

فن بلاغت پر مشتمل مطول کی سہل ترین اردو شرح

التوضیح المفصل فن شعر المطول



مؤلف

علامہ مولانا
ابوالسید
محمد مشاق شاہد عطاری المدنی

مدرس جامعۃ المدینۃ فیضان مدینہ کابھنہ نولاهور

زیر سرپرستی

پیر حاجی الغلام شہید
برکاتی بھٹہ
نقشبندی

خلینہ مجاز آستانہ عالیہ حضرت کرمانوالہ شریف



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَنْ كَانَ فِي حَرْبٍ مَعَهُ نَسْرَةٌ
وَأَخِيذٌ مِنْ عِيَالِهِ فَمِنْ
أَحَدِهِمَا فِدْيَةٌ كَثِيرَةٌ
مِنْ أَهْلِهِ أَوْ كَفَالَةٌ
غَيْرُ غَيْرِهِ يُكَفِلُ الْمَكْرُوهَ
إِنَّ رَبَّهُ لَسَدِيدٌ
إِلْعَابٍ

فن بلاغت پر مشتمل مطول کی سہل ترین شرح

الاصحح الافصل

فنہما المطول

مؤلف
علامہ مولانا
الواسیہ
محمد مشتاق شاہد عطاری مدنی
مدرس جامعۃ المدینہ فیضان مدینہ کابھنہ نولہور

زیر نگرانی
پیر حاجی العباس امجدی
برکاتی ننگہ
نقشبندی
خلیفہ مجاز آستانہ عالیہ حضرت کرمانوالہ شریف

دکان نمبر ۵ -
دربار مارکیٹ
لامہور

کرمان والابک و کتاب

Voice: 042-37249515 0307-4132690

فیضانِ اسلامیہ

شرف العالیین مسلح الرکین قطب الاقطاب، پیر اوقیت زبیر شریعت

حضرت پیر محمد عماد شاہ بخاری

المعروف حضرت کرمان والے۔ آستانہ عالیہ حضرت کرمان والا شریعت (نوکھل)

پیر محمد عماد شاہ بخاری
فیضانِ اسلامیہ

حضرت پیر محمد عثمان علی شاہ بخاری

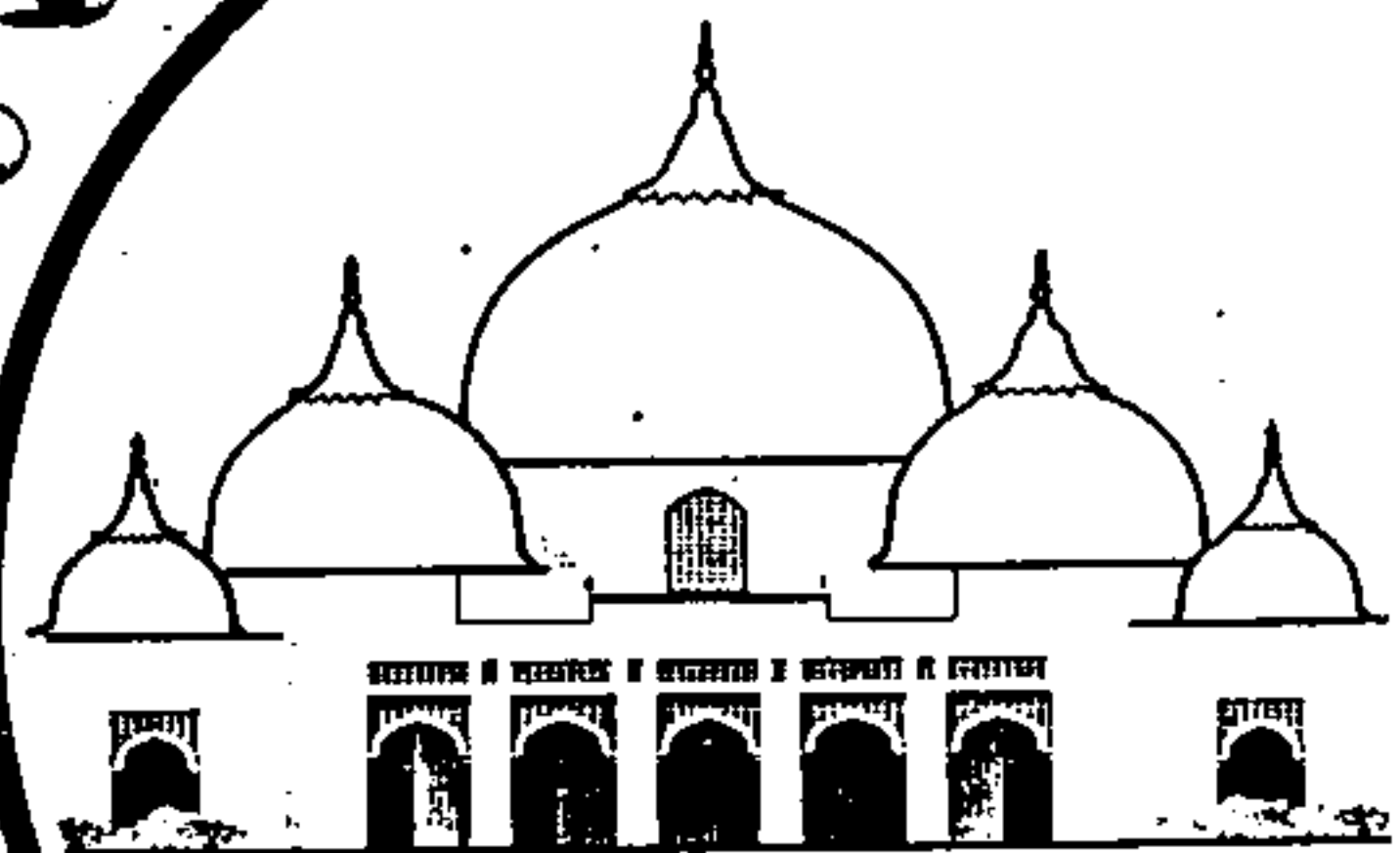
حضرت پیر میر طریب علی شاہ بخاری

حضرت پیر غلام حیلانی شاہ بخاری

حضرت پیر محمد علی شاہ بخاری

حضرت پیر محمد عثمان علی شاہ بخاری

حضرت پیر غضنفر علی شاہ بخاری



چاہتے ہو اگر نیک نامی آل زہرا رضی اللہ عنہما کی کرو غلامی
ان کھتے سے زیادہ نیازی پر کونگی کے مار گئے ہیں

زینت النساء زوانات زوانات
حضرت پیر محمد عماد شاہ بخاری
پاشین حضرت
کرمان والا شریعت

زینت النساء زوانات زوانات
پیر اوقیت زبیر شریعت حضرت پیر سنیہ
حضرت پیر محمد عثمان علی شاہ بخاری
سجادہ نشین
کرمان والا شریعت

شاہی شیخ صوفی
پسندیدہ پیر سنیہ
ابو الوصم

الحاج صوفی
برکت علی
بانی بکریں تھاکر شاہ

زیر پرستی
حاجی پیر اعجاز احمد لکھنوی
ظہیر آستانہ عالیہ حضرت کرمان والا شریعت

چمکہ حقوق محفوظ ہیں

قیمت 450 روپے

21-05-2014

سیدنا ابوبکر

اسلام کے شاہ محمد عماد شاہ بخاری
اسلام کے پیر سنیہ بکریں تھاکر

فہرست

صفحہ	عنوان	
۱۳	عرضِ ناشر	☆
۱۵	صاحبِ مطبول و شارح کے حالات زندگی و عرضِ مؤلف	☆
۲۲	علمِ معانی کے لغوی اور اصطلاحی معنی	☆
۲۷	علمِ بلاغت کی تاریخ	☆
۲۹	خطبہ مطبول	☆
۶۳	مقدمہ تسمیہ اور تحمید سے ابتداء کرنے کی وجہ	☆
۳۹	حمد اور شکر کی تعریف اور ان کے مورد میں نسبت	☆
۵۱	لفظ اللہ کی تعریف اور الحمد للہ کہنے کی وجہ	☆
۵۷	علیٰ نا انعم میں ما کون سا اور کیوں ہے	☆
۵۹	قولہ لم یعرض للمنعوم بہ، منعوم بہ کو ذکر کیوں نہیں کیا	☆
۶۱	ماتن نے بعض نعمتوں کی صراحت کیوں کی	☆
۶۳	و الصلوٰۃ علی سیدنا محمد خیر من نطق	☆
۶۵	صلوٰۃ کے مختلف معانی	☆
۶۶	فصل خطاب سے کس بات کی طرف اشارہ ہے	☆
۶۷	حق، باطل، صواب اور خطا میں فرق	☆
۶۸	آل کی اصل کے بارے میں تفصیل	☆

۷۱	قوله اما بعد فلما كان اما بعد کی وضاحت اور اس کی اصل	☆
۷۲	علم بلاغت اجل اور ادق علوم سے کیوں ہے	☆
۷۵	قوله لا حاجة الى تخصيص العلوم العربية	☆
۷۷	قرآن کے معجز ہونے کے بارے میں مختلف اقوال	☆
۷۸	دلیل لمی اورانی میں فرق	☆
۷۹	فان قيل كيف التوفيق بين ما ذكرهنا	☆
۸۲	قوله تشبيه وجوه الاعجاز	☆
۸۶	قرآن کا معنی اور نظم کا معنی	☆
۸۸	الفاظ قرآن کو نظم کہنے میں نکتہ	☆
۹۲	مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہو سکتا	☆
۹۵	وضاحت قوله ولكن كان القسم الثالث	☆
۹۷	وضاحت الفت مختصر جواب لما	☆
۱۰۲	وضاحت قوله لما تضمنه معنى لم ابالغ	☆
۱۰۷	وضاحت قوله سمية تلخيص المفتاح	☆
۱۱۰	نعم الوكيل کے عطف کے بارے میں احتمالات	☆
۱۱۱	قوله هذا اوان الشروع في المقصود کی وضاحت	☆
۱۱۳	قوله قيل رتبة مقدمه، ثلاثة فنون وخاتمة	☆
۱۱۶	وضاحت قوله المقدمة ماخوذ من مقدمة الجيش	☆
۱۱۶	جیش کی اقسام خمسہ	☆
۱۱۹	فصاحت کا معنی	☆
۱۲۰	وضاحت قوله البلاغة وهي تنبئ عن الوصول	☆
۱۲۲	وضاحت قوله ثم لما كانت المعارضة	☆

١٢٤	وضاحت قوله خلوصه من تنافر الحروف	☆
١٢٩	قوله وصف في الكلبة	☆
١٣٢	قوله قال ابن الاثير	☆
١٣٦	قوله وليس كذلك بسبب الاخراج من الحلق	☆
١٣٩	قوله فصاحة الكلمات جزء من مفهوم فصاحة الكلام	☆
١٣٢	قوله هذا قريب من قولهم سرج وجهه	☆
١٣٨	وضاحت قوله الوحشي قسبان	☆
١٥٢	وضاحت قوله فان اللفظ من قبيل الاصوات	☆
١٥٥	قوله قد ذكر ههنا وجوه آخر	☆
١٥٤	قوله الفصاحة في الكلام	☆
١٦٠	قوله فالضعف	☆
١٦٣	قوله اما قوله جزى بنوه ابا الغيلان	☆
١٦٦	قوله في استعمال اذا او الفعل الباضي	☆
١٦٨	قوله لو قال فان تكرير امدحه	☆
١٦٩	قوله والتعقيد اي كون الكلام معقدا	☆
١٤٣	قوله في مدح حال هشام	☆
١٤٣	قوله وكلا الوجهين يوجب قلقا	☆
١٤٥	قوله فالصحيح ان مثله	☆
١٤٩	قوله جعل سكب الدموع وهو البكاء	☆
١٨٣	قوله لا يخفى ما فيه من التكلف	☆
١٨٦	قوله فكثرة التكرار اي ابي طيب	☆
١٨٨	قوله ففيه اضافة حيامة	☆

١٨٩	قوله اى بحيث تراك سعاد	☆
١٨٩	وتسمع صوتك	☆
١٩١	قوله ظلت تدبير الكاس ايدى	☆
١٩٢	قوله الاطراد المذكور فى علم البديع	☆
١٩٣	قوله لا يقال ان من اشترط	☆
١٩٢	قوله الفصاحة فى المتكلم	☆
١٩٥	منقولات عرض كى اقسام	☆
١٩٨	قوله والاحسن ما ذكره المتأخرين	☆
١٩٩	قوله ثم الكيفية ان اختصت	☆
٢٠٢	قوله قول بعضهم دون كلام فصيح	☆
٢٠٢	قوله البلاغة فى الكلام	☆
٢٠٦	قوله والحال والبقام متقاربا	☆
٢٠٨	قوله ثم شرح فى تفصيل	☆
٢١١	قوله مقام التنكير اى البقام الذى	☆
٢١٢	قوله وقد اشار فى الافتاح	☆
٢١٣	قوله فكان الانسب	☆
٢١٥	قوله ولكل كلمة مع صاحبها	☆
٢١٦	قوله هكذا ينبغى ان يتصور	☆
٢١٦	قوله ارتفاع شان الكلام	☆
٢١٧	قوله يقال اعتبرت الشئى	☆
٢٢٠	قوله فيقتضى الحال هو الاعتبار المناسب	☆
٢٢٢	قوله الالبطل احد العصرين	☆

۲۲۳	قوله فيه نظر	☆
۲۲۵	قوله هذا اعنى تطبيق الكلام	☆
۲۲۷	قوله فالبلاغة صفة	☆
۲۲۹	قوله كثير اما يسي	☆
۲۲۹	قوله في هذا اشارة الى دفع التناقض	☆
۲۳۰	قوله فتوجيه التوفيق	☆
۲۳۳	قوله كأنه لم يتصفح	☆
۲۳۳	قوله انما نزاع في ان منشاء	☆
۲۳۵	قوله ولست انا احمل	☆
۲۳۶	قوله والسبب انهم لوجعلوها	☆
۲۳۷	قوله قولنا صورة تمثيل	☆
۲۳۰	قوله قال سبب الفساد	☆
۲۳۰	قوله ما اقمهم في الشبهة	☆
۲۳۲	قوله لها طرفان	☆
۲۳۳	قوله فان قيل ليست البلاغة	☆
۲۳۵	قوله ظاهر هذا العبارة ان الطرف	☆
۲۳۶	قوله ولاجهة لجعله من الطرف الاعلى	☆
۲۳۷	قوله قلنا اما الاول فثنى	☆
۲۳۹	قوله يؤيده قول صاحب الكشاف	☆
۲۵۰	قوله مما الهبت كي وضاحت	☆
۲۵۰	قوله هذا هو الموافق	☆
۲۵۲	قوله اسفل وهو اذا غير	☆

٢٥٣	قوله هذا تهيد البيان الاحتياج	☆
٢٥٥	قوله والبلاغة في التكملة	☆
٢٥٥	قوله فيه تعريض على صاحبة الافتتاح	☆
٢٥٤	قوله والثاني ان البلاغة	☆
٢٥٤	قوله وهو ما يجب ان يحصل	☆
٢٥٨	قوله ويدخل في تمييز الكلام الفصيح	☆
٢٥٩	قوله فان قلت قد يفسر	☆
٢٦١	قوله فالحاصل ان البلاغة	☆
٢٦٣	قوله اما تحقيق قوله والثاني	☆
٢٦٣	قوله ثم تمييز السالم من الغرابة	☆
٢٦٦	قوله وهو اي ما يبين	☆
٢٦٨	قوله الخطاء في التادية	☆
٢٤٠	قوله ولا يخفى وجوه المناسبة	☆
٢٤١	الفن الاول علم المعاني	☆
٢٤٢	وضاحت قوله الفن الاول علم المعاني	☆
٢٤٢	قوله لان البيان	☆
٢٤٣	قوله لان كل علم فهي مسائل كثيرة	☆
٢٤٥	قوله فقال وهو علم	☆
٢٤٤	قوله ثم معرفة يقال لادراك الجزئي	☆
٢٤٩	قوله والبصنف قد جرى	☆
٢٤٩	قوله بمعنى ان اي فرد يوجد منها	☆
٢٨١	قوله وصف الاحوال بقوله التي بها	☆

٢٨٢	قوله هو قرينة خفية	☆
٢٨٣	قوله فان قلت اذا كان احوال اللفظ	☆
٢٨٦	قوله معنى مطابقة الكلام	☆
٢٨٤	قوله احوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ	☆
٢٨٩	قوله انما عدم عن تعريف صاحب المفتاح	☆
٢٩٠	قوله من حيث بليغ	☆
٢٩٢	قوله اجيب عن الاول	☆
٢٩٣	قوله عن الثاني بعد تسليم دلالاته	☆
٢٩٥	قوله اقول لا يفهم من قوله	☆
٢٩٤	قوله ان خاصية ان زيدا قائم	☆
٨	قوله هذا بعينه معنى تطبيق الكلام	☆
٢٩٨	قوله فاليراد بالتر اكيب	☆
٢٩٩	قوله والعجب من المصنف	☆
٣٠١	قوله المقصود من علم المعاني	☆
٣٠٢	قوله ظاهر هذا الكلام يشعر	☆
٣٠٣	قوله لان الكلام اما خبر وانشاء	☆
٣٠٥	قوله والخبر لا بد من مسند اليه	☆
٣٠٤	قوله والافتقار	☆
٣٠٩	قوله فالاقرب ان يقال اللفظ	☆
٣١١	قوله تنبيه وسم هذا لبحث	☆
٣١٢	قوله كما في قوله الخبر هو الكلام	☆
٣١٣	قوله اتفقوا على انحصار الخبر	☆

۳۱۵	قوله بيان ذلك	☆
۳۱۷	قوله ولا يقدر في ذلك ان النسبة	☆
۳۱۸	قوله قيل مطابقته	☆
۳۲۰	قوله اللهم الان يقال	☆
۳۲۱	قوله بل اذا تيقن ان زيدا في الدار	☆
۳۲۳	قوله تمسك النظام بدليل قوله تعالى	☆
۳۲۳	قوله ورد بان المعنى الكاذبون في الشهادة	☆
۳۲۵	قوله او في تسميتها	☆
۳۲۷	قوله اول شهود به في زعمهم	☆
۳۲۷	قوله فليتامل لئلا يتوهم	☆
۳۳۰	قوله لها ذكر في صحيح البخارى	☆
۳۳۲	قوله الجاحظ انكر انحصار الخبر	☆
۳۳۲	قوله تحقيق كلامه ان الخبر	☆
۳۳۵	قوله قد وقع هنا	☆
۳۳۶	قوله واستدل الجاحظ	☆
۳۳۷	قوله فعند اظهار تكذيب	☆
۳۳۰	قوله رد بان المعنى اى معنى امر به جنة	☆
۳۳۲	قوله فان قلت الافتراء هو الكذب	☆
۳۳۵	قوله واعلم ان المشهور	☆
۳۳۷	قوله وفيه نظر لوجوب علم المخاطب	☆
۳۳۷	قوله ثم الصدق والكذب	☆

عرض ناشر

العلم خیر من العبادۃ

علم عبادت سے بہتر ہے۔ (عن ابی ہریرہ)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالیشان ہے علم حاصل کرو چاہے چین جانا پڑے۔ ۲ ہجری میں غزوہ بدر کے نتیجے میں قیدی بنائے جانے والے کافروں کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے کا فیہ مقرر فرما کر ”علم“ کو ترقی کی راہ پر گامزن کیا۔ ہجرت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی شریف کے ایک حصہ میں ”صفہ“ کے نام سے مدرسہ کی بنیاد رکھ کر، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بطور طالب علم اس میں داخل فرما کر اور خود تدریس القرآن کی خدمات انجام دے کر علم کی روشنی پوری دنیا میں پھیلا دی۔ پھر تحریک ترقی علم میں اضافہ ہی ہوتا چلا گیا، اسی علم کی بدولت صحابہ وقت کے مفسر بنے، محدث بنے، فقیہ بنے، مدرس بنے، امام بنے، خطیب بنے، انجینئر بنے، مجاہد بنے، گورنر بنے، اور حکمران بنے۔

”التوضیح المفصل فی شرح المطول“ محترم جناب علامہ مولانا محمد مشتاق شاہد المدنی عطاری مدظلہ آپ نے فن بلاغت پر بہترین اور آسان شرح کی۔

ہمارے محترم جناب مولانا تنویر احمد عطاری قادری کی وساطت سے ادارہ ”کرماں والا بک شاپ“ کو عوام الناس تک پہنچانے کی سعادت حاصل ہوئی۔

اگر کتاب میں کوئی آپ کو کوئی غلطی نظر آئے تو براہ کرم ادارہ کو مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ درست کر لی جائے۔ نوازش ہوگی۔

سمیع اللہ برکت

صاحبِ مطول کے حالات زندگی

نام و نسب:

مسعود نام، سعد الدین لقب، والد کا نام عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے دادا کا نام عبداللہ اور لقب برہان الدین ہے، علامہ سیوطی نے طبقات الخاۃ میں ان کا نام مسعود اور والد کا نام عمر ہی ذکر کیا ہے۔ اور یہی مشہور ہے۔

ابتدائی حالت:

بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ غمی کوئی نہ تھا مگر جدوجہد، سعی و کوشش اور مطالعہ کتب میں سب سے آگے تھے ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد الدین چلو تفریح کر آئیں۔ میں نے کہا میں تفریح کے لیے پیدا نہیں کیا گیا میں انتہائی مطالعہ کے باوجود کتاب نہیں سمجھ پاتا، تفریح کروں گا تو کیا حشر ہو گا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد پھر آیا اسی طرح تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا آپ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم یاد فرما رہے ہیں میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم آمیز لہجہ میں ارشاد فرمایا: افتح فمک میں نے منہ کھولا تو آپ نے اپنا لعاب دہن میرے منہ میں ڈالا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ۔ بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اثناء درس میں آپ نے کئی اشکالات پیش کیے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہیں مگر استاذ ناٹا گیا اور کہا یا سعد! انک الیوم غیرک فیما معنی: آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم۔

آپ نے مختلف اصحاب فضل و کمال اساتذہ و شیوخ عرصہ، قطب الدین رازی وغیرہ سے علوم فنون کا استفادہ کیا اور تحصیل علم کے بعد عنقوان شباب ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم آنکھوں

نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔

درس تدریس:

تخصیص علم سے فراغت کے بعد فوراً ہی آپ مسند درس پر رونق افروز ہوئے۔ اور سینکڑوں تشنگان علم نے آپ کے چشمہ فیض سے سیرابی حاصل کی۔ عبدالواسع بن خضر، شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضری شارح تذکرہ نصیریہ وغیرہ نے تعلیم حاصل کی یہ سب علامہ تفتازانی کے شاگردان رشید ہیں۔

تصنیف و تالیف:

تصنیف و تالیف کا ذوق ابتداء ہی سے پیدا ہو چکا تھا اس لیے تخصیص علم سے فراغت کے بعد درس و تدریس کے ساتھ ساتھ علم صرف، نحو، منطق، فقہ، اصول فقہ، تفسیر، حدیث، عقائد، معانی، غرض پر علم کے اندر آپ نے کتابیں تصنیف کیں۔

قبولیت عامہ:

شقائق نعمانیہ میں لکھا ہے کہ جب علامہ تفتازانی کی تصانیف روم میں پہنچیں اور درس میں داخل ہوئیں تو ان کے نسخے دام خرچ کرنے پر بھی نہیں ملتے تھے۔ مجبوراً علامہ شمس الدین کو علاوہ جمعہ اور سہ شنبہ کی معمولی تعطیلوں کے دو شنبہ کی تعطیل مدارس میں اور مقرر کرنا پڑی۔ پس طلباء ہفتہ میں تین دن کتابیں لکھتے تھے اور چار دن پڑھتے تھے۔

شعر و شاعری:

گو آپ کا مستقل شغل نہ تھا تاہم اس ذوق سے بالکل کورے بھی نہ تھے بلکہ گاہے بگاہے اشعار کہتے تھے چنانچہ صا حب شذات الذہب وغیرہ نے آپ کے کچھ اشعار نقل کیے ہیں مثلاً

إذا خاص فی بحر التفكير خاطری علی درة من معضلات المطالب

حضرت ملوک الارض فی نیل ماحووا وذلت المعنی بالکتب لابل کتاب

علامہ تفتازانی کی شخصیت علماء کی نظر میں:

سید احمد طحاوی فرماتے ہیں "آپ کے زمانے میں ریاست مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہو گئی۔ علماء نے لکھا کہ بلاد

مشرق میں علم ان پر ختم ہو گیا۔ علامہ کفوی فرماتے ہیں علامہ تفتازانی عجوبہ روزگار تھے آپ کی نظیر بڑے بڑے علماء میں نہیں

ملتی۔ ان کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ سرسید شریف جرجانی جیسا مد مقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتا اور ان کی قابلیت سے فائدہ اٹھاتا تھا۔

وفات:

۲۲ محرم الحرام ۱۲۹۲ھ ہجری میں پیر کے روز سمرقند میں آپ کا وصال ہوا وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا۔ اس کے بعد ۹ جمادی الاول کو بدھ کے روز مقام سرخس کی طرف منتقل کر لیے گئے۔

مسلک:

علامہ تفتازانی حنفی تھے یا شافعی۔ اس میں اختلاف ہے صاحب بحر علامہ ابن نجیم مصری نے دیباچہ، فتح الغفار شرح منار میں اور سید احمد طحطاوی نے اواخر حواشی در مختار میں حنفی کہا ہے اور ملا علی قاری نے بھی آپ کو طبقات حنفیہ میں ذکر کیا ہے اور صاحب کشف نے کشف الظنون میں، ملاحسن چلی نے حاشیہ مطول کی بحث متعلقات فعل میں، علامہ کفوی نے ترجمہ سید السند الشریف میں اور علامہ جلال الدین سیوطی نے بغیۃ الوعاة میں شافعی کہا ہے۔

تلخیص المفتاح، مختصر المعانی اور مطول میں فرق:

تلخیص المفتاح یہ متن ہے جس کے مصنف علامہ عبدالرحمن قزوینی ہیں اس کی شرح علامہ تفتازانی نے پہلے مطول لکھی تھی علماء نے جب اس کو پڑھا تو کہا کہ اس میں بہت زیادہ طوالت ہے لہذا اس میں کچھ اختصار کیا جائے تو علماء کے اصرار پر علامہ تفتازانی نے مطول میں اختصار کر کے مختصر المعانی لکھی۔ درس نظامی کے نصاب میں مطول و مختصر المعانی دونوں کتابوں کا اضافہ شیخ عبداللہ و شیخ عزیز اللہ کے ذریعہ سے عہد سکندر لودی یعنی نویں صدی کے آخر سے ہوا ہے۔ مطول شرح تلخیص المفتاح یہ شہر آفاق کتاب ماہ صفر ۱۲۸ھ کی تصنیف ہے مقام تصنیف شہر ہرات ہے اور مختصر المعانی یہ ۱۲۵۶ھ کی تصنیف ہے مقام نجدون میں لکھی گئی ہے۔

صاحب شرح کا تعارف

صاحب علم و فضل شارح مطول کا اسم گرامی علامہ محمد مشتاق شاہد، کنیت ابو اسید اور نسبت عطاری ہے۔ آپ کے والد ماجد کا نام غلام رسول اور جد امجد کا نام محمد عظیم عباسی ہے۔ خاندانی تعلق حضرت سیدنا عباس رضی اللہ عنہ سے ہونے کی وجہ سے عباسی کہلاتے ہیں۔

مولد و مسکن:

موصوف 3 مارچ 1984ء کو شہر فرید پاکپتن شریف کی ایک مشہور تحصیل عارف والہ کے نواحی قصبہ چک نمبر

77/EB میں پیدا ہوئے۔

تعلیم و تربیت:

ابتدائی دنیاوی تعلیم اپنے گاؤں سے ہی حاصل کی بعد ازاں میٹرک کا امتحان تحصیل عارف والہ کے گورنمنٹ ہائی

سکول سے ممتاز نمبروں سے پاس کیا۔

علم دین کی طرف توجہ کا سبب:

چونکہ موصوف کا تعلق قرآن و سنت کی عالمگیر غیر سیاسی تحریک دعوت اسلامی کی مشکبار مدنی ماحول سے تھا جسکی برکت سے قلب و ذہن میں علم دین کی محبت موجزن رہی بالآخر علوم دینیہ کی تحصیل کے لئے موصوف نے رخت سفر باندھا والدین کی دعاؤں کا سہارا اور مرشد روحانی عالم شریعت و طریقت ولی کامل بانی دعوت اسلامی ابو بلال محمد الیاس عطار قادری رضوی کی نظر کرم کی بدولت دعوت اسلامی کے تحت قائم کردہ عظیم علمی و روحانی مرکز فیضانِ مدینہ کا ہنہ نو میں حاضر ہوئے اور دعوت اسلامی کے عظیم علمی شعبہ جامعۃ المدینہ میں داخلہ لیا اوبا قاعدہ درس نظامی شروع کیا۔

جہاں موقوف علیہ کی تمام کتب باحسن و خوبی پڑھیں بعدہ دورہ حدیث کے لئے عالمی مدنی مرکز فیضانِ مدینہ باب

المدینہ کراچی کا انتخاب کیا، جہاں پر دورہ حدیث کی تکمیل کے ساتھ ساتھ مرشد و مربی کی طرف سے روحانی تربیت و توجہ

نے مزید نکھار دیا۔

اساتذہ کرام:

موصوف نے ملک کے نامور اور جید علماء کرام سے خوب استفادہ کیا ان اساتذہ کرام میں بالخصوص جامع المعقول والمنقول خلیفہ مفتی اعظم پاکستان شیخ الحدیث والنفیر علامہ سید عباس علی شاہ صاحب علیہ الرحمہ شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا مفتی علی اصغر صاحب دامت برکاتہم العالیہ شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا ابو عمیر محمد شہباز صاحب دامت برکاتہم العالیہ شیخ الحدیث والنفیر ابو صالح مفتی محمد قاسم قادری دامت برکاتہم العالیہ استاذ العلماء رکن شوریٰ حضرت علامہ مولانا ابوامجد محمد اسد رضا عطاری المدنی صاحب دامت برکاتہم العالیہ قابل ذکر ہیں۔

درس و تدریس:

علوم اسلامیہ کی تکمیل کے بعد موصوف گرامی قدر نے تبلیغ دین کے لئے عملی میدان میں قدم رکھا تو جذبہ احیائے سنت کی سرشاری لے کر بارہ ماہ کے مدنی قافلے کی صورت میں مختلف شہروں میں جا کر تبلیغ دین کا کام کیا۔ بعد ازاں آپ مدظلہ نیتدریس کا باقاعدہ آغاز آزاد کشمیر کے علاقہ جاتلاں سے کیا جہاں چند ماہ پڑھانے کے بعد مادر علمی فیضانِ مدینہ کا ہنہ نو تدریسی خدمات کا کام کیا تا حال موصوف تقریباً 6 سال سے اس جامعۃ المدینہ میں علم کی شمع سے قلوب متلاشیانِ علم و عمل کو منور کر رہے ہیں۔

درجہ موقوف علیہ کی انتہائی اہم کتب کی تدریس میں آپ کو کوئی دشواری پیش نہ آئی بلکہ مشکل سے مشکل کتاب کو بھی آسان انداز میں طلباء کے ذہن میں اتار دیتے ہیں۔ خدا تعالیٰ موصوف کو مزید وسعتیں و برکتیں نصیب فرمائے۔

شخصیت کا متاثر کن پہلو:

بندہ ناچیز کو تقریباً 8 سال سے موصوف سے شناسائی ہے۔ اس عرصہ میں جو متاثر کن پہلو آپ کی شخصیت میں نمایاں نظر آیا وہ آپ کی سنجیدگی اور کم گوئی ہے جو کہ قابل تعریف بھی ہے اور قابل تقلید بھی، مختلف طرح کی مجالس میں کہیں خوش طبعی کا ماحول ہوتا ہے ہر کوئی کچھ نہ کچھ گفتگو کر ہی لیتا ہے وہاں پر بھی موصوف کو دیکھا گیا ہے کہ انتہائی کم بولنا اور خوش طبعی میں بھی

ہرگز کوئی ایسی بات نہ کرنا جو کسی کی دل آزاری کا سبب بنے، یقیناً یہ ایسی خوبی ہے جسکی ہمیں بھی پیروی کرنی چاہیے۔

امامت و خطابت:

چونکہ تبلیغ دین متین کا ایک اہم ترین ذریعہ امامت و خطابت بھی ہے۔ موصوف جہاں پر خواص کو فیض علم سے آراستہ کر رہے ہیں وہاں پر عوام الناس کو بھی محراب و منبر کے ذریعے سے تعلیمات اسلامیہ سے روشناس کروانے میں اپنا کردار باحسن و خوبی نبھار رہے ہیں۔ جامعۃ المدینہ کا ہنہ نو کے قریب مسجد میں تقریباً عرصہ 5 سال سے امامت و خطابت کے فرائض بھی سرانجام دے رہے ہیں۔

شرح مطول:

فقیر نے شرح مطول کو بغور ملاحظہ کیا ہے اسے انتہائی مفید پایا ہے، موصوف نے بڑی خوش اسلوبی سے اسکو تحریر فرمایا ہے۔ مطول جیسی کتاب کی شرح لکھنا کوئی بچوں کا کھیل نہیں، یہ کام کرنے سے قبل علمی استعداد کس قدر ہونی چاہیے اس کا اندازہ اہل علم لگا سکتے ہیں۔ بلاشبہ یہ شرح موصوف کے علمی وقار سے آگاہ کرتی ہے اللہ کریم کتاب مستطاب کو نفع بخش بنائے اور موصوف کے لئے دارین میں ذریعہ نجات بنائے۔ آمین

استاذ الحدیث حامد رضا عطاری المدنی

عرض مولف

کائنات ارض و سماوی کے مطالعہ سے بات پورے طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ جیسے ہر ذرہ کسی نہ کسی غرض کیلئے پیدا کیا گیا ہے اور اس کی ایجاد کسی خاص فائدہ کی بناء پر وجود میں آئی ہے اسی طرح ایجاد انسانی بھی کسی مخصوص نظریہ پر متفرع ہے کوئی اس کی غایت ہے بلا فائدہ معرض ظہور میں نہیں آتی۔ رہا یہ امر کہ وہ غرض ہے کیا؟ تو وہ یہ ہے کہ جیسے موجودات علوی و سفلی کا ایک ایک ضرر اپنے خالق و مالک کی اظہار نیاز مندی میں ہمہ وقت مشغول نظر آتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے۔ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْتَبِخُ بِحَمْدِهِ (ہر چیز اپنے رب کی تسبیح و حمد کرتی ہے) یونہی اشرف المخلوقات انسانی گروہ کو بھی اپنے رب کی یاد میں دائمی انہماک کی ضرورت ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ہم نے جنوں اور انسانوں کو اسی معرفت و عبادت کیلئے پیدا کیا ہے) خدا کی پہچان میں ایک والہانہ و مخلصانہ اقدام چاہیے۔ خدائی معرفت اور اس کے وسائل و اسباب، انواع و اقسام صرف قرآن ہی بیان کر سکتا ہے کیونکہ قرآن مجید تمام دلائل کا مجموعہ ہے جو وجود قدسیہ کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ قرآن مجید کے ماحول مذکور اور اس کے کمالات کا پتہ کیسے چلے تو اس کا کفیل علم بلاغت ہے۔ علم بلاغت قرآن مجید کے حقائق و دقائق کا شرح و مبہن ہے جمیع سعادات کے حصول کا ذریعہ ہے۔ معارف الہیہ کے وصول کا پیش خیمہ ہے۔

کسی زبان کی تہ تک پہنچنے کیلئے ضروری ہے کہ علم بلاغت کے اصول و ضوابط کو اپنایا جائے اسی کے پیش نظر بالخصوص اسلامیات کے حصول کیلئے علماء دین نے سب سے بشتراسی کی بنیاد رکھی تاکہ عجمیوں کے سامنے اعجاز قرآن کو ثابت کیا جاسکے۔ شیخ عبدالقادر الجرجانی (م ۱۷۱۷ھ) نے فن بلاغت میں دو مفید ترین کتابیں (۱) اسرار البلاغۃ اور (۲) دلائل اعجاز تالیف کیں یہ دونوں کتابیں متداول ہیں، اس کے بعد علامہ ابو یعقوب یوسف بن محمد سکائی کا دور آیا۔ آپ نے اپنی مشہور اور مایہ ناز تالیف مفتاح العلوم تحریر فرمائی۔ پھر متاخرین میں مشکل اور اختصار بندی کا تصور پیدا ہوا۔ تو متقدمین کی کتابوں کی تلخیص شائع ہوئی۔ اسی وجہ سے قاضی القضاة جلال الدین محمد بن عبدالرحمن قزوینی نے مفتاح العلوم کے تینوں فنون مذکورہ

کی تلخیص لکھی۔ تلخیص المفتاح چونکہ فن بلاغت کے ایک ماہر کے نظریات کا مرقع اور نہایت مفید تھی اس لیے تلخیص کے مشہور ترین شراح میں سے کامل یگانہ فاضل زمانہ عالم بے بدل ماہر اجل علامہ سعد الدین بن عمر تفتازانی کا نام نامی زبان زد خواص و عام ہے آپ نے شرح تلخیص کی جو کہ مطول کے نام سے مشہور ہے۔

آج سے تقریباً 6 سال پہلے جب راقم فیضانِ مدینہ کا ہنہ نولا ہو رہا تھا اور موقوف علیہ کی کتابیں پڑھانی شروع کیں تو ان میں مطول کے اسباق بھی تھے۔ ابتداء میں جب مطول کے اسباق کی تیاری کی تو اس کے چند نوٹس بھی تیار کرتا رہا تا کہ آگے آسانی رہے لیکن بعد میں بعض اساتذہ کی طرف سے بھی اصرار ہوا کہ آپ اس کی اردو میں شرح لکھیں جو عام فہم ہوتا کہ مطول جیسی دقیق کتاب کو حل کر سکے اور مارکیٹ میں بھی کوئی ایسی عمدہ اور شرح نہیں ملتی تھی۔ لہذا آج سے تین سال پہلے اس پر کام شروع کیا اور اللہ تعالیٰ کی مدد شامل حال رہی اور اساتذہ کی دعائیں بھی ساتھ رہیں تو اس طرح میں مطول کی یہ شرح لکھنے میں کامیاب ہوا۔ جو کہ اسنادِ خبری کے احوال سے پہلے حصے کی ہے۔ اگلے حصے پر کام شروع ہے، اللہ تعالیٰ اسے جلد پایا تکمیل تک پہنچائے۔ اللہ تعالیٰ اس کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت عطا فرمائے اور میرے لیے ذریعہ نجات بنائے۔ آمین

ابو اسید محمد مشتاق شاہد العطار المدنی

مدرس:- جامعۃ المدینہ فیضانِ مدینہ کاہنہ نو فیروز پور روڈ لاہور

علم معانی

لغوی اور اصطلاحی معنی:

”معانی“ معنی کی جمع ہے اور اس کا لغوی معنی ہے قصد کرنا۔ صیغوی اعتبار سے دراصل اس میں تین احتمال ہیں اسم مکان، مصدر میسی، اسم مفعول۔

اگر یہ اسم مکان یا مصدر میسی ہو تو پھر مجازاً اس سے اسم مفعول ہی ہے۔

اصل معنوتی تھا۔ مضروب کے وزن پر واؤ کو یاء سے بدلا اور مناسبت یا کی وجہ سے ضمہ کو کسرہ سے بدل دیا پھر خلاف قیاس ایک یاء کو حذف کر کے کسرة نون کو فتح سے بدل دیا۔ پھر یاء کو الف سے بدلا اور الف کو التقاء ساکنین کی وجہ سے گرا دیا معنی ہوا۔

اس کا معنی ہے مایقدر بشنی (جو کسی شئی سے قصد کیا جائے) (شرح جامی)

اصطلاحاً اس کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے۔ مثلاً

(۱) هو الصورة الذهنية من حيث انه وضع بازائها اللفظ ای من حيث انها تقصد من اللفظ۔

(۲) ماقام بغيره ويقابله العين۔

(۳) مالایدرک باحدی الحواس الظاهرة ويقابلة العين ایضاً۔

(کشاف اصطلاحات الفنون ج ۲، ص ۱۰۸۴، ۱۰۸۵)

مذکورہ بالا معانی کے علاوہ اس کا اطلاق ایک علم پر بھی ہوتا ہے علم معانی کی تعریف یہ ہے۔

موضوع:

تراکیب بلغاء بایں حیثیت کہ وہ مقتضائے حال کے مطابق ہوں۔

غرض و غایت:

کلام کو مقتضائے حال کے مطابق ترکیب دینے میں خطا واقع ہونے سے بچنا۔

﴿علم بیان﴾

"بیان" کے لغوی اور اصطلاحی معانی

(الف) لغوی معنی:

- (۱) بیان یا توبان کا مصدر اور اس کا معنی ہے "ظہور" اور یہ لازم ہے۔
- (۲) یا بین کا مصدر ہے یہ لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے لازم کی مثال جیسے بین الشئی (شئی ظاہر ہوئی) بین الشجر درخت کے پتے ظاہر ہوئے۔ اور متعدی کی مثال جیسے "ثم ان علینا بیانہ" ای اظہار معانیہ وشرائعہ۔
- (۳) بیان کا ایک معنی "فصاحت" بھی ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے "فلان ذوبیان" ای فصیح۔
- (۴) صاحب کشف نے فرمایا کہ بیان کا مطلب ہے هو المنطق الفصیح المعبر عما فی الضمیر (مانی ضمیر بیان کرنے والی صاف اور واضح گفتگو)
- (۵) مولوی عبدالحکیم نے فرمایا کہ بیان کا معنی "کشف" اور "توضیح" ہے۔
- (۶) بیان کبھی "الاتبات بالدلیل" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

(کشف اصطلاحات الفنون، ص ۱۵۳)

(ب) اصطلاحی معانی:

- مختلف ارباب فنون نے بیان کو مختلف معانی میں استعمال کیا ہے مثلاً۔۔۔۔۔
- (۱) اصولیین کے نزدیک: "بیان" پانچ اقسام پر ہے بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تغیر، بیان تبدیل، بیان ضرورت (ایضاً، ص ۱۵۴، ج ۱)
- (۲) صرفیوں کی اصطلاح: میں بیان کا اطلاق "اظہار" یعنی تک ادغام پر آتا ہے۔
- (۳) نحاة کے نزدیک: اس کا اطلاق عطف بیان پر آتا ہے۔
- (۴) اہل بلاغت کے نزدیک بیان ایک علم کا نام ہے جس کی تعریف وہ اس طرح کرتے ہیں۔

"هو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرف مختلفة في وضوح الدلالة عليه"

ترجمہ: "وہ ایسا علم ہے جس کے ذریعے جانا جاتا ہے معنی واحد کو وارد کرنا ایسے طریقوں کے ساتھ

جو اس معنی واحد پر وضوح دلالت میں مختلف ہوں"

تعریف کی وضاحت:

تعریف کا خلاصہ یہ کہ علم بیان ایسے قاعدوں کا نام ہے کہ اگر کوئی ان کو جانے گا اور یاد رکھے گا وہ ایک معنی کو اپنی طریقوں سے ادا کر سکتا ہے جن میں بعض کی دلالت معنی پر، بعض کی دلالت سے زیادہ واضح ہوتی ہے۔

علم: سے مراد ایسا ملکہ ہے جس کے سبب جزئیات کے ادراک پر قادر ہو جائے۔ یا علم سے مراد قواعد معلومہ ہیں اور ملکہ کا معنی "کیفیتہ راسخۃ فی النفس"۔ المعنی الواحد۔ اس پر "ال" استغراق عرفی کے لیے ہے مطلب یہ ہے کہ معنی واحد کے ايراد سے مطلب یہ نہیں کہ اگر کوئی شخص فقط ایک ہی معنی مختلف طریقوں سے ادا کر سکتا ہو تو اس کو بھی علم بیان کا جاننے والا کہیں گے۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ ہر وہ معنی جو قصد متکلم میں عرف و عادت کے اعتبار سے داخل ہو سکے اس کو متعدد ایسے طرق سے وارد کر سکے جو وضوح دلالت میں مختلف ہوں۔

بطرف مختلفہ:

طرق کو مختلفہ فی وضوح الدلالة کے ساتھ اس لیے مقید کیا تا کہ اس سے معنی واحد کو وارد کرنے کی وہ معرفت خارج ہو جائے جو طرق مختلفہ فی اللفظ والعبارة (یعنی اگر کوئی شخص بعض معانی ایسے مختلف طریقوں میں ادا کرے کہ ان میں وضوح دلالت کا اختلاف نہ ہو بلکہ صرف الفاظ کا اختلاف ہو تو یہ بیان کے قبیل سے نہ ہوگا) سے حاصل ہو۔ کیونکہ اس صورت میں عبارت و عنوان کے لحاظ سے تو طریق اگرچہ مختلف ہیں لیکن وضوح دلالت میں مماثل ہیں جیسے زید کے کرم کو یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے زید کریم اور زید کے کرم کو اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں زید جو ادیب ہاں اگرچہ عنوانات متعدد ہیں لیکن وضوح دلالت میں سب برابر ہیں۔ لہذا اس قسم کا ايراد علم بیان کی تعریف سے خارج ہوا۔ پھر طرق مختلفہ سے تعبیر کرنے سے مراد یہ ہے کہ بعض طریقے اس معنی پر واضح ہوں بعض اوضح ہوں۔ خواہ وہ طرق تشبیہ کے قبیل سے ہوں، مجاز کے قبیل سے ہوں یا کنایہ کے قبیل سے ہوں۔

(۱) تشبیہ کے طریقوں سے معنی واحد کو وارد کرنے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً زید کی سخاوت بیان کرنے کے لیے

کہا جائے۔

تشبیہ کی یہ تراکیب مختلفہ الوضوح ہیں پہلی مثال دوسری اور تیسری سے اوضح ہے کیونکہ اس میں وجہ شبہ اور اداة تشبیہ کی صراحت موجود ہے اور دوسری مثال تیسری سے اوضح ہے کیونکہ اس میں اداة تشبیہ کی صراحت ہے بخلاف تیسری مثال کے کہ اس میں وجہ شبہ اور اداة تشبیہ دونوں کو حذف کر دیا ہے پس تیسری مثال وضوح میں کم ہوئی۔

(ب) استعارہ کے طریقوں سے معنی واحد کو وارد کرنے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً زید کی سخاوت کے بیان میں یوں کہا جائے۔

(۱) رایت بحر افی الدار (میں نے گھر میں سمندر دیکھا)

(۲) طم زید بالانعام جمیع الانام (زید نے اپنے انعام سے سب کو بھر دیا)

(۳) لجة زید تتلاطم امواجها (زید کے دریا کی موجیں جوش مارتی ہیں)

استعارہ کے یہ طریقے مختلفہ الوضوح ہیں پہلا اوضح ہے دوسرا اخفی ہے اور آخری ان دونوں کے درمیان ہے یعنی نہ پہلے کی طرح اوضح نہ دوسرے کی طرح اخفی ہے۔

(ج) کنایہ کے طریقوں سے معنی واحد کو وارد کرنے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً زید کی سخاوت بیان کرنے کے لئے کہا جائے۔

(۱) زید مهزول الفصيل (زید کمزور اونٹنی کے بچے والا ہے)

(۲) زید جبان الكلب (زید بزول کتے والا ہے)

(۳) زید کثیر الرماد (زید کثیر راکھ والا ہے)

کنایہ کے یہ تینوں طریقے زید کی سخاوت کو بیان کرتے ہیں اور یہ مختلفہ الوضوح آخری اوضح ہے۔

زید مهزول کا مطلب یہ ہے کہ زید تنگی ہے حتیٰ کہ اونٹنی کے بچے کے لیے دودھ باقی نہیں رہتا سب مہمانوں کے استعمال میں آتا ہے اور زید جبان الكلب کا مطلب بھی یہی ہے کہ زید تنگی ہے کہ مہمانوں کی کثرت آمد و رفت کی وجہ سے اس کا کتا مہمانوں سے اتنا مانوس ہو گیا کہ کسی پر بھونکتا ہی نہیں ہے۔ زید کثیر الرماد بھی اسی معنی کو بیان کرتا ہے کہ زید تنگی ہے کیونکہ اس کے گھر مہمان بہت آتے ہیں جس کی وجہ سے اسے کھانا زیادہ پکانا پڑتا ہے اور کھانا زیادہ تیار کرنے کے لیتے اپنے دھن زیادہ جلانا پڑتا ہے اور اپنے دھن زیادہ جلنے کی وجہ سے راکھ زیادہ ہو جاتی ہے۔

موضوع: اللفظ البلیغ من حیث انه کیف یستفاد منه المعنی الزائد علی اصل المراد۔

(کشاف اصطلاحات الفنون ص ۲۰)

(ایضاً ص ۲۱)

غرض و غایت: الاحتراز عن التعقید المعنوی۔

علم بلاغت کی تاریخ

دوسری صدی:

تاریخ بتاتی ہے کہ غالباً دوسری صدی ہجری میں سب سے پہلے ابو جعفر بن تکی (متوفی ۱۸۷ھ) نے فن بلاغت کے متعلق چند اصول لکھے تھے۔

پھر ابو عبیدہ معمر بن شنی تمیمی (متوفی ۲۰۹ھ) نے ایک کتاب مجاز القرآن کے نام سے لکھی۔

(ظفر المحصلین، ج ۲، ص ۱۰۰)

تیسری صدی:

ابو عبیدہ کے بعد (تیسری صدی ہجری میں) ہمیں شہزادہ عبداللہ بن معمر بن متوکل (متوفی ۲۹۶ھ) نظر آتے ہیں۔ آپ علم ادب کے بڑے ماہر تھے اور بڑے خوش مذاق عالم تھے۔ ان کی کتاب "تذکرہ شعراء الحباہ" یورپ سے شائع ہو چکی تھی۔ آپ نے علم بلاغت میں "کتاب البدیع" تحریر فرمائی۔ جسے کسی جرمن سوسائٹی نے شائع کر دیا ہے اس میں علم بلاغت کے توابع یعنی علم بدیع سے بحث کی گئی ہے جب کہ اس کے نام سے ظاہر ہے ان کی یہ کتاب اس وجہ سے بھی قابل قدر ہے کہ وہ ایک عالی دماغ بادشاہ کی لکھی ہوئی ہے۔

عہد بنی عباس کا ابتدائی دور ختم ہو چکا تھا لیکن علم معانی پر کوئی جداگانہ کتاب مدون نہیں ہوئی تھی مگر یہ بعض بلند پایہ ادیبوں سے منسوب کچھ روایات نقل ہوئیں تھیں جو انہوں نے کسی سوال کے جواب میں یا دوران گفتگو سرسری طور پر بلاغت کے متعلق بیان کی تھیں۔ تا آنکہ جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) کا دور آیا۔ اور اس نے بلاغت کے بعض موضوعات پر اپنی کتاب "البيان والتبيين" میں روشنی ڈالی۔

پھر قدامہ، ابوبکر ابن درید، ابوبلال عسکری نے جاہظ کی پیروی کرتے ہوئے اس موضوع پر قلم اٹھایا۔ تاہم ان

لوگوں کو ہم ان کی مختصر تحریروں کی وجہ سے اس فن کے بانیوں میں شمار نہیں کر سکتے۔ (تاریخ ادب عربی ص ۴۹۷)

چوتھی صدی: پھر تیسری صدی کے آخر میں ابوعلی محمد بن حسن حاتمی (متوفی ۳۸۸ھ) نے فن بلاغت پر دو کتابیں لکھیں ایک "

تلخیص البیان عن مجازات القرآن" اور دوسری "مجازات النبویہ" ان میں قرآن وحدیث کے استعارات اور اسرار پر گفتگو

(ظفر المصلین ج ۲، ص ۱۰۱)

کی گئی ہے۔

پانچویں صدی:

