

مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْمَنْطِقَ فَلَا ثِقَّةَ لَهُ فِي الْعُلُومِ إِلَّا مَهْمَلًا
جو منطق نہیں جانتا!
اُسے علوم میں نچتگی نہیں

توضیحات

شرح اردو

میرقات

افتخار احمد سمٹی پوری

مکتبہ حقانیہ

ڈی.آئی. ہسپتال روڈ، ملتان 061-541093



مَنْ لَمْ يَعْرِفِ النُّطْقَ فَلَا ثِقَّةَ لَهُ فِي الْعُلُومِ الْحَقِيقَاتِ
جو منطوق نہیں جانتا!
اُسے علوم میں سنجیتگی نہیں۔

توضیحات

شرح اردو

مرقا

افتخار احمد سمیٹی پوری

مکتبہ حقانیہ

ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان 061-541093



فہرست مضامین

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۵۰	دو کلیوں کے درمیان نسبت	۸	خطبہ کتاب
۵۲	جزئی کی دوسری تعریف	۱۱	علم کی تعریفات خمسہ
۵۴	جنس کی تعریف	۱۲	علم کی تقسیم اور تصور کی تعریف
۵۵	نوع کی تعریف اور نوع حقیقی و اصالہ کے درمیان نسبت	۱۶	تصدیق کی تعریف میں حکما اور امام رازی کا اختلاف
۵۶	ترتیب اجناس کا بیان	۱۸	تصور اور تصدیق کے اقسام
۵۷	اجناس عالیہ کا بیان	۲۰	نظر و فکر کی تعریف
۵۹	ترتیب انواع کا بیان	۲۱	منطق کی ضرورت
۶۰	فصل کی تعریف اور اس کے اقسام	۲۳	منطق کی وجہ تسمیہ
۶۲	مقوم کے سلسلے میں ایک ضابطہ	۲۳	منطق کی تدوین
۶۳	مقسم کے سلسلے میں ایک ضابطہ	۲۵	منطق کی تعریف
۶۵	خاصہ و عرض عام کی تعریف	۲۶	موضوع کی تعریف اور علم منطق کا موضوع
۶۶	کلی ذاتی و عرضی کا بیان	۲۷	منطق کی عرض و غایت
۶۷	لازم اور مفارق کا بیان	۲۸	دلالت کا بحث پر ایک ہم اور اس کا ازالہ
۶۸	عرض لازم کے اقسام	۲۹	دلالت کی تعریف اور اس کے اقسام
۶۹	عرض مفارق کے اقسام	۳۱	دلالت لفظیہ و ضعیفہ کے اقسام
۷۰	معرف کی تعریف اور اس کے اقسام	۳۳	دلالت لفظی اور الٹرا لٹی کا وجود مطابقی کے بغیر نہیں
۷۳	تعریف کی تقسیم اور تعریف لفظی کا بیان	۳۵	مفرد و مرکب کی تعریف اور مفرد کے اقسام
۷۵	تفسیر کی تعریف اور اس کے اقسام	۳۶	کلمہ اور فعل کے درمیان نسبت
۷۶	حملیہ کی تقسیم	۳۸	علم متواظلی اور مشکک کا بیان
۷۷	حملیہ کی ترکیب	۴۰	مشکر المعنی کے اقسام
۷۸	شرطیہ کی ترکیب	۴۲	مرادف کی تعریف
۷۹	باعتماد موضوع تفسیر کی تقسیم	۴۲	مرکب کی تقسیم
۸۰	محسورات اربعہ کا بیان	۴۳	مرکب نام کی تقسیم اور خبر کی تعریف پر اعتراض و جواب
۸۲	سور کی تعریف اور محسورات اربعہ کے اسوار	۴۴	مرکب ناقص کے اقسام
۸۴	مناطق کی ایک خاص عادت کا تذکرہ	۴۵	مفہوم کی تعریف اور اس کے اقسام
۸۵	حمل کی تعریف اور اس کے اقسام	۴۷	کلی کے اقسام
۸۷	حملیہ کی دوسری تقسیم	۴۹	کلی و جزئی کی تعریف پر اعتراض اور اس کا جواب
۸۹	معدولہ اور غیر معدولہ کا بیان		
۹۱	تفسیر موجبہ کی تعریف اور اس کے اقسام		

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۱۶۳	قیاس استثنائی کا بیان	۹۵	موجہ بیض کی چوتھی قسم مرفیہ عامہ
۱۶۴	استقراء کی تعریف اور اس کا حکم	۹۹	موجہ مرکبہ کا بیان
۱۶۹	تمثیل کا بیان	۱۰۳	موجہ مرکبہ کی پانچویں قسم وقتیہ
۱۷۲	قیاس خلف کا بیان	۱۰۷	لا دوام اور لامرورہ کے معنی
۱۷۴	قیاس کی صورت اور مادہ کا بیان	۱۰۸	شرطیہ کی تعریف اور اس کے اقسام
۱۷۷	صناعات خمسہ کی پہلی قسم برہان کا بیان	۱۱۰	علاقہ کی تعریف اور اس کے اقسام
۱۷۹	بدیہیات کی تیسری قسم حدیثیات کا بیان	۱۱۰	منفصلہ کی تعریف
۱۸۲	مشاہدات، تجربیات اور متواترات کا بیان	۱۱۲	منفصلہ کی تقسیم
۱۸۷	مقدّمات نقلیہ کے سلسلے میں ایک قوم کا غلط گمان	۱۱۳	عنادیہ اور اتفاقیہ کی تعریف
۱۸۸	برہان کی تقسیم اور اہمیت والی کا بیان	۱۱۴	باعتبار تعداد بشرطیہ کی تقسیم
۱۹۰	قیاس جدلی کا بیان	۱۱۷	شرطیات کے اسواد
۱۹۳	قیاس خطابی کا بیان	۱۱۸	مقدم اور تالی میں حکم ہے بھی اور نہیں بھی
۱۹۵	قیاس شعری کا بیان	۱۲۱	تناقض کی تعریف اور اس کے شرائط
۱۹۹	قیاس سفسطی کا بیان	۱۲۵	دو قضیہ منصورہ اور قضیہ موجہ میں تناقض کے شرط
۲۰۲	غلطی کے اسباب	۱۲۹	شرطیات کے نقائص کی شرطیں
۲۰۳	شئی اور اسکے مشابہ کے درمیان عدم امتیاز کی تقسیم	۱۳۰	عکس مستوی کا بیان
۲۰۴	متعلق بالانفاظ بسبب التصریف اور من جہت الترتیب	۱۳۳	موجہ کلیہ اور موجہ جزئیہ کے عکس پر اعتراض جواب
۲۰۵	کابیان	۱۳۷	عکس نقیض کا بیان
۲۰۸	معنی کے اعتبار سے واقع ہونے والے اعلیٰوں کی تقسیم	۱۴۰	حجت کی تقسیم
۲۱۰	فساد صورت کی وجہ سے مغالطوں کا بیان	۱۴۱	قیاس کی تعریف اور اس کے اقسام
۲۱۳	مغالطہ صورتیہ کی چند اور مثال	۱۴۳	قیاس اقرانی کا بیان
۲۲۲	مغالطہ مشہورہ کی ایک قسم	۱۴۵	اشکال اربعہ کا بیان
۲۲۳	ایک اہم مغالطہ اور اس کا حل	۱۴۷	شکل اول کے شرائط و ضروب
۲۲۵	مغالطہ عامۃ اللورد اور اسکے تین جوابات	۱۵۰	شکل اول کی خصوصیت
۲۲۷	ایک سوال مقدر کا جواب	۱۵۱	شکل ثانی کے شرائط انتاج
۲۲۸	ہر علم کیلئے تین چیزیں ضروری ہیں۔	۱۵۲	شکل ثالث کے شرائط انتاج
۲۳۱	روس تمانیہ کا بیان	۱۵۸	شکل رابع کے شرائط انتاج
		۱۶۰	نتیجہ ازل کے تاج ہوتا ہے
		۱۶۱	شرطیات میں اشکال اربعہ کا انعقاد

تقریظ

جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا مجیب الرحمن صاحب دامت برکاتہم

استاذان کبار العلوم دہلی

نَحْمَدُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :- اقبال سید

جب منطق اور فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوئے جن کے بہت سے اصول و قواعد شریعت اسلامی سے متصادم تھے اور اہل باطل ان اصول و قواعد کے ذریعہ اسلامی عقائد کے متعلق مسلمانوں کے دلوں میں شکوک و شبہات پیدا کرنے لگے تو علماء اسلام نے ان کے مخالف شریعت اصول کو رد کرنے اور انہی کی زبان و اصطلاح میں جواب دے کر شریعت اسلامی کا دفاع کرنے کے ارادے سے نہ صرف یہ کہ منطق و فلسفہ کا علم حاصل کیا بلکہ بقدر ضرورت ان کو علوم دینیہ کے نصاب میں داخل کیا۔ چنانچہ قدیم زمانے میں علوم دینیہ، فقہ، اصول فقہ اور تفسیر وغیرہ کی جو کتابیں لکھی گئیں اور جن میں سے بہت سی آج بھی مدارس عربیہ میں داخل نصاب ہیں۔ وہ منطقی طرز استدلال سے پر ہیں۔ ان کا سمجھنا علم منطق میں پوری بصیرت و مہارت حاصل کئے بغیر مشکل ہے۔ اس لئے آج بھی مدارس عربیہ کے نصاب میں منطق کی بعض کتابیں داخل ہیں جن میں سے ایک ”مقررات“ بھی ہے جو زبان بیان کے اعتبار سے اگرچہ آسان ہے مگر آج کل طلبہ کے ضعف استعداد کو دیکھتے ہوئے پھر بھی کسی قدر شرح و توضیح کی محتاج تھی۔ بحمد اللہ عزیز مولوی افتخار احمد سٹی پوری سلمہ متعلم دارالعلوم دیوبند نے توضیحات شرح اردو مقررات کے نام سے اس کی کامیاب شرح کر دی ہے۔ میں نے مختلف جگہوں سے اس کو دیکھا زبان سلیس ہے۔ مضمون مرتب ہے۔ بعض مسائل کو نقشہ کے ذریعہ بیان کر کے کتاب کو دلچسپ بنا دیا ہے۔ دعا ہے کہ انشرب العزیز موصوف کی اس پہلی کاوش کو قبول فرمائے اور علم دین کی مزید خدمت کی توفیق ارزانی فرمائے اور کتاب کو طابین کے حق میں نفع بخش بنائے آمین

مجیب اللہ گوندوی

خادم دارالعلوم دیوبند

۲۳ ربیع الثانی ۱۴۱۳ھ

حرف آغاز

منطق سے بے رغبتی کا مرغن دن بدن بڑھتا جا رہا ہے طلبہ تو طلبہ معین اساتذہ بھی اس سے متنفر نظر آ رہے ہیں۔ حالانکہ اس فن کے قواعد و اصطلاحات سے واقفیت کے بغیر استادیں ناچختہ اور صلاحیتیں ناقص رہتی ہیں۔ لہذا ضرورت ہے کہ اس فن کی طرف بقدر ضرورت توجہ دی جائے اور اس کے قواعد و اصطلاحات سے واقف ہو جائے جس کے لئے کم از کم ”مرقات“ کو سمجھ کر پڑھ لینا تو لازم ہی ہے۔ مگر یہ کچھ تو عربی زبان میں ہونے کی وجہ سے اور کچھ دقتِ فن کی وجہ سے مشکل سی ہو گئی ہے۔ ضرورت تھی کہ ترجمہ کے ساتھ اس کی عام فہم توضیح کر دی جائے جو معلم و متعلم کے لئے یکساں مفید ہو۔ چنانچہ اسی ضرورت کی تکمیل کے لئے اس پر قلم اٹھایا گیا ہے اور تجر آپ کے سامنے ہے مجھے اپنی نااہلیت کا یکسر اعتراف ہے تاہم حقیقی المقدور گیسوئے عبارت سلجھانے اور مسائل کے سمجھانے میں پوری کوشش کی گئی ہے یہ کوشش کہاں تک کامیاب ہے اس کا فیصلہ ناظرین کی دیدہ وری کرے گی۔ چونکہ یہ ایک محض طالب علمانہ کاوش ہے اس لئے میری جنسِ علم کسی طرح کی لغزش کا شکار ہو سکتی ہے۔ لہذا اہل علم حضرات سے گزارش ہے کہ کسی طرح کی لغزش پر تنقید برائے تنقیص سے صرف نظر کرتے ہوئے ہنرمندی و تفسیح اس کی نشاندہی فرمائیں گے۔

میں ان کرم فرماؤں کا بے حد شکر گزار ہوں جنہوں نے اس سلسلے میں کسی بھی طرح کا تعاون کیا ہے خصوصاً استاد محترم حضرت مولانا مجیب الدین صاحب گونڈوی زیدت معاہدہ دل سے ممنون ہوں جنہوں نے اپنی رائے کو امرای تحریر فرما کر کتاب کی تدر اور مجھ نااہل کی ہمت افزائی فرمائی۔ نیز کتاب کی صحت حضرت مولانا مفتی محمد راشد صاحب عظمیٰ مظاہرہ استاد دارالعلوم دیوبند کی رہنمائی سے ہے۔ جنہوں نے جانکاه محنت کر کے اس کی نظر ثانی فرمائی اور مفید مشورہ سے نوازا۔ پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ مجھ سیر کار اور میرے والدین اور اساتذہ کرام کو اپنی دعا و بر خیر میں فراموش نہ فرمائیں۔ دست بدعا ہوں کہ رب کائنات اپنے فضل سے اس حقیر کاوش کو شرف قبولیت سے سرفراز فرما کر طلبہ کے لئے نفع بخش بنائے۔ آمین

افتخار احمد مستی پوری

مستعلم دارالعلوم دیوبند

کچھ مُصنّف کے بارے میں

صاحب مرقات محمد فضل امام ولد محمد ارشد دہندوستان کے مردم خیز تصویبوں میں سے ضلع سیتاپور کے ایک مشہور قصبہ خیر آباد میں پیدا ہوئے اور یہیں آپ نے تربیت بھی پائی مگر بعد میں کس وجہ سے خیر آباد کو خیرباد کہہ کر شاہجہاں آباد میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔

آپ نے مولانا سید عبدالواجد کرمانی خیر آبادی سے علوم عقلیہ و نقلیہ کی تکمیل کی بعد ازاں دہلی میں صدر الصدور کے عہدہ پر فائز ہوئے اور اصلاح باطن کے لئے حضرت مولانا شاہ صلاح الدین صفویؒ کو پاموسی کے دست اقدس پر سمیت ہوئے۔ آپ کی علمی قابلیت کے سلسلے میں بس اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ ایک طرف دہلی میں شاہ عبدالعزیز اور شاہ عبدالقادر صاحب قدس سرہا کا منقولات میں ڈنکا بج رہا تھا تو دوسری طرف اسی دہلی میں مولانا فضل امام خیر آبادی قدس سرہ کے معقولات کا سکہ چل رہا تھا اور طلبہ دونوں چشمہ علم و فن سے سیرابی حاصل کر رہے تھے۔

آپ کو تدریس و تصنیف سے اتنا شغف تھا کہ فرائض ملازمت کے ساتھ ہمیشہ یہ سلسلہ جاری رکھا اور بہت سے ہونہار تلامذہ پیدا کئے اور مختلف علوم میں بیسیوں کتابیں تصنیف کیں۔ چنانچہ فضل حق خیر آبادی اور مفتی صدر الدین خاں آزرہ آپ کے مشہور تلامذہ میں سے ہیں اور تخفیف لشفاء بنجستہ السر، آذنامہ مرقات وغیرہ آپ کی مشہور تصانیف ہیں۔ آخر الذکر کتاب (جس کی شرح آپ کے زیر نظر ہے) نہایت مفید اور جامع کتاب ہے اور بلاد ہند کے اکثر مدارس میں شامل نصاب ہے۔

۵ رزی قعدہ ۱۲۲۳ھ کو خیر آباد میں آپ کی وفات ہوئی اور احاطہ درگاہ مخدوم شیخ سعد الدین

خیر آبادی میں اپنے استاذ مولانا سید عبدالواجد کرمانی کے قریب مدفون ہوئے۔

ہائے وہ ماہ درخشاں آج جو خوابے
جسکی صورت کیلئے چشم جہاں بیتا ہے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

لَعَدُّ لَيْلَةٍ لَّيْلَةٍ تَبْدَأُ الْأَعْلَافَ وَالْأَرْضِينَ وَالْمَلَوَّةَ عَلَى مَنْ كَانَ يَبِيتُ وَأَدَامُ
بَيْنَ النَّبَاءِ وَالطَّلِيحِ وَعَلَى الْإِبِهَاءِ وَأَحْصَابِهَا أَجْمَعِينَ وَلَعَدُّ نَهْدِيَّةٍ عِدَّةً مُنْصَوِّبًا
فِي عَيْلِمِ السَّبْرَانِ لِأَبْدَانٍ حِفْظِهَا وَشَبْطِهَا لِيَسْجُ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ أُولَى الْأَذْهَانِ
وَعَلَى اللَّهِ التَّوَكُّلُ وَهُوَ السَّمْعَانِ

ترجمہ :- تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جس نے زمین و آسمان کو بغیر نمونہ کے پیدا کیا۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو اس ذات گرامی پر جو نبی تھے اس حال میں کہ آدم علیہ السلام پانی اور مٹی کے درمیان تھے نیز ان کے سمت آل و اصحاب پر (رحمت کاملہ نازل ہو) اور حمد و صلوة کے بعد تو یہ چند فصلیں ہیں علم منطق میں ضروری ہے ان کا یاد کرنا اور ضبط کرنا ان لوگوں کے لئے جو چاہتے ہیں کہ یاد کریں۔ ذہن والوں میں سے اور اشتر ہی پر بھر دوسرہ ہے اور وہی طلب مدد کے لائق ہے۔

توضیح :- فاضل معنی نے اپنی کتاب کی ابتدا رتبیہ اور تمجید سے کی ہے تاکہ اسلاف کی اقتدا اور کلام اللہ کی اتباعا نیز حدیث پاک پر عمل ہو سکے کیونکہ اسلاف کا یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ اپنی کتاب کا آغاز تسبیح و تمجید سے فرماتے تھے۔ اور قرآن پاک کی ترتیب بھی اسی طرح ہے۔ نیز من اعظم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کل امر ذی بئال لم یبدأ فیہا بسم اللہ فهو اعظم واجزم (الحدیث) مزید دوسری جگہ ارشاد فرمایا۔ کل امر ذی بئال لم یبدأ فیہا بحمد اللہ فهو اب تو یعنی ہر وہ ذی شان کام جسے اللہ کے نام اور اس کی حمد سے ز شرف کیا جائے تو وہ دم بریدہ اور ناقص رہتا ہے۔

قولنا الحمد :- حمد کے لغوی معنی تعریف و ستائش کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں اس کی تعریف یوں ہے۔

"الحمد هو الثناء بالصفات على الجمیل الاختیاری علی جملة التعظیم سواء نقلت بالنعمة او غیرها یعنی امتیازی خوبی پر بقصد تعظیم زبان سے تعریف کرنا خواہ وہ تعریف نعت سے متعلق ہو یا غیر نعت سے الحمد میں الف لام اگر جنس کا لیا جائے تو چونکہ الف لام جنس اپنے مدخول کی ماہیت پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا ترجمہ ہو گا ماہیت حمد اللہ کے لئے خاص ہے اور اگر استعزان کے لئے لیا جائے تو چونکہ الف لام استعزائی اپنے مدخول کے تمام افراد کو گھیر لیتا ہے لہذا ترجمہ ہو گا حمد کے تمام افراد حقیقتاً اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں :-

فَلَمَّا بَلَغَ لَفْظُ اللَّهِ مِنْ جِزْأِ اقْوَالِ بِنِ، چنانچہ مناطقہ کا کہنا ہے کہ یہ اسم ہے جو مفہوم کلی کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن اس کا اختصاص فرد واحد میں ہے۔ علامہ بیضاوی کا کہنا ہے کہ یہ اصل میں وصف ہے لیکن اس میں علیت غالب آگئی ہے۔ مگر قول اللع یہ ہے کہ لفظ اللہ ایسی ذات واجب الوجود کا علم ہے جو تمام صفات کمالہ کو جامع ہو لہذا میں لام برائے اختصاص ہے یہی وجہ ہے کہ ترجمہ کیا گیا تمام تعریفیں اللہ کے لئے خاص ہیں۔

تولس ابداع :- یہ ابدار سے ماخوذ ہے اور ابداع لغت میں عدم نظیر کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں بنبر کسی مادہ کے شئی کو کہنا سے وجود میں لانے کا نام ہے۔

تولس الافلاك والارضین :- افلاك فلک کی جمع ہے یعنی آسمان اور الارضین الارض کی جمع ہے یعنی زمین۔ الارض کی اصل ارضہ ہے کیونکہ اس کی تفسیر اَرْضَمَنْعَةٌ آتی ہے اور لفظ کی اصل تفسیر سے معلوم ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ ارض غیر ذوی العقول میں سے ہے اس لئے اس کی جمع سالم کیوں لائے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ انی الارض میں جو ذوی العقول میں ان کا نامی ذکر کے جمع سالم لائے۔

تشبیہ :- مصنف نے اس جگہ الافلاك والارضین جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں لفظوں میں سات سات حروف ہیں اور چونکہ زمین و آسمان کے سات سات طبقیں ہیں لہذا ان کے سات سات طبقیں ہونے کی طرف اشارہ فرمایا مزید الارضین کو الافلاك سے موخر کیا تاکہ الارضین پر جب وقف کیا جائے تو یہ ساکن ہو جائے اور الافلاك متحرک رہ جائے اور معلوم ہو جائے کہ زمین ساکن اور آسمان متحرک ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے وَالسَّمَاءُ ذَاتُ الرَّجَمِ مِمَّا تَسْمَعُ آسْمَانِ كِي جَوَّ رَدَّشَ كَرَسًا وَاللَّاهِ۔ نیز فلک فلک کی جمع ہے اور فلک کے معنی چرخ کے ہیں اور چرخ گول چیز کو کہتے ہیں جو حرکت کرتی ہو یعنی چکی۔ اور دوسری جگہ ارشاد ہے اَمَّ مَن جَعَلَ الْاَرْضَ مَرَاوَاً یعنی آیا کون ہے وہ جس نے زمین کو ٹھہرا دیا۔ الفرمین ان دونوں آیتوں میں زمین کے سات اور آسمان کے متحرک ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ مصنف نے بھی الارضین کو موخر فرمایا اس کی طرف اشارہ فرمایا۔

تولس المصنوع :- اس کی اصل مصنوعہ یعنی صنعتوں سے ہے اور متحرک قابل مفعول ہے لہذا البقاء عاقل قال واو کو الف سے بدل لیا مخلوق ہو گیا۔ مخلوق لغت میں دعاء کے معنی میں ہے اور بعض کے نزدیک یہ مشترک لفظی ہے یعنی اس کو ابتدا ہی مستعد و معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے چنانچہ جب اللہ تعالیٰ کی جانب اس کی نسبت کی جائے تو رحمت مراد ہوگی اور جب بندے کی جانب نسبت کی جائے تو دعاء یعنی طلب رحمت مراد ہوگی اور جب ملائکہ کی جانب نسبت کی جائے تو اس وقت استغفار مراد ہوگا نیز جب طیور و موام کی طرف نسبت کی جائے تو تسبیح و تہلیل مراد ہوگی اور بعض عقیدتین کے لئے یہ ہے کہ یہ مشترک معنوی ہے یعنی اس کی اصل وضع تو ایک مفہوم یعنی عطف (مہربانی) اور انادہ نیز

کے لئے ہوئی تھی لیکن یہ مفہوم اس قدر عام ہے کہ معانی مذکورہ میں مشترک ہے :

قولنا نبیًا :۔ نبی یا تو نسبتاً بمعنی خبر سے ماخوذ ہے کیونکہ نبی بھی احکام شرعیہ کی خبر دیتا ہے یا بناوٹ بمعنی نعت سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ نبی دیگر مخلوق سے بلند و بالا ہوتا ہے۔ اور اصطلاح میں نبی کی تعریف یوں ہے۔ البنی ہوا انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخلق ینبئہم احکامہ یعنی نبی وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف اپنے احکام کی تبلیغ کے لئے مبعوث فرمایا ہو۔ اکثر علماء کے نزدیک رسول نبی کے مترادف ہے لیکن بعض کے نزدیک رسول نبی سے خاص ہے کیونکہ انہوں نے رسول کے ساتھ کتاب اور شہادت کی بھی شرط لگائی ہے پس اس وقت رسول خاص اور نبی عام ہوگا۔ اور دونوں کے مابین عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔

تنبیہ :۔ مصنف کے قول من کان نبیاً ادا دم بین السماء والارضین سے حدیث مشہورہ "کتبت نبیاً رادم بین الروح والجسد" کی طرف اشارہ ہے :

قولنا الی :۔ آل کی اصل اہل تھی کیونکہ اس کی تفسیر اہل آتی ہے اور تفسیر سے اصل کا پتہ چلتا ہے اہل کی بنا کو ہمزہ سے بدللا األ ہوا یہاں دوسرا ہمزہ ساکن ہے اور پہلا ہمزہ متحرک ہے جس پر فتح کی حرکت ہے لہذا آس کے قاعدہ سے دوسرے ہمزہ کو الف سے بدللا آ ہوا۔ آل اور اہل میں فرق یہ ہے کہ آل باعتبار اہل دو طرح سے خاص ہے اول اس کا مضاف الیہ ذوی العقول ہوتے۔ لہذا آل ہند آل اسلماں وغیرہ کہنا صحیح نہ ہوگا۔ دوم اس کا مضاف الیہ قابل عظمت ہوگا خواہ صرف دنیاوی اعتبار سے جیسے آل فرعون یا دونوں جہاں کے اعتبار سے جیسے آل محمد لہذا آل حاکم (جو لہا کی اولاد) آل حجام کہنا صحیح نہ ہوگا۔ مصداق آل میں چند اقوال ہیں۔ میں اس سلسلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول مبارک پر اکتفا کرتا ہوں جو کہ راجح قول ہے۔ انہوں نے فرمایا۔ الی من مومن نفی الیوم العقیمة

قولنا اصحابہ :۔ اصحاب صحب بجز المار کی جمع ہے جو صاحب کا مفعول ہے جیسے "نہر" کی جمع اثمار ہے۔ یا صحب بیکون المار کی جمع ہے جیسے "نہر" کی جمع اثمار ہے۔ صحابی وہ مومن ہے جو بحالت ایمان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے شرفیاب ہوا اور ایمان پر اس کا خاتمہ بھی ہوا ہو :

قولنا ویدعد :۔ بعد ظرف زمانہ میں سے ہے اور ظرف مکان کے لئے مستعار لیا گیا ہے۔ اس کی تین حالتیں ہوتی ہیں کیونکہ اس کا مضاف الیہ یا تو مذکور ہوگا یا مخذوف اگر مذکور ہے تو معرب اور اگر مخذوف ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو مخذوف منوی ہے یعنی لفظاً مخذوف ہے مگر معنی مخذوف نہیں یا نشیاً منشیاً ہے یعنی معنی بھی مخذوف ہے۔ صورت اول میں مبنی ہے اور صورت ثانی میں معرب ہے۔ پس اس کی تین صورتوں میں سے دو صورتیں معرب کی ہیں اور ایک صورت مبنی کی ہے۔ یہاں مخذوف منوی ہے کیونکہ اس کی تقدیری عبارت

بعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ ہے نیز لفظ بعد سے پہلے آثارِ شرطِ مقدر ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے بعد والا بعد پر نازائید داخل ہے اور فہذا عدۃ فصول کہا گیا ہے۔

تو لہذا فہذا : یہاں سے مصنف رحمت اللہ علیہ ان ذہین لوگوں کو اس رسالہ مبارک کے حفظ و منبسطی ترغیب دے رہے ہیں جو اسے یاد کرنا چاہتے ہوں لیکن میری درخواست ہے کہ آپ خواہ ذہین ہوں یا کند ذہین اسے محنت سے پڑھیں اور یاد رکھیں انشاء اللہ تعالیٰ آپ کی محنت ضرور کارآمد ہوگی۔ من اولی الاذہان میں من بیانہ ہے اور یہاں اراد کے من موصولہ کا بیان ہے۔

تولہ مقدمۃ : یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے اسی ہذا کا مقدمۃ اس کی اصل بحسب الدال ہے اور معنی ہے مقدم کرنے والا مگر اس وقت یہ معنی نادرست ہوگا کیونکہ مقدمہ خود مقدم ہوتا ہے نہ کہ مقدم کرنے والا۔ لہذا کہا جاسکتا ہے کہ یہ مقدمہ کے معنی میں ہے پس اس وقت لازم ہوگا یعنی مقدم ہونے والا اور درست ہوگا۔ مقدمہ کا ماخذ مقدمتہ اقبش ہے اور مقدمۃ اقبش اس نوبی دسہ کو کہتے ہیں جسے لشکر سے آگے بھیجا جاتا ہے مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقدمۃ اللہ مقدمۃ الکتاب : مقدمۃ العلم معانی کے اس حصہ کو کہتے ہیں جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو جسے حد (تعریف) کی معرفت غرض و غایت کی معرفت اور موضوع کی معرفت۔

مقدمۃ الکتاب : کلام کے اس حصہ کو کہتے ہیں جسے مقصود کتاب سے پہلے لایا جاتا ہے اور جو مقصود میں نابع ہوتا ہے مقدمہ کے اندر میں چیزیں تعریف، غایت، موضوع مذکور ہوتی ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ علم کے شروع کرنے سے پہلے تعریف کا جاننا ضروری ہوتا ہے تاکہ اس کے تمام مسائل سے اجماعی غور پر واقفیت ہو جائے اور مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے اور غرض و غایت سے واقفیت اس وجہ سے ضروری ہے تاکہ طالب کی طلب رائیگاں اور بیکار نہ ہو نیز موضوع سے واقفیت اس وجہ سے ضروری ہے کہ اس علم اور دیگر علوم کے درمیان امتیاز پیدا ہو جائے۔

اعْلَمَ أَنَّ الْعِلْمَ يُتَلَقَّى عَلَى مَعَانٍ أَحَدُهَا حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ ثَانِيهَا الصُّورَةُ الْعَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ ثَالِثُهَا الْخَاصِرُ عِنْدَ الْمَذْهَبِ سَرِيعُهَا قَبُولُ النَّفْسِ لِتِلْكَ الصُّورَةِ خَالِصُهَا الْإِضَافَةُ الْعَاصِلَةُ بَيْنَ الْعَالِمِ وَالْمَعْلُومِ

ترجمہ :۔ جان لو کہ علم کا اطلاق چند معانی پر کیا جاتا ہے اول شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ثانی وہ صورت جو شئی سے عقل کے پاس حاصل ہوتی ہے۔ ثالث جو مدرک کے پاس موجود ہے۔ رابع نفس کا اس صورت کو قبول کر لینا۔ خاس ایسی نسبت جو عالم اور معلوم کے درمیان حاصل ہوتی ہے۔

توضیح :۔ گیسوے عبارت سلجھانے سے پہلے میں آپ کو یہ بتانا چلوں کہ علم کی نظریت اور بدایت کے

سلسلے میں حکماء اور متکلمین نے اختلاف کیا ہے چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں کہ علم بدیہی ہے، "والمبدیہی لا ینتاج ال التعریف" یعنی بدیہی محتاج تعریف نہیں ہے جس طرح سردی اور گرمی کا علم محتاج تعریف نہیں ہے۔ اور امام غزالی و متکلمین فرماتے ہیں کہ علم نظری ہے یعنی اس کا جاننا نظر و فکر پر موقوف ہے۔ کیونکہ "مکن نظری لا یدلہ بن التعریف" یعنی ہر نظری کے لئے تعریف ضروری ہے۔ جن لوگوں کی رائے نظریت کی ہے پھر ان میں اختلاف ہوا چنانچہ بعض کی رائے یہ ہے کہ علم منخ الموصول ہے یعنی اس کی تعریف کا حاصل ہونا محال ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ ممکن الموصول ہے یعنی اس کی تعریف کا حاصل ہونا ممکن ہے جو لوگ ممکن الموصول کے قائل ہیں پھر ان میں اختلاف ہوا چنانچہ متکلمین کہتے ہیں کہ علم تیسرے التقدید ہے یعنی اس کی تعریف بالکل آسان ہے اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ علم تیسرے التقدید ہے یعنی اس کی تعریف نہایت مشکل امر ہے۔

اس نزاعی تہید کے بعد میں اصل مقصد کی طرف آتا ہوں تو سنئے قائلین تیسرے التقدید نے علم کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں تیسرے مذاہب ہو گئے ہیں لیکن ان میں سے چھ مشہور ہیں۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پانچ کو ذکر فرمایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں احدها حصول صورة الشيء في العقل یعنی ایک مذہب یہ ہے کہ علم شئی کی صورت کا توت مدارک میں حاصل ہونے کا نام ہے گویا ان کے یہاں معنی حصول کو علم کہتے ہیں جو معنی مصدری ہے یعنی جو معنی حدیثی پر دلالت کرتا ہے اور بالذات خارج میں نہیں پایا جاتا ثانیها العتورة الحاصلة من الشيء عند العقل دوسرا مذہب یہ ہے کہ معنی حصول کا نام علم نہیں بلکہ علم شئی کی وہ صورت ہے جو عقل میں حاصل ہوتی ہے گویا ان کے یہاں کسی چیز کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی صورت ذہن میں حاصل نہ ہو جائے ثالثها الغاضر عند المدرك تیسرا مذہب یہ ہے کہ علم شئی کا مدارک کے نزدیک موجود و حاضر ہونے کا نام ہے گویا ان کے نزدیک وجود شئی اور حضور شئی کو علم کہتے ہیں کیونکہ بنیہ حضور کے معنی حصول اور صورت حاصل حصول علم کے لئے کافی نہیں حتیٰ کہ وجود شئی کے بنیہ حصول صورت اور صورت حاصل بھی ممکن نہیں۔ رابعها قبول النفس بترك العتورة چوتھا مذہب یہ ہے کہ علم ذہن کا صورت معلوم کو قبول کرنے کا نام ہے۔ یعنی جب تک کسی چیز کی صورت ذہن میں قرار اختیار نہ کر لے اپنی جگہ نہ بنا لے اس وقت تک اسے علم نہیں کہا جا سکتا کیونکہ بسا اوقات حصول اور حضور ہوتا ہے مگر ذہن اسے قبول نہیں کرتا۔ لہذا جب تک قبول نہ ہو جائے معنی حصول اور حضور سے کوئی فائدہ نہیں۔ خامسها الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم پانچواں مذہب یہ ہے کہ علم نہ تو حصول کا نام ہے اور صورت حاصل کا نام ہے اور نہ ہی حضور اور قبول کا نام ہے بلکہ علم اس نسبت کا نام ہے جو عالم اور شئی معلوم کے درمیان ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ علم کے سلسلے میں کسی نے کہا کہ علم معنی حصول کا نام ہے کسی نے کہا صورت حاصل کا نام

ہے کسی نے کہا نہیں صاحب حضور اور وجود کا نام علم ہے۔ کسی نے کہا ہرگز نہیں قبولِ نفس کو علم کہتے ہیں کسی نے کہا نسبت و اضافت کو علم کہتے ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ ان میں سے کسی کا نام علم نہیں بلکہ علم حقیقتاً منشأ انکشاف کا نام ہے یعنی شئی کے واضح ہوجانے کو علم کہتے ہیں اور اس پر سبھی کا اتفاق بھی ہے۔ رہ گیا مذکورہ اختلاف تو یہ تعریف علم میں نہیں بلکہ واسطہ علم میں ہے یعنی حقیقتاً علم تو شئی کے تجلی اور منکشف ہوجانے کا نام ہے مگر انکشاف سے پہلے عالم اور معلوم کے درمیان ایک قسم کا حجاب اور پردہ ہوتا ہے تو اس حجاب اور پردہ کو جن لوگوں نے جس چیز کے ذریعہ دور کیا اسی کو علم کا واسطہ قرار دیدیا اور اسی کا نام علم رکھ دیا۔ لہذا جن لوگوں نے حصول کے ذریعہ اس پردہ کا ازالہ کیا انہوں نے کہدیا کہ یہی "حصول" علم ہے۔ جنہوں نے صورت حاصلہ کے ذریعہ اس حجاب کو اٹھا لیا انہوں نے کہدیا کہ یہی صورت حاصلہ علم ہے۔ جنہوں نے حضور و وجود کو ازالہ حجاب کا واسطہ بنایا انہوں نے کہدیا کہ یہی حضور و وجود علم ہے۔ جنہوں نے قبول کو واسطہ بنایا انہوں نے کہدیا کہ یہی قبول وجود علم ہے۔ جنہوں نے قبول کو واسطہ بنایا انہوں نے کہدیا کہ یہی قبولِ نفس علم ہے۔ اور جنہوں نے اصناف و نسبت کا سہارا لیا۔ انہوں نے اسی اضافت و نسبت کے ساتھ علم کو موسوم کر دیا۔

اب رہی یہ بات کہ قبولیت اور جامعیت کا سہرا کسے حاصل ہے تو میری نگاہ تیسری تعریف "لخاصیۃ عند المدرك" پر مرکوز ہے جیسا کہ صاحب سلم کی بھی یہی رائے ہے کیونکہ اس تعریف میں الحاصل کے بجائے الماضی کا لفظ ہے جسکے معنی حاضر ہونا اور موجود ہونا الاکہ میں اور یہ وجود و حضور بہت ہی ناکہ ہے خواہ بلا واسطہ ہو یا بواسطہ صورت ہو پس یہ اپنے علوم کی وجہ سے علم حضور اور علم حصولی دونوں کو شامل ہے۔ نیز اس تعریف میں قی ظرفیہ کے بجائے لفظ عند ہے جس کی وجہ سے تعریف میں علم بالجزئیات بھی داخل ہے کیونکہ قی ظرفیت کے لئے ہے۔ لہذا اگر عند المدرك کے بجائے فی المدرك کہا جاتا تو اس فی کا بعد ظرف اور ماقبل مظروف ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ قوت مدرك ظرف اور علم مظروف ہے پس اس وقت تعریف صرف علم بالکلیات کو شامل ہوتی کیونکہ قوت مدرك صرف کلیات ہی کے لئے ظرف ہے۔ برخلاف عند المدرك کے، کیونکہ یہ اس حیب سے پاک ہے اسلئے کہ لفظ عند کا اطلاق ظرف اور مجاور دونوں پر ہوتا ہے مثلاً کس نے پوچھا ہک عندک قلہ تو جواب میں نہ کہ عندی قلہ کہنا صحیح ہوگا خواہ اس وقت حیب میں قلم ہو یا نہ ہو بلکہ کہہ میں ہو پس یہاں عند کا اطلاق مجاور پر ہوا۔ اسی طرح اس تعریف میں لفظ مقل کے بجائے مدرك کا لفظ لایا گیا ہے جس کی وجہ سے تعریف علم ممکن اور علم واجب دونوں کو شامل ہو گئی کیونکہ مقل کا ثبوت صرف ممکن کے لئے ہے۔ اس لئے کہ عقل اس قوت اور اکیہ کا نام ہے جو انسان کے اندر چیزوں کے انتقال کے واسطے آئینہ کے مانند ہوتی ہے اور نفس بالبدن ہوتی ہے۔ برخلاف مدرك کے کیونکہ اس کا اطلاق ذات واجب اور ممکن دونوں پر ہو سکتا ہے پس فی النقل صرف علم ممکن کو شامل تھا۔ اور عند المدرك علم ممکن اور علم واجب یعنی باری تعالیٰ کے علم دونوں کو شامل ہے۔

خاصہ یہ کہ اس تعریف میں ایسے انوکھے تین تصرفات (احکام لفظ، انی لفظ اور الدرک کا لفظ) ہیں جن کی وجہ سے تعریف کے اندر عوم پیدا ہو گیا ہے جو بقدر دیگر تعریفات میں مفقود ہے یہی وجہ ہے کہ اس تعریف میں نگار پیدا ہو گیا ہے۔ اور تعریف جامع ہو گئی ہے وہ چھٹا مذہب جس کا تذکرہ میں شروع میں کر چکا ہوں وہ یہ ہے کہ علم حالتِ دل کا نام ہے اور صحت کا لگام اسی کو حاصل ہے۔

تنبیہ (۱) معنیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے علم کی پانچ تعریفات بیان کرنے کے واسطے بجائے لفظ معادتی کے معان کا لفظ اختیار فرمایا تاکہ اسی سے پانچ اقوال کی طرف اشارہ ہو جائے کیونکہ معادتی چیز حروف کو شامل تھا برخلاف معان کے اس لئے کہ اس کی اصل معانی ہے جو پانچ حروف کو شامل ہے پس اس سے پانچ اقوال کی طرف اشارہ ہوا۔

(۲) علم اپنی تقسیمِ اولیٰ کے اعتبار سے دو قسموں میں منحصر ہے۔ علمِ حضوری، علمِ حصولی علمِ حضوری :- شئی معلوم کا بذاتہ مدرک کے پاس موجود ہونے کا نام ہے۔ جس طرح خارجی مشاہدات ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ قدیم اور حادث، علمِ حضوری قدیم جیسے باری تعالیٰ کو تمام عالم کا علم اور علمِ حضوری حادث جیسے تمام انسانوں کو اپنے نفوس کا علم۔

علمِ حصولی :- شئی معلوم کی صورت اور اس کی حقیقت کلیہ کا مدرک کے پاس حاصل ہونے کا نام ہے۔ اسکی بھی دو قسمیں ہیں۔ تصور فقط، تصدیق

(۳) مذکورہ بالا پانچ تعریفات میں سے چار حکما کی جانب منسوب ہیں اور پانچویں کی نسبت بعض شکلیں کی طرف کی جاتی ہے۔

رَبِّنْسِيْمٍ مَعْلَىٰ فَيَسْئَلُنَّ اَحَدَهُمَا يَتَقَالُ لَسَا التَّمْوَرُ وَرَبَّنَا نِيْمًا لِيَمْبُرُ مَعْنًا بِالْمَعْدِيَّتِ
اَنَا التَّمْوَرُ مَعْنًا اِيْذَارُكَ الْخَالِي عَنِ الْكَلْمِ وَالْمُرَادُ بِالْحَكْمِ نِسْبَةُ اَمْرِ اِلَى
اَمْرٍ اٰخَرَ اِيْجَابًا اَوْ سَلْبًا وَاِنَّ شَيْئًا كُنْتُ اِيْقَانًا اَوْ اِيْتْرًا اِمَّا رَخَدٌ يُفْتَرُ اَلْحَكْمُ
بِقَوْلِهِ النَّسْبَةُ اَوْلًا وَفَرْهَمَهَا كَمَا اِذَا التَّمْوَرُكَ زَيْدًا اَوْ اَمَّا وَحَدَاكُمِنْ دَوَانَ تَشْبِثُ الْعِيَامِ
لِيُزِيْدًا سَلْبًا مَعْنًا

ترجمہ :- اور علم دو قسموں پر منقسم ہوتا ہے ایک کو تصور کہا جاتا ہے۔ اور دوسرے کو تصدیق سے تعبیر کی جاتی ہے۔ بہر حال تصور تو وہ ایسا ادراک (علم) ہے جو حکم سے خالی ہو اور مراد حکم سے ایک امر کی نسبت کرنی ہے دوسرے امر کی جانب ایجاباً یا سلباً اور اگر چاہو تو کہو ایقانا یا ایترا غا اور کبھی حکم کی تفسیر وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت سے کی جاتی ہے۔ جیسا کہ جب تم صرف زید کا تصور کرو یا صرف قائم (کا تصور کرو)

بغیر اس کے کہ تم زید کے لئے قیام کو ثابت کرو یا اس سے قیام کو سلب کرو۔

توضیح: مصنف "تعریف علم سے فراغت کے بعد علم کی تقسیم فرما رہے ہیں جیسا کہ اوپر تنبیہ کے تحت آپ کے معلوم ہو چکا ہے کہ علم حصولی کی دو قسمیں ہیں۔ بقول فقط، تصدیق۔

تصور: ایسے علم کا نام ہے جس کے اندر بالکل حکم نہ ہو یعنی اگر آپ کے ذہن میں کوئی چیز تنہا آئے تو آپ کو اس چیز کا علم ہو انگریزوں کی یہ تنہا تصور ہوئی اس کے ساتھ کسی قسم کا حکم وغیرہ نہیں ہے۔ لہذا اسی کو تصور کہا جائے گا۔ مثلاً آپ کے خاکہ ذہن میں تاج محل کی صورت اُبھری یا گائے کی شکل آئی تو چونکہ ان کی صورتیں تنہا تنہا ذہن میں آئی ہیں ان میں کسی قسم کا کوئی حکم نہیں ہے پس اپنی کو ہم تصور کہیں گے۔ اور اسی کا دوسرا نام تصور فقط یا تصور ساذخ یعنی سادہ تصور بھی ہے۔

تصور کی تعریف اپنے اندر کئی صورتوں کو لئے ہوئی ہے اول یہ کہ کسی ایک امر کا ادراک اور علم ہو جیسے زید کا تصور۔ دوم یہ کہ متعدد امور کا علم ہو انگریزوں کوئی نسبت نہ ہو جیسے خالد، زید، اور بکر وغیرہ کا تصور۔ سوم یہ کہ نسبت تو ہو مگر تامہ نہ ہو بلکہ ناقصہ ہو جیسا کہ مرکب اضافی اور مرکب توصیفی میں ہوتی ہے۔ مثلاً کتاب زید، رجل عالم وغیرہ۔ چہاں یہ کہ نسبت تامہ تو ہو مگر خبر نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو جیسے امیر بڑا وغیرہ۔ پنجم یہ کہ نسبت تامہ خبر یہ تو ہو مگر اذمان اور یقین نہ ہو بلکہ شک یا وہم ہو جیسا کہ تمشیل دہم اور شک کی صورت میں ہے۔ مثلاً آیا ہوگا۔ شاید کہ زید چلا گیا وغیرہ مذکورہ بالا پانچوں صورتوں کو تصور کہیں گے۔

اب رہی یہ بات کہ حکم کسے کہتے ہیں؟ تو مصنف فرماتے ہیں وانسداد بالحقم الا یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کی طرف نسبت کرنے کا نام حکم ہے۔ خواہ یہ نسبت ایجابی ہو جیسے زید آیا۔ دہلی ایک شہر ہے۔ وغیرہ۔ یا یہ نسبت سلبی ہو جیسے زید نہیں آیا، دہلی دیہات نہیں ہے وغیرہ۔ ہاں ایجاب کی صورت میں اسے موجبہ کہتے ہیں اور سلب کی صورت میں اسے سالبہ کہتے ہیں۔ مصنف حکم کے سلسلے میں آپ کی خواہش کا بھی احترام کرتے ہیں کہ اگر آپ چاہیں تو حکم کی تعریف میں ایجاب اور سلب کے بجائے ایقاعا اور انتزاعا یعنی نسبت کو داغ کرنا یا نسبت کو کھینچنا بھی کہہ سکتے ہیں۔ نیز یہ بھی کہیں اس ایجاب اور سلب کو وقوع اور لا وقوع سے بھی تعبیر کر لیا جاتا ہے اسی کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ وحدد بفسر الحکم سے بیان کرنا چاہتے ہیں۔ داغ رہے کہ یہ تینوں فرق ذاتاً نہیں بلکہ معنی اعتباراً ہیں یعنی ایجاب اور سلب اس اعتبار سے ہے کہ اس کا تعلق حکم کے ساتھ ہے اور ایقاعا اور انتزاعا اس اعتبار سے ہے کہ اس کا تعلق مستحکم کے ساتھ ہے۔ نیز وقوع اور لا وقوع اس اعتبار سے ہے کہ اس کا تعلق نسبت کے ساتھ ہے۔ مصنف "تصور کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب تم صرف زید کا تصور کرو یا صرف قائم کا تصور کرو دونوں کو یکجا کر کے نہ تو قیام کو زید کے لئے ثابت کرو اور نہ ہی اس سے قیام کو سلب کرو تو یہ تصور ہے۔

کیونکہ اس میں بالکل حکم نہیں ہے نہ تو ایجابی اور نہ ہی سلبی۔

تنبیہ (۱) حکم کا اطلاق چارسانی پر کیا جاتا ہے۔ محکوم پر، وقوع نسبت بالا وقوع نسبت، نفس تفسیر بائین مثبت کہ وہ ربط اور تعلق پر مشتمل ہو، وقوع نسبت بالا وقوع نسبت کا ادراک، مصنف نے حکم کی جو تفسیر بیان کی ہے جس کی تفسیل اور مذکور ہوئی وہ اصل میں حکم نہیں بلکہ حکم کے لئے سبب ہے اور حکم نسبت خبر پر کے اذعان اور بین کا نام ہے۔ پس مصنف نے سبب ہی کو مسبب کے نام سے موسوم کر دیا۔ اسی کو عالمی زبان میں تسمیۃ السبب باسم السبب کہا جاتا ہے۔

(۲) اور جو تفسیل، دہم اور تک کے الفاظ سے آئیں چار ہوئیں ان کی تعریف دلیل محرم میں ملاحظہ فرمائیں۔ دلیل حصر :- اعتقاد کی دو صورتیں ہیں۔ جازم ہوگا یا غیر جازم (جازم معنی غیر محتمل نہ رکھنے والا اور غیر جازم معنی غیر احتمال رکھنے والا) اگر جازم ہے تو واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق نہیں تو اسے جعلی کرکے کہتے ہیں اور اگر مطابق ہے تو قابلِ زدال ہے یا نہیں اگر قابلِ زدال ہے تو اسے تقلید کہتے ہیں اور اگر قابلِ زدال نہیں ہے تو اسے یقین کہتے ہیں۔ اور اگر اعتقاد غیر جازم ہے تو اس کی تین صورتیں ہیں۔ دونوں جانب برابر ہوں گے۔ یا ایک جانب راجع اور دوسری جانب مرجوح ہوگی اول کو سبب کہتے ہیں ثانی کو ظن کہتے ہیں اور ثالث کو دہش کہتے ہیں اور وہ اعتقاد جس کا تعلق ذہن سے ہو۔ اور اس میں کسی قسم کا تردد نہ ہو تو وہ تفسیل کہلاتا ہے۔

أَنَا التَّعْدِيْنُ فَعُوْا عَلٰی قَوْلِ الْحَكَمِ وَأَعِيْزًا مِّنْ أَعْلَمِ الْفَاعِلِيْنَ لِلتَّصَوُّرَاتِ فَالْمَتَوَرَّاتِ التَّعْدِيْنُ
بِوَجْهِ التَّعْدِيْنِ وَنَحْوِهَا لَا يُجْعَلُ لِنَفْسِيْنَ وَلَا تَصَوُّرَاتِ وَالْإِمَامُ الرَّزِيُّ يَقُولُ إِنَّهُ عِبَادَةٌ مِّنْ
مَّجْمُوعِ الْعُلَمَاءِ وَتَصَوُّرَاتِ الْأَطْرَافِ نَادَا أَتَلَّتْ زَيْدٌ قَائِلَةٌ زَادَعْنَتْ بِعِيَامِ زَيْدٍ حَصَلَ تَلَفٌ
عَلَيْكُمْ فَلَمَّا أَحَدَهَا عَلَيْهِ زَيْدٌ وَثَابَتَهَا إِذْ ذَاكَ مَعْنَى قَائِمٍ وَثَابَتَهَا عَلَيْهِ الْمَعْنَى الرَّابِطِ الَّذِي
يُتَبَرَّكُ فِي الْفَارِسِيَّةِ بِسِتِّ فِي الْإِجْمَابِ وَبِسِتِّ فِي السُّلْبِ وَبِزَيْدٍ فِي الْوَيْدِيَّةِ وَبِسِتِّ
لِذَا الْمَعْنَى الْحَكْمَ تَارَةً وَالسَّبْبَ الْحَكْمِيَّةَ أُخْرَى فَإِذَا أَنْتَ مَا عَمَلْتَ شَاكَ فَاَعْلَمْ أَنَّ الْحَكْمَ بِزَيْدٍ
أَنَّ التَّعْدِيْنَ كَيْسَ الدَّادِ ذَاكَ الْمَعْنَى الرَّابِطِ وَالْإِمَامُ يَزِيحُ أَنَّ التَّعْدِيْنَ كَجَمْعِ الْأَدْوَانِ
الْفَارِسِيَّةِ مَعْنَى تَصَوُّرِ الْحَكْمِ عَلَيْهِ تَصَوُّرُ الْحَكْمِ بِهِ وَإِذَا ذَاكَ السَّبْبُ الْحَكْمِيَّةَ الْمَعْنَى بِالْحَكْمِ

ترجمہ :- بہر حال تعدین تو وہ حکم کے قول کے مطابق ایسے حکم کا نام ہے جو تصورات سے متصل ہو۔ چنانچہ تصورات مثلہ وجود تعدین کے لئے شرط ہوں گے اور یہی وجہ ہے کہ تعدین بدن تصور کے نہیں پائی جاتی۔ اور امام رازی فرماتے ہیں کہ تعدین تصورات اطراف اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے۔ چنانچہ جب تم نے زید قائم کہا اور زید کے کھڑے ہونے کا یقین کر لیا تو تین میں علوم حاصل ہوئے۔ ایک تو زید کا علم، دوسرا قائم کے معنی کا علم، اور تیسرا اس میں رابطی کا

علم جسے فارسی میں ایجاب کے اندر بہت سے اور سلب کے اندر نیست سے نیز ہندی میں ہے اور نہیں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اس معنی کو کبھی حکم اور کبھی نسبت حکمیہ بھی کہا جاتا ہے۔ پس جب تم نے اسے مغزولی سے مخام لیا جسے ہم نے تم کو سیکھا یا تو اب جان لو کہ حکم صاحب لگان کرتے ہیں کہ تصدیق صرف معنی راہبلی کے اداک کا نام ہے۔ اور امام متا لگان کرتے ہیں کہ تصدیق تصورات ثلثہ یعنی محکوم علیہ محکوم بہ نیز اس نسبت حکمیہ کے تصور کے مجموعہ کا نام ہے جو حکم کے ساتھ موسوم ہے۔

توضیح :- اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اختلافی بحث چھیڑ رہے ہیں اور اس کی پیٹ میں علی وجہ اللہ اختلاف علم کی دوسری قسم تصدیق کی تعریف بھی فرما رہے ہیں۔ اختلافی بحث میں جانے سے قبل چند باتیں ذہن نشیں فرمائیں تاکہ مسئلہ صاف اور بحث بے غبار ہو جائے۔ چنانچہ سنئے تصدیق ایسے علم کا نام ہے جس میں کسی قسم کا حکم لگا یا گیا ہو۔ مثلاً آپ نے کہا زید قائم اور زید کے کھڑے ہونے کا یقین بھی کر لیا تو اولاً آپ نے قیام کی نسبت زید کی جانب کی اور چونکہ یہ نسبت نامہ خبریہ ہے تو گویا آپ نے نسبت نامہ خبریہ کا اذعان اور یقین کیا اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ حکم نسبت خبریہ کے اذعان کا نام ہے تو گویا یہاں حکم بھی پایا گیا۔ اب آپ کو تین چیزوں کا علم ہوا۔ اول زید کا علم جو محکوم علیہ ہے۔ ثانی معنی قائم کا علم جو محکوم بہ ہے۔ ثالث ان دونوں کے درمیان جو ربط اور تعلق ہے۔ اس کا علم جسے فارسی میں وجوبہ کے اندر بہت سے اور سلب کے اندر نیست سے نیز اسے ہندی میں ہے اور نہیں سے اور اسی کو عربی میں ہو اور یقین سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ان ردالبطلوں کو رابطہ مغزیرہ نامیہ کہا جاتا ہے اگر بہت کے بجائے بود، نیست کے بجائے نہ بود، ہے کے بجائے تھا، نہیں کے بجائے نہ تھا۔ نیز ہو کے بجائے گا، اور ایس کے بجائے ناکا، لایکون ہو تو اسے رابطہ زمانیہ کہتے ہیں۔ اور اسی رابطہ زمانیہ اور غیر زمانیہ کو کبھی حکم کہا جاتا ہے۔ اور کبھی نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ حکم کی صورت میں اذعان اور یقین ہوگا اور نسبت حکمیہ کی صورت میں اذعان اور یقین نہیں بلکہ شک اور وہم ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ جب اپنے زید قائم کہا اور زید کے کھڑے ہونے کا اذعان اور یقین کر لیا تو آپ کو مذکورہ تین چیزیں حاصل ہوئیں۔ یعنی محکوم علیہ کا تصور، محکوم بہ کا تصور، اور نسبت کا تصور جسے نسبت راہبلی یا نسبت بین بین یا نسبت تغیریہ بھی کہتے ہیں۔ یہی تینوں تصورات ثلثہ کہلاتے ہیں۔ نیز ایک چوتھی چیز بھی حاصل ہوئی یعنی نسبت خبریہ کا اذعان جسے حکم کہتے ہیں۔ ان تین زید قائم میں تصورات ثلثہ کے ساتھ حکم بھی ہے پس زید قائم تصورات الحکم ہوا۔ اور اسی کو تصدیق کہا جاتا ہے۔ لہذا آپ کا قول زید قائم تصدیق ہوا۔

ان مذکورہ بالا تفصیل سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ تصدیق کے اجزائے ترکیبیہ چار ہیں۔ تصورات ثلثہ اور حکم اب ماہیت تصدیق میں حکماء اور امام رازی نے اختلاف کیا ہے چنانچہ حکماء کی رائے یہ ہے کہ تصدیق محض حکم یعنی نسبت خبریہ کے اذعان کا نام ہے کیونکہ تصورات ثلثہ تو تصدیق کے پائے جانے کے لئے شرط ہیں یعنی

تصدیق بغیر تصور کے نہیں پائی جائے گی اور چونکہ شرطی شئی سے خارج ہوتی ہے۔ لہذا تصورات ثلثہ بھی تصدیق کی اہمیت سے خارج ہوں گے اور حکم ہی تصدیق ہو کر باقی رہ جائے گا۔ اور امام راوی فرماتے ہیں کہ تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے کیونکہ تصورات ثلثہ حکم کے پائے جانے کے لئے شرط اور رکن ہیں۔ اور شرطی شئی، شئی میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا تصدیق کی اہمیت میں تصورات ثلثہ اور حکم داخل ہوں گے۔ اور تصدیق تصورات ثلثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہوگا نہ کہ صرف حکم کا۔ خلاصہ یہ کہ حکیم صاحب کے گمان کے مطابق تصدیق صرف حکم کا نام ہے اور امام صاحب کے گمان کے مطابق تصدیق تصورات ثلثہ یعنی حکوم علیہ کا تصور محکوم بہ کا تصور اور نسبت حکمیہ کا تصور نیز حکم کے مجموعہ کا نام ہے چونکہ صاحب سلم نے حکماء کی رائے سے اتفاق کیا ہے۔ لہذا میں بھی انہی کی تائید کرتا ہوں۔

تفسیر :- اس اختلافی بحث کو سامنے رکھتے ہوئے حکماء اور امام راوی کے قول کے درمیان چند طرح سے فرق کیا جا سکتا ہے۔ اول یہ کہ تصدیق حکماء کے مذہب کے مطابق بسیط ہے اور امام صاحب کے مذہب کے مطابق مرکب ہے ثانی یہ کہ حکماء کے مذہب کے مطابق محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور نیز نسبت حکمیہ کا تصور تصدیق کے لئے شرط ہے۔ اور تصدیق سے خارج ہے۔ مگر امام صاحب کے مذہب کے مطابق یہ تصدیق کا شرط اور جز ہے اور تصدیق میں داخل ہے۔ ثالث یہ کہ حکماء کے مذہب کے مطابق حکم ہی نفس تصدیق ہے مگر امام صاحب کے گمان کے مطابق یہ حکم تصدیق کا جزو داخل ہے نفس تصدیق نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ الحجج والیباب

فصل التصورات ثلثہ اَحَدُهُمَا بَدِيهِي اَي حَاصِلٌ بِلَا نَظَرٍ وَكَسْبٌ كَتَبْتُهَا بِالنَّظَرِ
وَالْبُرُودَةُ وَقِيَالُ لَهَا الْمَشْرُورِي اَيْعُنَا وَنَايِبُهُمَا نَظَرِي اَي يَخْتَارُ فِي حُصُولِهِ اِلَى الْفِعْلِ
وَالنَّظَرِ كَتَبْتُهَا رِنَا اَلْحَمْدُ وَالنَّظَرِ كَتَبْتُهَا فَاَنَا اَلْحَمْدُ جَوْنِ فِي امْثَالِ هَذِهِ التَّصَوُّرَاتِ اِلَى تَجَسُّمِ
نَظَرٍ وَتَرْتِيْبٍ نَظَرٍ وَقِيَالُ لَهَا اَلْكَسْبُ اَيْعُنَا وَالتَّصَدِيْقِ اَيْعُنَا قِيَمَانِ اَحَدُهُمَا
اَلْبَدِيهِي اَلْحَاصِلُ مِنْ هَيْوَتِهِ نَظَرٍ وَكَسْبٌ وَنَايِبُهُمَا اَلنَّظَرِي اَلْمُتَعَقِّرُ اَلْيَسْبِي اَلْمِثَالِ
اَلَّذِي اَلْكُلُّ اَعْلَمُ مِنَ الْجُزْءِ وَالْاِشْاَنُ نِعْمَةُ اَلْاَرْبَعَةِ وَمِثَالُ الثَّانِي اَنَّا لَمْ حَادِثٌ
وَالْعَقَائِدُ مَوْجُودَةٌ وَنَعْمَةُ اَلْاَلِكِ

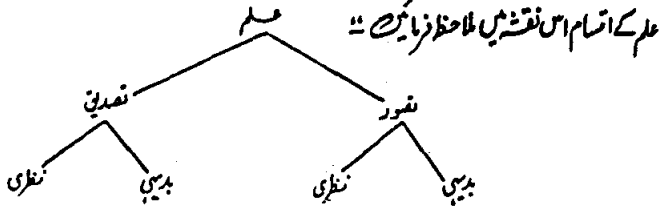
ترجمہ :- تصور کی دو قسمیں ہیں ایک بدیہی یعنی جو بغیر نظر و کسب کے حاصل ہو جیسے ہمارا سردی اور گرمی کا تصور کرنا اس بدیہی کو ضروری ہی کہا جاتا ہے۔ اور دوسری قسم نظری ہے یعنی جو اپنے حصول میں نظر و فکر کا محتاج ہو جیسے ہمارا جن اور ملائکہ کا تصور کرنا۔ کیونکہ ہم ان جیسے تصورات میں فکر کرنے اور نظر کو ترتیب دینے کے محتاج ہیں اور اس نظری کو کسی ہی کہا جاتا ہے۔ اور تصدیق کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک بدیہی جو بغیر فکر اور بغیر کسب کے حاصل ہو، اور دوسری قسم نظری ہے جو نظر و فکر کا محتاج ہو۔ اول کی مثال اکل اعظم من الجزء والاشان نعت الاربعہ ہیں۔ نیز ثانی کی مثال

انعام حادث اور العالما موجود وغیرہیں ۔

موصیہ ۱۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب تصور اور تصدیق کی تعریف بیان فرما چکے تو اب ان دونوں کے اقسام بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ التصور دوستان یعنی تصور کی دو قسمیں ہیں۔ بدیہی اور نظری۔ تصور بدیہی :- وہ تصور ہے جو بغیر غور و فکر کے حاصل ہو جائے۔ یعنی جب آپ نے کسی چیز کا تصور اس طور پر کیا کہ اس میں غور و فکر کی بکسر ضرورت نہیں پڑی یعنی آپ کو اپنے معلومات اور خیالات بکسو کرنے کا تکلف نہ کرنا پڑا تو یہی تصور بدیہی کہلاتا ہے۔ مثلاً آپ نے سردی اور گرمی کا تصور کیا تو اس میں آپ کو اپنے خیالات پر زور دینے کی قطعاً ضرورت نہیں کیونکہ ان دونوں کی حقیقت تو آٹم اور برف کے معن چھوٹے سے داشگاہن ہو جاتی ہے۔ تصور بدیہی کا دوسرا نام تصور ضروری بھی ہے اس لئے کہ ضروری ضرورتاً سے مانو ذہب اور ضرورتاً کے معنی متعلقہ کے نزدیک حصول بلا نظر و فکر کے ہیں اور یہی معنی تصور بدیہی میں موجود ہیں۔ تصور بدیہی کے برعکس اگر آپ کو کسی چیز کے تصور کرنے میں غور و فکر کرنے کی ضرورت پڑی یعنی وہ چیز بدون تعریف کے آپ کی سمجھ میں نہ آدے تو یہی تصور نظری کہلاتا ہے۔ مثلاً آپ نے جن اور ملائکہ کا تصور کیا تو اس میں آپ کو غور و فکر کی ضرورت پڑے گی۔ آپ کو اپنے معلومات اور خیالات بکسو کرنے پڑیں گے۔ اور ان کی تعریف کرنی پڑے گی کہ جن وہ نارای مخلوق ہے جو مختلف شکلیں اختیار کرنے پر قادر ہوتی ہے نیز ان میں مذکر اور مؤنث دونوں ہوتے ہیں۔ اسی طرح ملائکہ وہ نوری مخلوق ہے جو مختلف شکلیں اختیار کرنے پر قادر ہوتی ہے اور ان میں نہ تو مذکر ہوتا ہے اور نہ ہی مؤنث پس معلوم ہوا کہ جن و ملائکہ کے تصور کرنے میں آپ کو غور و فکر کی ضرورت پڑی اور امور معلومہ کو ترتیب دے کر ان کی تعریف کرنی پڑی۔ لہذا اس جیسے تصور کو ہی تصور نظری کہیں گے۔ تصور بدیہی کی طرح تصور نظری کا بھی ایک دوسرا نام ہے۔ کسی کیونکہ کسی اکتساب سے مانو ذہب اور اکتساب متعلقہ کے یہاں حصول بالنظر و الفکر کو کہا جاتا ہے اور یہی معنی تصور نظری میں موجود ہیں۔

جس طرح تصور کا انقسام بدیہی اور نظری کی طرف ہوا۔ اسی طرح تصدیق بھی ان دونوں قسموں میں منقسم ہے۔ تصدیق بدیہی :- ایسے تصدیق کا نام ہے جس کا حصول بدون غور و فکر کے ہو جاتا ہو اور کسی قسم کی دلیل کی استیجاب نہ ہو جیسے اکل اعظم البربر یعنی کل جزر سے بڑا ہونا ہے یہ ایسی بات اور واضح بات ہے جس سے سرکس و ناکس ناخبر ہے۔ اسی طرح الأیسان نصف الأریب یعنی دو چار آدہ کا آدہ ہونا ہے۔ اس کے لئے بھی کسی قسم کی دلیل اور غور و فکر کی ضرورت نہیں بلکہ اس سے تو نہایت بلند الفہم اور عجب شخص بھی واقف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس تصدیق کی دوسری قسم نظری ایسے تصدیق کا نام ہے جس کے لئے غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے اور جو بغیر دلیل کے حاصل نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب آپ نے انعام حادث کہا میں عالم نوپید ہے تو آپ کو امور معلومہ کو ترتیب دیکر بطور دلیل اس طرح کہنا پڑے گا۔ العالم متخیر دکل متخیر حادث فالعالم حادث یعنی عالم تغیر پذیر ہے اور ہر تغیر پذیر نوپید و فانی ہے لہذا العالم بھی نوپید و فانی ہے۔

اسی طرح جب آپ نے کہا المشانہ موجود (دنیا بنانے والا موجود ہے) تو آپ کو دلیل کی ضرورت پڑے گی یعنی القائنہ مؤثر فی المصنوع الوجود۔ وکل مؤثر فی المصنوع الوجود مؤثر فالصانع موجود (دنیا بنانے والا بنی ہوئی موجود دنیا میں اثر کرنے والا ہے اور بہی ہوئی موجود دنیا میں اثر کرنے والا موجود ہے پس دنیا بنانے والا موجود ہے۔ نیز اسی طرح جب آپ نے کہا زید انسان تو یہ محتاج دلیل ہو گا یعنی زید ناطق وکل ناطق انسان فزید انسان۔



فَانْهَلْ كَا وَاذْ اَعْلَيْتْ مَا ذَكَرْنَا اَنَّ الشُّرْطِيَّاتِ مُطْلَقًا تَقْتَضِي تَابِعًا كَانَتْ اَوْ نَفْسًا يَتَّبِعُهَا مُتَّبِعَةً اِلَى نَظَرٍ وَفِي كَرْتِلَا بَدَلْكَ اَنْ تَمَلِكْ مَعْنَى النُّظَرِ نَاوَلُ النُّظَرِ اِصْطِلَاحًا جَمْعٌ عِبَارَةٌ عَنْ تَرْتِيبِ اُمُورٍ مَعْلُومَةٍ لِتَسَادَى ذَا لِكَ التَّرْتِيبِ اِلَى تَحْصِيلِ الْجُمْهُولِ اِذَا رَتَبْتَ الْعُلُوِّيَّاتِ الْخَاصَّةَ لَكَ مِنْ تَقْيِيرِ الْعَالَمِ رَحْدُوتِ كُلِّ مُتَغْيِرٍ وَتَقَوْلِ الْعَالَمِ مُتَغْيِرٍ وَكُلِّ مُتَغْيِرٍ حَادِثٍ لِحَصَلِ لَكَ مِنْ هَذَا النُّظَرِ وَالتَّرْتِيبِ عِلْمٌ قَضِيَّةٍ اُخْرَى لَعَبْرًا حَاصِلًا لَكَ مَقْبَلِ رَهْبِ الْعَالَمِ حَادِثٍ

ترجمہ :- اور جب تم نے ان باتوں کو جان لیا جن کو ہم نے ذکر کیا کہ نظریات مطلقاً خواہ تقووی ہوں یا تصدیقی نظر اور فکر کے محتاج ہیں تو ضروری ہے تمہارے لئے کہ نظر کے معنی جان لو تو میں کہتا ہوں کہ نظر مناطقہ کی اصطلاح میں امور معلومہ کو ترتیب دینے کا نام ہے تاکہ یہ ترتیب جمہول کے حاصل کرنے کی جانب پہنچا دے۔ جب تم نے ان معلومات کو ترتیب دیا جو تم کو حاصل ہیں یعنی عالم کا متغیر ہونا اور ہر متغیر کا حادث ہونا پھر تم نے کہا العالم متغیر وکل متغیر حادث تو تم کو اس نظر اور ترتیب سے ایک ایسے دوسرے قضیہ کا علم حاصل ہوا جو تم کو پہلے حاصل نہیں تھا اور وہ دوسرا قضیہ العالم حادث ہے۔

توضیح :- یہ عبارت مابقی سے متعلق ہے یعنی مابقی میں نظر و فکر کے الفاظ مذکور ہوئے ہیں اور یہ بتایا گیا ہے کہ تصور نظری و تصدیقی نظری کو حاصل کرنے کے لئے نظر و فکر کی ضرورت ہوتی ہے تو آئیے اب میں آپ کو نظر و فکر کے معنی سے روشناس کراؤں چونکہ مصنف نے نظر و فکر کی تعریف میں "عبارتہ عن ترتیب امور معلومہ" فرمایا ہے۔ لہذا سب سے پہلے آپ ترتیب کے معنی سمجھئے۔ ترتیب لغت میں وضع کل مشی فی مرتبہ کو کہا جاتا ہے۔ یعنی چند چیزوں کو اس طور پر رکھنا کہ ہر ایک کو اس کا مقام اور مرتبہ مل جائے۔

اور اصطلاح منطقی میں ترتیب یہ ہے کہ چند چیزوں کو اس طور پر رکھا جائے کہ بعض بعض سے مقدم ہو اور بعض سے مؤخر ہو اور ان پر اسم واحد کا اطلاق ہو سکے جس کی صورت یہ ہے کہ تصورات میں جس کو پہلے اور فصل یا خاصہ کو بعد میں رکھا جائے گا نیز تصدیقات میں صغریٰ کو پہلے اور کبریٰ کو بعد میں رکھا جائیگا۔ اور جب معلومات کو اس سلسلے سے رکھا جائے گا تو مجموعہ کو ایک نام سے موسوم کیا جاسکے گا چنانچہ تصورات میں اس مجموعہ کو معرف اور تولیہ شارح کہا جائے گا اور تصدیقات میں دلیل اور عجت کہا جائے گا۔ اسی کو خلاصہ کے طور پر یوں کہہ لیجئے کہ جمہولات تصوریہ و تصدیقیہ کو حاصل کرنے کے لئے چند معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو ترتیب دینا پڑتا ہے ترتیب کا یہی عمل منطق کی اصطلاحی دنیا میں نظر و فکر کے نام سے مشہور ہے مثلاً آپ کو یہ بات معلوم نہیں کہ عالم حادث ہے یا ندیم ہے۔ لیکن یہ معلوم ہے کہ عالم متغیر ہے اور اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ ہر متغیر حادث ہے تو آپ نے اپنے ان معلومات کو اس طرح ترتیب دیا کہ صغریٰ کو پہلے اور کبریٰ کو بعد میں رکھا اور کہا "عالم متغیر" (صغریٰ) و "کل متغیر حادث" (کبریٰ) تو خبر دیا کہ عالم حادث کا علم حاصل ہوا جو آپ کو پہلے معلوم نہیں تھا۔ الغرض آپ نے جن امور معلومہ کو ترتیب دیا انہیں دلیل اور عجت کہا جائے گا اور آپ کے اس ترتیبی عمل کا نام نظر و فکر رکھا جائے گا۔

إِيَّاكَ وَأَنْ تَنْظُرَ أَنْ كُلَّ مَرْتَبٍ يَكُونُ صَوَابًا مُوَصَّلًا إِلَى حِلْمٍ صَحِيحٍ كَيْفَ وَكُلُّ مَا كَانَ الْفَرْقُ
 مَعْدًا لِكَ مَادَّةِ الْإِحْتِلَافِ وَالْتِمَاقِنِ بَيْنَ أَرْبَابِ الشُّكْرِ مَعَ أَشْأَ تَدَّ وَفَرَمَسُنْ
 تَأْتِلُ بِعَوْلِ الْعَالِمِ حَادِثٌ وَيَسْتَدِلُّ بِعَوْلِيهِ الْعَالِمِ مُتَّخِرٌ ذِكْرُ مُتَّخِرِ حَادِثٌ
 فَالْعَالِمِ حَادِثٌ وَمِنْ رَاعِيهِ نِيْمَةُ أَنْ الْعَالِمِ قَدِيمٌ عَيْرٌ مُسْبِقٌ بِالْعَدَمِ
 وَبِيرِجُونِ عَلَيْهِ بِعَوْلِيهِ الْعَالِمِ مُسْتَفْعٍ عَنِ الْمُرْتَبِ وَكُلُّ مَا هَذَا سَائِلٌ
 فَهُوَ تَدِيمٌ وَلَا أَفْطَلُكَ شَاكِنِي أَنْ أَحَدَ الْفِكْرِيْنَ صَحِيحٌ حَقٌّ وَالْآخِرُ نَاسِدٌ
 غَلَطٌ إِذَا كَانَ فَدَوْقَةُ الْعَلْطَانِي فَكْرُ الْعَقْلَاءِ نَعْلَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْفِطْرَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ
 عَيْرٌ مَكَانِيَّةً فِي تَمَيُّزِ الْخَطَاءِ مِنَ الصَّوَابِ وَامْتِنَانِ الْفُسْرِ عَنِ اللَّبَابِ فَجَاءَتْ
 الْمَجَابَةُ فِي ذَلِكَ إِلَى قَانُونِ عَاصِمٍ عَنِ الْمَطْطَانِي الْبِكْرِيَّيْنِ فِيهِ طَرُقُ الْكِتَابِ
 الْجُمْهُولَاتِ مِنَ السُّعْلُومَاتِ وَهَذَا الْقَانُونُ هُوَ الْمُنْعِنُ وَالْمَبْرَاتُ

توجہ نہ۔ اس بات سے پہلے ہی اختیار کر لو کہ اگر تم یہ گمان کرتے ہو کہ ہر ترتیب درست ہوتی ہے اور علم صحیح کی جانب پہنچانے والی ہوتی ہے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ اگر بات ایسی ہوتی تو اختلاف اور تناقض نہ واقع ہوتا۔ اب نظر کے درمیان باوجود دیکھ اختلاف واقع ہولے چنانچہ بعض کہنے والے کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور اپنے اس قول سے استدلال کرتے ہیں "عالم متغیر و کل متغیر حادث" فالعالم حادث اور بعض

گمان کر بوالے گمان کرتے ہیں کہ عالم قدیم ہے غیر مسوق بالعدم ہے اور اپنے اس قول کے ذریعہ استدلال کرنے میں القائل مستغنی عن المؤثر وکل ما هذا شانہ نہو قدیم اور میں تمہ کو نہیں گمان کرتا ہوں اس بارے میں شک کر بوالا کہ دونوں نکتوں میں سے کوئی ایک صحیح اور برحق ہے اور دوسرا فاسد اور غلط ہے اور جب عقلاء کی ٹکر میں منطقی واقع ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ انسانی فطرت کا فی نہیں ہے غلط کو درست سے تمیز دینے کے لئے اور جھٹکے کو گودے سے الگ کرنے کے لئے جس مزدورت پڑی اس سلسلے میں ایک ایسے قانون کی جو خطا رنی الفکر سے بچانے والا ہو جس کے اندر جمہورات کو معلومات سے بھرا مل کرنے کے طریقے بیان کر دیئے جائیں۔ اور یہی قانون منطق اور میزان ہے۔

توضیح :- یہ فعل مزدورت منطق کے ثبوت میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جمہورات کو حاصل کرنے کے لئے جو معلومات کو ترتیب دیا جاتا ہے تو اس ترتیب کے لئے کوئی ضروری نہیں کہ علم صحیح کی جانب پہنچا ہی دے اسی طرح انسانی طبیعت و فطرت بھی مقصود تک رسائی پانے میں کافی نہیں ہے کیونکہ اگر ہر ترتیب صحیح اور درست ہوتی نیز انسانی طبیعت مطلوب کی جانب رہنمائی کرنے کے لئے کافی ہوتی تو پھر عقلاء کی رائے حصول جمہول کے واسطے معلوم کو ترتیب دینے میں خطا نہ کرتی اور حکماء و صاحب نظر کی ترتیب کے نتائج میں کسی قسم کا اختلاف و تناقض ہرگز نہ ہوتا مگر ایسا نہیں بلکہ اختلاف اور تناقض واقع ہوا ہے۔ چنانچہ ایک حکیم حدیث عالم کا قائل ہے اور اس طرح استدلال کرتا ہے القائل مستغنی عنک متغیر حادث فالقائل حادث اور دوسرا حکیم کہتا ہے کہ عالم قدیم ہے یعنی ہمیشہ سے موجود ہے کسی یہ معدوم نہیں تھا اور دلیل میں العالم مستغنی عن المؤثر والمستغنی عن المؤثر قدیم فالقائل قدیم ہمیش کرتا ہے یعنی عالم اثر کرنے والا ہے بے نیاز ہے اور اثر کرنے والا سے بے نیاز قدیم ہے پس عالم قدیم ہے پس یہ دونوں حکماء اپنے معلومات کو ترتیب دے کر دو متضاد نتیجے پر پہنچے لیکن ان میں سے کوئی ایک ہی صحیح ہو سکتا ہے اور دوسرا یقیناً فاسد اور غلط ہو گا اس لئے کہ اگر دونوں نتیجے صحیح ہو جائیں تو اجتماعاً لفیض لازم آئے گا اور اگر دونوں غلط ہو جائیں تو ارتفاع لفیض لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ایک صحیح اور دوسرا غلط ہے اور جب عقلاء کے افکار و آراء غلط ہو سکتے ہیں تو عام طبع انسانی صحیح و غلط کو پرکھنے میں کیسے کافی ہو سکتی ہے۔ لہذا ایک ایسے قائدہ کلیہ ایک ایسے قانون کی ضرورت پڑی جو خطا رنی الفکر سے محفوظ رکھے والا ہو جس کے اندر معلومات سے جمہورات کو حاصل کرنے کے طریقے بیان کئے گئے ہوں یہی قانون منطق اور میزان کہلاتا ہے۔

تفسیر :- تاؤن یونانی یا سریانی زبان کا لفظ ہے جو وسط کتاب (سطر کھینچنے کا آلہ) کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اصطلاح میں اس حکم کلی کا نام ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق اور چہاں ہو جائے تاکہ ان جزئیات کی معرفت اس حکم کلی سے ہو سکے جیسے تخویوں کا قول ألفا جمل کرفوراً ایک حکم کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہے اور

اس سے جزئیات کے احکام معلوم ہوتے ہیں۔ لہذا کہا جاتا ہے زید فاعل فی قولنا ضرب زید وکل فاعل۔
مرفوعاً مزید مرفوعاً۔

أَمَّا سَبَبُهَا بِالنُّطْقِ فَلَيْتَ شَيْءٍ فِي النُّطْقِ الظَّاهِرِيِّ أَعْنَى التَّكَلُّمِ إِذَا عَارَفَ بِهِ يَقْرَأُ
عَلَى التَّكَلُّمِ مَا لَا يَعْرِفُ عَلَيْهِ الْجَاهِلُ وَكَذَلِكَ إِنِّي النُّطْقُ الْبَاطِنِيُّ أَمْنِي الَّذِي دَرَأَكَ
لِأَنَّ النُّطْقَ كَيْفِيَّةً حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ وَيَعْلَمُ اجْتِناسَهَا وَتَصَوُّلَهَا وَانْتِزَاعَهَا وَلِوَأَنَّهَا
وَعَرَفَهَا بِخِلَافِ الْعَالَمِ عَنْ هَذَا الْعِلْمِ الشَّرِيفِ أَمَّا سَبَبُهَا بِالْمِيزَانِ فَلَيْتَ
نُطَاسٍ لِلْعَقْلِ يُوزَنُ بِهِ الْأَفْكَارَ الصَّحِيحَةَ وَيَعْرِفُ بِهِ نَقْصَانَ مَا فِي الْأَفْكَارِ الْفَلِئَلِ
وَأَخْتِلَالِ مَا فِي الْأَنْظَارِ الْكَافِيَّةِ وَمِنْ شَرَفِهَا لَمَّا الْعِلْمُ الْأَلِيُّ بَلَدَتْهَا التَّجْمِيعُ
الْعُلُومَ لِأَنَّهَا لِلْعُلُومِ الْإِحْكَامِيَّةِ

ترجمہ :- بہر حال اس کا منطقی نام رکھنا تو اس کے اثر کرنے کی وجہ سے نطق ظاہری یعنی تکلم میں کیونکہ منطقی کا جاننے والا ان چیزوں کے سلسلے میں گفتگو کرنے پر قادر ہوتا ہے جن پر منطقی سے ناواقف شخص قادر نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح اس کے اثر انداز ہونے کی وجہ سے نطق باطنی یعنی ادماک میں، کیونکہ منطقی شخص اشیاء کے حقائق سے واقف ہوتا ہے اور ان کے اجناس ضرور انواع و لوازم نیز خواص کو جانتا ہے برخلاف اس شخص کے جو اس علم شریف سے غافل ہے۔ اور بہر حال اس کا میزان نام رکھنا تو اس لئے کہ یہ عقل کے واسطے قراڑ ہے۔ جس کے ذریعہ انکار و تائید کو وزن کیا جاتا ہے نیز اس کے ذریعہ اس نقصان کو جانا جاتا ہے جو افکار فاسدہ میں ہے اور اس عقل کو جانا جاتا ہے جو کوئی نظر میں ہے اور وہی وجہ ہے کہ اسے علم آلی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تمام علوم کے واسطے آگے ہے خصوصاً علوم حکمیہ کے واسطے۔

توضیحات :- یہ عبارت منطقی کی وجہ تسمیہ کے بیان میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ منطقی یا تو معدوم ہی ہے بمعنی نطق و گویائی یا اسے مکان ہے بمعنی محل نطق و منظر نطق اور اس کا ماخذ اشتقاق نطق ہے اور نطق دو طرح کا ہوتا ہے۔ نطق ظاہری یعنی قوت گویائی و قوت بیان اور نطق باطنی یعنی استدلال فہم و شعور اور ہر دو منطقی نطق ظاہری و نطق باطنی دونوں میں اثر کرتا ہے اسی وجہ سے منطقی کو منطقی کے ساتھ موسوم کر دیا گیا۔ نطق ظاہری میں تو اس طرح کہ جو شخص منطقی سے واقف ہوتا ہے۔ وہ ایسے ایسے مومنوعات پر کلام کر سکتا ہے جن کے بارے میں منطقی سے عاری شخص کچھ بولنے کی قدرت نہیں رکھتا اور نطق باطنی میں اس طرح کہ منطقی شخص اشیاء کے حقائق سے واقف ہوتا ہے۔ نیز اشیاء کے جنس، فعل، نوع، لازم اور خواص نیز خواص کو بھی خوب جانتا ہے۔ پس اسے جہولت کو حاصل کرنے کے لئے معلومات کو ترتیب دے کر صحیح ترتیب سے کہنے میں اس طرح کی دقت کا سامنا نہیں کر پڑتا۔ بلکہ اس کا دماغ صحیح سوچنے سمجھنے کا نور بن جاتا ہے۔ برخلاف اس شخص کے جو اس علم شریف اور اس بابرکت فن سے جاہل اور ناواقف ہوتا ہے۔

اسی طرح منطق کا دوسرا نام میزان ہے۔ میزان لغت میں ترازو کو کہتے ہیں اور چونکہ منطق عقل کے واسطے ترازو کا کام دیتی ہے۔ جس کے ذریعہ صحیح اور غلط انکار کو پرکھا جاتا ہے اور غیر صحیح ٹکروں کو نظر کے نقص و دخل کو جاننا جاتا ہے۔ لہذا منطق کا نام میزان بھی رکھ دیا گیا۔ نیز منطق تمام علوم کے واسطے آ رہوتی ہے بالخصوص علوم حکمیہ یعنی علوم فلسفہ کے واسطے اسی وجہ سے علم آئی بھی کہا جاتا ہے۔

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِسْمَاطَ لِلْمَعْلُومِ الْمُحْكَمِ دَرْتَنَ هَذَا الْعِلْمُ بِأَمْرٍ أَلَا سَكُنَتْ بِالرُّبُوبِ
وَلِهَذَا يُقَالُ بِالْمُعَلِّمِ الْأَدْوَالِ وَالْفَارَابِيِّ هَذَا الْعِلْمُ وَهُوَ الْمُسَمَّاهُ الشَّانِي وَبَعْدَ
إِسْمَاعِيلَ كَتَبَ الْفَارَابِيُّ تَعْلَمُ الشَّيْءُ أَبُو عَلِيٍّ بِنُ سَيْنَا

ترجمہ ۱۔ جان لو کہ اسطو طالس حکم نے اس علم کو مدون کیا اسکندرونی کے حکم سے اور اسی وجہ سے ان کو معلم اول کا لقب دیا جاتا ہے اور فارابی نے اس فن کو مہذب بنایا اور وہی معلم ثانی ہیں اور فارابی کی کتابوں کے ضائع کر دیئے جانے کے بعد شیخ ابو علی بن سینا نے اس کی تفصیل کی۔

توضیہ ۲۔ درجہ عبارت تدوین منطق سے متعلق ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اسطو طالس (اسطو) نامی حکم نے اسکندرونی کے حکم سے سب سے پہلے علم منطق کی تدوین کی۔ لہذا ان کو معلم اول کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ آپ کی ولادت باسعادت بلا مقدمہ دنیا کے طاہرہ آگاہوں میں تقریباً ۳۸۰ء قبل مسیح ہوئی۔ آپ اچھے طبیب اور شاہ مقدمہ دنیا کے ہمنشین تھے۔ جب آپ اپنی عمر کی اٹھارہویں منزل طے کئے تو بغیر تحصیل علم افلاطون کے پاس گئے۔ مگر شاہ مقدمہ نے اپنے بیٹے اسکندر کی تعلیم و تربیت کے واسطے آپ کو واپس بلا لیا۔ جب آپ اسکندر کی تعلیم سے فارغ ہوئے تو مقام اثنیہ پہنچے اور وہاں ایک ایسا عظیم الشان مدرسہ قائم کیا کہ بلا یونان میں سوائے افلاطون کے مدرسہ کے اس سے بڑا مدرسہ کوئی نہیں تھا۔ آپ اس مدرسہ میں ایسی محنت و لگن سے تعلیم دینا شروع کئے کہ طلباء کی کثیر تعداد تحصیل علم کے واسطے آپ کی جانب ٹوٹ پڑی۔ چونکہ آپ علوم منطق کے اول دانش ہیں۔ لہذا سبقت کی فضیلت آپ ہی کو حاصل ہے۔ اور آپ معلم اول کے لقب سے یاد کئے جاتے ہیں۔ تقریباً باسٹھ سال کی عمر میں آپ اس عالم فانی سے عالم جادوئی کی جانب کوچ فرمائے۔

اسطو کے گذر جانے کے بعد ابو نصر فارابی نے علم منطق کی تہذیب و تنقیح کی اور اس فن کے نصاب کو صاف کیا۔ چونکہ زائد تر آپ ہی نے افلاطون و اسطو کے کلام کی توضیح و تشریح فرمائی اس لئے آپ معلم ثانی کے لقب سے یاد کئے جاتے ہیں۔ علوم فلسفہ میں آپ کو بدیہی حاصل تھا۔ نیز آپ نبی موسیقی میں بھی مہارت تامہ رکھتے تھے۔ گوشہ نشینی آپ کو محبوب تھا۔ اکثر و بیشتر بیتے پانی اور گھنے وقت کے پاس ہی موجود ہوتے۔ ۳۳۰ء میں آپ وفات پائے۔ اس وقت آپ کی عمر اسی سال کی تھی۔

مصنف کی عبارت بعد اصاعۃ کتب الفارابی الا سے ظاہر ہوتا ہے کہ فارابی کی کتابیں ضائع کر دی گئی تھیں۔ چنانچہ علماء کا کہنا بھی ہے کہ فارابی کی کتابیں آگ لگ جانے کی وجہ سے جل گئیں تو لوگوں نے شیخ بوعلی سینا کو اس آتش زدگی کا مورد الزام ٹھہرایا۔ اور بادشاہ وقت سلطان محمود نے ان کے قتل کا حکم صادر فرمایا تو شیخ ٹھہرا کر میدان بھاگ کھڑے ہوئے۔ وہاں شمس الدولہ نے آپ کو وزارت کے عہدہ سے سرفراز فرمایا۔ بہر کیف فارابی کی کتابیں جب ضائع ہو گئیں تو شیخ بوعلی سینا نے فن منطق کو تفصیل سے لکھا اسی وجہ سے آپ معلم مائت کے نام سے مشہور ہیں۔

شیخ بوعلی سینا بخارا کے رہنے والے تھے اچھے طبیب اور مشہور حکیم و فلسفی تھے۔ آپ دس سال کی عمر ہی بچے حافظ قرآن ہو گئے تھے۔ علم طب و فلسفہ کے علاوہ دیگر علوم مثلاً ادب، ہندسہ، منطق وغیرہ کے بھی ماہر تھے۔ آپ نے مختلف علوم میں کتابیں تصنیف کیں۔ آپ کی تصنیفات قوبے شمار ہیں۔ مگر مشہور تصنیف شفاء ہے جو تمام علوم کو جامع ہے۔ آخر عمر آپ کی فوج کا مریض ہو گیا۔ یہ ایک قسم کی بیماری ہے جس میں پسلی کے نیچے درد رہتا ہے جس سے سترہ سالہ میں آپ وفات پا گئے۔

آسمان تیری حمد پر شبنم افشانی کرے

وَلَمَّا كَلَّمْتُ عَلِيًّا مِمَّا تَلَوْنَا عَلَيْكَ فِي بَيَانِ الْحَاجَةِ حَذَّ الْمُسْتَلْقِ وَتَعَرُّفِيهِ مِنْ أَنَا
عِلْمُهُ بِعَرَاكِينٍ تَعْقِبُهُ مُرَامَاتُهَا السِّدِّ هُنَّ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ

ترجمہ :- اور غالباً تم نے اس سے منطق کی حد اور اس کی تعریف جان لی، جس کو ہم نے ضرورت کے بیان میں تمہارے سامنے تلاوت کی یعنی یہ کہ منطق ان قوانین کا جاننا ہے جن کی رعایت ذہن کو بچاتی ہے خطائی الفکر سے تو صیغہ :- اس سے پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مقدمہ کے اندر تین چیزیں تعریف، موضوع، غرض مذکور ہوتی ہیں۔ جن کا بیان اقبل کی فصلوں میں اجمالاً دہننا ہو چکا۔ اور ذہن طلبہ سمجھ بھی گئے ہوں گے۔ مگر طلبہ کی طبیعت میں دانکار مختلف ہوتے ہیں۔ کوئی ذکی اور کوئی عیسیٰ ہوتا ہے تو عیسیٰ اور کند ذہن طالب علم ابھی تک ان سے نادانف ہوں گے۔ لہذا ان ہی کی رعایت کرتے ہوئے مصنف نے باری باری کے کے صراحت ہر ایک کو بیان فرمایا۔ چنانچہ اَشْأَ حِلْمُهُ بِعَرَاكِينٍ سے منطق کی تعریف کرتے ہیں کہ منطق ایسے قوانین کا جاننا ہے جن کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے بچائے۔ تعریف کے اندر خود کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ معنی منطق کو جان لینا ذہن کو خطائی الفکر سے محفوظ نہیں رکھتا۔ جب تک کہ غور و فکر کے وقت اس کی رعایت اور لحاظ نہ کیا جائے۔ اسی طرح یہ بھی معلوم ہو گا کہ منطق کی رعایت فکری غلطیوں سے بچاتی ہے نہ کہ گفت و اور کلام کی غلطیوں سے۔ کیونکہ اس کے لئے تو دیگر علوم مثلاً علم نحو، علم معانی، علم بیان وغیرہ ہیں۔ ان ہی دونوں باتوں کو بیان کرنے کے لئے مصنف رحمتہ اللہ علیہ نے تعریف میں مراعات انہا اور فی الفکر کا اضافہ فرمایا ہے۔

مَوْضُوعٌ كُلٌّ عَلَيْهِ مَا بَحَثْنَا فِيهِ عَنِ عَوَارِضِهَا الدَّائِمَةِ لَسَكَبَدِنِ الْإِنْسَانِ لِلطَّبِّ
وَالكَلِمَةِ وَالكَلِمَةُ بِعِلْمِ الْعَوْرِ وَمَوْضُوعِ السَّنَنِ السَّلْمَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّقَدُّ
لَكِنْ لَا مُطْلَقًا بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَوْصِلَةٌ إِلَى الْجُمْهُولِ التَّصَوُّرِيِّ وَالتَّصَدِّيقِيِّ.

ترجمہ :- ہر علم کا موضوع وہ ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔ جیسے انسان کا بدن علم طب کا موضوع ہے۔ نیز کلمہ اور کلام علم نحو کا موضوع ہیں۔ چنانچہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تقدیریہ ہیں۔ لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ معلومات تصوریہ و تقدیریہ پہنچانے والے ہوں۔ جمہول تصوری اور جمہول تقدیری تک،

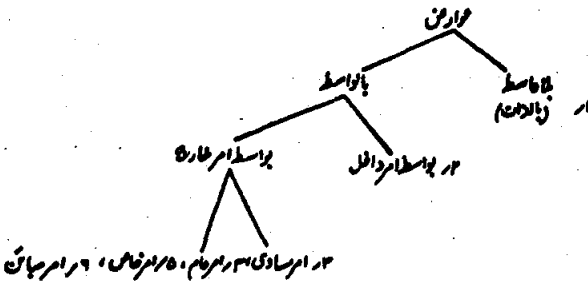
توضیح :- اس عبارت میں حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے موضوع کی تعریف فرمائی ہے۔ پھر علم منطق کا موضوع بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ مَوْضُوعٌ كُلٌّ عَلَيْهِ مَا بَحَثْنَا فِيهِ ہر علم کا موضوع وہ کہلاتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً علم طب کا موضوع انسان کا بدن ہے کیونکہ اس علم میں بدن انسان کو عارض آنے والی چیز یعنی صحت و مرض وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہیں۔ کیونکہ اس علم میں کلمہ اور کلام کو عارض آنے والی چیز یعنی عرب ہونا، ہونا وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ اب علم منطق کا موضوع ملاحظہ فرمائیں۔

منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و معلومات تقدیریہ ہیں۔ لیکن مطلقاً یہ معلومات علم منطق کا موضوع نہیں بلکہ ان کے اندر اتنی صلاحیت ہونی چاہیے کہ ان کے ذریعہ نامعلوم تصور اور نامعلوم تقدیر حاصل کئے جاسکتے ہوں۔ لہذا اِسْ حَيْثُ کی قید سے وہ معلومات موضوع منطق سے خارج ہو جائیں گے۔ جن کے اندر جمہول تصوری اور تقدیری تک پہنچانے کی صلاحیت نہ ہو۔ واضح رہے کہ وہ معلومات تصوریہ جن کے ذریعہ جمہولات تصوریہ حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ انہیں اصطلاح منطق میں مُعَرَّفَاتُ اور قول شارح (یعنی ایسی بات جو کسی چیز کی شرح اور وضاحت کرے) کہا جاتا ہے۔ اور وہ معلومات تقدیریہ جن کے ذریعہ جمہولات تقدیریہ حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ انہیں حجت اور دلیل کہتے ہیں۔

فَاعِلٌ :- عوارض دو طرح کے ہوتے ہیں۔ عوارض ذاتیہ، اور غریبہ۔ عوارض ذاتیہ کسی شے کے وہ احوال ہیں جو شے کو بالذات یا اس کے جزر یا کسی امر خارج مساوی کے واسطے سے عارض ہوں۔ ادل کی مثال تعجب ہے۔ یعنی کسی امر غریب کا ادراک کرنا کہ یہ بالذات انسان کو عارض آتا ہے۔

ثانی کی مثال حرکت ہے جو انسان کو حیوان ہونے کے واسطے سے عارض آتی ہے اور حیوان انسان کا جزمہ کیونکہ انسان کی ماہیت و حقیقت حیوان ناطق ہے۔ پس حیوان اس کا جز ہوا۔ ثالث کی مثال ضحک ہے جو انسان کو متعجب ہونے کے واسطے سے عارض ہے۔ اور یہ متعجب انسان کی ماہیت سے خارج ہے لیکن اس کے مساوی ہے۔ کیونکہ انسان کے افرادی متعجب کے افراد ہیں۔

عوارض غریبہ: کسی شئی کے وہ احوال ہیں جو شئی کو کسی امر خارج کے واسطے سے عارض ہوں جو اس شئی سے عام ہو یا خاص ہو یا اس کے مباحث ہو۔ اول کی مثال جیسے حرکت ابین کے لئے کہ یہ حرکت ابین کو حیوان کے واسطے سے لائن ہوتی ہے اور حیوان ابین سے عام ہے۔ کیونکہ ابین کے علاوہ بھی بہت سی چیزیں حیوان ہیں مثلاً ہمیں، ثانی کی مثال جیسے ضحک حیوان کے لئے کہ یہ حیوان کو انسان کے واسطے سے عارض ہوتی ہے اور انسان حیوان سے خاص ہے۔ ثالث کی مثال جیسے حرارت پانی کے لئے کہ یہ حرارت پانی کو نار (آگ) کے واسطے سے عارض ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ آگ پانی کے مباحث ہے۔ الغرض عوارض ذاتیہ اور غریبہ کی تین تین صورتیں ہیں جنہیں اس نقشہ میں ملاحظہ کر سکتے ہیں:



۱۰، ۱۱، ۱۲ عوارض ذاتیہ ہیں اور ۱۳، ۱۴، ۱۵ عوارض غریبہ ہیں۔

فَأَشَدُّ إِعْلَامًا أَنْ يَكُنَّ عَلَيْهِمْ دَعَاؤُهُمْ غَائِبَةٌ وَإِلَّا لَكَانَ طَلِبُهُمْ قَبِيحًا وَالْحَيْدُ بَيْنَهُ
لَقَدْ رَغَبْنَا عَلَيْهِمُ السِّبْرَانَ الْأَصَابِيغِي الْعَيْكِرُ وَحِفْظُ الرَّأْيِ عَنِ الْخَطَأِي السَّنْبَلِ

ترجمہ:۔ جان تو کہ ہر علم اور برفن کا ایک مقصد ہوتا ہے ورنہ اس کا طلب کرنا بیجا ہوگا اور اس میں کوشش کرنا لغو ہوگا۔ اور علم میزان کا مقصد نمک میں درستگی کو پہنچانا ہے۔ نیز رائے کو نظر کی عقل سے محفوظ رکھنا ہے۔
توضیحات:۔ چونکہ ہر علم و فن کے آغاز سے پہلے اس کی تعریف، موضوع، غرض و غایت کا جان لینا ضروری ہوتا ہے۔ تعریف تو اس لئے ضروری ہے تاکہ مبہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے۔ اور موضوع کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ

اس فن کے مسائل دیگر فنوں کے مسائل سے ممتاز ہو جائیں۔ اور غرض و غایت کا جاننا اس وجہ سے ضروری ہے تاکہ اس کی طلب بے فائدہ اور عبث نہ ہو اور اس کے سلسلے میں کوشش کرنا راستہ گال اور بیکار نہ جائے۔ نیز جب غرض و غایت پیش نظر ہوگی تو اس کی تحصیل میں مزید رغبت پیدا ہوگی۔ اسی وجہ سے مصنف رحمتہ اللہ علیہ نے پہلے منطق کی تعریف بیان فرمائی۔ پھر اس کا موضوع اور عنوان بتایا۔ اور اب غرض و غایت کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ جس طرح ہر علم و فن کی ایک غرض ہوتی ہے اسی طرح علم منطق کی غرض نظر و فکر میں ذہن کو فلسفی سے محفوظ رکھ کر درستگی کو پہنچانا ہے۔

فصل لَأَسْئَلُكَ بِمَنْطِقِي تَبَيَّنْ حَيْثُ أَنتَ مَنْطِقِي يَبْحَثُ أَلْ لَفَظًا كَيْفَ وَهَذَا الْبَحْثُ
يَسْئَلُ عَنْ مَعْنَاهِ وَعَيْنِي وَسَمَّ ذَاكَ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ بَحْثِ أَلْ لَفَظِ الْكَلِمَةِ
عَلَى الْمَعْنَى لِأَنَّ كَلِمَةَ وَآلِ اسْتِفَادَةَ مَوْجُودَةٍ مُكَلِّبَةٌ لِذَلِكَ بِعَدَمِ بَحْثِ
الْكَلِمَةِ وَاللَّفَظِ فِي كِتَابِ السُّنَنِ.

