حدود جو اول تعلیم میں پیش کی جاتی ہیں جن پر اشائے تعلیم میں دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود اسمی ہوتی ہیں پھر جب ان پر دلیل لا کر ان کا وجود ثابت کر دیا جاتا ہے تو وہ حدود بعینہ حدود حقیقی ہو جاتی ہیں۔ یہ تمام تفصیل شفا میں مذکور ہے۔

تشریح

تشریح کہتے ہیں کہ اسم کے مفہوم اجمالی اور اس ماہیت کے درمیان جو حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے فرق ہے اور یہ فرق بیان کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ مصنف نے مابقی دو قسمیں بیان کی ہیں ایک وہ مابقی کے ذریعے اسم کے مفہوم کو طلب کیا جاتا ہے دوسرا وہ مابقی کے ذریعے اسم کی ماہیت طلب کی جاتی ہے اور بقول بعض یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں اس کا دفع کرتے ہوئے تشریح نے کہا ہے کہ یہ دونوں ایک چیز نہیں ہیں بلکہ مختلف ہیں بعض نے یوں کہا ہے کہ حد اور حدود ذات کے اعتبار سے متحد ہیں اگرچہ اجمال اور تفصیل کے اعتبار سے مختلف ہیں اور جب ایسا ہے تو حد بیان کرنے سے کیا فائدہ ہے خواہ حد اسمی ہو خواہ حد حقیقی۔ تشریح نے اسی کا دفع کرتے ہوئے کہا ہے کہ اسم کے مفہوم اجمالی اور اس ماہیت کے درمیان جو لفظ حد سے بالتفصیل سمجھی جاتی ہے بہت بڑا فرق ہے یعنی حد اسمی (وہ مفہوم جو اسم سے بطریق اجمال سمجھا جاتا ہے) اور حد حقیقی (وہ مفہوم جو اسم سے بطریق تفصیل سمجھا جاتا ہے) کے درمیان بہت بڑا فرق ہے اس طور پر کہ جب کسی شخص کو ایک اسم اور لفظ کے ساتھ خطاب کیا جائے گا تو وہ شخص اگر لغت کا جاننے والا ہوگا تو اس لفظ سے کوئی مفہوم ضرور سمجھے گا اور اس لفظ کے مدلول سے اجمالی طور پر ضرور واقف ہوگا مثلاً ایک شخص جو لغت کا جاننے والا ہے اس کے سنے لفظ انسان بولا گیا تو وہ لفظ انسان سے اجمالی طور پر اتنا ضرور سمجھ لے گا کہ انسان حیوان کی ایک مخصوص نوع ہے پس کسی لفظ سے اس کے اجمالی مفہوم کا سمجھنا یہی تعریف اسمی ہے اور رہی حد یعنی ماہیت تفصیلیہ تو اس سے صرف وہ شخص واقف ہو سکتا

ہے جو علم منطقی میں ٹھوس استدعا درکھتا ہو کیونکہ ماہیت تفصیلیہ نام ہے ذاتیات کا اور اشیاء کی ذاتیات کو وہ ہی شخص جان سکتا ہے جو فن منطقی میں مناسبت تامہ رکھتا ہو۔ پس اشیاء کے حقائق اور ذاتیات کو بیان کرنا ہی حد حقیقی ہے۔ الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ حد اسمی اور حد حقیقی یعنی اسم کے مفہوم اجمالی اور ماہیت تفصیلیہ کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ اور اشارہ کے ذریعہ چونکہ اول کو اور ماہیت حقیقیہ کے ذریعہ ثانی کو طلب کیا جاتا ہے اس لئے اشارہ اور ماہیت حقیقیہ کے درمیان بھی فرق ہوگا۔ اور معدود نام ہے اسم کے مفہوم اجمالی کا اور حد نام ہے اس کی ماہیت تفصیلیہ کا اس لئے حد اور معدود کے درمیان بھی فرق ہوگا یہ دونوں ہرگز ایک نہ ہوں گے۔ فالو جوہر سے شارح علیہ الرحمہ موجودات اور معدومات کی حدود کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ موجودات کے لئے حدود حقیقیہ اور معدود اسمیہ دونوں ہوتی ہیں اور معدومات کے لئے صرف حدود اسمیہ ہوتی ہیں حدود حقیقیہ نہیں ہوتیں۔ تفصیل سے پہلے آپ یہ ذہن نشین کر لیں کہ موجودات سے مراد وہ امور ہیں جو نفس الامر میں ثابت ہوں، متحقق فی الخارج مراد نہیں ہیں اور حقائق سے مراد وہ ماہیات ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہیں اور مفہومات سے مراد وہ صورتیں ہیں جو عقل میں حاصل ہوں جن کا الفاظ سے ادراک کیا گیا ہو۔ پس موجودات کے لئے چونکہ حقائق بھی ہوتے ہیں اور مفہومات بھی اس لئے موجودات کے لئے حدود حقیقیہ اور حدود اسمیہ دونوں ہو سکتی ہیں چنانچہ اگر موجودات کا وجود خارجی معلوم ہے تو ان کے لئے حد حقیقی ہوگی اور اگر ان کا وجود خارجی معلوم نہیں ہے تو ان کے لئے حد اسمی ہوگی اور معدومات کے لئے چونکہ صرف مفہومات ہوتے ہیں، حقائق بالکل نہیں ہوتے اس لئے معدومات کی حدود اسمیہ تو ہو سکتی ہیں حدود حقیقیہ نہیں ہو سکتیں کیونکہ حد حقیقی اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ یہ بات معلوم ہو کہ ذات خارج میں موجود ہے اور معدوم کی چونکہ ذات خارج میں موجود نہیں ہوتی اس لئے معدوم کی ذاتیات بھی نہیں ہو سکتی اور جب معدوم کی ذاتیات نہیں ہوتیں تو معدوم کی حد حقیقی بھی نہیں ہوگی۔ کیونکہ کسی شے کی ذاتیات ہی کو بیان کرنے کا نام حد حقیقی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کبھی حد اسمی، حد حقیقی میں تبدیل ہو جاتی ہے چنانچہ اشیاء کی وہ حدود جن کو اول باب میں پیش کیا جاتا ہے پھر اثنائے باب میں ان پر دلیل قائم کی جاتی ہے وہ سب حدود اسمی ہوتی ہیں پھر جب ان پر دلیل لا کر ان کے وجود کو ثابت کر دیا جاتا ہے تو یہ ہی حدود اسمی بعینہ حدود حقیقی ہو جاتی ہیں۔ تعالیم، تعلیم کی جمع ہے تعلیم سے مراد باب، عنوان ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کسی باب کے شروع میں ایک چیز کی حد ذکر کی گئی پھر باب کے درمیان میں دلیل لا کر اس کے وجود خارجی کو ثابت کر دیا گیا تو یہ حدود خارجی اور وجود نفس الامر کی کو ثابت کرنے سے پہلے حد اسمی اور حد اسمی کہلائے گی مگر وجود خارجی کے ثابت ہونے کے بعد یہ ہی حد حقیقی ہو جائے گی، اس کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک واضح نے نفس حقیقت کو سمجھ لیا اور اس کے مقابلہ میں ایک لفظ اور اسم وضع کر دیا تو اس حقیقت کے وجود کو جاننے سے پہلے اس لفظ اور اسم کا ذکر کرنا حد اسمی ہوگا مگر اس کے وجود کو جاننے کے بعد یہ ہی حد

حد حقیقی ہو جائے گی۔ مثلاً ایک شخص لفظ صلاۃ کے معنی نہیں جانتا ہے آپنے اس کے سامنے کہا "الصلاة عبادة ذات اقوال وافعال مفتحة بالتكبير ومختتمہ بالتسليم، یعنی نماز ایسی عبادت ہے جو اقوال وافعال پر مشتمل ہوتی ہے جس کا آغاز تکبیر سے اور اختتام سلام سے ہوتا ہے پس لفظ صلاۃ کے معنی نہ جاننے والے سے آپ کا صلاۃ کی تعریف میں اس عبارت کا ذکر کرنا حد اسعی کہلائے گا۔ مگر جب مخاطب اس کے وجود کو جان لیگا اس طور پر کہ وہ مشکل سے اس کے وجود کے بارے میں سوال کرے گا اور کہے گا ہل ہی موجودہ (کیا صلاۃ موجود ہے) پھر جواب میں آپ اس سے کہیں گے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا حکم دیا ہے اور ہر وہ چیز جس کا نبی حکم دے وہ موجود ہوتی ہے لہذا نماز موجود ہے۔ پس جب مخاطب کو نماز کے وجود خارجی اور وجود نفس الامری کے بارے میں یہ علم ہو جائے گا تو وہ ہی "عبارت" جو حد اسعی تھی، علم کے بعد حد حقیقی ہو جائے گی۔ یا مثلاً ایک آدمی نے آپ سے انسان کے مفہوم کے بارے میں دریافت کیا اور کہا "ما الانسان" یعنی اس لفظ کا مفہوم کیا ہے مجلس میں ایک دوسرا شخص بھی موجود ہے جو اس لفظ کے مفہوم کو تو جانتا ہے مگر اس مفہوم کی تفصیل کو نہیں جانتا۔ اب آپ نے اس کے جواب میں حیوان ناطق کہا تو یہ ہی حیوان ناطق سائل کے حق میں تو حد اسعی ہو گا اور اس دوسرے شخص کے حق میں حد حقیقی ہو گا۔ اسلئے کہ سائل لفظ انسان کے مفہوم کا طالب تھا لہذا اس کے حق میں حیوان ناطق لفظ انسان کے مفہوم کی شرح ہو گا اور لفظ کے مفہوم کی شرح کا نام چونکہ حدی ہے اسلئے حیوان ناطق اس کے حق میں انسان کی حد اسعی ہو گا اور دوسرا شخص چونکہ لفظ انسان کے مفہوم سے پہلے سے واقف تھا اسلئے اس کے حق میں حیوان ناطق انسان کی ذاتیات کا بیان ہو گا اور ذاتیات کا بیان چونکہ حد حقیقی ہوتا ہے اسلئے اس کے حق میں حیوان ناطق انسان کی حد حقیقی ہو گا۔ شارح مختصر علامہ تقاضانی فرماتے ہیں کہ یہ ساری تفصیل شیخ ابوعلی ابن سینا کی کتاب شفاء میں مذکور ہے۔ والہ اعلم وعلماہم واکمل۔

وَيَطْلُبُ بِمَنْ الْعَارِضُ الشُّخْصُ أَيُّ الْأَمْرِ الَّذِي يَعْضُ لِدَى الْعِلْمِ فَيُقَيِّدُ
تَشْخِصَهُ وَتَعْدِيدَهُ كَقَوْلِنَا مَنْ فِي الدَّارِ أَمْرٌ فَيُجَابُ بِزَيْدٍ وَخُجْرٍ
مِمَّا يُقَيِّدُ تَشْخِصَهُ.

ترجمہ اور طلب کیا جاتا ہے من کے ذریعہ عارض شخص کو یعنی اس امر کو جو ذی علم کو عارض ہوتا ہے پس اس کی تشخیص اور تعیین کا فائدہ دیتا ہے جیسے ہمارا قول "من فی الدار" پس زید وغیرہ کے ساتھ جواب دیا جائے گا جو مفید تشخیص ہو۔

تشریح استفہام کے الفاظ میں سے ایک لفظ من ہے مصنف کہتے ہیں کہ من کے ذریعہ ذی علم کے عارض شخص کو طلب کیا جاتا ہے یعنی من کے ذریعہ اس امر کو طلب کیا جاتا ہے جو ذی علم کو عارض

ہو کر اس کو متعین، مشخص کر دے مثلاً من فی الدار کے جواب میں زید وغیرہ ایسی چیز آئے گی جو گھر میں موجود شخص کو متعین، مشخص کر دے۔ شارح نے الامر الذی یعرض لذی العلم عبارت نکال کر ایک دم کا ازالہ کیا ہے۔ دم یہ ہے کہ مصنف کے قول عارض شخص سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ عارض شخص سے ذی علم کا وہ مخصوص وصف مراد ہے جو اس کو متعین کر دے جیسے من فی الدار کے جواب میں "الرجل الطویل الذی لقیته بالاسس" کہے یعنی گھر میں وہ دراز قامت آدمی ہے جس سے کل گذشتہ میں نے ملاقات کی ہے۔ شارح نے مذکورہ عبارت نکال کر اس دم کا ازالہ کر دیا اور کہا کہ عارض شخص سے مراد وہ امر ہے جو ذی علم کے ساتھ متعلق ہو اور اس کی تعین اور تشخیص کا فائدہ دے خواہ وہ اس ذی علم کا علم ہو یا اس کا وصف مخصوص ہو پس من فی الدار کے جواب میں گھر میں موجود آدمی کا علم بھی ذکر کیا جاسکتا ہے اور اس کا کوئی وصف مخصوص بھی۔ عارض شخص سے صرف وصف مخصوص مراد نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ مصنف نے ذی العلم فرمایا ہے ذی العقل نہیں فرمایا کیونکہ ذی العلم کا لفظ باری تعالیٰ کو بھی شامل ہے ذی العقل کا لفظ باری تعالیٰ کو شامل نہیں ہے اور من کے جواب میں کبھی کبھی باری تعالیٰ کو بھی ذکر کیا جاتا ہے مثلاً من ربکما یا موسیٰ کے جواب میں باری تعالیٰ ہی کو ذکر کیا جائے گا اسی طرح من خلق السموات والارض کے جواب میں اللہ ہی مذکور ہوگا۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ من فی الدار کے جواب میں جب زید کہا جائے گا تو سائل اس جواب سے ذات زید کا تصور بھی کرے گا اور جب سائل ذات زید کا تصور کرے گا تو من بلاشبہ طلب تصور کے لئے ہوگا اگرچہ اس سے زید کے خاص طور پر گھر میں ہونے کی تصدیق بھی لازم آتی ہے۔

وَسَأَلَ السَّكَّانِي يُسْأَلُ بِسَائِلٍ الْجَنِّسِ تَقُولُ مَا عِنْدَكَ أَيُّ أَيُّ أَجْنَاسِ
الْأَشْيَاءِ عِنْدَكَ وَجَوَابُهُ كِتَابٌ وَتَحْوِيلٌ وَيَدْحُلُ فِيهِ السُّؤَالُ عَنِ
النَّاهِيَةِ وَالْحَقِيقَةِ نَحْوَمَا الْكَلِمَةُ أَيُّ أَيُّ أَجْنَاسِ الْأَلْفَاظِ وَجَوَابُهُ
لَفْظٌ مَوْضُوعٌ مُفْرَدٌ أَوْ عَنِ الْوَصْفِ تَقُولُ مَا زَيْدٌ وَجَوَابُهُ الْكُرَيْمُ
وَتَحْوِيلٌ وَيُسْأَلُ بِسَائِلٍ عَنِ الْجَنِّسِ مِنْ دَوَى الْعِلْمِ تَقُولُ مَنْ جِبْرِئِيلُ
أَيُّ أَبَشَرٍ هُوَ أَمْ مَلَكَ أَمْ جِنِّيٌّ وَفِيهِ نَظَرٌ إِذْ لَا سَلَّمَ أَنَّهُ يَسْأَلُ
عَنِ الْجِنِّسِ وَإِنَّهُ يَصِحُّ فِي جَوَابِ مَنْ جِبْرِئِيلُ أَنْ يُقَالَ مَلَكَ بَلْ
جَوَابُهُ مَلَكَ يَأْتِي بِالْوَحْيِ كَذَا وَكَذَا أَوْ مَا يُفِيدُ تَشْخِصًا.

اور سکاکی نے کہا کہ ما کے ذریعہ جنس کے بارے سوال کیا جاتا ہے تو کہتا ہے مانندک یعنی تیرے پاس اشیاء کی کون سی جنس ہے اور اس کا جواب کتاب وغیرہ ہوگا اور اس میں آیت

ترجمہ

اور حقیقت کے بارے میں سوال بھی داخل ہو جائے گا جیسے ما الکلمۃ یعنی کلمہ الفاظ کی کون سی جنس ہے اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد ہوگا یا وصف کے بارے میں کہے گا تو مزید اور اس کا جواب کریم وغیرہ ہوگا اور من کے ذریعے ذوی العلم کی جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے کہے گا تو من جبرئیل یعنی کیا وہ بشر ہے یا فرشتہ ہے یا جن ہے اور اس میں نظر ہے اسلئے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ جنس کے بارے میں سوال کے لئے ہے اور من جبرئیل کے جواب میں ملک کہنا صحیح ہے بلکہ اس کا جواب ہوگا وہ ایک فرشتہ ہے جو اللہ کی طرف سے انبیاء کے پاس وحی لیکر آتا ہے اسی کے مثل جو مفید قطعاً نہیں ہو۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ علامہ سکاکی نے ما اور من کے درمیان فرق کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ما کے ذریعہ جنس کو طلب کیا جاتا ہے وہ جنس ذوی العلم اور ذوی العقول کی ہو یا غیر ذوی العلم اور غیر ذوی العقول کی ہو مثلاً جب "ما عندک" کہا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تیرے پاس اشیاء کی اجناس میں سے کون سی جنس ہے۔ پس اس کے جواب میں کتاب، فرس، حمار، انسان سب واقع ہو سکتے ہیں یہ خیال رہے کہ یہاں جنس سے مراد جنس منطقی نہیں ہے بلکہ جنس لغوی مراد ہے اور جنس لغوی وہ ماہیت کلیہ ہے جو کثیرین پر صادق آئے خواہ تمام افراد کی حقیقت ایک ہو خواہ الگ الگ ہو پھر وہ ماہیت کلیہ مجملہ ہو یا مفصلہ ہو۔ الحاصل ما کے ذریعہ سوال کے جواب میں نوع، جنس، ماہیت تفصیلیہ اور ماہیت اجالیہ سب واقع ہوتے ہیں چنانچہ مزید و مرد کہا جاتا ہے تو جواب میں نوع یعنی انسان آتا ہے اور جب الانسان والفرس کہا جاتا ہے تو جواب میں جنس یعنی حیوان آتا ہے اور جب مزید کہا جاتا ہے تو جواب میں ماہیت مجملہ یعنی انسان بھی آتا ہے اور ماہیت مفصلہ یعنی حیوان ناطق بھی آتا ہے۔ اسی کو شارح نے کہا ہے کہ سوال عن الجنس میں سوال عن الماہیت والحقیقۃ بھی داخل ہے یعنی ما کے ذریعہ جس طرح جنس (کثیرین مختلفین بالصفات) کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اسی طرح ماہیت اور حقیقت یعنی نوع کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے مثلاً جب ما الکلمۃ کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کلمہ الفاظ کی انواع میں سے کون سی نوع سے تعلق رکھتا ہے لہذا اس کے جواب میں لفظ موضوع مفرد کہا جائے گا پس ما کے ذریعہ علامہ سکاکی کے نزدیک بھی اسم کی شرح کو طلب کیا جاتا ہے مگر ان کے نزدیک اس کا امر کلی کے ساتھ منقص ہونا ضروری ہے یعنی ما کے ذریعہ جس شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے اس کا امر کلی ہونا ضروری ہے اس کے برخلاف سابق میں مذکور صاحب قیل کے نزدیک ما کے ذریعہ جس شرح اسم کو طلب کیا جاتا ہے وہ عام ہے خواہ کلی ہو خواہ جزئی ہو خلاصہ یہ کہ صاحب قیل کے نزدیک شرح اسم کا کلی ہونا ضروری نہیں ہے اور علامہ سکاکی کے نزدیک کلی ہونا ضروری ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ ما کے ذریعہ جس طرح جنس کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اسی طرح وصف کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا ہے چنانچہ جب مزید کہا جائے گا تو اس کے جواب میں کریم، شجاع، بحسب

جان وغیرہ اوصاف میں سے کوئی وصف واقع ہوگا۔ علامہ سکا کی کہتے ہیں کہ من کے ذریعہ ذوی العلم کی جنس کو طلب کیا جاتا ہے چنانچہ جب من جبرئیل کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جبرئیل کی جنس کیا ہے بشر ہے یا فرشتہ ہے یا جن ہے پس اس کے جواب میں نلک (فرشتہ) آئے گا۔ ذریعہ نظر کہہ کر مصنف نے علامہ سکا کی کے اس قول کو کہ من ذوی العلم کی جنس کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے رد کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ہیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ من سوال عن الجنس اور طلب جنس کے لئے آتا ہے اور من جبرئیل کے جواب میں نلک کہنا صحیح ہے بلکہ صحیح بات وہ ہی ہے جو ہم نے کہا ہے کہ من کے ذریعہ ذوی العلم کے عارضین شخص کو طلب کیا جاتا ہے اور من جبرئیل کا صحیح جواب یہ ہے کہ وہ ایک ایسا فرشتہ ہے جو اللہ کی طرف سے انبیاء کے پاس وحی لے کر آتا ہے۔

وَسْأَلُ بِأَيِّ عَمَلٍ يُؤْتِيهِ أَحَدُ الْمَشَاهِرِ كَيْفَ فِي أَمْرِ يَعْتَمِدُهَا وَهُوَ
مَضْمُونٌ مَا أَضْيَفَ إِلَيْهِ أَيْ تَحْوَى أَيْ الْقَرِيبَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا أَيْ
الْمُتَحَنُّنُ أَمْ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَالْمُؤْمِنُونَ وَ
الْمُكَافِرُونَ وَتَدْرُجُ كَمَا فِي الْفَرْقِ يُقَيِّدُ وَسَأَلُوا عَمَلًا يُؤْتِيهِ أَحَدُهُمَا
عَنِ الْآخِرِ مِثْلُ كَوْنِ الْمُكَافِرِينَ الْفَائِزِينَ لِهَذَا الْقَوْلِ مِثْلُ كَوْنِ
الْمُؤْمِنِينَ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور اسی کے ذریعے اس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں میں سے ایک کو ممتاز کر دے اور وہ امر عام اسی کے مضاف الیہ کا مضمون ہوتا ہے جیسے فریقین میں سے کون سا فریق بہتر ہے یعنی ہم یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ پس مومنین اور کفار دونوں فریقیت میں شریک ہیں اور انھوں نے اس چیز کے بارے میں دریافت کیا ہے جو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے ممتاز کر دے مثلاً کفار جو اس قول کے قائل ہیں کا بہتر ہونا اور مثلاً مومنین جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہیں کا بہتر ہونا۔

تشریح الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ اتی ہے مصنف رکھتے ہیں کہ اتی کے ذریعہ اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو کسی امر عام میں شریک دو چیزوں یا زائد چیزوں میں سے ایک کو ممتاز کر دے اور وہ امر عام جو دو یا دو سے زائد چیزوں کو شامل ہوتا ہے ترکیب میں اتی کا مضاف الیہ واقع ہوگا جیسے مشرکین عرب نے علامہ یہود سے دریافت کرتے ہوئے کہا ہے ای الفرقین خیر مقاماً، فریقیت میں مومنین اور کفار دونوں شریک ہیں اور ان کو اس بات کا اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ

کے لئے خیریت ثابت ہے۔ کیونکہ فریق ہونا دونوں میں سے ہر ایک پر صادق آتا ہے مگر ان کے نزدیک یہ بات منازاد متعین نہیں ہے کہ خیریت کون سے فریق کے لئے ثابت ہے پس مشرکین نے یہود سے اس چیز کے بارے میں دریافت کیا جو ان دونوں فریقوں میں سے ایک کو متعین اور متاثر کر دے گویا یوں کہا کہ ہم بہتر ہیں یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ۔ یہود نے مسلمانوں کے تمہیں اپنے غنا کے سبب جواب میں کہا اتتم یعنی تم بہتر ہو۔ حالانکہ صحیح جواب یہ ہے کہ اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم بہتر ہیں ملاحظہ فرمائیے دونوں جوابوں میں سے ہر ایک جواب سے تمیز اور تعین حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ اسی کے ذریعہ کسی امر عام میں شریک چند چیزوں میں سے اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو ان میں سے ایک کو متاثر کر دے۔ اسی قبیلہ سے حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ قول ہے "ایکم یا تینی بعرشہا" یعنی ای الانس والجن یا تینی بعرشہا، یہاں امر عام یہ ہے کہ انسان اور جنات میں سے ہر ایک سلیمان کے لشکر میں سے ہے اور ان کا مطیع ہے پس سلیمان نے اسی کے ذریعہ اس چیز کو دریافت کیا جو ان میں سے ایک کو متاثر کر دے۔

وَسْأَلُ بِكُمْ عَنِ الْعَدَدِ مَعُوَسَلُ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَا أَتَيْنَاهُمْ مِنْ
آيَةِ بَيْتَةِ آيِ كَمَا آيَةُ أَتَيْنَاهُمْ أَعَشْرِينَ أَمْ ثَلَاثِينَ فَمِنْ
آيَةٍ مُتَمَيِّزَةٍ كَمَا زِيَادَةٌ مِنْ لِمَا وَقَعَ مِنَ الْفَضْلِ بِفِعْلِ مُتَعَدٍّ بَيْنَ
كَمْ وَ مُتَمَيِّزَةٍ كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْحَبْرِيَّةِ فَكَمْ هَهُنَا لِلسُّؤَالِ عَنِ الْعَدَدِ
لَكِنَّ الْعَرَضَ مِنْ هَذَا السُّؤَالِ هُوَ التَّعْيِينُ وَ التَّوْبِيحُ.

ترجمہ اور کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے جیسے بنو اسرائیل سے پوچھ ہم نے ان کو کتنی نشانیاں دیں بیس یا تیس یا پانچ کی زیادتی کے ساتھ کم کی تمیز ہے کیونکہ کم اور اس کی تمیز کے درمیان فعل متعدی سے فصل ہو گیا جیسا کہ ہم نے کم خبر میں ذکر کیا ہے پس یہاں کم عدد کے بارے میں سوال کے لئے ہے لیکن اس سوال سے مقصود جمع کرنا اور ڈالنا ہے۔

تشریح الفاظ استفہام میں سے ایک لفظ کم ہے مصنف فرماتے ہیں کہ کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے یعنی جب کوئی عدد مبہم اور مجمل ہوتا ہے تو اس کی تعین کو طلب کرنے کے لئے کم لایا جاتا ہے مثلاً جب "کم غنما ملک" (تو کتنی بچیوں کا مالک ہو گیا) کہا جائے گا تو اس کے جواب میں مائتہ (ایک سو) یا الف (ایک ہزار) عدد تعین آئے گا۔ الوف کے ساتھ جواب دینا صحیح

نہ ہوگا کیونکہ الوف مدد میں نہیں ہے اور جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”سل بنی اسرائیل کم آتینا ہم من آیتہ
 مینتہ“، یعنی آپ بنو اسرائیل سے دریافت کیجئے کہ ہم نے آپ کو کتنی نشانیاں دی ہیں بیس یا تیس۔
 شارح کہتے ہیں کہ من آیتہ من کی زیادتی کے ساتھ کم کی تمیز ہے اور سابق میں کم خبریہ کے تحت ہم ذکر
 کر چکے ہیں کہ کم اور اس کی تمیز کے درمیان اگر فعل متعدی آجائے تو تمیز پر من داخل کیا جائے گا اس
 لئے کہ اس صورت میں اگر تمیز پر من داخل نہ کیا گیا تو یہ دم ہوگا کہ یہ کم کی تمیز نہیں ہے بلکہ فعل متعدی کا مفعول
 ہے پس اس دم اور ضبہ سے بچنے کے لئے ایسی صورت میں تمیز پر من زائدہ کا داخل کرنا ضروری قرار دیا گیا
 ہے تاکہ یہ متعین ہو جائے کہ یہ کم کی تمیز ہے اور فعل متعدی کا مفعول نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ آیت
 میں کم اگر یہ استفہامیہ ہے اور عدد کے بارے میں سوال کرنے کے لئے ہے لیکن یہاں یہ مقصود نہیں
 ہے بلکہ مقصود اتباع نہ کرنے پر توجہ دینا اور ڈانٹنا ہے اس طور پر کہ یہاں متکلم اللہ تعالیٰ جو علام الغیوب
 ہیں ان کو معلوم ہے کہ بنو اسرائیل کو کتنی نشانیاں دی گئی ہیں اور اگر صرف آیات اور نشانوں کی
 مقدار کا علم مقصود ہوتا یعنی اگر یہ مقصود ہوتا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان آیات کی مقدار معلوم ہو جائے
 جو آیات بنو اسرائیل کو دی گئی ہیں، تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خود بتا دیتے بنو اسرائیل سے
 دریافت کرانے کی کیا ضرورت تھی۔ بہر حال اس سوال سے اللہ تعالیٰ کا مقصود نہ تو آیات کی مقدار کو خود دریافت
 کرنا ہے اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بتانا ہے اور جب ایسا ہے تو یہ سوال تزییح کے لئے ہوگا اور سوال
 کا منشاء یہ ہوگا کہ ان بد بختوں کو اتنی کثیر تعداد میں نشانیاں دی گئی ہیں مگر اس کے باوجود ان کی آنکھیں
 نہیں کھلیں، بڑے شرم کی بات ہے حاصل یہ کہ یہاں کم اپنے حقیقی معنی یعنی استفہام میں مستعمل ہے
 مگر اس سوال سے مقصود جواب نہیں ہے یعنی اس سوال سے یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ جواب دیں بلکہ ان کو
 ڈانٹنا اور توجہ دینا مقصود ہے کہ اتنی نشانیاں ملنے کے بعد بھی ایمان نہ لانا بڑے شرم کی بات ہے اس سے
 ایک بات یہ بھی معلوم ہوگئی کہ کم کے ذریعہ جب سوال کیا جاتا ہے تو وہ کبھی جواب کا محتاج ہوتا ہے اور
 کبھی جواب کا محتاج نہیں ہوتا چنانچہ کم کے ذریعہ سوال اپنے ظاہر پر ہوگا تو وہ جواب کا محتاج ہوگا
 جیسے ”کم ثنا ملک“ جواب کا محتاج ہے اور جب کم کے ذریعہ عدد کے بارے میں سوال عطف ظاہر پر ہوگا
 تو وہ جواب کا محتاج نہیں ہوگا۔ جیسا کہ آیت میں کم کے ذریعہ سوال کیا گیا ہے مگر یہ سوال جواب کا محتاج نہیں ہے۔
 (فتاویٰ) کم استفہامیہ اور کم خبریہ کے درمیان کئی طرح سے فرق کیا گیا ہے (۱) کم استفہامیہ
 کی صورت میں اگر یہ متکلم مدد مبہم کی تعین کو نہیں جانتا ہے لیکن اسے یہ گمان ضرور ہوتا ہے کہ مخاطب جانتا
 ہے اور کم خبریہ کی صورت میں جو عدد مخاطب کے نزدیک مبہم ہوتا ہے متکلم کو بالعموم اس کا علم ہوتا ہے۔ رہا
 معدود تو وہ دونوں صورتوں میں مجہول ہوتا ہے۔ (۲) کم استفہامیہ کے ساتھ کلام صدق و کذب کا احتمال
 نہیں رکھتا ہے اور کم خبریہ کے ساتھ کلام صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے (۳) کم استفہامیہ کی صورت

میں متکلم، مخاطب سے جواب کا خواستگار ہوتا ہے مگر کم خبر یہ کی صورت میں متکلم مخاطب سے جواب کا خواستگار نہیں ہوتا بلکہ متکلم، مخاطب کو خبر دیتا ہے۔

رَبُّنَا لَمْ يَكُنْ عَنِ الْحَالِ وَبِأَيِّنَ عَنِ الْمَكَانِ وَبِمَتَى عَنِ الزَّمَانِ مَاضِيًا
كَانَ أَوْ مُسْتَقْبِلًا وَبِأَيَّانَ عَنِ الزَّمَانِ الْمُسْتَقْبِلِ قَبِيلٌ وَيُسْتَعْمَلُ
فِي مَوَاضِعِ التَّفْخِيمِ مِثْلُ آيَاتِنَا يَوْمَ الدِّينِ وَأَنِّي لَسْتُ عَمَلُ سَارَةً
بِمَعْنَى كَيْفٌ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ بَعْدَ هَذَا فِعْلٌ يُعْوَضُ تَأْوِيلًا كَمَا أَنَّ
سَيِّئُهُمْ أَيْ عَلَى أَيْ حَالٍ سَيِّئُهُمْ وَمِنْ أَيْ شَيْءٍ أَرَدْتُمْ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ
النَّاسِي مَوْضِعَ الْخَبَرِ وَلَمْ يَكُنْ بَعْدَ أَيْ كَيْفٌ بِمَعْنَى كَيْفٌ هُوَ وَأُخْرَى بِمَعْنَى
مِنْ أَيْنَ يُعْوَضُ أَيْ لَكَ هَذَا أَيْ مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا الِلهِ رَدُّي الْآلِي فِي
كُلِّ يَوْمٍ وَقَوْلُهُ يُسْتَعْمَلُ إِشَارَةً إِلَى أَنَّهُ يُعْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مُشْتَرِكًا بَيْنَ
الْمَعْنِيَيْنِ وَأَنْ يَكُونَ فِي أَحَدِهِمَا حَقِيقَةً وَفِي الْأُخْرَى جَبَرًا وَيُعْتَمَلُ أَنْ
يَكُونَ مَعْنَاهُ أَيْنَ إِلَّا أَنَّهُ فِي الْأَسْتِعْمَالِ يَكُونُ مَعَ مِنْ ظَاهِرًا
كَمَا فِي قَوْلِهِ مِنْ أَيْ عَشْرُونَ لَنَا أَيْ مِنْ أَيْنَ أَوْ مُقَدَّمًا كَقَوْلِهِ
تَعَالَى أَيْ لَكَ هَذَا أَيْ مِنْ أَيْ عَلَى مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ النُّحَاةِ

ترجمہ اور کیف کے ذریعہ حال کے بارے میں اور این کے ذریعہ مکان کے بارے میں اور متی کے ذریعہ زمانہ کے بارے میں ماضی ہو یا مستقبل اور ایان کے ذریعہ زمانہ مستقبل کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے کہا گیا ہے کہ ایان تفہیم کی جگہوں میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے بدلہ کا دن کب ہو گا اور انی کبھی کیف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور اس کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے جیسے آؤ تم اپنے کھیتوں میں جس حالت پر جاؤ۔ یعنی جس حالت پر جاؤ اور جس طرف سے جاؤ بعد اس کے کہ آنے کی جگہ موضع حرث ہو اور انی زید کیف ہو کے معنی میں نہیں آتا ہے اور کبھی من این کے معنی میں جیسے ائی لک ہذا۔ یعنی اے مریم تیرے پاس ہر دن یہ رزق کہاں سے آتا ہے۔ اور اتن کا قول استعمال اس طرف اشارہ ہے کہ یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ انی دو معنی کے درمیان مشترک ہو اور یہ بھی کہ ان دونوں میں سے ایک میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہو اور احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی این کے ہوں مگر یہ کہ استعمال میں من کے ساتھ ہو (من) ظاہر ہو جیسے اس کے قول من انی عشرون لنا یعنی من این یا مقدرہ ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول ائی لک ہذا یعنی من این جیسا کہ بعض نحوات نے ذکر کیا ہے۔

تشریح

الفاظِ استفہام میں سے ایک لفظ کیف ہے مصنف کہتے ہیں کہ کیف کے ذریعہ حالت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے یعنی شے جس صفت پر موجود ہوتی ہے اس صفت کے بارے میں دریافت کیا جاتا ہے مثلاً صحت، مرض، رکوب، مٹی جیسے کیف زید کے معنی ہیں زید کس حال پر ہے تندرست ہے یا بیمار ہے۔ کیف جاو زید، زید کس حال میں آیا رکوب کی حالت میں یا پیدل چل کر یہ خیال رہے کہ کیف ترکیب میں ظرف نہیں ہوتا ہے اگرچہ کیف کی تفسیر میں فی ای حال کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تفسیر معنوی ہے جیسا کہ جاو زید راکب میں حال کی تفسیر جا، فی حالۃ الرکوب سے کی جاتی ہے۔ کیف ترکیب میں حسب العوال ہوتا ہے یعنی جیسا عامل آئے گا ویسا ہی اس پر اعراب آئے گا مصنف کہتے ہیں کہ این کے ذریعہ مکان کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے این جلست بالاس، اس کے جواب میں امام الامیر وغیرہ آئے گا اور این زید کے جواب میں فی الدار یا فی المسجد آئے گا اور متی کے ذریعہ ماضی ہو یا مستقبل مطلقاً زمانہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے چنانچہ ماضی میں کہا جاتا ہے متی جئت، اس کے جواب میں سحرا وغیرہ آئے گا اور مستقبل میں کہا جاتا ہے متی تاتی، جواب ہوگا بعد یوم، بعد شہر وغیرہ اور ایان کے ذریعہ صرف زمانہ مستقبل کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے ایان میتر ذوالسننل، کھجور کا یہ درخت کب پھل دیگا جواب ہوگا بعد عشرین سنہ اور کہا جاتا ہے ایان تاتی، جواب ہوگا بعد غدیر۔ مصنف کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ایان ان جگہوں میں مستعمل ہوتا ہے جن میں ایک گونہ فحامت اور بڑائی ہو یعنی جس جگہ مسؤل عنہ کی تنظیم اور تہویل مقصود ہوتی ہے اس جگہ ایان لایا جاتا ہے جیسے ایان یوم الدین، قیامت کا وقوع کب ہوگا۔

قیل و یتعمل فی مواضع التفعیم میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ ایان صرف مواضع التفعیم میں استعمال کیا جاتا ہے یعنی ایان امور عظام کے ساتھ خاص ہے جیسے ایان مسابا، ایان یوم الدین۔ پس اس احتمال کی بنا پر ایان تمام (تو کب سوئے گا) کہنا صحیح نہ ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایان جس طرح تفعیم میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح تفعیم کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ نحوی حضرات اسی دوسرے احتمال کے قائل ہیں کیونکہ انھوں نے کہا ہے کہ ایان متی کی طرح ہے تفعیم اور غیر تفعیم دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ اتنی کبھی تو کیف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی من این کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جس وقت اتنی کیف کے معنی میں مستعمل ہوگا اس وقت اتنی کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے بر خلاف کیف کے کہ اس کے بعد فعل کا آنا ضروری نہیں ہے یعنی کیف کے بعد فعل بھی آسکتا ہے اور اسم بھی آسکتا ہے مگر جب اتنی کو کیف کے معنی میں استعمال کریں گے تو اس وقت اتنی کے بعد فعل کا آنا ضروری ہوگا البتہ ماضی اور غیر ماضی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے یعنی اتنی بمعنی کیف کے بعد فعل ماضی بھی آسکتا ہے، جیسے فاتوا حرقم اتنی شتم میں اتنی کے بعد فعل ماضی ہے اور مضارع بھی آسکتا ہے جیسے اتنی یجی مذہ اللہ

بعد موتہا میں اتنی کے بعد فعل مضارع ہے الحاصل جب انی بمعنی کیف کے بعد فعل کا آنا ضروری ہے تو انی زید بمعنی کیف زید کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس مثال میں اتنی، کیف کے معنی میں ہے مگر اس کے بعد فعل نہیں ہے بلکہ اسم ہے۔ انی بمعنی کیف کے ساتھ آیت کی تفسیر یہ ہے کہ تم جس حالت پر جا ہو اور جس طرف سے جا ہو اپنے موضع زراعت میں آؤ۔ یعنی آنے کی جگہ تو متعین ہے کہ صرف اور صرف قبل میں آؤ دُبر میں آنے کی اجازت نہیں ہے مگر احوال و کیفیات میں عموم ہے کہ آگے سے آؤ یا پیچھے سے آؤ، لیٹ کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا کھڑے ہو کر آؤ ہاری اس بات کی تائید کہ صرف قبل میں آؤ باری تعالیٰ کے قول فاتوہن من حیث امرکم اللہ سے بھی ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جہاں سے تم کو اللہ نے حکم دیا ہے وہاں سے آؤ۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کوئی جگہ ایسی بھی ہے جہاں سے آنے کا اللہ نے حکم نہیں دیا ہے اور یہ بات جمع علیہ ہے کہ قبل میں آنے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ پس ایسا محل جس میں آنے کی اللہ نے اجازت نہ دی ہو اور ہر کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ الحاصل یہ آیت عورتوں کے قبل میں آنے کی اجازت پر دال ہے اور دُبر میں آنے کی حرمت پر دال ہے۔ اور اتنی جس وقت من این کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اس وقت اس کے بعد فعل کا آنا ضروری نہیں ہے جیسے انی لک ہذا یعنی من این لک ہذا۔ مریم تیرے پاس یہ بے موسم پھل روزانہ کہاں سے آتا ہے۔ حضرت زکریا علیہ السلام نے یہ سوال اسلئے کیا تھا کہ وہ مریم کے پاس سردی کا پھل گرمی کے موسم میں باتے تھے اور گرمی کا پھل سردی کے موسم میں باتے تھے۔ شارح رحمہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ اتنی کے معنی بیان کرنے کے لئے یستعمل کا لفظ ذکر کیا ہے و صنعت کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے و ہر اس کی یہ ہے کہ اگر مصنف و صنعت کا لفظ ذکر کر دیتے تو لفظ اتنی کا دو معنی کے درمیان مشترک ہونا متعین ہو جاتا، حالانکہ مصنف رحمہ اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ اتنی میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ لفظ اتنی مذکورہ دو معنی کے درمیان مشترک ہے یعنی لفظ اتنی کے دونوں معنی حقیقی ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ اتنی ایک معنی میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہے پس ان دو احتمالات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مصنف نے یستعمل کا لفظ ذکر کیا ہے و صنعت کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ اتنی کے معنی صرف این کے ہوں من این کے نہ ہوں مگر اس صورت میں اتنی کا استعمال من کے ساتھ ہوگا۔ اب وہ من کبھی توفیوں میں ظاہر ہوگا جیسے من انی عشرون لنا یعنی من این عشرون لنا اور کبھی مقدر ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا قول انی لک ہذا یعنی من انی، یعنی من این۔ شیخ رضی وغیرہ بعض سخاۃ نے یہ ہی ذکر کیا ہے کہ اتنی صرف این کے معنی میں ہوتا ہے من این کے معنی میں نہیں ہوتا بلکہ من، اتنی سے پہلے مذکور ہوتا ہے یا مقدر ہوتا ہے۔

ثُمَّ إِنَّ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ الَّتِي اسْتَفْهَمْتُمُوهَا كَثِيرًا مَا تَسْتَعْمَلُونَ فِي غَيْرِهَا (المتن)

مَتَّائِيَّاسِبِ الْمَقَامِ بِعَسْبِ مَعُونَةِ الْقَرَّانِ كَالِاسْتِبْطَاءِ لِحُوكُمْ دَعْوَتِكَ
وَالشَّعْبِ نَحْوِ مَا لِي لَا أَسْرَأِي الْهُدَى هَذَا لِأَنَّهُ كَانَ لَا يَغِيبُ عَنْ سُلَيْمَانَ
عَلَيْهِ السَّلَامُ بِلَا رَاذِيهِ فَلَمَّا كَرِهَ بَصُرَهُ فِي مَكَانِهِ تَعَجَّبَ عَنْ حَالِ
نَفْسِهِ فِي عَدَمِ الْبَصَارَةِ أَيَاةً وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِاسْتِفْهَامِ الْعَاقِلِ
عَنْ حَالِ نَفْسِهِ وَقَوْلِ صَاحِبِ الْكُتَابِ أَنَّهُ نَظَرَ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ إِلَى مَكَانِ الْهُدَى هَذَا فَكَمْ يَبْصُرُهُ فَقَالَ مَا لِي لَا أَسْرَأِي عَلَى
مَعْنَى أَنَّهُ لَا يَسْرَأِي وَهُوَ حَاضِرٌ لِسَانِ سَتْرِهِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ لَمْ يَلَمْ لَهُ أَنَّهُ غَائِبٌ
فَاضْرِبَ عَنْ ذَلِكَ وَآخِذٌ بِقَوْلِ أَهْلِ غَائِبٍ كَأَنَّهُ يَسْأَلُ عَنْ صِدْقَةِ نَائِلِهِ لَوْ كَيْدًا لَعَلَّ عَلَى أَنَّ الِاسْتِفْهَامَ عَلَى حَقِيقَةٍ

ترجمہ

پھر یہ کلمات استفہام بسا اوقات قرینہ کی مدد سے مقام کے مناسب غیر استفہام میں بھی استعمال کے جاتے ہیں جیسے تاخیر کرنا مثلاً میں نے تجھ کو کتنی بار بلایا ہے اور تعجب مجھے کیا ہوا کہ میں مدد کو نہیں دیکھتا ہوں اس لئے کہ وہ سلیمان علیہ السلام کی اجازت کے بغیر سلیمان علیہ السلام سے غائب نہیں ہوتا تھا پس جب آپ نے اس کو اس کی جگہ نہیں دیکھا تو اپنے حال کے بارے میں تعجب کرنے لگے کہ اس نے آپ کو وہ مدد نہیں دکھلایا۔ اور یہ بات مخفی نہیں کہ عاقل کا اپنے حال سے استفہام بے معنی ہے اور صاحب کُتَابِ کا قول کہ حضرت سلیمان علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مدد کی جگہ کی طرف نظر کی تو آپ نے اس کو نہیں دیکھا پس آپ نے کہا اَللّٰہُ اَللّٰہُ یعنی میں اس کو نہیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ موجود ہے (کیا) کوئی پردہ ہے یا اور کوئی سبب ہے۔ پھر آپ کے لئے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ غائب ہے پھر آپ نے اس سے اعراض کیا اور کہنے لگے کیا وہ غائب ہے گویا آپ اس چیز کی صحت کے بارے میں سوال کر رہے ہیں جو آپ کے لئے ظاہر ہوا ہے۔ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے۔

تشریح

مصنف رد فرماتے ہیں کہ مذکورہ کلمات استفہام بسا اوقات مجازاً استفہام کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں مگر اس کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک تو یہ کہ دوسرے معنی پر قرینہ ہو یعنی اس بات پر قرینہ موجود ہو کہ یہاں معنی اصلی یعنی استفہام مراد نہیں ہے دوم یہ کہ معنی اصلی (استفہام) اور اس دوسرے معنی کے درمیان مناسبت ہو مثلاً کلمہ استفہام کسبھی استبطاء یعنی تاخیر جواب کے لئے آتا ہے جیسے کم دعوتک میں نے تجھے کتنی مرتبہ بلایا ہے یہاں کلمہ کم استفہام کے لئے نہیں یعنی مشکلم، مخاطب سے بلانے کی تعداد دریافت کرنا نہیں چاہتا ہے اولاً تو اس لئے کہ مشکلم کی اس سے کوئی عزم متعلق نہیں ہے دوم اس لئے کہ مخاطب کو اس کی تعداد معلوم نہیں ہے الحاصل یہاں استفہام کے معنی مراد نہیں ہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ میں نے تجھے بہت دفعہ بلایا مگر تو نے جواب میں تاخیر کی معنی کو تو نے