ان کے بعد (غالباً پانچویں صدی ہجری میں) شیخ عبدالقاهر جرجانی (متوفی ۴۷۱ھ) نے فن بلاغت میں دو مفید

ترین کتابیں "اسرار البلاغت" اور "دلائل الاعجاز" تالیف کیں۔

چھٹی اور ساتویں صدی:

پھر اس کے بعد آہستہ آہستہ مسائل کی تکمیل ہوتی رہی یہاں تک کہ علامہ ابو یعقوب یوسف بن محمد سکا کی

(متوفی ۶۲۶ھ) نے ان سب کا نچوڑ نکالا۔ اور مسائل کی تہذیب وتبویب کی۔ اور اپنی کتاب "مفتاح العلوم" لکھی۔ اور

کتاب "التبیان" میں اس کا خلاصہ کر کے امہات مسائل لکھے۔ (مقدمہ ابن خلدون، ص ۵۸۲)

آٹھویں صدی:

ابو یعقوب یوسف سکا کی کے بعد متاخرین نے اسی کتاب سے خوشہ چینی کر کے متون لکھے۔ جو اس زمانہ میں رائج

ہیں۔ مثلاً "عبدالرحمن قزوینی" (متوفی ۳۹۹ھ) نے کتاب "ایضاح" لکھی اور تلخیص المفتاح لکھی۔

(مقدمہ ابن خلدون، ص ۵۸۲)

جسے علماء نے بنظر استحسان دیکھا اور اسے داخل درس کر لیا۔

تلخیص مذکور چونکہ فن بلاغت کے ایک ماہر فاضل کے نظریات کا مرقع اور نہایت مفید تھی اس لیے نامی گرامی علماء و

مشہور ترین شارحین میں سے علامہ سعد الدین تفتازانی کا نام بہت مشہور ہے۔ اپ نے شرح تلخیص (مطول ۷۲۷ھ) میں

بمقام ہرات سپرد قلم فرمائی۔ پھر ۷۵۶ھ میں اس کا اختصار کیا۔ اور مختصر المعانی لکھی۔

خطبہ مطول

عبارت: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَلْهَمَنَا حَقَائِقَ الْمَعَانِي وَدَقَائِقَ الْبَيَانِ وَخَصَّصَنَا بِبَدَائِعِ الْإِيَادِي وَرَوَائِعِ الْإِحْسَانِ اتَّقَنَ بِحُكْمَتِهِ نِظَامَ الْعَالَمِ عَلَى وَفْقِ مَا اقْتَضَتْهُ الْحَالُ وَأَوْرَدَ دَبْرَ أُمَّتِهِ فِرْقَ الْأَنْعَامِ فِي طُرُقِ الْأَنْعَامِ وَالْأَفْضَالِ وَالصَّلْوَةِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ خَيْرٍ مِنْ نَبَعٍ مِنْ ضَنْضِنِي الْكُرْمِ وَالسَّمَاحَةِ وَأَشْرَفٍ مِنْ نَبَعٍ مِنْ دَوْحَةِ اللَّسَنِ وَالْفَصَاحَةِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ بِهِمْ تَلَا لَأَغْرَةَ الْحَقِّ وَأَشْرَقَ وَجْهُ الدِّينِ وَأَضْمَحَلَّ دُجَى الْبَاطِلِ وَلَمَعَ نُوْرُ الْيَقِينِ

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
الحام:	آگاہ کرنا	روائع:	رائعہ کی جمع بمعنی عجیب
حقائق:	حقیقت کی جمع امر ثابت	اورد:	داخل کرنا
دقائق:	دقیقہ کی جمع ایسا باریک و لطیف امر جس کو ہر شخص نہ سمجھ سکے	رائعہ:	رحمت، مہربانی
افضال:	فضل سے نوازا	بدائع:	بدیعیہ کی جمع، بے نظیر بے مثال
ایادی:	ایدی کی جمع جو کہ ید کی جمع یہاں مجاز مرسل کے طور پر نعمت مراد ہے	فیضی:	اصل، معدن
الکرم:	شریف، نفیس جوان	السماحة:	سخاوت، عطا کرنا
نیغ:	ظاہر ہونا	الدوحة:	عظیم شجرہ
اللسن:	فصاحت و زبان آوری	غرۃ:	شریف و عزیز ام - چمکدار پیشانی
اضمحل:	زائل ہونا	ذخی:	دجیہ کی جمع - تاریکی

ترجمہ: ہر قوم کی تعریفیں اس خدا کے لیے ہیں جس نے معانی کی حقیقتوں کو اور بیان کی حقیقتوں کو

ہمارے دلوں میں الھام کیا اور بے نظیر نعمتوں اور تعجب میں ڈالنے والے احسانات کے ساتھ ہم کو خاص کیا اور اپنی حکمت کاملہ سے عالم کے نظام کو حال کے تقاضا کے مطابق مضبوط و مستحکم کیا اور اپنے بے انتہاء لطف کی بدولت لوگوں کی جماعتوں کو انعام و اکرام، احسان کے راستوں میں داخل کر دیا۔ اور اس کے نبی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر رحمت کاملہ نازل ہوں جو بہترین ہیں ان سے جو نفاست و شرافت، سخاوت کی اصل سے ظاہر ہوئے۔ اور جو بلند ہیں ان سے جو فصاحت و بلاغت کے عظیم الشان درخت سے ظاہر ہوئے اور ان کی آل و اصحاب پر رحمت نازل ہو جن کی وجہ سے حق کی پیشانی چمک پڑی اور دین کا چہرہ روشن ہوا اور باطل کی تاریکیاں ماند ہوئیں اور یقین کا نور چمک پڑا۔

عبارت: وَبَعْدُ فَإِنَّ أَحَقَّ الْفَضَائِلِ بِالْتَّقْدِيمِ وَأَسْبَقَهَا فِي اسْتِجَابِ التَّعْظِيمِ هُوَ التَّحَلِّي بِحَقَائِقِ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ وَالتَّصَدِّي لِلِإِحَاطَةِ بِمَا فِي الصَّنَاعَاتِ مِنَ النُّكْتِ وَاللَّطَائِفِ لَا سِيمَا عِلْمُ الْبَيَانِ الْمُطَّلِعِ عَلَى نُكْتِ نَظْمِ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ كَشَّافٌ عَنْ حَقَائِقِ التَّنْزِيلِ رَائِقٌ مُفْتَاخٌ لِدَقَائِقِ التَّأْوِيلِ فَائِقٌ تَبْيَانٌ لِدَلَائِلِ الْأَعْجَازِ وَأَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ يُضَاحُّ لِمَعَالِمِ الْإِيْجَازِ وَأَثَارِ الْفَصَاحَةِ تُلْخِيصٌ لِعَوَامِضِ مُشْكِلِ كِتَابِ اللَّهِ وَمَعْضِلِهِ تَقْرِيْبٌ لِلْغُوصِ عَلَى فَرَائِدِ مُجْمَلِهِ وَمَفْصَلِهِ قَوَاعِدُهُ كَافِيَةٌ فِي ضَوْءِ الْمِصْبَاحِ إِلَى أَنْوَارِ التَّأْوِيلِ + مَوَارِدُهُ شَافِيَةٌ عَنِ الْتِهَابِ الْأَكْبَادِ إِلَى أَسْرَارِ التَّنْزِيلِ بِهِ ظَهَرَ لُبَابُ أَثَارِ تَرَكَيبِهِ وَضَفَا + وَمِنْهُ عَذْبُ عُبَابِ بَحَارِ آسَالِيهِ وَصَفْدُ شَعْرِ لَا يَدْرِكُ الْوَاصِفُ الْمَطْرِيَّ خَصَائِصَهُ + وَإِنْ يَكُ سَابِقًا فِي كُلِّ مَا وَصَفَدُ

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
الفصائل:	فضیلت کی جمع، غیر متعدی صفت	فواضل:	فاضل کی جمع، وہ صفت جو غیر کی طرف متعدی ہو، جو دو سخاوت
اسبق:	جیسے علم، عفت، علم	استیجاب:	حق دار، مستحق
التحلی:	مقدم کرنے والے	التصدی:	درپہ ہونا
اللطائف:	مزین ہونا	النکت:	جمع نکتہ۔ وہ دقیق و باریک امر جو وقت نظر سے حاصل ہو
	لطیفہ کی جمع وہ چیز جس سے نفس و جان خوش ہوں		

کشف:	مبالغہ کا صیغہ بہت کھولنے والا	الصناعة:	پیشہ گری جیسے لوہار، سنار
تزیل:	بمعنی قرآن مجید	رائق:	تعب میں ڈالنے والا
تاویل:	کلام کو ظاہر سے پھیر کر غیر ظاہر پر محمول کرنا	فائق:	بلند ہونے والا
اعجاز:	عاجز کر دینا	اسرار:	سر کی جمع پوشیدہ چیز
تخصیص:	روشن کرنا	غوامض:	شکل سائل
معصل:	جس سے آسانی سے مقصد حاصل نہ ہو	غوص:	غوطہ لگانا
فرائد:	فریدہ کی جمع، قیمتی موتی	موارد:	پانی پر آنے کا گھاٹ
صفا (صفو):	کدورت سے خالص ہونا	المطری:	حد سے نکلنے والا

ترجمہ: حمد و صلوة کے بعد پس بے شک فضائل میں سے آگے کرنے کے مستحق اور فضائل میں تعظیم کے اولین مستحق علوم و معارف کے حقائق سے مزین ہونا ہے اور درپے ہونا اس کے کہ احاطہ کر لیا جائے باریک و دقیق نکات و لطائف کا جو علوم و معارف میں ہیں خصوصاً علم بیان قرآن کے نکات و دقائق پر آگاہ کرتا ہے۔ اور یہ حقائق قرآن مجید کو بہت واضح کرتا ہے، معجب ہے اور تاویل کی باریکیوں کو کھولنے کی چابی ہے بلند ہے اور اعجاز کے دلائل اور بلاغت کے اسرار کے لیے کامل ہے۔ اور اختصار کے نشانات اور فصاحت کے آثار کو واضح کرتا ہے اور کتاب اللہ کے مشکل اور سخت مسلوں کو روشن و مکمل واضح کرتا ہے اور علم بیان قرآن مجید کے مجمل و مفصل قیمتی موتیوں کی اطلاع پر قریب کرتا ہے علم بیان کے اصول چراغ کی روشنی میں تاویل کے انوار کی طرف کفایت کرنے والے ہیں علم بیان کے (پانی پر) آنے کے گھاٹ جگر کے شعلوں کو بطرف اسرار تزیل کے شفا دینے والے ہیں۔ اور اسی علم بیان کے ساتھ ہی قرآن پاک کی تراکیب کے آثار کا مغز ظاہر ہوا۔ اور تمام ہوا۔ اور اسی کے ساتھ اس کے اسالیب و عبارات کے سمندر کی موجیں میٹھی اور کدورت سے صاف ہو گئیں۔ شعر (جو ہر چیز کے وصف کو بیان کرنے میں انتہائی مبالغہ کرتا ہے وہ بھی اس کی خصوصیات کو بیان نہیں کر سکتا، اگرچہ بیان کردہ اوصاف میں سبقت کر جائے)

عبارت: ثُمَّ إِنَّهُ قَدْ وَقَعَ فِي أَيْدِي جَمَاعَةٍ هُمْ أَسْرَاءُ التَّقْلِيدِ فَطَفَقُوا يَتَعَاطُونَ مِنْ غَيْرِ تَوْثِيقٍ وَتَسْدِيدٍ يَحُومُونَ فِي تَحْرِيرِ مَقَاصِدِهِ حَوْلَ الْقَيْلِ وَالْقَالِ وَيَقْتَصِرُونَ مِنْ تَقْرِيرِ لَطَائِفِهِ عَلَى ذِكْرِ الْمَقَامِ وَالْحَالِ لَا يَخْرُجُ عَنْ رَبَقَةِ التَّقْلِيدِ أَعْنَاقَهُمْ حَتَّى تَسْرَحَ فِي رِيَاضِ التَّحْقِيقِ

أَحْدَاقَهُمْ وَلَا يَرْتَفِعُ غِشَاوَةُ التَّعَصُّبِ عَنْ بَصَائِرِهِمْ حَتَّى يَنْطَبِعَ دَقَائِقُ التَّعَقُّلِ فِي ضَمَائِرِهِمْ
كُلُّ بَضَاعَتِهِمْ اللَّجَاجُ وَالْعِنَادُ وَجُلُّ صِنَاعَتِهِمْ الْإِنْجِرَافُ عَنْ مَنَهْجِ الرَّشَادِ فَهِيَ هَاتِ التَّنْبِيهُ لِلرَّمْزَةِ
الدَّقِيقَةِ الشَّانِ وَالتَّفْطَنُ لِلْمِحَةِ الْخَفِيَّةِ الْمَكَانِ وَإِنِّي بَعْدَ مَا قَضَيْتُ مِنْ بَعْضِ الْفَنُونِ وَطَرِي
وَأَجَلْتُ فِي مُسْتَوْدَعَاتِ أَسْرَارِهِ قَدَاحَ نَضْرِي بَعَثْنِي صِدْقُ الْهِمَّةِ فِي الْإِرْتِقَاءِ إِلَى مَدَارِجِ الْكَمَالِ
وَفَرَطِ الشَّغْفِ بِأَخْذِ الْعِلْمِ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ عَلَى التَّرْحُلِ إِلَى جُرْجَانِيَّةِ خَوَارِزْمِ مَحْطِ رِحَالِ
الْأَفَاضِلِ وَمُخَيِّمِ أَرْبَابِ الْفَضَائِلِ صَرَّفَ اللَّهُ عَنْهَا بَوَائِقَ الزَّمَانِ وَحَرَسَهَا عَنْ طَوَارِقِ الْبُحْدَثَانِ

منشورات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
اسرار	اسیر کی جمع - قید	تقلید:	بغیر دلیل کے پیروی کرنا
طغفوا	شروع کرنا	یعجا طونہ:	باتح سے پکڑنا
توئيق	مضبوط، پختہ کرنا	تسدید:	کلام کو درست کرنا
یکوون	پھرنا	قیل وقال:	فضول باتیں، بے فائدہ بحثیں
احداق	صدق کی جمع آٹکھوں سیاہی	تنطبع:	نقش بندنی کرتا ہے
خماز	دل	بضاعت:	سرمایہ، مال
لجاج	مخالفت میں مشغول ہونا	عناد:	دشمنی
خل	عظیم و کثیر	منهج:	روشن راستہ
الرشاد	رشد و ہدایت	صیحات:	دور ہونا
الرمزة	لب و ابرو سے اشارہ کرنا	دقیقة:	باریک
الشان	حال	تفطن:	سمجھنا
اللمح	آنکھوں سے اشارہ کرنا	و طریق:	حاجت
اجلت	جو ان سے پھرنا	مستودعات:	ودیعت رکھی ہوئی
قداح	جو کے کا تیر	صدق:	درستی
توت	وہ کام جس کا قصہ کیا جائے	فرط:	حد سے تجاوز
شغف	میل و محبت	افواه:	فوک کی جمع، موہنہ
الترحل	کوچ کرنا	صرف:	پھرنا
حرس	حفاظت کرنا	طوارق:	طارق کی جمع، رات میں ہونے والی مصیبت
الحدثان	حادثہ		

ترجمہ: پھر یہ علم بیان ان لوگوں کے ہاتھوں میں چڑھ گیا جو تقلید کے قیدی تھے جنہوں نے بغیر توشیح و تسدید کے حاصل کرنا شروع کیا وہ اس کے مقاصد کے لکھنے میں قیل و قال کے ارد گرد ہی گھومتے تھے۔ اور وہ اس کے لطائف کی تقریر سے فقط مقام و حال کے ذکر پر اختصار کرتے تھے تقلید کی رسی سے ان کی گردنیں نہیں نکلتی تھیں حتیٰ کہ تحقیق کے باغوں میں ان کی آنکھیں روشن ہوتی اور تعصب کے پردے ان کی بصیرتوں سے مرتفع نہیں ہوتے تھے۔ تا کہ سمجھ بوجھ کی باریکیاں ان کے قلوب میں منقش ہو جائیں، ان کی تمام تر پونجی جھگڑا اور فساد ہے اور ان کی بڑی صنعت اور کاریگری واضح زاستے سے انحراف کرنا ہے، پس ہونٹوں کے باریک اشاروں پر آگاہ ہونا اور آنکھوں کے مخفی مکان والے اشاروں کو سمجھنا (ان سے) بعید و دور ہے اور میں نے جب بعض فنون کو حاصل کر کے حاجت پوری کر لی اور ان میں امانت شدہ اسرار میں اپنی نظر کے تیر کو گھمایا تو مجھے سچی ہمت نے کمال کے آخری مدارج و مراتب کی طرف چڑھنے میں ابھارا اور انتہائی عشق و محبت نے آدمیوں کے مونہوں سے (یعنی بزرگ و کبار علماء سے) علم کے حاصل کرنے پر ابھارا، خوارزم کے شہر جرجاتہ کی طرف کوچ و سفر کرنے پر ابھارا جو فاضل لوگوں کے اسباب و آلات کے اترنے کی جگہ اور ارباب فضائل کے ٹھہرنے کا مکان ہے اللہ تعالیٰ زمانہ کے مصائب اس سے دور کرے اور راتوں رات اترنے والے حوادث سے اسے بچائے۔

عبارت: فَشَرَّتْ عَنْ سَاقِ الْجِدِّ أَلَىٰ اِقْتِنَاءِ ذَخَائِرِ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ وَافْتِلَادِ الْإِنَاسِ مِنْ عُمُومِ اللَّطَائِفِ وَصَرَفَتْ شَطْرًا مِنَ الزَّمَانِ إِلَى الْفُحْصِ عَنْ دَقَائِقِ عِلْمِ الْبَيَانِ أَرَا جَعُ الشَّيْوْخِ الَّذِينَ حَازُوا أَقْصَبَ السَّبْقِ فِي مَضْمَارِهِ وَأَبَاحَتْ الْحُدَاقُ الَّذِينَ غَاصُوا عَلَى غُرْرِ الْفَرَائِدِ فِي بَحَارِهِ وَكَثِيرًا مَا كَانَ يُخَالِجُ قَلْبِي أَنْ أُشْرَحَ كِتَابَ تَلْخِيصِ الْمِفْتَاحِ الْمُنْسُوبِ إِلَى الْإِمَامِ الْعَلَامَةِ عُمْدَةِ الْإِسْلَامِ قُدْوَةِ الْأَنَامِ أَفْضَلِ الْمُتَأَخِّرِينَ الْمُتَبَحِّرِينَ جَلَالَ الْمِلَّةِ وَالِدِينَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقُرْظِيِّ الْخَطِيبِ بِجَامِعِ دِمَشْقِ أَقَاضَ اللَّهُ عَلَيْهِ شَأْبَ الْغُفْرَانِ وَأَسْكَنَهُ فَرَادِيسَ الْجَنَانِ إِذْ قَدْ وَجَدْتُهُ مُخْتَصِرًا جَامِعًا لِعُرْرِ أَصُولِ هَذَا الْفَنِّ وَقَوَاعِدِهِ حَاطِبًا لِنُكْتِ مَسَائِلِهِ وَعَوَائِدِهِ مُحْتَوِيًا عَلَى حَقَائِقِ هِيَ لِبَابِ آرَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ مُنْطَوِيًا عَلَى دَقَائِقِ هِيَ نَتَائِجُ افْتِكَارِ

رَالْمُتَأَخِّرِينَ مَائِلًا عَنْ غَايَةِ الْإِطْنَابِ وَنَهَايَةِ الْإِيْجَازِ لِأَنَّهُ عَالِمٌ بِمُخَانِلِ السِّحْرِ وَدَلَائِلِ
الْإِعْجَازِ شِعْرًا - فَبَيَّنَ كُلَّ لَفْظٍ مِنْهُ رَوْضٌ مِنَ الْمَنِيِّ وَفِي كُلِّ سَطْرٍ مِنْهُ عِقْدٌ مِنَ الدُّرِّ

مفردات کی وضاحت

معانی	الفاظ	معانی	الفاظ
پنڈلی	ساق:	آستین کو بلند کرنا	شمرت:
کمانا	اقتناء:	کوشش کرنا	الجد:
انسان کی جمع، یہاں مراد آنکھ کی سیاہی ہے،	اناسی:	قطع کرنا	اختلاذ:
جمع کرنا	حازوا:	حصہ	شطر:
تفتیش کرنا	اباحث:	قصبہ کی جمع نل	قصب:
مطلع ہونا	عاصوا:	کارگیری میں ماہر	حذاق:
حرکت کرنا، کھٹکنا	یخارج:	نفس و شریف	غرر:
ظاہر ہونے والا	لاخ:	مقتداء جس کی پیروی کی جائے	قدوة:
وہ بارش جس کے قطرے چھوٹے ہوں	مشابیت:	وہ علماء جو وقت نظر سے مطالب تک رسائی حاصل کریں	المعتبرین:
امر بار یک و دقیق کہ ہر شخص کی طاقت سے باہر ہو جائے	السر:	مخلتہ کی جمع جو چیز خیال میں ہو	مخال:
موتی	عقد:	باغ	روض:

ترجمہ: پس میں نے علوم و معارف کے ذخیروں کو حاصل کرنے کے لیے کوشش کی پنڈلی سے دامن کو اٹھالیا اور لطائف کی آنکھوں سے آنکھ کی سیاہی کو کاٹنے کے لیے (کوشش کی پنڈلی سے دامن کو اٹھالیا) اور میں نے زمانہ کا ایک حصہ علم بیان کی باریکیوں کی جستجو و بحث و تفتیش میں صرف کر دیا اور میں اس سلسلے میں ان بڑے بڑے شیوخ سے رجوع کر رہا تھا، جنہوں نے سبقت کے نل کو اس کے میدان سے پالیا تھا اور میں بحث و مباحثہ کر رہا تھا ان ماہرین علماء سے جنہوں نے نفس فوائد اور روشن موتیوں پر علم بیان کے دریائوں میں اطلاع حاصل کر لی تھی، اور میرے دل میں اکثر یہ بات کھٹکتی تھی کہ میں تلخیص المفتاح کی شرح لکھوں جس کی نسبت امام، علامہ، عمدۃ الاسلام، قدوة الانام، افضل المتأخرین، جلال الملت والذین محمد بن عبدالرحمن قزوینی خطیب جامع مسجد دمشق کی جانب ہوئی۔ اللہ ان پر مغفرت کی بارشیں برسائے اور ان

کو جنت کے اعلیٰ مرتبوں میں جگہ عنایت فرمائے کیونکہ میں نے اس کتاب کو مختصر اس فن کے روشن اصول و قواعد کے لیے جامع پایا اور اس کے باریک مسائل اور فوائد پر حاوی تھی۔ اور ایسی حقیقتوں پر مشتمل ہے جو متقدمین کی آراؤں کا خلاصہ ہے اور ایسی باریکیوں پر مشتمل ہے جو متاخرین کی فکروں کا نتیجہ ہے۔ اور انتہائی طوالت اور انتہائی ایجاز سے اعراض کرنے والی ہے۔ اور سحر کے نشانات اور اعجاز کی علامات اس پر ظاہر ہو رہی ہیں اور اس کے ہر لفظ میں تمناؤں کے باغ ہیں اور اس کی ہر سطر میں موتیوں کے ہار ہیں۔

عبارت: وَكَانَ يَعُوقِنِي عَنْ ذَلِكَ إِنِّي فِي زَمَانِ أَرَى الْعِلْمَ قَدْ عَطَلَتْ مَشَاهِدُهُ، وَمَعَاهِدُهُ، وَسَدَّتْ مَصَابِرُهُ، وَمَوَارِدُهُ، وَخَلَّتْ دِيَارُهُ، وَمَرَاسِمُهُ، وَعَفَّتْ أَطْلَالُهُ، وَمَعَالِمُهُ، حَتَّى أَشَفَّتْ شُمُوسُ الْفُضْلِ عَلَى الْأَقْوَالِ وَاسْتَوَطَنَ الْأَفَاضِلُ زَوَايَا الْخُمُولِ يَتَلَهَّفُونَ مِنْ أَنْدَرِاسِ أَطْلَالِ الْعُلُومِ وَالْفُضَائِلِ وَيَتَأَسَّفُونَ مِنْ أَنْعِكَاسِ أَحْوَالِ الْأَذْكِيَاءِ وَالْأَفَاضِلِ وَهَكَذَا يَذْهَبُ الزَّمَانُ عَلَى الْعِبَرِ وَيَفْنَى الْعِلْمُ فِيهِ وَيُدْرَسُ الْأَثَرُ۔

مفردات کی وضاحت

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
يعوقني:	روکتا ہے	عطلت:	خالی و فارغ کیا جانا
مشاہد:	جمع مشہد، طلباء کے تعلیم کے حاضر ہونے کا مکان	معاہد:	مکان معین
سدت:	بند کیا جانا	موارد:	وہ دروازے جن سے صدور و ورود ہوں
خلت:	خالی ہونا	مراسم:	منزل کے نشانات
عفت:	مٹ جانا	اطلال:	جمع ظل، آثار
اشفت:	قریب ہونا	الاقول:	غروب ہونا
استوطن:	وطن بنا لینا	زوايا:	زاویہ کی جمع، گوشہ
الخمول:	گمنامی	يتلهفون:	افسوس کرتے ہوئے
العمر:	جمع عبرة، آنسو، عبرة اعتبار و نصیحت		

ترجمہ: اور مجھے اس کی شرح سے یہ بات روکتی تھی کہ میں ایسے زمانے میں ہوں کہ جس میں دیکھتا ہوں کہ علم کے حاضر ہونے کے مکانات اور جگہیں ویران ہو چکی ہیں اور اس کے آنے اور جانے کے

دروازے بند ہو چکے ہیں اور اس کے گھر (مدارس) اور نشانات (دارالکتب) خالی ہو چکے ہیں اور اس کے گھر کے آثار و نشانات تک مٹ گئے ہیں۔ حتیٰ کہ فضیلت کے سورج ڈوبنے کے قریب ہو چکے ہیں اور فاضل ترین انسانوں نے گمنامی کے گوشوں کو وطن بنا لیا اور وہ افسوس کر رہے ہیں علوم فضائل کے نشانات کے مٹنے سے اور ذہین و فاضل ترین انسانوں کے حالات کے منعکس ہونے سے اظہار افسوس کر رہے ہیں اور اسی طرح سے آنسوؤں پر زمانہ چلتا ہے اور اس میں علم فنا ہو جاتا ہے اور اثر و نشان مٹ جاتا ہے۔

عبارت: لَكِنِّي لَمَّا رَأَيْتُ تَوَفَّرَ غَبَاتِ الْمُحَصِّلِينَ عَلَى تَعَلُّمِ هَذَا الْكِتَابِ وَتَحْصِيلِهِ، وَامْتِدَادِ أَعْنَاقِهِمْ نَحْوَ الْأَحَاطَةِ بِجُمْلَةٍ وَتَفَاصِيلِهِ وَأَكْثَرَهُمْ قَدْ حَرَمُوا تَوْفِيقَ الْإِهْتِدَاءِ إِلَى مَا فِيهِ مِنْ مَطَوِيَّاتِ الرَّمُوزِ وَالْأَسْرَارِ إِذْ لَمْ يَقَعْ لَهُ شَرْحٌ يَكْشِفُ عَنْ وُجُوهِ خَرَائِدِهِ الْأَسْتَارَ تَرَى بَعْضَ مَتَعَاظِيهِ قَدْ اِكْتَفَوْا بِمَا فَهَمُوهُ مِنْ ظَاهِرِ الْمَقَالِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ إِطْلَاعٌ عَلَى حَقِيقَةِ الْحَالِ وَبَعْضُهُمْ قَدْ تَصَدَّقُوا بِالسُّلُوكِ طَرَائِقَهُ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ فَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ فَاخْتَلَسَتْ بَيْنَ إِثْنَاءِ التَّحْصِيلِ فُرْصًا مَعَ مَا اتَّجَرَءُ مِنَ الزَّمَانِ غُصْبًا فَطَفَقْتُ أَتَّحِمُ مَوَارِدَ السَّهْرِ غَانِصًا فِي لُجَجِ الْأَفْكَارِ وَالْقُطْبِ فَرَائِدِ الْفِكْرِ مِنْ مِطَارِحِ الْأَنْظَارِ وَبَدَلْتُ الْجُهْدَ فِي مَرَاجِعَةِ الْفَضْلَاءِ الْمَشَارِئِ بِالنَّيِّبِ وَمَمَارَسَةِ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي فَنِّ الْبَيَانِ لِأَسْمَاءِ دَلَائِلِ الْأَعْجَازِ وَأَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ فَلَقَدْ تَنَاهَيْتُ فِي تَصْفِيحِهَا غَايَةَ الْوُسْعِ وَالطَّاقَةِ

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
توفر:	زیادتی	الفاظ	معانی
خرائد:	جمع خریدہ، وہ موتی جس میں سوراخ نہ ہو	میلان	جمع سائر، چھپانا
اختلت:	میں نے لی	جمع سائر، چھپانا	جو حلق میں الگ جائے
نطفقت:	شروع ہونا	گمنا	لڑکی جمع گرداب عظیم، کثیر پانی
السم:	بیداری	لجج:	مطرح کی جمع، پھینکنے کی جگہ
النقط:	میوہ چننا	مطارح:	آنا، جانا
بذلت:	خرچ کرنا ہوں	مراجعة:	

ترجمہ: لیکن جب میں نے طالب علموں کی زیادتی اور شوق کو دیکھا اس کتاب کے سیکھنے پر اور میں نے دیکھا کہ اس کتاب کے اجمال و تفصیل کے احاطہ کرنے پر ان کی گردنیں لمبی ہو رہی ہیں حالانکہ اکثر اس کتاب میں لپٹے ہوئے اسرار و رموز کی طرف ہدایت کی توفیق حاصل کرنے سے محروم تھے۔ کیونکہ اس کی کوئی ایسی شرح نہیں لکھی گئی تھی جو کہ اس کے جواں مسائل کے چہروں یا مشکل مطالب کے چہروں سے پردوں کو ہٹائے۔ تم بعض ان لوگوں کو دیکھو گے کہ جنہوں نے اس کتاب کو اپنے ہاتھوں میں لے رکھا ہے۔ اور اس کی ظاہر عبارت کے مفہوم پر اکتفاء کر لیا ہے اور وہ حقیقت حال سے بے خبر ہیں اور مقاصد و مطالب کتاب سے غافل ہیں اور بعض دوسرے بغیر راہنما کے اس کے راستوں پر چلنے کے درپے ہوئے تو انہوں نے کثیر لوگوں کو گمراہ کیا اور خود بھی سیدھے راستے سے بھٹک گئے۔ پھر میں نے زمانہ طالب علمی میں ہی رخصت و فرصت لی باوجود یہ کہ میں زمانہ کی تکالیف کو گھونٹ گھونٹ پی رہا تھا۔ پس میں نے بیداری کے گھاٹوں میں گھسنا شروع کیا اس حال میں کہ میں افکار کی موجوں میں غوطہ لگا رہا تھا اور میں نے فکر کے قیمتی موتی نظروں کے پھینکنے کے مقام سے چننے شروع کیے، اور جن فضلاء کی طرف انگلیوں سے اشارہ کیا جاتا تھا (ماہرین فن) ان کے پاس بار بار آنے جانے میں نے مکمل و انتہائی طاقت و کوشش کی اور اسی طرح میں نے فن بیان میں لکھی ہوئی کتابوں کے مطالعہ میں انتہائی کوشش کی خصوصاً دلائل الاعجاز اور اسرار البلاغت کے ایک ایک صفحہ کو دیکھتے، ورق گردانی و جستجو میں انتہائی طاقت لگادی۔

عبارت: ثُمَّ جَمَعْتُ لِشَرْحِ هَذَا الْكِتَابِ مَا يَدُلُّ صِعَابَ عَوِيصَاتِهِ الْأَبْيَةِ وَيَسْهَلُ طَرِيقَ الْوُصُولِ إِلَى ذَخَائِرِ كُنُوزِهِ الْمَخْفِيَةِ وَأَوْدَعْتُهُ فَرَائِدَ نَفِيسَةٍ وَشَحْتُ بِهَا كُتُبَ الْقَدَمَاءِ وَفَوَائِدَ شَرِيفَةً سَمَحْتُ بِهَا أَفْهَانَ الْأَذْكِيَاءِ وَغَرَائِبُ نُكْتٍ اِهْتَدَيْتُ إِلَيْهَا بِنُورِ التَّوْفِيقِ وَكَطَائِفِ فِقْرِ اتَّخَذْتُهَا مِنْ عَيْنِ التَّحْقِيقِ وَتَمَسَّكْتُ فِي دَفْعِ اعْتِرَاضَاتِهِ بِذَيْلِ الْعَدْلِ وَالْإِنْصَافِ وَتَجَنَّبْتُ فِي رَدِّ مَا أوردَ عَلَيْهِ مِنْ مَذْهَبِ الْبَغْيِ وَالْإِعْتِسَافِ وَأَشْرْتُ إِلَى حَلِّ أَكْثَرِ غَوَامِضِ الْمِفْتَاحِ وَالْإِيضَاحِ وَنَبَّهْتُ عَلَى بَعْضِ مَا وَقَعَ مِنَ التَّسَامُحِ لِلْفَاضِلِ الْعَلَّامَةِ فِي شَرْحِ الْمِفْتَاحِ وَأَوْمَأْتُ إِلَى مَوَاضِعَ زَلَّتْ فِيهَا أَقْدَامُ الْأَخِيذِينَ فِي هَذِهِ الصَّنَاعَةِ وَأَغْمَضْتُ عَمَّا وَقَعَ لِبَعْضِ مُتَعَاظِي هَذَا

الْكِتَابِ مِنْ غَيْرِ بَضَاعَةٍ وَرَفُضْتُ النَّاسِيَّ بِجَمَاعَةٍ حَظْرًا وَاتَّحَقِّقَ الْوَاجِبَاتِ وَمَا فَرَضْتُ عَلَى
 نَفْسِي سُنَّتَهُمْ فِي تَطْوِيلِ الْوَأَضِحَاتِ وَحِينَ فَرَعْتُ عَنْ تَسْوِيدِ الصَّحَائِفِ بِتِلْكَ
 اللَّطَائِفِ شَعْرًا - رَمَانِي الذَّهْرُ بِالْأَرْزَاءِ حَتَّى - فَوَادِي فِي غِشَاءٍ مِنْ نَبَالٍ + فَصِرْتُ إِذَا أَصَابَتْنِي
 سِهَامٌ - تَكَسَّرَتْ النِّصَالُ عَلَى النِّصَالِ -

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
يدلل:	تابع کرنا	صعاب:	صعب کی جمع، سخت و دشوار
عویصات:	دشوار	اودعنه:	امانت رکھنا
وخت:	مزین کرنا	سکت:	سختی کرنا
عین التحقیق:	تحقیق کے چشمے	ارماءت:	لب و ابرو سے اشارہ کرنا
رفضت:	ترک کرنا	الناءسی:	اقتداء کرنا
حظروا:	منع کرنا	سهم:	طریقہ، راستہ
تسويد الصحائف:	صفحات کو سیاہ کرنا		

ترجمہ: پھر میں نے اس کتاب کی شرح کے واسطے ان چیزوں کو جمع کیا جو انکار کر دینے والی سخت مشکلات کی مشکلات کو تابع کرنے والی تھی اور اس کے مخفی خزانوں کے ذخائر کی طرف پہنچنے والے راستے کو آسان کر دینے والی تھیں اور میں یگانہ و نفیس موتیوں کو اس میں امانت رکھ دیا کہ جن سے قدماء کی کتابیں مزین تھیں اور ایسے شریف فوائد جن کے ساتھ ذہین انسانوں کے ذہنوں نے سخاوت کی اور ایسے عجیب نکلتے بھی میں نے اس میں امانت رکھ دیئے جن کی طرف میں توفیق کے نور سے ہدایت اور تلخیص پر وارد کئے گئے اعتراضات کے دفعیہ کے لیے میں نے عدل و انصاف کے دامن کو پکڑا اور اس پر کیے گئے اعتراضات کے دور کرنے میں تعدی اور کجی کی راہ سے میں نے پہلو تہی کی ہے۔ اور مفتاح و ایضاح کی اکثر مشکلات کے حل کی طرف بھی میں نے اشارہ کر دیا ہے اور علامہ فاضل (قطب الدین شیراز) کو مفتاح کی شرح لکھنے میں جو کچھ تسامح واقع ہوا ہے ان میں سے بعض پر میں نے تنبیہ بھی کی ہے اور اس فن کے علماؤں کے قدم جن جگہوں میں پھسلے ہیں ان کی طرف میں نے اشارہ کر دیا ہے۔ اور جو بغیر سرمایہ علمی کے کتاب کو ہاتھ میں لینے والے تھے (شارحین) ان سے جو خطائیں واقع ہوئیں ان سے میں چشم پوشی کی ہے

اور میں نے ان لوگوں کی اقتداء کو ترک کر دیا ہے جن لوگوں نے واجبات کی تحقیق کو بھی اپنے اوپر حرام کر دیا اور میں نے واضح چیزوں کی تطویل میں ان کی راہ کو اپنے اوپر فرض نہیں کیا اور جس وقت ان لطائف کے ساتھ صحائف کو سیاہ کرنے سے (لکھنے سے) فارغ ہوا تو شعر

زمانے نے مجھ پر مصیبتوں کی بوچھاڑ کر دی
اور میں ایسا ہو گیا کہ جب تیرا آکر مجھے لگتا
تو تیرا دل تیروں کے پردے میں چھپ گیا
تو تیرا نوک، تیرا نوک پر آ کر ٹوٹ جاتی

عبارت: وَذَلِكَ مِنْ تَوَارِدِ الْأَخْبَارِ بِتَفَاقُمِ الْمَصَائِبِ فِي الْعَشَائِرِ وَالْأَخْوَانِ + عِنْدَ تَلَاطُمِ
أَمْوَاجِ الْفِتَنِ فِي دِيَارِ خُرَّاسَانَ لَا سِيَّمَا شَعْرَ دِيَارِهَا حَلَّ الشَّبَابِ تَمِيمَتِي + وَأَوَّلِ أَرْضِ مَسَّ
جَلْدِي تَرَابُهَا + فَلَقَدْ جَرَدَ الدَّهْرُ عَلَيَّ أَهْلِيهَا سَيْفَ الْعُدْوَانِ وَأَبَادَ مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ السَّكَّانِ
فَلَمْ يَدْعُ مِنْ أَوْطَانِهَا الْأَمْنَةَ لَمْ تَتَكَلَّمْ مِنْ أُمَّ أَوْفَى وَلَمْ يَبْقِ مِنْ حَزْبِهَا إِلَّا قَوْمٌ بِلُدِّ
عَجْفِي شَعْرَ كَانَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحَجُونَ إِلَى الصَّفَا + أَيُّسُ وَلَمْ يَسِيرْ بِمَكَّةَ سَامِرُ + فَطَرَحْتُ
الْأُورَاقَ فِي زَوَايَا الْهَجْرَانِ وَنَسَجْتُ عَلَيْهَا عَنَاكِبَ النَّسِيَانِ فَضَرَبْتُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا حِجَابًا
مَسْتَوْرًا وَجَعَلْتُهَا كَانَ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكَورًا وَإِلَى اللَّهِ الْمُشْتَكَى مِنْ دَهْرٍ إِذَا سَاءَ أَصْرًا عَلَى إِسَاءَتِهِ
وَإِنْ أَحْسَنَ نَدَمَ عَلَيْهِ مِنْ سَاعَتِهِ ثُمَّ الْجَاءَنِي فَرَطُ الْمَلَالِ وَضَيْقُ الْبَالِ إِلَى أَنْ تَلْفِظُنِي أَرْضُ
إِلَى أَرْضٍ وَيَجْرُنِي رَفْعٌ إِلَى خَفْضٍ حَتَّى أَنْخُتُ بِمَحْرُوسَةٍ هَرَاةٍ حَمَاهَا اللَّهُ عَنِ الْأَفَاتِ فَفَتَحَ اللَّهُ
عَيْنِي مِنْهَا عَلَى جَنَّةِ النَّعِيمِ بِلُدِّ طَيِّبَةٍ وَمَقَامِ كَرِيمٍ - شَعْرَ - لَقَدْ جَعَعْتُ فِيهَا الْمَحَاسِنُ كُلَّهَا +
وَأَحْسَنَهَا الْإِيمَانَ وَالْهُنَّ وَالْأَمْنَ -

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
عشائر:	عشیرہ کی جمع، قبیلہ	تلاطم:	زیر دوز بر ہونا
امواج:	موج کی جمع، اضطراب	الفتن:	بلا و مصیبت
امنة:	مکان کے نشان	عجفی:	عجیف کی جمع، زرد دلاغر
طرحت:	پھینک دینا	الہجران:	ترک کر دینا
نجعت:	جالا بن دینا	عناكب:	عنکبوت کی جمع، بکڑی

ترجمہ: اور یہ (رمی مذکورہ) بڑی بڑی مصیبتوں کی پے در پے خبروں کے آنے کی وجہ سے تھی جو قبیلوں

اور بھائیوں کے سلسلے میں دیار خراسان میں فتنوں کے موج مارنے کے وقت تھیں۔ شعر

وہ ایسی جگہ ہے جہاں پر جوانی نے میرے تعویذوں کو اتارا اور وہ پہلی زمین ہے کہ جس کی مٹی نے میرے جسم کو چھوا

اور زمانہ نے اہل خراسان پر دشمنی کی تلوار کو میان سے نکال دیا اور سب ہی مکینوں کو ہلاک کر دیا اور ان کے

وطنوں کے صرف نشانات ہی کو چھوڑا جنہوں نے ام اونی سے گفتگو بھی نہیں کی اور نہیں باقی رہا ان کے گروہ

سے مگر ایک قوم مقام بلاح میں لاغر و کمزور۔ شعر

گویا کہ جنون سے صفاء تک کوئی بھی انس رکھنے والا نہیں تھا اور نہ ہی مکہ میں کوئی قصہ گو تھا

پھر میں نے اوراق (شرح) کو ہجر و فراق کے گوشہ میں پھینک دیا اور نسیان و بھول چوک کی مٹری نے ان

پر جالاتان لیا اور میں نے اپنے ان اوراق کے درمیان ایک چھپانے والا پردہ ڈال دیا اور میں نے ان کو ایسا

کر دیا گویا وہ کچھ چیز ہی نہیں تھے۔ اور زمانہ کی شکایت اللہ ہی سے کی جاسکتی ہے جب برائی کرتا ہے تو اس

پر ڈٹ جاتا ہے اور اگر اچھائی کرتا ہے تو اسی وقت نادم ہو جاتا ہے پھر انتہائی تھکاوٹ اور دل کی تنگی نے مجھے

مجبور کر دیا یہاں تک کہ ایک زمین مجھے دوسری زمین کی طرف پھینکتی رہی اور بلندی نے پستی کی طرف کھینچا

حتیٰ کہ میں نے محفوظ برات میں سواری کو بٹھایا۔ اللہ تعالیٰ اس شہر کو آفات سے محفوظ رکھے اور اللہ تعالیٰ نے

میری آنکھ کو جنت النعیم پر کھول دیا وہ کتنا ہی پاکیزہ شہر اور مقام کریم ہے۔ شعر

بے شک اس میں ساری ہی خوبیاں اور اچھائیاں جمع کر دی گئیں ہیں اور ان میں سے سب سے اچھی ایمان داری امن و برکت ہے

عبارت: فَشَاهَدْتُ أَنْ قَدْ سَطَعَتْ أَنْوَارُ الْعِلْمِ وَالْهُدَايَةِ وَخَمَدَتْ نِيرَانُ الْجَهْلِ وَالْغَوَايَةِ

وَزَلَّ ظِلُّ الْمَلِكِ مَمْدُودًا وَلَوَاءُ الشَّرْعِ بِالْعِزِّ مَعْقُودًا وَعَادَعُودُ الْإِسْلَامِ إِلَيَّ رُوَانِهِ وَأَضْرُوضُ

الْفَضْلِ إِلَيَّ مَائِهِ وَنُظِمَ شَمْلُ الْخَلَائِقِ بَعْدَ الشَّتَاتِ وَوَصَلَ حَبْلُهُمْ عَقِيبَ الْبَتَاتِ وَاسْتَظَلَّ

الْأَنَامُ بِظِلَالِ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَارْتَبَعُوا فِي رِيَاضِ الْأَمْنِ وَالْأَمَانِ كُلُّ ذَلِكَ بِمِيَامِنِ دَوْلَةِ

سُلْطَانِ الْإِسْلَامِ ظِلِّ اللَّهِ عَلَى الْأَنَامِ مَالِكِ رِقَابِ الْأُمَمِ خَلِيفَةِ اللَّهِ فِي الْعَالَمِ حَامِي بِلَادِ أَهْلِ

الْإِيمَانِ مَا حَى أَثَارِ الْكُفْرِ وَالطُّغْيَانِ نَاصِرِ الشَّرِيعَةِ الْقَوْمِيَّةِ سَالِكِ الطَّرِيقَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ بِأَسْطِ

مَهَادِ الْعَدْلِ وَالْإِنصَافِ هَادِمِ أَسَاسِ الْجَوْرِ وَالْإِعْتِسَافِ وَرَآلِي لَوَاءِ الْوَلَايَةِ فِي الْآفَاقِ مَالِكِ سَرِيرِ
الْخِلَافَةِ بِالْإِسْتِحْقَاقِ الْمُجْتَهِدِ فِي نَصْبِ سُرَادِقِ الْأَمْنِ وَالْأَمَانِ الْمُمْتَلِلِ لِنَصِّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ يَا مُرَّ
بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ الْخَالِصِ طَوَيْتُهُ فِي إِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ الصَّادِقِ نَبِيِّتِهِ فِي أَحْيَاءِ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
سطح:	منتشر و بلند ہونا	خدمت:	بجھنا
نیران:	تار کی جمع آگ	القواہیہ:	گمراہی
زواء:	شکل زیباء تازگی	شمیل:	پراگندگی
الثات:	متفرق و پراگندہ	استظل:	سایہ طلب کرنا
ارتجوا:	منزل و مکان بنا لینا	السیامن:	لمن کی جمع حرکت
دولت:	غلبہ	القویمۃ:	طغیان، سرکشی
حامد:	توڑنا، خراب کرنا	الاعتاف:	کجی
عنق:	کنارہ، طرف	نصب:	قائم کرنا
سرادقات:	سرادق کی جمع خیمہ	سریر:	تخت

ترجمہ: پس میں نے دیکھا کہ علم و ہدایت کے انوار بلند و منتشر ہو گئے ہیں اور جہل و گمراہی کی آگ بجھ گئی ہے اور بادشاہ کا سایہ لسا ہو گیا ہے اور شریعت کا پرچم عزت و غلبہ کی وجہ سے باندھا گیا ہے اور اسلام کی لکڑی اپنی رونق و تازگی کی طرف لوٹ آئی ہے اور فضل و دانش کے باغ اپنے پانی کی طرف واپس آ گئے ہیں اور مخلوق کے پراگندہ امور تفریق کے بعد پروار و جمع کر دیئے گئے ہیں اور ان کی رسی کٹنے کے بعد مل گئی ہے اور لوگوں نے عدل و احسان کا سایہ حاصل کر لیا ہے اور رعیت نے امن و امان کے باغوں میں مکان تعمیر کر لیے ہیں اور یہ سب بابرکت غلبہ سلطان الاسلام سے ہے وہ لوگوں پر خدا کا سایہ ہیں جہاں میں امتوں کی گردنوں کے مالک خدا کے خلیفہ ہیں، مومنوں کے شہروں کے محافظ ہیں کفر و سرکشی کے آثار کو مٹانے والے ہیں شریعت مستقیم کے ناصر و مددگار، سیدھے راستے پر چلنے والے، عدل و انصاف کے فرش کو بچھانے والے ظلم و کجی کی بنیاد کو گرانے والے اطراف میں ولایت و حکومت کے پرچم کے مالک و متصرف، تخت خلافت کے مالک ہوئے ہیں۔ از روئے استحقاق کے امن و امان کے خیموں کے قائم کرنے

والے، تابعداری و اطاعت کرنے والے، صریح آیت قرآنی (ان اللہ یامر بالعدل والاحسان) کی ان کی دل و ضمیر کلمۃ اللہ کے بلند کرنے میں خالص ہے سنت رسول کو زندہ کرنے میں ان کی نیت سچی ہے۔

عبارت: شعر۔ خَلِيفَةُ الْمَلِكِ الْأَفَاقِ سَطَوْتُهُ وَالْحَقُّ كَانَ مَدَاهُ آيَةً سَلَكَ يَحُومٌ حَوْلَ ذِرَاةِ الْعَامِلُونَ كَمَا تَرَى الْحَجِيْبَةَ بَيْتِ اللَّهِ مُعْتَرِكًا يُحْيِي نَسِيمَ رَضِي مِنْهُ الزَّمَانُ وَكَمْ مَكَا فِيحٍ بَلَطَى مِنْ سُخْطِهِ هَلْكَ أَطَارَ صَاعِقَةٌ مِنْ نُصْلِهِ فَبِهَذَا إِلَى السَّمَاءِ لَوَاءُ الشَّرْعِ قَدْ سَمَكَا وَصَادَفَ الرَّشْدَ مِنْهَا كُلُّ مُعْتَسِفٍ قَدْ كَانَ فِي ظُلُمَاتِ الْغَيِّ مِنْهُمْ كَلْفَالِدَيْنِ صَارِقَيْنِ الْعَيْنِ مُبْتَسِمًا وَالْمَلِكُ أَقْبَلَ بِالْأَقْبَالِ مُتَمَسِّكًا عَلَا فَاصْبَحَ يَدْعُوهُ الْوَرَى مَلِكًا وَرَيْثِمًا فَتَحُوا عَيْنًا غَدَا مَلِكًا

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
سطوتہ:	قہر و دبدہ	مداد:	غایت
یحوم:	پھرتا ہے	اشج:	حجاج کی جمع قصد کرنا
معترا:	ازدحام و بھیڑ کرنا	مکافح:	دشمن، شخص معارض
لظی:	آگ	السماک:	انتہائی بلند و بالاستارہ
صارف:	پایا	معتف:	کجرو
قریر العین:	آنکھ کی ٹھنڈک	مبتسما:	مسکراتا

ترجمہ: وہ خلیفہ ہیں جن کا رعب و دبدہ دنیا کا مالک و متصرف ہو گیا اور جدھر بھی جائیں حق ہی انکی اصلی غرض و غایت ہے عالم کے گھر کے قریب قصر رفیع و بلند بنگلے کے ارد گرد پھرتے ہیں جیسے آپ حاجیوں کو بیت اللہ کے ارد گرد جمع دیکھتے ہیں ان کی رضا خوشنودی کی خوشبودار ہوا زمانہ کو زندہ کرتی ہے اور کتنے ہی مد مقابل ان کے غصے کے شعلے کی وجہ سے ہلاک ہوئے، ممدوح نے تلوار کی دھار سے بجلی کو دشمن کی جانب اڑا دیا اور صاعقہ کے ذریعے سے شریعت کا پرچم ستارہ سماک تک بلند ہو گیا اور اس سے ہر مجرد نے سیدھے راستہ کو پالیا جو سرکشی و گمراہی کی تاریکیوں میں مشغول تھا پس دین ٹھنڈی آنکھوں اور مسکرانے والا ہو گیا اور ملک اور بادشاہت بلندی کو تھامنے والی ہو گئی۔ بلند ہوا اس نے اس حال میں صبح کی کہ لوگ اسے بادشاہ پکار رہے تھے۔ اور مخلوق جب عین کلمہ کو فتحہ دے تو یہ بادشاہ ملک (فرشتہ) ہو جاتا ہے۔