ترجمہ: منطق کا منطقی ہونے کی حیثیت سے یہ کام نہیں ہے کہ وہ الفاظ سے بحث کرے۔ جبکہ یہ بحث اس کی غرض و غایت سے دور ہے۔ لیکن اسکے باوجود منطقی کے واسطے ان الفاظ سے بحث کرنا ضروری ہے جو معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لئے کہ فائدہ پہنچانا اور فائدہ حاصل کرنا اسی بحث پر موقوف ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دلالت اور الفاظ کی بحث کو منطق کی کتابوں میں مقدم کیا گیا ہے۔

توضیح:۔ اس عبارت سے حضرت مصنف ایک دہم کا ازالہ فرماتے ہیں۔ وہم یہ ہے کہ منطق کا موضوع مقبول اور حجت ہیں اور ان دونوں کا تعلق تصور اور تصدیق سے ہے۔ اور تصور و تصدیق علم کی قسمیں ہیں۔ اور مسلم از قبیل معانی ہے۔ لہذا منطقی کے واسطے مناسب یہی ہے کہ وہ اپنے اصل مقصد یعنی مقبول اور حجت سے بحث کرے جو معانی کے قبیل سے ہیں۔ لیکن معاملہ اس کے برعکس ہے منطق پہلے دلالت سے بحث کرتا ہے۔ حالانکہ یہ بحث الفاظ کے قبیل سے ہے۔ لہذا اس سے بحث کرنا تو غرض و غایت سے ہٹ جانا اور اس سے انحراف کر لینا ہے۔ اس دہم کا ازالہ اس طرح کیا گیا کہ انسان سماجی زندگی گزارنے کا عادی ہے۔ لہذا ہر انسان کو ایک دوسرے سے فائدہ حاصل کرنے اور ایک دوسرے کو فائدہ پہنچانے کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور یہ فائدہ و استفادہ الفاظ کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔ اسی وجہ سے دلالت کی بحث کو جو از قبیل الفاظ ہے منطق کی کتابوں میں مقدم کیا جاتا ہے۔ واضح ہے کہ دہم مذکورہ اس وقت سے منطق پر کیا حیثیت الفاظ بحث کے درمیان نہ ہوگی اور غرض کی حیثیت الفاظ سے بحث کرتا ہے تو کوئی راز نہیں۔

فصل فی الدلالة الـ كذا لانه هـ راء و شاد و دى و اه و ذون و ولى الاصطلاح كقول
 الشئ بحيث يلزم من التلميح به العلم بشئ اخر والدلالة تسمان لفظية
 ومبر لفظية واللفظية ما يكون الدال فيه اللفظ ومبر اللفظية ما يكون
 الدال فيه اللفظ وكذا بينهما على ثلثة اقسام احداهما اللفظية الرضعية
 كدلالة لفظ زيد على مائة وكاتبها اللفظية الطبيعية كدلالة لفظ احم
 بضم الهـزة وسكون الحاء المهملة ونيل يفتوحها على وجه المتدرجات
 الطبيعية فنظر باحداث هذا اللفظ عند مرور الوجه في المتدرجات والثلثها
 اللفظية العقلية كدلالة لفظ دينار السمرقند من وراى الميـدار على وجود
 الدنانير وراى غيرها غير اللفظية الرضعية كدلالة الدال الازنبر على
 مقدوراته وراى غيرها غير اللفظية الطبيعية كدلالة مهبل القوس على قلب
 الناب والتكليم وراى غيرها الغير اللفظية العقلية كدلالة الدخان على النار والاد
 سب كدلالة السنطوق انما يبعثك عن الدلالة اللفظية الرضعية لان الإضافة
 للعلم والإستنفادة من الغير انما يتبرها بهما كقولك بغيرها فانك الإضافة
 والإستنفادة بهما لا تخلو عن معرفة هذا

ترجمہ :- یہ فعل دلالت کے بیان میں ہے ، دلات لغت میں ارشاد میں راہ نمائی کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں
 کسی چیز کا اس طرح ہونا جس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آجائے۔ دلات کی دو قسمیں ہیں۔ لفظی اور
 غیر لفظی۔ لفظی ایسی دلات ہے جس میں دلات کرنے والا لفظ ہو۔ اور غیر لفظی وہ دلات ہے جس میں دلات
 کرنے والا لفظ نہ ہو۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کی تین قسمیں ہیں۔ اول لفظی وضمیر جیسے لفظ زید کی دلات
 اس کی ذات پر، دوم لفظی طبیعی جیسے لفظ احم کی دلات اپنے کے در پر، احم ہزہ کے ضمہ کے ساتھ اور
 ہائے ہمہ کے سکون کے ساتھ اور ضمیر نے احم احم ہزہ کے فم کے ساتھ جس کہا ہے کیونکہ طبیعت مجبور ہوتی ہے اس
 لفظ کے نکالنے پر جسے میں درد کے پیش آنے کے وقت۔ سوم لفظی عقلی جیسے اس لفظ دینار کی دلات جو درواز کے پیچے
 سے سنا گیا ہوا لفظ کے وجود پر۔ چہارم غیر لفظی وضمیر جیسے دوال اور بل کی دلات اپنے اپنے مدلول پر۔ پنجم غیر لفظی طبیعی
 جیسے گھوڑے کے ہنہانے کی دلات ہانی اور گھاس کے طلب کرنے پر۔ ششم غیر لفظی عقلی جیسے دہوں کی دلات

آگ پر پس پر چم دلائیں ہیں۔ اور منطقی صرف دلالت لفظیہ و ضریحی سے بحث کرتا ہے۔ اس لئے کہ خبر کو فائدہ پہنچانا اور اس سے فائدہ حاصل کرنا مراد اسی دلالت کے ذریعہ سببوت ممکن ہے۔ برخلاف اس کے علاوہ کے کیونکہ ان دلائلوں کے ذریعہ فائدہ اور استفادہ دشواری سے خالی نہیں۔ **ہذا ائی خذ ہذا۔**

توضیح :- اس عبارت میں مصنفؒ دلالت کی تعریف اور اس کے اقسام بیان فرما رہے ہیں کہ دلالت لغت میں راستہ دکھانے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آجائے۔ مثلاً جب آپنے دھواں کو دیکھا تو اس سے آگ کا علم ہوا۔ یہی دلالت ہے۔ دلالت کی دو قسمیں ہیں۔ **دلالت لفظیہ**، **دلالت غیر لفظیہ**۔ **دلالت لفظیہ** ایسی دلالت کو کہتے ہیں جس میں دال لفظ ہو جیسے لفظ زید سے اس کی ذات پر دلالت کا ہونا۔

دلالت غیر لفظیہ ایسی دلالت کو کہتے ہیں جس میں دال لفظ نہ ہو جیسے گھنٹی بگنے کی دلالت درس کے شروع ہونے پر۔ **دلالت لفظیہ** اور **غیر لفظیہ** میں سے ہر ایک کی تین قسمیں ہیں۔ **دفعیہ**، **طبعیہ**، **عقلیہ**۔ **دلالت لفظیہ** و **دفعیہ** :- لفظ کا اس طرح ہونا کہ جب اس کا تلفظ کیا جائے تو اس کا معنی موضوع لہ سمجھیں آئے جیسے کسی نے زید کہا تو اس سے زید کی ذات سمجھیں آئی یہی **دلالت لفظیہ** و **دفعیہ** ہے۔

دلالت لفظیہ و **طبعیہ** :- ایسی دلالت کا نام ہے جس میں دال لفظ ہو اور دلالت طبیعت کے تقاضا کی وجہ سے ہو، جیسے لفظ اُح اُح کی دلالت سینے کے درد پر۔ کیونکہ جب کسی کے سینے میں درد ہوتا ہے تو اس کی طبیعت اس لفظ کے بولنے پر آمادہ ہوتی ہے۔

دلالت لفظیہ و **عقلیہ** :- ایسی دلالت کا نام ہے جس میں دال لفظ ہو اور دلالت معنی عقل کی وجہ سے ہو طبیعت اور وضع کا اس میں کوئی دخل نہ ہو جیسے دیوار کے کچے سے لفظا زبر سنا گیا۔ تو یہ بولنے والے کے وجود پر دلالت کرے گا یہی **دلالت عقلیہ** ہے۔ واضح رہے کہ پس دیوار سے لفظا دیز کے سنے جانے کی دلالت لفظ کے وجود پر دلالت لفظیہ عقلیہ اس لئے ہے کہ لفظ کی وضع اپنے معنی کو بتانے کے لئے ہوتی ہے لیکن بولنے والے کے وجود کو بتانے کے لئے نہیں۔ لیکن جب اس سے بولنے والے کے وجود پر دلالت ہوئی تو اس میں وضع کا کوئی دخل نہ رہا۔ بلکہ معنی عقل کے ذریعہ یہ بات سمجھیں آئی۔ لہذا یہ **دلالت لفظیہ** و **عقلیہ** ہوئی۔

غیر لفظیہ و **دفعیہ** ایسی دلالت کا نام ہے جس میں دال لفظ نہ ہو اور دلالت وضع کی وجہ سے ہو جیسے دال لفظ یعنی نصب، خطوط، اشارات، اور عقود کی دلالت اپنے اپنے مآل پر۔ کیونکہ سڑکوں پر جو پتھر نصب کیا جاتا ہے اس سے مسافت کی دوری معلوم ہوتی ہے لیکن یہ غیر لفظ ہے اور اسکی وضع مسافت کی دوری بتانے کے لئے ہے۔ اسی طرح خطوط یعنی وہ کھیریں بطور علامت کھینچی جاتی ہیں۔ مثلاً کن پوں کے سروں اور نقوش وغیرہ۔ اور اشارات

یعنی معنائے جسمانی سے اشارہ کرنا، مثلاً کسی بات کے اعتراف پر سر ہلانا وغیرہ۔ اور عقود دین انگلیوں کی گروہ جو اعداد اور شمار پر دلالت کرتے ہیں، لیکن غیر لفظ ہیں اور ان سب کی وضع اپنے دلوں کو بتانے کے لئے ہے۔ لہذا یہی دلالت غیر لفظی وضعیہ ہے۔ غیر لفظی طبعیہ ایسی دلالت کا نام ہے جس میں وال لفظ نہ ہو اور دلالت طبیعت کے تقاضے کرنے کی وجہ سے ہو۔ جیسے گھوڑے کے ہنپانے کی دلالت پانی اور گھاس کے طلب کرنے پر، کیونکہ گھوڑے کا ہنپانا لفظ نہیں ہے۔ اس لئے کہ لفظ **مَا يَتَلَفُظُ بِالْإِنْسَانِ** کو کہتے ہیں اور یہ ہنپانا اس کی طبیعت کی وجہ سے ہے۔ لہذا یہ دلالت غیر لفظی طبعیہ ہے۔

دلالت غیر لفظی عقلیہ :- ایسی دلالت ہے جس میں وال لفظ نہ ہو اور دلالت محض عقل کی وجہ سے ہو جیسے دُہوں کی دلالت جو آگ پر ہوتی ہے مگر یہ دُہوں لفظ نہیں ہے جسے آگ پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہو بلکہ محض عقل کی وجہ سے اس سے آگ کا علم ہوا۔ لہذا یہ دلالت غیر لفظی عقلیہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ دلالت کی کل پانچ قسمیں ہیں۔ تین نفس لفظیہ کی اور تین نفس غیر لفظیہ کی لیکن منطقی ان میں سے صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہی سے بحث کرنا ہے اس لئے کہ آپ کو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ دلالت سے بحث افادہ اور استفادہ کی غرض سے ہوتی ہے اور یہ افادہ و استفادہ صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہی کے ذریعہ سہولت ہو سکتا ہے برخلاف بقیہ دلاتوں کے کیونکہ ان کے ذریعہ افادہ اور استفادہ ذرا دشوار گزار ہے۔ وجہ ظاہر ہے کہ غالباً وہ ان دلاتوں کے کہنے سے قاصر ہیں اور دلالت لفظیہ وضعیہ کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے۔

فصل وَيُنَبِّئُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الدَّلَالَاتِ اللَّفْظِيَّةَ الرَّصْمِيَّةَ الَّتِي لَهَا الْبَسْرُ فِي السُّعَادَاتِ
وَالسُّعَادَاتِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْعَامٍ أَحَدُهَا الْبَطَانِيَّةُ وَهِيَ أَنْ يَدُلَّ الَّلَفْظُ عَلَى شَيْءٍ مَّا وَرِثَهُ
ذَلِكَ الَّلَفْظُ كَمَا كَدَلَتْهُ الْإِنْسَانِ عَلَى مَجْمُوعِ الْحَيَوَانَاتِ وَالشَّيْءِ وَثَابِتِيهَا الشَّعْبِيَّةُ
وَهِيَ أَنْ يَدُلَّ الَّلَفْظُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَى السُّعَادَاتِ كَمَا كَدَلَتْهُ عَلَى الْحَيَوَانَاتِ فَقَطْ
وَأُخْرَاهَا الْإِسْتِزَامِيَّةُ وَهِيَ أَنْ يَدُلَّ الَّلَفْظُ عَلَى السُّعَادَاتِ كَمَا كَدَلَتْهُ عَلَى جُزْئِيَّةِ
بَلْ عَلَى مَعْنَى خَارِجٍ ذُو مَعْنَى مَعْنَى كَمَا كَدَلَتْهُ عَلَى السُّعَادَاتِ مِنْ السُّعَادَاتِ
الَّتِي كَدَلَتْهُ الْإِنْسَانِ عَلَى ثَابِتِ الْمَبْتَدِئَةِ وَالْمَبْتَدِئَةِ كَمَا كَدَلَتْهُ لَفْظُ الْعُنَى عَلَى الْبَسْرِ

ترجمہ ۱۔ اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ وہ دلالت لفظیہ وضعیہ جس کا اعتبار محاورات اور علوم میں ہے میں قسم پر ہے۔ ان میں سے ایک مطالبہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ ان تمام معانی پر دلالت کرے جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔ جیسے انسان کی دلالت حیوان اور ناطق کے مجموعہ پر۔ دوسری قسم نفسیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ معنی موضوع لہ کے جز پر دلالت کرے۔ جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان پر۔ تیسری قسم دلالت التزامیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ نہ تو موضوع لہ پر دلالت کرے اور نہ ہی جزو موضوع لہ پر بلکہ ایسے معنی پر دلالت کرے جو موضوع لہ سے خارج ہو اور اس کیلئے لازم ہو۔ اور لازم وہ ہے جس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے موضوع لہ سے۔ جیسے انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر، اور جیسے

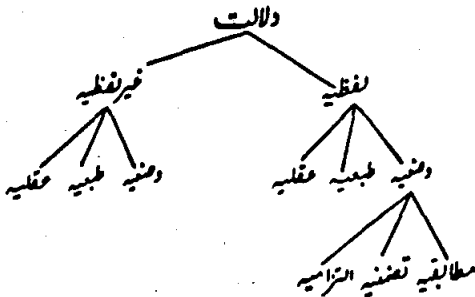
لفظ اعلیٰ کی دلالت بعبر پر۔

توضیح ۱۔ اس سے قبل دلالت کی چھ تیس بیان کی گئیں وہ دال میں دلالت کرنے والے کے اعتبار سے تھیں۔ اور اب معنی ان چھ اقسام میں سے دلالت لفظیہ و معنیہ کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ دلالت لفظیہ و معنیہ جس کا علوم و معارف میں اعتبار ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ مطابقہ، تعننیہ، التزامیہ۔

مطابقہ وہ دلالت لفظیہ و معنیہ ہے جس میں لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے۔ جیسے انسان کی دلالت حیوان اور ناطق کے مجرور پر۔ کیونکہ انسان کی وضع حیوان اور ناطق کے لئے ہے۔ لہذا جب اس کی دلالت دونوں کے مجرور پر ہوئی تو گویا انسان اپنے معنی موضوع لہ پر بالکل منطبق ہو گیا۔ اس لئے اسے مطابقہ کہا گیا۔

تعننیہ :- وہ دلالت لفظیہ و معنیہ ہے جس میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے جز پر دلالت کرے :- انسان کی دلالت صرف حیوان پر۔ چونکہ انسان کی وضع حیوان اور ناطق دونوں کے لئے تھی لیکن جب اس کی دلالت صرف حیوان پر ہوئی اور حیوان اس کے معنی موضوع لہ کا جز ہے تو جز پر دلالت ہوئی اور جب جز پر دلالت ہوئی تو یہ دلالت اس جز کو متضمن ہو گئی اسی وجہ سے اسے تعننیہ کہا گیا۔

التزامیہ :- وہ دلالت لفظیہ و معنیہ ہے جس میں لفظ نہ توکل موضوع لہ پر دلالت کرے اور نہ ہی جز پر موضوع لہ پر دلالت کرے بلکہ معنی موضوع لہ کے خارج پر دلالت کرے۔ اور وہ معنی خارج موضوع لہ کے لئے لازم ہوں تو چونکہ اس دلالت میں معنی لازم پر دلالت ہوئی۔ لہذا اسے التزامیہ کہا گیا۔ جیسے انسان کی دلالت قابل علم اور فن کتابت پر۔ کیونکہ یہ دونوں معنی انسان کے نہ توکل موضوع لہ میں اور نہ ہی جز پر موضوع لہ میں بلکہ انسان کے لئے وصف لازم ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کے علاوہ کوئی دوسری مخلوق علم حاصل کر نہی والی اور فن کتابت سیکھنے والی نہیں ہے۔ نیز بعض انسان جاہل بھی ہوتے ہیں اور فن کتابت سے عاری ہوتے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ دونوں وصف انسان کے لئے معنی موضوع لہ نہیں۔ اسی طرح اعلیٰ کی دلالت بعبر پر التزامیہ ہے اس لئے کہ بعبر اعلیٰ کا نہ توکل موضوع لہ ہے اور نہ ہی جز پر موضوع لہ ہے بلکہ اس کے لئے وصف لازم ہے کیونکہ اعلیٰ کہنے میں فاخر البعبر کو معنی جس کے لئے بعبر (آئینہ) لازم ہو۔ اور کسی وجہ سے اسکی آئینہ چلی گئی ہو۔ جس کے لئے بعبر سے آئینہ ہی نہیں ہے جیسے ہمت، علم، وغیرہ تو اسے اعلیٰ نہیں کہا جاتا۔



قوله واللذون لازم اس شئی کو کہنے میں جس کی طرف ذہن موضوعہ سے منتقل ہو جائے یعنی کسی شئی کا موضوعہ اور
 سے ایسا تعلق ہو کہ جب موضوعہ بولا جائے تو فوراً ذہن اس شئی کی طرف منتقل ہو جائے تو اس شئی کو موضوعہ کہہ کر لازم کہا
 جائے گا۔ اب اگر ذہن اس شئی کی طرف عرف کے اعتبار سے منتقل ہوا ہے تو اسے لزوم عرفی کہیں گے۔ جیسے جب عالم بولا جائے تو
 ذہن فوراً اس کی صفات کی طرف منتقل ہوا اور یہ انتقال ہو کہ عرف کے اعتبار سے ہوا ہے۔ اس لئے کہ عرف میں حاتم صفات کے
 اعتبار سے کافی مشہور ہے۔ لہذا اسماوت حاتم کے لئے لازم عرفی ہے اور ان دونوں کے درمیان لزوم عرفی ہے۔ اور اگر ذہن اس شئی
 کی طرف عقل کے اعتبار سے منتقل ہوا ہے تو اسے لزوم عقلی کہیں گے۔ جیسے جب انسان کا حکم کیا جائے تو ذہن مطلقاً علم اور کتابت کی طرف
 منتقل ہوگا۔ کیونکہ عقلاً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انسان کے علاوہ کوئی دوسری مخلوق عالم نہیں۔ اور کتابت نہیں۔ لہذا علم اور کتابت
 انسان کے لئے لازم عقلی ہیں اور ان دونوں کے درمیان لزوم عقلی ہے۔ اسی طرح جب اعلیٰ بولا جائے تو فوراً ذہن بدر (آکھ)
 کی طرف منتقل ہوگا اور یہ انتقال عقلاً ہے۔ اس لئے کہ اندھا وہی ہوگا جس کے لئے آنکھ لازم ہو۔ پھر کسی دوسرے اسکی عبارت
 مفقود ہوگئی ہو۔ لہذا بعد (آکھ) اعلیٰ کے لئے لازم عقلی ہے اور ان دونوں کے درمیان لزوم عقلی ہے۔

فصل الثالث في التضمنية والالتزامية لا توجب ان يبدون الملائقة وذلك
 لان الجزية لا يمتدريدون الكذا التزام يبدون الملزوم والتاثير لا يوجب
 يبدون التبع والما لا يوجب يبدون الجزاء ان يمتد من السطر لسن
 بسبب لا يوجب ذلك لزم لنا فان قلت لا نسلم ان يوجب معنى لا لزم لنا فان
 يمكن معنى لزمنا اليه وانكنا انكنا ليس منكم انكنا بالذات لزم هو اللزوم
 التبعي الذي ينشعب اليه من الملزوم البصر ذلك ليس غير لا ليس من
 التزام التضمنية بل كما هي ما تضمنت المعاني ولا يمتد ببالا معنى الغير فمتد
 عن كونها ليس غير

ترجمہ :- دلالت لغنی اور التزامی بغیر مطابق کے نہیں پائی جاتی اور یہ اس لئے کہ جز کل کے بغیر متصور نہیں ہوتا اور
 اسی طرف لازم بغیر لزوم کے متصور نہیں ہوتا۔ نیز تابع بغیر تبعوع کے نہیں پایا جاتا۔ اور مطابق کسی ان دونوں کے بغیر پائی جاتی
 ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ لفظ التبعی معنی بسط کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کے لئے نہ تو کوئی جز ہو اور نہ ہی لازماً
 ہو پس اگر تم کہو کہ ہم اسے تبع نہیں کہتے کہ کوئی ایسا معنی پایا جائے جس کے لئے کوئی لازم نہ ہو۔ کیونکہ ہم معنی کیلئے یقیناً کوئی لازم ہے
 اور کم سے کم لازم یہ ہے کہ وہ تیس غیر ہے تو ہم کہیں گے کہ مراد لازم سے وہ لازم ہیں ہے کہ ذہن ملزوم سے اس کی طرف منتقل
 ہو جائے۔ اور تمہارا قول یس غیرہ لوازم حینہ سے نہیں ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات ہم ساری کا تصور کرتے ہیں حالانکہ ہمارے
 دل میں غیر کے معنی کا تصور تک نہیں گزرتا ہر جائے کہ اس کا یس غیر ہونا۔

توضیح :- اس عبارت میں مصنف نے دو دعوے کئے ہیں۔ اول یہ کہ دلالتِ تعننی اور التزامی دلالتِ مطابقی کے بغیر نہیں پائی جائیگی۔ گویا دلالتِ مطابق تعننی اور التزامی کے لئے لازم ہے کہ جہاں تعننی اور التزامی پائی جائیگی مطابق مزدور پائی جائیگی۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ دلالتِ مطابق تعننی اور التزامی کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے گویا دلالتِ تعننی اور التزامی دلالتِ مطابقی کے لئے لازم نہیں ہیں کہ جہاں مطابق پائی جائے تو تعننی اور التزامی مزدور پائی جائیں ایسا نہیں ہے۔ پہلے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ دلالتِ تعننی میں جز پر دلالت ہوتی ہے اور التزامی میں لازم پر نیز مطابق میں کُل پر اور مزدوم پر دلالت ہوتی ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جز کی کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ لہذا جب جز پر دلالت ہوگی جیسا کہ تعننی میں ہے تو یقیناً کُل پر بھی دلالت ہوگی جیسا کہ مطابق میں ہے۔ اسی طرح لازم بغیر مزدوم کے نہیں پایا جاتا۔ لہذا جب لازم پر دلالت ہوگی جیسا کہ التزامی میں ہے تو یقیناً مزدوم پر بھی دلالت ہوگی جیسا کہ مطابق میں ہے۔ ظاہر یہ ہے کہ دلالتِ تعننی میں جز پر دلالت ہوتی ہے اور التزامی میں لازم پر۔ نیز مطابق میں کُل اور مزدوم پر اور چونکہ جز کُل کے تابع ہے اسی طرح لازم مزدوم کے تابع ہے۔ لہذا تعننی اور التزامی کے مطابق کے تابع ہونے اور تابعِ بزرگ نہیں پایا جاتا۔ لہذا تعننی اور التزامی بھی بغیر مطابق کے نہیں پائی جائیں گی :-

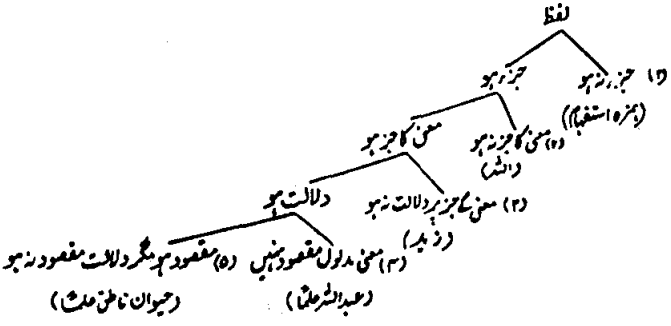
دوسرے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ ممکن ہے لفظ کی وضع کسی ایسے معنی کے لئے ہو جس کا کوئی جز نہ ہو جیسے واجب تعالیٰ تو یہاں جب اس لفظ کی دلالت معنی موصوعہ پر ہوگی تو یہ مطابق قسبہ مگر تعننی نہیں کیونکہ تعننی میں جز پر دلالت ہوتی ہے اور یہاں کوئی جز ہی نہیں ہے۔ اسی طرح اس لفظ کے معنی کے لئے کوئی لازم نہ ہو تو دلالتِ مطابق تو ہوگی لیکن التزامی نہیں کیونکہ التزامی میں لازم پر دلالت ہوتی ہے۔ اور یہاں کوئی لازم ہی نہیں تو معلوم ہوا کہ مطابق تعننی اور التزامی کے بغیر پائی جاسکتی ہے۔

تو لسانِ قلت :- یہاں سے مصنف نے دوسرے دعویٰ کی دلیل کی مشن ثانی (یعنی لفظ کے لئے کوئی لازم نہ ہو) پر امام رازی کا اعتراض ذکر فرمایا کہ اس کا جواب دے رہے ہیں۔ امام رازی کا اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ لفظ کی وضع ایسے معنی سبب کے لئے ہو جس کے لئے کوئی لازم نہ ہو جس میں تسلیم نہیں کیونکہ ہر معنی کے لئے یقیناً کوئی نہ کوئی لازم ہے اور کچھ نہیں تو ہر معنی کے لئے کم از کم یہ تو لازم ہی ہے کہ وہ بیس غیرہ ہے یعنی وہ اپنا غیر نہیں ہے مثال کے طور پر آپ کے ہاتھ میں ایک تم ہے تو اس کے لئے کم از کم یہ تو لازم ہی ہے کہ یہ تم ہے تم کے علاوہ کوئی دوسری چیز کاپی یا دادات وغیرہ نہیں ہے۔ اور جب ہر معنی کے لئے کوئی نہ کوئی لازم مزدوری ہے تو معلوم ہوا کہ دلالتِ مطابق کے پائے جانے کی صورت میں التزامی بھی پائی جائے گی۔ لہذا آپ کا دعویٰ صحیح نہیں۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دلالتِ التزامی میں جس لازم پر دلالت ہوتی ہے اس سے مراد لازم میں بالمشق الاطمین ہے یعنی وہ لازم ہے کہ جب مزدوم کا تقویر کیا جائے تو ساتھ ساتھ لازم کا بھی تقویر ہو جائے۔ اور آپ نے جو بیس غیرہ کو لازم بنا کر پیش کیا وہ ایسے لوازم میں سے نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات ہم کسی معنی کا تقویر کرتے ہیں اور ہمیں اس معنی کی فکر کی طرف بکسر توجہ نہیں ہوتی چہ جائے کہ اس کے بیس غیرہ ہونے کا تقویر ہو۔ الفرض جس پر آپ کا اعتراض ہے وہ ہماری مراد نہیں اور جو ہماری مراد ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں :-

فصل اللفظ الدال انما مفرداً واما مركباً فالشركاء ما لا يقصد بجزئيه الدلالة
 من جزئه متناً كماكد لانه هسراً لا الاستفهام على معناه رد لانه زبدي على
 متناً رد لانه عبد الله على المعنى التام والركب ما يقصد بجزئيه الدلالة
 على مجزئ متناً كماكد لانه زبدي فابكر على معناه رد لانه زامي الشجر على
 شعراً ثم المفرد على انحاء ثلثة لا شدة ان كان معناه مستقلاً بالمتهم مبيته ان
 لم يكن في نفسه محتاجاً الى ميم مبيته فهو اسر ان شدة تعبرن ذالك المعنى
 بزنان من الأرمية الثلثة وكلية ان اشترن به وان لم يكن معناه مستقلاً
 فهو اذا ان حرف البيزانيين وحرف في اصطلاح الشعوبين هذا

ترجمہ :- لفظ دال یا تو مفرد ہے یا مرکب۔ اور مفرد وہ لفظ ہے جس کے جزرے سے معنی کے جزر پر دلالت کرنے کا قصد
 نہ کیا جائے جیسے ہمزہ استفہام کی دلالت اس کے معنی پر اور زید کی دلالت اس کی ذات پر اور عبد الشکر کی دلالت معنی غلمی
 پر۔ اور مرکب وہ لفظ ہے جس کے جزرے سے اس کے معنی کے جزر پر دلالت کرنے کا قصد کیا جائے۔ جیسے زید قائم کی دلالت
 اس کے معنی پر، اور زامی السہم کی دلالت اس کے معنی پر۔ پھر مفرد تین قسم پر ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کا معنی مستقل
 بالغیبت ہے یعنی وہ مفرد اپنے معنی کے کچھ جانے میں کسی ضم منیدہ کا متنا نہیں ہے تو وہ اسم ہے اگر وہ معنی تینوں
 زانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقرر نہ ہو۔ اور اگر ہے اگر زمانہ کے ساتھ مقرر نہ ہے۔ اور اگر اس کا معنی مستقل نہیں
 ہے تو وہ اداء ہے متعلقین کے حرف میں، اور حرف ہے کوہین کی اصطلاح میں۔ **هذا انى خذ لبرا**
توصیہ :- مصنف جب دلالت کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب دلالت کرنے والے کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ
 لفظ دال کی دو قسمیں ہیں۔ مفرد، مرکب۔ مفرد وہ لفظ موضوع ہے جس کے جزرے سے معنی کے جزر پر دلالت مقصود نہ ہو۔
 یا تو اس لئے کہ اس لفظ کا کوئی جزر ہی نہیں مثلاً ہمزہ استفہام یعنی "ا" کہ اس کا کوئی جزر ہی نہیں ہے۔ یا لفظ کا تو جزر
 ہے مگر معنی کا جزر نہیں جیسے لفظ "اشتر" کہ اس لفظ کے جزر "ا، ل، ہ" ہیں لیکن معنی کا جزر نہیں، کیونکہ اس کا معنی
 اشتر تعالیٰ کی ذات ہے اور اشتر تعالیٰ کا کوئی جزر نہیں۔ یا لفظ اور معنی دونوں کے جزر ہوں لیکن لفظ کا جزر معنی کے جزر
 پر دلالت نہیں کرتا۔ جیسے لفظ زید کہ اس کے جزر (ز، ی، د) ہیں اور اس کے معنی یعنی زید کی ذات کے بھی جزر ہیں تاکہ ان
 دہم، پاؤں وغیرہ لیکن لفظ کا جزر معنی کے جزر پر دلالت نہیں کرتا۔ یا لفظ اور معنی دونوں کے جزر ہوں۔ اور لفظ کے جزر
 معنی کے جزر پر دلالت بھی کرتے ہیں لیکن جس معنی پر دلالت ہو رہی ہے وہ معنی مقصود نہیں۔ جیسے کسی کا نام عبد اللہ رکھنا

جائے تو دیکھئے اس لفظ کا بھی جزو ہے یعنی عبد اور اشتر نیز اس کے معنی (اشتر کا بندہ) کا بھی جزو ہے یعنی اشتر اور بندہ اور لفظ کے جزو کی دلالت معنی کے جزو پر بھی ہو رہی ہے لیکن یہ معنی مقصود نہیں کیونکہ یہاں دلالت بطور معنی اضافی کے ہو رہی ہے حالانکہ مقصود معنی غلطی ہے۔ یا جس معنی پر دلالت ہو رہی ہے وہ معنی بھی مقصود نہیں مگر یہ دلالت مقصود نہیں کیونکہ اس نام حیوان ناظر رکھنا چاہئے۔ تو لفظ کے اجزاء معنی کے اجزاء پر دلالت کرتے ہیں اور جس معنی پر دلالت ہو رہی ہے یعنی اس شخص کا حیوان ناظر ہونا وہ معنی مقصود نہیں ہے کیونکہ اس شخص کی حقیقت حیوان ناظر ہی ہے لیکن یہاں یہ دلالت مقصود نہیں۔ اس لئے کہ یہاں دلالت اس شخص کی حقیقت اور ماہیت پر ہو رہی ہے حالانکہ اسکی حلیت اور شخص خارجی پر دلالت مقصود تھی۔ لفظ مفرد کی مذکورہ پانچوں صورتیں اس نقش میں ملاحظہ فرمائیں۔



مربک وہ لفظ موضوع ہے جس کے جزو سے معنی کے جزو پر دلالت مقصود ہو۔ جیسے زید قائم کی دلالت اس کے معنی یعنی زید کے کھڑے ہونے کی حالت پر اسی طرح والی التسمیٰ یعنی تیرے چھینکے والے کی دلالت اس کے معنی پر۔ واضح رہے کہ مذکورہ بالا پانچوں صورتیں جن کا مفرد کے اندر نہ ہونا ضروری ہے مرکب کے تحقق کے لئے ان صورتوں کا پایا جانا ضروری ہے اگر ان میں سے کوئی ایک صورت کی فوت ہو گئی تو وہ مرکب نہیں بلکہ مفرد ہے

قولہ شاعر المفرد :- یہاں سے مصنف رحمتہ اللہ علیہ مفرد کی تعریف فرما رہے ہیں کہ مفرد کی جن تسمیٰ میں ہیں، اہم، اگہ، ادا، ادات و تیل صبر ہے کہ۔ لفظ مفرد کا معنی مستقل بالمفہومیت ہے یعنی وہ لفظ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں غیر محتاج نہیں بلکہ خود بخود تیر کسی دوسرے لفظ کے ملائے ہوئے اپنا معنی دیتا ہے یا مستقل بالمفہومیت نہیں ہے یعنی جب تک اس کے ساتھ دوسرے لفظ کو نہ لایا جائے اس کا معنی نہیں سمجھا جاسکتا۔ جیسے ائی، علی، ابن، وغیرہ، اگر مستقل بالمفہومیت ہے تو تینوں زانوں میں کسی میں زمانہ کے ساتھ مفرد ہے یا نہیں اگر مفرد نہیں ہے تو اس کا نام اسم ہے جیسے قلم، کتاب وغیرہ۔ اور اگر مفرد ہے تو اس کا نام کلمہ ہے جیسے قرآن، نذر وغیرہ۔ اور اگر مستقل بالمفہومیت نہیں تو مناطقہ کے یہاں اسے ادات کہا جاتا ہے اور کئیوں کے یہاں حرکت نام سے مشہور ہے۔

فصل اعلیٰ فذلک بعضہم ان الکلبۃ عنداھل المیزان ہی ما یسینی فی علم الشعر بالنعل ولین هذا الشئ بصواب فان الفعل اعلم من الکلبۃ الاثری

أَنْ تَحْوَاهُ تَرْبٌ وَتُعْتَرِبُ وَأَمَّا لَمْ يَنْعَلْ مِنْدَ السَّحَابِ وَكَأَيْسَ بِكَلِمَةٍ مِنْدَ السُّطُوفِيِّينَ
لِأَنَّ السُّكَيْتَةَ مِنْ أَسْمَاءِ السُّفْرَةِ وَتَحْوَاهُ تَرْبٌ مَثَلًا لَيْسَ بِسُّفْرَةٍ بَلْ هُوَ مَرْكَبٌ لِذَلِكَ
جُزْءِ السُّفْرِ عَلَى حُجْرٍ مِنَ السُّعْنِ فَإِنَّ الْعِزَّةَ تَدُلُّ عَلَى التَّكْلِيفِ وَفِي رُبِّ عَلَى الْمَعْنَى التَّكْلِيفِ

ترجمہ :- جان لو کہ بین لوگوں نے یہ گمان کیا کہ کمر اہل میزان کے نزدیک وہی ہے جو علم خزین فعل کے نام سے موسوم ہے حالانکہ یہ گمان درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ فعل کمر سے عام ہے کیا نہیں دیکھتے کہ انضرب اور انضرب نیز اس کی مثال نحووں کے نزدیک فعل ہیں حالانکہ مناطہ کے نزدیک کمر نہیں ہیں۔ کیونکہ کمر مفرد کے اقسام میں سے ہے اور جیسے انضرب مفرد نہیں بلکہ مرکب ہے لفظ کے جز کے دلالت کرنے کی وجہ سے معنی کے جز پر۔ اس لئے کہ ہمزہ متکلم پر دلالت کرتا ہے اور من، و، ب، معنی عدلی پر۔
توضیح :- مصنف اس عبارت سے ایک غلط فہمی کا ازالہ فرما رہے ہیں۔ غلط فہمی یہ ہے کہ بین لوگوں نے یہ گمان کیا کہ کمر مناطہ کے نزدیک وہی ہے جسے علم خزین فعل کہا جاتا ہے۔ گویا ان لوگوں نے کمر اور فعل کے درمیان تساوی کی نسبت سمجھ لی تو مصنف ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ خیال ہرگز درست نہیں کہ کمر اور فعل کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اور دونوں ایک ہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اور فعل کمر سے عام ہے اور کمر فعل سے خاص ہے۔ لہذا جو کمر ہوگا وہ فعل مفرد ہوگا۔ لیکن اس کے برعکس نہیں ہوسکتا مثال کے طور پر انضرب اور انضرب نحووں کے یہاں فعل تو ہیں لیکن مناطہ کے یہاں کمر نہیں کیونکہ اس سے پہلے فعل میں آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ کمر مفرد کی قسم ہے اور انضرب مفرد نہیں بلکہ مرکب ہیں۔ اس لئے کہ مفرد تو اسے کہتے ہیں جس کے لفظ کے جز سے معنی کے جز پر دلالت مقصود نہ ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں بلکہ یہاں تو لفظ کے جز سے معنی کے جز پر دلالت مقصود ہے۔ اس لئے کہ لفظ انضرب کے اجزاء جز اور من، و، ب، معنی اور ہمزہ متکلم پر نیز من، و، ب، معنی مصدری اور منی عدلی پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ مرکب ہے اور جب یہ مرکب ہے تو فعل تو ہے لیکن کمر نہیں۔ ہاں مَرْبٌ یُعْرِبُ وغیرہ فعل بھی ہیں اور کمر بھی کیونکہ یہ مفرد ہیں مرکب نہیں۔ مَرْبٌ کا مفرد ہونا تو ظاہر ہے یُعْرِبُ مفرد اس لئے ہے کہ یہاں لفظ کا جز ہمزہ معنی کے جز پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ یہ صرف معنی عدلی دکھاتا ہے۔ اس میں کوئی ناغل نہیں جیسا کہ انضرب میں ہمزہ ناغل تھا۔ ملاحت یہ ہے کہ یُعْرِبُ کے بعد اگر کوئی اسم آجائے تو وہی اس فعل کا ناغل ہوگا۔ مثلاً یُعْرِبُ کے بعد اگر زید آئے تو یہی زید اس یُعْرِبُ کا ناغل ہوگا۔ اگر یُعْرِبُ میں پہلے سے ناغل موجود ہوتا تو زید اس کی تائید ہونا ناغل نہیں ہوتا۔ برخلاف انضرب اور یُعْرِبُ کے کیونکہ یہاں ناغل پہلے سے موجود ہے اور ہمزہ دونوں کی دلالت ناغل متکلم پر ہو رہی ہے۔ ملاحت یہ ہے کہ اس کے بعد اگر کوئی اسم آئے مثلاً انا آجائے یا نحن آجائے تو یہ اس ناغل کی تائید ہوگا خود ناغل نہیں بنے گا۔ خلاصہ یہ کہ انضرب فعل تو ہے مگر کمر نہیں اور یُعْرِبُ فعل اور کمر دونوں ہے۔

فصل ندیتم المفرد بتقسیم اخر وهران المفرد اما ان یكون معناه واحد اذ يكون
 كثيرًا والذی له معنی واحد عن ثلثة اضراب لانه لا یخلو اما ان یكون ذاك المعنی متینا
 مشخصا اذ لم یکن والذی یسنى غلثا کزید وهذا هو راد اولی ان یسنى هذا اللفظ
 بالجزء المعینى رانثانی اى سالا یكون معناه الواحد مشخصا بل یكون له افراد كثيرة
 هو مترادف احد ههنا ان یكون صیغ ذاك المعنی على سائر افراد على سبیل الیضاح
 من مترادفات بتفادت بالترتیب اذ الیترتیب اذ الیترتیب اذ الیترتیب ریشی هذا اللفظ
 بالترادفی لیسوا افراد و نثران تعینان تعادق ذاك المعنی العام كما لو كان بالترتیب
 إلى زید و عمر و زید و ثانیهما ان لا یكون صیغ ذاك المعنی العام حسیب
 افراد على وجه الاستواء بل یكون صیغ ذاك المعنی على بعض الافراد
 بالترتیب اذ الیترتیب اذ الیترتیب ریشی هذا المعنی الاخر بما صدق ذاك
 كما لو جرد بالترتیب إلى الواحد جلت مجدا و بالترتیب إلى الیترتیب و كالبیاض بالترتیب
 إلى الثلج و الیترتیب هذا اللفظ مشتقا لانه یترتیب الشاطرنی الشیخ فیكون
 مترادف اترتیب

ترجمہ۔ مفرد کی کسی دوسری قسم کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ مفرد یا تو اس کا معنی ایک ہوگا یا کثیر ہوگا۔ وہ مفرد جس کا ایک
 معنی ہے وہ بین قسم پر ہے۔ اسے کہ نہیں خالی ہے یا تو وہ معنی متین مشرف یا نہیں۔ اول کا نام علم رکھا جاتا ہے۔ جیسے زید۔
 ہذا۔ اولی یہ ہے کہ اس قسم کا نام جزئی حقیقی رکھا جائے۔ اور ثانی یعنی وہ مفرد جس کا معنی واحد شخص نہ ہو بلکہ اس کے
 بہت سارے افراد ہوں۔ اسکی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اس معنی کا صادق آنا اپنے تمام افراد پر یکساں طور پر بغیر اس کے کہ اولیت یا اولیہ
 یا اشڈیت یا اولیہ کا فرق ہو اور اس قسم کا نام تراطی رکھا جاتی ہے اسکے افراد کے مساوی اور موافق ہونے کی وجہ سے اس معنی عام کے
 صادق آنے میں۔ جیسے انسان نسبت کرتے ہوئے زید، عمرو، بکر کی طرف۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں تمام کا صادق آنا اپنے
 تمام افراد میں یکساں طور پر نہ ہو۔ بلکہ اس میں کا بعض افراد پر صادق آنا اولیت یا اشڈیت یا اولیہ کے ساتھ ہو۔ اور دوسرے
 بعض افراد صادق آنا اس کی ہڈ کے ساتھ ہو۔ جیسے وجود نسبت کرتے ہوئے واجب تعالیٰ جل مجدہ کی طرف اور نسبت کرتے ہوئے
 ممکن کی طرف۔ اور جیسے سفیدی نسبت کرتے ہوئے ہون کی طرف اور ہاتھی کے دانت کی طرف اور اس قسم کا نام ملوک رکھا جاتا
 ہے اس لیے کہ یہ دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیتی ہے اسے متواظی یا مشترک ہونے میں۔
 نو صیغہ :- اس سے پہلی فعل میں مفرد کی جو تقسیم کی گئی وہ معنی کے مستقل اور غیر مستقل ہونے کے اعتبار سے تھی۔ اب

یہاں سے معنی کی وحدت اور کثرت کے اعتبار سے مفرد کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ مفرد کی دو قسمیں ہیں۔ متحد المعنی اور منکر المعنی۔ مفرد کا معنی اگر ایک ہے تو اسے متحد المعنی کہا جاتا ہے اور اگر کثیر ہے تو اسے منکر المعنی کہا جاتا ہے۔ پھر متحد المعنی کی تین قسمیں ہیں۔ علم، متواظلی، منکر۔ جو اسی فعل میں بیان کی جا رہی ہیں۔ اور منکر المعنی کے اقسام اس کے بعد والی فصل میں بیان کئے جائیں گے۔ دلیل صریح یہ ہے کہ مفرد کا وہ معنی واحد یا تو معنی مشخص ہے یا نہیں اگر متعین ہے تو اسے علم کہا جائے گا جیسے زید، انبرا، جو کہ اس کا ایک ہی معنی ہے اور وہ متعین ہے۔ معنی غفلت نہیں کہ اس قسم کا نام علم کے بجائے جزئی معنی رکھ دیا جائے تو سبب یہ ہے کہ اس قسم میں اسمائے اشارہ اور ضمائر کی داخل ہیں۔ حالانکہ یہ اصطلاحاً علم نہیں۔ لہذا علم نام رکھے جانے کی وجہ سے اس سے خارج ہو جائیں گے۔ اور اگر وہ معنی واحد متعین مشخص نہیں ہے بلکہ اسکے بہت سے افراد ہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ متواظلی، اور منکر المعنی اس لئے کہ وہ معنی یا تو اپنے تمام افراد پر یکساں طور پر صادق آئے گا کہ نہیں اور لویت، اولیت وغیرہ کا کوئی فرق نہ ہو گا یا یکساں طور پر صادق نہ آئے گا بلکہ اولیت وغیرہ کا فرق ہو گا کہ بعض پر تو اولیت یا شریعت وغیرہ کے ساتھ صادق آئے اور دوسرے معنی پر اس کے برعکس۔ یہی صورت یعنی یکساں طور پر صادق آنے کو متواظلی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ متواظلی تو اٹا سے ماخوذ ہے اور تو اٹا کے معنی موافقت اور برابر کی ہیں اور جب وہ معنی اپنے تمام افراد پر یکساں طور پر نہیں کسی فرق کے صادق آیا تو گویا اس معنی عام کے صادق آنے میں تمام افراد سادی اور موافق ہو گئے۔ اسی وجہ سے اس کو متواظلی کہتے ہیں۔ جیسے انسان کہ اس کا معنی ایک ہی حیوان ناقص ہے اور یہ معنی متعین نہیں بلکہ اس کے بہت سے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ ہیں۔ اور یہ اپنے تمام افراد پر یکساں طور سے صادق آتے ہیں۔ ایسا نہیں کہ انسان ہونے میں سب ایک دوسرے سے متفرق اور متفادت ہیں۔ اور دوسری صورت یعنی یکساں طور پر صادق نہ آنے کو منکر کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا معنی ہے منکر جس کو اٹا والا اور یہ قسم بھی دیکھنے والے کو اپنے متواظلی یا مشترک ہونے کے سلسلے میں منکر ہی ڈال دیتی ہے۔ کیونکہ ایک افراد اصل معنی میں مشترک ہوتے ہیں اور اولیت اور شریعت وغیرہ کی وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ لہذا اسکی طرف دیکھنے والا اگر شرکت کی جہت کو دیکھتا ہے تو اسے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ متواظلی ہے کیونکہ اس کے افراد اصل معنی میں مشترک ہونے کے اعتبار سے موافق اور ساد ہیں۔ اور اگر اختلاف کی جہت کو دیکھتا ہے تو اسے یہ دم ہوتا ہے کہ اس لفظ کے مختلف معانی ہیں۔ لہذا یہ مشترک ہے جیسے وجود کہ اس کا معنی ایک ہے۔ لیکن متعین نہیں بلکہ اسکے بہت سے افراد ہیں۔ کہیں اس کی نسبت واجب تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے۔ اور کبھی ممکن کی طرف کی جاتی ہے۔ لیکن ہر دو پر اس کا صادق آنا فرق کے ساتھ ہوتا ہے۔ واجب تعالیٰ پر اولیت و اولیت کیساتھ صادق آتا ہے۔ اور ممکن پر اسکے برعکس ساتھ کیونکہ واجب تعالیٰ کا وجود ممکن کے وجود کے لئے علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے لہذا واجب تعالیٰ کا وجود مقدم ہے اور ممکن کا وجود مؤخر ہے۔ اسی طرح سفیدی کا معنی واحد غیر متعین ہے اور اسکے کئی افراد ہیں کبھی اسکی نسبت برن کی طرف کی جاتی ہے اور کبھی اٹھی کے دانت کی طرف بگڑکیا نبت کے طور پر نہیں بلکہ اشدیت کے فرق کے ساتھ کہ اٹھی کے دانت میں جو سفیدی ہوتی ہے وہ کم ہوتی ہے نسبت اس سفیدی کے جو برن میں ہوتی ہے۔ تفادت کی چار اقسام صورتیں ہیں۔ تفادت بالاولیت۔ تفادت بالاولیت۔ تفادت بالاولیت۔ تفادت بالاولیت۔

اگر نسبت کا مطلب ہے کہ بعض افراد کی کئی کا ثبوت دیگر میں افراد میں اس کئی کے ثابت ہونے کے لئے علت ہو۔ جیسے وجود کو اس کئی کا ثبوت واجب نہائے میں علت ہے مگر میں ثابت ہونے کے لئے۔

اگر نسبت ہے :۔ کا مطلب یہ ہے کہ کئی کا ثبوت بعض افراد کے لئے تو بالذات ہو اور دوسرے بعض افراد کے لئے بالشیء مثلاً روشنی کہ اس کئی کا ثبوت سورج کے لئے تو بالذات ہے اور زمین کے لئے بالشیء۔

اگر نسبت کا مطلب یہ ہے کہ کئی کا ظہور بلحاظ کیفیت بعض افراد میں دوسرے بعض افراد کی نسبت زیادہ ہو۔ جیسے سفیدی کہ اس کئی کا ظہور زمین میں نسبت ہاتھی کے دانت کے زائمر ہے۔

اگر نسبت کا مطلب ہے کہ کئی کا ظہور بلحاظ کمیت بعض افراد میں دوسرے بعض افراد کی نسبت زیادہ ہو جیسے ایک کو گندم اور دو کو گندم کہ یہاں دو کو ایک کو کی نسبت کیت کے اعتبار سے زائمر ہیں۔

فصل الثانی فی المعنی لاسم عیدیداً رجبہ الحصر ان اللفظ الذوی کرمعنا
ان رضمہ ذالک اللفظ لیکل معنی ایستد امر یا رصاع متعددہ علی حدیث یعنی متکرراً
کالمعین ومنہ تارة لهدھب و تارة لباصیرة و تارة للسرکبیرة وان لم یرمکم بکل
ایستد امر بکل ومنہ اولاً لیعنی شراً استفسیل فی معنی ثانٍ لاجل مناسبتہ بیئہما
ابن اشتہر فی المثالین و تریق مؤنوسہ الاول یعنی مؤنوسہ و المتقول بانظر الی المثال
یفسر الی ثلثہ اقسام احدھا المتقول العرفی یا اعتباری کون المثالین مرفوعاً عاملاً
و ثانیہما المتقول الشرعی یا اعتباری کونہ ازیاب الشرع و ثانیہما المتقول المطلق
یا اعتباری کونہ مرفوعاً عاملاً و ثالثہ مؤنوسہ مثال الاول کلفظہ السد اثبتہ کان
فی الاصل مؤنوسہ لیسایکب علی الذمین ثم نقلہ العاصمہ للفرس اولیاد ان
القرابیر الذریبہ مثال الثانی کلفظ القلوة کان فی الاصل یعنی السد مایر
ثم نقلہ السابع الی اركان منسوسہ مثال الثالث کلفظ الیسر کان فی اللذی
یعنی المؤنوسہ نقلہ السخا الی کلہ مستقلہ فی السد لانه مرفوعاً متصرفاً
بزمان من الاولین فی الفتحہ وان لم یفسر فی الثانی و لیسر کف الاول بکل یستمد
فی المرفوع الاول مرة و فی الثانی اخری یعنی بالنسبہ الی الاول حقیقۃ و بالنسبہ الی
الثانی مجازاً کالاسد بالنسبہ الی الجبران للفرس و الرجل السباع فهو بالنسبہ
الی الاول حقیقۃ و بالنسبہ الی الثانی مجازاً

ترجمہ: مشترک المعنی اس کے چند اقسام ہیں۔ دوسرے یہ ہے کہ وہ لفظ جس کا معنی کثیر ہو اگر وہ لفظ وضع کیا گیا ہے ہر معنی کے لئے ابتداءً منفرد وضع سے علاوہ طور پر تو اس کا نام مشترک رکھا جاتا ہے۔ جیسے میں کبھی سونے کے لئے وضع کیا گیا اور کبھی آنکھ کے لئے اور کبھی گھٹنہ کے لئے۔ اور اگر ہر معنی کے لئے ابتداءً وضع نہیں کیا گیا بلکہ اولاً تو کسی ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا پھر دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا تو دونوں کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے اگر دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا اور موقوف اول ترک کر دیا گیا تو اس کا نام منقول رکھا جاتا ہے اور منقول ناقل کی طرف نظر کرنے ہوئے تین قسموں میں منقسم ہے۔ ایک منقول ہر معنی کے لئے ناقل کے عرف عام ہونے کے اعتبار سے اور دوسری قسم منقول شرعی ہے ناقل کے ارباب شرع ہونے کے اعتبار سے۔ اور تیسری قسم منقول اصطلاحی ہے ناقل کے عرف خاص اور لغوی جماعت ہونے کے اعتبار سے۔ اول کی مثال جیسے لفظ دَآبَہ جو اصل میں وضع کیا گیا تھا ہر اس جانور کے لئے جو زمین پر رہیگی۔ پھر اس کو عوام نے گھوڑے کے لئے یا چوپائے کے لئے نقل کر لیا۔ دوسرے کی مثال جیسے لفظ عَصَاة جو اصل میں دعار کے معنی میں تھا پھر اسے شارع نے اکان مضموم کی طرف منتقل کر لیا۔ تیسرے کی مثال جیسے لفظ ہم جنسیت میں علو اور بلندی کے معنی میں تھا پھر اسے عربوں نے ایک ایسے کلمہ کی طرف منتقل کر لیا جو دلالت میں مستقل ہوا اور نہ متعلقہ میں سے کسی زمانہ کے ساتھ متعلق نہ ہو۔ اور اگر دوسرے معنی میں مشہور نہیں ہوا اور پہلا معنی ترک نہیں کیا گیا بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال کیا جاتا اور کبھی دوسرے معنی میں تو نام رکھا جاتا ہے پہلے معنی کی طرف نسبت کئے ہوئے حقیقت اور دوسرے معنی کی طرف نسبت کئے ہوئے مجاز۔ جیسے اس در نسبت کرتے ہوئے درنگ کی طرف اور بہادر مرد کی طرف۔ لہذا اگر الہامی طرف نسبت کئے ہوئے حقیقت ہے اور ثانی کی طرف نسبت کئے ہوئے مجاز ہے۔

توضیح: یہاں سے مصنف مشترک المعنی کی تعریف فرماتا ہے کہ وہ لفظ جس کا معنی کثیر ہو اسکی چار قسمیں ہیں۔ مشترک منقول، حقیقت، مجاز۔ دلیل دوسرے یہ ہے کہ مشترک المعنی لفظ کی وضع یا قوی ہر معنی کے لئے ابتداءً الگ الگ ہوتی ہے یا نہیں۔ بلکہ اولاً تو کسی ایک معنی کے لئے وضع ہوتی پھر کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگا۔ اول کو مشترک کہنے میں جیسے لفظ زمین کو اسکی وضع ابتداءً ہی الگ الگ کبھی سونے کے لئے کبھی آنکھ کے لئے کبھی گھٹنہ وغیرہ کے لئے ہوتی۔ لہذا یہ مشترک ہے۔ اور ثانی کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور ہو جائے اور پہلے معنی کو بالکل ترک کر دیا جائے۔ یا ایسا نہیں بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی دوسرے معنی میں۔ پہلی صورت کو منقول کہتے ہیں (منقول کے اقسام آخر میں ملاحظہ فرمائیے) اور دوسری صورت کو پہلے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں اور دوسرے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے مجاز کہتے ہیں۔ جیسے لفظ اسد کہ یہ اولاً شیر کے معنی کے لئے وضع کیا گیا پھر بہادر منقول کو بھی شیر کہا جانے لگا لیکن پہلے معنی کو ترک کر کے صرف دوسرے ہی معنی مستعمل نہیں ہونے لگا۔ بلکہ اس کا استعمال دونوں معنی میں ہوتا ہے۔ لہذا جب اس کا استعمال شیر کے معنی میں ہوتا ہے حقیقت کہیں گے۔ اور جب بہادر مرد کے لئے ہوتا ہے مجاز کہیں گے۔

منقول کی تین قسمیں ہیں۔ منقول ہر معنی۔ منقول شرعی۔ منقول اصطلاحی۔ اس لئے کہ پہلے معنی سے دوسرے معنی کی طرف

نقل کرنے والے یا تو عزائم یعنی عام اور ٹیکیا یا شریعت کے لوگ ہیں یا عرب خاص یعنی خاص لوگ ہیں اول کو منقول عربی کہا جاتا ہے جیسے لفظ دابہ کہ اسکی اصل وضع ان کثیروں مکوڑوں کے لئے ہوئی تھی جو زمین پر دینگے ہیں۔ پھر عرب مام نے اسے گھوڑوں اور چوپایوں کے لئے نقل کر لیا اور اب صرف انہی کو دابہ کہا جانے لگا۔ لہذا یہ منقول عربی ہے۔ اور ثانی کو منقول شریعی کہا جاتا ہے جیسے لفظ صلوة کہ اس کی اصل وضع دعائے منی کے لئے تھی پھر اسے شارح نے ارکان مخصوصہ کے لئے نقل کر لیا اور قیام، قنود، روکھ، وجود وغیرہ کے لئے استعمال کرنے لگے۔ لہذا یہ منقول شریعی ہے۔ اور ثالث کو منقول اصطلاحی کہا جاتا ہے جیسے لفظ اسم کہ اس کی اصل وضع علو اور بلندی کے معنی کے لئے ہوئی تھی پھر اسے ایک عمومی جماعت (مخوبوں) نے ایک ایسے کلمہ کے لئے نقل کر لیا جو معنی برد لالت کرنے میں مستقل ہو اور ازمنہ ثلث میں سے کسی زمانہ کے ساتھ معتبر نہ ہو اور اس معنی میں یہ اس طرح مستعمل ہونے لگا کہ معنی اول کو بالکل ترک کر دیا گیا۔ یہی منقول اصطلاحی ہے

فصل إِنْ كَانَ اللَّفْظُ مُتَعَدِّدًا أَلِ الْمَعْنَى وَاحِدًا بِنِسْبَةِ مُرَادِفَاتِهَا كَالْمَسَدِ وَاللَّبِثِ وَالغَيْمِ وَالغَيْثِ

ترجمہ :- اگر لفظ متعدد ہو اور اس معنی ایک ہو تو اسے مرادف کہا جاتا ہے جیسے اَسَدٌ اور لَيْثٌ، غَيْمٌ اور غَيْثٌ۔
 توضیح :- ما قبل کی تفصیل اس لفظ واحد سے متعلق تھی جو معانی کثیرہ رکھتا ہو اور اب ان الفاظ کثیرہ کا بیان ہے جو معنی واحد رکھتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر لفظ کئی ہوں اور سب کا معنی ایک ہو تو انہیں مرادف کہتے ہیں۔ جیسے اسد اور لیتھ کہ دونوں کا معنی شیر ہے۔ غیم اور سحاب کہ دونوں کا معنی بادل ہے۔ اسی طرح جلوس اور قنود کہ دونوں کا معنی بیٹھا ہے۔ تنبیہ (۱) یاد رکھئے کہ مصنف نے غیم اور غیث کو مرادف کی مثال میں پیش کیا ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ لغت میں غیم کا معنی بادل ہے اور غیث کا معنی بارش ہے۔ لہذا غیم کا مرادف سحاب ہوگا نیز غیث کا مرادف مطر ہوگا۔
 تنبیہ (۲) مرادف کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مرادف مرادف سے ماخوذ ہے اور مرادف کا معنی ہے ایک سواری پر دو سواریوں کا آگے پیچھے بیٹھا۔ اور یہاں بھی ایک معنی پر دو یا دو سے زائد الفاظ سواری ہونے ہیں تو یا کہ معنی سواری کے درجے میں ہے اور الفاظ سواری کے درجے میں۔

فصل وَالرَّكْبُ قِسْمَانِ أَحَدُهُمَا الرِّكْبُ التَّامُّ وَهُوَ مَا يَبِيعُ السُّكُوتَ عَلَيْهِ كَرَبِيدٍ قَاتِلِهِ وَثَانِيَهُمَا الرِّكْبُ النَّاقِصُ وَهُوَ مَا لَيْسَ كَذَلِكَ

ترجمہ :- مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک مرکب تام ہے اور وہ ایسا مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو

جیسے زید قائم اور دوسری قسم مرکب ناقص ہے اور وہ ایسا مرکب ہے جو اس طرح نہ ہو۔

توضیح: مصنف جب مفرد کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب مرکب کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ مرکب تام اور مرکب ناقص۔ مرکب تام: اس مرکب کو کہتے ہیں جس پر سکوت صحیح ہو یعنی شکم نے جب کوئی کلام کی تو سننے والے کو اسی سے اسکی پوری بات سمجھیں آجائے کسی دوسرے لفظ کا انتظار نہ کرنا پڑے۔ سکوت کے صحیح ہونے کا اعتبار یہ ہے کہ جملہ فعلیہ میں فعل اور فاعل ہو جیسے ضرب زید۔ اور جملہ اسمیہ میں مبتدا اور خبر ہو جیسے زید قائم مرکب ناقص: اس مرکب کو کہتے ہیں جس پر سکوت صحیح نہ ہو یعنی شکم نے جب کوئی بات کہی تو اسی سے مخاطب کو اسکی پوری بات سمجھیں نہ آئے بلکہ وہ کسی دوسرے لفظ کا انتظار کرے مثلاً شکم نے صرن ضرب کہا تو مخاطب اس کے فاعل کا انتظار کرے گا اسی طرح شکم نے صرن زید کہا تو مخاطب اسکی خبر کا انتظار کرے گا اور اسے پوری بات سمجھیں نہیں آئے گی یہی مرکب ناقص ہے۔

فصل المركب التام منريان يقال لاحدهما الخبر والفقينة وهو ما قصد به الحكاية فيجوز الصدق والكذب ويقال لفاثلهما انه صادق او كاذب نحو السماء مرفونا والعالمر حادونا فان قيل قولنا لا اله الا الله نفيته وخبره انه لا يجوز الكذب قلت مجرور اللفظ بجمله وان كان الى خصوصية الماشيئين غير محتمل للكذب ويقال في النفس الانشاء والاشاء اسم امر ونهي ونحوه واستفهام وسنداء

ترجمہ: مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک کو خبر اور نفيہ کہا جاتا ہے اور وہ ایسا مرکب تام ہے جس سے حکایت مفہوم ہو اور وہ صدق و کذب کا احتمال رکھے اور اسکے کہنے والے کو یہ کہا جائے کہ وہ صادق ہے یا کاذب ہے جیسے السماء فوقنا والعالمر حادونا اور قولنا لا اله الا الله نفيہ اور خبر ہے۔ یا وجودیکہ یہ کذب کا احتمال نہیں رکھتا تو میں کہوں گا کہ کمن لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ اگرچہ حاشیتین کی خصوصیت یعنی خصوصیت خارج اور خصوصیت شکم کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ کذب کا احتمال رکھنے والا نہیں۔ اور دوسری قسم کو انشاء کہا جاتا ہے۔ اور انشاء کی چند قسمیں ہیں۔ امر، نہی، تنہی، ترجی، استفہام اور نداء۔ توضیح: یہاں سے مصنف مرکب تام کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں کہ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔ اول کو خبر اور نفيہ کہتے ہیں اور ثانی کو انشاء کہتے ہیں۔ خبر اور نفيہ: وہ مرکب تام ہے جس کے ذریعہ کسی واقعہ کی حکایت بیان کرنے کا قصد کیا جائے اور یہ بیان صدق و کذب کا احتمال بھی رکھتا ہو۔ اس تعریف کے اعتبار سے

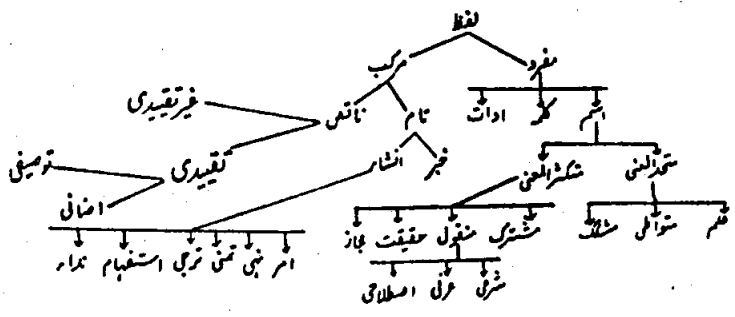
صدق و کذب خبر اور تفسیر کی صفت ہونگے نیز اس خبر کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہا جاسکے۔ اس تعریف کے اعتبار سے صدق و کذب کہنے والے کی صفت ہونگے۔ جیسے کسی نے کہا اے ہمارا نونا اسی طرح کسی نے کہا العالم حادث تو ان دونوں مثالوں میں آسمان کے اوپر ہونے اور دنیا کے حادث ہونے کو بیان کیا جا رہا ہے اور یہ قول صدق و کذب کا احتمال بھی رکھتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہنے والا سچ کہہ رہا ہے یا جھوٹ بول رہا ہے اسی کو خبر اور تفسیر کہتے ہیں۔ یاد رکھئے کہ یہ خبر اگر واقع کے مطابق ہے یعنی جو بات کہی جا رہی ہے واقعتاً خارج میں ویسی ہی ہے تو اسے خبر صادق کہتے ہیں۔ اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو اسے خبر کاذب کہتے ہیں۔

تولسان قبیل :- یہاں سے مصنف نے خبر کی تعریف پر ایک اعتراض ذکر فرمایا کہ اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ خبر کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں کیونکہ آپ نے خبر کی تعریف میں احتمال کذب کی قید لگائی ہے حالانکہ لابلالائے خبر اور تفسیر ہے لیکن کذب کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ یہ صادق ہے۔ جواب یہ ہے کہ خبر کی تعریف میں احتمال کذب اور صدق کا اعتبار معنی خبر کے مفہوم کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے حاشیتین کی خصوصیت یعنی خارج اور منکم کی خصوصیت کا کوئی اعتبار نہیں اور لابلالائے خبر جو کذب کا احتمال نہیں رکھتا وہ خصوصیت حاشیتین کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے کہ منکم میں ہے اور خارج میں واقعتاً خبر کے سوا کوئی معبود نہیں حالانکہ اس خصوصیت حاشیتین کا خبر کی تعریف میں اعتبار ہی نہیں لیکن معنی غلبہ کی طرف نظر کرتے ہوئے جس کا خبر کی تعریف میں اعتبار ہے لابلالائے خبر کذب کا احتمال رکھتا ہے لہذا تعریف جامع ہے اور اس پر صادق ہے مرکب تمام کی دوسری قسم اشارہ مرکب تمام ہے جسکے ذریعہ کسی واقعہ کے بیان کرنے کا قصد نہ کیا جائے اور نہ ہی وہ صدق و کذب کا احتمال رکھے اسکی چھ قسمیں ہیں۔ امر نہی، تمنی، تہجی، استفہام، نداء، مرکب کی وضع اگر مطلب نعل علی سبیل الاستعلاء کہتے ہیں تو اسے امر کہتے ہیں جیسے تم اور اگر مرکب کی وضع نعل سے رکھنے کو طلب کرنے کیلئے بطور استعلاء ہوتا ہے تو اسے ہی کہتے ہیں جیسے قائم کسی چیز کے حصول کو بر سبیل محبت طلب کرنا منی کہلاتا ہے خواہ وہ چیز ممکن ہو یا محال ہو جیسے نیت الشباب بورد (کاش جوانی لوٹ آتی) اور کسی چیز کے حصول کو طلب کرنا بشرطیکہ وہ ممکن ہو محال نہ ہو تہجی کہلاتا ہے جیسے نعل زیدانج فی الامتحان (کاش زید امتحان میں کامیاب ہو جاتا) اگر مرکب سے کسی بات کے فہم کی طلب پر دلالت ہو رہی ہو تو اسے استفہام کہا جاتا ہے جیسے ہل و ثبت زیدانی دہلی اور اگر مرکب کی وضع کسی کی توجہ کو طلب کرنے کے لئے ہے تو اسے نداء کہا جاتا ہے جیسے یا زید۔

فصل الركب الثاني من اعمار منها الركب الاضافي كقولهم زيدا ومنها الركب التوسيعي كالقول العالم ومنها الركب التقديدي كقولهم كذا ومنها تقدمت اللفاظ والادان
فُرِّدْتُكَ اِلَى بَعْثِ الْمُعَانِفِ

ترجمہ :- مرکب ناقص چند قسم پر ہے ان میں سے مرکب اضافی ہے جیسے غلام زید اور ان میں سے مرکب توصیفی ہے جیسے ارجل العالم۔ اور ان میں سے مرکب تقيدي ہے جیسے فی الدار۔ اور یہاں الفاظ کی بحث مکمل ہوگئی۔ اور ہم تیری راہ نمائی کرتے ہیں معافی کی بحث کی طرف۔

توضیح :- یہاں سے مصنف مرکب ناقص کی تقسیم فرمائی ہے کہ مرکب ناقص کی تین قسمیں ہیں۔ مرکب اضافی، مرکب توصیفی اور مرکب تقيدي لیکن مصنف سے قناع ہوگا یہ ہے کیونکہ ان کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مرکب اضافی اور مرکب توصیفی مرکب تقيدي کے مقابلے میں مرکب غیر تقيدي کے اقسام میں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مرکب اضافی اور مرکب توصیفی مرکب تقيدي کے اقسام میں غیر تقيدي کے نہیں۔ اسی طرح مصنف نے مرکب تقيدي کی مثال فی الدار پیش کی ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ فی الدار مرکب غیر تقيدي کی مثال ہے تقيدي کی نہیں تو صحیح یہ ہے کہ مرکب ناقص کی دو قسمیں ہیں۔ تقيدي اور غیر تقيدي۔ مرکب تقيدي وہ مرکب ناقص ہے جس میں جز ثانی جز اول کے لئے قید ہو۔ اسکی دو قسمیں ہیں۔ مرکب اضافی مرکب توصیفی۔ مرکب اضافی وہ مرکب تقيدي ہے جس میں مضاف الیہ مضاف کے لئے قید ہو۔ جیسے غلام زید۔ مرکب توصیفی وہ مرکب تقيدي ہے جس میں صفت موصوف کے لئے قید ہو جیسے ارجل العالم۔ مرکب غیر تقيدي وہ مرکب ناقص ہے جس میں جز ثانی جز اول کے لئے قید نہ ہو جیسے فی الدار کہ اس میں دوسرا جز اول سے پہلے جزو (نی) کے لئے قید نہیں کیونکہ قید کا مطلب یہ ہے کہ پہلے جزو میں عموم ہو اور دوسرا جزو قید ہو کہ اس عموم کو ختم کر رہا ہو جیسے غلام زید اور اصل عالم میں ہے۔ ان کے برخلاف فی الدار کہ اسکے پہلے جزو میں عموم ہی نہیں کیونکہ اس کا پہلا جزو (نی) حرف ہے جو معنی مستقل پر دلالت ہی نہیں کرتا تو عموم کہاں ہوگا کیونکہ عموم و خصوص کا درجہ معنی مستقل پر دلالت کرنے کے بعد کا ہے۔ لہذا یہاں جب پہلے جزو میں عموم ہی نہیں تو دوسرا جزو پہلے جزو کے لئے قید ہی نہیں ہوگا۔ لفظ کی تمام قسمیں اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں :-



فصل المفہوم ای ما حصل فی الذہن تسہان احدھا جزئی والثانی کلی اما الجزئی فهو ما ینبع نفس لعمورہ عن صدقہ علی کثیرین کزید وعمیر و هذا الفرس و هذا الجار

وَأَمَّا الْكَلِمَةُ فَنَهْرٌ مَالًا يَنْسَخُ لِنَفْسٍ تَقْضُوهُ عَنْ دَفْعِ الشَّرِكَةِ بِنِسْبَةِ وَهْنٍ مُصَدِّقٍ عَلَى كَثْرَتِهِمْ
كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَقَدْ يَفْسُرُ الْكَلِمَةَ وَالْعُزْبِيَّ بِمَنْعِهِمْ مِنْ آخَرِينَ أَمَّا الْكَلِمَةُ فَهِيَ مَا جُوزَ الْعَمَلُ
تَكَثُرًا مِنْ حَيْثُ تَقْضُوهُ وَأَمَّا الْعُزْبِيُّ فَهِيَ مَا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ

ترجمہ :- مفہوم یعنی وہ جو ذہن میں حاصل ہوا اسکی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک جزئی ہے اور دوسری کلی ہے۔ بہر حال جزئی تو وہ ایسا مفہوم ہے جس کا نفس تصور مانع ہو کثیرین پر صادق آنے سے جیسے زید عمر اور یہ گھوڑا اور یہ دیوار۔ بہر حال کلی تو وہ ایسا مفہوم ہے جس کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے اور اسکے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہ ہو جیسے انسان اور گھوڑا۔ اور کبھی کلی و جزئی کی دوسری تفسیر کی جاتی ہے۔ بہر حال کلی تو وہ ایسا مفہوم ہے جسکی کثرت کو عقل جائز قرار دے اسکے تصور کی جوئیت سے اور بہر حال جزئی تو وہ ایسا مفہوم ہے جو اس طرح تو ضیح :- یہاں تک الفاظ سے بحث تھی جو مناطقہ کا مقصود بالذات نہیں اب معنی و مفہوم سے بحث فرما رہے ہیں جو مناطقہ کا مقصود بالذات ہے۔ یاد رکھئے کہ جزئی ذہن میں حال ہوا ہے مفہوم معنی، مدلول کہتے ہیں خواہ وہ بالفعل حاصل ہوا یا بقوہ فرقہ حصولی الذہن کے اعتبار سے مفہوم کہا جاتا ہے اور اس چیز کے لفظ سے قہد کے بدلنے کے اعتبار سے معنی کہا جاتا ہے اور لفظ کے اس پر دلالت کرنے کے اعتبار سے مدلول کہا جاتا ہے۔ مفہوم کی دو قسمیں ہیں جزئی اور کلی۔ جزئی وہ مفہوم ہے جو خارج سے قطع نظر کرتے ہوئے محض تصور کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آنے سے روکے یعنی اس کا مصادیق صرف ایک ہو جیسے زید، عمر، یہ گھوڑا اور یہ دیوار کہ ان سب کا مصادیق ایک ایک ہے۔ کلی وہ مفہوم ہے جو محض تصور کے اعتبار سے افراد کی شرکت اور کثیرین پر صادق آنے سے روکے۔ یعنی جس کا مصادیق بہت سے افراد ہوں جیسے انسان، گھوڑا کہ یہ دونوں بہت سارے افراد پر صادق آتے ہیں یہی کلی ہیں۔

واضح رہے کہ کلی اور جزئی کی ایک دوسری تعریف کی جاتی ہے فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے کلی اور جزئی کے افراد کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے اور دوسری تعریف کے اعتبار سے ان دونوں کے افراد کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں۔

دوسری تعریف کے اعتبار سے کلی اس مفہوم کو کہا جاتا ہے جسکے اوزار کے کثیر ہونے کو عقل محض تصور کے اعتبار سے جائز قرار دے اگرچہ خارج میں کوئی ایک فرد بھی موجود نہ ہو جیسے لاشیٰ کہ تصور کے اعتبار سے عقل اسکے افراد کے کثیر ہونے کو جائز قرار دیتی ہے مگر خارج میں لاشیٰ کا کوئی بھی فرد موجود نہیں کیونکہ لاشیٰ کا مطلب ہے کوئی شیئی نہ ہو حالانکہ خارج میں موجود ہیں سب شیئی ہیں۔ جزئی۔ اس مفہوم کو کہا جاتا ہے جس کے افراد کے کثیر ہونے کو عقل محض تصور کے اعتبار سے جائز قرار نہ دے جیسے یہ مرد کہ تصور کے اعتبار سے عقل اسکے افراد کے کثیر ہونے کو جائز قرار نہیں دیتی ہے۔ کیونکہ اس سے مراد کوئی متین مرد ہے۔

فائل ۱ :- تعریف میں "نفس تصورہ" کی تبد تعریف کو جامع اور مانع بنانے کے لئے لگائی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بعض تصور کے اعتبار سے افراد کی شرکت جائز ہو اور جائز نہ ہو خارج کا کوئی اعتبار نہ ہو۔ لہذا جزئی کی تعریف میں اس قید کو دہرے وہ کلیات خارج ہو جائیں گی جو خارج کے اعتبار سے شرکت کو روکتی ہیں نہ کہ تصور ذہنی کے اعتبار سے۔

یہیے واجب تھا کہ یہ خارج کے اعتبار سے افراد کی شرکت کو روکتا ہے اور اس اعتبار سے جزئی ہے مگر بعض تصور کے اعتبار سے شرکت کو نہیں روکتا اور اس اعتبار سے کلی ہے۔ لہذا "نفس تصورہ" کی قید سے ایسی کلی جزئی کی تعریف سے خارج ہو جائے گی۔

اور تعریف دخول غیر سے مانع رہے گی۔ اسی طرح اس سے کلیات فریضہ خارج ہو جائیں گی۔ جیسے لاشی، لامکن، لا موجود وغیرہ کہ یہ تصور کے اعتبار سے تو کلی ہیں مگر خارج کے اعتبار سے جزئی ہیں۔ لہذا جزئی کی تعریف میں نفس تصورہ "کی قید سے یہ کلی خارج ہو جائیگی۔ کیونکہ یہ تصور کے اعتبار سے جزئی نہیں بلکہ خارج کے اعتبار سے جزئی ہیں مگر جزئی کی تعریف میں خارج کا اعتبار نہیں بلکہ تصور کا اعتبار ہے۔ لہذا اس قید کو دہرے یہ کلیات خارج ہو جائیں گی۔ اور تعریف دخول غیر سے مانع رہے گی نیز کلی کی تعریف میں اس قید کو دہرے یہ سب کلیات داخل ہو جائیں گی کیونکہ یہ خارج کے اعتبار سے اگرچہ جزئی ہیں مگر نفس تصور کے اعتبار سے کلی ہیں۔ لہذا کلی کی تعریف اپنے افراد کو جامع رہے گی۔

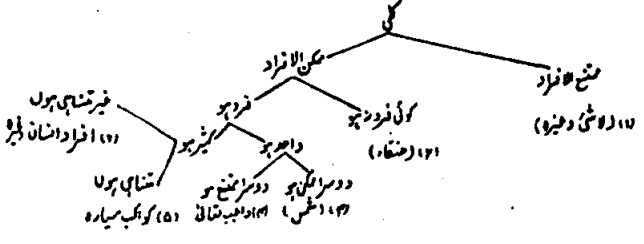
۲ :- مصنف نے "تجوڑ النقل" کا لفظ جو کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فرم عقل کی دو قسمیں ہیں۔ فرم یعنی التجویز اور فرم یعنی التقدير۔ فرم یعنی التجویز کا مطلب یہ ہے کہ عقل کسی چیز کو فرم کہے اور اسے جائز بھی قرار دے۔ جیسے عقل یہ فرم کرے کہ انسان کے بہت سارے افراد ہیں تو چونکہ یہ عقلاً جائز ہے لہذا اسے فرم یعنی التجویز کہا جاتا ہے۔

فرم یعنی التقدير کا مطلب یہ ہے کہ عقل کسی چیز کو فرم نہ کرے مگر جائز قرار نہ دے۔ جیسے عقل یہ فرم کرے کہ دن میں سورج موجود نہیں ہوتا۔ تو چونکہ یہ عقلاً جائز نہیں بلکہ محال ہے اور عقل نے اس محال کو فرم نہ کیا ہے۔ یہی فرم یعنی التقدير ہے۔ یہاں فرم سے مراد فرم یعنی التجویز ہے کیونکہ منافع کے یہاں فرم یعنی التقدير محال ہے۔

فصل النکل اقسام احدہا ما یستنع وجود انفرادہ فی الخارج کاللاشی واللہ مہکن اللامرجو
 وناہیہا ما یہکن الفردہ ولہ لو جحد کالعنقاء وجیل من الیائزیت وناہیہا ما امكنت افرادہ
 ولہ لو جحد من انفرادہ الا فرد واحد کالشیس والواجب لتالی ولایعہا ما احدث لسنہ
 انفراد کثیرہ امامناہیہ کالکواکب السیارۃ فانہا سبب الشمس والقمر والریح والزھرۃ والنیل
 وعطارہ والمشیتری او غیر مناہیہ کافراد الانسان والفرس والغنم والبقیر۔

ترجمہ :- کلی کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک وہ کلی ہے جس کے افراد کا وجود خارج میں متنع ہو جیسے لاشی اور لامکن

اور لا موجود۔ اور دوسری وہ کلی ہے جسکے افراد ممکن ہوں۔ اور نہ پائے جائیں۔ جیسے عقار اور یا قوت کا پہاڑ اور نیسری وہ کلی ہے جسکے افراد ممکن ہوں اور اس کے افراد سے نہ پایا جائے مگر ایک فرد جیسے سورج اور واجب تعالیٰ۔ اور جو مٹی وہ کلی ہے جس کے بہت سارے افراد پائے جائیں یا تو تنہا ہی ہو کر جیسے سات ستارے جو تکہ یہ سات ہیں۔ سورج۔ چاند۔ مریخ۔ زہرہ، زحل، عطارد، اور مشتری یا غیر تنہا ہی ہو کر جیسے انسان کے افراد اور گھوڑے۔ بکری اور گائے کے افراد تو جناب:۔ یہاں سے مصنف کلی کی تقسیم فرماتے ہیں۔ یاد رکھے افراد کے خارج میں وجود عدم کے اعتبار سے کلی کی چوتیس ہیں۔ مگر مصنف نے صرف پانچ قسمیں بیان کی ہیں۔ دلیل یہ ہے۔ کلی کے افراد کے خارج میں پایا جانا ممکن ہوگا یا ممکن ہوگا۔ اگر ممکن ہے تو یہ قسم اول ہے اور اگر ممکن ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو کلی فرد موجود ہے یا تو کلی فرد موجود نہیں تو یہ قسم ثانی ہے اور اگر کوئی فرد موجود ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو صرف ایک فرد موجود ہے یا بہت سارے افراد موجود ہیں اگر صرف ایک فرد موجود ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے یا ممکن ہے اگر ممکن ہے تو یہ قسم ثالث ہے اور اگر ممکن ہے تو یہ قسم رابع ہے۔ اور اگر بہت سارے افراد موجود ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو افراد تنہا ہی ہیں یعنی شمار ہو سکتے ہیں یا تنہا ہی نہیں۔ اگر تنہا ہی تو یہ قسم خامس ہے اور اگر تنہا ہی نہیں تو یہ قسم سادس ہے۔ اول کی مثال کلیات فرمیت یعنی لاشی لا ممکن لا موجود ہیں کہ انکے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن اور محال ہے کیونکہ جو چیز خارج میں ہے وہ شے ہے ممکن ہے اور موجود ہے لہذا اگر لاشی لا ممکن لا موجود کے افراد کی خارج میں پائے جائیں گے تو اجتماع تفریقین لازم آئے گا جو باطل ہے۔ اسلئے کہشئی اور لاشئی۔ ممکن اور لا ممکن۔ موجود اور لا موجود ایک دوسرے کی تفریق ہیں۔ ثانی کی مثال عقار (ایک پرندہ ہے جسکے چار سپرہوتے ہیں جس کا ایک باز و شترقی میں ہے۔ اور ایک باز و مغرب میں ہے) اور یا قوت کا پہاڑ ہیں کہ ان دونوں کا خارج میں پایا جانا ممکن تو ہے لیکن پائے نہیں جاتے۔ ثالث کی مثال سورج ہے کہ اس کا صرف ایک فرد خارج میں موجود ہے لیکن دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے ہو سکتا ہے کہ دو سورج ہو جائیں۔ رابع کی مثال واجب تعالیٰ ہے کہ خارج میں اس کا صرف ایک فرد موجود ہے اور دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے کیونکہ اگر دو خدا ہو جائیں تو دنیا کا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ خامس کی مثال کو اکب سیارہ (سورج، چاند، مریخ، زہرہ، زحل، عطارد، مشتری) ہیں کہ یہ کثیر افراد ہیں لیکن تنہا ہی ہیں۔ سادس کی مثال انسان، فرس، غنم، بقر وغیرہ کے افراد ہیں کہ یہ کثیر ہیں اور غیر تنہا ہی ہیں یعنی گلتن میں نہیں آسکتے۔ کلی کے اقسام ستہ اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔



فصل اورد علی تعریف النکل والجزئی سوال تقریرہ ان الصورۃ العاملۃ من البیضۃ
 المعینۃ والشہ المرئی من بعد ومحسوس الطفل فی مبد الالادۃ کلہا جزئیات ممانہ
 یصدق علیہا تعریف النکل لان فی ہذا الصورۃ من صدقہا علی کثیرین غیر متب
 والجراب ان المراد یصدق الفہم فی تعریف النکل هو المصدق علی وجہ الاجتماع
 و ہذا الصورۃ اعنی صورۃ البیضۃ للمعینۃ وغیرہا انہا یصدق علی کثیرین سدا
 لامنا فان الوجد لا ماخوذ فی ہذا الصورۃ مندرۃ انہا ماخوذۃ من ما لا یصدق علیہ
 ولولا فیہا اعتبار التوحید لکان کتبۃ من غیر لزوم اشکال ہذا۔

ترجمہ :- اور اعتراض کیا گیا ہے کہ جزئی کی تعریف جس کی تقریر یہ ہے کہ وہ صورت جو بیضیہ معینہ سے حاصل ہو اور دور سے دیکھی جائے والی شہ نیز چمکے کا ابتداء پیدا نش میں محسوس کرنا سبے سب جزئیات میں باوجود کہ ان پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ ان صورتوں میں ان سب کا کثیرین پر صادق آنے کو فریق کر لینا متنع نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ مراد مفہوم کے صادق آنے سے کلی کی تعریف میں وہ اجتماع کے طور پر صادق آتا ہے اور یہ صورتیں بھی بیضیہ معینہ وغیرہ کی صورت بلاشبہ صادق آتی ہیں کثیرین پر بدل کہ نہ کہ ایک ساتھ کیونکہ وحدت ماخوذ ہے ان صورتوں میں اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ یہ صورتیں ماخوذ ہیں مادہ معینہ سے جو جزئی ہے اور اگر ان صورتوں میں وحدت کا اعتبار نہ ہوتا تو یہ کلی ہوتے اشکال کے لازم آئے بغیر ہذا ای شذ ہذا۔

توضیہ :- یہاں سے مصنف کلی اور جزئی کی تعریف پر اعتراض فرما کر اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔ ان اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ایک انڈا اپنے اپنے سانے دکھا اور اسے ہٹایا تو آپکے خیال میں اس کی صورت محفوظ ہوگئی پھر آپ نے اسے اپنے سانے دکھا اور ہٹایا تو پھر اسکی صورت آپ کے خیال میں محفوظ ہوئی اسی طرح بار بار اسے سانے رکھ کر ہٹانے سے کئی صورتیں آپکے خیال میں محفوظ ہوگئی جسکی وجہ سے وہ صورت خیالیہ کثیرین پر صادق آئے گی۔ لہذا اسے کلی کہنا چاہئے حالانکہ یہ کلی نہیں بلکہ جزئی ہے پس جزئی پر کلی کی تعریف صادق آئی اور جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی نیز کلی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہی۔ اسی طرح آپ نے دور سے کسی چیز کو دیکھ کر یہ فیصلہ کیا کہ وہ گائے ہے پھر ذرا قریب گئے تو کہا نہیں یہ تو بیسیس ہے پھر ذرا قریب گئے تو کہا نہیں یہ تو بیل ہے جس کی وجہ سے آپ کے خیال میں متعدد صورتیں آئیں اور وہ ایک چیز کثیرین پر صادق آئی۔ لہذا اسے کلی کہنا چاہئے حالانکہ وہ کلی نہیں بلکہ جزئی ہے۔ اسی طرح بچہ جب ابتدا پیدائش

میں اپنی ماں کی گود میں جاتا ہے تو اسکی صورت اس کے جس مشترک میں حاصل ہوتی ہے بوجہ کسی دوسری صورت کی گود میں جاتا ہے تو یہ سمجھنا ہے کہ وہی اسکی ماں ہے جس کی وجہ سے ماں کی ایک اور صورت اس کے جس مشترک میں حاصل ہوتی ہے۔ اگرچہ جس صورت کی گود میں ہی وہ جاتا ہے اسے اپنی ماں سمجھنے لگتا ہے اور اسکے خیال میں ماں کی متعدد صورتیں آتی ہیں۔ پس یہاں بھی وہ صورت کثیرین پر صادق آئی لہذا اسے بھی کئی کہنا چاہئے حالانکہ وہ کئی نہیں بلکہ جزئی ہے خلاصہ یہ کہ ان تینوں مثالوں میں جزئی کی تعریف پر کئی کی تعریف صادق آ رہی ہے جسکی وجہ سے کئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہی اور جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کئی کی تعریف میں جو کثیرین کا لفظ کہا گیا ہے اس سے مراد کثیرین علی سبیل الاجتماع ہے نہ کہ علی سبیل البدلیت یعنی کئی وہ ہے جس میں کثیرین کا وجود یکجا رہی ہونا چاہئے بدل بدل کر نہیں اور اعتراضی مذکورہ کثیرین کا وجود علی سبیل الاجتماع نہیں بلکہ علی سبیل البدلیت ہے کیونکہ مذکورہ تینوں صورتوں میں وحدت ماخوذ ہے یعنی ایک چیز سے ایک دفعہ ایک ہی صورت حاصل ہوئی اور یہ وحدت کثرت کے منافی ہے جس کی وجہ سے یقیناً کثیرین کا وجود علی سبیل البدلیت ہوگا۔ ہاں اگر ان صورتوں میں وحدت کا اعتبار نہ ہوتا تو البتہ بغیر کسی اعتراض کے یہ کئی ہوتے پس کئی کی تعریف جامع ہے اور جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع ہے اور اعتراضی فاسد ہے۔

فصل فی النسبة بین الکلیین اعلم ان النسبة بین الکلیین تصور علی اقسام اربعہ
 ۱۔ لذلک اذا اخذت کلیین فاما ان یصدق کل منہما علی ما یصدق علیہ الآخر
 ۲۔ فہما متساویان کلا انسان واطلاق لان کل انسان ناطق وکل ناطق انسان او یصدق احد
 ۳۔ علی کل ما یصدق علیہ الآخر لا یصدق الاخر علی جسیم افراد ہما فینہما عموم
 ۴۔ وخصوص مطلقا کالمیران و الانسان فصدق المیران علی کل ما یصدق علیہ الانسان ولا
 ۵۔ یصدق الانسان علی کل ما یصدق علیہ المیران بل علی بعض اولاً یصدق شئ منہما
 ۶۔ علی شئ ما یصدق علیہ الآخر فہما متساویان کلا انسان و الفرس او یصدق بعض کل
 ۷۔ واحد کما علی بعض ما یصدق علیہ الآخر فینہما عموم وخصوص من وجہ کالاتین
 ۸۔ والمیران فی البطل یصدق کل منہما ولی الفصل یصدق المیران فقط ولی الفحلج والعا ج یصدق
 ۹۔ الالبین فقط فہذا الاربع نسیب التساوی والتباين والعموم والخصوص مطلقا والعموم والخصوص

مِنْ دَعْبٍ نَاخِظٌ ذَالِکَ

ترجمہ :- یہ فصل ہے دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں۔ جان لو کہ نسبت دو کلیوں کے درمیان تصور

ہوتی ہے چار ستروں پر۔ اس لئے کہ جب تم دو گلیوں کو لوگے تو یا ان میں سے ہر ایک مادق آئیگی ہر ایک پر جس پر دو گلیوں کا مادق آتی ہے تو یہ دونوں تساوی ہیں۔ جیسے انسان اور ناطق اس لئے کہ ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان ہے۔ یا ان میں سے ہر ایک مادق آئے گی ہر ایک پر جس پر دو گلیوں کا مادق آتی ہے اور دوسری مادق نہیں آئے گی ان میں سے ایک کے تمام افراد پر تو ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے جیسے حیوان اور انسان پس مادق آتا ہے حیوان ہر اس پر جس پر انسان مادق آتا ہے اور انسان نہیں مادق آتا ہے ہر اس پر جس پر حیوان مادق آتا ہے بلکہ ایک بعض پر یا ان دونوں میں سے کوئی چیز مادق نہیں آئے گی ان میں سے کسی چیز پر جس پر دوسری مادق آتی ہے تو یہ دونوں متباین ہیں۔ جیسے انسان اور فرس یا مادق آئے گا ان دونوں میں سے ہر ایک کا بعض اس کے بعض پر جس پر دو گلیوں کا مادق آتی ہے تو ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص میں وجہ ہے۔ جیسے امین اور حیوان پس بطع میں ان دونوں میں سے ہر ایک مادق آتا ہے اور ہاتھی میں صرف حیوان مادق آتا ہے اور برف اور ہاتھی کے دانٹ صرف امین مادق آتا ہے۔ پس یہ چار تہیں ہیں تساوی، متباین، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص میں وجہ انہیں یاد کر لو۔

توضیحات :- مصنفؒ کئی کئی تعریف اور اس کی تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے دو گلیوں کے درمیان نسبت بیان فرما رہے ہیں۔ یاد رکھئے کہ دو گلیوں کے درمیان چار طرح کی نسبت ہوتی ہے جسے نسبت اولیٰ کہا جاتا ہے۔ تساوی، متباین، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص میں وجہ۔ دلیل حصر یہ ہے کہ کلیتین دو سے سے خالی نہیں یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کئی دوسری کئی پر مادق آئے گی یا بالکل مادق نہیں آئے گی اگر مادق نہیں آئے گی تو یہ دونوں متباین ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان متباین کی نسبت ہے۔ اور اگر مادق آئے گی تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں سے ہر ایک کئی دوسری کئی کے تمام افراد پر مادق آئے گی یا تمام افراد پر مادق نہیں آئے گی اگر تمام افراد پر مادق آئیگی تو یہ دونوں متباین کہلاتی ہیں اور ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔ اور اگر تمام افراد پر مادق نہیں آئے گی تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلی کئی دوسری کئی پر مادق آئے گی اور بعض پر نہیں یا تو دونوں میں سے ہر ایک کئی دوسری کے بعض پر مادق آئے گی اور بعض پر نہیں۔ پہلی صورت میں دونوں کو اعم و اخص مطلق کہا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اور دوسری صورت میں دونوں کو اعم و اخص میں وجہ کہا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص میں وجہ کی نسبت ہے۔ متباین کی مثال انسان اور فرس ہیں کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے پر مادق نہیں آتا۔ یعنی نہ تو انسان کا کوئی فرد گھوڑا ہے اور نہ ہی گھوڑے کا کوئی فرد انسان ہے۔ تساوی کی مثال انسان اور ناطق ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے تمام افراد پر مادق آتا ہے یعنی جو انسان ہے وہی ناطق ہے اور جو ناطق ہے وہی انسان ہے۔

عموم و خصوص مطلق کی مثال حیوان اور انسان ہیں کہ حیوان انسان کے تمام افراد پر صادق آتا ہے کیونکہ جو انسان ہے وہ حیوان بھی ہے لیکن انسان حیوان کے تمام افراد پر صادق نہیں آتا بلکہ بعض افراد پر صادق آتا ہے اور بعض پر نہیں کیونکہ جو حیوان ہے وہ سب انسان نہیں بلکہ بعض انسان ہیں اور بعض غیر انسان اسے اس طرح سمجھئے کہ اس میں دو مادے (ایک اجتماع کا ایک انفران کا) ہوتے ہیں۔ مادہ اجتماع کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی ایک جگہ جمع ہو جائیں اور مادہ انفران کا مطلب یہ ہے کہ ایک کی پائی جائے اور دوسری نہیں مثلاً زبرد ہے جو انسان ہے اور حیوان بھی ہے تو یہاں دونوں پائی نہیں یہی مادہ اجتماع ہے اور مثلاً گائے ہے جو حیوان تو ہے مگر انسان نہیں تو یہاں ایک کی پائی گئی اور دوسری نہیں یہی مادہ انفران ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہاں ایک مادہ اجتماع ہے اور ایک مادہ انفران اور جہاں ایسا ہو گا وہاں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ عموم و خصوص من وجہ کی مثال امین اور حیوان ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بعض افراد پر صادق آتا ہے تمام افراد پر نہیں۔ اسے یوں سمجھئے کہ اس میں تین مادے (ایک اجتماع کا اور دو انفران کے) ہوتے ہیں۔ مثلاً بیخ ہے جس پر امین بھی صادق آتا ہے اور حیوان بھی صادق آتا ہے کیونکہ بیخ حیوان امین ہے پس یہ اجتماع کا مادہ ہوا اور مثلاً ہاتھی ہے جو حیوان تو ہے مگر امین نہیں تو یہاں ایک کی صادق آئی مگر دوسری نہیں یہ ایک انفران کا مادہ ہوا۔ اور جیسے برف اور ہاتھی کے دانت ہیں کہ یہ دونوں امین تو ہیں مگر حیوان نہیں۔ لہذا یہاں دوسرا انفران کا مادہ ہوا۔ اور جہاں یہ تین مادے پائے جائیں گے۔ وہاں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔

فائدہ: مذکورہ نسب اور وجہ کے متعلق ہونے کے لئے مصنف نے دو کلیوں کا انتخاب کیا جس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ چاروں نسبتیں صرف دو کلیوں ہی کے درمیان پائی جاتی ہیں دو جزئی یا ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان یہ چاروں نسبتیں متحقق نہیں ہوتیں کیونکہ دو جزئیوں کے درمیان صرف تباہی کی نسبت ہوتی ہے اور ایک کلی اور جزئی کے درمیان صرف عموم و خصوص مطلق یا تباہی کی نسبت ہوتی ہے کیونکہ وہ جزئی اگر اس کلی کا جز ہے تو اس میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی اور اگر وہ جزئی اس کلی کا جز نہیں تو چونکہ وہ جزئی اس کلی کے باہر ہوگی۔ لہذا صرف تباہی کی نسبت ہوگی۔ انفران چاروں نسبتیں صرف دو کلیوں کے درمیان ہی متحقق ہوتی ہیں اس لئے مصنف نے فرمایا۔

فصل فی النسبة بین التکلیفین

فصل وند یقال للجزئی معنی اخر وهو ما کان اخص تحت الاسم بالانسان علی
 هذا التعریف جزئی لدخولہ تحت الحيوان وکذا الحيوان لدخولہ تحت الجيم
 الثاني وکذا الجيم الثاني لدخولہ تحت الجيم المطلق وکذا الجيم المطلق لدخولہ

تحت الجوهر والنسبة بين الجزئ الحقيقي وبين هذا الجزئ المسمى بالجزئ الاضافي
 عموم وخصوص مطلقا لاجتماعها في زيد مثلا وصدق الاضافي بدون الحقيقي الاضافي
 فان جزئيا اضافيا وليس بجزئ حقيقي لان صدقته على كثيرين غير مستنبر

ترجمہ :- اور کبھی جزئی کے لئے دوسرا معنی بولا جاتا ہے۔ اور وہ ایسی جزئی ہے جو اعم کے تحت اخص ہو۔
 کیونکہ انسان اس تعریف کی بنا پر جزئی ہے اس کے داخل ہونے کی وجہ سے جو ان کے تحت اور اسی طرح
 جو ان کے داخل ہونے کی وجہ سے جسم نامی کے تحت اور اسی طرح جسم نامی اس کے داخل ہونے کی وجہ
 سے جسم مطلق کے تحت۔ اور اس طرح جسم مطلق اس کے داخل ہونے کی وجہ سے جو ہر کے تحت اور نسبت جزئی حقیقی اور
 اس جزئی کے درمیان جسے جزئی اضافی کہا جاتا ہے عموم وخصوصی مطلق کی ہے ان دونوں کے جمع ہونے کی وجہ سے زید
 کے اندر مثال کے طور پر اور اضافی کے مادق آنے کی وجہ سے بنبر حقیقی کے انسان کے اندر کیونکہ یہ جزئی اضافی ہے۔
 اور جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ اس کا کثیرین پر صادق آنا محال نہیں ہے۔

توضیہ :- یاد رکھے کہ جزئی کی دو قسمیں ہیں جزئی حقیقی اور جزئی اضافی۔ اس سے قبل مصنف نے جزئی کی تعریف
 کرتے ہوئے جو ”ما یسنم نفس نمود کا من صدقہ علی کثیرین“ فرمایا تھا وہ جزئی حقیقی کی تعریف تھی ادب
 جزئی اضافی کی تعریف فرما کر جزئی اضافی اور حقیقی کے درمیان نسبت بیان فرما رہے ہیں۔

جزئی اضافی اس مفہوم کو کہا جاتا ہے جو کسی عام کے تحت خاص ہو اگرچہ وہ بالذات عام ہی کیوں نہ ہو چونکہ
 اسے عام کی طرف نسبت کرنے سے جزئی کہا جاتا ہے اس لئے اس کا نام جزئی اضافی ہے اس کو سمجھنے کے لئے یہ سمجھئے کہ
 وہ کلی جو سب سے زائد عام ہے وہ جو ہر ہے اور اس کے نیچے جسم مطلق ہے اور جسم مطلق کے نیچے جسم نامی ہے اور جسم نامی
 کے نیچے جو ان ہے اور جو ان کے نیچے انسان ہے اور انسان کے نیچے انسان کے افراد زید عمرو، بکر وغیرہ ہیں۔

اب ان چیزوں کی ترتیب اس طرح ہوئی

اس ترتیب سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ زید انسان سے خاص ہے اور انسان زید سے عام ہے۔
 لہذا زید کو انسان کے تحت ہونے کے اعتبار سے جزئی اضافی کہا جائے گا اسی طرح انسان جو ان کے
 تحت خاص ہے۔ لہذا اسے بھی جزئی اضافی کہا جائے گا۔ اسی طرح جو ان جسم نامی کے تحت خاص ہے اور
 جسم نامی جسم مطلق کے تحت خاص ہے اور جسم مطلق جو ہر کے تحت خاص ہے۔ لہذا یہ سب ہی جزئی اضافی
 ہیں مگر جو ہر سب سے عام ہے اس کے اوپر کوئی عام نہیں۔ لہذا اسے جزئی اضافی نہیں بلکہ کلی کہا جائے گا۔

جو ہر
 جسم مطلق
 جسم نامی
 جو ان
 انسان
 زید

قولنا النسبة :- یہاں جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت بیان کی جا رہی ہے کہ ان دونوں کے درمیان
 عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ اس سے پہلے فعل میں آپ کو بتایا گیا تھا کہ عموم و خصوص مطلق میں دو مانے
 ایک مادہ اجتماع کا اور ایک مادہ افتراق کا ہوتے ہیں اور یہاں بھی ایسا ہی ہے اس لئے کہ زید پر جزئی حقیقی اور
 جزئی اضافی دونوں صادق آتی ہیں۔ لہذا یہ اجتماع کا مادہ ہوا۔ جزئی حقیقی تو اس لئے کہ اس کا مدق کثیرین پر مطلق
 ہے اور جزئی اضافی اس لئے کہ ہر انسان عام کے تحت خاص ہے۔ نیز انسان پر صرف جزئی اضافی صادق آتی ہے۔
 جزئی حقیقی نہیں۔ لہذا یہ افتراق کا مادہ ہوا۔ جزئی اضافی اس لئے صادق آتی ہے کہ انسان حیوان عام کے تحت خاص
 ہے اور جزئی حقیقی اس لئے صادق نہیں آتی کہ انسان کا کثیرین پر صادق آنا محال نہیں ہے۔

فصل الکلیات خمس الاول انفس دھوکہ کل مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب
 ما هو الخیران فای مقول علی الانسان والفرس والغنم اذا سئل عنها باھی وبقال الانسان
 والفرس ماها فالجواب حیوان

ترجمہ :- کلیات پانچ ہیں اول جنس اور وہ ایسی کلی ہے جو بولی جا کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں جیسے
 حیوان کیونکہ یہ بولا جاتا ہے انسان فرس اور غنم پر جب ان کے بارے میں ماہی کے ذریعہ سوال کیا جائے اور کہا
 جائے الانسان والفرس ماہما (یعنی انسان اور فرس کہا ہیں) تو جواب ہوگا حیوان۔
 توضیح :- کلی اور جزئی کے مفہوم سے پورے طور پر فارغ ہونے کے بعد کلی کی اپنا فراز کی حقیقت پہنے اور زہریلے
 اعتبار سے تقسیم فرما رہے ہیں۔ یاد رکھئے کہ اولاً کلی کی دو قسمیں ہیں کلی ذاتی۔ کلی عرضی۔
 کلی ذاتی :- وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو۔ کلی عرضی :- وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت
 سے خارج ہو۔ پھر کلی ذاتی کی تین قسمیں ہیں۔ جنس۔ نوع۔ فصل۔ اور کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں۔ خاصہ، عرضی عام
 جنس وہ کلی ذاتی ہے جو ماہو کے جواب میں بہت سے مختلف حقیقت والے افراد پر بولی جائے۔ جیسے حیوان کہ جب
 سوال کیا جائے الانسان ما هو والفرس ما هو والغنم ما هو تو اسکے جواب میں کہا جائے گا حیوان پس ماہو کے جواب میں
 حیوان کا اطلاق انسان فرس، غنم پر ہوا اور یہ سب مختلف حقیقت والے افراد ہیں۔ لہذا حیوان جنس ہے۔
 فاصلاً :- ما۔ جنس کی دو قسمیں ہیں۔ جنس قریب، جنس بعید۔ جنس قریب وہ کلی ذاتی ہے جو نوع کے لئے بلا واسطہ
 جنس ہو جیسے حیوان انسان کے لئے کہ دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ جنس بعید وہ کلی ذاتی ہے جو نوع کیلئے
 بلا واسطہ جنس ہو۔ جیسے جسم نامی انسان کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان حیوان کا واسطہ ہے۔

فاسلًا مَرًا، ناہو بمعنی وہ کیا ہے سے مراد منطلق کہ وہ اصطلح ہے جس کے ذریعہ کسی شے کی حقیقت دریافت کی جاتی ہے جیسے انسان کی حقیقت دریافت کرنے کے لئے کہا جاتا ہے **الإنسان ناہو** تو جواب ہوتا ہے **حیوان**۔ یعنی انسان کی حقیقت **حیوان** ہے۔

فصل انسانی النوع رمد کلی مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماہور وللمزم
معنی آخر وبقیال کہ النوع الانسانی رمد ماہیة یقال علیہا رمد علی خبرها الجنس فی جواب
ماہور وبقیال النوع الحقیقی والنوع الاضافی عموم خصوص من اقسامہما علی الانسان رمدن
الحقیقی بدون الانسانی فی النقطۃ رمدن الانسانی بدون الحقیقی فی الحیوان۔

ترجمہ :- دوسری قسم نوع ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو بول جائے کثیرین متفقین بالحقائق پر ناہو کے جواب میں۔ اور نوع کا ایک دوسرا معنی ہے جسے نوع اضافی کہا جاتا ہے اور وہ ایسی ماہیت ہے کہ اس پر اور اسکے غیر جنس بولی جائے ناہو کے جواب میں۔ اور نوع حقیقی نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص من دہر ہے ان دونوں کے مادیق آنے کی وجہ سے انسان پر اور حقیقی کے مادیق آنے کی وجہ سے بنیر اضافی کے مادیق میں اور اضافی کے مادیق آنے کی وجہ سے بنیر حقیقی کے حیوان میں۔ توضیح :- اس فعل میں کلی ذاتی کی دوسری قسم نوع کا بیان ہے۔ جزئی کی طرح نوع کی بھی دو قسمیں ہیں۔ نوع حقیقی نوع اضافی۔ نوع حقیقی وہ کلی ذاتی ہے جو ناہو کے جواب میں بہت سے ایک حقیقت والے افراد پر بول جائے جیسے انسان کہ جب سوال کیا جائے **زید ناہو، عمرو ناہو، جبر ناہو** تو اس کے جواب میں کہا جائے گا انسان۔ پس ناہو کے جواب میں انسان کا اطلاق **زید، عمرو، جبر** پر ہوا۔ اور یہ سب ایک حقیقت والے افراد ہیں کیونکہ سب کی حقیقت حیوان ناطق ہے۔ لہذا انسان نوع حقیقی ہے۔ نوع اضافی۔ وہ کلی ذاتی ہے جسے ساتھ کسی دوسری ماہیت کو لے کر ناہو سے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس بولی جائے جیسے حیوان کہ اس کو شجر کے ساتھ لیکر سوال کیا جائے کہ **الحیوان** والشمرا ہما تو جواب میں **جسم نامی** بولا جائے گا یہی نوع اضافی ہے۔

تولسبیں النوع الحقیقی :- یہاں نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت بیان کی جا رہی ہے کہ ان کے درمیان عموم و خصوص من دہر کی نسبت ہے کیونکہ اس سے پہلی فعل میں آپ کو بتایا گیا کہ عموم و خصوص من دہر میں جن مادے (دو مادے) انفریق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتے ہیں اور یہاں بھی ایسا ہی ہے اس لئے کہ انسان پر نوع اضافی اور نوع اضافی دونوں مادیق آتی ہیں۔ لہذا یہ اجتماع کا مادہ ہوا۔ نوع حقیقی تو اسلئے کہ یہ ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقائق پر ناہو کے جواب میں بولی جاتی ہے اور نوع اضافی اس لئے کہ اسکے ساتھ فرس کو لیکر جب یہ سوال کیا جائے کہ

انسان و الفرس ماہما تو جواب میں حیوان جو جنس ہے بولا جائے گا۔ اور لفظ پر مرتب نوز حقیقی صادق آتی ہے۔ نوز اضافی نہیں۔ لہذا یہ ایک افتراق کا مادہ ہوا۔ نوز حقیقی تو اس لئے صادق آتی ہے کہ یہ ایسی گی ہے جو کثیرین متعین ہالفاظ پر ماہی کے جواب میں بولی جاتی ہے یعنی جب سوال کیا جائے کہ النقطہ نابی تو جواب ہو گا جن عروق نامہ بالخط لا یقبل النفسہ تعظفاً اور ظاہر ہے کہ اس کے افراد کثیر ہیں لیکن سب کی حقیقت ایک ہے اور نوز اضافی اس لئے صادق نہیں آتی ہے کہ اس کے اوپر کوئی ایسی جنس نہیں کہ جب اس کے ساتھ کسی دوسری ماہیت کو لیکر ماہی سے سوال کیا جائے تو جواب میں وہ جنس آئے۔

بجز حیوان پر مرتب نوز اضافی صادق آتی ہے نوز حقیقی نہیں لہذا یہ دوسرا افتراق کا مادہ ہوا۔ نوز اضافی تو اس لئے صادق آتی ہے کہ جب اسکے ساتھ شجر کو لیکر سوال کیا جائے کہ الخیوان و الشجر ماہما تو جواب میں جسم نامی بولا جائے گا جو جنس ہے۔ الفرس انسان پر نوز حقیقی اور نوز اضافی دونوں صادق آتی ہیں۔ اور لفظ پر مرتب نوز حقیقی صادق آتی ہے اضافی نہیں۔ اور حیوان پر مرتب نوز اضافی صادق آتی ہے حقیقی نہیں۔ پس یہ تین مادے دو دو افتراق کے اور ایک اجتماع کا ہوتے۔ لہذا نوز حقیقی اور نوز اضافی کے درمیان علوم و خصوصیات و وجہ کی نسبت ہوئی لیکن متاخرین کی رائے کے اعتبار سے ہے اور تقدیم کے یہاں ان کے درمیان علوم و خصوصیات مطلق کی نسبت ہے۔ نوز حقیقی خاص اور نوز اضافی عام ہے۔

فصل فی ترتیب الاجناس الجنسی اما سائل وهو مالا یكون تحتہ جنس و یكون
نوعہ جنس بل انما یكون تحتہ النوع كالحیوان فانہ تحتہ الانسان وهو نوع
و نوعہ الجسم النامی و هو جنس من الحیوان جنس سائل و اما متوسط وهو ما یكون
تحتہ جنس و نوعہ ایما جنس كالجسم النامی فان تحتہ الحیوان و نوعہ الجسم المطلق
و اما مال وهو مالا یكون نوعہ جنس و لیس جنس الاجناس لیفا كالجور فان لیس
نوعہ جنس و تحتہ الجسم المطلق و الجسم النامی و الحیوان۔

ترجمہ ۱۔ یہ فصل ہے اجناس کی ترتیب میں جنس یا تو سائل ہے اور وہ ایسی جنس ہے جس کے نیچے جنس نہ ہو اور اس کے اوپر جنس ہو بلکہ اسکے نیچے نوز ہو جیسے حیوان کیونکہ اس کے نیچے انسان ہے اور وہ نوز ہے اور اس کے اوپر جسم نامی ہے اور وہ جنس ہے۔ لہذا حیوان جنس سائل ہے اور یا تو متوسط ہے اور وہ ایسی جنس ہے جس کے نیچے جنس ہو اور اس کے اوپر جنس ہو جیسے جسم نامی کیونکہ اس کے نیچے حیوان ہے اور اس کے اوپر جسم مطلق ہے۔ اور یا تو عالی ہے

اردوہ ایسی جنس ہے جس کے اوپر جنس نہ ہو اور نام رکھا جاتا ہے جنس الاجناس بھی۔ جیسے جوہر کو تکہ اسکے اوپر کوئی جنس نہیں ہے اور اس کے نیچے جسم مطلق ہے اور جسم نامی اور حیوان ہیں۔

توضیحات :- یہاں ترتیب کے اعتبار سے جنس کی تقسیم فرما رہے ہیں چونکہ جنس کا کمال ہے عام ہونا۔ لہذا اسکی ترتیب نیچے سے اوپر چڑھتے ہوئے ہوگی اردوہ جس جو سب سے عام ہوگی اسے جنس عالی کہا جائے گا اور جو سب سے خاص ہوگی اسے جنس سافل کہا جائے گا اور جنس وجہ فاؤن وجہ خاص ہوگی اسے جنس متوسط کہا جائے گا۔ اس اعتبار سے جنس کی تین قسمیں ہوں گی۔ جنس سافل، جنس متوسط، جنس عالی۔

جنس سافل اردوہ جنس ہے جسکے اوپر تو جنس ہو مگر نیچے کوئی جنس نہ ہو بلکہ نوع ہو جیسے حیوان کہ اس کے اوپر نہ نامی جسم مطلق اور جو نہ نامی اور یہ سب جنس ہیں مگر اسکے نیچے کوئی جنس نہیں کیونکہ اس کے نیچے انسان ہے اور یہ نوع ہے۔ جنس متوسطا۔ وہ جنس ہے جس کے اوپر اور نیچے دونوں طرف جنس ہو جیسے جسم نامی کہ اس کے اوپر جسم مطلق اور جوہر ہیں۔ اور یہ دونوں جنس ہیں نیز اس کے نیچے حیوان ہے اور یہ بھی جنس ہے اسی طرح جسم مطلق کہ اس کے اوپر جوہر ہے اور نیچے جسم نامی اور حیوان ہیں اور یہ سب جنس ہیں۔

جنس عالی۔ وہ جنس ہے جس کے نیچے تو جنس ہو مگر اوپر کوئی جنس نہ ہو جیسے جوہر کہ اس کے نیچے جسم مطلق جسم نامی اور حیوان ہیں اور یہ سب جنس ہیں لیکن اس کے اوپر کوئی جنس نہیں۔ جنس عالی کو جنس الاجناس بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تمام جنسوں کی جنس ہے۔

داعیہ کہ جنس کی ایک جو عمومی قسم مفروضہ اردوہ ایسی جنس ہے جو اس ترتیب میں داعیہ نہ ہو یعنی نہ تو اس کے نیچے جنس ہو اور نہ ہی اس کے اوپر جنس ہو جیسے عقل اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلف الحقیقت ہوں اور ان کے واسطے جوہر جنس نہ ہو تو اس وقت عقل جنس مفروضہ کیونکہ اس کے نیچے اور اوپر کوئی جنس نہیں۔