جواب نہیں دیا اور فرمایا یہ ہے کہ چند واسطوں سے استبطاء، استفہام کا سبب ہے اس طور پر کہ استفہام یعنی بلانے کے عدد کے بارے میں دریافت کرنا سبب ہے اور اس کا سبب منکلم کا اس عدد سے جاہل ہونا ہے اور جاہل سبب ہے اس کا سبب کثرت دعوت یعنی بار بار بلانا ہے اور کثرت دعوت سبب ہے اس کا سبب استبطاء یعنی جواب میں تاخیر کا ہونا ہے پس مذکورہ واسطوں سے استفہام سبب اور استبطاء اس کا سبب ہے اور یہاں کم دعوت تک میں سبب یعنی استفہام بول کر سبب یعنی استبطاء مراد لیا گیا ہے اور سبب بول کر سبب مراد لینا مجاز ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس مثال میں استبطاء کے معنی مجازی ہیں بمصنف فرماتے ہیں کہ کلمات استفہام کبھی تعجب کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کے قول مانی لاری البذیر میں کلمہ ماتعجب کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس طور پر کہ ہمدرد بغیر اجازت کے حضرت سلیمان علیہ السلام کی مجلس سے غائب نہیں ہوتا تھا۔ اس کو جب کبھی جانا ہوتا تو اجازت لے کر جاتا۔ پس جب ایک مرتبہ سلیمان نے اس کو اس کی جگہ پر نہیں دیکھا تو اس کو نہ دیکھنے کے سلسلے میں اپنی حالت پر تعجب کرتے ہوئے فرمایا کہ آخر مجھے کیا ہو گیا کہ میں ہمدرد کو نہیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ موجود ہے کیونکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا خیال یہ ہی تھا کہ وہ موجود ہے مگر اس کے باوجود اس کا نظرنہ آنا قابل تعجب ہے بہر حال اس کلام میں کلمہ کے ذریعہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے اپنی حالت نفس پر تعجب کیا ہے اپنی حالت نفس سے دریافت نہیں کیا ہے اس لئے کہ سلیمان جیسے عاقل آدمی کا اپنی حالت نفس سے استفہام اور سوال ایک بے معنی بات ہے کیونکہ قائل آدمی دوسرے کے مقابلے میں اپنی حالت نفس سے زیادہ واقف ہوتا ہے لہذا اس کا اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسرے کو سوال کرنا اصدیافت کرنا بالکل بے معنی ہے اور جب حضرت سلیمان علیہ السلام کا اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسرے کو سوال کرنا بے معنی ہے تو اس کلام کو اس ظاہر پر یعنی استفہام پر محمول کرنا ممنوع ہوگا اور جب اس کلام کو اس کے ظاہر پر یعنی استفہام پر محمول کرنا ممنوع ہے تو مجازاً تعجب پر محمول کیا جائے گا اور استفہام اور تعجب کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ استفہام یعنی سوال عن الحال جو ہمدرد کو نہ دیکھنے کا سبب ہے اس بات کو مستلزم ہے کہ سائل اس سبب سے جاہل ہو یعنی استفہام ملزوم ہے اور اس سبب سے جاہل رہنا لازم ہے اور نہ دیکھنے کے سبب سے جاہل رہنا تعجب کو مستلزم ہے یعنی نہ دیکھنے کے سبب سے جاہل ہونا ملزوم اور تعجب لازم ہے پس ایک واسطے سے نتیجہ یہ نکلا کہ استفہام ملزوم اور تعجب لازم ہے اور یہاں لفظ استفہام (لفظاً) تو بیکے معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور لفظ استفہام کا تعجب کے معنی میں استعمال ملزوم کا لازم میں استعمال ہے اور لفظ استفہام کا لازم میں استعمال جو بیکے معنی میں استعمال کیا گیا ہے اس لئے یہاں لفظ استفہام کا تعجب کے معنی میں استعمال کرنا مجاز کرلے سے ہے۔

یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مشارعہ کا یہ کہنا کہ عاقل آدمی اپنی حالت نفس کے بارے میں دوسرے سے سوال نہیں کرتا ہے غلط ہے اس لئے کہ مریض، طبیب سے اپنی حالت نفس کے بارے میں سوال کرتا ہے اور مجیب اس کا جواب دیتا ہے مگر اس کو کوئی غلط نہیں کہتا اس کا جواب یہ ہے کہ مریض طبیب سے اپنے مریض ہونے کے بارے میں سوال نہیں کرتا ہے کہ میں مریض ہوں یا نہیں بلکہ سبب مرض کے بارے

میں سوال کرتا ہے یا اس چیز کے بارے میں سوال کرتا ہے جو اس کے لئے نفع بخش ہو اور سبب مرمن یا اپنے لئے نفع بخش چیز کے بارے میں سوال کرنا اپنی حالت نفس کے بارے میں سوال کرنا نہیں ہے لہذا شارح کے قول پر مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ مگر دوسرا اعتراض واقع ہوگا وہ یہ کہ شارح کا یہ کہنا کہ عاقل کا اپنی حالت نفس کے بارے میں سوال کرنا بے معنی ہے تو یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ احوال دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو وہ جو صاحب احوال پر مخفی نہیں ہوتے اور اس سے جدا نہیں ہوتے جیسے قیام، قعود، بھوک، اور پیاس۔ دوم وہ جو صاحب احوال پر مخفی ہوتے ہیں اور اس سے جدا ہو جاتے ہیں۔ اول کے بارے میں تو یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے بارے میں سوال کرنا غلط اور بے معنی ہے چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا "ما حال" میرا کیا حال ہے، میں سویا ہوا ہوں یا بیٹھا ہوں یا بھوکا ہوں یا نہیں۔ لیکن دوسری قسم کے بارے میں خود صاحب احوال سے سوال کرنا صحیح اور بامعنی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "ما بانی اذ ذی دون ساڑ السلمین" مجھے کیا ہو گیا کہ مجھے مسلمانوں سے صرف ایذا دی جاتی ہے اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا مدبر کو نہ دیکھنے کا سبب ایسا حال ہے جو سلیمان سے جدا ہو جاتا ہے لہذا سلیمان کا اپنے اس حال کے بارے میں حاضرین سے سوال کرنا بے معنی نہ ہوگا اور جب ایسا ہے تو آیت میں استفہامی معنی درست ہونگے اور شارح کا انہ لامعنی لاستفہام العاقل من حال نفسہ کہنا درست نہ ہوگا یہ جی دہر ہے کہ علامہ زنجشیری صاحب کشاف نے اس آیت میں کلمہ ما کو حقیقی استفہام پر محمول کیا ہے اور تقریر اس طرح کی ہے کہ جب سلیمان نے مدبر کی جگہ پر نظر ڈالی اور وہ نظر نہیں آیا تو سلیمان نے کہا مالی لا اری الہدب، گویا سلیمان کو یہ تو یقین تھا کہ مدبر موجود ہے مگر نظر نہیں آ رہا البتہ سبب کے بارے میں مزدود تھے کہ وہ سبب کوئی پیکرہ ہے جس نے مدبر کو چھپا لیا ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی سبب ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ وہ میرے پیچھے ہو پھر حضرت سلیمان کا ذہن اس طرف گیا کہ ہو سکتا ہے کہ وہ غائب ہو موجود نہ ہو پس حضرت سلیمان نے پہلی بات سے اعراض کیا اور کہنے لگے کیا غائب تو نہیں ہے۔ الحاصل حضرت سلیمان علیہ السلام کے سامنے جو چیز ظاہر ہوئی اور جس کی طرف ان کا ذہن گیا حضرت سلیمان نے اس کی محنت کے بارے میں لوگوں سے دریافت کیا چنانچہ پوچھا کہ میرا جو یہ خیال ہے کہ وہ غائب ہے کیا یہ خیال صحیح ہے۔ علامہ زنجشیری کی یہ تقریر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں کلمہ استفہام یعنی کلمہ ما اپنی حقیقت پر ہے یعنی اپنے حقیقی معنی (استفہام میں مستعمل ہے اور تعجب کے معنی میں مستعمل نہیں ہے۔ اس مقام کا مطالعہ کرتے وقت یہ بات ذہن میں رہے کہ لایدل میں دو نسخے ہیں ایک لایدل حرف لقی کے ساتھ جیسا کہ آپ کے سامنے ہے دوم بیدل بغیر حرف نفی کے جیسا کہ دسوقی کے متن میں ہے یہ دوسرا نسخہ زیادہ ظاہر ہے چنانچہ خادم کی تشریح میں اسی کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور رہا لایدل دالائستہ تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ صاحب کشاف کا قول اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے اور یہ مطلب بالکل غلط ہے کیونکہ صاحب کشاف نے تو اس بات کو ثابت کیا ہے کہ یہاں کلمہ

استفہام اپنی حقیقت پر ہے اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ صاحب کشف کا قول قطعی طور سے اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ آیت میں کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے یعنی اس بات پر کہ کلمہ استفہام اپنی حقیقت پر ہے صاحب کشف کا قول دلالت تو کرتا ہے مگر قطعی طور سے دلالت نہیں کرتا اس لئے کہ ایک گونا گونا گواں اس کا بھی ہے کہ یہاں کلمہ ما تعجب کے لئے ہو اور استفہام کے لئے نہ ہو تعجب کی مثال اردو میں ۵ "کیسا خوب آدمی تھا خدا مغفرت کرے"

والتَّيْبِيرُ عَلَى الصَّلَالِ نُحُوتًا بَيْنَ تَذَهُبُونَ وَالْوَعِيدِ كَقَوْلِكَ لِمَنْ
يَسْئَلُكَ الْأَدَبَ أَلَمْ أَوْذَبْ مُلَاتًا إِذَا عَلِمَ الْمُخَاطَبُ ذَلِكَ وَهُوَ
إِنَّكَ أَذَبْتَ مُلَاتًا فَيَقْتَضِي مِنْهُ مَعْنَى الْوَعِيدِ وَالتَّخْوِيفِ وَلَا يَجْعَلُهُ عَلَى
السُّؤَالِ وَالْأَمْرِ نَحْوَ هَذَا أَنْتُمْ مُسَلِّمُونَ أَيْ اسْلِمُوا وَالتَّفْهِيمِ أَيْ خَلِ
الْمُخَاطَبَ عَلَى الْإِفْرَارِ بِهَا لِعَرَاتُهَا وَالْجَاوِزِ إِلَيْهِ بِإِيْلَاءِ الْمُتَقَرَّبِ
الْمَهْمَزَةُ أَيْ بِشَرْطِ أَنْ يَدَّ كُرْبَعًا هُنَّزَةً مَا حَمَلَ الْمُخَاطَبُ عَلَى
الْإِفْرَارِ بِهِ كَمَا مَرَّ فِي حَقِيقَتِهِ الْإِسْتِفْهَامُ مِنْ إِيْلَاءِ الْمَسْئُولِ عَنْهُ
الْمَهْمَزَةُ تَعْوِيلٌ أَضْرَبْتُ زَيْدًا فِي تَفْهِيمِهِ بِالْفِعْلِ وَأَنْتَ ضَرَبْتَ
فِي تَفْهِيمِهِ بِالْفَاعِلِ وَأَزَيْدًا ضَرَبْتَ فِي تَفْهِيمِهِ بِالْمَفْعُولِ وَعَلَى هَذَا
الْفِيْءِ وَقَدْ يُقَالُ التَّفْهِيمُ بِرُوحِ مَعْنَى التَّحْقِيقِ وَالتَّثْبِيتِ فَيُقَالُ أَضْرَبْتُ
زَيْدًا بِمَعْنَى أَنْتَ ضَرَبْتَهُ أَلْبَسْتَهُ -

ترجمہ اور گراہی پر تئیب کرنے کے لئے جیسے تم کہاں جا رہے ہو اور وعید کے لئے جیسے بے ادب آدمی سے تیرا قول کیا میں نے صلاں کو ٹھیک نہیں کیا ہے جبکہ مخاطب اس کو جانتا ہو کہ تو نے فلاں کو ٹھیک کیا ہے پس وہ اس سے وعید اور تخویف کے معنی سمجھ لیگا اور اس کو سوال پر محمول نہیں کریگا۔ اور ام کے لئے جیسے کیا تم مسلمان ہو یعنی تم اسلام لے آؤ اور تفریر کے لئے یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ اور مضطرب کرنے کے لئے جس کو وہ جانتا ہے مقرر رہے کہ ہمزہ کے ساتھ متصل لا کر یعنی اس شرط کے ساتھ کہ ہمزہ کے بعد اس چیز کو ذکر کیا جائے جس کے اقرار پر مخاطب کو آمادہ کیا گیا ہے جیسا کہ حقیقت استفہام میں گذر چکا کہ مسؤل ہمزہ کے متصل ہوتا ہے (چنانچہ فحی طیب فعل کا اقرار کرانے کے سلسلے میں گوا تفریب سے پہلے اور نال کا اقرار کرانے میں انت ضربت اور مفعول کا اقرار کرانے میں ازید ضربت علی ہذا القیاس اور کہا گیا ہے کہ تفریب حقیق اور تثبیت کے معنی میں ہے پس ضربت زید کہا جاتا ہے (اور) معنی یہ ہیں کہ تو نے زید کو بالیقین مارا ہے۔

تشریح

مصنف رہ فرماتے ہیں کہ استفہام کا کلمہ کبھی مجازاً گراہی پر تہیہ کرنے کے لئے آتا ہے جیسے باری
عزائمہ کا ارشاد "فاین تذبون" تم کہاں جا رہے ہو۔ یہاں استفہام کے معنی درست نہیں
ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جو عالم الغیب والشہادۃ ہیں ان کو معلوم ہے کہ یہ لوگ کہاں جا رہے ہیں بلکہ ان کو ان
کی گراہی اور ضلالت پر متنبہ کرنا مقصود ہے اور منشا یہ ہے کہ تم جہاں جا رہے ہو وہ جگہ ٹھیک نہیں ہے یعنی
تمہارا طریقہ درست اور ٹھیک نہیں ہے اور استفہام کا کلمہ مجازاً وعید کے لئے بھی آتا ہے مثلاً ایک
شخص کسی گستاخ اور بے ادب آدمی سے کہے "الم اذوب فلانا" کیا میں نے فلاں کو ٹھیک نہیں کیا اور وہ
بے ادب مخاطب اس کو جانتا بھی ہو کہ واقعی متکلم نے فلاں کو ٹھیک کیا ہے پس ایسی صورت میں مخاطب اس
کلام کو وعید اور تحویل پر محمول کرے گا اور یہ سمجھ لیگا کہ متکلم مجھ کو ڈرانا چاہتا ہے اور یہ بتانا چاہتا ہے
کہ اگر میں نے بھی ایسا کیا تو مجھے بھی ٹھیک کر دیا جائے گا۔ اور مخاطب اس کلام کو سوال اور استفہام حقیقی پر محمول
نہیں کرے گا کیونکہ استفہام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ استفہام کرنے والا اس چیز سے جاہل ہو جس کے
بارے میں اس نے استفہام کیا ہے اور یہاں معاملہ یہ ہے کہ متکلم بخوبی جانتا ہے کہ اس نے کس کو ٹھیک
کیا ہے۔ الحاصل اس مثال میں چونکہ استفہام حقیقی ممکن نہیں ہے اسلئے یہ کلام وعید پر محمول ہوگا۔ کلمہ
استفہام کبھی مجازاً امر کے لئے آتا ہے جیسے "فہل اتم مسلمون کے معنی ہیں "اسلموا" تم اسلام قبول
کرد۔ اور کلمہ استفہام کبھی مجازاً تقریر کے لئے آتا ہے یہاں تقریر سے تحقیق کے معنی مراد نہیں ہیں بلکہ
اعتراف اور اقرار کے معنی مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ کلمہ استفہام کے ذریعہ کبھی مخاطب کو اس چیز کے اقرار
اور اعتراف پر آمادہ کرنا مقصود ہوتا ہے جس چیز کو مخاطب پہلے سے جانتا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ مقرر بہ (جبکہ
اقرار کرنا مقصود ہے) ہمزہ سے متصل ہوگا یعنی مخاطب کو جس چیز کے اقرار پر مجبور اور آمادہ کرنا ہے اس کا ہمزہ
کے بعد مذکور ہونا ضروری ہے جیسا کہ حقیقت استفہام میں گذر چکا ہے کہ مسؤل عنہ ہمزہ کے متصل ہوتا
ہے۔ پس مخاطب سے اگر فعل کا اعتراف اور اقرار کرنا مقصود ہو تو کہا جائے گا "اضرب زیداً" (کیا تو نے
مارا ہے) اور اگر فاعل کا اقرار کرنا مطلوب ہو تو "انت ضربت زیداً" کہا جائے گا۔ اور اگر مفعول بہ کا
اقرار کرنا مقصود ہو تو "ازیداً ضربت" کہا جائے گا۔ اسی پر قباس کرتے ہوئے اگر مجرور کا اقرار کرنا مقصود
ہو تو "انی الدار زید" کہا جائے گا اور اگر حال کا اقرار کرنا مقصود ہو تو "اراکب جنت" کہا جائے گا۔
بعض حضرات نے کہا ہے کہ تقریر، تحقیق، اور تثبیت کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ ضربت زیداً کے معنی
یہ ہیں کہ یقیناً تو نے زید کو مارا ہے لیکن یہاں پہلے معنی یعنی تقریر بمعنی اقرار و اعتراف مراد ہے۔ اردو
میں تقریر کی مثال ہے

کیا تیرے جلوے نے حیران نہ کیا عالم کو
حشر کس دن ترے دیدار سے برپا نہ ہوا

وَالْاِنْكَارِ كَذَلِكَ نَحْوُ اَعْيُرَ اللّٰهَ تَدْعُوْنَ اَيُّ بِاِيْلَاءِ الْمُنْكَرِ الْهَمْزَةُ
كَانِفِعْلِ فِي قَوْلِهِ ع
اَنْتَقَلْنِيْ وَالْمَشْرِفِيْ مُضَاجِعِيْ
وَالْفَاعِلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى اَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَةً رَبِّكَ وَالْمَنْعُوْلُ فِي
قَوْلِهِ تَعَالٰى اَعْيُرَ اللّٰهَ اتَّخَذُوْا وَاَمَّا اَعْيُرَ الْهَمْزَةُ فَتَبَعِيٌّ لِلتَّقْرِيرِ
وَالْاِنْكَارِ لَكِنْ لَا يَجْرِيْ فِيْهِ هَذِهِ التَّفَاصِيْلُ وَلَا يَكْثُرُ كَثْرَةُ الْهَمْزَةِ
وَهٰذَا الْمَبْحُوثُ عَنْهُ .

ترجمہ اور انکار کے لئے ایسا ہی ہے جیسے کیا تم غیر اللہ کو پکارتے ہو یعنی منکر کو ہمزہ کے متصل لانے کے ساتھ جیسے مصرع میں فعل کیا تو مجھے قتل کرے گا حالانکہ میرے پہلو میں تلوار ہے اور اللہ تعالیٰ کے قول میں فاعل "کیا وہ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں" اور باری تعالیٰ کے قول میں مفعول "کیا اللہ کے علاوہ کو میں کار ساز بناؤں" بہر حال ہمزہ کے علاوہ (دیگر کلمات) تقریر اور انکار کے لئے آتے ہیں ان میں یہ تفصیل جاری نہیں ہوتی ہیں اور نہ ہمزہ کی طرح کثیر ہیں اسی وجہ سے ان سے بحث نہیں کی گئی۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ ہمزہ مجازاً انکار کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے اور جس طرح مقررہ کا ہمزہ سے متصل ہونا ضروری ہے اسی طرح منکر (جس کا انکار کیا گیا ہے) کا بھی ہمزہ سے متصل ہونا ضروری ہے جیسے "غیر اللہ تدعون" (کیا تم اللہ کے علاوہ کو پکارتے ہو) یعنی پکارو تو ضرور اللہ کے علاوہ کو مت پکارو۔ اس آیت میں دعا اور پکارنا تو مسلم ہے مگر غیر اللہ کا مدعو ہونا منکر ہے۔ شارح نے کہا ہے کہ منکر کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے مثلاً امراء القیس کے مصرع ۵ انتقلنی والشر فی مضاجعی میں فعل ہمزہ کے متصل ہے اور منکر ہے شاعر کہتا ہے کیا تو مجھے قتل نہیں کرے گا حالانکہ تلوار میرے پہلو میں ہے۔ مشرفی وہ تلوار ہے جو مشارف کی طرف منسوب ہے۔ اور مشارف عرب کا ایک شہر ہے اور شاعر کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ میرے پاس بھی تلوار ہے اس لئے تو مجھے قتل نہیں کرے گا۔ اور باری تعالیٰ کے قول اہم یقسمون رحمة ربک "میں فاعل منکر ہے اور ہمزہ کے متصل ہے یعنی کیا وہ لوگ تیرے رب کی رحمت کو تقسیم کرتے ہیں اس آیت میں کفار کے قائم ہونے کا انکار کیا گیا ہے نہ کہ نفس تقسیم کا کیونکہ قائم رحمت اللہ تعالیٰ کی ذات ہے بہر حال نفس قسمت رحمت منکر نہیں ہے بلکہ ان کا قائم ہونا منکر ہے اور باری تعالیٰ کے قول "غیر اللہ اتخذوا" میں مفعول منکر اور ہمزہ کے متصل ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا اللہ کے علاوہ کو کار ساز بناؤں۔ پس اس آیت میں غیر اللہ کا متخذ ہونا منکر ہے اصل اتخاذ

منکر نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ صطرح ہمزہ مجازاً تقریر اور انکار کے لئے آتا ہے اسی طرح دوسرے کلمات استفہام بھی مجازاً تقریر اور انکار کے لئے آتے ہیں مگر ان میں مذکورہ تفصیل جاری نہیں ہوتی یعنی صطرح ہمزہ کے تقریر اور انکار کے لئے ہونے کی صورت میں مقررہ اور منکر فعل ہوگا یا فاعل ہوگا یا مفعول ہوگا یا اس کے علاوہ ہوگا۔ دیگر کلمات استفہام اگر تقریر اور انکار کے لئے ہوں گے تو ان کے لئے یہ بات مزوری نہ ہوگی کہ مقررہ اور منکر فعل ہو یا فاعل یا مفعول ہو یا ان کے علاوہ ہو۔ اور ہمزہ تقریر اور انکار کے لئے جس قدر کثیر الاستعمال ہے دیگر کلمات استفہام ان معانی میں اس قدر کثیر الاستعمال نہیں ہیں انھیں باتوں کی وجہ سے تقریر اور انکار کے معنی بیان کرنے کے لئے صرف ہمزہ سے بحث کی گئی ہے دیگر کلمات استفہام سے بحث نہیں کی گئی۔

وَمِنْهُ أَيْ مِنْ جِهَةِ الْمُنْزَةِ لِلْإِنْكَارِ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ أَيْ أَلَيْسَ اللَّهُ
كَافٍ لِأَنَّ اشْكَارَ التَّعْنِي تَعْنِي لَهُ، وَتَعْنِي النَّفْيَ اثْبَاتٌ وَهَذَا التَّعْنِي مَرَادٌ
مَنْ قَالَ إِنَّ الْمُنْزَةَ فِيهِ لِلتَّقْرِيرِ أَيْ لِجَمَلِ الْمُخَاطَبِ عَلَى الْإِفْرَارِ
بِمَا دَخَلَهُ النَّفْيُ وَهُوَ اللَّهُ كَافٍ لَا بِالنَّفْيِ وَهُوَ لَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ
فَالْتَقْرِيرُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ بِالْحُكْمِ التَّذْمِي وَحَلَّتْ عَلَيْهِ الْمُنْزَةُ
بَلْ بِمَا يَعْرِفُ الْمُخَاطَبُ مِنْ ذَلِكَ الْحُكْمِ اثْبَاتًا أَوْ نَفْيًا وَعَلَيْهِ
قَوْلُهُ تَعَالَى: أَأَنْتَ تُلِّتُ لِلنَّاسِ الْعِدَّةَ وَلِي ذُرِّيَّتِي مِنَ
ذُرِّيَةِ اللَّهِ فَإِنَّ الْمُنْزَةَ فِيهِ لِلتَّقْرِيرِ أَيْ بِمَا يَعْرِفُهُ عِبَسِي صَلَوَاتُ
اللَّهِ عَلَيْهِ مِنْ هَذَا الْحُكْمِ لَا بِأَنَّ تَذَمَّتْ ذَلِكَ وَقَوْلُهُ وَ
الْإِنْكَارُ كَذَلِكَ دَلَّ عَلَى أَنَّ صُورَةَ الْإِنْكَارِ الْفِعْلُ أَنْ يَلِيَ الْفِعْلُ
الْمُنْزَةَ وَلَمَّا كَانَ لَهُ صُورَةٌ أُخْرَى لَا يَلِي فِيهَا الْفِعْلُ الْمُنْزَةَ
أَسْمَاءَ إِلَيْهَا بِقَوْلِهِ وَإِلَّا الْإِنْكَارُ الْفِعْلُ صُورَةٌ أُخْرَى وَهِيَ
أَزِيدَ أَهْرَبْتُ أَمْ عَمَلٌ لِمَنْ تَرَدُّ الصَّرْبُ بَيْنَهُمَا مِنْ غَيْرِ
أَنْ يَعْتَقِدَ تَعَلُّقَهُ بِغَيْرِهِمَا فَإِذَا أَنْكَرْتَ تَعَلَّقًا بِهِمَا فَقَدْ
نَفَيْتَهُ عَنْ أَصْلِهِ لِأَنَّ الْإِنْكَارَ مِنْ مَعْلٍ يَتَعَلَّقُ بِهِ

اور اسی سے یعنی ہمزہ کے انکار کے واسطے ہونے سے کیا اللہ اپنے بندے کو کافی نہیں ہے یعنی اللہ کافی ہے اس لئے کہ نفی کا انکار نفی کی نفی ہے اور نفی کی نفی اثبات

ترجمہ

ہوتا ہے اور یہی معنی مراد ہیں اس کی جس نے یہ کہا کہ ہمزہ اس میں تقریر کے لئے ہے یعنی مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے جس پر نفی داخل ہے اور وہ "اللہ کاف" ہے نہ کہ نفی یعنی "لیس اللہ بکاف" کے اقرار پر آمادہ کرنے کے لئے پس تقریر اس حکم کی ضروری نہیں جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ اس کی جس کو مخاطب اس حکم میں سے اثباتاً یا نفیاً پہچانتا ہے اور اسی پر باری تعالیٰ کا قول ہے۔ کیا تو نے لوگوں سے کہا تھا کہ تم مجھ کو اور میری ماں کو اللہ کے علاوہ معبود بناؤ۔ پس اس میں ہمزہ تقریر کے لئے ہے یعنی اس چیز کی تقریر کے لئے ہے جس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس حکم سے جانتے ہیں نہ اس کی کہ آپ نے یہ کہا ہے اور ماتن کا قول والانکار کذک، اس بات پر دال ہے کہ انکار فعل کی صورت یہ ہے کہ فعل ہمزہ کے متصل ہو اور چونکہ اس کی ایک دوسری صورت بھی ہے جس میں فعل ہمزہ کے متصل نہیں ہوتا اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور انکار فعل کے لئے ایک دوسری صورت بھی ہے اور وہ ازیداً ضربت ام عمرواً ہے اس شخص کے لئے جو ان دونوں کے درمیان ضرب کو دائر کرتا ہے بغیر اس کے کہ ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ اس کے تعلق کا معتقد ہو پس جب تو نے ان دونوں کے ساتھ اس کے تعلق کا انکار کر دیا تو گویا تو نے اس کی اسکی اصل سے نفی کر دی اس لئے کہ اس کے لئے ایک ایسے محل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ اس کا تعلق ہو۔

تشریح

مصنف رد فرماتے ہیں کہ اسی قبیل سے یعنی اس قبیل سے کہ ہمزہ انکار کے لئے آتا ہے باری تعالیٰ کا قول "لیس اللہ بکاف عبدہ" ہے اس آیت میں ہمزہ انکار نفی یعنی لیس پر داخل ہے گویا نفی کا انکار مقصود ہے اور نفی کا انکار نفی کی نفی ہوتا ہے اور نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے لہذا اس کے معنی اللہ کاف کے ہو چکے یعنی لیس اللہ بکاف عبدہ کے معنی ہیں اللہ کافی ہے بعض حضرات جو یہ کہتے ہیں کہ اس کلام میں ہمزہ تقریر کے لئے ہے ان کی مراد بھی یہ ہی معنی ہیں چنانچہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ اس کلام میں مخاطب کو اس چیز کے اقرار پر آمادہ کیا گیا ہے جس پر نفی داخل ہے یعنی اللہ کاف، نفی یعنی لیس اللہ بکاف کے اقرار پر آمادہ نہیں کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس کلام میں مخاطب سے اللہ کے کافی ہونے کا اقرار کرانا مقصود ہے کافی نہ ہونے کا اقرار کرانا مقصود نہیں ہے۔ اس جگہ یہ بات ذہن میں رہے کہ مصنف نے سابق میں یہ کلمہ بیان کیا تھا کہ مقرر بہ کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے جیسا کہ منکر کا ہمزہ کے متصل ہونا ضروری ہے مگر ان حضرات کے قول سے یہ کلمہ ٹوٹ گیا اس طور پر کہ اس کلام میں مقرر بہ اللہ کاف ہے نہ کہ لیس اللہ بکاف اور ہمزہ کے متصل لیس اللہ بکاف ہے نہ کہ اللہ کاف حاصل یہ کہ اس کلام میں مقرر بہ ہمزہ کے متصل نہیں ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک تقریر اس حکم کی ضروری نہیں ہے جس پر ہمزہ داخل ہے بلکہ اس چیز کی ضروری ہے جس کو مخاطب اس حکم سے اثباتاً یا نفیاً جانتا ہو جیسا کہ اس کلام میں مخاطب کو اثبات یعنی اللہ کے

کافی ہونے کا علم پہلے سے ہے پس یہاں اسی کا اقرار کرنا مقصود ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف وہ کہ بیان کردہ کلیہ اپنی جگہ باقی ہے اس طور پر کہ مصنف نے اس جگہ ہمزہ کو انکار کے لئے قرار دیا ہے نہ کہ تقریر کے لئے اور منکر یعنی النکر کا کافی نہ ہونا ہمزہ کے متصل ہے۔ اس مثال میں چونکہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ ہمزہ انکار کے لئے ہے یا تقریر کے لئے اسی لئے مصنف نے متہ کہہ کر اس کو الگ ذکر فرمایا بہر حال اس مثال میں ہمزہ چونکہ انکار کے لئے ہے اور منکر ہمزہ کے متصل ہے اس لئے مصنف کا بیان کردہ کلیہ صحیح اور درست ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ تقریر اس چیز کی مقصود ہوتی ہے جس کو مخاطب جانتا ہو اثباتاً جانتا ہو یا نفیاً۔ اثباتاً جاننے کی مثال تو آیت سابقہ ہے اور نفیاً جاننے کی مثال باری تعالیٰ کا قول "لَمْ يَنْتَهِ لَنَا مِنْ دُونِي دَامِي الْهَيْسِ مِنْ دُونِ الشَّرِّ" ہے کیونکہ اس آیت میں ہمزہ اس چیز کی تقریر کے لئے ہے جس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام پہلے سے جانتے تھے یعنی یہ کہ میں نے یہ بات نہیں کہی ہے۔ حضرت عیسیٰ کو پہلے سے معلوم تھا کہ میں نے لوگوں سے یہ نہیں کہا کہ مجھے اور میری ماں کو اللہ کے علاوہ معبود بناؤ۔ باری تعالیٰ نے ہمزہ کے ذریعہ اسی کا اقرار کرایا ہے اس کا اقرار نہیں کرایا ہے کہ میں نے یہ بات کہی ہے۔ حاصل یہ کہ اللہ نے حضرت عیسیٰ سے کہنے کا اقرار نہیں کرایا ہے بلکہ نہ کہنے کا اقرار کرایا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ سابق میں مذکور مصنف کا قول "والانکار کذا لک" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انکار فعل کی صورت یہ ہے کہ فعل ہمزہ کے متصل ہو اور انکار فعل کی چونکہ ایک دوسری صورت بھی تھی جس میں فعل ہمزہ کے متصل نہیں ہوتا ہے اس لئے مصنف نے اپنی اگلی عبارت سے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ انکار فعل کی ایک دوسری صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ فعل منکر کا معمول ہمزہ کے متصل ہو پھر اس معمول پر ام یا دوسرے حرف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جیسے "ازیداً ضربت ام عمروا" بشرطیکہ یہ کلام اس آدمی کے سامنے کیا گیا ہو جو ضرب کو زید عمرو کے درمیان دائر کرتا ہو اور اس کا معتقد بالکل نہ ہو کہ ضرب ان دونوں کے علاوہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی مخاطب اس بات کا معتقد ہو کہ ضرب نفس الامر میں زید و عمرو میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہے پس جب ہمزہ انکار کو مفعول پر داخل کیا گیا تو دونوں مفعولوں یعنی زید و عمرو کا اس حیثیت سے انکار کیا گیا کہ فعل کے متعلق ہیں یعنی متعلق فعل ہونے کی حیثیت سے دونوں کا انکار کیا گیا اور جب متعلق فعل ہونے کی حیثیت سے دونوں کا انکار کیا گیا تو سب سے فعل ہی کا انکار کر دیا گیا۔ کیونکہ فعل کے لئے ایسے عمل کی ضرورت ہوتی ہے جس کے ساتھ فعل متعلق ہو پس جب ہمزہ کے ذریعہ عمل کا انکار کر دیا گیا۔ احوال اس صورت میں متعلق اور مفعول کا انکار دراصل، اصل فعل کے انکار سے کنا یہ ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال میں ہمزہ کو اصل فعل کے انکار کے لئے کنا یہ استعمال کیا گیا بہر حال اس

صورت میں ہمزہ اگر فعل کے متصل نہیں ہے لیکن انکار فعل ہی کا کیا گیا ہے۔

وَالَا شَكَادُ إِمْثَالِ لِّلشُّوْ بِسَجْحِ اٰمَى مَا كَانَ يَتَّبِعَى اَنْ يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْاَمُوْ
السَّدَى كَانَ نَحْوُ اَعْصَيْتَ رَبِّكَ نِيَاكُ الْعِصْيَانَ وَاِوَعُ لِكُنْهُ مَبْنُوْ
بِهٖ وَمَا يُعَانُ اِنَّهُ لَلتَّقْرِيرِ فَمَعْنَاكَ التَّحْقِيْقُ وَالتَّثْبِيْتِ اَوْ لَا
يَتَّبِعَى اَنْ يَكُوْنَ نَحْوُ اَتَّعَصَى رَبِّكَ

ترجمہ اور انکار یا تو تویح کے لئے ہوتا ہے یعنی جو کام ہو گیا وہ ہونا نہیں چاہئے تھا جیسے کیا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی ہے پس عصیان واقع ہے لیکن منکر بہ ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ہمزہ تقریر کے لئے ہے سو اس کے معنی تحقیق و تثبیت کے ہیں یا ہونا نہیں چاہئے جیسے کیا تو اپنے رب کی نافرمانی کرے گا۔

تشریح مصنف رہ فرماتے ہیں کہ استفہام انکاری مختلف اغراض کے لئے استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ کبھی تو وہ تویح کے لئے آتا ہے اب تویح کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو زمانہ ماضی میں واقع ہو چکا ہو اس صورت میں تویح کا مطلب یہ ہوگا کہ جو امر صادر ہوا ہے وہ صادر نہیں ہونا چاہئے تھا مثلاً اگر کسی شخص نے اپنے رب کی نافرمانی کر لی تو اس کو توجیحا کہا جاتا ہے "اعصیت ربک" یعنی تجھ کو نافرمانی نہیں کرنی چاہئے تھی۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ یہاں انکار تقریر کے لئے ہے تو تقریر سے مراد تحقیق اور تثبیت ہے یعنی مخاطب جس چیز کو جانتا ہے یعنی اس کا نافرمانی کرنا۔ اس کلام کے ذریعہ اس کی تحقیق اور تثبیت مقصود ہے مراد یہ ہے کہ تو نے بالتحقیق نافرمانی کی ہے۔ تویح کبھی اس امر پر ہوتی ہے جو آئندہ زمانہ میں واقع ہوگا اس صورت میں مستکلم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخاطب جس کام کے درپے ہے وہ اس سے صادر نہیں ہونا چاہئے۔ جیسے اتعصى ربک کا مطلب یہ ہے کہ تجھ سے نافرمانی کا صادر ہونا قطعاً مناسب نہیں ہوگا۔

اَوْ لِّلشُّكَذِيْبِ فِي الْمَاضِي اَمَى لَمْ يَكُنْ نَحْوُ اَفَا صَفْنَكُمُ رَبِّكُمْ بِالْبَيِّنِيْنَ
اَمَى لَمْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ اَوْ فِي الْمُسْتَقْبَلِ اَمَى لَا يَكُوْنَ نَحْوُ اَسَلْتُمْ مَكُوْهَا
اَمَى اَسَلْتُمْ مَكُمُ تِلْكَ الْهَدَايَةَ اَوْ الْجُبْحَةَ بِمَعْنَى اَسَلْتُمْ هَلْ عَلَا
قَبُوْلَهَا وَنُفْسَتْكُمْ عَلَا اِلَّا سَلَامٌ وَالحَالِ اَسَلْتُمْ لَهَا كَادِهَوَات
بِعْنَى لَا يَكُوْنَ هَذَا اِلَّا لِسْرَامِ

ترجمہ

یا تکذیب کے لئے ماضی میں یعنی نہیں ہوا جیسے کیا تم کو تمہارے رب نے بیٹوں کے ساتھ جن یا ہے یعنی یہ نہیں کیا یا مستقبل میں یعنی نہیں ہوگا کیا تم پر یہ ہدایت یا یہ حجت لازم کر دینگے یعنی کیا تم کو حجت اور اسلام کے قبول کرنے پر مجبور کر دیں گے حال یہ کہ تم اسے ناپسند کرتے ہو یعنی یہ الزام نہیں ہوگا۔

تشریح

مصنف یہ کہتے ہیں کہ انکار یعنی استفہام انکاری کبھی تکذیب کے لئے آتا ہے اب یہ تکذیب ماضی میں بھی ہوگی اور مستقبل میں بھی ہوگی۔ جب ماضی میں ہوگی تو معنی ہوں گے لم یکن یعنی نہیں ہوا اس کی صورت یہ ہے کہ مخاطب جب زمانہ ماضی میں کسی چیز کے وقوع کا مدعی ہوتا ہے تو استفہام انکاری لا کر اس کے دعویٰ میں اس کی تکذیب کر دی جاتی ہے۔ مثلاً مشرکین کا عقیدہ یہ تھا کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں پس اللہ نے ہمیں مذکر اولاد کے ساتھ خاص کیا ہے اور اپنے آپ کو مؤنث اولاد کے ساتھ خاص کیا ہے پس باری تعالیٰ نے انہیں انا صغیرم ربکم بالبینین۔ استفہام انکاری لا کر ان کی تکذیب کی ہے اور کہا ہے کہ تم اپنے اس دعویٰ میں بھوٹے ہو اللہ نے ایسا نہیں کیا جیسا کہ تمہارا خیال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مطلقاً اولاد سے منزہ ہیں ان کی شان لم یلد ولم یولد ہے اور جب تکذیب مستقبل میں ہوگی تو معنی ہونگے لایکن جیسے انہیں مکموہ یعنی کیا تم پر ہدایت اور حجت کو لازم کر دیں گے۔ یعنی تمہارا جو یہ خیال ہے کہ تم کو قبول حجت اور قبول اسلام پر مجبور کر دیں گے اگرچہ تم ناپسند کرتے ہو تو یہ خیال بالکل غلط ہے تم کو مجبور و مقہور نہیں کریں گے۔

(فوائد) یہاں ہدایت سے ابتداء مراد ہے یعنی ہدایت پانا، شریعت کا اتباع اور حجت سے مراد وہ حجت ہے جو شریعت پر عمل کرنے کے سلسلہ میں قائم ہوتی ہے۔

وَالْتَهَكُم عِظْفُ عَلَى الْاِسْتِظَاءِ اَوْ عَلَى الْاِنْكَارِ وَذَلِكَ اَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي آيَةِ اِذَا ذَكَرَ مَعْطُوفَاتُ كَثِيرَةٌ اَنْ الْجَمِيعَ مَعْطُوفٌ عَلَى الْاَوَّلِ اَوْ كُلِّ وَاحِدٍ عِظْفُ عَلَى مَا قَبْلَهَا نَعُوْا اَصْلُوْنَكُمْ تَأْمُرُكُمْ اَنْ تَتْرُكُوا مَا يَعْْبُدُ اٰبَاؤُنَا وَذَلِكَ اَنْ شَعَبِيًّا عَلَيَّا نَبِيْنَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ كَثِيْرًا الصَّلٰوةَ وَكَانَ قَوْمُهُ اِذَا اَمْرًا وَاَوْ كَمَا يَكْفِيْ لِي تَضَاحَكُوْا فَقَصَدُوْا اِبْقُوْا لِيْهِمْ اَصْلُوْنَكُمْ تَأْمُرُكُمْ اَلْهَرَاءُ وَالسَّخْرِيَّةَ لِاَلْحَقِيْقَةِ الْاِسْتِفْهَامِ وَالْعَقِيْرَ نَحْوُ مَنْ هَذَا اِسْتِحْقَاقًا اِبْتِئَانِهِ مَعَ اَنْتَ كَعْرَانِهِ.

ترجمہ

اور تمہارے کرنے کے لئے (یہ) استبطاء پر معطوف ہے یا انکار پر اور یہ اس لئے کہ علماء

کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہوں تو وہ تمام اول پر معطوف ہوں گے یا ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا جیسے کیا آپ کی نماز آپ کو اس بات کا حکم کرتی ہے کہ ہم اسکو چھوڑ دیں جس کی عبادت ہمارے آباؤ کرتے تھے۔ اور یہ اس وجہ سے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کثیر الصلوٰۃ تھے اور آپ کی قوم جب آپ کو نماز پڑھتے دیکھتی تو مذاق اڑاتی پس ان لوگوں نے اپنے قول "اصلوٰتک تامرک" سے مذاق اور ٹھٹھا کرنے کا ارادہ کیا نہ کہ حقیقتاً استفہام کا اور تحقیر کے لئے جیسے کون ہے یہ، اس کی تحقیر کرتے ہوئے باوجودیکہ تو اس کو پہچانتا ہے۔

تشریح

مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ ہم نے پہلے ذکر کیا تھا کہ کلمات استفہام مجازاً استفہامی معنی کے علاوہ میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں۔ انہیں معانی میں سے ایک معنی تہکم ہے یعنی کلمہ استفہام مجازاً تہکم کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تہکم کہتے ہیں مذاق اڑانے کو اور ٹھٹھا کرنے کو جیسے حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم نے حضرت شعیب کا مذاق اڑانے ہوئے کہا اصلوٰتک تامرک ان شرک مابعد آباؤنا، کیا آپ کی نماز آپ کو اس کا حکم کرتی ہے کہ ہم اپنے آباؤ کے معبودوں کی عبادت ترک کر دیں اور یہ اس وجہ سے کہ حضرت شعیب علیہ السلام بجز نماز پڑھتے تھے اور ان کی قوم ان کو نماز پڑھتا دیکھ کر ان کا مذاق اڑاتی پس ان لوگوں کا اپنے اس قول سے حضرت شعیب کا مذاق اڑانا مقصود تھا نہ کہ ان سے حقیقتہً سوال کرنا یعنی ان لوگوں کا منشا حضرت شعیب سے یہ سوال کرنا ہرگز نہیں تھا کہ آپ کی نماز آپ کو مذکورہ بات کا حکم کرتی ہے یا نہیں بلکہ ان کا منشا سراسر آپ کا مذاق اڑانا تھا۔

شارح نے ابتدائی سطروں میں ایک نحوی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے جس کی وضاحت ضروری ہے شارح کہتے ہیں کہ ماثن نے اب تک بہت سے غیر استفہامی معنی ذکر کئے ہیں ان میں سے سب سے پہلے استبطاء کو اور سب سے آخر میں انکار کو ذکر کیا ہے اور تہکم بھی غیر استفہامی معنی ہیں پس تہکم استبطاء پر معطوف ہے یا انکار پر ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب بہت سے معطوفات مذکور ہوں تو اس بارے میں کہ تمام اول پر معطوف ہوں گے یا ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا۔ علماء سخات کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات اول کے قائل ہیں اور بعض ثانی کے۔ شارح کی ظاہری عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علماء سخات کا یہ اختلاف ہر صورت میں ہے خواہ ایسے حرف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے جیسے فاء، ثم، حتی۔ خواہ ایسے حرف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت نہ کرتا ہو جیسے واو، او، ام۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ علامہ زماں کمال بن الہمام نے فرمایا ہے کہ اگر عطف ایسے حرف کے ذریعہ کیا گیا ہو جو ترتیب پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اس صورت میں بلاشبہ سخات کے درمیان اختلاف ہے کہ بعض کے نزدیک تمام کے تمام اول پر معطوف ہوں گے اور بعض کے نزدیک ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا لیکن اگر ایسے حرف کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے جو ترتیب پر دلالت کرتا ہے تو اس

صورت میں سب کے نزدیک ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا تمام کے تمام اول پر معطوف نہ ہوں گے غمراہ اختلاف ظاہر کرنے کے لئے ایک مثال پیش خدمت ہے مرث بک و بزید و عمرو و خالد و حامد۔ اب جو حضرت یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام اول پر معطوف ہوں گے تو ان کے نزدیک تمام کے ساتھ حرف جار بار کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، اور یوں کہ جائے گا "مرث بک و بزید و عمرو و خالد و حامد" کیونکہ جب ضمیر مجرور پر مطلق کیا جاتا ہے تو حرف جار کا اعادہ ضروری ہوتا ہے۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ہر ایک اپنے ماقبل پر معطوف ہوگا تو ان کے نزدیک سب سے پہلے معطوف کے ساتھ تو حرف جار کا اعادہ ضروری ہوگا باقی کے ساتھ ضروری نہ ہوگا (دسونی) اور کبھی کلمہ استفہام استفہامی معنی کے علاوہ تحقیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے کوئی کسی کو دیکھ کر کہے "من نرا۔ اور کہنے والا اس کو پہچانتا بھی ہو تو اس کا یہ کلام "من نرا اس کی تحقیر کیلئے ہوگا۔ حقیقت استفہام پر محمول نہ ہوگا کیونکہ استفہام کے لئے ضروری ہے کہ جس چیز کے بارے میں استفہام کیا گیا ہو استفہام کرنے والا اس کو جانتا ہو اور یہاں یہ فرض کیا گیا ہے کہ متکلم مشار الیہ کو پہچانتا ہے۔ پس یہاں کلمہ "من" حقیقت استفہام پر محمول نہ ہوگا بلکہ تحقیر اور تذلیل کے لئے ہوگا۔ اردو میں تحقیر کی مثال ہے

ہر اک بات پہ کہتے ہوں کہ تو کیسا ہے ؟ تم ہی کہو کہ یہ انداز گفت گو کیا ہے۔

وَالْتَهْوِيلِ كَقِرَاءَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْبُهِيمِ مَنْ فِرْعَوْنُ يَلْفِظُ الْأَسْتِفْهَامَ أَيُّ مَنْ يَفْتَحُ الْمِيمَ وَرَفَعَ فِرْعَوْنُ عَلَى أَنْتَهْ مُبْتَدَأٌ وَمَنْ الْأَسْتِفْهَامِيَّةُ حَبْرَةٌ أَدْبَالُ الْعِلْمِ عَلَى اخْتِلَافِ الرَّايَيْنِ فَإِنَّهُ لَا مَعْنَى لِحَقِيقَةِ الْأَسْتِفْهَامِ هَلْ هُنَا وَهِيَ ظَاهِرَةٌ بَلْ الْمُرَادُ أَنْتَهْ كَمَا وَصَفَ الْعَذَابُ بِالْعِدَّةِ وَالْفِطْرَةِ زَادَهُمْ تَهْوِيلًا بِقَوْلِهِ مَنْ فِرْعَوْنُ أَيُّ هَلْ تَعْرِفُونُ مَنْ هُوَ فِي فِرْعَوْنِ وَشِدَّةِ الشُّكْمَةِ فَمَا ظَنُّكُمْ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ الْمُعَذَّبُ بِهِ مِثْلَهُ وَلِيَهْدِيَ أَقَالَ إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِنَ الْمُسْرِفِينَ زِيَادَةً لَتَعْرِيفِ حَالِهِ وَتَهْوِيلِ عَذَابِ

ترجمہ اور خوف زدہ کرنے کے لئے جیسے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی قرأت ہے بے شک ہم نے بنو اسرائیل کو سواکن عذاب سے نجات دی کون ہے فرعون۔ لفظ استفہام کے ساتھ یعنی من یفتح المیم اور فرعون کے رفع کے ساتھ اس بنا پر کہ فرعون مبتداء اور من استفہامیہ اس کی خبر ہے یا اس کے برعکس علی اختلاف الرايين اس لئے کہ یہاں حقیقت استفہام کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں اور وہ ظاہر ہے بلکہ مراد