عبارت: وَهُوَ السُّلْطَانُ الْغَازِي الْمُبَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مُعِزُّ الْحَقِّ وَالْدُنْيَا وَالْدِينِ غِيَاثُ
الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدٌ كَرَّمَ لَأَزَالَتْ أَقْطَارُ الْأَرْضِ مُشْرِقَةً بِأَنْوَارِ مَعْدَلَتِهِ
وَأَغْصَانُ الْخَيْرَاتِ مَوْرِقَةً بِسَحَابِ رَأْفَتِهِ فَهُوَ الَّذِي صَرَفَ عِنَانَ الْعِنَايَةِ نَحْوَ حِمَايَةِ الْإِسْلَامِ
وَشَيْدَ بِنْيَانِ الْهَدَايَةِ أَثْرُ مَا أَشْرَفَ عَلَى الْإِنْهَادِ وَأَمْطَرَ عَلَى الْعَالَمِينَ سَحَابَ الْإِفْضَالِ
وَالْأَنْعَامِ وَخَصَّ مِنْ بَيْنِهِمُ الْعَالَمِينَ بِمَزِيدِ الْإِسْبَالِ وَالْإِكْرَامِ-

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
اغصان:	غصن کی جمع ٹہنی شاخ	صرف:	پھیر دینا
عنان:	باگ، لگام	عنایہ:	قصد و توجہ
نحو:	جانب	حمایہ:	محافظت
شید:	مضبوط محکم	اشرف:	قرب
انهدام:	خراب ویران ہونا	الاشبال:	مہربانی، شفقت

ترجمہ: وہ بادشاہ ہے خدا کی راہ میں جہاد کرنے والا دین حق کو عزت دینے والا غیاث المسلمین
والاسلام ابوالحسن محمد کرم، زمین کی اطراف ان کے عدل کی روشنی سے چمکتے رہیں اور خیرات کی ٹہنیاں
تروتازہ رہیں ان کی مہربانی کے بادلوں سے اور یہ ممدوح وہ ہیں جنہوں نے قصد و عنایت کی لگام کو اسلام کی
حمایت کی طرف پھیر دیا ہے اور ہدایت کی بنیاد کو جو گرنے کے قریب تھی مضبوط کر دیا ہے اور دنیا جہاں
والوں پر انفضال و انعام کے بادلوں کی بارش برسا دی اور دنیا و جہاں والوں میں سے مزید مہربانی و اکرام
کے ساتھ علماء کو خاص کر دیا۔

عبارت: شعراً - أَقَامَتْ فِي الرِّقَابِ لَهُ أَيَادِي + هِيَ الْأَطْوَاقُ وَالنَّاسُ الْحَمَامُ فَقَرَأَتْ الْحَمْدُ
لِلَّهِ الَّذِي أَنْهَبَ عَنَّا الْحُزْنَ وَوَسَّطَ بِنَسِيَانِ الْأَحِبَّةِ وَالْوَطَنِ وَصَرَّتْ بِعَمِيمٍ لَطِيفٍ مَغْبُوطاً
مَحْظُوظاً وَبِعَمِينَ عِنَايَتِهِ مَلْحُوظاً مَحْفُوظاً فَشَدَّ ذَلِكَ عَضْدِي وَهَزَمَ مِنْ عَطْفِي ثُمَّ هَدَانِي اللَّهُ
سُبْحَانَهُ سِوَاءَ الطَّرِيقِ وَأَقَاضَ عَلَيَّ سِبْحَالَ التَّوْفِيقِ حَتَّى رَجَعْتُ إِلَى مَا جَمَعْتُ وَشَمَرْتُ الدَّيْلَ
لِتَصْحِيحِهِ وَتَرْتِيبِهِ وَاسْتَنْهَضْتُ الرَّجُلَ وَالْخَيْلَ فِي تَنْقِيحِهِ وَتَهْدِيْبِهِ وَأَضْفَتُ إِلَيْهِ مَا سَمِعَ بِهِ فِي

إِثْنَاءِ ذَلِكَ الْفِكْرِ الْفَاتِرِ وَسَنَعِ بَعُونِ اللَّهِ لِلنَّظْرِ الْقَاصِرِ فَجَاءَ بِحَمْدِ اللَّهِ كَنْزًا مَدْفُونًا مِنْ جَوَاهِرِ
الْفَوَائِدِ وَبَحْرًا مَشْحُونًا بِنَفَائِسِ الْفَرَائِدِ-

مفردات کی وضاحت:

الفاظ	معانی	الفاظ	معانی
ابادی:	نعمتیں مجاز مرسل کے طور پر	حمام:	جنس کبوتر
دست:	داغ، نشان لگایا گیا	الاجبة:	حبیب کی جمع
عمیم:	عام، شامل	مقبوطاً:	رشک کیا ہوا
مخلوطاً:	نصیب والا	ہز من عطفی:	اس نے میرے بعض کنارے کو حرکت دی
سجال:	سجل کی جمع ڈول	استحضت:	طلب قیام
رجل:	پیادہ	خیل:	سوار
سج:	سختاوت کرنا	فاتر:	سست و ٹوٹی ہوئی
رخ:	ظاہر ہوا	مشحوناً:	پر کیا ہوا
کنز مدفوناً:	پوشیدہ خزانہ		

ترجمہ: لوگوں کی گردنوں میں ممدوح کے احسانات و انعام ثابت ہو گئے۔

اور یہ انعامات طوق ہیں اور لوگ کبوتر

پھر میں نے کہا سب تعریفیں اس خدا کے لیے جو غم و حزن ہم سے لے گیا۔ اور دوستوں اور وطن کے فراموش کر دینے کا مجھے نشان لگایا گیا۔ اور ممدوح کے عام و شامل لطف کی وجہ سے مجھ سے رشک کیا گیا، اور عظیم حصہ والا ہو گیا اور اس کی عنایت و توجہ کی آنکھ سے لحاظ کیا ہوا محفوظ ہو گیا پس اس نے میرے بازو کو مضبوط کر دیا اور میرے بعض جانب کو حرکت دی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مجھے سیدھے راستے کی ہدایت دی اور توفیق کے ڈول میرے اوپر بہائے حتیٰ کہ میں اس چیز کی طرف واپس ہوا جس کو میں نے جمع کیا تھا اور میں نے اس کی تصحیح و ترتیب کے لیے دامن کو اٹھایا اور میں نے اسے ہر عیب سے پاک اور ہر نقص سے صاف کرنے میں پیاروں اور شہسواروں سے مدد طلب کی اور اسی فن میں میری سست فکر نے جن مطالب کی سختی کی تھی ان کو بھی میں نے اس شرح سے ملا دیا اور جو کوتاہ نظر کے لیے اللہ کی مدد سے ظاہر ہوا تھا پس اللہ کی مدد سے ایک مخفی خزانہ فوائد کے جواہرات کا بن گیا اور نفیس دیکھتا موتیوں کا بھرا ہوا سمندر ہو گیا۔

عبارت: فَجَعَلْتُهُ تَحْفَةً لِحَضْرَتِهِ الْعَلِيَّةِ وَخِدْمَةً لِسُدَّتِهِ السَّنِيَّةِ لِأَزَالَتْ مُلْجَأً لَطَوَائِفِ
الْأَنَامِ - وَمَلَاذًا لَهُمْ مِنْ حَوَادِثِ الْأَيَّامِ وَحِصْنًا حَصِينًا لِلْإِسْلَامِ بِالنَّبِيِّ وَآلِهِ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ
السَّلَامُ وَالْمَرْجُوِّ مِنْ خُلَّائِي وَخُلَّصِ إِخْوَانِي أَنْ يُشَيِّعُونِي بِصَالِحِ الدُّعَاءِ وَيَشْكُرُونِي مَا عَانَيْتُ
فِي هَذَا التَّالِيفِ مِنَ الْكُذِّ وَالْعِنَاءِ وَالِي اللَّهِ اتَّضَرَّعُ فِي أَنْ يَنْفَعَهُ بِهِ الْمُحْصِلِينَ الَّذِينَ هُمْ لِلْحَقِّ
طَالِبُونَ وَعَنْ طَرِيقِ الْعِنَادِ نَاكِبُونَ وَغَرَضُهُمْ تَحْصِيلُ الْحَقِّ الْمُبِينِ لِاتِّصُورِ الْبَاطِلِ بِصُورَةِ
الْيَقِينِ وَهَذَا الْعُمَرَى مَوْصُوفٌ عَزِيزُ الْمَرَامِ قَلِيلُ الْوُجُودِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَلَقَدْ غَلَبَ عَلَى الطَّبَاعِ
اللَّدِّ وَالْعِنَادِ وَقَشَا الْجَدَالَ وَالْحَسَدُ بَيْنَ الْعِبَادِ وَلَكِنَّ فَاتَنِي مِنَ النَّاسِ الشَّنَاءُ الْجَمِيلُ فِي الْعَاجِلِ
فَحَسْبِي مَا أَرْجُو مِنَ الثَّوَابِ الْجَزِيلِ فِي الْأَجَلِ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

ترجمہ: پھر میں نے اسے آستانہ عالیہ کے قرب کا تحفہ قرار دیا اور ان کے بلند دروازے کے واسطے
خدمت کا وسیلہ بنایا جو ہمیشہ لوگوں کی جماعتوں کے واسطے جائے امن اور ان کے لے زمانہ کے حوادث
کے واسطے جائے پناہ ہوں، اور اسلام کے لیے بحمت نبی اور ان کی آل کے مضبوط قلعہ ہوں (صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم، علیہم الرضوان) اور میں اپنے دلی دوستوں اور خالص بھائیوں سے یہ امید کرتا ہوں کہ وہ
میرے پیچھے میرے واسطے نیک دعائیں کرتے رہیں گے، اور میں نے جو اس کی تالیف کے سلسلے میں
شدت و زحمت برداشت کی ہے اس کا شکر بھی ادا کرتے رہیں گے اور میں اللہ تعالیٰ سے عاجزی زاری سے
دعا کرتا ہوں کہ وہ اس کتاب کے ذریعے محصلین کو نفع دے جو حق کے طلب گار اور عناد کی راہ سے منہ موڑ
نے والے اور جن کی غرض حق واضح کی حصول ہے نہ باطل کو یقین کی صورت میں پیش کرنا اور اس ہستی کی قسم
جس نے مجھے عمر عنایت کی ہے حق جبین کی اس زمانہ میں کم ہی طالب ہیں کیونکہ طبیعتوں پر شدت
خصوصیت و عناد کا غلبہ ہے اور جدل و حسد لوگوں کے بیچ پھیل چکا ہے اور اگر دنیا میں لوگ میری اچھی ثناء
سے قاصر ہو جائیں (تو کیا ہوا) میں جس عظیم ثواب کی آخرت میں امید رکھتا ہوں وہ میرے واسطے کافی
ہے اللہ ہی مجھے توفیق عنایت کرنے والا ہے اسی پر میرا توکل ہے اور اسی کی میں رجوع کرتا ہوں۔

مقدمہ

عبارت: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ اِفْتَتَحَ كِتَابَهُ بَعْدَ التَّيْمِنِ بِالتَّسْمِیَةِ بِحَمْدِ اللّٰهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰی اِدَاءً لِحَقِّ شَیْءٍ مِّمَّا یَجِبُ عَلَیْهِ مِنْ شُكْرِ نِعْمَائِهِ الَّتِیْ تَأْلِیْفُ هَذَا الْمُخْتَصَرِ اَثَرٌ مِنْ اَثَارِهَا

ترجمہ: اللہ کے نام سے جو نہایت مہربان رحم فرمانے والا تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کیلئے ہیں، مصنف نے تسمیہ سے برکت لینے کے بعد اپنی کتاب کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی حمد سے شروع کیا اس شے کے حق کو ادا کرنے کے لئے جو اس پر واجب ہے یعنی اللہ کے نعمتوں کا شکر ادا کرنے کے لئے جو کہ اس مختصر کو تالیف کرنا ان نعمتوں کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے۔

وضاحت: قول المصنف الحمد لله

سوال: اگر تو کہے کہ مصنف کا تسمیہ، تحمید اور الصلوٰۃ میں مشغول ہونا اشغال لایعنی ہے کیونکہ مصنف کا مقصود تو

فتون ثلاثہ (معانی، بیان، بدیع) کے مسائل کو جمع کرنا ہے؟

جواب: مصنف نے ان تینوں (تسمیہ، تحمید اور الصلوٰۃ) کو دلیل عقلی اور نقلی کی وجہ سے ذکر کیا ہے دلیل عقلی تو یہ

ہے کہ شیطان کے وسوسوں کو دفع کرنے کے لئے کیونکہ وہ مختلف وجوہات کی بناء پر وسوسہ ڈال سکتا تھا کہ +

وجہ اول: دلیل عقلی (۱) طلباء تمہارے پاس اس علم کو سیکھنے کیلئے آتے ہیں اور کتاب کی تصنیف کے بعد ان کی محتاجی ختم

ہو جائے گی لہذا وہ تیرے پاس نہیں آئیں گے۔ (۲) کتاب کے بعد تمہارے اور غیر کے درمیان مساوات ہو جائے گی کہ وہ

بھی اس متن کو سکھا سکے گا۔ (۳) لوگ تیری کتاب پہ مختلف قسم کے اعتراضات کریں گے۔

وجہ الثانی: دلیل عقلی مصنف نے اس کتاب کو غیر کے نفع کیلئے تصنیف کیا ہے تو اس نے اللہ تعالیٰ کے ذکر سے اس کی

ابتداء کی تاکہ لوگ اللہ تعالیٰ کی مدد سے اس سے نفع حاصل کریں، کیونکہ اللہ کے ذکر سے شیطان دور ہو جاتا ہے۔

وجہ الثالث: دلیل عقلی مصنف کی کتاب نظام موجودات کے مطابق ہو جائے جس طرح کہ ذات الواجب ہر شیء سے پہلے ہے پھر اس کی صفات ہیں پھر وجود محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہے پھر تمام ممکنات ہیں تو تسمیہ کو اولاً ذکر کرنا ذات الواجب کی طرف اشارہ کرنا ہے پھر حمد سے اس کی صفات کی طرف اشارہ کرنا ہے پھر الصلوٰۃ سے وجود محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی طرف اشارہ کرنا ہے پھر اس کتاب سے تمام ممکنات کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

وجہ الرابع: دلیل عقلی مصنف تصنیف کے وقت مبداء فیاض (اللہ تعالیٰ) کی طرف سے مسائل کے فیضان کا محتاج ہے اور اس کیلئے چند شرائط ہیں۔

(۱) مدعو کی معرفت (۲) مدعو کی طرف عاجز ہونا (۳) مدعو کا ہر عیب والی چیز سے پاک ہونا (۴) اتباع رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

تو پہلی شرط کی طرف تسمیہ سے اشارہ کیا ہے دوسری کی طرف باء استعانت سے اشارہ کیا ہے تیسری کی طرف الحمد سے اشارہ کیا ہے اور چوتھی کی طرف الصلوٰۃ سے اشارہ ہے کیونکہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم محسن ہیں اور جزاء الاحسان احسان ہے اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ احسان عبادت ہے۔

نقلی دلیل: حدیث مشہور ہے کل امر ذی بال الخ تسمیہ اور تحمید کے بارے میں اور الصلوٰۃ کے بارے میں قرآن پاک میں ہے صلوا علیہ وسلموا تسلیما۔

حمد کی اقسام اور ارکان:

حمد کی چار اقسام اور پانچ ارکان ہیں۔

اقسام:

(۱) قدیم کی حمد قدیم کی لئے، جیسے اللہ تعالیٰ کی اپنے لئے حمد کرنا مثل قوله تعالیٰ الحمد لله رب العالمین۔

(۲) قدیم کی حمد حادث کیلئے، مثل قوله نعم العبد ایوب علیہ السلام۔

(۳) حادث کی حمد قدیم کے لئے، مثل قوله تعالیٰ و آخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمین۔

(۴) حادث کی حمد حادث کے لئے، مثل قوله تعالیٰ انہ ربی احسن مثوای۔ اس بناء پر کہ ضمیر عزیز مصر کی طرف

راجع ہو۔

ارکان

(۱) حامد (۲) حمد (۳) محمود (۴) محمود بہ (۵) محمود علیہ۔

حامد وہ حمد کرنے والا، حمد اظہار الکمالیۃ باللسان سواء کان فی مقابله النعمۃ ام لا، محمود جس کی حمد کی جائے، محمود بہ وہ اچھا وصف جو محمود کی طرف منسوب کیا جائے مثل اللہ عالم، بہر حال محمود علیہ تو اس میں دو مذہب ہیں
اول محققین کا مذہب:

ان کے نزدیک محمود علیہ عبارت ہے محکی عنہ للوصف الحسن یعنی ما یرتب علیہ الحمد۔

دوم مشہورین کا مذہب: محمود علیہ عبارت ہے الباعث علی الحمد، محمود علیہ اور محمود بہ کے درمیان فرق ذاتی ہے مثلاً اللہ عالم محمود بہ ہے اور النعمۃ اور انعام جو اس قول پر ابھار رہا ہے محمود علیہ ہے۔

قول الشارح: افتتح کتابہ بعد التیمن بالتسمیۃ

شارح کی غرض مصنف پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

سوال: ماتن کا مقصود تو فنون ثلاثہ کے مسائل کو بیان کرنا تھا تو ان کا تسمیہ حمد اور صلوة میں مشغول ہونا اشتغال

بمالات یعنی ہے؟

جواب: مصنف نے تسمیہ سے برکت حاصل کرنے کے بعد اپنی کتاب کی ابتداء حمد سے اس لئے کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر کرنا واجب ہے اور کتاب کو لکھنا یہ بھی ایک نعمت ہے اس نعمت کا شکر ادا کرنے کیلئے حمد سے ابتداء کی۔

عبارت: الْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيلِ سِوَاءٍ تَعَلَّقَ بِالْفَضَائِلِ أَوْ بِالْفَوَاضِلِ وَالشُّكْرُ فِعْلٌ يُنْبِئُ عَنْ تَعْظِيمِ الْمُنْعَمِ بِسَبَبِ الْإِنْعَامِ سِوَاءٍ كَانَ ذِكْرًا بِاللِّسَانِ أَوْ اِعْتِقَادًا وَ مَحَبَّةً بِالْجَنَانِ أَوْ عَمَلًا وَخِدْمَةً بِالْأَرْكَانِ فَمَوْرِدُ الْحَمْدِ هُوَ اللَّسَانُ وَحَدُّهُ وَ مَتَعَلِّقُهُ يَعْمُرُ النِّعْمَةَ وَغَيْرَهَا وَ مَوْرِدُ الشُّكْرِ يَعْمُرُ اللَّسَانَ وَ غَيْرَهُ وَ مَتَعَلِّقُهُ يَكُونُ النِّعْمَةَ وَحَدُّهَا فَالْحَمْدُ أَعْمٌ بِإِعْتِبَارِ الْمُتَعَلِّقِ وَ أَخْصٌ بِإِعْتِبَارِ الْمَوْرِدِ وَالشُّكْرُ بِالْعَكْسِ وَ مِنْ هُنَا تَحَلَّقَ تَصَادُقُهُمَا فِي الثَّنَاءِ بِاللِّسَانِ فِي مُقَابَلَةِ

الْإِحْسَانِ وَتَفَارُقَهُمَا فِي صِدْقِ الْحَمْدِ فَقَطُّ عَلَى الْوَصْفِ بِالْعِلْمِ وَالشُّجَاعَةِ وَصِدْقِ الشُّكْرِ فَقَطُّ
عَلَى الثَّنَاءِ بِالْجَنَانِ فِي مُقَابَلَةِ الْإِحْسَانِ۔

ترجمہ: حمد وہ زبان سے افعال اختیاریہ پر تعریف کرنا ہے برابر ہے اس کا تعلق فضائل سے ہو یا
فواضل سے ہو اور شکر ایسا فعل ہے جو کہ انعام کرنے کے سبب منعم کی تعظیم کے بارے میں خبر دیتا ہے برابر
ہے کہ وہ زبان سے ذکر کرنے کے ساتھ ہو یا دل سے اعتقاد اور محبت کرنے سے ہو یا اعضاء سے عمل اور
خدمت کرنے سے ہو، حمد کا مورد اکیلی زبان ہے اور اس کا تعلق نعمت اور غیر نعمت کو عام ہوتا ہے۔، اور شکر کا
مورد زبان اور غیر زبان عام ہے اور اس کا تعلق اکیلی نعمت سے ہے تو حمد متعلق کے اعتبار سے عام ہے اور
مورد کے اعتبار سے اخص ہے اور شکر عکس ہے (یعنی متعلق کے اعتبار سے خاص ہے اور مورد کے اعتبار سے
عام ہے) اور یہاں دونوں (حمد، شکر) احسان کے مقابلے میں زبان سے تعریف کرنے میں صادق آئیں
گے اور دونوں اس میں جدا ہوں گے کہ شجاعت اور علم کے مقابلے میں وصف پر تعریف کرنے میں فقط حمد
صادق آئے گی اور احسان کے مقابلے میں دل سے تعریف کرنے پر فقط شکر صادق آئے گا۔

وضاحت: قوله . والحمد هو الثناء باللسان۔

شارح کی غرض یہاں سے موضوع (یعنی حمد) کا تصور بیان کرنا ہے تاکہ کہیں مجہول پر حکم لگانا لازم نہ آئے، مصنف
نے لفظ ثناء کا استعمال کیا ثناء کا معنی ہے ذکر الخیر باللسان اس کے بعد باللسان دوبارہ ذکر کرنا کہ یہ بما علم ضمناً کی تصریح ہے
اور دوسری وجہ یہ بھی ہے تاکہ حمد اور شکر کے درمیان مورد کے اعتبار سے صراحتہً فرق حاصل ہو جائے اور لسان سے مراد مہجر
ہے مخصوص آلہ جسم نہیں لہذا اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کیلئے حمد کرنا بھی اس میں داخل ہو جائے گا۔

قوله علی الجمیل۔

جمیل سے مراد وصف جمیل ہے جو کہ افعال اختیاریہ کے معنی میں ہے لہذا وصف جمیل مراد لینے سے استہزاء مسخریہ
وغیرہ اس سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان دونوں میں تعظیم باطنی نہیں ہوتی، اور اختیاری کہنے سے مدح خارج ہو جائے گی
کیونکہ اس میں عموم ہوتا ہے جیسے مدحت اللؤلؤ علی صفا تہا، اور یہاں اختیاری سے مراد یہ ہے کہ محمود فاعل مختار ہو لہذا اللہ تعالیٰ
کا اپنی صفات پر تعریف کرنا بھی اس میں داخل ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے اگرچہ اس کی صفات غیر اختیاری

ہیں ورنہ صفات کا حادث ہونا لازم آئے گا کیونکہ ہر اختیاری چیز مسبوق بالارادة ہوتی ہے اور ہر مسبوق بالارادة مسبوق بالعدم ہوتی ہے اور ہر مسبوق بالعدم حادث ہوتی ہے۔

قوله . سواء بالفضائل او بالفواضل۔

یہاں سے شارح شکر اور حمد کے متعلق کے درمیان فرق کو بیان کر رہے ہیں فواضل سے مراد وہ خصوصیات ہیں جو غیر کی طرف متعدی ہوں جیسے انعام کرنا وغیرہ اور فضائل سے مراد وہ خصوصیات ہیں جو کہ غیر کی طرف متعدی نہ ہوں جیسے سمع، بصر وغیرہ جیسے اللہ تعالیٰ سمیع، بصیر اور مراد یہاں اس سے سواء تعلق بالنعمة اولاً۔

قوله . والشکر فعل۔

یہاں سے شارح شکر کی تعریف کر رہے ہیں کہ شکر ایسا فعل ہے جو انعام کرنے کے سبب منعم کی تعظیم کے بارے میں خبر دے یہاں فعل سے مراد امر ہے اور سواء کان ذکر اکہ کہ شکر کی تینوں اقسام کو بیان کر دیا کہ شکر زبانی، شکر جنانی، شکر ارکانی وغیرہ اور یہاں اعتقاد سے مراد اعتقاد علی وجہ التسليم ہے لہذا اہل کتاب اس سے خارج ہو جائیں گے اور عملاً کے بعد خدمتہ بالارکان اس لئے کہا کیونکہ کبھی عمل اجر کے مقابلے میں ہوتا ہے اس کو شکر نہیں کہا جاتا لہذا یہاں مراد وہ عمل ہے جو بغیر اجر کے ہو۔

قوله . ومن ههنا۔

شارح یہاں سے حمد اور شکر کے مفہوموں کے درمیان نسبت ثابت کر رہے ہیں کیونکہ جہاں بھی دو چیزیں پائی جائیں چاروں نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت ہوگی یہاں عام خاص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے اور جہاں عام خاص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے تو وہاں ایک مادہ اجتماعی اور دو افتراقی ہوتے ہیں۔

عام خاص من وجہ کی تعریف: من وجہ کی تعریف یہ ہے کہ دونوں کلیوں میں ہر ایک دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق

آئے۔

یہاں پر مادہ اجتماعی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص انعام کے مقابلے میں تعریف کرتا ہے تو اس پر شکر کی تعریف بھی صادق آتی

ہے اور حمد کی تعریف بھی صادق آتی ہے

پہلا مادہ افتراقی: اگر کوئی شخص علم اور شجاعت پر زبان سے تعریف کرتا ہے تو یہ حمد ہے لیکن شکر نہیں کیونکہ شکر نعمت کے

مقابلے میں ہوتا ہے۔

دوسرا مادہ افتراقی: اگر کوئی شخص احسان کے بدلے میں دل سے تعریف کرتا ہے تو یہ شکر تو ہے لیکن حمد نہیں کیونکہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے لہذا حمد اور شکر کے مفہوموں میں عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔

عبارت: وَاللَّهُ اسْمٌ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ الْمُسْتَحَقِّ لِجَمِيعِ الْمَحَامِدِ وَ لِذَلِكَ يَقُلُّ الْحَمْدُ لِلْخَالِقِ أَوْ الرَّازِقِ أَوْ نَحْوِهِمَا مِمَّا يُوهَمُ اخْتِصَاصَ اسْتِحْقَاقِهِ الْحَمْدَ بِوَصْفٍ دُونَ وَصْفٍ بَلْ إِنَّمَا تَعَرَّضَ لِلْإِنْعَامِ بَعْدَ الدَّلَالَةِ عَلَى اسْتِحْقَاقِ الذَّاتِ تَنْبِيْهَا عَلَى تَحَقُّقِ الْإِسْتِحْقَاقِيْنَ۔

نام ہے اس ذات کا جو واجب الوجود تمام تعریفوں کی مستحق ہے اور اسی وجہ سے الحمد للخالق اور الرازق یا اس کی مثل نہیں کہا کیونکہ یہ اس بات کا وہم ڈالتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک وصف کی وجہ سے نہ کہ دوسرے وصف کی وجہ سے حمد کا مستحق ہے بلکہ مصنف ذات کے استحقاق پر دلالت کرنے کے بعد انعام کے ذکر کے درپے ہوئے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ دونوں استحقاقوں کا مستحق ہے۔

وضاحت: قوله. والله اسم للذات

بشارح کی یہاں غرض یہ ہے کہ محمول (اللہ) کی تعریف بیان کی جائے تاکہ کہیں مجہول پر حکم لگانا لازم نہ آئے اور دوسرا ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسم اللہ صفت مشتق ہے جیسا کہ اسماء غالبہ مثل الرحمن، الرحیم وغیرہ تو بشارح نے ان کا رد کر دیا کہ یہ صفت نہیں بلکہ اسم ہے۔

فائدہ: لوگ جس طرح ذات باری کی تحقیق میں حیران و سرگرداں ہیں اسی طرح اسم باری کی تحقیق میں بھی حیران و سرگرداں ہیں چنانچہ قدماء فلاسفہ نے اللہ کے اسم ذاتی ہونے کا انکار کیا ہے اور جو لوگ اللہ کے اسم ذاتی ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ لفظ اللہ اسم جامد ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اسم اللہ مشتق ہے جو اسم مشتق مانتے ہیں ان میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مشتق منہ کیا ہے چنانچہ قاضی بیضاوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیضاوی کے اندر اس سلسلہ میں سات قول ذکر کئے ہیں لفظ اللہ کے بارے میں یہ بھی اختلاف ہے کہ لفظ اللہ کلی ہے یا جزئی ہے۔

الحاصل جس طرح ذات باری کی تحقیق ایک دشوار کام ہے اس طرح لفظ اللہ کی تحقیق بھی ایک دشوار کام ہے فاضل شارح نے لفظ اللہ کی جو تعریف کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شارح کے نزدیک لفظ اللہ ذات کا اسم ذاتی ہے لفظ جزئی ہے اور اسم جامد ہے اور تینوں باتوں کی دلیل یہ ہے کہ شارح نے تعریف میں اسم کا لفظ بولا ہے اور اسم کا اطلاق کبھی تو فعل اور حرف کے

مقابلے میں ہوتا ہے اور کبھی کنیت اور لقب کے مقابلے میں ہوتا ہے اور کبھی صفت کے مقابلے میں ہوتا ہے یہاں پہلی صورت کا مراد لینا تو درست نہیں ہے البتہ بعد کی دونوں صورتوں کا مراد لینا صحیح ہے پہلی صورت کا مراد لینا اس لئے درست نہیں ہے کہ شارح نے اسم للذات کہا ہے اور فعل اور حرف کے مقابلے میں جو اسم آتا ہے وہ ذات کا اسم نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے مفہوم کلی مستقل بذاتہ پر دلالت کرتا ہے جو کسی زمانے کے ساتھ مقترن نہ ہو لہذا یہاں اسم سے مراد وہ ہے جو کنیت اور لقب کے مقابلے میں بولا جاتا ہے یا وصف کے مقابلے میں بولا جاتا ہے جو ان کے مقابلے میں بولا جائے وہ علم ہوتا ہے لہذا یہاں اسم سے مراد علم ہوگا اور علم چونکہ شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے علم جزئی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ جزئی ہوگا اور علم ذی علم کیلئے اسم ذاتی ہوتا ہے لہذا لفظ اللہ ذات باری کیلئے اسم ذاتی ہوگا اور علم چونکہ اسم جامد ہوتا ہے اس لئے لفظ اسم جامد ہوگا الحاصل اللہ ایسی ذات کا علم ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہے اور تمام تعریفات کا مستحق ہے۔

قوله . ولذا لم يقل الحمد للخالق۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: مصنف نے الحمد للہ کہا ہے الحمد للخالق یا الحمد للرازق کیوں نہیں کہا؟

جواب: مصنف نے الحمد للہ کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر الحمد للخالق یا الحمد للرازق کہا جاتا تو اس صورت میں یہ وہم پیدا ہو سکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ حمد کا مستحق وصف خالقیت یا رزاقیت کی وجہ سے ہے کسی دوسرے وصف کی وجہ سے حمد کا مستحق نہیں ہے تو جب الحمد للہ کہا تو لفظ اللہ تمام صفات کو جامع ہے اس لئے تمام اوصاف کے اعتبار سے حمد اس کے اندر آگئی۔

قوله . بل انما تعرض للانعام۔

سوال: آپ نے کہا کہ اگر الحمد للخالق کہا جاتا تو اس صورت میں یہ وہم ہو سکتا تھا کہ اللہ تعالیٰ وصف خالقیت کی

وجہ سے حمد کا مستحق ہے یہی اعتراض مانع کہنے کی صورت میں بھی لازم آتا ہے تو اس کے بعد علی مانع کیوں کہا؟

جواب: مصنف نے الحمد کہنے کے بعد علی مانع اس لئے کہا تاکہ اس بات پر تشبیہ ہو جائے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ ذاتی

طور پر تمام تعریفوں کا مستحق ہے اسی طرح صفاتی طور پر بھی تمام تعریفوں کا مستحق ہے ذاتی استحقاق الحمد میں جو لام ہے اس

سے مستفاد ہو رہا ہے جبکہ وصفی استحقاق علی مانع سے مستفاد ہو رہا ہے کیونکہ مصنف نے یہاں پر انعام کو صراحتہ محمود علیہ بنایا

عبارت: وَقَدَّمَ الْحَمْدَ لِإِقْتِضَاءِ الْمَقَامِ مَزِيدَ اِهْتِمَامٍ بِهِ وَإِنْ كَانَ ذِكْرُ اللَّهِ أَهَمَّ فِي نَفْسِهِ عَلَى أَنَّ صَاحِبَ الْكَشَافِ قَدْ صَرَّحَ بِأَنَّ فِيهِ أَيْضًا دَلَالَةً عَلَى اِخْتِصَاصِ الْحَمْدِ بِهِ وَإِنَّهُ بِهِ حَقِيقٌ وَبِهَذَا يَظْهَرُ أَنَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مِنْ أَنَّ اللَّامَ فِي الْحَمْدِ لِتَعْرِيفِ الْجِنْسِ دُونَ اِلسْتِغْرَاقِ لَيْسَ كَمَا تَوَهَّمَهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ مَبْنِيًّا عَلَى أَنَّ أَفْعَالَ الْعِبَادِ عِنْدَهُمْ لَيْسَتْ مَخْلُوقَةً لِلَّهِ تَعَالَى فَلَا يَكُونُ جَمِيعُ الْمَحَامِدِ رَاجِعَةً إِلَيْهِ بَلْ عَلَى أَنَّ الْحَمْدَ مِنَ الْمَصَادِرِ السَّادَةِ مَسَدُّ الْأَفْعَالِ وَأَصْلُهُ النَّصْبُ وَالْعُدُولُ إِلَى الرَّفْعِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الدَّوَامِ وَالشُّبَاتِ وَالْفِعْلُ أَنَّمَا يَدُلُّ عَلَى الْحَقِيقَةِ دُونَ اِلسْتِغْرَاقِ فَكَذَامَا يَنْوِبُ مَنَابَهُ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ النَّائِبَ مَنَابُ الْفِعْلِ إِنَّمَا هُوَ الْمَصْدَرُ النَّكْرَةُ مِثْلُ سَلَامٍ عَلَيْكَ وَحِ لَامَانِعٍ مِنْ أَنْ يُدْخَلَ فِيهِ اللَّامُ وَيَقْصَدُ بِهِ اِلسْتِغْرَاقُ فَالْأَوْلَى أَنْ كَوْنَهُ لِلْجِنْسِ مَبْنِيًّا عَلَى أَنَّهُ الْمُتَبَادَرُ إِلَى الْفَهْمِ الشَّائِعِ فِي اِلسْتِعْمَالِ لَا سِيمَا فِي الْمَصَادِرِ عِنْدَ خِفَاءِ قَرَائِنِ اِلسْتِغْرَاقِ أَوْ عَلَى أَنَّ اللَّامَ لَا يُفِيدُ سِوَى التَّعْرِيفِ وَالْإِسْمُ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى مُسْمَاةٍ فَإِذَنْ لَا يَكُونُ ثَمَّةُ اِلسْتِغْرَاقِ.

ترجمہ: اور مصنف علیہ الرحمۃ نے حمد کو مقام حمد کے اہتمام کی زیادتی کا تقاضا کرنے کی وجہ سے مقدم کیا اگرچہ فی نفسہ اللہ کا ذکر اہم ہے باوجود اس کے کہ صاحب کشاف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ الحمد للہ کہنے میں بھی حمد کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ اختصاص پر دلالت پائی جا رہی ہے اور حمد کا وہی حقدار ہے اور اس سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ جس موقف کی طرف صاحب کشاف گئے ہیں یعنی الحمد میں اللام تعریف جنس کا ہے استغراق کا نہیں ہے اس کی بنیاد اس بات پر نہیں ہے جیسا کہ بہت سے لوگوں نے وہم کیا ہے کہ چونکہ بندوں کے افعال معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں تو تمام تعریفیں اس کی طرف راجع نہیں ہوں گی بلکہ صاحب کشاف کے موقف کی بنیاد اس بات پر کہ الحمد ان مصادر میں سے ہے جو کہ افعال کے قائم مقام ہیں اور اس کی اصل نصب ہے اور رفع کی طرف عدول دوام و ثبات پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے اور فعل صرف حقیقت پر دلالت کرتا ہے استغراق پر نہیں تو اسی طرح جو اس کے قائم مقام ہوگا (یعنی مصدر الحمد) وہ بھی حقیقت پر دلالت کرے گا، اس دلیل میں نظر ہے کیونکہ جو مصدر

فعل کے قائم مقام ہوتا ہے وہ مصدر نکرہ ہوتا ہے مثلاً سلام علیک اور اس وقت اس بات سے کوئی مانع نہیں ہے کہ اس پر الف لام داخل کیا جائے اور اس سے مراد استغراق لیا جائے، تو اولیٰ یہ بات ہے کہ الف لام کا جنس کا ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ الف لام جنسی ہی متبادر الی الفہم ہے اور استعمال میں مشہور ہے خصوصاً مصادر میں اور اس وقت جبکہ قرآن استغراق بھی پوشیدہ ہو یا یہ کہا جائے کہ الف لام صرف تعریف پر دلالت کرتا ہے اور اسم صرف اپنے مسکمی پر دلالت کرتا ہے تو اس وقت یہاں استغراق مراد نہیں ہوگا۔

وضاحت: قوله قدم الحمد لاقتضاء المقام۔

یہاں سے شارح کی غرض دو سوالوں کا جواب دینا ہے۔

سوال نمبر ۱: ماتن کے لئے مناسب یہ تھا کہ للہ الحمد کہتے کیونکہ ذات مقدم ہوتی ہے اور وصف مؤخر ہوتا ہے؟

جواب: لفظ اللہ کو مقدم کرنے میں اقتضاء ذاتی ہے اور لفظ حمد کو مقدم کرنے میں اقتضاء مقامی ہے اور اقتضاء مقامی

اقتضاء ذاتی پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ یہ علم بلاغت ہے جو کہ عبارت ہے مطابقت کلام لمقتضی الحال والمقام اسی وجہ سے الحمد للہ کہا اور اللہ الحمد نہیں کہا اگرچہ اللہ کا ذکر کرنا فی نفسہ اہم ہے۔

سوال نمبر ۲: یہ مقام چونکہ مقام تخصیص ہے تو مناسب تھا کہ یوں کہتے للہ الحمد تاکہ تخصیص حمد حاصل ہو جاتی کیونکہ تقدیم

ماحقہ التاخر حصر اور اختصاص کا فائدہ دیتی ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ الحمد للہ کہنے میں بھی اختصاص ثابت ہے کیونکہ صاحب کشاف نے اس

بات کی صراحت کی ہے کہ الحمد للہ کہنے میں بھی اختصاص حمد اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہے اور وہی حمد کا مقدار ہے لہذا اللہ الحمد کہنے

کی کوئی ضرورت نہیں

قوله. وبهذا يظهر ان ماذهب اليه

شارح کی غرض یہاں سے بعض لوگوں کے وہم کو دور کرنا مقصود ہے بعض لوگوں نے یہ وہم کیا تھا کہ صاحب کشاف

نے ”الحمد“ میں الف لام کو جنس کا اس لئے لیا ہے کیونکہ وہ معتزلی ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ بندے اپنے افعال اختیار یہ کے

خود خالق ہیں لہذا ان افعال اختیار یہ پر جو حمد ہوگی وہ بندوں کی طرف لوٹے گی اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں لوٹے گی تو اگر الف

لام استغراق کا لیتے تو اس کا عقیدہ ثابت نہ ہوتا کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوتا کہ افراد حمد میں سے ہر ہر فرد اللہ تعالیٰ کے

لئے ثابت ہے غیر کی طرف راجع نہیں ہوتا اسی وجہ سے اس نے الف لام جنس کا لیا کیونکہ اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ جنس حمد اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے اور جنس حمد بعض افراد میں بھی پائی جاتی ہے تو معنی یہ ہوگا کہ جنس حمد جو افعال اختیار یہ کے غیر کے ضمن میں پائی جاتی ہے وہ راجع ہے اللہ تعالیٰ کی طرف تو اس کا عقیدہ ثابت ہو گیا۔

شارح نے اس کا رد یوں کیا کہ جب صاحب کشاف نے اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ الف لام جنس کا لینے کی صورت میں بھی جنس حمد کا اختصاص اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور جنس کا اختصاص استغراق کے اختصاص کو مستلزم ہے تو اس صورت میں بھی اس کا عقیدہ ثابت نہیں ہوگا اور یہاں پر استلزام کا لفظ استعمال کیا گیا ہے کیونکہ اختصاص خاصہ سے ماخوذ ہے اور خاصہ کہتے ہیں ما یوجد فیہ ولا یوجد فی غیرہ اور یہ اسی وقت ثابت ہوگا جب افراد حمد میں سے کوئی بھی فرد غیر اللہ میں نہ پایا جائے کیونکہ اگر کوئی فرد غیر اللہ میں پایا جائے گا تو جنس اس فرد کے ضمن میں پائی جائے گی تو جنس کا اختصاص فوت ہو جائے گا تو تمام افراد حمد اللہ تعالیٰ ہی کیلئے پائے جائیں گے اور یہی معنی استغراق کا ہے تو استلزام ثابت ہو گیا۔

قوله بل علی ان الحمد۔

یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے سوال یہ ہے کہ

سوال: جب الف لام جنس کا صاحب کشاف نے اپنا عقیدہ ثابت کرنے کے لئے نہیں لیا تو پھر جنس کا لینے کی اور کیا وجہ ہے؟

جواب: حمد ان مصادر میں سے ہے جو کہ افعال کے قائم مقام ہیں کیونکہ الحمد للہ کی اصل حمدت اللہ حمد ہے تو یہاں پر حمد مصدر منصوب ہے تو یہاں فعل کو حذف کر کے حمد مصدر کو اس کے قائم مقام کر دیا اور الحمد للہ ہو گیا تو نصب سے رفع کی طرف یعنی جملہ فعلیہ سے اسمیہ کی طرف عدول کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ جو فعلیہ سے معدول ہو وہ دوام و ثبات پر دلالت کرتا ہے اس وجہ سے جملہ اسمیہ کی طرف عدول کیا اور فعل چونکہ حقیقت (جنس) پر دلالت کرتا ہے استغراق پر دلالت نہیں کرتا لہذا جو اسکے قائم مقام ہوگا یعنی مصدر الحمد تو یہ بھی حقیقت پر دلالت کرے گا استغراق پر نہیں کرے گا۔

شارح کے اس قول والعدول الی الرفع سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ جملہ اسمیہ معدولہ من الفعلیہ ہی دوام اور ثبات پر دلالت کرے گا نہ کہ ہر جملہ اسمیہ دوام و ثبات پر دلالت کرے گا جیسے زید قائم۔

قوله. وفيه نظر۔

اس نظر کا حاصل یہ ہے کہ جو مصدر فعل کے قائم مقام ہوتا ہے وہ مصدر نکرہ ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ یہاں مصدر حمد فعل
حمدت کے قائم مقام ہو لہذا اس پر الف لام داخل کیا جائے اور مراد استغراق لیا جائے تو وہ جنس کا نہیں ہوگا لہذا اوپر والی دلیل
بیان کرنا درست نہیں؟

جواب: حمد مصدر نکرہ ہے جو فعل کے قائم مقام ہے اور بعد میں الف لام کو داخل کیا گیا تاکہ ابتداء صحیح ہو جائے

لہذا یہ استغراق کا نہیں ہوگا

قوله. فاولی ان کونہ للجنس مبنی علی۔

شارح کہتے ہیں کہ الف لام جنس کا لینے کے بارے میں دلیل کے طور پر یہ کہنا سب سے بہتر ہے کہ الف لام جنسی
متبادر الی الفہم ہے کیونکہ جنس کا وقوع قطعی ہے جو قلیل و کثیر دونوں میں پایا جاتا ہے جبکہ الف لام استغراقی کا وقوع غیر یقینی ہے
کیونکہ وہ کثیر میں پایا جاتا ہے لہذا الف لام جنسی مراد لیا جائے جو کہ متبادر الی الفہم ہے، اگر کوئی یہ وہم پیدا کرے کہ مقام
خطابی میں الف لام جنس کا مراد لینا ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ مقام خطابی میں متبادر الی الفہم لام استغراقی ہوگا تاکہ ترجیح بلا مرجح
لازم نہ آئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جنس حقیقت مستعملہ ہے اور استغراق مجاز متعارف ہے لہذا ترجیح حقیقت مستعملہ کو دی
جائے گی یہی مراد شارح کے قول الشائع فی الاستعمال سے ہے، اور خصوصاً مصادر میں کیونکہ ان کو محض حدث کیلئے وضع کیا
جاتا ہے یہ وحدت اور کثرت پر دلالت نہیں کرتے ہیں لہذا الف لام مصادر سے جنس کا سمجھنا زیادہ قوی ہے اور خصوصاً جبکہ استغراق
کے قرینے بھی مخفی ہوں کیونکہ جنس کا اختصاص اولی ہے کیونکہ جنس واحد و جمیع دونوں کے اختصاص پر دلالت کرتی ہے جبکہ
استغراق صرف جمع کے اختصاص پر دلالت کرتا ہے، یا لام کو جنس کا لینے کی وجہ بیان کی جائے کہ لام تعریف پر دلالت کرتا
ہے اور اسم اپنے مسمی پر دلالت کرتا ہے تو اگر مسمی سے مراد ماہیت من حیث ہی لی جائے جیسا کہ مصدر میں ہوتا ہے تو یہ
ماہیت کے تعین کا فائدہ دے گا اور اگر مسمی سے مراد ماہیت من حیث الوحدة ہو تو جیسا کہ اسم جنس میں ہوتا ہے تو واحد متعین
ہو جائے گا تو جب الحمد للہ میں استغراق نہیں ہوگا نفس لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے تو اب استغراق پر محمول کرنا وہم ہے
کیونکہ یہ حقیقت کو بغیر قرینہ مانعہ کے ترک کرنا ہے۔

عبارت: وَمَا نِي عَلَى مَا أَنْعَمَ مَصْدَرِيَّةٌ لَا مَوْصُولَةٌ لِفَسَادَةِ لَفْظًا وَمَعْنَى أَمَّا لَفْظًا فَلِإِحْتِيَاجِ
 الْمَوْصُولَةِ إِلَى التَّقْدِيرِ أَيْ أَنْعَمَ بِهِ مَعَ تَعَدُّرِهِ فِي الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ أَعْنَى عَلَّمَ لِكُونِ مَا لَمْ نَعْلَمْ
 مَفْعُولَهُ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ التَّقْدِيرَ وَعَلَّمَهُ عَلَى أَنَّ مَا لَمْ نَعْلَمْ بَدَلٌ مِنَ الضَّمِيرِ الْمَحذُوفِ أَوْ خَبْرٌ
 مُبْتَدَأٌ مَحذُوفٌ أَوْ نَصْبٌ بِتَقْدِيرِ أَعْنَى فَقَدْ تَعَسَّفَ وَأَمَّا مَعْنَى فَلِأَنَّ الْحَمْدَ عَلَى الْإِنْعَامِ الَّذِي
 هُوَ مِنْ أَوْصَافِ الْمُنْعَمِ أَمْكَنُ مِنَ الْحَمْدِ عَلَى نَفْسِ النِّعْمَةِ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلْمُنْعَمِ بِهِ لِقُصُورِ
 الْعِبَارَةِ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ وَلِئَلَّا يَتَوَهَّمُ اخْتِصَاصُهُ بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ وَلِيَذْهَبَ نَفْسُ السَّامِعِ كُلِّ
 مَذْهَبٍ مُمَكِّنٍ

ترجمہ: علی ما انعم میں ما مصدریہ ہے موصولہ نہیں کیونکہ موصولہ لینے کی وجہ سے لفظ اور معنی فساد لازم آتا
 ہے بہر حال لفظ فساد تو اس طرح کہ موصولہ محذوف کا محتاج ہوتا ہے یعنی انعم بہ باوجود اس کے جس پر عطف
 کیا گیا ہے اس میں محذوف ماننا محذور ہے یعنی علم میں کیونکہ ما لم نعلم اس کا مفعول موجود ہے اور جس نے
 یہ گمان کیا کہ تقدیری عبارت یوں ہوگی و علمہ اس بناء پر کہ ما لم نعلم ضمیر محذوف سے بدل ہو یا مبتدا محذوف
 کی خبر ہو یا اعمی محذوف کی وجہ سے منصوب ہو تو اس نے غلط راستہ اختیار کیا اور بہر حال معنی خرابی اس طرح
 کہ اس انعام پر حمد کرنا جو کہ منعم کے اوصاف میں سے ہے زیادہ اقوی و اشد ہے نفس نعمت پر حمد کرنے سے
 اور مصنف منعم بہ کے ذکر کرنے کے درپے نہیں ہوئے کیونکہ عبارت منعم بہ کے احاطہ کرنے سے قاصر ہے
 اور تا کہ حمد کی ایک شئی کے ساتھ نہ کہ دوسری شئی کے ساتھ اختصاص کا وہم نہ ہو جائے اور تا کہ سامع کا نفس
 ہر مذہب ممکن کی طرف چلا جائے۔

وضاحت: یہاں سے شارح کی غرض علی ما انعم میں ما کی تعیین کرنا اور بعض کا رد کرنا ہے۔

لفظ ما کی دو اقسام ہیں (۱) اسمیہ (۲) حرفیہ

پھر اسمیہ کی چھ اقسام ہیں اور حرفیہ کی چار اقسام ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ ما اسمیہ کی چھ اقسام یہ ہیں (۱) موصولہ (۲)

موصوفہ (۳) استفہامیہ (۴) منفیہ (۵) تامہ (۶) شرطیہ۔

اور ما حرفیہ کی درج ذیل چار اقسام ہیں (۱) نافیہ (۲) کافہ (۳) زائدہ (۴) مصدریہ۔ تو اس طرح ما کی کل دس اقسام

ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ یہاں ما سے مراد مصدر یہ ہے موصولہ نہیں ہے کیونکہ اگر موصولہ مراد لیں تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں ایک لفظ خرابی اور دوسری معنی خرابی لازم آتی ہے، بہر حال لفظ خرابی تو اس طرح لازم آتی ہے کہ انعم میں ایک ضمیر کا محذوف ماننا لازم آئے گا اور عبارت یوں بنے گی ما انعم بہ کیونکہ جب صلہ جملہ ہوتا ہے تو اس میں ضمیر عائد ہونا لازمی ہوتا ہے یہاں انعم میں اگر ضمیر محذوف مانیں تو علم ما لم نعلم میں بھی ضمیر محذوف کو ماننا پڑے گا کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں ایک حکم میں ہوتے ہیں حالانکہ علم میں ضمیر کو محذوف نہیں مان سکتے کیونکہ اس کا مفعول ما لم نعلم پہلے سے موجود ہے اگر محذوف مانیں تو عبارت یوں بنے گی و علمناہ من البیان ما لم نعلم تو اس صورت میں علم فعل کے تین مفعول ہو جائیں گے حالانکہ علم متعدی بدو مفعول ہے لہذا جب معطوف میں (علم ما لم نعلم) ضمیر کو محذوف ماننا متعذر ہے تو معطوف علیہ (انعم) میں بھی ضمیر محذوف ماننا متعذر ہوگا لہذا یہاں پر موصولہ نہیں لے سکتے کیونکہ ضمیر عائد موجود نہیں ہے اور ما مصدر یہ کی صورت میں یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

قوله . ومن زعم ان التقدير و علمہ

یہاں سے شارح لوگوں کے موقف کو بیان کرنے کے بعد ان کا رد کرتے ہیں بعض لوگوں نے یہ وہم کیا کہ ما کو موصولہ مان سکتے ہیں وہ اس طرح کہ تقدیری عبارت یوں ہوگی و علمہ اور ما لم نعلم ضمیر محذوف سے بدل بنا لیں یا ما لم نعلم کو مبتدأ محذوف ہو کی خبر بنا لیں یا ما لم نعلم کو اعمی فعل مقدر کی وجہ سے منصوب مان لیں تو ایسی طرح کوئی تعذر لازم نہیں آئے گا۔ شارح ان کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ بلا وجہ غلط راستہ اپنانا ہے کیونکہ حذف ماننا خلاف اصل ہے اور خلاف اصل کا ارتکاب وہاں پر کیا جاتا ہے جہاں اصل پر عمل کرنا متعذر ہو تو جب بغیر حذف کے اصل پر عمل کرنا ممکن ہے تو بلا وجہ محذوف عبارت نکالنے کی کیا ضرورت ہے۔

