المدلل

شرح

المطول

(اردو)

شارح ومترجم

سند المدرسین حضرت علامہ مولانا الحاج مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ

بانی ومہتمم جامعہ الفرقان، جام پور ضلع راجن پور پاکستان

صدر مدرس جامعہ اسلامیہ برمنگھم یو۔کے

مکتبہ شرفیہ

بازار مسجد مہاجرین مریدکے ضلع شیخوپورہ

Marfat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

Marfat.com

اللہ

Marfat.com

المدلل شرح المطول (اردو)

شارح ومترجم

حضرت علامہ مولانا مفتی یار محمد خان مدظلہ

صدر مدرس جامعہ اسلامیہ،

حضرت سلطان باہو ٹرسٹ برمنگھم (یو۔کے)

مکتبہ اشرفیہ

بازار مسجد مہار جرین مرید کے ضلع شیخوپورہ

Marfat.com

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ

وَّعَلٰى اٰلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ

عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى اٰلِ اِبْرَاهِيْمَ

اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ ۝

اَللّٰهُمَّ بَارِكْ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّعَلٰى

اٰلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلٰى

اِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى اٰلِ اِبْرَاهِيْمَ

اِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ ۝

Marfat.com

جملہ حقوق بحق شارح محفوظ ہیں

نام کتاب: المدلل شرح المطول (اردو)

شارح: حضرت علامہ مولانا مفتی یار محمد خان مدظلہ

صدر مدرس جامعہ اسلامیہ، حضرت سلطان باہو ٹرسٹ برمنگھم (یو۔کے)

ناظر: حضرت مولانا الحاج الحافظ قاضی سعید الرحمٰن قادری زید مجدہ

ناظم اعلیٰ ادارہ فیضان رسالت پیر مہر علی شاہ ٹاؤن راولپنڈی

نظر ثانی: مولانا علامہ ریاض احمد اویسی سینئر مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

☆ بعض معاملات میں معاونت پر شکریہ

☆ حضرت علامہ صاحبزادہ محمد عبدالمالک صاحب (میانوالی)

☆ حضرت علامہ مولانا محمد علی صاحب ☆ محترم جناب راشد اشرف صاحب

تعداد: 2200، بار اول ۱۴۳۳ھ ۲۰۱۲ء

خصوصی تعاون: جامعہ اسلامیہ حضرت سلطان باہو ٹرسٹ برمنگھم (یو۔کے)

مکتبہ اشرفیہ مرید کے ضلع شیخوپورہ (پاکستان)

Moulana Yaar Muhammad Qadri
head Teacher
Jamia Islarnia, Hazrat Sultan Bahu Trust
17-Ombersly Road Balsall Heath
Birmingham (U.K)
Tel: 0044-7812082398

Marfat.com

اَلْاِنْتِسَاب

پیر طریقت رہبر شریعت

حضرت الحاج صوفی خواجہ محمد اسلم ثانی

زری زربخت نقشبندی مجددی رحمۃ اللہ تعالیٰ

محترم ارشد بیگ، محترم جناب ظفر بیگ،

خلفائے حضرت صاحب (علیہ الرحمۃ)

آستانہ عالیہ شاد پور شریف جہلم (پاکستان)

منجانب:

شارح مفتی یار محمد خان قادری

Marfat.com

حرف تابش

نحمدہ' و نصلی علی رسولہ الکریم امّا بعد

انسان جورب جلیل کی عقل وخرد رکھنے والی مخلوق ہے۔ وہ طبیعت وفطرت سمیت حیات کے تمام شعبوں میں محتاج ہے۔ جب تک وہ حصول اوطار ابدیہ اور ضروریہ میں اپنے ہم جنس انسان کے ساتھ شریک نہ ہو اپنی کوئی ضرورت و حاجت کے پورا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ لباس، غذا غرضیکہ رہائش واز دواجی زندگی سمیت حوائج ضروریہ میں اپنے ہم جنس کا محتاج ہے اور اس کی ضرورت شدت سے محسوس کرتا ہے۔ یہ تعاون اور شرکت اُس وقت اور زیادہ محسوس کرے گا جب اپنے مافی الضمیر سے مطلع ہوگا۔ اس کے بغیر ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ضروریات کے پیش نظر ہر شخص اپنے ساتھی کو مافی الضمیر سے مطلع کرے۔ اس کے ذرائع کئی ہو سکتے ہیں۔ اشارۂ کنایۂ طریق کتابت وعبارت، ان طریق سے کوئی ایک راستہ اسے منہا ہوگا۔ لیکن اشارہ نے محسوسات، بصر اور موجودگی لازم آتی ہے۔ اس کے بغیر اشارہ ممکن نہیں کتابت کے لئے قلم ودوات آلات وحرکات، غیر ضروری یہ بھی مشقت ہے جو ہر شخص کے بس میں نہیں۔ ایک ہی طریقہ باقی رہ جاتا ہے جو اس ضرورت کو پورا کرسکتا ہے اور وہ بیان ہے۔

رب العزت نے فرمان۔ **خلق الانسان علمه البیان**

کی روشنی میں اس پر مزید لکھا جا سکتا ہے۔ مگر وہ نص صریح کے بعد سورج کو چراغ دکھانے کے مترادف ہوگا۔

کتاب مقدس قرآن مجید فرمان حمید معرفت الٰہی اور صدق رسالت کا اعجاز ہے۔ جو فصاحت وبلاغت کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہے۔ قرآن مجید کے پڑھنے کا لطف بھی تب ہی حاصل ہوگا جب فصاحت و بلاغت کے فن سے آشنائی حاصل ہوگی۔ جو اس فن لطیف سے ناواقف ہے وہ تلذذ اور حلاوت حاصل نہیں کرسکتا۔ اس لئے قرآن مجید کے اعجاز سے واقفیت

Marfat.com

حقیقی معنوں میں تبھی حاصل ہوگی جب کوئی ان علوم میں دسترس حاصل کرے گا۔ اللہ کے کلام کے محاسن وفضائل اس پر کھلتے جائیں گے چنانچہ وہ کلام مقدسہ کو اغلاط سے محفوظ رکھ سکے گا۔

مختصر المعانی شرح تلخیص المفتاح مصنفہ علامہ سعد الدین مسعود تفتازانی جو قطب الدین رازی کے فیض یافتہ تھے انہوں نے اس میں مہارت تامہ حاصل کی اور دور دور تک اُن کی شہرت پھیلی تو بکثرت لوگوں نے ان سے علم حاصل کیا۔

دورِ حاضر میں اردو میں ایسی شرح کی ضرورت تھی جو تمام ضروریات کو پورا کرے۔ کام اتنا سہل نہ تھا مگر حضرت مولانا عالمہ الحاج الحافظ مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ فاضل جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور پاکستان جو نہایت معروف ترین عالم ومحقق، اور جامعہ اسلامیہ سلطان باہو ٹرسٹ برمنگھم لندن کے صدر مدرس ہیں۔ یورپ میں رہتے ہوئے دینی ذوق رکھنے والوں کو علم سے آشنا کرتے ہیں۔ اُنہوں نے وقت نکال کر اردو ترجمہ پیش کیا ہے۔ جو قارئین کے لئے نادر تحفہ ہے۔ مفتی صاحب کی وہ کتب جو خصوصیت سے بین الاقوامی سطح پر مدارس میں داخل نصاب ہیں۔ یہ ہیں:

☆ شرح دیوان حماسہ (اردو) ☆ شرح المطلول (اُردو) ☆ المدلل شرح المطلول عربی، دیوان المتنبی اردو، مشکوۃ الحواشی، شرح السراجی (عربی)، شرح شرح التہذیب اُردو، شرح مختصر المعانی اُردو، انوار قادری شرح ابیات فارسی،)(منظوم) در میراث اُن کا ذوق بیان وتحریر سلامت رہے تو اُن سے بجا توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ آئندہ بھی اپنی علمی کاوشوں سے قارئین کو محظوظ فرما کر عند اللہ ماجور ہوں گے۔ (انشاء اللہ العزیز)

ناشر: محمد منشا تابش قصوری

جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور (پاکستان)

لیلۃ القدر ۲۷ مار رمضان المبارک ۱۴۳۳ھ

Marfat.com

کلمہ تحسین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الصلوٰۃ والسلام علیک یارسول اللہ وعلیٰ الک و آصحابک یا حبیب اللہ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

اما بعد شمع شبستان سنیت حضرت علامہ صاحبزادہ محمد عبد المالک زیدہ مجدہ و شرفہ انگلینڈ کے تبلیغی دورے پر تشریف لے گئے تو وہاں آپکی ملاقات کئی علماء و پیران عظام سے ہوئی واپسی پر آپ شعبہ درس نظامی کی مشہور وادق کتاب جو کہ فصاحت و بلاغت کے موضوع پر لکھی جانے والی ''المدلل شرح المطول'' کی اردو شرح بھی ساتھ لائے جو کہ جامع المعقول و المنقول حضرت علامہ مفتی یار محمد خان قادری طال اللہ عمرہ کی علمی کاوش ہے ۔ قبلہ استاذیم صاحب نے مجھے حکم دیا کہ آپ دیکھیں اور ساتھ ہی کمپوزنگ کی بھی اہم ذمہ داری سونپی۔ جب میں نے یہ کتاب دیکھی تو میرے منہ سے بے ساختہ دعائیہ کلمہ مترجم کیلئے نکلا'' اللھم زد فزد'' علم وحقیقت کے سمندر میں انمول موتی نکال کر پڑھنے والے طلباء میں احسان عظیم فرمایا اگر اس طرح عرض کروں کہ اس قحط الرجال کے دور میں اتنے عمدۃ المحققین و مدققین حضرات موجود ہیں تو بے جا نہ ہوگا ۔ آج مادیت کے دور میں جس میں ہم گزر رہے ہیں جہاں مسلمانوں میں بہت سی خرابیاں پیدا ہوگئی ہیں وہاں علمی ذوق وشوق بھی تیزی سے تنزلی کی طرف رواں دواں ہے ۔

لیکن کچھ خوف خدا رکھنے والے علماء وسجادہ نشین صاحبان موجود ہیں جنہوں نے فقط

Marfat.com

رضائے الٰہی کی خاطر علم وحکمت کے چراغ روشن کئے ہوئے ہیں جو تشنگان علم کیلئے راہ نور ہیں کہ حضرت علامہ مفتی یار محمد خان قادری زیدہ مجدہ وشرفہ پر حضرت سلطان باہو کے سجادہ نشین پیر سلطان فیاض الحسن سروری قادری اور سلطان نیازالحسن سروری قادری وانکے آباؤ اجداد کا خاص کرم وخصوصی توجہ ہے آپ سے اللہ پاک اہم علمی کام لے رہا ہے ۔ اس سے قبل حضرت مفتی صاحب بے شمار درسی کتب کا اردو کے علاوہ عربی و فارسی میں بھی تراجم کر چکے ہیں جس سے عرب وعجم کے علماء وطلباء استفادہ کررہے ہیں مفتی صاحب کااور کئی درسی کتب پر کام جاری ہے ۔ اس کے علاوہ آپ جامعہ اسلامیہ سلطان باہو ٹرسٹ برمنگھم انگلینڈ مسند افتاء تدریس پر اپنے زندگی کے قیمتی لمحات بسر کررہے ہیں ۔

میری دعا ہے کہ آپ کی تمام کتب مدرسین وطلباء کیلئے نافع فرمائے اور قیامت تک کیلئے آپکے اس صدقہ جاریہ سے فائدہ ہوتا رہے ۔

آمین بجاہ النبی الکریم ﷺ

ابوالعرفان حافظ محمد علی اعظمی

عمید: مدرسۃ العلوم الشرعیۃ الکلیۃ الغوثیۃ

میانوالی ، پاکستان

0331 720 3196

Marfat.com

قولہ الحمد للہ الذی الھمنا حقائق المعانی و دقائق البیان الحمد میں ،الف، لام، پر دو مشہور مذہب ہیں ۔یا تو ،الف ،لام، جنس کا ہے یا پھر استغراق کا۔ علامہ تفتازانی کے نزدیک ،الف، لام، جنس کا ہے اور میر سید شریف جرجانی کے نزدیک ،الف، لام، استغراق کا ہے ۔اور للہ پر ،الف، لام، اختصاص کا ہے تو اب معنی یہ ہوگا جنس حمد اللہ تعالیٰ کیلئے خاص ہے اور ال جنس کا استغراق کو مستلزم ہوتا ہے اور لفظ للہ میں لا م اختصاص کیلئے ہونے کی وجہ اب معنی یہ ہوگا کہ جنس حمد اللہ کیلئے خاص ہے۔اور یہ صفت غیر اللہ میں نہیں پائی جائیگی تو جب جنس حمد اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسر ے میں نہیں پائی جا ئیگی تو الوھیت جو اللہ تعالی کی عظیم صنعت ہے وہ کسی غیر اللہ میں کیسے پائی جاسکتی ہے۔ لہذا الحمدللہ سے یہ ثابت ہوگیا کہ اللہ سبحانہ و تعالی ایک ہے

الذی اَلْھَمَنَا۔ یہاں سے مصنف اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی صفت کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس نے ہمیں حقائق معانی اور دقائق بیان سمجھنے کی توفیق عطا فرمائی ۔ الھمنا الھام سے مشتق ہے جسکا مطلب ہے کسی شے کا بغیر نظروفکر کے ذھن میں ڈال دینا ۔ حقائق حقیقت کی جمع ہے حقیقت کے معنی اصل کے ہو تے ہیں تو اب معنٰی یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے اصل معانی کے سمجھنے کی ہمیں کوتو فیق عطا فرمائی معانی یہ معنٰی کی جمع ہے معانی کے کئی اصول اور فروع ہیں۔ اصول کے آنے سے فروع آجاتے ہیں لیکن فروع کے آنے سے اصول کا آنا ضروری نہیں ہوتا ۔ دقائق دقیقہ کی جمع ہے دقیقہ اس شئی کو کہتے ہیں جو من کل الوجوہ پوشیدہ ہوتو اب معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے پوشیدہ چیزوں کے بیان کو ہمارے دلوں میں اتار دیا ہے اور جو چیزیں پوشیدہ تھیں انہیں ہمارے لئے آسان فرمادیا ہے ۔ یہاں پر ایک اعتراض

Marfat.com

ہوتا ہے کہ مصنف نے معانی کیساتھ حقائق کا اور بیان کیساتھ دقائق کا کیوں استعمال فرمایا؟ اس کے برعکس کیوں نہیں کہا ۔تو جواب یہ ہے معانی کا تعلق صرف عالم کیساتھ ہوتا اور بیان کا تعلق غیر کیساتھ بھی ہوتا ہے اور خود سمجھنا بنسبت دوسروں کے سمجھانے سے آسان ہوتا ہے تو یہاں پر معانی کا تعلق حقائق اور بیان کا تعلق دقائق سے ہوا اس لئے مصنف نے اس طرح بیان کو اختیار فرمایا ۔ اور یہاں معانی اور بیان کا ذکر براعت استھلال کے طور پر ہے براعت استھلال اسے کہتے ہیں کہ خطبہ میں ایسے الفاظ کا استعمال کرنا جنکا تعلق مقصود کیساتھ ہو تو معانی اور بیان کا تعلق مقصود کیساتھ ہے ان دونو ں کا بیان آگے آئے گا ۔

قولہ وخَصصنا ببد ا ئع الا یادی وروائع الاحسان اس کا عطف الھمنا پر ہے ۔ بدائع بدیع کی جمع ہے جس کا معنٰی ہے عجیب چیز ۔ ایادی جمع الجمع ہے جسکے معنٰی نعمت کے ہو تے ہیں ید(ہاتھ) اسکی جمع اَیْدِیْ اور اسکی جمع ا یا دی ہے اہل عرب ا یا دی بول کر نعمت مراد لیتے ہیں اس لئے مصنف نے یہاں پر ایدی کی جمع ایادی کا استعمال کیاہے اور یہ مجاز مرسل ہے کیونکہ نعمت بھی اکثر ہاتھ سے دی جاتی ہیں اور یہ صفت کی اضافت موصوف کے قبیل سے ہے ۔تو اب معنی ہو گا کہ وہ اللہ جس نے خاص کیا ہمیں ایسی نعمتوں کے ساتھ جو عجیب ہیں ۔روا ئع ر ا ئع یا رائعۃ'' کی جمع ہے اور روع یا رُوع سے مشق ہے اگر یہ رائع سے مشق ہو تو اس کا معنٰی عجیب کے ہو تا ہے اور اگر رائعۃ'' سے ہوتو اس کا معنٰی بڑھنے والا ہے اور یہ بھی اضافت الصفت الی ا لموصوف کے قبیل سے ہے ۔تو اب معنٰی یہ ہو گا کہ وہ اللہ جس نے ہمیں خا ص کیا ایسے احسان کے ساتھ جو عجیب ہیں یا بڑھنے والے ہیں ۔ یہاں پر دو اعتراض ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ بد ا ئع ا لا یادی اور روائع الاحسان دونوں میں صفت کی

Marfat.com

ضافت موصوف کی طرف ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ اول میں یعنی بد ائع الا یا دی میں صفت اور موصوف دونوں کو جمع لایا مگر روائع الاحسان میں موصوف کو مفرد ذکر کیا ۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ احسان مصدر ہے اور مصدر کا اطلاق قلیل اور کثیر دونوں پر ہوتا ہے ۔گویا دونوں میں موصوف جمع ہی ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ید کی جمع اَیْدی مگر مصنف نے بجائے جمع لانے کہ جمع الجمع ذکر کیا جو کہ ا یا دی ہے اس کا جواب یہ ہے ایا دی سے مراد نعمتیں ہیں اور عرب محاورہ میں ایا دی بول کر نعمتیں مراد لیتے ہیں اس لئے یہا ں پر صاحب کتاب نے ایدی نہ ذکر کر کے ایا دی کا استعمال کیا

اَتْقَنَ بحکمته نظام العالم ۔ یہ جملہ مستانفہ ہے اس لئے یہاں پر وَ کا ذکر نہیں ہوا اور جملہ مستا نفہ سوال مقدر کا جواب ہوا کرتا ہے تو سوال مقدر یہ ہے کہ آپ نے دعوی کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی نعمتوں کے ساتھ خاص کیا تو وہ خاص نعمتیں کیا ہیں تو مذکورہ بالا عبارت اسی کا جواب ہے اتقن اتقان سے ہے جس کا معنی پختہ کرنے کے ہیں اور نظام پرونے کو کہتے ہیں اور نظام عالم ہر اس شئی کو کہتے ہیں جس سے عالم کا نظام اور کاروبار چلتا ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے نظام عالم کو اس کے حال کے مطابق بنایا وہ اس طرح کہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے لئے پیدا فرمایااور عبادت اصل میں اسی وقت ہوگی جب ہم اللہ تعالیٰ کو پہچانیں اور اللہ تعالیٰ نے اپنی معرفت اور پہچان کیلئے زمین و آسمان کی تخلیق فر ما ئی اور ہمیں ان کا علم وعر فا ن عطا فر ما یا۔

وَاَوْرَدَبرافتہٖ فِرَق الا نعام اللہ تعا لیٰ کی رحمت لوگوں پر مختلف طریقوں پر ہے ۔اور احسا ن اور انعام کا مطلب بھی یہی ہے اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کو ایک طرح کی نعمتو ں اور

Marfat.com

رحمتوں سے مالا مال نہیں کیا بلکہ مختلف لوگوں کو مختلف رحمتوں سے نوازا ۔صلوٰۃ نازل ہو نبی محمد ﷺ ۔پر محمد یا تو بدل ہے یا عطف بیان نبی سے یعنی اے محمد ﷺ جو اچھے ہیں اصل بخشش اور سخاوت سے اور لوگوں کی بخشش فرمانے والے ہیں۔ یہاں پر بخشش سے مراد حضور ﷺ کے جدِ امجد حضرت ہاشم ہیں چونکہ سارے بنو ہاشم حضرت ہاشم ہی کی اولاد ہیں آگے کہا کہ اے محمد ﷺ جو اشرف ہیں ۔

اِفْتَتَحَ کتابَہٗ سے شارح کی عبارت شروع ہوتی ہے شارح جب بھی کسی متن کی شرح کرتا ہے تو اس کی مختلف اغراض ہوتی ہیں ۔کبھی ماتن پر کوئی اعتراض ہو تا ہے اور شارح اس کا جواب دیتا ہے کبھی ماتن نے کو ئی مسئلہ بیان کیا اور دلیل نہیں دی تو شارح اس کی دلیل دیتا ہے ۔کبھی یہ ہوتا ہے شارح خود ماتن پراعتراض کرتا ہے مگر یہاں پرغرض ماتن پر اعتراض ہواجسکاشارح جواب دیتے ہیں۔ اعتراض۔ حدیث پاک میں آیا ہے کہ کتاب کو بسم اللہ اور الحمد دونوں سے شروع کرنے کا حکم آیا ہے تو ماتن نے اس کتاب کو بسم اللہ سے شروع کیا الحمد للہ سے کیوں نہیں کیاتو شارح جواب دیتے ہیں کہ مصنف نے حقیقت میں اپنی کتاب کو الحمد للہ ہی سے شروع کیا اور بسم اللہ کو محض برکت کیلئے ذکر کر دیا۔ لہٰذا بسم اللہ اور الحمد للہ والی دونوں حدیثوں پر عمل ہو ا۔ اور اگر بسم اللہ کتاب کا جزء ہوتی تو اعتراض تھا کہ مصنف نے کتاب کو بسم اللہ سے شروع کیا نہ الحمد للہ سے۔ کتابہ میں کتاب سے کیا مراد ہے جواب یہ ہے کہ خطبہ سے مراد اگر خطبہ الحاقیہ ہے تو کتاب سے مراد وہ مسودہ ہے جو مصنف نے پہلے لکھ دیا اور کتاب خارج میں موجود ہے۔ اگر خطبہ بتدائیہ ہے تو کتاب سے مراد وہ کتاب جو مصنف کے ذہن میں موجود ہے اگرچہ خارج میں نہیں پائی جاتی۔

Marfat.com

اداءً لحق شئی مما یحب ۔ یہاں سے مصنف نے کتاب کو حمد سے شروع کرنے کی خاص وجہ بیان کی کیونکہ عموماً کتاب کو حمد سے شروع کرنے کی تین وجوہ بیان کی جاتی ہیں۔ اول قرآن پاک کی موافقت دوسرا حدیث پاک کی متابعت اور تیسرا سلف صالحین کی اطاعت کرنے کیلئے مگر مصنف نے یہاں پر اپنی خاص وجہ بیان کی اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا خاص انعام فرمایا اور نعمتوں کا شکر ادا کرنا ضروری ہوتا ہے اس لئے مصنف نے اپنی کتاب کو یہاں پر حمد سے شروع کیا تا کہ حکم کتاب، حدیث اور سلف صالحین کے طریقہ پر عمل کرتے ہوئے نعمتوں کا شکر بھی ادا ہو جائے۔

مما یجب علیه من شکر نعمائه ترکیب میں حرف ''مما'' من ما تھا ''ما'' موصولہ ہے۔ من مخاطب علیہ کا بیان ہے۔ ترجمہ کیونکہ نعمت کا شکر ادا کرنا انسان پر واجب ہوتا ہے ۔

تشریح یہاں سے مصنف علیہ الرحمۃ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اپنی کتاب کو خداوند قدوس کی حمد سے شروع اسلئے کیا تا کہ رب نے جو نعمتیں ہمیں عطا فرمائیں ان کا شکر بھی ادا ہو جائے جو انسان پر واجب ہے۔

التی تالیف هذ المختصر اس مختصر تالیف کے ذریعے خدا کا شکر ادا ہو جائے۔ مصنف نے یہاں سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا۔ سوال یہ ہوا کہ شکر تو نعمت کا ہوتا ہے اور وہ نعمت علم ہے نہ کہ تالیف تو جواب دیا تالیف اگرچہ نعمت نہیں مگر بغیر علم کے تالیف کا تصور بھی نہیں۔ لہٰذا تالیف کو علم مستلزم ہے تو گویا تالیف پر شکر ادا کرنا علم کا شکر ہے۔

Marfat.com

والحمد هو الثناء باللسان علی الجمیل

یہاں سے شارح حمد کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں حمد یہ ہے کہ انسان زبان سے خوبیوں پر اختیاری طور پر تعریف کرے۔ تو اب یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بھی اپنے بندوں کی حمد بیان کرتا ہے مگر وہ تو زبان سے پاک ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زبان سے مراد اصل زبان جو گوشت کا ٹکڑا ہے وہ نہیں بلکہ اس سے مراد ما یصد رمنہ الکلام ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کیلئے محال نہیں ہے جیسا کہ قرآن مجید کیلئے کہا جاتا ہے یہ اللہ کا کلام ہے۔ والشکر فِعل'': اب یہاں سے شارح شکر کو بیان کرتے ہیں کہ شکر اس فعل کو کہتے ہیں جو تعظیم منعم کی خبر دیتا ہو اور اس فعل کی علت انعام ہو۔ اور اگر اس کی علت نہیں تو پھر وہ شکر نہیں۔

سواء کان ذِکراً با للسان اور اعتقاداً: یہاں سے شارح شکر کی تقسیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں شکر زبان سے ہو یا پھر اعتقاد اور محبت سے ہو یعنی دل کا فعل ہو یا عمل کا ہو یہاں پر اعتقاد کیساتھ محبت کی قید اس لئے لگائی کہ اگر اعتقاد کیساتھ محبت نہ ہو تو اسے شکر نہیں کہیں گے ۔ اور شکر میں جو فعل کا ذکر ہے اس سے اصل فعل مراد نہیں ہے بلکہ یہاں پر ما یصد رعن الشئ مراد ہے جو شکر کی تینوں قسموں میں شامل ہے۔ زبان کیساتھ ذکر ہو یا دل میں اعتقاد ہو یا عمل اور خدمت ہو اور اس میں تقسیم الشی الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آئیگی۔

فمورد الحمد هو اللسان۔ اسمیں ''فا'' تفسیر یہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ ما بعد کا علم ماقبل سے ہو چکا ہے اور وہ یہ ہے کہ حمد مورد لسان ہے مگر شکر کا تعلق لسان اور غیر لسان دونوں سے ہوتا ہے ۔ فالحمد اعم: اس میں فاتفریعیۃ یہ تعریف پر تفریع ہے کیونکہ اس سے قبل حمد کی تعریف ہو چکی ہے یعنی کہ حمد با عتبار تعلق کے عام اور باعتبار مورد کے خاص ہے۔ اور

Marfat.com

شکر بالعکس ہے۔

و من ھَھُنَا تحقق یہاں سے شارح کی دو غرضیں ہیں اول غرض حمد اور شکر دونوں میں نسبت کا بیان جو عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔ اور دوم ایک اعتراض کا جواب۔ اعتراض حمد اور شکر دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ کبھی ایک ساتھ جمع ہوجاتے ہیں اور کبھی جمع نہیں ہوتے۔ کبھی صرف حمد کا وجود ہوتا ہے اور کبھی صرف شکر کا تو شارح نے بیان کیا کہ یہاں پر حمد اور شکر دونوں جمع ہیں۔ و اللہ اسم للذاتِ الواجب الوجود۔ لیھذا یہاں سے شارح لفظ اللہ کی تشریح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اس ذات واجب الوجود کیلئے مختص ہے۔ لفظ اللہ میں علامہ تفتازانی اورعلامہ بیضاوی کا مشہور اختلاف ہے۔ علامہ تفتازانی کے نزدیک لفظ اللہ وضع کے اعتبار سے علَم ہے اور جزی حقیقی ہے اور وضع کے لحاظ سے اس میں تکثیر محال ہے اور علامہ بیضاوی کہتے ہیں کہ لفظ اللہ وضع کے لحاظ سے کلی ہے اور اس میں تکثر ممکن ہے۔ لیکن غلبہ کی وجہ سے علَم بن گیا ہے۔ جیسے ابن عباس کہ وضع کے اعتبار سے تو کلی ہے کہ ہر عباس کے بیٹے کو ابن عباس کہیں گے۔ لیکن غلبہ کے اعتبار سے اب وہ علَم بن گیا لہٰذاجب بھی ابن عباس بولا جائیگا تو حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہماہی مراد ہوں گے نہ کہ غیر۔ پھر یہاں پر علامہ تفتازانی نے بیان کیا کہ لفظ اللہ اسم ہے ذات کا بعینہ۔ اسم کے تین معانی مراد ہوتے ہیں۔ ا۔ جو فعل اور حرف کے مقابلے میں ہوتا ہے۔۲۔ جو صفت کے مقابلے میں ہوتا ہے اور تیسرا جسے لقب کہتے ہیں اور وہی تیسرا معنی یہاں مراد ہے تو لیھذا معنی یہ ہوگا کہ لفظ اللہ وضع کے لحاظ سے علَم ہے جو لفظ اللہ کیلئے اسم ذات ہے اورواجب الوجود وضع میں داخل نہیں ہے۔ یہ صرف ذات کے تعین کیلئے ذکر کیا ہے کیونکہ واجب الوجود

Marfat.com

اور المستحق یہ کلی ہیں نہ جزی۔

ولذالو یقل الحمد للخالق او الرازق یہاں سے شارح اب وجہ بیان کرتے ہیں کہ لفظ اللہ اسم ہے اور وضع کے لحاظ سے علم ہے نہ کہ صفت اس لئے مصنف نے خطبے میں وہ الفاظ ذکر نہیں کئے جو صفت پر دلالت کرتے ہیں جیسے خالق اور رازق کیونکہ یہ مشتق پر حکم ہوتا اور حکم کی علت مشتق کا مبدا ہوتا ہے۔ پھر ہوا مطلب ہوا کہ اللہ تعالیٰ اس وصف کے لحاظ سے حمد کا استحقاق حاصل ہے اور کسی وصف کے لحاظ سے حمد کا مستحق نہیں تو اختصاص کا وہم پڑتا ہے لیھذا اگر یہ مان لیا جائے لفظ اللہ وضع کے لحاظ سے عَلَم ہے لہذا اس پر بھی اعتراض ہوگا اور خرابی لازم آئیگی۔ اب واضح ہو گیا کہ لفظ اللہ وضع کے لحاظ سے علم ہے وصف نہیں۔

مما یو ھم اختصاص استحقاقه الحمد: اب یہاں سے شارح بیان کرتے ہیں کہ محض وہم کی وجہ سے الحمد للخالق یا للرزاق نہیں کہا بلکہ الحمد للہ کہا۔ یہاں پر شارح نے یوھم کا لفظ استعمال کیا ہے بات ایہام کمزور بات کو کہتے ہیں۔ حالانکہ مبداء اشتیاق یہ حکم کی علت مبدا کا ہوتا ہے وہ تو تحقیق ہے پھر شارح نے ایہام کا لفظ کیوں ذکر کیا تو شارح نے اختصاص کا لفظ ذکر کر کے جواب دیا کہ اختصاص کا ایھام ہے۔ کیونکہ مشتق پر جو حکم کی علت مبداءِ اشتقاق ہوتا ہے لیکن اس قاعدے میں تو صرف مشتق پر حکم ہے اس کی علت مبدا ہے مگر یہ حصر نہیں کہ اس کی علت مبداہی ہے اور کوئی علت نہیں بن سکتی۔ جیسے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا و السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما: یہاں پر قطع ید کی علت سرقہ ہے مگر یہ لازم نہیں آتا کہ ہر جگہ قطع ید کی علت سرقہ ہی ہو بلکہ کوئی دوسری علت بھی ہو سکتی

Marfat.com

ہے۔

بل انما تعرض لانعام: یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے تم نے کہا کہ ماتن نے وصف کا ذکر نہیں کیا بلکہ ذات کا ذکر کیا ہے تو یہاں تو تعرض الانعام کہہ کر ماتن نے وصف کا ذکر کیا جواب یہ ہے پہلے ذات کا ذکر کیا پھر وصف کا ذکر کیا لیھذا ، ذات اور وصف دونوں کا ذکر آگیا جس سے معلوم ہوا اللہ تعالیٰ ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے حمد کا مستحق ہے۔

وَ قَدَّمَ الحَمْدَ لِاقتِضَاءِ المَقَامِ: یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے لفظ اللہ کی دلالت ذات پر ہے اور حمد کی دلالت وصف پر ہے اور ذات وصف سے مقدم ہوتی ہے۔ لہٰذا پہلے اللہ کا ذکر کرتے بعد میں حمد وصف کا تذکرہ ہوتا یہاں بالعکس کیوں ہے؟۔ شارح نے جوابدیا کہ یہ کتاب علم بلاغت کی ہے اور بلیغ آدمی حال اور مقام کی رعایت کرتا ہے نہ کہ ذات کی اور یہ مقام مقامِ حمد ہے۔ لہٰذا مقتضیٰ یہ ہے کہ پہلے حمد کا ذکر کریں۔ اس لئے ماتن نے حمد کو مقدم کیا۔ یہاں پر پھر اس جواب پر اعتراض ہوا کہ ٹھیک ہے مقام حمد کی رعایت کرتے ہوئے حمد کو مقدم کیا تو حمد صرف الحمد سے تو نہیں ہوتی بلکہ الحمد اور للہ دونوں سے ہوتی ہے تو جب دونوں سے حمد ہوتی ہے لفظ اللہ کو مقدم کر سکتے تھے کیونکہ یہ دونوں حمد کیا اجزاء ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ حمد اور اللہ دونوں حمد کے اجزاء ہیں مگر حمد کو مقدم کرنے میں مزید اہتمام ہے کیونکہ حمد کی دلالت حمد پر مطابقی ہے اور لفظ اللہ کی دلالت حمد پر مطابقی نہیں۔ اس لئے حمد کو لفظ اللہ پر مقدم کیا۔ اَن صَاحِبَ الکشَّافِ قَدْ صَرَّحَ یہاں پر شارح ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ الحمد للہ کی جگہ للہ الحمد

Marfat.com

کہتے تو اسمیں مقام کی رعایت بھی ہو جاتی اور ساتھ ہی ساتھ حصر کا معنی بھی ہو جاتا کہ حمد صرف للہ کیلئے ہے مگر ماتن نے ایسا نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے الحمد للہ میں بھی حصر ہے وہ اس طرح کے الحمد میں لام اختصاص کا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حمد کا استحقاق صرف اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات گرامی کو ہے کیونکہ اختصاص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مایوجد فیہ و لا یوجد فی غیرہ۔

وبھذا یَظْھَرُ اَنَّ مَا ذَھَبَ اِلَیْہُ: یہاں سے شارح علیہ الرحمۃ بیان کرتے ہیں کہ صاحب کشاف نے کہا کہ الحمد للہ میں بھی حصر ہے مگر اس پر اعتراض یہ ہے کہ صاحب کشاف اور علامہ تفتازانی کے نزدیک الحمد میں ،الف ،لام، جنس کا ہے میر سید صاحب کے نزدیک الف لام استغراق کیلئے ہے مگر اس کی وجہ کیا ہے کہ صاحب کشاف کے نزدیک ،الف، لام، جنس کا ہے نہ کہ استغراق کا تو اس کہ وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ صاحب کشاف معتزلی ہیں اور معتزلیوں کے نزدیک الحمد میں ،الف ،لام، جنس کا ہی ہے نہ کہ استغراق کا۔ اگر، الف ،لام استغراق کا مان لیا جائے تو اب معنی یہ ہو گا کہ ہر طرح کی حمدیں اللہ تعالیٰ کیلئے خاص ہیں اور یہ معتزلہ نہیں مانتے ان کے نزدیک افعال اختیاریہ کے خالق خود بندے ہوتے ہیں اور جب ان افعال پر حمد ہوتی ہے۔ تو وہ حمد اللہ کیلئے نہیں بلکہ بندے کیلئے ہوتی ہے لیکن، الف ،لام، جنس کا ہو تب معتزلہ کے مذہب کے خلاف نہیں چونکہ جنس کیلئے ایک یا دوفرد کافی ہوتے ہے۔ شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ اعتزال پر مبنی نہیں بلکہ ایک اور نکتے پر ہے وہ یہ ہے کہ جو صاحب کشاف نے کہا کہ الحمدُ للہ میں بھی اختصاص اور حصر ہے تو معنی ہوگا کہ جنس حمد مختص ہے اللہ تعالیٰ کیلئے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب حمد کا ہر فرد اللہ تعالیٰ کیلئے مختص ہو اور اگر حمد

Marfat.com

کا کوئی فرد اس کے غیر میں بھی پایا جائے تو جنس اس کے ضمن میں بھی پائی جائیگی تو معلوم ہوا کہ اعتزال پر مبنی نہیں اگر یہ اعتزال پر مبنی ہوتا تو صاحب کشاف اختصاص کا قول نہ کرتے اور اگر اعتزال پر مبنی مان لیا جائے تو پھر جس طرح استغراق معتزلہ کے مذہب کے خلاف ہے اس طرح جنس بھی معتزلہ کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ جنس لام جنس استغراق کو مستلزم ہے اور مطلب یہی ہوگا کہ تمام حمد اللہ تعالیٰ کیلئے ہے اور علامہ تفتازانی کا بھی مطلب یہی ہے کہ نہ استغراق معتزلہ کے خلاف ہے اور نہ جنس واختصاص معتزلہ کے مذہب کے خلاف اور جہاں پر معتزلہ افعالِ اختیاریہ کے خالق بندوں کو مانتے ہیں تو وہاں پر بھی یہی مانتے ہیں کہ اصل حمد تو اللہ تعالیٰ کیلئے ہی ہوتی ہے نہ کے بندوں کیلئے اگرچہ ظاہری طور پر ان افعال کا صدور بندوں سے ہوتا ہے مگر حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہی بندوں کو طاقت عطا فرمانے والا ہے۔

صاحب کشاف حنفی ہے مگر مذہب اس کا معتزلہ کا ہے اس لئے اس نے حنفی مذہب میں بہت تحریف کی اور معتزلہ مذہب حنفی علماء سے بہت طریقوں سے منوایا یہ لغت کا امام تھا اور کہتا تھا کہ اس لفظ کا لغوی معنی یہ ہے اور یہ معنی تو اللہ تعالیٰ کی ذات میں متصور نہیں ہوگا اور اصل میں اللہ تعالیٰ کی صفت کا انکار کرجاتا کیونکہ معتزلہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ رحمت کا لغوی معنی رقت قلب ہے اور اللہ تعالیٰ قلب سے پاک ہے۔ اس لئے یہ اللہ تعالیٰ پر متصور نہیں ہوسکتا اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ رحیم مجازاً ہے اس کی وجہ سے بہت سے قدیم علماء کے قدم پھسل گئے ۔ صاحب روح المعانی نے اس کا رد کیا اور کہا کہ صاحب کشاف نے جو الحمد میں ،الف ،لام، جنس کا کہا ہے اس کی وجہ اعتزال ہی ہے اور اگر اس طرح کہیں تو اللہ تعالیٰ کی ساری صفتیں مجازاً ہو جائیں گی کیونکہ ہر صفت کا کوئی نہ کوئی لغوی

Marfat.com

معنی ضرور ہے جو اللہ تعالیٰ میں متصور نہیں۔

بل علی اَنَّ الحَمْدَ من المصادر السادة یہاں سے علامہ تفتازانی علیہ الرحمۃ خود اس کی دو وجوہات بیان کرتے ہیں کہ صاحب کشاف نے کیوں ،الف ،لام، جنس کا کہا اور استغراق کا انکار کیا پہلی وجہ یہ ہے کہ الحمد اصل میں نَحْمَدُ حَمدَ اللّٰہ یا نَحْمَدُ اللہ حمداً ہے اور یہ جملہ فعلیہ ہے۔ اس میں فعل اور فاعل کو حذف کر دیا لیھذا احمد اللہ بن گیا تو حمداً کو فعل اور فاعل کے قائم مقام کر کے مبتدا بنا دیا اور اللہ کو خبر بنا کر جملہ اسمیہ بنا دیا۔ تا کہ دوام ثبات پر دلالت ہو جائے اور یہ دوامِ ثبات وہ نہیں جس میں انقطاع محال ہو بلکہ یہاں پر یہ انقطاع ممکن ہوتا ہے تو اب اس سے شرک لازم نہیں آئیگا کیونکہ دوام ثبات جس کا انقطاع محال ہو وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور جملہ اسمیہ اسی پر دلالت کرتا ہے اور یہ دلالت کسی سبب سے ہوا کرتی ہے۔ اس لئے جملہ فعلیہ سے جملہ اسمیہ بنایا اور الحمد للہ میں جو جملہ ہے یہ فعل کے قائم مقام ہے اور فعل کی دلالت حقیقت پر ہوا کرتی ہے نہ کہ افراد اور استغراق پر تو پھر فعل کے قائم مقام یعنی مصدر کی دلالت بھی حقیقت پر ہو گی نہ کہ افراد اور استغراق پر۔ اور حقیقت پر الف لام جنس کی ہی ہوتی ہے اس لئے صاحب کشاف نے کہا کہ یہاں پر الف لام جنس کا ہے نہ کہ استغراق کا۔ یہاں پر ایک دوسرا خارجی اعتراض ہے کہ؟ آپ کا دعویٰ کہ مصدر فعل کے قائم مقام ہے اور فعل کی دلالت حقیقت پر ہوتی ہے۔ مصدر فعل کے قائم مقام ہے لہٰذا جس طرح فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہوتی ہے اور زمانہ ماخوذ ہوتا ہے لیکن مصدر کی نسبت نہ تو فاعل کی طرف ہوتی ہے اور نہ اس میں کوئی زمانہ ماخوذ ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب

Marfat.com

یہ ہے نائب اصل سے بڑھ تو نہیں سکتا اصل سے کم ہو سکتا ہے تو اگر مصدر کی دلالت استغراق پر ہوتی تو پھر نائب اصل سے بڑھ جاتا کیونکہ استغراق جنس سے بڑھ کر ہے۔

و فیه نظر لان النَّائب مَنَائِب الفعل: یہاں سے شارح پہلی وجہ کو رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں یہ دلیل نہیں ہے کیونکہ فعل کے قائم مقام حَمدٌ جو مصدر ہے وہ نکرہ ہے تو حمد کی دلالت حقیقت پر ہوتی ہے اور الف لام کی دلالت استغراق پر اور یہ قائم مقام کے منافی نہیں کیونکہ جو قائم مقام ہے اس کی دلالت استغراق پر نہیں اور جس کی دلالت استغراق پر ہے وہ قائم مقام نہیں۔ مثلاً سلام'' علیک یہ بھی اصل میں جملہ فعلیہ ہے جو سلمت سلاماً علیک

فالاولی ان کونہٗ یہاں سے شارح دوسری وجہ کو اولیٰ یعنی بہتر بتایا۔ وفیہ نظر سے ایک اعتراض ہوتا ہے جس کی توجہ بعد میں آئیگی۔ اوروہ یہ جب کسی کلمے پر ،الف، لام،آئے تو وہ الف لام جنس کا ہی متبادر ہوتا ہے۔ جب الف لام مصدر پرآئے تو مصدر کی دلالت حقیقت پر ہوتی ہے تو یہاں پر مصدر میں الف لام جنس کا بطریق اولی متبادر ہوتا ہے تو پوری تقریر اس طرح ہو گی کہ الحمد پر الف لام مصدر پر آیا ہے اور استغراق کے قرآئن موجود نہیں ہیں تو الف لام جنس کا بطریق اولیٰ متبادر ہوگا۔ یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ یہاں پر قرینہ موجود نہیں ہے۔ حالانکہ یہاں پر استغراق کا قرینہ موجود ہے تو پھر افراد پر حکم ہو گا تو جب افراد پر حکم ہو اور اس میں کمال درجہ کی حمد ہے اور یہی قرینہ ہے اس کا جواب یہ ہے یہاں پر استغراق کا قرینہ موجود نہیں ہے کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ استغراق اور الف لام جنس دونوں کا مطلب ایک ہی ہے اور جنس استغراق کو مستلزم ہے اور حقیقت میں ،الف ،لام، کی کوئی قسم نہیں ہوتی جنس نہ استغراق نہ عہدِ خارجی اور نہ عہد ذہنی

Marfat.com

بلکہ ان سب پر، الف ،لام، کی صرف دلالت ہوا کرتی ہے۔ اور یہ دلالت اس کے مدخول کی حالات پر ہوا کرتی ہے۔ اس کا مدخول معرفہ ہے نہ کہ نکرہ ،الف ،لام کے مدخول اعتبار سے اس سے چار قسمیں ہیں کیونکہ، الف، لام، کے مدخول کا معنی یا تو کلی ہو گا یا افراد ہوں گے اگر معنی کلی ہوگا تو پھر، الف ،لام جنس کا ہے اور اگر افراد ہوں گے تو اگر جمیع افراد مراد ہیں تو الف لام استغراق کا ہوگا اور اگر بعض افراد ہوں اور وہ غیر معین ہوں تو یہ الف لام عہد ذہنی کا ہوگا اور اگر وہ بعض معین ہوں تو پھر، الف، لام، عہدِ خارجی کا ہوگا۔ اب الحمد میں جو ،الف ،لام ہے اس کا مدخول معرفہ ہے نہ کہ نکرہ اور حمد کی دلالت ۔ اپنے معنی پر ہے اور وہ یہ ہے ھو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری نعمۃ کان او غیرھا اور حمد معنی کلی ہے۔ اس لئے اب، الف،لام، جنس کا ہوگا شارح نے صرف استغراق کی نفی کی ہے نہ کہ عہد ذہنی اور عہد خارجی کی۔ اور وفیہ نظر جو پہلی وجہ پر اعتراض تھا اس کا بھی جواب ہوگیا۔

وما فی علی ما انعم: یہاں سے شارح علی ما انعم میں جو" ما" ہے اس کی تشریح کر رہے ہیں کہ اس میں ما موصولہ نہیں ہے بلکہ یہ ما مصدریہ ہے اور اپنے مدخول کو مصدر کے معنی میں کر دیتا ہے تو یہاں پر انعم فعل کو"ما" نے مصدر کے تاویل میں کر دیا یعنی انعامہ کے معنی ہوگیا۔

لفساد اللفظ والمعنیٰ یہاں سے شارح وجہ بیان کرتے ہیں کہ اگر ما انعم میں ما موصولہ ہو تو لفظ اور معنی دونوں میں فساد پیدا ہوگا۔ لفظاً دو خرابیاں لازم آئیں گی اول اگر" ما" کو موصولہ مان لیا جائے تو پھر عائد کو محذوف کرنا پڑیگا یعنی اصل میں انعم بہ ہوگا اور دوسری خرابی یہ لازم آئیگی کہ بعد میں عبارت میں علم ہے جس کا عطف انعم پر ہے تو جیسے انعم

Marfat.com

صلہ ہوگا اسی طرح علَّم بھی صلہ ہو گا اور جس طرح انعم میں عائد ضروری ہے۔ اس طرح علم میں بھی عائد ضروری ہے اور انعم میں تو مقدر مان سکتے ہیں مگر علم میں نہیں کیونکہ علم کا مفعول آگے مالم نعلم آرہا ہے یہاں پر ترکیب بھی قدرے مشکل ہے وہ اس طرح کہ شارح نے کہا مع تعذرہ فی المعطوف علیہ اور اصطلاح میں جسے معطوف علیہ کہا جاتا ہے وہ پہلا ہے یعنی انعم معطوف علیہ کا صیغہ ہے اور علم تو معطوف ہے نہ کہ معطوف علیہ لھذا اس عبارت کی دو طرح کی تراکیب ہونگی کیونکہ معطوف یہ اسم مفعول ہے تو لازماً اس کا نائب فاعل ہوگا اور اس کا نائب فاعل علیہ ہے جو جار مجرور ہے اور علیہ میں اس کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہوگی اس صورۃ میں معنی یہ ہو گا کہ وہ شئ کہ جس پر عطف کیا گیا ہے اس تقدیر کی بنا پر معطوف علیہ پہلے یعنی انعم کی صفۃ ہو گی جو کہ عین اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ معطوف علیہ میں جو معطوف ہے اس میں ضمیر اس کا نائب فاعل ہو اور علیہ کی ضمیر کسی اور کی طرف راجع ہو اس تقدیر کے مطابق معنی یہ ہو گا کہ وہ شئ کہ عطف کی گئی ہے وہ شئ اوپر کسی اور یعنی انعم کے اس صورۃ میں معطوف علیہ دوسرے یعنی علم کی صفۃ ہو گی جو کے لغۃ کے اعتبار سے تو درست ہے لیکن اصطلاح کے مطابق اسے درست نہیں کہا جاے گا۔

وَمَنَ زَعَمَ ان التقدیر اب یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے آپ نے کہا کہ علم میں عائد مقدر نہیں کر سکتے ہیں تو جواب دیا کہ کر سکتے ہیں اور حقیقت میں علمہٗ تھا پھر سؤال ہوا کہ مالانعلم ترکیب میں کیا ہے کہ یہ علمہٗ میں ہٗ کی ضمیر سے بدل ہے یا یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے یعنی ھو مالم نعلم اور یا یہ مفعول ہے اعنی محذوف کا تو شارح نے کہا

فَقَدْ تَعَسَّف یعنی جسے نے زعم کیا تو اس نے کمزوری ظاہر کی تو پہلی صورت میں یعنی

Marfat.com

(جب مالم نعلم بدل ہو ہٗ ضمیر محذوف سے) خرابی یہ ہے علامہ حاجب نے کہا کہ مبدل منہ استثناء کے علاوہ کہیں اور محذوف نہیں ہوسکتا جیسے ماجاء نی الا زیدٌ تو یہاں احدٌ محذوف ہے اور دوسری دو صورتوں میں خرابی یہ ہے کہ محذوف کرنا پڑیگا جس کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض ہوا وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ علم میں مقدر نہیں کر سکتے لیکن انعم میں کر سکتے ہیں تو اعتراض یہ ہوا کہ انعم میں بھی مقدر نہیں کر سکتے کیونکہ عائد مجرور کے حذف کا قاعدہ یہ ہے کہ عائد مجرور کا جارہ اور اس کے موصول کا جارہ لفظاً اور معنی دونوں ایک ہوں اور یہاں ایک نہیں ہیں کیونکہ عائد مجرور کا جارہ تو بہٖ ہے اور موصول یعنی 'ما' کا جارہ علیٰ ہے۔ لہٰذا یہاں بھی یہ مقدر نہیں کر سکتے۔

وَ امَّا معنیٰ فِلانٌ الحمد اب یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ما موصولہ بنائیں تو کیا خرابی لازم آئیگی اور وہ اس طرح کہ اگر ما مصدر یہ مان لیں تو معنی ہوگا علی انعامہ تو حمد اب انعام پر ہوگی اور یہ فعل ہے لیکن اگر ما موصولہ مانیں تو اب معنی یہ ہوگا کہ حمد ثابت ہے اللہ تعالیٰ کیلئے اس پر جس پر اللہ تعالیٰ نے انعام کیا اور وہ نعمت ہے تو اب نعمت پر حمد بالواسطہ ہوگی اس لئے کہ نعمت انعام کا اثر ہوتی ہے اور انعام پر بلا واسطہ حمد ہوتی ہے اور یہ واضح ہے کہ حمد بلا واسطہ افضل ہے بنسبت حمد بالواسطہ کے

ولم یتعرض للمنعم یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے واضح عبارت کیوں نہیں پیش کی کہ الحمد للہ علی ما انعم یعنی حمد ثابت ہے اللہ تعالیٰ کیلئے جو انعام کیا۔ اللہ تعالیٰ نے تو پھر یہاں پر معنم بہٖ کو کیوں ذکر نہیں کیا ماتن نے اس کا جواب دیا کہ معنم بہ کے ذکر نہ کرنے کی دو وجہیں ہوسکتی تھیں یا تو کلا ذکر کرتے

Marfat.com

یا بعضاً کُلاً اس لئے نہیں کر سکتے تھے کہ یہ احاطہ میں نہیں آسکتی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ و ان تعدوا نعمت اللہ لا تحصو ھا اور بعضاً اس لئے نہیں کر سکتے تھے کہ اس میں اختصاص کا وہم پڑ جاتا ہے کہ وہ بعض جن کا ذکر ہوا ان کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ حمد کا مستحق ہے اور وہ بعض جن کا ذکر نہیں ہوا اللہ تعالیٰ ان کے لحاظ سے حمد کا مستحق نہیں ہے۔

و لیذ ھب سے دوسرا جواب دیا منعم بہ کے ذکر کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو کُلاً ذکر کرتے یا بعضاً ذکر کرتے کلاً تو ذکر نہیں کر سکتے کیونکہ کلاً اگر ذکر کریں اور جو شخص ما انعم بہ پڑھنے والا ہو اسے اللہ تعالیٰ نے وہ ساری نعمتیں نہ دی ہیں تو وہ دل میں یہ خیال کریگا کہ جسے اللہ تعالیٰ نے ساری نعمتیں دی ہیں وہ اللہ کی حمد بیان کرے میں کیوں کروں اور حمد سے اس کی کوئی دلچسپی نہ رہتی ۔اور اگر بعضاً ذکر کرتے تو ہو سکتا ہے علی ما انعم بہ پڑھنے والے کو اللہ تعالیٰ نے وہ بعض نعمتیں نہ دی ہوں تو اس کے دل میں خیال آسکتا ہے کہ اللہ کی حمد وہ ذکر کرے جسے اللہ تعالیٰ نے وہ بعض نعمتیں دی ہوں میں کیوں حمد بیان کروں اور جب مطلقاً ذکر کیا جسمیں کل اور بعض کی کوئی قید نہیں لگائی تو اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک پر کوئی نہ کوئی انعام ضرور کیا ہے تو پڑھنے والا اپنے اسی انعام پر اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرے۔

لقصور العبارۃ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ ما انعم بہ کو کُلاً نہیں ذکر کر سکتے اور عبارت احاطہ سے قاصر ہے تو یہ بات درست ہے واقعی تفصیلاً ذکر نہیں کر سکتے لیکن اجمالاً تو ذکر کر سکتے تھے مثلاً یہ کہتے الحمد للہ الذی انعم بکل نعمۃ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح تو انعام میں سب کا ذکر آجاتا ہے۔

Marfat.com

ثُم انه صرّح سے مختلف اعتراضات کا جواب دے رہے ہیں۔ پہلا اعتراض تو یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا کہ منعم بہ یعنی نعمت کا ذکر نہیں حالانکہ آگے چل کر نعمت کا ذکر تو کیا ہے کیونکہ بعد میں ماتن نے کہا کہ وعلم من البیان تو تعلیم بیان بھی تو ایک نعمت ہے پھر کیسے کہتے ہو کہ نعمت کا ذکر نہیں کیا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب اللہ کی حمد بیان کی تو بعد میں نبی علیہ السلام پرنذرانہ درود کیوں بھیجا ۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ جب نبی علیہ السلام کے اوصاف کو ذکر کیا تو صرف تین ہی اوصاف کیوں ذکر کئے حالانکہ اور بھی بہت سارے اوصاف ہیں (ان کا کیوں ذکرنہیں کیا) پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو کھا ہے کہ ہم نے منعم بہ کا ذکرنہیں کیاتو ہم نے ما انعم بہ کی بات کر رہے ہیں اور اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں جہاں پر منعم بہ کا ذکرنہیں ہے باقی جس کے ساتھ اعتراض کیا وہ اگے ارہا ہے اس کی حد ہم بات کر رہے ہیں اور نہ وجہ بیان کر رہے ہیں پھر آگے اعتراض ہو گا کہ مصنف نے تعلیم بیان نعمت کا ذکر کیا اور دوسری نعمتوں کا ذکرنہیں کیا۔ تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ بیان نعمتوں کے اصول میں سے ہے کیوں کہ نعمتوں میں اصول اور فروغ دونوں ہوتے ہیں تو بیان نعمتوں کے اصول میں سے ہے اور نعمتوں کہ اصول وہ ہوتے ہیں کہ انسان اس کی طرف اپنی بقاء اور زندہ رہنے میں محتاج ہو جیسے غذا لباس نکاح وغیرہ یہ سارے نعمتوں کے اصول ہیں جس کی طرف بندہ اپنی بقاء اور حیات کیلئے محتاج ہوا کرتا ہے اور انسان ان تمام نعمتوں کے حاصل کرنے میں دوسرے انسانوں کا محتاج ہوتا ہے اور دوسرے سے یہ نعمتوں کو اسی وقت حاصل کر سکتا ہے جب دوسروں کو اپنی دل کی بات بتائے دل کی بات بتانے کے کئی طریقے ہوتے ہیں یا تو اشارہ سے بات بتائے مگر ہر جگہ اشارہ کافی نہیں ہوتا

Marfat.com

کیوں کہ اشارہ میں محسوس کرنے والی چیزیں تو معلوم ہوسکتی ہیں مگر معدومات اور معقولات کو اشارہ سے کیسے سمجھائیگا۔ دوسرا طریقہ کتابت کا ذریعہ ہے مگر یہ مشکل ہے کیونکہ ہر وقت قلم و کاغذ ساتھ نہیں رکھ سکتا اور اگر موجود بھی ہوں تو آخر لکھنا پڑھنا بھی جانتا ہو۔ اور اس میں خرابیاں کیونکہ جب کوئی راز کی بات لکھ دے تو یہ نقش باقی رہیگا۔ اور ہوسکتا ہے کہ کوئی غیر اس کو پڑھے تو پھر اپنے مافی الضمیر کی بات کو سمجھانے کیلئے اللہ تعالیٰ نے ہمیں بیان والی نعمت عطا فرمائی تو بیان پھر اصل الاصول بن گیا تو بات ثابت ہوئی کہ نعمت چونکہ اصل الاصول ہے ۔ اس لئے اسے دیگر نعمتوں پر ترجیح دی۔ اور اس منطق فصیح کو بیان کہتے ہیں۔ جو مافی الضمیر کو ظاہر کرے جو انسان کے مافی الضمیر کا جز ہے۔

ثم ان هَذا الاجتماع یہاں سے دوسرا جواب ہے کہ حضور ﷺ پر درود کیوں بھیجا تو اب یہ تمہید بیان کرتے ہیں کہ پہلے جو مافی الضمیر دوسرے شخص کو کوئی بتاتا ہے تو وہ اس لئے دل کی بات دوسرے کو بتاتا ہے کہ دوسرا اس کی مدد کرے اور دوسرا انسان مدد اس وقت کریگا جب ان دونوں کے درمیان دین اور عدل ہو کیونکہ اگر عدل نہ ہو تو ہر آدمی اپنے محتاج الیہ کے حصول میں کوشش کرتا ہے اور پھر اپنے مزاحم کو قتل کر سکتا ہے اور اگر یہ واقع ہو جائے تو پھر ظلم ہو جائیگا تو پہلے دین اور عدل ہو تب ایک دوسرے کی مدد ہوسکتی ہے اور عدل کے جزئیات غیر متناہی ہیں اور ان سب کا علم ہمیں نہیں ہوسکتا تو پھر کوئی قانون کلی بن جائے اور عدل کے سارے جزئیات اس میں داخل ہوں اور ایسے قوانین بنانے کیلئے ایک واضع کی ضرورت ہے جو خطاء سے محفوظ ہو اور خطاء سے محفوظ تو ہمارے نبی اللہ علیہ وسلم ہیں جنہوں نے ہمیں وہ قوانین بنا کر دیئے جن کی وجہ سے ہم ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ تو اب

Marfat.com

مطلب یہ ہوا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ منعم ہے اس طرح حضور اکرم ﷺ بھی منعم ہیں۔ تو جس طرح اللہ تعالیٰ کا شکر واجب اسی طرح حضور اکرم ﷺ کا بھی شکر واجب ہے اور اللہ تعالیٰ کی شان کے مناسب چونکہ حمد تھی اسلئے اللہ تعالیٰ کیلئے حمد کا ذکر کیا اور حضور ﷺ شان کے لائق درود تھا اس لئے آپ پر درود شریف بھیجا۔ اور نیز ان کے ساتھ ساتھ آپ ﷺ کی دواہم صفتوں کا بھی ذکر ہو گیا اول اپ ایسے قوانین کے واضع جو عدل کے تمام اجزاء کو شامل ہیں ثانیاً ایسی شان کہ جس سے آپ خطاء سے محفوظ ہیں۔ حضور کی ان دونوں صفتوں کا بھی تذکرہ ہو گیا۔

ثم الشارح لا بدوان یمتاز: یہاں سے بتایا ایسا شارح چاہیے جو عام لوگوں سے ممتاز ہو اور واقعتاً اطاعت کا مستحق ہو اس طرح کے واضع کوئی معجزہ لائے۔ معجزوں میں سب سے بڑا معجزہ قرآن مجید ہے جو حضور ﷺ لے کر آئے اور آپ ﷺ کی تیسری صفت ہے۔

و علم من البیان مالم نعلم: یہاں پر ایک اعتراض ہوا کہ علم کا عطف انعم پر ہے اور دونوں نعمتیں ہیں تو گویا معطوف اور معطوف علیہ ایک ہوئے جبکہ یہ دونوں مغائر ہوتے ہیں تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا۔

فقولہ و علم من عطف الخاص علی العام کہ یہاں پر عطف الخاص الی العام کے قبیل سے ہے اور وہ یہ کہ تعلیم خاص نعمت ہے اور انعام عام نعمت ہے اور خاص اور عام دونوں مغائر ہیں تو اب ان دونوں میں مغائرت پائی جاتی ہے۔ اور عطف بھی صحیح ہوگا۔ اب رعایۃً سے وجہ عطف بیان کرتے ہیں کہ عطف صحیح ہے مگر ذکر نہ بھی ہوتا پھر بھی معنی حاصل ہوجاتا تو ذکر کیوں کیا تو اس کی وجہ بیان کرتے ہیں براعت استھلال کی رعائت ہے

Marfat.com

(براعت استھلال اسے کہتے ہیں کہ خطبہ میں ایسے الفاظ لائے جائیں جن کا مقصود سے تعلق ہو) براعت کا لغوی معنی فوقیت کے ہیں اور استھلال کا معنی ابتدا کے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے عطف سے تنبیہ مقصود تھی کہ بیان والی نعمت بڑی بزرگی والی نعمت ہے جیسے قرآن مجید میں دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: خلق الانسانَ عَلَّمَه البیانَ؛یہاں پر مولوی عبد الحکیم فرماتے ہیں کہ رعایۃً اورتنبیھاً دونوں مفعول ہیں تو دونوں میں فرق کیا ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ مفعول لہ کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم مفعول لہ فعل کی علت ہوتا ہے اور خارج میں مفعول نہیں ہوتا اور کبھی مفعول لہ ذہن میں علت ہوتا ہے اور خارج میں مفعول لہٗ نہیں ہوتا۔ تو تو رعایۃً مفعول لہ علت بھی ہے اور ذہن میں علت بھی اور تنبیھاً مفعول لہ جو فعل کی علت ہے لیکن خارج میں مفعول نہیں۔ کیونکہ جب خاص کا عطف عام پر کیا تو معلوم ہو گیا کہ بیان بہت بڑی نعمت ہے۔ کیوں کہ ایک جزء کا جب ایک دفعہ ذکر ہوجائے اور پھر دوبارہ ذکر کریں تو وہ ایسی نعمت پر دال ہوتا ہے۔ جیسے تنزل الملئکۃ و الروح میں روح الامین کو الگ سے ذکر کیا ورنہ ملائکہ میں روح الامین بھی شامل ہیں۔ لیکن یہ خارج میں معلول نہیں کیونکہ خارج میں تو ذکر نہیں کیا کہ یہ بڑی نعمت ہے تو مصنف نے اس کا ذکر تنبیھاً کر دیا۔ ایک تنبیہ ہوتی ہے اور دوسرا تنبہ مصنف نے تنبیہ کی اور ہم نے تنبہ کر دیا یعنی تنبیہ کو سمجھا جو خارج میں موجود ہے۔ آگے ماتن بیان کرتے ہیں۔ من البیان یہاں سے شارح ترکیب بیان کر رہے ہیں کہ یہ من البیان مالم نعلم کا بیان ہے تو پھر اعتراض ہوا کہ بیا ن تو مبین سے مؤخر ہوتا ہے یہاں پر مقدم کیوں کیا جواب دیا کہ سجع کی رعایت کرتے ہوئے ایسا کیا۔

Marfat.com

والصلوۃ علی سیدنا محمد یہاں سے شارح چار باتیں بیان کر رہے ہیں

نمبر ا یہ ہے کہ آپ نے کہا نعمت کا ذکر نہیں کیا حالانکہ علم من البیان نعمت ہے۔

نمبر ۲ بیان والی نعمت کو کیوں ذکر کیا اسے دوسری نعمتوں پر کیوں ترجیح دی اسکی کیا وجہ ہے؟

نمبر ۳ حضور اکرم ﷺ پر صلوٰۃ کیوں بھیجی۔

نمبر ۴ حضور ﷺ کی اور کئی صفات ہیں تو صرف تین صفتوں کا ذکر کیوں کیا۔

تو یہ وہ وصفیں ہیں جن کا ہم بعد میں ذکر کریں گے۔ باقی رہی بات مصطفٰے کی تو اس کے معنی چنے ہوئے اور سردار کے ہیں تو اب معنی یہ ہوگا کہ صلوٰۃ وسلام نازل ہو محمد مصطفٰے ﷺ پر جنہوں نے صواب کیساتھ نطق کیا۔ اور یہاں پر بھی بیان کیا کہ حضور ﷺ پر درود اس لئے بھیجا کہ آپ ﷺ شارع ہیں اور شارع بھی منعم ہے اور منعم کا شکر ادا کرنا واجب ہوا کرتا ہے۔ اس لئے آپ ﷺ پر درود بھیجا گیا کیونکہ آپ ﷺ نے ہمیں قوانین بنا کر دیئے ہیں اور وہ قوانین علم الشرائع ہیں اور یہاں یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ خیر من نطق بالصواب کو شارح نے کیوں ذکر کیا تو ہم نے ذکر کیا ہے کہ ان قوانین کیلئے واضع ایسا ہو جو خطاء سے محفوظ ہو اور حضور ﷺ خطاء سے پاک ہیں اس لئے شارح نے حضور کا ذکر کیا کہ آپ منعم بھی ہیں اور خطاء سے پاک بھی ہیں۔

وافضل من اوتی الحکمۃ یہاں سے حضور ﷺ کی دوسری صفت کا ذکر کیا کہ کہ درود نازل ہوا محمد ﷺ پر آپ ان سے ہیں جنہیں حکمت عطا کی گئی۔ اشارۃ الی القوانین: یہاں سے شارح اس صفت کے ذکر کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ حکمت سے مراد شرائع اور

Marfat.com

قوانین ہیں۔

لِانَّ الحکمة: یہاں سے حکمت کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ حکمت کا معنی صاحب کشاف نے علم الشرائع بیان کیا ہے۔

و لفظ اوتی تنبیه الخ یہاں ایک اعتراض ہوا اور وہ یہ ہے کہ یہاں پر اوتی فعل مجہول کیوں ذکر کیا حالانکہ فعل معروف اصل ہوتا ہے تو جواباً عرض کیا کہ یہ حکمت حضور ﷺ کی ذاتی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے عطا کی گویا یہ حکمت عطاء کی گئی ہے ۔ اس لئے فعل مجہول تو ذکر کیا۔

و ترك الفاعل لان هذا الخ یہاں سے پھر ایک اعتراض ہوا کہ آپ نے کہا کہ حضور ﷺ کی حکمت ذاتی نہیں ہے اس لیے فعل مجہول ذکر کیا تو فعل معلوم کو تو بھی ذکر کر کے بیان کر سکتے تھے جس میں تنبیہ بھی ہو جاتی ہے اورفاعل کا بھی ذکر ہو جاتا ہے مثلاً اس طرح کہتے من اتاه الله الحکمة تو اس کا جواب یہ دیا اگر فعل معلوم ذکر کرتے تو فاعل کا ذکر بھی ضروری ہوتا اور یہ معانی کا قاعدہ ہے کہ جس فعل کا فاعل معین ہو اسے ذکر کرنا لغو ہوا کرتا ہے اور یہاں حکمت جو فعل ہے اس کا فاعل اللہ تعالیٰ ہی ہے اور وہ معین ہے اس لئے فعل معلوم ذکر نہیں کیا۔

و فصل الخطاب یعنی صلوٰۃ و سلام نازل ہوائے محمد ﷺ پر جو افضل ہیں ان سے جنہیں فصل خطاب عطاء کیا گیا۔

اشارةً الی المعجزة یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ ماتن نے وصف کا ذکر کیوں کیا تو شارح کہتے ہیں واضع کیلئے ضروری ہوتا ہے انسان اسے پہچانیں کہ وہ اطاعت کا مستحق ہے

Marfat.com

اور اس کیلئے واضع کوئی معجزہ لیکر آئے تو اس وصف کا ذکر کیا تا کہ آپ کے معجزہ کی طرف اشارہ ہو جائے

لأن الفصل التميز الخ یہاں سے شارح نے بتایا کہ فصل الخطاب کا اشارہ معجزہ کی طرف کیسے ہوسکتا ہے تو بتایا کہ فصل کا معنی ہوتا ہے تمیز اور معجزہ بھی حق و باطل میں تمیز پیدا کرتا ہے۔

ویقال للکلام البین یہاں سے شارح کہتے ہیں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے۔ اصل میں الخطاب الفصل تھا اب فصل جو مصدر ہے یا تو یہ اسم مفعول کے معنی میں ہو گا الخطاب المفصول یا اسم فاعل کے معنی میں ہو گا یعنی الخطاب الفاصل اگر فصل مفعول کے معنی میں ہو تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ کلام بین ایسا کلام جسکے ساتھ خطاب کیا گیا ہو اور بندہ اسے سمجھتا بھی ہو اور اس پر کوئی چیز حکم میں ملتبس بھی نہ ہو اور اگر فصل اسم فاعل کے معنی میں ہو تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ وہ حکم جو حق و باطل اور صواب و خطاء میں امتیاز پیدا کرے۔

ثم دعا لمن عاون الشارح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ منعم ہے اور حضور ﷺ بھی منعم ہیں تو ان دونوں پر حمد اور درود بھیجا لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمین پر کیوں درود بھیجا تو جواب دیا کہ صحابہ نے احکام کے پہنچانے اور انہیں نافذ کرنے میں مصطفٰے جانِ رحمت ﷺ کی بڑی مدد کی اگر یہ لوگ نہ ہوتے تو ہم تک احادیث مصطفٰے کیسے پہنچتی۔

و علی الہٖ یہاں سے شارح آ ل کی اصل بیان کرتے ہوں اور فرماتے ہیں آ ل اصل میں اھل تھا ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شئے کی اصل معلوم کرنی ہو تو اس کی تصغیر

Marfat.com

لاتے ہیں تو آل کی تصغیر اھیل ہے تو معلوم ہوا کہ اسکی اصل اھل ہے پھر ھاَ کو خلافِ قیاس الف سے بدل دیا تو اھل سے آل ہوگیا۔

خص استعماله یہاں سے اسکے استعمال کو بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا معنی تو اولاد ہے لیکن استعمال کے لحاظ سے یہ اشراف اور مرتبے والوں کیلئے مخصوص ہے اور شرافت سے کام مراد ہے خوائے دینی جیسے آل مصطفٰے ﷺ یا دنیوی شرافت جیسے آل فرعون

و عن الکسائی سمعت یہاں سے شارح اس دلیل کو رد کر رہے ہیں کہ آل کی تصغیر اُھیل ہے کیونکہ کسائی کا قول ہے کہ اس کی تصغیر اُھیل اور اویل دونوں آتی ہے کسائی روایت کرتے ہیں کہ وہ کسی فصیح العرب کو یہ کہتے ہوئے سنا جس کی عربی پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ تو پتہ چلا کہ الٰ کی اصل ھا بھی ہے اور واوَ بھی ہے۔

الاطھار یہ متن ہے شارح کہتے ہیں یہ طاہر کی جمع ہے جیسے فاعل کی جمع افعال اور صاحب کی جمع اَصحَاب۔

و صحابته الاخیار یہاں اخیار میں دو احتمال ہیں یا تو یہ خیر کی جمع ہے تو شارح نے اپنا مختار مذہب بیان کیا کہ اخیار خیر کی جمع ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیھم اجمعین ہر لحاظ سے اچھے تھے۔ ظاہری اور باطنی دونوں لحاظ سے اس لئے شارح نے یہ اختیار کیا۔

اَمَا بعد فلما کان : یہ متن کی عبارت ہے اب اس کی ترکیب بیان کرتے ہوئے 'فا' ذکر کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہاں پر 'فا' کا ذکر کیوں کیا کیونکہ 'فا' کا ذکر تو جزاء کے مقام پر ہوتا ہے۔ تو بیان کرتے ہیں کہ اصل عبارت یہ ہے مھما یکن من شئ بعد الحمد والثناء تو اب یہاں پر مہما مبتداء ہے اور شرط کے معنی کو متضمن ہے یکن فعل تمام اس کا اسم ہے اور

Marfat.com

من زیادہ ہے باقی بعد کا مضاف الیہ حمد اور صلوٰۃ یہ محذوف ہیں پھر مہما اور یکن دونوں کو گرا دیا اور اَمّا کو ان کی جگہ پر لے آئے تو اما شرط اور مبتداء دونوں کے معنی کو متضمن ہو گیا لیکن یہ کیسے پتہ چلے کہ اما شرط اور مبتدا کے معنی کو متضمن ہے۔ اس کیلئے کوئی قرینہ ہونا چاہیے تو شرط کی جزا پر 'فا' کا ذکر کیا تا کہ یہ شرط اور مبتدا پر قرینہ ہو اور مبتدا کو چونکہ اسمیہ ہونا لازم ہے۔ اس لئے 'اما' کے بعد اسم بھی لے آئے یعنی 'بعد' تا کہ یہ اسم پر دلالت کرے۔ یہاں پر عبارت میں ایک وہم ہے اور وہ شارح نے کہا کہ فاء جزا کو غالبًا لازم ہوتی ہے اور لازم اس کو کہتے ہیں جسکا ملزوم سے جدا ہونا محال ہو اور مخاطبا کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی فاء جزا سے جدا بھی ہوتی ہے تو اس کا جواب دیا شرط کی جزا کو جو فاء لازم ہے وہ غالبًا لازم ہوتی ہے یعنی لزوم اکثری ہے۔

قضاء لحق ما کان: یعنی اما کے بعد فاء لائے تو شرط کا حق ادا ہوگیا اور اما کے بعد اسم لے آئے تو مبتدا کا حق پورا ہوگیا۔

و ابقاء له ایک تو یہ کہ اما کے بعد دواسم اس لئے لائے تا کہ ما کان کا حق ادا ہوجائے اور دوسرا یہ کہ ماکان کو باقی رکھا جائے تو اب یہ اعتراض ہو گا ماکان یعنی شرط اور مبتدا کو تو باقی نہیں رکھا گیا بلکہ ان کو گرا کر ان کی جگہ اما لایا گیا پھر شارح کیسے کہتے ہیں کہ ماکان کو باقی رکھنے کیلئے اما کے بعد فاء اور اسم لایا گیا تو شارح نے

بقدر الامکان سے اس کا جواب دیا کہ جہاں تک ہو سکا ہم نے ماکان کو باقی رکھا اور وہ اس طرح کہ اما کے بعد فاء کو لائے جس کی دلالت شرط پر ہے اور اسم لے آئے جس کی دلالت مبتدا پر ہے۔ یہاں پر ایک اعتراض اور ہے وہ یہ کہ قضاء لزمت اورلزم کا مفعول

Marfat.com

لہ ہے اور ابقاء کا عطف قضاء پر ہے تو ابقاء بھی مفعول لہ ہوگا اور یہ دونوں مفعول لہ منصوب ہیں اور مفعول لہٗ کے منصوب ہونے کی شرط یہ ہوتی ہے کہ مفعول اور اس عامل کا فاعل ایک ہو مگر یہاں پر ایسا نہیں ہے تو اس کا جواب یہ دیا قضاء اور ابقاء یہ دونوں لزمت اورلزم کا مفعول لہ نہیں بلکہ یہ دونوں ایک اور فعل کو متضمن ہیں اور اس کی اصل عبارت اسطرح ہے

فعل كذالك قضاء ہے یعنی اس طرح کیا گیا ماکان کو باقی رکھنے کیلئے تو اب فعل کا فاعل مصنف ہے اور قضاً اور ابقاء کا فاعل بھی مصنف ہی ہے لہٰذا یہ قاعدہ کے مطابق مفعول لہ بھی ہیں اور منصوب بھی ہیں ۔

ولما ظرف بمعنى اذا استعمل استعمال الشرط اب یہاں سے لما کان کی بحث شروع کر رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ لما کا ظرف ہے۔ اَذا کے معنی کیساتھ اور شرط کے معنی میں اس کا استعمال ہوتا ہے اور شارح نے کہا کہ لَمَّا کے بعد ہمیشہ فعل ماضی آتا ہے کبھی لفظاً ہوگا اور کبھی معنیٰ ہوگا۔مگر یہاں پر ایک اعتراض ہے اور وہ یہ کہ مطول میں شارح نے کہا کہ لَمَّا ظرف بمعنی اذَا کے ہے اور مختصر المعانی میں لما ظرف بمعنی اذا کے ہے تو اس کا جواب یہ ہے شارح نے پہلے مطول لکھی پھر اس کے بعد مختصر المعانی تو جب مختصر المعانی میں اس مقام پر پہنچے تو یہ غلطی محسوس ہوئی کہ لما ظرف بمعنی اذ کے نہیں ہوتا بلکہ لماظرف بمعنی اذ کے ہے کیونکہ اذا مستقبل کا ظرف ہوتا ہے اور اذ ماضی کا ظرف ہوتا ہے اور لما بھی ماضی کا ظرف ہوتا تو مطول چونکہ پہلے لکھی گئی اس لئے مطول کو تو رد کر سکتے ہیں لیکن مختصر العانی کو نہیں۔

قال سيبويه لما لوقوع تو شارح نے اگرچہ صراحۃ تو نہیں کہا کہ لمّا اسم لیکن ان کے کلام سے پتہ چلا کہ لما انکے نزدیک اسم ہے کیونکہ یہ کہا کہ یہ ظرف بمعنی اذا کے ہے اور

Marfat.com

شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے تو استعمال کے لفظ سے پتہ چلا کہ اس کی وضع شرط کیلئے نہیں اس کا استعمال شرط میں ہوتا ہے۔ شرط کیلئے تو حروف کی وضع ہوتی ہے مگر جہاں وضع ہو وہاں یہ نہیں کہا جاتا کہ فلاں کا استعمال اسمیں ہوتا ہے مثلاً ان کی وضع شرط کیلئے ہوتی ہے لھذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کا استعمال شرط کیلئے ہوتی ہے بہر حال شارح کے نزدیک لما اسم ہے اور دیگر محققین کے نزدیک حرف ہے تو اب مذکورہ بالا عبارت سے ان محققین کا منشا غلطی ذکر کرتا ہے کہ انہیں غلطی کہاں سے لگی تو ان کو غلطی سیبویہ کی ایک عبارت سے ہوئی سیبویہ نے کہا تھا کہ لما لو کی طرح ہے۔ حالانکہ سیبویہ کا اس سے کچھ اور مطلب تھا اور انھوں نے سمجھا کہ لَوْ حرف ہے اور لَوْ کی طرح لَماَ بھی حرف ہے اور سیبویہ کی عبارت تو یہ تھی۔ لما لوقوع امر لوقوع غیرہ یعنی لما موضوع ہے وقوع امر کیلئے اس پہلے امر کے وقوع کی علت کیا ہے دوسرے امر کا واقع ہونا ۔ تو جہاں پر اس طرح کی عبارت ہو کہ لوقوع امر لوقوع غیرہ تو پہلا لام وضع مقدر کے متعلق ہوتا ہے اور دوسرا لام وقوع کے متعلق ہوتا ہے۔

الا انّ لو یہاں سے پھر انھوں نے لما اور لَو کے درمیان ما بہ الامتیاز بیان کر دیا کہ لَو کی وضع ہوتی ہے،۔ انتفاء الثانی لانتفاء الاول یعنی دوسری چیز منتفی ہے اور اس کے انتفاء کی علت پہلے کا انتفاء ہے اورلماّ کی وضع ہوتی ہے اس لئے ہے کہ ثبوت الثانی لثبوت الاول والوجہ ما تقدم: سے وجہ کو بیان کیا کہ وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کر دی یعنی لما اسم ہے اور اذا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

علم البلاغة و تو ابعهما شارح نے کہا کہ علم بلاغت سے مراد علم معانی ہے اور توابع سے پہلے علم کا لفظ نکالا اس لئے نہیں نکالا کہ حذف مضاف ہے کیونکہ اگر مضاف محذوف ہو تو

Marfat.com

پھر تو دو علم بن جائیں گے ایک علم بلاغت اور دوسرا علم توابع بعد میں ھا مفرد کی ضمیر ذکر نہ کرتے بلکہ تثنیہ کی ضمیر لوٹاتے تو یہ اس لئے نکالا کہ توابع کا عطف بلاغت پر ہے اور وہی علم اس کے ساتھ بھی لگتا ہے تو اب ایک علم ہوگا۔ علم البلاغۃ والتوابع تو اب مفرد کی ضمیر لوٹانا صحیح ہوگا۔

من اجل العلوم قدراً و ادقها سراً! تو اب متن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ علم بلاغت اور اس کے توابع اصل علم سے ہے ازروئے مرتبے کے اور ادق علوم از روئے بحث کے تو گویا کہ ماتن نے دو دعوے کر دیئے ایک یہ کہ علم بلاغت اصل علم ہے مرتبے کے لحاظ سے اور دوسرا یہ کہ علم بلاغت اور اس کے توابع اَدِقّ علوم ہے ۔ راز کے لحاظ سے آگے ان دونوں پر دلیل پیش کریں گے۔

لا حاجة الی تخصیص العلوم اب یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ شارح نے کہا کہ علم بلاغت اور اس کے توابع اجل العلوم ہیں تو علم میں تو تفسیر حدیث علم کلام وغیرہ سب داخل ہیں تو اب مطلب یہ ہوا کہ علم بلاغت ان تمام سے اجل ہے ۔ حالانکہ علم بلاغت اور اس کے توابع ان علوم اجل نہیں ہیں اس کا جواب بعض محققین نے دیا کہ علوم میں الف لام استغراق کا نہیں کہ سب علوم مراد ہوں بلکہ یہ الف لام عہد خارجی کا ہے یعنی خاص علوم اور وہ علوم عربیہ مراد ہیں ۔ علوم عربیہ صرف نحو لغت کو کہتے ہیں تو ان کے علوم بلاغت اور اس کے توابع اجل ہیں۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہاں تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے کہ انہوں نے جواب دیا کیونکہ ماتن نے کہا کہ لمآ کان علم البلاغۃ:

و توابعها من اجل العلوم تو من کا لفظ استعمال کیا جو تبعیض کیلئے ہے مطلب علم

Marfat.com

بلاغت اور اس کے توابع اجل علوم کے بعض ہیں۔ ماتن نے اجل علوم کا ایک طائفہ بنا دیا اور اسی طائفہ میں سے ایک یہ بھی ہیں جیسے علم حدیث ،اصول تفسیر ،علم کلام وغیرہ یہ ایک طائفہ ہیں جو کہ سب علوم سے اجل ہیں اور اسی طائفے میں علم بلاغت اور اس کے توابع بھی ہیں باقی ماتن نے یہ تو نہیں کہا کہ علم بلاغت اور اس کے توابع تمام علوم کے اجل ہیں۔ مع ان ھذا اس جواب کو رد کر دیا کہ ماتن کی عبارت کا یہ مطلب ہو یہ تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ

مع ان ھذا دعاء یہاں سے شارح نے دوسرا جواب دیا کہ چلو ہم مان لیتے ہیں کہ ماتن نے کہا کہ سب علوم سے اجل ہے لیکن یہ ادعاء رغبت ظاہر کرنے کیلئے کیا جاتا ہے اور یہ جائز ہے جیسے ہمارے محاورے میں جس چیز کیساتھ محبت ہو تو کہتے ہیں کہ دنیا میں اگر ہمارے لئے کوئی چیز ہے تو بس یہی ہے تو یہ صرف رغبت ظاہر کرنے کیلئے ہوتا ہے۔آگے علامہ نے اقتباس پیش فرمایا کہ کل حزب بما لدیہم فرحون یعنی ہر طبقہ اپنی پسند پر خوش ہوتا ہے۔

اذ بہ یعرف اس سے پہلے ماتن نے جو دو دعوے کئے ہیں کہ علم بلاغت اور اس کے توابع مرتبے کے لحاظ سے اجل علوم سے ہیں اور اسرار کے لحاظ سے ادق علوم ہیں لہذا تو اب یہاں سے ماتن ان دعوں پر دلیل دے رہے ہیں کہ علم بلاغت کے ساتھ عربی کے دقائق و اسرار معلوم کئے جاتے ہیں تو یہ ادق العلوم سے ہوگا اذ بہ یہ یعرف کے متعلق ہے اور یہاں یہ اعتراض ہے کہ بد کا یعرف سے یعرف کے معمول ہونے کی وجہ سے موخر ہے لیکن اسے مقدم کیوں کیا گیا شارح نے لا بغیرہ سے جواب دیا کہ یعرف سے حصر کیلئے مقدم کیا گیا

Marfat.com

کیوں کہ تقدیم ماحقہٗ التاخیر حصر کا فائدہ دیتی ہے۔ یعنی اسی علم بلاغت سے ہی عربی کے دقائق و اسرار معلوم کئے جاتے ہیں اور کسی دوسرے علوم کے ساتھ نہیں مگر یہاں پر پھر اعتراض ہوگا کہ آپ نے کہا کہ عربی کے دقائق و اسرار تو صرف علم بلاغت کے ذریعے جانے جاتے ہیں حالانکہ عربی حضرات اس کے دقائق اور اسرار سے واقف ہوتے ہیں جبکہ انہیں علم بلاغت کا کوئی علم نہیں ہوتا تو اس کا من العلوم سے جواب دیا کہ حصر کی دو قسمیں ہیں ایک حصر حقیقی جسمیں جمیع ماعدا کی نفی ہو اور دوسرا حصرِ اضافی جسمیں بعضِ ماعدا کی نفی ہوتی ہے تو یہاں حصر سے حصر اضافی مراد ہے جو سلیم طبع کو شامل نہیں کیونکہ عربی جو دقائق سے واقف ہوتے ہیں ۔محض اپنی سلیم طبع سے نہ کہ بلاغت کے علوم سے ۔

فیکون من ادق العلوم یہاں سے ایک اعتراض ہوا اور وہ یہ کہ ماتن نے کہا کہ علم بلاغت ادق العلوم سِراً اس لئے کہا کہ علم بلاغت دقیق ہے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ علم بلاغت ادق ہے کیونکہ ادق میں دقیق بھی ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ دیا یہ اعتراض تب ہوتا جب اسرارھا کی ضمیر کا مرجع عربیہ ہو۔کیونکہ اب اسرار ودقائق کا ایک معنی ہوگا تو مطلب یہ ہوگا کہ علم بلاغت ہی کے ساتھ دقائق عربیہ اور اسرارِ عربیہ جانے جاتے ہوں تو اب علم بلاغت صرف دقیق ہوا نہ کہ اَدَق لیکن اگر اسرارھا کی ضمیر کا مرجع عربیہ نہیں بلکہ دقائق ہو تو اب معنی یہ ہو گا کہ علم بلاغت ہی کیساتھ عربی کے دقائق اور اسرار معلوم کئے جاتے ہیں تو دقائق کے اسرار تو ادق ہی ہوں گے لہٰذا ثابت ہوا کہ علم بلاغت ادق العلوم سراً ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ماتن نے کہا کہ علم بلاغت ہی کیساتھ عربی کے دقائق اور اسرار معلوم کئے جاتے ہیں تو یہ ایک قاعدہ پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ دقائق العربیہ ادق دقائق العلوم یعنی ہر علم کے دقائق

Marfat.com

ہوتے ہیں اور عربی کے دقائق دوسرے علوم کے دقائق سے ادق ہوتے ہیں تو پھر ثابت ہوا کہ علم بلاغت ادق العلوم سراً بن گیا۔

و به یکشف عن وجوه الاعجاز فی نظم القرآن استارها یہاں سے ماتن نے پہلے دعویٰ کی دلیل دی کہ علم بلاغت اجل العلوم قدراً اس لئے ہے کہ قرآن پاک کی نظم میں جو اعجاز ہے وہ علم بلاغت سے منکشف ہوتا ہے تو پھر علم بلاغت اجل العلوم قدراً ہوگیا۔

لأن المراد بکشف الاستار تو چونکہ اس دلیل سے واضح طور پر پہلا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا کہ علم بلاغت سے ہی قرآن پاک کے نظم کے اعجاز کے پردے کھلتے ہیں تو اس سے علم بلاغت اجل العلوم قدراً کیسے ہوگیا۔

فی اعلی مراتب البلاغة سے شارح نے دعویٰ کیا یہ اعلیٰ مراتب بلاغت میں ہے۔ اب ہمیں دیکھنا ہے کہ اس پر دلیل کیا ہے تو لاشتمالہ سے اس پر یہ دلیل دی کہ قرآن پاک ایسے دقائق اسرار و رموز اور خواص پر مشتمل ہے کہ جن کی تہہ تک پہنچنا بشر کی طاقت سے باہر ہے۔ لہٰذا قرآن پاک اعلیٰ مراتب بلاغت میں ہے اس سے اوپر کوئی مرتبہ بلاغت کا نہیں ہے۔ اور جب قرآن پاک اعلیٰ مراتب بلاغت میں ہوگیا تو پھر یہ معجزہ بن گیا اور علم بلاغت سے قرآن عظیم کا اعجاز معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ دلیل ابھی تک مکمل نہیں ہوئی کہ علم بلاغت اجل العلوم کیسے ہے؟

و هذه وسیلة سے بتایا کہ قرآنِ عظیم کا معجزہ ہونا یہ وسیلہ ہے نبی علیہ السلام کے ساتھ تصدیق کا جب انسان غور کریگا کہ قرآن یقناً معجزہ ہے پھر جس ہستی پر قرآن نازل ہوا وہ اپنے دعویٰ میں یقناً سچی ہے۔ یہ وہ چیز ہے جسکے سبب ذات سے ایمان کے ساتھ تصدیق

Marfat.com

کی دولت عظمیٰ نصیب ہوگی۔اور جب حضورﷺ کے ساتھ تصدیق کا شرف نصیب ہوگا تو دارین کی سعادتیں حاصل ہو جائیں گی اور ان سعادتوں کا حاصل ہونا علم بلاغت کی غایت ہے اور قرآن پاک کا معجزہ ہونا علم بلاغت کا معلوم ہے اس لئے علم بلاغت کی غرض و غایت اجل ہے اس کے سبب علم بلاغت کا اجل العلوم ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ علوم کے اجل ہونے کی مدار علوم کی غرض اورفائدہ معلوم ہونے پر ہے۔ اس لئے علم بلاغت اجل العلوم بن گیا۔

فان قیل کیف التوفیق الخ سے اب علامہ کئی تعارض ذکر کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ماتن نے تو یہ کہا کہ علم بلاغت ہی کے ساتھ قرآن عظیم کے اعجاز کے پردے کھلتے ہیں۔ تو پھر دو دعوے ہوئے ہیں ایک یہ کہ علم بلاغت ہی کے ساتھ قرآن کی نظم کے اعجاز کے پردے کھلتے ہیں کسی اور کے ساتھ نہیں۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ علم بلاغت کے ساتھ وجوہِ اعجاز کے پردے کھلتے ہیں۔ باقی مفتاح کی ایک عبارت یہ ہے کہ

ان مدرك الاعجاز هو الذوق یعنی اعجاز کا مدرک صرف ذوق ہے۔ اس کے بغیر کوئی چیز جوہ اعجاز کا ادراک نہیں کرسکتی اور دوسری عبارت مفتاح کی یہ ہے کہ

ونفس وجه الاعجاز ممالا یمکن کشف القناع (یہاں قناع کا معانی سے پردے ہٹانا ہے یعنی نفس وجہ اعجاز ان چیزوں سے ہے کہ ان سے کشف قناع یعنی کشف الستار ممکن ہی نہیں؟اب تعارض سمجھیں کہ

پہلا تعارض ماتن اور مفتاح کی عبارات میں یہ ہے۔ مفتاح میں ہے کہ اعجاز کا مدرک صرف ذوق ہے اور کوئی چیز نہیں اور ماتن نے کہا کہ علم بلاغت کے ساتھ وجوہ اعجاز سے

Marfat.com

کشف ہوجاتا ہے یعنی علم بلاغت سے اعجاز کا ادراک آجاتا ہے تو ماتن کے کلام میں حصر تھا وہاں ایک نفی اور ایک اثبات تھا۔ اثبات کے ساتھ مفتاح کی اس عبارت کے ساتھ تعارض آگیا۔ اور جو نفی ہے کہ کسی اور علم کے ساتھ وجوہ اعجاز سے کشف نہیں ہوتا اس کے ساتھ تعارض نہیں لیکن جو اثبات ہے کہ علم بلاغت کے ساتھ وجوہ اعجاز سے کشف ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ تعارض آگیا۔

دوسرا تعارض یہ ہے کہ مفتاح میں ہے کہ وجہ اعجاز ان چیزوں سے ہے کہ جن سے کشف قناع ممکن ہی نہیں اور ماتن نے کہا کہ علم بلاغت کے ساتھ وجوہ اعجاز سے کشف ہو جاتا ہے یعنی کشف قناع ممکن ہے۔

تیسرا تعارض خود مفتاح کی دو عبارتوں میں ہے پہلی عبارت میں ہے کہ اعجاز کا مدرک صرف ذوق ہے یعنی ذوق سے اعجاز کا ادراک ممکن ہے۔ دوسری عبارت میں ہے کہ وجہ اعجاز ان چیزوں سے ہے جن سے کشف قناع ممکن ہی نہیں۔ تو ان عبارات میں تعارض آگیا۔

قلنا معنی کلامہ سے شارح مفتاح کی دونوں عبارتوں کا معنی کرتا ہے اور اسی ضمن میں تعارضات بھی اٹھ جائیں گے اور جواب بھی آ جائیگا۔ شارح کہتا ہے کہ کشف کے دو معنی ہوتے ہیں ایک کشف کا معنی ادراک ہے دوسرا کشف کا معنی وصف اور بیان ہے تو دوسری عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ وجہ اعجاز کا بیان اور وصف ممکن ہی نہیں ۔ پہلی عبارت کا معنی یہ ہے ذوق سے اعجاز کا ادراک آجاتا ہے تو اب دونوں عبارتوں میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

کئی چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کا ادراک تو انسان کو آجاتا ہے لیکن انکا وصف اور بیان کرنا ممکن نہیں ہوتا ۔ مثلاً ایک شخص کسی خوبصورت آدمی کو دیکھے تو اس کی خوبصورتی کا

Marfat.com

ادراک آ جائیگا اس کی طبیعت کو خوشی اورحلاوت محسوس ہوگی لیکن یہ شخص اسطرح نہیں بیان کر سکتا کہ کسی اور کے سامنے اسے بیان کرے اور اسے بھی وہی حلاوت محسوس ہو۔

و قد صرح بهذا سے شارح اس پر تائید پیش کرتا ہے کہ ہم نے جو مفتاح کی عبارتوں کی وضاحت کی ہے وہ ہم نے اپنی طرف سے نہیں بلکہ صاحب مفتاح نے بذات خود یہی مطلب بیان کیا ہے۔ایک مقام پر کہا ہے

شان الاعجاز عجيب يدرك ولايمكن وصفه یعنی اعجاز کی شان عجیب ہے کہ اس کا ادراک تو کیا جاتا ہے لیکن اس کا وصف اور بیان ممکن نہیں۔

وما ذكر ههنا لايدل سے دوسرا جو تعارض تھا کہ مفتاح کی عبارت ہے کہ وجہ اعجاز سے کشف قناع ممکن نہیں اوماتن نے کہا کہ علم بلاغۃ کے ساتھ کشف قناع ہوجاتا ہے۔تو شارح اس تعارض کو اٹھاتا ہے کہ مفتاح کی عبارت میں کشف کا معنی بیان اور وصف ہے اور ماتن نے کہا ہے کہ علم بلاغت کے ساتھ کشف استار ہوجاتا ہے تو یہاں کشف کا معنی ادراک ہے یعنی علم بلاغت کے ساتھ اعجاز کا ادراک آتا ہے اور مفتاح میں کہ وہ اعجاز کا بیان ممکن نہیں تو نفی بیان کی ہے اور ثبوت ادراک کا لہٰذا تعارض نہیں۔

ولو بالذوق المكتسب منه سے جو پہلا تعارض تھا کہ مفتاح میں ذوق اعجاز کا مدرک ہے اور کوئی چیز نہیں تو یہاں علم کی بھی نفی ہوگئی لیکن ماتن نے کہا کہ علم بلاغت کے ساتھ وجہ اعجاز کا ادراک آجاتا ہے تو اس تعارض کو اٹھاتا ہے کہ ذوق دو قسم کا ہوتا ہے ایک وہ جو بغیر علم پڑھے انسان میں ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو علوم پڑھنے کے بعد پیدا ہوتا ہے تو دونوں ذوقوں سے وجہ اعجاز کا ادراک ہوتا ہے اور علم کے ساتھ وجہ اعجاز آتا ہے لیکن ذوق کے بلا

Marfat.com

واسطہ اور علم کے ساتھ ذوق کے واسطے سے ادراک آتا ہے۔ اب تعارض کو اس طرح رفع کیا جاتا ہے کہ صاحب مفتاح نے جو کہا کہ صرف ذوق کے ساتھ وجہ اعجاز کا ادراک آتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بلا واسطہ اعجاز کا ادراک صرف ذوق کے ساتھ آتا ہے اور ماتن نے جو کہا علم بلاغت کے ساتھ ادراک آتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ بالواسطہ اعجاز کا ادراک علم بلاغت سے آتا ہے اب کوئی تعارض نہیں رہا۔

لا بغیرہ من العلوم سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ تھا بل یدل علی انہ انما یدرک بہذا العلم۔ میں انما حصر کا کلمہ ہے یعنی علم بلاغت ہی کے ساتھ اعجاز کا ادراک آتا ہے اور کسی چیز کے ساتھ نہیں۔ دوسری جگہ کہتے ہیں ذوق کے ساتھ ادراک آتا ہے تو یہ تعارض ہو گیا۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ حصر اضافی ہے علوم کے لحاظ سے حصر ہے یعنی علم بلاغت کے ساتھ اعجاز کا ادراک آتا ہے کسی اور علوم کے ساتھ نہیں۔

ولیس الحصر حقیقیاً سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ تھا کہ لا بغیرہ کے ساتھ تم نے من العلوم کی قید کیوں لگائی؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ من العلوم کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اگر یہ قید نہ لگاتے تو حصر حقیقی بن جاتا کہ علم بلاغت کے ساتھ ادراک آتا ہے کسی اور چیز کے ساتھ نہیں جو خالص عرب ہوتے ہیں اور انہوں نے علم بلاغت نہیں پڑھا ہوتا پھر بھی انہیں وجہ اعجاز کا ادراک ہوتا ہے۔ من العلوم کی قید سے معلوم ہوا کہ یہ حصر علوم کے لحاظ سے یعنی صرف علم بلاغت کے ساتھ ادراک آتا ہے۔ لھذا جو خالص عربوں کا ذوق حاصل ہوتا ہے اس کی نفی نہیں ہوگی۔

و قد اشیرالی ھذا فی مواضع من المفتاح شارح اس پر دلیل دیتا ہے کہ علم بلاغت

Marfat.com

کے ساتھ اعجاز کا ادراک آجاتا ہے لہذا مفتاح کی جو عبارت ہے کہ وجہ الاعجاز ممالا یمکن اسکا یہ معنی نہیں کر سکتے کہ وجہ اعجاز کاادراک ممکن نہیں بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ بیان ممکن نہیں اسکی طرف مفتاح میں کئی جگہوں پر اشارہ کیا گیا ہے اشیر سے بتایا گیا کہ مفتاح میں تصریح نہیں کی گئی صرف اشارہ کیا گیا ہے۔

کقولہ فی علم الاستد لال سے مفتاح کی پہلی عبارت ذکر کی گئی چونکہ اس میں 9(نو) علوم کی بحث ہے۔ اسلئے شارح نے کہا کہ مفتاح میں جہاں علم منطق کی بحث ہے وہاں صاحب مفتاح نے کہا کہ وجہ اعجاز ایک امر ہے یعنی وجہ اعجاز فصاحت وبلاغت سے آتی ہے اور بعد کہا کہ وجہ اعجاز تک پہنچنے کا اور کوئی راستہ نہیں سوائے اسکے کہ ان دو علوم یعنی علم معانی اور علم بیان میں مہارت حاصل کی جائے جو آدمی علم بیان اور علم معانی میں مہارت حاصل کرلے وہ وجہ اعجاز تک پہنچ سکتا ہے یہاں تصریح نہیں لیکن اشارہ ہے۔ لاطریق الیہ کی محققین نے ترکیب ذکر کی تھی کہ طریق ''لا'' کا اسم ہے او الیہ اسکی خبر ہے اور وفی موضع آخر اسکا عطف ہے۔علم استد لال پر یہ مفتاح کی دوسری عبارت ہے جس میں اشارہ ہے کہ علم بلاغت کے ساتھ وجہ اعجاز کاادراک آتا ہے ایک اور عبارت میں مفتاح نے کہا کہ

لا علم بعد علم الاصول اکشف للقناع من وجہ الاعجاز من ھذین العلمین یعنی علم اصول کے بعد ان دو علموں یعنی علم بیان اور علم معانی سے زیادہ کاشف اور کوئی علم نہیں اعتراض۔ ظاہری عبارت سے معلوم ہوا کہ علم الاصول سے مراد علم کلام صرف نحو اور لغت ہیں ۔علم معانی اور علم بیان سے زیادہ کاشف ہیں کیونکہ محاورے میں جب اس طرح بولا جاتا ہے کہ اصول کے بعد ان دو علموں سے زیادہ کاشف نہیں اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ علم اصول

Marfat.com

ان دو علموں سے زیادہ کاشف ہے تو یہ حصر کے خلاف ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں حذف مخدوف ہے یعنی بعد حصول علم الاصول میں بعد نسبت اضافی کیلئے ہے لھذا مطلب یہ ہوگا کہ جو انسان پہلے علم اصول پڑھے تو پھر اسکے بعد علم معانی اور بیان سے زیادہ کوئی چیز کاشف نہیں تو لاعلم بعد علم الاصول میں بعد سے کوئی انتشار مقصود نہیں بلکہ یہ موقوف علیہ کی طرف اشارہ ہے کہ پہلے علم معانی و بیان کا موقوف علیہ حاصل کرلے پھر اس کیلئے ان سے زیادہ کوئی کاشف نہیں اگر علم اصول کا حصول پہلے نہیں تو پھر علم معانی اور بیان بھی اکشف نہیں ۔ اعتراض مفتاح نے کہا کہ علم اصول کے حصو ل کے بعد ان دو علموں سے زیادہ کاشف کوئی چیز نہیں تو یہاں زیادہ کاشف کی نفی ہے باقی اگر ان دو علموں کے برابر ہو یا کم اسکی نفی نہیں تو یہ تمہارے حصر کے خلاف ہے جواب جب اسطرح کی عبارت بولی جائے تو اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دوسرے سب اس سے کم ہیں یہ مطلب نہیں ہوتا کہ برابر ہیں اور زیادہ نہیں ہے جیسے کحل کے مسئلہ میں ہوتا ہے کہ ماراٴیت رجلاً فی عینیہ اسکا یہ مطلب نہیں کہ زید کے برابر دیکھا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ زید کی آنکھ میں سرمہ بہت خوبصورت لگتا ہے دوسرے لوگوں کی آنکھوں میں کم خوبصورت لگتا ہے ۔ اگر دوسرے علوم علم بلاغت سے کم ہوں تو ایک اعتراض آئے گا کہ یہ تمہارے حصر کے خلاف ہے تو جواب یہ ہے کہ اسم تفضیل نفی فعل کے ساتھ اسکے متعلق محققین نے بحث نہیں کی بلکہ صرف اتنا کہا کہ اگر کم کاشف ہوں تو اعتراض نہیں برابر کے ساتھ اعتراض ہوگا

نعم لا یمکن بیان وجه الاعجاز اس پر دلیل ہے کہ وجہ اعجاز کا بیان کیسے ممکن نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ اسکی وضاحت بھی کریگا کہ علم بلاغت سے وجہ اعجاز کا ادراک آجاتا ہے تو

Marfat.com

وجہ اعجاز کا بیان ممکن نہیں ہے اور وجہ اعجاز کا ادراک بالکنایہ بھی ممکن نہیں ہے جو ہم نے پہلے کہا کہ علم بلاغت کے ساتھ ادراک آجاتا ہے تو وہ ادراک بالوجہ مراد تھا بالکنایہ ادراک اعجاز کا نہیں

ممکن لاقناع الاحاطة الخ اس پر دلیل ہے کہ وجہ اعجاز کا بیان ممکن نہیں ہے اور اعجاز کا ادراک بالکنہ بھی ممکن نہیں اسلئے کہ اعجاز کا علم بلاغت سے آتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ کے بغیر کسی کو بلاغت پر احاطہ حاصل نہیں تو پھر اعجاز کی حقیقت صرف اللہ ہی جانتا ہے اور یہ قرآن پاک کے معجزہ ہونے کی دلیل بھی ہے کہ جب بلاغت پر احاطہ کسی کو حاصل نہیں تو کوئی شخص قرآن پاک کی مثل کیسے لا سکتا ہے ۔

و تشبیه وجوه الاعجاز فی النفس سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض ماتن نے کہا یکشف عن وجوه الاعجاز نظم القرآن الخ یعنی علم بلاغت کے ساتھ وجوہ اعجاز سے پردے کھولے جاتے ہیں وجوہ وجہ کی جمع ہے اور وجہ کے دو معنی ہیں ایک معنی قریب اور دوسرا بعید ۔ بعید معنی وجہ کا طرز طریقہ اور قریب کا معنی چہرہ تو یہاں نہ بعید معنی بن سکتا ہے نہ قریب وہ اسطرح کہ بعید معنی ہے طرز طریقہ ۔ اعجاز کے طرز طریقے تو ہوتے ہیں لیکن پردے نہیں ہوتے کیونکہ یہ محسوسات کے ہوتے ہیں اور طرز طریقے معقول چیز ہیں اسلئے استارھا کہنا ٹھیک نہیں اور قریب معنی چہرہ ہے تو اب استارھا کہنا تو ٹھیک ہے لیکن اعجاز کے چہرے نہیں ہوتے جواب شارح نے کہا بعید اور قریب دونوں معنی مراد لے سکتے ہیں یہ اعتراض اس وقت تھا جب وجوہ اعجاز کا اپنا اور حقیقی معنی مراد ہوتا یہاں ماتن نے صرف تشبیہ دی ان چیزوں کے ساتھ جو پردوں کے پیچھے پوشیدہ ہیں تو وجوہ اعجاز مشبہ بن گیا اور جو

Marfat.com

چیزیں پردوں کے پیچھے پوشیدہ ہیں وہ مشبہ بہ بن گئیں تو یہاں ذکر مشبہ کا ہے انتقال مشبہ بہ کی طرف ہے اور یہ استعارہ مکنیۃ بن گیا اورمشبہ کو پردہ لازم ہے تو استعارہ تخیلیۃ بن گیا چونکہ یہاں انتقال مشبہ بہ کی طرف ہے اسلئے یہاں استار کاذکر صحیح ہے ۔ اعتراض جب وجوہ خود مراد نہیں بلکہ اس سے مشبہ بہ کی طرف انتقال ہے تو پھر وجوہ کاذکر کیوں کیا۔؟ جواب شارح نے کہایہاں وجوہ کی صفت کو ابہام کیلئے ذکر کیا یعنی ایسالفظ جس کے دومعنی ہوں قریب اور بعید کے ۔ مخاطب قریب کا معنی سمجھے اور متکلم بعید معنی مراد لے شارح نے کہا تشبیہ وجوہ الاعجاز فی النفس میں کہا ایک تشبیہ لفظ میں ہوتی ہے جیسے زید کاالحمار اور ایک تشبیہ فی النفس ہوتی ہے یعنی ذکر تو خود اسی شئی کا کریں لیکن دل میں اسکو تشبیہ کسی اور شئی کے ساتھ دیں جیسے یہاں ذکر تو وجوہ اعجاز کا ہے لیکن دل میں تشبیہ دوسری چیزوں کے ساتھ دیں

-

او تشبیہ الاعجاز سے بتایا کہ قریب کا معنی بھی لے سکتے ہیں لیکن اعتراض آئیگا کہ اعجاز کے تو چہرے نہیں ہوتے تو اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ اعتراض درست نہیں کیونکہ یہاں اعجاز کا اپنا معنی مرادنہیں بلکہ ماتن نے خوب صورت صورتوں کو جو پردوں کے نیچے پوشیدہ ہیں ان کوتشبیہ دی اعجاز کے ساتھ اعجاز مشبہ ہے اور خوبصورت صورتیں مشبہ بہ ہیں تو یہاں ذکر ممشبہ کاہے اور انتقال ہے مشبہ بہ کی طرف تو یہ استعارہ مکنیہ بن گیا اور مشبہ بہ کوچہرے لازم ہیں تو وجوہ کایہ ذکر استعارہ تخیلیہ ہے اور خوبصورت صورتوں کیلئے پردہ مناسب ہے تو اس کا یہ ذکر یہ استعارہ ترشیحیہ ہے تو یہ استعارہ مکنیہ تخیلیہ ترشیحیہ بن گیا تو مذکورہ بالا وضاحت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وجوہ اعجاز کا ذکر ٹھیک ہوا یہاں دو طرح کا اعتراض

Marfat.com

ہو سکتا ہے ایک یہ کہ پہلے استعارہ میں صنعت ایہام کا ذکر کیا اوردوسرے میں نہیں کیا اور دوسرے میں ترشیح کا ذکر کیا لیکن پہلے میں نہیں کیا اسکا جواب یہ دیا کہ دوسرے میں صنعت ایہام کاذکر اسلئے نہیں کہ یہاں وجہ کا قریب معنی مراد ہے اور ایہام وہاں ہوتا ہے جہاں بعید معنی مراد لیا جائے لیکن پہلے میں وجہ کا بعید معنی مراد تھا اسلئے وہاں صفت ابہام کا ذکر کیا اور پہلے میں ترشیح اسلئے ذکرنہیں کیا کہ وہاں مشبہ بہ وہ چیزیں تھیں جو پوشیدہ تھیں اور یہاں پر یہ مشبہ بہ کے لوازمات سے ہیں اور ان کاذکر ترشیح نہیں ہوتا بلکہ مناسبات کا ذکر ترشیح ہوتا ہے اور دوسری تشبیہ میں مشبہ بہ خوبصورت صورتیں تھیں اور پردے انکے مناسبات سے ہیں لہذا یہاں انکا ذکر ترشیح ہوگا ۔۔

و جرینا فی ھذا سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا کہ استعارہ مکنیہ میں تین مذہب ہیں ۔ایک یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ تشبیہ دینا پھر مشبہ ذکر کرنا لیکن مشبہ بہ کی کوئی چیز ذکر نہ کرنا صرف مشبہ بہ کے لوازمات ومناسبات کا ذکر ہوتم نے یہ مذہب کیوں نہیں اختیار کیا گیا ہے ۔یہاں محققین نے بتایا کہ تشبیہ کے چار رکن ہوتے ہیں مشبہ مشبہ بہ وجہ شبہ اورحرف تشبیہ اسکا جواب شارح نے دیا کہ ماتن کا مذہب چونکہ استعارہ مکنیہ میں مذہب مختار ہے اور مطول تلخیص کی شرح ہے اسلئے ہم نے قریبی مذہب اختیار کیا کہ جو ماتن کا مختار ہے حالانکہ یہ شارح کا اپنا مذہب نہیں ہے

و القرآن فعلان الخ یہاں تک شارح نے یکشف عن وجوہ الاعجاز استارہا کی شرح کردی اور فی نظم القرآن تو شارحین کا طریقہ ہے کہ پہلے مضاف الیہ کی شرح کرتے ہیں بعد میں مضاف کی قرآن کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قرآن قرء سے مشتق ہے اور یہ

Marfat.com

مضدر ہے فعلان کے وزن پر ہے ونظم تالیف کلماتہ تک شارح نے قرآن کی شرح کی اب یہاں سے نظم القرآن کی شرح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نظم القرآن کا معنی قرآن کے کلمات کی اس طرح تالیف کی گئی ہے کہ وہ کلمات مرتبہ المعانی ہیں اور مناسبۃ الدلات ہیں یعنی جو معنی اپنی جگہ مناسب ہووہاں وہ مراد لیا جائے او رجہاں دلالت واضح کرنے کی ضرورت ہو وہاں ایسا لفظ لایا جائے جو اس معنی پر دلالت کرے

علی حسب ما یقتضیه العقل یعنی کلمات کی تالیف ہو جیسے عقل چاہے یعنی عقل کہے کہ اس سے بڑھ کر تالیف کلمات نہیں ہوسکتی

الیها فی النطق سے نظم القرآن کی ضد ذکر کیکہ کلمات کا نطق تو پے درپے اور بعض کا بعض میں ضم ہولیکن وہ مرتبہ المعانی اور مناسبۃ الدلالت نہ ہوں بلکہ ایسے ہی اتفاقی طور پر منہ سے وہ کلمات نکلے جیسے جانور بولتے ہیں لہذا نظم القرآن اس طرح کا نہیں بلکہ وہاں مرتبہ المعانی اور مناسبۃ الدلات والے کلمات موجود ہوتے ہیں ۔ باقی شارح نے

بخلاف نظم الحروف نظم القرآن اور نظم الحروف کے درمیان فرق ذکر کیا ہے کہ نظم الحروف یہ ہوتا کہ حروف نطق میں پے درپے ہوں لیکن معانی کا اعتبار نہیں ہوتا مثلاً ضَرَبَ ہے تو ضَرَبَ کہیں یہ نظم الحروف صحیح ہے اور ربض نہیں تو اب بہی نظم الحروف صحیح ہے اگر چہ معنی صحیح نہیں ہے

و لیس الاعجاز بمجرد الا لفاظ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض ماتن نے نظم القرآن کہا لفظ القرآن کیوں نہیں تھا جواب شارح نے اس کے دو جواب دیئے ایک یہ کہ اگر لفظ القرآن کہا جاتا تو پھر یہ شبہ پڑجاتا کہ قرآن کے اعجاز میں صرف الفاظ کو

Marfat.com

دخل ہوتا ہے معانی کو نہیں حالانکہ الفاظ اور معانی دونوں کو دخل ہے اگر صرف الفاظ کو دخل ہوتا اور معانی کو اعجاز میں دخل نہ ہوتا تو پھر علم معانی اور علم بیان کو اعجاز میں دخل نہ ہوتا کیونکہ ان میں معانی کی بحث ہوتی ہے حالانکہ اعجاز میں معانی اور علم بیان کو دخل ہے لہذا معلوم ہوا کہ اعجاز میں معانی اور الفا ظ دونوں کو دخل ہے ، لہذا جب نظم القرآن کہا تو الفاظ اور معانی دونوں آ گئے جب نظم القرآن کا معنی یہ کیا کہ قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف کہ وہ کلمات مرتبہ المعانی ہوں اور متناسب الدلالت ہوں تو اس میں معانی اور الفاظ دونوں آ گئے۔

ولان فیه استعارة لطیفة سے دوسرا جواب دیا کہ اگر لفظ القرآن کہا جاتا تو اس میں استعارہ نہ ہوتا حالانکہ اس میں استعارہ ہے جو تصریح سے ابلغ ہے ۔نظم القرآن میں استعارہ اس طرح ہے کہ نظم کا معنی ہے ادخال اللئو لئو فی السلک یہاں تالیف کلمات کو تشبیہ دی اوخال اللئو لئو کے ساتھ یعنی ذکر مشبہ بہ کا ہے اور مراد مشبہ ہے تو یہ استعارہ مصرحہ بن گیا اور جب نظم القرآن کہا تو نظم کا معنی ہے موتیوں کا پرونا یہ یعنی نظم صفت ہے یہ لفظ کہہ کر اشارہ کردیا کہ قرآن کے کلمات کو موتیوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے لیکن یہ استعارہ نہیں ہوگا کیونکہ اس میں ذکر یا مشبہ کا ہوتا ہے یا مشبہ بہ کا دونوں کا ذکر نہیں ہوتا اور یہاں تو دونوں مشبہ و مشبہ بہ کا ذکر ہے۔

وکان القسم الثالث سے ماتن وجہ تالیف ذکر کرتا ہے کہ ماتن اور شارح دونوں وجہ تالیف ذکر کرتے ہیں عموماً ماتن کو ایک اور شارحین کو دو وجہ بیان کرنی پڑتی ہیں کہ جس علم میں متن لکھا اس کی تعریف ماتن صرف یہ وجہ تالیف بیان کرتے ہیں لیکن شارحین اس کے ساتھ دوسری وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس متن کی شرح یا تلخیص کیوں لکھی یہی وجہ ہے کہ

Marfat.com

ماتن نے پہلے فن کی تعریف کی پھر ماتن نے ساتھ یہ وجہ بھی بیان کی کہ میں نے مفتاح العلوم کی تلخیص لکھی ہے کوئی مستقل کتاب یا کسی اور متن کی شرح اس فن میں کیوں نہیں لکھی چنانچہ ماتن دوسری وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ قسم ثالث مفتاح العلوم سے جس کو تصنیف کیا ہے علامہ ابویعقوب سکاکی نے اور من مفتاح العلوم میں من تبعیضیہ ہے اس لئے یہ تلخیص سارے مفتاح کی نہیں بلکہ صرف قسم ثالث کی ہے اسکو مجازاً تلخیص المفتاح بھی کہتے ہیں اور سکا کی ایک شہر کا نام ہے یہ اس کی طرف منسوب ہے۔

اعظم ما صنف فیه سے شارح نے بتایا کہ ترکیب میں اعظم کا ن کی خبر ہے

فیه کے بعد شارح نے علم البلاغة وتوابعها کہا اسلئے کہ پہلے ذکر دوکا ہے ایک علم بلاغت اور دوسرا توابع کا لیکن شارح نے کہا یہ دو علم نہیں بلکہ دونوں ملکر ایک علم ہے اور فیہ کی ضمیر علم کی طرف راجع ہے

من الکتب المشهورة لفظاً سے شارح نے بتایا کہ یہ بیان ہے ماصنف میں جو ما ہے اورلفظاً ترکیب میں اعظم سے تمیز ہے تو مصنف نے یہاں ایک وہم کو دور کیا وہم یہ تھا کہ شاید اعظم کا مطلب قسم ثالث جسم کے لحاظ سے بڑی ہوگی تو نفعاً سے اسکا ازالہ کردیا کہ جسم کے لحاظ سے بڑی مراد نہیں بلکہ نفع کے لحاظ سے بڑی ہے۔

لکونه احسنها ترتیباسے ماتن نے اس پر دلیل دیکر مفتاح العلوم کی قسم ثالث نفع کے لحاظ سے کتب مشہورہ سے بڑی ہے چنانچہ کہا کہ یہ قسم ثالث احسن ہے ترتیب کے لحاظ سے اور شارح پہلے ہی

ای لکون القسم الثالث لکونہ اور احسنھا کی ضمیروں کے مرجع بیان کردیئے کہ لکونہ کی

Marfat.com

'ہ' ضمیر قسم ثالث کی طرف راجع ہے اور احسنھا کی 'ھا' ضمیر کتب مشہورہ کی طرف من جمۃ الترتیب سے شارح نے بتایا کہ ترتیباً ترکیب میں احسن سے تمیز واقع ہے یہ اسلئے کہ جہاں شارح حضرات کسی عبارت میں جمۃ کا لفظ نکالتے ہیں تو فوراً سمجھنا چاہیے کہ شارح کا مطلب یہ ہے کہ یہ ترکیب میں تمیز ہے معنی یہ ہوا کہ قسم ثالث ترتیب کے اعتبار سے کتب مشہورہ سے احسن ہے ۔ اسکے بعد شارح ترتیب کا اصطلاحی معنی ذکر کرتا ہے کہ ہرشئی کو اپنے مرتبہ میں رکھنا اب ذیل میں ایک خارجی اعتراض زیب قرطاس ہے اعتراض یہ ہے کہ ترتیب کا شارح نے معنی کیا کہ

ھو وضع کل شئی فی مرتبتہ تو ''مرتبہ'' کی 'ہ' ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں1۔ یہ یا ، 'کل' کی طرف راجع ہوگی 2۔ یا یہ 'شئے' کی طرف راجع ہوگی لیکن یہاں دونوں طرف راجع نہیں ہوسکتی کیونکہ اگر 'شئے' کی طرف راجع ہو پھر معنی یہ ہوگا کہ ہر 'شئے' کو ایک 'شئے' کے مرتبہ میں رکھنا تو ہر 'شی' کو ایک 'شی' کے مرتبہ میں کیسے رکھ سکتے ہیں نہ ایسا کرنا ممکن ہے ۔ اسی طرح 'کل' بھی اسکا مرجع نہیں ہوسکتا کیونکہ پھر معنی یہ بنتا ہے کہ رکھنا ' ہر شئے' کو اسکے مرتبہ میں یعنی کہ ایک 'شئے' اپنے مرتبہ میں بھی ہو اورغیر کے مرتبہ میں بھی تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک 'شئے' اپنے مرتبہ میں بھی ہو اور غیر کے مرتبہ میں بھی تو معلوم ہوا کہ دونوں صورتوں میں ضمیر کا مرجع درست نہیں کیونکہ ' کل' اور 'شئے' کو مرجع بنانے سے مفہوم غلط ہوتا ہے ۔ جواب یہ ہے کہ 'ہ' ضمیر 'کل' کی طرف راجع ہے اب تم کہو گے اگر یہ کہا جائے کہ ایسا کرنے سے خرابی لازم آتی ہے کہ ایک 'شئے' اپنے مرتبہ میں ہو اور غیر کے مرتبہ میں بھی جواب میں یہ کہا جائے گا کہ خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ مرتبہ مضاف ہوگا 'کل' کی طرف تو یہ

Marfat.com

اضافت استغراق ہے اور مرتبہ بجائے واحد کے جمع بن جائیگا لہذا مرتبہ بھی جمع ہے اور 'کل' بھی جمع کے معنی میں ہے تو جمع کا جمع کے ساتھ مقابلہ ہو گیا اور قاعدہ یہ ہے کہ جمع کا جب جمع کے ساتھ مقا بلہ ہو تو تقسیم احاد کی ہوتی ہے اور اس صورت میں معنی یہ ہو گیا کہ ہر شے کو اپنے اپنے مرتبہ میں رکھنا اس معنی کو مراد لینے کی صورت میں کوئی خرابی لازم نہیں آ رہی کیونکہ خرابی تو یہ تھی کہ شے اپنے مرتبہ میں بھی ہو اور غیر کے مرتبہ میں بھی تو یہاں ہر 'شے' اپنے مرتبہ میں ہے غیر کے مرتبہ میں نہیں ہے۔

فلکل مسئلة مثلا مراتب اس سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ لکونہ احسنها ترتیباً یعنی قسم ثالث ترتیب کے لحاظ سے کتب مشہورہ سے احسن ہے تو معلوم ہوا کہ حسین تو کتب مشہورہ ہیں لیکن قسم ثالث احسن ہے اور یہ حسن ہیں لہذا لازم آئیگا کہ ایک شے کے کئی مرتبے ہوں ایک مرتبہ میں رکھنا تو حسین ہوتا ہے اور دوسرے میں رکھیں تو احسن حالانکہ 'شے' کا صرف ایک مرتبہ ہوتا ہے کیونکہ ترتیب کا معنی شارح نے بیان کیا کہ 'وضع کل شی فی مرتبۃ' اس سے بھی ظاہر یہی ہے کہ ہر 'شے' کا ایک مرتبہ ہوتا ہے اور ماتن کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ علم بلاغت کے مسائل کے دو مرتبے ہوتے ہیں ایک مرتبہ میں رکھیں تو حسن اور دوسرے میں رکھیں تو احسن اور قسم ثالث کو صاحب مفتاح نے جس مرتبہ میں رکھا وہ احسن ہے حالانکہ ایک شے کے زیادہ مرتبے نہیں ہو سکتے تو شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہ جو قاعدہ کہ جمع کا جب جمع کے ساتھ مقابلہ آ جائے تو تقسیم آحاد کی ہوتی ہے اسکا یہ مطلب نہیں کہ ہر شے کا ایک ایک مرتبہ ہوتا ہے بلکہ ایک سے زیادہ مرتبے بھی ہو سکتے ہیں جب یہ بات ہے تو ماننا پڑے گا کہ ایک مسئلہ کے دو مرتبے ہو سکتے

Marfat.com

ہیں (مثلاً دنیا کی کوئی شے لے لو جسکو بھی لو گے اسکے دو مرتبے ہو سکتے ہیں تو یہ ہو سکتا ہے کہ کتب مشہورہ والوں نے جس مرتبہ میں رکھا ہو وہ حسن ہو اور قسم ثالث مفتاح العلوم کے اندر میں جس مرتبے میں رکھا گیا ہو وہ احسن ہو اس کی ایک واضح مثال مثلاً ایک مضمون ہے اسے دو انسان لکھے مضمون ایک ہے مگر لکھنے والوں کے اعتبار سے اسمیں فرق ہوگا کیونکہ جو چیز مقدم کرنی ہوتی ہے اسے موخر کردیا جاتا ہے او ر موخرکو مقدم

و ان شئت ان تعرف پہلے تو شارح نے محض احتمال ذکر کیا کہ ایک کے زیادہ مرتبے ہو سکتے ہیں جب ایک مرتبے میں رکھیں تو حسین اور جب دوسرے میں رکھیں تو احسن ہوتا ہے ۔ اسکا مصداق ذکر کرتے ہیں اگر آپ نے اسکا مصداق دیکھنا ہو تو شیخ عبد القاہر کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو آپ انکی کتابوں کو اس طرح پاؤ گے جیسے ایک موتیوں کی لڑی ٹوٹ کر بکھر گئی ہو یعنی علم بلاغت کے مسئلے قسم ثالث میں موتیوں کی لڑی کے مثل ہیں اور عبد القاہر کی کتابوں میں بکھرے پڑے ہیں یعنی قسم ثالث کا وہ مرتبہ جو اسے مفتاح العلوم میں حاصل ہے وہ احسن اور کتب مشہورہ میں جس مرتبے میں ہیں وہ حسن ہے احسن نہیں کتب مشہورہ سے شیخ عبد القاہر کی کتابیں مراد ہیں۔

ولکونہ اتمھا ماتن دلیل دے رہا ہے کہ قسم ثالث نفع کے لحاظ سے کتب مشہورہ سے اعظم ہے ایک دلیل یہ دی کہ قسم ثالث ترتیب کے لحاظ سے کتب مشہورہ سے احسن یہاں سے دوسری دلیل دی کہ قسم ثالث اس لئے بھی نفع کے لحاظ سے اعظم ہے کیونکہ قسم ثالث کتب مشہورہ سے تحریر کے لحاظ سے اتم ہے۔

اور اسکا اتم ہونا کتب مشہورہ کے لحاظ سے ہے نہ کہ فی نفسہ کیونکہ ذاتی اعتبار سے اگر

Marfat.com

دیکھا جائے تو نقائص کی کمی قسم ثالث میں بھی نہیں ہے جیسا کہ اسکی وضاحت تخلیص میں موجود ہے باقی تحریر کا شارح نے معنی کیا کہ کلام کا حشو و زواعد سے ہونا

و لکونه اکثرها للاصول جمعا اس سے تیسری دلیل دی کہ قسم ثالث اکثر ہے کتب مشہورہ سے قوائد کے اعتبار سے یعنی قسم ثالث میں کتب مشہورہ کے لحاظ سے قاعدے اور اصول زیادہ ہیں اور شارح کے نزدیک اصول کا معنی قواعد ہے

و هو متعلق بمحذوف سے ایک اعتراض کے شارح دو جواب دیگا اعتراض یہ ہے کہ للا صول جمعاً کے متعلق ہے اور جمعاً تو مصدر ہے اور مصدر کا معمول تو مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتا اور مندرجہ بالا عبارت میں تو للا صول جمعا سے مقدم ہے لہذا یہ جمعا کے متعلق نہیں ہو سکتا اسکا شارح نے جواب یہ دیا کہ للا صول اس جمعا کے متعلق نہیں جو مذکور ہے بلکہ اس سے پہلے جمعا مقدر ہے اور للا صول اس کے متعلق ہے اور دوسرا جمعا چونکہ پہلے کی تفسیر ہے اس لئے پہلے کو مخدوف کردیا

لان معمول المصدر سے ایک اور اعتراض کا شارح نے جواب دیا اعتراض یہ ہے کہ للا صول کو آپ محذوف جمعا کے متعلق کرتے ہو مذکور جمعا کے متعلق کیوں نہیں کرتے تو اسکا وہی جواب دیا کہ جمعا مصدر ہے اور مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتا۔

لان المصدر عند العمل سے دلیل پر دلیل دی کہ مصدر کا معمول مصدر پر کیوں مقدم نہیں ہوسکتا تو کہتا ہے اس لئے کہ مصدر عمل کے وقت اپنے معمول پر ہی عمل کرتا ہے اور عمل میں افضل فعل ہے اور مصدر فعل کے مشابہ ہو کے عمل کریگا تو وہ مشابہت یہ ہے کہ عمل کے وقت مصدران مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے اور ان موصول حرفی ہے کیونکہ موصول دو

Marfat.com

قسم کے ہوتے ہیں ایک موصول اسمی جیسے ک الذین اور ایک موصول حرفی جیسے کہ اَن وغیرہ ، اور بعد میں جو فعل ہوتا ہے وہ اس کا صلہ ہوتا ہے تو صلہ کا جو معمول ہوتا ہے وہ موصول پر مقدم نہیں آ سکتا کیونکہ موصول اور صلہ اس لئے ہوتے ہیں جیسے کہ ایک شے کے اجزاء مرتبہ ہوں تو جس کے اجزاء مرتبہ ہوں تو کوئی جز اس شے سے پہلے نہیں آ سکتی ورنہ پھر ترتیب نہیں رہے گی اگر صلہ کا معمول موصول پر مقدم آ جائے تو پھر یہ اسطرح ہوگا کہ جیسے ایک شے کے اجزاء مرتبہ ہوں اور پھر ان اجزاء میں سے کوئی جز شے سے پہلے آ جائے تو جب ان مع الفعل سے معمول مقدم نہیں ہوسکتا تو ایسے ہی مصدر سے بھی اسکا معمول مقدم نہیں ہوسکتا ۔

و الا ظھر انه جائز سے شارح نے دوسرا جواب دیا کہ یہ کہتے ہیں کہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہوسکتا ہے تو یہ تب قاعدہ ہے کہ جب مصدر کا معمول ظرف اور شبہ ظرف یعنی جار مجرور نہ ہوں اور اگر مصدر کا معمول ظرف ہو یا جار مجرور ہوتو پھر مصدر کا معمول مصدر پر مقدم ہوسکتا ہے ۔

قال الله تعالیٰ فلما بلغ معه السعی اس آیت سے علامہ اس پر دلیل ذکر کرتا ہے کہ مصدر کا معمول جب ظرف یا جار مجرور ہوتو پھر مصدر کا معمول مصدر سے مقدم آ سکتا ہے جیسا کہ مذکورہ آیت میں معہ ظرف ہے اور یہ سعی مصدر کے متعلق ہے کیونکہ اگر یہ سعی کے متعلق نہ ہوتو مقصود پورا نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ جب اسمٰعیل علیہ السلام اس عمر کو پہنچ کر باپ کے ساتھ کام کرنے لگے کیونکہ اس عمر میں بچہ والدین کو بہت پیارا ہوتا ہے تو جب معہ سعی کے متعلق ہوتو مقصود پورا ہوتا ہے لیکن اگر معہ بلغ کے متعلق ہو تو مقصود صحیح طور پر واضح نہ ہوگا اگرچہ یہ مطلب بھی بن تو سکتا ہے کہ آپ کے ساتھ کام

Marfat.com

کرنے لگے لیکن یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ کام کرنے کو پہنچ گئے لہذا معہ سعی کے متعلق ہے تو مصدر کا معمول ظرف مصدر پر مقدم ہے اور دوسری مثال جس میں مصدر کا معمول جارمجرور مصدر پر مقدم ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ولا تاخذ کم بھما رافۃ یعنی نہ پکڑے تمہیں ساتھ زانی زانیہ کے مہربانی اور بھما را فتہ کے متعلق ہے تو اس صورت میں مقصود پورا ہورہا ہے یعنی مہربانی نہ کرنا، اگرچہ ظاہر عبارت میں تو رافۃ فاعل ہوتا لیکن مطلب کے لحاظ سے ماخوذ ہے کہ تم مہربانی نہ کرو زانیہ اور زانی سے اور یہی مقصود ہے لیکن اگر بھما کو لاتاخذ کے متعلق کریں تو مقصود پورا نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں معنی ہوگا کہ تمہیں ان کے ساتھ نہ پکڑے رافۃ تواب صرف رافۃ ماخوذ ہوگا حالانکہ یہ تو مقصود نہیں بلکہ مقصود تو رافۃ بھما ہے تو یہاں بہما جار مجرور معمول ہیں مصدر کے اور مصدر پر مقدم ہیں اور بھی اسکی کئی مثالیں ہیں

و التقدیر تکلف اس سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہے کہ جیسے کہ وہاں تم کہتے تھے کہ للاصول جمعا مصدر کے متعلق ہے اور دوسرا جمعا اس کی تفسیر ہے تو یہاں بھی یہ کہو کہ معہ سے پہلے سعی مصدر ہے اور یہ دوسرا سعی اس کی تفسیر ہے اور اسی طرح بھما جس رافۃ کے متعلق ہے وہ مخدوف ہے اور دوسرا رافۃ اس کی تفسیر ہو تو اس کا جواب دیا کہ مقدر نہیں کر سکتے کیونکہ اس میں تکلف ہے

و لیس کل ما اول بشئ اب شارح اس دلیل کا رد کرتا ہے جو پہلے دی تھی کہ مصدر عمل کے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے اور ان مع الفعل سے معمول مقدم نہیں ہو سکتا لیکن یہ کوئی ضروری نہیں کہ جب ایک شئی کی دوسری شئے کے ساتھ تاویل کریں تو پھر دوسری شئی کے سارے احکام بھی اس پر جاری ہوں لہذا مصدر جب ان مع الفعل کی تاویل

Marfat.com

میں ہو تو یہ کوئی ضروری نہیں کہ جیسے ان مع الفعل سے اسکا معمول مقدم نہیں ہو سکتا اس طرح مصدر سے بھی مصدر کا معمول مقدم نہ ہو سکے

مع ان الظرف سے دلیل کا دوسرا جواب دیا کہ یہ جو کہتے ہیں کہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہو سکتا اس کی کیا وجہ ہے وجہ یہ ہے کہ مصدر عامل ضعیف ہے اور ضعیف عامل ما قبل معمول میں عمل نہیں کر سکتا یہاں تک ٹھیک ہے کہ مصدر عامل ضعیف ہے لیکن ہماری بات ظروف کے بارے میں ہے اور ظروف کیلئے عامل ضعیف کافی ہے تو مصدر سے جب معمول ظرف مقدم ہو پھر بھی رائج تو موجود ہے لہذا مصدر کا معمول ظرف ہو تو پھر مصدر پر مقدم ہوسکتا ہے باقی یہ اعتراض ہے کہ شارح نے مصدر کو رائحہ من الفعل کہا ہے تو یہ فعل کی رائحہ کیسے ہے تو جواب یہ ہے کہ فعل کی تین جزو ہوتی ہیں حدث ۔ زمان اور نسبت الی الفاعل حدث یعنی مصدر بھی ایک جزء ہے تو شئی کی جزء شئی کی رائح ہی ہوتی ہے

لان له شانا سے شارح نے دلیل دی کہ ظروف کو فعل کا رائحہ کافی ہوتا ہے اسلئے کہ ظروف کیلئے ایسی شان ہے جو کہ انکے غیر کیلئے نہیں اور وہ اس طرح کہ شئی نفس شئی سے منفک نہیں ایسے ہی ظروف بھی کسی سے منفک نہیں ہو سکتے ،

و لهذا سے بتایا کہ ظروف کی وہ شان ہے جو انکے غیر کی نہیں ایسے ہی ظروف میں وہ وسعت ہوتی ہے جو کہ غیر میں نہیں ہوتی

و لکن کان غیر مصون یہاں تک ماتن نے قسم ثالث کی تعریف کردی اب یہاں سے وہم تھا اسے رفع کردیا وہم یہ ہوگیا کہ جب قسم ثالث اتنی اچھی تھی پھر ماتن نے اس کی تلخیص کیوں کی تو اسکا جواب دیا کہ کتب مشہورہ کے لحاظ سے اگرچہ اتم تھی لیکن فی نفسہ

Marfat.com

اس میں حشو زوائد ہوں گے لیکن فی نفسہ قسم ثالث میں بھی خرابیاں تھیں جن کی وجہ سے پھر تلخیص کی ضرورت پڑی تو پہلے وہ خرابیاں صراحتاً ذکر کردیں کہ قسم ثالث غیر محفوظ ہے حشو سے اور غیر محفوظ تھی تطویل سے یعنی اس میں حشو بھی تھا اور تطویل بھی تھی ۔باقی شارح نے حشو اور تطویل کا معنی کردیا کہ حشو اسے کہتے ہیں جو اصل مراد پر زائد ہو اور اصل مراد میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اور تطویل یہ ہوتی ہے کہ وہ بھی اصل مراد پر زائد ہوتی ہے لیکن اس کا فائدہ ہوتا ہے تو یہ حشو اور تطویل میں مفہوم کے لحاظ سے فرق آ گیا حشو بھی اصل مراد پر زائد ہوتا ہے اور تطویل بھی اصل مراد پر زیادتی ہوتی ہے لیکن حشو عام ہوتا ہے اس کا کوئی فائدہ ہو یا نہ ہو تطویل کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا

سیجئ الفرق سے بتایا کہ حشو اور تطویل میں لفظی فرق آگے اطناب کی بحث میں آئیگا کہ حشو میں جو زیادتی ہوتی ہے وہ معین ہوتی ہے کہ یہ لفظ زیادہ ہے اور تطویل میں زیادتی معین نہیں ہوتی بلکہ یہ ہوتا ہے کہ یہ زائد ہے یا یہ زائد ہے لا علی التعیین ،

و التعقید یعنی قسم ثالث تعقید سے بھی غیر محفوظ ہے تو شارح نے تعقید کا معنی کردیا کہ کلام کا ایسا مشکل ہونا اور مغلق ہونا کہ ذہن پر اس کے معنی کا حصول مشکل ہو یعنی ذہن اسکا معنی نہ سمجھ سکے ۔

قابلا للاختصار پہلے تو ماتن نے صراحتہ خرابیاں ذکر کردیں اب یہاں سے خرابیوں کی طرف اشارہ کریگا قابلاً للاختصار سے اشارہ کردیا کہ قسم ثالث میں تطویل ہے اور معتقداً الی الایضاح سے اشارہ کردیا کہ قسم ثالث میں تعقید ہے اور قابلا الی التجرید سے اشارہ کردیا کہ قسم ثالث میں حشو تھا

Marfat.com

ثم الفت مختصرا سے ماتن نے قسم ثالث کے عیب بیان کئے تھے پہلے صراحتہ پھر اشارتہ ۔ صراحتہ کہا تھا کہ حشو تطویل اور تعقید سے غیر محفوظ تھی اور اشارۃ اس طرح کہ جب کہا کہ قسم ثالث قابل تھی اختصار کے تو اشارہ کردیا کہ قسم ثالث میں تطویل ہے اور جب کہا تھا کہ ایضاح کی محتاج ہے تو پھر اشارہ کردیا کہ اس میں تفسیر تھی اور جب کہا کہ تجرید کی محتاج ہے تو اشارہ کردیا کہ اس میں حشو ہے ۔ ماتن نے کہا کہ الفت مختصراً تو شارح نے ترکیب ذکر کی یہ اس لما کی جزا ہے جو لما اما بعد کے بعد ہے چونکہ شرط جزاء کا سبب ہوتی ہے اس لئے پھر کہا کہ یہ ماقبل میں جتنی چیزوں کا ذکر ہے یہ سب سبب تھیں اس بات کی کہ میں ایک مختصر لکھوں اس کے بعد یتضمن سے مختصر کی تعریف شروع کردی کہ وہ ایسا مختصر ہے ایک تو اس میں وہ چیز ہوگی کہ جو قسم ثالث میں تھی یعنی جو قاعدے قسم ثالث میں تھے یہاں بھی ہوں گے شارح نے جمع قاعدہ وہی حکم کلی سے بتایا کہ قواعد قاعدہ کی جمع ہے او رقاعدہ کی تعریف کی کہ ہر وہ حکم کلی یعنی قضیہ کلیہ ہوتا ہے جو اپنے جزئیات پر مشتمل ہوتا ہے اور جزئیات پر مشتمل اسلئے ہوتا ہے تاکہ اس قضئے کلیئے سے اس کے جزئیات کے احکام معلوم کئے جا سکیں اس کی ایک مثال سمجھو کہ وہ قضیہ کلیہ اپنے جزئیات پر کیسے مشتمل ہو تا ہے اور جزئیات کے احکام اس سے کیسے مستنبط ہوتے ہیں تو وہ اس طرح کہ مثلاً ضرب زید میں جو زید ہے اسکا حکم مجہول ہے کہ زید پر کونسا اعراب پڑھنا ہے ضمہ فتحہ یا کسرہ پڑھنا ہے تو ہمارے پاس ایک قضیہ کلیۃ ہے ،کل فاعل مرفوع، تو زید اس قاعدے کی جزی ہے تو اسکا حکم ہم اس قاعدے سے یوں معلوم کریں گے کہ اس جزی یعنی زید کو موضوع بنادیں گے اور قضیہ کلیہ کا جو موضوع ہے یعنی فاعل اس کو محمول بنا دیں گے تو زید فاعل یہ صغریٰ بن جائیگا اور خود قضیئے

Marfat.com

کلیئے کو کبریٰ بنائیں گے جو نتیجہ آئیگا وہ جزی کا حکم ہوگا تو وہ اس طرح کہ زید فاعل وکل فاعل مرفوع تو نتیجہ آئیگا کہ زید مرفوع ہے تو یہ زید جزی کا حکم معلوم ہوا کہ ضرب زید میں زید پر رفع پڑھنا ہے باقی یہاں کلئے قاعدے کی تعریف پر مشہور اعتراض ہے کہ تم قاعدے کلیئے کی تعریف کی کہ حکم کلی ینطبق علی جزئیاتہ لیستفاد احکامھا پس ظاہر ہے کہ جزئیات کی ضمیر امر کلی کی طرف راجع ہے یعنی وہ امر کلی جو اپنی جزئیات پر مشتمل ہوتا ہے حالانکہ اپنی جزئیات پر مشتمل نہیں ہوتا کیونکہ امر کلی کے جزئیات تو قضیئے ہوں گے اگرچہ جزء ہوں گے لیکن ہوں گے قضیے مثلاً کلی انسان حیوان یہ امر کل ہے تو اس کے جزئیات زید حیوان ، بکر حیوان ، خالد حیوان ہیں تو حکم کلی اپنے جزئیات پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ موضوع کے جزئیات پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ضرب زید والی مثال دی تو کل فاعل مرفوع میں جو موضوع یعنی فاعل ہے زید اس کی جزی ہے اور یہ کل فاعل مرفوع اس موضوع کی جزی پر مشتمل ہے تو اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں حذف مضاف ہے یعنی ینطبق علی جزئیات موضوعہ پھر اعتراض ہوگا کہ یہ بھی ٹھیک نہیں کہ وہ حکم کلی موضوع کے جزئیات پر بھی مشتمل نہیں ہوتا بلکہ موضوعہ کے جزئیات کے احکام پر مشتمل ہوتا ہے ۔اسلئے پھر ایک اور حذف مضاف نکالیں گے احکام کا لفظ تو اب پوری تعریف قاعدے کلئے کی یہ ہوگی کہ حکم کلی ینطق علی احکام جزئیات موضوعہ لیستفاد احکامہا منہ باقی توہم نے یہ نحو کے قاعدے کلئے کی مثال دی کہ مثلاً ہم نے زید قائم اور عمرو راکب کا حکم معلوم کرنا ہے کہ یہاں تاکید لانی ہے یا کہ نہیں تو ہمارے پاس قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کل حکم مع المنکر یجب توکیدہ جو بھی حکم منکر کے ساتھ ہو تو اس کی تاکید واجب ہوتی ہے تو اب ہم حکم جزی اس طرح معلوم کریں گے کہ زید قائم اور عمرو راکب کو ہذا سے تعبیر

Marfat.com

کرکے (کیونکہ یہ سارا تو موضوع نہیں بناسکتے) موضوع بنا دیں گے اور قضیے کلیے کا موضوع یعنی حکم مع المنکر کو محمول بنا دیں تو ہذا حکم مع المنکر یہ صغریٰ بن جائیگا اور خود قضیہ کلیہ کو کبری بنا دیں گے یعنی ہذا الحکم مع المنکر وکل کلام مع المنکر یجب توکیدہ تو نتیجہ جزی کا حکم ہوگا کہ

هذا یجب توکیده یشتمل علی مایحتاج الیه تو پیچھے مختصر کی ایک صفت تو ذکر کردی کہ مختصر ہیں قواعد ہیں جو قسم ثالث میں ہیں اور اب دوسری صفت ذکر کردی کہ ایسا مختصر کہ جو مشتمل ہے اس پر جس کی طرف احتیاجی ہے

لا علی مایستعنی سے شارح نے بتایا کہ پھر اس سے کون نکل گیا تو بتایا کہ اسے نکالا جس کی ضرورت نہیں ہوتی یعنی حشو مختصر میں نہیں ہوگا یعنی حشو کا ما قبل میں یہی معنی کیا گیا تھا کہ جو اصل مراد پر زائد ہو اور اصل مراد میں اس کی ضرورت نہ ہو

من الامثله والشواهد سے ماتن نے دو محتاج الیہ ذکر کردیے کہ وہ مثالیں اور شواہد ہیں باقی شارح نے شواہد کی بھی تعریف کی اور جزئیات کی بھی اور نسبت بھی ان میں ذکر کردی چنانچہ فرمایا کہ امثلہ ان جزنیات کو کہتے ہیں جو قواعد کی وضاحت کیلئے ذکر کی جاتی ہیں تاکہ قواعد کو طالبعلم سمجھے تو مثال کیلئے یہ کوئی ضروری نہیں کہ ثقہ ہو بلکہ عام ہوتی ہے مثلاً ابھی جو پہلے ضرب زید مثال دی گئی تھی یہ کوئی ثقہ نہیں ہماری خود ساختہ ہے اور شواہد ان جزئیات کو کہتے ہیں جس سے قواعد کے اثبات پر استدلال پکڑا جاتا ہے تو پھر یہ لازماً ثقہ ہوں گے مثلاً یا تو قرآن سے ہونگے اور یا ایسے عربوں کی کلام ہوگی جنکی عربیت پر اعتماد ہو تو شواہد خاص ہیں کہ یہ خاص ثقہ ہوں گے اور امثلہ عام ہیں کہ یہ ثقہ ہوں یا غیر ثقہ ہوں ۔ تو ان میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔

Marfat.com

و لم آل جهداً فی تحقیقه یہ متن تھا تو شارح نے پہلے بتایا کہ لم آل یہ اَلو سے مشتق ہے یعنی مہموز الفاء اور ناقص وادی ہے اور آل کا معنی ہے تقصیر تو معنی یہ ہوگا کہ نہیں کمی کی میں نے اس مختصر کی تحقیق اور تہذیب میں (خواہ لفظ جھد ہو یا جھد ہو) دونوں صورتوں میں اسکا معنی اجتھاد یعنی کوشش والا ہوگا.