یہ ہے کہ جب عذاب کو شدت اور فظاعت کے ساتھ متصف کیا تو اپنے قول من فرعون سے ان میں خوف کا اضافہ کیا یعنی کیا تم جانتے ہو کہ انتہائی سرکشی اور سنگدلی میں فرعون کون ہے۔ پس تمہارا کیا خیال ہے اس عذاب کے متعلق جس کا دینے والا فرعون کے مانند ہو اور اسی لئے کہا کہ وہ حد سے تجاوز کرنے والوں میں تھا اس کے حال اور اس کے عذاب کی ہولناکی کو بتانے کے لئے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ استغمام، استغمام کے علاوہ تہویل یعنی خوفزدہ کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے ابن عباس رضی فرات کے مطابق «ولقد نبتنا بنی اسرائیل من العذاب الہمین من فرعون قرآن پاک کی قرأت متواترہ کے مطابق تو لفظ بن بجر المیم حرف جار ہے لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی قرأت کے مطابق من بفتح المیم کلمہ استغمام ہے اور من فرعون جملہ استغمامیہ ہے اس طور پر کہ فرعون مبتلا مؤخر اور من خبر مقدم ہے جیسا کہ اخفش کی رائے ہے یا اس کے برعکس من مبتلا اور فرعون خبر ہے جیسا کہ سیبویہ کا خیال ہے۔ یہاں کلمہ من استغمام کے لئے نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کلام کا معکم اللہ ہے اور اللہ پر کوئی چیز معنی نہیں ہے لہذا اللہ کی طرف سے استغمام اور سوال کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں کیونکہ سوال اور استغمام وہ کلمات ہیں جو پروردگار پر جو جس کے بارے میں استغمام کیا جاتا ہے اور یہاں ایسا ہے نہیں لہذا کلمہ من استغمام کے لئے نہیں ہوگا بلکہ کلمہ من اس جگہ مخاطبین کو خوفزدہ کرنے کے لئے ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس عذاب کو جو فرعون کی طرف سے بنو اسرائیل کو دیا گیا تھا شدت اور بدترین ہونے کے ساتھ متصف کیا چنانچہ عذاب کے بعد مہین (رواکن) کا ذکر کیا تو ان کے خوف اور ہولناکی میں مزید اضافہ کرنے کے لئے فرمایا من فرعون پتہ بھی ہے فرعون کون ہے؟ یعنی کیا تم اسے جانتے ہو جو اپنے تہود، سرکشی اور قساوت میں اعلیٰ مقام پر ہے اب تم ہی بتاؤ جب عذاب دینے والا ایسا ہے تو اس کا عذاب کیسے ہوگا یعنی اس کا عذاب بھی بدترین عذاب ہوگا اور چونکہ اس کلام سے تہویل مقصود ہے اس لئے انکان علیا من المسرفین، فرما کہ عذاب میں مزید تہویل پیدا کر دی ہے۔

وَالْاِسْتِغْنَاءُ فَمَوْ اَنْ لَّهُمُ الذِّكْرٰى فَاِنَّهٗ لَا يَجُوْزُ حَمَلًا عَلٰى حَقِيْقَةٍ
الْاِسْتِغْنَاءُ وَهُوَ ظَاهِرٌ بَلَّ الْمُرَادُ اِسْتِغْنَاءُ اَنْ يَكُوْنُ لَهْمُ الذِّكْرٰى
بِقُرْبٰى قَوْلِهٖ وَتَدَجَاؤُهُمْ رَسُوْلٌ مُّبِيْنٌ ثُمَّ كَوَلُوْا عَندهٗ اَفْ
كَيْفَ يَدْكُرُوْنَ وَيَتَعَطُّوْنَ وَيُوْتُوْنَ بِمَا وَعَدُوْا مِنَ الْاِيْمَانِ
عِنْدَ كَشْفِ الْعَذَابِ عَنْهُمْ وَتَدَجَاؤُهُمْ مَا هُوَ اَعْظَمُ وَاَدْخَلُنِيْ
مُجَوَّبِ الْاِذْكَارِ مِنْ كَشْفِ الدُّخَانِ وَهُوَ مَا ظَهَرَ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى
اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْاٰيَاتِ الْبَيِّنَاتِ مِنَ الْكِتَابِ الْمُعْجِزِ وَغَيْرِ

فَلَمَّا بَدَأْنَا أَغْرَضْنَا عَنْهُ

ترجمہ اور استبعاد کے لئے جیسے کہاں ہے ان کے لئے قبول نصیحت پس اس کو حقیقتاً استغنام پر معمول کرنا جائز نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے بلکہ مراد ان کے قبول نصیحت کے بعد ہونے کو تانا ہے (اور) قرینہ قول باری ہے اور حال یہ کہ ان کے پاس رسول آچکا پھر بھی انھوں نے اس سے اعراض کیا یعنی کیسے نصیحت قبول کر سکتے ہیں اور عذاب دور کرنے کے بعد ایمان لانے کے وعدے کو کیسے پورا کریں گے۔ حالانکہ ان کے پاس وہ چیز آچکی جو قبول نصیحت میں کشفِ دُخان سے بھی بڑھ کر ہے اور وہ علامات ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر ہوئیں یعنی کتاب معجز اور دیگر معجزات پس انھوں نے نصیحت قبول نہیں کی اور اس سے اعراض کیا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ استغنام کبھی مجازاً استبعاد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے استبعاد میں سین اور تارزائد ہیں اور معنی میں کسی چیز کو بعد شمار کرنا استبعاد اور استبطار کے درمیان فرق یہ ہے کہ استبعاد کا متعلق غیر متوقع ہوتا ہے اور استبطار کا متعلق متوقع ہوتا ہے مگر وہ زمانہ اغظار میں بطی اور مؤخر ہوتا ہے بہر حال کلمہ استغنام مثلاً اِنِّیْ مَجْزَا اِسْتِغْنَادِکَ لَیْ اَتَاہُ جِیْے باری تعالیٰ کا قول " اِنِّیْ لَہِمُ الذِّکْرَیْ " ان لوگوں کے لئے قبول نصیحت کہاں سے ہوگا یہاں کلمہ اِنِّیْ کو حقیقتاً استغنام پر معمول کرنا دو وجہوں سے ناجائز ہے پس پہلی وجہ تو بالکل ظاہر ہے اسلئے کہ سوال کیا جاتا ہے اس چیز کے بارے میں جو سائل پر معنی ہو اور اس کلام کا مستحکم اللہ ہے جس پر کوئی چیز معنی نہیں ہے لہذا اللہ کی طرف سے سوال کا پایا جانا محال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد جملہ عالیہ یعنی وقت جا رہم رسول مبین تم تو لو اعنہ " آ رہا ہے اور جملہ عالیہ اس کے منافی ہے کہ اِنِّیْ لَہِمُ الذِّکْرَیْ کو حقیقی استغنام پر معمول کیا جائے اس لئے کہ جملہ عالیہ ذوالحال کے عامل کی قید ہوتا ہے۔ پس اِنِّیْ لَہِمُ الذِّکْرَیْ، اس جملہ عالیہ کے ساتھ مقید ہوگا اور جملہ عالیہ خبریہ ہوتا ہے اور حقیقی استغنام انشاء کے قبیل سے ہے اب اگر اِنِّیْ لَہِمُ الذِّکْرَیْ کو حقیقی استغنام پر معمول کیا گیا تو انشاء کا خبر کے ساتھ مقید ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بالکل غلط اور ناجائز ہے بہر حال مذکورہ دو وجہوں سے اِنِّیْ کو حقیقی استغنام پر معمول کرنا منع ہے اور جب کلمہ اِنِّیْ کو حقیقی استغنام پر معمول کرنا منع ہے تو اس کو ایسے معنی پر معمول کیا جائے گا جو معنی مقام کے مناسب ہوں اور یہاں استبعاد کے معنی زیادہ مناسب ہیں کیونکہ " وقد جاء ہم رسول مبین تم تو لو اعنہ " اس پر دلالت کرتا ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان کے پاس رسول مبین آگیا مگر انھوں نے اس سے اعراض کیا لہذا ان لوگوں کے لئے قبول نصیحت کہاں سے ہوگا یعنی جب رسول کے آنے کے بعد بھی اعراض کرتے رہے تو ان سے قبول نصیحت

بہت دور ہو گیا اب اس کی توقع نہیں ہے کہ یہ لوگ نصیحت قبول کریں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قسم کا کلام عرفاً استبعاد ہی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے لہذا یہ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ کلمہ انی یہاں استبعاد کے لئے مستعمل ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ لوگ نصیحت کہاں قبول کریں گے اور اگر ان سے عذابِ دغان دور بھی کر دیا گیا۔ تو یہ ایمان کا وعدہ کہاں پورا کریں گے۔ کیونکہ ان لوگوں پر اللہ تعالیٰ نے کشفِ دغان کے علاوہ کتاب اللہ اور معجزات کی صورت میں ایسی نشانیاں ظاہر کی ہیں جو قبولِ نصیحت میں زیادہ مؤثر ہیں مگر یہ بد بخت ان کے باوجود ایمان نہیں لائے اور اس وقت ہی کرتے رہے۔ یہاں دغان سے وہ دغان مراد ہے جو آیت ”فار تقب یوم تاتی السما رب دغان مبین“ میں دغان ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ دغان علاماتِ قیامت میں سے ایک علامت ہے چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اول آیات یعنی اول علاماتِ دغان ہے، نزولِ عیسیٰ ہے، اور آگ ہے جو قبرِ عدن سے نکل کر لوگوں کو محشر کی طرف ہنکائے گی۔ اس ارشاد میں نزولِ عیسیٰ اور آگ کے ساتھ دغان کا ذکر کیا گیا ہے اور نزولِ عیسیٰ اور آگ علاماتِ قیامت میں سے ہیں لہذا دغان بھی علاماتِ قیامت میں سے ہو گا اور مروی ہے کہ حضرت حذیفہ نے کہا یا رسول اللہ ”دما الدغان“ پس آپ نے یہ آیت ”فار تقب یوم تاتی السما رب دغان مبین تلاوت فرمائی۔ پھر آپ نے فرمایا ”یلمر ما بین المشرق والمغرب بیکل الیوم یوماً وسیلاً اما المؤمن فیصیبہ منہ کھیئۃ الزکام، واما الکافر فہو کاسکران ینخرج من منخریہ واذنیہ ودرہ“ وہ دغان مشرق اور مغرب کو بھر دے گا چالیس دن رات ٹھہریگا۔ مؤمن کو پہنچے گا تو زکام کی حالت میں مبتلا کر دے گا اور کافر کو پہنچے گا تو نشہ میں مبتلا کر دے گا اس کے نتھنوں، کانوں اور باخانہ کے راستے سے نکلے گا۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں وہی دغان مراد ہے جو علاماتِ قیامت میں سے ہے اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا مذہب یہ ہے کہ آیت میں دغان سے وہ مراد ہے جو بھوک کے وقت آسمان کی طرف دھویں کی شکل میں نظر آتا ہے۔ ابن مسعود دلیل میں فرماتے ہیں کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کو ایمان کی دعوت دی اور انھوں نے آپ کی تکذیب کی اور آپ کو برا بھلا کہا تو آپ نے فرمایا ”اللہم ائینی علیہم سبع سبع یوسف“ اے اللہ ان کے مقابلے میں میری مدد فرما سات سال کے ذریعہ جیسا کہ حضرت یوسف کے سات سال یعنی ان کو قومِ یوسف کی طرح سات سال تک قحط میں مبتلا فرما۔ اور ایک روایت میں یہ ہے اللہم اجعل علیہم سینا کسینا یوسف فاقتدہم سنۃ حصت کل شیء اکلوا فیہا الجلود والمیتۃ من الجوع وینظر احدہم الی السما رب فیظہر کھیئۃ الدغان اے اللہ ان پر یوسف کے سالوں کی طرح سات سال کر دے۔ پس ان کو قحط نے آپکڑا ہر چیز کو گھیر لیا۔ انھوں نے قحط کے زمانہ میں چرٹا، مردار کھایا، بھوک کی وجہ سے ان میں سے ایک آدمی آسمان کی طرف دیکھتا تو دھویں کی طرح نظر آتا۔ ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے بات کرتا تو وہ اس کو

دیکھتے پاتا پس ابوسفیان کھڑا ہوا اور کہا یا محمد انک جنت تامل بطاعتہ الشد و بصلۃ الرحم وان تو کم قد ہلکوا فادع الشریعہ فانزل اللہ عزوجل "فارقت یوم تاقی السام بدخان مبین، الی قولہ انکم ملدن" محمد تو اگر اللہ کی طاعت اور صلہ رحمی کا حکم کرتا ہے اور تیری قوم ہلاک ہو گئی ان کے لئے اللہ سے دعا کر پس اللہ رب العزت نے یہ آیت اتاری۔

وَمِنْهَا أَيْ مِنَ النُّوَاعِ الطَّلِبِ الْأَمْرُ وَهُوَ طَلِبٌ فِعْلٌ غَيْرِ كَيْفٍ عَلَى جِهَةِ
الْإِسْتِعْلَاءِ وَصِيغَتُهُ تَسْتَعْمَلُ فِي مَعَانٍ كَثِيرَةٍ فَاخْتَلَفُوا فِي حَقِيقَتِهِ
الْمَوْضُوعَةِ هِيَ لَهَا اخْتِلَافٌ كَثِيرٌ وَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الدَّلِيلُ مُفِيدَةً لِلْفَتْحِ
بِئْسَى مِنْ ذَلِكَ فَتَالَ الْمُصَنِّفُ وَالْأَكْثَرُ أَنَّ صِيغَتَهُ مِنَ الْمُفْتَرِيَةِ
بِاللَّامِ تَخَوُّمٌ لِيَحْضُرَ زَيْدٌ وَغَيْرِهَا تَخَوُّمٌ أَكْرَمٌ عَمْرُوًا وَرُؤَيْدٌ سَبْكَرًا
فَتَلْمِزٌ أَوْ بِصِيغَتِهِ مَا دَلَّ عَلَى طَلِبِ فِعْلٍ غَيْرِ كَيْفٍ اسْتِعْلَاءً سَوَاءً كَانَ
اسْمًا أَوْ فِعْلًا مَوْضُوعَةً لِطَلِبِ الْفِعْلِ اسْتِعْلَاءً أَيْ عَلَى طَرِيقِ طَلِبِ
الْعُلُوِّ وَعَدَّ الْأَمْرُ نَفْسَهُ عَالِيًا سَوَاءً كَانَ عَالِيًا فِي نَفْسِهِ أَمْ لَا لِتَبَادُرِ
الْفَهْمِ عِنْدَ سَمَاعِهَا أَيْ سَمَاعِ الصِّيغَةِ إِلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى أَعْنَى طَلِبِ الْفِعْلِ
اسْتِعْلَاءً وَالتَّبَادُرِ إِلَى الْفَهْمِ مِنْ أَقْوَى أَمَارَاتِ الْحَقِيقَةِ.

ترجمہ اور انھیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے امر ہے اور وہ کسی فعل کا طلب کرنا ہے جو صورت کف نہ ہو استعلاء کے طریقہ پر اور امر کا صیغہ بہت سے معانی میں مستعمل ہے پس اس کی اس حقیقت میں جس کے لئے وہ موضوع ہے بہت زیادہ اختلاف کیا ہے۔ اور چونکہ دلائل ان اقوال میں سے کسی شے کے سلسلہ میں یقین کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اس لئے مصنف نے کہا اور اظہر یہ ہے کہ امر کا صیغہ مقترن باللام جیسے یحضر زید اور غیر مقترن باللام جیسے اکرم عمرو اور روید یکما پس صیغہ امر سے مراد وہ لفظ ہے جو بطریق استعلاء کسی فعل کی طلب پر دلالت کرے خواہ اسم ہو خواہ فعل (بشرطیکہ وہ طلب بصورت کف نہ ہو بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے موضوع ہے یعنی امر اپنے آپ کو عالی شمار کرے خواہ فی نفسہ عالی ہو یا عالی نہ ہو کیونکہ صیغہ سننے کے وقت فہم اسی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی استعلاء طلب فعل کی طرف اور تبادر الی الفہم حقیقت کی علامتوں میں سے قوی علامت ہے۔

تشریح مصنف رحمہ فرماتے ہیں کہ انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم امر ہے۔ امر سے کبھی تو کلام کی نوع مراد ہوتی ہے جیسے امر ب اور کبھی فعل مراد ہوتا ہے جیسے وشادرم فی الامر یعنی

فی الفعل پہلی صورت میں امر کی جمع ادا امر آتی ہے اور دوسری صورت میں امور آتی ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ امر کا لفظ نوع کلام میں حقیقتہً مستعمل ہوتا ہے اور فعل کے معنی میں مجازاً۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لفظ امر دونوں میں لفظاً مشترک ہے یعنی دونوں معنی میں امر کا استعمال یقینی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں میں اشتراک معنوی ہے یعنی لفظ امر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو معنی و مشترک کے طور پر دونوں میں پائے جاتے ہیں بہر حال اشار طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم امر ہے اور امر کہتے ہیں فعل کو بطریق استعمال طلب کرنا بشرطیکہ وہ طلب بصورت کف نہ ہو۔ طلب کی قید کے ذریعہ امر کی طرف سے خبر نکل گئی اور اشار غیر طلبی نکل گئی۔ اور طلب کو فعل کی طرف مضاف کرنے سے نہیں خارج ہو گئی کیونکہ یہی سے طلب ترک فعل ہوتا ہے نہ کہ طلب فعل۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یہی طلب کف کا نام ہے اس قول کی رعایت کرتے ہوئے شارح نے امر کی تعریف میں غیر کف کا لفظ ذکر فرمایا مگر تعریف سے یہی کو خارج کر دیا ہے اجماعاً یہی طلب ترک کا نام ہو یا طلب کف کا دونوں صورتوں میں نہیں امر کی تعریف سے خارج ہے۔ مگر یہاں اعتراض ہوگا کہ غیر کف کی قید سے تو اکفف عن القتل بھی امر کی تعریف سے خارج ہو جائے گا حالانکہ اکفف عن القتل بالاتفاق امر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ غیر کف میں اس فعل سے نہ رکنا امر آدھ جس سے صیغہ امر لیا گیا ہے اور اکفف عن القتل میں جس فعل (کف) سے صیغہ امر لیا گیا ہے اس سے رکنے کے لئے نہیں کہا گیا بلکہ اس کے علاوہ دوسرے فعل یعنی قتل سے رکنے کے لئے کہا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو اکفف عن القتل امر کی تعریف سے خارج نہ ہوگا۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہوگا وہ یہ کہ یہ جواب اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اکفف عن القتل امر کی تعریف سے خارج ہو کیونکہ یہاں اس فعل سے رکنے کو طلب کیا گیا ہے جس سے صیغہ امر لیا گیا ہے حالانکہ یہ بالاتفاق امر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اکفف ماخوذ ہے کف مطلق سے اور طلب کیا گیا ہے کف عن القتل سے رکنے کو اور یہ کف مقید ہے اور مطلق اور مقید میں تغاثر ہے۔ لہذا اکفف عن القتل امر کی تعریف سے خارج نہ ہوگا۔

استعمال کی قید کے ذریعہ دعا اور التماس خارج ہو گئے اس طور پر کہ استعمال کا مطلب یہ ہے کہ امر اپنے آپ کو بڑا تصور کرے خواہ واقع میں بڑا ہو جیسا کہ آتا اپنے غلام سے کہے 'افعل کذا' یا واقع میں بڑا نہ ہو جیسا کہ غلام اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر اپنے آقا سے کہے 'افعل کذا' پس چونکہ دعا چھوٹے کی طرف سے ہوتی ہے اور التماس برابر والے کی طرف سے اس لئے استعمال کی قید کے ذریعہ امر کی تعریف سے دونوں خارج ہو گئے۔ شارح کہتے ہیں کہ امر کا صیغہ چونکہ بہت سے معانی میں مستعمل ہوتا ہے اسلئے علماء کا اس بارے میں شدید اختلاف ہے کہ صیغہ امر کا معنی موضوع لہ اور حقیقی معنی کیا ہے۔ خادم نے اس سلسلہ کی تمام تفصیلات امر کی بحث کے تحت قوت الاخیار شرح نورالانوار اور فیض سبحانی شرح حسامی میں ذکر کر دی ہیں اگر ضرورت محسوس ہو تو وہاں ملاحظہ فرمایا لیجئے۔ بہر حال صیغہ امر کے معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی میں بڑا اختلاف ہے اور ان اقوال میں سے کسی قول پر چونکہ مفید یقین دلائل موجود نہیں ہیں اس لئے فاضل مصنف نے

اظہر کا لفظ استعمال کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اظہر یہ ہے کہ امر کا صیغہ خواہ لام کے ساتھ مقترن ہو جیسے یصغیرید خواہ لام کے ساتھ مقترن نہ ہو جیسے اکر م عمرو اور روید بکراً بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ صیغہ امر سے مراد وہ لفظ ہے جو طلب فعل پر دلالت کرے اور وہ طلب بصورت کف نہ ہو اور امر اپنے آپ کو عالی خیال کرے اور وہ لفظ اسم ہو جیسے روید یا فعل ہو جیسے فعل امر اور مضارع مقرون بلام امر بہر حال یہ لفظ یعنی صیغہ امر بطریق استعلاء طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے گویا امر کے حقیقی معنی یہ ہی ہیں اور دلیل یہ ہے کہ آدمی جب امر کا صیغہ سنا ہے تو اس کا ذہن فوراً اسی معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی صیغہ امر سننے کے بعد طلب فعل استعلاء کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور لفظ سے کسی معنی کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یہ اس معنی کے حقیقی ہونے کی علامت ہے الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ طلب فعل استعلاء صیغہ امر کے حقیقی معنی ہیں۔

وَقَدْ تَسَعَّمَلُ صِيغَةُ الْأَمْرِ لِعَيْرِ طَلْبِ الْفِعْلِ اسْتِعْلَاءً
كَأَنَّ بَاحَةَ تَعْمَلُ جَالِسُ الْحَسَنِ أَوْ ابْنُ سَيْرِينَ فَيَكْبُوزُ لَهُ أَيْ يُجَالِسُ
أَحَدَهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا وَأَنْ لَا يُجَالِسُ أَحَدًا أَصْلًا وَالشَّهْدِيدُ أَيْ التَّخْوِيفُ
وَهُوَ أَعْمَرٌ مِنَ الْإِنذَارِ لِأَنَّهُ ابْتِلَاحٌ مَعَ التَّخْوِيفِ وَفِي الصَّحَاحِ الْإِنذَارُ
تَخْوِيفٌ مَعَ دَعْوَةٍ تَعْمَلُ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ لِيُظْهِرُوا أَنَّ لَيْسَ الْمُرَادُ الْأَمْرَ
بِكُلِّ عَمَلٍ شَاءُوا

ترجمہ اور صیغہ امر کبھی طلب فعل استعلاء کے علاوہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اباحت مثلاً حسن کے پاس بیٹھ یا ابن سیرین کے پاس اس کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ وہ ان دونوں میں سے ایک کے پاس بیٹھے یا دونوں کے پاس اور یہ کہ ان میں سے کسی کے پاس نہ بیٹھے اور تہدید یعنی ڈرانے کے لئے اور یہ انذار سے عام ہے اس لئے کہ انذار ابلاغ مع التخويف کا نام ہے اور صحاح میں ہے کہ انذار دعوت کے ساتھ ڈرانے کا نام ہے جیسے جو چاہو کرو۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ حکم کرنا مقصود نہیں ہے کہ جو چاہو کرو۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ امر کے حقیقی معنی تو وہ ہی ہیں جو پہلے ذکر کئے گئے ہیں یعنی طلب فعل استعلاء مگر مجازاً طلب فعل استعلاء کے علاوہ کے لئے بھی امر کا استعمال کیا جاتا ہے مثلاً اباحت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے جالس الحسن او ابن سیرین اس کلام کا مخاطب وہ شخص ہوگا جو ان دونوں کی ہم نشینی کو ناجائز سمجھتا ہو اور مطلب یہ ہوگا کہ تیرے لئے اس بات کی بھی اجازت ہے کہ ... دونوں کی ہم نشینی اختیار کرے اور اس کی بھی اجازت ہے کہ ایک کی ہم نشینی اختیار کرے اور

ایک کی نہ کرے اور اس کی بھی اجازت ہے کہ دونوں کی ہنشینی اختیار نہ کرے۔ تخییر اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اباحت کی صورت میں امرین کو جمع کرنا جائز ہے اور تخییر کی صورت میں ناجائز ہے۔ معنی یقینی اور مجازی کے درمیان چونکہ علاقہ کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے یہاں طلب (معنی یقینی) اور اباحت کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ یہ دونوں مطلق اذن میں شریک ہیں یعنی فعل مطلوب اور فعل سباح دونوں ماذون فیہ ہوتے ہیں اور صیغہ امر بھی مجازاً ڈرانے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ صیغہ امر تہدید کے لئے وہاں ہوگا جہاں مامور بہ ناپسندیدہ چیز ہو اور تہدید اور طلب کے درمیان علاقہ تضاد کا ہے اس لئے کہ مامور بہ یا تو واجب ہوگا یا مندوب ہوگا اور مہد علیہ (جس پر تہدید کی گئی ہے) یا تو حرام ہوگا یا مکروہ ہوگا اور واجب اور حرام میں تضاد ہے اور مندوب اور مکروہ میں تضاد ہے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ تہدید کے معنی تحویف (ڈرانے) کے ہیں اور تہدید، انذار سے عام ہے کیونکہ تہدید کے معنی تو مطلقاً ڈرانے کے ہیں، خواہ اس کے ساتھ ابلاغ ہو یا نہ ہو۔ اور انذار کے معنی ڈرانے کے ساتھ ابلاغ اور پہنچانا ہے پس انذار مقید ہوا اور تہدید مطلق؛ اور مقید مطلق سے خاص ہوتا ہے لہذا انذار خاص ہے اور تہدید عام۔ اور صحاح میں یہ ہے کہ تہدید انذار سے عام ہے کیونکہ انذار کہتے ہیں دعوت کے ساتھ ڈرانا یعنی اسلام کی دعوت دی جائے اور دعوت کے ساتھ ڈرایا بھی جائے اور تہدید کے معنی مطلقاً ڈرانے کے ہیں خواہ اس کے ساتھ دعوت ہو یا دعوت نہ ہو۔ بہر حال صیغہ امر کبھی تہدید کے لئے آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد "اعملوا ما شئتم" تم جو چاہے کرو۔ یہاں ہر کام کے کرنے کا حکم دینا مقصود نہیں ہے بلکہ ہر من چاہے کام کے کرنے پر وعید ہے کہ تم جو چاہو کرو تم آگے آنے والے عذاب کو دیکھ لو گے۔ اور جیسے آقا اپنے غلام سے کہے "م علی مصیبتک، تو اپنی نافرمانی پر ڈرنا تو نے یہ ڈنڈا نہیں دیکھا۔ ملاحظہ کیجئے یہاں نافرمانی مطلوب نہیں ہے بلکہ نافرمانی کرنے پر وعید ہے۔ اردو میں تہدید کی مثال یہ

بل نہ بل، پاس مرے بیٹھ نہ بیٹھ، آ کہ نہ آ
جس نے بہکا یا ہے تجھ کو تو اسی کے گھر جا

وَالنَّعِجِيزِ لِحَوْثِ اَتَوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ اَذْ لَيْسَ الْمُرَادُ طَلَبٌ
اِسْتِاْنِهْمُ بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ يَكُوْنُهٗ حُكْمًا اَلطَّرُوْتُ اَعْنِي قَوْلَهٗ
مِّنْ مِّثْلِهِ مُتَعَلِّقٌ بِمَا تَوَاوَا الضَّمِيْرُ لِعِبْدَتِنَا اَوْ صِفَةٌ بِسُوْرَةٍ وَا
الضَّمِيْرُ لِمَا تَرْتَلْنَا اَوْ لِعِبْدِنَا

ترجمہ اور عاجز کرنے کے لئے جیسے اس کے مثل ایک سورت لاؤ۔ اس لئے کہ ان سے قرآن کے

مثل ایک سورت لانے کو طلب کرنا مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ محال ہے اور ظرف یعنی من مشلہ فا تو اسے متعلق ہے اور ضمیر عبدنا کی طرف راجع ہے یا سورت کی صفت ہے اور ضمیر مانزلنا یا عبدنا کی طرف راجع ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ صیغہ امر مجازاً کبھی مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ”فا تو اسورۃ من مشلہ“ تم قرآن کے مثل ایک چھوٹی سی سورت ہی بنا لاؤ یہاں فا تو اسیغہ امر کفار کے عاجز ہونے کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں حقیقی معنی یعنی ان سے قرآن کے مثل ایک سورت لانے کو طلب کرنا محال ہے اور محال اس لئے ہے کہ یہ کام ان کی طاقت اور وسعت سے خارج ہے پس جب انہوں نے یہ صیغہ سنا ہوگا تو یقیناً قرآن کے مثل سورت لانے کی کوشش کی ہوگی مگر انہوں نے اپنے آپ کو اس پر تدار نہیں پایا اور جب قادر نہیں پایا تو ان کا عجز ظاہر ہو گیا۔ الحاصل یہاں صیغہ امر کفار کے عجز کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور معنی حقیقی یعنی طلب اور معنی مجازی یعنی تعجیز کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ ان دونوں کے متعلق کے درمیان تضاد کی نسبت ہے اس طور پر کہ تعجیز محالات میں ہوتی ہے اور طلب ممکنات میں اور ممکن اور محال کے درمیان تضاد ہے بعض لوگوں نے یہاں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں صیغہ امر (فا تو اس) سے طلب مراد ہے اور اس سورت میں زیادہ سے زیادہ تکلیف بالمحال لازم آئے گا یعنی قرآن کے مثل لانا جو محال ہے اس کا مکلف کرنا لازم آئے گا مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسلئے کہ تکلیف بالمحال جائز ہے بلکہ واقع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اس بات پر قرآن موجود ہیں کہ یہاں تعجیز ہی مراد ہے طلب مراد نہیں ہے۔ شارح نے من مشلہ ظرف کے متعلق کے بارے میں کلام کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس کا متعلق یا تو فا تو اس ہوگا اور یا اس کا متعلق من مذرف ہوگا اور پھر مذرف متعلق سے مل کر سورت کی صفت ہوگا پہلی صورت میں من مشلہ ظرف لغو ہوگا اور دوسری صورت میں ظرف مستقر ہوگا۔ نیز پہلی صورت میں مشلہ کی ضمیر مجبوراً کا مرزوع عبدنا ہوگا اور من فا تو اس کا صلہ ہوگا اور ترجمہ ہوگا اگر تمہیں قرآن کے آسمانی کتاب ہونے میں شبہ ہو تو تم ایک سورت لے آؤ ایسے شخص سے جو ہمارے بندے جیسا ہوا متی ہونے میں اور بے پر لھا لکھا ہونے میں اور دوسری صورت میں ضمیر کا مرزوع مانزلنا بھی ہو سکتا ہے اور عبدنا بھی۔ اگر مرزوع مانزلنا ہے تو ترجمہ یہ ہوگا تم ایک ایسی سورت لاؤ جو بلاغت اور حسن نظم میں مانزلنا کے مثل ہو اس صورت میں من بعض کے لئے بھی ہو سکتا ہے بیان کے لئے بھی اور زائدہ بھی ہو سکتا ہے۔ اور اگر مرزوع عبدنا ہے تو اس صورت میں من ابتدائیہ ہوگا اور ترجمہ ہوگا لے آؤ کوئی سورت جو صادر ہو ہمارے بندے محمد جیسے کسی دوسرے انسان سے یعنی وہ صورت اس شخص کا نتیجہ نہ ہو جو محمد جیسا ہو جنہوں نے کسی سے لکھنا پڑھنا نہیں سیکھا۔

فَإِنْ كُنْتُمْ لِمَ لَا تَجُؤْنَ عَلَى الْأَوَّلِ أَنْ يَكُونَ الضَّمِيرُ لِمَا نَزَلْنَا كُنْتُمْ

لَا يَكُنْهُ يَفْضَحِي شُبُوتٍ مِثْلَ الثُّرَائِنِ فِي الْبِلَاعَةِ وَعَلَوِ الطَّبَقَاتِ بِتَهَادَةِ
الذَّوْقِ إِذِ التَّعْجِيزُ إِنَّمَا يَكُونُ عَنِ النَّاسِ فَكَأَنَّ مِثْلَ الثُّرَائِنِ ثَابِتٌ
لِكُنْهُمُ عَجَزُوا أَنْ يَأْتُوا مِنْهُ بِسُورَةٍ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ وَصْفًا لِسُورَةٍ
فَإِنَّ الْمُعْجَزَ عَنْهُ هُوَ السُّورَةُ وَالْمَوْصُوفَةُ بِهَا عِبَارَةٌ بِإِنْشَاءِ الْوَصْفِ
فَإِنْ قُلْتَ فَلْيَكُنِ التَّعْجِيزُ بِإِعْتِبَارِ إِنْشَاءِ النَّاسِ مِنْهُ فَكُنْتَ إِحْتِمَالًا
عَقْلِي لَا يُسْبِقُ إِلَى الْفَهْمِ وَلَا يُوجِدُ لَهُ مَسَاحٌ فِي إِعْتِبَارِ ابْتِكَافٍ
وَأَسْتَعْمَالِهِمْ فَكَلَّا رَغِبْتَ أَدْبِيهِ وَبَعْضِهِمْ هُنَا كَلَامٌ طَوِيلٌ لَا ظَالِمَ تَحْتَهُ.

ترجمہ پس اگر تو کہے کہ پہلی صورت میں ضمیر کا مانرنا کی طرف راجح ہونا کیوں جائز نہیں تو میں جواب دوں گا کہ بشہادت ذوق تفاضل کرتا ہے بلاغت اور علوم مرتبہ میں قرآن کے مثل کے ثبوت کا۔ کیونکہ تعجز مانی بہ کے اعتبار سے ہوتی ہے پس گو یا قرآن کا مثل ثابت ہے لیکن وہ اس بات سے عاجز نہیں کہ اس سے ایک سورت لائیں برضلاف اس کے کہ جب طرف سورت کا وصف ہو کیونکہ معجز عن انتقار وصف کے اعتبار سے سورت موصوفہ ہے۔ پس اگر تو کہے کہ تعجز مانی منہ کے انتقار کے اعتبار سے ہونی چاہئے۔ میں کہوں گا کہ یہ عیض عقلی احتمال ہے جس کی طرف ذہن نہیں جاتا ہے اور نہ ہی اس کے لئے بلفار کے اعتبارات اور ان کے استتمالات میں کوئی جواز ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور بعض لوگوں کے لئے یہاں لمبا کلام ہے جس کے تحت کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تشریح اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ اگر من مشلہ ظرف لغو ہو یعنی فاتوا کے متعلق ہو اور من صلہ کا ہو تو اس صورت میں ضمیر کا مرجع عبدنا ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ اس صورت میں ضمیر کا مرجع مانرنا کو قرار دینا کیوں جائز نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں اگر ضمیر کا مرجع مانرنا ہو تو بلاغت اور حسن نظم میں قرآن کے مثل کا ثابت ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ ہمارا مقصود قرآن کے مثل کی نفی کرنا ہے نہ کہ اس کو ثابت کرنا اور یہ اس طور پر لازم آئے گا کہ مانرنا کو مرجع قرار دینے کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ لاؤ تم ایک سورت مانرنا کے مثل سے یہاں ماتی یہ (جس کو لایا گیا ہے) تو سورت ہے اور ماتی منہ (جس سے لایا گیا ہے) قرآن اور مانرنا کا مثل ہے پس تعجز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوگی نہ کہ ماتی منہ کے اعتبار سے یعنی ماتی منہ قرآن کا مثل) تو موجود ہے لیکن تم لوگ اس سے ایک سورت لانے پر تدار نہیں ہو بلکہ عاجز ہو اور جب ایسا ہے تو قرآن کا مثل ثابت ہو گیا اور یہ چونکہ ہمارے مقصود کے خلاف ہے اس لئے ہم نے اس سورت میں ضمیر کا مرجع عبدنا کو قرار دیا نہ کہ مانرنا کو۔ اس کے برضلاف اگر من مشلہ ظرف مستقر ہو کر سورت کی صفت

دافع ہو تو اس صورت میں مانزلنا کو مزع قرار دینے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ تم ایک ایسی صورت لاؤ جو مانزلنا کے مثل ہو پس اس صورت میں مطلقاً سورت کا مطالبہ نہیں کیا گیا بلکہ اس صورت کا مطالبہ کیا گیا ہے جو مانزلنا کے مثل ہونے کے ساتھ موصوف ہو یعنی سورت موصوفہ بمثل مانزلنا کا مطالبہ کیا گیا ہے اور چونکہ مانزلنا کا مثل نہیں ہے اس لئے کفار سورت موصوفہ کے لانے سے عاجز ہونگے یعنی کفار کا سورت موصوفہ کے لانے سے عاجز ہونا اس لئے ہے کہ وصف (سورت کا مانزلنا کا مثل ہونا) منتفی ہے پس اس صورت میں مانزلنا کو مزع قرار دینے میں چونکہ کوئی خرابی لازم نہیں آتی اس لئے اس صورت میں کہا گیا کہ ضمیر کا مزع مانزلنا بھی ہو سکتا ہے اور پہلی صورت میں مانزلنا کو مزع قرار دینے سے چونکہ خلاف مقصود کا مرتکب ہونا پڑتا ہے اس لئے پہلی صورت میں ضمیر کا مزع صرف عیدنا کو قرار دیا گیا اور مانزلنا کو مزع قرار نہیں دیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ من مثله ظرف لغو ہے یعنی فاتوا کے متعلق ہے اور ضمیر مانزلنا کی طرف راجع ہے مگر اس کے باوجود مثل قرآن کا ثبوت لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ ہم یہ کہیں گے کہ تعجیز ماتی بہ (سورت) کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ ماتی منہ (مثل قرآن) کے اعتبار سے ہے اور مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ مثل قرآن سے سورت کے لانے پر تو قادر ہیں مگر مثل منتفی ہے یعنی وہ سورت کے لانے پر تو قادر ہیں مگر چونکہ قرآن کا مثل ہی نہیں ہے اس لئے وہ اس سے سورت بھی نہیں لاسکیں گے الحاصل اس صورت میں نہ تو مثل قرآن ثابت ہوتا ہے اور نہ باعتبار ماتی بہ کے ان کا عجز منتفی ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی یوں کہے "استنی بجناح من مثل العقار" میرے پاس مثل عقار سے ایک پر لیکر آؤ۔ پس چونکہ مثل عقار موجود نہیں ہے اس لئے ماتی بہ یعنی پر کے لانے سے بھی عاجز ہوگا پس جس طرح یہاں نہ تو مثل عقار ثابت ہے اور نہ ہی ماتی بہ یعنی پر کے لانے سے عجز منتفی ہے اسی طرح وہاں بھی نہ تو ماتی منہ یعنی مثل قرآن ثابت ہے اور نہ ہی ماتی بہ یعنی سورت کے لانے سے ان کا عجز منتفی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استقراء اور توجیح اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس طرح کی تراکیب سے ذوق سلیم یہ ہی سمجھتا ہے کہ تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہے نہ کہ ماتی منہ کے اعتبار سے اور جب تعجیز ماتی بہ کے اعتبار سے ہوگی تو مثل قرآن ثابت ہوگا اسی کو شارح نے اپنے لفظوں میں یوں کہا ہے کہ ماتی منہ کے اعتبار سے تعجیز محض عقلی احتمال ہے بلغار کی تراکیب اور ان کے استعمالات میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اس کے برخلاف استعارہ وصف کے اعتبار سے تعجیز تو بے شائع ذائع ہے کیونکہ کلام میں قیود اور شروط ہی مقصود ہوتی ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے اس مقام پر بے فائدہ تقریریں کیں ہیں ہم ان سے تعرض نہیں کریں گے۔

وَالتَّسْحِيْرُ مَحْوٌ كَوَلَوْا قِرْدَةً خَاسِيَةً وَالْاِهَانَةُ مَحْوٌ كَوَلَوْا حِمَارَةً
اَوْ حَدِيدًا اِذْ كَيْسَ النُّعْرُضِ اَنْ يُطْلَبَ مِنْهُمْ كَوْنُهُمْ رِيْسَرْدَةً اَوْ حِمَارَةً

لِعَدَمِ تَدَايُرِهِمْ عَلَى ذَلِكَ وَ لَكِنَّ فِي التَّخْيِيرِ يَحْصُلُ الْفِعْلُ اَعْنَى صَيْرُورَتِهِمْ
قِرْدَةً وَ فِي الْاِهَانَةِ لَا يَحْصُلُ اِذَا الْمَقْصُودُ قِدَّةُ النَّبِ الْاَوَّلِيَّتِهِمْ

ترجمہ اور تسخیر کے لئے جیسے تم ذلیل بندر ہو جاؤ اور اہانت کے لئے جیسے تم پتھر ہو جاؤ یا لوم ہو جاؤ۔ اس لئے کہ ان سے ان کے بندر ہونے یا پتھر ہونے کو طلب کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ وہ اس پر قادر نہیں ہیں لیکن تسخیر میں فعل حاصل ہو جاتا ہے یعنی ان کا بندر ہو جانا اور اہانت میں حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ اہانت سے مقصود ان کی طرف قلت اعتنا کو بتانا ہے

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ صیغہ امر کبھی مجازاً تسخیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تسخیر کہتے ہیں شی کا اس کے لئے مفاد اور مخبر ہو جانا جس کا حکم دیا گیا ہے طلب اور تسخیر کے درمیان سببیت کا علاقہ ہے اس طور پر کہ ایسی شے کو واجب کرنا جس پر مخاطب کو قدرت نہ ہو ایسے طریقہ پر کہ بغیر توقف کے سرعت کے ساتھ حاصل ہو جائے یہ اس کے مسخر ہونے کا سبب ہو گا بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ تسخیر کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا ایک شے کو ایک حالت سے دوسری ایسی حالت کی طرف تبدیل کرنا جس میں ذلت ہو اور تسخیر اور تکوین کے درمیان فرق یہ ہے کہ تسخیر میں تو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تبدیلی ہوتی ہے بشرطیکہ دوسری حالت پہلی حالت کی بر نسبت اٹس اور کمتر ہو۔ اور تکوین کہتے ہیں شے کو عدم سے وجود میں لانا۔ صیغہ امر تکوین کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے کن فیکون تسخیر کے دوسرے معنی کے اعتبار سے صیغہ امر کے حقیقی معنی (طلب) اور تسخیر کے درمیان علاقہ مطلق الزام میں مشابہت ہے کیونکہ حقیقی معنی یعنی وجوب اور طلب میں امور کو مامورہ پر لازم کرنا ہوتا ہے اور تسخیر میں مخاطب پر ذلت کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ بہر حال صیغہ امر مجازاً تسخیر کے لئے استعمال ہے جیسے "کو نوا قرءة فاسئین" تم ذلیل بندر ہو جاؤ۔ اور صیغہ امر کبھی مجازاً اہانت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور اس صورت میں علاقہ مطلق الزام میں مشابہت ہے اس طور پر کہ وجوب کے ذریعہ مامور کو مامورہ پر لازم کیا جاتا ہے اور اہانت کے ذریعہ ذلت کو مخاطب پر لازم کیا جاتا ہے۔ اہانت کی مثال کو نوا حجارۃ احدثا ہے تم پتھر ہو جاؤ یا لوم ہو جاؤ۔ شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں آیتوں میں صیغہ امر اپنی حقیقت پر نہیں ہے اس لئے کہ جب یہ لوگ بندر یا پتھر ہونے پر قادر نہیں ہیں تو ان سے بندر یا پتھر ہونے کو طلب کرنا بھی مقصود نہ ہو گا اور جب ان سے بندر یا پتھر ہونے کو طلب نہیں کیا گیا تو ان دونوں آیتوں میں صیغہ امر حقیقی معنی یعنی طلب پر معمول نہ ہو گا۔ شارح کہتے ہیں کہ عدم قدرت میں تو تسخیر اور اہانت دونوں شریک ہیں لیکن اس اعتبار سے فرق ہے کہ تسخیر میں تو فعل مطلوب یعنی ان کا بندر ہونا حاصل ہو جاتا ہے لیکن اہانت میں فعل بالکل حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اہانت سے مقصود قلت اعتنا ہوتا ہے یعنی اہانت میں یہ مقصود ہوتا ہے کہ ہمیں تمہاری کوئی پرواہ نہیں ہے ہمارے نزدیک تم قابل اعتنا نہیں ہو۔ اردو میں اہانت کی مثال سے

سودا تری فریاد سے آنکھوں میں کئی رات آتی ہے سحر ہونے کو اب تو ہمیں مرہی
اس میں تر میغ امر اہانت کے لئے ہے۔

والتسوية نحواً اضيدوا أو لا كصبر في الأبلاحة كأن المخاطب توهم
إن الفعل محظوظاً عليها فإذن له في الفعل مع عدم الحرَج في الترك وفي
التسوية كأنه توهم أن أخذ الظرفين من الفعل والترك أُنفع لدارج بالنسبة إليه نفع ذلك

ترجمہ اور برابری کے لئے جیسے تم صبر کرو یا صبر نہ کرو پس اباحت میں گویا مخاطب یہ سمجھتا ہے کہ فعل اس
پر ممنوع ہے پھر اس کو فعل کی اجازت دی گئی باوجودیکہ ترک میں کوئی حرج نہیں ہے اور تسویہ میں
گویا مخاطب یہ سمجھتا ہے فعل اور ترک دو طرفوں میں سے ایک اس کے لئے زیادہ نافع اور زیادہ راجح ہے اس کی
طرف نسبت کرنے ہوئے پس اس کو اٹھا دیا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان برابری کر دی جاتی ہے۔
تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ صیغہ امر کبھی مجازاً دو چیزوں کے درمیان برابری کی نسبت بیان کرنے
کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور یہ وہاں ہوگا جہاں مخاطب یہ سمجھتا ہو کہ دونوں میں سے ایک
دوسرے کے مقابل میں راجح ہے جیسے "أَنْفَعُوا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا لِنُقَبِّلَ مِنْكُمْ" برصنا فرق کر دیا زبردستی
تمہارا اتفاق قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ اس وقت کہا جائے گا جب مخاطب یہ سمجھتا ہو کہ اتفاق طوعاً تو مقبول ہے
مگر کرہاً مقبول نہیں ہے پس باری تعالیٰ نے عدم قبول میں دونوں کو برابر کر دیا اور جیسے "اصبروا، اولاً تصبروا" صبر
کر دیا صبر نہ کرو۔ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب مخاطب کا خیال یہ ہو کہ صبر نافع ہے پس باری تعالیٰ نے اس خیال کو
رد فرمایا اور کہا کہ صبر اور عدم صبر دونوں برابر ہیں ان دونوں آیتوں میں امر کے حقیقی معنی (طلب) مراد نہیں ہیں یعنی
نہ امر بالاتفاق مراد ہے اور نہ امر بالصبر مراد ہے بلکہ دونوں امروں کے درمیان تسویہ مراد ہے اور تسویہ اور طلب کے
درمیان تضاد کا علاقہ ہے کیونکہ فعل اور ترک فعل کے درمیان تسویہ بصورت طلب ان دونوں میں سے ایک کو واجب
کرنے کی ضد ہے شارح نے اباحت اور تسویہ کے درمیان فرق بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اباحت کی
صورت میں مخاطب کو یہ خیال ہوتا ہے کہ میرے حق میں فعل ممنوع ہے پس اس کو فعل کی اجازت دیدی جاتی ہے
اور بتلا دیا جاتا ہے کہ ترک فعل میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اور تسویہ میں مخاطب کا خیال یہ ہوتا ہے کہ اصل الظرفین
یعنی فعل اور ترک فعل میں سے میرے لئے ایک نافع اور راجح ہے پس اس خیال کو دور کر دیا جاتا ہے اور بتلا دیا جاتا ہے
کہ نفع میں دونوں برابر ہیں کوئی کسی سے راجح نہیں ہے۔ اردو میں تسویہ کی مثال۔

اے شمع تری عمر طبعی ہے ایک رات
رو کر گزار یا اے ہنس کر گزار دے

وَالْتَمَنِي نَحْوُ شِعْرٍ

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ الْأَبْجَلِي بِصُغْمٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ
إِذْ لَيْسَ الْعَرَّاضُ طَلَبَ الْأَنْجِلَاءِ مِنَ اللَّيْلِ إِذْ لَيْسَ ذَلِكَ فِي وَسْعِهِ لَكِنَّ
يَتَمَنَّى ذَلِكَ تَخَلُّصًا عَمَّا عَرَضَ لَهُ فِي اللَّيْلِ مِنْ تَبَارُجِ الْجُجُوبِ وَلَا سِطَا لَيْلِهِ
تِلْكَ اللَّيْلُ كَأَنَّهَا لَأَطْمَأَعِيَةً لَهَا فِي أَنْجِلَاءِهَا فَلَمَّا هَذَا أَيُّمْتَلُ عَلَى التَّمَنِّي
دُونَ التَّوَجُّحِ -

ترجمہ

اور تمہی کے لئے جیسے شعر۔ اے شب دراز تو صبح کے ذریعہ روشن ہو جا اور تیرا بذرِ عروج روشن
ہونا افضل نہیں ہے اس لئے کہ شاعر کا مقصد رات سے منکشف ہونے کو طلب کرنا نہیں ہے
کیونکہ یہ اس کی وسعت میں نہیں ہے لیکن وہ اس کی تمنا کر رہا ہے تاکہ اس چیز سے بھٹکارا حاصل ہو جو اس کو رات میں
پیش آئی ہے یعنی شدتِ غم اور اس کو اس رات کے طویل ہونے کی وجہ سے گویا اس کو اس کے منکشف ہونے
کی توقع ہی نہیں ہے پس اسی وجہ سے تمہی پر معمول کیا جائے گا نہ کہ ترجیحی پر۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ صیغہ امر کبھی مجازاً تمہی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے تمہی اس امر محبوب
کو طلب کرنے کا نام ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو، امر اور تمہی کے درمیان اطلاق اور تفسید کا
علاقہ ہے کیونکہ امر تو مطلقاً طلب کا نام ہے بشرطیکہ استعلاء کے طریقہ پر ہو اور تمہی میں جو طلب ہے وہ اس امر محبوب
کے ساتھ مقید ہے جس کے حصول کی توقع نہ ہو۔ بہر حال صیغہ امر کبھی تمہی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے امر العیس
کا شعر ہے

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ الْأَبْجَلِي بِصُغْمٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْتَلٍ

اے شب دراز تو صبح کے ذریعہ روشن ہو جا اور تیرا صبح کے ذریعہ روشن ہونا افضل نہیں ہے۔

یعنی اولاً تو روشن ہونے کی امید ہی نہیں ہے اور اگر روشن ہونا فرض بھی کر لیا جائے تو میرے نزدیک روشن ہونا
افضل نہیں ہے کیونکہ میری رات اور دن دونوں برابر ہیں دونوں میں مصائب یکساں ہیں، شارح کہتے ہیں کہ شاعر
کا مقصد رات سے انکشاف کو طلب کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ رات کی قدرت اور وسعت میں نہیں ہے بلکہ وہ اس
کی تمنا اور آرزو کر رہا ہے تاکہ رات میں پیش آنے والے شدتِ غم سے نجات حاصل ہو جائے اور شاعر چونکہ اس
رات کو طویل سمجھ رہا ہے اس لئے اس کو اس کے منکشف ہونے کی امید نہیں ہے اور چونکہ اس کو رات
کے منکشف ہونے کی امید نہیں ہے اس لئے اس کلام کو تمہی پر معمول کیا جائے گا ترجیحی پر معمول نہیں کیا جائے گا
اردو میں تمہی کی مثال ہے

جب نہ پاتا تھا راہ وہ دل گیر
تو ہی اب مجھ کو راستہ بتلا
مہر بگولے سے تھی یہی تفسیر
کشورِ یار کا پستہ بتلا

چونکہ بگولہ راستہ نہیں جاسکتا اس لئے یہ امر تخی کے لئے ہے کیونکہ اس میں امر سما کی آرزو ہے۔

وَالدُّعَاءِ اِنِّى الطَّلِبُ عَلَى سَبِيْلِ التَّضَرُّعِ مُخَوِّرَتِ اِغْفِرْ لِيْ وَالْاَلَمَاسِ
كَقَوْلِكَ لِمَنْ يُّسَاوِيكَ رُبَّنَةٌ اِفْعَلْ بِدُوْنِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَالتَّضَرُّعِ
مَنْ قِيْلَ اَيُّ حَاجَةٍ اِلَى قَوْلِهِ بِدُوْنِ الْاِسْتِعْلَاءِ مَعَ قَوْلِهِ لِمَنْ يُّسَاوِيكَ
فَلْتُمْ نَدَسْبِيْ اَنَّ الْاِسْتِعْلَاءَ لَا يَسْتَعْلِمُ الْعُلُوَّ فَيَجُوْزُ اَنْ يَّتَحَقَّقَ مِنْ
النُّسَاوِيْ بَلْ مِنَ الْاَدْنَى اَيْضًا .