فصل الاجناس العالیہ عشرۃ وکس فی الغالب مشی خارجاً من ہذا الاجناس وبقال
لہذا الاجناس العالیہ العقولات العشر ایضاً اذھا العرصر والباقی العقولات التام
باعتبار العرصر والجریدلانی موضوع ای محل بل ناطقہ بنفسہ کالاجناس
العرین والجریدلانی موضوع ای محل العقولات العرفیہ ہی النکر والکلیف والایمانۃ
والاین والبلک والنقل والایفعال والشی والرومہ وتعمیم ہاھنا کانت الغالبی
مردے دراز تیکو دیم بشہر امر دوز باغور مرتبہ از کرد و فیض لہ روز

ترجمہ :- اجناس عالیہ دس ہیں اور دنیا میں کوئی چیز ان اجناس سے خارج نہیں اور کہا جاتا ہے ان اجناس عالیہ کو عقولات مشرورہ گی۔ ان میں سے ایک جوہر ہے اور باقی نو عقولات عرض کے ہیں۔ جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع یعنی

عمل میں ہو۔ اور مقولات عربیہ یہ ہیں۔ کم، کیف، اضافت، این، ملک، فعل، انفعال، متی، وضع، اور ان سب کو فارسی کا یہ شتر جمع کر رہا ہے۔

مردے دراز نیکو و بدیم بشہر امروز
با خواستہ نشستہ اذکرد طربش نیروز
یعنی میں نے آج ایک لمبے نیک مرد کو شہر میں دیکھا جو محبوب کے ساتھ بیٹھ کر اپنی کارکردگی سے خوش تھا۔

توضیح:۔ یاد رکھئے کہ اجناس عالیہ جن کی تعریف اور پرندہ کو رہتی درحقیقت فلسفہ کا مضمون ہے لیکن فائدہ کی خاطر یہاں بیان فرما رہے ہیں۔ یہ اجناس عالیہ وہ ہیں اور دنیا کی کوئی چیز بھی ان اجناس سے خارج نہیں بلکہ ان میں موجود ہے البتہ واجب تعالیٰ ان سے خارج ہیں کیونکہ عالم امویں شرک کہا جاتا ہے اور جب یہ اجناس عالم میں منحصر ہیں تو یقیناً واجب تعالیٰ ان سے خارج ہوں گے۔ اجناس عالیہ کو مقولات عشرہ بھی کہا جاتا ہے۔ ان مقولات میں سے ایک جوہر ہے اور بقیہ نو اعراف ہیں اور وہ یہ ہیں۔ کم، کیف، اضافت، این، ملک، فعل، انفعال، متی، وضع۔

جوہر:۔ وہ جنس عالی ہے جو موجود تو ہو لیکن اپنے وجود میں کسی عمل کا محتاج نہ ہو بلکہ قائم بالذات ہو۔ جیسے اجسام کہ یہ بالذات قائم ہیں اپنے وجود کے لئے کسی عمل کے محتاج نہیں۔

عزف:۔ وہ جنس ہے جو کسی عمل میں موجود ہو لیکن اپنے وجود میں کسی عمل کی محتاج ہو قائم بالذات نہ ہو۔ جیسے موٹا پارہ یا اپنے وجود کے لئے جسم کا محتاج ہوتا ہے قائم بالذات نہیں ہوتا۔ اب اعراف تسویں سے ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیے

کم:۔ وہ عزف ہے جو بالذات تقسیم کو قبول کرے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ متعل، متفعل، متعل وہ کم ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان مشترک ہو۔ جیسے مقدار۔ متفعل۔ وہ کم ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان مشترک نہ ہو جیسے عدد۔
کیف:۔ وہ عزف ہے جو بالذات تقسیم کو قبول نہ کرے بلکہ غیر کے واسطے سے تقسیم کو قبول کرے۔ جیسے خوبصورتی اور بدصورتی وغیرہ۔

اضافت:۔ اس نسبت کا نام ہے جو ایسی دو شئی کے درمیان ہو جن میں سے ایک کا کھنڈا دوسرے پر موقوف ہو جیسے ابرو و سوزنی یا پونا اور بیٹا ہونا وغیرہ۔

این:۔ اس حالت کا نام ہے جو کسی شئی کو مکان میں ہونے کے اعتبار سے حاصل ہو۔ جیسے زید کا گھر میں ہونا۔
ملک:۔ اس ہئیت کا نام ہے جو کسی جسم کی سطح باطن کا جو جسم ٹھوس کی سطح ظاہر سے لمس کر رہا ہو جیسے ہباز کا ہرہر پوت (سکڑ)۔ اس ہئیت کا نام ہے جو کسی جسم کے ساتھ کسی چیز کے متعل ہونے سے حاصل ہوتی ہے جیسے ڈپٹی کوٹ وغیرہ ہونے کے بعد جو ہئیت ہوتی ہے۔

فعل:۔ اس ہئیت کا نام ہے جو فاعل کے کسی چیز میں اثر ڈالنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ جیسے کاتب کا لکھنا یا بڑھی کا بکڑھی کاٹنے کے لئے آری چلانا وغیرہ۔

انفعال :- اس ہیئت کا نام ہے جو کسی شی کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ فاعل کا اثر قبول کر لیتی ہے۔ جیسے مکتوی کاٹنے پر اس کاٹ جانا۔

مقی :- اس ہیئت کا نام ہے جو کسی شی کو زمان میں ہونے کے اعتبار سے حاصل ہو۔ جیسے جو کے روز چھٹی کا ہونا۔
 وضع :- اس ہیئت کا نام ہے جو جسم کو اس کے باہمی اجزاء کے انفعال و انفعال سے حاصل ہوتی ہے۔ جیسے ٹیٹھے کی ہیئت کھڑے ہونے کی ہیئت وغیرہ۔

یہ مذکورہ اجناس عالیہ (مقولات مشرہ) فارسی کے اس شعر میں پائے جاتے ہیں۔

مردے درازنیکو دیرم بشہر امروز باخراستہ نشنہ ازگرد خویش فیروز

مردے جوہر ہے درازنیکو ہے۔ دیرم انفعال ہے۔ شہر این ہے۔ امروز مقی ہے طواستہ افادت ہے نشنہ وضع ہے۔ گردنعل ہے۔ فیروز ملک ہے۔

فصل فی ترتیب الانواع اعلم ان الانواع قد ترتب متنازلاً من النوع قد يكون تعته
 نوع ولا يكون تعته فهو النوع العالي وقد يكون تعته نوع ونوع فهو النوع
 المتوسط وقد لا يكون تعته نوع ويكون تعته نوع وهو النوع السافل واليقل
 له النوع الانواع ايضاً

ترجمہ :- یہ فصل ہے انواع کی ترتیب میں جان لو کہ انواع مرتب ہوتے ہیں اترتے ہوئے پس نوع کبھی اس کے نیچے نوع ہوتی ہے اور اس کے اوپر نوع نہیں ہوتی تو یہ نوع عالی ہے اور کبھی اسکے نیچے نوع ہوتی ہے اور اس کے اوپر نوع ہوتی ہے اور یہ نوع متوسط ہے اور کبھی اسکے نیچے نوع نہیں ہوتی اور اوپر نوع ہوتی ہے اور یہ نوع سافل ہے۔ اور اسے نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے۔

توضیہ :- یاد رکھئے کہ جنس کی طرح ترتیب کے اعتبار سے نوع کی بھی تقسیم کی جاتی ہے چونکہ نوع کا کمال ہے۔ خاص ہونا۔ لہذا اس کی ترتیب اوپر سے نیچے اترتے چڑھتی ہوگی اور وہ نوع جو سب سے خاص ہوگی اسے نوع عالی کہا جائیگا اور جو سب سے عام ہوگی اسے نوع سافل کہا جائیگا اور جو میں درجہ خاص اور میں درجہ عام ہوگی اسے متوسط کہا جائیگا اس اعتبار سے نوع کی بھی تین قسمیں ہوں گی۔ نوع عالی۔ نوع متوسط۔ نوع سافل لیکن ایک قسمی قسم نوع مفرد بھی ہے جو کتاب میں مذکور نہیں ہے۔

نوع عالی :- وہ نوع ہے جسکے نیچے تو نوع ہو لیکن اوپر کوئی نوع نہ ہو بلکہ اوپر میں جو جیسے جسم مطلق کو اس کے نیچے جسم نامی، حیوان، انسان ہی ایسی نوع ہیں۔ لیکن اسکے اوپر کوئی نوع نہیں کیونکہ اسکے اوپر جوہر ہے اور وہ جنس الانسان ہے

نوع متوسط۔ وہ نوع ہے جس کے اوپر اور نیچے دونوں طرف نوع ہو جیسے حیوان اور جسم نامی کہ ان دونوں کے اوپر جسم مطلق ہے اور وہ نوع ہے نیز ان کے نیچے انسان ہے اور یہ بھی نوع ہے۔

نوع سافل۔ وہ نوع ہے جس کے اوپر تو نوع ہو مگر نیچے کوئی نوع نہ ہو جیسے انسان کہ اسکے اوپر حیوان جسم نامی جسم مطلق نوع ہیں لیکن اسکے نیچے کوئی نوع نہیں۔ بلکہ اس کے نیچے فرد نوع ہے۔ نوع سافل کو نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ تمام انواع کی نوع ہوتی ہے۔

نوع مفرد :- وہ نوع ہے جسکے اوپر اور نیچے کوئی نوع نہ ہو جیسے عقل اس اعتبار سے کہ اس کے افراد کو متعلق الحقیقت مانا جائے اور جوہر کو ان کے واسطے جنس قرار دیا جائے تو اس وقت عقل نوع مفرد ہوتی کیونکہ اسکے اوپر جوہر ہوگا جو جس ہے نوع نہیں اور اسکے نیچے بھی نوع نہیں بلکہ نوع کے افراد ہیں۔ واضح ہے کہ نوع کے جو مذکورہ اقسام بیان کئے گئے ہیں وہ نوع اضافی کے اقسام تھے حقیقی کے نہیں۔ کیونکہ ان اقسام کی ترتیب کا تقاضا یہ ہے کہ نوع کے اوپر اور نیچے نوع مانی جائے اب اگر یہ اقسام نوع حقیقی کے ہو جائیں تو لازم ہوگا کہ اس نوع حقیقی کے اوپر اور نیچے نوع حقیقی ہو اور اس صورت میں نوع حقیقی جنس بنے جائے گی اور یہ محال ہے کہ نوع حقیقی جنس بن جائے۔ لہذا مذکورہ اقسام نوع اضافی کے ہونے حقیقی کے نہیں۔

فصل الثالث الفصل وهو على منقول على الشيء في جواب أي شئى هو في ذاته كما اذا
سئل الانسان ماى شئى هو في ذاته فيجواب بأنه ناطق هو نسيان قريب ولعب
نالقريب هو السبير من المشاركات في الجنس الغريب والبعيد هو السبير من
المشاركات في الجنس البعيد نالاول كالتا ناطق للانسان والشان كالتا من له والفصل
نسبة الى النوع فيسمى معروفا له قوله في تمام النور وحقيقته ونسبة الى الجنس فيسمى
مفسدا لانه بفسم الجنس ويحصل تسامك كالتا ناطق معروفا للانسان لان الانسان
هو الحيوان الناطق ومفسم للحيوان لان الناطق حمل للحيوان ثمان احد هذا الحيوان
الناطق والآخر الحيوان المفسم الناطق

ترجمہ :- تیسری قسم فعل ہے اور وہ ایسی کہ ہے جو شئی پر ائی شئی ہوتی ذاتہ کے جواب میں بولی جائے جیسا کہ جب سوال کیا جائے انسان کے بارے میں ائی شئی ہوتی ذاتہ کے ذریعہ تو جواب دیا جائیگا کہ وہ ناطق ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ قریب اور بعید۔ قریب وہ فعل ہے جو جنس قریب میں شریک ہونے والوں سے متاثر کرے۔ اور بعید وہ فعل ہے جو جنس بعید میں شریک ہونے والوں سے متاثر کرے۔ پس اول جیسے ناطق انسان کے لئے اور ثانی جیسے حساس انسان کے لئے اور فعل کے لئے ایک نسبت ہے نوع کی جانب۔ پس اس کا نام مقوم رکھا جاتا ہے اس کے

داخل ہونے کے وجہ سے نوزاع کے قوام (ماہیت) اور حقیقت میں۔ اور ایک نسبت ہے جنس کی جانب پس اس کا نام نہیں رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ جنس کو تقسیم کر دیتی ہے اور اس کے لئے ایک قسم حاصل کر لیتی ہے جیسے ناطق کہ یہ انسان کلمہ مقوم ہے کیونکہ انسان وہ جزو ناطق ہے اور حیوان کے لئے مقوم ہے کیونکہ ناطق سے حیوان کے لئے دو قسمیں حاصل ہو گئیں۔ ان دونوں میں سے ایک حیوان ناطق ہے اور دوسری حیوان غیر ناطق ہے۔

توضیح: یہ یہاں مکی ذاتی کی تیسری قسم فعل کا بیان ہے۔ فعل وہ مکی ذاتی ہے جو آئی شئی ہوتی ذاتہ کے جواب میں داغ ہو۔ یعنی جب کسی شئی کے بارے میں آئی شئی ہوتی ذاتہ کے ذریعہ سوال کیا جائے تو اسکے جواب میں جو مکی داغ ہوگا اسے فعل کہا جائے مثلاً انسان کے بارے میں سوال کیا جائے انسان ای شئی ہوتی ذاتہ کہ انسان اپنی ذات کے اعتبار سے کیا ہے تو جواب دیا جائے گا کہ وہ ناطق ہے۔ لہذا یہی ناطق فعل کہلائے گا۔ واضح رہے کہ ای شئی ہوتی ذاتہ مناطہ کی وہ اصطلاح ہے جس کے ذریعہ ای چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو ایک جنس کے افراد میں سے کسی ایک فرد کو دوسرے افراد سے جدا کر دے۔ مثلاً جب کہا جائے انسان ای شئی ہوتی ذاتہ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کون سی چیز ہے جو انسان کو جنس حیوان کے دیگر افراد بقدر غم، غم، وغیرہ سے جدا کرتی ہے تو جواب ہوگا ہوتو ناطق۔ فعل کی دو قسمیں ہیں فعل قریب فعل بعید۔ فعل قریب وہ فعل ہے جو جنس کو جنس قریب میں داخل ہونے والے افراد سے جدا کرتی ہے۔ جیسے ناطق انسان کے لئے فعل قریب ہے کیونکہ یہ انسان کو جنس قریب یعنی حیوان میں شریک ہونے والے دیگر افراد بقدر غم، غم، وغیرہ سے جدا کرتا ہے۔ اس لئے کہ بقدر غم، غم، وغیرہ ناطق نہیں ہوتے۔ فعل بعید۔ وہ فعل ہے جو جنس قریب کو جنس بعید میں شریک ہونے والے افراد سے جدا کرتی ہے۔ جیسے حساس انسان کے لئے فعل بعید ہے کیونکہ یہ انسان کو جنس بعید یعنی جسم نامی میں شریک ہونے والے دیگر افراد مثلاً شجر سے جدا کرتا ہے اس لئے کہ شجر حساس نہیں ہوتا۔

تولسا وللغسل نسبت الى النوح۔ یہاں نسبت کے اعتبار سے فعل کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ فعل کی کئی نوع کی ہیں نسبت کی جاتی ہے اور کبھی جنس کی طرف نسبت کی جاتی ہے نوع کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسے مقوم کہا جاتا ہے اور جنس کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسے مقوم کہا جاتا ہے۔ مقوم تو اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا معنی ہے شئی کے قوام اور حقیقت میں داخل ہونے والا۔ اور ظاہر ہے کہ جب فعل کی نسبت نوع کی جانب کی جائے گی تو وہ فعل نوع کے قوام اور حقیقت میں داخل ہوگی اسی وجہ سے فعل کو نوع کی طرف نسبت کرتے ہوئے مقوم کہا جاتا ہے۔ مثلاً ناطق جو فعل ہے اسکی نسبت انسان نوع کی جانب کی جائے گی تو چونکہ ناطق انسان کے قوام اور حقیقت میں داخل ہے کیونکہ انسان حیوان ناطق کو کہتے ہیں لہذا ناطق انسان کے لئے مقوم ہوگا۔ اور مقوم اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا معنی ہے تقسیم کرنے والا۔ اور ظاہر ہے کہ جب فعل کی نسبت جنس کی جانب کی جائے گی تو وہ فعل جنس کو تقسیم کر دے گی پس اسی وجہ سے فعل کو جنس کی طرف نسبت کرتے ہوئے مقوم کہا جاتا ہے۔ مثلاً ناطق جو فعل ہے اس کی نسبت حیوان جنس کی طرف کی جائے گی تو

چونکہ ناطق نے حیوان کو دو قسموں حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق میں تقسیم کر دیا۔ لہذا ناطق حیوان کے لئے مقسم ہوگا۔ افزمن نسبت کے اعتبار سے فعل کی دو قسمیں ہیں۔ مقوم اور مقسم۔ مقوم کا دوسرا نام نسبت تقویم ہے اور مقسم کا دوسرا نام نسبت تقسیم ہے

فصل كل مقوم للحيوان مقوم للسان كالقابل للابواب مقوم للجسم وهو مقوم للجسم الثاني والحيوان والانسان كالناني فان كانت كسائت مقوم للجسم الثاني مقوم للحيوان ومقوم للانسان اليمار كالحساس والتحرك بالاداد فانها كسائت مقومان للحيوان كذلك مقومان للانسان وليس كالمقوم للسان مقوما للحيوان فان الناطق مقوم للانسان وليس مقوما للحيوان

ترجمہ :- ہر مالی کا مقوم سائل کا مقوم ہے جیسے قابل للابواب کیونکہ یہ جسم کا مقوم ہے اور یہی جسم نامی حیوان اور انسان کے لئے مقوم ہے اور جیسے نامی کہ یہ جس طرح جسم نامی کے لئے مقوم ہے اسی طرح حیوان اور انسان کے لئے بھی مقوم ہے اور جیسے حساس اور متحرک بالادادہ کہ یہ دونوں جس طرح حیوان کے مقوم ہیں اسی طرح انسان کیلئے مقوم ہیں۔ اور ہر سائل کا مقوم مالی کا مقوم نہیں کیونکہ ناطق انسان کے لئے مقوم ہے اور حیوان کے لئے مقوم نہیں ہے تو ضمیمہ :- اب اس سے اقبل یہ بیان کیا گیا تھا کہ فعل نوزع کے لئے مقوم ہوتی ہے اور جنس کے لئے مقسم ہوتی ہے اب اس سلسلے میں اہل اور ضابطہ بیان فرما رہے ہیں۔ مقوم کے سلسلے میں اصل یہ ہے کہ کل مقوم للسانی مقوم للسان یعنی ہر وہ فعل (خواہ قریب ہو یا بعید) جو نوزع مالی کے لئے مقوم ہوگا وہ نوزع سائل کیلئے بھی مقوم ہوگا۔ مثلاً جسم مطلق جو نوزع مالی ہے اس کے لئے قابل ابعاد ثلثہ یعنی وہ چیز جو تینوں جہتوں طول، عرض، عمق میں تقسیم کو قبول کرے) مقوم ہے کیونکہ جسم مطلق کی یہ تعریف کی جاتی ہے جو ہر دو قابل ابعاد الثلثہ پس قابل ابعاد ثلثہ جسم مطلق کے توام اور حقیقت میں داخل ہے اور اس کے لئے مقوم ہے۔ اب یہ قابل ابعاد ثلثہ مذکورہ امول کے تحت جس طرح جسم مطلق نوزع مالی کے لئے مقوم ہے اسی طرح نوزع سائل یعنی جسم نامی، حیوان اور انسان کے لئے بھی مقوم ہوگا۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جس طرح جسم مطلق کی جسم ہے اسی طرح جسم نامی حیوان اور انسان بھی جسم ہیں۔ لہذا قابل ابعاد ثلثہ جس طرح جسم مطلق کے توام اور حقیقت میں داخل ہو کر اس کے لئے مقوم ہوگا۔ اسی طرح جسم نامی حیوان اور انسان کی حقیقت میں داخل ہو کر ان کے لئے مقوم ہوگا۔ ایسے ہی نامی جسم نامی کے لئے مقوم ہے اور جسم نامی اگرچہ نوزع متوسط ہے

لیکن دیگر اذاع حیوان اور انسان کے اوپر ہونے کی وجہ سے نوزع عالی ہے تو نامی جس طرح جسم نامی (نوزع عالی) کے لئے مقوم ہے کیونکہ یہ اس کے توام اور حقیقت میں داخل ہے اسی طرح نوزع سافل حیوان اور انسان کے لئے بھی مقوم ہوگا اس لئے کہ یہ دونوں بھی نامی ہوتے ہیں اور نامی ان کے توام اور حقیقت میں داخل ہوتا ہے ایسے ایک حساس اور متحرک بالارادہ حیوان کے لئے مقوم ہیں اور حیوان اگرچہ نوزع متوسط ہے لیکن دوسری نوزع انسان کے اوپر ہونے کی وجہ سے نوزع عالی ہے تو متحرک بالارادہ اور حساس جملہ چیزیں نوزع عالی کے لئے مقوم ہیں کیونکہ یہ دونوں حیوان کے توام اور حقیقت میں داخل ہیں اس لئے کہ حیوان کی یہ تعریف کی جاتی ہے جو جسم نامی حساس متحرک بالارادہ اسی طرح نوزع سافل انسان کے لئے بھی مقوم ہونے کیونکہ یہ دونوں اس کے توام اور حقیقت میں بھی داخل ہیں اس لئے کہ انسان بھی حساس اور متحرک بالارادہ ہوتا ہے۔

اس اصل کی دلیل یہ ہے کہ شئی کا مقوم شئی کا جزر ہوتا ہے۔ لہذا جو فعل نوزع عالی کا مقوم ہے وہ اس کا جزر ہے۔ اور چونکہ نوزع عالی نوزع سافل کا جزر ہے لہذا معلوم ہوا کہ مقوم عالی کا جزر ہے اور عالی سافل کا جزر ہے اور قاعدہ ہے کہ شئی کے جزر کا جزر شئی کا جزر ہوتا ہے لہذا عالی کا مقوم (جزر) سافل کا مقوم ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ہر وہ فعل جو نوزع عالی کے لئے مقوم ہے وہ نوزع سافل کے لئے بھی مقوم ہے اسی اصل کو مصنف نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ مقوم للعالی مقوم للسافل یا درکئے کہ اس اصل کے برعکس یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ ہر وہ فعل جو سافل کے لئے مقوم ہے وہ عالی کے لئے بھی مقوم ہو۔ مثلاً ناطق نوزع سافل انسان کے لئے مقوم ہے تو یہ نوزع عالی حیوان کا مقوم نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کے لئے مقوم ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر وہ فعل جو عالی کے لئے مقوم ہوتی ہے وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہوتی ہے اب اگر اس کے برعکس بھی ہو جائے یعنی ہر وہ فعل جو سافل کے لئے مقوم ہو وہ عالی کے لئے بھی مقوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ نوزع عالی اور نوزع سافل میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ حالانکہ یہ بلاشبہ باطل ہے۔

فاسئلہ ۱۰ :- اس فعل میں نوزع عالی سے مراد ہر وہ نوزع ہے جس کے نیچے کوئی نوزع ہو اور نوزع سافل سے مراد ہر وہ نوزع ہے جس کے اوپر کوئی نوزع ہو۔

فاسئلہ ۱۱ :- مقوم عالی اور مقوم سافل کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ مقوم عالی خاص

مطلق ہے اور مقوم سافل عام مطلق ہے۔

فصل كل فعل مقوم للسافل مقوم للعالی فالناطق كسائر المقوم الحيوان إلى السافل تغير
الناطق كسائر المقوم للطاق اليها وليس كل مقوم للعالی مقومًا للسافل فان
الحساس مثلا يقوم العالی إلى المقوم الشامي الحساس وإلى المقوم السافل لتغير

وَلَيْسَ لِقِسْمِ الْعَبْرَانِ إِلَهًا فَإِنَّ كُلَّ عَبْرَانٍ حَسَّاسٌ وَلَا يُؤْتِيهِمْ حَيَوَانٌ غَيْرُ حَسَّاسٍ

ترجمہ :- ہر وہ فعل جو مسائل کے لئے مقسم ہے وہ عالی کے لئے مقسم ہے پس ناطق جس طرح حیوان کی تقسیم کرنا ہے ناطق اور غیر ناطق کی جانب اسی طرح جسم مطلق کی ان دونوں کی جانب تقسیم کرے گا اور ہر عالی کا مقسم مسائل کا مقسم نہیں ہے کیونکہ حساس مثلاً جسم نہائی کی تقسیم کرتا ہے جسم نہائی حساس اور جسم نہائی غیر حساس کی جانب اور حیوان کی تقسیم ان دونوں کی جانب نہیں کرتا ہے اسلئے کہ ہر حیوان حساس ہے اور کوئی ایسا حیوان نہیں پایا جاتا جو غیر حساس ہو۔
توضیحات :- یہاں مقسم کے سلسلے میں ایک اہم بیان فرما رہے ہیں اصل یہ ہے کہ کل مفصل مقسم لگائے، مقسم لگائے یعنی ہر وہ فعل جو جنس مسائل کے لئے مقسم ہے وہ جنس عالی کے لئے بھی مقسم ہے مثلاً حیوان جو جنس مسائل ہے اس کے لئے ناطق مقسم ہے کیونکہ جب ناطق کو حیوان کے ساتھ ملایا جائے تو وہ حیوان کو دو قسموں حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق میں تقسیم کر دیتا ہے۔ لہذا جس طرح یہ ناطق حیوان (جنس مسائل) کے لئے مقسم ہو۔ اسی طرح جنس عالی یعنی جسم مطلق جسم نہائی اور جوہر کے لئے بھی مقسم ہوگا۔ کیونکہ جب اسے جسم مطلق کے ساتھ ملایا جائے تو اس کی تقسیم کر دیگا جسم مطلق ناطق اور جسم مطلق غیر ناطق میں اسی طرح جب جسم نہائی کے ساتھ ملایا جائے تو اسکو بھی دو قسموں جسم نہائی ناطق اور جسم نہائی غیر ناطق میں تقسیم کر دے گا۔ ایسے ہی جب جوہر کے ساتھ ملایا جائے تو دو قسموں جوہر ناطق اور جوہر غیر ناطق میں تقسیم کر دے گا۔ انفریق ناطق جو فعل ہے جس طرح جنس مسائل حیوان کے لئے مقسم ہے۔ اسی طرح جسم نہائی۔
جسم مطلق جوہر کے لئے بھی مقسم ہے۔ اسی کو مفصل لگائے اس طرح بیان فرمایا ہے کل مفصل مقسم لگائے مقسم لگائے اس اصل کی دلیل یہ ہے کہ شئی کا مقسم شئی کی قسم ہوتا ہے۔ لہذا جو فعل جنس مسائل کا مقسم ہے وہ اس کی قسم ہے اور چونکہ جنس مسائل جنس عالی کی قسم ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ مقسم جنس مسائل کی قسم ہے اور مسائل عالی کی قسم ہے اور قاعدہ ہے کہ شئی کے قسم کی قسم شئی کی قسم ہوتی ہے۔ لہذا مسائل کا مقسم (قسم) عالی کا مقسم (قسم) ہے پس ثابت ہوا کہ ہر وہ فعل جو مسائل کیلئے مقسم ہے وہ عالی کے لئے بھی مقسم ہے لیکن اسکے برعکس یہ نہیں ہو سکتا کہ جو فعل عالی کیلئے مقسم ہے وہ مسائل کیلئے بھی مقسم ہو۔ مثلاً حساس جنس عالی جسم نہائی کے لئے مقسم ہے کیونکہ یہ جسم نہائی کو دو قسموں جسم نہائی حساس اور جسم نہائی غیر حساس میں تقسیم کر دیتا ہے لیکن یہ جنس مسائل حیوان کیلئے مقسم نہیں بلکہ اسکے لئے مقوم ہے کیونکہ اسکے لئے بھی مقسم ہو جائے تو اس صورت میں اسکو دو قسموں حیوان حساس اور حیوان غیر حساس میں تقسیم کر دیگا حالانکہ یہ بدابہتہ باطل ہے اسلئے کہ تمام حیوان حساس ہیں کوئی بھی حیوان غیر حساس نہیں۔ اسکو یوں سمجھئے کہ ہر وہ فعل جو جنس مسائل کیلئے مقسم ہوتی ہے وہ جنس عالی کے لئے بھی مقسم ہوتی ہے اب اگر اس کے برعکس بھی ہو جائے یعنی ہر وہ فعل جو جنس عالی کے لئے مقسم ہو تو جنس مسائل کے لئے بھی مقسم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ جنس مسائل اور جنس عالی دونوں ایک ہو جائیں گے اور دونوں میں کوئی

فرق نہیں رہے گا حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔

فائدہ: اس فعل میں جنس متوسطہ پر جنس عام کا بھی المطلق کر دیا گیا ہے۔ یعنی مقسم سائل اور مقسم عام کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے مقسم سائل خاص مطلق اور مقسم عام عام مطلق ہے۔

فصل النکل الرابعم الغامض وهو مخرج من حقیقة الانسان محمول على افراد
رابعة تحت حقیقة واحدة فقط كالصاحبة للإنسان والكاتب لک

ترجمہ: چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ایسے افراد پر محمول ہو جو صرف ایک حقیقت کے تحت واقع ہیں جیسے صاحب انسان کے لئے اور کاتب انسان کے لئے۔ توضیح: یہ کلی کی تقسیم شروع کرتے وقت آپ کو بتایا گیا تھا کہ اولاً کلی کی دو قسمیں ہیں ذاتی۔ عرضی۔ پھر کلی ذاتی کی تین قسمیں ہیں۔ جنس، نوع، فعل۔ اور کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں خاصہ، عرض عام۔ کلی ذاتی کے تینوں قسم بیان فرمانے کے بعد اب کلی عرضی کے اقسام بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ چوتھی کلی خاصہ ہے۔

خاصہ:۔ وہ کلی عرضی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور صرف ایک حقیقت والے افراد پر بول جائے۔ جیسے صاحب انسان کا خاصہ ہے کیونکہ یہ انسان کی حقیقت سے خارج ہے اسلئے کہ انسان کی حقیقت میں ان ناطق ہے نہ کہ صاحب، اور صرف انسان ہی کے افراد پر بولا جاتا ہے کیونکہ انسان کے علاوہ حمار وغیرہ صاحب نہیں ہیں۔ اسی طرح کاتب انسان کا خاصہ ہے کیونکہ یہ انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور صرف انسان ہی پر بولا جاتا ہے کیونکہ انسان کے علاوہ فرس وغیرہ کاتب نہیں ہیں۔

فائدہ: خاصہ کی دو قسمیں ہیں شاملہ اور غیر شاملہ۔

خاصہ شاملہ:۔ وہ خاصہ ہے جو ایک حقیقت والے تمام افراد میں پایا جائے جیسے صاحب بالقوة انسان کے لئے خاصہ شاملہ ہے کیونکہ انسان کے تمام افراد میں تمک کی صلاحیت ہے اسی طرح کاتب بالقوة انسان کے لئے خاصہ شاملہ ہے۔ کیونکہ انسان کے تمام افراد کتابت کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

خاصہ غیر شاملہ:۔ وہ خاصہ ہے جو ایک حقیقت والے تمام افراد میں نہ پایا جائے بلکہ صرف بعض میں پایا جائے جیسے صاحب بالفعل اور کاتب بالفعل انسان کے لئے خاصہ غیر شاملہ ہیں کیونکہ انسان کے تمام افراد بالفعل صاحب اور کاتب نہیں ہیں بلکہ بعض افراد بالفعل صاحب اور کاتب ہیں۔

فصل الخامس من الکلیات العروض العام وهو النکل الخارج المقول على افراد

حَقِيقَةٌ رَاحِدَةٌ وَعَمَلٌ مَعْنِيهَا كَالنَّاسِ السُّعْمَلِ عَلَى أَنْزَادِ الْإِنْسَانِ وَالْهَرَسِ

ترجمہ :- کلیات میں سے پانچویں عرمن ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو خارج ہو اور ایک حقیقت والے افراد اور اس کے علاوہ پر بولی جائے۔ جیسے ماشی جو عمول ہے انسان اور فرس کے افراد پر۔

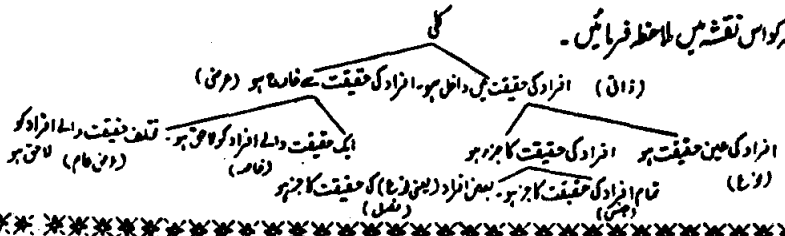
توضیحات :- یہاں کلی کی پانچویں قسم عرمن عام کا بیان ہے۔ عرمن عام۔ وہ کلی عرمنی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور مختلف حقیقت والے افراد پر بولی جائے۔ جیسے ماشی یعنی پاؤں سے چلنے والا کہ یہ انسان کے افراد پر سبھی بولا جاتا ہے اور گھوڑے کے افراد پر بھی بولا جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ دونوں کی حقیقتیں الگ الگ ہیں۔ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور فرس کی حقیقت حیوان صاہل ہے۔

فَاعْلَمْ أَنَّهُ إِذْ تَدْعُهُمْ مَسَاءً كَرْنَا أَنَّ الْكَلِمَاتِ خَمْسٌ الْأَوَّلُ الْجِنْسُ وَالثَّانِي السُّنْعُ وَالثَّلَاثُ الْفِعْلُ وَالرَّابِعُ الْغَايَةُ وَالخَامِسُ الْعَرْمَنُ الْعَامُّ فَاغْلَمْ أَنَّ الْفِعْلَ الْأَوَّلَ يُعَالٍ لَهَا الْأَتِيَاتُ وَيُعَالٍ لِلْآخِرِيَّاتِ الْعَرْمَنِيَّاتِ وَتَدْعِي خَمْسَ الْأَسْمَاءِ الْإِنْسَانِ بِالْجِنْسِ وَالْفِعْلَ نَفْعًا وَلَا يُبْلَغُ عَلَى السُّنْعِ بِهَذَا الْإِطْلَاقِ لَفْظُ الْإِنْسَانِ

ترجمہ :- اور جب تم ہماری ذکر کردہ باتوں سے یہ جان گئے کہ کلیات پانچ ہیں۔ پہلی جنس۔ دوسری فنع۔ تیسری فعل، چوتھی غایہ، پانچویں عرمن عام تو جان لو کہ پہلی تینوں قسموں کو ذاتیات کہا جاتا ہے اور آخر والے دونوں کو عرفیات کہا جاتا ہے اور کہیں ذاتی کا نام صرف جنس اور فعل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور انہیں اطلاق کیا جاتا ہے نورا پر اس اطلاق سے ذاتی کا لفظ۔

توضیحات :- یہاں یہ بتایا جا رہا ہے کہ کل کلیات پانچ ہیں جنس، نورا، فعل، غایہ، عرمن عام ان میں سے جنس نورا اور فعل کو ذاتیات کہا جاتا ہے یعنی یہ تینوں کلی ذاتی کی قسمیں ہیں اور غایہ و عرمن عام کو عرفیات کہا جاتا ہے یعنی یہ دونوں کلی عرفی کی قسمیں ہیں لیکن کہیں صرف جنس اور فعل کو ذاتیات کہا جاتا ہے اور اس وقت نورا ذاتیات سے خارج ہو جاتی ہے۔

کلیات جنسہ کو اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔



فصل العرَضِ اَعْنَى الْعَامَّةِ وَالْعُرْضُ الْعَامَّةُ يُنْقَسِمُ اِلَى لَازِمٍ وَمُقَارِقٍ نَالِ لَازِمٍ
مَا يَسْتَعِيْنُ اِنْفَاكًا عَنِ الشَّيْءِ اِمَّا بِالنَّظَرِ اِلَى الْمَاهِيَةِ كَالزَّوْجِيَّةِ لِلرَّجْعَةِ الْفَرْدِيَّةِ
لِلثَلَاثَةِ نَانَ اِنْفَاكِ الزَّوْجِيَّةِ عَنِ الْاَرْدَجَةِ الْفَرْدِيَّةِ عَنِ الثَّلَاثَةِ مُتَمَّعًا
رَا مَابِالنَّظَرِ اِلَى الْوُجُوْدِ كَالسَّوَادِ لِلْحَبَشِيِّ نَانَ اِنْفَاكِ السَّوَادِ عَنِ رُجُوْدِ الْحَبَشِيِّ
مُتَمَّعًا لِاَنَّ مَاهِيَّتَهُ لِاَنَّ مَاهِيَّتَهُ الْاِنْسَانَ رَظَاهِرَاتِ السَّوَادِ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلْاِنْسَانِ
وَالْعُرْضُ الْمُقَارِقُ مَا لَمْ يَسْتَعِيْنِ اِنْفَاكًا عَنِ السَّلْزُومِ كَالْكَتَابَةِ بِالْفِعْلِ لِلْاِنْسَانِ وَالْمَشِي بِالْقَلْبِ

ترجمہ :- عرض یعنی خاصہ اور عرض عام منقسم ہوتی ہے لازم اور مفارق کی طرف پس لازم وہ عرضی ہے جس کا انفکاک شئی سے منتزع ہو یا تو ماہیت کی طرف نظر کرتے ہوئے جیسے زوجیت اربعہ کے لئے اور فردیت ثلثہ کیلئے کیونکہ زوجیت کا انفکاک اربعہ سے اور فردیت کا انفکاک ثلثہ سے محال ہے اور یا تو وجود کی طرف نظر کرتے ہوئے۔ جیسے سواد حبشی کے لئے کیونکہ مواد کا انفکاک حبشی کے وجود سے محال ہے۔ یہ کہ اس کی ماہیت سے اس لئے کہ اس کی ماہیت انسان ہے اور ظاہر ہے کہ سواد انسان کیلئے لازم نہیں ہے۔ اور عرض مفارق وہ عرضی ہے جس کا انفکاک ملزوم سے منتزع نہ ہو۔ جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے اور مشی بالفعل انسان کے لئے۔

توضیحات :- زیادہ رکھے کہ کلی عرضی کی دو تقسیم کی جاتی ہیں۔ تقسیم اولی کے اعتبار سے اسکی دو قسمیں ہیں۔ خاصہ اور عرضی عام بن کابیان ماقبل میں ہو چکا۔ اور تقسیم ثانی کی اعتبار سے بھی اسکی دو قسمیں ہیں۔ لازم اور مفارق جن کو اس فصل میں بیان کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلی عرضی یعنی خاصہ اور عرضی عام میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ لازم اور مفارق۔ لازم وہ کلی عرضی ہے (خواہ خاصہ ہو یا عرضی عام) جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہو۔ جیسے حرارت آگ کے لئے کہ حرارت آگ سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ لہذا حرارت آگ کے لئے لازم ہے۔ پھر اسکی دو قسمیں ہیں۔ لازم الماہیت لازم الوجود۔ لازم الماہیت۔ وہ لازم ہے جس کا معروض سے باعتبار ماہیت کے جدا ہونا محال ہو۔ جیسے زوجیت (جفت) چار کے لئے لازم الماہیت ہے کیونکہ چار کی فطرت اور حقیقت میں جفت داخل ہے اور وجود سے قطع نظر کرتے ہوئے باعتبار ماہیت کے اس سے کبھی جدا نہیں ہوتی یعنی خواہ اربعہ خارج میں پایا جائے یا ذہن میں پایا جائے اسکی ماہیت کا تقاضا یہی یہی ہے کہ وہ جفت ہو۔ اسی طرح فردیت (طاق) تین کے لئے لازم الماہیت ہے کیونکہ تین کی طبیعت اور ماہیت میں طاق داخل ہے۔ اور وجود سے قطع نظر کرتے ہوئے باعتبار ماہیت کے اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ لازم الوجود۔ وہ لازم ہے جس کا معروض سے باعتبار وجود کے جدا ہونا محال ہو۔ جیسے سواد (کالا ہونا) حبشی کے لئے لازم ہے لیکن یہ ملزوم حبشی کے وجود کے اعتبار سے

ہے اہیت کے اعتبار سے نہیں یعنی جو شخص ملک حبشہ کا رہنے والا ہو گا وہ کالا ہو گا ایسا نہیں کہ اسکی اہیت ہی
 کالا ہو نا ہے کیونکہ حبشی کی ماہیت تو انسان ہے۔ لہذا اگر حبشی اپنی اہیت کے اعتبار سے کالا ہو تو تمام انسان کا
 کالا ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بالکل باطل ہے کیونکہ تمام انسان کالے نہیں ہوتے۔

عمرن مفارق ۱۔ وہ کئی عمرنی ہے (خواہ خاصہ ہو یا عمرن عام) جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو۔ بلکہ
 ممکن ہو۔ جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے یعنی انسان کا ہر وقت لکھتے رہنا عمرن مفارق ہے کیونکہ انسان ہمہ
 وقت کاتب بالفعل نہیں ہوتا بلکہ کتابت بالفعل انسان سے کبھی جدا ہو جاتی ہے تو چونکہ یہ انسان کو کبھی عارض ہوتی
 ہے اور اس سے کبھی جدا ہو جاتی ہے اسی وجہ سے اسے عمرن مفارق کہتے ہیں۔ اسی طرح ششی بالفعل انسان کے لئے
 یعنی انسان کا ہر وقت چلنے رہنا عمرن مفارق ہے کیونکہ انسان ہمہ وقت چلتا نہیں رہتا بلکہ کبھی بیٹھا بھی رہتا ہے لہذا
 جس وقت بیٹھا رہے گا اس وقت اس ششی بالفعل جدا ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے ششی بالفعل انسان کے لئے
 عمرن مفارق ہے۔

فصل والعرض اللازم فسان الاول ما يلزم تصور من تصور اللازم كالبعير للبعي
 والثاني ما يلزم من تصور اللازم واللزام باللزوم كالزوجه للزوج فانه
 من تصور الزوجه وتصور المفهوم الزوجية يعجزم بداهة ان الازوجه زوجة وتفهمه
 بتساويين

ترجمہ :- اور عمرن لازم کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ عمرن لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آجائے
 جیسے بعیر عمرنی کے لئے۔ اور ثانی وہ عمرن لازم ہے کہ ملزوم اور لازم کے تصور سے لازم کا جزم (یقین) ہو جائے جیسے
 زوجیت اربعہ کے لئے کیونکہ جو شخص اربعہ اور زوجیت کے مفہوم کا تصور کرے گا۔ وہ بدانتہا اس بات کا یقین
 کرے گا کہ اربعہ جفت ہے اور دو برابر حصوں میں تقسیم ہونے والا ہے

توضیحات :- یہاں سے لازم کی دوسری تقسیم فرما رہے ہیں۔ یاد رکھئے کہ اولاً لازم کی دو قسمیں ہیں۔ لازم بین غیرین۔ لازماً
 بین اس لازم کو کہتے ہیں جس کا لزوم محتاج دلیل نہ ہو بلکہ وہ واضح اور ظاہر ہو اور غیر بین اس لازم کو کہتے ہیں جس کا لزوم محتاج دلیل
 ہے۔ اب ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ لازم بین بالمعنی الاخص۔ لازم بین بالمعنی الاعم۔ لازم غیر بین بالمعنی الاخص۔ لازم غیر
 بین بالمعنی الاعم۔ الغرض اس تقسیم کے اعتبار سے لازم کی چار قسمیں ہیں۔ لیکن مضافت نے ان میں صرف پہلی دو کو بیان
 فرمایا ہے۔ اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔ لازم بین بالمعنی الاخص۔ وہ عمرن لازم ہے جس کے ملزوم کے تصور سے
 اس کا تصور لازم آجائے۔ یعنی لازم اور ملزوم کے درمیان ایسا گہرا رشتہ ہو کہ جب ملزوم کا تصور کیا جائے تو ساتھ ہی لازم
 کا تصور ہو جائے۔ جیسے بعیر عمرنی کے لئے لازم بین بالمعنی الاخص ہے کیونکہ جب عمرنی کا تصور کیا جاتا ہے تو ساتھ ہی بعیر کا بھی

نقور ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اعمیٰ کہتے ہیں ناقدا البصر کو بین جس کی آنکھ مغفود ہو گئی ہو اور ظاہر ہے کہ جب ناقدا البصر کا تقور کیا جائے گا تو یقیناً بصر کا بھی تقور ہو جائے گا۔

لازم بین بالمعنی الاعم :- وہ عرین لازم ہے کہ جب لازم اور ملزوم کا تقور کیا جائے تو ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم اور یقین ہو جائے یعنی لازم اور ملزوم کے درمیان ایسا گہرا رشتہ توڑ ہو کہ جب ملزوم کا تقور کیا جائے تو لازم کا بھی تقور ہو جائے تاہم اننا تعلق مزدور ہو کہ جب دونوں کا تقور کیا جائے تو ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم اور یقین ہو جائے۔ یہی لازم بین بالمعنی الاعم ہے۔ مثلاً زوجیت اور بعد کے لئے لازم بین بالمعنی الاعم ہے کیونکہ جب آپ اور بعد مزدوم ہے اس کا تقور کریں اور جفت جو اسکے لئے لازم ہے اسکے مفہوم کا تقور کریں تو یقیناً آپ کو ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم اور یقین حاصل ہو گا کہ چار جفت ہے اور دو برابر حصوں میں منقسم ہے۔

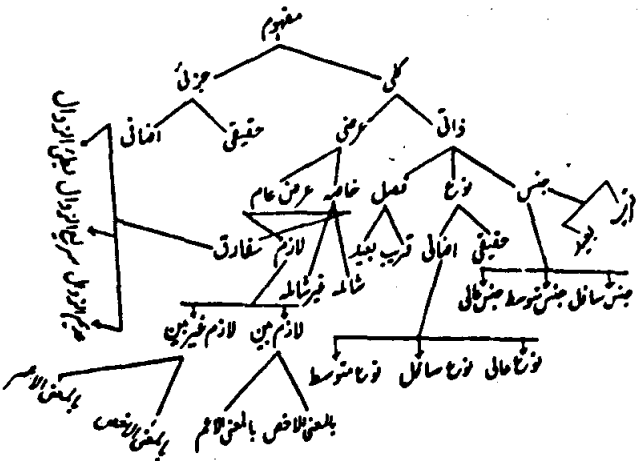
لازم غیر بین بالمعنی الاخص :- وہ عرین لازم ہے جس کا ملزوم کے ساتھ تقور کرنے سے دونوں کے درمیان بغیر دلیل کے لزوم کا جزم اور یقین حاصل نہ ہو۔ جیسے حدوث عالم کے لئے لازم غیر بین بالمعنی الاخص ہے کیونکہ جب دونوں کا تقور کیا جائے تو ان دونوں کے درمیان بغیر دلیل کے لزوم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس طرح دلیل دینے کی ضرورت پیش آتی ہے کہ العالم تغیر وکل تغیر حادث فالعالم حادث۔

لازم غیر بین بالمعنی الاعم :- وہ عرین لازم ہے جس کے ملزوم کے تقور سے اس کا تقور لازم نہ آئے جیسے کتابت بالقوة انسان کے لئے لازم غیر بین بالمعنی الاعم ہے کیونکہ جب انسان (ملزوم) کا تقور کیا جائے تو اس سے کتابت بالقوة (لازم) کا تقور لازم نہیں آتا۔ واضح رہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص اور لازم بین بالمعنی الاعم کے مابین عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ لازم بین بالمعنی الاخص عام مطلق ہے۔ اسی وجہ سے اسے بالمعنی الاخص کہتے ہیں۔ اور لازم بین بالمعنی الاعم عام مطلق ہے اسی وجہ سے اسے بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔ اسی طرح لازم غیر بین بالمعنی الاخص اور لازم غیر بین بالمعنی الاعم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ لازم غیر بین بالمعنی الاخص عام مطلق ہے یہی وجہ ہے کہ اسے بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے اور لازم غیر بین بالمعنی الاعم عام مطلق ہے یہی وجہ ہے کہ اسے بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔

فصل العرف بالمفارق اعني ما يسكن انفكاكك عن المعروف اي عناقفمان احدهما
ما يدوم معروفه للملزوم كالحركة للفلك والثان ما يزدل عنه اما بسره
كعصا العجل وصفوة الرجل او بطلان كالتيب والشباب

ترجمہ :- عرف مفارق یعنی وہ عرفین جس کا انفکاک معروف سے ممکن ہو اسکی بھی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک وہ عرفین ہے جس کا عرفین ملزوم کے لئے دائمی ہو۔ جیسے حرکت فلك کے لئے اور ثانی وہ عرفین ہے جو ملزوم سے

زائل ہو جائے یا نورسرت کے ساتھ جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی یا دیر سے۔ مجھے ادھیڑ میں اور بھلی
 توضیح ہے۔ یاد رکھئے کہ عربی لازم کی طرح عربی مفارقت (یعنی وہ عربی جس کا انفکاک معروض سے ممکن ہو) کی بھی
 دو قسمیں ہیں ایک وہ عربی مفارقت ہے جو اپنے معروض کو دائمی طور پر لاتی ہو یعنی اس سے جدا ہونا ممکن تو ہو مگر کبھی زائل
 نہ ہو اس عربی مفارقت کو عدم الزوال کہتے ہیں۔ جیسے حرکت فلک کے لئے دائمی طور پر لاتی ہے یعنی اس سے جدا ہونا
 ممکن تو ہے مگر کبھی جدا نہیں ہوتی۔ دوسری قسم وہ عربی مفارقت ہے جو اپنے معروض سے زائل ہو جائے۔ زائل ہونے کی
 دو صورتیں ہیں بازخالی زائل ہو جائے یا دیر میں زائل ہو اگر جلد زائل ہو جائے تو اسے عربی الزوال کہتے ہیں۔
 جیسے شرمندگی کے وقت انسان کے چہرے پر سرخی ظاہر ہوتی ہے پھر جلد ہی زائل ہو جاتی ہے اسی طرح خوف کے
 وقت چہرے پر زردی چھا جاتی ہے مگر جلد ہی زائل ہو جاتی ہے اور اگر دیر سے زائل ہونے سے پہلے الزوال کہتے
 ہیں جیسے ادھیڑ میں اور جوانی انسان کو عارض آتے ہیں اور دیر سے زائل ہوتے ہیں۔ واضح رہے کہ بطنی الزوال
 کی مثال میں شیب (بڑھاپا) کو پیش کرنا صحیح نہیں کیونکہ بڑھاپا انسان سے زائل نہیں ہوتا بلکہ وہ زندگی کے آخر
 لمحے تک قائم رہتا ہے اور مرنے کے بعد جو زائل ہوتا ہے تو چونکہ اس وقت انسان اس کا عمل ہی نہیں رہتا
 لہذا یہ تو مفروضہ ہی سے خارج ہے ہاں شیب سے مراد اگر کہولہ یعنی ادھیڑ لیا جائے تو پھر اس کو مثال میں پیش
 کرنا صحیح ہو جائے گا کیونکہ یہ جوانی کے بعد انسان کو لائق ہوتا ہے اور بڑھاپا شروع ہونے پر زائل ہو جاتا ہے یہی
 وجہ ہے کہ شیب کا ترجمہ ادھیڑ میں سے کیا گیا ہے۔ یہ مفہوم کے تمام اقسام اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائے۔



فصل : فی التشریفات معرفت الشی ما یحصل علیہ لادانہ تصورہ و هو مکمل
 اربعۃ اقسام الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص والتعریف
 ان کانت بالجنس القریب والممکل القریب یعنی حدانا تا کن تعریف الانسان بالمرکب

النَّاطِقِ وَإِنْ كَانَ بِالْجُنْسِ لَبِيعِدِ وَالْفِعْلِ الْقَرِيبِ أَوْ بِهِ وَحْدًا لَيْسَتْ حَدًّا نَاطِقًا
 وَإِنْ كَانَ بِالْجُنْسِ الْقَرِيبِ وَالْفَاعِلَةِ لَيْسَتْ رُسْمًا نَاطِقًا وَإِنْ كَانَ بِالْجُنْسِ لَبِيعِدِ وَالْفَاعِلَةِ
 أَوْ بِالْفَاعِلَةِ وَحْدًا هَا لَيْسَتْ رُسْمًا نَاطِقًا مِثَالُ الْحَدِّ النَّاطِقِ تَعْرِيفُ الْإِنْسَانِ بِالْعِلْمِ
 النَّاطِقِ أَوْ بِالنَّاطِقِ فَقَطْرٌ مِثَالُ الرَّسْمِ النَّاطِقِ تَعْرِيفُ الْإِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ الْمَنَاحِكِ وَمِثَالُ
 الرَّسْمِ النَّاطِقِ تَعْرِيفُهُ بِالْجِسْمِ الْمَنَاحِكِ أَوْ بِالْمَنَاحِكِ وَحْدًا وَلَا دُخْلَ فِي التَّعْرِيفَاتِ
 بِتَعْرِيفِ الْعَامِّ لِأَنَّهُ لَا يُفِيدُ التَّشْبِيهَ

ترجمہ :- یہ فعل ہے تعریفات کے بیان میں شئی کا معروف وہ ہے جو معمول ہوشی پر اس کے تصور کا نام دے دینے کیلئے اور یہ چار قسم پر ہے۔ حد نام، حد ناقص، رسم تام، اور رسم ناقص۔ پس اگر تعریف جنس قریب اور فعل قریب کے ذریعہ ہو تو اس کا نام حد تام رکھا جاتا ہے۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔ اور اگر جنس بعید اور فعل قریب کے ذریعہ ہو یا صرف فعل قریب کے ذریعہ ہو تو اس کا نام حد ناقص رکھا جاتا ہے۔ اور اگر جنس قریب اور فاعل کے ذریعہ ہو تو اس کا نام رسم تام رکھا جاتا ہے اور اگر جنس بعید اور فاعل کے ذریعہ ہو یا صرف خاصہ کے ذریعہ ہو تو اس کا نام رسم ناقص رکھا جاتا ہے۔ حد ناقص کی مثال انسان کی تعریف جسم ناطق کے ذریعہ یا نرس ناطق کے ذریعہ اور رسم تام کی مثال انسان کی تعریف حیوان مناہک کے ذریعہ اور رسم ناقص کی مثال انسان کی تعریف جسم مناہک کے ذریعہ یا صرف مناہک کے ذریعہ اور تعریفات میں عرفی عام کا کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ یہ امتیاز کا نام نہ نہیں دیتی۔

توضیح :- آپ کو ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ منطلق کا موقوف معروف اور جہت ہیں اور چونکہ ان دونوں کے معرفت چند مقدمات پر موقوف ہے لہذا وہ مقدمات جن پر معرفت کی معرفت موقوف ہے۔ وہ معرفت کے لئے موقوف علیہا ہیں اور معروف موقوف ہے اور موقوف علیہ سے پہلے بحث ہوتی ہے۔ لہذا ان مقدمات سے پہلے بحث کی اور جب ان سے فراغت حاصل کر چکے تو اب اصل مقصود معرفت سے بحث فرما رہے ہیں یا دیکھئے کہ نامعلوم تصور کو حاصل کرنے کے لئے معلوم تصور کو ترتیب دیا جاتا ہے تو وہ تصور جو معلوم ہو اس کو معروف کہتے ہیں اور وہ تصور جو نامعلوم ہو اس کو معرفت کہتے ہیں۔ اور نامعلوم تصور کو حاصل کر سکی صورت یہ ہوتی ہے کہ معرفت کو موقوف بنا جائے اور معرفت کو معمول بنایا جائے تاکہ اس سے وہ نامعلوم تصور حاصل ہو جائے اسی کو مصنف اس طرح بیان فرما رہے ہیں کہ معرفت الیشی ما یحمل علیہ لإفادہ لتصور یعنی شئی کا معروف وہ ہے ہوشی پر اس لئے معمول ہو کر اسکے ذریعہ وہ شئی معلوم ہو جائے۔ مثلاً آپ کو یہ معلوم نہیں ہے کہ جوہر کیا ہے؟ تو اس کو معلوم کرنے کیلئے آپ نے اسے موقوف بنایا اور قائم بنفسہ کو معمول بنایا اور اس طرح کہا کہ جوہر قائم بنفسہ یعنی جوہر وہ ہے جو قائم بنفسہ

جو یہی معرفت کا مطلب ہے۔ اولاً معرفت کی دو قسمیں ہیں۔ معرفت حقیقی، معرفت لفظی۔

معرفت حقیقی :- وہ معرفت ہے جس کے ذریعہ ایسی صورت کو حاصل کیا جائے جو پہلے سے حاصل نہ ہو۔ جیسے معلوم تصور سے نامعلوم تصور کو حاصل کرنا۔

معرفت لفظی :- وہ معرفت ہے جس کے ذریعہ نامعلوم صورت کو حاصل نہ کیا جائے بلکہ وہ صورت ذہن میں پہلے سے حاصل ہو مگر ذہن اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تعریف کے ذریعہ اس کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے یہی معرفت لفظی ہے اس فعل میں معرفت حقیقی کو بیان کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں معرفت حقیقی کی چار قسمیں ہیں۔ بعد ازاں حد ناقص، رسم ناقص، اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔

حد نام :- وہ معرفت ہے جس میں شئی کی تعریف اسکی جنس قریب اور فعل قریب کے ذریعہ کی جائے۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ذریعہ کی جائے اور کہا جائے "الإنسان حیوان ناطق" توجہ حد نام ہے کیونکہ حیوان انسان کی جنس قریب ہے اور ناطق فعل قریب ہے۔

حد ناقص :- وہ معرفت ہے جس میں شئی کی تعریف اسکی جنس بیدار فعل قریب یا صرف فعل قریب کے ذریعہ کی جائے۔ جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا معرفت ناطق کے ذریعہ کی جائے اور کہا جائے "الإنسان جسم ناطق" اور ناطق توجہ حد ناقص ہے کیونکہ جسم انسان کی جنس بیدار ہے اور ناطق فعل قریب ہے۔

رسم نام :- وہ معرفت ہے جس میں شئی کی تعریف اس کی جنس قریب اور خاصہ کے ذریعہ کی جائے۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک کے ذریعہ کی جائے اور کہا جائے "الإنسان حیوان ضاحک" توجہ رسم نام ہے کیونکہ حیوان انسان کے لئے جنس قریب ہے اور ضاحک اس کا خاصہ ہے۔

رسم ناقص :- وہ معرفت ہے جس میں شئی کی تعریف اس کی جنس بیدار اور خاصہ کے ذریعہ یا صرف خاصہ کے ذریعہ کی جائے۔ جیسے انسان کی تعریف جسم ضاحک یا صرف ضاحک کے ذریعہ کی جائے اور کہا جائے "الإنسان جسم ضاحک" اور ضاحک توجہ رسم ناقص ہے کیونکہ جسم انسان کی جنس بیدار ہے اور ضاحک اس کا خاصہ ہے۔

فاسد :- ان اقسام اربعہ کی وجہ تسمیہ سمجھنے کے لئے ایک ضابطہ یاد رکھئے ضابطہ یہ ہے کہ حد کا دار اور فعل قریب پر ہے اور رسم کا دار اور خاصہ پر ہے اور نام کا دار و مدار جنس قریب پر ہے۔ اب اس مذکورہ ضابطہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہر ایک کی وجہ تسمیہ ملاحظہ فرمائیں۔ حد نام کو حد نواس لئے کہتے ہیں کہ حد کا لغوی معنی ہے منع کرنا اور یہ تعریف بھی فعل قریب پر مشتمل ہے اور جب فعل قریب پر مشتمل ہے تو یقیناً یہ دخول غیر سے مانع ہوگی۔ ہے اور یہ تعریف بھی فعل قریب پر مشتمل ہے اور جب فعل قریب پر مشتمل ہے تو یقیناً یہ دخول غیر سے مانع ہوگی۔ کیونکہ فعل قریب کے ذریعہ غیر سے امتیاز حاصل ہوتا ہے اور نام اس لئے کہتے ہیں کہ نام کا دار و مدار جنس قریب پر

اور یہ تعریف بھی جنس قریب پر مشتمل ہے اور جب جنس قریب پر مشتمل ہے تو گویا یہ اشتمال بلا واسطہ ہوا۔ اور جو چیز بلا واسطہ کسی پر مشتمل ہو وہ نام کہلاتی ہے۔ لہذا یہ تعریف بھی نام ہوئی۔ حد ناقص کو حد تو اسی وجہ سے کہتے ہیں جو اوپر مذکور ہوئی یعنی نفل قریب پر مشتمل ہونا اور ناقص اس وجہ سے کہتے ہیں کہ نام کا مدار جنس قریب پر ہے لیکن یہ تعریف جنس بعید پر مشتمل ہوتی ہے اور جب جنس بعید پر مشتمل ہوئی تو گویا یہ اشتمال بلا واسطہ ہوا۔ اور جو چیز بلا واسطہ کسی پر مشتمل ہو وہ نام کہلاتی ہے۔ لہذا یہ تعریف بھی ناقص ہوئی۔ رسم تام کو رسم تو اس لئے کہتے ہیں کہ رسم کا انوی معنی ہے گھر کا وہ اتر جو گھر کے منہم ہو نیکیکے بعد باقی رہ جائے اور اوپر مضابطہ میں بتا یا گیا کہ رسم کا مدار خاصہ پر ہے اور یہ تعریف بھی خاصہ پر مشتمل ہے اور جب خاصہ پر مشتمل ہے تو نفل تریجے اصل ہے وہ منہم ہوگی اور اسکا اثر خاصہ باقی رہ گیا اسوجہ سے رسم کہا جاتا ہے۔ اور نام اس وجہ سے کہتے ہیں کہ نام کا مدار مدار جنس قریب پر ہے اور یہ تعریف بھی جنس قریب پر مشتمل ہے۔ جیسا کہ اوپر تفصیل بتائی گئی رسم ناقص کو رسم تو اسی وجہ سے کہتے ہیں جو ابھی بیان کی گئی یعنی رسم کا مدار مدار خاصہ پر ہے اور یہ تعریف بھی خاصہ پر مشتمل ہے اور ناقص اسی وجہ سے کہتے ہیں جو اوپر بیان کی گئی یعنی نام کا مدار مدار جنس قریب پر ہے لیکن یہ تعریف جنس قریب پر مشتمل نہیں ہے بلکہ جنس بعید پر مشتمل ہے اور جب جنس بعید پر مشتمل ہے تو نام ہوگی۔ بلکہ ناقص ہوگی۔

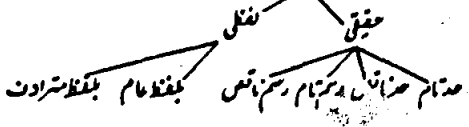
قولہ ولا دخل یہاں یہ بیان کیا جا رہا ہے کہ کسی چیز کی تعریف میں عرین عام کوئی دخل نہیں ہوتا۔ یعنی جس طرح شئی کی تعریف نفل اور خاصہ کے ذریعہ کی جاتی ہے اس طرح عرین عام کے ذریعہ شئی کی تعریف نہیں کی جاسکتی کیونکہ تعریف کی عرین یہ ہوتی ہے کہ صورت کے افراد دیگر افراد سے ممتاز ہو جائیں اور صورت کی ذات سے واقفیت حاصل ہو جائے حالانکہ عرین عام کے ذریعہ اس امتیاز اور واقفیت کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ تو اسکے ذریعہ تعریف کرنا بے فربہ اور بے مقصد ہوگا۔ مثلاً اپنے حیوان کی تعریف عرین عام کے ذریعہ کی اور کہا الحيوان هو جسم اسيف ريباں اسين حيوان کے لئے عرین عام ہے) تو اس تعریف سے کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس میں حیوان کے علاوہ غیر حیوان بھی ہوتا ہے۔ جیسے برن اور ہانگی کے دانت وغیرہ اسین ہیں تو یہ تعریف غیر بر صادق آئے گی اور غیر کے افراد اس میں داخل ہو جائیں گے۔ جس کی وجہ سے تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی۔ نیز حیوان کے بہت سے افراد اس سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ بہت سے سارے حیوان اسین نہیں ہوتے۔ جیسے جبین، جیشی وغیرہ جس کی وجہ سے تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہے گی حالانکہ تعریف اکمال جامع اور مانع ہونا ہے۔ الغرض عرین عام کے ذریعہ تعریف کرنا درست نہیں ہے۔

نفصل التعريف قد يكون حقيقيا كما ذكرنا وقد يكون لفظيا وهو ما يعقد به نفي مدلول اللفظ كقولهم سعدانة بنت والفسنفر الاسد وهناتدم نجت الثمورات اعسن القول الناسم

ترجمہ :- تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور کبھی لفظی ہوتی ہے اور وہ ایسی تعریف ہے جس کے ذریعہ لفظ کے مدلول کی تفسیر مقصود ہو جیسے ان کا قول سعدانۃ نبت والفضلنہ الاسد اور یہاں مقورات یعنی قول شارح کی بحث مکمل ہوئی۔

توضیح :- یہاں تعریف کی تقسیم فرماتے ہیں کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں تعریف حقیقی اور تعریف لفظی جیسا کہ اس سے پہلی فعل میں معرّف کی تقسیم کرتے ہوئے بنایا گیا تھا کہ اولاً معرّف کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور لفظی۔ اور دونوں کی تعریف بھی بیان کر دی گئی تھی۔ یہاں تعریف لفظی کی بالفاظ دیگر ایک اور تعریف ملاحظہ فرمائیں۔ تعریف لفظی :- ایسی تعریف کا نام ہے جس کے ذریعہ لفظ کے مدلول کی تفسیر کی جائے۔ یعنی لفظ کا معنی موضوعاتہ ذہن میں پہلے سے حاصل ہو مگر ذہن کا انکشاف اس کی جانب نہیں ہوتا تو دوسرے مشہور لفظ کے ذریعہ اس معنی کو بیان کر دیا جائے یہی تعریف لفظی ہے۔ یاد رکھئے کہ تعریف لفظی میں کبھی لفظ معرّف لفظ معرّف سے عام ہوتا ہے۔ اور کبھی اس کے مترادف ہوتا ہے لیکن مشہور ہونا ہے اول کی مثال سعدانۃ کی تعریف لفظ نبت کے ذریعہ۔ سعدانۃ ایک خاص گھاس کو کہا جاتا ہے اور نبت عام گھاس کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ سعدانۃ کا معنی ذہن میں پہلے سے حاصل تھا مگر ذہن اس کی طرف متوجہ نہیں ہوا اور یہی معنی ذہن سے نکل گیا تو اس کی جانب توجہ دلانے کے لئے ایک عام لفظ نبت کے ذریعہ اس کا معنی بیان کر دیا گیا۔ ثانی کی مثال غضنفر کی تعریف لفظ اسد کے ذریعہ یہاں بھی غضنفر کا معنی موضوعاتہ پہلے سے ذہن میں حاصل تھا مگر ذہن اس کی طرف متوجہ نہیں ہوا اور یہ معنی ذہن سے نکل گیا تو اس کے مترادف لفظ اسد جو ایک مشہور لفظ ہے اس کے ذریعہ غضنفر کا معنی بیان کر دیا گیا اور کہا گیا غضنفر جو الاسد ہی تعریف لفظی ہے۔ یہاں تک مقورات یعنی قول شارح جو منطق کا موضوع اول ہے اس کی بحث مکمل ہو گئی۔ اور اب منطق کے موضوعات ثانی بحث کی باری ہے۔

معرّف کے اقسام اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔ - معرّف (ذہنی)



(الحمد للہ کہ اسکے فعل و توفیق سے مقورات کی بحث تمام ہوئی)

(انتہار احمد ستی پوری)



الباب الثاني في الحجة وما يتعلق بها. فصل في الغنابا القنينة متول
 يعقل الصدق والكذب ويتل هو قول يقال لفايد انه صادق فيم اركوب وهو ثمان
 حليته وشرطه اما العلية فهو ما حكم فيها بثبوت شئ اذ نفي عنه كقولك زيد قائم
 و زيد ليس بقائم و اما الشرطية فمالا يكون نية ذاك الحكم ويتل الشرطية ما ينحل
 الى قنيتين كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالشمار موجود وليس البتة اذا كانت الشمس
 طالعة فالليل موجود فاذا اخذت الادوات بقى الشمس طالعة والنهار موجود والعلمية
 مالا ينحل الى قنيتين بل ينحل الى امانى مفردين كقولك زيد هو قائم نالت اناخذت
 الرابطة اعني هو بقى زيد قائم وهما مفردان و اما الى مفرد واقعية كما في قولك زيد
 ابوا قائم فاذا اعلنت بقى زيد وهو مفرد ابوا قائم وهو قضية.

ترجمہ :- دوسرا باب حجت اور اس چیز کے بیان میں ہے جو حجت سے متعلق ہے۔ یہ فعل ہے قنیںوں کے
 بیان میں۔ قضیہ ایسا قول ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ایسا قول ہے جس کے کہنے
 والے کو یہ کہا جاسکے کہ وہ اپنے قول میں سچا ہے یا جھوٹا ہے اور اسکی دو قنیں ہیں۔ عملیہ اور شرطیہ۔ بہر حال
 عملیہ تو وہ ایسا قضیہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو کسی شئی کے ثبوت کا کسی شئی کے لئے۔ یا کسی شئی کی نفی کا کسی شئی سے
 جیسے تیرا قول زيد قائم اور زيد پيس بقائم۔ اور بہر حال شرطیہ تو وہ ایسا قضیہ ہے جس میں یہ حکم نہ ہو۔ اور کہا گیا ہے کہ
 شرطیہ وہ قضیہ ہے جو دو قنیںوں کی جانب ہٹے۔ جیسے ہمارا قول ان كانت الشمس طالعة فالشمار موجود اور ليس البتة
 و اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود پس جب ادوات حذف کر دیئے جائیں تو باقی رہ جائے گا الشمس طالعة
 اور النهار موجود اور عملیہ وہ قضیہ ہے جو دو قنیںوں کی جانب نہ ہٹے بلکہ یا تو دو مفرد کی جانب ہٹے۔ جیسے تیرا
 قول زيد هو قائم و چونکہ جب ہم رابطہ یعنی ہُو کو حذف کر دوں گے تو باقی رہ جائے گا زيد قائم اور یہ دونوں
 مفرد ہیں۔ اور یا تو ایک مفرد اور ایک قضیہ کی جانب ہٹے۔ جیسا کہ تیرے اس قول میں زيد ابوا قائم چنانچہ جب
 تم اس کو بانٹو گے تو باقی رہ جائے گا زيد اور یہ مفرد ہے نیز باقی رہ جائے گا ابوا قائم اور یہ قضیہ ہے۔
 توضیح :- منطقی کے موضوع اول قول شارح اور معون سے فراغت کے بعد اب موضوع ثانی حجت اور
 دلیل کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔ چونکہ معون کی طرح حجت کا کھنڈا بھی چند مقدمات پر موقوف ہے۔

لہذا سب سے پہلے اس فعل میں ان مفردات یعنی قیے اور ان کے احکام کو بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں "فصل فی القنایا" یاد رکھئے کہ قنایہ ایسے قول کا نام ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھے یعنی وہ کلام جس کے اندر صدق و کذب دونوں کا احتمال ہو اسے قنایہ کہا جاتا ہے مثلاً "زید نیک لڑکا ہے۔" بجز کا اشتغال ہو گیا وغیرہ اس تعریف کے اعتبار سے صدق و کذب قنایہ کی صفت ہونگے۔ اور کہا جائے گا قنایہ صادقہ اور کاذبہ اور کبھی قنایہ کی دوسری تعریف کی جاتی ہے کہ قنایہ ایسے قول کا نام ہے جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہا جاسکے۔ اس تعریف کے اعتبار سے صدق و کذب متکلم کی صفت ہونگے۔ اور کہا جائے گا متکلمہ صادقہ اور کاذبہ۔ قنایہ کی دو قسمیں ہیں۔ عملیہ اور شرطیہ۔ عملیہ وہ قنایہ ہے جس میں کسی شئی کے لئے کسی چیز کو ثابت کیا گیا ہو یا کسی شئی سے کسی چیز کی نفی کی گئی ہو۔ ثبوت کی صورت میں اسے قنایہ عملیہ موجدیہ کہیں گے۔ جیسے زید قائم اور نفی کی صورت میں اسے قنایہ عملیہ سالبیہ کہیں گے۔ جیسے زید سبس بقائم۔

شرطیہ :- وہ قنایہ ہے جس میں کسی چیز کے لئے ثبوتِ شئی یا نفیِ شئی کا حکم نہ لگایا گیا ہو اور اگر اس طرح کا حکم لگایا گیا ہو تو یہ حکم کسی چیز کی شرط پر موقوف ہو گا اسی وجہ سے اسے قنایہ شرطیہ کہا جاتا ہے جیسے زید اگر محنت کرے گا تو کامیاب ہو گا یہاں زید کے کامیاب ہونے کا حکم محنت کرنے کی شرط پر موقوف ہے۔ لہذا اسے قنایہ شرطیہ کہا جاتا ہے۔
 قولہ وقیل الشرطیۃ یہاں سے قنایہ شرطیہ اور عملیہ کی دوسری تعریف بیان کی جا رہی ہے اس تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ محروم کو حذف کرنے کے بعد قنایہ کے دونوں طرف اگر قنایہ رہ گئے تو شرطیہ ہے۔ اور اگر دونوں طرف قنایہ نہ رہے بلکہ تقسیم کے بعد دو مفرد نکل آئے یا ایک مفرد اور ایک قنایہ نکل آئے تو یہ عملیہ ہے۔
 شرطیہ کی مثال إِنَّ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِقَةً فَالْتِهَارُ مَوْجُودٌ (موجودیہ کی صورت میں) اور لَيْسَ الْبَيْتُ إِذَا كَانَتْ الشَّمْسُ طَالِقَةً فَالْتِهَارُ مَوْجُودٌ (سالبیہ کی صورت میں) دیکھئے ان دونوں مثالوں میں جب حرف شرط کو حذف کر دیا جائے تو دونوں طرف قنایہ باقی رہیں گے۔ مثلاً پہلی مثال میں إِنَّ اور فَا کو حذف کر دیا گیا تو الشَّمْسُ طَالِقَةٌ اور الْتِهَارُ مَوْجُودٌ باقی رہ گئے جو دونوں قنایہ ہیں۔ عملیہ کی مثال رَبِيعٌ هَذَا كِتَابٌ ہے دیکھئے یہاں جب آپ حرف ربط یعنی هُوَ کو حذف کر دیں تو زید اور قائم باقی رہ جائیں گے اور یہ دونوں مفرد ہیں۔ اسی طرح رَبِيعٌ هَذَا كِتَابٌ یہ بھی عملیہ کی مثال ہے کیونکہ تقسیم کے بعد ایک مفرد اور ایک قنایہ باقی رہتے ہیں دونوں قنایہ نہیں رہتے چنانچہ جب آپ اس کی تحلیل کریں تو زید اور ابوہ قائم باقی رہیں گے۔ اور ظاہر ہے کہ زید مفرد ہے اور ابوہ قائم قنایہ ہے۔

فصل الخلیۃ مرتبان موجدیہ وہی الہی حکم بہا بثبوت شئی دینی و سالبیہ وہی لینی حکم بہا یعنی شئی عن شئی نحو الإنسان حیوان و الإنسان لیس بفیر

ترجمہ :- عملیہ کی دو نسبتیں ہیں۔ موجبہ اور وہ ایسا تفسیہ ہے جس میں کسی شئی کے لئے کسی شئی کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہو اور سالبہ وہ ایسا تفسیہ ہے جس میں کسی شئی سے کسی شئی کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو جیسے *الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ* اور *الْإِنْسَانُ لَيْسَ بِفَرَسٍ*۔

توضیح :- یہاں تفسیہ عملیہ کی نسبت حکمیہ کے اعتبار سے تقسیم بیان کی جا رہی ہے کہ تفسیہ عملیہ کی دو نسبتیں ہیں موجبہ اور سالبہ۔ موجبہ وہ تفسیہ عملیہ ہے جس میں کسی شئی کے لئے کسی چیز کو ثابت کیا گیا ہو یعنی موضوع اور محمول کے درمیان جو نسبت حکمیہ ہو وہ ثبوتیہ ہو جیسے *الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ* یہاں انسان کیلئے حیوان کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہے اور ان دونوں کے درمیان نسبت حکمیہ ثبوتیہ ہے لہذا اس تفسیہ کو تفسیہ عملیہ موجبہ کہا جائے گا۔

سالبہ :- وہ تفسیہ عملیہ ہے جس میں کسی شئی سے کسی شئی کی نفی کی گئی ہو یعنی موضوع اور محمول کے درمیان جو نسبت حکمیہ ہو وہ ثبوتیہ نہیں بلکہ سلبیہ ہو جیسے *الْإِنْسَانُ لَيْسَ بِفَرَسٍ* یہاں انسان سے فرس کی نفی کی جا رہی ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان نسبت حکمیہ سلبیہ ہے۔ لہذا اس تفسیہ کو تفسیہ عملیہ سالبہ کہا جائے گا۔

فصل الحلیۃ ثلاثہ من اجزاء ثلاثہ احدھا السحکوم علیہ دبیسٹی موضوعنا
 والثانی السحکوم بہ دبیسٹی محمولہ والثالث الدال علی الرابط دبیسٹی رابطتہ
 یعنی ذلک زید ہو قائم زید محکوم علیہ موضوع وقائم محکوم بہ ومحمول
 ولفظہ ہونیۃ ورابطہ ذمہ نخذت الرابط فی اللفظ دون البراد فیقال زید قائم

ترجمہ :- عملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے ایک محکوم علیہ ہے اور اس کا نام موضوع رکھا جاتا ہے اور دوسرا محکوم بہ ہے اور اس کا نام محمول رکھا جاتا ہے اور تیسرا وہ جز جو رابطہ پر دلالت کرے اور اس کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ تیرے اس قول *ذئبٌ ہوتائید* میں *ذئبٌ* محکوم علیہ اور *ہوتائید* ہے اور *قائمٌ* محکوم بہ اور *محمول* ہے اور لفظ *ہو* نسبت اور رابطہ ہے اور کبھی رابطہ کو لفظ میں حذف کر دیا جاتا ہے نہ کہ مراد میں۔ چنانچہ *ذئبٌ قائمٌ* کہا جاتا ہے۔

توضیح :- یہاں تفسیہ عملیہ کے اجزائے ترکیبیہ کو بیان کیا جا رہا ہے کہ تفسیہ عملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اول محکوم علیہ، دوم محکوم بہ، سوم دال علی الرابط۔ محکوم علیہ کو موضوع کہا جاتا ہے کیونکہ اس کو اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ اس پر کسی چیز کا حکم لگایا جاسکے۔ محکوم بہ کو محمول کہا جاتا ہے کیونکہ محکوم علیہ کے اوپر اس کا مل کیا جاتا ہے یعنی محکوم علیہ کے اوپر اس کو لا دیا جاتا ہے۔ اور دال علی الرابط کو رابطہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ موضوع

اور محمول کے درمیان ربط اور تعلق کی نسبت پر دلالت کرتا ہے تو حقیقتاً رابطہ نوزوہ نسبت ہے جو موصوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے اور جس لفظ سے اس نسبت رابطہ کو تعبیر کیا جاتا ہے وہ اس نسبت رابطہ پر مفعول وال ہے رابطہ نہیں بلکہ رابطہ اس لفظ کا مدلول ہے پس نسبت المدال باسم المدلول کے طور پر دال علی الربط کا نام رابطہ رکھ دیا گیا۔ جیسے آپ کہتے ہیں ذَبْدٌ هُوَ قَائِمٌ یہ تفسیرِ عملیہ ہے اس میں تین اجزاء ہیں ایک زید جو محکوم علیہ اور موصوع ہے۔ دوسرا قائم جو محکوم بہ اور محمول ہے۔ تیسرا لفظ ہُوَ جو زید اور قائم کے درمیان نسبت رابطہ پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا یہ لفظ ہُوَ نسبت اور رابطہ ہے۔ واضح رہے کہ رابطہ کی دو قسمیں ہیں رابطہ غیر زمانہ اور رابطہ زمانہ۔ غیر زمانہ وہ رابطہ ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہ کرے۔ اس کے لئے عربی میں ہُوَ کی تفسیر استعمال کیا جاتا ہے اور فارسی میں است اور ہندی میں ہے کو استعمال کیا جاتا ہے۔ زمانہ وہ رابطہ ہے جو کسی زمانہ پر دلالت کرے۔ اس کے لئے عربی میں کَانَ اور فارسی میں بود اور ہندی میں تھا کو استعمال کیا جاتا ہے۔ یہی یاد رہے کہ قول مذکور یعنی تفسیر کے اجزائے ترکیبہ تین ہیں یہ مقدمین کا قول ہے اور متاخرین کے یہاں تفسیر کے اجزاء ترکیبہ چار ہیں۔ تین تو وہی اجزاء پر مذکور ہوئے اور چوتھا جز نسبت نامہ خبریہ کا اذمان ہے جسے حکم کہا جاتا ہے۔

تولد دست تعدد بہ موصوع اور محمول کے درمیان ربط اور تعلق پر جو لفظ دلالت کرتا ہے جسے رابطہ کہا جاتا ہے اسے عموماً عربی زبان میں لفظ سے حذف کر دیا جاتا ہے مگر مراد میں باقی رکھا جاتا ہے جس پر حرکات عربیہ دلالت کرتی ہیں جیسے ذَبْدٌ قَائِمٌ کہ یہاں دونوں کے درمیان نسبت رابطہ پر دلالت کرنے والا لفظ مذکور نہیں ہے بلکہ دونوں کی حرکت (رفع) ان دونوں کے محکوم علیہ اور محکوم بہ ہونے پر دلالت کرتی ہے اور کبھی اس لفظ کو ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے ذَبْدٌ هُوَ قَائِمٌ پس رابطہ کے اعتبار سے تفسیرِ عملیہ کی دو قسمیں ہوں گی۔ ثنائیہ اور ثلاثیہ۔ کیونکہ اگر رابطہ کو ذکر نہ کیا جائے تو چونکہ تفسیر دو جز پر مشتمل ہوگا لہذا اسے ثنائیہ کہا جائے گا جیسے ذَبْدٌ تَائِمٌ اور اگر رابطہ کو ذکر کر دیا جائے تو چونکہ تفسیر تین اجزاء پر مشتمل ہوگا لہذا ثلاثیہ کہا جائے گا جیسے ذَبْدٌ هُوَ قَائِمٌ

فصل للشرطية ايضا اجزاء وبتسلي الجزء الاول منها مقدمات الجزء الثاني منها
 تالياً نفي قولك ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً وقولك ان كانت الشمس
 طالعة مقدم وقولك كان النهار موجوداً تالياً والربطه هي الحكم بينهما

ترجمہ: بشرطیہ کے لئے بھی اجزاء ہیں ان اجزاء میں سے پہلے جز کو مقدم کہا جاتا ہے۔ اور دوسرے جز کو تالیاً پس تمہارے اس قول ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً میں تمہارا یہ قول ان كانت الشمس طالعة مقدم وقولك كان النهار موجوداً تالياً والربطه هي الحكم بينهما

طالعة مقدم ہے اور تہا راہ قول کان التہا موجوداً تالی ہے اور رابطان دونوں کے درمیان حکم ہے۔

توضیح :- یاد رکھے کہ تفسیر حلیہ کی طرح تفسیر شرطیہ بھی تین اجزا سے مرکب ہوتا ہے۔ پہلے جز کو مقدم کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا ذکر جز ثانی سے پہلے ہوتا ہے اور دوسرے جز کو تالی کہا جاتا ہے جو ٹکڑے سے ماخوذ ہے جبکہ تیسری ہے بعد میں آنا اور تالی ہونا اور یہی مقدم کے بعد آتا ہے اور اس کے تابع ہوتا ہے جیسے آپ کہتے ہیں۔

ان کانت الشمس طالعة کان التہا موجوداً ایہا ان کانت الشمس طالعة جو پہلا جز ہے مقدم ہے اور کان التہا موجوداً جو دوسرا جز ہے تالی ہے اور تیسرا جز رابطہ ہے لیکن تفسیر حلیہ کی طرح تفسیر شرطیہ میں رابطہ پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہ تو لفظ مذکور ہوتا ہے اور نہ ہی تالی کے درمیان جو انتقال یا انفعال کا حکم ہوتا ہے وہی حکم رابطہ کہلاتا ہے مقدم اور تالی کے درمیان انفعال کے حکم کو ظاہر کرنے والے حروف کلمات شرط و جزا ہیں۔

جیسے ان کانت الشمس طالعة فسا تہا موجوداً میں ان اور تالی انفعال کے حکم کو ظاہر کرنے والے حروف انا اور او ہیں جیسے زید اما ان یكون قائماً ادباً ہذا دیکھیے ان دونوں مثالوں میں مقدم اور تالی کے درمیان نسبت رابطہ پر دلالت کرنے کے لئے کوئی لفظ نہ تو لفظ مذکور ہے اور نہ ہی معنی بلکہ پہلی مثال میں طلوع شمس اور وجود تہا کے درمیان لزوم اور انفعال کا حکم ہے یہی حکم انفعالی رابطہ ہے اور دوسری مثال میں زید اور عالم یا جاہل کے درمیان انفعال کا حکم ہے۔ یہی حکم انفعالی رابطہ ہے۔

فصل رتد تقسیم القیسیۃ باعتبار الموضوع فالس موضوع ان کان جزئاً وخصماً معیناً
 سمیت القیسیۃ شخصیۃ معصومۃ کقولک زید قائم وان لم یکن جزئاً بل کان
 کلیاً فهو علی انفرادہا ان کان الحکم بینہا علی نفس الحقیقۃ لیس القیسیۃ طبیعیۃ
 نحو الانسان نور و الحیوان جنس وان کان علی انفرادہا سکتا یغلوا اما ان یكون کبیۃ
 الامزادینہا مبتدأ اولم یکن فان بین کبیۃ الانس و نفس القیسیۃ معصومۃ کقولک
 کل انسان حیوان و بعض الحیوان انسان وان لم یبین لیس القیسیۃ مہملۃ نحو الانسان

نفس خیر

ترجمہ :- اور کبھی موضوع کے اعتبار سے تفسیر کی تفسیر کی جاتی ہے چنانچہ موضوع اگر جزئی اور شخص معین ہے تو اس تفسیر کو شخصی اور معصومہ کہا جاتا ہے۔ جیسے تہا راہ قول زید قائم۔ اور اگر موضوع جزئی نہ ہو بلکہ کلی ہو تو یہ جزئی نہیں ہے اس لئے کہ تفسیر میں اگر حکم نفس حقیقت پر ہے تو اس تفسیر کو طبیعیہ کہا جاتا ہے جیسے الانسان نور اور الحیوان جنس اور اگر حکم افراد حقیقت پر ہے تو نہیں خالی ہے یا تو یہ کہ افراد کی مقدار اس میں بیان کر دی

گئی ہوگی یا بیان نہ کی گئی ہوگی پس اگر افراد کی مقدار بیان کر دی جائے تو اس نفعیہ کو معصومہ کہا جاتا ہے جیسے یہاں
 قول کل انسان حیوان اور بعض اکثرون انسان اور اگر نہ بیان کی جائے تو اس نفعیہ کو مہملہ کہا جاتا ہے۔ جیسے
 الأُنْسَانُ نَفِي خُسْبَرٍ ۱۰

توضیح ۱۔ یہاں موضوع کے اعتبار سے نفعیہ عملیہ کی تقسیم بیان کی جا رہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ
 نفعیہ عملیہ کا موضوع چار طرح کا ہوتا ہے۔ لہذا موضوع کے اعتبار سے نفعیہ عملیہ کی چار قسمیں ہونگی ان چاروں کو
 دلیل حصر میں ملاحظہ فرمائیں۔ دلیل حصر یہ ہے کہ نفعیہ عملیہ کا موضوع دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ جزئی ہو گا یا کلی
 اگر جزئی ہے اور شخص معین ہے تو اسے نفعیہ شخصیہ اور معصومہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا موضوع شخص معین اور خاص ہوتا
 ہے جیسے زید قائم کہ یہاں زید موضوع ہے اور وہ مفوض اور شخص معین ہے اور اگر موضوع جزئی نہ ہو بلکہ وہ کلی
 ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس نفعیہ میں حکم نفس حقیقت پر ہو گا یا افراد پر اگر حکم نفس حقیقت پر ہے تو اسے
 نفعیہ طبعیہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں حکم نفس طبعیت نفس حقیقت پر ہے افراد پر نہیں۔ جیسے الأُنْسَانُ نَوْعٌ قَائِمُونَ
 جنس کہ یہاں انسان کی نفس طبعیت پر نوع کا حکم لگایا گیا ہے افراد پر نہیں۔ اسی طرح دوسری مثال میں حیوان کی
 میں حقیقت پر جنس کا حکم لگایا گیا ہے افراد پر نہیں۔ کیونکہ انسان کی حقیقت نوع ہے افراد انسان نوع نہیں۔

اس طرح بیڑا کی حقیقت جنس ہے افراد حیوان جنس نہیں۔ پس یہ دونوں نفعیہ طبعیہ میں۔ اور اگر حکم حقیقت موضوع
 پر نہیں بلکہ افراد موضوع پر ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو افراد کی مقدار کلیت اور بعینیت کے اعتبار
 سے بیان کر دی گئی ہوگی یا نہیں۔ اگر بیان کر دی گئی ہے تو اسے نفعیہ معصومہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس نفعیہ میں
 موضوع کے افراد معصومہ اور گھرے ہوئے ہیں جیسے آپ کا یہ قول کل انسان حیوان اور بعض اکثرون انسان کہ
 یہاں پہلی مثال میں انسان کے تمام افراد پر حیوان کا حکم لگایا گیا ہے کیونکہ انسان کا ہر فرد حیوان ہوتا ہے۔
 اور دوسری مثال میں حیوان کے بعض افراد پر انسان کا حکم لگایا گیا ہے کیونکہ بعض ہی حیوان انسان ہیں تمام حیوان
 انسان نہیں ورنہ نوگندھے، سگے، بلی، بکری وغیرہ بھی انسان ہو جائیں گے۔ حالانکہ یہ بدابہتہ باطل ہے پس یہ دونوں
 نفعیہ نفعیہ معصومہ ہیں اور اگر افراد کی مقدار کلیت و بعینیت کے اعتبار سے بیان نہیں کی گئی ہے تو اسے نفعیہ
 مہملہ کہا جاتا ہے کیونکہ مہملہ اہمال سے ماخوذ ہے اور اہمال کے معنی ترک کر دینے اور چھوڑ دینے کے ہیں اور
 یہاں بھی افراد کی مقدار کو بیان نہیں کیا جاتا تو گیا اسے ترک کر دیا جاتا ہے جیسے الأُنْسَانُ نَفِي خُسْبَرٍ کہ یہاں افراد
 انسان پر خسارے میں ہونے کا حکم لگایا گیا ہے مگر افراد کی مقدار بیان نہیں کی گئی کہ انسان کے تمام افراد خسارے
 میں ہیں یا بعض۔ لہذا یہ نفعیہ مہملہ ہے۔

فصل المحمولات اربع احوالها الموجبة للكلیة كقولك كل انسان حیوان والناثبة

الموجبة الجزئية نحو بعض الحيران اسود والثالثة السالبة الكلية نحو لا شيء
 من الزنجي بائمين والرابعة السالبة الجزئية نحو بعض الانسان ليس باسود

ترجمہ :- معصومات چار میں ان میں سے ایک موجبہ کلیہ ہے جسے تمہارا قول کل انسان حیوان۔ اردو دلبر موزون ہے جسے بعض حیوان اسود اور تیسرا سالبہ کلیہ ہے جسے لاشی من الزنجی بائین (کوئی حبشی سفید نہیں ہے) اردو موزون سالبہ جزئیہ ہے جسے بعض الانسان لیس باسود۔

توضیح :- اس سے پہلی فعل میں تفسیہ عملیہ کی چار تہیں بیان کی گئی تھیں لیکن مناطہ چونکہ تفسیہ معصومہ سے بحث فرماتے ہیں اس لئے اس فعل میں تفسیہ معصومہ کے اقسام کو بیان کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ معصومات چار میں دلیل صریحہ ہے کہ حکم اس تفسیہ میں بالاثبوت کا ہو گا یا سلب کا اگر حکم ثبوت کا ہے تو یہ حکم بالتمام افراد پر لگایا گیا ہو گا یا بعض پر اگر تمام افراد پر حکم ہے تو یہ موجبہ کلیہ ہے اور اگر بعض افراد پر حکم ہے تو یہ موجبہ جزئیہ ہے اور اگر حکم سلب کا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو یہ حکم تمام افراد پر لگایا گیا ہے یا بعض پر اگر تمام افراد پر حکم ہے تو یہ سالبہ کلیہ ہے اور اگر بعض افراد پر حکم ہے تو یہ سالبہ جزئیہ ہے۔ الغرض تفسیہ معصومہ کی چار تہیں ہیں: موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ۔

موجبہ کلیہ :- وہ تفسیہ معصومہ ہے جس میں موزون کے ہر ہر فرد کے لئے محمول کا حکم ثابت کیا گیا ہو جسے کل انسان حیوان دیکھئے یہاں انسان کے ہر ہر فرد کے لئے حیوان کا حکم ثابت کیا گیا ہے لہذا یہ موجبہ کلیہ ہے۔

موجبہ جزئیہ :- وہ تفسیہ معصومہ ہے جس میں موزون کے بعض افراد کے لئے محمول کا حکم ثابت کیا گیا ہو جسے بعض الحیران اسود دیکھئے یہاں حیوان کے بعض افراد کے لئے کالا ہونے کا حکم ثابت کیا گیا ہے کیونکہ حیوان کے تمام افراد کالے نہیں ہوتے بلکہ بعض حیوان کالے ہوتے ہیں۔ جیسے ہمیں۔ کوا۔ وغیرہ اور بعض سفید ہوتے ہیں جیسے بل گائے، خرگوش وغیرہ۔ لہذا یہ موجبہ جزئیہ ہے۔

سالبہ کلیہ :- وہ تفسیہ معصومہ ہے جس میں موزون کے ہر ہر فرد سے محمول کے حکم کو سلب کیا گیا ہو جسے لاشی من الزنجی بائین دیکھئے یہاں حبشی کے ہر ہر فرد سے سفید ہونے کے حکم کو سلب کیا گیا ہے کہ کوئی بھی حبشی سفید نہیں ہوتا بلکہ سب کالے ہوتے ہیں۔ لہذا یہ سالبہ کلیہ ہے۔

سالبہ جزئیہ :- وہ تفسیہ معصومہ ہے جس میں موزون کے بعض افراد سے محمول کے حکم کو سلب کیا گیا ہو جسے بعض الانسان لیس باسود دیکھئے یہاں انسان کے بعض افراد سے کالا ہونے کو سلب کیا گیا ہے کیونکہ تمام انسان کالے

نہیں ہوتے بلکہ بعض انسان کا لے ہوتے ہیں جیسے مثنیٰ اور بعض کا لے نہیں ہوتے بلکہ سفید ہوتے ہیں۔ جیسے انگریز ذریعہ
لذاریہ تفسیر سالبہ جزئیہ ہے۔

فصل اَلَّذِي يَمِينُ رَبِّكَ يُنَادِي لِلْأُنثَىٰ إِنَّهُ مِنَ الْكُتُبَةِ وَاللَّيْعُنَ يُدْعِي لِلنَّارِ
وَهُوَ مَأْخُذٌ مِّنْ سُورَةِ الْبَلَدِ وَ سُورَةِ السُّجُوتِ الْكَلْبِيَّةِ كَلَّامُ الْإِسْتِغْرَاقِ
وَ سُورَةِ الرَّحْمَةِ الْجُزْئِيَّةِ بَعْضٌ وَوَاحِدٌ مِّنَ الْجِسْمِ جِبَادٌ وَ سُورَةِ السَّالِبَةِ الْكَلْبِيَّةِ
لَأَشَىٰ وَلَا وَاحِدٌ نَّحْوًا مِّثْلِي مِّنَ الْغُرَابِ بَاسِمِينَ وَلَا وَاحِدٌ مِّنَ النَّارِ بِيَارِدٍ كَقَوْلِ
السُّكْرَةِ بَعَثَ السُّفَىٰ نَعْرَمًا مِّنْ مَّاءٍ إِلَّا وَهُوَ طَبٌّ وَ سُورَةِ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ لَيْسَ
بِمَنْ كَقَوْلِكَ لَيْسَ بَعْضُ الْحَيَوَانَ بِحِمَارٍ وَبَعْضٌ لَيْسَ كَمَا نَقُولُ بَعْضُ الْفَوَاكِهِ لَيْسَ
بِحَلِيقَةٍ أَعْلَمَ أَنَّ فِي كُلِّ لِسَانٍ سُورَةٌ أَيْعَصَمَهَا فَمِنْ الْفَاعِلِ سَتِيَّةٍ لِّغَطِّهَا سُورَةُ السُّجُوتِ
الْكَلْبِيَّةِ كَقَوْلِ الشَّاعِرِ مَبِيتِ بَرَّآكُ كَسْ كَرْدِ بَنْدِ حَرَمِ اذْفَادِ ۛ دِبْدِ خَرَمِ زَنْدِ كَانِي بِيَادِ

ترجمہ :- وہ لفظ جس کے ذریعہ افراد کی مقدار کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے اسے سور
کہا جاتا ہے اور یہ سورہا بلد سے ماخوذ ہے اور موجوبہ کلیہ کا سورکل اور لام استغراق ہے اور موجوبہ جزئیہ کا
سور بعض اور واحد ہے جیسے بَعْضٌ وَوَاحِدٌ مِّنَ الْجِسْمِ جِبَادٌ (بعض جسم جباد اور پتھر ہیں) اور سالبہ کلیہ کا سور لَاشَىٰ اور
لا واحد ہے جیسے لَاشَىٰ مِّنَ الْغُرَابِ بَاسِمِينَ (کوئی کو اس سفید نہیں ہے) اور لا واحد مِّنَ النَّارِ بِيَارِدٍ (کوئی آگ ٹھنڈی نہیں) اور تکوید کا
فقہ کے تحت واقع ہونا جیسے نَامِرٌ مَّاءٍ إِلَّا وَهُوَ طَبٌّ۔ (نہیں ہے کوئی پانی مگر وہ تر ہے) اور سالبہ جزئیہ کا
سور لَيْسَ بَعْضٌ ہے۔ جیسے تمہارا قول لَيْسَ بَعْضٌ الْحَيَوَانَ بِحِمَارٍ (بعض حیوان گدھے نہیں ہیں) اور بعض لَيْسَ بَعْضٌ
تر کہتے ہو بعض الفواکھ لیس بجلو (بعض سیوے میٹھے نہیں ہیں) جان لو کہ ہر زبان میں سور ہے جو اسی زبان کے
ساتھ خاص ہے چنانچہ فارسی میں لفظ ہر موجوبہ کلیہ کا سور ہے جیسے شاعر کا قول ط

بَرَّآكُ كَسْ كَرْدِ بَنْدِ حَرَمِ اذْفَادِ دِبْدِ خَرَمِ زَنْدِ كَانِي بِيَادِ

(ہر وہ شخص جو لالچ کے پھندے میں پڑتا ہے زندگی کے کھلیاں کھوادتا ہے)

توضیحات :- چونکہ تفسیر معرورہ میں حکم افراد موموعہ پر لگایا جاتا ہے اور اس میں افراد کی مقدار کلیت اور بعضیت
کے اعتبار سے بیان کر دی جاتی ہے تو اب مصنف ان الفاظ کو بیان فرما رہے ہیں جن کے ذریعہ افراد کی مقدار
کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ من الفاظ کے ذریعہ افراد کی کیت کلیت
و جزئیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے۔ انہیں سور کہا جاتا ہے جو سورہا بلد سے ماخوذ ہے اور سورہا بلد شہر کی

اس جہاد و یواری کو کہتے ہیں جو شہر کو گھیرے رہتی ہے اور اس کا احاطہ کئے ہوتی ہے جسے شہر بناہ اور قلعہ کہا جاتا ہے تو اب اغوذ اور اغوذ منہ میں مناسبت تہوگی کہ جس طرح چاروں طرف سے سورالبلد شہر کو گھیر لیا ہے اور اسکا احاطہ کئے ہونا ہے اسی طرح وہ الفاظ جو کیت افراد پر دلالت کرتے ہیں جنہیں سور کہا جاتا ہے وہ بھی افراد کو گھیر لیتے ہیں اور ان کا احاطہ کرتے ہیں۔ اب محسورات اربعہ میں سے ہر ایک کا سور ملاحظہ فرمائیں۔ موجبہ کلیہ کا سور کل اور لام استفراق ہے یعنی کل اور لام استفراق کے ذریعہ معلوم ہوگا کہ یہ موجبہ کلیہ ہے کیونکہ موجبہ کلیہ میں عمول کے ثبوت کا حکم موضوع کے تمام افراد پر لگایا جاتا ہے اور کل اور لام استفراق بھی موضوع کے تمام افراد پر دلالت کرتے ہیں گویا یہ دونوں موضوع کے تمام افراد کا احاطہ کرتے ہیں۔ جیسے کُلِّ اِنْسَانٍ نَاطِقٌ انسان کا ہر فرد ناطق ہے۔ دیکھیے یہاں ناطقیت کا حکم انسان کے ہر فرد کے لئے ہے اور لفظ کل اس پر دلالت کرتا ہے اور انسان کے تمام افراد کو گھیر لیا ہے۔ لہذا یہ تفسیہ موجبہ کلیہ ہے اور لفظ کل اس کا سور ہے اور جیسے اَلْاِنْسَانُ لَقِيْ خَيْرًا اِنْسَانِ کا ہر فرد خیر ہے میں ہے۔ دیکھیے یہاں خسارہ میں ہونے کا حکم انسان کے ہر فرد پر لگایا گیا ہے اور اَلْف لام جو استفراق کا ہے اس پر دلالت کرتا ہے اور انسان کے تمام افراد کو گھیر لیا ہے لہذا یہ تفسیہ موجبہ کلیہ ہے اور لام استفراق اس کا سور ہے۔

اور موجبہ جزئیہ کا سور بعض اور واحد ہے یعنی یہ دونوں موجبہ جزئیہ کے لئے علامت ہیں کیونکہ موجبہ جزئیہ میں عمول کے ثبوت کا حکم موضوع کے بعض افراد پر لگایا جاتا ہے اور بعض اور واحد بھی موضوع کے بعض افراد پر دلالت کرتے ہیں گویا کہ یہ دونوں موضوع کے بعض افراد کا احاطہ کرتے ہیں۔ جیسے بَعْضٌ مِّنْ اَجْسَمِ جِبَادٍ اور واحد مِّنْ اَجْسَمِ جِبَادٍ یعنی بعض جسم جہاد ہیں۔ دیکھیے یہاں جہاد ہونے کا حکم جسم کے بعض افراد پر لگایا گیا ہے۔ اور لفظ بعض اور لفظ واحد اس پر دلالت کرتے ہیں۔ اور جسم کے بعض افراد کو گھیر لئے ہیں۔ لہذا یہ تفسیہ موجبہ جزئیہ ہے اور لفظ بعض اور واحد اس کے سور ہیں۔

سالہ کلیہ کا سور لاشئ اور لا واحد ہے جیسے لاشئ من الغراب یا بین د کوئی کو اسقید نہیں ہے) دیکھیے یہاں غراب کے ہر فرد سے اس میں ہونے کی نفی کی گئی ہے لہذا یہ سالہ کلیہ ہے اور لاشئ اس پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا لاشئ اس کا سور ہے۔ اور جیسے لاَ اَدْرِيْنَ اَنَّا رَبَّ اَرْدٍ (کوئی آگ ٹھنڈی نہیں ہے) دیکھیے یہاں آگ کے ہر فرد سے بار ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ لہذا یہ سالہ کلیہ ہے اور لا واحد اس پر دلالت کرتا ہے لہذا یہ اس کا سور ہے۔ نیز سالہ کلیہ کا سور لاشئ اور لا واحد کے علاوہ مکرہ کالفی کے تحت واقع ہونا بھی ہے جیسے ما رِنِ تَابِ اَلْاَدْوِیٰ طِبِّ یعنی پانی کا کوئی فرد نہیں مگر وہ تر ہے۔ دیکھیے یہاں پانی کے ہر فرد سے غیر رطب ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ لہذا یہ سالہ کلیہ ہے اور اس تفسیہ میں مانفی کے لئے ہے اور مکرہ ہے جو نفی کے تحت واقع ہے۔ اور سالہ جزئیہ کا سور لیس بعض ہے جیسے میں بعض اکبوان بمبار۔ دیکھیے یہاں بعض حیوان سے حمار ہونے کی نفی کی گئی ہے۔

لہذا یہ سالمہ جزئیہ ہے اور یس یعنی اس پر دلالت کرتا ہے پس یہ سالمہ جزئیہ کا سور ہے اسی طرح سالمہ جزئیہ کا سور یعنی یس بھی ہے جیسے آپ کہتے ہیں یعنی الفا کہ یس بجا کہ یہاں یعنی یوسے سے شیرینی کی نفی کی گئی ہے۔ لہذا یہ سالمہ جزئیہ ہے اور یعنی یس اس پر دلالت ہے پس یہ اس کا سور ہے۔

داخل رہے کہ عموماً اربعہ کے لئے سور کا ہونا عربی زبان ہی کیساتھ خاصاً یہاں ہے بلکہ ہر زبان میں سور ہوتا ہے جو اسی زبان کے ساتھ خاص ہوتا ہے جیسے فارسی زبان میں سورجیہ کلیہ کا سور لفظ ہر آتا ہے جیسا کہ شاعر کے اس شعر میں سورجیہ کلیہ کا سور لفظ ہر مذکور ہے۔

ہر آن کس کہ در بند حرم اوقناد
دہد فرمن زندگانی بسباد

دیکھئے یہاں انسان کے ہر ہر فرد کے لئے یہ حکم ہے کہ جو شخص حرم و ہوس میں پڑتا ہے اور لاپٹی ہو جاتا ہے تو اس کی زندگی تباہ و برباد ہو کر رہ جاتی ہے اور ہر جگہ وہ ذلیل و خوار ہوتا ہے اور سورجیہ کلیہ کا سور اردو زبان میں سب اور تمام ہے اور سورجیہ جزئیہ کا سور فارسی زبان میں "بے خست" اور اردو زبان میں کوئی نہ کوئی چند ہے اور سالمہ کلیہ کا سور فارسی زبان میں "بے خست" اور اردو زبان میں کچھ نہیں، کوئی نہیں آتا ہے اور سالمہ جزئیہ کا سور فارسی زبان میں "بے خست" اور اردو زبان میں بعض نہیں، چند نہیں آتا ہے۔

فصل فَدَجَرَتْ عَادًا الْبَيْزَانِيْنَ اَسْتَهْمَ لِيَعْبُرُوْنَ عَنِ الْمَوْضُوعِ
بِحَجٍّ وَعَنِ الْمَحْمُولِ بِبِ نَسْتِيْ اَرَادُ وَالتَّعْبِيرُ عَنِ الْمَوْجِبِ الْكَلِمَةِ يَفْوُلُوْنَ
كُلُّ جَبٍّ وَمَقْصُودُهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْاِيْجَازُ وَدَفْعُ تَوْهَمِ الْاِنْحِصَارِ

ترجمہ :- منطقیین کی عادت جاری ہے کہ وہ موضوع کو "ج" سے اور محمول کو "ب" سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ ارادہ کرتے ہیں سورجیہ کلیہ کی تعبیر کا تو کہتے ہیں "کل ج ب" اور ان کا مقصد اس سے اختصار اور انحصار کے وہم کو دفع کرنا ہے۔

توضیح :- یہاں سے مصنف نے مناطق کی ایک خاص عادت کا تذکرہ فرما رہے ہیں کہ مناطق کی یہ عادت ہے کہ موضوع کو "ج" اور محمول کو "ب" سے تعبیر فرماتے ہیں۔ چنانچہ جب وہ سورجیہ کلیہ کو تعبیر فرمانا چاہتے ہیں تو موضوع کی جگہ "ج" اور محمول کی جگہ "ب" لاکر کل ج ب کہتے ہیں، اور ایسا اس وجہ سے کرتے ہیں تاکہ اختصار کے ساتھ موضوع و محمول کی تعبیر ہو جائے کیونکہ ظاہر ہے کہ کل انسان حیوان