قوله . واما معنی فلان الحمد علی الانعام۔

شارح کہتے ہیں کہ معنی خرابی اس طرح لازم آتی ہے کہ اگر ما مصدر یہ لیں تو حمد انعام پر ہوگی اور ما موصولہ لیں تو حمد نعمت پر ہوگی اور نعمت انعام کا اثر ہے اور حمد کرنا اس انعام پر جو کہ منعم کے اوصاف میں سے ہے زیادہ بہتر ہے اس حمد سے جو کہ نعمت پر ہوگی کیونکہ اوصاف ذات کے ساتھ دائمی ہوتے ہیں بخلاف نعمت کے، ما کی باقی اقسام مراد نہیں لے سکتے ان کی وجہ یہ ہے کہ مانا فیہ تو اس لئے نہیں لے سکتے کیونکہ معنی میں فساد لازم آتا ہے جو کہ ظاہر ہے اور ما منفیہ اس لئے نہیں لے سکتے

کیونکہ وہ موصوف کا تقاضا کرتا ہے اور موصوف یہاں پر مذکور نہیں ہے اور مآتامہ اس لئے نہیں لے سکتے کیونکہ وہ ای شئی کے معنی میں ہوگا اور یہ معنی یہاں درست نہیں ہوگا اور ما استفہامیہ بھی فساد معنی کو درست نہیں کر سکتا اور زائدہ اور کافہ بھی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ یہ دونوں "ان" کے بعد آتے ہیں جو کہ یہاں پر موجود نہیں اور ما شرطیہ بھی نہیں لے سکتے کیونکہ وہ جزاء کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہاں پر موجود نہیں ہے۔

قوله. ولم يتعرض للمنع به۔

شارح یہاں سے ماتن کی جانب سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہاں پر تین چیزیں ہیں (۱) منعم (۲) منعم علیہ (۳) منعم بہ، منعم تو اللہ تعالیٰ ہے اور منعم علیہم مخلوق ہے

اور منعم بہ غیر ظاہر ہے، تو ماتن نے منعم بہ کو ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: منعم بہ کو تین طریقوں میں کسی ایک طریقے سے ذکر کیا جاسکتا تھا (۱) تفصیل کے ساتھ (۲) اجمال کے

ساتھ (۳) بعض کی تفصیل کے ساتھ، منعم کو تفصیل کے ساتھ ذکر کرنا ممکن نہیں کیونکہ ایسی کوئی عبارت ہی نہیں ہے جو کہ منعم

بہ کا تفصیل کے ساتھ احاطہ کر سکے ماتن نے اس کی طرف اپنے قول لقصور العبارة عن الاحاطة بہ سے اشارہ کیا ہے اور منعم بہ کو

اجمالاً ذکر کرنا بھی ممکن نہیں کیونکہ اس صورت میں بعض کے ساتھ اختصاص لازم آتا ہے جو کہ ترجیح بلا مرجح ہے، اور بعض کو

اجمالاً ذکر کرتے تو ذہن میں فقط اجمال کی طرف جاتا جمع نعم کی طرف نہ جاتا، اور اس وجہ سے بھی منعم بہ کے ذکر کو ترک کیا تا

کہ سامع کا نفس ہر مذہب ممکن کی طرف چلا جائے، اور اسی صورت میں ممکن تھا کہ منعم بہ کو ذکر نہ کیا جاتا۔

عبارت: ثُمَّ أَنَّهُ صَرَّحَ بِبَعْضِ النِّعَمِ إِيمَاءً إِلَى أُصُولِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي بَقَاءِ النَّوْعِ بَيَانَهُ أَنَّ

الْإِنْسَانَ مَدِينِي بِالطَّبْعِ أَيْ مُحْتَاجٌ فِي تَعْيُشِهِ إِلَى التَّمَدُّنِ وَهُوَ اجْتِمَاعُهُ مَعَ بَنِي نَوْعِهِ يَتَعَاوَنُونَ

وَيَتَشَارَكُونَ فِي تَحْصِيلِ الْغِذَاءِ وَاللِّبَاسِ وَالْمَسْكَنِ وَغَيْرِهَا وَهَذَا مَوْقُوفٌ عَلَى أَنْ يَعْرِفَ كُلُّ

وَاحِدٍ صَاحِبَهُ مَا فِي ضَمِيرِهِ وَالْإِشَارَةُ لِاتِّفَاقِ الْمَعْدُومَاتِ وَالْمَعْقُولَاتِ الصَّرْفَةِ وَفِي الْكِتَابَةِ

مَشَقَّةً نَالَعَمَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ بِتَعْلِيمِ الْبَيَانِ وَهُوَ الْمُنْطِقُ الْفَصِيحُ الْمَعْرَبُ عَمَّا فِي الضَّمِيرِ ثُمَّ

أَنَّ هَذَا الْاجْتِمَاعَ أَمَا يَتَنظَّمُ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمْ مُعَامَلَةٌ وَعَدْلٌ يَتَّفِقُ الْجَمِيعُ عَلَيْهِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ

يَشْتَهُي مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَيَغْضَبُ عَلَى مَنْ يُزَاحِمُ فِيَقَعُ الْجَوْرُ عَلَى الْغَيْرِ وَيَخْتَلُ أَمْرُ الْاجْتِمَاعِ

وَالْمُعَامَلَةِ وَالْعَدْلُ لَا يَتَنَاوَلُ الْجُزْئِيَّاتِ الْغَيْرَ الْمَحْصُورَةَ بَلْ لِأَبْدَلِهَا مِنْ قَوَائِمِ كَلِمَةٍ وَهِيَ عِلْمُ

الشَّرَائِعِ وَلَا بَدَّ لَهَا مِنْ وَاضِعٍ يُقَرَّرُهَا عَلَى مَا يَنْبَغِي مَصُونَةٌ عَنِ الْخَطَاءِ وَهُوَ الشَّارِعُ ثُمَّ الشَّارِعُ
لَا بَدَّ أَنْ يَمْتَّازَ بِاسْتِحْقَاقِ الطَّاعَةِ وَهُوَ أَنَّمَا يَتَقَرَّرُ بِآيَاتٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ شَرِيعَتَهُ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ تَعَالَى
وَهِيَ الْمُعْجَزَاتُ وَأَعْلَى مُعْجَزَاتِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقُرْآنُ الْفَارِقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ۔

ترجمہ: پھر ما تن علیہ الرحمۃ نے اس اصول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جس کی بقاء زندگی میں محتاجگی
ہوتی ہے بعض نعمتوں کی صراحت کی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان مدنی بالطبع ہے یعنی اپنی زندگی
گزارنے میں تمدن کا محتاج ہوتا ہے اور تمدن سے مراد بنی نوع انسان کے ساتھ ملکر رہنا اس حال میں کہ
آپس میں غذاء لباس اور رہائش کے حصول میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرتے ہیں اور باہم شریک
ہوتے ہیں اور یہ تعاون اس بات پر موقوف ہے کہ ہر شخص اپنے مافی الضمیر کا بیان اپنے ساتھی سے کر سکے اور
اشارہ کرنا معدومات اور معقولات صرفہ میں کفایت نہیں کرتا اور کتابت میں مشقت ہے تو اللہ تعالیٰ نے
انسانوں پر تعلیم بیان کے ذریعے انعام کیا اور بیان کہتے ہیں المنطق الفصحی العربی العمافی الضمیر کو یعنی ایسا
واضح کلام کرنا جو کہ مافی الضمیر کو بیان کر سکے پھر بے شک یہ اجتماعیت اسی وقت منظم ہو سکتی ہے جب ان
کے درمیان ایسا معاملہ اور عدل و انصاف ہو جس پر تمام لوگ متفق ہوں کیونکہ ہر شخص اسی چیز کی خواہش کرتا
ہے جس کی اسکو محتاجگی ہو اور وہ اس پر غضبناک ہوتا ہے جو اس سے مزاحمت کرے تو غیر پر ظلم واقع ہوگا اور
اجتماعیت اور معاملہ کے امر میں خلل پڑ جائے گا اور عدل جزئیات غیر معدودہ کو شامل نہیں ہوتا بلکہ اس کیلئے
قوانین کلیہ کی ضرورت ہوگی اور وہ شریعت کا علم ہے اور علم شریعت کے لئے ایسے واضح کا ہونا ضروری ہے
جو کہ ان قوانین کو اس انداز پر بنائے کہ وہ خطا و غلطی سے محفوظ ہوں اور وہ واضح شارع علیہ السلام ہیں پھر
شارع کیلئے ضروری ہے کہ وہ اطاعت و فرمانبرداری کے استحقاق میں ممتاز ہو اور وہ امتیاز ان نشانیوں سے
ثابت ہوگا جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ یہ شریعت اس کے رب تعالیٰ کی طرف سے ہے اور وہ نشانیاں
معجزات ہیں اور ہمارے نبی علیہ السلام کا اعلیٰ معجزہ وہ قرآن ہے جو کہ حق اور باطل کے درمیان فرق کرنے
والا ہے۔

وضاحت: ثم انه صرح ببعض النعم۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال جواب دینا مقصود ہے۔

سوال: ماتن علیہ الرحمۃ نے چار نعمتوں کو ذکر کرنے میں خاص کیونکہ کیا (۱) تعلیم البیان (۲) اعطاء حکمتہ (۳) بعثت الرسول (۴) فصل خطاب۔

جواب: پہلی نعمت بیان تعلیم کو اس لئے خاص کیا کیونکہ انسان مدنی بالطبع ہے اور زندگی کی بقاء میں بنی نوع کے ساتھ اجتماعیت کا محتاج ہے اور یہ اجتماعیت اس بات پر موقوف ہے کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو بیان کر سکے اور مافی الضمیر کو بیان کرنا تعلیم بیان پر موقوف ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کی بقیہ نعمتوں سے تعلیم بیان کو خاص کیا، کوئی شخص یہ کہہ سکتا تھا کہ اشارہ کے ذریعے بھی یہ معاملہ حل ہو سکتا تھا تو تعلیم بیان کی کیا حاجت تھی تو اس وہم کو دور کیا کہ معدومات اور جو محض عقلی چیزیں ہیں ان میں اشارہ کفایت نہیں کرتا جیسا کہ اجتماع نقیضین اور ارتقاغ نقیضین وغیرہ یہ اشارہ سے نہیں سمجھائی جاسکتی ہیں پھر کوئی کہہ سکتا تھا کہ معدومات اور معقولات صرفہ کو کتابت کے ذریعے بھی تو حل کیا جاسکتا تھا اس وہم کو دور کیا کہ کتابت میں بہت زیادہ مشقت ہے کیونکہ اس کیلئے کاغذ، قلم، دوات، سیاہی وغیرہ کی حاجت ہوتی جبکہ علم بیان میں ان چیزوں کی حاجت نہیں ہوتی۔

قوله. ثم ان هذا الاجتماع انما يتنظم۔

یہاں شارح باقی تینوں نعمتوں (یعنی اعطاء حکمتہ، بعثت رسول اور فصل خطاب) کو ذکر کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ بتا رہے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان جب مدنی طبع ہے اور بنی نوع انسان کے ساتھ زندگی گزارنے کے لئے اجتماعیت کا محتاج ہے اور یہ اجتماعیت اسی صورت میں اچھے انداز سے اور منظم طریقے سے چل سکتی ہے جب کہ انکے ایسے معاملات اور عدل ہو جس پر تمام متفق ہوں تاکہ ایک دوسرے پر ظلم واقع نہ ہو کیونکہ ہر شخص اسی کی خواہش کرتا ہے جسکی اس کو محتاجی ہوتی ہے اور جو بھی اس کی مطلوبہ چیز کے حصول میں رکاوٹ بنتا ہے یہ اسکی مزاحمت کرتا ہے لہذا جب اجتماعیت عدل و انصاف پر موقوف ہے اور عدل جزئیات غیر محصورہ کو شامل نہیں ہو سکتا لہذا اس کیلئے ایسے قوانین کلیہ کا ہونا ضروری ہے کہ جو تمام جزئیات پر منطبق ہوں اور وہ قوانین کلیہ علم شریعت ہے پھر ان قوانین کلیہ کیلئے ایک مقنن اور وضع کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہ ان کو وضع کرے اور وہ وضع اور مقنن حقیقی اللہ تعالیٰ ہے تو جب مقنن حقیقی اور مخلوق کے درمیان بہت دوری تھی لہذا اس کے لئے ایک واسطہ کی حاجت ہوئی جس کا تعلق من وجہ مقنن حقیقی اللہ تعالیٰ سے ہو اور من وجہ تعلق مخلوق سے ہو اور وہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات مبارکہ ہے اور نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تمام صفات میں سے ہر صفت میں کثیر منافع تھے لیکن اس صفت (اعطاء حکمتہ) میں منافع کثیر ہیں اسی وجہ سے مصنف نے ذکر میں اس کو خاص کیا جو کہ عبارت ہے

شریعت سے پھر مقنن کے لئے ضروری ہے کہ وہ خطا سے بھی محفوظ ہو ورنہ عدل و انصاف کی بقاء میں وہ کفایت نہیں کرے گا، دوسری بات یہ ہے کہ قانون کو وضع کرنے سے اس کی غرض تمام لوگوں کو فائدہ پہنچانا مقصود ہو ورنہ عموم کا فائدہ نہیں ہوگا، اور تیسری بات یہ کہ وہ مقنن اس بات میں ممتاز ہو کہ صرف وہی اطاعت و فرمانبرداری کا مستحق ہے تاکہ لوگ جان لیں اور ان قوانین کی اتباع کریں جن کو اس نے وضع کیا ہے، اور یہ امتیاز ایسی علامات سے ثابت ہوتا ہے جو اس بات پر دلالت کریں کہ یہ قانون اس مقنن کا وضع کردہ ہے لہذا یہاں پر ایسی علامات کا پایا جانا ضروری ہے جو کہ اس بات پر دلالت کریں کہ یہ شریعت اس کے رب کی طرف سے ہے اور وہ علامات نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے معجزات ہیں اور نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا اعلیٰ معجزہ وہ قرآن پاک ہے جو کہ حق و باطل کے درمیان فرق کرنے والا ہے اسی وجہ سے ماتن نے معجزہ فصل خطاب کو ذکر میں خاص کیا ہے۔

عبارت: وَعَلَّمَ مِّنْ عَطْفِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِ رِعَايَةَ لِبرَاعَةِ الْإِسْتِهْلَالِ وَتَنْبِيهَا عَلَى جَلَالَةِ نِعْمَةِ الْبَيَانِ كَمَا أُشِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ وَ مِنَ الْبَيَانِ بَيَانٌ لِّقَوْلِهِ مَا لَمْ نَعْلَمْ قَدِّمَ عَلَيْهِ رِعَايَةَ لِلْسَّجْعِ

ترجمہ: اور علم کا انعم پر عطف ہے براعت استہلال کی رعایت کرتے ہوئے اور نعمت بیان کی عظمت پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ خاص کا عطف عام پر ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے قول خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ سے اشارہ کیا گیا ہے اور من البیان اس کے قول مَا لَمْ نَعْلَمْ کا بیان ہے من البیان کو ما لم نعلم پر رعایت جمع کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے۔

وضاحت: قوله من عطف الخاص على العام۔

شارح کی غرض یہاں اس عبارت سے ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: علم من البیان کا علی ما انعم کے بعد ذکر کرنا متدرک ہے کیونکہ علم البیان انعام میں داخل ہے لہذا اس کو

دوبارہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ علم البیان اگرچہ انعام میں داخل تھا لیکن اس کو دو وجوہات کی بناء پر ذکر

کیا گیا ہے (۱) براعت استہلال کی وجہ سے (۲) نعمت بیان کی عظمت پر تنبیہ کرنے کی وجہ سے، براعت استہلال کہتے ہیں کہ مقدمہ میں کچھ ایسے الفاظ ذکر کرنا جو کہ مقصود کی طرف اشارہ کرتے ہیں چونکہ یہاں پر علم بیان کو بھی آگے بیان کیا گیا ہے

لہذا ابتداء میں علم من البیان ذکر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور دوسرا نعمت بیان کی عظمت پر تنبیہ کرنے کیلئے جیسا کہ وہ عطف الخاص علی العام میں ایک نکتہ ہوتا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ جب عام کے بعد خاص کو ذکر کیا جائے تو اس میں خاص کی عظمت اور اس کے ذی شان ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور علم بیان عظیم نعمت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب انسان کی تخلیق کا ذکر کیا یعنی خلق الانسان تو اس کے فوراً بعد نعمت بیان کا بھی ذکر کیا اور فرمایا علمہ البیان تو معلوم ہوا کہ علم بیان بہت بڑی نعمت ہے۔

قوله . قدم عليه رعاية للسجع

شراح کی غرض یہاں سے بھی ماتن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ماتن کا قول من البیان یہ ما لم نعلم کا بیان ہے اور ما لم نعلم مبین ہے تو بیان کو مبین پر مقدم کیوں کیا حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ مبین مقدم ہوتا ہے اور بیان مؤخر ہوتا ہے اور یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے؟

جواب: ماتن نے من البیان کو ما لم نعلم پر رعایت جمع کی وجہ سے مقدم کیا ہے جمع کا لغوی معنی کبوتر کی آواز ہے اور اصطلاح میں مراد کسی کلام کے آخری حرف کا ایک جیسا ہونا جیسا کہ یہاں پہلے عبارت ہے علی ما انعم اس کے بعد ہے و علم من البیان ما لم نعلم تو اس طرح تینوں کے آخر میں میم آرہا ہے یہی رعایت جمع ہے، اگر کوئی یہ وہم کرے کہ جس طرح رعایت جمع اس طریقے پر حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح اگر مبین کو مقدم کر دیا جاتا اور یوں کہا جاتا ما لم نعلم من البیان علم تو پھر بھی جمع حاصل ہو جاتی ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود یہاں پر عبارت کی درستگی ہے محض رعایت جمع کا حصول نہیں ہے کہ وہ کسی بھی طریقے سے حاصل ہو جائے اور اس صورت مذکورہ میں معمول (ما لم نعلم) کا عامل (علم) پر مقدم کرنا بھی لازم آتا ہے اور یہاں اس کی تقدیم کی کوئی وجہ خاص بھی نہیں ہے، لہذا اس صورت میں کوئی خوبی نہیں ہے۔

عبارت: وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَيْرٌ مِّنْ نَّقَطٍ بِالصَّوَابِ دُعَاءٌ لِلشَّارِعِ الْمُقَيَّنِ
لِلْقَوَائِمِ الْكَلْبَةِ الَّتِي هِيَ عِلْمُ الشَّرَائِعِ وَأَفْضَلُ مِمَّنْ أُوتِيَ الْحِكْمَةَ إِشَارَةٌ إِلَى الْقَوَائِمِ لِأَنَّ
الْحِكْمَةَ هِيَ عِلْمُ الشَّرَائِعِ عَلَى مَا فُسِّرَ فِي الْكُشَافِ وَلَفْظُ أُوتِيَ تَنْبِيهُ عَلَى أَنَّهُ مِنْ عِنْدِيهِ لَا مِنْ
عِنْدِ نَفْسِهِ وَتُرِكَ الْفَاعِلُ لِأَنَّ هَذَا الْفِعْلَ لَا يَصْلَحُ إِلَّا لِلَّهِ وَفَصَلَ الْخَطَابِ إِشَارَةٌ إِلَى الْمُعْجَزَةِ
لِأَنَّ الْفَصْلَ التَّمْيِيزُ وَيُقَالُ لِلْكَلَامِ الْبَيِّنِ فَصْلٌ بِمَعْنَى مَفْصُولٍ فَفَصَلَ الْخَطَابِ الْبَيِّنُ مِنْ

الْكَلَامِ الْمَلْخُصُّ الَّذِي يَتَبَيَّنُهُ مَنْ يُخَاطَبُ بِهِ وَلَا يَلْتَبِسُ عَلَيْهِ أَوْ بِمَعْنَى فَاصِلٍ أَيْ الْفَاصِلُ مِنَ
 الْخُطَابِ الَّذِي يَفْصِلُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالصَّوَابِ وَالْخَطَا ثُمَّ دَعَا لِمَنْ عَاوَنَ الشَّارِعَ فِي
 تَنْفِيذِ الْأَحْكَامِ وَتَبْلِيغِهَا إِلَى الْعِبَادِ بِقَوْلِهِ وَعَلَى آلِهِ أَصْلُهُ أَهْلُ بَدَلَالَةٍ أَهْلِيلُ خُصَّ اسْتِعْمَالُهُ فِي
 أَشْرَافٍ وَمَنْ لَهُ خَطَرٌ وَعَنِ الْكَسَائِبِ سَمِعْتُ أَعْرَابِيًّا فَصِيحًا يَقُولُ أَهْلٌ وَأَهْلِيلٌ وَأَلٌ وَأَوِيلٌ
 الْأَطْهَارُ جَمْعٌ طَاهِرٌ كَصَاحِبٍ وَأَصْحَابٍ وَصَحَابَتِهِ الْخِيَارُ جَمْعٌ خَيْرٌ بِالتَّشْدِيدِ

ترجمہ: اور درود نازل ہوں ہمارے سردار حضرت محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر جو ان لوگوں میں
 سے سب سے بہتر ہیں جو درست بات کہنے والے ہیں یہ دعا ہے شارع علیہ السلام کے لئے جو کہ ان
 قوانین کلیہ کے واضح ہیں جو کہ علم شریعت ہے اور ان لوگوں میں افضل ترین ہیں جن کو حکمت دی گئی ہے
 (یہ) قوانین کی طرف اشارہ ہے کیونکہ حکمت وہ علم شریعت ہے اس دلیل کی بناء پر جو کہ تفسیر کشاف میں
 بیان کیا گیا ہے اور لفظ اوتی اس بات پر تشبیہ ہے کہ یہ علم شریعت اس کے رب کی طرف سے ہے اپنی طرف
 سے نہیں ہے اور فاعل کو اس لئے ترک کیا گیا ہے کہ یہ ایسا فعل ہے جو سواء اللہ تعالیٰ کے کسی کی صلاحیت
 نہیں رکھتا، اور فصل خطاب معجزہ کی طرف اشارہ ہے اس لئے کہ فصل کا معنی امتیاز کرنا اور یہ واضح کلام کو کہا
 جاتا ہے فصل بمعنی موصول ہو تو معنی یہ ہوگا فصل خطاب وہ واضح کلام جس کو ہر شخص سمجھ جائے جس سے
 خطاب کیا جائے اور اس پر وہ کلام ملتبس نہ ہو، یا فصل بمعنی فاصل ہے یعنی وہ کلام جو کہ حق و باطل، درست و
 غلط کے درمیان فیصلہ کرنے والا ہے، پھر ماتن علیہ الرحمۃ نے دعا دی ان لوگوں کو جنہوں نے احکام کے نفاذ
 میں اور احکام کو بندوں تک پہنچانے میں شارع علیہ السلام کے ساتھ تعاون کیا، اپنے اس قول کے ساتھ
 و علی آلہ اور ان کی آل پر آل کی اصل اہل ہے اہیل کی دلیل سے اس کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں میں
 خاص کر دیا گیا ہے اور کسائی سے منقول ہے کہ میں نے ایک فصیح اعرابی کو یہ کہتے ہوئے سنا اہل و اہیل آل
 و اویل الاطہار طاہر کی جمع ہے جیسا کہ اصحاب صاحب کی جمع ہے، اور اسکے چنے ہوئے نیک صحابہ پر، اختیار
 خیر بالتشدید کی جمع ہے۔

وضاحت: قوله . والصلوة علی سیدنا محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم۔

پہلے جملے میں ثناء باری کا بیان تھا اور اس جملہ میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی ثناء کا بیان ہے اسی

مناسبت کی وجہ سے جملہ حمد یہ پر عطف کیا گیا ہے، صلوٰۃ صلی سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی دعاء کے ہیں، جیسا کہ حدیث میں ”اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطرا فلیطعم وان کان صائما فلیصل“ میں فلیصل ”قلیدع“ کے معنی میں ہے اسی طرح آیت ”وصل علیہم ان صلاتک سکن لہم“ میں صل ”ارع“ کے معنی میں ہے پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیونکہ دعا ارکان مخصوصہ کا جزء ہے لہذا جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہے، بعض حضرات نے کہا کہ نسبت کے اختلاف سے صلوٰۃ کے معنی مختلف ہو جاتے ہیں چنانچہ صلوٰۃ باری تعالیٰ سے رحمت کے معنی مراد ہوتے ہیں اور صلوٰۃ ملائکہ سے استغفار کے معنی مراد ہوتے ہیں اور صلوٰۃ مؤمنین سے طلب رحمت اور دعا کے معنی مراد ہوتے ہیں اور صلوٰۃ طیور سے تسبیح کے معنی مراد ہوتے ہیں۔

سید کے معنی سردار ہیں من نطق بالصواب اور من اوتی الحکمة سے مراد انبیاء کرام علیہم السلام ہیں اس لئے کہ انبیاء ناطق بالصواب ہی ہوتے ہیں اور ان کو شریعت کا علم بھی دیا جاتا ہے۔

قوله . اشارة الی قوانین۔

شارح کی غرض یہاں سے صفت نطق بالصواب اور ایتاء حکمت کو ذکر سے ساتھ خاص کرنے کی وجہ بیان کرنا ہے وہ یہ ہے کہ یہ دونوں شرائع اور احکام کے علم سے عبارت ہیں جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مبارکہ ہے اور اس صفت میں ہمارے لئے بہت سے منافع ہیں اس لئے ذکر کے ساتھ اس صفت کو خاص کیا گیا ہے، دوسری غرض ایک وہم کو دور کرنا ہے کہ ہمیں حکمت سے مراد علم فلاسفہ تو نہیں ہے جو کہ عبارت ہے ”العلم باحوال اعیان الموجودات الخارجیة علی ماہی علیہ فی النفس الامر“ اس کا حاصل دفع ظاہر ہے، اور ما فرنی الکشاف سے شارح نے جو حکمت کا معنی مراد لیا ہے اس پر تائید پیش کر رہے ہیں کہ صاحب کشاف نے بھی تفسیر کشاف میں حکمت کا یہی معنی بیان کیا ہے کہ حکمت سے مراد علم شریعت ہے۔

قوله . ولفظ اوتی تنبیہ۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال صیغہ میں اصل فعل معلوم ہوتا ہے تو ماتن علیہ الرحمۃ نے مجہول کا صیغہ کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا اپنے قول ترک الفاعل سے کہ یہ فعل صرف اللہ تعالیٰ ہی کیلئے صلاحیت رکھتا ہے، اور مجہول کا صیغہ ذکر کرنے میں اس فعل کی اللہ تعالیٰ سے ساتھ تخصیص حاصل ہو جاتی ہے اور غیر اس فعل کیلئے صلاحیت

نہیں رکھتا اور یہ نکتہ فاعل کے ذکر سے حاصل نہیں ہوتا تھا یہی وجہ ہے کہ ماتن نے مجہول کا صیغہ ذکر کیا تا کہ یہ نکتہ حاصل جائے۔

قوله. وفصل الخطاب اشارة الى المعجزة۔

اس عبارت سے شارح کی چند اغراض ہیں ”اول“ ماتن کے قول و فصل الخطاب کے مصداق کو معین کرنا ”ثانی“ اس صفت کو نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ذکر میں خاص کرنے کی وجہ کو بیان کرنا ”ثالث“ ماتن کے قول و فصل الخطاب کے مصداق کی تعیین پر دلیل قائم کرنا ”رابع“ فصل خطاب کا لغوی معنی بیان کرنا ”خامس“ سوال کا جواب دینا ”سادس“ فصل مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے اور یہاں پر کونسا معنی مراد ہے ”سابع“ اس اضافت کو متعین کرنا کہ فصل کی خطاب کی طرف اضافت کس قبیل سے ہے۔

جب شارح نے کہا اشارة الى المعجزة تو مقصود اول حاصل ہو گیا اور مصداق کو متعین کرنا اس اعتبار سے کہ فصل سے مراد معجزہ ہے اور المعجزہ میں الف لام عہد کا ہے اور معہود بہ معجزہ کاملہ ہے جو کہ قرآن مجید ہے اور اس سے مقصد ثانی بھی حاصل ہو گیا اور اس صفت کو ذکر میں خاص کرنا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صفت میں ہمارے لئے بہت سے فوائد موجود ہیں کیونکہ جب فصل خطاب سے مراد معجزہ ہے اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ یہ قانون آپ علیہ الصلوٰۃ السلام کے رب کی طرف سے ہے خود کا بنایا ہوا نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ یہ قانون ہر خطاء اور غلطی سے محفوظ ہے لہذا اس کی پیروی کرنا واجب ہے اور اسی کی اتباع میں نوع انسان کی بقاء ہے، اور یہ تمام باتیں اس صفت سے حاصل ہوئی، اسی وجہ سے ماتن نے اس صفت کو ذکر کے ساتھ خاص کیا اور جب شارح نے کہا کہ فصل کا معنی تمیز ہے تو اس سے مقصد ثالث اور رابع حاصل ہو گیا، مقصد ثالث تو اس لئے حاصل ہوا کہ فصل کا معنی تمیز ہے اور تمیز صرف واضح کلام ہی ہو سکتا ہے اور واضح کلام وہ صرف قرآن پاک اور قرآن پاک معجزہ کاملہ ہے تو معلوم ہوا کہ فصل خطاب کا مصداق معجزہ کاملہ ہے، اور مقصد رابع بھی حاصل ہو گیا وہ اس طرح کہ فصل کا لغوی معنی تمیز ہے اور یہی مقصد رابع تھا، جب شارح نے کہا الکلام البین فصل تو مقصد خامس بھی حاصل ہو گیا جو کہ ایک سوال کا جواب دینا مقصود تھا۔

سوال: خطاب لغت میں کہتے ہیں متکلم کا کلام کو غیر کی طرف متوجہ کرنا لہذا یہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ کیسے بن سکتی ہے حالانکہ ماتن یہاں پر نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور یہ بھی وہم ہے کہ خطاب ایتائے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ خطاب امور معنویہ میں سے ہے تو ماتن کا قول و افضل من ادتی

الحکمتہ و فصل الخطاب کس طرح درست ہو سکتا ہے؟

جواب: تو شارح اس کا جواب یقال للکلام البین سے دیا کہ یہ سوال اس وقت ہو سکتا تھا اگر خطاب کا لغوی معنی مراد ہوتا حالانکہ یہاں پر لغوی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ خطاب سے مراد وہ کلام ہے جس سے خطاب کیا جائے، اور وہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ ہے اور ایفاء کی بھی صلاحیت رکھتا ہے، جب شارح نے کہا الفصل بمعنی مفصول ہے تو مقصد سادس بھی حاصل ہو گیا اور وہ یہ کہ مصدر یہاں پر کس معنی میں ہے تو کہا کہ وہ مفعول کے معنی میں ہے یا فاعل کے معنی میں ہے، جب شارح نے البین من الکلام الخ کہا تو معلوم ہوا کہ یہاں فصل الخطاب کی اضافت اضافت بیانیہ ہے جس سے ایک سوال بھی دور ہو گیا کہ فصل لغت میں قطع اور تمیز کو کہتے ہیں اور یہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ نہیں بن سکتی تو شارح نے اس اعتراض کو دور کیا کہ یہاں پر مراد اضافت بیانیہ ہے اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ بیان اور مبین ایک معنی میں ہوتے ہیں اور خطاب کا معنی جبکہ یہاں پر کلام بین ہے تو فصل کا معنی بھی کلام بین ہوگا اور کلام بین یہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی صفت مادحہ ہے لہذا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

قوله ۰ الذی يفصل بين الحق والباطل .

بعض لوگوں نے حق و باطل اور صواب و خطاء کے درمیان فرق بیان کیا ہے، انہوں نے کہا کہ حق اور باطل اعتقادات میں استعمال ہوتے ہیں، جبکہ صواب اور خطاء عملیات میں استعمال ہوتے ہیں، اور حق عبارت ہے، ”التصديق على الكلام مطابق مع الواقع“ اور باطل عبارت ہے ”التصديق على كلام غير مطابق مع الواقع“ اور صواب عبارت ہے مطابقت سے اور خطاء عدم مطابقت سے عبارت ہے، بعض لوگوں نے یہ فرق بیان کیا کہ حق عبارت ہے ”مطابقة الحكاية مع المحكى عنه“ سے جبکہ باطل عبارت ہے ”عدم المطابقة الحكاية مع المحكى عنه“ سے، اور صواب ”مطابقة المحكى عنه مع الحكاية“ سے عبارت ہے جبکہ خطاء ”عدم المطابقة المحكى عنه مع الحكاية“ سے عبارت ہے اور صدق اور کذب اقوال میں استعمال ہوتے ہیں اور بعض لوگوں نے صواب کی یہ بھی تعریف کی ہے ”هو الايصال الى الحق“ اور خطاء کی یہ تعریف کی ہے ”عدم الايصال الى الحق“۔

قوله . ثم دعا لمن عاون الشارع

شارح یہاں سے ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ماتن کا آل واصحاب پر صلاۃ بھیجنے میں مشغول ہونا یہ اشتغال لایعنی ہے جو کہ درست نہیں ہے کیونکہ ماتن

کا مقصد اصلی تو فنونِ تلاشہ کے مسائل کو جمع کرنا تھا؟

جواب: ماتن علیہ الرحمۃ نے آل و اصحاب پر صلاۃ اس لئے بھیجی کیونکہ وہ ان احکام کے نفاذ اور بندوں تک پہنچانے میں نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مددگار ہیں، اور یہ قوانین شرعیہ ہم تک ان کی کوشش سے پہنچے ہیں انہوں نے ان قوانین کو ہم تک پہنچانے میں اپنی جانوں، اولادوں اور مالوں کی قربانی دی ہے اور ہم پر احسان کیا اور یہ انعام ہے تو ہم اس احسان کے بدلے میں ان کیلئے دعاء خیر کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ماتن علیہ الرحمۃ نے صلوٰۃ علیہم کہا ہے۔

قولہ. اصلہ اہل۔

شارح کی اس عبارت سے لے کر آنے والے متن تک چند اغراض ہیں۔

پہلی غرض یہ ہے کہ آل کی اصل کو اور دوسری غرض اس اصل پر دلیل بیان کرنا ہے تیسری غرض آل کی اصل میں اختلاف کو بیان کرنا اور اس کے مصداق کو بیان کرنا ہے جب شارح نے کہا کہ آل کی اصل اہل ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اس کی تصغیر اہیل آتی ہے اور اہیل اہل کی تصغیر ہے تو معلوم ہو کہ اس کی اصل اہل ہے کیونکہ تصغیر شئی کو اس کی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے، تو معلوم ہوا کہ آل کی اصل اہل ہے، پھر خلاف قیاس ہاء کو ہمزہ سے تبدیل کر دیا، دو ہمزے جمع ہوئے پہلا مفتوح ہے دوسرا ساکن ہے لہذا دوسرے کو ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا یہ آل ہو گیا، تو اس عبارت سے پہلے دو مقصد حاصل ہو گئے۔

جب شارح نے کہا خص استعمالہ الخ تو اس سے تیسرا مقصد حاصل ہو گیا کہ اس کا مصداق متعین ہو گیا، آل کا استعمال شریف اور عظیم لوگوں کیلئے ہوتا ہے ان کی شرافت و عظمت دنیاوی اعتبار سے ہو جیسے آل فرعون یا اخروی اعتبار سے ہو جیسے آل محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور آل ابراہیم علیہ السلام۔

جب شارح نے کہا وعند الکسانی الخ تو اس سے چوتھا مقصد حاصل ہو گیا اس کی اصل میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ آل کی اصل اول ہے تو واؤ کو ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا گیا تو یہ آل ہو گیا اور اہیل آل کی تصغیر نہیں ہے بلکہ اہیل اہل کی تصغیر ہے جبکہ آل کی تصغیر اویل ہے لہذا ان کے نزدیک آل اور اہل کے درمیان تغایر ہے، ان بعض کے نزدیک آل کو ذی اشرف میں استعمال کیا جاتا ہے وہ شرافت دنیاوی یا اخروی ہو جبکہ اہل کو ذلیل لوگوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، بعض نے آل اور اہل میں یہ فرق بھی بیان کیا ہے کہ اہل کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے ہوتا ہے اور آل کا استعمال صرف ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے، بعض نے تیسرا فرق یہ بھی بیان کیا ہے کہ آل کا استعمال صرف

مذکر کے لئے ہوتا ہے اور اہل کا استعمال مذکر و مؤنث دونوں کے لئے ہوتا ہے آل کی مراد میں قدرے اختلاف ہے، چنانچہ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک آل محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے مراد وہ لوگوں ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے خمس مقرر ہے، اور روافض نے کہا کہ آل محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے مراد فاطمہ، علی، اور حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواج مطہرات اور اولاد ہے اور بعض نے کہا کہ ہر مؤمن متقی آپ کی آل ہے۔

قولہ جمع طاہر۔

شارح کی غرض عبارت سے تحقیق صرفی بیان کرنا اور بعض لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے، اسلئے کہ بعض نے کہا کہ اطہار طاہر کی جمع نہیں ہے کیونکہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر نہیں آتی ہے اور اسی طرح اصحاب صاحب کی جمع نہیں ہے بلکہ اصحاب صحب کی جمع ہے شارح کے نزدیک فاعل کی جمع افعال کے وزن پر آتی ہے اسی وجہ سے انہوں نے کہا کہ اطہار طاہر کی جمع ہے جیسا کہ اصحاب صاحب کی جمع ہے، اور حق بات وہ ہے جو شرح کشاف میں ذکر کی گئی کہ فاعل کی جمع افعال کے وزن پر ثابت نہیں حتیٰ کہ اصحاب صحب کی جمع ہے جو کہ صاحب کا مخفف ہے جیسا کہ نمر کی جمع انمار ہے، اور صحب بالسکون اسم جمع ہے جیسا کہ نمر کی جمع انمار ہے۔

قولہ وصحبته الاخیار جمع خیر بالتشدید۔

صحابی کی تعریف میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ صحابی سے مراد وہ شخص ہے جس نے لمبا عرصہ مسلمان ہونے کی حالت میں نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ گزارا ہو، بعض نے کہا کہ صحابی سے مراد وہ شخص ہے جس نے نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا اور اسلام قبول کیا اور ایمان پر ہی اس کی موت ہوئی ہو، لفظ صحابہ اصحاب سے اخص ہے کیونکہ زیادہ تر نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے اصحاب میں استعمال ہوا ہے تو یہ علم کی مثل ہو گیا بخلاف اصحاب کے کہ یہ مطلق ساتھی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، شارح نے کہا کہ اخیار یہ خیر بالتشدید کی جمع ہے مقصود امور خلاصہ کو جو فرعون کرنا ہے، پہلی بات یہ ہے کہ اخیار خیر کی ہے جو کہ اسم تفضیل ہے اور اسم تفضیل مفضل علیہ کا تقاضا کرتا ہے اگر صحابہ کو مفضل علیہ بنائیں تو خیر الیشی علیہ نفسہ لازم آتا ہے اور اگر غیر صحابہ ہوں تو خیریت میں نفس شرکت مع الغیر لازم آتی ہے جو کہ درست نہیں ہے امر ثانی یہ ہے کہ خیر جمال ظاہری میں استعمال ہوتا ہے اور یہ صفت کمال نہیں ہے بلکہ جمال باطنی صفت کمال ہے امر ثالث یہ ہے کہ اسم تفضیل کی مکر نہیں آتی، تو شارح نے ان تینوں باتوں کا جواب دیا کہ اخیار یہ خیر بالتخفیف کی جمع نہیں

ہے بلکہ خیر بالتشدید کی جمع ہے لہذا یہ تینوں امر لازم نہیں آئیں گے، علامہ دسوقی نے ذکر کیا کہ خیر بالتشدید اصلاح اور دین میں استعمال ہوتا ہے جبکہ خیر مخفف حسن و جمال میں استعمال ہوتا ہے، اور خیر مشد مراد اس لئے کیونکہ مقصود یہاں پر آل اور اصحاب کی مدح بیان کرنی ہے یہ اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ خیر مشد مراد لیا جائے جو کہ دین اور اصلاح میں استعمال ہوتا ہے۔

عبارت: أَمَّا بَعْدُ فَلَمَّا كَانَ أَصْلُهُ مَهْمَا يَكُنُ مِنْ شَيْءٍ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالْتِنَاءِ فَوَقَعَتْ كَلِمَةُ أَمَّا مَوْقِعَ اسْمٍ هُوَ الْمُبْتَدَأُ وَفِعْلٍ هُوَ الشَّرْطُ وَتَضَمَّنَتْ مَعْنَاهُمَا فَلِتَضَمُّنِهِمَا مَعْنَى الشَّرْطِ لَزِمَتْهَا الْفَاءُ اللَّازِمَةُ لِلشَّرْطِ غَالِبًا وَتَضَمُّنِهَا مَعْنَى الْإِبْتِدَاءِ لَزِمَهَا لَصُوقُ الْاسْمِ الْكَالِزِمِ لِلْمُبْتَدَأِ قَضَاءً لِحَقِّ مَا كَانَ وَابْتِقَاءً لَهُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ وَسَيَجِيءُ لِهَذَا زِيَادَةٌ تَحْقِيقٌ فِي أَحْوَالٍ مُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ وَ لَمَّا ظَرَفَ بِمَعْنَى إِذَا تَسْتَعْمَلُ اسْتِعْمَالَ الشَّرْطِ يَلِيهِ فِعْلٌ مَاضٍ لَفْظًا أَوْ مَعْنَى قَالَ سَبِيوِيَّةً لَمَّا لَوْ قَوْعٍ أَمْرٍ لَوْ قَوْعٍ غَيْرِهِ وَ إِنَّمَا يَكُونُ مَثَلٌ لَوْ فَتَوَهَّمُ مِنْهُ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ حَرْفٌ شَرْطٌ كَلَوْ إِلَّا أَنَّ لَوْلَا نِتْفَاءِ الْأَوَّلِ لِإِنْتِفَاءِ الثَّانِي وَ لَمَّا لَثْبُوتِ الثَّانِي لِثْبُوتِ الْأَوَّلِ وَ الْوَجْهُ مَا تَقَدَّمَ.

ترجمہ: اما جب ہے اس کی اصل ترکیب مہما یکن من شیء بعد الحمد والثناء ہے تو کلمہ لو اس اسم کی جگہ پر واقع ہے جو کہ مبتداء ہے اور اس فعل کی جگہ پر واقع ہے جو کہ شرط ہے اور اما ان دونوں کے معنی کو شامل ہے، تو اما کے شرط کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے فاء اس کو لازم ہوئی جو کہ اکثر طور پر شرط کی جزء کو لازم ہوتی ہے، اور اما کے ابتداء کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے لصوق الاسم اس کو لازم ہوا جو کہ مبتداء کا لازم ہے اس حق کو اداء کرتے ہوئے جو کہ تھا اور بقدر الامکان اس کو باقی رکھتے ہوئے، اور عنقریب اس کی زیادہ تحقیق احوال متعلقات فعل میں آئے گی، اور لما ظرف ہے جو کہ اذا کے معنی میں ہے اس کا استعمال شرط کے استعمال کی طرح ہے اس کے ساتھ فعل ماضی لفظاً یا معنی ملا ہوا ہو، سبویہ نے کہا کہ لما غیر کے وقوع کی وجہ سے امر کے وقوع کیلئے آتا ہے اور بلا شک یہ لو کی مثل ہے تو سبویہ کے اس قول سے بعض لوگوں کو وہم ہوا کہ لما لو کی طرح حرف شرط ہے مگر یہ کہ لو انتفاء اول کی وجہ سے انتفاء ثانی کے لئے آتا ہے جبکہ لما ثبوت اول کی وجہ سے ثبوت ثانی کے لئے آتا ہے اور وجہ حسن وہی ہے جو پہلے گزر گئی۔

وضاحت: قوله . اما بعد فلما كان

ماتن علیہ الرحمۃ کی غرض اس عبارت سے لیکر الفت مختصراً تک اس فن میں وجہ تصنیف کو بیان کرنا ہے۔

لفظ اما کی اصل کے بارے میں چار قول ہیں (۱) اما اصل میں ان ماتھانوں کو میم سے بدل کر میم کا میم میں ادغام کر دیا (۲) اما اصل میں مہما تھا میم اول اور ہمزہ کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا (۳) اما اصل میں مہما تھا میم اول اور ہاء کے درمیان قلب مکانی کیا گیا پھر میم کا میم میں ادغام کر دیا گیا اور ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا گیا (۴) اما اپنی اصل پر ہی ہے۔

لفظ اما تین معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے (۱) تاکید کیلئے مثلاً ”اما خالد فذاہب“ اس کے معنی میں ”مہما یکن من شیء فخالد ذاہب“ (۲) شرط کیلئے مثلاً ”اما بکر فذاہب“ میں ذہاب بکر کو کسی بھی شیء کے موجود ہونے پر معلق کیا گیا ہے اور اس معلق کرنے کا نام ہی شرط ہے (۳) تفصیل کے لئے آتا ہے مثلاً اما الذین آمنوا فیعملون انہ الحق من ربہم یہاں ماتن علیہ الرحمۃ کی عبارت میں لفظ اما اپنے مابعد کو ماقبل سے تاکید کے ساتھ جدا کرنے کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

قوله . اصله مہما یکن من شیء بعد الحمد و الثناء

شارح کی اس عبارت سے لیکر ماتن کے قول علم البلاغۃ تک چند اغراض ہیں، پہلی غرض تو یہ ہے کہ اما بعد کی اصل کو بیان کرنا چاہتے ہیں، تو شارح نے کہا کہ اس کی اصل مہما یکن من شیء بعد الحمد و الثناء ہے تو مقصد اول حاصل ہو گیا، اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اما اپنی اصل پر ہی ہے اس کو کسی سے منقول کر کے استعمال نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ بعض نے کہا کہ اس کی اصل مہما تھا، دوسری غرض بعد کا مبنی علی الضم ہونے کی وجہ بیان کرنی ہے، تو جب شارح نے بعد الحمد و الثناء کہا تو مقصد ثانی حاصل ہو گیا اس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ بعد ظروف میں سے ہے اس کا استعمال ظرف مکان کیلئے بھی ہوتا ہے اور ظرف زمان کے لئے بھی ہوتا ہے، اس کی تین حالتیں ہیں ایک تو یہ کہ اس کا مضاف الیہ مذکور ہو، دوم یہ کہ اس کا مضاف الیہ محذوف ہو اور نسیا منسیا ہو، سوم یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہو مگر منوی ہو یعنی لفظوں میں اگرچہ محذوف ہو مگر دل و دماغ میں اس کا ارادہ کر لیا گیا ہو، پہلی دونوں صورتوں میں یہ معرب بحسب العوائل ہوتا ہے اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم اور یہاں پر اس کی تیسری صورت ہے اس وجہ سے مبنی علی الضم ہے، تیسری غرض فلما کی فاء کو لانے کی وجہ اور نوعیت بیان کرنا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس جگہ کلمہ مہما مبتداء ہے اور اسم ہے کیونکہ مبتداء کیلئے اسمیت لازم ہے یعنی ہمیشہ اسم ہوتا ہے، فعل اور حرف مبتداء نہیں ہوتے اور لیکن یوجد کے معنی میں ہے اور فعل شرط ہے اور شرط کے جواب یعنی جزء پر بالعموم فاء کا داخل کرنا

لازم ہے اب یہاں پر یہ سوال ہوگا کہ جب تقدیری عبارت میں مہما مبتداء ہے اور یکن فعل شرط ہے اور ان دونوں کے قائم مقام لفظ اما ہے تو اما ابتداء اور شرط دونوں کے معنی کو شامل ہوا یعنی لفظ اما مبتداء بھی ہوا اور شرط بھی ہوا پس مبتداء ہونے کی وجہ لفظ اما کا اسم ہونا ضروری تھا اور شرط ہونے کی وجہ سے اس کی جزاء پر یعنی بعد پر فاء کا داخل کرنا ضروری تھا مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں اس لئے کہ لفظ اما حرف ہے نہ کہ اسم اور فاء جزاء بعد پر داخل نہیں ہے بلکہ اس کے بعد لما پر داخل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مناسب تو یہی تھا کہ جس طرح مبتداء کا اسم ہونا ضروری ہے اسی طرح مبتداء یعنی مہما کا قائم مقام بھی اسم ہو مگر چونکہ قائم مقام یعنی لفظ اما کا حرف ہونا متعین ہے اس لئے لصوق اسم یعنی اسم بعد کا اما کے بعد بلا فصل واقع ہونا اس کو اما کی اسمیت کا بدل قرار دیا گیا یعنی یوں کہا گیا کہ اما جو مبتداء کے قائم مقام واقع ہے وہ اگرچہ اسم نہیں لیکن بلا فصل اس کے بعد اسم واقع ہے پس اس لصوق اسم کی وجہ سے چونکہ اما کے اندر کسی نہ کسی وجہ سے اسمیت کی بو آگئی ہے اس لئے اس کو مبتداء (مہما) کے قائم مقام قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ قاعدہ ہے ”ما لا یدرک کله لا یترک کله“ اگر کوئی شخص کل کو نہیں پاسکتا تو اس کو کل کو چھوڑنا بھی نہیں چاہئے یعنی جس قدر ممکن ہو اس کو حاصل کر لینا چاہئے، حاصل یہ ہے کہ اما اگرچہ حقیقتہً اسم نہیں ہے لیکن اس لصوق کی وجہ سے حکماً اسم ہو گیا یہی معاملہ فاء جزائیہ کا ہے کہ اما چونکہ فعل شرط نہیں لیکن قائم مقام ہے اس لئے اس کی جزاء کے شروع میں (بعد) فاء داخل ہونا چاہئے تھا لیکن چونکہ ایسا کرنے میں اما شرطیہ اور فاء جزائیہ کا اجتماع لازم آتا ہے جو کہ ناپسندیدہ ہے اس لئے فاء جزائیہ کو جزاء کے شروع میں (بعد) پر داخل نہ کر کے اس مابعد جو لما آ رہا تھا اس پر داخل کر دیا گیا، شارح کہتے ہیں کہ اس کی مزید وضاحت احوال متعلقات فعل میں ہوگی۔

قوله. ولما ظرف بمعنی اذا يستعمل استعمال الشرط۔

شارح نے یہاں سے لما کے بارے میں چار باتیں ذکر کیں ہیں (۱) لما ظرف زمان کیلئے ہے (۲) اذا کے معنی میں ہے شرط کی طرح استعمال کیا جاتا ہے (۳) اس کے متصل فعل ماضی ہوتا ہے یعنی لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے وہ فعل خواہ لفظاً ماضی ہو یا معنی ماضی ہو (۴) لما کے بارے میں اختلاف اور بعض لوگوں کا رد کرنا ہے۔

پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ لما ظرف زمان اس وقت واقع ہوتا ہے جب لما دو ایسے جملوں پر داخل ہو جن میں سے پہلا شرط اور دوسرا جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو لما نفی بلم کے معنی میں ہوگا جیسے ”ندم زید و لما ینفعه الندم“ یا الا کے معنی میں ہوگا جیسے ”ان کل نفس لما علیہا حافظ“ دوسری بات کی تفصیل یہ ہے کہ لما اذا کے معنی میں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اذا بھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف واقع ہوتا ہے اور لما بھی گذشتہ زمانے کے لئے ظرف

واقع ہوتا ہے، پس لما اور اذا کے درمیان چونکہ ایک گونہ مناسبت ہے اس لئے لما کو اذا کے معنی میں قرار دینا زیادہ مناسب ہے، الغرض اس جگہ لما اذا کے معنی میں ہے اور جس طرح اذا شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے، اسی طرح لما بھی شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے یعنی زمانہ ماضی میں تعلق کا فائدہ دیتا ہے، تیسری بات کا ما حاصل یہ ہے کہ لما سے متصل فعل ماضی ہوتا ہے لما فعل ماضی پر داخل ہوتا ہے اب وہ فعل ماضی لفظوں میں مذکور یا مقدر ہو دونوں طرح جائز ہے، اور اس میں تعمیم بھی ہے کہ فعل ماضی لفظوں میں ماضی ہو یعنی ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہو جیسے فلما کان الخ یا معنی ماضی ہو یعنی صیغہ تو ماضی کا نہ ہو لیکن لم کے ذریعے ماضی بنا لیا گیا ہو جیسے "لما لم یکن زید قائما اکرمتک"، چوتھی بات کا حاصل یہ ہے کہ امام سیبویہ نے کہا کہ لما وقوع اول کی وجہ سے وقوع ثانی کے لئے آتا ہے اور یہ لو کی مثل ہے، تو بعض لوگوں نے اس سے یہ وہم کیا کہ لما حرف شرط میں سے ہے جیسا کہ لو حرف شرط ہے لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ لو انتقاء اول کی وجہ سے انتقاء ثانی کیلئے آتا ہے، جبکہ لما ثبوت اول کی وجہ سے ثبوت ثانی کیلئے آتا ہے، حاصل رد یہ ہے کہ لما نوع اسم میں سے ہے حرف میں سے نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے وہم کیا ہے، اس لئے کہ اسمیہ، فعلیہ اور حرفیت معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے کہ ہمارے لئے ممکن ہو کہ جو حرف ہے اس کو اسم بنا دیں اور جو اسم ہو اس کو حرف بنا دیں، لما ظرف ہے جو کہ اذا کے معنی میں ہے جیسا کہ جمہور نے کہا اس لئے کہ اگر لما لو کی مثل ہو جیسا کہ سیبویہ نے کہا یا حرف شرط ہو جیسا کہ بعض متوہمین نے کہا تو یہ ادوات شرط میں سے ہوگا حالانکہ اس کو ادوات شرط میں شمار نہیں کیا گیا اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ شرط کے معنی میں تعلق ہوتی ہے اور اس لما کے معنی میں تعلق نہیں بلکہ توقيت ہے لہذا ثابت ہوا کہ وہ اذا کے معنی میں ہے۔

عبارت: عِلْمُ الْبَلَاغَةِ هُوَ عِلْمُ الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ وَعِلْمٌ تَوَابِعُهَا هُوَ الْبَدِيعُ مِنْ أَجْلِ الْعُلُومِ قَدْرًا وَأَدَقُّهَا سِرًّا لِأَحَاذِجَةِ إِلَى تَخْصِيصِ الْعُلُومِ بِالْعَرَبِيَّةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْهُ أَجَلٌ جَمِيعِ الْعُلُومِ بَلْ جَعَلَ طَائِفَةً مِنَ الْعُلُومِ أَجَلٌ مِمَّا سِوَاهَا وَجَعَلَهُ مِنْ هَذِهِ الطَّائِفَةِ مَعَ أَنَّ هَذَا إِدْعَاءٌ مِنْهُ وَكُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ إِذْ بِهِ أَيْ بَعْلِمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعُهَا لَا بَغَيْرِ مِنَ الْعُلُومِ يُعْرِفُ دَقَائِقَ الْعَرَبِيَّةِ وَأَسْرَارَهَا فَيَكُونُ مِنَ أَدَقِّ الْعُلُومِ سِرًّا وَبِهِ يُكْشَفُ عَنْ وَجْهِهِ الْإِعْجَازُ فِي نَظْمِ الْقُرْآنِ إِسْتَارَهَا فَيَكُونُ مِنَ أَجَلِ الْعُلُومِ قَدْرًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِكُشْفِ الْأَسْتَارِ مَعْرِفَةً أَنَّهُ مُعْجَزٌ لِكُونِهِ فِي أَعْلَى مَرَاتِبِ الْبَلَاغَةِ لِأَسْتِمَالِهِ عَلَى الدَّقَائِقِ وَالْأَسْرَارِ وَالْخَوَاصِ الْخَارِجَةِ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَهَذِهِ وَسِيلَةٌ إِلَى تَصْدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي جَمِيعِ مَا جَاءَ بِهِ لِيَقْتَنِي أَثَرُهُ فَيَقَارِبَا

لَسَعَادَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَالْآخِرَوِيَّةِ فَيَكُونُ مِنْ أَجْلِ الْعُلُومِ لِكُونِ مَعْلُومِهِ مِنْ أَجْلِ الْمَعْلُومَاتِ
وَعَايَتِهِ مِنْ أَشْرَفِ الْغَايَاتِ وَجَلَالَةِ الْعِلْمِ بِجَلَالَةِ الْمَعْلُومِ-

ترجمہ: علم بلاغت یعنی معانی اور بیان اور اسکے توابع کا علم یعنی بدیع مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہے اور نکتہ کے اعتبار سے دقیق ترین علوم میں سے ہے، علوم کو عربیت کیساتھ خاص کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے کیونکہ ماتن نے علم بلاغت کو جمیع علوم سے اجل نہیں بنایا ہے بلکہ علوم میں سے ایک ٹکڑا بنایا جو کہ ماسوا سے اجل ہے اور اس کو بعض حصے میں سے اجل بنایا ہے باوجود اس کے کہ یہ ماتن کی طرف سے ایک دعویٰ ہے اور ہر گروہ اپنے پاس موجود چیز سے ہی خوش ہوتا ہے، اس لئے کہ اسکے ذریعے یعنی علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعے نہ کہ اس علاوہ دوسرے علوم کے ذریعے پہچانی جاتی ہیں عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکتے پس نکتہ کے اعتبار سے علوم میں سب سے زیادہ دقیق ہوگا اور اٹھادیئے جاتے ہیں وجوہ اعجاز سے اس کے پردوں کو درآں حالیکہ وہ وجوہ نظم قرآن میں ہیں پس یہ مرتبہ کے اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوا، اس لئے کہ پردوں کے اٹھانے سے مراد اس بات کی معرفت حاصل کرنا ہے کہ قرآن پاک عاجز کرنے والا ہے، کیونکہ قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اسلئے کہ قرآن ایسی باریکیوں، نکتوں اور خواص پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت سے باہر ہیں اور اعجاز قرآن کی معرفت رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ ہے ان تمام باتوں میں جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم لیکر آئے تاکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے طریقہ کی پیروی کی جاسکے تاکہ اخروی اور دنیاوی سعادتوں کے ساتھ کامیابی حاصل ہو، پس یہ علم اجل علوم سے ہوگا کیونکہ اس کا معلوم اجل معلومات اور اس کی غایت اشرف غایات سے ہے۔

وضاحت: قوله ○ علم البلاغة وهو علم المعاني والبيان-

شارح کی غرض ایک تو علم بلاغت کے مصداق کو متعین کرنا ہے کہ علم بلاغت سے مراد علم معانی اور بیان ہے، اور دوسری غرض وجہ اختصاص بیان کرنا ہے کہ علم بلاغت کو معانی اور بیان کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ کیا ہے؟ علم بلاغت کا اطلاق صرف بیان اور معانی پر اس لئے کیا گیا ہے کیونکہ اس کو بیان اور معانی کے ساتھ زیادہ اختصاص حاصل ہے اس لئے کہ علم معانی اور بیان کی تدوین صرف بلاغت کیلئے ہوتی ہے بخلاف دوسرے علوم کے ان کی تدوین بلاغت کیلئے نہیں ہوتی

بلکہ دوسرے مقاصد کے لئے ہوئی ہے، شارح نے علم تو ابھما میں لفظ علم کا اعادہ کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ توابع مجرد ہے اور اس کا عطف بلاغت پر ہے علم پر نہیں حتیٰ کہ یہ مرفوع ہو اور ساتھ اس بات کی بھی وضاحت کر دی کہ توابع سے علم نحو کے توابع نہیں ہیں بلکہ توابع سے مراد علم بدیع ہے۔

قوله ○ لا حاجة الى تخصيص العلوم العربية .