و عن الفراء سے بتایا کہ فراء سے روایت ہے کہ جھد کا معنی طاقت ہوتا ہے اور جھد کا معنی بھی مشقت ہے اگر جھداً ہو تو پھر معنی یہ ہوگا کہ نہیں کم کیا طاقت کو اس مختصر کے لکھنے میں یعنی پوری طاقت خرچ کی ہے اور جھداً ہو تو پھر معنی یہ ہوگا کہ نہیں کم کیا میں نے مشقت کو یعنی اس مختصر کے لکھنے میں میں نے پوری مشقت اٹھائی ہے

و قد استعمل پیچھے تو یہ بتایا کہ لم آل مشتق ہے اَلو سے اور اَلو کا معنی تقصیر ہوتا ہے یہ تو اَل کا لغوی معنی تھا اب یہاں سے بتاتا ہے کہ استعمال میں الو دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے لیکن پھر تقصیر والا معنی نہیں ہوتا بلکہ منع والا معنی ہوتا ہے جیسے لا آلوک جھداً یعنی نہیں روکا تجھ سے اے مخاطب کوشش کو تو یہاں الو دو مفعولوں کی طرف متعدی ہے اور معنی منع والا مراد ہے یعنی لم امنعک جھداً یعنی نہیں روکا میں نے تجھ سے اے مخاطب کوشش کو تو پہلا مفعول یہاں مخدوف ہے کیونکہ اس کے ساتھ قصد کا تعلق نہیں کیونکہ مطلب اصل میں یہ بیان کرنا ہے کہ میں نے اس مختصر میں بہت کوشش خرچ کی ہے خواہ کوئی مخاطب ہو یا نہ ہو،

فی تحقیقه یہ متن تھا یعنی نہیں روکا میں نے کوشش کی تحقیق میں تو شارح نے بتایا کہ تحقیقہ کی ضمیر مختصر کی طرف راجع ہے اب پھر اعتراض ہوا شارح نے اسکا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا کہ کہا گیا نہیں روکا میں نے کوشش کو مختصر کی تحقیق میں ، تحقیق تو کہتے ہیں

Marfat.com

دعویٰ کو دلیل سے ثابت کرنا اور دعویٰ قضیہ ہوتا ہے اور تحقیقہ کی ضمیر تو مختصر کی طرف راجع ہوتی ہے اور مختصر تو قضیہ نہیں مختصر کی تحقیق نہیں ہوسکتی پھر کیسے کہا جا سکتا ہے کہ (میں نے مختصر کی ، تحقیق میں کوشش کو نہیں روکا تو شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہاں حذف مضاف ہے فی تحقیقہ کا مطلب ہے فی تحقیق ماذکر فیہ یعنی جو چیز مختصر میں ذکر ہے اس کی تحقیق سے میں نے کوشش کو نہیں روکا لھذا اب ٹھیک ہے کیونکہ مختصر میں ذکر تو قضیوں کا ہوتا ہے تو ان کی تحقیق ہوسکتی ہے

و تھذیبہ اسکا عطف ہے تحقیقہ پر تو شارح نے تہذیب کا معنی کیا کہ میں نے مختصر کی تہذیب میں کوشش کو نہیں روکا یعنی مختصر میں حشو زوائد نہیں ہوگا۔ ماتن نے کہا تھا

و رتبتہ ترتیبا اقرب تناولا من ترتیبہ تو اسکا عطف ہے الفت پر یعنی ترتیب دی میں نے مختصر کو ایسی ترتیب دی جو زیادہ قریب ہے ازروئے تناول کے اس کی ترتیب سے تو شارح نے پہلے تو تناولاً کا معنی کیا اخذا یعنی یاد کرنا، ایسی ترتیب دی جو زیادہ قریب ہے یاد کرنے کے لحاظ سے یعنی یاد کرنا آسان ہے

و ھو فی الاصل سے شارح نے تناولاً کا مرادی معنی ذکر کر دیا اب یہاں سے لغوی معنی ذکر کرتا ہے چنانچہ کہا کہ تناول کا لغوی معنی ہے کہ کسی شئے کی طرف اس لئے ہاتھ لمبا کرنا کہ اس شئی کو پکڑے باقی آگے شارح نے بتایا کہ من ترتیبہ کی ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں یا سکا کی کی طرف راجع ہے یا قسم ثالث کی طرف اگر سکا کی کی طرف راجع ہو تو پھر یہ اضافت مصدر کی فاعل کی طرف ہوگی کیونکہ سکا کی ترتیب کا مرتب ہے اور اگر 'ہ' ضمیر قسم ثالث کی طرف راجع ہو تو پھر اضافت مصدر کے مفعول کی طرف ہوگی کیونکہ قسم ثالث تو

Marfat.com

ترتیب کا مفعول ہے یعنی مترتب

و لم ابالغ فی اختصار لفظه یہ متن تھا جسکا ترجمہ کا یہ ہے کہ میں نے اس کے اختصار میں مبالغہ نہیں کیا تا کہ ذہن کے قریب ہو جائے یعنی اچھی طرح سمجھ میں آ جائے اب اس پر اعتراض ہوگیا۔شارح نے

مفعول له لما تضمن سے جواب دیا ۔ اعتراض یہ ہوگیا کہ یہ مفعول لہ ہے رہا یہ سوال یہ کس کا مفعول لہ ہے اس میں صرف دو احتمال ہیں کیونکہ پہلے لم ابالغ کا ذکر ہے تو لم ابالغ میں دو چیزیں ہیں ایک نفی یعنی لم ابالغ اور دوسرا منفی ابالغ یہ دونوں میں سے کسی کا مفعول لہ نہیں بن سکتا نفی یعنی لم ابالغ کا مفعول لہ تو اسلئے نہیں بن سکتا کہ اگر لم ابالغ کا مفعول لہ بنائیں اس صورت میں معنی تو ٹھیک ہو گا کہ میں نے مبالغہ نہیں کیا اختصار میں یعنی بہت اختصار نہیں کیا تقریب کیلئے تا کہ آسانی سے سمجھ آ جائے لیکن مفعول لہ کی تعریف ہے کہ مافعل الفعل لاجله یعنی مفعول لہ فعل کی علت ہوتا ہے نہ کہ عدم فعل کی اور لم ابالغ فعل نہیں عدم فعل ہے اس لئے نفی کا مفعول لہ نہیں بن سکتا باقی منفی ابالغ کا بھی مفعول لہ نہیں بن سکتا کیونکہ مفعول اپنے عامل کی قید ہوتا ہے تو پھر ابالغ تقریب کے ساتھ مقید ہو جائیگا اور یہ قاعدہ ہے کہ جب مقید پر نفی آ جائے تو وہ قید کی طرف راجع ہوتی ہے تو اب لم کا تعلق ابالغ سے نہیں ہو گا بلکہ تقریب سے ہوگا معنی یہ ہوگا کہ میں نے مبالغہ کیا ہے نہ تقریب کیلئے تو اب دو خرابیاں لازم آئیں گی ایک تو یہ کہ واقعتا میں نے مبالغہ نہیں کیا اور یہ کہتا ہے کہ میں نے مبالغہ لیا ہے اور دوسرا یہ کہ مبالغہ کیا ہے نہ تقریب کیلئے کسی اور چیز کیلئے مبالغہ کیا ہے تو وہ اور چیز یہ ہوگی کہ لوگوں کو سمجھ نہ آئے۔حالانکہ محققین کتابیں اسلئے تو نہیں لکھتے کہ کسی کو

Marfat.com

سمجھ نہ آئے اسکا شارح نے جواب دیا کہ ہم موقف تو یہ اختیار کرتے ہیں کہ تقریباً لم ابالغ کا مفعول لہ ہے اب معنی تو ٹھیک ہوگا باقی یہ اعتراض کہ مفعول لہ فعل کی علت نہ کہ عدم فعل کی علت ہوتا ہے تو اسکا شارح نے جواب دیا کہ تقریباً اس لم ابالغ کا مفعول لہ نہیں بلکہ اس کا معنی ایک اور فعل کو متضمن ہے اسکا یہ مفعول لہ ہے تو وہ فعل یہ ہے کہ ترکت المبالغۃ فی الاختصار تو ترکت فعل ہے نہ کہ عدم فعل ہے لہذا یہ اس کا مفعول لہ بن سکتا ہے

و طلبا لتسھیل فھمہٖ علی طالبیہ اسکا عطف ہے تقریباً پر ہے اور یہ بھی مفعول لہ ہے لم ابالغ کا اور یہاں بھی تقریبا والا اعتراض ہوگا اور وہی جواب ہوگا لیکن چونکہ ایک جگہ جواب دیدیا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تم نے کہا کہ تقریباً لم ابالغ کا مفعول لہ ہے اور پھر تم کو تاویل کرنی پڑی تو تم تقریباً کو ابالغ یعنی منفی کا مفعول لہ کیوں نہیں بناتے اب تاویل بھی نہیں کرنی پڑے گی تو اسکا شارح نے وہی جواب دیا اگر لم ابالغ کا مفعول لہ بنائیں تو پھر تاویل کرنی پڑتی ہے اور اگر لم ابالغ کا مفعول لہ نہ بنائیں تو اب لازماً ابالغ کا مفعول لہ بنانا پڑیگا اور جب ابالغ کا مفعول لہ بنائیں تو مفعول لہ چونکہ اپنے عامل کی قید ہوتا ہے اسلئے پھر تقریباً قید ہوگی ابالغ کی اور ابالغ مقید ہوگا اور جب مقید پر نفی آ جائے تو قید کی طرف راجع ہوتی ہے تو اب نفی تقریباً کے اوپر آ جائیگی تو یہ معنی ہوگا کہ میں نے مبالغہ کیا ہے نہ تقریبا کے اوپر آجائے گی تو معنی یہ ہوگا کہ میں نے مبالغہ کیا ہے نہ تقریب کیلئے تو وہی دو خرابیاں لازم آئیں گی کہ ایک تو مبالغہ نہیں کیا اور یہ کہتا ہے کہ مبالغہ کیا ہے او ر دوسرا یہ کہ تقریب کیلئے مبالغہ نہیں کیا ہے بلکہ کسی اور مقصد کے لیےوہ مقصد یہ ہے کہ یے کتاب کسی کو سمجھ نہ ائے حالانکہ محقیقین کتابیں اسلئے نہیں لکھتے کہ لوگ سمجھ نہ سکیں بلکہ لوگوں کو سمجھانے کیلئے لکھتے ہیں

Marfat.com

اسلئے ہم نے تقریب کولم ابالغ کا مفعول لہ بنایا اور ابالغ کا نہیں بنایا۔

و ھذا مبنی علی اصل ذکرہ الشیخ اس سے شارح نے ایک اور اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا کہ یہ کہا گیا کہ ابالغ کو مفعول لہ اس لئے نہیں بنا سکتے کہ مفعول لہ اپنے فاعل کی قید ہوتا ہے اور مقید پر نفی ہو تو قید کی طرف راجع ہوتی ہے تو نفی قید کی طرف راجع کرتے ہو اور مقید یعنی ابالغ کی طرف کیوں نہیں راجع کرتے ابالغ کی طرف راجع کرو گے تو اب معنی ٹھیک ہوگا کہ میں نے مبالغہ نہیں کیا اختصار میں تقریب کیلئے تو اس کا شارح نے جواب دیا کہ ہم یہ جو کہا گیا ہے کہ نفی قید کی طرف راجع ہوتی ہے یہ کوئی ہم نے اپنی طرف سے نہیں کہا بلکہ یہ ایک قاعدہ ہے جو شیخ نے دلائل الاعجاز میں ذکر کیا ہے اور جو کہا گیا کہ اسے مقید کی طرف راجع کرو اور قید کی طرف راجع نہ کرو یہ قاعدے کے خلاف ہے

و ھو ان من حکم النفی سے وہ قاعدہ ذکر کیا جو شیخ نے دلائل الاعجاز کتاب میں ذکر کیا ہے وہ یہ ہے نفی کا حکم یہ ہوتا ہے کہ جب کلام میں کسی قسم کی کوئی قید ہو تو نفی اس قید پر آتی ہے اور اس قید کی خصوصیت ہوتی ہے اس کی ایک مثال دی جیسے کہ کوئی کہے کہ لم یاتک القوم مطلق کلام ہے کوئی قید نہیں اور اجمعون سے پھر اس کو مقید کردیا تو اب یہاں نفی قید اجمعون کی طرف راجع ہوگی او ر مطلق آنے کی نفی نہیں ہوگی کیونکہ اگر ساری قوم آ جائے لیکن علیحدہ علیحدہ آجائے پھر بھی لم یاتک القوم اجمعون کہہ سکتے ہیں کیونکہ نفی اجمعون کی ہے نہ کہ آنے کی نفی ہے

و ھذا مما لا سبیل الی الشک اس سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ یہ کہا گیا ہے کہ مقید پر نفی آ جائے تو وہ قید کی طرف راجع ہوتی ہے

Marfat.com

لیکن دیکھا گیا ہے کہ مقید پر نفی ہے لیکن وہ قید کی طرف راجع نہیں ہے جیسے کہ وماربک بظلام۔ للعبید تو یہاں ظلام مبالغہ کا صیغہ ہے اس میں نفی ظلم کی ہے اور زیادتی بھی تو یہاں ربک زیادتی ظلم کے ساتھ مقید ہے تو اب اگر نفی یعنی 'ما' کو ظلام پر لائیں تو پھر نفی زیادہ ظلم کی ہوگی مطلق ظلم کی نفی نہ ہوگی اور دوسرا یہ کہ جیسے قرآن پاک میں ہے لاتاکلوا الربو اضعافا مضاعفتہ یہاں اکل ربوا مقید ہے ضاعف مضاعف کے ساتھ تو اب یہاں نفی قید کی طرف راجع نہیں کر سکتے کیونکہ اگر ضاعف مضاعف کی طرف راجع ہو تو پھر معنی یہ ہوگا کہ ربوٰ ضاعف مضاعف نہ کھاؤ تو نفس ربوٰ حرام نہ ہوا حالانکہ ربوا حرام ہے تو اسکا شارح نے یہ جواب دیا کہ یہ قاعدہ عربی کا ہے اور عربی کے قاعدے اکثری نے ہوتے ہیں اکثریہ قاعدہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہر جگہ قاعدہ تو ہم یہی چلائیں گے لیکن جہاں اس قاعدے کے خلاف آجائے اور نفی قید کی طرف راجع نہ ہو سکے تو ہم وہاں کوئی اور تاویل کریں گے لیکن یہ نہیں کہ جب ایک جگہ قاعدے کے خلاف آ جائے تو ہم قاعدہ بھی توڑ ڈالیں بلکہ قاعدہ وہی موجود رہیگا

و لعمری لقد افرط : تو اب یہاں سے علامہ صاحب پچھلے سارے متن کا خلاصہ ذکر کرتے ہیں یہ کہتے ہیں کہ ماتن نے پیچھے قسم ثالث میں تین عیوب بیان کئے تو یہ عیب ماتن نے تین دفعہ بیان کئے ہیں پہلے توصراحتہً ذکر کیے جہاں کہا کہ قسم ثالث حشو تطویل اور تعقید سے غیر محفوظ تھی اور دوسری دفعہ تلویحً اشارہ ذکر کئے جہاں کہا کہ قابل ہے اختصار کے یعنی اس میں تطویل ہے اور پھر کہا تھا کہ محتاج تھی ایضاح کی طرف تو اشارہ کردیا کہ اس میں تعقید تھی اور پھر کہا کہ تجرید کی طرف محتاج تھی تو اشارہ کردیا کہ قسم ثالث میں حشو زوائد تھے

Marfat.com

اور تیسری دفعہ تعریضاً یہ عیوب ذکر کئے وہ اس طرح کہ الفت سے پہلے تو قسم ثالث کی صفتیں ذکر کرکے اس میں عیوب ذکر کئے اور الفت کے بعد سے اپنی کتاب یعنی تلخیص کی صفتیں بیان کی تو قسم ثالث کے عیوب کی طرف تعریض ہوگئی وہ اس طرح کہ جب ماتن نے کہا کہ میں نے مختصر تالیف کی ہے تو اس سے تعریض ہو گی کہ اس میں تطویل نہیں جیسے کہ قسم ثالث میں تطویل ہے اور جب کہا کہ لم ال جھداً فی تہذیبہ تو تہذیب کا معنی ہوتا ہے حشو زائد سے پاک ہونا تو یہاں سے تعریض ہو گئی کہ مختصر میں حشو زوائد نہیں جیسے کہ قسم ثالث میں ہیں اور آگے جب کہا کہ طلبا للتسھیل فھم علی طالبیہ یعنی اسکا یاد کرنا آسان ہے تو پھر تعریض کی کہ اس میں تعقید نہیں جیسے کہ قسم ثالث میں تعریض ہے تو علامہ کہتا ہے کہ یہ اس نے بہت زیادتی کی ہے محض اپنی کتاب کی تعریف کرنے کے لئے کہ میری کتاب کو لوگ اچھا سمجھ کر پڑھیں تو یہ اچھا نہیں کیا باقی تصریح کا فرق تو تلویح اور تعریض سے واضح ہے باقی تلویح اور تعریض میں فرق سمجھنا ہے تو وہ یہ ہے ذکر تو تلویح اور تعریض میں ایک چیز کا ہوتا ہے دوسرے کی طرف تو اشارہ ہوتا ہے لیکن تلویح میں جس کا ذکر ہوتا ہے اس کی دوسری چیز (جس کی طرف اشارہ ہوتا ہے) کے ساتھ ملازمہ ہوتا ہے مثلاً ماتن نے کہا کہ قسم ثالث قابل تھی اختصار کے تو اسے لازم ہے کہ قسم ثالث میں تطویل ہے کیونکہ اگر تطویل نہ ہو تو پھر قابل اختصار کیسے ہے اور اس طرح جب کہا کہ ایضاح کی طرف محتاج تھی تو اسے لازم ہے کہ قسم ثالث میں تعقید تھی تب بھی تو محتاج ہے ایضاح کا اور جب کہا کھا کے تجرید کی محتاج ہے تو اسے لازم ہے کہ قسم ثالث میں حشو زوائد ہوں تب تو تجرید کا محتاج ہے باقی تعریض میں جس کا ذکر ہوتا ہے اسے دوسری شئے کے ساتھ لزوم نہیں ہوتا مثلاً جب ماتن نے کہا کہ تالیف کیا میں نے مختصر کو تو

Marfat.com

اسے کوئی یہ بات لازم تو نہیں کہ جب یہ مختصر ہے تو لازما قسم ثالث میں تطویل ہو

و اضفت الي ذالك شارح نے المذکور لفظ نکال کر ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہے ذلک کا اشارہ ماقبل کی طرف ہے اور ما قبل میں تو بہت چیزوں کا ذکر ہے تو پھر ذالکم کہنا چاہیے تو اس نے ذلک کیوں کہا تو اس کا شارح نے جواب دیا کہ یہ ماقبل میں جتنی چیزیں ہیں یہ بتاویل مذکور کے ایک ہیں تو مذکور مفرد ہے اس کی طرف ذلک کے ساتھ اشارہ ہوسکتا ہے باقی

بان یکون کلامهم سے شارح نے بتایا کہ اشارہ کیسے کرتے وہ اس طرح کہ ان کی کلام اس طرح ہوتی اس سے ہم وہ زوائد اخذ کرسکتے اگرچہ انہوں نے ان زوائد کا قصد نہیں کیا حالانکہ انہوں نے نا نفیا اشارۃ کیا اور نہ اثباتا اور اثباتا اس طرح ہوتا ہے کے ہم انکے کلام سے وہ زوائد اخذ کر سکتے اور نفیا اس طرح ہوگا کہ کسی کی نفی کرتے اور اس کے ضمن میں پھر منفی کی طرف اشارہ ہوتا اس طرح بھی نہیں کیا

و لقد اعجب سے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا کہ ماتن جن چیزوں پر قوم کی کتابوں میں مطلع ہوا ہے اس کو فوائد سے تعبیر کردیا جو خود اس کی اپنی معلوم کردہ ہیں اور کسی اور کی کتاب میں نہیں انکو زوائد سے تعبیر کیا تو اسکا شارح نے جواب دیا کہ یہ ماتن نے بہت اچھا کیا ہے کہ مرتبے کا لحاظ کیا ہے کیونکہ پہلے محققین ہمارے اسلاف ہیں انکی کتابوں میں جو حسن پایا گیا اسے فوائد کہنا مناسب ہے اور خود جو اس کی اپنی معلومات ہیں یہ بعد میں ہے اس انکساری کیلئے ان کو زوائد کہا آگے متن تھا

و سمیته بتلخیص المفتاح و انا اسئل الله من فضله ان ینفع به کما نفع باصله

Marfat.com

ترجمہ نام رکھا میں نے اس مختصر کا تلخیص المفتاح اور میں سوال کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے نفع دے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اصل سے نفع دیا ہے اب متن پر ایک اعتراض تھا شارح نے

لا یعرف لتقدیم المسند الیه سے اسکا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا کہ انا اسئل اللہ میں انا مسندالیہ ہے اور اسئل مسند فعلی ہے اور مسندالیہ مسند فعلی پر صرف دو وجہ سے مقدم ہو سکتا ہے ،یا حصر ہو یا تاکید ہو اور یہاں نہ حصر ہے اور نہ تاکید ہے حصر تو اس لئے نہیں ہو سکتا کہ معنی ہوگا کہ میں ہی سوال کرتا ہوں اللہ تعالیٰ سے اور کوئی نہیں کرتا حالانکہ سب لوگ اللہ تعالیٰ سے سوال کرتے ہیں اور سوال میں البتہ دوسرے بندے ساتھ ہوں تو اچھا ہوتا ہے کیونکہ دعا زیادہ موثر ہوتی ہے اور تاکید اسلئے نہیں بن سکتی کہ تاکید وہاں لائی جاتی ہے جہاں کوئی منکر ہو اور یہاں تو کوئی منکر نہیں سب جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے سوال کرنا چاہیے اسکا شارح نے جواب دیا کہ اصل میں مصنف نے اس جملے کو ماقبل و الی متکلم کی ضمیروں سے حال بنانا تھا کیونکہ حال اور اسکے عامل کا زمانہ ایک ہوتا ہے تو پھر میرے سارے فعل سوال کے ساتھ تھے اور فعلوں اور سوال کا زمانہ ایک ہوگا تو پھر افعال میں برکت ہوگی اور سارے افعال پورے ہوں گے۔ تو اب جملہ حالیہ جو اس نے ذکر کرنا تھا جملہ فعلیہ لاتا یا جملہ اسمیہ لاتا اگر فعلیہ لاتا تو پھر دو احتمال ہوتے واوَلا تا یا نہ لاتا اگر واوَ نہ لاتا تو پھر متبادر مستانفہ ہوتا اور اگر واوَ لاتے تو پھر ماقبل پر عطف متبادر ہوتا کیونکہ ماقبل میں بھی سارے جملے فعلیے ہیں اگر فعلیہ لائیں تو پھر حال نہیں بن سکتا تو اسمیہ لائیں گے پھر اسمیہ کی بھی دو صورتیں ہوں گی کہ واوَ لائیں گے کہ نہیں اگر واوَ نہ لائیں تو پھر وہی مستانفہ متبادر ہوتا اور جب لے آئے تو

Marfat.com

اب ماقبل پر وہم کا عطف نہیں پڑتا کیونکہ پہلے سارے جملہ فعلیہ ہیں اور یہ جملہ اسمیہ ہے اس کا ماقبل پر کیسے عطف ہوسکتا ہے۔

و ما یقال انه : سے تو کسی نے مسندالیہ کے مقدم کرنیکی اور وجہ بیان کی تھی کہ انا کو مقدم اس لئے کردیا تاکہ استمرار اور دوام پر دلالت کرے تو شارح نے رد کردیا کہ استمرار اور دوام پر صرف مضارع کا صیغہ بھی دلالت کرتا ہے یعنی اسئل جیسے کے آگے خود ذکر کریگا کہ مضارع کی دلالت بھی دوام اور استمرار پر ہوتی ہے جہاں قرآن پاک کی یہ آیت ہے۔ لویطیعکم تو یہاں بتائے گا کہ کہیں تو مضارع کی دلات استمرار اور دوام کی ہوتی ہے یعنی حضور ﷺ اگر ہمیشہ کیلئے انکی اطاعت کرتے

کما نفع باصله شارح نے بتایا کہ اصل میں دو احتمال ہیں یا اس سے تلخیص مراد ہے یاقسم ثالث یا مفتاح۔قسم ثالث ہوتو اب یہ اصل بلاواسطہ ہوگا کیونکہ خود اسی قسم ثالث کی یہ تلخیص ہے اور اگر مفتاح مراد ہو تو پھر اصل بالواسطہ ہوگا یعنی قسم ثالث کے واسطے ہوگا کیونکہ اصل تو یہ قسم ثالث کی تلخیص ہے اور قسم ثالث تلخیص کی جز ہے تو پھر مفتاح بھی اصل ہے قسم ثالنث کے واسطے سے

انه ولی ذلك وهو حسبی : یہ متن تھا جسکا ترجمہ یہ ہے تحقیق اللہ تعالیٰ ولی ہے نفع کا اور وہی کافی ہے مجھے باقی شارح نے بتایا کہ حسبی مصدر ہے اور اسم فاعل کے معنی میں ہے باقی اسم فعل نہیں یعنی کافی ہے اللہ تعالیٰ مجھے اور اللہ تعالیٰ کے بغیر کسی سے سوال نہیں کرنا یہی عبارت ہے لااسئل وغیرہ یہ شارح نے اپنی طرف سے اضافہ کیا ہے۔

فعلی هذا سے شارح نے بتایا کہ مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے غیر سے سوال نہیں کرتا

Marfat.com

اسے ادا کرنے کیلئے ماتن یہ کہتے کہ واللہ اسئل تو پھر یہ اچھا ہوتا کیونکہ اب حصر آجاتا کہ اللہ ہی سے سوال کرتا ہوں اور غیر سے سوال نہیں کرتا اب دو دعوے ہو جاتے ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں اور دوسرا یہ کہ کسی اور سے سوال نہیں کرتا اس کے بعد جو دو جملے ہیں وہ ان دونوں دعوؤں کی دلیل بن جاتے ۔

و ھو حسبی اس کی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں کیونکہ وہ ولی ہے اس نفع کا اور وھو حسبی اس کی دلیل ہو جاتی کہ اللہ تعالیٰ کے غیر سے سوال نہیں کرتا کیونکہ وہ کافی ہے مجھے اور دوسرے سے سوال تو تب ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کافی نہ ہوتا

و نعم الوکیل یہ متن تھا شارح نے جو عطف کہا ہے اس کی غرض یہ ہے کہ متن میں واوَ تھی تو واوَ کئی قسم کی ہوتی ہے ایک واوَ مستانفہ ، ایک عاطفہ اور ایک واوَ اعتراض یہ - یہ واوَ اعتراضیہ تو نہیں بن سکتی کیونکہ جملہ معترضہ دو کلاموں کے درمیان آتا ہے اور نعم الوکیل تو کلام کے آخر میں ہے اور مستانفہ بھی نہیں کیونکہ وہ کسی سوال کا جواب ہوتا ہے یہاں کوئی خاص سوال بھی نہیں اصل واوَ میں عطف ہے لہذا یہ واوَ عاطفہ ہے۔ باقی شارحین نے فرمایا کہ بعد میں علامہ ان لوگوں کا رد کریگا کہ جو کہتے ہیں کہ انشاء کا عطف خبر پر نہیں ہوسکتا علامہ سکا کی اتنا مستند اور ثقہ آدمیوں میں سے ہے تو جب اس کی کلام میں انشاء کا عطف خبر پر ہے تو معلوم ہوا کہ انشاء کا عطف خبر پر جائز ہے اب پھر اعتراض ہوا کہ یہ تو ثابت ہوا کہ واوَ عاطفہ ہے کہیں شارح نے کہا یا تو حسبی کے جملے پر عطف ہے حالانکہ نعم الوکیل سے پہلے تین جملے ہیں پہلا اسئل اللہ دوسرا نہ ولی ذلک اور تیسرا وھو حسبی تو پھر نعم الوکیل کے عطف میں تو تین احتمال ہیں پھر شارح نے کیوں کہا کہ اس کا عطف ھو حسبی کے جملے پر ہے اسکا

Marfat.com

جواب یہ ہے پہلے دو جملوں پر نعم الوکیل کا عطف نہیں ہوسکتا انا اسئل اللہ پر تو عطف اسلئے نہیں ہوسکتا کہ یہ تو حال ہے اور نعم الوکیل یہ جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ حال نہیں بن سکتا بلکہ جملہ خبر یہ حال ہوتا ہے باقی انہ ولی ذلک یہ اس لئے عطف نہیں ہوسکتا کہ یہ ماقبل کی علت ہے اور جملہ انشائیہ علت نہیں بن سکتا تو پھر پیچھے صرف ھوحسبی رہے گا تو اس پر عطف ہوگا پھر یا تو وھوحسبی پورے جملے پر نعم الوکیل جملے کا عطف ہوگا تو پھر جملہ فعلیہ انشائیہ کا عطف لازم آئیگا جملہ اسمیہ خبر پر معلوم ہوا کہ انشاء کا عطف خبر پر جائز ہے باقی اسطرح کہ جب ھوحسبی پورے جملے پر عطف ہے تو فعل مدح کا ایک فاعل اور دوسرا مخصوص بالمدح ہوتا ہے تو فاعل تو نعم کا الوکیل ہے باقی مخصوص بالمدح ہو تو نہیں بن سکتا کیونکہ ھو حسبی کے اوپر معطوف ہے لہذا ھو تو ساتھ نہیں لگے گا تو شارح نے بتایا کہ مخصوص بالمدح مخدوف ہوگا یعنی نعم الوکیل اللہ اب یہ چونکہ شارح نے کہا مخصوص بالمدح مخدوف ہے اور حذف خلاف العمل ہوتا ہے اسلئے پھر قرینہ کی ضرورت پڑی تو

کما فی قولہ نعم الرجل سے شارح نے دلیل پیش کردی کہ مخصوص بالمدح مخدوف ہوتا ہے جیسے کہ نعم الرجل میں مخصوص بالمدح زید مخدوف ہے یعنی نعم الرجل زید

و اما علی حسبی پہلے تو آ گیا کہ ھوحسبی کے اوپر عطف ہو اب کہتا ہے کہ یا پھر حسبی کے اوپر عطف ہوگا اور اب ھو ساتھ لگے گا یعنی ھونعم الوکیل تو اب نعم کا مخصوص بالمدح 'ھو' ضمیر مقدم ہو گی اب پھر اعتراض ہوگیا کہ 'ھو' ضمیر مقدم تو مخصوص بالمدح نہیں بن سکتی کیونکہ مخصوص بالمدح کی دو ترکیبیں ہوتی ہیں یا تو مخصوص بالمدح مبتدا موخر ہوتا ہے اور فعل مدح خبر مقدم ہوتا ہے یہاں نعم الوکیل میں یہ ترکیب تو نہیں بن سکتی کیونکہ ھومخصوص بالمدح

Marfat.com

مبتدا ہے اور نعم الوکیل اس کی خبر ہے لیکن مخصوص بالمدح مبتدا موخر نہیں بلکہ مقدم ہے اور نعم الوکیل اس کی خبر موخر ہے مقدم نہیں اور دوسری ترکیب مخصوص بالمدح کی یہ ہے کہ مخصوص بالمدح خبر ہوتا ہے مخدوف مبتداء کی تو یہاں بھی خبر نہیں بن سکتی کیونکہ ھونعم الوکیل میں مخصوص بالمدح خود مبتدا ہے اور فعل مدح اس کی خبر ہے تو ھوضمیر مقدم مخصوص بالمدح نہیں بن سکتی تو شارح نے

کما صرح فی المفتاح سے اسکا جواب دیا کہ اس کی دو ترکیبیں نہیں ہوتی بلکہ تیسری ترکیب بھی صاحب مفتاح نے ذکر کی ہے وہ یہ کہ کبھی مخصوص بالمدح مبتدا مقدم ہوتا ہے اور فعل مدح اس کی خبر موخر ہوتی ہے تو یہاں ہونعم الوکیل میں یہی ترکیب ہے کہ ھو مبتدا مقدم ہے اور نعم الوکیل خبر موخر ہے شارح جہاں اس طرح کی عبارت بولے کہ کما صرح وغیرہ یعنی کہیں حوالہ دے تو فوراً سمجھ لینا چاہیے کہ یہاں کسی اعتراض کا جواب دے رہے ہیں ورنہ حوالہ دینے کا کیا مطلب

ثم عطف الجملة سے بتایا کہ جب حسبی پر عطف ہوگا تو حسبی تو مفرد ہے تو پھر پوچھا جائے گا کہ حسبی کو فعل کی تاویل میں کرتے ہو یا نہیں اگر فعل کی تاویل میں نہ کرو تو لازم آئیگا کہ جملے کا عطف ہو مفرد پر جبکہ یہ منع ہوتا ہے اور اگر حسبی کو فعل کی تاویل میں کریں یعنی ھو یحسبنی تو اب جملے کا عطف جملے پر ہوگا لیکن انشائیہ کا عطف لازم آئیگا خبریہ پر اسلئے علامہ رد کریگا کہ ماتن کی عبارت میں ہر صورت میں انشاء کا عطف ہے خبر پر معلوم ہوا کہ انشاء کا عطف خبر پر جائز ہے (باقی شارح کی ظاہر عبارت سے معلوم ہوا کہ علامہ ماتن پر اعتراض کرنا چاہتے ہین کہ متن میں انشاء کا عطف خبر پر ناجائز ہے حالانکہ علامہ یہ اعتراض

Marfat.com

نہیں کرنا چاہتا بلکہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ جب ماتن کی عبارت میں انشاء کا عطف ہے خبر پر تو معلوم ہوا کہ انشاء کا عطف خبر پر جائز ہے اور خود شارح نے اس کی تصریح کی ہے کے میں کوئی اعتراض نہیں کرنا چاہتا بلکہ حقیقت حال بیان کرنا چاہتا ہوں حقیقت حال یہ ہے کہ انشاء کا عطف خبر پر جائز ہے ورنہ پھر ماتن جو کہ مستند علامہ ہے اس کے کلام میں انشا کا عطف خبر پر نہ ہوتا

کما فی قولہ تعالیٰ سے شارح نے اس کی مثال دی کہ مفرد جب فعل کی تاویل میں کریں تو پھر جملے کا عطف اس مفرد پر ہوسکتا ہے جیسا کہ قرآن پاک میں ہے۔ فالق الاصباح وجعل اللیل سکنا ، یہ ایک رائے پر یعنی جو لوگ کہتے ہیں کہ جعل اللیل کا عطف فالق الاصباح پر ہے تو اب فالق بمعنی فلق الاصباح کے ہے اسلئے جعل اللیل کے جملے کا عطف اس مفرد پر ہوسکتا ہے باقی شارح علی رائے سے بتا گیا کہ یہاں اور بھی کئی مذاہب ہیں تو وہ یہ ہیں کہ بعض نے تو کہا کہ وجعل اللیل یہ جملہ حالیہ ہے اور بعض کہتے ہیں وجعل اللیل کا عطف فالق الاصباح پر ہے لیکن فالق الاصباح خبر ہے مبتدا محذوف کی یعنی ھو فالق الاصباح تو وجعل اللیل کے جملے کا اس جملے پر عطف ہے

و ھذا اوان الشروع فی المقصود الخ یہاں سے علامہ کی تین غرضیں ہیں پہلی غرض یہ ہے کہ ماتن نے بعد میں مقدمہ کا ذکر کیا ہے شارح یہاں سے اس کی تمہید بیان کر رہا ہے دوسری غرض یہ ہے کہ ماتن نے کتاب کے مقصود کی چار جزو ذکر کیے ایک مقدمہ اور تین فنون شارح اسکی وجہ حصر بیان کرے گا تیسری غرض یہ ہے کہ مقصعد ہونے میں یہ چار جزو برابر ہیں اسکی کیا وجہ ہے کہ ماتن نے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا اور باقی تین کو معرفہ یا سب کو نکرہ لاتا

Marfat.com

تو شارح اس اعتراض کا جواب دے گا آخر میں کیونکہ مصنفین کی یہ عادت ہوتی ہے کہ پہلے اقسام ذکر کرتے ہیں اسکے بعد وجہ حصر ذکر کرتے ہیں تو علامہ صاحب بھی

لان المذکور فیه الخ سے وجہ حصر ذکر کرتے ہیں کہ کتاب کے مقصود یہ چار جزو مقدمہ فن اول فن ثانی اور فن ثالث کیوں ہیں زیادہ مثلا پانچ ہوتی یا ان سے کم یعنی تین ہوتے تو بتایا اسلیے کہ مختصر میں جو (مختصر سے مراد تلخیص المفتاح ہے) مذکور ہے اس فن یعنی علم بلاغت کے مقاصد کے قبیلہ سے ہو گا یا مقاصد کے قبیلہ سے نہیں ہو گا اگر مقاصد کے قبیلہ سے نہیں تو یہ مقدمہ ہے اور اگر مقاصڈ کے قبیلہ سے ہے (مقاصد کے قبیلہ سے ہو اسکے تینوں قسموں میں اسکو دخل ہو گا) تو پھر اسکے دو صورتیں ہونگی یا تو معنی مرادی کے ادا کرنے میں جو خطاً واقع ہو اس سے بچنا غرض ہوگی یا معنی مرادی کے اداء کرنے میں جو خطاً واقع ہو اس سے بچنا غرض نہیں ہو گی اگر معنی مرادی کے اداء کرنے میں جو خطاً واقع ہو اس سے بچنا مراد ہو تو یہ فن اول یعنی علم معانی اور اگر معنی مرادی کے اداء کرنے میں جو خطاء واقع ہو اس سے بچنا غرض نہیں اسکے پہر دو صورتیں ہونگی یا تو تعقید معنوی سے بچنا مراد ہو گا یا تعقید معنوی سے بچنا مراد نہیں ہو گا اگر معنی مرادی کے اداء کرنے میں خطاً سے بچنا غرض نہیں اور تعقید معنوی سے بچنا غرض ہے تو یہ فن ثانی یعنی علم بیان ہے اور اگر معنی مرادی کے اداء کرنے میں خطاء سے بچنا غرض نہیں اور نہ ہی تعقید معنوی سے بچنا غرض ہے (آخری الا میں ان دو باتوں کی نفی ہو گی جسطرح ہم نے معنی کیا) صرف ان سے وجوہ تحسین معلوم ہوتی ہیں کہ کلام کو کس وقت حسین کیسے لائیں گے تو یہ فن ثالث یعنی علم بدیع ہے تو اب یہاں یہ وجہ حصر میں ایک فن کی تعریف آگئی ہے فن اول کی یہ تعریف ہو گی کہ جو کتاب میں مذکور ہے وہ مقاصد کے

Marfat.com

قبیلہ سے ہو اور معنی مرادی کے اداء کرنے میں خطأ سے بچنا غرض ہو اور فن ثانی کی یہ تعریف ہو گی کہ مقاصد کے قبیلہ سے ہو اور اس کے ذریعہ تعقید معنوی سے بچنا مقصود ہو اور فن ثالث کی یہ تعریف ہو گی کہ وہ مقاصد کہ قبیلہ سے ہو اور معنی مرادی کے اداء کرنے میں خطاء سے بچنا مقصود نہ ہو اور نہ تعقید معنوی سے بچنا غرض ہو صرف اسکے ساتھ وجوہ تحسین ہی معلوم کی جاتے ہوں

علیہ منع ظاھر سے حصر یہ اعتراض کرتا ہے اور اسکا جواب دے گا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ جو کتاب میں مذکور ہے وہ اگر مقاصد کے قبیلہ سے نہ ہو تو یہ مقدمہ ہے اس پر کیا دلیل ہے کہ خواسخواں یہ مقدمہ ہو سکتا ہے اور چیزیں ہوں اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ معنی مرادی میں خطأ سے بچنا غرض نہ ہو اور نہ ہی تعقید معنوی سے بچنا غرض ہو صرف اس کے ساتھ وجوہ تحسین ہی معلوم کی جائیں گے اس پر کیا دلیل ہے کہ صرف اسکے ساتھ وجوہ تحسین ہی معلوم ہوں ہو سکتا ہے کہ پانچ سات چیزیں اور بھی معلوم ہو جائین (صرف اسکے ساتھ وجوہ تحسین ہی معلوم ہوں یہ حصر والا معنی ہم اسلیے لیتے ہیں کہ شارح نے جو عبارت بولی ہے فھو ما یعرف بہ وجوہ التحسین اس سے حصر سمجھ آ رہا ہے)

ینفع بالاستقراء سے شارح نے جواب دیا کہ تمہارا اعتراض تب تھا کہ حصر سے یہاں مراد حصر عقلی ہوتا. (حصر عقلی وہ ہوتا ہے کہ یحوز قسم آخر ہو) یہاں حصر سے مراد حصر استقرائی ہے یعنی ہم نے ڈھونڈ کی تو ہمیں یہی ملا کہ جو مذکور فی الکتاب ہو اور وہ مقاصد کے قبیلہ سے نہ ہو تو وہ مقدمہ ہوتا ہے اسیطر ح جسکے جو مقاصد کے قبیلہ سے ہو اور اسکے ساتھ نہ تو معنی مرادی سے خطأ سے بچنا غرض ہو اور نہ تعقید معنوی سے بچنا غرض ہو تو پھر اسکے ساتھ

Marfat.com

وجوہ تحسین ہی معلوم کیے جاتے ہیں

و قیل رتبه علی مقدمة الخ بعد لوگوں نے شارح کی بیان کر دی وجہ حصر یہ اعتراض کیا اسکا جواب دے گا اعتراض یہ کیا کہ ماتن نے کتاب کی پانچ جزو ذکر کی ہیں ایک مقدمہ اور دوسرا خاتمہ اور تین فنون تو شارح نے صرف چار جزو کی وجہ حصر بیان کی پانچویں جزو یعنی خاتمہ کا وجہ حصر بیان نہیں کیا حالنکہ وجہ حصر اسکی ہونی چاہیے کہ سب جزو کتاب کی اسمیں مذکور ہو اسلئے پھر انہوں نے اور وجہ حصر ذکر کی کہ جو کتاب میں مذکور ہے وہ مقاصد کے قبیلہ سے ہو گا یا نہیں اگر مقاصد کے قبیلہ سے نہیں تو پھر اسکی دو صورتیں ہیں کہ اگر اسپر مقصود موقوف ہو تو پھر مقدمہ ہے اور اگر اسپر مقصود موقوف نہ ہو تو یہ خاتمہ باقی دوسری شق کہ مذکور فی الکتاب مقاصد کے قبیلہ سے ہو اسکی تقسیم یہ لوگ بھی شارح کی طرف کریں گے

و الحق ان الخاتمة الخ سے رد کرتا ہے ان بعض لوگوں کا تو یہ کہتا ہے کہ خاتمہ فن ثالث یعنی علم بدیع کی جزو ہے تو انہوں نے ایک غلطی تو یہ کی کہ خاتمہ کہ اسکا قسم بنایا جو مقاصد کے قبیلہ سے نہ ہو حالنکہ فن ثالث مقاصد کے قبیلہ سے ہے اور دوسری خرابی لازم آئی کہ ان بعض نے کہا کہ خاتمہ کا وجہ حصر میں ذکر ہے تو پھر خاتمہ کا بھی ذکر آ گیا کیونکہ کل کا جب ذکر ہو جائے تو جذو کا بھی ہو ہی جاتا ہے

و لما انحرّ کلامہ ما قبل میں بتایا تھا کہ ہذا اوان الشروع کی عبارت سے شارح کی دو اغراض ہیں پہلی شارح کتابوں کے چاروں اجزاء کی وجہ حصر ذکر کریگا اور دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دیگا یہاں تک وجہ حصر بیان کردی اب اعتراض کا جواب دیتا ہے اعتراض یہ تھا کہ کتاب کی تین اجزاء تینوں فنون کو ماتن نے معرفہ ذکر کیا ہے اور مقدمۃ کو نکرہ ذکر کیا

Marfat.com

ہے اس کی کیا وجہ ہے چاہیے تو یہ تھا کہ جب سب اجزاء ہیں تو ایک جیسا ذکر کرنا چاہیے تھا اس کا شارح نے جواب دیا کہ مقدمۃ میں تین فنون کا بڑا لمبا چوڑا ذکر ہے پھر ماتن نے دوبارہ ذکر کیا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب ایک دفعہ کسی چیز کا ذکر آ جائے پھر دوبارہ وہی چیز ذکر کرنی ہو تو اس پر الف لام عہد خارجی کا لاتے ہیں اسلئے پھر تین فنون کو معرفہ ذکر کیا برخلاف مقدمۃ کے اس کا ذکر ما قبل میں نہیں کیونکہ پہلے تو خطبہ ہے اس میں مقدمۃ کا ذکر نہیں لہذا مقدمۃ کو معرفہ لانے کا کوئی مقصد نہیں تھا اسلئے نکرہ ذکرکردیا ۔ ماتن نے کہا کہ مقدمۃ یہ متن تھا شارح نے

هذه مقدمة سے پہلے اس کی ترکیب کردی کہ یہ خبر ہے مبتدامخدوف کی اور آگے فی بیان سے خلاصہ ذکر کیا مقدمۃ میں کن چیزوں کا ذکر ہوگا۔ بتایا کہ فصاحت وبلاغت کے معنی کابیان ہوگا اور بلاغت کے علم معانی اور بیان میں انحصار کا بیان ہوگا اور جو چیزیں اس کے ساتھ متصل ہوتی ہیں ان کا بیان ہوگا کہ فصاحت و بلاغت کے درمیان نسبت کیا ہے اور اسکا بھی بیان ہوگا کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے نہ کہ الفاظ کی اور مقتضی حال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت کا بھی بیان ہوگا نیز اور بھی کئی فوائد کا بیان ہوگا

و محصولها سے شارح نے ان سب کاخلاصہ ذکر کردیا کہ مقدمۃ میں ایک تو علوم ثلاثہ کی غایت کاتفصیلی اور تحقیقی بیان ہوگا اور دوسرا یہ کہ ان علوم کی طرف احتیاجی کا بھی تفصیلی وتحقیقی بیان ہوگا

و المقدمة ماخوذة نام دوقسم کے ہوتے ہیں مرتجل اور منقول ، منقول وہ ہوتے ہیں کہ پہلے انکا کوئی معنی ہوتو جب دوسری چیز کا نام رکھتے ہیں تو اسی پہلے معنی کا لحاظ کرتے ہیں

Marfat.com

اور مرتجل میں یہ نہیں ہوتا کے پہلے اس کا معنے ہو پھر دو بارہ کسی کا وہ نام رکھیں تو اس پہلے معنی لحاظ ہو تو اب یہاں سے شارح بتاتا ہے کہ مقدمۃ جن چیزوں کا نام ہے یہ نام مرتجل ہے یا منقول ہے ۔کہتا ہے کہ یہ منقول ہے اور مقدمۃ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے (اخذ سے مراد صرفی اخذ نہیں بلکہ معنوی اخذ مراد ہے) مقدمۃ الجیش اس جماعت کو کہتے ہیں جو لشکر سے پہلے انتظام کرنے کیلئے جاتی ہے تو یہ مقدمۃ بھی چونکہ مقصود سے پہلے ہوتا ہے اور مقصود کا انتظام کرتا ہے اسلئے اسے مقدمۃ کہتے ہیں

من قدَّم بمعنی تقدَّم سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ کہا جاتا ہے کہ مقدمۃ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے اور مقدمۃ الجیش تو جماعت متقدمہ یعنی اس جماعت کو کہتے ہیں کہ جو خود جیش سے انتظام کیلئے آگے جانے والی ہو یعنی مقدمۃ الجیش میں مقدمۃ لازمی ہے اور یہ متقدمۃ یعنی آگے کیا گیا یہ تو متعدی ہے پھر یہ مقدمۃ مقدمۃ الجیش سے کیسے ماخوذ ہوسکتا ہے شارح نے جواب میں کہا کہ یہ بھی مقدمۃ ہے متقدمۃ نہیں پھر معنی ہوگا آگے کرنے والا تو اسکا جواب دیا کہ یہ مقدمۃ مشتق ہے قدم سے بمعنی تقدم کے ہے یعنی لازم کے معنی میں ہے لھذا مقدمۃ کا معنی متقدمہ ہوگا یعنی آگے ہونیوالا لہذا یہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہوسکتا ہے

یقال مقدمة العلم یہاں تک تو شارح نے یہ بتایا کہ مقدمۃ نام مرتجل نہیں منقول ہے اب یہاں سے مقدمۃ کی تقسیم کرتا ہے کہ یہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا مقدمۃ الکتاب ۔ پہلے مقدمۃ العلم کی تعریف کرتا ہے کہ مقدمۃ العلم اسے کہتے ہیں کہ جس پر علم کے مسائل موقوف ہوں تو وہ تین چیزیں ہوتی ہیں جن پر علم کے مسائل موقوف ہوتے

Marfat.com

ہیں ایک علم کی تعریف دوسرا علم کی غایت یعنی نفع اور تیسرا علم کا موضوع تو باقی یہ مشہور بات ہے کہ ان تین میں سے تعریف کا علم تصور ہوتا ہے باقی دو چیزیں علم کا فائدہ اور موضوع ہیں اور ان دونوں کا علم تصدیق ہوتا ہے مقدمۃ الکتاب کی تعریف وہ کلام کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے جومقصود سے پہلے ہوتا ہے اور مقصود کا اس کے ساتھ ربط ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے مقصود میں نفع آتا ہے (یہاں عبارت کا معنی مشکل ہے تو مونث کی ضمیریں طائفہ اور مذکر کی ضمیریں مقصود کی طرف راجع ہونگی ۔

و لعدم فرق البعض علامہ نے مقدمۃ کی دو قسمیں کی ہیں یہ دو قسمیں صرف علامہ نے بنائی ہیں علامہ سے پہلے جتنے محققین تھے ا ن کے نزدیک مقدمۃ کی صرف ایک قسم مقدمۃ العلم تھی مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح علامہ نے نکالی لیکن کوئی اختراع نہیں بلکہ علامہ نے دیکھا کہ کتابوں کی ابتداء میں مقصود سے پہلے کئی چیزوں کا ذکر ہوتا ہے لیکن علم کے دریا میں شروع اس پر موقوف نہیں ہے لہذا یہ مقدمۃ العلم تو نہیں بن سکتا کیونکہ اس پر تو شروع موقوف ہوتا ہے تو پھر یہ کیا چیزیں ہوئیں اسکا بھی کوئی نام ہونا چاہیے تو علامہ نے کہا کہ اسکا نام مقدمۃ الکتاب رکھ لو تو مطلب یہ ہوا مقدمۃ الکتاب پہلے سے آرہا ہے لیکن نام کا اختراع صرف علامہ نے کیا ہے یہاں علامہ بیان کرتے ہیں کہ پہلے لوگوں کو مقدمۃ کی ان دو قسموں میں فرق کا پتہ نہ چلا اسلئے پھر اس پر دو اشکال ہوئے اور ان کے جوابات میں پھر انکو تکلفات کرنے پڑے تو اگر مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب میں فرق کا پتہ چلتا تو پھر یہ اشکال کبھی بھی نہ ہوتے اسکے بعد تین باتیں قابل غور ہیں پہلی یہ کہ وہ دو اشکال کیا ہیں دوسرے یہ کہ علامہ انکا کیا جواب دیگا اور تیسری یہ کہ ان لوگوں نے اشکالوں کے جوابات میں

Marfat.com

تکلفات کیا کئے ہیں تو پہلا اشکال دو وجہ سے ہے پہلی وجہ سے اسطرح کی تلخیص کا جو مقدمۃ ہے اس میں کئی چیزیں ایسی ہیں کہ اس پر شروع موقوف نہیں ہے تو یہ مقدمۃ العلم تو نہیں بن سکتا کیونکہ اس پر شروع فی العلم موقوف ہے اور انکے نزدیک مقدمۃ کی صرف ایک قسم ہے مقدمۃ العلم تو پھر یہ مقدمۃ مقدمۃ العلم کیسے بنے گا اور دوسری وجہ سے اشکال یہ گا کہ صاحب مفتاح نے ان چیزوں (جنکا اس مقدمۃ میں ذکر ہے) کو علم بیان اور معانی کے آخر میں ذکر کیا تو آخر میں ذکر کرنے سے بھی پتہ چلا کہ یہ چیزیں مقدمۃ العلم نہیں کیونکہ مقدمۃ العلم پر شروع موقوف ہوتی ہے اس لئے ان کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے علامہ ان اشکالوں کے جواب دیگا کہ مقدمۃ دو قسم کا ہوتا ہے ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا مقدمۃ الکتاب تو پہلے اشکال کا جواب یہ ہوگا کہ اس تلخیص کا مقدمۃ مقدمۃ الکتاب ہے تو مقدمۃ الکتاب پر تو کوئی شروع موقوف نہیں ہوتی شروع تو مقدمۃ العلم پر موقوف ہوتی ہے اور دوسری وجہ سے اشکال کا بھی یہ جواب ہوگا کہ جب یہ مقدمۃ الکتاب ہے اس پر کوئی شروع فی العلم موقوف نہیں تو جب اس پر شروع فی العلم موقوف نہیں تو اختیار ہے کہ پہلے ذکر کریں یا بعد میں ذکر کریں ۔ باقی یہاں یہ خارجی اعتراض ہے کہ مقدمۃ کے دو قسم مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب میں فرق جاننے سے دوسری وجہ سے اشکال کا جواب نہیں بن سکتا کیونکہ جیسے مفتاح کے آخر میں صاحب مفتاح نے جو ان چیزوں کو علم بیان اور معانی کے آخر میں ذکر کیا ہے وہ مقدمۃ الکتاب نہیں بن سکتی مقدمۃ العلم پر شروع موقوف ہے اس لئے اسکا پہلے ذکر شروع میں کرنا ضروری ہے اس طرح مقدمۃ الکتاب کا بھی مقصود سے پہلے ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے کیونکہ اس کی تعریف میں امام المقصود ہے صاحب مفتاح نے تو آخر میں ذکر

Marfat.com

کیا ہے لہذا وہ مقدمۃ الکتاب نہیں بن سکتا تو اسکا جواب یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح علامہ نے اس طرح ایجاد کی کہ اس نے دیکھا کہ کتابوں میں مقصود سے پہلے کئی چیزوں کا ذکر ہوتا ہے لیکن اس پر شروع موقوف نہیں اسکا نام علامہ نے مقدمۃ الکتاب رکھ دیا تو مقدمۃ الکتاب اسے کہیں گے جو مقصود سے پہلے ہو اور صاحب مفتاح نے مقصود کے بعد ذکر کیا ہے لہذا یہ مقدمۃ الکتاب نہیں باقی ان لوگوں نے دو وجہ سے اشکال کا جواب دیا تو پہلی وجہ سے اشکال کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ مقدمۃ العلم پر شروع فی العلم موقوف ہے اور شروع دو قسم پر ہے۔ ایک نفس شروع اور دوسری شروع علی وجہ البصیرۃ الکاملۃ اگر یہ تلخیص کے مقدمۃ میں مذکور چیزوں پر نفس شروع موقوف نہیں لیکن شروع علی وجہ البصیرۃ الکاملۃ اس پر موقوف ہے لہذا یہ مقدمۃ العلم بن گیا اور دوسری وجہ سے اشکال کا جواب یہ دیں گے کہ جب ان چیزوں پر نفس شروع موقوف نہیں تو شارح کی مرضی جہاں بھی ذکر کرے یعنی اب یہ مقدمۃ نہیں ہوگا، باقی علامہ کے نزدیک یہ تکلفات کیسے ہیں شارح نے فرمایا کہ اس پر علامہ نے بہت اعتراض کئے ہیں جو دیگر کتب میں مذکور ہیں۔

والثانی ماوقع : سے دوسرا اشکال ذکر کردیا بعض کتابوں میں یہ عبارت ملتی ہے

المقدمة فی بیان حد العلم والغرض منه وموضوعه تو اب یہاں ایک ظرف اور ایک مظروف ہے اور بیان حد غرض موضوع مظروف ہے اور مقدمۃ بھی تو ان تین چیزوں کا نام ہے تو پھر ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آئیگی تو علامہ نے اسکا جواب دیا کہ مقدمۃ کی دو قسم بنائیں مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب تو پھر تیسرا اشکال نہیں ہوگا کیونکہ مقدمۃ سے مراد مقدمۃ الکتاب ہوگا اور اگلی تین چیزوں سے مراد مقدمۃ العلم ہوگا تو مقدمۃ الکتاب مظروف

Marfat.com

اور مقدمۃ العلم ظرف ہے اب ظرف مظروف مغائر ہو گئے لھذا ظرفیۃ الشئی لنفسہ نہیں لازم نہ آئی باقی وہ حضرات جواب یہ دیں گے کہ جیسے کہتے ہیں کہ الالفاظ قوالب المعانی یہاں بھی اس طرح ہے کہ مقدمۃ سے مراد معانی اور اگلی تین چیزوں کے بیان سے الفاظ مراد ہیں تو اب معانی مظروف اور الفاظ ظرف بن گئے

و اعلم ان للناس فی تفسیر الفصاحة والبلاغة تو واعلم چونکہ تحقیق مقام کیلئے بھی ہوتا ہے اس لئے شارح یہاں سے سوال کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہوگا ماتن نے متن میں کہا کہ

الفصاحة یوصف بھاالمفرد تو فصاحۃ کا یہاں اصطلاحی معنی مراد تھا جس طرح بعد میں ماتن بھی اصطلاحی معنی بیان کرے گا اور شارحین کا یہ طریقہ کار ہے کہ متن میں اگراصطلاحی معنی مذکور ہوتو شارحین اسکا لغوی معنی بیان کرتے ہیں ماتن نے تو اصطلاحی معنی بیان کر دیا اب اعتراض ہوگا کہ علامہ نے فصاحت کا لغوی معنی ذکر کیوں نہیں کیا اسطرح بلاغت کے ساتھ بھی اعتراض ہے کہ بلاغت کا لغوی معنی بھی ذکر کرنا تھا تو شارح نے ذکر کیوں نہیں کیا تو شارح نے اسکا جواب دیا کہ فصاحت و بلاغت کے لغوی معنی میں بہت اختلاف ہے تو اسکے ذکر میں طوالت کے سوا کوئی فائدہ نہیں صرف اتنا تذکرہ کریں گے کہ متن سمجھ آجائے اب متن میں تھا الفصاحۃ تو شارح نے بتایا کہ لغت میں فصاحت ابانت اور ظہور کی خبر دیتی ہے تو اب یعنی فصاحت کے جتنے معنی محققین نے کئے ہیں توان سے ابانت اور ظہور سمجھ آرہے ہیں اور ان میں ابانت ظہور مشترک ہے لھذا شارح نے اس قدر لغوی معنی فصاحت کا بیان کردیا کہ متن سمجھ آ گیا باقی تنبیٰ کے لفظ سے شارح بتا گیا کہ لغوی معنی

Marfat.com

فصاحت کا ابانت اور ظہور نہیں بلکہ جتنے معنی اہل لغت نے کیے ہیں تو ان سب میں ابانت اور ظہور مشترک ہیں کیونکہ اگر فصاحت کالغوی معنی ابانت اور ظہور ہوتا تو پھر تنمی نہ کہتا بلکہ یہ کہتا کہ ھی فی الاصل اللابانۃ والظہور

یقال سے اس پر محاوروں سے دلیل دیتا ہے کہ فصاحت کے جتنے معنی ہیں ان میں ابانت اور ظہور ضرور ہوتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ اہل عرب اپنے محاورات میں کہتے ہیں کہ فصح الاعجمی وافصح یہ تب کہتے ہیں کہ جب عجمی کی زبان چل پڑے اور اس کی زبان لکنت سے خالی ہو جائے تو پھر لازماً ا اس میں ابانت اور ظہور ہوگا اور دوسرا محاورہ ذکر کردیا کہ اہل عرب کہتے ہیں کہ افصح بہ یعنی صرح بہ یعنی فلاں نے اس شئے کے ساتھ تصریح کی تو یہاں بھی ابانت اور ظہور ہوں گے آگے متن میں تھا کہ یوصف بھا المفرد والکلام۔ تو یہاں سے ماتن نے فصاحت کی تقسیم کردی کہ اس کی تین اقسام ہوتی ہیں ایک فصاحت فی المفرد دوسری فصاحت فی الکلام اور تیسری فصاحت فی المتکلم یعنی فصاحت ان تینوں کی صفت آتی ہے تو فصاحت فی المفرد تب ہوگی کہ فصاحت مفرد کی صفت آجائے اور فصاحت فی الکلام تب ہوگی جب فصاحت کلام کی صفت آجائے اورفصاحت فی المتکلم تب ہوگی جب فصاحت متکلم کی صفت ہو ہر ایک پر شارح محاوروں کے ساتھ دلیل دیگا کہ مفرد کی بھی فصاحت صفت آتی ہے اور کلام کی بھی متکلم کی بھی اور پھر آگے ان دلیلوں کا حوالہ دیگا۔ اس لئے یاد رکھنی چاہیے تو پہلی دلیل دیتا ہے کہ فصاحت مفرد کی صفت بھی آتی ہے کیونکہ اہل عرب اپنے محاوروں میں کہتے ہیں کہ کلمۃ فصیحۃ تو کلمہ مفرد ہے اور فصیحۃ اس کی صفت آ گئی اور آگے دلیل دی کہ فصاحت کلام کی بھی صفت آتی ہے تو کلام نثر کی صورتہ میں بھی ہے اور نظم میں بھی تو کلام اگر نثر میں

Marfat.com

ہو تو اس کی صفت فصاحت اس طرح آتی ہے کہ اہل عرب کہتے ہیں کہ کلام فصیح اور نظم میں کلام کی صفت ہو تو اس کی صفت فصاحت اس طرح آتی ہے کہ اہل عرب کہتے ہیں کہ قصیدہ فصیحۃ اور متکلم کی صفت بھی فصاحت آتی ہے جیسے کلام کی دو قسمیں ہیں اس طرح متکلم بھی دو قسم کا ہوتا ہے ۔ ایک دفعہ کلام میں ذکر کردیئے اسلئے متکلم میں دو قسم ذکر نہیں کریگا) ایک نثر کے ساتھ تکلم کرے اور دوسرا نظم کے ساتھ تکلم کرے تو تکلم نثر میں ہو تو متکلم کی صفت فصاحت اس طرح آتی ہے محاورے میں کہتے ہیں کہ کاتب فصیح اور جب تکلم نظم میں کرے تو پھر متکلم کی صفت فصاحت اس طرح آتی ہے کہ محاورے میں کہتے ہیں شاعر فصیح

و البلاغة یوصف بها الاخیران فقط تو متن میں بلاغت کا لفظ تھا تو شارح نے لغوی معنی ذکر کردیا کہ متن سمجھ آجائے کہتا ہے کہ بلاغت کے معنی میں اختلاف ہے جتنے بھی اھل لغۃ نے اسکے معنی کئے ہیں ان سب میں وصول اور انتہاء مشترک ہے (وصول کا معنی پہنچنا اور انتہاء کا معنی ختم کرنا ہے ۔ بلاغت کا اپنا لغوی معنی وصو ل اور انتہاء نہیں بلکہ جتنے معنی اھل لغۃ نے کئے ان سب میں وصول اور انتہاء والا معنی مشترک ہے ۔ آگے بلاغت کی تقسیم کردی کہ بلاغت صرف دو آخری یعنی کلام اور متکلم کی صفت آتی ہے ۔ فقط میں نفی ہوتی ہے تو شارح نے بتایا کہ بلاغت مفرد کی صفت نہیں آتی تو اب دو دعوے ہوگئے ایک یہ کہ بلاغت کلام اور متکلم کی صفت آتی ہے اور دوسرا یہ کہ مفرد کی صفت بلاغت نہیں آتی تو دونوں کی شارح نے محاورے سے دلیل دی کہ کلام بلیغ اور رجل بلیغ اہل عرب کے محاورے میں کہا جاتا ہیں تو کلام اور متکلم کی صفت بلاغت آتی ہے باقی اھل عرب محاوروں میں کلمہ بلیغہ نہیں کہتے

Marfat.com

و قوله فقط من اسماء الافعال ماتن نے فقط کا لفظ بولا تھا شارح اس کی تحقیق کرتا ہے یہاں ایک 'فا' ہے اور قط اسم فعل ہے انتھ کے معنی میں انتھ کا معنی ہے کہ رک جا اور ختم کر۔ عموما قط پر 'فا' آتی ہے 'فا' آنیکی ایک وجہ یہ ہوتی ہے کہ لفظ کو مزین کرنے کیلئے کیونکہ قط کے دو حروف ہوتے ہیں تو جب 'فا' لاتے ہیں تو تین حروف بن جاتے ہیں تو لفظ خوبصورت بن جاتا ہے اور دوسرا یہ کہ یہ جزا ہوتی ہے شرط مخدوف کی تو وہ شرط مخدوف مقام کے مطابق نکالی جائیگی یہاں شرط مخدوف یہ ہوگی اذا وصفت بھاالاخیر ین فقط یعنی جب تونے بلاغت کے ساتھ کلام اور متکلم کو متصف کردیا تو پھر رک جا اس سے مفرد کو بلاغت کے ساتھ متصف نہ کر

و اعلم انه لما كانت الفصاحة متن میں ماتن نے فصاحت فی المفرد کی تعریف کی تھی اور اس سے آگے فصاحت فی الکلام کی تعریف کی ہے تو اس پر اعتراض تھا یہاں سے علامہ اس کا جواب دیگا لیکن اعتراض سے پہلے دو تمہیدی مقدمات ہیں پہلا مقدمۃ یہ ہے کہ تعریف دو قسم کی ہوتی ہے حد او رسم حد ذاتیات کے ساتھ ہوتی ہے اور رسم عرضیات کے ساتھ لیکن عرضیات کیلئے شرط ہے کہ وہ ایک تو لازم ہوں اور دوسرا یہ کہ ان عرضیات کا معرف پر حمل ہو یہ منطقیوں کا قاعدہ ہے باقی اہل لغت کہتے ہیں کہ عرضیات کیلئے صرف لازم ہونا ضروری ہے آگے عام ہے محمول ہو یا نہ دوسرا تمہیدی مقدمہ یہ ہے ماتن نے فصاحت فی المفرد کی تعریف کی مفرد کا حروف غرابت اور قیاس لغوی کی مخالفت سے خالی ہونا اور فصاحت فی الکلام کی تعریف کی کہ کلام کا ضعف تالیف تعقید معنوی اور لفظی سے خالی ہونا تو یہ کل سات چیزیں بن گئیں اس کے بعد اعتراض یہ ہوا کہ فصاحت فی المفرد۔ اورفصاحت فی

Marfat.com

الکلام وجودی چیز ہے اور انکی تعریف ماتن نے خلوصہ کے ساتھ کیوں کی ہے اور یہ خلوص تو عدمی چیز ہے تو وجودی کی تعریف عدمی کے ساتھ نہیں کر سکتے کیونکہ تعریف کیلئے کم از کم یہ ضروری ہوتا ہے کہ تعریف کا معرف پر حمل ہو سکے اور عدمی کا تو وجودی پر حمل نہیں ہو سکتا یہ نہیں کہے سکتے کہ الفصاحۃ فی المفرد عدم تو اسکا علامہ نے جواب دیا کہ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی یہ تعریف نہیں بلکہ تعریف اور ہے جو ماتن نے ان دونوں کی تعریفیں ذکر کی ہیں یہ تعرفیں باالازم ہیں باقی رہا تمہارا یہ اعتراض کہ لازم پھر ایسا ہونا چاہیے کہ جس کا معرف پر حمل ہو سکے اور عدمی کا تو وجودی پر حمل نہیں ہوسکتا تو اسکا جواب دیا کہ یہ اصطلاح منطقیوں کی ہے کہ معرف کیلئے محمول ہونا ضروری ہوتا ہے ۔ اہل لغت تو کہتے ہیں کہ وہ عرضی صرف لازم ہو محمول ہو یا نہ ہو تو یہ کتاب چونکہ لغت کی ہے تو لغت والے اس کی کوئی پرواہ نہیں کرتے بلکہ وہ عام لیتے ہیں لہذا لازم اگر معرف پر محمول نہ ہو سکے کوئی حرج نہیں اسلئے علامہ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی وجودی تعریف کریگا اور ایسا لفظ بولے گا کہ مفرد اور کلام دونوں کو شامل ہوگا (کیونکہ اعتراض دونوں کے لحاظ سے تھا) پھر بتائے گا کہ اس وجودی تعریف کو سات چیزوں سے خالی ہونا لازم کیسے ہے تو تعریف یہ کی کہ لفظ کا خالی ہونا لفظ وجودی ہے اور لفظ کہا تو یہ مفرد کو شامل ہے اور کلام کو بھی) جاری بمعنی موافق جو قوانین کلام عرب کے استقراء سے حاصل ہوئے ہیں یعنی لفظ کا صرف و نحو کے موافق ہونا اور دوسرا یہ کہ ہونا لفظ کا کثیر الاستعمال (یہ ترکیب میں کون کی دوسری خبر ہے) عربوں کی زبان پر جن عربوں کی عربیت پر اعتماد ہو یعنی جن کی عربی کو دلیل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے وہ اس لفظ کو بہت استعمال کرتے ہوں ۔

Marfat.com

و قد علموا سے شارح نے بتایا کہ ہم نے جو وجو دی تعریف کی کہ اسکا سات مذکورہ چیزوں سے خالی ہونا لازم ہے وہ اس طرح کی جب لفظ عربی قوانین کے موافق ہوگا تو پھر اس میں مخالفت قیاس لغوی نہیں ہوگی ۔ قیاس لغوی صرفی قانون کو کہتے ہیں اور جب لفظ نحوی قوانین کے موافق ہوگا پھر ضعیف تالیف سے خالی ہوگا کیونکہ ضعیف تالیف نحوی قانون کی مخالفت کو کہتے ہیں اور اہل عرب جب ان الفا ظ کو کثرت سے استعمال کریں جن عربوں کی عربیت پر اعتماد ہو تو یہ تب ہوگا کہ وہ لفظ تنافر حروف اور تنافر کلمات سے خالی ہو اس میں غرابت بھی نہ ہو اور تعقید معنوی ولفظی سے بھی خالی ہو جس لفظ میں یہ پانچ چیزیں ہوں عربوں کی زبان میں کثیر الاستعمال نہیں ہوتا ۔ شارح نے صرف پانچ چیزیں ذکر کیں پہلی دو شرائط قیاس لغوی کی مخالفت اور ضعف تالیف سے خالی ہونا کیونکہ صراحۃً قوانین کی موافقت سے پتہ چل رہا تھا اسلئے اس کو ذکر نہیں کیا اور پانچ کو ذکر کردیا

و قد تسامح سے اسی اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ الگ تعریف کرنی تھی تو ایسے لازم کے ساتھ کرتا جو محمول ہوتا اسکا جواب دِیا کہ ماتن نے تسامح کیا ہے غلطی نہیں تسامح یہ ہے کہ منطقی قانون کی خلاف ورزی ہے اور غلط تب ہوتا کہ لغت کے کسی قانون کے خلاف ہوتا لغت والے تو اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ لازم محمول ہو یا نہ ہو صرف عرضیات کیلئے لازم ہونا ضروری ہے ۔

لکونہ لازماً علت ہے تفسیر الفصاحۃ بالخلوص کی یعنی فصاحت فی المفرد فی الکلام کی تعریف خلوصہ کے ساتھ اس لئے کی کہ خلوص اس کی وجودی تعریف کو لازم ہے اور

تسھیلا لامر یہ علت ہے تسامح کی یعنی تسامح اسلئے کی کہ دوسرے کا سمجھنا آسان ہو

Marfat.com

جائے تو تسھیلا للامر یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے ماتن نے لازم کے ساتھ تعریف کی اور فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی وجودی تعریف کون اللفظ کیوں نہیں کی تو جواب دیا کہ لوازم کیساتھ تعریف اسلئے کی کہ سمجھنا آسان ہو جائے ۔

ثم لما کانت المخالفة سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگا ماتن نے پہلے فصاحت کی تقسیم شروع کی فصاحت کی تین قسمیں ہیں فصاحت فی المفرد فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم اسی طرح بلاغت کی بھی تقسیم کی ایک بلاغت فی الکلام ، دوسری بلاغت فی المتکلم حالانکہ قاعدہ ہے کہ پہلے شئے کی تعریف ہوتی ہے پھر اس کے بعد تقسیم ہوتی ہے تو چاہیے یہ تھا کہ پہلے ماتن مطلق فصاحت کی تعریف کرتا جو فصاحت کی ان تین قسموں کو شامل ہوتی اور دوسری غیر چیزیں اس سے نکل جاتیں ۔ پھر اس کے بعد تقسیم کرتا (اس طرح مطلق بلاغت کی پہلے ایسی تعریف کرنی تھی جو ساری اقسام کو شامل ہو اور دوسری چیزیں نکل جاتی پھر اس کے بعد تقسیم کرتاتو) اس کا علامہ نے لمبی عبارت سے جواب دیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ فصاحت کی جو تین قسمیں ہیں آپس میں مشترک لفظی ہیں مشترک معنوی نہیں اور جن میں اشتراک معنوی نہ ہو انکی ایسے جامع مانع تعریف نہیں ہو سکتی کہ معرف کے سارے افراد کو شامل ہو اور معرف کا غیر اس سے نکل جائے مثلاً عین کا لفظ سونا، سورج ، زانو، آنکھ وغیرہ میں مشترک ہے تو ہم عین کی ایسی جامع مانع تعریف نہیں کر سکتے کہ عین کے ان سب معنوں کو شامل ہو اور دوسرے سب نکل جائیں تو اب شارح پہلے عبارت میں اشتراک لفظی ثابت کریگا اور تخالف پر زور دیگا کہ فصاحت کی جو اقسام ہیں ان میں معنی تخالف ہے اس طرح بلاغت کی جو اقسام ہیں ان میں بھی معنوی تخالف ہے

Marfat.com

صرف لفظی اشتراک ہے تو یہ کہتا ہے کہ فصاحت فی المفرد کی تعریف میں ماتن نے کہا کہ مخالفت قیاس لغوی سے خالی ہو۔ تو قیاس لغوی کی مخالفت صرف کی طرف راجع ہوتی ہے کیونکہ قیاس لغوی قانون صرفی کو کہتے ہیں تو مطلب یہ ہوا فصاحت فی المفرد میں تو صرف کی ضرورت پڑتی ہے اور فصاحت فی الکلام کی تعریف میں ماتن نے کہا کہ ضعف تالیف سے خالی ہو تو یہ راجع ہوتا ہے علم نحو کی جانب کیونکہ ضعف تالیف قانونی نحوی کے خلاف کو کہتے ہیں تو فصاحت فی الکلام میں نحو کی ضرورت پڑتی ہے تو یہ فصاحت کی اقسام میں تخالف ہے ایک کا منہ ایک طرف اور دوسرے کا دوسری طرف اس طرح فصاحت فی المفرد کی تعریف میں کہا تھا کہ غرابت سے خالی ہو تو یہ غرابت صرف مفرد میں ہوتی ہے کلام میں کبھی غرابت نہیں ہوتی اور فصاحت فی الکلام کی تعریف میں کہا کہ تعقید لفظی معنوی سے خالی ہو تو وہ تعقید کلام کے ساتھ خاص ہے مفرد میں کبھی تعقید نہیں ہوتی تو پھر گویا کہ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام یہ دو مختلف حقیقتیں بن گئیں۔

وکذا کانت البلاغة تو پہلے تو فصاحت کی بات آ گئی کہ اب کہتا ہے کہ فصاحت کی اقسام کی طرح بلاغت کے اقسام میں بھی تخالف ہے تو اس بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہے تو یہ کہتا ہے کہ بلاغت فی الکلام کے جتنے بھی معانی ہیں سب کا رجوع ایک معنی کی طرف ہے کلام مقتضی حال کے موافق ہو باقی فصاحت فی المتکلم اور بلاغت فی المتکلم رہیں گے تو یہ کہتا ہے کہ فصاحت فی المتکلم کا اور معنی ہوگا جو کہ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کا نہ ہوگا۔ اسی طرح بلاغت فی المتکلم کا معنی اور ہوگا جو بلاغت فی الکلام کا نہیں ہوگا۔

بادر اولا یہ لما کانت المخالفة کی جزا آ گئی یعنی فصاحت کی جو تین اقسام وہ حقائق

Marfat.com

مختلفہ ہیں اس طرح بلاغت کی جو تین قسام ہیں وہ بھی حقائق مختلفہ ہیں اسلئے پھر ماتن نے پہلی تقسیم فصاحت و بلاغت کی تقسیم تو افراد کے لحاظ سے بھی ہوتی ہے شارح نے بتایا کہ ماتن نے فصاحت بلاغت کی تقسیم افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ فصاحت بلاغت جنکی صفت آتی ہیں موصوف کے لحاظ سے اس کے بعد ماتن نے اقسام کے اعتبار سے تعریف کی (کلاھما کی ضمیر اگرچہ فصاحت بلاغت کی طرف راجع ہے لیکن مراد ان کی اقسام ہیں کیونکہ تعریف اقسام کی گئی ہے نہ کہ فصاحت بلاغت کی

لتعذرجمع المعانیٰ المختلفة سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض ملازمہ پر ہوگیا کہ اس ملازمہ پر تمہارے پاس کیا دلیل ہے فصاحت کی اقسام کی حقیقتیں مختلف تھیں اسلئے پھر تعریف نہیں کی تو اسکا جواب دیا جنکی حقیقتیں مختلف ہوں توانکی جامع مانع تعریف نہیں ہوسکتی جو معرف کے سب افراد کو بھی شامل ہو اور ماعدا سب سے امتیاز ہو جائے

و لا یوجد قدر مشترك یہ بمنزلہ دلیل کے ہے اگر مختلف حقیقتیں ہوں تو انکو ایک تعریف میں جمع نہیں کرسکتے کیونکہ ایک تعریف میں توتب جمع کیا جا سکتا ہے جب ان میں کوئی قدر مشترک ہو جب کوئی قدر مشترک نہیں تو ایک تعریف میں جمع نہیں کرسکتے ۔ کالحیوان المشترک یہ منفی کی مثال ہے یعنی حقائق مختلفہ میں قدر مشترک نہیں ہوتی جیسے کہ انسان فرس کے درمیان حیوان مشترک ہے توانکی تعریف ہوسکتی ہے جب کوئی کہے گا کہ الانسان والفرس ماہما تو جواب میں حیوان کہیں گے

لان اطلاق الفصاحة سے اعتراض کا جواب دیا ااعتراض یہ ہوگا کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ جن کی حقیقتیں مختلف ہوں انکی ایک تعریف نہیں ہوسکتی تو اسکا جواب دیا کہ انسان

Marfat.com

اور فرس میں اشتراک معنوی ہے اشتراک لفظی نہیں اسلئے ایک تعریف ہوسکتی ہے ۔ باقی ہم مشترک لفظی کی بات کرتے ہیں تو ایسی کوئی مثال دکھاؤ جس میں صرف اشتراک لفظی ہو اور اسکی ایک تعریف ہو باقی لایوجد قدر مشترک پر یہ معمولی اعتراض تھا کہ قدر مشترک تو فصاحت کی اقسام میں سے ہے (شئی ہونا) تو اسکا جواب یہ ہے کہ شی ہونا مطلق فصاحت مطلق بلاغت میں مشترک ہے لیکن اس سے تو تعریف نہیں ہوسکتی کیونکہ تعریف اس لئے ہوتی ہے کہ شئی غیر سے ممتاز ہو جائے اور معرف کی سب اقسام کو شامل ہو تو شئی کے ساتھ تعریف کریں یا مطلق فصاحت بلاغت کے ساتھ تعریف کریں تو ساری اقسام کو شامل ہوگی لیکن غیر سے تمیز نہیں آئیگی ۔

وکذا البلاغة یہاں تک بتایا کہ فصاحت کی اقسام کی حقیقتیں مختلف ہیں اور ان میں اشتراک لفظی ہے اب کہتا ہے کہ بلاغت بھی اسطرح ہے یعنی اس کی اقسام میں بھی اشتراک لفظی ہے اور حقیقتیں مختلف ہیں اس کی مشترک لفظی سے ایک مثال بھی دی کہ 'عین' کا لفظ مشترک ہے سونے اورسورج وغیرہ میں تو ہم 'عین' کی ایسی تعریف کریں کہ ان سب اقسام کو شامل ہو اور انکے غیر سے امتیاز آجائے ایسی تعریف نہیں ہوسکتی۔

فصحّ تفسیر البلاغة والفصاحة اس عبارت کا تعلق گذشتہ 'اعلم' کے ساتھ ہے اعتراض ہوگیا تھا کہ فصاحت فی المفرد اور فی الکلام تو وجودی ہیں اور انکی تعریف خلوصہ ، عدمی کے ساتھ کیوں کی ہے تو جواب دیا تھا کہ یہ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی تعریفیں نہیں بلکہ تعریف اور ہے اور یہ ماتن والی تعریفیں اس تعریف کو لازم ہیں تو فصح کا اس کے ساتھ تعلق ہے کہ جب یہ ماتن والی تعریف دوسری تعریف کو لازم ہے لہذا پھر ان

Marfat.com

لوازم کیساتھ بلاغت فصاحت کی تعریف کرنی درست ہے فصاحت بلاغت کی تعریف کہ کر تسامح کیا کیونکہ تعریف فصاحت و بلاغت کی نہیں کی بلکہ انکے اقسام کی تعریف کی ہے تو مراد ان کی اقسام ہیں ۔ باقی صاحب تلخیص نے ایک اور کتاب لکھی ہے جس کا نام ایضاح ہے اور وہ تلخیص کی شرح تو نہیں لیکن وہ تلخیص کیلئے بمنزلہ شرح کے ہے کیونکہ ماتن نے ایضاح میں تلخیص کی وضاحت کی ہے تو وہاں جب ماتن نے فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی تعریف کی خلوصہ کے ساتھ تو پھر کہا کہ ہم نے فصاحت فی المفرد اور فی الکلام کی تعریف خلوصہ ، کے ساتھ اسلئے کی کہ لم اجد فی ، کلام الناس مایصح تعریفھما یعنی میں نے لوگوں کے کلام میں کوئی ایسا لفظ نہیں پایا کہ میں اس کے ساتھ فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی تعریف کروں ماتن کے زمانہ میں ایک عالم تھا جو کہ خطیب کے نام سے مشہور تھا اس نے مصنف کی زندگی میں مصنف پر اعتراض کیا اور بذریعہ خط ماتن کو مطلع کیا پھر ماتن نے اسکا جواب تحریر کر بھیجا تو شارح ماتن کے اس جواب کا رد کریگا تو خطیب مصر نے اعتراض کیا کہ یہ ماتن نے خود تسلیم کرلیا کہ میں نے جو تعریف کی فصاحت فی المفردو فی الکلام کی یہ اور کسی نے نہیں کی تو اسکا مطلب یہ ہوا تعریف ماتن نے خود اختراع کی حالانکہ یہ لغت کا مسئلہ ہے اور لغت میں اختراع تو معتبر نہیں ہوتا بلکہ لغت میں تو پہلے لوگوں سے بات منقول ہو کر آتی ہے لہذا ہم تمہاری تعریف نہیں مانتے تو ماتن نے خطیب مصر کو جواب لکھ کر بھیجا میں نے جو کہا لم اجدہ فی کلام الناس تو الناس پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور اس سے بڑے بڑے اسلاف مراد ہیں جیسا کہ عبد القاہر اور انکے معاصرین نے یہ تعریف ذکر نہیں کی باقی ہم نے یہ تو نہیں کہا کہ کسی نے بھی یہ تعریف نہیں کی تو شارح نے ماتن کا رد کردیا کہ ماتن کو یہ

Marfat.com

جواب نہیں دینا چاہیے تھا کہ'ناس' پر الف لام عہد خارجی ہے کیونکہ اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ تم نے یہ کہا کہ بڑے بڑے لوگوں نے اس کی تعریف نہیں کی تو اس کا مطلب ہوا چھوٹے چھوٹے لوگوں نے اس کی تعریف کی ہے تو پھر ماتن کو ذکر کرنا چاہیے کہ فلاں بندے نے یہ تعریف کی ہے حالانکہ کسی کا ذکر نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ کسی نے بھی یہ تعریف نہیں کی تو ماتن کو چاہیے تھا کہ یہ جواب دیتا کہ میں نے جو کہا کہ لوگوں میں سے کسی نے یہ تعریف نہیں کی تو اسکا مطلب یہ ہے کہ صراحۃً کسی نے تعریف نہیں کی باقی لوگوں نے جو تعریف کی یہ میری تعریف اس تعریف کو لازم ہے تو اب کوئی اعتراض نہ ہوتا کیونکہ لوازم کے ساتھ تعریف ہوتی رہتی ہے شارح نے بتایا کہ یوں تو لوگ کہتے ہیں کہ صاحب الدار ادرٰی بما فیھا یعنی گھر والا گھر کی چیزوں سے خوب واقف ہوتا ہے لیکن یہاں علامہ نے اس کے خلاف کہا ہے کیونکہ لم اجد فی کلام الناس عبارت تو ماتن کی ہے تو ماتن خوب سمجھتا ہے کہ میری اس سے کیا مراد ہے لیکن یہاں سے پتہ چلا کہ سارح نے ماتن کی عبارت کو ماتن سے بھی اچھا سمجھا اور کہا کہ یہ جواب دینا چاہیے تھا اور وہ ماتن کا بیان کردہ مطلب صحیح نہیں۔

ثم لما کانت معرفة البلاغة سے دو اعتراضوں کے جواب دیئے پہلا اعتراض یہ ہوگیا کہ ماتن نے تقسیم میں بھی فصاحت کو بلاغت پر مقدم کردیا اور یہاں تفصیل میں بھی فصاحت کو بلاغت پر مقدم کردیا اس کی کیا وجہ ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے فصاحت فی المفرد کو فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم پر مقدم کردیا تقسیم میں بھی اور یہاں تفصیل میں بھی اس کی کیا وجہ ہے تو شارح دونوں اعتراضوں کے جواب دیتا ہے ۔ پہلے اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ فصاحت کو بلاغت پر کیوں مقدم کردیا اسلئے کہ بلاغت کی تعریف میں

Marfat.com

فصاحت ماخوذ ہے تو بلاغت کا سمجھنا فصاحت پر موقوف ہے اور فصاحت موقوف علیہ ہے تو موقوف علیہ موقوف سے پہلے ہوتا ہے اسلئے فصاحت کو بلاغت پر مقدم کردیا اور دوسرے اعتراض کا جواب بھی یہی ہے کہ فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں فصاحت فی المفرد ماخوذ ہے تو فصاحت فی الکلام اور فی المتکلم کا سمجھنا فصاحت فی المفرد پر موقوف تھا اس لئے فصاحت فی المفرد کو فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم پر مقدم کردیا ماتن نے کہا تھا کہ

الفصاحة فی المفرد من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القیاس اللغوی ماتن نے فصاحت فی المفرد کی تعریف کی کہ مفرد تنافر حروف غرابت اور قیاس لغوی کی مخالفت سے خالی ہو باقی شارح نے فی المفرد سے پہلے

الکائنة نکالا تو یہ شارح نے فی المفرد کا متعلق نکالا ہے یعنی یہ عبارت میں مخدوف ہوگا اس پر ایک اعتراض ہوا الکائنۃ فی المفرد کا متعلق نکالنا صحیح نہیں ہے کیونکہ کائنۃ اسم فاعل کا صیغہ ہے اور اسم فاعل پر الف لام موصولہ ہوتا ہے تو اب اگر ہم کہیں کہ الکائنۃ یہ متعلق مخدوف ہے تو ایک تو موصول پورے کا حذف لازم آئیگا اور بعض صلہ کا بھی حذف لازم آئیگا یعنی کائنۃ کا کیونکہ صلہ کائنۃ فی المفرد سارا ہوگا اورحذف موصول مع بعض صلہ منع ہوتا ہے تو اس اعتراض کے تین جواب ہیں۔ پہلا جواب فی المفرد کا متعلق اصل میں کائناً سے تھا اور وہ فصاحت سے حال ہے باقی الکائنۃ جو شارح نے نکالا تو یہ کوئی نحوی ترکیب نہیں ذکر کرتا بلکہ صرف حاصل معنی ذکر کردیا کیونکہ حال ذوالحال کی صفت آتا ہے تو الکائنۃ کو نکال کر شارح نے فی المفرد کو فصاحت کی صفت بنایالیکن اس جواب پر یہ اعتراض ہے کہ تم نے جو کہا کہ

Marfat.com

اصل میں متعلق کائنا تھا اور وہ حا ل تھا تو حال فصاحت سے بنے گا جو کہ مبتدا ہے اورمبتدا سے تو حال نہیں آ سکتا کیونکہ حال کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جو فاعل یا مفعول کی ہیئت بیان کرے اور مبتدا تو فاعل یا مفعول نہیں ہوتا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل دو قسم کا ہوتا ہے ایک اسم فاعل بمعنی حدوث یعنی وہاں انقطاع بھی ہوتا ہے جیسے زید ضارب میں ضرب کازید سے انقطاع ہوتا ہے یعنی کبھی مارتا ہے اور کبھی نہیں مارتا اور دوسرا اسم فاعل بمعنی ثبوت کے ہوتا ہے یعنی وہاں انقطاع نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ متصف ہوتا ہے جیسے کہ حائک یعنی ۔پا ولی انسان جو ہوتا ہے وہ ہر وقت پا ولی ہوتا ہے انقطاع نہیں ہوتا یہ جو مشہور ہے کہ اسم فاعل پر الف لام موصولہ ہوتا ہے یہ وہ اسم فاعل مراد ہوتا ہے جو بمعنی حدوث کے ہو اور جو بمعنی ثبوت کے ہو وہاں الف لام موصولہ نہیں بلکہ حرفی ہوتا ہے تو یہاں کائن اسم فاعل بمعنی ثبوت کے ہے کیونکہ مفرد فصاحت کے ساتھ ہر وقت متصف ہوگا نہ کہ کبھی کبھی لہذا یہاں الف لام حرفی ہے نہ کہ موصولہ تو اب کوئی حذف موصول مع بعض صلہ لازم نہیں آئیگا۔ جواب یہ ہے کہ فصاحت کے دو معنی ہیں ایک یہ خلوصہ اور دوسرا جو ما قبل میں ذکر کردیا یعنی لائق ملا دی جائے۔

کون اللفظ جاریا یہ جو متن میں فصاحت ہے وہ اس کون اللفظ جاریا کو متضمن ہے اور شارح الکائنۃ کو نکال کر بتا گیا کہ فی المفرد فصاحت کے متعلق ہے بااعتبار کون کے جسے فصاحت متضمن ہے ۔ خلوحہ کے اعتبار فی المفرد فصاحت کے متعلق نہیں ہے اور شارح نے الکائنۃ کو اس لئے نہیں نکالا کہ یہاں یہ عبارت محذوف ہے صرف یہ بتانے کیلئے نکالا ہے کہ فی المفرد بااعتبارکون کے فصاحت کے متعلق ہے ماتن نے فصاحت فی المفرد کی تعریف کی

Marfat.com

مفرد کا تنافر حروف اور غرابت سے خالی ہونا نیز قیاس لغوی کی مخالفت سے بھی خالی ہو۔

المستنبط سے شارح نے قیاس لغوی کا معنی کردیا کہ لغت عرب کے استقراء سے جو کچھ ہمیں حاصل ہو یعنی صرفی قوانین سے اسے قیاس لغوی کہتے ہیں۔

حتی لو وجد سے شارح نے سب کا خلاصہ ذکر کردیا کہ ان تین چیزوں میں سے ہر ایک چیز سے خالی ہو تب تو مفرد میں فصاحت ہوگی اور اور ان تین میں سے کوئی ایک بھی مفرد میں ہوتو پھر وہ مفرد فصیح نہیں ہوگا

فالتنافرنحو غدا ئرہ متشزرات الی العلی یہ متن تھا تو ماتن نے تنافر فی الحروف کی صرف مثال دی تھی تعریف نہیں کی تھی تو شارح نے وصف فی الکلمہ سے تنافر کی اپنی تعریف کی کہ کلمہ میں ایک وصف پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ کلمہ زبان پر ثقیل ہو جاتا ہے اور اس کلمے کے ساتھ نطق مشکل ہو جاتا ہے

منہ مایوجب التنا ھی سے علامہ نے تنافر کی تقسیم کی کہ ایک وہ تنافر ہوا جو کہا انتہاً کو پہنچا ہوتا ہے اور ایک ذرا کم درجے کا ہوتا ہے تو ماتن نے جو مثال دی تھی وہ کم درجے کی تھی اس لئے پھر شارح نے اعلیٰ درجے کے تنافر کی مثال دی کہ جیسے ھنجع

فی قول اعرابی اس لئے کہا کہ یوں اپنی طرف سے تو تنافر کی مثال نہیں بنا سکتے بلکہ مستعمل ہونا بھی ضروری ہوتا ہے تو بتایا کہ ھنجع کا استعمال ہوتا ہے کہ ایک دیہاتی سے کسی نے اس کی اونٹنی کے بارے میں پوچھا کہ وہ کہاں ہے تو جواب میں اعرابی نے کہا کہ ترکتھا ترعی ھنجع یعنی میں نے اس کو چھوڑا وہ گھاس کھا رہی تھی۔ باقی متن میں تو نحوغدائرہ تھا اور شارح نے نحو کے بعد مستشزرات نکال کر وہم کا ازالہ کردیا وہم یہ تھا کہ شاید متن میں

Marfat.com

مذکور تنافر فی الحروف کی مثال ہے تو شارح نے بتایا کہ صرف مستشزرات میں تنافر حروف ہے یعنی ذکر کل مراد جز ہے ۔ باقی شعر کے اس پہلے مصرعہ غدائرہ سے مستشزرات الی العلیٰ کا معنی ہے (جوڑا) گندھے ہوئے بال اس کے اٹھنے والے ہیں بلندی کی طرف۔ باقی شارح نے بتایا کہ غدائر ، غدیرۃ کی جمع ہے اور غدیرۃ مینڈھی (گوندھے ہوئے بالوں) کو کہتے ہیں

و الضمیر العائد سے اعتراض کا جواب دیااعتراض یہ ہوا کہ مینڈھیاں تو عورتوں کی ہوتی ہیں پھر غدائرھا کہنا تھا اس نے غدائرہ کیوں کہا ہے۔ اس سے تو پتہ چلتا ہے کہ کسی لڑکے کی تعریف کررہا ہے تو اس کا جواب دیا کہ غدائرہ کی ضمیر فرع کے متعلق ہے(جس کا معنی بال ہوتے ہیں) تو بالوں کی تو مینڈھیاں ہوتی ہیں پھر اعتراض ہوا کہ فرع کا تو یہاں ذکر نہیں تو جواب دیا کہ اس سے پہلے ایک شعر ہے(یہ شعر سبع معلقات میں ہے) اسمیں فرع کا ذکر ہے آگے شارح نے بتایا کہ مستشزرات یہ متعدی بھی ہوسکتا ہے اور لازم بھی اگر بکسر الراء ہوتو پھر یہ لازم ہوگا اور مرتفعات کے معنی میں ہوگا یعنی اٹھنے والی اور اگر بفتح الراء ہوتو پھر یہ متعدی ہوگا مرفوعات کے معنی کے ساتھ ہوگا یعنی اٹھائی گئیں اور علامہ نے محاورہ بھی پیش کردیا کہ متعدی بھی اور لازم بھی آتا ہے کہتا ہے کہ استشز رہ بھی کہتے ہیں جس کا معنی ارتفعہ ہوتا ہے اب یہ متعدی ہے اور استشز را بھی کہتے ہیں جس کا معنی ارتفع والا ہوتا ہے اب یہ لازم ہے۔

وتمامہ تفل العقاص فی مثنیً و مرسل تو شارحسین کا قاعدہ ہوتا ہے کہ متن میں جب پہلا مصرعہ شعر کا ذکر ہوتو پھر دوسرے مصرعے کا ذکر کرنے کے وقت تمامہ کہتے ہیں اورجب متن میں دوسرا مصرعہ ہوتو پھر شارحسین پہلے مصرعہ کے ذکر کرنے کے وقت اولہ کہتے

Marfat.com

ہیں تو پہلے بھی متن میں مصرعہ کا ذکر تھا اس لئے شارح نے دوسرا مصرعہ ذکر کردیا آگے شعر کے ہر ہر لفظ کا معنی کرکے پھر سارے شعر کا مطلب بیان کرے گا کیونکہ محققین کا قانون ہوتا ہے کہ جس بات کی تحقیق کے پیچھے لگ جائیں تو اسے منزل تک پہنچاتے ہیں یہ کہتا ہے کہ تفل کا معنی تغیب ہے اور عقاص جمع ہے عقیصہ کی اور عقیصہ بالوں کے جوڑے کو کہتے ہیں باقی مثنیٰ گوندے بالوں کو کہتے ہیں اور مرسل کھلے بالوں کو کہتے ہیں

یعنی ان زوائد سے بتایا کہ شعر کا مطلب یہ ہے کہ بالوں کی مینڈھیاں سر پر دھاگوں کے ساتھ باندھی ہوئی ہیں اور اس فرع کے بال تین قسم کے ہیں (فرع کی طرف شعر کی اضافت بیان ہوگی) عقاص مثنیٰ مرسل اور عقاص دوسری دو میں غائب ہوتا ہے کیونکہ عقاص بالوں کے اس جوڑے کو کہتے ہیں جو عورتیں باندھتی ہیں تو کئی بال اس جوڑے سے باہر رہ جاتے ہیں تو انکی پھر دو قسمیں ہیں ، کئی تو گوندھے ہوئے ہوتے ہیں اور کئی یوں ہی کھلے ہوتے ہیں تو پھر عورتوں کی عادت ہوتی ہے کہ جو بال باہر رہ جائیں انکو اس جوڑے کے اوپر کردیتی ہیں اس طرح وہ جوڑا مثنی اور مرسل میں غائب ہوجاتا ہے ۔

و الغرض سے وہم کا ازالہ کردیا وہم یہ تھا کہ جب اتنے بال تھے تو پھر یہ مطلب ہے کہ وہ کوئی ریچھنی تھی تو جواب دیا کہ شاعر کوئی مذمت نہیں کرتا بلکہ تعریف کرتا ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے بال اتنے تھے کہ وہ سما سکتے تھے ، تو معلوم ہوا کہ بالوں کی کثرت حسن کی علامت ہے ۔

و زعم بعضهم ان منشاء الثقل تو پیچھے شارح نے تنافر حروف کی تعریف کی کہ کلمے میں ایک وصف پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ کلمہ زبان پر ثقیل ہو جاتا ہے اور اس کے

Marfat.com

ساتھ نطق مشکل ہو جاتا ہے اب بعض لوگوں نے تنافر کا ایک اور ضابطہ بیان کیا کہ تنافر وہاں ہوتا ہے کہ جہاں حروف متضادۃ الصفات اکٹھے ہو جائیں تو علامہ اس کا ذکر کرے گا تو ان بعض محققین نے کلام مستشزرات میں چلائی تو اس سے پہلے ایک تمہید ہے وہ یہ کہ ایک حروف مھموسہ ہوتے ہیں اور ایک حروف مجہورہ ہوتے ہیں ۔ حروف مہموسہ وہ ہوتے ہیں کہ ان کے ادا کرنے کے وقت آواز کو مخرج پر اعتماد ضعیف ہوتا ہے یعنی مخرج میں آواز تھوڑا ہوتا ہے اور حروف مجہورہ اسے کہتے ہیں کہ انکے ادا کرتے وقت آواز کا مخرج پر اعتماد قوی ہوتا ہے تو صفت جہر ضد ہے صفت ھمس کی اور ایک حروف شدید ہ ہوتے ہیں اور ایک حروف رخوہ ہوتے ہیں حروف شدیدہ وہ ہوتے ہیں کہ انکے ادا کرتے وقت آواز مخرج میں بند ہوتی ہے اور حروف رخوہ وہ ہوتے ہیں کہ انکے ادا کرتے وقت آواز مخرج میں جاری ہوتی ہے جس کی وجہ سے آواز میں نرمی پیدا ہوتی ہے تو صفت شدیدہ ضد ہوتی ہے رخاوۃ کی اس کے بعد انہوں نے مستشزرات میں کلام اس طرح چلائی کہ انہوں نے کہا کہ مستشزرات میں تنافر کا سبب یہ ہے کہ، شین ، تا۔ اور زا، کے درمیان واقع ہوئی ہے تو شین میں دو صفات ہیں ایک صفت تاء کی صفت کی ضد ہے اور دوسری صفت زاء کی صفت کی ضد ہے شین کی وہ صفتیں یہ ہیں ایک تو یہ حروف مھموسہ سے ہے اور دوسری یہ کہ یہ حروف رخوہ سے بھی ہے تو شین سے پہلے تاء ہے تو شین کی صفت رخاوۃ 'تا' کی صفت کی ضد ہے کیونکہ ''تا'' میں دو صفتیں ہیں ھمس اور شدت تو ھمس میں تو شین کے ساتھ شریک ہے اور شدت میں مخالف ہے تو شین کی صفت رخاوۃ، تاء کی صفت شدت کی ضد ہے اور شین کی صفت کے بعد زا ء ہے تو زاء میں صفت جہر پائی جاتی ہے جو کہ شین کی صفت ھمس کی ضد ہے تو اس طرح

Marfat.com

یہاں حروف متضادۃ الصفات مستشزرات میں جمع ہوگئے ہیں تو مطلب یہ ہے کہ انہوں نے تو کلام صرف مستشزرات میں چلائی لیکن ان کے کلام سے ضابطہ سمجھ آرہا ہے کہ انکے مذہب کے مطابق جہاں حروف متضادۃ الصفات جمع ہو جائیں وہاں تنافر ہوتا ہے

و لو قال سے بتایا کہ ان لوگوں نے کہا کہ اگر شاعر مستشرفات کہتا تو پھر تنافر اور ثقل زائل ہو جاتا

و ھو سھو للان الراء سے شارح نے ان کا رد کردیا کہ تنافر کا سبب حروف متضادۃ الصفات کا جمع ہونا نہیں کیونکہ اگر حروف متضادۃ الصفات کا جمع ہونا تنافر کا سبب ہے تو پھر حروف متضادۃ الصفات تو مستشرفات میں جمع ہیں کیونکہ جیسے زاء میں صفت مہر ہے اس طرح راء میں بھی صفت مہر ہے تو پھر مستشرفات میں بھی تنافر ہونا چاہیے حالانکہ ہم بھی مانتے ہیں اور تم بھی کہ مستشرفات میں تنافر نہیں ہے تو تمہارا ضابطہ تو مستشرفات میں پایا جاتا ہے لیکن تنافر نہیں ہے اور ہمارا قاعدہ اس میں نہیں پایا جاتا کیونکہ ہم نے کہا کہ وہ وصف کلمہ میں ہوتا ہے ۔جس کی وجہ سے کلمہ زبان پر ثقیل ہوجاتا ہے تو مستشرفات میں صفت نہیں ہے ۔ بہر حال حروف متضادہ کا جمع ہونا تنافر کا سبب نہیں ہوتا

بل منشاء الثقل سے شارح نے بتایا کہ مستشرفات میں ثقل کی وجہ حروف مخصوصہ کا جمع ہونا ہے اور مستشرفات میں چونکہ وہ حروف مخصوصہ نہیں ۔ اسلئے اس میں تنافر نہیں ہے ۔

قال ابن اللا الاثیر تو پہلے دو مذہب ذکر کیئے ایک شارح کا اور ایک بعض لوگوں کا اب تیسرا مذہب ذکر کرتا ہے کہ بعض لوگوں نے کہا کہ باقی حروف وہاں ہوتے ہیں کہ جہاں

Marfat.com

حروف بعید المخرج جمع ہو جائیں

ان الانتقال یہ منفی کے متعلق ہے اور یہاں سے ان لوگوں کی دلیل ذکر کی جو کہتے ہیں کہ حروف بعید المخرج کے جمع ہونے سے تنافر اور ثقل پیدا ہو جاتا ہے تو انہوں نے دلیل یہ دی کہ حروف بعید المخرج جمع ہوں تو پھر جب ایک حرف کو مخرج میں جمع کریں گے تو پھر دوسرے حرف کو ادا کرنے کیلئے زبان کو دور جانا پڑے گا تو یہ اس طرح ہوگا کہ جیسے کوئی آدمی چھلانگیں مارتا ہو تو اس میں ثقل ہی ہوتا ہے چوتھا مذہب یہ ہے کہ بعض نے کہا تنافر کا سبب حروف قریب المخرج کا جمع ہونا ہوتا ہے

و انّ الانتقال سے ان لوگوں کی دلیل بھی ذکر کی انہوں نے دلیل یہ دی کہ اگر کلمے میں حروف قریب المخرج جمع ہو جائیں تو پھر جب ایک حرف کو مخرج میں ادا کریں گے تو دوسرا حرف قریب والے مخرج سے ادا ہوگا۔ تو یہ اس طرح ہے جیسے کہ بندہ بیڑیوں میں چلتا ہو(قید بمعنی زنجیر کے ہے) تو شارح نے بتایا کہ ابن الاثیر (جو کہ علم بلاغت کے امام گزرے ہیں) نے ان دونوں مذہبوں کو رد کردیا ہے کہ نہ تو تنافر کا سبب حروف بعید المخرج کا جمع ہونا ہے اور نہ قریب المخرج حروف کا جمع ہونا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قریب المخرج حروف جمع ہیں لیکن وہاں تنافر نہیں ہے جیسے کہ جیش اور شجر میں سارے حروف وسطی ہیں یعنی وسط تالو سے ادا ہوتے ہیں لیکن پھر ان میں تنافر نہیں اسی طرح حروف بعید المخرج کا جمع ہونا تنافر کا سبب ہو یہ کوئی کلیہ نہیں کبھی تنافر ہوتا اور کبھی نہیں ہوتا مثلاً ملمع میں حروف بعید المخرج ہیں میم شفوی ہے لام وسطی اور عین حلقی ہے تو یہاں تنافر ہے اور عمل میں بھی یہی حروف ہیں لیکن وہاں تنافر نہیں ہے باقی

Marfat.com

ما هو بخلافه میں ''ہ'' ضمیر کا مرجع غیر تنافر ہے یعنی حروف بعید المخرج سے بعض یہ ہیں کہ جو خلاف ہیں غیر تنافر کے یعنی ان میں تنافر ہے اور جیسے کہ ملع ہے اس میں تنافر ہے اور

بخلاف علم اب اس ملع کا چونکہ بخلاف ہونا ہے تو مَلَعَ میں تنافر ہے۔ تو علم اس کے خلاف اس طرح ہوگا کہ علم میں تنافر نہ ہو تو ''علم'' غیر متنافر تب بنے گا کہ بخلافہ کی ضمیر غیر متنافر کی طرف راجع ہو اگر ''ہ'' ضمیر تنافر کی طرف راجع ہو تو اب پھر علم متنافر بنے گا کیونکہ یہ معنی ہوگا کہ بعض حروف بعید المخرج جسے وہ ہیں جو خلاف ہیں متنافر کے تو تنافر کے خلاف یہ ہوگا کہ ان میں تنافر نہ پایا جائے تو اب ملع میں تنافر نہیں ہوگا اور علم ، ملع کے خلاف ہے تو ملع میں تو تنافر نہیں تو علم اس کے خلاف اسطرح ہوگا کہ علم میں تنافر ہو حالانکہ علم میں تنافر نہیں ہے

ولیس ذلك سبب ان الآخر تو ملع اور علم میں یہ فرق آ گیا کہ ملع میں تنافر ہے اور علم میں تنافر نہیں ہے تو اس نے تو یہ کہا کہ حروف بعید المخرج میں کبھی تنافر ہوتا ہے اور کبھی نہیں باقی بعض لوگوں نے اس فرق کی اور وجہ بیان کی تو شارح رد کرے گا انہوں نے یہ وجہ بیان کی کئی حروف تو ایسے ہوتے ہیں کہ انکو ادا کرتے وقت منہ سے حلق کی طرف جانا پڑتا ہے اور کئی حروف ایسے ہوتے ہیں جنکو ادا کرتے وقت حلق سے منہ کی طرف جانا پڑتا ہے تو حلق سے منہ کی طرف آنا آسان ہوتا ہے منہ سے حلق کی طرف جانے سے کیونکہ سانس حلق کی طرف سے نکلتا ہے اور سانس ہی سے آواز بنتا ہے ۔ تو ملع میں چونکہ باہر کی طرف سے حلقہ کی طرف جانا پڑتا ہے (کیونکہ میم شفوی وسط حلق سے ہے) اس لئے اس میں ثقل اور

Marfat.com

تنافر ہے اور علم میں چونکہ حلق سے منہ کی طرف آنا پڑتا ہے اس لئے اس میں ثقل اور تنافر نہیں ہے تو اس کا شارح نے رد کیا کہ یہ سارے (ڈھکوسلے) من گھڑت ہیں کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ منہ سے حلق کی طرف جانا ہو تب بھی تنافر نہیں اور حلق سے منہ کی طرف آنا ہو پھر بھی فصیح ہوتا ہے جیسے کہ غلب میں حلق سے منہ کی طرف آنا ہوتا ہے اور بلع میں منہ سے حلق کی طرف آنا ہوتا ہے اور ملع میں منہ سے حلق کی طرف جانا ہوتا ہے اور دونوں فصیح ہیں تنافران میں نہیں

بل هذا امر ذوقی توپہلے شارح نے تنافر کی تعریف کی تھی کہ وہ کلمے میں ایک صفت پیدا ہوئی ہے جس کی وجہ سے کلمہ زبان پر ثقیل ہو جاتا ہے اور نطق مشکل ہو جاتا ہے تو اب یہ کہ وصف کیسے معلوم ہوگیا۔تو شارح نے بتایا کہ یہ امر ذوقی ہے بتا نہیں سکتا تو ذوق جس کو ثقیل سمجھے اس میں تنافر ہوگا خواہ حروف بعید المخرج ہوں یا قریب المخرج اس طرح ذوق جس کو فصیح سمجھے اس میں تنافر نہیں ہوگا حروف قریب المخرج ہوں یا بعید المخرج

و لهذا اكتفى المصنف سے اس پر دلیل بھی دی کہ یہ امر ذوقی ہے اس لیئے متن نے تنافر کی مثال دی باقی نہ تنافر کی تعریف کی اور نہ سبب بیان کیا کیونکہ تنافر کی تعریف اور سبب کا ضبط بہت مشکل ہے تو اولی یہ ہوا کہ اسے ذوق کے حوالے کیا جائے

و قد سبق الى بعض الاوهام ماقبل میں تنافر کی بحث آئی تھی تو تنافر کہو یا تنافر کے سبب میں کہو تو شارح نے سارے مذاہب ذکر کئے ایک مذہب ان میں سے یہ تھا کہ جہاں حروف قریب المخرج جمع ہو جائیں اس سے کلمے میں ثقل اور تنافر پیدا ہو جاتا ہے تو اس کو شارح نے رد کیا تھا اس رد میں ایک بات یہ بھی تھی کہ خود قرآن پاک میں ''الم'' کے حروف

Marfat.com

قریب المخرج ہیں لیکن تنافر نہیں کیونکہ ''الف لام'' عہدی ہے کیونکہ اگر اس میں تنافر ہو اور کلمہ غیر فصیح ہو تو پھر یہ کلمہ جس کلام میں واقع ہے وہ بھی غیر فصیح بن جائیگا حالانکہ قرآن پاک کے متعلق کسی کا یہ عقیدہ نہیں کہ یہ غیر فصیح ہے تو اس مذہب والوں کا یہ جو ردِ کیا تھا اس کا انہوں نے جواب دیا اور بعض لوگوں نے انکی تائید بھی کی تھی تو علامہ دونوں کو ذکر کرکے رد کریگا اب پہلے یہ سمجھو کہ اس مذہب والوں نے کیا جواب دیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ حروف قریب المخرج جمع ہو جائیں تو کلمے میں ثقل اور تنافر پیدا ہو جاتا ہے اور ''الم'' کلمہ غیر فصیح ہے لیکن ''الم'' عہد کے کلمے کے غیر فصیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس کلام میں الم عہد واقع ہے وہ بھی غیر فصیح بن جائے باقی دلیل انہوں نے اس پر یہ دی کہ قرآن پاک میں ہے انا انزلنا قران عربیاً ! بے شک ہم نے قرآن پاک کو عربی میں نازل کیا حالانکہ قرآن میں عجمی الفاظ بھی ہیں چار الفاظ عجمی ہیں ، استبرق اور سجل دنوں فارسی کے الفاظ ہیں اور ایک لفظ قسطاس رومی زبان کا ہے اور ایک لفظ یعنی ''مشکوۃ'' ہندی زبان کا لفظ ہے تو جیسے قرآن پاک میں عجمی الفاظ ہیں اور قرآن پاک کو عربیۃ سے نہیں نکالتے اس طرح کلمہ اگر غیر فصیح ہو تو وہ بھی ساری کلام کو جس کلام میں وہ کلمہ واقع ہو) فصاحت سے نہیں نکالتا،

زوائدہ بعضھم تو جن بعض لوگوں نے اس مذہب والوں کی تائید کی تھی کہ یہ مذہب ٹھیک ہے وہ ذکر کرتا ہے تو اس سے پہلے یہ تمہید ہے وہ یہ کہ ایک کل اور دوسرا جز ہوتا ہے تو کل سے جز کی نفی ہو جاتی ہے لیکن جز سے کسی وصف کی نفی ہو تو اس سے کل کی نفی نہیں ہوتی اس کی واضح مثال یہ ہے کہ جیسے اینٹ دیوار کی جز ہے اور دیوار کل ہے تو اینٹ کی نفی

Marfat.com

سے تو دیوار کی نفی ہوگی لیکن اگر اینٹ کی صفت مثلاً اینٹ کی صفت یہ ہے کہ وہ مصنوعہ ہے تو اس کی نفی سے دیوار کی نفی نہیں ہوگی اس کے بعد انہوں نے تائید اس طرح کی کہ یہاں بھی ایک کل ہے اور ایک جز ہے فصاحت الکلام کل ہے اور کلمہ اس کی جز ہے تو اب کلمے کی نفی سے فصاحت الکلام کی نفی ہوگی لیکن فصاحت جو کہ جز یعنی کلمے کی ایک صفت ہے اس کی نفی سے فصاحت فی الکلام کی نفی نہیں ہوگی تو مطلب انکا بھی یہی بنے گا کہ ،الم عہد۔ اگر کلمہ غیر فصیح ہو تو اس کی وجہ سے ساری کلام جس جز میں یہ کلمہ واقع ہے فصاحت سے نہیں نکلالتا۔

و ھذا غلط فاحش سے علامہ پہلے ان تائید والوں کا رد کرتا ہے کہ انہوں نے کل ، جز بھی نہیں سمجھے یہ تو انہوں نے ٹھیک بتایا کہ فصاحت فی الکلام کل ہے لیکن جز انہوں نے کلمہ بتایا حالانکہ کلمہ تو کلام کا جز ہے فصاحت فی الکلام کی جز کلمہ تو نہیں بلکہ فصاحت الکلمۃ یہ فصاحت الکلام کی جز ہے لہذا فصاحت خود جز ہے فصاحت کلام کی اور درمیان میں دلیل بھی دی اس پر کہ فصاحت کلمہ، فصاحت فی الکلام کی تعریف میں ماخوذ ہے اور جزو و ہوتی ہیں جو تعریف میں ماخوذ ہو) اور یہ بات تو مسلمان میں سے ہے کہ جز کی نفی سے کل کی نفی ہوجاتی ہے اور اگر ایک کلمہ غیر فصیح ہوا تو ساری کلام فصاحت سے کیسے نہیں نکلے گی

و القیاس علی وقوعه مفرد سے اس مذہب والوں کے جواب کا رد کرتا ہے تو انہوں نے کلام فصیح کو قیاس کیا تھا کلام عربی پر تو علامہ کہتا ہے کہ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ پہلے تو ہم یہ مانتے ہی نہیں کہ قرآن پاک میں کوئی غیر عربی لفظ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں اس کے

Marfat.com

سارے الفاظ عربی ہیں لہذا کلام فصیح کا کلام عربی پر قیاس غلط ہوگا۔ باقی رہا یہ کہ جو چار الفاظ پیش کئے کہ چار عجمی الفاظ قرآن میں ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ اس پر دلیل تو یہ دی کہ چار الفاظ عجمی کے استعمال ہوتے ہیں اس لئے یہ غیر عربی ہیں تو صرف غیر عربی کے استعمال سے الفاظ غیر عربی نہیں بن سکتے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ لغات متداخلہ سے ہوں یعنی عربی میں استعمال ہوتے ہوں اور عجمی میں بھی یہی استعمال ہو گئے ہوں جیسے کہ صابون کا لفظ عربی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور ہماری زبان میں بھی صابون کہتے ہیں ،

و لو سلم سے دوسرا رد کردیا کہ پہلے تو کہا کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قرآن پاک میں کوئی غیر عربی لفظ ہے اب کہتا ہے چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن میں غیر عربی الفاظ ہیں نیز یہ بات ذھن نشین رکھنی چاہئے کے جھان اس طرح کھا جاتا ہے کے چلو ہم تسلیم کرتے ہیں تو وہاں کوئی وجہ ضرور ہوتی ہے تو یہاں وہ وجہ یہ ہے کہ پھلے اعتراض ذکر ہو چکا ہے کہ قران پاک میں عجمی الفاظ نہیں ہیں یہ درست نہیں کیونکہ علم نحو کی بے شمار کتابوں میں یہ بات موجود ہے کے تمام انبیاء علیھم الصلاۃ و السلام کے اسماء گرامی ما سوی چھ کے عجمی ہیں پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کے قران پاک میں غیر عربی الفاظ نہیں ہیں اور مذکورہ بالا قیاس بھی درست نہ ہو گی اس چیز کو مد نظر رکھتے ہوے یہاں سے شارح نے دوسرا جواب دیا کے یہ بات تو ہم تسلیم کرتے ہیں کے قران پاک میں غیر عربی الفاظ ہین لیکن ہمارا موقف یہ ہے کہ قران پاک میں جو ہے انا انزلناہ قرانا عربیا تو عربیا سے اگر یہ مراد ہوتی کے قران پاک کے الفاظ عربی ہیں پھر تو تمھارا اعتراض درست تھا کے قران پاک میں عجمی الفاظ بھی ہیں لیکن عربیا کا یہ مطلب نہیں ہے جو بیان کیا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کے قران پاک کا

Marfat.com

نظم اور اسلوب عربی ہے مثلا اگر فاعل ہو گا تو اسے رفع ہو گی اگر مفعول ہو گا تو نصب ہو گی یعنی لغت عرب کی طرح یہاں اعراب ہوں گے لھذا اگر قران پاک میں کوئی غیر عربی لفظ ہو تو پھر بھی اس کا اسلوب عربی ہی ہو گا

و لو سلم فباعتبار الاعم سے تیسرا رد کر دیا کہ چلو ہم تمہاری یہ بات بھی مان لیتے ہیں کہ عربیا کا مطلب ہے اسکے الفاظ عربی ہونگے لیکن مراد اس سے اعم اغلب ہے یعنی قرآن کے اکثر الفاظ عربی ہونگے رہی یہ بات کہ اسپر کیا دلیل ہے کہ اس سے مراد اعم اغلب ہے وہ یہ ہے کہ کلام عربی کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں کہ اس کا ہر کلمہ عربی ہو بلکہ اکثر کلے عربی ہوں تو کلام عربی بن جاتی ہے بر خلاف کلام فصیح کے کہ کلام فصیح کیلئے ہر کلے کا فصیح ہونا ضروری ہے اسکا اگر ایک کلمہ بھی غیر فصیح ہوا جیسے اُلم اُعہد تو پھر جس سورت میں یہ کلمہ واقع ہے وہ ساری غیر فصیح بن جائیگی۔

فاین هذا من ذلك کا مطلب ہے کہ کلام فصیح اور کلام عربی میں بہت فرق ہے اسلیے کلام فصیح کو کلام عربی پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جیسے کہ ما سبق میں کیا گیا ہے

وعلیٰ تقدیر تسلیم انہ تو پہلے شارح نے بعض لوگوں کی بات کو رد کر دیا کیونکہ وہ تو کہتے تھے کہ کلام کا ایک کلمہ ہو تو اس سے ساری کلام فصاحت سے نہیں نکلتی اور شارح نے کہا کہ اگر ایک کلمہ غیر فصیح ہو تو کلام فصاحت سے نکل جائیگی۔ اب یہاں سے علامہ ان کی بات کو تسلیم کر لیتا ہے کہ چلو اگر ایک کلمہ غیر فصیح ہو تو کلام غیر فصیح نہیں بنتی کلام فصیح ہی رہتی ہے (باقی یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ علامہ نے کہا کہ یلزم کونھا مشتملۃ علی کلام غیر فصیح اور تم کہتے ہو کہ علامہ نے کلام کا فصیح ہونا تسلیم کیا ہے کیونکہ بعد میں بل کلمۃ سے اس پہلی بات سے

Marfat.com

خود علامہ نے اعراض کیا ہے لیکن ایک اور اعتراض جسکا کوئی جواب نہیں ہے وہ اعتراض یہ کہ تسلیم کیا گیا ہے کہ الم اعہد قرآن پاک میں غیر فصیح حکم ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو غیر فصیح کلمہ کا استعمال فرمایا ہے اس کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں کہ یاتو اللہ تعالیٰ کو علم نہیں تھا کہ کلمہ غیر فصیح ہے یا یہ ہے کہ علم تو تھا کہ یہ غیر فصیح ہے لیکن فصیح ملتا نہیں تھا اسلئے پھر مجبوری کی بنا پر یہ لفظ استعمال کیا ۔اگر پہلی وجہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کو علم نہیں تھا یہ کلمہ غیر فصیح ہے تو اللہ تعالیٰ میں جھل لازم آئیگا اور اگر کہو کہ علم تو تھا لیکن ملتا نہ تھا تو پھر یہ عجز لازم آئیگا اور اللہ تعالیٰ جھل اور عجز دونوں سے پاک ہے باقی یہاں پر ایک خارجی ہاعتراض ہوتا ہے جس کے جواب کی طرف شارح نے یقود کے لفظ سے اشارہ کیا ہے۔ اعتراض یہ ہوگا کہ وہ لوگ اس اعتراض کا جواب دے سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو یہ علم بھی تھا کہ یہ غیر فصیح ہے اور فصیح ملتا بھی تھا لیکن باوجود قدرت کے اللہ تعالیٰ نے یہ مخفی حکمت کیلئے غیر فصیح کلمہ کا استعمال فرمایا جیسا کہ متشابہات ہیں تو جب ہم اسکے مخاطب ہیں تو ظاہر تو یہ ہے ہمیں متشابہات کے معانی کا علم ہو لیکن کسی مخفی حکمت کی بناء پر ہمیں انکے معانی کا علم نہیں ہے۔ مثلاً حکمت ہو کہ بندوں کا امتحان لینا مقصود ہو اسلئے غیر فصیح کلمہ کا استعمال فرمایا تو شارح لفظ یقود کے ساتھ اسکے جواب کی طرف اشارہ کردیا ہے یعنی یقود وہاں بولتے ہیں جہاں کمزوری پائی جائے یا کمزور بات ہو تو شارح نے یقود کے لفظ سے بتایا کہ اگرچہ اس آخری کا جواب تو وہ محققین دیں گے لیکن اس میں عجز اور جھل کا وہم ضرور پڑ یگا لہذا ایسی دلیل دینی چاہیے کہ جھل اور عجز کا وہم تک نہ ہو وہ یہ کہ الم لحعد کے بارے میں یہ عقیدہ رکھا جائے کہ یہ کلمہ فصیح ہے نہ کہ غیر فصیح تو

Marfat.com

الغرابة پہلے تنافرذکر کردیا اب غرابت کاذکر کرتا ہے ماتن نے غرابت کی مثال دی تھی لیکن غرابت کی تعریف نہیں کی تھی یہاں شارح نے اسکی تعریف بیان کردی وہ یہ ہے کہ کلمہ کا وحشی ہونا وحشی ہونے کا مطلب یہ بتایا کہ کلمہ کی دلات اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو اور وہ کلمہ مانوستہ الاستعمال نہ ہو باقی بعض محققین نے کہا کہ غیر ظاہر الدلالہ اودلا مانوستہ الاستمال بھی نہیں ہوگا اور جوکلمہ مانوستہ الاستعمال نہیں ہوگا تو پھر اسکی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہوگی لیکن اس میں استلزام نہیں ہے بلکہ عموم خصوص مطلق ہے ایک مادہ اشترا کی یہ ہے کہ غیر ظاہر الدلالہ ہولیکن مانوستہ الاستعمال ہو جیسا کہ قرآن اور حدیث کے جوغرائب ہوتے ہیں تو انکی دلالت اپنے معانی پر ظاہرنہیں ہوتی لیکن مانوستہ الاستعمال ہوتے ہیں اور افتراقی مادہ یہ ہے کہ کلمہ مانوستہ الاستعمال نہ ہو اور اسکی دلالت اپنے معنی پر ظاہر ہو جیسے ودع کا جو لفظ ہے جسکا معنی جدائی والا ہے تو اسکی دلالت اپنے معنی پر ظاہر ہے لیکن عرب میں مانوستہ الاستعمال ہے وہ کوئی اور لفظ استعمال کرتے ہیں ۔ اسی طرح ہم نے یہ معنی ادا کرنا ہو کہ میں نے فلاں کو دیکھا ہے تو ہم رایت فلانا کہیں گے لیکن عرب میں کلمہ مانو ست الاستعمال نہیں بلکہ عرب والے شغت فلانا کہیں گے باقی یہاں ایک معمولی اعتراض ہے اسکا جواب سمجھنا ہے اعتراض یہ ہوگیا کہ کہا جاتا ہے کہ کلمہ کی دلالت اپنے معانی پر ظاہر نہ ہوتو وہ کلمہ وحشی ہوتا ہے تو قرآن میں جو مجمل مشکل متشابہ وغیرہ ہوتے ہیں انکی دلالت بھی تو اپنے معنی پر ظاہرنہیں تو پھر یہ بھی وحشی ہونگے اور وحشی ہونا تو فصاحت کے ساتھ ہوتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ شارح نے کہا کہ کلمہ کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہوتو معنی دوقسم کا ہوتا ہے ایک معنی موضوع ہوتا ہے اور دوسرا معنی مرادی ہوتا ہے تو یہاں وحشت کی تعریف میں معنی سے مراد

Marfat.com

معنی موضوع ہے تو جو متشابہات وغیرہ ہوتے ہیں انکی دلالت معنی موضوع پر تو ظاہر ہوتی ہے مثلاً الرحمٰن علی العرش استویٰ کا لفظی معنی تو ظاہر ہے لیکن مرادی معنی پر دلالت غیر ظاہر ہے اس طرح جو ، الف ، لام ، میم ہے تو الف کی دلالت معنی مخصوصہ پر ظاہر ہوتی ہے کہ ، الف ، کا معنی واضح ہے اس طرح میم جو مرکب ہے م ،یا،اور میم سے اسکی دلات اپنے معنی مخصوصہ سے یعنی جو میم ہے پر ظاہر ہے باقی وحشت میں تو ہر ایک کی نفی ہوتی ہے یعنی اس کلمہ کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو اور نہ وہ کلمہ مانوستہ الاستعمال ہو

فمنه مایحتاج فی معرفته شارح نے پہلے غرابت کی تعریف کی اب یہاں سے تقسیم کرتا ہے ۔ تقسیم کرنے کا اصل مقصود یہ بتانا ہے کہ ماتن نے متن میں کس قسم کی مثال دی ہے یہ کہتا ہے کہ غرابت دو قسم کی ہوتی ہے ایک مایحتاج الی التفتیش اور دوسری مایحتاج الی التخریج ما یحتاج الی التفتیش وہ ہے کہ جو چھوٹی کتابوں میں تو مستعمل نہ ہو لیکن بڑی کتابوں میں پائی جاتی ہو بڑی سے مراد مثلاً مقامات وغیرہ جو لغت کی کتابیں ہیں اور مایحتاج الی التخریج کا مطلب یہ ہوا کہ وہ نہ بڑی کتابوں میں اور نہ چھوٹی کتابوں میں مستعمل ہوں بلکہ وہاں پھر اپنی طرف سے تخریج کرنی پڑتی ہے کہ یہ فلاں سے مشتق ہے تو متن میں جو مثال دی تھی وہ مایحتاج الی التفتیش کی مثال تھی ۔ اسلئے شارح نے مایتاج الی التخریج کی مثال دی جیسا تکاکاتم ، افرنقعواب یہ دونوں لفظ غریب ہیں انکا استعمال چھوٹی کتابوں میں نہیں لیکن بڑی کتابوں میں ہے

فی قول عیسیٰ بن عمر نحوی اس عبارت سے بتایا کہ تکاکا اور افرنقعو یہ کس کا قول ہے اور شارح کہتا ہے کہ یہ عیسیٰ بن عمر النحوی کا قول ہے ۔ جب وہ گدھے پر سوار تھا

Marfat.com

اور گدھے سے گر گیا اور لوگ اس پر جمع ہوگئے جیسے کہ جنوں والے آدمی یا جنون والے آدمی پر لوگ جمع ہو جاتے ہیں اسے غصہ آ گیا اور اس وقت یہ کہا مالکم تکائتا کم علیّ تکاکوکم علی ذی جنۃ افرنقعوا یعنی کہا تم مجھ پر اس طرح جمع ہوگئے جیسا کہ لوگ جنوں والے پر جمع ہو جاتے ہیں ، دور ہو جاؤ ، باقی تکاکاتم اور افرنقعوا دونوں غریب لفظ ہیں اسلئے انکا معنی کیا کہ اجتمعتم اور تحوّ یعنی تم جمع ہوگئے اور دوسرے کا معنی کیا جدا ہو جاؤ تو ان دونوں لفظوں کا استعمال بڑی کتابوں میں ہے ، اسلئے بتایا کہ جوہری نے اسکو صحاح میں استعمال کیا ہے اور دوسری روایت

و ذکر جار الله سے ذکر کیا کہ زمخشری نے فائق کتاب میں ذکر کیا ہے کہ مجھے جاحظ نے بتایا ہے کہ (جاحظ ایک معتزلی تھا بہت بڑا علامہ تھا ہر وقت کتابوں کا مطالعہ کرتا تھا وہ اسطرح کہ اسکے پاس کتابوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا جو اسکے اوپر گر پڑیں وہ دب کر مر گیا اور یہ بدصورت انسان تھالوگ اسکی بدصورتی بیان کرتے وقت کہتے تھے کہ پہلی امتوں پر جب عذاب آتا تو چہرے مسخ ہو جاتے لیکن خنزیر کو جب اللہ سبحان تعالیٰ نے مسخ کیا تو وہ جاحظ بن گیا) ابو علقمہ بصرہ کے بعض راستوں سے گزرا اور اسکو صفراء کا عارضہ لاحق ہوگیادورہ پڑا اور بے ہوش ہوگیا تو اس پر ایک قوم جمع ہوگئی جو اسکے ہاتھ اور پاؤں کے انگوٹھوں کو دباتے تھے کہ شاید ہوش میں آ جائے اور اسکے کانوں میں آوازیں دیتے تھے ۔

فافلت پس وہ ہوش میں آ گیا اور انکے درمیان سے نکل گیا اور ان سے مخاطب ہوکر یہ کلام کیا کہ مالکم تکاکاتم علی کما تکا کون علی ذی جنۃ تو چونکہ انہوں نے تکاکا کم اور افرنقعوا کے الفاظ کبھی نہ سنے تھے اسلئے بعض نے بعض کو کہا

دعوہ یعنی اسکو چھوڑ دو اب یقین ہوگیا ہے اسکو جن ہیں اور جن ہندی زبان میں

Marfat.com

گفتگو کرتے ہیں

و منه مایحتاج سے دوسری تقسیم کا ذکر کیا کہ جو محتاج الی التخریج ہو تو ماتن نے اسکی مثال دی تھی کہ نحو مرسَّنا مسرَّ جا تو شارح نے نحو کے بعد مسرج کے کا لفظ نکال کر وہم کا ازالہ کردیا وہم یہ ہوتا تھا کہ شاید متن میں مذکور ساری مثال ہوگی تو شارح نے اسکا ازالہ کردیا کہ مثال صرف مسرج ہے اور یہ ذکر کل مراد جز ہے پھر بتایا کہ یہ شعر کس کا قول ہے تو بتایا کہ یہ حجاج کا قول ہے تو ماتن نے چونکہ شعر کا دوسرا مصرعہ ذکر کیا تھا اسلئے شارح نے پہلا مصرعہ ذکر کیا مقلہ حاجباً اور دوسرا مصرعہ یہ ہے کہ وفا حماد مرسنا مسرجاً تو اس شعر میں شاعر کسی عورت کی تعریف کررہا ہے ۔ ترجمہ یہ ہے کہ اس عورت نے ظاہر کردیا آنکھوں کے ابروں کو ایسے ابرو کہ جو مزنج تھے باقی مقلہ آنکھوں کی سیاہی سفیدی کو کہتے ہیں جو کہ آنکھ کے اندر ہوتی ہے اور مزنج ان ابروں کو کہتے ہیں جنکے لمبے اور باریک بال ہوتے ہیں اب پہلے مصرعہ کا معنی تو آ گیا وفاحماً تو یہ اسم فاعل ہے او راسم فاعل عموماً مصدر کے فاعل کے ساتھ قائم ہوتا ہے جیسا کہ ضارب میں ضرب فاعل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور کبھی یہ نہیں ہوتا کہ مصرعہ اسکے فاعل کے ساتھ قائم ہو بلکہ صرف فاعل کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسا کہ لابن ، تامر (یعنی دودھ فروش اور کھجور فروش) تو یہاں کوئی لبن دودھ بیچنے والے کے ساتھ اور تمر کھجور بیچنے والے کے ساتھ قائم تو نہیں ہوتا لیکن منسوب انہی کی طرف ہے " فاحم یعنی کوئلہ والا شارح نے شعر مخصوصہ نکالا ہوگا کہ ظاہر کیا اس عورت نے اپنے بالوں کو جو سیاہ رنگ والے تھے

و مرسناً یہ ظرف کا صیغہ ہے یعنی ظاہر کیا نقیل کی جگہ اس سے مراد ناک ہے ایسا ناک جو کہ مسرج تھا تو مسرج یہ محتاج الی التخریج ہے یعنی نہ چھوٹی کتابوں میں اسکا استعمال

Marfat.com

اور نہ بڑی کتابوں میں اپنی طرف سے تخریج کرنی پڑے گی کہ فلاں سے مشتق ہے تو علامہ نے بتایا کہ اس میں دو احتمال ہیں کہ یا تو سرج سیف سریجی سے مشتق ہے سیف سریجی معنیٰ مرادی کے لحاظ سے کہا ہے اصل صرف سرتج مراد ہے اور یا یہ سراج سے مشتق ہے تو اب ناک جو سیف سریجی کی طرح ہے ان میں وجہ شبہ یہ ہوگی کہ جیسے سیف سریجی برابر اور باریک ہوتی ہے اسی طرح ناک بھی برابر اور باریک ہے اور اگر سراج سے مشتق ہے تو ناک سراج کی طرح ہے ان میں وجہ شبہ روشن ہونا اور چمکنا ہوگی کہ جیسے سراج یعنی چراغ روشن ہوتا ہے ۔اس طرح اسکا ناک بھی روشن اور چمکتا تھا ۔ باقی درمیان میں علامہ نے سیف سراجی کا معنی کیا ہے کہ سرتج ایک لوہار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب ہیں تو یہ بھی تلواریں بناتا تھا ۔

هذا قریب من قولهم سے شارح نے بتایا کہ سرَّ ج سراج سے مشتق ہے تو یہ عربوں کے اس قول کے قریب ہے کہ سرَّ ج وجھہ یعنی اسکا منہ خوبصورت ہوگا اور سرج وجھہ کا مطلب ہوتا ہے کہ اللہ نے اسکے منہ کو خوبصورت اور حسین کردیا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ سرج کو سراج سے مشتق کرنا اسلئے اچھا ہے کہ اس وقت جو وجہ شبہ ہے اس میں ہر وقت خوبصورتی ہوتی ہے کیونکہ روشنی اور چمکنے میں ہر وقت خوبصورتی ہوتی ہے برخلاف اس وجہ شبہ کے جب سریجی سے مشتق ہو کیونکہ اس وجہ شبہ میں ہر وقت خوبصورتی نہیں ہوتی کبھی خوبصورتی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی مثلاً بالکل باریک ہو تو پھر وہ بدصورت لگتی ہے

و انما لم یجعل اسم مفعول منه سے ایک اعتراضکے کئی جوابات دیئے اعتراض یہ ہوگا کہ تم نے کہا کہ سرج سریجی یا سراج سے مشتق ہے اور اسکو پھر غریب بنایا تو تم نے خود ذکر

Marfat.com

کردیا کہ سرج اللہ کا استعمال ہوتا ہے اسی وجہ سرج کو سرّ ج سرج کا اسم مفعول بنا دیتے ہیں تو تم نے اسم مفعول نہیں بنایا اسکی کیا وجہ ہے تو اسکے چار جوابات دئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ جن لوگوں نے سرج کو غریب کہا وہ سرج اللہ والے استعمال پر مطلع نہیں ہوئے ۔تو جب مطلع ہی نہ ہونگے تو پھر وہ سرج سے کیسے مشتق کر سکتے ہیں اور دوسرا جواب یہ ہے کہ شاعر نے مسرج والا شعر پہلے کہا تھا اور سرج اللہ یہ استعمال بعد میں ہوگیا تو شاعر یہ سابق ہے اور استعمال لاحق ہے تو سابق لاحق سے کیسے مشتق کرسکتا ہے (ہاں لاحق سابق سے اخذ کرسکتا ہے) اور تیسرا جواب یہ ہے کہ عربی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک خالص عربی اور دوسرے مولدین یعنی عجم سے چلے گئے اورعربی سیکھ لی تو اصل خالص عرب مولدین کی کلام سے اخذ نہیں کر سکتے ہاں مولدین خالص عرب سے اخذ کریں تو کوئی بات ہے ۔

علی انه سے چوتھا جواب دیا وہ یہ ہے کہ چلو ہم مسرج کو سرج اللہ سے مشتق کردیں تو پھر سرج اللہ کا پوچھتے ہیں کہ یہ کس سے مشتق ہے تو پھر ہوگا کہ سرج اللہ سے سرج کے واسطے سے سراج مشتق ہو اب سرج یہ تو غریب محتاج الی التفتیش بن جائیگا اور سرج اللہ محتاج الی التخریج بن جائیگا تو صرف اتنافرق ہوگا کہ سراج سے مشتق کریں یا سریجی سے تو پھر سرج محتاج الی التخریج تھا اور اب محتاج الی التفتیش بن گیا تو غرابت تو نہیں چلے گی ۔ اسی طرح غریب ہی رہیگا مسرج اور سرج اللہ سے مشتق نہیں کیا اب یہاں سے شارح اسکا خلاف ذکر کرتا ہے یہ کہتا ہے

اما صاحب محمل اللغة میں انہوں نے مسرج کو سرج اللہ سے مشتق کیا ہے تو یہ پھر اس محاورے پر مطلع ہوا ہوگا ۔ اسلئے اسکے نزدیک پھر یہ غریب محتاج الی التخریج نہیں بنے

Marfat.com

گا ہاں محتاج التفتیش بنے گا کیونکہ بڑی کتابوں میں تو سرج اللہ کا استعمال ہے باقی ذرا عبارت میں بتایا کہ مجمل اللغۃ والے نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ پہلے اس نے سرج اللہ وجھہ اللہ نے اس کے منہ کو خوبصورت اور حسین کردیا پھر اس عبارت کے ذکر کرنے کے بعد شعر کا یہ مصرعہ ذکر کردیا کہ وفاماً و مرسناً مسرجا تو اسکا پھر مطلب یہی معلوم ہوتا ہے کہ مجمل اللغۃ والے کے نزدیک مسرج سرج اللہ سے مشتق ہے

لا یقال الغرابۃ کما یفھم سے شارح نے ایک اعتراض نقل کردیا پھر جواب دیگا اور درمیان میں ضمنی اعتراض یہ ہونگے اعتراضکی عبارت تو بہت لمبی ہے ۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ شارح نے غرابت کی جو تعریف وحشت کے ساتھ کی یہ تعریف ٹھیک نہیں ہے کیونکہ غرابت اور وحشہ کاایک مفہوم ہے اور ایک انکا مصداق ہے اگر غرابت کا مصداق مراد لو تو مصداق کے لحاظ سے غرابت اعم ہے وحشۃ سے اور وحشۃ اخص ہے تو پھر وحشت کے ساتھ غرابت کی تعریف یہ تعریف بالاخص بن جائیگی اور اگر غرابت کامفہوم مراد لو تو پھر غرابت اور وحشت مفہوم کے لحاظ سے متبائن ہیں تو پھر لازم آئیگا تعریف بالمبائن اور تعریف بالاخص بھی منع ہوتی ہے اور تعریف بالمبائن بھی صحیح نہیں ہوتی یہ تو خلاصہ تھا اعتراض کا باقی حصہ عبارت میں علامہ تبائن فی المفہوم اور پھر یہ ذکر کریگا کہ غرابت مصداق کے لحاظ سے وحشۃ سے اعم ہے تو یہ کہتا ہے کہ غرابت کا مفہوم یہ ہے کہ کون الحکمۃ غیر مشہور ۃ الاستعمال یعنی کلمہ مشہورۃ الاستعمال نہ ہو اور وحشت کا مفہوم یہ ہے کہ کلمہ ایسی ترکیب پر مشتمل ہو کہ نفس کو اس سے نفرت آتی ہو تو اب ایک تو ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مبائن ہے باقی مصداق غرابت کا عام اسطرح ہے کہ غرابت کا مفہوم یہ ہے کہ کلمے کا غیر مشہورۃ الاستعمال ہونا تو یہ مقابل ہے

Marfat.com

کہتے ہیں کہ لوگوں میں اس کے استعمال کی عادت ہوتو یہ مقابل متعاد کے ہو یعنی غیر متعاد ہو لوگوں میں اسکے استعمال کی عادت نہ ہو او روحشۃ کامفہوم ہے کہ کلمے میں ایک ایسی ترکیب ہو کہ نفس کو اس سے نفرت آئے تو یہ مقابل ہے عذبہ یعنی کلمہ کے میٹھے ہونے کے کیونکہ نفس کو نفرت تب ہوتی ہے کہ کڑوا ہوتو اب غرابت کا مصداق وحشۃ کے مصداق سے اعم ہے اس طرح کہ غیر معتاد کبھی عذبہ ہوتا ہے یعنی میٹھا کلمہ ہوتا ہے لیکن لوگوں میں اسکے استعمال کی عادت نہیں ہوتی کیونکہ لوگ سارے میٹھے کلمے تو استعمال نہیں کرتے تو اب غرابت کا مصداق وحشۃ کے مصداق کے علاوہ پایا جائگا کیونکہ وحشۃ کا مصداق عذبہ کا مقابل ہے وہ عذبہ نہیں بن سکتا

و ھی طبیب قوم دون قوم یہ اس بات کی تمہید ہے کہ غرابت کا مصداق اعم کیسے ہے تو تمہید اس طرح ہے کہ جو معتاد ہوتا ہے تو یہ ایک قوم کے نزدیک تو معتاد ہوتا ہے اور دوسری قوم کے نزدیک غیر معتاد ہوتا ہے تو پتہ چلا کہ غرابت کا مصداق معتاد بھی ہوتا ہے او رغیر معتاد بھی اور غیر معتاد عذبہ بھی ہوسکتا ہے تو جب غیر معتاد بھی ہوتو پھر غرابت کا مصداق ہوتا ہے اور وحشۃ کا نہیں ہوگا تو غرابت کا مصداق اعم ہوگا کیونکہ عام خاص کے بغیر بھی پایا جاتا ہے

بل الوحشة پہلے تو شارح نے کہا کہ وحشۃ کے ساتھ غرابت کی تعریف اچھی نہیں ہوتی اب یہاں سے ترقی کرتا ہے کہ فصاحت فی المفرد کی تعریف غلط ہوگئی کیونکہ فصاحت فی المفرد کی تعریف کی کہ تنا فر حروف سے خالی ہو اور غرابت سے خالی ہو اور مخالفت قیاس لغوی سے بھی خالی ہوتو وحشۃ نہ تو تنافر میں آئے گی اور نہ مخالفت قیاس لغوی میں آئے گی تو اگر

Marfat.com

آنا تھا تو غرابت میں آنی تھی لیکن یہ تو غرابت میں بھی نہ آئی کیونکہ غرابت تو اعم ہے وحشۃ سے تو پھر وحشۃ یہ قید زائد بن گئی یعنی ان تین میں سے کسی میں بھی نہ آئی زائد ہونے کا یہ مطلب ہے حالانکہ وحشۃ سے خالی ہونا بھی ضروری ہوتا ہے باقی بعض لوگوں نے زائد ہونے کا یہ مطلب لیا ہے کہ یہ مستقل قید ہے تو مفرد کی تعریف میں چوتھی قید یہ ذکر کرنی تھی کہ وحشۃ سے بھی خالی ہو لیکن قید زائد کا یہ مطلب غلط ہوگا کیونکہ غرابت وحشۃ سے اعم ہے اور اعم کی نفی سے خاص کی نفی ہو جاتی ہے لہذا غرابت کی نفی سے وحشۃ کی نفی بھی ہو جائیگی پھر علیحدہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ زائد ذکر کرنے کا فائدہ یہ ہے وحشت کی تعریف میں غرابت کی قید نہیں آتی البتہ غرابت کی تعریف میں وحشت ماخوذ ہے اور مخالفت قیاس لغوی میں بھی وحشت آسکتی اسلئے غرابت میں تب آتی کہ یہ غرابت کا عین یا جز ہوتی ہے حالانکہ یہ نہ تو غرابت کا عین اور نہ ہی غرابت کا جز ہے ۔ تو وحشت تینوں قیدوں سے زائد ہوگئی ۔

و ان اریدبالو حشة تو لایقال والے اعتراض کا کسی نے جواب دیا تھا تو علامہ نے سوال و جواب نقل کیا ہے جواب کسی نے دیا تھا کہ اگر وحشۃ کا وہ معنی نہیں جو تم نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ میں ایسی ترکیب ہو جس سے طبیعت میں نفرت آتی ہو تو پھر تمہاری بات ٹھیک ہوتی کہ غرابت کی تعریف وحشت کے ساتھ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس مفہوم کے لحاظ سے غرابت اور وحشت متباین ہیں لیکن ہم وحشت کا معنی یہ نہیں لیتے بلکہ کوئی اور معنی لیتے ہیں جس کے ساتھ غرابت کی تعریف وحشت کے ساتھ ٹھیک ہو سکتی ہے ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ غرابت پھر محل بالفصاحت ۔ ہماری بات تو اس غرابت میں ہے کہ جو محل بالفصاحت ہو لہذا دوسرا معنی نہیں لے سکتے تو اب چونکہ ،

Marfat.com

لانا نقول و الاعتراض اسی طرح باقی تھا ۔ اسلئے لانا نقول سے اب علامہ اس کا جواب دیتے ہیں دوسری شق اختیار کرکے ہم یہ شق اختیار کرتے ہیں کہ ہم وحشت کا اور مفہوم لیتے ہیں جس کے لحاظ سے پھر وحشت کے ساتھ غرابت کی تعریف ہو سکے گی ۔ دوسرا معنی وہی ہے جو کہ پہلے ذکر کردیا گیا ہے کہ کلمہ غیر مانوس نہ ہو ۔ اب تم اعتراضکروگے کہ ہم اس غرابت کو پھر محل باالفصاحت نہیں مانتے تو یہ بھی ہم ثابت کریں گے کہ نہ غرابت محل باالفصاحت ہوتی ہے اور باقی یہ تو ہم نے تقریر کی ،لانا نقول ، سے عبارت میں اب ذرا سمجھ تو ہذا کا اشارہ پیچھے کی طرف ہے کہ وحشۃ کا جو پہلے معنی کیا وہ تو ایک اصطلاح ہے یہ معنی بھی بن سکتا ہے

حیث قالوا سے اس پر دلیل دی کہ علماء نے ذکر کیا ہے جس کام پر انہوں نے کہا وحشی منسوب ہے وحش کی طرف اور وحشی اسکو کہتے ہیں جو اس جنگل میں رہے کہ جہاں نہ پانی اور نہ گھاس ہو پھر اس کے بعد انہوں نے کہا کہ اس لفظ کو بھی وحشی کہتے ہیں کہ جو مانوسۃ الاستعمال نہ ہو تو دیکھو وحشۃ کا دوسرا معنی علماء نے ذکر کیا ہے آگے اب علامہ یہ ذکر کریگا کہ ہم وحشت کا معنی لامانوسۃ الاستعمال کریں تو پھر بھی یہ غرابت محل بالفصاحت ہوتی ہے

و الو حشی قسمان تو پیچھے اعتراض ہوا تھا کہ شارح نے غرابت کی تعریف وحشت کے ساتھ کی تو غرابت کا اگر مفہوم لو تو پھر مفہوم کے لحاظ سے تو وحشۃ اور غرابت مبائن ہیں تو پھر تعریف بالمبائن لازم آئیگی اور اگر غرابت کا مصداق مراد ہو تو پھر مصداق کے لحاظ سے غرابت وحشۃ سے اعم ہے کیونکہ غرابت کبھی عذ بھی ہوتی ہے اور وحشت کبھی عذبہ نہیں ہوتی تو

Marfat.com

پھر تعریف بالاخص لازم آئیگی پھر اسکا کسی نے جواب دیا تھا کہ ہم وحشۃ کا یہ معنی نہیں لیتے بلکہ ہم تو ایک اور معنی لیتے ہیں وہ معنی ایسا ہوگا کہ اسکے لحاظ سے غرابت کی تعریف وحشۃ کے ساتھ ٹھیک ہوگی اور پیچھے اسکا جواب دیا تھا کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ جب تم وحشت کا اور معنی لو تو پھر اس معنی کے لحاظ سے وحشت مخل باالفصاحت ہو تو پھر اعتراض باقی تھا تو اسکا شارح نے جواب دیا تھا کہ ہم وحشت کا اور معنی لیتے ہیں پھر تم کہو گے کہ وحشت مخل بالفصاحت نہیں ہے تو اسکا شارح نے جواب دیا تھا کہ اس معنی کے لحاظ سے وحشۃ مخل باالفصاحت ہے تو اب اس عبارت سے ثابت کریگا کہ یہ دوسرا معنی معنی وحشت کا کریں پھر بھی مخل بالصفاحت ہوتی ہے ۔ اب پہلے مطلقاً وحشی کی تقسیم کرتا ہے ہو قسمان نہیں کہا اگر ہو کہتا تو پھر یہ مطلب ہوتا کہ پیچھے جو خاص وحشی مذکور ہے کہ اسکی تقسیم ہے اور یہ منشاء غلطی بھی ہے کہ چونکہ وحشی کی ایک قسم ایسی تھی جو مخل بالفصاحت نہیں تھی اسلئے انہوں نے پھر کہا کہ ہم نہیں مانتے کہ وحشی محل بالفصاحت ہو حالانکہ یہاں اور قسم مراد ہے اور جو وحشی محل بالفصاحت نہیں ہوتا وہ اور قسم ہے ایک کو غریب حسن کہتے ہیں اور دوسرے کو غریب قبیح کہتے ہیں۔

فالغریب الحسن سے غریب حسن کی تعریف کرتا ہے کہ غریب حسن وہ ہے جسکا استعمال عربوں کے نزدیک قبیح نہیں ہوتا کیونکہ وہ عربوں کے نزدیک وحشی نہیں ہوتا ہے یہاں اعتراض ہوگیا کہ ادھر کہتے ہیں کہ وحشی کی قسم ہے اور ادھر کہتے ہیں کہ وحشی نہیں ہے یہ کیسے ہوسکتا ہے کیونکہ وحشی مقسم ہے تو اقسام میں مقسم کا اعتبار ہوتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ وحشی غریب حسن یہ تقسیم مطلق وحشی کی ہے اور جو نفی ہے وہ وحشی غریب قبیح کی ہے تو تقسیم

Marfat.com

اور کی ہے اور نفی کسی اور کی ہے ۔ لہذا کوئی خرابی نہیں ہے غریب حسن کی مثال دی ہے جیسا کہ شرنبثٍ اس بندے کو کہتے ہیں جس کے پاؤں اور نہ تھیلیوں پر گوشت بہت ہو اور اسی طرح اشمخرَّ بمنی ارتفع اور اقمطر بمفی اشتد کے تو یہ تینوں احسن ہیں اپنے اب سے بیخ نثر کے یعنی نظم ہیں یہ تینوں بنسبت نثر کے احسن ہوتے ہیں ۔

و منه غریب القرآ ن تو پیچھے جہاں شارح نے غرابت کی تعریف کی ہے کہ کلمے کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو اور مانوستہ الاستعمال نہ ہو تو پھر ہم نے وہاں بتایا تھا کہ غیر ظاہر الدلالہ اور لامانوستہ الاستعمال انمیں عام خاص من وجہ کی نسبت سے ہے ایک مادہ افتراقی یہ تھا کہ کلمے کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو لیکن وہ مانوستہ الاستعمال ہو اسکی مثال ہم نے غریب القرآن دی تھی کہ قرآن کا جو غریب ہو اسی طرح حدیث کا غریب انکی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہیں ہوتی لیکن مانوستہ الاستعمال ہوتے ہیں تو یہاں اعتراض تھا کہ پہلے تو کہا تھا کہ غرابت القرآن والحدیث غریب نہیں ہے کیونکہ غرابت میں تو دونوں باتیں تھیں کہ غیر ظاہر الدلالہ ہو اور لامانوستہ الاستعمال ہو اور یہاں اسکو غریب بتایا تو جواب دیا کہ یہ قرآن و حدیث کی غریب ۔ غریب وہ ہیں جو مخل بالفصاحۃ نہیں ہوتے اور پہلے جو کہا تھا کہ غریب نہیں تو اس سے مراد غریب قبیح تھا

و الغریب القبیح سے وحشی کی دوسری قسم وحشی قبیح کی تعریف کریگا کہ جسکا استعمال عربوں کے نزدیک مطلقاً معیوب سمجھا جاتا ہو تو مطلقاً کا مطلب ہے کہ خواہ نظم میں ہو یا نثر میں استعمال ہو اور اسکو وحشی غلیظ کہتے ہیں یعنی سخت قسم کی وحشی

و ھو ان یکون سے بتایا کہ وحشی غلیظ میں ایک تو یہ ہوتا ہے کہ غریب الاستعمال ہو

Marfat.com

اور دوسرا یہ ہوتا ہے کہ علی السمع ہو اور تیسرا یہ کہ کریہ علی الذوق ہو اور اسکو متوعر بھی کہتے ہیں باقی یہاں خالص اعتراض ہے کہ تم نے کہا کہ غریب قبیح علی السمع ہوتا ہے تو پھر یہ تنافر میں آ گیا پھر علیحدہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ تو اسکا جواب یہ ہے کہ تنافر میں نہیں آتا کیونکہ تنافر میں کلمہ ثقیل علی اللسان ہوتا ہے اور یہاں ثقل علی السمع ہے تو کوئی کلمہ سمع پر ثقل ہوتا ہے لیکن وہ زبان پر ثقیل نہیں ہوتا ہے جیسا کہ یہاں سمع پر تو ثقیل ہوتا ہے لیکن زبان پر ثقیل نہیں ہوتا بہت فصیح بلیغ الفاظ سے لوگ گالیاں نکالتے ہیں آگے شارح نے غریب قبیح کی مثال دی ہے جیسا کہ جحیش اور جحفت یہ ضدی آدمی کو کہتے ہیں جو اپنی بات مانتا ہے لیکن کسی کی بات نہیں مانتا ہے اصل میں جحیش گدھے کے چھوٹے بچے کو کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی دوڑتے وقت منہ ایک طرف کر کے ضدی بچے کی طرح جاتا ہے اور جحفت کا معنی افتخرت یعنی فخر کرنا ہے

و قولنا غیر ظاهرة المعنی سے انکا رد کردیا کہ کلمے کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر نہ ہو اور مانوستہ الاستعمال نہ ہو تو تم نے پیچھے خیال نہ کیا ورنہ پھر یہ نہ کہتے کہ ہم نہیں مانتے کہ یہ وحشت مخل بالفصاحت نہیں ہے۔

فمنع کونه مخلا بالفصاحة یہاں تک تو شارح نے یہ بات کی کہ ہم وحشت کا اور معنی لیتے ہیں اب یہ کہتا ہے کہ یہ معنی مخل بالفصاحت نہیں ہے کہ علماء کے نزدیک جو فصاحت ہے تو وحشتہ اس معنی کے لحاظ سے مخل ہے اور اگر تمہاری گھر کی بنی ہوئی کوئی اور فصاحت ہے تو پھر وحشت کجا اگر غرابت تنافر خروف اور مخالفت قیاس سب بھی اس میں مخل نہ ہو تو پھر بھی کوئی بخل نہیں کیونکہ اصطلاح میں کوئی بخل نہیں ہوتا۔

Marfat.com

فلا مشاحة کا معنی بخل نہیں ہے اور یہ باتشدید الخاء ہے والمخالصۃ نحو الحمد للہ فصاحت فی المفرد کی تعریف کی تھی تنافر حروف اور غرابت لغوی سے خالی ہو تو یہاں تک تنافر حروف اور غرابت کی بحث کی۔ یہاں سے مخالفت ذکر کرتا ہے پیچھے چونکہ مخالفت قیاس لغوی کہا تھا اسلئے اب صرف مخالفتہ کہا تو شارح پہلے مخالفت کی تعریف کرتا ہے کیونکہ پہلے مخالفت کی سمجھ آئیگی تب پھر مخالفت سے خالی ہونے کی سمجھ آئیگی کیونکہ قاعدہ ہوتا ہے کہ پہلے منفی کی سمجھ آئیگی تب نفی سمجھ آتی ہے تو یہ کہتا ہے کہ مخالفت اسکو کہتے ہیں کہ لغت عرب سے جو قانون مستنبط ہو کلمہ اسکے خلاف ہو تو خالی ہونا مخالفت لغوی سے یہ ہوگا کہ کلمہ قانون ک موافق ہو۔

اعنی مفردات الفاظھم سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراضیہ ہوگیا کہ تم نے کہا جو قانون لغت عرب سے مستنبط ہو کلمہ اس قانون کے خلاف ہو تو وہ قانون صرفی قانون ہے تو مطلب ہوا جو کلمہ صرفی قانون کے مخالف ہو اس میں مخالفت ہوتی ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ کئی کلمے ایسے ہیں کہ وہ قانون صرفی کے مخالف ہیں مثلاً یہ صرفی قانون ہے کہ واوٗ ماقبل مفتوح ہو تو اسے الف کے ساتھ بدلنا واجب ہے غور کریں تو اس قانون کا خلاف موجود ہے وہ اسطرح کہ آل اصل اہل تھااور ما اصل میں ماہ تھا تو اھا کو الف اور ماہ کو ہمزہ کے ساتھ بدل دیا حالانکہ یہ صرفی قانون کے خلاف ہے تو پھر ان میں قیاس لغوی کی مخالفت ہے تو پھر فصیح نہیں ہونا چاہیے حالانکہ یہ کلمے قرآن پاک میں ہیں اگر یہ فصیح نہیں پھر ساری کلام فصیح نہ رہے گی تو اسکا جواب دو مقام پر دیا لیکن تفصیل کے ساتھ جواب دوسری جگہ پر ہے یہاں پر یہ جواب دیا کہ ہم نے جو کہا کہ قانون لغت عرب کے تتبع سے مستنبط ہو اسکا کلمہ مخالف ہو تو پھر یہ قانون مخالفت ہے تو تم نے قانون کا معنی نہیں سمجھا قانون کا معنی یہ ہے جو

Marfat.com

مفردات عربوں کے نزدیک مخصوص نہ ہوں تو یہ جو کلمے ہیں یہ عربوں کے نزدیک اسی طرح مخصوصہ ہیں لہذا یہ صرفی قانون کی مخالفت نہیں ہے۔

و اما نحو ابی یابی یہاں سے اعتراض کا جواب دیا اعتراض ہوگیا کہ تم نے کہا کہ صرف کا یہ قانون ہے واوٗ متحرک ماقبل مفتوح کو الف کے ساتھ بدلتے ہیں اور دو حروف ایک جنس سے اکٹھے آجائیں اور دونوں متحرک یا پہلا ساکن دوسرا متحرک ہوتو پھر ادغام کرتے ہیں۔ تو عَوِدَ میں قام کے قانون کا خلاف ہے اور اِسْتَحْوَزَ میں بھی قانون کا خلاف ہے کیونکہ حرف علت متحرک ماقبل ساکن ہوتو موافق حرف عامہ ماقبل کی حرکت کے موافق حرف علت سے تبدیل کرتے ہیں تو قانون کے لحاظ سے استحاذ ہونا تھا اسی طرح قط ، ط میں مد کے قانون کا خلاف ہے اور ایک قانون صرف کا یہ بھی ہے کہ فَعَلَ یَفْعَلُ کے وزن پر جو بھی باب ہو تو اسکا عین یا لام کلمہ حروف حلقی میں سے ہوتا ہے لیکن یہاں اس قانون کا خلاف ہے (لیکن یہ حصہ ایک طرف ہوتا ہے کہ جو فعل یفعل کے وزن پر ہو اسکا تو عین یالام کلمہ حرف حلقی ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جسکا عین یا لام کلمہ حروف حلقی ہو تو وہ خواہ مخواہ فعل یفعل کے وزن پر ہو لیکن 4 کلمات ایسے ہیں جنکے عین یالام کلمے حروف حلقی ہیں لیکن وہ فتح یفتح کے باب نہیں ہیں تو اسکا جواب دیا کہ ہم نے کہا کہ قانون سے مراد ہے کہ عربوں کے نزدیک مفردات مخصوصہ ہوں تو اسکا خلاف ہے کہ مفردات عربوں کے نزدیک مخصوصہ نہ ہوں تو یہ سارے کلمے عربوں کے نزدیک اسی طرح مخصوصہ ہیں لہذا یہ ان میں قیاس لغوی نہیں ہے۔

فھی فی حکم المتثناۃ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراضیہ تھا کہ ہم

Marfat.com

نے تو صرف یہ قانون پڑھا ہے کہ واؤ متحرک ماقبل مفتوح الف کے ساتھ بدلنا واجب ہے اسی طرح دو حروف ایک جنس کے آجائیں تو اد غام کرتے ہیں تو یہ کلمے صرفی قانون کے تو خلاف ہیں ۔ اگرچہ واضع سے اسی طرح ثابت ہیں تو اسکا جواب دیا کہ صرف کا قانون یہ نہیں کہ واؤ متحرک ماقبل مفتوح کے ساتھ بدلتے ہیں بلکہ قانون یہ ہے کہ واؤ متحرک ماقبل مفتوح کو الف کے ساتھ بدلنا واجب ہے مگران جگہوں میں تو شذوذ ہیں تو یہ سارا قانون ہے تو اب یہ سب کلمے قانون صرف کے خلاف ہیں ۔ فی حکم المستثناۃ کا مطلب ہے کہ شواذ کے قاعدے میں داخل ہیں ۔

بل المخالفة تو پیچھے قانون کے دو معنی کئے ہیں ایک یہ کہ مفردات جو کہ عربوں کے نزدیک مخصوص ہوں اور دوسرا صرفی کے واؤ متحرک ماقبل مفتوح (مثلاً) ہو تو واؤ کو الف کے ساتھ بدلتے ہیں تو اب یہاں سے جواب کا خلاصہ ذکر کرتا ہے اور دونوں معنوں کے لحاظ سے مشترکہ جواب دیتا ہے کہ قانون کا معنی کلمہ ماثبت من الواضع کے موافق ہو اور اسکا خلاف یہ ہوگا کہ کلمہ ماثبت من الواضع کے موافق نہ ہو بلکہ مخالف ہو تو یہ بات کلمہ ماتبت من الوافع کے کب خلاف ہے لہذا مخالفت قیاس لغوی کی نہیں ہے۔ آگے متن میں تھا الحمد للہ تو شارح نے

الاجلل نکال کر وہم کا ازالہ کردیا وہم یہ تھا کہ ثابت ساری مخالفت کی مثال ہے تو شارح نے بتایا کہ صرف للاجل ہے اور یہ ذکر کل مراد جزء ہے اور شارح نے یہ بھی بتایا کہ قیاس للاجل تھا ومن الکراھۃ فی السمع تو یہاں تک فصاحت فی المفرد کی تعریف آگئی وہ ان تین چیزوں سے خالی ہو اور چوتھی چیز سے بھی خالی ہونا ضروری ہے وہ کراھۃ فی السمع ہے

Marfat.com

اس سے بھی خالی ہو باقی شارح نے درمیان میں ترکیب ذکر کردی ہے کہ

ومن الغرابة کا عطف ومن تنافر الحروف پر ہے اور ماقبل والی ساری عبارت اس کے ساتھ لگتی ہے یعنی فصاحت فی المفرد اور کراھۃ فی السمع سے خالی ہو۔

بان یتبرا السمع سے شارح نے کراھۃ فی السمع کا معنی بیان کردیا ہے کہ کان اسکے سننے سے بیزار نہ ہوں جیسے کہ اکثر کان بری آواز کے سننے سے بیزار ہو جاتے ہیں۔

فان اللفظ سے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ آپ نے دعویٰ تو یہ کیا کہ کراھۃ فی السمع کا معنی ہے کہ کلمہ کے سننے سے کان بیزار ہو جائیں اور اس پر دلیل دی جیسا کہ بری آواز سننے سے کان بیزار ہو جاتے ہیں توانہیں کوئی ملازمہ نہیں کیونکہ بری آواز کے سننے سے جب کان بیزار ہوں تو اس سے یہ بات تو لازم نہیں آتی کہ پھر کلمہ سننے سے بھی کان بیزار ہوں اسکا جواب دیا کہ لفظ بھی صورت کے قبیلہ سے ہوتے ہیں تو جس طرح صورت کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ جنکے سننے سے کان خوش ہوتے ہیں اور دوسرا جنکے سننے سے کان بیزار ہوتے ہیں۔ اسی طرح کلمہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک جنکے سننے سے کان خوش ہوتے ہیں اور دوسرے جنکے سننے سے کان بیزار ہوتے ہیں آگے متن میں تھا کہ

نحو کریم الجرشی تو شارح نے الجرشی کا کلمہ نکال کر وہم کا ازالہ کردیا مثال ساری فصاحت فی المفرد کی نہیں ہے بلکہ الجرشی صرف مثال ہے اور جس میں کل سے مراد جزء ہے پھر علامہ نے تحقیق انیق کی ہے وہ یہ ہے کہ شعر ابو طیب کا ہے اور یہ ایک حاکم کی مدح کر رہا ہے جسکا لقب سیف الدولہ اور کنیہ ابو الحسن ہے اور نام اسکا علی ہے اور شعر کا پہلا مصرعہ مبارک الاسم اغر اللقب ہے ترجمہ مبارک نام والا ہے اور مشہور لقب والا ہے اور سخی

Marfat.com

نفس والا ہے اور شریف نسب والا ہے

فالاسم مبارك اس سے اسپر دلیل دی کہ ممدوح کا نام مبارک کیسے ہے تو بتایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجھہ الکریم کا یہ ہم نام ہے اور اسکا لقب مشہور ہے باقی اغر لغت میں اس گھوڑے کو کہتے ہیں جسکے ماتھے پر سفید نشان ہو اور اسکے بعد ہر مشہور و معروف چیز کو کہا جاتا ہے و الاغر مبتداء ہے اور ابیض الجبہۃ یہ اضافت لفظی ہے اور خبر ہے

و فیه نظر پہلے ماتن نے کہا تھا کہ بعض لوگوں نے فصاحت فی المفرد کی تعریف کی پہلی تین چیزوں سے بھی خالی ہو اور ایک چوتھی شی کراہت فی السمع سے بھی خالی ہو اب یہاں سے ماتن نے صرف اتنا کہا کہ اس قیل میں نظر ہے باقی ماتن نے یہ نہیں بتایا کہ میری اس نظر سے مراد کیا ہے وہ صرف و فیہ نظر کہے کر چلا گیا تو بعد میں شارحین نے اپنی سمجھ کے مطابق ماتن کی و فیہ نظر سے جو مراد ہے اسے بیان کیا اور شارح اور شارحین کے نقطہ نظر کو پہلے پیش کر کے رد کرے گا بعد میں اپنی مختار کو ذکر کرے گا

لانها داخلة الخ سے و فیہ نظر کا ایک نقطۃ نظر بیان کرتے ہوے فرماتے ہیں کہ کراہت فی السمع اس غرابت میں داخل ہے جس غرابت کو ہم نے وحشت کے ساتھ تعبیر کی تھی جب یہ غرابت کے نیچھے داخل ہے تو غرابت سے جب فصاحت فی المفرد خالی ہو گی تو کراہت فی السمع سے بھی خالی ہو جائے گی اسے علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ساتھ ساتھ علامہ یہ بھی وضاحت کر رہے ہیں کہ چونکہ ما قبل میں ہم بیان کر کے آئے ہیں غرابت کے دو قسم ہیں ما یحتاج الی التفتیش اور ما یحتاج الی التخریج اسی طرح وحشت کے بھی دو قسم تھے غریب حسن اور غریب قبیح تو اب علامہ یہ بتاتا ہے کہ یہ بات درست ہے کہ

Marfat.com

کراہت فی السمع غرابت کے نیچے داخل ہے باقی رہ گئی کہ غرابت کہ کونسے قسم میں داخل ہے اور وحشت کے کونسے قسم میں ہے علامہ فرماتے ہیں کہ جرشی تکأکأ اور افرنقعوا کے قبیل سے ہے یا حسیش اور اطلخم کے قبیل سے ہے مختصر سا خلاصہ یہ ہے کہ کراھت فی السمع وحشت کے دوسرے قسم غریب قبیح میں داخل ہے جو مخل بالفصاحۃ ہے جسے غریب ما یحتاج الی التفتیش کہا جاتا ہے۔

و قد ذکر ھھنا وجوہ الخ سے بعض محققین کے بیان کردہ (وفیہ نظر) کے مطلب کو ذکر کرکے شارح رد کرے گا تو بعض لوگوں نے یہ وجہ ذکر کی کہ کراھت فی السمع ثقل علی اللسا ن کی طرف پہنچائے گی یا نہیں۔اگر ثقل علی اللسان کی طرف پہنچائے تو تنافر میں داخل ہوگی۔تو پھر تنافر سے خالی ہونا کراھت سے خالی ہونا ہے اسے علیحدہ ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں اور اگر ثقل علی اللسان کی طرف نہ پہنچائے پھر یہ کہا جائے گا یہ مخل بالفصاحت نہیں ہے جب مخل بالفصاحت نہیں ہے تو پھر اس سے خلوص کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔شارح اس وجہ کو رد کرتا ہے کہ ہم شق یہ اختیار کرتے ہیں کہ ثقل علی اللسان کی طرف نہیں پہنچاتا۔پھرکہ یہ مخل بالفصاحت نہیں جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کوئی ضروری نہیں جو ثقیل نہ ہو وہ مخل بالفصاحت بھی نہ ہو کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ ثقیل تو نہ ہو مگر وہ مخل بالفصاحت ہو کہ اس میں غرابت یا مخالفت پائی جائی اور اسی طرح کہا جائے گا کہ لسان بھی ایک حاسہ ہے توسمع بھی ایک حاسہ ہے۔اور ثقل علی اللسان توسبب بنتا ہے مخل بالفصاحت کا تو کراھت علی السمع کیوں سبب نہیں بنتا حالانکہ حاسہ ہونے میں تو دونوں برابر ہیں لہذا یہ مطلب نہیں بن سکتا۔

Marfat.com

الثانی ان ما ذکرہ الخ دوسری وجہ ذکر کرتا ہے کہ جن لوگوں نے یہ شرط لگائی کراھت فی السمع سے بھی خالی ہو تو انہوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ لفظ قسم صوت سے ہے تو انہوں نے مدار رکھی اس بات پر لفظ قبیل صوت سے ہے صوت دو قسم پر ہیں کریھۃ اور غیر کریھۃ کے پھر لفظ بھی دو قسم کے ہوں گے کریھۃ اور غیر کریھۃ۔ جو کریھۃ لفظ ہو اس سے تو خالی ہونا ضروری ہوتا ہے اس لیے کہا گیا کہ کراھت فی السمع سے بھی خالی ہونا ضرور ہے ماتن نے (وفیہ نظر) سے یہ اعتراض کر دیا یہ تسلیم نہیں کیا جائے گا کہ لفظ صوت ہے بلکہ کیفیت ہے جو کہ عارض ہوتی ہے صوت کو تو وضعف ھذین الوجھین الخ سے علامہ تین وجوہ کے ساتھ رد کرتا ہے پہلا رد یہ ہے کہ (وفیہ نظر) میں (ہ) ضمیر غائب ہے۔ پہلے اس کا مرجع مذکور ہونا چاہیے تھا لیکن متن میں پہلے مذکور نہیں ہے کہ لفظ قبیل صوت سے ہے۔ محققین نے یہ بات اپنی جگہ پر کہی ہوگی۔ دوسری کتابوں میں جو عبارت مذکور ہے وہ (ہ) ضمیر غائب کا مرجع یہاں کیسے بن سکتی ہے۔ دوسرا رد کہ لفظ کی تعریف کی گئی ہے کہ صوت یعتمد علی مخرج من مخارج الحروف توصوت کے ساتھ لفظ کی تعریف کی ہے تو لفظ صوت ہوگیا۔ تیسرا رد یہ کہ انہوں نے یہ تو نہیں کہا کہ لفظ صوت ہے کہ جس کے جواب میں کہا گیا کہ لفظ صوت نہیں ہے انہوں نے تو صرف یہ کہا کہ لفظ قبیل صوت سے ہے یہ تو لازم نہیں آتا کہ خود بھی صوت ہو جائے۔ یعنی یہ رد کرنا ٹھیک نہیں

الثالث ان الکراھت الخ تیسری وجہ محققین نے بیان کی کہ کراھت فی السمع مخل بالفصاحت نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کی مدار نغمہ پر ہے کہ بعض ایسے الفاظ ہیں جو غیر فصیح ہیں ان کو ٹھیک نغمہ کے ساتھ ادا کیا جائے تو وہ کراھت فی السمع کا

Marfat.com

سبب نہیں بنتے اور بعض ایسے الفاظ ہیں جو فصیح تو ہیں لیکن ان کو ٹھیک نغمہ کے ساتھ ادا نہ کیا جائے تو وہ کراھت فی السمع ہوتے ہیں اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ کراھت فی السمع باہر کی چیز ہے یعنی لفظ سے باہر ہے اور ہمارا کلام اس میں ہے جو کلمہ میں ہو

و ھذا لیس بشئی للقطع الخ سے علامہ اس کا رد کرتا ہے کہ کراھت فی السمع کلمہ کے اندر کی چیز ہے اس کے باہر نہیں ہے ۔تو جب کراھت فی السمع کلمہ کے اندر داخل ہوئی تو جزئی کے اندر کراھت داخل ہے ۔ پھر کہنا کہ کراھت فی السمع کے لیے ضابطہ نہیں کیونکہ اس کا مدار نغمہ پر ہے تو جواب یہ کہا جائے گا کہ جزئی کو اچھے نغمہ سے ادا کریں یا برے نغمہ کے ساتھ بہر صورت یہ مخل بالفصاحت ہے یعنی کراھت فی السمع ہے بخلاف نفس کے کیوں کہ اسے اچھے نغمہ سے ادا کیا جائے یا برے نغمہ سے ادا کیا جائے کراھت فی السمع نہیں معلوم ہوا کہ معلوم ہوا یہ ایسی وجہ ہے جس میں جان معلوم نہیں ہوتی

الرابع ان مثل ذلك الخ سے چوتھی وجہ محققین نے ذکر کی کہ کراھت فی السمع مخل بالفصاحت نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم میں ایسے الفاظ ہیں جو کراھت فی السمع کا سبب ہیں حالانکہ وہ مخل بالفصاحت نہیں کیوں کہ قرآن کریم تو فصیح ہے

فیہ بحث لانہ قد یعرض الخ سے علامہ اس کا رد کرتا ہے کہ کئی الفاظ ایسے ہوتے ہیں جو مخل بالفصاحت تو ہوتے ہیں لیکن اگر کوئی مانع آجائے تو پھر مخل بالفصاحت نہیں رہتے۔ مثلا قرآن کریم میں آتا ہے(کیف یبدء اللہ الخلق ثم یعیدہ) تو(یبدء)میں یا الضم غیر فصیح ہے اور بفتح یاء فصیح ہے تو یہاں پر یبدء کہنا اخلال بالفصاحۃ سے مانع ہے پھر بعد میں ثم یعید چونکہ مزید فیہ کا صیغہ ہے اس لیے اس کی مناسبت کی وجہ سے اسے بھی مزید کے صیغہ کی صورتہ میں

Marfat.com

لائے اور یہاں بھی اخلال بالفصاحت سے مانع ہے پھر عبارت مذکور کی ایک اور گروہ نے ماتن کے فیہ نظر والے قول کی وجہ بیان کی تھی تو انہوں نے کہا تھا کہ فیہ نظر سے ماتن کا اشارہ اس کراھت فی السمع والی قید کا رد کرنا ہے کیونکہ اگر کراھت فی السمع سے بھی خالی ہو تو فصاحت کے لیے کراھت فی السمع شرط قرار پائے گی حالانکہ کئی کلمات قرآن پاک میں بھی ایسے ہیں مثلا ضیزی اور دسر ان دونوں میں کراھت فی السمع ہے تو یہ غیر فصیح ہوئے تو جب یہ غیر فصیح قرآن پاک میں آ گئے تو قرآن کریم بھی غیر فصیح ہوجائے گا یہ درست نہیں لہذا کراھت فی السمع کو مخل بالفصاحتہ کا سبب بنانا درست نہیں علامہ نے فیہ بحث سے اس کا رد کر دیا کہ ٹھیک ہے کہ ضیزی اوردسر کراھت فی السمع تو ہیں لیکن مخل بالفصاحت نہیں کیونکہ ضیزی کا معنی ہے ضرر دینا ۔لیکن ان کلمات کے غیر فصیح ہونے سے کلام پھر بھی فصاحت سے نہیں نکلتا کیونکہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کلمے تو غیر فصیح ہوتے ہیں لیکن ما قبل اور مابعد میں عوارض ایسے آجاتے ہیں کہ ان کی وجہ سے وہ کلمے فصیح بن جاتے ہیں تو یہاں بھی اسی طرح ہے کہ ضیزی اور دسر ہیں تو غیر فصیح لیکن عوارض ماقبل و ما بعد میں ایسے آگئے کہ یہ کلمے فصیح بن گئے ۔ ضیز ی میں تو اسطرح کہ الکم الذکرولہ الانثی تلک اذاقسمۃ ضیزی اور اسی طرح دسر میں بھی اس کا معنی ہے سایہ ذات الواح معلوم ہوا کہ یہ چوتھی وجہ بھی جان نہیں ہے

و الفصاحته فی الکلام خلو صه الخ سے فصاحت فی الکلام کی تعریف کرتا ہے کہ تین چیزوں سے خالی ہو اور ایک چیز کے ساتھ متصف ہو یعنی ضعف تالیف تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہو ۔اور فصاحت کے ساتھ متصف ہولہذا ماتن نے کہا کہ(مع فصاحتھا)تو اس کی ترکیب میں اختلاف ہے ایک ترکیب تو بعض محققین نے کی ہے اور دوسری ترکیب

Marfat.com

علامہ نے خود کی ہے پہلے علامہ اپنی ترکیب ذکر کریں گے پھر محققین کی ترکیب نقل کر کے اُسے رد کریں گے علامہ صاحب فرماتے ہیں کہ(مع فصاحتھا)حال ہے خلوصہ کی (ہ) ضمیر سے یعنی خالی ہونا کلام کا ضعف تالیف ،تنافر کلمات اور تعقید سے درانحالیکہ ہونے والی ہے وہ کلام ساتھ فصاحت اپنے کلام کے تو (ہ) کا مرجع ہے کلمات اورکلمات میں مضاف محذوف یعنی فصاحت کلمات یعنی اس کے کلمے بھی فصیح ہوں اگر کلمات فصیح نہ ہوئے تو فصاحت فی الکلام نہ ہوگی تو زیدٌ اجللٌ وغیرہ فصیح نہ ہونگے کیونکہ ان کے کلمات فصیح نہیں ہیں

و لا یجوز ان یکون حالا الخ،سے محققین کی ترکیب نقل کر کے اسے رد کرتا ہے محقیقین نے کہاتھا کہ مع فصاحتھا حال ہے کلمات سے یعنی خالی ہونا کلام کا ضعفِ تالیف سے اور تنافر کلمات سے درانحالکہ ثابت ہے ساتھ فصاحت کلمات کے تو اب (ھا) ضمیر کا مرجع بھی کلمات اور حذف مضاف بھی نہیں نکالنا پڑے گا علامہ اسے رد کرتے ہیں کہ اگر کلمات حال ہوں توحال ذُوالحال کی قید بنتا ہے مع فصاحتھا قید ہوگی کلمات کی اورکلمات قید ہیں تنافر کی تو تنافر مقید ہوگا اور مع فصاحتھااسکی قید ہوگی پھر اس پر نفی خلوصہ کی صورت میں آئے گی اگر مقید پر نفی آئے تو قید کی طرف راجع ہوتی ہے پھر معنی یہ ہوگا کہ کلمات متنافرہ فصیح نہ ہوں تو نفی مع فصاحتھا کی ہوگی تنافر کی نہ ہوگی یعنی کلمات فصیحہ نہ ہوں گے خواہ کلمات متنافرہ ہو ں یا نہ ہوں اس وضاحت کی روشنی میں نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کلام میں کلمات متنا فرہ ہوں اورغیر فصیحہ ہوں تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ کلمات متنافرہ فصیحہ سے خالی ہیں ۔حالانکہ اسے کلام فصیح نہیں کہتے ۔

فافھم یہاں سے چند اعتراضات کے جوا بات کی طرف علاّمہ نے اشارہ کیا پہلا

Marfat.com

اعتراض یہ ہے کہ اگر ما فعاتھہ خلوصہ کی (ہ) ضمیر سے حال ہوتو قید ہو گا (ہ) ضمیر کی اور ضمیر قید ہے خلوصہ کی تو خلوص خود مقید ہوجائے گا اور یہی نفی ہے جیسے الرّفع المقیدُ کہا جاتا ہے اور الرّفع المقیدُ میں نفی قید کی طرف راجع نہیں ہوتی اور اگر کلمات سے حال ہو تو تنافر مقید بنتا ہے اور نفی جب اسیر آئی پھر یہ بن جائے گا رفع المقیدّ یہ اوررفع المقیدّ میں نفی قید کی طرف راجع ہو تی ہے ۔دوسرا اعتراض ، قاعدہ اکثر یہ کا تقضیٰ یہ ہے کہ نفی قید کی طرف راجع ہو نہ کہ مقید کی طرف اگر نفی مقید کی طرف راجع ہو گی تو قاعدہ اکثر یہ کی خلاف ورزی لازم آئے گی جسکی بلا ضرورت محققین کے ہاں اجازت نہیں ہے پھر اس کے جواب کی طرف اشارہ کر گئے متبادر چونکہ یہی ہے کہ نفی قید کی طرف راجع ہوتی ہے اورمقید کی نفی غیر متبادر ہے اور تعریفوں میں متبادر لیے جاتے ہیں ۔تیسرا اعتراض،یہ ہے کہ جب کلام کلمات متنافرہ فصیحہ سے خالی ہوتو کلمات متنافرہ غیر فصیحہ سے بطریق اولیٰ خالی ہو گا۔

جواب :یہ کہ کلمات متنافرہ غیر فصیحہ سے خلوص التزاماً سمجھ آجاتا ہے اور یہ قانون ہے کہ تعریفات میں دلالتِ التزامی مہجور ہوتی ہے

فاالضّعف ان یّکون تالیف الخ سے ضعفِ تالیف کی تعریف کرتے ہیں کہ اجزائے کلام کی تالیف قوانین نحویہ کے خلاف ہو جو قوانین مسلمہ عندالجمہو رہوں ۔جیسے اگرضمیر غائب ہو تو اس کا مرجع پہلے مذکورہوناضروری ہے یا تو وہ مرجع صراحتاً یا ضمناًیا التزاماً مذکورہو۔صراحتاً جیسے زیدٌ ھوَ قائمٌ اور تضمناً جیسے اعدلوا ھُوَ اَقربُ للتقویٰ ،اس میں مرجع تضمناً مذکور ہے اورالتزاما جیسے لِا بویہ اس میں ضمیر کا مرجع التزاما مذکور ہے کیونکہ مسئلہ میراث شروع ہے اس لئے مرجع میت یا متوفیٰ ہو گا کیوں کہ وراثت مردہ کی ہوا کرتی ہے نہ کہ زندہ کی اور اگر ضمیر

Marfat.com

غائب کا مرجع پہلے نہ صراحتہً مذکور ہو نہ تضمناً نہ التزاماً تو وہ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے ۔ اگر اس قسم کی ترکیب ہو کہ ضمیر غائب ہو اور اس کا مرجع بوجہ من الوجوہ مذکور نہ ہو تو وہ ضعیف ہے جیسے ضرب غلامہ زیدا تو یہ جمہور کے نزدیک غیر فصیح ہے تو جمہور کی قید نے بتا دیا کہ بعض محققین اسے جائز مانتے ہیں ۔ جیسے ابن جنی اور اخفش کیونکہ وہ کہتے ہیں جس طرح فعل فاعل کا مقتضی ہوتا ہے اسی طرح مفعول کا بھی مقتضی ہوتا ہے کہ جس طرح فاعل مئوخر اور مفعول کے ساتھ ضمیر متصل ہو تو فاعل کی طرف راجع ہوسکتی ہے اسی طرح اگر مفعول مئوخر ہو اور فاعل کے ساتھ ضمیر متصل ہو تو مفعول مئوخر کی طرف وہ ضمیر راجع ہوسکتی ہے ۔

اعنی ما اتصل بالفاعل الخ سے جواب ہے سوال کا وہ یہ کہ تنازع فعلان میں جیسے ضربنی ضربت زیدا یہاں ضربنی کا تقاضا ہے کہ میرا فاعل ہو اور ضربت کہتا ہے کہ میرا مفعول ہو اور عمل دوسرے کو دیں گے یعنی زیدا کو دوسرے کا مفعول بنائیں گے تو یہاں ضربنی سے ضمیر عائد ہے زید کی طرف تو یہاں پر جمہور نے کہا ہے کہ ضمیر عائد ہونا جائز ہے اور تمہارا کہنا کہ جمہور کے نزدیک ناجائز ہے ٹھیک نہیں تو جواب یہ ہے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ مفعول مئوخر ہو اور ضمیر فاعل کے ساتھ متصل ہو تو وہ مفعول مئوخر کی طرف راجع ہوتی ہے تو اضمار قبل الذکر کرنا جمہور کے نزدیک ناجائز ہے اور ابن جنی نے جو شعروں سے استدال پکڑا تھا تو علامہ اس کا رد کرتا ہے

جزاء ربہ عنی عدی بن حاتم ، جزاء الکلاب العاویات و قد فعل جزا ربہ اس کے رب نے عدی بن حاتم کو جزاء کاٹنے والے کتوں کی اور تحقیق کیا اللہ تعالیٰ نے یہ تفاؤل کے لیے ذکر کرتے ہیں تو یہاں (ربہ) میں ضمیر فاعل کے ساتھ متصل ہے اور عدی مفعول کی

Marfat.com

طرف راجع ہے اور دوسرے شعر میں

لماعصے اصحابه مصعباً ادی الیه الکیل صاعاً بصاع یعنی جب کہ نافرمانی کی اصحاب مصعب نے مصعب کے ساتھ تو عطاء کیا عبدلمالک بن مروان نے طرف اس مصعب کے صاع بدلے صاع کے تو یہاں بھی (اصحابہ) میں ضمیر فاعل کے ساتھ متصل ہے اور مابعد مفعول کی طرف راجع ہے تو علامہ

رد بان الضمیر الخ سے ان کا رد کرتا ہے کہ ربہٗ اور اصحابہ کی ضمیریں مصدر کی طرف راجع ہیں جن پر محلّ مذکور دلالت کرتا ہے ربہ کی ضمیر جزاء کی طرف لوٹتی ہے ای ربّ الجزاءِ اصحابہ کی ضمیر لوٹتی ہے عصیا ن کی طرف ای اصحاب العصیان اب اس کا مرجع تضمناً مذکور ہے اور دوسرا شعر ہے جزاء بنوہٗ الخ ابو غیلان کے بیٹوں نے جزاء دی ابو غیلان کو بعد بڑے ہونے کے اور بعد حسن فعل کے جس طرح جزاء دیا گیا تھا سمّار اب یہاں پر(بنو ہ) کی ضمیر لوٹتی ہے ابو غیلان کی طرف حالانکہ یہ مئوخر ہے اسی طرح

شعر الالیت شعری الخ خبردار کاش کہ میری سمجھ موجود ہوتی کیا ملامت کرتی ہے قوم زہیرکو اس چیز کے جو اس نے کھینچی ہے ہر جانب سے یعنی اس نے مصائب اٹھائے ہیں ہر جانب سے قوم کے لیے اور قو م اسے ملامت کرتی ہے ۔تو یہاں قومہ کی (ہ) ضمیر کا مرجع زہیر ہے حالانکہ مئوخر ہے

فشاذ لا یقاس علیه تو علامہ اس کا رد کرتے ہیں کہ یہ شاذ ہیں اور شاذ پر قیاس نہیں کیا جاتا ۔

و التنافر ان یکون الخ سے تنافر کی تعریف کرتے ہیں کے ایسے کلمات جمع ہوجائیں کہ

Marfat.com

جن سے وہ کلمات زبان پر ثقیل ہوجائیں ۔

اعتراض: ماتن نے دو مثالیں کیوں ذکر کیں؟

فمنه ماهو متناه الخ سے اس کا جواب دیا ۔تنافر چونکہ دوقسم ہے ایک قسم تنافر جس میں ثقل انتہا کو پہنچا ہو۔اور دوسری قسم جس میں ثقل کم درجے کا ہو پہلے کی مثال جیسے ع۔لیسَ قرب قبرالخ دوسرے کی مثال جیسے ابی تمام نے کسی کی تعریف کی ہے کیونکہ اس کے ممدوح کو کسی نے کہا تھا کہ ابی تمام تیری ہجو کرتا ہے تو اس نے پھر یقین دلانے کے لئے یہ شعر مدح میں لکھا تھا کہ ممدوح کو یقین ہو جائے کہ ابی تمام ہجو نہیں کرتا ۔ع۔

کریم متیٰ امدحه الخ یعنی سخی ہے کہ ہر بار میں مدح کرتا ہوں اور اس کی مدح میں لوگ بھی میرے ساتھ ہوجاتے ہیں اور جب میں ملامت کرتا ہوں تو ملامت کرنے میں میں اکیلا ہوتا ہوں کیونکہ وہ لائق مدح کے ہے لوگ میرے ساتھ جمع نہیں ہوتے۔ یہاں پر دو وجہ سے اعتراض ہوتا ہے ۔ایک تو یہ کہ اس نے اِذا لمتہ کہا ان لمتہ کیوں نہ کہا۔دوسرا جب اذا ذکر کیا تو مناسب مستقبل ہے یا پھر اس کے بعد مستقبل ہونا چاہیے تھا اس نے فعل ماضی کیوں ذکر کیا؟ جواب یہ ہے کہ ہے کوئی نکتہ مقصود ہو تو ماضی بھی لاتے ہیں تو یہاں پر اذا کے بعد ماضی لانے میں نکتہ لطیف ہے کیونکہ اگر (ان) لے آتا تو وہ شک پر دلالت کرتا ہے اور جب کہ اذا یقین پر۔اور فعل ماضی کی خصوصیت ہے کہ وہ بھی یقین اور تحقق پر دلالت کرتا ہے لہذا اس صورت میں معنی یہ ہوگا اور یہی معنی مقام کے مناسب ہے کہ یقیناً مجھ سے پہلے ملامت صادر ہو چکی ہے اور لوگوں نے میرا ساتھ نہیں دیا ۔یعنی یہ تجربہ شدہ بات ہے کہ میں تجربہ کر چکا ہوں کہ مجھ سے پہلے ملامت صادر ہوچکی ہے اور لوگوں نے میرا ساتھ نہیں دیا

Marfat.com

اوراگر مستقبل لاتے تو معنیٰ یہ ہوتا کہ آگے مجھ سے ملامت صادر ہوگی اور لوگ میرا ساتھ نہ دیں گے اس میں تجربہ سے تعلق رکھنے والی کوئی چیز نہیں ہے یہ وہ وجہ ہے جسکے سبب فعل ماضی کو لایا۔

اعتراض: یہ ہے کہ یہ تو پھر فصیح ہے اسے غیر فصیح کہنا درست نہیں ہے؟

لکن مقابلته المدح سے جواب دیا کہ علامہ صاحب نے اس میں عیب نکالا ہے کہ مدح کے مقابلے میں ذم ہوتا ہے نہ کہ ملامت ۔یہ اس میں عیب ہے اس کا جواب یہ کہ ذم مدح کی ضد ہوتی ہے اور ان میں بہت ہی بُعد ہے یعنی ذم مدح سے بہت ہی بعید ہے تو اسکا یہ بتانا مقصود ہے کہ ذم تو میں بھی نہیں کرتا ہاں اگر کروں تو ملامت کرتا ہوں اور ملامت میں بھی میرا کوئی ساتھ نہیں دیتا۔

قال المصنف الخ مصنف نے ایضاح میں امدحہ امدحہ میں تنافر کی وجہ ذکر کی ہے اس پر محققین نے اعتراض کیا علامہ صاحب اس کا جواب دیتے ہیں ماتن نے ایضاح میں کہا تھا کہ امدحہ میں تنافر اس لیئے ہے کہ حا ،ھا کے اکھٹے ہونے سے ثقل آیا اس پر اعتراض ہوا کہ قرآن میں فسبحہ میں دونوں اکھٹے ہیں تو لائق تھا کہ یہ بھی متنافر ہوتا حالانکہ یہ غیر متنافر ہے علامہ اسکا جواب دیتے ہیں کہ حااورھا کا اکھٹا ہونا مطلقاً ثقل کا سبب بنتا ہے جو کہ مخل باالفصاحت نہیں، پھر سوال ہو کہ دونوں کا امدحہ میں اکھٹا ہونا ایسے ثقل کا کیوں سبب بنا جو مخل بالفصحتہ ہے اسکا جواب دیا کہ امدحہ کے تکرار سے اس میں ثقل ہوا پہلا مخل باالفصاحت ہے اور قرآن کریم میں فسبحہ میں مطلقاً ثقل ہے جو کہ مخل باالفصاحت نہیں۔

فسر بذالك سے تائید پیش کرتے ہیں کہ ابن عمید نے ابی تمام کے شعر پر یہی الزام

Marfat.com

لگایا تھا کہ تکرار امدحہ امدحہ ہے جس کی وجہ سے اس میں ثقل پیدا ہوگیا اور اس لیے یہ بھی کہا کہ(تنافرٌ کل التنافر) یعنی اس میں کامل تنافر ہے۔