کے مقابلے میں "کل ج ب" زیادہ مختصر ہے نیز اس سے ایک دم کا ازالہ بھی مقصود ہوتا ہے۔ وہ دم
 یہ ہے کہ مناطہ جب بھی کوئی مثال دینا چاہتے ہیں تو موضوع اور محمول کے لئے انسان اور حیوان ہی کو استعمال
 کرتے ہیں گویا ان کے علاوہ مثال کے لئے کوئی اور لفظ ہے ہی نہیں تو اس دم کو دور کرنے کے لئے مناطہ
 نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ موضوع کو "ج" اور محمول کو "ب" سے تعبیر کرنے لگے۔ تاکہ کسی کو یہ دم پیدا نہ ہو۔
 نفی ص :۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ موضوع اور محمول کو "ج" اور "ب" سے ہی کیوں تعبیر فرمایا
 حروف تہجی میں سے "ا" اور "ب" کا انتخاب کیوں نہیں فرمایا جیسا کہ ظاہر کا تقاضا بھی یہی ہے۔ کیونکہ
 حروف تہجی میں مقدم ہی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر "الف" کا انتخاب کرتے تو چونکہ یہ ساکن ہوتا ہے
 لہذا ابتداءً بالساکن لازم آتا جو میثاق اس لئے اس کو چھوڑ دیا اور "ب" کو لے لیا۔ اور چونکہ "ت" کو
 "ت" اور "ث" سے کتابت میں مشابہت ہے صرف نقطے کا فرق ہے لہذا التباس سے بچنے کے لئے "ت" اور
 "ث" کو چھوڑ دیا۔ اور "ج" کو لے لیا۔ اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "ب" ج سے مقدم ہے۔
 اور موضوع محمول پر مقدم ہوتا ہے پس اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ موضوع کو "ب" سے تعبیر فرمانے اور محمول
 کو "ج" سے تعبیر فرماتے اس کے برعکس موضوع کو "ج" سے اور محمول کو "ب" سے کیوں تعبیر فرمایا
 اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کرتے تو یہ دم ہو سکتا تھا کہ "ب" اور "ج" کو حروف تہجی میں سے شمار کیا
 جا رہا ہے پس جبکہ ترتیب بدل گئی تو اب یہ دم ختم ہو گیا۔ نیز ایسا کرنے میں ایک خاص نکتے کی طرف
 اشارہ بھی ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ ابجد کے حساب سے "ج" کے تین نمبر ہیں اور "ب" کے دو نمبر ہیں اور
 چونکہ موضوع کے اندر تین چیزیں ہوتی ہیں۔ ذات موضوع، وصف موضوع، ذات اور وصف کا آپس
 میں اتھان۔ اور محمول کے اندر دو چیزیں ہوتی ہیں۔ وصف محمول، وصف محمول کا موضوع سے اتھان
 اس لئے موضوع کو "ج" سے تعبیر فرمایا تاکہ اس کے تین نمبر موضوع کی تینوں چیزوں پر دلالت کریں
 اور محمول کو "ب" سے تعبیر فرمایا تاکہ اس کے دو نمبر محمول کی دونوں چیزوں پر دلالت کریں،

فصل الحمل فی اصطلاحہم اتحاد المتغایرین فی المفہوم بحسب
 الوجود یعنی قولک زید کاتب و عمرو شاعر مفہوم زید معانی المفہوم
 کاتب لکنہما موجودان یوجدان کذا مفہوم عمرو شاعر متغایر
 وقد اتحدانی الوجود ثما الحمل علی مسین لانتہ ان کان بواسطتی
 اردو و اللام کتابی قولک زید فی السدار المسال لیزید و خالد ذوال

يَسْتَعِي الْحَمْلُ بِالِاشْتِقَاقِ رَانَ لَمُتَمَكِّنْ كَذَلِكَ بَلَّ يَحْمَلُ شَيْءٌ عَلَى شَيْءٍ
بِلَا دَاسِطَةٍ هَذَا الْوَسَائِطُ يُقَالُ لَهُ الْحَمْلُ بِالْمَوَاطَاةِ نَعْرُودٌ عَرَبِيٌّ طَيِّبٌ بَكْرٌ نَعْبِيٌّ

ترجمہ :- عمل ان کی اصطلاح میں مفہوم میں دو متغایر چیزوں کا وجود کے اعتبار سے متحد ہونا ہے۔ چنانچہ تمہارے اس قول زید کا تب و عمرو شاعر میں زید کا مفہوم کاتب کے مفہوم کے متغایر ہے لیکن یہ دونوں ایک ہی وجود کے اعتبار سے موجود ہیں۔ اسی طرح عمر اور شاعر کا مفہوم متغایر ہے حالانکہ دونوں وجود میں متحد ہیں۔ پھر حمل دو قسم پر ہے اس لئے کہ اگر یہ فی یا ذو یا لام کے واسطے سے ہے۔ جیسا کہ تمہارے اس قول زیدنی الدار، المال لزید اور خالد ذوال مال میں ہے اسے حمل بالاشتقاق نام رکھا جاتا ہے۔ اور اگر اس طرح نہ ہو بلکہ کسی چیز کا عمل کسی چیز کے ادھر کیا جائے ان وسائط کے واسطے کے بغیر تو اسے حمل بالمواطاة کہا جاتا ہے جیسے عمر و طیب بکر نفع۔

توضیح :- اس سے پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ قافیہ حملیہ میں محمول کو موضوع پر حمل کیا جاتا ہے تو اب مصنف یہاں سے حمل کی تحقیق بیان فرما رہے ہیں۔ حمل کے معنی لغت میں لادنے کے ہیں یعنی کسی چیز کے ثبوت یا اس کی نفی کے حکم کو کسی چیز پر لاد دینا اور اصطلاح منطق میں دو متغایری الفکر چیزوں کا وجود کے اعتبار سے متحد ہونے کو حمل کہا جاتا ہے جیسے آپ کہتے ہیں زید کا تب۔ دیکھیے یہاں زید اور کاتب مفہوم کے اعتبار سے متغایر ہیں کیونکہ زید مفہوم ذات پر اور کاتب مفہوم وصف پر دلالت کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ ذات کا مفہوم وصف کے مفہوم کے متغایر ہے لیکن یہ دونوں وجود کے اعتبار سے ایک ہیں۔ کیونکہ جو زید ہے وہی کاتب ہے اور جو کاتب ہے وہی زید ہے الغرض یہ دونوں دو موضوع ہیں لیکن دونوں کا وجود ایک ہے اور دونوں کا مفہوم متغایر ہے پس یہاں کاتب کا عمل زید کے ادھر ہے اسی طرح عمر شاعر میں بھی شاعر کا حمل عمر کے ادھر ہے کیونکہ عمر اور شاعر کا مفہوم ایک نہیں ہے لیکن دونوں وجود کے اعتبار سے متحد ہیں کیونکہ عمر اور شاعر وجود کے اعتبار سے ایک ہی ہیں جو عمر ہے وہی شاعر ہے اور جو شاعر ہے وہی عمر ہے۔ حمل کی دو قسمیں ہیں۔ حمل بالاشتقاق، حمل بالمواطاة۔

حمل بالاشتقاق :- وہ حمل ہے جو فی یا ذو یا لام کے واسطے سے ہو یعنی محمول کا حکم موضوع پر فی یا ذو یا لام کے واسطے سے لگایا گیا ہو تو اسے حمل بالاشتقاق کہتے ہیں جیسے زیدنی الدار، المال لزید، اور خالد ذوال مال دیکھیے ان تینوں مثالوں میں محمول کا حکم موضوع پر، فی، لام اور ذو کے واسطے سے لگایا گیا ہے پس یہی حمل بالاشتقاق ہے اس حمل کو حمل بالاشتقاق اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جس طرح مشتق مشتق منہ کا محتاج ہوتا ہے

اسی طرح یہ عمل مذکورہ واسطوں کا محتاج ہوتا ہے۔

عمل بالمواطاة :- وہ عمل ہے جو مذکورہ واسطوں کا محتاج نہ ہو۔ یعنی محمول کا حکم موضوع پر ان واسطوں میں سے بغیر کسی واسطہ کے لگایا گیا ہو۔ جیسے عمر وطیبہ و بکر نسیج دیکھئے ان دونوں مثالوں میں محمول کا حکم موضوع پر بغیر کسی واسطہ کے ہے لہذا یہ عمل بالمواطاة ہے اس عمل کو عمل بالمواطاة اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مواطاة کے معنی موافقت کے ہیں اور اس عمل میں بھی موضوع اور محمول مصداق کے اعتبار سے موافق اور متحد ہوتے ہیں۔ جیسے عمر وطیبہ میں عمر اور وطیبہ کا مصداق ایک ہے جو عمر ہے وہی طیبہ ہے اور جو طیبہ ہے وہی عمر ہے۔

فاعل :- عمل بالمواطاة کی دو قسمیں ہیں۔ عمل اَوَّلی، عمل مُتعارف۔ عمل اَوَّل وہ عمل ہے جس میں موضوع ذات اور وجود کے اعتبار سے بعینہٴ محمول ہو اور تغایر محض اعتباری ہو۔ جیسے الْاِنْسَانُ الْاِنْسَانُ دیکھئے یہاں موضوع ذات اور وجود کے اعتبار سے بعینہٴ محمول ہے کیونکہ موضوع بھی انسان ہے اور محمول بھی انسان ہے اور دونوں میں تغایر اعتباری ہے اس طرح کہ پہلا انسان موضوع ہے اور دوسرا انسان محمول ہے اور موضوع کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور محمول کا تعقل پہلے ہونا اور انسان (محمل) کا تعقل بعد میں ہونا یہی تغایر اعتباری ہے۔

عمل متعارف :- وہ عمل ہے جس میں موضوع صرف وجود کے اعتبار سے عین محمول ہو۔ ذات اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہو۔ جیسے الْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ دیکھئے یہاں انسان اور حیوان صرف وجود کے اعتبار سے ایک ہیں یعنی جو انسان ہے وہی حیوان ہے اور جو حیوان ہے وہی انسان ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ تفسیر کے اندر اسی عمل متعارف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے اور یہی شائع اور مشہور ہے۔ عمل اَوَّلی کا کوئی اعتبار نہیں۔ پھر عمل متعارف کی عمول کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ عمل بالذات اور عمل بالعرض۔

عمل بالذات :- وہ عمل متعارف ہے جس میں محمول موضوع کی ذات میں داخل ہو۔ جیسے الانسان ناطق دیکھئے یہاں ناطق محمول ہے جو انسان کی ذات میں داخل ہے۔

عمل بالعرض :- وہ عمل متعارف ہے جس میں محمول موضوع کیلئے عرض ہو۔ جیسے الْاِنْسَانُ كَاتِبٌ الْاِنْسَانُ بَشَرٌ دیکھئے ان دونوں مثالوں میں کاتب اور بَشَرٌ انسان کے لئے عرض ہیں۔

فصل تَقْسِيمُ اَحْرَلٍ لِلْحَمَلِيَّةِ مَوْضُوعِ الْحَمَلِيَّةِ اِنْ كَانَ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ وَكَانَ الْحَكْمُ فِيهَا بِاعْتِبَارِ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ وَوَجُودِ اِنْفِ الْخَارِجِ كَانَتِ الْقَمِيَّةُ خَارِجِيَّةً نَحْوُ

الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ وَإِنْ كَانَ موجوداً فِي الذَّهْنِ كَانَ الْعَلَمُ بِاعْتِبَارِ خُصُوصٍ وَجُودِ
 فِي الذَّهْنِ كَأَنَّ ذَهْنِيَةً نَحْوَ الْإِنْسَانِ كَلِّي وَإِنْ كَانَ الْعَلَمُ بِاعْتِبَارِ تَقَرُّدِ فِي الْوَاتِقِ
 مِمَّ عَزَلِ النَّظَرِ مِنْ خُصُوصِيَّةِ ظَرْنِ الْخَارِجِ أَوْ الذَّهْنِ مُمَيِّتِ الْقَمِيَّةِ حَقِيقِيَّةً
 نَحْوَ الْأَرْبَعَةِ ذُرُجِ وَالسِّتَّةِ ضِعْفِ الثَّلَاثَةِ

ترجمہ :- حلیہ کی ایک دوسری تقسیم ہے حلیہ کا موضوع اگر خارج میں موجود ہے اور حکم اس
 قضیہ میں موضوع کے تحقق اور اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے ہے تو یہ قضیہ خارجیہ ہے جیسے الْإِنْسَانُ
 کاتبٌ اور اگر حلیہ کا موضوع ذہن میں موجود ہے اور حکم اس کے بخصوص ذہن میں پائے جانے کے اعتبار
 سے ہے تو یہ قضیہ ذہنیہ ہے۔ جیسے الْإِنْسَانُ کَلِّيٌ اور اگر حکم اس کے ذات میں ثابت ہونے کے اعتبار سے ہے
 خارج یا ذہن کے فزون کی خصوصیت سے قطع نظر کرتے ہوئے تو اس کا نام قضیہ حقیقیہ رکھا گیا ہے۔ جیسے
 الْأَرْبَعَةُ ذُرُجٌ (چار جفت ہے) اور السِّتَّةُ ضِعْفُ الثَّلَاثَةِ (چھ تین کا دو گنا ہے)

توضیحات :- ما قبل میں آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ قضیہ حلیہ میں حکم یا ثبوت محمول کا ہونا ہے یا سلب
 محمول کا تو اب یہاں محمول کے ثبوت اور سلب کے اعتبار سے قضیہ حلیہ کی ایک اور تقسیم بیان کی جا رہی
 ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ قضیہ حلیہ کی تین قسمیں ہیں۔ خارجیہ، ذہنیہ، حقیقیہ
 قضیہ خارجیہ :- وہ قضیہ حلیہ ہے جس کا موضوع خارج میں موجود ہو اور موضوع کے لئے ثبوت محمول
 (قضیہ موجبہ میں) یا سلب محمول (قضیہ سالبہ میں) کا حکم بھی خارج کے اعتبار سے ہو تو اسے قضیہ خارجیہ کہا
 جاتا ہے کیونکہ اس میں حکم خارج کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے جیسے الْإِنْسَانُ کَاتِبٌ (موجبہ کی مثال) دیکھئے
 یہاں انسان موضوع ہے جو خارج میں موجود ہے اور کاتب کا حکم اس پر خارج کے اعتبار سے لگایا گیا
 ہے۔ کیونکہ انسان خارج کے اعتبار سے ہی بالفعل کاتب ہوتا ہے پس یہ قضیہ خارجیہ ہے اور جیسے لیس
 زید بکاتب (سالبہ کی مثال) دیکھئے یہاں زید موضوع ہے جو خارج میں موجود ہے اور اس پر سلب کاتب
 کا حکم لگایا گیا ہے اور یہ حکم خارج کے اعتبار سے ہے پس یہ بھی قضیہ خارجیہ ہے۔

قضیہ ذہنیہ :- وہ قضیہ حلیہ ہے جس کا موضوع ذہن میں موجود ہو اور حکم بھی ذہن ہی کے اعتبار
 سے ہو جیسے الْإِنْسَانُ کَلِّيٌ (موجبہ میں) اور الْإِنْسَانُ لیس بجزئی (سالبہ میں) دیکھئے ان دونوں مثالوں میں
 انسان موضوع ہے جو ذہن میں موجود ہے اور اس کے لئے کَلِّي کے ثبوت کا حکم اور بجزئی کی نفی کا حکم ذہن کے
 اعتبار سے لگایا گیا ہے کیونکہ کَلِّي اور بجزئی ہونے کا تعلق ذہن سے ہے نہ کہ خارج سے۔ اس قضیہ کو ذہنیہ

اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں حکم ذہن کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے۔

تفسیر حقیقیہ :- وہ تفسیر عملیہ ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول یا موضوع سے سلب محمول کا حکم ذہن اور خارج سے قطع نظر کرتے ہوئے محض واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے لگایا گیا ہو جیسے الاربعۃ زوج۔
والبستۃ ضعف الثلثہ دیکھئے ان دونوں مثالوں میں زوجیت اور ضعف الثلثہ کا حکم اولیٰ اور بستہ کے لئے محض نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے لگایا گیا ہے کہ چار کی حقیقت جفت ہے اور چھڑ کی حقیقت تین کا دو گنا ہونا ہے پس یہ دونوں تفسیر حقیقیہ ہیں۔ یہ تو موجبہ کی مثال تھی اور سلبیہ کی مثال الاربعۃ۔
یس بفر دیکھئے یہاں اربعہ سے فردیت کی نفی کی گئی ہے اور یہ حکم محض نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے ہے یہ بھی تفسیر حقیقیہ ہے اس تفسیر کو تفسیر حقیقیہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں حکم حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے۔

فائدہ :- وجود کی تین قسمیں ہیں۔ وجود خارجی، وجود ذہنی، وجود نفس الامری۔ کسی چیز کا خارج میں پایا جانا وجود خارجی ہے جیسے مدرسہ، شہر، ماہ اور آب وغیرہ۔ کسی چیز کا ذہن میں پایا جانا وجود ذہنی ہے۔ جیسے انسان کا کلی ہونا زیادہ کا جزئی ہونا۔ تاج محل کا نقشہ جو آپ کے ذہن میں ابھرتا ہے اور اگر کسی چیز کا وجود بالذات ہو کسی کے فریق کرنے پر موقوف نہ ہو خواہ وہ وجود ذہن میں ہو یا خارج میں ہو تو یہ وجود نفس الامری ہے۔ جیسے چار کا جفت ہونا، زمین و آسمان کا موجود ہونا وغیرہ کہ یہ سب موجودات کسی کے فریق کرنے پر موقوف نہیں ہیں بلکہ ان کا وجود بالذات ہے

فصل القضية الموجبة وكذا السالبة تنفسان إلى معدولة وغير معدولة
فالعدولة ما يكون فيه حرف السلب جزء من الموضوع أو من المحمول أو كليهما
مثال الأول قولنا اللآلئ جواد مثال الثاني زيد لا عالم مثال الثالث اللآلئ لا عالم
هذا في الإيجاب وأماني السلب مثال الأول اللآلئ ليس بعالم ومثال الثاني
العالم ليس بآلئ ومثال الثالث اللآلئ ليس بآلئ جواد وغير المعدولة بخلافها
وليس غير المعدولة في الموجبة بالمحصلته في السالبة بالمبسطة

ترجمہ :- تفسیر موجبہ اور اسی طرح سلبیہ منقسم ہوتے ہیں معدولہ اور غیر معدولہ کی طرف۔ پس معدولہ وہ تفسیر ہے جس میں حرف سلب موضوع کا جزر ہو یا محمول کا جزر ہو یا دونوں کا جزر ہو۔ اول کی مثال اللآلئ جواد ہے (غیر جاندار جواد ہے) ثانی کی مثال زيد لا عالم ہے (زيد غير عالم ہے) ثالث کی مثال اللآلئ لا عالم ہے

(غیر جاندار غیر عالم ہے) یہ تو ایجاب میں ہے۔ اور بہر حال سلب میں تو اول کی مثال اللامی بس بعالم (غیر جاندار عالم نہیں ہے) اور دوسری کی مثال العالم لیس بلائی (عالم غیر جاندار نہیں ہے) اور تیسری کی مثال اللامی بس بجما (غیر جاندار جماد نہیں ہے) اور غیر معدولہ اس کے برخلاف ہے اور غیر معدولہ کا نام موجبہ میں محصلہ رکھا جاتا ہے اور سالبہ میں بسیط۔

توضیحات :- یہاں سے مصنف تفسیر موجبہ اور سالبہ کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں فرماتے ہیں کہ تفسیر موجبہ اور سالبہ کی دو قسمیں ہیں۔ معدولہ اور غیر معدولہ۔ معدولہ وہ تفسیر ہے جس میں حرف سلب موضوع یا محمول یا دونوں کا جز ہو اگر حرف سلب موضوع کا جز رہے تو اسے تفسیر معدولہ الموضوع کہا جاتا ہے۔ جیسے اللامی جماد، دیکھئے یہاں "لا" جو حرف سلب ہے ہی موضوع کا جز بن رہا ہے اور اولی اور اولیوں مل کر اس تفسیر کا موضوع ہیں "لا" حرف سلب اپنے معنی اصلی یعنی کیلئے نہیں ہے اور معنی یہ ہے۔ لامی جماد ہے اور آپ بھی کہتے ہیں کہنا بیٹا بیٹھا ہے دیکھئے یہاں "نا" جو نفی کے لئے آتا ہے اس تفسیر کے موضوع کا جز بن گیا ہے۔ پس یہ بھی معدولہ الموضوع ہے اور اگر حرف سلب محمول کا جز رہے تو اسے تفسیر معدولہ المحمول کہتے ہیں جیسے زید عالم دیکھئے یہاں "لا" حرف سلب عالم محمول کا جز رہے اور ترجمہ ہے زید غیر عالم ہے یہ معنی نہیں ہیکہ زید عالم نہیں ہے اسی طرح آپ کہتے ہیں زید نابینا ہے۔ دیکھئے یہاں "نا" بیٹا محمول کا جز بن گیا ہے اور دونوں مل کر محمول واقع ہیں۔ "نا" نفی کے لئے نہیں ہے اور یہ معنی نہیں ہے کہ زید بیٹا نہیں ہے پس آپ کا یہ قول بھی معدولہ المحمول ہے۔ اور اگر حرف سلب موضوع اور محمول دونوں کا جز رہے تو اسے تفسیر معدولہ الطرفين کہا جاتا ہے جیسے لامی لا عالم ہے۔ دیکھئے یہاں "لا" ہی کا جز رہے جو موضوع ہے اسی طرح عالم کا جز رہے جو محمول ہے پس یہاں حرف سلب موضوع اور محمول دونوں کا جز بنتے ہیں۔ لہذا یہ تفسیر معدولہ الطرفين ہے۔ اسی طرح آپ بھی کہتے ہیں نابینا نام کام ہے۔ دیکھئے آپ کے اس قول میں "نا" حرف سلب موضوع اور محمول دونوں کا جز بنا ہوا ہے پس آپ کا یہ قول تفسیر معدولہ الطرفين ہے یہ تو موجبہ کی مثال تھی۔ اب سالبہ کی مثال سنئے سالبہ معدولہ الموضوع کی مثال اللامی بس بعالم ہے دیکھئے یہ تفسیر سالبہ ہے اور یہاں "لا" حرف سلب حرف موضوع کا جز رہے اور معنی ہے لامی (غیر جاندار) عالم نہیں ہے۔ اور معدولہ المحمول کی مثال العالم لیس بلائی دیکھئے یہاں "لا" حرف سلب محمول کا جز رہے اور یہ تفسیر سالبہ ہے اور معنی ہے عالم غیر جاندار نہیں ہے۔ اور معدولہ الطرفين کی مثال اللامی بس بلا جماد ہے۔ دیکھئے یہ تفسیر سالبہ ہے اور یہاں "لا" ہی موضوع اور جماد محمول کا جز بن رہا ہے پس یہ تفسیر سالبہ معدولہ الطرفين ہے اور معنی یہ ہے لامی لا جماد نہیں ہے۔ اور غیر معدولہ وہ تفسیر موجبہ یا سالبہ ہے جس میں حرف سلب کسی کا جز نہ ہو جیسے زید عالم اور زید لیس بجما۔ دیکھئے یہاں حرف سلب کسی کا جز نہیں ہے پس یہ دونوں تفسیر غیر معدولہ ہیں اور غیر معدولہ

اگر موجب ہے تو اسے عملہ کہا جاتا ہے کیونکہ جب حرف سلب کسی کا جز نہیں ہوا تو قافیہ کے دونوں جز (موضوع، محمول) وجودی اور متصل ہو گئے جیسے زید عالم میں زید اور عالم حرف سلب کے نہ ہونے کی وجہ سے وجودی اور متصل ہیں۔ اور غیر معدولہ اگر سالب ہے تو اسے بسیط کہا جاتا ہے کیونکہ بسیط وہ ہے جس کا کوئی جز نہ ہو۔ اور حرف سلب اس قافیہ میں اگر جز نہ ہو تو اسے مگر وہ کسی کا جز نہیں ہوتا جیسے زید لیس بعالم میں لیس (حرف سلب) مگر جز نہ ہو مگر کسی کا جز نہیں ہے پس یہ قافیہ بسیط ہے۔

قافیہ معدولہ کو معدولہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ معدولہ عدول سے مشتق ہے اور عدول کا معنی اعراض کرنا ہٹ جانا ہے اور چونکہ اس قافیہ میں وہ حرف سلب جس کی وضع نسبت ایجابیہ کی نفی اور سلب کے لئے ہوتی ہے موضوع یا محمول یا طرفین کا جز ہوتا ہے پس جب کہ یہ کسی کا جز ہو گیا تو اپنے معنی اصلی سے عدول کر گیا اور اس سے ہٹ کر کسی کا جز نہ بن گیا لیکن معدول قافیہ نہیں ہوا بلکہ اس کا ایک جز وہ حرف سلب معدول ہوا ہے مگر نسبتاً اکل باہم الجزء کے طور پر پورے قافیہ کا نام معدولہ رکھ دیا گیا۔

واضح رہے کہ سالب بسیط اور موجب معدولہ المحمول میں بظاہر کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ دونوں میں سے حرف سلب موجود ہوتا ہے لیکن حقیقتاً ان دونوں کے درمیان دو طرح سے فرق ہے ایک لفظی اور دوسرا معنوی۔ لفظی فرق یہ ہے کہ سالب بسیط میں حرف ربط حرف سلب سے موخر ہوتا ہے اور موجب معدولہ المحمول میں مقدم جیسے الإنسان لیس مجہوجر دیکھیے یہ سالب بسیط ہے اور یہاں حرف ربط (ہو) حرف سلب (لیس) سے مؤخر ہے۔ اس کے برعکس الإنسان ہو لیس مجہوجر دیکھیے یہ موجب معدولہ المحمول ہے اور یہاں حرف ربط (ہو) حرف سلب لیس سے مقدم ہے۔ اور معنوی فرق یہ ہے کہ سالب بسیط موجب معدولہ المحمول سے عام ہوتا ہے کیونکہ سالب میں موضوع کا وجود ضروری نہیں ہوتا موضوع موجود ہو یا معدوم ہو دونوں صورتوں میں صحیح ہے اس کے برعکس موجب معدولہ المحمول میں موضوع کا وجود ضروری ہے کیونکہ اس میں محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور ثبوت کے لئے موضوع کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے التفانیس موجود۔ دیکھیے یہ سالب بسیط ہے جس کا موضوع عفار ہے لیکن اس کا وجود نہیں تو چونکہ سالب میں موضوع کا وجود ضروری نہیں۔ لہذا یہ قافیہ صحیح ہے۔ اس کے برعکس اگر آپ کہیں التفانیس لا انسان (عفار غیر انسان ہے) تو یہ صحیح نہیں کیونکہ یہ قافیہ موجب معدولہ المحمول ہے اور اس کے لئے موضوع کا وجود ضروری ہے حالانکہ عفار موجود نہیں۔

فصل در تدبیر الجہت فی العقیبۃ نیستی موجهۃ ودباعیۃ ایضاً والبرجہات
 خستہ عشر ثمانیۃ منها بسیطۃ و سبعتہ منها مرکبۃ اما البسیطۃ فاحدا

الضَّرُورِيَّةُ الْمَطْلُوقَةُ وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِضَرُورَةٍ بِثُبُوتِ الْحَقُولِ لِلْمَوْضِعِ
 اَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضِعِ مَوْجُودَةً كَقَوْلِكَ الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ بِالضَّرُورَةِ
 وَالْإِنْسَانُ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ بِالضَّرُورَةِ وَالنَّاسِيَةُ السَّابِقَةُ لِلْمَطْلُوقَةِ وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا
 بِدَوَامِ ثُبُوتِ الْحَقُولِ لِلْمَوْضِعِ اَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ كَقَوْلِكَ كُلُّ فُلْكَ مُتَحَرِّكٌ
 بِالذَّوَامِ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْفُلْكَ يَسْكُنُ بِالذَّوَامِ وَالثَّلَاثَةُ الشَّرْطِيَّةُ الْعَامَّةُ
 وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِضَرُورَةٍ بِثُبُوتِ الْحَقُولِ لِلْمَوْضِعِ اَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ مَا دَامَ
 ذَاتُ الْمَوْضِعِ مَوْجُودًا بِالْوَصْفِ الْعِزَائِيِّ وَالْوَصْفِ الْعِزَائِيِّ عِنْدَهُمْ مَا عِبَر
 بِهِ عَنِ الْمَوْضِعِ كَقَوْلِنَا كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكٌ الْأَصَابِعُ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا وَلَا شَيْءٌ
 مِنَ الْكَاتِبِ يَسْكُنُ الْأَصَابِعُ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا.

ترجمہ :- اور کبھی تفسیر میں جہت ذکر کی جاتی ہے تو اسے موجدہ اور باعینہ بھی کہا جاتا ہے اور موجدات
 پندرہ ہیں ان میں سے آٹھ بسیط ہیں اور ان میں سے سات مرکبہ ہیں بہر حال بسائط تو ان میں سے ایک
 ضروریہ مطلقہ ہے اور وہ ایسا بسیط ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو موضوع کے لئے محمول کے ثبوت یا اس کے محمول
 کے سلب کے ضروری ہونے کا جبکہ موضوع کی ذات موجود ہو جیسے تمہارا قول الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ بِالضَّرُورَةِ وَالْإِنْسَانُ
 لَيْسَ بِحَيَوَانٍ بِالضَّرُورَةِ اور دوسری قسم دائمہ مطلقہ ہے۔ اور وہ ایسا بسیط ہے جس میں موضوع کے لئے محمول کے ثبوت
 یا اس کے محمول کے سلب کے دائمی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو۔ جیسے تمہارا قول كُلُّ فُلْكَ مُتَحَرِّكٌ بِالذَّوَامِ۔ وَلَا شَيْءٌ
 مِنَ الْفُلْكَ يَسْكُنُ بِالذَّوَامِ۔ اور تیسری قسم مشروط عامہ ہے اور وہ ایسا بسیط ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو موضوع
 کے لئے محمول کے ثبوت اور اس سے محمول کی نفی کے ضروری ہونے کا جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے
 ساتھ موصوف ہو اور وصف عزائی ان کے یہاں وہ ہے جس کے ذریعہ موضوع کو تعبیر کیا جائے جیسے ہمارا قول كُلُّ
 كَاتِبٍ مُتَحَرِّكٌ الْأَصَابِعُ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْكَاتِبِ يَسْكُنُ الْأَصَابِعُ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا۔

توضیحات :- یہاں سے مصنف رد موجدات کو ذکر فرما رہے ہیں۔ اصل بحث میں جانے سے قبل چند باتیں
 ذہن نشین فرمائیں تاکہ موجدات کی حقیقت کھل کر سامنے آجائے تو نئے محمول کا حکم جو موضوع کے اذنی لفظ
 کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے اس حکم کی کیفیت متقدمین کے نزدیک کبھی وجوبی ہوتی ہے اور کبھی تنہائی ہوتی ہے اور کبھی
 امکانی ہوتی ہے۔ وجوبی ہو یا مطلب یہ کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری ہو۔ جیسے آئندہ موجود ذکرہ یہاں

وجود اللہ تعالیٰ سے کبھی جدا نہیں ہو سکتا اللہ تعالیٰ کے لئے موجود ہونا ضروری ہے۔ اور اتنا ہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے محال ہو جیسے الکافر یا دخل اکتبہ کہ یہاں کا فر کیلئے دخول جنت محال ہے۔ اور اسکا ہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ موضوع کے لئے محمول کا ثبوت نہ تو ضروری ہو اور نہ ہی محال ہو۔ جیسے المسلم اللہ لایدخل النار دیکھئے یہاں لایدخل النار محمول ہے اور مسلمان عامی کے لئے اس کا ثبوت نہ تو ضروری ہے اور نہ ہی محال ہے۔ بلکہ ممکن ہے کہ مسلمان عامی جہنم میں داخل ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ داخل ہو۔ نیز متاخرین کے نزدیک ان کے علاوہ حکم کی کیفیت کبھی داگی ہوتی ہے اور کبھی بالفعل وغیرہ ہوتی ہے۔ داگی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری تو نہ ہو مگر محمول موضوع کے لئے ہمیشہ ثابت ہو جیسے الفلک متحرک دیکھئے یہاں متحرک محمول ہے اور اس کا ثبوت فلک کے لئے ضروری تو نہیں مگر فلک ہمیشہ متحرک رہتا ہے۔ اور بالفعل کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کے لئے ہمیشہ ثابت نہ ہو بلکہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں اس کا ثبوت موضوع کے لئے ہو جیسے اوفسان ضاحک دیکھئے انسان کا ضاحک ہونا ہمیشہ نہیں انسان ہمیشہ ہنستا ہی نہیں رہتا ہے۔ مگر کسی کسی زمانہ میں وہ ہنستا ضرور ہے۔ الغرض محمول کا حکم جو موضوع کے اوپر نفس الامر کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے اس کی مختلف کیفیتیں ہوتی ہیں۔ وجوبی، اتنا ہی، امکانی، داگی، بالفعل ان کیفیتوں کو مادہ تفسیر کہا جاتا ہے اور کبھی تفسیر میں ایسا لفظ ذکر کر دیا جاتا ہے جو ان کیفیتوں پر دلالت کرے اور کبھی نہیں۔ چنانچہ تفسیر میں اگر کوئی لفظ کیفیت پر دلالت کرنے کے لئے مذکور نہ ہو تو اسے تفسیر مطلقہ کہا جاتا ہے اور اگر مذکور ہو تو اس لفظ کو جہت کہا جاتا ہے اور جس تفسیر میں جہت مذکور ہو اسے تفسیر موجدہ اور باعید کہا جاتا ہے۔ موجدہ تو اس بنا پر کہ اس میں جہت مذکور ہوتی ہے اور باعید اس وجہ سے کہ جب جہت مذکور ہوئی تو اس وقت تفسیر کے چار اجزاء بولگئے موضوع، محمول، رابطہ، جہت۔ مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ جب آپ نے کہا العالم حادث بالضرورة تو آپ نے عالم پر حادث ہونے کا حکم لگایا اور اس حکم کی کیفیت ضروری ہونے کی ہے پس یہ کیفیت مادہ تفسیر کہلائے گی اور اس کیفیت پر لفظ بالضرورة دلالت کرتا ہے لہذا یہ جہت ہے اور آپ کا یہ قول العالم حادث بالضرورة تفسیر موجدہ اور باعید ہے۔

تفسیر موجدہ کی تعداد ان گنت ہے لیکن جن سے بحث کی جاتی ہے وہ پندرہ ہیں۔ جن میں سے آٹھ بسیط ہیں اور سات مرکب ہیں۔ بسیط وہ تفسیر موجدہ ہے جس میں حکم یا تو صرف ایجاب کا ہو یا صرف سلب کا جیسے الإنسان حیوان بالضرورة (موجدہ میں) اور الإنسان لیس بحیوان بالضرورة (سالمہ میں) دیکھئے پہلے تفسیر میں حکم صرف ایجاب کا ہے اور دوسرے تفسیر میں صرف سلب کا۔ لہذا یہ دونوں بسیط ہیں۔ اور مرکب وہ تفسیر موجدہ ہے جس میں حکم ایجاب اور سلب دونوں کا ہو پہلا مرحلہ ہے اور دوسرا اشارہ جیسا کہ مرکبات کی بحث میں آئے گا۔ اب بسیط

میں سے ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔

ضروری مطلقہ :- وہ قضیہ بسیط ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول کا حکم (موجبیہ میں) اور سلب محمول کا حکم (سالیہ میں) ضروری ہو جب تک موضوع کی ذات موجود ہو۔ جیسے آپ کہتے ہیں *الإنسان حیوان بالضرورة* (موجبیہ میں) دیکھیے یہ قضیہ موجبہ بسیط کی پہلی قسم ضروریہ مطلقہ ہے کیونکہ یہاں انسان کے لئے حیوان ہونے کا حکم ضروری ہے جب تک انسان کی ذات موجود ہو یعنی جب تک انسان کا وجود ہوگا وہ یقیناً حیوان ہوگا۔ اسی طرح آپ کہتے ہیں *الإنسان لیس بقر بالضرورة* (سالیہ میں) دیکھیے یہ قضیہ سلبی ضروریہ مطلقہ ہے کیونکہ اس میں انسان سے بقر ہونے کی نفی کا حکم ضروری ہے جب تک انسان کی ذات موجود ہو کیونکہ جب تک انسان کا وجود ہوگا وہ بقر نہیں ہو سکتا اس قضیہ کو ضروریہ تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ ضرورت پر مشتمل ہوتا ہے اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں حکم کسی وصف یا وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔

دائمہ مطلقہ :- وہ قضیہ بسیط ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول کا حکم (موجبیہ میں) اور سلب محمول کا حکم (سالیہ میں) دائمی ہو جیسے آپ کہتے ہیں *کل فلک متحرک بالذوام* (موجبیہ میں) اور *لا شی من الفلک ساکن بالذوام* (سالیہ میں) دیکھیے پہلی مثال میں فلک کے لئے متحرک ہونے کا حکم دائمی ہے اور دوسری مثال میں فلک پر نفی سکون کا حکم دائمی ہے یعنی فلک کا متحرک ہونا ضروری تو نہیں لیکن وہ ہمیشہ متحرک رہتا ہے اسی طرح فلک کا ساکن نہ ہونا ضروری تو نہیں لیکن وہ کبھی ساکن نہیں ہوتا ہمیشہ حرکت کرتا رہتا ہے۔ اس قضیہ کو دائمہ تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں حکم دوام کا ہوتا ہے اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ حکم دائمی کسی وصف یا وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔

واضح رہے کہ ضروریہ مطلقہ ضرورت پر مشتمل ہوتا ہے اور ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری ہو یعنی موضوع سے محمول کا جدا ہونا محال ہو۔ اور دائمہ مطلقہ دوام پر مشتمل ہوتا ہے اور دوام کا مفہوم یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری نہ ہو بلکہ محمول موضوع سے جدا ہو سکتا ہے مگر جدا ہونا نہیں اس کے لئے ہمیشہ ثابت رہتا ہے پس دوام ضرورت سے عام ہوا اور ضرورت دوام سے خاص۔ لہذا ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی یعنی ہر ضروریہ مطلقہ دائمہ مطلقہ ہوگا مگر ہر دائمہ مطلقہ ضروریہ مطلقہ نہیں۔

مشروط عامہ :- وہ قضیہ موجبہ بسیط ہے جس میں موضوع کے لئے محمول کے ثبوت کا حکم یا اس سے محمول کی نفی کا حکم ضروری ہو جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو۔ اور اصطلاح منطق میں وصف عنوانی اس لفظ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ ذات موضوع کو تعبیر کیا جائے یعنی قضیہ میں جس پر حکم

لگایا گیا ہو وہ موضوع کی ذات ہوتا ہے اور جس لفظ کے ذریعہ موضوع کی ذات کو تعبیر کیا جائے اسے وصف موضوع اور وصف عنوانی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ جس طرح کسی لفظ کے ذریعہ کسی مضمون کا عنوان اور ہیڈنگ قائم کیا جاتا ہے تو یہ لفظ اس مضمون کے لئے عنوان ہو کر اس کو تعبیر کرتا ہے اسی طرح وہ لفظ جو موضوع کی ذات کو تعبیر کرے وہ اس کے لئے عنوان ہوتا ہے۔ موضوع کی ذات سے مراد موضوع کے وہ افراد ہیں جو موضوع صادق آتا ہے۔ جیسے الإنسانُ حیوانٌ دیکھتے یہاں انسان کے افراد پر حیوانیت کا حکم لگایا گیا ہے لہذا یہ افراد ذات موضوع ہیں۔ اور موضوع کی ذات کو لفظ انسان کے ذریعہ تعبیر کیا گیا ہے لہذا یہ لفظ انسان وصف موضوع اور وصف عنوانی ہے۔ اب مشروط عامہ کی مثال سنئے جیسے آپ کہتے ہیں کلُّ کاتبٍ متحرکٌ الاصلحُ بالضرورة مادام کاتباً (موجبی میں) دیکھتے یہاں لفظ کاتب کے ذریعہ موضوع کی ذات کو تعبیر کیا گیا ہے لہذا یہ وصف عنوانی ہے اور اس کے لئے متحرک الاصلح ہونے کا حکم ضروری ہے جب تک یہ کاتب رہے۔ لہذا یہ قضیہ مشروط عامہ ہے۔ اسی طرح آپ کہتے ہیں لا شئی من الکاتبِ بساکن الاصلحُ بالضرورة مادام کاتباً (سالمین) دیکھتے یہاں کاتب کے لئے ساکن الاصلح نہ ہونے کا حکم ضروری ہے جب تک یہ کاتب رہے کیونکہ ظاہر ہے کہ جب تک کاتب لکھتا رہے گا۔ اس کی انگلیاں ساکن نہیں رہیں گی بلکہ حرکت کرتی رہیں گی۔ لہذا یہ قضیہ مشروط عامہ ہے۔ اس قضیہ کو مشروط و تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورت کا حکم وصف عنوانی کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے اور عامہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ اس مشروط خاصہ سے عام ہوتا ہے جو مرکبات کی ایک قسم ہے جس کا بیان مرکبات میں آ رہا ہے

فصل والرابعة العرفية العامة وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت
 المحمول للموضوع او سلب عنه مادام ذات الموضوع متصفا بالوصف
 العنواني كقولنا بالذم كل كاتب متحرك الاصلح مادام كاتبا بالذم لا شئ
 من الناسم يستيقظ مادام نائما والخامسة الوقيية المطلقة وهي التي
 حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او لغيبه عنه في وقت معين
 من اوقات الذات كما تقول كل نسر متخيف بالضرورة وقت جلولة الارض
 بين ساربعين الشمس ولا شئ من القبر ينقض بالضرورة وقت الترسيم
 والسادسة النشئية المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول
 للموضوع او لغيبه عنه في وقت غير معين من اوقات الذات نحو كل حيوان
 منفس بالضرورة وقاما لا شئ من العجر ينقض بالضرورة والسابعة

السُّلْطَةُ الْعَامَّةُ وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِوَجْهِ الدُّعْوَى لِلْمَوْضُوعِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ
أَوْ فِي أَحَدِ الْأُزْمِنَةِ السَّنَةِ كَقَوْلِكَ كُلُّ إِنْسَانٍ صَاحِبٌ بِالْفِعْلِ وَلَا سُنِّي مِثْلُ
الْإِنْسَانِ بِصَاحِبِهِ بِالْفِعْلِ وَالنَّامِيَّةُ السُّبُكَةُ الْعَامَّةُ وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا
بَسْبِ مَرُورَةِ الْعَبَابِ الْكُثْخَالِ كَقَوْلِكَ كُلُّ نَارٍ حَارَةٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ وَلَا سُنِّي
مِثْلُ مِنَ النَّارِ يَبَارِدُ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ

ترجمہ اور جو عقلی قسم عرفیہ عامہ ہے اور وہ ایسا سبب ہے جس میں موضوع کیلئے ثبوت محمول یا اس سلب محمول کے دوام کا حکم لگایا گیا ہو جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے۔ جیسے ہمارا قول بال دوام کل کتابت متحرک الاصابع مادام کا تبا اور بال دوام لاشئ من النائم مستقیظ مادام نامنا۔ اور پانچویں قسم وقتیہ مطلقہ ہے اور وہ ایسا سبب ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول یا اس سے سلب محمول کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو ذات کے اوقات میں سے کسی معین وقت میں۔ جیسا کہ تم کہتے ہو کل قبر منخف بالقرورة وقت خيلولة الارض بينة وبين الشمس دہر چاندیقینا گہنا ہے اس کے اور سورج کے درمیان زمین کے حائل ہوجانے کے وقت) اور لاشئ من القمر بمنخف بالقرورة وقت السرب (اور کوئی چاندیقینا نہیں گہنا تا جو ستے برج میں ہونے کے وقت) اور چھٹی قسم منتشرہ مطلقہ ہے اور وہ ایسا سبب ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول یا اس سے سلب محمول کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ذات کے اوقات میں سے کسی غیر معین وقت میں جیسے کل حیوان متنفس بالقرورة وقتا ما اور لاشئ من الكبر متنفس بالقرورة (سنفس یعنی سانس لینے والا وقتا ما یعنی وقت غیر معین) اور ساتویں قسم مطلقہ عامہ ہے اور وہ ایسا سبب ہے جس میں موضوع کے لئے وجود محمول یا اس سے سلب محمول کا حکم لگایا گیا ہو تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں جیسے تیرا قول کل انسان صاحب بال فعل اور لاشئ من الانسان بصاحب بال فعل۔ اور آٹھویں قسم ممکنہ عامہ ہے اور وہ ایسا سبب ہے جس میں جانب مخالف کے ضروری ہونے کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو جیسے تیرا قول کل نار حارة بالامكان العام اور لاشئ من النار يبارد بالامكان العام۔

توضیح :- یہاں سے موجد سبب کے بقیہ اقسام کا بیان ہے۔ یعنی سبب کی جو عقلی قسم عرفیہ عامہ ہے۔ اور وہ ایسے تقنیہ سبب کو کہا جاتا ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول یا اس سے سلب محمول کے دائمی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے۔ جیسے بال دوام کل کتابت متحرک الاصابع مادام کا تبا (موجہ میں) دیکھئے یہاں کاتب کے لئے دائمی طور پر متحرک الاصابع ہونے کا حکم لگایا ہے۔ جب تک وہ وصف کتابت کے ساتھ متصف رہے اور بال دوام لاشئ من النائم مستقیظ مادام نامنا (سالیں)

یہاں دائمی طور پر سونے والے سے بیداری کی نفی کی گئی ہے جب تک وہ وصف نوم کے ساتھ متصف رہے۔ اس تفسیر کو عرفیہ تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ جب یہ تفسیر بصورت سالیہ ہو اور جبت (بالدوام) ذکر نہ کی جائے تو عرف عام میں وہی معنی سمجھے جاتے ہیں جو جبت کے ذکر کرنے کے وقت مراد ہوتے ہیں مثلاً جب کہا جائے لاشئ من النائم بستی قبط (بغیر جبت کے) تو اس وقت وہی معنی سمجھے جائیں گے جو جبت کے ذکر کرنے کے وقت مراد ہوتے ہیں یعنی دائمی طور پر کوئی سونو والا بیدار نہیں ہے جب تک وہ سویا رہے اور عام اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس عرفیہ خاصہ عام ہوتا ہے جس کا بیان مرکبات میں کیا گیا واضح ہے کہ عرفیہ عام مابقی کی تیوں کوں سے (عام ہے اور دو تیوں اس سے خاص ہیں۔ لہذا عرفیہ عام اور مابقی کی تیوں کوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔

وقتہ مطلق :- وہ تفسیر نسبت ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول یا اس سے سلب محمول کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو کسی متعین وقت میں جیسے آپ کہتے ہیں کل فرسنتف بالفرزورۃ وقت حیولہ الارمنینہ وین شمس (موجہ کی مثال) دیکھئے یہاں قمر پر انخسار کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہے ایک وقت متعین میں یعنی جس وقت زمین سورج اور چاند کے درمیان حائل ہو جائے تو اس وقت یقیناً چاند گھٹنا جاتا ہے کیونکہ چاند کی روشنی ذاتی نہیں بلکہ وہ سورج سے روشنی حاصل کرتا ہے اور پھر منور ہوتا ہے۔ چنانچہ جب زمین سورج اور چاند کے درمیان حائل ہو جائے گی تو زمین کا سایہ چاند پر پڑے گا اور وہ گھٹنا جائے گا۔ نیز آپ کہتے ہیں (سایہ میں) لاشئ من العترة بمنصف بالفرزورۃ وقت التریح دیکھئے یہاں قمر سے بالفرزورۃ انخسار کی نفی کی گئی ہے ایک خاص وقت میں یعنی وقت تریح اور تریح کہا جاتا ہے بارہ برجوں میں سے چاند کا اس وقتے برج میں ہونا جس میں سورج رہتا ہے تو نور کیلئے کہ سورج جو وقتے برت میں ہے اور جب چاند بھی وقتے برج میں ہوگا تو وہ بالکل اس کے آسنے سانسے ہوگا اور اس سے روشنی حاصل کر کے منور ہوگا اور اس وقت انخسار قطعاً نہ ہوگا۔ اس تفسیر کو وقتہ تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں محمول کا حکم وقت متعین میں لگایا جاتا ہے اور مطلق اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں لادوام کی قید نہیں ہوتی۔ واضح رہے کہ وقتہ مطلق عرفیہ عامہ اور ضروریہ مطلقہ سے عام مطلق ہے اور دائمہ مطلقہ اور مشروط عامہ سے عام من وجہ ہے لہذا وقتہ مطلقہ کی نسبت عرفیہ عامہ اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی ہے اور اسکی نسبت دائمہ مطلقہ اور مشروط عامہ کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی ہے۔

متشرکہ مطلق :- وہ تفسیر نسبت ہے جس میں موضوع کے لئے محمول کے ثبوت یا اس سے محمول کی نفی کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو کسی غیر متعین وقت میں جیسے کل حیوان تنفس بالفرزورۃ وقت ما (موجہ کی مثال) کہ یہاں حیوان کے لئے ضروری طور پر سانس لینے کا حکم لگایا گیا ہے لیکن یہ حکم کسی متعین وقت کے لئے نہیں بلکہ غیر متعین وقت کیلئے ہے کیونکہ حیوان کسی متعین وقت ہی میں سانس نہیں لیتا بلکہ ہر وقت بغیر کسی تعین وقت کے سانس لیتا رہتا ہے۔

اسی طرح لاشیٰ بن اجمرتنفیس بالضرورۃ (سالمین) دیکھے یہاں مجھ سے ضروری طور پر سانس لینے کی نفی کی گئی ہے مگر یہ نفی کسی متعین وقت کے لئے نہیں ہے بلکہ غیر متعین وقت کیلئے ہے یعنی کسی بھی وقت مجھ سانس نہیں لیتا پس یہ دونوں فیضے منشرہ مطلقہ ہیں۔ اس تفسیر کو منشرہ نو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں حکم کسی وقت معین کے ساتھ مقید نہیں ہوتا اور جب حکم کسی وقت معین کے ساتھ مقید نہیں تو یہ حکم تمام اوقات میں منشرہ ہو گیا۔ اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں لا دوام کی قید نہیں ہوتی ہے۔ واضح رہے کہ منشرہ مطلقہ وقتیہ مطلقہ سے عالمی مطلقہ ہے اور وقتیہ مطلقہ اس سے خاص مطلق ہے۔ لہذا ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

اور منشرہ مطلقہ کی بقیہ فیضوں سے وہی نسبت ہے جو وقتیہ مطلقہ کی ان تمام فیضوں سے تھی۔

مطلقہ عامہ :- وہ تفسیر بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لئے بالفعل محمول کے پائے جانے کا حکم لگایا گیا ہو یا اس کا بالفعل محمول کی نفی کی گئی ہو یعنی جس تفسیر کے اندر تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا گیا ہو یا اس سے محمول کو سلب کیا گیا ہو تو اسے مطلقہ عامہ کہا جاتا ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں کُلُّ اِنْسَانٍ ضَالٌّ بِالْفِعْلِ (موجوب میں) دیکھے یہاں بالفعل انسان کے لئے ضک کو ثابت کیا گیا ہے یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں انسان ہنستا ضرور ہے ایسا نہیں کہ وہ کبھی ہنستا ہی نہیں اور جیسے لاشیٰ بن الانسان بضا حکب بالفعل (سالمین) دیکھے یہاں بالفعل انسان سے ضک کی نفی کی گئی ہے یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں انسان ہنسنے والا نہیں ہوتا۔ الغرض پہلی مثال میں انسان کے لئے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ہنسنے کا حکم لگایا گیا اور دوسری مثال میں انسان سے کسی ایک زمانہ میں ہنسنے کو سلب کیا گیا ہے لہذا یہ دونوں فیضے مطلقہ عامہ ہیں اس تفسیر کو مطلقہ نو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں ضرورت اور دوام کی قید نہیں لگائی جاتی ہے۔ اور عامہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ اکثر فیضوں سے عام ہوتا ہے۔

ممکنہ عامہ :- وہ تفسیر موجہ بسیطہ ہے جس میں جانب مخالف کے ضروری ہونے کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو۔ اور یہی جانب مخالف کی ضرورت کا سلب امکان عام کہلاتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تفسیر میں جس چیز کا ثبوت یا نفی کا حکم لگایا گیا ہو اس کی جانب مخالف کا ثبوت موضوع کے لئے یا اس کا سلب موضوع سے ضروری نہیں ہے۔ اسی کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تفسیر میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے محال نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اس کا نام ممکنہ عامہ ہے۔ مثلاً آپ نے کہا کُلُّ نَارٍ حَارَةٌ بِالْاِمْكَانِ الْعَامِّ (موجوب میں) دیکھے یہاں امکان عام کے طور پر آپ نے آگ کے لئے حرارت کا حکم لگایا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرارت کا ثبوت آگ کے لئے محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے۔ اور عدم حرارت جو حرارت کی جانب مخالف ہے آگ کے لئے ضروری نہیں ہے تو چونکہ یہاں اس بات کا حکم لگایا گیا ہے کہ آگ کے لئے گرم ہونا محال نہیں ہے اور حرارت کی جانب مخالف عدم حرارت آگ کے لئے ضروری نہیں ہے۔

اور اسی کا نام اسکا عام ہے۔ لہذا آپ کا قول مذکور ممکنہ عام ہے۔ اسی طرح جب آپ نے کہا لاشئ من ان ر
 یارد بالامکان العام (سائب کی صورت میں) تو یہاں اسکا عام کے طور پر آئے آگ سے برودت کی نفی کی گویا
 عدم برودت کو ثابت کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ برودت کی نفی آگ سے محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے اور عدم
 برودت (جو برودت کی جانب مخالف ہے) اس کی نفی آگ سے ضروری نہیں ہے یعنی آگ کا بار دہونا ضروری
 نہیں ہے تو چونکہ یہاں اس بات کا حکم لگایا گیا ہے کہ آگ سے برودت کی نفی محال نہیں ہے اور برودت کی
 جانب مخالف عدم برودت کا سلب آگ سے ضروری نہیں ہے۔ اور اسی کا نام اسکا عام ہے۔ لہذا آپ کا
 قول بھی ممکنہ عام ہے۔ اس فقہیہ کو ممکنہ تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ معنی امکان پر مشتمل ہوتا ہے اور عامہ اس وجہ
 سے کہتے ہیں کہ یہ تمام قضیوں سے عام ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ ماقبل کے تمام قضیوں سے عام ہیں۔ لہذا ان دونوں قضیوں اور
 ماقبل کے تمام قضیوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ نیز ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے بھی عام ہے۔
 لہذا ان دونوں کے درمیان بھی عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔

فصل فی الترمیمات الترمیمات ترمیمت حقیقتہا من ایجاب و سلب
 والاعتبار فی ترمیمت مرجمتہ او سالبہ بلجزم الاول فان کان الجزم الاول موجبا
 لقولک بالضروریۃ کل کاتب متحرک الاصابہ مادام کاتب لا داہنا سمیت مرجمتہ
 وان کان الجزم الاول سائبا کقولنا بالضروریۃ لا لاشئ من الکاتب یساکن الاصابہ
 مادام کاتب لا داہنا سمیت سائبہ ومن الترمیمات المشترطۃ الخاصۃ وہی المشترطۃ
 العامۃ مم فی الدوام بحسب الذات و مم مثلها ایجابا و سلبا و منها المعرفۃ
 الخاصۃ وہی المعرفۃ العامۃ مم فی الدوام بحسب الذات کما نقول داہنا
 کل کاتب متحرک الاصابہ مادام کاتب لا داہنا و داہنا لاشئ من الکاتب یساکن
 الاصابہ مادام کاتب لا داہنا و منها الوجودیۃ بالضروریۃ وہی المطلقۃ العامۃ
 مم فی الدوام بحسب الذات کقولنا کل انسان کاتب بالفعل لا بالضروریۃ
 فی الایجاب و لاشئ من الانسان یساکن بالفعل لا بالضروریۃ فی السلب و منها
 الوجودیۃ المطلقۃ وہی المطلقۃ العامۃ مم فی الدوام بحسب الذات کقولنا
 الایجاب کل انسان صاحب بالفعل لا داہنا و قولک فی السلب لاشئ من الانسان یساکن بالفعل لا داہنا

ترجمہ :- یہ فعل ہے مرکبات کے بیان میں۔ مرکبہ وہ قننیہ ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب کے مرکب ہو۔ اور اعتبار اس کے موجب یا سالبہ نام رکھے جانے میں جزر اول کا ہے پس اگر جزر اول موجب ہے۔ جیسے تمہارا قول بالفزورۃ کل کاتب متحرک الاصابۃ مادام کاتباً لادائم کاتباً تو اس کا نام موجب رکھا گیا ہے اور اگر جزر اول سالبہ ہے جیسے ہمارا قول بالفزورۃ لاشئ من الکاتب بساکن الاصابۃ مادام کاتباً لادائم کاتباً تو اس کا نام سالبہ رکھا گیا ہے۔ اور مرکبات کی ایک قسم مشروط خاصہ ہے اور وہ ایسا مشروط عامہ ہے جو ذات کے اعتبار سے لادوام کی قید کے ساتھ ہو اور اس کی مثال ایجاباً اور سلباً گزر چکی۔ اور ان کی ایک قسم عرفیہ خاصہ ہے اور وہ ایسا عرفیہ عامہ ہے جو ذات کے اعتبار سے لادوام کی قید کے ساتھ ہو۔ جیسا کہ تم کہتے ہو دائماً کل کاتب متحرک الاصابۃ مادام کاتباً لادائم کاتباً اور دائماً لاشئ من الکاتب بساکن الاصابۃ مادام کاتباً لادائم کاتباً۔ اور ان کی ایک قسم وجودیہ لافزورۃ ہے اور وہ ایسا مطلقہ عامہ ہے جو ذات کے اعتبار سے لافزورۃ کی قید کے ساتھ ہو۔ جیسے ہمارا قول کل کاتب کاتباً بالفعل لافزورۃ موجبہ میں اور لاشئ من الانسان بکاتب بالفعل لافزورۃ سالبہ میں اور ان کی ایک قسم وجودیہ لادائمہ ہے اور وہ ایسا مطلقہ عامہ ہے جو لادوام بحسب الذات کی قید کے ساتھ ہو۔ جیسے تمہارا قول موجبہ میں کل انسان ضاحک بالفعل لادائمہ اور تمہارا قول سالبہ میں لاشئ من الانسان بفعلک بالفعل لادائمہ

توضیحات :- مصنف جب بسا لفظ کے بیان سے ناراض ہو چکے تو اب مرکبات کو بیان فرما رہے ہیں سب سے پہلے مرکبہ کی تعریف فرماتے ہیں کہ مرکبہ وہ قننیہ ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہو۔ یعنی جس قننیہ میں حکم ایجاب اور سلب دونوں کا ہو۔ پہلا صراحتہ بیان کیا جائے اور دوسرا اشارۃ یعنی کوئی لفظ ذکر کر دیا جائے جس سے دوسرے قننیہ کی طرف اشارہ ہو تو اسے مرکبہ کہا جاتا ہے۔ یاد رکھئے کہ پہلا قننیہ اگر موجبہ ہو تو اس لفظ سے قننیہ سالبہ کی طرف اشارہ ہوگا اور دوسرا قننیہ سالبہ نکالا جائے گا۔ اور اگر پہلا قننیہ سالبہ ہو تو اس لفظ سے قننیہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوگا اور دوسرا قننیہ موجبہ نکالا جائے گا۔ جیسا کہ عنقریب آ رہا ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب قننیہ مرکبہ کی حقیقت ایجاب اور سلب سے مرکب ہے تو اس قننیہ کا نام کیا رکھا جائے گا موجب یا سالبہ تو مصنف فرماتے ہیں "وَالْاِعْتِبَارُ فِي تَسْمِيَّتِهَا" یعنی اس قننیہ کے موجب یا سالبہ نام رکھے جانے میں اعتبار پہلے جزر کا ہوگا۔ چنانچہ پہلا جزر اگر موجب ہے تو پورے قننیہ کا نام موجب رکھا جائیگا اور اگر پہلا جزر سالبہ ہے تو پورے قننیہ کا نام سالبہ رکھ دیا جائے گا۔ اول کی مثال بالفزورۃ کل کاتب متحرک الاصابۃ مادام کاتباً لادائم کاتباً دیکھئے یہ قننیہ مرکبہ ہے کیونکہ اس کی حقیقت ایجاب اور سلب سے مرکب ہے۔ یہ لفظ قننیہ تو ظاہر ہے یعنی بالفزورۃ کل کاتب متحرک الاصابۃ مادام کاتباً۔ اور دوسرا قننیہ کنایتہ بیان کیا گیا ہے

یعنی لادائما کا لفظ دوسرے تفسیر کی طرف اشارہ کر رہا ہے اور چونکہ پہلا تفسیر موجب ہے لہذا دوسرا تفسیر
 سالبہ نکالا جائے گا یعنی بالفزورۃ لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع بالفعل۔ الزمن مثال مذکور کا پہلا تفسیر
 موجب ہے لہذا پورے تفسیر کا نام موجب رکھا جائے گا۔ اور ثانی کی مثال بالفزورۃ لاشئ من الکاتب بساکن
 الاصابع مادام کا ثبوت لادائما چونکہ یہاں پہلا تفسیر سالبہ ہے۔ لہذا لادائما سے تفسیر موجب نکالا جائے گا۔
 یعنی بالفزورۃ کل کاتب متحرک الاصابع بالفعل۔ اب یہاں دو تفسیر ہو گئے ان میں سے پہلا تفسیر سالبہ ہے۔ لہذا
 پورے تفسیر کا نام سالبہ رکھا جائے گا۔

ما قبل میں بتایا جا چکا ہے کہ موجبات پندرہ میں جن میں سے آٹھ بساط میں اور سات مرکبات میں۔ اب
 مرکبات میں سے ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔ مرکبات کی پہلی قسم مشروط خاصہ ہے اور یہ وہی مشروط
 عام ہے جس کی تفصیل بساط کے بیان میں گذر چکی۔ فرق یہ ہے کہ مشروط خاصہ میں ذات کے اعتبار سے
 لادوام کی قید ہوگی۔ اور لادوام بحسب الذات کا مطلب یہ ہے کہ حکم ذات کے اعتبار سے موصوع کے
 لئے دائمی نہیں ہے بلکہ حکم وصف کے مشروط کی وجہ سے ہے۔ الزمن مشروط خاصہ وہ مشروط عام ہے جس میں لادوام ذاتی
 کی قید جو جیسے بالفزورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کا ثبوت لادائما (موجب کی صورت میں) دیکھے یہاں پہلا تفسیر
 مشروط عام ہے جو لادوام کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اور چونکہ پہلا تفسیر موجب ہے لہذا لادائما سے تفسیر سالبہ
 نکالا جائے گا۔ اور آئے والی فصل میں بتایا جائے گا کہ لادوام سے مطلق عام کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔
 لہذا یہاں لادوام سے تفسیر مطلق عام سالبہ نکالا جائے گا یعنی بالفزورۃ لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع
 بالفعل۔ اب یہاں دو تفسیر جمع ہو گئے ایک تو مشروط عام جو موجب ہے اور ظاہر ہے اور دوسرا مطلق عام
 جو سالبہ ہے اور ظاہر نہیں بلکہ اس پر لفظ لادائما دلالت کرتا ہے۔ پس مشروط خاصہ مشروط عام اور مطلق عام
 سے مرکب ہوا۔ اور مثال مذکور کا مطلب ہوا کہ ہر کاتب انگلیوں کو یقیناً حرکت دینے والا ہے جب تک
 وہ کاتب رہے لیکن یہ حکم کاتب کی ذات کے لئے دائمی نہیں ہے بلکہ شرط کاتب کے ساتھ یہ حکم ہے۔ یہ
 تو موجب کی مثال تھی اب سالبہ کی مثال سنئے۔ جیسے بالفزورۃ لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتب
 لادائما۔ دیکھے یہاں پہلا تفسیر سالبہ مشروط عام ہے جو لادوام کی قید کے ساتھ مقید ہے اور لادائما
 سے تفسیر موجب مطلق عام کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی بالفزورۃ کل کاتب متحرک الاصابع بالفعل۔ پس
 یہاں بھی دو تفسیر جمع ہو گئے ایک تو سالبہ مشروط عام جو ملاحظہ مذکور ہے اور دوسرا موجب مطلق عام
 جو ملاحظہ مذکور نہیں بلکہ اس پر لفظ لادائما دلالت کر رہا ہے لہذا یہ بھی مشروط خاصہ ہوا جو دو تفسیروں
 سے مرکب ہے اور چونکہ اس کا پہلا جز یعنی پہلا تفسیر سالبہ ہے لہذا یہ سالبہ مشروط خاصہ ہے برعکس اول کے

وہاں پہلا جز موجب تھا۔ لہذا وہ موجب مشروط خاصہ ہے۔ اس تفسیر کو مشروط اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ مشروط عامہ پر مشتمل ہوتا ہے اور خاصہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ لا دوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہو کر خاص ہو جاتا ہے۔ واضح رہے کہ مشروط خاصہ کی نسبت ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ سے تباہی کی ہے اور مشروط عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ عامہ، اور ممکنہ عامہ سے عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے مشروط خاصہ اخص مطلق ہے اور یہ تمام تفسیر اعم مطلق ہیں۔

عرفیہ خاصہ :- وہ عرفیہ عامہ ہے جس میں لا دوام بحسب الذات کی قید ہو جیسے دائماً کل کاتب متحرک الاصلح کا دائماً کاتباً دائماً۔ دیکھئے یہاں پہلا تفسیر عرفیہ عامہ ہے جو لا دوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہے یعنی ہر کاتب یقیناً انگلیوں کو حرکت دینے والا ہے جب تک وہ کاتب رہے لیکن یہ حکم کاتب کی ذات کے لئے دائمی نہیں ہے بلکہ کاتب کے لئے متحرک الاصلح ہونا شرط کتابت کی وجہ سے ہے اور چونکہ پہلا تفسیر موجب ہے لہذا لا دائماً سے تفسیر سالبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوگا۔ اور دوسرا تفسیر اس طرح نکلے گا لاشئ من الکاتب بساکن الاصلح بالفعل تو یہاں دو تفسیر ہو گئے عرفیہ عامہ اور مطلقہ عامہ پس عرفیہ خاصہ ان دونوں سے مرکب ہوا۔ اور چونکہ پہلا جز موجب ہے لہذا یہ موجب ہوا۔ اب سالبہ کی مثال سنئے جیسے آپ کہتے ہیں لاشئ من الکاتب بساکن الاصلح کا دائماً کاتباً دائماً۔ دیکھئے یہاں پہلا تفسیر عرفیہ عامہ ہے جو سالبہ ہے لہذا لا دائماً سے مطلقہ عامہ موجب کی طرف اشارہ ہوگا اور تفسیر نکلے گا کل کاتب متحرک الاصلح بالفعل چونکہ یہاں پہلا تفسیر سالبہ ہے لہذا یہ عرفیہ خاصہ سالبہ کی مثال ہوئی۔ اس تفسیر کا نام عرفیہ تو اس لئے ہے کہ یہ عرفیہ عامہ پر مشتمل ہے اور خاصہ اس لئے نام ہے کہ یہ لا دوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہو کر خاص ہو گیا ہے۔ واضح رہے کہ یہ تفسیر مشروط خاصہ سے عام ہے لہذا عرفیہ خاصہ اور مشروط خاصہ کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ اور اس کی نسبت ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ سے تباہی کی ہے۔ اور مشروط عامہ سے عموم و خصوص من وجہ کی، اور عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

وجود دیگر لازموریہ :- وہ مطلقہ عامہ ہے جس میں لازمورت بحسب الذات کی قید ہو اور لازمورت بحسب الذات کا مطلب یہ ہے کہ حکم ذات کے اعتبار سے موضوع کے لئے ضروری نہیں ہے بلکہ حکم مشروط وصف کی وجہ سے ہے پس یہاں بھی دو تفسیر ہوں گے۔ پہلا تو مطلقہ عامہ ہوگا جو لازمورت بحسب الذات کے ساتھ مقید ہوگا۔ اور چونکہ لازمورت سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسا کہ آنے والی فصل میں بتایا جائے گا۔ لہذا دوسرا تفسیر ممکنہ عامہ ہوگا۔ اب اگر پہلا تفسیر موجب ہے تو لازمورت سے سالبہ ممکنہ عامہ

نکالا جائے گا۔ اور پورے قضیہ کا نام موجب ہوگا۔ جیسے کل انسان کاتب بالفعل لا بالضرورة دیکھے یہاں پہلا قضیہ مطلق عامہ موجب ہے لہذا لازماً ضرورت سے ممکنہ عامہ سالبہ نکالا جائے گا یعنی لاشئ من الانسان کاتب یا لامکان العام۔ پس وجودیہ لازماً ضروریہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے مرکب ہوا یہ تو موجب کی مثال تھی اب سالبہ کی مثال سنئے جیسے آپ کہتے ہیں لاشئ من الانسان کاتب بالفعل ولا بالضرورة۔ دیکھے یہاں پہلا قضیہ سالبہ مطلقہ عامہ ہے لہذا لا بالضرورة سے موجب ممکنہ عامہ نکالا جائے گا یعنی کل انسان کاتب بالامکان العام۔ اس قضیہ کو وجودیہ تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ وجودی نسبت فعلیت پر مشتمل ہے جیسا کہ بالفعل سے پتہ چلتا ہے۔ اور لا ضروریہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ لازماً ضرورت بحسب الذات کے ساتھ مقید ہے جیسا کہ لا بالضرورة سے معلوم ہوتا ہے۔ اس قضیہ کی نسبت مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ سے عموم و خصوص مطلق کی ہے۔ اور ضروریہ مطلقہ سے تباہ کی ہے۔ نیز دائرہ مطلقہ، مشروط عامہ اور عرفیہ عامہ سے عموم و خصوص من وجہ کی ہے اور ان کے علاوہ بقیہ قضیوں سے عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

وجودیہ لا دائمہ :- وہ مطلقہ عامہ ہے جس میں لا دوام بحسب الذات کی قید ہو۔ پس یہاں بھی دو قضیے ہوئے ایک تو مطلقہ عامہ جو لا دوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہوگا اور چونکہ لا دوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے لہذا دوسرا قضیہ بھی مطلقہ عامہ ہوگا مگر پہلا مطلقہ عامہ اگر موجب ہے تو لا دوام سے سالبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا۔ اور پورے قضیہ کا نام موجب ہوگا اور اگر پہلا مطلقہ عامہ سالبہ ہے تو لا دوام سے موجب مطلقہ عامہ نکالا جائے گا اور پورے قضیہ کا نام سالبہ رکھا جائے گا اول کی مثال کل انسان ضاحک بالفعل لا دائماً دیکھے یہاں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ ہے جو موجب ہے۔ لہذا لا دائماً سے سالبہ مطلقہ عامہ نکلے گا یعنی لاشئ من الانسان بضا حک بالفعل۔ پس یہاں دو مطلقہ عامہ ہوئے لیکن پہلا مطلقہ عامہ موجب ہے لہذا پورے قضیہ کا نام موجب رکھا گیا۔ ثانی کی مثال لاشئ من الانسان بضا حک بالفعل لا دائماً دیکھے یہاں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ ہے جو سالبہ ہے لہذا لا دائماً سے موجب مطلقہ عامہ نکالا جائے گا یعنی کل انسان ضاحک بالفعل۔ اور چونکہ پہلا قضیہ سالبہ ہے۔ لہذا یہ سالبہ وجودیہ لا دائمہ کی مثال ہوئی۔

الغرض وجودیہ لا دائمہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوا۔ ایک موجب دوسرا سالبہ۔ اس قضیہ کو وجودیہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ وجودی نسبت فعلیت پر مشتمل ہوتا ہے اور لا دائمہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں لا دوام بحسب الذات کی قید ہوتی ہے

داخل رہے کہ یہ قضیہ وجودیہ لازماً ضروریہ مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ سے عام ہے اور وہ تینوں اس سے خاص ہیں۔ لہذا ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے نیز اس کی نسبت مشروط عامہ اور عرفیہ عامہ

سے علوم و خصوص من و جبر کی ہے اور چونکہ ان تفسیروں کے علاوہ بقیہ تفسیروں سے یہ خاص ہوتا ہے۔ لہذا اس کی نسبت بقیہ تفسیروں سے علوم و خصوص مطلق کی ہوگی۔ یہ بھی یاد رکھئے کہ وجودیہ لادائمیہ کو مطلقہ اسکندر بھی کہا جاتا ہے کیونکہ معلم اول ارسطو نے اپنے شاگرد اسکندر رومی کو مطلقہ کی اکثر مثالیں لادوام کی قید لگا کر سمجھائی تھیں۔

تنبیہ:۔ ما قبل میں آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ میں لادوام بحالذات کی قید لگائی جاتی ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ لادوام کو ذات کے ساتھ کیوں مقید کیا۔ وصف کے ساتھ مقید کر کے لادوام بحسب الوصف کی قید کیوں نہیں لگائی تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ مشروط عامہ اور عرفیہ عامہ پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور یہ دونوں ضرورۃ بحسب الوصف اور دوام بحسب الوصف کے ساتھ مقید ہوتے ہیں۔ اب اگر مشروط خاصہ اور عرفیہ خاصہ میں لادوام کو وصف کے ساتھ مقید کر دیتے تو دوام بحسب الوصف اور لادوام بحسب الوصف دونوں جمع ہو جاتے جس سے اجتماعِ حدین لازم آتا۔ حالانکہ یہ باطل ہے لیکن وجودیہ لادوامیہ جو ایسے مطلقہ عامہ کا نام ہے جس میں لادوامیہ بحسب الذات کی قید ہوتی ہے یہاں لادوامیہ کو وصف کے ساتھ مقید کر کے لادوامیہ بحسب الوصف کہنا ممکن ہے حال نہیں لیکن پھر بھی لادوامیہ کو وصف کے ساتھ مقید نہیں کرتے بلکہ ذات ہی ساتھ مقید کرتے ہیں کیونکہ مناطقہ کے یہاں اس قید کا اعتبار نہیں۔ اسی طرح وجودیہ لادائمیہ میں لادوام کو وصف کے ساتھ مقید نہیں کرتے اس قید کا اعتبار نہ ہونے کی وجہ سے ورنہ یہاں بھی ممکن ہے۔

فصل و منها الوتبیہ وہی الوتبیہ المطلقۃ اذا تمسک باللا دوام بحسب الذات
 نقولنا بالضرورۃ کل قہر منخسف رقت حیولہ الارض بیئہ و بین الشمس
 لادائمیہ بالضرورۃ لاشئ من القہر بیخسف رقت التریبیر لادائمیہ و منها
 السنشیرۃ وہی السنشیرۃ المطلقۃ السفیذۃ باللا دوام بحسب الذات بتالہا
 بالضرورۃ کل انسان متلفس فی رقت ما لادائمیہ بالضرورۃ لاشئ من الانسان
 بتلفس رقت ما لادائمیہ و منها المہکتۃ الخاصۃ وہی التي حکم فیہا بارتفاع
 الضرورۃ المطلقۃ عن جانبی الوجود و العدم جمیعاً کقولک بالامکان الخاص
 کل انسان ضاحک و بالامکان الخاص لاشئ من الانسان بضاحک

ترجمہ:۔ اور مرکبات میں سے وقتیہ ہے اور وہ مطلقہ عامہ ہے جب لادوام بحسب الذات کی

قید لگا دی جائے جیسے ہمارا قول بالفورہ کل قبر بمنصف وقت حیلولۃ الارض بینہ و بین الشمس لادائمًا اور بالفورۃ لاشئ من القمر بمنصف وقت التریح لادائمًا۔ اور ان میں سے منتشرہ ہے۔ اور وہ منتشرہ و مطلق ہے جو لادوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہوا اس کی مثال بالفورۃ کلت انسان متنفس فی وقت مالادائمًا ہے۔ اور بالفورۃ لاشئ من الانسان بمنفس وقت مالادائمًا اور ان میں سے ممکنہ خاصہ ہے اور وہ ایسا قفیہ ہے جس میں ضرورۃ مطلقہ کے ارتفاع کا حکم لگایا گیا ہو وجود اور عدم دونوں جانب سے جیسے تمہارا قول بالامکان انی فی کل انسان ضاحک وبالامکان انی لاشئ من الانسان بضاہک۔

وقتہ :- یہ وہی وقتہ مطلقہ ہے جس کا بیان بساط کے ضمن میں گزر چکا فرق یہ ہے کہ یہاں لادوام بحسب الذات کی قید ملحوظ ہوگی۔ الزمن وقتہ اس وقتہ مطلقہ کا نام ہے جو لادوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہو جیسے موجبہ میں بالفورۃ کل قبر بمنصف وقت حیلولۃ الارض بینہ و بین الشمس لادائمًا۔ دیکھئے یہاں پہلا قفیہ وقتہ مطلقہ ہے جو موجبہ ہے اور لادوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے لہذا لادوام بحسب الذات کی قید سے سالبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا یعنی لاشئ من القمر بمنصف وقت التریح بالفعل پس وقتہ دو قفیہ وقتہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ سے مرکب ہوا۔ اور چونکہ اس کا پہلا جز موجبہ ہے لہذا پورا قفیہ موجبہ ہوا۔ اور سالبہ کی مثال لاشئ من القمر بمنصف وقت التریح لادائمًا ہے۔ دیکھئے یہاں پہلا قفیہ سالبہ وقتہ مطلقہ ہے لہذا لادوام بحسب الذات کی قید سے موجبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا یعنی کل قبر بمنصف وقت حیلولۃ الارض بینہ و بین الشمس بالفعل۔ یہاں بھی دو قفیہ جمع ہو گئے وقتہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ لیکن یہاں پہلا قفیہ سالبہ ہے لہذا پورے قفیہ کا نام سالبہ رکھا گیا۔ اس قفیہ کا نام وقتہ اس لئے ہے کہ یہ وقتہ مطلقہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن اسے صرف وقتہ کہا گیا مطلقہ نہیں کیونکہ یہاں لادوام بحسب الذات کی قید ہوتی ہے پس اس قید کی وجہ سے یہ مقید ہو گیا اور جو مقید ہوتا ہے اسے مطلق نہیں کہا جاتا اگرچہ مقید کے ضمن میں مطلق بھی ہوتا ہے۔ لان المطلق مع القید مطلق واضح رہے کہ وقتہ وجودیہ لازوریہ، وجودیہ لادائمہ، وقتہ مطلقہ، مطلقہ عامہ، ممکنہ عامہ سے خاص ہے اور یہ سب اس سے عام ہیں۔ لہذا وقتہ کی نسبت ان تمام قفیوں سے عموم و خصوص مطلق کہے اور اس کی نسبت مشروط خاصہ، عرفیہ خاصہ، مشروط عامہ اور عرفیہ عامہ سے عموم و خصوص من وجہ کی ہے۔ نیز لازوریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ سے بیان کی نسبت ہے۔

منتشرہ :- یہ وہی منتشرہ مطلقہ ہے جو بساط کی ایک قسم ہے لیکن یہاں اس کے ساتھ لادوام

حسب الذات کی قید ملحوظ ہوگی۔ جیسے موجب کی مثال بالفرض وہ کل انسان بتنفس فی وقت مآلاد ائنا۔ یہاں پہلا تفسیر منتشرہ مطلق ہے جو موجب ہے لہذا ادا ائنا سے سائبہ مطلق عامہ نکالا جائے گا۔ یعنی لاشئ من الانسان بتنفس وقتاً ما بالفعل اور سائبہ کی مثال بالفرض وہ لاشئ من الانسان بتنفس وقتاً مآلاد ائنا۔ دیکھیے یہاں پہلا تفسیر منتشرہ مطلق سائبہ ہے لہذا ادا ائنا سے موجب مطلق عامہ نکالا جائے گا یعنی کل انسان بتنفس وقتاً ما بالفعل۔ الغرض منتشرہ دو تفسیریں منتشرہ مطلقہ اور وقتیہ مطلقہ سے مرکب ہے چونکہ پہلی مثال میں پہلا تفسیر موجب ہے لہذا پورا تفسیر موجب ہوا اور دوسری مثال میں پہلا تفسیر سائبہ ہے لہذا پورا تفسیر سائبہ ہو کر سائبہ منتشرہ کی مثال بنا۔ اس تفسیر کو منتشرہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ منتشرہ مطلقہ پر مشتمل ہوتا ہے لیکن اسے مطلقہ نہیں کہا جاتا کیونکہ یہ لا دوام حسب الذات کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور مقید کو مطلق نہیں کہا جاتا۔ اس تفسیر کی نسبت وقتیہ سے عموم و خصوص مطلق کی ہے منتشرہ عام ہے اور وقتیہ خاص ہے۔ اور وقتیہ کے علاوہ بقیہ تفسیروں سے منتشرہ کی وہی نسبت ہے جو وقتیہ کی ان تمام تفسیروں سے تھی۔

واضح رہے کہ وجودیہ لا ادا ائنا اور وجودیہ لا ضروریہ کی طرح وقتیہ اور منتشرہ میں بھی لا دوام کو ذات ہی کے ساتھ مقید کرتے ہیں وصف کے ساتھ مقید نہیں کرتے باوجودیکہ مقید کرنا ممکن ہے اور درست ہے کیونکہ یہاں بھی مناطقہ حسب الوصف کا اعتبار نہیں کرتے۔

ممکنہ خاصہ :- یہ مرکبات کی آخری قسم ہے۔ ممکنہ خاصہ وہ تفسیر مرکبہ ہے جس میں جانب وجود اور جانب عدم دونوں سے ضرورتہ مطلقہ کے ارتفاع کا حکم لگایا گیا ہو یعنی اس بات کا حکم لگایا گیا ہو کہ نہ تو جانب وجود ضروری ہے اور نہ ہی جانب عدم ضروری ہے بلکہ دونوں ممکن ہیں۔ یہی جانب وجود اور جانب عدم کے ضروری ہونے کی نفی امکان خاص کہلاتی ہے نیز ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک موجبہ اور دوسرا سائبہ ہوتا ہے۔ لیکن موجبہ ممکنہ خاصہ اور سائبہ ممکنہ خاصہ کے درمیان معنی فرق کرنا ذرا مشکل ہوتا ہے کیونکہ دونوں میں جانب وجود اور جانب عدم کے ضروری ہونے کی نفی ہوتی ہے ہاں لفظاً اس طرح فرق کیا جاسکتا ہے کہ اگر اسے ایجاب کے طور پر تعبیر کیا گیا ہے تو پہلا تفسیر موجبہ ممکنہ عامہ اور دوسرا تفسیر سائبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا اور پورے تفسیر کا نام موجبہ ممکنہ خاصہ رکھ دیا جائے گا اور اگر اسے سلب کے طور پر تعبیر کیا گیا ہے تو پہلا تفسیر سائبہ ممکنہ عامہ اور دوسرا تفسیر موجبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا اور پورے تفسیر کا نام سائبہ ممکنہ خاصہ رکھا جائے گا۔ موجبہ کی مثال بالامکان اشئ من کل انسان بضاحک۔ یعنی انسان کے لئے نہ تو ہنسنا ضروری ہے اور نہ ہی نہ ہنسنا ضروری ہے بلکہ دونوں ممکن ہیں۔ دیکھیے یہ موجبہ ممکنہ خاصہ ہے اور اگرچہ یہ ایک ہی تفسیر ہے دوسرے تفسیر کی طرف

کسی لفظ سے کوئی اشارہ نہیں لیکن چونکہ ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے لہذا یہاں بھی دو ممکنہ عامہ نکالے جائیں گے پہلا موجبہ دوسرا سالبہ اس طرح کل انسان مضاحک بالامکان العام ولا شئی من الانسان بضاحک بالامکان العام۔ اب سالبہ کی مثال سنئے جیسے بالامکان الخائض لاشئی من الانسان بضاحک اس کا معنی بھی وہی ہوگا جو موجبہ میں بیان کیا گیا چونکہ یہ سالبہ کی مثال ہے لہذا یہاں پہلا تفسیر سالبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا اور دوسرا تفسیر موجبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا اور اس طرح کہا جائے گا۔ لاشئی من الانسان بضاحک بالامکان العام وکل انسان مضاحک بالامکان العام۔ اس تفسیر کو ممکنہ خاصہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ امکان خاص پر مشتمل ہوتا ہے اس کی نسبت مرکبات کے بقیہ چھ اقسام سے عموم و خصوص مطلق کی ہے۔ اور بسائظ میں سے ضروریہ مطلقہ اور اس تفسیر کے درمیان تہا میں کی نسبت ہے۔ نیز دائمہ مطلقہ، مشروط عامہ اور غریبہ عامہ سے عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ان کے علاوہ بقیہ تفسیروں سے عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

فصل اللادوام استلزامی مطلقہ قائمہ واللاضرورۃ اشارۃ الی مسکنہ عامۃ
 فاذا قلت کل انسان متعجب بالفعل لادائها تکاتفک قلت کل انسان متعجب بالفعل
 ولا شئی من الانسان بتعجب بالفعل واذا قلت کل حیوان ماش بالفعل
 لا بالضرورۃ تکاتفک قلت کل حیوان ماش بالفعل ولا شئی من الحیوان یماش بالامکان

ترجمہ :- لادوام سے مطلق عامہ کی طرف اشارہ ہے اور لا ضرورۃ سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہے چنانچہ جب تم کہو کل انسان متعجب بالفعل لادائها تو گویا کہ تم نے کہا کل انسان متعجب بالفعل ولا شئی من الانسان بتعجب بالفعل اور جب تم نے کہا کل حیوان ماش بالفعل لا بالضرورۃ تو گویا کہ تم نے کہا کل حیوان ماش بالفعل ولا شئی من الحیوان یماش بالامکان العام

توضیحات :- یہاں مصنف لادوام اور لا ضرورۃ کا معنی بیان فرماتے ہیں کہ لادوام سے مطلق عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور لا ضرورۃ سے ممکنہ عامہ کی طرف جیسا کہ متن کی مثال میں لادوام سے تفسیر مطلق عامہ نکالا گیا اور لا ضرورۃ سے تفسیر ممکنہ عامہ نکالا گیا جو بالکل واضح ہے اور اس سے پہلی فعل میں تفسیل گزر چکی ہاں یہ بات یاد رکھئے کہ لادوام کا معنی مطابقی رفع دوام ہے یعنی ہمیشگی کو اٹھا دینا اور مطلق عامہ اس کا معنی مطابقی نہیں بلکہ معنی التزامی ہے یعنی لادوام اس پر دلالت کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مصنف نے

اللَادَوَامِ اِشَارَةٌ اِلَى مَطْلَقَةٍ عَامَّةٍ فَرَمَا يَؤِي نَهِي فَرَمَا يَا كَمَا اَللَادَوَامِ مَعْنَاهُ الْمَطْلَقَةُ الْعَامَّةُ اَوَّلًا فَرَمَا يَؤِي كَمَا مَعْنَى مَطْلَبِي مَكْنَى عَامَّةٍ هِيَ - لَافَرَمَا يَؤِي مَكْنَى عَامَّةٍ كِي طَرَفِ اِشَارَةٍ هِيَ نَهِي هُوَ تَا مَصْنُفٌ كِي لِي مَنَاسِبٌ يَؤِي مَحَا كِي وَهِي كَيْتِي اَللَا فَرَمَا يَؤِي مَعْنَاهُ الْمَكْنَى الْعَامَّةُ لِي كِنِ اِنهَوِي نِي لَادَوَامِ كِي مَوَافَقَتِي مِي مِيَا بِي لَفَطًا اِشَارَةٌ لَا كِي وَ اَللَا فَرَمَا يَؤِي اِشَارَةٌ اِلَى مَكْنَى عَامَّةٍ فَرَمَا يَؤِي -

بَابُ الشَّرْطِيَّاتِ تَدَهَّرْتُ مَعْنَى الشَّرْطِيَّةِ وَهِيَ الَّتِي تُنْعَلُ اِلَى قَضِيَّتَيْنِ
وَالَّذِي نَهْدِيكَ اِلَى اَسْمَائِهَا وَنُرْسِدُكَ اِلَى اَحْكَامِهَا فَاَعْلَمُ اِنَّهَا الْفِطْنُ
الَّتِي السُّؤَالُ الْاَرِيْبُ اَنَّ الشَّرْطِيَّةَ تَسْمَانُ اَحَدَهُمَا الْمَتَّصِلَةَ وَثَانِيَهُمَا
الْمُنْفَصِلَةَ اَمَّا الْمَتَّصِلَةُ فَهِيَ الَّتِي حُكْمُهَا يَتَّبِعُ نِسْبَةَ عَلِي تَقْدِيرِ
ثُبُوتِ نِسْبَةِ اُخْرَى فِي الْاِجَابِ وَبِنَفِي نِسْبَةِ عَلِي تَقْدِيرِ نَفِي نِسْبَةِ اُخْرَى
فِي السُّؤَالِ كَقَوْلِنَا فِي الْاِجَابِ اِنْ كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ حَيْرَانًا وَقَوْلِنَا فِي السُّؤَالِ
لَيْسَ الْبَتَّةُ اِذَا كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ مُرْسَا تَمَّ الْمَتَّصِلَةَ صُنْفَانِ اِنْ كَانَ ذَلِكَ
الْحُكْمُ لِعَلَا قِيَّةٍ بَيْنَ الْمُقَدَّمِ وَالتَّالِيِ سَمِيَتْ لَزُومِيَّةٍ كَمَا مَرَدُّ اِنْ كَانَ ذَلِكَ
الْحُكْمُ مَبْدُورِ الْعَلَا قِيَّةٍ سَمِيَتْ اِنْفَا قِيَّةٍ كَقَوْلِكَ اِذَا كَانَ الْاِنْسَانُ نَاطِقًا فَاجِيَا مَقْنٌ

ترجمہ: یہ شرطیات کا باب ہے تم نے شرطیہ کا معنی جان لیا ہے اور وہ ایسا قاضیہ ہے جو دو قضیوں کی طرف بیٹے اور اس پر ہم تمہاری راہ نمائی کرتے ہیں اس کے اقسام کی طرف اور تمہیں لے چلتے ہیں اس کے احکام کی طرف تو جان لو اسے سمجھاؤ عقلمند اور ہوشیار ذہن کہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک متصلہ ہے۔ اور دوسری قسم منفصلہ ہے۔ بہر حال متصلہ تو وہ ایسا قاضیہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو ایک نسبت کے ثبوت کا دوسری نسبت کے ثبوت کے فرض کرنے پر موجب کے اندر اور ایک نسبت کی نفی کا دوسری نسبت کی نفی کا فرض کرنے پر سالہ میں جیسے ہمارا قول موجب میں اِنْ كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ حَيْرَانًا اور جیسے ہمارا قول سالہ میں لَيْسَ الْبَتَّةُ اِذَا كَانَ زَيْدٌ اِنْسَانًا كَانَ مُرْسَا (ایسا ہرگز نہیں کہ جب زید انسان ہو تو وہ گھوڑا ہو) پھر متصلہ کی دو قسمیں ہیں اگر وہ حکم مقدم اور تالی کے درمیان کسی علاقہ کی وجہ سے ہے تو اس کا نام لزومیہ رکھا گیا ہے جیسا کہ مرزا اور اگر وہ حکم بغیر کسی علاقہ کے ہے تو اس کا نام انفائیہ رکھا گیا ہے جیسے تمہارا قول اِذَا كَانَ الْاِنْسَانُ نَاطِقًا فَاجِيَا مَقْنٌ۔

توضیح :- مصنفؒ جب عملیات کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب شرطیات کو بیان فرما رہے ہیں۔ شرطیہ کی تعریف مابہل میں گزر چکی ہے یعنی شرطیہ وہ تفسیر ہے جس کا احتمال دو تفسیروں کی طرف ہو۔ اور احتمال کا مطلب یہ ہے کہ جب حروف زائد حذف کر دیئے جائیں تو دو تفسیریں نکل آئیں۔ مثلاً اگر تم محنت کرو گے تو کامیاب ہو گے۔ دیکھئے یہاں جب حروف زائد (اگر تو) حذف کر دیئے جائیں تو دو تفسیریں باقی رہ جائیں گے۔ یعنی تم محنت کرو گے، تم کامیاب ہو گے۔ اسی کا نام شرطیہ ہے۔ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں۔ متصلہ، منقطعہ، متصلہ وہ تفسیر شرطیہ ہے جس میں ایک نسبت کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہو دوسری نسبت کے فرض کر لینے پر یا ایک نسبت کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو دوسری نسبت کی نفی کے فرض کر لینے پر یعنی اگر ایک نسبت کے ثبوت کو مان لیا جائے تو دوسری نسبت کا ثبوت بھی ماننا پڑے گا یا ایک نسبت کی نفی کو مان لیا جائے تو دوسری نسبت کی نفی بھی ماننی پڑے گی۔ حکم اگر ثبوت کا ہے تو یہ متصلہ موجبہ ہوگا اور اگر نفی کا ہے تو متصلہ سالبہ ہوگا۔ اول کی مثال اِنْ كَانَ زَيْدًا اِنْسَانًا كَانَ جَيِّدًا۔ دیکھئے یہاں جب زید کا انسان ہونا مانا گیا تو اس کا حیوان ہونا بھی ماننا پڑا۔ اور چونکہ یہاں حکم ثبوتی ہے۔ لہذا یہ تفسیر موجبہ متصلہ ہوا۔ ثانی کی مثال لَيْسَ اَبْنًا اِذَا كَانَ زَيْدًا اِنْسَانًا كَانَ فَرَسًا۔ دیکھئے یہاں زید کے لئے انسان ہونا ثابت کیا گیا تو اس سے فرسیت کی نفی کرنی گئی یعنی زید کے عدم انسان ہونے کی نفی ماننے پر اس سے فرسیت کی نفی ماننی پڑی۔ اور چونکہ یہاں حکم نفی کا ہے لہذا یہ تفسیر سالبہ متصلہ ہوا۔ تفسیر متصلہ کو متصلہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے اندر دو چیزوں کے درمیان اتصال اور جزو کو ثابت کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں ایک نسبت کی تقدیر پر دوسری نسبت ماننی پڑتی ہے جس سے دونوں نسبتوں کے درمیان اتصال اور جزو پیدا ہو جاتا ہے۔

متصلہ کی تین قسمیں ہیں لزومیہ اتفاقیہ، مطلقہ لیکن مصنفؒ نے صرف دو کو بیان کیا ہے۔ لہذا پہلے آپ ان دونوں کو سمجھ لیجئے پھر تیسری قسم کو بھی بیان کروں گا تو سنئے لزومیہ وہ تفسیر متصلہ ہے جس میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان کسی علاقہ و تعلق کی وجہ سے لگایا گیا ہو جیسے مثال مذکورہ ان کا ان زید انسانا کان حیوانا دیکھئے یہاں زید کے انسان ہونے کی بنا پر اس کے لئے حیوان ہونے کا حکم انسان اور حیوان کے درمیان علاقہ و لزوم کی وجہ سے ہے یعنی انسان کا حیوان ہونا لازم ہے کیونکہ حیوانیت انسان کی حقیقت میں داخل ہے اس تفسیر کو متصلہ لزومیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں حکم مقدم اور تالی کے درمیان علاقہ و تعلق کی وجہ سے ہوتا ہے اور جب حکم ایسا ہے تو مقدم اور تالی کے درمیان اتصال لازم ہوگا اسی وجہ سے اسے متصلہ لزومیہ کہا جاتا ہے۔ اتفاقیہ :- وہ تفسیر متصلہ ہے جس میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان بغیر کسی علاقہ کی وجہ سے لگایا گیا ہو۔

جیسے اِذَا كَانَ الْاِنْسَانُ نَاطِقًا فَانْحَرْنَا مِنْهُ وَيَكْتُمُ يَهَاں انسان کے ناطق ہونے کی تقدیر پر گندھے کا ناہق ہونا
بغیر کسی علاقہ کے ہے کیونکہ انسان کے ناطق ہونے اور گندھے کے ناہق ہونے کے درمیان کسی طرح کا کوئی
علاقہ اور تعلق نہیں ہے نہ تو علاقہ طہیت ہے کہ انسان کا ناطق ہونا گندھے کے ناہق ہونے کے لئے علت ہو۔
اور نہ ہی علاقہ لزوم ہے بلکہ یہ تو بعض اتفاقی بات ہے کہ جب انسان بولے تو گندھا بھی منہ چھینچو کرنے لگے۔ چونکہ
یہاں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال ضمن اتفاقی ہوتا ہے اس وجہ سے اس قضیہ کو متصلہ اتفاقیہ کہتے ہیں
اب آپ متصلہ کی تیسری قسم مطلقہ کی تعریف ملاحظہ فرمائیے۔

مطلقہ وہ قضیہ متصلہ ہے جس میں حکم لزوم اور اتفاق سے قطع نظر کرتے ہوئے لگایا گیا ہو یعنی جس قضیہ میں
لزوم اور اتفاق کا لحاظ نہ کیا جائے تو اسے متصلہ مطلقہ کہا جاتا ہے اس کی مثالیں وہی ہیں جو لزوم اور اتفاقیہ
کی تھیں صرف آپ ان میں لزوم اور اتفاق کی قید کا لحاظ نہ کریں۔

وَالْعَلَاَقَةُ فِي عَرْفِهِمْ عِبَارَةٌ عَنْ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةً لِلْآخَرِ
أَوْ كِلَاهُمَا مَعْلُولَيْنِ لِثَلَاثٍ وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا عِلَاَقَةُ التَّضَايُفِ وَالتَّضَايُفُ
هُوَ أَنْ يَكُونَ تَعَقُّلُ أَحَدِهِمَا مَوْقُوفًا عَلَى تَعَقُّلِ الْآخَرِ كَالْبُورَةِ وَالْبُنُوَّةِ نَازِلَتِ
إِنْ كَانَ زَيْدٌ أَبًا لِعَمْرٍو كَانَ عَمْرٍو ابْنًا لَهُ يَكُونُ شَرْطِيَّةً مُتَّصِلَةً بَيْنَ طَرَفَيْهَا
عِلَاَقَةُ التَّضَايُفِ وَإِمَّا التَّنْفِصِلَةَ نَهَى الَّتِي حَكَمَ فِيهَا بِالتَّنَافِي بَيْنَ شَيْئَيْنِ
فِي مَوْجِبَةٍ وَسَلْبِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا فِي سَالِبَةٍ

ترجمہ :- اور علاقہ ان کے عرف میں نام ہے دو امروں میں سے کسی ایک کا یا تو یہ کہ ان میں سے ایک
دوسرے کے لئے علت ہو یا دونوں معلول ہوں کسی تیسری چیز کے اور یا تو یہ کہ ان دونوں کے درمیان
تضایف کا علاقہ ہو اور تضایف یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا سمجھنا موقوف ہو دوسرے کے سمجھنے پر
جیسے باپ ہونا بڑیا ہونا۔ چنانچہ جب تم کہو کہ اگر زید عمرو کا باپ ہے تو عمرو زید کا بیٹا ہے تو یہ ایسا شرطیہ
متصلہ ہے جس کے دونوں طرفین کے درمیان تضایف کا علاقہ ہے اور بہر حال منفصلہ تو وہ ایسا قضیہ ہے جس
میں حکم لگایا گیا ہو دو شئی کے درمیان منافات کا موجبہ کے اندر اور ان دونوں شئی کے درمیان سلب
منافات کا سلبہ کے اندر۔

توضیحات :- اور آپ کو بتایا گیا کہ قضیہ متصلہ میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان علاقہ کی وجہ سے لگایا
جاتا ہے تو اب یہاں سے علاقہ کا معنی بیان کیا جا رہا ہے مناطقہ کی اصطلاح میں علاقہ دو چیزوں میں سے

کس ایک کا نام ہے اول یہ کہ مقدم تالی کے لئے علت ہو جیسے ان کا سن الشمس طالعة فالنہار موجود دیکھے یہاں پہلا قضیہ مقدم ہے جس میں طلوع شمس کو بیان کیا گیا ہے اور دوسرا قضیہ تالی ہے جس میں وجود نہار کو بیان کیا گیا ہے اور طلوع شمس وجود نہار کے لئے علت ہے کیونکہ جبھی سورج طلوع ہوگا تو دن ضرور موجود ہوگا پس یہاں مقدم تالی کے لئے علت ہے یا مقدم اور تالی دونوں کسی تیسری چیز کے لئے معلول ہوں یعنی ان دونوں کے لئے کوئی تیسری چیز علت ہو جیسے ان کا ان النہار موجودا فالعالم یعنی دیکھے یہاں پہلا قضیہ مقدم ہے جس میں وجود نہار کو بیان کیا گیا ہے اور دوسرا قضیہ تالی ہے جس میں عالم کے روشن ہونے کو بیان کیا گیا ہے اور یہ دونوں مقدم اور تالی یعنی وجود نہار اور اضاءة عالم طلوع شمس کے لئے معلول ہیں اور طلوع شمس ان دونوں کے لئے علت ہے کیونکہ جب سورج طلوع نہ ہو تو دن موجود نہ ہوگا اور نہ ہی عالم روشن ہوگا اول کی یہ مذکورہ دونوں صورتیں علاقہ علت کہلاتی ہیں اور ثانی یہ ہے کہ مقدم اور تالی کے درمیان تضایف کا علاقہ ہو اور تضایف کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے اُبوة اور بَوۡة کہ باپ ہونے کا تعلق بیٹا ہونے کے تعلق پر موقوف ہے۔ چنانچہ جب آپ یہ کہیں کہ ان کا ان زید ابا عمرو کان عمر و ابنا لہ تو یہ شرطیہ متصلہ ہوگا جس کے مقدم اور تالی کے درمیان تضایف کا علاقہ ہے کیونکہ زید کا عمرو کے لئے باپ ہونا اور عمرو کا زید کے لئے بیٹا ہونا ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے پس یہاں مقدم اور تالی کے درمیان تضایف کا علاقہ ہوا۔ اس کو علاقہ تضایف اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تضایف کا معنی دوشی کے درمیان اضافت اور نسبت کے ہیں اور اس علاقہ میں بھی مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوتا ہے۔

واما المنفصلۃ :- ما قبل میں شرطیہ کی دو قسمیں بتائی گئی تھیں جن میں سے متصلہ کا بیان ہو چکا اب منفصلہ کی تعریف سنئے۔ منفصلہ وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں دو چیزوں کے درمیان منافات اور ضد ہونے کا حکم لگایا گیا ہو یا دو چیزوں کے درمیان سے منافات اور ضدیت کی نفی کر دی گئی ہو اگر اول ہے تو اسے منفصلہ موجب کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اسے منفصلہ سالب کہتے ہیں۔ موجبہ کی مثال جیسے ہذا اللذو اما زوج او فرد دیکھے یہاں اس بات کا حکم ہے کہ زوجیت اور فردیت ایک دوسرے کی ضد اور منافی ہیں۔ لہذا یہ عدد یا تو زوج (جفت) ہوگا یا فرد (طاق) ہوگا ایسا نہیں کہ ایک عدد زوج بھی ہو اور فرد بھی ہو کیونکہ اس سے اجتماع ضدین لازم آئے گا جو محال ہے اور سالبہ کی مثال جیسے لیس اکتہ اما ان کیونکہ ہذا العدد و جا او منقسما بتساویں۔ دیکھے یہاں لیس اکتہ کے ذریعہ زوج اور منقسم بتساویں کے

کے درمیان سے شدت اور منافات کی نفی کر دی گئی پس یہ سالبہ منفصلہ ہے۔ اس تفسیر کو منفصلہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں دو چیزوں کے درمیان منافات ثابت کی جاتی ہے۔ گو یا اس میں انفصال کا حکم ہو سکتا ہے۔

فصل الشَّرْطِيَّةِ الْمُنْفَصِلَةِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَمْزِجٍ لِأَنَّهَا إِذَا حُكِمَ نِيهَا بِالنَّاتِي
أَوْ بَعْدَ مَبْدِئِ بَيْنِ النَّيْتَيْنِ فِي الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ مَعًا كَانَتْ الْمُنْفَصِلَةَ حَقِيقَةً
كَمَا تَقُولُ هَذَا الْعَدَدُ أَمَّا رُوجٌ أَوْ فَرْدٌ فَلَا يَكُونُ إِجْتِمَاعُ الزُّوجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ
فِي عَدَدٍ مَعَيْنٍ وَلَا ارْتِفَاعُهُمَا وَإِنْ حُكِمَ بِالنَّاتِي أَوْ بَعْدَ مَبْدِئِهَا نَقَطَ
كَأَنَّ مَانِعَةَ الْجَمْعِ كَقَوْلِكَ هَذَا الشَّيْءُ أَمَّا شَجَرٌ أَوْ حَجْرٌ فَلَا يَكُونُ أَنْ يَكُونَ
شَيْءٌ مَعَيْنٍ حَجْرًا وَشَجْرًا مَعًا وَيَكُونُ أَنْ لَا يَكُونَ شَيْئًا مِنْهُمَا وَإِنْ حُكِمَ بِالنَّاتِي
رَسَلَهُ بِمَدِّ بِنَقَطٍ كَأَنَّ مَانِعَةَ الْخُلُقِ كَقَوْلِ الْغَائِلِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ زَيْدٌ فِي الْبَحْرِ
أَوْ لَا يَعْرِفُ فَاِرْتِفَاعُهُمَا يَأْتِي أَنْ لَا يَكُونَ زَيْدٌ فِي الْبَحْرِ وَيَعْرِفُ مَحَالٌ وَلَيْسَ إِجْتِمَاعُهُمَا
مُحَالًا يَأْتِي أَنْ يَكُونَ فِي الْبَحْرِ وَلَا يَعْرِفُ

ترجمہ :- شرطیہ منفصلہ میں قسم پر ہے اس لئے کہ اگر اس میں حکم لگایا گیا ہو تنافی یا عدم تنافی کا دو نسبتوں کے درمیان صدق اور کذب دونوں میں تو یہ منفصلہ حقیقیہ ہے جیسا کہ تم کہتے ہو ہذا العدد ایما روج او فرد پس زوجیت اور فردیت کا اجتماع ممکن نہیں ہے ایک معین عدد میں اور نہ ہی ان دونوں کا ارتقاع ممکن ہے۔ اور اگر حکم لگایا گیا ہو تنافی یا عدم تنافی کا صرف صدق کے اعتبار سے تو یہ قضیہ مانعہ الجمع ہے۔ جیسے تمہارا قول ہذا الشیء ایما شجر او حجر پس نہیں ممکن ہے کہ ایک شئی معین حجر اور شجر دونوں ہو اور ممکن ہے کہ ان میں سے کچھ بھی نہ ہو اور اگر حکم لگایا گیا ہو تنافی اور سلب تنافی کا صرف کذب کے اعتبار سے تو یہ مانعہ اخلو ہے جیسے تائل کا یہ قول ایما ان کیون زیدنی البحر ولا یفرق ریا تو زید دریا میں ہو یا نہ ڈوبے پس ان دونوں کا ارتقاع باہل طور کہ زید دریا میں ہو اور ڈوب جائے محال ہے اور ان دونوں کا اجتماع محال نہیں ہے باہل طور کہ وہ دریا میں ہو اور نہ ڈوبے۔

توضیحات :- یہاں سے شرطیہ منفصلہ کے اقسام بیان کئے جا رہے ہیں کہ شرطیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں۔ حقیقیہ، مانعہ الجمع، مانعہ اخلو۔

منفصلہ حقیقیہ :- وہ تفسیر ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان منافات یا عدم منافات کا حکم لگایا گیا ہو صدق اور کذب دونوں اعتبار سے اگر منافات کا حکم ہے تو یہ حقیقیہ موجب ہے اور اگر عدم منافات

کا حکم ہے تو حقیقہ سالبہ ہے صدق اور کذب دونوں اعتبار سے منافات کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتوں کا نہ تو اجتماع ہو سکے اور نہ ہی ارتفاع ہو سکے بلکہ دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہو۔ جیسے ہذا لعددا ما زوج او فرد دیکھئے یہاں زوجیت اور فردیت کے درمیان صدق اور کذب دونوں اعتبار سے منافات کا حکم لگایا گیا ہے یعنی ایک عدد پر زوجیت اور فردیت دونوں کا نہ تو اجتماع ہو سکتا ہے کیونکہ اس سے اجتماع ضدین لازم آئے گا جو محال ہے اور نہ ہی اس سے دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہے کیونکہ اس سے ارتفاع ضدین لازم آئے گا جو باطل ہے پس وہ عدد یا تو زوج ہوگا یا فرد ہوگا یہی موجب منفصلہ حقیقہ ہے۔ اور صدق و کذب دونوں میں عدم منافات کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتوں کا اجتماع بھی ہو سکتا ہے اور دونوں کا ارتفاع بھی ہو سکتا ہے جیسے ایسے اثبتہ اما ان یكون ہذا العذر و جاعا او منفصلا بتساوین دیکھئے یہاں ایسے اثبتہ کے ذریعہ زوج اور منقسم بتساوین دونوں سے باعتبار اجتماع و ارتفاع منافات کی نفی کر دی گئی ہے یعنی ایک عدد پر زوج اور منقسم بتساوین دونوں کا اجتماع ہو جائے اور وہ عدد زوج بھی ہو اور منقسم بتساوین بھی اسی طرح اس سے دونوں کا ارتفاع بھی ہو سکتا ہے کہ وہ عدد نہ تو زوج ہو اور نہ ہی منقسم بتساوین ہو بلکہ وہ فرد ہو اور دو برابر حصوں میں تقسیم کو قبول نہ کرے یہی سالبہ منفصلہ حقیقہ ہے۔ اس قضیہ کو منفصلہ حقیقہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ انفصال حقیقی پر مشتمل ہوتا ہے کیونکہ انفصال حقیقی کہا جاتا ہے دو شئی کے عدم اجتماع اور عدم ارتفاع کو اور اس قضیہ میں بھی دو نسبتوں کا نہ تو اجتماع ہوتا ہے اور نہ ہی ارتفاع۔