شارح کی اس عبارت سے دو اعتراض ہیں ایک تخصیص کی غرض ہے اور دوسری شارح کی غرض ہے تخصیص کی غرض ماتن پر ہونے والے اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: اعتراض یہ ہوتا تھا کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علم بلاغت تمام علوم سے اجل ہے اس لئے کہ بعض علوم جیسا کہ علم حدیث، علم تفسیر اور علم کلام علم بلاغت سے بھی اجل ہیں تو علم بلاغت تمام علوم میں اجل کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب اول: بعض لوگوں نے اس کا جواب علوم کو عربیت کے ساتھ خاص کرتے ہوئے دیا کہا یہاں علوم سے مراد وہ علوم عربیہ ہیں جن میں لفظ عربی سے بحث کی جاتی ہے جو کہ علم حدیث، علم تفسیر اور علم کلام کیلئے مساوی ہیں، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ علم بلاغت علوم عربیہ سے اجل ہے، لہذا ماتن کا یہ قول اجل العلوم کہنا درست ہے۔

تو شارح نے ان کا رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ تو اس وقت صحیح ہوتا ہے جب ماتن اجل العلوم مطلقاً کہتے حالانکہ انہوں نے ایسا نہیں کہا بلکہ انہوں نے کہا ہے (من اجل العلوم) لہذا یہ اعتراض ماتن پر سرے سے وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ ماتن نے جمیع علوم سے علم بلاغت کو اجل نہیں بنایا بلکہ بعض علوم سے اجل بنایا ہے کیونکہ من اجل العلوم میں (من) بعضیت کا ہے لہذا معنی یہ ہوگا کہ علم بلاغت اور اس کے توابع بعض علوم سے اجل ہیں اور اجل العلوم ایک طائفہ ہے اور یہ اس سے بعض ہیں۔

جواب ثانی: شارح نے دوسرا جواب اپنے قول مع ان هذا ادعاء لئ سے دیا ہے کہ یہ اعتراض ماتن پر اس وقت وارد ہوتا اگر ماتن علم بلاغت کو حقیقہ تمام علوم سے اجل بناتے حالانکہ انہوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس نے علم بلاغت کو ادعاء (یعنی دعویٰ) کے طور پر اجل علوم بنایا ہے کیونکہ ہر شخص جب کسی علم کے حصول میں مشغول ہوتا ہے تو وہ کام اس کے غیر سے محبوب، پسندیدہ ہو جاتا ہے اور ماتن جب علم بلاغت میں مشغول ہونے تو یہ ان کو محبوب ہو گیا اسی وجہ سے انہوں نے اس کو اجل علوم سے بنا دیا جو کہ ان کی طرف سے دعویٰ ہے حقیقہ نہیں ہے۔

قوله ○ اذ به يعرف .

ماتن کی غرض اس عبارت سے اپنے مدعی پر دلیل ذکر کرنا ہے کیونکہ ماتن نے یہاں پر دو دعوے کیے ہیں، پہلا دعویٰ بلاغت کا اجل ہونا اور دوسرا دعویٰ بلاغت کا ادق ہونا، لیکن ماتن نے لف و نشر غیر مرتب کے طور پر دلیل ثانی کو پہلے ذکر کیا اور دعویٰ اول کی دلیل کو ثانیاً ذکر کیا تاکہ دلیل کا اتصال مدعی کے ساتھ ہو جائے مصنفین کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ کلام کو لف و نشر مرتب کے طور پر ذکر کرتے ہیں کیونکہ لف کا مطلب ہے کہ کلام کو اجمالاً ذکر کرنا اور نشر کا مطلب ہے کلام کو تفصیلاً ذکر کرنا، تو مصنفین کبھی تو کلام کو لف و نشر مرتب کے طور پر ذکر کرتے ہیں اور اس میں نکتہ یہ ہوتا ہے تاکہ تفصیل کی اجمال کے ساتھ مطابقت حاصل ہو جائے کیونکہ کلام میں مطابقت غیر مطابقت سے اولیٰ ہے، اور کبھی لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کرتے ہیں دوسرے نکتہ کی وجہ سے جیسا کہ یہاں ماتن نے ذکر کیا اور ماتن کی کلام کو لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے تاکہ دلیل کا مدعی کے ساتھ اتصال حاصل جائے کیونکہ اگر ماتن مدعی اول کی دلیل کو پہلے ذکر کرتے تو اس صورت میں یہ نکتہ حاصل نہیں ہوتا تھا کیونکہ مدعی اول اس کی دلیل کے درمیان مدعی ثانی سے فصل واقع ہونا تھا اسی وجہ سے ماتن نے اپنے کلام کو لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے۔

قوله ○ بعلم البلاغة و توابعها .

شارح کی غرض یہاں سے یہ میں موجود ضمیر کے مرجع کو متعین کرنا ہے کہ وہ قدرے اشتراک کے ساتھ علم بلاغت اور توابع کی طرف لوٹ رہی ہے، اور شارح نے لاغیرہ نکال کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اس کا قول بہ جار مجرور يعرف کے متعلق ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جار مجرور اپنے متعلق کا معمول ہوتا ہے اور معمول کا مرتبہ عامل سے متاخر ہوتا ہے لیکن کبھی افادہ حصر اور تخصیص کی وجہ سے مقدم بھی کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہاں پر کیا گیا تو معلوم ہوا کہ بہ کو مقدم کرنا يعرف پر حصر اور تخصیص کے افادہ کیلئے ہے، شارح نے من العلوم کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں حصر سے مراد حصر حقیقی نہیں ہے بلکہ اضافی ہے جس سے عربیت کے دقائق کی معرفت ہوتی ہے نہ کہ تمام علوم کے دقائق کی معرفت ہوتی ہے۔

قوله فيكون من ادق العلوم .

یہ مدعی ثانی کی دلیل کا نتیجہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ ماتن کی عبارت لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ علم بلاغت کے نکتے اسلئے دقیق ہیں کہ عربی زبان کی باریکیاں اور اس کے نکات کو علم اور اس کے توابع کے ذریعے ہی جانا جاسکتا ہے اس کے علاوہ دیگر علوم لغت نحو صرف وغیرہ کے ذریعے نہیں جانا جاسکتا اور جب یہ بات ہے کہ عربی زبان

کے اسرار و رموز اس علم کے ذریعے معلوم ہو سکتے ہیں اور دیگر علوم کے ذریعے نہیں تو نکات کے اعتبار سے ہی علم بلاغت بلاشبہ ادق ہوگا۔

قوله ۞ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن .

ماتن کی غرض اس عبارت سے مدعی اول (من اجل العلوم قدرا) پر دلیل قائم کرنا ہے، وجہ اعجاز قرآن کو بیان کرنے میں کیٹر مذہب ہیں اس میں سے چار مشہور ہیں۔

(۱) قرآن معجز ہے اس لئے کہ اس میں ماکان وما یکون کی خبریں ہیں اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہوتی ہے لہذا قرآن معجز ہوا (۲) قرآن پاک اختلاف، تناقض اور تدافع سے محفوظ ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”ولو کان عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا“ اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہے لہذا قرآن معجز ہوا (۳) قرآن پاک کی حفاظت کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ”وانا لہ لحافظون“ اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہے لہذا قرآن معجز ہوا (۴) اعجاز قرآن میں شارح کا مذہب ہے وہ یہ کہ قرآن معجز ہے کیونکہ یہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر مشتمل ہے اور اور ہر وہ چیز جس کی یہ شان ہو وہ معجز ہوتا ہے لہذا قرآن معجز ہوا۔

علم بلاغت کے بلند مرتبہ ہونے پر دلیل ذکر کرتے ہوئے ماتن نے کہا کہ علم بلاغت بلند مرتبہ ہے اس لئے کہ وہ انواع اور طرق جن پر قرآن مشتمل ہے اور وہ اعجاز قرآن کا سبب ہیں ان پر پڑے ہوئے پردوں کو اسی علم کے ذریعے دور کیا جاتا ہے یعنی علم بلاغت ہی کے ذریعے سے یہ بات جانی جاتی ہے کہ قرآن معجز ہے اور اس سے معارضہ کرنا اور اس کا مثل لانا کسی کے لئے ممکن نہیں ہے یہی بات کہ قرآن معجز کیوں ہے تو اس کی علت بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ قرآن چونکہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اس لئے قرآن معجز ہے، قرآن بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر کیونکہ ہے اس کی علت یہاں بیان کرتے ہوئے کہا کہ قرآن ایسے نکتوں اور باریکیوں پر مشتمل ہے جو انسان کی طاقت اور قدرت سے باہر ہیں تو جب ایسا ہے اس میں یقیناً اعلیٰ درجہ کی بلاغت موجود ہوگی، الحاصل علم بلاغت کے ذریعے اعجاز قرآن کے طرق اور انواع کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اعجاز قرآن کی معرفت رسول پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی معرفت کا ذریعہ بنتی ہے اس طرح کہ جب قرآن کا اعجاز ثابت ہو جائے گا اور یہ معلوم جائے گا کہ قرآن معجز ہے انسان اس کی مثل لانے پر قادر نہیں ہے تو قرآن کا کلام الہی ہونا ثابت ہو جائے گا اور کلام الہی انسان پر بذریعہ وحی اترتا ہے لہذا یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ قرآن بذریعہ وحی اترتا ہے اور وحی نبی پر اترتی ہے لہذا یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام جن پر قرآن اترتا ہے نبی ہیں پس

جب آپ کی نبوت ثابت ہو جائے گی تو لوگ آپ کی تصدیق کریں گے، الغرض اعجاز قرآن کی معرفت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کرنا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے لائے ہوئے تمام احکامات میں دنیوی اور اخروی تمام سعادتوں کے ساتھ کامیابی کا ذریعہ ہے اور جب ایسا ہے تو علم بلاغت مرتبہ اعتبار سے اجل علوم میں سے ہوگا کیونکہ کسی علم کے اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے کا مدار اس کے معلوم اور اسکی غایت پر ہے پس بلاغت کا معلوم یعنی اعجاز قرآن چونکہ اجل معلومات میں سے ہے اس لئے علم بلاغت اجل علوم میں سے ہوگا، اسی طرح اس کی غایت یعنی تصدیق نبی یا دنیا اور آخرت کی کامیابی چونکہ اجل غایات میں سے ہے اس لئے علم بلاغت بھی اجل علوم میں سے ہوگا۔

سوال: ماتن کے جار مجرور کو مقدم کرنے سے جو مستفاد ہو رہا ہے وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اعجاز قرآن کی معرفت جس طرح علم بلاغت سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح علم کلام سے بھی حاصل ہوتی ہے کیونکہ علم کلام میں کہا جاتا ہے کہ معجز ہے کیونکہ یہ ہمارا عقیدہ ہے تو اعجاز قرآن کو علم بلاغت میں محصور کرنا کیسے صحیح ہے؟

جواب: معرفت کی دو اقسام ہیں (۱) دلیل لمی سے معرفت (۲) دلیل انی سے معرفت،

پہلی قسم دلیل لمی سے معرفت سے مراد یہ ہے کہ جانب علت سے معلول پر استدلال کیا جائے جیسا کہ اس مقام میں ہے کیونکہ اعجاز قرآن کی علت، قرآن کا ان دقائق اور اسرار پر مشتمل ہونا ہے جن کو علم بلاغت سے پہچانا جاتا ہے جو کہ انسان کی معرفت سے خارج ہیں، اور ان دقائق و اسرار کی معرفت علم بلاغت کے ذریعے ہوتی ہے لہذا حصر درست ہوا۔

دوسری قسم دلیل انی سے معرفت اس سے مراد یہ ہے کہ جانب معلول سے علت پر استدلال کیا جائے جیسا کہ اعجاز قرآن کا علم کلام میں حاصل ہوتا ہے تو یہ دلیل انی ہے اور یہ مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہاں پر دلیل لمی کا علم ہے اور وہ علم بلاغت میں منحصر ہے پس جو ماتن کے کلام سے حصر مستفاد ہو رہا ہے وہ صحیح ہے، اسی جواب کی طرف شارح نے اپنے ”قول لكونه في اعلى مراتب البلاغة لاشتماله على الدقائق“ سے اشارہ کیا ہے۔

عبارت: فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ التَّوْفِيقُ بَيْنَ مَا ذَكَرَ هُنَا وَبَيْنَ مَا ذَكَرَ فِي الْبِفْتَاخِ مِنْ أَنَّ مُدْرِكَ الْإِعْجَازِ هُوَ الذَّوْقُ وَلَيْسَ إِلَّا وَالنَّفْسُ وَجْهَ الْإِعْجَازِ مِمَّا لَا يُمَكِّنُ كَشْفُ الْعِنَاءِ عَنْهَا قُلْنَا مَعْنَى كَلَامِهِ أَنَّهُ يُدْرِكُ بِهِ وَلَا يُمَكِّنُ وَصَفُهُ كَالْمَلَاخَةِ وَقَدْ صَرَّحَ بِهِذَا وَمَا ذَكَرَ هُنَا لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يُمَكِّنُ وَصَفُهُ بَلْ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ إِنَّمَا يُدْرِكُ بِهِذَا الْعِلْمِ وَلَوْ بِالذَّوْقِ الْمُكْتَسَبِ مِنْهُ لَا بغيرِهِ مِنْ

الْعُلُومِ وَلَيْسَ الْحَصْرُ حَقِيقًا حَتَّى يَرِدَ الْإِعْتِرَاضُ بِأَنَّ الْعَرَبَ تَعْرِفُ ذَلِكَ بِحَسَبِ السَّلِيْقَةِ وَقَدْ
 أُشِيرَ إِلَى هَذَا فِي مَوَاضِعَ مِنَ الْمِفْتَاحِ كَقَوْلِهِ فِي عِلْمِ الْإِسْتِدْلَالِ وَجْهُ الْإِعْجَازِ أَمْرٌ مِنْ جِنْسِ
 الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ لَا طَرِيقَ إِلَيْهِ إِلَّا طَوْلُ خِدْمَةِ هَذَيْنِ الْعُلَمَاءِ وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ لَا عِلْمَ بَعْدَ
 عِلْمِ الْأُصُولِ أَكْشَفُ لِلِقِنَاعِ مِنْ وَجْهِ الْإِعْجَازِ مِنْ هَذَيْنِ الْعُلَمَاءِ نَعَمْ لَا يُمْكِنُ بَيَانُ وَجْهِ
 الْإِعْجَازِ وَإِدْرَاكُهُ بِحَقِيقَتِهِ لِامْتِنَاعِ الْإِحَاطَةِ بِهَذَا الْعِلْمِ لِغَيْرِ عِلَامِ الْغُيُوبِ فَلَا يَدْخُلُ كُنْهَ بَلَاغَةِ
 الْقُرْآنِ إِلَّا تَحْتَ عِلْمِهِ الشَّامِلِ كَمَا ذُكِرَ فِي الْمِفْتَاحِ

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کیسے موافقت ہوگی اس چیز کے درمیان جو یہاں پر مذکور ہے اور اسکے
 درمیان جو مفتاح میں مذکور ہے کہ مدرک اعجاز صرف ذوق ہی ہے اور وجہ اعجاز کے چہرے سے ہر پردے کا
 اٹھانا ممکن ہی نہیں ہے، ہم نے کہا کہ اس کے کلام کا (جو مفتاح میں ہے) معنی یہ ہے اعجاز کا ادراک ذوق
 سے ہوتا ہے اور اس کے وصف کو بیان کرنا ممکن نہیں جیسے نمکینی، اور صاحب مفتاح نے اس کی صراحت کی
 ہے اور جو یہاں (تلخیص المفتاح) میں مذکور ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ اعجاز کا وصف بیان کرنا ممکن
 ہے بلکہ وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اعجاز کا ادراک اس علم سے ہو سکتا ہے اگرچہ اس ذوق سے جو کہ علم
 بلاغت سے حاصل ہوا ہے نہ کہ کسی دوسرے علم کے ذریعے سے اور حصر حقیقی نہیں ہے تاکہ اعتراض وارد
 ہو سکے کہ عرب اس اعجاز کو باعتبار ذوق فطری ا جان لیتے ہیں اور اسی بات کی طرح مفتاح کی کئی جگہوں میں
 اشارہ کیا گیا ہے، جیسے صاحب مفتاح کا قول علم منطق میں ہے کہ وجہ اعجاز فصاحت و بلاغت کی جنس میں
 سے ہے اور اس کی طرف کوئی راستہ نہیں مگر ان دو علموں کی لمبی خدمت کرنا اور ایک اور مقام میں ہے علم
 اصول کے بعد کوئی علم نہیں جو ان دو علموں سے زیادہ اعجاز کے چہروں سے پردوں کو ہٹائے اور کھولے، ہاں
 وجہ اعجاز کا بیان اور اسکی حقیقت کو پانا ممکن نہیں کیونکہ بغیر علام الغیوب کے کسی دوسرے کے لئے اس علم کا
 احاطہ کرنا ممکن ہے پس بلاغت کی حقیقت اس کے علم کے نیچے درج ہے جیسا کہ مفتاح میں ذکر کیا گیا ہے۔

وضاحت: فان قيل كيف التوفيق بين ما ذكر ههنا۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر کرنا ہے جو بظاہر ایک اعتراض لگ رہا ہے

لیکن حقیقت میں تین اعتراضات ہیں۔

اعتراض اول: اعتراض اول کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے کہا (وقد به يكشف عن وجوه الاعجاز الخ) تو اس سے معلوم ہوا کہ اعجاز کی معرفت جو کہ کلام اللہ میں ہے صرف علم بلاغت میں منحصر ہے، کسی دوسرے علم سے حاصل نہیں ہو سکتی، جبکہ علامہ سکا کی نے مفتاح میں کہا (ان مدرک الاعجاز هو الذوق ليس الا الذوق) تو علامہ سکا کی کی عبارت سے معلوم ہوا کہ اعجاز قرآن کی معرفت صرف ذوق میں منحصر ہے اس کے غیر میں حاصل نہیں ہو سکتی، اس طرح ماتن اور سکا کی کے کلاموں میں تناقض و تدافع واقع ہو گیا؟

اعتراض ثانی: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ماتن نے جب کہا (وبه يكشف) اس سے معلوم ہوا کہ اعجاز کی معرفت ممکن ہے جو کہ کتاب اللہ میں پائی جاتی ہے اور سکا کی نے مفتاح کے ایک مقام پر ذکر کیا (ونفس وجه الاعجاز لا يمكن كشف القناع) اس سے معلوم ہوا کہ قرآن پاک کے اعجاز کی معرفت ممکن نہیں ہے اس لئے جب اس سے پردوں کا اٹھنا ممکن نہیں ہے تو اس کی معرفت کیسے حاصل ہو سکتی ہے کیونکہ کسی شے کی معرفت اس چیز پر پڑے ہوئے پردوں کے اٹھنے کے بعد ہوتی ہے، لہذا اس طرح ماتن اور فاضل سکا کی کے اقوال میں تعارض لازم آیا؟

اعتراض ثالث: تیسرے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ سکا کی نے مفتاح کے ایک مقام پر ذکر کیا کہ (ان مدرک الاعجاز ليس الا على الذوق) اس معلوم ہوا کہ اعجاز کی معرفت ممکن ہے، جبکہ پیچھے کہہ رہے ہیں (ونفس وجه الاعجاز لا يمكن كشف القناع عنها) کہ اعجاز کی معرفت ممکن نہیں ہے اس طرح فاضل سکا کی کے اپنے ہی اقوال میں تعارض، تدافع لازم آیا؟

قوله ۰ قلنا معنى كلامه انه يدرك .

یہاں سے شارح ان تینوں اعتراضات کے جوابات دے رہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ ادراک اعجاز دو قسم کا ہوتا ہے (۱) ادراک اجمالی (۲) ادراک تفصیلی۔

ادراک اجمالی سے اعجاز کا حصول ممکن ہے اور اعجاز کی حقیقت تفصیلی کا ادراک ممکن نہیں ہے، تو ماتن کی مراد اعجاز کی معرفت کے ممکن ہونے سے اس کی معرفت اجمالی ہے اور اعجاز کی معرفت اجمالی تو ممکن ہے اور فاضل سکا کی کے قول ثانی کا مطلب یہ ہے کہ اعجاز کی حقیقت تفصیلی کا ادراک ممکن نہیں ہے نیز سکا کی کے جو دو اقوال میں تعارض آ رہا تھا کہ ایک قول تو یہ کہ اعجاز کی معرفت فقط ذوق سے حاصل ہوتی اور دوسرا قول یہ ہے کہ اعجاز کا ادراک ممکن نہیں تو اب دفع تعارض اس طرح ہوگا کہ قول اول سے سکا کی کی مراد یہ ہے کہ اعجاز کی معرفت اجمالی کا ادراک ذوق سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرے قول کا مطلب یہ ہے کہ اعجاز کی حقیقت تفصیلی کا ادراک ممکن نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف شارح نے اشارہ کیا ہے کہ معنی (کلامہ انہ

یدرک بہ ولایمکن وصفہ) تو اس جواب سے ماتن کے قول اور سکا کی کے قول ثانی کے درمیان سے تناقض دور ہو گیا نیز فاضل سکا کی کے دونوں اقوال کے درمیان سے بھی تعارض دور ہو گیا، مگر ابھی تک ایک تعارض ماتن اور سکا کی کے قول اول کے درمیان موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ ماتن کے نزدیک اعجاز کی معرفت علم بلاغت اور اس کے توابع کے ذریعے ہوتی جبکہ سکا کی کے قول اول کے مطابق معرفت اعجاز فقط ذوق سے حاصل ہوتی ہے؟ اس کو آگے بیان کیا ہے۔

قولہ ۱۰ کا ملاحظہ۔

اس سے ایک وہم کو دور کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ شئی کی معرفت اجمالی بغیر معرفت تفصیلی کے ممکن ہے یہ قول درست ہی نہ ہو کیونکہ اگر یہ قول صحیح ہوتا تو اس کیلئے کوئی نہ کوئی نظیر ہونی چاہئے تھی اور یہ بات ممکن ہے کہ اس کی کوئی نظیر ہو ہی نہ اس کا جواب شارح نے کا ملاحظہ سے دیا کہ یہ قول درست ہے اور اس کی نظیر موجود ہے کہ ملاحظہ (نمکینی) کی معرفت اجمالی تو حاصل ہو سکتی ہے لیکن اس کی حقیقت تفصیلی کی معرفت ممکن نہیں ہے، یعنی ہمارے لئے ممکن نہیں ہے کہ ہم اس کے وصف کو بیان کر سکیں، اور اسی طرح ملاحظہ کے علاوہ باقی تمام امور وجدانیہ بھی اس کی نظیریں ہیں۔

قولہ ۱۰ قد صرح بهذا۔

شارح کی اس عبارت سے غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

سوال: ممکن ہے کہ آپ نے سکا کی کے قول کی جو یہ توجیہ بیان کی ہے کہ ماتن کی مراد اس سے اعجاز کی معرفت اجمالی ہے معرفت تفصیلی مراد نہیں ہے یہ ایسی توجیہ ہو کہ سکا کی اس پر راضی ہی نہ ہوں؟

جواب: تو شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ توجیہ ایسی ہے جس پر سکا کی راضی ہیں کیونکہ سکا کی نے مفتاح العلوم کے اندر اس کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے جہاں پر انہوں نے کہا کہ (اعلم ان شان الاعجاز عجیب یدرک ولا یمکن وصفہ ومدرك الاعجاز عندی هو الذوق لیس الا) تو جان کہ اعجاز کی شان بھی کیسی عجیب ہے اس کا ادراک و علم تو حاصل ہوتا ہے مگر وصف کو بیان کرنا ممکن نہیں اور اعجاز کا ادراک میرے نزدیک صرف ذوق سے حاصل ہوتا ہے اور یہ بھی کہا کہ (وبطریقۃ اکتساب الذوق طول خدمۃ ہذین العلمین) ان دونوں عبارتوں سے معلوم ہوا کہ شارح نے سکا کی کے قول کی جو توجیہ بیان کی ہے وہ سکا کی کے موقف کے عین مطابق ہے۔

قولہ ۱۰ ولو بالذوق المکتسب من لا لغيره من العلوم۔

شارح کی اس وضاحت سے وہ تناقض جو باقی تھا کہ ماتن کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اعجاز کی معرفت علم بلاغت

سے ہوتی ہے اور سکا کی کے قول سے معلوم ہوتا ہے معرفت اعجاز فقط ذوق سے ہوتی ہے، یہ دور ہو گیا وہ اس طرح کہ سکا کی نے اعجاز کے ادراک کو ذوق میں بلا واسطہ بند کیا ہے جبکہ ماتن نے اس علم پر بلا واسطہ ادراک کو منحصر کیا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ماتن کا کلام عموم پر محمول ہے کہ مدرک اعجاز علم بلاغت ہے عام ہے کہ بنفسہ ہو یا بواسطہ ذوق کے ہو جو اسی علم بلاغت سے حاصل ہوا ہو اور سکا کی کا قول خصوص پر محمول ہے کہ مدرک اعجاز بنفسہ ذوق ہے البتہ یہ ذوق اسے کبھی طبیعت سے حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ اہل عرب اور کبھی بواسطہ علم بلاغت کے قواعد سے شغف رکھنے سے حاصل ہو جاتا ہے، لہذا یہ تعارض بھی ختم ہو گیا۔

قوله ۰ وليس الحصر حقيقيا .

اس سے شارح کی غرض جواب ثالث کا تتمہ اور شارح کی بغیر العلوم العربیہ کی قید کا فائدہ بیان کرنا ہے اور ساتھ ساتھ ایک اعتراض کو بھی دور کرنا ہے، اعتراض یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ معرفت الاعجاز بلاغت اور توابع بلاغت میں منحصر ہے کیونکہ جس طرح یہ علم بلاغت سے حاصل ہوتی ہے اسی طرح ذوق و سلیقہ سے بھی حاصل ہو سکتی ہے جیسا کہ اہل عرب ہیں لہذا اس کی معرفت اعجاز کو علم بلاغت میں محصور کرنا درست نہیں ہے؟

اس کا جواب دیا کہ یہاں پر حصر حقیقی مراد نہیں ہے حصر اضافی مراد ہے، لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ حصر حقیقی میں جمیع ماعدہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک شئی کو دوسری کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے، جبکہ حصر اضافی میں جمیع ماعدہ کی طرف نہیں بلکہ بعض ماعدہ کی طرف اضافت کرتے ہوئے ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے، لہذا جب یہاں حصر اضافی مراد ہے دیگر علوم کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ معرفت اعجاز کو علم بلاغت میں محصور کیا ہے جو کہ درست ہے۔

قوله ۰ وقد اشير الى هذا في مواضع من المفتاح .

شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے، اعتراض یہ ہے کہ ماتن قول (وہہ یکشف) اور سکا کی کے قول (ونفس وجه الاعجاز مالا يمكن كشف القناع) کے درمیان تداخل کو دور کرنے کے لئے آپ نے جو یہ توجیہ بیان کی ہے کہ ماتن کی مراد اعجاز کی معرفت اجمالی ہے جو کہ ممکن ہے اور سکا کی کی بھی مراد معرفت اجمالی ہے جو کہ ممکن ہے لہذا کوئی تداخل نہ ہوا، تو یہ توجیہ ایسی ہے کہ سکا کی اس توجیہ پر راضی نہ ہوں اور یہ ان کی مراد نہ ہو؟

شارح نے اس کا جواب دیا کہ سکا کی بھی اس توجیہ پر راضی ہیں دلیل اس پر یہ ہے کہ انہوں نے خود اس بات کی

صراحت کی ہے مفہوم العلوم چونکہ نوعاً پر مشتمل ہے ان میں سے ایک علم استدلالی یعنی منطقی ہے، اور سکا کی نے علم منطقی میں یہ بات ذکر کی ہے کہ (وجہ الاعجاز امر من جنس الفصاحة والبلاغة لا طريق اليه الا طول خدمة هذين العلمين) اس سے معلوم ہوا کہ اعجاز کی معرفت ان دونوں علموں سے حاصل ہو سکتی ہے اور معرفت سے معرفت اجمالی ہے جو کہ ممکن ہے لہذا شارح کی توجیہ پر سکا کی بھی راضی ہیں اور اسی طرح سکا کی نے ایک اور مقام پر یہ کہا (لا علم بعد علم الاصول اکتشف للقباع من وجه الاعجاز من هذين العلمين) تو اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وجہ الاعجاز کی معرفت ان دونوں علموں سے ممکن ہے لہذا شارح کی توجیہ بیان کرنا درست ہے۔

قوله ۞ نعم لا يمكن بيان وجه الاعجاز وادركه بتحقيقه۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے، اعتراض یہ کہ سکا کی نے کہا ہے (لا علم بعد علم الاصول اکتشف للقباع) اس میں اکتشف اسم تفضیل کا صیغہ ہے تو سکا کی نے ان دونوں علموں (علم بلاغت و بدیع) کو اکتشف للقباع کہا ہے اور جو اکتشف للقباع ہو وہ اس کی حقیقت کا مدرک ہوتا ہے تو مطلب یہ نکلے گا کہ ان دونوں علموں سے اعجاز کی حقیقت کا علم حاصل ہو سکتا ہے لہذا علامہ سکا کی کے اس قول اور ما قبل والے قول (لا يمكن وصفه) میں تعارض پیدا ہو گیا؟ اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے کہا کہ اکتشف اگرچہ اسم تفضیل کا صیغہ ہے لیکن یہ اپنے تفصیلی معنی پر نہیں ہے بلکہ مطلقاً اکتشف کے معنی میں ہے لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا اور جب یہ اپنے حقیقی معنی پر باقی نہیں ہے تو ان دونوں علموں سے اعجاز کی حقیقت کا ادراک ممکن نہیں ہے کیونکہ حقیقت اعجاز کا علم علام الغیوب اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو بھی حاصل نہیں ہو سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت تفصیلی تمام قوانین کلیہ، جزئیہ کے علم پر موقوف ہے اور تمام قوانین کلیہ و جزئیہ کا علم صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کو حاصل ہے کسی دوسرے انسان کو حاصل نہیں ہو سکتا ہے لہذا کسی انسان کیلئے حقیقت اعجاز کی معرفت تفصیلی بھی ممکن نہیں ہوگی۔

عبارت: وَ تَشْبِيهُ وَجْهِهِ الْإِعْجَازِ فِي النَّفْسِ بِالشَّيْءِ الْمُحْتَجِبَةِ تَحْتَ الْأَسْتَارِ اسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ وَ اثْبَاتِ الْأَسْتَارِ لَهَا اسْتِعَارَةً تَخْيِيلِيَّةً وَ ذِكْرُ الْوَجْهِ إِيهَامٌ أَوْ تَشْبِيهُ الْإِعْجَازِ بِالصُّورِ الْحَسَنَةِ اسْتِعَارَةً بِالْكِنَايَةِ وَ اثْبَاتِ الْوَجْهِ اسْتِعَارَةً تَخْيِيلِيَّةً وَ ذِكْرُ الْأَسْتَارِ تَرْشِيحٌ وَ جَرِينَا فِي هَذَا عَلَى إِصْطِلَاحِ الْمُصَنِّفِ

ترجمہ: دل میں پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور ان (وجوہ)

اعجاز) کیلئے پردوں کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور وجوہ کا ذکر ایہام ہے، یا اعجاز کو حسین صورتوں جے ساتھ تشبیہ دینا استعارہ بالکنایہ ہے اور اعجاز کیلئے وجوہ کا ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور استار (پردوں) کا ذکر تشریح ہے اور ان (استعاروں) میں ہم مصنف کی اصطلاح کے مطابق چلے ہیں۔

وضاحت: قولہ ۰ تشبیہ وجوہ الاعجاز۔

یہاں سے شارح کی غرض متن میں موجود استعارات کی وضاحت کرنا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ وجوہ اعجاز سے بلاغت کے وہ انواع اور طرق مراد ہیں جن سے اعجاز حاصل ہوتا ہے، اور یہ طرق تراکیب کے خواص میں سے ہیں شارح انہیں وجوہ اعجاز کے بارے میں فرماتے ہیں کہ متن میں وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ ہے اور استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہے جسکی تشریح میں شارح نے دو تقریریں کی ہیں، مگر ان تقریروں سے پہلے یہ ذہن نشین فرمائیں کہ مصنف کے مذہب کے مطابق استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور اس کے علاوہ مشبہ بہ، حرف تشبیہ اور وجہ تشبیہ کا ذکر نہ کیا جائے، استعارہ تخیلیہ یہ ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے لوازم میں کسی لازم کو ثابت کر دیا جائے، اور استعارہ ترشیحہ یہ ہے کہ مشبہ کیلئے مشبہ بہ کے کسی مناسب کو ذکر کر دیا جائے، اور ایہام یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک معنی قریب ہوں جس میں اس لفظ کا استعمال بھی زیادہ ہو اور بلا قرینہ ذہن بھی اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو، دوسرے معنی بعید ہوں یعنی لفظ کا اس معنی میں استعمال کم ہو اور بلا قرینہ اسکی طرف ذہن بھی منتقل نہ ہو، اتفاق سے یہ قرینہ بھی خفی ہو جلی نہ ہو، پس اس لفظ سے اگر معنی بعید کا ارادہ کیا گیا تو یہ ایہام کہلائے گا، اور ایہام کا دوسرا نام تو یہ ہے جو کہ محسنات بدیعہ میں سے ہے ان اصطلاحات کے ذکر کے بعد شارح کی پہلی تقریر ملاحظہ ہو، کہ ماتن نے وجوہ اعجاز کو پردوں میں چھپی ہوئی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ان دونوں کے درمیان جامع اور وجہ تشبیہ اکثر لوگوں کا انکے جمال پر مطلع نہ ہونا ہے، پس فاضل باتن نے چونکہ مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کا ذکر کیا ہے اور باقی ارکان تشبیہ کا ذکر نہیں کیا اسلئے وجوہ اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ ہے اور استار مشبہ بہ (اشیاء محتبہ) کیلئے چونکہ لازم ہے اور اس لازم کو مشبہ یعنی وجوہ اعجاز کیلئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے متن میں استار کا ذکر استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا کیونکہ وجہ کے دو معنی ہیں ایک تو عضو مخصوص یعنی چہرہ اور وجہ کا اطلاق اس معنی پر اقرب بھی ہے اور اس کا معنی بعید انواع اور طرق و مراتب کے ہیں اور اس معنی بعید پر بھی استعمال ہے اور یہاں مراد معنی بعید ہے، کیونکہ یہ بات محال ہے کہ اعجاز کیلئے اعضاء اور چہرے ہوں لہذا معنی قریب مراد نہیں لے سکتے تو لامحالہ معنی بعید مراد ہوگا تو لہذا معنی

بعید کا مراد لینا ایہام ہے، لہذا متن میں وجوہ کا ذکر ایہام کے طور پر ہوگا۔

شارح کی دوسری تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن میں اعجاز کو حسین صورتوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ان میں وجہ شبہ یہ ہے کہ جس طرح حسین صورتوں کی طرف نفس مائل ہوتا ہے اسی طرح اعجاز کی طرف بھی مائل ہوتا ہے ارکان تشبیہ میں سے مشبہ (اعجاز) کے علاوہ کوئی رکن مذکور نہیں ہے لہذا اعجاز کا ذکر استعارہ بالکنایہ کے طور پر ہوگا اور وجوہ جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے لوازم میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کیلئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے وجوہ کا ذکر استعارہ تخیلیہ کے طور پر ہوگا اور استار جو مشبہ بہ (صور حسنہ) کے مناسبات میں سے ہیں ان کو چونکہ مشبہ (اعجاز) کیلئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے استار کا ذکر تشریح کے طور پر ہوگا۔

قولہ وجرینا فی هذا علی اصطلاح المصنف . .

شارح کی غرض اس عبارت سے اصطلاح کو معین کرنا اور ماتن کے کلام کی تشریح بیان کرنا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کے کلام کی جو شارح نے تشریح کی ہے وہ ماتن کے مذہب پر مبنی ہے کیونکہ استعارہ مکنیہ میں تین مذاہب ہیں اور استعارہ تخیلیہ میں دو مذاہب ہیں استعارہ مکنیہ میں مندرجہ ذیل تین مذاہب ہیں (۱) خطیب یعنی مصنف کا مذہب (۲) سکا کی کا مذہب (۳) جمہور کا مذہب

مصنف کے نزدیک استعارہ مکنیہ یہ ہے کہ کسی شئی کو دل ہی دل میں تشبیہ دینا اور مشبہ بہ کے لوازم کو دلیل کے طور پر ذکر کرنا، اور مشبہ بہ کے لوازم کو ذکر کرنا مصنف کے نزدیک استعارہ تخیلیہ ہے۔

سکا کی کے نزدیک استعارہ مکنیہ (کنایہ) یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ تشبیہ دینا پھر تشبیہ میں مبالغہ کرنا یہاں تک کہ مشبہ کو مشبہ بہ کے افراد میں ایک فرد بنا دینا، حاصل کلام یہ کہ سکا کی کے نزدیک مشبہ بہ کے فرد ادعائی کو ذکر کرنا اور مراد فرد حقیقی لینا گویا کہ مشبہ بہ کے دو فرد ہیں ایک فرد حقیقی اور دوسرا فرد ادعائی، اور سکا کی کے نزدیک استعارہ تخیلیہ یہ ہے کہ صور موضوعہ کو مشبہ بہ کیلئے ثابت کرنا۔

جمہور کے نزدیک استعارہ مکنیہ یہ ہے کہ لفظ مشبہ بہ کو مشبہ میں استعمال کرنا اور ادات تشبیہ کو حذف کر دینا، جمہور اور ماتن کے مذہب میں استعارہ مکنیہ میں فرق یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک استعارہ لفظ میں ہوگا جبکہ ماتن کے نزدیک استعارہ معنی میں ہوگا اور استعارہ تخیلیہ میں جمہور اور ماتن متفق ہیں۔

عبارت: وَالْقُرْآنُ فَعْلَانٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ جُعِلَ اسْمًا لِلْكَلامِ الْمُنزَلِ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

وَنَظْمُهُ تَأْلِيفٌ كَلِمَاتِهِ مُتَرْتَبَةٌ الْمَعَانِي مُتَنَاسِقَةٌ الدَّلَالَاتِ عَلَى حَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْلُ لَا تَوَالِيهَا فِي النُّطْقِ وَضَمَّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ كَيْفَ مَا اتَّفَقَ بِخِلَافِ نَظْمِ الْحُرُوفِ فَإِنَّهُ تَوَالِيهَا فِي النُّطْقِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ مَعْنَى يَقْتَضِيهِ الْعَقْلُ حَتَّى لَوْ قِيلَ مَكَانَ ضَرْبِ رِيضٍ لَمَا أَدَى إِلَى فَسَادٍ وَ لَيْسَ الْإِعْجَازُ بِمَجْرَدِ الْأَلْفَاظِ وَالْأَلْفَاظُ كَانَتْ لِلطَّائِفِ الْعِلْمِيِّينَ مَدْخُلٌ فِيهِ لِأَنَّهَا لَا تَتَعَلَّقُ بِنَفْسِ الْأَلْفَاظِ فَلِذَا اخْتَارَ النَّظْمَ عَلَى اللَّفْظِ وَلِأَنَّ فِيهِ اسْتِعَارَةً لَطِيفَةً إِشَارَةً إِلَى أَنَّ كَلِمَاتِهِ كَالدَّرِّ-

ترجمہ: اور قرآن فعلان کے وزن پر بمعنی مفعول ہے اس کو اس کلام کا اسم بنایا گیا ہے جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر اتارا گیا ہے اور نظم قرآن قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف ہے جن کے معانی بالترتیب ہوں اور دلائیں عقل کے تقاضا کے مطابق مناسب و مساوی ہوں نہ یہ کہ کلمات کو ادا کرنے میں اور بعض کو بعض کے ساتھ جس طرح چاہے جمع کرنے میں لگاتار ہوں بخلاف نظم حروف کے یہ حروف کے مسلسل بولنے کو کہتے ہیں بغیر کسی ایسے معنی کے اعتبار کرنے کے جس کا عقل تقاضا کرتی ہو حتیٰ کہ اگر ضرب کی جگہ رِض کہہ دیا جائے تو اس سے کوئی فساد نہیں آئے گا، اور اعجاز محض لفظ کے ساتھ نہیں ورنہ ان دونوں علموں کو اس میں کوئی دخل نہ ہوتا کیونکہ یہ دونوں علم لفظوں سے متعلق نہیں ہوتے اسی وجہ سے نظم کو لفظ کے مقابلے میں اختیار کیا اور اس لئے بھی کہ اس میں لطیف استعارہ ہے اور اس طرف اشارہ ہے کہ قرآن مجید کے کلمات موتیوں کی طرح ہیں۔

وضاحت: قوله القرآن فعلان بمعنی مفعول .

شارح کی غرض اس عبارت سے لفظ قرآن کی وضاحت کرنا ہے، شارح نے کہا کہ قرآن فعلان کے وزن پر ہے جو کہ مصدر ہے اس پر اعتراض ہوا کہ مصنف نے لفظ قرآن کی تشریح کو لفظ نظم کی تشریح پر مقدم کیوں کیا حالانکہ نظم متن میں کلمہ قرآن سے مقدم ہے، لہذا مناسب یہ تھا کہ پہلے لفظ نظم کی وضاحت کی جاتی بعد میں لفظ قرآن کی وضاحت کی جاتی؟

جواب: لفظ قرآن نظم کی تعریف میں ماخوذ ہے اور نظم کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہے کیونکہ معرف کی وضاحت معرف سے حاصل ہوتی ہے جب معرف کے تمام اجزاء واضح ہوں اور معرف نظم کے اجزاء میں سے ایک جزء قرآن بھی ہے جو کہ غیر واضح تھا اسی وجہ سے لفظ قرآن کی وضاحت ہمیں تعریف نظم میں نہ کرنی پڑے۔ شارح نے کہا کہ فعلان مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل اور کبھی مفعول کے معنی میں ہوتا ہے تو یہ متعین کر دیا کہ مصدر یہاں پر مفعول کے معنی میں

ہے یعنی قرآن یہاں پر مقروء کے معنی میں ہے، آگے شارح نے کہا کہ قرآن کو اس کلام کا اسم بنایا گیا ہے جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے، اس وضاحت سے یہ وہم بھی دور ہو گیا کہ قرآن بمعنی قرآء ہے اس معنی کی بنا پر نظم کی اضافت قرآن کی طرف کرنا درست نہیں کیونکہ نظم لغت میں موتیوں کو لڑی میں پرونے کو کہتے ہیں اور یہ معنی مضاف الیہ میں ترتیب کا تقاضا کرتا ہے اور مضاف الیہ یہاں پر قرآن بمعنی قرآء مصدری معنی میں ہے جو کہ بسیط ہے اور بسیط میں ترتیب نہیں ہوتی لہذا نظم کی اضافت قرآن کی طرف کرنا درست نہیں ہے، شارح کی وضاحت کہ قرآن کو اس کلام کا اسم بنایا گیا ہے جو کہ نبی پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے، اس سے یہ وہم دور ہو گیا کیونکہ یہاں پر قرآن بمعنی قرآء نہیں بلکہ بمعنی مقروء ہے جو کہ کلام منزل علی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم ہے اس میں ترتیب ہو سکتی ہے۔

قولہ ونظمہ تالیف الکلمات .