اعتراض: ماقبل سے معلوم ہوا کہ اس میں کامل تنافر ہے حالانکہ مثال تو اس تنافر کی ہے جس میں کم درجے کا تنافر ہو؟ جواب یہ ہے کہ تنافر کلی مشکک ہے یعنی ایک میں کامل تنافر دوسرے کے اعتبار سے اور دوسرے میں کامل تنافر تیسرے کے اعتبار سے تو اسمیں کامل تنافر ہے دوسروں کی نظر سے پہلی مثال کی نظر سے تو کم درجے کا تنافر ہے۔اعتراض: ماتن نے ذکر کیا ہے کہ تنافر کا سبب ہے قرب مخارج حالانکہ علامہ نے تو اسے رد کیا ہے کہ قرب مخارج ثقل کا سبب نہیں بن سکتا تو ماتن اور شارح کے کلام میں تعارض ہے۔تو دفعیہ تعارض یہ ہے کہ ماقبل میں جو علامہ نے نفی کی ہے کہ قرب مخارج تنافر کا سبب نہیں ہیں تو وہ قاعدہ کلیہ کی نفی ہے یعنی یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ قرب مخارج ثقل کا سبب بنے باقی اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ قرب مخارج بالکل ہی تنافر کا سبب نہ بنے ہاں قاعدہ کلیہ نہیں باقی کبھی بنتا ہے کبھی نہیں بنتا یعنی وہاں پر سلبِ کلی ہے اور یہاں پر ایجاب جزی ان دونوں کے مابین کوئی منافی نہیں ہے۔

و لو قال فی تکریر الخ سے علامہ خود اعتراض کرتا ہے کہ اگر فی تکریر امدحہ ثقلا اسطرح عبارت بولتا تو بہت اچھا تھا۔

و بین المثالین الخ سے دوسرا فرق ذکر کرتا ہے دونوں مثالوں میں وہ یہ ہے کہ پہلی میں کامل تنافر ہے اوردوسری میں اس سے کم درجہ کااور تیسرا فرق یہ ہے کہ پہلی میں ثقل کاسبب صرف اجتماع کلمات ہے اوردوسری میں ثقل کا سبب ان کلما ت کے حروف ہیں

Marfat.com

۔اعتراض : امدحہ میں حروف کا اجتماع تونہیں کیوں کہ (حا)اگرچہ حرف ہے لیکن (ہ)کب حرف ہے (ہ) ضمیر اسم ہے اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا یہ کہ اس کو تغلیباً حرف کہدیا ۔زیادہ چونکہ حروف تھے اس لیے اسے بھی حرف کہدیا۔دوسراجواب:(ہ) کی چونکہ حرف والی شکل ہے اس لیے اسے حرف کہدیا۔

و زعم بعضهم الخ سے بعض محققین نے تنافرکی اور وجہ ذکر کی تھی علامہ اسے رد کرتے ہیں ان کی ذکر کردہ وجہ یہ ہے کہ تنافر کی وجہ کلمات غیر تناسب کاجمع ہونا ہے ۔ جیسے سطل قندیل مسجد کو حمامی کے ساتھ جمع کرنا یہ غیر متناسب ہے ۔

و هو وهم الخ سے ان کا رد کرتے ہیں کہ یہ وہم ہے کہ لفظ زبان پر ثقیل ہوتا ہے کلمات غیر متناسبہ کے جمع ہونے سے اور ثقل علی اللسان ہوتو یہ مخل بالفصاحۃ کا سبب نہیں بلکہ یہ مخل بالبلاغۃ کا سبب ہے ۔ حالانکہ بات ان اسباب کے بارے میں چل رہی ہے جو مخل الفعاحۃ ہیں نہ کہ مخل بالبلاغۃ

و التعقیدای کون الکلام الخ ماتن نے چونکہ تعقید کی تعریف کی تھی اس پر اعتراض ہے کہ یہ تعریف بالمبائن ہے کیوں کہ لایکون ظاھرۃ الدلالۃ علی المعنیٰ یہ کلام کی صفت ہے اور تعقید تو متکلم کی صفت ہوتی ہے کیونکہ معقد متکلم کی صفت ہے اس لیے تعقید کرنے والا تو متکلم ہوتا ہے اس کا علامہ نے

کون الکلام سے جواب دیا کہ تعقید مصدر ہے اور مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول ہوتا ہے اگر مبنی للفاعل ہو تو متکلم کی صفت ہے اگر مبنی للمفعول ہو تو کلام کی صفت ہوتی ہے تو یہاں مصدر مبنی للمفعول ہے ۔یعنی معقد تو اب تعریف بالمبائن نہ ہوئی تو

Marfat.com

ماتن نے تعریف کی تھی تعقید کی غیر ظاھرۃ الدلالۃ علی المعنیٰ المرادی ہو تو یہاں سے ماتن ایک اعتراض کا جواب دے گئے ۔وہ یہ کہ غرابت کی بھی یہی تعریف ہے کہ غیر ظاھرۃ الدلالۃ علی المعنیٰ تو غرابتہ اور تعقید کے درمیان فرق کیا ہوگا۔ اس کا جواب دے گئے کہ غرابتہ میں غیر ظاھرۃ الدلالۃ علی المعنیٰ موضوع لہ ہوتا ہے اور تعقید میں ظاھرۃ الدلالۃ علی المعنیٰ مرادی ہوتا ہے۔تو اب فرق ہو گیا۔

اعتراض :متشابہات اور اسی طرح مشکل مجمل کی معنیٰ مرادی پر دلالتہ ظاہر نہیں ہوتی تو پھر متشابہات جو قرآن کریم میں ہیں غیر فصیح ہوں گے۔

لخلل کہہ کر جواب دے دیا کہ وہ غیر ظاھرۃ الدلالۃ علی المعنیٰ المرادی ہو خلل کی وجہ سے اور متشابہات کی دلالتہ جو ظاہر نہیں ہوتی تو خلل کی وجہ سے بلکہ متکلم خود اپنی مراد کو مخفی رکھتا ہے تو پھر خلل کی صفت نکال دی کہ وہ خلل یا نظم میں ہوگا یا انتقال میں اگر خلل نظم میں ہو تو اسے تعقید لفظی کہتے ہیں اب خلل کی تعریف کرتے ہیں کہ الفاظوں کی ترتیب معانی کی ترتیب کے موافق نہ ہو مثلاً ایک لفظ مقدم کرنا تھا لیکن اس کو مئوخر کر دیا اور مئوخر کرنا تھا تو اسے مقدم کردیا ۔یا ذکر کرنا تھا تو اسے حذف کردیا اسم ظاہر لانا تھا تو ضمیر لے آئے جس سے معنیٰ مرادی کا سمجھنا مشکل ہو گیا۔

و ان کان ثابتاً الخ سے کہ تعقید لفظی تو ضعف تالیف میں داخل ہے۔پھر اسے الگ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی ؟ جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ قوانین نحویہ کے موافق تو ہو مگر خلل فی النظم پھر بھی پایا جائے اس پر دلیل یہ ہے کہ خلل فی النظم بغیر ضعف تالیف کے بھی پایا جاتا ہے۔کیوں کہ ایسے کلمات جو کہ اپنی جگہ پر قوانین نحویہ کے موافق ہوں لیکن ان کو اگر

Marfat.com

جمع کیا جائے تو خلل فی النظم پایا جاتا ہے۔

یجوز ان یکون اجتماع الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض وہ ہے کہ ما بعد میں اس نے کئی خلل فی النظم ذکر کئے ہیں۔حالانکہ تعقید لفظی کی مثال کے لیے ایک خلل فی النظم ہی کافی تھا جواب یہ کہ تعقید لفظی کلی مشکک ہے اس لیے شدت ضعف کو قبول کرتی ہے تو ایک خلل فی النظم کے ذکر سے مطلق تعقید لفظی آگئی اور دوسرے خلل فی النظم کے ذکر سے تعقید لفظی میں اور زیادتی ہوگئی ۔

فذکر ضعف التالیف الخ سے شارح زوزنی نے اعتراض کیا تھا تو علامہ اس کا جواب دیتے ہیں ۔اعتراض یہ تھا کہ تعقید لفظی تو داخل ہے ضعف تالیف میں پھر اسے علیحدہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب یہ کہ تعقید لفظی ضعف تالیف میں داخل نہیں ہے۔کیونکہ اسی طرح ہوتا ہے کہ قوانین نحوی کے موافق تو ہو لیکن تعقید لفظی پائی جائے تو اب ان کے درمیان نسبت عام ،خاص من وجہ کی ہے ۔دو مادے افتراقی ایک مادہ اجتماعی ہے جس طرح(جاء نی احمد) بالتنوین یہاں ضعف تالیف تو ہے لیکن خلل فی النظم نہیں ہے اور خلل فی النظم نہ ہو اور ضعف تالیف بھی نہ ہو جیسا کہ اس شعر میں مذکور ہے ۔

لقول الفرزدق فی مدح خال هشام جو کہ فرزدق کا ہشام بن عبدالملک کے ماموں کی مداح میں ہے اور ماموں کا نام ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل المخزومی ہے۔

شعر و ما مثله فی الناس الخ پہلے علامہ نے بتایا کہ ما مشابہ بالیس ہے حالانکہ فرزدق بنی تمیمی ہے اور بنی تمیمی تو (ما) کو غیر عاملہ مانتے ہیں ۔ایک تو یہ کہ اپنے مسلک کے خلاف کر گیا ہے یہ خلل فی النظم ہے تو اب معنی کرتا ہے کہ تمہیں کوئی مثل اس کی لوگوں میں

Marfat.com

زندہ مملک ایسا مملک جو باپ اس کی ماں کا باپ ہے لہذا یہاں پر تین خلل فی النظم ہیں ۔پہلا تو یہ کہ بنوامہ مبتداء ہے اورابوہ اس کی خبر ہے ۔تو مبتداء اور خبر میں اجنبی کا فاصلہ یعنی حیّ کا فاصلہ آگیا ہے اور دوسرا خلل فی النظم یہ ہے کہ حیّ موصوف اور یقاربہ اس کی صفت ہے تو صفت اور موصوف کے درمیان بھی اجنبی کا فاصلہ ہے ۔یعنی ابوہ کا فاصلہ۔اور تیسرا خلل فی النظم یہ کہ حیّ مستثنیٰ منہ اور الا مملکاً مستثنیٰ ہے تو مستثنیٰ مستثنیٰ منہ پر مقدم نہیں ہوتا تو یہ تین خلل ہیں ۔

و الا فاالمختار البدل الخ سے اعتراض کا جواب ہے کہ الا مملکاً حیّ سے مستثنیٰ ہے لیکن کہا جا سکتا ہے کہ حیّ سے مستثنیٰ نہ ہو بلکہ اسکا مستثنیٰ منہ پہلے محذوف ہو اور مبدل منہ ہو۔الامملکا اس سے بدل ہوتو بدل مبدل منہ کا اعراب ایک ہوتا ہے ۔پھر مملک ہونا چاہیے تھا جب وہ اتنا فصیح تھا تو مختار کا خلاف کیوں کیا ہے۔تو معلوم ہوا کہ حیّ سے مستثنیٰ ہے اور قانون ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے مقدم ہوتا ہے ۔

فھذا التقدیم شائع االاستعمال الخ سے اسی شارح زوزنی کے اعتراض کا رد کرتے ہیں کہ تعقید لفظی تو ضعف تالیف میں ہے کیوں کہ اس میں قانون نحوی کی مخالفت ہے ۔جواب: یہ کہ یہ ترکیب قانون نحوی کے مطابق ہے حالانکہ اس میں تعقید لفظی تو پائی جاتی ہے تو معلوم ہوا خلل فی النظم میں داخل نہیں ۔

لکنہ اوجب زیادۃ فی التعقید الخ سے علامہ دو اعتراض کے جواب دیتے ہیں اعتراض یہ کہ مستثنیٰ کی تقدیم مستثنیٰ منہ پر نحویوں نے جائز قرار دی ہے پھرخلل فی النظم اس میں کس طرح پایا جائے گا؟ اعتراض یہ کہ چلو ہم مان لیتے ہیں کہ مستثنیٰ کی تقدیم مستثنیٰ منہ پر

Marfat.com

نحویوں نے ناجائز رکھی ہے لیکن پہلے جو دو خلل ذکر کیے ہیں پھوان کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ پہلے اعتراض کا جواب تو آگیا کہ جو نحویوں کے نزدیک جائز ہوتو اس میں بھی خلل فی النظم ہو سکتا ہے۔دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تعقید لفظی کلی مشکک ہے یہ شدت ضعف کو قبول کرتی ہے تو اس میں جتنے خلل بھی تعقید لفظی میں ذکر کیے جائیں زیادتی ہوتی جائے گی اب یہاں پر اس شعر کی محققین نے دوترکیبیں کی ہیں اور تیسری خود علامہ صاحب کی ہے۔تو پہلے لوگوں کی ترکیبیں ذکر کرکے رد کریں گے پھر اپنی ترکیب ذکر کریں گے

قیل مثله مبتداء الخ بعض محققین نے ترکیب کی ہے کہ (ما)تمیمیہ کے نزدیک غیر عاملہ ہے۔اور فرزدق تو تمیمی ہے تو پھر مثلہ مبتداء اور حی اسکی خبر ہے۔اوردوسرے بعض محققین نے حی مبتداء مثلہ کو اسکی خبر قرار دیا ہے۔(ما) اتفاقاً غیر عاملہ ہے کیوں کہ جب (ما) کی خبر مقدم ہو جائے تو پھر جو (ما) کو عاملہ سمجھتے ہیں ان کے نزدیک بھی (ما) کا عمل باطل ہو جاتا ہے تو علامہ ان کا رد کرتے ہیں ۔

و کلا الوجھین الخ سے کہتے ہیں کہ یہ ترکیبیں غلط ہیں کیوں کہ اگر مثلہ مبتداء اور حی اسکی خبر ہو تو حی کی صفت ہے یقاربہ ۔ تو صفت قید ہوتی ہے موصوف کی تو پھر اسکا معنی ہوگا کہ مثل زندہی نہیں ہے۔مثل اس کی تو اسکا کوئی مطلب نہیں ہے ۔اگر حی مبتداء ہوتو یقاربہ اس کی صفت ہے تو نفیِ مقید پر ہوگی ۔زندہ نہیں مثل اس کی مثل ہے ان کی تو اس کا بھی کوئی مطلب نہیں تو علامہ صاحب خود

فالصحیح سے اس کی صحیح ترکیب ذکر کرتے ہیں کہ مثلہ (ما) کا اسم ہے اور فی

Marfat.com

الناس (ما) کی خبر ہے اور حتی بدل تو پہلے تین خلل نظم میں تھے اوراب چار ہوجائیں گے کہ بدل منہ کے درمیان بہت فاصلہ ہوجائے گا

اعتراض : بدل بھی تو مبدل منہ کی قید ہوتا ہے۔تو پھر وہی خرابی لازم آئے گی؟

جواب: بدل مبدل منہ سے بالذات بدل ہے۔تو معنی ہوگا کہ نہیں زندہ جو اس کی مثل ہو اسکی تو اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

و اما فی الانتقال الخ اس کا عطف اما فی النظم پر ہے تو جس پر عطف ہو تو ماقبل والی عبارت ساتھ لگتی ہے کہ کلام (ظاھرۃ الدلالتہ علی المعنیٰ المرادی) نہ ہو خلل کی وجہ سے جو خلل فی الانتقال ہے اسکی تعریف یہ ہے کہ ذہن لغوی معنی سے مرادی معنی کی طرف انتقال نہ کرسکے یعنی انتقال میں خلل ہو۔

و ذلك الخلل انما یکون الخ سے ذکر کرتے ہیں کہ خلل کس سے پیدا ہوتا ہے کہ لوازم بعیدہ مراد لیے جائیں جو کہ بہت سے واسطوں کی طرف محتاج ہوں اورقرائن بھی مخفی ہوں۔

لا یراد اللوازم الخ اعتراض یہ کہا گیا کہ ایراد اس کا معنی ہے ذکر۔یہاں سے تو معلوم ہوا کہ کنایہ یہ ہے کہ ذکرہو لازم کا اور ملزوم مراد ہو۔ حالانکہ ماتن کے نزدیک کنایہ کی تعریف یہ ہے کہ ذکر ملزوم کااور ارادہ لازم کاتو اس نے ماتن کی مخالفت کیوں کی۔ جواب یہ ہے کہ ایراد کا معنی ذکرنہیں بلکہ ایراد کا معنی ہے وارد کرنا یعنی لوازم کومقصودمیں وارد کرنا یعنی مقصود لازم ہوتو پھر ذکر ملزوم اور ارادہ لازم کا ہوگا۔ پھر اعتراض ہوا کہ وسائط کو جمع کے ساتھ لانے سے معلوم ہوا کہ تین واسطے کم از کم ضرور ہوں حالانکہ کبھی ایک واسطہ ہوتا ہے کبھی دو اور لوازم بھی جمع ہے اس سے

Marfat.com

بھی معلوم ہوا کہ کم از کم تین لازم ہوں ۔حالانکہ دو بھی ہوتے ہیں اور ایک بھی اس کے دو جواب ہیں ایک ضعیف اور دوسرا قوی ۔ضعیف جواب تو یہ ہے کہ جمع پر الف، لام آ جائے ۔تو اسکی جمعیت باطل ہو جاتی ہے تو لوازم اور وسائط سے جنس لازم اور جنس وسائط مراد ہے ۔ ایک اور اعتراض ہے کہ ایسا صیغہ جو کثرت پر دلالت کرے اسے اس کی صفت کیوں لاتے ہو کیونکہ کثرت تو افراد کی صفت ہوتی ہے نہ کہ جنس کی تو پہلا جواب رد ہوا 2- قوی جواب یہ ہے کہ لوازم بھی جمع اور وسائط بھی جمع جب جمع کا جمع کے ساتھ مقابلہ آجائے تو تقسیم، احاد الی الا حاد ہوتی ہے جیسے رکب القوم دوابھم ۔قوم اپنے دابوں پر سوار ہوئی تو اسی طرح یہاں بھی ہرلازم کا ایک واسطہ ہوگا۔3 جواب: تقسیم احاد میں برابری شرط نہیں ہے۔جیسے باع القوم دوابھم قوم نے اپنے اپنے گھوڑوں کو فروخت کیا تو جس کے جتنے ہوں گے اتنے ہی فروخت کرے گا تو اسی طرح یہاں بھی لازم و ملزوم کے لیے واسطے ہوں گے آگے کبھی ایک واسطہ ہوگا اور کبھی زیادہ ہوں گے جیسے فلاں کثیر راکھ والا ہے تو اس سے سخاوت والا معنی مراد ہوتا ہے کیوں کہ جس کے گھر میں راکھ زیادہ ہوتی ہے اس کے گھر آگ زیادہ جلتی ہے اور آگ اس کے گھر زیادہ جلتی ہے جس کے گھر زیادہ کھانے پکتے ہیں اور کھانے زیادہ پکنا مہمانوں کے آنے کی علامت ہے اور مہمان اس کے ہاں زیادہ آتے ہیں جو زیادہ سخی ہو اسی طرح فلاں کے اونٹوں کے بچے دبلے ہیں تو اس سے مراد یہ ہے کہ فلاں سخی ہے کیوں کہ بچے اس کے دبلے ہوتے ہیں جس کی ماؤں کا دودھ مہمانوں کے کام آتا ہے ۔

کقول الاخروھوعباس بن الاحنف شعر ساطلب بعدالدارالخ سے علامہ تعقید معنوی میں خلل فی الا نتقال کی مثال ذکر کرتے ہیں جیسے ساطلب اسکا معنی یہ ہے کہ عنقریب

Marfat.com

یں طلب کروں گا دوری کو تم سے تا کہ تم قریب ہوجاؤ اور پائیں گی آنکھیں میری آنسوؤ
تا کہ خوش ہوجاؤ تو اب شعر میں دو کنایہ ہیں ۔ان میں ایک تو صحیح ہے لیکن دوسرا غلط۔ پہلا تو
یہ کہ سکب دموع کنایہ ہے غم وحزن سے اور یہ کنایہ صحیح ہے کیونکہ بکاء کنایہ ہے غم سے یعنی
کاء بول کر غم مراد لیتے ہیں۔ اب اس پر اور دلیلیں دے رہے ہیں جیسے ابکانی واضحکنی یعنی غم
دیا مجھے اور ہنسایا ہے مجھے اسی طرح ایک شعر یہ بھی ہے۔

شعر: ابکانی الدھر الخ یعنی غم دیا ہے مجھے زمانے نے اور بسااوقات ہنساتا ہے مجھے زمانہ اس چیز کے ساتھ کہ راضی کرتا ہے۔

و لکنه اخطأ فی الکنایه الخ سے دوسرا کنایہ ذکر کرتے ہیں کہ شاعر نے جمود عین کو کنایہ بنایا ہے خوشی سے اور یہ ٹھیک نہیں کہ اس کنایہ میں تعقید لغوی ہے اب

فان الانتقال سے ماتن دلیل دیتے ہیں کہ اس کنایہ میں اس نے خطا کیوں کی ہے اس لیے کہ جمود عین کا معنی ہوتا ہے کہ مقام تو ہو غم کا لیکن آنسوؤں نہ آئیں یعنی غم کے موقع پر آنسوؤں کا نہ آنا پھر اس سے مراد تو غم ہوگا خوشی اور مسرت کس طرح ہوسکتی ہے۔اب اس پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس کے ساتھ دعا نہیں کی جاتی اگر اس سے مسرت مراد ہوتی تو پھر اس کے ساتھ دعا دیتے ۔

و لهذا لا یصح حالانکہ اس طرح کوئی نہیں کہتا کہ لازالت عینک جامدة بلکہ اس طرح کہتے ہیں لاابکی اللہ عینک معلوم ہوا کہ جمود سے مراد خوشی نہیں ہوتی اور عدم بکاء سے مراد خوشی ہوتی ہے اس لیے کہ اس کے ساتھ دعا بھی دی جاتی ہے اسی طرح

و یقال سنة جماد اس وقت کہتے ہیں کہ سال تو بارش کا ہو لیکن بارش نہ آئے اور ناقتہ جماد

Marfat.com

اس وقت بولا جاتا ہے کہ اونٹنی بچہ والی ہو مگر دودھ نہ دے اگر بچہ والی نہ ہو اور دودھ نہ دے تو اس مقام پر یہ نہیں بولتے تو مطلب یہ ہوا کہ جمود کہتے ہیں کہ رونے کا وقت ہو اور آنسو نہ آئیں یعنی بخل کیا جائے تو بخل کا اصل معنی یہی ہے کہ مقام تو چیز کے استعمال کا ہے لیکن استعمال نہ کیا جائے

قال الحماسی اور اسی طرح حماسی کا قول نقل کرتا ہے اور حماسی اسے کہتے ہیں جس کے استاتذہ دیوان حماسہ میں ہوں۔ کیونکہ سارا دیوان حماسہ ایک ہی آدمی کا نہیں ۔شعر: الاان عینالم تجدالخ خبردار، تحقیق آنکھ ایسی آنکھ جو سخاوت کرے دن واسطہ کے اوپر تیرے اور سخاوت جو کرے ساتھ جاری کرنے آنسو کے وہ آنکھ کیا ہے ۔جو ہمیشہ ہی جمود رہے یعنی ہمیشہ اسے غم لاحق رہیں یعنی آنسو نہ آئیں

فان قیل استعمال الخ بعض لوگوں نے اس شعر کی تصحیح کی تھی اور جواب دیا تھا علامہ اسے رد کرتے ہیں وہ یہ کہ انہوں نے کہا کہ جمود کا معنی ہے غمی کے مقام پر نہ رونا لیکن ہم جمود کو غم والے معنی سے مجرد کیا جا سکتا ہے اور اس سے مطلقاً رونا مراد لیتے ہیں یعنی مطلق سے مراد مقید لیتے ہیں تو پھر مطلق نہ رونا یہ تو کنایہ ہوسکتا ہے مسرت سے پھر نہ رونے سے مراد لیتے ہیں مسرت تو اب کوئی خرابی نہ ہوئی یہ تھا جواب شاعر کی طرف سے جو کسی نے دیا تھا تو اب

قلنا هذا انما یکفی الخ سے علامہ جواب دیتے ہیں کہ اگر جمود سے مطلق جمود مراد لو تو پھر اس سے مراد مسرت لو تو پھر یہی ہوگا کہ اس سے کلام صحیح ہو جائے گا لیکن شعر تو پھر بھی تعقید معنوی سے نہیں نکلتا کیونکہ اس میں بھی بہت مسافت طے کرنی پڑتی ہے کہ پہلے مقید سے مطلق مراد مقید لیا جائے پھر مطلق سے مراد لیا جائے یعنی خوشی کے مقام پر نہ رونا

Marfat.com

یہ بھی مقید ہے اس توجہ سے کلام کی درستگی تو ہو جائے گی لیکن تعقید معنوی سے پھر بھی چھوٹکارہ نہیں ہوگا ۔علامہ کی مراد بھی یہی تھی کہ بہت سی مسافت طے کرنی پڑتی ہے یہ کوئی غلط تو نہیں تھااور علامہ بھی یہی کہتا ہے کہ تعقید لفظی سے خالی نہیں ہے۔

فالکلام الخالی عن التعقید المعنوی الخ سے ذکر کرتے ہیں کہ پھر جو تعقید لفظی سے خالی ہو وہ کونسا کلام ہوتا ہے ۔جواب دیا کہ وہ کلام ہوتاہے کہ متکلم کلام کو جونہی ختم کرے تو سامع کا ذہن معنی مرادی تک پہنچ جائے۔

ای النصب بالرفع و ھو الروایۃ الصحیحتہ الخ اب تسکب میں یا تو رفع پڑھا جائے گا یا نصب تو رفع پڑھنا اولیٰ ہے کیونکہ ایک تو رفع پڑھنے سے معنی صحیح ہو جاتا ہے اسلاف سے بھی یہی رفع والی قرات سنی گئی ہے اور شیخ کے کلام میں بھی رفع والی حالت ہے اور نصب تو وہم ہے کیونکہ اگر نصب ہوتی پھر یا عطف ہوگا۔(لتقر بوا)پر یا کہ بُعد پر اگر عطف ہو(لتقر بوا) پر تو پھر دونوں طلب کی علتیں بنیں گیں۔یعنی عنقریب میں طلب کروں گا بُعد دارکو تم سے تاکہ تم قریب ہو جاؤ اور قرب سے تو خوشی آئے گی اور عنقریب میں طلب کروں گا تم سے بُعد دارکو تاکہ پلٹیں میری آنکھیں آنسوکو تو یہ غمی ہوگی تو پھر خوشی اور غمی دونوں جمع نہیں ہوسکتیں اور اگر عطف ہو بُعد پر تو پھر معنیٰ ہوگا کہ میں عنقریب تم سے طلب کروں گا بُعد کو اور طلب کروں گا ۔بہانا آنسو کا حالانکہ آنسو کا بہانا تو اختیاری نہیں ہوتا بلکہ جدائی ہو تو خود بخود آنسو بہتے ہیں۔

و اما الکلام الذی لیس لہ معنیٰ ثان الخ سے علامہ ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں جس میں معنی اول سے ثانی کی طرف انتقال ظاہر ہو تو پھر معلوم ہوا کہ تعقید معنوی سے خالی

Marfat.com

وہ کلام ہوگا جس کا معنی اولی بھی ہو اور دوسرا بھی ہو اور جس کا معنی صرف لغوی ہو اور ثانی معنی نہ ہو تو پھر وہ تعقید معنوی سے خالی نہ ہوگی حالانکہ اسے کلام معقد نہیں کہتے ۔ جواب: یہ ہے کہ جس کا ایک معنی ہے جو کہ مرادی بھی ہے اور لغوی بھی تو وہ درجہ اعتبار سے ساقط ہے اور بلغاء اس کا اعتبار نہیں کرتے یعنی وہ اسے نہ معقد کہتے ہیں اور نہ غیر معقد ۔

و معنی البیت ان عادة الخ اب یہاں سے علامہ صاحب بتاتے ہیں کہ پھر شعر کا کیا معنی ہوگا ایک معنی تو بعض محققین نے کیا اور دوسرا خود علامہ نے ۔ان کے معنی کو رد کر کے پھر اپنا معنی ذکر کریں گے۔ محققین نے معنی یہ کیا کہ زمانہ میں لوگوں کی عادت ہے کہ انسان کو مطلوب کی نقیض دیتے ہیں تو میں بھی قرب اور سرور طلب کرتا ہوں تو زمانہ نے مجھے اس کی نقیض فراق و حزن دیا اب میں بُعد و فراق طلب کروں گا اور زمانہ نے چونکہ مطلوب کی نقیض دینی ہے تو وہ مجھے قرب و سرور دے گا۔یہ تشریح اس وقت ہو گی وقت تھا کہ جب تسکب پر نصب پڑھی جائے اورعطف (بُعد الدار) پر ہو اور اگر رفع پڑھی جائے تو اس وقت معنی ہوگا کہ میں غم ناک ہوتا ہوں تا کہ مستقبل میں سرور حاصل کروں

لکنه الخ سے اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض: یہ کہ زمانہ تو مطلوب کی نقیض دیتا ہے تو تسکب کا عطف ہے ساطلب پر تو اس میں طلب تو ہوگی ہی نہیں تو پھر اس کو سرور کس طرح حاصل ہوگا کیونکہ زمانہ نقیض مطلوب دیتا ہے؟ جواب:یہ ہے کہ یہ رونے کو لازم پکڑے گا اور ہر وقت روتا ہی رہے گا تو زمانہ سمجھے گا کہ یہی اس کا مطلوب ہے تو زمانہ چونکہ نقیض مطلوب دیتا ہے تو اس کے بدلے میں مجھے سرور دے گا تو کہتا ہے کہ

لا یخفی ما فیه من التکلف الخ سے علامہ صاحب رد کرتے ھیں کہ یہ معنی ٹھیک نہیں

Marfat.com

کیونکہ زمانہ جو نقیض دیتا ہے مطلوب کی جو فی الواقع ہے نہ کہ مطلوب ظاہر کی تو جب یہ بُعد دار طلب کرے گا اور روئے گا تو فی الواقع تو اس کا مطلوب ہے سرور اور قرب اگرچہ ظاہرا اس کا مطلوب نہیں ہے تو زمانہ اسے حزن ہی دے گا کیونکہ اسے معلوم ھے کہ اسکا مطلوب فی الواقع سرور اور وصال ہے

و الصحیح اذا اراد بطلب الفراق الخ سے علامہ صاحب خود معنی ذکر کر رہے ھیں کہ جب میں فراق طلب کروں گا یعنی اپنے آپکو فراق کا عادی کروں گا تو جب فراق ہو اتو مجھ پر رنج وغم اور تکلیفیں آئیں گی اور انکو برداشت کروں گا تو غم اور تکلیفیں غیر متناہی تو نہیں بلکہ متنا ہی ھیں کیونکہ جسکی ابتدا ہوتی ھے تو اسکی انتہا بھی ہوتی ہے تو جب غم و تکلیف متناہی ہو ئے تو آخر ختم ہوں گے ان مع العسر یسرا کے تحت پھر مجھے ہمیشہ کے لیے خوشی نصیب ہو گی ۔ کیونکہ تکلیف میں نے سب برداشت کر لی ہیں تو پھر محبوب کا وصال ہو گا تو اس صورت میں سا طلب میں (سین) تاکید کے لیے ہو گی جیسے سنکتب ما قالوا کیونکہ فرشتے تو اسی وقت لکھ لیتے ہیں آگے تو نہیں لکھتے ۔

قیل فصاحته الکلام خلوصه مما ذکر الخ تو پہلے فصاحۃ فی الکلام کی تعریف کی تھی کہ تین چیزوں سے خالی ہو اور فصاحۃ بھی اس میں پائی جائے تو تعقید کی دو قسمیں ہیں معنوی اور لفظی تو پھر یہ مطلب ہو گا کہ فصاحت فی الکلام یہ ھے کہ کلام چار چیزوں سے خالی ہو اور پانچویں چیز اس میں یہ پائی جائے پھر جیسے فصاحت فی المفرد میں اختلاف ذکر کیا تھا اسی طرح اب یہاں سے فصاحت فی الکلام میں بھی اختلاف ذکر کرتے ھیں ۔چناچہ فرمایا کہ بعض محققین نے کہا ہے کہ فصاحت فی الکلام یہ ہے کہ مذکورہ بالا چیزوں سے بھی خالی ہو اور کثرہ

Marfat.com

تکرار اور تتابع اضافات سے بھی کلام خالی ہو باقی شارح نے (فصاحت الکلام) نکال کر بتا دیا کہ

قیل و من کثرة التکرار کا عطف (من ضعف تالیف)پر ہے ۔ اور ما قبل والی عبارت ساتھ لگے گی پھر یہ معنی ہو گا کہ فصاحت فی الکلام یہ ہے کہ جو ما ذکر سے بھی خالی ہو اور کثرۃ تکرار اور تتابع اضافات سے بھی خالی ہو

و ھو ذکر الشئی مرةً الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا وہ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کثرۃ تکرار کی مثال دی ہے

لھا ،منھا، علیھا شواھد اس مثال میں تو تعدد بھی نہیں پایا جاتا کہ کثرۃ تکرار ہوکیو نکہ تکرار اسے کہتے ھیں کہ ایک دفعہ شئے کو ذکر کیا جائے پھر دوبارہ اسی شئے کو ذکر کیاجائے پھر یہ مجموعہ دونوں کاایک تکرار ہوگاپھراسے دوبارہ دونوں چیزوں کا ذکر ہو تو دودفعہ تکرار ہو گا یہ تعدد کہلاتا ہے پھر تیسری دفعہ دونوں چیزوں کا ذکر ہو گا تو پھر کثرۃ تکرار ہو گا مطلب یہ ہے کہ چاروں مرتبہ ذکر ہو تو تعدد اور پانچویں دفعہ شئے کے ذکر کرنے سے کثرۃ تکرار کا وجود ہوگا تو یہاں شعر میں تو تین دفعہ (ہا) کا ذکر ہے لہذا یہ تو تعدد ہی نہیں کثرۃ تکرار کیسے ہو گی اس کا شارح نے جواب دیا کہ ۔تمہارے اعتراض کی ساری مدار اس پر ہے کہ تکرار کا معنی یہ کہ ایک دفعہ شئے کا ذکر اور پھر دوبارہ اسی شئے کا ذکر ہو تو دونوں چیزوں کے مجموعہ سے تکرار آئے گا حالانکہ تکرار کا یہ مطلب نہیں بلکہ تکرار کا معنی یہ ہے کہ ایک دفعہ شئے کاذکر کیا جائے پھراسی شئے کادوبارہ ذکرکیا جائے تو پھر یہ دوسری دفعہ جس شئے کا ذکر ہے یہ تکرار ہے پھر جب تیسری دفعہ شئے کا ذکر ہوتو پھر تعدد تکرار تو یہاں مثال میں تعدد ہے ۔باقی کثرۃ کا معنی

Marfat.com

یہاں مافوق الواحدمراد ہے یعنی کثرۃ کا معنی تعدد ہے تو اس مثال میں تعدد تکرار ہے۔ بعد میں متن میں کقولہِ تھا اس سے یہ پتہ نہیں چلتا تھا کہ یہ مثال کس کی ہے توشارح نے بتایا کہ یہ مثال کثرت تکرار کی ہے باقی شعر کی طرف اگرچہ اضمار قبل الذکر جائز ہے ۔لیکن علامہ نے کقولہ کی ضمیر کا مرجع ذکر کر دیا کہ یہ شعر ابوالطیب کا ہے ۔تو ماتن نے شعر کا دوسرا مصرعہ ذکر کیا تھا شارح نے پہلا مصرعہ ذکر کردیا ۔کہ یہ شاعر گھوڑی کی تعریف میں کہتا ہے کہ

تسعدنی فی غمرۃ بعد غمرۃ اور دوسرا مصرعہ یہ ہے کہ سبوح لھا ،منھا ،علیھا شواہد تو پہلے مصرعہ کا ترجمہ یہ ہے کہ مدد کرتی ہے وہ گھوڑی ایک غمرۃ کے اندر بعد دوسرے غمرہ کے ۔باقی شارح نے غمرہ کا معنی کیا ہے کہ غمرۃ اس پانی کو کہتے ہیں جو بندہ کو ڈھانپ لے لیکن یہاں یہ مراد ہے کہ گھوڑی مجھے تکلیف کے وقت مدد دیتی ہے باقی سبوح یہ فاعل ہے ۔تسعدنی کا اور شارح نے بتایا کہ سبوح کا معنی' ہے پانی میں تیرنا لیکن یہاں گھوڑی کی تیز دوڑ مراد ہے ۔

قولہ سبوح سے اعتراض یہ ہے کہ سبوح جب تسعدنی کا فاعل ہے ۔تو فعل تسعدنی مئونث ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ گھوڑی کی تعریف کرتا ہے ۔سبوح مئونث ہونا چاہیے تھا تو سبوح کیوں کہا؟ جواب یہ ہے کہ سبوح میں مذکرو مئونث دونوں برابر ہوتے ہیں تو یہاں سبوح سے مراد اچھی رفتار کا گھوڑا ہے جو اس طرح چلتا ہو کہ سوار کو نہ تھکائے اور اس طرح آرام سے چلتا ہو جیسے پانی میں چلتا ہو پھر اسے اس وقت سبوح کہتے ہیں ۔باقی شارح نے ترکیب ذکر کی تھی کہ یہ صفت ہے سبوح کی اور منھا حال ہے شواہد سے اور علیھا شواہد کے متعلق ہے اس درسرے مصرعہ کا معنی یوں کریں گے کہ ایسا سبوح واسطے اس سبوح کے شواہد

Marfat.com

ہیں حال ہونے شواہد کے۔باقی ۔یہاں مطول کے نسخوں میں غلطی ہے تو صحیح یہ ہے کہ یہاں دو دفعہ شواہد کا پے درپے لفظ ہے ۔پہلی دفعہ جو شواہد ہے۔یہ شواہد متن میں نہیں ہے پھر اس کے بعد جو متصل شواہد ہے وہ متن میں ہے ۔باقی شارح نے یہ بتایا کہ شواہد یہ فاعل ہے ۔لھا کا اب یہ کہ ظروف عمل تب کرتے ہیں جب کسی پر اعتماد ہو تو بتایا کہ اس کا بھی موصوف پراعتماد ہے باقی یہ کہ ضمیر مئونث کی ساری سبوح کی طرف راجح ہیں۔

یعنی ان لھا الخ سے مراد اس شعر کا مطلب بیان کیا کہ ایسا سبوح کہ اس کے شواہد جو شواہد اس سبوح کے اس سبوح سے ہیں اور سبوح پر ہیں تو مطلب یہ ہے کہ گھوڑی تو غیر کی وجہ سے حسین ہوتی ہیں کہ اس پر معزز آدمی سوار ہے۔اس لیے حسین لگتی ہے اور کئی خود فی نفسہ خو بصورت ہوتی ہیں کہ یہ گھوڑی ایسی ہے کہ خود فی نفسہ خود خوبصورت ہے کہ اس کی اپنی ذات میں ایسی علامتیں ہیں کہ اس کی خوب صورتی پر دال ہیں اور اس کے حسن میں غیر کو دخل نہیں ہے۔ بعد میں ماتن نے

قولہ حمامتہ جرعی الخ کہا تھا شارح نے بتایا کہ یہ بعد والاشعر تتابع اضافات کی مثال ہے اور قولہ کی ضمیر (ہ) کا مرجع بتایا کہ یہ شعر ابن بابک کا ہے اور شعر کا ماتن نے پہلا مصرعہ ذکر کیا ہے وہ یہ کہ حمامتہ جرعی حومتہ الجندل اسجعی ۔ حمامہ منادیٰ مضاف ہونے کی بنا پر مفتوح ہے تو اب اس شعر میں حمامتہ کی اضافت ہے جرعی کی طرف اور جرعی کی اضافت ہے حومتہ کی طرف اور حومتہ کی اضافت ہے جندل کی طرف اس طرح اس شعر میں تتابع اضافت ہے ۔ باقی جرعی ریتلی اور ہموار زمین جس میں پیداوار نہ ہو اور شارح نے بتایا کہ جرعی تانیث ہے اجرع کی پھر اعتراض ہوا؟ اعتراض یہ ہے کہ افعل کی تانیث تو فعلاء سے آتی ہے

Marfat.com

۔تو جرعاء (الف ممدودہ) کے ساتھ کہنا تھا ۔جرعی (الف مقصورہ) کے ساتھ کیوں کہا ؟
جواب یہ ہے کہ ضرورت شعری کی وجہ سے جرعی کہا اور حومتہ اونچی زمین یعنی ٹیلے کو کہتے ہیں اور جندل پتھریلی زمین کو کہتے ہیں اور اسجع (سجع) سے ہے تو سجع کبوتری یا جو کبوتری کی طرح پرندے ہیں جن کی آواز نرم ہوتو اس نرم آواز کو سجع کہتے ہیں۔لہذا سارے مصرعے کا معنی یہ ہوگا کہ اے ریتلی اونچی پتھریلی زمین کی کبوتری تُو گیت گا۔باقی شارح نے تمامہ سے شعر کا دوسرا مصرعہ ذکر کردیا۔ اور اس شعر میں بعض محققین کو غلطی ہوئی تھی تو شارح نے (کذافی الصحاح) کا لفظ نکال کر ان کے رد کی طرف اشارہ سے دوسرا مصرعہ یہ ہے کہ فانت بمرأی من سعاد ومسمع ۔ یہ دوسرا مصرعہ پہلے کی علت ہے اس لیے کہ تُو ایسی جگہ موجود ہے جہاں سے سعاد تجھے دیکھتی ہے اور تیری آواز کو سنتی ہے اس میں اختلاف ہے کہ مرأی اور مسمع والے محاورے کے بعد جس کلمے پر (من) آتا ہے تو وہ (من) کا مدخول مفعول ہوتا ہے یا فاعل ۔بعض نے کہا کہ (من) کا مدخول مفعول ہوتا ہے تو پھر وہ اس شعر کا معنی کریں گے کہ اے کبوتری تُو بول کیونکہ تُو ساتھ جگہ دیکھنے سعاد کے ہے یعنی تُو سعاد کو دیکھ رہی ہے اور ساتھ جگہ سعاد کے سننے کے ہے یعنی تُو سعاد کی باتین سن رہی ہے۔ شارح نے رد کی طرف اشارہ کر دیا کہ مذکورہ بالا تقریر سے یہ مطلب ہوگا کہ اے کبوتری تُو ایسی جگہ ہے کہ سعاد کی باتیں سن رہی ہے اور تُو سعاد کو دیکھ رہی ہے تو پھر یہ کہنے کا کیا مطلب ہے کہ اے کبوتری تُوبھی بول کیونکہ سعاد بھی اگر بول رہی ہو اور پھر کبوتری بھی بولے یہ تو شور ہوجائے گا اس صورت میں شاعر پر واجب تھا کہ اسکتی یا اسمعی کہتا لہذا (من) کا مدخول فاعل ہوگا او معنی یہ ہوگا کہ اے کبوتری تُو ایسی جگہ پر ہے کہ سعاد تجھے دیکھ رہی ہے اور تیری باتیں سعاد سن

Marfat.com

رہی ہے اس لیے تُو بول تا کہ سعاد خوش ہوجائے ۔سعاد لیلیٰ کی طرح محبوبہ کا نام ہے ۔باقی شارح نے اس پر محاورہ بھی پیش کر دیا کہ مسمع اور مرأی والے محاورے کے بعد (من) کا مدخول فاعل ہوتا ہے نہ کہ مفعول ۔وہ اس طرح اہل عرب کہتے ہیں کہ فلان بمرأی منی یہ تب کہتے ہیں کہ متکلم فلاں کو دیکھ رہا ہو اور اسی طرح فلان بمسمع منی یہ تب کہتے ہیں کہ متکلم فلاں کی بات کو سن رہا ہو

فیه نظرالخ پہلے قیل سے بعض لوگوں کے مذہب کو بیان کیا گیا تھا کہ فصاحت فی الکلام کو پہلی چار چیزوں کے علاوہ کثرت تکرار، تتابع اضافات سے بھی خالی ہونا ضروری ہے اب ماتن نے ان کا رد کر دیا کہ اس میں نظر ہے ۔باقی یہی اعتراض ماتن نے اپنی کتاب ایضاح میں بھی ذکر کیا ہے تو اب شارح ذکر کرتا ہے کہ نظر اور اعتراض کیا ہے؟ تو یہ کہتا ہے کہ وہ یہ ہے کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات کی وجہ سے لفظ یا تو زبان پر ثقیل ہوگا یا نہیں ۔اگر ان کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل ہوجائے تو پھر یہ تنافر کلمات میں داخل ہے تو جب کلام تنافر کلمات سے خالی ہوگا تو پھر کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے بھی خالی ہوگا ۔پھر علیحدہ ذکر کرنے کا کیا مطلب ہے ۔اگر ان کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل نہیں ہوتا تو پھر یہ مخل بالفصاحتہ نہیں ۔جب یہ مخل بالفصاحتہ نہیں تو پھر ان سے خالی ہونا کوئی ضروری نہیں ۔کیونکہ خالی ہونا تو ان سے ضروری ہوتا ہے جو مخل بالفصاحتہ ہوں۔

کیف وقد قال النبی ﷺ الخ ماتن نے ایضاح میں اس پر دلیل دی تھی کہ مطلقاً کثرت تکرار اور تتابع اضافات مخل بالفصاحت نہیں ہیں بلکہ ان کی وجہ سے زبان پر لفظ ثقیل ہوجائے تو پھر مخل بالفصاحتہ ہیں ۔والا فلا تو دلیل یہ ہے کہ حدیث پاک میں ہے کہ

Marfat.com

الکریم ابن الکریم الخ یعنی حضور ﷺ نے فرمایا اگر تم نے ایسا بندہ تلاش کرنا ہو جو کہ خود بھی کریم اور اس کا باپ دادا بھی کریم اور پردادا بھی کریم ہو تو پھر وہ بندے یوسف علیہ السلام ہیں ۔خود بھی کریم ہیں ان کے باپ دادا پردادا سب کریم ہیں تو اب دیکھو کہ یہاں ایک تو کثرت تکرار ہے الکریم کا بھی اور ابن ، کا بھی اور تتابع اضافات بھی ہے ۔کہ ابن کریم کی طرف مضاف ہے ۔پھر ابن کریم کی طرف مضاف ہے ۔اور پھر ابن کریم کی طرف مضاف ہے اگر کثرت تکرار اور تتابع اضافات مطلقاً مخل بالفصاحتہ ہوتے تو پھر یہ حدیث غیر فصیح ہوگی حالانکہ حضور ﷺ سے غیر فصیح کلام کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ۔

قال الشیخ عبدالقاھرالخ یہ عبارت بھی ماتن نے اسی طرح آخر تک ایضاح میں ذکر کی تھی تو یہ عبارت ماقبل کی تائید ہے کہ مطلقاً کثرت تکرار اور تتابع اضافات مخل بالفصاحتہ نہیں بلکہ تب مخل بالفصاحتہ ہیں کہ جب ان کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل ہو اور دوسرا یہ کہ بعد ماتن پر تین اعتراضات ہیں ان کے جوابات کی تمہید بھی ہے ۔تائید اس طرح کہ شیخ نے کہا ہے کہ صاحب جس کا نام اسماعیل بن عباد ہے اور عبدالقاھر کے استاذ ہیں انہوں نے کہا کہ اضافات متداخلہ یعنی پے در پے اضافتوں سے بچو۔کیونکہ یہ اچھی نہیں ہوتیں تو اس سے پتہ چلا کہ تتابع اضافات کا ہونا کبھی مخل بالفصاحتہ ہوتا ہے اور یہ بھی صاحب نے کہا کہ اضافات متداخلہ ہجو میں استعمال ہوتی ہیں کیونکہ ہجو بھی بری چیز ہے اور یہ اضافات متداخلہ بھی بری چیز ہیں تو پھر ان سے ذم کرنا گویا ذم میں مبالغہ کرنا ہے جیسا کہ علی بن حمزہ کی ہجو اور ذم میں کسی نے کہا کہ یا علی بن حمزۃ بن عمارہ ۔انت واللہ ثلجۃ فی خیارہ یعنی اے علی بن حمزہ بن عمارہ اللہ تعالیٰ کی قسم تو برف ہے ککڑی میں۔ مطلب یہ ہے کہ تم ٹھنڈی ککڑی کی طرح ہو

Marfat.com

یعنی بہت بے غیرت ہو کیونکہ ککڑی ویسے بھی ٹھنڈی ہوتی ہے اور جب اس میں برف ہوتو اور بھی ٹھنڈی ہوجاتی ہے۔ اصل میں کہنا تو یہ تھا کہ ککڑی برف کے اندر لیکن مبالغہ کے لیے کہا کہ ککڑی جب برف میں ہو تو مطلب یہ ہوگیا کہ تم بہت ٹھنڈے ہو یعنی بہت بے غیرت ہو اور بزدل ہو اب اس شعر میں ابن کی اضافت ہے حمزہ کی طرف اور پھر ابن کی اضافت ہے عمارہ کی طرف تو یہ ذم میں تتابع اضافات ہے ۔اس کے بعد پھر شیخ عبدالقاھر نے کہا کہ اس یعنی تتابع اضافات کے ثقل میں کوئی شک نہیں اکثر طور پر تتابع اضافات میں ثقل ہوتا ہے ۔

لکنه اذا سلم الخ سے بتایا کہ شیخ نے کہاہے کہ اگر تتابع اضافات استکراہ سے سالم ہو یعنی طبیعت اس کو نہ سمجھے تو پھر یہ الٹا خوبصورت ہے اس سے پتہ چلا کہ تتابع اضافات اور کثرت تکرار کبھی مخل بالفصاحتہ نہیں ہوتے اور (کقولہ) سے شیخ نے پھر اس کی مثال دی کہ کبھی مخل بالفصاحتہ نہیں ہوتے ۔جیسے کہ فظلت تدیرالکاس ایدی جاذر۔ عتاق دنانیرالوجوہ ملاح تو شاعر نے اس شعر میں عورتوں کی تعریف کی جسکا معنی یہ ہے کہ پس ہوگئیں وہ عورتیں کہ پھیرتی تھیں پیالے ہاتھ جاذر کے (جاذر جوذر کی جمع ہے اور جوذر جنگلی گائے کو کہتے ہیں) اور یہاں عورتوں کو جنگلی گائے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے ۔دوسرے مصرعے کا معنی ہے کہ خوب صورت سونے کے چہرے والی اور ملیح ۔ خوب صورت عورت کو تشبیہ دی وحشی گائے کے ساتھ یعنی بہت ناز نین تھیں۔جن کی میں نے دعوت کی تھی ۔یہاں سے ثابت ہوا کہ اس میں تتابع اضافات ہے عتاق کی اضافت ہے دنانیر کی طرف اور دنانیر کی اضافت ہے وجوہ کی طرف تو باوجود تتابع اضافات کے یہ کلام فصیح ہے اور ملیح ہے۔تو پتہ چلا کہ تتابع اضافات کبھی

Marfat.com

مخل بالفصاحتہ نہیں ہوتے ۔یہاں تک ایضاح کی عبارت ختم۔

و منه الاطراد المذکور الخ منہ کی (ہ) ضمیر کا مرجع حسین ہے ۔شارح نے بتا یا کہ جیسا کہ یہ تتابع اضافات کبھی ملیح ہوتا ہے اسی طرح اطراد میں بھی تتابع اضافات ملیح ہوتا ہے ۔باقی اطرا داسے کہتے ہیں کہ کسی کی تعریف اس طرح کرنی کہ اس کے باپ ،دادا، پردادا ،کو اس ترتیب سے ذکر کریں جیسے کہ وہ موجود تھے جیسے اس کی مثال

بعطاء ابن الحارث بن شهاب الخ تو اب یہاں ابن کی اضافت ہے حارث کی طر ف اور پھر ابن مضاف ہے شہاب کی طرف تو یہ تتابع اضافات مخل بالفصاحت نہیں ہے۔

و ما اورده المصنف الخ شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے جو ایضاح میں متن کی بات نقل کی ہے اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ماتن نے یہ سمجھا کہ تتابع اضافات سے کلام کا خالی ہونا ان محققین کے نزدیک ضروری ہے تو تتابع اضافات سے عام مراد لیتے ہیں مترتبہ ہوں یا غیر مترتبہ ہوں۔مترتبہ کا مطلب ہے کہ مضافوں کے درمیان کوئی اور شئ نہ ہو جیسا کہ پہلے شعر میں یعنی حمامتہ جرعٰ والے شعر میں اضافتوں کے درمیان کوئی اور چیز نہیں ہے اور غیر مترتبہ اسے کہتے ہیں کہ مضافوں کے درمیان کوئی اور شئے ہو جیسے کہ حدیث پاک میں ہے کہ ابن کی اضافت کریم کی طرف اور کریم جو کہ مضاف الیہ ہے یہ درمیان میں آگیا اور پھر آگے ابن کریم کی طرف مضاف ہے کیونکہ اگر تتابع اضافات سے عام مراد نہ ہو تو پھر شارح نے جو (فیہ نظر) کے تحت جو حدیث دلیل کے طور پر پیش کی ہے اس میں تو اضافات غیر مترتبہ ہیں۔تو پھر (قیل) والوں کا رد کیسے ہوگا لہذا ماتن کے نزدیک تتابع اضافات سے عام مراد ہے کہ مترتبہ ہوں یا غیر مترتبہ اور دوسری بات ماتن کی عبارت سے (جو کہ

Marfat.com

ماتن نے ایضاح میں نقل کی ہے) یہ سمجھ آتی ہے کہ ماتن نے اس حدیث کو کثرت تکرار اور تتابع اضافات دونوں کی مثال بنایا ہے ۔اگر دونوں کی مثال نہ ہوتو پھر (قیل) والوں کا اس سے رد نہیں ہوسکتا حالانکہ یہ حدیث دونوں کے رد کی دلیل ہے کہ اس مثال میں کثرت تکرار بھی ہے اور تتابع اضافات بھی ہے اور فصیح بھی ہے۔

و انه اراد الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ۔ماتن نے شیخ کی عبارت سے اس پر تائید پیش کی ہے کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات کبھی مخل بالفصاحۃ ہوتے ہیں اور کبھی نہیں ۔تو تتابع اضافات مخل بالفصاحۃ نہ ہونے کی تم نے مثال دی عتاق دنانیرالوجوہ الخ تو اس میں دو اضافتیں ہیں ۔اضافات تو نہیں لہذا یہ اگر مخل بالفصاحۃ نہ ہوں تو کیا حرج ہے ؟ جواب ماتن کے کلام سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہاں جمع سے مراد مافوق الواحد ہے ۔اضافت کا یہ مطلب نہیں کہ کم از کم تین ہوں بلکہ ایک سے زیادہ ہوں۔

لا یقال ان من اشتریت الخ ماتن نے جو ایضاح میں نظر نقل کی تھی اس پر تین اعتراض ہیں وہ نقل کرکے پھر جواب دیں گے ۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ ماتن نے یہ سمجھا ہے کہ تتابع اضافات سے عام مراد ہے ۔کہ مترتبہ ہوں یا غیر مترتبہ یہ ٹھیک ہے ماتن نے یہی سمجھا ہوگا ۔لیکن (قیل) والوں نے جو کہا کہ فصاحت فی الکلام کے لیے ضروری ہے کہ تتابع اضافات سے خالی ہوتو ان کی مراد اضافات سے مترتبہ ہیں ۔اسی طرح انہوں نے جو کہا کہ کثرت تکرار سے خالی ہوتو کثرت تکرار سے ان کی مراد یہ ہے کہ ایک چیز کا تکرار ہو اور جومثال دی ہے حدیث پاک کی یہ ایک چیز کا تکرار نہیں کیونکہ ہر ایک ابن اور کریم سے علیحدہ علیحدہ مراد ہیں اور اس حدیث میں نہ تو تتابع اضافات ہے اور نہ کثرت تکرار ہے جو (قیل) والوں کی مثال سے مراد ہے۔اور جو مخل بالفصاحۃ ہے باقی اس

Marfat.com

نے کہا ہے کہ (کمافی التبیین) تو اس سے مراد ہے کہ ایک چیز کا کثرت سے تکرار جیسے (لھا، منھا، علیھا) اور دوسری میں تتابع اضافات مترتبہ ہیں یعنی حمامتہ جرعی حومتہ الجندل یہاں مضافوں کے درمیان کوئی اور چیز نہیں ؟ دوسرا اعتراض حدیث پر ہوسکتا ہے کہ چونکہ حدیث تو دونوں باتوں سے سالم ہے تو پھر رد کیسے ہوگیا ؟ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے یہ سمجھا ہے کہ تتابع اضافات میں جمع سے مراد مافوق الواحد ہے تو ہوسکتا ہے کہ (قیل) والوں کی مراد جمع سے مافوق الواحد نہ ہو بلکہ جمع کا اپنا معنی ہو یعنی کم از کم تین اضافتیں مراد ہوں ؟

لانانقول ھما ایضاً الخ سے ان کا جواب دیا (دو اعتراضوں کا صراحتہ اور تیسرے اعتراض کا ضمناً دیا جائے گا) یہ کہا جائے کہ اگر تم یہ کہو کہ (قیل) والوں کی مراد تتابع اضافات نہیں بلکہ مترتبہ مراد ہیں اور کثرت تکرار سے ماتن کا مطلب ہے کہ کثرت تکرار اور تتابع اضافات مخل بالفصاحتہ مطلقاً نہیں بلکہ تب ہیں کہ ان کی وجہ سے لفظ زبان پر ثقیل ہو جائے اور قرآن پاک کو تتابع اضافات اور کثرت تکرار سے غیر فصیح کہنا پڑے گا جو محال ہے۔ مثل داَب قوم نوح تو دیکھوکہ یہ اضافات مترتبہ ہیں پھر بھی بیہ فصیح ہیں اب اس تیسرے اعتراض کا جواب ضمناً آگیا کہ اگر مافوق الواحد نہ ہوں بلکہ کم از کم تین اضافتیں مراد ہوں تو پھر بھی مخل بالفصاحتہ نہیں ہیں کیونکہ مثل داَب قوم نوح میں تین اضافتیں ہیں ۔اسی طرح ذکررحمتہ ربک یہاں بھی تو تتابع اضافات ہے ۔ تین اضافتیں ہیں ۔ذکر کی رحمتہ کی طرف رحمتہ کی رب کی طرف اور رب کی اضافت کاف کی طرف ۔باوجود اس کے یہ کلام فصیح ہے ۔اسی طرح کثرت تکرار اگرچہ ایک شئے کا ہو پھر بھی مطلقاً مخل نہیں کیونکہ قرآن میں ہے ونفس وما سوّاھا فالھمھا فجورھاوتقواھا تو یہاں بہت دفعہ (ھاء) ہے جوکہ نفس کی

Marfat.com

طرف راجع ہے۔آپ نے تو تین دفعہ (ھا،ھا،ھا،) کی مثال دی ہے ہم نے چار دفعہ (ھا،ھا،) کی مثال دی ہے ۔باوجود اس کے بھی یہ کلام فصیح ہے ۔

و الفصاحته فی المتکلم ملکته تو فصاحت کی تین قسمیں تھیں ۔فصاحت فی المفرد ،فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم تو یہاں تک فصاحت فی المفرد اور فصاحت فی الکلام کی تعریفیں وغیرہ ذکر ہوئیں اور دونوں میں اختلاف بھی ذکر کر دیا اب یہاں سے فصاحت فی المتکلم کا ذکر کرتے ہیں تو ماتن نے اس کی تعریف کی ہے کہ وہ ایک ملکہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے متکلم اپنے مقصود کو لفظ فصیح سے تعبیر کرنے پر قادر ہوسکے خواہ بالفعل کرے یا نہ کرے لیکن قدرت رکھتا ہو یہ تو متن کی بات تھی اب چونکہ متن میں ملکہ کا لفظ آ گیا اس لیے شارح ملکہ کا معنی کرتا ہے کہ یہ ملکہ مقولہ کیف سے ہے تو پھر جو مقولہ کیف کی تعریف ہوگی تو ملکہ کی تعریف بھی وہی ہوگی تو اب مقولہ کیف کی دو تعریفیں ذکرکریں گے ۔ ایک متقدمین کی اور دوسری متاخرین کی اور بتائیں گے کہ اچھی تعریف متاخرین کی ہے۔

رسم القدماء الخ سے بتایا کہ قدماء نے کیف کی یہ تعریف کی ہے باقی رسم اس لیے کہا ہے کہ کیف کی حد نہیں ہوسکتی کیونکہ کیف اجناس عالیہ سے ہے ۔اس کے اوپر کوئی جنس نہیں لہذا کیف کی جنس نہیں ہوسکتی ۔اوراگر حد ہو تو پھر تو کیف کی جنس لازم آئے گی کہ مقولہ کیف ایک ھیئۃ ہوتی ہے ۔جو قارۃ ہوتی ہے ۔یعنی کے اس کے اجزاء مجتمع ہوتے ہیں ۔اور وہ لذاتہ نہ قسمت کو چاہتی ہے اور نہ نسبت کو۔ اس کی مثال جیسا کہ یہ کپڑا ہے تو اس کا جو رنگ ہے تو یہ اس کپڑے میں مجتمع الاجزاء ہے۔اور یہ رنگ لذاتہ نہ قسمت کو اور نہ نسبت کو قبول کرتا ہے بلکہ محل کے واسطے سے ہے ۔باقی یہاں خارجی اعتراض ہے اس تعریف پر کہ

Marfat.com

مقولہ کیف کی یہ تعریف جامع نہیں ۔کیونکہ صوت بھی مقولہ کیف سے ہے لیکن صوت قارۃ نہیں ۔یعنی مجتمع الاجزاء نہیں ۔کیونکہ صوت تو منہ سے نکلنے کے بعد فوراً فنا ہوجاتی ہے تو پھر صوت پر تعریف سچی نہ آئی؟ جواب یہ ہے کہ محقق دوانی نے صوت کی تحقیق کرتے ہوئے کہا ہے کہ صوت بھی ہوا میں باقی رہتی ہے اور مجت الاجزاء ہوتی ہے ۔ پھر اس پر اعتراض ہوا کہ پھر تو ہر شئے قار ہوگی غیر قار تو کوئی چیز نہ ہوگی پھر دو قسم کیسے بنیں گے قار اور غیر قار؟ جواب :یہ کہ قار اور غیر قار دو قسم ان محققین کے نزدیک ہوں گے جو کہتے ہیں کہ آواز معدوم ہوجاتی ہے باقی جو کہتے ہیں کہ آواز ہوا میں باقی رہتی ہے اُن کے نزدیک صرف ایک قسم قارہ ہی ہے

و الهيئاة و العرض متقاربا ن الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا۔اعتراض: کہ کیف تو عرض کے مقولوں سے ہے پھر عرضٌ قارٌ کہنا تھا قدماء نے ھیئاۃ کیوں کہا؟ جواب یہ کہ عرض اور ھیئات یہ دونوں متّحد بالذّات اور متغائر بالاعتبار ہیں یعنی مسمیٰ ایک ہے لیکن نام علیحدہ علیحدہ ہیں کیونکہ اگر شئے موضوع کو عارض ہو تو اسے عرض کہتے ہیں اگر شئے موضوع میں حاصل ہے تو پھر اسے ہیئۃ کہتے ہیں مثلاً یہ کہیں کہ سیاہی بالوں میں حاصل ہے تو یہ ہیئت ہے (بال سیاہی کیلے موضوع ہیں)لھذا ہیئت کہیں یا عرض دونوں صحیح ہیں باقی مقولہ کیف کی تعریف میں چونکہ قارہ کا لفظ مشکل تھا تو اس کا معنی کر دیا کہ قارہ کا معنی ثابت فی المحل ہے یعنی اسکے اجزا مجتمع ہوں

فخر ج بالقيد الاول الخ سے بتایا کہ پہلی قید قارہ جب کہا تو اس سے حرکت ،زمان فعل اور انفعال سارے نکل گے کیونکہ یہ سارے مجتمع الاجزاء نہیں ہوتے باقی جب کہا کہ

Marfat.com

قسمت کو قبول نہیں کرتا تو پھر اس دوسری فصل سے کم نکل گیا کیونکہ وہ تقسیم کو قبول کرتا ہے اور کم عدد کو کہتے ہیں جو بھی چیز تقسیم کی جائے تو پہلے عدد کی تقسیم بالذات ہو گی پھر عدد کے واسطے سے معدود کی ہوتی ہے اور کہا کہ نسبت کو بھی قبول نہ کرے تو پھر اس تیسری فصل سے باقی سب اعراض نسبیہ نکل گئے کیونکہ عرض کے نو مقولے ہیں کم، کیف، ملکہ، فعل، انفعال، این ،متیٰ، وضع اضافت ہر ایک کی تعریف سمجھو۔کم کی تعریف ہے کہ عرض یقبل القسمۃ لذاتہ اور کیف کی تعریف ہے کہ عرض لا یتوقف تعقلہ علی تعقل الغیر ولا یقتضی القسمۃ ولا قسمۃ فی محلّہ اقتضاء اولیاً اور ملکہ کی تعریف یہ ہے کہ ھیئۃ حاصلۃ للشئ بسبب لا یحیط کلّہ اوبعضہ ویثقل بانتقالہ ۔ اورمقولہ فعل کی تعریف یہ ہے کہ ۔ھیئۃ حاصلۃ للشئ بسبب تاثرہ عن الغیر اور این کی تعریف یہ ہے کہ ھیئۃ حاصلۃ للشئ بسبب حصولہ فی المکان اور متی کی تعریف یہ ہے کہ ھیئۃ حاصلۃ للشئ بسبب حصولہ فی الزمان اور مقولہ وضع کی تعریف یہ ہے کہ ھیئۃ حاصلۃ للشئ بسبب نسبۃ بعض اجزاہ الی البعض وبالنسبۃ الی امورخارجۃ اور مقولہ اضافت کی تعریف یہ ہے کہ ۔ھی نسبۃ یتوقف علی النسبۃ الاوّل وھی متوقفۃ علیھا تو قارہ کی قید سے فعل انفعال نکل گئے پھر ان کو بذاتہ کی قید سے داخل کر دیااور لاتقتضٰی القسمۃ کی قید سے کم نکل گیا ۔باقی (9) میں سے (5) رہیں گے ۔کیونکہ کیف کو تو نہیں نکالنا کیونکہ وہ معرّف ہے وہ (5)یہ ہیں ملکہ، وضع ،اضافت،این،متیٰ تو یہ سارے اعراض نسبیہ ہیں ۔یہ لایقتضٰی النسبۃ کی قید سے نکل جائیں گے تو اس طرح کیف کی تعریف سے آٹھ مقولے نکل گئے باقی جوہر تو سرے سے داخل ہی نہیں پھر اسے نکالنے کی ضرورت کیا ہے۔

و قولھم لذاتہ لید خل الخ سے شارح نے بتایا کہ لذاتہ کی جو قید لگائی تو یہ کسی کے

Marfat.com

نکالنے کے لیے نہیں بلکہ کئی کیف ایسے تھے جن پر تعریف سچی نہیں آتی تھی مثلاً کپڑوں کا جو رنگ ہے یہ کیف ہے اور تقسیم کو قبول کرتا ہے اسی طرح نسبت کی مثال یہ ہے (کہ ابوہ اور بنوہ) یہ مقول اضافت ہیں ۔ تو اس کا جو علم ہمارے ذہن میں آئے گا وہ مقولہ کیف سے ہوگا کیونکہ علم کیف کے مقولے سے ہے علم اور معلوم چونکہ متحد ہوتے ہیں تو پھر جیسے خارج میں (ابوہ ، بنوہ) میں نسبت ہے ان کی صورتیں جو ہمارے ذہن میں ہیں ان کے درمیان بھی نسبت ہوگی ۔تو پھر کیسے کیف نے نسبت کو قبول کر لیا تو لذاتہ کی قید نے ان کو داخل کر دیا کہ لذاتہ قسمت نسبت کو قبول نہ کریں اور رنگ کی یہ ذہنی صورتیں تو اس کپڑے اور معلوم کے واسطے سے تقسیم قبول کرتی ہیں ۔لہذا یہ کیف میں داخل ہوگئے۔

و الاحسن ما ذکرہ المتاخرون الخ پہلے جو شارح نے متقدمین کی بیان کردہ کیف کی تعریف کی اس میں تین خرابیاں ہیں ۔پہلی یہ کہ کیف عرض ہے تو تعریف میں عرض کہنا تھا کیونکہ مشہور عرض ہے لیکن ہیتہ کہا۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ اس پر صوت والا اعتراض تھا ۔کہ تعریف جامع نہیں کیونکہ صوت کیف ہے۔لیکن تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ صوت غیر قارہ ہے۔ تیسری خرابی یہ ہے کہ کئی کیف نہیں ۔تعریف ان پر سچی آتی ہے۔مثلاً نقطہ اور وحدۃ یہ کیف نہیں ۔ لیکن تعریف ان پر سچی آتی ہے کیونکہ یہ بھی تقسیم کو لذاتہ قبول نہیں کرتے تو اس لیے اب یہاں سے شارح نے بتایا کہ اچھی تعریف وہ ہے کہ جو متاخرین نے کی اس میں وہ تین خرابیوں میں سے کوئی خرابی نہیں ہے ۔تو متاخرین نے تعریف یہ کی کہ کیف اس عرض کو کہتے ہیں جس کا تصور غیر کے تصور پر موقوف نہ ہو۔اب اعراض نسبیہ نکل گئے اور اس کے بعد جب کہا کہ نہ وہ قسمت کو چاہتا ہے تو کم نکل گیا کیونکہ وہ قسمت کو قبول کرتا ہے ۔

Marfat.com

پھر جب اس کے بعد کہا کہ وہ نہ لاقسمت کو قبول کرتا ہے تو اب وحدت و نقطہ نکل گئے کیونکہ یہ دونوں لاقسمت کو قبول کرتے ہیں ۔ پھر اعتراض ہوگیا کہ ۔کئی کیف ایسے ہوتے ہیں کہ جو قسمت اور لاقسمت کو قبول کرتے ہیں ۔قسمت تو واضح ہے اور لاقسمت کو کیف قبول کرے ۔اس کی مثال جیسا کہ وحد و نقطہ کا ہمیں علم ہوتو یہ علم کیف ہوگا لیکن لاقسمت کو قبول کرتا ہے تو پھر ان پر تعریف سچی نہیں آتی ۔تو پھر جامع نہ رہی۔تو

فی محلہ اقتضاءً اولیاً سے اس کا جواب دیا جوابیہ ہے کہ قسمت اور لاقسمت کو لذاتہ قبول کرے اب نقطہ اور وحدت کا علم داخل نہ ہوگا کیونکہ (لذاتہ) تو قسمت کو قبول نہیں کرتے ۔باقی صوت بھی اس تعریف میں داخل ہوگئی۔کیونکہ اس نے قارہ کا لفظ نہیں بولا ۔باقی یہاں دو خارجی اعتراض ہیں ۔اوران کے جواب۔ اعتراض یہ ہے کہ متاخرین نے کیف کی تعریف کی کہ وہ عرض ہوتا ہے ۔ جس کا تصور غیر کے تصور پر موقوف نہ ہو یہ تو ہو بھی نہیں سکتا ۔کیونکہ ہو عرض لیکن کسی شئے پرموقوف نہ ہو کیونکہ عرض ہوتا ہی وہ ہے کہ جو موجود فی الموضوع یعنی قائم بالغیر ہو۔تو جو بھی عرض ہوگا وہ غیر پر موقوف ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ قائم بالغیر یہ عرض کا مفہوم ہے اور کیف اس عرض کا مصداق ہے ۔تو مفہوم کسی شئے کا جب غیر پر موقوف ہوتو یہ ضروری نہیں کہ اس شئے کا مصداق بھی غیر پر موقوف ہو۔لہذا عرض اگر غیر پر موقوف ہو تو یہ ضروری نہیں کہ پھر کیف بھی غیر پر موقوف ہو دوسرا خارجی اعتراض کہ یہ تعریف جامع نہیں کیونکہ کئی پھل ایسے ہوتے ہیں جو مرکب ہوتے ہیں دو ذائقوں سے ۔یعنی میٹھے بھی اور کھٹے بھی یعنی ان کا ذائقہ دو ذائقوں مثلاً حلاوت اور حموضۃ سے مرکب ہوتا ہے تو ذائقہ مقولہ کیف سے ہے لیکن غیر پر موقوف ہے کیونکہ مرکب اپنی جزوں پر موقوف ہوتا ہے ۔ جواب یہ ہے کہ تعریف میں

Marfat.com

جوعلی غیرہ ہے تو غیر کا معنی خارج ہے ۔باقی جو مثال دی گئی پھل کے ذائقے والی وہ تو اپنے جزوں پر موقوف ہے نہ کہ خارج پر۔

ثم الکیفیة ان اختصت الخ پہلے بتایا کہ ملکہ مقولہ کیف سے ہے ۔تو پھر کیف ملکہ کے لیے جنس ہوگئی اور یہاں تک جنس کی تعریف آ گئی۔اب یہاں سے یہ بتاتے ہیں کہ ملکہ کہاں ہوتا ہے تو کہتے ہیں کہ کیف پھر دو قسم کا ہے ایک وہ جو کہ حیوانات کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو حیوانات کے ساتھ مختص نہیں ہوتا ۔دوسری قسم شارح نے چھوڑ دی ۔جو حیوانات کے ساتھ مختص ہو اسے کیفیت نفسانیہ کہتے ہیں ۔پھر کیفیت نفسانیہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں کہ یا وہ کیفیت نفس میں پختہ ہوگی یا نہیں۔اگر نفس میں وہ کیفیت پختہ ہو تو پھر اسے ملکہ کہتے ہیں۔اور پختہ نہ ہو تو پھر اس کو حال کہتے ہیں۔تو اب ملکہ کی پوری تعریف یہ ہوگئی کہ کیفیۃ" راسخۃ فی النفس باقی حال ملکہ کی واضح مثال یہ ہے کہ اساتذہ شاگرد کو سمجھانے کے لیے تقریر کرتا ہے۔تو خود استاد بھی اس کو سمجھتا ہے ۔اور پھر جب طالب علم کہتا ہوتو وہ بھی اپنی تقریر کو سمجھتا ہے لیکن فرق یہ ہوتا ہے کہ استاد کوملکہ ہوتا ہے اور طالب علم کو حال ہوتا ہے۔تبھی تو پھر طالب علم سے بھول جاتی ہے ۔

فقولہ ملکة الخ سے شارح نے بتا یا کہ فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں ملکہ کا لفظ کیوں بولا جواب دیا کہ اس سے کہ اشارہ کر دیا کہ اگر کوئی ایسا انسان ہو کہ وہ ساری عمر اپنے مقصود کو کلام فصیح سے تعبیر کر رہا ہو لیکن اسے ملکہ نہیں تو پھر اس کو فصیح نہیں کہیں گے ۔

و قولہ یقتدربھا علی التعبیرعن المقصود الخ یہاں ایک اعتراض تھا اس کا ایک جواب لوگوں نے دیا تھا تو شارح اپنا جواب دیں گے اور ان کے رد کی طرف اشارہ کریں

Marfat.com

گے ۔ اعتراض ہے کہ ماتن نے یقتدر کہا ہے اور یعبّر نہیں کہا تو اس کی محققین نے یہ وجہ بیان کی کہ یعبّر نطق کے وقت بولتے ہیں۔تو اب اگر یعبّر کہتے تو پھر یہ مطلب ہوتا کہ جب متکلم نطق کرتا ہے تو فصیح ہوتا ہے ۔اور جب خاموش ہوجائے تو پھر فصیح نہیں ہوتا حالانکہ ہر وقت فصیح ہوتا ہے نطق کرے یا نہ کرے تو علامہ نے ان کا رد کردیا کہ یعبّر نہ کہنے کی یہ وجہ نہیں بلکہ یہ وجہ ہے کہ اگر یعبّر کہتے تو پھر ساری عمر میں ایک دفعہ متکلم کو اپنا مقصود لفظ فصیح سے تعبیر کرنا ضروری ہوتا حالانکہ ملکہ ہوپھر اگر ساری عمر ایک دفعہ بھی اپنے مقصود کو لفظ فصیح سے تعبیر نہیں کرتا تو پھر بھی وہ فصیح ہے۔باقی شارح نے وہ عبارت بھی ذکر کردی جس سے ان لوگوں کومغالطہ لگا تھا۔تو اب ماتن کی عبارت تھی ایضاح میں وہاں ماتن نے کہا تھا کہ دون یعبّر اشعارٌ بانہ یسمی فصیحاً حالتی النطق وعدمہ یعنی یعبر اس لیے نہیں کہا کہ نطق عدم نطق دونوں کے وقت متکلم فصیح ہوتو اس سے انہوں نے یہ سمجھا کہ اگر یعبّر کہتا تو نطق کے وقت فصیح ہونا اور عدم نطق کے وقت فصیح نہ ہونا۔ ھکذا یجب سے رد کر دیا کہ عبارت کا جو مطلب ہے وہ ہم نے بیان کر دیا۔

قولہ ،بلفظ فصیح الخ یہاں بھی اعتراض ہے کہ بلفظ فصیح کی جگہ ماتن نے کلام فصیح کیوں نہیں کہا کیونکہ متکلم کی صفت تو کلام ہوتی ہے تو یہاں بھی اختلاف تھا۔پہلے کی طرح تو شارح اپنا مختارِ ذکر کریں گے پھر دوسرے محققین کا مذہب ذکر کر کے رد کریں گے۔تو شارح کا مختار یہ ہے کہ کلام فصیح اس لیے نہیں کہا کہ پہلے جو متن میں عن المقصود ہے وہاں المقصود پر الف لام استغراق کا ہے تو معنی یہ ہو گا کہ متکلم ہر مقصود کو لفظ فصیح سے تعبیر کرنے پر قادر ہو اب اگر لفظ فصیح کی جگہ پر کلام فصیح کہتے تو پھر یہ مطلب ہوتا کہ متکلم ہر مقصود کو کلام فصیح سے

Marfat.com

تعبیر کرنے پر قادر نہیں حلانکہ ہر مقصود کلام سے تعبیر نہیں ہو سکتا کیونکہ متکلم کے کئی ایسے مقاصد ہوتے ہیں کہ وہاں کہ ان کو کلام تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ مفرد سے تعبیر کرنا پڑتا ہے تو وہاں کلام فصیح سے تعبیر پر کیسے قادر ہو گا ۔ مثلاً آپ نے بہت سی چیزیں کسی کو بتانی ہوں کہ کتنی چیزیں ہیں پھر تم کہو گے کہ دار، غلام، جاریۃ وغیرہ وغیرہ تو پھر کہوں گے کہ اتنے بن گے تو اب یہاں کلام نہیں بولی جا سکتی لفظ فصیح اس لیے کہا کہ تانکہ مفرد مرکب سب کو شامل ہو جائے

و قول بعضهم الخ سے بعض لوگوں کا رد کرتے ہیں لیکن پہلے بطور تمہید کے یہ بتانا ضروری ہے کہ یہ جو کہتے کہ ماتن نے یہ کہا اور وہ نہیں کہا تو یہ تب کہتے ہیں کہ دونو ں جائز ہوں لیکن ایک اچھا ہو اور دوسرا اچھا نہ ہو مثلاً کلام فصیح لفظ فصیح یہ دونوں صحیح ہیں لیکن اچھی عبارت لفظ ہے تا کہ مفرد مرکب سب کو شامل ہوجائے اور اسی طرح ایک بات کی وضاحت ضروری ہے وہ یہ کہ بعض محققین نے کہا تھا کہ ماتن نے کلام فصیح یا لفظ بلیغ نہیں کہا لفظ فصیح کہا تو یہ رد کرتے ہیں یہ سہو ظاہر ہے کیونکہ متکلم اپنے مقصود کو کلام فصیح اور لفظ فصیح سے تو تعبیر کرتا ہے لیکن بلیغ سے نہیں کیونکہ بات فصاحت میں ہے نہ کہ بلاغت میں اور فصاحت فی المتکلم میں تو بلاغت کی کوئی شرط نہیں

فان قلت هذا التعريف سے ایک اعتراض نقل کر کے پھر جواب دیں گے کہ آپ نے جو فصاحت فی المتکلم کی تعریف کی یہ غیر کے دخول سے مانع نہیں کیونکہ تم نے کہا کہ فصاحت فی المتکلم ایک ملکہ ہوتا ہے جس کے سبب متکلم اپنے مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو جاتا ہے تو اس کا مطلب تھا کہ ملکہ اقتدار کا سبب ہوتا ہے لہذا جواد راک

Marfat.com

ہے یعنی کسی چیز کا ادر اک انسان کے اندر راسخ ہو جائے یہ بھی اقتدار کا سبب ہوتا ہے کیونکہ پہلے علم ہو گا تب مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کریں گے تو اس ادراک پر بھی تعریف فصاحت فی المتکلم کی سچی آگئی حالانکہ یہ فصاحت فی المتکلم نہیں اور یہ جو زندگی ہے یہ بھی تو قدرۃ کا سبب ہوتی ہے کیونکہ انسان زندہ ہو گا تو مقصود کو لفظ فصیح سے تعبیر کرے گا اگر زند گی نہ ہو تو پھر مقصود کو لفظ فصیح سے کیسے تعبیر کرے گا تو حیات پر بھی تعریف فصاحتہ فی المتکلم کی سچی آگئی حالانکہ حیات بھی فصاحتہ فی المتکلم کی تعریف میں نہیں

و نحوهما مما يتوقف الخ اسی طرح اور جو اسباب ہوتے ہیں مثلاً متکلم کی ماں باپ کا ہونا یہ بھی مقصود کو لفظ فصیح سے تعبیر کرنے کا سبب ہے تو اس کے شارح نے دو جواب دیے ایک سبب اوردوسری شرط سبب مئوثر کو کہتے ہیں جو شے میں تاثیر کرے اور شرط کہتے ہیں جس پر مئوثر کا اثر موقوف ہوتا ہے تو یہاں متن میں فصاحت فی المتکلم کی تعریف میں (با)سببیہ ھے اور ہماری بات سبب میں ہے اور جو مثالیں دی گئی ہیں ادر اک اور حیات وغیرہ کی یہ سبب نہیں بلکہ شرائط ہیں اور ان پر سبب کا اثر موقوف ہے

و لو سلم الخ سے دوسرا جواب دیا چلو ہم مان لیتے ہیں کہ ادراک اور حیا ت سبب ہیں اقتدار کے لیکن ہماری مراد سبب سے سبب قریب ہے دلیل یہ ہے کہ سبب جب مطلق بولا جاے تو متبا در الی الفھم سبب قریب ہوتا ہے مثلاً کسی سے جو کوئی انسان باپ کا نام پو چھے کہ تو اپنے باپ کا نام بتاتو جواب میں اپنے باپ کانام بتا ئے گا حالانکہ آدم علیہ السلام بھی تو اس کے باپ ہیں ۔لیکن وہ بعید ہیں عربی ہو نا ہے اسی طرح عرب میں رہنا یہ سبب قریب ہے اور علم بیان وغیرہ پڑھنا یہ بھی سارے سبب قریب ہیں باقی حیا ت اور

Marfat.com

ادراک وغیرہ یہ بعید ہیں

و البلاغت فی الکلام الخ تو فصا حت کی تین اقسام ہیں فصاحت فی المفرد، فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم یہاں تک تو تینوں اقسام ذکر کردیے اب یہاں سے بلا غت کا ذکر کرتے ہیں بلا غت فی المفر د تو ہوتی نہیں بلا غت کی صرف دو قسمیں ہوتی ہیں۔ بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم یہاں سے بلاغت فی الکلام کی تعریف کرتے ہیں کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو تو اب یہاں تین الفاظ کی وضاحت ضروری ہے۔کہ حال کیا چیز ہے۔مقتضی کیا چیز ہے۔اور مطابقت کس کو کہتے ہیں تو حال کا شارح نے

و المراد بالحال الخ سے معنی ذکر کر دیا کہ باقی حال کا صرف ایک معنی ہوتا ہے اور مطابقت اور مقتضی کے دو دو معنی ہیں ایک معنی ظاہر ی اور دوسرا تحقیقی یہاں ظاہری معنی ذکر کریں گے اور تحقیقی بعد میں جاکر کہیں ذکر کریں گے (اور مختصر المعانی میں علامہ نے دونو ں معنی اکھٹے ذکر کیے) حال اس امر کو کہتے ہیں جو متکلم کو اس پر مجبور کر ے کہ وہ اپنے کلام میں کوئی خصوصیت لا تو یہ امرداعی حال ہے باقی وہ جو خصوصیت ہو گی یہ حقیقی حال ہو گی اور متکلم کے کلام کا اس خصوصیت پر مشتمل ہونا یہ کلام کا حقیقی حال کے مطابق ہونا ہے

ای الی ان یعتبر الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا کہ کوئی ایسا بندہ جو اس خصوصیت سے کلام کرتا ہے لیکن وہ کوئی خصوصیت کا اعتبار تو نہیں کر تا بلکہ اتفا قاً ایسا کلام کرتا ہے جو خصو صیت کے مطابق ہو تا ہے تو اس کلام پر بھی تعریف سچی آجائے گی حالانکہ اس کلام کو بلیغ نہیں کہتے تو شار ح نے اس کا جواب دیا ۔کہ ہم نے جو کہا کہ وہ جو متکلم کو مجبو ر کر ے اس پر کہ کوئی خصو صیت لائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم کلام میں

Marfat.com

اس خصوصیت کا اعتبار بھی کرے اگر اتفاقاً اسکی کلام خصوصیت پر مشتمل ہو تو اس کلام کو بلیغ نہیں کہیں گے باقی شارح نے

اصل المعنی کہا تو یہاں محققین نے بتایا کہ ایک معنی اولی ہوتا ہے اور دوسرا معنی ثانی ہوتا ہے تو معنی اول تو مطلقاً ثبوت شئ لشئ یا سلب شئ عن شئ کو کہتے ہیں اور معنی ثانی خصوصیت کو کہتے ہیں تو یہاں اصل المعنی سے ثانی معنی مراد ہے اول مراد نہیں باقی یہاں ایک خارجی اعتراض کہ شارح حال کی تعریف کررہے ہیں اور تعریف میں (صار مقتضی الحال) کہا تو یہ دور اور توقف الشئ علی نفسہ ہے کیونکہ معرِف معرَف پر موقوف ہے تو حال اس تعریف والے حال پر موقوف تھا اور یہ تعریف پھر حال پر موقوف ہے تو یہ دور ہے؟ جواب: یہ کہ حال کی تعریف خصوصیتہ ماتک ہے مقتضی حال تعریف میں داخل نہیں باقی ذکر کیوں کیا تو اسلیئے کہ پہلے مضاف الیہ یعنی حال کی تفسیر کر رہا تھا تو پھر مضاف کی بھی تعریف کردی تو مضاف کے تعین کے لیے شارح نے مقتضی حال کہا

مثلا کون المخاطب منکراً الخ سے سب کی مثال دی کہ مخاطب کسی چیز کا منکر ہو تو مخاطب کا انکار یہ حال ہے اور یہ انکار متکلم کو اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنے کلام میں تاکید لائے تو تاکید یہ خصوصیتہ اور مقتضی اور متکلم کے کلام کا تاکید پر مشتمل ہونا یہ ہے کلام کا حال کے مطابق ہونا مثلاً مخاطب قیام زید کا منکر ہے۔(حکم سے مراد نسبت ہے) تو متکلم تاکید لائے گا۔اور ان زیدٌ القائم کہے گا صرف زید قائم نہیں کہے گا۔(مقتضاھا) میں (ھاء) ضمیر کا مرجع حال ہے اور (مطابقتہ) میں (ہ) ضمیر کلام کی طرف راجع ہے اور (لہ) ضمیر مقتضیٰ کی طرف راجع ہے

Marfat.com

ان الحال ان اقتضیٰ التاکید الخ سے شارح نے بتایا کہ حال کئی قسم کا ہوتا ہے تو حال جس کا تقاضا کرے تو کلام اس پر مشتمل ہونی چاہیے مثلاً مقتضیٰ حال تاکید ہے تو کلام میں تاکید لانی چاہیے ۔اور اگر مقتضیٰ حال تاکید نہ ہو یعنی مخاطب منکر نہ ہو تو پھر مقتضیٰ حال یہ ہے کہ کلام مقتضیٰ حال سے خالی ہو اور اسی طرح یہ بھی مقتضیٰ حال ہوتا ہے ۔کہ (مسندالیہ)ذکر نہ کیا جائے مثلاً بات کسی سے چھپانی ہوتو تم کہو گے اپنے مخاطب کو کہ وہ آ گیا ہے نام نہیں لو گے کہ دوسرے لوگ نہ سمجھیں تو پھر متکلم کے کلام میں مسندالیہ کا ذکر نہیں ہونا چاہیے ۔اور بھی حال کئی قسم کا ہوتا ہے جس کی تفصیل علم معانی میں ہے

مع فصاحته الخ یعنی بلاغت فی الکلام یہ ہے کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو اور کلام فصیح بھی ہوتو کلام بلیغ کے لیے مقتضیٰ حال کے مطابق ہونے کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کلام فصیح ہو (کلام فصیح کی تعریف گزر چکی ہے) کہ تنافر کلمات ضعف تالیف ،تاکید،لفظی و معنوی سے خالی ہو اور کلمے سارے فصیح ہوں تو یہ ساری باتیں بھی ضروری ہوں گی کلام بلیغ کے لیے باقی شارح نے (مع فصاحتہ) کی (ہ) ضمیر کا مرجع ذکر کر دیا کہ یہ ضمیر کلام کی طرف راجع ہے۔

فان البلاغة الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا۔ کہ ماتن نے مع فصاحتہ کی جگہ وفصاحتہ کیوں نہیں کہا ؟ جواب یہ ہے کہ بلاغت فی الکلام کے لیے فصاحتہ شرط ہے اور تعریف کی جزء نہیں اور جو شرط ہو اس کو مع کے ساتھ ہی ذکر کرتے ہیں اگر جزء ہوتی تو پھر وفصاحتہ کہتے کیونکہ بلاغت فی الکلام کا پایا جانا دوامروں پر موقوف ہے ۔ایک فصاحت دوسری مطابقت کلام ان کے تحقق سے بلاغت فی الکلام کا تحقق ہے ۔

Marfat.com

ای مقتضی الحال مختلف الخ تو پہلے ماتن نے بلاغت فی الکلام کی تعریف کی کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو ۔اب یہاں سے ماتن نے اور مسئلہ ذکر کر دیا کہ مقتضیٰ مختلف ہوتے ہیں ۔دلیل اس پر یہ دی کہ کلام کے مقامات متفاوت ہوتے ہیں تو ثابت ہوا کہ چونکہ مقامات کلام کے متفاوت ہیں اس لیے مقتضیٰ حال بھی مختلف ہے تو اس پر اعتراض تھا کہ اس دلیل سے دعویٰ ثابت نہیں ہوتا تو شارح نے

الحال والمقا م ا لخ سے جواب دیا ۔ اعتراض: یہ ہوگیا کہ مقتضیٰ حال یہ مضاف مضاف الیہ ہیں اور قاعدہ ہوتا ہے کہ مضاف میں اختلاف تب ہوتا ہے کہ وہ مضاف کی ذات میں تفاوت ہو یا مضاف الیہ میں تفاوت ہوتو پھر مضاف میں بھی تفاوت ہوتا ہے اور مقام نہ تو مقتضیٰ کا عین ہے اور نہ مقتضیٰ کا مضاف الیہ ہے ۔تا کہ مضاف الیہ یعنی مقام کے تفاوت سے مقتضیٰ میں تفاوت آجائے ؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ مقام مقتضیٰ کا عین تو نہیں لیکن مقتضیٰ کے مضاف الیہ یعنی حال کا عین ہے ۔تو پھر مقام کے تفاوت سے حال متفاوت ہوگا ۔اور حال کے تفاوت سے مقتضیٰ میں تفاوت آئے گا۔تو نتیجہ یہ ہوگا کہ مقام کے تفاوت سے مقتضیٰ میں تفاوت آئے گا اب ماتن کی دلیل سے دعویٰ ثابت ہوگیا ۔

فان الامرالداعی الخ سے شارح نے بتایا کہ حال اور مقام متحد بالذات اور مغائر بالاعتبار ہیں اور مغائر بالاعتبار کیسے نہیں ۔تو وہ اس طرح کے حال یعنی امرداعی جو ہے اس کا اگر یہ لحاظ کریں کہ یہ محل ہے ۔کلام کے وارد ہونے کا مثلاً امرداعی انکار ہے اگر یہ لحاظ کریں کہ یہ انکار محل ہے اس کا کہ کلام مئوکد اس میں وارد کی جائے تو پھر یہ امرداعی مقام ہے ۔اور اگر اس امرداعی کا یہ لحاظ کریں یہ انکار کا زمانہ ہے کہ کلام مئوکداس میں وارد کی جائے تو

Marfat.com

پھر یہ امرداعی حال ہے۔

و ایضاً المقام یعتبرالخ سے دوسرا تغائر اعتباری ذکر کر دیا کہ مقام کی اضافت مقتضیٰ کی طرف ہوتی ہے مثلاً مقام التاکید کہتے ہیں ۔جب مقتضیٰ انکار ہو اس طرح مقام الاطلاق ، مقام الحذف، مقام الاثبات وغیرہ کہتے ہیں اور حال کی اضافت مقتضی کی طرف ہوتی ہے ۔مثلاً حال الانکار کہیں گے حال خلوالذہن کہیں گے ۔وغیر ذالک باقی یہاں اعتراض ہے کہ شارح نے جو کہا کہ مقام کی اضافت مقتضی کی طرف ہوتی ہے تو یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں کبھی مقتضی کی طرف مقام کی اضافت ہوتی ہے مثلاً مقام التردد کہتے ہیں تو تردد یہ مقتضِی ہوتا ہے نہ کہ مقتضٰی ؟

فعند تفاوت المقامات الخ سے شارح اصل جواب کی طرف آگئے ۔تو کہتے ہیں کہ مقامات کے مختلف ہونے سے مقام کے مقتضیات بھی مختلف ہوتے ہیں دلیل یہ ہے کہ ایک مقام میں اعتبار مناسب اور ہوتا ہے اور دوسرے مقام میں اعتبار مناسب اور ہوتا ہے۔مثلاً انکار کے مقام میں اعتبار مناسب تاکید ہوتی ہے اورمخاطب منکر نہ ہوتو پھر اعتبار مناسب یہ ہے کہ کلام میں تاکید نہ ہو ۔پھر حال مقام کے اختلاف سے مقتضیات المقام متفاوت ہوتے ہیں اور مقتضیات المقام میں اختلاف یہ عین ہوتا ہے ۔مقتضیٰ حال کے اختلاف کا مطلب یہ ہوگیا کہ مقام کے متفاوت ہونے سے حال متفاوت ہوتا ہے ۔اور حال کے متفاوت سے مقتضٰی متفاوت ہوتے ہیں تو نتیجہ وہی نکلا کہ مقام کے تفاوت سے مقتضٰی متفاوت ہوتے ہیں۔

ثم شرع فی تفصیل تفاوت المقامات الخ یہاں سے شارح بعدمیں آنے والے

Marfat.com

متن کی تمہید بیان کرتے ہیں تو پہلے ماتن نے دو باتیں ذکر کی تھیں ایک یہ کہ مقتضٰی مختلف ہوتے ہیں اور دوسرے جو اس پر دلیل دی تھی کہ مقامات کلام متفاوت ہوتے اب یہاں سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے بعد والے متن میں مقامات کے تفاوت کو سے بیان کیا ہے مقتضٰی حال کے تفاوت کی طرف اجمالاً اشارہ کیا۔

و بیان ذالك الخ سے شارح یہ ذکر کرتا ہے کہ ماتن نے مقتضٰی حال کے طرف اجمالاً اشارہ کیا ہے کیسے کیا ہے وہ اس طرح کہ مقتضٰی حال اور اعتبار مناسب مطلب ہوتا ہے تو مقتضٰی حال تین قسم پر ہے ایک وہ مقتضٰی حال کہ جو صرف ایک کے اجزاء کے ساتھ مختص ہو یعنی دو یا دو سے زیادہ جملوں میں وہ نہیں آسکتا تو ایک ے اجزاء تین ہوتے ہیں مسند، مسندالیہ اور تیسرا ان دونوں کے درمیان اسناد جو نظر نہیں آتا یہ ہے کہ مسند یا مسند الیہ یا اسناد میں یہ مقتضٰی حال پایا جائے گا اور دوسرا قسم یہ ے دو یا دو سے زیادہ جملوں کے ساتھ مختص ہے یعنی وہ ایک جملے کے اجزاء میں نہیں ۔اور تیسرا یہ ہے کہ جو دونوں میں سے کسی کے ساتھ مختص نہ ہو بلکہ وہ مقتضٰی حال ایک کے اجزاء میں بھی ہوتا ہے اور دو یا دو سے زیادہ جملوں میں بھی ہوتا ہے۔

اما الاوّل فیکون راجعاً اما الی نفس الاسناد الخ سے بتایا کہ جو مقتضٰی حال ایک جملے کے اجزاء کے ساتھ مختص ہو وہ کبھی تو اسناد کی طرف راجع ہوگا وہ اس طرح کہ کا مئوکد ہونا یا تاکید سے خالی ہونا اور اگر تاکید ہو تو پھر وہ استحسانا ہوگی یا وجوباً صرف تاکید ہوگی یا زیادہ یہ سارے مقتضٰی حال ہیں اور یا وہ مقتضٰی حال جو صرف ایک جملے کے اجزاء کے ساتھ مختص ہے مسند الیہ کی طرف راجع ہوگا۔وہ اس طرح کہ مسندالیہ محذوف

Marfat.com

وگا معرفہ ہویانکرہ ہو گا پھر نکرہ مخصص ہویا غیر مخصص ہوگااور اس طرح مسندالیہ کا کسی
ے ساتھ ہونا مصحوباً کون خبر بعدخبر ہے مثلاً صفت یا تاکید بدل ،عطف بیان ،وغیرہ
ر مسندالیہ ہوگا یا نہیں اور کبھی مسند الیہ مقدم ہوگا جیسے کہ مبتداء ہوتا ہے اور کبھی مؤخر
فاعل مؤخر ہوتا ہے ۔اور اسی طرح مسندالیہ پر مقصور ہوگا اور کبھی مقصور نہیں ہوگا وغیرہ
ے مقتضٰی حال ہوں گے ۔باقی یہاں پر اعتراض ہے کہ شارح نے کہا کہ مسندالیہ
پر مقصور ہوگا یانہیں ہوگا۔حالانکہ شئے اپنے آپ پر مقصور نہیں ہوسکتی ۔کیونکہ مقصور
مغائر ہوتے ہیں ؟ جواب یہ ہے کہ مسند الیہ کی دو ترکیبیں ہیں ایک کے لحاظ سے
مبتداء اور فاعل کی صفت بنتا ہے اور دوسری ترکیب کے لحاظ سے خبر۔اور فعل کی
تا ہے۔پہلی ترکیب یہ ہے کہ المسند: یہ صیغہ اسم مفعول کا ہے تو اس کا نائب فاعل الیہ
الیہ کی ضمیر ال کی طرف راجع ہے اب یہ مبتداء اور فاعل کی صفت بنے گے کیونکہ معنی
کہ وہ شئے کہ اسناد کی گئی ہے طرف اس شئے کے تو وہ تو مبتداء اور فاعل ہوتے ہیں
طرف کسی اور شئے یعنی خبر اور فعل کا اسناد ہوتا ہے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ۔ المسند
رھو وہ اس کا نائب فاعل ہو اور راجع ہوال کی طرف اور الیہ یہ مسند کے متعلق ہو
کی ضمیر کسی اور کی طرف راجع ہو تواب مسند الیہ خبر اور فعل کی صفت بنے گا ۔کیونکہ معنی
کہ وہ شئے کہ اسناد کی گئی ہے وہ شئے کسی اور کی طرف تو وہ خبر اور فعل ہوتے ہیں جن
اد ہوتا ہے مبتداء اور فعل کی طرف ۔تو یہاں یہ دوسری ترکیب ہے اور یہاں اس سے
سند ہوگا یعنی مسند الیہ مسند پر مقصور ہوگا یا نہیں ۔

او الی المسند کما ذکر الخ سے بتایا کہ جو مقتضٰی حال صرف ایک جملے کے جزء

Marfat.com

کے ساتھ مختص ہے وہ یا مسند کی طرف راجع ہوگا وہ اس طرح کہ کئی تو وہ احوال ہوتے ہیں جو مسندالیہ میں ذکر کردیے ۔ یعنی مسند کبھی محذوف کبھی مثبت کبھی معرفہ کبھی نکرہ وغیرہ وغیرہ اور کچھ مسند الیہ کے احوال پر زیادتی بھی ہے وہ یہ کہ مسند کبھی مفرد کبھی فعل اور کبھی فعل نہیں ہوگا اور کبھی جملہ ہوتا ہے پھر جملہ کبھی اسمیہ کبھی فعلیہ کبھی شرطیہ اور کبھی ظرفیہ ہوتا ہے اور کبھی مسند متعلق (یعنی جار مجرور وغیرہ) کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور کبھی مقید نہیں ہوتا۔جیسا کہ مسند کے احوال میں تفصیل آئے گی ۔باقی یہاں اعتراض ہے کہ مفرد تو مسندالیہ بھی ہوتا ہے پھر یہ مسندالیہ کے احوال پر زیادتی کیسے ہے؟ جواب یہ ہے کہ صرف مفرد نہیں بلکہ مفرد بھی ہوتا ہے اور فعل بھی ہوتا ہے ۔باقی مسند الیہ فعل نہیں ہوتا ۔

و اما الثانی الخ سے بتا یا کہ جو مقتضٰی حال دو یا دو سے زیادہ جملوں کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس کی مثال دی۔جیسے کہ وصل ،اور فصل یعنی دو جملوں کے درمیان عطف لانا اور نہ لانا اور جو تیسری قسم ہے یعنی وہ مقتضٰی حال جو کسی کے ساتھ مختص نہ ہو اس کی مثال جیسا کہ مساوات ،ایجاز اور اطناب ہوتے ہیں۔ مساوات یہ ہے کہ جتنی غرض ہو اتنے الفاظ ہوں مثلاً غرض ہے کہ زید کے قیام کا ثبوت کرنا ہے تو زیدٌ قائم کہیں گے۔یہ مساوات ہے۔اور ایجاز کہتے ہیں کہ غرض زیادہ ہو اور الفاظ تھوڑے ہوں مثلاً زید کے قیام کا ثبوت کرنا ہو تو صرف قائم کہے گئے ۔اور زید کا علم پہلے سے مخاطب کو ہو اور اطناب کہتے ہیں کہ غرض تھوڑی ا ور الفاظ زیادہ ہوں اور اس زیادتی میں فائدے کے لیے مثلاً زید قائم فی الدار یا فی المسجد ، یا فی السوق کہیں۔ مزید تفصیل ایجاز ،اطناب اور مساوات کی وہاں ان کے اپنے باب میں آئے گی ۔

Marfat.com

و هذا حدیث اجمالی الخ سے شارح نے بتایا کہ مقتضٰی حال کی یہ حدیث اجمالی ہے ۔تفصیل اپنی جگہ پر علم معانی میں آئے گی۔

واذا تمهد هذا فنقول الخ سے بعد میں جو متن ہے اس پر ایک اعتراض تھا یہاں سے شارح اس کا پہلے سے جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ تنکیر اطلاق تقدیم ذکر میں سے ہر ایک کا مقام اس کے خلاف کے مقام کے مبائن ہے۔یعنی ایک تو ان چار میں سے ہر ایک کا مقام ہے اور ایک ان چار میں سے ہر ایک کا خلاف ہے تو اس خلاف کا بھی ایک مقام ہے اور خلافہ کی ضمیر کل کی طرف راجع ہے ۔معنی یہ ہوگا کہ ان چار میں سے ہر ایک کا مقام ہر ایک کے خلاف کے مقام کے مبائن ہے ۔تو اب ان چار میں سے ہر ایک مثلاً تنکیر لیتے ہیں تو یہ مطلب ہوگا کہ تنکیر کا مقام ہر ایک کے خلاف کے مقام کہ مبائن ہے۔یعنی تنکیر کا مقام تنکیر کے اپنے خلاف تعریف کے مقام کے بھی مبائن ہے۔اور غیر کے خلاف کے مقام کے بھی مبائن ہے۔اور تنکیر کا غیر مثلاً اطلاق ہے تو پھر تنکیر کا مقام اطلاق کے خلاف کے مقام کے بھی مبائن ہوگا۔اور اطلاق کے خلاف تو خود تنکیر بھی ہے ۔تو پھر یہ مطلب ہوگا کہ تنکیر کا مقام تنکیر کے مقام کے مبائن ہے۔حالانکہ یہ غلط ہے تنکیر کا مقام تنکیر کے مقام کے کیسے مبائن ہوسکتا ہے؟ شارح اس کا جواب دیں گے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اعتراض کا دارومدار اس پر تھی کہ تنکیر کا مقام غیر کے خلاف کے مقام کے بھی مبائن ہو تو اس لیے شارح ثابت کریں گے کہ تنکیر کا مقام خود تنکیر کے خلاف کے مقام کے مبائن نہ کہ غیر کے خلاف کے مقام کے مبائن ہے۔تو وہ اس طرح کہ ماتن نے کل کا لفظ کہا ہے کہ اور کل معنی جمع ہے اور خلافہ کی ضمیر چونکہ کل کی طرف راجع ہے تو وہ ضمیر بھی معنیٰ جمع ہوجائے گی۔

Marfat.com

اور جب (ہ) ضمیر جمع ہوگی تو پھر خلاف جو مضاف ہے وہ بھی جمع ہوجائے گا کیونکہ مضاف الیہ جب جمع ہوتو پھر مضاف بھی جمع ہوجاتا ہے۔لہذا خلافات بن جائے گا تو اب جمع کا جمع کے ساتھ مقابلہ آجائے گا۔اور جمع کا جب جمع کے ساتھ مقابلہ آجائے تو پھر قاعدہ ہوتا ہے کہ تقسیم احاد کی ہوتی ہے تو مطلب ہوگا کہ ان چارمیں سے ہر ایک کامقام اپنے اپنے خلاف کے مقام کے مبائن ہوتاہے تو اب ٹھیک ہے کہ کوئی اعتراض نہیں اذاتمھد الخ سے یہی بات کرتے ہیں کہ ہر ایک کامقام اپنے خلاف کے مقام کے مبائن ہوتاہے۔چونکہ پہلاتنکیر تھا تو یہ کہتے ہیں کہ تنکیر کا جومقام ہوتا ہے ماتن نے تنکیر کا مقام کہا تو تنکیر کس کی ہوتی ہے ۔ شارح نے بتایا کہ تنکیر مسند الیہ کی یا تنکیرمسند کی یامسند کے متعلق کی تنکیر کا جومقام ہوتا ہے تو یہ مبائن ہوتا ہے۔ان تینوں یعنی مسند الیہ ،مسند یا مسند کے متعلق کی تعریف کے مقام کے اسی طرح حکم یعنی اسناد کے اطلاق کا جومقام ہو اس کی مثال جیسے کہ زیدقائم میں اسناد کے ساتھ کوئی قیدنہیں یا متعلق کے اطلاق کا جومقام ہو اس کی مثال جیسے کہ ضربتُ زیداً میں مسند کے متعلق کے ساتھ کوئی قیدنہیں اور اسی طرح مسند الیہ اور مسند کے اطلاق اور مسند ،مسند الیہ میں سے ہر ایک کے متعلق کے اطلاق کا جو مقام ہوتا ہے توان میں سے ہر ایک کی تقیید کے مقام کا مبائن ہوگا۔باقی تقیید مؤکد کے ساتھ ہو یا حرف قصر کے ساتھ ہو یا تابع کے ساتھ ہو یا شرط یا مفعول یا جو ان کے مشابہ ہو یعنی حال ،تمیز وغیرہ کے ساتھ تقیید ہو اور اسی طرح مسند الیہ یا مسند یا ان کے متعلقات کی تقدیم کا مقام ان کی تاخیر کے مقام کے مبائن ہوگا اسی طرح مسندالیہ وغیرہ کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کے مبائن ہوتے ہیں۔وھذا معنی قولہ سے شارح نے بتایا کہ ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جو ہم نے

Marfat.com

ان کردیا یعنی ہر ایک کا مقام اپنے خلاف کے مقام کے مبائن ہے نہ کہ غیر کے خلاف کے
قام کے مبائن ہے۔

و انما فصل قوله الخ اب آگے ماتن نے متن میں کہاتھا کہ فصل کا مقام وصل کے
قام کے مبائن ہے۔(یہ بات ذہین میں رہے کہ تنکیر،اطلاق،تقدیم، ذکر ان کے خلاف
ر فصل ووصل یہ سارے مقتضٰی حال ہیں) تو اس پر اعتراض تھا کہ جس کا شارح نے یہاں
سے جو اب دیا کہ اعتراض یہ تھا۔کہ ماتن فصل ووصل کے مقام کے تفاوت کو علیحدہ کیوں
کر کردیا چاہیے یہ تھا کہ ان پہلے چار کے ساتھ ذکر کر دیتے۔ وہاں کیوں نہیں ذکر کیا اس
رح کیوں نہیں کہا کہ فمقام کل فی التنکیر والاطلاق والتقدیم و الذکروالفصل یباین مقام
لافہ توحذف میں فصل بھی آجاتا اور عبارت مختصر ہوتی تو ماتن نے علیحدہ کیوں ذکر کردیا تو
س کا شارح نے جواب دیا۔ کہ علیحدہ ذکر کرنے کی دو وجہ ہیں۔ایک یہ کہ جو امر عظیم الشان
وتو قاعدہ ہوتا ہے کہ اسے علیحدہ ذکر کیا جاتا ہے توفصل و وصل بھی عظیم الشان ہیں حتیٰ کہ
بعض لوگوں نے کہا ہے کہ کوئی شخص اگر فصل ووصل جان لے تو پھر اسے بلاغت آگئی۔اس
لیے پھر فصل ووصل کو علیحدہ ذکر کر دیا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ پیچھے مقتضٰی حال کے تین قسم
ذکر کر دیے ہیں۔تو پہلے چار پہلے قسم سے تھے یعنی ایک جملے کے اجزاء کے ساتھ مختص ہوتے
ہیں اور یہ فصل ووصل دوسری قسم میں سے ہیں یعنی دو یا دو سے زیادہ جملوں کے ساتھ مختص
ہوتے ہوں۔تو پھر مناسب یہ تھا کہ ان کو علیحدہ ذکر کیا جاتا۔

و فصل قوله و مقام الایجازالخ سے ماتن نے متن میں کہا تھا کہ ایجاز کا مقام ایجاز
کے خلاف یعنی اطناب مساوات کے مقام کے مبائن ہوتا ہے۔اس پر بھی یہ اعتراض کہ اس کو

Marfat.com

پہلے چار کے ساتھ کیوں نہیں کہاتو فصل و وصل کے ساتھ ذکر کرنا چاہیے تھا۔تو عبارت مختصر ہوتی ۔یعنی یوں کہتے ومقام الفصل و الایجاز یباین مقام خلافہ تو علیحدہ کیوں ذکر کیا شارح نے اس کا جواب دیا کہ اس کو علیحدہ ذکر کرنے کی دو وجہ ہیں۔پہلی یہ کہ ایجاز اطناب یہ تیسری قسم ہے ۔یعنی ایک جملے کے ساتھ اجزاء مختص ہوں نہ دونہ دو سے زیادہ جملوں کے ساتھ مختص ہوں اس لیے پھر علیحدہ ذکر کر دیا دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ عظیم الشان ہے اس کی بحث بہت طویل ہوتی ہے ۔اس لیے اسے علیحدہ ذکر کر دیا۔

و قد اشار فی المفتاح الخ سے شارح بعض لوگوں کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو صاحب تلخیص ہے اس نے تو ایجاز اور اطناب کے مقامات میں تفاوت صراحۃ ذکر کر دیا اور سکا کی نے مفتاح میں اس تفاوت کی طرف اشارہ کردیا اسلئے شارحین کو سکا کی کی مراد کا علم نہ ہو سکا۔کہ سکا کی نے کیا ذکر کیا ہے ۔اب وہ عبارت ذکر کرتے ہیں جسکی طرف سکا کی نے اشارہ کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ سکا کی نے کہا ہے کہ لکل حد ینتھی الیہ الکلام مقام یعنی جس حد کی طرف کلام پہنچ جائے تو اس کا علیحدہ مقام ہوتا ہے تو ایجاز واطناب میں بھی تو کلام ایک حد تک پہنچ جاتا ہے۔تو ایجاز اطناب میں سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ مقام ہوگا۔

فان لکل من الایجاز و الاطناب الخ سے شارح نے بتایا کہ سکا کی کی اس عبارت سے اشارہ کیسے ہوگیا کہ ایجاز و اطناب کے مقام متفاوت ہوتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اس طرح ایجاز اطناب یہ دونوں امور نسبیہ سے ہیں کیونکہ مثلاً ایجاز اطناب کے لحاظ سے اور اطناب ایجاز کے لحاظ سے ہوتا ہے تو جوامور نسبیہ سے ہوں تو اس کی مختلف حدیں ہوتی ہیں اور مراتب متفاوت ہوتے ہیں مثلاً اطناب ایجاز جو ہیں ان کے کئی اوردوسرے مراتب بھی

Marfat.com

ہیں مثلاً زید کے کلام میں عمر کے لحاظ سے ایجاز ہوگا اور بکر کے لحاظ سے اطناب ہوگا تو پھر ہر ہر حد کا مقام علیحدہ ہوگا جو دوسرے کا مقام نہیں ہوگا۔

و کذا خطاب الذکی الخ تو بعض محققین نے اس متن کا غلط مطلب سمجھا تھا۔شارح اپنا مختار ذکر کریں گے اور آگے جا کر آخر میں اس کا رد کریں گے تو یہ کہتے ہیں کہ ایجاز اور اس کے خلاف کے مقامات مبائن ہیں۔وہ اس طرح کہ ایک ذکی کے ساتھ خطاب کا مقام ہے اور دوسرا غبی کے ساتھ خطاب کا مقام ہوتا ہے تو یہ دونوں مبائن ہوتے ہیں۔

فان مقام الاول الخ سے شارح نے بتایا کہ ذکی کے خطاب کا مقام اور غبی کے خطاب کا مقام کیسے مبائن ہوتے ہیں وہ اس طرح کہ ذکی کے ساتھ خطاب میں کنایہ ،استعارہ اور اشارے لانے پڑتے ہیں اور غبی کے ساتھ ٹھوس الفاظ کے ساتھ خطاب کیا جاتا ہے۔

و کان الانسب الخ سے شارح نے ماتن پر اعتراض کر دیا کہ غبی کا مقابل فطین ہوتا ہے نہ کہ ذکی لہذا انسب (انسب کہہ کر بتا دیا کہ یہ بات صحیح ہے کیونکہ ذکی اور فطین ایک دوسرے کی جگہ پر استعمال میں آتے رہتے ہیں) یہ تھا کہ غبی کے مقابلہ میں فطین کہتے کیونکہ ذکی اور فطین میں فرق ہے وہ اس طرح کہ ذکاوت اس قوت کی شدت کو کہتے ہیں جو قوت اللہ تعالی نے نفس ناطقہ کو عطا کی ہے۔جس کے ذریعے سے نفس ناطقہ خود افکار اور آرا ءکو حاصل کرتا ہے۔یعنی ذکاوت میں غیر کو دخل نہیں آتا اور اس قوت کے ذریعے سے کلام کو جلدی سے سمجھنا یہ فطانت ہے۔تو فطانت اور ذکاوت میں فرق ہے باقی درمیان میں شارح نے بتایا کہ فطانت قوت ذہنی کو بھی کہتے ہیں ۔ باقی اصل یہ رہی بات کہ غباوت کا مقابل

Marfat.com

فطانت کیسے ہے ۔ وہ اس طرح کہ غباوت کہتے ہیں کہ عدم الفطانۃ عماشانہ ان یکون فطیناً تو فطانتہ اُور غباوت میں عدم و الملکہ کا تقابل ہوا ۔لہذا غباوت کا مقابل فطانۃ ہے ۔غباوت یہ ہے کہ عدم ذکاوت عمافی شانہ ان یکون ذکیاً تو پھر غبی کا مقابل ذکی ہوا۔

و لکل کلمة مع صاحبها الخ سے ماتن نے بتایا کہ ہر کلمہ کا جو اپناصاحب ہوتا ہے تو اس کا ایک مقام ہوتا ہے یعنی ایک کلمہ اس کا اپنے صاحب کے ساتھ ایک مقام ہوتا ہے۔باقی شارح نے بتایا کہ صاحبۃ یہ صیغہ صفت کا ہے۔اس کا موصوف کلمہ ہے ۔یعنی ایک کلمہ ہو اور وہ کلمہ دوسرے کلمے کے ساتھ ملایا جائے کہ دوسرا کلمہ مصاحب ہوگا۔وہ بھی کلمہ ہوگا باقی (صوحبت) نکال کر بتا گئے کہ ہم عمداً ملائیں نہ کہ اتفاقاً مل جائے ۔تو ہر کلمے کا جو اپنے مصاحب کے ساتھ جو مقام ہوتا ہے تو وہ مبائن ہوتا ہے۔اس مقام کے کہ جو مقام اس کلمے کے صاحب کا ہم معنی ہوتا ہے۔اس کی مثال دیتے ہیں کہ جیسے کہ کلمے سے مراد فعل ہے اور اس کے ساتھ ہم ادوات شرط ملائیں تو وہ مذوف شرط یہ فعل کا صاحب بن گئے۔تو ادوات شرط کئی ہیں ۔لوبھی ہے،ان بھی ہے،اذابھی ہے۔تو لو کے ساتھ بھی فعل کا مقام ہوگا یہ اور ہوگا اور اذا کے ساتھ جومقام ہوگا وہ اور ہوگا حالانکہ ان لو ،اذا سارے معنی شرط میں شریک ہیں۔صرف یہی فرق ہے کہ اذا یقین کے لیے اور ان مشکوک چیزوں پر اور لومحال چیزوں کے لیے آتا ہے یہ تو تھا کہ فعل کلمہ بنے اور ادوات شرط۔یہ صاحب بنے اب شارح الٹ کرتے ہیں یعنی ادوات شرط کوتو کلمہ بناتا ہے۔اور فعل کو صاحب بناتا ہے تو فعل کو ہم ادوات شرط کے ساتھ ملاتے ہیں۔اب فعل ماضی ہوتا ہے اورمضارع بھی تو ماضی کے ساتھ ادوات شرط کا اور مقام ہوگا۔اور مضارع کے ساتھ ادوات شرط کا اور مقام ہوگا۔

Marfat.com

و کذا کلمات الاستفهام الخ یعنی کلمات استفہام کئی ہوتے ہیں۔ھمزہ ،ھل،وغیرہ تو ایک کلمہ جب ہم فعل کے ساتھ ملائیں گے تو اس کا مقام اور ہوگا اور جب وہ کلمہ ہم ھمزہ کے ساتھ ملائین گے تو اس کا اور مقام ہوگا ۔

المسند الیه الخ سے اور مثال دی کہ مسند الیہ مثلاً زیداس کا مسند کے ساتھ ایک مقام ہوتا ہے جب مسند مفرد ہوا تو یہ اسم ہوگا۔یا فعل پھرفعل ماضی ہوگا یا مضارع ۔ اگر مسند جملہ ہوتو پھر جملہ اسمیہ ہوگا یا فعلیہ یا شرطیہ یا ظرفیہ تو سارے مسندالیہ کے مصاحب ہیں۔توہر ایک کے ساتھ مسندالیہ کا علیحدہ علیحدہ مقام ہوگا۔اذا المراد الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیااعتراض یہ ہے کہ بات تو کلمے میں آرہی ہے کیونکہ ماتن نے کہا ہے کہ ہر کلمے کا اپنے صاحب کے ساتھ ایک مقام ہوتا ہے ۔اور شارح نے کہا کہ وہ صاحب بھی کلمہ ہوتاہے۔اورجملہ توکوئی کلمہ نہیں ہوتا ۔کلمہ اور جملہ تو مبائن ہیں کیونکہ کلمہ کی تعریف ہے لفظ وضع لمعنی مفردتو پھرکلمہ جملہ کیسے بن سکتا ہے۔شارح نے اس کا جواب دیا کہ صاحب جو کلمہ ہے تواس سے عام مراد ہے کہ حقیقتاً کلمہ ہو یا حکماً جملہ اگرچہ حقیقتاً کلمہ نہیں ہوتا لیکن ضمناً جملہ بھی کلمہ ہوسکتا ہے۔کیونکہ جملہ کلمے کی جگہ پرآسکتا ہے ۔

و ایضاً له مع المسندالسببی الخ سے شارح نے بتایاکہ اسی طرح مسندالیہ کاایک مقام مسند فعلی کے ساتھ ہوتا ہے اور ایک مقام مسند سببی کے ساتھ ہوتا ہے(مسند فعلی سببی کی بحث آگے آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ)مسند فعلی کی مثال جیسے کہ زید قائم اور مسند سببی کی مثال جیسے کہ زید قائم ابوہ تو مسند الیہ کا مسند فعلی کے ساتھ اور مقام ہوتا ہے اور مسند سببی کے ساتھ اور مقام ہوتا ہے ۔الی غیر ذالک سے بتایا کہ اور بھی ہزاروں حساب کے مقام ہیں ۔

Marfat.com

هکذاینبغی الخ جہاں اس قسم کی عبارت بولتے ہیں تو عموماً وہاں سے کسی کا رد کرنا چاہتے ہیں تو یہاں سے بعض لوگوں کا رد کرتے ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ

فمقام کل فی تنکیر الخ یہ علم معانی کا مسئلہ ہے اور کذا خطاب الذکی الخ یہ علم بیان کا مسئلہ ہے۔

اور لکل کلمة مع صاحبتها الخ یہ علم بدیع کامسئلہ ہے ۔تو یہاں ماتن نے نامناسب جمع کر دیے ہیں تو شارح نے بتایا کہ یہ مطلب نہیں۔جو انہوں نے سمجھا ہے۔بلکہ یہ معنی ہے جو ہم نے بیان کر دیا کیونکہ ہم نے جو معنی بیان کیا اس کے لحاظ سے یہ سارے اعتبار مناسب اور مقام مناسب بن گئے ۔تو اب سارے علم معنی کے مسئلے بنیں گے۔

و ارتفاع شان الکلام الخ یہاں سے ماتن صاحب مسئلہ ذکر کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ کلام کی شان حسن قبول میں بلند تب ہوگی کہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو اور اگر کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہوتو پھر کلام کی شان کم ہوگی ۔

و المراد بالاعتبار المناسب الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ہم نے تو بلاغت فی الکلام کی تعریف یہ پڑھی ہے کہ کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہو اور مع فصاحتها یعنی کلام فصیح بھی ہوتو پھر اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کلام کی شان تب بلند ہوتی ہے کہ جب کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہو اور کلام کی شان کم تب ہوتی ہے کہ کلام مقتضٰی حال کے مطابق نہ ہو پھر آپ نے یہ اعتبار مناسب کہاں سے نکالا ہے ؟اس کا شارح نے جواب دیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضٰی حال دونوں کا ایک ہی معنی ہوتا ہے یہ بات آگے خود ماتن بھی متن میں ذکر کریں گے ۔ جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو گا تو پھر مقتضٰی حال کے بھی

Marfat.com

مناسب ہوگاورنہ نہیں۔لہذا کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہو تو اس کی شان بلند ہوگی اگر اعتبار مناسب کے مطابق نہ ہو تو پھر شان کم ہوگی۔باقی عبارت میں شارح نے بتایا کہ اعتبارمناسب اس امر کو کہتے ہیں کہ متکلم جس کو اپنے کلام میں مناسب اعتبارکرتاہے کہ یہاں یہ کلام بولنا ہے وہ بولنا ہے۔باقی متکلم جو اعتبار مناسب کرے گا تو متکلم یا تو خالص عربی ہوگا یا خالص نہیں ہوگا اگر خالص عربی ہوتو پھر وہ سلیقہ طبع سے اعتبار کرے گا کہ یہاں یہ کلام بولنا مناسب ہے جیسا کہ خالص عربی سلیقہ طبع سے صحیح اعراب پڑھتے ہیں بیشک ان میں کوئی علم نحو وغیرہ نہ پڑھا ہوا ہواگر خالص عربی نہ ہو تو بلغاء کے کلام کے تتبع سے متکلم اعتبار مناسب کا اعتبار کرے گاکہ یہاں یہ کلام بولنا مناسب ہے۔کیونکہ بلغاء ایسے مقام پر اسی طرح کلام بولتے ہیں۔

یقال اعتبرت الشئی الخ سے اعتبار مناسب کا شارح نے لغوی معنی ذکر کر دیا کہ اہل عرب محاورے میں کہتے ہیں کہ اعتبرت الشئ یہ اس وقت بولتے ہیں کہ جب متکلم شئے میں نظر کرے۔اور پھر اس شئے کے حال کی رعایت کرے۔

واعتبارھذاالامر الخ سے شارح نے بتایا کہ یہ جو اعتبار مناسب ہوتاہے تو متکلم اس کا معنی میں پہلے اور لفظ میں بعد میں اعتبار کرتا ہے اس کی واضح مثال یہ ہے کہ جب مخاطب منکر ہوتو پھر پہلے اپنے دل میں سوچوں گا کہ میں کونسی بات کہوں کہ یہ مان جائے تو پھر متکلم کہتا ہے کہ طلاق اٹھاؤں یا قسم تو مان جائے گابعدمیں متکلم قسم یا طلاق لفظوں میں اٹھاتا ہے۔

و اراد بالکلام الکلام الفصیح الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ماتن نے کہا کہ کلام اگر اعتبارمناسب کے مطابق ہوتو پھر حسن اور قبول کے لحاظ سے کلام کی شان

Marfat.com

بلند ہوگی اوراگر کلام اعتبارمناسب کے مطابق نہ ہوتو پھر کلام کی شان حسن و قبول میں
ہوگی۔یہ جو کہتے ہیں کہ کلام کی شان بلند ہے یا کم ہے تواس وقت کہتے ہیں کہ نفس شان
کلام کے اندر پائی جا رہی ہو پھر اگر زیادہ شان ہوتو کہتے ہیں کہ شان بلند ہے اگر ز
شان نہ ہوتو کہتے ہیں کہ اس کی شان کم ہے حالانکہ کلام اگر اعتبارمناسب کے مطابق نہ ہ
پھر کلام کی شان ہی نہیں ہوگی۔تو پھر انحطاط (کم ہوں) ہونے کا کیا مطلب؟ اور ج
کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہوتو پھر کلام کے اندر نفس شان تو پائی جارہی ہے پھر ارتفا
کیا مطلب تو خلاصہ یہ بنا کہ کلام کے اندر نفس شان مطابقۃ الاعتبار المناسب سے آئے
اور شان بلند تب ہوگی کہ کلام کے اندر اعتبار مناسب سے کمال درجہ کی مطابقت ہوگی
شان کم ہوگی کہ کلام کے اندر اعتبار مناسب سے کمال درجہ کی مطابقت نہ ہوتو اس کا شا
نے جواب دیا کہ ماتن نے جو کہا ہے کہ ارتفاع شان الکلام جو الکلام میں (الف
)ہے۔یہ عہد خارجی کا ہے۔اس سے وہ کلام مراد ہے کہ جو کلام کلام بلیغ کی تعریف میں
گئی ہے یعنی کلام فصیح مراد ہے ۔تو فصاحت سے تو کلام کے اندر نفس حسن اور شان آ
گی۔اور اعتبار مناسب کی مطابقت سے شان بلند ہوگی اور اگر اعتبار مناسب کے مطابق نہ
پھر شان کم ہوگی ۔

لکونہ اشارۃ الخ سے شارح نے علت مصححہ ذکر کی کہ الکلام پر الف لام عہد خا
بنانا ٹھیک نہیں تو کہتے ہیں کہ ہاں صحیح ہے کیونکہ قاعدہ ہوتا ہے کہ جب ایک دفعہ شئے کا
ہو جائے تو دوبارہ جب ذکر ہو اور اس پر الف لام ہو تو وہ الف لام عہد خارجی کا ہوتا
۔اور

Marfat.com

اذ لا ارتفاع الخ سے شارح نے علت باعثہ ذکر کی کہ الف لام عہد خارجی کا کیوں بناتے ہو۔تو بتایا کہ اس لیے کہ اگر کلام سے مراد کلام فصیح نہ ہوپھرتو اعتبار مناسب سے عدم مطابقتہ کے وقت نفس شان بھی نہیں ہوگی پھر بلند یا کم ہونے کا کیا مطلب ہے۔

و اراد بالحسن الحسن الذاتی الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہے کہ ارتفاع مصدر ہے اور شان الکلام معرفہ کی طرف مضاف ہے اور مصدر جب مضاف ہو معرفہ کی طرف تو پھر قاعدہ یہ ہے کہ وہ دو باتوں کا فائدہ دیتا ہے۔استغراق اور حصر دونوں کا فائدہ دیتا ہے تو اب معنی یہ ہوگا کہ ارتفاع شان کلام کا ہر فرد مطابقتہ الاعتبار مناسب میں منحصر ہے۔یعنی کلام کی شان صرف مطابقتہ الاعتبار مناسب ہی سے بلند ہوتی ہے ۔اور کسی سے بلند نہیں ہوتی ۔حالانکہ علم بدیع سے بھی کلام کی شان بلند ہوتی ہے پھر تو یہ حصر ٹھیک نہ ہوا؟تو اس کا شارح نے جواب دیا کہ حسن دو قسم کا ہوتا ہے ایک حسن ذاتی اور دوسرا حسن عارضی ۔تو ہم نے جو مطابقتہ اعتبار مناسب میں حسن کا حصر کہا ہے وہ حسن ذاتی ہے۔وہ مطابقتہ اعتبار مناسب کے بغیر نہیں آسکتی۔ باقی علم بدیع سے جو کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے تو وہ حسن عارضی ہوتا ہے

فمقتضٰی الحال ھوالاعتبار المناسب الخ یہ متن کی عبارت تھی ماتن نے یہ عبارت اس اعتراض کے جواب کے لیے ذکر کی ہے جو اعتراض بلاغت فی الکلام کی تعریف میں مقتضی حال کے بارے میں گزرا ہے کہ کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہو پھر یہ متن میں اعتبار مناسب کدھر سے آگیا ؟ ماتن نے اس کا جواب دیا کہ اعتبار مناسب اور مقتضٰی حال دونوں کا ایک ہی مطلب ہے ۔باقی شارح نے والمقام کا لفظ نکالا ہے کیونکہ مقام اور حال ایک چیز

Marfat.com

ہیں ۔اور شارح نے مقتضٰی حال کی مثال بھی دی جیسے کہ تاکید ،اطلاق،تاکیداور ذکر وغیرہ جو کہ پہلے ماتن نے ذکر کیے ہیں۔فمقام کل فی التنکیر والی عبارت سے اعتراض ہوگیا کہ یہاں مقتضٰی حال کا یہ معنی کیا اور بعد میں آنے والی عبارت میں اور معنی کیا ہے؟(جیسا کہ پہلے بتا یا تھا کہ حال کا معنی ایک ہوتا ہے مطابقت اور مقتضٰی حال کے دو معنی ہیں۔ایک ظاہری اور ا دوسرا تحقیقی ۔یہ ابھی ظاہری معنی ہے اور تحقیقی بعد میں آئے گا اور ذکر کریں گے) تو شارح نے

وبه یصرّح لفظ المفتاح سے اس کا جواب دیا کہ مفتاح کا لفظ مقتضٰی حال کے اس معنی کے ساتھ تصریح کرتا ہے اور مزید تحقیق اس کی آگے آئے گی۔

و الفاء فی قوله فمقتضٰی حال الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ فمقتضٰی حال پر (ف) کیسی ہے۔تو (ف) میں دو احتمال ہیں ۔یافاء علیّہ ہے یا تفریعیہ ہے (فاء عاطفہ بھی ہوتی ہے لیکن یہاں فاء عاطفہ کا احتمال نہیں ہے) نہ یہ فاء تعلیلیہ بن سکتی ہے اور نہ یہ فاء تفریعیہ بن سکتی ہے ۔تعلیلیہ اس لیے نہیں بن سکتی کہ اگر یہ فاء تعلیلیہ ہوتی تو پھر متن کی عبارت بالعکس ہوتی ۔یعنی فالاعتبار المناسب ھو مقتضٰی حال کیونکہ قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ موضوع ہمیشہ مخاطب کومعلوم ہوتا ہے اور خبر کا علم نہیں ہوتا۔مثلاً زید قائم تب کہو گے کہ مخاطب زید کو جانتا ہواور قائم کا علم نہ ہوتو اعتبار مناسب تو ہم جانتے ہیں کہ یہاں متن میں مذکور ہے لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ مقتضٰی حال اور اعتبار مناسب ایک چیز ہیں یا کہ نہیں۔تو پھر موضوع ایک بار مناسب کو بنا کرفالاعتبار المناسب ھو مقتضٰی حال کہنا تھا۔تو یہ فاء تفریعیہ اس لیے نہیں بن سکتی کہ فاء تفریعیہ وہ ہوتی ہے کہ اس کے مابعد کا علم ماقبل سے آتا ہے

Marfat.com

۔حالانکہ یہاں جو فاء کا مابعد ہے اس کا علم تو ماقبل والے متن سے نہیں آیا ؟ شارح نے اس کا جواب دیاہے کہ فاء تفریعیہ ہے ۔اور اس کے مابعد کا علم ماقبل سے آیا ہے۔وہ اس طرح کہ یہاں دو مقدمے ہیں ایک مقدمہ مذکور ہے اس کو شارح نے معلوم کہا ہے کیونکہ مذکور معلوم بھی ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ہر ایک فرد ارتفاع شان کلام کا مطابقت اعتبار مناسب میں منحصر ہے ۔اور کسی کی طرف رجوع نہیں کرتا کیونکہ مقصورعلیہ میں یہ ہوتا ہے کہ مقصور ،مقصور علیہ کے بغیر نہیں پایا جاسکتا اور مقصور علیہ ،مقصور کے بغیر بھی پایا جاتا ہے۔باقی درمیان میں شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ۔ یہ کہ متن میں تو صرف یہ ہے کہ ارتفاع شان کلام اعتبار مناسب کی مطابقت سے ہوتا ہے ۔باقی یہ جو کہا گیا ہے کہ ہر فرد ارتفاع شان کلام کا مطابقت اعتبار مناسب میں منحصر ہے ۔کسی اور کی طرف تجاوز نہیں کرتا تو شارح نے جواب دیا کہ۔

لان اضافت المصدر الخ سے کہ ارتفاع مصدر ہے اور معرفہ کی طرف مضاف ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب مصدر معرفہ کی طرف مضاف ہو تو پھر وہ استغراق اور حصر کا فائدہ دیتا ہے۔اس کی مثال بھی دی کہ جیسے ضربی زیداً فی الدار کا مطلب ہوتا ہے کہ ضرب میری منحصر ہے زید اور دار میں۔لہذا ارتفاع شان کلام الخ کا معنی ہوگا کہ ہرفرد ارتفاع شان کلام کا مطابقت اعتبار مناسب میں بند ہے ۔اور دوسرا مقدمہ ہمیں پہلے سے معلوم ہے وہ یہ ہے کہ کلام کی شان بلاغت ہی کے ساتھ بلند ہوتی ہے۔اور بلاغت کہتے ہیں کہ مطابقتہ الکلام الفصیح لمقتضٰی الحال تو اب مطلب یہ بنے گا کہ کلام کی شان صرف مطابقت مقتضٰی حال سے بلند ہوتی ہے۔اور کسی سے بلند نہیں ہوتی ۔تو اب یہ دومقدمے ہیں۔ان میں تعارض آگیا ۔تو یہ

Marfat.com

تعارض تب ہی اٹھ سکتا ہے کہ ثابت ہوجائے کہ مقتضٰی حال اور اعتبار مناسب ایک چیز ہیں اور دونوں کے درمیان نسبت مساوات کی ہے ۔اگر یہ ثابت نہ ہوبلکہ دوسری تین نسبتوں میں سے کوئی ایک پائی جائے تو تعارض نہیں اٹھے گا اب یہ سمجھنا ہے کہ تعارض کیسے ہے اور نسبت مساوات کی وجہ سے وہ تعارض کیسے اٹھتا ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ دونوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کوئی ایک ضرور ہوگی اگر اعتبار مناسب اور مقتضٰی حال کے درمیان نسبت تبائن کی ہو یعنی دونوں کبھی جمع نہ ہوں ہمیشہ علیحدہ علیحدہ پائے جائیں تو دونوں حصر باطل ہوجائیں گے کیونکہ ہر ایک حکم قطعی پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دوسرے کے بطلان کا مقتضی ہے۔اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو کہے کہ لاتشتری الانسان پھر کہے کہ لاتشتری الاالفرس تواب مخاطب اگر گھوڑا خریدے گا تو پھر لاتشتری الاالانسان کا حصر ٹوٹ جاے گا اور اگر انسان خریدے گا تو پھرلاتشتری الا الفرس کا حصر ٹوٹ جاے گا اور اگر اعتبار مناسب اور مقتضی حال کے درمیان نسبت عام خاص من وجہ کی ہو پھر عام خاص من وجہ میں بھی ہر ایک دوسرے سے علیحدہ پایا جاتا ہے تو اب پہلا مقدمہ یہ تھا کہ ارتفاع شان کلام کا ہر فرد مطابقت اعتبارمناسب میں منحصر ہے اب اگر کلام کی شان مطابقت مقتضی حال کی وجہ سے بلند ہوتو پھر مقد مہ مذکور کا حصر ٹوٹ جائے گا اگر دوسرے یعنی مقدمہ معلوم کو دیکھیں تو وہ یہ تھا کہ کلام کی شان کا بلند ہو نا صرف مقتضی حال کی مطابقت میں منحصر ہے تو اب اگرکلام کی شان مطابقت اعتبار مناسب کی وجہ سے بلند ہو تو پھر مقدمہ معلوم کا حصر ٹوٹ گیا اسکی مثال جیسے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو کہے کہ لاتشتری الاالحیوان ولاتشتری الاالابیض اب مخاطب اگر کا لاگھوڑا خرید ے گا تو پھر لاتشتری الاالابیض والی عبارت میں حصر ٹوٹ گیا اور اگر سنگ

Marfat.com

مرمر کا سفید پتھر خریدے گا تو پھر لاتشتری الاالحیوان کا حصر ٹوٹ جائے گا اگر اعتبار مناسب اور مقتضی حال کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہو تو پھر صرف خاص میں حصر ٹوٹ جائے گا اس صورت میں کہ عام خاص سے علیحدہ پایا جائے گا اسکی مثال جیسے کہ ایک شخص دوسرے کو کہے کہ لاتشتری الاالحیوان پھر کہے کہ لاتشتری الاالانسان تو اب اگر مخاطب گھوڑا خرید گا تو پھر لاتشتری الاالانسان میں تو حصر ٹوٹ جاے گا لیکن اگر انسان خریدے گا تو پھر لاتشتری الاالحیوان میں حصر نہیں ٹوٹے گا کیونکہ انسان حیوان تو ہے تو نسبتیں چار ہیں تو جب اعتبار مناسب اور مقتضی حال کے درمیان نہ نسبت تباٰئن نہ عام خاص من وجہ نہ عام خاص مطلق کی ثابت ہوئی ہے تو پھر نسبت مساوات کی ہی ہوگی تو مطلب یہ ہے کہ جب طالب علم اس مقام پر پہنچے گا تو پھر دیکھے گا کہ یہاں مقدمہ میں تعارض ہے کیونکہ ماتن نے کہا کہ ارتفاع شان کلام کا ہر فرد مطابقت اعتبار مناسب میں منحصر ہے اور یہ مقدمہ پہلے سے معلوم ہو گا کہ کلام کی شان کا بلند ہونا مطابقت مقتضی حال میں منحصر ہے پھر اگر وہ اہل علم سمجھدار ہو گا تو سمجھ لے گا کہ مقتضی حال اور اعتبار مناسب ان دونوں میں کسی قسم کا تعارض نہیں ہے شارح نے کہا کہ والالبطل احدالحصر ین تو یہ نسبت عام خاص مطلق کی صورت میں اور کلاھما یہ نسبت تباین اور عام خاص من وجہ کی صورت میں ہو گی

و فیہ نظرالخ سے شارح نے اعتراض کر دیا ہے کہ اگر اعتبار مناسب اور مقتضی حال کے درمیان نسبت عام خاص من وجہ یا عام خاص مطلق کی ہو تو پھر بھی حصر نہیں ٹوٹتا عام خاص مطلق میں اس طرح نہیں ٹوٹتا کہ اسکی مثال تھی کہ لاتشتری الاالحیوان ولاتشتری الاالانسان مذکورہ دو جملوں سے مراد ایسی چیز لینی چاہیے کہ دونوں پائے جائیں تو پھر وہ

Marfat.com

ایسی چیز خرید کرے گا کہ دونوں پائی جائیں حصر نہ ٹوٹے مثلاً وہ انسان کو خرید کرے گا اس صورت میں حصر نہیں ٹوٹے گا کیونکہ انسان حیوان بھی ہے اور انسان بھی تو مخاطب کہے گا کہ حیوان سے میری مراد انسان ہے تو مطلب یہ ہے کہ عام میں حصر مطلقاً نہیں ہوتا بلکہ جب عام خاص کے ساتھ پایا جائے اس صورت میں حصر نہیں ٹوٹے گا اسی طرح عام خاص من وجہ میں بھی حصر نہیں ٹوٹتا کیونکہ اسکی مثال تھی کہ لاتشری الاالحیوان تو مخاطب اس صورت میں غوروفکر کرے گا کہ اگر مثلاً کالا گھوڑا خرید کرتا ہوں تو پھر لاتشتری الا البیض والا حصر ٹوٹ تاہے اگر سفید پتھر خرید کرتا ہو تو پھر لاتشتری الاالابیض کا حصر ٹوٹتاہے تو پھر مخاطب کہے گا کہ حیوان سے میری مرادلاتشتر ی الاالحیوان سے گھوڑا ابیض ہے تو سفید گھوڑے میں دونوں ابیض اور حیوان جمع ہو گئے تو یہاں بھی مطلب یہ ہوگا ۔کہ عام خاص من وجہ میں مطلق حصر نہیں ٹوٹتا بلکہ اس وقت ٹوٹتا ہے جب اکٹھے نہ پائے جائیں اگر نسبت تباین کی ہو تو پھر حصر ٹوٹے گا لیکن اگر نسبت عام خاص مطلق یا عام خاص من وجہ کی ہو یانسبت مساوات کی ہو تو ان تینوں صورتوں میں حصر نہیں ٹوٹے گا۔

و ھذا اعنی تطبیق الکلام الخ تو پہلے ماتن نے تلخیص کی عبارت میں بلاغت فی الکلام کی تعریف کی کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہو باقی ماتن نے ایضاح میں بلاغت فی الکلام کی یہ تعریف کی تھی کہ تطبیق الکلام لمقتضٰی الحال پھر وہاں ماتن نے ایضاح میں شیخ عبدالقاہر کی عبارت نقل کی تھی ۔کہ شیخ عبدالقاہر نے اس کا اور نام ذکر کیا ہے۔لیکن شیخ کے کلام کا اور یہ جو میں نے کہا ہے کہ کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہو ان دونوں کا مطلب ایک ہی ہے تو اب شارح نے وہ ایضاح کی عبارت نقل کی جہاں ماتن نے شیخ کی عبارت نقل کی

Marfat.com

تھی اور اصل غرض شارح کی یہ ہے کہ شارح شیخ کی عبارت کی و ضاحت کرے گا۔تو پھرمعلوم ہوجائے گا کہ ماتن اور شیخ کی عبارت کا مطلب کیا ہے صرف نام کا فرق ہے تو ماتن نے ایضاح میں کہا تھا کہ یہ جو میں نے کہا کہ تطبیق الکلام لمقتضٰی الحال یہ وہ ہے جسے شیخ عبدالقاہر نے نظم کہا ہے پھر ماتن پر سوال ہوا کہ یہ بات عبدالقاہر نے کس مقام پر کہی ہے ۔ماتن نے جواب دیا کہ جس مقام پر کہا کہ نظم علم نحو کے معانی طلب کرنے کو کہتے ہیں(نحو سے مراد مکمل نحو ہے جو کہ علم معانی ،بیان کوشامل ہے اور معانی وہ ہیں جن کی علم نحو میں بحث ہوتی ہے) فیمابین الکلم یعنی کلموں کے درمیان ظاہر کیے جاتے ہیں تو فی الکلام نہیں کہا فیمابین الکلم کہا یعنی ایک کلمہ جو دوسرے کلمے کے ساتھ مرکب ہوتا ہے ۔تو ان کے درمیان نحو کے معانی طلب کرنے یا نحو کے کون سے معانی مناسب ہیں اور کون سے معانی نحو کے یہاں مناسب نہیں ۔دیا یہ سوال کہ معانی کیوں طلب جاتے ہیں تو بتا یا اس لیے کہ ان کے ساتھ ایک غرض ہوتی ہے جو ان معانی کے طلب کرنے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔

و ذالك لانه قد كرر فی مواضع الخ سے شارح شیخ صاحب کی عبارت کی وضاحت کرتے ہیں کہ نحو کے معانی کلموں کے درمیان کیسے طلب کیے جائیں گے ۔تو شارح نے بتا یا کہ عبدالقاہر نے اپنی کتاب میں متعدد جگہوں پر نظم کا یہ معنی کیا ہے کہ تُو اپنے کلام کو ایسی جگہ پر رکھ دے کہ جس کو علم نحو چاہتا ہے مثلاً تمہارا مخاطب منکر ہے اور تیری غرض کے پورا ہونے کے لیے ضروری ہے کہ تو علم نحو کے قوانین پر عمل کرے آپ کی غرض دفع انکار ہوگی ۔تو پھر تم نحو کو دیکھو گے کہ یہاں نحو کے لحاظ سے کون سا کلام مناسب ہے تا کہ انکار دفع ہوجائے۔

Marfat.com

مثل ان تنظرفی الخبر الخ سے شارح نے مثال دی کہ متکلم جب خبر لانے کا ارادہ کرے گا تو پھر غوروفکر کرے گا کیونکہ علم نحومیں خبر لانے کے کئی طریقے ہوتے ہیں ۔جیسے زید منطلق ،زید ینطلق ، ینطلق زید ،زیدن المنطلق ،المنطق زید، زید ھوالمنطلق ،زید ھومنطلق تو ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ فائدہ ہوتا ہے کہ یہاں کس طرح کی خبر لانا مناسب ہے۔اسی طرح اگر شرط جزاء لانی ہو تو پھر علم نحو میں شرط جزاء لانے کے کئی طریقے ہوتے ہیں مثلاً ان تخرج اخرج ،ان خرجتَ خرجتُ ،ان تخرج فاناخارج وغیرہ بھی کہتے ہیں تو پھر علم نحو کے مطابق اس مقام کے مناسب کس طرح شرط جزاء لائی جائیں اور اسی طرح اگر حال لانا ہو تو پھر علم نحو میں غوروفکر کیا جائے گا کیونکہ حال لانے کے کئی طریقے ہوتے ہیں۔تو حال لانے کے وقت جاء زید مسرعاً، جاء زید یسرع، جاء زید ھومسرع وغیرہ بھی کہتے ہیں ۔تو جو صورتیں علم نحو میں ہیں ان مقام کے مناسب حال ذکر کیا جائے اور ہر ایک شئے کا اپنے اپنے مقام پر ذکر کیا جائے۔جہاں وہ مناسب ہوگی ۔اور اسی طرح حروف میں جو حروف اصل معنی میں تو شریک ہیں لیکن ہر ایک کی اپنی اپنی خصوصیت ہے تو پھر ہر ایک کو اپنے خاص معنی میں رکھا جائے گا مثلاً ایک (ما) ہے اور ایک (لن) ہے اصل معنی (نفی) میں دونوں شریک ہیں لیکن ہر ایک کی اپنی اپنی خصوصیت ہے ۔پھر اگر حال کی نفی کرنی ہو تو پھر (ما) لایا جائے گا اور اگر مستقبل کی نفی کرنی ہو تو پھر (لن) لاؤ گے ۔اور اسی طرح ایک (اِن) ہے اور ایک (اذا) ہے اور دونوں اصل معنی (شرط) میں شریک ہیں لیکن ہر ایک کی خصوصیت علیحدہ علیحدہ ہیں ۔اگر تردد کا مقام ہو یعنی یہ ہے یا کہ یہ ہے ۔تو پھر (اِن) لایاجائے گا۔اور اگر یقین کا مقام ہو تو پھر (اذا) لاؤ گے ۔یہ تو ساری مثالیں مفرد کی تھیں اور اب

Marfat.com

و تنظر فی الجمل الخ سے جملے کی بات کرتے ہیں کہ اگر جملے لانے ہوں تو پھر علم نحو میں دیکھو گے کہ کہاں دو جملوں کے درمیان عطف لانا ہے اور کہا ں عطف نہیں لانا(فصل عطف نہ لانے اور وصل عطف لانے کو کہتے ہیں)پھر اگر عطف لانا ہے تو حروف عاطفتہ کے ہیں ۔فا،ثم،واوٗوغیرہ تو یہاں کون ساحرف عطف کے مناسب ہوگا اور اسی طرح تنکیر، تعریف، تقدیم، تاخیر، حذف، تکرار، اظہار،اضمار، میں نظر کروگے ۔تو پھر ہر چیز کو اپنے اپنے مقام پر پہنچاوٗ گے اور صحیح کلام کرو گے جیسا کہ ہونا چاہیے تھا ویسا ہی کلام کروگے۔تو اب پتہ چل گیا کہ ماتن اور شیخ کے کلام کا ایک ہی مطلب ہے۔ کیونکہ جب یہ ساری باتیں ہوں گی تو پھر کلام مقتضٰی حال کے مطابق بھی ہوگا۔

ثم لیس ھذہ الامور المذکورۃ الخ جو شارح نے ایضاح کی عبارت نقل کی تھی اس کی دو غرضیں تھیں۔ایک غرض یہ تھی کہ شیخ کی عبارت کی شارح نے وضاحت کرنی تھی تو وضاحت یہاں تک کر دی اور یہ بھی واضح ہو گیا ہے کہ ماتن کے کلام یعنی تطبیق الکلام اور شیخ کے نظم کا ایک ہی مطلب ہے ۔اور دوسری غرض یہ تھی کہ یہ جو شارح نے تفصیل ذکر کی اس کے ساتھ مابعد والے متن کی وضاحت بھی مقصود ہے ۔تو اب مذکورہ بالا عبارت سے یہ دوسری غرض ذکر کرتے ہیں کہ ہم نے جو تفصیل ذکر کی تقدیم،تاخیر،تعریف،تنکیر وغیرہ یہ ساری بااعتبار معانی کے الفاظ کی صفتیں ہیں۔باعتبار معانی پھر اب یہ کہ معانی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک لغوی دوسرے وہ معانی کہ جس کے لیے کلام کو لایا گیا ہو۔مثلاً ان زیدالقائم کا لغوی معنی تو یہ ہے کہ تحقیق زید البتہ قائم ہے۔لیکن کلام کو اس معنی کے لیے نہیں لایا گیا کہ مخاطب ہر لفظ کا معنی سمجھے بلکہ کلام کودفع انکار کے لیے لایا گیا ہے تو دفع انکار یہ معنی مصوغ لہ الکلام

Marfat.com

ہے ۔ تو شارح نے بتایا کہ یہاں معنی سے دوسرا معنی یعنی مصوغ لہ الکلام مراد ہے ۔چونکہ علامہ کی عادت ہے کہ جہاں شک بڑھ جائے تو وہاں باربار اس شک کو اٹھاتے ہیں اس لیے دو تین جگہ پر مابعد میں بھی عبارت کو ذکر کریں گے کہ معنی سے مراد لغوی نہیں بلکہ وہ معانی جس کے لیے کلام لایا گیا ہو۔

بحسب موقع بعضها من بعض الخ یہ بحسب تعرض کے متعلق ہے یعنی وہ امور جو الفاظ کو عارض ہوتے ہیں باعتبار واقع ہونے بعض کے متصل بعض کے (یہ من بعض میں من اتصالیہ ہے) یعنی بعض کو بعض کے ساتھ متصل لانا یا نہیں لانا اور اس حیثیت سے کہ بعض کلمات کو بعض کے ساتھ استعمال کرنا ہے اور بعض کو نہیں تو اس کا مطلب وہی ہے کہ ہر کلمے کا اپنے صاحب کے ساتھ علیحدہ مقام ہوتا ہے۔مثلاً کبھی تو ایسا ہوگا کہ (اذا) لانا مناسب ہوگا (اِن) لانا مناسب نہیں ہوگا اور کبھی (اِن) مناسب ہوگا جب تردد ہو تو (اذا) لانا مناسب نہیں ہوگا۔فرب تنکیر الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ ایک موقع اور ہوتا ہے کہ وہاں ان امور کے بعض کو بعض کے ساتھ متصل لائیں گے اور ایک موقع اور ہوگا کہ وہاں ان امور کے بعض کو بعض کے ساتھ متصل نہیں لائیں گے اسی طرح ہر کلمے کا اپنے صاحب کے ساتھ علیحدہ مقام ہوتا ہے مثلاً ایک لفظ میں تنکیر ہوتو وہ بہت اچھی لگتی ہے اوراگر یہ تنکیر دوسرے لفظ میں آجائے تو بہت قبیح لگتی ہے یہ تو لفظ علیحدہ علیحدہ ہوں گے اب

بل وهذه اللفظة الخ سے ترقی کی کہ بلکہ ایک لفظ میں تنکیر ہوتی ہے جو کہ بہت اچھی لگتی ہے ۔لیکن یہی تنکسیر دوسری جگہ پر بہت قبیح لگتی ہے تو معلوم ہوا کہ مقام علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔

Marfat.com

و الی هذا اشار بقوله فاالباغةالخ سے شارح نے بتایا کہ جو ہم نے ذکر کیا کہ تقدیم ،تاخیر،تعریف ،تنکیر وغیرہ یہ لفظ کی صفتیں ہیں لیکن مجرد لفظ کی صفتیں نہیں بلکہ باعتبار معنی کے ہیں ۔تو اس کی طرف ماتن بھی اس مابعد والے متن

فاالبلاغة الخ سے اشارہ کیا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے لیکن لفظ من حیث ھی ھی کی صفت نہیں باقی شارح نے لفظ من حیث ھی ھی کا مطلب ذکر کر دیا کہ اس لحاظ سے لفظ کی صفت نہیں کہ یہ لفظ ہے ۔اور صوت ہے بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ لفظ معنی کا فائدہ دیتا ہے ۔ پھر شارح نے بتایا کہ اس معنی سے مراد مصوغ لہ الکلام ہے ۔ متن میں

بالترکیب کا لفظ تھا تو شارح نے بتایا کہ یہ افادہ کے متعلق ہے یعنی لفظ جو ترکیب کے ساتھ معنی کا فائدہ دے تو ماقبل میں ماتن نے دو باتیں ذکر کی ہیں ۔پہلی یہ کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے اور دوسری بات کہ لفظ من حیث ھی کی صفت نہیں بلکہ باعتبار افادہ معنی کے تو دونوں باتوں پر شارح دلیل دیں گے۔پہلے

و ذالك لما مر الخ پہلی پر دلیل دیتے ہیں کہ بلاغت لفظ کی صفت ہے کیونکہ بلاغت کی ہم نے ماقبل میں تعریف یہ کی ہے کہ مطابقة الکلام الفصیح لمقتضٰی الحال تو مطابقة کلام کی صفت ہوگی ۔اور کلام تو الفاظ کو کہتے ہیں۔لہذا معلوم ہوا کہ بلاغت الفاظ کی صفت ہے۔

و ظاهر ان الکلام الخ سے دوسری بات پر دلیل دی کہ بلاغت لفظ من حیث ھی کی صفت نہیں بلکہ اس اعتبار سے کہ لفظ معنی کا فائدہ دے وہ اس طرح کہ اگر کلام کا یہ لحاظ کریں کہ یہ محض الفاظ مفردہ ہیں اور کلمات مجردہ ہیں اور معنی کو دخل نہ ہو تو پھر کلام نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کے ساتھ متصف ہوگی ۔

Marfat.com

ضرورة ان هذاالمعنی الخ سے اس پر دلیل دی کہ جب تک معنی کو دخل نہ دیں تو کلام مطابقت یا عدم مطابقت کے ساتھ متصف نہیں ہوگی وہ اس طرح کہ تعریف میں ہے کہ مطابقۃ الکلام لمقتضٰی الحال تو مقتضٰی حال تو معنی ہوتا ہے ۔تو جب تک یہ معانی نہیں ہوں گے تو مطابقت کیسے ہوگی باقی یہاں خارجی اعتراض ہے کہ کلام کا اگر یہ لحاظ کریں کہ وہ الفاظ مفردہ ہیں اور کلمات مجردہ ہیں اور معانی کو دخل نہ ہوتو پھر کلام نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کے ساتھ متصف ہوسکتی ہے حالانکہ مطابقت اور عدم مطابقت تو نقیضیں ہیں ۔تو نقیضوں کا ارتفاع لازم آئے گا جو کہ محال ہے ؟ جواب: یہ کہ مطابقت اور لامطابقت نقیضیں نہیں ہیں ۔کیونکہ نقیضیں وہ ہوتی ہیں کہ جن میں تقابل ایجاب سلب کا ہو لیکن مطابقت عدم مطابقت میں تقابل ایجاب سلب نہیں بلکہ عدم ولملکہِ کا تقابل ہے مطابقت وجودی ہے اور لا مطابقت عدمی ہے تو لا مطابقت کا معنی ہو گا کہ عدم المطابقۃ من شانہ المطابقۃ جن دو چیزوں میں تقابل عدم والملکہ کا ہو تو انکاارتفاع جائز ہے

و کثیرا ما الخ سے ماتن نے ایک مسئلہ اور ذکر کردیا وہ یہ ہے کہ جو ہم نے ذکر کیا یعنی مطابقۃ الکلام لمقتضٰی الحال تو اسے بسااوقات فصاحت بھی کہتے ہیں باقی شارح نے کثیراً کی ترکیب ذکر کی کہ یہ ظرفیہ کی بنا پر منصوب ہے پھر اعتراض ہو گیا کہ ظروف دو قسم کے ہوتے ہیں زمانیہ اور مکانیہ ۔یہ کثیراً نہ تو ظروف زمانیہ سے ہے اور نہ ظروف مکانیہ سے شارح نے اس کا جواب

لانہ من صفۃ الاحیان سے دیا کہ شارح نے یہ جو کہاہے کہ یہ منصوب علی الظرفیۃ ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کثیراً ظرف ہے بلکہ اس کا مطلب ہے کہ یہ ظرف کی صفت

Marfat.com

ہے یعنی احیان کی ۔یعنی احیاناً کثیراً جو ظرف کی صفت ہو بسا اوقات اسے بھی ظرف کہہ دیتے ہیں۔باقی یہاں ایک خارجی اعتراض ہے کہ جب کثیراًجو احیاناً کی صفت ہے تو پھر کثیرۃً ہونا چاہیے تھا تو کثیراً کیسے بن گیا ؟جواب: کثیراًجو احیاناً کی صفت ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہاں احیان موصوف محذوف ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ کثیراً احیان کی صفت ہے ۔اور کثیراً اپنے موصوف کے قائم مقام ہے اس لیے اسے موصوف والا اعراب دیا گیا ۔باقی شارح نے بتایا کہ کثیرۃ میں (ما) کثرت کی تاکید کے لیے ہے جو کثرۃ کثیراً سے سمجھ آرہی ہے باقی رہایہ کہ کثیراً کو نصب کون دیتا ہے ۔شارح نے

و العامل فی ما یلیه الخ سے بتایا کہ اس کا عامل بعد والا فعل یعنی یسمیٰ دے رہا ہے

علی ما ذکر الخ چونکہ یہ ذرا بعید بات تھی کہ عامل مئوخر ہو کیونکہ عامل عموماً پہلے ہوتا ہے اس لیے یہاں سے شارح نے حوالہ دیا کہ صاحب کشاف نے اس قسم کی ترکیب قلیلا ما تشکرون میں ذکر کی ہے ۔قلیلا کو نصب بعد والا فعل تشکرون دے رہا ہے۔

و فی هذاشارة الی دفع التناقض الخ یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ ماتن نے جو فاالبلاغتہ سے لے کر فصاحۃ ایضاً تک کلام لایا ہے اس سے ماتن کی غرض کیا ہے تو یہ کہتے ہیں کہ ماتن کی غرض یہ ہے کہ دلائل الاعجاز میں شیخ کے کلام میں چند تناقض متواھم ہیں (متواھم اس لیے ہے کہ واقع میں تو کوئی تعارض نہیں ہے)ماتن ان تناقضات کو اٹھانا چاہتے ہیں شیخ کے کلام میں تین تناقض ہیں وہ اس طرح کہ شیخ نے دلائل الاعجاز میں ایک جگہ کہا ہے کہ فصاحت معنی کی صفت ہوتی ہے (الی مایدل علیہ باللفظ سے بھی معنی مراد ہے) اور لفظ

Marfat.com

کی صفت نہیں اور دوسری جگہ کہا ہے کہ کلام کی فضیلت لفظ کی وجہ سے ہوتی ہے۔(فضیلت کا معنی فصاحت ہے) معنی کی وجہ سے نہیں ہوتی ۔معنی تو راستوں میں پھینکا جا تا ہے یعنی عجمی عربی ،بدوی وغیرہ سب جانتے ہیں کیونکہ ہر کوئی اپنے مافی الضمیر کو کسی نہ کسی طرح سے تو ظاہر کرتا ہیں تو اب یہاں دو تناقض آ گئے۔پہلا تناقض یہ ہے کہ ایک جگہ شیخ نے کہا ہے کہ فصاحتہ معنی کی صفت ہے اور دوسری جگہ کہا کہ فصاحت معنی کی صفت نہیں۔اور دوسرا تناقض یہ ہے کہ ایک جگہ کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت نہیں دوسری جگہ کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہو تی ہے باقی عجمی اسے کہا جا تا ہے کہ جو فصیح نہ ہو اگرچہ وہ عربی ہو اور عربی اس کو کہا جا تا ہے جو فصیح ہو خواہ عربی ہو یا غیر عربی اورا عراب ان کو کہا جا تا ہے جو عرب جنگلوں میں رہتے ہیں عرب ان کو کہتے ہیں جو شہروں میں رہتے ہوں چھوٹے شہر ہوں یا بڑے ۔

و لا شك ان الفصاحته الخ۔سے بتایا کہ شیخ نے کہا ہے کہ کلام کی فضیلت فصاحت کی وجہ سے ہوتی ہے اب یہ تیسرا تناقض آ گیا کہ شیخ نے کہا ہے کہ کلام کی فضیلت فصاحت کی وجہ سے ہو تی ہے یہ بھی ایک طرح کا تعارض ہے۔

فوجه التوفيق بين الكلامين الخ سے شارح صاحب بتاتے ہیں کہ ماتن نے شیخ کے کلام میں تناقض کیسے اٹھائے؟لیکن شارح ایک دو تناقض دفع کریں گے اور ایک چھوڑ دیں گے ۔تو کہتے ہیں کہ جہاں جہاں شیخ نے فصاحت کا لفظ بولا ہے تو اس سے مراد بلاغت ہے ۔تو اب تیسرا تعارض اٹھ گیا ۔تیسرا تعارض یہ تھا کہ شیخ نے کہا کہ کلام کی فضیلت فصاحت سے آتی ہے ۔حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ بلاغت کی وجہ سے کلام میں فضیلت آتی ہے ۔تو یہ تعارض بھی اٹھ گیا کیونکہ فصاحت سے مراد بلاغت ہے اس کے بعد شارح نے بتایا کہ کہ

Marfat.com

جہاں شیخ نے کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے تو اس سے مراد ہے کہ لفظ کی صفت باعتبار معنی کے ہے ۔اور جہاں شیخ نے کہا ہے کہ فصاحت لفظ کی صفت نہیں اس کا مطلب ہے کہ مجرد لفظ اور مجردات کلمات کی صفت نہیں ۔لہذا اب دوسرا تعارض اٹھ گیا(دوسرا تعارض یہ تھا کہ ایک جگہ شیخ نے کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت نہیں اور دوسری جگہ کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے) کیونکہ نفی اورکی اور اثبات اور کا ہے باقی ایک تعارض کو چھوڑ دیا وہ یہ کہ پہلے کہا ہے کہ فصاحت معنی کی صفت ہے ۔اور دوسری جگہ کہا کہ فصاحت معنی کی صفت نہیں ۔تو یہ اس طرح اٹھ گیا جہاں شیخ نے کہا ہے فصاحت معنی کی صفت ہے تو اس کا مطلب ہے کہ معنی نفس فصاحت میں دخل ہوتا ہے ۔اور جہاں شیخ نے کہا ہے کہ فصاحت معنی کی صفت نہیں تو اس کا مطلب ہے کہ معنی کی صفت نہیں بلکہ الفاظ کو بھی دخل ہے ۔

و کانه لم یتصفح دلائل الاعجاز الخ سے شارح نے ماتن پر اعتراض کر دیا کہ ماتن نے دلائل الاعجاز کا اچھی طرح مطالعہ نہیں کیا ۔ اور مذکورہ بالاتناقضات صحیح طریقہ سے نہیں اٹھائے اسی لیے پھر شیخ کے کلام میں خود شارح تعارض اٹھائے گا لیکن اس سے پہلے شارح تمہید ذکر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ فصاحت کے دو معنی ہیں ایک تو وہ کہ جو پہلے گزر گیا ۔فصاحت فی المفرد ،فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم تو یہ کہتے ہیں کہ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اس معنی کے لحاظ سے فصاحت لفظ کی صفت ہے ۔کیونکہ مثلاً فصاحت فی المفرد کی تعریف کی تھی کہ تنافر حروف، غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے خالی ہو ۔تو حروف بھی لفظ ہوتے ہیں اور غرابت بھی الفاظ ہوتے ہیں ۔اسی طرح قیا س لغوی یعنی قانون صرفی کی مخالفت تو یہ بھی لفظ کی صفت ہے۔اسی طرح باقی سب میں صرف تاکید معنوی سے کلام کا

Marfat.com

اس کا سمجھنا قدرے مشکل تھا کہ یہ لفظ کی صفت کس طرح ہے تو اس کی بھی متا آویل کرتے ہیں کہ تاکید معنوی کا رجوع کلام کی دلالت کے خفی ہونے کی طرف ہے تو یہ بھی لفظ کی صفت ہے ۔ دوسرا معنی فصاحت کا یہ ہے کہ وہ کلام میں ایک وصف ہوتا ہے جس کی وجہ سے کلام میں فضیلت اور اعجاز آتا ہے تو شیخ کی یہ عادت ہے کہ جو چیز اسے پسند آجائے تو پھر جو اچھا لفظ ملے تو اس پر اس کا اطلاق کرتے ہیں ۔تو شیخ کو فصاحت کا یہ دوسرا معنی پسند آگیا تو جو اچھا لفظ ملتا تھااس کا اس پر اطلاق کرتے تھے تو اسی لیے شارح نے بتایا کہ شیخ اسے بلاغت بھی کہتے ہیں اور براعت وغیرہ۔اب یہ کہتے ہیں کہ اس میں بھی کوئی شک نہیں ۔فصاحت اس دوسرے معنی کے لحاظ سے عرفاً لفظ کی صفت ہے ۔کیونکہ دوسرا معنی ہے کہ کون الکلام الفصیح لمقتضٰی الحال کلام تو الفاظ ہوتے ہیں نیز عرب محاورے میں لفظٌ فصیحٌ کہتے ہیں لیکن معنیً فصیحٌ نہیں کہتے باقی اس بات میں اختلاف ہے کہ فصاحت کا یہ جو دوسرا معنی ہے کہ کلام میں ایک صفت ہوتی ہے جس کی وجہ سے کلام میں فضیلت اور اعجاز آتا ہے تو اس فضیلت اور اعجاز کی علت اور منشاء کیا چیز ہے۔ تو بعض نے کہا کہ اس کی علت لفظ ہے اور بعض نے کہا کہ معنی اور شیخ نے دونوں کا رد کردیا کہ اس فضیلت اور اعجاز کا منشاء نہ تو الفاظ ہیں اور نہ معانی وہ اس طرح کہ شیخ نے کہا کہ ان الکلام الذی یدق فیہ النظر الخ یعنی وہ کلام کہ جس میں فضلیت اور لفظ دقیق ہوتے ہیں تو وہ کلام ہے کہ کلام کے الفاظ کے ساتھ اس کلام کے معنی لغوی ر دلالت کرائی جائے پھر شیخ نے کہا کہ پھر تُو پائے گا اس معنی لغوی کے لیے دلالت ثانیہ معنی مقصودی ر اب یہاں لذالک المعنی میں دو احتمال ہیں ۔یا تو یہ لذالک میں (ل) تجد کا صلہ ہے (صلہ یہاں کہتے ہیں کہ جہاں حروف کے اپنے معانی تعلیل الصاق

Marfat.com

وغیرہ مراد نہ ہوں۔ بلکہ محض لفظ کے ربط کے لیے ذکر کیے گئے ہوں) تو اب معنی یہ ہوگا کہ پائے گا تُو واسطے اس معنی لغوی کے دلالت ثانیہ معنی مقصودی پر تو اب لغوی معنی دال ہوگا۔ اور معنی مقصودی مدلول ہوگا ۔باقی رہی یہ بات کہ لفظ کی دلالت ثانی معنی مقصودی پر ہوتی ہے پھر دلالت ثانیہ کا کیا مطلب ہے ۔کیونکہ معنی لغوی میں تو پہلی ہی دلالت نہیں ہوتی چہ جائیکہ دوسری ہو اس کا جواب یہ ہے کہ دلالت ثانیہ کا مطلب ہے کہ دوسرے مرتبے پر دلالت تو پہلے مرتبے پر لفظ کی دلالت معنی لغوی پر ہوتی ہے اور دوسرے مرتبے میں معنی لغوی کی دلالت معنی مقصودی پر ہوتی ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ لذالک پر (ل) سببیہ ہے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ بسبب اس معنی کے لفظ کی دلالت ثانی معنی مقصودی پر ہوتی ہے تو اب دال لفظ ہوگا لیکن معنی لغوی کے سبب سے تو اب دلالت ثانیہ کا ہونا واضح ہے ۔کیونکہ لفظ کی پہلی دلالت معنی لغوی پر ہوتی ہے اور دوسری دلالت لغوی کے سبب سے معنی مقصودی پر ہوتی ہے ۔

فهناك الفاظٌ و معان أُول الخ سے شارح نے بتایا کہ اب یہاں ایک تو الفاظ ہوں گے اور دوسرے معانی اُولی ہوں گے ۔اور تیسرے معانی ثانیہ یعنی معنی مقصودی ہوں گے ۔باقی مابعد ذکر کریں گے کہ ایک معنی اصلی ہوتا ہے جیسے کہ ان زیداً لقائم میں اصل معنی ہوگا کہ صرف محمول یعنی قائم کا ثبوت (موضوع) کے لیے۔