ترجمہ اور دعا کے لئے یعنی عاجزانہ طلب فعل کے لئے جیسے اسے رب میری مغفرت فرما اور التماس کے لئے جیسے تیرا قول افعّل، بغیر استعلاء اور بغیر تضرع کے۔ اس آدمی سے جو تہ میں تیرے برابر ہو پس اگر کہا جائے کہ اس کے قول لمن یساویک کے ساتھ بدون الاستعلاء کی کیا ضرورت ہے میں کہوں گی کہ یہ بات پہلے گذر گئی کہ استعلاء علو کو مستلزم نہیں ہے پس اس کا تحقق مساوی سے ہو سکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی ہو سکتا ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ صیغہ امر مجازاً کبھی دعا کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور دعا کہتے ہیں عاجزانہ اور منکسرانہ طور پر فعل کو طلب کرنا۔ طلب کرنے والا ترتیب میں ادنیٰ ہوا اعلیٰ ہوا یا مساوی ہو۔ اس بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ اگر غلام نے اپنے آقا سے غلظت اور سختی کے ساتھ کہا ”اعتقنی“ مجھے آزاد کر۔ تو یہ امر ہوگا دعا نہ ہوگی۔ کیونکہ دعا کے لئے تضرع اور تذلل شرط ہے اور یہاں استعلاء موجود ہے اور امر اور دعا کے درمیان اطلاق و تقييد کا علاقہ ہے اس طور پر کہ امر کے اندر طلب مطلق ہے اور دعا میں تضرع کی قيد کے ساتھ مقيد ہے دعا کی مثال جیسے رب اغفّر لی اسے میرے رب میری مغفرت فرما اردو میں دعا کی مثال ہے

يارب دلِ سلم کو وہ زندہ تماندے ۛ جو قلب کو گمراہے جو روح کو تڑپانے

اور صیغہ امر مجازاً التماس کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جیسے ایک شخص اپنے ہم رتبہ آدمی سے کہے افعّل اور کہنے والے میں نہ استعلاء ہو اور نہ تضرع ہو۔ اردو میں التماس کی مثال ہے

مے کشاں روح ہماری بھی کبھی شاد کرو ۛ ٹوٹے گمزم میں شیشہ تو ہمیں یاد کرو

یہاں شاد کرو اور یاد کرو امر ہے التماس کے معنی میں۔ حاصل یہ کہ امر کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں استعلاء ہو اور دعا کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں تضرع اور خضوع ہو اور التماس کا مدار اس پر ہے کہ طلب میں تساوی ہو تضرع اور استعلاء نہ ہو۔ فان قيل سے شارح نے مصنف کی عبارت پر ایک اعتراض کر کے جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف نے لمن یساویک رتبہ کہہ دیا تو اس کے بعد بدون الاستعلاء کہنے کی کیا ضرورت تھی کیوں کہ

مساوات تو عدم استعلاء کو خود مستلزم ہے لہذا جب التماس میں مساوات کو ضروری قرار دیا گیا تو استعلاء کی نفی خود بخود ہو گئی اور جب مساوات کے ذکر کرنے سے استعلاء کی نفی ہو گئی تو مساوات کو ذکر کرنے کے بعد بدون الاستعلاء کہنے کی کیا ضرورت تھی اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ استعلاء، علو کو مستلزم نہیں ہے یعنی استعلاء کے لئے علو لازم نہیں ہے بلکہ کبھی علو بغیر استعلاء کے پایا جاتا ہے اور کبھی استعلاء بغیر علو کے پایا جاتا ہے کیونکہ استعلاء کہتے ہیں امر کا اپنے آپ کو بڑا سمجھنا خواہ واقع میں بڑا ہو یا واقع میں بڑا نہ ہو اور علو کہتے ہیں واقع میں بڑا ہونا اور جب ایسا ہے تو استعلاء مساوی سے بھی متفق ہو سکتا ہے بلکہ ادنیٰ سے بھی متفق ہو سکتا ہے کیونکہ مساوات کے منافی علو ہے نہ کہ استعلاء

ثُمَّ الْأَمْرُ كَانَ الشَّكَاكِي حَقَّةُ الْفَوْرِ لِأَنَّ الظَّاهِرَ مِنَ الطَّلَبِ عِنْدَ
الْإِطْلَاقِ كَمَا فِي الْأَسْتِفْهَامِ وَلَيْسَ بِدِرَاقَتِهِمْ عِنْدَ الْأَمْرِ بِشَيْءٍ بَعْدَ
الْأَمْرِ بِغَيْرِهِ إِلَى تَغْيِيرِ الْأَمْرِ الْأَوَّلِ دُونَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَ
إِرَادَةِ التَّرَاجُحِ فَإِنَّ التَّوَلَّى إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَشُمُ ثُمَّ قَالَ لَهُ قَبْلَ
أَنْ يَقُومَ اِضْطِجِعْ حَتَّى الْمَسَاءِ تَبَادُرَ الْفَهْمُ إِلَى أَنَّهُ عَدَّ الْأَمْرَ
بِالْقِيَامِ إِلَى الْأَمْرِ بِالِاضْطِجَاعِ وَتَغْيِيرَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْقِيَامِ وَ
الِاضْطِجَاعِ مَعَ تَرَاجُحِ أَحَدِهِمَا وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ الْأَسْلِمَ ذَلِكَ
عِنْدَ خُلُوقِ الْفُكَّامِ عَنِ الْفَرَاحِ

ترجمہ پھر امر سکاکی نے کہا ہے کہ امر کا حق علی الفور ہے اس لئے کہ اطلاق کے وقت طلب سے یہ ہی ظاہر ہے جیسا کہ استفہام میں ہے اور اس لئے کہ ایک شے کے امر کے وقت اس کے خلاف کے امر کے بعد ذہن امر اول کے متغیر کرنے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے نہ کہ دو امروں کو جمع کرنے اور تراخی کے ارادہ کی طرف کیونکہ جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا تم کھڑا ہو جا (پھر کھڑا ہونے سے پہلے اس نے کہا اضطجع حتی المساء۔ شام تک لیٹا رہ تو ذہن اس طرف متغیر ہوگا کہ مولانا نے امر بالقیام کو امر بالاضطجاع سے بدل دیا ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ ہم مقام کے قرآن سے خالی ہونے کے وقت اس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔

تشریح اصول فقہ کی کتابوں میں یہ اختلاف مذکور ہے کہ امر علی الفور وجوب کو ثابت کرتا ہے یا علی التراخی مصنف کہتے ہیں کہ فاضل سکاکی کا مذہب یہ ہے کہ صیغہ امر کا حق وجوب علی الفور ہے یعنی صیغہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ فعل امور بہ کے حصول کا وجوب درود امر کے بعد اول اوقات امکان

میں ثابت ہو یعنی صیغہ امر کے مقتضی پر درودِ دام کے بعد فوراً عمل کرنا واجب ہے ہاں اگر تراخی پر قرینہ موجود ہو تو ایسی صورت میں تراخی بھی جائز ہوگی۔ درودِ دام کے بعد علی الفور وجوب کے ثابت ہونے پر رسکا کی نے دو دلیلیں ذکر کی ہیں پہلی دلیل تو یہ ہے کہ جب تراخی مراد ہونے پر قرینہ موجود نہ ہو تو طلب سے یہ ہی ظاہر ہے کہ امر نے مقتضی پر علی الفور عمل کرنا واجب ہو کیونکہ طبیعت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ جس چیز کو طلب کیا گیا ہے وہ فوری طور پر واقع ہو مثلاً جب کوئی شخص کہے "مقنی مجھے پانی پلاؤ" تو اس سے مراد یہ ہے کہ اسی وقت پانی پلاؤ۔ جیسا کہ استفہام اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مستفہم عنہ فوری جواب دے اور جیسے نداء اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ منادی فوراً متوجہ ہو پس جس طرح استفہام اور نداء میں طلب ہے اور یہ دونوں فوریت کا تقاضہ کرتے ہیں اسی طرح امر میں بھی طلب ہے لہذا یہ بھی فوریت کا تقاضہ کریگا دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک چیز کا امر کرے پھر اس کے بعد ایسی دوسری چیز کا امر کرے جو پہلے کی ضد ہو تو ایسی صورت میں ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ امر نے پہلا امر بدل دیا ہے نہ تو اس طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ امر نے دونوں امروں کو جمع کرنے کا ارادہ کیا ہے اور نہ اس طرف ذہن منتقل ہوتا ہے کہ امر نے جواز تراخی کا ارادہ کیا ہے اور جب ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ امر نے امر اول کو بدل دیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ امر کا موجب علی الفور ثابت ہے مثلاً آقائے اپنے غلام سے کہا "تم، کھڑا ہو جا پھر اس کے کھڑا ہونے سے پہلے ہی اس سے کہا "اضطیع حتی السارثام تک لیٹا رہ۔ اس سے اس بات کی طرف ذہن منتقل ہوگا کہ آقائے امر بالقیام کو امر بلا اضطباع سے بدل دیا ہے اس نے قیام اور اضطباع دونوں میں سے ایک کو مؤخر کر کے دونوں کو جمع کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے اور اس طرف ذہن منتقل اس لئے ہوگا کہ حتی السارثام غایت ہے اور غایت کے لئے مبداء کا ہونا ضروری ہے اور اس جگہ مناسب یہ ہے کہ اس کا مبداء درودِ صیغہ یعنی اضطباع کے فوراً بعد ہو اور مطلب یہ ہو کہ تو اس وقت سے لیکر شام تک لیٹا رہ۔

مصنف کہتے ہیں کہ رسکا کی کی ذکر کردہ دونوں دلیلوں میں سے ہر ایک میں نظر ہے کیونکہ جب مقام قرآن سے خالی ہو اس وقت ہم ظہور اور تبادر کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یعنی ظہور اور تبادر اس وقت ہوتا ہے جب اس پر قرینہ موجود ہو اور اگر قرینہ نہ ہو تو اس وقت طلب سے نہ فوریت ظاہر ہے اور نہ امر اول کی تبدیلی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور یہی مذکورہ مثال تو اس میں فوریت پر قرینہ موجود ہے اور وہ حتی السار ہے جو مبداء کا مقتضی ہے اور مبداء درودِ صیغہ کے فوراً بعد ہے۔ حاصل یہ کہ فوریت اور تراخی دونوں قرآن سے مستفاد ہوتے ہیں اور جب قرآن نہ ہوں تو امر سے مطلقاً طلب ماہیت مراد ہوگی۔

وَمِنْهَا أَيُّ ذِمِّنِ أَنْوَاعِ الطَّلِبِ التَّمْنِي وَهُوَ طَلِبُ الْكَلِمَةِ عَنِ الْفِعْلِ مُتَعَلِّدًا
وَلَهُ حَرْفٌ وَاحِدٌ وَهُوَ لَا الْجَائِزَةُ فِي نَحْوِ لَا تَعَلُّدٌ وَهُوَ كَالْأَمْرِ

فِي الْأَسْتِعْلَاءِ لَا تَهْمُ الْمُنْبَادُ إِلَى الْفَهْمِ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ ظَلَبِ الْكَمْتِ
عَنِ الْفِعْلِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْبَعْضِ أَوْ ظَلَبِ التَّرْكِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْبَعْضِ
كَالتَّهْدِيدِ كَقَوْلِكَ لِعَبْدٍ لَا يَمْتَنِلُ أَمْرًا لَمْ يَسْرُ وَكَالذُّعَا
وَالْأَلِيمِاسِ وَهُوَ ظَاهِرٌ

ترجمہ اور انہیں میں سے یعنی انواع طلب میں سے نہیں ہے اور وہ بطریق استعمال فعل سے رکنے کو طلب کرنا ہے اور اس کے لئے ایک حرف ہے اور وہ لا بازم ہے جیسے لا تفعل اور وہ استعمال میں امر کی طرح ہے اسلئے کہ استعمال متبادر الی الفہم ہے اور نہیں کبھی غیر طلب کف من الفعل میں استعمال کی جاتی ہے جیسا کہ یہ بعض کا مذہب ہے یا غیر طلب ترک میں جیسا کہ یہ بعض کا مذہب ہے جیسے تہدید جیسے تو نافرمان غلام سے کہے "لا تمثل امری" اور جیسے دعا اور التماس اور وہ ظاہر ہے

تشریح ان اشارطبی کے اقسام میں سے ایک قسم نہیں ہے اشارعہ کے نزدیک نہیں کہتے ہیں بطریق استعمال فعل سے رکنے کو طلب کرنا۔ اور معتزلہ کے نزدیک ترک فعل کو طلب کرنے کا نام نہیں ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ نہیں کے لئے صرف ایک حرف آتا ہے یعنی لا بازم جیسے لا تفعل مصنف اگر لہ حرف واحد کے بجائے لہ صیغہ واحدہ کہتے تو زیادہ بہتر ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ نہیں کے لئے صرف ایک صیغہ ہے دوسرا صیغہ نہیں ہے جیسا کہ اس کے لئے دوسرا حرف نہیں ہے۔ مصنف نے لاکے بعد بازم کی قید ذکر فرما کر لائے نافیہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ لائے نافیہ فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے نہ کہ نہیں پر۔ یہ بھی خیال رہے کہ لا بازم لفظاً جزم دے یا عملاً لفظاً کی مثال لا تفعل اور مسلا کی مثال لا تفعلن یا زید لا تفعلن یا نہدات، مصنف کہتے ہیں کہ نہیں استعمال میں امر کی طرح ہے یعنی جسطرح امر استعمال طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح نہیں کا صیغہ استعمال ترک فعل کو طلب کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ استعمال متبادر الی الفہم ہے یعنی صیغہ نہیں سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ فعل سے روکنے والا اپنے آپ کو بڑا سمجھتا ہے اور تبادر علامت حقیقت ہے لہذا استعمال فعل سے رکنے کو طلب کرنا نہیں کے حقیقی معنی ہوں گے۔ مصنف یہ کہتے ہیں کہ نہیں کا صیغہ مجازاً معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے یعنی اشارعہ کے نزدیک طلب کف من الفعل کے علاوہ میں اور معتزلہ کے نزدیک طلب ترک کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً نہیں کا صیغہ مجازاً تہدید کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے آقا اپنے نافرمان غلام سے کہے لا تمثل امری، امیر اکرم نہ مانو۔ یہاں غلام سے عدم امتثال مطلوب نہیں بلکہ عدم امتثال پر ڈرانا مقصود ہے چنانچہ آقا یہ کہتا ہے کہ عدم امتثال کی صورت میں تو سزا کا مستحق ہوگا حاصل یہ کہ اس کلام کے ذریعے آقا عدم امتثال کی صورت میں غلام کو ڈرانا چاہتا ہے اور نہیں اور تہدید کے درمیان سببیت کا علاقہ ہے اس طور پر کہ نہیں عن الشی اس کی من لفت پر تخیل کا

کا سبب ہے بشرح کہتے ہیں کہ نبی کا صیغہ مجازاً ادعا اور التماس کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ نبی کا صیغہ دعا کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جب کہ حضور اور تذل کے طریقہ پر ہو جیسے ”ربنا لا تؤاخذنا“ اردو میں نبی کا دعا کے معنی میں استعمال جیسے ہے

ہے داغ صرحت دل کا شکر یاد : مجھ سے مرے گنہ کا صلہ ہے خدا نامگ
اور التماس کے لئے اس وقت استعمال ہوگا جبکہ مساوی کی طرف سے ہو یعنی التماس کرنے والا اور مخاطب ہم رتبہ ہوں جیسے ایک شخص دوسرے سے کہے لائق صربک ایسا الایح۔ بھائی صاحب اپنے رب کی نافرمانی نہ کیجئے۔ اردو میں نبی کے التماس کے معنی میں استعمال ہونے کی مثال ہے

دوستو اس سے توقع مت رکھو : مجھ سے وہ یوں پھر گیا کیسا ہے دوست

مصنف کی عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مصنف نے کہا ہے کہ نبی کا صیغہ مجازاً غیر طلب کف یا غیر طلب ترک میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے تہدید پھر بشرح نے کہا ہے جیسے دعا اور التماس مگر ہم کہتے ہیں کہ دعا اور التماس کو تمثیل میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ نبی کا صیغہ مجازاً غیر طلب کف یا غیر طلب ترک میں استعمال ہوتا ہے اور دعا اور التماس میں بغیر استعلاء کے طلب کف یا طلب ترک ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو نبی کا صیغہ مجازاً دعا اور التماس کے لئے کیسے استعمال ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں استعلاء کا لفظ محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے وقت یستعمل فی غیر طلب الکف او التمرک استعلاء یہ عبارت اس وقت بھی صادق آئے گی جب بالکل طلب نہ ہو جیسے تہدید کہ اس میں طلب بالکل نہیں ہوتی۔ اور اس وقت بھی صادق آئے گی جب طلب ہو مگر استعلاء کے طریقہ پر ہو جیسے دعا اور التماس کہ ان میں طلب کف یا طلب ترک تو ہوتی ہے مگر استعلاء کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ دعا میں تذل کے طریقہ پر ہوتی ہے اور التماس میں تساوی کے طریقہ پر ہوتی ہے۔

وَهَذِهِ الْأَمْرُ بَعَثًا يَعْنِي التَّمَنِّيَّ وَالْإِسْتِفْهَامَ وَالْأَمْرَ وَالشَّرْطَ يَجُوزُ تَقْدِيرُهُ
الشَّرْطَ بَعْدَهَا وَإِيزَادُ الْجَمْعِ إِعْقَابُهَا جَمْعًا وَمَا بَيَّنَّ الْمُضْمَرُ مَعَ الشَّرْطِ كَقَوْلِكَ
فِي التَّمَنِّيِّ كَيْتَ لِي مَا لَا أَنْفِقُهُ أَيَّ أَنْ أُرَدُّتَهُ أَنْفِقُهُ وَفِي الْإِسْتِفْهَامِ
أَيُّنَ بَيْنَكَ أُرَدُّكَ أَيَّ أَنْ تَعْرِفْنِيهِ أُرَدُّكَ وَفِي الْأَمْرِ كَرَمْنِي
أَكْرَمَكَ أَيَّ أَنْ تَكْرَمَنِي أَكْرَمَكَ وَفِي النَّهْيِ لَا تَسْتَمِمْ بِكُنْ خَيْرًا لَكَ
أَيَّ أَنْ لَا تَسْتَمِمْ بِكُنْ خَيْرًا لَكَ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحَامِلَ لِلْمُتَكَلِّمِ عَلَى الْكَلِمَةِ الطَّلْبِي
كَوْنُ الْمَطْلُوبِ مَقْصُودًا لِلْمُتَكَلِّمِ لِذَاتِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ لِتَوْقُفِ ذَلِكَ الْغَايِرِ عَلَى
حُصُولِهِ وَهَذَا الْمَعْنَى الشَّرْطِ نَبَاذًا ذَكَرْتُ الطَّلْبَ وَذَكَرْتُ بَعْدَهُ مَا
بَصَلَحَ تَوْقُفُهُ عَلَى الْمَطْلُوبِ غَلَبَ عَلَى ظَنِّ الْمُخَاطَبِ كَوْنُ الْمَطْلُوبِ مَقْصُودًا

لِذَلِكَ الْمَذْكُورِ كَأَنْفُسِهِا فَيَكُونُ إِذْنُ مَعْنَى الشَّرْطِ فِي الطَّلَبِ مَعَ ذِكْرِ
ذَلِكَ الشَّيْءِ ظَاهِرًا

ترجمہ اور ان چاروں یعنی تمنی، استفہام، امر، نہی کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز ہے اور ان کے بعد جزا کو شرط کے ساتھ ان مقدرہ کی وجہ سے مجزوم لانا جائز ہے جیسے تمنی میں تیرا قول لَيْتَ لِي مَالًا أُنْفِقَهُ۔ یعنی اِنْ أَرَزَقْتَهُ، اُنْفِقَهُ۔ اور استفہام میں، اَيْنَ بَيْتِكَ أَرَزُوكَ، یعنی اِنْ تَعَرَّفْتَنِيهِ أَرَزُوكَ اور امر میں، اَكْرَمْنِي اَكْرَمَكَ، یعنی اِنْ مَحْرَمْنِي اَكْرَمَكَ، اور نہی میں، لَا تَشْتَمْنِي بَيْنَ خَيْرِ الْكَلِمَاتِ، یعنی اِنْ لَا تَشْتَمْنِي بَيْنَ خَيْرِ الْكَلِمَاتِ، اور یہ اسلئے کہ معظم کو کلام طلبی پر آمادہ کرنے والا مطلوب کا مستلزم کا مقصود لذاتہ یا لغيرہ ہوتا ہے۔ اس غیر کے مطلوب کے حصول پر بوقوف ہونے کی وجہ سے اور یہ ہی شرط کے معنی ہیں پس جب تو نے طلب کو ذکر کیا اور اس کے بعد وہ چیز ذکر کی جس کا مطلوب پر بوقوف ہونا صحیح ہے تو غالب ہوگا مخاطب کے گمان پر اس مذکور کی وجہ سے مطلوب کا مقصود ہونا نہ کہ لذاتہ پس اس وقت اس شے کے ذکر کرنے کے بعد طلب میں شرط کے معنی ظاہر ہوں گے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ تمنی، استفہام، امر، نہی چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا جائز ہے یہ خیال رہے کہ تمنی، استفہام امر اور نہی سے ان کا مصداق مراد ہے مثلاً تمنی سے لیت استفہام سے ہل، ہمزہ وغیرہ، امر سے صیغہ امر اور نہی سے صیغہ نہی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ ان چاروں کے بعد جو فعل واقع ہوگا وہ ترکیب میں جزا ہوگا اور ان چاروں کے بعد ان مقدر ہوگا جس کی وجہ سے جزا مجزوم ہوگی اور شرط بھی مقدر ہوگی یعنی ان کے بعد حرف اِنْ اور شرط دونوں مقدر ہوں گے۔ اور جو فعل ان چاروں کے بعد پہلے سے مذکور ہے وہ حرف ان کی وجہ سے مجزوم ہوگا اور ترکیب میں جزا واقع ہوگا مثلاً تمنی میں کہا جائے لیت لی مالا أنفقہ، کاش میرے پاس مال ہوتا کہ میں اس کو خرچ کرتا یہاں حرف اِنْ اور شرط دونوں مقدر ہیں اور اُنْفِقَهُ اِنْ مَقْدَرَةٌ كِي وَجْهٍ سَجْمُومٍ هے چنانچہ تقدیری عبارت یہ ہے، اِنْ أَرَزَقْتَهُ اُنْفِقَهُ، اگر مجھ کو رزق دیا گیا تو میں اس کو خرچ کروں گا۔ اور استفہام میں اَيْنَ بَيْتِكَ اَرَزُوكَ، کہا جائے یہاں اِنْ اور شرط مقدرہ کے ساتھ تقدیری عبارت ہوگی، اِنْ تَعَرَّفْتَنِيهِ اَرَزُوكَ، اگر تو مجھ کو اپنا گھر بتا دے تو میں تیری زیارت کروں گا۔ اور امر میں اَكْرَمْنِي اَكْرَمَكَ، کہا جائے یعنی اِنْ مَحْرَمْنِي اَكْرَمَكَ، اگر تو میرا اکرام کرے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ اور نہی میں کہا جائے گا، لَا تَشْتَمْنِي بَيْنَ خَيْرِ الْكَلِمَاتِ، یعنی اِنْ لَا تَشْتَمْنِي بَيْنَ خَيْرِ الْكَلِمَاتِ اگر تو گالی نہیں دے گا تو میرے لئے بہتر ہوگا۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ ان چاروں کے بعد حرف اِنْ اور شرط کا مقدر ماننا اس وقت جائز ہے جبکہ ان چاروں کے بعد واقع ہونے والا فعل اس شرط کی جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے واضح ہے اور اگر وہ فعل جزا بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو ان چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا جائز

نہ ہوگا جیسے کوئی کہے اِنَّ بَيْتِكَ اَضْرَبُ زَيْدًا فِي السُّوقِ - پس اِن تعریفی بیتک اضرب زیداً فی السوق (اگر تو مجھے اپنا گھر بتا دے تو میں زید کو بازار میں ماروں گا) کے کوئی معنی نہیں ہیں یعنی اضرب زیداً فی السوق چونکہ اِن تعریفی بیتک کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے یہاں شرط کا مقدر ماننا جائز نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ ان چاروں کے بعد شرط کا مقدر ماننا کیوں جائز ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ چاروں یعنی تمنی، استفہام، امر، نہی طلب کے لئے آتے ہیں اور کلام طلبی کے ساتھ متکلم یعنی کلام طلبی کے ساتھ کلام کرنے والا دو طرح کا ہو گا یا تو مطلوب یعنی کلام طلبی کا مدلول اس کا مقصود لذات ہو گا مگر یہ نادر ہے اور یا اس کا مقصود غیرہ ہو گا اس طور پر کہ وہ غیر اس مطلوب کے حصول پر موقوف ہو گا پس جب متکلم کلام طلبی کے بعد ایسی چیز ذکر کرے گا جس کو اس مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہو تو مخاطب کو اس بات کا ظن غالب ہو گا کہ مطلوب یعنی کلام طلبی کا مدلول متکلم کا مقصود تو ہے مگر لذات نہیں بلکہ اس چیز کی وجہ سے مقصود ہے جو کلام طلبی کے بعد مذکور ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز کی وجہ سے مقصود ہونا یعنی مقصود کا کسی دوسری چیز پر موقوف ہونا یہ ہی شرط کے معنی ہیں یعنی اسی توقف اور تعلق کا نام شرط ہے اور جب ایسا ہے تو اس کلام طلبی میں جس کے بعد وہ چیز مذکور ہے جس کا مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے شرط کے معنی ظاہر ہوں گے یعنی یہ کلام طلبی شرط کے معنی کو متضمن ہوگا اور جب یہ کلام طلبی شرط کے معنی کو متضمن ہے تو اس کلام طلبی کے بعد شرط کو مقدر ماننا مناسب ہوگا اور کلام طلبی کے بعد جو چیز پہلے سے مذکور تھی وہ علیٰ حالہ مذکور رہے گی۔ آپ مثال کے ذریعہ اس طرح سمجھے کہ متکلم نے اپنے مخاطب سے کہا اگر منی اگر منک (تو میرا اکرام کر میں تیرا اکرام کروں گا) یہاں کلام طلبی اگر منی ہے اور مطلوب یعنی مخاطب کا متکلم کا اکرام کرنا یہ متکلم کا مقصود تو ہے مگر لذات نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ متکلم مخاطب کا اکرام کرے گا پس جب متکلم نے کلام طلبی یعنی اگر منی کے بعد اگر منک ذکر کیا جسکو مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے تو مخاطب سمجھ گیا کہ متکلم اپنا اکرام تو کرنا چاہتا ہے مگر لذات نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ اکرام کرے گا۔ یعنی متکلم نے مخاطب کا اکرام کرنا اس پر موقوف کیا ہے کہ پہلے مخاطب میرا اکرام کرے۔ اس مثال سے واضح ہو گیا کہ یہاں توقف اور تعلق کے معنی ہیں اور توقف اور تعلق ہی کو شرط کہتے ہیں پس ثابت ہو گیا کہ اس کلام طلبی میں شرط کے معنی موجود ہیں۔ جس کے بعد ایسی چیز مذکور ہو جس کو مطلوب پر موقوف کرنا صحیح ہے۔ اور جب اس کلام طلبی میں شرط کے معنی موجود ہیں تو ایسے کلام طلبی کے بعد شرط کو مقدر ماننا جائز بلکہ مناسب ہوگا۔

وَلَمَّا جَعَلَ النَّجَاحُ الْأَشْيَاءَ الَّتِي يُضْمَرُ الشَّرْطُ بَعْدَهَا حُمَةً أَسْأَرَ
الْمُضْتَمِّئِ إِلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ وَأَمَّا الْعَرَّاضُ كَقَوْلِكَ أَلَا تَنْزِلُ بِنَاتِصِبُ
خَيْرًا أَمْ إِنْ تَنْزِلُ بِنَاتِصِبُ خَيْرًا فَمَوْلَدُ مِنَ الْأَسْتَفْهَامِ وَكَيْسَ
شَيْئًا آخَرَ بِرَأْسِهِ لِأَنَّ الْهَمْزَ فِيهِ لِلدَّاسْتَفْهَامِ دَخَلَتْ عَلَى فِعْلٍ

مَنْفِيٍّ دَامَتْحَ حَمَلُهَا عَلَى حَقِيقَةِ الْاِسْتِفْهَامِ لِلْعَلْمِ بَعْدِمِ النُّزُولِ مَثَلًا
وَقَوْلًا عَنْهُ بِمَعْنَى كَبْرِيَّةِ الْعَالِ عَرْضِ النُّزُولِ عَلَى الْمُخَاطَبِ وَطَلَبِهِ مِنْهُ

ترجمہ اور چونکہ نجات نے وہ چیزیں جن کے بعد شرط کو مقدر مانا جاتا ہے پانچ قرار دی ہیں اس لئے مصنف نے اپنے قول اما العرض سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور بہر حال عرض جیسے تیرا قول لا تنزل بنا تصب خیراً یعنی ان تنزل بنا تصب خیراً پس یہ استفہام پیدا شدہ ہے اور کوئی دوسری مستقل چیز نہیں ہے اس لئے کہ اس مثال میں ہمزہ جو استفہام کے لئے ہے فعل منفی پر داخل ہے اور اس کو حقیقت استفہام پر معمول کرنا ممنوع ہو گیا کیونکہ مثلاً عدم نزول معلوم ہے اور قرینہ حالیہ کی مدد سے مخاطب پر عرض نزول کے معنی پیدا ہو گئے اور اس کا اس سے طلب کرنا۔

تشریح اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے اعتراض یہ ہے کہ وہ چیزیں جن کے بعد شرط مقدر ہوتی ہے مصنف نے ان کی تعداد چار ذکر کی ہے مالا محو نجات نے ان کی تعداد پانچ ذکر کی ہے چار تو وہی ہیں جن کا ذکر مصنف نے کیا ہے اور ایک عرض ہے پس مصنف تلخیص نے حضرات نجات کی لغت یوں کی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عرض (کسی چیز کو بلا ترغیب اور بلا تاکید طلب کرنا جیسے لا تنزل بنا تصب خیراً یعنی ان تنزل بنا تصب خیراً) اگر تو ہمارے پاس اعتراض یعنی مہمان ہوتا تو تیرے لئے بہتر ہوتا) کوئی مستقل چیز نہیں ہے بلکہ استفہام سے پیدا شدہ ہے لہذا استفہام کے ذکر کرنے سے اس کا بھی ذکر ہو گیا اور جب استفہام کے ذکر کرنے سے عرض کا ذکر ہو گیا تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی اور عرض استفہام میں اس لئے داخل ہے کہ عرض کی جو مثال بیان کی گئی ہے اس مثال میں جو ہمزہ ہے وہ استفہام کے لئے ہے اور فعل منفی یعنی لا تنزل پر داخل ہے اور عدم نزول چونکہ متکلم کو معلوم ہے اس لئے اس ہمزہ کو حقیقت استفہام پر معمول کرنا بھی ممنوع ہے کیونکہ حقیقی استفہام اس وقت ہوتا ہے جبکہ متکلم نے مستفہم عنہ سے جاہل ہو پس یہاں چونکہ متکلم کو عدم نزول کا یعنی مخاطب کے مہمان نہ بننے کا علم ہے اس لئے یہ ہمزہ حقیقی استفہام کے لئے نہیں ہو گا بلکہ انکار کے لئے ہو گا اور ہمزہ انکاری جب فعل منفی پر داخل ہوتا ہے تو وہ اثبات پر دلالت کرتا ہے پس اب مثال مذکور کے معنی یہ ہونگے آپ کو ہمارا مہمان ہونا چاہیے اور اس میں مخاطب سے مہمان ہونے کی چونکہ درخواست اور طلب ہے اس لئے عرض کے معنی پائے گئے اور یہ عرض کے معنی چونکہ استفہام سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے عرض استفہام میں داخل ہو گئی اور جب عرض استفہام میں داخل ہو گئی تو اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ اسی کو شارح نے اپنے الفاظ میں اس طرح کہا ہے کہ قرینہ حالیہ یعنی عدم نزول کے علم کی وجہ سے استفہام کو حقیقت استفہام پر معمول کرنے کے ممنوع ہونے سے عرض کے معنی پیدا ہو گئے اس طور پر کہ متکلم نے مخاطب سے نزول اور مہمان ہونے کی عرض کی ہے اور اس مہمان ہونے کو طلب کیا ہے۔

وَيَجُوزُ تَقْدِيرُ الشَّرْطِ فِي غَيْرِهَا أَيْ فِي غَيْرِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ بِقَرِينَةٍ
تَدُلُّ عَلَيْهِ نَحْوُ أَمْرٍ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَلِيُّ أَيْ
إِنَّ أَمْرًا دُونَ الْوَلِيَاءِ يَحْتَقِقُ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَتَوَلَّى وَحْدَهُ وَيَعْتَقِدَ
أَنَّ اللَّهَ الْوَلِيُّ وَالسَّيِّدُ

ترجمہ اور جائز ہے شرط کو مقدر ماننا ان مواقع کے علاوہ میں ایسے قرینہ سے جو اس پر دلالت کرتا ہو جیسے کیا انھوں نے اللہ کے علاوہ کو دوست بنایا ہے پس اللہ ہی دوست ہے یعنی اگر تم صحیح معنی میں دوست بنانا چاہتے ہو تو صرف اللہ ہی کو ولی بنانا ضروری ہے اور اس کے بارے میں یہ اعتقاد ضروری ہے کہ وہ مولیٰ اور آقا ہے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ قرینہ کی مدد سے مذکورہ مواقع کے علاوہ میں بھی شرط کو مقدر ماننا جائز ہے سابق میں کہا گیا ہے کہ نئی، استفہام، امر اور نہی کے بعد شرط مقدر ہوگی اور ان کے بعد جو مضارع ہوگا وہ ان مقدرہ کی وجہ سے مجزوم ہوگا لیکن بعض مواقع ایسے ہیں جہاں کلام طلبی کے بعد مضارع بھی مذکور نہیں ہے مگر اس کے باوجود قرینہ کی مدد سے شرط کا مقدر ماننا جائز ہے مثلاً باری تعالیٰ کا قول ام اتخذوا من دونه اولیاء فانه هو الولی، میں ام استفہام کے لئے ہے اور اس کے بعد مضارع بھی نہیں ہے مگر اس کے باوجود شرط مقدر ہے چنانچہ تقدیری عبارت ہے ان ارادوا ولیاً یحق فانه هو الولی یہاں حقیقت استفہام تو مراد ہو نہیں سکتا کیونکہ متکلم اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ تعالیٰ کو سب کچھ معلوم ہے حالانکہ استفہام کے لئے متکلم کا شیخ متفہم نہ سے جاہل ہونا ضروری ہے بلکہ استفہام انکار کے لئے ہے اور شرط کے مقدر ہونے پر قرینہ فاعل اس طور پر کہ فاعل شرط کے جواب میں آتا ہے لہذا یہاں شرط مقدر ہوگی۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ تقدیری عبارت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ کا ولی ہونا ان کے ارادے پر موقوف ہے یعنی اگر وہ ارادہ کریں تو اللہ ولی ہے ورنہ نہیں حالانکہ یہ بات بدیہہ غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ علی الاطلاق ولی ہیں کوئی ارادہ کرے یا نہ کرے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فاعل ہو اولیٰ جو جملہ قرآن میں مذکور ہے شرط محذوف کا جواب نہیں ہے بلکہ شرط محذوف کے جواب محذوف کی دلیل ہے کیونکہ پوری عبارت اس طرح ہے ان ارادوا ولیاً یحق فلیتخذوا اللہ وحده لانه هو الولی اگر وہ صحیح ولی چاہیں تو صرف اللہ کو ولی بنائیں کیونکہ اللہ ہی ولی ہے اس کے سوا کوئی ولی نہیں ہے۔

وَقِيلَ لَأَشْفَقُ أَنْ تَوَلَّاهُ أَمْرًا اتَّخَذُوا إِنْكَارًا تَوْسِيَةً بِمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ لَا يَتَّبِعُنِي أَنْ
يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ وَجِيئَتْ بِتَرْجُمَةٍ عَلَيْهِ قَوْلُهُ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَلِيُّ
مِنْ غَيْرِ تَقْدِيرِ شَرْطٍ كَمَا يُفَعَّلُ لَا يَتَّبِعُنِي أَنْ يَعْْبُدَ غَيْرَ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسْتَعْنَى

لِلْعِبَادَةِ وَفِيهِ نَظَرٌ اِذَا لَيْسَ لِكُلِّ مَا فِيهِ مَعْنَى الشَّيْءِ حُكْمُهُ حُكْمُ ذَلِكَ
الشَّيْءِ وَالطَّبَعُ الْمُسْتَقِيمُ شَاهِدٌ صِدْقٌ عَلَى جَمْعَةٍ قَوْلِنَا لَا تَضْرِبُ زَيْدًا
فَهُوَ اخْوَاكَ بِالْفَاءِ بِعِلَاقَاتٍ تَضْرِبُ زَيْدًا فَهُوَ اخْوَاكَ اسْتِفْهَامُ اِنْكَارِ
فَائِدَةٍ لَا يَصْعَقُ الْاَبَالُوَادُ الْحَالِيَةَ.

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ بلاشبہ باری تعالیٰ کا قول ام اتخذوا انکار تو بیخ ہے باہی معنی کہ اللہ کے علاوہ کو دلی بنا نامناسب نہیں ہے اور اس وقت اس پر باری تعالیٰ کا قول فالنہ ہوا لولی بغیر تقدیر شرط کے مرتب ہو جائے گا جیسے کہا جائے کہ اللہ کے علاوہ کو معبود بنا نامناسب ہی نہیں پس اللہ ہی متحق عبادت ہے اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ بات نہیں کہ جس میں شے کے معنی ہوں اس کا حکم اس شے کا حکم ہو اور طبع مستقیم ہمارے قول لا تضرب زیداً فہو اخوک فا کے ساتھ کی صحت پر شاہد ہے بر خلاف تضرب زیداً فہو اخوک کے استفہام انکار کی صورت میں کیونکہ یہ بغیر واؤ عالیہ کے صحیح نہیں ہے۔

تشریح

بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں ایسا کوئی فریزہ موجود نہیں ہے جو شرط کے مقدر ہونے پر دلالت کرتا ہو اور رہا فالنہ ہوا لولی کا ناقویہ شرط مقدر کے جواب پر داخل نہیں ہے کہ اس کو تقدیر شرط پر فریزہ بنایا جائے بلکہ اس مثال میں استفہام انکار تو بیخ کے لئے ہے اور فاعطف کے لئے جس کا البعد اس کے ماقبل پر مرتب ہے جیسا کہ علت اپنے معلول پر مرتب ہوتی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ کے علاوہ کو دلی بنا نامناسب نہیں ہے کیونکہ اللہ دلی ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے کہ اللہ کے علاوہ کو معبود بنا نامناسب نہیں ہے کیونکہ اللہ مستحق عبادت ہے الحاصل اس مثال میں تقدیر شرط پر کوئی فریزہ نہیں ہے اور رہے آیت کے معنی تو وہ بغیر تقدیر شرط کے بھی صحیح ہیں۔

وفیہ نظر کہ علامہ تفتازانی نے صاحب قیل کے قول کو رد کیا ہے علامہ تفتازانی نے اصولی طور پر فرمایا ہے کہ اگر ایک چیز میں دوسری چیز کے معنی پائے جائیں تو یہ نہیں ہوگا کہ ان دونوں کا حکم ایک ہو اور وہ دونوں متحد الحقیقت ہوں مثلاً جو ہرہ انکار کے لئے ہوتا ہے اس میں نفی یعنی لا کے معنی ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود ہرہ انکار اور لا دونوں کا حکم ایک نہیں ہوتا ہے بشارح کہتے ہیں کہ اس پر عقل سلیم شاہد ہے چنانچہ لا تضرب زیداً فہو اخوک فا کے ساتھ صحیح ہے لیکن تضرب زیداً فہو اخوک جس میں ہرہ انکار کے لئے ہے فا کے ساتھ صحیح نہیں ہے بلکہ واؤ عالیہ کے ساتھ دہوا اخوک صحیح ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لا تضرب زیداً فہو اخوک میں فاعاطف تعلیل کے لئے ہے اور لا تضرب زیداً معطوف علیہ ہے اور ہوا اخوک معطوف ہے اور ترجمہ یہ ہے تو زید کو نہیں مارے گا کیونکہ وہ تیرا بھائی ہے اس ترکیب میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ لا تضرب زیداً معطوف علیہ بھی جملہ خبریہ ہے اور ہوا اخوک معطوف بھی جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ کا جملہ خبریہ پر عطف درست ہے اور تضرب زیداً

فہواثوک میں ہمزہ انکار اگرچہ لانا فیہ کے معنی میں ہے مگر استفہام چونکہ انشاء کے قبیل سے ہے اسلئے اقرب زیداً ہمزہ استفہام کی وجہ سے انشاء ہوگا اور ہواثوک جملہ خبریہ ہے اور فاء کے ذریعہ جملہ خبریہ، جملہ انشاء پر معطوف ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلئے اقرب زیداً فہواثوک فاء کے ساتھ صحیح نہیں ہے اور واو حالیہ کی صورت میں ہواثوک چونکہ ترکیب میں حال واقع ہوگا اور معطوف واقع نہیں ہوگا اسلئے عطف خبر علی الانشاء کی خرابی لازم نہیں آئے گی اور جب یہ خرابی لازم نہیں آئے گی تو یہ ترکیب بھی درست ہوگی۔ الحاصل لاقرب زیداً فہواثوک کا صحیح ہونا اور اقرب زیداً فہواثوک کا صحیح نہ ہونا باوجودیکہ ہمزہ انکار لانا فیہ کے معنی میں ہے اس بات کی دلیل ہے کہ ہمزہ انکار اور لانا فیہ کا حکم بعینہ ایک نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر ایک چیز دوسری چیز کے معنی میں ہو تو ان دونوں کا حکم ایک نہیں ہوگا اور وہ دونوں متحد الحقیقت نہیں ہوں گے پس اس اصول کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ آیت ام اتخذوا میں استفہام اگرچہ انکار کے لئے ہے اور لائینی کے معنی میں ہے مگر اس کا حکم چونکہ بعینہ لائینی کا حکم نہیں ہے اسلئے لائینی ان اتخذوا من دونہ اولیاء فالشہرہ والولی (الشہرہ کے علاوہ کو ولی بنانا مناسب نہیں کیونکہ الشہرہ ولی ہے) تو صحیح ہے کیونکہ فاء کے ذریعہ جملہ خبریہ جملہ خبریہ پر معطوف ہے اور یہ جائز ہے حاصل یہ کہ لائینی کے بعد فاعل براہ تعلیل آسکتا ہے لیکن ام اتخذوا کے بعد فاعل کے لئے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ام اتخذوا استفہام کی وجہ سے انشاء ہوگا اور فاء کا مابعد خبر ہوگا اور عطف خبر علی الانشاء لازم آئے گا جو ناجائز ہے اور جب یہ فاعل کے لئے برائے تعلیل نہیں ہو سکتا تو لامحالہ یہ فاجواب شرط پر داخل ہوگا اور اس پر قرینہ ہوگا کہ یہاں شرط مقدر ہے۔ الحاصل صاحب قیل کا یہ خیال کہ آیت میں فاعل کے مقدر ہونے پر قرینہ نہیں ہے اور آیت کے معنی بغیر تقدیر شرط کے بھی صحیح ہیں، غلط اور فاسد ہے۔

وَمِنْهَا أَيُّ دَرَجَاتِ التَّلْبِ التَّيْدَاءُ وَهُوَ تَلْبُ الْإِقْبَالِ بِحَرْفِ نَائِبٍ
مُنَابٍ أَدْعُو لِقَطَا أَوْ تَقْدِيرًا وَقَدْ تَسَعَّمَلُ صِيغَتُهُ أَيُّ صِيغَةِ التَّيْدَاءِ
فِي غَيْرِ مَعْنَاهُ وَهُوَ تَلْبُ الْإِقْبَالِ كَالْإِعْرَافِ فِي قَوْلِكَ لِمَنْ أَقْبَلَ عَلَيْكَ
يَنْظَلِمُ يَا مَطْلُومُ قَصْدًا إِلَى إِعْرَافِهِ وَحَتَّى عَلَى تَمَايَاذَةِ التَّظْلِمِ وَبَيْتِ الشُّكُوفِ
لِأَنَّ الْإِقْبَالَ حَاصِلٌ وَالْإِحْصَاءُ فِي كَوْنِهِمْ أَنَا أَنْعَلُ كَذَا أَيُّمَا الرَّجُلِ
فَقَوْلُنَا أَيُّمَا الرَّجُلِ أَصْلُهُ تَخْصِيصُ التَّيْدَاءِ بِتَلْبِ إِبْنِهِ عَلَيْهِ نَمْرُ
جَعَلَ حَرْفًا دَعَا عَنْ تَلْبِ الْإِقْبَالِ وَنَقَلَ إِلَى تَخْصِيصِ مَدْلُوفِهِ مِنْ بَيْنِ أَسْئَلِهِ
بِمَائِبِ إِلَيْهِ إِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ بِأَيٍّ وَوَضَفِيهِ الْمُخَاطَبُ بَلْ مَا دَلَّ عَلَيْهِ ضَمُّ
الشُّكُوفِ نَائِبًا مَطْمُومٌ وَالرَّجُلُ مَرْتُوعٌ وَالْبَجْمُوعُ فِي مَحَلِّ النَّصْبِ عَلَى أَنَّهُ
حَالٌ وَلِهَذَا إِذَا لَيْسَ مَخْصِيصًا مِنْ بَيْنِ الرَّجَالِ وَقَدْ تَسَعَّمَلُ صِيغَتُهُ

النِّدَاءُ فِي الْأَمْتِعَاثَةِ مَحْوُ يَا كَلَّةٌ وَالْتَعَجُّبُ مَحْوُ يَا لِلْمَاءِ وَالْتَحْسِيرُ وَالشَّوْجُحُ كَمَا فِي بِنَاءِ الْأَكْطَلَالِ وَالْمَسَارِيرِ وَالْمَطَايَا وَمَا أَكْتَبَهُ ذَلِكَ.