منفصلہ مانفہ الجمع :- وہ قضیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان منافات یا عدم منافات کا حکم لگایا گیا ہو صرف صدق کے اعتبار سے یعنی دونوں نسبتوں کا اجتماع تو نہیں ہو سکتا مگر ارتفاع ہو سکتا ہے۔ مگر حکم منافات کا ہے تو یہ موجب مانفہ الجمع ہے اور اگر حکم عدم منافات کا ہے تو یہ سالبہ مانفہ الجمع ہے اول کی مثال ہذا شئی اما شجر او حجر دیکھئے یہاں شجر اور حجر کے درمیان صرف صدق کے اعتبار سے منافات کا حکم ہے یعنی ایک ہی چیز شجر اور حجر نہیں ہو سکتی ہاں دونوں کا ارتفاع ممکن ہے کہ وہ نہ تو شجر ہو اور نہ ہی حجر ہو بلکہ وہ کوئی دوسری چیز مثلاً انسان ہو یا کپڑا وغیرہ ہو۔ اور ثانی کی مثال جیسے ایسے اثبتہ اما ان یكون ہذا الانسان حیوانا او اسود۔ دیکھئے یہاں حیوان اور اسود کے درمیان صدق کے اعتبار سے عدم منافات کا حکم ہے یعنی انسان پر حیوان اور اسود دونوں کا اجتماع ممکن ہے جیسے حشی جو حیوان اور اسود دونوں ہے۔ چونکہ اس قضیہ میں دو نسبتوں کا اجتماع ممنوع ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو مانفہ الجمع کہتے ہیں۔

منفصلہ مانفہ الکل :- وہ قضیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے منافات

یادم منات کا حکم لگایا یعنی دونوں نسبتوں کا ارتفاع تو نہیں ہو سکتا البتہ اجتماع ہو سکتا ہے یہاں
 جس حکم اگر منافات کا ہے تو یہ موجب مانعہ الخلو ہے اور اگر حکم عدم منافات کا ہے تو یہ سالبہ مانعہ الخلو ہے
 موجبہ کی مثال اِنَّمَا اَنْ یُّکُوْنَ زَیْدٌ اَلْبَحْرُ اَوْ اَلْبَحْرُ زَیْدٌ۔ دیکھے یہاں دونوں نسبتیں یعنی زید کا دریا میں ہونا اور نہ
 ڈوبنا دونوں کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے منافات کا حکم ہے یعنی دونوں کا ارتفاع نہیں
 ہو سکتا کیونکہ اگر دونوں کا ارتفاع ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہو کہ زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب جائے۔
 اور یہ بالکل حماقت والی بات ہے۔ ہاں دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے کہ وہ دریا میں ہو اور ڈوبتا نہیں کیونکہ
 وہ تیرنا جاتا ہے۔ سالبہ کی مثال جیسے لیس البتہ اما ان یکن لہذا الشیء شجرًا و حجرًا۔ دیکھے یہاں شجر اور حجر کے
 درمیان صرف کذب کے اعتبار سے عدم منافات کا حکم ہے یعنی شئی سے شجرت اور حجرت دونوں کا ارتفاع
 ممکن ہے کہ وہ نہ تو شجر ہو اور نہ ہی حجر ہو بلکہ وہ لوٹا یا تخت وغیرہ ہو۔ پس یہ سالبہ مانعہ الخلو ہے۔ اس تفسیر کو
 مانعہ الخلو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں دونوں نسبتوں کا خالی ہونا ممنوع ہوتا ہے یعنی مقدم اور تالی کا ارتفاع
 ممکن نہیں ہوتا۔

الیصل دونوں کا اجتماع اور ارتفاع دونوں محال ہو تو یہ منفصلہ حقیقیہ ہے اور اگر اجتماع محال
 ہو اور ارتفاع محال نہیں تو یہ مانعہ الجمع ہے اور اگر اس کے برعکس ارتفاع محال ہو اجتماع محال نہیں تو یہ
 مانعہ الخلو ہے۔

نوٹ: تفصیل مذکور میں دونوں نسبتوں سے مراد مقدم اور تالی ہیں۔

فصل النَّفْصِلَةُ بِأَمْسَا مَهَا الثَّلَاثَةُ قِسْمَانِ عِنَادِيَّةٌ وَإِتْفَاقِيَّةٌ وَالْعِنَادِيَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ
 أَنْ يَكُونَ فِيهِ النَّتَاقِي بَيْنَ الْجُزْئَيْنِ لِذَاتِهِمَا وَالْإِتْفَاقِيَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ أَنْ
 يَكُونَ فِيهِ النَّتَاقِي بِمَجَرَّدِ الْإِتْفَاقِ

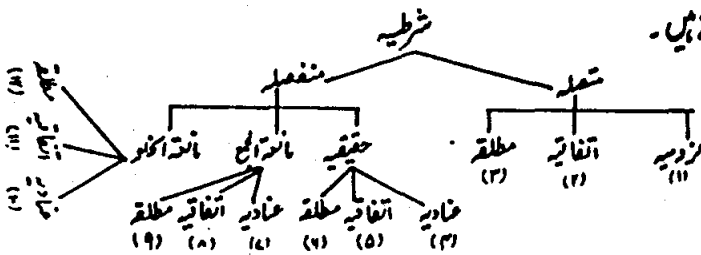
ترجمہ: منفصلہ کی اپنی تینوں قسموں کے ساتھ دو قسمیں ہیں۔ عنادیہ اور اتفاقیہ۔ عنادیہ اس کا نام
 ہے کہ اس میں دو جزوں کے درمیان منافات ان کی ذات کے اعتبار سے ہو۔ اور اتفاقیہ اس کا نام ہے
 کہ اس میں منافات محض اتفاق کی وجہ سے ہو۔

توضیح:۔ یہاں سے مصنف نے منفصلہ کی تینوں قسموں میں سے ہر ایک کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ
 منفصلہ کی اپنی تینوں قسموں (حقیقیہ، مانعہ الجمع، مانعہ الخلو) کے ساتھ دو قسمیں ہیں۔ عنادیہ۔ اتفاقیہ
 لیکن حقیقت میں اس کی دو ہی قسمیں ہیں بلکہ متعلقہ کی طرح ایک تیسری قسم مطلقہ بھی ہے۔

عنادیہ :- وہ تفسیہ ہے جس میں دو جزوں کے درمیان عناد اور بالذات منافات ہو۔ اور بالذات منافات کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں جزوں کا اجتماع کبھی بھی نہیں ہو سکتا۔ جیسے زوج اور فرد اسی طرح شجر اور حجر کہ زوج اور فرد ایسے دو جز ہیں جن کے درمیان منافات ذاتی ہے لہذا ایک ہی عدد زوج اور فرد کبھی نہیں ہو سکتا جس جو تفسیہ ان دونوں جزوں سے مرکب ہوگا اسے عنادیہ کہا جائے گا۔

اتفاقیہ :- وہ تفسیہ ہے جس کے دو جزوں کے درمیان منافات ذاتی نہ ہو بلکہ محض اتفاق کی وجہ سے ہو اور منافات اتفاقی کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں جزوں کا اجتماع کبھی کبھی ہو جاتا ہو اور کسی وقت نہیں۔ جیسے اسود اور کاتب دیکھئے ان دونوں کے درمیان منافات ذاتی نہیں بلکہ محض اتفاق کی وجہ سے ہے کیونکہ ان دونوں کا اجتماع ہمیشہ محال نہیں بلکہ کبھی کبھی یہ دونوں ایک ہی انسان پر صادق آ سکتے ہیں۔ اور کبھی صرف ایک صادق آئے گا۔ جیسے زید کاتب ہے مگر وہ اسود نہیں تو دیکھئے یہاں صرف ایک صادق آیا دوسرا نہیں لیکن یہ محض اتفاق ہے؛ ایسا نہیں کہ جو کاتب ہو وہ اسود ہو ہی نہیں سکتا بلکہ بہت سارے ایسے انسان ہیں جو کاتب بھی ہیں اور کوئلے کی طرح سیاہ فام بھی۔ لہذا جو تفسیہ ان دونوں جزوں سے مرکب ہوگا وہ اتفاقیہ کہلائے گا۔

مطلقہ :- وہ تفسیہ منفصلہ ہے جس میں دو جزوں کے درمیان منافات عناد اور اتفاق سے قطع نظر کرتے ہوئے ہو یعنی اس میں عناد اور اتفاق کی قید ملحوظ نہ ہو۔ اس کی مثال بھی وہی بنے گی جو اوپر پیش کی گئی فرق یہ ہوگا کہ اس میں آپ عناد (بالذات) اور اتفاق کا لحاظ نہ کریں گے ہر ایک کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے غور کر لیں :- خلاصہ یہ کہ منفصلہ کی تینوں قسموں میں سے ہر ایک کی تین قسمیں ہوں گی۔ لہذا منفصلہ کی کل نو قسمیں نکلیں گی۔ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ - حقیقیہ اتفاقیہ - حقیقیہ مطلقہ۔ مانعہ اجماع عنادیہ۔ مانعہ اجماع اتفاقیہ۔ مانعہ اجماع مطلقہ۔ مانعہ اخلو عنادیہ، مانعہ اخلو اتفاقیہ۔ مانعہ اخلو مطلقہ۔ اور متصلہ کی تینوں قسموں (لزومیہ اتفاقیہ، مطلقہ) ان اقسام کے ساتھ ملا لیں تو شرطیہ کی کل بارہ قسمیں ہو جائیں گی۔ جنہیں آپ اس نقشہ میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔



فصل اعلم انہ کما ینقسم الی الشخصیۃ والمعمولۃ والہیئۃ
 کذا یرکب الشرطیۃ تنقسم الی ہذہ الاتسام الا ان القصیۃ الطبیعیۃ لا تنصرف ہنہا
 لہذا تقادیر فی الشرطیۃ بمنزلۃ الافراد فی العلیۃ فان کان العلم علی نقد بریعین
 درصم خاص مہیت الشرطیۃ شخصیۃ کقولنا ان جننی الیوم اکرک وان کان العلم
 علی جلیہ تقادیر بالمقدم مہیت کلیۃ نحرکما کانت الشمس طالبتہ ان النہار موجودا ان
 کان العلم علی بعض التقادیر کانت جزئیۃ کما فی قولنا قد یتوک اذا کان الشئ حیوانا
 کان انسانا وان ترک ذکر التقادیر بکلہ وبعضا کانت جملة نعران کان زیدا انسانا کان حیوانا

ترجمہ :- جان لو کہ جس طرح عملیہ منقسم ہوتا ہے شخصیہ، معصورہ، اور مہلہ کی طرف اس طرح شرطیہ ان اتسام
 کی طرف منقسم ہوتا ہے مگر تفسیر طبعیہ یہاں متصور نہیں ہوتا۔ پھر تقادیر شرطیہ میں بمنزلہ افراد کے ہیں علیہ میں
 پس اگر حکم ایک معین تعدیر اور خاص وضع پر ہو تو اس کا نام شرطیہ شخصیہ رکھا گیا ہے جیسے ہمارا قول ان جننی یاک
 اکرک (اگر تو میرے پاس آج آیا تو میں تیرا اکرام کروں گا) اور اگر حکم مقدم کے تمام تقادیر پر ہے تو اس
 کا نام کلیہ رکھا گیا ہے جیسے کلمہ کانت الشمس طالبتہ کان النہار موجودا اگر جب سورج طلوع ہوگا تو دن
 موجود ہوگا) اور اگر حکم بعض تقادیر پر ہے تو یہ جزئیہ ہے جیسا کہ ہمارے اس قول میں تد کیوں اذا کان
 الشئ حیوانا کان انسانا (کبھی ایسا ہوگا کہ جب شئی حیوان ہو تو وہ انسان ہو) اور اگر تقادیر کا ذکر چھوڑ دیا جا
 کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے تو یہ مہلہ ہے جیسے ان کان زیدا انسانا کان حیوانا۔

توضیح :- یہاں سے مصنف تقادیر کے اعتبار سے تفسیر شرطیہ کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ اصل
 بحث میں جانے سے قبل تقادیر کا مطلب سمجھ لیں تاکہ اصل بحث کا سمجھنا سہل اور آسان ہو جائے تو سنئے
 تقادیر سے مراد وہ زمانہ و احوال ہیں جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہو اگرچہ وہ فی نفسہ محال ہوں
 خواہ وہ احوال مقدم کے لئے لازم ہوں یا اس کے لئے عارض ہوں۔ جیسے کلمہ کان زیدا انسانا کان حیوانا
 دیکھئے یہاں پہلا تفسیر مقدم ہے جس میں زید کی انسانیت کو بتایا گیا ہے اور اس کے ساتھ زید کا قائم ہونا
 یا قاعد ہونا۔ کاتب ہونا۔ یا ضاحک ہونا ان سب کا اجتماع ممکن ہے پس یہ سب ایسے احوال ہوئے جن
 کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے۔ لہذا یہی احوال تقادیر کہلائیں گے اور اس تفسیر کا مطلب ہوگا کہ
 زید جن احوال میں انسان ہو خواہ وہ کاتب ہو یا ضاحک ہو یا قائم ہو یا قاعد ہو اس کے لئے حیوان ہونا
 لازم ہے۔ اور جیسے کلمہ کان الانسان فرسا کان حیوانا۔ دیکھئے اس کا پہلا تفسیر مقدم ہے جس میں انسان

کی فرسیت کو بتایا گیا ہے اور اس کے ساتھ ماہل ہونے کا اجتماع ممکن ہے اگرچہ فی نفسہ مجال ہے کیونکہ انسان ماہل نہیں ہوتا۔ پس ماہل ہونا ایسا حال ہوا جس کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے لہذا یہی حال تقدیر کہلائے گا یہ بھی یاد رکھئے کہ شرطیہ کے اندر تقادیر ایسے ہی ہیں جیسے حلیہ کے اندر افراد۔ لہذا جس طرح افراد کے اعتبار سے حلیہ کی چند قسمیں تھیں شخصی، محصورہ، مہلہ اسی طرح تقادیر کے اعتبار سے شرطیہ کی یہ تینوں قسمیں نکلیں گی۔ شرطیہ شخصی، مشروطہ محصورہ، مشروطہ مہلہ لیکن حلیہ کے اندر ایک چوتھی قسم طبعی بھی تھی۔ اس کا وجود شرطیہ کے اندر نہیں کیونکہ قضیہ طبعی میں حکم نفس طبعیت پر ہوتا ہے جس میں افراد کا تصور نہیں ہوتا۔ حالانکہ شرطیہ میں حکم تقادیر کے اعتبار سے ہوتا ہے جو افراد کے درجے میں ہیں۔ اب شرطیہ کے مذکورہ تینوں اقسام کی تعریف ملاحظہ فرمائیں تو سنئے شرطیہ کے اندر اگر حکم کسی تقدیر معین اور خاص ہیئت پر ہے تو اس کا نام شخصی اور مخصوص ہے جیسے اِن جَبْتِنِ الْیَوْمِ اَکْرَمُکَ دیکھئے یہاں اکرام کا حکم ایک معین تقدیر یعنی اَلْیَوْمِ پر ہے جو ایک زمانہ ہے اور اس کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے۔ اور اگر حکم کسی معین تقدیر پر نہ ہو بلکہ مقدم کے تمام تقادیر پر ہو تو اس کا نام محصورہ کلیہ ہے جیسے کُلَّمَا کَانَ الشَّمْسُ طَالَتْ کَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا دیکھئے یہاں وجود نہاد کا حکم کسی تقدیر معین پر نہیں ہے بلکہ مقدم کے تمام تقادیر پر ہے جس پر کلاما دلالت کر رہا ہے یعنی وہ تمام احوال اور تمام زمانے جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے جب جب ان میں سورج طلوع ہوگا تو دن ضرور موجود ہوگا۔ اور اگر حکم مقدم کے بعض تقادیر پر ہو تو اس کا نام محصورہ جزئیہ ہے۔ جیسے تَدْرِکُونَ اِذَا کَانَ الشَّیْءُ حَیْوَ اَنَا کَانَ اِنْسَانًا دیکھئے یہاں حیوان ہونے کا حکم مقدم کے تمام تقادیر پر نہیں کیونکہ تمام زمانے اور تمام احوال میں حیوان انسان نہیں ہوتا بلکہ بعض تقادیر پر ہے جس پر قدیون دلالت کرتا ہے یعنی وہ بعض احوال اور بعض زمانہ جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے۔ جب کبھی ان میں شئی حیوان ہوگی تو وہ انسان ضرور ہوگی۔ اور اگر قضیہ میں تقادیر کو بالکل ذکر نہ کیا جائے نہ تو کلاً اور نہ ہی بعضاً تو اس کا نام مہلہ ہے جیسے اِن کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَیْوَ اَنَا دیکھئے اس قضیہ میں تقادیر کا ذکرہ بالکل نہیں کیا گیا کہ حیوانیت کا حکم تمام تقادیروں پر ہے یا بعض تقادیروں پر پس یہ قضیہ شرطیہ مہلہ ہے۔

فصل فی ذکر اسوار الشریحات سورۃ الوحیۃ الکلیۃ فی التملک لغضامی و ہما
 و کلاما فی التفسیلة دایما و سورۃ السالۃ الکلیۃ فی التملک و التفسیلة لیس البتہ
 و سورۃ الوحیۃ الجزئیۃ فیہا قد یکون و سورۃ السالۃ الجزئیۃ فیہا

تَدَلَّيْكَوْنَ وَيَدْخُلُ حَرْفُ السُّلْبِ عَلَى سُورِ الْإِيْجَابِ الْكُلِّ وَ لَفْظَةُ تَدَلَّيْكَوْنَ رَأْدًا
فِي الْإِتِّعَالِ وَ اِتِّعَالَ وَ اَدْفِ الْإِنْفِصَالِ تَشْبِيْهِ فِي الْإِهْمَالِ

ترجمہ :- یہ فعل ہے شرطیات کے سوروں کے بیان میں۔ موجب کلیہ کا سور متصل میں لفظ متیٰ اور مہا اور کلما ہے اور منفصلہ میں دائمہ ہے اور سالبہ کلیہ کا سور متصلہ اور منفصلہ میں ایسے البتہ ہے اور موجبہ جزئیہ کا سور ان دونوں میں قد لایکون ہے اور سالبہ جزئیہ کا سور ان دونوں میں قد لایکون ہے اور موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب کا داخل کرنا ہے نیز لفظ نو اور ان، اذا متصل میں اور اما اور او منفصلہ میں مہلہ کے اندر آتے ہیں۔

توضیحات :- یاد رکھئے کہ جس طرح تفسیرہ جملیہ کے لئے اسوار ہوتے ہیں جن کے ذریعہ افراد کی مقدار کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے اسی طرح تفسیرہ شرطیہ کے لئے بھی اسوار ہوتے ہیں جن کے ذریعہ تقادیر کی مقدار کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے۔ چنانچہ تفسیرہ شرطیہ متصلہ میں موجبہ کلیہ کا سور لفظ متیٰ اور مہا اور کلما ہے جیسے متیٰ، مہا، کلما کانت الشمس طالعة فالنہار موجود اور شرطیہ منفصلہ میں موجبہ کلیہ کا سور دائمہ ہے جیسے دائمہ اما ان یکون ہذا العدد زودجا وفرڈا۔ اور شرطیہ متصلہ و منفصلہ دونوں میں سالبہ کلیہ کا سور ایسے البتہ ہے متصلہ کی مثال جیسے ایسے البتہ اذا کانت الشمس طالعة فاللیل موجود اور منفصلہ کی مثال جیسے ایسے البتہ اما ان یکون الشمس طالعة واما ان یکون النہار موجودا۔ اور شرطیہ متصلہ و منفصلہ دونوں میں موجبہ جزئیہ کا سور قد یکون ہے متصلہ کی مثال جیسے قد یکون اذا کان الشئ حیوانا کان انسانا اور منفصلہ کی مثال جیسے قد یکون اما الشمس طالعة واللیل موجود اور سالبہ جزئیہ کا سور متصلہ و منفصلہ دونوں میں قد لایکون ہے متصلہ کی مثال قد لایکون اذا کانت الشمس طالعة فاللیل موجود اور منفصلہ کی مثال قد لایکون اما ان یکون ہذا العدد زودجا وفرڈا۔ نیز سالبہ جزئیہ کا سور موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب کا داخل کر دینا بھی ہے کیونکہ جب موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب داخل کر دیا جائے گا تو ایجاب کلی کا ارتفاع ہو جائے گا اور ایجاب کلی کا ارتفاع سلبہ جزئی کو مستلزم ہے جیسے متصلہ کی مثال ایسے متیٰ مہا کلما کانت الشمس طالعة فالنہار موجود اور منفصلہ کی مثال ایسے دائمہ اما ان یکون ہذا العدد زودجا وفرڈا اور لفظ نو اور ان اور اذا کو جس تفسیرہ میں استعمال کیا جائے تو وہ متصلہ مہلہ ہے جیسے نو، ان، اذا کان زید انسانا کان ناطقا اور اگر تفسیرہ میں اما اور او کو استعمال کیا گیا ہے تو یہ منفصلہ مہلہ ہے۔ جیسے اما ان یکون الشئ انسانا وفرشا۔

فصل طرُفا الشَّرْطِيَّةِ اَعْنَى السُّعْدَمِ وَ التَّالِيِ لِاحْتِكَمِ نِيْهِمَا حَيْثُ كَوْنُهُمَا طَرُفِيْنِ

رَبُّدُ الْعَمَلِ يُسْكِنُ أَنْ يُعْتَبَرَ فِيهَا عَمَلٌ فَطَرَفًا هَذَا شَبِيهُمَا نِ بَحْلِيَّتَيْنِ
 اِدْمُصَلَّتَيْنِ اِدْمُفَصَلَّتَيْنِ اِدْمُخْتَلَفَتَيْنِ عَلَيْكَ بِاسْتِخْرَاجِ الْأُمُثَلِ
 فَضْلٌ رَأَيْتُمْ فَرَفْنَا عَنْ بَيَانِ الْعَضَائِبِ وَذَكَرْنَا قِسْمَهَا الْأَوَّلِيَّةَ وَالتَّابِئِيَّةَ
 نَحْنُ لَنَا أَنْ تَذَكَّرَ شَيْئًا مِنْ أَحْكَامِهَا فَتَقُولُ مِنْ أَحْكَامِهَا التَّنَاقُضُ وَالْعُلُوسُ
 فَلْنَعْقِدْ لِبَيَانِهَا نُصْرًا وَنَذَكِّرُ فِيهَا أُصْرًا

ترجمہ :- شرطیہ کے دونوں اطراف یعنی مقدم اور تالی میں حکم نہیں ہوتا ہے ان دونوں کے طرہین ہونے کے وقت اور تکمیل کے بعد ممکن ہے کہ ان دونوں میں حکم کا اعتبار کیا جائے۔ چنانچہ اس کے دونوں اطراف یا تو دو عملیہ کے مشابہ ہیں یا دو متصلہ یا دو منفصلہ یا دو مختلف قیضے کے مشابہ ہیں۔ تجربہ پر مثالوں کا نکالنا لازم ہے۔ اور جب ہم قیضوں کے بیان اور ان کے اقسام اولیہ و ثانیہ کے ذکر سے فارغ ہو چکے تو اب ہمارے لئے وہ وقت آ گیا کہ ان کے کچھ احکام کو ذکر کریں تو ہم کہتے ہیں کہ ان کے احکام میں سے تناقض اور عکس میں ہیں چاہئے کہ ہم ان کے بیان کے واسطے چند فضلیں منعقد کریں اور ان میں چند اصول ذکر کریں۔

توضیح :- یاد رکھیے کہ قیضہ شرطیہ خواہ وہ متصلہ ہو یا منفصلہ ہو یہ دو قیضوں سے مرکب ہوتا ہے جن پر حرف اتصال اور حرف انفصال داخل کر دیا جاتا ہے پہلے قیضہ کو مقدم اور دوسرے قیضہ کو تالی کہا جاتا ہے اور یہی مقدم اور تالی شرطیہ کے اطراف کہلاتے ہیں جیسا کہ تفصیل گزر چکی۔ اب مصنف یہاں سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ شرطیہ کے دونوں جز یعنی مقدم اور تالی میں حکم نہیں ہوتا جس وقت وہ بالفعل شرطیہ کے اطراف بنے ہوئے ہوں کیونکہ یہ مقدم اور تالی شرطیہ کے اطراف بننے سے پہلے اگرچہ دو قیضہ تھے جن میں حکم تھا لیکن جب ان پر حرف اتصال اور حرف انفصال داخل کر دیا گیا اور یہ دونوں شرطیہ کے اطراف بن گئے تو اس وقت دونوں میں ارتباط اور تعلق پیدا ہو گیا اب اگر ان میں حکم ہو تو ان دونوں کا مستقل ہونا لازم آئے گا حالانکہ دونوں کا ارتباط استقلال کے منافی ہے۔ الفرض ز تو مقدم میں حکم ہوتا ہے اور نہ ہی تالی میں بلکہ ان میں سے ہر ایک میں جو نسبت ہے وہ نسبت تقيديه کہلاتی ہے۔ ہاں جب ان کی تکمیل کر دیں یعنی حرف اتصال اور انفصال کو حذف کر دیں تو چونکہ یہ دو مستقل قیضہ ہوجائیں گے۔ لہذا ان میں حکم کا اعتبار کرنا ممکن ہوگا۔

قولہ فطرناھا ۱۱ :- چونکہ قیضہ شرطیہ دو قیضوں سے مرکب ہوتا ہے جن کا پہلا قیضہ مقدم اور دوسرا قیضہ تالی ہوتا ہے اور یہی مقدم و تالی شرطیہ کے اطراف کہلاتے ہیں۔ چنانچہ اطراف کی چھ صورتیں ہوں گی یا تو وہ دونوں عملیہ میں یا دونوں منقطعہ میں یا دونوں منقطعہ میں یا دونوں مختلف ہیں یعنی ایک عملیہ اور

دوسرا متصلہ یا ایک جملیہ اور دوسرا منفصلہ یا ایک متصلہ اور دوسرا منفصلہ پس ترکیب کے اعتبار سے شرطیہ متصلہ اور شرطیہ منفصلہ کی مذکورہ چھ قسمیں ہوں گی اور چونکہ شرطیہ متصلہ میں مقدم کو تالی کی جگہ اور تالی کو متصلہ کی جگہ رکھ دینے سے تفسیر کا معنی و مفہوم بدل جاتا ہے لیکن منفصلہ میں اس تقدیم و تاخیر سے تفسیر کا معنی و مفہوم نہیں بدلتا لہذا مذکورہ چھ صورتوں میں سے آخر کی تین صورتوں میں اس تقدیم و تاخیر کا اعتبار متصلہ کے اندر کیا جائے گا جس سے متصلہ کی تین صورتیں اور نکل آئیں گی۔ اور متصلہ کی کل نو قسمیں ہو جائیں گی۔ مگر اس تقدیم و تاخیر کا اعتبار منفصلہ میں نہیں کیا جاتا لہذا اس کی صرف چھ قسمیں ہوں گی۔ اب متصلہ کے لواقسام اور منفصلہ کے چھ اقسام مثالوں کے ساتھ درج ذیل نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

:- شرطیات متصلات :-

نمبر شمار	اقسام	امثلہ
۱	مقدم اور تالی دونوں جملیہ ہوں	کہا کانت الشمس طالوتہ کا انہار موجودا
۲	دونوں متصلہ ہوں	کہا ان کان اشئ انسانا کان حیوانا فکلما یکن لشی حیوانا لم یکن انسانا
۳	دونوں منفصلہ ہوں	کہا کان داما اما ان یكون ہذا العذر وجا وفرڈا واما اما ان یكون منقسما متساویا
۴	مقدم جملیہ اور تالی متصلہ ہو	ان کان طلوع الشمس مله لوجود انہار فکلما کانت الشمس طالوتہ نا انہار موجودا
۵	مقدم متصلہ اور تالی جملیہ ہو	ان کان کانت الشمس طالوتہ نا انہار موجودا فکلما کانت الشمس مله لوجود انہار
۶	مقدم جملیہ اور تالی منفصلہ ہو	ان کان ہذا عدد ا ہنودا اما ما ازوج ا وفرڈا
۷	مقدم منفصلہ اور تالی جملیہ ہو	کہا کان ہذا اما ما ازوجا وفرڈا کان ہذا عدد ا
۸	مقدم متصلہ اور تالی منفصلہ ہو	ان کان کانت الشمس طالوتہ نا انہار موجودا اما اما ان یكون الشمس طالوتہ اما ان لا یكون
۹	مقدم منفصلہ اور تالی متصلہ ہو	کہا کان داما اما ان یكون الشمس طالوتہ واما ان لا یكون انہار موجودا فکلما کانت الشمس طالوتہ / نا انہار موجودا

:- شرطیات منفصلات :-

نمبر شمار	اقسام	امثلہ
۱	دونوں جملیہ ہوں	اما ان یكون العدد زوجا وفرڈا
۲	دونوں متصلہ ہوں	داما اما ان یكون انکانت الشمس طالوتہ نا انہار موجودا اما ان یكون ان کانت الشمس مله لوجود انہار
۳	دونوں منفصلہ ہوں	داما اما ان یكون ہذا العذر وجا وفرڈا واما ان یكون ہذا العذر لا زوجا ولا وفرڈا
۴	مقدم جملیہ اور تالی متصلہ ہو	داما اما ان لا یكون طلوع الشمس مله لوجود انہار واما ان یكون کانت الشمس طالوتہ نا انہار
۵	مقدم جملیہ اور تالی منفصلہ ہو	داما اما ان یكون انکانت الشمس طالوتہ نا انہار موجودا اما اما ان یكون العدد زوجا وفرڈا۔
۶	مقدم متساوی اور تالی منفصلہ ہو	داما اما ان یكون کانت الشمس طالوتہ نا انہار موجودا واما ان یكون الشمس طالوتہ واما ان لا یكون

نقوش : چونکہ مصنف نے اطراف شرطیہ (مقدم اور تالی) کو حلیہ متعلقہ و منفصل کہنا مناسب نہیں سمجھا اس وجہ سے شبہہ کا لفظ بڑھا کر لفظ ناپا یا آشہیتان فرمایا۔

قولسا واذتد فرغنا : یہاں تک تھیے کا بیان مکمل ہو چکا اور ان کے اقسام اولیہ یعنی حلیہ اور شرطیہ نیز اقسام ثانویہ یعنی حلیہ اور شرطیہ کے اقسام بھی بتا دیے گئے اب تھیے کے احکام بیان کئے جا رہے ہیں۔ چونکہ تھیے کے احکام میں سے تناقض اور عکس بہت اہم ہیں لہذا سب کے پہلے ان دونوں کو بیان کیا جا رہا ہے جس کیلئے مصنف چند نفیس قائم فرما کر چند اصول اور ضابطے بیان فرما رہے ہیں۔

فصل التامین ہر اختلاف القضیتین بالایجاب والسلب بحیث یفتضح لذاتہ صدقُ اِحدهما کذبُ الاخریٰ اذ بالعکس کقولنا زیدٌ قائمٌ وزیدٌ لیس قائمٌ وشرطٌ یلتحقُ التامینُ بینَ القضیتینِ المخصوصتینِ وحداتٍ تامینتہ فلا یحققُ بحدوثہا وحدۃُ الموضوحِ وحدۃُ المحولِ وحدۃُ السکانِ وحدۃُ الزمانِ وحدۃُ القوۃِ والفعلِ وحدۃُ الشرطِ وحدۃُ الجزمِ والکلیّ وحدۃُ الاضافۃِ وتزدُ اجمعتنِ ہذینِ البیتینِ بلیتِ در تناقض ہشت وحدۃ شرط داں و وحدۃ موزع و محول و مکان و وحدۃ شرط و اضافت جزو کل و قوۃ و فعل است در آخر زماں : ناذک اختلافاتینہا لہ تمننا تضان حوزید قائم و عمر لیس بقائم و زید قائم و زید لیس بقائم و زید موجود ای فی الدار و زید لیس بموجود ای فی السوق و زید قائم ای فی اللیل و زید لیس بنائم ای فی النہار و زید متحرک الاصابہ ای بشرط کونہ کا یا و زید لیس بمتحرک الاصابہ ای بشرط کونہ غیر کاتب و الخمر فی الدن سکرا ای بالقوۃ و الخمر لیس بسکرا فی الدن ای بالفعل و الزنجی اسود ای کلث و الزنجی لیس بامود ای جزمہ اعنی اسنات و زید اب ای لیس و زید لیس اب ای لخالید و بعضہما کتفا بحدتین ای وحدۃ الموضوح و المحول لا یندرج البوابینہما و بعضہم تعار بحدۃ النسبۃ نقطلان وحدتہما مستزیدۃ لجمیع وحدات

ترجمہ : تناقض وہ دو قضیوں کا مختلف ہونا ہے ایجاب اور سلب میں اس حیثیت سے کہ تقاضہ کرے بالذات اختلاف کی وجہ سے دونوں قضیوں میں سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو یا اس کے برعکس

جیسے ہمارا قول زید قائم وزید لیس بقائم اور تناقض کے تحقق ہونے کی شرط دو قضاہ مخصوصہ کے درمیان آٹھ وحدتیں ہیں۔ چنانچہ تناقض تحقق نہ ہوگا ان کے بغیر۔ وحدت موضوع، وحدت محمول، وحدت مکان، وحدت زمان، وحدت قوت و فعل، وحدت شرط، وحدت جز و کل، وحدت اضافت، اور یہ آٹھوں جمع ہیں ان دو شعروں میں۔ در تناقض لازماً تناقض میں آٹھ وحدتیں شرط ہیں جان لو۔ وحدت موضوع وحدت محمول وحدت مکان وحدت شرط وحدت اضافت وحدت جز و کل وحدت قوت و فعل آخر میں وحدت زمان ہے چنانچہ جب دونوں تینے مختلف ہوں ان آٹھ وحدتوں میں تو وہ دونوں تناقض نہ ہوں گے جیسے زید کھڑا ہے۔ اور کھڑا نہیں ہے اور زید بیٹھا ہے اور زید کھڑا نہیں ہے اور زید موجود ہے یعنی گھر میں اور موجود نہیں ہے یعنی بازار میں اور زید سونے والا ہے یعنی رات میں اور زید سونے والا نہیں ہے یعنی دن میں اور زید انگلیوں کو حرکت دینے والا ہے یعنی اس کے کاتب ہونے کی شرط کے ساتھ اور زید انگلیوں کو حرکت دینے والا نہیں ہے یعنی اس کے کاتب نہ ہونے کی شرط کے ساتھ اور شراب ٹسکے میں نشہ آور ہے یعنی بالقوة اور شراب نشہ آور نہیں ہے مثلاً میں یعنی بالفعل اور حبشی کالا ہے یعنی اس کا کلاخ اور حبشی کالا نہیں ہے یعنی اس کا جز مراد لیتا ہوں میں اس کے دانت۔ اور زید باپ ہے یعنی بکر کا اور زید باپ نہیں ہے یعنی خالد کا۔ اور بعض مناطقے دو وحدتوں پر اکتفا کیا ہے وحدت موضوع اور محمول بقیہ کے ان دونوں میں داخل ہو جانے کی وجہ سے اور بعض مناطقے صرف وحدت نسبت (اضافت) پر قناعت کی۔ کیونکہ اس کی وحدت تمام وحدتوں کو مستلزم ہے۔

توضیحات :- یہ فعل تناقض کے بیان میں ہے۔ تناقض باب تفاعل کا مصدر ہے جو نقص مادہ سے اخذ ہے نقص کے معنی لغت میں کھولنے کے ہیں پھر اسے مطلقاً ابطال کے معنی میں منتقل کر لیا گیا۔ اور چونکہ تناقض باب تفاعل سے ہے جس کی خاصیت اشتراک ہے لہذا جن دو قضیوں میں تناقض ہوگا وہ دونوں ابطال میں شریک ہوں گے اور ہر ایک دوسرے کے ابطال کا تقاضہ کرے گا۔ یہ تو تناقض کی لغوی تحقیق تھی اب اصطلاحی تعریف سنئے۔ تناقض اصطلاحی منطق میں دو قضیوں کا ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ یہ اختلاف بالذات ایک قضیہ کے صدق اور دوسرے کے کذب یا پہلے کے کذب اور دوسرے کے صدق کا تقاضہ کرے یعنی دو قضیے ایک جگہ جمع ہو جائیں جن میں سے ایک موجب ہو اور دوسرا سلب اور ایجاب و سلب کا یہ اختلاف بالذات اس بات کا تقاضہ کرے کہ ایک قضیہ سچا ہو اور دوسرا جھوٹا ہو یا پہلا جھوٹا ہو اور دوسرا سچا ہو تو اسی کو مناطقہ تناقض کہتے ہیں اور جن دو قضیوں میں تناقض ہوگا وہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض کہلائیں گے۔ جیسے زید قائم وزید لیس بقائم۔ دیکھئے یہاں دو قضیے جمع ہیں۔ پہلا موجب ہے اور دوسرا سلب ہے اور ایجاب و سلب کا

اختلاف بالذات اس بات کا متعلق ہے کہ ان میں سے ایک سچ اور دوسرا جھوٹ ہو لہذا ان دونوں تفسیروں میں تناقض پایا گیا اور دونوں تفسیریں ایک دوسرے کی نفی ہیں۔

دماغ رہے کہ تناقض کی تعریف میں اختلاف کا لفظ بمنزلہ جنس کے ہے جو اختلاف فی المفردین۔ اختلاف فی المفرد والقضیہ اور اختلاف فی القضیتین تینوں صورتوں کو شامل ہے اور القضیتین کا لفظ بمنزلہ نسل کے ہے لہذا اس تہد کی وجہ سے پہلی دونوں صورتیں تناقض سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ تیس کی بحث میں تناقض فی المفردین اور تناقض فی المفرد والقضیہ کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور وہ ہے کہ مطلقاً ان دونوں سے بحث نہیں کیے بلکہ ان کے یہاں مقصود تناقض فی القضیتین ہے اور ایجاب و سلب کی تہد سے وہ اختلاف تفسیر سے خارج ہو گیا جو دو تفسیروں کے درمیان شرطیہ اور عملیہ ہونے کے اعتبار سے ہو یعنی ایک شرطیہ ہو اور دوسرا عملیہ اسی طرح وہ اختلاف خارج ہو گیا جو اتصال وانفصال کے اعتبار سے ہو یعنی ایک تفسیر متصلہ ہو اور دوسرا منفصلہ۔ نیز وہ اختلاف بھی خارج ہو گیا جو عدول اور غیر عدول کے اعتبار سے ہو یعنی ایک تفسیر محدود ہو اور دوسرا غیر محدود کیونکہ ان صورتوں میں تناقض کا تحقق نہیں ہوتا۔ اور لہذا تہد کی تہد سے وہ اختلاف تناقض سے خارج ہو گیا جو ایجاب و سلب کے اعتبار سے ہے مگر بالذات نہ ہو بلکہ امر مساوی کے واسطے سے یا خصوص مادہ کی وجہ سے ہو جیسے زید انسان و زید لیس بناطین دیکھے یہاں ایجاب و سلب کے اعتبار سے اختلاف تو ہے مگر بالذات نہیں ہے کیونکہ یہ اختلاف پہلے تفسیر کے صدق اور دوسرے تفسیر کے کذب کا تقاضا تو کرتا ہے مگر پہلے تفسیر کا صدق دوسرے تفسیر کے کذب کو بالذات مستحق نہیں ہے۔ بلکہ اس بنا پر ہے کہ زید لیس بناطین۔ زید لیس انسان کے مساوی ہے پس زید انسان و زید لیس بناطین میں تناقض تو ہوا مگر یہ تناقض بالذات نہیں بلکہ بالواسطہ ہے لہذا یہ تناقض بھی تناقض کی تعریف سے خارج ہو گا اور تعریف جامع و مانع ہو جائیگی۔

قولہ شرط تحقق التناقض :- یہاں سے مصنف تناقض کے شرائط بیان فرما رہے ہیں کہ دو تفسیر مخصوصہ کے درمیان تناقض کے متحقق ہونے کے لئے آٹھ شرطوں کا ہونا ضروری ہے اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو تناقض کا تحقق نہ ہو گا۔ کیونکہ اذانات الشرطیات الشرط مشہور قاعدہ ہے۔ اول وحدت موضوع یعنی دونوں تفسیروں کا موضوع ایک ہو۔ پس زید قائم اور لیس بقائم میں تناقض نہ ہو گا کیونکہ دونوں کا موضوع ایک نہیں ہے پہلے کا موضوع زید ہے اور دوسرے کا عمر ہے۔ دوم وحدت محمول یعنی دونوں تفسیروں کا محمول ایک ہو پس زید قائم و زید لیس بقائم میں تناقض نہ ہو گا کیونکہ پہلے تفسیر کا محمول قاعدہ ہے اور دوسرے کا قائم ہے۔ سوم وحدت مکان یعنی دونوں تفسیروں کا مکان ایک ہو پس زید موجود فی الدار و زید لیس موجود فی السوق میں تناقض نہ ہو گا کیونکہ پہلے کا مکان

دار ہے اور دوسرے کا سوتی، چہارم وحدت زمان یعنی دونوں قیضوں کا زمانہ ایک ہو لہذا زید نامہ فی اللیل
 وزیدیں بنا ہم فی النهار میں تناقض نہ ہوگا کیونکہ پہلے کا زمانہ لیل ہے اور دوسرے کا نہار۔ پنجم وحدت قوت و
 فعل یعنی دونوں کا حکم یا قوت بالقوة ہو یا بالفعل ہو اگر ایک کا حکم بالقوة ہو اور دوسرے کا بالفعل ہو تو تناقض
 نہ ہوگا جیسے المزمع فی الدن بالقوة والمزمع بسکر فی الدن بالفعل دیکھے یہاں پہلے تفسیر میں خبر کے مٹک
 میں نشہ آور ہونے کا حکم بالقوة ہے اور دوسرے تفسیر میں خبر کے مٹک میں نشہ آور نہ ہونے کا حکم بالفعل
 ہے لہذا ان دونوں میں تناقض نہیں۔ ششم وحدت شرط یعنی دونوں قیضوں میں جو حکم ہو وہ ایک ہی شرط کی
 وجہ سے ہو پس زید متحرک الاصاب بشرط کونہ کا تبا و زید لیس متحرک الاصاب بشرط کونہ غیر کتابت میں
 تناقض نہ ہوگا کیونکہ پہلے تفسیر میں زید کے متحرک الاصاب ہونے کا حکم بشرط کتابت کی وجہ سے ہے اور دوسرے
 تفسیر میں زید کے متحرک الاصاب نہ ہونے کا حکم عدم کتابت کی شرط کے ساتھ ہے۔ ہفتم وحدت جز و کل
 یعنی دونوں قیضوں میں حکم یا تو جز پر ہو یا کل پر ہو لہذا الزنجی اسود کل والزنجی لیس باسود جزہ یعنی اسنانہ
 کے درمیان تناقض نہ ہوگا کیونکہ پہلے تفسیر میں اسود کا حکم کل زنجی پر ہے اور دوسرا تفسیر میں اسود نہ ہونے
 کا حکم اس کے جز یعنی دانت پر ہے۔ ہشتم وحدت اضافت یعنی دونوں قیضوں میں موضوع و محمول کے درستیا
 نسبت کی حیثیت ایک ہو لہذا زید اب مکر و زید لیس باب خالد کے درمیان تناقض نہ ہوگا کیونکہ پہلے تفسیر
 میں زید پر کر کے باپ ہونے کا حکم ہے اور دوسرے تفسیر میں زید کے خالد کا باپ نہ ہونے کا حکم پس دونوں
 قیضوں میں موضوع و محمول کے درمیان نسبت کی حیثیت ایک نہیں ہوتی لہذا تناقض بھی نہ ہوگا۔ الغرض مذکورہ
 تمام صورتوں میں تناقض نہیں پایا گیا کیونکہ تناقض کا مقتضی یہ ہے کہ ایک تفسیر صادق ہو اور دوسرا کاذب
 حالانکہ فقدان شرط کی وجہ سے مذکورہ تمام تفسیریں صادق ہیں۔ لہذا اذانات المقضیٰ نات المقضیٰ مذکورہ
 اٹھوں شرائط درج ذیل شعر میں جمع ہیں۔

در تناقض ہشت وحدۃ شرط دال : وحدۃ موضوع و محمول و مکان
 وحدۃ شرط و اضافت جز و کل : قوت و مفصل ست در آخر زماں

قولہ بعضهم :- یاد رکھئے کہ مذکورہ اٹھوں شرائط متقدمین کے مذہب پر ہیں لیکن بعض
 مناطق نے صرف دو وحدتوں پر اکتفا کیا ہے (۱) وحدت موضوع (۲) وحدت محمول۔ ان کا کہنا ہے کہ بقیہ
 چھ وحدتیں انہی دونوں میں داخل ہیں۔ چنانچہ وحدت شرط اور وحدت جز و کل وحدت موضوع میں
 داخل ہیں کیونکہ ان دونوں کے مختلف ہونے سے موضوع کے اندر بھی اختلاف ہو جاتا ہے اور وحدت
 زمان، وحدت مکان و وحدت اضافت اور وحدت قوت و فعل وحدت محمول میں داخل ہیں کیونکہ ان

وحدوں کے مختلف ہونے سے محمول کے اندر بھی اختلاف ہو جاتا ہے پس آٹھوں وحدتیں سمٹ کر دو وحدتوں میں آگئیں۔ اور بعض مناطق مثلاً مسلم ثانی ابو نصر نارانی نے صرف ایک وحدت، وحدت نسبت (امانت) پر تمانعت کی ہے ان کا کہنا ہے کہ وحدت نسبت تمام وحدتوں کو مستلزم ہے اور تمام وحدتیں سمٹ کر اس میں آگئی ہیں۔ کیونکہ جب نسبت میں اختلاف ہوگا تو یقیناً تمام وحدتوں میں بھی اختلاف ہوگا اور یہی قول انسب بھی ہے کیونکہ خیر الکلام باطل و ذل مغول مشہور ہے۔

فصل لا بد فی التناقض فی التخصیص من كون الفصیحة من مختلفین
فی الکلما عن الکلیة والجزیة نأذا کان اِحداهما کلیة تكون الاخری جزیة
لان الکلیة قد تملک بان کما تقول کل حیوان انسان ولا شی من حیوان بانسان
والجزیة قد تملک بان کقولک بعض حیوان انسان وبعض حیوان لیس
بانسان یدیکون ذالک فی کل مادة یكون الموضوع اعم فیها لا بد فی تناقض الفضا
الموجبة من الاختلاف فی الجهة نقیض الضروریة المطلقة الممكنة العامة
ونقیض الدائیة المطلقة العامة ونقیض الشرطیة العامة الحینیة الممكنة
ونقیض العرفیة العامة الحینیة المطلقة زهذافی البسائط النوجهة ونقائض
المرکبات منها مفہوم مردوبین نقیضی بسائطها والتفصیل یطلب من مطولات الفن

ترجمہ: رد و معصومہ کے اندر تناقض کے لئے ضروری ہے و ذل نقیضوں کا مختلف ہونا کلیت میں یعنی کلیت اور جزئیت میں۔ چنانچہ جب دونوں میں سے ایک کلیہ ہو تو دوسرا جزئیہ ہوگا کیونکہ دو کلیہ کبھی کاذب ہوتے ہیں جیسا کہ تم کہتے ہو کہ کل حیوان انسان ولا شی من حیوان بانسان اور دونوں جزئیہ کبھی صادق ہوتے ہیں جیسے تمہارا قول بعض حیوان انسان وبعض حیوان لیس بانسان اور ایسا ہر اس مادے میں ہوتا ہے جس میں موضوع اعم ہو اور ضروری ہے تضایا موجدہ کے تناقض کے لئے جہت میں اختلاف کا ہونا۔ چنانچہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور دائیہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور شرطیہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور یہ موجدہ بسائط میں ہے اور مرکبات کی نقیض ان میں سے بعض وہ مفہوم ہے جس کی تردید کی گئی ہو۔ (یعنی حرف تردید حرف انفصال داخل کیا گیا ہو) ان مرکبات سے بسائط کی دو نقیضوں کے درمیان اور تفصیل طلب کی جائے تو من کی مطول کتابوں سے۔

توضیح :- یہ عبارت بھی شرائط تناقض کے بیان میں ہے ابھی آپ پڑھ کر آئے ہیں کہ دو تفسیر مخصوصہ کے اندر تناقض کے متحقق ہونے کے لئے آٹھ شرطوں کا ہونا ضروری ہے تو اب یہاں سے دو تفسیر مخصوصہ کے اندر متحقق تناقض کے شرائط بیان فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دو تفسیر مخصوصہ کے اندر متحقق ہونے کے لئے مذکورہ آٹھ شرطوں کے ساتھ ایک نویں شرط اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں تفسیر کیت (کلیت اور جزئیت) میں مختلف ہوں یعنی اگر پہلا تفسیر کلیہ ہے تو دوسرا تفسیر جزئیہ ہو اور اگر پہلا تفسیر جزئیہ ہے تو دوسرا کلیہ ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہوا تو ہر وہ مادہ جہاں موضوع معمول سے عام ہو گا دونوں تفسیروں کے کلیہ ہونے کی صورت میں دونوں کاذب ہوں گے جیسے کل حیوان انسان و لاشیٰ من حیوان بالانسان دیکھئے یہ تفسیر مخصوصہ میں اور دونوں کا موضوع حیوان ہے جو محمول (انسان) سے عام ہے اور اختلاف کیت کی شرط نہیں پائی جا رہی ہے کیونکہ دونوں کلیہ ہیں لہذا یہ دونوں تفسیر چھوٹے ہوئے اس لئے کہ ہر حیوان انسان نہیں ہوتا در نہ تو گدھا بھی انسان ہو جائے گا اسی طرح یہ بھی جھوٹ ہے کہ کوئی حیوان انسان نہیں ہوتا اور اگر دونوں تفسیر جزئیہ ہوئے تو دونوں صادق ہوں گے جیسے بعض حیوان انسان و بعض ایکوان لیس بانسان دیکھئے یہ دونوں تفسیر بھی مخصوصہ ہیں۔ اور دونوں کا موضوع (حیوان) محمول (انسان) سے عام ہے اور اختلاف کیت کی شرط نہیں پائی جا رہی ہے کیونکہ دونوں تفسیر جزئیہ ہیں۔ لہذا یہ دونوں تفسیر سبے ہوئے اس لئے کہ یہ صحیح ہے کہ بعض حیوان انسان ہوتے ہیں اور یہ بھی صحیح ہے کہ بعض حیوان انسان نہیں ہوتے پس دونوں مثالوں میں فقدان شرط کی وجہ سے تناقض متحقق نہ ہو گا کیونکہ تناقض کا تقاضا یہ ہے کہ ایک تفسیر صادق ہو اور دوسرا کاذب حالانکہ پہلی مثال میں دونوں کاذب ہیں اور دوسری مثال میں دونوں صادق ہیں۔

لہذا اذا فاق المقتضى فان المقتضى الغرض ذو تفسیر مخصوصہ کے اندر متحقق تناقض کے لئے آٹھ شرطوں کے ساتھ ایک نویں شرط اختلاف فی حکم بھی ہے۔

قولہ لابد فی تناقض :- یہاں سے مصنف تفسیر موجدہ کے اندر تناقض کے متحقق ہونے کے شرائط بیان فرما رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تفسیر موجدہ کے اندر متحقق تناقض کے لئے وحدت ثنائیہ اور اختلاف فی حکم کے ساتھ ساتھ دسویں شرط اختلاف فی الجہت بھی ہے یعنی دونوں تفسیروں کی جہت ایک نہ ہو بلکہ دونوں تفسیر جہت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں کیونکہ اگر جہت کا اختلاف نہ ہو اور دونوں تفسیر جہت میں متحد ہوں تو ادہ امکان میں اگر دونوں تفسیر کی جہت ضرورہ کی ہے تو دونوں تفسیر کاذب ہونگے جیسے کل انسان کاتب بالضرورہ و لاشیٰ من الانسان بکاتب بالضرورہ۔ دیکھئے یہ دونوں تفسیر مادہ امکان میں ہیں اور دونوں کی جہت میں اختلاف نہیں ہے کیونکہ دونوں میں جہت ضرورہ کی ہے لہذا یہ دونوں

تفسیر کا ذبح ہے کیونکہ پہلے تفسیر میں کہا گیا ہے کہ ہر انسان کا کاتب ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ غلط ہے اور دوسرے تفسیر میں کہا گیا ہے کہ کسی بھی انسان کا کاتب ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ ہر انسان کا کاتب ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور نہ ہی کسی انسان کا کاتب ہونا ضروری ہے بلکہ دونوں ممکن ہیں اسی وجہ اور ذکر کہا گیا ہے کہ یہ دونوں تفسیر مادہ امکان میں ہیں اور اگر مادہ امکان میں دونوں تفسیر کی جہت امکان عام کی ہے تو دونوں تفسیر مادق ہونگے جیسے کہ انسان کاتب بالامکان امکان ویس کل انسان کاتب بالامکان العام دیکھیے یہ دونوں تفسیر مادہ امکان میں ہیں اور دونوں کی جہت میں اختلاف نہیں ہے کیونکہ دونوں جہت امکان عام کی ہے لہذا یہ دونوں تفسیر مادق ہوئے۔ کیونکہ پہلے تفسیر میں کہا گیا ہے کہ ہر انسان کا کاتب ہونا ممکن ہے اور دوسرے تفسیر میں کہا گیا ہے کہ ہر انسان کا کاتب نہ ہونا ممکن ہے اور یہ دونوں باتیں صحیح ہیں پس دونوں مثالوں میں اختلاف فی الجہت کی شرط نہیں پائی گئی لہذا یہاں تناقض کا تحقق نہ ہوگا کیونکہ تناقض کا تقاضا یہ ہے کہ ایک تفسیر صادق ہو اور دوسرا کاذب حالانکہ پہلی مثال میں دونوں کاذب ہیں اور دوسری مثال میں دونوں صادق ہیں۔ لہذا اذافات المقضیٰ فاق المقضیٰ کے پیش نظر تناقض نہیں ہوا۔ الغرض دو تفسیر موجود ہیں تناقض متحقق ہونے کے لئے وحدت ثمانیہ اور اختلاف فی النکم کے ساتھ ساتھ اختلاف فی الجہت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ چنانچہ اس شرط کو سامنے رکھتے ہوئے ضروریہ مطلقہ کی نفی ممکنہ عام ہوگا۔ اور ان دونوں کے درمیان تناقض ہوگا۔ کیونکہ ضروریہ مطلقہ میں جانب مخالف کے اندر ضرورت کو ثابت کیا جاتا ہے اور ممکنہ عامہ میں جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ جب ایک تفسیر میں ایک جانب کے اندر ضرورت کو ثابت کیا جائے اور دوسرا تفسیر میں اسی جانب سے ضرورت کی نفی کی جائے تو یقیناً ایک صادق اور دوسرا کاذب ہوگا اور یہی تناقض ہے جیسے کل انسان حیوان بالضرورہ دیکھیے یہ ضروریہ مطلقہ ہے جس کے اندر ضرورت کی جہت مذکور ہے لہذا اسکی نفی ممکنہ عامہ یعنی کل انسان پس حیوان بالامکان العام ہوگا۔ جس کے اندر امکان عام کی جہت ہے پس اختلاف جہت کی شرط پائی گئی لہذا ان دونوں میں تناقض ہوگا۔ اور دائرہ مطلقہ کی نفی ممکنہ عامہ ہے کیونکہ دائرہ مطلقہ میں دوام ہوتا ہے اور مطلقہ عامہ میں دوام کا سلب اور ظاہر ہے کہ دوام اور سلب دوام ایک دوسرے کی نفی ہیں جیسے کل انسان حیوان بالذوام دیکھیے یہ دائرہ مطلقہ ہے جس کے اندر دوام کی جہت مذکور ہے۔ لہذا اس کی نفی ممکنہ عامہ یعنی کل انسان پس حیوان بالفعل ہوگا جس کے اندر بالفعل کی جہت ہے۔ پس یہاں بھی شرط پائی گئی لہذا ان دونوں میں تناقض ہوگا۔ اور شرط عامہ کی نفی ممکنہ عامہ ہے اور حینیہ ممکنہ وہ تفسیر ہے جس میں بسبب اوصاف جانب مخالف سے ضروریہ کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو جیسے ہر بنار میں مبتلا شخص کو بنار کی وجہ سے ہڈیاں کا نہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ہڈیاں کا ہونا ممکن ہے تو دیکھیے حینیہ ممکنہ میں

بموجب الوصف جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کا حکم ہوتا ہے اور مشروط عامہ میں بمسب الوصف ضرورت کے ثبوت کا حکم ہوتا ہے لہذا دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوئے اور دونوں میں تناقض ہوا جیسے بالفزورۃ کل کاتب متحرک الاصلح مادام کاتباً یہ مشروط عامہ ہے اور اس کی نقیض بعض الکاتب لیس متحرک الاصلح میں ہو کاتب بالامکان العام ہے جو حینیہ ممکنہ ہے اور چونکہ پہلا تفسیر یعنی مشروط عامہ صادق ہے اور دوسرا تفسیر یعنی حینیہ ممکنہ کاذب ہے اور اس کا نام تناقض ہے لہذا ان دونوں تفسیروں کے درمیان تناقض ہوا۔ اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے اور حینیہ مطلقہ تفسیر ہے جس میں وصف موضوع کے بعض اوقات میں موضوع کے لئے ثبوت محمول یا موضوع سے سلب محمول کا بالفعل حکم لگایا گیا ہو تو دیکھے حینیہ مطلقہ میں دوام وصفی کا سلب ہوا اور عرفیہ عامہ میں دوام وصفی کا ثبوت ہوتا ہے۔ لہذا دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوئے اور دونوں کے درمیان تناقض ہوا۔ جیسے بالذوام کل کاتب متحرک الاصلح مادام کاتباً یہ عرفیہ عامہ ہے لہذا اس کی نقیض حینیہ مطلقہ یعنی بعض الکاتب لیس متحرک الاصلح میں ہو کاتباً بالفعل ہوگا۔ پس یہاں بھی اختلاف فی الجہت کی شرط پائی گئی۔ لہذا ان دونوں تفسیروں کے درمیان تناقض ہوا۔

قولہ وَتَقَاتِلُ السُّبُوتَاتِ : تفصیل مذکور تفسیرہ موجبہ بسائط کے سلسلہ میں تھی اب مرکبات کی نقیض بیان کی جا رہی ہیں۔ مرکبات کی نقیض نکالنے کے مختلف طریقے ہیں لیکن مصنف نے صرف ایک طریقہ کو اپنے اس قول منھا مکتھوم مَرَدِّ دَبَّيْنِ نَقِيضِي بَسَائِطِهَا میں اجمالاً بیان کیا ہے۔ لہذا اس صورت اس کی توضیح پر اکتفا کرتا ہوں۔ مزید تفصیل منطق کی بڑی کتابوں میں پڑھیں گے۔ مصنف کے قول کے اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تفسیر مرکبہ دو تفسیروں سے مرکب ہوتا ہے جن کا پہلا تفسیر صراحتہ مذکور ہوتا ہے اور دوسرا کنائیہ اور وہ دونوں تفسیریں موجبہ بسیط ہوتے ہیں۔ اب جس مرکبہ کی نقیض نکالنی ہو تو پہلے اس کے دونوں جزیر یعنی اس کے دونوں تفسیر بسیط کی نقیض نکالی جائے۔ اس کے بعد ان دونوں تفسیروں کے درمیان حرف تردید یعنی حرف انفصال (اما اور او) داخل کر کے منفصلہ مانعہ الخلو بنالیا جائے پس مرکبہ کی نقیض نکال آئے گی جیسے بالفزورۃ کل کاتب متحرک الاصلح مادام کاتباً لا دائماً دیکھیے یہ تفسیر مرکبہ مشروط خاصہ ہے جو دو تفسیر بسیط سے مرکب ہے پہلا تفسیر مشروط عامہ موجبہ کلیہ ہے جو صراحتہ مذکور ہے یعنی بالفزورۃ کل کاتب متحرک الاصلح مادام کاتباً اور دوسرا تفسیر سارہ کلیہ مطلقہ عامہ ہے جس کی طرف لا دائماً سے اشارہ ہے یعنی لاشئ من الکاتب متحرک الاصلح بالفعل اب ان دونوں کی نقیض نکالیں تو پہلا تفسیر موجبہ کلیہ مشروط عامہ کی نقیض سارہ جزیر حینیہ ممکنہ ہوگا

یعنی بعضی الکاتبیں متحرک الاصابع بالامکان جین ہو کاتب اور دومر تفسیر سالیہ کلیہ مطلقہ عامہ کی تفسیر
 موجب جزئیہ دائمہ مطلقہ ہوگا یعنی بعض الکاتب متحرک الاصابع دائماً اب ان دونوں تفسیروں کے درمیان
 حرف تردیدی حرف انفصال داخل کر لیں تو تفسیر منفصلہ ماننے آنکھوں اس طرح بنے گا اما بعض الکاتب
 یس متحرک الاصابع بالامکان جین ہو کاتب و اما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائماً پس یہ تفسیر مرکبہ بشرط
 خاصہ یعنی " بالضرورة کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً لا دائماً " کی تفسیر ہو اور ان دونوں تفسیروں کے
 درمیان تناقض ہو ایسی مصنف کے قول مفہوم مرددین تفسیری بساطاً کا خلاصہ ہے مزید تفصیل مطولات
 میں مذکور ہے: " افتقار احد مستی پوری۔

نقوش :- تفسیر نکالنے کا مذکورہ طریقہ موجبہ کلیہ مرکبہ کے اندر جاری ہوگا۔ نیز طریقہ مذکور میں
 تفسیر ماننے آنکھوں بنانے کی شرط اس وجہ سے لگائی گئی ہے کہ یہ طریقہ مرکبہ کی تفسیر کہے اور مرکبہ میں تعدد
 ہوتا ہے لہذا اس کی تفسیر کے اندر بھی تعدد کا ہونا ضروری ہوا اور تعدد ماننے آنکھوں کی صورت میں ہے۔
 ماننے آنکھ کی صورت میں تعدد نہیں اس لئے ماننے آنکھوں بنانے کی شرط لگائی گئی۔

فصل ویشطاطی اخذ فقائض الشطیبات الاتقان فی الحسن والنوع والمخالفة
 فی الکلیف منقیض التصلیة اللزومیة الموجبہ سالیة متصلہ لزومیة ونقیض
 المنفصلہ عنادیة الموجبہ سالیة منفصلہ عنادیة وھذا اذا قلت
 دائماً کما کان اب فجذ کان نقیضہ یس کما کان اب فجذ راذا قلت دائماً
 امان یكون هذا العدد رجاً او فرداً انقیضہ یس دائماً امان یكون هذا العدد
 رجاً او فرداً

ترجمہ :- اور شرط لگائی جاتی ہے شرطیات کی نقیض حاصل کرنے میں جنس اور نوع میں اتفاق
 کی اور کیف میں اختلاف کی۔ چنانچہ متصلہ لزومیہ موجبہ کی نقیض سالیہ متصلہ لزومیہ ہے اور منفصلہ عنادیہ موجبہ
 کی نقیض سالیہ منفصلہ عنادیہ ہے اور اسی طرح یس جب تم یہ کہو دائماً کما کان اب فجذ تو اس کی نقیض
 یس کما کان اب فجذ ہوگا اور جب تم کہو دائماً امان یكون ہذا العدد رجاً او فرداً تو اس کی نقیض
 یس دائماً امان یكون ہذا العدد رجاً او فرداً ہوگا۔

توضیح :- یہاں سے مصنف شرطیات کے نقائص کی شرط بیان فرما رہے ہیں اگر یہ شرط
 پائی جائے گی تو شرطیات کی نقیضیں صحیح ہوں گی ورنہ نہیں۔ شرط یہ ہے کہ جنس اور نوع میں اتفاق ہو۔

اور کیف میں اختلاف ہو۔ جنس سے مراد متصلہ اور منفصلہ ہیں اور لزوم سے مراد لزوم اور عنادیر اور اتفاقیتہ
 ہیں یعنی اصل تفسیر اگر متصلہ ہے تو تفسیر بھی متصلہ ہو اور اگر اصل تفسیر منفصلہ ہے تو تفسیر بھی منفصلہ ہو۔ نیز اصل تفسیر
 اگر لزوم یا عنادیر یا اتفاقیتہ ہو تو اس کی تفسیر بھی لزوم یا عنادیر یا اتفاقیتہ ہو اور کیف سے مراد وجوب اور سالبہ
 ہیں یعنی اصل تفسیر اگر وجوب ہے تو تفسیر سالبہ ہو اور اگر اصل تفسیر سالبہ ہے تو تفسیر وجوب ہے۔ چنانچہ اس قاعدہ
 کے پیش نظر تفسیر متصلہ لزوم وجوب کی تفسیر سالبہ متصلہ لزوم وجوب ہو گا جیسے کما کان زید انسانا کان حیوانا
 دیکھئے یہ متصلہ لزوم وجوب ہے لہذا اس کی تفسیر سالبہ متصلہ لزوم وجوب آئیگی یعنی کما کان زید انسانا کان حیوانا
 پس یہاں اصل تفسیر متصلہ لزوم وجوب ہے اور اس کی تفسیر بھی متصلہ لزوم وجوب ہے۔ لہذا اتفاق فی الجنس والنوع
 کی شرط پائی گئی۔ نیز اصل تفسیر وجوب ہے اور اس کی تفسیر سالبہ ہے۔ لہذا اختلاف فی کیف کی شرط پائی
 گئی اور تفسیر صحیح ہوئی۔ اور منفصلہ عنادیر وجوب کی تفسیر سالبہ منفصلہ عنادیر ہو گا۔ جیسے دائما اماں کیون
 لہذا العدرز و جا و فرڈا۔ دیکھئے یہ منفصلہ عنادیر وجوب ہے لہذا اس کی تفسیر سالبہ منفصلہ عنادیر آئے گی۔ یعنی
 یس دائما اماں کیون لہذا العدرز و جا و فرڈا پس یہاں اصل تفسیر منفصلہ عنادیر ہے اور اس کی تفسیر
 بھی منفصلہ عنادیر ہے۔ لہذا اتفاق فی الجنس والنوع کی شرط پائی گئی نیز اصل تفسیر وجوب ہے اور اس کے
 تفسیر سالبہ ہے لہذا اختلاف فی کیف کی شرط پائی گئی اور تفسیر صحیح ہوئی۔ نیز اسی طرح جب آپنے کہا دائما
 کما کان آب فوج ذ۔ یعنی کما کانت الشمس طالعہ فالنہار موجود تو دیکھئے یہ تفسیر متصلہ لزوم وجوب ہے۔ لہذا
 اس کی تفسیر سالبہ متصلہ لزوم وجوب آئے گی یعنی کما کان آب فوج ذ ای یس کما کانت الشمس طالعہ فالنہار
 موجود۔ پس یہاں بھی اتفاق فی الجنس والنوع اور اختلاف فی کیف کی شرط پائی گئی لہذا تفسیر صحیح ہے

فصل العکس المستوی ریقال لسا العکس المستقیم ایضاً وهو عبارة عن جعل الجزء
 الأول من القضية ثابتاً والجزء الثاني أدلة بقا الصدق والکیف فالسالب
 الکلیۃ تنعکس کتفہا کقولک لاشئ من الإنسان بحجر یتعکس الی قولک
 لاشئ من الحجر یا انسان بدلیل الخلف تفسیر لاشئ من الإنسان لصدق لاشئ
 من الحجر یا انسان عند صدق قولنا لاشئ من الإنسان بحجر لصدق
 تفسیر یعنی قولنا بعض الحجر انسان فنصب مع الاصل ونقول بعض الحجر
 انسان ولا شئ من الإنسان بحجر یتعکس بعض الحجر لیس بحجر یتعکس سلب
 الشئ عن نفسه وذلك محال والسالب الجزئی لا تنعکس لزوماً العبراس

عوم الموضوع في الحلیة والمقدم في الشرطية مثلا يصدق لبعض الحيوان
ليس باسان وليس يصدق بعض الانسان ليس بحيوان والوجه الكلية
تنعكس الى موجبة جزئية فنقولنا كل انسان حيوان يتعكس الى قولنا بعض
الحيوان انسان ولا يتعكس الى موجبة كلية لانه يجوز ان يكون المحمرك
ادنائيا عالمكاني مثالنا فلا يصدق كل حيوان انسان

ترجمہ :- عکس مستوی اور اسے عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے اور وہ نام ہے قضیہ کے جزر اول کو جزر ثانی اور جزر ثانی کو جزر اول کر دینے کا صدق اور کیف کے بقار کے ساتھ۔ چنانچہ سالہ کلیہ منعکس ہو گا اپنی ہی طرح جیسے تمہارا قول لاشئ من الانسان بجز منعکس ہو گا تمہارے اس قول کی طرف لاشئ من الجربانسان دلیل خلف کی وجہ سے جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر نہ صادق ہو لاشئ من الجربانسان ہمارے اس قول لاشئ من الانسان بجز کے صادق آنے کے وقت تو صادق آئے گی اسکی نقیض یعنی ہمارا قول بعض الانسان پھر ہم اسے اصل کے ساتھ ملا دیں گے اور کہیں گے بعض الجربانسان ولاشئ من الانسان بجز تو نتیجہ دے گا بعض الجربانسان بجز پس لازم آئے گی شئی کی نفی اس کی ذات سے حالانکہ یہ محال ہے۔ اور سالہ جزئیہ لازمی طور پر منعکس نہیں ہوتا ہے عملیہ کے اندر عوم موضوع کے ممکن ہونے کی وجہ سے اور شرطیہ کے اندر عوم مقدم کے ممکن ہونے کی وجہ سے مثلاً بعض ایوان لیس بانسان صادق ہے اور بعض الانسان لیس حیوان صادق نہیں اور موجبه کلیہ منعکس ہوتا ہے موجبه جزئیہ کی طرف چنانچہ ہمارا قول کل الانسان حیوان منعکس ہو گا ہمارے قول بعض ایوان انسان کی طرف اور یہ (موجبه کلیہ) موجبه کلیہ کی طرف منعکس نہیں ہوتا اس لئے کہ ممکن ہے محمول یا تالی عام ہو جیسا کہ ہماری مثال میں ہے۔ چنانچہ نہیں صادق آئے گا کل حیوان انسان

توضیحات :- مصنف جب نتائج کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب عکس کی بحث کا آغاز فرماتا ہے۔ اس کے لغوی معنی الٹ پھیر کے ہیں یعنی قضیہ کے دونوں اطراف میں الٹ پھیر کو لغت میں عکس کہا جاتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں عکس مستوی اور عکس نقیض چونکہ عکس مستوی زیادہ سہل اور آسان ہے اس لئے تقدیم الاسبہل انسب کے پیش نظر عکس مستوی کو عکس نقیض پر مقدم کیا۔ عکس مستوی کو عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے اور یہ اصطلاح منطق میں نام ہے قضیہ کے جزر اول کو جزر ثانی اور جزر ثانی کو جزر اول کر دینے کا یعنی قضیہ کا وہ جزر جس کا ذکر پہلے ہوتا ہے جسے جملہ میں موضوع اور شرطیہ میں مقدم کہا جاتا ہے۔ اسے اس جزر کی جگہ رکھ دینا جس کا ذکر ثانیاً ہوتا ہے۔ جسے جملہ میں محمول اور شرطیہ میں تالی کہا جاتا ہے اور جزر ثانی کو جزر اول کی جگہ رکھ دینا عکس مستوی کہلاتا ہے۔ لیکن اس کے لئے دو شرطیں ہیں۔ بقار صدق، بقار کیف

یعنی اصل تفسیر اگر صادق ہے تو عکس بھی صادق ہو اور اگر اصل تفسیر کا ذب ہے تو عکس بھی کا ذب ہو۔ اسی طرح اصل تفسیر اگر موجب ہے تو عکس بھی موجب ہو اور اصل تفسیر اگر سالبہ ہے تو عکس بھی سالبہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ بقار صدق اور بقار کفر کی شرط کے ساتھ تفسیر کے موضوع کو محمول کی جگہ اور محمول کو موضوع کی جگہ رکھ دینے کا نام عکس مستوی ہے چونکہ یہ عکس بالکل صاف اور سیدھا ہوتا ہے اس میں کسی طرح کے کجی نہیں ہوتی برخلاف عکس نقیض کے جس کا بیان آنے والی فصل میں ہو گا اس وجہ سے اسے عکس مستوی اور عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے۔

قولہ فالسالبۃ التکلیفۃ :- یہاں سے مصنف محضرات کا عکس بیان فرما رہے ہیں لیکن سالبہ کو موجب پر مقدم کر رہے ہیں کیونکہ سالبہ کا عکس کلیہ آتا ہے اور موجب کا عکس کلیہ نہیں آتا بلکہ ہمیشہ جزئیہ آتا ہے اور چونکہ کلیہ جزئیہ پر مقدم ہوتا ہے اگرچہ کلیہ سالبہ ہو اور جزئیہ موجب ہو کیونکہ کلیہ ہی علوم میں زیادہ سود مند ہے۔ لہذا یہ اشرف ہوا اور اشرف مقدم ہوتا ہے اس وجہ سے مصنف نے سالبہ کو مقدم کیا۔ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا ہے۔ جیسے تمہارا قول لاشئ من الانسان بحجہ دیکھتے ہیں سالبہ کلیہ ہے۔ لہذا اس کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہو گا یعنی اصل تفسیر میں موضوع انسان ہے اور محمول حجر ہے۔ لہذا موضوع (انسان) کو محمول (حجر) کی جگہ رکھا جائے گا۔ اور محمول کو موضوع کی جگہ رکھا جائے گا۔ اور اس طرح کہا جائے گا لاشئ من الحجر بانسان اور چونکہ یہاں عکس کے شرائط بھی پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ اصل تفسیر صادق ہے اور اس کا عکس بھی صادق ہے اسی طرح اصل تفسیر سالبہ ہے اور اس کا عکس بھی سالبہ ہے۔ لہذا اصل تفسیر لاشئ من الانسان بحجہ کا عکس لاشئ من الحجر بانسان صحیح ہوا۔ الغرض سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہوتا ہے یہ ایک دعویٰ ہے۔ اس کے تین دلائل ہیں۔ دلیل خلف، دلیل اقتراض، طریق عکس۔ چونکہ مصنف نے صرف دلیل خلف پر اکتفا کیا ہے۔ لہذا آپ یہاں صرف اسی کو سمجھیں۔ بقیہ دونوں دلیلیں منطق کی بڑی کتابوں میں پڑھیں گے۔ تو سنے خلف خلاف مفروض کا مخفف ہے یعنی ایسی دلیل جو خلاف مفروض کو مستلزم ہو اسے دلیل خلف کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نہ مانے تو اس کی نقیض ماننی ہوگی ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے۔ لہذا جو لاشئ من الانسان بحجہ کے عکس لاشئ من الحجر بانسان کو نہیں مانتا تو اس کی نقیض بعض الحجر انسانے ماننی ہوگی پھر ہم اس نقیض کو صغریٰ بنائیں گے۔ اور اصل تفسیر کو کبریٰ بنائیں گے۔ اور اس طرح کہیں گے بعض الحجر انسان و لاشئ من الانسان بحجہ اب حد وسط (انسان) کو گرائیں گے تو نتیجہ نکلے گا بعض الحجر لیس حجر اور یہ خلاف مفروض ہے جو بالکل باطل ہے کیونکہ یہاں حجر کی نفی حجر سے ہو رہی ہے جس سے

سلب اشئی عن نفسه لازم آیا۔ جو حال ہے اور یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ منکر نے ہمارے دعویٰ یعنی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے کو تسلیم نہیں کیا اور چونکہ اصول مسلم ہے کہ جو باطل کو مستندزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا ہمارے دعویٰ کا انکار کرنا اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نہ ماننا باطل ہے پس ثابت ہوا کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے۔

قولہ ان السلبۃ الجزئیۃ :- یہاں سے مصنف یہ بیان فرما رہے ہیں کہ سالبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا کیونکہ یہاں عکس کی شرط نہیں پائی جا رہی ہے ناذا انات الشرطیات المشروطہ اور شرط اس وجہ سے نہیں پائی جاتی ہے کہ ممکن ہے سالبہ جزئیہ حملیہ ہو اور اس کا موضوع محمول سے عام ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ سالبہ جزئیہ شرطیہ ہو اور اس کا مقدم تالی سے عام ہو اب اگر اس کا عکس نکالا جائے تو وہ صادق نہیں ہوگا۔ پس شرط نہیں پائی گئی۔ مثلاً بعض ایوان لیس انسان پر سالبہ جزئیہ حملیہ ہے اس کا موضوع حیوان ہے جو انسان محمول سے عام ہے اب اگر اس کا عکس لایا جائے اور یہ کہا جائے کہ بعض الانسان لیس حیوان تو یہ صادق نہ ہوگا کیونکہ بعض انسان کا حیوان نہ ہونا صحیح نہیں اس لئے کہ تمام انسان حیوان ہوتے ہیں۔ پس یہاں اصل تفسیر بعض ایوان لیس انسان تو صادق ہے مگر اس کا عکس بعض الانسان لیس حیوان صادق نہیں بلکہ کاذب ہے۔ لہذا بقاہ صدق کی شرط پائی گئی اور عکس صحیح نہیں ہوا اسی طرح سالبہ جزئیہ اگر شرطیہ ہو اور اس کا مقدم تالی سے عام ہو تو یہاں بھی شرط نہیں پائی جائیگی لہذا عکس صحیح نہ ہوگا۔ جیسے قد لایکون اذا کان اشئی حیواناً کان انساناً۔ دیکھئے یہ تفسیر سالبہ جزئیہ شرطیہ ہے اور اس کا مقدم حیوان ہے جو تالی انسان سے عام ہے اب اگر اس کا عکس لایا جائے اور یہ کہا جائے کہ قد لایکون اذا کان اشئی انساناً کان حیواناً تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ کبھی ایسا نہیں ہوتا جب شئی انسان ہو تو وہ حیوان ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے کیونکہ جب بھی کوئی شئی انسان ہوگی وہ حیوان ضرور ہوگی۔ پس یہاں اصل تفسیر قد لایکون اذا کان اشئی حیواناً کان انساناً تو صادق ہے مگر اس کا عکس قد لایکون اذا کان اشئی انساناً کان حیواناً صادق نہیں بلکہ کاذب ہے لہذا بقاہ صدق کی شرط یہاں بھی نہیں پائی گئی جس کی وجہ سے عکس صحیح نہیں ہوا۔

اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے کل انسان حیوان یہ موجبہ کلیہ ہے لہذا اس کا عکس موجبہ جزئیہ یعنی بعض ایوان انسان ہوگا اور چونکہ یہاں بقاہ صدق اور بقاہ کیفیت کی شرط پائی جا رہی ہے کیونکہ اصل تفسیر صادق ہے اور اس کا عکس بھی صادق ہے اسی طرح اصل تفسیر موجبہ ہے اور اس کا عکس بھی موجبہ ہے لہذا موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہوا۔ اور یہ صحیح ہے لیکن موجبہ کلیہ کا عکس

موجوبہ کلیہ نہیں آتا کیونکہ وہ موجوبہ کلیہ اگر عملیہ ہے اور اس کا ثمول موضوع سے عام ہے یا موجوبہ کلیہ شرطیہ ہے اور اس کی تالی مقدم سے عام ہے تو اس وقت اگر اس کا عکس بھی موجوبہ کلیہ ہو تو وہ کاذب ہو گا پس بقاہ صدق کی شرط نہیں پائی جائے گی جیسے کل انسان حیوان دیکھے یہ موجوبہ کلیہ ہے جس کا ثمول حیوان موضوع انسان سے عام ہے اب اگر اس کا عکس بھی موجوبہ کلیہ لایا جائے اور کہا جائے کل حیوان انسان تو یہ کاذب ہو گا کیونکہ حیوان کے تمام افراد انسان نہیں ہوتے درنگیدر، بندر، گدھا وغیرہ کا انسان ہونا لازم آئے گا جو بالکل غلط ہے پس یہاں اصل تفسیر تو صادق ہے مگر اس کا عکس موجوبہ کلیہ صادق نہیں لہذا ثابت ہوا کہ موجوبہ کلیہ کا عکس موجوبہ کلیہ نہیں آتا اسی طرح کما کان اشئ انسانا کان حیوانا دیکھے یہ تفسیر شرطیہ موجوبہ کلیہ ہے جس کی تالی مقدم سے عام ہے اب اگر اس کا عکس بھی موجوبہ کلیہ ہو اور اس طرح کہا جائے کما کان اشئ حیوانا کان انسانا تو یہ کاذب ہو گا کیونکہ جب شئی حیوان ہوتی ہے تو وہ انسان نہیں ہوتی بلکہ بعین شئی حیوان تو یہی مگر انسان نہیں۔ لہذا یہاں بھی عکس موجوبہ کلیہ کاذب ہوا حالانکہ عکس کے لئے بقاہ صدق ضروری ہے پس ثابت ہوا کہ موجوبہ کلیہ کا عکس موجوبہ کلیہ نہیں آتا ہے۔

وَهَذَا شَيْءٌ تَقْرِيرِيٌّ اِنْ قَوْلُنَا كُلُّ شَيْءٍ كَانَ شَاَبًا مُوجِبَةً كَلِمَةً صَادِقَةً مَعْنَى
عَكْسِ بَعْضِ الشَّابِّ كَانَ شَيْخًا لَيْسَ بِصَادِقٍ وَاَجِيبْ عَنْهُ بِاَنَّ عَكْسَ لَيْسَ مَا
ذَكَرْتَ بَلْ عَكْسُ بَعْضٍ مِّنْ كَانَ شَاَبًا شَيْخًا وَتَدْبِيحًا بَوْجِبِ اٰخِرًا وَهُوَ اَنْ حِفْظُ
النَّسَبِ لَيْسَ بِضَرُورِيٍّ فِي الْعَكْسِ فَعَكْسُ بَعْضِ الشَّابِّ يَكُونُ شَيْخًا وَهُوَ صَادِقٌ
لَا مَحَالَةَ وَالْمَوْجِبَةُ الْجَزِيئِيَّةُ تَعَكْسُ اِلَى مُوجِبَةٍ جَزِيئِيَّةٍ كَقَوْلِنَا بَعْضُ الْحَيَاةِ اِنْسَانٌ
يَتَعَكْسُ اِلَى قَوْلِنَا بَعْضُ الْاِنْسَانِ حَيَاةٌ وَتَدْبِيحًا يُوْرَدُ عَلَى الْعَكْسِ الْمَوْجِبَةُ الْجَزِيئِيَّةُ
كَمَنْفَسِهَا اِبْرَادٌ وَهُوَ اَنْ بَعْضُ الْوَتْدِ فِي الْحَايِطِ صَادِقٌ وَعَكْسُهَا عَنِ بَعْضِ الْحَايِطِ
فِي الْوَتْدِ غَيْرُ صَادِقٍ وَالْجَوَابُ اَنَّا لَا نَسْلَمُ اَنَّ عَكْسَ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ مَا نَلْتُ
مِنْ بَعْضِ الْحَايِطِ فِي الْوَتْدِ بَلْ عَكْسُ بَعْضٍ مَا فِي الْحَايِطِ وَتَدْبِيحًا
فِي صِدْقِهِ وَبِاقِي مَبَاحِثِ الْعَكْسِ مِّنْ عَكْسِ الْمَوْجِهَاتِ وَالشَّرْطِيَّاتِ فَمَدَّ كَوْنُ فِي اللَّطَوَاتِ

ترجمہ :- اور یہاں ایک شک ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہمارا قول کل شیخ کان شاباً موجوبہ کلیہ ہے جو صادق ہے باوجودیکہ اس کا عکس بعض الشاب کان شیخاً صادق نہیں ہے اور اس کا جواب

دیا گیا ہے کہ اس کا عکس وہ نہیں جس کو تم نے ذکر کیا بلکہ اس کا عکس بعض من کان شاباشیخ ہے (بعض وہ شخص جو جوان تھے بوڑھے ہیں) اور کبھی دوسرے طریقے سے جواب دیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ نسبت کی حفاظت عکس میں ضروری نہیں ہے۔ پس اس کا عکس بعض الشاب یکن شیخا ہوگا اور یہ لامحالہ صاف ہے اور موجب جزئیہ منکس ہوتا ہے موجب جزئیہ کی طرف جیسے ہمارا قول بعض اکیوان انسان منکس ہوگا ہمارے اس قول بعض الانسان جوان کی طرف اور کبھی اعتراض وارد کیا جاتا ہے موجب جزئیہ کے اپنی ہی طرح منکس ہونے پر اور وہ یہ ہے کہ بعض الیٰ اللہ فی الحاضر کھوٹی کا بعض حصہ دیواریں ہے) صادق ہے حالانکہ اس کا عکس یعنی بعض الیٰ اللہ صادق نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس قضیہ کا وہ عکس جس کو تم نے کہا یعنی بعض الیٰ اللہ صادق بلکہ اس کا عکس بعض مانی الیٰ اللہ صادق ہے اور اس کے صدق میں کوئی شک نہیں اور عکس کی بقیہ بحثیں یعنی موجبات کا عکس اور شرطیات کا عکس تو وہ مطولات میں مذکور ہیں۔

توضیحات :- مصنف ایک اعتراض پیش فرما کر اس کے دو جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ ابھی ابھی کہا گیا کہ موجب کلیہ کا عکس موجب جزئیہ آتا ہے حالانکہ یہ اصول اس مثال سے ٹوٹ رہا ہے کل شیخ کان شاباشیخ (ہر بڑھا جوان تھا) دیکھئے یہ موجب کلیہ ہے اور صادق ہے اب بتائے ہوئے اصول کے مطابق اس کا عکس موجب جزئیہ بعض الشاب کان شیخا ہونا چاہئے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے اس لئے کوئی بھی جوان پہلے بوڑھا نہیں تھا۔ پس اصل قضیہ تو صادق ہے مگر اس کا عکس صادق نہیں۔ لہذا بقا صدق کی شرط مفقود ہوگئی تو آپ کا اصول بھی ٹوٹ گیا۔ اس اعتراض کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مثال مذکور کا عکس وہ نہیں جو آپ نے بیان کیا بلکہ اس کا عکس بعض من کان شاباشیخ ہے کیونکہ عکس میں محمول کو موضوع کی جگہ اور موضوع کو محمول کی جگہ رکھا جاتا ہے اور اصل قضیہ میں کان شاباشیخ اپورا جملہ محمول ہے اور شیخ موضوع ہے تو اب محمول کو موضوع کی جگہ اور موضوع کو محمول کی جگہ رکھ کر عکس اس طرح نکلے گا۔ بعض من کان شاباشیخ یعنی بعض وہ لوگ جو جوان تھے بوڑھے ہو گئے۔ اور یہ بالکل صحیح ہے پس اصل قضیہ بھی صادق اور اس کا عکس بھی صادق لہذا موجب کلیہ کا عکس موجب جزئیہ درست ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل قضیہ میں جو نسبت ہو اس نسبت کا عکس میں محفوظ رہنا ضروری نہیں بلکہ نسبت بدل سکتی ہے لہذا اصل قضیہ کل شیخ کان شاباشیخ ماضی کی نسبت ہے جس پر لفظ کان دلالت کر رہا ہے اب اس کے عکس میں نسبت بدل کر مستقبل کی نسبت ہو سکتی ہے جس پر لفظ یکن دلالت کرتا ہے پس نسبت بدل کر عکس اس طرح نکلے گا بعض الشاب یکن شیخا (بعض جوان بوڑھے ہو جائیں گے)

اور یہ بالکل صحیح ہے۔ لفظ اصل قضیہ بھی صادق ہے اور اس کا عکس موجبہ جزئیہ بھی صادق ہے۔ لہذا ہمارا اصول مسلم ہے کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے۔

تولدا والوجوبۃ الجزئیة :- یہاں سے مصنف موجبہ جزئیہ کا عکس بیان فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے بعض اکیوان انسان دیکھئے یہ قضیہ موجبہ جزئیہ ہے لہذا اس کا عکس موجبہ جزئیہ بعض الانسان حیوان ہوگا اور چونکہ اصل قضیہ بھی صادق ہے اور اس کا عکس بھی صادق لہذا عکس درست ہے "

قولہ وقد یورد :- یہاں سے مصنف اصول مذکور پر اشکال فرما کر اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ ایسی آپ نے کہا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض اوتدنی الخائط موجبہ جزئیہ ہے جو صادق ہے اب اگر اس کا عکس بھی موجبہ جزئیہ ہی ہو تو اس طرح ہوگا بعض الخائط فی التداور یہ بالکل غلط ہے کیونکہ کھوٹی کا بعض حصہ دیواریں ہوتا ہے نہ کہ دیوار کا بعض حصہ کھوٹی میں پس یہاں اصل قضیہ تو صادق ہے مگر اس کا عکس موجبہ جزئیہ صادق نہیں لہذا آپ کا اصول ٹوٹ گیا۔ اب مصنف جواب دیتے ہیں کہ اس قضیہ کا عکس وہ نہیں جو آپ نے نکالا یعنی بعض اوتدنی الخائط کا عکس بعض الخائط فی التداور نہیں بلکہ اس کا عکس بعض مانی الخائط و تد ہے کیونکہ عکس مستوی میں عمول کو موضوع کی جگہ اور موضوع کو عمول کی جگہ رکھا جاتا ہے اور اصل قضیہ میں صرف الخائط عمول نہیں بلکہ فی الخائط کا مجموعہ عمول ہے اور آپ نے صرف الخائط کو عمول سمجھ لیا جس کی وجہ سے عکس صادق نہیں آیا پس جبکہ فی الخائط عمول ہے تو اب اسے موضوع کی جگہ اور موضوع کو عمول کی جگہ رکھ کر عکس اس طرح نکالا جائے گا۔ بعض مانی الخائط و تد یعنی بعض وہ چیز جو دیواریں ہے کھوٹی ہے۔ اور یہ بلاشبک صحیح ہے پس اصل قضیہ بھی صادق اور اس کا عکس بھی صادق۔ لہذا ہمارا اصول کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے مسلم ہے۔

یہاں تک جتنے عکوس بتائے گئے وہ سب حملیات کے اندر ہیں رہ گئے شرطیات تو مصنف فرماتے ہیں کہ موجبات اور شرطیات کا عکس بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہے۔ مثلاً ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروط عامہ، اور عرزیہ عامہ کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان بالضروریہ یا بالعدم دیکھئے یہ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہے اس کا عکس حینیہ مطلقہ بعض اکیوان انسان بالفعل حین ہو حیوان ہوگا۔ اور جیسے کل کتاب متحرک الاصابع بالضروریہ یا بالعدم مادکم کتاباً۔ دیکھئے یہ مشروط عامہ یا عرزیہ عامہ ہے لہذا اس کا عکس حینیہ مطلقہ بعض متحرک الاصابع کتاب بالفعل حین ہو متحرک الاصابع ہوگا۔ مزید تفصیل شرح تہذیب وغیرہ میں پڑھ لیں گے۔

فصل عکس النقیضین هوجعل نقیض الجزء الاول من القضيبة ثانياً ونقیض
الجزء الثاني اولاً ثم بقاء الصدق والكيف هذا السلوب المتقدم من تنعكس
الوجبة الكلية بهذا العكس بنفسها كقولنا كل انسان حيوان ينعكس الى قولنا
كل حيوان لانسان والمرجبة الجزئية لا تنعكس بهذا العكس لان قولنا بعض
الحيوان لانسان صادق وعكسها اعني بعض الانسان لحيوان كاذب والسالبة
الكلية تنعكس الى سالبة جزئية بقول لا شئ من الانسان يفسد وتقول في عكسها
بهذا العكس بعض اللا فرس ليس بلا انسان الى جزئية ولا تقول لا شئ من
اللا فرس بلا انسان لصدق نقيضها اعني بعض اللا فرس لا انسان كالجدار والسالبة
الجزئية تنعكس الى سالبة جزئية كقولك بعض الحيوان ليس با انسان تنعكس
الى قولك بعض اللا انسان ليس بلا حيوان كالفرس وعكوس الوجبات مذكورة
في الكتب الطوال رهنها قدم مباحث القضايا واحكامها

ترجمہ :- عکس نقیض وہ تفسیر کے جزر اول کی نقیض کو جزر ثانی اور جزر ثانی کی نقیض کو جزر اول کر دینا ہے صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ۔ یہ متقدمین کا طریقہ ہے پس موجب کلیہ اس عکس کے ساتھ اپنی ہی طرح منعکس ہوگا۔ جیسے ہمارا قول کل انسان حیوان یہ منعکس ہوگا ہمارے اس قول کی طرف کل لائیو انسان (پھر غیر حیوان غیر انسان ہے) اور موجب جزئیہ اس عکس کے ساتھ منعکس نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمارا قول بعض الحيوان لا انسان (بعض حیوان غیر انسان ہیں) صادق ہے حالانکہ اس کا عکس یعنی بعض الانسان لایحیوان (بعض انسان غیر حیوان ہیں) کاذب ہے۔ اور سالبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے سالبہ جزئیہ کی طرف تم کہتے ہو لا شئ من الانسان يفسد اور تم کہتے ہو اس کے عکس میں اس عکس کے ساتھ بعض اللا فرس ليس بلا انسان (بعض غیر فرس غیر انسان نہیں ہیں) جزئیہ کی طرف اور نہیں کہتے ہو لا شئ من اللا فرس بلا انسان اس کے نقیض کے صادق ہونے کی وجہ سے یعنی بعض اللا فرس لا انسان (بعض غیر گھوڑے غیر انسان ہیں) جیسے دیوا اور سالبہ جزئیہ سالبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتا ہے جیسے تیرا قول بعض الحيوان ليس با انسان منعکس ہوگا۔ تیرے اس قول کی طرف بعض الانسان ليس بلا حيوان (بعض غیر انسان غیر حیوان نہیں ہیں) جیسے گھوڑا۔ اور وجہات کے عکوس بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اور یہاں تفسیر اور ان کے احکام کی بحثیں مکمل ہو گئیں۔

توضیح :- یہاں سے مصنف عکس کی دوسری قسم عکس نقیض کو بیان فرماتے ہیں۔ عکس نقیض کی تعریف میں متقدمین و متاخرین کا اختلاف ہے۔ چونکہ علوم میں متقدمین کی تعریف ہی معتبر ہے متاخرین کی

تعریف غیر معتبر ہے اس لئے مصنف نے متاخرین کی تعریف سے اجتناب کرتے ہوئے صرف متقدمین کی تعریف کو بیان کیا۔ پہلے آپ متقدمین کی تعریف سن لیں پھر متاخرین کی تعریف بھی بیان کر دوں گا۔ تو سنئے متقدمین کے یہاں عکس نقیض نہیں ہے کہ اصل تفسیر کے جزر اول یعنی موضوع کی نقیض کو جزر ثانی یعنی محمول کر دیا جائے اور جزر ثانی کی نقیض کو جزر اول کر دیا جائے صدق اور کیفیت کے باقی رہتے ہوئے یعنی اصل تفسیر اگر صادق ہے تو عکس نقیض بھی صادق ہو اسی طرح اگر اصل تفسیر موجبہ یا سالبہ ہے تو اس کا عکس نقیض بھی موجبہ یا سالبہ ہو جیسے کل انسان چوہاؤں دیکھئے یہ تفسیر موجبہ کلیہ ہے جس میں انسان موضوع ہے اور اس کی نقیض ص لا انسان ہے۔ نیز حیوان محمول ہے اور اس کی نقیض لا حیوان ہے اب اس تفسیر کا عکس نقیض اس طرح نکلے گا کہ موضوع انسان کی نقیض لا انسان کو محمول کی جگہ رکھا جائے گا اور محمول حیوان کی نقیض لا حیوان کو موضوع کی جگہ رکھا جائے گا۔ اور اس طرح کہا جائے گا کل لا حیوان لا انسان اور چونکہ اصل تفسیر صادق ہے اور اس کا عکس نقیض بھی صادق ہے اسی طرح اصل تفسیر موجبہ ہے اور اس کا عکس نقیض بھی موجبہ ہے لہذا کل انسان حیوان کا عکس نقیض کل لا حیوان لا انسان صحیح ہے۔ یہ تو متقدمین کے عکس نقیض کا بیان تھا اب متاخرین کی تعریف سنئے۔ متاخرین کہتے ہیں کہ اصل تفسیر کے محمول کی نقیض کو موضوع کر دیا جائے اور موضوع کو جوں کا توں محمول کر دیا جائے اور صدق تو باقی رہے مگر کیفیت میں اختلاف ہو جائے تو یہ عکس نقیض ہے۔ بقاہ صدق کا مطلب تو وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا یعنی اصل تفسیر اگر صادق ہے تو عکس نقیض بھی صادق ہو۔ اور اختلاف فی کیفیت کا مطلب یہ ہے کہ اصل تفسیر اگر موجبہ ہے تو عکس نقیض سالبہ ہو جائے اور اصل تفسیر اگر سالبہ ہے تو عکس نقیض موجبہ ہو جائے جیسے کل انسان چوہاؤں یہ تفسیر موجبہ کلیہ ہے اب اس کا عکس نقیض اس طرح نکلے گا کہ محمول کی نقیض لا حیوان کو موضوع کی جگہ اور موضوع انسان کو بعینہ محمول کی جگہ رکھا جائے اور اس طرح کہا جائے۔ لاشئ من اللہ حیوان بانسان یعنی غیر حیوان جس کوئی انسان نہیں دیکھئے یہاں محمول کی نقیض کو موضوع کر دیا گیا اور موضوع کو بعینہ محمول کر دیا گیا اور جس طرح اصل تفسیر صادق تھا اسی طرح عکس نقیض بھی صادق ہے اور اختلاف فی کیفیت بھی پایا جا رہا ہے کیونکہ اصل تفسیر موجبہ تھا مگر عکس نقیض سالبہ ہے لہذا کل انسان حیوان کا عکس نقیض متاخرین کے نزدیک لاشئ من اللہ حیوان بانسان ہوا۔

قولہ فتعکس اللوجتہ الکلیتہ :- یہاں سے مصنف متقدمین کے مذہب پر مصورات کے سلسلے میں اصول بتا رہے ہیں کہ موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہی آتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان یہ موجبہ کلیہ ہے اس کا عکس نقیض کل لا حیوان لا انسان ہوگا اور شرط بھی پائی جا رہی ہے کہ اصل تفسیر صادق ہے اور عکس نقیض بھی صادق ہے اسی طرح اصل تفسیر موجبہ ہے اور عکس نقیض بھی موجبہ ہے۔ پس موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ

اور موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض قطعاً آتا ہی نہیں جس طرح عکس مستوی میں سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا تھا۔ کیونکہ عکس نقیض کے لئے بقا و صدق اور بقا و کیف کی شرط تھی اب اگر موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آئے تو یہ شرط نہیں پائی جائے گی لہذا عکس نقیض صحیح نہ ہوگا مثلاً بعض اکیوان لا انسان (بعض حیوان غیر انسان ہیں) دیکھئے یہ موجبہ جزئیہ ہے اب اگر اس کا عکس نقیض لایا جائے تو اس کے موضوع حیوان کی نقیض لایا جانے کو محمول کی جگہ اور محمول لا انسان کی نقیض انسان کو موضوع کی جگہ رکھ کر اس طرح کہا جائے گا۔ بعض الانسان لا حیوان (بعض انسان غیر حیوان ہیں) تو دیکھئے اصل تفسیر تو صادق ہے مگر اس کا عکس نقیض صادق نہیں بلکہ کاذب ہے۔ کیونکہ ہر انسان حیوان ہوتا ہے پس یہاں بقا و صدق کی شرط نہیں پائی گئی۔ لہذا عکس نقیض صحیح نہیں ہوا۔ الفرس موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض نہیں آتا ہے۔ اور سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آتا ہے جیسے لاشئ من الانسان بفرس دیکھئے یہ سالبہ کلیہ ہے اب اس کا عکس نقیض اس طرح آئے گا کہ اصل تفسیر کے موضوع انسان کی نقیض لا انسان کو محمول کی جگہ اور محمول فرس کی نقیض لافرس کو موضوع کی جگہ رکھا جائے گا۔ اور سالبہ جزئیہ بنا کر اس طرح کہا جائے گا بعض الافرس لیس بلا انسان (بعض غیر فرس غیر انسان ہیں) اور چونکہ اصل تفسیر صادق ہے اور اس کا عکس نقیض بھی صادق ہے اسی طرح اصل تفسیر سالبہ ہے اور اس کا عکس نقیض بھی سالبہ ہے۔ لہذا بقا و صدق اور بقا و کیف کی شرط پائی گئی اور سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ صحیح ہوا۔ لیکن سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ کلیہ نہیں آتا کیونکہ اگر ایسا ہو گیا تو شرط مفلوہ ہو جائے گی مثلاً لاشئ من الانسان بفرس یہ سالبہ کلیہ ہے جو صادق ہے اب اگر اس کا عکس نقیض بھی سالبہ کلیہ ہوتے اس طرح ہوگا۔ لاشئ من الافرس بلا انسان یعنی غیر فرس میں سے کوئی غیر انسان نہیں ہے یہ بالکل غلط ہے دلیل یہ ہے کہ یہ تفسیر سالبہ کلیہ ہے اور اس کی نقیض موجبہ جزئیہ یعنی الافرس لا انسان آئے گا یعنی بعض غیر فرس غیر انسان ہیں جیسے دیوار اور یہ بالکل صحیح ہے اور چونکہ اصول ہے کہ جب کوئی شئی صادق ہو تو اس کے نقیض کاذب ہوگی لہذا جب بعض الافرس لا انسان صادق ہو تو اس کی نقیض لاشئ من الافرس بلا انسان یقیناً کاذب ہوگا اور چونکہ اس کو لاشئ من الانسان بفرس کا عکس نقیض بنایا گیا تھا اور عکس نقیض کے لئے بقا و صدق کی شرط تھی حالانکہ وہ شرط یہاں پائی نہیں جاتی کیونکہ اصل تفسیر لاشئ من الانسان بفرس تو صادق ہے مگر اس کا عکس نقیض لاشئ من الافرس بلا انسان صادق نہیں بلکہ کاذب ہے پس جب شرط فوت ہوگئی تو مشروط بھی فوت ہوا۔ اور ثابت ہوا کہ سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ نہیں آتا ہے۔ اور سالبہ جزئیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آتا ہے جس طرح عکس مستوی میں موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے بعض اکیوان لیس بلا انسان دیکھئے یہ سالبہ جزئیہ ہے لہذا اس کا عکس نقیض

بھی سالہ جزئیہ آئے گا۔ یعنی اس کے موضوع حیوان کی نقیض لاجیوان کو معمول کی جگہ اور معمول انسان کی نقیض لاجیوان کو موضوع کی جگہ رکھ کر اس طرح کہا جائے گا۔ بعض اللہ انسان یس بلا حیوان یعنی بعض غیر انسان غیر حیوان نہیں ہیں جیسے گھوڑا اور چونکہ اصل تفسیہ یعنی ایکوان یس با انسان صادق ہے اور اس کا عکس نقیض بھی صادق ہے اسی طرح اصل تفسیہ سالہ ہے اور اس کا عکس نقیض بھی سالہ ہے لہذا بقا و صدق اور بقا و کیفیت کی شرط پائی گئی اور سالہ جزئیہ کا عکس نقیض سالہ جزئیہ صحیح ہوا۔

نوٹ :- یاد رکھئے کہ عکس نقیض میں موجبات کا حکم وہی ہے جو عکس مستوی میں سالبات کا ہے یہی وجہ ہے کہ عکس مستوی میں جس طرح سالہ کلیہ کا عکس سالہ کلیہ آیا تھا اسی طرح عکس نقیض میں موجبہ کلیہ عکس موجبہ کلیہ آیا اور جس طرح وہاں سالہ جزئیہ کا عکس نہیں آیا تھا اسی طرح یہاں موجبہ جزئیہ کا عکس نہیں آیا اور جس طرح وہاں موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ ہو اس کا عکس موجبہ جزئیہ آیا تھا اسی طرح یہاں سالہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ ہو اس کا عکس سالہ جزئیہ آیا۔ نیز جس طرح وہاں سالہ کو موجبہ پر مقدم کیا گیا اسی طرح یہاں موجبہ کو سالہ پر مقدم کیا گیا۔

قولہ و عکس الموجہات :- مذکورہ تمام عکس حملیات کے اندر تھے رہ گئے شرطیات موجبات تو ان کے عکس مطول کتابوں میں مذکور ہیں شرح تہذیب وغیرہ میں پڑھ لیں گے۔ انادہ کے طور پر چند کو بیان کرتا ہوں۔ سنئے موجبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا عکس نقیض دائمہ کلیہ آتا ہے جیسے کل انسان حیوان بالفزورۃ یا بالادوام دیکھیے یہ موجبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہے لہذا اس کا عکس نقیض دائمہ مطلقہ کل لاجیوان لاجیوان بالادوام آئے گا۔ نیز مشروط عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس نقیض عرفیہ عامہ آتا ہے جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالفزورۃ یا بالادوام مادام کاتباً دیکھیے یہ مشروط عامہ یا عرفیہ عامہ ہے لہذا اس کا عکس نقیض عرفیہ عامہ کل لاجیوان لاجیوان بالادوام مادام کاتباً آئے گا۔

فصل و اذ قد فرغنا عن مباحث القضا یا و العکس التي كانت من مبادئ الحجة نحري بنان نكلم في مباحث الحجة فنقول الحجة على ثلثة اقسام احدها القياس وثانيها الاستقراء وثالثها التمثيل فلنبين هذاه الثلثة في ثلثة فصول

ترجمہ :- اور جب ہم فارغ ہو چکے تھے اور ان عکس کی بحثوں سے جو حجت کے لئے مبادی میں تو ہمارے لئے مناسب ہے کہ ہم کلام کریں حجت کی بحثوں میں تو ہم کہتے ہیں کہ حجت تین قسموں پر

ہے ان میں سے ایک قیاس ہے اور دوسری استقرار اور تیسری تمثیل ہے پس چاہئے کہ ہم ان تینوں کو تین فصلوں میں بیان کریں۔

توضیحات: منطق کا موضوع ثانی حجت ہے اور اس فن کا مقصود اعلیٰ بھی ہے لیکن چونکہ اس کا سمجھنا قیضے اور عکس کی بحثوں پر موقوف ہے لہذا قیضے اور عکس موقوف علیہا ہوئے اور حجت موقوف ہوئی اور چونکہ موقوف علیہ سے پہلے بحث ہوتی ہے اس لئے قیضے اور عکس کی بحثوں کو حجت کی بحث پر مقدم کیا اور جب ان سے فارغ ہو چکے تو اب مقصود اصلی حجت کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ حجت کی تین قسمیں ہیں۔ قیاس، استقرار، تمثیل ان تینوں کو الگ الگ تین فصلوں میں بیان کیا جائے گا۔ حجت کی تین ہی قسمیں ہیں اس کی دلیل حصر یہ ہے کہ استدلال کی تین صورتیں ہیں: یا تو کلی سے جزئی پر استدلال ہو گا یا جزئی سے کلی پر یا جزئی سے جزئی پر استدلال ہو گا اول کو قیاس کہتے ہیں اور ثانی کو استقرار اور ثالث کو تمثیل کہتے ہیں۔ اور چونکہ ان تینوں قسموں میں عمدہ قیاس ہے جو علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے اس وجہ سے قیاس کو بقیہ دونوں قسموں پر مقدم کیا۔ اور فرمایا بفضل فی القیاس

نصل فی القیاس دھو قول مؤلف من قضا یا یلزم عنھا قول آخر بعد تسلیم
تلك القضا یا فان كان نتیجۃ اذ نقیضھا مذکور انہ فیسی استثنایا
كقولنا ان كان زید انسانا كان حیوانا لکننا انسان یتیم نہو حیوان وان كان
زید حیوانا كان ناهقا لکننا لیس بناھق یتیم انسان بچار ان لہ متكن
النتیجۃ و نقیضھا مذکور انہ فیسی استثنایا كقولك زید انسان وكل انسان
حیوان یتیم زید حیوان

ترجمہ: یہ فصل قیاس کے بیان میں ہے اور وہ ایسا قول ہے جو ایسے چند قضیوں سے مرکب ہو جن سے لازم آجائے دوسرا قول ان قضیوں کو تسلیم کر لینے کے بعد پس اگر نتیجہ یا اس کی نقیض قیاس میں مذکور ہے تو اس کا نام استثنائی رکھا جائے گا جیسے ہمارا قول ان کان زید انسانا کان حیوانا لکننا انسان یہ نتیجہ دے گا کہ وہ حیوان ہے اور (جیسے ہمارا قول) ان کان زید حمارا کان ناهقا لکننا لیس بناھق نتیجہ دے گا کہ وہ گدھا نہیں ہے اور اگر نتیجہ اور اس کی نقیض مذکور نہ ہو تو اس کا نام اقرانی رکھا جائے گا جیسے ہمارا قول زید انسان وكل انسان حیوان یتیم دے گا کہ زید حیوان ہے۔

توضیحات: یہاں سے مصنف قیاس کی تعریف فرما رہے ہیں کہ قیاس اصطلاح منطق میں اس

قول کو کہا جاتا ہے جو چند ایسے قیضے سے مرکب ہو جن کو تسلیم کر لینے سے خود بخود دوسرا قول لازم آجائے جیسے منطق سے استدلال پختہ ہوتی ہے اور ہر وہ چیز جس سے استدلال پختہ ہو اس کا جاننا ضروری ہے نتیجہ نکلا منطق کا جاننا ضروری ہے۔ دیکھئے یہاں جب دو قیضوں کو تسلیم کر لیا گیا تو اس سے خود بخود نتیجہ لازم آ گیا یہی نتیجہ قول آخر ہے اور ان دو قیضوں سے مرکب قول قیاس ہے۔