و الشیخ یطلق الخ سے بتایا کہ پہلے انسان ہمیشہ ذہن میں معانی لغوی کو ترتیب دیتا ہے پھر الفاظ اسی ترتیب کے مطابق بولتا ہے۔ یہ جو معانی لغوی کو نفس میں ترتیب دینا ہے یہ بات شیخ کو پسند آگئی جو اچھا لفظ ملتا تھا اس کو اس پر اطلاق کرتے ۔(علی حذوہ کا معنی علی مطابقتھا ہے)تو اسے نظم بھی کہتے ہیں آگے شارح بیان کرتے ہیں صورخواص ،مزایا کیفیات

Marfat.com

اور اسی طرح جو اچھے الفاظ ملتے گئے شیخ انکا اس پر اطلاق کرتے گئے۔مابعد شارح نے بتایا کہ شیخ نے قطعی طور پر کہا کہ فصاحت معانی لغوی کی صفت ہوتی ہے ۔اور کلام جس وجہ سے فضیلت کا مستحق ہوتا ہے۔تو وہ انہیں معانی لغوی کی وجہ سے ہے ۔باقی الفاظ اور معانی ثانیہ سے کلام فضیلت کا مستحق نہیں ہوتا ۔

فحیث یثبت انھا الخ یہاں تک تمہید ختم ہوگئی ہے اب یہاں سے شارح شیخ کے کلام میں تناقض کو اٹھاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ جہاں شیخ نے کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے تو اس کا مطلب ہے کہ لفظ کی صفت باعتبار معانی کے اور جہاں کہا کہ فصاحت لفظ کی صفت نہیں وہاں مطلب یہ ہے کہ مجرد لفظ کی صفت نہیں اور جہاں شیخ نے کہا کہ فصاحت معانی کی صفت ہے تو مطلب یہ ہے کہ معنی لغوی کی صفت ہے ۔اور جہا ں کہا کہ فصاحت معانی کی صفت نہیں تو مطلب یہ ہے کہ معانی ثانیہ کی صفت نہیں ۔باقی جو پہلے کہا تھا کہ معانی مطلب ہوتے ہیں ۔تو اس سے مراد معانی ثانیہ ہیں ۔

و لست انا احمل الخ ماقبل میں ماتن نے شیخ کی عبارت سے تعارض کو اٹھایا اور شارح نے بھی تو اب شارح پرایک اعتراض ہوا جس کا یہاں سے شارح نے جواب دیا کہ ماتن نے بھی اپنی طرف سے تاویل کی اورشارح نے بھی اپنی طرف سے تاویل کی کہ یہ تو ماتن شارح دونوں کی بات ایک جیسی ہے ۔پھر شارح کی تاویل کو ماتن کی تاویل پرکس وجہ سے ترجیح ہے اور کس وجہ سے۔یہ کہتے ہیں کہ ماتن نے ٹھیک طرح تعارض نہیں اٹھایا؟شارح فرماتے ہیں میری تاویل کو ترجیح ہے کیونکہ میں نے جو تاویل کی ہے خود شیخ نے بار بار اس کی اپنی عبارتوں میں تصریح کی ہے برخلاف ماتن کی تاویل کے کہ اس کی تاویل کی شیخ کے کلام

Marfat.com

میں تصریح نہیں ہے ۔ شیخ نے مختلف مقامات پر اپنی عبارتوں میں تصریح کی تھی ۔یہ چونکہ علامہ ہیں یہ ساری عبارتوں کو اکٹھا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔ کہ شیخ نے ایک تو کہا ہے کہ معانی الفاظ سے ظاہر ہوتے ہیں کیونکہ یوں تو انسان کے ذہن میں کئی معانی ہوتے ہیں لیکن انسان کو پتہ تب چلتا ہے جب لفظ بولے گا ۔اسی بات کی طرف شیخ سعدی علیہ الرحمۃ نے بھی اپنے شعر میں اشارہ کیا کہ (تامردسخن نہ گفتہ باشد۔عیب و ہنرش نہفتہ باشد) پھر کہا کہ معانی کی ترتیب الفاظ کی ترتیب سے ظاہر ہوتی ہے مثلاً یوں تو ذہن میں معانی میں ترتیب ہوتی ہے لیکن ہمیں وہ ترتیب معلوم تب ہوگی جب لفظ بولا جائے گا ۔مثلاً متکلم جب (زید قائم) کہے گا تو تب ہمیں پتہ چلے گا کہ متکلم کے ذہن میں پہلے زید پھر قائم ہے اس کے بعد مجازاً ترتیب الفاظ بول کر ترتیب معانی مراد لیتے ہیں پھر ترتیب کا لفظ دونوں جگہ گرا کر الفاظ بولتے ہیں مراد معانی لیتے ہیں۔ جب الفاظ کو ایسی صفت کے ساتھ وصف کرتے ہیں کہ جس میں تعظیم و بزرگی ہوتو پھر مراد الفاظ منطوقہ نہیں ہوتے بلکہ معانی اولی ہوتے ہیں لکن اللفظ الذی الخ اس عبارت میں پہلی تجد لذالک کی طرح دو ترکیبیں ہیں ایک کے لحاظ سے دال لفظ دوسرے کے لحاظ سے دال معنی ہوگا۔اگر (الذی) صفت لفظ کی ہوتو پھر یہ معنی ہوگا کہ ایسا لفظ کہ دلالت کرے وہ لفظ بسبب معنی اولی کے معنی مقصودی پر اس صورت میں دال لفظ ہوگا اگر (الذی)صفت معنی کی ہوتو معنی یہ ہوگا کہ ایسا معنی دلالات کرے وہ معنی بسبب اس لفظ کے معنی مقصودی پر اس صورت میں دال معنی ہوگا بہرحال دونوں ترکیبوں کے لحاظ سے مراد معنی اولی ہے یعنی معنی اولی مراد ہوتا ہے ۔ الفاظ منطوقہ مراد نہیں ہوتے ۔

و السبب انھم الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا کہ جب مراد معنی اولی ہوتا

Marfat.com

ہے تو پھر ذکر بھی معنی اولی کا کرتے لفظ بول کر معنی اولی کس وجہ سے مراد لیتے ہو؟ جواب یہ ہے کہ اگر معنی کا ذکر کرتے تو پھر معنی دو قسم ہوتا ہے۔ایک معنی اولی اور دوسرا معنی ثانوی تو معنی ثانوی کا چونکہ بلاغت میں بہت دخل ہے ۔(حتیٰ کہ پیچھے گزر گیا ہے تو جس کلام کے دو معنی ہوں وہ بلغاء کے نزدیک اعتبار کے درجے سے بھی ساقط ہے)اس لیے پھر وہم پڑتا کہ شاید معنی ثانوی مراد ہے۔ یہاں ایک خارجی اعتراض ہے کہ لفظ میں بھی دو احتمال ہیں کہ لفظ منطوقہ مراد ہے یا کہ لفظ دال ۔لفظ منطوق کے مراد ہونے کا وہم پڑے گا ؟جواب: یہ کہ لفظ منطوق کے مراد ہونے کا وہم نہیں پڑے گا کیونکہ لفظ منطوق کو بلاغت میں اس قدر دخل نہیں جتنا دخل معنی کو بلاغت میں ہے ۔نیز شارح نے بتایا کہ معنی اولی سے مراد زیادات ،کیفیات ،خصوصیات ہیں۔

فجعلو کاالمواضعة الخ سے بتایا کہ پھر علماء نے آپس میں صلح کر لی اس بات پر کہ ہم لفظ بولیں گے مراد وہ صورت ہوگی جو معنی میں پیدا ہوتی ہے اور وہ خاصیت کہ معنی میں جو متجدد ہوتی ہے۔ یہاں بھی ایک خارجی اعتراض ہے کہ ماقبل میں تو یہ کہا گیا کہ لفظ بول کر معنی اولی مراد ہوتا ہے اب یہ کہہ رہے ہو کہ لفظ بول کر صورت مراد لیتے ہیں جو کہ معنی میں پیدا ہوتی ہے ۔تو پھر لفظ بول کر معنی اولی مراد نہ ہوا؟ جواب: یہ ہے کہ صورت سے مراد معنی اولی ہے ۔ کیونکہ معانی تین قسم کے ہوتے ہیں ۔معنی اولی،معنی ثانوی ،اور معنی اصل تو اب لفظ سے معنی اولی مرا دہوا۔

و قولنا صورة الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا یہ کہ لفظ بول کر صورۃ مراد لیتے ہو تو صورۃ تو ہمیشہ محسوس ہوتی ہے اور معنی تو کوئی محسوس چیز نہیں ہے؟ جواب: یہ کہ

Marfat.com

مجازاً معنی کوصورت کہا گیا ہے کیونکہ جس طرح ایک انسان دوسرے انسان سے صورت کی وجہ سے ممتاز ہوتا ہے ۔(تبیّن کامعنی امتیاز)اسی طرح ایک معنی بھی دوسرے معنی سے ممتاز ہوتا ہے کہ ایک بیت میں جومعنی ہو اور دوسرے بیت میں جومعنی ہو ان میں فرق ہوتا ہے تو اس فرق کو بھی صورت کہہ دیتے ہیں۔

و لیس هذا من مبتدعاتنا الخ یہ بھی شیخ کی عبارت ہے تو شیخ نے کہا کہ ہم نے جو صورت کا اطلاق معنی پر کیا ہے تو یہ کوئی ہم نے اپنی طرف سے نہیں گھڑا۔بلکہ یہ علماء کے درمیان مشہور ہے اور دلیل جاحظ کا یہ قول کافی ہے کہ (انما الشعرصاغۃ وضرب فی التصویر) یعنی شعر زیور ہے اور صورت بنانے کی قسم ہے اب بات واضح ہوگئی کہ شعر ہے تومعنی لیکن اس پراطلاق صورت کا کیا گیا(نبذ کا معنی قلیل ہے)

ثم انه شدد النکیرالخ توپہلے کہا تھا کہ لفظ کی جب کسی ایسی چیز کے ساتھ وصف بیان کریں گے کہ جس میں بزرگی ہو تو پھر لفظ سے مراد الفاظ منطوقہ نہیں ہوتے بلکہ ان کا معنی اولی مراد ہوتا ہے تو فصاحت بھی تو ان چیزوں میں سے ہے کہ اگر اس کے ساتھ لفظ کی وصف بیان کریں تو اس میں لفظ کی بزرگی ہے یہی وجہ ہے کہ پھر دو گروہ ہوگئے۔کئی تو کہتے ہیں کہ الفاظ منطوقہ مراد ہوتے ہیں ۔اور کئی کہتے ہیں کہ معنی اولی مراد ہوتا ہے۔اب یہاں سے شارح نے بتایا کہ جن لوگوں نے کہا کہ الفاظ منطوقہ مراد ہوتے ہیں ان پر شیخ نے سخت انکار کیا اور انکار میں شیخ مبلغ کو پہنچایعنی جو بڑا لفظ شیخ کو ملا ان کو کہتا رہا جیسا کہ ہم نے پہلے بتایا کہ شیخ کو جو بات پسند آجائے تو پھر جو بھی اچھا لفظ ہے اسکا اس پر اطلاق کرتے ہیں ۔

Marfat.com

و قال سبب الفساد الخ سے شارح نے بتا یا کہ شیخ نے پھر ان کی غلطی کی وجہ ذکر کی کہ ان کو کہاں سے غلطی لگی تو کہتے ہیں کہ فصاحت الفاظ مبہم منطوقہ کی صفت ہوتی ہے ۔تو اس عبارت کی دو تقریریں ہیں پہلی یہ ہے کہ شئے کی ایک صفت فی نفسہ یعنی صفت بحالہ ہوتی ہے اور دوسری شئے کی صفت بحال متعلقہ ہوتی ہے۔تو ہم جو لفظ (فصیح) کہتے ہیں (اور فصاحت سے مراد بلاغت ہے) تو فصاحت لفظ کی صفت بحال متعلقہ ہے یعنی معنی کے لحاظ سے لفظ کی صفت ہے اور انہوں نے سمجھا کہ شاید فصاحت لفظ کی صفت بحالہ ہے ۔باقی عبارت میں دوسرے طریقے سے کہا وہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ موصوف کی صفت کی دو قسمیں ہیں۔لنفسہ اور بحال متعلقہ یعنی کسی ایسے امر عارض کی وجہ سے جو موصوف کو عارض ہوان دونوں میں جو فرق ہے اس کا ان کو معلوم نہ ہوا تو امر سے مراد معنی اولی ہے ۔اور (معناہ) سے مراد معنی اصلی ہے تو معنی اولی معنی اصلی کو عارض ہوتا ہے کیونکہ اصل میں تو (زید قائم) ہوتا ہے۔پھر اس کے اوپر (انّ) وغیرہ آتے ہیں دوسری تقریر یہ ہے کہ فصاحت کے دو معنی ہیں۔(اب فصاحت کا معنی بلاغۃ سے) ایک پہلا معنی اور ایک دوسرا معنی ۔پہلا معنی تو وہی تھا کہ فصاحت فی المفرد، فصاحت فی الکلام اور فصاحت فی المتکلم ہوتے ہیں تو اس معنی کے لحاظ سے فصاحت لفظ منطوق کی صفت بحالہ ہوتی ہے اور ایک فصاحت کا دوسرا معنی ہے وہ کون الکلام الفصیح لمقتضی الحال تو اس دوسرے معنی کے لحاظ سے فصاحت لفظ منطوق کی صفت بحالہ نہیں بلکہ بحال متعلقہ ہے۔تو ان لوگوں نے دیکھا کہ پہلے معنی کے لحاظ سے فصاحت لفظ منطوق کی صفت بحالہ ہے۔تو پھر انہوں نے سمجھا کہ دوسرا معنی کے لحاظ سے بھی فصاحت لفظ منطوق کی صفت بحالہ ہوگی ۔حالانکہ بحالہ نہیں بلکہ بحال متعلقہ ہے۔یعنی معنی

Marfat.com

کے اعتبار سے لفظ کی صفت ہے۔(باقی شارحین اس دوسری تقریر کو ترجیح دیتے ہیں)فلم یعلموا الخ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ہم جو (لفظٌ فصیحٌ) کہتے ہیں اور فصاحت کو لفظ کی صفت بناتے ہیں تو یہ مطلب نہیں کہ صرف لفظ منطوق کی صفت بناتے ہیں بلکہ لطائف کی وجہ سے لفظ کی صفت بناتے ہیں اب پھر وہم ہوا کہ جب لطائف کی وجہ سے فصاحت لفظ کی صفت ہوتی ہے اور لفظ منطوق کی نہیں تو پھر شاید فصاحت کے پہلے معنی کو بالکل ہی دخل نہیں ہے۔کیونکہ لطائف تو فصاحت کے دوسرے معنی میں ہوتے ہیں نہ کہ پہلے میں تو شارح نے بعدسلامتہ الخ سے ان کا رد کردیا کہ پہلے معنی کو دخل ہے کیونکہ لفظ کا(خطاء فی الاعراب)اور(خطافی الالفاظ) سے سالم ہوگا۔یہ خطا فی الاعراب سے سالم ہونا تو فصاحت کے پہلے معنی میں ہے نہ کہ دوسرے میں۔

ثم انا لاننکر الخ سے پھر شارح نے وہم کا ازالہ کر دیا کہ جب فصاحت لفظ کی صفت لطائف کی وجہ سے ہے بغیر لطائف کے منطوق کی صفت نہیں ہوتی پھر شاید الفاظ کو دخل ہی نہیں ہوگا تو شارح نے جواب دیا کہ الفاظ کو دخل ہوگا کیونکہ الفاظ کی مذاقۃ یعنی مٹھاس اور سہولۃ کو دخل ہوتا ہے۔تو ہم نے اس کا انکار تو نہیں کیا کہ الفاظ کو بالکل دخل نہیں بلکہ ہم نے تو اس کا انکار کیا ہے کہ اصل اور حقیقت میں فصاحت معانی کی صفت ہے نہ کہ الفاظ کی ۔

و مما اوقعھم فی الشبھۃ الخ سے شارح نے دوسری منشاء غلطی ذکر کی کہ انہوں نے کیوں کہا کہ فصاحت الفاظ منطوقہ کی صفت ہے معانی کی(فصاحۃ)صفت نہیں وہ یہ ہے کہ کسی شخص سے یہ نہیں سنا گیا کہ اس نے کہا ہو کہ (معنیٰ فصیحٌ)تو پھر انہوں نے سمجھا کہ الفاظ(منطوقہ) کی صفت ہے۔کیونکہ اگر (فصاحۃ)معنی کی صفت ہوتی تو پھر کبھی تو معنیٰ فصیحٌ

Marfat.com

بھی کہتے ۔

و الجواب الخ سے شارح اس شبہ کا جواب دیتے ہیں لیکن پہلے اپنی مراد ذکر کریں گے ۔پھر بعد میں جواب دیں گے تو کہتے ہیں کہ ہماری مراد یہ ہے کہ جس فضیلت کی وجہ سے کلام فصیح ہوتاہے وہ فضیلت معنی میں ہوتی ہے۔الفاظ میں نہیں ہوتی ۔اب اس کے بعد والفصاحۃ الخ سے شبہ کا جواب دیتے ہیں کہ (معنیٰ فصیح) اس لیے نہیں کہتے کہ یہاں ایک لفظی ضرورت ہے ۔وہ اس طرح کہ فصاحت کی تعریف ہے کہ کون اللفظ علی وصف اذا کان علیہ دل علی تلک الفضیلۃ تو اب اگر فصاحت (معنی) کی صفت بنائیں گے تو پھر وہاں (کون المعنی) کہیں گے ۔اس کی ایک مثال بھی دیتے ہوئے فرماتے ہیں جیسے کہ دلالت کا معنی ہے کو ن اللفظ بحیث یفھم منہ المعنی تو یہاں معنی کی صفت دلالت نہیں لا سکتے کیونکہ ہم معنی کو (کون اللفظ) کیسے کہہ سکتے ہیں

و لھا طرفان الخ سے ماتن نے بتا یا کہ بلاغت کی دوطرفیں ہیں ایک اعلی اور دوسری اسفل ۔ بلاغت کی چونکہ دوقسم ہیں بلاغت فی الکلام ، بلاغت فی المتکلم تو شارح نے بتا یا کہ بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہے ۔باقی ماتن نے جو کہا کہ ومابقرب منہ تو اس کے عطف میں اختلاف ہے کہ کس پراس کا عطف ہے۔تو وہاں اعلی کے معنی کو دخل ہے اس لیے شارح نے پہلے

الیہ ینتھی البلاغۃ سے اعلی کا معنی کرتے ہیں اور حوالہ بھی دیں گے کہ یہ اعلیٰ کا معنی محققین نے کیا ہے ۔یہ کہتے ہیں کہ اعلی وہ ہے کہ جس کی طرف بلاغت منتھی ہو یعنی اس سے اوپر درجہ بلاغت نہ ہو ۔باقی حوالہ بھی دیا ہے کہ صاحب ایضاح والے نے اعلیٰ کا یہی

Marfat.com

معنی کیا ہے۔

و ھو حد الاعجاز سے ماتن نے بتایا کہ وہ اعلی حد اعجاز ہے باقی شارح نے و ھو ان یرتقی الکلام الخ سے اعجاز کی تعریف کی کہ کلا· بلاغت میں ایسے مرتبے پر پہنچ جائے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے۔(باقی بشر سے مراد ساری مخلوق ہے فرشتے ہوں یا جن ہوں صرف بشر کا ذکر اس لیے کیا کہ عموماً مخلوق میں سے مقابلہ انسان ہی کرتا ہے)

فان قیل لیست البلاغة الخ سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیں گے یہ کہ تم نے اعجاز کی تعریف کی کہ کلام بلاغت میں ایسے مرتبے پر پہنچ جائے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے۔تو بلاغت کا معنی ہے کون الکلام الفصیح لمقتضٰی الحال تو کلام فصیح اور مقتضٰی حال دونوں کی علم بلاغت میں پوری پوری بحث ہے تو پھر جس شخص کو علم بلاغت پر پورا پورا احاطہ ہوجائے اور ماہر ہوجائے تو پھر وہ انسان معجز کلام کیوں نہیں بنا سکتا ۔کم از کم ایک صورۃ تو ضرور بنا لے گا ۔کیونکہ یا تو کہو کہ قرآن پاک کے کلام میں کوئی ایسی چیز ہے جس کا ہمیں علم نہیں جب اس کی سب چیزوں کا ہمیں علم ہے تو پھر کیوں کلام معجز نہیں بنا سکتے ۔ یہاں اصل میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قرآن پاک کے کلام کے معجز ہونے کی کئی وجہ ہیں ۔بعض نے کہا کہ بلاغت کی وجہ سے معجز ہیں۔اور بعض نے اور وجہ ذکر کی کہ اس میں غیب کی خبریں ہیں تو شارح اپنا مختیار ذکر کرتے ہیں کہ بلاغت کی وجہ سے معجز ہے تو جب بلاغت کی وجہ سے معجز ہے تو پھر ہم کیوں نہیں بنا سکتے ؟

قلنا لایعرف بھذا العلم الخ سے شارح نے اس کا پہلا جواب دیا جس کا خلاصہ یہ

Marfat.com

ہے کہ علم بلاغۃ ان دو امروں کے ساتھ کفیل نہیں ۔کیونکہ علم بلاغت سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حال اس اعتبار کو چاہتا ہے مثلاً انکار تاکید کو چاہتا ہے۔باقی رہی یہ بات کہ حال کا تعلق تو باطن سے ہے علم بلاغت سے باطن کے حالات کا علم نہیں آسکتا کہ اس شخص کے اندر کتنے حال ہیں مثلاً مسند الیہ کے ذکر کا یا حذف کا یا تقدیم کا یا تاخیر وغیرہ کا حال تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح حال کی کیفیت کا علم بھی علم بلاغت سے نہیں آتا ۔حال کس مرتبے کا ہے ؟مثلاً حال انکار ہوتو پھر انکار کئی قسم کا ہوتا ہے ۔کبھی تھوڑا ہوتا ہے تو پھر (انّ زیداً قائمٌ) کہنا پڑتا ہے۔اور کبھی اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے تو پھر(انّ زیداً لقائمٌ) اور اگر اس سے بھی سخت ہوتو (واللہ انّ زیداً لقائمٌ) کہنا پڑتا ہے۔تو حال کی کمیت اور اس کی کیفیت کا علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے۔تو پھر اللہ تعالیٰ ہی ان احوال اور ان کی کیفیت کے مطابق کلام کرسکتا ہے ۔اللہ تعالیٰ کے بغیر کوئی اور کلام معجز نہیں بنا سکتا ۔

و لو سلّم الخ سے شارح نے دوسرا جواب دیا تو پہلا جواب کا خلاصہ تو یہ تھا کہ علم بلاغت ان دو امروں میں کفیل نہیں اور دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ علم بلاغت کفیل ہے۔لیکن ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بغیر علم بلاغت پر پورا احاطہ کسی کو حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ علم بلاغت صرف یہی کچھ تو نہیں کہ جو کتابوں میں لکھا گیا ہے۔بلکہ اور بھی دن بدن مسائل میں اضافہ ہو رہا ہے کیونکہ وقت گزرنے کے ساتھ نئے نئے محاورے پیدا ہوتے ہیں تو جب غیر کو پورا احاطہ نہیں اس لیے پھر کوئی مخلوق میں سے معجز کلام نہیں بنا سکتا ۔

و کثیرا ما الخ سے شارح نے تیسرا جواب دیا کہ چلو ہم تسلیم کرلیتے ہیں کہ علم بلاغت کفیل بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے غیر کو علم بلاغت پر پورا احاطہ بھی ہوسکتا ہے۔لیکن ہم

Marfat.com

کہتے ہیں کہ علم بلاغت کی بصارت اور چیز ہے اور کلام بلیغ یا معجز بنانا اور بات ہے۔یعنی یہ کوئی ضروری نہیں کہ جب علم بلاغت پر محیط ہو اور علم بلاغت کا ماہر ہوتو پھر کلام معجز بنا سکے ۔کئی ایسے ہوتے ہیں کہ علم بلاغت کے ماہر ہوتے ہیں لیکن وہ کلام بلیغ بھی نہیں بنا سکتے چہ جائیکہ معجز بنائے۔ اور اسی طرح کئی اہل علم ایسے ہوتے ہیں جو علم طب کے ماہر ہوتے ہیں اور کتابیں پڑھتے ہیں لیکن وہ علاج بالکل نہیں کر سکتے ۔

و ما یقرب منہ الخ تو ماتن نے جو عبارت بولی ہے اس کا عطف (حدالاعجاز) پر ہے اور (منہ) کی ضمیر بھی حد اعجاز کی طرف راجع ہے کیونکہ عطف کا قائدہ ہے کہ عطف قریب پر ہونا چاہیے اور ضمیر غائب کے مرجع کا بھی قائدہ ہے کہ مرجع قریب ہونا چاہیے تو قریب (حد الاعجاز) ہے تو اب معنی یہ ہوگا کہ اعلی ایک تو حد اعجاز ہے اور دوسرا وہ جو حد اعجاز کے قریب ہے۔

و ھو فاسد الخ سے شارح نے بتا یا کہ معنی غلط ہے۔کیونکہ حد کا معنی مرتبہ ہے یہ معنی بنے گا کہ اعلیٰ ایک تو اعجاز کا مرتبہ ہے اور دوسرا جو اعجاز کے مرتبے کے قریب ہے وہ بھی اعلی ہے تو اعلی کا معنی کیا تھا کہ بلاغت جس کی طرف منتہی ہو تو اب اعجاز کی طرف تو بلاغت منتہی ہوگی اور یہ تو اعلی ہوگا لیکن جو اعجاز کے قریب ہے وہ اعلی مراتب سے نہیں ہوگا۔ہاں مراتب علیہ میں سے ہوگا ۔

و لا جھة لجعله الخ سے کسی نے اس کا جواب دیا تھا اسے ذکر کرکے پھر رد کریں گے ۔تو جواب کسی نے یہ دیا کہ جو اعجاز کے مرتبے کے قریب ہوگا وہ اعلی بھی ہوگا اور مراتب علیہ میں سے بھی ہوگا کیونکہ اعجاز کے لحاظ سے تو علیہ ہوگا اور جو (یقرب) کے نیچے ہوں گے

Marfat.com

ان سے اعلی ہوگا ۔تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ تو جیہ نہیں کر سکتے کیونکہ اعلی کا ہم نے معنی کیا کہ جس کی طرف بلاغت منتھی ہو تو اعلی دو قسم پر ہے ۔ایک اعلی حقیقی دوسرا اعلی نوعی۔اعلی حقیقی تو اس جزی کو کہتے ہیں کہ جس کے اوپر کوئی اور جزیٰ نہ ہو اور اعلی نوعی اسے کہتے ہیں کہ جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو تو اب اعجاز مثلاً نوع ہے تو اس کے اوپر کوئی اور نوع نہیں۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ جو اعجاز کے قریب ہے وہ بھی اعلی ہے پھر یہ جو اعجاز کے قریب ہے یہ اعلی حقیقی ہوگا یا اعلی نوعی حقیقت یہ ہے کہ یہ نہ اعلی حقیقی بن سکتا ہے اور نہ اعلی نوعی بن سکتا ہے۔اعلی حقیقی تو اس لیے نہیں بن سکتا کہ اس کے اوپر اعجاز جو نوع ہے اس کی جزئیات ہیں اور اعلی نوعی بھی نہیں بن سکتا ۔کیونکہ اس کے اوپر اعجاز والا نوع ہے ۔

فان قیل الخ تو اب یہاں سے دو اور جواب اہل علم نے دیے تھے ان کو نقل کر کے پھر رد کریں گے ۔پہلا جواب یہ ہے کہ مایقرب اعلی بن سکتا ہے کیونکہ ہم شق لیتے ہیں کہ مایقرب یہ اعلی نوعی ہے ۔لیکن نوع اعجاز کا نہیں بلکہ مطلق بلاغت کا نوع لیتے ہیں ۔مطلقاً کا معنی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کی بلاغت ہو یا انسان کی ۔تو اعجاز بھی نوع ہے اللہ تعالیٰ کے کلام کے لحاظ سے کہ اگر اللہ تعالی کے کلام میں اس کے اوپر نوع نہیں یعنی مخلوق سے اس کا کوئی مقابلہ نہیں کر سکتا اور مایقرب یہ اعلی نوعی ہے ۔انسانوں کے کلام کے لحاظ سے انسانوں کے کلام میں اس کے اوپر نوع نہ ہو بیشک اللہ تعالیٰ کے کلام کے لحاظ سے اس کے اوپر نوع ہو پھر بھی اعجاز یہ کے قریب ہونے کی وجہ سے اعلیٰ بن جائے گا۔ دوسرا جواب

او المراد الخ سے دیا کہ یہاں تک تو ہم نے ساری بات اس میں چلائی کہ حد کا معنی مرتبہ ہو۔اب ہم حد کا معنی نھایۃ کرتے ہیں تو اب یہ معنی ہوگا کہ اعلی ایک تو نھایۃ اعجاز

Marfat.com

ہے اور دوسرا وہ جو نھایۃ اور اعجاز کے آخری رتبے کے قریب ہو ۔اب جو اعجاز کے آخری رتبے کے قریب ہوگا اس میں بھی اعجاز ہوگا تو یہاں بھی مایقرب اعلی نوعی ہوگا اور نوع اعجاز ہوگا تو پھر اس کے اوپر اعجاز کی کوئی نوع نہیں ہوگی۔ ہاں اعجاز کے جزیات ہیں لیکن وہ نوعی نہیں تو اب بھی مایقرب اعلی بن جائے گا ۔

قلنا امّاالاول فشئی لایفھم الخ پہلے دوجواب کسی نے دیے تھے تواب دونوں جوابوں کا ردکریں گے ۔تو پہلے پہلے جواب کا رد دو وجوہ سے کرتے ہیں ۔پہلا جواب انہوں نے یہ دیا تھا (مایقرب منہ) یہ اعلی نوعی ہے لیکن نوع اعجاز کا نہیں بلکہ مطلق بلاغت کا ہے۔تو اب ایک تو اللہ تعالیٰ کے کلام میں نوع اعلی ہے وہ حد اعجاز ہوگی تو اس کے اوپر نہ کوئی جزی اورنہ نوع ہے۔اور ایک انسانوں کے کلام میں اعلی ہوگی تو وہ (مایقرب منہ) ہے تو مایقرب منہ کے اوپر کوئی نوع نہیں ۔ہاں اعجاز کے اشخاص ہوں گے ۔تو پھر مایقرب اعلی بن جائے گا پہلی وجہ سے رد یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا کہ بلاغت کی دو طرفیں ہیں اعلی اور اسفل تو اس عبارت میں اس تقسیم پر کوئی قرینہ نہیں کہ ایک اعلی اللہ تعالیٰ کے کلام میں ہے وہ حد اعجاز ہے اور ایک انسانوں کے کلام میں اعلی ہے وہ مایقرب منہ ہے۔ کیونکہ اگر قرینہ ہوتا تو عبارت یہ ہوتی کہ بلاغت کی ایک طرف اعلی ہے پھر کہتے ہیں کہ اعلی حد اعجاز ہے ۔فی کلام اللہ تعالیٰ اور جو اعجاز کے قریب ہو فی کلام غیرہ دوسرا یہ کہ اگر اعلی میں دوقسم بنائے جائیں پھر اسفل جو دوسری طرف ہے اس میں بھی دوقسم بنانے پڑیں گے۔ایک اسفل اللہ تعالیٰ کے کلام میں ہوتا اور ایک انسانوں کے کلام میں ۔کیونکہ وہاں دوقسم نہیں بن سکتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کلام اسفل نہیں ہوسکتا ۔اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ لھاطرفان اعلی اور اسفل یعنی بلاغت فی

Marfat.com

الکلام کی طرفیں دو ہیں۔تو (لھا) کی ضمیر اس بلاغت کی طرف راجع ہے جو پہلے گزر گئی ہے کہ کون الکلام الفصیح مطابقاً لمقتضٰی الحال تو یہ بلاغت کلی ہے ۔اور یہاں اس کلی بلاغت سے بحث ہے ۔اب اگر کہاجائے کہ ایک اعلی اللہ تعالیٰ کے کلام میں ہے۔اور ایک اعلی انسانوں کے کلام میں ہے تو یہ دونوں بلاغت کے افراد ہیں ۔تو پھر کلی سے تو بحث نہ ہوئی بلکہ افراد سے بحث ہوگئی ۔

و اما االثانی الخ سے دوسرے جواب کو دو وجہوں سے رد کر دیا ۔دوسرا اعتراض یہ تھا کہ حد کا معنی نہایت مراد لیتے ہیں تو اب معنی یہ ہوگا کہ ایک تو اعلی ہے نہایت اعجاز کے یعنی جو اعجاز کی انتہائی درجے میں ہو اور دوسرا اعلی وہ ہے جو نہایت اعجاز کے قریب ہو تو جو نہایت کے قریب ہے وہ بھی معجز ہوگا ۔تو اب بھی ما یقرب منہ اعلی بن جائے گا تو اس کا پہلا رد کر دیا کہ یہ بھی فساد کو دفع نہیں کرسکتا وہ اس طرح کہ اعلی کا ہم نے معنی کر دیا کہ جس کی طرف بلاغت کی انتہا ہو تو انتہا دو قسم کی ہوتی ہے۔حقیقی اور نوعی اور حقیقی اس جزی کو کہتے ہیں کہ اس کے اوپر کوئی اور جزی نہ ہواور نوعی کہتے ہیں کہ ایسی نوع کہ جس کے اوپر نوع نہ ہو تو انتہا میں تعدد نہیں ہوتا ۔خواہ حقیقی ہو یا نوعی تو اب جو اعجاز کی انتہا ہے وہ انتہا حقیقی ہے ۔اس کے اوپر نہ کوئی جزی ہے اور نہ کوئی نوع ہے باقی یہ جو کہا جاتا ہے کہ جو نہایت اعجاز کے قریب ہے وہ بھی اعلی ہے تو یہ نہ اعلی حقیقی بن سکتا ہے کیونکہ اس کے اوپر اعجاز کے اشخاص اور جزیات ہوں گے اور نہ نوعی بن سکتا ہے ۔کیونکہ یہ نوع نہیں بلکہ نہایت اعجاز اور جو نہایت کے قریب ہو یہ تو بلاغت کے دو فرد ہیں نہ کہ نوع اور نوع تو کلی ہوتی ہے۔

علی ان الحق ھو ان حدالاعجاز الخ سے دوسرے جواب کا دوسرا رد کرتے ہیں ۔وہ

Marfat.com

یہ ہے کہ تمہارا دوسرا جواب اس پر مبنی ہے کہ حد کا معنی نہایت ہو حالانکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ حد کا معنی مرتبہ ہے تو مرتبہ حد کا معنی ہو اس کوتو ہم پہلے باطل کر آئے ہیں کہ یہ مایقرب اورمراتب علیہ سے ہوگا۔لیکن اعلی نہیں ہوگا ۔باقی عبارت میں بتا یا کہ مرتبۃ الاعجاز کا معنی مرتبۃ البلاغت ہے اور مرتبے کی اضافت بلاغت کی طرف بیانی ہے۔یعنی مرتبہ کہ جو خود بلاغت ہے۔

یئویدہ قول صاحب الکشاف الخ سے شارح صاحب کشاف کے قول سے اس پر تائید پیش کرتے ہیں کہ حد کا معنی مرتبہ ہے (مطلب یہ کہ صاحب کشاف نے اسی طرح کا ایک مضمون اور کہا ہے تو وہاں صراحۃً تو یہ نہیں کہا کہ حد کا معنی مرتبہ ہے لیکن سمجھ آرہا ہے کہ معنی مرتبہ ہے)وہ اس طرح کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ولوکان من عندغیر لوجدوافیہ اختلافاً کثیراً یعنی اگر قرآن پاک سارا اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہ ہوبلکہ سارا یا بعض غیر اللہ کی طرف سے ہوتو پھرتم پاؤ گے اس میں اختلاف کو ایسا اختلاف جو کہ کثیر ہے تو اس پر ایک اعتراض ہوا پھر صاحب کشاف نے اس کا جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر قرآن پاک کا بعض یا سارا غیر اللہ کی طرف سے ہوتو پھرتم اس میں بہت سارا اختلاف پاؤ گے ۔چونکہ ہماری بات اس میں ہے کہ قرآن کا اعجاز بلاغت کی وجہ سے لہذا بلاغت کے لحاظ سے اختلاف ہوگا تو وہ اختلاف یہ ہوتا ہے کہ بعض تو معجز ہوتا یعنی جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہوتا اور بعض کے غیر معجز ہوتا جو انسانوں کا کلام ہوتا تو اعتراض یہ ہے کہ یہ تو ایک اختلاف ہے کہ بعض معجز ہوتا اور بعض معجز نہ ہوتا نہ کہ بہت اختلاف۔تو پھر اختلاف کثیر کیوں فرمایا؟ صاحب مفتاح نے اس کا جواب دیا کہ اعتراض کرنے والے نے آیت کی ترکیب نہیں سمجھی

Marfat.com

وہ اس طرح کہ کثیراً اختلافاً کی صفت نہیں بلکہ کثیراً وجدوا کا پہلا مفعول ہے ۔اور اختلافاً دوسرا مفعول ہے تو اب معنی یہ ہوگا کہ پائے وہ اکثر حصے کو مختلف یعنی اگر قرآن سارا اللہ تعالیٰ کی وجہ سے نہ ہوتا تو پھر یہ لوگ قرآن کا اکثر حصہ (مثلاً 20 پارے) مختلف پاتے ۔ایک معجز ہوتا پھر دوسرا معجز نہ ہوتا پھر ایک معجز ہوتا پھر ایک معجز نہ ہوتا ۔اس طرح مختلف پاتے۔اب اختلاف تو ایک ہوگا ۔ہاں اکثر حصے میں ہوگا تو صاحب کشاف نے وضاحت کی کہ اکثر مختلف کیسے ہوتے ہیں ۔تو وہ اس طرح کہ پھر قرآن کا نظم اور بلاغت متفاوت ہوتے کہ بعض تو حد اعجاز کو پہنچتا اور بعض حد اعجا ز سے قاصر ہوتا اور اس کا مقابلہ ممکن ہوتا تو صاحب کشاف نے جو یہاں حد اعجاز کہا ہے تو حد کا معنی مرتبہ ہے ۔کیونکہ مرتبہ لیں تو پھر حصر ٹھیک ہوتا ہے کہ بعض تو مرتبہ اعجاز کو پہنچا ہوگا اور اس میں اعجاز ہوگا اور بعض مرتبہ اعجاز سے قاصر ہوگا ۔یعنی قریب ہوگا۔(کیونکہ قریب قاصر کا ایک معنی ہے) تو پھر اس میں اعجاز نہیں ہوگا۔تو اب مطلب درست بن سکتا ہے کہ جس میں اعجاز نہیں اس کا مقابلہ ممکن ہوگا لیکن اگر ہم حد کا معنی نہایت کریں تو پھر یہ مطلب ہوگا کہ بعض تو نہایت اعجاز کو پہنچا ہوگا اور بعض نہایت سے کم ہوگا تو جو نہایت سے کم ہو وہ معجز ہوتا ہے۔ اس صورت میں یہ بھی اللہ تعالیٰ کا کلام ہوگا جو نہایت اعجاز کے قریب ہوگا تو پھر اس کا مقابلہ ممکن نہیں ہوگا حالانکہ صاحب مفتاح نے تو کہا کہ جو نہایت اعجاز سے قاصر ہو اس کا معارضہ ممکن ہوتا ہے ۔تو یہاں صاحب مفتاح کی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ حد کا معنی مرتبہ ہے نہ کہ نہایت ۔ یہاں ایک خارجی اعتراض ہے کہ پھر یہ صاحب مفتاح کا کلام تو دلیل ہے تو شارح نے (یؤید) کیوں کہا یدل کہتا؟ جواب یہ کہ یہ دلیل نہیں تائید ہی ہے کیونکہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ ایک لفظ سے جب ایک محقق نے

Marfat.com

ایک معنی مراد لیا ہو تو دوسرے نے بھی وہی معنی مراد لے سکتا ہے کہ صاحب کشاف نے جو معنی لیا ماتن نے وہ معنی مراد نہ لیا ہو۔

و مما الهمت بين النوم و اليقظةالخ سے شارح اپنا مختار ذکر کرتے ہیں کہ جو مجھے سمجھ آیا وہ یہ ہے کہ وما یقرب کا عطف ہے (ھو) پر تو (ھو) مبتداء ہے۔اور یہ اعلی کی طرف راجع ہے ۔لہذا(مایقرب) بھی مبتداء ہے ۔اور(حد الاعجاز)اس کی خبر ہے اور (منہ) کی ضمیر اعلی کی طرف راجع ہے ۔تو معنی یہ ہوگا کہ اعلی اور جو اعلی کے قریب ہو یہ دونوں اعجاز ہیں۔تو اب کوئی خرابی نہیں ۔اعتراض: یہ کہ مایقرب کا عطف (ھو) پر ہے اور (ھو) مبتداء ہے پھر یہ بھی مبتداء ہے اور حدالاعجاز خبر ہے تو پھر آدھا مبتداء پہلے اور آدھا پیچھے اور درمیان میں خبر لازم آئے گی ؟ شارح نے

ای الطرف الاعلی الخ سے جواب دیا کہ عطف پہلے ربط بعد میں لایا جائے گا تو معنی ٹھیک ہوجائے گا یعنی اعلی اور جو اعلی کے قریب ہو حد اعجاز ہے۔

و هذا هو الموافق لما فی المفتاح الخ شارح یہاں سے دو کتابوں کی عبارتیں ذکر کریں گے جس سے یہ ثابت کریں گے کہ اعلی اور جو اعلی کے قریب ہو وہ حد اعجاز ہے۔ پہلے مفتاح اور اس پر جو قطب الدین کی شرح ہے اس کی عبارت نقل کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ مفتاح میں ہے کہ بلاغت زیادہ ہوتی ہے حتٰی کہ حد اعجاز کو پہنچے یہ طرف اعلی ہے اور جواس سے قریب ہے یہاں اگرچہ (منہ) کی ضمیر کا مرجع قریب اعلی ہے لیکن پہلے حد اعجاز کا بھی ذکر ہے ۔تو احتمال ہے کہ حد اعجاز کی طرف راجع ہو اسی لیے پھر شارح نے شرح کی عبارت ساتھ ذکر کی کہ (منہ) کی ضمیر کا مرجع امام قطب الدین نے شرح مفتاح میں طرف

Marfat.com

اعلی بنایا ہے ۔ پھر کہا ہے کہ اعلی اور جو اعلی کے قریب ہو یہ دونوں حد اعجاز ہیں نہ کہ اکیلا اعلی حد اعجاز ہے پھر اعتراض ہوگیا کہ جب اعلی اور جو اعلی کے قریب ہے دونوں اعجاز ہوں تو پھر یہ مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں کوئی تو اعلی ہے اورکوئی اس کے قریب ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا کلام تو سارا اعلی ہے ؟تو اس کا شارح نے جواب دیا ۔

و لا یخفی ان بعض الایات الخ سے شارح فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا سارا کلام اس بات میں شریک تو ہے کہ کوئی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا اور کما ل بھی اسی میں ہے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے۔باقی رہا یہ کہ بعض کلام اعلی ہے بعض سے اور بعض اعلی کے قریب ہے ۔تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے ۔

و فی نهایة الاعجاز الخ سے شارح نے نھایۃ الاعجاز کی عبارت نقل کی (یہ امام رازی علیہ الرحمۃ کی کتا ب ہے) اس میں ہے کہ طرف اعلی اور جو اس کے قریب ہو وہ معجز ہے۔تو اب یہاں سے واضح ہوا کہ (منہ) کی ضمیر اعلی کی طرف راجع ہے۔کیونکہ پہلے حد اعجاز کا ذکر نہیں ہے ۔

و اسفل و هو اذا غیر الخ پہلے بلاغت کی عرف اعلی ذکر کی یہاں سے دوسری طرف اسفل کاذکر کرتے ہیں۔چنانچہ فرمایا کہ اسفل بلاغت کی اس طرف کو (شارح طرف البلاغۃ سے بعض لوگوں کا رد کر گئے کہ جو کہتے ہیں کہ اسفل کو بلاغت میں کوئی دخل نہیں تو شارح نے بتا یا کہ یہ بھی بلاغت کی طرف ہے) کہتے ہیں کہ اگر کلام اس سے نیچے کی طرف آجائے تو پھر یہ اگرچہ لغت عرب کے لحاظ سے اس کے اعراب بے شک درست ہوں گے لیکن بلغاء کے نزدیک وہ حیوانا ت کی آوازکی طرح ہیں یعنی جیسے کہ حیوانات کی آوازیں حیوانات سے

Marfat.com

صادر ہوتی ہیں لیکن ان میں حیوانات کوئی اعتبارات لطائف اور خواص کا خیال نہیں کرتے اسی طرح مذکورہ بالا کلام کا بھی یہی حال ہوتا ہے۔

و بینهما مراتب کثیرة الخ سے ماتن نے بتایا کہ اعلی اوراسفل کے درمیان بہت سے مراتب ہیں جو کہ متفاوت ہوتے ہیں یعنی اوپر کے لحاظ سے اسفل اور نیچے کے لحاظ سے وہ اعلی ہوتے ہیں۔وہ اس طرح کہ بلاغت میں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک مقتضٰی حال کے مطابق اور دوسری چیزکلام فصیح تو مقامات متفاوت ہوتے ہیں اور اعتبارات کی رعایت بھی متفاوت ہوتی ہے۔کسی میں تواعتبارات کی زیادہ رعایت ہوتی ہے اورکسی میں ذرا تھوڑی یہ تو مقتضٰی حال کا تفاوت ہے ۔باقی کلام فصیح میں تفاوت اس طرح ہوگا کہ خلل فی الفصاحت کے جو اسباب ہیں کوئی کلام تو اس سے زیادہ دور ہوگا اور کوئی کلام اس سے زیادہ دور نہیں ہوگا مثلاً فصاحت فی المفرد یہ تھی کہ تنافر حروف ،غرابت،مخالفت قیاس لغوی سے خالی ہو اب اگر مفرد دو سے خالی ہو اور ایک سے خالی نہ ہوتو پھر یہ خلل فی الفصاحت کے اسباب سے زیادہ دور ہوگا اگر ایک سے خالی ہو اور دو سے خالی نہ ہوتو پھر یہ اسباب خلل سے زیادہ دور ہوگا۔

و تتبعها وجوه اخر الخ سے ماتن نے بتایا کہ بلاغت کے اور بھی کئی وجوہ تابع ہوتے ہیں ۔جو کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں باقی شارح نے ایک بات تو یہ بتائی کہ بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہے کیونکہ پہلے دو قسمیں گزریں بلاغت فی المتکلم اور دوسری بات یہ بتائی کہ (وجوہ اخر) کیا ہیں تو بتایا کہ (اخر) کا مطلب ہے کہ وہ مطابقت اور فصاحت کے بغیر اور وجوہ ہیں۔

هذا تمهید لبیان الاحتیاج الخ سے شارح نے بتایا کہ وتتبعها الخ سے ماتن کی غرض

Marfat.com

کیا ہے تو بتایا کہ بعد میں ماتن نے علم بدیع کی طرف احتیاجی بیان کرنی ہے یہ اس کی تمہید ہے۔

و فیه اشارة الخ سے شارح نے بتایا کہ ماتن (تتبعها) کا لفظ بول کر دو باتوں کی طرف اشارہ کر گئے ایک تو یہ کہ جو علم بدیع ہے اسے بلاغت سے خارج کر کے وجوہ اخر سے اسے کیوں تعبیر کیا گیا؟ (کیونکہ وجوہ اخر سے مراد علم بدیع ہے) اور بلاغت کو یہ وجوہ عارض ہوتے ہیں کیونکہ تابع شئے کا شئے سے خارج ہوتا ہے اور شئے کو عارض ہوتا ہے اور دوسری بات یہ کہ تابع ہمیشہ کلام میں متبوع کے بعد ہوتا ہے ۔تو بتایا کہ یہ وجوہ اخر سے جو کلام میں حسن آئے گا تو پہلے بلاغت ہوگی تب حسن آئے گا یعنی کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہوگا اور فصیح بھی ہوگا تب وجو ہ اخر کے لانے سے کلام میں حسن آئے گا اگر بلاغت ہی نہیں تو پھر کلام کے اندر حسن کے پیدا ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا؟

و جعلها تابعة لبلاغة الكلام الخ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا کہ ایک بلاغت فی الکلام ہوتی ہے اور ایک بلاغت فی المتکلم وجوہ اخر بلاغت فی الکلام کے تابع ہوتے ہیں اور بلاغت فی المتکلم کے تابع کیوں نہیں ہوتے واقع میں تو یہ وجوہ متکلم لاتا ہے تو پھر یہ وجوہ تابع بھی بلاغت فی المتکلم کے تابع ہونے چاہیے ؟ جواب:یہ درست ہے کہ واقع میں تو دونوں یعنی بلاغت فی لکلام اور بلاغت فی المتکلم دونوں کے ہوتے ہیں۔لیکن بولنے کے وقت صرف بلاغت فی الکلام کے تابع ہوتے ہیں او ربلاغت فی المتکلم کے تابع نہیں ہوتے مثلاً علم بدیع کا ایک مسئلہ ہے جس کو تجنیس کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ الفاظ ایک جیسے ہوں اور معانی مغائر ہوں ۔جیسے کہ اشتریت البر وانفقتہ فی البر یعنی خریدا میں نے گندم کو اور

Marfat.com

خرچ کیا نیکی میں تو اب یہاں اگرچہ واقع میں متجنس یعنی تجنیس لانے والا تو متکلم ہے لیکن بولنے والے متکلم متجنس نہیں کہتے بلکہ کلام متجنس کہتے ہیں ۔

و البلاغة فی المتکلم ملکة الخ تو بلاغت کی دو قسمیں ہیں یہاں تک بلاغۃ فی الکلام آگئی اب یہاں سے دوسری قسم بلاغت فی المتکلم کی تعریف کرتے ہیں تو اس کی تعریف بھی فصاحت فی المتکلم کی طرح ہے وہ یہ کہ بلاغت فی المتکلم ایک ملکہ ہوتا ہے۔جس کے سبب سے متکلم کلام بلیغ کی ترکیب پر قادر ہوتا ہے۔ باقی یہاں بھی ملکہ وغیرہ میں ساری بحث اسی طرح ہوگی جیسے کہ پیچھے فصاحت متکلم میں گزر گئی ۔فعلم ان کلّ بلیغ فصیح یہ متن تھا تو شارح نے

تفریع علی ماتقدم الخ سے بتایا کہ فعلم پر(فا)تفریعیہ ہے ۔یعنی یہ جو ماقبل میں ہم نے فصاحت کی اقسام کی تعریف کی اور بلاغت کی اقسام کی تعریف کی اور بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ اور فصاحت کی تعریف میں بلاغت ماخوذ نہیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فصاحت بلاغت کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے ۔فصاحت عام ہے اور بلاغت خاص ہے لہذا ہر بلیغ فصیح ہوگا لیکن ہر فصیح کا بلیغ ہونا کوئی ضروری نہیں ۔فعلم تفریع علی ماتقدم

و تمھھید الخ سے علامہ بتاتے ہیں کہ فعلم پر (فا) تفریعیہ ہے اور تفریع میں مابعد کا علم ماقبل سے حاصل ہوتا ہے تو یہاں ماتن نے دو چیزیں ذکر کی ہیں جن کا علم ماقبل سے حاصل ہوگا اور ایک تمھید ہے اس بارے میں کہ علم بلاغت کا انحصار علم معنی اور بیان میں ہے اور تمھید ہے اس بات کی کہ مقاصد کتاب کا حصر ہے تین فنون میں ۔ (کیونکہ کتاب میں بدیع کی بحث بھی ہے اس لیے تین ہوں گے) تو اس کی بھی یہ تمھید ہے ۔

Marfat.com

و فیه تعریض الخ سے شارح نے بتایا کہ اس نے بعدمیں آنے والی عبارت میں ماتن نے صاحب مفتاح پر تعریض بھی کی ہے وہ اس طرح کہ صاحب مفتاح نے کہا ہے کہ بلاغت کا مرجع صرف علم معانی اور بیان ہیں باقی فصاحت کو بلاغت میں کوئی دخل نہیں کیونکہ لغت سے غرابت علم صرف سے مخالفت قیاس لغوی اور نحو سے ضعف تالیف کا علم آتا ہے تو یہ سارے فصاحت میں ہوتے ہیں اور فصاحت کو اس کے نزدیک بلاغت میں کوئی دخل نہیں باقی ماتن جب بعد میں بلاغت کا مرجع ذکر کریں گے تو ان کو بھی داخل کریں گے

یعنی علم الخ چونکہ متن والی عبارت دور رہے گی اس لیے اس کا دوبارہ خلاصہ ذکر کیاجس کی تقریر یہ ہے کہ ماقبل سے دو چیزیں معلوم ہوگئیں ۔ایک تو یہ کہ ہر بلیغ یعنی خواہ کلام بلیغ ہو یا متکلم بلیغ ہو تو وہ فصیح ضرور ہوگا۔کیونکہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے جیسے کہ بلاغت کی تعریف گزر گئی ۔

ولا عکس الخ یہ متن تھا تو اس پر یہ اعتراض ہوا کہ ماتن نے کہا ہے کل بلیغ فصیح کا عکس نہیں حالانکہ یہ موجبہ کلیہ ہے ۔موجبہ کلیہ کا عکس تو موجبہ جزئیہ آتا ہے ۔یعنی بعض الفصیح بلیغ یہ سچا ہے جب فصاحت میں مقتضٰی حال کی مطابقت کا بھی اعتبار کیا گیا ہو؟ تو شارح نے ای

لیس کل الخ سے جواب دیا کہ عکس دو قسم کا ہوتا ہے ۔ایک عکس لغوی اوردوسرا عکس مصطلح ۔یہاں عکس سے مراد عکس لغوی ہے تو عکس لغوی موجبہ کلیہ کا موجبہ کلیہ ہی آتا ہے۔اس لیے ماتن نے کہا کہ عکس نہیں یعنی ہر فصیح بلیغ نہیں ۔باقی اس کی دلیل واضح ہے کیونکہ فصاحت کی میں بلاغت ماخوذ نہیں ہے

Marfat.com

و الثانی ان البلاغة فی الکلام مرجعها الخ سے دوسرا امر ذکر کیا کہ ماقبل سے یہ معلوم ہوا کہ بلاغۃ فی الکلام کا مرجع دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ معنی مرادی کو ادا کرنے میں جو خطا واقع ہوتی ہے اس خطا سے بچنا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہوگا۔کیونکہ جب کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہوگا تو پھر خطاسے احتراز بھی ہوگا ۔اور دوسرا یہ کہ کلام فصیح اور غیر فصیح کے درمیان تمیز ہو کہ یہ فصیح ہے اور یہ فصیح نہیں ۔

و ھو ما یجب ان یحصل حتی الخ سے شارح نے بتایا کہ مرجع کس کو کہتے ہیں کیونکہ عام طور پر شئے کا مرجع شئے سے مؤخر ہوتا ہے۔جیسے کہ کہتے ہیں انسان کا مرجع موت ہے تو موت انسان سے مؤخر ہوتی ہے اور اگر مرجع کا یہ معنی مراد لیا جائے تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ پہلے کلام بلیغ ہو پھر بعد میں احتراز ہواور تمیز آئے گی ۔حالانکہ پہلے احتراز ہوگا اور تمیز ہوگی فصیح کلام کی غیر فصیح سے پھر بلاغت آئے گی ۔شارح نے بتایا کہ یہاں مرجع کا معنی موقوف علیہ ہے یعنی بلاغت فی الکلام کا موقوف علیہ کون ہے اگر وہ آجائے تو پھر بلاغت فی الکلام بھی آجائے تو یہ دو چیزیں ہیں احتراز اور تمیز ۔باقی

کما قالوا مرجع الصدق و الکذب الخ سے شارح صاحب نے اس پر محاورہ پیش کیا کہ مرجع کا معنی موقوف علیہ ہوتا ہے جیسے کہ کہتے ہیں کہ صدق کذب کا مرجع ہے کلام سچا ہویا جھوٹا واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو یہ مطلب نہیں کہ پہلے کلام سچا ہو یا جھوٹا بعد میں واقع کے مطابق ہو یا نہ ہوبلکہ یہ مطلب ہے کہ پہلے کلام واقع کے مطابق ہوتا ہے پھرسچا ہوتا ہے اگر پہلے واقع کے مطابق نہ ہوتو پھر کلام جھوٹا ہوتا ہے

ای ما بہ الخ سے شارح نے حاصل ذکر کیا کہ مطلب یہ ہے کہ جس کے ساتھ صدق

Marfat.com

کذب متحقق ہوتے ہیں وہ حکم ہے جو مطابق للواقع اور لامطابق للواقع ہے۔

و الا لربما الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ احتراز یہ بلاغت کا مرجع ہے۔کیونکہ احتراز کا مطلب ہے کہ کلام مقتضیٰ حال کے مطابق ہوتو جب احتراز نہیں ہوگا پھر کلام مقتضٰی حال کے مطابق نہیں ہوگا۔تو پھر بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت فی الکلام کی تعریف پہلے گزر گئی ہے۔کہ کلام فصیح مقتضٰی حال کے مطابق ہو۔

الا لربما اورد الکلام المطابق الخ سے شارح نے اس پردلیل دی کہ کلام فصیح غیر فیصیح کے درمیان تمیز بھی بلاغت فی الکلام کامرجع ہے کیونکہ اگر دوسرا مرجع نہ پایا جائے یعنی فصیح کلام کی تمیز غیر فصیح سے نہ ہوتو پھر اگرچہ پہلا مرجع ہو یعنی مقتضٰی حال کے مطابق ہو۔پھربھی کلام بلیغ نہیں ہوتا کیونکہ کلام بلیغ کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے۔

و یدخل فی تمییز الکلام الفصیح الخ شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا کہ بلاغت فی الکلام کے مرجع دو ہی ہیں حالانکہ ایک تیسرا مرجع بھی ہے وہ یہ ہے کہ جیسا کہ کلام فصیح کی تمیز غیر فصیح سے ہونا ضروری ہے اسی طرح کلمات فصیح کی بھی تمیز غیر فصیح سے ضروری ہے کیونکہ کلام تب فصیح ہوگا کہ پہلے کلمات فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہو کیونکہ اگر کلمات کی تمیز نہ ہوتو پھر کلام میں بھی تمیز نہیں ہوگی ؟ شارح نے اس کا جواب دیا کہ کلمات فصیح کی غیر فصیح سے تمیز یہ کلام فصیح کی تمیز میں داخل ہے کیونکہ کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز تب ہوگی کہ جب کلمات فصیح کی تمیز ہوگی غیر فصیح سے

فان قلت قد یفسّر مرجع البلاغۃ الخ سے پہلے شارح نے مرجع کا معنی کر دیا کہ مرجع کا معنی موقوف علیہ ہے۔باقی بعض محققین نے مرجع کا معنی علت غائی کیا تھا علت غائی فعل

Marfat.com

اختیاری ہے۔اور وہ فعل سے ذہن میں پہلے لیکن واقع میں فعل سے مئوخر ہوکر معلول بن جاتی ہے۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ جیسے ضربۃ تادیباً تو تادیب علت غائی ہے اور پہلے ضارب کے ذہن میں تادیب ہوگی کہ میں مارنے سے ادب سکھاؤں اب یہ تادیب فعل کی علت غائی ہے لیکن خارج میں تادیب فعل کے بعد ہوگی ۔ضرب پہلے ہوگی پھر تادیب آئے گی اور معلول بھی ہے ۔ اب شارح استفسار کرتے ہیں کہ کیا یہ دو چیزیں یعنی احتراز اور تمییز بلاغت کی علت غائی بن سکتی ہیں یا کہ نہیں ۔(سوال استفسار میں فرق یہ ہے کہ سوال میں سائل کو علم ہوتا ہے ۔امتحان لینا مقصود ہوتا ہے برخلاف استفسار کے یہاں پوچھنے والے کو علم نہیں ہوتا پوچھنا مقصود ہوتا ہے)

قلت لابل ھوفاسدالخ سے شارح نے بتایا کہ علت غائی نہیں بن سکتی کیونکہ ماتن نے ایضاح میں (مرجعھا) کی ضمیر کو مرجع بلاغت فی الکلام ذکر کیا ہے ۔ اگر بلاغت فی الکلام مراد ہواور یہ دو چیزیں علت غائی ہوں تو پھر معنی یہ ہوگا کہ کون الکلام الفصیح مطابقاً لمقتضی الحال (یہ بلاغت کا معنی ہے)سے غرض یہ ہے کہ معنی مقصودی کے ادا کرنے میں جو خطاواقع ہوتی ہے ۔اس سے احتراز اور کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمییز ہو اور یہ معنی غلط ہے تو شارح نے کہا کہ اس کا فساد واضح ہے تو فساد تین وجوہ سے ہے ۔ پہلی وجہ کہ علت غائی فعل سے ہمیشہ مئوخر ہوتی ہے پھر مطلب یہ ہوگا کہ پہلے کلام بلیغ ہوگا پھراس کے بعد احتراز اور تمییز ہوگی حالانکہ پہلے احتراز اور تمییز ہوگی تب کلام بلیغ ہوگا اوردوسری وجہ سے فساداس طرح ہے کہ ہم پہلے ذکر کرآئے کہ علت غائی ہمیشہ فعل اختیاری ہوتی ہے اورکون الکلام یہ کوئی فعل اختیاری تو نہیں ۔باقی یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ بلاغت متکلم کا فعل ہے کیونکہ متکلم کا فعل تکلم

Marfat.com

ہے بلاغت تو متکلم کا فعل نہیں اور تیسری وجہ سے فساد اس طرح ہے کہ چلو اگر ہم مان لیں کہ بلاغت متکلم کا فعل ہے پھر یہ دو علتیں غائی نہیں بناسکتے کیونکہ علت غائی اور فعل اختیاری مغائر ہوتے ہیں ۔ضرب اور تادیب غیر ہیں اور یہ احتراز عن الخطاء اور تمییز یہ دونوں تو بلاغت کے عین ہیں نہ کہ غیر۔

و کذا ان حمل الخ (کذا کا مطلب ہے کہ جیسے یہ کہ پہلا باطل ہے یہ بھی فاسد ہے) سے شارح نے ذکرکیا کہ چلو ہم ماتن کا خلاف کر کے (ھا)ضمیر کا مرجع بلاغت فی المتکلم بناتے ہیں اب اگر یہ دو چیزیں علت غائی بنیں تو پھریا تو یہ معنی ہوگا کہ بلاغت فی المتکلم ان دو چیزوں کافائدہ دے یعنی جب متکلم کلام بلیغ کرے گا تو ہمیں معلوم ہوجائے گا کہ خطاسے احتراز بھی ہے اور تمییز بھی ہے یا یہ معنی ہوگا کہ بلاغت فی المتکلم ان دونوں پر موقوف ہے موقوف اس طرح ہوگا کہ بلاغت دو قسم کی ہوتی ہے ۔ایک بلاغت جبلی یعنی جو فطرۃً بلیغ ہو اور دوسری بلاغت استعمال اورممارستہ سے آتی ہے کہ بلغاء کے کلام کا تتبع کر کے کلام بلیغ بول سکتا ہے تو بلاغت فی المتکلم ان دو چیزوں پر تب موقوف ہوگی کہ بلاغت سے مراد ہو کہ جو ممارستہ اور بلغاء کے کلام کے تتبع سے آئے اور جبلی تو پہلی صورت میں آئے گی ۔پھر بلاغت فی المتکلم ان دوچیزوں کا فائدہ دے گی ۔بہر حال مطلب یہ ہے کہ اگر بلاغت فی المتکلم ان چیزوں کا فائدہ دے تو پھر بلاغت ان دو چیزوں کے ساتھ ہوگی اور اگر بلاغت ان دوچیزوں پر موقوف ہوتو پھریہ دوچیزیں بلاغت سے پہلے ہوں گی حالانکہ علت غائی ہمیشہ فعل سے مؤخر ہوتی ہے ۔لہذا مرجع کا معنی ہم علت غائی نہیں لے سکتے ۔تو رجوع الی الحق میں خیر ہے یعنی مرجع کا معنی مرادی موقوف علیہ ہے۔

Marfat.com

فالحاصل ان البلاغة الخ سے شارح ماتن کے کلام کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہوتو پھر مرجعھا الخ کا مطلب یہ ہوگا کہ بلاغت ان دو امروں یعنی احتراز اور تمییز کی طرف رجوع کرے گی اور اگر بلاغت فی المتکلم مراد ہو تو پھر معنی والاقتدار علیھا یتوقف علی الاتصاف بھذین الوصفین پر موقوف ہوگا۔یعنی پہلے احتراز اور تمییز کے ساتھ متکلم متصف ہوگا تب کلام بلیغ بول سکے گا ۔ (فعلم)کے بعد شارح نے کہا تھا کہ اس میں صاحب مفتاح کے کلام پر تعریض بھی ہے تو اب یہاں سے ذکر کرتے ہیں کہ تعریض کیسے ہے وہ اس طرح کہ (اتصاف بھذین الامرین) یہ کبھی تو علوم سے حاصل ہوگا اور کبھی حس سے حاصل ہوگا اور کبھی دوسرے علوم سے حاصل ہوگا مثلاً غرابت ،لغت سے معلوم ہوگی اور مخالفت قیاس لغوی کا علم،علم صرف سے آئے گا تو پھر صاحب مفتاح کا رد ہوگیا کہ انہوں نے کہا تھا کہ بلاغت میں لغت ،صرف،نحو وغیرہ کسی کو دخل نہیں ہے۔صرف دو چیزوں پر منحصر ہے ۔علم معانی اور بیان پرحالانکہ مذکورہ بالا وضاحت سے معلوم ہوا کہ بلاغت میں دوسرے علوم اور حس وغیرہ کو بھی دخل ہے۔

و اما تحقیق قولہ و الثانی الخ یہاں سے شارح پر اعتراض تھا کہ ماتن نے تو (الثانی) نہیں کہا شارح نے اسے کیوں ذکر کیا ؟شارح نے ای تمییز الفصیح سے اس کا جواب دیا کہ ثانی سے میری مراد دوسرا مرجع ہے کہ کلام فصیح کی تمییز ہو غیر فصیح سے یہ بات ماتن نے ذکر کی ہے ۔ماقبل میں شارح نے بتایا تھا کہ (فعلم)کے بعد یہ عبارت بلاغت کے معانی، بیان میں انحصار کی تمھید بھی ہے اب دو تمییز ذکر کرتے ہیں وہ اس طرح کہ بلاغت کا جو دوسرا مرجع ہے کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمییز ہو یہ سات چیزوں سے مرکب ہے کیونکہ متکلم

Marfat.com

کلام فصیح کی تمیز غیر فصیح سے بیان کر سکے گا۔ایک تو یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تنافر حروف سے خالی اور سالم ہے اور یہ کلام سالم نہیں ۔ دوسرا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام مخالفت سے سالم ہے اور یہ کلام سالم نہیں۔تیسرا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام غرابت سے سالم ہے اور یہ کلام غرابت سے سالم نہیں۔ چوتھا یہ بھی جانتا ہو کہ یہ کلام ضعف تالیف سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ۔پانچواں یہ جانتا ہوکہ یہ کلام تنافر کلمات سے سالم ہے اوریہ کلام تنافر کلمات سے سالم نہیں۔ چھٹا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تاکید لفظی سے خالی ہے اور یہ خالی نہیں۔ ساتواں یہ جانتا ہوکہ یہ کلام تاکید معنوی سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ۔ یہ تو آٹھ چیزیں دوسرے مرجع کے لیے ضروری ہیں اور ایک مرجع پہلا ہے کہ کلام مقتضٰی حال کے مطابق ہو تو یہ ساری آٹھ چیزیں ہیں ۔یہ ساری ہوں گی تب بلاغت ہوگی۔باقی درمیان میں شارح نے

یعنی معرفة الخ سے اعتراض کا جواب دیا کہ دوسرا مرجع ہے کہ کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہو تو تمیز کرنا یہ تو متکلم کی صفت ہے اور کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز خود بخود ہوتی ہے پھر متکلم کا تمیز کرنا یہ تو تحصیل حاصل ہے؟ جواب یہ ہے کہ یوں تو فصیح غیر فصیح سے ممتاز ہے لیکن اس بات کی معرفت کا ہونا بے حد ضروری ہے کہ کلام فصیح کی تمیز ہو غیر فصیح سے تب کلام بلیغ ہوگا اسی طرح بعد میں بھی ہے کہ سالم من الغرابۃ خود ممتاز ہوتا ہے غیر سالم من الغرابۃ سے تو پھر امتیاز کرنے کا کیا مطلب تو وہاں بھی جواب یہی ہوگا کہ غرابت سے سالم کی تمیز غیر سالم سے اس کی معرفت ہو تب غرابت سے بچ سکے گا۔

ثم تمییز السالم الخ سے اعتراض کا جواب دیا کہ جب بلاغت آٹھ چیزوں سے مرکب ہے تو پھر علم بھی آٹھ ہونے چاہیں ۔دو علم کیوں بنے ؟جواب: اس لیے کہ آٹھ میں

Marfat.com

غرابت کا علم تو لغت سے آئے گا یعنی لغت سے معلوم ہو گا کہ (تکا کاتم)اور (مسرجاً) میں غرابت ہے اور ان کے ہم معنی (اجتمعتم) اور (کالسراج) میں غرابت نہیں ہے ۔اور مخالفت قیاس لغوی کا علم صرف سے آئے گا اور ضعف تالیف کا علم نحواور تعقید لفظی کا علم نحو سے آئے گا باقی تنافر حروف،تنافر کلمات کا علم حس سے آئے گا ۔آٹھ میں سے چھ کا تو علم دوسرے علوم یا حس سے آتا ہے باقی دو رہیں گے ایک تو احتراز عن الخطاء فی المعنی المراد اور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز تو پھر علم بھی دو بنانے پڑے ایک علم معانی اور دوسرا علم بیان ۔

اذ به یعرف ان فی تکاکاتم الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا کہ غرابت کا علم لغت سے آئے گا حالانکہ لغت میں تو کوئی یہ بحث نہیں ہے کہ فلاں غریب ہے اور فلاں غریب نہیں؟شارح نے جواب دیایہ جو کہا جاتا ہے کہ غرابت کا علم لغت سے آئے گا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ لغت میں ہوتا ہے کہ یہ غریب ہے اور یہ غریب نہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ جب لغت کی مشہور کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو پھر علم آ جائے گا کہ جو ان کتابوں میں ہیں غرابت نہیں اور ان کے سوا سب میں غرابت ہے اگر کتابیں بڑی ہوں تو پھر مایحتاج الی التفتیش ہوگا اور اگر بڑی کتابوں میں نہ ہوں تو پھر مایحتاج الی التخریج ہوگا ۔

اذ بضدها تتبین الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ لغت کی مشہور کتابیں جب پڑھے گا تو پھر یہ کیسے معلوم ہو گا کہ اس کے ماسوا سب غریب ہیں جواب دیا کہ اشیاء ہمیشہ اپنی اضداد سے ہی پہچانی جاتی ہیں ۔ان میں جو کچھ ہے وہ غرابت سے سالم ہے غیر سالم تو ان سے ہے ہی نہیں اور سالم غیر سالم ضدیں ہیں لہذا مشہور کتابوں کے پڑھنے سے علم آ جائے گا کہ ان کے ماسواء سب غریب ہیں ۔

Marfat.com

فاتضح ان تمییز الفصیح الخ پہلے شارح نے کہا تھا کہ غرابت کا علم لغت سے آئے گا اب یہ (فاتضح) پر (فا) تفریعیہ ہے مطلب یہ ہے کہ جب یہ بیان کیا گیا تو ماتن کی جو بعد میں آنے والی عبارت متن کی تھی اس کا مطلب واضح ہوگیا ماتن نے کہا تھا کہ بعض فصیح کی تمییز غیر فصیح سے جو علم متن لغت میں بیان کی جاتی ہے شارح نے اس کی مثال دی جیسے غرابت تو اب غرابت چونکہ اس کی مثال نہیں بن سکتی تھی کہ کلام فصیح کی تمییز ہو غیر فصیح سے اس کا بعض غرابت تو نہیں ہے اس لیے شارح نے بتایا کہ غرابت سے سالم کی تمییز ہو غیر سالم سے۔

و انما قال متن اللغة سے شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا کہ ماتن نے علم متن اللغۃ کیوں کہا علم اللغۃ کہہ دیتا تو جواب دیا کہ علم اللغۃ کہتا تو پھر یہ صرف نحو سب علوم کو شامل ہوتا حالانکہ غرابت کا علم تو صرف نحو سے نہیں آتا اس لئے متن اللغۃ کہا تو یہ صرف لغت کو شامل ہے کیونکہ متن اللغۃ کا مطلب ہے جس میں مفردات کے معانی کی بحث ہوتی ہے تو وہ صرف علم اللغۃ ہے۔

او فی علم التصریف سے ماتن نے بتایا کہ یا اس فصیح کی تمیز غیر فصیح سے اس کا بیان علم صرف میں ہوگا شارح نے مثال دی جیسے کہ مخالفت قیاس لغوی یعنی مخالفت قیاس لغوی سے سالم کی تمیز غیر سالم سے یہ علم صرف سے پتہ چلے گا باقی یہاں ایک خارجی اعتراض ہے بعض لوگوں نے کہا تھا کہ کلام جب ضعف تالیف سے خالی ہوگا تو پھر تعقید لفظی سے بھی خالی ہوگا تو وہاں شارح نے جواب دیا کہ ضعف تالیف سے خالی ہو تو یہ ضروری نہیں کہ پھر تعقید لفظی سے بھی خالی ہو کیونکہ کبھی تعقید لفظی نحوی قانون کے مطابق ہوتی ہے تو

Marfat.com

جب تعقید لفظی نحوی قانون کے مطابق ہوگی تو پھر نحو سے یہ کیسے پتہ چلے گا کہ یہ تعقید لفظی سے سالم ہے یا کہ سالم نہیں ہے تو اسکا جواب یہ ہے قانون نحوی کے مطالعہ سے پتہ چلے گا۔ کیونکہ یہ درست ہے کہ تعقید لفظی کبھی قانون کے موافق ہوتی ہے لیکن خلاف اصل نہ ہوگا یعنی صحیح جیسے کہ نحو کا مسئلہ ہے کہ مستثنی، مستثنی منہ سے مقدم ہوسکتا ہے لیکن یہ ہوتا خلاف اصل ہے۔

او یدرك بالحس تو یہاں سے پہلے تو وہ ذکر کئے کہ جو علوم سے پتہ چلتے تھے اب کہتا ہے کہ کلام فصیح کی تمیز غیر فصیح سے اسکا بعض جس سے معلوم کیا جاتا ہے تو شارح نے اس کی مثال دی کہ تنافر حروف سے سالم کی تمیز غیر سالم سے یہ حسی ہے مثلاً حس سے یہ پتہ چلے گا کہ مستشزرا میں تو تنافر ہے لیکن اس کے ہم معنی مرتفع میں تنافر حروف نہیں اس طرح تنافر کلمات سے سالم کی تمیز غیر سالم سے یہ بھی حس سے پتہ چلے گا۔

والغرض من هذا الكلام سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو مرجعھا سے لیکر وھو ماعدالتعقید المعوی یہ متن تھا تو بعض لوگوں نے ہوضمیر کا مرجع مایدرک بالحس بنایا تھا تو پھر اس پر اعتراض ہو کہ ،ماعدا ، میں ما۔ عام ہے تو

مایدرك بالحس تعقید معنوی کا جمیع ماعدا ہونا چاہیے حالانکہ یہ جمیع ماعدا نہیں تعقید لفظی ضعف تالیف غرابت یہ بھی تو تعقید معنوی کے ماعدا ہیں لیکن انکا علم تو حس سے نہیں آتا تو اسلئے شارح نے بتایا کہ ہوضمیر کا مرجع مایدرک یتبین فی ہذا العلوم اور مایدرک بالحس میں جو، ما، ہے اس کی طرف راجع ہے تو مایبین فی ہذہ العلوم اور مایدرک بالحسی یہ تو تعقید معنوی کے، ماعدا، ہیں کیونکہ تعقید معنوی نہ تو ان علوم سے پتہ چلتی ہے اور نہ حس سے معلوم ہوتی

Marfat.com

ہے۔

والغرض من هذا الكلام تعیین سے شارح نے ذکر کیا کہ ماتن نے مرجعھا سے لیکر ماعدا التعقید المعنوی تک جو عبارت چلائی ہے اس سے غرض کیا ہے۔؟ شارح نے ذکر کیا کہ دو چیزوں کی تعیین مقصود ہے ایک تو یہ کہ پہلے ہم بتا آئے ہیں کہ بلاغت کا مرجع آٹھ چیزوں سے مرکب ہے تو یہ خلل بالفصاحۃ کے اسباب ہیں ان کی تعیین کرنی ہے کہ ان سباب میں سے کونسے اسباب کونسے علوم سے معلوم ہوتے ہیں اور کون سے خلل کے اسباب حس سے معلوم ہوں گے دوسرا یہ کہ اس بات کی تعیین کرنا مقصود ہے کہ وہ کونسی شی ہے کہ اس کی وجہ سے انسان ان اسباب سے بچ جائے لیعلم سے اس پر دلیل دی کہ یہ تعیین کیوں کرنی ہے شارح نے ذکر کیا اس لئے تاکہ معلوم ہو جائے کہ کتنے اسباب خلل علوم یا حس سے معلوم ہوتے ہیں اور آٹھ میں سے کونسے اسباب رہیں گے کہ جو نہ تو ان علوم سے معلوم ہوتے ہیں اور نہ حس سے معلوم ہوتے ہیں تو آٹھ میں سے دو رہے گئے تھے ایک معنی مرادی کے ادا میں خطاء سے احتراز اور دوسرا تعقید معنوی سے احتراز یہ نہ تو کسی اور علم سے معلوم ہوتے ہیں اور نہ ہی حس سے معلوم ہوتے ہیں تو پھر ان دو کیلئے دو نئے علم وضع کرنیکی ضرورت پڑی کہ ایک تو ایسا علم ہو کہ اس کے ساتھ خطاء سے احتراز آئے اور دوسرا ایسا ہو کے جس کے ساتھ تعقید معنوی سے احتراز آئے تو پھر دو علم بنا دیئے ایک علم معانی اور دوسرا علم بیان (لیتم اسلئے کہا کہ بلاغت کے آٹھ اجزاء میں سے دو سرے تو علوم یا حس سے معلوم ہوتے ہیں صرف یہ دو کسی سے معلوم نہیں ہوتے تھے اس لیئے مذکورۃ بالا دو نئے علم وضع کیے گے تانکے بلاغت کے سارے اجزاء یا علوم سے معلوم ہوں یا حس سے) علم معانی کے ساتھ خطاء سے احتراز

Marfat.com

آئیگا اور بیان کیساتھ تعقید معنوی سے احتراز آئیگا وسموھا سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ بلاغت میں تو دوسرے علوم اور حس کو بھی دخل ہے پھر بلاغت کا ان دو یعنی معانی اور بیان میں کیوں حصر کیا گیا جواب دیا کہ ٹھیک ہے کہ دخل تو دوسرے علوم اور حس کو بھی ہے لیکن معانی اور علم بیان کا بلاغت کے ساتھ زیادۃ اختصاص ہے وہ اس طرح کہ دوسرے جو علوم ہیں وہ بلاغت کا فائدہ دیتے ہیں لیکن انکی وضع بلاغت کیلئے نہیں بلکہ وضع اور فوائد کیلئے ہے مثلاً علم صرف کی اصل وضع تو صیغہ کے درست کرنے کیلئے ہے اگرچہ بلاغت کا بھی فائدہ دیتا ہے برخلاف معانی اور بیان کے کہ ان دو کی وضع ہی بلاغت کیلئے ہے اسلئے بلاغت کو علم معانی اور علم بیان میں منحصر کردیا گیا

و الی ھذا اشار سے شارح نے ذکر کیا کہ یہ جو علم بلاغت کی دو قسمیں ذکر کی ہیں علم معانی اور بیان ماتن نے بھی اپنی بعد والی عبارت میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ماتن نے کہا جس کے ساتھ اول سے احتراز آئے تو وہ علم معانی ہے اور جس کے ساتھ تعقید معنوی سے احتراز آئے تو وہ علم بیان ہے پھر متن پر ایک اعتراض ہوا جس کا شارح نے

الخطاء فی التادیۃ سے جواب دیا ماتن نے کہا ہے کہ جن کے ساتھ اول سے احتراز آئے وہ علم معانی ہے تو اول چیز یعنی پہلا مرجع یہ تھا کہ معنی مرادی میں خطاء سے احتراز تو اول سے احتراز کا مطلب یہ ہوگا کہ خطاء سے جو احتراز ہے اس احتراز سے احتراز یہ نفی پر نفی ہے یس لئے یہ اثبات ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی کے ساتھ انسان خطاء میں واقع ہوتا ہے حالانکہ یہ مطلب نہیں شارح نے اسکا جواب دیا کہ متن میں جو اول ہے اس سے مرجع اول مراد نہیں تاکہ پھر اعتراض وارد ہو بلکہ جو دو چیزیں آٹھ میں سے باقی رہیں گی انکا

Marfat.com

جو اول ہے وہ ہے خطاء فی تادیۃ المعنی المراد اس کا علم نہ تو کسی اور علم سے اتا ہے اور نہ حس سے اب بات واضح ہوگئی کہ جس کے ساتھ خطاء سے احتراز آئے وہ علم معانی ہے

فالمراد بالاول سے شارح نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ اس اول سے مراد وہ باقی میں سے جو اول ہے او ر ایک اول ثانی پہلے گذر گئے کہ اول کا مرجع یہ ہے خطاء سے احتراز اور دوسرا کلام فصیح کی تمیز غیر فصیح سے یہ اول مراد نہیں ہے پھر اعتراض ہوا

فظهران علم البلاغة پہلے ذکر کیا تھا کہ فعلم کے بعد یہ عبارت بلاغت کی دو قسموں یعنی معانی بیان میں منحصر ہونے کی تمہید ہیاب شارح اصل مدعی کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں تک ثابت ہوگیا کہ بلاغت معانی بیان میں منحصر ہے اگرچہ دخل تو دوسرے علوم کو بھی ہے لیکن مزید اختصاص کی وجہ سے ان دو میں حصر ہوگیا

ثم احتا جوا پہلے بلاغت کی بات آ گئی یہاں سے شارح کہتا ہے کہ بلاغت کے توابع بھی ہوتے ہیں تو پھر ان کیلئے ایک علم وضع کرنیکی ضرورت پڑی اسلئے علم بدیع کو انکے لئے وضع کیا گیا ماتن نے یہ جو کہا کہ مایعرف بہ وجوہ التحسین علم البدیع تو اس عبارت کا بھی یہی مطلب ہے

و لمّا كان الخ پہلے یہ ذکر کیا تھا کہ کتاب کے مقاصد کے فنون ثلاثہ میں منحصر ہونے کی تمہید ہے جس کے ذریعۃ سے یہ ثابت ہوا کہ کتاب کے مقاصد فنون ثلاثہ میں منحصر ہیں یعنی کتاب میں علم بدیع اور بلاغت کی دو قسمیں معانی اور بیان

و كثير ا يسمى الجميع الخ پہلے ماتن نے ایک اصطلاح تو ذکر کی کہ تینوں کے علیحدہ علیحدہ نام ہیں اب یہاں سے تین اور اصطلاحات ذکر کرتا ہے کہ بہت سے محققین

Marfat.com

معانی بیان سب کو علم بیان کہتے ہیں اور بعض محققین اول کو تو علم معانی ہی کہتے ہیں لیکن اور دو یعنی بیان اور بدیع کو علم بیان کہتے ہیں اور بعض محققین تینوں کو علم بدیع کہتے ہیں

وجوہ المناسبة سے شارح نے بتایا کہ ہر ایک اصطلاح کے لحاظ سے وجہ تسمیہ ظاہر ہے وہ اس طرح کہ علم معانی کو علم معانی اس لئے کہتے ہیں کہ علم معانی میں ترکیب کے قوانین کی بحث ہوگی کہ اس ترکیب کے کیا کیا خواص ہیں مثلاً انکار کے کیا خواص ہیں اور یہی خواص معانی ہوتے ہیں اور علم بیان کو علم بیان اس لئے کہتے ہیں کہ یہاں بیان کا مصطلحہ معنی مراد ہوتا ہے کہ ایک معنی کو مختلف تراکیب سے ذکر کرنا نیز علم معانی میں بھی اس کی بحث ہوتی ہے کہ ایک معنی کو اگر مختلف تراکیب سے ذکر کرنا ہو تو پھر کیسے ذکر کریں گے اور علم بدیع کو بدیع اس لئے کہتے ہیں کہ بدیع کا معنی عجیب اور نرالہ ہوتا ہے تو یہ وجوہ تحسین بھی عجیب اور نرالی ہوتی ہیں دوسری اصطلاح والے سب کو علم بیان اسلئے کہتے ہیں کہ یہاں بیان کا لغوی معنی مراد ہے یعنی الکلام الفصیح المعرب عما فی الضمیر ان تینوں علوم میں چونکہ نطق کو دخل ہے اسلئے علم بیان کہتے ہیں اور تیسری اصطلاح والے جو علم معانی کو علم معانی کہتے ہیں اس کی تو وہی وجہ ہے کہ جو پہلے بیان کر آئے دوسرے علوم کو علم بیان اسلئے کہتے ہیں کہ یہاں بھی بیان کا لغوی معنی مراد ہوتا ہے اور ان دونوں علوم میں نطق کو دخل ہے۔

باقی چوتھی اصطلاح والے تینوں علوم کو علم بدیع اس لئے کہتے ہیں کہ بدیع کا معنی ہے عجیب و نرالہ ہوتا ہے اور یہ بھی تینوں علوم عجیب و نرالے ہوتے ہیں۔

الفن الاول علم المعانی یہاں دو خارجی اعتراض ہیں انکے جواب سمجھئے پہلا اعتراض یہ ہے کہ الفن الاول یہ موضوع ہے اور علم المعانی محمول ہے اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ ہمیشہ

Marfat.com

مخاطب کو موضوع کا علم ہوتا ہے مجہول کا علم نہیں ہوتا حالانکہ یہاں جو مجہول ہے علم المعانی اسکا تو ہمیں پہلے علم آ گیا جہاں ماتن نے کہا کہ جس کے ساتھ اول سے احتراز آ جائے وہ علم المعانی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ الفن الاول میں اول سے مراد وہ اول نہیں جس کا متن میں پہلے ذکر ہے کہ ما یحترز بہ عن الاول بلکہ فن اول کا مطلب ہے مرتبہ اول لھذا اب بات واضح ہو گئی وہ اس طرح کہ علم معانی کا تو پہلے علم تھا لیکن اس بات کا علم نہیں تھا کہ یہ کونسے مرتبے میں ہے وہ اس نے بتایا کہ پہلا مرتبہ علم معانی کا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ نحو کی کتابوں میں اس کی تفصیلی بحث ہے کہ سب سے زیادہ تعریف علم میں پھر معرف بالام وغیرہ میں ہوتی ہے مذکورۃ بالا قانون کی روشنی میں اعتراض یہ ہو گا کہ علم المعانی یہ خبر ہے او رعلم ہے اس فن کا اور الفن الاول یہ معرف باللام ہے تو علم المعانی میں تعریف الفن الاول سے زیادہ ہے حالانکہ قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ مبتدا کی تعریف خبر سے زیادہ ہونی چاہیے یا پھر مبتدا اور خبر تعریف میں برابر ہونے چاہیں جبکہ یہاں خبر میں مبتدا سے تعریف زیادہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ الفن الاول پر الف لام عہد خارجی کا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جس پر الف لام عہد خارجی کا ہو وہ بمنزل علم کے ہوتا ہے لہذا مبتدا خبر تعریف میں مساوی ہیں نہ کہ خبر تعریف میں زیاد ہ ہے

قدمہ علی البیان شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ ماتن نے علم معانی کو بیان پر مقدم کیا اس کی کیا وجہ ہے باقی بدیع کے ساتھ اعتراض نہیں ہو گا کیونکہ بدیع تابع ہے تابع موخر ہی ہوتا ہے شارح نے اسکا جواب دیا کہ علم بیان بمنزل مرکب کے ہے اور معانی بمنزل مفرد کے ہے جو حقیقی مفرد ہو وہ تو حقیقی مرکب پر طبعا مقدم ہوتا ہے تو پھر

Marfat.com

جوبمنزل مفرد کے ہو وہ بھی طبعا بمنزل مرکب پر مقدم ہوگا تو پھر ذکر میں بھی بمنزل مفرد کو بمنزل مرکب پر مقدم کرتے ہیں تا کہ طبع وضع موافق ہوجائیں

لان البیان سے شارح نے ذکر کیا کہ علم بیان بمنزل مرکب کے کس طرح ہے وہ اس طرح کہ علم بیان کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ معلوم کیا جاتا ہے کہ ایک معنی کو مختلف ترکیبوں سے کیسے لایا جائے لیکن اس ایراد کاتب اعتبار ہوتا ہے کہ پہلے مطابقت مقتضٰی حال کی بھی رعایت ہولھذا بیان میں دو چیزیں ہوتی ہیں کہ ایک معنی کو مختلف ترکیبوں سے کیسے لایا جائے اور دوسری یہ کہ مطابقت مقتضٰی حال کی بھی رعایت ہو برخلاف معانی کے کہ اس میں صرف ایک چیز ہوتی ہے یعنی مطابقت مقتضٰی حال کی رعایت اعتراض ہوا کہ بعد رعایۃ المطابقۃ میں جو بعد ہے یہ ظرف ہے اور ایراد کے متعلق ہے لیکن یہ علم بیان کی تعریف میں داخل نہیں تعریف صرف یہ ہے کہ وہ ایک علم ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک معنی کومختلف تراکیب سے کیسے لایا جائے باقی یہ بعد والی عبارت شارح نے اپنی طرف سے بڑھائی اور بڑھائی اس لئے ہے کہ یہ بتانا چاھتا ہے کہ ایراد کا اعتبار تب ہو گا کہ پھلے مقتضی حال کی مطابقت کی رعایت ہوجسے کل جزء پر موقوف ہوتا ہے اس طرح علم بیان مقتضی حال کی رعایتپر موقوف ہے

وقبل الشروع فی مقاصد العلم سے شارح تحقیق مقام کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ماتن نے علم معانی کی تعریف کی کہ وہ ایک علم ہے کہ جس کے ساتھ عربی کے وہ احوال معلوم کئے جاتے ہیں کہ جن احوال کہ ساتھ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور پھر بعد میں ضبط ابواب بیان کیا ہے۔ آگے چاہیے تھا کہ ماتن علم معانی کا کوئی مسئلہ ذکر کرتا تو اسکا پہلا جواب

Marfat.com

یہ دیا کہ ایک مطلق شروع ہوتی ہے اور ایک شروع علی وجہ البصیرہ ہوتی ہے تو مطلق شروع تصور بوجہ ما پر موقوف ہوتی ہے باقی شروع علی وجہ البصیرہ تصور برسمہ پر موقوف ہوتی ہے تو جن کتابوں کی ابتداء میں تعریفیں ہیں یہ رسم ہوتی ہیں تو اسلئے پھر ماتن نے پہلے معانی کی تعریف کی اور پھر ضبط ابواب بیان کیا تانکہ طالب علم کو زیادہ بصیرۃ آ جائے کیونکہ تعریف سے مطلق بصیرت اور ضبط ابواب سے پھر مزید بصیرت آئے گی۔

و لان کل علم فھی مسائل کثیرۃ الخ سے شارح اسکا دوسرا جواب دیا صغری کبری سے وہ اسطرح کہ جو کسی علم کا طالب ہوتا ہے (کیونکہ علم میں بہت سے مسائل ہوتے ہیں) جس کثرت کہ ایک جہت ضبط کرتی ہے تو یہ صغری ہے کہ طالب العلم طالب لکثرۃ التی تضبطھا بجہۃ واحدۃ اور کبری یہ ہے کہ جو اسطرح کی کثرت کا طالب ہو تو یہ اسلئے ضروری ہے کہ اس کثرت تو اس جہت واحدۃ کے طالب پہچانے یعنی وکل طالب الکثرۃ التی کذالک فعلیہ ان یعرفہا بجہۃ واحدۃ تو پھر نتیجہ آئے گا کہ ہر علم کے طالب کیلئے ضروری ہے کہ اس علم کو جہت واحدۃ سے پہچانے جو جہت اس کثرت کو ضبط کرتی ہے تو یہی جہت واحدۃ اس علم کی تعریف ہو گی یوں تعریف جاننا ضروری ہو گا۔ یہ تو مطلق علم کی تعریف تھی باقی علم معانی میں یوں چلائیں کہ جو علم معانی کا طالب ہو وہ اس کثرت کا طالب ہوتا ہے جس کثرت کو ایک طرف ضبط کرتی ہے اور جو اس طرح کی کثرت کا طالب ہو تو پھر اسکو جہت واحدۃ کا جاننا ضروری ہے اور جہت واحدۃ وہی تعریف ہوتی ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ علم معانی کے طالب کو علم معانی کی تعریف جاننا ضروری ہے اسلئے پھر ماتن نے علم معانی کی تعریف کی

لئلا یفوتہ اس سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ اس جہت واحدۃ کا جاننا

Marfat.com

طالب علم کے لئے کیوں ضروری ہے تو بتایا کہ اسلئے کہ اگر اس جہت واحدۃ (تعریف) کو نہیں جانے گا تو یہ طالب کا مقصود فوت ہو گا اسکا وقت ضائع ہو جائے گا کیونکہ اگر اس جہت کو نہیں جانتا تو جو علم اسنے پڑھنا ہے استاد وہ نہ پڑھاے کوئی اور علم شروع کرا دیگا پھر یہ ہو گا کہ جو علم اور مقصود ہے اسکے مسئلے تو یہاں نہیں تو یہ وقت ضائع ہو جائے گا مقصود فوت ہو جائے گا باقی ماتن نے کہا تھا کہ علم معانی ایک علم ہے اور علم کے تین معانی ہیں ادراک مسائل اور ملکۃ یہاں علم کا معنی ادراک نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر علم کا ادراک ہو تہ پھر مطلب یہ ہو گا کہ علم معانی ادراک ہے کہ جسے ادراک کیا جاتا ہے حالانکہ ادراک کا تو ادراک نہیں کیا جاتا اور یہاں علم کا معنی مسائل بھی نہیں لے سکتے کیونکہ پھر معنی یہ ہوگا کہ علم معانی مسائل ہیں کہ ادراک کیا جاتا ہے بسبب انکے حالانکہ مسائل ادراک کا سبب نہیں بنتے کیونکہ اگر مسائل سبب ہوتے تو پھر مسائل تو کتابوں میں لکھے ہیں پھر ادراک آنا چاہیے حالانکہ ادراک نہیں آتا تو پھر صرف ایک ہی صورت رہے گی کہ علم کا معنی ملکہ ہواسلئے شارح نے ذکر کیا کہ علم کا معنی ملکہ ہے جس ملکہ کے سبب سے انسان جزئیات کے ادراک پر قادر ہوتا ہے (باقی ایک ملکہ وہ ہوتا ہے کہ انسان کے سامنے جو بھی مسئلہ پیش ہو اس ملکہ کے ذریعے حاصل کرلیتا ہے اور ایک یہ ہوتا ہے کہ جن جزئیات کے بار بار تکرار سے ملکہ حاصل ہوا ہے اس ملکہ سے وہ انسان ان جزئیات کے حاضر کرنے پر قادر ہو کہ جب بھی چاہے وہ جزئیات حاضر کرلیتا ہے تو یہاں شارح کی عبارت میں یہ دوسرا معنی مراد ہے نیز اس ملکہ کو صناعت بھی کہتے ہیں یہ تو خاص دلیل آ گئی کہ یہاں متن میں علم کا معنی ملکہ ہے ادراک یا مسائل نہیں

Marfat.com

بیان ذالك ان واضع هذا الفن شارح نے عام دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ علم معانی کے واضع نے چند اصول تراکیب بلغاء سے مستنبط کرکے وضع کردیئے تو ان اصول کے بار بار ادراک اور ممارسۃ اور استعمال کی وجہ سے ایک قوت پیدا ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے انسان اس پر قادر ہو جاتاہے کہ جس وقت چاہے ان اصول کا استحضار کرسکتا ہے تو یہی قوت علم ہوتا ہے اور یہی ملکہ ہے۔ محققین نے کہا کہ نفس ناطقہ کے چار مرتبے ہوتے ہیں پہلے مرتبے میں نفس ناطقہ کو صرف اپنی ذات کا علم ہوتا ہے جیسے کہ جب انسان پیدا ہوتا ہے تو پیدائش میں اور نفس ناطقہ کو صرف اپنی ذات کا علم ہوتا ہے اور کسی شئے کا علم نہیں ہوتا دوسرا مرتبہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد پھر نفس ناطقہ بدیہی چیزوں کا ادراک کرلیتا ہے جن کی وجہ سے ان بدیہات سے نظریات حاصل کرنیکی استعداد پیدا ہوتی ہے اسے عقل بالملکہ کہتے ہیں تیسرا مرتبہ جب نفس ناطقہ بدیہات سے نظریات حاصل کرنے لگ جائے تو یہ عقل بالفعل کا مرتبہ کھلاتا ہے چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ جو نظریات عقل کو حاصل ہیں وہ کبھی عقل سے غائب نہ ہوں ہر وقت نفس ناطقہ کے سامنے حاضر ہیں یہ عقل بالمستفاد کا مرتبہ کہلاتا ہے یہاں شارح نے یہ بتایا کہ حضور ﷺ کو جو علم حاصل ہے وہ ان چار مراتب میں سے کسی ایک مرتبے میں ضرور ہوگا کیونکہ یہ چار مراتب نفوس ناطقہ میں پائے جاتے ہیں اس لئے تو بیان کیے جاتے ہیں اگر نہیں پائے جاتے تو پھر بیان کرنے کا کیا مطلب ہے پہلے دو مرتبے یعنی عقل ہیولانی اور عقل بالملکہ تو حضور میں نہیں ہو سکتے دوسرے دو مرتبے یعنی عقل بالفعل یا عقل بالمستفاد کے مرتبے میں ہوں گے یعنی یا تو ہر وقت آپکے سامنے حاضر ہونگے یا پھر جب آپ چاہیں حاضر کرسکتے ہوں گے۔

Marfat.com

و لهذا قالوا سے شارح نے اور دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ محققین کہتے ہیں کہ علم اور حیات دونوں ایک جیسے ہیں اور وجہ مشابہت کی یہ بیان کرتے ہیں کہ علم اور حیات دونوں ادراک کے اسباب ہیں یعنی علم کی وجہ سے بھی ادراک آتا ہے اور حیات کی وجہ سے بھی ادراک آتا ہے لھذا علم کا معنی نہ تو یہاں ادراک لے سکتے ہیں کیونکہ پھر مطلب یہ بنے گا کہ ادراک کا سبب ادراک ہوتا ہے حالانکہ یہ تو غلط ہے اور نہ مسائل لے سکتے ہیں کیونکہ مسائل بھی ادراک کے سبب نہیں ہوتے تو پھر ملکہ ہی مراد ہوگا کہ انسان میں ایک قوت ہوتی ہے جس کے ذریعے انسان ادراک کرتا ہے۔

الا تری سے شارح نے تیسری دلیل دی کہ علم کا معنی ملکہ آتا ہے تو وہ اس طرح کہ جب ہم کہیں گے کہ فلان یعلم النحو لھذا یہاں علم کا معنی مسائل نہیں ورنا مطلب یہ ہو گا کے فلاں کے سامنے نحو کے جمیع مسائل حاضر ہیں جو کہ ممکن نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ فلاں کے ذہن میں ایک حالت بسیط اجمالیہ ہے جس کے ذریعے وہ انسان نحو کے مسائل کا استحضار کرتا ہے جسے محققین کی اصطلاح میں ملکہ کھا جاتا ہے

و یجوزان یریدبا لعلم پہلے شارح نے ذکر کیا کہ علم کے تین معانی ہوتے ہیں ادراک ، مسائل اور ملکہ تو یہاں علم کا معنی ملکہ ہے یہاں سے شارح نے ذکر کیا کہ علم کا معنی ہم مسائل بھی لے سکتے ہیں پھر اعتراض ہوا کہ مسائل تو نہیں لے سکتے کیونکہ مسائل تو ادراک کا سبب نہیں ہوتے اس کا جواب یہ ہے جب علم کا معنی مسائل لیں گے تو پھر یعرف کے بعد حذف مضاف نکالیں گے یعنی یعرف بادارکہ یا بعلمہ لھذا اس صورۃ میں یہ کھنا درست ہوگا کہ علم معانی مسائل ہیں یعنی ان مسائل کے ادراک سے کسی اور شئے کاادراک اسکتا ہے تو یہ

Marfat.com

ٹھیک ہے مسائل کے ادراک سے تو اور چیزوں کا ادراک آتا ہے

لانه كثيرا مّا سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ علم کا معنی مسائل لے سکتے ہیں کیونکہ بہت دفعہ علم کا اطلاق مسائل پر آتا ہے پھر اعتراض ہوا کہ جب بہت دفعہ علم کا اطلاق مسائل پر آتا ہے تو پھر علم کا معنی ملکہ کیوں نہیں لیا جاتا تو اسکا جواب یہ ہے کہ کثیر اما کے لفظ سے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کردیا کہ ملکہ پر علم کا اطلاق اکثر ہے اور مسائل میں کثیر ہے محققین نے اکثر لیا اور کثیر کو چور دیا اس لئے علم بمعنی ملکہ ہو گا

ثم المعرفة ماتن پر اعتراض ہوا کہ جب پہلے علم کا ذکر ہے تو پھر یعلم کہنا تھا یعرف کیوں کہا اسکا جواب دیا جس سے پہلے شارح نے علم اور معرفت میں چار مذہب ذکر کردیئے ۔ شارح نے بتایا کہ اصل میں یہاں چھ مذہب ہیں لیکن ذکر صرف چا ر مذہب کئے پہلا مذہب یہ ہے کہ معرفت جزی کے ادراک کو اور علم کلی کے ادراک کو کہا جاتا ہے دوسرا مذہب یہ ہے کہ بسیط کے ادرا ک کو معرفت اور مرکب کے ادراک کو علم کہا جاتا ہے اس پر شارح نے ثمرہ اور تفریع بھی ذکر کردی کہ یہ کھا جا سکتا ہے کے عرفت اللہ کیونکہ دونوں مذہبوں کے مطابق اللہ تعالیٰ کی معرفہ بھی ہے اور بسیط بھی ہے اور علمت اللہ نہیں کہیں گے کیونکہ اگر علمت اللہ کہیں گے تو وہم ہوگا کہ شاید اللہ تعالیٰ کلی یا مرکب ہے ۔

تعالیٰ الله عن ذالك علوا كبيرا تیسرا مذہب یہ ہے کہ معرفت اس ادراک کو کہتے ہیں کہ جومسبوق بالعدم ہو یعنی پہلے نہ ہو پھر آ جائے اور علم میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ مسبوق بالعدم ہو چوتھا مذہب یہ ہے کہ پہلے ایک شئے کا ادراک آئے پھر وہ ادراک چلا جائے پھر دوبارہ اسی شیء کا ادراک آئے جو ادراک دوسری دفعہ آئے گا اسکا نام معرفتہ ہے اور علم میں یہ کوئی

Marfat.com

ضروری نہیں کہ پہلے ادراک آئے پھر ذھول ہو اور دوسری دفعہ پھر ادراک آئے اس پر پھر شارح نے ثمرہ اور تفریع ذکر کی کہ (یہ مذھب پھلے مذھب کے برعکس ہے اس لئے) کہ اللہ عالم تو کہیں گے لیکن اللہ عارف نہیں کہیں گے کیونکہ اللہ عارف کہیں گے تو اس مذہب کے مطابق مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو جو ادراک ہے وہ پہلے معدوم تھا پھر اس کے بعد آ گیا اور یا یہ ہوگا کہ پہلے ادراک آئے پھر ذھول ہو جائے پھر دو بارہ اے تعالیٰ اللہ عن ذالك ایضا علوا کبیرا

و المصنف قد جری سے اب اصل جو اعتراض تھا اسکا جواب دیا کہ ماتن کا مذہب یہ ہے کہ معرفۃ جزی کے ادراک کو کہتے ہیں اور یہاں بھی جزی کے ادراک کی بات ہے کیونکہ لفظ عربی کے احوال جزئیات ہوتے ہیں تو پھر یعرف ہی کہنا تھا نہ کہ یعلم فکانہ قال علم اب یہاں سے شارح تطبیق دیتا ہے اور پہلی عبارت جو دور رہے گی پھر ذکر کرتا ہے اور ذکر کرے گا کہ علم کا معنی ملکہ ہے اور لفظ عربی کے احوال جزئیات کیسے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ گویا ماتن نے یہ کہا کہ علم معانی ایک علم ہے اب لفظ میں تو نہیں بتایا کہ علم کا معنی ملکہ ہے لیکن معنی کرکے بتایا گیا وہ اس طرح کہ اس علم کے ذریعے ادراکات جزئیہ مستنبط کئے جاتے ہیں پھر اعتراض ہوا کہ معرفت تو جزی کے ادراک کو کھا جاتا ہے خود ادراک جزئی کو تو معرفت نہیں کہا جاتا اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں تو مدرک جزئی ہوتا ہے لیکن چونکہ ادراک اس طرح ہوتا ہے جیسے مدرک ہو تو مدرک جب جزئی ہے پھر ادراک بھی جزی ہوگا لہذا جیسے معرفت جزی کے ادرا ک کو کہہ سکتے ہیں اس طرح ادراک جزی کو بھی معرفت کہہ سکتے ہیں۔

Marfat.com

ھی معرفة کل فرد سے شارح نے بتایا کہ وہ ادراک جزئی یہ ہے کہ احوال مذکورہ کے جو جزئیات ہیں ان میں سے ایک ایک فرد کی معرفت یہاں سے بھی اشارہ کردیا کہ اصل میں تو مدرک جزی ہے پھر ادراک بھی جزی ہوتا ہے لہذا جزی ادراک کو بھی معرفت کہ سکتے ہیں۔

بمعنی ان ای فرد یوجد منھا سے دو طرح کے اعتراضوں کے شارح نے جواب دیے پہلا اعتراض یہ ہے کہ احوال کی جو لفظ عربی کی طرف اضافت ہے یہ اضافت استغراق کی ہوگی یا عہد ذہنی کی یا عہد خارجی کی ہوگی۔ یہ تینوں نہیں بن سکتیں ۔ استغراق کی تو اس لئے نہیں بن سکتی کہ اگر استغراق کی ہو تو معنی یہ بنے گا کہ علم معانی علم ہے کہ اس کے ساتھ جمیع احوال لفظ عربی کے معلوم کئے جاتے ہیں حالانکہ لفظ عربی کے احوال غیر متناھی ہیں کیونکہ آخرت میں بھی یہی زبان ہوگی تو کہیں احوال ختم ہی نہیں ہوں گے اور غیر متناھی کا علم بالفعل محال ہے او رعہد ذہنی کی اس لئے نہیں بن سکتی کہ جب اضافت عہد ذہنی کی ہوگی تو پھر بعض غیہ معین احوال مراد ہوں گے یہ درست نہیں ہے کیونکہ ماتن نے ان کے ساتھ علم معانی کی تعریف کی ہے اب اگر یہ مراد ہوں تو پھر تعریف بالمجھول لازم آ جائیگی حالانکہ مجھول کے ساتھ تعریف منع ہوتی ہے اورعہد خارجی کی اضافت اسلئے نہیں بن سکتی کہ جب عہد خارجی کی اضافت ہوگی تو ایک فرد معین ہوگا اور معین پر تو لفظ احوال کی کوئی دلالت نہیں اور نہ معین پر کوئی قرینہ ہے دوسرا اعتراض یہ جبکہ احوال اللفظ میں احوال سے جمیع احوال مراد ہیں یا بعض احوال اگر جمیع ہو تو یہ معنی بنے گا کہ علم معانی کے ساتھ لفظ عربی کے جمیع احوال کا علم آتا ہے حالانکہ یہ تو غلط ہے کیونکہ جمیع احوال غیر متناہی ہیں انکا علم کب آ سکتا ہے اور بعض

Marfat.com

اس لئے نہیں لے سکتے کہ بعض مراد ہو تو پھر جو آدمی لفظ عربی کا صرف ایک حال جانتا ہو اسے بھی علم معانی کا عالم کہیں حالانکہ اسے علم معانی کا عالم نہیں کہہ سکتے اس کا شارح نے جواب دیا کہ پہلے اعتراض میں ہم یہ شق لیتے ہیں کہ یہ اضافت استغراق کی ہے اور دوسرے اعتراض میں یہ شق لیتے ہیں کہ احوال سے سارے احوال مراد نہیں رہا یہ کہ ہم نے جو کہا کہ علم معانی سے لفظ عربی کے جمیع احوال کا علم آتا ہے تو بالفعل نہیں بلکہ بالقوہ علم آتا ہے مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان احوال سے جو بھی کوئی جزی اس علم معانی کے عالم پر پیش کیا جائیگی تو علم معانی کی وجہ سے اسے ایسی قوت حاصل ہوگی جس کی وجہ سے وہ اس جزی کو معلوم کرلے گا لھذا اس طرح غیر متناہی احوال حاصل ہو سکتے ہیں

والمراد باحوال اللفظ پہلے شارح نے معرفت کا معنی کیا کہ جزئیات کا ادراک اب اس معرفت کا مصداق ذکر کرتا ہے کہ لفظ عربی کے احوال اور جزئیات کیا ہیں بتایا کہ جو لفظ عربی کو عارض ہوتے ہیں مثلاً تنکیر، تعریف تقدیم و تاخیر وغیرہ یہ سارے الفاظ عربی کے احوال ہیں

و وصف الاحوال بقولہ التی بھا پہلے دو بحثیں آ گئیں ایک بحث یعرف میں کہ یعرف کہا اور یعلم نہیں کہا اور دوسری بحث یہ تھی کہ احوال کی اضافت استغراقی ہے یا عہد ذہنی ہے یا عھد خارجی ہے جمیع احوال یا بعض احوال مراد ہیں ۔ یہاں سے تیسری بحث ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک اعتراض ہوا کہ التی بہا یطابق یہ احوال کی صفت کیوں ذکر کی اسکا شارح نے جواب دیا اگر احوال کی یہ صفت نہ لاتے اور صرف علم کی تعریف کرتے کہ وہ علم ہے جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں تو پھر علم صرف نحو بدیع اور علم بیان سب

Marfat.com

پر یہ تعریف سچی آ جاتی کیونکہ علم صرف سے بھی لفظ عربی کے احوال ادغام اعلال معلوم ہوتے ہیں ۔ اسی طرح نحو سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں یعنی رفع، نصب ، جمع مثنیٰ تمیز وغیرہ اس طرح علم بدیع سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں مثلا ترصیع تجنی ہیں اور اسی طرح علم بیان سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں مثلا مجاز حقیقت استعارہ وغیرہ وغیرہ جب شارح یہ صفت لے آئے اس صفۃ کے لانے کہ بعد تعریف ان علوم پر سچی نہیں آئیگی اب یہ سمجھنا ہے کہ کسی طرح ان علوم پر یہ تعریف درست نہیں آئیگی تو وہ اس طرح کہ علم معانی کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ علم ہے جسکے ساتھ لفظ عربی کے وہ احوال معلوم ہوتے ہیں کہ جنکے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے لھذا صرف نحو سے جو لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں ان احوال کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں /ہوتا مثلاً صرف اعلال ہو اور ادغام ہو اسی طرح رفع نصب صحیح ہوں پھر بھی لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ یہ احوال جو نحو صرف سے معلوم کئے جاتے ہیں انکو صرف معنی اصلی میں دخل ہوتا ہے معنی اصل مثلاً قیام کا ثبوت ہوتا ہے زید کیلئے تو جب زید قائم (بالرفع) کہیں گے تو معنی اصلی سمجھ آئیگا اگر زید قائم (بالجر) پڑھیں تو اسے معنی اصل نہیں سمجھ آئیگا و

کذا المحسنات الخ سے بتایا کہ علم بدیع بھی نکل گیا وہ اس طرح کہ علم بدیع سے لفظ عربی کے جن احوال کا علم آتا ہے مثلا تجنیس ترصیع وغیرہ تو یہ سارے احوال مقتضی حال کے مطابقت کے بعد ہوتے ہیں ان احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوتا۔

و ھو قرینۃ خفیۃ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ علم جس سے لفظ عربی کے وہ احوال معلوم ہوتے ہیں جن

Marfat.com

کے سبب سے لفظ عربی مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور لفظ عربی کے احوال تم نے جو ذکر کئے گے تقدیم تاخیر تعریف تنکیر تاکید وغیرہ ان میں احوال کی اضافت ہے لفظ کی طرف اور مضاف مضاف الیہ کا علم تصور ہوتا ہے لھذا مطلب یہ بنے گا کہ علم معانی ان احوال کی معرفۃ پہچان اور تصور کا نام ہے مثلا تقدیم کی تعریف کیا ہے تاخیر ، تعریف اور تنکیر کے کیا معانی ہیں صرف یہ علم معانی سے معلوم ہوگا حالانکہ علوم سارے تصدیقات بعد اتے ہیں نہ کہ تصورات کے اسکا شارح نے جواب دیا صفت خبر کے درمیان اور مبتدا موصوف کے درمیان اتحاد ذاتی تغائیر اعتباری ہوتا ہے کیونکہ پہلے مخاطب کو جب خبر کا علم نہیں ہوتا تو خبر لاتے ہیں اور زید قائم کہتے ہیں اور جب مخاطب کو زید کے قیام کا علم آ گیا تو صفت کر کے متکلم قائم زید القائم کہے گا تو التی بہا ۔ یہ لفظ کی بظاہر صفت ہے اصل میں خبر ہے اور احوال اللفظ یہ موصوف اور مبتدا ہے تو یہ مطلب بنے گا علم معانی وہ ہے جس سے یہ قضیہ (ہذا الاحوال) مبتداء من حیث انہایطابق بہا اللفظ مقتضی الحال یہ خبر ہے ۔ احوال اللفظ یہ موصوف معلوم کھا جائے گا لھذا علم معانی سے تصدیق کا فائدہ آئیگا نہ کے تصور کا

وھذا واضح لزوماً کا مطلب ہے کہ اگر متن کی عبارت کا یہ قضیہ نہ بنایا جائے پھر یقیناً یہ بات لازم آئیگی کہ علم معانی تصور کا فائدیتا ہے اور اسکا فساد ظاہر ہے

وھذا یخرج علم البیان سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا کہ علم الصرف نحو تو تعریف سے نکل جائیں گے لیکن علم بیان تو نہیں نکلتا کیونکہ علم بیان سے لفظ عربی کے جو احوال معلوم ہوتے ہیں ان کی وجہ سے بھی لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اسکا شارح نے جواب دیا کہ اس التی یطابق والی قید سے علم بیان بھی نکل گیا وہ اس طرح کہ یہ

Marfat.com

معروف قانون ہے کہ حکم مشتق پر علت مبدا اشتقاق ہوتا ہے تو حکم یہاں یعرف ہے اور مشتق التی بہا یطابق الخ ہے لھذا معرفت کی علت مطابقت ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی وہ علم ہے کہ جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ لفظ ان احوال کے ساتھ مقتضی حال کے مطابق ہو علم بیان سے لفظ کے جن احوال کا علم آتا ھے تو انکے ساتھ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے لیکن یہ بحث اس حیثیت سے نہیں ہوتی بلکہ وہاں بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ معنی واحد کو تراکیب مختلفہ سے کیسے تعبیر کیا جائے۔

فان قلت اذا کان احوال اللفظ سے شارح اعتراض کرکے پھر جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ علم ہے کہ جس کے ساتھ لفظ عربی کے وہ احوال معلوم کئے جاتے ہیں کہ جن احوال کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے تو یہاں تین چیزیں ہیں ایک احوال ہیں دوسرا مطابق بالکسر ہے اور تیسرا مطابق بالفتح ہے احوال تو مطابقۃ کا سبب ہیں باقی مقتضی حال مطابق بالفتح ہے اور لفظ مطابق بالکسر ہے ظاہر ہے کہ سبب مقتضی حال مطابق مطابق تینوں مغائر مغائر ہوں گے لیکن بالا وضاحت سے تم نے سبب اور مقتضی حال کو ایک بنادیا وہ اس طرح کہ احوال سے مراد تقدیم تاخیر تعریف تنکیر تاکید وغیرہ او ر پہلے بیان کر آئے کہ تاخیر تقدیم وغیرہ یہی مقتضی حال ہیں جیسے کہ صاحب مفتاح کی عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے جہاں اس نے کہا حالۃ جو مقتضی ہے تاکید یا ذکر یا حذف کی اسے واضح ہے کہ مقتضی تاکید حذف ذکر وغیرہ ہیں نتیجہ یہ نکلا کہ سبب اور مقتضی ایک بن گئے لہذا ماتن کی متن کی جو عبارت ہے التی بھا یطابق اللفظ مقتضی حال یہ عبارت غلط ثابت ہو جائے گی۔

Marfat.com

قلت قد تسامحوا سے شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہ جو پہلے تاکید خذف ذکر وغیرہ کو مقتضٰی کہا گیا ہے یا صاحب مفتاح نے جو انکو مقتضی کہا ہے یہ انہوں نے مجاز بولا ہے پھر سوال کہ مجاز بولنے کے لیئے علاقۃ کا ہونا ضروری ہے یہاں کونسا علاقۃ ہے شارح نے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ احوال تاکید ذکر حذف تعریف تنکیر وغیرہ جو سبب ہیں مقتضی کے اور مقتضی مسبب ہے تو ذکر سبب کا اور مراد مسبب لیا ہے اور مسبب کا اطلاق سبب پر مجازا آیا ہے ورنہ اصل میں تو مقتضی اور ہے اس معنی کے لحاظ سے پھر علیحدہ ہو جائیں گے ۔و الا کا مطلب ہے کہ اگر تسامح نہ ہو تو پھر جزا محذوف ہے اس صورۃ میں ماتن کی عبارت التی الخ غلط ہو جائے گی

فمقتضی الحال الخ سے یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ مقتضی الحال اور سبب الگ الگ ثابت ہوں گئے (یا یہ کہ مقتضی حال ہے کیا ثیز شارح نے وضاحت کی) وہ اس طرح کہ مقتضی اصل میں کلام کلی ہے اور اگر حال مسند الیہ کے ذکر کو چاہتا ہے تو پھر کلام کلی ہوگی کہ کلام یذکر فیہ المسند الیہ اور حال مسندالیہ کے حذف کو چاہتا ہے تو اب کلام کلی کلام یحذف فیہ المسند الیہ ہوگی اسی طرح جو اور احوال ہیں انمیں انکے مناسب کلام کلی ہوگی

و معنی مطابقۃ الکلام سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض ہوا کہ پہلے بلاغت فی الکلام کی تعریف کی گئی کہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہو اور یہاں کہا گیا کہ مقتضی سے مراد کلام ہے تو اب بلاغت فی الکلام کی یہ تعریف بنے گی کہ کلام کلام کے مطابق ہو حالانکہ اسکا تو کوئی مطلب ہی نہیں اسکا شارح نے اسطرح سے جواب دیا کہ بلاغت فی الکلام کی تعریف میں جو کلام ہے وہ کلام جزی ہے جو متکلم نے بولنی ہوگی اور مقتضی جو کلام

Marfat.com

ہے یہ کلام کلی ہےلھذا مطلب یہ بنے گا کہ کلام جزی کلام کلی کے مطابق ہو اب رہا یہ سوال کہ پہلے تو مطابقۃ کا معنی اشتمال کیا تھا اب مطابقۃ کا معنی کیا ہوگا جواب میں کہتا ہے کہ مطابقۃ کا معنی اب حمل ہے وہ اسطرح کے دیکھیں گے کہ یہ جو کلام جزی متکلم نے بولی ہے اس پر وہ کلام کلی سچی آتی ہے یا نہیں اگر سچی آتی ہے تو پھر یہ مطابقۃ ہوگی مقتضی حال کی ..... اب کلام جزی پر کلام کلی کا حمل ہو اس کی مثال دیتا ہے کہ مثلاً تمہارا مخاطب منکر ہے تو تم نے کلام جزی یہ بولی کہ ان زیداً قائم لھذا یہاں کلام کلی کلام موکد ہے تو یہ کلام موکد ان زیداً قائم پر سچی آتی ہے کہا جاتا ہے کہ ہذا کلام موکد اسی طرح حال مسند الیہ کے ذکر کو چاہتا ہولھذا مسند الیہ کو ذکر کرکے زید قائم کہا جائے گا یہاں کلام کلی کلام ذکر فیہ المسند الیہ ہے زید قائم پراسکا حمل درست ہے کھا جا سکتا ہے ہذا کلام ذکر فیہ المسند الیہ اسی طرح حال مسندالیہ کے حذف کو چاہتا ہو تو پھر حذف کردیا جائے گا اور الھلال واللہ کہا جائے گا اور ہذا کو حذف کردیا گیا تو یہاں کلام کلی یہ ہوگی کہ کلام حذف فیہ المسند الیہ تو العلال واللہ پر یہ سچی آتی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہذا کلام حذف خبر المسند الیہ

فظاھر ان تلك الاحوال پہلے شارح نے احوال اور مقتضی کے درمیان سبب مسبب والاعلاقہ ذکر کیا تھا کہ مقتضی تب متحقق ہوتا ہے کہ جب احوال ہوں یہاں سے ذکر کرتا ہے کہ یہاں سبب مسبب والا علاقہ یوں بن سکتا ہے کہ متکلم پہلے ان زیداً قائم کہے گا اور تاکید لائیگا تب تو کلام کلی کلام موکدا اس پر سچی آتی ہے اگر متکلم ان زیداً قائم نہیں کہو گے پھر کلام موکدا اس پر کیسے سچی آئیگی اسی طرح تم مسندالیہ کو ذکر کروگے اور حذف کروگے تو اس پر کلام ذکر یا حذف فیہ المسند الیہ سچا آئیگا۔

Marfat.com

فافهم سے شارح نے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا اعتراض یہ کہ تم نے کلام کلی مطابق بالفتح اور کلام جزی کو مطابق بالکسر بنایا تو یہ تم نے مناطقہ کی اصطلاح کی مخالفت کیون کی ہے کیونکہ مناطقہ کلی مطابق بالکسر اور جزی کو مطابق بالفتح بناتے ہیں کیونکہ ہمیشہ جس کا حمل ہو وہ مطابق ہوتا ہے اور حمل تو کلی کا جزی پر کرتے ہیں تو پھر کلی کو مطابق اور جزی کلام کو مطابق بنانا چاہیے اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو یہ ہے کہ اصطلاحوں کا ایک ہونا کوئی ضروری نہیں دوسرا جواب یہ ہے کہ تم نے جو مناطقہ کی مخالفت کی ہے تو یہ لفظی مجبوری ہے کیونکہ ماتن نے جو بلاغت کلام کی تعریف کی ہے کہ مطابقۃ الکلام لمقتضٰی الحال اس میں ہم مقتضٰی حال کو مطابق ہی بنا سکتے ہیں مطابق نہیں بنا سکتے ورنہ معنی تو ہم بھی منطقیوں کی طرح کرتے ہیں اور کلی کا جزی پر حمل کرتے ہیں

و احوال الاسناد ایضاً من احوال اللفظ تو پہلے چار بحثیں آ گئیں پہلی بحث یعرف میں دوسری بحث احوال اللفظ میں تیسری بحث تھی کہ التی یہ احوال کی صفت کیوں بڑھادی تو بتادیا کہ علم صرف اور علم بیان علم بدیع کو نکالنے کیلئے اور چوتھی بحث تھی کہ احوال اللفظ تو مضاف مضاف الیہ ہیں پھر یہ مطلب ہوگا کہ علم معانی تصور کا مفید ہے اور اب پانچویں بحث ہے کہ مذکورہ بالا عبارت سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا ۔ اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں حالانکہ علم معانی سے معانی کے احوال بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے کہ اسناد کا یہ معنی ہوتا ہے تو اسناد کے احوال ہوتے ہیں کہ تاکید ہو یا نہ ہو تو یہ اسناد کے احوال کا علم بھی علم معانی سے آتا ہے پھر یہ کیوں کہا کہ علم معانی سے لفظ کے احوال معلوم ہوتے ہیں تو شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ اسناد معنی ہے اور علم

Marfat.com

معانی سے معنی کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور اگر تاکید نہ ہوتہ پھر جملۃ کو غیر مأکدہ کہا جاتا ہے اور جملے کا تعلق الفاظ سے ہے اس سے ثابت ہوا کے مذکورہ بالا احوال بالواسطۃ لفظ کے احوال ہیں

و تخصیص اللفظ بالعربی الخ چھٹی بحث یہ ہے کہ اس میں شارح نے ایک نئے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کے ماقبل میں کہا گیا کہ علم معانی کے ذریعہ سے لفظ عربی کہ احوال معلوم کیے جاتے ہیں لفظ عربی کی قید لگانا درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ جو بھی لفظ خواہ عربی ہو یا عجمی بلاتخصیص سب کے احوال علم معانی سے معلوم ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کے علم معانی ایک ہی علم ہے جس سے عرب وعجم فائدۃ اٹھا رہے ہیں لہذا ماتن کو یہ قید (کہ علم معانی سے لفظ عربی کہ احوال معلوم ہوتے ہیں) یہ قید لگانے کی ضرورۃ نہیں تھی جواب دیا کہ عربی کی قید احترازی نہیں یعنی اس سے عجمی لفظ کو نکالنا مقصود نہیں ہے بلکہ یہ اتفاقی قید ہے جو بہی لفظ ہو خواہ عربی ہو یا عجمی سب کے احوال علم معانی سے معلوم کیے جاتے ہیں پھر سوال ہوا کے ماتن نے لفظ عربی کی تخصیص کیوں کی جواب علم معانی کی وضع لفظ عربی کے احوال کو معلوم کرنے کہ لئے کی گئی ہے اس لیئے لفظ کے ساتھ عربی کی قید لگا گئی تانکہ یہ بات اور شرافت لفظ عربی کی واضح ہو جائے

و انما عدل عن تعریف صاحب المفتاح سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا یہ تلخیص المفتاح سکا کی کی شہرہ افاق کتاب مفتاح العلوم کی تلخیص ہے صاحب مفتاح نے جو تعریف کی ہے صاحب تلخیص بھی وہی کرتا ہے اس نے اور تعریف کیوں کی ہے شارح نے اس کا دو وجوہ سے جواب دیا ماتن کے اس عدول کا جو اس نے صاحب مفتاح کی

Marfat.com

تعریف سے کیا ہے جواب کی تفصیل سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کے صاحب مفتاح نے علم معانی کی کیا تعریف کی ہے اس نے تعریف یہ کی ہے کہ کلام کی جو تراکیب ہوتی ہیں ان تراکیب کے مخصوص خواص ہوتے ہیں مثلا فلان ترکیب کا کیا خاصہ ہے ان خواص سے معانی ثانیہ (یعنی یہ معلوم کرنا کہ یہ ترکیب بولیں اس سے اہل عرب کے فصحاء اور بلغاء کی کیا مراد ہوتی ہے مثلا ان زیدا قائم بولیں تو دفع انکار مطلوب ہوتا ہے صرف زید قائم کہیں تو مطلوب صرف زید کہ لئے قیام کا ثبوت ہوتا ہے نہ کے دفع انکار)

فی الافادة یہ تتبع کے متعلق ہے یعنی حصوال فائدہ کے لئے خواص کو تلاش کرنا مثلا یہ خاصہ کیا فائدہ دیتا ہے فلان خاصہ کیا فائدہ دیتا ہے

و ما یتصل بها الخ علم بدیع میں اختلاف ہے بعض کہ نزدیک یہ ایک مستقل علم ہے اور بعض کے نزدیک یہ علم معانی کے تابع ہے اور سکا کی کے نزدیک یہ علم معانی کے تابع ہے اس لئے یہ عبارت (کے جو ان تراکیب کے ساتھ متصل ہو اس کا تتبع) سکا کی نے بڑھائی ہے تانکہ معلوم ہو جائے کے علم بدیع علم معانی کے تابع ہے رہی یہ بات کے وہ کون سی چیز ہے جو ان تراکیب کے ساتھ متصل ہوتی ہے وہ استحسان اور غیر استحسان ہے یعنی یہ معلوم کرنا کہ کون سی ترکیب اچھی ہوتی ہے اور کون سی نہیں جب کوئی تعریف کرنی ہو تو کیسے کریں گے کسی ہجو کرنی ہو تہ کیسے کریں گے

لیحترز به یہ بھی تتبع کے متعلق ہیعنی کلام کی ترتیب کا تتبع اس لئے کیا جاتا ہے کہ کلام جو مقتضی حال کے مطابق ہوتی ہے تو اس تطبیق میں خطاء واقع ہوتی ہے اس خطاء سے بچنے کا ذریعہ تراکیب کے خواص کی واقفیۃ پر ہے ورنہ خطاء سے بچنا مشکل ہے

Marfat.com

الاول الخ سے شارح نے پہلی وجہ عدول کی ذکر کی وہ یہ ہے کہ سکاکی نے تتبع کے ساتھ علم معانی کی تعریف کی لیکن تتبع کو علم نہیں کہا جا سکتا اس لئے کہ علم کے تین معانی ماقبل میں مذکور ہو چکے مسائل ادراک ملکہ تتبع ان میں سے کسی سے نہیں یہی وجہ ہے کے تتبع کا ان میں سے کسی پر حمل نہیں ہو سکتا لھذا تتبع کے ساتھ علم معانی کی تعریف کرنا جائز نہیں نیز تعریف یا ذاتیات کے ساتھ ہو سکتی ہے یا ان عرضیات کے ساتھ جو معرف محمول ہوں (جسے تعریف بالازم کہا جاتا ہے) کیونکہ تتبع کی نا ذاتی ہے نہ عرضی

و الثانی انه فسر لتراکیب الخ سے دوسری وجہ عدول کی ذکر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کے صاحب مفتاح والی تعریف کرنے سے یا تو دور یا تعریف بالمجہول لازم ائے گی (اس تعریف میں دور کیسے ہے وہ اس طرح صاحب مفتاح نے علم معانی کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے پھر صاحب مفتاح نے بذات خود یہ ذکر بھی کر دیا کے تراکیب سے میری مراد تراکیب البلغاء ہے اس صورت میں علم معانی کی معرفت تراکیب البلغاء پر ہو گی بلغاء بلیغ کی جمع ہے بلیغ بلاغت سے مشتق ہے تو پھر بلیغ کی معرفت بلاغت پر موقوف ہو گی

من حیث بلیغ کی قید اس لئے لگائی کے بلیغ کی ذات کی معرفت بلاغت پر موقوف نہیں من حیث بلیغ بلیغ کی معرفت بلاغت پر موقوف ہے نتیجہ یہ نکلا کے تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے اور بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ موجود ہے اس کے بارے میں ہم پوچھیں گے کے اس سے مراد کیا ہے تراکیب البلغاء یا کوئی اور اگر تراکیب البلغاء مراد ہے تو پھر تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے واسطے تراکیب البلغاء پر موقوف ہو گی اس کا نام دور ہے جو توقف الشیء علی نفسہ کھلاتا ہے اور اس کا بطلان واضح ہے

Marfat.com

لیکن یہ معنی کے احوال لفظ کی طرف راجع ہیں وہ اسطرح کے جب اسناد کی تاکید لائیں گے تو پھر ہم کہ سکتے ہیں کہ الجملۃ موکدۃ اور تاکید بھی علم معانی کی تعریف میں آ گئی اور یہی مقصود ہے باقی یہاں ایک دوسرا دور آ سکتا ہے وہ مقصود نہیں تو وہ دور یہ ہے خود بلاغت کی تعریف میں بھی دور ہے وہ اسطرح کی بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے تو اگر تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہوں تو پھر بلاغت کی معرفت تراکیب البلغاء کی معرفۃ پر موقوف ہوجائیگی اور پہلے ہم بتا آئے ہیں کہ تراکیب البلغاء جو معانی کی تعریف میں ہے کہ معرفۃ بلاغت کی معرفۃ پر موقوف ہے تو بلاغت کی معرفۃ تراکیب البلغاء کی معرفۃ موقوف ہے بلاغت پر اور بلاغت کی معرفۃ تراکیب البلغاء پر موقوف ہے تو نتیجہ ہوگا کہ بلاغت کی معرفۃ موقوف ہے بلاغت کی معرفۃ پر یہ دوسرا دور بلاغت کی تعریف میں یہ ہے کہ اگر صاحب مفتاح کی مراد اس تراکیب سے جو تراکیب کا لفظ بلاغت کی تعریف میں ہے تراکیب البلغاء نہ ہو بلکہ کوئی اور مقصود ہو تو پھر صاحب مفتاح نے تو وہ نہیں ذکر کیا کہ کیا مراد ہے تو پھر بلاغت کی تعریف میں تراکیب مجہول ہو جائیگا اور اس تراکیب پر علم معانی کی تعریف والے تراکیب البلغاء کی معرفۃ موقوف تھی تو پھر وہ تراکیب البلغاء جو علم معانی کی تعریف میں ہے ۔ وہ بھی مجہول ہو جائیگا پھر علم معانی کی تعریف مجہول ہوگی تو تعریف بالمجہول لازم آئی جو کہ منع ہوتی ہے باقی خود بلاغت کی تعریف بھی تعریف بالمجہول ہو جائیگی باقی اب ذرا یہ سمجھنا ہے کہ صاحب مفتاح نے بلاغت کی کیا تعریف کی۔؟ تو انہوں نے یہ تعریف کی کہ حکم معنی کے اداء کرنے میں ایسی حد کو پہنچ جاتا ہے کہ اس حد کی خصوصیت ہو پھر بتایا کہ خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ کلام کی تراکیب کے جو خواص ہوتے ہیں انکو پورا پورا انکا پوراحق دینا (یہ علم بلاغت کی

Marfat.com

تعریف میں معانی کا ذکر آ گیا کیونکہ بلاغت معانی بیان دونوں کو شامل ہے ۔ کیونکہ علم معانی میں یہ ہوتا ہے کہ خواص کو پورا حق دیا جاتا ہے اور انکی پوری رعایت کی جاتی ہے) اور دوسری خصوصیت حد کی یہ ہے کہ تشبیہ کے جو انواع ہوتے ہیں مثلا مجاز کنایۃ ان سب کو اپنی اپنی وجہ پر ذکر کرنا یعنی جیسے انکو ذکر کرنا چاہیے تھا اسطرح ذکرکرنا (یہ بات بیان میں ہوتی ہے لھذا علم بلاغت کی تعریف میں بیان کا ذکر آ گیا) پھر یہاں صاحب مفتاح نے بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے

و اجیب عن الاول تو پہلے شارح نے صاحب مفتاح کی تعریف پر دو وجوہ سے اعتراض کیا تو کسی نے انکا جواب دیا تھا یہاں شارح وہ جواب نقل کرتا ہے وہ جواب یہ ہے کہ تتبع سے صاحب مفتاح کی مراد معرفۃ ہے اسکا اپنا معنی مراد نہیں اس لیئے شارح تتبع کی علت مصحح ہے اور علت باعثہ بھی ذکرکرتے کہتا ہے کہ تتبع کا ذکر کرنا درست ہے کیونکہ تتبع کو معرفۃ لازم ہے تو مجازا ذکر ہے ملزوم کا مراد لازم ہے اور یہی توجیہ درست ہے اسے اگرچہ خود تتبع کا بولنا معنی تو ٹھیک نہیں ہوا لیکن جو تتبع سے مراد ہے یعنی معرفۃ اسکی وضاحت درست ہو گئی ہے اور

تنبیھا الخ (یہ اطلاق کا مفعول لہ ہے) نے علت باعثہ ذکر کی کہ چلو درست تو تھا لیکن تتبع کا لفظ بولا کیوں معرفۃ یا علم کا لفظ سرے سے کہتا اسکا جواب دیا کہ لفظ عربی کے احوال کی معرفۃ دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ معرفۃ کہ سلیق طبع سے جو لفظ عربی کے احوال کی معرفۃ سے آتی ہے جیسے کے خالص عرب ہوتے ہیں اور دوسری وہ جو بلغاء کی تتبع سے جو معرفۃ احوال لفظ عربی کی معرفۃ آتی ہے تو صاحب مفتاح نے اس پر تنبیہ کرنی تھی کہ جو

Marfat.com

معرفۃ احوال لفظ عربی کی سلیق طبع سے آتی ہے اسے علم معانی نہیں کہتے علم معانی لفظ عربی کے احوال کی اس معرفۃ کو کہتے ہیں جو بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے آتی ہے پھر اعتراض ہوا کہ یہ تو مجاز ہے صاحب مفتاح نے تعریف میں مجاز کا استعمال کیا ہے حالانکہ تعریفوں میں مجاز کا استعمال منع ہوتا ہے ۔ شارح نے

تعریفات الادباء سے اسکا جواب دیا کہ یہ قاعدہ مناطقہ کا ہے باقی ادیب اسکی پرواہ نہیں کرتے کیونکہ ادیبوں کی تعریفیں تو مجازات سے بھری پڑی ہیں ۔

و عن الثانی تو یہاں سے دوسری وجہ سے اعتراض کا جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کے سے اعتراض کی دو باتوں پر مدار تھا ایک تواس پر کہ صاحب مفتاح نے خود تراکیب الکلام کی تفسیر کی کہ میری مراد تراکیب سے تراکیب البلغاء ہیں اور دوسری بات کہ تراکیب البلغاء کی معرفہ بلاغت پر موقوف ہے او ر بلاغت کا پھر صاحب مفتاح نے جومعنی کیا اس میں پھر تراکیب کا لفظ آیا تو بلاغت کی تعریف کی وجہ سے دور یا تعریف بالمجھول لازم آ گئی پھر دوسری وجہ سے جو اعتراض ہے اسکے دو جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم بھی نہیں کرتے کہ صاحب تراکیب کی تفسیر تراکیب البلغاء کے ساتھ کی ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے تو صرف اتنا کہا کہ تراکیب سے میری مراد وہ تراکیب ہیں کہ جو اس ے شخص سے صادر ہوں جسے زیادہ تمیز اور معرفۃ ہو باقی بعد میں جو کہا کہ وہی تراکیب البلغاء یہ جملہ مستانفہ ہے اور صاحب مفتاح نے صرف تعین کردیا کہ وہ پھر کون سی تراکیب ہونگی تو بتایا کہ وہ بلغاء کی تراکیب ہیں باقی یہ مطلب نہیں کہ بلغاء کی تراکیب ہی ہیں ۔ محققین نے فرمایا کہ یاد رکھو کہ جہاں بعد تسلیم کا لفظ بولے تو فوراً سمجھنا چاہیے کہ یہاں دو جواب ہیں اور دوسرا جواب یہ ہے

Marfat.com

کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ صاحب مفتاح نے تراکیب الکلام کی تفسیر تراکیب البلغاء کے ساتھ کی ہے لیکن پھر تم نے جو کہا کہ تراکیب البلغاء کی معرفۃ صرف بلاغت کے معنی جو صاحب مفتاح نے ذکر کیا اس پر موقوف ہے ٹھیک نہیں ہے ۔ تراکیب البلغاء کی معرفۃ بلاغت کے اس معنی کے بغیر بھی آسکتی ہے (باقی عبارت میں شارح نے اور طرح کی تقریر کی بلیغ کی معرفۃ بلاغت کی معرفۃ پر موقوف نہیں بلکہ اور دو چیزوں سے بھی بلیغ کی معرفۃ آسکتی ہے ۔ مطلب ایک ہی ہے اسکی مثال دی کہ کبھی تو عرف عام سے تراکیب البلغاء کی معرفۃ آتی ہے مثلاً ایک انسان نے لوگوں سے سنا کہ امراء القیس بلیغ ہے تو پھر وہ انسان امراء القیس کی کلام کی تراکیب کے خواص کا تتبع کرتا رہا کہ یہاں اس طرح کلام کرتا ہے وہاں اسطرح کلام کی اسطرح کلام کی ہے تو پھر اس انسان کو تراکیب البلغاء کی معرفۃ تو آجائیگی خوائے وہ آدمی بلاغت کا یہ معنی مذکور جانتا نہیں اور اس سے بڑھ کر شارح یہ نے مثال دی ہے جیسے ایک ان پڑھ آدمی علماء کی مجلس بیٹھا رھتا ہے تو علماء کے فقروں کو سن سن کر اسکو فقہاء کی تراکیب کا علم تو آجائیگا کہ فلاں مسئلے میں فلاں امام کا یہ مذہب ہے فلاں کا یہ مذہب ہے حالانکہ اس آدمی کو فقہ کی تعریف کی معرفۃ تک نہیں ہے کہ فقہ ایک علم ہے احکام شرعیہ فرعیہ کا جو ادلہ تفصیلہ سے حاصل ہوتا ہے ۔

و اقول لایفھم من قولہ یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ شارح ماتن پر بھی رد کرتا ہے اور جواب دینے والوں پر بھی رد کریگا کہ ماتن نے یہ کہا کہ علم معانی کی تعریف میں جو تراکیب ہیں اس سے مراد تراکیب البلغاء ہیں پھر کہا کہ اسکی معرفۃ بلاغت کی معرفۃ پر موقوف ہے تو بلاغت کی تعریف میں جو تراکیب کالفظ ہے اس سے اگر تراکیب البلغاء مراد

Marfat.com

ہوں تو پھر دور لازم آئیگا اور اگر کوئی اور مراد ہو تو پھر تعریف بالمجہول لازم آئیگی مطلب یہ ہے کہ ماتن نے یہ تو تسلیم کرلیا کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہے اور بلاغت کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء لے سکتے ہیں کیونکہ دونوں احتمال جو ذکر کئے گئے کہ تراکیب البلغاء مراد ہوگا یا کوئی اور تو اسے بھی شارح رد کریگا اور اجیب والوں پر اس طرح رد کریگا کہ اجیب والوں نے یہ تو خود تسلیم کیا کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے مراد تراکیب البلغاء مراد ہے پھر کہا کہ تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف نہیں بلکہ اسکے بغیر عرف عام سے بھی تراکیب البلغاء کی معرفۃ آسکتی ہے کیونکہ اگر تراکیب کی معرفۃ اس معنی پر موقوف ہو تو پھر یا دور یا تعریف بالمجہول لازم آجائیگی تو اس پر شارح رد کریگا تو رد اس طرح کریگا کہ ہم شق ثانی یہ اختیار کرتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں جو تراکیب ہے اس سے مراد تراکیب البلغاء ہیں اور اسکی معرفۃ بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے جو بلاغت کا معنی صاحب مفتاح نے کیا پھر اعتراض کروگے کہ بلاغت کی تعریف میں اگر تراکیب سے تراکیب البلغاء نہ ہو کوئی اور مراد ہو تو پھر چونکہ وہ تو صاحب مفتاح نے بیان نہیں کیا لہذا تعریف بالمجہول لازم آجائیگی تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا معنی تراکیب البلغاء نہیں بلکہ کوئی اور ہے اور اسے صاحب مفتاح نے بیان کیا ہے لہذا تعریف بالمجہول لازم نہیں آئی تورد سے پہلے کچھ تمہید ہے اور وہ یہ ہے کہ متکلم بلیغ جو معانی ادا کرتا ہے تو وہ معانی متکلم کے اپنے ہوتے ہیں اس طرح ان معانی کو جن تراکیب الفاظ سے تعبیر کرتا ہے وہ الفاظ بھی متکلم کے اپنے ہوتے ہیں تو متکلم بلیغ تب ہوگا کہ معانی بھی اسکے اپنے ہوں اور الفاظ بھی اپنے ہوں کیونکہ اگر معانی کسی اور کے الفاظ

Marfat.com

متکلم کے اپنے ہوں یا الفاظ اور کسی کے ہوں اور معانی متکلم کے اپنے ہوں یا دونوں اور کے ہوں تو پھر متکلم بلیغ نہیں ہوگا بلکہ جس کے معانی اور الفاظ ہیں وہ بلیغ ہوگااور متکلم صرف ناقل ہوگا تو ناقل کوئی بلیغ نہیں ہوتاورنہ پھر جو آدمی قرآن پڑھتا ہو اسکو بلیغ کہنا ہوگا اور دوسری تمہید میں یہ ہے کہ پہلے تو ہم نے بتایا تھا کہ صاحب مفتاح نے جو علم معانی کی تعریف میں خواص تراکیب کہا ہے تو خواص سے مراد معانی ثانی ہیں یعنی غرض مصوغ لہ الکلام ہیں تو اب شارح اشارہ کریگا کہ خواص معنی معانی ثانیۃ نہیں بلکہ خواص کا معنی بزرگی اور فضیلت ہے ، اُور بلاغت کی تعریف میں جو صاحب مفتاح نے کہا بلوغ المتکلم فی تادیۃ المعانی حدا اختصاص فمعنٰی بتوفیۃ خواص التراکیب تھا تو متکلم جس معنی کو ادا کریگا وہ معنی متکلم کا اپنا ہوگا اسی طرح جس ترکیب سے تعبیر کریگا و ہ ترکیب بھی متکلم کی اپنی ہوگی یہ نہیں کہ معانی اپنے ہوں اور تراکیب بلغاء کے ہوں کیونکہ اگر تراکیب بلغا ء کے ہیں تو پھر بلیغ وہ ہونگے جنکی تراکیب ہوں یہ متکلم تو بلیغ نہیں ہوگا تو اب جواب آ گیا کہ ہم کہتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغا مراد ہیں اور تراکیب البلغاء کی معرفۃ بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے اب تم اعتراض کرو گے کہ اگر بلاغت کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء نہ ہوں کوئی اور مراد ہو تو پھر اسے صاحب مفتاح نے بیان نہیں کیا پھر یہ تعریف بالمجھول ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صاحب مفتاح نے بیان کیا ہے کہ تراکیب سے مراد تراکیب المتکلم ہیں اور قرینہ خود آگے ذکر کریگا کہ تادیۃ کا لفظ قرینہ ہے اسی طرح ایراد کالفظ بھی قرینہ ہے پھر نہ تو دور اور نہ تعریف بالمجھول لازم آئی تقریر تو ساری عبارت کی یہ ہے باقی کچھ باتیں عبارت میں ہیں وہ ملاحظہ ہوں شارح نے کہا کہ صاحب مفتاح نے جو یہ عبارت کہی

Marfat.com

ہے کہ بتوفیۃ خواص التراکیب تھا ، صرف عبارت اسلئے نقل کی کہ بات تراکیب میں ہے تو پھر جس عبارت میں تراکیب کا لفظ ہے اس سے نقل کرنا ضرورے تھا اس عبارت کا یہ معنی ہے کہ یہ متکلم اس حیثیت پر ھو کہ ہر ترکیب کو اپنی جگہ پر وارد کرے جو مقام اس ترکیب کے مناسب ہو۔

بان یستعمل مثلا سے شارح نے بتایا کہ متکلم خواص تراکیب کا انکا پورا حق کیسے دیگا اور ہر ترکیب کو اپنے مناسب مقام پر کیسے واردکریگا تو بتایا کہ اسطرح کے مثلاً جب مخاطب منکر ہوگا یامخاطب کو شک ہوتو پھر متکلم ان زیداً قائم کہے گا اور اگر مخاطب انکار پر مصر ہوگا تو پھر وہ اللہ ان زیداً قائم کہیگا اور اگر مخاطب حکم کے لحاظ سے مخلوط ہو مثلاً مخاطب کا خیال تھا کہ متکلم نے زید اور عمر دونوں کو مارا ہے تو زید کے بارے میں تو مخاطب کا خیال صواب تھا اور عمر کے بارے خطاء میں تھا تو پھر متکلم کہے گا کہ ان زیداً ضربت ل

ان خاصیة ان زیداً قائم الخ سے شارح نے اس بات پر دلیل دی کہ مثلاً مخاطب منکر یا شک کرنے والا ہوتو پھر ان زیداً قائم کہے گا اسی طرح جب اصرار کریگا انکار پر تو پھر واللہ ان زیداً قائم کہے گا اسلئے کہ ان زیداً قائم کی خاصیۃ بھی یہ ہے کہ یہ دفع شک اور دفع انکار کیلئے ہوتا ہے ۔ تو پھر مخاطب منکر یا شک کرنے والے کو ان زیداً قائم ہی کہتا ہے ۔ اسی طرح زیداً ضربت کی خاصیہ ہی یہ ہے کہ حصر کیلئے ہوتا ہے پھر جب مخاطب کا حکم مختلف ہوگا تو پھر یہی کہیں گے

لان خاصیة ان زیداً قائم ان یکون لنفی الشك الخ اس عبارت سے شارح نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کردیا کہ یہاں خواص کا معنی معانی ثانیۃ نہیں بلکہ بزرگی اور فضیلت

Marfat.com

ہے کیونکہ شارح نے کہا کہ ان زیداً قائم کی خاصیۃ یہ ہے کہ یہ نفی شک کیلئے ہوتا ہے تو جب یہ کہا کہ نفی شک کیلئے ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ خاصیہ ہوگی اور نفی شک اور ہوگی کیونکہ اگر یہ مطلب ہوتا کہ خاصیہ خود نفی شک ہے تو پھر عبارت یوں نہ بولتا کہ ان یکون النفی الشک بلکہ یہ کہتا کہ خاصیہ ان زیداً قائم انہ نفی الشک تو اب ٹھیک ہوتا کیونکہ نفی الشک غرض مصوغ لہ الکلام ہے تو بتایا گیا کہ خاصیہ کا معنی یہاں بزرگی اور فضیلت ہے مطلب یہ ہوگا کہ ان زیداً قائم کی بزرگی اور فضیلت یہ ہے کہ یہ نفی شک اور نفی انکار کیلئے ہوتا ہے۔ اسی طرح زیداً ضربت اور واللہ ان زیداً القائم بھی

فتوفیتھا حقھا سے شارح نے بتایا کہ خواص کو انکار پورا حق دینے کا مطلب یہ ہے کہ تراکیب کو اپنی جگہ پر وارد کیا جائے جو جگہ ان تراکیب کے مناسب ہو

و ھذا بعینہ معنی تطبیق الکلام سے شارح نے ماتن پر طعن کرتے ہوئے اعتراض کیا کہ توفیۃ خواص التراکیب حقھا کا ہم نے جو معنی بیان کیا تو ماتن کی تعریف مطابقۃ الکلام لمقتضی الحال اور اسکا ایک مطلب ہے پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ ماتن کی تعریف بھی غلط ہوگی

فمعنی توفیۃ خواص التراکیب سے شارح نے بتایا کہ صاحب مفتاح نے جو بلاغت کی تعریف کی اور ماتن نے جو بلاغت کی تعریف کی انکا ایک مطلب کس طرح ہے تو وہ اسی طرح کہ خواص تراکیب کو انکار پورا حق دینے کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ کلام ایسی وارد کی جائے کہ مقتضی حال کے مطابق ہو

فالمراد باالتراکیب سے اصل جو جواب مقصود تھا وہ ذکر کیا کہ ہم کہیں گے کہ معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہے اور تراکیب البلغا کی معرفۃ بلاغت کے اس

Marfat.com

معنی پر موقوف ہے اور تراکیب جو بلاغت کی تعریف میں ہے اس سے تراکیب البلغا نہیں کوئی اور مراد ہے اب تم کہو گے کہ تعریف بالمجہول ہے تو بتایا کہ تعریف بالمجہول نہیں خود صاحب مفتاح نے ذکر کیا ہے کہ تراکیب سے مراد تراکیب المتکلم ہیں کیونکہ ایک تو صاحب مفتاح نے تعدیۃ المعانی کہا یعنی متکلم معانی کو جو اداء کرتا ہے تو اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جب اداء متکلم کریگا تو معانی بھی متکلم کے ہونگے اور اسی طرح بعد میں کہا کہ تشبیہ کے انواع مجاز اور کنایۃ کو جو متکلم اپنے طریقے سے وارد کرے گا تو وہ انواع تشبیہ مجاز اور کنایۃ متکلم کے اپنے ہوں گے یہ مطلب نہیں کے انواع تشبیہ مجاز اور کنایۃ بلغاء کے ہوں اور متکلم انکو وارد اپنے طریقے پر کرے۔

و ھذا فی غایۃ الحسن و نیھایۃ اللطافۃ سے شارح نے کہا کہ ہم نے جو تراکیب کا معنی تراکیب المتکلم اور ایراد تادیۃ کا قرینہ پیش کیا یہ صاحب مفتاح نے بہت اچھی عبارت بولی ہے اور بہت لطیف عبارت ہے پھر صاحب مفتاح پر اعتراض کیسے کرتا ہے تو ماتن نے صاحب مفتاح کی عبارت کا مطلب نہیں سمجھا

و العجب من المصنف سے شارح نے ماتن اور جواب والوں پر صراحۃ رد کردیا ہے اور ماتن اور جواب والے نے سمجھا کہ صاحب مفتاح بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں تراکیب البلغاء لے آیا حالانکہ یہ واضح بات ہے کہ تراکیب سے تراکیب المتکلم مراد ہیں نہ کے تراکیب البلغاء یہ بڑی عجیب بات ہے کہ ماتن اور جواب دینے والوں کو یہ سمجھ نہ آیا تو پھر انہوں نے صاحب مفتاح پر اعتراض کر دیا کہ جب بلاغت کی تعریف میں تراکیب البلغاء لے آیا تو بلاغت کی معرفۃ تراکیب البلغاء کی معرفۃ پر موقوف ہو جائے گی تو پھر تعریف الشی

Marfat.com

بنفسہ لازم آجائیگی حالانکہ یہ واضح ہے کہ اسکی مراد تراکیب المتکلم ہے یہ ایک الگ بات ہے کہ ان حضرات کو معلوم نہ ہوسکتا۔

و مفاسد قلة التامل سے علامہ نے قاعدہ کلیہ ذکر کیا کہ قلت تامل کے مفاسد بیان کے احاطہ سے باہر ہوتے ہیں تو اسکا محققین نے مطلب یہ بتایا کہ جب کوئی شخص ایک غلطی کرتا ہے تو پھر سو غلطیاں اسکو اور بھی اس غلطی کو صحیح ثابت کرنے کیلئے کرنی پڑتی ہیں ۔ اسلئے پھر کیسا اچھا ہوتا کہ ابتداء میں اس پہلی غلطی کو ہی تسلیم کرلیتا کہ مجھ سے یہ لغزش ہوگئی لیکن ابتداء بعض اوقات انسان اسی غلطی پر بضد رہتا ہے

ثم الاوضح فی تعریف علم المعانی تو علم معانی کی ایک تعریف ماتن نے کی اس پر بھی اعتراض ہوا تھا کہ احوال اللفظ ، مضاف مضاف الیہ انکا علم تصور ہے تو مطلب ہوگا کہ علم معانی تصور کا مفید ہے پھر شارح کو التی کا قضیہ بنانا پڑا اور ایک تعریف صاحب مفتاح نے کی تو اس پر بھی اعتراض اسلئے علامہ کہتا ہے کہ پھر علم معانی کی کوئی ایسی تعریف کرنی چاہیے کہ جس پر کوئی اعتراض نہ ہو تو کہتا ہے کہ یہ تعریف کرنی چاہیے کہ علم معانی ایک علم ہے کہ جس سے کلام کی تطبیق لمقتضی حال کی کیفیت معلوم کی جاتی ہے تو اب ماتن کی تعریف پر جو اعتراض تھا وہ یہاں نہیں ہوگا کیونکہ یہ ٹھیک ہے کہ کیفیت بھی مضاف تو ہے لیکن کیفیۃ کا مطلب معلوم کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ہم کو یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی کس طرح ترکیب کی جائے تاکہ پھر کلام مقتضی حال کے مطابق ہو جائے تو اسکا علم تو تصدیق سے ہوگا باقی صاحب مفتاح کی تعریف پر جواعتراضات ہیں وہ بھی نہیں ہونگے ۔ کیونکہ صاحب مفتاح نے تو تعریف میں تتبع کا اور تراکیب کا لفظ بولا تھا جس کی وجہ سے پھر اعتراض ہوگئے اور

Marfat.com

اس نے نہ تو تتبع اور نہ ہی تراکیب کا لفظ بولا لہذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا

و ینهد فی ثمانیة ابواب پہلے متن میں علم معانی کا ذکر تھا تو پھر ینحصر کی ضمیر بھی اسی علم معانی کی طرف راجع ہوگی تو یہ معنی ہوگا کہ علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر ہے اعتراض تھا تو شارح

المقصود من علم المعانی کا ذکر کرکے اسکا جواب دیگا اعتراض ہوگیا کہ تم نے کہا کہ علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر ہے تو آٹھ تو آگے چل کر شروع ہونگے تو پھر اس سے جو علم معانی کی تعریف ہے اور آٹھ ابواب کی جو وجہ حصر بیان کی ہے اور جو اگلے صفحہ پر تنبیہ ذکر کی ہے جس میں صدق کذب کا معنی کیا ہے یہ سارے معانی سے خارج ہو جائیں گے حالانکہ یہ بھی علم معانی میں داخل ہیں تو پھر علم معانی کا ان آٹھ بابوں میں حصر نہ رہا تو شارح نے جواب دیا کہ یہاں صنعت استخدام ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جب خود لفظ ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد لیا جائے اور جب اسکی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو پھر اور معنی مراد لیا جائے (دوسری صورۃ صفت استخزام کی یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جب ایک دفع ضمیر لوٹائی تو اور معنی لیا جب دوسری دفعہ اسکی طرف ضمیر لوٹائی تو اور معنی لیا تو علم معانی کے بھی دو معنی ہیں ایک تو وہ جو پہلے تعریف کردی مطلق ہے مقصود غیر مقصود سب کو شامل ہے اور دوسرا معنی علم معانی کا یہ ہے جو علم معانی سے مقصود ہو اسکو بھی علم معانی کہتے ہیں تو ینحصر کی ضمیر مقصود کی طرف راجع ہوگی تو مقصود کا آٹھ بابوں میں انحصار ہوگا تو اب اگر علم معانی کی تعریف اور آٹھ ابواب کی وجہ حصر اور تنبیہ ان آٹھ ابواب میں داخل نہ ہو تو کوئی حرج نہیں باقی

Marfat.com

انحصار الکل فی جزئہ لا الکلی فی جزئیا تہ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے کہا کہ علم معانی سے مقصود آٹھ بابوں میں منحصر ہے تو پھر قاعدہ ہوتا ہے پھر یہ آٹھ مقصود کے اجزاء ہونگے قاعدہ ہوتا ہے کہ جو مقصود کے اجزاء ہوں وہ بھی مقصود ہوتے ہیں تو پھر ایک ایک کو علم معانی کہنا پڑیگا اور ایک باب کے عالم کو بھی عالم علم المعانی کہنا ہوگا حالانکہ نہ ایک ایک باب کو علم معانی کہتے ہیں اور نہ ہی ایک باب کے عالم کو عالم علم معانی کہتے ہیں اسکا شارح نے جواب دیا جس سے پہلے یہ تمہید ہے کہ ایک کل ہوتا ہے اور ایک کلی ہوتی ہے ان میں فرق یہ ہوتا ہے کہ کلی کا اپنے افراد و جزائیات پر حمل ہوتا ہے لیکن کل کا حمل اپنے اجزاء پر ضروری نہیں یعنی کبھی ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا اسکے بعد جواب یہ ہے کہ تمہارا اعتراض تب ہوتا کہ مقصود کا حصر آٹھ ابواب میں یہ کلی کا حصر ہوتا ہے اپنے افراد میں پھر ہر فرد پر مقصود کا حمل ہوتا پھر اعتراض کیا جا سکتا لیکن یہ تو کل کا حصر ہے اپنے اجزاء میں مقصود کل ہے اور یہ آٹھ باب اسکی آٹھ جزئیں ہیں تو کل کا حمل ہر جز پر تو نہیں ہوتا لہذا ایک ایک باب پر مقصود کا حمل نہیں ہوگا ،جب حمل نہیں ہو گا تو پھر اعتراض نہیں ہوگا

و ظاھر ھذا الکلام یشعر سے اعتراض کر کے پھر جواب دیں گے اعتراض یہ ہے کہ پہلے شارح نے کہا کہ علم یعرف بہ میں علم کا معنی ملکہ ہے تو اب ینحصر کی ضمیر اسی علم کی طرف راجع ہے اسلیئے علم کا معنی یہاں ملکہ کرنا چاہیے حالانکہ یہاں ملکہ نہیں کر سکتے کیونکہ ملکہ کل ہو جائے آٹھ باب اسکی جزئیں بن جائیں یہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ملکہ کا معنی ہے کہ وہ کیفیت راسخہ ہوتی ہے جو ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے او یہ آٹھ باب تو کتاب میں ہیں تو

Marfat.com

یہاں سے پتہ چلا کہ پہلے علم کا معنی مسائل ہیں ملکہ نہیں اسکا جواب بھی پہلے کی طرح ہے کہ یہاں صنعت استخدام ہے کہ پہلے جب لفظ علم کا خود ذکر کیا تو ملکہ مراد لیا جب اسکی طرف ضمیر لوٹائی تو پھر علم کا معنی مسائل لیا

و تعریف العلم سے پھر اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے ینحصر کی ضمیر کا مرجع مقصود کیوں بنادیا اسکا جواب دیا کہ اگر مقصود مرجع نہ بناتے تو پھر علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر نہ ہوتا حالانکہ اسکی تعریف آٹھ ابواب کی وجہ حصر اور جو تنبیہ بیان کی ہے وہ بھی علم معانی میں داخل ہیں لیکن آٹھ ابواب میں نہیں تو پھر حصر آٹھ ابواب میں کرنا درست نہ رہتا اسلیئے اور جب مقصود مرجع بنایا تو پھر مقصود کا آٹھ بابوں میں حصر ہے باقی یہ تعریف اسلیئے وجہ حصر اور تنبیہ مقسم میں داخل نہیں اگر آٹھ ابواب میں نہ آئیں تو کوئی حرج نہیں بے شک لیکن علم معانی میں تو یہ پھر بھی داخل ہیں صرص مقصود میں داخل نہیں ۔ اس کے بعد ماتن نے ان آٹھ ابواب کی فہرست ذکر کردی کہ پہلا باب احوال اسناد خبری کا دوسرا باب احوال مسندالیہ کا تیسرا احوال مسند کا چوتھا احوال متعلقات فعل کا پانچواں قصر یعنی حصر کا چھٹا انشاء کا ساتواں فصل اور وصل کا اٹھواں باب ایجاذ اطناب اور مساواۃ کا

لان الکلام اماخبر او انشاء سے ماتن نے ابواب کی حصر ذکر کی کہ کلام کا حصر ہے انشاء اور خبر میں

لانہ سے اس پر دلیل دی کہ کلام کا حصر انشاء خبر میں کیسے ہے وہ یہ ہے کہ جو بھی کلام ہو تو اس سے نسبت سمجھ آتی ہے کیونکہ کلام کہتے ہی اسکو ہیں کہ جس میں مسندالیہ اور اسناد ہو تو اسی نسبت کو نسبت کلامی کہتے ہیں اور ذہنی بھی کیونکہ اسکا علم ذہن کے ساتھ قائم

Marfat.com

ہوتا ہے اور ایک نسبت کلامی کا خارج ہوتا ہے کہ واقع میں جو نسبت ایجابی یا سلبی ہوتی ہے مثلاً زید قائم کہیں ایک تو زید اور قائم کے لفظ کے درمیان نسبت ہے اور دوسری واقع یہ قائم اور نفس الامر میں بھی تو زید قائم کے درمیان نسبت ہے خواہ ہم زید کہیں یا نہ کہیں تو اس نسبت کو خارج کہتے ہیں تو نسبت کلامی کا جو خارج ہے یا کلامیہ کی مطابقۃ یا لامطابقۃ اس خارج کے ساتھ قصد کی گئی ہے یا نہیں اگر نسبت کلامی کی مطابقۃ یا لامطابقۃ قصد کی گئی ہو تو یہ خبر ہے اور اگر نسبت کلامی کی مطابقۃ یا لامطابقۃ کا قصد نا کیا گیا تو یہ انشاء ہے باقی مطابقۃ لا قصد کی گئی ہے اسکی مثال جیسے کہ ہم زید قائم کہیں اور واقع میں بھی زید قائم ہو یا زید لیس بقائم کہیں گے اور واقع میں بھی زید قائم نہ ہو اور لامطابقت قصد ہونے کی مثال یہ ہے کہ زید قائم کہیں اور واقع میں زید قائم نہ ہو او ر یا ہم زید لیس بقائم کہیں اور واقع میں زید قائم ہو باقی انشاء میں چونکہ مجموعہ پر نفی ہے تو انشاء کے دو قسم ہونگے ایک وہ کہ نسبت کلامی کا خارج ہی نہ ہو پھر بھی تو کہتے ہیں کہ نسبت کلامی کی مطابقت یا لامطابقت خارج کے ساتھ قصد نہیں کی گئی جیسے کہ اضرب تو اسکا خارج ہی نہیں صرف ایک نسبت ہے کہ جو اضرب سے سمجھ آرہی ہے اسے انشاء طلبی کہتے ہیں اور یا خارج تو ہو لیکن اسکے ساتھ نسبت کلامی کی مطابقت یا لامطابقت قصد نہ کی گئی ہو جیسے کہ کسی کو کہو کہ مااحسنہ تو اسکا خارج تو ہے کیونکہ اس لفظ سے قطع نظر واقع میں بھی وہ آدمی حسین ہو گا یا نہیں لیکن نسبت کلامی کی مطابقت یا لامطابقت خارج کے ساتھ قصد نہیں کی گئی ہے بلکہ قصد تو محض اظہار تعجب ہے بر حال کلام کا حصر ہوگیا خبر اور انشاء میں پھر ماتن نے کہا کہ آٹھ باب خبر کے ہیں اور ایک انشاء کا ہے پھر خبر کا آٹھ میں اسطرح حصر ہوگیا یہ تو متن کی تقریر آ گئی۔

Marfat.com

لا محالة یشتمل سے شارح ذکر کرتا ہے کہ خبر کا بھی معنی آ گیا اور انشاء کا بھی تو پھر باقی بات یہ رہیگی کہ کلام کا کیا معنی ہے تو بعض محققین نے کلام کا معنی اور کیا تو شارح اپنا معنی کریگا اور بعض محققین کے معنی کو رد کریگا پہلے شارح نے اپنا مختا رذکر کیا کہ کلام اسے کہتے ہیں کہ جو نسبت تامہ پر مشتمل ہو اور نسبت تامہ کہتے ہیں کے جس پر متکلم کا سکوت درست ہو یعنی متکلم کلام کرے تو پھر سامع کو خبر طلب حاصل ہو جائے لھذا کلام انشاء خبر دونوں کو شامل ہوگئی اور دوسرے بعض محققین نے کہا کہ کلام تو اسے کہتے ہیں کہ جو نسبت تامہ پر مشتمل ہو لیکن نسبت تامہ کا انہوں نے اور معنی کیا وہ یہ کہ ہو وقوع النسبۃ ولاوقومھا۔ اوایقاع النسبۃ اواتزاعھا وقوع اور ایقاع نسبت ایجابی میں کہتے ہیں اور لاوقوع انتزاع نسبت سلبی میں کہتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ وقوع لاوقوع اورایقاع انتزاع تصدیقات میں ہوتے ہیں اور تصدیق ہمیشہ خبر کی ہوتی ہے تو پھر انشاء مقسم سے نکل جائیگا تو تقسیم ٹھیک نہیں ہوگی

و الخبر لا بد له من مسند الیه تو پہلے ماتن آٹھ ابواب کی وجہ حصر بیان کررہا تھا تو اسکا خلاصہ یہ تھا کہ کلام کے دوقسم ہیں خبر اور انشاء تو خبر کیلئے سات چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے تو سات باب اسکے ہونگے اور آٹھواں باب انشاء کا ہے تو شارح اس وجہ حصر پراعتراض کریگا وجہ حصر کے درمیان میں بھی اعتراض کریگا اور آخر میں بھی اعتراض کریگا تو ماتن نے یہ کہا کہ خبر کیلئے مسندالیہ مسند اور اسناد کا ہونا ضروری ہے اور مسند اگر فعل یا فعل کے معنی میں ہو تو پھر مسند کے متعلقات ہوتے ہیں تو چار باب انکے ہوگئے اور بعد میں کہا کہ اسناد اور تعلق میں سے ہر ایک یا تو قصر کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے اسناد قصر کے ساتھ ہو اسکی مثال جیسے کہ ما زید الاقائم اور تعلق قصر کے ساتھ ہو اسکی مثال کہ ماضربت الازیداً تو یہ قصر والا

Marfat.com

پانچواں باب ہوگیا اور ہر جملہ جو دوسرے جملے کے ساتھ مقترن ہوگا تو عطف ہوگا یا نہیں تو یہ فصل ووصل والا چھٹا باب ہوگیا اور پھر بعد میں کہا کہ کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر فائدے کیلئے زیادہ ہوگی یا نہیں تو یہ ایجاز اطناب مساواۃ ہیں تو یہ ساتواں باب ہوگیا اور آٹھوا انشاء کا ہے لیکن اسے یہاں نہیں ذکر کیا باقی شارح نے درمیان میں ذکر کیا کہ مسند فعل کے معنی کے ساتھ ہو اسکا کیا مطلب ہے تو بتایا کہ مسند اسم فاعل اسم مفعول مصدر ظرف حال تمیز وغیرہ ہوتو یہ سارے فعل کے معنی کے ساتھ ہوتے ہیں

و ھذا لاجھة سے وجہ حصر کے درمیان شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ جیسے خبر کیلئے ان چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح انشاء میں بھی ان چار کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ انشاء میں بھی مسندالیہ اور اسناد ہوتا ہے اور انشاء کے متعلقات بھی ہوتے ہیں جیسے کہ اضرب با الخشبۃ پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ انکے چار باب بنائے اور انشاء کا ایک باب بنایا پھر انشاء کے بھی چار باب ہونے چاہییں آگے

احترز به سے شارح نے بتایا کہ فائدہ کی قید سے تطویل سے احتراز کیا کیونکہ تطویل میں کلام اصل مراد پر زائد ہوتی ہے وہ فائدہ کیلئے زائد نہیں ہوتی

و لا حاجة الیه سے اس پر بھی شارح نے اعتراض کیا وہ یہ ہے کہ لفائدۃ کی قید بہ فائدۃ ہے کیونکہ کلام بلیغ میں ہو رہی ہے اور کلام بلیغ میں بہ فائدۃ زیادتی اور طوالت نہیں ہوتی پھر لفائدۃ کی قید کی کیا ضرورۃ ہے

و ھذا کله ظاھر الخ وجہ حصر پر اعتراض کہ یہ جو ماتن نے وجہ حصر بیان کی اس میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ یہ تو اس طرح ہے کہ جیسے کسی شخص کو پہلے علم ہو کہ ایک قسم یہ ہے ایک