ترجمہ

اور انہیں میں سے یعنی الواح طلب میں سے نداء ہے اور وہ مخاطب کو ایسے حرف کے ذریعے متوجہ کرنا ہے جو ادعو کے قائم مقام ہو لفظاً یا تقدیراً اور کبھی صیغہ نداء اپنے معنی اصلی یعنی طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے بھڑکانا مثلاً تو اس سے کہے جو تیرے پاس اظہار ظلم کے لئے آیا ہے یا مظلوم (یہاں) مظلوم کو اظہار ظلم زیادہ کرنے اور شکایت کو پھیلانے پر بھڑکانا اور آمادہ کرنا مقصود ہے کیونکہ مظلوم کا اقبال اور متوجہ ہونا تو پہلے سے حاصل ہے اور اہل عرب کے قول انا فعل ایہا الرجل میں اخصاص ہے پس ہمارا قول ایہا الرجل منادی کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ خاص کرنے کے لئے ہے پھر ایہا الرجل کو طلب اقبال سے خالی کر لیا گیا اور اس کے امثال کے درمیان سے اس کے مدلول کو اس چیز کے ساتھ خاص کرنے کی طرف نقل کر لیا گیا ہے جو اس کی طرف منسوب کی گئی ہے کیونکہ ای اور اس کے وصف سے مخاطب مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جس پر ضمیر مستکم دال ہے پس ایہا مضموم اور الیٰل مرفوع ہے اور مجموعہ حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ اسی وجہ سے ماقر نے کہا ہے ای متوقفاً من بن الرجال اور کبھی صیغہ نداء استغاثہ میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے یا اشد اور تعجب میں یا للمار اور اظہار حسرت اور دردمندی میں جیسے ٹیلوں منزلوں اور سواروں اور اس کے مشابہ چیزوں کی نداء میں۔

تشریح

مصنف کہتے ہیں کہ انشاء طلبی کے اقسام میں سے ایک قسم نداء ہے۔ نداء کہتے ہیں ایسے حرف کے ذریعہ جو ادعو کے قائم مقام ہو مستکم کا مخاطب کے متوجہ ہونے کو طلب کرنا یہ تو کبھی حسا ہوتی ہے جیسے یا زید اور کبھی معنی ہوتی ہے جیسے یا جبال یا ساء جو حروف ادعو کے قائم مقام ہوتے ہیں اور ان کے ذریعہ مخاطب کے اقبال اور متوجہ ہونے کو طلب کیا جاتا ہے پانچ ہیں (۱) ایا (۲) ہیا (۳) ای (۴) ہمزہ (۵) یا۔ اول کے دو نداء بعید کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور ای اور ہمزہ نداء قریب کے لئے موضوع ہیں اور یا کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ یا قریب اور بعید دونوں کی نداء میں حقیقت ہے۔ اور زمخشری کہتے ہیں کہ بعید کی نداء میں حقیقت اور قریب کی نداء میں مجاز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ حرف نداء کبھی لفظوں میں مذکور ہوتا ہے جیسے یا اشد اور کبھی مقدر ہوتا ہے جیسے یوسف اعرض عن ذرا، یا یوسف اعرض عن ذرا۔ مصنف رہ فرماتے ہیں کہ صیغہ نداء کبھی مجازاً معنی اصلی یعنی طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً مخاطب کو آمادہ کرنے اور ابھارنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ایک شخص اپنے مظلوم ہونے کو ظاہر کرتے ہوئے کسی کی طرف متوجہ ہو اور وہ اس کو یا مظلوم کہے تو یہاں مظلوم کو اپنی طرف متوجہ کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ یہ مقصود یعنی اقبال تو پہلے سے حاصل ہے بلکہ مستکم کا مقصود مظلوم کو اس بات پر ابھارنا اور آمادہ

کرنا ہے کہ وہ اپنے مظلوم ہونے کو زیادہ سے زیادہ ظاہر کرے اور زیادہ سے زیادہ شکایت کا اظہار کرے۔ اردو میں اس کی مثال ۵

نفس کی آمد و شد ہے نماز اہل حیات ۶ جو یہ قضا ہو تو اے غافل و قضا بھگو
اور صیغہ نداء کے طلب اقبال کے علاوہ میں استعمال ہونے کی ایک صورت اختصاص ہے۔ لغت میں اختصاص کہتے ہیں ایک چیز کو دوسری چیز پر منحصر کرنا اور اصطلاح میں اختصاص کہتے ہیں ایک ایسے حکم کو جو ضمیر پر معلق ہو کسی ایسے اسم ظاہر کے ساتھ خاص کر دینا جو منادی کی صورت میں مذکور ہو یا معرف باللام یا اننا یا علمیت کی صورت میں مذکور ہو یہاں اصطلاحی معنی مراد ہیں۔ مصنف نے منادی کی صورت میں مذکور ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا انا افعال کذا ایہا الرجل۔ انا مبتداء اور افعال کذا جملہ اس کی خبر ہے ائیٰ یعنی علی الضم ہے اور فعل محذوف (أخضع) کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور الرجل ای کی صفت ہے پھر ایہا الرجل پورا جملہ حال ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور ایہا الرجل چونکہ حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے اسی لئے مصنف نے تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے متصفحاً من بین الرجال یعنی انا افعال کذا حال کوئی متصفحاً بہذا الفعل من بین الرجال۔ (دیں ایسا کر دل کا اس حال میں کہ میں لوگوں میں سے اس فعل کے ساتھ خاص ہوں)۔

شرح اس مثال کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایہا الرجل دراصل منادی کو طلب اقبال کے ساتھ خاص کرنے کیلئے مستعمل تھا پھر اس کو طلب اقبال کے معنی سے خالی کر لیا گیا اور ایہا الرجل کے مدلول کو اس حکم کے ساتھ خاص کرنے کی طرف نقل کر لیا گیا جو اس سے پہلے ضمیر متکلم کی طرف منسوب کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ائیٰ اور اس کے وصف یعنی الرجل سے مخاطب مراد نہیں ہے بلکہ وہ مراد ہے جس پر ضمیر متکلم دال ہے حاصل یہ کہ یہاں ایہا الرجل کا مدلول خود متکلم ہے جس پر انا ضمیر دلالت کرتی ہے۔ اب اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اس کام کو خاص طور پر میں ہی کر سکتا ہوں میرے علاوہ کوئی نہیں کر سکتا۔ شرح کہتے ہیں کہ صیغہ نداء مجازاً استغاثہ (فریاد) کرنے کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے یا اللہ اے اللہ میری مدد کر۔ اور تعجب کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے کوئی شخص پانی کی کثرت یا اس کی حلاوت اور بردت کو دیکھ کر کہے یا للہم اور حسرت اور درد مندی کا اظہار کرنے کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسے آدمی ٹیلوں، منزلوں، اور سواریوں کو دیکھ کر ان کو نندارے۔ آپ اگر ذرا سا غور کر کے دیکھیں تو اطلال، منازل، مطایا میں سے کوئی بھی توجع (درد و مندا) کی مثال نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے ابن یعقوب وغیرہ بعض حضرات نے یوں کہا ہے کہ صیغہ نداء کبھی تحسّر اور تحزن کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اطلال (ٹیلوں) منازل (منزلوں) مطایا (سواریوں) کی نندار میں گویا ان حضرات نے توجع کی جگہ تحزن کا لفظ استعمال کیا ہے۔ توجع کی مثال یہ ہے کہ کوئی اپنے مرض کے زانے میں کہے یا مرضی یا سقمی، ہائے میری، بیماری۔ اور منازل پر حسرت کا اظہار کرنے کی مثال جیسے تو کہے یا منزلی

اور یا منزل فلان اور جیسے شاعر کے شعر میں ہے
 ایما نزل سلنے این سماک : من ابل نذا بکینسا لم بکیناک
 ترجمہ :- اے سلمیٰ کی منزلوں تیری سلمیٰ کہاں ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے سلمے کو روایا اور منزلوں کو روایا۔
 یہاں منازل کو نذا کر کے اس پر حسرت اور تزن کا اظہار کیا گیا ہے۔ اور مطایا پر حسرت کا اظہار کرنے کی مثال جیسے
 تو کہے یا ناقہ ابی اور یا ناقہی۔ اے میرے باپ کی ادنیٰ اور اے میری ادنیٰ۔

ثُمَّ الْخَبْرُ مَقْدُ يَعْقُ مَوْقِعَ الْإِنشَاءِ، أَمَا لِلتَّفَاوُلِ بِلَفْظِ الْمَا ضِيٍّ دَلَالَةٌ
 عَلَى أَنَّهُ كَانَتْهُ وَقَعَ نَحْوُ وَتَفَكَّ اللهُ لِلتَّقْوَى أَوْ لِأَنَّهَا سِرَاجٌ فِي وَتَوْعِهِ
 كَمَا مَثَرِي فِي بَحْثِ الشَّرْطِ مِنْ أَنَّ الطَّالِبَ إِذَا تَمَطَّرَ رَعْبَتْهُ فِي شَيْءٍ يَكْتَرُ
 تَصَوُّرَهُ إِذَا فَتَرْتَمَا يُحْتَمِلُ إِلَيْهِ حَاصِلًا فَيُؤَسِّرُ دُ بِلَفْظِ الْمَا ضِيٍّ نَحْوُ
 رَزَقْتَنِي اللهُ تَعَالَى لِقَاعَكَ.

ترجمہ پھر خبر کبھی انشاء کی جگہ واقع ہوتی ہے یا تو تفاعل کی خاطر لفظ ماضی کے ساتھ اس بات پر دلالت کرنے کے لئے گویا یہ چیز واقع ہوگئی جیسے اللہ تجھے تقویٰ کی توفیق دے یا اس کے وقوع میں حوص کو ظاہر کرنے کے لئے جیسا کہ شرط کی بحث میں گذر چکا کہ طالب کی رغبت جب کسی چیز میں زیادہ ہوتی ہے تو اس کا تصور بھی زیادہ ہوتا ہے پس وہ اس کو حاصل خیال کرنے لگتا ہے پس لفظ ماضی کے ساتھ لایا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ مجھ سے تیری ملاقات کرائے۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ کلام خبری کبھی مبادا کلام انشائی کی جگہ واقع ہوتا ہے اور کلام انشائی کی جگہ کلام خبری صیغہ ماضی کے ساتھ اس لئے واقع ہوتا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے گویا وہ چیز واقع ہوگئی ہے اب ایسا یا تو تفاعل کی وجہ سے ہوگا۔ تفاعل کہتے ہیں مخاطب پر سرور کو داخل کرنا یعنی مخاطب کو خوش کرنا اس کی صورت یہ ہے کہ حکم مخاطب سے ایک چیز طلب کرنا چاہتا ہے اور اس چیز کی طلب پر دلالت کرنے والا صیغہ امر ہے لیکن صیغہ امر سے اس صیغہ ماضی کی طرف جو تحقق و وقوع پر دلالت ہے تفاعل انزل کیا گیا جیسے "وتفكك الله للتقوى" اللہ تجھے کو تقویٰ کی توفیق دے یہاں انشاء یعنی امر کی جگہ صیغہ ماضی استعمال کیا گیا ہے تاکہ حصول تقویٰ کے تحقق کے سلسلہ میں مخاطب کو سرور کیا جاسکے اور کلام انشائی کی جگہ کلام خبری کبھی کسی شے کے وقوع کی حوص کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ شرط کی بحث میں ذکر کیا گیا ہے کہ جب کسی چیز کی رغبت زیادہ ہوتی ہے تو بسا اوقات اس کے بارے میں یہ خیال کر لیا جاتا ہے کہ وہ چیز حاصل ہوگئی پس ایسی صورت میں اس کو صیغہ ماضی کے ساتھ تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے رزقتنی اللہ تعالیٰ

تفادک ، اللہ تعالیٰ مجھ کو تیری ملاقات کا شرف عطا کرے۔

وَالدُّعَاءُ بِصِغَةِ الْمَاضِي مِنَ الْبَلِيغِ كَقَوْلِهِ رَحِمَهُ اللهُ يُحْتَمَلُهُمَا أَيْ
التَّفَاوُلُ وَرَاطِبُهُمَا الْجَرِصُ أَمَا عِبْرَةُ الْبَلِيغِ فَهِيَ إِذْ أَهْلٌ عَنْ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ

ترجمہ اور بلیغ کا صیغہ ماضی کے ساتھ دعا کرنا جیسے اس کا قول رحمہ اللہ اللہ اس پر رحم کرے تفاول اور اظہار حرص دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ بہر حال غیر بلیغ تو وہ ان اعتبارات سے غافل ہے۔
تشریح مصنف یہ کہتے ہیں کہ صیغہ ماضی کے ساتھ اگر بلیغ آدمی دعا کرتا ہے مثلاً گستاخے رحمہ اللہ تو اس صیغہ ماضی میں تفاول اور اظہار حرص دونوں کا احتمال ہوگا یعنی اس کو تفاول اور اظہار حرص دونوں پر محمول کیا جاسکتا ہے حاصل یہ کہ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے اور بلیغ کی قید اس لئے ذکر کی ہے کہ غیر بلیغ ان اعتبارات سے غافل ہوتا ہے اس میں ان نکات کو سمجھنے اور اعتبار کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے لہذا اگر غیر بلیغ صیغہ ماضی کے ساتھ دعا کرے گا تو اس کا یہ کلام ان دونوں محکموں کا محتمل نہ ہوگا۔

أَوْ لِلاَحْتِرَازِ عَنِ صُورَةِ الْأَمْرِ كَقَوْلِ الْعَبْدِ لِلْمَوْلَى يَنْظُرُ الْمَوْلَى إِلَى
سَاعَةِ دُونَ أَنْظُرَ لِأَنَّهُ فِي صُورَةِ الْأَمْرِ وَإِنْ قَصِدَ بِهِ الدُّعَاءُ أَوْ
الشَّفَاعَةُ أَوْ لِحَسْبِ الْمُخَاطَبِ عَلَى الْمَطْلُوبِ بِأَنْ يَكُونَ الْمُخَاطَبُ مِمَّنْ
لَا يَجِبُ أَنْ يُكْذَبَ الظَّالِمُ أَيْ يُنْسَبُ إِلَى الْكُذِبِ كَقَوْلِكَ لِصَاحِبِكَ
الَّذِي لَا يَجِبُ تَكْذِيبُكَ تَائِبِي عِنْدَ مَقَامِ تَائِبِي لِحَالِهَا بِأَلْطِفٍ وَجِبِ
عَلَى الْإِسْمَانِ لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَأْتِكَ غَدًا اصْرَفْتَ كَاذِبًا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ
يَكُونُ كَلَامِكَ فِي صُورَةِ الْخَبَرِ

ترجمہ یا امر کی صورت سے بچنے کے لئے جیسے غلام کا اپنے مولیٰ سے یہ کہنا یا نظر المولیٰ الی ماوراء نہ کہ
انظر اس لئے کہ انظر امر کی صورت میں ہے اگرچہ اس سے دعا یا سفارش مقصود ہے یا مخاطب
کو مطلوب پر آمادہ کرنے کے لئے اس طور پر کہ مخاطب ان لوگوں میں سے ہو جو طالب کی تکذیب نہیں چاہتا ہے
یعنی کذب کی طرف نسبت نہیں چاہتا ہے۔ جیسے تیرا قول اپنے اس دوست سے جو تیری تکذیب پسند نہیں کرتا
ہے تائیبی غدا یعنی کی جگہ۔ لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کرنے کے لئے اس لئے کہ اگر وہ کل نہ آیا تو ظاہر
کا ذب ہوگا کیونکہ تیرا کلام خبر کی صورت میں ہے۔

تشریح مصنف کہتے ہیں کہ کلام خبری کلام انشائی کی جگہ کبھی اس وقت لایا جاتا ہے جب متکلم امر کی صورت سے احتراز کرنا چاہتا ہو جیسے آقا اپنے غلام سے ناراض ہو کر اس کی طرف سے منہ پھیر لے اور پھر غلام کلام خبری کے ساتھ آقا سے کہے۔ نظر المولیٰ الی ساعۃ خدا کرے آقا کی ایک نظر ادھر بھی پڑ جائے یہاں اصلاً تو اُنظر کہنا چاہئے تھا مگر چونکہ امر استعلاء پر مشتمل ہوتا ہے جو منافی ادب ہے اس لئے غلام نے بے ادبی سے بچتے ہوئے امر کی صورت سے احتراز کیا ہے اور اُنظر امر کی جگہ کلام خبری استعمال کیا ہے اگرچہ اُنظر سے مقصود بھی دعایا مفارش ہی ہے۔ اور کلام خبری کو کلام انشائی کی جگہ کبھی اس لئے استعمال کیا جاتا ہے تاکہ مخاطب کو مطلوب حاصل کرنے پر آمادہ کیا جاسکے اور یہ اس وقت ہوگا جب مخاطب طالب یعنی متکلم کی تکذیب کو پسند نہ کرتا ہو یعنی مخاطب اس بات کو پسند نہ کرتا ہو کہ متکلم کی طرف جھوٹ منسوب کیا جائے مثلاً متکلم اپنے اس دوست سے جو اس کی تکذیب سے سخت متنفر ہو یوں کہے تاہیٰ خدا حالانکہ متکلم کو اتنی خدا امر کی صورت میں کہنا چاہئے تھا مگر اس نے تاہیٰ خدا جملہ خبریہ کی صورت میں اس لئے کہا ہے تاکہ مخاطب جو اس کا دوست ہے یقیناً آئے کیونکہ اگر وہ نہ آیا تو متکلم اپنی خبر میں جھوٹا قرار پائے گا حالانکہ مخاطب اس کو پسند نہیں کرتا ہے اور مخاطب کے نہ آنے کی صورت میں متکلم جھوٹا اس لئے قرار پائے گا کہ متکلم یہ کلام خبری صورت میں ہے اور خبر صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے اس کے برخلاف اگر متکلم "اتنی خدا" امر کی صورت میں کہتا تو یہ بات پدید نہ ہوتی کیونکہ امر انشاء ہے اور انشاء صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا مخاطب متکلم کو جھوٹ کی طرف منسوب ہونے سے بچانے کے لئے بالظہور آئے گا پس اس کلام خبری کے ذریعے متکلم نے مخاطب کو بڑے لطیف انداز میں آنے پر آمادہ کیا ہے۔

تَبِيَهُ الْأَنْشَاءُ كَالْخَبَرِ فِي كَثِيرٍ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي الْأَبْوَابِ الْخَمْسَةِ
السَّابِقَةِ يَعْنِي الْخَوَالَ الْأَسْنَادِ وَالْمُسْنَدِ إِلَيْهِ وَالْمُسْنَدِ وَمُتَعَلِّقَاتِ
الْفِعْلِ وَالْقَصْرَ فَكَيْفَ تَبِيَهُ أَيْ ذَلِكَ الْكَثِيرُ الَّذِي يُشَارِكُ فِيهِ الْأَنْشَاءُ
الْخَبَرَ الْمَنَظَرُ بِشُورِ الْبَصِيرَةِ فِي لَطَائِفِ الْكَلَامِ مِثْلًا الْكَلَامُ الْإِنْشَاءُ
أَيْضًا إِمَّا مُؤَكَّدٌ أَوْ غَيْرُ مُؤَكَّدٍ وَالْمُسْنَدُ إِلَيْهِ فِيهِ إِمَّا مُخَذَّذٌ
أَوْ مَدَّ كَوْنُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ.

ترجمہ خبردار۔ انشاء خبر کی طرح ہے بہت سے ان اعتبارات میں جو سابقہ پانچ ابواب میں مذکور ہیں یعنی احوال اسناد، احوال مسند الیہ، احوال مسند، احوال متعلقات فعل اور قصر پس نور بصیرت سے دیکھنے والے کو لطائف کلام میں اس کثیر حصہ کا اعتبار کرنا چاہیے جس میں انشاء خبر کے ساتھ شریک ہے مثلاً کلام انشاء بھی مؤکد ہوگا یا غیر مؤکد اور مسند الیہ اس میں مخذذ ہوگا یا مذکور

الی غیر ذلک ۔

تشریح مصنف کہتے ہیں وہ مباحث جو خبر کے پانچ ابواب (احوال اسناد، احوال مسند الیہ، احوال سند، احوال متعلقات فعل اور قمر) میں ذکر کئے گئے ہیں وہ انشا میں بھی جاری ہو سکتے ہیں پس ناظر کو چاہئے کہ وہ انشا میں بھی ان مباحث کی رعایت کرے مثلاً خبر کی طرح انشا میں بھی ہوگا یا غیر ہوگا۔ ہوگا کی مثال اضرب اضرب محرار کے ساتھ اور غیر ہوگا کی مثال بغیر محرار کے اضرب۔ اسی طرح خبر کی طرح انشا میں بھی مسند الیہ مذکور ہوگا یا مسند ذوق ہوگا مذکور جیسے ابتداء کوئی کہے ہل زید قائم اور مسند ذوق کی مثال جیسے زید کا ذکر آیا اس پر کسی نے کہا ہل قائم۔ اسی طرح دیگر مباحث کا بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ دانش اعظم جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ۔ ۳ شوال ۱۳۶۷ھ

الْفَصْلُ وَالْوَصْلُ بَدَأَ بِذِكْرِ الْفَصْلِ لِأَنَّهُ الْأَصْلُ وَالْوَصْلُ طَارِعٌ عَارِضٌ عَلَيْهِ حَاصِلٌ بِزِيَادَةِ حَرْفٍ لِكَيْنَ لَمَّا كَانَ الْوَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الْمِلْكََةِ وَالْفَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ وَالْأَعْدَامُ إِنَّمَا تُعْرَفُ بِمِلْكَاتِهَا بَدَأَ فِي التَّعْرِيفِ بِذِكْرِ الْوَصْلِ

ترجمہ (یہ) باب فصل اور وصل کے بیان میں ہے مصنف نے فصل کے ذکر سے ابتداء اس لئے کی ہے کہ فصل ہی اصل ہے اور وصل اس پر طاری ہے عارض ہے (اور) حرف کی زیادتی سے حاصل ہے مگر چونکہ وصل ملکہ کے مرتبہ میں ہے اور فصل عدم کے مرتبہ میں ہے اور اعلام اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں (اس لئے) تعریف میں وصل کے ذکر سے شروع کیا ہے۔

تشریح ابواب ثمانیہ میں سے (آنحوال باب) فصل و وصل کے بیان میں ہے فصل سے مراد ترک عطف ہے اور وصل سے مراد عطف ہے۔ شارح نے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کلام میں فصل اصل ہے اور وصل اس پر طاری اور عارض ہے کیونکہ فصل نام ہے ترک عطف کا اور وصل نام ہے عطف کا اور عدم عطف میں چونکہ کسی حرف کو زیادہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اس لئے عدم عطف یعنی فصل اصل ہوگا اور عطف میں چونکہ حرف کو زیادہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اس لئے عطف یعنی وصل طاری، عارض اور فرغ ہوگا اور اصل چونکہ طاری، عارض اور فرغ پر مقدم ہوتا ہے اس لئے عنوان میں فصل کو وصل پر مقدم کیا گیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ فصل نام ہے عدم عطف کا اور وصل نام ہے عطف کا اور یہ بات محقق ہے کہ حادث میں عدم پہلے ہوتا ہے اور وجود بعد میں لہذا فصل کو پہلے ذکر کیا گیا اور وصل کو بعد میں ذکر کیا گیا مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب فصل اصل ہے اور وصل عارض اور طاری ہے

تو تعریف کے موقع پر بھی فصل کو مقدم کرنا چاہیے تھا تعریف کے موقع پر وصل کو کیوں مقدم کیا گیا ہے لیکن لانا سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ وصل ملکہ کے مرتبہ میں ہے اور فصل عدم کے مرتبہ میں ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اعلام اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں یعنی اعلام کی معرفت ملکات کی معرفت پر موقوف ہوتی ہے اور یہ بات تو آپ کو بھی معلوم ہے کہ موقوف علیہ پہلے ہوتا ہے اور موقوف بعد میں لہذا تعریف کے موقع پر وصل کو پہلے ذکر کیا گیا اور فصل کو بعد میں یعنی وصل کی تعریف پہلے بیان کی گئی ہے اور فصل کی بعد میں یہاں لغت ازانی پر ایک اعتراض کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ علامہ لغت ازانی نے مختصر المعانی میں بمنزلة کا لفظ بڑھا کر بمنزلة الملکہ اور بمنزلة العدم فرمایا ہے اور مطول میں اس لفظ کو ساقط کر کے بینہا تقابل العدم والملکہ فرمایا ہے یعنی مطول کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فصل اور وصل کے درمیان صریح تضاد ہے اور مختصر کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان صریح تضاد نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ملکہ کے دو معنی ہیں ایک معنی تو یہ ہے کہ وصف ایک چیز کے ساتھ اس کی جنس کے اعتبار سے قائم ہو مثلاً بصر ایک وصف ہے اور وہ افراد انسان کے ساتھ انسان کی جنس یعنی حیوان کے اعتبار سے قائم ہے یعنی بصر (دیکھنا) اصلاً تو حیوان کا وصف ہے مگر چونکہ انسان بھی حیوان کا ایک فرد ہے اس لئے بصر انسان کا بھی وصف ہوگا یعنی جس طرح حیوان کی شان بصر ہونا ہے اسی طرح انسان کی شان بھی بصر ہونا ہے۔ دوم یہ کہ وصف ایک چیز کے ساتھ اس کے تشخص کے اعتبار سے قائم ہو مثلاً علم، انسان کا وصف ہے اس کے تشخص کے اعتبار سے یعنی عالم ہونا انسان کی شان ہے مگر کسی کے واسطے نہیں بلکہ انسان ہونے کے اعتبار سے انسان علم کے ساتھ متصف ہے پس جنس کے اعتبار سے دو جملوں کی شان یہ ہے کہ ان میں وصل ہو مگر تشخص کے اعتبار سے ان کی شان یہ ہے کہ کبھی ان میں وصل نہ ہو اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہو کیونکہ کمال انقطاع کی صورت میں وصل نہیں ہوتا ہے پس مختصر المعانی میں بمنزلة کے اضااف کے ساتھ بمنزلة الملکہ معنی ثانی کے اعتبار سے ہے کیونکہ تشخص کے اعتبار سے جب کبھی دونوں جملوں کے درمیان وصل نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ وصل ملکہ نہیں ہوگا بلکہ ملکہ کے مرتبہ میں ہوگا اور مطول میں بینہا تقابل العدم والملکہ بغیر بمنزلة کے لفظ کے معنی اول کے اعتبار سے ہے کیونکہ جب جنس کے اعتبار سے دو جملوں کے درمیان قطعی طور پر وصل ہوگا تو یہ وصل ملکہ ہوگا نہ کہ بمنزلة الملکہ الحال جب بمنزلة کا لفظ اور اعتبار سے ہے اور اسقاط اور اعتبار سے ہے تو شارح کی ان دونوں عبارتوں میں کوئی منافات اور تعارض نہ ہوگا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مختصر میں بمنزلة کا لفظ صحیح ہے اور مطول میں مضاف یعنی شبہ کا لفظ محذوف ہے تقدیری عبارت یہ ہے بینہا شبہ تقابل العدم والملکہ اور وہ اس کی یہ ہے کہ تقابل عدم ملکہ امور وجودیہ خارجیہ میں ہوتا ہے اور وصل و وصل امور اعتباریہ میں سے ہیں اگرچہ ان کا متعلق وجودی ہوتا ہے پس فصل و وصل چونکہ امور اعتباریہ میں سے ہیں اس لئے ان کے درمیان تقابل عدم ملکہ نہیں ہوگا بلکہ شبہ تقابل عدم ملکہ جس کو مختصر میں بمنزلة الملکہ اور بمنزلة العدم سے تعبیر کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو شارح

کی عبارتوں پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

نَقَالَ الْوَصْلُ عَطْفٌ بَعْضُ الْجُمْلِ عَلَى بَعْضٍ وَالْفَضْلُ تَرْكُهُ أَي تَرْكُ عَطْفِهِ عَلَيْهِ فَإِذَا آتَتْ جُمْلَةٌ بَعْدَ جُمْلَةٍ فَالْأُولَى إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا مَحَلٌّ مِنَ الْأَعْرَابِ أَوْ لَا وَعَلَى الْأُولَى أَي عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ لِلأُولَى مَحَلٌّ مِنَ الْأَعْرَابِ إِنْ قُصِدَ تَشْرِيكُ الثَّانِيَةِ لَهَا أَي لِلأُولَى فِي حُكْمِهِ أَي فِي حُكْمِ الْأَعْرَابِ أَلِذِي كَانَ لَهَا مِثْلُ كَوْنِهَا حَبْرًا مُتَّصِدًا أَوْ حَالًا أَوْ صِفَةً أَوْ تَحْوِ ذَلِكُ عَطْفُ الثَّانِيَةِ عَلَيْهَا أَي عَلَى الْأُولَى لِإِدْرَاقِ الْعَطْفِ عَلَى التَّشْرِيكِ الْمَذْكُورِ كَالْمُتَّصِدِ فَإِنَّهُ إِذَا قُصِدَ تَشْرِيكُهُ بِمُتَّصِدٍ قَبْلَهُ فِي حُكْمِ الْأَعْرَابِ مِنْ كَوْنِهِ فَاعِلًا أَوْ مَفْعُولًا أَوْ تَحْوِ ذَلِكُ وَجَبَ عَطْفُهُ عَلَيْهِ.

ترجمہ پس کہا وصل بعض جملوں کا بعض پر عطف کرنا ہے اور فضل اس کا ترک کرنا ہے یعنی بعض جملوں کے بعض پر عطف کو ترک کرنا ہے پس جب ایک جملہ کے بعد دوسرا جملہ آئے تو پہلا جملہ یا تو اس کے لئے محل اعراب ہوگا یا نہیں اور پہلی صورت میں یعنی اس صورت میں کہ پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہو اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس محکم اعراب میں شریک کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو جو محکم اعراب پہلے جملہ کے لئے تھا مثلاً اس کا مبتدأ کی خبر ہونا یا حال ہونا یا صفت ہونا یا اسی جیسا۔ تو جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کیا جائے گا تاکہ عطف شرکت مذکورہ پر دلالت کرے مفرد کی طرح اسلئے کہ جب ایک مفرد کو اس سے پہلے دئے مفرد کے ساتھ اس کے محکم اعراب میں یعنی اس کے فاعل یا مفعول یا اسی جیسا ہونے میں شریک کرنے کا ارادہ ہو تو دوسرے مفرد کا پہلے مفرد پر عطف کرنا ضروری ہے۔

تشریح مصنف نے وصل اور فضل کی تعریف میں کہا ہے کہ بعض جملوں کا بعض جملوں پر عطف کرنے کا نام وصل ہے اور بعض جملوں کا بعض پر عطف نہ کرنے کا نام فضل ہے۔ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مصنف کی ظاہری عبارت یعنی عطف بعض الجمل علی بعض اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مفردات میں عطف نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ عطف جس طرح جملوں میں ہوتا ہے اسی طرح مفردات میں بھی ہوتا ہے چنانچہ دو مفردوں کے درمیان اگر جامع پایا جائے گا تو ان دونوں کے درمیان وصل ہوگا جیسا کہ دو مفردوں کے درمیان تقابل ہو تو تقابل بھی چونکہ جامع ہوتا ہے اس لئے تقابل کی صورت میں وصل اور عطف ہوگا جیسے ”ہوا اول و لا آخر و الظاهر و الباطن، کران چاروں مفردوں کے درمیان تقابل کے پائے جانے کی وجہ سے عطف کیا گیا ہے

اور اگر دو مفردوں کے درمیان جامع نہ ہو تو فصل اور ترک عطف ہوگا جیسے الملك القدوس السلام المؤمن
 الہیمن العزیز الجبار المتکبر کہ ان مفردات کے درمیان کوئی جامع موجود نہیں ہے اسلئے ان کے درمیان عطف
 کو ترک کر دیا گیا مصنف کی طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ تعریف مطلق فصل و وصل کی نہیں کی
 ہے بلکہ فصل و وصل کی اس نوع کی تعریف کی ہے جو جملوں میں واقع ہے یعنی جملوں کے درمیان واقع ہونے والے
 فصل و وصل کی تعریف کی ہے مطلقاً فصل و وصل کی تعریف نہیں ہے۔ یہاں ایک دوسرا اعتراض بھی ہے وہ یہ کہ مصنف
 نے جمل بصیغہ جمع کیوں ذکر کیا ہے عطف جملہ علی جملہ بصیغہ واحد ذکر کرنے میں کیا قباحت تھی۔ اس کا جواب
 یہ ہے کہ جملوں کے درمیان دو طرح سے عطف کیا جاتا ہے ایک تو اس طرح کہ دو جملوں میں عطف ہو یعنی ایک جملہ
 دوسرے پر معطوف ہو دوم اس طرح کہ متعدد جملوں کے درمیان عطف ہو مثلاً چار جملے ہوں اور ان میں سے
 پہلے دو جملوں کا مجموعہ دوسرے دو جملوں کے مجموعہ کے مناسب تو ہو مگر چاروں کے درمیان مناسبت نہ ہو تو ایسی
 صورت میں پہلے دو جملوں کے درمیان عطف ہوگا پھر ان دونوں کا مجموعہ معطوف علیہ ہوگا پھر بعد والے دو جملوں کے
 درمیان عطف ہوگا اور ان دونوں کا مجموعہ معطوف ہوگا۔ پس اس صورت میں جملوں کا عطف جملوں پر ہوگا نہ کہ
 جملہ کا عطف جملے پر اب اگر مصنف عطف جملہ علی جملہ کہہ دیتا تو یہ تعریف عطف جمل علی جمل کو شامل نہ ہوتی
 پس تعریف کو عام اور تام کرنے کے لئے مصنف نے جمل بصیغہ جمع ذکر کیا ہے نہ کہ بصیغہ واحد۔ تاکہ تعریف
 دونوں قسم کے عطف کو شامل ہو جائے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب دو جملے مذکور ہوں یعنی ایک جملہ دوسرے
 جملہ کے بعد واقع ہو تو یہ دیکھیں گے کہ پہلے جملہ کے لئے عمل اعراب ہے یا نہیں۔ عمل اعراب کا مطلب یہ ہے کہ اعراب
 والے کی جگہ میں ہے یا نہیں اعراب والے سے مراد مفرد ہے یعنی یہ دیکھیں گے کہ پہلا جملہ مفرد کی جگہ اس طور پر واقع
 ہے کہ اگر مفرد ذکر کیا جاتا تو وہ معرب ہوتا یا مفرد کی جگہ واقع نہیں ہے پہلے جملہ کے لئے عمل اعراب ہونے
 کی مثال زید یعطیٰ وینس ہے کہ پہلا جملہ یعنی یعطیٰ عمل اعراب میں ہے اس طور پر کہ یعطیٰ مبتدا کی خبر ہے اگر اس کی جگہ
 مفرد مثلاً معطیٰ ہوتا تو اس پر اعراب یعنی رفع آجاتا اور عمل اعراب نہ ہونے کی مثال "قالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل"
 ہے کہ حسبنا اللہ جو پہلا جملہ ہے وہ چونکہ مقولہ کا جز ہے اور اعراب مقولہ کے لئے ہوتا ہے نہ کہ مقولہ کے جز کے لئے
 اس لئے حسبنا اللہ کے لئے کوئی عمل اعراب نہ ہوگا پھر حال اگر پہلے جملہ کے لئے عمل اعراب ہے تو اب دیکھیں
 گے کہ متکلم دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس حکم اعراب میں جو حکم پہلے جملہ کے لئے تھا مثلاً پہلے جملہ کا مبتدا
 کی خبر ہونا جیسے زید یعطیٰ وینس، یا ذو الحال کا حال ہونا جیسے ہارنی زید یعطیٰ وینس، یا موصوف کی صفت ہونا جیسے مرتب
 برجل یعطیٰ وینس۔ یا مفعول ہونا جیسے الم تعلم انی اجبک واکرمک) شریک کرنا چاہتا ہے یا نہیں اگر متکلم دوسرے
 جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ حکم اعراب میں شریک کرنا چاہتا ہے تو دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کرنا ضروری
 ہوگا تاکہ یہ عطف شرکت مذکورہ پر دلالت کرے جیسا کہ جب دو مفرد مذکور ہوں اور متکلم دوسرے مفرد کو پہلے
 مفرد کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں (فاعل ہونے میں جیسے جار فالد واما، یا مفعول ہونے میں جیسے اکل شادہ

تعاما و خیاراً ، یا مبتدا ہونے میں جیسے راشد و زاہد شاربان (شریک کرنا چاہتا ہو تو دوسرے مفرد کا پہلے مفرد پر عطف کرنا ضروری ہے پس اسی طرح جب دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہوگا تو دوسرے جملہ کا پہلے جملہ پر عطف کرنا ضروری ہوگا۔

فَشَرْطُ كَوْنِهِ اَنْ كُوْنَ عَطْفَ الثَّانِيَةِ عَلَى الْاُولَى مَقْبُولًا بِالْوَاوِ وَالْحَوِّه
اَنْ يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا اَنْ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ جِهَةٌ "جَامِعَةٌ" لِحَوِّ زَيْدٍ يَكْتُبُ وَيَشْعُرُ
لِمَا بَيْنَ الْكِتَابَةِ وَالشَّعْرِ مِنَ التَّنَاسُبِ الظَّاهِرِ اَوْ يُعْطَى وَيَمْنَعُ لِمَا
بَيْنَ الْاَعْطَاءِ وَالْمَنْعِ مِنَ التَّنَادِ بِخِلَافِ زَيْدٍ يَكْتُبُ وَيَمْنَعُ اَوْ يُعْطَى
وَيَشْعُرُ وَذَلِكَ لِئَلَّا يَكُوْنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَالْجَمْعِ بَيْنَ الصَّبِّ وَالنُّوْنِ
وَقَوْلِهِ وَنَحْوَهُ اَرَادَ بِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى التَّشْرِيكِ كَالْفَاءِ وَتَمَّ وَحَتَّى وَذِكْرُهُ
حَتَّى مُفْسِدٌ لِاَنَّ هَذَا الْحُكْمَ مُخْتَصٌّ بِالْوَاوِ لِاَنَّ لِكُلِّ مِنَ الْفَاءِ وَ
تَمَّ وَحَتَّى مَعْنَى مُخْتَلًا غَيْرَ التَّشْرِيكِ وَالْجَمْعِيَّةِ فَاِنْ تَحَقَّقَ هَذَا
الْمَعْنَى حَسَنَ الْعَطْفِ وَاِنْ لَمْ تُوجَدْ جِهَةٌ "جَامِعَةٌ" بِخِلَافِ الْوَاوِ۔

ترجمہ پس واو وغیرہ کے ساتھ دوسرے جملہ کے پہلے جملہ پر عطف کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان جہت جامعہ ہو۔ جیسے زید یکتب ویشعر کیونکہ کتابت اور شعر کے درمیان تناسب ظاہر ہے اور زید یعیطی وینع کیونکہ اعطار اور منع کے درمیان تضاد ہے برخلاف زید یکتب وینع یا یعیطی ویشعر کے اور جہت جامعہ کی شرط اس لئے ہے تاکہ دو جملوں کے درمیان جمع کرنا گواہ اور محصلی کے درمیان جمع کرنے کی طرح نہ ہو اور مصنف کے قول و نحوہ سے مراد وہ حرف عطف ہے جو حکم میں شرکت کرنے پر دلالت کرتا ہو جیسے فار، ثم، حتی اور اس کا ذکر کرنا بے فائدہ اور مفید معنی ہے اس لئے کہ یہ حکم تو واو کے ساتھ متفق ہے کیونکہ فار، ثم، اور حتی میں سے ہر ایک کے لئے تشریح اور جمعیت کے علاوہ دوسرے معانی ہیں پس اگر یہ معنی متفق ہو گئے تو عطف کرنا بہتر ہے اگرچہ جہت جامعہ موجود نہ ہو برخلاف واو کے۔

تشریح مصنف رقم فرماتے ہیں کہ جب او اور دیگر حروف عطف کے ذریعہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر یا مفرد ثانیہ کا مفرد اولیٰ پر عطف ہو تو باب بلاغت میں اس عطف کے مقبول اور مستحسن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ ان دونوں جملوں اور دونوں مفردوں کے درمیان جہت جامعہ ہو یعنی دونوں کے درمیان مناسبت ہو اگر دونوں کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت موجود نہ ہوگی تو یہ عطف مقبول اور مستحسن ہوگا ورنہ مقبول اور مستحسن نہ ہوگا مثلاً زید یکتب ویشعر میں عطف مقبول اور مستحسن ہے کیونکہ کتابت اور شعر کے درمیان

جہت جامعہ اور مناسبت موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک تالیف کلام کے قبیل سے ہے کتابت بصورت
نثر تالیف کلام ہے اور شعر بصورت نظم تالیف کلام ہے اسی طرح زید یعلیٰ وینح میں عطف مقبول اور ستحسن ہے
اس لئے کہ اعطاء اور منیع کے درمیان جہت جامعہ اور مناسبت موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں کے درمیان
تضاد ہے اور تضاد بھی ایک قسم کی مناسبت ہے اور تضاد مناسبت اسلئے ہے کہ احد الضدین کے تصور سے ضد آخر
موجود خود ذہن میں آجاتی ہے چنانچہ مشہور ہے ضد لثقی اقرب خطورا بالبال عند خطوره یعنی کسی شے کے دل میں
آنے کے وقت اس کی ضد دوسری چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ جلد دل میں آتی ہے مثلاً رات کا تصور کرنے
سے دن کا تصور ہو جاتا ہے اور سفید کا تصور کرنے سے سیاہ کا تصور ہو جاتا ہے اور سایہ کا تصور کرنے سے
دھوپ کا تصور ہو جاتا ہے۔ بہر حال جب ایک چیز کا تصور کرنے سے اس کی ضد خود بخود دل میں کھٹکنے لگتی ہے تو ذہن
متناسب ہوں گی اور تضاد جہت جامعہ اور ایک قسم کی مناسبت ہوگی الحاصل تضاد جب جہت جامعہ اور مناسبت ہے اور
اعطاء اور منیع کے درمیان تضاد پایا جاتا ہے تو اس مناسبت کی وجہ سے یعلیٰ وینح کے درمیان بھی عطف مقبول
اور ستحسن ہوگا اس کے برخلاف زید یعلیٰ وینح اور زید یعلیٰ وینح کہ یہاں کتابت اور منیع کے درمیان اور اعطاء
اور شعر کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہے اس لئے ان کے درمیان عطف مقبول اور ستحسن نہ ہوگا یہ بات
کہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا کیوں ضروری ہے تو شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے
کہ دو جموں یا دو مفردوں کے درمیان اگر جہت جامعہ موجود نہ ہو تو زید یعلیٰ وینح ان دونوں کا جمع کرنا ایسا ہوگا جیسے
گوہ اور بھیل کا جمع کرنا۔ گوہ خشکی کا وہ جانور ہے جو پانی نہیں پیتا ہے اگر کبھی اس کو پانی لگتی ہے تو وہ ہوا سے
سیراب ہو جاتا ہے اور نون بھیل ہے اور بھیل ایسا دریا ہے جو پانی کے علاوہ زندگی نہیں گزارتا ہے غرض
یہ ہے کہ گوہ اور بھیل کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے پس عدم مناسبت کی وجہ سے جس طرح ان دونوں کا اجتماع
نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح جہت جامعہ کے انتفاء کے وقت دو جموں یا دو مفردوں کا اجتماع بھی نہیں ہو سکتا
ہے اور جب ایسا ہے تو حکم اعراب میں دو جموں یا دو مفردوں کو جمع کرنے کے لئے ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ
اور مناسبت کا پایا جانا ضروری ہوگا بغیر اس کے علاوہ بلا منت کے نزدیک عطف مقبول اور پسندیدہ نہ ہوگا۔ علامہ
تفت زانی فرماتے ہیں کہ مصنف کا باواؤ کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر کرنا غلط ہے بلکہ مفید معنی ہے کیونکہ بظاہر ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ نحوہ سے واؤ کے علاوہ وہ حروف عطف مراد ہیں جو دو جموں یا دو مفردوں کو حکم میں شریک کرنے پر لالت
کرتے ہوں جیسے فاء، ثم، حتی۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ واؤ اور فاء، ثم، حتی کے ذریعہ عطف کے مقبول
ہونے کی شرط یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ موجود ہو یعنی جس طرح عطف بالواؤ کے مقبول
ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے اسی طرح فاء، ثم، حتی کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے
کے لئے بھی جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ یہ حکم یعنی جہت جامعہ کے
موجود ہونے کی شرط عطف بالواؤ کے ساتھ مختص ہے یعنی صرف عطف بالواؤ کے مقبول ہونے کے لئے جہت