واضح رہے کہ قیاس کی تعریف میں لفظ قول جنس کے درج میں ہے۔ لہذا اس میں مرکب تام مرکب ناقص، خبریہ، انشائیہ سب داخل ہوں گے۔ اور مؤلف من القضا یا افضل کے درج میں ہے (تضایا سے مراد مانوق الواحدی) لہذا اس قید سے مرکب ناقص اور وہ قیضہ واحدہ جو اپنے عکس یا عکس نقیض کو مستلزم ہوتا ہے قیاس ہونے سے خارج ہو گئے اسی طرح موجبات مرکبات بھی خارج ہو گئے کیونکہ وہ حقیقت میں ایک ہی قیضہ ہوتے ہیں۔ دوسرا محض تبعیت کے طور پر ہوتا ہے۔ نیز مؤلف من القضا سے استفہ اور تمثیل قیاس سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ قول آخر کو مستلزم نہیں ہوتے یہی وجہ ہے کہ وہ مفید یقین نہیں ہوتے بلکہ مفید ظن ہوتے ہیں۔ لہذا تہ کی قید سے قیاس مساوات قیاس کی تعریف سے خارج ہو گیا اور قیاس مساوات اس قیاس کو کہتے ہیں جس میں پہلے قیضہ کے محمول کا متعلق دوسرے قیضہ کا موضوع بنا ہوا ہو۔ جیسے زید مساوی عمرو و عمرو مساوی بکر فزید مساوی بکر۔ دیکھئے یہاں پہلے قیضہ صغریٰ میں مساوی محمول ہے اور عمر اس کا متعلق ہے اور دوسرے قیضہ کبریٰ میں وہی عمر جو محمول کا متعلق تھا موضوع بنا ہوا ہے۔ بہر حال یہ قیاس مساوات ہے جو قیاس کی تعریف سے خارج ہے۔ کیونکہ یہاں نتیجہ بالذات لازم نہیں آیا بلکہ مقدمہ خارجیہ کے واسطے سے آیا ہے اور وہ مقدمہ خارجیہ یہ ہے کہ مساوی المساوی مساوی۔ الغرض یہاں نتیجہ بالذات لازم نہیں آیا بلکہ بالواسطہ لازم آتا ہے۔ لہذا لذاتیہ کی قید سے یہ بھی قیاس کی تعریف سے خارج ہو گیا۔

بعد تسلیم تک القضا یا سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ قیاس کے مقدمات کے لئے فی نفسہا مسلم اور صادق ہونا ضروری نہیں بلکہ وہ کاذب ہی کیوں نہ ہوں اگر انہیں تسلیم کر لیا جائے تو قول آخر (نتیجہ) لازم آجائے جیسے انسان حجر و کل حجر جماد نتیجہ نکلا فالانسان جماد دیکھئے یہاں قیاس کا پہلا قیضہ فی نفسہا صحیح نہیں بلکہ وہ غلط ہے لیکن جب اسے تسلیم کر لیا گیا تو اس سے قول آخر فالانسان جماد لازم آ گیا لہذا اس کو بھی قیاس کہا جائے گا۔ قیاس کی دو قسمیں ہیں۔ استثنائی اقرائی۔ استثنائی وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا قیضہ نتیجہ بالترتیب مذکور ہو۔ جیسے ان کان زید انسانا کان حیوانا لکن انسان نتیجہ نکلا نہ حیوان۔ دیکھئے یہاں نتیجہ ہو حیوان ہے جو قیاس میں کان حیوانا

کے ضمن میں بالترتیب مذکور ہے لہذا یہ قیاس استثنائی ہوا۔ اور نقیض نتیجہ مذکور ہونے کی مثال یہ ہے ان کان زید حمازا کان ناہما لکنہ لیس بناہن نتیجہ نکلا انہ لیس بجا رہے دیکھے یہاں نتیجہ انہ لیس بجا رہے اور اس کی نقیض ان کان زید حمازا کے ضمن میں قیاس کے اندر بالترتیب مذکور ہے۔ لہذا یہ بھی قیاس استثنائی ہوا۔ اس قیاس کو استثنائی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ حرف استثناء بکرتجہ پر مشتمل ہوتا ہے۔

اقرانی :- وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بالترتیب مذکور نہ ہو جیسے زید انسان وکل انسان حیوان نتیجہ نکلا زید حیوان دیکھے یہاں نتیجہ زید حیوان ہے جو نہ تو خود قیاس میں بالترتیب مذکور ہے اور نہ ہی اس کی نقیض مذکور ہے لہذا یہ قیاس اقرانی ہوا۔ اس قیاس کو اقرانی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اقران کے لغوی معنی ملنے کے ہیں اور اس قیاس میں بھی بغیر حرف استثناء کے اصغر، اکبر اور وسط ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں۔

فصل فی القیاس الاقرانی دھوہ سیمان حملی و شرطی و موضوع النتیجہ
فی القیاس یسنی اصغر یكون اقل انفرادی الغلب و محمول یسنی اکبر
یكون اكثر انفرادی غالباً و الفضیة التي جعلت جزء قیاس یسنی مقدمة
و المقدمت التي فیها الاصغر یسنی صغری و التي فیها الاکبر یسنی و الجزء
الذی تکرر بینہما یسنی حد اوسط و اقران الصغری بالکبری یسنی
قرینة و ضرب بالهدیة الخاصلة من کیفیتہ و صبح الاوسط عند الاصغر
والاکبر یسنی مشکلاً

ترجمہ :- یہ فصل ہے قیاس اقرانی کے بیان میں اور اس کی دو قسمیں ہیں حملی اور شرطی اور قیاس حملی میں نتیجہ کے موضوع کا نام اصغر رکھا جاتا ہے اس کے کم ہونے کی وجہ سے باعتبار افراد کے اکثر اور اس کے محمول کا نام اکبر رکھا جاتا ہے اس کے زیادہ ہونے کی وجہ سے باعتبار افراد کے اکثر اور وہ قیضہ جسے قیاس کا جزو بنا دیا گیا ہے اس کا نام مقدمہ رکھا جاتا ہے اور وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو اس کا نام صغری رکھا جاتا ہے اور وہ مقدمہ جس میں اکبر ہو اس کا نام کبری رکھا جاتا ہے۔ اور وہ جزو جو ان دونوں کے درمیان مکرر ہو اس کا نام حد اوسط رکھا جاتا ہے اور صغری کا کبری کے ساتھ ملنا اس کا نام قرینہ اور ضرب رکھا جاتا ہے اور وہ ہیئت جو حاصل ہو اوسط کے اصغر اور اکبر

کے پاس رکھنے کی کیفیت سے اس کا نام شکل رکھا جاتا ہے۔

توضیح :- مصنف جب قیاس کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فارغ ہو چکے تو اب اس کے اقسام کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں۔ یاد رکھئے کہ قیاس کی پہلی قسم قیاس اقرانی کی دو قسمیں ہیں حلی اور شرطی۔ حلی وہ قیاس ہے جو صرف حملیات سے مرکب ہو جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث دیکھئے اس قیاس میں دونوں فیضیہ حملیہ ہیں لہذا یہ قیاس اقرانی حلی ہے۔ شرطی وہ قیاس ہے جو دو حملیہ سے مرکب نہ ہو بلکہ یا تو دو شرطیہ سے مرکب ہو یا ایک شرطیہ اور ایک حملیہ سے مرکب ہو اول کی مثال جیسے کلمہ کانت الشمس طالعہ فالنہار موجود و کلمہ کان النہار موجود فالعالم مصفیٰ نکلمہ کانت الشمس طالعہ فالعالم مصفیٰ دیکھئے اس مثال میں دونوں فیضیہ شرطیہ ہیں لہذا یہ قیاس شرطی ہے اور ثانی کی مثال جیسے کلمہ کان النہار مصفیٰ انسانا کان حیوانا و کل حیوان چہم نکلمہ کان النہار مصفیٰ انسانا کان حیوانا دیکھئے یہ قیاس ایک شرطیہ اور ایک حملیہ سے مرکب ہے لہذا یہ بھی قیاس اقرانی شرطی ہے۔

اور چونکہ شرطی کے مقابلہ میں حلی بسیط اور کثیر الاستعمال ہے اس لئے مصنف پہلے اسی کی بحث شروع فرما رہے ہیں اور اس قیاس میں مذکور چند اصطلاحات کا ذکر فرما رہے ہیں کہ نتیجہ کا موضوع جو قیاس میں مذکور ہو اس کا نام اصغر ہے اسے اصغر اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ عموماً خاص ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جو خاص ہو اس کے افراد اکثر کم ہوں گے اور افراد کی اقلیت ہی اصغر کا مصداق ہے اس وجہ سے اس کو اصغر کہا جاتا ہے۔ اور نتیجہ کا محمول جو قیاس میں واقع ہو اس کا نام اکبر ہے اس کو اکبر اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے افراد اکثر زیادہ ہوتے ہیں اور اکثریت افراد ہی اکبر کا مال ہے اس لئے اس کو اکبر کہتے ہیں۔ اور وہ فیضیہ جن سے قیاس مرکب ہو اور جو قیاس کا جز بنیں ان میں سے ہر ایک کو مقدمہ کہتے ہیں کیونکہ یہ نتیجہ پر مقدم ہوتے ہیں اور وہ مقدمہ جس میں اصغر مذکور ہو اس کو صغریٰ کہتے ہیں اور جس مقدمہ میں اکبر مذکور رہا کہہ کر ہی کہتے ہیں۔ اور قضیہ کا وہ جز وہ لفظ جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مکرر ہو اسے حد واسطہ کہتے ہیں۔ اس کو حد واسطہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اصغر اور اکبر کے وسط میں حد کی طرح ہوتا ہے۔ اور صغریٰ کے کبریٰ کے ساتھ اقران و اتصال کو قرینہ اور ضرب کہتے ہیں۔ قرینہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ صغریٰ کا کبریٰ کے ساتھ جب اقران ہو گا تو یہ نتیجہ پر دال ہو گا اور دال کو قرینہ بھی کہا جاتا ہے اس لئے اس اقران کو قرینہ کہتے ہیں۔ اور چونکہ اس اقران سے قیاس کی نوع اور قسم حاصل ہوگی اور ضرب کے معنی قسم اور نوع کے ہیں اس لئے اس کو ضرب کہتے ہیں۔ اور حد واسطہ کو اصغر اور اکبر کے پاس رکھنے کی کیفیت سے جو ہیئت حاصل ہو۔ اسے شکل کہا جاتا ہے مثلاً حد واسطہ کا صغریٰ میں محمول ہونا اور کبریٰ میں موضوع ہونا وغیرہ۔ اب ہر ایک کو

مثال سے سمجھے مثلاً آپ نے کہا زید مجتہد وکل مجتہد نافع و فزید نافع دیکھئے یہاں نتیجہ زید نافع ہے جس کا موضوع زید ہے جو قیاس میں مذکور ہے لہذا یہ اصغر کہلائے گا۔ اور نتیجہ کا محمول نافع ہے جو قیاس میں مذکور ہے لہذا یہ اکبر ہے۔ اور زید مجتہد وکل مجتہد نافع یہ دونوں قضیے قیاس کے اجزاء ہیں۔ لہذا ان میں سے ہر ایک مقدمہ کہلائے گا۔ اور چونکہ پہلا مقدمہ زید مجتہد میں اصغر مذکور ہے لہذا وہ صغریٰ ہے اور دوسرا مقدمہ کل مجتہد نافع میں اکبر مذکور ہے لہذا یہ کبریٰ ہے۔ اور دونوں مقدموں میں لفظ مجتہد مکرر ہے لہذا وہ حد اوسط ہے۔ اور چونکہ یہاں صغریٰ کا کبریٰ کے ساتھ اقتران ہو رہا ہے۔ لہذا یہ اقتران قرینہ اور ضرب ہے اور حد اوسط (مجتہد) کو اصغر (زید) اور اکبر (نافع) کے پاس رکھنے سے ایک ہیئت حاصل ہوئی لہذا یہ ہیئت شکل ہے۔

فصل و الاشکال اربعہ و وجہ الضبط ان یقال الحد الاوسط اما محمول
الصغری و موضوع الکبری کما فی قولنا العالم متغیر وکل متغیر حادث
ینایہ العالم حادث فهو الشکل الاول و ان کان محمولاً ینہما نهر الشکل الثانی
کما نقول کل انسان حیوان و لا شئی من الحجج بحیوان فالنایہ لاشی من
الانسان بحیوان و ان کان موضوعاً ینہما نهر الشکل الثالث نحو کل انسان حیوان
و بعض الانسان کاتب ینایہ بعض الحیوان کاتب و ان کان موضوعاً فی الصغری
و محمولاً فی الکبری فهو الشکل الرابع نحو قولنا کل انسان حیوان و بعض الکاتب
انسان ینایہ بعض الحیوان کاتب

ترجمہ :- اور شکلیں چار ہیں۔ ضبط کی وجہ یہ ہے کہ کہا جائے حد اوسط یا تو صغریٰ کا محمول ہے۔ اور کبریٰ کا موضوع ہے جیسا کہ ہمارے اس قول میں العالم متغیر وکل متغیر حادث نتیجہ دے گا العالم حادث پس یہ شکل اول ہے اور اگر دونوں میں محمول ہو تو یہ شکل ثانی ہے جیسا کہ تم کہو کل انسان حیوان و لا شئی من الحجج بحیوان پس نتیجہ لاشی من الانسان بحیوان ہے اور اگر دونوں میں موضوع ہو تو یہ شکل ثالث ہے جیسے کل انسان حیوان و بعض الانسان کاتب نتیجہ دے گا بعض الحیوان کاتب اور اگر صغریٰ میں موضوع ہو اور کبریٰ میں محمول ہو تو یہ شکل رابع ہے جیسے ہمارا قول کل انسان حیوان و بعض الکاتب انسان نتیجہ دے گا بعض الحیوان کاتب۔

توضیحات :- یہاں سے مصنف یہ فرماتے ہیں کہ حد اوسط کو اکبر اور اصغر کے پاس رکھنے سے

جو ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے جسے شکل کہا جاتا ہے یہ چار میں جنہیں اشکال اربعہ کہتے ہیں ان چاروں میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ حد اوسط کی چار صورتیں ہیں۔ یا تو وہ صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہوگا تو اس کو شکل اول کہتے ہیں جیسے العالم متغیر (صغریٰ) وکل متغیر حادث (کبریٰ) نتیجہ ہوگا العالم حادث دیکھے یہاں متغیر حد اوسط ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے لہذا یہ قیاس شکل اول ہے۔ اس کو شکل اول اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بدیہی الانتاج ہوتی ہے اس کے برعکس باقی شکلیں نظریٰ الانتاج ہیں پس یہ شکل اشرف الاشکال ہوتی اور اول کے نام سے موسوم ہوئی۔ اور اگر حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول ہو تو یہ شکل ثانی ہے جیسے کل انسان حیوان (صغریٰ) ولاشی من البحر حیوان (کبریٰ) نتیجہ ہوگا لاشی من الانسان بحر دیکھے یہاں حیوان حد اوسط ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول واقع ہے پس یہ شکل ثانی ہے اس کو شکل ثانی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ صغریٰ میں شکل اول کے مشابہ ہے کیونکہ دونوں کے صغریٰ میں حد اوسط محمول کی جگہ ہوتا ہے اور چونکہ صغریٰ کبریٰ سے اشرف ہے لہذا شکل ثانی کو شکل اول کے اشرف مقدمہ میں مشابہت ہوئی جس کی وجہ سے یہ شکل اول سے قریب تر ہوگئی اور اول کے بعد ثانی کے نام سے موسوم ہوئی۔ اور اگر حد اوسط صغریٰ و کبریٰ دونوں میں موضوع ہو تو یہ شکل ثالث ہے۔ جیسے کل انسان حیوان (صغریٰ) وبعض الانسان کاتب (کبریٰ) نتیجہ دے گا بعض اکیوان کاتب۔ دیکھے یہاں انسان حد اوسط ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول واقع ہے لہذا یہ شکل ثالث ہے۔ اس کو شکل ثالث اس لئے کہتے ہیں کہ یہ شکل اول کے ساتھ کبریٰ میں نشا رکھتی ہے اور کبریٰ چونکہ صغریٰ سے ارزل ہے۔ لہذا اس کو ارزل مقدمہ میں مشابہت ہوئی اور اس کا درجہ شکل ثانی کے بعد ہوا اس وجہ سے ثالث کے نام سے موسوم ہوئی۔ اور اگر حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو یہ شکل رابع ہے جیسے کل انسان حیوان (صغریٰ) وبعض النکاتب انسان (کبریٰ) نتیجہ نکلا بعض اکیوان کاتب۔ دیکھے یہاں انسان حد اوسط ہے جو صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول واقع ہے لہذا یہ شکل رابع ہے۔ اس کو شکل رابع اس لئے کہتے ہیں کہ یہ سب سے پھسٹی ہے۔ اور شکل اول سے اس کو کچھ بھی مناسبت نہیں نہ تو صغریٰ میں اور نہ ہی کبریٰ میں لہذا اس کا مرتبہ ثالث کے بعد ہوا۔ اور رابع کے نام سے موسوم ہوئی۔

خلاصہ یہ کہ حد اوسط کی چار صورتیں ہیں یا تو وہ صغریٰ و کبریٰ دونوں میں موضوع ہوگا یا دونوں میں محمول یا صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول یا صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع پہلی صورت شکل ثالث ہے دوسری صورت شکل ثانی ہے تیسری صورت شکل رابع ہے اور چوتھی صورت شکل اول ہے

فصل و اشرف الاشكال من الاربعة الشكل الاول ولذالك كان اتجاها بينا
 بديهيا يسبق الدهن منه الى النتيجة سببا طبيعيا من دون حاجة الى فكر
 وتامل و لكن شرائط ضرورية اما الشرائط فاثنتان احدهما ايجاب الصفري
 والثانية كلية الكبرى فان يفقد معا او يفقد احدهما لا يلزم النتيجة
 كما يظهر عند التامل و اما الضروريات فاربعة لان الاحتمالات في كل شكل
 ستة عشر لان الصفري اربعة والكبرى ايضا اربعة اعني الموجبة الكلية
 والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والجزئية والاربعة في الاربعة
 ستة عشر واسقط شرائط الشكل الاول اثني عشر وهو الصفري السالبة
 الكلية مع الكبرى الاربعة والصفري السالبة الجزئية مع تلك الاربعة وهذا
 ثمانية والكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الصفري الموجبة الجزئية
 والكلية وهذا اربعة فبقي اربعة ضرورية متبقية الضرب الاول مركب
 من موجبة كلية صفري وموجبة كلية كبرى يتباين موجبة كلية نحو كل
 ج ب وكل ب دينام كل ج د والضرب الثاني مؤلف من موجبة كلية صفري
 وسالبة كلية كبرى يتباين سالبة كلية نحو كل انسان حيوان ولا شئ من الحيوان
 بحجر ميت لا شئ من الانسان بحجر والضرب الثالث ملتبس من موجبة جزئية
 صفري وموجبة كلية كبرى والنتيجة موجبة جزئية نحو بعض الحيوان نرس
 وكل نرس مهال يتباين بعض الحيوان مهال والضرب الرابع مزدوج من موجبة
 جزئية صفري وسالبة كلية كبرى يتباين سالبة جزئية كقولنا بعض الحيوان
 ناطق ولا شئ من الناطق نباح فالنتيجة بعض الحيوان ليس نباح

ترجمہ :- چاروں شکلوں میں اشرف شکل اول ہے اور اسی وجہ سے اس کا نتیجہ دینائیں اور واضح
 ہے۔ ذہن سبقت کرتا ہے اس میں نتیجہ کی طرف طبی طور پر غور و فکر کی ضرورت کے بغیر اور اس کے
 کچھ شرائط اور فرضیں ہیں۔ بہر حال شرائط تو وہ دو ہیں ان میں سے ایک صفری کا موجب ہونا اور دوسری
 کبری کا کلیہ ہونا۔ پس اگر دونوں شرطیں بیک وقت مفقود ہو جائیں یا ان میں سے ایک مفقود ہو جائے تو

نتیجہ لازم نہیں آئے گا جیسا کہ غور کرنے کے وقت ظاہر ہوگا اور بہر حال فرضیں تو وہ چار ہیں اس لئے کہ ہر شکل میں احتمالات سولہ ہیں۔ کیونکہ صفری چار ہیں اور کبریٰ بھی چار ہیں یعنی موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ اور چار کو چار میں (ضرب دینے سے) سولہ ہوں گے۔ اور شکل اول کی شرطوں نے بارہ کو ساقط کر دیا اور وہ صفری سالبہ کلیہ ہے چاروں کبرے کے ساتھ۔ اور صفری سالبہ جزئیہ ہے ان چاروں کے ساتھ اور یہ آٹھ ہوئے اور کبریٰ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ صفری موجبہ جزئیہ اور کلیہ کے ساتھ اور یہ چار ہوئے پس باقی رہ گئیں نتیجہ دینے والی چار فرضیں۔ پہلی ضرب مرکب ہے موجبہ کلیہ صفری اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے یہ نتیجہ دے گی موجبہ کلیہ جیسے کل ج ب و کل ب د نتیجہ دے گی کل ج د اور دوسری ضرب مرکب ہے موجبہ کلیہ صفری اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے یہ نتیجہ دے گی سالبہ کلیہ جیسے کل انسان حیوان دلاشتی من ایخوان نتیجہ دے گی لاشتی من الانسان نتیجہ دے گی سالبہ جزئیہ صفری اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے اور نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوگا جیسے بعض ایخوان فرس دکل فرس صہال (بہنہانے والا) نتیجہ دے گی بعض ایخوان صہال۔ اور چوتھی ضرب مرکب ہے موجبہ جزئیہ صفری اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے یہ نتیجہ دے گی سالبہ جزئیہ جیسے ہمارا قول بعض ایخوان ناطق دلاشتی من الناطق بناہن (ہینچو ہینچو کرنے والا) پس نتیجہ ہوگا بعض ایخوان بیس بناہن۔

توضیحات :- یہاں سے مصنف یہ بیان فرماتے ہیں کہ اشکال اربو میں شکل اول اشرف ہے یہی درجہ ہے کہ نتیجہ دینے میں بالکل واضح اور صاف ہے کیونکہ اس شکل میں ذہن طبعی طور پر نتیجہ کی طرف سبقت کرتا ہے غور و فکر کی یکسر ضرورت نہیں ہوتی اس کے برعکس بقیہ شکلوں میں غور و فکر کرنا پڑتا ہے اور وہ نتیجہ دینے میں بدیہی نہیں بلکہ نظری ہوتی ہیں شکل اول کے نتیجہ دینے کے لئے دو شرطیں ہیں۔ اول کیفیت کے اعتبار سے اور ثانی کیفیت کے اعتبار سے۔ باعتبار کیفیت شرط یہ ہے کہ صفری موجبہ ہو خواہ کبریٰ موجبہ ہو یا سالبہ ہو۔ اور باعتبار کیفیت شرط یہ ہے کہ کبریٰ کلیہ ہو خواہ صفری جزئیہ ہو یا کلیہ ہو۔ چنانچہ ان دونوں شرطوں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو نتیجہ حاصل نہ ہوگا۔ نیز ہر شکل میں صفری کو کبریٰ کے ساتھ لانے سے عقلاً سولہ ضربوں کا احتمال ہے کیونکہ ما قبل میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ۔ چنانچہ صفری یہ چاروں محصورے بن سکتے ہیں۔ اسی طرح کبریٰ بھی یہ چاروں محصورے بنیں گے۔ پس صفری بھی چار ہونگے اور کبریٰ بھی چار۔ اب چاروں صفروں کو چاروں کبروں میں ضرب دینے سے سولہ ضربیں برآمد ہوں گی۔ ان سولہ ضربوں میں سے بارہ ضربوں کے اندر شکل اول کے نتیجہ دینے کی شرطیں نہیں پائی جائیں گی۔ لہذا یہ بارہ ضربیں محض احتمال کے درجہ میں ہوں گی اور نتیجہ دینے سے ساقط ہوں گی۔ اب سولہ میں سے جب بارہ نکل گئیں تو چار ضربیں باقی

رہیں جن میں انتاج کے شرائط پائے جائیں گے اور نتیجہ دیں گی۔ وہ بارہ صنفیں جن میں شرائط انتاج نہیں پائے جاتے یہ ہیں (۱) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ (۲) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ (۳) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ (۴) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ (۵) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ (۶) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ (۷) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ (۸) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ان میں ایجاب صغریٰ کی شرط نہیں پائی جاتی (۹) کبریٰ موجبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ (۱۰) کبریٰ موجبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ کلیہ (۱۱) کبریٰ سالبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ (۱۲) کبریٰ سالبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ کلیہ ان میں کلیت کبریٰ کی شرط نہیں پائی جاتی۔

دہ چار صنفیں جن میں شرائط انتاج پائے جاتے ہیں اور وہ نتیجہ دیتی ہیں یہ ہیں۔ (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ یہ ضرب موجبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے کل ریح ب کل ب و کل ب نتیجہ ہوگا کل ریح و یعنی کل انسان حیوان و کل حیوان جسم نتیجہ ہوگا کل انسان جسم۔

(۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ یہ ضرب سالبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے کل انسان حیوان و لاشیٰ من ایحوان نتیجہ ہوگا لاشیٰ من الانسان نتیجہ (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ یہ ضرب موجبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے بعض ایحوان فرس و کل فرس صہال نتیجہ ہوگا بعض ایحوان صہال۔

(۴) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ یہ ضرب سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے بعض ایحوان لاشیٰ و لاشیٰ من الناطق بناہن نتیجہ ہوگا بعض ایحوان لیس بناہن شکل اول کی مذکورہ سوالہ ضربوں کو درج ذیل نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

:- نقشہ شکی اول :-

شرائط انتاج۔ ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ

نتیجہ	مثال کبریٰ	مثال صغریٰ	کیفیّت	کبریٰ	صغریٰ	اثر
کل انسان جسم	کل حیوان جسم	کل انسان حیوان	نتیجہ	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	۱
x	x	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	غیر نتیجہ	موجبہ جزئیہ	"	۲
لاشیٰ من الانسان نتیجہ	لاشیٰ من ایحوان نتیجہ	کل انسان حیوان	نتیجہ	سالبہ کلیہ	"	۳
x	x	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	غیر نتیجہ	سالبہ جزئیہ	"	۴
بعض ایحوان صہال	کل فرس صہال	بعض ایحوان فرس	نتیجہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	۵

نمبر شمارہ	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۶	موجب جزئیہ	موجب جزئیہ	غیر منہج	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	x	x
۷	سالب کلیہ	سالب کلیہ	منہج	بعض احوال ناظم	لاشئ من المثال یقال بعض احوال یس یقال	x
۸	سالب جزئیہ	سالب جزئیہ	غیر منہج	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	x	x
۹	سالب کلیہ	موجب کلیہ	"	یہاں ایجاب صغریٰ نہیں ہے	x	x
۱۰	"	موجب جزئیہ	"	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں	x	x
۱۱	"	سالب کلیہ	"	یہاں ایجاب صغریٰ نہیں ہے	x	x
۱۲	"	سالب جزئیہ	"	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں	x	x
۱۳	سالب جزئیہ	موجب کلیہ	"	یہاں ایجاب صغریٰ نہیں ہے	x	x
۱۴	"	موجب جزئیہ	"	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں	x	x
۱۵	"	سالب کلیہ	"	یہاں ایجاب صغریٰ نہیں ہے	x	x
۱۶	"	سالب جزئیہ	"	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں	x	x

تنبیہ انتاج العجبة الکلیة من خواص الشكل الاول كما ان الانتاج
للبتائج الاربعة ايضا من خصائصه الصغرى الممكنة غير ما تجب في
هذا الشكل فقد دمتنا ذكرنا انه لا بد في هذا الشكل كيفما ايجاب
الصغرى ولما كليت الكبرى وجهة فعلية الصغرى

نتیجہ :- موجب کلیہ کا نتیجہ دینا شکل اول کے خواص سے ہے جیسا کہ چاروں نتائج کا نتیجہ دینا
یہی اسی کی خاصیتوں میں سے ہے اور صغریٰ ممکنہ اس شکل میں نتیجہ نہیں دیتا۔ پس واضح ہو گیا ان
باتوں سے جن کو ہم نے ذکر کر کے اس شکل میں ضروری ہے باعتبار کیفیت کے ایجاب صغریٰ اور باعتبار
کلیت کے کلیت کبریٰ اور باعتبار جهت کے فعلیت صغریٰ۔

توضیحات :- اس نتیجہ میں مصنف شکل اول کی خصوصیت اور شکل اول کے نتیجہ دینے کے شرائط
بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ موجب کلیہ کا نتیجہ دینا صرف شکل اول ہی کی خصوصیت ہے۔

اسی طرح تھینہ محصورہ کی چاروں سمتوں کا نتیجہ دینا بھی اسی شکل کی خصوصیت ہے اس کے علاوہ باقی شکلوں میں موجبہ کلیہ نتیجہ نہیں آتا۔ اسی طرح ان شکلوں میں محصورہ کی چاروں سمتیں نتیجہ میں نہیں آتیں۔ بلکہ بعض آتی ہیں بعض نہیں۔ نیز شکل اول میں صفوی اگر ممکنہ ہے خواہ ممکنہ عامہ ہو یا خاصہ ہو تو اس وقت نتیجہ نہیں نکلے گا کیونکہ شکل اول کے نتیجہ دینے کے لئے جس طرح باعتبار کیفیت صفوی کا موجبہ ہونا اور باعتبار کم کرنی کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح ایک تیسری شرط باعتبار جہت فعلیت صفوی بھی ہے۔ یعنی صفوی اگر موجبہ ہے تو اس میں بالفعل کی جہت ہو اور چونکہ ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ میں بالفعل کی جہت نہیں ہوتی لہذا صفوی جب ممکنہ ہوگا تو اس وقت یہ تیسری شرط نہیں پائی جائے گی۔ اور جب شرط نہیں پائی جائے گی تو نتیجہ بھی برآمد نہ ہوگا کیونکہ اذانات الشرطیات الشرط کا ضابطہ مسلم ہے۔ ہاں صفوی اگر ممکنہ نہیں بلکہ ضروریہ یا دائمہ وغیرہ ہے تو چونکہ وہاں بالفعل کی جہت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ ضرورت اور دوام کے لئے حکم بالفعل ضروری ہے لہذا اس وقت شرط پائی جائے گی۔ اور جب شرط پائی جائے گی تو نتیجہ بھی نکلے گا۔ واضح رہے کہ ذکر کردہ تیسری شرط یعنی جہت کے اعتبار سے فعلیت صفوی یہ متاخرین کے نزدیک ہے۔ متقدمین مناطقہ اسکی شرط قطعا نہیں لگاتے۔ لہذا معلم ثانی ابو نصر فارابی وغیرہ کے نزدیک صفوی اگرچہ ممکنہ ہو نتیجہ دے گا۔

فصل دیشترطی انتاج الشكل الثانی بحسب کیفی ای الایجاب والسلب
اختلاف القدمین فان كانت الصفوی موجبہ كانت الکبری سالبہ
وبالعکس وبحسب الکبری الکلیتہ والحزبیتہ کلیتہ الکبری والایلم الخلد
السبب لعدم الانتاج ای صدق القیاس مع ایجاب الیتمہ نادرۃ ومع سلبہا
اخری ونیجہ ہذا الشكل لا یكون الا سالبہ وصروبہ لانتاجہ ایضا رب
احد ہامن کلیتین والصفوی موجبہ ینبج سالبہ کلیتہ بقولنا کل ج ب ولاشی
من اب فلاشی من ج اذ الدلیل علی ہذا الانتاج عکس الکبری فانک
اذا عکست الکبری صاد لاشی من ب ا و بانضمامہ الی الصفوی انتظمت
الشکل الاول وینبج نتیجہ السطوبۃ العنرب الثانی من موجبہ کلیتہ کبری
رسالبہ کلیتہ صفوی بقولنا لاشی من ج ب وکل اب ینبج لاشی من ج ا والدلیل
علی الانتاج عکس الصفوی وجعلہ الکبری ثم عکس لانتاجہ العنرب الثالث

مِنْ مَوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرَىٰ وَسَالِبَةٍ كَبْرَىٰ يَنْبَغِي سَالِبَةٌ جُزْئِيَّةٌ تَقْرَأُ
بَعْضُهَا بِدَلَالَتِي مِنْ أَبٍ فَلَيْسَ بَعْضُهَا الصَّرْبُ الرَّابِعُ مِنْ سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ
صُغْرَىٰ دَمَوْجِبَةٍ كَبْرَىٰ يَنْبَغِي سَالِبَةٌ جُزْئِيَّةٌ تَقْرَأُ بَعْضُهَا بِدَلَالَتِي
أَبٌ فَبَعْضُهَا لَيْسَ بِأ

ترجمہ :- اور شکل ثانی کے نتیجہ دینے میں شرطاً لگائی جاتی ہے کیف یعنی ایجاب و سلب کے اعتبار سے دونوں مقدماتوں کے اختلاف کی۔ چنانچہ اگر صغریٰ موجبہ ہے تو کبریٰ سالبہ ہو اور اس کے برعکس۔ اور کم یعنی کلیت و جزئیت کے اعتبار سے کبریٰ کے کلیہ ہونے کی درجہ تو لازم آئے گا ایسا اختلاف جو نتیجہ نہ دینے کو واجب کرے یعنی تیس کا صادق ہونا نتیجہ کے موجب ہونے کے ساتھ کبھی اور نتیجہ کے سالبہ ہونے کے ساتھ کبھی اور اس شکل کا نتیجہ نہیں ہوتا ہے مگر سالبہ اور اس کی نتیجہ دینے والی ضربیں بھی چار ہیں ان میں سے ایک : و کلیوں سے (مرکب ہے) درانحالیکہ صغریٰ موجبہ ہو اور یہ ضرب نتیجہ دے گی سالبہ کلیہ جیسے ہمارا قول کل ج ب دلاشی من اب فلاشی من ج ا اور دلیل اس انتاج پر عکس کبریٰ ہے۔ چنانچہ جب تم کبریٰ کا عکس کرو تو ہو گا لاشی من ب ا اور اس کو صغریٰ کی طرف لانے سے شکل اول مرکب ہوگی۔ اور یہ نتیجہ دے گی طلب کردہ نتیجہ۔ دوسری ضرب موجبہ کلیہ کبریٰ اور سالبہ کلیہ صغریٰ سے (مرکب ہے) جیسے ہمارا قول لاشی من ج ب و کل اب نتیجہ دیگا لاشی من ج ا اور دلیل اس نتیجہ دینے پر عکس صغریٰ اور صغریٰ کو کبریٰ کر دینا پھر عکس نتیجہ ہے۔ تیسری ضرب موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے (مرکب ہے) یہ ضرب سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے تیرا قول بعض ج ب دلاشی من اب فلین بعض ج ا جو تھی ضرب سالبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے (مرکب ہے) یہ ضرب سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے تم کہتے ہو بعض ج ب و کل اب فبعض ج ب لیس ا۔

توضیح :- یہاں سے مصنف شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی شرطیں بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی دو شرطیں ہیں۔ (۱) باعتبار کیف یعنی ایجاب و سلب کے اعتبار سے دونوں مقدماتوں کا مختلف ہونا یعنی صغریٰ اگر موجبہ ہے تو کبریٰ سالبہ ہونا چاہئے اور صغریٰ اگر سالبہ ہے تو کبریٰ موجبہ ہونا چاہئے۔ (۲) باعتبار کم یعنی کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا خواہ صغریٰ کلیہ ہو یا جزئیہ ہو۔ اور یہ دونوں شرطیں اس لئے لگائی جاتی ہیں کہ اگر ان کا لحاظ نہ کیا گیا تو نتیجہ میں اختلاف ہو گا یعنی ایک ہی ضرب میں تیس کا صادق ہو گا مگر نتیجہ کبھی موجبہ ہو گا اور کبھی سالبہ ہو گا۔

اور یہ اختلاف نتیجہ عدم انتاج کی دلیل ہے مثلاً ایک ضرب صفیری موجبہ اور کبریٰ موجبہ سے مرکب ہو
 اختلاف فی الکیف کی شرط موجود نہ ہو تو اس وقت نتیجہ کبھی موجبہ ہوگا اور کبھی سالبہ ہوگا۔ جیسے کہا جائے
 کل انسان حیوان (صفیری موجبہ) وکل ناطق حیوان (کبریٰ موجبہ) دیکھئے یہ ایک ضرب ہے جو صفیری موجبہ
 اور کبریٰ موجبہ سے مرکب ہے اور قیاس بالکل صحیح ہے پس اس وقت نتیجہ موجبہ ہوگا یعنی کل انسان ناطق
 پھر صفیری تو یہی ہو۔ اور کبریٰ بدل جائے اور دونوں موجبہ ہوں اختلاف فی الکیف کی شرط موجود نہ ہو
 تو اس وقت نتیجہ سالبہ ہوگا جیسے کل انسان حیوان (صفیری موجبہ) وکل فرس حیوان (کبریٰ موجبہ) دیکھئے یہ وہی
 ضرب ہے جو ابھی بیان کی گئی یعنی یہ بھی صفیری موجبہ اور کبریٰ موجبہ سے مرکب ہے لیکن یہاں نتیجہ سالبہ ہوگا یعنی
 لاشئ من الانسان بفرس کیونکہ نتیجہ اگر موجبہ ہو یعنی کل انسان فرس تو یہ غلط ہوگا کیونکہ اس سے سارے انسان
 کا گھوڑا لازم آئے گا تو دیکھئے دونوں مثالوں میں ضرب ایک ہی ہے مگر پہلی مثال میں نتیجہ موجبہ آیا اور دوسری
 مثال میں سالبہ حالانکہ سالبہ نتیجہ آنا غلط ہے کیونکہ اس کے دونوں مقدمے موجبہ ہیں اور مقدمتین جب موجبہ
 ہوتے ہیں تو نتیجہ بھی موجبہ ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ اختلاف فی الکیف کی شرط نہ پائے جانے کے وجہ سے نتیجہ
 میں اختلاف ہوتا ہے اور اختلاف نتیجہ اصول منطق کے پیش نظر عدم انتاج کی دلیل ہے۔ اسی طرح اگر دو کبریٰ
 شرط یعنی کلیت کبریٰ کا سما ظہور کیا گیا تو یہاں بھی نتیجہ میں اختلاف ہوگا مثلاً کل انسان ناطق و بعض الیہا
 یس بنا طق نتیجہ ہوگا یعنی انسان یس بھال اور اگر صفیری بدستور باقی رہے اور کبریٰ بدل جائے اور اس
 طرح قیاس کی ترکیب ہو کل انسان ناطق و بعض ایحوان یس بنا طق تو نتیجہ موجبہ ہوگا یعنی بعض الانسان حیوان
 کیونکہ نتیجہ اگر سالبہ ہو تو اس طرح ہوگا یعنی الانسان یس حیوان اور یہ بالکل غلط ہے تو دیکھئے ان دونوں
 مثالوں کی ضرب ایک ہے یعنی دونوں میں صفیری موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے لیکن پہلی مثال میں نتیجہ
 سالبہ آیا اور دوسری مثال میں موجبہ اور یہ اختلاف نتیجہ اس وجہ سے ہوا کہ یہاں انتاج کی دوسری شرط کلیت
 کبریٰ مفقود ہے پس معلوم ہوا کہ کلیت کبریٰ کی شرط نہ پائے جانے کے وجہ سے نتیجہ میں اختلاف ہوتا ہے۔ اور
 اختلاف نتیجہ عدم انتاج کی دلیل ہے۔ الفرص شکل ثانی کے انتاج کی دو شرطیں ہیں (۱) باعتبار کیف اختلاف
 المقدستین (۲) باعتبار کم کلیت کبریٰ ورنہ تو نتیجہ میں اختلاف لازم آئے گا جو عدم انتاج کا موجب ہے
 نیز شکل اول کی طرح یہاں بھی سٹوہ ضربوں کا احتمال ہے لیکن یہاں بھی صرف چار ضربیں ہی نتیجہ دیں گی۔
 کیونکہ اختلاف فی الکیف کی شرط اٹھ ضربوں میں نہیں پائی جاتی۔ لہذا وہ نتیجہ دینے سے ساقط ہیں اور کلیت
 کبریٰ کی شرط بقیہ چار ضربوں میں مفقود ہے لہذا یہ بھی ساقط ہو گئیں اور نتیجہ دینے والی ضربیں چار ہی
 رہ گئیں۔ لیکن شکل اول کی طرح اس شکل میں موجبہ نتیجہ نہیں آتا بلکہ صرف سالبہ ہی نتیجہ آئے گا۔ دو

ضربوں میں سالہ کلیہ اور دو میں سالہ جزئیہ۔

تولسا دضر وہبہ الناتجة :- یہاں سے مصنف نے تیرہ دینے والی چار ضربوں کو بیان فرما رہے ہیں ملاحظہ فرمائیں (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالہ کلیہ نتیجہ سالہ کلیہ ہوگا جیسے کل ج ب و لاشئ من ا ب نتیجہ ہوگا لاشئ من ج ا۔ (۲) صغریٰ سالہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ اس کا نتیجہ بھی سالہ کلیہ ہوگا جیسے لاشئ من ج ب و کل ا ب نتیجہ ہوگا لاشئ من ج ا (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالہ کلیہ نتیجہ ہوگا سالہ جزئیہ جیسے لاشئ من ج ب و لاشئ من ا ب نتیجہ ہوگا لیس یعنی ج ا (۴) صغریٰ سالہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ اس کا نتیجہ سالہ جزئیہ ہوگا۔ جیسے بعض ج لیس ب و کل ا ب نتیجہ ہوگا بعض ج لیس ا۔

تولسا والد لیل علی ہذا الانتاج :- یہاں سے مصنف نے ضرب اول کے سالہ کلیہ نتیجہ دینے پر دلیل قائم فرما رہے ہیں۔ اس دلیل کو عکس کبریٰ کہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے کبریٰ کا عکس کر دیا جائے اور اس عکس کو صغریٰ کے ساتھ ملا یا جائے تو یہ شکل اول بن جائے گی اب حدا وسط کو اگر اکثر نتیجہ نکالا جائے تو یہ نتیجہ سالہ کلیہ ہوگا پس یہ دلیل ہے اس بات کی کہ ضرب اول کا نتیجہ سالہ کلیہ آتا ہے جیسے کل ج ب و لاشئ من ا ب دیکھئے یہ شکل ثانی کی ضرب اول ہے لہذا اس کا نتیجہ سالہ کلیہ یعنی لاشئ من ج ا ہوگا۔ اس کی دلیل عکس کبریٰ ہے یعنی لاشئ من ا ب کبریٰ کا عکس کر لیا جائے تو وہ عکس اس طرح ہوگا۔ لاشئ من ب ا اب اس عکس کو صغریٰ کل ج ب کے ساتھ ملا کر اس طرح کہا جائے کل ج ب و لاشئ من ب ا تو دیکھئے یہ شکل اول بن گئی کیونکہ اس میں حدا وسط ب ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع واقع ہے۔ اب حدا وسط کو گرائیں گے تو وہی سالہ کلیہ نتیجہ نکلے گا جو شکل ثانی کی ضرب اول سے نکلا تھا۔ یعنی لاشئ من ج ا۔ اس سے واضح مثال ملاحظہ فرمائیں۔ مثلاً آپ نے کہا کل انسان حیوان و لاشئ من ا ب کبر حیوان یہ شکل ثانی کی ضرب اول ہے لہذا اس کا نتیجہ سالہ کلیہ لاشئ من انسان کبر ہوگا کیونکہ جب کبریٰ کا عکس کیا جائے تو عکس اس طرح ہوگا لاشئ من ا حیوان کبر اب اسے صغریٰ کے ساتھ ملا دیا جائے تو شکل اول اس طرح تیار ہوگی کل انسان حیوان و لاشئ من ا حیوان کبر اب حدا وسط کو گرائیں گے تو وہی سالہ کلیہ نتیجہ برآمد ہوگا جو شکل ثانی کی ضرب اول سے برآمد ہوا تھا۔ یعنی لاشئ من انسان کبر پس ثابت ہوا کہ شکل ثانی کی ضرب اول کا نتیجہ سالہ کلیہ آتا ہے ۵

تولسا والد لیل علی ہذا الانتاج :- یہاں سے مصنف نے ضرب ثانی کے نتیجہ دینے پر دلیل قائم فرما رہے ہیں اس دلیل کو عکس صغریٰ کہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ صغریٰ کا عکس کر دیا جائے اور عکس کردہ صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنا دیا جائے تو یہ شکل اول بن جائے گی پھر اس سے جو نتیجہ برآمد ہوگا

اس کا عکس کر دیا جائے تو یہ وہی نتیجہ ہوگا جو شکل ثانی کی ضرب ثانی سے نکلا تھا یعنی سالہ کلیہ۔ لہذا معلوم ہوا کہ شکل ثانی کی ضرب ثانی کا نتیجہ سالہ کلیہ بالکل صحیح ہے جیسے لاشیٰ من الحجرجوان وکل انسان حیوان دیکھے یہ شکل ثانی کی ضرب ثانی ہے لہذا اس سے سالہ کلیہ نتیجہ نکلے گا یعنی لاشیٰ من الحجرجوان اس کی دلیل عکس صغریٰ ہے یعنی صغریٰ کا عکس کر دیا جائے اور اس طرح کہا جائے لاشیٰ من الحجرجوان اس عکس کر دہ صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنا کر اس طرح کہا جائے۔ کل انسان حیوان و لاشیٰ من حیوان بحجرتو یہ شکل اول بنی اب اس کے حد واسطہ کو گرایا جائے تو نتیجہ نکلے گا لاشیٰ من الانسان بحجرب اس نتیجہ کا عکس کر دیا جائے تو اس طرح ہوگا لاشیٰ من الحجرجوان اور یہ وہی نتیجہ ہے جو شکل ثانی کی ضرب ثانی سے برآمد ہوا تھا پس ثابت ہوا کہ شکل ثانی کی ضرب ثانی سالہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے۔

واضح رہے کہ شکل ثانی کے نتائج چار طرح کی دلیلیں قائم کی جاتی ہیں۔ عکس کبریٰ۔ عکس صغریٰ دلیل خلف، دلیل افزا، عکس کبریٰ اور عکس صغریٰ تو اپنے یہاں پڑھیں۔ اور دلیل خلف دلیل افزا منطبق کی بڑی کتابوں میں پڑھیں گے۔ - نقشہ شکل ثانی :-

شرائط انتاج. اختلاف المقدّمین فی کیفیّت کلیت کبریٰ

انمبر	صغریٰ	کبریٰ	بکلیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ
۱	موجہ کلیہ	موجہ کلیہ	غیر نتیجہ	x	x
۲	"	"	"	x	x
۳	"	"	نتیجہ	لاشیٰ من الحجرجوان	لاشیٰ من الانسان بحجرب
۴	"	"	غیر نتیجہ	x	x
۵	موجہ جزئیہ	موجہ کلیہ	"	x	x
۶	"	"	"	x	x
۷	"	"	نتیجہ	لاشیٰ من الفرس ہانسان	بعین حیوان بیس فرس
۸	"	"	غیر نتیجہ	x	x
۹	سالہ کلیہ	موجہ کلیہ	نتیجہ	کل انسان حیوان	لاشیٰ من الحجرجوان
۱۰	"	"	غیر نتیجہ	x	x
۱۱	"	"	"	x	x

نمبر شمارہ	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱۲	سالہ کلیہ	سالہ جزئیہ	غیر متبع	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	X	X
۱۳	سالہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	متبع	بعض اکوان یس با انسان	کل نامن انسان	بعض کیوں پس بنا
۱۴	"	موجبہ جزئیہ	غیر متبع	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے۔	X	X
۱۵	"	سالہ کلیہ	"	یہاں اختلاف فی کیف نہیں ہے	X	X
۱۶	"	سالہ جزئیہ	"	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں۔	X	X

فصل شرط انتاج الشکل الثالث كون الصغرى موجبة وكون احد المقدمتين
كلیة فصر د ب النایج سته ا ح د ه ا ب ج د و ک ب ا ب معن ج ا و ثانیها
ک ب ج د و لاشئ من ب ا ب معن ج لیس ا و ثانیها بعض ب ج د و ک ب ا ب معن
ج ا و رابعها بعض ب ج د و لاشئ من ب ا ب معن ج لیس ا و خامسها کل ب ج
د و بعض ب ا ب معن ج ا و سادسها کل ب ج د و بعض ب لیس ا ب معن ج لیس ا

ترجمہ :- شکل ثالث کے نتیجہ دینے کی شرط صغریٰ کا موجب ہونا اور دونوں مقدموں میں سے کسی
ایک کا کلیہ ہونا ہے۔ چنانچہ اس کی نتیجہ دینے والی ضربیں چھ ہیں۔ ان میں سے ایک کل ب ج د و ک
ب ا ب معن ج ا۔ اور دوسری کل ب ج د و لاشئ من ب ا ب معن ج لیس ا۔ اور تیسری بعض ب ج د و
ک ب ا ب معن ج ا۔ اور چوتھی بعض ب ج د و لاشئ من ب ا ب معن ج لیس ا، اور پانچویں کل ب ج د و بعض
ب ا ب معن ج ا، اور چھٹی کل ب ج د و بعض ب لیس ا ب معن ج لیس ا۔

توضیحات :- یہ فصل شکل ثالث کے انتاج کی شرط سے متعلق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شکل ثالث
کے نتیجہ دینے کی دو شرطیں ہیں (۱) باعتبار کیفیت صغریٰ کا موجب ہونا خواہ کبریٰ موجب ہو یا سالہ ہو۔
(۲) باعتبار کم مقدمتین میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا خواہ دوسرا کلیہ ہو یا جزئیہ۔ یہاں بھی مولد فرول
کا احتمال ہے لیکن صرف چھ ضربیں ہی نتیجہ دیں گی کیونکہ ايجاب صغریٰ کی شرط سے آٹھ ساتھ ہو جائیں
گی اور کسی ایک کے کلیہ ہونے کی شرط سے دو ساتھ ہو جائیں گی۔ بقیہ چھ ضربیں ہی باقی بچیں

جو شرائط اتناج پر پوری آرتی ہیں۔ پس دس ضربیں محض احتمال کے درجے میں ہیں۔ اور چھ ضربیں نتیجہ دینے والی ہیں (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ یہ ضرب موجبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے کل ب ج۔ (صغریٰ موجبہ کلیہ) وکل ب ا (کبریٰ موجبہ کلیہ) نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوگا یعنی بعض ج ا (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالہ کلیہ نتیجہ سالہ جزئیہ ہوگا جیسے کل ب ج و لاشی من ب ا (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ یہ ضرب موجبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے بعض ب ج و کل ب ا (۴) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ نتیجہ سالہ جزئیہ ہوگا جیسے بعض ب ج و لاشی من ب ا (۵) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے جیسے کل ب ج و بعض ب ا (۶) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالہ جزئیہ یہ ضرب سالہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے کل ب ج و بعض ب ا (۷) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالہ جزئیہ اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے جیسے کل ب ج و بعض ب ا (۸) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالہ جزئیہ اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے جیسے کل ب ج و بعض ب ا (۹) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالہ جزئیہ اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے جیسے کل ب ج و بعض ب ا (۱۰) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالہ جزئیہ اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے جیسے کل ب ج و بعض ب ا (۱۱) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالہ جزئیہ اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے جیسے کل ب ج و بعض ب ا

نقشہ شکل ثالث :-

شرائط اتناج۔ ایجاب صغریٰ اور مقدمات میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا۔

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	بعض	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	نتیجہ	کل انسان حیوان	کل انسان بنات	بعض ایچوان بنات
۲	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	"	کل انسان حیوان	کل انسان عالم	بعض ایچوان عالم
۳	سالہ کلیہ	سالہ کلیہ	"	کل انسان حیوان	لاشی من الانسان بنات	بعض ایچوان بنات
۴	سالہ جزئیہ	سالہ جزئیہ	"	کل انسان حیوان	بعض الانسان بنات	بعض ایچوان بنات
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	"	بعض ایچوان انسان	کل حیوان جسم	بعض الانسان جسم
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	فیر نتیجہ	یہاں دوسری شرط مفقود ہے	X	X
۷	سالہ کلیہ	سالہ کلیہ	نتیجہ	بعض ایچوان انسان	لاشی من ایچوان بنات	بعض الانسان بنات
۸	سالہ جزئیہ	سالہ جزئیہ	فیر نتیجہ	یہاں دوسری شرط مفقود ہے	X	X
۹	سالہ کلیہ	موجبہ کلیہ	"	یہاں پہلی شرط مفقود ہے۔	X	X
۱۰	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	"	"	X	X
۱۱	سالہ کلیہ	سالہ کلیہ	"	"	X	X

نمبر شمار	مغزوں	کسبوں	کینتے	شان مغزوں	شان کسبوں	نیچو
۱۲	ساب کلیہ	ساب جزئیہ	غیر نفع	یہاں پہلی شرط منقود ہے	X	X
۱۳	ساب جزئیہ	موجب کلیہ	.	.	X	X
۱۳	.	موجب جزئیہ	.	یہاں دونوں شرطیں منقود ہیں	X	X
۱۵	.	ساب کلیہ	.	یہاں پہلی شرط منقود ہے	X	X
۱۶	.	ساب جزئیہ	.	دونوں شرطیں منقود ہیں	X	X

نوٹ :- یاد رکھئے کہ بعض افراد کے بارے میں اگر کسی حکم کا ثبوت ہو اور بعض سے سکوت ہو تو یہ سکوت عدم کی دلیل نہیں جیسے مثال مذکور میں بعض انسان جسم دیکھے یہاں انسان کے بعض افراد کے لئے جسم کا ثبوت ہے اور بعض افراد سے سکوت ہے تو یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ دوسرے بعض افراد جسم نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر بعض افراد سے کسی حکم کی نفی ہو اور بعض سے سکوت ہو تو یہ سکوت دوسرے بعض افراد کے لئے ثبوت کی دلیل نہیں۔ مثلاً بعض انسان بیسن بچہ دیکھے یہاں انسان کے بعض افراد سے حیرت کی نفی ہے تو یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ دوسرے بعض افراد انسان کے لئے حیرت کا ثبوت ہے۔

فصل د مشراط انتاج للشکل الرابع مع كونها وتجدد وهما مذكورا
 في البسوط فلا تملكنا لوتوك ذكرها ركذ اشراط سائر الاشكال محسب الجملة
 لا يتحمل امثال رسالتى هذه لبسب انها

ترجمہ :- اور شکل رابع کے متجردینے کی شرطیں ان کے کثیر ہونے اور ان کے فائدے تلیل ہونے کے باوجود بسیط کتابوں میں مذکور ہیں۔ چنانچہ ہمارے اد پر کوئی حرج نہیں اگر ان کے ذکر کو چھوڑ دیا جائے۔ اور اسی طرح تمام شکلوں کی شرطیں جہت کے اعتبار سے۔ میرا اس جیسا رسالہ ان کے بیان کا محمل نہیں کر سکتا۔

توضیح :- یہاں مصنف یہ فرماتے ہیں کہ شکل رابع کے انتاج کی شرطیں بڑی کتابوں میں مذکور ہیں اور چونکہ یہ کثیر ہیں اور ان کا فائدہ بھی کم ہے لہذا ان کو چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح جہت کے اعتبار سے اشکال اربعہ کے شرائط کو بیان کرنا میرے اس مختصر رسالہ کے مناسب نہیں۔ لہذا انہیں بھی ترک کیا جاتا ہے۔ لیکن بعض افادہ شکل رابع کی شرطوں کو میں بیان کرتا ہوں تاکہ اس کے

حقیقت سمجھ میں آجائے تو نئے شکل راج کے امتاح کی دو شرطیں ہیں۔ باعتبار کم صوفی کا کلیہ ہونا اور باعتبار کیف دو ذوں مقدموں کا موجب ہونا۔ باعتبار کیف دو ذوں مقدموں کا ایجاد و سلب میں مختلف ہونا اور باعتبار کم دو ذوں میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا مگر یہ دو ذوں شرطیں مانند اخلو کے طور پر ہیں مانوہ اجمع کے طور پر نہیں یعنی اگر دو ذوں شرطیں جمع ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں لیکن دو ذوں کا ارتفاع صحیح نہیں بلکہ کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے لہذا کسی ضرب میں اگر ایک شرط بھی پائی گئی تو وہاں تجربہ برآمد ہوگا۔ اس شکل میں بھی سولہ ضربوں کا احتمال ہے لیکن ان میں صرف آٹھ ضربیں تجربہ دیں گی بقیہ آٹھ ضربیں معنی احتمال کے درجہ میں ہیں۔ ان کی تفصیل درج ذیل نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

:- نقشہ شکل راج :-

شرائط امتاح :- دو ذوں مقدموں کا موجب ہونا اور صوفی کا کلیہ ہونا یا دو ذوں مقدموں کا مختلف کلیہ ہونا اور کسی ایک

کلیہ ہونا بشرط	صوفی	کسبوی	کیفیت	مشاے صوفی	مشاے کسبوی	نتیجہ
۱	موجب کلیہ	موجب کلیہ	منج	کل انسان ناطق	کل کاتب انسان	بمعنی ان ناطق کاتب
۲	•	موجب جزئی	•	کل انسان ناطق	بمعنی ایک حیوان انسان	بمعنی ان ناطق حیوان
۳	•	سالب کلیہ	•	•	لاشئ من الفرس بانسان	بمعنی ان ناطق میں فرس
۴	•	سالب جزئی	•	کل فرس مہبال	بمعنی انسان میں فرس	بمعنی ان مہبال میں انسان
۵	موجب جزئی	موجب کلیہ	غیر منج	یہاں دو ذوں شرطیں مفقود ہیں	X	X
۶	•	موجب جزئی	•	•	X	X
۷	•	سالب کلیہ	منج	بمعنی حیوان انسان	لاشئ من اکبر بحیوان	بمعنی انسان میں کبچہ
۸	•	سالب جزئی	غیر منج	یہاں دو ذوں شرطیں مفقود ہیں	X	X
۹	سالب کلیہ	موجب کلیہ	منج	لاشئ من انسان بکار	کل ناطق انسان	لاشئ من اعمار ناطق
۱۰	•	موجب جزئی	•	لاشئ من اعمار بانسان	بمعنی ان ناطق حمار	بمعنی انسان میں ناطق
۱۱	•	سالب کلیہ	غیر منج	یہاں دو ذوں شرطیں مفقود ہیں	X	X
۱۲	•	سالب جزئی	•	•	X	X
۱۳	سالب جزئی	موجب کلیہ	منج	بمعنی ایک انسان بکار	کل فرس حیوان	بمعنی اعمار میں فرس
۱۴	•	موجب جزئی	غیر منج	یہاں دو ذوں شرطیں مفقود ہیں	X	X
۱۵	•	سالب کلیہ	•	•	X	X
۱۶	•	سالب جزئی	•	•	X	X

نوٹ :- اس شکل میں دو ضربوں کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے ایک کا سالہ کلیہ اور پانچ کا سالہ جزئیہ
مذکورہ مثالوں سے واضح ہے غور کریں۔

فَاعْلَمْ دَلْعَلْتَ عَلِمْتَ وَمَا الْقِيَمَةُ عَلَيْكَ اِنَّ النَّبِيَّ جَاءَ فِي الْقِيَامِ يَتَّبِعُ اَدْوَانَ لِلْقَدَمِ
بِالنَّيْفِ وَالنَّيْفِ وَالنَّيْفِ فِي الْكَيْفِ هُوَ السَّلْبُ وَفِي السَّلْبِ هُوَ الْجَزْئِيَّةُ فَالْقِيَامُ الْمَرْكَبُ
مِنْ مَوْجِبَةٍ وَسَالِبَةٍ سَالِبَةٌ وَالْمَرْكَبُ مِنْ كَلِمَةٍ وَجَزْئِيَّةٍ اَمَّا السَّلْبُ فَالْمَرْكَبُ مِنَ الْكَلِمَتَيْنِ
فَرَبَائِعِيَّةٌ كَلِمَةٌ وَنَدْبِيَّةٌ جَزْئِيَّةٌ

ترجمہ :- یہ فائدہ ہے اور شاید کہ تم نے جان لیا ان باتوں سے جن کو ہم نے تم پر افکار کیا کرتا ہے
کے اندر نتیجہ تاج ہوتا ہے دونوں مقدموں میں سے اس مقدمہ کے جو کیفیت اور کیت میں کسر ہو اور کیف
میں کسر سالہ ہے اور کم میں جزئیہ ہے۔ چنانچہ وہ قیاس جو موجبہ اور سالہ سے مرکب ہو سالہ نتیجہ دیتا ہے۔
اور وہ قیاس جو کلیہ اور جزئیہ سے مرکب ہو بلاشبہ یہ جزئیہ نتیجہ دیتا ہے اور بہر حال وہ قیاس جو دو کلیوں سے
مرکب ہو تو سادات کلمہ یہ کلیہ نتیجہ دیتا ہے اور کبھی جزئیہ نتیجہ دیتا ہے،

توضیحات :- اس فائدہ کے تحت مصنف ایک اہل اور ضابطہ بیان فرماتے ہیں جو اشکال اربعہ
کے سلسلے میں نہایت سود مند ہے۔ ضابطہ یہ ہے کہ قیاس کے اندر نتیجہ ہمیشہ ارذل (کسر) کے تاج ہوتا ہے
یعنی صغریٰ اور کبریٰ دونوں مقدموں میں سے جو مقدمہ کیفیت اور کیت کے اعتبار سے ارذل اور کسر
ہو گا نتیجہ میں اسی کا لحاظ ہوگا۔ جیسا کہ اشکال اربعہ کی مثالوں سے ظاہر ہے۔ اور کیت یعنی ایجاب سلب
میں ارذل سلب ہے نیز کئی کلیت اور جزئیت میں ارذل جزئیت ہے۔ لہذا اس ضابطہ کے پیش نظر
جو قیاس موجبہ اور سالہ سے مرکب ہو وہاں نتیجہ میں سالہ کا اعتبار کیا جائے گا اور جو قیاس کلیہ اور جزئیہ سے
مرکب ہو وہاں نتیجہ جزئیہ ہوگا اور جو قیاس دو کلیوں سے مرکب ہو یعنی صغریٰ بھی کلیہ ہو اور کبریٰ بھی کلیہ ہو تو
وہاں نتیجہ کبھی کلیہ ہوگا اور کبھی جزئیہ۔ چنانچہ وہ قیاس اگر شکل اول ہے تو اس وقت کلیہ نتیجہ ہوگا۔ اور اگر
شکل اول کے علاوہ اشکال ثلاثہ میں سے کوئی اور شکل ہے تو اس وقت نتیجہ جزئیہ آئے گا۔

فَاعْلَمْ :- اشکال اربعہ کی تعریف اور ان کے شرائط تاج درج ذیل فارسی اشعار میں مذکور
ہیں اگر ان کو یاد کر لیا جائے تو اشکال اربعہ کی حقیقت نوک زبان رہے گی۔ اشکال اربعہ کی تعریف ط
ادسطار عمول صاد وہم بود موضوع کاف :- داں تو اور اشکل اول چارو میں برکسراں
دو بود محمول ہر دو ہست آل شکل دووم :- در سوم موضوع ہر دو یاد دارائے نکتہ داں

یہاں صاد سے مراد صغریٰ اور کاف سے مراد کبریٰ ہے اور اشعار کا ترجمہ یہ ہے۔ حد او وسط اگر صغریٰ کا معمول نیز کبریٰ کا موضوع ہو تو اس کو شکل اول جاننا اور چہارم میں اس کے برعکس ہے یعنی شکل چہارم میں حد او وسط شکل اول کے برعکس صغریٰ کا موضوع اور کبریٰ کا معمول ہوگا اگر (حد او وسط) دونوں کا معمول ہے تو یہ شکل دوم ہے اور شکل سوم میں (حد او وسط) دونوں کا موضوع ہوگا اے بار یک میں اسے یاد رکھو۔

۱۔ شرائط انتاج مدظ

جس لگ بادل ست ثانی لگ و خلاف ۵ جس در سووم بکاف یک از ہر دو یاد دار
یا جیم ہر دو باشد و با کس بچار و سیں ۶ یا اختلاف ہر دو بکاف یکے شمار
یہاں جس سے مراد ایجاب صغریٰ اور لگ سے مراد کلیت کبریٰ۔ نیز خلاف سے مراد دونوں مقبول
کا ایجاب و سلب میں مختلف ہونا ہے۔ اور کاف یکے سے مراد کسی ایک کا کلیہ ہونا ہے۔ نیز جیم سے
مراد ایجاب کس سے مراد کلیت صغریٰ ہے۔ اشعار کا ترجمہ یہ ہے۔ ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ
شکل اول میں ہے اور شکل ثانی میں کلیت کبریٰ۔ نیز اختلاف فی کیف ہے۔ اور ایجاب صغریٰ شکل ثانی
میں دونوں مقبول میں سے کسی ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ یاد رکھو۔ یاد دونوں موجب ہوگا صغریٰ کے
کلیہ ہونے کے ساتھ شکل لایع میں یاد دونوں کا مختلف فی کیف ہونا کسی ایک کے کلیہ ہونے کے
ساتھ شمار کر لو ۱۱

فصل فی الإقترايات من الشروط والها في الأشكال الأربعة والضرورية
النتيجة والشروط العتبرية كحال الإقترايات من الضوابط سواء فراد
مثال الشكل الأول في المتصلة كلما كان زيد إنساناً كان حياً و كلما كان حياً
كان حياً بفتح كذا كان زيد إنساناً كان حياً مثال الشكل الثاني كلما كان زيد
إنساناً كان حياً و ليس البتة إذا كان حياً كان إنساناً بفتح ليس البتة إن كان زيد
إنساناً كان حياً و مثال الثالث منها كلما كان زيد إنساناً كان حياً و كلما كان زيد
إنساناً كان حياً بفتح فيكون إذا كان زيد حياً كان إنساناً و أما الإقترايات الشرطية
الاولى من التفصلات مثالها من الشكل الأول أم كل أب أو كل ج د و أم كل
كل د أو كل د و أم كل أب أم كل أب أو كل ج د أو كل د و أم الإقترايات الشرطية
التركيبية من حلية و متصلة فكل إنساناً كلما كان ب ج فكل ج أو كل د أو أم كل إنساناً
ب ج فكل ج أو كل د أو أم كل إنساناً ب ج فكل ج أو كل د أو أم كل إنساناً

توجہ سے یہ فعل شرطیات کے اقرانیات کے بیان میں ہے اور ان کا حال اشکال اربعہ کے منقذ ہونے میں نیز مزب منجز اور شرائط معتبرہ میں حملیات کے اقرانیات کے حال کی طرح ہے برابر برابر۔ شکل اول کی مثال متصلہ میں کھانا کان زید انسانا کان حیوانا دکھانا کان حیوانا کان جنما ہے منجز دے گا کھانا کان زید انسانا کان جنما۔ شکل ثانی کی مثال کھانا کان زید انسانا کان حیوانا ولس البتہ۔ اذا کان منجزا کان حیوانا منجز دے گا یس البتہ ان کان زید انسانا کان منجزا۔ ان میں سے ثالث کی مثال کھانا کان زید انسانا کان حیوانا دکھانا کان زید انسانا کان کا ثبوت منجز دے گا قد یکنی اذا کان زید حیوانا کان کا ثبوت۔ اور بہر حال وہ اقرانی شرطی جو چند منقلہ سے مرکب ہو اس کی مثال شکل اول سے اناکل آب اذ کل ج و د اناکل ڈ و اکل ڈ ز منجز دے گا د اناکل آب اکل ج و اکل ڈ و اور بہر حال وہ اقرانی شرطی جو حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو تو جیسے ہمارا قول کھانا کان ب ج نکل ج ا وکل غ ا منجز دے گا کھانا کان ب ج نکل ج ا اور اسی تیباس پر باقی ترکیبیں ہیں۔

توضیح :- ماقبل میں جو اشکال اربعہ کو بیان کیا گیا وہ خالص حملیات سے مرکب ہوتی تھیں۔ یہاں سے مصنف ان اشکال کو بیان فرماتے ہیں جو خالص شرطیات یا شرطیہ اور حملیہ دونوں سے مرکب ہوتی ہیں۔ یاد رکھئے کہ حملیات جس طرح بدیہی اور نظری ہوتے ہیں اور نظری ہونے کی صورت میں محبت کے محتاج ہوتے ہیں جس کے لئے اشکال اربعہ کا انعقاد کیا جاتا ہے اسی طرح شرطیات بھی کبھی بدیہی ہوتے ہیں جیسے کھانا کان ب الشمس طالعة فالنہار موجود اور کبھی نظری ہتے ہیں جیسے مٹی و جد المکن و جد الواجب لہذا ان کی معرفت کے لئے بھی محبت قائم کرنے کی ضرورت پڑی جس کے لئے یہاں بھی اشکال اربعہ کا انعقاد کیا جائے گا۔ چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ قضیہ حملیہ کے تیباس اقرانی کی طرح قضیہ شرطیہ کے تیباس اقرانی کا حال ہے لہذا جس طرح وہاں چار شکلیں منعقد کی گئی تھیں اسی طرح یہاں بھی چار شکلیں منعقد کی جائیں گی۔ اور جس طرح وہاں ہر شکل میں سولہ مزبوں کا احتمال تھا جن میں کچھ نتیجہ دینے والی تھیں اور کچھ نہیں اسی طرح یہاں بھی ہوگا اور جس طرح وہاں اشکال اربعہ میں چند شرائط کا اعتبار تھا وہ شرطیں یہاں بھی معتبر ہوں گی۔ گویا دونوں ان امور میں برابر کے حصہ دار ہیں۔ پس قضیہ شرطیہ میں حد اوسط اگر معنی میں تالی کی جگہ اور کبریٰ میں مقدم کی جگہ ہے تو یہ شکل اول ہے اور اگر اس کے برعکس معنی میں مقدم کی جگہ اور کبریٰ میں تالی کی جگہ ہے تو یہ شکل رابع ہے اور اگر معنی و کبریٰ دونوں میں تالی کی جگہ ہے تو یہ شکل ثانی ہے اور اگر دونوں میں مقدم کی جگہ ہے تو یہ شکل ثالث ہے۔

یہاں یاد رکھئے کہ قضیہ شرطیہ سے مرکب ہونے والے تیباس اقرانی کی پانچ صورتیں ہیں۔

(۱) صفی اور کبریٰ دونوں متصلہ ہوں (۲) دونوں منفصلہ ہوں (۳) ایک متصلہ اور ایک حملیہ ہو (۴) ایک منفصلہ اور ایک حملیہ ہو (۵) ایک متصلہ اور ایک منفصلہ ہو۔ ان پانچوں صورتوں میں سے ہر ایک میں اشکال اربعہ کا انعقاد ہوگا۔ مصنف نے ان صورتوں میں سے پہلی صورت کے اندر تین شکلوں کا انعقاد کر کے مثالیں پیش کی ہیں شکل رابع کو قلت نامہ کے پیش نظر ترک کر دیا ہے۔ اور دوسری و تیسری صورتوں کے اندر شکل اول کو جاری فرما کر مثالیں دی ہیں اور بقیہ دو صورتوں کو اختصار کے پیش نظر چھوڑ دیا۔ میں آخر میں ان دونوں صورتوں کے اندر شکل اول کو جاری کر کے مثال دوں گا بقیہ شکلیں اور ہر شکل کے ضرب منجہ کو آپ اسی پر تیس کرتے ہوئے مثالیں نکالیں گے۔ اب ہر ایک صورت کی مثال ملاحظہ فرمائیں۔ شکل اول کی مثال جس کا صفی اور کبریٰ دونوں شرطیہ متصلہ ہوں جیسے کلمہ کان زید انسانا کان حیوانا (صفی متصلہ) دکھانا کان حیوانا کان حیوانا (کبریٰ متصلہ) دیکھئے یہ تفسیر شرطیہ تیس اقرانی کی شکل اول ہے کیونکہ یہاں حد واسطہ کان حیوانا ہے جو صفی میں تالی اور کبریٰ میں مقدم واقع ہے اور چونکہ یہ دونوں تفسیریں متصلہ موجبہ کلیہ ہیں لہذا یہ شکل اول کی ضرب اول ہے۔ اب حد واسطہ کو گرائیں گے تو نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا یعنی کلمہ کان زید انسانا کان حیوانا اور شکل ثانی کی مثال جس کا صفی اور کبریٰ دونوں متصلہ ہوں جیسے کلمہ کان زید انسانا کان حیوانا (صفی) ویسے البتہ اذ کان حجر کان حیوانا (کبریٰ) یہ شکل ثانی ہے کیونکہ یہاں حد واسطہ کان حیوانا ہے جو صفی اور کبریٰ دونوں میں تالی کی جگہ واقع ہے اور صفی متصلہ موجبہ کلیہ ہے اور کبریٰ متصلہ سالبہ کلیہ ہے پس حد واسطہ کو گرا کر نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا یعنی ویسے البتہ ان کان زید انسانا کان حجر۔ شکل ثالث کی مثال جس کا صفی اور کبریٰ دونوں متصلہ ہوں جیسے کلمہ کان زید انسانا کان حیوانا (صفی) دکھانا کان زید انسانا کان کا تبا (کبریٰ) یہاں حد واسطہ کان زید انسانا ہے جو صفی اور کبریٰ دونوں میں مقدم کی جگہ واقع ہے لہذا یہ تیس اقرانی شرطی کی شکل ثالث ہے یہاں صفی اور کبریٰ دونوں متصلہ موجبہ کلیہ ہیں۔ اور چونکہ شکل ثالث کا نتیجہ موجبہ کلیہ نہیں آتا لہذا حد واسطہ کو گرائیں گے تو نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا یعنی قد کیونکہ اذ کان زید حیوانا کان کا تبا۔ مذکورہ تینوں مثالیں تیس اقرانی شرطی کی پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت کی تھیں کیونکہ ان تینوں میں صفی اور کبریٰ دونوں متصلہ تھے۔ اب دوسری صورت کی مثال سنئے۔ شکل اول کی مثال جو صفی منفصلہ اور کبریٰ متصلہ سے مرکب جیسے اما کل اب اوکل سج (صفی منفصلہ) دامنا کل دة اوکل دژ (کبریٰ متصلہ) یہ تیس اقرانی شرطی کی دوسری صورت ہے حد واسطہ اس میں ڈبے جو صفی کے اندر تالی اور کبریٰ کے اندر مقدم کی جگہ واقع ہے۔ پس یہ شکل اول ہوئی اب حد واسطہ

کو گرائیں گے تو نتیجہ موجبہ کلیہ برآمد ہوگا یعنی دائرہ ایاکل ا ب اوکل ج ؤ اوکل ذ اس سے واضح مثال یہ ہوگی دائرہ ایاکل امان یکون العدد زو ج ا د امان یکون فردا (صغریٰ منفصلہ) و دائرہ ایاکل امان یکون الزوج زوج الزوج او یکون الفرد (کبریٰ منفصلہ) یہاں حد اوسط زوج ہے اس کو گرد یا جلے گا۔

تو نتیجہ موجبہ کلیہ برآمد ہوگا یعنی دائرہ ایاکل امان یکون العدد فردا و امان یکون زوج الزوج او یکون زوج الفرد۔ اور اترانی شرطی کی تیسری صورت یعنی جس میں یک متصلہ اور دوسرا عملیہ ہو اس کی مثال جیسے کلمہ کان ب ج نکل ب ج ارضی تعلم وکل ا ب ا (کبریٰ) یہاں حد اوسط ا ب ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں موصول واقع ہے پس یہ شکل اول ہوئی اب حد اوسط کو گرائیں گے تو نتیجہ ہوگا کلمہ کان ب ج نکل ب ج ا۔

اس سے واضح مثال یہ ہوگی کلمہ کان ہذا لشی انسانا کان حیوانا (صغریٰ متصلہ) وکل حیوان جسم (کبریٰ عملیہ) یہاں حد اوسط حیوان ہے پس اس کو گرد کر نتیجہ آئے گا کلمہ کان ہذا لشی انسانا کان جسم۔

اب وعدہ کے مطابق آخر والی دونوں صورتوں کی مثال ملاحظہ فرمائیں چوتھی صورت کی مثال جیسے ہذا عدد (صغریٰ عملیہ) و دائرہ ایاکل امان یکون العدد زو ج ا و فردا (کبریٰ منفصلہ) یہاں حد اوسط عدد ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں مقدم واقع ہے نتیجہ ہوگا ہذا امان یکون زو ج ا و فردا۔ اور پانچویں صورت کی مثال جیسے کلمہ کان ہذا لشی اربعة لہو عدد (صغریٰ متصلہ) و دائرہ ایاکل امان یکون العدد فردا او یکون زوجا (کبریٰ منفصلہ) یہاں حد اوسط عدد ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم واقع ہے۔

پس یہ شکل اول ہوئی حد اوسط کو گرد کر نتیجہ اس طرح برآمد ہوگا کلمہ کان ہذا لشی اربعة لہو امان یکون فردا او زوجا۔ اور قیاس اترانی شرطی کی شکل رابع اس طرح ہوگی کلمہ کان النہار موجودا کان العالم مفضیاً (صغریٰ متصلہ) و کلمہ کانت الشمس طالعة کان النہار موجودا (کبریٰ متصلہ) یہاں حد اوسط کان النہار موجودا ہے جو صغریٰ میں مقدم اور کبریٰ میں تالی واقع ہے اسے گرد کر نتیجہ اس طرح نکلے گا قد یکون اذا کان العالم مفضیاً کانت الشمس طالعة ۛ

فصل فی القیاس الاستثنائی دھو مرکب من مقدمتین ای قضیتین
 احدهما شرطیہ والاخری حملیہ ویتخلل بینہما کلمۃ الاستثناء یعنی
 الادا خواصھا ومن ثم یسلی استثنائیا فان کانت الشرطیہ مصلتاً فاستثناء
 عین المقدم ینزل عین السالی واستثناء عنقض السالی ینالہ رفع المقدم
 کما تقول کلمہ کانت الشمس طالعة کان النہار موجودا لکن الشمس طالعة

بَيْنَهُمَا نَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ لَكِنَّ النَّهَارَ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ بَيْنَهُمَا فَالنَّهَارُ لَيْسَ بِطَالِعَةٍ
 وَإِنْ كَانَتْ مُنْفَصِلَةً حَقِيقَةً فَاسْتِثْنَاءُ عَيْنٍ أَحَدِهِمَا يَنْبَغِي نَقِيضَ الْآخَرِ
 وَبِالْعَكْسِ فِي مَا بَدَعَتْ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا الْقِسْمَ الْأَوَّلَ دُونَ الثَّانِي فِي مَا بَدَعَتْ الْخَلْفُ
 الْقِسْمَ الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ وَهَذَا تَسَدُّوا نْتَهَتْ مَبَاحِثَ الْقِيَاسِ بِالْقَوْلِ الْمَجْدِ
 وَالتَّفْصِيلِ مَوْكُودًا فِي الْكُتُبِ الطَّرَالِ وَالْآنَ نَسُدُّو طَرَانِيْنَ لَوَاحِقِ الْقِيَاسِ

ترجمہ :- یہ فصل قیاس استثنائی کے بیان میں ہے اور وہ مرکب ہے دو مقدموں یعنی ایسے دو قضیوں سے جن میں کا ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہو اور ان دونوں کے درمیان کلمہ استثناء متخلل ہو (واقعہ یعنی الا اور اس کے اخوات اور اسی وجہ سے اس کا نام استثنائی رکھا جاتا ہے۔ پس اگر شرطیہ متصلہ ہے تو عین مقدم کا استثناء میں تالی نتیجہ دیتا ہے اور نقیض تالی کا استثناء رفع مقدم (مقدم کو اٹھانے کا) نتیجہ دیتا ہے۔ جیسا کہ تم کہتے ہو کلمہ کانت الشمس طالعة کان النهار موجوداً لیکن الشمس طالعة نتیجہ دے گا فالنهار موجوداً لیکن النهار لیس بوجود نتیجہ دے گا فالشمس لیس بطالعة اور اگر شرطیہ منفصلہ حقیقہ ہے تو ان دونوں میں سے ایک کے عین کا استثناء نتیجہ دیتا ہے دوسرے کی نقیض کا اور برعکس (یعنی ایک کی نقیض کا استثناء دوسرے کے عین کا نتیجہ دیتا ہے) اور مانعہ ابعیح میں نتیجہ دے گا قسم اول نہ کہ قسم ثانی اور مانعہ اسخو میں قسم ثانی نہ کہ قسم اول اور یہاں قیاس کی بحثیں مکمل ہو گئیں عمل قول کے ساتھ اور تفصیل طویل کتابوں کے سپرد ہے اور اب ہم قیاس کے لواحق کے ذکر کرتے ہیں ۱۱

توضیح :- ماقبل میں قیاس کی دو قسمیں بتائی گئی تھیں۔ اقترانی اور استثنائی۔ یہاں تک اقترانی کی تعریف اس کے اقسام اور احکام سے بحث تھی۔ اب مصنف قیاس شرطی استثنائی کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔ استثنائی کی تعریف گذر چکی ہے یعنی ایسا قیاس جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بالترتیب مذکور ہو تو وہ قیاس استثنائی ہے۔ یہاں سے مصنف اس کے اجزائے ترکیبیہ اور طریقہ امتحان کو بیان فرماتے ہیں کہ قیاس استثنائی دو مقدموں یعنی ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جن میں کا ایک شرطیہ ہو گا خواہ متصل ہو یا منفصلہ اور دوسرا حملیہ ہو گا اور ان دونوں کے درمیان حرف استثناء یعنی الا اور اس کے اخوات لیکن وغیرہ مذکور ہونگے جس کے ذریعہ عین مقدم

یامین تالی۔ نقیض مقدم یا نقیض تالی کا استنثار کیا جائے گا۔ اور اسی وجہ سے کہ اس میں حرف استنثار مذکور ہوتا ہے اس قیاس کو قیاس استثنائی کہتے ہیں۔ اب اگر پہلا مقدم شرطیہ متصل ہے تو اس کا نام تالی یا استثنائی متصل رکھا جاتا ہے اس کے نتیجہ دینے کے دو طریقے ہیں اول یہ کہ عین مقدم کا استنثار کر دیا جائے تو نتیجہ عین تالی ہو گا جیسے کما کانت الشمس طالعة کان النہار موجود انکن الشمس طالعة نتیجہ دے گا فالنہار موجود دیکھئے یہاں عین مقدم الشمس طالعة ہے اور عین تالی النہار موجود ہے۔ اب عین مقدم کا استنثار کیا گیا اور حرف استنثار (لکن) داخل کر کے اس طرح کہا گیا انکن الشمس طالعة تو نتیجہ عین تالی آیا یعنی فالنہار موجود۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نقیض تالی کا استنثار کر دیا جائے تو نتیجہ رفع مقدم ہو گا۔ یعنی مقدم کا سلب کر دینا جیسے کما کانت الشمس طالعة کان النہار موجود انکن النہار لیس موجود نتیجہ دے گا فالنشل لیس بتالعة دیکھئے یہاں نقیض تالی یعنی النہار لیس موجود کا استنثار کر کے کہا گیا انکن النہار لیس موجود تو نتیجہ رفع مقدم یعنی مقدم کا سلب آیا یعنی فالنشل لیس بتالعة اور اگر پہلا مقدم شرطیہ منفصل ہے تو اس کا نام قیاس استثنائی منفصل رکھا جاتا ہے۔ اس کے نتائج کی دو قسمیں ہیں۔ اول استنثار عین ثانی بالعکس یعنی استنثار نقیض پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں۔ پس نتائج کے کل طریقے ہوئے جن کو مصنف نے فالستنثار عین احدہما میں جمالا بیان کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے کسی ایک کے عین کا استنثار کر دیا جائے تو نتیجہ دوسرے کی نقیض آئے گا پس اگر مقدم کا استنثار کیا جائے تو نتیجہ نقیض تالی ہو گا۔ اور اگر عین تالی کا استنثار کیا جائے تو نتیجہ نقیض مقدم ہو گا۔ اور اس کے برعکس یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کی نقیض کا استنثار کیا جائے تو نتیجہ دوسرے کا عین ہو گا۔ الغرض نتائج کے چار طریقے ہوئے۔ اول یہ کہ عین مقدم کا استنثار کیا جائے تو نتیجہ نقیض تالی ہو گا۔ دوم یہ کہ عین تالی کا استنثار کیا جائے تو نتیجہ نقیض مقدم ہو گا۔ سوم یہ کہ نقیض مقدم کا استنثار کیا جائے تو نتیجہ عین تالی ہو گا۔ چہارم یہ کہ نقیض تالی کا استنثار کیا جائے تو نتیجہ عین مقدم ہو گا۔ چنانچہ وہ شرطیہ منفصل اگر مانعہ الجمع ہے تو نتیجہ میں پہلی قسم آئے گی نہ کہ دوسری قسم یعنی اول اور دوم جو پہلی قسم کی دو صورتیں ہیں نتیجہ میں آئیں گی۔ جیسے داتما اما ان لیکون ہذا الشئی شجرۃ اذ حجرۃ دیکھئے یہ قضیہ شرطیہ منفصل مانعہ الجمع ہے اب اگر اس کے عین مقدم کا استنثار کیا جائے اور کہا جائے لکنہ شجرۃ تو نتیجہ نقیض تالی آئے گا یعنی نہو لیس شجر اور اگر عین تالی کا استنثار کیا جائے۔ اور کہا جائے لکنہ حجر تو نتیجہ نقیض مقدم آئے گا یعنی نہو لیس شجر اور اگر وہ شرطیہ منفصل مانعہ اکلوع ہے تو نتیجہ میں دوسری قسم آئے گی۔

نہ کہ پہلی قسم یعنی سوم اور چہارم جو دوسری قسم بالعکس کہ دو صورتیں ہیں۔ یہی نتیجہ میں آئیں گی۔ جیسے دائرہ امان کیوں زیدنی البحر ولا یفرق۔ دیکھئے یہ شرطیہ منفصلہ مانوہ اٹھو ہے اب اگر نقیض مقدم کا استثناء کیا جائے اور کہا جائے لکنہ لانی البحر تو نتیجہ میں تالی ہوگا یعنی نہو لا یفرق اور اگر نقیض تالی کا استثناء کیا جائے اور کہا جائے لکنہ یفرق تو نتیجہ میں مقدم ہوگا یعنی نہونی البحر۔

الغرض شرطیہ منفصلہ کے چار طریقہ استنتاج میں سے پہلے دو دنوں طریقے منفصلہ مانوہ اٹھ میں جاری ہوں گے اور آخر والے دو دنوں طریقے منفصلہ مانوہ اٹھ میں جاری ہوں گے۔ یہی خلاصہ ہے مصنف کے قول وئی مانوہ اٹھ معنی القم الاول دنی مانوہ اٹھ القم الثاني کا۔

دافع رہے کہ وہ شرطیہ منفصلہ اگر حقیقیہ ہے تو اس میں استنتاج کے چار دنوں طریقے جاری ہوں گے یعنی میں مقدم کا استثناء کیا جائے تو نتیجہ نقیض تالی ہوگا اور اگر میں تالی کا استثناء کیا جائے تو نتیجہ نقیض مقدم ہوگا اور اگر نقیض مقدم کا استثناء کیا جائے تو نتیجہ میں تالی ہوگا اور اگر نقیض تالی کا استثناء کیا جائے تو نتیجہ میں مقدم ہوگا۔ جیسے ہذا العدد اما زوج او فرد۔ دیکھئے یہ شرطیہ منفصلہ حقیقیہ ہے اب اس میں میں مقدم کا استثناء کیا جائے اور کہا جائے لکنہ زوج تو نتیجہ نقیض تالی ہوگا۔ یعنی نہویس بفرذ اور اگر میں تالی کا استثناء کیا جائے اور کہا جائے لکنہ فرد تو نتیجہ نقیض مقدم ہوگا یعنی نہویس بزواج اور اگر نقیض مقدم کا استثناء کیا جائے اور کہا جائے لکنہ بیس بزواج تو نتیجہ میں تالی ہوگا یعنی نہو فرد اور اگر نقیض تالی کا استثناء کیا جائے اور کہا جائے لکنہ بیس بفرذ تو نتیجہ میں مقدم ہوگا یعنی نہو زوج۔ یہاں تک اجمالاً قیاس کی بحثیں مکمل ہو گئیں۔ ان کی تفصیل بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہے وہاں پڑھ لیں گے۔ اب مصنف قیاس کے متعلق چند باتیں مزید ذکر فرمائیں گے جنہیں لواحق قیاس سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

فصل الاستقراء هو الحكم على كل شئ الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك نكته الأسفل عند الضغ إذا استقر بنا أي تبعنا الإنسان والفرس والبعير والحسبر والطير والرباع فوجدنا كلهما كذلك حكمتنا بعد تفر هذه الجزئيات استقرية أن كل حيوان يحرك نكته الأسفل عند الضغ والاستقراء لا يفيد اليقين رأساً يحصل الظن الغالب لجواز أن لا يكون جسيم أمزاد هذا الكلي بهذه الحالة كما يقال إن التماس ليس هذه الصفة بل يحرك نكته الأعلى

توجہ :- استقرارِ حکم لگانا ہے کل پر اکثر جزئیات کو تلاش کر کے جیسے ہمارا قول کل حیوان
 بیکر نڈک الاسفل عند المضع (ہر حیوان اپنے نیچے کے جڑے کو ہلاتا ہے چبانے کے وقت) اس لئے کہ
 سب کو اسی طرح پایا۔ چنانچہ ہم نے حکم لگا دیا ان تلاش کردہ جزئیات کے نتیجے کے بعد کہ ہر حیوان
 اپنے نچلے جڑے کو حرکت دیتا ہے چبانے کے وقت۔ اور استقرارِ یقین کا فائدہ نہیں دیتا۔ بلاشبہ
 یہ ظن غالب حاصل کرتا ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ اس کلی کے تمام افراد اس
 حالت کے ساتھ نہیں ہیں۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ گھڑیاں اس صفت پر نہیں ہے بلکہ وہ اپنے اوپر کا
 جڑا ہلاتا ہے ۔

توضیح :- ماقبل میں بحث کی تین قسمیں بیان کی گئی تھیں۔ تیس، استقرار، تمثیل و صنفِ جب
 پہلی قسم تیس کے بیان سے فارغ ہونے پر دوسری قسم استقرار کو بیان فرماتے ہیں۔ استقرار
 کے لغوی معنی نتیجے اور تلاش کے ہیں۔ اور اصطلاحِ منطقی میں کسی کلی کے جزئیات کے حالات کی تفتیش
 کر کے ان کے کسی خاص وصف کا حکم پوری کلی پر لگانا استقرار کہلاتا ہے۔ مثلاً طلبہ مدارس عربیہ
 یہ ایک کلی ہے اس کے جزئیات مدارس عربیہ میں پڑھنے والے ہر طالب علم ہیں اب ان جزئیات کے
 حالات میں غور کیا تو ان کے اندر ایک خاص وصف نیک ہونا معلوم ہوا۔ اب اس خاص وصف کا حکم
 کلی یعنی طلبہ مدارس عربیہ پر لگایا اور کہا طلبہ مدارس عربیہ نیک ہوتے ہیں یہی استقرار ہے۔ اس کی دو
 قسمیں ہیں۔ استقرارِ تام اور غیر تام۔ تام وہ استقرار ہے جس میں کلی کے تمام جزئیات کی تفتیش
 کر کے حکم لگایا گیا ہو جیسے کل جسم ابا جمادٰ حیوان اذنبات وکل واحد منہا متجزی وکل جسم متجزی دیکھئے
 یہاں جسم ایک کلی ہے جس کے افراد جمادات حیوان، نباتات ہیں۔ اب ان تمام جزئیات کے اندر
 غور کیا تو معلوم ہوا کہ یہ سب متجزی ہیں یعنی کسی نہ کسی چیز اور مکان میں ہیں۔ پس ان جزئیات کی کلی
 یعنی جسم پر حکم لگا دیا کہ ہر جسم متجزی ہے یہی استقرارِ تام ہے۔ اس استقرار کا حکم یہ ہے کہ یہ مفید یقین
 ہوتا ہے اس میں شک کی گنجائش نہیں ہوتی۔

غیر تام :- وہ استقرار ہے جس میں کلی کے تمام جزئیات کی تفتیش کر کے حکم نہ لگایا گیا ہو بلکہ اکثر
 جزئیات میں غور کر کے پوری کلی پر حکم لگایا گیا ہو۔ جیسے ہر حیوان چبانے کے وقت اپنے نچلے جڑے کو ہلاتا
 ہے۔ دیکھئے حیوان ایک کلی ہے جس کے افراد اور جزئیات انسان، گھوڑے، اونٹ، گدھے جزند
 برند، دندے کتے وغیرہ ہیں۔ اب ان جزئیات کے اندر غور کیا تو معلوم ہوا کہ یہ سب چبانے کے وقت

اپنے نچلے جڑے کو ہلاتے ہیں پس ان اکثر جزئیات کے حالات میں غور کر کے ان کے ایک خاص وصف کا حکم پوری کلی حیوان پر لگا دیا اور کہا کہ ہر حیوان چبانے کے وقت نچلے جڑے کو ہلاتا ہے۔ لہذا یہ حکم استقرار کہلائے گا۔ لیکن چونکہ حکم تمام جزئیات کی تفتیش کے بعد نہیں لگایا گیا بلکہ اکثر جزئیات کی تفتیش کرنے کے بعد حکم لگایا گیا ہے لہذا یہ استقرار غیر تام ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ اس سے ظن غالب حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس میں شک کا احتمال رہتا ہے کہ ممکن ہے تمام حیوان اس طرح کے نہ ہوں مثلاً لٹریاں ہی کو دیکھ لیجئے کہ یہ حیوان کا ایک فرد ہے مگر اس میں ایسی بات نہیں پائی جاتی کہ یہ نچلے جڑے کو ہلاتا ہو بلکہ یہ تو چبانے کے وقت اوپر کے جڑے کو ہلاتا ہے پس یہاں شک باقی رہا لہذا یہ مفید یقین نہیں بلکہ مفید ظن ہے ۛ

فصل الثمیل وهو اثبات حکم فی جزئی لوجودہ فی جزئی الخربسعی
جامع مشترک بینہما کقولنا العالم مؤلف فهو عادت کالیت ولہم
فی اثبات ان الامر المشترك علیہ للحکم المدکورین حدیدہ مذکور
فی الاصول والحدود سیما طریقان احدهما السدودان عند التأخرین
والحدود ما کانوا یسورنہا بالطرد والعکس وهو ان یدور الحکم مع المعنی
المشترک وجوداً وعدماً ای اذا وجد المعنی وجد الحکم واذا انتفی المعنی
انتفی الحکم فالسدودان دلیل علی كون السدودان معنی علیہ للذات
ای الحکم والطریق الثانی السدود التقسیم وهو انہم یعدون اوصاف
الامر ثم یسمون ان ما وراء المعنی المشترك غیر صالح لاقتضام الحکم
وذا لیک لوجود تلك الاوصاف فی کل الخرمه تخلف الحکم عنہ مثلاً فی المثال
المدکور یقولون ان علیہ حدوث البیت اما الامکان او الوجود او الجوهریۃ
او الجسبیۃ او التالیف ولا شیء من السدودات غیر التالیف بصالح کلونہ
علیہ للحدوث والامکان کل مسکن کل جوہر کل موجود کل جسم حادثاً
مع ان الواجب تعالی ولا جوہر الجردۃ والاجسام الاثریۃ لیست كذلك

ترجمہ: تمثیل اور وہ حکم کو ثابت کرنا ہے ایک جزئی میں اس حکم کے پائے جانے کی وجہ سے

دوسری جزئی میں ایک ایسے جامع معنی کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو جیسے ہمارا قول العالم مؤلف ہوا حادث (عالم مرکب ہے چنانچہ وہ حادث ہے) جیسے گھر اور ان کے واسطے یعنی علماء اصول کے واسطے اس امر مشترک کو ثابت کرنے میں جو حکم مذکور کے لئے علت ہو چند طریقے ہیں جو اصول (اصول فقہ) میں مذکور ہیں اور عمدہ ان میں دو طریقے ہیں۔ ان میں کا ایک دوران ہے متاخرین کے نزدیک اور متقدمین اس کا نام طرد و عکس رکھتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ حکم معنی مشترک کے ساتھ دائرہ وجودی طور پر اور عدی طور پر یعنی جب معنی پایا جائے گا تو حکم پایا جائے گا اور جب معنی منتفی ہوگا تو حکم منتفی ہوگا پس دوران دلیل ہے مدار یعنی معنی کے دائرے یعنی حکم کے لئے علت ہونے پر۔ اور دوسرا طریقہ سبب اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ لوگ اصل کے اوصاف کو شمار کرتے ہیں پھر ثابت کرتے ہیں کہ معنی مشترک کے علاوہ کوئی افتقار حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ ان اوصاف کے پائے جانے کی وجہ سے دوسرے محل میں اس سے حکم کے تخلف کے ساتھ۔ مثلاً مثال مذکور میں وہ لوگ کہتے ہیں کہ گھر کے حادث ہونے کی علت یا تو ممکن ہونا ہے یا موجود ہونا ہے یا جوہر ہونا یا جسم ہونا۔ یا مرکب ہونا ہے اور ان مذکورہ چیزوں میں سے کوئی سوائے تالیف (ترکیب) کے حدوث کی علت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ورنہ تو ہر ممکن اور ہر جوہر اور ہر جوہر اور ہر جوہر ہر جسم حادث ہوگا باوجودیکہ واجب تعالیٰ اور جوہر مجردہ (مادہ سے خالی جوہر) اور اجسام اشیرۃ (افلاک دستارے) اس طرح کے نہیں ہیں!