اس عبارت سے شارح کی غرض لفظ نظم کی وضاحت کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نظم قرآن کہتے ہیں قرآن کے کلمات کی ایسی تالیف کو جن کے معانی بالترتیب ہوں اور بتقاضائے عقل ان کی دالتوں میں تناسب پایا جائے، معانی سے مراد وہ امور ہیں جن کا اقتضائے حال کی وجہ سے بلغاء ارادہ کرتے ہیں جیسے تاکید، عدم تاکید اور تقدیم مسند الیہ اور تقدیم مسند وغیرہ اور ترتیب سے مراد یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے محل میں رکھ دیا جائے جہاں حال تاکید کا تقاضا کرتا ہو وہاں تاکید لائی جائے اور جہاں عدم تاکید کا تقاضا کرتا ہو وہاں عدم تاکید ملحوظ رکھا جائے اور تناسق سے مراد تناسب اور تشابہ ہے اور دالتوں سے مراد دالت مطابقی، تفسیمی اور التزامی ہے پس تناسق دالات سے مراد یہ ہے کہ جہاں حال دالت مطابقی کا تقاضا کرتا ہو وہاں دالت مطابقی لائی جائے اور جہاں اس کے علاوہ کا تقاضا کرتا ہو وہاں اس کو لاجائے بہر حال نظم قرآن کلمات قرآن کی ایسی تالیف کا نام ہے جس میں تمام امور اور معانی کو اس کو مطلوبہ جگہوں پر رکھ دیا جائے اور ان کو دالتوں میں اس طرح تناسق اور تناسب ہو کہ ہر دالت عقل کے مقتضی کے مطابق ہو شارح کہتے ہیں کہ مسلسل اور لگاتار کلمات ادا کرنے اور کیف ما اتفق مقتضی حال کی رعایت کئے بغیر بعض کے ساتھ ملانے کا نام نظم قرآن نہیں ہے برخلاف نظم حروف کے کہ یہ نظم حروف پے درپے لفظوں کے حروف کا آنا بغیر اعتبار کئے ایسے معنی کا جس کا عقل تقاضا کرتی ہو، سے عبارت ہے کیونکہ حروف مفردات کا تو کوئی معنی ہی نہیں ہوتا بلکہ ان کی وضع غرض ترکیب کیلئے ہوتی ہے اس لئے ان کے ساتھ نطق میں صرف ترکیب اور بعض کے بعض کیساتھ ما اتفق ضم کا لحاظ ہو گا حتیٰ کہ اگر ضرب کی جگہ پر بعض کہہ دیا جائے تو اس کی وجہ سے اس میں ترکیب الحروف میں کوئی فرق نہیں آئے گا، شارح نے بخلاف نظم حروف سے نظم کے چند معانی کی طرف بھی اشارہ

کہا ہے، نظم کے معانی تین ہیں (۱) نظم کلمات (۲) نظم حروف (۳) نظم اللؤلؤ اور یہاں سے مراد نظم کلمات ہے۔

قولہ ○ وليس الاعجاز بمجرد الالفاظ۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے نظم قرآن کہا ہے لفظ قرآن کیوں نہیں کہا؟

جواب: شارح نے اس کے تین جواب دیئے ہیں۔

(۱) اگر ماتن نظم کی جگہ پر لفظ کہتے تو یہ وہم پیدا ہو سکتا تھا کہ اعجاز صفت الفاظ ہے اور وہ کلام میں محض الفاظ سے حاصل ہو سکتی ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر علم معانی اور بیان کو اعجاز میں کوئی دخل نہ ہوتا کیونکہ علم بلاغت اور بدیع کا تعلق نفس الفاظ کے ساتھ نہیں ہے بلکہ ان کا موضوع وہ لفظ عربی ہے جو متکلم کی اغراض کو ادا کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ قرآن معجز ہے لہذا وہ جانہین یعنی لفظ اور معنی دونوں کا اعتبار ہوگا اور لفظ اور معنی دونوں کا اعتبار نظم میں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ماتن نے لفظ کی جگہ نظم استعمال کیا ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ ماتن نے کلمہ نظم کہا کلمہ لفظ نہیں کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ نظم اختیار کرنے میں بلاغت کا ایک نکتہ ملحوظ ہے اور وہ استعارہ ہے اس طرح کہ ماتن نے کلمات قرآن کو موتیوں سے تشبیہ دی ہے اور نظم کہتے ہیں موتیوں کو لڑی میں پرونا گویا یوں کہا گیا کہ قرآن کے کلمات ایسے ہیں جیسے موتی لڑی میں پروئے ہوتے ہیں اور یہ نکتہ لفظ کہنے سے حاصل نہیں ہونا تھا۔

(۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ نظم کہنے میں کمال مدح ہے اور وہ لفظ کہنے میں حاصل نہیں ہونی تھی کیونکہ لفظ لغت میں پھینکنے کو کہتے ہیں کقولہ اکلت التمرۃ ولفظت النواة ای رمیت بہ اور پھینکنا حقیر شی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، تو معاذ اللہ اس سے یہ مفہوم ہوتا کہ قرآن کے الفاظ حقیر اشیاء ہیں نعوذ باللہ من ذلک، اسی وجہ سے ماتن نے لفظ کی بجائے کلمہ نظم اختیار کیا۔

عبارت: وَكَانَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنْ مِفْتَاحِ الْعُلُومِ الَّذِي صَنَفَهُ الْفَاضِلُ الْعَلَمَاءُ سِرَاجِ
الْمِلَّةِ وَالِدِّينِ أَبُو يَعْقُوبَ يَوْسُفُ السَّكَاكِينِيُّ تَعَمَّدَهُ اللَّهُ بِغُفْرَانِهِ أَعْظَمَ مَا صُنِّفَ خَيْرٌ كَانَ فِيهِ
أَيُّ فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا مِنَ الْكُتُبِ الْمَشْهُورَةِ بَيَانٌ لِمَا نَفَعَنَا تَمْيِيزٌ مِنْ أَعْظَمِ لِكُونِهِ
أَحْسَنَهَا تَرْتِيبًا أَيْ لِكُونِ الْقِسْمِ الثَّالِثِ أَحْسَنَ الْكُتُبِ الْمَشْهُورَةِ مِنْ جِهَةِ التَّرْتِيبِ وَهُوَ وَضِعُ

كُلِّ شَيْءٌ فِي مَرْتَبَتِهِ فَلِكُلِّ مَسْئَلَةٍ مَثَلًا مَرَاتِبُ بَعْضُهَا أَلْيَقُ بِهَا مِنْ بَعْضٍ فَوَضَعَهَا فِيهِ أَحْسَنُ
وَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَعْرِفَ صِدْقَ هَذَا الْمَقَالِ فَعَلَيْكَ بِكُتُبِ الشَّيْخِ عَبْدِ الْقَاهِرِ تَرَاهَا كَأَنَّهَا عَقْدٌ قَدْ
انْفَصَمَ فَتَنَا ثَرَتْ لَأَلِيهِمْ

ترجمہ: اور قسم ثالث اس مفتاح العلوم کی جس کو فاضل علامہ سراج الملت الدین ابو یعقوب یوسف
سکا کی نے تصنیف کیا تھا (اللہ تعالیٰ اس کو اپنی رحمت میں چھپائے) بہت زیادہ نفع بخش ہے ان مشہور
کتابوں میں جو علم بلاغت اور اس کے توابع میں تصنیف کی گئی ہیں (اعظم ماصنف کان کی خبر ہے) (من
الکتب المشہورۃ لما کا بیان ہے) نفعا اعظم سے تمیز ہے، کیونکہ قسم ثالث کتب مشہورہ میں سے ترتیب کے
اعتبار سے بہترین تھی اور ہر چیز کو اس کے مرتبہ میں رکھنا ہے، کیونکہ ہر مسئلہ کے لئے مرتبے ہوتے ہیں اس
مراتب میں سے بعض بعض مراتب سے زیادہ لائق تر ہوتے ہیں، پس اس مسئلہ کو ان بعض مراتب میں رکھنا
دوسرے بعض مراتب میں رکھنے سے زیادہ لائق تر ہوتا ہے، اور اگر تم ہماری اس بات کی سچائی دیکھنا چاہتے
ہو تو شیخ عبدالقاہر کی کتب کو دیکھو تم دیکھو گے گو یا وہ کتب ٹوٹا ہوا قیمتی ہار ہیں جس کے موتی بکھرے ہیں۔

وضاحت: مفتاح العلوم سکا کی کی کتاب ہے جو نو علوم پر مشتمل ہے قسم اول میں نحو، صرف، علم الاشتقاق کا بیان
ہے، قسم دوم میں عروض، قوافی اور منطق کا بیان ہے اور قسم سوم میں معانی، بیان اور بدیع کا بیان ہے، مفتاح العلوم کہنے کی وجہ
یہ ہے کیونکہ یہ ان نو علموں کو کھولتی ہے ابو یعقوب کنیت ہے یوسف نام ہے اس کا نسب کچھ یوں ہے یوسف بن ابو بکر بن
محمد، اس کا تعلق اہل خوازم میں سے ہے، جو کہ عربی، معانی، بیان، ادب عروض، شعر اور فقہ میں کامل ماہر تھا، اس کے علاوہ
بھی مختلف علوم میں کامل دسترس رکھتا تھا، سکا کی اس کی نسبت ہے اس کی مختلف وجوہات بیان کی گئیں ہیں بعض نے کہا کہ
نیشاپور کی بستی ہے اس کی طرف منسوب ہے بعض نے کہا کہ عراق میں ایک بستی کا نام ہے بعض نے کہا کہ یمن کی ایک بستی
ہے جس کی طرف منسوب ہے جبکہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ یہ ان کے دادا کی طرف منسوب ہے کیونکہ اس کا دادا
سونے اور چاندی کے سکے بناتا تھا۔

قولہ کان القسم الثالث

ماتن کی اس عبارت سے غرض اس چیز کو بیان کرنا ہے کہ میں نے اپنی کتاب کے متن کے لئے مفتاح العلوم کی قسم
ثالث ہی کو کیوں منتخب کیا حالانکہ علم بلاغت و بدیع کے اندر اور بہت سی بھی کتابیں لکھی گئی ہیں، ماتن نے اس کی وجہ بتائی کہ

قسم ثالث باقی تمام کتابوں سے از روئے نفع کے عظیم اور خوب تر تھی کیونکہ کسی بھی کتاب کی خوبی تین چیزوں کی وجہ سے ہوتی ہے (۱) مطالب کی اچھی ترتیب (۲) زوائد سے مہذب ہونا اور فضولیات سے منقح ہونا (۳) اصول کی جامع ہو اور قواعد فن پر مشتمل ہو جبکہ قسم ثالث کی ترتیب سب سے بہتر اور تہذیب سب سے زیادہ اور قواعد فن پر بھی سب سے زیادہ مشتمل ہے۔
 قوله ۞ تغمد اللہ بغفرانہ ۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ تغمد کا معنی گناہوں کو چھپانا ہے اور یہی معنی غفران کا بھی ہے جب دونوں کا معنی ایک ہی ہے تو تغمد کے بعد غفران کا ذکر کرنا لغو ہے۔

جواب: (۱) تغمد کو اس کے معنی موضوع لہ (ستر الذنوب) سے خالی کر کے مطلقاً ستر کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے لہذا اس صورت میں کوئی استدراک لازم نہیں آتا۔

(۲) کہ تغمد کا معنی ستر الذنوب (گناہوں کو چھپانا) ہے برابر ہے کہ وہ توبہ کے ذریعے ہو یا محض اللہ تعالیٰ کے فضل سے ہو جبکہ غفران کا معنی ستر الذنوب بالتوبہ ہے لہذا پہلا عام ہوا اور دوسرا خاص ہوا۔

علامہ تفتازانی نے یہاں پر سکا کی کو سیف قاطع کے ساتھ تشبیہ دی ہے، تو سکا کی مشبہ ہوا اور سیف قاطع مشبہ بہ تو سکا کی کا ذکر کرنا استعارہ بالکنایہ ہوا کیونکہ وہ مشبہ ہے، اور غمد یعنی غلاف جو کہ مشبہ بہ سیف قاطع کا لازم ہے اس کو مشبہ (سکا کی) کیلئے ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہوگا، اور ستر جو کہ مشبہ بہ کا مناسب ہے اس کو ذکر کرنا استعارہ تزییحی ہوگا۔

قوله ۞ فلکل مسئلة مثلاً مراتب ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ہم ماتن کے اس قول (القسم الثالث احسن ترتیباً من الکتب المشہورة) کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ اگر کتب مشہورہ میں موجود ہوگی تو یہ کہنا درست نہیں ترتیب کہتے ہیں کہ ہر شی کو اس کے مرتبہ میں رکھنا اور یہ زیادتی، نقصان، شدت اور ضعف کو قبول نہیں کرتی ہے؟

جواب: آپ کا یہ کہنا کہ ترتیب زیادتی، نقصان، شدت و ضعف کو قبول نہیں کرتی یہ درست نہیں بلکہ ترتیب اس چیز کو قبول کرتی ہے کیونکہ مسئلہ کیلئے چند مراتب ہوتے ہیں ان میں بعض لائق ہوتے ہیں اور بعض لائق ہوتے ہیں اگر مسئلہ کو اس کے لائق مرتبہ میں رکھا جائے تو حسن ہوگا اور اگر اس مسئلہ کو لائق مرتبہ میں رکھا جائے تو وہ احسن ہوگا۔

قوله ۞ وان شئت ان تعرف صدق هذا المقال ۔

شارح کی غرض ماتن کے دعویٰ پر تائید پیش کرنا ہے پیچھے ماتن نے کہا کہ مفتاح کی قسم ثالث ترتیب کے اعتبار سے

کتب مشہورہ سے احسن ہے، شارح کہتا ہے کہ اگر تو ماتن کے اس قول کی سچائی کو جاننا چاہتا ہے تو شیخ عبدالقاہر کی کتب کا مطالعہ کرو تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ اسکی کتاب کی ترتیب ایسے ہے جیسے کہ ایک ٹوٹا ہوا ہار ہو جس کے موتی بکھر چکے ہوں اور جب تم مفتاح کی قسم ثالث کو دیکھو گے تو تمہیں معلوم ہوگا کہ وہ ایسا ہار ہے جو کہ ایک لڑی میں پرویا ہوا ہے لہذا قسم ثالث کی ترتیب کتب مشہورہ سے احسن ہوگی۔

عبارت: وَلِكَوْنِهِ اَتَمَّهَا تَحْرِيرًا هُوَ تَهْدِيْبُ الْكَلَامِ وَلِكَوْنِهِ اَكْثَرَهَا لِلْاَصُوْلِ وَالْقَوَاعِدِ وَهُوَ مُتَعَلِّقٌ بِمَحْذُوْفٍ يَفْسِرُهُ قَوْلُهُ جَمْعًا لِاَنَّ مَعْمُوْلَ الْمَصْدَرِ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَيْهِ لِاَنَّ الْمَصْدَرَ عِنْدَ الْعَمَلِ مَأْوَلٌ بِاَنَّ مَعَ الْفِعْلِ وَهُوَ مُوَصُوْلٌ وَمَعْمُوْلُ الصِّلَةِ لَا يَتَقَدَّمُ عَلٰى الْمُوَصُوْلِ لِكَوْنِهِ كَتَقَدُّمِ جُزْءٍ مِّنَ الشَّيْءِ الْمُرْتَبِّ الْاَجْزَاءِ عَلَيْهِ هَذَا وَالْاَظْهَرُ اَنَّهُ جَائِزٌ اِذَا كَانَ الْمَعْمُوْلُ ظَرْفًا اَوْ شَبِيهَةً قَالَ اللهُ تَعَالٰى فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ وَمِثْلُ هَذَا كَثِيْرٌ فِي الْكَلَامِ وَالتَّقْدِيْرُ تَكْلُفٌ وَلَيْسَ كُلُّ مَأْوَلٍ بِشَيْءٍ حُكْمُهُ حُكْمَ مَا اَوَّلَ بِهِ مَعَ اَنَّ الظَّرْفَ مِمَّا يَكْفِيْهِ رَاحَةٌ مِّنَ الْفِعْلِ لِاَنَّ لَهُ شَأْنًا لَيْسَ لِغَيْرِهِ لِتَنْزُلِهِ مِّنَ الشَّيْءِ مَنْزِلَةً نَّفْسِيَةً لِيَوْقُوْعَهُ فِيْهِ وَعَدَمِ اِنْفِكاكِهٖ عَنْهُ وَلِهَذَا اِتَّسَعَتْ فِي الظُّرُوْفِ مَا لَمْ يَتَّسَعْ فِيْ غَيْرِهَا

ترجمہ: اور اسلئے کہ قسم ثالث تحریر کے اعتبار سے کتب مشہورہ میں سب سے زیادہ مکمل تھی اور تحریر کلام کو مہذب کرنے کا نام ہے اور کتابوں میں سب سے زیادہ جامع اصول و قواعد تھی، اور للا اصول محذوف سے متعلق ہے جسکی تفسیر اس کا قول جمعاً مذکور کر رہا ہے کیونکہ مصدر کا معمول مصدر پر مقدم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مصدر عمل کے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے اور یہ (ان) موصول حرفی ہے اور صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ (صلہ کی تقدیم) ایسی ہے جیسے ایک مترتب الاجزاء شی کے ایک جزء کو اس شی پر مقدم کرنا اس کو لے لو، اور ظاہر یہ ہے کہ مصدر کے معمول کی تقدیم مصدر پر جائز ہے جب مصدر کا معمول ظرف یا شبہ ظرف ہو جیسا کہ قال اللہ تعالیٰ فلما بلغ معه السعی اور ولا تأخذکم بہما رافۃ اور اس جیسی تقدیم کلام میں کثیر ہے اور معہ السعی اور رافۃ کا عامل مقدر ماننا تکلف اور مشقت ہے، اور ہر وہ چیز جس کی تاویل کی گئی ہو اس کے حکم کا ما اول بہ کے حکم کی طرح ہونا ضروری نہیں ہے، باوجودیکہ ظرف ان اشیاء میں سے ہے جن کو فعل کی تھوڑی سی بو کفایت کر جاتی ہے، کیونکہ ظرف کی ایسی شان و حال

ہے جو کہ ظرف کے غیر کا نہیں کیونکہ اس ظرف کے اس شی کے بمنزلہ نفس کے اتارنے کی وجہ سے کیونکہ یہ شی (مظروف) کے اس ظرف سے جدا نہ ہونے کی وجہ سے۔

وضاحت: قولہ لکونہ اتمہا تحریراً۔

ماتن کی غرض یہاں سے قسم ثالث کے عظیم تر ہونے پر دوسری دلیل قائم کرنا ہے کہ قسم ثالث کی تحریر کامل تر تھی اور جس کی یہ شان ہو اس کا حصول بہت آسان ہوتا ہے اور جس کا حصول آسان ہو وہ بہت زیادہ نفع مند ہوتی ہے، تحریر لغت میں بندہ کو غلامی سے آزاد کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں تحریر کلام کو عیب و نقص سے پاک کرنے کو کہتے ہیں۔

قولہ ولکونہ اکثرھا للاصول جمعاً۔

ماتن کی غرض یہاں سے قسم ثالث کے عظیم تر ہونے پر دلیل تیسری دلیل قائم کرنا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ قسم ثالث میں سب سے زیادہ اصول فن بیان کیے گئے تھے اور جس کی یہ شان ہو وہ نفع مند بھی زیادہ ہوتی ہے، شارح نے للاصول کی تفسیر کی قواعد سے تاکہ اصول کا معنی مرادی متعین ہو جائے کیونکہ اصول چند معانی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے (۱) دلیل (۲) ماہیت علیہ اشیء (۳) قاعدہ، شارح نے قواعد کہہ کر اس کا معنی متعین کر دیا ہے۔

قولہ وهو متعلق بمحذوف۔

شارح کی غرض اس عبارت سے سے سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: للاصول جار مجرور ہے اور ظاہر ہی ہے کہ اس کا تعلق اکثر کیساتھ ہو مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ اکثر اسم تفضیل کا صیغہ ہے مگر اس کے صلہ میں لام نہیں آتا ہے؟

جواب: للاصول جار مجرور کا تعلق اکثر کے ساتھ نہیں بلکہ اس کا تعلق جمعا محذوف کیساتھ ہے جس کی تفسیر جمعا مذکور کر رہا ہے۔

قولہ لان معمول المصدر لا يتقدم عليه۔

شارح کی غرض یہ ہے کہ هو متعلق بمحذوف پر دلیل قائم ہو جائے اور دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ جب للاصول کے بعد جمعا مصدر مذکور ہے تو للاصول کو اس کا متعلق بنا دیا جاتا بلکہ وجہ یہاں

محذوف نکالنے کی کیا حاجت ہے؟

جواب: اگر جمعا مذکور کا متعلق بناتے تو یہاں پر ایک خرابی لازم آتی وہ یہ کہ اس مقام میں مذکور جمعا مصدر ہے اگر

للاصول کو اس کے متعلق بناتے ہیں تو مصدر کے معمول کو مصدر پر مقدم کرنا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے کیونکہ مصدر عامل ضعیف ہے معمول مقدم میں یہ عمل نہیں کر سکتا اس لئے عامل مقدر کی ضرورت پیش آئی۔

قولہ لان المصدر عند العمل ما اول بان مع الفعل ۔

شارح کی غرض یہاں سے تدقیق کرنا ہے یعنی دلیل پر دلیل قائم کرنا ہے کیونکہ اس نے ہو متعلق بمحذوف پر لان معمول المصدر سے دلیل پیش کی تھی اور اس دلیل پر لان المصدر عند العمل سے دلیل قائم کر رہا ہے اور یہی تدقیق ہوتی ہے، حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ مصدر کے معمول کا مصدر پر مقدم ہونا جائز نہیں کیونکہ مصدر عمل کے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے جیسے ضربا مصدر عمل کے وقت ان یضرب کی تاویل میں ہوتا ہے کیونکہ کسی غیر میں یہ عمل کرنا اس غیر میں تاثر کرنا ہے اور تاثر قوی ہی کر سکتا ہے اور قوی فعل ہوتا ہے نہ کہ مصدر اس وجہ سے عمل کے وقت مصدر ان مع الفعل کی تاویل میں ہوگا اور کلمہ (ان) موصول حرفی ہے اور فعل اس کا صلہ ہے، اور مصدر کا معمول درحقیقت اسی فعل کا عمل ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں ہو سکتا کیونکہ موصول اور صلہ اور اس کا معمول بمنزلہ اس مرکب کے ہیں جس کے اجزاء مرتب ہوں اور جس چیز کے اجزاء مرتب ہوں اس کے کسی جزء کی تقدیم جائز نہیں کیونکہ اس سے ترتیب باطل ہو جاتی ہے، اسی طرح صلہ کے معمول کو موصول پر مقدم کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے بھی ترتیب کا بطلان لازم آتا ہے، شارح کا قول ہذا اس سے پہلے حذف محذوف ہے یعنی خذ هذا اسکو مضبوطی سے لے لو کیونکہ بہت ہی اہم بات ہے۔

قولہ والا ظہر انه جائز۔

شارح نے جو پہلے ترکیب بیان کی ہے وہ عام نحو یوں کے اعتبار سے کی ہے لیکن یہاں سے اپنا موقف ورائے بیان کر رہے ہیں مصدر کے دیگر معمولات اگرچہ مصدر پر مقدم نہیں ہو سکتے مگر جب مصدر کا معمول ظرف (زمان و مکان) ہو یا شبہ ظرف (جار مجرور) تو اس کی تقدیم مصدر پر جائز ہے کیونکہ ظرف میں عامل کی ادنیٰ سی بوجہ کفایت کرتی ہے اور اس میں ضعیف بھی عمل کر لیتا ہے، اس واسطے جب جمعاً مذکور عامل بنایا جاسکتا ہے تو پھر عامل مقدر ماننا تکلف ہے۔

سوال: ہم یہ تسلیم بھی نہیں کرتے کہ مصدر کا معمول ظرف ہو تو اس کی تقدیم مصدر پر جائز ہے اس کی کوئی نظیر

پیش کرو؟

جواب: شارح نے اس کی دو نظیریں پیش کر کے سوال کو دور کیا مثال نمبر اولیٰ بلغ مع السعی دوسری مثال ولا تاخذ

کم بھار آتہ میں بھما اپنے عامل مصدر آتہ سے مقدم ہے۔

قوله ۞ والتقدير تكلف .

شارح یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: (معہ) السعی مذکور کا متعلق نہیں ہے بلکہ السعی مقدر کا متعلق ہے جس کی تفسیر السعی مذکور کر رہا ہے؟ اسی

طرح بھار آفتہ میں یہ تقریر ہے۔

جواب: عامل کو مقدر ماننا یہ تکلف ہے اور تکلف کا ارتکاب بغیر ضرورت داعیہ کے جائز نہیں ہے اور یہاں ایسی

کوئی ضرورت نہیں ہے۔

قوله ۞ ولیس کل ما اول بشیء حکمہ۔

شارح یہاں سے سابقہ کلام سے پیدا ہونے والے سوال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ یہاں پر محذوف نکالنے کے لئے کوئی ضرورت داعیہ موجود نہیں ہے حالانکہ

یہاں پر موجود ہے وہ یہ کہ مصدر عمل کے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں ہوتا ہے، کلمہ ان موصول حرفی ہے اور فعل اس کا صلہ ہے اور مصدر کا معمول حقیقت میں اس صلہ کا معمول ہوتا ہے اور صلہ کو معمول کو مقدم کرنا جائز نہیں؟

جواب: کہ ہر ما اول کو ما اول بہ کا حکم نہیں دیا جاتا اور ضرورت نہیں کہ ما اول ما اول بہ کے ساتھ تمام احکام میں

شریک ہو کیونکہ بسا اوقات ایک حکم ما اول کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور وہ ما اول بہ میں جاری نہیں ہو سکتا مثال کے طور پر اور تنوین کا داخل ہونا مصدر کے ساتھ خاص ہے جبکہ یہ فعل مع ان پر داخل نہیں ہوتے اسی طرح صلہ کے معمول کو موصول پر مقدم کرنا جائز نہیں یہ حکم ما اول بہ (فعل مع ان) کے ساتھ خاص ہے اور مصدر پر یہ حکم جاری نہیں ہو سکتا۔

قوله ۞ مع ان الظرف مما یکفیه رانحة من الفعل۔

شارح اس عبارت سے غرض اصل اعتراض کا دوسرا جواب دینا ہے اور وہ یہ کہ للاصول کا تعلق جمعاً مذکور کے ساتھ

ہے اگر آپ اس پر اعتراض کریں کہ اس صورت میں معمول کی تقدیم مصدر پر لازم آئے گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ

تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مصدر کے معمول کی تقدیم مصدر پر جائز نہیں بلکہ مصدر کے معمول کی تقدیم مصدر پر جائز ہے جب

مصدر کا معمول ظرف ہو کیونکہ مصدر ظرف میں عمل کرتے وقت ان مع الفعل کی تاویل میں نہیں ہوتا کہ اس کی وجہ سے تقدیم

معمول صلہ کی موصول پر لازم آئے کیونکہ ظرف کو فعل کی ادنیٰ سی بوجہ کافی ہوتی ہے اور مصدر میں بوجہ فعل موجود ہوتی

کیونکہ مصدر فعل کے جزاء اہم حدث پر دلالت کرتا ہے لہذا مصدر کو ان مع الفعل کی تاویل میں کرنے کی ضرورت نہیں۔

قولہ لان له شاننا لیس لغیرہ ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے قول لان الظرف مما یکنیہ پر دلیل قائم کرنا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس ظرف کو وہ شان حاصل ہے جو غیر کو حاصل نہیں کیونکہ یہ شیء کے بمنزلہ نفس کے ہوتی ہے شیء مظروف اس ظرف میں واقع ہوتی ہے اور مظروف کو ظرف کے ساتھ انتہائی گہرا تعلق ہوتا ہے اور اس ظرف کی مثال بمنزلہ آدمی کے محارم کی ہے جو آدمی کے گھر میں بغیر اذن کے داخل ہو سکتے ہیں اور محارم کبھی آدمی پر مقدم ہوتے ہیں اور کبھی متاخر ہوتے ہیں کیونکہ ان کا بہت ہی زیادہ ارتباط، تعلق انسان کے ساتھ ہوتا ہے، اسی طرح کثرت تعلق کی وجہ سے ظرف بھی عامل پر کبھی مقدم ہوتا ہے اور کبھی متاخر ہوتا ہے اور اسی کثرت تعلق اور ظرف کے مظروف سے جدا نہ ہو سکنے کی وجہ سے اس ظرف میں اتنی وسعت پیدا ہو گئی ہے جو غیر ظرف میں نہیں ہوتی۔

عبارت: وَلَكِنْ كَانَ الْقِسْمُ الثَّلَاثُ غَيْرَ مَصُونٍ أَيْ مَحْفُوظٍ عَنِ الْحَشْوِ وَهُوَ الزَّائِدُ الْمُسْتَفْنَى عَنْهُ وَعَنِ التَّطْوِيلِ وَهُوَ الزَّائِدُ عَلَى أَصْلِ الْمُرَادِ بِإِلْفَانِدَةٍ وَسَيَجِيءُ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا فِي بَحْثِ الْإِطْنَابِ وَعَنِ التَّعْقِيدِ وَهُوَ كَوْنُ الْكَلَامِ مُغْلَقًا يَتَوَعَّرُ عَلَى الذِّهْنِ تَحْصِيلُ مَعْنَاهُ قَابِلًا خَيْرٌ بَعْدَ خَيْرٍ أَيْ كَانَ قَابِلًا لِلِاخْتِصَارِ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّطْوِيلِ مُفْتَقِرًا خَيْرٌ آخَرَ أَيْ كَانَ مُحْتَاجًا إِلَى الْإِيضَاحِ لِمَا فِيهِ مِنَ التَّعْقِيدِ وَالْيُ التَّجْرِيدِ عَمَّا فِيهِ الْحَشْوُ

ترجمہ: اور لیکن قسم ثالث حشو سے محفوظ نہ تھی اور حشو وہ زیادتی ہے جسکی ضرورت نہ ہو اور تطویل سے اور یہ اصل مراد پر بلا فائدہ زیادتی کو کہتے ہیں اور عنقریب ان کے درمیان فرق اطناب کی بحث میں آئے گا اور تعقید سے محفوظ نہ تھی اور تعقید کلام کا پیچیدہ اور اس قدر مغلق ہونا کہ ذہن پر اس کے معنی کا حصول مشکل ہو جائے، اختصار کے قابل تھی کیونکہ اس میں تطویل تھی اور قابلا کان کی خبر کے بعد خبر ہے اور وضاحت کی محتاج تھی کیونکہ اس میں تعقید تھی اور مفقرا کان کی ایک اور خبر ہے اور یہ تجرید کی محتاج تھی کیونکہ اس میں حشو تھا۔

وضاحت: قولہ ○ ولكن كان القسم الثالث

ماتن کی غرض ایک وہم کو دور کرنا ہے، وہم یہ کہ جب قسم ثالث ان اوصاف کے ساتھ متصف تھی تو آپ کو اپنی کتاب کی کیا حاجت تھی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثالث اگرچہ ان اوصاف پر مشتمل تھی لیکن کچھ عیوب نقائص پر بھی مشتمل تھی لہذا

ایک ایسی کتاب کی حاجت تھی جو کہ ان عیوب و نقائص سے پاک ہو، اس وجہ سے ماتن نے اپنی کتاب کو تصنیف کرنے کا ارادہ کیا۔

قولہن التطویل و هو الزائد .

شارح کی غرض یہاں سے تطویل کا مفہوم بیان کرنا ہے تطویل سے مراد کلام میں ایسی زیادتی کہ اصل مراد کو ادا کرنے کے علاوہ کوئی اور فائدہ نہ ہو، اس مفہوم کے اعتبار سے حشو اور تطویل کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی کیونکہ حشو تطویل سے اعم مطلق ہے اس لئے اس میں دوسرا فائدہ ہو یا نہ ہو جبکہ تطویل اخص مطلق ہے، کیونکہ اس میں اصل مراد کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ نہیں ہوتا بلکہ وہ زائد محض ہے، لیکن یہ فرق غیر معتبر ہے کیونکہ یہ مفہوم کے اعتبار سے ہے ذات کے اعتبار سے نہیں ہے حشو اور تطویل کے درمیان فرق ذاتی یہ ہے کہ حشو میں زیادتی معین ہوتی ہے جبکہ تطویل میں زیادتی غیر معین ہوتی ہے، اس اعتبار سے ان کے درمیان نسبت تباین ہوگی۔

عبارت: أَلْفَتْ مُخْتَصِرًا جَوَابُ لِمَا أَى كَانَ مَا تَقَدَّمَ سَبَبًا لِتَالِيفٍ مُخْتَصِرٍ يَتَضَمَّنُ مَا فِيهِ أَى فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْقَوَاعِدِ جَمْعُ قَاعِدَةٍ وَهِيَ حُكْمٌ كَلِمِيٌّ يَنْطَبِقُ عَلَى جُزْئِيَّاتِهِ لِيُسْتَفَادَ أَحْكَامُهَا مِنْهُ كَقَوْلِنَا كُلُّ حُكْمٍ الْقَيْتَةِ إِلَى الْمُنْكَرِ يَجِبُ تَوْكِيدُهُ فَإِنَّهُ يَنْطَبِقُ عَلَى أَنَّ زَيْدًا قَائِمٌ وَأَنَّ عُمْرًا رَاكِبٌ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يُلْقَى إِلَى الْمُنْكَرِ بِأَنَّ يُقَالَ هَذَا الْكَلَامُ مَعَ الْمُنْكَرِ وَكُلُّ كَلَامٍ مَعَ الْمُنْكَرِ يَجِبُ أَنْ يُوَكَّدَ فَيَعْلَمُ أَنَّهُ يُوَكَّدُ وَيَشْمَلُ عَلَى مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ لَا عَلَى مَا يُسْتَغْنَى عَنْهُ لِيَكُونَ حَشْوًا مِنَ الْأَمْثَلَةِ وَهِيَ الْجُزْئِيَّاتُ الَّتِي ذُكِرَتْ لِإِيضَاحِ الْقَوَاعِدِ وَ إِيضَالِهَا إِلَى فَهْمِ الْمُسْتَفِيدِ وَالشَّوَاهِدِ وَهِيَ الْجُزْئِيَّاتُ الَّتِي يُسْتَشْهَدُ بِهَا فِي اثْبَاتِ الْقَوَاعِدِ لِكُونِهَا مِنَ التَّنْزِيلِ أَوْ كَلَامِ الْعَرَبِ الْمُوْتَوَّقِ بِعَرَبِيَّتِهِمْ فَهِيَ أَحْصَى مِنَ الْأَمْثَلَةِ

ترجمہ: میں نے مختصر (تلخیص المفتاح) کو تالیف کیا (یہ) لما کا جواب ہے یعنی گزر گیا وہ اس مختصر (تلخیص) کی تالیف کا سبب ہے، (یہ مختصر) قسم ثالث میں موجود قواعد کو متضمن ہے، قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور یہ ایسا حکم کلی ہے جو کہ اپنی جزئیات پر منطبق ہوتا ہے تاکہ ان جزئیات کے احکام اس سے حاصل ہوں جیسے ہمارا یہ قول، ہر حکم کلی جسے تم منکر کے سامنے ڈالو تو اس کی تاکید واجب ہے پس یہ ان زید قائم اور ان عمر راکب وغیرہ پر جو منکر کی طرف ڈالیں جائیں منطبق ہیں بایں طور پر یہ کہا جائے کہ یہ کلام منکر کے ساتھ

ہے اور جو کلام منکر کے ساتھ ہو اسے مؤکد کرنا واجب ہے پس معلوم ہوا کہ اس کلام جزئی کو مؤکد کرنا واجب ہے، جو مشتمل ہے ایسی مثالوں اور شواہد پر جن کی محتاجگی ہوتی ہے نہ کہ ایسی چیزوں پر جن کی ضرورت نہیں تاکہ حشو ہو جائے، اور مثال کہتے ہیں ایسی جزئیات کو جو قواعد کی وضاحت اور ان کو مستفید کی فہم تک پہنچانے کیلئے ذکر کی جاتی ہے اور شواہد ان جزئیات کو کہتے ہیں جن کے ذریعے قواعد کو ثابت کرنے کیلئے استشہاد کیا جاتا ہے کیونکہ یہ قرآن پاک یا قابل اعتماد عربوں کے کلام سے ہوتی ہے پس یہ شواہد امثلہ سے اخذ ہیں۔

وضاحت: قولہ الف مختصراً جواب لما۔

یہ لما کا جواب ہے مصنف نے اختصرت نہیں کہا کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ بننا تھا کہ میں نے مفتاح العلوم کا اختصار کیا ہے حالانکہ مطلوب مصنف ایسی کتاب کو تحریر کرنا ہے جس میں مطالب قسم ثالث کے علاوہ بھی کچھ چیزیں ہوں اس واسطے الف مختصراً کہا، قسم ثالث میں تین اشیاء مذکور ہیں (۱) قواعد (۲) امثلہ (۳) شواہد۔
تو ماتن فرما رہے ہیں کہ میری مختصر میں وہ چیزیں بھی ہوں گی جو مفتاح کی قسم ثالث میں نہیں اور ساتھ کچھ اور چیزیں بھی ہوں گی۔

قولہ من القواعد۔

من بیانیہ (ما) کا بیان ہے قواعد قاعدہ کی جمع ہے اور عرف اصطلاح میں قاعدہ اصل، ضابطہ، قانون ایسے امور کلی کو کہتے ہیں جو اپنے تمام جزئیات پر مشتمل ہوتا کہ اب جزئیات کے احکام اس امر کلی سے دریافت ہوں سکیں، جیسے نحوی حضرات کہتے ہیں ”کل فاعل مرفوع“ یہ ایک قانون کلی ہے جس کے موضوع (فاعل) کی بے شمار جزئیات ہیں اور ان تمام جزئیات کا حکم اس قانون کلی سے دریافت کیا جاسکتا ہے اور حکم سب کا رفع ہے اور جیسے علم بلاغت میں کہا جاتا ہے ”کل حکم القیۃ الی المنکر سبب ان یوکد“ یہ قاعدہ کلی ہے جس کا موضوع کل حکم القیۃ الی المنکر ہے اور اس موضوع کے بے شمار افراد ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا حکم وجوب تاکید ہے۔

قولہ لیستفاد احکامها منه۔

قاعدہ کلیہ سے جزئیات کا احکام کے استفادہ کا طریقہ یہ ہے کہ جو قاعدہ کا موضوع ہے اس کی کوئی جزئی لیکر اسے موضوع بناؤ اور قاعدہ کے موضوع کو اس کا محمول بناؤ یہ صغریٰ بن جائے گا اور قاعدہ کلیہ اس صغریٰ کا کبریٰ بناؤ پھر حد اوسط

گرادو اور جو ماہی ہوگا وہی نتیجہ ہوگا، جیسے ہمارا مدعی یہ ہے کہ (زید مرفوع) تو ہم اس کے اثبات کے لئے لائیں گے زید مرفوع لائنہ فاعل وکل فاعل مرفوع نتیجہ ہوگا زید مرفوع اور یہ نتیجہ حکم جزئی ہے جو اس حکم کلی سے حاصل ہوا ہے۔
 قوله ۰ كقولنا كل حكم القیة الی المنکر۔

شارح کی غرض اس عبارت سے علماء بیانین کے طریقے پر قاعدہ کی مثال کیساتھ وضاحت کرنا ہے، نیز دوسری غرض حکم جزئی کے لئے استفادہ کے طریقے کو حکم کلی سے بیان کرنا ہے یعنی حکم جزئی حکم کلی سے کس طرح سے مستفاد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کل حکم القیة الی المنکر سبب تو کیدہ، قاعدہ کلیہ ہے اور اس سے حکم جزئی کے استفادہ کا طریقہ یہ ہے کہ اس قاعدہ کے موضوع جو کہ (کل حکم القیة الی المنکر) کی کوئی جزئی لیکر اس کو موضوع بنا دو اور وہ جزئی یہ ہے (ان زید قائم) اور قاعدہ کا موضوع اس کو محمول بنا دو اور یہ صغری ہوگا جسے ہم نے کہا ان زید قائم حکم القیة الی المنکر یہ قیاس کا صغری ہے اور خود قاعدہ کو ہم نے کبری بنایا اور کہا کل حکم القیة الی المنکر سبب تو کیدہ، یہ قیاس کا کبری ہے درمیان سے حد اوسط کل حکم القیة الی المنکر کو گرا دیا باقی بچا ان زید قائم سبب تو کیدہ یہ نتیجہ نکلا جو کہ حکم جزئی ہے۔

قوله ۰ یشتمل علی ما یحتاج الیه ۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے ایک وہم کو دور کرنا ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ مختصر قواعد پر تو مشتمل ہے مگر ممکن ہے کہ اس میں امثلہ اور شواہد، قواعد کی وضاحت کے لئے نہ ہوں تو محض قواعد کو متضمن ہونا بغیر وضاحت و اثبات کے اس میں کتاب کا کوئی کمال نہیں ہے؟

ماتن نے اس وہم کا دفعیہ یشتمل سے کیا کہ جیسے اس کتاب میں قواعد ہیں ایسے ہی اس میں قواعد کی وضاحت کیلئے امثلہ، شواہد بھی ہیں اس پر اعتراض ہوا کہ اس طرح سے تو یہ مختصر بھی حشو و تطویل پر مشتمل ہوگی کیونکہ قسم ثالث میں بھی حشو و تطویل امثلہ و شواہد پر مشتمل تھی؟ اس کا جواب کہ جبکہ میری مختصر ضروری امثلہ اور شواہد پر مشتمل ہے۔

قوله ۰ وہی الجزئیات التی ذکرک لایضاح۔

شارح یہاں سے امثلہ کے مفہوم کی وضاحت کر رہے ہیں اور یہ کہ کتب میں ان کو کیوں ذکر کیا جاتا ہے تو مثال وہ ہوتی ہے جس سے قواعد کی وضاحت مقصود ہوتی ہے اور اسی سے کتب میں مثال کے لانے کا قاعدہ کلیہ بھی معلوم ہو گیا اور وہ قواعد کی وضاحت اور قواعد کا اثبات ہے۔

قوله ۰ والشواہد وہی الجزئیات التی۔

شارح کی اس سے ایک غرض تو یہ ہے کہ اس سے شواہد کے مفہوم کو بیان کرنا اور دوسرے کتب میں اس کے ذکر کے فائدے کو بیان کرنا ہے جو قواعد کے اثبات پر استشہاد ہے اور اس سے ایک اعتراض کو دور کرنا بھی مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مسئلہ اور شواہد کو ذکر کرنا مستدرک ہے کیونکہ دونوں شی واحد ہیں؟

جواب: شارح نے اس اعتراض کو اپنی اس عبارت سے دفع کیا کیونکہ اس نے مثال کی الگ تعریف کی ہے اور شواہد کی الگ تعریف کی ہے جس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں فرق ہے لہذا استدراک لازم نہیں آیا کیونکہ ان کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ مثال عام مطلق ہے اور شواہد خاص مطلق ہے مثال یہ ہر ایک کلام سے پیش کی جاسکتی ہے جبکہ شواہد صرف قرآن پاک یا ان عربوں کے کلام سے پیش کی جاسکتا ہے جن کی عربیت پر اعتماد ہو، لہذا ان کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے

عبارت: وَلَمْ أَلْ مِنْ أَلُو وَهُوَ التَّقْصِيرُ جُهْدًا بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ الْاجْتِهَادُ وَعَنِ الْفِرَاءِ الْجُهْدُ بِالضَّمِّ الطَّاقَةُ وَبِالْفَتْحِ الْمَشَقَّةُ وَقَدْ اسْتَعْمِلَ أَلُو فِي قَوْلِهِمْ لَا أَلُوكَ جُهْدًا مُتَعَدِّيًا إِلَى مَفْعُولِينَ وَالْمَعْنَى لَا أَمْنَعُكَ جُهْدًا وَحُذِفَ هُنَا الْمَفْعُولُ الْأَوَّلُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ أَيْ لَمْ أَمْنَعُ اجْتِهَادًا فِي تَحْقِيقِهِ أَيْ الْمُخْتَصِرِ يَعْنِي فِي تَحْقِيقِ مَا ذَكَرَ فِيهِ مِنَ الْأَبْحَاثِ وَتَهْذِيبِهِ أَيْ تَنْقِيحِهِ

ترجمہ: اور لم ال الو سے ماخوذ ہے بمعنی کوتاہی و سستی کرنا اور جھد جیم کے ضمہ اور فتح کے ساتھ کوشش کرنا اور فراء سے ہے کہ جھد ضمہ کے ساتھ بمعنی طاقت اور فتح کے ساتھ مشقت کو کہتے ہیں، اور الوان کے قول لا الوک جھد میں دو مفعولوں کی طرف متعدی ہو کر استعمال ہوا ہے اور معنی یوں ہوگا میں تجھ کو کوشش کرنے سے منع نہیں کرتا اور یہاں اس کا پہلا مفعول محذوف ہو گیا کیونکہ وہ غیر مقصود ہے یعنی میں نے اس مختصر میں جو ابحاث ہیں ان کی تحقیق و تہذیب کرنے میں کوشش کو نہیں روکا۔

وضاحت: قوله من الالو وهو التقصير۔

شارح کی اس عبارت سے ال کے مبداء اور اس کے معنی کو متعین کرنا ہے کیونکہ ال مشتق ہے اور ہر مشتق کیلئے مبداء کا ہونا ضروری ہے تو جب شارح نے کہا کہ یہ الو سے ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا مبداء الو ہے اور مشتق کی پوشیدگی مبداء کی پوشیدگی کی وجہ سے ہوتی ہے اور مشتق کی وضاحت مبداء کی وضاحت سے ہوتی ہے تو شارح نے اس کے مبداء کے معنی کو بیان کیا تاکہ مشتق کا معنی بھی معلوم ہو جائے، شارح نے اس کو متن میں بیان کر دیا کہ اس کا معنی کوشش کرنا ہے۔

قولہ بالضم والفتح الاجتهاد۔

شارح کی غرض اس عبارت سے حرکات و سکنات کے اعتبار سے تحقیق لفظی کرنا اور معنی مرادی بیان کرنا اور معنی لغوی بیان کرنا اور حرکات کے اختلاف سے اس کے معنی کے اختلاف کو بیان کرنا مقصود ہے جب شارح نے کہا الا جتنا تو معلوم ہوا کہ یہی اس کا معنی مرادی ہے اور جب کہا کہ عن الفراء تو معلوم ہوا کہ حرکات کے اختلاف سے معنی لغوی مختلف ہو جاتا ہے۔

قولہ وقد استعمل الالو فی قولہم۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن پر اعتراض کرنا اور اس کا جواب دینا مقصود ہے۔

سوال: مصنف کا کلام مشہور کلام کے مخالف ہے کیونکہ الوکا استعمال اہل عرب کے کلام میں دو مفعولوں کی

طرف متعدی ہو کر استعمال ہوتا ہے جب کہ ماتن کے کلام میں اس ایک ہی مفعول ہے؟

جواب: شارح نے حذف ہینا المفعول الاول سے اس کا جواب دیا کہ ماتن کا کلام مشہور کلام کے خلاف نہیں

ہے کیونکہ یہاں اس کا ایک مفعول محذوف ہے جو کہ غیر مقصود ہے اور مفعول دوم چونکہ مقصود ہے وہ مذکور ہے اور معنی اس طرح ہے کہ میں تجھ کو کوشش سے منع نہیں بلکہ کہتا ہوں کہ کوشش کرو اور علم دین کی طلب میں ذرہ بھی کوتاہی نہ کرو تا کہ کسی مقام میں پہنچ جاؤ۔

فائدہ: لم ال مضارع جعل اللام ہے اور لم ال کی اصل الودوہمزوں کے ساتھ تھی پہلا ہمزہ متکلم کا ہے اور دوسرا

ہمزہ فاء کلمہ ہے دوسرے ہمزے کو ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا اور واؤ کو حرف جازم لم کی وجہ سے حذف کر دیا تو ال ہو گیا۔

قولہ یعنی فی تحقیق ما ذکر فیہ۔

شارح کی غرض یہ ہے کہ جب ماتن کے قول فی تحقیقہ میں ضمیر مختصر کی طرف راجع ہے اور مختصر الفاظ سے عبارت

ہے اور تحقیق کہتے ہیں مدعی کو دلیل سے ثابت کرنا تو معنی یہ ہوگا کہ مختصر کو دلیل کے ساتھ ثابت کرنا حالانکہ مختصر مدعی نہیں ہے

لہذا تحقیق کی مختصر کی طرف نسبت کرنا درست نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مختصر سے مراد وہ ابحاث ہیں جو اس میں ذکر کی گئی ہیں اس کا تعلق مجازاً ذکر الحکل و ارادۃ الحال

کے قبیل سے ہے۔

عبارت: وَدْتَبَعَهُ أَيُّ الْمُخْتَصَرِ تَرْتِيبًا أَقْرَبُ تَنَاوُلًا أَيُّ أَخَذَ أَوْ هُوَ فِي الْأَصْلِ مَدُّ الْيَدِ إِلَى الشَّيْءِ وَلِيُؤْخَذَ مِنْ تَرْتِيبِهِ أَيُّ تَرْتِيبِ السَّكَاكِي أَوْ الْقِسْمِ الثَّلَاثِ إِضَافَةً الْمَصْدَرِ إِلَى الْفَاعِلِ أَوْ الْمَفْعُولِ وَكَمْ أَبْلَغَ فِي إِخْتِصَارِ لَفْظِهِ أَيُّ الْمُخْتَصَرِ تَقْرِيبًا مَفْعُولٌ لَهُ لِمَا تَضَمَّنَهُ مَعْنَى لَمْ أَبْلَغْ كَأَنَّهُ قَالَ تَرَكْتُ الْمُبَالَغَةَ فِي الْإِخْتِصَارِ تَقْرِيبًا لِتَعَاظِيهِ أَيُّ تَنَاوُلِهِ وَطَلَبًا لِتَسْهِيلِ فَهْمِهِ عَلَى طَالِبِيهِ وَكَلَّمَ لَمْ يُتَأَوَّلِ الْفِعْلُ الْمُنْفِيُّ بِالْمُثَبَّتِ عَلَى مَا ذَكَرْنَا لَكَ أَنَّ الْمَعْنَى أَنَّ الْمُبَالَغَةَ فِي الْإِخْتِصَارِ لَمْ يَكُنْ لِلتَّقْرِيبِ وَالتَّسْهِيلِ بَلْ لِأَمْرٍ آخَرَ.

ترجمہ: اور میں نے اس مختصر کو اس طرح مرتب کیا کہ حصول کے اعتبار سے قریب تر ہے اور یہ (تناول) لغت میں کسی شے کو حاصل کرنے کے لئے ہاتھ بڑھانے کو کہتے ہیں اس کی ترتیب سے یعنی سکا کی یا قسم ثالث کی ترتیب سے، مصدر کی قائل یا مفعول کی طرف اضافت ہے، اور میں نے اس مختصر کے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ نہیں کیا قریب کرنے کے لئے، تقریباً اس فعل کا مفعول لہ ہے جسکو (لم ابلاغ) کا معنی شامل و متضمن ہے گویا کہ ماتن نے کہا کہ میں نے اس کے لفظوں کے اختصار میں مبالغہ کو ترک کر دیا، اسکی تحصیل کو قریب کرنے کیلئے اور اس کی سہولت فہم اس کے طالبوں پر طلب کرنے کیلئے، اگر فعل منفی کو فعل مثبت کی تاویل میں نہ کریں تو معنی یوں ہوں گے کہ مبالغہ لفظوں کے اختصار میں تقریب و تسہیل کیلئے نہیں بلکہ امر آخر کے واسطے ہے۔

وضاحت: تناول کا معنی اخذ یعنی لینا ہے اور ترتیب میں ضمیر مجرور سکا کی یا قسم ثالث کی طرف راجع ہے بناء اول پر مصدر کی اضافت قائل کی طرف اور بناء ثانی پر مفعول کی جانب اور آگے جس قدر بھی ضمائر ہیں وہ مختصر (تلخیص) کی طرف راجع ہیں۔

قولہ ن ای اخذ او هو فی الاصل .

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن کے قول تناوولا کے معنی مرادی، لغوی اور دونوں معنوں کے درمیان مناسبت کو بیان کرنا ہے، جب شارح نے کہا (ای اخذا) تو معلوم ہوا کہ اس تناول کا معنی مرادی (اخذ) لینا ہے اور شارح کے قول وهو فی الاصل مد الید الی الشیء سے معلوم ہوا کہ اس کا لغوی معنی ہاتھ کو کسی شے کی طرف بڑھانا تا کہ اس کو پکڑا جاسکے ہے، معنی مرادی اور لغوی میں مناسبت دو طرح سے ہو سکتی ہے کہ (۱) کل اور جزء کی مناسبت ہو جب لغوی معنی مد الید اور اخذ کا مجموعہ ہو

(۲) یا ان دونوں کے درمیان علاقہ سمیت اور مسببت ہو کیونکہ ہاتھ کا بڑھانا سبب ہے اور لینا مسبب ہے۔

قولہ ◦ ولم ابالغ فی اختصار لفظہ .