Marfat.com

یہ ہے ایک یہ ہے پھر وجہ حصر شروع کردے مثلاً ایک شخص نے قرآن پاک کا مطالعہ کیا تو اسکو معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں احکام قصے اور مثالیں ہیں پھر وجہ حصر بیان کی کہ جسکا قرآ ن پاک میں ذکر ہویا احکام ہونگے یا نہیں اگر احکام ہوں تو پہلی قسم اور اگر احکام نہ ہوں تو پھر یا قصے ہونگے یا امثال اگر قصے ہوں تو دوسری اور امثال ہوں تو تیسری قسم اس وجہ حصر میں تو کوئی کمال نہیں کمال تو یہ تھا کہ پہلے اقسام کا علم نہ ہوپھر وجہ حصر بیان کرے مطلب یہ ہے کہ جو چیز ماتن نے بیان کرنی تھی وہ بیان نہیں کی اور جسکے بیان میں فائدہ نہیں اسکو بیان کیا اب یہ کہ کیا بیان کرتا تو کہتا ہے کہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک باب قصر ہے اور ایک فصل ووصل اور ایک باب ایجاز اطناب مساواۃ کا ہے تو یہ سارے یا تو جملے کے احوال سے ہیں یا مسندالیہ کے احوال سے اور یامسند کے احوال سے ہیں تو پھر انکو جملے کے باب یا مسندالیہ یا مسند کے باب میں ذکر کرنا تھا کے علیحدہ علیحدہ باب میں کیوں ذکرکیا اور علیحدہ اگر ذکر کرنا تھا تو پھر ایک باب میں ذکر کرتا تین ابواب میں کیوں ذکر کیا تو اسکی وجہ شارح نے بیان کرنی تھی لیکن وہ نہیں بیان کی

و الا فنقول سے کسی نے اعتراض کا جواب دیا تھا اسکا یہاں سے شارح نے رد کردیا جواب یہ دیا تھا کہ یہ ٹھیک ہے کہ قصر اور فصل وصل اور ایجاز اطناب مساواۃ یا جملے کے احوال میں یا مسند کے یا مسندالیہ کے لیکن انکو علیحدہ علیحد ہ باب میں اسلئے ذکر کیا کہ ہر ایک کی تفصیل ہو جائے کیونکہ اگر ایک باب میں ذکر کرتے تو پھر وہ باب بوجھل ہوجاتا۔ اسکا شارح نے رد کردیا کہ اگر یہ کہو کہ علیحدہ علیحدہ باب میں اسلئے ذکر کئے کہ انکی تفصیل ہو جائے تو پھر کئی اور بھی ہیں ان کی بھی تفصیل کرنی تھی اور علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کرنے

Marfat.com

چاہیے تھے وہ یہ کہ مسند الیہ اور مسند کبھی مقدم ہوتے ہیں کبھی موخر ہوتے ہیں اور کبھی معرفہ کبھی نکرہ ہوتے ہیں پھر چاہیے کہ انکو چار ابواب میں علیحدہ تفصیل کیلئے ذکر کرتے

و من رام تقریر هذا الکلام الخ پہلے ماتن نے جو وجہ حصر بیان کی وہ نفی اثبات کے ساتھ نہیں اور بعض لوگوں نے اپنے مرضی کی وجہ حصر نفی اثبات کے ساتھ بیان کی ہے انہوں نے زیادہ غلطی کی ہے کیونکہ نفی اثبات کے ساتھ ہی حصر عقلی ہوتا ہے یا حصرا ستقرائی اور یہ آٹھ ابواب کا حصر تو حصر جعلی ہے لھذا اس میں ایک تو ماتن والی خرابی بھی آگئی ہے اور اسکے علاوہ زیادہ خرابی بھی یعنی حصر جعلی والی بھی آگئی لہذا انکی وجہ حصر کا فساد اکثر اور اظہر ہے

فالاقرب الا ان یقال اللفظ پہلے شارح نے ماتن کی وجہ حصر پر اعتراض کردیا کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے یہاں سے اپنی وجہ حصر بیان کرتا ہے تو وہ اسطرح کہ علم معانی کی تعریف میں کہا تھا کہ وہ ایک علم ہے جس سے لفظ عربی کے احوال معلوم کئے جاتے ہیں تو ہم دیکھیں گے کہ لفظ مفرد ہے یا جملہ ہے اگر جملہ ہے تو اسکے احوال کا پہلا باب بنایا اور اگر مفرد ہو تو پھر فضلہ ہوگا یا عمدہ ہوگا عمدہ ہو تو پھر مسند ہوگا یا مسند الیہ ہوگا تو تین باب ہوں گے ان تینوں کے احوال بنا دیئے (تین اسلئے بنائے کہ ایک تو عمدہ اور فضلہ میں تمیز ہو جائے اور دوسرا یہ کہ خود عمدہ کے دو قسموں میں بھی تمیز ہو جائے) تو یہ چار بن گے۔

ثم لما کان سے بتایا کہ پھر اور کئی طریقے ایسے تھے کہ وہ احوال تو مفرد کے تھے لیکن ان کو مفرد کے باب میں کیوں نہیں ذکر کیا جواب دیا اسلئے کے ان میں بہت پیچیدگی تھی انکی ابحاث بہت تھیں اور انکے طریقے مختلف تھے اسلئے پھر انکا علیحدہ پانچواں باب بنایا اور وہ پانچواں باب خود قصر ہے اور قصر تو خود حال ہے اسلیئے یہ نہیں کہیں گے کہ علم معانی میں قصر

Marfat.com

کے احوال سے بحث ہوگی

و کذا من احوال الجملة سے شارح نے بتایا کہ کئی ایسے تھے کہ وہ ہیں تو جملے کے احوال لیکن چونکہ انکو بہت شرافت حاصل ہے اور علماء معانی کے مقصد کا انکے ساتھ گہرا تعلق ہے اسلئے پھر فصل و وصل کا چھٹا باب بنایا نیز فصل و وصل بھی خود حال ہیں کسی کے حال نہیں ہیں اس لیئے یہ نہیں کہیں گے فصل و وصل کے احوال و الا فہو الخ

و لما کان من الاحوال تو پہلے تو وہ احوال ذکر کئے کہ مفرد یا جملے کے ساتھ مختص ہوں اب یہاں سے بتایا کہ کئی احوال ایسے تھے کہ جو مفرد جملے میں سے کسی کے ساتھ مختص نہیں تھے یعنی مفرد میں بھی پائے جاتے ہیں اور جملے میں بھی اب پھر دو اعتراض ہوگئے کہ اسطرح کرتے کہ جو مفرد کے احوال ہیں انکو مفرد کے ساتھ ذکر کرتے اور جو جملے کے احوال ہیں انکو جملے کے باب میں ذکر کرتے اسکا جواب دیا کہ ان احوال کی چونکہ بہت کثرت ہوئی ہے اور انکی تعریفات بہت ہوتی ہیں اسلئے پھر انکا علیحدہ ساتواں باب بنایا پھرااعتراض ہوگیا کہ جیسے یہ سارے احوال خبر کے ہیں انشاء کے بھی تو یہ احوال ہیں پھر انشا کے بھی سات باب بناتے جواب دیا

و ھذہ کلھا مشترکة سے کہ یہ سارے احوال جب خبر انشاء میں مشترک ہیں تو جب خبر کے آگے پھر انشاء کے لیئے علیحدہ باب بنانے کا کیا مطلب ہاں چونکہ انشاء کے کئی مختص احوال تھے اسلئے پھر انکا آٹھواں باب بنالیا اور اسطرح مقصود من علم المعانی آٹھ ابواب میں منحصر ہوگیا باقی وجہ حصر کے اول میں اقرب کہا اور صواب نہیں کہا اسلئے کہ ماتن حضرات وجہ حصر اور دلیلیں نہیں ذکر کرتے پھر ماتن پر اعتراض ہوا کہ یہ وجہ حصر ٹھیک نہیں بہ فائدة ہے

Marfat.com

تنبیه یہ متن تھا تو تنبیہ کا ایک لغوی معنی ہے اور ایک مصطلحہ معنی، لغوی معنی یہ ہے کہ کسی سوتے ہوئے انسان کے جگانے کو تنبیہ کہتے ہیں اور مصطلحہ معنی یہ ہے کہ کسی شئی کا پہلے اجمالا ذکر ہو پھر اسکے بعد تفصیلاً ذکر کرنا تو تفصیل کو تنبیہ کہتے ہیں مطلب یہ ہے کہ تنبیہ اسے کہتے ہیں جسکا پہلے اجمالاً ذکر ہو

و تتم هذا البحث تو ماتن نے بعد میں متن میں خبر کے سچے اور جھوٹے ہونے کی تفصیل کی اسکا عنوان ماتن نے تنبیہ رکھا شارح بتاتا ہے کہ ماتن نے اسکا عنوان تنبیہ کیوں رکھا بتایا کہ اسکا بھی پہلے متن میں اجمالاً ذکر آیا ہے پھر دوبارہ یہاں سے تفصیل ہو رہی اسلیئے پھر عنوان تنبیہ ہی رکھنا تھا وقد علم ان الخبر کلام الخ تو یہاں سے شارح ایک خاص بحث ذکر کرتا ہے وہ اسطرح کہ بعض محققین نے خبر کی تعریف کی تھی ما یحتمل الصدق و الکذب اور پھر صدق کذب کی انہوں نے تعریف یہ کی کہ مطابقۃ الخبر للواقع یہ صدق ہے اور عدم مطابقۃ الخبر للواقع یہ کذب ہے۔ تو پھر ان محققین نے اعتراض کر دیا کہ جو خبر کی تعریف کی گئی اس میں تو دور ہے کیونکہ کہا گیا کہ خبر وہ ہے جو صدق وکذب کا احتمال رکھے تو خبر کی معرفت صدق کی معرفت پر موقوف ہوگی۔ اور صدق کذب کی تعریف کی کہ خبر واقع کے مطابق ہو تو صدق ہے اور خبر واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ کذب ہے۔ تو صدق و کذب کی معرفت خبر کی معرفت پر موقوف ہوگئی۔ تو نتیجہ یہ ہوگا کہ خبر کی معرفت خبر کی معرفت پر موقوف ہوگی تو یہت قدم الشئی علی نفسہ لازم آئیگا۔ جو کہ دور ہے باقی یہ یاد رکھنا کہ محققین نے جو خبر کی تعریف کی ما یحتمل الصدق و الکذب اور صدق کذب کی تعریف کی کہ مطابقۃ للواقع اور عدم مطابقۃ للواقع تو یہاں دو خبر ہیں اور دو صدق کذب ہیں ایک خبر رسم ہے اور دوسری خبر مرسوم

Marfat.com

ہے اس طرح ایک صدق کذب رسم ہیں اور دوسرے صدق کذب مرسوم ہیں جس خبر کی انہوں نے ماتحتمل الصدق و الکذب کے ساتھ تعریف کی یہ خبر مرسوم ہے اور صدق کذب رسم ہیں اور صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ خبر رسم ہے اور صدق کذب مرسوم ہیں۔اسکے بعد شارح پہلے پہلے یہ ذکر کرتا ہے کہ سکاکی نے محققین کی تعریف پر اعتراض دور والا ماتن کی تعریف پر یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کیونکہ ماتن نے خبر کی تعریف تحتمل الصدق والکذب کے ساتھ نہیں کی بلکہ ماتن نے یہ تعریف کی کہ نسبت کلامیہ کا ایک خارج ہوتا ہے تو نسبت کلامی کی مطابقت یا لامطابقت اس خارج کے ساتھ قصد کی گئی ہو تو یہ خبر ہے لھذا اس تعریف میں صدق کذب نہیں تاکہ خبر کی معرفۃ صدق کذب پر موقوف ہو جائے باقی صدق کذب کی معرفۃ تو خبر پر موقوف ہوگی

فالخبر علی ھذا سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو خبر کی تعریف کی اس کے لحاظ سے خبر کلام کا نام ہے۔

کما فی قولھم الخبر ھو الکلام المحتمل سے شارح نے بتایا کہ سکاکی نے محققین کی تعریف پر جو اعتراض کیا کہ خبر کی تعریف میں دور ہے تو وہ اعتراض سکاکی کا غلط ہے وہاں دور لازم نہیں آتا شارح اسکے دو جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ خبر کی انہوں نے جو تعریف کی ہے ماتحتمل الصدق و الکذب یہ جو خبر مرسوم ہے یہ خبر کلام کا نام ہے اب اگر اسی خبر پر صدق کذب کی معرفۃ موقوف ہوتی پھر دور لازم آتا لیکن صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ خبر تو متکلم کی صفت ہے تو موقوف خبر اور ہے اور موقوف علیہ خبر اور لہذا دور لازم نہیں آتا باقی عبارت میں ذرا اور طرح ذکر کیا وہ اسطرح کہ شارح نے کہا کہ محققین نے

Marfat.com

جو خبر کی تعریف کی ما یحتمل الصدق والکذب تو اس میں یہاں خبر کا معنی کلام ہے جیسے کہ ماتن کی تعریف کے لحاظ سے خبر کلام کا نام تھا اور بعد میں کہا کہ کبھی خبر بمعنیٰ اخبار کے آتی ہے جیسے کہ محققین نے جو صدق کا معنی کیا وہاں خبر بمعنی اخبار ہے اور اخبار تو متکلم کی صفت ہے تو مطلب وہی بنے گا کہ صدق کذب کی تعریف میں جو خبر ہے وہ متکلم کی صفت ہے پھر اسکے بعد شارح نے ذکر کیا محققین نے صدق کی تعریف یہ کی شئی سے خبر دینی حال ہونے شے کے مبنی ہے اوپر اس حال کے کہ وہ شئی ساتھ اس حال کے ہے لھذا اس تعریف میں خبر کا معنی اخبار ہے اس پر شارح نے دلیل یہ دی کہ صدق کی اس تعریف میں خبر کا صلہ عن آیا ہے اور عن کے ساتھ جب خبر متعدی ہو تو اسکا معنی اخبار ہوتا ہے

و ایضاً الصدق و الکذب سے شارح نے سکاکی کے اعتراض کا دوسرا جواب دیا یہ جواب صدق کذب کے لحاظ سے ہے وہ اس طرح کہ صدق کذب ایک کلام کی صفت ہیں اور دوسرا صدق کذب متکلم کی صفت ہیں تو خبر کی تعریف میں جو صدق کذب ہیں یہ صدق کذب کلام کی صفت ہیں کیونکہ خبر کلام کا نام ہے تو پھر اسکی تعریف میں صدق کذب بھی کلام کی صفت ہونگے اس صدق کذب کی معرف موقوف نہیں وہ اور صدق کذب ہیں جو متکلم کی صفت ہیں انکی معرفۃ خبر پر موقوف ہے لہذا دور نہیں کیونکہ موقوف علیہ صدق کذب کلام کی صفت ہیں اور موقوف صدق کذب متکلم کی صفت ہیں لھذا دور نہیں لازم آئیگا عبارت میں یہ جواب ذرہ اس طرح ہے کہ صدق کذب کلام کی صفت بھی آتے ہیں اور متکلم کی صفت بھی باقی خبر کی تعریف میں جو صدق و الکذب ہیں وہ تو کلام کی صفت ہیں باقی صدق کذب کا کلام کی صفت ہونے کا ذرا شارح نے مطلب ذکر کردیا کہ نسبت کلامیہ کا واقع کے مطابق

Marfat.com

ہونا یہ مطلب ہے صدق کذب کے کلام کی صفت ہونے کا اور بعد میں کہا کہ خبر عن الشئی بانہ کذا یہ اسکی تعریف اس کلام کی ہے کہ جو متکلم کی صفت ہے کیونکہ صدق کی تعریف محققین نے خبر عن الشئی کے ساتھ کی تھی خذ هذا فان المقام دقیق فلیتفکر تفکراً شدیداً

و اتفقوا علی انحصار الخبر تو یہاں سے ماقبل والے متن کے ساتھ اسکا شارح ربط ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے چونکہ خبر کی بات متن میں آ گئی او رصدق کذب کا تعلق خبر کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ سچی جھوٹی خبر ہوتی ہے اسلئے پھر اس بعد والے متن میں صدق کذب کا معنی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ خبر کا صدق و کذب میں حصر ہے یا نہیں جاحظ کہتا ہے کہ حصر نہیں ہے اور اسکے ماسوا سارے علماء کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اور کذب میں حصر ہے رہے یہ محققین جو حصر کے قائل ہیں انہیں پھر صدق و کذب کی تعریف میں اختلاف ہو گیا شارح کہتا ہے کہ ان میں سے جو جمہور ہیں ماتن نے صدق کذب کا معنی انکے مذہب کے مطابق کیا ہے چنانچہ ماتن نے کہا کہ خبر سچی یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہواور جھوٹی خبر یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر اعتراض ہوگیا اور مطابقۃ حکمہ سے شارح نے اسکا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ پہلے جہاں خبر کی تعریف میں صدق کذب کی طرف اشارہ کیا تھا وہاں تو کہا تھا کہ نسبت کلامیہ خارج کے مطابق ہو تو اسکا جواب دیا کہ یہاں حذف مضاف ہے مطابقۃ کا مطلب ہے کہ مطابقۃ حکمہ اور حکم تو نسبت ہی ہے

فان رجوع الصدق والکذب سے اس پر دلیل دی کہ حکم کیوں نکالا تو کہتا ہے اسلئے کہ صدق کذب بالذات تو حکم کی طرف راجع ہوتے ہیں ثانیاً خبر کی طرف رجوع کرتے ہیں کیونکہ جب حکم مطابق ہو تو پھر خبر بھی مطابق ہوتی ہے تو پہلے جہاں صدق کذب کی طرف خبر

Marfat.com

کی تعریف میں اشارہ تھا وہاں توصدق کذب کو بالذات حکم کی صفت بنائی تھی تو پھر اب بھی ہم نے حکم نکالنا ہے یہاں خارجی اعتراض ہے اسکا جواب سمجھنا ہے اعتراض یہ ہوگیا کہ صدق الخبر کی تعریف خبر کے ساتھ کی ہے یہ دور ہے اسکا جواب یہ ہے کہ اصل صدق کی تعریف تو یہ ہے کہ مطابقۃ الحکم للواقع باقی خبر کا ذکر تعریف میں صرف اسلئے کیا تاکہ پتہ چلے کہ حکم ہمیشہ خبر کیساتھ ہوتا ہے اگر خبر کا ذکر نہ کرتے تو پھر یہ وھم ہوتا کہ شاہد حکم خبر کے بغیر بھی ہوتا ہے

للواقع اس پر اعتراض تھا کہ پہلے تو کہا تھا کہ نسبت کلامیہ خارج کے مطابق ہو او ریہاں یہ کہا کہ نسبت کلامیہ واقع کے مطابق ہو تو یہ صدق ہے تو اسکا جواب دیا کہ واقع کا معنی خارج ہے

بیان ذالك الخ صدق کی تعریف کی کہ خبر کا حکم واقع کے مطابق ہو تو خبر کا معنی بھی واضح ہے اور حکم کا بھی واضح ہے کہ حکم کا معنی نسبت کلامی ہے جو زید قائم سے نسبت سمجھ آرہی ہے باقی واقع کا معنی واضح نہیں اسلئے اب یہاں سے واقع کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب ہم زید قائم کہیں تو اس سے ایک نسبت سمجھ آتی ہے زید اور قائم کے درمیان یہ نسبت تو زید قائم بولنے سے آئیگی اور اس بولنے سے قطع نظر بھی تو زید اور قائم کے درمیان بھی کوئی تعلق ہوگا یا ایجابی ہوگا یا سلبی تو یہ زید قائم سے قطع نظر نسبت اسی نسبت کو واقع بھی کہتے ہیں اور خارج بھی کہتے ہیں اور نفس الامر بھی کہتے ہیں لھذا سچی خبر یہ ہوگی کہ زید قائم سے جو نسبت کلامی سمجھ آرہی ہے یہ نسبت کلامی اس نسبت (جو زید قائم کے لفظ سے قطع نظر زید قائم کے درمیان نسبت ہے) کے مطابق ہو یعنی کلامی اور ہو سلبی اور وہ خارج

Marfat.com

والی نسبت بھی سلبی ہو یا دونوں ثبوتی اور کذب یہ ہوگا کہ نسبت کلامیہ خارج والی نسبت کے مطابق نہ ہوتو مطابق نہ ہونے کی دو صورتیں ہونگی ایک یہ کہ کلام سے ثبوتی سمجھ آ جائے اور واقع میں سلبی ہو یا بالعکس

فاذا قلت ابیع سے اسکی مشکل سی مثال بھی دی کہ مثلاً ایک آدمی کہے ابیع اور اسکا مقصود خبر حال ہو یعنی حال سے خبر دینا ہوتو اب ایک نسبت توابیع کے لفظ سے سمجھ آ رہی ہے اور ایک نسبت ابیع کے لفظ سے قطع نظر بھی بیع اور اس انسان کے درمیان بھی ہوگی تب خبر بنے گی

و الا فلا الخ باقی ایک بعت انشائی بھی ہے جب کوئی فروخت کرنے والا خرید کرنے والے سے کہے بعت اس صورۃ میں بعت کے لفظ سے ایک نسبت سمجھ آتی ہے اور اس سے قطع نظر کوئی نسبت نہیں ہے لہذا یہ انشاء ہوگا ۔

و لا یقدح فی ذالك ان النبة سے شارح نے ایک اعتراض کے دو جواب دیئے اعتراض یہ ہوگیا کہ صرف یہ ذکر کیا گیا کہ نسبت کلامی کے مقابلے میں نسبت خارجی ہوتی ہے سوال ہوا کے نسبت کہ خارجی کھنا درست نہیں کیونکہ نسبت تو نفس الامر اور خارج میں ہو ہی نہیں سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبت تو امور اعتباری سے ہے اور معقولات ثانیہ سے ہے یہ خارج میں نہیں ہوتی بلکہ ذہن میں ہوتی ہے اور جو ذکر ماقبل میں کیا گیا ہے کہ وہ خارج میں ہے اسے تعارض آ گیا ہے اسکے شارح نے دو جواب دیئے پہلا جواب یہ ہے کہ خارج کے دو معنی ہوتے ہیں ایک تو خارج کا معنی عین ہوتا ہے یعنی جو مشاعر سے خارج ہو(مشاعر کہتے ہیں نفس ناطقہ اور پانچ حواس باطنہ کو اور ان چھ کے مجموعہ کا نام ذہن ہے) اور دوسرا

Marfat.com

خارج کا معنی ہے کہ نسبت کلامیہ سے قطع نظر ہو اور نسبت کلامی سے خارجی ہو اگرچہ ذہن میں بھی کیوں نہ ہو ہم نے جو پہلے کہا کہ نسبت خارج میں ہوتی ہے یہ خارج کا ہم نے یہ معنی لیا کہ نسبت کلامیہ سے خارج ہو اور تم جو کہتے ہو کہ نسبت خارج میں نہیں ہوتی یہ خارج بمعنی عین یعنی مشاعر سے خارج لھذا تعارض نہ رہا کیونکہ نفی اثبات کا محل بدل گیا۔

فانا لو قطعنا انظر الخ سے ذکر کیا کہ ہم اگر ذہن کے ادراک اور اسکے حکم سے قطع نظر کریں تو پھر بھی قائم زید کیلئے خارج ہے یعنی خارج میں بھی کوئی نسبت ہوگی زید اور قائم کے درمیان وہذا معنی وجود النسبۃ الخارجیۃ سے بتایا کہ ہم جو کہتے ہیں کہ نسبت خارج میں ہوتی ہے تو خارج کا یہ معنی ہے اور دوسرا جواب یہ دیا کہ خارج جو مشاعر سے خارج ہو اسکے دو معنی ہیں اگر وہ خارج جو ذات کی ظرف ہو اور دوسرا وہ کہ جو وجود کی ظرف جو پہلے کہا کہ خارج میں نسبت ہوتی ہے تو وہ خارج ذات کی ظرف مراد ہے یہ جو کہتے ہو کہ نسبت خارج میں نہیں ہوتی تو خارج سے مراد وہ ہے کہ جو وجود کی ظرف ہو تو اب بھی نفی اثبات کا محل بدل گیا اب تعارض نہیں رہا باقی یہ جواب شارح نے عبارت میں

للفرق الظاھر سے اسطرح دیا کہ ایک یہ ہے کہ القیام حاصل لزید فی الخارج اور ایک یہ ہے کہ حصول القیام لہ امر محقق موجو فی الخارج تو پہلا تو صحیح ہے کیونکہ وہاں فی الخارج قیام جو ذات ہے اسکی ظرف ہے لیکن دوسری مثال ٹھیک نہیں کیونکہ یہاں فی الخارج حصول القیام کی ظرف ہے اور حصول کا معنی تو موجود ہے تو یہ وجود کی ظرف ہے تو ہم نے کہا کہ نسبت خارج میں ہے اسے مراد وہ خارج جو ذات کی ظرف ہے۔

و قیل مطابقته یہاں سے ماتن صدق کذب میں یہ مذہب ذکر کرتا ہے اور مذہب

Marfat.com

نظام معتزلی اور اسکے تابعین کا ہے انہوں نے صدق کی تعریف کی کہ خبر (یعنی حکم خبر کا لیکن حکم کا ذکر نہیں کیا کیونکہ پہلے ذکر کردیا گیا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو خواہ واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر تو جمہور اور نظام دونوں کے نزدیک جھوٹی ہوگی لیکن اگر خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر اختلاف پڑیگا جمہور کے نزدیک سچی ہوگی لیکن نظام کے نزدیک سچی نہیں ہوگی کیونکہ مخبر کے اعتقاد کے تو مطابق نہیں ہے فقول القائل سے اسکی مثال بھی دی کہ ایک شخص مثلاً کہتا ہے کہ السماء تحتنا بالفرض اسکا عقیدہ بھی یہ ہے کہ آسمان ہمارے نیچے ہے تو اس صورۃ میں یہ خبر سچی ہو گی کیونکہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہے اگرچہ واقع کے مطابق نہیں اور اس طرح وہ آدمی السماء فوقنا کہے گا چونکہ اسکا عقیدہ نہیں اسلئے پھر یہ خبر جھوٹی ہوگی کیونکہ اسکے اعتقاد کے مطابق نہیں اگرچہ واقع کے مطابق ہے۔

و الواؤ فی قوله و لو خطاءً سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو والواو خطاء کہا تو یہ واؤ حالیہ ہے اب معنی ہوگا کہ مفروضاً بعض نے کہا واؤ عاطفۃ ہے اور معطوف علیہ محذوف ہے وہ یہ ہے کہ لولم یکن خطاء ولو خطاء یعنی خبر سچی وہ ہے کہ جو خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو اگرچہ واقع کے مطابق نہ ہو یا واقع کے مطابق ہو

و المراد بالاعتقاد الحکم الذهنی سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے نظام کے مذہب پر صدق کی تعریف کی کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو تو اعتقاد اس جزم کو کہتے ہیں کہ جو تشکیک کے قابل ہو لھذا جو اخبار یقینیہ ہیں ایک تو ان پر تعریف سچی نہ آئی کیونکہ یقین اس جزم کو کہتے ہیں کہ جو تشکیک کو قبول نہ کرے اور اعتقاد اسکو کہتے ہیں کہ جو تشکیک کو قبول کرے دوسرا یہ کہ جو اخبار مظنونہ ہیں ان پر بھی

Marfat.com

تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ ظن کہتے ہیں کہ جو جانب راجح ہو یہاں اعتقاد ہوتا ہی نہیں حالانکہ اخباریقینیۃ اور مظنونہ سچی ہوتی ہیں لیکن تعریف سچی نہ آئی اسکا شارح نے جواب دیا کہ جو اعتقاد کا معنی سمجھا اسکو اعتقاد مشہور کہتے ہیں یہاں صدق کی تعریف میں اعتقاد کا یہ مشہور معنی مراد نہیں بلکہ یہاں اعتقاد کا معنی حکم ذہنی ہے خواہ جازم ہو یا راجح ہو جب جازم کہا تو اب اخباریقینیۃ کو تعریف شامل ہوگئی کیونکہ اخبار یقینیۃ میں بھی جزم ہوتا ہے اسی طرح جو اخبار معتقد ہیں انکو بھی شامل ہوگی کیونکہ ان میں بھی جزم ہوتا ہے اور جب راجح کہا تو پھر اخبار مظنونہ کو شامل ہوگی کیونکہ ظن جانب راجح کو کہتے ہیں یہاں اعتقاد نہیں ہے تو پھر سچی خبریں تین قسم ہونگی یقینیۃ (علم کا معنی یقین ہے) اخبار معتقدہ اور اخبار مظنونہ باقی یہ کہ اخبار موھومہ بھی ہوتی ہیں تو بتایا کہ یہ جھوٹی ہوتی ہیں کیونکہ وہم کہتے ہیں کہ ظن میں راجح جانب کے مقابلے میں جو جانب مرجوح ہوتی ہے تو مرجوح وہاں ہوگی جہاں راجح ہو تو راجح کا تو متکلم کو اعتقاد ہوتا ہے تو یہ مرجوح اس اعتقاد کے مطابق نہیں اسلئے موہومہ خبریں جھوٹی ہونگی باقی یہاں یہ وہم نہیں پڑنا چاہیے کہ آگے کہے گا کہ وہم میں تو اعتقاد ہی نہیں پھر اعتقاد کے مطابق نہ ہوئے کیونکہ وہم میں جانب راجح تو ضرور ہوگی تو اعتقاد مرجوح کا نہیں اسکے راجح کا ہو گا اور مرجوح اسکے خلاف ہو گا ۔ واما المشکوک سے شارح نظام پر اعتراض کرتے ہیں پھر کمزور جواب دیں گے اعتراض یہ کرتے ہیں کہ نظام تو ان لوگوں میں سے ہے کہ جو خبر میں واسطے کے قائل نہیں حالانکہ جو خبر مشکوک ہوتی ہے وہاں تو اعتقادا نہیں ہوتا دونوں جانبین برابر ہوتی ہیں وہ نہ سچی اور نہ جھوٹی ہوسکتی ہے کیونکہ جب اعتقاد نہیں تو یہ کیسے کہے سکتے ہیں کہ یہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہے یا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں تو واسطہ نکل آیا کہ

Marfat.com

مشکوک خبر نہ سچی ہے نہ جھوٹی ہے حالانکہ نظام ان لوگوں میں ہے جو کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اور کذب میں حصر ہے۔

اللھم الاان یقال سے شارح نظام کی طرف سے کمزور جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کہ کذب کی ہم نے تعریف کی کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یہ متعدد پر نفی ہے اس کی دو صورتیں ہیں اول خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یہ بھی جھوٹی ہے یا سرے سے اعتقاد ہی نہ ہو پھر بھی جھوٹی ہے کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں باقی ضعف اس جواب میں یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ اعتقاد نہ ہو پھر بھی خبر جھوٹی ہوتی ہے تو پھر انشاء میں بھی اعتقاد نہیں ہوتا تو پھر انشاء سچا ہوجائیگا حالانکہ انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا

لا یقال المشکوك تو نظام پر جو شارح نے اعتراض کردیا کہ مشکوک خبر نہ سچی نہ جھوٹی ہوتی ہے تو پھر واسطہ نکل ایا کسی نے جواب دیا تھا اسے نقل کرکے رد کریگا جواب کسی نے یہ دیا کہ نظام جو حصر کا قائل ہے تو خبر کے حصر کا صادق کاذب ہونے میں قائل ہے۔ جو خبر نہیں اسکے حصر کا تو کوئی قائل نہیں اور مشکوک تو خبر ہی نہیں لہذا یہ اگر سچی جھوٹی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں اسلئے کہ مناطقہ نے ذکر کیا ہے کہ مشکوک میں محض تصور ہوتا ہے وہاں نہ حکم اور نہ تصدیق ہوتی ہے کیونکہ تصدیق کا تعلق تو اخبار کے ساتھ ہوتا ہے جب یہ خبر ہی نہیں لہذا اگر سچی جھوٹی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں شارح اسکے دو جواب دیگا پہلا جواب

لانا نقول سے یہ دیتا ہے کہ تم نے کہا کہ خبر مشکوک اسلئے خبر نہیں کہ یہاں اعتقاد نہیں ہوتا دونوں جانبیں برابر ہوتی ہیں یہاں حکم اور تصدیق نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ خبر کی مدار

Marfat.com

حکم تصدیق پر نہیں خارج پر ہے کیونکہ ہم نے خبر کی تعریف کی ہے کہ نسبت کلامی کے مقابلے میں خارج ہوتا ہے تو نسبت کلامی کبھی خارج کے مطابق ہوگی کبھی نہیں ہوگی جیسے کوئی شخص زید فی الدار کہے گا اور اسکو شک ہوگا کہ زید گھر میں ہے یا کہ نہیں ہے تو متکلم کے اعتقاد سے قطع نظر اسکا خارج تو ہوگا کہ خارج زید گھر میں ہوگا یا نہیں ہوگا تو زید فی الدار خبر ہوگی باقی عبارت میں پہلا جواب اسطرح دیا ہے کہ یہ ٹھیک ہے کہ زید فی الدار مشکوک شخص بولے گا تو پھر اس میں نہ حکم ہے اور نہ تصدیق ہے تصدیق اور حکم کے نہ ہونے کا مطلب ہے کہ متکلم کو وقوع لاوقوع کا ادراک نہیں اور اسکا ذہن کسی شئی پر نفی یا اثبات کے ساتھ حکم نہیں کرتا لیکن جس وقت جملے خبریئے زید فی الدار کا تلفظ کریگا تو اسکا خارج ضرور ہوگا لہذا یہ خبر ہوگی

بل اذا تیقن ان زیداً سے شارح نے دوسرا جواب دیا وہ یہ کہ تم نے کہا کہ مشکوک خبر اسلئے نہیں کہ اسکی دو جانبیں برابر ہوتی ہیں اور اعتقاد نہیں ہوتا حالانکہ ایک اور ہے جو شک سے زیادہ کمزور ہے اسے خبر بناتے ہو تو مشکوک کو کیوں خبر نہیں بناتے وہ اسطرح کہ ایک شخص ہے اسکو یقین ہے کہ زید دار میں نہیں ہے اور پھر کہتا ہے کہ زید فی الدار تو اب زید فی الدار یہ مشکوک سے زیادہ کمزور ہے کیونکہ مشکوک میں دونوں احتمال ہوتے ہیں اور شک کرنے والا ہر ایک کو جائز رکھتا ہے اور یہاں تو زید فی الدار جائز ہی نہیں رکھتا کیونکہ دار میں نہ ہونے کا یقین ہے تو زید فی الدار کو اس صورۃ میں خبر بناتے ہو جو مشکوک سے بھی کمزور ہے تو پھر مشکوک کیوں خبر نہیں بن سکتا کیونکہ تم اس صورۃ میں زید فی الدار کو خبر اسلئے بناتے ہو کہ متکلم کو اگرچہ لیس زید فی الدار کا یقین ہے لیکن اسکے اعتقاد سے قطع نظر خارج میں تو دار اور زید کے درمیان کوئی تعلق ہوگا جیسے یہاں خارج ہو سکتا ہے شک کی صورۃ میں بھی خارج

Marfat.com

ہوسکتا ہے لہذا سے بھی خبر کہو وتمسک النظام

بدلیل قولہ تعالیٰ ما قبل میں ماتن نے نظام کے مذہب پر صدق کذب کی تعریف کی تھی کہ صدق یہ ہے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو اور کذب یہ ہے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو یہاں سے نظام کی دلیل نقل کرتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان المنافقین لکاذبون اب شارح نے پہلے عبارت نکالی تا کہ دلیل کی سمجھ آ جائے تو وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جس وقت منافق آپکے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ تحقیق تو اللہ تعالیٰ کا رسول ہے بعد میں پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں مطلب ارشاد باری تعالی کا یہ ہے کہ آپ جو رسول ہو تو منافقین کے کہنے سے نہیں بلکہ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ آپ رسول ہیں تو پھر آگے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ گواہی دیتا ہے کہ منافق جھوٹے ہیں اللہ تعالیٰ نے منافقین کو جھوٹا کہا توصدق کذب تو خبر کی صفتیں ہوتی ہیں یہاں یہ دیکھنا ہے کہ وہ کونسی خبر ہے جس میں منافق جھوٹے ہیں جواب دیا وہ خبر ہے انک لرسول اللہ لہذا اگر کذب کی یہ تعریف کرو کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر تو منافق انک لرسول اللہ میں جھوٹے نہیں ہونے چاہیے کیونکہ یہ خبر تو واقع کے مطابق ہے ہاں اگر یہ تعریف کریں کذب کی کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو تو اب انک رسول اللہ جھوٹی اسلئے ہے کہ یہ منافقین کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اس دلیل سے صرف کذب کی تعریف معلوم ہوی کہ کذب یہ ہے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور صدق خبر کی تعریف اپنی طرف سے ملادیں گے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو کیونکہ یہ ایک دوسرے کی نقیض ہیں لہذا ایک کی تعریف سے دوسرے کی تعریف خود بخود سمجھ آ جاے گی

Marfat.com

و رد بان المعنی لکاذبون فی الشهادة سے ماتن نے نظام کی اس دلیل کو رد کردیا وہ اسطرح کہ تمہاری دلیل تب بنتی کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہو لیکن یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں بلکہ نشھد کی طرف راجع ہے اور نشھد اسلئے جھوٹا ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں اب اعتراض ہوگیا کہ تم نے کہا کہ کذب نشھد کی طرف راجع ہے تو نشھد شھادۃ سے ہے اور شھادہ تو انشاء ہے نہ کہ خبر اور انشا تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا شارح نے

و ادعا ئھم فیھا المواطاۃ سے اسکا جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ نشھد انشاء ہے اور انشاء صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا لیکن نشھد ایک اور خبر کو متضمن ہے یہ کذب دراصل اسکی طرف راجع ہے وہ خبر یہ ہے کہ چونکہ عموماً جو گواہی دیتا ہے اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں یہ گواہی سچے دل سے دیتا ہو اسلئے نشھد کہنے سے مطلب یہ تھا کہ ہم یہ گواہی سچے دل اور خلوص اعتقادت سے دیتے ہیں اور یہ خبر اسلئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود ارشاد فرمایا کہ منافقین جو منہ سے بولتے ہیں انکے دل میں وہ نہیں ہوتا باقی رہا

بشھادۃ سے اس پر دلیل بھی دی کہ نشھد اس خبر کی طرح ہے کہ ہذہ من صمیم القلب وخلوص الاعتقاد تو کہتا ہے کہ دلیل یہ ہے کہ انک الرسول اللہ میں ایک ان ہے لام ہے اور جملہ اسمیہ ہے یہ سارے تاکید کیلئے آتے ہیں مطلب یہ ہو گا کہ ہم یہ شھادۃ سچے دل سے اور خلوص اعتقاد سے دیتے ہیں یہاں یہ خارجی اعتراض نہیں ہونا چاہیے کہ نظام کہے گا کہ چلو یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہے لیکن نشھد اسلئے جھوٹا نہیں کہ یہ واقع کے مطابق نہیں بلکہ

Marfat.com

اسلئے جھوٹا ہے کہ یہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ نظام معتزلی ہے وہ یہ احتمال نہیں ذکر کرسکتا کہ یہ نشھد اسلئے جھوٹا ہے کہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہاں ہم نظام کے استدلال کو رد کرنے کیلئے یہ احتمال ذکر کرسکتے ہیں کہ یہ نشھد جھوٹا اسلئے ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں

و ما قیل انه راجع سے شارح نے بعض محققین کے قول کو رد کر دیا وہ اسطرح کہ بعض محققین نے اس متن کا مطلب یہ بیان کیا تھا کہ کذب نشھد کی طرف راجع ہے اور یہ نشھد انشاء ہے خبر نہیں اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا

او فی تسمیتها نظام کی دلیل کا پہلے ماتن نے ایک جواب دیا کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں ہوسکتا بلکہ یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہو اور نشھد کا اپنا معنی مراد نہیں بلکہ ایک اور خبر کو متضمن ہے اسکی طرف کذب راجع ہے یہاں سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے بلکہ یہ کذب تسمیۃ کی طرف راجع ہے یعنی یہ جو خبر ہے انک لرسول اللہ اسکا جو منافقین نے شھادۃ نام رکھا اس نام رکھنے میں وہ منافق جھوٹے ہیں کیونکہ شھادۃ کیلئے تو مواطاۃ (دل زبان کی موافقۃ) شرط ہوتی ہے اور منافقین کی اس خبر میں تو مواطاۃ نہیں تھی

و فیه نظر تو ماتن نے جو نظام کی دلیل کا دوسرا جواب دیا اس پر یہاں سے شارح دو وجھوں سے اعتراض کرتا ہے پہلی وجہ سے تو اعتراض اسطرح کرتا ہے کہ اسم جب مسمی کے مطابق نہ ہو تو پھر عرف میں اسکو غلط کہتے ہیں کذب نہیں کہتے یہاں بھی اسطرح ہے کہ اسم مسمی کے مطابق نہیں کیونکہ اسم شھادۃ ہے اور مسمی انک لرسول اللہ والی خبر ہے تو یہ اسم مسمی

Marfat.com

کے مطابق نہیں کیونکہ شھادۃ میں مواطاۃ شرط ہوتی ہے جبکہ اس انک لرسول اللہ والی خبر میں تو مواطاۃ نہیں لہذا شھادۃ نام رکھنا جھوٹا نہیں ہوگا بلکہ غلط ہوگا کیونکہ صدق کذب تو خبر یعنی قضیہ کی صفتیں ہوتی ہیں اور نام رکھنا یہ تو کوئی قضیہ نہیں کیونکہ یہاں کوئی موضوع محمول تو نہیں یہ نام رکھنا تو مفرد ہے اور مفرد کا علم تصور ہوتا ہے اور دوسری وجہ سے اعتراض یہ کرتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جیسے کذب نشھد کی طرف راجع تھا اور نشھد کا اپنا معنی مراد نہیں تھا بلکہ نشھد ایک اور خبر کو متضمن تھا اسکی طرف کذب راجع تھا یہاں بھی کذب تسمیۃ کی طرف راجع ہو لیکن تسمیۃ کا اپنا معنی مراد نہ ہو بلکہ یہ ایک اور خبر کو متضمن ہو اسکی طرف کذب راجع ہو وہ خبر یہ ہوگی کہ ہذا المقول یسمی شھادۃ اب کہو گے کہ یہ خبر جھوٹی اسلئے کہ اس میں مواطاۃ نہیں اور شھادۃ میں تو مواطاۃ ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مطلق شھادۃ میں ہم مواطاۃ کا شرط ہونا تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ شھادۃ جھوٹی بھی تو ہوتی ہے حالانکہ وہاں مواطاۃ نہیں ہوتی

و حاصل الحواب منع کون التکذیب پہلے نظام کے مذہب پر کذب کی تعریف کی تھی کہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو پھر اس پر نظام کی دلیل نقل کی تھی پھر شارح نے اسکے دو رد کردیئے کہ تمہارا استدلال تب صحیح ہوتا کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہوتا لیکن یہ کذب تو نشھد کی طرف راجع ہے یا تسمیۃ کی طرف راجع ہے ماتن نے جواستدلال کے جواب دیئے بعض شارحین نے انکی اور تقریر کی شارح پہلے اپنا موقف ذکر آتا ہے اور دوسرے شارحین کا پھر رد ذکر کریگا یہاں سے مذکورہ بالاعبارت کا شارح پہلے جواب کا خلاصہ ذکر کرتے ہوے کہتے ہیں کہ یہاں تک استدلال کا ایک جواب آ گیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ

Marfat.com

پہلا جواب منع ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے (منع کہتے ہیں کہ دلیل کے کسی مقدمے پر اعتراض کرنا) اور آگے ماتن نے اس منع پر دو سندیں ذکر کی کہ ہوسکتا ہے کہ یہ کذب نشھد کی طرف راجع ہو اور ہوسکتا ہے کہ یہ کذب تسمیۃ کی طرف راجع ہو (جہاں سند پر منع ہو تو اسکا معنی یوں کرتے ہیں کہ ہوسکتا ہے اور جائز ہے کہ یہ بات ہو)

او المشھود بہ فی زعمھم سے ماتن نے دوسرا جواب دیا ہے پہلے یہ تھا کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے اور اب کہتا ہے کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے اور یہ انک لرسول اللہ والی خبر جھوٹی ہے اور اسلئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں پھر اعتراض ہوگیا کہ انک لرسول اللہ تو واقع کے مطابق ہے پھر تم کیسے کہتے ہو کہ یہ خبر اسلئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں اسکا شارح نے

لکن لا فی الواقع سے جواب دیا کہ واقع کے مطابق نہ ہونا دو قسم کا ہوتا ہے ایک یہ ہوتا ہے کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں فی الواقع اور ایک یہ ہوتا ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہیں کسی کے زعم و خیال میں یہ ٹھیک ہے کہ انک لرسول اللہ یوں فی الواقع تو واقع کے مطابق ہے لیکن منافقین کے زعم میں واقع کے مطابق نہیں اسلئے جھوٹی ہے اصل مطلب یہ ہے کہ خود منافقین یہ سمجھتے تھے کہ ہم جو کہتے ہیں یہ واقع کے مطابق نہیں اسلئے پھر انکے نزدیک انک لرسول اللہ خبر جھوٹی ہے

فلیتامل لئلا یتوھم سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ

Marfat.com

یہ تو پھر ماتن نے نظام کے مذہب کو تسلیم کرلیا کیونکہ نظام کا مذہب بھی یہ ہے کہ کذب یہ ہے کہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور ہم نے یہ تسلیم کرلیا کہ خبر واقع کے مطابق نہیں انکے خیال میں تو ان دونوں باتوں میں بون بعید ہے باقی رہی یہ بات کہ فرق کیسے ہے شارح نے ذکر کیا مختلف وجوہ سے فرق ہے پہلا فرق تو یہ ہے کہ نظام کے مذہب میں عدم مطابقۃ کی اضافۃ اعتقاد کی طرف ہے اور ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں عدم مطابقۃ کی اضافۃ واقع کی طرف ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ نظام کا جو مذہب ہے وہاں بھی عدم مطابقۃ الاعتقاد کی طرف زعم ہے کیونکہ منافقین کا اپنا خیال یہ تھا کہ ہم جو انک لرسول اللہ کہتے ہیں یہ واقع کے مطابق نہیں اور ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں بھی عدم مطابقۃ للواقع کی طرف زعم ہے لیکن مظروف کے لحاظ سے فرق ہے کیونکہ نظام کے مذہب میں مظروف عدم مطابقۃ للا عتقاد ہے جبکہ ہم نے جو تسلیم کرلیا وہاں مظروف عدم مطابقۃ للواقع ہے تیسرا قدرے باریک فرق ہے وہ یہ ہے کہ یہ کلام کسی شخص کے اعتقاد کے مطابق نہیں اس وقت اس شخص کو اس بات کا ادراک ضروری نہیں کہ یہ بات میرے اعتقاد کے خلاف ہے جیسے کہ ہم مسلمانوں کے جو معتقدات ہیں یہ نصاریٰ کے اعتقاد کے مطابق نہیں لیکن نصاریٰ کو اس بات کا ادراک نہیں کہ مسلمانوں کا یہ مسئلہ بھی ہمارے اعتقاد کے خلاف ہے یہ مسئلہ بھی خلاف ہے یہ بھی خلاف ہے جب تک وہ مسلمانوں کی کتابوں کا مطالعہ نہیں کریں گے اور ایک فرق یہ ہے کہ یہ خبر واقع کے مطابق نہیں کسی کے خیال وزعم میں اس سورۃ میں زاعم کو اس بات کا ادراک ضروری ہوتا ہے کہ یہ بات میرے خیال میں واقع کے مطابق نہیں

فظھر بما ذکرنا فساد ما قیل اب یہاں سے دوسرے شارحین کی تقریر ذکر کا رد کرتا

Marfat.com

ہے تو شارح کے مطابق تو ماتن نے دو جواب دیئے پہلا جواب منع ہے اور اسکی دو سندیں ہیں اور دوسرا جواب تسلیم ہے اب کہتا ہے کہ دوسرے شارحین نے یہ تقریر کی کہ ماتن نے صرف ایک جواب دیا ہے منع کے ساتھ کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہے اور بعد میں تین ماتن پر منع کی سندیں ذکر کی ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ کذب نشھد کی طرف راجع ہو سکتا ہے کہ یہ کذب تسمیہ کی طرف راجع ہو جائز ہے کہ یہ کذب مشہود بہ کی طرف راجع ہو شارح نے رد کردیا کہ اسکا فساد ظاہر ہوگیا کیونکہ انہوں نے مشہود بہ کا معنی ہی نہیں سمجھا مشھود بہ وہی انک لرسول اللہ ہے اس صورۃ میں ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہو گا کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہو اور یہ کہنا کہ ہو سکتا ہے کہ مشہود بہ کی طرف کذب راجع ہو یعنی انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں ہے اور راجع ہو بھی سکتا ہے یہ تو تعارض لازم آجائیگا

و اعلم ان ھھنا ا وجھًا آخر شارح کے مطابق ماتن نے نظام کے استدلال کے دو جواب دیئے یہاں سے شارح کہتا ہے کہ یہاں ایک تیسرا جواب بھی ہے جسکو قوم یعنی علماء بلاغت نے نہیں ذکر کیا وہ یہ ہے کہ یہ کذب نہ انک لرسول اللہ اور نہ شھادۃً اور نہ تسمیہ کی طرف راجع ہے بلکہ یہ کذب منافقین کے قسموں کی طرف راجع ہے ان قسموں میں منافقین جھوٹے ہیں پھر اعتراض ہوا کہ قسم تو انشاء کا قسم ہے پھر اسکی طرف کذب کیسے راجع ہو سکتا ہے

و زعمھم انھم لم یقولوا سے شارح نے اسکا جواب دیا کہ کفار کا یہ زعم کرنا کہ انہوں نے لا تنفقوا علی من عند سول اللہ حتی الخ نہیں کہا لہذا یہ بات کہ انہوں نے اسکا قول

Marfat.com

نہیں کیا یہ تو قضیہ اور خبر ہے اسکی طرف کذب راجع ہوسکتا ہے

لما ذکر فی صحیح البخاری سے شارح نے کہا کہ ہم نے لا تنفقو الآیۃ کیوں نہیں کہا جواب دیا کہ اسلئے کہ صحیح بخاری میں حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں حضورﷺ کے ساتھ غزوہ بنی مصطلق میں شریک تھا کہ میں نے عبد اللہ بن ابی ابن سلول سے سنا (اس کے نام میں لوگوں کو غلطی لگی رہتی ہے درست ترکیب یہ ہے کہ ابن ابی یہ عبد اللہ کی پہلی صفت اور ابن سلول دوسری صفت ہے چونکہ پہلا ابن دو علموں کے درمیان نہیں درمیان ابن ابی آ گیا اسلئے پھر کتابت میں دوسرے ابن کا ہمزہ نہیں گریگا تو ابی عبد اللہ کے باپ کا نام ہے اور سلول عبد اللہ کی ماں کا نام ہے باقی یہ ترکیب نہیں کہ ابن ابی عبد اللہ کی صفت ہے اور ابن سلول عبد اللہ کی صفت ہو کیونکہ پھر معنی ہوگیا کہ عبد اللہ جو کہ بیٹا ہے ابی کا اور ابی جو بیٹا ہے سلول کا حالانکہ سلول تو ابی کی بیوی تھی اسیطرح ایک اور صحابی کے نام میں بھی اسطرح کی غلطی لگتی ہے) کہ وہ کہتا تھا منافقوں کو کہ تم ان لوگوں کو کوئی چیز نہ دو جو حضورﷺ کے پاس ہیں تو پھر وہ لوگ آپﷺ سے منتشر ہو جائیں گے اور پھر کہا ابی عبد اللہ نے کہ اگر ہم حضورﷺ سے مدینہ کی طرف رجوع کر گئے تو پھر وہاں ضرور اعز اذل کو مدینہ سے نکال دے گا تو اعز سے مراد اسکی اپنی ذات تھی کہ ہم اعز اور معاذ اللہ صحابہ کرام اور حضورﷺ یہ اذل ہیں تو زید بن درقم فرماتے ہیں کہ جب جنگ سے واپسی یا واپس ہوئے تو میں نے عبد اللہ کی یہ ساری بات اپنے چچا کو سنا دی چچا سے انکا حقیقی چچا مراد نہیں بلکہ خزرج قبیلے کا جو سردار تھا سعد بن عبادہ مراد ہے کیونکہ اھل عرب سردار کو چچا کہتے ہیں باقی ایک سعد اوس قبیلے کے سردار تھے وہ سعد بن معاذ تھے یہ

Marfat.com

دونوں سردار جلیل القدر صحابی تھے یہاں محققین نے یہ بات بھی سنائی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنھا پر جب منافقین نے تہمت لگائی پھر جب حضور ﷺ نے تقریر فرمائی آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم مہاجر ہیں اور ہمارا کوئی قبیلہ نہیں ورنہ ہمارے ساتھ یوں نہ ہوتا تو وہاں یہ سعد بن معاذ نے اشارہ سمجھا پھر کہا کہ آپ ﷺ کی تقریر کے دوران اٹھ کر کہنے لگے کہ اب تو صرف دو قبیلے ہیں اوس اور خزرج وہ شخص بتاؤ اگر میرے قبیلے یعنی اوس میں سے ہے تو ابھی میں اسکی گردن اڑاتا ہوں بی شک خزرج سے ہو پھر بھی ہم اسے قتل کردیں گے پھر وہ سعد بن عبادہ سعد بن معاذ کے ساتھ لڑ پڑے کہ تم میرے قبیلے کے آدمی کو قتل نہیں کرسکتے پھر میرے چچا نے حضور ﷺ کو بات بتائی پھر حضور ﷺ نے مجھے بلایا اور میں نے بات سنادی پھر حضور ﷺ نے عبد اللہ بن ابی اور اسکے ساتھیوں کی طرف قاصد روانہ کیا تو عبد اللہ وغیرہ نے قسمیں اٹھائیں کہ انہوں نے یہ بات نہیں کہی چونکہ شریعت ظاہر کا اعتبار کرتی ہے اسلئے پھر حضور ﷺ نے منافقوں کو سچا قرار دیا اور زید بن ارقم کو جھوٹا کردیا اس سے پھر زید بن ارقم کو بہت غم لگا جو اس سے پہلے اسطرح کا غم کبھی نہیں لگا تھا تو وہ گھر میں بیٹھے رہتے تھے اور شرم سے باہر نہیں نکلتے تھے پھر انکے چچا نے کہا کہ مجھ پر ناراض نہ ہو کیونکہ میں نے یہ ارادہ نہیں کیا کہ حضور ﷺ تیری تکذیب کریں اور تیرے پر ناراض ہو جائیں پھر قرآن پاک کی آیت اتری اذا جاءک المنافقون الایۃ حضور ﷺ نے زید کے پاس قاصد روانہ کیا وہ آگئے تو حضور ﷺ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ زید بن ارقم تم کو خدا نے سچا قرار دیا۔

الجاحظ مطابقة تو پہلے ماتن نے دو مذہب ذکر کئے کہ جمہور کا مذہب اور نظام معتزلی کا یہاں سے ماتن تیسرا مذہب جاحظ کا ذکر کرتا ہے یہ خبر کے صادق کاذب میں انحصار

Marfat.com

کے منکر ہے یہ خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ مانتا ہے کہ کئی خبریں ایسی ہیں کہ جو نہ تو صادق ہیں اور نہ کاذب ہیں یہاں ایک خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ شارح نے الجاحظ کے بعد انکر فعل نکال کر بتایا کہ جاحظ مبتدا ہے اور اسکی خبر محذوف ہے باقی الجاحظ کو فاعل بناتا اور اس سے پہلے فعل نکالتا یہ بھی ہو سکتا تھا پھر شارح نے جاحظ کو مبتدا کیوں بنایا اسکا

جواب یہ ہے کہ اگر شارح الجاحظ کو فاعل بناتا تو پھر فعل مقدر نکالنا پڑتا اور نحو کی کتابوں میں فعل کے حذف کے مقامات لکھے ہوئے ہیں کہ کہاں فعل محذوف ہوتا ہے تو یہ مقام ان مقامات میں سے نہیں ہے اسلئے پھر فاعل نہیں بنایا اور مبتدا بنایا اور خبر محذوف نکالی

و تحقیق کلامه ان الخبر تو بعض شارحین نے واسطے کو پورا نہیں سمجھا کہ جاحظ کیسے واسطہ مانتا ہے اسلئے شارح اسکی تحقیق کریگا کہ جاحظ کیسے واسطے کا قائل ہے تو کہتا ہے کہ خبر میں پہلے دو احتمال ہیں کہ خبر واقع کے مطابق ہوگی یا خبر واقع کے مطابق نہیں ہوگی پھر ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں کیونکہ خبر جب واقع کے مطابق ہوگی تو پھر اعتقاد مطابقۃ کا ہوگا یا اعتقاد عدم مطابقۃ کا ہوگا یا نہ مطابقۃ اور نہ عدم مطابقۃ کا اعتقاد ہوگا یعنی لابشرط شئی کے مرتبے میں ہو یہ تین قسم بن گئے اسی طرح خبر جب واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر اعتقاد مطابقۃ کا ہوگا یا اعتقاد عدم مطابقۃ کا ہوگا یا کسی کا اعتقاد نہیں ہوگا نہ مطابقۃ کا نہ عدم مطابقۃ کا تو تین قسمیں یہ بن گئیں تو ساری چھے قسمیں بنیں گی جن میں صرف ایک قسم سچی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقۃ کا ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے اور صرف ایک قسم جھوٹی کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقۃ کا ہو باقی جو چار قسم رہیں گی کہ خبر واقعہ کے مطابق ہو اور اعتقاد عدم مطابقۃ کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو ا ور اسی طرح واقعہ

Marfat.com

کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد مطابقت کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو تو یہ چاروں خبریں نہ سچ ہیں اور نہ جھوٹ ہیں۔

فعندہ سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جاحظ کے مذہب پر صدق کی تعریف کی کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور کذب یہ ہے کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو لھذا جاحظ کے مذہب پر جو صدق کذب کی تعریف کی ہے چونکہ یہاں واقعہ اور اعتقاد میں مطابقۃ اور موافقۃ ہے کیونکہ صدق کی تعریف کی ہے کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی مطابقۃ کا ہو تو واضح ہے کہ یہاں واقع اور اعتقاد دونوں موافق ہیں اسطرح کذب کی تعریف کی کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو لھذا یہاں بھی واقع اور اعتقاد میں موافقت ہے کیونکہ خبر واقع کے مطابق نہیں اور اعتقاد بھی ہے کہ واقع کے مطابق نہیں۔

و یلزم فی الاول یہ جو جاحظ کے مذہب پر ماتن نے صدق و کذب کی تعریفیں کی ہیں بظاہر ان میں نظام کا مذہب نہیں آتا باقی جمہور کے مذہب کو شامل ہیں کیونکہ جاحظ کے نزدیک صدق یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو یہ پہلی جزء تھی جو جمہور کے مذہب کو شامل ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک بھی صدق یہ ہیکہ خبر واقع کے مطابق ہو اور جاحظ کے نزدیک صدق کی دوسری جز ہے کہ اعتقاد مطابقت کا ہو تو یہ نظام کے مذہب کو شامل نہیں کیونکہ نظام صدق میں مطابقت الاعتقاد کا اعتبار کرتا ہے اور جاحظ اعتقاد المطابقت کا اعتبار کرتا ہے اسی طرح کذب کی تعریف جاحظ نے یہ کی ہے کہ خبر واقعہ کے مطابق نہ ہو یہ پہلی جزء تھی جو جمہور کے مذہب کو شامل ہے کیونکہ جمہور بھی کذب کا معنی یہ کرتے ہیں کہ خبر واقعہ کے

Marfat.com

مطابق نہ ہو باقی جو دوسری جز ہے کہ اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو یہ بظاہر نظام کے مذہب کو شامل نہیں کیونکہ نظام کذب میں عدم مطابقت الاعتقاد کا اعتبار کرتا ہے جبکہ جاحظ اعتقاد عدم المطابقت کا اعتبار کرتا ہے تو شارح یہاں سے کہتا ہے کہ یہ جاحظ کے مذہب پر جو تعریفیں کی یہ نظام کے مذہب کو بھی شامل ہیں وہ اسطرح کہ ان تعریفوں میں اعتقاد اور واقع مطابق اور موافق ہیں اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ دو چیزیں جب موافق ہوں تو تیسری شئی اگر ایک کے موافق ہو تو پھر دوسری کے بھی موافق ہوتی ہے لہذا صدق میں خبر واقع کے تو مطابق ہوتی ہے اور واقع اعتقاد موافق ہیں تو پھر خبر اعتقاد کے مطابق ہوگی چونکہ یہاں اعتقاد اور واقع موافق ہیں اسلئے اعتقاد المطابقت مستلزمٌ ہوگیا مطابقت الاعتقاد کو اسی طرح کذب کی تعریف میں کہا کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد عدم مطابقت کا ہو تو اعتقاد واقع مطابق ہیں اور قاعدہ ہے کہ دو چیزیں موافق ہوں تو تیسری شئی جب ایک کے مطابق نہ ہو تو دوسری کے بھی مطابق نہیں ہوتی چونکہ کذب میں خبر واقع کے مطابق نہیں پھر اعتقاد کے بھی مطابق نہیں ہوگی تو یہاں ہر جگہ ہی اعتقاد عدم المطابقت مستلزم ہوگیا مطابقت الاعتقاد کو تو صدق کذب کی جو تعریف جمہور کے مذہب پر ہے یہ نظام کے مذہب کو بھی شامل ہے۔

و غیرھما لیس بصدق و لا کذب ماتن نے کہا کہ صرف ایک صورۃ سچی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور صرف ایک صورۃ کذب ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو اور دوسری نہ سچی ہیں اور نہ جھوٹی ہیں شارح نے

و ھی الاربعة الباقية سے بتایا کہ باقی چار صورتیں ہیں وہ یہ کہ خبر واقعہ کے مطابق ہو

Marfat.com

اور اعتقاد عدم مطابقت ہو یا نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کا اعتقاد ہو اور دو یہ کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد مطابقت کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو تو بشرط شئی کی دو صورتیں تھیں بعض شارحین کو پتہ نہ چلا پھر انہوں نے صرف دو واسطے ذکر کئے حالانکہ چار واسطے ہیں

فکل من الصدق و الکذب یہاں تک تو اسکی تمہید ذکر کی اب اصل بات کرتا ہے وہ یہ ہے کہ جمہور اور نظام اور جاحظ کے مذہب میں نسبت ذکر کرتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ جمہور اور نظام کا مذہب ایک طرف ہو اور جاحظ کا دوسری طرف ان میں نسبت ذکر کی کہ جاحظ کے مذہب پر جو صدق کذب کی تعریف ہے یہ خاص ہے اور جمہور اور نظام کے مذہب پر جو تعریف ہے وہ عام ہے مطلب یہ ہے کہ جو خبر جاحظ کے نزدیک سچی ہوگی جمہور اور نظام کے نزدیک ضرور سچی ہوگی اور جو جاحظ کے نزدیک جھوٹی ہوگی وہ جمہور اور نظام کے نزدیک کاذب ہوگی لیکن جمہور اور نظام کے نزدیک جو خبر سچی یا جھوٹی ہو تو ضروری نہیں کہ خبر جاحظ کے نزدیک بھی سچی ہو یا جھوٹی ہو

فلیتدبر فکثیرا ما سے شارح نے بعض کا رد کردیا کہ بعض شارحین کو اس مقام میں خبط واقع ہو اور وہ اسطرح کہ شارحین نے واسطے کی وہ قسم نہیں پہچانی کہ جو لا بشرط شئی کے مرتبے میں ہے اور انکو نظام کے مذہب کی تقریر میں غلطی لگی وہ اسطرح کہ ایک تو یہ کہ نظامی کہا کہ خبر کا صدق کذب میں حصر ہے اور انہوں نے سمجھا کہ نظام واسطے کا قائل ہے کہ انہوں نے مشکوک کے خبر ہونے کا انکار کردیا تاکہ پھر واسطہ نہ لازم آ جائے حالانکہ مشکوک خبر ہے

قد وقع ههنا سے شارح نے بعض شارحین ایک تو الاما م قطب الدین شیرازی

Marfat.com

ہوئے ہیں جن کے بارے میں مصباح نے جامی کے حاشیے پر کہا ہے کہ علامہ صرف ایک ہی ہوئے ہیں جو کہ ہر فن میں ماہر تھے تو یہ علامہ تفتازانی جگہ جگہ پر اسکا رد کریگا یہاں سے پہلا رد کرتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ قطب الدین شیرازی نے جو مفتاح پر شرح لکھی ہے وہاں اس نے ایک بات ایسی کی ہے کہ جس پر تعجب کیا جا سکتا ہے یعنی بندہ دیکھے تو تعجب آ جاتا ہے وہ یہ ہے کہ وہاں مفتاح میں پہلے جمہور کے مذہب کا ذکر کیا ہے پھر اسکے بعد نظام کے مذہب کا ذکر ہے علامہ قطب الدین نے جب شرح کردی تو شرح میں نظام کے مذہب کو جاحظ کا مذہب بنالیا حالانکہ جاحظ کے مذہب کا وہاں ذکر ہی نہیں صرف جمہور اور نظام کے مذہب کا ذکر ہے شرح میں اس نے نظام کے مذہب کو جاحظ کے ذمے لگادیا

و استدل الجاحظ تک تعریف کی تھی اور بتایا تھا کہ جاحظ واسطے کا قائل ہے یہاں سے ماتن جاحظ کی دلیل نقل کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا کہ کفار نے کہا کہ اَفتری علی اللہ کذباً ام بہ جنۃ تو حضور ﷺ جو حشر نشر کی خبریں کفار کو دیتے تھے تو کفار نے حضور ﷺ کی ان خبروں کا دو چیزوں میں حصر کر دیا کہ یا یہ افتراء ہے یا اخبار حالتہ الجنۃ یہ اخبار حال الجنۃ ہے نہ کذب ہے نہ صدق ہے اور جھوٹی تو اسلئے نہیں کہ کذب کا یہ اخبار حالۃ الجنۃ قسیم ہے اور شئی کا قسیم شئی کا غیر ہوتا ہے اور صدق اسلئے نہیں کہ کفار حضور کی خبروں کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے تو پھر یہ خبر ہے لیکن نہ سچی ہے اور نہ جھوٹی ہے نتیجہ یہ نکل آیا کہ خبر صادق کاذب کے درمیان واسطۃ موجود ہے اسلئے ضرورس ہے پھر تعریف صدق کذب کی ایسی کرنی چاہیے کہ واسطہ نکل سکے باقی عبارت پر خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ کفار نے حضور ﷺ کے اخبار کا افتراء اور اخبار حالتہ الجنہ میں حصر کیا

Marfat.com

یہاں تو کوئی حصر کا کلمہ نہیں پھر تم کیسے کہتے ہو کہ انہوں نے دو میں حصر کیا اسکا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ السقوط فی معرض البیان بیان ہوتا ہے تو کفار نے جب یہ دو ہی قسمیں ذکر کیں افتراء اور اخبار حال الجنۃ یہ بیان ہے کہ تیسری قسم نہیں کیونکہ اگر تیسری قسم ہوتی تو وہ بھی ذکر کرتے باقی یہاں یہ وہم بھی ہے کہ ام بہ جنۃ افتراء کے مقابلے میں انہوں نے ام بہ جنۃ ذکر کیا ہے پھر شارح نے اخبار حالتہ الجنہ کیوں نکالا وہ اسلئے کہ کفار نے اخبار کا حصر کیا ہے افتراء اور ام بہ جنۃ میں تو پھرام بہ جنۃ جسے اخبار حالتہ الجنہ ہی مراد ہوگی ورنہ خبر کا حصر کیسے ہوگا باقی شارح نے کہا کہ کفار نے حصر کیا افتراء اور اخبار حالتہ الجنۃ میں تو یہ حصر مانعۃ الخلو کے طور پر کیا مانعۃ الخلو اسے کہتے ہیں کہ ہر ایک کا ارتفاع منع ہوتا ہے باقی اگر جمع منع ہو تو پھر اسے مانعۃ الجمع فقط کہتے ہیں اور اگر جمع ہونا جائز ہو پھر اسے مطلق مانعۃ الخلو کہتے ہیں یہاں عام مراد ہے کہ جمع ہوں یا نہ ہو تو پھر یہ انفصال حقیقی کو بھی شامل ہوگا اگرچہ یوں تو جمع نہیں ہو سکتے ہیں لیکن یہاں عام مراد ہے کیونکہ اگر جمع ہو جائیں پھر انکا مطلب بطریق اولی حل ہوگا کیونکہ وہ کفار تو حضور ﷺ کے معاند اور دشمن تھے اگر افتراء اخبار حالۃ الجنہ دونوں باتیں جمع ہوں پھر وہ زیادہ خوش ہونگے۔

المراد بالثانی سے ماتن نے کہا کہ جو ثانی ہے یہ کذب کا بھی غیر ہے اور صدق کا بھی غیر ہے تو یہاں دوسرے شارحین نے ثانی کا معنی ام بہ جنۃ کیا شارح انکار کرتا ہے۔

ای الاخبار سے ام بہ جنۃ نہیں لے سکتے کیونکہ ام بہ جنۃ مین جنۃ تو استفہام ہے اور یہ انشاء کا قسم ہے اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا صادق کاذب تو خبر ہوتی ہے یہ تو خبر ہی نہیں پھر واسطہ کیسے لازم آئیگا ہاں ثانی کا معنی اخبار حالت الجنہ مراد لیں تو پھر

Marfat.com

یہ خبر ہوگی جو نہ صادق ہے نہ کاذب اس صورۃ میں خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ نکل آئیگا آگے شارح نے متن میں ضمیروں کے مرجع ذکر کئے کہ لازم کی ضمیر ثانی کی طرف راجع ہے اور قسیم کی ضمیر کذب کی طرف راجع ہے پھر اعتراض ہو گیا کہ ثانی یعنی اخبار حالتہ الجنہ یہ کذب کا قسیم تو نہیں بلکہ یہ تو افتری کے مقابلے میں ہے اور افتراء کا قسیم ہے کیونکہ جنۃ کا عطف افتری پر ہے پھر کیسے کہتے ہو کہ ثانی کذب کا قسیم ہے اسکا جواب دیا شارح

اذ المعنی سے کہ افتری کے معنی کو سمجھا جائے تو پھر پعلوم ہو گا کہ افتری علی اللہ کذبا سارے کے معنی کا خلاصہ اکذب ام اخبر حالت الجنہ اسکا قسیم ہی ہے۔

فعند اظہار تکذیب سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ دعویٰ کیا گیا کہ ثانی صدق کا غیر ہے اور دلیل اس پر یہ دی کہ کفار حضور ﷺ کے اخبار کے صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس سے یہ دعویٰ ثابت نہیں ہوتا یعنی اعتقاد کی نفی سے صدق کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ صدق سے مراد کوئی اعتقاد تو نہیں کہ کسی کا اعتقاد ہو کہ یہ سچی ہے تب تو سچی ہو اور اعتقاد نہ ہو تو پھر سچی بھی نہ ہو کیونکہ اگر صدق کا دار و مدار اعتقاد پر ہو تو پھر کفار حضور ﷺ کی خبروں کے صدق کا اعتقاد تو نہیں رکھتے تھے اسلیے حضور کی خبریں سچی نہ ہوتی حالانکہ حضور کی سب خبریں سچی ہیں خود شارح بھی اس اعتراض کو آخر میں ذکر کریگا اسکا شارح نے جواب دیا کہ دعویٰ میں حذف مضاف ہے وہ اسطرح کہ غیر الصدق کا مطلب ہے کہ غیر ارادۃ الصدق تو معنی ہوگا کہ کفار نے حضور کے اخبار کے صدق کا ارادہ نہیں کیا کیونکہ کفار کو حضور ﷺ کے اخبار کے صدق کا اعتقاد نہیں تھا تو اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ صدق کی نفی ہو سکتی ہے کیونکہ ارادہ صدق تب ہو سکتا ہے کہ اعتقاد صدق کا ہو اگر صدق کا

Marfat.com

اعتقاد نہ ہو پھر صدق کا ارادہ کیسے ہوسکتا ہے اس مقام پر ایک اور اعتراض ہے جسکا شارح نے

الذ ی ھو غیر الخ سے جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ کی بھی نفی نہیں ہوتی کیونکہ اعتقاد کا پہلے معنی کیا تھا حکم ذہنی راجح ہو یا جازم تو اعتقاد کی نفی سے اس ارادہ کی نفی ہوگی جو صدق جازم یا راجح کا ارادہ ہو لیکن وھم شک کی نفی سے تو اعتقاد کی نہیں ہوتی حالانکہ ارادہ تو شک وھم کی صورۃ میں بھی ہوسکتا ہے شارح نے جواب دیا کہ اسکا تو ذکر ہے کہ کفار کو حضور ﷺ کے اخبار کے صدق کا اعتقاد تھا باقی شک وہم میں جو ارادہ ہو اسکی نفی ایک خارجی قرینے سے ہوگی وہ خارجی قرینہ یہ ہے کہ حضور ﷺ کی خبروں کے ساتھ صدق یہ کفار کے اعتقاد سے بہت دور ہے کیونکہ وہ حضور ﷺ کے دشمن اور معاند ہیں تو جب صدق مراحل کے ساتھ دور ہے پھر صدق کا ارادہ نہیں کرسکتے کیونکہ ارادہ انسان اسکا کرسکتا ہے کہ جو مراحل کے ساتھ بعید ہو ہے اسکا ارادہ کیسے ہوسکتا ہے۔

و لو قال لانھم جن لوگوں نے یہ پہلے دواعتراض شارح پر کئے تھے انہوں نے کہا کہ شارح کو عبارت بولنی چاہے تھی کہ لانھم اعتقدوہ عدمہ تو اب ارادہ کی نفی ہوتی کیونکہ انکو عدم صدق اعتقاد تو جب عدم کا اعتقاد اور جزم ہو پھر اسکے مقابلے میں مرجوح نہیں ہوگا پھر ارادہ صدق کا کیسے کر سکتے ہیں شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو عبارت بولی تھی یہ بھی ٹھیک ہے ہاں اگر لانھم اعتقدوہ عدمہ کہتا تو ہوتا اظھر

و ایضاً لانہ یہاں سے دلیل دیتا ہے کہ اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ کی بھی نفی ہوتی ہے وہ اسطرح ام بہ جنۃ کی کسی وجہ کے ساتھ دلالت نہیں ہے ہیں نہ تضمناً نہ التزاماً اور نہ

Marfat.com

مطابقۃ جب کسی وجہ سے دلالت نہیں پھرام بہ جنۃ ابوبکر صدیق رضی اللہ تعلیٰ عنہ کیسے مراد سکتے ہیں

فمراد ھم سے خلاصہ ذکر کر دیا کہ ثانی یعنی اخبار حال الجنہ خبر ہے نہ جھوٹی ہے اور نہ سچی ہے تو واسطہ نکل آیا پھر صدق کذب کی تعریف ایسی کرنی چاہیے کہ واسطہ نکل سکے۔

و ھم عقلاء من اھل اللسان اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ اخبار حال الجنہ یہ تو کفار کے نزدیک نہ سچی نہ جھوٹی ہے کفار کی بات تو کوئی معتبر نہیں ہوتی ہاں اگر مسلمانوں کی بات ہوتی تو اسکا اعتبار ہوتا شارح نے اسکا جواب دیا کہ یہ کوئی شرعی مسئلہ نہیں کہ کفار کا اعتبار نہ ہو بلکہ یہ تو لغت کا مسئلہ ہے جیسے مسلمان لغت جانتے ہیں کفار بھی جانتے ہیں بلکہ کئی دفعہ کفار مسلمانوں کی بنسبت اچھی لغت جانتے ہیں تو پھر انہوں نے یہ جو کلام کی ہے تو لغت کے مطابق کی ہوگی اگر یہ کلام خبر ہے تو پھر یہ نہ سچی اور نہ جھوٹی ہے تو چاہیے کہ بعض خبریں ایسی ہوں جو نہ سچی ہوں نہ جھوٹی ہوں تاکہ یہ خبر بھی انہیں میں سے ہو جائے انکے زعم میں اگرچہ نفس الامر میں تو سچی ہیں انکے زعم میں کیا یعنی

فعلم ان الاعتراض بانہ سے شارح نے پہلا اعتراض خود ذکر کردیا کہ جو لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ اعتقاد صدق کی نفی سے صدق کی نفی نہیں ہوتی یہ اعتراض اب نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ماتن نے عدم اعتقاد صدق کو عدم کی دلیل نہیں بنایا بلکہ اعتقاد صدق کو عدم ارادہ صدق پر دلیل بنایا ہے اور ان دونوں میں فرق ظاہر ہے کہ ایک یہ ہوتا ہے کہ عدم صدق یعنی خبر واقع میں سچی نہیں اور دوسرا یہ کہ عدم ارادۃ الصدق یعنی ارادہ نہ ہو صدق کا یہاں عام ہے کہ واقع میں سچی ہو یا نہ ہو

Marfat.com

و رد بان المعنی سے ماتن نے جاحظ کی دلیل کا رد کردیا تو جاحظ نے افتری علی اللہ کذباً ام بہ جنۃ ساری آیت کا معنی یہ کیا تھا کہ اکذب ام اخبر حال الجنہ تو ام اخبر حال الجنہ کو مطلق کذب کا قسیم بنایا تھا ماتن اسکا رد کرتا ہے کہ ام بہ جنۃ کا یہ معنی نہیں کہ ام اخبر حال الجنۃ بلکہ اسکا معنی ہے کہ ام لم یفتر یعنی افتری ام لم یفتر باقی لم یفتر کو تعبیر ام بہ جنۃ سے مجازا کہا ہے باقی ام بہ جنۃ سے عدم افتری کو اسلئے تعبیر کر دیا کہ افتری کہتے ہیں وہ کذب جو قصد کے ساتھ ہو اور مجنون میں قصد نہیں ہوتا تو پھر افتری بھی تو نہیں ہو گا بلکہ عدم افتری ہو گا تو عدم افتری مجنون کو لازم ہے تو ذکر ملزوم اور مراد لازم ہے۔

لانہ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ عدم افتری مجنون کو کیسے لازم ہے تو کہتا ہے کہ اسطرح کہ افتری عمد کے ساتھ جھوٹ بولنے کو کہتے ہیں اور مجنون میں عمد نہیں ہوتا تو پھر مجنون میں عدم افتری ہوگا نہ کہ افتری

فالثانی لیس قسیماً سے جاحظ کے استدلال کا جواب دیا وہ یہ ہے کہ افتری علی اللہ کذبا میں افتری کا مفعول کذبا ہے تو ام بہ جنۃ کا معنی جب ام لم یفتر کیا جائے تو اس لم یفتر کا مفعول بھی کذبا ہوگا تواب ثانی یعنی ام بہ جنہ یہ مطلق کذب کا قسیم نہ بنا بلکہ خاص کذب کا جس میں قصد معتبر ہو تو یہ ام بہ جنۃ بھی کذب ہے لیکن اس میں قصد نہیں اور پہلا بھی کذب ہے لیکن اس میں قصد معتبر ہے جواب کا خلاصہ یہ بنا کہ ہم شق یہ اختیار کرتے ہیں کہ ثانی کذب ہے جھوٹ ہے اب تم کہو گے کہ یہ کذب کیسے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ مطلق کذب کا قسیم نہیں بلکہ کذب کے ایک خاص فرد کا قسیم ہے جس میں عمد اور قصد ہو لہذا معنی یہ بنے گا کہ حضور ﷺ جو خبریں دیتے ہیں تو جھوٹی لیکن قصد کے ساتھ جھوٹ ہے

Marfat.com

یا بغیر قصد کے ساتھ جھوٹ نعوذ باللہ من ذالک توام بہ جنۃ یہ کذب کا قسیم بھی بن گیا اور جھوٹا بھی بن گیا تو پھر ایسی خبر لازم نہ آئی کہ نہ سچی ہو اور نہ جھوٹی تو خبر صادق کاذب میں واسطہ لازم نہیں آئیگا کیونکہ مطلب یہ بنے گا کہ کفار نے حضور ﷺ کی اخبار کو کذب کے دو دعووں میں بند کیا ہے کہ یا کذب قصدا یا بغیر قصد کے ،

و لو سلم ان الافتری تو یہاں تک جاحظ کے استدلال کا ایک رد کردیا اسکی دار و مدار اس بات پر تھا کے قصد افتری کے مفہوم میں داخل ہے اب یہاں سے دوسرا جواب دیتا ہے وہ یہ ہے چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ قصد افتری کے مفہوم میں داخل نہیں لیکن ایک قرینہ خارجی ہے اسکی وجہ سے قصد کو افتری میں داخل کرنا پڑیگا اس سے پہلے ذرا تمہید ہے وہ یہ ہے کہ وہ افعال جو عموماً اختیار سے صادر ہوتے ہوں انکی ایسی ذات کی طرف اضافت ہو کہ جو ذات ارادہ والی ہو تو پھر متبادر قصد ہوتا ہے قرینہ خارجی یہ ہے کہ افتری بھی ان افعال سے ہے کہ جو عموماً اختیار سے صادر ہوتا ہے اور کفار نے اسکی نسبت حضور ﷺ کی طرف کی ہے اور حضور صاحب ارادہ ہیں تو پھر یہاں متبادر قصد ہوگا باقی جواب کی تقریر پہلے کی طرح ہوگی کہ ام بہ جنۃ یہ مطلق کذب کا قسیم نہیں بلکہ اس کذب کا جس میں قصد ہو تو یہ مطلب بنے گا کہ حضور نے نعوذ باللہ بولا تو جھوٹ ہے لیکن قصد کے ساتھ جھوٹ بولا ہے یا بغیر قصد کے لھذا کوئی ایسی خبر نہ نکلی کہ جو نہ سچی اور نہ جھوٹی ہو

فان قلت الافتراء ھو الکذب تو یہاں تک جاحظ کے استدلال کا دو وجہوں سے رد ہو گیا کہ یا تو قصد افتراء کے مفہوم میں داخل ہے یا مفہوم میں داخل نہیں ہے لیکن قرینہ خارجیۃ کی وجہ سے قصد داخل کرنا پڑیگا اور مطلب یہ تھا کہ ام بہ جنۃ بھی خبر کاذب ہے اور

Marfat.com

افتریٰ علی اللہ کذباً بھی خبر کاذب ہے پہلے میں قصد ہے دوسرے میں قصد نہیں واسطہ بھی نکلا کسی نے ان دونوں جوابوں کو رد کردیا وہ ذکر کرتا ہے پھر

فان قلت سے جاحظ کے استدلال کا ردکریگا تو اس نے پہلی وجہ کا رد اسطرح کیا ہے کہ افتراء مطلق کذب کو کہتے ہیں اور قصد افتری کے مفہوم میں داخل نہیں لھذا پہلی وجہ کا رد کردیا کیونکہ شارح نے کہا تھا کہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل ہے اور اس نے کہا کہ داخل نہیں ہے اور دوسری وجہ کا بھی رد کردیا کہ قرینہ خارجیۃ کی وجہ سے بھی قصد داخل نہیں کرسکتے کیونکہ تقیید خلاف اصل ہے جس پر کوئی دلیل نہیں لہذا قصد معتبر نہیں تو پھر ام بہ جنۃ مطلق کذب کا قسیم بن جائیگا تو اب وہی جاحظ والہ باقی رہا کہ ام بہ جنۃ یہ خبر نہ سچی ہے نہ جھوٹی نتیجہ یہ نکلا کہ خبر صادق اور کاذب کے درمیان واسطہ ثابت ہوگیا اسلئے پھر

فالاولی سے خود ان قلت والے نے اسکا جواب دیا کہ ام بہ جنۃ یہ کذب کی قسیم ہے تو آیت کا معنی ہوگا کہ حضورﷺ نے یا تو افتراء کیا ہے یعنی مطلق کذب بولا ہے یا نہیں کیا یعنی مطلق جھوٹ نہیں بولا کیونکہ کذب میں تو قصد ہوتا ہے معاذ اللہ مجنون ہیں پھر جھوٹ کیسے بول سکتے ہیں تو مطلب یہ بنے گا کہ مجنون کی کلام خبر ہی نہیں کیونکہ خبر میں ارادہ ہوتا ہے جبکہ مجنون کا کوئی قصد ارادہ نہیں ہوتا تب بھی تو لوگ پاگل کی بات پر اعتبار نہیں کرتے کہ اسکا ارادہ قصد نہیں ہوتا جب مجنون کی کلام خبر نہیں تو اگر یہ نہ سچی نہ جھوٹی تو خبر کاذب صادق کے درمیان واسطہ نہیں لازم نہیں آتا کیونکہ یہ خبر ہی نہیں

فیکون مرادھم سے شارح نے خلاصہ ذکر کردیا کہ مطلب یہ ہوگا کہ کفار کا اعتقاد تھا کہ حضورﷺ جو حشر نشر کے متعلق کلام فرماتے ہیں وہ یا تو جھوٹ ہے یا سرے سے خبر ہی

Marfat.com

نہیں (حصرہُ کی ضمیر کلام کیطرف راجع ہے نہ کہ خبر کی طرف)

قلت کفی دلیلاً فی التقیید ان قلت والے نے جو دونوں وجہوں سے رد کیا تھا یہاں سے شارح ان قلت والے کے دونوں ردوں کا جواب دیتا ہے جسکی تقریر یہ ہے کہ قصدافتراء کے مفہوم میں معتبر ہے خواہ اسکے مفہوم میں داخل کرویا قرینہ خارجی کیساتھ اعتبار کرو تو اب دونوں کا جواب آ گیا کیونکہ ان قلت والے نے کہا تھا کہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل نہیں اس نے کہا کہ قصد معتبر ہے اور دوسری وجہ سے ان قلت والے نے یہ رد کیا تھا کہ خارجی قرینہ سے داخل نہیں کرسکتے کیونکہ تقیید خلاف اصل ہے اسکا بھی جواب دیا کہ افتراء میں قصد معتبر ہے خواہ خارجی قرینہ سے داخل کرو یا اسکے مفہوم میں داخل کرو باقی علامۃ نے اسپر دلیل یہ دی کہ علماء لغت سے نقل اور اھل عرب کا استعمال مذکورۃ جواب کی مضبوط دلیل ہے یعنی لغت والے اور عرب جب افتراء استعمال کرتے ہیں تو اس میں قصد کا اعتبار کرتے ہیں باقی یہاں قدرے معمولی پیچیدگی ہے کہ شارح نے چونکہ کہا کہ تقیید کی دلیل ائمہ لغت کا نقل کافی ہے بظاہر اس میں معمولی پیچیدگی ہے کہ شارح نے چونکہ کہا کہ تقیید کی دلیل ائمہ سے سے نقل کافی ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ صاحب ان قلت والے کا دوسری وجہ سے رد کیا اسکا جواب دے رہے ہیں کہ تقیید خلاف اصل نہیں حالانکہ یہ دونوں وجہ سے رد کا جواب ہے جیسے کہ شارحین نے لکھا ہے کے تقیید کا معنی یہ مراد لیا جائے کہ قصد افتراء میں معتبر ہے آگے عام ہے خواہ قصد افتراء کے مفہوم میں داخل ہو یا قرینہ خارجیہ سے

و لا نسلم ان قلت والے نے مجنون کی کلام کے خبر نہ ہونے پر دلیل دی تھی کہ خبر میں ارادہ ہوتا ہے اور مجنون میں ارادہ نہیں لہذا یہ خبر ہی نہیں تو یہاں سے علامہ اس دلیل کا

Marfat.com

رد کرتا ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قصد خبر میں ضروری ہے کیونکہ مثلاً مجنون یا سویا ہوا انسان جب زید قائم کہے واضح ہے کہ اس نے قصد نہیں کیا ہو گا اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ خبر نہیں تو پھر انشاء ہوگا اگر انشاء نہیں تو پھر جزء ہے کیونکہ کلام کا انشاء اور خبر میں حصر ہے یہ نہیں ہوسکتا کہ کلام نہ خبر ہو اور نہ انشاء

و فیه بحث الخ یہاں سے شارح نے اس لانسلم والے جواب پر اعتراض کردیا کہ سویا انسان جب زید قائم کہے گا اگر یہ نہ خبر ہو اور نہ انشاء ہو تو واسطہ لازم آ جائیگا حالانکہ کلام کا خبر انشاء میں حصر ہے پھر اعتراض یہ کر دیا کہ کلام کا جو انشاء خبر میں حصر ہے وہ مطلق کلام نہیں بلکہ کلام حقیقی اور معتمد کلام ہو اسکا انشاء اور خبر میں حصر ہے باقی سوئے ہوئے یا مجنون کی جو کلام ہے یہ تو کوئی معتمد کلام نہیں لہذا انکی کلام اگر نہ انشاء ہو اور نہ خبر ہو تو پھر واسطہ لازم نہیں آئیگا ۔

واعلم ان المشهور تو یہاں سے شارح کہتا ہے کہ قوم کے درمیان ایک بات مشہور ہے وہ یہ ہے کہ صدق کذب کا احتمال یہ خبر کے خواص سے ہے یعنی خبر ہی صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے اور جو مرکبات ہوتے ہیں مرکب توصیفی وغیرہ یہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتے ۔ مثلاً الغلام الذی لزید اسی طرح زید الفاضل یہ مرکب مرکب توصیفی ہے لہذا یہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتا اسیطرح اور جو مرکبات ہیں مرکبات اضافیہ و غیرہ یہاں خارجی اعتراض ہے جسکا شارح نے جواب دیا ہے تو اعتراض یہ ہے کہ ہر خبر صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے حالانکہ کئی خبریں جو سچی ہی ہوتی ہیں کذب کا احتمال نہیں رکھتیں جیسے کہ النقیضان لایجتمعان اور کئی خبریں ایسی ہیں کہ جو جھوٹی ہی ہوتی ہیں جیسے کہ الضدان مجتمعان اسکا

Marfat.com

شارح نے جواب دیا ہے کہ خبر جو صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے متکلم کی خصوصیت سے قطع نظر کر کے کہ کون متکلم ہے کون مخاطب سے بھی قطع نظر کر کے کہیں اسکا کوئی مخاطب ہے اور اسی طرح طرفین یعنی موضوع محمول کی خصوصیت سے بھی قطع نظر کر کے اور یہ اعتبار کریں کہ یہ مطلق ثبوت شئ بالشئ ہے یا نفی شئ عن شئ ہے باقی النقیضان لایجتمعان جو کذب کا احتمال نہیں رکھتی تو خبر میں طرفین کی خصوصیت کی وجہ سے اگر طرفین کی خصوصیت سے قطع نظر کریں تو پھر یہ بھی زید قائم کی طرح صدق کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے اسی طرح لا الہ الا اللہ جو کذب کا احتمال نہیں رکھتا تو متکلم اور طرفین کی خصوصیت کی وجہ سے اسکا متکلم اللہ اور رسول اللہ ہے اور طرفین کی خصوصیت کا بھی اعتبار ہے اگر خصوصیت سے قطع نظر کریں تو یہ بھی کذب کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح الضدان مجتمعان جو صدق کا احتمال نہیں رکھتا اسلئے کہ موضوع محمول کی خصوصیت کا اعتبار ہو اگر خصوصیات سے قطع نظر کریں پھر یہ بھی صدق کا احتمال رکھتا ہے قائدۃ قائلین امکان کذب استدلال یہ کردیا ہے کہ یہ منکرین امکان کذب اتنے منطقی کہلواتے ہیں اور انکو یہ سمجھ نہ آئی کہ خبر کی تعریف چھوٹی سی لیکر بڑی کتابوں میں یہ کرتے ہیں کہ جو صدق کذب دونوں کا احتمال رکھے تو یہ تعریف کوئی صرف بندوں کی خبر کی تو نہیں بلکہ بندوں اور اللہ تعالیٰ سب کی خبروں کی ہے یہ تعریف تو پھر اللہ تعالیٰ کی خبریں بھی صدق کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہونگی تو کذب کا احتمال ہی امکان کذب نہیں تو اور کیا ہے محققین فرماتے ہیں کہ دلیل دینے والے خود اسکا جواب دے رہے ہیں وہ اسی طرح کہ اللہ تعالیٰ کی خبریں جو صدق کذب کا احتمال رکھیں گی تب جب ہم متکلم کی نظر کی خصوصیت سے قطع نظر کریں گے اگر متکلم کی خصوصیت سے قطع نظر نہ کریں تو پھر وہ صدق کذب کا احتمال

Marfat.com

نہیں رکھتی ہمارا جھگڑا تو اس میں ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی خبروں میں متکلم کی خصوصیت کا اعتبار ہو پھر کذب کا احتمال رکھتی ہیں یا نہیں بہر حال یہاں تک مشہور بات ذکر کردی اب

و ذکر بعضهم سے مشہور کا مقابل ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ بعض محققین نے یہ ذکر کیا ہے کہ جو مرکب اخباری میں نسبت ہوتی ہے او رجو مرکب غیر اخباری میں نسبت ہوتی ہے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں صرف یہ فرق ہے کہ اگر نسبت کو کلام تام سے تعبیر کیا جائے تو پھر وہ نسبت خبر ہوتی ہے اور اسکے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوتا ہے جیسے کہ زید انسان یا زید فرس یہ کلام تام ہے لہذا یہ خبر ہے اور اسکے ساتھ تصدیق کا تعلق ہے اگر نسبت کو کلام تام سے نہ تعبیر کیا جائے تو پھر مرکب تقییدی بنتا ہے اور اسکے ساتھ تصور کا تعلق ہوتا ہے جیسے یا زید الانسا ن اسی طرح یا زید الفرس یہ چونکہ کلام تام نہیں لہذا اس مرکب تقییدی سے کے ساتھ تصور کا تعلق ہے ابھی تک تو صرف ذکر کیا کہ مرکب اخباری اور غیر اخباری میں صرف تعبیری فرق ہوتا ہے ابھی تک مقابلہ نہیں آیا تو

و ایاماً کان بالمرکب سے مقابلہ ذکر کیا وہ یہ ہے کہ جب مرکب اخباری اور غیر اخباری میں صرف تعبیر کا فرق ہے تو پھر مرکب اخباری والی نسبت ہو یا مرکب غیر اخباری والی نسبت ہو یا واقع کے مطابق ہوگی یا واقع کے مطابق نہیں ہوگی اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر یہ سچی ہوگی اور اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر جھوٹی ہوگی لہذا مشہور والوں کے ساتھ مقابلہ آ گیا کیونکہ مشہور والوں نے کہا تھا کہ صدق کذب کا احتمال صرف خبر میں جاری ہوتا ہے اور کسی میں جاری نہیں ہوتا اور انہوں نے کہا ہے کہ مرکب غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے چونکہ مرکب اخباری واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو یہ سب کچھ واضح

Marfat.com

تھا اسلئے اسکی مثال نہیں دی اور مرکب غیر اخباری واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اسکی مثال دی ہے مثلاً یا زید االانسان یہ مرکب تقییدی ہے چونکہ واقع کے مطابق ہے لہذا یہ صادق ہے یا زید الفرس یہ مرکب غیر اخباری واقع کے مطابق نہیں اسلئے یہ کاذ ب ہے اور یا زید الفاضل صدق کذب دونوں کا محتمل ہے

وفیه نظر بعض محققین نے دو باتیں کی یہاں سے شارح نے انکی دونوں باتوں کا رد کردیا تو پہلی بات انہوں نے یہ کی تھی کہ مرکب اخباری اور غیر اخباری میں فرق صرف تعبیر والا ہے اور کوئی فرق نہیں اور دوسری بات انہوں نے یہ کی تھی کہ جیسے مرکب اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اسی طرح مرکب غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے کیونکہ مرکب غیر اخباری بھی کبھی واقع کے مطابق ہوگا کبھی نہیں پہلے شارح پہلی بات کا رد کرتا ہے کہ مرکب اخباری میں صرف تعبیر والا فرق نہیں بلکہ اسکے بغیر بھی فرق ہے وہ اسطرح کہ مرکب غیر اخباری مثلا مرکب توصیفی میں مخاطب کو تو پہلے علم ہوتا ہے اور مرکب اخباری میں پہلے مخاطب کو علم نہیں ہوتا مثلاً مخاطب کو زید کے قائم ہونے کا علم نہیں پھر تو زید قائم کہیں گے لیکن اگر مخاطب کو قائم ہونے کا علم ہے اب اگر قائم کو صفت لائیں گے تو خبر کوئی اورلائیں گے مثلاً زید القائم کہیں گے۔

ثم الصدق و الکذب دوسری بات بعض محققین نے مشہور کے مقابلے میں کہی تھی کہ جیسے مرکب اخباری میں صدق کذب جاری ہوتے ہیں اسی طرح مرکب غیر اخباری میں بھی جاری ہوتے ہیں تو یہاں سے شارح اس دوسری بات کا دو وجہوں سے رد کرتا ہے پہلی وجہ سے اسطرح رد کیا کہ شیخ عبد القاہر نے کہا ہے کہ صدق کذب انکی طرف راجع ہوتے ہیں

Marfat.com

متکلم جنکے اثبات یا نفی کا قصد کرے تو متکلم مرکب اخباری میں تو اثبات نفی کا قصد کرتا ہے لیکن مرکب تقیدی مثلاً جو مرکب توصیفی ہوتا ہے وہاں نسبت کے اثبات یا نفی کا متکلم قصد نہیں کرتا لہذا شیخ کی کلام سے بھی معلوم ہوگیا کہ صدق کذب کے ساتھ مرکب اخباری متصف ہوتا ہے اور غیر اخباری متصف نہیں ہوتا

و لو سلم سے رد کردیا کہ یہ جو کہا گیا کہ جیسے مرکب اخباری واقع کے مطابق ہو گا یہ نہیں ہو گا اسی طرح مرکب غیر تقییدی بھی واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں ہو گا تو پھر جیسے مرکب اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اسی طرح غیر اخباری بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوگا یہ بات تم نے عقل کے موافق کی ہے اور عقل کا تقاضی بھی یہی ہے جیسے مرکب اخباری سچا جھوٹا ہوسکتا ہے اسیطر ح غیر اخباری بھی سچا جھوٹا ہوسکتا ہے حالانکہ اس بات کا دار و مدار کہ صدق اور کذب کسی کی صفتیں آتی ہیں اور کسی کی صفتیں نہیں آتی اس پر نہیں بلکہ عرف اور لغت پر اسکا مدار ہے تو عرف اور لغت کے لحاظ سے تو مرکب اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے غیر اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا کسی جواب دینے والے نے جواب دیا شارح نقل کرے کے پھر رد کرے گا کہ مرکب تام صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور غیرتام صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتا لیکن ہم نئی اصطلاح بناتے ہیں کہ مرکب غیرتام بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہوسکتا ہے کیونکہ مرکب غیر تام بھی کبھی واقع کے مطابق ہوگا اور کبھی واقع کے مطابق نہیں ہو گا علامہ نے

و ان ارید سے اسکا رد کردیا کہ اگر تم یہ کہو کہ ہم ایک نئی اصطلاح بناتے ہیں تو پھر

Marfat.com

تمہارا ہمارا جھگڑا نہیں کیونکہ نئ اصطلاح میں کوئی بندش نہیں ہاں ہماری بات کا تعلق پرانی اصطلاح کے ساتھ ہے یہاں شارحین نے یہ بتایا کہ یہ لفظ مشاحۃ شد کے ساتھ ہے تو حمد اللہ کے ایک حاشیہ میں کسی نے جب کہا کہ اسے مشدد پڑھنا غلط الخواص و العوام ہے کیونکہ قرآن پاک میں مشدد آیا ہے۔

الباب الاول احوال اسناد الخبری پہلے ماتن نے کہا تھا کہ فن کے مقاصد آٹھ ابواب میں منحصر ہیں یہاں سے پہلے باب احوال الاسناد الخبر ی کا آگاز ہو گیا ہے ماتن نے کہا احوال الاسناد الخبر ی شارح نے

و ھو ضم کلمۃ سے اسناد خبری کی تعریف کی کیونکہ پہلے اسناد خبری سمجھ آئے تب اس کے احوال سمجھ آسکتے ہیں چناچہ شارح نے کہا کہ کلمہ یا جو کلمے کے قائم مقام ہو اسے دوسرے کلمے کے ساتھ ضم کرنا اس طرح کہ مخاطب کو حکم کا فائدہ دے پھر حکم تو انشائی بھی ہوتا ہے اور خبری بھی یہ انشائی کو نکالتا ہے کیونکہ یہ احوال اسناد خبری کو ذکر کررہا ہے بتایا کہ مخاطب کو حکم فائدہ حاصل ہونے کا مطلب ہے کہ ایک کلمے کا مفہوم دوسرے کلمے کے مفہوم کیلئے ثابت ہے یا ایک کلمے کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے منفی ہے باقی ما یجری مجراہا اسلئے کہا کہ کبھی مسند الیہ کلمہ نہیں ہوتا جیسے کہ حدیث پاک میں ہے کہ لاحول و لا قوۃ الا باللہ کنز من کنوز الجنہ تو لا حول و لا قوۃ سارا مسند الیہ ہے یہ کلمہ تو نہیں لیکن اسکی جگہ پر کلمہ آسکتا ہے کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ ہذہ الکلمہ کنز من کنوز الجنۃ یہاں ایک خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ شارح نے اسناد خبری کی تعریف ضم کے ساتھ کی یہ تعریف بالمبائن ہے تو اسکے دو جواب ہیں پہلا یہ کہ ضم بمعنی انضمام کے ہے تو انضمام یعنی منضم ہونا تو کلمہ ہی کی صفت ہے اور دوسرا جواب یہ

Marfat.com

ہیکہ ضم یہ مصدر بنی للمفعول ہے جسکا معنی ہے ملا گیا تو یہ مضموم ہونا بھی کلمہ ہی کی صفت ہے

و ھذا اولی من تعریفه کی ضمیر اسناد خبری کی طرف راجع ہے شارح نے بتایا کہ صاحب مفتاح نے مفتاح میں اسناد خبری کی تعریف کی ہے اس سے یہ ہماری تعریف اچھی ہے صاحب مفتاح نے اسناد خبری کی یہ تعریف کی کہ ھو الحکم بمفہوم لمفھوم بانہ ثابت او منفی عنہ یعنی ایک مفہوم کے ساتھ دوسرے مفہوم کیلئے حکم کرنا کہ ایک مفہوم دوسرے کیلئے ثابت ہے یا ایک مفہوم دوسرے مفہوم سے منفی ہے تو یہ تعریف اسلئے اچھی نہیں کہ اسناد میں ایک مسند ہوتا ہے اور ایک مسند الیہ ہوتا ہے اور مسند مسندالیہ اگرچہ واقع میں بھی ہوتے ہیں کیونکہ زید قائم میں قائم کے لفظ کا زید کے لفظ کیلئے ثبوت نہیں بلکہ قائم کے معنی کا زید کے معنی کیلئے ثبوت ہے لیکن عرف میں مسند الیہ اور مسند الفاظ کی صفتیں بناتے ہیں اور صاحب مفتاح نے اسناد کی تعریف کی کہ ایک مفہوم کو دوسرے کیلئے ثابت کرنا یا ایک مفہوم کو دوسرے سے منفی کرنا تو مسند الیہ اور مسند کو صاحب مفتاح نے مفہوم بنایا یہ صاحب مفتاح نے عرف کا خلاف کیا ہے بخلاف ہماری تعریف کے کہ ہم نے تعریف کی کہ ضم کلمۃ الی اخری تو کلمہ لفظ کو کہتے ہیں لہذا ہماری تعریف نحاۃ کے عرف کے مطابق ہے

و انما المبتداء بابحاث الخبر سے شارح نے ایک اعتراض کے کئی جواب دیئے اعتراض یہ تھا کہ معانی میں انشاء کی بحث بھی ہوتی ہے اور خبر کی بھی خبر کی بحث کو انشاء کی بحث پر مقدم کیوں کیا گیا اسکی کیا وجہ ہے پہلا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ خبر انشاء سے عظیم الشان ہوتی ہے کیونکہ جمیع اعتقادات خبریں ہی ہوتے ہیں باقی انشاء تو صرف احکامات میں ہوتا ہے کہ نماز پڑھو، روزہ رکھو وغیرہ وغیرہ اسلئے پھر خبر کی ابحاث کو مقدم کر دیا گیا اور

Marfat.com

دوسری وجہ یہ ہے کہ خبر میں انشاء سے فائدہ زیادہ ہوتا ہے وہ اسطرح کہ ایک تو محاورات میں لوگ خبر کا استعمال انشاء سے زیادہ کرتے ہیں اور دوسرا جو شارح نے ذکر کیا کہ خبر کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں کیونکہ خبر کبھی جملہ فعلیہ کبھی اسمیہ اور کبھی جملہ ظرفیہ کبھی جملہ شرطیہ ہوتی ہے جبکہ انشاء کی اتنی صورتیں نہیں ہوتی اور تیسری وجہ خبر کے فائدے زیادہ ہونے کی یہ ہے کہ پہلے گزرا ہے کہ علم معانی میں کئی عجیب چیزیں ہوتی ہیں تم تو ان عجیب چیزوں کا غالبًا تعلق خبر کے ساتھ کرتے ہو اسی طرح پہلے گذرا تھا کہ کئی ایسی فضیلتیں ہوتی ہیں جس کی وجہ سے ایک کلام دوسری کلام سے بزرگ ہوتی ہے تو ان فضیلتوں کا تعلق بھی خبر کے ساتھ زیادہ ہوتا ہے اسلئے خبر کی بحث کو انشاء پر مقدم کر دیا گیا

و لکونه اصلاً سے تیسری وجہ ذکر کی کہ کلام کی دو قسمیں ہیں انشاء اور خبر انشاء فرع اور خبر اصل ہے تو پھر اصل کو چونکہ مقدم کرتے ہیں اسلئے خبر کی ابحاث کو انشاء پر مقدم کر دیا باقی رہا یہ کہ خبر انشاء سے اصل کیسے ہے او رانشاء فرع کیسے ہے جواب دیا کہ انشاء یا تو خبر سے مشتق ہے جیسے کہ امر نہی وغیرہ فعل ماضی مضارع سے مشتق ہوتے ہیں اور اسی پر انشاء کی دوسری اقسام کو قیاس کر لو مثلا پہلے خبر پھر اس سے نقل ہو کر انشاء بن جائے جیسے کہ عسی نعم بعت اشتریت اصل میں خبریں تھیں پھر نقل ہوکر انشاء بن گئے اسیطر ح خبر پر کوئی حرف زیادہ کرنے سے انشاء بنتا ہے جیسے کہ زید قائم خبر ہے پھر اس پر ھل لے آئے تو استفہارم بن گیا۔

ثم قدم احوال الاسناد سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ خبر کی ابحاث مقدم کر دیا گیا خبر میں تین چیزیں ہوتی ہیں اسناد مسند الیہ اور مسند تو تم نے اسناد کے

Marfat.com

احوال کو کیوں مسند مسند الیہ کے احوال پر مقدم کردیا حالانکہ اسناد مسند مسند الیہ سے موخر ہوتا ہے کیونکہ پہلے طرفین مسند مسندالیہ ہونگے پھر اسناد انکے درمیان ہوگا اگر مسند الیہ مسند نہیں تو اسناد کیسے آئیگا مطلب یہ ہے کہ معترض نے ایک او راعتراض کر دیا اور دوسری یہ دلیل بھی دی کہ اسناد کے احوال کو مؤخر کرنا چاہیے تھا تو شارح جواب بھی دیگا اور انکی دلیل کا رد بھی کریگا وہ اسی طرح کے مسند مسندالیہ کے دو لحاظ ہوتے ہیں ایک تو ہر ایک کی ذات کا لحاظ ہوتا ہے مثلاً زید قائم میں ایک تو زید کی ذات اور قائم کی ذات کا اعتبار ہوتا ہے یہ لفظ مسند اور مسند الیہ والی صفت کے ساتھ متصف ہے لیکن جو مسند اور مسند الیہ والی بحث ہوتی ہے تو مسند الیہ والی وصف اور مسند والی وصف کے لحاظ سے بحث ہوتی ہے اور وصف کے لحاظ سے اسناد مسند الیہ مسند سے مقدم ہوتا ہے کیونکہ پہلے اسناد ہوگا تو یہ مسند مسند الیہ بنے گا اگر اسناد نہ ہوتو مسند یا مسند الیہ کیسے بنے گا باقی رہا کہ جومعترض نے دلیل دی ہے اسناد تو مسند الیہ سے موخر ہوتا ہے تو اسکا بھی شارح نے رد کردیا کہ اسناد جو مسند مسند الیہ سے موخر ہے تو مسند مسند الیہ کی ذات سے موخر ہوتا ہے اور ہماری بات ذات میں تو نہیں بلکہ ہماری بات تو وصف میں ہے تو وصف کے لحاظ سے اسناد مقدم ہوتا ہے اس لئے پھر اسناد کے احوال کو مقدم کردیا

لا شك ان قصد المخبر یہ متن تھا تو متن کی تقریر یہ ہے کہ جو مخبر ہوتا ہے تو وہ اپنی خبر کے ساتھ مخاطب افادہ کا قصد کرتا ہے یعنی حکم کا مخاطب کو علم نہیں ہوتا جیسے کہ مخاطب کو زید کے قائم ہونے کا علم نہیں تھا پھر مخبر نے کہا کہ زید قائم تو اب مخاطب کو حکم کا فائدۃ ہو گیا اور کبھی مخاطب حکم کو جانتا ہے لیکن متکلم کا مطلب ہوتا ہے کہ اے مخاطب جیسے تجھے اس حکم کا علم ہے مجھے بھی اس حکم کا علم ہے جیسے کہ کسی شخص نے تورات یاد کی اسکو کہو کہ قد حفظت

Marfat.com

التوراۃ اس صورت میں مخاطب کو حکم کا تو علم ہے کہ میں نے تورات یاد کی ہے لیکن متکلم یہ بتانا چاہتا ہے کہ جیسے مخاطب تجھے معلوم ہے کہ میں نے تورات یاد کی اسی طرح مجھے بھی معلوم ہے کہ تونے تورات یاد کی باقی متن پراعتراض تھا تو شارح صاحب نے

ای من یکون سے اس کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ جو بھی مخبر ہو وہ اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے یا مخاطب کو حکم کا افادہ ہوتا ہے یا اوکونہ عالماً بہ ہم آپکو دکھاتے ہیں کہ خبر ہے لیکن اس کے ساتھ مخبر نے نہ مخاطب کیلئے افادہ حکم کا قصد کیا ہے اور نہ کونہ عالما بہ کا قصد کیا ہے وہ اس طرح کہ قرآن پاک امرۃ عمران یعنی حضرت مریم کی والدہ سے حکایت کرتے ہوئے فرمایا کہ رب انی وضعتھا انثٰی یہ خبر ہے یہاں مخاطب اللہ تعالیٰ ہے حضرت مریم کی والدہ نے نہ تو افادہ حکم کا قصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو تو حکم کا پہلے سے علم تھا کہ حضرت مریم نے بیٹی جنی ہے اور نہ کونہ عالماً بہ کا قصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ بھی علم تھا کہ حضرت مریم کی والدہ کو بھی اسکا علم ہے کہ میں نے بیٹی جنی ہے یہ حصر ٹھیک نہیں کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے یہاں مخبر نے اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد نہیں کیا اسکا شارح نے جواب دیا کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے تو مخبر کا معنی ہی نہیں سمجھا کیونکہ مخبر کے دو معنی ہوتے ہیں ایک یہ کہ وہ متکلم بالجملہ الخبریۃ ہو اور دوسرا یہ کہ من یکون بعدد الاخبار والا علام اگر مخبر کا یہ معنی مراد لیں کہ جو جملہ خبریہ کے ساتھ تلفظ کرے پھر اعتراض کیا جائے گا کہ اس معنی کے لحاظ سے حضرت مریم کی والدہ بھی مخبرہ بن جاتی کیونکہ جملہ خبریہ کے ساتھ تکلم تو کیا ہے لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں بلکہ یہاں مخبر کا معنی اور ہے کہ جو اخبار اعلام کا

Marfat.com

درپے ہو لہذا اس معنی کے لحاظ سے امراۃ عمران مخبرہ نہ بنی کیونکہ وہ کوئی اخبار اعلام کا درپے تو نہیں تھی خلاصۃ یہ نکلا کہ جملہ خبریۃ کے صرف یہی دو فائدے نہیں بلکہ اور بھی کئی فوائد ہیں ہاں اگر مخبر اخبار اور اعلام کے درپے ہو پھر ان دو فائدوں میں سے کوئی ایک ضرور ہوگا حضرت مریم کی والدہ نے محض اپنی امید کی محرومی اور اپنے انداز ے کے برعکسی کا اظہار کیا ہے کیونکہ انہوں نے مافی بطنی کو بیت المقدس کا مجاور بنانے کی نذر مانی تھی اور مجاور عموماً مرد ہوتے ہیں اسلئے انکا اندازہ تھا کہ لڑکا پیدا ہوگا اسی طرح اور بھی مثال دی جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے زکر یا علیہ السلام سے حکایت کرتے ہوئے فرمایا رب انی وھن العظم منی یعنی اے رب میری ہڈیاں کمزور ہوگئیں یہاں مخاطب اللہ تعالیٰ ہے لہذا یہاں نہ افادہ حکم کا قصد ہے اور نہ کوئی اور کیونکہ اللہ تعالیٰ کو حکم کا علم تھا کہ انکی ہڈیاں کمزور ہو چکی ہیں اور نہ کوئی عالماً بہ کا قصد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اسکا بھی علم تھا کہ خو د زکریا علیہ السلام کو بھی علم ہے کہ انکی ہڈیاں کمزور ہوگئیں تو پھر زکریا علیہ السلام نے یہ کیوں کہا تو محض کمز وری اور عاجزی کے اظہار کیلئے انہوں نے یہ کہا تھا بعد میں شارح نے اسکی مثال دی کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا لایستوی القٰعون من المومنین ایۃ یعنی جو مومن جہاد کرتے ہیں اور جو گھروں میں بیٹھے ہیں یہ برابر نہیں تو یہاں مخاطب حضور صل اللہ علیہ وسلم اور مومنین ہیں یہاں افادہ حکم کا قصد نہیں کیونکہ مومنین خود فرماتے تھے کہ مجاہدین اور قاعدین برابر نہیں اور نہ کو نہ عالما بہ کا قصد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ یہ جانتا ہے کہ مومنین کو یہ بات معلوم ہے کہ مجاہدین اور قاعدین برابر نہیں تو پھر کیوں فرمایا اسلئے کہ یہ ظاہر کرنا ہے کہ مجاہدین اور قاعدین میں بہت بڑا فرق ہے ۔ تا کہ قاعدین کو کچھ شرم وحیا آئے تو پھر قاعدین بھی جہاد کیلئے اٹھ کھڑے ہوں قرآن پاک کسی کی

Marfat.com

مذمت نہیں کرتا بلکہ صرف یہ بتاتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کسی قاعد کو حیا آجائے اور جہاد میں شریک ہو جائے اور اسی طرح ایک مثال دی کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ھل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون الایۃ تو یہ خطاب جاہل انسانوں کو ہے کہ جاہل اور عالم برابر نہیں لہذا نہ تو یہاں متکلم نے افادہ حکم کا قصد کیا ہے کیونکہ جاہل جانتے تھے کہ جاہل اور عالم برابر نہیں پھر سوال ہوا کہ اللہ تعالی نے یہ بیان کیون فرمایا جواب دیا کہ اس بیان کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے جاہل کی غیرت کو تحریک دی ہے کہ فلاں بھائی اتنا عالم ہے اور اتنا بلند مرتبہ ہے تو پھر میں بھی علم حاصل کرونگا تاکہ مجھے بھی اتنا رتبہ ملے اسکے بعد شارح نے بتایا کہ اس کی ان گنت مثالیں موجود ہیں ۔

و کفاك شاهداً سے شارح نے بتایا کہ میں نے جو ذکر کردیا اسکی دلیل امام مرزوقی کا ایک قول ہے اور دوسرا یہ بھی مطلب ہے کہ مرزوقی کے قول کا بعض نے غلط مطلب سمجھا تو علامہ کہتا ہے کہ مرزوقی کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جو میں نے تقریر کی تو وہ اسطرح کسی شاعر کا ایک شعر ہے کہ قومی ھم قتلو امیم ، اخی فاذا ارمیت یصیبنی سھمی تو اسکا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی تھا جسکی بیوی کا نام امیمہ تھا اور اس آدمی کے ایک بھائی کو قبیلے والوں نے قتل کردیا تھا تو وہ بیوی اس آدمی کو بار بار یہ طعنہ دیتی رہتی تھی کہ تو اپنے بھائی کا بدلہ لے شاعر نے جواب دیا کہ اے امیمہ میرے ایک بھائی کو تو قبیلے والوں نے قتل کردیا اب اگر میں اسکا بدلہ لینے کیلئے قبیلے کے کسی شخص کو قتل کرونگا تو وہ بھی میرا ہی بھائی ہوگا۔ کیونکے اس کا غم مجھے ہی لگے گا مطلب یہ ہو گا کہ ایک بھائی تو پہلے قتل ہو چکا ہے تو دوسرے کو بھی قتل کروانا چاہتی ہے امام مرزوقی نے یہ کہا ہے کہ اس شعر میں شاعر محض غم اور

Marfat.com

درد کو اظہار کر رہا ہے اور یہ خبر نہیں ہے کیوکہ شعر میں خطاب (امیمۃ جو کہ شاعر کی بیوی ہے) کو ہے یہاں مخاطب کو بھی حکم کا علم ہے کیونکہ امیمہ جانتی تھی کہ میرے خاوند کے بھائی کو قبیلے والوں نے قتل کر دیا ہے اور یہاں کونہ عالما الحکم کا قصد بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ امیمہ جانتی تھی کے میرے خاوند کو اس بات کا علم ہے کہ اسکے بھائی کو قبیلہ والوں نے قتل کر دیا ہے بعض محققین نے امام مرزوقی پر اعتراض کر دیا کہ امام مرزوقی یہ بات کیوں کہتا ہے کہ یہ خبر نہیں ہے شارح نے ان بعض محققین کا رد کرتے ہوے یہ کہا ہے کہ مخبر کا جو میں نے معنی بیان کیا ہے (مخبر وہ ہے جو اخبار اور اعلام کے درپے ہو) جو معنی میں نے کیا ہے اس معنی کے لحاظ سے یہ شعر خبر نہیں کیونکہ شاعر اخبار و اعلام کے درپے نہیں ہے اگر مخبر کا یہ معنی کیا جائے کہ مخبر وہ ہے جو جملہ خبریہ کا تلفظ کرے تو پھر یہ شعر خبر ہے کیونکہ جملہ خبریہ کا تلفظ تو کر رہا ہے۔

و المراد بالحکم الخ پہلے ماتن نے کہا تھا کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے یا افادہ حکم کا قصد کرے گا یا کونہ علما بالحکم کے فائدے کا قصد کرے گا بہر حال دونوں صورتوں میں حکم کا لفظ آیا ہوا ہے یہاں سے شارح یہ ذکر کرتا ہے کہ حکم سے مراد کیا ہے اس سے پہلے دو تمہیدی مقدمے ذکر کرے گا پہلا مقدمہ یہ ہے (حکم کے معانی تو کئی ہیں لیکن یہاں چونکہ تین کا احتمال ہے اس لحاظ سے یہ تین ہی ذکر کرے گا) پہلا یہ ہے کہ کلام سے جو نسبت سمجھی جاتی ہے خواہ اجابی ہو یا سلبی دوسرا یہ ہے کہ واقع میں جو نسبت ہوتی ہے خواہ اجابی ہو یا سلبی یعنی وقوع لا وقوع اور تیسرا یہ ہے کہ وقوع لا وقوع کا ادراک دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ نسبت کلامی اور ادراک ان النسبۃ واقعۃ اور لیست بواقعۃ ان دونوں کو ایقاع

Marfat.com

انتزاع بھی کہا جاتا ہے اور شارح کبھی دونوں کو ملا کر ایقاع اور انتزاع سے تعبیر کرے گا اور کبھی علیحدہ علیدہ۔ یہ تھے دو تمہیدی مقدمے اب شارح کی بات کی طرف آتے ہیں کہ شارح کیا کہتا ہے کہ یہاں معنی وقوع لا وقوع ہے ایقاع انتزاع نہیں ہے یعنی خارج میں جو نسبت ہوتی ہے حکم سے یہی مراد ہے نسبت کلامی۔

او ادراك ان النسبة ایقاع الخ یہ مراد نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ متکلم مثلا جب زید قائم کہتا ہے تو اسکا خطاب نفس الامر میں زاد قائم ہے متکلم کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ میرے مخاطب کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ میں نے زید قائم کے درمیان نسبت واقع کی ہے او نہ متکلم کا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ مجھے وقوع لا وقوع کا ادراک اور علم ہے

و ایضا لو ارید هذا الخ سے دوسری دلیل دی کہ حکم کا معنی یہاں ایقاع نہیں ہے کیونکہ اگر حکم کا معنی یہاں ایقاء ہو تو پھر متکلم جب مثلا زید قائم کہے گا تو پھر اگر نسبت کلامی کا قصد ہو تو معنی یہ ہو گا کہ متکلم کہتا ہے میں نے نسبت زید قائم کے درمیان واقع کی ہے یا مجھے وقوع لا وقوع (یعنی نفس الامر میں جو نسبت ہے) کا علم ہے اسکا انکار نہیں ہو سکتا کیونکہ متکلم جب کہے رہا ہے زید قائم تو اسکا انکار کون کریگا اسیطرح اگر متکلم کہے کہ مجھے وقوع لا وقوع کا ادراک ہے اسکا بھی کوئی انکار نہیں کر سکتا کیونکہ ادراک اندر کی چیز ہے کوئی کیسے کہے سکتا ہے کہ فلاں تجھے ادراک نہیں ہے حالنکہ بعد میں آ رہا ہے کہ خبر کا انکار کرنے والے انکار کرتے ہیں بر خلاف اسکے اگر حکم کا معنی وقوع لا وقوع ہو تو اسکا انکار ہو سکتا ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید واقع میں قائم ہے پھر انکار کرنے والا انکار کر سکتا ہے کہ زید واقع میں قائم نہیں ہے۔

Marfat.com

فان قلت قد اتفق القوم الخ کسی نے اس پر اعتراض کر دیا تھا کہ حکم سے مراد وقوع لا وقوع نہیں ہوسکتا شارح پہلے دو اتفاق ذکر کریگا بعد میں جا کر اعتراض کو رد کریگا پہلا اتفاق یہ ہے کہ خبر کا مدلول مخبر کا حکم ہی ہوتا ہے یعنی نسبت ایجابی میں وجود المعنی اور نسبت سلبی میں عدم المعنی سے مراد نسبت کلامی ہے اور دوسرا یہ کہ قوم نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ خبر کی دلالت ثبوت معنی اور انتفاء معنی پر نہیں ہوتی انتفاء معنی اور ثبوت معنی کا مطلب وقوع لا وقوع ہے دوسرے اتفاق کے لحاظ سے اعتراض ہے کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول نہیں ہے جب مدلول نہیں پھر خبر سے وقوع لا وقوع کا قصد بھی نہیں کر سکتے کیونکہ قصد تو اسکا ہوتا ہے کہ جو مدلول ہو برخلاف نسبت ایجابی سلبی کے کہ وہ خبر کا مدلول ہے کیونکہ قوم کا اس پر اتفاق ہے کہ مخبر کا حکم خبر کا مدلول ہے اور حکم کا معنی نسبت ایجابی سلبی ہے تو پھر نسبت ایجابی اور سلبی کا قصد خبر سے ہوسکتا ہے لہذا خبر کا معنی نسبت ایجابی سلبی ہے وقوع لا وقوع نہیں ہے۔

و الا لما وقع الشك سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ خبر کا مدلول ثبوت معنی اور انتفاء معنی یعنی وقوع لا وقوع نہیں ہے شارح کہتا ہے ہم تو پہلے سے کہتے ہیں کہ خبر کا مدلدل وقوع لا وقوع نہیں ہے یہ دلیل قیاس استثنائی ہے اگر تم کہو کہ خبر کا مدلول وقوع لا وقوع ہے تو پھر اس پر چار ملازمے ذکر کریگا اور کہے گا کہ تالی باطل ہے وہ اسطرح کہ اگر خبر کا مدلول وقوع لا وقوع ہو تو پھر خبر میں شک نہیں ہونا چاہیے کیونکہ جب وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہے تو پھر خبر کی اس پر دلالت ہوگی اور دلالت کا مطلب ہوتا ہے کہ مدلول کے علم کا فائدہ دینا تو جب خبر مثلاً متکلم زید قائم کہیگا تو پھر اس کا مدلول ہے کہ زید واقع میں قائم ہو تو اس مدلول کا ہے علم آجائیگا جب علم آ گیا تو اب اسمیں شک کیسے پڑسکتا ہے برخلاف اسکے کہ اگر خبر کا

Marfat.com

مدلول ایقاع ہو پھر شک پڑ سکتا ہے کیونکہ اگر نسبت کلامی مراد ہو تو متکلم کا زید قائم سے مطلب ہوگا کہ میں نے زید اور قائم کے درمیان نسبت واقع کی ہے تو اس میں شک پڑ سکتا ہے کہ تم تو کہتے ہو کہ میں نے نسبت واقع کی ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ واقع میں قائم نہ ہو اسی طرح ادراک ان النسبۃ واقعۃ او لیس بواقعۃ ہو تو پھر زید قائم سے متکلم کا مطلب ہوگا کہ وقوع لا وقوع کا ادراک ہے تو اس میں بھی شک واقع ہو سکتا ہے کہ متکلم تو کہتا ہے کہ مجھے وقوع لا وقوع کا ادراک ہے اور ہو سکتا ہے کہ واقع میں وقوع نہ ہو

و لما صح ضرب زید سے دوسرا ملازمہ ذکر کردیا کہ اگر خبر کا مدلول وقوع لاوقوع ہوتا تو جب متکلم ضرب زید کہتا تو مطلب ہوتا کہ واقع میں زید نے مارا ہے تو پھر ضرب زید اس وقت کہیں گے کہ جب واقع میں زید نے مارا ہو کیونکہ ہم کہیں کہ ضرب زید یعنی زید نے واقع میں مارا ہے اور زید نے واقع میں نہ مارا ہو تو پھر ضرب زید یہ لفظ معنی موضوع لہ سے خالی ہو جائیگا حالانکہ لفظ معنی موضوع لہ سے خالی نہیں ہوتا بہر حال اگر وقوع لاوقوع خبر کا مدلول ہوتا تو پھر ضرب زید جب کہتے کہ واقع میں زید نے مارا ہو تالی باطل ہے یعنی کوئی ضروری نہیں کہ ضرب زید کہیں تو واقع میں بھی مارا ہو برخلاف ایقاع کے اگر خبر کا مدلول ایقاع ہو پھر یہ کوئی ضروری نہیں کہ ضرب زید کہیں کہ واقع میں بھی مارا ہو کیونکہ ایقاع جب مدلول ہو تو پھر ضرب زید سے متکلم کا یا یہ مطلب ہوگا کہ میں نے نسبت واقع کی ہے ضرب اور زید کے درمیان یا یہ مطلب ہوگا کہ مجھے وقوع لا وقوع کا ادراک ہے تو ان دونوں صورتوں میں ہو سکتا ہے کہ زید نے واقع میں نہیں مارا کیونکہ متکلم تو کہے کہ میں نے نسبت واقع کی ہے اور واقع میں نسبت نہ ہو اسطرح متکلم کہے کہ مجھے ادراک ہے اور ہو سکتا ہے کہ

Marfat.com

واقع نسبت کا وقوع نہ ہو یعنی زید نے نہ مارا ہو

و حینئذ لا یتحقق الکذب اصلاً یہ عبارت یا تو دوسرے ملازمے کے تالی کے مطلب پر دلیل ہے کہ اگر یہ بات ہو کہ ضرب زید تب ہی کہیں کہ واقع میں زید نے مارا ہو اور اسطرح ما ضرب زید تب کہیں گے کہ واقع میں نہ مارا ہو یہ باطل ہے کیونکہ اب ساری خبریں سچی ہونگی جھوٹی نہیں ہوسکتی اور یا پھر یہ تیسرا ملازمہ ہے کہ ضرب زید تب کہیں گے کہ زید نے واقع میں مارا ہو تو پھر اسطرح ما ضرب زید تب کہیں گے کہ واقع میں نہیں مارا تو اب کوئی خبر جھوٹی نہیں ہوسکتی بر خلاف اس کے کہ اگر خبر کا مدلول ایقاع ہو تو اس صورۃ میں کذب کا بھی احتمال ہوسکتا ہے کیونکہ متکلم تو کہتا ہے کہ میں نے نسبت واقع کی ہے تو ہوسکتا ہے کہ واقع میں نسبت نہ ہو یا متکلم کہتا ہے کہ مجھے وقوع کا ادراک ہے کہ واقع میں وقوع نہ ہوا چوتھا ملازمہ

و التزم سے ذکر کردیا کہ اگر خبر کا مدلول وقوع اور لا وقوع ہوتا تو پھر جب ضرب زید کہتا تو مطلب ہوتا کہ واقع میں زید نے مارا ہے پھر جب کہتا ہے کہ ما ضرب زید تو مطلب ہوتا کہ واقع میں نہیں مارا ہے تو اب واقع میں اجتماع نقیضین لازم آجائیگا برخلاف اسکے کہ اگر خبر کا مدلول ایقاع ہو تو پھر مطلب ہوگا کہ میں نے نسبت واقع کی ہے یا مجھے وقوع کا ادراک ہے ہوسکتا ہے کہ واقع میں نسبت نہ ہو اسی طرح ہوسکتا ہے کہ اسے تو ادراک ہو لیکن نفس الامر میں وقوع نہ ہو تو اب اجتماع نقیضین لازم نہیں آئیگا۔

قلت ظاھر ان العلم سے اب شارح ان سب ملازموں کا جواب دیتے ہیں جس سے پہلے کچھ تمہید ہے اور وہ یہ ہے کہ چونکہ دلالت وضعی بھی ہوتی ہے اور عقلی بھی اسلئے پھر

Marfat.com

مدلول بھی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک مدلول وضعی ہوتا ہے اور دوسرا مدلول بھی مدلول وضعی کا تخلف دال سے جائز ہوتا ہے مثلاً ضرب زید کا مدلول وضعی ہے کہ زید نے خارج میں مارا ہے تو اب اسکا تخلف ہوسکتا ہے کہ واقع میں زید نے نہ مارا ہو اور مدلول عقلی کا تخلف دال سے منع ہوتا ہے مثلاً زمین آسمان کی دلالت وجود صانع پر عقلی ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ آسمان اور زمین ہوں لیکن وجود صانع نہ ہو اسکے بعد جواب اسطرح ہے کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہے تو پھر خبر کی اس پر دلالت ہوگی اور دلالت کا مطلب ہوتا ہے کہ مدلول کے علم کا فائدہ دینا تو جب ہم خبر مثلاً ضرب زید کہیں گے تو اسکے مدلول کا ہمے علم آجائیگا کہ واقع میں زید نے مارا ہے لیکن جب اسکا علم آجائے کہ واقع میں مارا ہے تو یہ کوئی ضروری نہیں کہ واقع میں بھی زید نے مارا ہو کیونکہ واقع میں زید نے مارا ہے یہ ضرب زید مدلول وضعی ہے اور مدلول وضعی کا تخلف جائز ہوتا ہے پہلے ملازمے کا جواب آ گیا کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول ہو تو پھر خبر میں شک واقع ہوسکتا ہے کیونکہ وقوع لا وقوع کا مدلول وضعی ہے تو تخلف ہوسکتا ہے کہ مثلاً متکلم کہے کہ ضرب زید اسکا مدلول ہوگا کہ واقع میں مارا ہے لیکن تخلف بھی ہوسکتا ہے کہ واقع میں زید نے نہ مارا ہو یا اسی طرح متکلم ما ضرب زید کہے گا اسکا مدلول ہوگا کہ زید نے واقع میں نہیں مارا لیکن اسکا تخلف بھی ہوسکتا ہے کہ زید نے واقع میں مارا ہو اسی طرح دوسرے ملازمہ کا بھی جواب آ گیا کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ ہم ضرب زید تب کہیں گے کہ واقع میں زید نے مارا ہو کیونکہ ضرب زید کا مدلول ہوگا کہ خارج واقع میں زید نے مارا ہے لیکن چونکہ مدلول وضعی ہے اسلئے تخلف ہوسکتا ہے کہ واقع میں زید نے نہ مارا ہو اس طرح تیسرے ملازمے کا بھی جواب آ گیا تیسرا یہ تھا کہ جب ضرب زید کا مطلب

Marfat.com

ہے کہ واقع میں زید نے مارا ہے اور ماضرب زید کا مطلب ہے کہ واقع میں نہیں مارا تو پھر سب خبریں سچی ہی ہونگی کذب کا احتمال نہیں ہوگا حالانکہ کذب کا احتمال خبریں رکھتی ہیں تو اسکا جواب اسطرح آ گیا کہ ضرب زید کا مدلول تو یہ ہوگا کہ زید نے واقع میں مارا ہے لیکن مدلول وضعی سے تخلف بھی جائز ہے تو پھر کذب کا احتمال بھی رکھتا ہے کہ زید نے واقع میں نہ مارا ہو اسی طرح ما ضرب زید کا مدلول وضعی ہے کہ واقع میں نہ مارا ہو تخلف بھی جائز ہے کہ ہو سکتا ہے کہ واقع میں مارا ہو اور چوتھے ملازمے کا بھی جواب آ گیا چوتھا یہ تھا کہ جب ضرب زید کا مدلول ہے کہ زید نے واقع میں مارا ہے اور ماضرب زید کا مدلول ہے کہ زید نے واقع میں نہیں مارا ہے تو ایک آدمی ضرب زید کہتا ہے پھر ماضرب زید کہتا ہے تو اجتماع نقیضین لازم آ جائیگا تو جواب اس طرح آ گیا کہ ضرب زید کا مدلول ہے کہ واقع میں زید نے مارا ہے اسکا تخلف جائز ہے کہ واقع میں نہ مارا ہو اسی طرح ماضرب زید کا مدلول وضعی ہے کہ زید نے واقع میں نہیں مارا ہے تخلف بھی ہو سکتا ہے کہ زید نے واقع میں مارا ہو تو اب کوئی اجتماع تقیضین لازم نہیں آئیگا۔

فکانھم ارادوا سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ جب تم نے ثابت کیا وقوع لا وقوع خبر کا مدلول نہیں پھر قوم والوں نے اس پر اتفاق کیوں کیا کہ خبر کا مدلول وقوع لاوقوع نہیں اسکا جواب دیا کہ انہوں نے درست اتفاق کیا کہ وہ وقوع لا وقوع تو خبر کا مدلول نہیں کیونکہ انکا مطلب ہے کہ مدلول عقلی نہیں ہے یہ صحیح ہے وقوع لا وقوع خبر کا مدلول عقلی تو نہیں ہے باقی مدلول وضعی تو قوم والے بھی تسلیم کرتے ہیں

و الا فانکارھم سے پھر اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ تم نے جو قوم والوں

Marfat.com

کی طرف سے توجیہ کی کہ انکی مراد ہے کہ مدلول عقلی خبر کا وقوع لا وقوع نہیں تو اس پر تمہارے پاس کیا دلیل ہے کیونکہ قوم والوں نے تو مطلق کہا کہ خبر کا مدلول وقوع لا وقوع نہیں یہ تو نہیں کہا کہ خبر کا مدلول عقلی نہیں ہے اسکا شارح نے جواب دیا کہ اگر ہم انکے اتفاق کا یہ مطلب نہ لیں کہ وقوع لا وقوع خبر کامدلول عقلی نہیں بلکہ ظاہری مطلب لیں کہ خبر کی دلالت بالکل نہ انقطاع معنی پر ہوتی ہے اور نہ ثبوت معنی پر یعنی دلالت نہ واقعی ہوتی ہے اور نہ عقلی یہ تو صریح بطلان ہے کیونکہ خبر کی دلالت وقوع لا وقوع پر ہوتی ہے تو بتایا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ دلالت کا معنی ہوتا ہے کہ خبر سے معنی سمجھ آ جائے

و لا شك سے بتایا کہ خبر سے معنی تو سمجھ آتا ہے پھر خبر کی دلالت وقوع لا وقوع پر ہوگی باقی خبر سے معنی اسطرح سمجھ آتا ہے کہ جب ہم کسی شخص سے خبر مثلا خرج زید سنتے ہیں تو پھر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ زید واقع میں نکلا ہوگا باقی رہا یہ کہ واقع میں زید نہ نکلا ہو تو یہ محض احتمال عقلی ہے مدلول نہیں کیونکہ خرج زید کا مدلول وضعی ہے کہ واقع میں زید نکلا ہے تو عقل کہتا ہے کہ تخلف جائز ہے ہوسکتا ہے کہ واقع میں نہ نکلا ہو

و لهذا یصح سے اوراعتراض کا جواب دیااعتراض یہ ہوگیا کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ خرج زید کے سننے سے سامع یہ معنی سمجھتا کہ زید واقع میں نکلا تو جواب دیا کہ دلیل یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کہے کہ زید واقع میں نکلا ہے تو ہم اس سے سوال کریں گے کہ تمہیں کیسے معلوم ہوا کہ زید واقع میں نکلا ہے تو وہ شخص کہے گا کہ میں نے فلاں سے سنا کہ خرج زید تو معلوم ہوا کہ خرج زید سننے سے سامع نے یہ معنی سمجھا کہ زید واقع میں نکلا ہے

Marfat.com

و لو كان مفهوم القضية یہاں تک دوسرے اتفاق کا جواب دیا یہاں سے پہلے اتفاق کا رد کرتا ہے پہلا اتفاق یہ تھا کے خبر کا مدلول وجود معنی اور عدم معنی ہے وجود معنی اور عدم معنی سے مراد نسبت ایجابی سلبی تھی بظاہر علامہ کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ علامہ پہلے اتفاق کا انکار کرتا ہے لیکن یہ تو کوئی جواب نہیں کہ اتفاق کا انکار کرے اسلئے ہم علامہ کی عبارت کی تقریر یوں کریں گے کہ پہلا اتفاق تو قوم نے ٹھیک کیا ہے کہ نسبت ایجابی سلبی خبر کا مدلول ہے لیکن تم نے جو انکا اتفاق حصر کے ساتھ ذکر کیا یہ ٹھیک نہیں کیونکہ تم نے ضمیر فصل لائی اور کہا کہ انما ھو المنجز جہاں ضمیر فصل ہو تو مطلب ہوتا ہے کہ مسند کا مسند الیہ میں حصر ہے کہ خبر کا مدلول نسبت ایجابی سلبی ہے اور کوئی نہیں ہے تو انکا اتفاق تو ٹھیک ہے کہ خبر کا مدلول نسبت کلامی بھی ہے اور وقوع لا وقوع بھی ہو سکتا ہے کیونکہ اگر ہم حصر کریں کہ صرف ایقاع خبر کا مدلول ہے تو پھر ضرب زید میں بھی نسبت کلامی ہے اور ادراک النسبۃ بواقعۃ میں بھی پھر تو سب قضیوں کے مفہوم متحقق ہونگے تو پھر قضیوں میں تناقض متحقق نہیں ہوگا کیونکہ متناقضین میں دونوں متحقق نہیں ہوتے حالانکہ تالی باطل ہے کہ قضیوں میں تناقض تو متحقق ہوتا ہے

ثم الحق ما ذكره بعض المحققين یہاں تک دونوں اتفاقوں کا جواب دیا اور ثابت کریا کہ وقوع لا وقوع خبر کا مدلول وضعی ہے اب یہاں سے حق بات ذکر کرتے ہیں اور دلیل بھی ہوگی کہ وقوع لاوقوع خبر کامدلول ہے باقی یہاں ذرا یہ یاد رکھنا کہ ثم الحق کی طرح عبارت وہاں بولی جاتی ہے کہ پہلے جو ذکر ہو وہ سب غلط ہو حالانکہ یہاں یہ مطلب نہیں کہ پہلا سارا غلط ہے اسلیے علامہ کا ثم الحق سے یہ مطلب ہے کہ میں نے جو ذکر کیا کہ خبر کا

Marfat.com

مدلدل وقوع لا وقوع ہے یہ حق ہے اور اسی طرح حق بعض محققین نے بھی ذکر کیا ہے شارح کہتا ہے کہ بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ سب خبریں لفظ کے اعتبار سے سچی ہوتی ہیں اور صدق خبر لفظ کے لحاظ سے مدلول ہے باقی کذب خبر کا مدلول نہیں بلکہ خبر کے مدلول کی نقیض ہوتا ہے مثلاً ضرب زید کا مدلول صدق ہے کہ واقع میں زید نے مارا ہے اب یہ کہ واقع میں زید نے نہ مارا ہو تو یہ کذب ہے اور یہ ضرب زید کا مدلول نہیں بلکہ مدلول کی نقیض ہے پھر اعتراض ہوا کہ جب کذب خبر کا مدلول نہیں پھر خبر کی تعریف میں ما یحتمل الصدق و الکذب کیوں کہتے ہو یہاں یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ کذب بھی خبر کا مدلول ہوتا ہے اسکا شارح نے جواب دیا

و قولھم سے کہ یہ جو کہتے ہیں کہ خبر صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے اسکا مطلب یہ نہیں کہ جیسے صدق خبر کا مدلول ہے اسی طرح کذب بھی خبر کا مدلول ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ خبر کذب کا احتمال عقلی رکھتی ہے مثلاً ضرب زید کا مدلول ہے کہ واقع میں زید نے مارا ہے مثلا بات ممنوع نہیں ہے کہ مدلول ثابت نہ ہو یعنی ہوسکتا ہے کہ واقع میں زید نے نہ مارا ہو

یسمی الاول فائدہ الخبر پہلے ماتن نے کہا تھا کہ مخبر اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے یا تو حکم کے افادہ قصد کرتا ہے یا کون المخبر کا عالما بہ کے افادہ کا قصد کرتا ہے یہاں سے ماتن انکے نام بتاتا ہے کہ جس حکم کا افادہ خبر کے ساتھ قصد کیا جاتا ہے اسے فائدہ خبر کہتے ہیں اور کون المخبر عالماً بہ کو لازم فائدہ خبر کہتے ہیں

لما ذکر فی المفتاح سے انکی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ پہلے کو فائدہ الخبر اور دوسرے کو لازم فائدہ خبر کیوں کہتے ہیں کیونکہ لازم کی اضافت ہے فائدہ الخبر کی طرف پھر

Marfat.com

مطلب یہ ہے کہ فائدہ الخبر ملزوم ہے انکو لازم ملزوم بنایا ہے پھر سوال ہوا کہ کیا لازم ملزوم کی نشانیں پائی جاتی ہیں اور لازم ملزوم کی نشانیاں کیا ہیں تو ملزوم لازم کی نشانیاں یہ ہیں کہ ملزوم پایا جائے تولازم ضرور پایا جاتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ لازم پایا جائے تو پھر ملزوم بھی پایا جائے دلیل اس پر یہ ہے کہ لازم ملزوم میں یا تو نسبت مساواۃ کی ہوتی ہے یا لازم عام ہوتا ملزوم سے اور ملزوم اخص ہوتا ہے تو اگر ملزوم ملزوم میں نسبت مساواۃ کی ہوتو پھر جب لازم پایا جائیگا تو ملزوم بھی پایا جائیگا کیونکہ جن میں مساواۃ ہو جب ایک پایا جائیگا تو دوسرا بھی پایا جاتا ہے اور اگر لازم ملزوم سے اعم ہوتو پھر بھی ملزوم پایا جائیگا کیونکہ خاص پایا جائے تو عام ضرور پایا جاتا ہے باقی لازم پایا جائے تو ملزوم کا پایا جانا ضروری نہیں اس پر دلیل ہے کہ اگر ملزوم لازم کے درمیان نسبت مساواۃ کی ہوتو پھر لازم پایا جائیگا تو ملزوم بھی پایا جائیگا لیکن اگر لازم ملزوم سے اعم ہوتو پھر ملزوم کا پایا جانا ضروری نہیں کیونکہ عام خاص کے بغیر بھی پایا جاتا ہے تو ضروری نہیں کہ خاص بھی پایا جائے یہ کہتا ہے کہ یہ علامتیں لازم ملزوم والی فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر میں بھی پائی جاتی ہیں وہ اسطرح کہ جہاں فائدہ خبر کا قصد ہوگا وہاں لازم کا ضرور قصد ہوگا مثلاً کسی نے کہا زید قائم تو متکلم جب زید قائم کہے گا تو اب فائدہ خبر کا قصد ہوگا اور لازم فائدہ خبر کا بھی قصد ہوگا کیونکہ مخاطب کو یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ متکلم بھی جانتا ہے کہ زید قائم ہے کیونکہ اگر متکلم نہیں جانتا پھر اسکے خبر دینے کا کیا مطلب لیکن یہ کوئی ضروری نہیں کہ لازم فائدہ خبر کا قصد ہوتو پھر فائدہ خبر کا بھی قصد ہو کیونکہ مثلاً ایک شخص نے قرآن پاک یاد کیا اسکو کہو کہ حفظت القرآن تو اب لازم فائدہ خبر تو ہے کہ قصد ہے کہ مخاطب کو پتہ چل جائیگا کہ میرے قرآن یاد کرنے کا متکلم بھی جانتا ہے لیکن

Marfat.com

فائدہ خبر کا قصد نہیں کیونکہ مخاطب کو تو پہلے سے علم ہے کہ میں نے قرآن پاک یاد کیا ہوا ہے

کما ھو حکم اللازم اس پر دلیل دی کہ لازم فائدہ خبر کا پایا جانا فائدہ خبر کے بغیر ممتنع نہیں ہے وہ اسطرح کہ ہوسکتا ہے کہ لازم مجہول المساواۃ ہو یعنی مساواۃ مجہول ہو تو پھر لازم اعم ہوگا جب اعم پایا جائے تو کوئی ضروری نہیں ہوتا کہ اخص بھی پایا جائے باقی شارح نے بتایا کہ لازم جو اعم ہو تو واقع کے اعتبار سے اعم ہو یا کہ اعتقاد کے لحاظ سے اعم ہو۔

فان الملزوم یہ تو پہلے صاحب مفتاح نے صرف یہ دعویٰ کردیا کہ پہلا دوسرے کے بعد نہیں پایا جا سکتا ہے اور دوسرا پہلے کے بغیر بھی پایا جا سکتا ہے تو اب یہاں سے ان دونوں باتوں پر شارح دلیل دیتا ہے وہ یہ ہے کہ جب ملزوم پایا جائے تو لازم ضرور پایا جاتا ہے لیکن لازم پایا جائے تو ملزوم کا پایاجانا کوئی ضروری نہیں ہوتا۔

فعلی ھذا فائدہ الخبر تو ماتن اور صاحب مفتاح کی عبارت کے مطابق شارح بتاتا ہے کہ فائدہ خبر حکم کا نام ہے اور لازم فائدہ خبر کو نہ عالماً بالحکم کو کہتے ہیں

ومعنی اللزوم انہ پہلے شارح نے بتایا کہ فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر لازم ملزوم ہیں تو دونوں میں لزوم ہوتا ہے اسلئے اب شارح صاحب یہاں سے بتاتے ہیں کہ لزوم کس میں ہے تو یہ کہتا ہے کہ لزوم فائدوں میں ہے کہ فائدہ خبر ملزوم ہے جہاں فائدہ خبر ہوگا لازم فائدہ خبر ضرور ہوگا لیکن علی کلی نہیں کہ جہاں لازم فائدہ خبر ہو تو پھر فائدہ خبر بھی ہو کیونکہ تورات کے حافظ کو حفظت التوراۃ کہیں تو اب لازم فائدہ خبر کا تو قصد ہے لیکن خبر کا قصد نہیں ہے باقی یہاں تلازم کی ساری باتیں سولہ صورتیں ہیں کیونکہ یہاں دو تو معلوم ہیں ایک حکم اوردوسرا کو نہ عالماً بالحکم اور دو انکے علم ہیں اور دو یہاں فائدے ہیں ایک فائدہ خبر ہے

Marfat.com

اور دوسرا لازم فائدہ خبر کا افادہ ہے اور دو استفادے ہیں افادہ متکلم اور استفادہ مخاطب کرتا ہے تو چار صورتیں تو اسکی کہ موافقین میں لزوم ہو دو معلوموں میں دو علموں میں یا دو فائدوں میں یا دو استفادوں میں اور بارہ صورتیں اسکی کہ مخالفین میں لزوم ہو مثلاً ایک معلوم ہو اور دوسرا علم یا افادہ یا استفادہ تو اسی طرح ہر ایک کی چار صورتیں بن جائیں گی ۔

و زعم العلامة فی شرح هذا الکلام یہاں تک شارح نے ایک تقریر کردی اور اس تقریر میں اس نے فائدہ الخبر کو حکم کو بنایا اور لازم فائدہ الخبر کو کون المخبر عالماً بہ بنایا اور کہا کہ لزوم دو افادوں کے درمیان ہے یہاں سے اسکا خلاف ذکر کریگا علامہ قطب الدین نے مفتاح کی شرح کی ہے تو وہاں اس نے فائدہ الخبر اور لازم فائدہ الخبر اور بنائے ہیں تو اس نے شرح مفتاح میں یہ کہا کہ فائدہ الخبر یہ ہے کہ سامع یعنی مخاطب سے حکم کا استفادہ کرے اور لازم فائدہ الخبر یہ ہے کہ سامع کا خبر سے اس بات کا استفادہ کرنا کہ مخبر حکم کا عالم ہے تو علامہ قطب الدین نے فائدہ اور لازم فائدہ خبر استفادوں کو بنایا ہے اور استفادہ مخاطب کی صفت ہے کہ مخاطب استفادہ کرتا ہے خبر سے حکم کا یا کون المخبر عالماً بالحکم کا تو اب لزوم بھی انہی دو استفادوں کے درمیان ہوگا تو اب یہ باتیں پہلے کے خلاف ہیں

و هو خلاف ما صرح به سے شارح صاحب علامہ قطب الدین پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس نے جو خود ذکر کیا ہے یہ صاحب مفتاح کی تصریح کے خلاف ہے جو کہ صاحب مفتاح نے مسند الیہ کی تعریف کی بحث میں کی ہے لیکن ماتن نے ایضاح میں اپنی کلام کی تفسیر کرتے ہوئے جو ذکر کیا ہے یہ علامہ قطب الدین کی کلام اس کے موافق ہے تو یہ اعتراض اسطرح بن گیا کہ علامہ قطب الدین نے جو شرح مصباح میں ذکر کیا ہے وہ مفتاح کے

Marfat.com

خلاف ہے تو جسکی شرح ہے اسکے تو خلاف ہے اور جس کی شرح نہیں اسکے موافق ہے کیونکہ ایضاح کی شرح نہیں اور ایضاح کے موافق

حیث قال ای یمتنع ان لا یحصل سے ماتن نے ایضاح میں جو ذکر کیا ہے وہ کیا ہے اور علامہ کی کلام اسکے موافق کیسے ہے تو بات اس میں چل رہی تھی کہ ایک حکم ہے یعنی فائدہ الخبر اور ایک کون المخبر عالماً بالحکم ہے تو ماتن نے کہا کہ یہاں دو علم ہیں ایک علم اول ایک علم ثانی علم اول یہ ہے کہ مخاطب کو تو حکم کا علم ہوتا ہے نفس خبر سے یہ علم اول ہے اور علم ثانی یہ ہے کہ مخاطب کو جو علم ہوتا ہے

کون المخبر عالماً بالحکم کالنفس خبر سے تو اب یہاں سے یہ بھی پتہ چل جائیگا کہ علامہ کی کلام ماتن کی کلا م سے موافق ہے کیونکہ ماتن نے علم اول مخاطب کے علم کو بنایا ہے جو اسکو خبر سے حاصل ہوتا ہے مخاطب کا علم استفادہ ہے اور علامہ قطب الدین نے بھی فائدہ الخبر استفادہ کو بنایا تھا اسی طرح ماتن نے لازم یعنی علم ثانی مخاطب کے علم کو بنایا ہے اور میں استفادہ ہے مخاطب استفادہ کرتا ہے متکلم سے تو علامہ قطب الدین نے بھی لازم فائدہ الخبر اس استفادہ کو بنایا تھا تو علامہ کی کلام ماتن کی کلام کے موافق ہے تو ماتن نے یہاں دو قاعدے ذکر کئے ہیں ایک قاعدہ تو یہ ذکر کیا ہے کہ یہ ممتنع ہے کہ علم ثانی حاصل نہ ہو جب علم اول حاصل ہو جب بھی علم اول حاصل ہوگا تو علم ثانی ضرور حاصل ہوگا اور دوسرا قاعدہ آگے ذکر کردیا، علم ثانی علم اول کے بغیر بھی حاصل ہو سکتا ہے یعنی کبھی اس طرح ہو کہ علم ثانی حاصل ہوتا ہے اور علم اول حاصل نہیں ہوتا باقی درمیان میں علم ثانی اور اول کی تعریفیں ذکر کی ہیں جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں

Marfat.com

اذ لو یحصل الخ سے پہلے قاعدے پر دلیل دی کہ علم اول جب بھی حاصل ہوگا علم ثانی ضرور حاصل ہوگا دلیل یہ ہے کہ اگر علم اول حاصل ہو خبر سے (یاد رکھنا کہ بات اس میں ہے کہ علم اول نفس خبر سے حاصل ہو اور علم ثانی بھی نفس خبر سے حاصل ہو گا) اور ثانی حاصل نہ ہو تو پھر اسکی دو صورتیں ہونگی یا تو علم ثانی علم اول سے پہلے ہوگا اور یا علم ثانی علم اول سے نہ پہلے حاصل ہو گا نہ اب آئے گا یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ اگر کہو کہ علم ثانی علم اول سے پہلے تھا تو ہم کہتے ہیں کہ جب علم ثانی یعنی کون المخبر عالما بالحکم پہلے علم اول سے حاصل ہوا پھر علم اول اس خبر سے پہلے ہی حاصل ہوگا اس خبر سے حاصل نہیں ہوگا حالانکہ بات اس میں ہے کہ علم اول نفس خبر سے آئے مثلاً ایک آدمی کہتا ہے کہ زید قائم تو اب اس سے مخاطب کو حکم کا فائدہ حاصل ہوتا یعنی علم اول حاصل ہوگا اور علم ثانی کو ن المخبر عالماً بالحکم کا علم بھی حاصل ہوگا اور اگر کہو کہ کون المخبر الخ کا علم مخاطب کو پہلے تھا یعنی مخاطب یہ جانتا تھا کہ متکلم کو علم ہے تو پھر اس مخاطب کو زید قائم کا علم بھی پہلے ہی ہو گا کیونکہ جب اس ذہن میں ہے کہ متکلم عالم ہے اس بات کا کہ زید قائم ہے تو پھر زید قائم بھی مخاطب کے ذہن میں ضرور ہوگا تو پھر قائم کا علم یعنی علم اول نفس خبر سے تو نہ آیا اور اگر کہو کہ علم ثانی نہ پہلے تھا اور نہ علم اول سے آیا ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ جب متکلم بول رہا ہے کہ زید قائم اور یہ مخاطب سن رہا ہے کہ متکلم زید قائم کہتا ہے تو یہ سماع اسکی دلیل ہے کہ متکلم عالم ہے کہ زید قائم ہے یعنی جب متکلم زید قائم بولتا ہے تو اسکی صورت متکلم کے ذہن میں ہوگی تو وہ زید قائم کہے گا تو مخاطب کا سماع یہ دلیل ہے کہ اسے علم ثانی یعنی کون المخبر عالماً بالحکم کا علم ہے یعنی زید قائم کہنے کے بعد۔

Marfat.com

فنبه علی الاول یہاں تک ایک قاعدہ ذکر کردیا کہ علم اول کا حصول علم ثانی کے بغیر ممتنع ہے یعنی جب علم اول حاصل ہو تو علم ثانی ضرور حاصل ہوگا دوسرا قاعدہ ذکر کرتا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ علم ثانی حاصل ہو تو پھر علم اول بھی حاصل ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ علم اول یعنی فائدہ الخبر علم ثانی کے حصول سے پہلے حاصل ہو تو پھر اگر علم ثانی سے بھی پہلے حاصل ہو تو تحصیل حاصل لازم آئے گی جیسے کہ کسی شخص کو تورات یاد ہے تو اسے علم اول تو حاصل ہے یعنی اسے یہ علم ہے کہ مجھے تورات یاد ہے اب اسے کوئی کہتا ہے کہ قد حفظت التوراۃ اب اسے علم ثانی یعنی کون المخبر عالماً بہ کا علم تو حاصل ہوگا لیکن علم ثانی حاصل نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو پہلے حاصل ہے

و حینئیذ یکون تسمیة سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ تم نے کہا کہ کبھی علم ثانی ہوتا ہے لیکن علم اول نہیں ہوتا جیسے کہ قد حفظت التوراۃ علم ثانی تو ہے لیکن علم اول یعنی حکم کا علم نہیں کیونکہ حکم کا علم تو مخاطب کو پہلے سے ہے تو جب حکم یعنی فائدہ خبر کا علم خبر سے نہیں آتا تو پھر اسے فائدہ خبر کیوں کہتے ہیں ۔ صرف لازم فائدہ خبر کہا جاہے جو حاصل ہو رہا ہے اسکا شارح نے جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے فائدہ خبر کا علم خبر سے نہیں آتا لیکن فائدہ خبر یعنی حکم کی یہ شان ہے کہ اسکا علم خبر سے آئے

فان قیل تو پہلے شارح نے دو قاعدے ذکر کردیئے پہلا قاعدہ یہ تھا کہ ممتنع ہے کہ فائدہ خبر کا علم ہو اور علم ثانی یعنی کونہ عالماً بہ کا علم نہ ہو اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ یہ ممتنع نہیں کہ علم ثانی ہو اور علم اول نہ ہو یعنی ہو سکتا ہے کہ مخبر کو نہ عالماً بہ کا افادہ تو دے لیکن حکم کاافادہ نہ دے تو اب یہاں سے دونوں قاعدوں پر اعتراض کرتا ہے پھر اسکے بعد جواب

Marfat.com

دیگا تو پہلے قاعدے پر اعتراض کرتا ہے کہ اگر علم اول ہو تو ضروری نہیں کہ علم ثانی ہوگئی دفع علم اوّل ہوتا ہے لیکن علم ثانی نہیں ہوتا وہ اسطرح ہم کئی دفع خبریں سنتے ہیں تو ہمیں علم اول تو آتا ہے یعنی حکم کا افادہ ہوتا ہے لیکن ہمارے دل میں بھی یہ نہیں کھٹکتا کہ متکلم بھی اسے جانتا ہے یا نہیں جانتا اسکی واضح مثال یہ ہے مثلا استاد طالبعلم کے سامنے تقریر کرتا ہے تو شاگرد کی ساری توجہ اس تقریر کے مضمون پر ہوتی ہے اور اسکی طرف توجہ ہی نہیں کرتا کہ میرے استاد کے ذہن میں بھی یہ بات ہے یا کہ نہیں تو اب یہاں حکم کا علم یعنی علم اول ہوتا ہے لیکن علم ثانی نہیں ہوتا

و ایضاً اذا سمعنا سے دوسرے قاعد ے پر اعتراض کرتا ہے کہ تم نے جو کہا کہ یہ ہوسکتا ہے کہ کونہ عالماً بہ کا علم آئے لیکن حکم کا علم نہ آئے یہ غلط ہے اگر کونہ عالماً بہ کا علم آئیگا تو پھر حکم کا بھی علم آئیگا وہ اسطرح کہ جب متکلم کہیگا کہ زید قائم تو اب مخاطب اسکا معنی سمجھ لے گا کہ متکلم مجھے کہتا ہے زید قائم تو یہ جو بھی معنی مخاطب سمجھتا ہے یہی حکم ہے لہذا کونہ عالماً بہ کا علم آئیگا تو حکم کا بھی علم آئیگا ہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ وہ علم جدید نہیں ہوگا لیکن حکم کا علم خبر سے ضرور آئیگا۔

فالجواب عن الاول سے پہلے قاعدے پر اعتراض کا جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ تم نے کہا کہ علم اول تو ہوتا ہے لیکن ثانی نہیں ہوتا کیونکہ ہمارے دل میں بھی یہ نہیں کھٹکتا کہ متکلم کے ذہن میں اسکا علم ہے یا کہ نہیں تو پھر یہ کہنا کہ علم اول ہوگا تو علم ثانی ضرور ہوگا کیونکہ مخاطب کو اس بات کا علم ہے گا کہ متکلم حکم کو جانتا ہے اسکی علت یہ ہوتی ہے کہ مخاطب متکلم سے خبر سنتا ہے تو جب مخاطب متکلم سے خبر سنے گا تو پھر حکم کا افادہ ہوگا اور

Marfat.com

مخاطب کو اس بات کا علم بھی آئیگا کہ متکلم جانتا ہے کیونکہ اگر متکلم نہیں جانتا پھر خبر کیسے دے سکتا ہے

و الذھول انما ھو سے شارح نے قیل والے کا منشاء غلطی ذکر کردیا وہ یہ ہے کہ مخاطب کو حکم اور کونہ عالماً بہ دونوں کا علم خبر سے آتا ہے لیکن کونہ عالماً بہ پہلے سے کبھی ذھول ہوتا ہے تو اسلئے پھر سمجھا کہ خبر سے ہمیں حکم کا فائدہ حاصل ہوتا ہے لیکن کونہ عالماً بہ کے متعلق ہمارے دل میں بھی نہیں کھٹکتا کہ متکلم کے ذہن میں حکم کا علم ہے یا کہ نہیں ۔

و فیہ نظر سے شارح نے اس جواب پراعتراض کردیا وہ اس طرح کہ کہا گیا تھا کہ مخاطب کو کونہ عالماً بہ کا جو علم آتا ہے تو اسکی علت سماع خبر ہے اسلئے کو نہ عالما بہ کا علم نہیں آتا اور علم اول ہوتا ہے

و یمکن ان یقال ان اللازم سے اسی پہلے قاعدے پر اعتراض کا شارح نے دوسرا جواب دیا وہ یہ ہے کہ کہا گیا تھا کہ ہم کئی خبریں سنتے ہیں لیکن وہ حکم کا علم ہمیں خبر سے حاصل نہیں ہوتا یہ دل میں بھی نہیں کھٹکتا کہ متکلم کو اسکا علم ہے یا کہ نہیں یہ جو کہا گیا ہے کہ علم اول ہے یعنی فائدہ خبر ہے لیکن علم ثانی یعنی لازم فائدہ خبر نہیں منشاء غلطی یہ ہے کہ لازم فائدہ خبر کا معنی نہیں سمجھا کیونکہ لازم فائدہ خبر کا کوئی یہ مطلب نہیں ہے کہ خود متکلم کو حکم کا علم ہوتا ہے اور متکلم کے ذہن میں اس حکم کی صورۃ ہوتی ہے خواہ مخاطب کو پتہ چلے یا نہ لہذا اب بھی علم ہوگا تو علم ثانی ضرور ہوگا

و لکن ھذا ینافی تفسیر المنصف سے شارح نے اسکے جواب پر بھی اعتراض کردیا کہ جو جواب ہے یہ ماتن کی تفسیر کے خلاف ہے کیونکہ ماتن نے ایضاح میں لازم فائدہ

Marfat.com

خبر مخاطب کے علم کو بنایا ہے نہ کہ متکلم کے علم کو اور اس جواب والے نے متکلم کے علم کو لازم فائدہ الخبر بنایا ہے۔

و عن الثانی ان الذهن سے دوسرے قاعدے پر اعتراض کا جواب دیا دوسرے قاعدے پر اعتراض یہ کیا تھا کہ جب مخاطب کو عالماً بہ بالحکم کا علم آئیگا تو پھر حکم کا بھی علم آئیگا کیونکہ مخاطب زید قائم کا جو معنی سمجھتا ہے یہی حکم ہے لیکن یہ علم جدید نہیں ہوگا اسکا جواب دیتا ہے کہ ایک شئی پہلے حاصل ہو اور پھر دوبارہ اسی کی طرف التفات ہو تو پھر اسے علم نہیں کہتے بلکہ اسکے التفات اور استحضار کہتے ہیں وہ اسطرح ہوتا ہے کہ چیزوں کی صورۃ قوۃ مدرکہ سے غائب ہو جاتی ہے اور خزانہ میں باقی رہ جاتی ہیں تو پھر انسان دوبارہ انکو حاضر کرتا ہے اور انکی طرف التفات کرتا ہے تو اسکے علم نہیں کہتے لہذا مخاطب کو جب پہلے حکم کا علم تھا پھر دوبارہ التفات کیا تو اب یہ نہیں کہیں گے کہ دوبارہ علم آ گیا بلکہ التفات و استحضار کہیں گے،

و لو سلم فانا نفرضه سے دوسرا جواب دیا کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ دوسری دفع جس کی طرف التفات ہو اسے بھی علم کہتے ہیں لیکن ہم ایسی صورۃ فرض کرتے ہیں کہ وہ حکم کی صورت جو پہلے سے مخاطب کی قوۃ مدرکہ میں ہے غائب نہیں ہوئی اس صورۃ میں تو التفات بھی نہیں ہوگی وہ اسطرح کہ بات اسکی چل رہی ہے کہ فلاں نے تورات یاد کی ہے تو اب یاد کرنے کی قوۃ مدرکہ میں اسکی صورۃ ہوگی کہ میں نے توراۃ یاد کی تو پھر اس شخص کو کوئی کہتا ہے کہ قد حفظت التوراۃ تو اب یہاں حکم کی طرف التفات بھی نہیں ہوگا لہذا کونہ عالماً بہ کا علم تو مخاطب کو آئیگا لیکن حکم کا علم نہیں ہوگا ثابت ہوا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علم ثانی ہوتا ہے لیکن علم اول نہیں ہوتا پھر اعتراض ہوگیا کہ قد حفظت التوراۃ میں علم ثانی ہے اول نہیں

Marfat.com

لیکن ہر جگہ تو یہ نہیں بن سکتا اسکا شارح نے

و بھذا یتم مقصودنا سے جواب دیا کہ ایک صورۃ میں ثابت کردیا گیا کہ علم ثانی ہے اول نہیں ہے تو پھر ہمارا مقصود پورا ہوگیا کیونکہ ہم نے تمہارے اس قاعدے کو توڑنا تھا کہ جہاں کونہ عالماً کا علم آئیگا تو حکم کا علم بھی وہاں آئیگا ایک صورۃ ثابت کردی گئی کہ وہاں علم ثانی ہے اول نہیں ہے تو پھر تمہارا قاعدہ ٹوٹ گیا

فان قیل لا نسلم تو پہلے جو شارح نے افادوں میں ملازمہ ذکر کیا تھا جہاں حکم کا افادہ ہوگا تو پھر وہاں کونہ عالماً بہ کا بھی افادہ ہوگا تو اس پر یہاں سے اعتراض کرتا ہے پھر جواب دیگا اعتراض یہ کرتا ہے کہ ہم دیکھاتے ہیں کہ حکم کا افادہ تو ہے لیکن کونہ عالماً بہ کا افادہ نہیں کیونکہ علم کہتے ہیں اعتقاد جازم مطابق للواقع کوتواب ایک آدمی جب کہے کہ زید قائم تو حکم کا تو مخاطب کوعلم آجائیگا لیکن کونہ عالماً بہ کا علم نہیں آئیگا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ خود مخبر کو زید قائم کا ظن ہو یا اسکو شک ہو یا وہم ہو اور یاسرے سے جھوٹ بول رہا ہوتو اب کونہ عالماً بہ کا علم نہیں ہوگا کیونکہ یہ اعتقاد کو کہتے ہیں یہاں اعتقاد نہیں ہے تو اسکا شارح نے

قلنا لیس المراد سے جواب دیا کہ یہاں علم کا معنی مصطلحہ مراد نہیں بلکہ علم کا معنی یہاں حصول صورۃ الشئی فی العقل ہے تو جب بھی مخبر کوئی خبر دیتا ہے تو اس حکم کی صورۃ اسکے ذہن میں ہوتی ہے لہذا جب حکم کا علم آئیگا تو پھر کونہ عالماً بہ کا بھی علم آئیگا۔

و قد ینزل العالم یہاں سے ماتن نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے کہ قاعدہ بیان کیا گیا کہ مخبر جو اخبار اعلام کے درپے ہو وہ اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے افادہ کا قصد کرتا ہے یا فائدہ خبر اور یالازم فائدہ خبر یہ قاعدہ ٹھیک نہیں مثلا ایک مخبر ہے اور اخبار اعلام کے درپے

Marfat.com

ہے لیکن وہ خبر کے ساتھ مخاطب کے فائدہ کا قصد نہیں کرتا نہ فائدہ خبر کا اور نہ لازم فائدہ خبر کا کیونکہ فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر دونوں کا مخاطب کو پہلے سے علم ہوتا ہے اسکی مثال جیسے کہ ایک آدمی نماز نہ پڑھتا ہو تو کہا جائے کہ الصلوٰۃ واجبۃ اس خبر کے ساتھ نہ مخاطب کے فائدہ خبر کا قصد کیا گیا ہے کیونکہ مخاطب کو علم ہے کہ نماز فرض ہے کیونکہ ہر مسلمان کو علم ہوتا ہے نماز فرض ہے اور نہ لازم فائدہ خبر کا قصد ہے کیونکہ مخاطب یہ بھی جانتا ہے کہ متکلم کو بھی علم ہے کہ الصلوٰۃ فرض یہ مخبر کوئی محض اظہار تحسر یا تحزن کیلئے بھی نہیں کہتا بلکہ اخبار کے درپے ہے لیکن پھر بھی مخاطب کے فائدے کا قصد نہیں کیا گیا لھذا یہ قاعدہ غلط ہوگیا کہ جو مخبر اخبار اعلام کے درپے ہو تو وہ اپنی خبر کے ساتھ مخاطب کے فائدہ کا قصد کرتا ہے اسکا ماتن نے جواب دیا کہ یہاں بھی مخبر کی خبر کے ساتھ مخاطب کو فائدہ خبر کا قصد کیا ہے کیونکہ اگرچہ مخاطب کو علم تو ہوتا ہے کہ نماز واجب ہے لیکن اس علم تقاضی ہے کہ وہ شخص عمل کرتا اور نماز پڑھتا اس نے چونکہ علم کے مقتضی کو پورا نہیں کیا اسلئے پھر اسے بمنزلہ جاہل کے قرار دیا گیا یوں سمجھا گیا کہ مخاطب کو صلوٰۃ کے واجب ہونے کا علم نہیں پھر کہا گیا کہ صلوٰۃ واجب ہے چناچہ مخاطب جب الصلوٰۃ واجبۃ کو سنے گا تو پھر حکم کا افادہ ہوگا

و للسائل العارف سے اسکی دوسری مثال دی کہ مخاطب کو فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر دونوں کا علم ہو لیکن علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا اسلئے پھر اسے بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جاتا ہے اور اسے خبر دی جاتی ہے نیز دوسری مثال دینے سے ایک غرض یہ بھی بتاتا ہے کہ علم کے مقتضی مختلف ہوتے ہیں جیسے کہ پہلی مثال میں عمل تھا اس دوسری مثال میں مقتضی کوئی اور ہوگا مثال یہ ہے کہ ایک آدمی جانتا ہے کہ میرے مخاطب کے سامنے فلاں کتاب پڑی ہے تو

Marfat.com

اب اس علم کا مقتضی تو یہ تھا کہ وہ شخص سوال نہ کرتا لیکن اسکے باوجود وہ آدمی اپنے مخاطب سے سوال کرتا ہے کہ ماھو اور پھر مخاطب اسے جواب دیگا کہ ھو کتاب تو مخاطب کو جواب اسلئے دیا گیا کہ یہ سائل جانتا تھا لیکن علم کے مطابق اس نے عمل نہیں کیا اسلئے یہ سائل بمنزلہ جاہل کے ہے لھذا جب ھو کتاب کہیں گے تو پھر سائل کو حکم کا فائدہ ہوگا ۔