توضیحات :- یہاں سے مصنف "حجت کی تیسری قسم تمثیل کو بیان فرما رہے ہیں۔ تمثیل کے لغوی معنی مثال بیان کرنا اور تشبیہ دینا ہے اور اصطلاح منطق میں ایک جزئی کا حکم دوسری جزئی میں کسی مشترک علت کی وجہ سے ثابت کرنا تمثیل کہلاتا ہے یعنی ایک جزئی میں کوئی حکم کسی علت کی وجہ سے پایا جاتا ہے اور وہی علت کسی دوسری جزئی میں پائی جاتی ہے تو چونکہ وہ علت دونوں جزئی کے درمیان مشترک ہے لہذا پہلی جزئی کا حکم دوسری جزئی کے لئے ثابت کر دیا مثلاً بیت (گھر) ایک جزئی ہے اس کا حکم حدوث ہے یعنی یہ نوپید اور فانی ہے اور اس حکم کی علت تالیف ہے یعنی یہ چند چیزوں سے مرکب ہے اس کے بعد دیکھا گیا کہ یہی علت عالم میں بھی موجود ہے یعنی وہ بھی چند چیزوں سے مرکب ہے پس اس علت کی وجہ سے عالم کے باہر میں بھی حادث ہونے کا حکم لگا دیا اور کہا العالم حادث لائن مؤلف کا لیبیت اسی کو مناطہ تمثیل کہتے ہیں اور فقہاء قیاس کہتے ہیں۔ نیز شکلیین اس کو استدلال بانسانہ علی الغائب کے نام سے

موسوم کرتے ہیں۔ مثیل میں چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے (۱) وہ جزئی جس کا حکم دوسری جزئی کیلئے ثابت کیا گیا ہے اس کو اصل اور مقیس علیہ کہتے ہیں (۲) وہ جزئی جس پر اصل اور مقیس علیہ کا حکم لگایا گیا ہے اس کو مقیس اور فرع کہتے ہیں (۳) وہ جامع منی جو مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان مشترک ہو اس کو علت کہتے ہیں (۴) وہ چیز جو اصل کے اندر ہو۔ اور اس کو فرع کے لئے ثابت کیا جائے اس کو حکم کہتے ہیں بس مثال مذکوریں بیت (گھر) مقیس علیہ اور اصل ہے اور عالم مقیس اور فرع ہے اور تالیف (ترکیب) منی مشترک اور علت ہے (در حادث ہونا حکم ہے ان چاروں چیزوں میں سے تین چیزیں بالکل واضح اور ظاہر ہیں ان کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہاں تیسری چیز یعنی علت مخفی ہے لہذا اس کو ثابت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اس کے اثبات کے مختلف طریقے ہیں جو اصول فقہ میں مذکور ہیں ان میں سے سب سے عمدہ دو طریقے ہیں۔ پہلا طریقہ دوران اور دوسرا طریقہ سبب و تقسیم کہلاتا ہے۔

دوران کا مطلب یہ ہے کہ حکم منی مشترک یعنی علت کے ساتھ وجود عدم کے اعتبار سے دائر ہو یعنی جب علت پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے پس دوران کے اندر دو چیزیں ہوں گی۔ اول مدار یعنی وہ منی مشترک جس کے ساتھ حکم دائر ہو۔ دوم دائر یعنی وہ حکم جس کا دوران منی مشترک کے ساتھ وجود عدم کے اعتبار سے ہوتا ہو۔ نیز اس سے معلوم ہوا کہ دوران کا طریقہ مدار یعنی منی مشترک کے دائر یعنی حکم کے لئے علت ہونے کو بتلاتا ہے۔ مثلاً مثال مذکوریں بیت کے لئے حدوث کا حکم ہے اور یہ حکم ترکیب کی علت کے ساتھ وجود عدم کے اعتبار سے دائر ہے لہذا جہاں یہ علت پائی جائے گی حدوث کا حکم بھی پایا جائے گا اور جہاں یہ علت نہیں پائی جائے گی وہاں حکم نہیں پایا جائے گا۔ مثلاً عالم ہے کہ اس میں ترکیب کی علت پائی جاتی ہے۔ لہذا یہ حادث ہوگا اور واجب تقاضی میں یہ علت نہیں پائی جاتی لہذا وہ حادث نہیں ہونگے یہی طریقہ دوران ہے اور یہاں مدار ترکیب ہے اور دائر حدوث ہے۔ اور طریقہ دوران میں چونکہ مدار کا دائر کے لئے علت ہونا معلوم ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ ترکیب حدوث کے لئے علت ہے۔ اس طریقہ کا نام متاخرین کے نزدیک دوران ہے اور متقدمین اسے طرد و عکس کہتے ہیں۔ اثبات علت کا دوسرا طریقہ سبب و تقسیم ہے۔ سبب کے لغوی معنی امتحان اور آزمائش کے ہیں اور یہاں اس سے مراد اصل کے اوصاف کو پرکھنا ہے کہ کون سا وصف حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اصل کے اندر جتنے اوصاف کا احتمال ہوا ان تمام کو شمار کیا جائے پھر غور کیا جائے کہ ان میں سے کس وصف کے اندر حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت ہے اور کس

میں نہیں تاکہ کچھ اوصاف کا کثرت ہونا اور بعض کا علیت کے واسطے متعین ہونا ثابت ہو جائے۔ چنانچہ ان اوصاف میں سے جو وصف کسی دوسرے محل میں پایا جائے گا اور اس کی وجہ سے حکم بھی پایا جائے گا تو یہی وصف حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھے گا اور جو وصف کسی دوسرے محل میں تو ہوگا مگر حکم سے متخلف ہوگا تو وصف کثرت ہوگا اور علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ مثلاً مثال مذکور میں بیت اصل ہے اور اس کا حکم حدوث ہے نیز اس کے اندر بہت سارے اوصاف کا احتمال ہے یعنی اس کا ممکن ہونا موجود ہونا۔ جو ہر ہونا جسم ہونا، مرکب ہونا ان اوصاف کو شمار کر کے جب غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ تالیف کے علاوہ کسی کے اندر بھی حدوث کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ تالیف کے علاوہ کسی دوسرے وصف کے اندر علیت کی صلاحیت ہوتی تو ہر ممکن ہر موجود ہر جسم حادث ہوتا حالانکہ ایسا نہیں کیوں کہ واجب تعالیٰ موجود ہیں لیکن وہ حادث نہیں۔ اسی طرح جو اہر مجرہ یعنی عقول عشرہ جو ہر میں لیکن حادث نہیں نیز اجسام اثیر یعنی اجسام فلکیہ جسم میں۔ مگر حادث نہیں ہیں معلوم ہوا کہ بیت کے متعدد اوصاف میں سے تالیف کے علاوہ کسی کے اندر بھی علیت کی صلاحیت نہیں ہے یہی طریقہ سبب اور تقسیم ہے اس طریقہ کو تردید بھی کہتے ہیں۔

تنبیہ :- تفصیل مذکور میں بتایا گیا ہے کہ جو اہر مجرہ اور اجسام اثیر حادث نہیں ہیں یہ فلاسفہ کا مذہب ہے ورنہ شرعی اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے سوا سب حادث اور فانی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے كُنْ مِنْ عَلَيَّهَا فَاَنْ وَبِقِيْ اَرْجُوْ ذِكْ ذُو الْعَلَالِ وَالْاِكْرَامِ

فصل دَمِنَ الْاَيْسَةِ الرَّكْبَةِ قِيَامُ يَسْنَى قِيَامِ الْخَلْفِ رُجْعُهُ اِلَى قِيَامِيْنَ اَحَدَهُمَا اِسْتِرَاقُ شَرْطِيٍّ مُرَكَّبٌ مِّنَ الْمُتَّصِلِيْنَ وَثَابِتُهُمَا اِسْتِنَائِيٌّ اِحْدَى مُقَدَّمٌ مَّتَّيْبٌ لِّزَوْمِيَّةٍ اَعْنَى نَيْجَةِ الْقِيَامِيْنَ الْاَوَّلِ وَالْمُقَدَّمَةُ الْاٰخَرَى مِمَّا اسْتُنِيْنَ بِيْنَهُ لِقِيَمِ الْاَسْبَابِ تَقْرِيرٌ اَنْ يُقَالَ السُّدْمَى ثَابِتٌ لِاَنَّ لَوْلَهُ ثَبِتَ السُّدْمَى يَنْبَتُ نَقِيضُهُ وَكَلِمَا يَنْبَتُ نَقِيضُهُ ثَبِتَ الْمَحَالُ يَنْبَتُ لَوْلَهُ ثَبِتَ السُّدْمَى ثَبِتَ الْمَحَالُ وَهَذَا اَوَّلُ الْقِيَامِيْنَ ثُمَّ نَجْعَلُ النَّيْجَةَ السُّدْمَى كَوْرَةَ صُغْرَى وَنَقُولُ لَوْلَهُ ثَبِتَ السُّدْمَى ثَبِتَ الْمَحَالُ وَنَقُولُ لَوْلَهُ ثَبِتَ السُّدْمَى ثَبِتَ الْمَحَالُ وَنَقُولُ لَوْلَهُ ثَبِتَ الْمَحَالُ لَيْسَ ثَابِتٌ بِنَالِ الصَّرْوَةِ ثَبِتَ السُّدْمَى وَالْاَلْزَمُ اَرْتِفَاعُ النَّقِيضِيْنَ وَاِنْ اسْتَهْمِتْ فَهَمْ هَذَا الْعَنْ فِيْ مِثَالِ جُرْبِيٍّ نَقُولُ كَلْ اِنْسَانٍ

حَيَوَانٌ صَادِقٌ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يُصَدَّقْ لَعَدَّ قَ بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ رَكْعَتًا
 مَدَّقَ بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ لِيَزِمَ السُّخَالَ يُنْبِئُهُ كَمَا لَمْ يُعَدِّ قَ الْمَدْعَى
 لِيَزِمَ السُّخَالَ لَكِنَّ السُّخَالَ لَيْسَ بِثَابِتٍ مُعَدُّ ثَبُوتِ السُّدْعَى لَيْسَ بِثَابِتٍ فَالْمَدْعَى
 ثَابِتٌ

ترجمہ :- اور مرکب قیاسوں میں سے ایک ایسا قیاس ہے جس کا نام قیاس خلف رکھا جاتا ہے اور اس کا مرجع دو قیاسوں کی جانب ہے جن میں کا ایک اقترانی شرطی ہے جو دو متعلووں سے مرکب ہو اور ان کا دوسرا استثنائی ہے اس کے دو لڑاں مقدموں میں سے ایک نزدیک ہو یعنی قیاس اول کا نتیجہ اور دوسرا مقدمہ اس قبیل سے ہو جس میں نقیض تالی کا استثناء کیا گیا ہو۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ کہا جائے مدعی ثابت ہے کیونکہ اگر مدعی ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی اور جب جب اس کی نقیض ثابت ہوگی تو محال ثابت ہوگا یا نتیجہ دے گا کہ اگر مدعی ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہوگا اور یہ دو لڑاں قیاس میں کا پہلا ہے۔ پھر ہم ذکر کردہ نتیجہ کو ضمنی بنا میں لے اور کہیں گے اگر مدعی ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہوگا اور ہم اس کی طرف کبریٰ استثنائی کو لانا چاہئے اور کہیں گے۔ لیکن محال ثابت نہیں ہے پس بدیہی طور پر مدعی ثابت ہو گیا اور نہ تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ اور اگر تم اس معنی کو سمجھنا چاہو ایک جزئی مثال میں تو کہو کل انسان حیوان صادق ہے کیونکہ اگر یہ صادق نہ ہو تو بعض الانسان لیس حیوان صادق آئے گا اور جب جب بعض الانسان لیس حیوان صادق آئے گا تو محال لازم آئے گا یہ نتیجہ دے گا کہ جب جب مدعی صادق نہ ہو تو محال لازم آئے گا لیکن محال ثابت نہیں ہے پس مدعی کا عدم ثبوت ثابت نہیں ہے لہذا مدعی ثابت ہے۔

توضیحات :- یہاں سے مصنف قیاس مرکب کو بیان فرماتے ہیں یعنی وہ قیاس جو چند قیاسوں سے مرکب ہو اس کی ایک قسم قیاس خلف ہے۔ خلف کے نفوی معنی باطل اور محال کے ہیں۔ اور اصطلاح منطق میں نقیض کو باطل کے مطلوب کو ثابت کرنا قیاس خلف کہلاتا ہے۔ اس قیاس کو خلف اس وجہ سے نہیں کہتے ہیں کہ یہ فی نفع باطل ہوتا ہے بلکہ یہ مطلوب کی حقیقت تسلیم نہ کرنے پر باطل اور محال نتیجہ دیتا ہے اس لئے اس کو قیاس خلف کہتے ہیں۔ اس کے اجزائے ترکیبہ دو قیاس ہیں۔ جن میں سے ایک قیاس اقترانی شرطی ہے جو دو شرطیہ متعلقہ سے مرکب ہوتا ہے اور دوسرا قیاس استثنائی ہے جس کا ایک مقدمہ متصل نزدیک ہے جو قیاس اول یعنی اقترانی شرطی کا نتیجہ ہوتا ہے اور دوسرا مقدمہ نتیجہ کی

نقیض تپلا کا استثناء ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ جو مدعی کو نہیں مانتا اس سے کہا جائے کہ الٰہی ثابت لازم نہیں ثابت المدعی مثبت نقیضہ (صوفی متصل) دکھلائی مثبت نقیضہ مثبت المحال (کبریٰ متصل) نتیجہ نکلا گیا۔
 لازم مثبت المدعی مثبت اسحال۔ دیکھئے یہ خلف کا پہلا قیاس انفرادی شرطی ہے جو دو شرطیہ متصل سے مرکب ہے اور اشکال اربعوں سے شکل اول ہے کیوں کہ اس میں حد وسط مثبت نقیضہ ہے جو صوفی میں تالی اور کبریٰ میں مقدم کی جگہ واقع ہے اب حد وسط کو اگر نتیجہ نکلا تو مثبت المدعی مثبت المحال یہ تو قیاس خلف کا پہلا قیاس ہوا اور دوسرا قیاس اس طرح بنے گا کہ اس حاصل شدہ نتیجہ کو صوفی بنایا جائے اور اس نتیجہ کی تالی یعنی مثبت المحال کی نقیض یعنی المحال یسبب ثابت پر حرف استثناء داخل کر کے کبریٰ بنایا جائے اور اس طرح کہا جائے لازم مثبت المدعی مثبت المحال (صوفی) لیکن المحال یسبب ثابت (کبریٰ) یہ قیاس خلف کا دوسرا قیاس استثنائی ہوا۔ اور نتیجہ نکلا المدعی مثبت کیونکہ اس میں مدعی کی نقیض کو باطل کیا گیا ہے اب اگر مدعی ثابت نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے اور اصول مسلم ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا مدعی کو ثابت نہ ماننا باطل ہے لہذا ثابت ہوا کہ مدعی ثابت ہے اب اس تفصیل مذکور کو ایک جزئی مثال سے سمجھئے مثلاً آپ کا دعویٰ ہے کہ ہمارا قول کل انسان حیوان صادق ہے اب اگر اس کو کوئی صادق نہ مانے تو اس سے کہئے کہ اس کی نقیض یعنی بعض الانسان یسبب حیوان کو صادق مانو اور جب اس کی نقیض کو صادق مانا گیا تو محال لازم آیا کیونکہ یہ کہنا کہ بعض انسان حیوان نہیں ہیں صحیح نہیں۔ اب نتیجہ نکلا کہ جب ہمارا دعویٰ صادق نہ ہو تو محال لازم آیا لیکن محال ثابت نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ ہمارا دعویٰ صادق ہے۔ درنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے اور چونکہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا ہمارے دعویٰ کو صادق نہ ماننا باطل ہے پس ثابت ہوا کہ ہمارا دعویٰ کل انسان حیوان صادق ہے۔

فصل یسبغی ان یعلم ان کل یاس لاسبدا من صورہ رمادہ اما السورہ
 فہو الہیۃ الحاصلہ من ترتیب المقدمات و رسم بعضها عند بعض وقد
 مررت الاشکال الاربعۃ النتیجۃ و علیت مشر اطلہا فی الانتاج یعنی املا مادہ
 والقدم ما عتی الشایئہ التریب کما ان الشد اہتا مانی تفصیل مواد الا یسبغ
 و ترؤضیجھا و اکثر امتار عن البحث فی بسطھا و نتیجھا و الذل لان معرفتہ
 ہذا انتہ فایدہ و اسئل ما یدہ لطلالی المناعۃ لکن التامرین قد
 طوڑوا الکلام فی بیان سورہ الا یسبغ و بسط ابنہا غایۃ البسط سیماف

أَنَّهِ الشَّرْطِيَّاتِ التَّصَلُّةِ وَالْمَنْفُصَلَةِ مِمَّ تَلْتَهُ جَدُّوِي هَذِهِ الْبَاحِثِ
 وَرَدُّنَا أَمْرًا لَمَّا دَاوَرْنَا بِبَيَانِهَا عَلَى بَيَانِ حُدُودِ الصَّنَاعَاتِ الْعَمْرِ
 وَلَا أَدْرِي أَيُّ امْرِدٍ مَعَاصِمٍ إِلَى ذَلِكَ وَآيُّ بَاعِثٍ اعْتَرَاهُمْ هُنَاكَ وَلَا بَدَلٌ لِلْفِطَنِ
 الْمَلْبُوبِ أَنْ يَهْتَمَّ فِي هَذِهِ الْمَبَاحِثِ الْعَجَلِيَّةِ الثَّنَانِ الْبَاهِرَةِ السُّبْرَهَانَ غَايَةَ
 الْإِهْتِمَامِ وَيَطْلُبُ ذَلِكَ الْمَطْلَبَ الْعَظِيمَ وَالْمَقْصِدَ الْفَخِيمَ مِنْ كِتَابِ الْقَدَمَاءِ
 السُّهْرَةِ وَزُبُرِ الْأَقْدَمِينَ السُّحْرَةَ وَعَلَيْكَ أَيُّهَا الْوَلَدُ الْعَزِيزُ أَنْ تَسْمَعَ نَصِيحَتِي
 وَلَا تَنْسُ وَصِيحَتِي وَأَنَا الَّذِي عَلَيْكَ سَبْدٌ أَمَّا يَتَعَلَّقُ بِهَذِهِ الصَّنَاعَاتِ مُتَوَلِّيًا عَلَى
 كَافِ الْوَهْمَاتِ نَأْسِمُ أَنْ الْقِيَاسَ بِاعْتِبَارِ الْمَادَّةِ يُنْفَعُ إِلَى أَتْمَامِ حُجَّتِهِ وَيَعَالُ
 لَهَا الصَّنَاعَاتِ الْخُصَّةُ أَحَدُهَا السُّبْرَهَانُ وَالثَّانِي الْعَبْدَلِيُّ وَالثَّالِثُ الْخَطَّابِيُّ
 وَالرَّابِعُ الشُّعْرِيُّ وَالْخَامِسُ السُّفَطِيُّ

ترجمہ :- مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ ہر قیاس کے لئے صورت اور مادہ ضروری ہیں۔
 بہر حال صورت تو وہ ایسی ہیئت ہے جو مقدمات کو ترتیب دے اور بعض مقدمات کو بعض کے پاس
 رکھنے سے حاصل ہو۔ اور تم جان چکے ہو نتیجہ دینے والے اشکال اور جو کو اور نتیجہ دینے میں ان کے شرائط
 جان چکے ہو (اب) مادہ کا معاملہ باقی رہ گیا۔ اور قدمائے یہاں تک کہ شیخ رئیس بہت زیادہ اہتمام
 کرنے والے تھے قیاسوں کے مادہ کی تفصیل کرنے میں اور ان قیاسوں کی توضیح کرنے میں۔ اور بہت
 زیادہ توجہ کرنے والے تھے ان قیاسوں کو پھیلانے اور ان کی صفائی کے سلسلے میں بحث کرنے میں
 اور وہ اس لئے کہ اس کی معرفت مکمل فائدہ دینے والی اور نفع کو بہت زیادہ شامل ہے طالبین
 فن کے واسطے۔ لیکن متاخرین نے طویل کلام کیا ہے قیاسوں کی صورت بیان کرنے میں اور انہوں نے
 اس سلسلے میں بہت زیادہ بسط و تفصیل کی باخصوص شرطیات متصلہ اور منفصلہ کے قیاسوں میں انص
 بحثوں کا فائدہ کم ہونے کے باوجود اور انہوں نے مادہ کا معاملہ ترک کر دیا اور ان کو بیان کرنے
 میں اکتفا کیا صناعات حنفیہ کی تعریفیں بیان کرنے پر اور میں نہیں جانتا کہ کون سی بات ان کو اس
 کی طرف بائی اور کس سبب نے ان کو وہاں براہگیزیہ کیا۔ اور ضروری ہے ذی ہوش سمجھ دار کے لئے کہ
 وہ اہتمام کرے ان عظیم الشان بحثوں میں جن کی دلیل محسوس ہے بہت زیادہ اہتمام۔ اور طلب کرے
 اس عظیم مطلوب اور عظیم مقصد کو قدمار ماہرین کی کتابوں اور متقدمین جادو گروں کی دستاویزوں

سے پس لازم ہے تم پر اسے عزیز بننے کے میری نصیحت سنو اور میری وصیت کو فراموش نہ کرو۔ اور بلاشبہ میں ڈالتا ہوں تجھ پر کچھ وہ باتیں جو ان نون سے متعلق ہیں بھروسہ کرتے ہوئے اہم امور میں کفایت کرنے والے پر۔ چنانچہ غور سے سنو کہ قیاس مادہ کے اعتبار سے پانچ قسموں کی طرف منقسم ہوتا ہے جنہیں ضاعات خمسہ کہا جاتا ہے ان میں سے ایک برہانی ہے اور دوسرے جدلی اور تیسری خطابی اور چوتھی شعری اور پانچویں مفصلی ہے۔

توضیح نمبر ۱۔ یہ بات آپ کو اچھی طرح یاد ہوگی کہ منطق کا مقصود خطائی الفکر سے ذہن کو محفوظ رکھنا ہے جس کے لئے حجت اور قیاس کا سہارا لیا جاتا ہے اور چونکہ قیاس صورت اور مادہ سے مرکب ہوتا ہے لہذا اس کے لئے صورت اور مادہ کا ہونا ضروری ہے۔ قیاس کی صورت وہ ہیئت کہلاتی ہے جو مقدمات کی ترتیب اور بعض مقدمات کو بعض کے پاس رکھنے سے حاصل ہوتی ہے یعنی کبریٰ کے مقدمات کے پاس رکھنے سے اور صغریٰ کو کبریٰ پر مقدم کرنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے صورت قیاس کہا جاتا ہے اور جن مقدمات سے قیاس مرکب ہوا نہیں مادہ قیاس کہا جاتا ہے۔ ماہل کی بحشیں صورت قیاس سے متعلق تھیں جن پر اشکال اربعہ اور ان کے شرائط انتاج کی بنیاد تھی اور ان کا بیان تفصیلاً گذر چکا۔ اب یہاں مادہ قیاس کے سلسلے میں گفتگو فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ متقدمین مناطق صحیحہ کہ شیخ رئیس بوعلی نیشا نے مادے کی تفصیل اور ان کی توضیح میں خوب اہتمام کیا اور ان کی بحث میں خاص توجہ دی اور ایسا کرنے میں ان کے پیش نظر طالبین من کو پورا پورا فائدہ پہنچانا تھا کیونکہ اس من کا مقصود خطائی الفکر سے بچنا ہے اور ظاہر ہے کہ مادہ قیاس کی معرفت اس سلسلے میں کافی نفع بحش ثابت ہوتی ہے۔ لیکن متقدمین کے برعکس متاخرین مناطق نے مادہ کو پس پشت ڈال کر صورت کو بیان کرنے میں کافی بسط و تفصیل سے کام لیا۔ بالخصوص شرطیات متعلقہ اور منفصلہ کے قیاسوں میں تو کمال ہی کر دیا حالانکہ یہ بحشیں بالکل غیر ضروری تھیں کیونکہ ان کا فائدہ کچھ زائد نہیں اصل اور ضروری بحث تو مادہ قیاس سے متعلق ہے کیونکہ صورت میں تو غلطی کا وقوع کم ہوتا ہے اس کے برعکس مناطق میں کثرت سے غلطی واقع ہوتی ہے لیکن انہوں نے اس کو چھوڑ دیا اور اگر کچھ بیان بھی کیا تو محض ضامات خمسہ کی تعریف پر اکتفا کیا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ مجھے معلوم نہیں کہ متاخرین نے ایسا کیوں کیا؟ کس بات نے انہیں ضروری بحث کو ترک کر کے غیر ضروری بحث پر آمادہ کیا خیر انہوں نے جو کچھ کیا وہ ان کے سر۔ لیکن تم اسے ذہین عزیز بننے میری نصیحت پر عمل کرنا اور ان عظیم الشان بحثوں کو متقدمین کی کتابوں سے حاصل کر کے ان کو سمجھنے میں خوب اہتمام کرنا کہ یہی تمہارا مقصود اعلیٰ اور مطلوب العظم

ہے چنانچہ میں ان فنون سے متعلق چند باتیں خدا کی ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے پیش کرتا ہوں انہیں سنو اور یاد رکھو دیکھو قیاس کی مادہ کے اعتبار سے پانچ قسمیں ہیں جنہیں صناعات منسہ کہا جاتا ہے وہ یہ ہیں۔ برہانی، جدلی، خطابی، شعری، سفسطی۔ ان پانچوں قسموں میں انحصار کی وجہ سے کہ مقدمات قیاس دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مفید تمہیل ہیں یا مفید تصدیق ہیں اگر مفید تمہیل ہیں تو یہ قیاس شعری ہے اور اگر مفید تصدیق ہیں تو یہ تصدیق یا تو مفید ظن ہے یا مفید جزم ہے اگر مفید ظن ہے تو یہ قیاس خطابی ہے اور اگر مفید جزم ہے تو یہ جزم یا تو یقینی ہے یا یقینی نہیں اگر جزم یقینی ہے تو یہ قیاس برہانی ہے اور اگر جزم یقینی نہیں لیکن عوام کے نزدیک مسلم ہے یا فرقی مخالف کے نزدیک مسلم ہے یا کسی کے نزدیک بھی مسلم نہیں اگر کسی کے نزدیک مسلم ہے تو یہ قیاس جدلی ہے اور اگر کسی کے نزدیک بھی مسلم نہیں ہے تو یہ سفسطہ (مغالطہ) ہے۔

فصل فی البرہان وما يتعلق بہ اعلم ان البرہان قیاس مؤلف من الیقینات بدیهیۃ کانت ادلتہ من منہیۃ الیہا و لیس الامر کما زعم ان البرہان انما يتألف من البدیہیات بحسب تم البدیہیات ستہ احدثها الادیات ہی نصایا یجزم العقل فیہا بمجرد الایتناف والصور ولا ینتاج الی واسطہ کقولک الکل اعظم من الجزء و ثانیہا العطریات وہی ما یفتقر الی واسطہ غیر غایبۃ عن الذہن اصلاً ریعال لہذہ المعنایا نصایا سائتہا معہا نحو الاربعة زوج فان من تصور مفہوم الاربعۃ و تصور مفہوم الزوج بانما هو الذی ینضم بساویہین حکم بدیہیۃ بان الاربعة زوج و نحو قولنا الواحد نصف الاثنين فان العقل یحکم بہ بعد ان یلاحظ مفہوم نصف الاثنين والواحد

ترجمہ :- یہ فعل برہان اور اس چیز کے بیان میں ہے جو برہان سے متعلق ہے۔ جان لو کہ برہان ایسا قیاس ہے جو یقینات سے مرکب ہو خواہ وہ یقینات بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی کی طرف منتہی ہوتے ہوں اور بات ایسی نہیں جیسا کہ گمان کیا گیا کہ برہان بلاشبہ مرکب ہوتی ہے بدیہیات سے پس یہ ایک خیال ہے پھر بدیہیات چھو ہیں۔ ان میں سے ایک ادویات ہیں اور وہ ایسے قیاس ہیں جن میں عقل یقین کر لے بعض توجہ اور تصور سے اور واسطہ کی محتاج نہ ہو جیسے تیرا قول الکل اعظم من الجزء

رکل جز سے بڑا ہوتا ہے) اور دوسری قسم نظریات میں اور وہ سے قیے میں جو محتاج ہوگی اسے واسطے کے جو ذہن سے بالکل فائب نہ ہو اور ان قیوں کو قضا یا قیاساً متباہاً (اسیے قیے جن کا قیاس ان کے ساتھ ہے) کہا جاتا ہے جیسے اُزبوت زوج (چار جفت ہے) کیونکہ جو شخص چار کے مفہوم اور زوج کے مفہوم کا تصور کرے گا اس طرح کہ زوج وہ ہے جو دو برابر حصوں میں منقسم ہوتا ہے تو وہ بدیہی طور پر حکم لگائے گا کہ چار جفت ہے اور جیسے ہمارا قول الواحد نصف الاثنین (ایک دو کا آدھا ہے) اس لئے کہ عقل اس بات کا حکم لگاتی ہے بعد اس کے کہ وہ لحاظ کرے دو کے نصف اور ایک کے مفہوم کا۔

توضیحات :- یہاں سے مصنف "مصنعات خمسہ" کو بیان فرماتے ہیں اور برہان اور اس کے تعلقات کو بقیہ اقسام پر مقدم کرتے ہیں تقدیم کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ برہان سے یقین حاصل ہوتا ہے۔ لہذا یہ بقیہ اقسام سے اہم ہوئی۔ پس اہم کو غیر اہم پر مقدم فرمایا۔ برہان کے لغوی معنی مطلق دلیل کے ہیں اور اصطلاح منطلق میں برہان وہ قیاس ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو خواہ وہ مقدمات یقینیہ بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی کی طرف منتہی ہوتے ہوں یعنی اس نظری کا علم بدیہی سے حاصل ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہو اور نظری نظری کی طرف منتہی ہو تو دور اور تسلسل لازم آئے گا اس طرح کہ ایک نظری کا علم دوسری نظری پر موقوف ہوگا اور دوسری نظری کا علم پہلی نظری پر موقوف ہوگا جس سے نظری نظری پر موقوف ہوگی اور توقف اشئی علی نفسہ لازم آئے گا۔ اور یہی دور ہے جو باطل ہے اسی طرح اگر نظری نظری کی طرف منتہی ہوگی تو ایک نظری دوسری نظری کی طرف اور دوسری نظری تیسری نظری کی طرف اور تیسری نظری چوتھی نظری کی طرف اسی طرح ہر نظری اپنے مابعد کی طرف منتہی ہوگی جس سے نظری کی انتہا نہیں رہے گی اور نظریات غیر متناسبہ کا باعقل اجتماع لازم آئے گا اور یہی تسلسل ہے جو باطل ہے پس ثابت ہوا کہ نظری نظری کی طرف نہیں بلکہ بدیہی کی طرف منتہی ہوتی ہے۔

الغرض برہان وہ قیاس ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو خواہ وہ یقینات بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی کی طرف منتہی ہوتے ہوں اور یقین سے مراد وہ قطعی تصدیق ہے جو واقع کے مطابق ہو اور نفس الامر میں ثابت ہو۔ بعض لوگوں نے برہان کی یہ تعریف کی ہے کہ برہان قیاس ہے جو بدیہیات سے مرکب ہو تو مصنف فرماتے ہیں کہ یہ ان کی خام خیالی ہے یہ تعریف بالکل غلط ہے جو واقع کے خلاف ہے۔ بدیہیات کی چھ قسمیں ہیں۔ اولیات، نظریات، حدیثیات، مشاہدات، تجربیات، متواترات۔ انہیں اصول برہان اور مبادی برہان کہا جاتا ہے۔

اولیات :- وہ قیضے ہیں جن کے اطراف یعنی موضوع، محمول اور نسبت کا تصور کرنے ہی عقل کو یقین حاصل ہو جائے کسی واسطہ کی ضرورت نہ پڑے جیسے اکل اعظم من اجزء دیکھئے اس قیضے میں معنی موضوع محمول اور نسبت کا تصور کرنے سے عقل کو یقین حاصل ہو گیا کہ کل جز سے بڑا ہوتا ہے کسی واسطہ کی ضرورت نہیں پڑی۔ فطریات :- وہ قیضے ہیں جن کے اطراف اور نسبت کے معنی تصور سے عقل کو یقین حاصل نہ ہو بلکہ حصول یقین کے لئے واسطہ کی ضرورت ہو اور وہ واسطہ ایسا ہو جو ذہن سے بالکل غائب نہ ہوتا ہو بلکہ اطراف کے تصور کرتے ہی اس کا بھی تصور ہو جائے جیسے الاربعۃ زوج دیکھئے یہاں معنی اطراف اور نسبت کے تصور سے چار کے جفت ہونے کا یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ ایک واسطہ کی ضرورت پڑتی ہے اور وہ واسطہ انقسام متساویین ہے اور یہ واسطہ ذہن سے بالکل غائب نہیں ہوتا کیوں کہ جب بھی اربعہ اور زوج کا تصور کیا جائے گا تو انقسام متساویین کا بھی تصور ہوگا۔ اسی طرح اَوَّلُ وَاحِدٍ نَفْعُ الْاَشْخِین دیکھئے یہاں بھی اطراف اور نسبت کے معنی تصور سے عقل کو اس بات کا یقین نہیں ہوتا کہ ایک دو کا آدھا ہے بلکہ واسطہ کی ضرورت پڑتی ہے اور یہاں واسطہ دو کا ایک سے دو گنا ہونا ہے اور یہ واسطہ ذہن سے براہی نہیں ہوتا کیونکہ جب بھی ایک اور دو کا تصور کیا جائے گا تو دو کا ایک سے دو گنا ہونے کا تصور بھی ہوگا۔

الفرض دونوں مثالوں میں چار کے جفت اور ایک کے نصف الاثنین ہونے کا یقین معنی تصور طریقین سے نہیں ہوا۔ بلکہ واسطہ کی ضرورت پڑی لہذا یہ دونوں فطریات ہیں۔ اس قسم کے قیضے کو نَفْعُ اَوَّلُ تَبَا سَاتِبًا مَتَّبَا کہتے ہیں یعنی ایسے قیضے جن کے ساتھ ان کا قیاس بھی حاصل ہو جاتا ہے کیوں کہ ان کے ساتھ ایسا واسطہ موجود ہوتا ہے جو ذہن سے غائب نہیں ہوتا اور وہی واسطہ اس کے ساتھ مل کر قیاس بنتا ہے مثلاً الاربعۃ زوج میں واسطہ منقسم متساویین ہے اور یہ واسطہ الاربعۃ زوج کے ساتھ مل کر قیاس اس طرح بنے گا۔ الاربعۃ منقسم متساویین وکل منقسم متساویین زوج فالاربعۃ زوج

دُائِرَتُهَا اَلْحَدُّ سَيَّاتٌ وَهِيَ طَهْرٌ اَلْبَادِي دَنَمَةٌ وَاحِدَةٌ مِّنْ دَوْنِ اَنْ يَكُونَ هَاكَ
 حَرَكَةٌ فَيَكْرِيَةٌ وَالْفَرْقُ بَيْنَ اَلْحَدِّ مِثْلِ اَلْفِكْرِ اِنَّهُ لَابَدِيٌّ اَلْفِكْرُ مِثْلُ اَلْفِكْرِ
 لِلنَّفْسِ بِغَلَاظِ اَلْعَدَسِ مِثْلُ اَلدَّهْنِ بَعْدَ مَا حَصَلَ لَهَا اَلْمَطْرَبُ بِوَجْهِ مَا
 يَتَعَرَّكُ فِي السَّعَاتِ اَلْخَزْرُونَةُ وَالْبَادِيُّ اَلْمَكْنُونُ طَابًا اَلْبَا يَكُونُ لَهَا تَانَسَبُ
 بِالْمَطْرَبِ حَتَّى يَجِدَ مَعْلُومَاتٍ مَّنَاسِبَةً لَهَا هُنَا نَمَةُ اَلْحَرَكَةُ اَلْاَدْوَى اَلْمُرْجَبُ

تہقری ویتحرک ثانیاً سرنا لتلك المعلومات الخزونة التي وجدها قريباً
تذريحياً حتى وصل إلى المطلوب وتم الحركة الثانية فمجموعها بين القرنين
يسمى بالفكر مثلاً إذا كنت تصورت الإنسان بوجه من الوجوه كأنك أتت القامح
مثلاً ثم صرت طالباً ل ماهية الإنسان ففكرت ذهناً فعملت على التي عندك
مخزونة فوجدت الحيوان والناطق مناسباً لمطلوبك فتمت الحركة الأولى
ومبدأه المطلوب العلوم من وجهين ومنها الحيوان والناطق ثم صرت
الحيوان والناطق بأن تقدم الحيوان الذي هو النفس على الناطق الذي هو
الفصل وتلت الحيوان الناطق وههنا انقطع الحركة الثانية فحصل المطلوب
وأما الحدس ففيعتبر أفعال الذهن من المطلوب إلى المبادئ ونحوه ومنها إلى
المطلوب كذا لك وأكثر ما يكون الحدس غيب الشوق والتعب وتكون
يدونها والناس مختلفون في الحدس فمنهم من هو قوي الحدس كثيراً
يحصل له من المطالب أكثرها بالحدس كالموتيد بالقرعة العذبية كالحكام
والأولياء والأنبيا ومنهم من هو قليل الحدس ضعيف ومنهم من لا حدس
له كالمستهي في البلادة ومن هذا يعلم أن البداهة والتخريف مختلفان
بالأشخاص والأوقات فرب حديسي عندنا قد القرعة القدسية يكون نظرياً
وإدبياً أيضاً عند صاحبها

ترجمہ :- اور ان کی تیسری قسم حدسیات ہیں اور وہ مبادی کا ایک ہی دفعہ ظاہر ہو جاتا
ہے بغیر اس کے کہ وہاں نگرہی حرکت ہو اور حدس و فکر کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضروری ہیں
نگرہی نفس کے لئے دو حرکتیں برخلاف حدس کے کیونکہ ذہن بعد اس کے کہ اس کے لئے کسی
طرح مطلوب حاصل ہو جائے حرکت کرتا ہے جمع شدہ معانی اور پوشیدہ مبادی میں طلب کرتے
ہوئے ان معانی کو جن کے لئے مطلوب کے ساتھ مناسبت ہو یہاں تک کہ پائتا ہے ایسے معلوم
جو اس کے مناسب ہیں اور یہاں پہلی حرکت مکمل ہو گئی پھر وہ اگلے پاؤں لٹاتا ہے اور دوبارہ حرکت
کرتا ہے ترتیب دیتے ہوئے ان جمع شدہ معلومات کو جن کو پایا تھا آہستہ آہستہ یہاں تک کہ
مطلوب تک پہنچ جاتا ہے اور دوسری حرکت تمام ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ان دونوں حرکتوں کا مجموعہ

اس کا نام نکر رکھا جاتا ہے مثلاً جب تم انسان کا تصور کر چکے ہو لیکن اس میں سے کسی طرف سے جیسے کاتب، فنامک، مثال کے طور پر پھر تم انسان کی ماہیت کے طلب گار ہو گے چنانچہ تم نے اپنے ذہن کو ان معانی کی طرف حرکت دی جو تمہارے پاس جمع تھے پس تم نے حیوان اور ناطق کو اپنے مطلوب کے مناسب پایا تو (یہ) پہلی حرکت مکمل ہوئی۔ اور اس کا مبداء وہ مطلوب ہے جو من و وجہ معلوم ہے اور اس کا مستحق حیوان و ناطق ہیں پھر تم نے حیوان اور ناطق کو ترتیب دی اس طرح کہ مقدم کیا اس حیوان کو جو جنس ہے اس ناطق پر جو مفصل ہے اور تم نے کہا اکیون الناطق اور یہاں دوسری حرکت ختم ہوئی۔ اور مطلوب حاصل ہو گیا۔ اور بہر حال حدس تو اس میں ذہن کا منتقل ہونا ہے مطلوب سے مبادی کی طرف ایک دفعہ اور مبادی سے مطلوب کی طرف اسی طرح اور زیادہ تر ہوتا ہے حدس شوق اور تھکن کے بعد اور کبھی ان دونوں کے بغیر ہوتا ہے۔ اور لوگ حدس کے سلسلے میں مختلف ہیں۔ چنانچہ ان میں سے بعض وہ ہیں جو بہت زیادہ قوی الحدس ہوتے ہیں اور ان کو مطالب میں سے اکثر مطلوب حدس سے حاصل ہو جاتے ہیں جیسے وہ شخص جن کی تائید کی گئی ہے قوت قدسیہ کے ذریعہ جیسے حکماء اور اولیاء اور انبیاء اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو کم حدس اور کم زور حدس والے ہیں۔ اور ان میں سے بعض وہ ہیں جن کے لئے حدس نہیں ہے جیسے انتہائی درجہ کا بودہ شخص اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بدماہیت اور نظریات اشخاص اور اوقات کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ چنانچہ بہت سارے حدسی قوت قدسیہ کے کم کردہ کے نزدیک نظری ہوتے ہیں اور قوت قدسیہ والے کے نزدیک بدیہی ہوتے ہیں۔

توضیحات :- یہاں سے مصنف بدیہیات کی تیسری قسم حدسیات کو بیان فرماتے ہیں۔ حدسیات وہ تھیں جن کے مضمون پر یقین حدس کے ذریعہ ہوا اور حدس کے لغوی معنی دانائی کے ہیں۔ اور اصطلاح منطقی میں حدس کے معنی یہ ہیں حرکت نکر یہ کے بغیر مبادی کا ایک دم ظاہر ہو جانا اور مبادی سے مطلوب کی طرف ذہن کا تیزی سے منتقل ہو جانا۔ حدس اور فکر میں فرق یہ ہے کہ حدس میں کوئی نکر یہی حرکت نہیں ہوتی اس کے برعکس فکر میں نفس کے لئے دو حرکتوں کا ہونا ضروری ہے اور وہ دو حرکتیں اس طرح ہوتی ہیں کہ ذہن میں جب کوئی مطلوب بوجہ ما حاصل ہوتا ہے تو ذہن میں جو امور موجود ہیں ان میں سے مطلوب کے مناسب بعض امور معلومہ کو ذہن تلاش کرتا ہے یہ فکر کی پہلی حرکت ہوتی پھر ذہن ان بعض امور معلومہ میں جن کو اس نے مطلوب کے مناسب پایا ہے تدریجی طور پر ترتیب دیتا ہے جس سے ذہن مطلوب تک پہنچ جاتا ہے یہ فکر کی دوسری حرکت ہوتی۔ اور ان دونوں حرکتوں

کا مجروح نہ کر کہلاتا ہے مثلاً آپ نے کسی طرح انسان کا تصور کیا کاتب یا ماضک یا ماشی وغیرہ ہونے کی حیثیت سے پھر آپ انسان کی ماہیت کے طلب گار ہوئے تو آپ کے ذہن میں جو باتیں موجود ہیں ان میں سے انسان کے مناسب معنی امور معلوم کو آپ کے ذہن نے تلاش کیا تو انسان کا حیوان ہونا ناظر ہونا معلوم ہوا یہ پہلی حرکت ہوئی پھر ان تلاش کردہ امور کو آپ کے ذہن نے تدریجی طور پر ترتیب دیا تو حیوان کو مقدار کیا جو جنس ہے اور ناطق کو مؤخر کیا جو فصل ہے اور کہا اکیوان الناطق تو اس سے مطلوب حاصل ہو گیا کہ انسان وہ ہے جو حیوان ناطق ہے یہ دوسری حرکت ہوئی اور آپ کے ذہن کی یہ دونوں حرکتیں آپ کی فکر کہلائیں۔ الفرض فکر میں دو حرکتیں ہوتی ہیں یعنی مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف تدریجی طور پر ذہن کا منتقل ہونا۔ لیکن حدس میں کوئی فکری حرکت نہیں ہوتی بلکہ یہاں ذہن مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف ایک دم منتقل ہو جاتا ہے تدریجاً نہیں۔ اکثر و بیشتر حدس شوق اور عننت و مشقت کے بعد حاصل ہوتا ہے اور کبھی ان کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے اور حدس کے سلسلے میں لوگوں کے احوال مختلف ہیں۔ چنانچہ کچھ لوگ تو بڑے قوی الحدس ہوتے ہیں ان کا ذہن مطلوب تک بہت جلد پہنچ جاتا ہے جیسے حکما را اولیاء اور انبیا کہ ان کو قوت قدسیہ یعنی نور الہی کی تائید حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کی فراست بہت تیز ہوتی ہے اور بعض لوگ قلیل الحدس ہوتے ہیں جن کا حدس کمزور ہوتا ہے اور بعض تو ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو بالکل حدس نہیں ہوتا وہ نہایت ہی کور مغز ہوتے ہیں جیسے وہ لوگ جو نہایت غبی اور کند ذہن ہیں یہی وجہ ہے کہ اشخاص اور اوقات کے اعتبار سے بجاہت اور نظریات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ ایک چیز جو بدیہی ہوتی ہے حدس سے عادی شخص کے نزدیک نظری معلوم ہوتی ہے اور صاحب حدس کے پاس وہی بدیہی ہوتی ہے اسی طرح کوئی چیز جو نظری ہو وہ ان لوگوں کے نزدیک بدیہی ہوتی ہے جنہیں نور فراست سے سرفراز کیا گیا ہے اور عام لوگوں کے نزدیک نظری معلوم ہوتی ہے کیوں کہ انہیں نور قدس حاصل نہیں ہوتا ۱۱

وَرَأَيْتُمُ النَّاسَ إِذْ رُحِيَ قَضَائِبُكُمْ نِسْبًا بِوَاسِطَةِ الشَّاهِدَةِ وَالْإِحْسَاسِ
رُحِيَ تَنْتِمْ إِلَى قِسْمِينَ الْأَوَّلُ مَا سُوِّدَ بِأَحْدَى الْعُرَائِسِ الظَّاهِرَةِ وَرُحِيَ حَسْرَةُ
الْبَاصِرَةِ وَالسَّامِعَةِ وَالشَّامِتَةِ وَالذَّائِقَةِ وَاللَّامِسَةَ وَبِئْسَى حُنَا الْعَيْشِ
بِالْجِسِّيَّاتِ وَالشَّانِ مَا أَدْرَكَ بِلَدُّكَ مِنَ الْعُرَائِسِ الْبَاطِنَةِ الَّتِي هِيَ أَيْمَنُ

خَسُّ الْحَسِّ الشُّرْكَ الْمُدْرِكُ لِلصُّورِ وَالْخِيَالُ الَّتِي هِيَ خَزَائِنُ لَسْرِ
وَالْوَهْمُ الْمُدْرِكُ لِلسَّعَاتِي الشَّخْصِيَّةِ وَالْعَزِيْزِيَّةِ وَالْعَائِنَةُ الَّتِي هِيَ خَزَائِنُ
لِلسَّعَاتِي الْعَزِيْزِيَّةِ وَالتَّصَرُّفَةُ الَّتِي تَسْمَرُ فِي الصُّورِ وَالسَّعَاتِي بِالتَّحْلِيلِ
وَالتَّرْكِيبِ رَيْسِي هَذَا التَّوَسُّمُ بِالرُّجْدِ اِيَّاتٍ وَمُدْرَكَاتُ الْعَقْلِ الصَّرِيحِ
اعْنَى الْكِيَّاتِ فَيُرْمَدُ رَجْرَجٌ فِي هَذَا الْقِيَمِ مِثَالُ الْقِيَمِ الثَّانِي كَمَا حَسَبْنَا بَانَ لَنَا
جَوْمًا اَوْ عَطَشًا وَخَامِسًا النَّجْرِيَّاتُ وَهِيَ قَضَايَا يَجْعَلُ الْعَقْلُ بِهَا اَوْ اِسْطِطَّةِ
تَكَرَّرِ الشَّاهِدَةِ وَعَدَمِ التَّخْلُفِ كَمَا كَلِمًا كَالْحَكْمِ بَانَ شَرْبِ السُّقْمُونِيَّاتِ
مُسَهِّلِ لِلصَّفْرَاءِ وَسَادِسًا التَّوَارِيحَاتُ وَهِيَ قَضَايَا يَجْعَلُ بِهَا اَوْ اِسْطِطَّةِ اِجْبَارِ
جَمَاعَةٍ يَسْتَمِيلُ الْعَقْلُ لَوَاطِرِهِمْ عَلَى التَّكْذِيبِ وَالتَّخْلُفِ اِنْ اَقْلَدَ عَدُوَّهُ هَذِهِ
الْجَمَاعَةُ تَقِيْلُ اِنْ اَقْلَمَ اَرْبَعَةَ وَتَقِيْلُ عَشْرَةَ وَتَقِيْلُ اَرْبَعُونَ وَالتَّاسِثَةُ اِنْ هَذَا
الْعَدَدُ يَتَعَلَّقُ بِاِخْتِلَافِ مَالِ السَّيِّئِ اَهْبَرُوهَ وَاِخْتِلَافِ الْوَارِثَةِ فَلَا يَتَّعِنُ
عَدُوَّهُ وَالضَّابِطَةُ اَنْ يَبْلُغَ اِلَ حَدِّ يَفِيْدُ الْبَقِيَّةِ فِهَذِهِ السَّنَةُ هِيَ مَبْدِئُ الْبَرَاهِيْنِ
مُعَاطَةُ الدَّلِيْلِ وَمُنْتَهَى الْبَقِيَّةِ

ترجمہ :- اور ان کی جو قہمی قسم مشاہرت ہیں اور وہ ایسے قہمیہ ہیں جن میں مشاہرہ اور احساس
کے واسطے سے حکم لگایا گیا ہو۔ اور یہ دو قسموں کی جانب منقسم ہوتے ہیں اول وہ قہمیہ ہیں جن کا
مشاہرہ کیا جائے حواس ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ اور وہ پانچ ہیں باصرہ، سامعہ، شامتہ
ذائقہ اور لاسہ اور اس قسم کا نام حسیات رکھا جاتا ہے۔ ثانی وہ قہمیہ ہیں جن کا ادراک کیا جائے
مدرکات یعنی ان حواس باطنہ کے ذریعہ کہ وہ بھی پانچ ہیں۔ حس مشترک جو صورتوں کا ادراک
کرنے والی ہے اور وہ خیال جو حس مشترک کے واسطے خزانہ ہے اور وہم جو معانی شغبیہ اور جزئیہ کا ادراک
کرنے والا ہے اور وہ حافظ جو معانی جزئیہ کے واسطے خزانہ ہے اور وہ متعرفہ جو صورتوں اور
معانی میں تعریف کرتا ہے تحلیل اور ترکیب کے ساتھ اور اس قسم کا نام وجدانیات رکھا جاتا ہے۔
اور محض عقل کے مدرکات یعنی کلیات اس قسم میں داخل نہیں ہیں۔ دوسری قسم کی مثال جیسا کہ ہم نے
اس بات کا حکم لگایا کہ ہمارے لئے بھوک یا پیاس ہے۔ اور ان کی پانچوں قسم تجربیات
ہیں اور وہ ایسے قہمیہ ہیں جن کا عقل حکم لگاتی ہے مشاہرہ کے تکرار اور عدم تخلف کے واسطے

سے کلی حکم جیسے اس بات کا حکم کہ سفونیہ (ایک قسم کی دوا ہے) کا پینا صفر (ایک قسم کی بیماری ہے۔ جسے پلبیا (جینڈس) کہتے ہیں) کے واسطے سہل ہے۔ اور ان کی چھٹی قسم متواترات ہیں۔ اور وہ ایسے تفسیے میں جن کا حکم لگایا گیا ہو ایک ایسی جماعت کے خبر دینے کے واسطے جن کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو عقل محال سمجھ۔ اور علمائے اختلاف کیا ہے اس جماعت کے اقل تعداد میں کہا گیا ہے کہ اس کی کم سے کم تعداد چار ہے اور کہا گیا ہے کہ دس ہے اور کہا گیا ہے کہ چالیس ہے۔ اور ایشبہ یہ ہے کہ یہ عدد مختلف ہوتا ہے ان لوگوں کے حال کے اختلاف سے جنہوں نے اس کی خبر دی ہے۔ اور وائتہ کے مختلف ہونے سے۔ چنانچہ عدد متعین نہیں ہوگا۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ وہ اس حد کو پہنچ جائے کہ یقین کا ناکدہ دے پس یہ چھ مبادی براہین اور تطبیق دلیل کے مقام اور منتہی یقین ہیں ۷

توضیحات :- بدہیات کی چوتھی قسم مشاہدات ہیں۔ مشاہدات وہ تفسیے ہیں جن میں حکم محض بقور طریق سے نہیں لگایا جاتا بلکہ مشاہدہ اور احساس کے واسطے حکم لگایا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں حیات اور وجدانیات۔ اگر حواس ظاہرہ میں سے کسی جس کے ذریعہ حکم لگایا گیا ہے تو یہ حیات ہیں ان کو محسوسات بھی کہتے ہیں جیسے الشمس طالعة سورج طلوع ہے اس میں طلوع شمس کا حکم قوت بامرہ کے ذریعہ لگایا گیا ہے۔ اور اگر حواس باطنیہ میں سے کسی حواس کے ذریعہ حکم لگایا گیا ہے تو اس کو وجدانیات کہتے ہیں جیسے آنا جائع او عطش میں بھوکا ہوں یا پیاسا ہوں اس میں بھوکا یا پیاسا ہونے کا حکم حواس باطنیہ کے ذریعہ لگایا گیا ہے کیونکہ بھوک ایک باطنی چیز ہے جس کا ادراک قوت وہم سے ہوتا ہے۔ حواس ظاہرہ پانچ ہیں۔ باہرہ، سامعہ، شامعہ، ذائقہ، لاسمہ۔ بامرہ۔ دماغ کے اگلے حصہ میں دو جو مدار لگیں ہیں جو آپس میں مل کر الگ الگ ہو گئی ہیں۔ چنانچہ ایک رگ ایک آنکھ کی طرف اور دوسری رگ دوسری آنکھ کی طرف پہنچی ہوئی ہے ان دونوں جوف دار رگوں میں ایک قوت ہوتی ہے جس کے ذریعہ روشنی رنگ شکل وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے یہی قوت بامرہ کہلاتی ہے۔ ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب کسی چیز پر نظر پڑتی ہے تو آنکھ سے مغز و ملی شمایں نکلتی ہیں جو شئی مرئی پر پڑتی ہیں اور اس سے رویت کا تحقق ہوتا ہے۔ سامعہ۔ کان کے سوراخ کے گڑھے میں ایک رگ بھی ہوتی ہے جس میں ایک ایسی قوت ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے یہی قوت سامعہ ہے ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی بولتا ہے تو اس کی آواز ہوا میں تحلیل ہو جاتی ہے پھر یہ ہوا اس آواز کے ساتھ مل کر قوت سامعہ سے ٹکراتی ہے تو

سمع کا تحقق ہوتا ہے۔ شامہ، دماغ کے اگلے حصہ میں دو گوشت کے ٹکڑے اُگے ہوئے ہیں جو عورت کی چھاتی کی نوک کے مشابہ ہیں ان میں ایک ایسی قوت رکھی ہوئی ہے جس کے ذریعہ بوؤں کا ادراک کیا جاتا ہے یہی قوت شامہ ہے۔ یہاں ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہوا بو کے ساتھ مل کر ناک کے بانسہ سے ٹکراتی ہے تو سونگھنے کا تحقق ہوتا ہے۔ ذائقہ: زبان کی جڑ (جسم) پر ایک رگ بھی ہوئی ہے۔ اس رگ میں ایک ایسی قوت رکھی ہوئی ہے جس کے ذریعہ مزہ کا ادراک کیا جاتا ہے یہی قوت ذائقہ ہے۔ ادراک کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی چیز منہ میں رکھی جاتی ہے تو لعاب اس کے ساتھ مل کر اس رگ تک پہنچتا ہے جس سے چکھنے کا تحقق ہوتا ہے۔ لامہ: پورے بدن میں رگیں پھیلی ہوئی ہیں جن کے اندر ایک ایسی قوت سرایت کئے ہوئی ہے جس کے ذریعہ گرمی، سردی، خشکی، تری، سختی، نرمی، وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے یہی قوت لامہ کہلاتی ہے ۱۱

حواس باطنیہ بھی پانچ ہیں۔ جس مشترک، خیال، وہم، حافظہ، متصرفہ، ان کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ دماغ کے اندر تین جوف (خلاہ) ہیں جوف اول مقدم دماغ ہے جو سب سے بڑا ہے جوف ثانی وسط دماغ ہے جو سب سے چھوٹا ہے اور جوف ثالث مؤخر دماغ ہے۔ جو مقدم دماغ سے چھوٹا اور وسط دماغ سے بڑا ہے۔ جوف اول میں جس مشترک اور خیال ہیں۔ جوف ثانی میں صرف متصرفہ ہے اور جوف ثالث میں وہم اور حافظہ ہیں۔ ان کی شکل اس طرح ہوگی —

اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔ جس مشترک: وہ قوت ہے جو ظاہری صورتوں کا ادراک کرتی ہے۔ اس کا مقام جوف اول (مقدم دماغ ہے) جیسے مدرسہ کی صورت تلم کتاب وغیرہ کی صورت کا ادراک۔



خیال: وہ قوت ہے جو جس مشترک کے واسطے خزانہ ہے یعنی اس میں جس مشترک کے ذریعہ حاصل شدہ صورتیں جمع رہتی ہیں جیسے آپ کے ذہن میں کسی پتھر ٹپے دوست کی صورت محفوظ ہے۔ اس کا مقام مقدم دماغ میں جس مشترک کے بعد ہے ۱۲

وہم: وہ قوت ہے جو ظاہری چیزوں کے علاوہ معانی شخصیت جزئیہ کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن یہ معانی کلیہ کا ادراک نہیں کرتی ہے۔ جیسے محبت، نفرت وغیرہ۔ اس کا مقام مؤخر دماغ کے اندر شروع میں ہے ۱۳

حافظہ: وہ قوت ہے جو معانی جزئیہ کے واسطے خزانہ ہے یعنی یہ وہم کے ذریعہ حاصل شدہ

معانی جزئیہ کو محفوظ رکھتی ہے۔ جیسے آپ کو کسی سے محبت ہوئی تھی جو ابھی تک یاد ہے اس کا مقام مؤخر دماغ میں دہم کے بعد ہے۔

متصرف :- وہ قوت ہے جس میں مسترک اور دہم سے حاصل شدہ صورتوں اور معانی کے درمیان تفصیل و ترکیب کا کام کرے یعنی اس میں جوڑ توڑ لگائی رہے جیسے آپ کے ذہن میں زید کی صورت موجود ہے اور عمر کی صورت موجود ہے اب متصرف نے ان دونوں کو الگ الگ کر دیا کہ یہ زید کی صورت ہے اور یہ عمر کی صورت ہے اسی طرح آپ کے ذہن میں محبت کا مفہوم ہے اور عداوت کا مفہوم ہے تو قوت متصرف نے دونوں میں امتیاز پیدا کر دیا نیز آپ کے ذہن میں شہر کی صورت ہے اور دہلی کی بھی صورت ہے تو قوت متصرف نے دونوں میں جوڑ پیدا کر دیا اور دہلی شہر کا نقشہ آپ کے ذہن میں آ گیا۔ اس قوت کا مقام جوف ثانی (وسط دماغ) ہے یہ بھی یاد رکھئے کہ عقل کے ذریعہ کلیات کا ادراک کیا جاتا ہے لہذا صرف عقل سے ادراک کئے ہوئے کلیات حواس باطنہ میں داخل نہیں ہوتے کیونکہ حواس باطنہ کے ذریعہ جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے کلیات کا نہیں لیکن یہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔ مشکلیں حواس باطنہ کو بالکل مانتے ہی نہیں لہذا ان کے یہاں کلیات اور جزئیات دونوں کا ادراک عقل کے ذریعہ ہوتا ہے۔ تفصیل شرح عقائد وغیرہ میں پڑھیں گے۔

قولہ خامسہا :- بدیہیات کی پانچویں قسم تجربات ہیں اور وہ ایسے قیصے ہیں جن میں عقل بار بار تجربہ کرنے سے حکم لگائی ہو یعنی کسی چیز کا بار بار مشاہدہ کیا گیا کبھی بھی اس کے برخلاف نہیں ہوا تو اس واسطے عقل نے یقین کا حکم لگا دیا تو یہ تجربات ہیں جیسے سقونیا (جمال گوٹہ) کا بار بار استعمال کیا گیا تو اس سے دست آنے لگا اور دست کے ذریعہ اس نے صفرا (پتیا) کو بہا دیا تو اس بار مشاہدہ سے عقل نے حکم لگا دیا کہ شرب السقونیا سہل للصفرا یہی تجربات ہیں۔ اور بدیہیات کی چھٹی قسم متواترات ہیں۔ متواترات تو اتنے سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی کسی چیز کا لگاتار ہونا ہے۔ اور اصطلاح میں متواترات وہ قیصے ہیں جن کے یقین کا حکم ایک ایسی جماعت کے خبر دینے سے لگایا گیا ہو۔ جن کا جھوٹ پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو جیسے امریکہ ایک ملک ہے۔ فرعون ایک بادشاہ گذرا ہے۔ وغیرہ۔ متواترات کے بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی خبر دینے والی جماعت کی تعداد کم از کم کتنی ہونی چاہئے تو بعض کا کہنا ہے کہ کم از کم چار ہونی چاہئے۔ بعض نے کہا کہ نہیں دس ہونی چاہئے اور بعض نے چالیس کہا لیکن زیادہ بہتر یہ ہے کہ تعداد خبر دینے والے رادیوں اور فائقہ کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہے۔ لہذا عدد کی کوئی تعین نہیں ہونی چاہئے بلکہ جیسے خبر دینے

والے ہوں گے اور جیسا واقعہ ہوگا اسی اعتبار سے تعداد ضروری ہوگی۔ اور اس سلسلہ میں یہ ضابطہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ وہ خبر اس حد تک پہنچ جائے جس سے یقین حاصل ہو جائے تو یہ متواتر ہے۔ یہاں تک بدیہیات کے اقسام تک مکمل ہو گئے جو برہان کے مبادی اور قطعیت دلیل کی جگہ نیز یقین کے منتہی ہیں۔ یعنی انہیں سے برہان مرکب ہوتی ہے اور دلیل قطعی ہوتی ہے نیز ان کے ذریعہ یقین تک پہنچا جاسکتا ہے۔

فَاعْتَدِ لِقَوْمٍ اِنَّ السُّعَدَاءِ النَّفْلَةَ لَا تَسْمَعُ فِي الْقِيَاسِ السُّرَّهَانَ نَسْتَا
 مِنْهُمْ اِنَّ النُّقْلَ يَطْرُقُ لِلْبِرِّ الْفُلْطُ وَالْخَطَا مِنْ دَجْرٍ شَتَّى تَكَيْفَ يَكُونُ مَبَادِي
 الْقِيَاسِ السُّرَّهَانَ السُّدَى يُفِيدُ الْقَطْمَ وَاِنَّ هَذَا النُّقْلَ اِنَّ النُّقْلَ كَمَا
 يُفِيدُ الْقَطْمَ اِنَّ رُوسِي بِنِي شَرَا يُطَاوِ اَنْضَمَّ اِلَيْهِ الْعَقْلُ نَعْمَ لَوْ تَقِيلُ اِنَّ النُّقْلَ الْفِرَّ
 بِلَا اِعْتِبَارِ اَنْضَمَّ الْعَقْلُ مَعَهُ لَا يُعْتَبَرُ وَلَا يُفِيدُ لَسْتَا لَسَا دَجْبَا

فائدہ :- یہ فائدہ ہے۔ ایک قوم نے گمان کیا کہ مقدماتِ نقلیہ قیاس برہانی میں استعمال نہیں کئے جاتے ان کے اس گمان کی وجہ سے کہ نقل کی طرف غلطی اور خطا چلتی ہے مختلف طریقوں سے۔ چنانچہ یہ کیسے ہوں گے اس قیاس برہانی کے مبادی جو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے اور یقیناً یہ گمان غلط ہے اس لئے کہ نقل بسا اوقات قطعیت کا فائدہ دیتی ہے جب اس میں شرائط کی رعایت کی جائے اور اس کی طرف عقل بل جائے ہاں اگر کہا جائے کہ محض نقل بغیر اعتبار کئے ہوئے اسکے ساتھ عقل کے ملنے کا معتبر نہیں اور مفید نہیں تو اس کی ایک وجہ ہے۔

توضیحات :- معتزلہ اور جمہور اشاعرہ کا اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ مقدماتِ نقلیہ کا استعمال قیاس برہانی میں کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ تو مصنف فرماتے ہیں کہ ایک قوم یعنی معتزلہ کا کہنا ہے کہ استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ نقل میں مختلف طریقوں سے خطا اور غلطی کے وقوع کا احتمال ہے لہذا یہ مفید قطعیت نہیں ہوگی اور جب مفید قطعیت نہیں تو اس کا استعمال قیاس برہانی میں کیسے ہو سکتا ہے اور اس سے قیاس برہانی کیسے مرکب ہو سکتا ہے جبکہ قیاس برہانی قطعیت کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ ایسا نہیں۔ جمہور اشاعرہ کا کہنا ہے کہ نقل بھی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے۔ لہذا اس کا استعمال قیاس برہانی میں ہوگا۔ مصنف انہیں کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا گمان غلط ہے۔ کیونکہ نقل بسا اوقات قطعیت کا فائدہ دیتی ہے جب اس میں شرائط کا سکاٹا کیا جائے اور اسکے

ساتھ عقل بھی مل جائے یعنی نقل کی بات عقل کی بات کے مطابق ہو جائے ہاں اگر یہ کہا جائے کہ خالص نقل جس میں عقل کا کچھ دخل نہ ہو اس کا کچھ اعتبار نہیں اور یہ مفید یقین نہیں تو اس قول کی صحت کا امکان ہے ۹

فصلح البرهان فسكان ليس و ان اما للشي نهار الذي يكون الاوسطية علة
 لثبوت الاكبر للاصغر في الواجب كما انه واسطة في الحكم ليس به لان ادب اللبنة
 والعلة واما الذي يكون الاوسطية علة للحكم في الذهن فقط
 وللممكن علة في الواجب بل قد يكون معلولا كما في المثال اللبني قولك زيد محرم
 لانه متعفن الاخطا وكل متعفن الاخطا محرم فزيد محرم فكما ان في
 هذا القياس الاوسط علة لثبوت العنى فزيد في ذهنك كذا انك هر علة
 لوجود العنى في الواجب ومثال الذي قولك زيد متعفن الاخطا لانه محرم
 وكل محرم متعفن الاخطا فزيد متعفن الاخطا فوجود العنى علة لثبوت
 كونك متعفن الاخطا في ذهنك وليس علة في نفس الامر بل عسى ان يكون الامر
 في الواجب بالعكس

ترجمہ :- برہان کی دو قسمیں ہیں۔ یعنی اورانی، بہر حال لمی تو وہ ایسی برہان ہے جس میں اوسط
 علت ہو اکبر کے ثابت ہونے کی اصغر کے لئے واقع میں جیسا کہ یہ حکم میں واسطہ ہے اس کا نام لمی رکھا
 جاتا ہے اس کے لیت اور علت کے فائدہ دینے کی وجہ سے۔ اور بہر حال انی تو وہ ایسی برہان ہے
 جس میں اوسط مرت ذہن میں حکم کے واسطہ علت ہو اور واقع میں علت نہ ہو بلکہ کبھی اس کا معلول
 ہو۔ لمی کی مثال تیرا یہ قول ہے زید محرم الخ زید بخار زدہ ہے اس لئے کہ وہ متعفن الاخطا ہے۔
 (یعنی اس کے اخلاط الاربعہ میں تعفن اور گندگی پیدا ہو گئی ہے) اور بہر متعفن الاخطا بخار زدہ ہے چنانچہ
 زید بخار زدہ ہے پس جس طرح اس قیاس میں اوسط علت ہے زید کے لئے بخار کے ثبوت کی تیرے
 ذہن میں اسی طرح یہ علت ہے بخار کے پائے جانے کی واقع میں۔ اور انی کی مثال تیرا یہ قول ہے۔
 زید متعفن الاخطا ہے اس لئے کہ وہ بخار زدہ ہے اور بہر بخار زدہ متعفن الاخطا ہے۔ چنانچہ زید
 متعفن الاخطا ہے۔ پس بخار کا وجود علت ہے اس کے متعفن الاخطا ہونے کے ثبوت کے لئے
 تیرے ذہن میں اور یہ علت نہیں ہے نفس الامر میں بلکہ ممکن ہے کہ معاملہ واقع میں برعکس ہو۔
 توضیح :- یہاں سے مصنف ”برہان کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ برہان کی دو قسمیں ہیں۔“

لی اورانی۔ لی وہ برہان ہے جس میں ابر کو جو اصغر کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس کے لئے حد اوسط واقفانہ علت ہو جس طرح وہ حد اوسط اصغر اور ابر کے درمیان حکم میں واسطہ ہو۔ بالفاظ دیگر حد اوسط اگر ذہن اور خارج دونوں اعتبار سے حکم کی علت ہو تو یہ برہان لی ہے جیسے زید محوم لانه متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط محوم زید محوم۔ دیکھئے اس تیس میں حد اوسط متعفن الاخلاط ہے جو زید کے لئے بخار کے ثبوت کی ذہن کے اعتبار سے بھی علت ہے کیونکہ علت وہ ہے جو معلول پر مقدم ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب ذہن میں بخار کا تصور کیا جائے گا تو اس سے پہلے انسان کے اخلاط اربعہ یعنی خون، سودا، صفرا، بلغم میں بگاڑ کا تصور ضرور ہوگا پس بخار کے لئے تعفن الاخلاط باعتبار ذہن علت ہے۔ اسی طرح خارج کے اعتبار سے بھی علت ہے کیونکہ خارج میں جب بخار کا وجود ہوتا ہے تو اس سے پہلے اخلاط میں تعفن اور خرابی ضرور پیدا ہو جاتی ہے۔ برہان لی کی تعریف اس طرح بھی کر سکتے ہیں کہ علت سے معلول پر استدلال کرنا برہان لی ہے۔ جیسے آگ جو دھواں کی علت ہے اس آگ کو دیکھ کر دھواں کو ثابت کرنا برہان لی کہلاتا ہے۔ اس برہان کو لی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ لزم کی جانب منسوب ہے اور لزم سبب و علت معلوم کرنے کے لئے آتا ہے اور اس برہان میں بھی علت اور سبب معلوم ہوتا ہے۔

برہان کی دوسری قسم رانی ہے اور یہ ایسی برہان ہے جس میں حد اوسط صرف ذہن کے اعتبار سے حکم کی علت ہو واقع اور خارج کے اعتبار سے علت نہیں بلکہ واقع اور خارج میں کبھی حد اوسط حکم کے لئے معلول ہو جائے جیسے زید متعفن الاخلاط لانه محوم وکل محوم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط دیکھئے یہاں محوم حد اوسط ہے جو صرف ذہن کے اعتبار سے زید کے متعفن الاخلاط ہونے کی علت ہے کیونکہ علت وہ ہوتی ہے جو معلول پر مقدم ہو اور ظاہر ہے کہ وجود ذہنی کے اعتبار سے محوم زید کے متعفن الاخلاط ہونے پر مقدم ہے۔ لیکن نفس الامر اور خارج کے اعتبار سے محوم زید کے متعفن الاخلاط ہونے کی علت نہیں کیونکہ علت کے لئے ضروری ہے کہ وہ معلول پر مقدم ہو حالانکہ وجود خارجی میں محوم متعفن الاخلاط ہونے پر مقدم نہیں بلکہ پہلے تعفن الاخلاط کا وجود ہوتا ہے پھر محوم کا۔ پس حسی (بخار) تعفن الاخلاط کے لئے صرف ذہن کے اعتبار سے علت ہے۔ خارج اور نفس الامر کے اعتبار سے نہیں بلکہ خارج کے اعتبار سے تو معاملہ برعکس ہے یعنی تعفن الاخلاط ہی حسی (بخار) کے لئے علت ہے کیونکہ جب بھی خارج میں کسی کو بخار آتا ہے تو اس سے پہلے اخلاط اربعہ میں تعفن ضرور ہو جاتا ہے۔

اس برہان کی تعریف یوں بھی کر سکتے ہیں کہ معلول سے علت پر استدلال کرنا برہان اتنی ہے۔
 جیسے دھواں جو آگ کا معلول ہے اس کو دیکھ کر علت آگ کو ثابت کرنا برہان اتنی ہے۔ اس
 برہان کو اتنی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ان حرف مشبہ بالفعل کی طرف منسوب ہے جس کے معنی
 تحقیق اور اثبات کے ہیں اور اس برہان میں بھی فہم اور ذہن کے اعتبار سے حکم کو ثابت کیا جاتا ہے

فصل القیاس الجدلی قیاس مرکب من مقدمات مشہورۃ اد مسلمۃ عند
 الخصم صادقۃ کانت او کاذبۃ والاول ما کطابن فیہ اراہ قوم اما المصلحۃ
 عامۃ نحو العدل حسن والظلم بئیم وقتل السارق واجب اور لقتہ تلبیۃ
 کقول اهل الهند ذبح الحيوان مذموم او انفعالات خلقت اور مزاجیۃ
 فان بلا مزجۃ والعداۃ دخلت عظیمانی الاعتقادات فاصحاب الامزجۃ
 الشدید یبدون الانتقام من اهل الشرار احسانا واصحاب الامزجۃ
 اللینۃ یبدون العفو عن اولئک تری الناس مختلفین فی العادات
 والرسوم ویکل قوم مشہورات خامۃ بہم کذالک صناعتہ نسین
 مشہورات التجربین الفاعل مریوع والمفعول منصوب والمصات الیہ
 مجرور ومن مشہورات الامولیین الامر للوجوب والثانی ما یولف من
 السلمات بین المتغاممین ولبمشہورات مشبہ بالاولیات وتجریذ الذہن
 وتد بین النظر یفرق بینہما والغرض من صناعة الجدال الزام الخصم اور
 حفظ الراہی

ترجمہ: قیاس جدلی وہ قیاس ہے جو مرکب ہو مقدمات مشہورہ یا ایسے مقدمات سے جو
 فریق مخالف کے نزدیک مسلم ہوں خواہ وہ صادق ہوں یا کاذب ہوں اور اول (مقدمات مشہورہ)
 ایسے مقدمات ہیں جن میں ایک قوم کی رائیں موافق ہیں یا تو عام مصلحت کی وجہ سے جیسے العدل
 حسن (انصاف اچھی چیز ہے) والظلم قبیح (ظلم بری چیز ہے) وقتل السارق واجب (چور کا قتل کرنا
 واجب ہے) یا دلی نرمی کی وجہ سے جیسے اہل ہند کا قول ذبح الحيوان مذموم (جانور کو ذبح کرنا
 برا ہے) یا خلقی تاثر یا مزاجی تاثر کی وجہ سے کیوں کہ مزاجوں اور عاداتوں کا بہت بڑا دخل ہے
 اعتقادات میں۔ چنانچہ سخت مزاج والے اہل شرارت سے انتقام لینے کو اچھا خیال کرتے ہیں۔ اور

نرم مزاج والے معاف کر دینے کو بہتر سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو لوگوں کو عادتوں اور رسموں میں مختلف اور ہر قوم کے لئے مشہورات میں جو ان کے ساتھ خاص ہیں۔ اور اسی طرح ہر فن کے واسطے۔ چنانچہ نحویوں کے مشہورات میں سے الفاعلُ مرفوعٌ والمفعولُ منصوبٌ والمضافُ الیہ مجرورٌ ہیں اور اصولیین (اصول فقہ والے) کے مشہورات میں سے الأمرُ ملو جوہ ہے۔ اور ثانی (مقررات مسلمہ) وہ مقررات ہیں جو مرکب ہوں ان تفسیروں سے جو دونوں فریق مخالف کے نزدیک مسلم ہوں اور مشہورات کو اولیات کے ساتھ مشابہت ہے۔ اور ذہن کو خالی کرنا اور نظر کی باریک بینی ان دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں اور مقصود فن جہاں سے فریق مخالف پر الزام قائم کرنا یا رائے کو محفوظ رکھنا ہے۔

توضیح :- یہاں سے مصنف مناصات خمسہ کی دوسری قسم تیس جہلی کو بیان فرماتے ہیں۔ تیس جہلی وہ تیس ہے جو مقررات مشہورہ یا ایسے مقررات سے مرکب ہو جو فریق مخالف کے نزدیک تسلیم شدہ ہوں خواہ وہ مقررات صحیح ہوں یا غلط ہوں جیسے العدلُ حسنٌ وکل حسنٌ محبوبٌ فالعدلُ محبوبٌ دیکھے یہاں صغریٰ اور کبریٰ ایسے مقررات ہیں جو لوگوں کے مابین مشہور ہیں۔ نیز یہ مقررات صحیح ہیں لہذا ان کو مرکب تیس جہلی صحیح ہے اسی طرح ذبحِ اکیوانِ ظالمٌ و انظلم حرامٌ ذبحِ اکیوانِ حرامٌ دیکھے یہاں صغریٰ اور کبریٰ ایسے مقررات ہیں جو ہندوؤں کے یہاں مسلم ہیں لیکن یہ شرعاً صحیح نہیں ہیں کیونکہ شرعی اعتبار سے حیوان کا ذبح کرنا ظلم اور حرام نہیں ہے پس یہ بھی تیس جہلی ہے۔ مقررات مشہورہ سے مراد وہ مقررات ہیں جو لوگوں میں مشہور ہوں اور ان میں قوم کی رائے متفق ہوں کسی کا بھی اختلاف نہ ہو اب یہ اتفاق رائے یا تو عام مصلحت کی وجہ سے ہے کہ اس میں عوام کا فائدہ ہے جیسے العدلُ حسنٌ و انظلم قبیحٌ و قتلُ السارقِ واجبٌ کہ یہ عام لوگوں کی مصلحت اور ان کے افادہ کے ہیش نظر ہیں یا قوم کی رائیوں کا اتفاق دلی نرمی کی وجہ سے ہے۔ جیسے ہندوؤں کا یہ کہنا کہ جانور کا ذبح کرنا پاپ ہے یا پیدائشی تاثر اور فطری اثر کے نتیجے میں اتفاق رائے ہو جیسے کشف العورة عند الناس قبیحٌ کہ شرمگاہ کا کھولنا فطری تقاضے اور پیدائشی تاثر کی وجہ سے قبیح سمجھا جاتا ہے یا مزاج کا اثر جو جس کی وجہ سے کسی بات پر اتفاق رائے ہو جائے اور وہ عند الناس مشہور ہو جائے کیونکہ مزاجوں اور عادتوں کا اعتقاد کے سلسلے میں بڑا دخل ہوتا ہے مثلاً کوئی سخت مزاج ہے جس کے نزدیک شریر لوگوں سے انتقام لینا ہی اور ان کو سب سے سکھانا ہی اچھا سمجھا جاتا ہے اور کوئی مزاج کا نرم ہوتا ہے تو وہ معاف کر دینے کو بہتر سمجھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

آپ لوگوں کو دیکھتے ہیں کہ کسی کی عادت کچھ ہے کسی کے طور طریقے کچھ ہیں اور کسی کے کچھ سبب یکساں مزاج نہیں رکھتے خلاصہ یہ کہ قیاس جدلی کی دو قسمیں ہیں اول وہ جو مقدمات مشہورہ سے مرکب ہونٹانی وہ عمقدمات مسلمہ سے مرکب ہو۔

اور ہر قوم کے یہاں کچھ مشہورات ہوتے ہیں جو ان کے ساتھ خاص ہوتے ہیں مثلاً جاہلوں میں یہ مشہور ہے کہ جب کوئی حاملہ عورت مر جائے تو وہ چڑیل بن جاتی ہے اسی طرح ہر علم و فن کے والوں کے نزدیک کچھ مخصوص مشہورات ہوتے ہیں جیسے نخیوں کے نزدیک مشہور ہے کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے مفعول منصوب ہوتا ہے مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے اور اصول فقہ والوں کے نزدیک مشہور ہے کہ امر و جب کے لئے ہوتا ہے۔ لہذا ایما الفلوة میں امر و جب کے لئے ہے۔ اور اقامتہ صلوة واجب ہے۔ نیز مقدمات مسلمہ وہ مقدمات کہلاتے ہیں جو ایسے تفسیروں سے مرکب ہوں جن کو مناظرے کے دونوں فریق تسلیم کرتے ہیں مثلاً ایک مسلم اصول ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے تو ایسے تفسیر سے بھی قیاس جدلی بنتا ہے۔ نیز یہ بھی یاد رکھئے کہ مشہورات کو کبھی کبھی اولیات کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے مشہورات کے اولیات میں سے ہونے کا شبہ ہو جاتا ہے حالانکہ دونوں میں فرق ہے۔ مشہورات تو کبھی کبھی باطل اور غلط ہوتے ہیں جیسے قتل السارق واجب یہ مشہورات میں سے ہے حالانکہ شرعاً غلط ہے کیونکہ چور کا صرف ہاتھ کاٹنا واجب ہے اس کو قتل کر دینا واجب نہیں اس کے برعکس اولیات ہمیشہ صحیح اور حق ہوتے ہیں پس ضرورت ہوئی کہ ان دونوں کے درمیان امتیاز کی کوئی صورت ہو تو مصنف فرماتے ہیں تجرید الذہن و تدقیق النظر یفرق بینہما یعنی مشہورات اور اولیات کے درمیان اس طرح فرق کیا جاسکتا ہے کہ جس تفسیر میں مشہورہ اور اولیہ ہونے کا شبہ ہو اسے صرف عقل کی کسوٹی پر پرکھا جائے اور اس کے مشہور ہونے سے ذہن کو خالی کر لیا جائے پھر غور کیا جائے تو اس کا مشہورہ ہونا یا اولیہ ہونا معلوم ہو جائے گا۔

صناعت جدال میں قیاس جدلی کے استعمال سے دو نام لے ہیں اگر قیاس جدلی کو استعمال کرنے والا معترض ہے عجیب نہیں تو خصم پر الزام قائم کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور اگر وہ خود جواب دے رہا ہے تو اپنی رائے کو خطار اور غلطی سے محفوظ رکھنا ہوتا ہے۔ یاد رکھئے کہ صناعت جدال وہ ملکہ ہے جس سے جدلی قیاس میں مرکب کرنے پر قدرت پیدا ہوتی ہے۔

فصل الْقِيَاسِ الْخَطَابِيِّ قِيَاسٌ مُفِيدٌ لِلظَّنِّ مَقْدَمَاتٌ مَقْبُولَاتٌ مَا حُرِّدَتْ مِنْ
 بِحَسْنِ الظَّنِّ نِيَّتُهُمْ كَالرَّيَاءِ وَالْحُكْمَاءِ وَأَمَّا الْكَاهِرَاتُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ
 وَعَلَى نَبِيِّنَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَلِمَاتٌ مِنَ الْخُطَابَةِ لِأَنَّهَا غَيْرَاتٌ صَادِقَةٌ مِنْ
 مُخْبِرٍ صَادِقٍ دَلَّ عَلَى صِدْقِهِ الْمُعْجَزَةُ وَلَا مَجَالَ لِلرَّوْمِ بِهَا حَتَّى يَطْرُقَ إِلَيْهَا
 الْخَطَاءُ وَالْغَلَلُ فَالْقِيَاسُ الْمَرْكَبُ مِنْهَا بَرَهَانٌ تَطْطِنُ الْمَقْدَمَاتُ أَوْ مَطْنُونَاتٌ يَلْمُ
 بِهَا سَبَبُ الرَّجْحَانِ وَيَنْدَرِجُ فِيهَا الْعَدْسِيَّاتُ وَالتَّجْرِيَّاتُ وَالنَّوْائِرَاتُ لِأَنَّ
 لَمْ تَبْلُغْ إِلَى حَدِّ الْعُزْمِ سَبَبٌ مَعْدَمٌ شَوْرُ الْعِلَّةِ أَوْ عَدَمٌ بِلَوْحِ عَدَدِ الْخَبْرِيِّينَ
 إِلَى مَبْلَغِ النَّوَائِرِ وَهَذَا الصَّنَاعَةُ مَنْفَعَةٌ عَظِيمَةٌ فِي تَنْظِيمِ أُمُورِ الْمَعَاشِ وَتَسْبِيحِ
 أَحْكَامِ السَّعَادَةِ أَمَّا بِاسْتِعْمَالِهَا أَوْ بِالْإِحْتِرَازِ مِنْهَا لِيَذْكَبَ الْكِبَارُ الْعُلَمَاءُ بِسَمْعِ
 تِلْكَ الصَّنَاعَةِ كَثِيرٌ أَوْ يُعْطُونَ بِالْكَلَامِ الْخُطَابِيِّ جَمَاعَةً فَيُرَادُ لَأَجْدَانُ تَكُونُ
 الْمَقْدَمَاتُ السَّمُولَةُ مِنْهَا مَنْفَعَةٌ لِلْمَامِعِينَ مُفِيدَةٌ لِلرَّوْافِطِيِّينَ —

ترجمہ :- قیاس خطابي وہ قیاس ہے جو ظن کا نام لے دے اور اس کے مقدمات وہ مقبول
 مقدمات ہیں جو لئے گئے ہوں ان حضرات سے جن کے بارے میں حسن ظن رکھا جاتا ہے۔ جیسے
 اولیاء اور حکماء بہر حال وہ مقدمات جو انبیاء علیہم وعلی نبینا الصلوٰۃ والسلام سے لئے گئے ہیں تو
 وہ خطابت کے قبیل سے نہیں اس لئے کہ وہ ایسی سچی خبریں ہیں جو اس خبر صادق کی جانب سے ہیں
 جس کی صداقت پر معجزہ دال ہے اور اس میں وہم کا کوئی مجال نہیں یہاں تک کہ اس کی طرف
 خطار اور غلط چلے۔ چنانچہ وہ قیاس جو ان سے مرکب ہو ایسی برہانی ہے جس کے مقدمات قطعی ہیں
 یا وہ ایسے مظنونات ہیں جن میں رجحان کے سبب حکم لگایا گیا ہو۔ اور ان میں داخل ہوتے ہیں حدیثیات
 اور تجزیات اور ایسے متواترات جو یقین کی حد کو نہیں پہنچے ہیں علت کا شور نہ ہونے کے سبب
 یا خبرین کی تعداد نہ پہنچنے کے سبب سے تواتر کے درجہ کو۔ اور اس فن کی بڑی منفعت ہے امور
 معاش کو منظم کرنے میں اور احکام آخرت کی تسبیح میں یا تو ان کے استعمال سے یا ان سے احتراز
 کر کے اور اسی وجہ سے بڑے بڑے حکماء اس فن کو کثرت سے استعمال کرتے ہیں اور کلام خطاب کے
 ذریعہ بڑی جماعت کو نصیحت کرتے ہیں اور مروری ہے کہ وہ مقدمات جو ان میں استعمال کئے جائیں

سامین کو رغبت دلانے والے اور واعظین کے لئے سود مند ہوں ۵

توضیح :- یہاں سے مصنف صناعات نمبر کی تیسری قسم قیاس خطاب کو بیان فرماتے ہیں۔ قیاس خطاب وہ قیاس ہے جس سے یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ یہ صرف ظن غالب کا نائدہ دیتا ہے اس کے مقدمات ظنی ہوتے ہیں مگر مقبول ہوتے ہیں اور مقبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مقدمات ایسے حضرات سے منقول ہوتے ہیں جن کے بارے میں حسن ظن اور حسن اعتقاد ہوتا ہے کہ وہ جو کچھ فرماتے ہیں درست ہے جیسے ادیاء کرام اور حکماء عظام کہ ان سے جو باتیں منقول ہوتی ہیں ان کے بارے میں حسن ظن ہوتا ہے کہ یہ درست ہیں لیکن جو مقدمات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے منقول ہوں ان کو خطابت میں سے شمار کرنا صحیح نہیں بلکہ وہ برہان کے قبیل سے ہیں کیونکہ خطابت ظنی ہے اور انبیاء سے جو باتیں منقول ہیں وہ یقینی ہیں اس لئے کہ وہ ایسی خبریں ہیں جو سچی ہیں اور ایسے محض صادق سے منقول ہیں جن کی صداقت پر معجزہ دلالت کرتا ہے ان خبروں میں وہم کی کوئی گنجائش نہیں اور خطاط و دخل کا کوئی احتمال نہیں اور جو خبریں ایسی ہوں ان سے مرکب ہونے والا قیاس برہانی اور قطعی المقدّم ہوتا ہے ظنی نہیں ہوتا۔ لہذا انبیاء کے ارشادات کو برہان سے نکال کر خطابت میں داخل کرنا غلط ہے ۵

قولنا و مظنونات :- اس کا عطف مقبولات پر ہے مطلب یہ ہے کہ قیاس خطاب کے مقدمات یا تو مقبول ہوں گے کہ وہ انبیاء و ادیاء سے منقول ہوں گے یا اس کے مقدمات مظنون ہوں گے یعنی ایسے قیاسے ہوں گے جن کے بارے میں صرف گمان غالب ہو یقین نہ ہو اور عقل ان میں جانب راجح کا اعتبار کرتے ہوئے حکم دگائے لیکن جانب مرجوح کا احتمال بھی باقی رہے۔ چنانچہ اس میں حدیثیات تجزیات اور متواترات بھی داخل ہوں گے کیونکہ یہ بھی حد یقین کو نہیں پہنچتے یا تو علت کا شعور نہ ہونے کی وجہ سے یا مخبرین کی تعداد حد تو اثر کو نہ پہنچنے کی وجہ سے وہ قیاس خطاب جس کے مقدمات مظنونات ہوں۔ اس کو ایک مثال سے سمجھئے مثلاً آپ نے کہا فلاں رات کو گھومتا ہے اور جورات کو گھومتا ہے وہ چور ہے۔ لہذا فلاں چور ہے۔ دیکھئے یہاں رات کو گھومنے والے پر چور ہونے کا حکم محض ظن غالب اور رجحان کے طور پر ہے یہ کوئی ضروری نہیں کہ جورات میں گھومے وہ چور ہی ہو بلکہ یہ بطریق رجحان ممکن ہے لیکن جانب مرجوح کا بھی احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے وہ چور نہ ہو بلکہ بادشاہ اپنے زما یا کی خبر گیری کے لئے نکلا ہو۔

قولہ ولہذا الصناعة :- یہاں سے مصنف قیاس خطاب کی غرض بیان کر رہے ہیں کہ اس صنعت کا بہت بڑا فائدہ ہے اور دنیاوی میں بھی اور احکام اخروی میں بھی کیونکہ اس کو استعمال کر کے لوگوں کو ایسے ایسے کام پر ابھارا جاتا ہے جس سے دنیا اور آخرت دونوں جہاں میں سرخ روئی حاصل ہونیز اس کے ذریعہ ان چیزوں سے روکا جاتا ہے جو دونوں جہاں میں مفرت و پشیمانی کا باعث نہیں ہی وجہ ہے کہ بڑے بڑے حکماء اس صنعت کا استعمال کثرت سے کئے ہیں اور واعظین و خطباء اسی طرح کے کلام سے جم غفیر کو خطاب فرماتے ہیں اور مجلس کو گرم کر دیتے ہیں اور جب قیاس خطاب کی یہ خصوصیت ہے تو ضروری ہے کہ اس میں ایسے مقدمات استعمال کئے جائیں جو سامعین کو کارخیر کی رغبت دلائیں اور خود واعظین کے واسطے وہ مفید ہوں!

فصل القیاس الشعری قیاس مؤلف من السخيلات الصادقة ایا الکاذبة
 المستحيلة ایا السکنة الریشة فی النفس قیسا و بسطا و لنفس مطارمة بتخیل
 کسطاد عتہ للتصدیق بل استدمت و الغرض من هذه الصناعة ان یفعل
 النفس بالترهیب والترغیب و اشترط فی الشعر ان یکون الکلام جاویا علی قانون
 اللغة مشتملا علی استعدادات بدیعة و رائفة و تشبیہات انیفة فانیفة بحیث
 یؤثر فی النفس تاثیرا عجیبا و یورث فرحا اذ یوجب ترخا و من ترخا لا یجوز زین
 استسقال الاریات الصادقة و یستحسن استعمال السخيلات الکاذبة کما قال
 العارف الکنجری مخاطبا بولده نلذة کبده بیت : در شو بیچ و در فن او
 چو کذب اوست احسن او ؛ و قول القائل یصف الخمر له البدر کاس
 و هی شمس یدیرها : هلال و کم ید و اذ امر حبت نجم و قال الشاعر شعر
 لا تعجبوا من بل غلا لکم ؛ قد در و از رازة علی القمی - فشبہ المحبوب بالقمی
 و قال لا تعجبوا من انشقاق غلا لکم لانتم من ر علیہ الغلالة و کل من کذاک
 غلا لکم تنشق ینام غلا لکم السحب تنشق و قد یقال اجتماع التقیضین نحو
 انا مضی الحرائج باللسان مظهرها بالمدامع و کل مضیل الحرائج صامت و کل
 مظهرها متکلم ینام انا صامت متکلم و لا یستقرط الوزن فی الشعر عند ارباب
 السیران نعم بقیدة حسنا و الکلام الشعری اذا اشد بصیرت طیب از داد

ثَابِتُكَ فِي النَّفْسِ حَتَّى رَسَبَتْ بِرَيْلُ فَرْطُ الْبَهْجَةِ الْعَائِثَةُ مِنَ الرَّؤْسِ وَالْأَدَاوِيلُ
 مِنَ الْحُكْمَاءِ الْيَوْمِ نَائِبِينَ كَأَسْدَا أَحْرَمِ النَّاسِ عَلَى الشَّرِّ

ترجمہ :- قیاس شمری وہ قیاس ہے جو خیال تفسیوں سے مرکب ہو خواہ وہ قیے کچے ہوں۔ یا ایسے جھوٹے ہوں جنہیں محال سمجھا جاتا ہو یا ایسے ممکن ہوں جو نفس میں اثر کرنے والے ہوں قبض و بسط کے اعتبار سے اور نفس کے لئے تمہیل کی تابعداری ہے جیسے اس کو تعذیب کے لئے تابعداری ہے بلکہ اس سے زیادہ سخت۔ اور اس صناعت سے مقصود یہ ہے کہ نفس متاثر ہو ڈرانے اور رغبت دلانے سے اور شعر میں شرط یہ ہے کہ کلام قانون لغت پر جاری ہو اور عمدہ و اونگھے استعارات نیز عجیب فوقیت لے جانے والی تشبیہوں پر مشتمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ نفس میں عجیب اثر ڈالے اور سرور پیدا کرے یا غم لاحق کر دے اور اسی وجہ سے اس میں ادویاتِ صادقہ کا استعمال جائز نہیں اور محیلاتِ کاذبہ کا استعمال اچھا سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ عارف گنجوی نے اپنے بیٹے جگر کے ٹکڑے سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ بیت در شعر مسیح و در فن ادب و چوں کذب ادست جان او۔ ترجمہ۔ شہزادہ اس کے فن میں مت پڑو کیونکہ اس کا سب سے زیادہ جھوٹا سب سے زیادہ بہتر ہے اور جیسے قائل کا قول شراب کی تعریف کرتے ہوئے لھا البدر کاسم و حق شمس یدیرھا بھلا و دگھ بید و اذ امنجت نجم۔ ترجمہ۔ اس شراب کے واسطے ماہ کا لہجہام ہے اور وہ (شراب) سورج ہے جس کے ارد گرد شب اول کا چاند گھوم رہا ہے اور بہت سے ستارے نمودار ہوتے ہیں جب اسے ملایا جائے۔ اور شاعر نے کہا ہے شعرا تعجبوا من بینی خلافتہ یا قدرد از دارۃ علی القضا۔ ترجمہ۔ تعجب مت کرو اس کے بنیان کے پوشیدہ ہونے سے اس کی گھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں۔ پس محبوب کو چاند کے ساتھ تشبیہ دی اور کہا کہ اس کے بنیان کی پھٹن سے تعجب مت کرو اس لئے کہ وہ چاند ہے جس پر بنیان کی گھنڈیاں باندھی گئی ہیں اور ہر چاند جو اس طرح کا ہو تو اس کی بنیان پھٹ جاتی ہے نتیجہ دے گا محبوب کی بنیان پھٹ جاتی ہے۔ اور کبھی اجتماع نقیضین کا نتیجہ دیتا ہے جیسے انا مضمر العواجم باللسان مظهر بالسد امح وکل مضمر العوائج قامت وکل مظهر ہما متکلم (میں زبان سے حاجتوں کو پوشیدہ رکھنے والا ہوں اور انہیں آسودوں سے ظاہر کرنے والا ہوں اور ہر حاجتوں کو پوشیدہ رکھنے والا خاموش ہے اور ہر ان کو ظاہر کرنے والا بولتا ہے) نتیجہ دے گا انا صامت متکلم (میں)

خاموش ہوں بولتا ہوں اور شعر میں وزن کی شرط نہیں ہے اور باب منطق کے نزدیک۔ ہاں وہ اس کا نامزدہ دیتا ہے حسن کے اعتبار سے اور کلام شعری جب عمدہ آوازیں گنگنا یا جائے تو اس کی تاثیر نفس میں بڑھ جاتی ہے یہاں تک کہ بسا اوقات فرط مسرت سردوں سے چٹکیاں گر ادیتی ہے اور حکماء یونان کے اولین حضرات شعر پر لوگوں سے زائد حریف تھے۔

توضیحات :- یہاں سے مصنف "مناجاتِ حسد" کی جو تھی قسم تیس اس شعری کو بیان فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تیس شعری وہ تیس ہے جو ایسے خیالی تفسیوں سے مرکب ہو جو نفس کے اندر نشاط یا اضطراب پیدا کر دے خواہ وہ تفسیے مادی ہوں یا کاذب خواہ ممکن ہوں یا محال نفس جس طرح سچی باتوں کے تابع ہو کر اس سے اثر قبول کرتا ہے اسی طرح خیالی باتوں سے بھی متاثر ہوتا ہے بلکہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ نفس پر خیالی باتوں کا اثر کچھ زیادہ ہی ہوتا ہے۔ اور فن شاعری کا مقصد یہ ہے کہ نفس کو کسی امر سے ڈرایا جائے یا کسی بات کی رغبت دلائی جائے تاکہ وہ اس تریب و تزیین سے متاثر ہو اور تریبات سے نفرت کرنے لگے نیز تریبات کا دلدادہ ہو جائے مثلاً کہا جائے ائصل مرة۔ شہد کردا ہے دیکھے یہ تفسیہ اگرچہ کاذب ہے مگر اس سے نفس متاثر ہوتا ہے اور نفرت کرنے لگتا ہے۔ اسی طرح جب کہا جائے کہ میرے محبوب کی آنکھیں جمیل جیسی ہیں اس کا گال گلاب کی طرح ہے ہونٹ گلاب کی پنکھڑی سا ہے۔ چہرہ چاند جیسا ہے۔ دانت موتی کی طرح ہیں تو اس کو سن کر طبیعت میں نشاط پیدا ہوتی ہے اور نفس اس کا دلدادہ ہو جاتا ہے۔

قولنا واشتق کانی للشر :- منطلق کے یہاں شعر کے اندر شرط یہ ہے کہ کلام خود وزن کے قواعد پر پورے اثرے قاعدے کے خلاف نہ ہو اور وہ ایسے عجیب و غریب دلچسپ استعارے ایسے دلکش اور بہترین تشبیہات پر مشتمل ہو جس سے نفس پر ایک خاص اثر پڑے اور دلوں میں مسرت و شادمانی کا سندرٹھاٹھیں مارنے لگے یا رنج و غم کا کوہ آتش فشاں پھٹ پڑے اور آنکھوں سے اشک غم جاری ہو جائے۔ اور جب شعر کی بنیاد خیالی تفسیے پر ہوتی ہے تو اسی لئے تفسیہ اولیات مادیہ کا استعمال اس میں جائز نہیں بلکہ یہاں جموٹے خیالی تفسیے کا استعمال اچھا سمجھا جاتا ہے۔ مقولہ مشہور ہے کہ "احسن الشعر الکذب" اور مولانا نظام الدین عارف غنوی نے اپنے کتب جگر کو مخاطب کے یوں فرمایا ہے طرد شر شیخ و دردن او :- چون الکذب ادست احسن او۔ اور جیسے ابن فارض نے معری نے شراب کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے۔

ظ لہا البد رکاش دمی شمس میں برہا : ہلال و کمید و اذا مزجت نجس

اس شعر میں شاعر نے شراب کو آفتاب سے تشبیہ دی ہے اور جس جام میں شراب پیتے ہیں اس کو ماہ کال سے تشبیہ دی ہے اور ساقی کی انگلیوں کو شب اول کے چاند سے تشبیہ دی ہے۔

اور شراب میں پانی لانے کے وقت جو بلبیلے پیدا ہوتے ہیں ان کو ستاروں سے تشبیہ دی ہے اور

شعر کا مطلب یہ ہے کہ شراب کا پیالہ پندرہویں رات کے چاند جیسا ہے اور شراب خود آفتاب ہے جس

کے ارد گرد شب اول کا چاند یعنی ساقی کی انگلیاں گھوم رہی ہیں۔ اور جب اس میں پانی ملایا جائے

تو اس سے ستارے یعنی بلبیلے نمودار ہوتے ہیں۔ دیکھئے اس شعر میں شاعر نے ایک خیالی بات

پیش کی ہے جو بالکل جھوٹ ہے اور چونکہ مشہور ہے کہ احسن الشعر الکذبہ - یہی وجہ ہے کہ اس کو

سن کر آپ کو بہت مزہ آیا ہوگا۔ اور کسی شاعر نے کہا ہے ظ لا تعجبکم ان ابی غلام لیتہ وقد زرد

ازداد عن القس۔ اس شعر میں شاعر نے محبوب کو چاند سے تشبیہ دی ہے اور غلام سے مراد

بنیان ہے جو کتان کے پڑے کی ہو کتان نقلی ریشم کی ایک قسم ہے جس کی خاصیت ہے کہ چاندنی

میں بوسیدہ ہو جاتی ہے اور پھٹ جاتی ہے تو شاعر یہاں یہ کہنا چاہتا ہے کہ میری محبوبہ چاند ہے۔

لہذا اس کے بدن پر جو بنیان ہے اس کے بدن چاند پر لگے ہوئے ہیں۔ اب اگر وہ بوسیدہ اور

پھٹی ہوئی ہے تو اس سے تعجب مت کرو کیونکہ وہ چاند ہے جس پر کتان کی بنیان ہے اور ہر چاند

جو اس طرح کا ہو اس کی بنیان پھٹ جاتی ہے تو نتیجہ نکلا کہ محبوبہ کی بنیان پھٹ گئی ہے اس سے

تعجب مت کرو۔ الغرض شعر کے حسن کا راز اس کے خیالی مضامین اور فرضی مبعوثی باتوں پر مشتمل

ہونے میں پنہاں ہے۔ جیسا کہ اس شعر میں دیکھئے کس قدر جھوٹ ہے اور آپ کو کتنا اچھا لگتا ہے۔

ط خانی دست پہ موتی سیاہ بادل بخرسایا : برس کر چھٹ گیا بادل جو سورج تھا نکل آیا۔ یہاں

محبوبہ کی زلف کو کالے بادل سے تشبیہ دی گئی ہے اور اس سے ٹپکنے والے پانی کی بوند کو

موتی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ نیز اس کے چہرہ کو سورج سے تشبیہ دی گئی ہے۔

قولہ وقد یسبح اجتماع النقیضین :- مناطق کے یہاں اگرچہ یہ اصول مسلم ہے کہ اجتماع

نقیضین باطل ہے۔ لیکن قیاس شعری میں اجتماع نقیضین کا نتیجہ نکل سکتا ہے اور یہ جائز

ہے۔ جیسے کہا جائے انامضی لحوار شج باللسان مظهرہا بالمدامح (منزلی) رکل مضی

الحوار شج صامت وکل مظهرہا متکلمہ (دبیر) نتیجہ نکلا انامت متکلمہ اور یہ اجتماع نقیضین

ہے مگر شعرا کے یہاں جائز ہے اور کسی شاعر نے کیا ہی خوب کہا ہے۔ ط

ہمیشہ استعمال سن رہے تھے دو تھیضوں کا : رخ دلدار کی زلفوں نے توڑا اگر حکیموں کا
 اکٹھا کفر و ایمان ہے رخ دلدار کے اندر : نہ پوچھو کیا مزہ ملتا ہے پس دیدار کے اندر
 نہ لانا ولا یشرط الوزن :۔ مناطک کے یہاں صرت تخیلات اور تشبیہات سے مرکب کلام کو
 شعر کہا جاتا ہے ان کے یہاں شعر کے اندر وزن کی کوئی شرط نہیں خواہ کلام مقفی اور موزوں ہو
 یا نہ ہو معنی اس کا تخیلات و تشبیہات پر مشتمل ہونا ہی شعر ہے۔ ہاں اگر وزن کا لحاظ بھی کیا
 جائے تو شعر کا حسن و دبلا ہونا ہے اسی کو مصنف "نقد یقیند حسا" سے بیان کرنا چاہتے
 ہیں۔ کلام شعری فی نفسہ مؤثر فی النفوس تو ہوتا ہی ہے لیکن اگر اسے اچھی آوازیں ترنم سے
 پڑھا جائے تو دلوں میں مزید اثر کرتا ہے حتیٰ کہ بسا اوقات سنتے والے وجد میں آکر جھونے لگتے
 ہیں اور ان کے سروں سے پگڑیاں تک گر پڑتی ہیں اور مجلس واہ واہ کی صدا سے گونجنے لگتی
 ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یونان کے اولین حکما شعر سے کافی دلچسپی رکھتے تھے اور عام لوگوں سے
 زائد شعر کے مشتاق تھے۔

فصل القیاس السفسطی و هو قیاس مرکب من الوہیات الکاذبۃ
 المحترقۃ لہوہم قیاس غیر المحسوس علی المحسوس بحول موجودہ
 البیہ و یوہیات مشابه شدیدۃ بالذکیات و لولاد العقل والشرع
 حکم الہم لدام الالبتاس بینہما ازمن الکاذبۃ المشہات بالصاوتۃ
 وحی تعالیٰ یعتقد ہا العقل بانہا ازلتہ او مشورۃ او مقبولۃ او مسلمۃ
 لیکن الإشتیاء بہا لفظا او معنی شویم فی الغلط و ہنوز الصناعۃ کاذبۃ
 سرہۃ غیر نافعۃ بالذات نفعہ نافعۃ بالعرض بان صاجہا لا یغلط ولا
 یظاہر یقدر فی ان یغلط غیر لان یستجن بہا اذ یعانذہ و صاحب ہذا القائل قابل
 الحکم یشی سونکلیا و ہذا الصناعۃ مسئلۃ ای حکمۃ مسؤلۃ مکتفۃ
 والایس مشافیاء و ہذا مشاعۃ و علی التقدیرین بین فصیحۃ فالیط فی نفسہ
 مغالط الغیر و مناعۃ مغالطۃ ذہی قیاس فاسد امامین جہۃ البادۃ فقط او
 من جہۃ الصورۃ فقط او کلہما

ترجمہ :۔ قیاس سفسطی، اور وہ ایسا قیاس ہے جو مرکب ہو ان ذہنی تھیضوں سے جو جھوٹے

ہوں اور وہم کی پیداوار ہوں۔ جیسے غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنا مثلاً ہر موجود مشار الیہ ہے۔ اور وہی قضیوں کو ادویات کے ساتھ بہت زیادہ مشابہت ہے اور اگر عقل و شرع کا وہم کے حکم کو رد کرنا نہ ہوتا تو ان دونوں کے درمیان ہمیشہ التباس رہتا یا (قیاس سفطی) مرکب ہوا جسے جھوٹے قضیوں سے جو سچے قضیوں کے مشابہ ہوں اور وہ ایسے قضیے ہیں جن پر عقل اس بات کا اعتقاد رکھے کہ یہ اولیہ ہیں یا مشہورہ ہیں یا مقبولہ ہیں یا مسلمہ ہیں ان کے ساتھ اشتباہ ہونے کی وجہ سے لفظاً یا معنیً۔ چنانچہ یہ غلطی میں واقع کرتا ہے اور یہ ضاعت جھوٹی ہے۔ آب زر سے مزین ہے بالذات نفع بخش نہیں ہاں بالرفن نفع دینے والی ہے اس طرح کہ صاحب ضاعت نہ تو غلطی کرتا ہے اور نہ ہی غلطی میں ڈالا جاتا ہے اور اس پر تادور ہوتا ہے کہ اپنے غیر کو غلطی میں ڈال دے یا اس کے ذریعہ آزماے یا اس سے عناد کرے۔ اور اس فن والا اگر حکیم سے مقابلہ کرے تو اس کا نام سوفسطائی رکھا جاتا ہے اور اس فن کا نام سفط رکھا جاتا ہے یعنی ایسی حکمت جس پر آب زر چڑھا دیا گیا ہے اور وہ مزین ہے۔ درنہ تو اس کا نام مشابہتی (یعنی ایک دوسرے کے ساتھ جھگڑنے والا) رکھا جاتا ہے۔ اور اس فن کا مشابہتی نام رکھا جاتا ہے) اور دونوں تقدیروں پر تو اس کا صاحب خود غلطی پر ہے اور اپنے غیر کو غلطی میں ڈالنے والا ہے اور اس کی ضاعت مغالطہ ہے اور یہ ایسا قیاس ہے جو فاسد یا تو صرف مادہ کی جہت سے یا صرف صورت کی جہت سے یا دونوں کی جہت سے

توضیحات :- یہاں سے مصنف ضاعت نمہ کی پانچویں قسم قیاس سفطی کو بیان فرماتا ہے۔ سفطی سفط کی طرف منسوب ہے اور سفط کی اصل سوف اصطلاح ہے جو یونانی زبان کے الفاظ ہیں۔ سوف کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اصطلاح کے معنی غلط اور ناسد کے ہیں تو سفط کے معنی جھوٹے غلط اور ناسد علم و حکمت۔ اب اصطلاحی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔ قیاس سفطی وہ قیاس ہے جو ایسے وہی قضیوں سے مرکب ہو جو جھوٹے اور وہم کے گڑھے ہوئے ہوں اور وہی قضیے سے مراد وہ جھوٹے قضیے ہیں جن کے ذریعہ انسان کا وہم امور غیر محسوس میں کوئی حکم لگائے۔ جیسے غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کر کے کہا جائے کل موجود مشار الیہ تو دیکھئے کل موجود کے اندر محسوس اور غیر محسوس سب داخل ہیں یعنی جو ادویات کے قبیل سے ہیں وہ بھی اور جو مادی نہیں بلکہ مادہ سے خالی ہیں وہ بھی داخل ہیں۔ اور یہاں ہر موجود پر مشار الیہ لکھنے کا حکم لگایا گیا ہے حالانکہ جو مجرد عن المادہ ہیں اور غیر محسوس ہیں وہ مشار الیہ نہیں ہوتے ان کی طرف حشا اشارہ نہیں ہوتا۔ پس یہاں غیر محسوس کو محسوس

پر قیاس کرتے ہوئے مشار الیہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اور یہ وہم کی کار فرما ہے جو بالکل غلط ہے۔ لہذا ایسے قیاس سے قیاس مرکب کر کے اس طرح کہیں غیر المحسوس موجود دکل موجود مشار الیہ نتیجہ ہوگا غیر المحسوس مشار الیہ تو یہ قیاس سفطی ہوگا۔ تعینہ وہم کے ساتھ بڑی مشابہت حاصل ہے یہی وجہ ہے کہ کچھ لوگ وہم کے شکار ہو کر وہمات کو ادلیات سمجھ بیٹھے ہیں اور پھر ان سے قیاس مرکب کرتے ہیں حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ہے جو عقل و شرع کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے۔ اگر عقل و شرع وہم کے حکم کی تردید کرتے تو دونوں میں ہمیشہ التباس رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ عقل و شرع سے عاری ہیں وہ وہمات کی تارکیوں میں بھٹکتے پھرتے ہیں۔

قولنا وامن المتکاذبہ :- یا قیاس سفطی ان جھوٹے تعینوں سے مرکب ہو جو تعینہ صادق کے

مشابہ ہیں لفظ یا معنی نیرودہ ایسے قیاس ہوں جن کے بارے میں عقل اولیہ یا مشہورہ یا مقبولہ یا حکم ہونے کا اقتقاد رکھے۔ المرض انہیں لفظ یا معنی مشابہت حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے انسان کو دھوکہ ہو جاتا ہے اور وہ غلطی میں پڑ جاتا ہے لفظ مشابہت کی مثال جیسے پانی کے چستے کے

بارے میں کہا جائے ہذا عین دکل عین یستغنی بہا العالم فنہذ لا العین یستغنی بہا العالم دیکھئے یہاں لفظ مشابہت ہے کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں عین کا لفظ ہے مگر یہ قیاس غلط ہے کیونکہ صغریٰ میں جو عین ہے اس سے مراد پانی کا چشمہ ہے اور کبریٰ میں جو عین ہے اس سے مراد آفتاب ہے اور عالم عین بمعنی آفتاب سے روشن ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عین بمعنی پانی کا چشمہ یستغنی بہا العالم کا حکم لگانا غلط ہے۔ لہذا ان تعینوں سے برآمد نتیجہ بھی غلط ہوگا۔ اور معنوی مشابہت کی مثال یہ ہے کہ گھوڑے کی اس صورت کے بارے میں کہا جائے جو دیوار پر نقش ہے ہذا ہوش دکل فرب صاھل فنہذ صاھل حالانکہ یہ غلط ہے اگر معنوی مشابہت کی وجہ سے صحیح ہے۔ کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں جو فرس ہے اس کا معنی گھوڑا ہے مگر صغریٰ میں جو فرس ہے اس سے مراد فرس کی صورت ہے اور کبریٰ میں جو فرس ہے اس سے مراد فرس حقیقی جو ان صاھل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فرس کی صورت کے بارے میں ہنذہ صاھل کا نتیجہ غلط نکلا۔

قولنا وھذہ الصناعتہ :- یہاں سے معنی یہ بیان فرماتے ہیں کہ یہ فن یعنی قیاس سفطی

صعوت کا مجموعہ ہے جو بظاہر اچھا معلوم دیتا ہے مگر حقیقتاً یہ ایسا ہے جیسے لوہے پر سونے کا پانی چڑھا دیا گیا ہو۔ بالذات اس سے کوئی فائدہ نہیں البتہ بالعرض نفع بخش ہے کہ جس کو اس فن میں مہارت ہوتی ہے وہ غلطی سے محفوظ رہتا ہے اور اس کو کوئی دھوکہ بھی نہیں دے سکتا۔

لیکن خود یہ قادر ہوتا ہے کہ دوسروں کو مغالطہ دے دے یا کسی کو اس کے ذریعہ آزمائے اور اس سے فریق مخالف کو زیر کر دے اور اس کے عناد و سرکشی کا جواب دے۔ اس فن کا جاننے والا اگر کسی حکمت اور فلسفہ جاننے والا سے مقابلہ کرتا ہے تو اسے سوسفطائی کہا جاتا ہے اور اس فن کو سفسطہ کہا جاتا ہے یعنی ایسی حکمت جس پر آبِ زر چڑھا دیا گیا ہے اور جس کی ملیح سازی کی گئی ہے اور اگر کسی حکیم و فلسفی کے علاوہ سے مقابلہ کرتا ہے تو اسے مشابہتی کہا جاتا ہے یعنی یہ ایسا شخص ہے جو خواہ مخواہ جھگڑتا رہتا ہے خود بھی غلطی پر ہے اور دوسروں کو بھی مغالطہ دینا چاہتا ہے اور اس فن کو مشابہتی کہا جاتا ہے۔ مشابہت کے معنی ایک دوسرے کے ساتھ جھگڑنا ہے۔ الغرض دونوں قدیروں پر خواہ وہ حکیم سے مقابلہ کرے خواہ غیر حکیم سے اس فن کا جاننے والا خود بھی غلطی میں ہے اور دوسروں کو بھی غلطی میں واقع کرنا چاہتا ہے اور یہ فن سراسر مغالطہ اور نازیبا ہنر ہے۔ خلاصہ یہ کہ تیسرا ہی مفصلی فن مغالطہ ہے یعنی ایسا قیاس ہے جو فاسد ہے یا تو صرف مادہ کے اعتبار سے یعنی اس کے تعینے کاذب ہوتے ہیں جو تعینہ مادہ کے مشابہ ہوتے ہیں یا صرف صورت کے اعتبار سے فاسد ہے یعنی وہ فی الحقیقت سراسر جھوٹ اور مکاری ہے اور بظاہر علماء و حکماء کے کلام کے ساتھ از قبیل منطقی ہونے میں مشابہت رکھتا ہے۔ یا مادہ اور صورت دونوں اعتبار سے یہ فن فاسد ہے۔

فصل فی اسباب الغلط اقله ان اسباب الغلط من كثر تهاد اجمة الى امرين احدهما سوء الفهم فقط وثانيهما اشتباها الكاذب بالصادق والاول انشا يكون بسبب انغراس النفس في ظلمات الوهم حتى يستيقن الكلاذب صادقته بل ضرورية نحو ان ماليس بمبصير ليس بجسم فالهراء ليس بجسم فاما الثاني فغيبه تفصيل على ما سياتي وقال بعض المحققين ترجع الى امر واحد وهو عدم التمييز الشئى ومشيبهه فقط

ترجمہ :- یہ فصل اسباب غلطی کے بیان میں ہے۔ جان لو کہ غلطی کے اسباب ان کی کثرت کے باوجود دو امور کی طرف لوٹتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ایک غلط نہیں ہے۔ اور دوسرا جھوٹے تعینوں کا تعینہ صادقہ کے مشابہ ہو جانا ہے اور اول بلاشبہ نفس کے وہم کے تاریکیوں میں ڈوب جانے کے سبب ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ نفس جھوٹے تعینوں کے سچے ہونیکا

یقین کر لیتا ہے بلکہ بدیہی ہونے کا جیسے کل مالتیس بسبب لیس بجیم فالہواء لیس بجیم لہر وہ چیز جو دیکھائی نہ دے وہ جسم نہیں ہے پس ہوا جسم نہیں ہے اور بہر حال ثانی تو اس میں تفصیل ہے جیسا کہ عنقریب آرہی ہے۔ اور بعض محققین نے کہا ہے کہ وہ ایک امر کی طرف لوٹتے ہیں اور وہ شئی اور اس کے مشابہ کے درمیان صرف امتیاز کا نہ ہونا ہے ۛ

توضیحات :- یہاں سے مصنف غلطی کے اسباب پر کچھ روشنی ڈال رہے ہیں۔ یاد رکھئے کہ غلطی کے اسباب بہت زیادہ ہیں لیکن اگر انہیں سمیٹ دیا جائے تو دو چیزوں میں ان کا انحصار ہو سکتا ہے۔ اول صرف غلط ہنہی ثانی جھوٹے قضیوں کا سچے قضیوں کے مشابہ ہو جانا۔ پہلی چیز یعنی غلط ہنہی تو اس کا سبب یہ ہے کہ نفس و ہم کی تاریکیوں میں ڈوب جائے اور عقل پر وہم کا غلبہ ہو جائے جس کے نتیجے میں حق و باطل کے درمیان تمیز دینا مشکل ہو جائے یہاں تک کہ انسان کا نفس جھوٹے اور سچے قضیوں کے درمیان امتیاز نہ کر سکے اور جھوٹے قضیوں کو سچا سمجھ لے اور ان کے بدیہی ہونے کا یقین کر لے مثال کے طور پر یہ کہا جائے فالہواء لیس بسبب کل مالتیس بسبب فہو لیس بجیم فالہواء لیس بجیم دیکھئے یہاں وہم کے غلبہ کے سبب غلط ہنہی پیدا ہوتی جس کے نتیجے میں جھوٹے قضیوں کو سچا سمجھ لیا گیا کیونکہ قیاس مذکور سے یہ نتیجہ نکلا کہ ہوا جسم نہیں ہے حالانکہ یہ غلط ہے اور جب نتیجہ غلط ہوا تو یقیناً اس کے مقدمات بھی غلط ہوں گے۔ اور دوسری چیز یعنی قضیے کا ذہب کا قیضے صادقہ کے مشابہ ہونا تو اس سلسلے میں تفصیل ہے جو عنقریب ہی بیان کی جائے گی۔ اور بعض محققین کا کہنا ہے کہ غلطی کے تمام اسباب سمٹ کر صرف ایک سبب میں منحصر ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ شئی اور اس کے مشابہ کے درمیان امتیاز نہ ہو پائے۔ پس یہی سبب تمام اسباب غلطی کا مزج اور مدار ہے ۛ

فصل مذم التبریب الشئ و شہبہ یقیم الی ما یعلق بالالفاظ والی
ما یعلق بالمعانی القیم الاول اعنی ما یعلق بالالفاظ قستان الاول ما یعلق
بالالفاظ لآ من جهة التركیب والثانی ما یعلق بہا من حیث التركیب نشہ
المعلق بالالفاظ من جهة الاول قستان الاول ما یعلق بالالفاظ انفسہا
و ذالک بان یکن الالفاظ مختلفہ فی الدلالۃ فیقیم منہ الاشتباہ یتما
هو المراد کاللفظ الواجب بسبب کون اللفظ مشترکاً لفظیاً بین معنیین او

اَكْثَرُ دُونَ اَحَدٍ مَعَانِيَةً حَقِيْقَةً وَالْاَخَرُ مَجَازِيٌّ يَأْتِي بِدَوْبِجٍ وَبِهِ الْاِسْتِعَارَةُ وَ
 اِمْتَاكُهَا وَكُلُّ ذَالِكَ يُكْنَى بِالِاشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ كَمَا تَقُولُ لِعَيْنِ النَّارِ هَذِهِ
 عَيْنٌ وَكُلٌّ مَعِيْنَ يَسْتَعْنِي بِهَا الْعَالَمُ نَهْذِهِ الْعَيْنِ يَسْتَعْنِي بِهَا الْعَالَمُ اَوْ تَقُولُ
 زَيْدٌ اَسَدٌ وَكُلٌّ اَسَدٌ لَنَا مَخَالِبٌ فَنُيَدُّ لَنَا مَخَالِبٌ وَالْفَلْطَانُ الْاَوَّلُ كَوْنُ لَفْظِ
 الْعَيْنِ مُشْتَرِكًا لَفْظِيًّا بَيْنَ عَيْنِ النَّارِ وَالنَّشْرِ وَبِالْمَعْنَى الْاِطْلَاقِ لَفْظِ
 الْاَسَدِ عَلَى زَيْدٍ مَجَازِيٌّ يَأْتِي مِنَ الْحَيَوَانَاتِ الْمَفْرَسَةِ مِنْ حَقِيْقَتِيًّا.