ماتن کی غرض اس عبارت سے ایک تو اپنی کتاب کے طور و طریقہ کے تتمہ کو بیان کرنا ہے اور ساتھ ہی ایک وہم کو بھی

دور کرنا ہے۔

سوال: کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ماتن نے جب الفتح مختصراً کہا تو شاید ماتن کا اختصار اس حد تک ہو کہ اس سے

مطالب کا حصول آسان نہ ہوگا تو اس صورت تو کتاب قابل قدر نہیں ہوگی کیونکہ جس کتاب سے مقصود آسانی سے مفہوم نہ ہو

وہ قابل قدر نہیں ہوتی ہے؟

جواب: ماتن نے اس وہم کا دفعیہ یوں کیا کہ میں نے اپنی کتاب کو مختصر تو کیا ہے مگر اس طرح سے نہیں کہ اس

سے مطلب کو اخذ کرنا آسان نہ ہو بلکہ مطالب کا حصول اس سے آسانی سے ہو سکتا ہے لہذا یہ کتاب قابل قدر ہے۔

قولہ ◦ مفعول لہ .

شارح کی غرض تقریباً طلباء کے منصوب ہونے کی وجہ کو بیان کرنا ہے کہ یہ مفعول لہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہیں۔

قولہ ◦ لما تضمنہ معنی لم ابالغ .

شارح کی غرض اس عبارت سے دو اعتراضوں کو دفع کرنا ہے۔

اعتراض اول: یہ ہے کہ تقریباً طلباء جب مفعول لہ ہیں اور مفعول لہ تو فعل کیلئے ہوتا ہے اور فعل مذکور تو لم ابالغ تو اس

سے معلوم ہوا کہ یہ ابالغ کے مفعول لہ ہیں مگر اس صورت میں تو خلاف مقصود لازم آتا ہے کیونکہ معنی یوں ہوگا کہ میں نے

تقریب اور طلب کی وجہ سے لفظوں کو مختصر کرنے میں مبالغہ نہیں بلکہ کسی اور وجہ سے کیا ہے اور یہ خلاف مقصود ہے کیونکہ مبالغہ

بالکل نہیں ہے اور یہ خلاف مقصود اور ملازمہ اس سے لازم آتا ہے کہ مفعول لہ فعل کی قید ہے تو فعل قید کے ساتھ مقید ہوا اور

اس پر نفی داخل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب نفی مقید بقید پر داخل ہوتی ہے تو نفی اس قید کی طرف راجع ہوتی ہے اور مقید اپنے

حال پر باقی رہتا ہے اور مطلب یہ ہوگا کہ میں نے تقریب اور طلب کے لئے مبالغہ نہیں کیا بلکہ کسی اور وجہ سے کیا ہے اور یہ

خلاف مقصود ہے؟

اعتراض ثانی: یہ ہے کہ تقریباً طلباء جب مفعول لہ ہونے کی بناء پر منصوب ہیں اور مفعول لہ فعل کے لئے ہوا کرتا ہے

کیونکہ مفعول لہ کہتے ہیں جس کی وجہ فعل کیا جائے اور لم ابالغ حقیقتاً فعل نہیں کیونکہ یہ منفی ہے اور منفی حقیقتاً فعل نہیں ہوتا؟

جواب: اس اعتراض کا جواب لما تضمنہ معنی لم ابالغ سے دیا کہ یہ اعتراض اس وقت وارد ہوتا جب تقریباً طلبا لم ابالغ کے مفعول نہ ہوتے حالانکہ یہ اس کے مفعول نہ ہیں جس کو لم ابالغ کا معنی متضمن ہے اور وہ ترک ہے اور ترک فعل مثبت ہے منفی نہیں ہے تاکہ پہلا اعتراض وارد ہو سکے نیز فعل ترک مثبت فعل ہے اور وہ حقیقتاً فعل ہوتا ہے لہذا دوسرا اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا۔

قولہ ولو لم يتاول الفعل المنفی۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: کس ضرورت اور امر داعیہ کی وجہ سے تقریباً طلبا کو فعل مقدر کا مفعول نہ بنایا گیا ہے حالانکہ متن میں فعل صراحتاً مذکور ہے اور بلا ضرورت عبارت میں فعل کو مقدر نکالنا تکلف ہے اور تکلف کا ارتکاب بغیر ضرورت کے باطل ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب یوں دیا ارتکاب تکلف کی طرف ضرورت داعیہ موجود ہے کیونکہ اگر فعل منفی کو مثبت کی تاویل میں نہ کریں تو معنی میں فساد اور قلب مقصود لازم آتا ہے اور اس کی وضاحت تفصیلاً پہلے گزر چکی ہے کہ جب نفی مقید پر داخل ہو تو وہ نفی قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور مقید اپنے حال پر باقی رہتا ہے

عبارت: وَ هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَصْلِ ذِكْرَةِ الشَّيْخِ فِي دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ وَهُوَ أَنَّ مِنْ حُكْمِ النَّفْيِ إِذَا دَخَلَ عَلَى كَلَامٍ فِيهِ تَعْقِيدٌ عَلَى وَجْهِ مَا أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى ذَلِكَ التَّعْقِيدِ وَأَنْ يَقَعَ لَهُ خُصُوصًا مَثَلًا إِذَا قِيلَ لَمْ يَأْتِكَ الْقَوْمُ أَجْمَعُونَ كَانَ نَفْيًا لِلْإِجْتِمَاعِ وَهَذَا مِمَّا لَأَسْبِيلَ إِلَى الشَّكِّ فِيهِ وَلَعُمْرِي لَقَدْ أَفْرَطَ الْمُصَنِّفُ فِي وَصْفِ الْقِسْمِ الثَّالِثِ بِأَنَّ فِيهِ حَشَوًا وَتَطْوِيلًا وَتَعْقِيدًا تَصْرِيحًا أَوْلًا وَتَلْوِيحًا ثَانِيًا عَلَى مَا ذَكَرْنَا وَتَعْرِيفًا ثَالِثًا حَيْثُ وَصَفَ مُؤَلَّفَهُ بِأَنَّهُ مُخْتَصِرٌ مَنْقُوحٌ سَهْلٌ الْمَأْخُذِ أَيُّ لَا تَطْوِيلَ فِيهِ وَلَا حَشَوًا وَلَا تَعْقِيدًا كَمَا فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ۔

ترجمہ: اور یہ اس قاعدہ پر مبنی ہے جس کو شیخ نے دلائل اعجاز میں بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ نفی کا حکم یہ ہے کہ جب کسی ایسے کلام میں داخل ہو جس میں کسی بھی قسم کی قید ہو تو وہ نفی اس قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اسی کیلئے خصوصاً واقع ہوتی ہے مثلاً جب کہا جائے کہ تیرے پاس سب قوم نہیں آئی تو یہ نفی اجتماع کی ہوگی (نہ کے قوم کے آنے کی) اور شیخ کا یہ دعویٰ ایسا ہے جس میں شک کی گنجائش بھی نہیں، اور مجھے زندگی بخشنے والے کی قسم بے شک ماتن قسم ثالث کی مذمت بیان کرنے میں حد سے نکل گیا ہے کہ اس میں حشو و زوائد

چیزیں اور طوالت و پیچیدگی ہے اولاً مذمت صراحتاً بیان کی اور ثانیاً اشارۃً اس بناء پر جس کو ہم نے ذکر کیا اور ثالثاً تعریضاً بایں طور پر کہ اپنی کتاب کی تعریف کی کہ وہ مختصر، مہذب اور سہل المآخذ یعنی نہ تو اس میں طوالت ہے اور نہ ہی زوائد اور پیچیدگی جیسا کہ قسم ثالث میں ہے۔

وضاحت: قوله ۞ وهذا مبني على اصل ذكره الشيخ۔

شارح کی اس عبارت سے غرض خلاف مقصود کے لازم ہونے پر دلیل قائم کرنا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ایک اعتراض

کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نفی جب قید پر داخل ہو تو مقید و قید دونوں یا صرف قید کی طرف متوجہ ہوتی

ہے، لہذا آپ کی یہ بات درست نہ ہوگی کہ اگر فعل منفی کو مثبت کی تاویل میں نہ لیں تو اس سے خلاف مقصود لازم آتا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہذا یعنی، ہمارا کلام بلغاء کے مذہب پر مبنی ہے اور ان کا مذہب یہ ہے کہ

جب نفی مقید پر داخل ہو تو اگر وہ قید دخول نفی سے پہلے کی تھی تو وہ نفی قید کی طرف راجع ہوگی اور اگر وہ قید دخول نفی کے بعد کی تھی

تو وہ نفی مقید و قید دونوں کی طرف راجع ہوگی، شارح ایک مثال سے شیخ کے کلام کی وضاحت کر رہے ہیں کہ جب کہا جائے لم

یا تک القوم اجمعون تو اس مثال میں قوم کا آنا قید اجتماع سے مقید ہے اور اس پر نفی داخل ہوئی تو اب معنی یوں ہوں گے قوم

اجتماعی شکل میں نہیں آئی اور ان کا انفرادی طور پر آنا اس کے منافی نہیں ہے، اور یہ ایسی بات ہے کہ اس میں کسی قسم کا شک بھی

نہیں ہے۔

قوله ۞ ولعمري لقد افراط المصنف۔

شارح اس عبارت سے ماتن پر اعتراض کر رہے ہیں کہ وہ قسم ثالث کی مذمت میں حد سے نکل گیا ہے جو ماتن کیلئے

مناسب نہیں ہے ماتن نے پہلے قسم ثالث کی صراحتاً مذمت بیان کی کہ اس میں حشو و تطویل و تعقید ہے اور پھر اس کی مذمت

بایں صورت کی کہ اپنی کتاب کی تعریف قسم ثالث کے مقابلے میں اس طرح کی کہ میری کتاب ان چیزوں پر مشتمل ہے جن

کی حاجت و ضرورت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قسم ثالث ایسی چیزوں پر مشتمل ہے جن کی ضرورت نہیں، پھر ثالثاً قسم ثالث

کی مذمت تعریضاً بایں طور پر کی کہ اپنی کتاب کی صفت بیان کرتے ہوئے کہا کہ میری مختصر، مہذب ہے اس میں طوالت نہیں اور نہ

ہی حشو چیزیں ہیں اور سہل المآخذ ہے اس میں تعقید نہیں اور یہ اوصاف قسم ثالث کے مقابلے میں بیان کئے جس کا مطلب یہ

ہے کہ قسم ثالث ان اوصاف سے خالی ہے لہذا ماتن کیلئے ایسی مذمت بیان کرنا درست نہیں؟

جواب: ماتن کی طرف سے یوں جواب دیا گیا کہ ماتن نے جو کہا کہ قسم ثالث میں تعقید، حشو اور تطویل ہے یہ اس لئے تاکہ تلخیص لکھنے کا جواز پیدا ہو اور اپنی کتاب کی صفات اسلئے بیان کی تاکہ علماء، طلباء کو اس میں رغبت پیدا ہو۔

عبارت: وَأَضَفْتُ إِلَى ذَلِكَ الْمَذْكُورِ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَغَيْرِهَا فَوَائِدَ عَثَرْتُ أَيْ إِطْلَعْتُ فِي بَعْضِ كُتُبِ الْقَوْمِ عَلَيْهَا أَيْ عَلَى الْفَوَائِدِ وَزَوَائِدَ لَمْ أَظْفُرْ أَيْ لَمْ أَقْضُ فِي كَلَامِ أَحَدٍ مِنَ الْقَوْمِ بِالتَّصْرِيحِ بِهَا أَيْ بِالزَّوَائِدِ وَلَا بِالْإِشَارَةِ إِلَيْهَا بِأَنْ يَكُونَ كَلَامُهُمْ عَلَى وَجْهِ يُمْكِنُ تَحْصِيلُهَا مِنْهُ بِالتَّبَعِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يَقْصِدُوا بِهَا يَعْنِي لَمْ يَتَعَرَّضُوا لَهَا لَا نَفِيًا وَلَا إِثْبَاتًا كَبَعْضِ إِعْتِرَاضَاتِهِ عَلَى الْبِفَتْاحِ وَغَيْرِهَا وَلَقَدْ أَعْجَبَ فِي جَعْلِ مُلْتَقَطَاتِ كُتُبِ الْأَيْمَةِ فَوَائِدَ وَ مُخْتَرَعَاتِ حَاطِرِهِ زَوَائِدَ۔

ترجمہ: اور میں نے اضافہ کیا ان پر یعنی امور مذکورہ قواعد و امثلہ وغیرہ پر ایسے فوائد کا جن پر میں قوم کی بعض کتابوں میں مطلع ہوا اور اضافہ کیا ایسے زوائد کا کہ میں کامیاب نہیں ہوا کسی کے کلام میں ان پر صراحت کے ساتھ اور نہ ان کی طرف اشارہ کے ساتھ بایں صورت کہ ان کا کلام ایسا ہوتا کہ ان زوائد کا حصول اس سے جمعاً ممکن ہوتا اگرچہ قوم نے ان کا ارادہ نہ کیا ہوتا، یعنی قوم نے نفیاً اور اثباتاً ان سے تعریض نہیں کی جیسے اس کے مفتاح اور غیر مفتاح پر بعض اعتراض ہوئے اور ماتن نے کتنی عجیب و حسن بات کہی کہ آئمہ فن کی کتابوں سے چنی ہوئی باتوں کو فوائد اور اپنی باتوں کو زوائد کہا۔

وضاحت: قوله المذکور من القواعد وغیرھا۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ذالک کا مشار الیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا مشار الیہ امور مٹلاشہ مذکور یعنی قواعد، امثلہ اور شواہد ہوں گے یا اس کا مشار الیہ لفظ مختصر ہوگا اول صورت اسلئے درست نہیں کہ لفظ ذالک مفرد مذکر کیلئے آتا ہے جبکہ مذکورہ اشیاء متعدد ہیں اور دوسری صورت اس وجہ سے درست نہیں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ فوائد مختصر سے زائد ہوں اور اس کے ساتھ ضم کئے گئے ہوں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے؟

جواب: اس اعتراض کا جواب شارح نے اس طرح دیا کہ ذالک کا مشار الیہ شق اول (قواعد، امثلہ، شواہد)

ہیں مگر تاویل المذکور کے اور وہ امور اس تاویل کی وجہ سے حکماً مفرد ہیں۔

قولہ عشرت ای اطلعت .

شارح یہاں سے معنی کو متعین کرتے ہوئے ایک وہم کو دور کر رہے ہیں اور وہ وہم یہ ہے کہ عشرت مشتق شمارے سے ہے جس کا معنی پھسلنے کے ہیں اور یہ معنی یہاں پر مناسب نہیں ہے۔
شارح نے اس کا جواب اپنے قول اطلعت سے دیا کہ یہ شمارے سے نہیں بلکہ عشرے سے مشتق ہے جس کا معنی اطلاع کے ہیں۔

قولہ ولقد اعجب فی ملتقطات کتب الائمہ .

وجہ تعجب اس طرح ہے کہ ماتن کا کلام ذم و مدح ہر دو کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ مصنف کی اپنی باتیں فضل و مرتبہ میں فوائد پر زوائد ہوں تو اس صورت میں زوائد کی مدح اور فوائد کی مذمت ہوگی اور یہ احتمال بھی ہو سکتا ہے کہ ماتن کی اپنی مختصرات ایسی زائد چیزیں ہیں کہ جن کا حذف کرنا ہی مناسب ہے تو اس صورت میں معاملہ برعکس ہوگا یعنی اپنی مختصرہ باتوں کی مذمت اور فوائد کی مدح ہوگی ماتن کے لئے مناسب یہی ہے کہ وہ اپنی باتوں کو زوائد کہتے کیونکہ اس میں تواضع و انکساری ہے جیسا کہ شارح نے بھی اس کے کلام کی اسی طرح سے توجیہ کی ہے اور یہی طریقہ دانا و اہل عقل ہے کہ وہ اپنے علم و فہم کو مافوق کی طرف نسبت کر کے دیکھتے ہیں جس کی وجہ سے اپنے آپ کو کچھ بھی خیال نہیں کرتے نہ یہ کہ اپنے سے کم تر علم والوں کی طرف نسبت کر کے اپنا خیال کریں۔

عبارت: وَ سَمِيَتْهُ تَلْخِيصَ الْمِفْتَاحِ وَأَنَا أَسْأَلُ اللَّهَ لَا يَعْرِفُ لِتَقْدِيمِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ هَهُنَا وَجْهٌ حَسَنٌ إِذْ لَمْ تَقْضِ لِلتَّلْخِيصِ وَلَا لِلتَّقْوَى فَكَأَنَّهُ قَصَدَ جَعَلَ الْوَأُو لِلْحَالِ فَاتَى بِالْجُمْلَةِ الْإِسْمِيَّةِ وَمَا يُقَالُ إِنَّهُ لِقَصْدِ الْإِسْتِمْرَارِ فِيهِ نَظَرٌ لِحَصُولِهِ مِنَ الْمَضَارِعِ نَفْسَهُ كَمَا سَبَجِيٌّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَوْ يُطِيعُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ حَالٌ مِنْ أَنْ يَنْفَعَهُ بِهِ أَي بِهَذَا الْمُخْتَصَرِ كَمَا نَفَعَهُ بِأَصْلِهِ وَهُوَ الْمِفْتَاحُ أَوِ الْقِسْمُ الثَّلَاثُ مِنْهُ

ترجمہ: اور میں اس کتاب کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے اور میں اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں کہ نفع سے اس مختصر کے ساتھ جیسے نفع دیا اس کی اصل جو مفتاح یا قسم ثالث ہے، مسند الیہ کو مسند پر مقدم کرنے کی یہاں پر کوئی اچھی وجہ معلوم نہیں رہی کیونکہ کوئی مفتضی تخصیص و تقویٰ کا وجود نہیں ہے گویا اس نے واو کو حالیہ بنانے کا ارادہ کیا ہے اور اس وجہ سے جملہ اسمیہ لایا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ یہ تقدیم استمرار کے قصد کیلئے ہے

تو اس میں نظر ہے کیونکہ اس کا حصول تو نفس مضارع سے بھی حاصل ہو سکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول (لو یطیعکم فی کثیر من الامر لعنتم) میں من فضلہ ان ینفع بہ سے حال ہے۔

وضاحت: قولہ سمیتہ تلخیص المفتاح۔

ہر شخص جب کوئی کتاب لکھتا ہے تو اس کا کوئی نام رکھتا ہے اس طرح ماتن بھی کہہ رہے ہیں کہ میں نے اس کا نام تلخیص المفتاح رکھا ہے تاکہ اسم مسمی کے موافق ہو جائے کیونکہ حقیقت میں یہ مفتاح سے تلخیص کی گئی ہے، پھر یہ نکتہ بھی ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ اگرچہ کتاب ماتن اصل مفتاح کا خلاصہ نہیں ہے بلکہ اس کی قسم ثالث ہے اس واسطے اس کا نام تلخیص المفتاح یا تو مجاز ہے اور اس کا تعلق تسمیہ الجزء باسم الكل کے باب سے ہے یا اس وجہ سے کہ قسم ثالث اعظم اجزاء میں سے ہے یا مضاف مقدر ہے اور عبارت اس طرح ہوگی تلخیص قسم الثالث من المفتاح، لہذا اس نکتہ کے بعد کسی اعتراض کا وہم نہیں ہو سکتا جیسا کہ بعض لوگوں نے کئے ہیں۔

قولہ لا یعرف لتقدیم المسند الیہ ہنا۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ماتن پر ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دینا ہے اس سے پہلے آپ سماعت فرمائیں کہ مسند الیہ کو مقدم کرنے کی چار وجہیں ہوتی ہیں (۱) افادہ حصر کیلئے (۲) افادہ تقویٰ کیلئے (۳) جملہ اسمیہ بنا کر افادہ استمرار کا کرنا (۴) جملہ کو حالیہ بنانا۔

اعتراض: مسند الیہ کی تقدیم کی وجہ اول یعنی تخصیص پیدا کرنا یہاں پر مناسب نہیں ہے کیونکہ تخصیص کی صورت میں معنی یوں ہوں گے میں اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں دوسرا کوئی نہیں حالانکہ سوال میں قصر مناسب نہیں ہے بلکہ سوال کرنے میں جس قدر بھی لوگ زیادہ سے زیادہ شریک ہوں اتنا ہی اچھا ہوتا ہے تاکہ دعا اجتماع قلوب کی وجہ سے اجابت کے زیادہ قریب ہو جائے، دوسری وجہ تقویٰ حکم بھی یہاں مناسب نہیں کیونکہ تقویٰ حکم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسند الیہ کی طرف نسبت کا تکرار ہو جائے جیسے زید ضرب میں ایک تو ضرب کی زید کی طرف نسبت ہے بوجہ خبر ہونے کے اور دوسرے اس وجہ سے کہ ضرب میں ضمیر ہے جو زید کی طرف راجع ہے مگر یہ وجہ دوم بھی درست نہیں ہے کیونکہ تقویٰ حکم وہاں ہوتی ہے جہاں سامع کو حکم کے تسلیم کرنے میں انکار یا تردد ہو اور یہاں پر نہ تو انکار ہے اور نہ ہی تردد ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب فکانہ قصد سے دیا کہ چونکہ واو کو حالیہ بنانا مقصود ہے کیونکہ سوال کی جمیع ماسبق

یعنی تالیف، ترتیب، تسمیہ وغیرہ کے ساتھ مقارنت ملحوظ ہے اور یہ اسی صورت میں متصور ہو سکتی ہے جبکہ حال کو بصورت جملہ

اسمیه مع واو کے لایا جائے، کیونکہ اگر جملہ فعلیہ بغیر واو کے واقع کیا جاتا تو بظاہر اس سے استیناف سمجھا جاتا نہ کہ حال اور اگر واو کیساتھ لایا جاتا تو جملہ فعلیہ معطوفہ ہوتا، فعل مضارع مثبت واو کے ساتھ حال نہیں ہوتا بلکہ ضمیر کے ساتھ ہوتا ہے، مگر اس جواب سے اعتراض دور نہیں ہوا کیونکہ اس سے تو صرف جملہ اسمیہ کے اختیار کرنے کا منشاء معلوم ہوا نہ کہ مسند پر مسند الیہ کی تقدیم کی وجہ، مگر بعض حضرات کی رائے میں یہاں حصر صحیح ہے کیونکہ معنی یہ ہے کہ میں ہی اللہ سے اس کتاب کے واسطے سے سوال کرتا ہوں نہ کوئی دوسرا کیونکہ یہ واسطہ مجھے تو حاصل ہے مگر میرے علاوہ کسی اور کو حاصل نہیں ہے۔

قولہ ۞ وما یقال انه لقصدا الاستمرار .

یہاں سے شارح کی غرض ایک اور توجیہ ذکر کر کے اس کی تردید کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں نے یہ توجیہ کی ہے کہ ماتن نے مسند الیہ کو مسند فعلی پر اس وجہ سے مقدم کیا ہے تاکہ دوام و استمرار پر دلالت ہو، مگر شارح فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ مناسب نہیں ہے کیونکہ دوام و استمرار کا حصول تو فعل مضارع سے بھی ہو سکتا ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ لَوْ یطیعکم فی کثیر من الامر میں ہے نیز بعض لوگوں نے کہا کہ واو کو اعتراضیہ بنایا جائے تو کیا حرج ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جملہ معترضہ کا آخر کلام میں واقع ہونا ضعیف مذہب ہے۔

فائدہ: بعض لوگوں نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ مسند الیہ کو مسند فعلی پر مقدم کرنا دوام و استمرار کی وجہ سے ہے تو شارح نے ان کو رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ تو فعل مضارع سے بھی حاصل ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مضارع استمرار تجدیدی پر دلالت کرتا ہے جبکہ جملہ اسمیہ استمرار ثبوتی پر دلالت کرتا ہے اور ما یقال کی مراد استمرار ثبوتی ہے جو جملہ اسمیہ سے حاصل ہوتی ہے

قولہ ۞ حال من ان ینفع نہ .

شارح کی غرض ترکیب نحوی بیان کرنا ہے کہ من فضلہ ماتن کے قول ان ینفع بہ سے حال ہے جو کہ مصدر کی تاویل میں ہے اور ذوالحال اور حال ملکر اسأل کا مفعول ثانی ہے اور ان میں عامل اسأل فعل ہے۔

عبارة: اِنَّ اٰی اللّٰهِ وَاٰی ذٰلِكَ اٰی الْفَتْرِ وَهُوَ حَسْبِیْ اٰی مُحْسِبِیْ وَ کَافِیْ لَاسْتَنْدُ غَیْرًا
فَعَلِیْ هٰذَا کَانَ الْاَنْسَبُ اَنْ یَّقُوْلَ وَ اللّٰهُ اَسْتَنْدُ بِتَقْدِیْمِ الْمَفْعُوْلِ

ترجمہ: اللہ ہی اس نفع کا والی ہے اور وہی خدا مجھے کافی ہے میں اس کے سوا کسی اور سے سوال نہیں کرتا اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ کہے واللہ اسأل مفعول کو مقدم کر کے۔

وضاحت: ماتن کی عبارت سے دو دعویٰ معلوم ہوئے (۱) نفس سوال اللہ ہی سے ہو (۲) عدم سوال غیر اللہ

مات نے پہلے دعویٰ پر دلیل اپنے قول ”انہ ولی“ سے دی اور دوسرے دعویٰ پر دلیل اپنے قول ”وہو حسبی“ سے دی

اعتراض: حسبی کا حمل موصییر پر جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں مصدر یا وصف کا حمل ذات پر آتا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ حسبی محسبی اسم فاعل کے معنی میں ہے اس صورت میں ذات مع الوصف کا حمل ذات مع الوصف پر لازم آرہا ہے جو کہ جائز ہے اور محسبی یہاں پر کافی کے معنی میں ہے محسبی حاسب لدرہم اوالد تانیر کے معنی میں نہیں ہے

لا اسأل غیرہ سے اس کے دعویٰ ثانی کی طرف اشارہ ہے۔

نکتہ: حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کہے کہ صرف خدا ہی سے کیوں سوال کرتے ہو کہ وہ اس کتاب کو نافع بنائے کسی دوسرے سے سوال کرنے میں کیا حرج ہے کسی اور کو چند روپے دے دو وہ بھی تمہاری کتاب کی ترویج و اشاعت کر سکتا ہے جواب دیا کہ وہی میرے لئے کافی ہے مجھے کسی اور کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

قوله فعلى هذا كان الانسب۔

جب مراد ہے کہ خدا ہی مجھے کافی ہے اور غیر سے میں سوال نہیں کرتا اور مفعول میں حصر مقصود ہے تو پھر ماتن پر لازم تھا کہ وہ لفظ اللہ کو مقدم کرتا اور حصر پیدا ہو جاتا اور لفظ کی معنی کے ساتھ مطابقت ہو جاتی۔

عبارت: وَنِعْمَ الْوَكِيلُ عَطْفٌ اِمَّا عَلَى جُمْلَةٍ هُوَ حَسْبِي وَالْمَخْصُوصُ مَحذُوفٌ كَمَا فِي قَوْلِهِ نِعْمَ الرَّجُلُ فَيَكُونُ مِنْ بَابِ عَطْفِ الْجُمْلَةِ الْفِعْلِيَّةِ الْاِنْشَائِيَّةِ عَلَى الْاِسْمِيَّةِ الْاَخْبَارِيَّةِ وَاِمَّا عَلَى حَسْبِي اَيُّ وَهُوَ نِعْمَ الْوَكِيلُ وَجِهَتَيْنِ فَالْمَخْصُوصُ هُوَ الضَّمِيرُ الْمُتَقَدِّمُ كَمَا صَرَّحَ بِهِ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ وَغَيْرُهُ فِي قَوْلِهِ زَيْدٌ نِعْمَ الرَّجُلُ ثُمَّ عَطْفُ الْجُمْلَةِ عَلَى الْمَفْرَدِ وَاِنْ صَحَّ بِاِعْتِبَارِ تَضَمُّنِ الْمَفْرَدِ مَعْنَى الْفِعْلِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَالِقُ الْاَصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا عَلَى رَأْيِي لِكِنَّةِ فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ عَطْفِ الْاِنْشَاءِ عَلَى الْاَخْبَارِ۔

ترجمہ: نعم الوکیل کا عطف یا تو جملہ وحوحسی پر ہوگا اور مخصوص بالمدح محذوف ہوگا جیسا کہ اس قول

میں (مخصوص بالمدح محذوف ہے) نعم الرجل اور یہ عطف جملہ فعلیہ انشائیہ کا جملہ اسمیہ خبریہ پر ہوگا اور یا یہ عطف صرف حسی پر ہوگا یعنی وہو نعم الوکیل اور اس وقت مخصوص بالمدح ضمیر مقدم ہوگی جیسا کہ اس کی تصریح صاحب مفتاح وغیرہ نے کی ہے زید نعم الرجل کے قول میں پھر جملہ کا عطف مفرد پر اگرچہ باعتبار مفرد کے فعل کے معنی کو متضمن ہونے کے صحیح ہے ان لوگوں کی رائے پر جو کہتے ہیں کہ جعل اللیل سکنا کا عطف خالق الاصابح پر ہے مگر حقیقت میں یہ عطف جملہ انشائیہ کا جملہ خبریہ پر ہے۔

وضاحت: شارح کی غرض اس مقام میں یہ ہے کہ نعم الوکیل میں واو عاطفہ ہے اس واو میں تین احتمالات ہیں

(۱) واو حالیہ ہو (۲) اعتراضیہ ہو (۳) عاطفہ ہو۔ اگر واو کو حالیہ بنایا جائے تو جملہ نعم الوکیل حالیہ ہوگا مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ حال نہیں ہو سکتا اور واو اعتراضیہ بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے جملہ معترضہ کا آخر کلام میں ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اب تیسری صورت متعین ہوگی کہ واو عاطفہ ہے مگر اس صورت میں معطوف علیہ کی ضرورت ہے اور معطوف علیہ جملہ انا اسأل اللہ یا انہ ولی ذلک کو بنانا درست نہیں ہے کیونکہ انا اسأل اللہ حال کے مقام میں ہے اور جملہ انشائیہ نعم الوکیل حال نہیں بن سکتا اسی طرح انہ ولی پر بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ مقام علت میں ہے اور جملہ انشائیہ علت نہیں بن سکتا۔ لہذا معطوف علیہ حسی ہوگا، پھر اس معطوف علیہ میں بھی دو احتمال ہوں گے یا تو پورا جملہ وهو حسی معطوف علیہ ہوگا یا صرف حسی ہوگا، اگر معطوف علیہ پورا جملہ وهو حسی ہو تو اس صورت میں مخصوص بالمدح محذوف ہوگا جو اللہ ہے جیسے مخصوص بالمدح نعم الرجل میں هو محذوف ہے، مگر اس صورت میں یہ اعتراض ہوگا کہ یہ تو جملہ فعلیہ انشائیہ کا جملہ خبریہ پر عطف ہوا جو کہ جائز نہیں ہے مگر اس کا جواب یہ ہے صاحب مغنی نے کہا ہے کہ اگر جملہ انشائیہ میں تاویل کر لی جائے تو پھر انشاء کا عطف خبر پر جائز ہو جائے گا اور اس مقام پر بھی جملہ انشائیہ کی جملہ اسمیہ سے تاویل کر لی گئی ہے اور وہ تاویل اس طرح سے ہے مقول فی حق نعم الوکیل۔

عطف کی دوسری توجیہ اس طرح سے ہوگی کہ نعم الوکیل کا عطف صرف حسی پر ہو جو کہ ہو کی خبر ہے تقدیری عبارت اس طرح سے ہے وہو نعم الوکیل اور مخصوص بالمدح اس صورت میں ضمیر مقدم ہوگی جیسا کہ زید نعم الرجل میں صاحب مفتاح نے تصریح کی ہے، مگر اس صورت میں اعتراض یہ ہوگا کہ جملہ هو نعم الوکیل کا عطف مفرد حسی پر لازم آ رہا ہے اور یہ تو باطل ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حسی محسب فی فعل کے معنی میں ہے اس وجہ سے وہ بھی جملہ ہے لہذا جملہ کا عطف جملہ پر ہے جیسے

خالق الاصابح وجعل الليل سكتا في جملہ کا عطف خالق الاصابح مفرد پر ہے کیونکہ مضاف مضاف الیہ مفرد ہوتے ہیں مگر یہاں پر خالق الاصابح فلق الاصابح فعل کے معنی کو متضمن ہے جس کی وجہ سے یہ بھی جملہ ہو گیا اور اس طرح سے جملہ کا عطف جملہ پر ہوگا۔ لیکن یہ خرابی باقی ہے کہ انشاء کا خبریہ پر عطف لازم آئے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم معطوف میں تاویل کر لیتے ہیں اور اسے جملہ خبریہ بناتے ہیں وہ اس طرح کہ مقول فی حقہ نعم الوکیل، لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

عبارت: وَهَذَا أَوَانُ الشُّرُوعِ فِي الْمَقْصُودِ فَنَقُولُ رَتَّبَ الْمُخْتَصِرَ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَثَلَاثَةِ فُنُونٍ لِأَنَّ الْمَذْكَورَ فِيهِ إِيمَانٌ يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ الْمَقَاصِدِ فِي هَذَا الْفَنِّ أَوَّلًا الثَّانِي الْمُقَدِّمَةُ وَالْأَوَّلُ إِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِنْهُ الْإِحْتِرَازُ عَنِ الْخَطَأِ فِي تَأْيِيدِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ فَهُوَ الْفَنُّ الْأَوَّلُ وَإِلَّا فَإِنْ كَانَ الْغَرَضُ مِنْهُ الْإِحْتِرَازُ عَنِ التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِيِّ فَهُوَ الْفَنُّ الثَّانِي وَإِلَّا فَهُوَ مَا يَعْرِفُ بِهِ وَجُوهُ التَّحْسِينِ وَهُوَ الْفَنُّ الثَّلَاثُ وَعَلَيْهِ مَنْعٌ ظَاهِرٌ يَدْفَعُ بِالِاسْتِقْرَاءِ وَقِيلَ رَتَّبَهُ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَثَلَاثَةِ فُنُونٍ وَخَاتِمَةٍ لِأَنَّ الثَّانِي إِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ الْمَقْصُودُ فَمُقَدِّمَةٌ وَالْأَخَاتِمَةُ وَالْحَقُّ أَنَّ الْخَاتِمَةَ هِيَ مِنَ الْفَنِّ الثَّلَاثِ كَمَا نَبَّيْنَاهُ هُنَاكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى۔

ترجمہ: اور یہ مقصود میں شروع ہونے کا وقت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ماتن نے مختصر کو ایک مقدمہ اور تین فنون پر مرتب کیا ہے کیونکہ جو چیزیں اس میں ذکر کی گئی ہیں یا تو اس فن میں مقصود کے قبیلہ سے ہیں یا نہیں، بصورت دوم مقدمہ ہے اور بصورت اول اگر اس سے غرض معنی مرادی کے ادا کرنے میں خطا سے بچنا ہو تو وہ فن ثانی ہے۔ (یعنی علم البیان) اور اگر وہ (ایسا علم ہو) کہ اس سے کلام کو زینت و آرائش دینے والے طرق و انواع پہچانیں جائیں تو وہ فن ثالث (علم البدیع) ہے۔ اور اس پر ایک منع ظاہری وارد ہو رہا ہے جس کا دافعہ تتبع اور استقراء کے ذریعے کیا جاسکتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ماتن نے اس مختصر کو ایک مقدمہ، تین فنون اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے کیونکہ ثانی صورت (جو مقصود میں سے نہیں) اگر مقصود اس پر موقوف ہے تو وہ مقدمہ ہے اور اگر اس پر مقصود موقوف نہیں تو یہ خاتمہ ہے۔ اور حق بات یہ ہے کہ خاتمہ یہ فن ثالث میں سے ہے۔ جیسا کہ ہم وہاں پر اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا تو بیان کریں گے۔

وضاحت قولہ۔ وهذا اوان الشروع في المقصود

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن کے مقدمہ کے لیے ایک مقدمہ بیان کرنا ہے اور اس سے شارح کی غرض یہ ہے کہ ترتیب کتاب کے اجزاء کو اجمالاً بیان کر دیا جائے۔ اور ترتیب کتاب کے اجزاء اربعہ میں منحصر ہونے کی وجہ بھی بیان کر دی جائے۔ ساتھ ہی ایک سوال کا جواب بھی دینا مقصود ہے جو کہ بظاہر ماتن پر وارد ہو رہا ہے۔

قولہ لان المذكور فيه اما من قبيل المقاصد

شارح کی غرض اس عبارت سے کتاب کے اجزاء اربعہ میں منحصر ہونے کی وجہ حصر بیان کرنا ہے۔ جو کہ اس طرح سے ہے کہ اس کتاب تلخیص میں جو کچھ ذکر ہے یہ مقاصد فن میں سے ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ مقدمہ ہے اور اگر مقاصد فن میں سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں اگر اس سے غرض معنی مرادی میں خطا سے بچنا ہے تو یہ فن اول ہے۔ یعنی علم المعانی ہے۔ اور اگر معنی مرادی میں خطا سے احتراز نہ ہو تو پھر یا تو اس سے غرض تعقید معنوی سے بچنا ہوگا تو یہ فن ثانی علم البیان ہے اور اگر مذکور فی الکتاب وہ چیز ہے جس کے ذریعے اس شئی کی معرفت حاصل ہوتی ہے جس کے ذریعے کلام میں حسن و خوبی پیدا ہوتی ہے تو یہ فن ثالث علم البدیع ہے۔

قولہ وعليه منع الظاهر يرد فع بالاستقراء

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک سوال و جواب کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔ شارح پر اعتراض دو طرح سے وارد ہوتا ہے۔ صورت اول یہ ہے کہ شارح نے کہا کہ مذکور فی الکتاب یا تو اس فن کے مقاصد کے قبیل سے ہوگا یا نہیں اور بصورت ثانی وہ مقدمہ ہے۔

اعتراض نمبر 1: اس پر سوال ہوا کہ بصورت ثانی کا مقدمہ ہی میں حصر کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ مذکور فی الکتاب مقدمہ کے علاوہ کوئی اور شئی ہو اور وہ مقاصد فن میں سے نہ ہو لہذا غیر مقصود کا حصر مقدمہ میں کرنا باطل ہے؟
اعتراض نمبر 2: شارح نے کہا کہ مقصود اگر معنی مرادی میں خطا سے بچنا ہو تو فن اول علم معانی ہے اور اگر غرض تعقید معنوی سے احتراز ہو تو فن ثانی علم البیان ہے ورنہ وہ ایسا علم ہے جس کے ذریعے وجوہ تحسین کی معرفت حاصل ہوتی ہے تو وہ فن ثالث علم البدیع ہے۔

اس پر اعتراض ہوا کہ ملّا عرف کا حصر فن ثالث میں کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مذکور فی الکتاب جو کہ مقاصد کے قبیل سے ہے اس سے غرض نہ تو معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطا سے بچنا ہو نہ ہی تعقید معنوی سے احتراز ہو اور نہ ہی وجوہ تحسین کی معرفت ہو بلکہ کوئی اور شئی ہو لہذا یہ وجہ حصر بیان کرنا درست نہیں ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب یدفع بالاستقراء سے دیا کہ یہ اعتراض اس صورت میں وارد ہو سکتا تھا اگر حصر سے مراد حصر عقلی ہوتا اور حصر عقلی وہ ہوتا ہے جس میں عقل دوسری قسم کو جائز قرار نہیں دے سکتی ہے لیکن یہاں پر حصر سے مراد حصر استقرائی ہے بالغرض اگر کوئی دوسری قسم موجود بھی ہو تو اس سے ہمیں ضرر لازم نہیں آتا کیونکہ ہم نے مذکور فی الكتاب میں تتبع کی تو ہم نے غیر مقاصد میں صرف مقدمہ کو پایا لہذا ثانی کا وجہ حصر مقدمہ میں درست ہے اور جب ہم نے مذکور فی الكتاب کے مقاصد میں تتبع کی تو ہم نے صرف ان تین اغراض کو پایا اور یہ کہ اگر معنی مرادی کھادا کرنے میں خطاء سے احتراز نہ ہو اور نہ ہی تعقید معنوی سے احتراز غرض ہو تو وہ صرف مایعرف بہ وجوہ التحسین ہی کی صورت ہے لہذا لانی مایعرف بہ وجوہ التحسین کا حصر فن ثالث میں درست ہے۔

قوله: وقيل رتبة مقدمة وثلاثة فنون وخاتمة

شارح کی غرض یہاں سے صاحب قیل کا موقف ذکر کرنا ہے صاحب قیل کہتے ہیں کہ شارح نے جو اجزاء کتاب کو چار چیزوں میں محصور کیا ہے یہ باطل ہے بلکہ یہ کتاب پانچ اجزاء پر مشتمل ہے۔ اور وجہ حصر یوں ہوگی۔

کہ مذکور فی الكتاب یا تو مقاصد کے قبیلہ سے ہوگی یا نہیں ہوگی بصورت ثانی دو حال سے خالی نہیں اگر مقصود اس پر موقوف ہے تو وہ مقدمہ ہے ورنہ وہ خاتمہ ہے۔ بصورت اول تین حال سے خالی نہیں اگر اس سے غرض خطاء سے بچنا ہو تو وہ علم معانی ہے اور اگر اس سے غرض تعقید معنوی سے بچنا ہو تو علم بیان ہے اور اگر اس سے غرض وجوہ تحسین کی معرفت ہو تو علم بدیع ہے تو معلوم ہوا کہ شارح کی چار میں وجہ حصر بیان کرنا درست نہیں ہے۔

قوله: والحق ان الخاتمة هي من فن الثالث

شارح کی غرض اس عبارت سے صاحب قیل کا رد کرنا ہے حاصل رد یہ ہے کہ خاتمہ فن ثالث میں داخل ہے جیسا کہ ہم اسکو انشاء اللہ بیان کریں گے لہذا شارح کا چار اجزاء میں حصر بیان کرنا درست ہے۔

عبارت: وَلَمَّا انْجَرَ كَلَامُهُ فِي اخِرِ الْمُقَدِّمَةِ إِلَى اِنْحِصَارِ الْمُقْصُودِ فِي الْفُنُونِ الثَّلَاثَةِ صَارَ كُلُّ مِنْهَا مَعْبُودًا مَعْرِفَةً بِتَعْرِيفِ الْعَهْدِ بِخِلَافِ الْمُقَدِّمَةِ فَإِنَّهُ لَمْ يَقَعْ مِنْهُ ذِكْرُهَا وَلَا إِشَارَةٌ إِلَيْهَا فَلَمْ يَكُنْ يَتَعَرَّفُهَا مَعْنَى فَتَكْرَهُهَا

ترجمہ: اور جب کلام مقدمہ کے آخر میں مقصود کے فنون ثلاثہ کے اندر منحصر ہونے میں جاری ہو چکا تو ان فنون ثلاثہ میں سے ہر ایک معبود ہو گیا تو اس وجہ سے ماتن نے ان میں سے ہر ایک کو الف لام عہدی

سے معرّفہ کر کے ذکر کیا بخلاف لفظ (مقدمہ) کے کیونکہ ماتن کی طرف سے اس مقدمہ کا ذکر نہ صراحتاً اور نہ ہی اشارہ ہوا پس اس کو معرّفہ ذکر کرنے کا کوئی مطلب نہیں تھا تو ماتن نے اسے نکرہ ذکر کیا۔

وضاحت: قولہ: ولما انجر کلامہ

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: یہ ہے جب اجزاء کتاب چار ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ماتن نے مقدمہ کو نکرہ ذکر کیا جبکہ الفن الاول، الفن

الثانی اور الفن الثالث کو معرّفہ ذکر کیا؟ حالانکہ اسماء میں اصل نکرہ ہوتا ہے۔ لہذا سب کو نکرہ ذکر کرتے کیونکہ اتفاق اولیٰ ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مقدمہ کے آخر میں چونکہ فنون ثلاثہ کا ذکر ہو چکا ہے اس لیے جب دوبارہ ذکر کیا تو الف لام

عہدی سے ذکر کرنا درست ہے کیونکہ الف لام عہدی اس چیز پر داخل کیا جاتا ہے جس کا ما قبل ذکر صراحتاً یا کنایتہ ہو چکا

ہو جیسا کہ قولہ تعالیٰ (انا ارسلنا الی فرعون رسولا فقصی فرعون الرسول) مگر مقدمہ کا ذکر پہلے نہیں ہوا نہ صراحتاً اور نہ ہی کنایتہ اس

لیے اس پر الف لام عہدی کو داخل کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اسماء میں اصل نکرہ ہونا ہے اور اس اصل سے عدول کی کوئی وجہ

بھی موجودہ نہیں ہے۔

عبارت: وَقَالَ مُقَدِّمَةٌ أَيْ هَذِهِ مُقَدِّمَةٌ فِي بَيَانِ مَعْنَى الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ وَأَنْحِصَارِ عِلْمِ

الْبَلَاغَةِ فِي الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ وَمَا يَتَّصِلُ بِذَلِكَ مِمَّا يُنْسَقُ إِلَيْهِ الْكَلَامُ وَمَحْصُولُهَا أَنْ يُعْرَفَ عَلَى

التَّحْقِيقِ وَالتَّفْصِيلِ غَايَةَ الْعُلُومِ الثَّلَاثَةِ وَالْإِحْتِيَاجُ إِلَيْهَا وَالْمُقَدِّمَةُ مَا خُوذَتْ مِنْ مُقَدِّمَةِ الْجَيْشِ

لِلْجَمَاعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ مِنْهَا مِنْ قَدَمٍ بِمَعْنَى تَقَدَّمَ يُقَالُ مُقَدِّمَةُ الْعِلْمِ لِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ مَسَائِلُهُ

كَمَعْرِفَةِ حَدِّهِ وَغَايَتِهِ وَمَوْضُوعِهِ وَمُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ لِطَائِفَةٍ مِنْ كَلَامٍ قَدِمَتْ أَمَامَ الْمُقْصُودِ

لِلرِّتْبَاطِ لَهُ بِهَا وَانْتِفَاعٍ بِهَا فِيهِ سِوَاءِ تَوَقُّفٍ عَلَيْهَا أَمْ لَا وَلِعَدَمِ فَرْقِ الْبَعْضِ بَيْنَ مُقَدِّمَةِ الْعِلْمِ

وَمُقَدِّمَةِ الْكِتَابِ أَشْكَلَ عَلَيْهِمْ أَمْرَانِ إِحْتِاجُوَا فِي التَّفْصِيلِ عَنْهُمَا إِلَى تَكْلُفٍ أَحَدُهُمَا بَيَانُ

تَوَقُّفِ مَسَائِلِ الْعُلُومِ الثَّلَاثَةِ عَلَى مَا ذَكَرَ فِي هَذِهِ الْمُقَدِّمَةِ وَقَدْ ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْمِفْتَاحِ فِي آخِرِ

الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ وَالثَّانِي مَا وَقَعَ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ مِنْ أَنَّ الْمُقَدِّمَةَ فِي بَيَانِ حَدِّ الْعِلْمِ وَالْغُرُضِ

مِنْهُ وَمَوْضُوعِهِ زَعَمًا مِنْهُمْ أَنَّ هَذَا عَيْنُ الْمُقَدِّمَةِ

ترجمہ: اور ماتن نے کہا مقدمہ یعنی یہ مقدمہ فصاحت و بلاغت کے معنی کو بیان کرنے میں اور علم

بلاغت کے علم معانی اور بیان میں منحصر ہونے میں اور جو چیزیں اسکے ساتھ متصل ہیں جس کی طرف کلام چلایا جاتا ہے کے بیان میں ہے۔ اور اس مقدمہ کا خلاصہ یہ ہے کہ علوم تلاشہ کے فائدہ و غایت کو اور ان کی طرف محتاجی کو تحقیق اور تفصیل سے پہچان لیا جائے۔ اور لفظ مقدمہ مقدمۃً لِحیث سے ماخوذ ہے جو اس جماعت کو کہا جاتا ہے جو کہ لشکر سے مقدم ہو۔ لفظ مقدمہ قَدَّمَ (باب تفعیل) بمعنی تَقَدَّمَ (باب تفعیل) سے مشتق ہے۔ مقدمۃً العلم ان چیزوں پر بولا جاتا ہے جن کے جاننے پر اس علم کے مسائل کا شروع کرنا موقوف ہو جیسے علم کی تعریف، علم کی غایت اور موضوع کی معرفت۔ اور مقدمۃً الکتاب کلام کے اس ٹکڑے پر بولا جاتا ہے جو مقصود سے پہلے ہوتا کہ مقصود کا اس کے ساتھ ربط ہو اور مقصود میں اس کے ذریعے نفع حاصل ہو برابر ہے کہ مقصود اس پر موقوف ہو یا نہ ہو۔ اور بعض اہل ظاہر کے مقدمۃً العلم اور مقدمۃً الکتاب کے درمیان فرق نہ کرنے کی وجہ سے دو اعتراض ان پر مشکل پڑ گئے۔ جن سے جان چھڑانے میں تکلف کے محتاج ہوئے، ان دو اعتراضوں میں سے ایک اعتراض تو علوم تلاشہ کے مسائل کو موقوف ہونے کو بیان کرنا ہے اس پر جو اس مقدمہ میں ذکر کیا گیا (جس سے یہ لازم آتا ہے کہ مقدمہ علوم تلاشہ پر مقدم ہو) حالانکہ صاحب مفتاح نے مقدمہ کو علم معانی اور بیان سے مؤخر ذکر کیا ہے۔ (اور یہ توقف و تاخر آپس میں منافی ہے) اور دوسرا اشکال وہ ہے جو کہ بعض کتب میں واقع ہوا ہے کہ بے شک مقدمہ، علم معانی، علم کی تعریف، غرض اور موضوع کے بیان میں ہے گمان کرتے ہوئے یہ کہ یہ چیزیں تو بعینہ مقدمہ ہیں۔ (تو اس صورت میں ظرف و مظروف کا اتحاد لازم آیا جو کہ باطل ہے)۔

وضاحت: قولہ ای ہذہ مقدمۃ

شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ مقدمۃً مبتداءً محذوف ہذہ کی خبر ہے کیونکہ کلام دو جزؤں سے مکمل ہوتا ہے نہ کہ ایک جزء سے۔ شارح کے نزدیک یہاں مبتداءً محذوف ہے بعض کے نزدیک یہ مبتداءً ہے اس کی خبر محذوف ہے اس صورت میں عبارت یوں ہوگی (ای مقدمۃً اذ کرھا) لیکن یہ ضعیف ہے اور بعض کے نزدیک یہ خذ فعل کی وجہ سے منصوب ہے اور عبارت یوں ہوگی خذ مقدمۃً۔ مگر صورتوں میں سے بہتر صورت وہی ہے جس میں قلت حذف ہو اور وہ شارح والی صورت ہے۔

قولہ وما يتصل بذالک

اس سے مراد فصاحت و بلاغت کے درمیان نسبت کا بیان اور مقتضی حال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت کا بیان اور مرجع بلاغت کی وضاحت ہے جو کہ آگے ذکر کی گئی ہے۔