و مثله ھی عصای سے شارح نے بتایا کہ موسیٰ علیہ السلام نے جو کہا تھا کہ ھی عصای تو یہ بھی اسی قبیلے سے ہے لیکن یہاں ساری بات نہیں ہوگی بلکہ صرف یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر دونوں کا علم تھا لیکن پھر بھی کسی حکمت کیلئے فرمایا کہ اے موسیٰ تیرے ہاتھ میں کیا ہے تو پھر موسیٰ علیہ السلام کو یہ جواب بھی دینا پڑا لہذا یہ نہیں کہ متکلم نے کوئی مخاطب کو بمنزلہ جاہل قرار دیا ہے ۔بعد میں شارح نے بتایا کہ اسکی نظیریں بہت ہیں کیونکہ علم کے مقتضی مختلف ہوتے ہیں ۔

قال صاحب المفتاح یہاں سے شارح نے صاحب مفتاح کی عبارت نقل کی ہے اسکے نقل کرنے سے غرض یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے بھی اسکی ایک مثال دی تھی ک مخاطب کو فائدہ خبر او رلازم فائدہ خبر دونوں کا علم ہو لیکن علم کے مطابق عمل نہ کرنے کی وجہ سے بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جائے پھر اسے خبر دی جائے تو بعض محققین کو صاحب مفتاح کی عبارت کے سمجھنے میں غلطی لگی تو علامہ اسکا درست مطلب ذکر کریگا اور محققین کے غلط مطلب کو رد کریگا تو وہ اسی طرح کہ صاحب مفتاح نے کہا کہ اگر تو چاہیے تو اللہ تعالیٰ کی اس کلام کو لازم پکڑ صاحب مفتاح نے ان مشیت کا مفعول ذکر نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہا کہ اگر تو چاہے تو پھر اللہ تعالیٰ کی اس کلام کو لازم پکڑ تو وہ مقصد تمہیں حاصل ہو جائیگا کہ اللہ تعالیٰ نے

Marfat.com

ارشاد فرمایا کہ ولقد علمو الایۃ یعنی یہودیوں نے یہ بات پہچان لی کہ البتہ وہ آدمی کہ جس نے سحر کو خریدا تو اسکا آخرۃ میں کوئی حصہ نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ یہودی سحر کی برائی جانتے تھے پھر اسکے بعد اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ برا ہے وہ شئی سے کہ بیچا انہوں نے بدلے اسکے اپنے نفسوں کو اگر وہ یہودی جانتے یعنی اگر یہ یہودی جانتے کہ سحر کے بدلے ہم نے نفس فروخت کئے وہ چیز یعنی سحر بری ہے تو پھر وہ سحر نہ کرتے لیکن وہ نہیں جانتے تھے ۔ اسلئے پھر انہوں نے سحر کو اختیار کیا تو پہلے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہودی سحر کی قباحت جانتے تھے پھر فرمایا کہ نہیں جانتے تھے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ یہودی جادو کی برائی کو جانتے بھی ہوں اور نہ بھی جانتے ہوں تو اسکا یہی مطلب ہوگا کہ یہودیوں کو اسکا علم تو تھا کہ جادو بری چیز ہے لیکن انہوں نے اس علم کے مقتضی کے مطابق عمل نہیں کیا کیونکہ یہ علم تو چاہتا تھا کہ جادو نہ کرتے اور وہ جادو کرتے تھے چونکہ انہوں نے علم کے مقتضی پر عمل نہیں کیا اسلئے پھر اللہ تعالیٰ انکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیکر فرمایا کہ لوکانو یعلمون یعنی یہودی نہیں جانتے تھے

یہاں تک صاحب مفتاح کی عبارت آ گئی اب

و یعنی ان شئت سے یہ شارح کی اپنی عبارت ہے شارح نے شئت کا مفعول ذکر کردیا تو اسکا مطلب یہ ہے کہ محققین نے صاحب مفتاح کی عبارت سے یہ مطلب سمجھا کہ یہ صاحب مفتاح نے اسکی مثال دی ہے کہ مخاطب کو فائدہ خبر کا علم ہو لیکن علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتے، اسلئے پھر مخاطب کو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جاتا ہے اور اسکو خبر دی جاتی ہے پھر ان لوگوں کو یہ شک پڑ گیا کہ پھر کونسی خبر اور کلام ہے کہ جسکے فائدہ خبر کو مخاطب جانتا تو تھا لیکن علم کے مطابق عمل نہیں کیا اسلئے علامہ یہاں سے بتاتا ہے صحیح مطلب صاحب مفتاح کی

Marfat.com

عبارت کا یہ ہے کہ یہ مثال اس کی نہیں کہ مخاطب کو فائدہ خبر کا علم ہو یا لازم فائدہ خبر کا بلکہ اسکی مثال ہے کہ مخاطب کو کسی شئی کا علم ہو خواہ فائدہ خبر کا علم یا لازم فائدہ خبر یا کسی اور شئی کا علم ہو اس لحاظ سے یہ لوکانوا یعلمون مثال بن سکتی ہے کیونکہ لو کانو ایعلمون کا جو معنی ہے کہ انکو علم نہیں اسکا یہودیوں کو علم تو تھا لیکن علم کے مقتضی کے مطابق انہوں نے عمل نہیں کیا کیونکہ علم کا مقتضی جادو کو ترک کرنا تھا کیونکہ یہودیوں کو کسی شئی کا علم تھا لیکن چونکہ علم کے مقتضی کے مطابق عمل نہیں کیا اسلئے پھر انکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیکر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ نہیں جانتے اب یہ سمجھنا ہے کہ جنہوں نے اسکی مثال بنادی کہ مخاطبؑ کو فائدہ خبر کا علم تھا اور اسکے مطابق عمل نہیں کیا اسلئے پھر انکو بمنزلہ جاہل قرار دیا تو انہوں نے یہ مثال کیسے بنادی تو وہ اسطرح کہ انہوں نے کہا لیس لھم علم یہ جو سالبہ ہے یہ وہ خبر ہے جسکا فائدہ مخاطب جانتا تھا یعنی یہودی اس سالبے کو جانتے تھے لیکن اس علم کے مطابق انہوں نے عمل نہیں کیا اسلئے پھر اللہ تعالیٰ نے انکو بمنزلہ جاہل قرار دیا گویا انکو اس سالبے کا علم نہیں پھر فرمایا کہ لوکانوا یعلمون یعنی انکو علم نہیں تھا اب شارح کہتا ہے کہ اگر اسکی مثال بنائیں کہ یہودی لیس لھم علم اس سالبے کو جانتے تھے تو پھر یہ ساری کلام مھمل ہو جائیگی تو مھمل کیسے ہو جائیگی وہ اسطرح کہ اگر کہیں کہ لیس لھم علم اس سالبے کا یہود کو علم تھا تو مطلب ہوگا کہ یہودی یہ بات جانتے تھے کہ ہمیں اس بات کا علم نہیں کہ جادو بری چیز ہے تو اس علم کا مقتضی تو یہ تھا کہ یہودی جادو کا ارتکاب کرتے کیونکہ ہمیشہ جس خبر کی قباحت کا شخص کو علم نہیں ہوتا اسکا ارتکاب کرتا ہے لھذا اگر یہ کہا جائے کہ یہودیوں نے اس مقتضی پر عمل نہیں کیا تو یہ مطلب ہوگا کہ انہوں نے جادو کا ارتکاب نہیں کیا تو یہ یہودیوں کی مذمت نہیں ہوگی بلکہ تعریف بن جائیگی حالانکہ اللہ

Marfat.com

تعالیٰ کا یہ مطلب تو نہیں کہ یہودی جادو نہیں کرتے تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہودی جادو کرتے تھے پہلے شارح نے کہا تھا کہ بعض محققین نے یہ سمجھا کہ صاحب مفتاح نے اسکی مثال دی ہے کہ مخاطب کو فائدہ خبر کا علم ہوتا ہے اور علم کے مقتضی پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے بمنزلہ جاہل کے قرار دیا اور پھر انکو خبر دی گئی ہے تو انہوں نے اس طرح بنایا تھا کہ لوکانوا یعلمون کا جو معنی ہے لیس لھم علم یہ معنی اسلئے ذکر کرتے ہیں کہ یوں تو یہ صرف شرط ہے خبر نہیں بن سکتی ۔ اسکا یہودیوں کو علم تھا لیکن انہوں نے اسکے مقتضی کے مطابق عمل نہیں کیا اسلئے اللہ تعالیٰ انکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا کہ انکو اس سابلے کا علم نہیں اور پھر فرمایا کہ لوکانو یعلمون یعنی انکو علم نہیں ہے باقی علامہ نے کہا کہ اگر لیس لھم علم کو تم خبر بناؤ کہ اسکا یہود کو علم تھا تو پھر کلام مہمل ہو جائیگی اہمال کی تین وجوہ ہیں پہلی وجہ سے اہمال کی تفصیل گزر چکی ہے کہ اگر کہو کہ لیس لھم علم کا انکو علم تھا تو مطلب ہوگا کہ وہ جانتے تھے کہ جادو کی قباحت نہیں جانتے تو اس علم کا مقتضی تو یہ تھا کہ وہ جادو کرتے لیکن انہوں نے اس مقتضی پر عمل نہیں کیا یعنی انہوں نے جادو کا ارتکاب نہیں کیا حالانکہ اللہ تعالیٰ تو یہود کی مذمت فرما رہا ہے لیکن مذکورۃ بالا تفسیر کے مطابق یہ مزمت کی جائے تعریف بن جائیگی کیونکہ وہ جادو نہیں کرتے تھے دوسری وجہ اہمال کی یہ ہے کہ مخاطب کو جب فائدہ خبر کا علم ہوتا ہے اور علم کے مطابق عمل نہیں کرتا تو پھر اسے جاہل قرار دیکر خبر دی جاتی ہے یہ ایک طرح کا مخاطب سے مطالبہ ہوتا ہے کہ تو اس علم کے مقتضی پر عمل کر اگر کہو کہ لیس لھم علم کا اسکو علم تھا لیکن انہوں نے مقتضی کے مطابق عمل نہیں کیا پھر انکو جاہل قرار دیکر فرمایا گیا کہ انکو علم نہیں اس سے غرض یہ ہے کہ تم اس علم کے مقتضی پر عمل کرو یعنی لھم علم کے علم کا مقتضی تو یہ ہے کہ وہ جادو کا

Marfat.com

ارتکاب کرتے نتیجہ یہ نکلے گا کہ اللہ تعالیٰ انکو فرمارہا ہے کہ تم جادو کرو تعالیٰ عن ذالک علوا کبیراً اور تیسری وجہ اھمال کی یہ ہے کہ جو ذکر کرتا ہے کہ اس کلام میں تضاد ہے کہ پہلے فرمایا کہ یہود جادو کی قباحت جانتے تھے پھر فرمایا کہ وہ جادو کی قباحت نہیں جانتے تھے یہ تضاد ہے

او علی ان قوله تعالیٰ ایک فرقہ توذکر کیا جنہوں نے کہا کہ وہ خبر جسکا یہود کو علم تھا لیکن علم کے مطابق عمل نہیں کیا وہ خبر لو کانو یعلمون ہے شارح نے یہاں سے فرمایا کہ بعض محققین نے کہا کہ وہ خبر جسکا یہود کو علم تھا وہ لقد علموا ہے یعنی یہودی جانتے تھے کہ ہمیں جادو کی برائی کا علم ہے لیکن اس علم کے مقتضی پر انہوں عمل نہیں کیا کیونکہ مقتضی یہ تھا کہ جادو نہ کرتے لیکن انہوں نے جادو کیا تو پھر انکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا گیا کہ گویا انکو اسکا علم نہیں کہ یہودی جادو کی برائی جانتے ہیں پھر فرمایا کہ ولقد علموا یعنی تم جان لو کہ تم کو جادو کی برائی کا علم ہے لہذا تم علم کا مقتضی پورا کرو اور جادو چھوڑ دو اسکا بھی شارح نے رد کردیا کہ یہ جو فائدہ خبر لازم فائدہ خبر کا علم تو ہوتا ہے لیکن عمل نہ کرنے کی وجہ سے اسے بمنزلہ جاہل کے قرار دیکر خبر دی جاتی ہے تو وہ مخاطب ہوتا ہے جسکو فائدہ خبر لازم فائدہ خبر کا علم ہوتا ہے لیکن اس علم کے مقتضی پر عمل نہیں کرتا تو اسکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جاتا ہے باقی لقد علموا۔ اس آیت کے مخاطب تو حضور ﷺ اور اپکے صحابہ کرام ہیں تو اس پر تو کوئی دلیل نہیں کہ حضور ﷺ اور صحابہ کرام اس آیت سے پہلے جانتے کہ یہودی جادو کی برائی جانتے ہیں تو حضور ﷺ اور صحابہ کرام کو اس آیت سے علم سے آیا فائدہ خبر بن جائیگا اور مخاطب کو حکم کا فائدہ ہوگا ۔ یہاں تو ہر ایک فرقے کا شارح نے علیحدہ علیحدہ رد کردیا اب

علی ان شیئاً سے دونوں فرقوں کا مشترک رد کرتے ہیں کہ ان دونوں فرقوں کی بات

Marfat.com

صاحب مفتاح کی کلام کے موافق نہیں اب یہ کہ صاحب نے کہا کہ یہاں اس لقد علموا الایۃ میں ایک خبر ہے جس میں علم کا اثبات بھی ہے اور نفی بھی اثبات لقد علموا میں ہے اور نفی لو کانوا یعلمون میں ہے اس نے کہا کہ وہ خبر لمن اشتراہ مالہ فی الاخرۃ من خلاق ہے تو دونوں فرقوں کی بات اسکے خلاف ہے کیونکہ ایک گروہ نے کہا کہ وہ خبر لو کانو یعلمون ہے اور دوسرے گروہ نے کہا کہ خبر لقد علموا ہے

ثم اشارالی زیادۃ التعمیم سے شارح انکا رد بھی کرتا ہے اور صاحب مفتاح کی عادت بھی ذکر کرتا ہے یہ کہتا ہے کہ صاحب مفتاح کی عادت ہے کہ ایک مسئلہ ذکر کرکے اسکی مثال دیتا ہے پھر اسکے بعد اس مسئلے کے مناسب کئی چیزیں ذکر کرتا ہے جن لوگوں کو صاحب مفتاح کی عادت معلوم نہ ہوسکی تو پھر وہ ان قیاسیات کو اس مسئلے کی جزئیات بنانے لگ جاتے ہیں حالانکہ وہ اس مسئلے کی جزئیات نہیں ہوتے بلکہ کچھ مناسبت ہوتی ہے یہاں بھی صاحب مفتاح نے پہلے تو ایک مسئلہ ذکر کیا تھا کہ مخاطب کو فائدہ خبر لازم فائدہ خبر کا علم ہو لیکن عمل نہ کرنے کی وجہ سے اسکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جاتا ہے اسکی پھر مثال دی جیسے کہ تارک الصلوٰۃ کو الصلوٰۃ واجبۃ کہیں پھر اسکے بعد فائدہ خبر اور لازم فائدہ خبر کو چھوڑا اور کہا کہ کبھی مخاطب شئی کا عالم ہوتا ہے لیکن اسکو بمنزلہ جاہل کے قرار دیا جاتا ہے پھر اسکی مثال دی کہ لقد علموا الایۃ پھر اسکے بعد علم کو بھی چھوڑ کر یہ کہا کہ کبھی شئی کا وجود ہوتا ہے لیکن بمنزلہ عدم کے قرار دی جاتی ہے اسکی پھر صاحب مفتاح نے مثال دی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا و ما رمیت اذ رمیت یہاں رمیٰ کا وجود تھا لیکن بمنزلہ عدم کے قرار دیا گیا اب رد کے پوری تفصیل آگئی وہ اسطرح کہ اگر کہا جائے کہ لقد علموا یہ آیت اسکی مثال ہے کہ مخاطب کو فائدہ خبر کا

Marfat.com

علم ہو لیکن عمل نہ کرنے کی وجہ سے اسے بمنزلہ جاہل کے قرار دیا گیا تو پھر یہ ومارمیت اذ رمیت والی مثال بھی تو اس مثال کے ساتھ ذکر ہے تو یہ بھی اسکی مثال ہوگی پھر یہاں بتاؤ کہ وہ کونسی خبر ہے جسکا مخاطب کو علم تھا لیکن عمل نہ کرنے کی وجہ سے اسے بمنزلہ جاہل کے قرار دیا گیا۔

فینبغی ان یقتصر یہ متن تھا تو شارح نے

و اذا کان قصد المخبر عبارت نکال کر بتایا کہ فاء کیسے ہے تو بتایا کہ یہ جزائیہ ہے اور اسکی شرط محذوف ہے یعنی جب مخبر خبر کے ساتھ فائدہ خبر یا لازم فائدہ خبر کا قصد کرتا ہے تو پھر چاہیے کہ مخبر والی بات واضح اور پوری ہو جائے کیونکہ اگر لمبی عبارت بولے گا تو پھر وہ لغو ہوگی

و اشار الی تفصیله سے شارح نے بتایا کہ آگے ماتن نے پھر اسکی تفصیل ذکر کی مخبر کو کتنی عبارت بولنی چاہیے تو بتایا کہ مخاطب کے تین حال ہوتے ہیں یا تو حکم سے خالی الذہن ہوگا اور یا مخاطب کو حکم میں تردد ہوگا یا مخاطب منکر ہوگا اگر مخاطب حکم سے خالی الذہن ہو تو پھر تاکید لانے کی ضرورت نہیں ہوتی صرف زید قائم کہنا کافی ہوتا اور اگر مخاطب حکم میں متردد ہو تو پھر بھی موکدات لانے کی ضرورت نہیں ہاں اگر تاکید لائی جائے تو ذرا اچھا ہوتا ہے تاکہ مخاطب کو اطمینان ہوجائے اور اگر مخاطب منکر ہو پھر تاکید لانا ضروری ہے لیکن تاکید اتنی لائیں گے کہ جتنا انکار ہو باقی شارح نے

ای لا یکون عالماً بوقوع النسبة سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض بعض محققین نے یہ کہا کہ تم نے کہا کہ مخاطب خالی الذہن ہو حکم سے اور تردد فی الحکم سے حالانکہ حکم نسبت

Marfat.com

کو کہتے ہیں نسبت ہوگی تب اس میں تردد ہوگا اور اگر نسبت ہی نہیں پھر تردد بھی نہیں ہوگا لہذا مخاطب کا ذہن جب حکم سے خالی ہوگا پھر تردد سے بھی خالی ہوگا پھر علیحدہ تردد کو کیوں ذکر کیا تو اسکا شارح نے جواب دیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں حکم کے معنی نسبت ہی نہیں بلکہ یہاں حکم کا معنی اذعان اور تصدیق ہے تو یہ ہوسکتا ہے کہ ذہن اذعان سے خالی ہو اور شک اس میں ہو اسکی مثال بھی دی کہ یہ ہوسکتا ہے کہ حکم اذعان سے خالی ہو لیکن تردد اور شک سے خالی نہ ہو جیسے کہ ایک آدمی ہے کو شک ہے زید گھر میں ہے یا کہ نہیں ہے پھر اسکو تم کہو زید فی الدار تو اب دیکھو اس شخص کو تردد اور شک تو تھا لیکن اذعان نہیں

بل الحکم الذھن سے دوسرا رد کردیا وہ یہ ہے کہ حکم تصدیق ہے اور تردد یہ تصور ہے تو یہ دونوں متنافیان ہیں جمع نہیں ہو سکتے پھر ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی کیسے ہوگی

و ھی ان و الام سے شارح نے موکذات حکم ذکر کئے کہ، انَّ ،ہے اور، لام، تاکید ہے اور جملہ اسمیہ او رجملے اسمیہ کا تکرار اور نون تاکید اور ،ما، شرطیہ اور دو حرف تنبیہ اور حروف صلہ باقی حروف صلہ ان حروف کو کہتے ہیں کہ جنکا اپنا معنی نہ ہو جو معانی حروف کے مشہور ہیں مثلا الصاق مقابلہ وغیرہ وغیرہ یہ مراد نہ ہوں بلکہ زیادہ ہوں جیسے کہ وکفی باللہ میں اور اگر حروف اپنے معانی میں استعمال ہوں پھر صلہ نہیں کہتے

و ان کان المخاطب تو پہلے ماتن نے کہا تھا کہ اگر مخاطب کا ذہن حکم سے خالی ہو تو پھر تاکید نہیں لائی جاتی اب کہتا ہے کہ اگر مخاطب حکم میں متردد ہو اور حکم کا طالب ہی ہو یعنی مخاطب کی خواہش ہو کہ مجھے یہ پتہ چلے کہ واقع میں حکم کس طرح ہے تو پھر تاکید لانا اچھا ہے

Marfat.com

قال الشیخ فی دلائل الاعجاز سے شارح نے ماتن پر اعتراضکر دیا کہ ماتن نے جو کہا یہ اسکے خلاف ہے کہ جو شیخ نے دلائل الاعجاز میں کہا ہے تو شیخ نے دلائل الاعجاز میں یہ کہا کہ ہم نے استقراء سے معلوم کرلیا کہ ان اکثر جواب پر آتا ہے لیکن ان مطلق جواب پر نہیں آتا بلکہ ان کے جواب پر آنے کیلئے ایک شرط ہے وہ یہ ہے کہ سائل جو متردد ہے تو اسکو مجیب کے جواب کے خلاف کا گمان ہو باقی یہاں یہ اعتراض ہے کہ جس وقت سائل متردد ہے تو پھر دونوں باتیں برابر ہونگی تو اسکو جواب کے خلاف کا گمان کیسے ہوسکتا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ ٹھیک ہے کہ سائل متردد ہو تو دونوں طرف برابر ہوتی ہیں لیکن سائل کو رغبت ایک جانب ہوتی ہے تو یہ مطلب ہے کہ سائل کو مجیب کے جواب کے خلاف کا گمان اور رغبت ہو تو اب ماتن نے اسکا خلاف اسطرح کیا ہے کہ ماتن نے صرف یہ کہا کہ اگر مخاطب متردد ہو تو پھر تاکید لانی چاہیے یہ نہیں ہے کہ سائل کے جواب کے خلاف کا گمان ہو یا نہ ہو یہ شرط ماتن نے نہیں ذکر کی

فاما ان یجعل سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ ان کے جواب پر آنے کیلئے یہ شرط ہے کہ سائل کو جواب کے خلاف کا گمان ہو کیونکہ اگر یہ شرط نہ ہو اور حرف ان کا جواب پر آنا اصل ہوتو یہ غلط ہے کیونکہ ایک شخص مثلاً کہتا ہے کہ کہ کیف زید تو اسکے جواب میں ہم صالح کہیں پھر یہ درست نہیں ہونا چاہیے کیونکہ جواب پر ،ان، نہیں ہے اسی طرح ایک آدمی پوچھے کہ این زید تو ہمارا جواب میں صالح کہنا ٹھیک نہیں اور این زید کے جواب میں فی الدار کہنا ٹھیک نہیں

و ان کان منکرا سے ماتن نے بتایا کہ اگر مخاطب حکم کا منکر ہو تو شارح نے بتایا کہ

Marfat.com

کوئی ضروری نہیں کہ مخاطب منہ سے کہے کہ میں انکار کرتا ہوں بلکہ یہ مطلب ہے کہ مخاطب کو حکم کے خلاف کا ظن یا جزم وغیرہ ہو تو پھر تاکید لانا واجب ہے لیکن تاکید بقدر انکار لائیں گے یعنی اگر انکار تھوڑا ہے تو تاکید بھی تھوڑی لائی جائیگی اور اگر انکار زیادہ ہو تو پھر تاکید بھی زیادہ لائیں گے

کما قال اللہ تعالیٰ سے ماتن نے اس کی مثال بھی دی کہ اگر انکار تھورڑا ہو تو پھر تاکید بھی توڑی ہو اور اگر انکار زیادہ ہو تو پھر تاکید بھی زیادہ ہو۔ جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کے رسول تھے تو جب پہلی دفع آئے تو کفار نے انکی تکذیب کی تو ان رسولوں نے جو جوابات دئے انکو اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے کہ انہوں نے کہا کہ انا الیکم مرسلون چونکہ پہلی دفع کفار نے تکذیب تھوڑی کی تھی اسلئے پھر ان رسولوں نے تاکید بھی تھوڑی ذکر کی ایک ان کے ساتھ تاکید ذکر کی اور دوسرا جملہ اسمیہ کیساتھ اور دوسری دفعہ جب کفار نے زیادہ تکذیب کی تو پھر ان رسولوں نے تاکید بھی زیادہ بیان فرمائی اور کہا کہ ربنا یعلم انا الیکم لمرسلون تو یہاں چار تاکیدیں ہیں ایک تو قسم کے ساتھ تاکید ہے کیونکہ ربنا کے لفظ کا اطلاق قسم پر ہوتا ہے اور دوسری یہ کہ ان کے ساتھ اور تیسری لام تاکید کے ساتھ اور چوتھی جملہ اسمیہ کے ساتھ تاکید بیان فرمایا

حیث قالو سے شارح نے بتایا کہ کفار نے دوسری مرتبہ زیادہ تکذیب کیسے کی تو بتایا کہ کفار نے کہا کہ ماانتم الابشر مثلنا یعنی تم ہمارے جیسے بشر ہو تو جب ہم رسول نہیں تو پھر تم بھی رسول نہیں اور دوسرا انہوں نے کہا کہ تم پر اللہ تعالیٰ نے کوئی چیز نازل نہیں کی ہے اور تیسرا انہوں نے کہا کہ تم جھوٹ بول رہے ہو

Marfat.com

و کأن الرسل دعوهم سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ کفار نے کہا کہ تم ہمارے جیسے بشر ہو تو ہم بشر کو رسول نہیں مانتے پھر تم بھی رسول نہیں ہو تو کفار کا جو خیال تھا کہ بشر رسول من اللہ نہیں بن سکتا باقی یہ تو انکا خیال نہیں تھا کہ بشر بندے کا بھی رسول نہیں بن سکتا اور وہ تو موسیٰ علیہ السلام کے رسول تھے پھر یہ انکا انکار کیسے بن گیا تو اسکا جواب دیا کہ وہ اگرچہ واقع میں تو موسیٰ علیہ السلام کے رسول تھے لیکن انہوں نے کفار کے پاس جاکر ظاہر کیا کہ ہم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں اور ہم پر وحی اترتی ہے یہ وہ چیز ہے جو کفار کے انکار کا سبب بنی کیونکہ کفار کے خیال میں بشر رسول اللہ نہیں بن سکتا اور وہ کہتے تھے کہ ہم رسول اللہ ہیں پھر اعتراض ہوگیا کہ چاہیے تھا کہ وہ صاف کہتے کہ ہم موسیٰ علیہ السلام کے بھیجے ہوئے ہیں انہوں نے یہ کیوں ظاہر کیا کہ ہم اللہ کے رسول ہیں تو اسکا جواب دیا

بناء علی ان الرسالة سے کہ وہ رسول اللہ کے رسول تھے اور جو رسول اللہ کا رسول ہو وہ اللہ تعالیٰ کا بھی رسول ہوتا ہے اسلئے انہوں نے کہا کہ ہم رسول اللہ ہیں پھراعتراض ہوا کہ اس پر تمہارے پاس کیا دلیل ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کا رسول ہو وہ بھی جو اللہ تعالیٰ کے رسول کا رسول ہو وہ بھی اللہ تعالیٰ کا رسول ہوتا ہے

و لذا قال سے شارح نے اسکا جواب دیا کہ خود اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ کے رسول کو اپنا رسول فرمایا ہے جس مقام پر فرمایا کہ اذا ارسلنا الیھم اثنین اس سے مراد وہی موسیٰ علیہ السلام کے دو رسول ہیں اور انکو اللہ تعالیٰ نے اپنا رسول فرمایا ہے

فعدلو ا فی نفی الرسالة سے شارح نے ایک اور اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو

Marfat.com

گیا کہ کفار نے یہ کیوں کہا کہ تم ہمارے جیسے بشر ہو اور صاف انکار کیوں نہیں کیا اسکا جواب دیا کہ ماانتم الابشر مثلنا یہ کنایہ ہے نفی رسالۃ سے تو انہوں نے تصریح سے کنایہ کی طرف عدول کیا ہے کیونکہ کنایہ تصریح سے ابلغ ہوتا ہے وہ اسلئے کہ کنایہ دعویٰ مع الدلیل ہوتا ہے کہ انہوں نے کہا کہ تم ہمارے جیسے بشر ہو جب ہم رسول نہیں تو پھر تم بھی رسول نہیں ہو۔

و الا فالبشریۃ یہاں سے اس پر دلیل دیتا ہے کہ ہم نے یہ توجیہ کی کہ عیسیٰ علیہ السلام کے رسول نے یہ ظاہر کیا کہ کفار نے یہ گمان کیا کہ یہ صاحب وحی ہیں اور اللہ کے رسول ہیں تو کہتا ہے کہ اگر ہم یہ توجیہ نہ کریں تو پھر کفار نے جو رسولوں کا رد کردیا ماانتم الا بشر مثلنا یہ رد نہیں بن سکتا کیونکہ کفار کے خیال میں بشریت رسالۃ من اللہ کے منافی ہے نہ کہ رسالۃ من الرسول کے منافی ہے

و قولہ اذ کذبوا سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ پہلی مرتبہ تو موسیٰ علیہ السلام نے دو بندے بھیجے تھے پھر کَذَّبا کہنا تھا کَذَّبو کیوں کہا اس سے پتہ چلا کے دو سے زیادہ تھے اسکا شارح نے جواب دیا کہ پہلی دفع تھے تو دو اور انکی کفار نے تکذیب کی تھی لیکن دوسری دفعہ جو تیسرا گیا تو اس نے بھی تو اسی بات کی تبلیغ کرنی تھی جس کی پہلے والوں نے کی تھی تو جب پہلے دو کی پہلی دفع کفار نے تکذیب کی تو گویا کہ تیسرے کی بھی پہلی دفع انہوں نے تکذیب کی آگے علامہ نے آیت کریمہ کی تفسیر کی جس میں کوئی زیدہ وضاحت کی ضرورۃ نہیں ہے

و یسمی الضرب الاول ابتدائیا تو پہلے ماتن نے یہ ذکر کیا کہ مخاطب کے تین حال ہوتے ہیں تو جیسے مخاطب کے تین حال ہیں تو اسی طرح کلام کی بھی تین قسمیں ہونگی تو اب

Marfat.com

انکے نام بتاتا ہے یہ کہتا ہے کہ مخاطب کا ذہن حکم سے خالی ہوتو پھر اس وقت مخاطب کے ساتھ جو کلام کی جاتی ہے اسے کلام ابتدائی کہتے ہیں اور مخاطب جب حکم میں متردد ہوتو پھر جو کلام کی جاتی ہے اسے کلام طلبی کہتے ہیں اور جب مخاطب منکر ہو اس کے ساتھ جو کلام کی جاتی ہے اس کلام کو کلام انکاری کہتے ہیں اسکے بعد ماتن نے

و یسمی اخراج الکلام سے بتایا کہ ان تین وجوہ پر جو کلام کا اخراج ہوتا ہے اسے اخراج علی مقتضی الظاہر کہتے ہیں کیونکہ پہلی وجہ سے ظاہر یہ ہے کہ تاکید نہ لائی جائے اور دوسری وجہ سے ظاہر ہے کہ استحسانا تاکید لائی جائے اور تیسری وجہ میں ضروری ہے کہ تاکید لائی جائے

وجوباً و ھو اخص مطلق سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ پہلے ہم نے کلام بلیغ کی تعریف تو یہ پڑھی ہے کہ کلام مقتضی حال کے مطابق ہو اور فصیح ہوتو مخاطب خالی الذہن یا متردد یا منکر کے ساتھ جو کلام کی جائیگی یہ بھی تو کلام بلیغ ہوگی یہاں تم نے یہ کہا کہ مقتضی الظاہر کے مطابق ہوتو یہ مقتضی الظاہر تم نے کہاں سے نکالا ہے اسکا شارح نے جواب دیا کہ مقتضی الظاہر یہ اخص مطلق ہے اور مقتضی حال اعم مطلق ہے تو جہاں اخص ہو وہاں اعم ضرور ہوتا ہے تو مقتضی الظاہر یہ ایک فرد ہے مقتضی الحال کا لہذا کلام جب مقتضی الظاہر کے مطابق ہوگی تو پھر مقتضی الحال کے بھی مطابق ہوگی

لان معناہ سے شارح نے ایک اوراعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے کہا کہ مقتضی الظاہر اخص مطلق ہے اور مقتضی الحال اعم مطلق ہے حالانکہ جو اعم مطلق ہو اسکا اخص مطلق میں اعتبار ہوتا ہے جیسے کہ حیوان اعم مطلق ہے انسان سے تو انسان میں حیوان معتبر

Marfat.com

ہے کیونکہ انسان حیوان ناطق کو کہتے ہیں اور مقتضی الحال تو کوئی مقتضی الظاہر میں معتبر نہیں اسکا شارح نے جواب دیا کہ مقتضی الظاہر میں جو الظاہر پر الف لام ہے یہ عوض ہے مضاف الیہ کے اور مقتضی الظاہر کا مطلب ہے کہ مقتضی ظاہر الحال تو اب مقتضی حال کا اعتبار مقتضی الظاہر میں ہوگیا

فکل مقتضی الظاھر یہاں تک تو یہ کہا کہ مقتضی الظاہر اخص اور مقتضی الحال اعم مطلق ہے اب یہاں سے کہتا ہے کہ عام خاص کا جو قاعدہ ہوتا ہے یہاں بھی جاری ہوتا ہے کہ جہاں کلام مقتضی الظاہر کے موافق ہوگی تو مقتضی الحال کے ضرور مطابق ہوگی لیکن یہ ضروری نہیں کہ جب کلام مقتضی الحال کے مطابق ہو تو پھر مقتضی الظاہر کے بھی مطابق ہو اسکی مثال بھی دی کہ کبھی کلام مقتضی الحال کے مطابق ہوتی لیکن مقتضی الظاہر کے مطابق نہیں ہوتی جیسے کہ ایک حال غیر ظاہر ہو تو جب کلام حال غیر ظاہر کے مطابق ہوگی تو مقتضی حال کے تو مطابق ہوگی لیکن مقتضی ظاہر کے مطابق نہیں ہوگی بلکہ مقتضی غیر ظاہر کے مطابق ہوگی بہر حال خلاصہ یہ ہوا مقتضی الحال اور مقتضی الظاہر کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے اور ایک مادہ افتراقی دوسرا مادہ اجتماعی ہے

فان قیل سے اعتراض کر کے پھر شارح اسکے دو جواب دیگا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے کہا کہ مقتضی الظاہر اور مقتضی الحال کے درمیان نسبت عام حاض مطلق کی ہے حالانکہ ان میں تو نسبت عام خاص من وجہ کی ہے دو مادے تو تم نے ذکر کئے ایک افتراقی اور ایک اجتماعی اور ایک مادہ افتراقی اور بھی ہے وہ یہ ہے کہ کلام مقتضی الظاہر کے تو مطابق ہوتی ہے مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوتی اسکی مثال بھی دی جیسے کہ ایک شخص کسی حکم کا منکر ہو اور ہم اسکو

Marfat.com

غیر منکر بنائیں اور اسکے ساتھ کلام کریں تو ہم تاکید لائیں تو اب مقتضی الظاہر یہاں انکار ہے تو کلام اسکے مطابق ہے کیونکہ یہ بھی چاہتا ہے کہ تاکید لائی جائے اور مقتضی الحال کے مطابق نہیں کیونکہ جب ہم نے منکر کو غیر منکر بنایا لھذا مقتضی الحال عدم انکار بن گیا تو عدم انکا رتو چاہتا ہے کہ تاکید نہ لائی جائے اور ہم نے تاکید لائی ، باقی ان قیل والے نے سائل پراعتراض کیا جسکا اس نے پھر

لکن ترك سے جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ تم نے کہا کہ کبھی مخاطب منکر ہوتا ہے لیکن اسکو ہم غیر منکر بناتے ہیں اور ہم تاکید لاتے ہیں حالانکہ ہم نے کبھی یہ نہیں پڑھا ہے کہ منکر کو غیر منکر کرکے پھر تاکید لائی جائے تو اسکا اس نے جواب دیا کہ یہ بھی ایک صحیح قسم ہے لیکن چونکہ یہ کلام بلیغ نہیں ہوتی اسلئے اسے پھر ذکر نہیں کرتے کہ ہماری بات تو کلام بلیغ میں ہے ۔

قلنا لانسلم سے شارح نے پہلا جواب دیا کہ تم نے کہا اس مذکورہ بالا مثال میں کلام مقتضی الظاہر کے مطابق ہے اور مقتضی حال کے مطابق نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ کلام مقتضی الحال اور مقتضی الظاہر دونوں کے مطابق ہے کیونکہ حال دو قسم کا ہوتا ہے ایک حال ظاہر اور دوسرا حال غیر ظاہر تو اس مثال میں حال ظاہر انکار ہے اور غیر ظاہر حال عدم انکار ہے تو حال ظاہر حال کا ایک قسم ہے لہذا جب کلام مقتضی الظاہر کے مطابق ہوگی تو پھر مقتضی حال کے بھی مطابق ہوگی یہاں یہ ہے کہ حال غیر ظاہر کے مقتضی کے مطابق تو نہیں ہے لیکن حال غیر ظاہر کے مقتضی کے مطابق نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بالکل مطلق حال کے بھی مطابق نہ ہو کیونکہ مطلق حال عام ہے اور حال غیر ظاہر خاص ہے اور خاص کی نفی سے

Marfat.com

عام کی نفی نہیں ہوتی

علی انه لا معنی سے شارح نے دوسرا جواب دیا وہ یہ ہے کہ یہ جو ہم کہتے ہیں کہ منکر کو غیر منکر بنایا ہے یا نہیں تو اسکا علم تاکید سے آتا ہے کہ اگر کلام میں تاکید نہ ہو تو پھر یہ مطلب ہوتا ہے کہ منکر کو غیر منکر بنایا ہے اور اگر تاکید ہو تو پھر مطلب ہوتا ہے کہ منکر کو غیر منکر نہیں قرار دیا تو یہاں تاکید ہے تو اس سے پتہ چلا کہ منکر کو غیر منکر نہیں بنایا اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ منکر کو غیر منکر بنایا ہے تو یہ تمہاری بات غیر معقول ہے

و کثیراً مایحرج علی خلافه سے پہلے ماتن نے مخاطب کے تین حال ذکر کئے اور ان حالتوں میں جو کلام لائے جاتے ہیں انکے نام بھی بتا دیئے اور ان وجوہ پر جو کلام کا اخراج ہوتا ہے اسکا نام بھی بتایا کہ اسکو اخراج الکلام علی مقتضی الظاہر کہتے ہیں اب یہاں سے ماتن کہتا ہے کہ کبھی اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بھی ہوتا ہے باقی شارح نے درمیان کثیر اما کی ترکیب بتائی کہ یہ یا تو ظرفیۃ کے طور پر منصوب ہے یا مفعول مطلق کے طور پر منصوب ہے۔ ظرفیہ کے طور پر ہو تو پھر حیناً محذوف ہوگا اور مفعول مطلق کے طور پر منصوب ہو تو پھر اخراجاً محذوف ہوگا اور کثیر حیناً اور اخراجاً کی صفت ہوگی

یعنی ان وقوعه فی الکلام سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ ماتن نے کہا کہ مقتضی الظاہر کے خلاف پر کلام کا اخراج بہت ہے تو پھر یہ مطلب ہوگا مقتضی الظاہر کلام کا اخراج قلیل ہے حالانکہ مقتضی الظاہر پر کلام کا اخراج یہ اصل ہے تو اصل کثیر ہوتا ہے غیر اصل قلیل ہوتا ہے شارح نے اسکا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا کہ مقتضی الظاہر کے خلاف پر کلام کا اخراج کثیر ہے تو یہ کثرت اضافی نہیں یعنی مقتضی الظاہر کے لحاظ

Marfat.com

سے نہیں مقتضی الظاہر پر کلام کا اخراج قلیل ہوتا ہے بلکہ یہ کثرۃ اپنے نفس کے لحاظ سے ہے یعنی فی نفسہ مقتضی الظاہر کے خلاف پر کلام کا اخراج کثیر ہوتا ہے

فیجعل غیر السائل کالسائل سے اسکی مثال دی کہ کلام کا اخراج ہو خلاف مقتضی الظاہر پر جیسے کہ کبھی مخاطب سائل تو نہیں ہوتا لیکن ہم اسے سائل بنا کر اسکے ساتھ سائل والی کلام کرتے ہیں اور

اذا قدم الیه چونکہ غیر سائل کو سائل بنا کر پھر سائل کی طرح کلام کرنا یہ مجاز ہے پھر کوئی قرینہ ہونا چاہیے تو اس لئے ماتن یہاں سے قرینہ ذکر کرتا ہے کہ غیر سائل کو تب سائل بنائیں گے کہ جب غیر سائل کے سامنے کوئی ایسی چیز ہو کہ جو خبر کی طرف اشارہ کرتی ہو تو جب خبر کی طرف اشارہ ہوگا پھر اگرچہ سائل اور طالب تو نہیں ہوگا لیکن جیسے متردد اور طالب کو انتظار ہوتی ہے اسی طرح مخاطب کو پھر اس خبر کا انتظار ہوگا اسلئے پھر اسے بمنزلہ متردد اور طالب کے قرار دیکر اسکے ساتھ سائل والی کلام کرتے ہیں یعنی تاکید باقی درمیان میں شارح نے جو یشیر کا معنی ینظر کیا تو اس پر محاورہ بھی ذکر کردیا کہ اھل عرب کہتے یں کہ استشرف الشئی یہ تب کہتے ہیں کہ کوئی شخص سر اٹھا کر اس شئی کو دیکھے اور اپنا ہاتھ ماتھے پر رکھ کر شی کو دیکھے جیسے کہ کوئی سورج کی روشنی سے بچنے کیلئے ماتھے پر ہاتھ رکھے اسکے بعد

و لا تحاطبنی سے اسکی مثال دی کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے نوح علیہ السلام کو فرمایا کہ تو مجھے ان لوگوں کے متعلق خطاب نہ کر جو ظالم ہیں یہاں یہ وہم تھا کہ اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا کہ ان لوگوں کے متعلق بالکل مجھے خطاب نہ کر حالانکہ نوح علیہ السلام نے خطاب تو کیا کہ رب لاتذر علی الارض الایۃ اسلئے شارح نے بتایا کہ مطلق خطاب سے اللہ تعالیٰ نے نہیں

Marfat.com

روکا بلکہ دعا سے منع فرمایا کہ قوم کے متعلق مجھ سے دعا نہ مانگو تو اب یہ جو خبر ہے ولا تخاطبنی تو اس سے ایک خبر کی طرف اشارہ ہوگیا کہ اسکے بعد کوئی بری خبر آنے والی ہے اور اس سے پہلے جو اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ واصنع الفلک باعیننا اس سے اس بری خبر کا تعین ہوگیا کہ وہ بری خبر اغراق کی ہے لہذا نوح علیہ السلام کو تو تردد نہیں تھا لیکن اگر کوئی اور مخاطب ہوتا تو پھر اسکو تردد ہوتا کہ اللہ تعالیٰ نے فرما تو دیا کہ انکو غرق کا عذاب دیا جائیگا لیکن غرق کریگا یا نہیں تو پھر بمنزلہ طالب کے قرار دیکر فرمایا کہ انھم لمغرقون یعنی کفار غرق ہونگے تو انّ کے ساتھ تاکید لائی گئی ،

والمراد ان الکلام سے بعض محققین کا شارح نے رد کردیا بعض محققین نے یہ سمجھا کہ صرف ولا تخاطبی سے یہ اس خبر کی طرف اشارہ ہوگیا کہ اسکے بعد خبر اغراق کی آرہی ہے تو یہ کہنا ہے کہ ولا تخاطبنی سے تو صرف خبر معلوم ہوتی ہے کہ بعض میں کوئی خبر آنے والی ہے باقی تعیین اس بری خبر کا واصنع الفلک باعیننا سے ہوگا کہ آگے جو خبر بری آنے والی والی ہے وہ اغراق کی ہے اسکے بعد شارح نے اسکی اور مثالیں بھی دی کہ پہلی کلام سے جس خبر کی طرف اشارہ ہو جیسے کہ قرآن پاک میں ہے کہ وما ابری نفسی یعنی میں اپنے نفس کو بری نہیں قرار دیتا تو سمجھ دار آدمی کے سامنے جب یہ کہیں گے کہ میں اپنے نفس کو بری نہیں کرتا تو وہ سمجھ لے گا کہ بعد میں کوئی نفس کی خرابی کا ذکر ہوگا یہاں بھی کوئی طالب تو نہیں تھا لیکن بمنزلہ طالب اور سائل کے قرار دیکر فرمایا گیا کہ نفس کی خرابی یہ ہے کہ یہ برائی کا حکم کرتا ہے اسی طرح اور مثال یہ دی کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ وصل علیہم یعنی انکے لیئے دعا مانگ اس سے اس خبر کی طرف اشارہ ہوگیا کہ دعا میں نفع ہوتا ہے پھر اللہ تعالیٰ نے وہ نفع ذکر کیا کہ ان

Marfat.com

صلوٰ تک سکن لھم یعنی تیری دعا انکے لئے سکون ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ یاایھاالناس اتقو ربکم یعنی اے لوگوں اپنے رب سے درو تو اس خبر سے اسکی طرف اشارہ ہوگیا کہ بعد میں کوئی خوف کی خبر آنے والی ہے یہاں اگرچہ کوئی سائل تو نہیں لیکن بمنزلہ سائل کے قرارد یکر فرمایا کہ تحقیق زلزلۃ قیامت کا بہت عظیم چیز ہے قرآن مجید میں اسکی اور بھی کثرت سے مثالیں ہیں جو اوامر اور نواہی کے بعد ہوتی ہے اوامر کے بعدعموماً اچھی خبر ہوتی ہے اور نہی کے بعدعموماً بری خبر ہوتی ہے

وقال الشیخ عبد القاھر سے شارح نے اس پر تائید بھی پیش کی کہ سائل تو نہیں ہوتا لیکن غیر سائل کو سائل قرار دیکر اسکے ساتھ سائل والی کلام کی جاتی ہے وہ اسطرح کہ شیخ عبد القاہر نے کہا ہے کہ ان سب مقامات میں ان کی پہلی کلام کی تصحیح کیلئے ہوتا ہے اور پہلی کلام کی دلیل ہوتا ہے اور پہلی کلام کا فائدہ بیان کرتا ہے کہ اس کلام میں کیا فائدہ ہے تو انَّ فاء علیہ کے قائم مقام ہوتا ہے جیسے اس سے پہلی کلام معلول ہوتی ہے تو علت معلول میں سے ایک کا ذکر ہوتا ہے اور دوسرے کا انتظار رہتا ہے اسلئے پھر سائل تو نہیں لیکن چونکہ بعد میں آنے والی خبر کا انتظار ہوتا ہے اسلئے پھر اسکے ساتھ طالب اور سائل والی کلام کی جاتی ہے جیسے کہ فصل علیھم یہ معلول ہے توعلت کی انتظاری تھی اسلئے پھر علت ذکر کردی کہاان صلوٰ تک سکن لھم

قولہ غیر المنکر کا المنکر الخ ایک مثال اسکی دی کہ کلام کا اخراج ہو مقتضی الظاہر کے خلاف پر یہاں سے دوسری مثال دیتا ہے کہ کبھی مخاطب منکر تو نہیں ہوتا لیکن اسکو منکر قرار دیکر اسکے ساتھ ایسی کلام کرتے ہیں جیسے کہ منکر کے ساتھ کیجاتی ہے یعنی تاکید لاتے

Marfat.com

ہیں باقی پھر منکر کو منکر قرار دینا بھی مجاز ہے ، اسلئے قرینہ کی ضرورت ہوگی ماتن نے بتایا کہ یہ تب کریں گے کہ جب مخاطب پر انکار کی علامت میں سے کوئی علامت ہو اسکی ماتن نے مثال دی تھی کہ جاء شفیق عارضاً تو علامہ نے پہلے یہ بتایا کہ شعر حجل بن نفلہ کا ہے اور پھر اسپر محاورہ بھی پیش کردیا کہ عارض کا معنی ہے کہ نیزے کو چوڑا کرکے رکھنا تو یہ محاورہ اھل عرب کے اس محاورے سے مشتق ہے کہ عرض العود علی الاناء یعنی لکڑی چوڑی کرکے (برتن پر رکھ دی برتن پر لکری رکھنے سے مراد لکری کا ڈھکنا ہے) اور عرض السیف علی الفخذ یعنی چوڑی کرکے ان پر تلوار رکھدی

فھو لا ینکر سے بتایا کہ یہ شقیق کوئی اس بات کا منکر تو نہیں تھا کہ میرے چچا زادوں کے پاس اسلحہ ہے لیکن اسکی جو حالت تھی کہ اس نے تلوار چوڑی کرکے رکھی تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسکا منکر ہے کہ میرے دشمنوں کے پاس اسلحہ ہے کیونکہ اگر منکر نہ ہوتا تو پھر تیار ہو جاتا اور تلوار سیدھی رکھتا چونکہ یہ انکار کی نشانی پائی گئی اسلئے پھر اسکو بمنزلہ منکر کے قرار دیکر اس سے منکر والی کلام کی ہے اور تاکید لائی گئی کہ ان بنی عمک فیھم رماح یعنی تیرے چچا زادوں میں نیزے ہیں

و مثلہٗ سے شارح نے اور مثال دی جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ثم انکم بعد ذالک لمیتون یہاں مخاطبین موت کے منکر تو نہیں تھے لیکن غفلت میں ہونا اور نیک عمل سے اعراض یہ انکار کی علامت ہے تو پھر انکو بمنزلہ منکر کے قرار دیکر منکر والی کلام انکے ساتھ کی گئی اور تاکید لائی گئی ان اور لام کیساتھ

ویجعل المنکر کغیر المنکر ماتن پہلے یہ ذکر کررہا تھا کہ کبھی کلام کا اخراج علی خلاف

Marfat.com

مقتضی الظاہر ہوتا ہے پہلے تو یہ کہا کہ غیر منکر کو منکر کرکے منکر والی کلام کی جاتی ہے یعنی تاکید لاتے ہیں اب یہ کہتا ہے کہ کبھی منکر کو غیر منکر کیا جاتا ہے پھر تاکید نہیں لاتے لیکن یہ کہتا ہے کہ منکر کو غیر منکر تب کریں گے کہ وہ منکر جس حکم کا منکر ہے اس حکم پر منکر کے پاس اتنی دلیلیں ہیں کہ اگر وہ منکر معمولی تامل کرے تو پھر وہ انکار سے رک جائیگا اسکی شارح نے مثال دی کیونکہ ماتن نے جو مثال دی وہ نہیں بن سکتی جیسے کہ ایک آدمی اسلام کی حقانیت کا منکر ہے تو اب چاہیے تو یہ تھا کہ ہم تاکید لاتے اور ان الاسلام لحق کہتے ہم منکر کو غیر منکر کرکے تاکید نہ لاتے اور صرف الاسلام حق کہتے ہیں کیونکہ منکر کے پاس اسلام کی حقانیت پر اتنے دلائل ہیں کہ اگر منکر کچھ تامل کریگا تو پھر وہ انکار سے رک جائیگا کہ یہاں کچھ عبارتی فوائد ہیں وہ یہ کہ ماتن نے کہا کہ اذا کان معہ تو شارح نے بتایا کہ معہ کی ضمیر منکر کی طرف راجع ہے یعنی منکر کے پاس دلائل ہوں باقی بعض محققین نے کہا تھا کہ معہ کی ضمیر خبر کی طرف راجع ہے یعنی خبر کے ساتھ دلائل ہوں کہ ان میں تامل کریگا تو انکار سے باز آجائیگا شارح نے رد کردیا ہے کہ خبر نہیں بن سکتی کیونکہ اگر یہ مطلب ہو کہ خبر کے ساتھ دلائل ہوں تو پھر ہو سکتا ہے کہ خبر کے ساتھ دلائل ہوں لیکن منکر کو معلوم نہ ہو تو پھر وہ منکر ان میں تامل کیسے کریگا اور دوسرا یہ کہ بعد میں ماتن نے کہا تھا کہ

ما ان تامله تو شارح نے بتایا کہ ما سے مراد دلیل ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ ما سے مراد عقل ہے یعنی منکر کے ساتھ عقل ہو تو شارح کہتا ہے کہ ما سے عقل مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ بعد میں جو عبارت ما ان تاملہ یہ اسکے مناسب نہیں کیونکہ عقل کو تامل نہیں کیا جا سکتا بلکہ عقل کے ساتھ کسی اور چیز کا تامل کیا جاتا ہے اگر ما سے عقل مراد ہوگی تو پھر عبارت یوں

Marfat.com

نہ ہوتی بلکہ یوں ہوتی کہ ماان تامل بہ

و معنی کونہ مع المنکر محققین کے تیسرے گروہ کو ایک اور مغالطہ لگا اسکا شارح نے یہاں سے رد کردیا وہ یہ کہ بعض لوگوں نے کہا کہ معہ کی خبر منکر کی طرف راجع ہے اور ما سے مراد دلیل ہے لیکن منکر کے ساتھ دلائل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جیسے منکر نفس الامر میں ہوتا ہے اسطرح وہ دلائل بھی سن کر یا وہ دلائل بھی منکر کے ساتھ نفس الامر میں ہوتے ہیں تو شارح نے رد کردیا کہ یہ مطلب نہیں کہ نفس الامر میں منکر کے پاس دلائل ہوں بلکہ مطلب ہوا کہ منکر کے ساتھ نفس الامر میں دلائل ہوتے ہیں تو پھر ہوسکتا ہے کہ نفس الامر میں منکر کے ساتھ دلائل ہوں لیکن منکر کو علم نہ ہو پھر بھی تو منکر اس میں تامل نہیں کر سکے گا منکر کے پاس دلائل ہونے کا یہ مطلب ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علم تو ہوتا ہے دلائل کا لیکن تامل نہیں کرتے جیسے کہ کفار کو اسلام کے دلائل و حقانیت کا علم تو ہے لیکن تامل نہیں کرتے

و قد یذکر سے شارح نے بتایا کہ بعض محققین نے یہاں متن کے حل کیلئے کئی کمزور وجوہ ذکر کی ہیں لیکن ہم نہیں ذکر کرتے کیونکہ ان میں فائدہ نہیں تو اس سے مراد وہی تین خرابیاں ہیں جو ہم نے ذکر کردی

و قولہ نحو لا ریب فیہ متن میں نحو لاریب فیہ تھا اب شارح یہاں سے بتاتا ہے کہ ماتن کی اس عبارت سے کیا مقصود ہے تو کہتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ ماتن نے ماقبل کی مثال دی ہے باقی ظاہر ہونے پر دلیل یہ ہے کہ یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ جب پہلے قاعدے کلیے کا ذکر ہوتو اسکے بعد جس لفظ پر نحو کاف یا مثل کا لفظ ہو تو وہ پھر اس قاعدہ کی مثال ہوتی ہے تو یہاں بھی اسی طرح ہے کہ پہلے تو ماتن نے یہ قاعدہ کلیہ ذکر کیا کہ منکر کو غیر منکر کہا جاتا ہے

Marfat.com

پھر اسکے بعد لاریب پر نحو کا لفظ ہے تو پھر یہ ماقبل کی مثال ہوگی تو مثال اسطرح بنے گی کہ لاریب فیہ میں ایک حکم سلبی ہے اس کے منکرین بھی ہیں چاہیے تو یہ تھا کہ تاکید لائی جاتی اولا نہ لاریب فیہ کہا جاتا لیکن منکر کو غیر منکر قرار دیا اور تاکید نہیں لائی گئی صرف لاریب فیہ فرمایا گیا کیونکہ قرآن پاک میں شک نہ ہونے پر منکر کے پاس بہت سے دلائل ہیں کہ اگر منکر تھوڑا تامل کریگا تو پھر انکار سے رک جائیگا باقی یہاں سے خارجی اعتراض ہوتا ہے کہ لاریب فیہ میں تاکید نہیں ہے حالاکہ تاکید تو ہے کیونکہ لانفی جنس کا ہے یعنی جنس ریب کا محل قرآن پاک نہیں ہے تاکید ہی ہے تو پھر کیسے کہا جا سکتا ہے کہ تاکید نہیں لائی گئی اسکا جواب ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے ہیں کہ تاکید لائی ہے تو اسکا مطلب یہ ہوتا ہے حکم کی تاکید لائی ہے اور لاریب میں اگر تاکید ہے تو ریب کی تاکید ہے جو کہ محکوم علیہ ہے باقی حکم کی تاکید نہیں لائی گئی

فان قیل التمثیل به لا یکاد سے شارح دو اعتراضکرتا ہے کہ لاریب فیہ ماقبل کی مثال نہیں بن سکتی پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ اگر لاریب فیہ مثال ہو تو اسطرح مثال بنے گی کہ لاریب فیہ میں ایک حکم ہے یعنی حکم سلبی ہے کہ جب ریب کا محل قرآن پاک نہیں تو یہ حکم بھی باطل ہے کیونکہ قرآن پاک ریب کا محل تو بنا ہے کہ کفار نے اس میں ریب کیا ہے تو جب یہ حکم بھی باطل ہے تو پھر اسکا انکار درست ہے پھر منکر غیر منکر کیوں قرار دیتے ہو

و الثانی انه سے دوسرا اعتراض کردیا وہ یہ ہے کہ ماتن نے آگے جاکر فصل وصل کی بحث میں ذکر کیا ہے کہ لاریب فیہ یہ تاکید ہے ذالک الکتاب کی یعنی دونوں کا معنی ایک ہے تو گویا کہ یہاں تکرار ہے جیسے کہ زید قائمٌ کہیں تو جیسے یہاں پر ایک زید قائم دوسرے زید

Marfat.com

قائم کی تاکید ہے اسی طرح لاریب فیہ ذالک الکتاب کی تاکید ہے اور ذالک الکتاب لاریب فیہ کی تاکید ہے یہ جو کہا گیا ہے کہ لاریب فیہ یہ اسکی مثال ہے کہ منکر کو غیر منکر کر کے تاکید نہیں لائی حالانکہ تاکید تو لائی گئی ہے تو یہ ترک تاکید کی مثال تو نہ بنی کیونکہ اب یہ خلاف مقتضی الظاہر پر نہیں ہوگا بلکہ مقتضی الظاہر کے مطابق ہوگا کیونکہ مقتضی الظاہر انکار ہے اور تاکید لائی گئی ہے

بل مقصود المصنف اسکا عطف تمثیل پر ہے اور یہ عبارت بھی ان قیل کے نیچے داخل ہے تو وہ اسطرح کے قیل والے نے دو وجہوں سے یہ تو ثابت کردیا کہ لاریب فیہ ما قبل کی مثال نہیں اب یہ کہ جب مثال نہیں تو پھر کیا چیز ہے تو بتایا کہ ما قبل کی نظیر ہے تو نظیر کی منظرلہ کے ساتھ صرف مناسبت ہوتی ہے لہذا قیل والا مناسبت ذکر کرتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جیسے منکر کو غیر منکر کرتے ہیں یعنی وجوہ کو بمنزلہ عدم کے کرتے ہیں اسی طرح قرآن پاک میں لوگوں نے ریب تو کیا ہے لیکن ریب کے وجود کو بمنزلہ عدم کے قرار دیا اس وجہ سے پھر تاکید نہیں لائے کیونکہ قرآن پاک کے ریب کے محل نہ ہونے پر دلائل بہت ہیں اگر منکر کچھ تامل کریگا تو پھر انکار سے رک جائیگا باقی مثال نہیں بن سکتی کیونکہ مثال تب بنتی کہ قرآن پاک شک کا محل نہ بنتا حالانکہ شک کا محل تو بنا ہے لیکن اسکو بمنزلہ عدم کے قرار دیا باقی شارح نے جو عبارت بولی کہ

فیکون نظیرا لتنزیل کو اس پر یہ اعتراض ہے کہ شارح نے کہا کہ لاریب فیہ منکر کو غیر منکر قرار دیا گیا باقی شئی کے وجود کو بمنزلہ عدم کے کرنا اسکی تو لاریب فیہ مثال ہے نظیر اور مثال میں فرق واضح ہے کہ مثال ممثل لہ کی جزی ہوتی ہے اور نظیر جزی نہیں ہوتی

Marfat.com

اسکا جواب یہ ہے کہ یہ مراد تب تھی کہ لتنزیل یہ صلہ ہوتا نظیراً کا حالانکہ صلہ نہیں بلکہ یہ لام علت کیلئے ہے صلہ تب ہوتا کہ حروف کے جو اپنے معانی ہیں ان میں حروف مستعمل نہ ہوں مطلب یہ ہے کہ لاریب فیہ نظیر تو اسکی ہے کہ منکر کو غیر منکر کیا جائے لیکن اسکی علت یہ ہے کہ دونوں میں یعنی منکر کو غیر منکر قرار دیا جائے اور لاریب فیہ دونوں میں شئی کے وجود کو بمنزلہ عدم کے قرار دیا جارہا ہے

فالجواب عن الاول پہلے ان قیل والے نے تو کہا کہ لاریب فیہ ماقبل کی مثال نہیں ہاں نظیر ہے شارح یہاں سے دونوں وجہوں کا جواب دیتے ہیں پہلے پہلی وجہ کا جواب دیگا تو پہلی وجہ یہ تھی کہ لاریب فیہ میں جو حکم ہے یہ بھی سرے سے باطل ہے پھر اسکے منکر کو غیر منکر کیوں قرار دیتے ہو اسکے جواب دینے سے پہلے شارح ایک اوربات ذکر کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ لاریب فیہ جو قرآن مجید میں آیت ہے اس پر ایک اشکال ہے یہ اشکال کوئی یہاں متن میں نہیں ہر جگہ ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے لاریب فیہ لانفی کا ہے یہ معنی ہوگا کہ قرآن پاک ریب کے کسی فرد کا محل نہیں بنا حالانکہ قرآن پاک ریب کے ہزاروں افراد کا محل بنا ہے کیونکہ قرآن مجید ہر کافر کے ریب کا محل بنا ہے علماء نے اسکی دو تاویلیں کی پہلی تاویل تو انہوں نے یہ کی کہ لاریب فیہ کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن مجید لاریب کے کسی فرد کا محل نہیں بنا بلکہ یہ مطلب ہے کہ لاریب کا محل تو قرآن مجید بنا ہے لیکن اس وجود کو بمنزلہ عدم کے قرار دیا گیا کیونکہ قرآن کے لاریب کے محل نہ ہونے پر دلائل اتنے ہیں کہ اگر منکر کچھ تامل کریگا تو پھر انکار سے رک جائے گا

وجہِ لا یکون سے شارح نے قول بالموجب کیا کہ اگر لاریب کو نہ لیتا تو یہ مثال

Marfat.com

نہیں بن سکتی اور نظیر ہوگی کیونکہ مثال تو تب ہوتی نہ ریب کے افراد کا قرآن محل بنتا حالانکہ محل تو بنا ہے

و ثانیھما ما ذکرہ سے شارح نے دوسری تاویل ذکر کی جو کہ صاحب کشاف نے ذکر کی ہے تو وہ پہلے ثابت کریگا کہ لاریب فیہ میں حکم صحیح ہے باطل نہیں اور پھر ثابت کریگا کہ لاریب فیہ ماقبل کی مثال بن سکتی ہے تو یہ کہتا ہے کہ لاریب فیہ کے دو مطلب ہیں ایک تو یہ مطلب ہے کہ قرآن ریب کا محل نہیں بنا یعنی کسی ایک نے اس میں ریب نہیں کیا یہ مطلب تو غلط ہے کیونکہ کفار نے قرآن مجید میں ریب کیا ہے اور دوسرا مطلب یہ ہے کہ لائق نہیں کہ قرآن پاک شک کا محل بنے اب یہ حکم صحیح ہے کیونکہ لائق تو نہیں تھا کہ لاریب کا محل بنے لیکن کسی نے انکار کیا کہ لائق ہے کہ قران شک کا محل بنے تو چونکہ منکر تھے اسلئے پھر چاہیے تو تھا کہ ہم تاکید لاتے اور انہ لاریب فیہ کہتے لیکن منکر کو غیر منکر کر کے تاکید نہیں لائی اور لاریب فیہ کہا گیا دلائل کا لحاظ کر کے کیونکہ اس پر اس نے دلائل دیئے ہیں کہ اگر منکر کچھ تامل کریگا تو پھر انکار سے رک جائے گا باقی شارح نے درمیان میں جو فیہ کی جگہ پر

فی انہ من عند اللہ نکالا ہے تو یہ ایک اعتراض کا جواب دیا ہے تو فرمایا کہ علامہ جو بار بار عبارتیں نکالتا ہے تو مجھے یہ سمجھ آ گیا کہ علامہ کو تسلی نہیں ہوئی کہ ابھی شاید پورا مفہوم واضح نہیں ہو اسلئے پھر اور عبارت نکالتا ہے پھر سمجھتا ہے کہ ابھی پورا واضح نہیں ہوا پھر اورعبارت نکالتا ہے اعتراض یہ ہے کہ لاریب فیہ میں ہ ضمیر کا مرجع کتاب ہے ایک وجہ سے اعتراض یہ ہے کہ یہ کتاب اللہ کی تعریف نہیں بن سکتی کہ کتاب مفرد ہے اس میں ریب نہیں ہو سکتا تو جو بھی کتاب ہو شک نہیں ہو سکتا تو کتاب اللہ کی کونسی تخصیص ہے اور دوسری وجہ

Marfat.com

سے اعتراض یہ ہے کہ نفی ہمیشہ وہاں ہوتی ہے کہ اثبات ممکن ہو اور یہاں تو اثبات بھی ممکن نہیں کیونکہ کتاب مفرد اس میں شک نہیں ہوسکتا شک کا تعلق تو نسبت تامہ خبری کے ساتھ ہوتا ہے پھر لاریب کہنے کا کیا مطلب ہے تو اسکا شارح نے جواب دیا کہ فیہ کی ضمیر کتاب کی طرف راجع نہیں بلکہ انہ من عند اللہ اس قصے کی طرف راجع ہے اس میں شک ہوسکتا ہے

و عن الثانی تو یہاں سے شارح دوسری وجہ کا جواب دیتا ہے دوسری وجہ یہ تھی ما قیل والے نے کہا تھا کہ لاریب فیہ یہ کلام مقتضی الظاہر کے مطابق ہے کیونکہ ذالک الکتاب اسکی تاکید ہے اور منکر کے انکار کے وقت تاکید ضروری ہوتی ہے نہ کہ یہ کلام خلاف مقتضی الظاہر ہے تو اسکا شارح نے جواب دیا کہ تم نے ماتن کا حوالہ دیا کہ ماتن نے فصل وصل کی بحث میں کہا ہے کہ لاریب فیہ ذالک ، الکتاب کی تاکید لفظی ہے حالانکہ ماتن نے یہ نہیں کہا کہ تاکید لفظی ہے اور تکرار ہے بلکہ ماتن نے تو فصل وصل کی بحث میں یہ کہا ہے کہ یہ لاریب فیہ میں تاکید معنوی ہے بمنزلہ تاکید معنوی کے ہے ذالک الکتاب میں تاکید معنوی میں تو دوسرا پہلے کیلئے مؤکد ہوتا ہے اور پہلا دوسرے کیلئے مؤکد نہیں ہوتا تو پھر لاریب فیہ تو ذالک الکتاب کی تاکید ہوگی لیکن ذالک الکتاب لاریب کی تاکید نہیں ہوگی لاریب فیہ میں ترک تاکید ہے لہذا یہ مقتضی الظاہر کے خلاف ہے نہ کہ مطابق ہے اس وجہ سے شارح نے کہا کہ ماتن نے فصل وصل کی بحث میں بمنزلہ تاکید معنوی کہا ہے تو بمنزلہ کلمے کو ذکر کیا ہے تو تاکید معنوی کے الفاظ معین ہیں اور یہ توان میں سے نہیں ہاں اسکا جزئیہ اعم سے

و لقائل ان یقول پہلے شارح نے کہا تھا کہ اگر میں خلاف ما عند المتکلم کی جگہ پر خلاف ما عند العقل کہتا تو پھر مجاز عقلی کی تعریف نہ مانع ہوتی اور نہ جامع ہوتی پھر ماتن نے

Marfat.com

اس پر دو اعتراض کئے تھے ایضاح میں تھا کہ اگر خلاف ما عند العقل کہتا تو پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع بھی ہوتی اور مانع بھی ہوتی مانع تو اسطرح ہوتی کہ یہ ٹھیک ہے کہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل خلاف ماعند العقل ہے لھذا اس قید سے نہیں نکلے گا لیکن آگے تاول کی قید سے نکل جائیگا اور جامع اسطرح ہوتی کہ کسا الخلیفۃ الکعبہ پر بھی خلاف ما عند العقل ہے کیونکہ ما عند العقل کا معنی یہ کیا کہ ما فی نفس الامر ہو تو خلاف ما عند العقل کا معنی خلاف ما فی نفس الامر ہوگا تو کسا الخلیفۃ الکعبۃ پر نفس الامر کے خلاف تو ہے ہی کیونکہ نفس الامر میں خلیفہ کب پہنا تا ہے لھذا یہاں سے ماتن کے دوسرے اعتراض کا جواب کسی نے اسکو شارح نقل کرتا ہے تو ماتن نے دوسراعتراض صاحب مفتاح پر یہ کیاتھا کہ ماعند العقل کا معنی ما فی نفس الامر ہے تو پھر کہا کہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ بھی خلاف مافی نفس الامر ہے تو یہ کہتا ہے کہ ما عند العقل کا معنی فی نفس الامر نہیں کر سکتے کیونکہ ماعند العقل عام ہے کہ جسکا عقل تصور کرے اور نفس الامر خاص ہے تو عام کی خاص پر کوئی دلالت نہیں ہوتی نہ دلالت مطابقی نہ تضمنی اور نہ التزامی

لکن المذکور شیخ عبد القاہر نے کہا کہ لاریب فیہ ذلک الکتاب کی تاکید لفظی ہے ۔ یہ ایسے جیسے کہ ھوذلک الکتاب ، ھو ذالک الکتاب کہا جائے دلائل الاعجاز کے لحاظ سے یہ سوال تام ہوگا اور اسکا جواب نہیں بن سکتا

فان قلت قد ذکر صاحب المفتاح سے شارح ایک استفسار ذکر کر کے جواب دیگا تو استفسار یہ ہے کہ شارح نے اخراج الکلام کے خلاف مقتضی الظاہر کی تین مثالیں دی ہیں پہلی یہ کہ غیر سائل کو سائل کہا جاتا ہے ۔ دوسری یہ کہ غیر منکر کو منکر کہا جاتا ہے ۔ تیسری یہ کہ منکر

Marfat.com

کو غیر منکر کہا جاتا ہے تو صاحب مفتاح نے کہا کہ اخراج علی مقتدی الظاہر کو علم بیان میں کنایہ کہتے ہیں تو کنا یہ تو یہ ہے کہ ذکرشی کے لازم کا ہوتا ہے اور انتقال ملزوم کی طرف ہوتا ہے تو یہاں لازم اور ملزوم کیا ہے اور لازم سے ملزوم کی طرف انتقال کیے ہے۔

قلت و لعل وجھه کا جواب دیا ہے جس کی دو تقریریں ہیں ایک مختصر تقریر ہے اور دوسری ذرا لمبی ہے۔ اس میں عبارت کے حل کو دخل ہے پہلی تقریر اوپر والی تین مثالوں میں سے ایک میں جاری ہوتی ہے وہ اس طرح جاری کرتے ہیں کہ منکر کو غیر منکر کہا جائے ایک شخص جو اسلام کی حقانیت کا منکر ہے اور اسے الاسلام حق کھا جائے تو الاسلام حق یہ لازم ہے اور غیر منکر کو منکر قرار دینا یہ اس کا ملزوم ہے اور ذکر لازم کا انتقال ملزوم کی طرف ہے کیونکہ جب الاسلام حق کہا تو تاکید کے لحاظ سے معلوم ہوا کہ ہم نے منکر کو غیر منکر کہا ہے کیونکہ منکر کو غیر منکر نہ کرتے تو تاکید لاتے اور دوسری تقریر کا جواب یہ ہے کہ شارح عبارت میں بعد میں بتائے گا کہ حال اور مقام دونوں کا ایک مطلب ہوتا ہے۔ مثلاً الاسلام حق جب اسکے منکر کو کہیں تو یہا ں مقام اور حال انکار ہے حال اور مقام دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک حال مقام متحقق ہوتا ہے جیسا کہ یہاں الاسلام حق میں مقام متحقق انکار ہے اور ایک مقام غیر متحقق ہوتا ہے وہ یہ ہے الاسلام حق جسکے مطابق یہ تو عدم انکار کے مطابق ہے کیونکہ تاکید نہیں تو مقام متحقق کو منزلہ غیر متحقق کے کرنا یہ ملزوم ہے اور اسکو لازم ہے کہ کلام مقام غیر متحقق کے مطابق ہے تو یہ کنایہ ہے۔ اسلئے کہ کلام مقام متحقق کو منزلہ غیر متحقق کے کیا ہے کیونکہ اگر مقام متحقق کو بمنزلہ غیر متحقق کے نہ کیا ہوتا تو پھر کلام مقام غیر متحقق کے مطابق نہ ہوتی یعنی تاکید لاتے اور مقام متحقق کے مطابق ہوتی باقی شارح نے عبارت میں دو دفعہ کنا یہ کہا ہے اور

Marfat.com

دونوں پر دلیل دی ہے یہاں عبارت میں پیچیدگی ہے اسے واضح کرنے کیلئے عبارت کا ترجمہ کیا جاتا ہے پہلے توشارح نے کہا کہ کلام کو ایسے مقام پر وارد کرنا کہ کلام باعتباز ظاہر کے اس مقام کے مناسب نہ ہو یہ کنایہ ہے کہ مقام متحقق کو بمنزلہ غیر متحقق کے کھا اسپر شارح

لان هذا المعنى سے دلیل دی اور هذا المعنى سے مراد ہے مقام متحقق کو غیر متحقق کے کرنا اسے لازم ہے کہ کلام وجہ مذکور کے مطابق ہو اور وجہ مذکور یہاں تاکید کا نہ لائے وجہ مزکور تو پھر ذکر لازم مراد ملزوم یہی کنایہ ہوتا ہے اور دوسرا جب شارح نے مثال دی تو کہا کہ جب منکر الاسلام کو الاسلام حق بغیر تاکید کے کہا تو یہ کنایہ ہے ،اسلئے کہ ہم نے انکار کو لاانکار کہا ہے تو اس کنایہ پر شارح نے

لان سوق الكلام سے دلیل دی ہے ۔ وہ اس طرح کہ جس وقت منکر کے ساتھ اس طرح کلام کی جائے جس طرح خالی الذھن سے کی جاتی ہے تو اس سے ذہن اسکی طرف انتقال کرتا ہے کہ منکر کو غیر منکر قرار دیا گیا ہے کیونکہ خالی الذہن کہا ہے کیونکہ اگر منکر کو خالی الذہن نہ کہا تو پھر اسکے ساتھ خالی الذہن والی گفتگو کیوں کی جاتی

و نظير ذالك ما ذكره صاحب كشاف یہاں سے شارح اخراج الكلام على خلاف يقتضى الظاهر کی مثال دیتا ہے ۔یہاں کوئی سائل نہ ہوگا۔لیکن چونکہ سوال ہوسکتا تھا اسلئے پھر اسے بمنزلہ متحقق کے کرکے جواب دیا گیا ہے وہ اسطرح کہ ایک شاعر کا ایک شعر ہے

فى المهد ينطق عن سعادة حده اثر النجا بة ساطع البرهان

لفظی ترجمہ یہ جھولے میں نطق کررہا تھا ممدوح اپنی بخت کی نیک بختی سے آثار بزرگی غالب دلیل ہیں تو اس شعر میں مصنف نے یہ کہا کہ جب شاعر نے پہلامصرعہ کہا کہ ممدوح

Marfat.com

پنگوڑہ میں اپنی بخت کی نیک بختی سے گفتگو کررہا تھا یہاں اگرچہ کوئی سائل تو نہیں لیکن چونکہ سوال ہوسکتا تھا کہ جھولے میں تو وہ دودھ پیتا بچہ تھا نطق کیسے کرے گا تو دوسرے مصرعہ میں اسکا جواب دیا گیا کہ شاعر کہتا ہے میں نے کہا کہ نطق کررہا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ منہ سے باتیں کررہا تھا بلکہ اسکے بزرگی کے جو آثار تھے ہ اس پردلیل تھے اور ان سے معلوم ہو رہا تھا کہ یہ اپنی بخت کی نیک بختی کے ساتھ نطق کرتا تھا باقی ایک تو یہ نظیر ہے اور یہاں اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر بھی ہے کیونکہ یہاں کوئی سوال متحقق تو نہیں تھا لیکن بمنزلہ متحقق کے قرار دیکر جواب دیا گیا ہے۔

و ذالك كناية کے ساتھ شارح نے بتایا کہ یہ جو دوسرے مصرعے میں جواب دیا گیا ہے (ذلک کا اشارہ جواب کی طرف ہے) تو یہ کنایہ ہے اس سے کہ یہاں سوال نہیں ہے لیکن چونکہ سوال ہوسکتا تھا۔ اسلئے بمنزلہ متحقق کے کیا گیا ہے۔سوا ل لازم ہے اور جواب ملزوم ہے تو لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہے کیونکہ سامع کو پہلے مصرعے میں سوال ہوسکتا تھا کہ وہ اتنا چھوٹا ہو کر کیسے نطق کرتا ہے تو جواب دیا گیا ہے باقی شارح نے بتایا کہ ہم ایک مثال میں تو لازم ملزوم اور انتقال کر سکے تو دوسری مثالوں میں خود بنا لو کہ غیر سائل کو جب سائل قرار دیا جاتا ہے تو یہ ملزوم ہوتا ہے اور اسکو لازم ہوتاہے کہ ہم اسکے ساتھ سائل والی گفتگو کریں اور تاکید لائیں تو ذکر لازم کا ہوتا ہے اور انتقال ملزوم کی طرف ہوتا ہے جس وقت ہم نے تاکید لائی تو یہ کہا تھا کہ غیر سائل کو سائل بنایا گیا ہے ورنہ پھر تاکید نہ لاتے کرتے اسی طرح غیر منکر کو جو منکر بنایا جا رہا ہے۔

یہ ملزوم ہوتا ہے اور اسکو لازم ہوتا ہے کہ اسکے ساتھ منکر والی کلام کی جائے یعنی

Marfat.com

تاکید لائی جائے تو ذکر لازم اور انتقال ملزوم کی طرف ہوتا ہے جب غیر منکر کو منکر بنا کر تاکید لائیں گے تو کیا اس کے غیر منکر کو منکر قرار دیا ہے اگر غیر منکر کو منکر نہ بنایا جائے تو تاکید لانے کی ضرورت نہیں

و لما کانت الامثلة المذکورة للا عتبارات ماتن نے کہا تھا کہ ہکذا اعتبارات النفی یعنی اعتبارات نفی کا بھی وہی حکم ہے جو اعتبارات اثبات کا ہوتا ہے تو اب شارح یہاں سے اس متن کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ ماتن نے پہلے دو مسئلے ذکر کئے ایک یہ کہ کلام کا اخراج علی مقتضی الظاہر ہو اور دوسرا یہ کہ کلام کا اخراج علی مقتضی الظاہر نہ ہو تو ان دونوں مسئلوں کی مثالیں جو ماتن نے دی تھیں وہ سب ایجابی مثالیں تھیں اسلئے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شاید یہ دو مسئلے اعتبارات ایجابیہ کے ساتھ مختص ہیں تو ماتن سے ازالہ کردیا کہ یہ مسئلے اعتبارات اثبات کے ساتھ مختص نہیں بلکہ اعتبارات نفی میں بھی کلام کا اخراج لا علی مقتضی الظاہر ہوتا ہے اور کلام کا اخراج علی مقتضی الظاہر بھی ہوتا ہے اور باقی درمیان میں شارح نے

قوله لاریب فیه سے اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوا کہ پہلے جتنی مثالیں دی ہیں وہ سب ایجابی ہیں حالانکہ لاریب فیہ والی مثال نفی کی ہے نہ کہ ایجاب کی پھر تم کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ماقبل میں مثالیں اثبات کی ہیں ، تو شارح نے اسکا جواب دیا اسکا مطلب یہ ہوا لاریب فیہ والی مثال دی تھی لیکن اس میں دو احتمال تھے کہ نظیر ہے یا مثال ہے تو جب نظیر ہوگی تو اب تو سب مثالیں ماقبل اثبات کی ہونگی تو اختصاص کا حکم لگانا صحیح ہوگا

هکذا اعتبارات النفی والی عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ لاریب فیہ نظیر ہے مثال نہیں کیونکہ اگر یہ مثال ہوتی ہے تو پھر اعتبارات نفی کے حکم کے علیحدہ ذکر کرنے کا کیا

Marfat.com

مطلب ہے۔؟ کیونکہ لاریب فیہ نفی کی مثال جب پہلے آ گئی تو اب اختصاص کا کوئی وہم نہیں پڑیگا باقی

من التجرید علی المؤکدات سے شارح ذکر کرتا ہے کہ اعتبارات نفی میں بھی کلام کا اخراج علی مقتضی الظاہر اور لاعلی مقتضی الظاہر ہوتا ہے وہ اس طرح کہ مثلاً مازید قائم یا قام زید کہنا ہے تو اگر مخاطب خالی الذہن ہے تو پھر ما قام زید کہیں گے اور اگر مخاطب سائل متردد ہے تو پھر استحساناً تاکید لائیں گے اور انہ ماقام زید کہیں گے اور اگر مخاطب منکر ہوتو پھر وجوباتاکید لائیں گے اور واللہ انہ ماقام زید کہیں گے اور یہاں بھی اخراج الکلام علی خلاف مقتضی الظاہر ہوگا کہ سائل تو نہیں لیکن سائل قرار دیا گیا ہے یا منکر کو غیر منکر قرار دیا

وھھنا بحث لابد من التنبیہ علیہ یہاں شارح ایک تحقیقی بحث ذکر کرتے ہیں ۔ یہاں کوئی بحث کا معنی اعتراض کرنا نہیں ۔بلکہ یہ ہے کہ یہاں پر وہم ہوتا ہے کہ جس کلام میں انَّ ہوگا تو شاید وہاں مخاطب یا سائل ہوگا اور یا مخاطب منکر ہوگا ۔ اور اگر مخاطب سائل متردد ہوا تو پھر ان کے لانے سے اسکے شک کی نفی ہوگی اور اگر منکر ہوا تو انَّ کے آنے کی وجہ سے اسکے انکار کا رد ہوگا شارح نے ازالہ کردیا کہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ جس کلام میں ان ہو وہاں مقصود صرف انکار یا شک کی نفی ہو یہ درست نہیں بینکے علاوہ اور غیر ضیں بھی تو ہو سکتی ہیں اور دوسرا شارح بتاتا ہے کہ جو کلام موکد ہو خواہ تاکید ان کے ساتھ ہو یا کسی اور کے ساتھ ہوتو یہ نہیں کہ ان دو غرضوں میں سے کوئی ایک غرض ہو نفی شک اور انکار اور بھی کئی غرضیں ہوتی ہیں اور تیسری بات شارح نے ذکر کی کہ یہ وہم تھا کہ جب کلام تاکید سے خالی ہوگی ۔ وہاں مخاطب خالی الذہن ہوگا لیکن شارح نے اسکا جواب دیکر ازالہ کردیا کہ کوئی

Marfat.com

ضروری نہیں کہ کلام میں تاکید نہ ہوتو مخاطب خالی الذہن ہی ہو بلکہ تاکید ہونے کی اور بھی کئی وجوہات ہوتی ہیں ۔ شارح نے درمیان میں بتایا کہ انکار متحقق ہو گا یا مقدر انکار متحقق وہاں ہو گا جب کلام مقتضی الظاہر کے مطابق ہو اور مقدر وہاں ہوگا کہ کلام مقتضی الظاہر کے خلاف ہو۔

قال الشیخ عبدالقاھر سے مثال دی کہ میں نے اس کے ساتھ احسان کیا اور اس نے برا بدلہ دیا تو اسوقت کہا جائے گا احسنت الی فلاں ثم انھا فعل جذائی ما تری تو مطلب یہ ہوگا کہ میرا تو خیال تھا کہ ایسی جزا نہیں دیگا لیکن اس نے برا بدلہ دیا جو تم دیکھ رہے ہو لہذا ان دونوں مثالوں میں نہ نفی شک اور نہ انکار مقصود ہے ۔ اب قرآن پاک سے مثال لیتے ہیں ۔

رب انی وضعتھا انثیٰ اسی قبیلے سے ہے کیونکہ حضرت مریم کی والدہ کا خیال تھا کہ لڑکا پیدا ہوگا لیکن انکے خیال کے برعکس لڑکی پیدا ہوگئی۔

رب ان قومی الخ یعنی نوح علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا تو خیال تھا کہ میری قوم تکذیب نہیں کریگی لیکن انہوں نے میری تکذیب کی

ومن خصائھا سے شیخ نے ان کے چند خاصے ذکر کئے ہیں ۔ یہاں نہ تو نفی ہے نہ شک اور نہ رد انکار ہے بلکہ اور غرض ہے یہ کہتا ہے کہ ان کے خواص میں سے یہ ہے کہ اگر ضمیر شان کے ساتھ ان ہوتو کلام حسین ہوتی ہے اور اگر ضمیر شان ساتھ نہ ہوتو کلام حسین نہیں ہوتی کلیہ ذکر کیا تو جزئیہ بھی ذکر کیا کہ کبھی اگر ضمیر شان ان کے ساتھ نہ ہوتو کلام صحیح نہیں ہوتا وہ تب ہے جب بعد والا جملہ شرطیہ یا فعلیہ ہوتو اس کی مثالیں بھی دی ہیں کہ

Marfat.com

اگرضمیر شان کے ساتھ ان نہ ہوتو کلام صحیح بھی نہیں ہوتی جیسے کہ انہ من یتق ویصبر یہاں بعد والا جملہ چونکہ شرطیہ اگر ان نہ لاتے صرف اس طرح ہوتا،

انہ من یعمل سوء اور انہ لایفلح الکافرون یہاں چونکہ ضمیر شان کے بعد جملہ فعلیہ ہے یہاں اگر ان ضمیر شان کے ساتھ نہ لایا جائے تو یہ کلام صحیح نہ ہوتی

و منھا سے دوسرا خاصہ ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ یوں تو نکرۃ مبتدا نہیں بن سکتا لیکن اگر اسی نکرۃ پر ان لگایا جائے تو نکرۃ مبتدا بن سکتا ہے اسکی مثال ایک شعر سے دی ہے ان شواء ونشوۃ وخبب الباذل الا مون پہلا مصرعہ ہے جسکا لفظی معنی یہ ہے کہ تمہیں بھنا ہوا گوشت اور شراب پینا اور قوی اونٹنیوں کا دورانا یہ مبتداء ہے اور خبر دوسرے مصرعہ میں ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ ساری چیزیں ہمیشہ نہیں ہوتی بلکہ کبھی کبھی ہوتی ہیں یعنی جوانی کے عالم میں ہوتی ہیں اس شعر میں شواء نکرہ ہے اگر ان نہ لاتے تو یہ مبتدا نہیں بن سکتا تھا جب ان لایا گیا تو یہ مبتدا بن گیا ہے اگر چہ بظاہر تو ان کا اسم ہے لیکن ان کا اسم حقیقت میں مبتدا ہوتا ہے۔

وان کانت النکرہ مخصوصۃ اس بات کے ضمن میں اسکا خاصہ ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ نکرہ مخصوصہ اگر چہ ان کے بغیر مبتدا تو بن سکتا ہے لیکن ان لائیں گے تو کلام احسن ہوگی اور اگر ان نہیں لائیں گے تو کلام احسن نہیں ہوگی اگر چہ حسین ہوگی اسکی مثال دی ہے کہ کسی شاعر کا شعر ہے کہ ان دھرأیلف شملی یسعدی بزمان بالانسان تحقیق زمانہ ایسا زمانہ کہ جو جمع کرتا رہا میرے متفرق کو شمل کا معنی مجتمع اور متفرق دونوں آتے ہیں اگر پہلے مجتمع والا معنی ہوتو پھر متفرق اور اگر پہلے کسی لفظ کا معنی متفرق ہو تو پھر شمل کا معنی مجتمع وَتا ہے۔

Marfat.com

اھل عرب کی مشہور بات گزری ہے کہ ان کے ساتھ ایسا زمانہ ہے جو احسان کے ساتھ ہے یعنی زمانہ اسکا بہتر ساتھ دینے والا ہے ۔ احسان یہاں نکرہ مخصوصہ ہے اگرچہ مبتدا بن سکتا ہے اور دھر بھی تو صحیح تھا لیکن احسن تب ہوگا جب ان لائیں گے

و منها حذف الخبر یہاں سے شیخ نے چوتھا خاصہ ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان ہو اور ان کا تکرار بھی ہو خواہ ان کا اسم معرفہ ہو یا نکرہ ہو تو پھر خبر کا حذف کرنا جائز ہے اگر ان نہ ہو تو پھر ناجائز ہے ۔ اسکی چند مثالیں دی ہیں کہ ان مالاً اور ان ولداً یہ اسکی مثالیں ہیں کہ ان کا اسم نکرہ ہو اور ان زیدا ان عمرواً یہ اسکی مثالیں ہیں کہ جب ان کا اسم معرفہ ہو ان مثالوں اگر ان نہ ہو تو پھر خبر کا حذف کرنا جائز نہیں پھر کلام میں حسن نہیں ہوگا۔

و قد یترك تاکید الحکم پہلے شارح نے دو مسئلے ذکر کئے تھے ایک یہ ان کے صرف دو فائدے یعنی نفی شک اور انکار نہیں ہیں بلکہ اس میں اور بھی اغراض ہوتی ہیں اور دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ تاکید سے کلام خالی ہو جسکا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مخاطب خالی الذہن ہو اور سائل منکر نہ ہو تو یہاں تک پہلا مسئلہ ذکر کردیا ہے کہ ان دو فائدوں کے علاوہ بھی ان کے فائدے ہو سکتے ہیں اب یہاں سے دوسرا مسئلہ ذکر کرتے ہیں کہ کلام تاکید سے خالی ہو تو اسکا مطلب یہ نہیں کہ ان کا مخاطب منکر نہ ہو بلکہ خالی الذہن ہو ۔ اصل مقصود تو یہ ذکر کرنا تھا بالطبع یہ بھی ذکر کیا جائیگا کہ تاکید میں نفی شک اور انکار کے بغیر اور بھی فائدہ ہوسکتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ کبھی مخاطب حکم کا تو منکر ہوتا ہے تو پھر چاہیے تو یہ تھا کہ ہم تاکید لاتے لیکن یہاں تاکید نہیں لائے ہیں ۔

تاکید نہ لانے کی دو وجہ ہوتی ہیں ایک وجہ تو یہ ہوتی ہے کہ متکلم کو حکم میں کوئی دلچسپی

Marfat.com

نہیں کیونکہ متکلم کو اعتقاد نہیں ہوتا تو جب اعتقاد نہیں ہوتا تو پھر تاکید کیسے لائے گا اور دوسری وجہ تاکید نہ لانے کی یہ ہوتی ہے کہ متکلم سمجھتا ہے کہ حکم مجھ سے رائج نہیں ہوگا (محققین نے یہاں اس بات کو بھی ذکر کیا کہ یروج بھی پڑھ سکتے ہیں اور یروح بھی پڑھ سکتے ہیں دوسرا اچھا ہے) یعنی متکلم کا خیال ہے کہ اگر میں ہزار تاکید بھی لاؤں پھر بھی مخاطب مجھ سے یہ حکم نہیں مانے گا۔

و قد یؤ کد الحکم سے ان دونوں میں پہلی قسم یہ تھی کہ مخاطب حکم کا منکر ہو لیکن عدم دلچسپی کی وجہ سے یہ تاکید نہیں لاتا اسکا جواب یہ ہے حکم مسلم ہوتا ہے ۔ اسکو مخاطب اور متکلم دونوں تسلیم کرتے ہیں متکلم کو تاکید نہیں لانی چاہیے تھی لیکن متکلم کو اس حکم سے بڑی دلچسپی ہوتی ہے ۔ اسلئے متکلم تاکید لاتا ہے اور دوسری قسم یہ تھی کہ متکلم کو علم تھا کہ یہ حکم مجھ سے رائج نہیں ہوگا ۔ خواہ میں ہزار ہی تاکید کیوں نہ لاؤں ، تو اسکا جواب یہ ہے کہ کبھی حکم منکر ہوتا ہے تو متکلم تاکید لاتا ہے کیونکہ متکلم کو علم ہوتا ہے کہ یہ حکم مجھ سے رائج نہیں ہوگا یعنی اگر میں تاکید لاؤں تو مخاطب مان جائیگا

قال صاحب کشاف یہاں ان چاروں قسموں کی مثال دی جاتی ہے کہ جو قرآن کی آیت ہے واذا القو الذین امنوا قالو امنا واذا خلواالی شیاطینھم قالو انا معکم اس آیت کریمہ میں صاحب کتاب نے چار قسمیں بنائی ہیں وہ اسلئے کہ منافقین کا مذکورہ قول ہے کہ آمنا اسکے مخاطب مومنین ہیں تو یہ حکم مع المنکر ہے کیونکہ مومنین منافقوں کے ایمان کے منکر تھے اب یہ کہ منافقین نے دوبارہ تاکید کیوں نہیں لائی تو تاکید نہ لانے کی وجہ یہ ہے کہ منافقون کو اس حکم یعنی ایمان میں کوئی دلچسپی نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ منافقین کو یہ علم ہے کہ ہم

Marfat.com

ہزار تاکید بھی لائیں لیکن مومنین ہمارا ایمان نہیں مانیں گے اور جب وہ دوسرے کافروں کے پاس جاتے تو کہتے انا معکم اور تاکید لاتے حالانکہ کفار یہ بات جانتے تھے او رتسلیم کرتے تھے کہ منافق ہمارے ساتھ ہیں اور یہ بھی کافر ہیں یہاں منافقوں نے تاکید اسلئے لائی ہے کیونکہ منافقون کو کافر ہونے میں بڑی دلچسپی تھی دوسرا یہ کہ منافقین کا خیال تھا کہ اگر ان کفار میں سے کوئی ہمارے کافرہونے کا منکر ہوگا تو تاکید لائیں گے تو وہ ہماری بات مان جائیگا اسلئے انہوں نے تاکید لائی ۔

عبارت میں ذکر کیا کہ منافقوں نے جس عبارت میں (ما سے مراد عبارت ہے) مومنوں کو خطاب کیا ہے یعنی آمنا تو یہ کلام اس کا حقدار نہیں کہ یہ دو کلاموں ۃ اقویٰ اور موکد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ منافقوں نے تاکید نہیں لائی کیونکہ منافقوں کا صرف یہ دعویٰ تھا کہ ان سے ایمان صادر ہوا ہے اور یہ ایمان ان میں موجود ہے اگر یہ دعویٰ ہوتا تو پھر وہ تاکید لاتے

اما لانفسھم سے صاحب کشاف نے تاکید نہ لانے کی دو وجہیں ذکر کی ہیں یا تو اس لئے تاکید نہیں لائی کیونکہ انکا نفس تاکید پر انکی موافقت نہ کرتا تھا باعث اور محرک کے نہ ہونے کے باعث کیونکہ باعث اور محرک تو عقیدہ ہوتا ہے اور ان کا تو عقیدہ ہی نہیں تھا مطلب اس کا بھی وہی ہے کہ انکو اس تاکید میں کوئی خاص دلچسپی نہ تھی ۔ دوسرا انکا خیال تھا کہ خواہ وہ ہزار تاکید لائیں مخاطب انکو تسلیم نہیں کریگا۔

و قد یوکد الحکم بناء علی ان المخاطب یہاں یہ ذکر کیا کہ مخاطب سائل ہو یا منکر یا حکم منکر میں متکلم دلچسپی رکھتا ہو یا حکم منکر میں متکلم کا خیال ہو کہ اگر تاکید لاؤنگا تو

Marfat.com

مخاطب مان جائیگا تو ان سب صورتوں میں تاکید لاتے ہیں ۔ اب یہاں سے شارح ذکر کرتا ہے کہ کبھی تاکید لانے کا ایک اور بھی طریقہ ہے وہ یہ ہے کہ مخاطب حکم کو مانتا ہے منکر نہیں ہے ۔ لیکن مخاطب کا خیال ہے کہ متکلم اس حکم کو ماننے سے منکر ہے ۔ اسلئے پھر متکلم تاکید لاتا ہے کہ میں حکم کا منکر نہیں ہوں اور تیسرا جو خیال ہے کہ متکلم منکر ہے لیکن یہ خیال غلط ہے اس سے پہلے تو محاورے سے مثال دی کہ مثلاً ایک شخص عالم ہے خود تو مانتا ہے کہ میں عالم ہوں لیکن اسکا خیال ہے کہ ایک شخص ہے کہ جو اس شخص کے عالم ہونے کا منکر ہے تو اب وہ دوسرا شخص تاکید لائے گا اور انک لعالم کہے گا کہ اے مخاطب میں اس حکم کا منکر نہیں ہوں لہذا آپکو کسی نے غلط بتایا ہے کہ میں تمہارے عالم ہونے کا منکر ہوں

و علیه قوله تعالیٰ سے مثال دی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ قالوا نشهد انک لرسول اللہ ، تو اب یہاں مخاطب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور آپ جانتے ہیں کہ میں اللہ کا رسول ہوں لیکن حضور ﷺ کا خیال مبارکہ ہے کہ متکلم یعنی منافقین اس حکم کے منکر ہیں تو تاکید لاکر منافقوں کو بتانے کی کوشش فرمائی ہے ۔

منافقوں نے جواب دیا کہ ہم اس انک لرسول اللہ والے حکم کے منکر نہیں ہیں اور آپ ﷺ کا خیال مبارکہ درست نہیں کہ ہم اس حکم کے منکر ہیں لھذا ان المنافقین لکاذبون ، فرما کر کیوں تاکید لائی گئی ہے جواب یہ ہے کہ یہ بتانے کیلئے تاکید لائی گئی ہے کیونکہ منافقوں نے جو نشھد انک لرسول اللہ میں دعویٰ کیا کہ ہم اس انک لرسول اللہ والے حکم کے منکر نہیں ہیں اس دعویٰ میں منافق جھوٹے ہیں چونکہ منافقوں کا رد کرنا تھا اسلئے اللہ تعالیٰ نے تاکید لائی ہے تاکہ کلام انکے دعویٰ کے مناسب ہو جائے اب یہ کہ انک لرسول اللہ میں بھی

Marfat.com

تاکید کی وجہ آ گئی اور ان المنافقین لکاذبون میں بھی تاکید لائی گئی ہے۔لیکن واللہ یعلم انک لرسول اللہ میں تاکید کیوں لائی گئی ہے کیونکہ یہاں مخاطب حضورﷺ ہیں اور حضور کو علم ہے کہ میں اللہ کا رسول ہوں اور یہ بھی علم ہے کہ اللہ تعالیٰ بھی آپکی رسالت کے برحق ہونے کا علم رکھتا ہے پھر بھی تاکید لائی گئی اس کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضور کی رسالت ان چیزوں میں ہے جس کی تحقیق مقصود ہے مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو حضور کی رسالت سے بڑی محبت تھی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تاکید نہ لائی جاتی تو پھر وہم پڑ جاتا وہ اس طرح کہ اگر واللہ یعلم انک رسول اللہ والی عبارت کے درمیان میں تأکید نہ لائی جاتی تو عبارت اس طرح ہوتی قالو انشھد انک لرسول اللہ ان المنافقین لکا ذبون کوئی اعتراض کرسکتا تھا کہ حضورﷺ کی رسالت کی نفی تو خود قرآن میں ہے کیونکہ منافقوں نے کہا کہ انک لرسول اللہ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ منافق اس بات میں جھوٹے ہیں تو معلوم ہوا کہ حضور کی رسالت کی نفی کے لحاظ سے تو اللہ تعالیٰ نے تاکید لاکر بتادیا کہ حضور اللہ کے رسول ہیں یہ فرمان منافقین کے کہنے کی وجہ سے نہیں تھا اسلئے کہ اللہ تعالیٰ خود جانتا ہے کہ تو اللہ کا رسول ہے۔

ثم الاسناد الخ ماتن نے اسناد کی تقسیم شروع کی ہے اسناد کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقت عقلی اور دوسری مجاز عقلی تو ماتن پر ایک اعتراض ہوتا ہے جسکا شارح نے مطلقا سواء کان سے جواب دیا تقریر اعتراض یہ ہے اسناد کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جہاں ماتن نے الباب فی احوال الاسناد تو یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ جب پہلے ایک شے کا ذکر آجائے تو دوبارہ اس کی طرف ضمیر لوٹاتے ہیں ظاہر نہیں لاتے پھر ماتن کو ھو منہ حقیۃ عقلیۃ

Marfat.com

کہنا چاہے تھا اس ضمیر کی جگہ پر ظاہر کیوں لایا گیا شارح نے اس کا جواب دیا کہ اسناد کا پہلے ذکر نہیں ہے لیکن اسناد خبری کا ذکر ہے اگر یہاں ضمیر لاتے تو پھر وہ اسناد خبری کی طرف راجع ہوتی تو مطلب یہ ہوتا کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلیہ دونوں اسناد خبری ہوتے ہیں اسناد انشائی کے نہیں ہوتے حالانکہ یہ دو قسمیں اسناد انشائی کی بھی ہوتی ہیں جب اسناد کہا تو یہ دونوں کو شامل ہے انشائی ہو یا خبری

لم یقل اما حقیقة واما مجاز سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ کیا گیا کہ ماتن نے اسناد کی تقسیم حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کی طرف کی ہے لیکن اقسام میں حصر ہوتا ہے تو پھر ماتن کو تقسیم ایسی کرنی چاہیے تھی کہ حصر کا پتہ چلے تو تو ماتن کو یہ کہنا چاہیے تھا الاسناد اما حقیقۃ عقلیۃ واما مجاز عقلی تو ماتن نے منہ کیوں کہا ہے اسکا شارح نے جواب دیا کہ ماتن کے نزدیک اسناد کا حصر حقیقت عقلی اور مجاز عقلی میں نہیں ہے بلکہ کئی اسناد ایسے ہوتے ہیں کہ جو نہ حقیقۃ عقلی ہیں اور نہ مجاز عقلی کیونکہ ماتن کے نزدیک حقیقت عقلی اور مجاز عقلی سب ہوتے ہیں کہ مسند فعل یا شبہ ہو فعل اور اگر مسند نہ فعل اور نہ شبہ فعل ہو جیسے کہ الحیوان جسم میں جسم نہ فعل ہے اور شبہ فعل ہے تو جواب یہ ہے کہ بعض اسناد نہ حقیقت عقلی ہے اور نہ مجاز عقلی ہے اسلئے ماتن نے منہ کہا ہے جسکا مطلب یہ ہوا بعض اسناد کا تعلق حقیقت عقلیہ سے ہے او ربعض کا مجاز عقلیہ سے ہے اور آگے سمجھایا گیا کہ بعض اسناد نہ تو حقیقت عقلیہ ہیں اور نہ مجاز عقلیہ ہیں

و جعل الحقیقة و المجاز صفة سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ ماتن نے ایک تو مفتاح کی مخالفت کی اور مزید براں ماتن نے دلائل الاعجاز والے کی

Marfat.com

بھی مخالفت کی ہے کیونکہ ماتن نے حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کو اسناد کی صفت بنایا ہے جبکہ صاحب مفتاح اور صاحب دلائل الاعجاز نے کلام کی صفت بنا کر اس طرح کہا کہ کلام یا حقیقت عقلی ہو گا یا مجاز عقلی تو اس مخالفت کی وجہ کیا ہے تو شارح نے اسکا جواب دیا ہے کہ ماتن نے اسکا ایضاح میں جواب دیا ہے کہ ہم نے حقیقت عقلی اور مجاز عقلی کو اسناد کی صفت کیوں بنایا ہے تو کہا یہاں ایک حقیقت عقلی ہے اور دوسرا مجاز ہے اور دونوں کو عقلی کہتے ہیں اور عقلی کا معنی منسوب الی العقل ہے تو کہتا ہے کہ ہم نے حقیقت مجاز جس کی صفتیں بنائی ہیں وہ عقلی کی طرف بلاواسطہ منسوب ہے اور صاحب مفتاح اور عبدالقاھر نے حقیقت مجاز کو جسکی صفت بنایا وہ عقلی کی طرف اسناد کے واسطے سے منسوب ہے اور بلاواسطہ بالواسطہ سے اچھا ہوتا ہے ۔ اسلئے ہم نے حقیقت مجاز کو اسناد کی صفتیں بنائی ہیں باقی عبارت میں ماتن نے اسلئے ذکر کیا کہ بیان ایک ہی شے کا ہے جو حقیقت بھی ہے اور مجاز بھی اور وہ شی عقل کی طرف منسوب ہے یعنی اسناد ایک شی ہے کہ جو بلاواسطہ عقل کی طرف منسوب ہے اور انہوں نے اسکو شی بنا دیا ہے وہ عقل کی طرف بلاواسطہ منسوب ہے انہوں نے ایک شی کلام بنادی تو کلام خود تو عقل کی طرف منسوب نہیں بلکہ کلام جس پر مشتمل ہے یعنی اسناد وہ عقل کی طرف منسوب ہے اوراسناد کے واسطہ سے کلام بھی عقل کی طرف منسوب ہوگئی

یعنی ان تسمیة الاسناد حقیقة عقلیة ما قبل کا خلاصہ یہ ہوا کہ اسناد ایک تو حقیقت عقلی ہے اور دوسرا مجاز عقلی تو ان دونوں صورتوں میں اسناد عقل کی طرف بلاواسطہ منسوب ہے یہاں سے شارح اس پر دلیل دیتے ہیں کہ اسناد ان دونوں صورتوں میں عقل کی طرف بلاواسطہ کیسے منسوب ہے وہ اس طرح کہ حقیقت کو حقیقۃ اسلئے کہتے ہیں کہ یہ حقیقت الشئ

Marfat.com

سے مشتق ہے یہ اس وقت کہتے ہیں کہ شی کو اپنی جگہ پر ثابت رکھے اور حقیقت میں شی ایسی جگہ پر ثابت ہوتی ہے ۔ اسلئے اسکو حقیقت کہتے ہیں ۔ اسناد کے حقیقت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسناد اپنے محل میں ثابت ہے اور اسناد کے مجاز عقلی ہونے کا مطلب یہ ہوا اسناد اپنے محل میں ثابت نہیں ہے جو یہ کہتا ہے کہ اسناد اپنے محل میں ثابت ہے اپنے محل سے تجاوز کیا ہے اسکا علم عقل سے آئیگا باقی واضع کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے ۔ اسکو ثابت کرنے کیلئے دلیل بھی دی ہے کہ اسناد کا اپنے محل میں ثابت ہونا یا تجاوز کرنا عقل سے معلوم ہو گا واضع کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے مثلاً ضرب کے متعلق واضع ہے صرف یہ بتاتا ہے کہ اسکا معنی مارنے والا ہے ۔ کھانے والا معنی نہیں ہے اسکا زمانہ ماضی ہے مستقبل نہیں ہے باقی یہ کہ ضرب کی نسبت زید کی طرف کرنی ہے یا عمرو کی طرف اسناد کرنا ہے یہ واضع نہیں بتاتا بلکہ یہ متکلم کی عقل سے معلوم ہو گا کیونکہ اگر زید نے مارا ہوگا تو پھر ضرب کا اسناد زید کی طرف ہوگا اور اگر عمرو نے مارا ہے تو اسناد عمرو کی طرف کریں گے ۔

فان قیل لم لم یذکر بحث الحقیقة و المجاز سے اعتراض کرکے پھر شارح جواب دیگا اعتراض یہ ہوگیا کہ ماتن نے صاحب مفتاح کی مخالفت کی ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے حقیقت عقلیہ کو اور مجاز عقلی کو علم بیان میں ذکر کیا ہے جبکہ ماتن نے اسے علم معانی میں ذکر کیا ہے تو اسکی وجہ کیا ہے تو شارح نے

قلنا قدزعم انه یفعل سے جواب دیا ہے کہ ماتن نے علم معانی کی تعریف کی کہ علم معانی وہ ہے جس کے ساتھ لفظ عربی کے وہ احوال معلوم کئے جاتے ہیں کہ جن احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کیمطابق ہوتا ہے تو ماتن کا خیال ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کے

Marfat.com

جو احوال ہیں انکی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے تو حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کے احوال بھی ان احوال میں داخل ہیں جن احوال کا ذکر علم معانی کی تعریف میں کیا گیا ہے جیسا کہ تاکید ترک تاکید کے احوال ان احوال میں داخل ہیں جن کا ذکر علم معانی کی تعریف میں ہے۔

و فیه نظر لان علم المعانی سے شارح نے قلنا والے جواب پر اعتراض کردیا ہے کہ ماتن کا جو یہ زعم ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز کے احوال بھی ان احوال میں داخل ہیں کہ جن کا ذکر علم معانی کی تعریف میں ہے اسکا زعم غلط ہے کیونکہ علم معانی کی تعریف صرف یہ نہیں کہ ان احوال کا علم جن کے سبب سے لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہو بلکہ ساتھ یہ بھی ہے کہ ان احوال سے بحث اس حیثیت سے ہو کہ لفظ مقتضی حال کے مطابق ہو یہ تو ٹھیک ہے کہ حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کے احوال کے ساتھ بھی لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے لیکن حقیقت عقلیہ اور مجاز عقلی کے احوال سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی کہ لفظ انکے سبب سے مقتضی حال کے مطابق ہو لیکن اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ معنی واحد فی طرق عدیدہ کیسے ہوگا۔

و الا فالحقیقة سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی ہے کہ حقیقت کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ اگر حقیقت کا اعتبار نہ ہو صرف یہ کہ جن احوال کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے۔ پھر حقیقت مجاز جو لغوی ہوتے ہیں انکے احوال سے بھی لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے تو پھر انکو علم معانی میں ذکر کرنا چاہیے تھا حالانکہ انکو علم معانی میں ذکر نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ حقیت کا اعتبار ہوتا ہے۔

Marfat.com

و معنی اسناد الفعل او معناہ پہلے ماتن نے اسناد کی تقسیم کی تھی کہ اسناد کی دو قسمیں ہیں حقیقت عقلی اور مجاز عقلی تو اب یہاں سے ماتن حقیقت عقلی کی تعریف کرتا ہے کہ حقیقت عقلی یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس شئی کی طرف ہو کہ فعل یا معنی فعل اس شئی کیلئے ہیں جو متکلم کے نزدیک بھی ظاہراً فعل یا معنیٰ فعل کیلئے ہوں فعل تو واضح تھا اور معنی فعل قدرے مشکل تھا اسلئے شارح نے ذکر کر دیا کہ معنی فعل مصدر اسم فاعل، اسم مفعول ، صفت مشبہ اور اسم تفضیل اور ظرف مراد ہیں ۔

و احترز بھذا تو ماتن نے حقیقت عقلی کی تعریف کی کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد شی کی طرف ہو تو پھر وہ شئی مسند الیہ ہوگی اور فعل معنی فعل مسند ہو گا اب کہتا ہے کہ اسلئے پھر وہ جگہ کہ جہاں مسند فعل یا معنی فعل نہیں جیسا کہ الحیوان جسم میں جسم مسند ہے نہ فعل اور نہ ہی معنی فعل بلکہ یہ اسناد ہے لیکن نہ حقیقت عقلی ہے اور نہ مجاز عقلی ہے جیسا ماتن کے نزدیک اسناد کا حصر صرف حقیقت عقلی اور مجاز عقلی میں نہیں ہے

فالفاعل فیما بنی لہ ماتن نے کہا کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس شئی کی طرف ہے جو فعل یا معنی فعل اس شئی کیلئے ہے اسکا سمجھنا قدرے مشکل ہے کہ ہمیں کس طرح معلوم ہوگا کہ فعل یا معنی فعل کس کیلئے ہے اسلئے شارح نے بتایا کہ اگر فعل یا معنی فعل مبنی للفاعل ہو تو پھر فعل فاعل کیلئے ہوتا ہے جیسا کہ ضرب الوالدالولد اس میں ضرب الوالد للفاعل ہے اور اگر فعل مبنی للمفول ہو تو پھر فعل مفعول بہ کیلئے ہے جیسا کہ ضرب زید میں فعل مفعول بہ یعنی زید کیلئے ہے ۔

بخلاف نہار ہ صائم سے شارح نے اسکی ضد ذکر کی ہے ۔ یہاں صائم مبنی للفاعل

Marfat.com

ہے تو صوم نہار کیلئے نہیں ہوگا بلکہ اس شخص کیلئے ہوگا جو اسکے ساتھ قائم ہوگا عند المتکلم سے شارح نے اسکی ترکیب ذکر کی کہ یہ ظرف کے متعلق ہے یا جار مجرور کا متعلق ہے وہذا یہاں ماتن نے جو حقیقت عقلیہ کی تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اسی شی کیطرف کیا جائے جو فعل یا معنی فعل کیلئے ہوسکتا تھا۔

عند المتکلم الخ شارح نے اسکی ترکیب ذکر کی چناچہ فرمایا کہ یہ (لہ) کے متعلق ہے یعنی جار مجرور کا جو متعلق ہے عندالمتکلم اسکی ظرف ہے

و ھذا لیدخل الخ ماتن نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے فعل یہ معنی فعل کا اسناد اس شئ کی طرف ہو کہ فعل یہ معنی فعل جسکے لیے ہیں اس سے متبادر یہ ہے کہ وہ فعل یہ معنی فعل واقع میں جسکے لیے ہوں انکی پھر دو صورتیں ہیں میں فعل یا معنی فعل کا اسناد ماھولہ (اس معنی کا نام ماھولہ رکھتے ہیں) کی طرف ہوگا جو متکلم کے اعتقاد سے بھی ماھولہ کی طرف اسناد ہو یا متکلم کے اعتقاد سے ما ھو لہ کا اسناد نہ ہو گا جب عند المتکلم کہا تو اس میں یہ صورت آ گئی کہ وضع میں بھی ما ھو لہ اور متکلم کے اعتقاد کے اعتبار سے بھی ما ھو لہ ہو (اور ایک نئ صورت بھی داخل ہوگئی کہ واقع کے لحاظ سے ماھولہ نہ ہو اور متکلم کے اعتقاد کے اعتبار سے ما ھو لہ ہو (باقی شارح نے دوسری صورت کا داخل ہونا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ پہلی بھی داخل ہے۔ اسلئے کہ اگر واقع اور اعتقاد دونوں میں ما ھو لہ کا اسناد ہو یہ تو پہلے سے داخل ہے کیونکہ ما ھو لہ سے متبادر یہ ہے کہ واقع پیں ما ہو لہ ہو یس لیے ذکر نہیں کیا) باقی عند المتکلم الخ سے ایک صورت نکل جائیگی وہ یہ کہ واقعہ کے لحاظ سے ماھولہ ہو لیکن متکلم کے اعتقاد کے لحاظ سے ماہو لہ نہ ہو اور ایک تیسری صورت بھی سامنے آئی ہے کہ نہ واقع میں ماھولہ ہو او ر نہ

Marfat.com

اعتقاد میں ما ھو لہ ہو کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے جیسے کوئی آدمی ضرب زید کہتا ہے اور وہ جھوٹ بول رہا ہے اس مثال میں نہ واقع میں ماھولہ ہے اور نہ ہی اعتقاد میں ماھولہ ہے تو

فادرجه سے شارح نے بتایا جب ماتن نے فی الظاہر کہا تو ان دونوں صورتوں کو داخل کردیا کہ واقع میں ماہو لہ کی طرف اسناد ہو لیکن متکلم کے اعتقاد میں ماہو لہ نہ ہو یا نہ واقع میں اور نہ اعتقاد میں ماھولہ کی طرف اسنادہوتو پہلے شارح نے فی الظاہر کی ترکیب ذکر کی یہ بھی لہ کی ظرف ہے مطلب وہی ہے کہ لہ کا جو متعلق ہے یہ فی الظاہر اس متعلق کی ظرف ہے۔

ای الی ما یکون سے شارح نے ملا کر ساری عبارت کی ترکیب کا معنی کیا ہے مطلب یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس شئ کی طرف ہو کہ فعل یا معنی فعل اس شی کیلئے ہیں اب متکلم کے نزدیک اور ظاہر میں یعنی متکلم کی ظاہری حال اور ظاہری کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فعل یا معنی فعل اس شئ کیلئے ہے

و ذلك بان لا ینصب شارح نے بتایا کہ متکلم کو ظاہر کلام اور ظاہر حال سے کیسے معلوم ہوگا کہ یہ فعل یا معنی فعل اس شئ کیلئے ہے تو یہ کہتا ہے کہ وہ اس طرح کہ متکلم اس بات میں قرینہ قائم نہیں کرتا کہ یہ میرے نزدیک ماہو لہ نہیں ہے تو پھر مخاطب ظاہراً یہی سمجھتا ہے کہ یہ متکلم کے نزدیک ما ھو لہ کی طرف اسناد ہے اب دو صورتیں فی الظاہر میں آ گئی کہ نہ واقع کے مطابق ہو اور نہ اعتقاد کے دوسری واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد کے مطابق نہ ہو کیونکہ مخاطب بظاہرا یہی سمجے گا کہ متکلم نے ما ھو لہ کی طرف اسناد کیا ہے۔لہذا چار صورتیں آ گئی واقع اعتقاد دونوں کے اعتبار سے ما ھو لہ ہو یہ صرف اعتقاد کے مطابق ہو یہ صرف واقع

Marfat.com

کے مطابق ہو یہ دونوں کے مطابق نہ ہو

و معنی کونه له الخ ماتن نے حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس شئی کی طرف ہو کہ فعل یا معنی فعل اسکے لئے ہے تو وہم تھا کہ فعل یا معنی فعل اس شئی کیلئے ہوں ۔ اسکا مطلب یہ ہوگا کہ اس شئی سے فعل یا معنی فعل صادر ہو گا اور وہ فعل معنی فعل میں اس شئی کے اختیار کو دخل ہوگا تو شارح نے یہاں اس بات کا ازالہ کردیا کہ فعل یا معنی فعل کا اس شئی کیلئے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل اس شئی کے ساتھ قائم ہوا اور اسکی علت ہو اور اگر ہم کسی سے پوچھیں کہ اس فعل یا معنی فعل کی نسبت کدھر کرنی ہے تو لوگ کہیں گے کہ اس شئی کی طرف کرنی ہے اسکے بعد شارح نے کہا ہے کہ وہ فعل یا معنی فعل اللہ کی مخلوق ہو یا غیر اللہ کی مخلوق ہو۔ معتزلہ کا مذہب ہے کہ اختیار کے ساتھ صادر ہو جیسا کہ ضرب یا اختیار کے ساتھ صادر نہ ہو جیسا کہ مرض وغیرہ

و لا یشترط صحة حمله سے بعض لوگوں کا شارح نے رد فرمادیا جیسا کہ بعض لوگوں نے فعل یا معنی فعل کے اس شئی کے ہونے کا مطلب سمجھا تھا کہ اس شئی میں فعل یا معنی فعل کا عمل صحیح ہو تو شارح کہتا ہے کہ یہ مطلب نہیں بن سکتا کیونکہ یہ کبھی مصدر بھی ہوتا ہے جیسا کہ زید ضرب لیکن ضرب کا عمل زید پر صحیح نہیں ہے ۔ہاں زید ماھولہ درست ہے کیونکہ جس سے پوچھیں گے کہ ضرب کی نسبت کس طرف کرنی ہے تو وہ کہے گا کہ زید کی طرف ۔

فقد دخل فیه ما یطابق سے ماتن نے پہلے مثال دی ہے کہ واقع میں بھی ماھولہ کی طرف اسناد ہو اور متکلم کے اعتقاد میں بھی ماھولہ کیطرف اسناد ہو جیسا کہ مومن کہے کہ انبت اللہ البقل یعنی اللہ تعالیٰ نے سبزہ اگایا اب اس مثال میں اسناد اپنے ماھولہ کی طرف ہے اور

Marfat.com

متکلم کے اسناد میں بھی ماھولہ کی طرف ہے اور اسکی دوسری مثال دی ہے کہ واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد نہ ہو اور متکلم کے اعتقاد میں ماھولہ کی طرف اسناد ہو ۔ جیسا کہ جاہل کا قول جاہل اسے کہتے ہیں جو شئی کی نست غیر اللہ کی طرف کرتے ہیں ۔ انبت الربیع البقل یعنی ربیع نے سبزۃ پیدا کیا اب واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد نہیں کیونکہ واقع میں تو ہر چیز اللہ تعالیٰ پیدا فرماتا ہے متکلم کے اعتقاد میں ماھولہ کیطرف اسناد ہے ۔ باقی واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد ہو اور متکلم کے اعتقاد میں ماھولہ کی طرف اسناد نہ ہو اسکی مثال ماتن نے دی ہے جیسے ایک معتزلی ہو اور وہ اپنا معتزلی ہونا ظاہر نہیں کرتا تو وہ معتزلی کہے خلق اللہ تعالیٰ الافعال کلھا ہے اب یہ واقع میں تو ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن متکلم کے اعتقاد کے مطابق ماھولہ کی طرف اسناد نہیں ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک فعل اختیاری بندہ سے صادر ہوتا ہے جس کا خالق بندہ ہے ۔

و ان لم یکن کذلك کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ معتزلہ کے مطابق تو یہ ماھولہ کی طرف اسناد نہیں باقی شارح نے کہا کہ وہ اپنا حال چھپاتا ہے ۔ یہ اسلئے کہا کہ اگر چھپایا نہیں تو پھر قرینہ ہوگا یعنی خلق اللہ الافعال متکلم کے خیال میں ماھولہ کی طرف نہیں ہے اور یہ حقیقت نہیں ہے ۔

و ما لا یطابق شیئا منھما پہلے تین مثالیں آ گئیں اب اسکی چوتھی مثال دیتا ہے کہ نہ واقع کے لحاظ سے ماھولہ کی طرف اسناد ہو جیسا کہ ایک متکلم کہتا ہے جاء نی زید اور متکلم کو معلوم ہو کہ زید نہیں آیا ہے میں جھوٹ بول رہا ہوں باقی مخاطب کو علم نہ ہو تو اب یہ واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد ہے کیونکہ واقع میں زید نہیں آیا ہے خود متکلم کو علم ہے اور نہ اعتقاد

Marfat.com

کے لحاظ سے ماھولہ کی طرف اسناد ہے کیونکہ متکلم کو تو علم ہے کہ زید نہیں آیا لیکن اسناد ماھولہ کی طرف ہے۔

و عندہ فی الظاھر لان الکاذب سے شارح نے اس پر دلیل دی ہے کہ یہاں عند المتکلم فی الظاہر کہے تو یہ ماہولہ کی طرف اسناد ہے تو کہتا ہے کہ یہ اسلئے کہ پہلے ہم نے فی الظاہر کا یہ مطلب کیا تھا کہ متکلم اس پر قرینہ قائم نہ کرے کہ یہ میرے نزدیک ماھولہ نہیں ہے تو یہاں بھی متکلم نے قرینہ قائم نہیں کیا ہے اسلئے کہ جاء زید میرے نزدیک ماہولہ نہیں ہے کیونکہ یہاں متکلم جھوٹ بول رہا ہے تو جھوٹ پر کوئی شخص قرینہ قائم نہیں کرتا۔

و قولہ وانت تعلم تو ماتن نے کہا تھا کہ وانت تعلم شارح نے خاصہ نکالا یہاں شارح دو باتیں ذکر کریگا ایک علت باعث خاصہ ہے اور دوسری علت مصححہ ذکر کریں گے پہلے علت مصححہ سمجھو (شارح نے اسکا صراحۃً ذکر نہیں کیا) شارح نے خاصہ اسلیے ذکر کیا کہ اسنے یہ سمجھا کہ متن میں انت مسندالیہ ہے جو کہ مسند فعل پر مقدم ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ مسند الیہ مسند فعل پر مقدم ہوتو وہ حصر کا فائدہ دیتا ہے تو معنیٰ یہ ہوگا کہ صرف متکلم کو علم ہو کہ زید نہیں آیا اور مخاطب کو علم نہ ہوتو خاصہ کا بھی یہی معنی ہے کے ماتن نے کیوں مسند الیہ کو مسند فعلی پر مقدم کیا ہے اور حصر کیوں مراد لیا ہے وہ صرف اسی صورت میں حقیقت عقلی کی مثال بن سکتا ہے کہ جب متکلم کو علم ہو زید نہیں آیا اور مخاطب کو علم نہ ہو زید کے نہ آنے کا باقی اگر مخاطب کو بھی متکلم کی طرح علم ہو جائے کہ زید نہیں آیا ہے تو یہ کسی صورت میں حقیقت عقلی کی مثال نہیں بن سکتی کیونکہ اگر متکلم اور مخاطب دونوں کو علم ہو کہ زید نہیں آیا تو اب دو صورتیں ہونگی یہ کہ مخاطب کو اسکا بھی علم ہو کہ متکلم جانتا ہے کہ زید نہیں آیا (اب مخاطب کو دو

Marfat.com

علم ہونگے ایک اپنا علم کہ زید نہیں آیا اور دوسرا متکلم کا علم باقی متکلم کا ایک علم ہے) لیکن ابھی تک متکلم مخاطب کے اس دوسرے علم کو قرینہ نہیں ٹھہراسکتا کہ میرے پاس ماھولہ کی طرح اسناد نہیں ہے (لہذا پھر اس صورت میں یعنی جب متکلم مخاطب کو متکلم کے علم کا بھی علم ہو لیکن متکلم کو مخاطب کے علم کا علم نہ ہو تو یہ حقیقت عقلی ہونی چاہیے) کیونکہ متکلم کو اس کا علم نہیں کہ مخاطب کو پتہ ہے کہ زید نہیں آیا اب متکلم کے بھی مخاطب کے طرح دو علم ہو گئے لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ متکلم قرینہ اس وقت قائم کر سکتا ہے جب متکلم کو مخاطب کے علم کا علم ہو اب یہاں پہلی صورت مکمل ہوئی تو اس صورت میں یہ حقیقت عقلی نہیں ہوگی کیونکہ یہ نہ تو فعل کا اسناد ماھولہ کی طرف فی الحقیقت ہے اور نہ فی الظاہر اور فی الحقیقۃ تو اسلئے ما ھو لہ کی طرف اسناد نہیں ہے کہ واقع میں زید نہیں آیا اور فی الظاہر اسلئے نہیں ہے کیونکہ ماہو عند المتکلم کا یہ معنی کیا تھا کہ مخاطب اس پر قرینہ قائم نہ کرے ۔ اس طرح کہ میرے نزدیک ماہو لہ کی طرف اسناد نہیں ہے یہاں تو متکلم نے نہ قرینہ قائم کیا ہے یہی متکلم کا جو دوسرا علم ہے یہ قرینہ ہے متکلم کے نزدیک کہ اسناد ما ھو لہ کی طرف نہیں ہے کیونکہ جب متکلم جانتا ہے کہ زید نہیں آیا اور اسکے باوجود جاء نی زید کہتا ہے تو یہ قرینہ ہے اور متکلم بتارہا ہے کہ میرے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد نہیں ہے باقی دوسری صورت ہوئی مخاطب کو بھی علم ہے کہ زید نہیں آیا اور متکلم کو بھی علم میں ہو کہ زید نہیں آیا لیکن مخاطب کو یہ علم نہ ہو کہ متکلم کو علم ہے کہ زید نہیں آیا تو اب اس صورت جب متکلم جاء نی زید کہے گا تو یہ حقیقت عقلی ہوگی

بل ان کان ملابسة یہاں سے شارح پہلی صورت کے متعلق بتاتا ہے کہ جب متکلم کو

Marfat.com

بھی علم ہے کہ زید نہیں آیا اور مخاطب کو علم ہو کہ زید نہیں آیا اور مخاطب کو علم ہو کہ متکلم کو زید کے نہ آنے کا علم ہے اور متکلم کو یہ علم ہو کہ مخاطب کو علم ہے یہ حقیقت عقلی نہیں کیونکہ قرینہ ہے کہ ماہو لہ کی طرف اسناد نہیں نتیجہ یہ نکلا کے غیر ماہو لہ کی طرف اسناد ہے اسکے بعد شارح نے ذکر کیا کہ جاء نی زید یہ مجاز عقلی بھی بن سکتا ہے یا نہیں اسکی تفصیل یہ ہے کہ اگر جاء نی زید میں اسناد ملابسہ کیلیے ہو یعنی زید خود نہیں آیا اسکا خط یہ پیغام یہ دوست آیا ہے تو پھر اسے مجاز عقلی کہا جائے گا اگر ملابسہ کی وجہ سے اسناد نہیں تو پھر یہ کلام لغو ہو گی

بخلاف الثانی شارح نے بتایا کہ جو دوسری صورت ہے متکلم او رمخاطب دونوں جانتے ہیں کہ زید نہیں آیا لیکن مخاطب کو علم نہیں کہ متکلم کو زید کے نہ آنے کا علم ہے تو اس صورۃ میں جاء نی زید حقیقت عقلی ہوگا اور اور اس میں اسناد ماہو عند المتکلم فی الظاہر ہے کیونکہ اگرچہ متکلم جانتا ہے کہ زید نہیں آیا لیکن مخاطب کو چونکہ متکلم کے علم کا علم ہے اسلئے مخاطبؑ ظاہر ہی سمجھے گا کہ متکلم کے نزدیک یہ اسناد ماھولہ کی طرف ہے اگر چہ مخاطب کا خیال ہوگا کہ یہ جاء نی زید متکلم سھواً یا نسیانا کہے رہا ہے کیونکہ مخاطب کو زید کے نہ آنے کا علم ہے لیکن ظاہراً مخاطب یہی سمجھے گا کہ متکلم کے اعتقاد میں یہ اسناد ماہو لہ کی طرف ہے ۔ باقی سھو اور نسیان میں یہ فرق ذکر کرتا ہے کہ نسیان کہتے ہیں کہ شئی قوۃ مدرکہ اور خزانہ دونوں سے غائب ہو جائے اور سھو کہتے ہیں کہ شئی قوۃ مدرکہ سے غائب ہو جائے لیکن خزانہ میں موجود ہو یہاں ایک بحث رہے گی جسکا تعلق اس چوتھی مثال کے ساتھ ہے وہ اسکی وضاحت شارح نے کی وہ رہے جانے والی بحث وہ تیسری مثال ہے جو ماتن نے دی ہے فقط متکلم کو زید کے نہ آنے کا علم ہو اادر مخاطب کو علم نہ ہو اور جاء نی زید کہے تو اس کی مثال یہی ہے کہ واقع کے

Marfat.com

مطابق ماہو لہ کی طرف اسناد ہو اور نہ اعتقاد کے مطابق ماھولہ کی طرف اسناد نہ ہو علامہ عبد الحکیم صاحب حاشیہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ مثال تیسری صورۃ کی بھی بن سکتی ہے کیونکہ کہا یہ گیا ہے کہ صرف متکلم کو علم ہو کہ زید نہیں آیا اور مخاطب کو علم نہ ہو تو جب متکلم کے خیال میں زید نہیں آیا تو یہ بات کوئی ضروری تو نہیں کہ پھر واقع میں بھی زید نہیں آیا ۔ہو سکتا ہے کہ آیا ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ آیا ہو کیونکہ جاء نی زید کا یہ معنی کہ زید واقع میں آیا ہے یہ مدلول وضعی ہے تخلف بھی ہو سکتا ہے کہ واقع میں آیا ہو یا واقع میں نہ آیا ہو اگر واقع نہیں یعنی زید نہیں آیا تو یہ چوتھی مثال ہوگی کہ نہ واقع میں اور نہ اعتقاد میں ماھولہ کی طرف اسناد ہو لیکن اگر واقع میں زید آیا ہو تو اب یہ مثال تیسری صورۃ کی ہو جائے گی جائیگی کہ واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد ہو لیکن متکلم کے اعتقاد میں ماھولہ کی طرف اسناد نہ ہو لھذا پھر علامہ کا یہ کہنا کہ ایک مثال متن میں مذکور نہیں ہے ۔ غلط ہوگیا ہے کیونکہ اب چاروں مثالیں متن میں مذکور ہونگی۔

و انما عدل عن تعریف صاحب المفتاح یہاں سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ متن مفتاح کی تلخیص ہے تو صاحب مفتاح نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے ۔ ماتن نے وہ تعریف کیوں نہیں کی اور صاحب مفتاح کی مخالفت کیوں کی پہلے شارح بتائیگا کہ صاحب مفتاح نے کیا تعریف کی ہے اور پھر عدول کی تقریباً تین وجوہات ذکر کریگا بعض صحیح اور بعض کو شارح رد کریگا یہاں سے صاحب مفتاح نے یہ تعریف کی ہے کہ حقیقت عقلی اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس سے یہ علم آتا ہے کہ متکلم کے نزدیک کونسا حکم ہے ۔ اس کے بعد

Marfat.com

الاول انه جعلها سے عدول کی پہلی وجہ ذکر کی ہے کہ صاحب مفتاح نے حقیقت اور مجازعقلی کو کلام کی صفت بنایا ہے یعنی کلا م کے واسطہ سے اسناد کی صفت بنایا ہے اور ماتن نے حقیقت اور مجازعقلی کو اسناد کی صفت بلا واسطہ بنایا ہے ۔ ماتن کے نزدیک حقیقت اور مجازعقلی اسناد کی صفتیں ہیں تو ماتن پھر حقیقت عقلی کی تعریف کیسے کرسکتا ہے کہ وہ ایک کلام ہے۔

الثانی انه غیر مطرد سے عدول کی وجہ ذکر کرنا ہے کہ ماتن نے صاحب مفتاح والی تعریف اسلئے نہیں کی کہ ماتن کے نزدیک مفتاح والی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ کافی مقامات ایسے ہیں کہ ماتن کے نزدیک حقیقت عقلی نہیں ہے لیکن صاحب مفتاح کی تعرِیف اس پر سچی آتی ہے (اصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماتن کے نزدیک حقیقت عقلی نہیں ہے اور بالتبع ساتھ یہ بھی بتا دینا چاہتے ہیں کہ ماتن کے نزدیک بہی مجاز عقلی نہیں ہے جیسا کہ الحیوان جسم اس پر صاحب مفتاح کی تعریف سچی آتی ہے کہ یہ کلام ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متکلم کے نزدیک کونسا حکم مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ متکلم کے نزدیک جسم کا ثبوت ہے لیکن یہ ماتن کے نزدیک نہ حقیقت عقلی ہے اور نہ مجاز عقلی ہے کیونکہ ماتن کے نزدیک حقیقت اور مجازعقلی تب ہوتے ہیں جبکہ مسند فعل یا معنی فعل ہو اور یہاں جو مسند ہے یعنی جسم نہ فعل ہے اور نہ معنی فعل باقی عدوّل کی پہلی وجہ جو ذکر کی گویا وہ علامہ نے تسلیم کر لی ہے ۔وہ صحیح ہے کیونکہ اسکا جواب علامہ نے نہیں دیا اور یہ جو دوسری وجہ عدول کی ذکر کی گئی ہے

و جوابه منع انه اسکا علامہ نے جواب دیا کہ یہ وجہ عدول ٹھیک نہیں ہے کیونکہ کہا یہ گیا ہے ہے کہ الحیوان جسم یہ حقیقت عقلی نہیں ہے اور تعریف سچی آرہی ہے تو ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ حقیقت عقلی نہیں ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس پر حقیقت عقلی سچی آتی ہے

Marfat.com

باقی اس سے شارح نے دلیل دی ہے الحیوان جسم یہ حقیقت عقلی ہے تو وہ یہ ہے کہ شیخ عبد القاہر (جو انکا آقا ہے) نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے وہ اس پر سچی آتی ہے۔

و کفاك قول الشیخ الخ اب یہ سمجھنا ہے کہ شیخ عبد القاہر نے حقیقت عقلی کی کیا تعریف کی ہے پھر یہ تین تعریفیں ہو جائیں گی حقیقت عقلی کی ایک تعریف جو کہ شارح نے کی ہے دوسری جو کہ صاحب مفتاح نے کی ہے تیسری جو شیخ عبد القاہر نے کی ہے۔ شیخ عبد القاہر نے یہ تعریف کی ہے کہ حقیقت عقلی اس جملہ کو کہتے ہیں جس کی بناء اس بات پر ہو کہ اس جملہ سے جو حکم معلوم ہوتا ہے وہی حکم عقل میں بھی آتا ہو اور وہ حکم اسی جگہ پر ثابت ہو کیونکہ حقیقت میں حکم اپنی جگہ پر ثابت ہوتا ہے۔ یہاں عبارت کا ترجمہ مشکل ہے۔

انها کل جملة سے ترجمہ ملاحظہ ہو کہ حقیقت عقلی ہر اس جملہ کو کہتے ہیں کہ جس پر تونے حکم لگایا ہے وہ اس جملہ سے سمجھا جا رہا ہو اس وجہ سے جس وجہ پر وہ حکم ہے تو اب یہ تعریف الحیوان جسم پر سچی آتی ہے کیونکہ الحیوان جسم یہ ایک جملہ ہے اور اس کی بناء اس پر ہے کہ اس جملے سے جو حکم سمجھا جا رہا ہے وہ جسم کا ثبوت ہے حیوان کیلئے یہ حکم اپنی جگہ پر ثابت ہے اپنے مقام سے تجاوز نہیں کیا ہے لہذا صاحب مفتاح نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے وہ مانع ہے

فتعریف المصنف سے شارح نے ماتن پر اعتراض کردیا ہے کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ الحیوان جسم حقیقت عقلی ہے لھذا ماتن کی تعریف جامع نہیں ہو گی کیونکہ یہ حقیقت عقلی ہے اور ماتن والی تعریف اس پر سچی نہیں آتی حالانکہ ماتن تو صاحب مفتاح پر اعتراض کررہا ہے کہ اس کی تعریف مانع نہیں تو اب ماتن پر دو اعتراض ہونگے ایک یہ کہ ماتن عدول کی یہ وجہ

Marfat.com

بیان کررہا تھا کہ صاحب مفتاح کی تعریف مانع نہیں ہے حالانکہ یہ مانع ہے دوسرا یہ کہ جب ماتن نے عدول کر کے اپنی تعریف کی تو وہ تعریف مانع نہیں ہے ۔ اسلئے محققین نے فرمایا کہ پھر ماتن کو لینے کے دینے پڑگئے ۔

الثالث انه غیر سے شارح نے عدول کی تیسری وجہ ذکر کی ماتن نے صاحب مفتاح والی تعریف اسلئے نہیں کی کہ صاحب مفتاح کی تعریف جامع نہیں ہے یعنی حقیقت عقلی نہیں ہے لیکن صاحب مفتاح والی تعریف اس پر سچی نہیں آتی وہ اس طرح کہ حقیقت عقلی کی صرف یہ دوصورتیں بنتی ہیں کہ اعتقاد کے مطابق ماہولہ نہ ہولیکن واقع میں ماہولہ کی طرف اسناد ہو یا واقع میں ماھولہ کی طرف اسناد نہ ہوتو یہ حقیقت عقلی ہوتی ہے اور ماتن نے ان دوصورتوں کو حقیقت عقلی میں فی الظاہر کے لفظ سے داخل کیا تھا لیکن صاحب مفتاح کی تعریف اس پر سچی نہیں آئی کیونکہ صاحب مفتاح نے تو صرف ما عند المتکلم بولا ہے اور فی الظاہر کا لفظ ذکر نہیں کیا تو ماعند المتکلم سے تو یہی ظاہر ہے کہ اعتقاد کے مطابق ہو اور اگر اعتقاد کے مطابق نہ ہو خواہ واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ دو صورتیں صاحب مفتاح کی تعریف میں داخل نہیں

و الاعتذار عنه بانه الخ بعض محققین نے اس تیسری وجہ کا جواب دیا تھا اسے ذکر کرکے رد کریگا پھر اسکا جواب دیگا تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ صاحب مفتاح نے پہلے مجاز عقلی کی تعریف کی تھی وہاں اس نے تأول کہا تھا تأول کا معنی تھا کہ متکلم قرینہ قائم کرے کہ میرے نزدیک غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے پھر حقیقت عقلی چونکہ مقابل ہے اسلئے حقیقت عقلی میں تاول کی نفی ہوگی اور تاول کی نفی یہ ہوگی کہ متکلم قرینہ قائم نہ کرے کہ یہ میرے

Marfat.com

نزدیک ماھولہ کیطرف اسناد ہے تو یہ دونوں قسمیں داخل ہو جائیں گی کہ متکلم کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو کیونکہ متکلم نے قرینہ قائم نہیں کیا ہوگا کہ یہ میرے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد نہیں ۔ لہذا یہ بھی حقیقت ہوگی تو شارح نے لا یلتفت سے اسکا رد کیا ہے کہتے ہیں کہ جو مجاز عقلی کی وجہ سے حقیقت عقلی میں عدم قرینہ کا اعتبار کرتے ہو تو حقیقت عقلی کی تعریف میں عدم قرینہ کا اعتبار دلالت التزامی کی وجہ سے کرتے ہو اور قاعدہ یہ ہوتا ہے کہ دلالت التزامی تعریفوں میں متروک ہوتی ہے یعنی ایسی تعریف منع ہوتی ہے جس میں کسی معنی دلالت التزامی ہو

بل جوّابه انا لانسلم سے خود علامہ صاحب دو جواب دیتے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ جب مفتاح نے ماعند المتکلم کہا ہے تو یہ عام مقام کیلئے ہے اس سے عام مراد ہے کہ ماعند المتکلم فی الحقیقۃ ہو یا فی الظاہر تو اب یہ دونوں صورتیں حقیقت عقلی کی تعریف میں داخل ہونے کی وجہ سے تعریف مانع ہو جائے گی اور دوسرا جواب بل سے دیا ہے کہ ماعند المتکلم کا معنی فی الظاہر ہے ۔

ماعند المتکلم نہیں ہوسکتا کیونکہ فی الحقیقہ عند المتکلم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ واقع میں متکلم کے اعتقاد میں ماھولہ کی طرف اسناد ہو حالانکہ اعتقاد تو پوشیدہ ہے یہ کسی کو کیسے معلوم ہو سکتا ہاں اسکا معنی فی الظاہر ہوگا کیونکہ ظاہر تو یہی ہے کہ متکلم کے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد ہوگا

و لقائل ان یقول پہلے شارح نے عدول کی تین وجہ ذکر کی ہیں دو وجوہ کا شارح نے رد کردیا ہے اور پہلی وجہ کو تسلیم کرلیا ہے ۔ بہر حال یہ اعتراض ماتن کے خیال میں صاحب

Marfat.com

مفتاح کی تعریف پر تھے اب یہاں سے شارح ماتن کی تعریف پر اعتراض کرتے ہیں کہ ماتن نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے وہ نہ مانع ہے اور نہ جامع ہے پہلے ذکر کرتا ہے کہ مانع نہیں یعنی حقیقت عقلی نہیں ہے بلکہ تعریف اس پر سچی آتی ہے وہ اس طرح کہ کسی شاعر نے اپنی اونٹنی کی تعریف میں کہا ۔ اقبال و ادبار یہ اس وقت کہتے ہیں کہ جب سواری جہاں جاتی ہے تو جلدی جاتی ہے اور جب واپس آتی ہے تو تیزی سے آتی ہے تو اس وقت کہتے ہیں کہ یہ اونٹنی اقبال اور ادبار ہے اس پر حقیقت عقلی کی تعریف سچی آتی ہے کیونکہ ناقۃ اقبال ادبار کا ماھولہ ہے کیونکہ آگے پیچھے تیزی سے اونٹنی جاتی ہے تو اقبال ''ادبار'' کی نسبت بھی ناقہ کی طرف کریں گے اور جس سے بھی پوچھیں گے کہ اقبال اور ادبار کی نسبت کس کی طرف کریں تو وہ کہے گا کہ ناقہ کیطرف اسکی نسبت کرنی چاہیے حالانکہ یہ حقیقت عقلی نہیں ہے بلکہ مجاز عقلی ہے باقی شارح نے قولہ کہا ہے اسلئے اسکی صفت مشہورہ ذکر کی ہے کہ مصدر کا اسناد فاعل کی طرف یا مفعول کی طرف ہے اگر یہاں پر اقبال وادبار کی نسبت فاعل کی طرف ہو تو معنی ہوگا آگے کی گئی اور پیچھے کی گئی اب شیخ پر اعتراض ہوگیا کہ اقبال ادبار کا اسناد ناقہ کیطرف یہ حقیقت عقلی ہے کیونکہ اقبال کا معنی مقبل ہے اور ادبار کا معنی مدبر ہے تو مدبر اور مقبل تو خود اونٹنی ہے اور وہ ناقہ مقبل مدبر کا ماھولہ ہے اور یہاں پر ذات کا لفظ حذف ہے جو کہ مضاف ہے تو اقبال و ادبار کا معنی ذات اقبال ذات ادبار ہوگا تو ذات اقبال اور ذات ادبار کا اسناد بھی ناقہ کی طرف ماھولہ کی طرف اسناد ہے تو گویا یہ اونٹنی مجسمہ اقبال اور ادبار ہے تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا کہ یہ مجاز عقلی ہے اسکا شیخ نے جواب دیا کہ اقبال ادبار کا معنی مستقبل و مدبر نہیں ہے اور نہ یہاں حذف مضاف ہوسکتا ہے اقبال ادبار کا معنی مقبل مدبر اسلئے نہیں لے

Marfat.com

سکتے کیونکہ ناقہ چونکہ تیزی سے آگے بڑھتی تھی اور تیزی سے پیچھے لوٹتی تھی اسلئے اسے اقبال ادبار مبالغہ کے طور پر کہا گیا ہے لھذا یہ مجاز عقلی ہے

و لیس ایضا الخ سے بتایا کہ حزف مضاف بھی نہیں نکال سکتے کیونکہ اگر حذف مضاف نکالیں تو ذات اقبال ذات ادبار تو چیزیں ہوتی رہتی ہیں پھر اس میں ایک کی تو کوئی تعریف نہیں دوسرا یہ کہ شعر کی فصاحت و بلاغت ختم ہو جائیگی یہ اس طرح ہوگا کہ ایک بندہ بے حد محنت کرکے کپڑے پر پھول بنائے اور دوسرا بندہ آ کر اسکو دھوڈالے تو ساری محنت ضائع ہو جائیگی ۔ اسلئے کہ یہاں بھی شاعر نے بہترین شعر کہا تھا لیکن ہم نے اسکی محنت کو ضائع کردیا اور یہ بھی ہے کہ مغسول کا معنی صابن کے بغیر خالی پانی میں کپڑے دھونا ۔مساغ کا معنی جواب۔ نسابۃ کا معنی ہے منسوب علم معانی کی طرف

معنی تقدیر المضاف سے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ پہلے تم نے خود کہا کہ لوگ اس شعر میں کہتے ہیں کہ یہاں حذف مضاف ہے اور اب کہتے ہو کہ حدف مضاف نہیں ہوسکتا تو اسکا جواب دیا کہ انہوں نے جو یہ کہا کہ یہاں مضاف حذف ہے اسکا یہ مطلب تو نہیں کہ اب اس شعر میں ذات حذف مضاف ہے لیکن اسکا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ مبالغہ نہ ہوتا اور ناقہ کو عین اقبال یا عین ادبار نہ کہتا یہ حقیقت عقلی ہوتی تو پھر یہاں ذات کا لفظ حدف مضاف نکالنا پڑتا

و جوابہ ان لفظۃ سے شارح ماتن کی طرف سے جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کہ ماتن نے جوحقیقت عقلی کی تعریف کی ہے کہ فعل معنی فعل کا اسناد ماھولہ کی طرف ہو تو ما سے مراد فاعل اور مفعول بہ ہے جیسے کہ خود ماتن بعد میں بتائیگا اور پہلے بھی شارح نے بتایا تھا حقیقت

Marfat.com

عقلی میں ہمیشہ ماھولہ فاعل ہوگا یا مفعول بہ ہوگا اور یہاں شعر میں تو ہی مبتدا ہے اور مبتدا کی طرف اسناد ماتن کے نزدیک نہ حقیقت عقلی ہے اور نہ مجاز عقلی ہے تو پھر تعریف اس شعر پر سچی نہ آئی اور مانع ہوگی۔ حالانکہ یہ مجاز عقلی ہے تو مانع کرتے کرتے جامع نہ رہی

و حاصل الاشکال سے شارح نے اعترض کا خلاصہ ذکر کردیا کہ حقیقت عقلی کی تعریف میں اسناد سے عام مراد ہے ایجابی ہو یا سلبی اگر اسناد ایجابی ہو تو پھر ہمے معلوم ہے کہ اسکا ماھولہ ہے لیکن اگر اسناد سلبی ہو تو پھر ہمیں علم نہیں ہے کہ اسکا ماہو لہ کیا ہے اسکا

شارح نے

و جوابه ان معناه سے جواب دیا کہ تم نے اسناد ایجابی پر تو اعتراض نہیں کیا صرف تم نے ایجاب سلبی پر اعتراض کیا ہے کہ اسناد سلبی میں ہمے معلوم نہیں ہوتا کہ ما ھو لہ کیا ہے تو اب شارح نے اسناد سلبی میں ماھولہ معلوم کرنے کا طریقہ بتایا کہ نفی کے حروف کو اٹھا کر دیکھیں کہ اثبات میں ماھولہ ہے یا ماھولہ نہیں ہے اگر اثبات میں ما ھو لہ ہو گا تو پھر نفی میں بھی ماھولہ ہے جیسا کہ ما قام زید میں ماہٹا دیں تو قام زید میں قام کا زید ماھولہ ہے تو پھر ماقام زید میں بھی ماھولہ ہوگا۔

و کذا الکلام فی الانشائیات اسے مثالوں میں ذکر کیا ہے کہ حقیقت انشاء میں بھی بنتی ہے تو پھر کسی اور جگہ عتراض ہوگا مثلاً الگ صائم میں بھی تو ثبوت نہیں ہے تو یہاں سے لفظ استفہام ہٹا دو تو پھر نہارک صائم میں نہار کی طرف اسناد نہیں ہے تو پھر نفی میں بھی ماھولہ کی طرف نہیں ہوگا۔

و منه مجاز عقلی سے پہلے تو ماتن نے اسناد کی تقسیم کی تھی حقیقت عقلیہ اور مجاز

Marfat.com

عقلیہ کی طرف یہاں تک حقیقت عقلیہ کی تعریف آ گئی اب کہتا ہے کہ اسناد کا قسم مجاز عقلی بھی ہے ۔ مجاز عقلی کہنے کیوجہ پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ یہ عقل کی طرف منسوب ہے ۔ یہ عقل سے معلوم ہو گا کہ اسناد اپنی جگہ پر ہے یا اپنی جگہ پر نہیں ہے باقی شارح نے بتایا کہ مجاز عقلی کو مجاز حکمی بھی کہتے ہیں تو مجاز حکمی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حکم کا معنی اسناد ہوتا ہے اور حکمی کا معنی اسنادی تو اسنادی اسلئے کہتے ہیں کہ اسناد کلام کی اشرف جزء ہے اور مجاز حکمی کا نام اشرف جزء رکھا گیا ہے

و اما الثانی فلعدم صدقه پہلے شارح نے کہا تھا کہ ماتن کی تعریف نہ مانع ہے اور نہ جامع یہاں تک اس پر بحث کی گئی کہ یہ مانع کیسے نہیں ہے اور پھر اسکا جواب بھی دیدیا اب یہاں سے بتایا ہے کہ ماتن کی تعریف جامع بھی نہیں ہے یعنی حقیقت تو ہے لیکن اس پر ماتن والی تعریف سچی نہیں آئی جیسے ماقام زید اور ماضرب عمرو یعنی یہ بھی حقیقت ہیں لیکن اس پر تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ ماتن نے حقیقت عقلی کی یہ تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کااسناد ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر ہوتو یہاں پر فعل قام اور ضرب ہے تو قام اور ضرب کا جسکی طرف اسناد ہے وہ نہ تو ماھولہ عند المتکلم فی الحقیقہ ہے اور نہ فی الظاھر ہے کیونکہ جب کوئی شخص ماقام زید اور ضرب عمرو کہتاہے تو اس سے ہم یہ تو نہیں سمجھتے کہ قام کا اسناد زید کی طرف ہے اور ضرب کا اسناد عمرو کی طرف ہے ۔ کیونکہ یہاں تو نفی ہے ۔

و ان ارید ان اسناد القیام کسی نے اس اعتراض کا جواب دیا تھا یہاں سے شارح اسے نقل کرکے پھر رد کریگا کسی نے کہا کہ حقیقت عقلی کی تعریف میں جو فعل کا لفظ ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہوتو آپ نے فعل کا معنی اثباتی لیا ہے تب ہی تو کہا گیا کہ ماقام زید اور

Marfat.com

ماضرب عمرو میں قام اور ضرب کا اسناد ماھولہ عند المتکلم کیطرف نہیں تو ہم اس فعل سے عام مراد لیتے ہیں کہ ایجابی ہو یا سلبی لہذا ماقام زید ماضرب عمرو میں بھی فعل کا اسناد ماھولہ کی طرف ہے کیونکہ جب زید قائم نہیں اور عمر نے نہیں مارا تو پھر عدم قیام اور عدم ضرب کا ماھولہ زید اور عمرو ہی ہے اسکا علامہ نے رد کردیا ہے کہ اگر اسطرح ہے کہ فعل سے عام مراد ہے ایجابی ہو یا سلبی تو پھر ماتن نے جو حقیقت عقلی کی تعریف کی ہے یہ مانع نہیں ہوگی دخول غیر کی وجہ سے اس طرح کئی مجاز عقلی بھی اس میں داخل ہو جائیں گے اس طرح مثلاً ماصام یومی مجاز عقلی ہے لیکن اس مثال میں حقیقت عقلی سچی آئی ہے کیونکہ نہار صوم کا تو ماھولہ نہیں تو پھر عدم ماھولہ ہوگا یہ تو مثال تھی اسکے بعد محاورے سے مثال دی شعر فنمت و ما لیل المطی بنائم تو سوگئی اور یہ رات اونٹنیوں کے سونے والی نہ تھی یعنی اونٹیاں نہ سوئی تو اب یہاں بھی عدم نوم کا تولیل ماھولہ ہے پھر حقیقت ہوگی ۔اسے مجاز فی الاثبات اور اسناد مجازی بھی کہا جاتا ہے مجاز فی الاثبات اسلئے کہتے ہیں کہ مجاز نفی میں بھی ہوتا ہے اور اثبات میں بھی جیسا کہ صام لیلی اور ماصام لیلی تو اثبات چونکہ سلب سے اشرف ہے اسے اسکو مجاز فی الاثبات کہتے ہیں اور اسناد مجازی اسلئے کہتے ہیں کیونکہ مجاز عقلی میں اسناد اپنی جگہ سے تجاوز کرتا ہے

ھو اسنادہ الی ملابس سے ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس شئی کی طرف ہو جو کہ ماھولہ کا غیر ہو اور وہ غیر فعل کا ملابس ہو باقی درمیان میں سے شارح نے اسناد الفعل او معناہ کہہ کر ایک اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ تھا کہ اسنادھا کہنا تھا اسنادہ کیوں کہا جواب یہ ہے کہ عطف او کے ساتھ ہے او ر او کے ساتھ عطف کے وقت ضمیر مذکر کو لوٹانا جائز ہے

Marfat.com

ای غیر الملابس الذی سے شارح نے بتایا کہ ماھولہ میں ما سے مراد ملابس ہے مطلب یہ ہے کہ ماھولہ بھی فعل کے ملابس ہوتا ہے او ر وہ جو غیر ماھولہ ہوتا ہے وہ مجاز عقلی میں وہ بھی فعل کے ملابس ہوتا ہے لیکن یہ دونوں ملابسیں علیحدہ علیحدہ ہوتی ہیں یعنی غیر الفاعل فیما بنی تو یہاں علامہ کو ایک خدشہ پڑتا ہے جسے علامہ بار بار اٹھائیں گے یہاں خدشہ یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ مجاز عقلی یہ ہے فعل یا معنی فعل کا اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہو جو غیر فعل کا ملابس ہو ہے یہاں پہلے ماھولہ بتایا تھا کہ مبنی للفاعل میں فاعل اور مبنی للمفعول میں مفعول بہ ماھولہ ہے تو وہم یہ تھا کہ مجاز عقلی میں جس غیر کی طرف اسناد ہوگا وہ فاعل اور مفعول بہ دونوں کا غیر ہوگا حالانکہ کبھی کبھی فاعل مفعول کی طرف بھی مجاز عقلی میں اسناد ہوتا ہے علامہ نے اس خدشہ کا ازالہ کیا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فعل مبنی للفاعل ہو تو پھر فاعل غیر کی طرف اسناد ہو اگرچہ مفعول ہی کیوں نہ ہو اور فعل مبنی للمفعول ہو تو پھر مفعول کے غیر کی طرف اسناد ہو اگرچہ وہ غیر فاعل ہی کیوں نہ ہو۔

بتاؤل اس سے شارح نے بتایا کہ یہ اسناد کے متعلق ہے مطلب یہ ہوگا کہ مجاز عقلی یہ ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد اس ملابس کی طرف ہو جو کہ ماہو کا غیر ہو اور جو اسناد ہو وہ تاوَل کیساتھ ہو

و حقیقة قولك تو تاوَل کا ایک لغوی معنی ہے اور ایک اصطلاحی معنی ہے تو شارح نے لغوی معنی بھی اور اصطلاح معنی بھی ذکر کیا ہے اس سے پہلے تمہید ہے کہ مجاز عقلی کی کبھی حقیقہ عقلی مستعمل ہوتی ہے جیسا کہ انبت الربیع البقل تو اسکی حقیقت عقلی یہ ہے انبت اللہ البقل بھی استعمال ہوتی ہے اور کبھی مجاز عقلی کی حقیقہ مستعمل نہیں ہوتی تو پھر حقیقت کی طرف

Marfat.com

رجوع کرنا پڑتا ہے اور تعرض کرنا پڑتا ہے کہ اگر یہ مجاز نہ ہوتا اور حقیقت عقلی یہ ہوتی اور یہ تکلم کرتے اسکی مثال یہ ہے جیسے ایک شخص دوسرے سے پوچھے کہ تم ہمارے شہر میں کیسے آئے ہو تو وہ کہے گا اقدمنی بلدک حق لی علی فلان تو اب یہ مجاز عقلی ہے کیونکہ حق تو نہیں لاتا تو انکی حقیقت عقلی مستعمل نہیں ہے لہذا ہم اپنی طرف سے فرض کریں گے کہ اگر اسکی حقیقت عقلی ہوتی تو یہ ہوتی قدمت بلدک لی فلان تو متکلم قدمت کا ماھولہ ہے اس تمہید کے بعد یہ کہتا ہے کہ تاوّل اول سے مشتق ہے اور اول کا معنی رجوع ہے تو تاول کا لغوی معنی رجوع ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ متکلم اس پر قرینہ قائم کرے کہ میرے نزدیک اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہے تو ان دونوں معنوں میں مناسبت ہے کہ جب متکلم قرینہ قائم کرے کہ میرے نزدیک اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہے تو پھر ہم ماھولہ اور حقیقت کی طرف رجوع کریں گے۔ کہ اس میں فلاں کی طرف اسناد تھا اور اب فلاں کی طرف مسند ہے بہر حال مجاز میں حقیقت کی طرف رجوع ہوتا ہے باقی یہ خیال کرنا کہ جہاں ہمیشہ مجاز ہو وہاں قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے حقیقت میں کبھی بھی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی اور حقیقی معنی کا حقیقی ہونا ہی قرینہ اور دلیل کے قائم مقام ہو گا لہذا اگر کوئی ہمیں کہے کہ تم جو کہتے ہو ماتقول فی حق ہذا الرجل میں ہذا کا اسناد حضور ﷺ کی طرف ہے اس پر قرینہ پیش کرو تو ہم کہیں گے کہ تم اتنے جاہل ہو کہ حقیقی معنی پر قرینہ طلب کرتے ہو ہذا کا لفظ واحد مذکر ہے اور مخصوص معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہی حقیقی معنی ہے ہاں اگر کوئی اسکا اور معنی مراد معلوم ہے تو پور اس کے لیے قرینہ قائم کرنا پڑیگا

و له ملاسبات شتّی شارح صاحب نے یہاں سے بتایا کہ یہاں ماتن کیا ذکر کرنا

Marfat.com

چاہتا ہے تو بتایا کہ پہلے ماتن نے حقیقۃ عقلی اور مجاز عقلی کی تعریف کی اب یہاں سے ان دونوں تعریفوں کی تفسیر کرتا ہے تو ماتن نے کہا کہ فعل کے بہت سے ملاسبات ہیں یعنی فعل دوسرے فاعل کا ملابس ہوتا ہے دوسرا مفعول بہ کا ملابس ہوتا ہے تیسرا زمان چوتھا مکان اور پانچواں مفعول لہ باقی درمیان میں شارح نے شتی کا معنی مختلف کردیا تو وہم تھا کہ شاید شتی مفرد ہے شاح نے بتایا کہ شتی جمع ہے شتیت کی رہا یہ سوال کہ اس وزن پر جمع آتی ہے تو بتایا کہ ہاں جیسے مریض کی جمع مرضیٰ آتی ہے باقی یہاں ایک خاص اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ پہلے تو ماتن نے کہا کہ وہ غیر اور ماھولہ فعل کا ملابس ہوتا ہے اور اب کہا کہ فعل ان کا ملابس ہوتا ہے تو اسکی کیا وجہ ہے اسکا جواب واضح ہے کہ ملابست دونوں اطراف سے ہوتی ہے لہذا جب یہ فعل کے ملابس ہونگے تو پھر فعل بھی انکا ملابس ہوگا۔

لم یتعرض للمفعول معه و الحال سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ فعل کے ملاسبات تو اور بھی ہوتے ہیں مثلاً مفعول لہ حال وغیرہ ہیں تو وہ ذکر کیوں نہیں کئے گئے تو اسکا جواب دیا کہ یہاں پر ماتن کو مطلق ملاسبات کا ذکر نہیں کرنا بلکہ وہ ان ملاسبات کا ذکر کرتا ہے کہ حقیقت عقلی اور مجاز عقلی میں جنکی طرف اسناد ہوتا ہے تو مفعول اور حال کی طرف تو اسناد نہیں ہوتا۔ اسلئے انکو ذکر نہیں کیا ہے باقی یہاں پر ایک اور اعتراض کیا جاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ مفعول اور حال کی طرف بھی تو فعل کا اسناد ہوتا ہے جیسا کہ جاء نی زید راکبا میں راکبا حال ہے اور جاء نی راکب بھی کہتے ہیں اس طرح مفعول معہ کی مثال جیسا کہ جاء البردوالجبات اس کو جاء الجبات بھی کہے سکتے ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ فعل کا اسناد ہوتا ہے فاعل و مفعول کیطرف تو اسکا مطلب یہ ہے کہ جب انکی

Marfat.com

طرف اسناد ہو تو اس اسناد سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں فلاں یہ تھا او ر اب اسکی طرف اسناد ہے جاء راکب اور جاء البجات میں ایسا نہیں کیونکہ جب جاء راکب کہا تو اس سے سمجھ نہیں آتا کہ راکب اصل میں حال تھا اسی طرح جاء البجات سے معلوم ہوتا کہ اصل جاء البردوالبجات ہے اور مفعول معہ کی طرف اسناد تھا ۔

فاسناده اذا کان پہلے تو یہ بتایا کہ یہ چھ ملاسبات ہیں حقیقت عقلی میں کن کن کی طرف اسناد ہوگا اور مجاز عقلی میں بھی ان میں سے کس کی طرف اسناد ہوگا ۔ اب یہ بتاتا ہے کہ فعل مبنی للفاعل ہو یا مبنی للمفعول ہو اور فعل کا اسناد فاعل کی طرف ہو یا مفعول بہ کی طرف ہو تو پھر یہ حقیقت عقلی ہوگی اب یہاں پھر پہلے کی طرح علامہ کوخدشہ پڑا

یعنی ان اسناده سے ازالہ کردیا خدشہ یہ پڑا کہ ماتن نے کہا کہ فعل مبنی للفاعل یامبنی للمفعول ہو اور اسناد فاعل یا مفعول بہ کی طرف ہو تو یہاں وہم تھا شاید یہ مطلب تھا کہ فعل مبنی للفاعل ہو تو فعل کا اسناد فاعل مفعول کی طرف ہو تو یہ حقیقت ہے اسی طرح فعل مبنی للمفعول ہو اور فعل کا اسناد فاعل یا مفعول کی طرف ہو تو یہ حقیقت ہے حالانکہ اس طرح نہیں ہے ۔ اسلئے شارح نے اسکا ازالہ کردیا کہ یہ مطلب ہے فعل مبنی للفاعل ہو تو اسناد فاعل کی طرف ہو یہ حقیقت ہے اب مفعول بہ کی طرف اسناد حقیقت نہیں ہو گا اور اسی طرح فعل مبنی للمفعول ہو تو فعل کا اسناد مفعول بہ کی طرف ہو تو یہ حقیقت ہے اور فاعل کی طرف اسناد ہو تو اب حقیقت نہیں ہے ۔

فقوله فی تعریف الحقیقه چونکہ یہ حقیقت عقلی کی تعریف کی تفسیر ہے اسلئے بتایا کہ ماتن نے جو حقیقت عقلی کہا کہ ماھولہ کی طرف اسناد ہو تو یہ ما ھو لہ کے دونوں قسموں کو شامل

Marfat.com

ہے یعنی فعل مبنی للفاعل ہو تو فاعل کی طرف اسناد ہوگا اور فعل مبنی للمفعول ہو تو مفعول بہ کی طرف اسناد ہوگا۔ اسکے متعلق باقی مثالیں گزر گئی ہیں ضربَ زَیدٌ اور ضُرِبَ زید وغیرہ

و الی غیرھما سے ماتن نے بتایا کہ فعل کا اسناد فاعل یا مفعول بہ کے غیر کیطرف ہو اور یہ اسناد ملابسۃ کی وجہ سے ہو تو پھر یہ مجاز ہے تو اب پھر شارح کو اسی طرح کا خدشہ پڑ گیا ہے جسے

یعنی غیر الفاعل فی المبنی سے شارح نے خدشہ زائل کردیا خدشہ یہ تھا کہ مجاز میں ہمیشہ فاعل اور مفعول بہ کی طرف اسناد ہوگا حالانکہ فاعل مفعول بہ کی طرف پہلے ہی اسناد ہوتا ہے اور غیر کی طرف بھی اسکا شارح نے جواب دیا کہ اسکا مطلب یہ ہے کہ فعل مبنی للفاعل ہو تو پھر فاعل کے غیر کی طرف اسناد ہو خواہ مفعول کی طرف ہو یا کسی اور کی طرف اور فعل اگر مبنی للمفعول ہو تو پھر مفعول کے غیر کی طرف اسناد ہو خواہ فاعل کی طرف ہو یا کسی اور کی طرف

یعنی لاجل ان ذلك سے شارح نے ملابست کا معنی بیان کردیا ہے کہ ملابست کا معنی مشابہات ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر ماھولہ کے ساتھ ملابس ہو رہی یہ بات کہ کسی کے مشابہ ہو جواب دیا کہ فعل کے مشابہ ہو یعنی جسطرح کہ فعل ملابس کے مشابہ ہو یعنی جیسے ما ھو لہ فعل کے ملابس ہوتا ہے اسی طرح وہ غیر بھی فعل کا ملابس ہو۔

قولہ فقد استعیر الاسناد مما ھو لہ الخ پہلے ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو فاعل یا مفعول کے غیر کی طرف اس حیثیت سے کہ وہ فعل غیر اور ماھولہ دونوں فعل کے ملابس ہوں یہاں ایک اعتراض تھا جسکا شارح نے جواب دیا ہے

Marfat.com

اعتراض یہ تھا کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں ایک مجازمرسل اور دوسرا مجاز فی الاستعارۃ اب سوال ہوتا ہے کہ مجاز عقلی کونسا قسم ہے مجاز مرسل یہ مجاز فی الاستعارہ جواب دیا کہ مجاز عقلی مجاز فی الاستعارہ کی طرح ہوتا ہے یعنی جیسا کہ مجاز فی الاستعارۃ میں لفظ کا استعمال کرنا تھا اپنے معنی موضوع لہ میں لیکن مشابہۃ کی بنا پر غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا اسیطرح مجاز عقلی میں مشابہت کی بنا پر لفظ کو غیر معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے یعنی اصل میں اسناد تو ماھولہ کی طرف کرنا تھا لیکن ماھولہ سے مشابہۃ کی بنا پر غیر ماھولہ کی طرف اسناد کر دیا جاتا ہے اسے ملابست کہا جاتا ہے یعنی ماھولہ اور غیر ماھولہ دونوں اس بات میں مشابہ ہوتے ہیں کہ دونوں فعل کے ملابس ہوتے ہیں اسکے بعد شارح نے مجاز فی الاستعارہ کی مثال بھی دی ہے جیسا کہ رایت اسداً یرمی اس مثال میں اسدکا لفظ تو حیوان کیلئے بولا جاتا ہے لیکن اس سے مانگ کر رجل شجاع پر بولا مشابہت کی وجہ سے وجہ شبہ یہ ہے کہ حیوان مفترس کی طرح اس آدمی میں جرات اور شجاعت موجود ہے تو اسی طرح مجاز عقلی میں بھی اصل اسناد تو ماہو لہ کی طرف کرنا تھا لیکن مشابہت کیوجہ سے غیر ماھولہ کی طرف کرتے ہیں

و لا مجاز و لا استعارۃ سے شارح نے ایک اوراعتراض کا جواب دیا ہے کہ مجاز کی دو اقسام ہیں ایک مجاز عقلی اور دوسرا مجازلغوی مجاز عقلی کے متعلق ما قبل میں بحث ضرر چکی ہے اور مجاز لغوی اسے کہتے ہیں کہ لفظ کا استعمال غیر ماوضع لہ میں ہو تو یہ مجازی لغوی اسناد کی دونوں طرفوں میں ہوتا ہے اسکے علاوہ کلمہ اور مفرد میں بھی ہوتا ہے باقی اسناد میں مجاز لغوی نہیں ہوتا شارح نے کہا کہ مجاز عقلی مجاز فی الاستعارہ کی طرح ہوتا ہے اور مجاز فی الاستعارہ تو مجاز لغوی ہوتا ہے نتیجہ یہ نکلا کہ مجاز عقلی مجاز لغوی کی طرح ہے مجاز لغوی تو اسناد کی طرفوں میں

Marfat.com

ہوتا ہے اور مفرد میں بھی ہوتا ہے تو پھر مجاز عقلی بھی اطراف اور مفرد میں ہو گا حالانکہ مجاز عقلی اطراف میں تو نہیں ہوتا بلکہ مجاز عقلی اسناد ہوتا ہے اسکا مطلب یہ نہیں کہ جیسے مجاز لغوی اطراف میں ہوتا ہے اسی طرح مجاز عقلی بھی اطراف میں ہوتا ہے بلکہ مجاز عقلی کو جو مجاز لغوی کیساتھ تشبیہ دی ہے وہ تشبیہ تو اور بات میں ہے یعنی تشبیہ تو صرف اس بات میں دی ہے کہ جیسے مصطلحہ استارۃ میں لفظ کو معضوع لہ کی بجائے غیر معنی موضوع لہ میں مشابہۃ کی وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح مجاز عقلی میں اصل تو اسناد ماھولہ کی طرف کرنا تھا لیکن ماھولہ کی بجائے غیر ماھولہ کی طرف اسناد مشابہۃ کی بنا پر کیا جاتا ہے ہر بات میں تشبیہ نہیں ہوتی