ترجمہ :- شئی اور اس کے مشابہ کے درمیان امتیاز کا نہ ہونا منقسم ہوتا ہے اس چیز کی طرف
 جو الفاظ سے متعلق ہے۔ اور اس چیز کی طرف جو معانی سے متعلق ہے قسم اول یعنی وہ چیز جو
 الفاظ سے متعلق ہے اس کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم وہ ہے جو الفاظ سے متعلق ہے۔ ترکیب
 کے اعتبار سے نہیں اور دوسری قسم وہ ہے جو الفاظ سے متعلق ہے ترکیب کے اعتبار سے پھر وہ
 جو الفاظ سے متعلق ہے پہلے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ جوئی نفسہا الفاظ سے
 متعلق ہے اور وہ اس طرح کہ الفاظ دلالت میں مختلف ہوں چنانچہ اس میں اشتباہ واقع ہوجائے
 اس چیز کے بارے میں جو مراد ہے جیسے وہ غلطی جو واقع ہو لفظ کے دو معنوں یا زائد کے درمیان
 مشترک لفظی ہونے کے سبب سے اور اس کے معانی میں سے ایک کے حقیقی اور دوسرے کے مجازی
 ہونے کے سبب سے اور اس میں استعارہ اور اس کے امثال داخل ہوتے ہیں اور ان سب کا
 نام رکھا جاتا ہے اشتراک لفظی جیسا کہ تم کہو پانی کے چشمے کے واسطے ہذا عین و کذا
 عین یستعنی بہا العالم نہذہذا العین یستعنی بہا العالم یا تم کہو زید اسد و کذا اسد
 لنا مخالب (دبہ) فن یبد لنا مخالب اور پہلی صورت میں غلطی لفظ معنی کا مشترک لفظی ہونا ہے
 پانی کے چشمے اور سورج کے درمیان اور دوسری صورت میں لفظ اسد کا اطلاق ہونا ہے زید
 پر بطور مجاز کے اور حیوان مفترس (بھاڑنے والا جانور) پر بطور حقیقت کے۔

توضیح :- یہ عبارت شئی اور اس کے مشابہ کے درمیان عدم امتیاز سے متعلق ہے۔ یاد رکھئے
 شئی اور اس کے مشابہ کے درمیان عدم امتیاز کی دو قسمیں ہیں۔ اول متعلق بالالفاظ، دوم متعلق
 بالمعانی۔ متعلق بالالفاظ کا مطلب یہ ہے کہ دو شئی کے درمیان مشابہت الفاظ کے اعتبار سے ہو۔
 جس کی وجہ سے دونوں میں امتیاز نہ ہو سکے۔ اور متعلق بالمعانی کا مطلب یہ ہے کہ دو شئی کے

درمیان مشابہت معانی کے اعتبار سے ہر جس کی وجہ سے دونوں میں امتیاز نہ ہو سکے۔ متعلق بالفاظ کی دو قسمیں ہیں اول جس کا تعلق صرف الفاظ سے ہو ترکیب کا اعتبار نہ ہو۔ دوم جس کا تعلق الفاظ سے ہو اور ترکیب کا بھی اعتبار ہو۔ پھر وہ جس کا تعلق صرف الفاظ سے ہو ترکیب کا اعتبار نہ ہو اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول جس کا تعلق بذات خود الفاظ سے ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ الفاظ کی دلالت معانی پر مختلف ہو جس کی وجہ سے معنی مرادی میں اشتباہ ہو جائے اور غلطی واقع ہو جائے مثلاً ایک لفظ چند معانی کے درمیان لفظاً مشترک ہے جس کی وجہ سے معنی مرادی میں اشتباہ ہو جائے اور غلطی واقع ہو جائے یا لفظ کا ایک معنی حقیقی ہے اور دوسرا معنی مجازی ہے اب مراد کوں معنی ہے اس میں شبہ پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے غلطی واقع ہو جائے۔ وہ الفاظ جن کی دلالت معانی پر مختلف ہوتی ہے ان میں استعارہ اور اس کے امثال یعنی تشبیہ وغیرہ بھی داخل ہیں اور ان سب کو اشتراک لفظی کہا جاتا ہے یعنی ایسا لفظ جس کی وضع چند معانی کے لئے متعدد وضع سے ہوئی ہو۔ جیسے آپ پانی کے چشمے کے متعلق کہیں۔ هَذَا عَيْنٌ وَهِيَ عَيْنٌ يَتَمَعْنِي بِهَا الْعَالَمُ هَذَا الْعَيْنِ يَتَمَعْنِي بِهَا الْعَالَمُ دیکھئے یہاں لفظ میں پانی کے چشمے اور آفتاب کے درمیان مشترک ہے جس کی وجہ سے معنی مرادی میں اشتباہ ہو گیا اور دونوں میں امتیاز نہ ہو سکا جس کی وجہ سے غلطی واقع ہو گئی اور سینھنی بہا العالم کا حکم جو عین یعنی آفتاب کے لئے تھا وہ حکم عین یعنی پانی کا چشمہ کے لئے لگا دیا گیا۔ اسی طرح آپ کہیں ذِيْدٌ اَسَدٌ وَهِيَ اَسَدٌ لَمْ تَخَالِبْ ذِيْدٌ لَمْ تَخَالِبْ دیکھئے یہاں مخالف جو اسد یعنی حیوان مفترس کے لئے ہے اسے زید کے لئے ثابت کر دیا گیا جو سراسر غلط ہے اور یہ غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ اسد کا اطلاق زید پر مجازاً ہے اور حیوان مفترس پر حقیقتاً اور دونوں جگہ اسد کا اطلاق کیا گیا ہے جس کی وجہ سے حقیقت و مجاز میں امتیاز نہ ہو سکا اور معنی مرادی میں غلطی واقع ہو گئی۔ اور کہہ دیا گیا کہ زید شیر ہے اور ہر شیر کے لئے بچے ہیں لہذا زید کے لئے بھی بچے ہیں۔

وَالثَّانِي مَا يَمَعْنِي بِالْأَلْفَاظِ سَبَبِ التَّمَرُّبِ كَالْأَشْيَاءِ الْوَاتِمِ فِي لَفْظِ الْفَتَابِ
نَاتٍ إِذَا كَانَ يَمَعْنِي الْفَاعِلُ كَانَ أَصْلُهُ مَخْتَبِرًا يَكْتَبِرُ أَيُّهَا وَإِذَا كَانَ يَمَعْنِي
الْمَفْعُولُ كَانَ أَصْلُهُ مَخْتَبِرًا يَفْتَعِمُهَا أَوْ يَسْبِبُ إِلَيْهَا وَالْأَعْرَابُ كَمَا يَعْرِفُونَ
الْقَائِلُ غَلَامٌ حَسَنٌ مِنْ غَيْرِ أَعْرَابٍ فَيُظَنُّ تَارَةً تَرَكِبًا وَرُصَيْفِيًّا وَالْأَخْرَجُوا يَأْتِي

وَالْمُتَعَلِّقُ بِالْأَلْفَاظِ مِنْ جِهَةِ التَّرْتِيبِ نَأْمًا بِالنَّظَرِ إِلَى اخْتِلَافِ الْمَرْجِعِ نَحْوَمَا
يَعْلَمُ الْعَلِيمُ فَهُوَ يَمِيلُ بِمَا يَعْلَمُ فَإِنَّ عَادَ الضَّمِيرُ إِلَى الْعَلِيمِ صَدَقَ وَالْإِكْذَابُ وَإِمَّا يَنْزِلُ
الْمَوْجِبُ نَحْوَمَا تَرْتِيبُ حُلُوِّهَا مِنْ صَادِقٍ وَإِنْ أُنزِلَ هَذَا أَحْلُوُّهَا مِنْ
لَمْ يَصْدَقَ وَإِمَّا يَجْمَعُ الْمَنْفَعِلُ نَحْوَمَا يَدُ طَبِيبٍ وَمَاهِرٌ صَدَقَ وَإِنْ جُمِعَ وَوَيْلٌ
طَبِيبٌ مَاهِرٌ كَذَبٌ

ترجمہ :- اور دوسری قسم وہ ہے جو الفاظ سے متعلق ہو گردان کے سبب سے جیسے وہ
اشتباه جو لفظ مختار میں واقع ہو کیونکہ جب یہ فاعل کے معنی میں ہو تو اس کی اصل مختیر یار کے
کسرہ کے ساتھ ہوگی۔ اور جب یہ مفعول کے معنی میں ہو تو اس کی اصل مختیر یار کے فتح کے ساتھ
ہوگی یا نقطہ کے سبب یا اعراب کے سبب (اشتباه لفظی ہو جاتا ہے) جیسا کہ کہنے والا کہتا ہے۔
غلام حسن بغیر اعراب کے تو کبھی ترکیب توصیفی کا ٹکان ہوتا ہے اور کبھی ترکیب اضافی کا۔ اور وہ
جس کا تعلق الفاظ سے ہو ترکیب کے اعتبار سے پس یا تو نظر کرتے ہوئے مرجع کے اختلاف کی طرف
جیسے مَا يَعْلَمُ الْعَلِيمُ فَهُوَ يَمِيلُ بِمَا يَعْلَمُ پس اگر مختیر حکیم کی طرف لوٹے تو یہ صادق ہے ورنہ
کاذب ہے اور یا تو مرکب کو مفرد لانے سے جیسے التارنج حُلُوُّهَا مِنْ صَادِقٍ ہے اور اگر مفرد
لایا جائے اور کہا جائے هَذَا أَحْلُوُّهَا مِنْ صَادِقٍ تو صادق نہیں اور یا تو الگ الگ جمع کرنے سے۔
جیسے زَيْدٌ طَبِيبٌ مَاهِرٌ یہ صادق ہے اور اگر جمع کر دیا جائے اور کہا جائے طَبِيبٌ مَاهِرٌ
تو یہ کاذب ہے۔

توضیحات :- ماقبل میں متعلق بالالفاظ لامن جہتہ الترتیب کی دو قسمیں بتائی گئی تھیں۔

پہلی قسم یعنی متعلق بالالفاظ انفسہا کا بیان ہو چکا۔ اب یہاں سے اس کی دوسری قسم کو بیان
فرماتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق الفاظ سے ہو گردان کے سبب سے یعنی
کبھی کبھی الفاظ میں مشابہت صیغہ کی گردان کے سبب ہو جاتی ہے جیسے لفظ مختار کہ یہ علم مرث
میں اسم فاعل بھی ہے اور اسم مفعول بھی اگر اسم فاعل ہو تو اس کی اصل مختیر یار کے کسرہ
کے ساتھ ہوگی اور جب اسم مفعول ہو تو اس کی اصل مختیر یار کے فتح کے ساتھ ہوگی۔ الغرض
لفظ مختار اسم فاعل بھی ہے اور اسم مفعول بھی۔ لیکن دونوں کی اصل الگ الگ ہے۔ پھر
تقلیل کے بعد دونوں کا صیغہ مختار بن جاتا ہے جس کی وجہ سے اشتباه پیدا ہو گیا اور غلطی واقع
ہو سکتی ہے کوئی اسم فاعل سمجھ لے گا اور کوئی اسم مفعول۔ یا الفاظ میں اشتباه اعمام (نقلاً)

کے سبب ہوتا ہے یعنی کسی لفظ پر جب نقطہ نہ ڈالا جائے تو پڑنے والا نقطہ میں فرق کر سکتا ہے جس کی وجہ سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور معنی بدل جاتے ہیں مثلاً معسر دیکھئے پڑنے والا اس کو تغیر بڑی بھی پڑھ سکتا ہے اور فقیر بڑی بھی پڑھ سکتا ہے پس اس نقطہ کے فرق سے معنی بالکل بدل جائیں گے۔ اور غلطی واقع ہو جائے گی کیونکہ تغیر بڑی معنی میں گہوں کا ایک تغیر (تغیر ایک پیمانہ ہے) لیکن جب نقطہ کے فرق سے فقیر بڑی ہو گیا تو معنی ہوئے وہ فقیر جس کے پاس کپڑا نہ ہو حالانکہ مراد معنی اول ہے۔ اور الفاظ میں اشتباہ کسی اعراب کے سبب ہوتا ہے یعنی کسی لفظ پر اعراب نہ ڈالا جائے تو اسے کوئی کچھ خیال کرے گا اور کوئی کچھ مثلاً غلام حسن دیکھئے اس پر کوئی اعراب نہیں ہے۔ اب اسے غلام حسن مرکب تو صیغی بھی لگانا کیا جاسکتا ہے اور معنی یہ لیا جاسکتا ہے اچھا غلام۔ نیز اسے غلام حسن مرکب اضافی بھی سمجھا جاسکتا ہے اور معنی یہ لیا جاسکتا ہے حسن کا غلام۔

قولہ والمتعلق بالالفاظ من جهة التركيب :- ما قبل میں متعلق بالالفاظ کی دو قسمیں کی گئی ہیں اول متعلق بالالفاظ من جهة التركيب دوم متعلق بالالفاظ من جهة التركيب۔ یہاں تک پہلی قسم کا بیان تھا۔ اب دوسری قسم کو بیان فرماتے ہیں۔ وہ اشتباہ جس کا تعلق الفاظ سے ترکیبی اعتبار سے ہو اس کی چند صورتیں ہیں۔ اول اختلاف مرجع کے سبب دوم افراد مرکب کے سبب سوم جمع منفصل کے سبب۔ اختلاف مرجع کا مطلب یہ ہے کہ ضمیر کو مختلف مرجع کی طرف لٹایا جائے جس کے سبب ترکیبی اعتبار سے الفاظ میں اشتباہ ہو جائے اور معنی بدل جائے مثلاً ما یعلیٰ العلم یندو یعلیٰ بسا یعلیٰ دیکھئے یہاں ہو ضمیر کو اگر حکیم کی طرف لٹایا جائے تو معنی ہوں گے جو کچھ حکیم جانتا ہے سو وہ اپنے جاننے پر عمل کرتا ہے پس اس صورت میں ترکیب صحیح ہے لیکن اگر ہو ضمیر کو ما یعلیٰ کی طرف لٹایا جائے تو معنی ہوں گے جو کچھ حکیم جانتا ہے سو اس کا جاننا عمل کرتا ہے اس کے جاننے پر اور یہ بالکل غلط ہے کیونکہ اس صورت میں عمل کی نسبت علم کی طرف ہو جاتی ہے حالانکہ عمل کا تعلق ذوی العقول سے ہے اور علم ذوی العقول میں سے نہیں۔ پس ترکیب غلط ہوئی۔ اور افراد مرکب کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں جو مرکب ہیں انہیں الگ الگ کر دیا جائے جیسے النار علیٰ حلو حامض (نارنگی کھٹی میٹھی ہے) دیکھئے یہاں حلو حامض مرکب ہے اور صحیح ہے کیونکہ نارنگی کھٹی اور میٹھی دونوں ہوتی ہے لیکن اگر اسے مفرد کر دیا جائے اور کہا جائے النار علیٰ حلو حامض تو صحیح نہ ہوگا کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نارنگی صرف کھٹی ہے یا صرف میٹھی ہے پس اس صورت میں حامض کا عطف حلو پر ہوگا اور یہ ترکیب باطل ہے

اور جمع منفصل کا مطلب یہ ہے کہ الگ الگ وصف کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے مثلاً زیدٌ طیبٌ ماہرٌ دیکھے یہاں طیب اور ماہر دو الگ الگ وصف ہیں اور جمع ہے کیوں کہ زید ڈاکٹر بھی ہے اور کسی فن کا ماہر بھی لیکن ان وصفوں کو ایک جگہ جمع کر کے ملا دیا جائے اور کہا جائے زیدٌ طیبٌ ماہرٌ تو یہ غلط ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زید ماہر ڈاکٹر ہے حالانکہ وہ ایسا نہیں ہاں اگر زید دانشور ایسا ہے تو پھر اس طرح کہنا صحیح ہوگا۔

دافع رہے کہ کبھی کبھی رسم الخط کے سبب بھی امتیاز نہیں ہو پاتا اور الفاظ میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے انسان مغالط میں پڑ جاتا ہے مثلاً الشطرنج اباحی نقی و ہوا الشافی اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے لئے ایک نوجوان نے شطرنج کو مباح کیا اور وہ نوجوان شافی ہے۔ اور یہ بالکل صحیح ہے۔ اب اگر اسے رسم الخط کے خلاف اس طرح نکھ دیا جائے الشطرنج اباحیہ و ہوا الشافی تو اس کا مطلب سمجھنا مشکل ہو جائے گا اور اگر کسی سے اس کا مطلب پوچھ دیا جائے تو وہ بے چارہ مغالط میں پڑ جائے گا اور بغلیں جھانکنے لگے گا۔

فصل فی الأغایط الّتی تقع بسبب المعنی وهذا ایضاً اسمٌ لانّها اُما من جهة المادّة أو من جهة الحوکر أما الّتی من جهة المادّة كما یکن بحیث اذا رتبت السکان فیہ علی وجه یکن صادقاً لم یکن یاساً واذ ارتب علی وجه یکن یاساً لم یکن صادقاً کقولک الا انسان ناطق من حیث هو ناطق ولا شیء من الناطقین من حیث هو ناطقٌ بعیوانٍ کذا شیء من الانسان بعیوانٍ اذ من اعتبار یکن من حیث هو ناطقٌ ینکذب الصغری و من حدّ ذنبه منھا ینکذب الکبریٰ وان اخذت من الصغری و اُثبتت فی الکبریٰ یلزم اختلاف هیئۃ القیاس لعدم الا شتران واما الّتی من جهة الصورۃ فکما یکن علی هیئۃ منیر نارتجۃ وجمیم ذالک من سائر التالیفات کقول القائل ان زمانٌ محیطٌ بالحوادث فالفلکٌ محیطٌ بہا ایضاً ینبغی فالزمان هو الفلک وهو شکل ثانی وقد ذات فیہ شرط اختلاف اللقدمتین

ایجاباً وادّلاً یکن بہما موجبتین ہما

ترجمہ: یہ فصل ان افلوطن کے بیان میں ہے جو معنی کے سبب سے دافع ہوتے ہیں اور اس کی بھی چند قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ وہ اغایط یا تو مادہ کے اعتبار سے ہیں۔ یا صورت کے

اعتبار سے۔ بہر حال وہ اغلوط جو مادہ کے اعتبار سے ہے تو جیسا کہ اس طرح ہو کہ جب اس میں حالی اس طریقہ پر مرتب ہوں کہ وہ صادق ہے تو قیاس نہیں اور جب اس طریقہ پر مرتب ہوں کہ وہ نیک ہے تو صادق نہیں جیسے تیرا قول *الانسان ناطق من حیث ہونا ناطق ولا شئی من الشا من حیث ہونا ناطق بجیوان فلا شئی من الانسان بجیوان* کیونکہ من حیث ہونا ناطق کی قید کے اعتبار کے ساتھ صغریٰ کاذب ہو جاتا ہے اور اس سے اس قید کے حذف کے ساتھ کبریٰ کاذب ہو جاتا ہے اور اگر صغریٰ سے حذف کر دی جائے اور کبریٰ میں ثابت رکھی جائے تو لازم آئے گا قیاس کی ہیئت کا نقل ہونا اشتراک کے نہ ہونے کی وجہ سے۔ اور بہر حال وہ اغلوط جو صورت کے اعتبار سے ہو تو جیسا کہ وہ ایسی ہیئت پر ہو جو نتیجہ دینے والی نہیں اور یہ سب تالیف کی خرابی ہے جیسے کہنے والے کا قول *الزمان محیط بالاعداد والفلک محیط بہا ایضا* تجر دے گا *فان زمان ہر الفلک* اور یہ شکل ثانی ہے حالانکہ اس میں ایجاب و سلب کے اعتبار سے اختلاف مقدمتین کی شرط فوت ہے ان دونوں کے موجب ہونے کی وجہ سے یہاں

توصیہ :- اس سے پہلی فعل کے شروع میں بتایا گیا تھا کہ شئی اور اس کے مشابہ کے

درمیان عدم امتیاز کی دو قسمیں ہیں۔ اول متعلق بالانفاذ دوم متعلق بالمعانی۔ مصنف جب پہلی قسم کی تفصیل سے فراغت پائے تو اب دوسری قسم کو بیان فرماتے ہیں اور کہتے ہیں "فصل فی الاغالیط" اغالیط اغلوط بروزن العجبہ کی جمع ہے بمعنی وہ چیز جس کے ذریعہ مغالطہ دیا جائے۔ پہلی قسم کی طرح اس کی بھی چند قسمیں ہیں یا تو وہ اغالیط اس مادہ کی وجہ سے واقع ہوں جس سے قیاس مرکب ہوتا ہے یا اس صورت کی وجہ سے جو قیاس کی ہیئت ہوتی ہے وہ اغالیط جو مادہ کی وجہ سے واقع ہوں۔ ان کی صورت یہ ہے کہ معانی کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ نفعی مادی ہوں مگر قیاس نہیں بتایا اس طرح ترتیب دیا جائے کہ قیاس تو بن جائے مگر نفعی مادی نہیں جیسے یہ کہا جائے *الانسان ناطق من حیث ہونا ناطق (صغریٰ) ولا شئی من الشا من حیث ہونا ناطق بجیوان (کبریٰ) نتیجہ نکلا فلا شئی من الانسان بجیوان* دیکھئے یہاں من حیث ہونا ناطق کی قید صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں معتبر ہو تو صغریٰ کاذب ہو جائے گا کیونکہ انسان ذات ہے اور ناطق اس کے لئے ذاتی ہے پس اس قید سے ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے علت اور حیثیت کی وجہ سے ہوا حالانکہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے کسی علت اور حیثیت کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ لہذا صغریٰ کاذب ہو اور اگر دونوں مقدموں سے من حیث ہونا ناطق کی قید حذف کر دی جائے تو

کبری کا ذب ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں کبری یہ رہ جائے گا۔ لامشقی بین الناطق بعبوان اور بہ بالکل غلط ہے کیونکہ ناطق انسان کی فصل ہے اور حیوان اس کی جنس ہے اور اس کبری میں فصل سے جنس کی نفی کی گئی ہے حالانکہ فصل سے جنس کی نفی صحیح نہیں پس کبری غلط ہوا۔ اور اگر سن حیث ہو ناطق کی قید صغریٰ سے حذف کر دی جائے اور کبری میں ثابت رکھی جائے تو دونوں مقدمے تو صادق رہیں گے لیکن قیاس کی ہیئت میں غفلت واقع ہو جائے گا کیونکہ اشتراک باقی نہیں رہا یعنی صغریٰ اور کبریٰ میں حد اوسط مکرر نہ ہوا اس لئے صغریٰ میں جو ناطق ہے وہ مطلق ہے اور کبریٰ میں جو ناطق ہے وہ من حیث ہو ناطق کی قید کے ساتھ مقید ہے اور ظاہر ہے کہ مطلق اور مقید ایک نہیں ہوتے پس حد اوسط کا تکرار نہیں ہوا اور جب حد اوسط کا تکرار نہیں تو قیاس بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ قیاس کی صحت کے لئے تکرار حد اوسط ضروری ہے۔ الغرض مثال مذکورہ کی باعتبار تیسہ تین صورتیں ہوں گی۔ پہلی دونوں صورتوں میں قیاس تو صحیح ہے مگر اس کا مادہ یعنی وہ تفسیر جن سے قیاس مرکب ہے وہ صحیح نہیں اور تیسری صورت میں تفسیر تو صحیح ہیں مگر قیاس صحیح نہیں۔

فَوَلَدًا ثَلَاثِيًّا مِنْ جِهَةِ الصُّورَةِ :- وہ افاطیل جو صورت کی وجہ سے واقع ہوں ان کی صورت یہ ہے کہ قیاس ایسی ہیئت پر مرتب ہو جو نتیجہ دینے والی نہ ہو یعنی اس ترتیب میں شرائط انتاج مفقود ہوں اور یہ بھی قیاس کی ترکیب میں خرابی کے سبب ہوتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا الزمان مُحِيْطٌ بِالْعَوَادِثِ وَالْفَلَکُ مُحِيْطٌ بِهَا اَيْضًا نَتِجَةُ نَكَلًا فَالزَّمانُ هُوَ الْفَلَکُ۔ یعنی زمانہ آسمان ہے۔ دیکھیے یہ قیاس شکل ثانی ہے کیونکہ اس میں حد اوسط محیط بالحوادث ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول کی جگہ واقع ہے لیکن یہاں نتیجہ دینے کی شرط مفقود ہے کیونکہ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی شرط اختلاف المقدمتین ایجاباً و سلباً ہے اور وہ یہاں موجود نہیں کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ ہیں ۱۱

وَالْاَن سَدَّ مَعْنَى بَعْضِ الْمَخَالِطَاتِ الَّتِي سَبَّبَتْ وَتَرَعِيهَا نَسَاؤُ الصُّورَةِ نَقُولُ
مِنَ الْمَخَالِطَاتِ الصُّورِيَّةِ الْمُضَادَّةِ عَلَى الْمَطْلُوبِ نَحْوُ زَيْدٍ اِنْسَانٌ لِاَنَّ
بَشَرًا وَكُلُّ بَشَرٍ اِنْسَانٌ وَمِنْهَا اخْذُ مَا بِالْعَرَضِ وَكَانَ مَا بِالذَّاتِ نَحْوُ الْجَالِسِ
فِي السَّفِينَةِ مَسْحُوكٌ وَكُلُّ مَسْحُوكٍ لَا يَثْبُتُ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ وَمِنْهَا اَنْ لَا يَتَكَرَّرُ
اَلدَّرَسُ بِمَامِهِ كَمَا يَقَالُ الْاِنْسَانُ لِمَا شَعَرَ وَكُلُّ شَيْءٍ يَثْبُتُ فِي مَوْضِعٍ اَلْاِنْسَانُ

يُنْبِتُ فَإِنَّ الْأَدُسَّ لَنَا الشَّعْرُ وَلَمْ يَجْعَلْ بِشَاوِهِ مَوْضِعَ الْكَبْرِيِّ وَمِنْهَا
 أَنْ لَا يَكُونَ الْأَدُسُّ مُشَابِهًا فِي الْقَدَمَتَيْنِ لِاخْتِلَافِهِمَا بِالْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ
 نَحْوَ قَوْلِ النَّاسِ مُنْظَرٌ وَالْمُتَكَلِّمُ لَيْسَ بِسَائِلٍ يَنْبَغِي السَّكْتُ لَيْسَ بِسَائِلٍ وَر
 مِنْهَا اخْتِلَافُ التَّرْكِيبِ بِسَبَبِ شَكِّ دَقِّعِ بَأَنَّ الْعَيْدُ مِنَ الْمَوْضِعِ أَوْ مِنَ
 السَّحْوِ كَقَوْلِهِمُ الْإِنْسَانُ وَحَدَّةٌ صَاحِبٌ وَكُلُّ صَاحِبٍ حَيَوَانٌ يَنْبَغِي الْإِنْسَانُ
 وَحَدَّةٌ حَيَوَانٌ وَالْفَلْطُ إِنْسَانًا مِنْ تَوْهِيمِ أَنْ لَفْظَةَ وَحَدَّةٌ جُزْءٌ مِنَ الْمَوْضِعِ
 وَلَوْ جَعَلَ جُزْءٌ مِنَ السَّحْوِ وَبَيْنَ الْإِنْسَانِ هُوَ وَحَدَّةٌ صَاحِبٌ وَكُلُّ مَا هُوَ
 وَحَدَّةٌ صَاحِبٌ فَهِيَ حَيَوَانٌ لَمَدَّتِ النَّاسِجَةَ لِأَنَّهَا إِذَا ذَاكَ الْإِنْسَانُ
 حَيَوَانٌ فَالْفَلْطُ فِي هَذَا الْمَثَلِ بِسَبَبِ سَوْمِ اعْتِبَارِ الْوَحْلِ

ترجمہ :- اور اب ہم ذکر کرتے ہیں بعض ایسے مفاد جن کے واقع ہونے کا سبب صورت کا فاسد ہونا ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ مفاد صوریہ میں سے ایک مفاد راقی علی المطلوب ہے جیسے زیدٌ انسانٌ لِأَنَّ بَشَرًا وَكُلُّ بَشَرٍ إِنْسَانٌ اور ان میں سے ایک مفاد بالعرن مکان ما بالذات ہے (اس چیز کا لینا جو بالعرن ہے اس چیز کی جگہ جو بالذات ہے) جیسے الْعَبَّاسُ فِي السَّفِينَةِ مُتَحَرِّكٌ وَكُلُّ مُتَحَرِّكٍ لَا يَنْبَغِي فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ۔ اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط پورا مکرر نہ ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے الْإِنْسَانُ لَشَعْرٌ وَكُلُّ شَعْرٍ يَنْبَغِي (سہرا بال آگتا ہے) نتیجہ دے گا الْإِنْسَانُ يَنْبَغِي کیونکہ حد اوسط لہ شعر ہے اور اسے مکمل کبریٰ کا موضوع نہیں بنایا گیا اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط دونوں مقدموں میں مشابہ نہ ہو اس کے قوت اور نقل کے ساتھ مختلف ہونے کی وجہ سے جیسے اس کا قول أَنَسَاكَ مُتَكَلِّمٌ وَالْمَتَمَّ يَسَّ بِسَائِلٍ نَيْتَجُ دَعَا النَّاسِ لَيْسَ بِسَائِلٍ۔ اور ان میں سے ایک ترکیب کا نقل ہونا ہے۔ ایسے شک کے سبب سے جو اس میں واقع ہو کہ قید موضوع کی ہے یا محمول کی جیسے ان کا قول الْإِنْسَانُ وَحَدَّةٌ صَاحِبٌ وَكُلُّ صَاحِبٍ حَيَوَانٌ نتیجہ دے گا الْإِنْسَانُ وَحَدَّةٌ حَيَوَانٌ اور غلطی بلاشبہ پیدا ہوتی ہے اس وجہ کی وجہ سے کہ لفظ وحدہ موضوع کا جزو ہے اور اگر اسے محمول کا جزو کر دیا جائے اور کہا جائے الْإِنْسَانُ هُوَ وَحَدَّةٌ صَاحِبٌ وَكُلُّ مَا هُوَ وَحَدَّةٌ صَاحِبٌ فَهِيَ حَيَوَانٌ تو نتیجہ صادق ہو گا کیونکہ نتیجہ اس وقت الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ ہے۔ پس غلطی

اس مثال میں محل کے اعتبار سے خرابی کے سبب ہے ۔

توضیحات :- یہاں سے مصنفؒ فساد صورت کی وجہ سے جو مغالط ہوتا ہے ان میں سے

بعض کو ذکر فرما رہے ہیں۔ مغالطہ صورتیہ میں سے ایک مصادرة علی المطلوب ہے۔ اصطلاح مناطہ

میں مصادرة علی المطلوب کا مطلب یہ ہے کہ دلیل دعویٰ پر موقوف ہو یا تو اس وجہ سے کہ دعویٰ

دلیل کا جزو ہے یا دعویٰ بعینہ دلیل ہے یا دعویٰ بعینہ وہ ہے جس پر دلیل موقوف ہے یا دعویٰ

اس چیز کا جزو ہے جس پر دلیل موقوف ہے اور چونکہ ان تمام صورتوں میں دلیل دعویٰ پر موقوف

ہو جاتی ہے اور یہ آپ خوب جانتے ہیں کہ دعویٰ پر موقوف ہوتا ہے پس مصادرة علی المطلوب

میں ایک ہی چیز دعویٰ بھی ہوئی اور دلیل بھی جس سے توقف اشیٰ علی نفسہ لازم آیا اور یہ دور

ہے جو باطل ہے اور جو مستلزم ہو باطل کو وہ خود باطل ہوتا ہے پس مصادرة علی المطلوب

باطل ہے۔ مثلاً زیداً انساناً لانه بشری وکل بشری انساناً دیکھے یہاں دعویٰ زیداً انساناً ہے اور

یہی دلیل کا جزو ہے کیونکہ قیاس کا صغریٰ لانه بشری ہے اور ظاہر ہے کہ جو بشر ہے وہی انسان

ہے پس دلیل بھی وہی دعویٰ بھی وہی لہذا دلیل دعویٰ پر موقوف ہوئی اور یہی مصادرة علی

المطلوب ہے جو باطل ہے ۔

مغالطہ صورتیہ میں سے ایک اخذ بالعرض مکان ما بالذات ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ

جو چیز بالعرض ثابت ہے اس کو اس چیز کا درجہ دے دیا جائے جو بالذات ثابت ہے۔ جیسے

الْجَائِسُ مِنَ السَّفِينَةِ مَمْتَرِكٌ وَمَنْ مَمْتَرِكٌ لَدَيْتٌ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ يَتَوَجَّهُ نَكْلًا الْجَائِسُ فِي السَّفِينَةِ

لَدَيْتٌ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ دیکھے یہاں صغریٰ میں جو ممتحرک ہے اس سے مراد ممتحرک بالعرض

یعنی کشتی کے واسطے سے ممتحرک ہے اور کبریٰ میں جو ممتحرک ہے اس سے مراد بالذات ممتحرک ہے

پس یہاں حد واسطے کا تکرار نہیں ہوا جس کی وجہ سے قیاس فاسد اور نتیجہ غلط ہوا اور یہی فساد

صوری ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہوا کہ مثال مذکور میں ممتحرک بالعرض کو ممتحرک بالذات کی جگہ

رکھ دیا گیا ہے جو باطل ہے۔

مغالطہ صورتیہ میں سے ایک یہ ہے کہ حد واسطے مکمل صغریٰ اور کبریٰ میں مکرر نہ ہو۔ مثلاً

الْإِنْسَانُ لَنَا شَعْرٌ وَكُلُّ شَعْرٍ نَبْتٌ يَتَوَجَّهُ نَكْلًا الْإِنْسَانُ يَنْبْتُ دیکھے یہاں حد واسطے نہ شعر ہے۔ جو

صغریٰ کا محمول ہے مگر کبریٰ میں اسے مکمل موضوع نہیں بنایا گیا بلکہ اس کا جزو صرف شعر کو

لایا گیا ہے جس کی وجہ سے قیاس فاسد اور نتیجہ غلط ہوا ۔

مناظرہ صورت میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط دونوں مقدموں میں یکساں اور مشابہ نہ ہو بلکہ ایک میں بالقوة ہو اور دوسرے میں بالفعل مثلاً الشاکتُ مشککةٌ و المتکلمة لیست بناکت نیچو نکلا الشاکتُ لیست بناکت دیکھئے یہاں حد اوسط مشکلم ہے جو صغرئی میں بالقوة ہے اور کبریٰ میں بالفعل پس حد اوسط میں قوت و فعل کا اختلاف ہو گیا۔ لہذا حد اوسط دونوں مقدموں میں مشابہ اور یکساں نہ ہو جس کی وجہ سے قیاس ناسد اور نتیجہ غلط ہوا۔

مناظرہ صورت میں سے ایک اختلاف ترکیب بسبب شک ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کی ترکیب میں اس شک کی وجہ سے ظلل پیدا ہو جائے کہ قید موضوع سے متعلق ہے یا محمول سے جیسے *الإنسانُ وَحَدُّهُ ضاحِکٌ وَکُلُّ ضاحِکٍ حیوانٌ* نتیجہ دیکھا *الإنسانُ وَحَدُّهُ حیوانٌ* یعنی صر انسان ہی حیوان ہے اور یہ بالکل غلط ہے۔ اور یہ غلطی اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ لفظ وحدہ کے بارے میں موضوع (انسان) کے جزر ہونے کا وہم ہو گیا۔ حالانکہ وہ محمول (ضاحک) کا جزر تھا۔ لہذا اگر اسے محمول کا جزر بنا کر یوں کہا جائے *الإنسانُ هو وَحَدُّهُ ضاحِکٌ وَکُلُّ ضاحِکٍ ضاحِکٌ* فقوت حیوان یہاں حد اوسط وحدہ ضاحک ہے۔ لہذا اس کو اگر نتیجہ نکلے گا *الإنسانُ حیوانٌ* اور یہ بالکل صحیح ہے۔

قولہ فالغلطیٰ هذا المثال :- یہاں سے معنی پہلی مثال کے ناسد کا سبب بیان فرماتے ہیں جس کا نتیجہ *الإنسانُ وحدہ حیوانٌ* نکلا تھا جو غلط ہے فرماتے ہیں کہ مثال مذکور میں غلطی عمل کی خرابی کے سبب ہوئی یعنی مثال مذکور میں *وَحَدُّهُ* جو حقیقتاً محمول صغرئی (ضاحک) کا جزر تھا اسے موضوع صغرئی یعنی *الإنسانُ* کا جزر بنا دیا گیا اور اصغر الانسان وحدہ پر حد اوسط (ضاحک) کا عمل کر دیا گیا حالانکہ وحدہ محمول صغرئی یعنی ضاحک کا جزر تھا۔ اور اصغر الانسان تھا پس اس عمل کی خرابی کے سبب قیاس ناسد ہوا اور نتیجہ غلط برآمد ہوا۔ چنانچہ اگر وحدہ کو محمول ہی کا جزر بنایا جائے اور پھر اسے اصغر الانسان پر عمل کیا جائے تو یہ عمل صحیح ہو گا اور صحیح نتیجہ برآمد ہو گا جیسا کہ دوسری مثال سے ظاہر ہے۔

وَمِنْهَا أَنْ لَا يَكُونُ الْأَكْبَرُ مَحْوُولًا عَلَى جَمِيعِ أَفْرَادِ الْأَوْسَطِ فِي الْكِبَرِيِّ وَذَلِكَ
مِمَّا تَقُولُ كُلُّ إِنْسَانٍ حَيْرَانٌ وَالْحَيْرَانُ عَامٌّ أَوْ جِسٌّ أَوْ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ مُخْتَلِفِ
الْحَقِيقَةِ نَبِيٌّ كُلُّ إِنْسَانٍ عَامٌّ أَوْ جِسٌّ أَوْ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ مُخْتَلِفِ الْعَقِيدَةِ

وہو باطل قطعاً و السبب فی الغلط إنما هو افعال کبریٰ اذ الکبریٰ طبعیہ
 فلا یعدی حکمہ و منها ما یقع بسبب تقدم الروابط و تاخرها من السلب
 و کذا تقدم الجہتہ علی السلب و تاخرها عنہا انہو زید لیس بقاہ زید ہر لیس بقاہ
 وبالغزوة ان لا یكون لیس بالقرآن ان یكون و لا یلزم ان یكون و یلزم ان لا یكون
 و تغز السلب من هذا الباب فان مراتب الشفیعہ کسب سلب و سلب
 سلب سلب اثبات و البریۃ کسب سلب السلب و غیرہا سلب و منها
 اخذ الامتزازات المدنیۃ و المحولات العقلیۃ اموراً مینیۃ کما اذا بدل ان
 الانسان کل یظن انہ فی الامیان کذا لک و لیس هذا الظن بصواب فان
 الکلیۃ إنما تعرض الأشیاء فی الذہن دون الخارج و من هذا التحقیق یصل
 اغرطۃ اخرى تقریباً ان یقال المنہج موجود لانه ان امتنع شئی فی الخارج
 لکان امتناعہ حاصل فی الخارج لیکون المنہج موجوداً فی الخارج فلیزم وجود
 المنہج و ہو باطل قطعاً فجب الإبطال ان الامتناع اعتبار ذہنی لا یلزم من
 اتصاف شئی بہ و وجودہ فی الخارج لیکون وجود المتصف بہ فی الخارج

ترجمہ :- اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر محمول نہ ہو اور اس کے تمام افراد پر کبریٰ میں اور
 وہ جیسا کہ تم کہتے ہو کئی انسان حیوان و الحيوان عام اوجنس اومقول علی کثیرین مختلفی الحقیقہ
 پس یہ تجربہ دے گا کئی انسان عام اوجنس اومقول علی کثیرین مختلفی الحقیقہ اور یہ قطعاً
 باطل ہے اور سبب غلطی میں بلاشبہ وہ کبریٰ کی کلیت کو چھوڑ دینا ہے کیونکہ کبریٰ طبعیہ ہے پس حکم
 شدی نہ ہوگا اور ان میں سے ایک وہ مغالطہ ہے جو واقع ہو رہا بطوں کے مقدم ہونے کے سبب
 اور ان کے مؤخر ہونے کے سبب سلبوں سے اور اسی طرح جہت کا مقدم ہونا سلبوں پر اور اس کا
 مؤخر ہونا ان سے جیسے زید لیس ہو بقائہ و زید لیس بقائم و بالقرء و زید ان لا یكون و لیس
 بالقرء و زید ان لا یلزم ان یكون و یلزم ان لا یكون اور سلبوں کا زائد ہونا اسی باب سے ہے
 کیونکہ دو دو مرتبہ (سلبوں کا استعمال) جیسے سلب سلب اور سلب سلب سلب سلب اثبات ہے اور
 طاق مرتبہ جیسے سلب سلب سلب اور اس کے علاوہ سلب ہے۔ اور ان میں سے ایک ذہنی اعتباروں

اور ذہنی محمولوں کو عینی امور (اور خارجیہ) بنا لینا ہے جیسا کہ جب کہا جائے ان انسان کلی تو گمان کیا جائے گا کہ وہ خارج میں ایسا ہے حالانکہ یہ گمان درست نہیں ہے کیونکہ کلی ہونا بلاشبہ عارض ہوتا ہے اشیاء کو ذہن میں نہ کہ خارج میں اور اس تحقیق سے دوسرا افلوطحل ہوتا ہے جس کی تقریر ہے کہ کہا جائے منع موجود ہے اس لئے کہ اگر شئی خارج میں مستح ہو تو اس کا منع ہونا خارج میں حاصل ہوگا لہذا منع خارج میں موجود ہوگا پس لازم آئے گا منع کا وجود اور یہ قطعاً باطل ہے۔ حل کی صورت یہ ہے کہ امتناع ایسا اعتبار ذہنی ہے جس کے ساتھ شئی کے متصف ہونے سے لازم نہیں آتا اس کا خارج میں موجود ہونا کہ لازم آجائے اسکے ساتھ متصف ہونے والے کا وجود خارج میں۔

توضیح :- اغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ البرکبریٰ میں حد واسطہ کے تمام افراد پر محمول نہ ہو جیسے کل انسان حیوان (منفرد) والعبیران تمام اوجنس اول مقول علی کثیرین مختلف الحقیقہ (کبریٰ) نتیجہ برآمد ہوگا کہ انسان تمام اوجنس اول مقول علی کثیرین مختلف الحقیقہ اور یہ نتیجہ بالکل غلط ہے کیونکہ یہ تیناں شکل اول ہے اور شکل اول کے نتیجہ دینے کی شرط کلیت کبریٰ ہے اور وہ شرط یہاں مفقود ہے اس لئے کہ کبریٰ قضیہ طبعیہ ہے اور طبعیہ نہ تو کلیہ ہوتا ہے اور نہ ہی جزئیہ اور کبریٰ طبعیہ اس لئے ہے کہ اس میں حکم حیوان کی طبیعت پر ہے نہ کہ اس کے افراد پر اسکے برعکس صنفی میں انسان کے تمام افراد پر حیوانیت کا حکم ہے اور جب کبریٰ میں حکم افراد پر نہ ہو تو البرک کا حکم اصغر کی طرف متقدم نہ ہوگا اور حد واسطہ کے تمام افراد پر البرک محمول نہ ہوگا اور یہی وجہ نفاذ ہے پس تیناں ناسدا و نتیجہ باطل ہے۔

مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ رابطہ حرف سلب پر مقدم یا اس سے مؤخر ہو کر واقع ہوں یا حرف سلب پر جہت کا تقدم و تاخر ہو جائے اول کی مثال یہ ہے کہ زید دیت ہذا بقائم زید ہویس بقائم دیکھے اس مثال میں زید دیت ہذا بقائم کے اندر رابطہ ہو کر حرف سلب سے مؤخر ہے اور یہ قضیہ سالبہ ہے نیز زید ہویس بقائم میں ہو کر حرف ربط لیس حرف سلب پر مقدم ہے اور لیس حرف سلب محمول کا جزو بن گیا ہے لہذا یہ قضیہ موجبہ مدولہ المحمول ہے پس دونوں میں بڑا فرق ہوا لیکن بظاہر امتیاز کرنا مشکل ہے لہذا اگر ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جائے تو مغالطہ ہو سکتا ہے۔ اب حرف سلب پر جہت کے مقدم و مؤخر ہونے کی مثال ملاحظہ فرمائیں جیسے بالفردۃ ان لا یكون الانسان کاتباً یہاں جہت یعنی بالفردۃ حرف سلب لا پر مقدم ہے اور مطلب یہ ہے کہ انسان کا کاتب نہ ہونا ضروری ہے دیت بالفردۃ ان یكون الانسان کاتباً یہاں جہت سے جہت مؤخر ہے اور مطلب یہ ہے کہ انسان کا کاتب ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ کاتب ہو اور ممکن ہے کہ کاتب نہ ہو۔ دیکھے

ان دونوں قضیوں میں کتنا بڑا فرق ہے لیکن بظاہر امتیاز کرنا مشکل ہے لہذا اگر ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جائے تو مغالطہ ہو سکتا ہے اور جیسے لایزم ان یکون زید کا ثبوت یہاں لا حرف سلب کے لزوم کی جہت مؤخر ہے اور مطلب یہ ہے کہ زید کا کاتب ہونا لازمی نہیں ہے و لایزم ان لا یکون شریک الباری موجوداً یہاں لزوم کی جہت حرف سلب لا پر مقدم ہے اور مطلب یہ ہے کہ شریک باری کا موجود نہ ہونا لازمی ہے دیکھئے ان دونوں قضیوں میں بہت فرق ہے پہلا تو ممکن پر صادق ہے مگر دوسرا متنع پر صادق ہے اور یہ فرق جہت کے حرف سلب پر مقدم و مؤخر ہونے سے ہوا ہے پس اس سے بھی مغالطہ ہو سکتا ہے۔

قولہ و تکثر السلب :- یہاں سے مصنف نے بیان فرماتے ہیں کہ سلب کا کثرت سے استعمال کرنا بھی اسی مغالطہ صوریہ کے قبیل سے ہے اور اس سے بھی بسا اوقات دھوکہ ہو جاتا ہے کیونکہ جفت سلب کا استعمال اثبات ہے لہذا دو سلب یا چار سلب یا پھر سلب و علیٰ ہذا القیاس سلبوں کا استعمال اثبات ہو گا مثلاً سلب سلب دیکھئے یہاں سلب سے سلب کی نفی ہو گئی پس یہ جفت سلب اثبات ہوا اور اسی طرح سلب سلب سلب دیکھئے یہاں بھی جفت سلب ہیں لہذا اس سے بھی اثبات ہو گا لیکن طاق سلب کا استعمال نفی ہے لہذا تین سلب یا پانچ سلب یا سات یا نو و علیٰ ہذا القیاس سلبوں کا استعمال نفی ہے مثلاً سلب سلب السلب سلب یعنی سلب کے سلب کا سلب نفی ہے۔ الغرض جفت سلب یعنی سلب کا سلب اثبات ہے۔ اور طاق سلب یعنی سلب کے سلب کا سلب نفی ہے لہذا اگر جفت کو طاق کی جگہ اور طاق کو جفت کی جگہ استعمال کر لیا جائے تو اس سے بھی مغالطہ ہو سکتا ہے۔

مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ جو چیز باعتبار ذہن ہو اسے امر خارجی سمجھ لیا جائے اسے صریح جو چیز مطلقاً محمول ہو اسے امر خارجی گمان کر لیا جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ ان الانسان کلمی تو دیکھئے انسان کے کلمی ہونے کا حکم امر ذہنی ہے اب اگر اسے خارج میں بھی کلمی سمجھا جائے تو یہ غلط ہے کیونکہ کلمی ہونا شئی کو ذہن کے اعتبار سے خارج ہوتا ہے خارج میں کوئی شئی کلمی نہیں پس انسان کا خارج میں کلمی سمجھنا مغالطہ ہے اپنے جب اس تحقیق کو سمجھ لیا تو اس سے دوسرے مغالطہ کا حل بھی نکال سکتے ہیں۔ مثلاً کسی نے دعویٰ کیا کہ متنع موجود ہے اور اسکے لئے تیاس کی صورت اس طرح بنائی ان المتنع شئی فی الخارج لکان امتناعاً خاصاً فی الخارج (صغریٰ) وکل ما کان امتناعاً ماصلاً فی الخارج کان موجوداً فی الخارج (دبریٰ) نتیجہ نکلا فیکون المتنع موجوداً فی الخارج پس ثابت ہوا کہ متنع کا وجود خارج میں ہے تو آپ اس سے کہئے کہ تم اُتو ہوتم نے مغالطہ دیا ہے اور اس مغالطہ کا اس طرح حل پیش کیجئے کہ امتناع کا وجود باعتبار ذہن ہے۔

اور جس چیز کا وجود باعتبار ذہن ہو اسکے ساتھ متصف ہونے والی شئی کے لئے خارج میں پایا جانا ضروری نہیں لہذا انسان کے ساتھ متصف ہونیوالی شئی یعنی متنع کا خارج میں پایا جانا ضروری نہیں ہے اب غور کیجئے کہ یہ منالط کیوں دیا گیا اس وجہ سے کہ مدلل نے انسان کو جو موجود ذہنی ہے امر خارج سمجھ لیا لہذا اس سے بھی منالط ہو سکتا ہے لہذا ہوشیار رہنا چاہئے۔

وَمِنْهَا اخذ مثال الشئ مكانه كما تقول ليشال النار انه نار وكل
نار محرق نهم محرق وهذا الاشياء هو الذي احتج به المتكرد للوجود
الذهنى حيث قالوا حصلت الاشياء بانفسها لزم احتراق الذهن عند تصور
النار واخراجها عند تصور الجبل وانصافه بالبياض والساد عند تصورهما
وهكذا امد انه من باب اخذ بالعرض مكان ما بالذات يعنى ان الاحراق
والغرق وغيرهما من العوارض التى تلحق الشئ اذا وجد بوجوده اصل خارجي
ولست من العوارض للوجود الظلي الذهنى ومنها اخذ جز العلة مكان العلة
كما اذا حمل سبعون رجلا حجرا ثقيلا سبعين فرسخا مثلا فبشرهم ان الواجد منهم
يعمله فرسخا واحدا ومنها اجراء طريق الا ولويته عند الاحتلاب كما تقول الانسان
ليس يارك باضافة النقول لنا طقمه من العصفور بعد ما اشتراك في العيرانية بها
ما وكم من تكة المكبات بالعينيات وترك الاحتناء بها لقول القائل كل ابيض
دخل في حقيقته البياض وزيد ابيض فيلزم دخول البياض في حقيقته ومنشأ النطق
منه ان البياض اهل في مفهوم الابيض من حيث انه ابيض لا من حيث انه
حيوان وانسان

ترجمہ :- اور ان میں سے ایک شئی کی مثال کو لینا ہے اس شئی کی جگہ جیسا کہ تم کہتے ہو آگ کی مثال کے واسطے کہ نار وکل نار محرق (جلا بوزال) نهم محرق اور یہ وہ اشتہاء ہے جس کے ذریعہ محبت قائم کرتے ہیں وہ لوگ جو وجود ذہنی کے منکر ہیں کیوں کہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر اشیا بالذات حاصل ہیں تو ذہن کا بل جانا لازم آئے گا آگ کے تصور کرنے کے وقت اور اس کا پھٹ جانا لازم آئے گا پہاڑ کے تصور کرنے کے وقت نیز اس کا سفیدی و سیاہی کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا ان دونوں کے تصور کرنے کے وقت اور اسی طرح۔

اور اس کا حل یہ ہے کہ یہ اخذ مابالعرض مکان مابالذات کے باب سے ہے یعنی بیشک جلانا اور پھاڑنا اور ان دونوں کے علاوہ ان عوارض میں سے ہیں جو شئی کو لاحق ہوتے ہیں اسوقت جب وہ پائی جائے وجود اصلی خارجی کے ساتھ اور یہ نہیں ہیں ان عوارض میں سے جو وجود ظلی ذہنی کے واسطے ہیں۔ اور ان میں سے ایک علت کے جزو کو لینا ہے علت کی جگہ جیسا کہ جب اشیا میں ستر آدمی ایک بھاری پتھر کو ستر میل تک مثال کے طور پر تو دم کیا جائے کہ ان میں سے ایک اس کو اٹھائے گا ایک میل تک۔ اور ان میں سے ایک اولیت کے طریقہ کو جاری کرنا ہے اختلاف کے وقت جیسا کہ تم کہو انسان اولیٰ نہیں ہے نفس ناطقہ کی نسبت سے گورتیا سے بعد اس کے کہ دونوں حیوانیت میں شریک ہیں اور ان میں سے ایک وہ ہے جو واقع ہو حیثیات کے قلت اہتمام کی وجہ سے اور ان میں توجہ کے چھوڑ دینے کی وجہ سے جیسے عامل کا قول کا ایضاً دخنی حقیقت البیاض وزید ابین فیلتوم دخول البیاض فی حقیقتہ یعنی ہر ابین کی حقیقت میں سفیدی داخل ہے اور زید ابین ہے پس لازم آیا سفیدی کا داخل ہونا اس کی حقیقت میں۔ اور اس میں ظلی کا انتشار یہ ہے کہ سفیدی داخل ہے ابین کے مفہوم میں اس حیثیت سے کہ وہ ابین ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ انسان اور حیوان ہے۔

توضیحات:۔ مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ شئی کی مثال کو عین شئی کا درجہ دید پا جائے یعنی شئی کے تصور کو عین شئی سمجھ لیا جائے مثلاً کسی نے آگ کا تصور کیا اور اس کی مثال کو آگ کا درجہ دے کر اس طرح کہا کہ آگ نار و کان نار محرق و غیرہ یعنی یہ نتیجہ غلط ہے کیونکہ آگ کی مثال اور اس کا تصور جلانے والا نہیں ہوتا۔

قولہ ردھذا الاشتباه:۔ اس عبارت کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ اشیاء کے کتنے وجود ہیں تو حکما کا کہنا ہے کہ اشیاء کے دو وجود ہیں ایک وجود خارجی اور دوسرا وجود ذہنی جسے وجود ظلی بھی کہا جاتا ہے۔ وجود خارجی وہ وجود ہے جس پر اشیاء کے آثار اور احکام مرتب ہوں جیسے آگ اور برف کا خارج میں موجود ہونا کہ ان پر جلانے اور ٹھنڈک پہنچانے کے احکام مرتب ہوتے ہیں۔ اور وجود ظلی ذہنی وہ وجود ہے جس پر آثار اور احکام مرتب نہ ہوں جیسے آگ کا تصور کرنا کہ اس وقت اس پر احراق کا حکم نہیں ہوگا۔ لیکن متکلمین کا کہنا ہے کہ اشیاء کا صرف ایک ہی وجود ہے اور وہ وجود خارجی ہے گویا یہ لوگ وجود ذہنی ظلی کی نفی کرتے ہیں۔ اب عبارت کو سمجھئے مصنف فرماتے ہیں کہ شئی کی مثال کو عین شئی سمجھنے سے جو اشتباه پیدا ہوا

اس اشتباہ سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو وجود ذہنی کے منکر ہیں یعنی شکلیں حضرات چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اشیاء کے لئے وجود خارجی کے علاوہ وجود ذہنی بھی ہو اور وہ اشیاء بالذات ذہن میں حاصل ہوں تو آگ کا تصور کرنے کے وقت ذہن کی بل جانا چاہئے اسی طرح پہاڑ کے تصور کرنے کے وقت ذہن کو پھٹ جانا چاہئے نیز سفیدی اور سیاہی کے تصور کرنے کے وقت ذہن کو سفیدی اور سیاہی کے ساتھ متصف ہونا چاہئے اسی طرح بہت سی باتیں لازم آتی چاہئے حالانکہ ایسا ہوتا نہیں لہذا معلوم ہوا کہ وجود خارجی کے علاوہ اشیاء کے لئے کوئی وجود ذہنی نہیں ہے تو مصنف حکما کی طرف سے جواب یہ دیتے ہیں کہ وجود ذہنی ثابت ماننے پر آپ کا جو اشکال مذکور ہوا وہ اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات کے قبیل سے ہے۔ یعنی آپ نے اس چیز کو جو بالعرض تھی اس چیز کا درجہ دیدیا جو بالذات ہے چنانچہ احراق اور خرق اور ان کے علاوہ تمام کے تمام وہ عوارض ہیں جو شئی کو اس وقت لاحق ہوتے ہیں جب شئی وجود والی خارجی کے ساتھ موجود ہو یہ ایسے عوارض نہیں جو شئی کو وجود ظلی ذہنی کے ساتھ موجود ہونے کے وقت لاحق ہوتے ہیں لیکن آپ نے ان عوارض کو عین شئی یعنی آگ اور پہاڑ وغیرہ کے درجہ میں اتار لیا اور عین شئی کا حکم ان عوارض کو دیدیا جس کی وجہ سے اشتباہ ہوا اور وجود ذہنی کے ثبوت پر اشکال کر دیا۔

مغالطہ صورت یہ میں سے ایک یہ ہے کہ علت کے جز کو بعینہ علت کا درجہ دیدیا جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ ایک وزنی پتھر کو ستر آدمی اٹھا کر ستر میل تک لیا جاسکتے ہیں۔ لہذا ان ستر آدمی میں سے ایک آدمی اسے ایک میل تک اٹھا کر لے جاسکتا ہے دیکھئے اس مثال میں ایک بھاری پتھر کو ستر میل تک اٹھا کر لیا جانا ایک حکم ہے جس کے لئے ستر آدمی علت ہیں اور ایک آدمی اس علت کا جز ہے اب جب کہ یہ کہا گیا کہ ایک آدمی اسے اٹھا کر ایک میل تک لے جاسکتا ہے تو یہاں علت کے جز کو علت کی جگہ رکھ دیا گیا جو مغالطہ ہے کیونکہ ایک آدمی اسے اٹھا بھی نہیں سکتا چہ جائیکہ ایک میل تک لیا جائے ۱۱

مغالطہ صورت یہ میں سے ایک یہ ہے کہ دو شئی کے درمیان اختلاف کے وقت اولیت کا طریقہ جاری رکھا جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ انسان نفس ناطقہ کے تقاضے میں گورتیا سے اولیٰ نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں حیوانیت میں شریک ہیں تو دیکھئے انسان اور گورتیا حیوانیت میں شریک ہیں لیکن انسان کے ساتھ نفس ناطقہ کا تعلق ہے اور گورتیا کے ساتھ نہیں پس اس اعتبار سے دونوں میں

اختلاف ہو گیا اور اس اختلاف کے وقت اولیت کا طریقہ جاری رکھا گیا۔ جو صحیح نہیں کیونکہ اولی ہونے اور نہ ہونے کی بات اتفاق کے وقت ہوتی ہے اختلاف کے وقت نہیں۔ لہذا اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ انسان میں سے زید بکر سے اولی نہیں ہے نفس ناطقہ کے تقاضے میں تو چونکہ یہاں زید اور بکر دونوں انسان ہیں اور نفس ناطقہ کے تقاضے میں دونوں کے درمیان اتفاق ہے پس یہاں اتفاق کے وقت اولیت کا طریقہ جاری کیا گیا جو صحیح ہے۔ مگر مثال مذکور میں اختلاف کے وقت اولیت کا طریقہ جاری کیا گیا جو صحیح نہیں بلکہ مغالطہ ہے۔

مغالطہ صورت میں سے ایک یہ ہے کہ حیثیتوں کا اہتمام نہ کیا جائے اور ان پر توجہ نہ کی جائے جس کی وجہ سے غلطی واقع ہو جائے مثلاً کسی نے کہا کہ ہر اربعین کی حقیقت میں سفیدی داخل ہے اور زید اربعین ہے لہذا اس کی حقیقت میں سفیدی کا داخل ہونا لازم ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ اور یہ غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ یہاں حیثیت کا لحاظ نہیں کیا گیا کیونکہ سفیدی جو اربعین کے مفہوم میں داخل ہے وہ اربعین ہونے کی حیثیت سے ہے حیوان اور انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں۔

وَمِنْهَا تَوَلَّيْتُمْ مَسَائِلَ الْمَائِلِ مَسَائِلَ نَعْرِ الْإِنْسَانِ مَسَائِلَ النَّخْلَةِ وَالنَّفْثَةِ مَسَائِلَ
 لِلْحَجْرِ فِي كَوْنِهِ غَيْرِ ذِي نَفْسٍ فَيَلْزَمُ كَوْنَ زَيْدٍ جَبَادًا أَوْ دَجَّةً التَّغْلِيظُ مِنْهُ
 أَنَّ سَأَلَةَ النَّخْلَةِ لِلْإِنْسَانِ فِي أَمْرِ وَهِيَ الطَّرْلُ مَثَلًا وَمَسَائِلُهَا لِلْعَجْرِ فِي
 آخِرِ وَمَسَائِلُكُمْ فِي الْغُلْظِ أَخَذَ الْعَدَمُ الْعَقَابِلَ لِمَلَكَةٍ مَكَانَ الْعَصَدِ وَالنَّفِضِ
 كَأَنَّكَ لَوْ نَفَيْتَهُ عَدَمَ الْحُرْمَةِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَحَرَّكَ كَالْعَيْنِ فَإِنَّ
 عَدَمَ الْبَصْرِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بَصِيرًا يَنْظُرُ أَنْ الْمَجْرَدُ سَأَلَتْهُ
 وَالْكَهْدَاءُ أَرَأَيْتُمْ وَمِنْ الْمَسَائِلِ الشَّهْرُوتِ قَوْلُهُمْ لَا يَكُونُ تَحْمِيلُ مَجْهُولٍ
 لِأَنَّ ذَلِكَ الْجَهْلُ إِذَا أَحْصَلَ بِنَيْتِهِ يَعْرِفُ أَنَّ مَطْلُوبَكَ فَلَا يَبْدُ مِنْ بَعْدِ
 الْجَهْلِ أَوْ جَرَّدِ الْعِلْمِ بِنَيْتِهِ يَعْرِفُ أَنَّ هُوَ مِنْ التَّقْدِيرِ بِنَيْتِهِ
 تَحْمِيلًا أَمَا عَلَى الْأَوَّلِ فَلَا سَبْعَالَةَ مَعْرِفَتِهِ إِذَا وَجِدَ وَأَمَا عَلَى الثَّانِي
 فَلَا مِتْبَاعَ تَحْمِيلِ الْعَاصِلِ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمَطْلُوبَ مَعْلُومٌ مِنْ رَجْعٍ وَمَجْهُولٌ
 مِنْ رَجْعٍ فَبَعْدَ حُصُولِ الْجَهْلِ يَدْرُسُ بِالرَّجْعِ الْعُلُومَ الْمُخَصَّصَ أَنَّ الْمَطْلُوبَ

رَهْدًا كَمَثَلِ عَبْدِ ابْنِ إِدْرِجِدٍ فَإِنَّهُ كَانَ مَعْلُومَ الذَّاتِ مَجْهُولَ الْمَكَانِ
فَبَعْدَ مَا رُجِدَ عَرَفَتْ بِمِثَالَتِ عَارِفٍ مِنْ ذَاتِ وَصُورَتِ أَنْتَ ابْنُ عَرَفٍ

ترجمہ :- اور مغالطہ صورتیہ میں سے مناطقہ کا یہ قول ہے مسائل المسائل مائلہ جیسے الاثنا مسائل للنخلۃ والنخلۃ مسائلۃ للبحر فکی تو نہ غیر ذی نفس یعنی انسان کبجور کے مماثل ہے اور کبجور پتھر کے مماثل ہے اس کے غیر ذی روح ہونے میں پس لازم آئے گا زید کا جماد ہونا اور اس میں غلطی کی وجہ یہ ہے کہ کبجور کی مماثلت انسان کے لئے ایک امر میں ہے اور وہ طول ہے مثلاً اور اس کی مماثلت پتھر کے لئے دوسری چیز میں ہے۔ اور ان چیزوں میں سے جو غلطی میں واقع کر دیتی ہیں اس عدم کا لینا ہے جو ملک کے مقابل ہے خدا اور تقیض کی جگہ جیسے سکون کیونکہ یہ حرکت کا نہ ہونا ہے اس چیز سے جس کی شان سے حرکت کرنا ہے جیسے نابینا کیونکہ یہ بینائی کا نہ ہونا ہے اس سے جس کی شان میں سے ہے کہ وہ بینا ہو۔ پس گمان کر لیا جائے کہ مجرد ساکن ہے اور دیوار اندھی ہے اور مغالطہ مشہورہ میں سے مناطقہ کا یہ قول ہے تحصیل مجہول ممکن نہیں ہے اس لئے کہ وہ مجہول جب حاصل ہو ان چیزوں میں جن کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ تہائے مطلوب ہیں تو ضروری ہے جہل کا باقی رہنا یا اس سے پہلے علم کا پایا جانا۔ یہاں تک کہ تم جان لو کہ یہ وہی ہے۔ اور دونوں تقدیروں پر اس کا حاصل کرنا متنع ہے۔ بہر حال پہلی تقدیر پر تو اس کی معرفت کے محال ہونے کی وجہ سے جب وہ موجود ہو اور بہر حال دوسری تقدیر پر تو تحصیل حاصل کے متنع ہونے کی وجہ سے اور جواب یہ ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے۔ چنانچہ مجہول کے حاصل ہونے کے بعد معلوم ہو گا اس وجہ معلوم سے جو مفصص ہے کہ یہی مطلوب ہے اور یہ عبد آبتی کے مثل کی طرح ہے جب وہ موجود ہو کیونکہ یہ معلوم الذات اور مجہول المکان ہے۔ چنانچہ اس کے بعد جو موجود ہے تم نے پہچان لیا اس سے جس سے تم واقف تھے یعنی اس کی ذات اور اس کی صورت سے کہ تہذا آبتی (بھاگا ہوا غلام) ہے۔

توضیحات :- مغالطہ صورتیہ میں سے ایک مناطقہ کا یہ قول ہے مسائل المائلہ مماثل یہ ایک قاعدہ ہے جس کا تعلق مغالطہ مذکورہ سے ہے۔ یعنی حیثیت کے عدم اہتمام اور ترک وجہ کی وجہ سے اس قاعدہ پر چل کر مغالطہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ انسان کبجور کے مماثل ہے۔ اور

کچھ غیر ذی روح ہونے میں پتھر کے مماثل ہے اور مماثل کا مماثل مماثل ہوتا ہے تو اس سے لازم آیا کہ زید پتھر کے مماثل جماد ہے کیونکہ وہ بھی انسان ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے اور اس غلطی کی وجہ یہ ہوئی کہ یہاں حیثیت کا لحاظ نہیں کیا گیا کیونکہ انسان جو کجور کے مماثل ہے وہ طول میں ہے اور کجور جو پتھر کے مماثل ہے وہ غیر ذی روح ہونے میں ہے طول میں نہیں ہے۔

قَوْلُهُ وَيَسْتَأْتِيهِ فِيهِ الْغَلَطُ :- یہاں سے مصنف نے فرماتے ہیں کہ بسا اوقات غلطی اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ عدم کو ضد اور نقیض کی جگہ رکھ دیا جائے حالانکہ وہ ملکہ کے مقابلہ میں آتا ہے۔ مثلاً سکون کہ یہ عدم حرکت کا نام ہے اس چیز سے جس کی شان میں حرکت کرنا ہے۔ اس طرح عمی کہ یہ عدم بصر کا نام ہے اس سے جس کی شان میں بصر ہے اب اگر کوئی سکون کو حرکت کی ضد اور نقیض سمجھ کر یہ کہے کہ مجرد عن المادہ یعنی عقل وغیرہ ساکن ہیں کیونکہ ان میں حرکت نہیں اسی طرح یہ کہے کہ دیوار اعمیٰ ہے کیونکہ اس میں آنکھ نہیں تو یہ غلط ہو گا کیونکہ سکون صرف عدم حرکت کا نام نہیں بلکہ عدم ملکہ کا نام ہے یعنی جس کی شان میں حرکت ہے اس میں حرکت کا نہ ہونا۔ نیز عمی صرف عدم بصر کا نام نہیں بلکہ عدم ملکہ کا نام ہے یعنی جس کی شان میں آنکھ ہے۔ اس میں آنکھ کا نہ ہونا۔ الغرض یہ غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ عدم جو ملکہ کے مقابل تھا اسے ضد اور نقیض کی جگہ رکھ دیا گیا جس کی وجہ سے مغالطہ ہو گیا۔

قَوْلُهُ مِنَ الْمَغَالِطَاتِ الشَّهْرِيَّةِ :- مناطک کے یہاں مشہور مغالطوں میں سے ایک مغالطہ یہ بھی ہے کہ کہا جائے مجہول کا حاصل کرنا ممکن نہیں کیونکہ وہ مجہول جس کو حاصل کرنا آپکا مقصد ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ قبل التحصیل مجہول ہو یا معلوم ہو کیونکہ اگر وہ معلوم نہ ہو تو بعد التحصیل یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ یہ وہی مجہول ہے جس کو معلوم کرنا تھا۔ اور ان دونوں صورتوں میں اس مجہول کو حاصل کرنا منتہی ہے کیونکہ اگر پہلی صورت ہو یعنی وہ مجہول قبل التحصیل مجہول مطلق ہے تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی جو باطل ہے لہذا اس مجہول کی معرفت محال ہوگی کیونکہ بعد التحصیل یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ یہ وہی مجہول ہے جس کو معلوم کرنا تھا۔ اور اگر دوسری صورت ہو یعنی وہ مجہول قبل التحصیل معلوم ہے تو تحصیل حاصل لازم آئے گی جو باطل ہے۔ پس جب تحصیل کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو معلوم ہوا کہ تحصیل مجہول ممکن نہیں ہے۔ اس سے مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ وہ مجہول جس کو حاصل کرنا ہمارا مطلوب ہے وہ نہ تو بالکل مجہول ہے کہ مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی اور نہ ہی بالکل معلوم ہے کہ تحصیل حاصل لازم آئے گی

بلکہ وہ بن وجہ معلوم اور بن وجہ مجہول ہے۔ لہذا جس اعتبار سے وہ مجہول ہے اس اعتبار سے اس کو حاصل کیا جائے گا اور جس اعتبار سے وہ معلوم ہے اس اعتبار سے حاصل ہونے کے بعد پتہ چلے گا کہ یہ وہی مجہول ہے جس کو حاصل کرنا ہمارا مطلوب تھا۔ اس کی مثال جیسے عبد الباقی (جھاگا ہوا غلام) ہے تو دیکھئے جب اس کو حاصل کیا جائے تو تحصیل سے قبل یہ نہ تو مطلقاً معلوم ہے اور نہ ہی مطلقاً مجہول ہے بلکہ ذات کے اعتبار سے معلوم ہے اور مکان کے اعتبار سے مجہول ہے۔ لہذا مکان کے اعتبار سے اس کو حاصل کیا جائے گا اور یہ کس جگہ ہے اس کا پتہ لگایا جائے گا۔ اور چونکہ یہ ذات اور صورت کے اعتبار سے معلوم ہے۔ لہذا پائے جانے کے بعد اس کی ذات اور صورت کے اعتبار سے پہچانا جائے گا کہ یہ وہی ہمارا غلام ہے جو جھاگ گیا تھا۔

اغلوطة لو لم یصدق نقيضه لم یصدق زيد قائم وكما لم یصدق زيد قائم
صدق نقيضه اعني زيد ليس بقائم يقيم كلما لم یصدق نقيضه صدق زيد
ليس بقائم مع انها نقيض من القضايا والعل ان التقادير الماخوذة في الكبرى
اعني قولك كلما لم یصدق زيد قائم صدق نقيضه اعني زيد ليس بقائم
ان كانت واقعية نصدتها مسلم لكن لا استدراج اذ الحكم في الصغرى انما
هو في التقادير الفرعية الغير الواقعية ضرورة ان عدم صدق نقيضه من
القضايا من المستحقات ضرورة ان قولنا الواجب موجود او سقيم انصير واجب
الصدق فيكون عدم صدقها معالاً وان كانت تقادير الكبرى اعتمدنا
الكيفية اذ كذب الشيء انما يستلزم صدق نقيضه بحسب الواقع نانه جار على
تقدير المعال ان يكذب النقيضان معالاً لان المعال جار ان يستلزم معالاً
اخر ويغرب هذه الاغلوطة الغالطة العامة الورود التي يمكن ان تثبت بها
اي مطلوب اردت صادقاً كان ادكاً و بانقول المدعى ثابت لانه لو لم يكن المدعى
ثابتاً كان نقيضه ثابتاً وكلما كان نقيضه ثابتاً كان شئ من الامسياء ثابتاً
يسمى لو لم يكن المدعى ثابتاً كان شئ من الاشياء ثابتاً ويعكس بعكس نقيض
لو لم يكن شئ من الاشياء ثابتاً كان المدعى ثابتاً مع انه شئ من الاشياء

هذا خلف

ترجمہ: اگر کوئی تصنیف صادق نہ ہو تو زید قائم صادق نہ ہوگا اور جب صادق نہ ہوگا زید قائم تو صادق ہوگی اس کی نفی یعنی زید لیس بقائم نتیجہ دے گا جب جب نہ صادق ہو کوئی تصنیف تو صادق ہوگا زید لیس بقائم باوجودیکہ یہ قضیوں میں سے ایک تصنیف ہے اور حل یہ ہے کہ وہ تقدیریں جو کبریٰ میں ماخوذ ہیں یعنی تیرا قول کلامہ یمصدق زید قائم صدق نقیضاً یعنی زید لیس بقائم اگر یہ تقدیریں دائمی ہیں تو ان کا صادق ہونا مستمم ہے لیکن داخل نہیں ہے (اصغر ابر کے تحت) کیونکہ حکم صغریٰ میں بلاشبہ وہ ان تقادیر فرضیہ پر ہے جو غیر دائمی ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ قضیوں میں سے کسی تصنیف کا صادق نہ ہونا مقدمات میں سے ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہمارا قول الواجب موجود اومسیم اوجیب واجب الصدق ہے۔ چنانچہ کسی تصنیف کا صادق نہ ہونا محال ہوگا اور اگر کبریٰ کی تقدیریں عام ہیں تو کلیت کبریٰ کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ شئی کا کذب مستلزم ہے اس کی نفی کے صدق کو واقع کے اعتبار سے اس لئے کہ بفرض محال جائز ہے کہ دونوں نقیضین کا ذب ہوں کیونکہ محال کا دوسرے محال کو مستلزم ہونا جائز ہے اور اس اغلو ط سے قریب ہے وہ مغالطہ ماتہ الورد کہ ممکن ہے اس کے ذریعہ کسی مطلوب کو ثابت کیا جانا میری مراد یہ ہے کہ خواہ وہ صادق ہو یا کاذب ہو۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں۔ المدعی ثابت لادنہ لولم یکن المدعی ثابتاً کان نقیضاً ثابتاً و کلاماً کان نقیضاً ثابتاً کان شئی من الاشیاء ثابتاً نتیجہ دے گا لولم یکن المدعی ثابتاً کان شئی من الاشیاء ثابتاً اور یہ منکس ہوگا عکس نقیض کے ساتھ یعنی لولم یکن شئی من الاشیاء ثابتاً کان المدعی ثابتاً۔ باوجودیکہ مدعی شئی من الاشیاء ہے ہذا اختلف ای اختلف للمفروض یہ خلاف مفروض ہے۔

توضیحات:۔ یہاں سے مصنف ایک اور مغالطہ کو بیان فرما کر اس کا حل پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی نے کہا لولم یمصدق قضیہ لم یمصدق زید قائم (صغریٰ) و کلاماً لم یمصدق زید قائم صدق نقیضاً یعنی زید لیس بقائم (کبریٰ) نتیجہ ہوگا کلاماً لم یمصدق قضیہ صدق زید لیس بقائم اور یہ نتیجہ غلط ہے کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ جب جب تصنیف صادق نہ ہوگا تو زید لیس بقائم صادق ہوگا حالانکہ زید لیس بقائم خود بھی ایک تصنیف ہے چنانچہ جب یہ صادق ہوا تو تصنیف بھی صادق ہوا۔ تو نتیجہ کا حاصل یہ ہوا کہ کلاماً لم یمصدق قضیہ صدق نقیضاً اور یہ اجتماع متناقضین ہے جو باطل ہے پس نتیجہ باطل اور غلط ہوا۔ اس مغالطہ کا حل یہ ہے کہ کبریٰ یعنی کلاماً لم یمصدق زید قائم صدق نقیضاً یعنی زید

ہیت بقائے میں جو تقدیریں ہیں وہ اگر واقعی اور نفس الامری ہیں یعنی زید قائم کے صادق نہ ہونے کی تمام تقدیروں پر اس کی نفی زید نہیں بقائے کا صادق آنا اگر واقعی اور نفس الامری ہے تو یہ ہیں تسلیم ہے مگر اس صورت میں اصغر اکبر کے تحت داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ کبریٰ میں حکم تقادیر واقعہ پر ہے حالانکہ صغریٰ میں حکم اس کے برعکس تقادیر فرضیہ غیر واقعہ پر ہے اس لئے کہ تفسیروں میں سے کسی تفسیر کا صادق نہ آنا ممنوع اور محال ہے کیونکہ الواجب موجود اذ سمیع اذ بصیر تفسیر ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا صادق نہ ہونا محال اور ممنوع ہے کیونکہ اس کا صدق یقینی ہی نہیں بلکہ ضروری ہے۔ الفرض صغریٰ میں جو حکم ہے وہ تقادیر فرضیہ غیر واقعہ پر ہے اور کبریٰ میں جو حکم ہے وہ تقادیر واقعہ پر ہے اور جب ایسا ہے تو اصغر اکبر کے تحت داخل نہ ہوگا پس اس وقت قیاس ہی صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر کبریٰ کی تقدیریں عام ہیں یعنی جو حکم کبریٰ میں ہے وہ خواہ تقادیر واقعہ پر ہے یا تقادیر فرضیہ غیر واقعہ پر تو اس وقت اصغر اکبر کے تحت داخل تو ہوگا مگر کبریٰ کا کلیہ ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ کبریٰ یعنی حکم الصدق زید قائم صدق تفسیر میں زید قائم کے عدم صدق کی تمام تقدیروں پر اس کی نفی زید نہیں بقائے کے صدق کا حکم ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حکم تقادیر واقعہ پر ہی ہو سکتا ہے فرضیہ پر نہیں کیونکہ شئی کا کذب یعنی اس کا عدم صدق اپنے نفسی کے صدق کو بحسب الواقع ہی مستلزم ہو سکتا ہے بحسب الفرض نہیں اس لئے کہ بحسب الفرض ممکن ہے کہ نہ اصل شئی صادق ہو اور نہ ہی اس کی نفی صادق ہو بلکہ دونوں نفی کا ذمہ ہوں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فرض محال کی صورت میں ارتفاع نفی اور اجتماع نفی میں دونوں جائز ہیں۔ اگرچہ ایسا ہونا محال ہے لیکن چونکہ محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ لہذا ایک محال کے فرض کرنے پر دوسرے محال یعنی ارتفاع نفی اور اجتماع نفی لازم آنا ممکن ہے خلاصہ یہ کہ مغالطہ مذکورہ میں کبریٰ کی تقدیریں خواہ واقعہ ہوں یا عام ہوں ہر دو صورت میں کبریٰ غلط ہے۔ لہذا وہ نتیجہ کو مستلزم نہیں ہو سکتا پس اس سے حاصل شدہ وہ نتیجہ جو اجتماع تنائیں کو مستلزم تھا مغالطہ ہے۔

قولہ ویقرب من ہذا الاغلوکۃ :- اسی مغالطہ مذکورہ سے قریب قریب ایک اور مغالطہ

ہے جسے مغالطہ عامۃ الورد کہا جاتا ہے کیونکہ یہ ایسا مغالطہ ہے جس کا ورود عام ہے اس کے ذریعہ ہر دئی اور ہر مطلوب کو ثابت کیا جاسکتا ہے خواہ وہ صادق ہو یا کاذب ہو۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ کہا جائے المدعی ثابت اور دلیل اس طرح قائم کی جائے لَوَکَہ یکن المدعی ثابت کان

نقیض ثابتاً (صغریٰ) و کلاً کان نقیضہ ثابتاً تاکان شئی من الاشیاء ثابتاً (دبریٰ) نہ ہو نکلا و نہ یکن
 الدعی ثابتاً کان شئی من الاشیاء ثابتاً اب اسکا عکس نقیض لاکر اس طرح کہا جائے تو نہ یکن شئی من الاشیاء
 ثابتاً تاکان المدعی ثابتاً تو خلاف مفروض لازم آئے گا کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ اگر اشیا میں سے کوئی شئی
 ثابت نہ ہو تو مدعی ثابت ہے حالانکہ مدعی خود اشیا میں سے ایک شئی ہے لہذا اشیا میں سے کوئی شئی جب
 ثابت نہ ہوئی تو مدعی بھی ثابت نہ ہو اور یہی خلاف مفروض ہے اس لئے کہ فرض کیا گیا تھا المدعی ثابت
 اور یہاں اس کے خلاف لازم آیا وہاں خلاف ہے

وَحَيْثُ الْعُقْلَامُ فِي حَلِّ بْنِ قَابِلٍ يَقُولُ إِنَّا لَنَسْلَمُ أَنْ تَبْلُغَ الشَّرْطِيَّةُ مَنَعُكَ بِهَذَا الْعَكْسِ إِلَى
 هَذِهِ الشَّرْطِيَّةِ كَيْفَ وَالشَّيْءَانِ فِي الْأَصْلِ وَالْعَكْسِ مُتَعَلِّقَانِ بِالْعَمَلِ وَالْخَصْمِ بَدَلِ عَكْسٍ
 هَذِهِ الشَّرْطِيَّةِ تَوَلَّى كَمَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الشَّيْءُ ثَابِتًا كَانَ الْمُدْعَى ثَابِتًا وَهَوَّجَتْ وَأَنْ شَدَّتْ
 تَلَّتْ بِتَعْرِيفِ الْآخِرِ أَنَّ عَكْسَ تَبْلُغَ الشَّرْطِيَّةِ لَوْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا فِي ضَمَنِ
 نَقِيضِ الْمُدْعَى كَانَ الْمُدْعَى ثَابِتًا وَمِنْ حُجُبٍ بِحُجُبٍ بَانَ الْقَدَمُ فِي الْعَكْسِ مَعَالٍ وَالْحَالُ
 جَائِزٌ أَنْ يَسْتَلْزِمَ نَقِيضُهُ فَلَخَلَفَ وَقَدْ وَجَّهَ الْإِطْلَابُ فِي تَفْصِيلِ هَذَا الْبَابِ لِأَنَّ
 الرِّسَالَةَ الْمَدْرُوسَةَ فِي هَذَا الْعَنْبِ اللَّتِي جَرَتْ فِي زَمَانِ هَذَا عَادَةً تَرْتَابُهَا خَالِيَةً عَنِ تَفْصِيلِ
 بَابِ الْمُنَاطَلَةِ فَرَأَيْتُ أَنَّ أَدْوَجَ بَدْرًا رَسَالَتِي هَذِهِ لَتَكُونَ نَائِبَةً لِمَتَعَلِّقِينَ مَفِيدًا
 لِلطَّلَبِينَ

ترجمہ :- اور عقلا اسکے حل کرنے میں تھیرے ہیں۔ چنانچہ بعض کہنے والے کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ شرطیہ
 اس عکس کے ساتھ منکس ہوتا ہے اس شرطیہ کی طرف اور کیسے منکس ہو سکتا ہے جبکہ دونوں چیزیں اصل اور
 عکس میں عموم و خصوص کے اعتبار سے مختلف ہیں بلکہ اس شرطیہ کا عکس ہمارا یہ قول کلاً نہ یکن ذلك الشئی ثابتاً تاکان
 المدعی ثابتاً ہے اور یہ حق ہے اور اگر تم چاہو تو کہو دوسری تقریر کے ساتھ کہ اس شرطیہ کا عکس لودہ یکن شئی من
 الاشیاء ثابتاً مدعی (حان المدعی ثابتاً) کی نقیض کے ضمن میں متحقق ہے اور بعض جواب دینے والے جواب دیتے ہیں
 کہ مقدم عکس میں محال ہے اور محال جائز ہے کہ اپنی نقیض کو مستلزم ہو پس کوئی خلاف مفروض نہیں اور اس باب
 کی تفصیل میں طول واقع ہو گیا ہے اسوجہ سے کہ وہ رسالہ جو اس فن میں مدون ہیں جگہ جگہ ہٹنے کا رواج میرے اس
 زمانہ میں جاری ہے وہ باب منالط کی تفصیل سے خالی ہیں چنانچہ میں نے خیال کیا کہ اسکے ذکر کے ساتھ مزین دونوں
 اپنے اس رسالہ کو تاکر متعلین کے واسطے نفع بخش اور طلبہ کے واسطے سود مند ہو۔

توضیح :- یہاں سے مصنف منالط عامۃ الورد کے متن جواب نقل فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ عقلا

اسکے کل میں تیز اور سرگرداں ہیں بعض لوگ تو یہ جواب دیتے ہیں کہ تیسرے معنی لو لہد یکن المدعی ثابتاً کان شئی من الاشیاء ثابتاً جو قطعہ شرطیہ ہے اسکا عکس نفیقین جو یہ شرطیہ لو لہد یکن شئی من الاشیاء ثابتاً کان المدعی ثابتاً نکال لایا وہ ہیں تسلیم نہیں کیونکہ اصل یعنی نتیجہ اور اس کے عکس میں جوشی مذکور ہے وہ عموم و خصوص کے اعتبار سے مختلف ہے یعنی اصل میں جوشی ہے وہ خاص ہے کیونکہ اس سے مراد صرف نفیقین نتیجہ ہے اور عکس میں جوشی ہے وہ عام ہے کیونکہ وہ نفیقین نتیجہ اور اسکے غیر سب کو شامل ہے پس اصل خاص اور عکس عام ہوا۔ اور ظاہر ہے کہ عام خاص کا عکس نہیں ہوتا بلکہ عکس مذکور میں اس عموم و خصوص کے اختلاف کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ لہذا وہ عکس صحیح نہیں بلکہ صحیح عکس یہ ہے۔

کما لہد یکن ذلک الشئی ثابتاً کان المدعی ثابتاً اور جب صحیح اور برحق عکس یہ ہوا تو خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا۔ اگر آپ چاہیں تو دوسرا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ عکس میں جوشی مذکور ہے وہ عام ہے لہذا وہ نفیقین نتیجہ اور اسکے غیر دونوں کو شامل ہوگی لیکن چونکہ عام کا تحقق کسی نہ کسی خاص کے ضمن میں ضرور ہوتا ہے۔ لہذا یہ عام بھی نفیقین نتیجہ کے ضمن میں سمجھا ہوگا پس عکس مذکور لو لہد یکن شئی من الاشیاء ثابتاً کان المدعی ثابتاً میں جوشی ہے اس سے مراد نفیقین نتیجہ ہے لہذا لو لہد یکن شئی من الاشیاء ثابتاً کان المدعی ثابتاً کان المدعی ثابتاً ہوں گے یعنی اگر مدعی کی نفیقین ثابت نہ ہوئی تو مدعی ثابت ہوگا اور یہی اس شرطیہ کا عکس ہے جو نتیجہ تھا اور یہاں تک صحیح ہے فلا یلزم الخلف یعنی جواب دینے والے یہ جواب دیتے ہیں کہ عکس مذکور یعنی لو لہد یکن شئی من الاشیاء ثابتاً کان المدعی ثابتاً میں مقدم یعنی لو لہد یکن شئی من الاشیاء ثابتاً محال ہے کیونکہ الواجب موجود یہ ایک شئی ہے جو ثابت ہو سکتی ہے اور جب یہ ثابت ہے تو یہ کہنا کہ اشیا میں سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے یقیناً محال ہوگا۔ الغرض مقدم محال ہے لہذا اگر یہ محال تالی جو اس کی نفیقین ہے یعنی کان المدعی ثابتاً کو مستلزم ہوا تو کوئی حرج نہیں کیونکہ محال اپنی نفیقین کو مستلزم ہو سکتا ہے پس خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہاں مغالطہ کے سلسلے میں تفصیلی اور طویل کلام ہو گیا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ آج کل جو منطق کی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں وہ اس کی تفصیل سے بیکسر خالی ہیں۔ چنانچہ میں نے مناسب سمجھا کہ اپنے رسالہ میں اسکو تفصیلاً ذکر کر دوں تاکہ طلبہ اسکی نفع اٹھا سکیں۔

فصل ولا یجد ان یعلم انه اذا کان احدی مقدمتی القیاس غیر برہانیہ بل کانت جدلیہ او خطابیہ او شعنیہ او غیرھا کان القیاس ایضاً غیر برہانیہ و کذا الکلام فی القیاس الجدلی و نظائریہ و بالجملة المؤلف من الراجح و المرجوح ما جرح و طعننا قد تم بعت الصناعات الخس و بہ تم مقاصد الفتن بتوفیہ اشئ الوصول الی التعمود و الوصول الی التفریق

ترجمہ: یہ جان لینا ضروری ہے کہ جب قیاس کے دونوں مقدموں میں کا ایک برہانی نہ ہو بلکہ جدلی یا

خطابی یا شعری یا نثری علاوہ ہو تو قیاس بھی برہانی نہ ہوگا اور اسی طرح کلام تیباس جدلی اور اسکی نظیروں کے سلسلے میں ہے اور خلاصہ یہ کہ وہ قیاس جو راجع اور مرجوح سے مرکب ہو وہ مرجوح ہے اور یہاں ضما مات خمسہ کی بحث مکمل ہو گئی اور اسی کے ساتھ فن کے مقاصد اپنی دونوں قسموں یعنی موصل الی التصور و موصل الی التصدیق کے ساتھ پورے ہو گئے۔

توضیح: یہ عبارت ایک سوال مقدر کے جواب میں ہے۔ سوال یہ ہے کہ ما قبل میں قیاس کی پانچ قسمیں بیان کی گئی تھیں جنہیں صناعات خمسہ کہا گیا تھا حالانکہ قیاس کی اور بھی قسمیں نکلتی ہیں لہذا صناعات کا انحصار پانچ میں صحیح نہیں ہے مثلاً قیاس کا ایک مقدمہ برہانی ہو مگر دوسرا برہانی نہ ہو بلکہ جدلی یا خطابی یا شعری یا ان کے علاوہ ہو تو چونکہ یہ قیاس دو مختلف مقدموں سے مرکب ہوا لہذا یہ ان اقسام خمسہ میں سے داخل نہیں پس انحصار باطل ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو قیاس دو مختلف مقدموں سے مرکب ہو وہ اخس المقدستین کے تابع ہوگا جس طرح نتیجہ اخس اور ازل کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا جب قیاس کا ایک مقدمہ برہانی اور دوسرا جدلی ہو تو قیاس جدلی ہوگا اور اگر ایک مقدمہ برہانی اور دوسرا خطابی ہے تو قیاس خطابی ہوگا اسی طرح ایک مقدمہ برہانی اور دوسرا شعری ہے تو قیاس شعری ہوگا اور اگر قیاس کا کوئی مقدمہ برہانی نہیں بلکہ دونوں غیر برہانی ہیں تو ان میں جو ادنیٰ ہوگا اسی کے ساتھ قیاس کو موسوم کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ کہ جو قیاس راجع اور مرجوح مقدموں سے مرکب ہو وہ مرجوح کے تابع ہو کر اسی کے نام سے موسوم ہوگا۔ یہاں تک صناعات خمسہ کی بحث پوری ہو گئی اور فن منطق کے مقاصد اپنی ہر دو قسم موصل الی التصور و موصل الی التصدیق یعنی معرفت قول شارح حجت اور دلیل کے ساتھ مکمل ہو گئے۔ والحمد للہ علی تکمیلہا۔

خاتما بکل علم ثلث امور ائحدھا الموضوع وهو ما یبحث فی العلم عن عوارضہ وراجعہ
 الذاتیتہ کبدن الانسان لعلم الطب والکلمۃ والکلام لعلم النحو والمعاد والتصل لعلم
 الهندسة والمعلوم التصوری والمعلوم التصدیقی لصناعی هذا وینبغی ان یعلم انه
 لا یبحث عن وجود الموضوع ولا یبحث عن ما هیئہ فی العلم الذی هو موضوع کس
 فلا یبحث الطیب عن بدن الانسان من حیث انه موجود و اجسم او حیوان ناطق
 ولا النحوی عن حقیقۃ الکلمۃ والکلام ومن ثمرنا کان موضوع علم الطبی الجسم
 وکان صاحب هذا الفن یورد مباحث الہیولی والصورة فی الطبیات اشکل علیہ ان
 الہیولی والصورة من اجزاء الجسم ومقومات تکلیف یورد هذا المباحث فی الطبیات
 واعتر من قبل ان هذا المباحث استطرادیة وثابتها مبادیة والمبادی ما یتبني

عَلَيْهِ الْمَسْئَلُ وَهِيَ أَمَّا تَصَوُّرِيَّةٌ أَيْ حُدُودٌ وَذَوْرٌ كَوُضُوعِ الْعُنَاقَةِ وَاجْزَائِهِ وَجُزْئِيَّاتِ
وَأَعْرَافِهِ الذَّائِمَةِ أَوَّلُهَا لِقِيَّتُهُ وَهِيَ الْعُقَدَاتُ الَّتِي دَوَّرَهَا وَنَهَانِيَا سَأَلَهُ إِمَّا بَدِيهِيَّةً
دَلِيلِي الْعِلْمِ لِلْمَعَارِفَةِ أَوْ عِيْرِيَّةً بِدِيهِيَّةٍ بَلْ نَظَرِيَّةً مُسَلَّمَةً فَإِنْ كَانَ التَّسْلِيمَ عَلَى سَبِيلِ حَسَنِ
الظَّنِّ مِمَّنْ أَلْفَاكَ إِلَيْهِ يُسَمَّى أُصُولًا مَوْضُوعَةً فَإِنْ كَانَ التَّسْلِيمَ مَعَ الْإِسْتِكْرَارِ يُسَمَّى
مُصَادَرَةً وَرِثَاتِهَا الْمَسْئَلُ وَهِيَ الَّتِي اشْتَمَلَ الْعِلْمُ عَلَيْهَا وَيَعَاوَلُ أَيْشَاتُهَا بِالذَّلِيلِ

ترجمہ :- ہر علم کے واسطے تین چیزیں ضروری ہیں۔ ان میں سے ایک موضوع ہے اور یہ وہ چیز ہے جس کے

عوارض ذاتیہ اور لواحق ذاتیہ سے علم میں بحث کی جائے جیسے انسان کا بدن علم طب کے واسطے اور کلمہ و کلام علم نحو

کے واسطے اور مقدار متصل علم ہندسہ کے واسطے نیز معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی اس فن کے واسطے۔ اور یہ جان لیا

جاننا مناسب ہے کہ نہیں بحث کی جاتی ہے موضوع کے وجود اور اس کی ماہیت سے اس علم میں جس کا وہ موضوع

ہے چنانچہ طبیب انسان کے بدن سے اس حیثیت سے بحث نہیں کرتا کہ وہ موجود ہے یا جسم ہے یا حیوان ناطق ہے

اور نہ ہی نحوی بحث کرتا ہے کلمہ و کلام کی حقیقت سے اور اسی وجہ سے کہ جب علم طبعی کا موضوع جسم مطلق ہوا۔ اور

اس فن والے ہیویاتی و صورت کی بحثوں کو طبیعات میں لاتے ہیں تو ان پر اشکال کیا گیا کہ ہیویاتی اور صورت جسم کے اجزا

اور اس کے مقومات میں سے ہیں پس کیسے لاتے ہیں ان بحثوں کو طبیعات میں اور ان کی جانب سے عذر پیش کیا

گیا کہ یہ پیش تابع ہیں (مقصود کے) اور دوسری چیز مبادی ہیں اور مبادی وہ چیزیں ہیں جن پر سائل مبنی ہوں

اور وہ مبادی یا تو تصوری ہیں یعنی وہ تشریحات جو فن کے موضوع اور اس کے اجزاء اور اسکے جزئیات اور اس

کے عوارض ذاتیہ کے واسطے لائی جاتی ہیں یا وہ تصدیقی ہیں اور یہ وہ مقدمات ہیں جن سے اس فن کے تیاس

مرکب ہوتے ہیں یا تو وہ مقدمات بدیہی ہیں اور انہیں علوم متعارف نام رکھا جاتا ہے یا وہ غیر بدیہی ہیں بلکہ نظری

ہیں جو مسلم ہیں پس اگر تسلیم اس شخص سے حسن ظن کی بنا پر ہے جس نے اس کو اسکی طرف ڈالا ہے تو اس کا نام

اصول موضوع رکھا جاتا ہے اور اگر تسلیم شک و انکار کے ساتھ ہے تو اس کا نام مصادرة رکھا جاتا ہے اور

تیسری چیز مسائل ہیں۔ اور یہ وہ قضیے ہیں جن پر علم مشتمل ہوا اور جنکے ثابت کرنے کو دلیل سے طلب کیا جائے۔

توضیحات :- اس خاتمہ کے تحت علم سے متعلق تین چیزیں بیان کی جا رہی ہیں جو ہر علم کے لئے ضروری ہیں۔

اول موضوع، دوم مبادی، سوم مسائل۔ موضوع :- وہ چیز ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے علم میں بحث کی جاتی

ہے۔ عوارض کے سلسلے میں تفصیلی گفتگو شروع کتاب میں ہو چکی ہے یہاں صرف عوارض ذاتیہ کی وضاحت

کرتا ہوں تو سنئے عوارض ذاتیہ وہ عوارض ہیں جو کسی شئی کو بالذات یا اس کے جزیر یا کسی ایسے امر کے

واسطے عارض ہوں جو اس شئی سے خارج ہو مگر اسکے مساوی ہو۔ اول کی مثال جیسے تعجب کہ یہ انسان کو

بالذات بغیر کسی واسطے کے عارضی ہوتا ہے۔ ثنائی کی مثال جیسے حرکت کہ یہ انسان کو حیوان کے واسطے سے عارضی ہوتی ہے اور حیوان انسان کا جزو ہے کیونکہ انسان کی ماہیت حیوان ناطق ہے پس حیوان انسان کا ایک جزو ہوا۔ ثالث کی مثال جیسے ضحک کہ یہ انسان کو متوجب ہونے کے واسطے سے عارضی ہوتی ہے اور متوجب انسان سے خارج ہے مگر اس کے مساوی ہے کیونکہ جو افراد انسان کے ہیں وہی متوجب کے بھی ہیں۔ النرض علم کا موضوع ذکر ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے جیسے علم طب کا موضوع انسان کا بدن ہے کیونکہ اس علم میں بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہیں اور علم مہر کا موضوع مقدار متصل یعنی خط اور سطح ہیں اور اس علم منطق کا موضوع وہ معلوم تصوری اور وہ معلوم تصدیقی ہیں جو مہول تصوری اور مہول تصدیقی تک پہنچا سکیں ہوں۔

قولہ وینبغی ان یعلم۔ یہاں سے مصنف نے بیان فرماتے ہیں کہ کسی علم کے اندر اسکے موضوع کے وجود اور اس کی ماہیت سے بحث نہیں کی جاتی ہے۔ چنانچہ علم طب کا موضوع جو بدن انسانی ہے اسکے وجود سے اظہار بحث نہیں کرتے کہ وہ موجود ہے اسی طرح اسکی ماہیت سے بھی بحث نہیں کرتے کہ وہ جسم ہے اور حیوان ناطق ہے بلکہ ان کی بحث تو بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ سے ہوتی ہے اسی طرح نحو میں کلمہ اور کلام کی حقیقت سے بحث نہیں کرتے بلکہ ان کی بحث کلمہ اور کلام کے عوارض ذاتیہ سے ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جب علم طبعی (فلسفہ کی ایک قسم ہے) کا موضوع جسم مطلق ہے۔ اور علم طبعی دالے اس جسم مطلق کے اجزاء اور اسکی ماہیت مہولی اور صورت جسمیہ کی بحثوں کو طبعیات میں بیان کئے ہیں تو ان پر اشکال کر دیا گیا کہ مہولی اور صورت جسمیہ تو علم طبعی کے موضوع (جسم مطلق) کے اجزاء اور اس کے مقویات ہیں اور علم میں اسکے موضوع کے وجود اور اسکی ماہیت سے بحث نہیں ہوتی تو پھر طبعیات میں جسم مطلق کے اجزاء اور اس کی ماہیت یعنی مہولی اور صورت جسمیہ کی بحثوں کو کیوں لایا جاتا ہے جبکہ ان سے بحث کرنا مقصود نہیں ہوتا۔ اس اشکال کا بطور مخرط یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مہولی اور صورت جسمیہ کی بحثیں اگرچہ مقصود نہیں ہیں لیکن چونکہ یہ مقصود کے تابع ہیں اس وجہ سے انہیں طبعیات میں لایا جاتا ہے۔

قولہ ثانیہا مبادیہ بہر علم کے لئے دوسری ضروری چیز مبادی ہیں۔ مبادی ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن پر علم کے مسائل موقوف ہوں۔ مبادی کی دو قسمیں ہیں تصوریہ اور تصدیقیہ۔ مبادی تصوریہ اندر تین چیزیں ہوتی ہیں۔ اول فن کے موضوع کی تعریفیں دوم موضوع کے اجزاء اور اسکے جزئیات کی تعریفیں سوم موضوع کے عوارض ذاتیہ کی تعریفیں۔ مبادی تصدیقیہ وہ مقدمات یعنی وہ قضیے ہیں جن سے قیاسات مرکب ہوتے ہیں خواہ وہ مقدمات برہمیہ ہوں یا غیر برہمیہ اگر وہ مقدمات برہمیہ ہیں تو انہیں علمی متعارف کہا جاتا ہے اور اگر غیر برہمیہ ہیں بلکہ نظر بسلسلہ میں یعنی ایسے قضیے ہیں جو بغیر دلیل کے اسوجہ سے تسلیم کئے جائیں کہ وہ کسی دوسرے علم میں دلیل سے ثابت کئے گئے ہیں تو اس تسلیم کی دوسری صورتیں ہیں۔ یا تو یہ حسن ظن کی وجہ سے

ہے یا شک انکار کے ساتھ اگر تفسیر کو تسلیم کرنا متعلم کو معلم سے حسن عقیدت کی وجہ سے ہے تو ان تفسیروں کو اصول موضوع کہا جاتا ہے اور اگر تفسیر کو تسلیم تو کر لیا جائے مگر اس میں شک و انکار باقی رہے تو ان تفسیروں کو مصداقہ کہا جاتا ہے۔
 قول و تالیف السائل بہر علم کی تفسیر ضروری چیزیں سائل میں مسائل سے مراد وہ تفسیریں جن پر علم مشتمل ہو اور جن کو معلم سے دلیل سے ثابت کرنا مطلوب ہو۔

فصل فی التوضیح للعلم ان القداما کانوا یزیدون فی مبادئ الکتب اشیاء نامیة ویسرونها للرؤس للعلمیة احدھا الغرض اعمی العلة الغائیة فلا یكون الناظر عابثا ورائعها النفعة لتسهل علیہ النفعة فی تحصيلہ و تالیفها التسمیة اعمی عنوان العلم یتكون عند الناظر اجال ما یفصل الغرض و رابطها المولف یتسكن قلب المعلم و خامسها انه فی اقل متبہ هو ليعلم علی اقل علم یحب تقدیمہ و عن اقل علم یحب تلخیصہ و سادسها من اقل علم هو لیطلب ما یلین بہ و سابعها القیمۃ و ہر ابواب العلم و الکتاب و ثامنہا انحاء التعلیم و ہي التسمیہ و التحلیل و التعدید و البیان و ہا لیس ان الکتب مشتمل علی کلھا و بعضہا اقول انا محمد فضل الامام الخیر ابا دبی هذا اخر ما اردت ناجدہ و تالیفہ فی ہذیہ الرسالۃ من کتب الاقدمین و کلمات المأخوین و الغرض من ہذا التالیف لیس الا تعلم المبتدیین و تسہیل الامر علی الطالبین فان نفعک ایہا الطالب الراجی ہذیہ العجالة نفعنا یشیرا فلا تنسی یدعنا و حسن الخاتمة و النجاة من حر الخاطیة و صلی اللہ علی سیدنا محمد خاتم النبیین اولادنا و اخر اوظاھرا و باطنا و الحمد لله رب العالمین

ترجمہ :- یہ فصل رؤس ثمانیہ کے بیان میں ہے جان نو کہ متقرین ذکر کرتے تھے کتابوں کے شروع میں آٹھ چیزیں جن کا نام رؤس ثمانیہ رکھتے تھے ان میں سے ایک غرض ہے یعنی علت غائیہ تاکہ غور کریں والا عبث میں مبتلا نہ ہو اور دوسری چیز منفعت ہے تاکہ طالب علم پر اسکے حاصل کرنیکی مشقت آسان ہو جائے۔ اور تیسری چیز تسمیہ ہے یعنی علم کا عنوان تاکہ غور کریں والے کے نزدیک اس چیز کا اجال ہو جائے جسکی تفصیل غرض کرنی۔ اور چوتھی چیز مولف ہے تاکہ متعلم کا دل مطمئن ہو جائے اور پانچویں چیز یہ ہے کہ وہ علم کس درجہ میں ہے تاکہ جان لیا جائے کہ کس علم پر اسکا مقدم کرنا واجب ہے اور کس علم سے اسکا مؤخر کرنا ضروری ہے اور چھٹی چیز وہ کس علم سے متعلق ہے تاکہ طلب کیجائے وہ چیز جو اسکے لائق ہے۔ اور ساتویں چیز قسمت ہے اور وہ علم کے ابواب اور کتاب میں اور آٹھویں چیز تعلیم کے اقسام میں اور وہ تسمیہ، تحلیل، تعدید، ابیان میں تاکہ معلوم ہو جائے کہ کتاب ان سب پر مشتمل ہے یا بعض پر۔

توضیحات :- یہ عبارت رؤس ثمانیہ سے متعلق ہے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ متقرین حضرات اپنی کتابوں کے شروع میں آٹھ چیزیں ذکر کیا کرتے تھے جنہیں رؤس ثمانیہ کہا جاتا تھا وہ آٹھ چیزیں یہ ہیں (۱) غرض علم (۲) منفعت

(۳) تسمیہ (۴) مؤلف (۵) مرتبہ علم (۶) جنس علم (۷) قسمت (۸) اقسام تعلیم۔

غرض علم۔ اس سے مراد علت غائیہ ہے یعنی وہ چیز جو علم پر مرتب ہو تاکہ حصول علم میں طلباء کی محنت بٹھ اور ضائع نہ ہو۔
منفعت: یعنی علم کا فائدہ تاکہ اسکے حاصل کرنے میں محنت و مشقت کرنا آسان ہو جائے۔

تسمیہ: یعنی علم کی وجہ تسمیہ اور اس کا عنوان تاکہ علم کے ان مسائل کا اجمالی تعارف ہو جائے تاکہ تفصیل علم کی غرض معلوم ہو۔
مؤلف: یعنی مؤلف کتاب تاکہ اسکی عظمت شان سے طلبہ کا دل مطمئن ہو جائے کہ یہ فلاں صاحب کمال کی کتاب ہے۔

مرتبہ علم: یعنی اس علم کا مرتبہ اور مقام کیا ہے؟ تاکہ معلوم ہو سکے کہ اس کو کس علم پر مقدم اور کس علم سے مؤخر کرنا چاہئے۔
جنس علم: یعنی یہ علم کس علم کی جنس سے ہے علم عقلیہ سے ہے یا علوم نقلیہ سے تاکہ اس کی مناسب چیزوں کو طلبہ کے
قسمت: یعنی اس علم اور اس کتاب کے مسائل کو بابوں اور فصلوں میں تقسیم کر دینا تاکہ جس باب اور جس
فصل کے مسائل کو حاصل کرنا چاہے حاصل کر سکے۔

اقسام تعلیم: یعنی تقسیم، تحلیل، تحدید، برہان تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کتاب ان سب پر مشتمل ہے یا بعض پر تقسیم
سے مراد ترکیب قیاس ہے یعنی مطلوب کو حاصل کرنے کے لئے قیاس کو مرکب کرنا۔ تحلیل سے مراد وہ طریقہ ہے جس
کے ذریعہ ان قیاسوں کو جو منطقی قیاسوں کے طریقہ سے الگ ہوں انہیں منطقی قیاسوں کے پیرایہ میں لایا جائے
تحدید سے مراد اشیا کی تعریف کرنا ہے۔ برہان سے مراد وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ مطلوب یقینی طور
حاصل کیا جائے۔

خدا کا شکر ہے کہ آج بروز دو شنبہ ۱۳ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۳ھ بمطابق ۹ نومبر ۱۹۹۲ء
بوقت غروب شمس یہ شرح مکمل ہوئی۔

✽ رب کریم تو اس کو شرف قبولیت سے نواز دے۔ آمین ✽

انتخارا احمد سمستی پوری

مستلم دارالعلوم دیوبند

مکتبہ حقانیہ

ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان 061-541093