جامعہ کا پایا جانا شرط ہے اور فارا، ثم، حتی کے ذریعہ عطف کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا شرط نہیں ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ واؤ کے معنی صرف تشریک اور جمعیت کے ہیں یعنی واؤ صرف دو چیزوں کو مکمل میں تشریک کرنے اور ان کو جمع کرنے پر دلالت کرتا ہے اس کے علاوہ واؤ کے دوسرے معنی نہیں ہیں اور فارا، ثم اور حتی کے تشریک اور جمعیت کے علاوہ دوسرے بھی معانی ہیں چنانچہ فارا کے معنی تعقیب بلا مہلت کے ہیں یعنی فارا اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل پر بغیر کسی تاخیر کے مرتب ہے اور ثم کے معنی تعقیب بلا مہلت کے ہیں یعنی آس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل پر تاخیر کے ساتھ مرتب ہے اور حتی کے معنی ترتیب اجزاء کے ہیں یعنی حتی اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے ماقبل اور مابعد جو اجزاء ہیں وہ منظم کے ذہن میں مرتب ہیں پس اگر تشریک اور جمعیت کے علاوہ ان حروف ثلثہ کے دوسرے معنی متحقق ہو گئے تو بھی عطف مقبول اور مستحسن ہوگا اگرچہ جہت جامعہ نہ پائی گئی ہو اور رہا واؤ تو اس کے معنی چونکہ صرف تشریک اور جمعیت کے ہیں اس لئے اس کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ جہت جامعہ کے بغیر یہ معنی متحقق نہیں ہوں گے اور جب ایسا ہے تو عطف بالواؤ کی صورت میں اگر جہت جامعہ موجود ہوگی تو عطف مقبول اور مستحسن ہوگا ورنہ نہیں بہر حال بالواؤ کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر کرنے سے چونکہ فسادِ معنی کا ترشح ہوتا ہے اس لئے بہتر بات یہ تھی کہ مصنف بالواؤ کے بعد نحوہ کا لفظ ذکر نہ فرماتے بعض حضرات نے مصنف کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ فسادِ معنی کا شبہ اس وقت ہوگا جبکہ نحوہ واؤ پر معطوف ہو لیکن اگر نحوہ، کو نہ کی ضمیر پر معطوف ہو اور نحوہ کی ضمیر عطف بین الجملتین کی طرف راجع ہو اور نحوہ سے مراد عطف بین المفردین ہو تو اس وقت معنی بالکل درست ہوں گے چنانچہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ جملہ ثانیر علی الجملة الاولى کے عطف بالواؤ اور عطف بین الجملتین جیسے یعنی عطف بین المفردین کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان جہت جامعہ موجود ہو۔ حاصل یہ کہ عطف جملوں کے درمیان ہو یا مفردوں کے درمیان ہو اگر واؤ کے ساتھ ہے تو اس کے مقبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان کے درمیان جہت جامعہ موجود ہو۔ اس جواب کے بعد مصنف کی عبارت بے غبار اور فسادِ معنی سے پاک ہوگی۔

وَلِهَذَا إِنِّي وَلَائِكَ الْأَبْدَانِي الْوَادِمِينَ جِهَةً جَامِعَةً عَيْنٌ عَلَىٰ إِنِّي تَمَامٌ
فِي تَوَلِيهِ تَبَعًا

لَا وَالَّذِي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ التَّوَلِيَّ ۖ صَيَّرَ وَإِنَّ أَبَا الْحَسَنِ كَرِيمًا
إِذْ لَا مَنَاسِبَةَ بَيْنَ كَرِيمِ أَبِي الْحَسَنِ وَمَرَارَةِ التَّوَلِيَّ فَهَذَا الْعَطْفُ
عَلَيْهِ مَقْبُولٌ سَوَاءٌ جُعِلَ عَطْفٌ مُضَرٌّ عَلَىٰ مُضَرٍّ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ أَوْ عَطْفٌ
جُمْلَةٌ عَلَىٰ جُمْلَةٍ بِإِعْتِبَارِ تَوَلِيهِ مَوْجِعٌ مَقْبُولٌ عَالِمٌ لِأَنَّ وَجُودَ

الْجَامِعِ شَرَطًا فِي الصُّورَاتَيْنِ وَقَوْلُهُ لَا تَنْفِي لِمَا ادْعَتْ الْحَبِيبَةَ عَلَيْهِمَا
مِنْ اِسْتِمَاسٍ هُوَ اَكْبَدُ كَالْتِ الْبَيْتِ السَّابِقِ

ترجمہ

اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ واؤ کے ساتھ عطف کرنے کی صورت میں جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے ابوتام پر عیب لگایا گیا ہے نہیں۔ قسم ہے اس ذات کی جو یہ جانتا ہے کہ جدائی کڑوی ہے اور ابوالحسین کریم بنے کیونکہ ابوالحسین کے کریم ہونے اور جدائی کے کڑوا ہونے میں کوئی مناسبت نہیں ہے پس عطف غیر مقبول ہے خواہ عطف مفرد علی المفرد قرار دیا جائے جیسا کہ ظاہر ہے یا عطف جملہ علی الجملہ اس اعتبار سے کہ وہ عالم کے دو مفعولوں کی جگہ میں واقع ہے کیونکہ جامع کا پایا جانا دونوں صورتوں میں ضروری ہے اور اس کا قول لا اس چیز کی نفی ہے جس کا محبوبہ دعویٰ کر رہی ہے یعنی اس کی محبت کا ختم ہو جانا بیت سابق کے دلالت کرنے کی وجہ سے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ عطف بالواؤ کی صورت میں چونکہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے علماء بلاغت نے جہت جامعہ کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ابوتام کے ایک شعر پر بڑی نکتہ بینی کی ہے۔ شعر یہ ہے۔

لَا وَالذِّي هُوَ عَالِمٌ أَنَّ النُّوْيَ بِ: صُبْرٍ وَإِنَّ ابَا الْحَسَنِ كَرِيمٍ

اس سے پہلے یہ شعر ہے

زَعَمْتَ بِوَآكِ عَفَا الْغَدَاةَ كَمَا عَفَا بِ: عَنِهَا طَلَالٌ بِاللُّوِي وَرِ سَوْمٍ

زعمت کا فاعل شاعر کی محبوبہ ہے ہوا کے معنی محبت کے ہیں اور کاف خطاب سے خود محبوبہ مراد ہے عفا کے معنی مٹنے کے ہیں غداة بمعنی صبح عفا کا ظرف ہے عنہا بمعنی منہا یعنی من الدیار طلال (بکسر الطار) جمع ہے واحد طلل ہے جیسے جبل اور جبال ہے طلال کے معنی گھر کے نشانات اور یہ دوسرے عفا کا فاعل ہے لوی ایک جگہ کا نام ہے جو محبوبہ کا مستقر تھا۔ باللوی کا بآنی کے معنی میں ہے رسوم رسم کی جمع ہے اس سے مراد بھی آثار دیار ہیں اور طلال پر معطوف ہے لوی کے معنی فراق اور جدائی کے ہیں۔ صبر کے معنی کڑوی چیز جیسے ایوان۔ ابوالحسین شاعر کا مدوح ہے کریم کے معنی سخی کے ہیں۔ (ترجمہ) محبوبہ کا خیال یہ ہے کہ شب و روز کی آمد و رفت نے اس کی محبت (میرے دل سے) مٹا دی ہے جیسا کہ مقام لوی میں اس کے گھر کے آثار اور نشانات مٹ چکے ہیں۔ دوسرے شعر میں لا کے ذریعہ شاعر نے محبوبہ کے اس خیال کی نفی کی ہے چنانچہ کہا ہے کہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ میری جان کا خیال ہے اور میں یہ بات اس ذات کی قسم لکھا کر کہتا ہوں جو اس بات کو جانتا ہے کہ فراق کڑوا ہے اور ابوالحسین سخی اور شریف ہے اس شعر میں محل استہاد یہ ہے کہ ان النوی صبر، معطوف علیہ ہے اور ان ابوالحسین کریم، معطوف ہے اور ابوالحسین کے کریم ہونے اور فراق کے کڑوا ہونے کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ لہذا یہ شعر عند البلاغ غیر مقبول اور غیر مستحسن ہو گا خواہ یہاں عطف مفرد علی المفرد ہو جیسا کہ ظاہر ہے

خواہ عطف جملہ علی الجملہ ہو عطف مفرد علی المفرد تو اس طرح ہوگا کہ اَنْ اپنے اسم اور خبر سے مل کر مفرد کی تاویل میں ہو جاتا ہے لہذا ان النوی صبر بھی مفرد کی تاویل میں ہوگا اور ان ابابہ المسین کریم بھی مفرد کی تاویل میں ہوگا۔ اور اگر مفرد کی تاویل میں نہ کیا جائے تو عطف جملہ علی الجملہ ہوگا۔ اس عمل عطف مفرد علی المفرد ہو یا عطف جملہ علی الجملہ ہو دونوں صورتوں میں چونکہ جہت جامعہ کا پایا جانا شرط ہے اس لئے یہاں جہت جامعہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے عطف غیر مقبول اور ناپسندیدہ ہوگا باعتبار وقوع موقع معنوی عالم۔ عبارت میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ان النوی صبر جملہ ترکیب میں جواب قسم ہے اور جواب قسم کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہوتا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ہمارا کلام اس جملہ میں ہے جس کے لئے عمل اعراب ہو پس جب ہمارا کلام اس جملہ میں ہے جس کے لئے عمل اعراب ہو اور یہاں ان النوی صبر جو پہلا جملہ ہے اس کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے تو یہ عطف ہی سرے سے ناجائز ہوگا بلکہ یہ شعر ہماری بحث سے خارج ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان النوی صبر اور ان ابابہ المسین کریم عالم کے دو مفعولوں کے قائم مقام ہے اور عمل نصب میں لہذا عطف جائز ہوگا اور یہ شعر ہماری بحث سے خارج نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ کلمہ لا محو بہ کے دعویٰ کی نفی کرنے کے لئے ہے جس پر بہت سابق دال ہے۔

وَالَا اِنِّى وَان لَّمْ يُفْضَلْ تَشْرِيْكَ الشَّائِبِيَّةِ لِلْاَوْلٰى فِى حُكْمِ اَعْرَابِهَا فَصَلَّتْ
الشَّائِبِيَّةُ عَنْهَا لِغَلَا يَلْتَزِمُ مِنَ الْعُطْفِ التَّشْرِيْكَ التَّذِي لَيْسَ بِمَقْصُوْدٍ نَحْوُ
وَ اِذَا حَلَّوْا اِلٰى شَيْطٰنِيْتِهِمْ فَتَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ اَللّٰهُ
يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ لَمَّا يَعْطِفُ اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ عَلٰى اِنَّا مَعَكُمْ لِاَنَّ
لَيْسَ مِنْ مَقْوْلِهِمْ فَكَلِمَةُ عَلَيْهِ لِيَرْمِ تَشْرِيْكَ لَهُ فِى كَوْنِهِ مَفْعُوْلٌ
فَتَالُوْا اِنَّا لَمَعَكُمْ اَنْ يَكُوْنَ مَقْوُوْلٌ قَوْلِ الْمُنٰفِقِيْنَ وَلَيْسَ كَذٰلِكَ وَاِنَّمَا
قَالَ عَلٰى اِنَّا مَعَكُمْ لِاَنَّ قَوْلَهُ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ بَيَانٌ لِقَوْلِهِ اِنَّمَا
مَعَكُمْ فَيُحْكَمُهُ حُكْمُهُ وَاَيْضًا الْعُطْفُ عَلَى الْمَبْتُوعِ هُوَ الْاَكْمَلُ۔

ترجمہ اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود نہ ہو تو جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ سے فصل کیا جائے گا تاکہ عطف سے وہ شرکت لازم نہ آئے جو مقصود نہیں ہے۔ جیسے اور جب وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہا ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ بے شک ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم تو مذاق اڑاتے ہیں، اللہ ان کا مذاق اڑاتا ہے۔ اللہ استہزیٰ ہم کا انسا نحن مستہزؤن پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ یہ منافقین کا مقولہ نہیں ہے پس اگر اس پر عطف کر دیا جائے تو اس کا قالوا کا مفعول ہونے میں شریک ہونا

لازم آئے گا۔ اور یہ لازم آئے گا کہ یہ منافقین کا مقولہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور مصنف نے علیٰ انما معکم کہا ہے کیونکہ انما نحن مستہزون اس کے قول انما معکم کا بیان ہے پس جو حکم انما معکم کا ہے وہی حکم انما نحن مستہزون کا ہوگا اور نیز مقبول پر عطف کرنا ہی اصل ہے۔

تشریح مصنف نے پہلے فرمایا ہے کہ اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کی ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہو تو ایسی صورت میں عطف کرنا ضروری ہوگا اور اس کے برخلاف اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس کے حکم اعراب میں شریک کرنا مقصود نہ ہو تو ایسی صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگر عطف کر دیا گیا تو حکم اعراب میں شرکت لازم آئے گی حالانکہ شرکت مقصود نہیں ہے یعنی خلاف مقصود کا ارتکاب کرنا پڑے گا پس خلاف مقصود کے ارتکاب سے بچنے کے لئے اس صورت میں فصل اور ترک عطف واجب اور لازم ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے **وَإِذَا عَلُوا إِلَىٰ شَيْءٍ طِينِمٍ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ** اس آیت میں اللہ استہزی بہم کا انما معکم پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ اگر عطف کر دیا جاتا تو یہ لازم آتا کہ انما معکم کی طرح اللہ استہزی بہم بھی منافقین کا مقولہ ہے اور قالوا کا مقول ہونے میں انما معکم اور اللہ استہزی بہم دونوں شریک ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ انما معکم منافقین کا مقولہ ہے اور قالوا کا مقول ہے اور اللہ استہزی بہم، باری تعالیٰ کا مقولہ ہے اور قال مقدر کا مفعول ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے یہ کہا ہے کہ اللہ استہزی بہم کا انما معکم پر عطف نہیں کیا گیا اور یہ نہیں کہا کہ انما نحن مستہزون پر عطف نہیں کیا گیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ انما نحن مستہزون، انما معکم کا بیان ہے اور بیان اور مبتدئ کا حکم چونکہ ایک ہوتا ہے اس لئے جو حکم مبین یعنی انما معکم کا ہوگا وہی حکم بیان یعنی انما نحن مستہزون کا ہوگا یعنی جس طرح انما معکم پر عطف کرنے سے خلاف مقصود لازم آتا ہے اسی طرح انما نحن مستہزون پر عطف کرنے سے بھی خلاف مقصود لازم آئے گا پس مصنف کے یہ کہنے سے کہ انما معکم پر عطف نہیں کیا گیا یہ بھی مذکور ہو گیا کہ انما نحن مستہزون پر عطف نہیں کیا گیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مبتدئ ہونے کی وجہ سے انما معکم مقبول ہے اور بیان یعنی انما نحن مستہزون تابع ہے اور عطف مقبول ہی پر اصل اور راجح ہے لہذا مصنف نے مقبول کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اللہ استہزی بہم کا عطف انما معکم پر نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ عطف بیان کے لئے یہ شرط ہے کہ جملہ اولیٰ یعنی مبتدئ میں واضح درجہ کا ابہام ہو اور یہاں پہلے جملہ یعنی انما معکم میں واضح درجہ کا ابہام نہیں ہے لہذا یہاں بیان اور مبتدئ کی ترکیب درست نہ ہونی چاہئے یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے انما نحن مستہزون کو انما معکم کی تاکید قرار دیا ہے اور بعض نے بدل الاشتمال قرار دیا ہے اور بعض نے جملہ متانفسہ قرار دیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شارح کے کلام میں بیان سے بیان لغوی یعنی ایضاح مراد ہے نہ کہ بیان اصطلاحی اور مطلقاً ایضاح، تاکید بدل الاشتمال اور امتیاز ہر ایک سے حاصل ہو جاتی ہے اور واضح درجہ

کے ابہام کا پایا جانا بیان اصطلاحی کے مابین میں شرط ہے نہ کہ بیان لغوی کے مابین میں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَعَلَى الشَّائِي أَيْ عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ لَا يَكُونُ لِأُولَى مَحَلٍّ مِنَ الْأَعْرَابِ إِنْ
تَصَدَّقَتْ بِطَبَاهِهَا أَيْ زَبَطَ الشَّائِيَةَ بِالْأُولَى عَلَى مَعْنَى عَاطِفِ سَوَى الْوَاوِ
عَطِفَتِ الشَّائِيَةَ عَلَى الْأُولَى بِهِ إِي بِنْدِ الْكَ الْعَاطِفِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ
أَمْرٍ آخَرَ تَحْوِي دَخْلَ زَيْدٍ فَخَرَجَ عَمْرُو أَوْ شَرَحَ عَمْرُو إِذَا تَصَدَّقَتْ
التَّعْقِيبُ أَوْ التَّهْلُكَةُ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَا سَوَى الْوَاوِ مِنْ حُرُوفِ الْعَطْفِ
يُفِيدُ مَعَ الْاِشْتِرَاقِ مَعَانِي مَحْضَةً مُفْضَلَةً فِي عِلْمِ التَّحْوِي إِذَا عَطِفَتْ
الشَّائِيَةَ عَلَى الْأُولَى بِذَلِكَ الْعَاطِفِ كَهَرَبِ الْفَائِدَةِ أَوْ آخَرِي حُصُولِ
مَعَانِي هَذِهِ الْحُرُوفِ بِمَخْلَافِ الْوَاوِ فَإِنَّهَا لَا يُفِيدُ إِلَّا الْاِشْتِرَاقَ
وَهَذَا الرَّأْيُ يَنْظُرُ فِي مَالِهِ حُكْمًا عَمَّا إِلَى وَأَمَّا فِي غَيْرِهِ فَبِهِ خِفَاءً وَاشْكَالًا
وَهُوَ السَّبَبُ فِي صُعُوبَةِ بَابِ الْفَضْلِ وَالْوَصْلِ حَتَّى حَصَرَ بَعْضُهُمُ الْبَلَاغَةَ
عَلَى مَعْرِفَةِ الْفَضْلِ وَالْوَصْلِ.

ترجمہ اور دوسری صورت میں یعنی اس صورت میں کہ جملہ اولی کے لئے محل اعراب نہ ہو اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے ساتھ واؤ کے علاوہ کسی عاطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو اس عاطف کے ساتھ جملہ ثانیہ کا جملہ اولی پر عطف کر دیا جائے گا کسی امر آخر کی شرط لگائے بغیر۔ جیسے دخل زید فخرج عمرو یا ثم فخرج عمرو۔ جب تعقیب یا تاخیر مقصود ہو اور یہ اسلئے کہ واؤ کے علاوہ دوسرے حروف عطف اشتراک کے ساتھ ساتھ دوسرے معانی کا بھی فائدہ دیتے ہیں جن کی تفصیل علم نحو میں کی گئی ہے پس جب جملہ ثانیہ کا جملہ اولی پر اس عاطف کے ساتھ عطف کیا جائے گا تو فائدہ ظاہر ہوگا یعنی ان حروف کے معانی کا حصول۔ بر خلاف واؤ کے کیونکہ واؤ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اس میں ظاہر ہوگا جس کے لئے علم اعراب ہو اور بہر حال اس کے علاوہ میں تو اس میں خفاء اور اشکال ہے اور یہ ہی باب فصل و وصل کی دشواری کا سبب ہے حتی کہ بعض حضرات نے علم بلاغت کو فصل و وصل کی معرفت میں منجم کر دیا ہے۔

تشریح مصنف نے فرمایا تھا کہ اگر دو جملے مذکور ہوں تو پہلے جملہ کے لئے محل اعراب ہوگا یا نہیں۔ اگر پہلے جملے کے لئے محل اعراب ہے تو پھر اس کی دوسری میں ہیں یا تو دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ اس کے علم اعراب میں شریک کرنا مقصود ہوگا یا نہیں اگر شریک کرنا مقصود ہے تو عطف اور

وصل واجب ہوگا اور اگر شریک کرنا مقصود نہیں ہے تو ترک عطف اور فصل واجب ہوگا یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر پہلے جملہ کے لئے عمل اعراب نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ واؤ کے علاوہ دوسرے حرف عطف مثلاً فار اور ثم کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہوگا یا نہیں اگر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ واؤ کے علاوہ دوسرے حرف عطف مثلاً فار یا ثم کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہے تو جس حرف عطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہوگا اسی حرف عطف کے ساتھ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کرنا واجب ہوگا اور صحت عطف کے لئے کسی دوسری شرط مثلاً جہت جامعہ کا پایا جانا بھی ضروری نہ ہوگا چنانچہ اگر تعقیب بلا تاخیر کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو فار کے ساتھ عطف کیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا دخل زید فخرج عمرو زید داخل ہوا اس کے فوراً بعد عمرونکلا اور اگر تعقیب مع تاخیر کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہو تو ثم کے ساتھ عطف کیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا دخل زید ثم خرج عمرو زید داخل ہوا اس کے کافی دیر بعد عمرونکلا شرح کہتے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اگر واؤ کے علاوہ دوسرے حرف عطف کے ساتھ عطف کیا گیا تو اس کی صحت کے لئے جہت جامعہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واؤ کے علاوہ جو حرف عطف ہیں وہ بھی اگرچہ واؤ کی طرح معطوف علیہ اور معطوف کو حصول خارجی اور وجود خارجی میں شریک کرنے پر دلالت کرتے ہیں مگر اس شریک اور اشتراک کے ساتھ ساتھ وہ دوسرے معانی کا بھی فائدہ دیتے ہیں جس کی تفصیل نحو کی کتابوں میں موجود ہے مثلاً فار تعقیب بلا تاخیر پر اور ثم تعقیب مع تاخیر پر اور متی ترتیب اجزاء میں پر دلالت کرتا ہے پس جب جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ پر واؤ کے علاوہ کسی حرف عطف کے ساتھ معطوف کیا جائے گا تو فائدہ ظاہر ہوگا یعنی اشتراک کے علاوہ ان حرفوں کے جو معانی ہیں ان کا حصول ظاہر ہوگا مثلاً فار کے ساتھ عطف کی صورت میں تعقیب بلا تاخیر کے معنی ظاہر ہوں گے اور ثم کے ساتھ عطف کی صورت میں تعقیب مع تاخیر کے معنی ظاہر ہوں گے اور ان معانی کا ظہور چونکہ جہت جامعہ وغیرہ شے آخر پر موقوف نہیں ہے اس لئے ان حرفوں کے ساتھ عطف کی صحت کے لئے جہت جامعہ وغیرہ کے پائے جانے کی شرط نہ ہوگی ان کے برخلاف واؤ کہ وہ صرف اشتراک کا فائدہ دیتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کو حصول خارجی اور وجود خارجی میں شریک کرنے پر دلالت کرتا ہے اس کے علاوہ دیگر معانی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور یہ معنی یعنی واؤ کا مفید اشتراک ہونا اس میں ظاہر ہوگا جس کے لئے حکم اعراب ہو جیسے مفردات اور وہ جملے جن کے لئے عمل اعراب ہو پس جب پہلے جملہ کے لئے عمل اعراب ہوگا تو مشترک فیہ ظاہر ہوگا یعنی وہ امر ظاہر ہوگا جو اعراب کو واجب کرنے والا ہے یعنی فاعلیت یا مفعولیت خبریت باحالیہ وغیرہ ظاہر ہو جائے گی جس میں دونوں جملے شریک ہوں گے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جملہ اولیٰ کے لئے عمل اعراب ہونے کی صورت میں جب مشترک فیہ ظاہر ہو گیا تو عطف بالواؤ کے لئے بھی فائدہ حاصل ہو گیا اور اس فائدہ کا حصول جامع کا محتاج نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو جملہ اولیٰ کے لئے عمل اعراب ہونے کی صورت میں عطف بالواؤ بھی اس بات کا محتاج نہ ہوگا کہ

دونوں جملوں کے درمیان جامع موجود ہو حالانکہ سابق میں مصنف نے عطف بالواو کے مقبول ہونے کے لئے جہت جامع کے موجود ہونے کو شرط قرار دیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ جامع جس کی طرف عطف بالواو محتاج نہیں ہوتا اس سے مراد وہ جامع ہے جس میں کمال القطاع، کمال الاتصال، شبہ کمال انقطاع، شبہ کمال الاتصال اور توسط بین الکمالین کی معرفت کی طرف احتیاج ہوتی ہے اور یہ جہت جامع کی طرف محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے جہت جامع سے مراد وہ وصف خاص ہے جو معطوف علیہ اور معطوف کو جمع کر دے اور ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے قریب کر دے عقل میں یاد ہم میں یا خیال میں الحاصل ایسا ہو سکتا ہے کہ عطف بالواو جامع کا محتاج تو نہ ہو لیکن جہت جامع کا محتاج ہو۔ پس شارح کے قول انما یظہر فیما لہ حکم اعرابی سے مراد یہ ہی ہے کہ عطف بالواو کے ذریعہ اشتراک کا فائدہ اس میں ظاہر ہو گا جس کے لئے حکم اعراب ہو اور وہاں جہت جامع موجود ہو الحاصل عطف بالواو کے لئے جہت جامع کا موجود ہونا شرط ہے لیکن دیگر حروف کے ساتھ عطف کے لئے جہت جامع کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ واو کا اس کے علاوہ میں مفید اشتراک ہونا جس کے لئے حکم اعرابی ہو یعنی اگر جملہ ادنی کے لئے محل اعراب نہ ہو تو اس صورت میں عطف بالواو کا مفید اشتراک ہونا ایک مخفی بات ہے اور اس کا پتہ لگانا انتہائی مشکل ہے اور اسی خفا اور اشکال کی وجہ سے باب فصل و وصل دشوار سمجھا جاتا ہے حتیٰ کہ ابو علی فارسی وغیرہ بعض حضرات نے تو علم بلاغت کو فصل و وصل کی معرفت پر منحصر کر دیا ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ علم بلاغت فصل و وصل کی معرفت کا نام ہے۔

(فواہش) سابق میں کہا گیا ہے کہ فار تعقیب (ترتیب) بلا تاخیر کے لئے آتا ہے اور ثم تعقیب مع تاخیر کیلئے آتا ہے اس سے مراد نفس الامر میں ترتیب ہے یعنی فار نفس الامر میں ترتیب بلا تاخیر کے لئے آتا ہے اور ثم نفس الامر میں ترتیب مع تاخیر کے لئے آتا ہے یہ تو فار اور ثم کے اصلی معنی ہیں لیکن فار کبھی تعقیب ذکری کے لئے آتا ہے یعنی فا کا مابعد کبھی صرف ذکر میں بعد میں ہوتا ہے نہ کہ نفس الامر میں جیسے باری تعالیٰ کا قول ادخلوا ابواب جہنم خالدین فیہا فیئس مشوی المستکبرین۔ میں بیئس مشوی المتکبرین صرف ذکر میں بعد میں ہے نہ کہ نفس الامر میں۔ اور عطف مفصل علی المجل بھی تعقیب ذکری ہی کے قبیل سے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول۔ و کم من قرۃ اہلکت ما بنیٰ ہا باسنا بیانا وہم قائلون ، میں جار ہا ذکر ا بعد میں ہے نہ کہ نفس الامر میں اسی طرح ثم کبھی اپنے مابعد کے مضمون کو اپنے ماقبل کے مضمون سے بعد قرار دینے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اگرچہ دونوں کا مضمون مقرر ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول استغفوا ربکم ثم توبوا الیہ میں کہ استغفوا (طلب مغفرت) اور توبہ (معصیت ترک کر کے پورے طور پر اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہو جانا) دونوں مقارن ہیں بلکہ کبھی توبہ، استغفار پر مقدم ہو جاتی ہے لیکن یہاں ثم کے ذریعہ توبہ کا استغفار پر اسلئے عطف کیا گیا ہے کہ معصیت ترک کر کے اللہ کے حکم کے سامنے سرنگوں ہو جانا استغفار باللسان سے بہت

بلند بالا اور بہت بعید ہے اور کبھی ثم مراتب کمال میں محض ترقی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے مثلاً شاعر کہتا ہے
 ان من ساد ثم ساد ابوہ ۛ ثم قد ساد بعد ذلک جده
 جو شخص سردار ہو گیا پھر اس کا باپ سردار ہو گیا پھر اس کے بعد اس کا دادا سردار ہو گیا ملاحظہ
 کیجئے باپ اور دادا کی سیادت اگرچہ ممدوح کی سیادت سے مقدم ہے لیکن ثم اس طرف اشارہ کرنے کے
 لئے لایا گیا ہے کہ مدارج کمال میں ممدوح ترقی پذیر ہے کیونکہ شاعر نے ممدوح کی سیادت کو مقدم کر کے
 یہ بتلا دیا ہے کہ سب سے اولیٰ تو ممدوح ہی کی سیادت ہے پھر اس کے بعد اس کے باپ کی سیادت
 پھر اس کے دادا کی سیادت اگرچہ باپ اور دادا کی سیادت سے بھی ممدوح ہی کی مدح کرنا مقصود ہے
 جمیل احمد غفرلہ دلا الدیہ

وَالْأَىٰ ذِي دَانٍ لَّمْ يُقْضَدْ رُبُّهُ الثَّانِيَةَ بِالْأُولَىٰ عَلَىٰ مَعْنَىٰ عَاطِفٍ
 سَوَىٰ الْوَارِثِيَانِ كَانَ لِلْأُولَىٰ حُكْمٌ لَّمْ يُقْضَدْ إِعْطَاؤُهُ لِلثَّانِيَةِ
 فَالْفَصْلُ وَاجِبٌ لِئَلَّا يَلْزَمَ مِنَ التَّوَصُّلِ التَّشْرِيكَ فِي ذَٰلِكَ الْحُكْمِ مَعَهُ
 وَإِذَا خَلَوْا الْآيَةَ لَمْ يُعْطِفِ اللَّهُ بَسْمَهُمْ عَلَيْهِمُ عَلَىٰ الْوَارِثِيَانِ لِشَرَاكَةِ
 فِي الْأَخْتِصَاصِ بِالظَّنِّ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ تَقْدِيمَهُ الْمَفْعُولِ وَتَحْوِيلَهُ مِنَ
 الظَّنِّ وَغَيْرِهِ يُفِيدُ الْأَخْتِصَاصَ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ اسْتِهْزَاءً لِلَّهِ تَعَالَىٰ
 بِهِمْ مُخْتَصًا بِحَالِ خُلُوقِهِمْ إِلَىٰ شَيْءٍ لَيْسَ بِهِمْ وَكَيْسَ كَذَلِكَ .

ترجمہ اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اگر واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ
 مربوط کرنے کا ارادہ نہ ہو پس اگر جملہ اولیٰ کے لئے کوئی ایسا حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا
 مقصود نہ ہو تو فصل واجب ہے تاکہ وصل سے اس حکم میں شریک کرنا لازم نہ آئے جیسے واذا خلوا الایۃ
 اللہ سبحانی بہم کو قالوا پر معطوف نہیں کیا گیا تاکہ اختصاص بالظن میں جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے ساتھ شریک
 نہ ہو کیونکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ مفعول اور اسی جیسا یعنی طرف وغیرہ کا مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے پس
 یہ لازم آئیگا کہ اللہ تعالیٰ کا ان کا استہزاء کرنا ان کے اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہونے کے ساتھ
 مختص ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

تشریح اگر جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہ ہو تو مصنف نے اس کی دو صورتیں بیان کی تھیں چنانچہ
 فرمایا تھا کہ اگر جملہ اولیٰ کے لئے محل اعراب نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو جملہ ثانیہ
 کو جملہ اولیٰ کے ساتھ واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر مربوط کرنا مقصود ہوگا یا مقصود نہیں ہوگا۔

یہاں کہتے ہیں کہ اگر واؤ کے علاوہ دوسرے عاطف کے معنی پر جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ مربوط کرنا مقصود نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو جملہ اولیٰ کے لئے ایسا کوئی حکم ہوگا جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہیں ہوگا اور یا ایسا حکم نہیں ہوگا اگر جملہ اولیٰ کے لئے ایسا کوئی حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل اور ترک عطف واجب ہوگا یہ خیال رہے کہ یہاں حکم سے مراد حکم اعرابی نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ زمین کیا گیا ہے کہ جملہ اولیٰ کے لئے عمل اعراب نہیں ہے بلکہ یہاں حکم سے مراد ایسی قید ہے جو مفہوم جملہ سے زائد ہو جیسے پیش کردہ مثال میں اختصاص بالظرف اور مال بالظرف یا ظرف کے ساتھ مقید کرنا۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر جملہ اولیٰ کے لئے کوئی حکم ہو یعنی ایسی قید ہو جو جملہ اولیٰ کے مفہوم سے زائد ہو اور جملہ ثانیہ کو اس قید کے دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہوگا کیونکہ اگر وصل اور عطف کیا گیا تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اس حکم یعنی اس قید میں شریک کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ تشریح خلاف مقصود ہے پس خلاف مقصود سے بچنے کے لئے اس صورت میں فصل اور ترک عطف واجب ہے مثلاً واذا اذلوا الیٰ شاطیئینہم قالوا انا معکم انما نحن مستہزؤن اللہ یستہزیء بہم میں اللہ یستہزیء بہم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملہ قالوا ظرف یعنی اذا اذلوا کے ساتھ مقید ہے اور ظرف کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے۔ لہذا اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ منافقین انا معکم صرف اس وقت کہتے ہیں جب وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی موجودگی میں نہیں کہتے ہیں۔ اب اگر اللہ یستہزیء بہم کا قالوا پر عطف کر دیا جائے تو اختصاص بالظرف میں جملہ ثانیہ یعنی اللہ یستہزیء بہم جملہ اولیٰ یعنی قالوا کا شریک ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح منافقین کا انا معکم کہنا سرداروں کے پاس تنہائی میں ہونے کے ساتھ مختص ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ان کا مذاق اڑانا اور سزا دینا بھی اسی وقت کے ساتھ خاص ہے حالانکہ یہ مطلب بالکل غلط ہے کیونکہ منافقین کا انا معکم کہنے کا اس وقت کے ساتھ مختص ہونا تو صحیح ہے لیکن اللہ کا صرف اس وقت میں مذاق اڑانا اور دوسرے وقت میں نہ اڑانا یہ بالکل غلط ہے یعنی اللہ کے استہزاء کا اس وقت کے ساتھ مختص ہونا غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر وقت ان کو سزا دینے اور ان کا استہزاء کرنے پر قادر ہے بلکہ ہر وقت ان کے ساتھ استہزاء کا معاملہ کرتا ہے اور یہ لوگ محسوس بھی نہیں کر پاتے پس جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ اختصاص بالظرف میں مشارکت سے بچانے کے لئے اللہ یستہزیء بہم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے۔

فَإِنْ قِيلَ إِذَا شَرْطِيَّةٌ لَا ظَرْفِيَّةٌ قُلْنَا إِذَا الشَّرْطِيَّةُ هِيَ الظَّرْفِيَّةُ
 اسْتُعْمِلَتْ اسْتِعْمَالَ الشَّرْطِ وَلَوْ سَلِمَ فَلَا يُنَافِي مَا ذَكَرْنَا لِأَنَّ
 اسْمَ مَعْنَاهُ الْوَقْتُ لَا بَدَلُ لَهُ مِنْ عَامِلٍ وَهُوَ الْوَاوُا اِنَّا مَعَكُمْ بِدَلَالَةِ
 الْمَعْنَى وَإِذَا قَدْ مُمْتَلِكُ الْفِعْلِ وَعُطِفَ فِعْلٌ آخَرَ عَلَيْهِ يُفْهَمُ إِخْتِصَاصُ الْفَعْلَيْنِ

بِهِ كَقَوْلِنَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ سِرْتُكَ وَصَبْرَتُ زَيْدًا بِدَلَالَةِ الْفِعْلِ وَالذَّرْقِ

ترجمہ پس اگر کہا جائے کہ اذا شرطیہ ہے نہ کہ ظرفیہ ہم کہیں گے کہ اذا شرطیہ ظرفیہ ہی ہوتا ہے شرط میں استعمال ہوتا ہے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ اس کے منافی نہیں ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے کیونکہ یہ ایک اسم ہے جس کے معنی دقت کے ہیں اس کے لئے عامل ضروری ہے اور وہ بدلاتہ المعنی قالوا انا معکم ہے اور جب متعلق فعل کو مقدم کیا جائے اور دوسرا فعل اس پر معطوف کیا جائے تو اس کے متعلق کے ساتھ دونوں نعلوں کا اختصاص مفہوم ہوتا ہے جیسے ہمارا قول یوم الجمعة سرت و صبرت زیداً استعمال اور ذوق سلیم کے دلالت کرنے کی وجہ سے۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی عبارت پر ایک اعتراض کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ ماتن نے کہا ہے کہ الشرطیہ تہزی بہم کا قالوا پر عطف اس لئے نہیں کیا ہے تاکہ اختصاص بالنظر میں جملہ ثانیہ جملہ اولی کے ساتھ شریک نہ ہو جائے گویا ماتن نے اذا کو ظرفیہ قرار دیا ہے اور پھر یہ ظرف اپنے عامل قالوا پر مقدم ہے اور عامل بظرف کی تقدیم اختصاص کا فائدہ دیتی ہے لہذا منافقین کا قول انا معکم وقت خلوت کے ساتھ منقض ہو گا اب اگر الشرطیہ تہزی بہم کا قالوا پر عطف کر دیا جاتا تو اللہ کا ان کے ساتھ ٹھٹھا کرنا بھی وقت خلوت کے ساتھ منقض ہو جاتا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ان کی یہ رسوائی اور ذلت وقتی نہیں ہے بلکہ دائمی ہے المحامیل اختصاص بالنظر میں جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے ساتھ شریک نہ کرنے کے پیش نظر الشرطیہ تہزی بہم کا قالوا پر عطف نہیں کیا گیا ہے معترض کہتے ہیں کہ یہ اختصاص اس وقت ہوگا جبکہ اذا ظرف کے لئے ہو کیونکہ ظرف کی اس کے عامل پر تقدیم مفید اختصاص ہوتی ہے جیسا کہ دیگر معمولات کی تقدیم مفید اختصاص ہوتی ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ اذا ظرف کے لئے نہیں ہے بلکہ شرط کے لئے ہے اور شرط چونکہ صدارت کلام کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے اذا شرطیہ کی تقدیم صدارت کے لئے ہے نہ کہ اختصاص کے لئے اور جب ایسا ہے تو الشرطیہ تہزی بہم کا قالوا پر عطف کرنے سے خلاف مقصود لازم نہ آئے گا کیونکہ اذا شرطیہ کی وجہ سے جملہ اولی اذا خلوا میں بھی دوام صحیح ہے یعنی اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں جا کر ہمیشہ لوگ انا معکم کہتے رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ بھی ہمیشہ ان کا ٹھٹھا کرتے رہتے ہیں الغرض عطف کرنے سے خلاف مقصود کا ارتکاب اس وقت کرنا پڑتا ہے جبکہ اذا ظرف کے لئے ہونہ کہ اس وقت جبکہ اذا شرط کیلئے ہو شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اذا اگرچہ شرطیہ ہے تب بھی اس کی تقدیم اس کی اصل کی طرف نظر کرتے ہوئے مفید اختصاص ہے کیونکہ اذا شرطیہ دراصل ظرفیہ ہی ہوتا ہے مجازاً اس کو شرط کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے بہر حال اذا شرطیہ جب اصلاً ظرفیہ ہے اور اس کی تقدیم مفید اختصاص ہے تو الشرطیہ تہزی بہم کا قالوا پر عطف کرنے سے یقیناً خلاف مقصود کا ارتکاب کرنا لازم آئیگا۔ دوسرا جواب شارح نے دو سلم سے دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر تسلیم بھی کریں کہ

اذا شرطیہ ہے اور اصلاً ظرفیہ نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ اذا کا شرطیہ ہونا اس کے سانی نہیں ہے کہ تقدیم مفید اختصا ص ہے کیونکہ اذا شرطیہ اہم فضلہ ہے اور شرطیہ ہونے کے باوجود وقت کے معنی میں ہے اور قالوا کا معمول ہے پس عال یعنی قالوا پر مقدم ہونے کی وجہ سے مفید اختصا ص ہوگا اب اگر اللہ استہزی بہم کو قالوا پر معطوف کر دیا گیا تو ان کے اس قول کی طرح اللہ کا استہزار کرنا بھی اس وقت کے ساتھ مخصوص ہوگا جس وقت وہ اپنے سرداروں کے پاس تنہائی میں ہوتے ہیں حالانکہ یہ بات غلط اور مقصود کے خلاف ہے پس اسی وجہ سے عطف نہیں کیا گیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب فعل کا متعلق فعل پر مقدم ہو اور دوسرا فعل اس پر معطوف ہو تو استعمال اور ذوق سلیم کی دلالت سے اس متعلق کے ساتھ دونوں فعلوں کا اختصا ص سمجھا جاتا ہے یعنی استعمال اور ذوق سلیم اس پر دلالت کرتے ہیں کہ دونوں فعل اس متعلق کے ساتھ خاص ہوں جیسے یوم الجمعۃ سرت و ضربت زیداً میں یوم الجمعۃ سرت کا متعلق ہے اور مقدم ہے اور ضربت دوسرا فعل اس پر معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ میرا جلنا اور میرا زید کو مارنا دونوں فعل جوہ کے دن کے ساتھ خاص ہیں پس اسی طرح عطف کرنے کی صورت میں منافقین کا اپنے سرداروں سے انا معکم کہنا اور اللہ کا استہزار کرنا سرداروں کے ساتھ تنہائی میں ہونے کے وقت کے ساتھ خاص ہونے کے حالانکہ یہ خلاف مقصود ہے پس خلاف مقصود سے بچنے کے لئے عطف نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں یہ سوال ہوگا کہ شارح نے اذا شرطیہ جس کے معنی وقت کے ہیں اس کا عال قالوا کو قرار دیا ہے جو جزا ہے۔ ظلوا جو شرط ہے اس کو عال قرار نہیں دیا ہے آخر اس کی وجہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ظلوا کو عال قرار دیدیا جاتا تو آیت کے معنی فاسد ہو جاتے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوتا کہ ان کے لئے ایک وقت ہے جس میں وہ اپنے سرداروں کے ساتھ خلوت کرتے ہیں اور جب اس وقت مقررہ میں وہ خلوت کرتے ہیں تو جو کچھ وہ وہاں کہتے ہیں باہر آکر بھی کہتے ہیں کیونکہ جب قالوا کا اذا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو قالوا کا مدلول یعنی ان کا انا معکم کہنا تخلیف کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ ان کا یہ قول تخلیف میں بھی ہوگا اور باہر بھی ہوگا حالانکہ دلائل خارجیہ اور ان کی منافقت اس بات پر شاہد ہے کہ وہ یہ بات اپنے سرداروں کے پاس صرف تنہائی میں کہتے تھے علی الاعلان نہیں کہتے تھے اور جب اذا کو قالوا کا معمول بنایا گیا اور مقدم کیا گیا تو ان کا یہ کہنا وقت خلوت کے ساتھ خاص ہو گیا اور یہ بالکل صحیح ہے پس اسی وجہ سے اذا کا عال قالوا کو قرار دیا گیا ہے نہ کہ ظلوا کو۔

وَالَا عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ فَإِنَّ كَانَ لِلْأُولَىٰ حُكْمٌ أَيْ وَإِنَّ لَمْ يَكُنْ لِلْأُولَىٰ حُكْمٌ لَمْ يَقْضَ إِعْطَاؤُكَ لِلثَّانِيَةِ وَذَلِكَ بِأَنَّ لَا يَكُونُ لَهَا حُكْمٌ زَائِدٌ عَلَى مَعْنَى الْجُمْلَةِ أَوْ يَكُونُ وَلَكِنْ قُضِيَ إِعْطَاؤُكَ لِلثَّانِيَةِ أَيْصَا فَإِنَّ كَانَ بَيْنَهُمَا أَيْ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ كَمَا لَا تَقْطَعُ بِلَا إِلَيْهِمَا أَيْ بَدُونَ أَنْ يَكُونَ فِي الْقَضِ إِلَيْهِمَا مَخْلَافٌ الْمُقْضُودِ أَوْ كَمَا لَا الْإِصْطَالِ

أَوْ شِبْهُ أَحَدِهِمَا أَى أَحَدِ الْكَمَالَيْنِ فَكَذَلِكَ يَتَعَيَّنُ الْفَصْلُ لِأَنَّ
 الْوَصْلَ يَفْتَضِي مُغَايِرَةً وَمُنَاسَبَةً وَإِلَّا أَى وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا كَمَالٌ
 الْأَنْقِطَاعُ بِلَا إِهْتِمَامٍ وَلَا كَمَالِ الْإِتِّصَالِ وَلَا شِبْهُ أَحَدِهِمَا فَإِنَّ الْوَصْلَ
 مُتَعَيَّنٌ لِوُجُودِ الدَّاعِي وَعَدَمِ الْمُنَاسِبِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ لِذِكْرِ الْكَمَالَيْنِ الْكَمَالَيْنِ
 لَا مَحَلَّ لَهُمَا مِنَ الْأَعْرَابِ وَلَمْ يَكُنْ لِلْأُولَى الْحُكْمُ لَمْ يَقْضِ الْعَطَاوُكَا
 لِلثَّانِيَةِ سَبْعَةَ أَحْوَالٍ الْأُولَى كَمَالُ الْأَنْقِطَاعِ بِلَا إِهْتِمَامٍ الثَّانِي كَمَالُ
 الْإِتِّصَالِ الثَّلَاثُ شِبْهُ كَمَالِ الْأَنْقِطَاعِ الرَّابِعُ شِبْهُ كَمَالِ الْإِتِّصَالِ
 الْخَامِسُ كَمَالُ الْأَنْقِطَاعِ مَعَ إِهْتِمَامٍ السَّادِسُ الْتَوَسُّطُ بَيْنَ الْكَمَالَيْنِ
 وَحُكْمُ الْأَخِيرَيْنِ الْوَصْلُ وَحُكْمُ الْأَسْرَبَعَةِ السَّابِقَةِ
 الْفَصْلُ

ترجمہ (یہ) مصنف کے قول فان کان للادوی حکم پر معطوف ہے یعنی اگر اولی کے لئے ایسا حکم نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو اور یہ باہیں طور کہ اس کے لئے مفہوم جملہ پر زائد حکم نہ ہو یا حکم تو ہو لیکن اس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ پس اگر ان دونوں کے یعنی دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو یعنی بغیر اس کے کہ فضل میں خلاف مقصود کا ایہام ہو یا کمال اتصال ہو! کمالین میں سے ایک کے مشابہ ہو پس اسی طرح فضل متعین ہوگا کیونکہ وصل مغاشرت اور مناسبت کا تقاضا کرتا ہے ورنہ یعنی اگر ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام نہ ہو اور نہ کمال اتصال ہو۔ اور نہ ان دونوں میں سے ایک کے مشابہ ہو تو وصل متعین ہے کیونکہ داعی وصل موجود ہے اور مانع معدوم ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ ان دونوں جملوں کے لئے جن کے لئے کوئی عمل اعراب نہ ہو اور نہ اولی کے لئے ایسا حکم ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینے کا ارادہ نہ کیا گیا ہو چھ احوال ہیں اول کمال انقطاع بلا ایہام دوم کمال اتصال۔ سوم شیبہ کمال انقطاع۔ چہارم شیبہ کمال اتصال۔ پنجم کمال انقطاع بلا ایہام ششم دونوں کمالوں کے درمیان توسط۔ پس اخیر میں کا حکم اصل ہے اور پہلے چار کا حکم فضل ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول وَاَلَا اس کے سابقہ قول فان کان للادوی معطوف ہے اور مطلب یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا تھا کہ اگر جملہ اولی کے لئے ایسا حکم زائد ہو یعنی مفہوم جملہ سے ایسی زائد قید ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو فصل اور ترک عطف واجب ہوگا اب یہاں سے کہتے ہیں کہ اگر ایسا نہ ہو یعنی جملہ اولی کے لئے ایسا حکم زائد اور ایسی قید زائد نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو شارح کہتے ہیں کہ یہ شقی دو صورتوں میں متحقق ہوگی ایک تو اس میں کہ جملہ اولی کے لئے