کما قال فی دلائل الاعجاز سے شارح نے شیخ کی عبارت سے اس بات پر تائید پیش کی ہے کہ مجاز عقلی صرف اس بات میں معطلحہ استعارہ کے مشابہ ہوتا ہے جس طرح مصطلحہ استعارہ میں لفظ کو موضوع لہ کی بجائے غیر معنی موضوع لہ میں مشابہۃ کی وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح مجاز عقلی میں بھی اصل اسناد ماھولہ کی طرف کرنا تھا لیکن غیر ماھولہ کی طرف اسناد مشابہۃ کی بنا پر کیا جاتا ہے وہ اس طرح کہ شیخ نے کہا کہ ہم جو کہتے ہیں انبت الربیع البقل میں انبت کا اسناد اصل میں اللہ تعالیٰ کی طرف ہے۔

لیکن مشابہت کی وجہ سے ربیع کی طرف اسناد کیا گیا تو وجہ شبہ یہ ہے کہ قادر مطلق اور ربیع دونوں کے ساتھ فعل کا وجود ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ فعل قائم ہوتا ہے اور ربیع فعل کا ظرف ہوتا ہے شیخ نے کہا کہ ربیع کو ہم نے جو قادر مطلق کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو یہ وہ تشبیہ نہیں جو کہ کان اور کاف کے ساتھ ہوتی ہے کیونکہ کان کے ساتھ جو تشبیہ مصطلح استعارے میں ہوتی ہے وہاں تشبیہ خود مقصود ہوتی ہے اور مجاز عقلی میں جو تشبیہ ہوتی ہے

Marfat.com

وہ تشبیہ خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ مقصود کا ذریعہ ہوتی ہے اب اعتراض ہوگیا کہ جب انبت الربیع میں وہ تشبیہ نہیں ہے جو کہ مصطلح استعارے میں ہوتی ہے تو پھر تشبیہ کیوں دیتے ہیں

و انما ھو عبارۃ سے شیخ نے جواب دیا کہ تشبیہ اسلئے دیتے ہیں کہ اصل میں انبات کا اسناد قادر مطلق کی طرف ہے ہم ربیع کی طرف مجاز تشبیہ کی بنا پر کرتے ہیں مجاز کی بغیر انبات کا اسناد ربیع کی طرف نہیں ہوسکتا اسلیے ربیع کے قادر مطلق کے ساتھ تشبیہ دی تانکہ انبات کا اسناد ربیع کی طرف ہو سکے تو نتیجہ نکلا کہ یہاں خود تشبیہ مقصود نہیں بلکہ مقصود تو انبات کا اسناد ہے ربیع کی طرف باقی یہ تشبیہ اس مقصود کا ذریعہ اور واسطہ ہے یہاں شیخ کی کلام کی وجہ سے تائید حاصل ہوگئی ہے کہ مجاز عقلی مذکورہ بالا بات میں مجاز لغوی کے مشابہ ہوتی ہے سب باتوں میں مشابہ نہیں

و ھو مثل قولنا یہاں سے شیخ بیان کرتا ہے کہ مجاز عقلی مجاز فی الاستعارہ کی طرح ہے رایت اسداً یرمی لیکن وہ مثال تمام نہیں تھی کیونکہ وہاں تو اسد کے ساتھ تشبیہ خود مقصود تھی حالانکہ مجاز عقلی میں تشبیہ خود مقصود نہیں ہوتی اسلئے اب یہاں سے علامہ اس کی پوری مثال دیتا ہے وہ یہ ہے کہ علماء نحو نے لا، کو، لیس کے ساتھ تشبیہ دی ہے تو اب یہ تشبیہ خود مقصود نہیں ہے کیونکہ اسکا مقصد یہ نہیں کہ ما بولکر لیس مراد لیتے نہیں یا لیس بولکر ما مراد لیتے ہیں یہاں مقصود یہ ہوتا ہے کہ ما، کو، لیس والا عمل دینا اور یہ تشبیہ اسکا ذریعہ ہے کیونکہ جب تک ہم ما، کو، لیس کے ساتھ تشبیہ نہ دیں تو لا، کو، لیس والا عمل نہیں دے سکتے شارح نے مذکورہ بالا تفصیل کو مشکل عبارت میں کیا اسلئے اسکا لفظی ترجمہ کیا جاتا ہے کہ ما، کو، لیس کے ساتھ تشبیہ دیں تو اس سے مقصود اس تقدیر کا بیان کرنا ہوتا ہے کہ جب ما، کو، لیس والا عمل دیتے ہیں تو

Marfat.com

اس جہت کی وہ رعایت کرتے ہیں ۔

کقولھم عیشة راضیة الخ ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کی تھی کہ مبنی للفاعل میں فاعل کے غیر کی طرف اسناد ہو اور مبنی للمفعول میں مفعول بہ کی طرف اسناد ہو تو غیر میں فاعل مفعول بہ مصدر زمان ، مکان سب داخل تھے اسلئے اب یہاں سے ماتن سب کی مثالیں دیتا ہے پہلی مثال اسکی دی کہ مبنی للفاعل کا اسناد مفعول بہ کی طرف ہو جیسا کہ عیشۃ راضیہ یعنی خوش ہونے والی تو اب راضیہ مبنی للفاعل ہے اور اسناد مفعول بہ کی طرف ہے کیونکہ گزران خوش ہونے والی تو نہیں ہوتی بلکہ گزران پسندیدہ ہوتی ہے

اورسیل مفعم یہ مثال ہے کہ مبنی للمفعول ہو اور اسناد فاعل کی طرف مفعم مبنی للمفعول ہے اور اسکا اسناد فاعل کی طرف ہے تو مفعم مبنی للمفعول ہے یعنی سیلاب بھرا ہوا ہے لیکن اسناد اسکا فاعل کی طرف ہے کیونکہ سیلاب بھرا ہوا تو نہیں ہوتا بلکہ بھرنے والا ہوتا ہے اور شعر شاعر اسکی مثال دی کہ اسناد مصدر کی طرف ہے کیونکہ شعر مصدر ہے اور اسکی طرف شاعر مبنی للفاعل کا اسناد ہے ۔

والا ولی ان یمثل سے شارح اس تیسری مثال پراعتراض کرتا ہے کہ مصدر کی مثال شعر شاعر نہیں دینی چاہیے تھی کیونکہ شعر اگرچہ واقع میں مصدر ہے لیکن عام طور پر شعر لکھے کو کہا جاتا ہے جیسا کہ کریما ببخشائے بر حال ما اب یہ شعر ہے عام طور پر شعر لکھے جاتے ہیں اور یہ شعر بمعنی مشعور ہوتا ہے پھر تو یہ عشیہ راضیہ کے قبیل سے ہو جائے گا کہ جب مبنی للمفعول ہو اور اسناد فاعل کی طرف ہو تو پھر یہ مصدر کی مثال تو نہیں ہے لہذا یہ مثال دینی چاہیے تھی جدجدہ یعنی کوشش کی اسکی کوشش نے لہذا یہاں جد مصدر ہے اور اسکی طرف فعل کا

Marfat.com

اسناد ہے

و حقیقه ما ذکر المرزوقی شارح بہت بڑا علامہ ہے ہماری ایک تحقیق کو ذکر کرتے ہوے کہتا ہے کہ شعر خواہ مصدر ہو یا مبنی للمفعول یہ جو شعر شاعر کہتے ہیں اسکا مطلب کیا ہوتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ امام مرذوقی نے یہاں فرمایا کہ عربوں کا طریقہ یہ ہے کہ جب کسی چیز میں مبالغہ کرنا مقصود ہو تو پھر اس شئے سے مشتق بناتے ہیں اور اس شئے کے بعد لاتے ہیں اور اسکا مقصد تاکید ہوتا ہے اور دوسرے بات یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ یہ چیز انتہاء کو پہنچ چکی ہے اسکی مثالیں دیں کہ مثلاً ظل کا لفظ اسکا معنی سایہ ہے جب اس میں مبالغہ کرنا ہو تو پھر اس سے ظلیل مشتق کرکے اسکے بعد لاتے ہیں ظل ظلیل کہتے ہیں کہ سایہ سایہ والا یعنی بہت سایہ اس طرح (داھیہ) بمعنی مصیبت میں مبالغہ کرنا ہے ہو تو اس سے دھیاء مشتق کرتے ہیں اور اسکے بعد لاتے ہیں اور داھیہ دھیاء کہتے ہیں جسکا معنی مطلب یہ ہوتا ہے کہ مصیبت والی یعنی بہت بڑی مصیبت تو شعر شاعر کا بھی یہی معنی ہے۔ بہت اچھے شعر تو یہ اسی قبیل سے ہے اور

و نهاره صائم یہ اسکی مثال ہے کہ مبنی للفاعل یعنی صائم کا اسناد نہار کی طرف ہے جو کہ زمان ہے اور نہر جار میں جار کا اسناد جو مبنی للفاعل ہے باقی سبب کی مثال رہ گئی تو سبب کی دو اقسام ہوتی ہیں ایک وہ کہ جو مفعول لہ واقع نہیں ہوتا اسکی ماتن نے مثال دی کہ بنی الامیر المدینہ حالانکہ امیر شہر تو نہیں بناتا بلکہ وہ تو حکم جاری کرتا ہے تو یہ امیر وہ سبب ہے جو مفعول لہ واقع نہیں ہوتا اور دوسرا سبب جو مفعول لہ واقع ہوتا ہے اسکی شارح نے مثال دی جیسے ضربتہ تادیباً یہ سبب ہے اور اسکی طرف فعل کا اسناد ہے تو یہ وہ سبب ہے کہ جو مفعول بھی واقع ہے

Marfat.com

و مثله يوم يقوم الحساب سے شارح نے سبب غائی کی مثال دی یوم یقوم الحساب یعنی جس دن حساب قائم ہوگا اب یہ سبب غائی نہیں ہے رہی یہ بات کہ شارح نے کہا کہ یہ سبب غائی کی مثل ہے بعینہ سبب غائی نہیں ہے کیونکہ حساب کوئی اہل حساب کے قیام کا سبب غائی تو نہیں ہے برخلاف تادیب کے کہ وہ تو ضرب کا سبب غائی ہے اور یہاں ایک خاص بات وہ یہ ہے کہ ہم جو کہتے ہیں کہ فلاں ولی نے میرا کام کیا ہے تو یہ مجاز ہوتا ہے اور اسناد سب کیطرف ہوتا ہے اور ہوشیار حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ سبب تو مفعول لہ ہوتا ہے یہ اولیا تو مفعول لہ نہیں بن سکتے اسکا جواب یہ ہے کہ سبب کی دو اقسام ہیں ایک وہ جو کہ مفعول لہ واقع ہوتا ہے اوردوسرا وہ جو مفعول لہ واقع نہیں ہوتا جیسا کہ نبی الاامیر المدینہ،

وقد خرج من تعریفة سے شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ ماتن نے جو مجاز عقلی کی تعریف کی ہے یہ جامع نہیں ہے اس میں سے دو چیزیں نکل گئی ہیں حالانکہ وہاں مجاز عقلی ہے جبکہ تعریف اس پر سچی نہیں آتی پہلا یہ ہے کہ رجل عدل میں مجاز عقلی ہے جیسا کہ پہلے شیخ نے تصریح کی تھی حالانکہ رجل عدل کا غیر ماھولہ نہیں ہے بلکہ ماھولہ ہے اور انما ہی اقبال وادبار اسکی مثال ہے کہ مصدر مفعول کی صفت ہے یہ مفعول ہے کیونکہ اقبال ادبار بمعنی مدبر اورمقبل کے ہونگے

والثانی سے دوسرا اعتراض کرتا ہے جس سے پہلے کچھ تمہید ہے وہ یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا کہ فعل کے ملابسات شتی ہیں تو اسکا ظاہری مطلب یہ ہے کہ حقیقت ہو یا مجاز ان میں جو مسند ہو گا یعنی فعل یا معنی فعل تو وہ مسند ماھولہ کے ملابس ہو گا اسی طرح وہ مسند خود غیر ماھولہ کے ملابس ہوگا تو یہ خیال کرنا کہ ملابس کا ایک معنی یہ ہے کہ خود مسند ماھولہ اور غیر

Marfat.com

ماھولہ کے ملابس ہو اور ایک معنی بعد میں آئے گا اسکے بعداعتراض یہ ہے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ مجاز عقلی ہے لیکن تعریف اس پر سچی نہیں آتی کیونکہ وہاں خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں بلکہ کوئی اور چیز اسکے ملابس ہے وہ اس طرح کہ جیسے الکتاب الحکیم اب یہاں حکیم مسند ہے اور اسکا اسناد الکتاب یعنی مصدر کی طرف ہے تو یہ حکیم خود کتاب کے ملابس نہیں ہے کیونکہ کتاب نہ تو حکیم کا فاعل ہے اور نہ مفعول ہے کیونکہ حکیم کا لازم ہے نہ کہ متعدی اور نہ کتاب حکیم کی مصدر نہ زمان نہ مکان اور نہ سبب ہے ہاں حکیم کا جوف عل یعنی وہ بندہ اس کا ایک فعل ہے انشاء تو وہ اس کتاب کے ملابس ہے یعنی مفعول ہے انشاء ت الکتاب یا انشاء الکتاب کہیں گے اسی طرح الاسلوب الحکیم میں بھی حکیم مصدر ہے اور اسلوب کی طرف اس کا اسناد ہے تو خود حکیم اسلوب کا ملابس نہیں ہے کیونکہ اسلوب نہ حکیم کا فاعل ہے نہ مفعول ہے اور نہ اسلوب حکیم کا مصدر ہے اور نہ زمان نہ مکان نہ سبب ہے اور حکیم کا ایک فاعل ہے محدث اسکا فعل ہے انشاء ت یا انشاء وہ اس اسلو ب کے ملابس ہے یعنی اسلوب اسکا مفعول ہے یا انشاء یاانشاء ت الاسلوب عبارتی فوائد شارح نے کہا کہ بل فعل آخر میں افعالہ میں افعالہ کی ضمیر کا مرجع مسند ہے یہاں وہم یہ ہوتا ہے کہ مسند کا تو فعل نہیں ہوتا جواب یہ ہے کہ یہاں فاعل کا لفظ محذوف اور مضاف ہے یعنی من افعال فاعلہ تو یہی مطلب بنے گا جو ہم نے بیان کر دیا کہ مسند کا ایک فاعل ہے اسکا ایک فعل ہے اور وہ اس غیر ماہو لہ کے ملابس ہے دوسرا یہ کہ شارح نے جب کہا کہ ان دومثالوں میں خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں ہے تو کوئی کہہ سکتا تھا کہ خود مسند نہ ہو تو کوئی خرابی نہیں پھر بھی وہ مجاز عقلی ہے اسلئے شارح نے

Marfat.com

و کلامه ظاهر والی علامت چلائی کہ ماتن کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مجاز عقلی میں خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں ہوگا تو پھر یہ مثالیں مجاز عقلی میں نہیں ہونگی ایک اعتراض تو یہ آ گیا

و کذا ماسندالی المصدر سے شارح ایک اور اعتراض کرتا ہے کہ مثلاً الضلال البعید یہاں بعید کا اسناد ہے ضلال کی طرف اور وہ غیر ماھولہ خاص خاص چیزیں ہوتی ہیں مثلا فاعل یا مفعول یا مصدر یا زمان یا مکان یا سبب تو ان مثالوں میں رجل اور ہی ان میں سے کوئی بھی ان میں سے نہیں ہیں بلکہ یہ سب مبتدا ہیں وعن الثانی بان الملابسۃ سے دوسرا اعتراض کا جواب دیا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ چار مثالیں دی ہیں ان سب مثالوں میں خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں ہے بلکہ مسند کے فاعل کا ایک فعل ہے وہ اس غیر کے ملابس ہے تو یہ کہتا ہے ان چاروں مثالوں میں خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس ہے کیونکہ مجاز عقلی کی تعریف میں ملابست سے عام مراد ہے کہ مسند بالواسطہ ملابس ہو تو ان مثالوں اگرچہ بلاواسطہ مسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں لیکن واسطے کے ساتھ ملابس ہے وہ اس طرح کہ پہلی مثال الکتاب الحکیم تو اصل میں یہ ہو حکیم فی کتابہ ہوگا اس لئے کہ حکیم لازم ہے اسلیے مفعول نہیں ہو گا لیکن صرف جار کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے تو ہم کتا ب حکیم کا حرف جارہٖ کے واسطہ سے مفعول بہ لاتے ہیں اسی طرح دوسری مثال تھی الضلال البعید خود ضلال کے ملابس نہیں ہے کیونکہ ضلال نہ تو بعید کا مفعول ہے نہ فاعل نہ مصدر نہ زمان نہ مکان نہ سبب اور سبب کا جو فاعل ہے یعنی فلاں تو اس کا ایک فعل ہے ضل وہ اس ضلال بعید کا ملابس ہے کیونکہ ضلال اسکا مصدر ہے اسی طرح العذاب الأليم تو الیم کا اسناد ہے عذاب کی طرف لیکن الیم خود عذاب

Marfat.com

کے ملابس نہیں ہے کیونکہ یہاں عذاب الیم کا نہ مصدر نہ فاعل نہ مفعول نہ زمان نہ مکان نہ سبب اور الیم کا جو نائب فاعل ہے عذاب اسکا ایک فعل ہے عُذب وہ عذاب کے ملابس ہے کیونکہ یہ اسکا مصدر ہے باقی

مثل جدجدہ سے جو مثال دی یہ ضلال البعید کی مثال صرف اس بات میں ہے شئی کا ایک فعل ہو اور کوئی اورشئی اس کے ساتھ لائیں یا اسکی صفت لائیں جیسا کہ جد فعل ہے ہٗ کا یعنی اس بندے کا اور جدہ کے ساتھ اسکی صفت لاتے تو ضلال فعل تھا ضال کا اور ہم نے بعید کیساتھ اسکی صفت لائی

و یمکن الجواب سے دونوں اعتراضات کے جواب دیئے سب سے پہلے اعتراض کا جواب دیا پہلا اعتراض یہ تھا کہ رجل عدل اور انما ہی اقبال وادبار اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی نہیں آتی تو اسکا جواب دیا کہ ماتن کے نزدیک حقیقت عقلی نہیں اسی طرح مجاز عقلی بھی نہیں ہے حقیقت تو اسلئے نہیں ہے کہ حقیقت عقلی میں ماھولہ کی طرف اسناد ہوتا ہے اور ماھولہ فاعل یا مفعول بہ ہوتا ہے تو ان مثالوں میں تو رجل اور ہی مبتداء ہیں اور مجاز اسلئے نہیں ہے کیونکہ مجاز میں غیر ماھولہ کی طرف ہے اور وہ غیر ما ھو لہ بھی خاص ہوتے ہیں فاعل یا مفعول یا مصدر یا زمان یا مکان یا سبب کی طرف اسناد ہو تو ان مثالوں میں یہ کل اور ھی ان میں سے تو نہیں بلکہ یہ مبتداء ہے

و عن الثانی بان الملابسة سے دوسرے اعتراض کا جواب دیا دوسرے اعتراض کی چار مثالیں دی ہیں کہ ان سب میں خود مسند غیر ما ھو لہ کے ملابس نہیں بلکہ مسند کے فاعل کا ایک فعل ہے وہ اس غیر کے ملابس ہے تو یہ کہا ہے کہ ان چاروں مثالوں میں خود مسند غیر ما

Marfat.com

ھو لہ کے ملابس ہے کیونکہ مجاز عقلی کی تعریف میں ملابست سے عام مراد ہے کہ مسند بالواسطہ ملابس ہو غیر ما ھو لہ کے یا بلا واسطہ ملابس ہو تو ان مثالوں میں اگر یہ بلا واسطہ مسند غیر ما ھو لہ کے ملابس نہیں لیکن واسطہ کے ساتہ ملابس ہے وہ واسطے کی پہلے مثال الکتاب الحکیم تہی یعنی اصل میں ھو حکیم فی کتابہ تھا تو حکیم فعل تو لازم ہے اسکا مفعول نہیں ہوتا لیکن حرف جارہ کے واسطے سے متعدی ہوتا ہے تو ہم حکم کا حرف جارہ کے واسطہ سے مفعول یہ ہے اسیطرح دوسری مثال الاسلوب الحکیم تو یہ اصل میں حکیم فی اسلوبہ تھا تو یہاں بھی اسلوب حکیم کے واسطہ کے ساتھ مفعول بہ ہے اور تیسری مثال الضلال البعید تو یہ اصل میں بعید فی ضلالہ تھااور العذاب الأليم اصل میں الأليم فی عذابہ تھا تو ان دونوں صورتوں میں بھی ضلال اور عذاب بعید اور الأليم کے مفعول بہ واسطہ کے ساتھ ہیں ہیں لہذا یہ ساری مثالیں اس قبیل سے پہنچانی گئی کہ یہ مبنی للفاعل اور اسناد واسطۃ کے ساتھ مفعول بہ کی طرف ہے تو یہ مجاز عقلی بن گیا

و قس علیہ نظائرہ سے بتایا کہ اگر اسکی نظیروں میں کسی اور جگہ پر مجاز عقلی کی تعریف سچی نہیں آتی ہو تو پھر یہ تعین کرلینا کہ ملابست سے عام مراد ہے بلاواسطہ ہو یابالواسطہ۔

و المعتبر عند صاحب الکشاف اعتراض پہلے یہ کیا گیا تھا کہ الکتاب الحکیم الاسلوب الحکیم وغیرہ کی مثالوں میں خودمسند غیر ماھولہ کے ملابس نہیں ہے بلکہ مسند کے فاعل کا ایک اور فعل ماھولہ کے ملابس ہے تو اسکا ایک جواب تو دیدیا کہ مجاز عقلی کی تعریف میں ملابست سے عام مراد ہے بلاواسطہ مسند غیر ماھولہ کہ ملابس ہو یا بالواسطہ تو ان مثالوں میں بالواسطہ مسند غیر ما ہو لہ کے ملابس ہے دوسرا جواب کہ ملابست کا اور معنی لیتے ہیں وہ یہ ہے کہ صاحب کشاف نے کہا ہے کہ مجاز عقلی میں اس کا اعتبار ہوتا ہے کہ غیر ماھولہ اور ماھولہ کے درمیان

Marfat.com

ملابست ہو یہ ملابست کا دوسرا معنی ہے جسکی طرف شارح نے للملابست سے اشارہ کیا تھا مذکورہ بالا ان سب مثالوں میں ماھولہ اور غیر ماھولہ ہیں مثلا پہلی مثال تھی کہ الکتاب الحکیم تو اس میں کتاب حکیم کا غیر ماہولہ ہے اور صاحب کتاب ماھولہ ہے توصاحب کتاب اور کتاب کے درمیان ملابست ہے کہ کتاب اسکا مفعول ہے اسی طرح دوسری مثال الاسلوب الحکیم میں بھی اسلوب حکیم کا غیر ماھولہ ہے اور محدث اسلوب کا ما ہو لہ ہے اور محدث اسلوب اور اسلوب کے درمیان ملابست ہے اسلئے کہ اسلوب محدث اسلوب اسکا مفعول ہے اور تیسری مثال الضلال البعید ہے یہاں بھی ضلال غیر ماھولہ ہے بعید کا اور ضلال ماھولہ ہے تو ضال اور ضلال کے درمیان ملاسبت ہے کیونکہ ضلال مصدر ہے ضال کا اسی طرح العذاب الأليم میں الأليم کا غیر ماھولہ عذاب ہے اور ماھولہ معذب ہے تو معذب اور عذاب دونوں کے درمیان ملابست ہے کیونکہ عذاب معذب کا مصدر ہے

لانه قال المجازالعقلی سے اس پر دلیل بھی دی ہے کہ صاحب کشاف نے مجاز عقلی میں اسکا اعتبار کیا ہے غیر ماھولہ اور ماھولہ کے درمیان ملابست ہو تو یہ کہتا ہے کہ صاحب کشاف نے جو مجاز عقلی کی تعریف کی ہے اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجاز عقلی یہ ہے کہ فعل کا اس شئے کی طرف اسناد ہو کہ جو شئی متلبس ہو اسکے جس کیلئے فی الحقیقہ وہ فعل ہے اس سے مراد ماھولہ ہے جس کا خلاصہ یہ بنے گا کہ وہ غیر ماھولہ کے ملابس ہو پھر اس کی ایک مثال بھی ذکر کی کہ قرآن مجید میں ہے فما ربحت تجارتھم تواب فما ربحت کا غیر ماھولہ تجارۃ ہے اور ماھولہ خریدنے والے ہیں اور غیر ماھولہ او ر ماھولہ کے درمیان ملابست ہے کیونکہ تجارۃ خریدنے والوں کا فعل ہے

Marfat.com

و لك ان تجعل سے تیسرا جواب دیا کہ ملابست کا وہی معنی ہو کہ خود مسند غیر ماھولہ کے ملابس ہو لیکن ان سب مثالوں میں اسناد سبب کی طرف ہے مثلاً گذشتہ مثال میں ربحت کا اسناد تجارۃ کی طرف ہے ۔ تو تجارۃ نفع کا سبب ہوتی ہے الکتاب الحکیم میں حکیم کا اسناد سبب کی طرف ہے کیونکہ اس میں اسلوب ہے تب تو وہ حکیم ہے اور اسی طرح الضلال البعید میں بعید کا اسناد سبب کی طرف ہے کیونکہ ضلال بعد کا سبب ہے اور العذاب الأليم میں الأليم کا اسناد سبب کی طرف ہے کیونکہ عذاب مؤلمٌ ہونے کا سبب ہے

فان قيل كثير ا ما يطلق المجاز العقلى سے اعتراض کرکے پھر اعتراض کا جواب دیگا اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے جو مجاز عقلی کی تعریف کی ہے یہ جامع نہیں ہے کئی چیزیں مجاز عقلی ہیں لیکن ان پر تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ ماتن نے تو مجاز عقلی کی یہ تعریف کی ہے کہ فعل یا معنی فعل کا اسناد ہو تو اسناد کا معنی پہلے کیا تھا نسبت تامہ خبری تو جو مجاز نسبت اضافی یعنی مضاف مضاف الیہ کے درمیان ہوتا ہے اس پر بھی تعریف سچی نہیں آتی اور اسی طرح فعل متعدی کا جو اسناد ہوتا ہے مفعول کی طرف جسے نسبت ابتدائی کہا جاتا ہے جیسے ضربت زیدا میں ایک تو فعل کے درمیان نسبت تامہ ہے لیکن زید اور ضرب کے درمیان جو اسناد ہے یہ اسناد ایقاعی ہے تو یہاں بھی مجاز عقلی ہوتا ہے حالانکہ اسناد یعنی نسبت تامہ نہیں ہوتی رہی یہ بات کہ پہلے شارح نے مجاز عقلی کی مثالیں دی ہیں نسبت اضافی کی نہیں دیں جیسا کہ قرآن پاک میں شقاق بینھما ہے تو شقاق کا ماھولہ زوجین ہے اور بین غیر ماھولہ ہے تو یہاں نسبت اضافی میں مجاز عقلی ہے اسی طرح قرآن پاک میں ہے مکر الیل والنھار تو یہاں مکر کا ماھولہ الناس ہیں او رلیل ونہار غیر ماھولہ ہیں تو یہاں بھی نسبت اضافی میں مجاز عقلی ہے اسکے بعد

Marfat.com

محاورے سے مثال دی جیسا کہ شاعر کاشعر ہے جسکا پہلا مصرعہ ہے یاسارق الیل اہل الدار سے مثال دی کہ اے چوری کرنے والے رات کا خوف کر گھر والوں سے کہ وہ جاگ اٹھیں گے تو سارق کا ماھولہ سارق ہے اور لیل غیر ماھولہ ہے یہ بھی نسبت اضافی میں مجاز عقلی ہے اور اسی طرح اعجبنی انبات البیع میں بھی نسبت اضافی ہے کیونکہ انبات کا ماھولہ اللہ تعالیٰ ہے اور ربیع غیر ماھولہ ہے اسی طرح جری الانہار میں نسبت اضافی ہے اور مجاز عقلی ہے کیونکہ انہار جری کا غیر ماھولہ ہے اسکے بعد شارح نے اسکی مثال دی ہے کہ نسبت ایقاعی مجاز عقلی ہو جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تطیعو ا امر المسر فین تو یہاں نسبت ایقاعی میں مجاز عقلی ہے کیونکہ لاتطیعوا کا ماھولہ مسرفین ہے اور امر المسر فین غیر ماھولہ ہے تو یہاں کہنا چاہیے تھا کہ ولا تطیعو المسر فین فی امرہم اسی طرح نومت اللیل اور اجریت النہر میں بھی نسبت ایقاعی میں مجاز عقلی ہے کیونکہ نومت کا ماھولہ رات نہیں ہے بلکہ رات غیر ماھولہ ہے کیونکہ رات کو سلایا نہیں جاتا بلکہ رات میں سویا جاتا ہے ۔ اسی طرح اجربت کا ماھولہ انہار نہیں ہے کیونکہ نہر کو جاری نہیں کہا جاتا بلکہ اس میں پانی کو جاری کیا جاتا ہے بہر حال ان تمام مثالوں میں مجاز عقلی ہے لیکن اس پر تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ یہاں اسناد (نسبت خبری تامہ) نہیں ہے۔

فالجواب ان المجاز العقلی سے شارح اس اعتراض کا جواب دیتا ہے یہاں یہ بتاتا ہے کہ اسکے بعد جو جواب ہے وہ کس قسم سے رکھتا ہے تو بتایا کہ ایک جواب کی قسم قول بالموجب ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ معترض کی بات مان لی جائے کہ آپکی بات سوفی صد درست ہے لیکن مجھے فلاں عذر ہے جس کی وجہ سے ایسا کیا گیا ہے تو یہ جواب قول بالموجب ہے کہ معترض کی بات بالکل ٹھیک ہے لیکن مجاز عقلی جیسے اسناد میں ہوتا ہے اسی طرح نسبت اضافی

Marfat.com

اور نسبت ایقاعی میں بھی ہوتا ہے لیکن ہم نے ایک عذر ہے تو

فالمذکور سے وہ عذر ذکر کریگا ۔ باقی عبارت میں علامہ نے ذکر کیا ہے تو اس نے کہا کہ مجاز عقلی عام ہے اگرچہ وہ نسبت اسنادی میں ہو یا نسبت غیر اسنادی میں یعنی نسبت اضافی یا نسبت ایقاعی میں ہو (اس کا ایک عذر بعد میں فالمذکر والی عبارت سے پیش کرے گا پھر علامہ نے یہ ذکر کیا کہ مجاز عقلی سے عام مراد ہے نسبت اضافی میں ہو یا ایقاعی میں) کیونکہ جیسے غیر ماھو یعنی غیر ماھولہ کی طرف اسناد مجاز عقلی ہے اسی طرح فعل کا اس پر واقع کرنا جس پر واقع کرنے کا حق نہیں تھا یہ بھی مجاز ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بھی اسناد اپنی اصل جگہ سے تجاوز کر گیا ہے ۔

فالمذکورۃ فی الکتاب سے اب دو جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ اعتراض تب ہوتا کہ اگر مطلق مجاز عقلی کی تعریف ہو کیونکہ پھر یہ نسبت اضافی میں بھی مجاز ہے اور نسبت ایقاعی میں بہی مجاز ہے۔ یہ معرف میں داخل ہونگے اسکے باوجود اگر تعریف ان پر سچی نہ آتی تو جامع نہ رہتی کیونکہ جامع ہونے کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ معرف کا فرد ہو لیکن اس پر تعریف سچی نہ آئے لیکن ما قبل میں میں نے خاص مجاز عقلی کی تعریف کی گئی ہے یعنی مجاز عقلی فی الاسناد کی لہذا مجاز عقلی نسبت اضافی میں اور جو مجاز عقلی نسبت ایقاعی میں ہوتا ہے یہ معرف میں داخل نہیں ہے لہذا اگر تعریف سچی نہ آئے تو بہت اچھا ہے کیونکہ تعریف سچی آئے تو پھر تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی دوسرا جواب

او لمطلقۃ سے دیا ہے وہ یہ کہ یا پھر یہ تعریف مطلق مجاز عقلی کی ہے اور مجاز عقلی کی تعریف میں اسناد سے عام مراد ہے کہ کلام کی دلالت اس پر صراحۃً ہو جیسا کہ عیشۃ راضیۃ

Marfat.com

وغیرہ میں گذر گیا ہے یا کلام کی دلالت اس پر ضمناً ہو جیسے مذکور شدہ مثالیں ہیں یہاں اگرچہ صراحۃً اسناد نہیں ہے لیکن ضمناً اسناد ہے وہ اس طرح کہ پہلی مثال تھی شقاق بینھما تو یہ اصل میں شاق تھا اسی طرح دوسری مثال مکر اللیل و النہار تھی تو یہ اصل میں اللیل والنہار ماکر ان تھا اسی طرح

سارق اللیلة اصل میں اللیل مسروقۃ تھا اور ولاتطیعو امر المسر فین اصل میں الامر مطاع تھا لہذا یہاں اسناد ہے

و کذا فیما جعل الفاعل سے شارح معترض کو کہتا ہے کہ ایک اور جز کے ساتھ بھی اعتراض ہوسکتا ہے لیکن اے سائل وہ تجھے بھول گیا وہ یہ تھا کہ فاعل مجازی کو تمیز کیا گیا ہو تو وہ بھی بظاہر اسناد نہیں ہے تو اس صورۃ تعریف سچی نہیں آتی جیسا اللہ تعالیٰ نے فرمایا اولئک شر مکاناً اب یہاں مجاز عقلی ہے کیونکہ مکان شر کا ماھولہ نہیں ہے بلکہ ماھولہ اہل ہے اسی طرح اضل سبیلاً میں اضل کا ماھولہ سبیل نہیں اہل سبیل جب کہا کہ اسناد سے عام مراد ہے کہ اس پر کلام کی دلات صراحۃ ہو یا ضمنا تو ان دو مثالوں میں بھی کلام کی دلالت اسناد پر ہے اگرچہ صراحۃً نہیں بلکہ ضمناً دلالت ہے کیونکہ اصل میں کانہم نشر اور سبیلھم اضل تھا

لان التمیز فی الاصل فاعل یہ عبارت اسلئے بتائی کہ تمیز کے متعلق کئی مرتبہ بتایا ہے کہ یا فاعل ہے یا مفعول سے محول میں تمیز فاعل سے محول ہوتی ہے باقی اسے علامہ نے بحث نفیس اسلئے کہا کہ ایک تو سائل کے سوال کا جواب دیکر علامہ نے ماتن کی تعریف کو جامع بنادیا ہے اور پھر سائل کو بتا بھی دیا کہ ایک بات آپ سے رہ گئی تھی اسکے ساتھ بھی اعتراض ہوسکتا تھا اسکا جواب بھی آ گیا

Marfat.com

و اعلم ان هذا المجاز قد یدل سے شارح نے بتایا کہ مجاز عقلی پر کبھی کلام کی دلالت صراحۃً ہوتی ہے اور کبھی کنایۃً صراحۃً پر یہ سب کچھ عیشۃ راضیۃ میں گزر چکا ہے صراحۃً کا معنی یہ ہے کہ وہاں عیشۃً کا اپنا معنی تھا اسی طرح راضیہ کا بھی اپنا معنی مراد تھا اور کبھی کنایۃً جیسے کلام کی دلالت ہوتی ہے اسکی مثال جیسا کہ سل الھموم یعنی غموں کو تسلی دے تو اب یہاں مجاز عقلی ہے کیونکہ تسلی غموں کو تو نہیں دی جاتی بلکہ غموں والے کو تسلی دی جاتی ہے تو یہاں مجاز پر دلالت کنایۃً ہے کیونکہ ہموم کو اس مغموم بندے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے تو ذکر مشبہ کا اور مراد مشبہ بہ ہے باقی اس پر قرینہ بھی ہے کہ تسلی مضاف ہے مغموم کی طرف حالانکہ تسلی ھموم کو نہیں بلکہ ھموم والے کو دی جاتی ہے

فانھم و قس سے بتایا کہ اگر کہیں اور جگہ اگر یہ ظاہراً مجاز عقلی نہ بن سکے تو کنایہ وغیرہ کی طرف توجہ کرلینا اور مجاز عقلی کو اس پر بند نہ کرنا کہ جو سکا کی اور ماتن کی ظاھر کلام سے معلوم ہوتا ہے

و قولنا بتاؤل تو ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف میں تاوَل کا لفظ بولا تھا تو اب یہاں سے ماتن نے تاول کی قید کا فائدہ ذکر کیا اور وہ یہ ہے کہ جاہل کا جو قول ہے انبت الربیع البقل اسے نکالا ہے کیونکہ اگر تاول کی قید نہ لگاتے صرف یہ تعریف کرتے کہ غیر ماھولہ کی طرف فعل کا اسناد ہو تو یہاں انبت الربیع البقل میں بھی انبات کی اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہے تو اس پر مجاز کی تعریف سچی آئیگی حالانکہ یہ حقیقت عقلی ہے کیونکہ متکلم جاہل کے نزدیک ربیع انبات کا ما ھولہ ہے تو جب تاول کی قید لگائی تو پھر سے جاہل کا قول مجاز سے نکل گیا کیونکہ تاول کا معنی تو یہ کیا تھا کہ اس پر متکلم قرینہ قائم کرے کہ یہ میرے نزدیک ماھولہ کی

Marfat.com

طرف اسناد نہیں ہے تو جاہل جب انبت الربیع البقل کہے گا تو یہاں تاول نہیں ہوتا یعنی اس پر قرینہ نہیں ہوتا کہ یہ جاہل کے نزدیک غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے بلکہ الٹا اس پر جاہل ہونا قرینہ ہوتا ہے کہ یہ جاہل کے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد ہے کیونکہ جاہل کا تو یہ عقیدہ ہے کہ ربیع انبات کا ماھولہ ہے اسی طرح جاہل کہے کہ شفی الطبیب المریض تو یہ بھی تاول کی قید سے نکل جائیگا کیونکہ اگر تاول کی قید نہ لگائیں صرف یہ تعریف کریں کہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہو تو یہاں بھی تو غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے تو اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی آ جائیگی حالانکہ جاہل کا قول شفی الطبیب المریض حقیقت ہے جب تاول کہا تو اب یہ جاہل کا قول شفی الطبیب المریض نکل گیا کیونکہ یہاں قرینہ نہیں پایا گیا جس سے معلوم ہو کہ یہ جاہل کے نزدیک غیر ماھولہ کی طرف اسنا د ہے کیونکہ یہ تو جاہل کے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد ہے

و نحو ذالك سے شارح نے بتایا کہ اور جن صورتوں میں ماھولہ کی طرف اسناد اعتقاد کے لحاظ سے ہو لیکن واقع کے مطابق نہ ہو یہ سب صورتیں ہوتیں تو حقیقت ہیں لیکن اگر مجاز کی تعریف میں تاول کی قید نہ لگائیں تو اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی آ جائے گی تو جب تاوَل کی قید لگائی تو اس وجہ سے مجاز عقلی کی تعریف سے نکل جائیں گے

و یخرج ایضاً سے شارح نے بعد میں اعتراض کیا اس سے پہلے ایک بات ذکر کرنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ تاول کی قید کی وجہ سے جاہل کے اقوال نکل گئے اسی طرح اقوال کا ذبہ بھی نکل گئے کیونکہ اقوال کا ذبہ ہوتے تو حقیقت ہیں کیونکہ ظاہراً تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ یہ متکلم کے نزدیک ماھولہ ہے لیکن اگر ہم تاول کی قید نہ لگائیں تو پھر اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی آ جائیگی کیونکہ اقوال کا ذبہ میں بھی تو اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہوتا ہے لیکن تاول کی قید

Marfat.com

سے اقوال کا ذبہ نکل گے کیونکہ جھوٹا آدمی کبھی اپنے جھوٹ پر قرینہ پیش نہیں کرتا ہے۔

فان قلت سے شارح ماتن پراعتراض کر کے پھر جواب دیگا پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ اس کتاب میں ماتن کی یہ عادت نہیں کہ وہ قید و بند کے فائدے بیان کرے پھر یہاں ماتن کو تاول کی قید کا ذکر کرنا تھا تو پورا فائدہ ذکر کرنا چاہیے تھا اس نے تھوڑا فائدہ کیوں ذکر کیا کیونکہ جیسے تاول کی قید سے جاہل کے اقوال نکلے ہیں اسی طرح اقوال کا ذبہ بھی نکل جاتے ہیں ماتن نے صرف اقوال جاہل کو نکالا اور اقوال کاذبہ کونہیں نکالا اسکی کیا وجہ ہے

قلت سے شارح اس اعتراض کا جواب دیتا ہے لیکن جواب بعد میں دیگا پہلے یہاں سے جواب کی تمہید ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے جو مجاز عقلی کی تعریف کی تھی کہ مجاز عقلی اس کلام کو کہتے ہیں کہ متکلم کے نزدیک کلام سے جو حکم ہوتا ہے تو وہ کلام اس کے خلاف فائدہ دے باقی فائدہ جو دے تو تاول کے ساتھ ہو اور جو خلاف کا فائدہ دے تو وہ وضع کے واسطے سے نہ ہو بلکہ عقل کیواسطے سے خلاف کا فائدہ دے کیونکہ یہ مجاز عقلی ہے یہ فائدہ بھی عقل کے واسطے سے دیگا اسکے بعد صاحب مفتاح نے پھر قید کے فائدے بیان کئے تو اس نے کہا کہ میں نے مجاز عقلی کی تعریف میں خلاف ما عند المتکلم کہا اور خلاف ماعند العقل کیوں نہ کہا تو بتایا کہ ماعند المتکلم اسلئے کہا کہ اگر میں ما خلاف عند العقل کہتا تو پھرمجاز عقلی کی تعریف نہ مانع رہتی اور نہ جامع مانع تو اسلئے نہ رہتی کہ جاہل کا جو قول ہے انبت الربیع البقل یہ ہے تو حقیقت عقلی لیکن اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی آ جائیگی کیونکہ یہ انبت الربیع العقل یہ خلاف عند البقل ہے کیونکہ عقل سے کوئی پوچھے تو اسکا جواب یہ ہو گا کہ انبات کا ماھولہ ربیع نہیں ہے اور جامع اس طرح نہیں ہے۔ کیونکہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ ہے تو مجاز

Marfat.com

عقلی کیونکہ خود خلیفہ کعبہ کو غلاف نہیں پہناتا بلکہ اسکے خادمین پہناتے ہیں لیکن اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی نہیں آتی۔ کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ خلاف ما عند العقل نہیں ہے کیونکہ عقل تو جائز رکھتی ہے کہ خود خلیفہ نے غلاف چڑھایا ہوتو پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع بھی نہ ہوتی یہ تو ہے کہ اگر خلاف ماعند العقل کہتا مجاا عقلی کی تعریف نہ جامع رہتی اور نہ مانع اب دیکھنا یہ ہے کہ جب کسی نے خلاف ما عند المتکلم کہا تو پھر مجاز عقلی کی تعریف مانع بھی ہوگی اور جامع بھی ہوگی مانع تو اس طرح ہوگی کہ جاہل کا جو قول ہے انبت الربیع البقل یہ خلاف ماعند المتکلم نہیں ہے کیونکہ متکلم کے اعتقاد کے تو یہ موافق ہے تو پھر یہ تعریف جاہل کے قول پر سچی نہیں آتی تو پھر یہ مانع ہوگی اور جامع اسطرح ہوگئی کہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ بھی خلاف ماعند المتکلم ہے کیونکہ جو شخص کساء الخلیفۃ الکعبۃ کہتا ہے تو اسکا یہ اعتقاد ہوتا ہے کہ خود خلیفہ نے نہیں چڑھایا ہوگا بلکہ اس کے خادموں نے پہنایا ہو

و انما قلت بضرب یہاں تک صاحب مفتاح نے خلاف ماعند المتکلم کی قید کا فائدہ ذکر کیا ہے اب یہاں سے دوبارہ صاحب مفتاح نے تاوَل کی قید کا فائدہ ذکر کیا اسکی وجہ سے سب اقوال کاذبہ نکل گئے ہیں کیونکہ تاول کا معنی ہے متکلم اس پر قرینہ پیش کرے کہ میرے نزدیک یہ اسناد غیر ماھولہ کی طرف ہے اور جھوٹا آدمی اپنے جھوٹ پر کوئی قرینہ پیش نہیں کرتا۔

و اعترض علیہ المضف سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے ایضاح میں صاحب مفتاح پر دو اعتراض کردئے ہیں وہ اس طرح کہ صاحب مفتاح نے تو کہا ہے کہ اگر خلاف ماعند العقل کہتے تو پھر مجاز عقلی کی تعریف نہ جامع ہوتی اور نہ مانع ماتن نے کہا ہے کہ اگر خلاف

Marfat.com

ماعند العقل کہتا تو پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع بھی ہوتی اور مانع بھی ہوتی مانع اسطرح ہوتی کہ ٹھیک ہے جاہل کا قول ہے انبت الربیع البقل یہ خلاف ماعند العقل ہے ۔ لہذا یہاں سے اقوال جاہل نہیں نکلیں گے لیکن بعد میں تاول کی قید سے تو اقوال جاہل نکل جائیں گے تو پھر مانع ہوگئی اور جامع اس طرح ہوگئی کہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ خلاف ماعند العقل ہے کیونکہ ماعند العقل کے دو مطلب ہیں ایک مطلب یہ ہے کہ عقل جسکا تصور کرتا ہو اگرچہ وہ محال ہی کیوں نہ ہو کیونکہ عقل محال کو بھی تصور کرسکتا ہے اور دوسرا مطلب ما عند العقل کا ہے کہ جو مافی نفس الامر ہو تو اگر ماعند العقل کا یہ مطلب ہوتا کہ عقل جسکا تصور کرسکے تو پھر اس معنی کے لحاظ سے تو کسا الخلیفۃ الکعبۃ خلاف ما عند العقل تو نہیں ہے کیونکہ عقل تصور کرسکتی ہے کہ خود خلیفہ نے غلاف چڑھایا ہو لیکن یہاں ماعند العقل کا معنی مافی نفس الامر مراد ہے تو خلاف ماعند العقل کا معنی ہوگا خلاف مافی نفس الامر تو کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ نفس الامر کے تو خلاف ہے کیونکہ نفس الامر میں تو خود خلیفہ نہیں چڑھاتا بلکہ اسکے خادمین چڑھاتے ہیں تو پھر اس پر تعریف سچی آ گئی تو تعریف جامع بھی ہوگی

فاشار ھھنا سے شارح نے ان دو اعتراضوں کے جوابات دیئے پہلا اعتراض یہ تھا کہ ماتن کی جب عادت نہیں ہے تو پھر قید کا فائدہ کیوں ذکر کیا ہے اسکا جواب دیا کہ قید کا فائدہ ماتن نے کسی کو رد کرنے کیلئے ذکر کیا ہے کیونکہ کسی نے تاوَل کی قید سے صرف اقوال کا ذبہ کو نکالا تھا اور قول جاہل کو تاوَل سے نہیں نکالا حالانکہ دونوں تاوَل سے نکلتے ہیں اسلئے ماتن نے رد کردیا کہ اقوال جاہل کو بھی تاول سے نکالنا چاہیے تھا اور دوسرا اعتراض یہ تھا کہ پورا فائدہ کیوں ذکر نہ کیا گیا تو اسکا جواب یہ ہے کہ جب مقصود رد کرنا تھا تو وہ جتنے سے رد

Marfat.com

ہو سکتا تھا اتنا ذکر کر دیا یعنی اقوال جاہل کو نکالتا باقی اقوال کاذبہ کو نکالنے کیلیے سکا کی کا رد نہیں کیا کیونکہ وہ سکا کی اور ماتن دونوں کے نزدیک تاول کی قید سے نکلیں گے اسلئے ماتن نے قول جاہل کو نکالا اور اقوال کاذبہ کو نہیں نکالا باقی یہاں اور دو اعتراض ہیں انکے جواب کی طرف بھی

فلا یبطل طردا والی سے اشارہ کر دیا پہلا اعتراض یہ تھا کہ مجاز عقلی کی تعریف تو صاحب مفتاح نے کی تھی اور اس نے بیان کیا تھا کہ میں نے خلاف ما عندالمتکلم کہا اور خلاف ماعندالعقل نہیں کہا ماتن کو کیا شوق ہوا کہ صاحب مفتاح پر اعتراض کر دیا۔ اگر خلاف ما عندالعقل کہتا پھر بھی تعریف جامع مانع رہتی۔ اور دوسرا اعتراض یہ تھا کہ ماتن کہا کہ اقوال جاھل تاوَل سے نکالنے چاہیے حالانکہ صاحب مفتاح کی تعریف میں تو پہلے خلاف ماعندالمتکلم سے قول جاھل نکل گیا تو پھر وہ قول جاھل کو تاوَل کی قید سے کیوں نکالے گا۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف میں غیر ماھولہ کہا تھا تو پھر غیر ماھولہ اور خلاف ماعندالعقل کا ایک مطلب تھا پھر جو اعتراض خلاف ماعندالعقل پر تھے وہ سارے کے سارے ماتن کی تعریف پر ہو گئے اس لئے ماتن نے ان کے جواب دیئے ہیں کہ غیر ما ھو لہ کہیں تو پھر بھی تعریف مانع بھی ہے اور جامع بھی کیونکہ قول جاھل یہ اگرچہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن اسکے بعد تاول کی قید سے نکل جائیگا تو مانع ہو جائے گی اور کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ غیر ماھولہ ہے کیونکہ غیر ماھولہ کا معنی خلاف مافی نفس الامر ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ماتن صرف سکا کی کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ اسے خلاف ما عند العقل کہنا چاہیے تھا کیونکہ خلاف ما عند العقل سے قول جاہل کا اگرنہیں نکلتا لیکن بعد میں آنے والی قید تاول سے نکل

Marfat.com

جائے گا۔یہی وجہ ہے کہ ماتن نے اقوال جاہل کو اسی قید سے نکالا ہے۔

و لقائل ان یقول الخ پہلے صاحب مفتاح نے کہا تھا اگر میں خلاف ما عند المتکلم کی جگہ پر خلاف ما عند العقل کہتا تو مجاز عقلی کی تعریف نہ جامع ہوتی اور نہ مانع۔ پھر ماتن نے ایضاح میں سکا کی پر اعتراضات کیے تھے کہ وہ اگر خلاف ما عند العقل کہتا پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع بھی ہوتی اور مانع بھی۔ مانع اسطرح ہوتی کہ یہ درست ہے کہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل خلاف ما عند العقل ہونے کی وجہ سے اس قید سے نہیں نکلے گا۔ تین بعد میں آنے والی قید یعنی تاول سے نکل جائے گا اور تعریف جامع اسطرح ہے کہ کسا الخلیفہ الکعبہ یہ بھی خلاف ما عند العقل ہے۔ اس سبب کے ساتھ کہ ما عند العقل کے معنی کے بارے میں کہا کہ وہ ما فی نفس الامر ہے۔ نتیجہ یہ نکلا خلاف ما عند العقل کا معنی اور خلاف ما فی نفس الامر کا معنی ایک ہو گیا اور کسا الخلیفہ الکعبہ نفس الامر کے خلاف تو ہی ہے کیونکہ نفس الامر میں خلیفہ نہیں پہناتا۔ یہاں سے کسی نے ماتن کے دوسرے اعتراض کا جواب دیا تھا شارح اسے نقل کرتا ہے۔ ماتن نے دوسرا اعتراض صاحب مفتاح پر یہ کیا تھا کہ ما عند العقل ما فی نفس الامر ہے۔ پھر اسکے بعد کہا کہ کسا الخلیفہ الکعبہ بھی خلاف ما فی نفس الامر ہے تو یہ کہتا ہے کہ ما عند العقل کا معنی نفس الامر نہیں کر سکتے کیونکہ ما عند العقل عام ہے اس کا معنی ہے کہ عقل جس کا تصور کرے اور نفس الامر خاص ہے اور عام کی خاص پر کوئی ضروری نہیں ہے کہ دلالت ہے نہ مطابقی نہ تضمنی نہ استلزامی

مثلاً حیوان عام انسان خاص ہے تو حیوان کی دلالت نہ تو انسان پر ہے کیونکہ انسان حیوان کا تمام ما وضع لہ نہیں ہے اور نہ حیوان کی دلالت ا نسان پر تضمنی ہے کیونکہ انسان حیوان

Marfat.com

کے معنی موضوع لہ کی جزئی ہے نہیں اور نہ حیوان کی دلالت انسان پر التزامی ہے کیونکہ انسان حیوان کا کوئی لازم بھی نہیں لہذا ما عند العقل بول کر ما فی نفس الامر مراد نہیں ہے اسکے لئے عام معنی مراد ہو گا یعنی جسکا عقل تصور کرتی ہو تو اب کسا الخلیفۃ الکعبۃ پر خلاف ماعند العقل نہیں ہے کیونکہ عقل اسکا تصور کرسکتا ہے خود خلیفہ نے غلاف پہنا دیا ہو تو پھر اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی نہ آئی کی حالانکہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ ہے تو مجاز عقلی تو پھر تعریف جامع نہ ہوئی تو اب ماتن کے دوسرے اعتراض کا جواب آ گیا باقی درمیان میں

لامکان تصور الکواذب سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ ماعند العقل تو ہوتا ہے لیکن نفس الامر میں تو ایسا نہیں ہوتا

و حینئذیندفع الاعتراض سے شارح نے بتایا کہ جب ماتن کے دوسرے اعتراض کا جواب آ گیا تو پھر پہلے اعتراض کا بھی جواب آ گیا (ایضاً کا مطلب یہ ہے کہ جیسے دوسرے اعتراض کا جواب دیا گیا باقی دوسرے اعتراض کے متعلق نہیں کہا کہ اسکا جواب آ گیا کیونکہ اصل مقصود تو و لقائل کے اعتراض کا جواب دینا ہے تو اسکا جواب تو آ ہی گیا ہے اسلئے ذکر نہیں کیا) وہ اسطرح کہ دوسرے اعتراض کا جواب تو اسطرح آ گیا ماعند العقل سے مراد اسکا عام معنی ہے کہ عقل جسکا تصور کرے لہذا کسا الخلیفۃ الکعبۃ داخل نہیں ہوا تو پھر اس پر مجاز عقلی کی تعریف سچی نہ آئی لہذا تعریف جامع نہ رہی تو پھر الفاظ میں تبدل کرنا چاہیے اور خلاف ما عند العقل کی جگہ کوئی اور لفظ بولا جائے تو ہم نے کہا خلاف ماعند المتکلم تو اب

کسا الخلیفۃ الکعبۃ یہ خلاف ما عند المتکلم ہے کیونکہ متکلم کا خیال تو واضح ہے کہ خود خلیفہ نہیں چڑھاتا بلکہ اسکے خادم پہناتے ہیں لہذا تعریف جامع ہو گئی باقی جب

Marfat.com

خلاف ماعند المتکلم کہا تو اب جاہل کا قول وہاں سے نکل گیا کیونکہ وہ تو خلاف ماعندالمتکلم نہیں ہوتا پھر تاول سے کیوں نکالیں گے تو اب ماتن کے دوسرے اعتراض کا بھی رد ہوگیا ہے

اذ لا امتناع سے شارح نے ایک اور اعتراض کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہوگیا کہ جب تم نے خلاف ماعند المتکلم سے جاہل کا قول نکال دیا تو پھر تاول کی قید تو مستدرک ہوئی اور اس وجہ سے تکرار لازم آ گیا یہ صاحب مفتاح پراعتراض ہے باقی ماتن پر بھی اعتراض ہے کہ ماتن تو کہتا ہے کہ تاول کی قید سے جاہل کا قول نکلے گا جاہل کا قول تو تاول سے نہ نکلا بلکہ خلا ف ماعند المتکلم سے نکل گیا تو اسکا جواب دیا کہ تاول کی قید بے فائدہ تب ہوتی کہ تاول کی قید لگانے سے مقصد ہی جاہل کے قول کو نکالنا ہوتا حالانکہ یہاں پر ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں دو قیدیں ہیں ایک ایک انکا خاص فائدہ ہے اور ایک فائدہ دونوں میں مشترک ہے وہ اسطرح کہ پہلی قید خلاف ماعند المتکلم ہے اسکا خاص فائدہ یہ ہے کہ یہ کسا الخلیفۃ الکعبۃ کو شامل ہے اس طرح تعریف جامع ہوگئی اور دوسری قید بضرب من التاول ہے تو اسکا خاص فائدہ یہ ہے کہ اس سے جاہل کے اقوال کا ذبہ نکل گئے اور ایک فائدہ دونوں قیدوں کے درمیان مشترک ہے وہ یہ ہے کہ قول جاہل دونوں قیدوں سے نکل گیا لیکن خلاف ماعند المتکلم والی قید چونکہ ذکر میں مقدم ہے اسلئے کسی نے قول جاہل کو اس سے نکالا ہے اور تاول کی قید سے نہیں نکالا باقی یہاں تکرار نہیں ہے کیونکہ تکرار تب ہوتا کہ بضرب من التاول والی جو قید ہے اسکا کوئی خاص فائدہ نہ ہوتا صرف جاہل کے قول کو نکالنا مقصود ہوتا

و علی ھذا کان الانسب الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا کہ اعتراض

Marfat.com

یہ ہو گیا کہ سکا کی کی طرف سے جو توجہ کی گئی ہے کہ ما عند العقل سے نفس الامر مراد نہیں لے سکتے تعریف کو جامع. اور مانع بنانے کیلئے عبارت کو بولنا پڑے گا تانکہ تعریف جامع اور مانع ہو جائے نیز کہا کہ دونوں قیدوں سے نکل سکتا تھا لیکن پہلی قید سے نکالنا اولی سمجھا

علی ھذا میں ہذا کا اشارہ پہلی تقریر کی طرف ہے یہ توجیہ کسی عبارت سے مطابقت نہیں رکھتی کیونکہ سکا کی نے یہ نہیں کہا کہ میں نے مجاز عقلی کی تعریف میں خلاف ما عند المتکلم کی جگہ خلاف ماعند العقل اسلئے نہیں کہا تا کہ تعریف مانع ہو جائے اس سے معلوم ہتا ہے چلا کہ اگر خلاف ماعند العقل کہتا تو تعریف مانع نہ ہوتی حالانکہ پھر بھی مانع ہوتی کیونکہ جاھل کا قول اگر چہ خلاف ماعندالعقل سے تو نہیں نکلتا لیکن بعد میں تاول کی قید سے نکل جائیگا اسکا علامہ نے جواب دیا کہ یہاں یہ ٹھیک ہے کہ کسی نے لفظی غلطی کی ہے اسے یہ نہیں کہنا چاہیے تھا کہ میں نے خلاف ماعند العقل اسلئے نہیں کہا کہ تعریف مانع ہوجائے کہنا یہ چاہیے تھا تا کہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل نکل جائے تو اب ٹھیک ہوتا کیونکہ جاہل کا قول تو نکلتا ہی ہے لیکن یہ محض لفظی غلطی ہے ہے اور جب مطلب واضح ہو جائے تو لفظی اعتراض کی گنجائش باقی نہیں رہتی کیونکہ اگر چہ لفظی اعتراض کیا جا سکتا ہے لیکن جواب میں کہا جائے گا کہ میں اور لفظ لاتا ہوں اب تم اعتراض کرو

فان قلت ماذکرت من تقریر کلام المصنف تو ماقبل کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح پر ماتن نے جو اعتراض کئے تھے اسکا یہاں تک شارح نے جواب دیا اور صاحب مفتاح کی تائید کی اب یہاں سے علامہ ماتن پراعتراض کرتے ہیں اور پھر انکے جواب دیکر ماتن کی تائید کریگا وہ اسطرح کہ ماقبل میں بتایا تھا کہ ماتن کے نزدیک غیر ماھولہ اور

Marfat.com

خلاف ماعند العقل کا ایک مطلب ہے تو اب علامہ کہتے ہیں کہ پھر خلاصہ یہ ہے کہ غیر ماھولہ کا معنی خلاف عند العقل ہوگا اور عند العقل کا ماتن کے نزدیک معنی نفس الامر تھا تو پھر غیر ماھولہ کا معنی ماتن کے نزدیک غیرماھولہ فی نفس الامر ہوگاجب یہ معنی ہوگا تو اب ماتن پراعتراض ہوجائیگا وہ اسطرح کہ ایک جاہل کہتا ہے کہ انبت اللہ البقل تو اگر مخاطب اسکے حال کو جانتا ہے پھر تو یہ حقیقت ہوگی لیکن مخاطب کو خبث باطن کا نہ علم ہو کہ یہ تو جاہل ہے تو پھر یہ انبت اللہ البقل حقیقت نہیں ہوگی بلکہ مجاز ہوگا کیونکہ کہ جو مخاطب کو اسکے جاہل ہونے کا علم ہے تو یہ قرینہ ہوگا اس پر کہ اسکے نزدیک انبت اللہ البقل ماھولہ نہیں ہے بلکہ غیر ماھولہ ہے اسی طرح ایک معتزلی ہے (معتزلی اسے کہتے ہیں کہ جو اللہ کو بھی خالق مانتاہو او ربندے کو بھی اپنے افعال کا خالق مانتا ہو) اگر وہ کہتا ہے کہ خلق اللہ الافعال کلھا اگر مخاطب کو اس کے معتزلی ہونے کا علم نہ ہوتو پھر یہ حقیقت ہوگی کیونکہ ظاہراً ہم یہی سمجھیں گے کہ ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن اگر مخاطب کو اس کے معتزلی ہونے کا علم ہے تو پھر یہ مجاز ہوگا کیونکہ مخاطب کو اسکے معتزلی ہونے کا علم ہے یہ قرینہ ہے اس پر کہ انبت اللہ البقل اسکے نزدیک ماھولہ نہیں ہے بلکہ غیر ماھولہ ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ دونوں مثالیں مجاز عقلی کی ہیں لیکن مجاز عقلی کی تعریف اس پر سچی نہیں آتی کیونکہ ان دونوں مثالوں میں اسناد جسکی طرف ہے وہ غیر ماھولہ فی نفس الامر نہیں بلکہ نفس الامر میں تو وہ ماھولہ ہے تو پھر مجاز عقلی کی تعریف جامع نہ ہوئی اسی طرح معتزلی کے معتزلی ہونے کا علم نہیں ہے وہ کہے کہ اضل اللہ تو اب یہ پہلی دو مثالوں کی طرح مجاز عقلی ہے کیونکہ معتزلی کے عقیدے کے مطابق اللہ تعالیٰ ان کو گمراہ نہیں کرتا بلکہ وہ کافر ہیں اور اپنے افعال سے گمراہ ہوگئے اور اللہ صرف سبب ہے جیسا کہ پہلی دو

Marfat.com

مثالوں میں معتزلی کے خیال میں سبب کی طرف اسناد ہے

و بالجملة ان اراد یہاں سے تفصیلاً اعتراض کیا ہے اسلئے کہ کوئی شخص یہ اعتراض کر سکتا تھا کہ تمہارے اعتراض کی مراد تو اس پر ہے کہ ماتن نے غیر ماھولہ سے فی نفس الامر مراد لیا ہے رہی یہ بات کہ پہلے جو ماتن نے کہا غیر ماھولہ اور عند العقل کا معنی ایک ہے اور عند العقل کا معنی فی نفس الامر ہے تو وہ صرف صاحب مفتاح کے رد کرنے کیلئے کہا تھا اسکا پھر جواب دیا کہ غیر ماھولہ میں جتنے بھی احتمال ہیں ہم سب احتمال ذکر کرتے تو کوئی بھی ان میں سے نہیں بن سکتا تو ہر صورۃ میں ماتن پراعتراض ہے وہ اس طرح کہ ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف میں غیر ماھولہ کہا تو یا غیر ماھولہ فی نفس الامر مراد ہوگا اور یا غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر مراد ہوگا باقی درمیان میں

بقرینة ذکرہ سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ غیر ماھولہ سے فی نفس الامر تو مراد لے سکتے ہیں کیونکہ غیر ماھولہ اور خلاف عند العقل کا ایک معنی ہے اور عند العقل کا معنی نفس الامر ہے لیکن غیر ماھولہ کا معنی عند المتکلم فی الظاہر کیسے کر سکتے ہیں اسکا شارح نے جواب دیا کہ غیر ماھولہ سے عند المتکلم فی الظاہر مراد لے سکتے ہیں کیونکہ حقیقت میں ماھولہ عند المتکلم مراد لے سکتے ہیں کیونکہ حقیقت میں ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر تھا اور مجاز حقیقت کا مقابل ہے تو یہاں بھی اعتبار ہوگا کہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر) اگر غیر ماھولہ فی نفس الامر مراد ہو تو پھر جو دو مثالیں دی ہیں جاہل او رمعتزلی کے قول کی انبت اللہ البقل اور خلق اللہ الافعال کا اس پر تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ یہ غیر ماھولہ نفس الامر نہیں بلکہ یہاں جس کی طرف اسناد ہے وہ نفس الامر میں ماھولہ ہے اور اگر غیر ماھولہ سے عند المتکلم فی

Marfat.com

الظاہر مراد ہو تو پھر تعرف جامع ہوگی اور ان دو مثالوں پر تعریف سچی آجائیگی کیونکہ جاہل اور معتزلی جب انبت اللہ البقل اور خلق اللہ الافعال کلھا کہے ہم ظاہراً ظاہراً یہی سمجھا جائے گا کہ یہ انکے نزدیک غیر ماھولہ ہے کیونکہ پھر انکے جاہل ہونے اور معتزلی ہونے کا علم ہے اب یہاں تاول کی قید بے فائدہ ہو جائیگی وہ اسطرح کہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل اور اقوال کا ذبہ یہ عند المتکلم فی الظاہر کی قید سے نکل جائیں گے کیونکہ انبت الربیع البقل اور اقوال کا ذبہ میں جس کی طرف اسناد ہوتا ہے تو وہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر نہیں ہے بلکہ ماہو عند المتکلم فی الظاہر ہوتا ہے (جہاں قول جاہل کے ساتھ اقوال کاذبہ کرے وہاں جاہل کے قول انبت الربیع البقل سے حقیقت مراد ہوگی کیونکہ یہاں جاہل کے قول اور معتزلی کے قول میں کبھی حقیقت اور کبھی مجاز مراد ہونگے) تو اب تاول کی قید با فائدہ ہو جائیگی خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ مجاز عقلی کی تعریف یا تو جامع نہیں ہے یا اس میں استدراک ہے باقی یہاں پر ایک جامع خارجی اعتراض اور وہم ہے اسکا جواب دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے جہاں علامہ ماتن کے اعتراض کے جواب دے رہا تھا وہاں بھی علامہ نے کہا تھا کہ جاہل کاقول خلاف عند المتکلم فی الظاہر کی قید بھی نہیں ہے اور یہاں بھی تو اسی طرح ہے کہ غیر ماھولۃ عندالمتکلم فی الظاہر تو جواب یہ ہے کہ پہلے علامہ نے تاول کی قید کا ایک خاص فائدہ ذکر کیا تھا کہ اس سے اقوال کا ذبہ کو نکالنا تھا اسلئے وہاں تو مستدرک نہیں لیکن یہاں تو غیر ماھولہ عند المتکم فی الظاہر سے قول جاہل نکلتا ہے اور تاول کی قید سے بھی تو یہاں پر علامہ کیوں تاول کی قید کو بے فائدہ بنا رہا ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ علامہ نے تاول کی قید کا ایک خاص فائدہ ذکر کیا کہ اس سے اقوال کازبہ کو نکالنا تھا اسلئے وہان تو مستدرک نہیں ہے لیکن یہاں تو غیر ماھولہ

Marfat.com

عند المتکلم فی الظاہر سے قول جاہل اور اقوال کاذبہ دونوں نکل جائیں گے اور قید تاول کا کوئی خاص فائدہ نہیں تو پھر تاول کی قید تو بے فائدہ ہی ہوگی

قلت اراد بالا سناد الی غیر ماھولہ سے شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے تمہارا ااعتراض تھا کہ ہم ایک ایک لیتے یعنی غیر ماھولہ فی النفس الامر لیتے یا غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر لیتے لیکن ہم تو غیر ماھولہ سے عام مراد لیتے ہیں تو غیر ماھولہ کی ساری تین صورتیں بنتی ہیں کہ غیر ماھولہ فی نفس الامر یا غیر ماھولہ عند المتکلم فی الحقیقۃ ہو یا غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر ہو تو اب مجاز کی عقلی تعریف جامع بھی ہو جائیگی اور قید کا فائدہ ہوگا یعنی قید بے فائدہ نہ ہوگی وہ اسطرح کہ جب ہم نے کہا کہ غیر ماھولہ فی نفس الامر ہو تو اب جاہل کا جو قول ہے انبت الربیع البقل اور اقوال کاذبہ داخل ہو جائیں گے کیونکہ یہاں جس کی طرف اسناد ہے وہ بھی غیر ماھولہ فی نفس الامر ہوتا ہے اور اسی طرح ایک معتزلی ہے جس کے معتزلی ہونے کا ہم کو علم نہیں ہے وہ کہے کہ خلق اللہ الافعال کلھا تو یہ بھی حقیقت ہوگی کیونکہ ظاہرا تو ہم یہی سمجھیں گے کہ یہ اسکے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن یہ بھی مجاز عقلی کی تعریف میں داخل ہو جائیگا کیونکہ یہاں جس کی طرف اسناد ہے وہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الحقیقۃ ہے کیونکہ اسکے نزدیک ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن یہ بھی مجاز عقلی کی تعریف میں داخل ہوجائیگا کیونکہ یہاں جسکی طرف اسناد ہے وہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی التحقیقہ ہے کیونکہ اسکے دل میں تو ہے کہ اللہ تعالیٰ غیر ماھولہ ہے تو یہ ساری حقیقتیں داخل ہوگئی اور پھر تاول کی قید سے یہ سب نکل جائیگا کیونکہ جاہل کا قول انبت الربیع البقل اور اقوال کاذبہ اور معتزلی کا قول خلق اللہ الافعال کلھا یہاں قرینہ نہیں ہے کہ یہاں غیر ماھولہ مراد ہے تو اب

Marfat.com

تاول کی قید بے فائدہ نہ ہوئی بلکہ اسکا فائدہ ہے اور تعریف جامع مانع بھی ہوگی مانع تو واضح ہے کہ حقیقت نکل گئی لیکن جامع ہونا ابھی واضح نہیں ہے اسلئے

فیخرج عنه ما لا تاول سے پھر علامہ دوبارہ تقریر کرتا ہے کہ پھر تاول کی قید سے کون کون نکلے گا اور کون کون داخل ہوگیا تو کہتا ہے کہ جب ہم نے تاول کی قید لگائی تو وہ سب نکل گئے جہاں تاول نہیں ہے وہ تین ہیں جو ہم نے ذکر کئے ہیں جاہل کا قول انبت الربیع البقل معتزلی کا قول خلق اللہ الافعال کلھا کا غیر معلوم الحال کا قول او راقوال کاذبہ یہاں تاول نہیں باقی جاہل اور معتزلی معلوم الحالین کے جو قول ہیں انبت اللہ البقل اور خلق اللہ الافعال کلھا داخل ہو جائیں گے کیونکہ یہاں جسکی طرف اسناد وہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الحقیقہ بھی ہے اور فی الظاہر بھی غیر اور اسیطر ح ایک اور جاہل ہے جسکے جاہل ہونے کا ہمیں علم ہے وہ اپنے آ پکو موحد ظاہر کرتا ہے جب وہ کہے کہ انبت الربیع البقل تو یہ بھی مجاز میں داخل ہے کیونکہ یہاں جسکی طرف اسناد ہے وہ غیر ماھولہ فی نفس الامر ہے اور اسی طرح ایک موحد جہالت میں پھنس جائے اور اپنے آ پکو جاہل ظاہر کرے کہ انبت اللہ البقل کہے تو یہ بھی مجاز عقلی میں داخل ہے کیونکہ یہاں جسکی طرف اسناد ہے وہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر ہے اور سبب کی طرف اسناد ہے اسکے ظاہر ہونے کا یہ عقیدہ نہیں رکھتا وہ ظاہر یہ کررہا ہے کہ میں اللہ کو ماھولہ نہیں سمجھتا

لا یقال العام لا یتحقق الافی ضمن الخاص سے تو پہلے بالجملہ سے اعتراض یہ تھا کہ اگر غیر ماھولہ سے فی نفس الامر مراد ہو تو پھر مجاز کی تعریف جامع نہیں اور اگر غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر مراد ہو تو پھر تاول کی قید بے فائدہ ہے اسکا جواب دیا تھا کہ تمہارا اعتراض

Marfat.com

تب تھا کہ ہم اس ایک سے غیر ماھولہ فی نفس الامر مراد لیتے ہیں یا غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر لیکن ہم عام مراد لیتے ہیں کہ غیر ماھولہ فی نفس الامر ہو یا کہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الحقیقۃ ہو یا کہ غیر ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر ہو اب یہاں سے شارح اعتراض کر کے پھر اسکا جواب دیگا اعتراض یہ ہے کہ تم نے غیر ماھولہ سے عام مراد لیا ہے تو عام کا یہ قاعدہ ہے کہ عام ہمیشہ خاص کے ضمن میں پایا جاتا ہے تو خاص کو تو ہم باطل کر آئے تو پھر عام بھی باطل ہوگا جب عام باطل ہو چکا ہے تو پھر عام لینے سے کوئی فائدہ نہ ہوا اسکا شارح نے

لانا نقول فرق بین ارادۃ سے جواب دیا کہ ایک یہ ہے کہ عام کے مفہوم کا ارادہ کرنا اور ایک یہ عام کا تحقق ہوتا ہے ان میں فرق ہے یہ ٹھیک ہے کہ عام کا تحقق خاص کے ضمن میں ہوتا ہے ۔ یہاں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عام کے مفہوم کا ارادہ بھی خاص کے ضمن میں ہوگا بلکہ عام کے مفہوم کا ارادہ خاص کے بغیر بھی ہو سکتا ہے تو یہاں عام کے مفہوم کا ارادہ کیا گیا ہے نہ کہ عام کے تحقق کا اگر عام کا تحقق لیتے تو پھر خاص کے ضمن میں تحقق ہوتا تو پھر خاص کے باطل ہونے سے عام بھی باطل ہوتا لیکن یہاں عام کے مفہوم کا ہم نے ارادہ کیا ہے نہ کہ عام کے تحقق کا اگر عام کا تحقق لیتے تو پھر خاص کے ضمن میں تحقق ہوتا تو پھر خاص کے باطل ہونے سے عام بھی باطل ہو جاتا لیکن یہاں عام کے مفہوم کا ارادہ کیا گیا ہے اور پہلے خاص کو باطل کیا گیا ہے تو خاص کے بخصوصہ باطل ہونے سے عام کے مفہوم کا ارادہ بعمومہ باطل نہیں ہوتا اسکے بعد ماتن نے متن میں کہا تھا کہ

و لھذا لم یحمل یہاں سے ماتن مجاز عقلی پر دو باتیں متفرع کرتا ہے ایک یہ کہ ایک شعر ہے شاعر کا وہاں تاول نہیں لہذا اسے مجاز پر محمول نہیں کریں گے کیونکہ مجاز میں تو تاول

Marfat.com

کی ضرورت ہوتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ شاعر کا ایک اور شعر ہے وہاں چونکہ تاول ہے لہذا اسے مجاز پر محمول کریں گے پہلے وہ شعر سمجھا جائے کہ جسے مجاز پر محمول نہیں کریں گے کیونکہ وہاں تاول نہیں تو وہ یہ ہے کہ الصلتان العبدی ایک شاعر ہے اسکا شعر ہے کہ

اشاب الصغیر وافنی الکبیر کرالغداۃ ومر العشی

ترجمہ بوڑھا کردیا ہے چھوٹوں کو اور فناہ کردیا ہے بوڑھوں کو صبح اور شام کے بار بارگزرنے نے تو اب یہاں اشاب اور افنیٰ کا جو اسناد ہے کر الغداۃ اور مرالعشی کی طرف غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے لیکن مجاز رپر محمول نہیں کریں گے کیونکہ یہاں تاول نہیں یعنی اس پر قرینہ ہے کہ شاعر کے نزدیک یہاں ماھولہ اسناد نہیں اور غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے اور دوسرا شعر جہاں تاول ہے لہذا اسکو مجاز پر محمول کریں گے وہ شعر یہ ہے کہ ابو النجم شاعر کا شعر ہے کہ

میزعنه فتزعاً عن قنزع جزب اللیانی اواسرع

ترجمہ یہ ہے کہ لٹ کو لٹ کے بعد سر کے بالوں کے ایک حصۃ کو دوسرے حصۃ سے جدا کر دیا اب راتوں کے انقلاب نے (میں ان راتوں سے مایوس ہو کر یہ کہتا ہوں) کے جلدی رویا یا دیر (میرے لئے سواء پیرانہ سالی کے کچھ نہیں) سے جدا کردیا اب یہاں جو میز کا اسناد ہے جزب اللیالی کی طرف یہ مجاز پر محمول کریں گے کیونکہ یہاں ایک قرینہ ہے کہ یہ جزب اللیالی شاعر کے نزدیک ماھولہ نہیں ہے بلکہ یہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے یہ تو متن کا شعر ہے اب شارح نے

لان مثل قول سے وہم کا ازالہ کردیا وہم یہ تھا کہ شاہد ہذا کا اشارہ اشتراط الثانی کی

Marfat.com

طرف ہوگا یعنی چونکہ مجاز عقلی میں تاول شرط ہے اسلئے یہ پہلا شعر مجاز پر محمول نہیں کریں گے اور دوسرے کو مجاز پر محمول کریں گے کیونکہ اس میں تاول ہے اور پہلے میں تاول نہیں ہے علامہ نے ازالہ کردیا ہے کہ ہذا کا مشار الیہ قریب ہونا چاہیے اور قریب جاہل کا قول ہے لیکن جاہل کا قول اسطرح مشارالیہ ہوگا چونکہ جاہل کا قول مجاز کی تعریف سے تاول کی قید لگائی ہے تو اسلئے یہ ساتھ والا شعر مجاز سے خارج ہوگا اور آگے والا داخل ہوگا آگے

علی ان اسناد اشاب سے شارح ایک اور وہم کا ازالہ کرتا ہے وہم یہ تھا کہ اسکا کیا مطلب ہے کہ شاعر کے اس مذکورہ قول کو مجاز پر محمول نہیں کریں گے تو علامہ نے اسکا ازالہ کردیا کہ ذکر کل مراد جز ہے مطلب یہ ہے کہ شاعر کے اس قول میں اشاب اور افنی کا جو اسناد ہے کر الغداۃ اور مرا العشی کی طرف اس اسناد کو مجاز پر محمول نہیں کیا گیا یہ حقیقت ہوگی کیونکہ یہاں ماھولہ عند المتکلم فی الظاہر کی طرف اسناد ہے اس لئے اسے حقیقۃ پر محمول کریں گے جب تک ہم کو یہ معلوم نہ ہو کہ شاعر نے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا یعنی غیر ماھولہ کی طرف اسناد پر قرینہ نہ ہو

کما استدل یعنی جیسا کہ یہاں بعد میں آگے انے والے شعر میں استدلال کیا گیا کہ شاعر نے ظاہر کا ارادہ نہیں کیا یعنی قرینہ پایا گیا کہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے باقی شارح نے کما استدل کی ترکیب ذکر کی ہے کہ کاف مثل کے معنی کے ساتھ ہے اور مامصدریہ ہے اسکا معنی ہوگا مثل استدلال اور یہ مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا یعنی یستدل مثل الاستدلال باقی درمیان میں شارح

یعنی ما لم یعلم الخ عبارت اسلئے نکالی کہ اسپر دلیل بھی دی کہ یہاں ما قبل کے لحظ

Marfat.com

سے یستدل فعل محذوف ہے اور یہ اسکا مفعول مطلق ہ بعد میں انے والے شعر کے مفہوم کی وضاحت کیلئے علامہ نے ابو النجم کا ایک اور شعر بھی ذکر کر دیا وہ یہ ہے قد اصبحت ام الخیار تدعی، علی ذنب کلہ لم اصنع، من ان رأت رأسی کرأس الأ ضلع

ام الخیار مجھ پر گناہ کا دعویٰ کرتی تھی حالانکہ میں نے کوئی گناہ نہیں کیا اور اسکا سبب یہ تھا کہ اس نے میرے سر کو گنجے کے سر کی طرح دیکھا تھا اور پھر اس کے بعد شاعر نے شعر میں بتایا کہ کس طرح اس نے میرے سر کو گنجے کے سر کی طرح دیکھا ہے

و فی الاساس سے شارح نے حذب کا لغوی معنی ذکر کیا ہے مہاور ے میں کہتے ہیں کہ جذب الشہر اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اکثر مہینہ گزر گیا کہ بیک وقت ایک لٹ کو دوسرے سے جدا کردیا اسکا مطلب یہ ہے کہ پہلے ایک طرف کو اور پھر اسکے بعد حذب اللیالی نے دوسری طرف کو درمیان سے جدا کردیا

حال من اللیالی سے شارح نے ابطعی اور اسرعی کی ترکیب ذکر کی کہ یا تو یہ حال ہے پھر اعتراض ہو ا کہ یہ تو انشاء ہے اور انشاء حال نہیں بن سکتا اسلئے شارح نے جواب دیا کہ معقول فیہ کی تاویل میں حال ہوگا معنی یہ ہوگا کہ حال ہونے سے لیالی کے کہا گیا ہے انکے حق میں کہ آہستہ گزر و یا تیزی سے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ یا تو یہ حال ہے لیکن یہ خبر کے معنی کے ساتھ ہے یعنی اسکا معنی مراد نہیں ہے تو اب مقول فیھا کی تاویل کے بغیر حال بن سکتا ہے معنی اب یہ ہوگا کہ حال ہونے راتوں کے آہستہ گزریں گی یا جلدی گزریں گی اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ یہ جملہ معترضہ ہے میزو الے جملہ سے منقطع ہے تو اب معنی یہ ہوگا اے راتوں میرا بیڑہ تو غرق کردیا ہے اب اسکے بعد مجھے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے

Marfat.com

آہستہ چلو یا تیز چلو مجھے کوئی پرواہ نہیں

عقیبہ سے شارح نے بتایا کہ بقولہ کا تعلق استدلال کے ساتھ ہے استدلال جو پکڑا گیا ہے تو شاعر نے مذکورہ شعر کے بعد والے شعر کے ساتھ وہ شعر بعد والا یہ ہے کہ افناہ قیل اللہ للشمس (دوسرا مصرعہ یہ ہے کہ جو علامہ نے ذکر کیا ہے کہ حتی اذوارک افق فارجعی ترجمہ یہ ہے کہ فناہ کردیا ہے ابوالنجم یا اس کے سر کے بالوں کو اللہ تعالی کے امروار اردہ نے امر جو ہے تو سورج کیلئے کہ طلوع کر اب یہ صرف سورج کے طلوع ہونے سے کیسے فنا ہوگئے اسلئے شاعر نے دوسرے مصرعہ میں بتایا کہ سورج کو یہ امر تھا کہ جب بھی کوئی افق تجھ پر پوشیدہ کرلے تو پھر رجوع کر تو اسطرح سے پھر دونوں کے گزرنے سے بال فنا ہوگئے

فانه یدل الخ سے بتایا کہ اب یہ شعر قرینہ ہے کہ شاعر کے نزدیک سب افعال اللہ کیلئے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی مفنی اور منشی ہے تو پھر میز کا اسناد جزب اللیالی کی طرف یہ غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے لہذا یہ مجاز ہوگا باقی یہاں محققین نے ایک خاص بات بتائی ہے وہ یہ کہ ہم جب کہتے ہیں کہ مجھے فلاں پیر نے بیٹا دیا ہے یہ مجاز ہے۔ بعض لوگ ہمیں کہتے ہیں کہ تم مشرک ہو گئے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں ابو النجم کے شعر میں موحد ہونے پر صرف یہ قرینہ ہے کہ اسنے شعر میں قیل اللہ کہا ہے تو ہم جو مومن ہیں اور نمازیں پڑتے ہیں اور روزے رکھتے ہیں اور عبادتیں کرتے ہیں تو یہ عبادات اسپر قرینہ کیون نہیں بنی کہ ہم مشرک نہیں موحد ہیں اور مجازا کہتے ہیں کہ مجھے فلاں ولی نے بیٹا دیا ہے۔

اقسامه اربعة تو پہلے ماتن نے مجاز عقلی کی تعریف کی اب یہاں سے مجاز عقلی کی تقسیم کرتا ہے لیکن یہ مجاز عقلی کے اعتبار سے ہوگی تو وہ کہتا ہے کہ مجاز عقلی کی چار اقسام ہیں وہ

Marfat.com

اسطرح کہ جہاں مجاز عقلی ہوگا تو وہاں مسند مسندالیہ دونوں کا استعمال معنی مخصوصہ میں ہوگا مسند الیہ دونوں کا استعمال غیر معنی مخصوصہ لہ میں ہوگا یا مسند کا استعمال معنی مخصوصہ لہ میں ہوگا اور مسند الیہ دونوں کا استعمال غیر معنی مخصوصہ لہ میں ہوگا اور مسند الیہ کا استعمال معنی مخصوصہ میں ہوگا اور مسند الیہ کا استعمال غیر معنی مخصوصہ میں اور یا مسند الیہ کا استعمال ماھولہ میں ہوگا اور مسند کا استعمال غیر ماھولہ میں ہوگا تو یہ چار قسمیں بنتیں ہیں باقی حقیقۃ و مجاز کے اقسام میں سے ایک قسم حقیقت عقلی اور مجاز عقلی ہیں جنکی تعریفیں گزر گئی اسی طرح حقیقۃ اور مجاز کے اقسام میں سے ایک قسم حقیقۃ لغوی بھی ہے اور مجاز لغوی بھی ہے اور حقیقت لغوی اسے کہتے ہیں کہ لفظ کا استعمال معنی ماھولہ میں ہو اور مجاز لغوی کہتے ہیں کہ لفظ کا استعمال غیر معنی ماھولہ میں ہو اس لئے پہلے ماتن نے اسکی مثال دی کہ مسند الیہ اور مسند دونوں کا استعمال معنی ماھو میں ہو جیسا کہ

انبت الربیع البقل اب یہاں انبات مسند اور ربیع مسند الیہ ہے تو یہاں انبات کا بھی اپنا معنی مراد ہے اور ربیع کا بھی اپنے معنی میں استعمال ہے اور مسند الیہ اور مسند دونوں کا استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہے۔

فان المراد باحیا الارض سے شارح مسند اور مسند الیہ میں سے ہر ایک کا حقیقی معنی بتائیگا پھر یہ بتائے گا کہ یہاں یہ معنی مراد نہیں بلکہ اور مراد ہے تو کہتا ہے کہ مسند احیاء ہے اسکا معنی یہ ہوتا ہے کہ دنیا کی زندگی اور زندگی ایک وصف ہے جوکہ حس اور حرکت ارادیہ کو چاہتی ہے تو خلاصہ یہ بنا جسکو حیات دیجاتی ہے تو اسکو میں حس اور حرکت ارادی دی جاتی ہے تو اس میں مجاز عقلی نہیں بلکہ احیاتی کی جو اسناد ہے ملاقاتہ کی طرف اس میں اسناد ہے تو

Marfat.com

اب احیاتی مسند ہے اور مفرد ہے نہ کہ جملہ بہر حال یہاں تک یہ بتایا کہ ماتن کے نزدیک تو چار اقسام کی وجہ حصر ظاہر ہے

واما علی مذھب السکاکی سے بتایا کہ سکاکی کے نزدیک چار قسموں کی وجہ حصر بہت مشکل ہے کیونکہ سکاکی نے مجاز عقلی کی تعریف میں کہا کہ وہ کلام ہے کہ جو خلاف ماعند المتکلم کا فائدہ دے اس نے فعل کا معنی کہا فعل کا اسناد نہیں کہا تو یہاں کیسے وہ چار قسم بن سکتے ہیں

وھو فی القرآن کثیر ایک حقیقت عقلیہ ہے اور ایک مجاز عقلی ہے حقیقت عقلیہ میں تو کوئی استبعاد نہیں ہوتا کیونکہ مثلاً کوئی شخص کہے کہ مجھے اللہ نے بیٹا دیا ہے تو اس میں کونسا استبعاد ہے اللہ تعالیٰ تو دیتا ہے لیکن مجاز عقلی میں استبعاد ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں ولی نے مجھے بیٹا دیا ہے تو اس میں استبعاد ہے تو اب یہاں سے ماتن منکرین مجاز عقلی کا رد کرتے ہیں کہ اے منکرین قرآن پاک میں بہت مجاز عقلی ہے کچھ لوگ ھم پر اعتراض کرتے ہیں کہ جب حقیقت میں اللہ تعالیٰ دیتا ہے تو پھر تم ابتداً کیوں نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے بیٹا دیا ہے تو ہم انہیں یہ جواب دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو قرآن پاک میں فرمایا کہ عیسیٰ علیہ السلام نے کہا و احیی الموتی تو انہوں نے ابتداء کیوں نہیں کہا کہ اللہ زندہ کرتا ہے تو ماتن نے قرآن پاک سے مجاز عقلی کی مثال دی جیسے

و اذا تلیت علیھم آیاتہ ترجمہ یہ ہے کہ جس وقت تلاوت کی جاتی ہیں مومنوں پر آیات اللہ تعالیٰ کی تو پھر زیادہ کرتی ہیں وہ آیات مومنوں کو ازروئے ایمان کے تو اب زادت میں جو اسناد ہے آیات کی طرف اس میں مجاز عقلی ہے کیونکہ آیات تو ایمان کو زیادہ

Marfat.com

نہیں کرتی بلکہ اللہ تعالیٰ کرتا ہے اور آیات ایمان کی زیادتی کا سبب ہیں

لم یقل منه قوله تعالیٰ اونحو قوله تعالیٰ سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوگیا کہ پہلے ماتن نے کہا کہ قران پاک میں مجاز عقلی بہت ہے پھر اس کے بعد اذا تلیت علیھم ایٰتہٗ کہا حالانکہ قرآن پاک سے یہ مجاز عقلی کی مثال ہے تو پھر ماتن کو نحو یا مثل قولہ تعالیٰ یا کقولہ تعالیٰ کہنا چاہیے تھا تو ماتن نے نحو وغیرہ کا لفظ کیوں نہیں بولا تو اس کا جواب دیا کہ یہ اقتباس ہے (اقتباس کہتے ہیں کہ کسی کی کلام کو اپنی کلام کا جز بنانا) محققین نے بتایا کہ کئی لوگ ایسے گزرے ہیں کہ جو اقتباس کے طور پر ہر بات قرآن پاک کی ایت سے کرتے تھے کبھی انہوں نے قرآن پاک کے سوا الفاظ استعمال کئے اور دوسرا رد ہے منکرین مجاز عقلی کا اقتباس ہو تو پھر معنی یہ ہوں گے کہ جب تلاوت کی جائیں قائلین مجاز عقلی پر علیھم ضمیر انکی طرف راجع ہوگی آیات اللہ تعالیٰ کی یا آیات مجاز عقلی کی تو پھر وہ قائلین کو زیادہ کرتی ہیں ازروئے ایمان کے یعنی انکا ایمان مجاز عقلی پر زیادہ مضبوط ہوتا ہے اور منکرین کا زیادہ نہیں تو پھر وہ غلطی پر ہوگا تو منکرین کا اس طرح رد بھی ہے آگے متن میں

یذبح ابنا ء ھم تھا تو یہ بھی اقتباس بن سکتا ہے اگرچہ شارح نے ذکر نہیں کیا) وہ اس طرح کہ جب قائلین مجاز عقلی پر اللہ تعالیٰ کی وہ آیات تلاوت کی جاتی ہیں جنہیں مجاز عقلی ہے تو پھر ان کے بیٹے ذبح ہوتے ہیں باقیٰ یہ مجاز عقلی کی مثال اس طرح ہے کہ فرعون بنی اسرائیل کے بیٹوں کو ذبح نہیں کرتا تھا بلکہ اس کا لشکر ذبح کرتا تھا لیکن اسناد فرعون کی طرف کیا گیا ہے کیونکہ فرعون ذبح کا سبب ہے یذبح عنھما لباسھما یہ بھی اقتباس بن سکتا ہے کہ جب قائلین مجاز عقلی پر مجاز عقلی کی آیات تلاوت کی جاتی ہیں تو منکرین کے بیٹے ذبح ہوتے

Marfat.com

ہیں اور بیوی خاوند کے لباس اتر جاتے ہیں یہ بھی مجاز عقلی کی مثال ہے وہ اس طرح کہ لباس اتارنے کا سبب تو اللہ تعالیٰ ہے لیکن اسناد سبب البعید کی طرف ہے کیونکہ بعید سبب تو اس درخت کا کھانا ہے اور کھانے کا سبب شیطان کا وسوسہ ڈالنا اور انکو قسمیں دینا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اس لئے منع کیا اس کے کھانے سے کہ تمہیں خدا تعالیٰ نکالنا چاہتا ہے اور کھاؤ گے تو یہاں ہمیشہ رہوگے یہ کہہ کہ شیطان نے کہا کہ میں نے تمہیں صرف نصیحت کی ہے آگے تمہاری مرضی ہے یہ سبب ابعد یعنی شیطان کی طرف نزع کا اسناد ہے

یوم یجعل الولدان یہاں سے قرآن پاک سے مجاز عقلی کی اور مثال دی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ جس دن بوڑھا کردے گا بچوں کو۔ دن بوڑھا نہیں کرتا بلکہ اللہ تعالیٰ بوڑھا کرتا ہے تو یہ زمانے کی طرف اسناد ہے باقی یوماً کی ترکیب مشکل تھی شارح نے

نصب علی انه سے ترکیب ذکر کر کے وھم کا ازالہ کر دیا وھم یہ تھا کہ شاید یوماً ظرف یعنی مفعول فیہ ہوگا تو شارح نے بتایا کہ یہ مفعل فیہ نہیں کیونکہ اگر مفعول فیہ ہو تو معنی ہوگا کہ کیسے بچو گے اس دن اب مطلب یہ ہوگا کہ دن تو ضرور آئے گا لیکن اس دن تم عذاب سے کیسے بچو گے حالانکہ اول مقصد یہ بتانا نہیں ہے

و ھذا کنایة الخ سے علامہ نے آیت کی تفسیر ذکر کی کہ ایک دن بچوں کو کیسے بوڑے کر دے گا تو بتایا کہ اسکی دو وجہ ہیں ایک تو یہ کہ وہ بہت تکلیف اور غم اور وحزن کا دن ہو گا (تفاقم کا معنی تراکم یعنی پے درپے آنا) اور غم پریشانی کی وجہ سے بندہ جلدی بوڑھا ہو جاتا ہے اس لئے غم سے بچے بھی بوڑھے ہو جائیں گے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ دن بہت لمبا ہوگا پچاس ہزار سال کا دن ہوگا تو صبح جو بچے پیدا ہوں گے وہ عصر سے پہلے پہلے بوڑھے ہو

Marfat.com

جائیں گے باقی یہ بھی اقتباس بن سکتا ہے اور منکرین قیاس لغوی کا رد ہوگا و ہ اس طرح کہ جب قائلین مجاز عقلی پر مجاز عقلی کی آیات تلاوت کی جاتی ہیں او رمنکرین کو جب پتہ چلے گا کہ مجاز عقلی تو قرآن پاک میں ہے تو پھر غم وحزن سے بال سفید ہوں گے اور بوڑھے ہو جائیں گے۔

و اخرجت الارض اثقالها یہ مجاز عقلی کی مثال دی وہ اس طرح کہ اثقال ۔ثقل کی جمع ہے اور ثقل متاع البیت کو کہتے ہیں رہی یے بات کہ زمین بیت نہیں ہے کہ زمین ان کے لئے متاع کو نکالے گئی اس لئے مطلب یہ ہے کہ زمین کے اندر جو دفائن اور خزائن ہیں انکو زمین نکالے گی جب منکرین مجاز عقلی کی ان آیات کو سنیں گے تو پھر دیکھیں گے اور سنیں گے پھر انہیں معلعم ہو جائیگا کہ مجاز عقلی حق ہے اور حق ظاہر ہو جائیگا۔

وھو غیر مختص بالخبر اب یہ کہ جو مجاز عقلی کے منکر تھے تو انہوں نے کہا کہ خبر میں تو مجاز عقلی ہوتا ہے جیسے کہ انی ابریٔ الاکمہ والابرص لیکن انشاء میں مجاز عقلی نہیں ہوتا یعنی انکے خیال کے مطابق یہ کہنا تو ٹھیک ہے کہ مجھے فلاں پیر نے بیٹا دیا ہے لیکن یہ کہنا غلط و شرک ہے کہ فلاں پیر مجھے بیٹا دے تو اس کا بھی یہاں سے ماتن رد کرتا ہے کہ مجاز عقلی خبر کے ساتھ مختص نہیں بلکہ انشاء میں بھی جاری ہوتا ہے اب شارح نے بتایا کہ یہ اختصاص کا وہم کہاں سے پڑتا تھا تو بتایا کہ ایک تو اس سے مجاز عقلی کو مجاز فی الاثبات کہتے ہیں تو اثبات ہمیشہ خبروں میں ہوتا ہے تو شاید مجاز عقلی بھی خبر کے ساتھ مختص ہوگا دوسرا یہ کہ مجاز عقلی کا ذکر احوال اسناد خبری میں تھا تو اس سے بھی وھم ہوتا تھا کہ شاید خبر کے ساتھ مختص ہوگا اس لئے ماتن نے بتایا کہ خبر کے ساتھ کوئی مختص نہیں باقی یہاں سے ایک بات یہ بھی معلوم ہو گئی کہ

Marfat.com

صرف باب میں ذکر سے باب کے ساتھ چیز مختص نہیں ہوتی کیونکہ حضور ﷺ کی جو حدیث ہے کہ اللہ معطی وانا قاسم تو یہاں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اس سے علم مراد ہے آپ ﷺ علم کے قاسم تھے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ امام بخاری علیہ الرحمۃ کی تو عادت ہے کہ مناسبت پر حدیث ذکر کرتے ہیں تو یہاں علم کی تقسیم کی بات تھی تو امام بخاری نے یہ حدیث نقل کی کیونکہ اس میں بھی تقسیم کی بات تھی تو جب مال وغیرہ کی تقسیم کی بات ہوگی تو وہاں پھر وہی اللہ معطی وانا قاسم والی حدیث نقل کریگا۔ اس کے بعد ماتن نے انشاء میں مجاز عقلی کی مثال دی جیسے کہ فرعون نے کہا

یا هامان ابن لی صرحاحالانکہ ہامان تو محل نہیں بناتا بلکہ مستری بناتے ہیں لیکن هامان سبب آمر ہے اسلئے طرف اسناد کیا گیا ہے اس طرح شارح نے بھی مثال دی کہ قرآن پاک میں ہے کہ فلا یخرجنکما من الجنۃ یعنی پس ہرگز نہیں نکالے گا تم کو شیطان جنت سے تو جنت سے شیطان تو نہیں نکالتا بلکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے لیکن اسناد شیطان کی طرف کیا گیا ہے کیونکہ شیطان اخراج کا سبب ہے

و مثله تو حقیقت عقلیہ میں تو اسناد فاعل کی طرف ہوتا ہے یا مفعول بہ کی طرف لیکن مجاز عقلی میں تو فاعل اور مفعول کی طرف بھی اسناد ہوتا ہے اور سبب زمان و مکان و مصدر کی طرف بھی اسناد ہوتا ہے تو پہلے جو دو مجاز عقلی کی مثالیں دی ہیں وہاں تو سبب کی طرف اسناد ہے اب آگے اور مثالیں دیتا ہے کہ زمان مصدر وغیرہ کی طرف اسناد ہو تو پہلی مثال دی کہ ملیبنت الربع ماشاء یہ زمان کی طرف اسناد ہے اور ولیصم نهارک یہ بھی زمان کی طرف اسناد ہے اور ولیجد جدک یہ مصدر کی طرف اسناد کی مثال ہے

Marfat.com

و ما اشبه ذلك اس بات کا مطلب یہ ہے کہ شارح دو قسم کی مثالیں دیگا یہاں تک کہ جو مثالیں آ گئیں وہ اس کی ہیں جس کی طرف اسناد ہے اس سے صدور فعل (امر میں) اور ترک فعل (نہی) میں مطلوب نہ ہو اور آگے دوسری قسم کی مثالیں دیگا کہ ان سے صدور فعل اور ترک فعل مطلوب ہوتا ہے ۔

و منه اجر النهر پہلے اس کی مثالیں آ گئیں کہ امر میں جس سے صدور فعل مطلوب نہیں اور نفی میں جس سے ترک فعل مطلوب نہیں اب اس کی مثالیں دیتا ہے کہ جسکو امر ہے اس سے صدور فعل مطلوب ہوتا ہے اور جس سے نفی ہو اس سے ترک فعل مطلوب ہوتا ہے پہلے کی مثال جیسے کہ اجر النھر یہ مجاز ہے کیونکہ نہر تو جاری نہیں ہوتا بلکہ اس میں پانی جاری ہوتا ہے تو یہاں جسکو امر ہے اس سے صدور فعل مطلوب ہے اور دوسرے کی مثال جیسے لاتطع امر فلاں تو یہ مجاز ہے کیونکہ امر تو یہ تھا کہ تو فلاں کی اطاعت نہ کر اس امر میں لیکن اسناد امر کی طرف ہے تو یہاں جس سے نفی ہے اس سے ترک فعل مطلوب ہے اسی طرح لیت النہر جار سے بھی انشاء میں مجاز ہے اور اُصلوٰ تک تامرک یہ بھی انشاء میں مجاز عقلی ہے

و لا بد له من قرينة یہاں سے بتایا کہ ایک حقیقت عقلی ہے اور دوسری مجاز عقلی ہے حقیقت عقلیہ کیلئے تو کسی امر خارج کی ضرورت نہیں ہوتی باقی مجاز عقلی کیلئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ اگر قرینہ نہ ہو تو پھر یہی سمجھیں گے کہ یہ حقیقت ہے پھر قرینہ یا تو لفظی ہوگا یا معنوی باقی معنوی قرینہ کی پھر دو قسم ہیں ایک یہ کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے اور دوسرا یہ کہ وہ کلام موحد سے صادر ہو پھر جو پہلی قسم ہے قرینہ معنوی اسکی دو قسم ہیں مسند کا قیام یا تو عقلا مسند الیہ کے ساتھ محال ہوگا اور یا عادۃً مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہوگا

Marfat.com

تو پھر سارے قرینے کے چار قسم کے ہوگئے ایک قسم قرینہ لفظی اور تین قسم قرینہ معنوی کے باقی قرینہ لفظی کی مثال تو پہلے گذرگئی ہے ابو النجم کے قول میں افناہ قیل اللہ یہ قرینہ ہے ابو النجم کے قول میں میزکا اسناد جذب اللیالی کی طرف غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہے اور قرینہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ عقلا محال ہو اس کی مثال جیسے کہ محبتک جاء ت بی الیک تو یہاں محبیت کا قیام محبت کے ساتھ عقلا محال ہے اور عادۃ محال ہو جیسے کہ ھزم الامیر الجند تو ہزم کا قیام امیر کے ساتھ اگرچہ عقلا تو جائز ہے لیکن عادۃً محال ہے (عقلا اور عادۃ کے بلاجھۃ کا لفظ نکال کر شارح نے بتایا کہ عقلا اور عادۃ ترکیب میں تمیز واقع ہیں) یعنی یکون بحیث سے شارح نے دو اعتراضوں کے جواب دیئے پہلا اعتراض یہ تھا کہ انبت الربیع البقل یہاں انبات کا قیام ربیع کے ساتھ عقلا محال ہے تو یہاں معنوی قرینہ پایا گیا تو پھر بھی یہ مجاز عقلی ہونا چاہیے حالانکہ انبت الربیع البقل جب غیر کہے تو پھر یہ حقیقت ہوتی ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کے بعد میں جو ماتن نے کہا کہ یہ کلام موحد سے صادر ہواور یہ استحالہ کے مقابلے میں ہے تو انبت الربیع البقل یہ مثال دیگا اس کی کے کلام موحد سے صادر ہو حالانکہ یہ انبت الربیع البقل تو استحالہ میں داخل ہے کہ یہاں عقلا مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے تو پھر آگے صدورہ عند الموحد کی یہ مثال کیسے بن سکتی ہے تو شارح نے جواب دیا کہ ماتن نے جو کہا کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو تو اس کا یہ مطلب ہے کہ محققین اور مبطلین میں سے ہر ایک کہے کہ یہاں مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہے تو انبت الربیع البقل میں سب تو یہ نہیں کہتے کہ انبات کا قیام ربیع کے ساتھ محال ہے بلکہ موحد تو کہتے ہیں محال ہے لیکن دہریہ کے نزدیک محال نہیں ہے باقی دوسرے اعتراض کا بھی جواب

Marfat.com

آ گیا کہ انبت الربیع البقل یہ استحالہ میں داخل نہیں کیونکہ استحالہ میں تب داخل ہوتا کہ سب محال جانتے

و قیام المسند سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو کہا کہ مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہو تو یہ کہتا ہے کہ قیام سے مراد عام مراد ہے خواہ مسند الیہ سے صادر ہو جیسے کہ ضرب اور ھزم اور یا صادر نہ ہو جیسے کہ قرب بعد وغیرہ

فی ما یدعی الموحد الحق سے شارح نے بتایا کہ اسکا مطلب کہ یا قرینہ معنوی یہ ہے کہ کلام موحد سے صادر ہو کیونکہ موحد کے نزدیک تو مسند کا قیام مسند الیہ کے ساتھ محال ہوتا ہے لیکن مبطل کے نزدیک محال نہیں ہوتا اس کی ماتن نے مثال دی جیسے کہ پیچھے شعر گزر گیا کہ اشاب الصغیر و افنی الکبیر تو اب یہاں اشباب اور افنیٰ کا قیام موحد کے نزدیک تو کر الغدا ۃ اور مر العشی کے ساتھ محال ہے لیکن مبطل کے نزدیک محال نہیں اسی طرح ماتن نے دوسری مثال دی ۔انبت الربیع البقل موحد کے نزدیک تو انبات کا قیام ربیع کے ساتھ محال ہے لیکن دھریہ کے نزدیک محال نہیں باقی یہاں ایک تو یہ وہم ہوتا ہے کہ اشباب الصغیر کو پہلے حقیقت بنا کر آیا ہے اس بناء پر کہ یہاں قرینہ نہیں اور اب حقیقت کیوں نہیں بنا تا مجاز کیوں بناتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں ماتن کہہ کر آیا تھا کہ حقیقت اُس وقت تک ہے کہ جب تک قرینہ نہ ہو تو یہاں قرینہ پایا گیا ہے۔وہ یہ ہے کہ یہ شعر موحد سے صادر ہے

لکن امثال ھذا سے وہم کا ازالہ کر دیا وہم یہ تھا کہ انبت الربیع البقل تو استحالہ میں داخل ہے پھر صدورہ عن الموحد کی مثال کیسے بنا سکتا ہے تو اس کا جواب دیا کہ یہ مثال

Marfat.com

استحالہ میں داخل نہیں کیونکہ اگر انبات کا قیام ربیع کے ساتھ محال ہوتا تو پھر کوئی ذی عقل اُس کا قول نہ کرتا حالانکہ کئی ذوی القول کہتے ہیں کہ انبات ربیع کے ساتھ قائم ہے تو معلوم ہوا کہ ربیع کے ساتھ انبات کا قیام محال نہیں لہذا پھر صدورہ عن الموحد کی مثال انبت الربیع البقل سے صحیح ہے

و معرفته حقیقته یہ متن تھا شارح نے یریدان الفعل سے بتایا ہے کہ یہاں سے ماتن کیا بیان کرنا چاہتا ہے ۔تو کہتا ہے کہ یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ مجاز عقلی کے لئے حقیقت عقلی ضرور ہوتی ہے کیونکہ مجاز عقلی میں غیر ماھولہ کی طرف اسناد ہوتا ہے تو جہاں غیر ماھولہ ہو وہاں ماھولہ بھی ہوتا ہے جس کی طرف اسناد حقیقت عقلی ہوگا باقی بعد میں ماتن نے کہا کہ مجاز عقلی کی حقیقت عقلی کبھی تو ظاہر ہو جیسے کہ فمار بحت تجارتھم تو اس کی حقیقت عقلی ظاہر ہے کہ اصل میں فمار بحوا فی تجارتھم تھا اور یا حقیقت عقلی خفی ہو اس کی مثال جیسے کہ شاعر کا شعر ہے کہ یزیدک وجھہ حسنا :اذا ما زدتہ نظراً : ترجمہ جب تو ں اس میں نظر کو زیادہ کرے گا یعنی جتنا ہی اُس کو گہری نظر سے دیکھے گا اُتنا ہی اُس کا چہرہ تیرے اندر حسن کو زیادہ کرے گا تو اب یہاں مجاز عقلی ہے کیونکہ چہرہ تو کوئی زیادہ نہیں کرتا اب یہ کون زیادہ کرتا ہے تو ذرا غور سے پتہ چلے گا کہ اس شعر کا مطلب ہے کہ زیادہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ جل جلالہ حسن کو اُس کے چہرے میں کیوں کہ اُس کے چہرے میں حسن کے دقائق ہیں جوں جوں باریک نظر سے دیکھو گے تو حسن کے دقائق نظر آئیں گے ۔اسی پر مجاز عقلی کی پہلی مثال کما فی قولہ کو قیاس کر لیا جائے تو بات اس میں کر رہا تھا کہ ماتن نے مثالیں دی ہیں کہ مجاز عقلی کی حقیقت عقلی خفی ہو تو ماتن نے دو مثالیں دیں اب یہاں سے

Marfat.com

شا رح اور مثالیں دیتا ہے ۔ جیسے کے اقدمنی بلدک حق تیرا حق لے کر آیا مجھے تیرے شہر میں اور دوسری مثال یہ دی کہ جیسے محبتک جا ء ت بی الیک تیری محبت مجھ کو تیرے پا س لائی تو یہاں بھی مجا ز ہے کیونکہ محبت تو نہیں لا تی تو اس کی حقیقت عقلیہ بھی ذرا مخفی ہے وہ نفس ہے مطلب یہ ہے کہ لے آیا مجھے نفس میرا طر ف تیرے بسبب محبت تیری کے اور تیسری مثال تھی جیسے کہ شاعر کا شعر ہے کہ وصبرنی ھواک کا و بی لحسینی یضرب المثل ترجمہ یہ ہے کہ کردیا مجھے تیری محبت نے حال یہ ہے کہ سا تھ میرے سبب ھلا کت میری کے دے جا تی ہے مثال یعنی لو گ میری حلا کت کے سا تھ مثال دیتے ہیں اور ضر ب المثل مشہو ر ہے ۔تو اب یہا ں مجا ز ہے کیونکہ محبت تو ہلا ک نہیں کر تی تو اس مجا ز عقلی کی حقیقت عقلیہ قرب مخفی ہے وہ یہ ہے کہ ہلا ک کر دیا مجھے اللہ تعالیٰ جل جلا لہ بسبب محبت تیری کے سا تھ اس حالت کے

ففی معر فته الحقیقته الخ سے شا ر ح نے بتا یا کہ ان سب مثالو ں میں مجا ز عقلی کی حقیقت عقلیہ کہیں زیا دہ مخفی ہے اس لئے پھر بعض لو گو ں کو پتہ نہ چلا تو انہو ں نے کہا کہ مجا ز عقلی کی حقیقت عقلی نہیں ہے

و ھذا رد علی الشیخ عبد القاھر الخ سے شارح نے بتا یا کہ ما تن نے یہ مسئلہ کیو ں ذکر کیا کہ مجا ز عقلی کی حقیقت عقلی ضر ور ہو تی ہے کبھی ظاہر ہو تی ہے اور کبھی مخفی یعنی مجا ز عقلی میں فعل کا ایسا فا عل ضر ور ہوتا ہے کہ جس کی طر ف اسنا د حقیقت ہو تو بتایا کہ اس لئے کہ اس سے عبد القا ہر کا رد کر نا ہے کیونکہ عبد القاہر نے کہا کہ مجا ز عقلی کے لئے حقیقت عقلیہ کا ہو نا کوئی ضر وری نہیں اور عبد القاہر نے یہی متن اور شر ح والی مثالیں دیں کہ یہا

Marfat.com

ں مجاز عقلی کی حقیقت عقلی نہیں ہے تو ماتن نے اس کا رد کر دیا کہ ان مثالوں میں مجاز عقلی
کی حقیقت عقلی ہے لیکن ذرا مخفی ہے تو عبد القاہر کو پتہ نہ چلا باقی ماتن اور شارح نے ذکر
کیا بعض مثالوں میں اللہ تعالیٰ جل جلالہ اور بعض مثالوں میں نفس کو ماھو لہ بنایا باقی عبدالقا
ہر کی شارح نے عبارت نقل کی تو عبد القاہر نے اس طرح ذکر کیا کہ اُس نے کہا کہ مجاز
عقلی میں فعل کے لئے ایسے فاعل کا ہونا کوئی ضروری نہیں کہ اس کی طرف اسناد حقیقت ہو
پھر اُس نے مخفی کی مثال دی کہ اس مثال میں فاعل ہے کہ اس کی طرف اسناد حقیقت ہے
مثال یہ دی کہ قرآن پاک میں ہے کہ فما ربحت تجارتھم تو اب یہاں ربحت فعل کا ایسا فاعل
ہے جس کی طرف اسناد حقیقت ہے اور اس کے بعد پھر عبدالقاہر نے اس کی مثالیں دیں کہ
مجاز عقلی کی حقیقت عقلی نہیں ہے جیسے کے اقدمنی بلدک حق لی علی انسان تو اب یہاں حق
کے بغیر ایسا کوئی فاعل نہیں کہ جس کی طرف اقدمنی کا اسناد کریں جو حقیقت ہو اسی طرح
دوسری مثال دی کہ صیرنی ھواک تو یہاں ھوا کے بغیر ایسا فاعل نہیں کہ جس کی طرف صبرنی
کا اسناد کریں تو پھر یہ حقیقتہ عقلی ہو اور تیسری مثال بھی کہ جیسے یذیدک وجھہ حسنا تو اب یہا
ں وجھہ کے بغیر کوئی ایسا فاعل نہیں کہ اس کی طرف یذیدک اسناد حقیقتہ ہو

فالاعتبار اذن الخ عبد القاہر پر ہونے والے اعتراض کا شیخ نے جواب دیا اعترا
ض اس پر یہ ہو گیا کیا ان مثالوں میں مجاز عقلی کے لئے حقیقت عقلی نہیں ہے تو پھر مجاز عقلی
اور جھوٹ میں فرق کیا ہو گا کیوں کہ جھوٹ میں بھی غیر ماھو لہ کی طرف اسناد ہوتا ہے ما
ھو لہ کی طرف ہو پھر تو سچ ہو گا نہ کہ کذب اور یہاں بھی ہو غیر ماھو لہ کی طرف اسناد ہے
تو پھر جھوٹ اور مجاز عقلی میں کیا فرق ہو گا اس کا شیخ نے جواب دیا کہ فعل جس معنی کی

Marfat.com

طرف رجوع کرتا ہے وہ معنی اگر کلام میں حقیقۃً موجود ہو تو پھر یہ مجاز عقلی ہوگا اگر حقیقۃً وہ معنی کلام میں موجود نہیں تو پھر یہ جھوٹ ہوگا مثلاً پہلی مثال تھی اقدمنی بلدک حق لی علی فلاں تو اقدمنی قدوم کی طرف رجوع کرتا ہے کیونکہ قدوم اقدام کو لازم ہے تو اب ہم دیکھیں گے کہ متکلم میں قدوم حقیقۃ موجود ہے یا کے نہیں یعنی متکلم شہر کو آیا ہے یا نہیں اگر متکلم میں قدوم موجود ہے حقیقۃً تو پھر یہ مجاز عقلی ہوگا ورنہ پھر کذب ہوگا اسی طرح دوسری مثال صیرنی ہواک تھی تو صیرنی رجوع کرتا ہے صیرورۃ کی طرف کیونکہ تصییر کو صیرورۃ لازم ہے تو ہم نے دیکھا کہ صیرورۃ حقیقۃ متحقق ہے یا کہ نہیں یعنی متکلم اس طرح ہلاک ہو گیا یا نہیں اگر صیرورۃ حقیقۃ موجود ہے تو پھر یہ مجاز عقلی ہے ورنہ پھر یہ کذب ہے اور تیسری مثال یذیدک وجھہ حسناً تو یذید یعنی زیادہ کو زیادہ ہونا لازم ہے تو یذید رجوع کرتا ہے زیادہ ہونے کی طرف تو زیادہ کی حقیقۃً اگر موجود ہو یعنی اس کے چہرے میں حسن کو زیادہ کیا ہو تو پھر یہ مجاز عقلی ہے ورنہ پھر کذب ہے

و اذا کان معنی اللفظ الخ سے شیخ نے کہا کہ ان مثالوں میں جب الفاظ کے حقیقی معنی ہیں تو ان لفظوں یعنی اقدمنی صیرنی یذید میں تو مجاز عقلی نہیں تو پھر اسناد کیسے مجاز عقلی ہوگا یہاں تک کے شیخ کی بات آگئی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجاز عقلی میں فعل کے لئے ایسے فاعل کا ہونا کوئی ضروری نہیں کہ اس کی طرف اسناد حقیقۃً ہو مجاز عقلی کے لئے حقیقت عقلی کا ہونا کوئی ضروری نہیں اور ماتن نے رد کر دیا کہ ان مثالوں میں مجاز عقلی کی حقیقت عقلی ہے لیکن ذرا خفی ہے اسلئے شیخ کو سمجھ نہ آئی

و قال الامام الرازی الخ سے شارح بتاتا ہے کہ ماتن نے جو شیخ کا رد کیا تو یہ کوئی

Marfat.com

پہلی دفع رد نہیں کر رہا بلکہ اصل میں پہلے امام رازی نے شیخ عبدالقاہر پر یہ اعتراض کیا تھا تو ماتن نے بھی امام کے تابع ہو کر رد کر دیا تو امام رازی نے رد اس طرح کیا کہ اگر تم کہو کہ مجاز عقلی فعل کے لئے ایسے فاعل کا ہونا کوئی ضروری نہیں جس کی طرف اسناد حقیقت ہو تو پھر یہ مطلب ہوگا کہ فعل ہو لیکن اس کا فاعل حقیقی نہ ہو حالانکہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ فعل ہو اور اس کا فاعل نہ ہو۔

فھو ان کا ن الخ سے بتایا کہ فاعل تو فعل کے لئے ضروری ہوگا اب جس کی طرف فعل کا اسناد ہے وہ فاعل حقیقی ہے یا نہیں اگر وہ فاعل حقیقی ہے تو پھر یہ مجازی نہیں ہوگا بلکہ حقیقت ہوگی اگر یہ حقیقت نہ ہوتی تو پھر تم کیسے کہہ سکتے تھے کہ یہ مجاز عقلی ہے اور اگر جس کی طرف فعل کا اسناد ہے وہ فاعل نہ ہو تو پھر فاعل مقدر نکالیں گے بہر حال فعل کے لئے مجاز عقلی میں ایسا فاعل ضرور ہوتا ہے کہ جس کی طرف اسناد حقیقت ہو اب اس سے باقی ماندہ عبارت کی تقریر ملاحظہ ہو تو وہ اس طرح کہ

لکن لا یلزم الخ سے شارح امام رازی کے رد کا شیخ عبدالقاہر کی طرف سے جو اب دیتا ہے کہ عبدالقاہر نے جو کہا کہ مجاز عقلی میں فعل کے لئے ایسے فاعل کا ہونا ضروری نہیں جس کی طرف اسناد حقیقۃ ہو پھر مثالیں دیں کہ جہاں مجاز عقلی کی حقیقت عقلی یعنی ایسا فعل نہیں جس کی طرف اسناد حقیقت ہو تو اُس کا یہ مطلب نہیں مجاز عقلی کی کبھی حقیقت عقلی نہیں ہوتی تاکہ پھر بغیر فاعل کے لازم آئے بلکہ یہ مطلب ہے کہ حقیقۃ عقلی ہوتی تو ہے لیکن کبھی مستعمل نہیں ہوتی اور شارح نے اس کی ایک مثال بھی دی جیسے کے ایک حقیقۃ لغوی ہوتی ہے کہ لفظ کا استعمال معنی موضوع لہ میں ہو اور ایک مجاز لغوی ہوتا ہے کہ لفظ

Marfat.com

کا استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہوتو کئی لفظ ایسے ہو تے ہیں کہ ہمیشہ اُن کا استعمال غیر معنی موضوع لہ میں ہوتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس لفظ کی حقیقت لغوی یعنی معنی موضوع لہ ہی نہیں بلکہ مطلب ہوتا ہے کہ حقیقت لغوی تو ہے لیکن مستعمل نہیں۔

و انکرہ السکاکی الخ سے ماتن نے بتایا کہ سکا کی نے مجاز عقلی کا انکار کیا لیکن اُس کا یہ مطلب نہیں کہ سکا کی کے نزدیک مجاز عقلی ہوتا ہی نہیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ جن مثالوں میں دوسرے مجاز عقلی بناتے ہیں وہاں سکا کی استعارہ بالکنایہ بناتا ہے مثلاً مجاز عقلی کی مثال تھی انبت الربیع البقل تو یہاں انبات کا اسناد ربیع کی طرف اس میں مجاز ہے تو سکا کی اس کو استعارہ بالکنایہ بناتا ہے کہ ربیع کو تشبیہ دی گئی ہے قادر مختار یعنی اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ اور ذکر ربیع مراد اللہ تعالیٰ ہے باقی قرینہ اس پر یہ ہے کہ انبات یہ اللہ تعالیٰ کے لوازم مساویہ سے ہے اور اس کا اسناد ربیع کی طرف ہے تو معلوم ہوا کہ ربیع سے مراد اللہ جل جلالہ ہے مبالغہ طور پر یعنی گویا کہ ربیع کو قادر مختار سمجھا گیا

و ھذا معنی قولہ الخ سے شارح نے بتایا کہ اسکے آگے ماتن نے جو سکا کی کا قول نقل کیا اس کا یہی مطلب ہے جو ہم نے بیان کر دیا

و ھی عندہ الخ سے شارح نے بتایا کہ سکا کی کے نزدیک استعارہ بالکنایہ اُسے کہتے ہیں جو ذکر مشبہ کا ہو اور مراد مشبہ بہ ہو اور اس پر قرینہ یہ کہ مشبہ بہ کے جو لوازم مساویہ ہوتے ہیں۔ لوازم مساویہ اس لئے کہا کہ اگر لازم عام ہو تو ہو سکتا ہے کہ مشبہ کے بھی وہ لوازم ہو پھر قرینہ مشبہ بہ کے مراد ہونے پر نہیں ہوگا۔ان میں سے کسی کو مشبہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو جب لوازم مشبہ بہ کے ہیں اور منسوب مشبہ کی طرف ہیں تو یہی

Marfat.com

مطلب ہو گا کہ مراد مشبہ نہیں بلکہ مشبہ بہ مراد ہے اس کی شا رح نے ایک مثال دی جیسے کے منیۃ یعنی موت کو تشبیہ دی درندے کے سا تھ توذکرموت کا کیا گیا ۔اور مشبہ بہ یعنی درندے کے لوا زم مسا ویہ سے پنجے موت کی طرف منسوب کیے گئے کہ مخالب المنیۃ نشبت یعنی موت کے پنجے گڑ گئے سا تھ فلاں کے تومشبہ بہ کے لوا زم کا مشبہ کی طرف منسو ب کرنا قرینہ ہے کہ موت سے مرا د درند ہ ہے

بناء علی ان المراد الخ سے وہی با ت ماتن نے ذکر کی کہ سکا کی جو کہتا ہے کہ مجا زعقلی استعا رہ با لکنایہ ہے تو اس کی بناء کس پر ہے تو بتایا کہ اس پر کہ مثلا انبت الر بیع البقل میں وہ کہتا ہے کہ ذکر ربیع اور مراد فاعل حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ ہے اور قرینہ یہ ہے کہ انبات یہ لازم مسا وی ہے قادر مختار کا تو اُس کا اسنا د جب ربیع کی طرف ہے تو پھر ربیع سے ربیع کا اپنا معنی مراد نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ مرا د ہے ۔

و علی ھذا لقیاس غیرہ الخ تو ما تن نے تو صرف ایک مثال انبت الر بیع البقل میں استعا رہ بالکنا یہ بنایا اور کہتا ہے کہ دوسری مثالو ں کو اسی پر قیا س کر و تو شار ح صاحب دو تین مثالیں ذکر کر تا ہے کہ شفی الطبیب المر یض میں طبیب کو تشبیہ دی گئی ہے شا فی حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ کے سا تھ تو ذکر طبیب کا ہے اور اس کی طرف شا فی حقیقی کا لا زم مسا وی شفاء کی نسبت تو یہ قرینہ ہے کہ طبیب سے مرا د شافی حقیقی ہے دوسری مثال تھی مجا زعقلی کی ہزم الا میر جندۃ تو امیر کو تشبیہ دی گئی لشکر کے سا تھ اور ذکر امیر کا کیا اور لشکر کے لا زم مسا وی یعنی ہزم کا اسنا د کیا امیر کی طرف تو یہ قرینہ ہے کہ امیر سے مرا د لشکر ہے

و الحا صل انہ الخ سے شارح استعا رہ بالکنا یہ کا قا عدہ کلیہ ذکر کر تا ہے وہ یہ ہے

Marfat.com

کہ فاعل مجازی جس کا ذکر ہوتا ہے اس کو تشبیہ دی جاتی ہے پہلے حقیقی کے ساتھ اور وجہ تشبیہ یہ ہوتی ہے کہ اس فاعل حقیقی کے ساتھ فعل کا تعلق ہوتا ہے اُسی طرح فعل مجازی کے ساتھ بھی فعل کے وجود کا تعلق ہوتا ہے ۔اگر چہ تعلق میں فرق ہوتا ہے کیونکہ فاعل حقیقی سے تو فعل صادر ہوتا ہے یا فاعل حقیقی کے ساتھ فعل قائم ہوتا ہے جبکہ فاعل مجازی فعل کا مکان یا زمان یا سبب وغیرہ ہوتا ہے پھر اس کے بعد ذکرفاعل مجازی کو کرتے ہیں اور فاعل حقیقی کے لوازم سے کوئی چیز فاعل مجازی کی طرف منسوب کرتے ہیں یہی قرینہ ہوتا ہے کہ مراد فاعل حقیقی ہے

و فیه نظر لانه الخ پہلے ماتن نے کہا تھا کہ سکا کی نے مجاز عقلی کا انکار کر دیا اور جہاں دوسرے لوگ مجاز عقلی بناتے ہیں تو وہ وہاں استعارہ بالکنایہ بناتا ہے تو استعارہ بالکنایہ اس طرح بناتا ہے کہ وہ کہتا ہے کہ جو غیر ماھولہ ہوتا ہے اس سے ماھولہ اور فاعل حقیقی مراد ہوتا ہے تو اب یہاں سے ماتن سکا کی کے مذہب پر اعتراض کرتا ہے کہ اس میں کئی خرابیاں ہیں تو سکا کی کا مذہب ملزوم اور خرابیاں اس کو لازم ہونگی تو پہلی خرابی یہ ذکر کی کہ قرآن پاک میں ہے کہ فھو فی عیشۃٍ راضیۃٍ تو یہاں مجاز ہے عیشۃ یہ فاعل مجازی ہے اور غیر ماھولہ ہے تو اس سے سکا کی کے مذہب کے مطابق فاعل حقیقی یعنی صاحب عیشۃ مراد ہوگا اور ھو ضمیر سے بھی صاحب عیشۃ مراد ہے تو اب عبارت اس طرح بنے گی کہ فھو فی صاحب عیشۃ یعنی وہ صاحب عیشہ ہے تو یہ ظرفیۃ الشیء لنفسہ لازم آجائیگی ۔ باقی اس پر دلیل دینی تھی کہ سکا کی کے مذہب کے مطابق کیوں عیشۃٍ سے صاحب عیشۃ مراد ہوگا تو ماتن نے بتایا کہ

Marfat.com

لما سیاتی سے کہ آگے خود متن میں سکاکی کے مذہب کے مطابق جب استعارہ بالکنایہ کی تفسیر آئے گی تو پھر معلوم ہو گا کہ سکاکی کے مذہب کے مطابق عیشتہٍ سے مراد صاحب عیشتہ ہو گا ۔ باقی شارح نے بتایا کہ ہم نے تو وہ تفسیر کچھ پہلے ذکر کی ہے کہ اس کے نزدیک استعارہ بالکنایہ ہے کہ ذکر مشبہ اور مراد مشبہ بہ ہو اور قرینہ ہو

و کذا لا معنی لقولنا خلق الخ تو ماتن نے جو مثال دی تھی اس پر اعتراض تھا کیو نکہ مجاز عیشتہٍ اور راضیتہٍ کے درمیان نہیں بلکہ راضیتہٍ اور اسکے اندر جو ضمیر ہے اس میں مجاز ہے تو پھر عیشتہٍ سے مراد صاحب نہ ہوا تو پھر یہ ظرفیتہ الشئی الی نفسہ کیسے لازم آئے گی اس لئے شارح صاحب اور مثال دیتے ہیں کہ وہ یہ ہے قرآن پاک میں ہے خلق من ماءٍ دافق جسکا ترجمہ یہ ہے کہ پیدا کیا گیا انسان پانی ٹپکانے والے سے تو اب یہاں مجاز ہے کیونکہ پانی تو ٹپکانے والا نہیں ہوتا بلکہ بندہ ٹپکانے والا ہوتا ہے تو یہاں ماء کو تشبیہ دی ہے بندے کے ساتھ ذکر ماء کا ہے مراد بندہ ہو گا تو مطلب ہو گا کہ پیدا کیا گیا انسان ٹپکانے والے سے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ انسان شخص سے تو پیدا نہیں ہوتا بلکہ مادہ تولد سے پیدا ہوتا ہے

و یستلزم ان لا یصح الخ سے ماتن نے سکاکی کے مذہب میں دوسری خرابی ذکر کی وہ یہ ہے کہ مجاز عقلی میں جہاں فاعل مجازی کی اضافت ہوتی ہے فاعل حقیقی کی طرف تو وہاں چونکہ سکاکی کے مذہب کے مطابق فاعل مجازی سے فاعل حقیقی مراد ہو گا تو پھر فاعل حقیقی کی اضافت ہو گی ۔فاعل حقیقی کی طرف تو اضافت الشئی الی نفسہٍ لازم آجائیگی تو پھر چاہیئے کہ یہ اضافت جائز نہ ہوتی حالانکہ اضافت جائز ہوتی ہے اور واقع ہوتی ہے

Marfat.com

اس پر دلیل بھی دی کہ قرآن پاک میں یہ اضافت واقع ہے مثلاً فما ربحت تجارتھم میں تجارۃُ فاعل مجازی ہے اور ھم یعنی تاجر فاعل حقیقی ہے تو پھر سکاکی کے مذہب کے مطابق تجارۃ سے بھی فاعل حقیقی مراد ہوگا۔تو پھرا ضافت الشئ الی نفسہٖ لازم آجائیگی

و لو مثل بقولہ تعالی الخ ماتن پر ایک اعتراض تھا جس کا دوسرے محققین نے جواب دیا تھا تو شارح ان کا رد کر کے پھر اپنا جواب دے گا تو اعتراض ماتن پر یہ تھا کہ ماتن نے جو اضافت الشئ الی نفسہٖ کی مثال دی ہے یہ ٹھیک نہیں یعنی اس میں اضافت الشئ الی نفسہٖ نہیں لازم آتی کیونکہ مجاز کوئی نھارہٗ اور صائم کے درمیان تو نہیں بلکہ صائم اور اُس کے اندر جو ضمیر ہے ان کے درمیان مجاز ہے تو یہ ضمیر تو کوئی مضاف نہیں پھر اضافت الشئ الی نفسہٖ کس طرح لازم آئے گی تو اس کا بعض محققین نے جواب دیا تھا کہ ماتن نے مثال ٹھیک دی ہے یہاں اضافت الشئ الی نفسہٖ لازم آئے گی کیونکہ یہ ٹھیک ہے کہ مجاز صائم اور اُس کے اندر ضمیر کے درمیان ہے لیکن اس ضمیر سے مراد تو صاحب ہے تو پھر جس کی طرف یہ ضمیر راجع ہے یعنی نھار تو اس سے بھی صاحب ہوگا۔اور ہٗ ضمیر سے بھی صاحب مراد ہے تو نھارہٗ سے اضافت الشئ الی نفسہٖ لازم آجائے گی تو اس کا شارح نے عبارت میں ضمناً رد کر دیا کہ یہاں اضافت الشئ الی نفسہٖ لازم نہیں آتی کیونکہ علم بیان کی ایک اصطلاح صنعۃ استخدام ہے وہ یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جب خود لفظ ذکر کیا جائے تو ایک معنی مراد لیا جائے اور جب لفظ کی ضمیر لوٹائی جائے تو پھر دوسرا معنی مراد لیا جائے تو یہاں بھی اسی طرح ہے کہ نھار کے دو معنی ہیں ایک حقیقی یعنی دن اور دوسرا معنی صاحب ہے تو جب خود نھار مراد لیا تو اب کیسے اضافت الشئ الی نفسہٖ لازم آئے گی تو اب

Marfat.com

اصل اعتراض اسی طرح باقی رہا کہ ماتن نے اضافت الشئ الی نفسہٖ کی مثال ٹھیک نہیں دی اس لئے اب شارح صاحب

لکن المنا قشته الخ سے خود جواب دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ اعتراض مثال پر ہے اور مثال پر اعتراض کرنا محصلین کے طریقے سے نہیں کیونکہ اگر مثال پر اعتراض کرو گے تو پھر وہ کہے گا کہ ہم اور مثال دیتے ہیں مثلاً فما ربحت تجارتھم والی تو یہاں تو تجارۃ کی اضافت ہے فاعل حقیقی کی طرف تو پھر تجارۃ سے بھی سکاکی کے مذہب کے مطابق فاعل حقیقی مراد ہوگا تو اضافت الشئ الی نفسہٖ لازم آئے گی یا یہ مثال دے گا کہ فنام لیلی و تجلی ھمی کی یہاں لیل اور ھم کی اضافت ہے یا متکلم کی طرف جو کہ فاعل حقیقی ہے تو لیل اور ھم سے بھی سکاکی کے مذہب کے مطابق فاعل حقیقی مراد ہوگا تو پھر اضافت الشئ الی نفسہٖ لازم آجائے گی

و ان لا یکو ن الا مر بالبناء الخ سے ماتن نے سکاکی کے مذہب میں تیسری خرابی ذکر کی وہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں ہے کہ فرعون نے کہا کہ یا ھامان ابن لی صرحا تو اب ھامان یہ فاعل مجازی ہے تو سکاکی کے مذہب کے مطابق اس سے مراد فاعل حقیقی یعنی مستری ہونگے تو جب مستری مراد ہونگے تو پھر بالفرض اگر ھامان محل نہ بناتا تو پھر بادشاہ کو چاہیئے تھا کہ ھامان کو نہ پوچھتا بلکہ مستریوں سے پوچھتا حالانکہ ندا اور خطاب ھامان کو ہے اگر ھامان نہ بناتا تو پھر بادشاہ ھامان کو پوچھتا نہ کہ مستریوں کو پوچھتا

و ان یتوقف نحو انبت الربیع الخ سے ماتن نے سکاکی کے مذہب میں چوتھی خرابی ذکر کی وہ یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہوتے ہیں یعنی سماع شرع پر

Marfat.com

موقوف ہوتے ہیں جو قرآن وحدیث میں اللہ تعالیٰ کے نام ہیں ان کا تو اللہ تعالیٰ پر اطلاق کر سکتے ہیں لیکن جس کا قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ پر اطلاق نہیں آیا اُن کا اطلاق ہم اللہ تعالیٰ پر نہیں کر سکتے نہ حقیقۃً اور نہ مجازاً یہ تعمیم اس لئے کرتے ہیں کہ کوئی یہ نہ کہے کہ میں مجازی معنی لے کر اطلاق کرتا ہوں تو اسکے بعد اعتراض یہ ہے کہ انبت الربیع البقل میں ربیع انبات کا فاعل مجازی ہے تو پھر سکاکی کے مذہب کے مطابق اس سے مراد فاعل حقیقی یعنی اللہ جل شانہ ہوگا تو پھر اللہ پر ربیع کا اطلاق آگیا تو یہ مثال تب صحیح ہونی چاہیئے کہ قرآن یا حدیث میں اللہ تعالیٰ پر ربیع کا اطلاق آیا ہو اور اگر اللہ تعالیٰ پر ربیع کا اطلاق قرآن و حدیث میں نہیں ایا پھر یہ مثال درست نہیں ہونی چاہیئے حالانکہ یہ مثال کوئی موقوف نہیں ہوتی خواہ قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ پر ربیع کا اطلاق آیا ہو یا نہ یہ مثال صحیح ہوتی ہے باقی ماتن نے نحوانبت کہا جس سے صفت مشہورہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ سوال ہوا کے صفۃ مشہورہ کیوں ذکر کی جواب دیا کہ شارح صاحب نے صفت مشہورہ اس لئے ذکر کی جہاں مجاز عقلی سے فاعل حقیقی اللہ تعالیٰ مراد ہوتو وہ مثال تب صحیح ہونی چاہیئے کہ قرآن و حدیث میں اس کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق آیا ہو و الافلا حالانکہ یہ مثالیں کوئی سماع پر موقوف نہیں ہوتی۔

و اللوازم کلها منتفية الخ ماتن نے کہا کہ سکاکی کے مذہب پر یہ چار خرابیاں لازم ہیں اب کہتا ہے کہ یہ لوازم سارے باطل ہیں اب پھر ذکر کرنا تھا کہ باطل کیسے تو شارح نے بتایا کہ ہم ہر ایک لازم کے ساتھ ذکر کرآے کہ کس طرح باطل ہے تو پھر ملزوم بھی باطل ہیں کیونکہ لازم کی نفی سے ملزوم کی بھی نفی ہو جاتی ہے تو ملزوم یہ تھا کہ مجاز عقلی

Marfat.com

استعارہ بالکنایہ ہوتو ثابت ہوا کہ مجاز عقلی استعارہ بالکنایہ نہیں کیونکہ مجاز عقلی اسناد میں ہوتا ہے جب کہ استعارہ بالکنایہ اطراف میں ہوتا ہے تو ماتن نے ثابت کر دیا کہ مجاز عقلی اسناد میں ہوتا ہے نہ کہ اطراف میں

و جوابه ان مبنی هذه الخ سے شارح صاحب سکاکی کی طرف سے جواب دیتے ہیں وہ یہ کہ ماتن وغیرہ نے استعارہ بالکنایہ کا مطلب نہیں سمجھا کیونکہ انہوں نے کہا کہ مثلاً مخالب المنیۃ نشبت بفلان میں منیہ کو درندے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے تو ذکر منیۃ اور مراد درندہ ہے حالانکہ درندہ تو یہاں مراد نہیں کیونکہ اگر یہ ہو کہ منیہ سے حقیقی درندہ مراد ہے تو پھر یہ مطلب ہو گا کہ یہ عبارت اُس وقت بولنی چاھی ہے جب کسی کو درندہ پھاڑ ڈالے حالانکہ یوں کوئی مرجائے اپنی موت کے ساتھ پھر بھی مخالب المنیہ نشبت بفلان کہتے ہیں تو شارح کہتا ہے کہ استعارہ بالکنایہ میں ذکر مشبہ کا ہوتا ہے اور مراد مشبہ بہ ہوتا ہے ۔مشبہ اس طرح مراد ہوتا ہے کہ مشبہ کو مشبہ بہ کا فرد ادعائی بنایا جاتا ہے تو پھر مشبہ بہ کے دو فرد ہو جاتے ہیں ایک حقیقی اور متعارف اور دوسرا فرد ادعائی اور غیر متعارف اور مراد وہ ادعائی اور غیر متعارف ہوتا ہے جیسے کہ یہاں مخالب المنیۃ نشبت بفلان میں ذکر بھی منیہ کا ہے اور مراد بھی منیہ ہے لیکن منیہ کو فرد بنایا گیا ہے درندے کا گویا درندے کے دو فرد ہو گئے ایک وہ جو جنگلوں میں رہتا ہے اور دوسرا فرد موت ہے تو یہاں حقیقی درندہ مراد نہیں ہوتا بلکہ ادعائی فرد ہوتا ہے

کیف و قد قال السکاکی الخ پہلے شارح نے خود بتایا کہ سکاکی کے مذہب کا یہ مطلب ہے کہ ذکر مشبہ اور مراد مشبہ بہ ہوتا ہے لیکن منیۃ مشبہ بہ کا فرد ادعائی بنایا جاتا

Marfat.com

ہے۔ اب یہاں سے اس پر دلیل بھی دیتا ہے کہ خود سکا کی نے بھی یہی مطلب بیان کیا ہے تو وہ اس طرح کہ سکا کی نے استعارہ بالکنایہ کی تحقیق کرتے ہوئے کہا کہ مخالب المنیۃ نشبت بفلان میں ھم منیہ کا نام ادعاءً سبع کو دیتے ہیں اورمنیۃ کو ادعاء سبع کا مرادف بنا

تے ہیں تاویل کی وجہ سے اور وہ تاویل یہ ہے کہ منیۃ کوسبع کی جنس سے کرتے ہیں مبالغہ فی التشبیۃ کی وجہ سے تو اب وہی شارح کا ذکر کردہ مطلب بن گیا کہ استعارہ بالکنایہ میں ذکر بھی مشبہ کا ہوتا ہے اور مراد مشبہ بہ ہوتا ہے ۔لیکن مشبہ کو مشبہ بہ کا فرد ادعائی بنایا جاتا ہے اور اس طرح بعد میں سکا کی نے کہا کہ منیہ سے مراد سبع ہوتا ہے۔ لیکن سبع حقیقۃً نہیں بلکہ ادعائی سبع مراد ہوتا ہے اور یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہ منیہ سبع کا غیر نہیں ہے

و حیئنذ یکو ن المراد الخ سے شارح نے بتایا کہ جب ہم نے استعارہ بالکنایہ کا مطلب ذکر کیا کہ ذکر مشبہ کا ہوتا ہے اور مراد مشبہ بہ ہوتا ہے لیکن مشبہ کو مشبہ بہ کا فرد ادعائی بنایا جاتا ہے تو اب سارے اعتراض دفع ہو گئے وہ اسطرح کے پہلی مثال فھو فی عیشہ

لاضیۃ والی تھی تو یہاں ذکر بھی عیشہ کا ہے اور مراد بھی عیشہ ہے لیکن عیشہ کو مشبہ بہ صاحب کا فرد ادعائی بنایا گیا اب معنی میں خرابی لازم نہ آئی یعنی ظرفیۃ الشئی لنفسہٖ لازم نہ آئی اور دوسری مثال تھی نھارہٗ صائم تو یہاں ذکر بھی نھارُ کا اور مراد بھی نھارُ ہے لیکن نھارُ کو مشبہ بہ یعنی صاحب کا فرد بنایا گیا ہے تو مشبہ کے دو فرد بن گئے ایک صاحب حقیقت اور دوسرا فرد نھارُ اداعائی صاحب ہے تو یہاں نھارادعائی فرد مراد لیا گیا تو اضافت الشئی الی نفسہٖ لازم نہ آئی کیونکہ نھار سے مراد ادعائی صاحب ہے ہٗ سے مراد حقیقت صاحب ہے اور تیسری مثال تھی یا ھامان ابن لی صرحاً تو یہاں ذکر بھی ھامان کا ہے اور مراد بھی ھامان

Marfat.com

ہے لیکن ھا مان کو مشبہ بہ یعنی عملہ کا فرد بتایا گیا اد عائی اب اعتراض تھا کہ ھا مان جو کہ وزیر تھا اُس کو مزدوروں کا فرد کیسے بنا سکتے ہیں تولفرط المبا شرۃ نکا لکر جواب دیا کہ چونکہ ھا مان نے کا م کی نگرانی کر نی تھی اور لفرط المبا شرۃ کی وجہ سے مز دو روں پر نگرانی کرنے والے کو بھی فر دو ں میں شمار کیا جا تا ہے۔اور چوتھی مثا ل انبت الر بیع کی تھی تو یہاں ذکر بھی مشبہ کا ہے اورمرا د بھی مشبہ ہے اگر اللہ تعالیٰ مرا د ہو تا تو پھر اعترا ض کر تے کہ یہ مثال تب صحیح ہو تی ہے کہ قرآن یا حدیث میں ربیع کا اطلا ق اللہ تعالیٰ پر آ تا اور ربیع کو غلبہ فی التشبیہ کی وجہ سے قادرمختار کا فرد بنایا گیا ہوتا

و ھذا ظاھر الخ سے شا رح نے بتایا کہ یہ سا ری با تیں تو وا ضح لیکن معلوم نہیں کہ ما تن کو سمجھ کیوں نہیں آ ئی باقی شا رح نے کہا کہ استعا رہ بالکنایہ پر ایک اور قوی اعترا ض وارد ہو تا ہے لیکن وہ ہم بعد میں علم البیا ن میں ذکر کریں گے انشا ء اللہ تعالیٰ

و لان ینتقض بنحو نھار ہ صائم الخ سے پہلے ما تن نے سکا کی کے مذہب پر چا ر اعترا ض کیے اور شا رح نے ان کا جواب بھی دیا اب یہا ں سے ما تن سکا کی پر پانچوا ں اعترا ض کر تا ہے کہ وہ اس طرح کہ سکا کی کہتا ہے کہ مجا ز عقلی استعا رہ بالکنایہ ہو تا ہے تو وہ اس طرح بنا تا ہے کہ فاعل مجازی کو فاعل حقیقی کے سا تھ تشبیہ دی جا تی ہے تو فا عل مجازی سے مرا د فاعل حقیقی ہو تا ہے تو یہ کہتا ہے کہ استعا رہ خوا ہ مکنیہ یا مصرحۃ و غیرہ ہو تشبیہ میں مشبہ اور مشبہ بہ دونو ں کا ذکر نہیں ہو تا حالانکہ مجا ز عقلی میں مشبہ اور مشبہ بہ دونو ں کا ذکر ہو تا ہے تو پھر مجا ز عقلی استعا رہ بالکنایہ کیسے کہ سکتے ہیں ۔ اس کی مثال بھی مثلاً نھا رہٗ صائم تو یہاں نھا ر فاعل مجا ز ی جو کہ مشبہ ہے کا ذکر ہے اور ہٗ ضمیر جو کہ فاعل حقیقی ہے

Marfat.com

اور مشبہ بہ ہے اس کا بھی ذکر ہے اسی طرح لیلہٗ صائم نے بھی دونو ں طرفو ں کا ذکر ہے

کما صرح بہ الخ سے بتایا کہ خو د سکا کی نے اپنی کتا بوں میں اس کی تصریح کی ہے اگر مشبہ مشبہ بہ دونوں کا ذکر ہو تو پھر اُس کو استعا رہ نہیں کہتے وہ اس طرح کہ مثلاً رائیتُ بفلا ن اسداً کہیں اُس کا معنی ہے کہ دیکھا میں نے سا تھ فلاں کے حال ہونے فلاں کے شیر ہے تو یہا ں فلاں مشبہ اور اسدمشبہ بہ ہے اور دونوں کا ذکر ہے اسی طرح

لقینی منہُ اسدُ یعنی یہاں بھی مشبہ یعنی زید اور مشبہ بہ یعنی اسد دو نو ں کا ذکر ہے اوراسی پر باقی کو قیاس کر لو تو سکا کی نے کہا کہ یہ با ت تشبیہ سے ہے اور استعا رہ کے با ب سے نہیں کیونکہ ان مثالو ں میں مشبہ مشبہ بہ دونو ں کا ذکر ہے

و جوابہ انا لا نسلم ان ذکر الطرفین الخ سے شا رح نے سکا کی کی طرف سے اُس کے کئی جوا ب دیئے پہلا جو اب یہ ہے یہ جو کہتے ہیں کہ استعا رہ میں دونو ں طرفو ں کا ذ کر منع ہو تا ہے تو مطلقاً منع نہیں ہو تا بلکہ جب تشبیہ سے خبر دے تشبیہ سے خبر دینے کا مطلب ہے کہ تشبیہ بنا نے کے بغیر معنی درست نہ ہو سکے ۔مشبہ مشبہ بہ کا ذکر تشبیہ کا فا ئد ہ دے اس کی کئی صو رتیں ہو سکتی ہیں مثلاً مبتدا ء خبر ہو ں جیسے کہ زید اسد اب یہ مشبہ مشبہ بہ سے خبر دیتے ہیں کیو نکہ تشبیہ نہ بنا ئیں تو حمل درست نہیں کیو نکہ زید اسد ایک دو سرے کے مبائن ہیں تو مبائن کا مبائن پر کیسے حمل ہو سکتا ہے یا حال ذ والحال ہو ں تو ذو الحال پر بھی حال کا حمل ہو تا ہے وہ حمل بھی تب صحیح ہو گا کہ تشبیہ بنا ئیں گے یا مشبہ مشبہ بہ صفت مو صو ف ہو ں یہاں بھی یہ ہو گا کہ حمل صفت کا مو صو ف پر تب صحیح ہو گا کہ تشبیہ بنا ئیں یا مضا ف مضا ف الیہ ہو ں لیکن اضافت بیانی ہو ۔ جیسے کہ لجین الما ء تو اب یہاں تشبیہ کے بغیر معنی

Marfat.com

درست نہیں ہوسکتا کیونکہ لجین چاندی کے پانی کو کہتے ہیں تشبیہ کا اعتبار کئے بغیر معنی یہ ہوگا کہ چاندی جو کہ پانی ہے یہ معنی درست نہیں جب لجین اور الماء کہ درمیان تشبیہ کا اعتبار کریں گے تو پھر معنی درست ہوگا کہ چاندی کے پانی کی طرح باقی نھا رہ صائم میں تو تشبیہ سے خبر نہیں دیتا کیونکہ نھا رہٗ میں مجاز عقلی ہو تو پھر بھی تشبیہ سے خبر نہیں دیتا یعنی معنی سمجھ آ سکتا ہے اسی طرح صائم اور اس کی ضمیر میں بنائیں تو پھر بھی یہ تشبیہ سے خبر نہیں دیتا باقی یہاں وہم ہے کہ جیسے کہ لجین الماء میں تم کہتے ہو کہ استعارہ نہیں کیونکہ یہاں مشبہ مشبہ بہ ایسی وجہ پر مذکور ہیں جو تشبیہ سے خبر ہے تو پھر نھا رہٗ بھی تو لجین الماء کی طرح مضاف مضاف الیہ ہیں تو وہاں بھی استعارہ نہیں بنانا چاہیئے لیکن عبد الحکیم صاحب نے اس کا جواب دیا کہ نھا رہٗ میں اضافت اضافت لامی ہے وہ تشبیہ سے خبر نہیں دیتے اور لجین الماء میں اضافت بیانی ہے یہ تشبیہ سے خبر دیتی ہے

بدلیل انہ جعل الخ سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی ہے مشبہ مشبہ بہ دونوں کا ذکر استعارہ میں مطلقاً منع نہیں ہوتا بلکہ خاص طریقے پر منع ہوتا ہے تو دلیل یہ ہے کہ خود سکاکی نے ایک شعر میں استعارہ بنایا ہے حالانکہ وہاں مشبہ مشبہ بہ دونوں کا ذکر ہے تو شعر کا ایک مصرعہ یہ ہے کہ قد زرا زرا وہ علی القمر تو یہ کسی شاعر نے اپنے محبوب کی تعریف کی ہے کہ میرے محبوب کی قمیض اس لئے جلدی پھٹی ہے کہ کئی ایسے ریشمی کپڑے ہوتے ہیں کہ جو چاند کی روشنی میں جلد پھٹ جاتے ہیں تو میرا محبوب بھی چاند ہے تو اس پر یہ کپڑے اس لئے جلد پھٹ جاتے ہیں تو اب یہاں مشبہ یعنی محبوب کا ذکر بھی ہے زرا میں بھی اور ازرارہ میں بھی اور مشبہ بہ قمر کا بھی ذکر ہے لیکن باوجود دونوں کے ذکر کے سکا

Marfat.com

کی نے یہاں استعارہ بنایا تو معلوم ہوا کہ مطلقاً مشبہ مشبہ بہ دونوں کا ذکر استعارہ میں منع نہیں ہوتا بلکہ تب منع ہوتا ہے جب تشبیہ سے خبر دے۔

علی ان المشبہ بہ ھھنا الخ سے پہلے شارح نے سکا کی کی طرف سے دوسرا جواب دیتا ہے کہ نھارہٗ صائم نے مشبہ مشبہ بہ دونوں کا ذکر نہیں بلکہ صرف ایک یعنی مشبہ کا ذکر ہے کیونکہ دونوں کا ذکر تب ہوتا ہے کہ نھارہ مشبہ ہوتا اور ہٗ مشبہ بہ ہوتا حالانکہ اس طرح نہیں کیونکہ نھار مشبہ ہے اس سے مراد مطلق صائم ہے یعنی ہٗ ہو یا کوئی اور ہو اور ہٗ سے مراد ذات ہے اس بندے کی خواہ صائم ہو یا غیر صائم ہو تو یہ مشبہ بہ نہیں بلکہ مشبہ بہ تو شخص صائم ہے تو مطلب یہ ہے کہ جو مشبہ بہ ہے اس کا ذکر نہیں اور جس کا ذکر ہے وہ مشبہ بہ نہیں ہے کیونکہ مشبہ بہ تو شخص صائم ہے اور اس کا تو ذکر نہیں بلکہ ہٗ کا ذکر ہے تو ہٗ سے شخص صائم مراد نہیں بلکہ مطلق اُس کی ذات مراد ہے خواہ صائم ہو یا نہ ہو۔ باقی علامہ عبدالحکیم ذکر کرتا ہے کہ نھار اور ہٗ میں تو بہت بعد ہے کیسے مشبہ مشبہ بہ بن سکتے ہیں کیونکہ نھار سے تو مطلق صائم مراد ہے خواہ ہٗ ہو یا کوئی اور ہٗ سے مراد ذات ہے خواہ صائم ہو یا غیر صائم تو نھار سے صائم مراد ہے اور ہٗ میں تو غیر صائم کا احتمال بھی ہوسکتا ہے تو پھر جب اتنا بعد ہے تو مشبہ مشبہ بہ کیسے بن سکتے ہیں

و منھم من لم یقف علی مراد السکاکی الخ تو علامہ نے بھی سکا کی کی طرف سے جواب دیے اور دوسرے لوگوں نے بھی سکا کی کی طرف سے جواب دیے تھے تو اب یہاں سے علامہ بعض شارحین کا رد کرتا ہے کہ وہ سکا کی کی مراد پر واقف نہ ہوئے اس لئے پھر ان کو جواب میں غلطی لگی اب یہ ہے کہ انہوں نے کیا جواب دیے اور اُن کو جواب

Marfat.com

دینے میں غلطی کیا لگی تو پہلا اعتراض ماتن نے یہ کہا تھا کہ فھو فی عیشہ راضیہ میں عیشۃ سے مراد صاحب ہو گا اور ھو سے بھی صاحب مراد ہو گا تو پھر ظرفیتہ الشئی لنفسہ لازم آ جائے گی تو اس کا انہوں نے جواب دیا کہ یہ تو تب ہے کہ اگر مجاز عقلی عیشۃ میں ہو لیکن مجاز عقلی تو راضیۃ اور اس کے ضمیر کے درمیان ہے تو راضیۃ کے ضمیر سے مراد صاحب ہو گا تو ہٗ ضمیر تو کوئی ظرف نہیں کہ ظرفیتہ الشئی الی نفسہ لازم آ جائے تو اس جواب میں اُن کو غلطی یہ لگی کہ اُن کے جواب سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ اگر عیشۃ میں مجاز عقلی بنائیں تو یہ ظرفیتہ الشئی لنفسہ لازم آئے گی حالانکہ علامہ کی تقریر کے مطابق یہ بھی ظرفیتہ الشئی لنفسہ لازم نہیں آتی کیونکہ ذکر بھی عیشۃ کا اور مراد بھی عیشۃ ہو گا لیکن عیشۃ کو صاحب کا ایک فرد بنایا گیا ہے اُدعاءً اب کوئی ظرفیتہ الشئی لنفسہ لازم نہیں آئے گی باقی شارح نے ذرا عبارت میں آیۃ کا معنی کیا کہ عیشۃ کا معنی عیشۃ حسنۃ اور بعد میں جو عبارت نکالی ہے اُس میں راضیۃ کی ضمیر سے صاحب مراد لیا ہے اور صاحب کی طرف ضمیر لوٹائی ہے۔

و المراد بالنھار الخ تو دوسرا اعتراض ہے کہ نھارہٗ صائم نے اضافۃ الشئی الی نفستہ لازم آئے گی تو اس کا انہوں نے پہلا جواب یہ دیا کہ نہار سے مراد مطلقاً صائم ہے خواہ ہٗ ہو یا کوئی اور ہو اور ہو سے تو خاص صائم مراد ہے مثلاً وہی زید تو یہ عام کی اضافت ہے خاص کی طرف اضافت الشئی لنفسہ کیسے لازم آ جائے گی تو اس جواب میں خرابی یہ ہے کہ علامہ کے جواب کے مطابق تو نھار سے خاص صائم مراد ہے یعنی نھار کیونکہ صائم کے دونوں فرد تھے ایک ہٗ اور دوسرا نھار جبکہ انہوں نے کہا کہ نھار سے مطلق صائم مراد ہے تو مطلق مراد نہیں بلکہ خاص مراد ہے

Marfat.com

و لو سلم الخ سے انہو ں نے اس دوسرے اعتراض کا دوسرا جواب دیا کہ چلو ہم تسلیم کر تے ہیں کہ نھا ر سے مرا د بھی خا ص ہے یعنی ہٗ مرا د ہے لیکن یہا ں ہم اس میں مسمی والی تاویل کر تے ہیں کہ نھا ر مسمی ہے اور ہٗ اسم ہے تو مسمی کی اضا فت اسم کی طرف ہو تی ہے تو اضا فت الشئ لنفسہ لا زم نہ آئی جیسے کہ کسی کے دو نام ہو ں سعید اور کُر ز تو پھر ایک کو دوسری کی طر ف مضا ف کر کے سعید کُر ز کہتے ہیں کہ سعید مُسمی ہے اور کُر ز اسم ہے تو اس جو اب میں خرا بی یہ ہے کہ انہو ں نے کہا کہ نھا ر سے خا ص مرا د ہے یعنی ہٗ تو یہ ہٗ اور نھا ر عین بن گئے تو تا ویل کی مسمی اور اسم والی حالانکہ علا مہ کے جو اب کے مطابق نھا ر سے جوخا ص مرا د ہے تو وہ وہی نھا ر ہے جو کہ فر دادعائی ہے تو اب تو ہٗ اور نھا ر دونو ں ہیں لہذا اب مسمی اور اسم کی تاویل نہیں کر سکتے

فانظر الی ما ار تکب الخ سے شا رح نے اجما لاً رد کر دیا کہ ایک تو یہ کہ انہو ں نے کئی حیلے کیے اور بلیغ کلام کو رد کر نے کی وجہ پر محمو ل کر دیا کہ معنی درست نہیں بن سکتا

و عن الثالث الخ تو تیسرا اعترا ض یہ تھا کہ ھا مان ابن لی صرحاً میں ھا ما ن سے عملہ مرا د ہو گا جب عملہ مرا د ہے پھر پو چھ گو چھ مستریو ں کو ہونی چا ہیئے حالانکہ ندا ھا ما ن کو ہے خطا ب ھا ما ن کو ہے سز ا بھی نہ بنا نے کی صو رت میں اسی کو ہو نی چا ہیئے تو اُس کا انہو ں نے جوا ب یہ دیا کہ ھا ما ن سے مرا د عملہ ہے لیکن عملہ کو حقیقۃً حکم ہے اور ھا ما ن کو مجا ز اً حکم ہے تو اس لئے پھر ھا ما ن سے بھی پو چھ ہو گئی تو اس کا بھی شا ر ح نے

و خفی علیہ الخ سے رد کر دیا کہ جب ھا ما ن سے مرا د عملہ ہے تو پھر ھا ما ن کو نہ حقیقتہ اور نہ مجا ز اً حکم ہو نا چا ہیئے اس کی ایک مثال بھی دی کہ تم کسی کو کہو کہ ارم یا اسدُ تو

Marfat.com

اب یہاں رجل شجاع مراد ہے اسد سے تو اب تم یہ کہو گے کہ رجل شجاع کو حقیقہ حکم ہے اور اسد کو مجازاً حکم ہے حالانکہ حیوان مفترس کو نہ حقیقتہ اور نہ مجازاً حکم ہوتا ہے تم کہو کہ یہ اسی طرح ہوگا کہ ارم اسد میں حیوان مفترس کو نہ حقیتہ حکم اورنہ مجازاً اور

و عن الرابع الخ چوتھا اعتراض یہ تھا کہ انبت الربیع البقل کی صحت سماع شرع پر موقوف ہونی چاہیئے حالانکہ موقوف نہیں تو اس کا انہوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء جو توقیفی ہیں بعض کا مذہب ہے اور سکاکی تو انہی میں سے ہے کہ جو توقیف کے قائل ہیں اس لئے پھر اس مثال کی صحتہ سماع شرع پر موقوف نہیں تو اس کا بھی علامہ نے ولم یعر ف الخ سے رد کر دیا کہ چلو اگر سکاکی توقیف کا قائل نہیں تو جو توقیف کے قائل ہیں اُن کے نزدیک تو اس مثال کی صحت سماع شرع پر موقوف ہونی چاہیئے حالانکہ اُن کے نزد یک بھی کوئی موقوف نہیں ۔

الباب الثانی احوال المسند الیه الخ :یہ متن تھا کہ دوسرا باب مسند الیہ کے احوال کے بیان میں ہے تو اس پر اعتراض تھا جس کا شارح نے

اعنی الامور العارضته الخ سے جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ تم نے کہا کہ دوسرے باب میں مسند الیہ کے احوال کا بیان ہوگا حالانکہ مثلاً زید قائم میں زید جو مسند الیہ ہے اُس کا ایک حال یہ بھی ہے کہ زید کلی ہے یا جزی ہے جوہر ہے یا عرض ہے تو ان احوال کا اس باب میں ذکر نہیں ہے تو پھر ثابت ہوا سب احوال مسند الیہ کا تو اس باب میں ذکر نہ ہوا شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا اس دوسرے باب میں مسند الیہ کے احوال کا

Marfat.com

ذکر ہوگا تو مسند الیہ کے وہ احوال مراد ہیں جو مسند الیہ کو با اعتبار مسند الیہ ہونے کے عارض ہے یہ جوتم نے ذکر کیے یہ تو مسندالیہ کے ذات کے احوال ہے اب پھر اعتراض ہوا کہ ہم دکھاتے ہیں کہ مسند الیہ کے اعتبار سے مسند الیہ کے احوال ہیں اُن کا بھی اس باب میں ذکرنہیں ہے وہ اس طرح کہ مسند الیہ کا ایک حال یہ ہے کہ مسند حکم موکد کا ہو یا مسند الیہ حکم غیر موکدہ کا ہو یا مسند الیہ مسند پر مقدم ہو یا مسند الیہ ہو مسند پر موخر ہو یا مسند الیہ ہو مسند معرف کا یا مسند الیہ ہو حکم منکر کا تو یہ مسند الیہ کے احوال ہیں با اعتبار مسند الیہ کے لیکن اُن کا تو اس دوسرے باب میں کوئی ذکرنہیں شارح نے

لذا ته لا بواسطة الخ سے جواب دیا کہ ہم نے جو کہا کہ مسند الیہ کے اُن احوال کا ذکر ہوگا جو مسند الیہ کو با اعتبار مسند الیہ کے عارض ہوتے ہیں اسکا مطلب یہ ہے کہ جو با اعتبار مسند الیہ کے بالذات عارض ہوں نہ کہ کسی اور واسطے سے اورتم نے جو ذکر کیے وہ تو حکم اور مسند کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں نہ کہ بالذات

و سیاتی بیان الخ سے شارح نے معمولی اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ پہلا باب احوال اسناد خبری میں تھا۔ اس کی تقدیم کی وجہ تو وہاں بیان کی تھی لیکن یہ دوسرا باب جو مسند الیہ کے احوال میں ہے تو اس کو مسند پر مقدم کیوں کیا یہاں تقدیم کی کیا وجہ ہے تو جواب دیا کہ بعد میں انشاء اللہ اس کی وجہ آئے گی کہ یہ اولیٰ بالتقدیم کیسے ہے

اما حذفهُ الخ تو اب یہاں سے مسندالیہ کے احوال شروع ہو گئے تو پہلا حال یہ ہے کہ مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں اس کی وجہ ذکر کرے گا کہ کیوں حذف کرتے ہیں باقی شارح نے

Marfat.com

قدمه علی سائر الا حوال الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ مسند الیہ کے کئی حال ہیں تو حذ ف کو دوسرے احوال پر کیوں مقدم کر دیا تو کہتا ہے کہ اس لئے کہ مسند الیہ عمو ماً حا دث ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ حا دث کا عدم اس کے و جو د پر مقدم ہو تا ہے تو حذ ف کا معنی یہ ہے کہ عدم الا تیا ن یہ اب عدم ہے تو پھر یہ عدم مسند الیہ جو کہ حا د ث ہے کہ وجو د سے پہلے ہو گا تو اتیا ن سے عدم الا تیا ن مقدم ہو گا اس لئے حذ ف کو مقد م کر دیا

و الحذف یفتقر الی امر ین الخ سے شا رح نے بعد انے والے متن فا لا حتراز الخ کا ما قبل کے سا تھ رابطہ ذکر کر دیا تو اس طرح کہ حذ ف کے لئے دو چیز و ں کی ضر ورت ہو تی ہے ایک علت مصححہ جو کہ یہ بتائے کہ یہا ں حذ ف کر نا صحیح ہے اور یہا ں حذ ف صحیح نہیں ہے اور دوسری علت با عثہ جو کہ یہ بتا ئے کہ یہا ں حذ ف کو ذکر کرنے پر تر جیح کیسے ہے تو یہ کہتا ہے کہ علت مصححہ تو ما تن نے نہیں ذکر کی کیونکہ اس کا ذ کر نحو میں ہے با قی بعد میں ما تن نے علت با عثہ کا ذکر کیا کیونکہ اُس کا ذکر نحو و غیر ہ میں نہیں تھا تو ربط اب یہ ہوا کہ یہا ں سے ما تن حذ ف کی علت با عثہ ذکر کر تا ہے۔

بالحذف الخ سے جو عبا ر ت ہے اس کو اعترا ض جو اب بھی بنا سکتے ہیں کہ اعترا ض تھا کہ ما تن حذ ف علت با عثہ ذکر کی اور مصححہ کیو ں نہیں ذکر کیا تو ا س کا جو اب شار ح نے دیا کہ مصححہ کا ذکر علم نحو میں تھا اس لئے ما تن نے اُس کا ذکر نہیں کیا با قی عبار ت میں اعتراض ہے کہ شارح نے کہا علت مصححہ کا ذکر نحو میں بھی ہے تو پھر اس سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ یہا ں متن میں بھی ذکر ہے حالا نکہ ذکر نہیں اس لئے پھر شارح نے جو اب دیا

Marfat.com

کہ یہاں ماتن نے صراحتہً علت مصححہ کا ذکرنہیں باقی ضمنی اشارہ تو اس کی طرف یہاں متن میں بھرحال موجود ہے

فالاحتراز الخ سے ماتن نے مسند الیہ کے حذف ہونے کی وجہ اور امر داعی ذکر کیا کہ اس لئے حذف کرتے ہیں کہ اگر ذکر کریں تو ظاہراً عبث لازم آجائے گا۔تو پھر حذف کرتے ہیں تاکہ ظاہراً عبث سے بچ جائیں گے

بناء علی الظاہر تھا اسکے دو مطلب ہیں پہلے علامہ خود اُس کا مطلب ذکر کرے گا پھر دوسرے محققین کا ذکر کردہ ذکر کرے گا تو کہتا ہے کہ یہ مطلب ہے کہ ظاہراً عبث لازم آئے گا۔کیونکہ قرینہ موجود ہے باقی حقیقتاً یا نفس الامر میں عبث نہیں اسلئے کے فی الظاہر نفس الامر کے مقابلے میں ہے

و الا فھو فی الحقیقتہ الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ حقیقت اور نفس الامر میں مسند الیہ کے ذکر سے عبث لازم نہیں آتا کیونکہ حقیقت میں تو مسند الیہ کلام کا رُکن اعظم ہے تو رُکن اعظم کے ذکر سے عبث کیسے لازم آسکتا ہے۔

و قیل معناہ انہ الخ سے بتایا کہ بعض لوگوں نے فی الظاہر کا یہ مطلب بیان کیا کہ مسند الیہ کا ذکر ظاہر قرینہ کے لحاظ سے عبث ہوتا ہے باقی حقیقتہ میں عبث نہیں ہوتا کیونکہ کئی اور غرضیں بھی ہوتی ہیں مسند الیہ کے ذکر سے مثلاً کبھی مسند الیہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے مثلاً قال جل شانہ کی جگہ قال اللہ کہو تو قال جل شانہٗ میں جل شانہٗ قرینہ تو ہے کہ اللہ تعالیٰ یہاں فاعل ہے اور موصوف ہے لیکن باوجود اس کے تم ذکر کر و برکت حاصل کرنے کے لئے یا قال ﷺ کی جگہ تم قال رسول اللہ کہو برکت حاصل

Marfat.com

کرنے کے لئے یا محبوب کا نام ہو تو لذت حاصل کرنے کے لئے تم مسند الیہ کو ذکر کرو یا سامع کے غبی ہونے پر تنبیہ کرنی مقصود ہوتی ہے کہ سامع اتنا غبی ہے کہ مسند الیہ کو ذکر نہ کریں تو سامع نہیں سمجھتا

او تخییل العدول الخ سے ماتن نے مسند الیہ کے حذف کرنے کی دوسری وجہ ذکر کی جس سے پہلے کچھ تمہید ہے وہ یہ ہے کہ اگر مسند الیہ کو ذکر کریں تو پھر لفظ دال ہوتا ہے اور اگر حذف کریں تو مسند الیہ پر عقلی دلالت ہوتی ہے تو عقلی دلالت قوی ہوتی ہے لفظی سے دو وجھوں سے ایک تو اس وجہ سے عقلی دلالت لفظی کی طرف محتاج نہیں کیونکہ دُخان کی دلالت آگ پر عقلی ہے یہاں لفظی دلالت نہیں ہے لیکن لفظی دلالت عقلی کی طرف محتاج ہوتی ہے کیونکہ لفظی کی سمجھ بھی دلالت عقلی سے آتی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب کہ دلالت عقلی میں مدلول دال سے مختلف نہیں ہوسکتا مثلاً مصنوع کی دلالت صانع پر یہ دلالت عقلی ہے تو کبھی نہیں ہوسکتا ہے کہ مصنوع کی دلالت صانع پر نہ ہو لیکن لفظی دلالت میں مدلول دال سے مختلف ہوتا ہے جیسا کہ جھوٹ میں دلالت لفظی میں دال مختلف ہوتا ہے اُس کے بعد دوسری وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ مسند الیہ کو اس طرح حذف کرتے ہیں کہ متکلم بتاتا ہے سامع کو میں نے اقوی الدلیلیں کی طرف عدول کیا ہے کیونکہ جب حذف کرے گا تو مسند الیہ پر عقلی دلالت ہوگی اور عقلی دلالت قوی ہوتی ہے لفظی سے