اس کے مفہوم سے زائد سرے سے کوئی حکم اور قید ہی نہ ہو مثلاً قام زید و اکل عمر و کذا اس مثال میں پہلے جملہ یعنی قام زید کے مفہوم سے زائد کوئی قید نہیں ہے دوم اس صورت میں کہ پہلے جملہ کے لئے اس کے مفہوم سے زائد قید ہو مگر اس کا جملہ ثانیہ کو بھی دینا مقصود ہو جیسا کہ جملہ اولیٰ کو دی گئی ہے مثلاً بالاسم فخرج زید و دخل صدیقہ میں بالاسم کی قید کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود ہے جیسا کہ یہ قید جملہ اولیٰ کو دی گئی ہے چنانچہ مطلب یہ ہے کہ زید کل گذشتہ نکلا اور کل گذشتہ ہی اس کا دوست داخل ہوا۔ بہر حال اگر جملہ اولیٰ کے لئے ایسا حکم زائد اور قید زائد نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو ان دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام یا کمال اتصال یا شبہ کمال انقطاع یا شبہ کمال اتصال ہوگا یا ان میں سے کوئی نہ ہوگا اگر دو جملوں کے درمیان ان چاروں میں سے کوئی موجود ہو تو پہلی صورت کی طرح ان چاروں صورتوں میں بھی فصل اور ترک عطف متعین ہوگا اور اگر ان کے درمیان ان چاروں میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو یعنی نہ کمال انقطاع بلا ایہام ہو نہ کمال اتصال ہو اور نہ شبہ کمال اتصال ہو تو اس صورت میں وصل اور عطف بالواد متعین ہوگا۔ بلا ایہام کا مطلب یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان فصل اور ترک عطف کی صورت میں خلاف مقصود کا وہم نہ ہو بلکہ فصل کی صورت میں مقصود ظاہر ہوتا ہو اور وصل کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا ہو رہی یہ بات کہ مذکورہ چار صورتوں میں فصل اور ترک عطف کیوں متعین ہوگا تو اس بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ وصل یعنی عطف بالواد اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان من و وجہ منایرت ہو اور من و وجہ مناسبت ہو پس کمال انقطاع اور شبہ کمال انقطاع مناسبت کے منافی ہے یعنی جہاں کمال انقطاع یا شبہ کمال انقطاع ہوگا وہاں مناسبت نہ ہوگی بلکہ من کل و وجہ منائرت ہوگی۔ کمال انقطاع اور شبہ کمال انقطاع چونکہ مناسبت کے منافی ہے اس لئے کمال انقطاع یا شبہ کمال انقطاع کے موجود ہونے کی صورت میں مناسبت کے نہ پائے جانے کی وجہ فصل اور ترک عطف متعین ہوگا اور کمال اتصال اور شبہ کمال اتصال منائرت کے منافی ہے یعنی جہاں کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال ہوگا وہاں منائرت نہ ہوگی بلکہ من کل و وجہ مناسبت ہوگی پس کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال چونکہ منائرت کے منافی ہے اس لئے کمال اتصال یا شبہ کمال اتصال کے موجود ہونے کی صورت میں منائرت نہ پائے جانے کی وجہ سے فصل اور ترک عطف واجب ہوگا اور وصل عطف بالواد جائز نہ ہوگا اور اگر دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام، کمال اتصال، شبہ کمال انقطاع اور شبہ کمال اتصال میں سے کوئی موجود نہ ہو بلکہ کمال انقطاع مع الاہام ہو یا توسط بین الکالمین ہو تو وصل اور عطف بالواد متعین ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں داعی وصل موجود ہے اور مانع وصل معدوم ہے کمال انقطاع مع الاہام کی صورت میں داعی وصل اس طرح ہے کہ اس صورت میں اگر فصل کیا گیا تو خلاف مقصود کا وہم ہوگا پس خلاف مقصود کے وہم سے بچنے کے لئے اس صورت میں وصل اور عطف بالواد کو واجب قرار دیا گیا اور توسط بین الکالمین کی صورت میں داعی وصل اس طرح ہے کہ اس صورت میں ایک گونہ منائرت

بھی موجود ہے اور ایک گونہ مناسبت بھی موجود ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ وصل اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان من و مفاہرت ہو اور من و مفاہرت ہو لہذا توسط بین الکنالین بھی وصل اور عطف کا داعی اور مقضی ہوگا اور مانع وصل اس لئے معدوم ہے کہ مانع وصل کمال انقطاع بلا ایہام شبہ کمال انقطاع، کمال اتصال اور شبہ کمال اتصال میں سے کسی ایک کا پایا جانا ہے پس ان چاروں میں سے کسی ایک کا نہ پایا جانا مانع وصل کا معدوم ہونا ہے الحاصل کمال انقطاع مع الایہام اور توسط بین الکنالین کی صورت میں چونکہ داعی وصل موجود ہے اور مانع وصل معدوم ہے اس لئے ان دونوں صورتوں میں وصل ... اور عطف بلا داعی معین ہوگا شارح کہتے ہیں کہ حاصل کلام یہ ہے کہ وہ دو جملے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو اور پہلے جملہ کے لئے ایسا حکم اور قید نہ ہو جس کا جملہ ثانیہ کو دینا مقصود نہ ہو تو اس کی چھ حالتیں ہیں (۱) دونوں جملوں کے درمیان کمال انقطاع بلا ایہام ہو (۲) کمال اتصال ہو (۳) شبہ کمال انقطاع ہو (۴) شبہ کمال اتصال ہو (۵) کمال انقطاع مع الایہام ہو (۶) توسط بین الکنالین ہو۔ پس آخر کی دو حالتوں کا حکم وصل ہے اور باقی چار حالتوں کا حکم فصل اور ترک عطف ہے۔ فاضل مصنف اگلی سطروں میں ان چھ حالتوں کی تحقیق فرمائیں گے۔

تَاخَذَ الْمُصَنِّفُ فِي تَحْقِيقِ الْأَحْوَالِ السَّيِّئَةِ قِسَالِ أَمَا كَمَالِ الْإِنْقِطَاعِ
بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ فَلَاحْتِلَافِهِمَا خَبْرًا وَإِنْ شَاءَ لَفْظًا وَمَعْنَى بَأَنَّ كَلَوْنَ
إِحْذَهُمَا خَبْرًا لَفْظًا وَمَعْنَى وَالْأُخْرَى إِشَاءَ لَفْظًا وَمَعْنَى نَحْوِ شَعْرٍ
وَقَالَ رَأَيْتُمْ هُمْ هُوَ الَّذِي يَتَقَدَّمُ الْقَوْمَ لِطَلَبِ الْمَاءِ وَالْكَلاِبِ
أَرَسُوا أَيْ أَقْبَمُوا مِنْ أَرْضَيْنِ السَّفِينَةَ حَبَسَهَا بِالْمَرْسَاةِ لَمَّا رَأَوْهَا
أَي مَخَافَةَ تِلْكَ الْحَرْبِ وَتَعَالَجُهَا فَكُلُّ حَتْفٍ أَمْرٍ يَجْرِي بِمَقْدَارِهِ أَيْ
أَقْبَمُوا نَقَاتِلُ فَإِنَّ مَوْتَ كُلِّ نَفْسٍ يَجْرِي بِقَدْرِ اللَّهِ تَعَالَى لَا الْحُجُبِ
بَيْنَهُمَا وَلَا الْإِتِّدَامِ يُرَدِّدُهُ كَمَا يُعْطَفُ نَزَاوِلُهُمَا عَلَى أَرْسُو الْإِنْتِ
خَبْرٌ لَفْظًا وَمَعْنَى وَأَرْسُو إِشَاءَ لَفْظًا وَمَعْنَى وَهَذَا مِثَالُ كَمَالِ
الْإِنْقِطَاعِ بَيْنَ الْجُمْلَتَيْنِ بِإِحْتِلَافِهِمَا خَبْرًا وَإِنْ شَاءَ لَفْظًا وَمَعْنَى مَعَ ذَلِكِ
النَّظَرِ عَنِ كَوْنِ الْجُمْلَتَيْنِ مِمَّا لَيْسَ لَهُ مَحَلٌّ مِنَ الْأَعْرَابِ وَالْأَفْجَاءِ الْجُمْلَتَانِ
فِي مَحَلِّ النَّصْبِ بِكَوْنِهِمَا مَعْمُولِي قَالَ أَوْ إِحْتِلَافِهِمَا خَبْرًا وَإِنْ شَاءَ مَعْنَى فَقَطَّ
بِأَنَّ كَلَوْنَ إِحْذَهُمَا خَبْرًا وَمَعْنَى وَالْأُخْرَى إِشَاءَ مَعْنَى وَإِنَّ كَانَتْ
خَبْرَيْنِ أَوْ إِشَاءَتَيْنِ لَفْظًا نَحْوَمَا تَفَلَّانِ وَحِمَةُ اللَّهِ فَلَكَ يُعْطَفُ

رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَا مَا لَا كُنْهُ إِشْتَاءَ مَعْنَى وَمَاتَ خَبْرٌ مَعْنَى وَإِنْ كَانَتْ
جَبِينًا خَبْرِيَّتَيْنِ لَفْظًا أَوْ لَا كُنْهُ عَظُمَتْ عَلَا لِاخْتِلَافِهِمَا وَالضَّمِيرُ لِلشَّانِ
لِاجْتِمَاعِ بَيْنَهُمَا كَمَا سَيَأْتِي بِبَيَانِ الْجَامِعِ فَلَا يَصِحُّ الْعَطْفُ فِي مِثْلِ
زَيْدًا طَوِيلًا وَعَمْرُونًا مِثْلًا

ترجمہ پس مصنف نے ان چھ حالتوں کی تحقیق شروع کی ہے اور فرمایا ہے کہ ہر حال دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع سو وہ خبر اور انشاء میں لفظاً اور معنیٰ اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک لفظاً اور معنیٰ خبر ہو اور دوسرا لفظاً اور معنیٰ انشاء ہو جیسے ہ اور ان کے دائرے کہا راہ وہ شخص ہے جو بانی اور گھاس کی تلاش میں قوم سے آگے آگے جاتا ہے ٹھہرو۔ ارسوا ارسیت السیفینہ سے ماخوذ ہے میں نے کشتی کو ننگر کشی کے ذریعہ روکا ہم لڑائی کریں گے یعنی ہم ان لڑائیوں کا ارادہ کریں گے اور ان کا حیلہ کریں گے پس ہر شخص کی موت قصار و قدر کے مطابق ہوتی ہے یعنی ٹھہرو دم قتال کریں گے اس لئے کہ ہر شخص کی موت اللہ کے فیصلہ کے مطابق ہوتی ہے نہ بزودی نجات دے سکتی ہے اور نہ اتنا دم اس کو ہلاک کر سکتا ہے نزا دلہا کا عطف ارسوا پر نہیں کیا گیا کیونکہ نزا دلہا لفظاً اور معنیٰ خبر ہے اور ارسوا لفظاً اور معنیٰ انشاء ہے اور یہ دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کی مثال ہے کیونکہ وہ دونوں جملے خبریت اور انشائیت میں لفظاً اور معنیٰ مختلف ہیں اس سے قطع نظر کہ ان کے لئے محل اعراب نہیں ہے در نہ دونوں جملے محل نصب میں ہیں کیونکہ وہ دونوں قال کے مفعول ہیں یا ان دونوں کے خبر اور انشاء میں صرف معنیٰ مختلف ہونے کی وجہ سے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ایک معنیٰ خبر ہو اور دوسرا معنیٰ انشاء ہو اگرچہ لفظاً دونوں خبر ہوں یا انشاء ہوں جیسے مات فلان رحمہ اللہ۔ پس رحمہ اللہ کما مات پر عطف نہیں کیا گیا کیونکہ رحمہ اللہ معنیٰ انشاء ہے اور مات معنیٰ خبر ہے اگرچہ لفظاً دونوں خبر ہیں یا اس وجہ سے کہ یہ (لاختلافہما پر معطوف ہے اور ضمیر شان کے لئے ہے ان دونوں کے درمیان جامع نہ ہو جیسا کہ جامع کے بیان میں آجائے گا پس زید طویل و عمرو نام جیسی مثال میں عطف صحیح نہ ہوگا۔

تشریح شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مذکورہ چھ حالتوں کی تحقیق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کمال انقطاع تین صورتوں میں متحقق ہوتا ہے پہلی صورت تو یہ ہے کہ دونوں جملوں میں خبر اور انشاء کے اعتبار سے لفظاً اور معنیٰ دونوں طرح سے اختلاف ہو۔ پھر اس میں چار احتمال ہیں (۱) پہلا جملہ لفظاً اور معنیٰ خبر ہو، دوسرا جملہ لفظاً اور معنیٰ انشاء ہو (۲) اس کا برعکس ہو یعنی پہلا جملہ لفظاً اور معنیٰ انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنیٰ خبر ہو (۳) پہلا جملہ لفظاً اور معنیٰ انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنیٰ خبر ہو (۴) اس کا برعکس ہو یعنی پہلا جملہ لفظاً اور معنیٰ خبر ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنیٰ انشاء ہو۔ مصنف نے کمال انقطاع کی اس

صورت کی مثال میں ایک مصرع پیش کیا ہے "قال رائدہم ارسوا نزا دلہا" دوسرا مصرع شارح نے پیش کیا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے

قال رائدہم ارسوا نزا دلہا ۛ نکل حنف امری یجری بمقدار

سبویہ نے اس شعر کو اخطل نامی شاعر کی طرف منسوب کیا ہے۔ رائدہ، عریف القوم کو کہتے ہیں یعنی وہ بہادران جو مناسب جگہ کی تلاش میں جہاں پانی ہو اور گھاس ہو لشکر کے آگے آگے چلتا ہے۔ ارسوا ارسیت السیفینہ سے ماخوذ ہے جن کے معنی ہیں میں نے کشتی کو منگوانداز کر دیا۔ شعر کا ترجمہ یہ ہے، ان کے عریف اور مردار نے کہا ٹھہر جاؤ تاکہ ہم لڑائی لڑیں (اور دیکھو موت سے مت ڈرو) کیونکہ ہر آدمی کی موت اللہ کے حکم کے مطابق واقع ہوتی ہے مطلب یہ ہے کہ بزدلی انسان کو موت سے بچا نہیں سکتی اور اقدام اس کو ہلاک نہیں کر سکتا لہذا یہاں ٹھہرو اور جرم کرقتال کرو۔ موت اپنے وقت پر آئے گی۔ شاعر نے اس شعر میں نزا دلہا کو ارسوا پر معطوف نہیں کیا ہے کیونکہ پہلا جملہ یعنی ارسوا صیغہ امر ہونے کی وجہ سے لفظاً اور معنی دونوں طرح انشاء ہے اور دوسرا جملہ یعنی نزا دلہا لفظاً اور معنی دونوں اعتبار سے خبر ہے۔ اردو میں اس کی مثال ہے

مسادا ہو کوئی ظالم تیرا گریباں گیر ۛ مرے لہو کو تو دامن سے دھو، ہوا سو ہوا

اس شعر میں جملہ اولیٰ ترے لہو کو تو دامن سے دھو، انشائی ہے اور دوسرا جملہ "ہوا سو ہوا" خبری ہے لہذا ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہونے کی وجہ سے فصل اور ترک عطف کیا گیا ہے۔

دیگر امثال اس سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ گفتگو ان جملوں میں ہے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو اور مثال میں پیش کردہ مصرع میں دونوں جملے یعنی ارسوا اور نزا دلہا چونکہ قال کے مفعول ہیں اس لئے ان دونوں جملوں کے لئے محل اعراب ہوگا یعنی دونوں جملے محل نصب میں ہوں گے اور جب ایسا ہے تو مثال سے مشکل کے مطابق نہ ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظاً اور معنی خبر اور انشاء کے اعتبار سے مختلف ہونے کی وجہ سے دو جملوں کے درمیان کمال انقطاع کی مثال ہے اس سے قطع نظر کہ ان دونوں جملوں کے لئے محل اعراب نہیں ہے یعنی اس مثال کے ذریعہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ان دونوں جملوں کے درمیان چونکہ خبر اور انشاء کے اعتبار سے لفظاً اور معنی دونوں طرح اختلاف ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان کمال انقطاع ہے اس سے قطع نظر کہ ان جملوں کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں حاصل یہ ہے کہ کمال انقطاع کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ ان جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ دوم یہ کہ ان کے لئے محل اعراب ہو۔ پہلی قسم تو فصل اور ترک عطف کو واجب کرتی ہے مگر دوسری قسم فصل کو واجب نہیں کرتی ہے اور یہ مصرع قسم ثانی کی مثال ہے نہ کہ قسم اول کی۔ پس اس وقت یہ مصرع مطلقاً کمال انقطاع کی مثال ہوگا اس کمال انقطاع کی نہیں جس میں ہماری گفتگو ہے۔ کمال انقطاع کی دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں جملے خبر اور انشاء کے اعتبار سے صرف معنی مختلف ہوں اس میں بھی چار احتمال ہیں (۱) پہلا جملہ معنی خبر ہو

دوسرا جملہ معنی انشاء ہو اور لفظاً دونوں خبر ہوں (۲) پہلا جملہ معنی خبر ہو اور دوسرا معنی انشاء ہو اور لفظاً دونوں انشاء ہوں (۳) پہلا جملہ معنی انشاء ہو اور لفظاً دونوں خبر ہوں (۴) پہلا جملہ معنی انشاء ہو اور لفظاً دونوں خبر ہو اور دوسرا جملہ معنی خبر ہو اور لفظاً دونوں انشاء ہوں۔ اس صورت کی مثال جیسے مات فلان حرماً لفظاً فلان مرگیا انشاء پر رحم کرے اس مثال میں کمال انقطاع کی وجہ سے رحمہ اللہ کا مات فلان پر عطف نہیں کیا گیا ہے کیونکہ پہلا جملہ معنی مات معنی خبر ہے اور دوسرا جملہ معنی رحمہ اللہ دعا پر مشتمل ہونے کی وجہ سے معنی انشاء ہے اگرچہ لفظاً دونوں خبر ہیں اسلئے کہ دونوں اصنی کے صیغے ہیں۔ مصنف رح نے مات فلان رحمہ اللہ کے ذریعے اس کی مثال تو بیان کی ہے کہ دونوں جملے لفظاً خبر ہوں اور معنی مختلف ہوں لیکن مصنف اور شارح دونوں نے اس کی مثال بیان نہیں کی ہے کہ لفظاً تو دونوں جملے انشاء ہوں مگر معنی مختلف ہوں صاحب دوقی نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں پہلی مثال تو یہ ہے کہ ایک صاحب کے بارے میں کسی نے ذکر کیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف جھوٹی عبادت منسوب کرتا ہے یہ سنکر آپ نے کہا لیتبوا مقعدہ من النار لا تطعمہا الاخ ، وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا رہا ہے بھائی صاحب آپ اس کی اطاعت نہ کریں لیتبوا اور لا تطعمہ دونوں جملے لفظاً اگرچہ انشاء ہیں مگر معنی مختلف ہیں اسلئے کہ پہلا جملہ معنی خبر ہے اور دوسرا جملہ معنی انشاء ہے دوسری مثال "ایس اللہ ربکاف عبده اتق اللہ ایما العبد اللہ اپنے بندے کے لئے کافی ہے اسے بندے اللہ سے ڈر۔ اس مثال میں ایس اللہ اور اتق اللہ دونوں جملے لفظاً انشاء ہیں مگر معنی مختلف ہیں اسلئے کہ پہلا جملہ معنی خبر اور دوسرا جملہ معنی انشاء ہے خبر اور انشاء کے اعتبار سے دو جملوں کے مختلف ہونے کی صورتوں میں سے دو صورتیں اور ہیں جنکو متن اور شارح میں ذکر نہیں کیا گیا ہے (۱) پہلا جملہ لفظاً اور معنی خبر ہو اور دوسرا جملہ صرف معنی انشاء ہو (۲) پہلا جملہ صرف معنی انشاء ہو اور دوسرا جملہ لفظاً اور معنی خبر ہو۔ کمال انقطاع کی تیسری صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے درمیان جامع یعنی مناسبت نہ ہو جامع کے منتفی اور معدوم ہونے کی بھی تین صورتیں ہیں (۱) دونوں جملوں کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید طویل و عمرو قصیر جبکہ زید و عمرو کے درمیان صداقت اور دوستی نہ ہو۔ اگرچہ طویل و قصیر کے درمیان جامع تضاد موجود ہے (۲) دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید طویل و عمرو نام جبکہ زید و عمرو کے درمیان دوستی فرض کر لی گئی ہو۔ اس مثال میں دونوں مسند الیہ کے درمیان تو جامع موجود ہے یعنی صداقت مگر دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہے (۳) دونوں مسند الیہ اور دونوں مسندوں کے درمیان جامع معدوم ہو جیسے زید قائم و العلم حسن کہ زید اور علم کے درمیان بھی جامع معدوم ہے اور قائم اور حسن کے درمیان بھی جامع معدوم ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ کمال انقطاع کی وجہ سے اس تیسری صورت میں بھی وصل اور عطف بالوادئ صحیح نہ ہوگا۔

معنی یہ ہوئے کہ یہ ہی کامل کتاب ہے جو کتاب کہلانے کی مستحق ہے گویا کہ اس کے علاوہ اس کے مقابلہ میں دوسری کتابیں ناقص ہیں بلکہ کتاب ہی نہیں جائز ہے۔ یہ لانا کا جواب ہے یعنی اس مذکورہ بالا کی وجہ سے ممکن تھا کہ سامع غور کرنے سے پہلے یہ خیال کر بیٹھے کہ یہ کلام یعنی ذلک الکتاب ماضی و تکمیل اور گپ ہے جو بغیر سوچے سمجھے صادر ہوا ہے پس لاریب فیہ کو اس کے بعد لایا گیا اتباع مبنی للمفعول ہے اور ضمیر مرفوع مستر لاریب فیہ کی طرف راجع ہے اور ضمیر مفعول بارز ذلک الکتاب کی طرف یعنی لاریب فیہ کو ذلک الکتاب کا تابع بنا دیا گیا ہے (لاریب فیہ کو ذلک الکتاب کے بعد لایا گیا ہے) اس وہم کو دور کرنے کے لئے پس ذلک الکتاب کے ساتھ لاریب فیہ کا مرتبہ نفسہ کا مرتبہ ہے زید کے ساتھ جاؤ فی زید نفسہ میں پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ مصنف کے قول دزان نفسہ میں دزان کا لفظ زائد نہیں ہے جیسا کہ گمان کیا ہے

تشریح احوال ستہ میں سے دوسری حالت کمال اتصال کی ہے یعنی... دو جملوں کے درمیان کمال اتصال بھی عطف بالواو اور وصل کے لئے مانع ہے کمال اتصال تین صورت میں متحقق ہوتا ہے (۱) دوسرا جملہ پہلے جملہ کے لئے تاکید واقع ہو۔ عموماً تاکید معنوی واقع ہو خواہ تاکید لفظی واقع ہو (۲) جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو (۲) جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے بیان واقع ہو۔ یہاں سے مصنف نے تاکید معنوی کو بیان کیا ہے یعنی اگر جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کے لئے تاکید معنوی واقع ہو تو بھی ان دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہو گا اور کمال اتصال کی وجہ سے عطف بالواو اور وصل ناجائز ہو گا۔ شارح کہتے ہیں کہ تاکید معنوی کو اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مجاز یا غلطی کے وہم کو دور کیا جاسکے یعنی متکلم کے کلام سے بعض مرتبہ جماع کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ متکلم نے اپنے کلام سے مجاز مراد لیا ہے یا متکلم نے غلطی کی ہے پس سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے متکلم اپنے کلام کو تاکید معنوی لاکر مؤکد کر دیتا ہے مثلاً متکلم نے کہا جلد زید سامع کو یہ وہم ہو کہ زید بذات خود نہیں آیا ہو گا بلکہ اس کا کوئی دوست آیا ہو گا مگر متکلم نے مجازاً زید کے دوست کو زید کے ساتھ تعبیر کر دیا ہے یعنی متکلم کے کلام میں زید سے مجازاً اس کا دوست مراد ہے پس متکلم نے سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے تاکید معنوی کے ساتھ جاؤ زید نفسہ یا عینہ کہا یعنی زید ہی آیا ہے اس کا دوست نہیں آیا۔ یا مثلاً متکلم نے جاؤ الرجلان کہا یہ سنکر سامع کو یہ وہم ہو کہ متکلم نے تغنیہ کا تلفظ کر کے غلطی کی ہے کیونکہ دو مرد نہیں آئے ہیں بلکہ ایک مرد آیا ہے پس متکلم نے سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لئے جاؤ الرجلان کلاہما کہا اور سامع کو بتا دیا کہ دو ہی آدمی آئے ہیں اور ایک کے آنے کے بارے میں آپ کا وہم درست نہیں ہے مصنف نے تاکید معنوی کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ذلک الکتاب کے بعد لاریب فیہ تاکید معنوی ہے یعنی ذلک الکتاب کی طرف نسبت کرنے ہوئے لاریب فیہ تاکید معنوی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لاریب فیہ ذلک الکتاب کے لئے تاکید معنوی اس وقت ہو گا جب کہ الہم سے مراد یا تو حروف کا مجموعہ ہو جس کو اوائل سور میں اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ یہ کتاب جس کے ذریعے تحدی کی گئی ہے

اور جملہ کیا گیا ہے ان حرفوں کی جس مرکب سے اس حرف میں آئے کے لئے کوئی عمل لایا ہوگا کیونکہ اس حرف میں آئے سے بعض حرفوں کو گونا گویا اس کے علاوہ کوئی مقصود نہیں ہے جس میں اس حرف میں آئے نہ مستند ہوگا اور نہ مندر لایا ہوگا اور آئے مستقل جملہ ہواں اور پر آئے خبر بنا دیاں کا جدا جدا ہونا آئے مبتدا ہواں اس کی خبر بنا دیاں ہو پہلی صورت میں تقدیری عبارت ہوگی ہذا آئے اور دوسری صورت میں تقدیری عبارت ہوگی آئے ہذا۔ ان دونوں صورتوں میں جملہ اسمیہ ہوگا اس کو جملہ فعلیہ بنا نا بھی صحیح ہے اس طور پر کہ تقدیری عبارت ہو اقسام با آئے۔ اس صورت میں حرف جار حذف کی وجہ سے مجرور ہوگا یا فعل اذکر مقدر ہو یعنی اذکر آئے اس صورت میں آئے منصوب ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ آئے جب مستقل جملہ ہوگا خواہ اسمیہ ہو خواہ فعلیہ تو آئے یا تو صورت کا نام ہوگا یا قرآن کا نام ہوگا یا اللہ کے اسماء میں سے کوئی آئے ہوگا یا الموقت من ہذا الحروف کی تاویل میں ہوگا۔ بہر حال جب آئے مستقل جملہ ہوگا تو یہ پہلا جملہ ہوگا اور ذالک الکتاب دوسرا جملہ ہوگا اور لاریب فیہ تیسرا جملہ ہوگا۔ اس صورت میں تینوں جملوں کے لئے عمل اعراب نہ ہوگا یعنی نہ آئے کے لئے عمل اعراب ہوگا نہ ذالک الکتاب کے لئے اور نہ لاریب فیہ کے لئے بلکہ بعد والا جملہ پہلے جملہ کے لئے تاکیدی معنوی ہوگا یعنی ذالک الکتاب آئے کے لئے تاکیدی معنوی ہوگا اور لاریب فیہ ذالک الکتاب کے لئے تاکیدی معنوی ہوگا۔ اور اگر آئے کو مبتدا اول اور ذالک الکتاب کو مبتدا ثانی اور لاریب فیہ کو مبتدا ثانی کی خبر بنا دیا گیا یا آئے کو مبتدا اور لاریب فیہ کو اس کی خبر بنا دیا گیا اور ذالک الکتاب کو جملہ معترضہ بنا دیا گیا تو اس صورت میں لاریب فیہ ایسا جملہ نہیں ہوگا جس کے لئے عمل اعراب نہ ہو اور ما قبل کے لئے مؤکد ہو یعنی لاریب فیہ ذالک الکتاب کے لئے تاکیدی معنوی اس کا وقت ہوگا جبکہ آئے مستقل جملہ ہو اور ذالک الکتاب دوسرا جملہ ہو اور لاریب فیہ تیسرا جملہ ہو اور اگر لاریب فیہ کو ذالک الکتاب کی خبر بنا یا یا آئے کی خبر بنا یا گیا تو لاریب فیہ ذالک الکتاب کی تاکیدی معنوی نہیں ہوگا کیونکہ ہماری گفتگو اس میں ہے کہ جن دو جملوں کے درمیان کمال اتصال ہے ان کے لئے عمل اعراب نہ ہو اور اس صورت میں لاریب فیہ خبر ہونے کی وجہ سے عمل رفع میں ہے۔ الحاصل کمال اتصال کی ایک صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولی کے لئے تاکیدی معنوی ہو جیسے لاریب فیہ ذالک الکتاب کے لئے تاکیدی معنوی ہے۔ فاذ لما یونع سے شارح نے ذالک الکتاب کے لئے لاریب فیہ کے تاکیدی معنوی ہونے کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ذالک اسم اشارہ مبتدا ہے اور الکتاب خبر معرف بلام ہے اسم اشارہ چونکہ مشابہہ محسوس کے لئے وضع کیا گیا ہے اس لئے اسم اشارہ کے ذریعہ مشار الیہ اپنے علاوہ تمام چیزوں سے ممتاز ہوگا اور جب مشار الیہ تمام چیزوں سے ممتاز ہو گیا تو وہ غایت درجہ قابل اعتبار اور قابل توجہ ہوگا۔ اور ذالک اسم اشارہ چونکہ بعید کی طرف اشارہ کرنے کے لئے آتا ہے اس لئے مشار الیہ کی تعظیم اور اس کے عالی مرتبہ ہونے پر بھی دال ہوگا اور جب ایسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ذلک کو جو کمال عنایت اور کمال توجہ پر دال ہے اور مشار الیہ کی تعظیم اور علم مرتبہ کا وسیلہ ہے مبتدا بنا یا ہے اور اس کی خبر الکتاب کو معرف بلام لایا گیا ہے جو صریح پر دال ہے جیسے ماتم الجواد (حاتم ہی سخی ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ خبریہ میں مبتدا اور خبر دونوں کا معرف ہونا صریح پر دلالت کرتا ہے۔ صریح خواہ حقیقہ ہو جیسے اللہ الواجب الوجود (اللہ ہی واجب الوجود)

بلوغ و وصف سے متعلق ہے۔ بجمل البتدار، بولغ کے ساتھ متعلق ہے۔ جاز، لما کا جواب ہے۔ ایتج فعل مضی
مجهول ہے اس کی ضمیر مرفوع مستتر جو نائب فاعل ہے لاریب فیہ کی طرف راجع ہے اور ضمیر بارز منصوب جو مفعول ثانی
ہے ذالک الکتاب کی طرف راجع ہے۔

أَوْ تَاكِيْدُ الْفَطِيئَا كَمَا اسْتَأْرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَتَحْوُهُدَاىِ ائِى هُوَهُدَاىِ لِلْمُتَّقِيْنَ
اِئِى الصَّالِيْنَ الصَّاطِرِيْنَ اِلَى التَّقْوَى فَيَاكُ مَعْنَاكَ اِنَّهُ ائِى الْكِتَابِ فِي
الْهُدَايَةِ بَالِغٌ دَرَجَةٍ لَا يُدْرِكُ كُنْهَهَا ائِى غَايَتَهَا لِمَا فِي تَشْكِيْرِهُدَاىِ
مِنَ الْاَدْبَاهِمَا وَالتَّفْخِيْمِ حَتَّى كَانَتْ هِدَايَةُ مُحَضَّةٌ حَيْثُ قِيْلَ هُدَاىِ
وَلَمْ يَقْلُ هَادٍ وَهَذَا مَعْنَى ذَالِكِ الْكِتَابِ لِأَنَّهُ مَعْنَاكَ كَمَا مَرَّ الْكِتَابُ
الْكَامِلُ وَالْمُرَادُ بِكَمَالِهِ كَمَا لَهُ فِي الْهُدَايَةِ لِأَنَّ الْكُتُبَ السَّمَاوِيَةَ
يُحْسِبُهَا ائِى بِقَدْرِ الْهُدَايَةِ وَرَاعِبَارَهَا مُتَعَادِلَةً فِي دَرَجَاتِ الْكَمَالِ لَا
يُحْسِبُ غَيْرَهَا لِأَنَّهَا الْمُفْضُوذَةُ الْأَصْلِيَّةُ مِنَ الْاِسْتِرَالِ فَوَزَانُهُ ائِى وَزَانُ
هُدَاىِ لِلْمُتَّقِيْنَ وَزَانُ زَيْدٍ الشَّالِي فِي جَاءِ زَيْدٌ زَيْدٌ يَكُونُهُ مَقْرَرًا
لِذَالِكِ الْكِتَابِ مَعَ اِتِّفَاقِهِمَا فِي الْمَعْنَى بِخِلَافِ لَا رَيْبُ فِيهِ فَإِنَّهُ يُخَالَفُهُ مَعْنَى

ترجمہ

یا تاکید لفظی ہو جیسا کہ اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا ہے اور جیسے ہدیٰ یعنی یہ متقین کے لئے
ہدایت ہے یعنی ان گمراہ لوگوں کے لئے جو تقویٰ کی طرف مائل ہونے والے ہیں اس لئے کہ اس کے
معنی یہ ہیں کہ یہ کتاب ہدایت میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی کنہ یعنی اس کی غایت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا
ہے کیونکہ ہدیٰ کی تنگی میں ابہام اور فراموشی ہے یہاں تک کہ گویا ہدایت ہی ہدایت ہے اس لئے کہ ہدیٰ کہا گیا اور
ہادیٰ نہیں کہا گیا۔ اور یہ ہی معنی ذالک الکتاب کے ہیں کیونکہ اس کے معنی جیسا کہ گذر چکا ہے ہیں کہ یہ کامل کتاب ہے
اور کمال کتاب سے اس کا کمال فی الہدایت مراد ہے اس لئے کہ آسانی کتاب میں درجات کمال میں ہدایت ہی کے
اعتبار سے متفاوت ہیں نہ کہ کسی اور اعتبار سے کیونکہ کتابوں کے نازل کرنے سے مقصود اصل ہدایت ہی ہے
پس ہدیٰ للمتقین کا مرتبہ جاء فی زید زید میں زید ثانی کا مرتبہ ہے اس لئے کہ ہدیٰ للمتقین ذالک الکتاب کے لئے
مقرر اور مؤکد ہے اور دونوں معنی میں متفق ہیں برخلاف لاریب فیہ کے کہ وہ معنی میں ذالک الکتاب کے مخالف
مصنف رح فرماتے ہیں کہ دو جملوں کے درمیان کمال اتصال کبھی تاکید لفظی کی صورت میں متحقق ہوتا
ہے تاکید لفظی یہ ہے کہ جملہ ثانیہ کا مضمون بعینہ جملہ اولی کا مضمون ہو یعنی دونوں جملے معنی میں متفق ہوں
تاکید لفظی کی مثال ہدیٰ للمتقین ہے یعنی ہدیٰ للمتقین ذالک الکتاب کے لئے تاکید لفظی ہے اس طرز پر کہ یہ کتاب

تشریح

ہدایت کے اس قدر بلند مرتبہ کو پہنچی ہوئی ہے جس کی کنہ اور انتہا کا ادراک نہیں کیا جاسکتا ہے یعنی اس کا ارتقہ ہدایت ہمارے دم و گمان میں بھی نہیں آسکتا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہدیٰ کو نعرہ ذکر کیا ہے۔ اور یہ تنکیر ابہام اور تعظیم کے لئے ہے مزید برآں یہ کہ ہدیٰ مصدر ذکر کیا ہے لہذا اسم فاعل ذکر نہیں کیا ہے اور مصدر کامل بالغتہ ہوتا ہے پس ہدیٰ مصدر کو نعرہ ذکر کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ کتاب سراپا ہدایت ہے اور ہدایت بھی اس درجہ کی جو ہمارے دم و گمان میں بھی نہیں آسکتی ہے مصنف کہتے ہیں کہ جو معنی ہدیٰ للمتقین کے ہیں بعینہ یہ ہی معنی ذالک الکتاب کے ہیں کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ ذالک الکتاب سے مراد کتاب کامل ہے اور کمال کتاب سے کمال فی الہدایت ہی مراد ہے کیونکہ آسمانی کتابیں نازل کرنے کا مقصود اصلی چونکہ ہدایت ہے اس لئے آسمانی کتابیں درجات کمال میں ہدایت ہی کے اعتبار سے متفاوت ہونگی یعنی بعض کتابیں جو دوسری بعض سے فائق ہیں وہ ہدایت ہی کے اعتبار سے فائق ہیں بہر حال جب ہدیٰ کے معنی بھی ہدایت مضہ کے ہیں اور ذالک الکتاب سے مراد بھی کمال فی الہدایت ہے تو ذالک الکتاب اور ہدیٰ للمتقین دونوں جملوں کے معنی ایک ہوئے اور جب دونوں جملوں کے ایک معنی ہیں تو دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کی تاکید لفظی قرار دینا بھی صحیح ہے پس ہدیٰ للمتقین کا مرتبہ ایسا ہے جیسا کہ جاہلی زید زید میں دوسرے زید کا مرتبہ ہے یعنی جس طرح مذکورہ ترکیب میں دوسرا زید پہلے زید کے لئے مقرر اور مؤکد ہے اسی طرح ہدیٰ للمتقین ذالک الکتاب کے لئے مقرر اور مؤکد ہے۔ اس کے برخلاف لاریب فیہ کہ وہ معنی ذالک الکتاب کے مخالف ہے۔ آپ کو ہماری تشریحات سے یہ بات معلوم ہوگئی ہوگی کہ وہ دو جملے جن کے درمیان تاکید معنوی ہوتی ہے ان دونوں کے معانی کے درمیان تخالف ہوتا ہے یعنی دوسرے جملہ کے معنی پہلے جملہ کے معنی کے مخالف ہوتے ہیں اور جن دو جملوں کے درمیان تاکید لفظی ہوتی ہے ان کے معانی کے درمیان اتحاد ہوتا ہے اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ لاریب فیہ ذالک الکتاب کی تاکید معنوی ہے اور ہدیٰ للمتقین ذالک الکتاب کی تاکید لفظی ہے۔ رہا یہ سوال کہ تاکید اور مؤکد کے درمیان عطف اور وصل کیوں ممنوع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تاکید اپنے مؤکد کے ساتھ شئی واحد کے مانند ہوتی ہے اب اگر تاکید کا مؤکد پر عطف کر دیا جائے تو شے کا خود اس کی ذات پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ ناجائز ہے۔

(خواتین) مصنف رحمہ کی عبارت میں دو اعتراض ہیں۔ ہم آپ کے سامنے ان اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ مصنف کی ذکر کردہ مثال ہدیٰ للمتقین میں ہدایت کو متقین کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے حالانکہ ہدایت فضائل کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ متقین کے ساتھ کیونکہ متقین تو پہلے سے ہی ہدایت یافتہ ہیں اگر متقین کے ساتھ ہدایت کو متعلق کیا گیا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آیت میں متقین کا لفظ مجازاً ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ہدیٰ للمتقین کے معنی ہیں ہدیٰ للفضائلین الصائرين للتعوی یعنی یہ کتاب ان گمراہ لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو تعوی کی طرف مائل ہونے والے ہیں اور ان کے لئے ہدایت اس لئے ہے کہ یہ قبولیت کے قریب ہیں اور یہ کتاب سنتے ہیں اور اس کو قبول کرنے میں اس کے

بر خلاف وہ لوگ کہ جن کے دلوں پر مہر لگا دی گئی وہ تقویٰ کی طرف مائل نہیں ہیں لہذا ان کے لئے یہ کتاب ہدایت نہ ہوگی۔ بہر حال آیت میں مجازاً ضالین مائرین للتقویٰ کو متقین کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا۔ آپ اس جواب کو مختصر یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں متقین سے متقی بالفعل مراد نہیں ہیں بلکہ متقی بالقوہ مراد ہیں الحاصل اس جواب کے بعد تحصیل ماصیل کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں متقین سے متقین فی علم اللہ مراد ہیں یعنی یہ کتاب ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو اللہ کے علم میں متقی ہیں اگرچہ فی الحاصل وہ متقی نہیں ہیں (دعوتی)

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کہا ہے کہ آسمانی کتابیں صرف ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں اس کے علاوہ کے اعتبار سے متفاوت نہیں ہیں حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ آسمانی کتابیں جس طرح ہدایت کے اعتبار سے متفاوت ہیں اسی طرح نظم اور عبارت کی عظمت اور اس کی بلاغت کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں اور ویل اس کی یہ ہے کہ قرآن پاک اپنے اعجازِ نطق اور بلاغت ہی کے اعتبار سے تمام آسمانی کتابوں سے فوق ہے اور جب ایسا ہے تو مصنف کا آسمانی کتابوں کے تفاوت کو ہدایت میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آسمانی کتابیں اگرچہ عبارت کی بلندی اور بلاغت کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں مگر چونکہ تمام کتابوں کو نازل کرنے کا مقصد واصل ہدایت ہے اس لئے تفاوت کو ہدایت میں بالغتہ منحصر کر دیا ہے یعنی تفاوت فی الہدایت کے مقابلے میں دوسرے اعتبار سے تفاوت عدم کے درجہ میں ہے۔ شارح نے لانا المقصودۃ الالسیۃ من الانزال سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جمیل احمد غفرلہ ولوالدیہ

أَوْ لِكُونِ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ بَدَلًا مِنْهَا أَيْ مِنَ الْأُولَى لِأَنَّهَا أَيْ الْأُولَى
عَيُودًا وَآيَةٍ بِتَمَامِ الْمُرَادِ أَوْ كَعُدِّ الْوَاوِيَةِ حَيْثُ يَكُونُ فِي الْوَسَاءِ صُورَةً
أَوْ خِفَاءً بِخِلَافِ الثَّانِيَةِ فَإِنَّهَا وَآيَةٍ كَمَالَ الْوَفَاءِ وَالْمَقَامِ يُقْتَضَى
إِعْتَاءً بِشَابِهِ أَيْ شَانَ الْمُرَادِ لِشَكْلِهِ كَلَوْنِهِ أَيْ الْمُرَادِ مَطْلُوبًا فِي
نَفْسِهِ أَوْ قَطِيعًا أَوْ عَجِيْبًا أَوْ قَطِيعًا فَتَوَلَّتِ الثَّانِيَةُ مِنَ الْأُولَى مَشْرُكَةً
بِدَلِ الْبَعْضِ أَوْ الْإِلْتِمَالِ وَالْأَوَّلُ مَعْوَأٌ كَمَا كُنْتُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَّا كُمْ
بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ وَجَنَابٍ وَعِيُونَ فَإِنَّ الْمُرَادَ التَّشْبِيهِ عَلَى نِعْمِ اللَّهِ تَعَالَى
وَالْمَقَامِ يُقْتَضَى إِعْتَاءً بِشَابِهِ يَكُونُهُ مَطْلُوبًا فِي نَفْسِهِ وَذَرِيْعَةً إِلَى
غَيْرِهِ وَالثَّانِي أَعْنَى قَوْلَهُ أَمَّا كُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ إِلَى آخِرِهِ أَوْ فِي
بِسَائِرِهِ أَيْ بِسَائِرِ الْمُرَادِ الَّذِي هُوَ التَّشْبِيهِ لِدَلَالَتِهِ أَيْ الثَّانِي
عَلَيْهَا أَيْ عَلَى نِعْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِالتَّفْصِيلِ مِنْ غَيْرِ أَحَالَةٍ عَلَى عِلْمِ الْمُخَاطَبِينَ
الْمُعَانِدِينَ قَوْلَانَهُ وَرَأَى وَجْهَهُ فِي الْعَجَبِيِّ زَيْدٌ وَجْهَهُ لِكُدْحُولِ

الَّتَانِي فِي الْأَوَّلِ لِأَنَّ مَا تَعْلَمُونَ بِشَمَلِ الْأَنْعَامِ وَعَنْدَهَا.

ترجمہ

یا جملہ ثانیه جملہ اولیٰ سے بدل ہو اس لئے کہ جملہ اولیٰ پورے طور پر مراد کو ادا کرنے والا نہیں ہے یا ادا نہ کرنے والے کے مانند ہے اس طور پر کہ ادائیگی میں کچھ قصور ہے یا کچھ خفا ہے۔ بر خلاف جملہ ثانیه کے کیونکہ وہ پورے طور پر ادا کرنے والا ہے اور مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کی اہتمام شان کا تقاضا کرتا ہے جیسے مراد کافی نفسہ مطلوب ہونا یا شیع ہونا یا عجیب ہونا یا لطیف ہونا پس جملہ ثانیه کو جملہ اولیٰ کی یہ نسبت بدل بعض یا بدل الاشتمال کے مرتبہ میں اتار لیا گیا پس اول جیسے تمھاری مدد کی، ان چیزوں کے ذریعہ جن کو تم جانتے ہو مدد کی تمھاری چو پاؤں، بیٹوں، باغات اور چشموں کے ذریعہ۔ کیونکہ اس خطاب سے مقصد اللہ کی نعمتوں پر تنبیہ کرنا ہے اور مقام تنبیہ کی اہتمام شان کا مقتضی ہے اس لئے کہ تنبیہ فی نفسہ مطلوب ہے اور تقویٰ وغیرہ دوسری چیزوں کا ذریعہ بھی ہے اور ثانی یعنی باری تعالیٰ کا قول "انکم بالانعام وبنین" اے آخرہ اس مراد کو کہ وہ تنبیہ ہے پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ جملہ ثانیه مخاطبین معانین کے علم پر محمول کے بغیر اللہ کی نعمتوں پر تفصیل کے ساتھ دلالت کر رہا ہے پس اس کا مرتبہ وجہ کا مرتبہ ہے اعمینی زید وجہ میں کیونکہ جملہ ثانیه جملہ اولیٰ میں داخل ہے اس لئے کہ ما تعلمون انعام اور ان کے علاوہ کو شامل ہے۔

تشریح

کمال اتصال کی دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیه جملہ اولیٰ سے بدل واقع ہو مگر بدل کی جائز میں ہیں بدل الکل، بدل البعض، بدل الاشتمال اور بدل الغلط۔ یہاں بدل بعض اور بدل اشتمال مراد ہے یعنی جملہ ثانیه یا تو بدل بعض واقع ہو یا بدل اشتمال واقع ہو بدل غلط اور بدل کل مراد نہیں ہے بدل غلط تو اس لئے مراد نہیں کہ بدل غلط فصحا کے کلام میں واقع نہیں ہوتا ہے اور بدل کل اس لئے مراد نہیں کہ مصنف نے ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو بدل کل کا اعتبار نہیں کیا ہے اور ان جملوں میں بدل کل کا اعتبار اس لئے نہیں کیا کہ بدل کل اور جملہ تاکید یہ میں کوئی فرق نہیں ہے صرف اتنا فرق ہے کہ بدلیت میں مبدل منہ سے نسبت کو بدل یعنی جملہ ثانیه کے مضمون کی طرف منتقل کرنا مقصود ہوتا ہے اور جملہ تاکید میں جملہ اولیٰ سے جملہ ثانیه کے مضمون کی طرف نسبت کو نقل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ ان جملوں سے ان کے اثبات کا استیفاء مقصود ہوتا ہے اور جن جملوں کے لئے محل اعراب نہ ہو ان میں یہ معنی متحقق نہیں ہوتے کیونکہ اس صورت میں جملہ اولیٰ اور ثانیه کے درمیان نسبت ہی نہیں ہوتی کہ اس کو ثانیه کی طرف منتقل کیا جائے۔ اور ثانیه کو اولیٰ سے بدل قرار دیا جائے۔ الحاصل جب یہاں بدل کل میں بدلیت کے معنی ہی متحقق نہیں ہوتے تو یہاں مصنف نے اس کا اعتبار بھی نہیں کیا ہے۔ بعض حضرات نے ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ ہو بدل کل کا اعتبار کیا ہے اور ان کے استیفاء اثبات کے قصد کو نقل نسبت کے مرتبہ میں اتار کر بدل کل کو بھی کمال اتصال میں داخل کیا ہے اور مثال یہ دی ہے کہ کوئی شخص کہے قنعا بالاسودین قنعا بالتمر والماء (ہم نے اسودین پر نفاعت کی، ہم نے کھجور اور پانی

پر قناعت کی، اس مثال میں جملہ ثانیہ قنفا بالقر والمار بدل کل ہے اور کمال اتصال میں داخل ہے اسی وجہ سے عطف نہیں کیا گیا ہے۔ الحاصل کمال اتصال کی دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولی سے بدل واقع ہو۔ اور جملہ ثانیہ جملہ اولی سے اس لئے بدل واقع ہو تا ہے کہ جملہ اولی یا تو مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کر پاتا یا پورے طور پر مراد کو ادا کرنے میں کچھ قصور یا خفا رہنے کی وجہ سے پورے طور پر مراد کو نفاذ کرنے والے کے مانند ہوتا ہے۔ پس جملہ ثانیہ یعنی بدل لاکر اس کی مراد کو پورے طور پر ادا کرنے والا کر دیا جاتا ہے کیونکہ جملہ ثانیہ مراد کو پورے طور پر ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ الحاصل بدل اس لئے لایا جاتا ہے تاکہ وہ متکلم کی مراد کو پورے طور پر ادا کر سکے۔ والمقام یقینی سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب جملہ اولی مراد کو پورے طور پر ادا نہیں کرتا اور جملہ ثانیہ پورے طور پر مراد کو ادا کر دیتا ہے تو جملہ ثانیہ پر اکتفاء کر لیا جاتا جملہ اولی کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مقام کبھی کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے بہتم با نشان ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس جہاں مقام مراد کے اہتمام شان کا مقفی ہو گا وہاں پہلے مبدل منہ لایا جائے گا اور پھر بدل لایا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے جملوں کے اندر دو مرتبہ نسبت مقصود ہوگی۔ ایک مرتبہ مبدل منہ کے ذکر کرنے سے اور دوسری مرتبہ بدل کے ذکر کرنے سے اور مفردات میں منسوب الیہ من حیث النسبت دو مرتبہ مقصود ہوگا۔ ایک مرتبہ مبدل منہ کی صورت میں اور دوسری مرتبہ بدل کی صورت میں اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی چیز کے دو مرتبہ مقصود ہونے میں اس کا جس قدر اہتمام ہے ایک مرتبہ مقصود ہونے میں اتنا اہتمام نہیں ہے۔ الحاصل کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے اہتمام شان کو ظاہر کرنے کے لئے مبدل منہ کے بعد بدل کو ذکر کیا جاتا ہے اور وہ نکتہ جس کی وجہ سے مقام مراد کے اہتمام شان کا تقاضہ کرتا ہے یا تو یہ ہے کہ مرادنی نفسہ مطلوب ہو جیسا کہ آیت امدکم میں مرادنی نفسہ مطلوب ہے یا مراد کوئی شینج اور بیع چیز ہو جیسے ایک عورت زنا بھی کرتی ہے اور صدقہ بھی کرتی ہو اس کو ذانت کر کہا جاسکے لاجبجی بین الامرین لا تزنی ولا تصدق، دونوں کاموں کو جمع مت کر زنا مت کر اور صدقہ مت کر۔ یا مراد کوئی بیع چیز ہو جیسے زید عمتان ہے مگر وہ تعفف کرتا ہے یعنی سوال کرنے سے گریز کرتا ہے اس کی اس روش پر تعجب کرتے ہوئے کہا جائے "زید جمع بین الامرین عمتان ویتعفف" زید نے دونوں باتوں کو جمع کر لیا محتاج ہے اور سوال سے بچتا ہے یا مثلاً "قال زید قولاً قال انا انہزم ابجد وصدی" زید نے ایک بات کہی اس نے کہا میں اکیلا شکر کو شکست دوں گا۔ یا مراد کوئی لطیف چیز ہو مثلاً آپ نے زید کو دیکھا کہ وہ نرم دل بھی ہے اور اس کی سیرت و عادت بھی اچھی ہے۔ پس آپ کہیں "زید جمع بین امرین جمع بین رقة القلب و حسن السیرة" زید نے دو باتیں جمع کی ہیں اس نے رقة قلب اور حسن سیرت کو جمع کیا ہے۔ الحاصل جب مقام کسی نکتہ کی وجہ سے مراد کے اہتمام شان کا مقفی ہو تو جملہ ثانیہ کو جملہ اولی کے لئے بدل قرار دید یا جاتا ہے اور ہم پہلے کہہ چکے کہ یہاں بدل سے بدل البعض اور بدل الاشمال مراد ہے۔ مصنف رح نے بدل البعض کی مثال میں آیت امدکم بما تعلمون امدکم بالغام و سنین و جثت و عیون ذکر کی ہے چنانچہ امدکم

ہا تعلمون مبدل منہ اور ادکم بانعام وبنین و جنت و عیون بدل البعض ہے اس خطاب سے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر تشبیہ کرنا مقصود ہے اور غافل لوگوں کو تنبیہ کرنا چونکہ فی نفسہ بھی مطلوب ہے اور تقویٰ اور عمل صالح کے لئے ذریعہ بھی ہے اس لئے مقام اس بات کا متقاضی ہے کہ اس مراد اور مقصود کا اہتمام شان ہو پس مراد کے فی نفسہ مطلوب ہونے کی وجہ سے اس کے اہتمام شان کے پیش نظر جملہ ثانیہ یعنی ادکم بانعام الایۃ کو جو مراد یعنی اللہ کی نعمتوں پر تشبیہ کرنے کو پورے طور پر ادا کرنے والا ہے بدل کے طور پر ذکر فرمادیا اور جملہ ثانیہ، مراد یعنی تشبیہ کو پورے طور پر اس لئے ادا کر رہا ہے کہ وہ اللہ کی نعمتوں پر مغناطین معاندین کے علم پر محول کے بغیر تفصیل کے ساتھ دلالت کرتا ہے برضلاف جملہ اولیٰ کے کہ وہ اللہ کی نعمتوں پر اجمالاً دلالت کرتا ہے تفصیلاً دلالت نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ جملہ اولیٰ میں اللہ کی نعمتوں کو تفصیل کے ساتھ ذکر نہیں کیا ہے بلکہ ہا تعلمون کہہ کر ان کے علم کے حوالہ کر دیا ہے اور اس آیت میں جملہ ثانیہ یعنی ادکم بانعام وبنین و جنت و عیون کا مرتبہ چونکہ ایسا ہے جیسا کہ اعلیٰ زید وجہ میں وجہ کا مرتبہ ہے اس لئے جس طرح وجہ، زید کا بعض ہونے کی وجہ سے زید کے لئے بدل نفس ہے اسی طرح جملہ ثانیہ بھی جملہ اولیٰ کا بعض ہے لہذا جملہ ثانیہ بھی جملہ اولیٰ کے لئے بدل البعض ہوگا اور جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کا بعض اس لئے ہے جملہ ثانیہ یعنی ادکم بانعام الایۃ کا مضمون جملہ اولیٰ یعنی ادکم ہا تعلمون کے مضمون میں داخل ہے اس طور پر کہ جملہ اولیٰ یعنی ہا تعلمون، انعام، بنین، جنت، عیون کو بھی شامل ہے اور ان کے علاوہ دوسری نعمتوں یعنی سمع، بصر، عزت، راحت، اعضاء کی سلامتی، بدن اور ان کے منافع کو بھی شامل ہے پس جملہ ثانیہ میں جو چار نعمتیں مذکور ہیں وہ ان نعمتوں کا بعض ہیں جو اجالی طور پر جملہ اولیٰ میں مذکور ہیں جیسا کہ وجہ، زید کا بعض ہے۔ اردو میں بدل کی مثال سے

تھمتا نہیں غصہ تھمتا سے ۛ چل دور ہو میرے سامنے سے

اس میں "دور ہو" دوسرا جملہ "چل" پہلے جملہ کا بدل ہے اس لئے دونوں جملوں میں فصل اور ترک عطف کیا گیا ہے۔ اس مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جملہ ثانیہ میں جو چار چیزیں مذکور ہیں۔ اگر جملہ اولیٰ سے فقط یہی چار چیزیں مراد ہیں تو جملہ ثانیہ بلاشبہ بدل بعض ہوگا لیکن جو نعمتیں ان کو معلوم ہیں ان تمام پر تشبیہ فوت ہو جائے گی اور اگر جملہ اولیٰ سے وہ تمام نعمتیں مراد ہوں جو ان کو معلوم ہیں تو اس صورت میں جملہ ثانیہ بدل بعض نہ ہوگا بلکہ ذکر خاص بعد العام کے قبیل سے ہوگا اور صرف جملہ ثانیہ اولیٰ نہ ہوگا بلکہ جملہ اولیٰ عموم کے اعتبار سے اولیٰ ہوگا اور جملہ ثانیہ تفصیل کے اعتبار سے اولیٰ ہوگا۔

وَالثَّانِي أَعْنَى الْمُنْزَلِ مَثْرُةً بِدَلِّ الْأَشْتِمَالِ مَحْوُ شِعْرٍ
أَقُولُ لَهُ أَسْرَحَلُ لِأَهْلِيَّتَيْ عِنْدَنَا وَرَأَاكَ فِي السَّرْوِ لِلْجَهْرِ مَسْمُومًا
فَإِنَّ الْمُرَادَ بِهِ أَيْ يَقُولُ بِهِ أَسْرَحَلُ كَمَا لُ إِظْهَارِ الْكِرَاهَةِ لِإِقَامَتِهِ

أَيُّ الْمُخَاطَبِ وَقَوْلُهُ لَا تَقِيْمَنَّ عِنْدَنَا أَوْ فِي بَيْتِهِ بِدَلَالَتِهِ أَيْ
 دَلَالَتِهِ لَا تَقِيْمَنَّ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى كَمَالِ أَظْهَارِ الْكِرَاهَةِ بِالمُطَابَقَةِ مَعَ التَّأَكُّدِ
 الحَاصِلِ مِنَ التَّوْبِنِ وَكَوْنِهَا مُطَابِقَةً بِاعتِبَارِ الوَضْعِ العَرَبِيِّ حَيْثُ يُقَالُ
 لَا تَقِمْ عِنْدِي وَلَا يُقْصَدُ كَقَوْلِهِ عَنِ الإِقَامَةِ بَلْ جُمُودُ أَظْهَارِ كِرَاهَةِ
 حُضُورِهِ فَتَوَزَّلَهُ أَيْ وَزَانَ لَا تَقِيْمَنَّ عِنْدَنَا وَزَانَ حُسْنَهَا فِي أَعْجَابِنِي
 الدَّرَجَاتِ حَسْبُهَا لِأَنَّ عَدَمَ الإِقَامَةِ مُعَايِيرٌ لِلإِسْرَاحِ فَلَا يَكُونُ تَأَكُّدًا
 وَغَيْرُهَا إِخْلٍ فِيهَا فَلَا يَكُونُ بَدَلُ البَعْضِ وَلَمْ يُعْتَدَ بِبَدَلِ الكَلِمَةِ لِأَنَّ
 إِشْرَاقًا يَتَمَيَّزُ عَنِ التَّأَكُّدِ بِمُعَايِيرَةِ اللَّفْظِيِّ وَكَوْنِ المَقْصُودِ هُوَ الشَّائِي
 وَهَذَا لِأَنَّهُ يَتَعَمَّقُ فِي الجُمْلِ لِأَسْبَابِ كَسْبِي لِأَنَّهَا مِنَ الإِعْرَابِ مَعَ مَا
 بَيْنَهُمَا أَيْ بَيْنَ عَدَمِ الإِقَامَةِ وَالإِسْرَاحِ مِنَ السَّلَاسِلَةِ الذَّرْوِيَّةِ
 فَيَكُونُ بَدَلُ الإِسْتِمَالِ وَالكَلَامِ فِي أَنَّ الجُمْلَةَ الأُولَى أَعْنَى إِسْرَاحِ ذَلِكَ
 مَحَلِّ مِنَ الإِعْرَابِ مِثْلُ مَا مَعْنَى فِي أَسْوَاقِ مُرَادِهَا وَإِنَّمَا قَالَ فِي المَثَلَيْنِ
 أَنَّ الشَّائِيَةَ أَوْ فِي لِأَنَّ الأُولَى وَاقِيَةٌ مَعَ ضَرْبٍ مِنَ القُصُورِ بِاعتِبَارِ الإِجْمَالِ
 وَعَدَمِ مُطَابَقَةِ الدَّلَالَةِ فَصَارَتْ كَغَيْرِ التَّوَابِيَةِ

ترجمہ اور دوسرا یعنی جو بدل اشتمال کے مرتبہ میں اتار یا گیا ہے جیسے میں اس سے کہتا ہوں کو حق کر مارے
 پاس مت ٹھہر۔ ورنہ تو ظاہر و باطن میں مسلمان ہو کر رہ پس شاعر کے قول ارسل سے مراد مخاطب
 کے ٹھہرنے پر کامل درجہ کی ناگواری کا اظہار ہے۔ اور اس کا قول لا تقیمن عندنا اس کو پورے طور پر یاد کر رہا
 ہے کیونکہ کمال اظہار کر اہت پر لا تقیمن مطابقت دلائل کر رہا ہے اس تاکید کے ساتھ جو نون سے حاصل ہے
 اور اس دلالت کا مطابق ہونا وضع عربی کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ لا تقم عندی کہا جاتا ہے اور اس کو اوقات
 سے روکنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کی حاضری پر ناگواری کا اظہار ہوتا ہے پس اس کا یعنی لا تقیمن عندنا کا
 مرتبہ حسنہا کا مرتبہ ہے الجہنی الدر حسنہا میں کیونکہ عدم اقامت (حسب المفہوم) ارتحال کے مفاسد
 ہے۔ لہذا یہ تاکید نہیں ہوگا اور اس میں داخل نہیں ہے۔ پس بدل البعض نہیں ہوگا اور مصنف نے بدل کل
 کا اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ بدل کل تاکید لفظی سے لفظوں کی مخالفت کی وجہ سے اور ثانی کے مقصود ہونے
 کی وجہ سے ممتاز ہوتا ہے اور یہ نہیں متحقق ہوگا جملوں میں بالخصوص ان جملوں میں جن کے لئے محل اعراب نہ
 ہو۔ ان دونوں کے یعنی عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان ملاہست ہونے کے ساتھ پس یہ بدل اشتمال
 ہوگا اور اس بارے میں کلام کہ جملہ اولی یعنی ارسل محل اعراب والا ہے اس کے مثل ہے جو اسوئل اولہا میں گذر چکا ہے

اور مصنف نے دونوں مثالوں میں کہا ہے کہ جملہ ثانیہ ادنیٰ ہے کیونکہ جملہ ادنیٰ وافی ہے تھوڑے سے تصور کے ساتھ اجمال کے اعتبار سے اور دلالت کے مطابق نہ ہونے کے اعتبار سے پس غیر وافیہ کے مثل ہو گیا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ بدل کی ایک صورت تو یہ تھی کہ جملہ ثانیہ جملہ ادنیٰ سے بدل بعض واقع ہوجس کی تفصیل سابق میں کر دی گئی ہے دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولے سے بدل اشتمال واقع ہو

تشریح

مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "اتبعوا المرسلین اتبعوا من لا یسلطکم اجراً وہم بہتدون" اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا مقصود مخاطبین کو رسولوں کی پیروی کرنے پر آمادہ کرنا ہے۔ اور اتبعوا من لا یسلطکم اجراً وہم بہتدون اس مراد کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ اس دوسرے جملہ کا مطلب یہ ہے کہ رسولوں کی پیروی کرنے سے تمہاری دنیا میں کمی نہیں ہوگی البتہ آخرت سنور جائے گی اور آخرت میں نفع ہوگا پس اس طرح تم کو دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائی حاصل ہو جائے گی۔ اجمال اس آیت میں پہلا جملہ مبدل منہ اور دوسرا جملہ بدل اشتمال واقع ہے۔ مصنف نے بدل اشتمال کی مثال میں ایک شعر پیش کیا ہے۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے

اقول لہ ازل لا تقمین عندنا ۛ والا فلکن فی السرد والجہر ملہا

اس شعر کا قائل تو معلوم نہیں البتہ شاعر کا مقصد مخاطب کے ٹھہرنے پر کامل درجہ کی ناپسندیدگی اور ناگواری کا اظہار کرنا ہے کیونکہ مخاطب ایسا شخص ہے جس کا ظاہر، باطن کے خلاف ہے چنانچہ شاعر کہتا ہے تیرا ظاہر اور باطن سہارے بارے میں ایک نہیں ہے یعنی نامناسب چیزوں کی آمیزش سے پاک نہیں ہے تو زبان سے تو متلن اور چوہ گیری کرتا ہے اور دل میں تیرے خباثت ہے لہذا تو اپنا بستر گول کر، ہمارے پاس نہ ٹھہر اگر ٹھہرنا چاہتا ہے تو ظاہر و باطن میں مسلمان کی طرح رہ یعنی جس طرح مسلمان کا ظاہر و باطن ایک ہوتا ہے اسی طرح تو بھی اپنے ظاہر و باطن کو ایک بنا۔ ورنہ دفع ہو ملاحظہ کیجئے ارصل سے شاعر کی مراد مخاطب کے ٹھہرنے پر ناپسندیدگی کا اظہار کرنا ہے لیکن جملہ ثانیہ یعنی "لا تقمین عندنا" اس مراد کو پورے طور پر ادا کر رہا ہے کیونکہ اس مراد پر لا تقمین عندنا کی دلالت مطابقی ہے مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ لا تقمین عندنا مطابقتاً تو طلب کف عن الاقامت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ صیغہ نہیں کے لئے وضع کیا گیا ہے اور رہا نہیں یعنی اقامت پر ناپسندیدگی کا اظہار تو یہ اس کے لوازم اور مقتضیات میں سے ہے لہذا مذکورہ مراد پر لا تقمین کی دلالت التزامی ہوگی نہ کہ مطابقی اور جب ایسا ہے تو مصنف کا مطابقت کا دعویٰ کرنا کیسے صحیح ہوگا۔ دیکھنا مطابقت سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ کراہت اقامت کے اظہار پر لا تقمین کی دلالت کا التزامی ہونا وضع لغوی کے اعتبار سے ہے اور مصنف نے مطابقت کا دعویٰ وضع عربی کے اعتبار سے کیا ہے نہ کہ وضع لغوی کے اعتبار سے کیونکہ لا تقم عندی سے عرفاً کف عن الاقامت مقصود نہیں ہوتا بلکہ مخاطب کی موجودگی پر ناپسندیدگی کا اظہار مقصود ہوتا ہے خواہ اس کے ساتھ ارتحال پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ حاصل یہ کہ ارصل اور لا تقمین دونوں اگر ہر مخاطب کے ٹھہرنے پر ناپسندیدگی کے اظہار پر دلالت کرتے ہیں لیکن اس پر لا تقمین کی دلالت مطابقی ہے اور ارصل کی دلالت التزامی ہے اور لا تقمین میں نون تاکید کی وجہ سے تاکید بھی حاصل ہے اور جب

یہ بات ہے تو اصل کی بنیبت لائقین کی دلالت ادنیٰ ہوگی اور اس کے باوجود لائقین کا مدلول نہ تو اصل کے مدلول کا بعض ہے نہ عین ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان ملازمت اور لزوم کی وجہ سے ایک گو نہ ملازمت ہے پس لائقین کے مدلول کا اصل کے مدلول کا بعض نہ ہونے کی وجہ سے لائقین بدل بعض نہ ہوگا اور عین نہ ہونے کی وجہ سے بدل کل نہ ہوگا بلکہ ملازمت کی وجہ سے بدل اشتمال ہوگا اور اصل کے ساتھ لائقین کا مرتبہ ایسا ہوگا جیسا کہ مجبئی الدار حسنہا میں دار کے ساتھ حسنہا کا مرتبہ ہے پس جس طرح دار کے لئے حسنہا بدل اشتمال ہے اسی طرح لائقین عندنا اصل کا بدل اشتمال ہے۔ مصنف نے اس بات کی کہ لائقین اصل کا بدل اشتمال ہے جیسا کہ حسنہا دار کا بدل اشتمال ہے نہ تاکید ہے نہ بدل بعض ہے اور نہ بدل کل ہے، دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان اگرچہ وجود کے اعتبار سے تلازم ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے تغایر ہے لہذا لائقین، اصل کی تاکید نہ ہوگا کیونکہ تاکید اور مؤکد کے درمیان مغائرت نہیں ہوتی ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ فلا یكون تاکید میں تاکید سے کون سی تاکید کی نفی مراد ہے تاکید لفظی کی یا مطلقاً تاکید کی اگر تاکید لفظی کی نفی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے چونکہ مغائرت ہے اس لئے لائقین، اصل کی تاکید لفظی نہ ہوگا کیونکہ تاکید لفظی اور مؤکد کے درمیان مغائرت نہیں ہوتی ہے لیکن اس صورت میں تاکید معنوی خارج نہیں ہوگی اور جب تاکید معنوی خارج نہیں ہوگی تو علت اور دلیل تام نہ ہوگی اور اگر مطلقاً تاکید کی نفی مراد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ مطلقاً تاکید مفہوم کے اعتبار سے مؤکد کے مغائر نہیں ہوتی ہے مالا کیرہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ مفہوم کے اعتبار سے تاکید لفظی تو بلاشبہ مؤکد کے مغائر نہیں ہوتی ہے لیکن تاکید معنوی معنی اور مفہوم میں اپنے مؤکد کے مغائر ہوتی ہے جیسا کہ لاریب فیہ، ذالک الکتاب کی تاکید معنوی ہے حالانکہ معنی اور مفہوم میں اس کے مغائر ہے اور انما نحن مستہزؤن، انا معکم کی تاکید معنوی ہے حالانکہ معنی اور مفہوم میں انما نحن مستہزؤن، انا معکم کے مغائر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی مطلقاً تاکید کی نفی مراد ہے لیکن مغائر لارتحال میں مغائرت سے مغایرت تو یہ مراد ہے یعنی ایسی مغایرت مراد ہے کہ انجام کایکے اعتبار سے بھی دونوں امر، شے واحد نہ ہوں اگرچہ وجود میں دونوں کے درمیان تلازم پایا جاتا ہو پس اس وقت جملہ ثانیہ یعنی لائقین اصل کی نہ تاکید لفظی ہوگا اور نہ تاکید معنوی۔ تاکید لفظی تو اس لئے نہیں ہوگا کہ تاکید لفظی اور اس کے مؤکد کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغائرت نہیں ہوتی اور عدم اقامت اور ارتحال کے مفہوم میں مغائر ہے اور تاکید معنوی اس لئے نہیں ہوگا کہ تاکید معنوی اور اس کے مؤکد کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے اگرچہ مغائرت ہوتی ہے لیکن مغائرت فریبہ ہوتی ہے اور یہاں عدم اقامت اور ارتحال کے درمیان مغایرت تو یہ ہے الحاصل لائقین، اصل کے لئے نہ تاکید لفظی ہوگا اور نہ تاکید معنوی ہوگا اور عدم اقامت کا مفہوم اور مدلول چونکہ ارتحال کے مفہوم اور مدلول میں داخل نہیں ہے یعنی لائقین کا مدلول اصل کے مدلول کا بعض نہیں ہے اس لئے لائقین، اصل کا بدل بعض بھی نہ ہوگا۔ اور مصنف نے عبارت میں چونکہ ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا،

جو تاکید اور بدل بعض کی طرح بدل کل کو بھی خارج کر دیتا اس لئے ایسا لگتا ہے کہ مصنف نے بدل کل کا اعتبار نہیں کیا ہے اور جب مصنف نے بدل کل کا اعتبار نہیں کیا تو لا تعین، ارجل کا بدل کل بھی نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مصنف نے بدل کل اعتبار کیوں نہیں کیا ہے تو اس کی تفصیل اگر یہ خدام پہلے بیان کر چکا ہے لیکن فاضل تفتازانی نے اپنی زبان میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ معزوات میں بدل کل تاکید لفظی سے دو چیزوں میں ممتاز ہوتا ہے ایک تو یہ کہ بدل کی صورت میں بدل کل اور بدل منہ کے درمیان لفظوں میں ہمیشہ تغائر ہوتا ہے اور تاکید لفظی کی صورت میں تاکید اور مؤکد کے درمیان لفظوں میں ہمیشہ تغائر نہیں ہوتا بلکہ کبھی دونوں کے الفاظ متغائر ہوتے ہیں اور کبھی متغائر نہیں ہوتے۔ دوم یہ کہ بدل کی صورت میں ثانی، یعنی بدل ہی مقصود بالنسبت ہوتا ہے اور تاکید میں اول یعنی مؤکد مقصود بالنسبت ہوتا ہے، ثانی مقصود نہیں ہوتا اور یہ تمیز اور فرق معزوات میں تو متحقق ہوتا ہے لیکن جملوں میں متحقق نہیں ہوتا خاص طور پر ان جملوں میں جن کے لئے عمل اعراب نہ ہو۔ کیونکہ جب جملوں میں تاکید لفظی ہوتی ہے تو دونوں جملوں کے الفاظ یعنی تاکید اور مؤکد کے الفاظ ہمیشہ متغائر ہوتے ہیں جیسا کہ بدل کی صورت میں بدل اور بدل منہ کے الفاظ ہمیشہ متغائر ہوتے ہیں اور جملوں میں چونکہ ہر جملہ مستقل ہوتا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک مقصود ہوگا پہلا بھی دوسرا بھی پس اگر جملوں میں بدل الکل جاری کیا جائے تو بدل الکل تاکید سے ممتاز نہ ہوگا گویا جملوں میں بدل الکل اور تاکید کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہیں اور جب دونوں ایک ہیں تو تاکید کے ذکر کرنے کے بعد بدل الکل کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی پس اسی وجہ سے اس موقع پر مصنف نے بدل الکل کا اعتبار نہیں کیا اور یہاں ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو بدل الکل کو خارج کر دے۔ حاصل یہ کہ یہاں مصنف نے ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو بدل الکل کو خارج کر دیتا جیسا کہ تاکید اور بدل بعض کو خارج کرنے کے لئے الفاظ ذکر کئے ہیں کیونکہ جملوں میں بدل الکل کا وجود مفقود ہے اور جب جملوں میں بدل الکل کا وجود مفقود ہے تو اس کو خارج کرنے کے لئے کسی لفظ کے ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

مصنف یہ فرماتے ہیں کہ عدم اقامت جو جملہ ثانیہ کا مدلول ہے اس کے درمیان اور ارتحال جو جملہ اولیٰ کا مدلول ہے اس کے درمیان ملا بست لزوم یہ ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا امر اس کی ضد سے نہیں کو مستلزم ہوتا ہے لہذا ارتحال (کو توج کرنے) کا امر اس کی ضد یعنی اقامت کی نہیں کو مستلزم ہے یعنی ارتحال کا امر عدم اقامت کو مستلزم ہے اور جب ایسا ہے تو ان کے درمیان لزوم کی ملا بست پائی گئی۔ بہر حال جب جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے آتی ہے اور دونوں جملوں کے درمیان مناسبت بھی ہے اور جملہ ثانیہ کا مدلول جملہ اولیٰ کے مدلول میں داخل بھی نہیں ہے اور دونوں کے درمیان ملا بست لزوم یہ بھی ہے تو جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے بدل اشتمال واقع ہوگا

والکلام فی ان الجملہ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کلام ان جملوں میں ہے جن کے لئے محل اعراب نہ ہو۔ اور یہاں ارمل اور لا تعین دونوں جملوں کے لئے محل اعراب ہے۔ کیونکہ یہ دونوں جملے اقول کا مفعول ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہیں۔ اس کا جواب وہی ہے جو اسوا نزلوہا کے تحت دیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ شعر جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے اس بات کی مثال ہے کہ جملہ ثانیہ کے جملہ اولیٰ کے لئے بدل اشتمال ہونے کی وجہ سے بھی دونوں جملوں کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے اس سے قطع نظر کہ ان کے لئے محل اعراب ہے یا نہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ فاصل مصنف نے آیت «امدکم» اور بیت «ارمل» دونوں مثالوں میں جو یہ کہا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولے سے اوئی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اولیٰ میں تھوڑا سا تصور پایا جاتا ہے یعنی آیت کے جملہ اولیٰ میں تصور یہ ہے کہ اس میں اجال ہے اور شعر کے جملہ اولیٰ میں تصور یہ ہے کہ مراد پر اس کی دلالت مطابقتی نہیں ہے بلکہ التزامی ہے پس اس تصور کی وجہ سے جملہ ثانیہ کی بہ نسبت جملہ اولے غیر وافیہ کے مانند ہوگا اور جب جملہ اولے غیر وافیہ کے مانند ہے تو جملہ اولے کے مقابلے میں جملہ ثانیہ یقیناً اونٹے ہوگا۔

أَوْ لِيَكُونَ الثَّانِيَةَ بَيِّنًا ثَالِثًا أَيْ الْأُولَى لِحِفَايَتِهَا أَوْ الْأُولَى
 تَحْوِي سَوْسَ إِيَّاهُ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ
 عَلَى شَجَرَةٍ الْخُلْدِ وَمَلِكٌ لَا يُبَلَىٰ - فَلَمَّا وَرَاثَهُ آدَمُ
 وَرَانَ قَالَ يَا آدَمُ وَرَانَ عَمْرِي قَوْلِهِ شَعْرُ
 أَقْسَمَ بِاللَّهِ أَبُو حَفْصٍ عَمْرٌ بِمَامَتِهِمَا مِنْ لَقَبٍ وَلَا ذَبِيرٍ
 حَيْثُ جَعَلَ الثَّالِثِي بَيِّنًا ثَارًا تَوْضِيحًا لِلْأَوَّلِ وَظَاهِرًا أَنَّ
 لَيْسَ لَفْظُ قَالَ بَيِّنًا وَتَفْسِيرُ الْكُنْطِ وَسَوْسَ حَتَّى يَكُونَ
 هَذَا مِنْ بَابِ بَيَّنَّ الْفِعْلِ دُونَ الْجُمْلَةِ بِلِ التَّيِّنِ
 هُوَ مُجْمُوعُ الْجُمْلَةِ.

ترجمہ

یا جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ کا بیان ہو کیونکہ جملہ اولے میں حفا رہے جیسے شیطان نے اس کے دل میں ڈالا کہا اے آدم کیا میں تجھ کو نہ بتا دوں ہمیشہ رہنے کا درخت اور بادشاہی جو پرانی نہ ہو۔ اس لئے کہ قال یا آدم، کا مرتبہ عمر کا مرتبہ ہے

اس شعر میں حضرت ابو حفص ثمر نے اللہ کی قسم کھالی کہ نہ اس اونٹنی کے پاؤں میں سوراخ ہے نہ اس کی پشت میں زخم ہے چنانچہ جملہ تائیدہ کو جملہ اولیٰ کا بیان بنایا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ لفظ قال لفظ دُئِیٰ کی تفسیر اور بیان نہیں ہے یہاں تک کہ یہ بیان فعل کے قبیل سے ہونہ بیان جملہ کے قبیل سے بلکہ قبیل پورا جملہ ہے۔

تشریح کمال اتصال کی تیسری صورت یہ ہے کہ جملہ تائیدہ جملہ اولے کے لئے بیان واقع ہو اور جملہ تائیدہ جملہ اولیٰ کا بیان اس وقت ہوتا ہے جب جملہ اولیٰ میں ایک گونہ خفاء ہو اور مقام اس خفاء کو دوسرے کا تقاضا کرتا

ہو مثلاً «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةٍ الْحَدِيدِ وَمَلَكٍ لَا يَبْسُ» میں دوسرا جملہ یعنی قال یا آدم الایۃ، پہلے جملہ کا عطف بیان ہے کیونکہ پہلے جملے یعنی «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ» میں ایک گونہ خفاء ہے معلوم نہیں شیطان نے آدم کے جی میں کیا دوسرے ڈالا اور دوسرے جملے یعنی قال یا آدم نے اس کی وضاحت کر دی کہ دوسرے یہ تھا کہ شیطان نے آدم سے یہ کہا کہ جس درخت کے کھانے سے آپ کو منع کیا گیا ہے اس کی تاثیر یہ ہے کہ اگر کوئی اس کو کھالے گا تو جنت میں ہمیشہ رہے گا اور اس کی بادشاہت پر آج نہیں آئے گی۔ الحاصل دوسرا جملہ پہلے جملہ کا بیان ہے اور دوسرے جملے کا مرتبہ ایسا ہے جیسا کہ شعر

ع اقم بانثہ ابو حفص عمر : ماسہامن نعب ولا وبر

میں عمر کا مرتبہ ہے یعنی جس طرح ابو حفص مبین اور عمر اس کا عطف بیان ہے۔ اسی طرح آیت میں جملہ تائیدہ جملہ اولے کا عطف بیان ہے اور کمال اتصال کی وجہ سے دونوں جملوں کے درمیان عطف نہیں کیا گیا ہے۔ ابو حفص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کیفیت ہے مگر آپ اپنے نام سے زیادہ مشہور ہیں کیفیت سے زیادہ مشہور نہیں ہیں۔

وظاہر ان لیس سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اگر دُئِیٰ فعل کو بغیر فاعل کے مبین قرار دیدیا جائے اور قال فعل کو بغیر فاعل کے بیان قرار دیدیا جائے تو یہ بیان فعل بالفعل کے قبیل سے ہوگا اور یہ بیان مفردات میں ہوگا نہ جملوں میں۔ اور جب یہ بیان مفردات میں ہوگا تو اس آیت کو مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ کمال اتصال جملوں میں ہوتا ہے نہ کہ مفردات میں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دُئِیٰ کو بغیر فاعل کے مبین قرار دینا درست نہیں ہے اس لئے کہ دوسرے کے مفہوم میں کوئی ابہام نہیں ہے۔ کیونکہ سب کو معلوم ہے کہ دوسرے گمراہ کرنے کے ارادے سے چپکے سے کہنے کا نام ہے اور نہ ہی قول کے مفہوم میں ابہام ہے۔ ہاں جب دُئِیٰ میں فاعل کا اعتبار کیا گیا تو اب اس میں ابہام پیدا ہو گیا کیونکہ اب معنی ہوں گے کہ شیطان نے گمراہ کرنے کے ارادہ سے آدم کو کچھ کہا مگر یہ معلوم نہیں کہ کیا کہا پس اس ابہام کو دور کرنے کے لئے قال یا آدم سے پہلے جملہ ذکر کیا گیا اور جب ایسا ہے تو یہ بیان فعل بالفعل کے قبیل سے نہیں ہوگا بلکہ بیان جملہ جملہ کے قبیل سے ہوگا اور یہ بیان جملہ جملہ کے قبیل سے ہے تو اس کو کمال اتصال کی مثال میں پیش کرنا بھی درست ہے۔ اور دوسرا بیان جملہ کی مثال سے

زمانہ رنج دیتا ہے بقدر حال انساں کو : گدا کو فکرِ نان، اندیشہ عالم ہے سلطان کو

اس شعر میں دوسرا مصرعہ پہلے مصرعہ کا بیان ہے۔

(فوائد) اشم بانثہ انو کا واقعہ یہ ہے کہ ایک دیہاتی فاروق اعظمؓ کے دربار میں آیا اور کہنے لگا کہ میرا گھر دور ہے

اور میری اونٹنی جس پر میں سواریوں اس کے پاؤں میں سوراخ ہے، اس کی پشت زخمی ہے اور وہ بہت دہلی ہے اس لئے آپ میرے لئے سواری کا انتظام فرمادیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے چنانچہ کہا کہ وہ اللہ انقبض ہ بخدا اونٹنی کے پاؤں میں سوراخ نہیں ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس دیہاتی کو سواری نہیں دی پس اس اعرابی نے اپنی اونٹنی کھولی اور لے کر بطحا کی طرف روانہ ہوا۔ وہ اپنی اونٹنی کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا اور یہ شعر پڑھ رہا تھا ہے

اقم بالذہب الوحفص عمر : مامشہا من نقب ولا وبر

اغفر لہ اللہم ان کان فجر

ابو حفص عمر نے اشتر کی قسم کھا کر کہا کہ اونٹنی کے پاؤں میں سوراخ ہے اور نہ اس کی پشت زخمی ہے۔ اے اشتر اگر اپنی قسم میں حانت ہے یعنی اس نے خلاف واقعہ قسم کھائی، تو اس کو معاف فرما۔ عمر رضی اللہ عنہ نے بطحا کی طرف سے تشریف لارہے تھے جب عمر رضی اللہ عنہ نے اعرابی سے "اغفر لہ اللہم ان کان فجر" سنا تو عمر رضی اللہ عنہ نے لگے "اللہم صدق" اے اللہ اس نے حق کہا۔ پھر آگے بڑھ کر جب دونوں ملے تو عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا ہاتھ پکڑ کر کہا، اپنی اونٹنی سے سامان اتارو جب اعرابی نے سامان اتارا تو دیکھا کہ واقعہ اونٹنی زخمی ہے اور بڑی کمزور ہے پس عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو سواری کا جانور بھی دیا اور مزید نوازشیں کیں۔ (رسوقی) جمیل احمد غفرلہ ووالدیہ

وَأَمَّا كُونُهَا أَى الْعِمْلَةِ الثَّانِيَةِ كَالْمَنْقُطَةِ عَنْهَا أَى عَنِ الْأُولَى فَلِكُونِ عَظْمِهَا عَلَيْهَا أَى الثَّانِيَةِ عَلَى الْأُولَى مُوَهَّبًا لِعَظْمِهَا عَلَى غَيْرِهَا مِمَّا لَيْسَ بِمَقْصُودٍ وَشَبَّهَ هَذَا الْكَمَالَ الْأَنْقِطَاعَ بِإِعْتِبَارِ إِشْتِمَالِهِ عَلَى مَا نَبَعَ مِنَ الْعَظْمِ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا كَانَ خَارِجِيًّا يُبَكِّنُ دَفْعًا بِنَضْبِ قَرِينَةٍ لَمْ يُجْعَلْ هَذَا مِنْ كَمَالِ الْأَنْقِطَاعِ وَبَسِيَ الْفَضْلُ لِدَلَالِكَ قَطْعًا مِمَّا لَهُ تَسْمِيَةٌ وَتَكُنُّ سَلْمَى إِسْنَى أَبْنَى بِهَذَا : بَدَلًا لِأَرَاهَا فِي الضَّلَالِ بِهَتَمِهِمْ نَبِينَ الْجَمَلَتَيْنِ مُنَاسِبَةً ظَاهِرَةً لِإِتِّحَادِ السُّنْدَيْنِ لِأَنَّ مَعْنَى أَمَّا هَا أَظْهَرُ وَأَنَّ كَوْنُ السُّنْدِ الْيَهُ فِي الْأُولَى مَحْبُوبًا وَفِي الثَّانِيَةِ مُحِبًّا لَكِنْ تَرَى الْعَظْمَ لَعَلَّا يَتَوَهَّمُ أَنَّ عَظْفًا عَلَى أَبْنَى فَيَكُونُ مِنْ مَطْنُونَاتِ سَلْمَى وَيَجْعَلُ الْأَسْتِنَاتِ كَأَنَّهُ قَبِيلٌ كَيْفَ تَرَاهَا فِي هَذَا الْكَلِمَةِ فَقَالَ أَمَّا هَا تَحْتَبِرُ فِي أَوْدِيَةِ الضَّلَالِ -

اور سہر حال جملہ ثانیہ کا جملہ اولی سے منقطع کے مانند ہونا ہو اس لئے ہے کہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولی پر عطف یہ دم پیدا کرتا ہے کہ اس کا عطف اس کے غیر پر ہے جو مقصود نہیں ہے اور اس کو کمال انقطاع کے مشابہ قرار دیا اس اعتبار سے کہ وہ مانع عطف پر مشتمل ہے۔ مگر چونکہ وہ مانع خارجی ہے قرینہ قائم کر کے اس کو دفع کرنا ممکن ہے اس لئے اس کو کمال انقطاع کے قبیل سے قرار نہیں دیا گیا اور اسی وجہ سے فصل کا نام قطع رکھا گیا۔ اس کی مثال سے سلمیٰ یہ خیال کر رہی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں، میں سمجھتا ہوں کہ وہ گرامی میں بھٹک رہی ہے۔

ترجمہ

پس دونوں جملوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ دونوں مسند متحد ہیں کیونکہ اُراہا کے معنی اُظنہا کے ہیں اور سند الیہ پہلے جملہ میں محبوب ہے اور دوسرے میں محب ہے لیکن عطف ترک کر دیا گیا تاکہ یہ دم نہ ہو کہ جملہ ثانیہ، یعنی پر معطوف ہے اور منظونات سلمیٰ میں سے ہے اور استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ گویا کہ کہا گیا کہ تیرا اس کے گمان میں کیسا خیال ہے پس کہنا کہ وہ گمراہیوں کی دادیوں میں تھیرے۔

تشریح

جن چار صورتوں میں فصل اور ترک عطف واجب ہے ان میں سے کمال انقطاع اور کمال اتصال دو کا تو بیان کیا جا چکا ہے اب یہاں سے تیسری صورت یعنی شبہ کمال انقطاع کا بیان کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے منقطع کے مانند اس وقت ہوتا ہے، یعنی دو جملوں کے درمیان شبہ کمال انقطاع اس وقت ہوتا ہے جبکہ جملہ ثانیہ کا جملہ اولیٰ پر عطف کرنا اس بات کا وہم پیدا کرتا ہو کہ جملہ ثانیہ اس جملہ کے علاوہ دوسرے جملہ پر معطوف ہے حالانکہ اس دوسرے جملہ پر عطف مقصود نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ دو جملوں کے درمیان شبہ کمال انقطاع کی صورت یہ ہے کہ دو جملوں کے بعد ایک ایسا جملہ ہو جس کا عطف کرنا ان دونوں جملوں میں سے ایک پر صحیح ہو اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت موجود ہے لیکن عطف کرنے میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ اس جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف ہو جو مقصود نہیں ہے پس اس وہم کو دور کرنے کے لئے عطف نہیں کیا جائے گا بلکہ فصل اور ترک عطف واجب ہوگا۔

تاریخ کہتے ہیں کہ مصنف نے اس صورت کو کمال انقطاع کے ثابہ اس لئے قرار دیا ہے کہ یہ صورت مانع عطف (ایہام خلاف مقصود) پر مشتمل ہے مگر یہ مانع خارجی یعنی دونوں جملوں کی ذات سے خارج ہے قرینہ کی مدد سے اس کو دور کیا جاسکتا ہے اس کے برخلاف وہ مانع کہ جو کمال انقطاع میں ہوتا ہے وہ امر ذاتی ہے اس کو دور کرنا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ مثلاً دو جملوں میں سے ایک خبریہ ہو اور دوسرا انشائیہ ہو، یا ان دونوں کے درمیان جامع نہ ہو۔ الحاصل یہ تیسری صورت چونکہ مانع عطف پر مشتمل ہے، مگر وہ منی خارجی ہے ذاتی نہیں ہے اس لئے اس کو کمال انقطاع میں سے نہیں بنایا جاسکتا ہے ہاں مانع عطف پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کمال انقطاع کے ثابہ قرار دیدیا گیا اور کہا گیا کہ یہ شبہ کمال انقطاع ہے، یعنی جملہ ثانیہ جملہ اولیٰ سے منقطع تو نہیں ہے البتہ منقطع کے مانند ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ اس صورت میں عطف چونکہ خلاف مقصود کا وہم پیدا کرتا ہے اس لئے اس صورت میں فصل اور ترک عطف کا نام قطع رکھا گیا کیونکہ اس صورت میں فصل اور ترک عطف خلاف مقصود کے وہم کو قطع کر دیتا ہے۔ مصنف نے اس کی مثال میں یہ عرض کیا ہے۔

تظن سلمیٰ اننی ابغی بہا بد لا اراہانی الضلال تہیم

اس شعر میں دونوں جملوں یعنی تظن اور اراہا کے درمیان مناسبت ظاہر ہے اس طور پر کہ دونوں کے مسند متحد ہیں کیونکہ اراہا کے معنی اُظنہا کے ہیں۔ لہذا دونوں جملوں میں مسند ظن ہوگا اور دونوں کے مسند الیہ کے درمیان تضایف ہے۔ تضایف یہ ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک کا بھنا دوسری پر موقوف ہو اور تضایف اس طرح ہے کہ جملہ اولیٰ تظن میں مسند الیہ محبوب ہے، اور جملہ ثانیہ اراہا میں محب ہے اور محبوب و محب میں سے ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا ہے۔ محب بغیر محبوب کے نہیں سمجھا جائے گا

اور محبوب بغیر محب کے نہیں سمجھا جائیگا۔ اسی کو ایک شاعر نے یوں کہا ہے

عشق کی تحکیم حسن، حسن کی تحکیم عشق : ایک کمی تیرے بغیر ایک کمی میرے بغیر

الحاصل ان دونوں جملوں کے درمیان نسبت ظاہر ہے مگر اس کے باوجود عطف کو اس لئے ترک کر دیا گیا کہ اگر عطف کے ساتھ "اور آ رہا" کہہ دیا جاتا تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ آ رہا تقن پر نہیں بلکہ ابھی پر معطوف ہے تو شعر کا مطلب یہ ہے کہ سلمیٰ یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں اور وہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کو گمراہی میں پھلتی ہوئی خیال کرتا ہوں۔ یعنی جس طرح ابھی یہ بدلنا، سلمیٰ کے منظومات میں سے ہے۔ اسی طرح آ رہا، ابھی اس کے منظومات میں سے ہے۔ حالانکہ شاعر کا یہ مقصود نہیں ہے بلکہ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ سلمیٰ جو یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ اس کے اس گمان کے سلسلے میں میرا خیال یہ ہے کہ وہ گمراہی میں بھٹک رہی ہے۔ پس اس خلاف مقصود کے وہم کو دور کرنے کے لئے عطف ترک کر دیا گیا اور آ رہا بلا عطف کہا گیا۔

مصنف کہتے ہیں کہ آ رہا جس طرح غیر استیناف کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اس کی تقریر کی گئی۔ اسی طرح یہ جملہ استیناف کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ سوال مقدر کا جواب ہو۔ یعنی سلمیٰ یہ گمان کرتی ہے کہ میں اس کے مقابلے میں دوسرے کو چاہتا ہوں۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ آپ سلمیٰ کو اس کے اس گمان میں کیا سمجھتے ہیں، صحیح یا غلط۔ اس کے جواب میں شاعر نے کہا، میں سلمیٰ کو گمراہیوں کی دادیوں میں تمیز پاتا ہوں۔ یعنی اس کا یہ گمان بالکل غلط ہے۔ اس صورت میں مانع عطف شبہ کمال اتصال ہوگا۔ اس طور پر کہ ماقبل کا جملہ سوال کے مرتبہ میں ہوگا اور آ رہا اس کا جواب ہوگا اور سوال و جواب میں اتصال ہوتا ہے لہذا اس اتصال کی وجہ سے آ رہا کا عطف نہیں کیا گیا، بلکہ فصل کیا گیا۔ یہ خیال رہے کہ اس احتمال کی بنا پر یہ جملہ شبہ کمال اتصال کی مثال ہوگا جس کو مصنف نے اگلی سطروں میں ذکر کیا ہے، اور خدام اس توکمیل الامانی تیسری جلد میں ذکر کرے گا۔ فَاَشْفِئْ وَ اِتَىٰ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظَرِ بَيْنَ. وَالْمُدَّاعِلِمِ وَالْمُدَّاعِلِمِ.

الحمد لله رب العالمين وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ
الْاَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ. وَعَلَىٰ اٰلِهِ وَصَلْبِهِ اٰجْمَعِينَ بِرَحْمَتِكَ
يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ.
رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبَّنَا عَلَيْنَا
اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.

جمیل احمد سکروڈوی غفرلہ ولوالدیہ

۱۵ شوال ۱۴۱۷ھ مطابق ۲۳ فروری ۱۹۹۷ء یوم یکشنبہ
وقت بعد صلوٰۃ الظهر



اشرف الادب عکسے

مترجم و شرح اردو

نقشہ بہار العربیہ

تالیف

مولانا عبدالحق حفیظ صاحب فاضل دارالعلوم دیوبند

— ناشر —

مقابل
آرام باغ - کراچی
مقابل
آرام باغ - کراچی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التَّسْبِيحُ السَّامِيُّ

عُفَى

حَلِّ شَرْحِ الْجَامِيِّ

جلد ————— اول

❖ تاليف ❖

عارف باللہ حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب تظلاً

ہشیر

تدریجی کتب خانہ

مقابل آرام باغ کراچی ۷۱