و انما قال تخییل الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ ماتن نے کہا کہ مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں عدول الی اقوی الدلیلیں کی تخییل کے لئے تخییل تو کمزور اور ضعیف بات کو کہتے ہیں اور عدول تو کوئی ضعیف بات نہیں ہوتی بلکہ تحقیقی

Marfat.com

بات ہوتی ہے پھر تخییل کیوں کہا اس کا شارح نے جواب دیا کہ اقوی الدلیلیں کی طرف عدول کی تخییل ہوتی ہے یعنی عدول ضعیف ہوتا کیونکہ جب مسندالیہ حذف کریں تو قرینہ کی دلالت ہوتی ہے مسندالیہ پر پھر دلالت لفظ پر ہوتی ہے کہ یہاں فلاں لفظ حذف ہے تو پھر دلالت کا دخل ہو گیا تو اقوی الدلیلین یعنی عقلی دلالت کی طرف عدول ضعیف ہی ہے

و الاعتماد فی دلالة الخ سے شارح نے کہا کہ جب مسندالیہ کو حذف کریں تو دلالت لفظی پر پورا اعتماد نہیں ہوتا کیونکہ عقلی کو بھی دخل ہوتا ہے جب مسندالیہ حذف ہو تو پھر بالکلیۃ عقلی دلالت پر اعتماد نہیں ہوتا کیونکہ قرینہ کی دلات لفظ پر ہوتی ہے تو پھر لفظ کو دخل ہو گیا تو مطلب یہ ہے کہ مسندالیہ حذف کریں تو اقوی الدلیلیں کی طرف عدول ضعیف ہوتا ہے کیونکہ ضیف تب ہوتا کہ صرف عقلی دلالت کو دخل ہوتا حالانکہ دلالت کو بھی دخل ہوتا ہے تو اس لئے تخییل کہا اور تحقیق نہیں کہا

کقوله الخ سے ماتن نے دونوں کی مثال دی کہ مسندالیہ کا حذف ہو احترازعن العبث کیلئے اور عدول اقوی الدلیلیں کی تخییل کیلئے جیسے کہ کسی شاعر کے شعر کا مصرعہ ہے کہ قال لی کیف انت قلت علیل تو اب کہنا تو چاھیے تھا کہ انا علیل لیکن مسندالیہ کو حذف کردیا گیا ایک تو اس لیے کہ الگ ذکر کرتا تو عبث لازم آتا کیونکہ قرینہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ سائل جب شاعر کی صحت کے بارے میں سوال کر رہا ہے تو پھر شاعر جواب میں اپنا حال بتاے گا نہ کہ کسی اور کا اور دوسرا یہ ہے کہ جب مسندالیہ حذف کرلیا تو اس پر عقلی دلالت ہوگی تو یہ اقوی الدلیلیں کی طرف عدول ہی ہے اور

او ایهام صونه الخ سے مسند الیہ کے حذف کرنے کی اور وجہ ذکر کی کہ متکلم مسند الیہ

Marfat.com

کا نام زبان پر تعظیم کی وجہ سے نہیں لانا چاہتا مثلاً باپ کا نام بندہ زبان پر نہیں لانا چا ہتا تو پھر مسند الیہ کو حذف کرتا ہے ۔وعکسہ سے اور وجہ ذکر کی کہ یا متکلم اپنی زبان کو مسند الیہ سے محفوظ رکھتا ہے حقارت کی وجہ سے اوتاتی

او تأتی الانکار لد ی الحاجةالخ سے ماتن نے مسند الیہ کے حذف کرنے کی اور وجہ ذکر کی وہ یہ ہے کہ مسند الیہ کو اس لئے حذف کرتے ہیں تاکہ ضرورۃ کے وقت پھر انکار کر سکے کیونکہ اگر نام لیں تو پھر یہ نہیں ہوسکتا مثلاً فاسق فاجر کہا اور مراد زید ہے تو اب اگر زید سے کہے کیوں گالیاں دیتے ہو تو پھر انکار کر سکتے ہو کہ میری مراد تم نہیں ہو بلکہ کوئی اور ہے لیکن اگر زید کا نام لو گے پھر انکار نہیں کر سکتے اوتعینہ سے ماتن نے مسند الیہ کے حذف کرنے کی وجہ ذکر کی کہ یا مسند الیہ معین ہوتا ہے اس لئے مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں مثلاً فعال لما یرید تو یہاں مسند الیہ معین ہے اس لیئے کے اللہ تعالیٰ ہی فعال لما یرید ہے او ادعاء تعینہ مسند الیہ کو اس لئے حذف کرتے ہیں کہ وہ معین تو نہیں ہوتا لیکن متکلم اس کے تعین کا دعوی کرتا ہے مثلاً تم کسی پیر پر دعویٰ کرتے ہو کہ فلاں پیر غوث الثقلین ہے تو اب یہ قرینہ ہے کہ تم اپنے پیر کی تعریف کرتے ہو نہ کہ کسی اور کی ۔اونحو ذلک چونکہ ماتن مقتضی ذکر کرتا ہے اور حقیقی کا کوئی حصر نہیں ہوتا اس لئے ماتن نے کہا اور بھی ہو تے ہیں چند تو خود شارح نے ذکر کر دیے کہ مقام تنگ ہے کلام کے لمبے ہونے کی گنجائش نہیں مثلاً غم اور پریشانی کا مقام وہاں بھی کلام لمبی نہیں کی جا سکتی تو پھر مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں یا فرصت فوت ہونے کا خوف ہو مثلاً تمہارے کسی دوست کی پگڑی آگ میں گر گئی تو تم القاب لگا کر لمبی کلام کرو گے تو پھر وہ جل جائے گی پھر بتانے کا کیا فائدہ

Marfat.com

اس لئے مسند الیہ کو حذف کرو گے یا وزن کی حفاظت کے لئے مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں یہ شعروں میں ہوگا اور کبھی سجع کی حفاظت کے لئے مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں اور یا قافیہ کی حفاظت کے لئے مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں باقی قافیہ شعر کے آخری مصرے کو کہتے ہیں لہذا یہ بھی شعروں میں ہوگا کقول الصیاد الخ سے شارح نے اس کی مثال دی کہ مسند الیہ کے ذکر کرنے سے فرصت کے فوت ہونے کا خوف ہو جیسے کہ کسی بندے نے شکارکو دیکھا تو اگر شکاری کو کہے گا کہ ہذا، غزال فاصطادوہ یعنی یہ ھرن ہے تم اُس کا شکار کر لو۔

او اختبار تنبہ الخ سے مسند الیہ کے حذف کرنے کی اور وجہ ذکر کی کہ متکلم کو سامع کی سمجھ علم نہیں ہوتا کہ یہ سمجھدار ہے یا کہ نہیں تو پھر مسند الیہ کو حذف کر کے سامع کی سمجھ کا امتحان لیتا ہے اور قرینہ قائم کرتا ہے اگر تو سامع نے قرینہ سے مسند الیہ کو سمجھ لیا تو پھر وہ سمجھدار ہے

او مقدار تنبہ الخ سے اور وجہ ذکر کی کہ کبھی متکلم کو سامع کے سمجھدار ہونے کا تو علم ہوتا ہے لیکن سمجھ کا اندازہ معلوم نہیں ہوتا کہ اعلیٰ درجے کا سمجھدار ہے یا کہ کم درجے کا تو پھر مسند الیہ کو حذف کر کے اس پر قرائن خفیہ قائم کرتا ہے اور سامع کی سمجھ کا امتحان لیتا ہے کہ اگر قرائن خفیہ سے مسند الیہ کو معلوم کر لیا تو پھر یہ اعلی درجے کا سمجھ دار ہے ورنہ پھر کم درجے کا

و کالاخفاء من غیر السامع الخ سے اور مقتضی ذکر کر دیا کہ سامع کو تو مسند الیہ کا علم ہوتا ہے اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ سامع کی طرح مخاطب کو بھی مسند الیہ کا علم ہوتا لیکن متکلم

Marfat.com

حاضرین کونہیں بتانا چاہتا تو پھر بھی مسند الیہ کو حذف کیا جاتا ہے مثلا زید اور عمر و کے ساتھ کسی نے وعدہ کیا کہ میں فلا ں وقت میں آؤں گا تو جب وہ بندہ آجائے گا تو زید عمرو کو کہے گا کہ جاء تو مسند الیہ کو حذف کرے گا تا کہ دوسروں کواس کا آنے کا پتہ نہ چلے

و کاتباع الا ستعمال الوارد علی ترکہ الخ سے ایک اور مقتضی ذکر کر دیا وہ یہ ہے کہ ایک جملہ ہے سب لوگ اس میں مسند الیہ محذوف کرتے ہیں تو پھرتم بھی جب وہ جملہ بولو گے تو پھر تم بھی مسند الیہ کو محذوف کرو گے مثلا رمیتہ من غیر رام یہ جملہ تب بولتے ہے کہ جب کسی نااہل سے اچھا فعل صادر ہوجاے تو پہلے جس شخص نے یہ جملہ بولا تھا اس نے مسند الیہ کو حذف کیا تھا یعنی یہ رمیہ ہے بغیر تیر اندازی کے تو پھر اس کے بعد بولنے والے بھی سب مسند الیہ کو حذف کرتے ہے لہذا تم بھی جب یہ جملہ بولو گے تو پھر مسند الیہ کو حذف کر و گے اور اس کی دوسری مثال دی کہ وشنشنتہ اعرفھا من اخزم یعنی یہ خصلت ہے کہ پکڑی ہے میں نے محتاط بندے سے تو اب یہاں ھی مسند الیہ محذوف ہے لہذا تم بھی جب یہ جملہ استعمال کرو گے تو مسند الیہ کو حذف کرو گے مثلا تمہیں جب کوئی ور غلا نے کی کوشش کرے گا تو تم کہو گے میں تو ادھر نہیں جاتا کیونکہ شنشنتہ اعرافھا من اخزم یعنی ادھر نا جانے کی عادت میں نے محتاط بندے سے معلوم کی ہے ہمارے محاورے میں بھی لوگ کہتے ہے کہ میاں مجھے استاذ نے اس طرح نہیں پڑھا یا

او علی ترك نظائره الخ تو پہلے اور اس میں فرق یہ ہے کہ پہلے میں تھا کہ خود جو جملہ متکلم بولے گا اس میں لوگ مسند الیہ کو حذف کرتے ہیں ااور اب یہ ہے کہ خود متکلم جو جملہ بولے گا اس میں لوگ مسند الیہ کو حذف نہیں کرتے لیکن اس کی نظیروں میں لوگ حذف

Marfat.com

کرتے ہیں لہذا پھر متکلم اس جملے میں بھی مسند الیہ کو حذف کرے گا اس کی چند مثالیں دیں کہ مثلا ایک رفع علی المدح ہوتا ہے مثلا الحمدللہ اھل الحمد تو اب یہاں مسند الیہ ھو محذوف ہے اس لئے کہ یہاں لوگ تو حذف نہیں کرتے اھل الحمد پڑھتے ہیں اسم جلالت کی صفت بنا کر لیکن اس کی نظائر میں لوگ مسند الیہ کو حذف کرکے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتے ہے تو یہاں ھو مسند الیہ محذوف ہوتا ہے اس لئے پھر الحمدللہ اھل الحمد میں بھی محذوف کرتے ہیں کیونکہ بسم اللہ کی طرح اس میں بھی تو حمد اور تعریف ہے اسی طرح ایک رفع علی المدح ہوتی ہے مثلا مررت بذید ن اللھم تو یہاں ھو محذوف ہے حالانکہ لوگ اس جملے میں مسند الیہ کو حذف نہیں کرتے لیکن چونکہ اس کی نظائر میں حذف کرتے ہیں مثلا اعوذباللہ من الشیطن الرجیم پڑھتے ہیں اس لئے ہم نے بھی اس میں مسند الیہ کو حذف کر دیا۔اور اسی طرح ایک ترجمہ ہوتا ہے مثلا اعط زیدن المسکین تو یہاں مسندالیہ ھو محذوف ہے کیونکہ اگرچہ یہاں اس جملے میں مسندالیہ کو حذف نہیں کرتے لیکن ان کی نظیروں میں مسندالیہ کو حذف کرتے ہیں

و منہ قولھم الخ سے شارح نے اس کی ایک اور مثال بھی دی کہ مسندالیہ اس جملے میں تو لوگ محذوف نہیں کرتے جس کا متکلم تلفظ کرتا ہے لیکن نظائر میں چونکہ لوگ حذف کرتے اس لئے پھر متکلم بھی وہاں حذف کرتا ہے کسی رجل کی بات چل رہی ہو تو تم کہو گے کہ فتًی من شانہ کذاوکذا یعنی وہ تو اس طرح کا جوان تھا تو اب یہاں مسند الیہ محذوف ہے یاد رہے کہ بات چل رہی ہو تو تم کہو گے ربع کذاوکذا یعنی اس گھر کی کیا بات ہے تو یہاں بھی مسند الیہ محذوف ہوتا ہے

Marfat.com

و قد یکون المسندالیه المحذوف الخ پہلے تو اس مسند الیہ کے حذف کی بات ائیگی جو مسندا لیہ مبتداء ہو اب یہاں اس مسند الیہ کی بات کرتا ہے جو مسند الیہ فاعل ہو کیونکہ مسند الیہ دو ہی ہوتے ہیں فاعل اور مبتداء تو یہ کہتا ہے کہ مسند الیہ اگر فاعل ہو تو اس کے حذف کیلئے شرط ہے کہ فعل کا اسناد مفعول به کی طرف ہو یا کسی اور مفعول کی طرف جس کی طرف فعلوں کے اسناد ہو تے ہے اور دوسرا ہے کہ وہاں پھر حذف پر تو قرینہ ہو گا لیکن مسند الیہ کی تعین قرینہ نہیں ہوگا مثلا قتل الخارجی اب یہاں فاعل محذوف ہے تو فعل کا اسناد مفعول کی طرف ہے تو حذف پر تو قرینہ ہے کہ یہاں فاعل قاتل محذوف ہے لیکن اس کے تعین پر قرینہ نہیں کیونکہ اصل غرض تو خارجی کا قتل ہونا ہے تا کہ ہم اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں نہ کہ قاتل کا تعین

و قد یکون حذف الشئی الخ تو چونکہ علامہ کی یہ عادت مبارکۃ ہے کہ ایک مسئلہ ذکر کرنے کے بعد اس کے مناسبات بھی ذکر کرتا ہے تو بات تو مسند الیہ کے حذف کی تھی لیکن اب یہاں سے علامہ مطلق حذف کی بات کرتے ہے کہ کبھی شی کو اس لئے حذف کرتے ہے وہ بزرگی میں ایسے قرینہ کو پہنچ جاتی ہے کہ اس کا ذکر ممکن نہیں ہو تا جسے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ان ھذاالقرآن یھدی التی ھی اقوم کو اب یہاں التی کا موصوف ملتہ یا طریقہ یا حالتہ محذوف ہے کیونکہ وہ ملتہ اور حالت اور طریقہ بزرگی میں ایسے مرتبہ پر پہنچا ہے کہ اس کا ذکر کرنا ممکن نہیں

او بلغ الخ سے شارح نے بتایا کہ یا وہ شی برائی میں ایسے حالتہ اور مرتبہ پر پہنچ جاتی ہے کہ سامع اس کو نہیں سن سکتا یا متکلم بیان نہیں کر سکتا جیسے کہ کوئی شخص مصیبت میں مبتلا ہو

Marfat.com

تو تم کسی سے اس کے متعلق پوچھو تو وہ کہے گا کہ فلاں کی بات نہ پوچھو کیونکہ اس کی دو ہی صورتیں ہیں کہ یا مصیبت زدہ تمہا را رشتہ دار ہو گا یا جس سے پوچھ رہے ہو ورنہ پوچھنے کا کیا مطلب تو اگر تمہارا رشتہ دار ہے تو وہ متکلم بیان تو کر دے گا لیکن تم سن نہیں سکوں گے

اور اگر متکلم کا رشتہ دار ہو تو متکلم بیان نہیں کر سکے گا اگر چہ تم سن لوگے اوراضجار کا معنی غمناک وپریشان کرنا

و اما ذکر ہ الخ تو پہلے مسند الیہ کا حال حذف بیان کیا اب یہا ں سے دوسرا حال ذکر بیان کرتا ہے تو اس کی وجہ بیان کی کہ مسند الیہ کو ذکر اس لئے کرتے ہے کہ ذکر اصل ہوتا ہے اب اعتراض ہو گا جب مسندالیہ کا ذکر اصل ہے تو پھر حذف کیوں کرتے ہے تو شارح نے

و لا مقتضی الخ سے جواب دے کہ ہم نے جو کہا کہ ذکر اصل ہے تو مطلق اصل نہیں بلکہ تب اصل ہے کہ جب ذکر سے عدول کا مقتضی یعنی قرینہ ہو تو اگر قرینہ ہو تو پھر حذف کر سکتے ہیں

او الاحتیاط الخ سے اور وجہ ذکر کی کہ یا مسند الیہ کو اس لئے ذکر کرتے تا کہ ضعیف پر اعتماد سے بچ جاے اس طرح کے اگر مسند الیہ کو ذکر کریں تو پھر لفظ پر اعتماد کریں اور حذف ہو گا تو پھر قرینہ پر اعتماد ہو گا تو لفظ پر اعتماد قرینہ پر اعتماد سے قوی ہوتا ہے اس لئے پھر مسند الیہ کو ذکر کرتے ہے کہ ضعیف پر اعتماد سے بچ جاے باقی یہاں پر وھم ہے کہ اس متن کا تو ماقبل کہ ساتھ تعارض ہے کہ پہلے ماتن نے کہا تھا کبھی مسندالیہ کو حذف کرتے ہے کہ اقوی الدلیلین کی طرف عدول ہو تو وہاں قرینہ کو اقو ی دلیل بنایا تھا اور لفظ کو ضعیف

Marfat.com

اور یہاں الٹ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعارض نہیں ہے کیونکہ وہاں کہا تھا کہ دلالت عقلی اقوی ہے اس کی طرف عدول ہوتا ہے حذف کرنے سے تو اگر عقل کا لحاظ کرے تو پھر قرینہ اقوی ہوتا ہے لفظ سے لیکن اگر عقل کا لحاظ نہ کرے بلکہ یہ لحاظ کرے کہ قرینہ کی دلالت لفظ پر ہوتی ہے تو پھر قرینہ ضعیف ہوتا ہے

او التنبیه علی غباوة السامع الخ سے ذکر کرنے کی اور وجہ ذکرکررہا ہے کہ سامع کی غباوۃ پر تنبیہ کرنی مقصود ہوتی ہے کہ سامع اتنا غبی ہے کہ جب تک ذکر نہ کرے تو وہ سمجھتا ہی نہیں

او زیادة الایضاح الخ سے ماتن نے اور وجہ ذکر کی کہ اگر مسند الیہ کو حذف کرے پھر بھی مسندالیہ سمجھ تو آتا ہے لیکن مزیدوضاحت اور تقریر کیلئے مسندالیہ کو ذکر کرتے ہے شارح نے اس کی مثال دی کہ اولئک ھم المفلحون دوسرے اولئک سے مثال دی کیونکہ پہلے اولئک کی تو ضرورت ہے اس کے سوانہیں سمجھ آسکتا کہ کون مراد ہے ہاں دوسرے سے تقریر ہے تو اب اگر دوسری دفعہ اولئک نہ لاتا تو پھر بھی مسند الیہ سمجھ آجاتا کہ وہی علی ھدًی والے مراد ہے لیکن مزید وضاحت کیلئے اور پختگی کیلئے ذکر کیا وہ اس طرح کہ اگر اولئک نہ ذکر کرتے صرف ھم المفلحون کہتے تو پھر یہ مطلب ہوتا کہ ہدایت اور فلاح دونوں صفتوں کی مجموعہ سے یہ لوگ دوسروں سے ممتاز ہیں اور جب ذکرکیا تو مطلب ہوا کہ ہدایت اور فلاح میں سے ہر ایک صفت کے ساتھ یہ لوگ دوسروں سے ممتاز ہیں تو یہ اچھا ہے اس سے کہ دونوں صفتوں کے مجموعہ سے ممتاز ہوں اثر کا معنی علامت مثابتہ کامعنی مرتبہ منزل اور احیال کا معنی انفراد ہے

او اظهار تعظیمه الخ سے اور وجہ ذکر کی یا مسند الیہ کی تعظیم ظاہر کرنے کیلئے مسندالیہ

Marfat.com

کو ذکر کرتے ہیں مثلا تمہیں یہ کہا جائے کہ وہ تمہیں بلا رہا ہے تو اس میں تعظیم نہیں اور یہ کہیں کہ تمہارا والد تمہیں بلا رہا ہے تو اس میں تعظیم ہے اور یا اظہار اھانتہ مقصود ہوتا ہے ذکر کریں گے تو اھانت کا اظہار ہو گا اگر نہیں کریں گے تو کوئی چیز نہ ہوگی یا تبرک حاصل کرنے کیلئے مسندالیہ کو ذکر کرتے ہیں مثلا اللہ اور رسول کے نام لینے سے برکت حاصل ہو گی یا محبوب کا نام لینے سے لذت محسوس ہو گی

او بسط الکلام الخ سے اور وجہ ذکر کی یا سامع کو سنانے کیلئے کلام کو لمبا کرنا مقصود ہوتا ہے اور یہ کلام لمبی تب ہو گی جب مسند الیہ کو ذکر کرے اس لئے پھر ذکر کرتے ہیں الاصغاء کا معنی سنانا ہے باقی حیث چونکہ عام طور مقام کے معنی کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور کبھی زمانے میں بھی مستعمل ہوتا ہے تو شارح بتائے گا کہ یہاں حیث کا معنی زمانہ والا بھی بن سکتا ہے اور مکان کا بھی ہوسکتا ہے پہلے شارح نے

ای فی مقام الخ سے مکان والا معنی ذکر کر دیا کہ مطلب یہ ہے ایسا مقام ہے کہ جہا ں سامع کو سنانا مقصود ہے تو اس لئے کلام کو لمبا کرنا پڑتا ہے تو پھر مسند الیہ کو ذکر کرتے ہے کیونکہ سامع بہت عظمت اور شرافت والا ہوتا ہے ماتن نے اس کی مثال دی جیسے کہ

ھی عصای چاہے تو یہ تھا کہ حضرت موسی ' علیہ السلام عصای فرماتے تو کافی ہوتا کیونکہ پہلی کلام و ما تلک بیمینک یا موسیٰ سے پتا چلتا ہے کہ ساتھ والی چیز پوچھنا مقصود ہے لیکن موسیٰ علیہ السلام نے مسندالیہ کو ذکر کردیا تاکہ کلام لمبی ہو جاے کیونکہ سامع شرافت والا اور عظمت والا ہے باقی تو شارح نے بتایا کہ محبوبوں کے ساتھ کلام اس لئے لمبی ہو جاتی ہے کہ ان کو سنانا مطلوب ہوتا ہے

Marfat.com

و یجوز ان یکون الخ سے شارح نے بتایا کہ حیث زمان کے معنی کے ساتھ ہی بن سکتا ہے

یعنی جس زمانہ میں سامع کو سنانا مطلوب ہوتو پھر کلام کو لمبا کیا جاتا ہے تو مسندالیہ کو ذکر کرتے ہیں

و قد یکون بسط الکلام الخ سے شارح نے بتایا کہ کبھی محض فخر اور خوشی کرنے کیلئے کلام لمبی کی جاتی ہے تو پھر مسندالیہ کو ذکر کرتے ہیں جیسے کہ تم سے پوچھے کہ تمہارا نبی کون ہے تو جواب صرف محمد بن عبداللہ کافی ہے لیکن خوشی اور فخر کیلئے تم کہو گے کہ نبینا حبیب اللہ محمد بن عبداللہ وغیرہ وغیرہ صفات کرو گے

و قد یذکر المسندالیہ الخ سے شارح نے بتایا کہ کبھی محض ڈرانے کیلئے مسند الیہ کو ذکر کرتے ہے مثلا یہ کہے کہ السلطان یاء مرک تو سامع ڈر جاے گا کہ اگر میں نے حکم نہ مانا تو بادشاہ سزا دے گا اور کبھی کسی قبضہ میں گواہ بنانے کیلئے مسندالیہ کو ذکر کرتے ہے مثلاتم جج ہوتو تمہیں خطرہ ہے کہ کوئی گواہ اپنے گواہی سے انکار کر جاے گا کہ میں نے تو اسطرح نہیں کہا ہے تو پھر تم کہو گے اباع زیدتو وہ گواہ کہے گا کہ نعم باع زید اب جب زید کا نام لیا تو انکار نہیں کر سکتا کیونکہ اگر انکار کرے گا تو عدالت کہے گی کہ تم نے نام لے کر اسی طرح کہا تھا یا اس لئے مسند الیہ کو ذکر کرتے ہیں کہ سامع انکار نہ کر سکے مثلا تمہیں یہ کہنا ہے کہ استاد صاحب بلا رہے ہے تو اب ہم یہ نہیں کہے سکتے میں نے تو سمجھا کہ کوئی اور بلاتا ہوگا

و ھذا کلہ مع قیام القرینہ الخ سے شارح نے بتایا کہ جتنے ہم نے مسندالیہ کہ ذکر

Marfat.com

کے مقتضی ذکر کیے یہ تب مقتضی بنیں گے کہ جب مسندالیہ پر یہ قرینہ ہو یعنی مسندالیہ کو حذف کرے پھر بھی سمجھ آسکتا ہوتو پھر یہ مقتضی ذکر کے ہونگے لیکن اگر مسند الیہ پر قرینہ نہ ہو یعنی حذف کرے تو مسندالیہ سمجھ بھی نہیں آتا ہو پھر یہ مقتضی ذکر کے نہیں ہوتے بلکہ پھر تو قرینہ کا نہ ہونا ذکر کا مقتضی ہوتا ہے

و مما جعله صاحب المفتاح الخ تو صاحب مفتاح نے یہاں ایک مسئلہ ذکرکیا تھا اور ماتن نے اس پر اعتراض کیا تھا تواب یہاں سے علامہ صاحب کاذکرکردہ مسئلہ ذکر کیا ہے اور پھر اس پر ماتن کااعتراض بھی ذکر کرے گا تو صاحب مفتاح نے مسئلہ بیان کیا کہ ان مذکورہ مقتضیات کے علاوہ مسند الیہ کے ذکر کا ایک اور مقتضی بھی ہوتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ خبر جب عام النسبۃ الی المسند الیہ ہو یعنی اُس کا مسند الیہ ہر کوئی بن سکتا ہے لیکن مراد خاص ہے تو پھر بھی مسند الیہ کو ذکر کریں گے ورنہ کیسے پتہ چلے گا کہ خاص مراد ہے مثلاً قائم ذاھب اور فی الدار یہ تینوں ایسی خبریں ہیں کہ ان کے مسند الیہ بہت ہو سکتے ہیں زید بکر خالد سب ہر ایک خبر کے مسند الیہ بن سکتے ہیں لیکن مراد خاص ہے تو اب بھی مسند الیہ کا ذکر کرلیں گے کہ زید قائم اور عمرو ذاہب اور خالد فی الدار

و اعتر ض علیه المصنف الخ سے بتایا کہ ماتن نے صاحب مفتاح کے اس مسئلہ پر یہ اعتراض کر دیا کہ تم نے جو کہا کہ خبر عام النسبۃ ہو اور مراد خاص ہو تو یہ بھی مسند الیہ کے ذکر کا مقتضی ہوتا ہے یہ غلط ہے کیونکہ ہم پوچھتے ہیں یہاں قرینہ ہوگا یا نہیں اگر قرینہ ہو یعنی مسند الیہ کو حذف کرے پھر بھی سمجھ آ سکتا ہے ۔تو پھر یہ عموم الخبر اور خصوص المراد ذکر کا مقتضی نہیں بن سکتا جب تک ایک امر ثالث اُن کے ساتھ ھ نہ ملے تبرک یا استلذاز ذا

Marfat.com

وغیرہ کیونکہ جب قرینہ ہے پھر مسند الیہ محذ و ف کرنا چا ہیئے تو صرف عموم الخبر اور خصوص المرا د مقتضی نہیں بن سکتے جب تک اُن کے سا تھ کوئی امر ثالث نہ ملے اور اگر قرینہ نہ ہو تو پھر جس مسند الیہ کو ذکر کیا جائے گا تو اُس کا مقتضی عموم الخبر اور خصوص المرا د نہیں ہو تا بلکہ قرینہ کا نہ ہو نا یہ مسند الیہ کے ذکر کا مقتضی ہو تا ہے

و جو ابه ان عمو م النسبته الخ سے شارح نے ما تن کے اعتراض کا جو ا ب دیا کہ شق تو ہم لیتے ہے کہ قرینۃ نہیں ہے اب تم کہو گے کہ ذکر کا مقتضی تو انتفاء قرینہ ہے نہ کہ عموم النسبتہ تو ایک اس کا جو اب دیا کہ انتفا قرینہ اور عموم النسبتہ اور خصوص المرا د یہ سب ایک چیزیں ہیں تو پھر جب انتفاء قرینہ مقتضی ہے ذکر کا تو پھر عموم النسبتہ اور خصوصی المرا د بھی ذکر کا مقتضی ہو نگے با قی شارح نے

لا نه اذا لم یکن الخ سے اس پر دلیل بھی دی کہ انتفاء قرینہ اور عموم النسبتہ اور خصو ص المرا د کیسے ایک چیز ہیں تو دلیل یہ دی کہ خبر عموم النسبتہ اور خصوص المرا د دونوں ہونگے تب تو قرینہ نہیں ہو تا لیکن اگر ان میں سے کوئی ایک نہ ہو تو پھر قرینۃ ہو تا ہے مثلا اگر خبر عموم النسبتہ نہ ہو اُس کی مثال دی کہ خالق کل شی اب یہ خبر عا م النسبتہ نہیں کیونکہ ہر کوئی تو خالق کل شی نہیں ہو سکتا چونکہ عموم النسبتہ نہیں تو اب قرینۃ ہے کہ اُس سے اللہ تعالیٰ مرا د ہے اور آ گے مثال دی اگر خصوص المرا د نہ ہو تو اگر چہ عموم النبستہ ہو پھر بھی قرینہ ہو گا جیسے کہ کوئی کہے کہ خیر من ہذ ا الفا سق الفا جر تو اب یہ خبر ہے تو عموم النسبۃ کیونکہ اس کا مسند الیہ ہر کوئی بن سکتا ہے لیکن خصوص المرا د نہیں کیونکہ کوئی خا ص مرا د نہیں کہ فلا ں فا سق سے اچھا ہے تو اب یہاں قرینہ ہے کہ ہر ایک مرا د ہے کہ ہر ایک فا سق فا جر سے اچھا ہے

Marfat.com

باقی یہاں پر اعتراض تھا کہ قرینہ تو لفظ ہوتا ہے یہاں تو کوئی قرینہ نہیں تو شارح نے و لا نعنی الخ سے جواب دیا کہ قرینہ کا یہ مطلب نہیں کہ خوامخواہ لفظ ہو بلکہ قرینہ کا مطلب ہے کہ مقصود پر دلالت کرے خواہ لفظ ہو یا نہ ہو

و قیل مرادہ فیکو ن الخ تو ماتن نے جو صاحب مفتاح پر اعتراض کیا تو اُس کی ایک تقریر تو علامہ نے کر دی تو پھر دوسری شق لے کر اس کا جواب بھی دے دیا اور بعض لو گوں نے ماتن کے اعتراض کی اور تقریر کی تو علامہ وہ ذکر تا ہے تو ان تقریروں میں چونکہ علامہ کا وہ پہلا جواب نہیں چل سکتا اس لئے پھر نیا جواب دے گا تقریر سے پہلے کچھ تمہید ہے وہ یہ ہے کہ بات ذکر کے مقتضی کے بارے میں چل رہی ہے تو سمجھ لینا چاہے کہ مقتضی ہمیشہ مرجح ہوتا ہے موجب نہیں ہوتا دوسرا یہ ہے کہ مقتضی حال واجب نہیں ہوتا بلکہ راجح ہوتا ہے اس تمہید کے بعد انہوں نے پہلی تقریر دوسری شق کی باقی پہلی شق (اختیار کی تو انہوں نے بھی وہی تقریر کی کہ اگر قرینہ ہو تو عموم النسبۃ اور خصوص المراد ذکر کا مقتضی نہیں بن سکتے) اگر قرینہ نہ ہو تو پھر ذکر واجب ہوگا تو عموم النسبۃ اور خصوص المراد نے مقتضی بننا تھا لیکن اب مقتضی انتفاء قرینہ ہوگا اور وہ یہ بھی نہیں بن سکتا کیونکہ مقتضی ہمیشہ مرجح ہوتا ہے۔ جب کہ انتفاء قرینہ تو موجب ہے ذکر کا نہ کہ مرجح تو اب اس تقریر میں پہلا شارح کا جواب نہیں بن سکتا کیونکہ وہ جواب یہ تھا کہ انتفاء کرنا اور عموم النسبت اور خصوص المراد ایک چیز ہیں تو پھر جب انتفاء قرینہ مقتضی ہے تو پھر عموم النسبۃ اور خصوص المراد بھی مقتضی ہونگے اور اس تقریر کے لحاظ سے تو انتفاء قرینہ مقتضی نہیں بن سکتا۔ کیونکہ مقتضی موجب نہیں ہوتا بلکہ مرجح ہوتا ہے جبکہ یہ تو موجب ہے اور دوسری تقریر انہوں

Marfat.com

نے یہ کی اگر قرینہ ہو تو پھر ذکر وا جب ہو گا اور اب ذکر مقتضی حال نہیں بن سکتا کیونکہ تمہید میں ہم بتا چکے ہیں کہ مقتضی حال مرجح ہوتا ہے نہ کہ مو جب اس تقریر میں وہ پہلا جو اب بھی نہیں چل سکتا اس لئے شا رح نے مل کر دونو ں تقریر و ں کا ایک جو اب دیا

و الجو ا ب ان المقتضی الخ تو وہ اسطرح کی پہلی تقریرکادارومدار اس پر تھا کہ مقتضی ہمیشہ مر جح ہو تا ہے مو جب نہیں ہو تا تو اس کا علا مہ نے جواب دیا کہ یہ کوئی ضر وری نہیں کہ مقتضی ہمیشہ مر جح ہو بلکہ مو جب بھی ہو سکتا ہے تو اب انتفا ء قرینہ مقتضی بن گیا پھر عموم النسبتہ اور خصوص المرا د بھی مقتضی بن گئے کیونکہ سب کا ایک مطلب ہے تو اس طرح صاحب مفتا ح کی با ت بن گئی اور دوسری تقریر کا مدا ر اس پر تھا کہ مقتضی حال ہمیشہ را جح ہوتا ہے واجب نہیں ہو تا تو اس کا بھی علا مہ نے ر د کر دیا کہ مقتضی حال وا جب بھی ہو تا ہے اور را جح بھی کیونکہ اگر مقتضی مو جب ہو تو مقتضی حال واجب ہو گا اور اگر مقتضی مر جح ہو تو پھر مقتضی حال بھی را جح ہو گا

و اما تعریفه الخ توپہلے مسند الیہ کا مقتضی حال حذ ف ذکر کر دیا پھر اس کے بعد ذکر بیا ن کیا تو ذکر کی دو قسمیں ہیں ایک معر فہ اور دوسرا نکر ہ تو پہلے تو معر فہ ذکر کرے گا کہ مسند الیہ کو معر فہ کر کے کیوں ذکر کر تے ہیں اور پھر نکر ہ ذکر کر نے کی وجہ ذکر کرے گا با قی شا رح نے

و ھو ما و ضع الخ سے معنی کر دیا لیکن اس سے پہلے کچھ تمہید ہے اور وہ ہے کہ بعض معرفوں میں میر سید شریف اور علامہ تفتا ز انی کا اختلا ف ہے وہ اس طرح کہ مثلاً ھذا ہے تو میر سید شریف کا مذہب تو یہ ہے کہ اس کی وضع جز یات کے لئے ہے ۔ اب یہ کہ وضع

Marfat.com

کے لئے تو موضوع لہ کا علم ضروری ہوتا ہے اور جزیات تو غیر متناہی ہیں پھر ان کا علم کیسے آ گیا تو کہتا ہے کہ کل یعنی محسوس مبصر کو ان جزییات کے لئے ذہن میں لے جا کر مئرۃ بنایا گیا تو اس طرح سب جزییات کا علم بعد میں ا اور علامہ تفتازا کا یہ مذہب ہے کہ و ضع ھذا کی کلی کے لئے ہے لیکن استعمال اس کا ہمیشہ جزییات میں ہوتا ہے اس کے بعد مذ کورہ بالا عبارت سے علامہ تفتا زانی معرفہ کی ایسی تعریف کرتا ہے کہ جو اس کے اپنے مذ ہب کے مطابق ہو تو کہتا ہے کہ معرفہ اُس کو کہتے ہیں جس کی وضع ہو کسی شے کے لئے اور اُس وضع سے غرض یہ ہے اس کا استعمال جزییات میں ہو

و حقیقته التعریف الخ سے بتایا کہ تعریف اُس کو کہتے ہیں کہ ذات کے ساتھ خارج مختص کی طرف اشارہ ہو اور اشارہ وضیعہ ہو یعنی وضع کو اس میں دخل ہو تو خارج سے نکرہ نکل گیا کیونکہ نکرہ کے ساتھ خارج کی طرف اشارہ نہیں ہوتا اور کبھی نکرہ کے ساتھ بھی خارج کی طرف اشارہ ہوتا ہے لیکن اس نکرے کو وضعیۃ کی قید سے نکال دیا کیونکہ اس میں وضع کا دخل نہیں ہوتا بلکہ تخصیص تعریف اس میں کسی امر خارج کی وجہ سے آتی ہے نہ کہ وضعاً۔ باقی مختص کے لفظ سے ضمیروں کو نکال دیا کیونکہ ضمیروں کے ساتھ کبھی تو خارج مختص کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور کبھی خارج غیر مختص کی طرف اشارہ نہیں ہوتا جیسے کے کبھی ضمیر سے کوئی مخاطب مراد ہوتا ہے

و قدم فی باب المسند الیه الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعترا ض یہ تھا کہ مسند الیہ کا مقتضی حال بھی تعریف تنکیر ہے اور مسند کے حال بھی یہ دو ہیں تو مسند الیہ کے احوال میں تعریف کو پہلے ذکر کر دیا اور مسند کے احوال میں تنکیر کو پہلے ذکر کر دیا اس کی

Marfat.com

کیا وجہ ہے تو اس کا جواب دیا کہ مسند الیہ میں تعریف اصل ہے اور مسند میں تنکیر اصل ہے تو ماتن نے دونوں میں اصل کو مقدم کر دیا

فتعریفهُ لافادة المخا طب الخ سے شارح نے مطلق مسند الیہ کو معرفہ ذکر کرنے کی وجہ ذکر کرتا ہے کیونکہ ماتن نے معرفہ کی اقسام کی وجہ بیان کی تھی کہ مثلاً مسند الیہ کو ضمیر علم وغیرہ کے ساتھ معرفہ کر کے کیوں ذکر کرتے ہیں باقی مطلق معرفہ ذکر کرنے کی وجہ بھی بیا ن کی تھی تو شارح کہتا ہے کہ مطلق مسند الیہ کو معرفہ لانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مسند الیہ میں کامل درجہ کی تخصیص ہوتی ہے اور جہاں تخصیص کامل ہو تو پھر فائدہ بھی اتم ہوتا ہے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ مسند الیہ کو معرفہ اس لئے لاتے ہیں تاکہ فائدہ اتم آجائے باقی

لا ن الا صل الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ تخصیص کامل ہو تو پھر فائدہ تا م ہوتا ہے تو وہ اس طرح کہ نسبت حکم اگر بعید ہو تو پھر فائدہ زیادہ ہوتا ہے اور اگر نسبت حکم قریب ہو تو پھر خبر دینے میں فائدہ تھوڑا ہوتا ہے اس کی واضح مثال اس طرح ہے کہ ایک نوجوان شخص نے شادی کی تو اُس کا بچہ پیدا ہو گیا یہ نسبۃ اور حکم قریب ہے اور ایک بوڑھا شادی کرے اور اُس کا بیٹا پیدا ہو جائے تو یہ نسبت اور حکم بعید ہے اس لئے بوڑھے سے بیٹے کے پیدا ہونے کی خبر میں زیادہ فائدہ ہے کیونکہ نوجوانوں کے بچے پیدا ہوتے ہیں باقی حکم کا قرب اور بعد تخصیص سے معلوم ہوتے ہیں اگر تخصیص کم ہے تو پھر نسبت قریب ہوتی ہے تو پھر فائدہ تھوڑا ہوتا ہے اور اگر تخصیص زیادہ ہو تو نسبت بعید ہوتی ہے اس لئے پھر فائدہ مکمل ہوتا ہے۔تو بہر حال تخصیص کامل ہو تو پھر فائدہ مکمل ہوتا ہے اور تخصیص کامل تو معرفہ میں ہوتی ہے تو پھر معرفہ سے فائدہ مکمل آئے گا باقی درمیان میں

Marfat.com

شارح نے نسبت کے قریب اور بعید ہونے کی مثال بھی دی ہے کہ جسے کوئی یہ کہے کہ شئی ما موجود اب یہ حکم قریب ہے تو اس میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ شئی تو کوئی نہ کوئی موجود ہوتی ہے لیکن اگر کوئی کہے کہ زید حافظ ہے تو یہ حکم بعید ہے کیونکہ تو رات کے حافظ تو دو تین انسان ہوتے ہیں تو اب اس سے خبر دینے میں فائدہ زیادہ ہے کہ زید نے تو رات کو یاد کیا

و النکرۃ و ان امکن الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ تم نے کہا کہ نکرہ میں تخصیص کامل ہوتی ہے تو پھر فائدہ اتم ہوتا ہے تو تم نے معرفہ میں تخصیص کامل کا حصر کیا حالانکہ نکرہ میں بھی تو تخصیص کامل ہوتی ہے اور فائدہ بھی اتم ہوتا ہے پھر معرفہ میں تو حصر نہ رہا نکرہ میں تخصیص کامل اس طرح ہوتی ہے کہ مثلاً اعبدالھا خلق السماء و الارض تو اب یہاں الھاً یہ ہے تو نکرہ لیکن اسمیں خلق السماء و لارض کی وجہ سے کمال درجے کی تخصیص ہے کیونکہ آسمان زمین کا خالق اللہ تعالیٰ کے بغیر کوئی اور نہیں ہوسکتا تو اب یہاں کمال درجہ کی تخصیص ہے تو فائدہ یہ بھی اتم ہوگا۔اسی طرح ایک شخص تمہیں ملا اور اُس کے ساتھ چند اور بندے بھی تھے تو اُس تمہارے دوست نے دوسرے سب لوگوں سے پہلے تم پر سلام کیا تو اب تم اس شخص کا نام لو یا یہ کہو کہ لقیت رجلاً سلم علیک الیوم وحدہ قبل کل واحد دونوں ایک جیسے ہیں کیونکہ اس میں یعنی رجلاً میں بھی نام کی طرح کمال کی تخصیص ہے

ثم التعریف یکون الخ سے شارح نے بعد والے متن کا ماقبل کے ساتھ ربط بیان کیا کہ معرفہ کے پھر کئی قسم ہیں تو بعد میں متن میں ماتن پر ایک قسم کی علیحدہ غرض بھی بیان کرے گا تو

Marfat.com

فبالاضمار الخ سے ماتن نے اس کی وجہ بیان کی کہ مسند الیہ کو ضمیر کے ساتھ معرفہ کر کے کیوں ذکر کرتے ہیں کہ اما تعریفہٗ بالا ضمار تو بتایا کہ مقام یا تو متکلم کا ہوتا ہے یا غیبت کا یا خطاب کا تو اسکے لئے تو ضمیریں ہی ہوتی ہیں

و قدم المضم الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ معرفہ کی کئی اقسام تھے تو پہلے ضمیروں کو کیوں ذکر کیا اس کا شارح نے جواب دیا کہ ضمیریں اعرف المعارف ہیں اس لئے ان کو مقدم کر دیا

و اصل الخطاب ان یکو ن الخ سے ماتن نے ضمیر کے متعلق مسئلہ ذکر کر دیا کہ اصل میں خطاب میں یہ ہے معین کو ہو باقی وہم تھا کہ شاید وہ معین جس کو خطاب ہو گا ایک ہو گا تو شارح نے

واحدا کا ن او کثیراً الخ اُس کا ازالہ کر دیا کہ ایک ہو یا بہت ہو بہر حال معین ہو

لان و ضع المعار ف الخ سے شارح نے اس پر دو دلیلیں دیں کہ خطاب میں اصل یہ ہے کہ معین کو خطاب ہو پہلے دلیل یہ ہے کہ معرفہ کی وضع سے غرض یہ ہوتی ہے کہ معین میں استعمال ہو تو پھر خطاب یہ بھی اصل میں معین کے لئے ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ خطاب کا معنی یہ ہے کہ توجیہ الکلام الیٰ حاضر تو حاضر معین ہی ہوتا ہے

و قد تیرك الی غیر ہ الخ سے ماتن نے بتایا کہ کبھی خطاب غیر معین کو ہی ہوتا ہے

لیعم کل مخا طبِ الخ چونکہ یہ خلا ف اصل ہے اس لئے اس کی علت بتا ئی کہ خطاب غیر معین کو اس لئے ہوتا ہے تا کہ خطاب ہر مخا طب کو عا م ہو جا ئے

علی سبیل البد ل سے شا ر ح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ تم

Marfat.com

نے کہا کہ خطاب غیر معین کو اس لئے ہوتا ہے کہ تا کہ ہر مخاطب کو عام ہو جائے تو پھر ضمیر مخاطب کلی بن جائے گئی حالانکہ ضمیریں تو جزی ہوتی ہیں اس کا شارح نے جواب دیا کہ ہر مخاطب کو عام ہونا دو قسم ہوتا ہے ایک علی سبیل الاجتماع جو سب کو شامل ہوتی ہے اور جزی میں علی السبیل البدلیۃ اشتراک ہوسکتا ہے یعنی کبھی ہوتا ہے اشتراک اور کبھی جزء ی میں اشتراک علی السبیل البدلیۃ نہیں ہوتا تو اشتراک علی سبیل البدلیۃ جزوی کے منافی نہیں ہوتا

و لو تری اذا لمج مون الخ سے ماتن نے اس کی مثال دی کہ اس میں تری کی ضمیر مخاطب کسی معین مخاطب کی طرف راجع نہیں

قصدا الی تفظیع الخ سے شارح نے اس کی وجہ بیان کی کہ کیوں معین کو خطاب نہیں ہوتا تو بتایا کہ اس سے اصل مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ اُن کا بُرا حال انتہا کو پہنچا ہو گا ۔تو یہ تب ہی ہو گا کہ کوئی خاص مخاطب نہ دیکھے بلکہ ہر وہ مخاطب دیکھے جس کیلئے روئتہ ہو

و فی بعض النسخ الخ ماتن کا ایک نسخہ تو آ گیا کہ فلا یختص بہ مخاطب تو اس پر تو کوئی اعتراض نہیں کیونکہ یہ ضمیر کا مرجع خطاب ہے اور خطاب کا تعلق مخاطب سے ہوتا ہے تو مخاطب سے اس کے اختصاص کی نفی صحیح ہے کہ کسی مخاطب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ سب مخاطبین میں مشترک ہے اور بعض نسخوں میں فلا یختص بھا مخاطب ہے ۔تو بھا کی ضمیر مجرمین کے حال کی طرف راجع ہو گی تو معنی ہو گا کہ پس نہیں مختص ہو گا ساتھ حال مجرمین کے کوئی مخاطب تو اس پر اعتراض ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ یہ شئے فلاں کے ساتھ مختص نہیں تو تب کہتے ہیں کہ وہ شےء فلاں کی صفت ہو اور پھر مختص نہ ہو بلکہ مشترک

Marfat.com

ہو اور مجرمین کا حال تو مجرمین کی صفت ہے اور مجرمین کے ساتھ قائم ہے پھر مخا طب سے اُس کے اختصاص کی نفی کرنے کا کیا مطلب تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہاں حذف مضاف نکالیں گے اگر بھامیں ھا سے پہلے حذف مضاف نکالیں تو پھر عبارت یوں ہوگی

فلا تختص برویۃ حالھم مخاطب یعنی پس نہیں مختص ہوگا ساتھ رؤیۃ حال مجرمین کے کوئی مخا طب تو اب رویت مبنی للفاعل ہوگی تو اس کا تعلق مخا طب کے ساتھ ہے تو اب مخا طب سے اُس کی تخصیص کی نفی کرنا صحیح ہے کہ کسی ایک مخا طب کے ساتھ دیکھنا خاص نہیں بلکہ سارے مشترک ہے اور اگرمخا طب سے پہلے حذف مضاف نکالیں تو پھر عبارت یوں ہوگی کہ فلا تختص بھالھم رویۃ مخاطب یعنی پس نہیں مختص ساتھ حال مجرمین کہ رویت کسی مخا طب کی تو اب رویت مبنی للمفعول ہوگی اور مجرمین کا حال مرئی ہوگا تو پھر بھی مئر یی کا تعلق مخاطب کے ساتھ ہوگا تو اب بھی مخا طب سے اس کی تخصیص کی نفی صحیح ہے کہ مجرمین کے حال کا مرئی ہونا کسی ایک مخا طب کے رویۃ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ سب مخا طب مشترک ہیں

قال فی الایضا ح الخ سے ماتن نے جو مسئلہ ذکر کیا کہ کبھی خطا ب غیر معین کو ہوتا ہے تاکہ خطاب ہر مخا طب کو عام ہو جائے تو یہی مسئلہ ماتن نے ایضا ح میں ذکر کیا تھا تو وہاں ایضاح کی عبارت پر ایک اعتراض ہوتا تھا جو شارح نے ایضاح کی عبارت کو نقل کر کے اُس اعتراض کو اُٹھائے گا تو ماتن نے وہاں کہا کہ کبھی غیر معین کو خطاب کیا جاتا ہے تو اُس کی مثال بھی جیسے تم کہو کہ فلاں لیئم ان اکرمت اھانک وان احسنت الیہ اساء

Marfat.com

الیک تو یہاں خطاب کسی معین مخاطب کو نہیں ہوتا بلکہ غیر معین کو خطاب ہوتا ہے کیونکہ اگر معین کو خطاب ہو تو اس میں فلاں کی کیا مذمت ہے کہ کسی معین کے اکرام اور احسان کی یہ جزا دے تو غیر معین کو خطاب ہوگا تو پھر مطلب ہو گا کہ ان اکرم الیہ اواحسن الیہ یعنی اگر فلاں کے ساتھ احسان کیا جاے اور اس کی عزت کی جاے تو پھر وہ یہ بدلہ دیتا ہے تو خطاب غیر معین کو ہوتا ہے تو پھر تو کلام کو خطاب کی صورت میں نکالے گا تا کہ عموم کا فائد دے تو یہاں یہ اعتراض کہ ایضا ح میں ماتن نے جو عبارت بولی تو وہاں لیفید العموم ظاہر یہ ہے کہ تخر جہ کے متعلق ہے تو اب یہ مطلب ہو گا کہ جب کلام کو خطاب کی صورت میں نکالا جاے پھر عموم کا فائد دیتی ہے حالانکہ خطاب کی صورت میں جب کلام کا اخراج ہو پھر تو معین کو خطاب ہوتا ہے وہاں کوئی عموم نہیں ہوتا شارح نے کہا کہ یہ ما بعد کے متعلق ہے یعنی تو مخاطب معین کا ارادہ نہیں کرتا اس لئے تا کہ کلام عموم کا فائد ہ دے اب کوئی اعتراض نہیں اور بعد میں پھر ماتن نے ایضاح میں کہا تھا کہ قرآن پاک میں غیر معین کو خطاب بہت ہے پھر وہی متن والی مثال دی کہ جیسے ولوترے اذاالمجر مون الآیۃ تو یہاں خطاب غیر معین کو نہیں اس لئے پھر کلام خطاب کی صورت میں کیا گیا تا کہ عموم مراد ہو اب یہاں بھی اعتراض تھا کہ ظاہر یہ ہے کہ لما ارید العموم یہ اخرج کے متعلق ہو گا تو پھر یہ معنی بنے گا کہ کلام کا اخراج خطاب کی صورت میں ہو تو پھر عموم کا فائد دیتی ہے حالانکہ خطاب کی صورت میں جب اخراج ہو تو عموم نہیں ہو تا کیونکہ خطاب معین کو ہوتا ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ لما ارید العموم اخراج کے متعلق نہیں بلکہ یہ جس کے متعلق ہے اس پر کلام دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ یحمل علی ھذا یعنی کلام کو اس پر محمول کیا جاے گا کہ خطاب کسی معین کو نہیں ہے تو یہ یحمل

Marfat.com

کے متعلق ہے یعنی مخاطب غیر معین کے مراد ہونے پر کلام کو اس لئے محمول کریں گے تا کہ عموم مراد ہو اب یہ ٹھیک ہے کوئی خرابی نہیں باقی شارح نے بتایا کہ مفتاح کے الفاظ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ لیفید العموم اور لمااریدالعموم کس کے متعلق ہے

و بالعلمیته الخ سے تو پہلے مسند الیہ کا حال حذف کیا پھر ذکر بیان کیا تو ذکر یا معرفہ کے ساتھ ہو گا یا نکرہ کے ساتھ ہو گا اگر معرفہ کے ساتھ ذکر ہو پھر اس کے کئی قسم ہے کہ ضمیر کے ساتھ ہو گا یا ظاہر کے ساتھ اگر ضمیر کے ساتھ ذکر ہو تو وہ بعد میں ا اب یہ کہ ضمیر کے ساتھ نہ ہو تو پھر کئی صورتیں ہے کہ علم کے ساتھ ہو یا غیر علم موصول اسم اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہو تو اب یہاں سے یہ ذکر کرتا ہے کہ مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ کر کے کیوں ذکر کرتے ہے باقی شارح نے درمیان میں

و ھو ما وضع الخ سے علم کی تعریف کی کہ علم اس کو کہتے ہے کہ جس کی وضع ہو شی کے لئے مع تشخصاتہ یعنی شی کے ساتھ اس کے جمیع تشخصات کا بھی اعتبار ہوتا ہے باقی مع تشخصاتہ اس لئے کہا کہ علم میں تکثر محال ہوتا ہے اور تکثر تشخصات کی وجہ سے محال ہوتا ہے

و قدمھا الخ سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ علم کو باقی معرفوں پر ماسوا ضمیر کے کیوں مقدم کر دیا تو جواب دیا کہ یہ باقی معرفوں سے اعرف ہے اس لئے اس کو باقی پر مقدم کر دیا

لاحضارہ بعینہ الخ سے ماتن نے وجہ بیان کی کہ مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ کر کے کیوں ذکر کرتے ہے تو بتایا کہ متکلم کی غرض علم سے پورے ہو سکتی ہے اور کسی معرفہ سے پوری نہیں ہو سکتی اسی لئے پھر دوسروں معرفوں نکالے گا اس لئے پھر مسندالیہ کو علم کر کے

Marfat.com

لاتے ہے باقی شارح نے بعینہ کا معنی بے شخصہ کہا کیونکہ معین عینیت نوعی بھی ہوتی ہے اور جنسی بھی ہوتی ہے تو پھر شارح نے بتایا کہ یہاں بعینہ کا معنی بشخصہ ہی سے ہے

بحیث یکون الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ تم نے کہا کہ مسندالیہ کو علم اس لئے لاتے ہے کہ مسند الیہ سامع کے ذہن میں بشخصہ حاضر کرنا ہو بعد میں ماتن نے جو مثال دی اللہ احد یہ مثال نہیں بن سکتی کیونکہ پھر مطلب یہ ہو گا کہ اللہ مسندالیہ ہے اور علم ہے تو اللہ تعالیٰ نے مسند الیہ کو معرفہ بالعلم اس لئے لایا تاکہ سامع کے ذہن میں مسندالیہ یعنی اللہ تعالیٰ بشخصہ حاضر ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ تو بشخصہ ہی ذہن میں حاضر ہونے سے پاک ہے اس کا شارح نے جواب دیا کہ بشخصہ سے ہی حاضر ہونا کا یہ مطلب نہیں جو تم نے سمجھا کہ شی کی ذات اور تشخصات سارے ذہن کے اندر چلے جائیں بلکہ یہ مطلب ہے کہ اس طور پر مسندالیہ ذہن میں حاضر ہو جاے کہ مسندالیہ جمیع ما عداسے ممتاز ہو تو اب مثال ٹھیک ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس طرح تو ذہن میں حاضر ہو سکتا ہے کہ جمیع ماعدا سے ممتاز ہو مثلا اللہ تعالیٰ آسمانوں زمینوں کا خالق ہے اس لحاظ سے ہمارے ذہن میں حاضر ہو یا اس لحاظ سے حاضر ہو کہ اللہ تعالیٰ کا معنی ذات واجب الوجود مستجمع لجمیع صفات الکمال تو اب اللہ تعالیٰ جمیع ما عدا سے ممتاز ہے

و احترزبہ عن احضارہِ الخ سے شارح نے بتایا کہ بعینہ کی قید سے وہ نکل گیا تو مسند الیہ کا احضار تو اس کے ساتھ ہو جاتا ذہن سامع میں لیکن بشخصہ سے ہی احضار نہیں ہوتا بلکہ بجنسہ احضار ہوتا ہے جیسے کہ رجل عالم جائنی تو اب رجل یہ مسندالیہ ہے تو اس کے ساتھ بھی مسندالیہ سامع کے ذہن میں حاضر تو ہوجاتا ہے لیکن بشخصہ ہی حاضر نہیں ہوتا بلکہ اسم

Marfat.com

جنس کے ساتھ حاضر ہو گا بعد میں متن میں تھا کہ

فی ذهن السامع ابتداء الخ سے احضار کے متعلق ہے یعنی مسندالیہ کو جو حاضر کرنا ہوتا ہے تو سامع کے ذہن میں ابتداءً حاضر کرنا ہوتا ہے باقی ابتداءً کے تین معانی بیان کرے گا

تو پہلے شارح نے

ای اول مرة سے اپنا مختار ذکر کیا کہ ابتداء کا مطلب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ مسندالیہ سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ہو اس سے پھر وہ نکل گئے جن کے ساتھ مسندالیہ سامع کے ذہن میں پہلی دفعہ حاضرنہیں ہوتا بلکہ ثانیاً حاضر ہوتا ہے تو وہ ضمیر غائب ہوتی ہے مثلا جائنی زید وھو راکب تو زید علم ہے تو اس سے سامع کے ذہن میں مسندالیہ پھلی دفعہ حاضر ہو گا لیکن بعد میں جو ھوا ضمیر غائب ہے یہ بھی مسندالیہ ہے اس کے ساتھ بھی مسندالیہ حاضر ہو گا بشخصہ کیونکہ یہ بھی زید کی طرف راجع ہے لیکن ابتداءً حاضرنہیں ہے بلکہ ثانیاحاضر ہوتا ہے کیونکہ ابتداً زید سے حاصل ھوا تو ھوا کے ساتھ ثانیا حاضر ہو گیا اس کے بعد میں متن میں

بعلم مخصوص به الخ یہ بھی احضار کے متعلق ہے یعنی مسندالیہ کو جو سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ہوتا ہے تو اسم کے ساتھ جو اسم مسندالیہ کے ساتھ مختص ہو

و احترز به الخ سے شارح نے بتایا کہ بعلم مختص والی قید سے کس کو نکال دیا تو بتایا اس سے ایک تو ضمیر متکلم نکل گی مثلا اناقول کیونکہ انا مسندالیہ ہے تو اس کے ساتھ مسند الیہ سامع کے ذہن میں بشخصہ سے ہی ابتداءً حاضر ہو گا لیکن یہ بعلم مختص نہیں مسندالیہ کے ساتھ کیونکہ ہر کسی پر انا کا اطلاق ہوسکتا ہے اور دوسرا یہ کہ ضمیر مخاطب بھی نکل گئی جیسے کہ انت تقول کیونکہ انت یہ مسندالیہ ہے اس کے ساتھ مسندالیہ کا احضار سامع کے ذہن میں بشخصہ ہی

Marfat.com

سے پہلی مرتبہ ہو گا لیکن یہ بعلم مختص نہیں مسندالیہ کے ساتھ کیونکہ ہر کسی پر انت کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اسم اشارہ بھی اس قید سے نکل گیا مثلا ھذا زید تو ھذا بعلم ہے اور مسندالیہ ہے تو اس کے ساتھ بھی مسندالیہ سامع کے ذہن میں بشخصہ ہی ہے اور اولاً حاضر ہو گا لیکن یہ ھذا مسندالیہ کے ساتھ اسم مختص نہیں ہے اور اسی طرح اس قید کے ساتھ موصول بھی نکل جائیں گے مثلا الذی کان معنا اس میں کہو گے تو الذی بعلم ہے اور مسندالیہ ہے اس سے بھی مسندالیہ کا احضار سامع کے ذہن میں بشخصہ اور ابتداءً ہو گا لیکن بعلم مختص نہیں مسندالیہ کے ساتھ کیونکہ الذی ہر ایک پر بولا جا سکتا ہے اسی طرح معرف بلام العھد مثلا الرجل سے خاص رجل مراد ہو تو یہ بھی نکل گیا کیونکہ یہ مسندالیہ کا مختص نہیں اسی طرح معرف بالاضافۃ مثلا غلام زید سے خاص غلام مراد ہو تو مسندالیہ سامع کے ذہن میں بشخصہ ابتداءً حاضر ہوگا لیکن یہ کوئی مسندالیہ کا بعلم مختص نہیں ہر ایک پر بولا جا سکتا ہے

فان قیل ھذا القید مغن عن الا ولین الخ سے تو پہلے شارح نے بتایا اسم مخصوص کی قید سے ضمیر متکلم اور مخاطب اور اسم اشارہ اور موصول اور معرف بلا م العہد اور معرف بالا ضافۃ کو نکالا تھا کیونکہ ان سب کے ساتھ مسندالیہ سامع کے ذہن میں بشخصہ ابتداءً حاضر ہو تا ہے لیکن مسندالیہ کے ساتھ اسم مختص نہیں اب یہاں سے شارح اس پر اعتراض کر کے پھر جواب دے گا اعتراض یہ ہے کہ جو آخری قید کے علاوہ باقی نکلتے تھے وہ سارے اس آخری قید سے نکل جاتے ہیں مثلا پہلی قید بعینہ سے اسم جنس مثلا رجل عالم جائنی نکلا تھا تو اسم مختص سے بھی نکل جاتے ہے کیونکہ رجل عالم اسم مختص نہیں ہزاروں رجل عالم ہو سکتے ہے اسی طرح دوسری قید ابتداءً سے ضمیر غائب مثلا ہو راکب نکلا تھا تو یہ اسم مختص سے نکل جاتا ہے کیونکہ ہوا سم

Marfat.com

مختص نہیں تو پھر پہلی دونوں قیدیں لغو ہو گئی تو

قلنا الخ سے اس کا جواب دیا کہ پہلے تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اسم مختص اور علم کا ایک معنی ہے کیونکہ کبھی اسم مختص بہ ہوتا ہے لیکن علم نہیں ہوتا جیسے کہ الرحمٰن یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے غیر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا لیکن یہ علم تو نہیں کیونکہ وضع کے اعتبار سے یہ کلی ہے تو یہ یا تو بعینہ کلی کی قید سے نکلے گا کیونکہ وضعیہ کے اعتبار سے یہ کلی ہے اور اس سے کہ احضار بشخصہ نہیں ہوتا اور یا لحاظ کریں کہ استعمال میں یہ مختص ہو گیا ہے اللہ کے ساتھ اور وہ جزئی ہے تو پھر یہ ابتداءً کی قید سے نکلے گا کیونکہ اس سے ابتداءً احضار نہیں ہوتا بلکہ ابتداءً تو مفہوم کلی کا احضار ہوتا ہے کیونکہ وضع کے اعتبار سے کلی ہے اور ثانیاً جزئی کا احضار ہوتا ہے تو یہ ابتداءً کی قید سے نکلے گا یہ ایک جواب بعد میں ا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہے کہ اسم مختص اور علم ایک معنی ہے باقی جہاں بھی کہیں کہ ہم تسلیم کرتے ہیں تو پھر وہاں کوئی نہ کوئی تسلیم کی وجہ ہوتی ہے یہا ں وجہ یہ ہے تسلیم کرنے کی کہ الرحمٰن بھی اس مختص کی قید سے نکل جاتا ہے کیونکہ ہم نے جو کہا ہے کہ اسم مختص کے ساتھ تو اسم مختص سے مراد ہے کہ وضع کے اعتبار سے اسم مختص ہو اور الرحمٰن وضع کے اعتبار سے اسم مختص نہیں بلکہ وضع کے اعتبار سے تو یہ مفہوم کلی ہے لہذا یہ بھی اسی اس مختص سے نکلے گا تو پھر پہلی دونوں قیدیں لغو ہو جائیں گی لیکن ہم کہتے ہے کہ پہلی قید بے فائد ہ نہیں ہے بلکہ تحقیق کے مقام کے لئے ہے جیسے کہ تعریفات میں ہوتا ہے لہذا اگر اسم مختص بہ سے ہی سارے نکل جائیں تو کوئی حرج نہیں

لایقال ان قولہ ابتداءَ الخ سے تو یہاں تک ابتداءً کا ایک معنی بعد میں ا جو کہ علامہ

Marfat.com

نے ذکر کیا ہے اب یہاں سے ابتداء کا دوسرا معنی بعض لوگوں نے کیا تھا اب وہ بتاتا ہے اور دوسرا اعتراض کرے گا باقی ان لوگوں نے صراحتًا ابتداءَ کا معنی نہیں کیا بلکہ انھوں نے کہا کہ ابتداءَ کی قید سے فلاں فلاں نکل گئے تو پھر علامہ کہے گا کہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے ابتداءَ کا یہ معنی کیا ہے تو انھوں نے کہا کہ ابتداءَ کی قید سے ایک تو ضمیر غائب کی نکل گئی اور معرف بلام العہد اور اسم موصول یہ تینوں نکل گئے کیونکہ ضمیر غائب اور معرف بلام میں تب احضار ہوتا ہے بشخصہ پہلے اس کا ذکر ہو تحقیقًا یا تقدیراً، تقدیراً کا مطلب یہ کہ معرف بلام عہد میں یہ ضرور نہیں کہ وہاں ہی ذکر ہو کسی نا کسی وجہ سے پہلے معلوم ہو تو اب اس سے پتہ چل گیا کہ ابتداءَ کا معنی انھوں نے بنفسہ اور بلاواسطہ کیا ہے اسی لئے کہا کہ ان میں پہلے مسندالیہ کا ذکر ضروری ہے تو پھر بنفسہ ان سے تو احضار نہ ہوا لہذا یہ تو نکل گئے باقی اسم موصول اس لئے نکل گیا کہ اس میں بھی پہلے صلۃ کا علم ضروری ہوتا ہے موصول کا علم تب آتا ہے کہ پہلے صلۃ کا علم ہو تو پھر موصول سے بھی بنفسہ تو احضار نہ ہوا بلکہ صلہ کے واسطہ سے ہوا اب

لانا نقول الخ سے ان کا رد کرتا ہے کہ تم نے جو ابتداءَ کے معنی تشریح کی ہے جیسا کہ تمہاری کلام سے ظاہر ہے اس سے تو پھر علم بھی نکل جاے گا کیونکہ علم میں بھی احضار بنفسہ تو نہیں ہوتا بلکہ لفظ کے واسطہ سے علم کا احضار ہوتا ہے اگر لفظ نہ بولیں تو پھر یہ احتضار ہوگا تو علم نکل جاے گا حالانکہ بات علم میں ہے تو اس کا انھوں نے

بنفس لفظه الخ سے جواب دیا کہ یہاں حذف مضاف ہے کہ بنفسہ سے ہماری مراد نفس لفظ ہے یعنی مسندالیہ کا احضار نفس لفظ سے ہو اور کسی شی کا واسطہ نہ ہو لہذا اب علم کو شامل ہوگا اس پر علامہ نے اعتراض کیا کہ پھر یعنی یہ علم پر سچا نہیں آتا کیونکہ لفظ کے علاوہ

Marfat.com

بھی علم میں واسطہ ہوتا ہے کہ علم میں احضار کے لئے ضروری ہے کہ علم بالوضع ہو کیونکہ اگر اس کا علم نہیں کہ زید فلاں کا نام ہے تو پھر ہزار مرتبہ زید زید کہو تو سامع کو احضار نہیں ہوگا تو پھر علم بالوضع کے واسطے سے ہوا تو اس کا بھی انھوں نے یعنی

احضارا لا یتوقف الخ سے جواب دیا کہ بنفسہ سے ہماری مراد ہے کہ نفس لفظ بعدالعلم بالوضع یعنی علم بالوضع کے بعد نفس لفظ سے احضار ہو اور کسی شئی کا واسطہ نہ ہو لہذا علم اس میں شامل ہوگا

و لو ارید ذلك الخ سے تو علامہ نے ان پر دو اعتراض کیے اور انھوں نے دونوں کے جواب دیے تو یہاں تک کچھ نہ کچھ ان کی بات بن گی اب یہاں سے علامہ ان پر دو اور اعتراض کرے گا جن کا ان کے پاس جواب نہیں پہلا اعتراض کرتا ہے کہ اگر تم کہو جو کہ ابتداءً کا معنی ہے کہ بنفس لفظہ بعدالعلم بالوضع تو پھر اسم مختص اور ابتداءً کا ایک ہی معنی ہو جاے گا کیونکہ اسم مختص بھی ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ مسندالیہ کا احضار بعد العلم بالوضع نفس لفظہ سے آتا ہے تو پھر اسم مختص سے جو نکلتے تھے وہ سارے ابتداءً سے نکل جائیں گے تو

پھر اسم مختص بہ کی قید لغو ہو جاے گی اس پر بھی ایک خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ جیسے پہلے علامہ پر یہ اعتراض ہوا ہے کہ اسم مختص کی قید پہلی دو قیدوں سے مستغنی کردیتی ہے تو پھر پہلی دونوں قیدیں لغو ہوگی تو علامہ نے جواب دیا تھا کہ یہ لغو نہیں بلکہ تحقیق مقام کیلئے ہیں تو اس طرح یہاں بھی وہ جواب چل سکتا ہے کہ اسم مختص بہ کی قید لغو نہیں بلکہ تحقیق مقام کے لئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ نہیں کہہ سکتے کہ اسم مختص بہ کی قید تحقیق مقام کے لئے ہے اور لغو نہیں کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ پہلے ایک چیز نکلی نہ ہو اور وہ اس قید سے نکلے تو پھر یہ

Marfat.com

قید مستدرک اور لغو نہیں ہوتی اگر بعد میں اور قید سے بھی نکلے کیونکہ اس صورت میں اس پہلی قید کا اپنی جگہ پر فائدہ ہے اور اگر چیز پہلی سے نکلی ہوئی ہو اور پھر اس قید سے بھی وہ نکلے جو پہلی سے نکلی ہوئی ہے تو یہ قید لغو ہو جائے گئی اب دیکھو بعینہ کی قید سے رجل عالم جاءنی نکلا تھا تو یہ اس سے پہلے نہیں نکلا تھا اب یہ قید بے فائدہ نہیں ہے اور اس کے بعد ابتداءً کی قید سے ضمیر غائب نکلی ہے تو اب ابتداءً کی قید بے فائد ہ نہ ہوئی اگرچہ یہ دونوں رجل عالم لور ضمیر غائب اسم مختص کے ساتھ بھی نکل جاتے ہیں تینوں اپنی اپنی جگہ دونوں قیدوں کے فائدے ہیں برخلاف اس کے کہ ابتداءً کا معنی ہو بنفس لفظہ بعد العلم بالوضع تو اب جو اسم مختص سے نکلتے تھے وہ تو ابتداءً سے نکلے گیں تو پھر اسم مختص سے کیا نکلا یہ تو بے فائدہ اور لغو ہوئی

و اللتیا و التی الخ یہ لفظ بضم لام اور فتحہ تا ء اور تشدید یا ء کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کا معنی ہوتا کہ بعض چھوٹے اعتراض اور بڑے اعتراض کے یعنی لتیا کا معنی چھوٹا اعتراض اور التی کا معنی بڑا اعتراض باقی یہ اصل میں اس طرح ہے ایک آدمی تھا اس نے شادی کی اور اس کی بیوی چھوٹے قد کی تھی تو پھر ہمبستری میں اسکو ذرا مشکل پیش آتی تھی کہ بوسہ دینے کیلئے اسے ہمبستری کے وقت پیچھے ہٹنا ہوتا تھا اس لیئے پھر اس نے اسے طلاق دے دی اور دوسری شادی کی اور اس کا قد بہت لمبا تھا اس مرد سے بھی لمبا تو پھر اب اور بھی مشکل ہوی کہ اب بوسہ دینے کیلئے بعد میں جانا پڑتا تھا تو پھر پیچھے سے اکھڑ جاتا تھا یعنی دونوں لذتیں اکھٹی پھر بھی میسر نہ ہوتی اگر بوسہ دیتا تو وہ نکل جاتا اور اس کو داخل کرتا تو پھر بوسہ تک نہ پہنچتا تو پھر اس نے اس کو بھی طلاق دے دی تو پھر اس سے کسی نے پوچھا تم شادی کیوں

Marfat.com

نہیں کرتے تو اس نے کہا بعد اللتیاد التی یعنی چھوٹے اعتراض کے بعد بڑا اعتراض بھی ہوا تو پھر کہتے ہیں بعد اللتیاد التی یعنی چھوٹے اور بڑے اعتراض کے بعد اب بات یہ ہے کہ اب تو علامہ بھی کہتا ہے کہ اور چھوٹے اور بڑے کے چھوٹا تو تھا بنفس لفظہ والا کیونکہ ایک ہی لفظ تھا اور بڑا تھا یعنی احضارہ یتوقف والا تواب کہتا ہے کہ اس چھوٹے اور بڑے کے بعد اب ان پر تیسرا اعتراض ہے جو ان دونوں سے بڑا ہے پہلا صغیر تھا اور دوسرا کبیر اور یہ اکبر ہے وہ ہے کہ جو اسم مختص سے نکلتے تھے وہ تو سارے ابتداءَ سے نکل جاتے ہیں پھر تم یہ کیوں کہتے ہو کہ ابتداءَ سے احتراز تین سے ہے یعنی ضمیر غائب معرف بلام عہد اور اسم موصول ان تینوں کی تخصیص کا کیا فائدہ اس سے تو سارے نکل جاتے ہیں

لان اللفظ الموضوع الخ تو پہلے شارح نے کہا تھا کہ جب اسم مختص اور ابتداءَ کا ایک معنی ہو گا پھر ابتداءَ کی قید سے سب وہی نکل جائیں گے جو اسم مختص سے نکلے تھے بعض کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں اب یہاں اس پر دلیل دیتا ہے کہ بعض کی تخصیص کی کوئی وجہ نہیں وہ یہ ہے کہ علم یہ ہوتا ہے کہ جس کی وضع معین کے لئے ہو اور علم کے ماسوا کی وضع معین کے لئے نہیں ہوتی بلکہ استعمال معین میں ہوتا ہے تو پھر دوسرے سب نکل جائیں گے باقی یہاں ایک خارجی اعتراض ہے اس کا جواب سمجھا جائے تو اعتراض یہ تھا کہ شارح نے کہا کہ علم کے ماسوا کی وضع کا استعمال معین میں ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ علم کا استعمال معین میں نہیں ہوتا علم کے ما سوا کا استعمال معین میں ہوتا ہے اور پہلے جہاں مفرد کی تعریف کی تھی کہ (ماوضع لیستعمل فی ھذہ) تو وہاں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ علم کا استعمال معین میں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم بھی معین میں استعمال ہوتا ہے اور اس کے ماسوا معارف

Marfat.com

میں سے کسی دوسرے کا بھی معین میں استعمال ہوتا ہے لیکن فرق وضع کے لحاظ سے ہو گا وہ اس طرح کہ علم کی وضع بھی معین کے لئے اور استعمال معین میں ہو تا ہے اور باقی معرفوں کا استعمال معین میں ہوتا ہے لیکن ان کی وضع معین کے لئے نہیں ہوتی

فینبغی ان یصار الخ تو پہلے ابتداءَ کے دو معنی آ گئے پہلے یہ کہ پہلی مرتبہ اور دوسرا معنی یہ کہ بلاواسطہ مسندالیہ سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ہو اب یہاں سے ابتداءَ کا تیسرا معنی ذکر کر تا ہے کہ بعض محققین نے ابتداءَ کا معنی مسندالیہ کے ذکر کا اول زمانہ لیا اب مطلب یہ بنے گا کہ سامع کے ذہن میں مسندالیہ کو بعینہ اور مسندالیہ کے ذکر اول کے زمانہ میں حاضر کرنا تو پھر مسندالیہ کو علم کر کے لاتے ہے

و ھو احتراز الخ سے شارح نے بتایا کہ اب باقی معرفوں سے احتراز آجاے گا کیونکہ باقی معرفوں کے ساتھ مسند الیہ کا احضار سامع کے ذہن میں مسندالیہ کے ذکر میں اول زمانے میں نہیں ہوتا ثانی زمانہ ذکر میں ہوتا ہے اس پر

فانھا لا تفید الخ سے دلیل دی کہ باقی معرفوں کے ساتھ مسندالیہ کا احضار مسندالیہ کے ذکر کے اول زمانے میں نہیں ہوتا بلکہ ثانی زمانے میں ذکر ہوتے ہیں وہ اس طرح کہ باقی معرفوں کی وضع تو مفہوم کلی کیلئے ہے باقی جزئیات کا تو قرینہ سے پتہ چلے گا مثلا پہلے مرجع کا ذکر ہو گا پھر یہ قرینہ ہو گا کہ ھو سے فلاں جزی مراد ہے یا پہلے اشارہ ہو گا تو یہ قرینہ ہو گا کہ ھذا سے فلاں جزی مراد ہے اس طرح پہلے علم بالصلہ ہو گا تو یہ قرینہ ہوگا کہ الذی سے فلاں جزی مراد ہے اس طرح پہلے نسبت موجود ہو گی سامع اور متکلم کے درمیان تب یہ قرینہ ہو گا کہ الف لام سے مراد فلاں جزی ہے وغیرہ وغیرہ تو پہلے زمانہ ذکر میں تو مفہوم کلی

Marfat.com

کا احضار ہو گا ہاں ثانی زمانہ کے ذکر میں جزی کا

و لا یخفی علی المصنف الخ سے شارح نے بتا یا کہ ان تینوں معنی میں سے اچھا وہ معنی ہے ابتداءً کا جو ہم نے بیان کر دیا کہ مسندالیہ کا احضار پہلی دفعہ ہو کیونکہ دوسرے معنی پر علامہ نے اعتراض کر دیا اور تیسرا معنی میں ذرا طوالت ہے

نحو قل ھو اللہ احد یہ ماتن نے مثال دی کہ مسندالیہ کو علم کر کے لایا گیا تو مثال اس طرح بنے گی کہ یہاں اللہ مسندالیہ ہے اور علم ہے تو مسندالیہ کو علم کر کے اس لئے لایا گیا تا کہ سامع کے ذہن میں مسندالیہ اور ابتداءً اسم مختص کے ساتھ حاضر ہو جائے باقی بعینہ احضار کا وہی مطلب ہو گا کہ ایسے طریقے پر حاضر ہو کہ جمیع ماعدسے مسندالیہ ممتاز ہو

فاللہ اصلہ الخ سے علامہ نے لفظ اللہ یعنی اسم جلالت کی تحقیق شروع کر دی کہ اس کا اصل الا لہ ہے پھر ھمزہ کو حذف کر دیا اور اس کے عوض الف لام تعریف کا لائے پھر اللہ بن گیا پھر اس کے بعد یہ علم ہے ذات واجب الوجود کا باقی یہاں خارجی اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ ہمزہ کو حذف کر کے اس کے بدلے الف لام تعریف کا لایا گیا حالانکہ ہمزہ کے ذکر کے وقت بھی تو الف لام تعریف کا ہوتا ہے تو پھر عوض معوض عنہ جمع ہو گے اور یہ منع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ الف لام ہمزہ کے حذف سے پہلے عوض نہیں بلکہ ہمزے کے حذف ہونے کے بعد یہ عوض بن جاتا ہے لہذا عوض معوض جمع نہ ہوئے

و من زعم الخ سے بعض لوگوں کا رد کرتا ہے انھوں نے کہا تھا اللہ یعنی اسم جالالت واجب لذاتہ کے مفہوم کا علم ہے یا یہ کہو انہوں نے کہا کہ مستحق للعبو دیۃ کے مفہوم کا علم ہے مطلب ان کا یہ ہے کہ لفظ اللہ کلی ہے ہاں یہ ایسی کلی ہے کہ اس کا مفہوم ایک فرد میں

Marfat.com

بند ہے لہٰذا لفظ اللہ علم نہیں ہو گا کیونکہ علم کا مفہوم تو جزی ہوتا ہے تو فقد سمی ء الخ سے شار ح نے بتا یا کہ انہوں نے غلطی کی ہے کہ

الا تری الخ سے اب اس پر پہلا اعتراض کرتا ہے کہ لا الہ الا اللہ بالا تفاق کلمہ تو حید ہے تو اگر اللہ کلی ہو تو پھر اس میں اشتراک جائز ہو گا تو یہ تو حید کے منافی ہے اب اعتراض ہو گا کہ اللہ کلی ہو پھر بھی یہ کلمہ تو حید کا مفید ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسی کلی ہے جس کا ایک فرد میں حصر ہے پھر تو حید کا مفید ہو گا تو اس کا شارح نے

لان المفہوم الکلی الخ سے جواب دیا کہ ذات اور من حیث ھی کے قرینے میں تو کلی کا لحاظ ہوتا ہے افراد کا لحاظ بعد میں ہوتا ہے اور پھر ذات کے مرتبے میں اور من حیث ھی کے مرتبے میں تو اشراک جائز ہو گا پھر یہ بھی کلمہ تو حید کے منافی ہے

و ایضاً فالمراد الخ سے شارح نے اس پر دوسرا اعتراض کیا ہے وہ یہ ہے کہ لا الہ میں الہ تو بالا تفاق کلی ہے تو اس سے کیا مُراد لیتے ہو معبود مطلقاً مراد ہو گا یا معبود بالحق مراد ہو گا اگر مطلق مراد ہو گا تو معنی یہ ہو گا کہ نہیں کوئی معبود خواہ باطل ہو یا معبود بالحق مگر اللہ تو اب یہ جھوٹ بن جائے گا کیونکہ معبود بالحق کی نفی تو ٹھیک ہے لیکن معبود باطلہ تو ہزاروں ہیں تو اُن کی نفی تو جھوٹ ہے اور اگر معبود سے مراد معبود بالحق ہو تو پھر اللہ سے بھی مراد معبود بالحق ہے کیونکہ تم کہتے ہو کہ کلی کے لئے اللہ کی وضع ہے۔ تو پھر استثناء الشیء من نفسہٖ لازم آئے گا لہٰذ الہ سے مراد معبود بالحق لیں گے اور اللہ سے اُس معبود بالحق کا ایک فرد اور جزی مراد ہو گا تو یہ فرد کا استثناء ہو گا کلی سے

و المعنی لا مستحق الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا

Marfat.com

کہ لا الہ میں الا کی خبر یا موجود نکالیں گئے یا ممکن کوئی بھی نہیں نکال سکتے کیونکہ اگر موجود نکالیں گے تو اب معنی یہ ہوگا کہ کوئی معبود بحق موجود نہیں مگر اللہ تو معبود باطلہ کے وجود کی نفی ہوگی ۔امکان کی نفی نہیں ۔حالانکہ امکان کی بھی نفی کرنی ہے اور اگر خبر ممکن نکالیں تو پھر یہ منع ہوگا کہ نہیں کوئی معبود بحق ممکن مگر اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ ممکن ہے تو اب اللہ تعالیٰ کا امکان ثابت ہوگا وجود ثابت نہیں ہوگا شارح نے جواب دیا کہ خبر موجود نکالیں گے باقی یہ کہ معبود باطلہ کے امکان کی نفی نہیں ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضور کے زمانہ کے منکرین وہ معبود باطلہ کے وجود کے قائل تھے نہ کہ امکان کے باقی امکان کی نفی دوسرے دلائل سے ہوگی

و ھذا معنی قول صاحب الکشاف الخ توکشاف کے ایک قول سے انہوں نے دلیل پکڑی تھی کہ اللہ کلی ہے تو شارح اس کو نقل کر کے پھر توجیہ کر گیا تو صاحب کشاف نے کہا تھا کہ اللہ معبود بحق کے ساتھ مختص ہے اور غیر پر نہیں بولا جاتا تو چونکہ معبود بحق کلی ہے تو انہوں نے سمجھا کہ اللہ کلی ہے تو شارح نے بتایا کہ صاحب کشاف کا مطلب ہے کہ معبود بحق کے ایک ہونے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا لفظ مختص ہے تو اب علم اور جزی بنے گا نہ کہ کلی

او تعظیم او اھانتہ الخ سے اور وجہ بیان کی کہ کبھی مسند الیہ کو علم کے ساتھ معرفہ کر کے اس لئے لاتے ہیں کہ مسند الیہ کی تعظیم یا اھانتہ مقصود ہوتی ہے شارح نے بتایا کہ وہ اس طرح کہ وہ لقب ایسا ہوتا ہے جو مدح یا ذم کا صالح ہوتا ہے یہاں نام سے عام مراد ہے خواہ نام ہو یا لقب یا کنیت او کنایہ یعنی یا مسند الیہ کو علم کر کے اس لئے لاتے ہیں کہ علم

Marfat.com

ایک معنی سے کنایہ ہوتا ہے کہ اس معنی کی صلاحیت رکھتا ہے اس معنی سے بھی وہی مدح ذم والا معنی مراد ہوتا ہے اس کی شارح نے مثال دی جیسے کہ ابولہب فعل کذا تو اب اس کا مطلب ہے کہ جہنمی فعل کذا باقی رہا کہ ابولہب فعل کذا کا یہ مطلب کیسے ہوسکتا ہے کہ جہنمی فعل کذا تو بتایا کہ اس طرح کہ ابولہب کا معنی ہے کہ صاحب آگ تو یہ آگ کی طرف منسوب ہے اور آگ کا فرد کامل جہنم کی آگ ہے باقی چونکہ بات مسند الیہ میں ہے کہ مسند الیہ علم کر کے ذکر کرتے ہیں تو اصل مثال تو فعل ابولہب کذا والی ہے شارح نے جو قرآن پاک سے مثال دی کہ تبت ید اابی لھب تو یہاں تو ابولہب مسند الیہ نہیں بلکہ مضاف الیہ ہے تو یہ مثال صرف اس میں ہے کہ اس آیت میں بھی ابولہب جہنمی سے کنایہ ہے باقی شارح نے کہا کہ ابولھب اسم لھب کی طرف منسوب ہے اس کی چند مثالیں بھی دیں کہ ہو ابو الحکم ابو البشر اخو الفضل

فالانتقال من ابی لھب الخ سے شارح نے بتایا کہ فعل ابولھب کذا میں ابولھب سے انتقال ہے جہنمی کی طرف یا تو یہ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہے یا لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہے کیونکہ کنایہ میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ لازم سے ملزوم کی طرف انتقال ہوتا ہے تو ابو لہب اور جہنمی چونکہ ہر ایک دوسرے کو لازم ہے اس لئے یہاں ملزوم سے لازم کی طرف بھی بن سکتا ہے اور لازم سے ملزوم کی طرف بھی انتقال بن سکتا ہے

الا ان ھذا للزوم الخ سے شارح نے بعض لوگوں کا رد کر دیا وہ اس طرح کہ جہنمی جو ابولہب کو لازم ہے یا ملزوم ہے تو ابولھب کے دو معنی ہیں ایک اصل یعنی اضافی معنی

Marfat.com

کہ صاحب آگ اور ایک علمی معنی ہے حیوان ناطق مع ھذہ التشخص تو جہنمی اصل معنی کو لا زم ہے علمی معنی کو لا زم نہیں اب اعتراض ہوا کہ معنی اصل تو علم میں بعید ہے تو اس کو کیسے لا زم ہوسکتا ہے تو شارح نے

و ھم یعتبرو ن الخ سے اس کا جواب دیا کہ کنایہ میں علماء معانی معنی اصل کا اعتبا رکر تے ہیں و مما یدل علی ان الکنایۃ الخ تو شا رح نے یہ کہا کہ جہنمی ہو نا ابولھب کے اصل معنی کو لا زم ہے اور علمی معنی کو لا زم نہیں اب یہا ں اس پر شا رح دلیل دیتا ہے تو وہ اس طرح کہ تم ھذ ا الرجل کہو اور اشا رہ کر و ابولھب کی طر ف تو اگر جہنمی علم اور ذات کو لا زم ہو تا تو پھر ذات تو ھذ الر جل میں بھی ہے کیو نکہ اس کا اسی ابولھب کی طر ف اشا رہ ہے اور وہی ابولھب ھذا الر جل سے مرا د ہے تو پھر چا ہیئے کہ ھذا الر جل بھی جہنمی سے کنایہ ہو تا حالانکہ یہ کنایہ نہیں ہو تا تو ابولھب فعل کذا اشا رہ کر کے ھذا لر جل کہیں اُ ن میں فرق یہ ہے کہ ابولھب کہ اصل معنی کو جہنمی لا زم ہے اس لئے وہا ں کنایہ جہنمی سے ہوسکتا ہے لیکن ھذا لرجل میں تو وہ اصل معنی مو جو د نہیں بلکہ اُس سے تو ذات مرا د ہے لہذا یہاں جہنمی سے کنایہ نہیں ہوسکتا

و یجب ان یعلم الخ سے شا رح نے بتایا کہ ابولھب فعل کذا میں ابو لہب جہنمی سے کیسے کنایہ ہے تو کہتا ہے کہ اس طرح کہ ذکر ابولھب کا ہے اور مراد بھی ابولھب ہے لیکن انتقال اس کے لا زم یعنی جہنمی کی طر ف ہے یعنی کسی کے ذہن میں جہنمی کا انتقال کرنا مقصو د ہے اس کی ایک مثال بھی دی جیسے کہ طو یل النجاد یعنی لمبی پیٹی والا ہے نجا د ریوالو ر کے پٹے کو کہتے ہیں تو ذکر بھی نجا د کا ہے اور بتایا کہ فعل ابولھب کذا میں ابولھب جہنمی کی

Marfat.com

طرف انتقال ہوتا ہے اور جہنمی مراد نہیں ہوتا مراد تو ابولھب ہی ہوتا ہے تو اس لئے تم کہتے ہو

رأیت الیو م ابا لھب اب یہ کنایہ نہیں ہوتا کیونکہ کنایہ میں تو جس کا ذکر ہو مراد بھی وہ ہوتا ہے یہاں ذکر تو ابولھب کا ہے لیکن ابولھب مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ ابولھب تو کب کا مرگیا تم آج اُس کو کیسے دیکھ سکتے ہو لہٰذا یہ استعارہ ہوگا جہنمی سے کیونکہ استعارہ میں یہ ہوتا ہے کہ مراد بھی غیر موضع لہ ہوتا ہے اس کی ایک اور بھی مثال بھی دی جیسے کہ تم رئیت حاتماً کہو اب یہ سخی سے کنایہ نہیں ہوسکتا کیونکہ کنایہ میں تو مراد بھی وہی ہوتا ہے جس کا ذکر ہو اور یہاں حاتم مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ اب حاتم کہاں ہے کہ تم اس کو دیکھ لو تو یہ استعارہ ہوگا سخی سے تو کنایہ استعارہ میں فرق بھی یہی ہوتا ہے کہ کنایہ میں جس کا ذکر ہو مراد بھی وہ ہوتا ہے لیکن لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے اور استعارہ میں تو مراد ہی غیر موضوع لہ ہوتا ہے باقی پہلے قرآن سے مثال بھی اس لئے دی کہ کنایہ میں جس کا ذکر ہو مراد وہ ہوتا ہے ہاں انتقال اور کی طرف ہوتا ہے تو اس آیت میں بھی ابولھب سے مراد ابولھب ہی ہے انتقال جہنمی کی طرف ہے

فا ن ھذا المقا م الخ سے شارح نے بتا یا کہ یہ بہت مشکل مقام ہے کیونکہ لوگوں کو ایک تو یہ غلطی لگی کہ انہوں نے کہا کہ جہنمی ابولھب کے علمی معنی کو لازم ہے اور دوسرا یہ کہ پھر کہا کہ رائیت الیوم ابالھب میں کنایہ بنایا حالانکہ یہ استعارہ ہے

او ایھام استلذاذ الخ سے مسند الیہ کو علم کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی کہ سامع کے ذہن میں یہ ڈالنا ہوتا ہے کہ مجھے مسند الیہ کا علم بہت لذیذ لگتا ہے یا تبرک کے لئے مسند

Marfat.com

الیہ کو علم کر کے لاتے ہیں یا نیک فالی کے لئے جیسے کہ سعد یا سعید فی دارک اور یا بد فالی کے لئے جیسے کہ سفاک (خون بہانے والا) فی دارک یا سامع پر مہر لگانے کے لئے مسند الیہ کو علم کر کے لاتے ہیں کہ سامع انکار نہ کر سکے وغیرہ وغیرہ کیونکہ مقتضی کا کوئی حصر نہیں۔

و بالموصولیته الخ سے یہ متن تھا جس کا مطلب شارح نے اے تعریف المسند الیہ باالموصولیۃ سے بیان فرمایا اور اس کے بعد شارح اس کی وجہ ذکر کرے گا کہ مسند الیہ موصول کے ساتھ معرفہ کر کے کیوں لاتے ہیں باقی

و کان الانسب الخبر شارح نے ماتن پر اعتراض کر دیا کہ اسم اشارہ موصول سے اعرف ہے لہذا اشارہ کو موصول سے پہلے ذکر کرنا

لان المخاطب اس سے اس پر دلیل بھی دی کہ اسم اشارہ موصول سے اعرف ہے وہ اسطرح کہ اسم اشارہ کا جو مدلول ہوتا ہے تو مخاطب اُسے حس کے لحاظ سے بھی جانتا ہے اور قلب سے بھی جانتا ہے برخلاف موصول کے مدلول کہ اُسے مخاطب صرف قلب سے جانتا ہے۔

ثم الموصول و ذواللام الخ شارح اعرفیۃ کے مراتب ذکر کر رہا ہے کہ سب سے اعرف مضمرات پھر اعلام پھر اسم اشارہ اب کہتا ہے کہ موصول اور ذواللام کی تعریف برابر ہوتی ہے

و لهذا صح جعل الذی الخ سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ ان دونوں کی تعریف برابر ہوتی ہے تو وہ اس طرح کہ قرآن پاک میں ہے کہ الذی یوسوس تو اب یہ

Marfat.com

الخناس کی صفت ہے تو تعریف میں دونو ں برابر ہیں الذی موصول ہے اور الخنا س معرف باللام ہے تو اگر الذ ی اعرف ہو تا معرف باللام سے تو پھر الخنا س کی صفت نا بن سکتا کیونکہ صفت موصوف سے اعرف نہیں ہوسکتی با قی یہا ں ایک خارجی اعتراض ہے کہ ا س سے تو صر ف اتنا معلوم ہو ا کہ الذ ی معرف باللا م سے ا عرف نہیں لیکن اس کے بعد پھر دوصو رتیں ہیں برا بر ہوں یا کم پھر برا بر ہو نا تو ثابت نہ ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قول کہ الذی معرف باللا م سے کم ہے تو تعریف میں مر جو ح ہے لہٰذا اس کا شارح نے اعتبا ر نہیں کیا تو پھر پیچھے ایک صورت رہ گئی کہ تعریف میں برا بر ہو نگے

و تعریف المضا ف الخ تو پانچ معرفوں کی تر تیب ذکر کی اب چھٹا معرفہ یہ ہے کہ جو ان پانچ کی طر ف مضا ف ہو کہتا ہے کہ اس میں دو مذہب ہیں ایک یہ کہ مضاف اور مضا ف الیہ دونو ں کی تعریف ایک جیسی ہو تی ہے تو اس مذ ہب کے لحا ظ سے تو پھر مضا ف میں مضا ف الیہ کی تعریف تر تیب ہو گی اور دو سرا مذ ہب یہ ہے کہ مضا ف کی تعریف مضا ف الیہ سے کم ہو تی ہے اس مذ ہب کے لحا ظ سے تر تیب کو شا ر ح نے ذکر نہیں کیا

و ما ذکرنا من الا عرفیته الخ سے شارح نے بتا یا کہ یہ جو ہم نے معرفو ں کی تر تیب ذکر کی الاعرفیۃ میں جمہو ر کا مذ ہب ہے با قی یہا ں دو سرے مذاہب بھی ہیں ان کا ذکر نہیں کیا

و المقام الصالح الخ تو ما تن نے مسند الیہ کو موصول کر کے لانے کی علت با عثہ ذکر کی تھی اور شا ر ح صاحب یہا ں سے علت مصحہ ذکر کرتے ہیں کیونکہ با عثہ تب ہو گی کہ مسند الیہ کو موصول کر کے لا نا صحیح ہو تو وہ یہ ہے کہ ایک جملہ ہوتا ہے تو مخا طب کو علم ہو تا

Marfat.com

ہے کہ اس کی فلاں معنی کی طرف نسبت ہے تو اس جملے کے ذریعے تو اس کا صلہ لاتے ہیں تو چونکہ صلۃ کا مخاطب کو علم ہوتا ہے تو پھر موصول کا بھی علم آجاتا ہے

لان وضع الموصول الخ سے ایک اعتراض کا جواب دیا تقریر اعتراض یہ ہے کہ مسند الیہ کو موصول ذکر کرنے سے کیا احضار ہوتا ہے جملۃ کے ذریعۃ سے کسی شی کا جواب دیا کہ ہاں احضار ہوتا ہے وہ اس طرح کہ موصول کی وضع اس کے لئے ہوتی ہے کہ متکلم موصول کا اس شیء پر اطلاق کرے کہ متکلم کا اعتقاد ہے کہ اس شیء کو مخاطب جانتا ہے اور مخاطب اس طرح جانتا ہے کہ یہ شے اس جملہ کا محکوم علیہ ہے تو پھر مسند الیہ کو موصول کر کے لائیں گے اور جملہ کو اس کا صلہ کر کے لائیں گے تو پھر جملہ کا تو مخاطب کو علم ہے کہ اس سے کون مراد ہے تو پھر موصول کے معنی کا علم آجائے گا کہ اس سے بھی وہی مراد ہوگا تو پھر اس شئے کا احضار ہوگا

فلذا کانت الخ سے شارح نے بتایا کہ چونکہ موصول کی وضع میں معرفتہ ہوتی ہے کہ مخاطب جانتا ہے کہ یہ شیء فلاں جملے کا محکوم علیہ ہے اسی لئے پھر موصولات معرفہ بن گئے

بخلاف النکرۃ الموصوفتہ الخ تو ایک جملہ ہوتا ہے جو کہ صلہ ہوتا ہے تو پھر موصول کو معرفہ بناتا ہے لیکن ایک جملہ نکرہ کی صفت ہوتی ہے تو وہ نکرہ اس کے ساتھ معرفہ نہیں ہوتا تو اب دونوں میں فرق ذکر کرتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جو جملہ ذکر کرتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جو جملہ صلہ ہوتا ہے وہاں تو مخاطب کو علم ہوتا ہے کہ اس جملہ کی فلاں معین کی طرف نسبت ہے اس لئے پھر اس کے ساتھ موصول معرفہ بنایا جاتا ہے جو جملہ نکرہ کی

Marfat.com

صفت ہوتا ہے وہاں مخاطب کوصرف اتنا علم ہوتا ہے کہ اس جملہ کی کسی کی طرف نسبت ہے لیکن معین ہونے کا علم نہیں ہوتا پھراس کے ساتھ نکرہ معرفہ نہیں ہوتا

فقولك لقيت الخ سے شارح نے دونو ں کی مثال دی کہ ایک جملہ موصول کا صلہ ہوتو موصول اُس کے ساتھ معرفہ بن جاتاہے اور ایک جملہ جونکرہ کی صفت ہوتا ہے اس کے ساتھ وہ نکرہ معرفہ نہیں ہوتا وہ اس طرح مثلا لقيت من ضربته اب اگر یہ من موصولہ ہوتو ضربتہ کا مطلب یہ ہوگا کہ مخا طب کو اُس کا علم تھا کہ ضربتہ کی فلاں معین کی طرف نسبت ہے اس لئے پھرمن معرفہ بن جائے گا لہٰذا من کی تفسیر معرفہ کے ساتھ کریں گے کہ لقیت الانسا ں یہ اُس قا عدے کی طرف بھی اشا رہ ہے کہ من موصولہ ہوتو اُ سکی تفسیر معرفہ کے ساتھ کرتے ہیں اگر موصو فہ ہوتو پھر اس کی تفسیر نکر ہ کے ساتھ کر تے ہیں اور اگرمن موصو فہ سے تو نکرہ ہوگا۔من کی تفسیر نکرہ کے ساتھ کریں گے کہ لقیت انسا نا

فهو و ان تخصص الخ تودونو ں صو رتو ں میں من کہا اسمیں مضر وباً لک ہے تو اب فر ق ذکر کر تا ہے تو یہ مضرو باً لک اسی ضر بتہ والے جملے کی تفصیل ہے تو یہ کہتا ہے کہ جو جملہ نکرہ کی صفت ہے وہا ں تخصیص من کی وضع میں داخل نہیں اور جب جملہ موصول کا صلہ ہوتو وہا ں من میں جو تخصیص ہو تی ہے وہ من کی وضع میں داخل ہے کیونکہ موصول کی وضع اسی کے لئے ہے

ثم المصنف قد اشار الخ تو یہاں تک شار ح نے علت مصححہ ذکر کی اب اس کے بعد ما تن مسند الیہ کو موصول کر کے لا نے کی علت با عثہ ذکر کر تا ہے جس سے پہلے کچھ تمہید ہے وہ یہ ہے کہ ایک موضو ع ہو تا ہے اور ایک محمو ل ہو تا ہے تو مخاطب کو موضو ع کا علم ہو

Marfat.com

تا ہے اور محمول کا علم نہیں ہوتا باقی متکلم کو دونوں کا علم ہوتا ہے اس کے بعد مسند الیہ کو مو صول کر کے اس لئے لاتے ہیں کہ مسند الیہ کے کئی احوال مختصۃ ہوتے ہیں اور صلہ بھی ان احوال مختصہ میں سے ایک ہوتا ہے تو مخاطب کو صلہ کے سوا احوال مختصہ کا علم نہیں ہوتا صر ف صلہ کا علم ہوتا ہے تو پھر متکلم مسند الیہ کو موصول کر کے لائے گا اور جس صلہ کا مخاطب کو علم ہوتا ہے اُس کو صلہ کر کے لاتا ہے چونکہ مخاطب کو صلہ کا علم ہوتا ہے اسی لئے پھر مو صول کا بھی علم آجاتا ہے پھر متکلم محمول کے لئے کسی اور حال مختصہ کو لاتا ہے تو پھر مخاطب کو اس حال مختصہ کا علم آجاتا ہے اس لیئے پھر مخاطب کو فائدہ ہو جاتا ہے اس کی ماتن نے مثال دی کہ مثلاً کل متکلم اور مخاطب کے ساتھ ایک تیسرا آدمی تھا تو متکلم اُس کو جانتا ہے لیکن مخاطب اُس تیسرے بندہ کو صرف اس وجہ سے جانتا ہے کل ہمارے ساتھ تھا اب یہ اس تیسرے کا حال مختص ہے تو متکلم اس پر کوئی حکم کرنا چاہتا ہے تو پھر متکلم اس تیسرے بندے کو موصول کر کے لائے گا اور جس وجہ سے جانتا تھا اُس کو صلہ کر کے لائے گا تو کہے گا الذی کان معنا امس تو اب مخاطب کو علم آجائے گا کہ الذی سے کون مراد ہے تو پھر اس کے بعد متکلم خبر راجع عالم لائے گا تو پھر مخاطب کو اس کا علم آئے گا تو فائدہ ہوگا

ولم یتعرض لی لا یکون الخ سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ تھا کہ ماتن نے کہا کہ مخاطب احوال مختصۃ میں سے صرف صلہ کو جانتا ہے حالانکہ ایک صورت یہ ہے کہ مخاطب دوسرے احوال مختصۃ کو جانتا ہو اور متکلم صرف صلہ کو جانتا ہو احوال سے یا مخاطب اور متکلم دونوں احوال مختصۃ میں سے صرف صلہ کو جانتے ہوں تو یہ دو صورتیں ماتن نے کیوں ذکر نہیں کی جواب دیا اس لئے کہ جب متکلم مسند الیہ کے احوال

Marfat.com

مختصہ میں سے صرف صلہ کو جانتا ہے تو پھر متکلم مسند الیہ کو موصول کر کے لائے گا اور جس حال مختصہ کو جانتا ہے اُسے صلہ کر کے لائے گا اسکے بعد کسی اور حال مختصہ کو تو متکلم جانتا نہیں تو پھر خبر کوئی عام ہی لائے گا تو اس میں کوئی فائدہ نہیں ہو گا اسی طرح اگر مخاطب متکلم دونو ں صرف احوال مختصہ میں سے صلہ کو جانتے ہیں تو پھر مسند الیہ کو متکلم موصول کر کے لائے گا اور صلہ کو صلہ کر کے لائے گا اب پھر خبر تو کوئی عام لائے گا کیونکہ اور کوئی حال مختص کو نہ تو متکلم جانتا ہے اور نہ مخاطب اس لئے پھر بھی خبر کوئی عام لائے گا تو عام خبر میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا اس کی مثال دی کہ مثلاً متکلم کو علم ہے کہ فلاں قوم بلاد مشرق میں رہتی ہے تو یہ اس قوم کا حال مختص کو نہ تو متکلم اور نہ مخاطب جانتا ہے اس لئے پھر بھی خبر کوئی عام لائے گا تو عام خبر میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا پھر متکلم مسند الیہ کو موصول کر کے لائے گا کہ الذین فی بلاد الشرق اور خبر کوئی عام لائے گا کہ لااعرفھم تو اب اس میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ متکلم نہیں جانتا تو پھر کیا ہے اسی طرح اگر مخاطب اور متکلم دونو ں احوال مختصہ میں سے صرف صلہ کو جانتے ہیں تو پھر بھی متکلم خبر لانعرفہ لائے گا کہ نہ تو جانتا ہے بلاد مشرق والوں کو اور نہ میں جانتا ہوں تو اس میں بھی کوئی فائدہ نہیں یہ تو اسی طرح کہ تمہیں کوئی دور سے بلائے کہ آؤ میں تمہیں ایک بات بتاتا ہوں اور پھر جب آپ آجائیں تو پھر وہ کہے کہ بات یہ ہے کہ کل اتوار کا دن ہے تو اس میں کوئی فائدہ نہیں۔

و استھجان التصریح بالاسم اوزیادۃ التقریر الخ سے ماتن نے مسند الیہ کو موصولہ کے ساتھ معرفہ کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی کہ مسند الیہ کو اگر موصول کر کے نہیں لائیں گے تو پھر نام لائے گا اور نام لانے میں ذرا قباحت ہوتی ہے اس لئے پھر مسند الیہ کو مو

Marfat.com

صول کر کے لاتے ہیں زیادتی تقریر کے لئے باقی زیادتی تقریر کا مطلب کیا ہے پہلے شا رح اپنا مختار ذکر کرتا ہے پھر دوسروں کا مذہب ذکر کرے گا تو یہ کہتا ہے کہ زیادتی تقریر سے مراد یہ ہے کہ جس غرض کے لئے کلام چلائی گئی ہے اس کی زیادتی تقریر کے لئے مسند الیہ کو موصول کر کے لاتے ہیں کہ پختگی زیادہ ہو جائے مطلب یہ ہے کہ لوگ مسند الیہ کو مو صول کر کے نہ لائیں پھر بھی تقریر تو ہوتی ہے لیکن زیادتی تقریر موصول کر کے لانے سے ہو گی۔

و المراودة باب مفاعلہ ہے راد یرودو سے اس کا معنی ہوتا ہے آنا جانا اب اعتراض ہو گیا یہاں تو آنا جانا متصور نہیں کیونکہ آنا جانا تو اس طرح ہوتا ہے مثلاً تمہارے پاس کوئی بندہ تحفہ لے کر آیا پھر چلا گیا پھر تحفہ لے کر آیا اور جانے کے وقت کہا کہ آپ کے ہا تھ پر گھڑی خوبصورت ہے اس کا مطلب ہوا کہ یہ گھڑی کس طریقے سے میں اس سے لے لوں یہاں تو اسطرح نہیں کہ ایک گھر میں رہتے تھے تو شارح نے

فکان المعنی الخ سے اس کا جواب دیا کہ یہاں اس طرح نہیں لیکن مجازاً اس کو مخادعۃ کہا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ مخادعۃ والا فعل کیا زلیخا نے کیا اب یہ کہ مخادع کا فعل کیا ہوتا ہے تو بتایا کہ یہ ہوتا ہے کہ مثلاً کسی کے ہاتھ میں ایک چیز ہوتی ہے جو کہ وہ کسی کو دینا نہیں چاہتا اور ایک دوسرا بندہ مخادع اس بندے سے وہ چیز لینا چاہتا ہے حیلہ کر کے اور غلبہ کر کے تو یہاں بھی اسی طرح ہے کہ یوسف علیہ السلام کے پاس بھی ایک چیز تھی اور یوسف علیہ السلام کسی کو دینا نہیں چاہتے تھے اور زلیخا حیلہ اور غلبہ کر کے وہ چیز لینا چاہتی تھی باقی اب بھی معمولی اعتراض ہے کہ یہاں تو کوئی لینے والی چیز نہیں جو زلیخا لینا چاہتی

Marfat.com

تھی پھر کیا مطلب ہے تو شارح نے جواب دیا

و ھی عبارۃ الخ سے کہ مراد جماع ہے یعنی زلیخا چاہتی تھی کہ میرے ساتھ مجامعت کرے اور یوسف علیہ السلام نہیں کرنا چاہتے تھے

فالکلا م مسو ق لنزا ھۃ یو سف علیہ الصلاۃ السلام الخ تو یہ متن میں دونو ں کی مثال ہے تو اسطرح کہ ایک تو مسند الیہ زلیخا کے نا م لینے میں قبا حت ہے کیونکہ عو رتوں کا نا م لینا اچھا نہیں دوسرا یہ کہ یہ با ت بھی اچھی نہیں اس لئے مسند الیہ کو موصول کر کے لا یا گیا اور دوسرا یہ کہ جس غرض کے لئے کلا م چلائی گئی اس کی زیا دہ تقریر کے لئے مسند الیہ کو مو صول کر کے لا یا گیا تو وہ اسطرح کہ کلا م یو سف علیہ السلا م کی پا ک دا منی بیا ن کر نے کے لئے چلائی گئی ہے تو اس کی زیا د تی تقریر تب ہو گی کہ مسند الیہ کو موصول کر کے لا ئیں کیونکہ اگر را و د تہٗ الز لیخا کہا جا تا پھر یہ و ہم ہو سکتا ہے یو سف علیہ السلا م اور زلیخا دو ر دو ر رہنے کی وجہ سے ایک دو سرے سے کبھی ملتے ہو نگے اس لئے بچ گئے ہو نگے تو اس میں اتنی کمال نہیں لیکن جب مسند الیہ کو موصول کر کے التی ہو فی بیتھا فرمایا تو اب اس میں زیا د تی تقریر ہے کہ جس کے گھر میں رہتے تھے اُس میں بھی بچ گئے کیونکہ اگر ایک گھر میں رہنا ہو تو پھر غلط ملنا جُلنا بہت ہو تا ہے جس کی وجہ سے بچنا بہت ہی مشکل تقریر مسند سے تقریر کی زیا دتی مرا د ہے تو مسند مرا ودۃ ہے اس کی زیا د تی تقریر یہ ہے کہ اگر مسند الیہ کو موصول نہ لا تے تو یہ کہتے کہ و راودتہٗ الزلیخا تو اب اس میں مرا و د ۃ کی زیا د تی نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ دور دور رہے تھے ہوں اس لئے پھر کبھی کبھی مراو د ۃ ہو گی تو جب مسند کر کے لا یا گیا التی ھو فی بیتھا تو اب مروا د ۃ کی زیا دہ تقریر ہو گی کہ اُس کے گھر میں رہتے تھے تو جب دونو ں

Marfat.com

ایک گھر میں رہتے تھے تو پھر مرو ادۃ زیا دہ ہو گی کیونکہ ایک گھر میں رہنے والو ں میں فر ط اختلا ط ہو تا ہے اور الفت ہو تی ہے

و قیل بل تقریر المسند الیه الخ تیسرا مطلب ذکر کیا کہ بعض نے کہا کہ مسند الیہ کی تقریر کے لئے مسند الیہ کو موصول کر کے لاتے ہیں تو وہ اگر راودۃ الزلیخا فرماتے یا امراۃ العزیز فرماتے تو پھر زلیخا نام والی کئی عورتیں ہوتی ہیں اور اس طرح امراۃ العزیز بھی بہت ہوسکتی ہیں کیونکہ ایک ایک وزیر کی کئی عو رتیں ہوتی ہیں لیکن ہو فی بیتھا فرمایا تو اب واضح ہو گیا کیونکہ سب کو معلوم تھا جس کے گھر یو سف علیہ السلام رہتے تھے وہ کونسی عورت ہے

و مما ھو نص فی زیا د ۃ تقریر الغر ض الخ سے شا رح کا مختار ہے کلا م جس کے لئے چلائی جا تی ہے اس کی زیا دۃ تقریر ہو تی ہے یہ جو مثال قرآن پا ک سے دی ہے وہا ں تینو ں بن سکتے ہیں غرض یہ کہ زیا دہ تقریر ہو یہ بھی ہوسکتا ہے مسند یا مسند الیہ کی زیا دہ تقریر ہوسکتی ہے اب شارح مثال دیتا ہے کہ وہاں صرف غرض موضو ع لہ الکلا م کی زیا دہ تقریر ہو گی لیکن یہ یا د رکھنا کہ اس مثال میں موصول مسند الیہ نہیں ہو گا بلکہ مضا ف الیہ ہو گا تو مثال ایک شعر ہے کہ اعبا د المسیح یخاف صحبی ونحن عبید من خلق المسیح یعنی کہ عبا دت کرنے والے مسیح کی خوف کر تے ہیں ان سے میر ے سا تھی اعبا د المسیح یہ مفعول ہے اور صحبی فا عل ہے حال یہ ہے کہ ہم بند ے ہیں اس کے جس نے پیدا کیا مسیح کو تو اب اس سے غر ض یہ ہے کہ نصرانیوں سے خوف نہیں کرنا چا ہیئے

و المشھور اگر من خلق کی جگہ پر عبید اللہ کہتا تو پھر اس غرض کی زیا د ہ تقریر ہو تی لیکن جب یہ کہا کہ من یعنی موصول ذکر کیا تو پھر اس غرض کی زیا دہ تقریر ہو ئی کہ ہم اس

Marfat.com

کی عبارت کرنے والے ہیں جس نے مسیح کو پیدا کیا لیکن مفتاح کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ یہ دونوں استھجان التصریح کی بھی مثال ہے اور زیادہ تقریر کی بھی یہ مثال ہے وہ اس طرح کہ صاحب مفتاح نے کہا کہ یا مسند الیہ کو موصول کر کے اس لئے لاتے ہیں کہ مسند الیہ کے نام کے ساتھ تصریح میں قباحت ہوتی ہے یا زیادہ تقریر مقصود ہوتی ہے پھر اُس نے و راودتہ التی الخ سے مثال دی پھر اس کے بعد صاحب مفتاح نے کہا کہ تصریح سے عدول یہ استھجان التصریح میں ہوتا ہے بلاغت کا باب اور مسئلہ ہے پھر قاضی شریح کا ذکر کیا وہ یہ ہے کہ قاضی شریح ایک تابعی ہوئے ہیں اور صحابہ کرام کے زمانے میں قاضی رہے ہیں تو اُن کے سامنے کسی نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں کے ایک صد روپیہ دینے ہیں پھر بعد میں اُس نے انکار کیا تو جس کے دینے تھے اُس نے رپورٹ درج کی قاضی کے پاس تو قاضی شریح نے اُس بندے کو بلا کر کہا کہ کیا تو نے فلاں کے پیسے دینے ہیں تو اُس نے انکار کیا تو اب قاضی شریح نے اُس کو کہا تو نے پہلے تو خود اقرار کیا تھا اور اب انکار کرتے ہو لیکن چونکہ اس ذکر میں قباحت تھی اس لئے پھر قاضی شریح نے اُس کو کہا کہ تو اب انکار کرتا ہے وشھد علیک ابن اُخت خالتک یعنی تیری خالہ کی بہن (یہ منکر کی ماں ہو گی) کے بیٹے نے تجھ پر گواہی دی ہے اب انکار کیسے کر سکتے ہو تو اب یہ کہ صاحب مفتاح کی عبارت سے کیسے پتہ چلا کہ یہ آیت دونوں کی مثال ہے تو وہ اس طرح اگر یہ آیت صرف زیادہ تقریر کی مثال ہوتی تو پھر صاحب مفتاح پہلے یہ کہتا کہ مسند الیہ کو موصول کر کے لاتے ہیں استجھان التصریح کے لئے پھر کہتا کہ عدول عن التصریح بلاغت کا باب ہے پھر قاضی شریح کا قصہ نقل کرتا پھر اس کے بعد کہتا کہ مسند الیہ کو زیادہ تقریر کے

Marfat.com

لئے موصول کر کے لاتے ہیں تو پھر یہ آیت مثال دیتا اُس نے اس طرح نہیں کیا تو پھر معلوم ہوا کہ یہ دونو ں کی مثال ہے

او التفخیم الخ سے ماتن نے مسند الیہ کو موصول کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی کہ کبھی مسند الیہ کی بڑائی کے لئے مسند الیہ کو موصول کر کے لاتے ہیں اس کی ماتن نے مثال دی جیسے کہ فغشیھم من الیم ما غشیھم یعنی پس ڈھانپ لیا فرعونیوں کو دریا سے اُس نے کہ ڈھانپ لیا تو اب یہاں ما غشیھم مسند الیہ ہے کیونکہ یہ فاعل ہے غشیھم کا تو مسندالیہ کو موصولہ کر کے لایا گیا مسند الیہ کی بڑائی بیان کرنے کے لئے مطلب یہ ہے کہ فرعونیوں کو بڑے پانی نے ڈھانپ لیا شارح نے مثال دی کہ مسند الیہ کو موصول کر کے لایا گیا ہو تخفیم کے لئے

منه فی غیر المسند الیه اب شارح یہاں مثال دیتا ہے کہ غیر مسند الیہ کو تفخیم کے لئے موصول کر کے لایا گیا ہو تو ابونواس کے پہلا شعر میں ہے کہ ولقد نھزت مع الغواۃ بدلوھم واسمت سرح اللحظ حیث اساموا وبلغت ما بلغ اَمرء بشیا بہ فاذا عصارۃ کل ذاک اثام ُ یعنی البتہ تحقیق حرکت دی میں نے ساتھ گمراہوں کے ان کے لوٹے کو اور چرایا میں نے نظر کے چارپائے کو جہاں انہوں نے چرائے اور دوسرا شعر ہے کہااو بلغت ما بلغ امرءُ بشبا بہ فاذا عصارۃ کل ذاک اثام :

یعنی پہنچا میں اپنی کوشش میں وہاں پہنچا جہاں پہنچتا ہے ایک مرد اپنی جوانی میں پس اچانک معلوم ہوا کہ سب گناہ کیے ہیں اس دوسرے شعر کے پہلے مصرعۃ میں ما بلغ ہے کیونکہ یہ مفعول ہے بلغ کا تو اس کو موصول کر کے لایا گیا ہے تخفیم کے لئے مطلب یہ ہے

Marfat.com

کہ میں کوشش میں اس حد تک پہنچا جس کو بیان نہیں کیا جا سکتا

او تنبیه المخا طب الخ سے مسند الیہ کو موصول لانے کی اور وجہ ذکر کی وہ یہ ہے کہ متکلم مخاطب کو تنبیہ کرتا ہے کہ ای مخاطب تیر خیال غلط ہے تو پھر مسند الیہ کو موصول کر کے لا تا ہے آگے ماتن نے مثال دی شارح نے بتایا کہ یہ شعر عبدۃ بن طیب کا ہے جو کہ ایک قصیدہ میں اپنے بیٹوں کو نصحیت کرتا ہے کہ ان الذین ترونھم اخوانکم :یشفی غلیل صدورھم ان تصرعوا : ترجمہ یہ وہ لوگ کہ گمان کرتے ہو تم اُن کو اپنے بھائی خیال کرتے ہونے شفاء دیتی ہے اُن کے سینوں کو یہ بات کہ تم ہلاک کئے جاؤ تو اب یہاں مسند الیہ کو موصول کر کے اس لئے لایا کہ متکلم مخاطب کو تنبیہ کرنا چاہتا ہے کہ اے مخاطب تیرا اُن کو بھائی گمان کرنا غلط ہے یہ تمہارے بھائی نہیں بلکہ خون کے پیاسے ہیں باقی مسند الیہ کو موصول نہ لاتا یہ کہتا کہ ان القوم الفلانی تو اب اس پر تنبیہ نہ ہوتی کہ مخاطب کا خیال غلط ہے

و جعل صاحب المفتاح الخ تو ماتن الذین ترونھم اس شعر کو اس کی مثال بنائی کہ مسند الیہ کو تنبیہ کے لئے موصول کر کے لایا جاتا ہے تو یہ تنبیہ تب ہوگی کہ خبر کا ذکر آجائے باقی صاحب مفتاح نے اس شعر کو مثال بنایا الایماء الیٰ وجہ بناء الخبر کی یعنی کلام سے پہلے خبر کی نوعیت کا علم آجائے پھر یہ ایماء الیٰ وجہ الخبر کے علم کو ذریعہ بن جائے تنبیہ کاان الذین ترونھم اخوانکم کہااس سے پتہ چلا کہ خبر آگے بُری ہے تو پھر اس خبر کا بُرا ہونا ذریعہ بن جائے گا تنبیہ المخاطب کا تو ماتن نے ایضاح میں اس پر اعتراض کر دیا کہ تمہارا خیال ہے کہ ایماء مذکور کو تنبیہ کا ذریعہ بنایا گیا حقیقت یہ ہے کہ یہاں ایماء ہی نہیں چہ جائے کہ یہ ذریعہ بن جائے تنبیہ کا کیونکہ ان الذین ترونھم اخوانکم کہا اُس سے تو پتہ چلا تو یہ

Marfat.com

کوئی ضروری نہیں کہ بعد میں بری خبر آے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اچھی خبر آے وہ جن کو آپ بھائی گمان کرتے ہے بڑے وفادار ہوں

و جوابه ان العرف و الذوق الخ سے شارح نے صاحب مفتاح۔کی طرف سے اس کا جواب دیا وہ یہ ہے کہ عقلی طور پر تو الذین تروھم اخوانکم کی خبر اچھی بھی آسکتی ہے اور بری بھی آسکتی ہے لیکن عرف اور ذوق کے لحاظ سے جب یہ کہا جائے کہ الذین تروھم اخوانکم تو پھر اس سے پتہ چلتا ہے کہ بعد میں بری خبر آنی والی ہے اس کی شارح نے ایک مثال دی کہ مثلا تمہاری کسی جماعت کے ساتھ دوستی ہو اور وہ تمہیں نقصان دے تو پھر یہ کہا جائے کہ ان الذین تروھم اخوانکم تو یہ اشارہ ہوتا ہے کہ بعد میں بری خبر آنے والی ہے

او الایماء الی وجه بناء الخبر الخ سے بتایا کہ یہ مسندالیہ کو موصول کر کے اس لئے لاتے کہ خبر کے ذکر سے پہلے پتہ چل جاے کہ بعد میں خبر کس قسم کی آرہی ہے باقی وجہ کے معنی میں اختلاف ہے شارح کے نز دیک وجہ کا معنی طرز طریقہ ہے اور اس پر محاورہ بھی پیش کر دیا

و حاصله الخ سے شارح نے مثال دی کہ مثلا علم بدیع کا ایک مسئلہ ہوتا ہے ارصاد وہ یہ ہوتا ہے کہ پہلی کلام اس طرح ہو کہ جس سے بعد میں آنے والی کلام کا پتہ چلتا ہے مثلا شاعر جب پہلے چند شعر پڑھتا ہے تو پھر ذوق اور شوق والے بندے سمجھ لیتے ہیں کہ بعد میں آنے والے شعروں کے آخر میں کون سا لفظ ہو گا تب بھی شاعر پڑھنے سے پہلے وہ پڑھ لیتے ہے تو یہاں بھی اس طرح ہوتا ہے کہ مسندالیہ کو موصول کر کے لایا جاے تو پھر اول کلام سے خبر کا پتہ چل جاتا ہے کہ بعد میں خبر کس قسم کی ہے

Marfat.com

نحو ان الذین یستکبرونه الخ سے ماتن نے اس کی مثال دی جیسے کہ آیت نے مسندالیہ کو موصول کر کے لایا گیا تو جب مسندالیہ کو موصول کر کے لایا تو پتہ چلا کہ بعد میں بری خبر آنے والی ہے کیونکہ جو لوگ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے تکبر کرتے تو ان کی خبر بری ہی ہوتی ہے

بخلاف ما اذا ذکرت الخ سے بتایا کہ اگر مسندالیہ کو موصول کر کے نہ لایا جاتا بلکہ ان کے نام لئے جاتے تو پھر اس میں اشارہ نہیں ہوتا کہ بعد میں خبر کس قسم کی ہے کیونکہ مثلا یہ کہا جاے کہ زید عمر وبکر خالد تو کوئی ضروری نہیں کہ بعد میں خبر کیسی آئے گئی جب مسند الیہ کو موصول کر کے لایا گیا یعنی ان الذین یستکبر ون کہا گیا تو پتہ چل گیا کہ آگے آنے والی خبر بُری ہے عنقریب رسوا ہو کر جہنم کو داخل ہو نگے

ثم انه ایماء جعل الخ تو پہلے تو ماتن نے بتایا کہ مسندالیہ کو ایما الی وجہ الخبر کیلئے موصول کر کے لاتے ہیں اب کہتا کہ مسندالیہ کو موصول کر کے لا تے ہیں ایما ء الی وجہ بناء الخبر کے لئے لیکن یہ ایما ء پھر ذریعہ ہوتا ہے خبر کی شان کی تعظیم کا اس کی مثال جیسے کہ فرزدق کا ایک شعر ہے کہ ان الذی سمک السماء بنالنا بیتًا دعائمہ اعزواطول یعنی تحقیق وہ ذات کہ جس نے بلند کیا آسمان کو بنایا اس نے ہمارے لئے ایک بیت ایسا کہ ستون اس کے عزت والے اور بہت لمبے ہیں تو اب ان الذی سمک السماء مسندالیہ کو موصولہ کر کے لا یا گیا ایما الی وجہ بناء الخبر کیلئے جب مسندالیہ کو موصول کر کے لایا گیا تو پتہ چلا کہ بعد میں خبر بنا کی آرہی ہے لیکن ایماء پھر ذریعہ ہے کہ خبر کی شان کی تعظیم کا کہ پھر وہ بنا بیت عظیم الشان ہو گی کیونکہ اس ذات نے بنا کی ہے جس نے آسمان کو پیدا کیا وہ کوئی معمولی بیت نہیں بنا بلکہ

Marfat.com

بہت عظیم الشان بیت بنا کرے گا باقی اگر مسندالیہ کو موصول کر کے نہ لایا جا تا یہ کہا جاتا کہ ان اللہ یا ان الرحمٰن تو پھر خبر کی شان کی تعظیم کی طرف اشارہ نہ ہوتا باقی شارح نے ایک تو یہ بتایا کہ شاعر کے نزدیک بیت سے مراد خانہ کعبہ ہے یا بزرگی اور شرافت مراد ہے کیونکہ بزرگی اور شرافت کا بھی ایک بیت ہو تا ہے اور دوسرا شارح نے بتایا کہ شعر میں اعز اور اطول اسم تفضیل کا استعمال من کے ساتھ ہے

او شان غیرہ الخ تو پہلے ماتن نے اس کی مثال دی کہ مسندالیہ کو موصول لاتے ہیں ایماء الی وجہ بناء الخبر کیلئے لیکن یہ ایماء خبر کی شان کی تعظیم کاذریعہ ہوتا ہے اب کہتا ہے کہ کبھی ایماء الی وجہ الخبر غیر خبر کی شان کی تعظیم کا ذریعہ بھی ہو تا ہے اس کی ماتن نے مثال دی کہ جیسے کہ ان الذین کذبو اشعیبًا تو جب مسند الیہ کو موصول کر کے لایا تو پھر پتہ چلا کہ آ گے خبر بُری آنے والی ہے اور غیر خبر یعنی شعیب علیہ السلا م کی شا ن کی تعظیم کے لئے ہے کیونکہ آ گے خبر بُری کیوں ہے اسلئے کہ انہوں نے شعیب علیہ السلا م کی تکذیب کی تو معلوم ہوا کہ شعیب علیہ السلا م کی بہت بڑی شان ہے

و قد یجعل ذریعہ الخ سے شا ر ح نے کہا کہ ایما ء الی وجہ بنا ء الخبر کبھی خبر اور کبھی غیر خبر کی شا ن کی تعظیم کا ذریعہ ہوتا ہے اب شارح یہ ذکر کر تا ہے کہ کبھی ایما ء الی وجہ بناء الخبر خبر کی شان کی اھانت کا ذریعہ ہو تا ہے اور کبھی غیر خبر کی شان کی اھا نت کا ذریعہ ہو تا ہے پہلے کی مثال دی جیسے کہ ان الذی لا یعرف الفقہ تو جب یہ کہا تو پتہ چلا کہ آ گے خبر کوئی فقہ کی تصنیف کی آ رہی ہے اور یہ ایما ء ذریعہ ہے خبر کی شان کی اھا نت کا کہ پھر وہ بہت گھٹیا تصنیف ہو گی اور دو سرے کی مثال جیسے کہ ان الذی یتبع الشیطان تو جب یہ کہا تو پتہ چلا

Marfat.com

کہ آ گے بُری خبر آنے والی ہے اور یہ ایماء شیطان ہے جو کہ غیر خبر ہے شان کی اھانت کا ذریعہ ہے کہ جب شیطان کی اتباع کی وجہ سے بندے کے لئے بُری خبر ہے تو پھر شیطان بہت بُرا ہے اور ذلیل ہے

و قد یجعل ذریعة الی تحقیق الخبرالخ سے شارح نے بتایا کہ ایما الی وجہ بناء الخبر کبھی خبر کی تحقیق کا ذریعہ ہوتا ہے یعنی خبر اُس کے ساتھ محقق ہوتی ہے تو محقق تب ہوگی کہ خبر پر دلیل ہوتو مطلب یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر دلیل بھی بن جاتی ہے اس کی شارح نے ایک شعر سے مثال دی کہ ان التی ضربت بیتاً مھاجرة : بکوفة الجند غالت وَدّھا غول یعنی تحقیق وہ عورت کہ جس نے بنایا گھر دراں حالانکہ وہ ھجر کرنے والی ہے گھر جو بنایا تو ساتھ چھاؤنی لشکر کے تو ہلاک کر دیا اس کی محبت و دولت کو جنوں نے یعنی اس کی محبت کو جن چمٹ گئے تو جب مسند الیہ کو موصول کر کے ان التی ضربت بیت مھاجرة کہا تو اس سے پتہ چلا کہ آ گے خبر انقطاع مودة اور زوال محبت کی آ رہی ہے اور یہ ایماء پھر خبر کی تحقیق کا ذریعہ ہے کیونکہ لوگ ایک جگہ سے دوسری جگہ ہجرت کرنے اور گھر بنانے کو زوال محبت اور انقطاع مودة کی دلیل بھی بناتے ہیں کہ لوگ کہتے ہیں کہ فلانا یہاں سے چلا گیا اور گھر کہیں اور جا کر بنایا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کی محبت منقطع ہوگی اور دولت ختم ہوگی۔

و ھذا معنی تحقیق الخبر الخ سے شارح نے بتایا کہ تحقیق خبر کے ذریعہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جو ہم نے ذکر کیا تو پھر خبر کی تحقیق اور ایماء الی وجہ بنا الخبر کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا تو پھر ماتن نے جو اعتراض کیا تھا وہ ساقط ہوگیا اعتراض ماتن نے یہ کیا کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر اور تحقیق خبر ایک چیز ہے پھر ایماء تحقیق خبر کا ذریعہ کیسے بن سکتا ہے

Marfat.com

تو اب الا تری الخ سے شارح بتا تا ہے کہ فرق کس طرح واضح ہو گیا تو شا رح مثال دے گا کہ یہاں ایماء تو ہے لیکن خبر کی تحقیق نہیں ہو سکتی جیسے کہ پہلے شعرگز را ان الذی سمک السماء یہ ایماء تو ہے کہ آگے خبر بنا کی آ رہی ہے لیکن تحقیق خبر نہیں کیونکہ آسمان کا بلند کر نا اس پر دلیل تو نہیں بن سکتی کہ وہ پھر گھر بنا کر ے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آسمان بنا نے والا کوئی چیز بنا نہ کرے اس طرح ان الذین تر ونھم اس سے ایماء تو ہو گیا کہ آگے خبر بُری آ رہی ہے لیکن کسی کو بھائی خیال کر نا کوئی اس کی دلیل تو نہیں بن سکتی کہ پھر وہ جانی دشمن ہو جس کو بندہ بھائی خیال کر ے وقد یجعل ذریعۃً الخ سے شارح نے صاحب مفتاح کی وہ بات ذکر کی جو کہ ماتن سے رہ گئی تھی تو وہ یہ ہے کہ ایماء الی وجہ بناء الخبر تو تنبیہ علی خطاء المخاطب کا ذریعہ بنایا جاتا ہے مطارح کا معنی گرنے کی جگہ والفاضل العلامۃ الخ ایک علامہ قطب الدین ہوئے ہے علامہ صرف یہی ایک ہے کیونکہ ہر فن میں ماہر تھا تو انھوں نے مفتاح کی شرح لکھی تھی تو وہاں غلطی لگی ہے تو علامہ تفتازانی وہ ذکر کرتا ہے علامہ تفتازانی جگہ جگہ پر اس کا رد کرتا ہے تو علامہ تفتازانی نے کہا وجہ کا معنی طرز طریقہ ہے تو علامہ قطب الدین نے وجہ کا معنی علت کیا اب مطلب یہ بنے گا کہ مسندالیہ کو موصول کر کے اس لئے لاتے ہے کہ بعد میں جو خبر آ رہی اس خبر کی علت کی طرف اشارہ ہو جاے تو یہ بعض جگہوں میں تو بن جاتا ہے جیسے کہ ان الذین یستکبرون عن عبادتی اب عبادت سے تکبر بعد میں آنے والی خبر کی علت ہے اور اسی طرح یہ کہیں کہ ان الذین امنوو عملو الصلحت لھم جنت النعیم تو اب یہاں بھی ایمان بعد میں آنے والی خبر کی علت ہے اور کہیں یہ ایماء علت نہیں بن سکتا تھا تو پھر حضرا ت مشکل میں پڑ گئے ثم صرح بان قولہ الخ پہلے صاحب مفتاح یہ بات کی کہ مسندالیہ کو

Marfat.com

ایماء الی وجہ بناء الخبر کیلئے موصول کر کے لاتے ہیں اس کے بعد صاحب مفتاح نے ذکر کیا کہ یہ جو ایماء ہے اس پر بہت اعتبارات لطیفہ متفرع ہوتے ہے کہ یہ بھی کسی چیز کا ذریعہ بنتا ہے تو علامہ قطب الدین نے کہا کہ ھذا اشارہ دونوں باتوں کی طرف ہے کہ مسندالیہ موصول بھی ہو اور ایماء الی وجہ بناء الخبر بھی ہو پھر جب اس نے دیکھا کہ اس پر تو بہت اعتراضات ہیں پھر اس نے اُس کا ذکرنہیں کیا وہ اعتراض یہ ہے کہ مثلا ان الذی سمک السماءء یہ ایماء تو ہے کہ خبر بنا کی آنے والی ہے یہ بعد میں والی خبر کی علت تو نہیں ہوسکتی کہ جو آسمان بلند کرے تو وہ کافی بیت بھی بنائے ہوسکتا ہے کوئی چیز نہ بنائے اسی طرح ان الذی ضربت بیتاً تو مسندالیہ کو تو موصولہ لانے سے ایماء تو ہے لیکن یہ ایماء بعد میں آنے والی خبر کی علت نہیں کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ کوئی دوسری جگہ گھر بنا نا زوال محبت۔اور انقطا ع محبت کی علت ہے ومن الناس الخ تو پھراس کے بعد خلخالی وغیرہ نے بھی وجہ کا معنی علت کیا تو یہ کہتا ہے کہ جب ان پر بھی یہ اعتراض ہو گیا کہ ان مثالوں میں تو ایماء علت نہیں ہوسکتا تو پھر ان پر مشکل پڑ گئی اور اعتراض سے بچنے کیلئے انھوں نے ایک اور بات کی وہ یہ ہے کہ انھوں نے کہا مفتاح کی عبارت میں ھذا اشارہ صرف مسندالیہ کو موصول کرکے لانے کی طرف ہے صر ف ایماء کی طرف اشا رہ نہیں ہے اب اگر علت کئی مثالوں میں نہ بنے تو پھر کوئی حر ج نہیں کیونکہ علت تو تب ضروری ہے کہ موصول بھی ہو اور ایماء بھی ہو لیکن ان کے نز دیک تو صرف اس کیطرف اشارہ ہے کہ مسندالیہ کو موصول کر کے لاے تو اب اگرایماء علت نہ بنے بعد میں والی خبر کیلئے تو کوئی حرج نہیں وسوق الکلام الخ سے علامہ نے ان کا رد کر دیا کہ کلام کے چلانے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ صاحب مفتاح نے پہلے تو یہ بات کی ہے

Marfat.com

مسندالیہ کو موصول کر کے لاتے ہے ایماء الی وجہ بناء لخبر کیلئے پھر اس کے بعد اسی ایماء کی بات کرنی تھی یعنی جس کا ذکر چل رہا ہے کہ مطلق مسندالیہ کو موصول کر کے لانے کی بات کرنی تھی وقد یقصدالخ چونکہ مقتضی کا کوئی حصر نہیں اب ماتن کے بعد چند مقتضی شارح ذکر کرے گا کہ پھر غیر ذاک کہے گا تو یہ کہتا ہے کہ کبھی مسندالیہ کو موصول کر کے لاتے ہے مسندالیہ کی تعظیم یا تحقیر یا ترحم کرنے کیلئے تینوں کی مثالیں واضح ہیں اور کبھی مذاح کیلئے مسندالیہ کو موصول کر کے لاتے ہیں جیسے پہلے لوگ حضور کو یا دوسرے انبیاء کو یا ایھاالذی نزل علیہ الذکر انک لمجنوں تو یہ مذاح کیلئے موصول کر کے لاتے تھے کہ ان کے خیال میں ان پر کلام اتری ہے وبالاشارہ الخ سے ماتن نے بتایا کہ مسندالیہ کو اسم اشارہ کے ساتھ معرفہ کرکے کیوں لاتے اس کی بھی ایک علت مصححہ ہے اور ایک علت باعثہ ہے تو ماتن نے علت باعثہ ذکر کی تھی اور شارح علت مصححہ ذکر کرتا ہے وہ ہے کہ جب مسندالیہ اس طرح ہو کہ اسم اشارہ جس کے واسطے سے اس کو سامع کے ذہن میں حاضر کرسکے تو پھر مسندالیہ کو اسم اشارہ کر کے لانا صحیح ہوتا ہے فان اسماء الاشارۃ الخ سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ جس وقت مسند الیہ اشارہ جس کے واسطے سے سامع کے ذہن میں حاضر کرسکیں تو پھر یہ علت مصححہ بن سکتی ہے مسند الیہ کو اسم اشارہ لانے کی وہ اسطرح کہ اسم اشارہ کی وضع اس کے لئے ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ مشاہد کی طرف اشارہ ہوتو مشاہد تو کئی قسم کا ہوتا ہے ہاتھ کے ساتھ ٹٹولنا بھی تو مشاہد ہے ناک ساتھ سونگنا بھی مشاہد ہے تو مشاہد معنی حاضر ہے پھر حاضر کئی قسم کا ہوتا ہے کہ محسوس ہو یا نہ ہوتو شارح نے بتایا کہ مشاہد سے مراد محسوس ہے اور محسوس سے محسوس مبصر مراد ہے مطلب یہ ہے کہ اسم اشارہ کے ساتھ

Marfat.com

حاضر اور محسوس مبصر کی طرف اشارہ ہوتا ہے وہ مشاہد خواہ قریب ہو یا بعید ہو تو جب مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں اشارہ حسی کے واسطے سے سامع کے ذہن میں حاضر کر سکیں تو وہاں اسم اشارہ کی وضع کی بات پائی جاتی ہے کہ حاضر مبصر قریب یا بعید کی طرف اشارہ ہوگا فان اشیر بھا الخ تو پہلے بتایا کہ اسم اشارہ کی وضع تو ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ حاضر محسوس مبصر کی طرف اشارہ ہو اب کہتا ہے کہ کبھی اس کا خلاف بھی ہوتا ہے یعنی محسوس تو ہوتا ہے لیکن مشاھد نہیں ہوتا جیسے کہ ذالک الجنۃ تو جنت محسوس تو ہے کیونکہ قیامت میں لوگ اُس کو دیکھیں گے لیکن حاضر نہیں اور کبھی اُس کی طرف اشارہ ہوتا ہے جس کا مشاہد اور اُس کا احساس محال ہوتا ہے ۔فلتصییرا الخ سے بتایا کہ یہ مجاز ہوتا ہے وہ اس طرح کہ دراصل ذا کی طرف اشارہ تو عقلی ہوتا ہے لیکن عقلی کو قائم مقام اشارہ حسی کے کر دیتے ہیں تو پھر ہوتا تو اشارہ حسی لیکن مراد اشارہ عقلی ہوتا ہے و اما الغرض الموجب الخ سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے علت باعثہ ذکر کی تو وہ یہ ہے کہ جب متکلم کا مقصود کہ مسند الیہ کو کامل تمیز آجائے دوسری چیزوں سے تو پھر مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں جیسے کہ ابن الرومی کا شعر ہے کہ ھذا ابو الصقر فرداً فی محاسنہ من نسل شیبان بین الضال و السلم : تو اب یہاں متکلم کا مقصود تھا کہ ابو الصقر کامل طور پر ممتاز ہو جائے پھر اسم اشارہ کے ساتھ تعبیر کیا باقی شعر کا ترجمہ یہ ہے کہ یہ ابو الصقر جو کہ منفرد ہے اپنے محاسن میں اور ہونے والا ہے ۔نسل شبان قبیلہ کا نام ہے اور ہونے والا ہے ضال اور سلم کے درمیان باقی شارح نے بتایا کہ ضال سلم درخت ہیں جو کہ جنگل میں ہیں تو ضال کیکر کے درخت کو اور سلم بیری کے درخت کو کہتے ہیں باقی شارح نے درمیان میں فرداً کی ترکیب ذکر کی کہ یا تو یہ

Marfat.com

منصوب ہے مدح پر یعنی یہاں اعنی فعل محذ و ف ہے اس کا مفعول ہے یا امد ح محذو ف کا مفعول ہے اعنی محذ و ف کا مقعول ہوتو یہ بھی نصب علیٰ المد ح ہو گی یا فر د اً حال ہے ابو الصقر سے یعنی حال ہونے والا ابوالصقر کے جو منفر د ہے اپنے محا سن میں با قی یہاں ایک خا ر جی اعتراض بھی ہے کہ محا سنہ کی ضمیر ابو الصقر کی طر ف راجع ہے یعنی ابو الصقر اپنے محا سن میں منفر د ہے اس میں تو ابو الصقر کی کوئی خصو صیت نہیں ہر آدمی اپنے محا سن میں منفر د ہو تا ہے کیونکہ ہر بندے کے محاسن جز و ی ہو تے ہیں دو سروں میں وہ کیسے پائے جا سکتے ہیں تو اس کا جو اب دیتے ہیں کہ محاسنہ کی ہ ضمیر سے قطع نظر مرا د ہے اور تخصیص تو اس ضمیر کی وجہ سے آئے گی کہ مطلق محا سن میں منفر د ہے یوں تو محا سن دو سروں میں پائے جا تے ہیں اور پھر اس کا منفر د ہو نا محا سن میں یہ اس کی تعریف اور کمال ہے با قی ایک اور اعترا ض تھا اس کا شا رح نے یعنی یقیمو ن الخ سے جوا ب دیا اعتراض یہ تھا کہ شا رح کہتا ہے کہ ابو الصقر شیبا ن کی نسل سے ہے جو رہنے والا ہے ضا ل سلم کے درمیان تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پھر وہ ابوالصقر جنگلی ہے تو اس میں تو اُس کی مذمت ہے نہ کہ تعریف اس کا شا رح نے جو اب دیا کہ اس میں تعریف ہے کیونکہ عز ت اور شرافت دیہا ت میں محفو ظ ہو تی ہیں کیونکہ شہر میں تو کوئی پتہ نہیں چلتا کہ یہ میرا ثی ہے یا کہ مو چی ہے یا ملک ہے وہا ں سب سفید پوش بنے پھر تے ہیں دیہا ت میں نسل محفو ظ ہو تی ہے کہ فلا ں سید ہے فلا ں ملک ہے فلا ں اس مر تبے کا قومی ہے فلاں اس مر تبے کا بند ہ ہے او التعر یض الخ سے ما تن نے مسند الیہ کو اسم اشا رہ کر کے لا نے کی اور وجہ ذکر کی یا اشارہ کر نا ہو تا ہے کہ میرا مخاطب غبی ہے محسوس کے بغیر کسی چیز کو نہیں سمجھتا اسی لئے پھر مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لا

Marfat.com

وَ گے اس کی مثال دی جیسے کہ فرزدق کا شعر ہے کہ اولئک آبائی فجئنی بمثلھم اذا جمعتنا یا جریر المجا مع: ترجمہ یہ ہے کہ فرز دق اپنے آبا وَ اجدا د کی بہا دری اچھائی بیا ن کرکے اس کے بعد کہتا ہے کہ میرے آباء ہیں لا تو مثل ان کے جس کے وقت جمع کرے مجامع ہمیں اے جریر یعنی جب مجمع میں ہمارے قصے بیا ن کیے جاتے ہیں تو یہا ں شاعر نے مسند الیہ کو اسم اشا رہ اولئک کے سا تھ تعبیر کر کے اشا رہ کر دیا میرا مخا طب اتنا غبی ہے کہ محسوس کے بغیر کوئی اور چیز سمجھ ہی نہیں سکتا ھذا لا مر للتعجیز الخ سے شا رح نے ایک اعتراض کا جو اب دیا اعتراض یہ تھا کہ ہمیشہ امر بندہ کو اس چیز کا ہوتا ہے جو کہ اس کے اختیار میں ہو حالانکہ فرز دق کے اباوَ اجدا د کی مثل لا نا تو مخاطب کے اختیار میں نہیں اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے تو پھر شا عر نے امر کیوں کیا کہ فجئنی تو اس کا شا رح نے جو اب دیا کہ کبھی امر تعجیز کے لئے ہوتا ہے یہا ں امر تعجیز کے لئے ہے مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم ان کی مثل نہیں لا سکتے جیسے کہ قرآن پا ک میں ہے فاءتو ا بسو رۃ من مثلہ تو وہا ں بھی امر تعجیز کے لئے ہے یعنی تم قرآن پا ک کی ایک صو رت کی مثل نہیں لا سکتے اوبیا ن حالہ الخ سے ماتن نے مسند الیہ کو اسم اشا رہ کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی وہ یہ ہے کہ مسند الیہ کا حال جب بیان کر نا مقصو د ہوتا ہے تو قرب بعد یا تو سط میں تو پھر مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لا تے ہیں اگر مسند الیہ کا حال قر ب بیا ن کرنا ہوتو پھر ہذا زید کہتے ہیں اور اگر بعید بیا ن کر نا ہوتو پھر ذالک زید کہیں گے اگر تو سط بیا ن کرنا ہو مقصو د ہوتو پھر ذاک زید کہیں گے اب اعتراض ہو گیا کہ تو سط تو بعید سے پہلے ہوتا ہے پھر ما تن نے ذاک متو سط کو بعید کے پیچھے کیوں ذکر کیا تو اس کا شا رح نے اخر ذکر التو سط الخ سے جو اب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ وا قع میں تو تو سط بعید

Marfat.com

سے ہوتا ہے لیکن تحقق میں تو سط طرفین سے موء خر ہوتا ہے کیونکہ پہلے دو طرفیں ہونگی تو پتہ چلے گا کہ دونوں کے درمیان ہے فان قلت کون ھذا للقریب الخ سے شارح نے ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دے گا اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ مسند الیہ کا حال قرب یا بعد یا تو سط میں بیان کرنا ہو تو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں قریب حال بیان کرنا ہو تو ھذا اور بعید بیان کرنا ہو تو ذلک اور تو سط بیان کرنا ہو تو ذاک کہتے ہیں حالانکہ یہ تو علم لغت کا مسئلہ ہے باقی علم معانی ان معانی ثانویہ جو اصل مراد پر زائد ہوتے ہیں مثلاً زید کے لئے قیام کا ثبوت اصلی مراد ہے لیکن اس کے کئی طریقے ہیں قائم کہیں قام زید یا قام زید کہیں تو اس کی بحث کہ زید قام کب کہیں گے اور زید قائم کب کہیں یہ اصل مراد پر زیادتی ہے تو قلت مثل کثیراً الخ سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ اعتراض یہاں نہیں بلکہ بہت جگہوں پر یہ اعتراض ہوتا ہے علمیت موصولیۃ کے ساتھ معرفہ کر کے لغت کا مسئلہ ہے وہاں بھی یہ اعتراض ہے تو شارح کہتا ہے کہ فرق ہوتا ہے اب و تحقیقه اللغته الخ سے شارح نے فرق ذکر کیا ہے وہ اس طرح کہ قریب بعید تو سط کی اصل مراد پر زیادتی بحث ہے وہ اس طرح مثلاً اصل مراد تو یہ ہوتی ہے کہ مسند الیہ پر کوئی حکم کرنا مقصود ہے تو پھر مسند الیہ کو سامع کے ذہن میں حاضر کرنا ہے تو اب اس کی کئی صورتیں ہیں کہ مسند الیہ کو موصول کر کے لائیں یا اسم اشارہ کر کے لائیں یا علم کر کے لائیں اب اسم اشارہ کر کے لانا یہ اصل مراد پر زائد ہے برخلاف لغت کے وہاں یہ بحث ہوگی ھذا کی وضع قریب کے لئے اور ذلک کی وضع بعید کے لئے اور ذاک کی وضع تو سط کے لئے ہے باقی یہ بحث وہاں نہیں کہ مسند الیہ کو ھذا یا ذلک یا ذاک سے کب تعبیر کریں گے تو ایک جواب بعد میں آ

Marfat.com

گے ولوسلم الخ سے شارح نے دوسرا جواب دیا کہ چلو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ لغت کا مسئلہ ہے لیکن پھر ہم کہتے ہیں کہ اصل مقصود یہ نہیں کہ مسند الیہ کا قریب حال بیان کرنا ہوتو پھر ھذا یا بعید بیان کرنا ہوتو ذالک اور متوسط بیان کرنا ہوتو پھر ذاک کہتے ہیں بلکہ مقصود تو یہ ہے کہ مسند الیہ کی تحقیر اور تعظیم کس طرح ہوگی اور یہ مسئلہ اس مقصود کی تمہید ہوتا ہے۔ تو مطلب یہ ہے کہ ایک علم کے مسئلے دوسرے علم میں بالتبع آجاتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں اوتحقیرہ الخ سے ماتن نے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی کہ مسند الیہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے اسم اشارہ قریب کے ساتھ جیسے کہ اھذا الذی یذکر آلھتکم یعنی کیا یہ ہے وہ کہ جو عیب لگاتا ہے الہٰ تمہارے کو تو یہاں ابراہیم علیہ السلام کی حقارت مقصود ہے اسم اشارہ قریب کے ساتھ اس لئے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لایا گیا وقد یقصد بہ الخ شارح نے بتایا کہ کبھی مسند الیہ کے حصول اور حضور کی تقریب مقصود ہوتی ہے اسم اشارہ قریب کے ساتھ تو پھر مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں جیسے کہ ھذا ہ القیمتہ قد قامت تو یہاں مسند الیہ یعنی قیامت کے حضور اور حصول کی تقریب مقصود ہے کہ عنقریب واقع ہوگی اوتعظیمہ بالبعد الخ سے ماتن نے اور وجہ بتائی کہ مسند الیہ کی تعظیم مقصود ہوتی ہے اشارہ بعید کے ساتھ تو مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں جیسے کہ الم ذالک الکتاب تو یہاں کتاب تو قریب ہے بعید نہیں لیکن چونکہ اس کا درجہ اور مرتبہ بلند ہے تو پھر بعد رُتبی کو قائم مقام بعد مکانی کے کیا گیا ہے وقد یقصد بہ تعظیم المشیر الخ سے شارح نے بتایا کبھی خود مشیر کی تعظیم مقصود ہوتی ہے اشارہ بعید کے ساتھ تو پھر متکلم مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتا ہے جیسے کہ امیر کے دربار میں بندے بیٹھے ہوں تو امیر ایک بندے کو کہے کہ ذالک

Marfat.com

قال کذا یعنی تو نے اس طرح کہا تھا تو اب ذالک کا اشارہ اس امیر کی طرف ہوتا ہے لیکن بعید اسم اشارہ سے اُس کی اپنی تعظیم ہوتی ہے کہ میں بڑا آدمی ہوں اسلئے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں اور تحقیرہ بالبعد الخ سے اور وجہ ذکر کی کہ یا مسند الیہ کی تحقیر مقصود ہوتی ہے اشارہ بعید کے ساتھ اس لئے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں اس کی مثال دی جیسے کہ کوئی کہے کہ ذالک فعل کذا تو اب یہاں ذالک کا جس کی طرف اشارہ ہوتا ہے تو قریب ہے لیکن اشارہ کے ساتھ اُس کی حقارت مقصود ہوتی ہے کہ یہ دور ہی رہے تو اچھا ہے مطلب یہ ہوتا ہے کہ حضور خطاب کا مرتبہ ہوتا ہے کیونکہ بڑے آدمی کے سامنے حاضر ہونے اور اُس کا مخاطب ہونا اُس کی عزت ہے اس مرتبہ سے یہ بہت دور ہے اور اُس کا مرتبہ بہت کم ہے پھر اس کو بعد مسافت کی جگہ پر کھڑا کیا گیا ولفظ ذالک صالح الخ سے شارح نے بتایا کہ ذلک کے ساتھ ہر غیب کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے لیکن یہ ذالک کا معنی مجازی ہوتا ہے جس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ بعید کی طرف اشارہ ہو غیب عین یعنی ذات ہو یا معنی ہو بان یحکی الخ سے شارح نے بتایا کہ غیب کی طرف ذالک کے ساتھ اس طرح اشارہ کریں گے کہ پہلے غیب کی حکایت ہوگی پھراس کے بعد کی طرف اشارہ کریں گے اس کی مثال دی کہ مثلاً تم پہلے کسی رجل کی بات کررہے تھے کہ پھر تم نے بات کرتے کرتے کہا کہ فا قال ذلک الرجل تو اب ذلک بعد کے ساتھ اس رجل کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یہ تو اس کی مثال تھی کہ غائب ذات ہو کیونکہ رجل ذات ہے اور آگے کی مثال دی جیسے کہ تم ضرب کی بات کررہے تھے ضرب زید پھر بات کرتے کرتے تم نے کہا فھو ذالک الضرب یعنی پس توڑ دیا مجھ کو تو اس ضرب نے تو اب ذالک

Marfat.com

کے ساتھ غائب یعنی ضرب کی طرف اشارہ ہے لان المحکی عنہ غائب الخ سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ ذالک کے ساتھ ہر غیب کی طرف کیوں اشارہ ہوتا ہے اس لئے کہ محکی عنہ غائب ہی ہوتا ہے اور ہر غائب بعید ہوتا ہے تو ذلک کے ساتھ بھی بعید کی طرف اشارہ ہوتا ہے و یجوز علی قلتہ لان الحاضر الخ پہلے شارح نے بتایا کہ اکثر تو غائب کی طرف ذلک کے ساتھ اشارہ ہوتا ہے لیکن قلت کے طور پر غائب کی طرف ھذا کے سا تھ بھی اشارہ ہوتا ہے اس کی مثال دی کہ مثلا تم پہلے کسی طرح رجل یا ضرب کی بات کر رہے تھے بات کرتے کرتے تم نے فقال ھذا الرجل کہا یا وفھالنی ھذا الضرب کہا تو اب یہاں ھذا کے ساتھ غائب ذات یا معنی کی طرف اشارہ ہوگا فھو و ان کان الخ سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ ھذا کے ساتھ غائب کی طرف اشارہ کیوں کرتے ہیں تو بتایا کہ اس لئے کہ وہ غائب ابھی ابھی ذکر ہو چکا ہے تو گویا کہ وہ حاضر ہے پھر اُس کی طرف حاضر یعنی ھذا کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ وقد یذکر المعنی الحاضر الخ سے شارح نے بتایا کہ کبھی معنی حاضر متقدم کی طرف اسم اشارہ بعید کے ساتھ اشارہ ہوتا ہے باقی معنی سے قائم بالغیر مراد ہے اور حاضر کا معنی معلوم ہو اور متقدم کا معنی ہے کہ پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہو اس کی شارح نے مثال دی کہ جیسے کوئی کہے باللہ العظیم پھر کہے کہ ذلک قسم عظیم تو اب ذلک کا اشارہ اسی باللہ العظیم کی طرف ہے اور یہ معنی معلوم ہے اور اس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے لان المعنی الخ سے شارح نے اس پر بھی دلیل دی کہ اسم اشارہ بعید کے ساتھ معنی حاضر کی طرف کیوں اشارہ ہوتا ہے تو بتایا اس لئے کہ وہ چونکہ معنی ہوتا ہے اسلئے حس کے ساتھ تو اُس کا ادراک نہیں ہوسکتا تو گویا کہ وہ بعید ہے اس لئے اسم اشارہ بعید اسکی

Marfat.com

طرف اشارہ ہوتا ہے او التنبیہ عند تعقیب المشار الیہ الخ سے ماتن نے مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لانے کی اور وجہ ذکر کی جس سے پہلے کچھ تمہید ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے مشار الیہ ہوتا ہے پھر اس کے بعد اس کی چند صفتیں ہوتی ہیں پھر اس کے بعد مسند الیہ کو اسم اشارہ لاتے ہیں تو اسم اشارہ کا اشارہ مشار الیہ بمع صفات کی طرف ہوتا ہے پھر اس کے بعد مشار الیہ پر حکم ہوتا ہے تو اسم اشارہ بمنزلہ مشارالیہ کے ہو جاتا ہے اس تمہید کے بعد مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے اس لئے لاتے ہیں تو اس پر تنبیہ کرنی مقصود ہوتی ہے کہ مشار الیہ پر جو یہ حکم ہے تو اس حکم کی علت اور سبب یہ اوصاف ہیں اس کی ماتن نے مثال دی جیسے کہ پہلے متقین اور الذین کا ذکر ہے یہ مشار الیہ ہے اس کے بعد مشار الیہ کی چند صفات کا ذکر ہے کہ یومنون بالغیب ویقیمون الصلوٰۃ ومما رزقناھم ینفقون پھر اس کے بعد اولئک مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لاتے ہیں تو اس اسم اشارہ کا اشارہ پہلے مشار الیہ مع صفات کی طرف ہے تو مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے اس لئے لایا گیا کہ اس پر تنبیہ مقصود ہے کہ مشار الیہ پر جو ہدایت اس دُنیا میں اور فلاح کا آخرت میں حکم ہے تو اس کی علت یہ اوصاف ہیں باقی ماتن نے کہا تھا کہ عند تعقیب المشار الیہ الخ تو تعقیب کے دو مفعول ہوتے ہیں ایک پر اکتفاء ہو تو اس میں اختلاف ہے کہ جس پر با ہوتی ہے وہ واقع میں موخر ہوتا ہے یا مقدم علامہ کا مختار یہ ہے کہ جس پر با ہو وہ موخر ہوتا ہے اور اس پر علامہ نے محاورہ بھی ذکر کر دیا کہ لوگ کہتے ہیں کہ عقبہ فلان یہ اس وقت کہتے ہیں کہ جب فلاں اس ہٗ کے مرجع کی ایڑیوں پر چڑھ جاتے ہیں یہ تو عقبہ ایک مفعول کی طرف متعدی ہے پھر اسکو دو مفعولوں کی طرف متعدی کرنے کا طریقہ یہ ھے کے یہ جو فاعل ہے اسے دوسرا

Marfat.com

مفعول بنائیں اور فاعل کوئی اور لائیں کہیں گے کہ عقبتہٗ بالتی یعنی میں نے ہٗ کے مرجع کی ایڑیوں پر شئے کو لایا تو شے ء پر فلا ں ہے یعنی فلا ں کو میں نے ہٗ کے مرجع کی ایڑیو ں پر لایا تو جس کسی کی ایڑیوں پر ہو وہ اُس سے موء خر ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ جس پر با ہو وہ مفعول موء خر ہوتا ہے اولا یکون الخ سے شارح نے اور وجہ ذکر کی کہ یا مسند الیہ کو اس لئے اسم اشا رہ کر کے لاتے ہیں کہ متکلم نے مسندالیہ پر کوئی حکم کرنا ہوتا ہے لیکن متکلم تو مسند الیہ کے احوا ل کا علم نہیں کہ پھر حال سے تعبیر کر کے حکم کرے یا متکلم کو تو علم ہے لیکن مخاطب کو نہیں ہے تو پھر متکلم مسند الیہ کو اسم اشا رہ کے ساتھ حاضر کرے گا اور حکم کرے گا تو جس کو احوال کا علم نہ ہو اُس پر بھی حکم چل جائے گا۔ وباللا م الخ سے ما تن نے اس کی وجہ ذکر کی کہ مسند الیہ کو لا م تعریف کے سا تھ معرفہ کر کے کیو ں لا تے ہیں تو بتایا کہ اس لئے کہ الف لا م کے ساتھ معھود کی طر ف اشا رہ ہو تا ہے یا نفس حقیقۃ کی طر ف اشا رہ کر نا ہو تا ہے با قی شا رح نے الی حصۃ الخ اس لئے کہا کہ بعض لوگ معلوم کا معنی فر د معین کرتے ہیں فر د ایک شخص کو کہتے ہیں تو مطلب ہو گا کہ الف لا م کے سا تھ شخص کی طر ف اشارہ ہو تا ہے حالانکہ نو ع کی طر ف بھی الف لا م کے سا تھ اشا رہ ہو تا ہے اس لئے شا رح نے کہا کہ معھود سے فر د معین مرا د نہیں بلکہ کلی کا حصہ مرا د ہے خو اہ ایک فر د ہو یا دو یا جما عت آ گے شا ر ح نے محا و رہ پیش کیا اس پر کہ معھود کا معنی معلوم ہے اس لئے عھدت فلا نا ً اس وقت کہتے ہیں کہ جب تو ں فلا ں کو پائے اور اُس کے سا تھ تو مُلا قا ت کرے و ذالک لتقد م نکر ۃ الخ سے شا رح نے بتایا کہ لا م کے سا تھ معھود کی طر ف اشارہ کیو ں ہو تا ہے تو کہتا ہے اس لئے کہ پہلے اس کا صراحۃ یا کنایۃ ذکر ہو تا ہے آ گے ما تن نے اس کی مثال

Marfat.com

دی کہ الف لام کے ساتھ معھود کی طرف اشارہ ہوتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جیسے کہ ولیس الذکر کا الانثیٰ تو اب یہاں الانثی اور الذکر پر الف لام عہد کا ہے اس کے ساتھ معھود کی طرف اشارہ ہے تو شارح پہلے الانثی کے متعلق بتایا ہے کہ اس پر جو الف لام ہے اُس کا جس کی طرف اشارہ ہے اُس کا پہلے صراحۃً ذکر ہے وہ اس طرح کہ اس سے پہلے ہے کہ قالت رب انی وضعتُھا انثی پھر اس کے بعد یہ ہے کہ ولیس الذکر کا لانثی تو اس الف لام کا اس انثی کی طرف اشارہ ہے جس کا پہلے ذکر ہے صراحتاً لیکن یہ الانثی تو مسند الیہ نہیں اور ہمارا مقصود تو ہے کہ مسند الیہ کو اسم اشارہ کر کے لایا ہو آگے شارح نے بتایا کہ الذکر پر جو الف لام ہے اس کا جس کی طرف اشارہ ہے اُس کا ذکر پہلے صراحتہ نہیں بلکہ کنایۃً ہے پہلے اُس کا ذکر ہے وہ اس طرح کہ اس سے پہلے ہے کہ رب انی نذرت لک ما فی بطنی محرراً یعنی امرۃ عمران نے عرض کی کہ میں نے اس کو بیت المقدس کا مجاور بنانے کی نظر مانی ہے جو میرے پیٹ میں ہے تو یہاں مذکر کا صراحتہ کا کوئی ذکر نہیں کیونکہ ما فی بطنی ہے تو ما مذکر موئنث سب کو شامل ہے لیکن چونکہ عموماً مجاور مذکر ہوتے ہیں مونث نہیں ہوتے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ما بطنی مذکر ہوگا توالذکر پر الف لام اسی مذکر کی طرف اشارہ ہے وقد یستغنی عن تقدیم ذکرہ الخ تو پہلے تو یہ بتایا کہ الف لام کے ساتھ جس کی طرف اشارہ ہوتا ہے اُس کا پہلے کنایۃً یا صراحۃ کا ذکر ہوتا ہے اب کہتا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جس کی طرف الف لام کا اشارہ ہے اُس کا ذکر پہلے کنایۃً ہو یا صراحتہ ہو بلکہ مخاطب اُس کو پہلے سے جانتا ہو قرینہ کی وجہ سے مثلاً خرج الامیر میں الامیر میں الف لام عہد کا ہے۔ اس کے ساتھ معھود کی طرف اشارہ ہے اور اس کا ذکر نہ پہلے صراحتہ ہے نہ کنایۃً بلکہ مخاطب کو پہلے

Marfat.com

سے علم ہوتا ہے کہ شہر میں یہی ایک امیر ہے تو وہی مراد ہوگا وقد یکون لام العہد الخ سے شا رح نے بتایا کہ کبھی الف لام کے ساتھ حاضر کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے جیسے کہ منادی کی وصف اور اسم اشارہ کی وصف میں ہوتا ہے مثلاً یا لیھا لرجل یہ حاضر کو کہتے ہیں تو الرجل پر الف لام کا اشارہ حاضر کی طرف ہے اسی طرح ھذا لرجل میں بھی الرجل پر جو الف لام ہے اس کا اشارہ حاضر کی طرف اشارہ ہے او الی نفس الحقیقۃ الخ سے پہلے تو ماتن نے یہ بتایا کہ الف لام کے ساتھ معہود کی طرف اشارہ ہوتا ہے ایک فرد ہو یا دو فرد یا زیادہ ہوں اب یہ کہتا ہے کہ الف لام کے ساتھ نفس حقیقۃ کی طرف اشارہ ہوتا ہے قطع نظر افراد اس کی مثال دی الرجل خیر من المرءۃ تو الرجل پر الف لام کا اشارہ نفس حقیقۃ کی طرف ہے کہ رجل، امرۃ سے افضل ہے افراد مرد نہیں کیونکہ افراد تو کئی عورتوں کے مردوں سے افضل ہیں ومنہ الداخلہ الخ سے شارح نے بتایا کہ معرفات پر جو الف لام ہوتا ہے وہ بھی اسی قبیلے سے ہے اشارہ نفس حقیقۃ کی طرف ہوتا ہے کیونکہ افراد کی تعریف نہیں ہوتی بلکہ حقیقۃ کی تعریف ہوتی ہے اس کی مثال دی جیسے الانسان حیوان ناطق میں انسان پر جو الف لام ہے اس انسان کی حقیقۃ ہے افراد مراد نہیں اسی طرح الکلمۃ لفظ موضوع میں کلمہ پر اسم اشارہ بھی نفس حقیقۃ اور ماھیۃ کی طرف ہے وقد یاتی المعرف الخ تو پہلے ماتن نے یہ ذکر کیا تھا کہ الف لام کا اشارہ یا معہود کی طرف ہوتا اور یا نفس حقیقۃ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اب متن میں قد یاتی لواحد تو شارح یہاں سے ایک خاص مسئلہ ذکر کرتے ہیں علامہ تفتازانی کا چونکہ یہ مذہب ہوگا اسی لئے ماتن کو بھی اپنے مذہب کی طرف کھینچے گا وہ یہ ہے کہ الف لام کے چار قسم ہیں جو کہ مشہور ہیں ایک عہد ذہنی دوسرا عہد خا

Marfat.com

رجی وغیرہ باقی شارح نے بتایا یاتی کی ضمیر لام حقیقتہ کی طرف راجع ہے کیونکہ آگے تین قسم اسی طرح حقیتہ کے بناتے ہیں تو ماتن نے کہا کہ الف لام حقیقتہ سے کبھی ایک فرد مراد ہوتا ہے پھرآگے شرح میں شارح نے اس پر دلیل دی کہ الف سے ایک فرد مراد ہوتا ہے تو وہ یہ ہے کہ وہ ایک فرد جو مراد ہوتا ہے وہ اُسی حقیقتہ کا فرد ہوتا ہے۔

Marfat.com

علامہ مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ کی
کتب درس نظامی کی مشہور شرحیں

شرح دیوان حماسہ (اردو)

شرح المطول (اردو)

المدلل شرح المطول (عربی)

دیوان متنبّی (اردو)

مشکوٰۃ الحواشی شرح السراجی (عربی)

شرح شرح التہذیب (اردو)

شرح مختصر المعانی (اردو)

انوار قادری شرح ابیات فارسی

(در میراث)

مکتبہ جامعہ الفرقان

جام پور ضلع راجن پور (پاکستان)

Marfat.com

علامہ مفتی یار محمد خان قادری مدظلہ کی
کتب درس نظامی کی مشہور شرحیں

شرح دیوان حماسہ (اردو)

المدلل شرح المطول (اردو)

المفضل شرح المطول (عربی)

دیوان متنبّی (اردو)

مشکوۃ الحواشی شرح السراجی (عربی)

شرح شرح التہذیب (اردو)

شرح مختصر المعانی (اردو)

انوار قادری شرح ابیات فارسی

شبیر برادرز

۴۰۔ اردو بازار، لاہور

بائنڈنگ اینڈ پرنٹنگ شیخ عبدالوحید ہادی 0301-4735853

Marfat.com