قولہ والمقدمة ماخوذ من مقدمة الجیش۔

بشارح کی غرض یہاں سے مقدمہ کا لغوی معنی بیان کرنا اور ماخوذ اور ماخوذ منہ میں مناسبت کو ظاہر کرنا ہے اور ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اس سے پہلے یہ جانیے کہ لشکر کا سپہ سالار اپنے لشکر کو پانچ حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ (1) مقدمہ الجیش (اس جماعت کو کہتے ہیں جو لشکر سے پہلے لشکر کے انتظام کے لیے آگے جائے) (2) ساقہ الجیش و مؤخرۃ الجیش (یہ وہ حصہ ہوتا ہے جو کہ تمام لشکر کے پیچھے ہوتا ہے) (3) میمۃ الجیش (یہ وہ جماعت ہوتی ہے جو کہ لشکر کے دائیں طرف ہوتی ہے) (4) میسرۃ الجیش (یہ وہ جماعت ہوتی ہے جو لشکر کے بائیں طرف ہوتی ہے) (5) قلب الجیش (یہ وہ جماعت ہوتی ہے جو کہ درمیان میں ہوتی ہے اور اسی میں لشکر کا سپہ سالار ہوتا ہے)

مقدمہ کا لغوی معنی یہ ہے کہ مقدمہ مقدمہ الجیش سے ماخوذ ہے اور ماخوذ اور ماخوذ منہ کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ (ماخوذ مقدمہ) اس طائفہ کلام سے عبارت ہے جو مقصود سے پہلے ہو اور مقصود کے ساتھ مرتبط ہو کر مقصود میں نافع ہو اور ماخوذ منہ نام ہے لشکر کے اس حصہ کا جو لشکر سے پہلے لشکر کے کھانے پینے اور دیگر اسباب کا انتظام کرتا ہے اور لشکر اس حصہ کے ساتھ مرتبط ہوتا ہے اس طرح سے ماخوذ اور ماخوذ منہ کے درمیان مناسبت واضح ہوگی۔

قولہ من قدم بمعنی تقدم

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مقدمہ بصیغہ اسم فاعل باب تفعیل سے ہے جو کہ متعدی ہے اور اس کا معنی ہوگا آگے کرنے والا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کونسی چیز ہے جس کو مقدمہ غیر پر مقدم کرتا ہے حالانکہ یہ معنی درست نہیں کیونکہ مقدمہ کسی غیر کو اپنی ذات پر مقدم نہیں کرتا بلکہ یہ خود مقدم ہوتا ہے؟

جواب: ہاں یہ ہے کہ باب تفعیل مطلقاً متعدی نہیں ہوتا بلکہ کبھی باب تفعیل فعل لازم کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے

کہ ابن حاجب نے شافیہ میں اس کی وضاحت کی ہے اور یہاں پر بھی قدم باب تفعیل تقدم فعل لازم اور تفضل کے معنی میں ہے لہذا اس صورت میں معنی ہوگا جو خود مقدم ہو۔

جواب 2: یہ ہے کہ مقدمہ باب تفعیل متعدی سے اسم فاعل کا صیغہ ہی ہے اور اس کا معنی یہ ہوگا کہ جو مسائل کے عالم کو اور اک مسائل میں مسائل سے جاہل پر مقدم کرتا ہے۔

جواب 3: مقدمہ باب تفعیل متعدی سے اسم مفعول کا صیغہ ہے لیکن تقدم جعلی تقدم رتبی کو مستلزم ہے کیونکہ ماتن علماء وفضلاء سے ایک ہیں اور یہ ان کی شان سے بعید ہے کہ وہ ایک ایسی چیز کو ذکر میں مقدم کر دیں جو کہ رتبہ میں موخر ہو۔

قولہ: يقال مقدمة العلم۔

اس عبارت سے شارح کی غرض مقدمہ کی دو اقسام کی طرف تقسیم کرنا ہے کہ مطلق مقدمہ کی دو اقسام ہیں ایک مقدمہ العلم اور دوسرا مقدمہ الكتاب۔ پھر اس کے بعد دونوں کی تعریفات کو ذکر کرنا ہے پہلے مقدمہ العلم کی تعریف ذکر کی ہے اور اس کے بعد مقدمہ الكتاب کی تعریف ذکر کی ہے۔

مقدمہ العلم ان چیزوں پر بولا جاتا ہے جن کے جاننے پر اس علم کے مسائل کا شروع کرنا موقوف ہو جیسے اس علم کی تعریف، اس کی غرض وغایت، اس علم کا موضوع وغیرہ۔

مقدمہ الكتاب کلام کے اس طائفہ پر بولا جاتا ہے جو مقصود سے پہلے ہوتا کہ مقصود کا اس کے ساتھ ربط ہو اور مقصود میں اس طائفہ کے ذریعے نفع حاصل ہو سکے برابر ہے کہ مقصود اس طائفہ کلام پر موقوف ہو یا نہ ہو۔

اعتراض: یہ ہے کہ شارح نے یہاں پر مقدمہ کی دو اقسام کی طرف تقسیم کی ہے۔ (1) مقدمہ العلم (2) مقدمہ الكتاب۔ حالانکہ شارح خود ہی اپنی بعض تصنیفات کے اندر مقدمہ العلم کا انکار کرتے ہیں جیسا کہ انہوں نے کہا۔ لیس مقدمہ العلم بشی۔ تو یہ اس کے کلام میں تعارض واقع ہو گیا ہے۔

جواب: اصل میں توقف کی دو اقسام ہیں یعنی یہ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ (1) لولاه لامتنع۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر موقوف علیہ ہو تو موقوف ہوگا ورنہ نہیں۔ (2) لو وجد فوجد۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر موقوف علیہ ہو تو موقوف ہوگا ورنہ موقوف کا نہ ہونا لازم نہیں آئے گا بلکہ بسا اوقات موقوف علیہ نہیں ہوگا لیکن موقوف ہوگا۔

شارح نے یہاں پر توقف کے معنی ثانی کی طرف نظر کرتے ہوئے مقدمہ کی دو اقسام کی طرف تقسیم کی ہے اور رسالہ ہمسیہ میں جہاں پر مقدمہ العلم کا انکار کیا ہے تو وہاں پر موقوف کے معنی اول کی طرف نظر کرتے ہوئے ذکر کیا ہے لہذا شارح کے کلام میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

قولہ: ولعدم الفرق۔

اس عبارت سے شارح کی غرض مقدمہ کی دو اقسام کی طرف تقسیم، مقدمہ العلم اور مقدمہ الکتاب اور دونوں کی الگ الگ تعریفات کا فائدہ بیان کرنا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مقدمہ کی یہ دو قسمیں جن لوگوں نے نہیں کیں اور ان دو میں وہ فرق نہیں کر سکے اور انہوں نے مقدمہ کی یہ تعریف کی کہ جس پر مسائل کی معرفت موقوف ہو تو اس کی وجہ سے ان پر دو قوی اشکال پڑ گئے جن سے جان چھڑانا ان کے لئے مشکل ہو گیا۔

اعتراض اول: یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ علوم ثلاثہ کے مسائل اس چیز پر موقوف ہیں جو مقدمہ میں ہے اور اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ مقدمہ کو علوم ثلاثہ سے مقدم اور شروع کتاب میں ذکر کیا جائے مگر حال یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے مقدمہ کو علوم ثلاثہ سے مؤخر اور آخر کتاب میں ذکر کیا ہے۔ اور یہ دو چیزیں یعنی موقوف علیہ ہونے کے اعتبار سے مقدمہ کا آغاز کتاب میں اور صاحب مفتاح کا اسے آخر کتاب میں ذکر کرنا آپس میں متعارض ہے؟

جواب: یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے جس کو آخر کتاب میں ذکر کیا ہے وہ مقدمہ الکتاب ہے اور جس پر مسائل موقوف ہیں وہ مقدمہ العلم ہے لہذا صاحب مفتاح پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

اعتراض ثانی: یہ ہے کہ بعض کتب (قطبی کے متن شمس) میں اس طرح کی عبارت ہے المقدمۃ فی بیان حد العلم والغرض منہ وموضوعہ، اور یہ تعریف، غرض، موضوع، بعینہ مقدمہ ہیں تو اس صورت میں ظرفیت الشیء الی نفسہ لازم آیا جو کہ باطل ہے؟

جواب: مظروف سے مراد مقدمہ الکتاب ہے اور امور ثلاثہ، تعریف، غرض، موضوع سے مراد مقدمہ العلم ہے جو کہ ظرف ہے اول مقدمہ الکتاب اعم ہے اور ثانی مقدمہ العلم اخص ہے لہذا اتحاد لازم نہیں آیا۔

عبارت۔ وَأَعْلَمُ أَنَّ لِلنَّاسِ فِي تَفْسِيرِ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ أَقْوَالَ اشْتَى لَأَفَائِدَةً فِي إِزَادِهَا
إِلَّا الْأَطْنَابُ فَالْأُولَى أَنْ يُقْتَصَرَ عَلَى تَقْرِيرِ مَا ذُكِرَ فِي الْكِتَابِ فَنَقُولُ الْفَصَاحَةُ وَهِيَ فِي الْأَصْلِ
تُنْبِئُ عَنِ الْإِبَانَةِ وَالظُّهُورِ يُقَالُ فَصَحَ الْأَعْجَمِيُّ وَأَفْصَحَ إِذَا نَطَقَ لِسَانَهُ، وَخَلَصَتْ لُفْتُهُ مِنْ
اللُّكْنَةِ وَجَادَتْ فَلَمْ يُلْحَنْ وَأَفْصَحَ بِهِ أَيْ صَرَحَ بِهِ يُوَصَفُ بِهَا الْمَفْرَدُ يُقَالُ كَلِمَةٌ فَصِيحَةٌ
وَالكَلَامُ يُقَالُ كَلَامٌ فَصِيحٌ فِي النَّثْرِ وَقَصِيدَةٌ فَصِيحَةٌ فِي النَّظْمِ وَالْمَتَكَلِّمُ يُقَالُ كَاتِبٌ وَشَاعِرٌ
فَصِيحٌ

ترجمہ: جان لو کہ علماء بیانین کے فصاحت و بلاغت کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں جن کے ذکر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں سوائے (کلام) کی طوالت کے پس بہتر ہے کہ جو کتاب میں مذکور ہے اسی پر اختصار کیا جائے پس ہم کہتے ہیں فصاحت لغت میں ابانت و ظہور کی خبر دیتی ہے کہا جاتا ہے فصیح الاعجمی و فصیح جب اس کی زبان چل پڑے اور اس کی لغت لکنت سے خالص ہو جائے اور اچھی ہو جائے پس اس نے غلطی نہیں کی اور فصیح یعنی اس نے اس شئی کی صراحت کی۔ اور فصاحت کے ساتھ مفرد کو موصوف کہا جاتا ہے کہا جاتا ہے کلمۃ فصیحہ اور متکلم بھی (موصوف ہوتا ہے) کہا جاتا ہے کاتب و شاعر فصیح۔

وضاحت: قوله الفصاحة وهي في الاصل تنبئی۔

لغت میں فصاحت ابانت و ظہور کے معنی کی خبر دینا ہے جو کہ فصاحت کا لازم معنی ہے کیونکہ لفظ فصاحت کے لغت میں متعدد معانی آئے ہیں۔ (1) هذا يوم مفصح (بے بادل کا دن) (2) سقاہم لبنا فصیحاً (ایسا دودھ جس پر جھاگ نہ ہو) (3) فصیح اصح (صبح کا روشن ہونا)۔ شارح نے ابانت و ظہور لازم و متعدی دونوں فعل لا کر اس طرف اشارہ کر دیا کہ لفظ فصاحت لازم و متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے لازم جیسے فصیح اللبیب اور متعدی جیسے فصیح الاعجمی۔

قوله: يقال فصیح الاعجمی و انصح۔

اس سے شارح اس بات پر استنبہا و کر رہے ہیں کہ فصاحت لغت میں ابانت اور ظہور کی خبر دینے کو کہتے ہیں کیونکہ اہل عرب کہتے ہیں فصیح الاعجمی و فصیح اذا انطلق لسانہ، یعنی جب اس کی لغت لکنت سے خالی ہو اور عبارت عمدہ ہو۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گیا کہ فصاحت ابانت و ظہور سے خبر دیتی ہے کیونکہ انطلاق اللسان کے ساتھ ظہور لازم ہے۔

قوله: یوصف بها المفرد۔

اس سے فصاحت کو تین قسموں کی طرف منقسم کر رہے ہیں۔ آگے شارح نے کہا یقال کلمۃ فصیحہ اس سے اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ مفرد فصاحت کیساتھ موصوف ہوتا ہے کلام فصیح سے شارح اس پر دلیل قائم کر رہے ہیں کہ کلام کی بھی فصاحت صفت واقع ہوتی ہے۔ قولہ۔ قصیدۃ فصیحہ سے شارح کی غرض یہ ہے کہ کلام مطلقاً فصاحت سے موصوف ہوتا ہے خواہ کلام منظوم ہو یا منشور ہو۔ قولہ۔ یقال کاتب فصیح و شاعر فصیح سے شارح اس بات کی دلیل دینا چاہتے ہیں کہ متکلم بھی فصاحت سے موصوف ہوتا ہے اور یہاں کاتب سے مراد وہ نہیں جو فعل کتابت کر رہا ہو بلکہ کلام منشور کا متکلم ہے اور ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جیسے کاتب آہستہ آہستہ ہر کلمہ کو الگ الگ لکھتا ہے اسی طرح سے کلام منشور کا متکلم بھی

آہستہ آہستہ ہر ہر کلمے کا الگ الگ تکلم کرتا ہے اور شاعر سے مراد کلام منظوم کا متکلم مراد ہے۔

عبارت: وَالْبَلَاغَةُ وَهِيَ تَنْبِيُّ عَنِ الْوُصُولِ وَالْإِنْتِهَاءِ يُوصَفُ بِهَا الْأَخِيرَانِ أَيُّ الْمُتَكَلِّمِ وَالْكَلَامُ فَقَطُّ دُونَ الْمَفْرَدِ يُقَالُ كَلَامٌ بَلِيغٌ وَرَجُلٌ بَلِيغٌ وَلَمْ يُسْمَعْ كَلِمَةٌ بَلِيغَةٌ وَقَوْلُهُ فَقَطُّ مِنْ أَسْمَاءِ الْأَفْعَالِ بِمَعْنَى إِنَّتِهِ وَكَثِيرٌ أَمَا يُصَدَّرُ بِالْفَاءِ تَزْيِينًا لِلْفِعْلِ وَكَأَنَّهُ جَزَاءُ شَرْطٍ مَحذُوفٍ أَيْ إِذَا وَصِفَتْ بِهَا الْأَخِيرِينَ فَقَطُّ أَيْ فَأَنْتِهِ عَنْ وَصْفِ الْأَوَّلِ بِهَا۔

ترجمہ: اور بلاغت اور وہ وصول اور انتہاء کی خبر دیتی ہے اس سے فقط آخری دو یعنی متکلم اور کلام کو موصوف کہا جاتا ہے۔ نہ کہ مفرد کو کہا جاتا ہے کلام بلیغ اور رجل بلیغ اور کلمہ بلیغہ نہیں سنا گیا اور مصنف کا قول فقط یہ اسماء افعال میں سے ہے جو کہ انتہ کے معنی میں ہے اور لفظ کو مزین کرنے کے لئے اس کو اکثر اوقات فاء سے شروع کیا جاتا ہے اور گویا کہ یہ محذوف شرط کی جزاء ہے۔ یعنی جب تو آخری دو کو اس کے ساتھ موصوف کر لے تو اول (مفرد) کو اس سے موصوف کرنے سے رک جا۔

وضاحت: قوله البلاغة وهي تنبئ عن الوصول۔

ماتن نے یہاں پر فی الاصل ذکر نہیں کیا مابقی پر اکتفاء کرتے ہوئے اور تنبی سے تعبیر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بلاغت کے بہت سے معانی ہیں جو کہ تمام کے تمام وصول اور انتہاء کو لازم ہے جیسے کہا جاتا ہے بلغ الصبی بلوغاً جب بچہ بلوغت اور سمجھ کو پہنچ جائے اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا وَاذْهَبْنَا الْإِسْمَاعِيلَ إِسْمَاعِيلًا وَغَيْرُهُ اس مقام میں دو دعوے ہیں (1) ایجابی (2) سلبی۔ دعویٰ ایجابی یہ ہے کہ کلام اور متکلم بلاغت کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں اور دعویٰ سلبی یہ ہے کہ مفرد بلاغت کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا ہے۔ ماتن نے کلام بلیغ اور رجل بلیغ سے دعویٰ ایجابی کی دلیل دی ہے جبکہ لم یسمع کلمہ بلیغہ سے دعویٰ سلبی کی دلیل دی ہے۔

وضاحت قولہ: فقط من اسماء الافعال۔

یہاں سے شارح کی غرض کلمہ فقط کی تحقیق کرنا ہے کہ یہ اسم فعل، حرف میں سے کیا ہے تو شارح نے بتایا کہ یہ اسماء افعال میں سے ہے۔ اور یہ اسماء افعال کبھی ماضی کے معنی میں اور کبھی امر کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور فقط یہاں پر امر کے معنی میں ہے۔

سوال: فقط میں فاکون سی ہے؟ عاطفہ یا جزائیہ یا تفریعیہ یا تعلیلیہ یا تفصیلیہ اور ان میں سے کوئی بھی نہیں لے

سکتے کیونکہ عاطفہ اس لیے نہیں لے سکتے معطوف علیہ مذکور نہیں ہے۔ جزائیہ اس لیے نہیں لے سکتے کیونکہ شرط موجود نہیں ہے تفریحیہ اس لیے نہیں لے سکتے کیونکہ متفرع علیہ مذکور نہیں ہے تعلیلیہ اس لیے نہیں لے سکتے کیونکہ معلول موجود نہیں ہے اور تفصیلیہ بھی نہیں لے سکتے کیونکہ پیچھے کوئی مجمل موجود نہیں ہے۔ اور فاء کی یہ ہی اقسام ہوتی ہیں تو لہذا فاء کا داخلہ درست نہ ہوا؟

جواب: یہاں پر فاء کے لانے کے دو جواب دیئے ایک تو یہ ہے کہ فاء کو کلمہ کی خوبصورتی کے لیے لیکر آتے ہیں تو یہ فابھی ترمیمیہ ہے اور دوسرا جواب یہ دیا کہ فاء جزائیہ ہے اور شرط محذوف ہے یعنی اذا وصفت بها الاخیرین فقط ای فانتہ عن وصف الاول بها۔

عبارت: وَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَمَّا كَانَتِ الْفَصَاحَةُ عِنْدَهُمْ يُقَالُ لِكَوْنِ اللَّفْظِ جَارِيًا عَلَى الْقَوَائِنِ الْمُسْتَنْبَطَةِ مِنْ اسْتِقْرَاءِ كَلَامِهِمْ كَثِيرًا اسْتِعْمَالَ عَلَى أَلْسِنَةِ الْعَرَبِ الْمُؤْتَوِّقِ بِعَرَبِيَّتِهِمْ وَقَدْ عَلِمُوا بِالِاسْتِقْرَاءِ أَنَّ الْأَلْفَاظَ الْكَثِيرَةَ الدُّورِ فِيمَا بَيْنَهُمْ هِيَ الَّتِي تُكُونُ جَارِيَةً عَلَى اللِّسَانِ سَالِمَةً مِنْ تَنَافُرِ الْحُرُوفِ وَالْكَلِمَاتِ وَمِنَ الْغَرَابَةِ وَالتَّعْقِيدِ اللَّفْظِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ جَزَمَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ بِأَنَّ اللَّفْظَ الْفَصِيحَ مَا يَكُونُ سَالِمًا مِنْ مُخَالَفَةِ الْقَوَائِنِ وَالتَّنَافُرِ وَالْغَرَابَةِ وَالتَّعْقِيدِ وَقَدْ تَسَامَعَ فِي تَفْسِيرِ الْفَصَاحَةِ بِالْخُلُوصِ مِمَّا ذَكَرَ لِكَوْنِهِ لِأَزْمًا لَهَا تَسْهِيلًا لِلْأَمْرِ۔

ترجمہ: اور تو جان کہ جب علماء بیانین کے نزدیک فصاحت کہا جاتا ہے کہ لفظ کا جاری ہونا ان قوانین پر جن کا استنباط فصحاء اور بلغاء کے کلام سے کیا جاتا ہے۔ جو کثیر الاستعمال ہوں ان عربیوں کی زبانوں پر جن کی عربی پر اعتماد ہو اور علماء بیانین نے تتبع سے اس بات کو جان لیا کہ وہ الفاظ جو کہ اہل عرب کے درمیان اکثر استعمال ہو رہے ہیں وہ ہی ہیں جو کہ زبانوں پر جاری ہیں تنافر حروف اور تنافر کلمات سے اور غرابت سے اور تعقید لفظی اور معنوی سے سالم ہیں۔ تو مصنف نے یقین کر لیا کہ لفظ فصیح وہی ہوگا جو مخالفت قوانین، تنافر، غرابت اور تعقید سے سلامت ہوگا۔ اور بے شک فصاحت کی تفسیر خلوص کے ساتھ کرنے میں تسامح ہوا ہے جو کہ فصاحت کا لازم ہے تعریف کو آسان کرنے کی وجہ سے۔

وضاحت: یہاں سے شارح کی چند اغراض ہیں۔ (1) فصاحت کی تعریف حقیقی کو بیان کرنا۔ (2) اس بات کی وضاحت کرنا کہ متن کی تعریف مجازی ہے۔ (3) تعریف مجازی جو کہ متن میں مذکور ہے اس کا سبب بیان

کرنا۔ (4) تعریف حقیقی اور مجازی کے درمیان علاقہ بیان کرنا۔ (5) ماتن نے جو تعریف مجازی ذکر کی اس کی حکمت بیان کرنا۔

قوله: يقال لكون اللفظ

یہاں سے شارح غرض اول (فصاحت کی تعریف حقیقی) کو بیان کر رہے ہیں کہ لفظ کا جاری ہونا ان قوانین پر جن کا استنباط فصحاء اور بلغاء کے کلاموں سے کیا جاتا ہے۔ اور جو ان عربیوں کی زبانوں پر کثیر الاستعمال ہوں جن کی عربیت پر اعتماد کیا جاتا ہے اس کی وضاحت کہ جو صرف اور نحوی قوانین کے مطابق ہیں اور ان میں تنافر حروف اور غرابت نام کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی ہے۔

قوله: قد علموا بالاستقراء

یہاں سے شارح غرض ثانی کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ متن کی تعریف مجازی ہے جو کہ تعریف حقیقی سے مستنبط کی گئی ہے کہ کثیر الاستعمال کلمات وہی ہوں گے جو زبانوں پر جاری ہوں تنافر حروف اور کلمات سے اور غرابت سے اور تعقید لفظی و معنوی سے محفوظ ہوں۔

قوله: قد تسامح الخ

یہاں سے غرض ثالث کی طرف اشارہ ہے کہ مصنف نے تعریف مجازی کو کیوں ذکر کیا ہے تاکہ طلبہ کے لیے فصاحت کی تعریف کو سمجھنا آسان ہو جائے اور تعریف حقیقی مجازی میں علاقہ لازم و ملزوم کا ہے وہ اس طرح کہ تعریف حقیقی ملزوم ہے اور خلوص اس کو لازم ہے۔

فائدہ: تسامح اور مجاز میں فرق۔

یہ ہوتا ہے کہ مجاز کہتے ہیں قرینہ کے ساتھ لفظ کا غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا جبکہ تسامح کہتے ہیں بغیر قرینہ کے لفظ کو غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا۔

سوال: فصاحت و جودی ہے اور خلوص عدی ہے تو جودی کی تفسیر عدی کے ساتھ لازم آرہی ہے جو کہ جائز نہیں

ہے کیونکہ جودی اور عدی آپس میں مناقض ہیں؟

جواب: جودی کی تفسیر عدی کے ساتھ اس وقت جائز نہیں ہوتی ہے جب عدی و جودی کو اٹھانے والی ہو اور

یہاں عدی و جودی کو اٹھا نہیں رہی بلکہ اس کو ثابت کر رہی ہے اور اس کے مناسبات میں سے ہے۔

وضاحت: قولہ تسھیلا للامر۔

شارح کی اس عبارت سے غرض تعریف حقیقی سے تعریف مجازی کی طرف عدول کی وجہ بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ماتن تعریف حقیقی ذکر کرتے تو لفظ فصیح کی معرفت میں طالب علموں کے لیے بہت بڑی مشقت کا سامنا ہوتا اس لیے کہ جب وہ لفظ فصیح کی معرفت کا ارادہ کرتے تو وہ اس کے لیے مختلف شہروں اور قراء عرب کے کلام کے محتاج ہوتے آئیے لفظ ان میں کثیر الاستعمال ہے یا نہیں تو جب مصنف نے تعریف مجازی کر دی تو ان پر آسان ہو گیا اس لیے کہ جب وہ لفظ کی طرف نظر کریں گے اور اگر وہ ان عیوب سے خالی ہو تو وہ جان لیں گے کہ یہ لفظ فصیح ہے اسی آسانی کے لیے ماتن نے تعریف حقیقی سے تعریف مجازی کی طرف عدول کیا ہے۔

عبارت۔ ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ الْمُخَالَفَةُ رَاجِعَةً فِي الْمَفْرَدِ إِلَى اللُّغَةِ وَفِي الْكَلَامِ إِلَى النَّحْوِ وَكَانَتْ الْغُرَابَةُ مُخْتَصَبَةً بِالْمَفْرَدِ وَالتَّعْقِيدُ بِالْكَلامِ حَتَّى صَارَ فَصَاحَةُ الْمَفْرَدِ وَالْكَلامِ كَانَهُمَا حَقِيقَتَانِ مُخْتَلِفَانِ وَكَذَا كَانَتْ الْبَلَاغَةُ يُقَالُ عِنْدَهُمْ لِمَعَانٍ مَحْصُولُهَا كَوْنُ الْكَلَامِ عَلَى وَفْقِ مُقْتَضَى الْحَالِ وَكَانَ كُلٌّ مِنَ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ يَقَعُ صِفَةً لِلْمُتَكَلِّمِ بِمَعْنَى آخِرٍ بَادِرٍ أَوَّلًا إِلَى تَقْسِيمِهِمَا بِإِعْتِبَارِ مَا يَقَعَانِ وَصِفَالَهُ ثُمَّ عَرَفَ كَلَامَهُمَا عَلَى وَجْهِ يَخُصُّهُ وَيَلِيْقُ بِهِ لِتَعَدُّرِ جَمْعِ الْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ فِي تَعْرِيفِ وَاحِدٍ وَلَا يُوْجَدُ قَدْرٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَهُمَا كَالْحَيَوَانَ الْمَشْتَرِكِ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَغَيْرِهِمَا لِأَنَّ إِطْلَاقَ الْفَصَاحَةِ عَلَى الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ مِنْ قَبِيلِ إِطْلَاقِ الْمَشْتَرِكِ عَلَى مَعَانِيهِ الْمُخْتَلِفَةِ نَظْرًا إِلَى الظَّاهِرِ وَكَذَا الْبَلَاغَةُ وَلَا يَخْفَى تَعَدُّرُ تَعْرِيفِ مُطْلَقِ الْعَيْنِ الشَّامِلِ لِلشَّمْسِ وَالذَّهَبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَصَحَّ أَنَّ تَفْسِيرَ الْبَلَاغَةِ وَالْفَصَاحَةِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ مِمَّا لَمْ يَجِدْهُ فِي كَلَامِ النَّاسِ لِكِنَّةِ أَخْذِهِ مِنْ إِطْلَاقَاتِهِمْ وَإِعْتِبَارَاتِهِمْ وَحِينَئِذٍ لَا يَتَوَجَّهُ الْإِعْتِرَاضُ عَلَى قَوْلِهِ لَمْ أَجِدْ فِي كَلَامِ النَّاسِ مَا يَصْلَحُ لِتَعْرِيفِهِمَا بِهِ بِأَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ لِلرَّأْيِ فِي تَفْسِيرِ الْأَلْفَاظِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُجَابَ عَنْهُ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّاسِ النَّاسُ الْمَعْهُودُونَ۔

ترجمہ: پھر جب مفرد میں مخالفت لغت کی طرف لوٹی ہے اور کلام میں نحو کی طرف راجع ہوتی ہے اور غرابت مفرد کے ساتھ خاص ہے۔ اور تعقید کلام کے ساتھ خاص ہے حتیٰ کہ فصاحت فی المفرد اور کلام اس طرح ہو گئے گویا کہ یہ دو مختلف حقیقتیں ہیں۔ اور اسی طرح بلاغت ان کے نزدیک چند معانی کے لیے بولی

جاتی ہے ان معانی کا حاصل یہ ہے کہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور فصاحت اور بلاغت میں سے ہر ایک دوسرے معانی کے اعتبار سے متکلم کی بھی صفت واقع ہوتی ہے تو مصنف سب سے پہلے ان دونوں کی تقسیم کی طرف متوجہ ہوئے اس اعتبار سے جس کے لیے یہ دونوں وصف بنتی ہیں۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی ایسی صورت پر تعریف کی جو کہ اس کے ساتھ خاص ہے اور اس کے لائق ہے کیونکہ مختلف معانی کو ایک تعریف میں جمع کرنا معذرت (مشکل) ہے۔ اور ان کے درمیان کوئی قدر مشترک بھی نہیں پائی جاتی جیسا کہ انسان اور فرس کے درمیان حیوان قدر مشترک ہے اس لیے کہ فصاحت کا اطلاق تینوں قسموں پر کرنا مشترک کے مختلف معانی پر اطلاق کرنے کے قبیلے سے ہے ظاہر کی طرف نظر کرتے ہوئے اور اسی طرح بلاغت ہے۔ اور مطلق عین جو شمس، ذہب وغیرہ کو شامل ہے کی تعریف کا معذرت ہونا منجی نہیں ہے تو لہذا فصاحت اور بلاغت کی تفسیر ایسی صورت پر کرنا صحیح ہے جو کہ لوگوں کے کلام میں نہیں پائی جاتی لیکن ان کے اطلاقات اور اعتبارات سے اخذ کی گئی ہے۔ اور اس وقت ماتن کے قول *لما وجد فی کلام الناس ما یصلح لتعریفہما بہ* (یعنی میں لوگوں کے کلام میں ان دونوں کی تعریف اس کے ساتھ نہیں پاتا) پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کہ الفاظ کی تفسیر میں رائے کو دخل نہیں ہو سکتا ہے اور نہ ہی یہ جواب دینے کی حاجت ہے کہ لوگوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو کہ ماتن کے زمانے میں موجود تھے۔

وضاحت: قولہ *لما كانت المخالفة الخ*

شارح کی غرض اس عبارت سے لیکر اس کے قول فصیح ان تفسیر تک ماتن پر ہونے والے اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: ماتن پر اعتراض یہ ہے کہ تقسیم کسی شئی کی تعریف کی فرع ہے تو ماتن نے فصاحت اور بلاغت کی تعریفات سے قبل ان کی تقسیم کیوں کی ہے؟ اور یہ مصنفین اور مدونین کے طریقہ کار کی بھی مخالفت ہے کہ وہ پہلے شئی کی تعریف کرتے ہیں پھر اس کی تقسیم کرتے ہیں؟

جواب: جب فصاحت کی اقسام میں سے ہر ایک قسم کی حقیقت دوسری قسم کی حقیقت کے مبائن ہے تو فصاحت کی اقسام کی حقیقتیں مختلف ہو گئی، اسی طرح بلاغت کی اقسام کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ تو فصاحت اور بلاغت مشترک لفظی کی مثل ہو گیا اور مشترک میں قاعدہ یہ ہے کہ اولاً مشترک لفظی کی تقسیم کی جاتی ہے پھر علیحدہ طور پر ہر ایک قسم کی تعریف کی جاتی ہے۔ اسی طرح فصاحت اور بلاغت کی اقسام ہیں یہی وجہ ہے کہ مصنف نے اولاً دونوں کی تقسیم کی ہے اور پھر ہر ایک کی

علیحدہ تعریفات ذکر کی ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ فصاحت کی ہر ایک قسم دوسرے کے مابین کس طرح ہے، شارح نے اس کو تین وجوہات سے بیان کیا ہے۔

وجہ اول: اپنے قول لما كانت المخالفة سے جن کا حاصل یہ ہے کہ فصاحت فی المفرد وہ ہوگا جو قانون صرفی کے مخالف نہ ہو۔ اور فصاحت الکلام وہ ہوگا جو قانون نحوی کے مخالف نہ ہو اس بناء پر یہ دونوں مختلف حقیقتیں بن گئے۔

وجہ ثانی: اپنے قول و كانت الغرابة مخصصة بالمفرد الخ۔ سے یعنی سلب غرابت فصاحت مفرد کے ساتھ خاص ہے نہ کہ کلام کے اس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں مخالف ہیں۔

وجہ ثالث: اپنے قول والتعقيد بالكلام الخ سے یعنی سلب تعقید فصاحت کلام کے ساتھ خاص ہے معلوم ہوا کہ یہ دونوں مختلف حقیقتیں ہیں اور مخالفت متکلم تو بالکل ظاہر ہے۔

اسی طرح بلاغت بھی چند معانی کے لیے استعمال ہوتی ہے جس کا ما حاصل یہ ہے کہ کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونا تو بلاغت بھی ایک حقیقت ہے جو کہ فصاحت کی اقسام حقائق سے ممتاز ہے اور فصاحت اور بلاغت میں سے ہر ایک دوسرے معنی کے اعتبار سے متکلم کی صفت بنتی ہیں تو لہذا یہ دونوں مختلف حقیقتیں ہوئی۔

تو جب اختلاف حقیقی ثابت ہو گیا اس کی شان مشترک لفظی کی طرح ہوئی اسی وجہ سے مصنف نے ان دونوں کی اعداد کے مطابق اولاً تقسیم کی پھر ان تمام کی علیحدہ علیحدہ تعریفات کو ذکر کیا۔

شارح کی اس عبارت سے دوسری غرض یہ ہے کہ یہاں جو تقسیم کی گئی ہے فصاحت اور بلاغت کی تو یہ ان کی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ ان کے موصوفات کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے چونکہ فصاحت کے تین موصوف ہیں، مفرد، کلام، متکلم تو اس کی تین اقسام بنی جبکہ بلاغت کے دو موصوف تھے کلام اور متکلم تو اس کی دو اقسام بنی۔

قوله: فصحة ان تفسیر البلاغة والفصاحة الخ۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن پر خطیب مصر کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کے جواب کو صراحت ذکر کرنا ہے۔

جس کا ما حاصل یہ ہے کہ جب ماتن نے اپنی کتاب ایضاح کے اندر یہ بات ذکر کی کہ فصاحت اور بلاغت کی یہ بات جو میں نے ذکر کی ہیں یہ لوگوں کے کلام میں نہیں پائی جاتی تو جب یہ بات خطیب مصر تک پہنچی تو اس نے ماتن پر

اعتراض کر دیا کہ یہ تو تفسیر بالرائے ہوئی جو کہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تعریفات جب لوگوں کے کلام میں نہیں ہیں تو ماتن کی اختراع ہوئی اور تعریف بالرائے ہوئی لہذا یہ جائز نہیں ہے؟

تو ماتن نے اپنی زندگی میں اس کا یہ جواب دیا کہ لوگوں سے میری مراد بعض لوگ ہیں جو کہ اس فن کے ماہرین اور مجتہدین کی مثل ہیں جیسے علامہ سکا کی، عبدالقادر وغیرہ۔

لیکن یہ جواب شارح کو پسند نہیں تھا اس لیے شارح نے اس اعتراض کا خود جواب دیا کہ ماتن کا قول ایضاح میں جو مذکور ہے وہ صحیح ہے اور تمہارا یہ کہنا کہ یہ تو تعریف بالرائے ہے جو کہ جائز نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف بالرائے اس وقت ناجائز ہوتی ہے جب اس تعریف کے لیے کلام عرب میں کوئی منشاء و سبب نہ ہو اور اس تعریف کا منشاء کلام عرب میں موجود ہے کیونکہ یہ ان کے اطلاقات اور اعتبارات سے ماخوذ ہے اور ماتن کے جواب پر رد اس طرح کیا کہ اب ماتن کو جواب دینے کی حاجت نہیں ہے کہ میری مراد لوگوں سے وہ بعض لوگ مراد ہیں۔

عبارت: ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ مَعْرِفَةُ الْبَلَاغَةِ مَوْقُوفَةً عَلَى مَعْرِفَةِ الْفَصَاحَةِ لِكُونِهَا مَاخُوضَةً فِي

تَعْرِيفِ الْبَلَاغَةِ وَجَبَ تَقْدِيمُهَا وَلِهَذَا بَعَيْنَهُ وَجَبَ تَقْدِيمُ فَصَاحَةِ الْمَفْرَدِ فَالْفَصَاحَةُ الْكَائِنَةُ فِي

الْمَفْرَدِ خَلُوصَهُ مِنْ تَنَافُرِ الْحُرُوفِ وَالْغَرَابَةِ وَمُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ اللَّغَوِيِّ أَيْ الْمُسْتَنْبِطِ مِنْ

إِسْتِقْرَاءِ اللَّغَةِ حَتَّى لَوْ وُجِدَ فِي الْكَلِمَةِ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ لَاتَكُونُ فَصِيحَةً

ترجمہ: پھر جب بلاغت کی معرفت فصاحت کی معرفت پر موقوف تھی کیونکہ فصاحت بلاغت کی

تعریف میں اخذ کی گئی ہے۔ فصاحت کو مقدم کرنا واجب تھا اور بعینہ اس وجہ سے فصاحت مفرد کو کلام اور

متکلم پر مقدم کرنا واجب تھا۔

تو فصاحت فی المفرد مفرد کا تنافر حروف، غرابت اور مخالفت قیاس لغوی سے خالی ہونا ہے ای جس کا لغت کی تتبع سے

استنباط کیا گیا ہے حتی کہ ان تینوں میں سے کوئی شے کلمہ میں پائی گئی تو وہ کلمہ فصیح نہیں ہوگا۔

وضاحت: قوله ثم كانت معرفة البلاغة

شارح کی غرض دو اعتراضوں کا جواب دینا ہے۔

اعتراض اول: بلاغت نسبت فصاحت اشرف اور عظیم تر ہے کیونکہ ہر بلاغت فصاحت تو ہو سکتی ہے لیکن اس کا عکس

نہیں تو مناسب یہ تھا کہ بلاغت کو فصاحت پر مقدم کیا جاتا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ فصاحت بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے تو اس اعتبار سے فصاحت موقوف علیہ ہو اور بلاغت موقوف تو موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اسی وجہ سے فصاحت کو مقدم کیا۔

اعتراض ثانی: فصاحت فی الکلام فصاحت مفرد سے اشرف ہے کیونکہ ہر مخاطب کو فائدہ تامہ دیتا ہے بخلاف مفرد کے اسی طرح فصاحت متکلم فصاحت کلام اور فصاحت مفرد سے اشرف ہے کیونکہ فصاحت کلام اور فصاحت مفرد بغیر فصاحت متکلم کے نہیں آسکتا ہے لہذا پہلے فصاحت متکلم کو پھر فصاحت کلام کو اور پھر فصاحت مفرد کو ذکر کرنا چاہیے تھا؟

جواب: یہ ہے کہ فصاحت مفرد یہ فصاحت کلام کے لیے موقوف علیہ ہے اس لیے فصاحت مفرد کو فصاحت کلام پر مقدم کیا گیا ہے اور فصاحت کلام فصاحت متکلم کے لیے موقوف علیہ ہے۔ اس لیے فصاحت کلام کو فصاحت متکلم پر مقدم کیا گیا ہے۔

قول شارح: فالفصاحة الكائنة في المفرد الخ۔

الفصاحة میں فاء فصیحہ جزائیہ ہے شرط محذوف کے لیے یعنی اذا كانت اقسام الفصاحة ثلاثة باعتبار الموصوف فالفصاحة الخ اور شارح نے الکائنة نکال کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ (فی المفرد) ظرف مستقر ہے جس کا متعلق محذوف ہے ظرف لغو نہیں ہے۔

سوال: فی المفرد کو الفصاحة کا ظرف لغو کیوں نہیں بنا سکتے حالانکہ وہ مصدر ہے تو معنی وصفی کے پائے جانے کی وجہ سے فی المفرد کو اس کا ظرف لغو بنا نا صحیح ہے۔؟

جواب: الفصاحة یہاں پر وصفیت سے اسمیت کی طرف منقول ہے تو نقل کے بعد وصفی معنی کے معدوم ہونے کی وجہ سے فی المفرد کو اس کا ظرف لغو نہیں بنا سکتے۔

اور شارح نے الکائنة کو معرفہ لا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ فی المفرد الفصاحة کی صفت ہے باعتبار موصوف محذوف کے تاکہ صفت کی موصوف کے ساتھ مطابقت ہو جائے۔

اور الکائنة میں الف لام حرنی ہے موصولی نہیں ہے کیونکہ موصولی اس وقت ہوتا ہے جب اسم فاعل بمعنی حدوث ہو اور یہاں بمعنی ثبوت ہے کیونکہ فصاحت کا مفرد میں ہونا یہ وصف ثبوتی ہے حدودی نہیں ہے جو کہ الممالک، الخالق کے قبیل سے ہے تو الف لام حرنی ہوانہ کہ موصولی ہوا۔

قوله: خلوصه من تنافر الحروف الخ۔

خلوص سے مراد اس کا لازم ہے بمعنی عدم اتصال اور اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اولاً وہ اس کے ساتھ متصل ہو پھر اس سے جدا کر لیا ہو بلکہ سرے سے ہی نہ ہو۔

فصاحت مفرد کا ان تینوں سے خالی ہونا کیوں ضروری ہے اس سے زائد یا کم بھی تو ہو سکتے ہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے لفظ کے لیے تین چیزیں ہوتی ہیں (۱) مادہ (۲) ہیئت (۳) دلالت علی المعنی، اگر خلل مادہ میں واقع ہو تو اس کا نام تنافر حروف رکھا جاتا ہے اور اگر خلل ہیئت میں واقع ہو تو اس کا نام مخالفت قیاس رکھا جاتا ہے اور اگر خلل دلالت علی المعنی میں واقع ہو تو اس کا نام غرابت رکھا جاتا ہے۔ لہذا فصاحت مفرد کے مخلات تین ہی ہیں۔

قوله: المستنبطة من استقراء اللغة الخ۔

شارح کی غرض دو اعتراضوں کا جواب دینا ہے۔

اعتراض اول: لغت کی اضافت یا متکلم کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے یا متکلم میں کہ اس کا حق منسوب الیہ شئی آخر ہوتی ہے۔ تو ماتن کی عبارت کا معنی یہ بنے گا کہ قیاس لغت کی طرف منسوب ہوتا ہے باوجود اس کے کہ قیاس قانس کی طرف منسوب ہوتا ہے کیونکہ قیاس قانون ہے اور قانون مقرب کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ لغت کی طرف؟ اعتراض ثانی: فصاحت مفرد میں قیاس صرنی کی مخالفت سے سلامتی معتبر ہے نہ کہ قیاس لغوی سے؟

جواب: شارح نے دونوں کا جواب دیا کہ قیاس سے مراد قیاس صرنی ہی ہے اور اس کی اضافت لغت کی طرف ادنی ملاہست کی وجہ سے ہے اور وہ یہ ہے کہ قیاس صرنی لغت سے مستنبط ہوتا ہے۔

قوله: لو وجد فی الكلمة الخ۔

خلوص یہاں پر سلب کے معنی میں ہے اور سلب کی دو اقسام ہوتی ہیں۔ (۱) سلب کلی (۲) سلب جزئی جس کو رفع ایجاب کلی بھی کہا جاتا ہے۔ یہاں پر مراد سلب کلی ہے لہذا اگر ان تینوں میں سے کوئی ایک سبب بھی پایا گیا تو وہ فصاحت کے نخل ہوگا یہاں پر سلب جزئی مراد نہیں لے سکتے کیونکہ اس صورت میں معنی ہوگا کہ فصاحت وہ ہے جس میں امور مٹا شدہ نہ ہوں اگر ان میں سے ایک ہو تو وہ نخل نہیں ہوگا۔ حالانکہ وہ ایک بھی نخل ہوگا لہذا سلب جزئی مراد نہیں لے سکتے ہیں۔

عبارت: فَالتَّنَافُرُ وَصَفٌ فِي الْكَلِمَةِ يُوجِبُ ثِقَلَهَا عَلَى اللِّسَانِ وَعُسْرَ النُّطْقِ بِهَا فَمِنْهُ

مَا يُوجِبُ التَّنَاهِي فِيهِ نَحْوُ الْهَعْخَعِ بِالْخَاءِ الْمُعْجَمَةِ فِي قَوْلِ إِعْرَابِي سَيْلَ عَنْ نَاقَتِهِ فَقَالَ تَرَكَتُهَا

تَرَغَى الْهَعْخَعُ وَمِنْهُ مَا دُونَ ذَلِكَ نَحْوُ مُسْتَشْرَكَاتٍ فِي قَوْلِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ خَدَائِرًا أَي دَوَائِبُهُ جَمْعٌ

غَدِيرَةٌ وَالضَّمِيرُ عَائِدٌ إِلَى الْفُرْعِ فِي الْبَيْتِ السَّابِقِ مُسْتَشْرَكَاتٌ أَيْ مُرْتَفَعَاتٌ إِنَّ رُؤْيَ بِالْكَسْرِ عَلَى لُفْظِ اسْمِ الْفَاعِلِ أَوْ مَرْفُوعَاتٌ إِنَّ رُؤْيَ بِالْفَتْحِ اسْتَشْرَافٌ أَيْ رَفَعَهُ وَاسْتَشْرَارٌ اِرْتَفَعٌ يَتَعَدَّى وَلَا يَتَعَدَّى إِلَى الْعُلَى وَتَمَامُهُ تَضِلُّ الْعِقَاصُ فِي مَثْنِيٍّ وَمُرْسَلٍ تَضِلُّ أَيْ تَغِيْبُ وَالْعِقَاصُ جَمْعُ عَقِيصَةٍ وَهِيَ الْخِصْلَةُ الْمَجْمُوعَةُ مِنَ الشَّعْرِ وَالْمَثْنِيُّ الْمَفْتُوْلُ وَالْمُرْسَلُ خِلَافُ الْمَثْنِيِّ يَعْنِي أَنَّ ذَوَائِبَهُ مَشْدُودَةٌ عَلَى الرَّأْسِ بِخِيُوْطٍ وَأَنَّ شَعْرَةَ يَنْقَسِمُ إِلَى عِقَاصٍ وَمَثْنِيٍّ وَمُرْسَلٍ وَالْأَوَّلُ تَغِيْبٌ فِي الْأَخْيَرَيْنِ وَالْغُرْضُ بَيَانٌ كَثْرَةَ شَعْرِهِ.

ترجمہ: پس تناظر کلمہ میں ایسا وصف ہے جو کہ کلمہ کے ثقل کو زبان پر اور اس کے ساتھ بولنے کی تنگی کو ثابت کرتا ہے تو اس کی ایک قسم تو وہ ہے جو کہ ثقل میں انتہاء کو ثابت کرتی ہے جیسے اَصْحٰجِ خَاءِ مَعْجَمِ کے ساتھ اعرابی کے قول میں جب اس سے اسکی اونٹنی کے بارے میں سوال کیا گیا تو اس نے کہا "ترکتھا ترعی الہعنع" یعنی میں نے اس کو چھوڑ دیا ہے وہ چراگاہ میں چر رہی ہے۔

اور اس کی دوسری قسم جس میں پہلے سے کم ثقل پایا جاتا ہے جیسے امرء القیس کے قول میں مستشزرات ہے۔ اسکی مینڈھیاں اوپر کواٹھی ہوئی ہیں۔ غدار غديرہ کی جمع ہے اور اس کی ضمیر لفظ فرع کی طرف لوٹ رہی ہے جو کہ سابقہ شعر میں موجود ہے۔ مستشزرات کا معنی مرتفعات یعنی اٹھی ہوئی ہیں۔ اگر اس کو اسم فاعل کے لفظ پر کسرہ کے ساتھ روایت کیا جائے یا مستشزرات کا معنی مرفوعات اوپر کواٹھائی ہوئی ہے اگر اس کو اسم مفعول کے لفظ پر فتح کے ساتھ روایت کیا جائے استشز رہ یعنی رفعا اس نے اس کو اٹھا دیا، بلند کر دیا۔ اور استشز رہ یعنی ارتفع وہ بلند ہو گیا متعدی اور غیر متعدی یعنی لازم دونوں طرح ہو سکتا ہے۔ الی العلیٰ اوپر کی طرف۔ اور مکمل شعریوں ہے تھل العقاص فی مثنیٰ ومرسل۔ تھل کا معنی ہے تغیب یعنی غائب ہو جانا اور عقاص عقیصہ کی جمع ہے اس سے مراد بالوں کا گچھ جس کو باندھ دیا جاتا ہے۔ اور مثنیٰ کا معنی بٹے ہوئے بال اور مرسل کا معنی کھلے ہوئے بال۔ اس کی مراد یہ ہے کہ اس کی مینڈھیاں سر پر دھاگوں سے بندھی ہوئی ہیں اور اس کے بال عقاص مثنیٰ اور مرسل کی طرف تقسیم ہوتے ہیں اور پہلے آخری دو میں غائب ہو جاتے ہیں اور غرض اس کے بالوں کی کثرت کو بیان کرنا ہے۔

وضاحت: قولہ وصفی الکلمۃ

جب متن کی بناء اختصار پر ہوتی ہے اس لیے ماتن تنافر کی تعریف کو چھوڑ کر صرف مثال پر اکتفاء کیا کیونکہ جس طرح معرف کی وضاحت تعریف سے ہوتی ہے اسی طرح مثال سے بھی ہوتی ہے۔ اور شارح کا منصب یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے جن چیزوں کو ترک کیا ہو ان کو تفصیل سے ذکر کرنا لہذا شارح نے اپنے منصب کی رعایت کرتے ہوئے تنافر کی تعریف کو ذکر کیا کہ تنافر کلمہ میں پایا جانے والا ایسا وصف ہے جو زبان پر کلمہ کے ثقل کو واجب کرتا ہے یعنی اس ثقل کی وجہ سے کلمہ کا تلفظ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔

قوله: وعسر النطق بها الخ

یہ عطف تفسیری ہے اور اس سے ایک اعتراض کو دور کرنا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ثقل تو ذوی الجسام میں استعمال ہوتا ہے اور کلمہ کا ذوی الاجسام سے کوئی تعلق نہیں ہے

لہذا شارح کا یہ قول یوجب ثقلھا کہنا درست نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں ثقل سے مراد ثقل حقیقی نہیں بلکہ حکمی ہے اور وہ عسر النطق ہے یعنی تلفظ کا مشکل ہونا۔

قوله: فمنه ما يوجب التنافر۔

شارح کی اولاً غرض یہ ہے کہ وہ تنافر کی تقسیم کر رہے ہیں کہ اس کی دو اقسام ہیں (۱) وہ جو ثقل میں انتہا کو پہنچی ہو (۲) جس میں ثقل پہلی قسم سے کم ہو۔ اور متن میں جو قسم مذکور ہے وہ قسم ثانی ہے اور ماتن نے قسم اول کی مثال کو اس لیے چھوڑ دیا کیونکہ وہ بہت قلیل الاستعمال ہے۔

قوله: نحو مستشررات:

شارح کی غرض اس عبارت سے تنافر کی مثال کو متعین کرنا، اس قول کے قائل کو متعین کرنا اور ایک اعتراض کا جواب

دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ نحو کا مضاف الیہ مقصود بالمثال ہوتا ہے۔ اور یہاں پر پورا شعر مضاف الیہ ہے جو کہ مثال

بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ ہمارا کلام تنافر حروف یعنی مفرد میں ہے۔ اور شعر مفرد نہیں ہے اور نہ ہی اس کے سارے کے

سارے الفاظ میں تنافر ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مثال پورا شعر نہیں ہے بلکہ اس کا ایک جزء مستشررات ہے اور مثال کا اطلاق شعر پر باعتبار

ایک جزء کے ہے۔

قوله: والضمير عائد الى الفرع الخ

یہاں سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ غداڑہ کی ضمیر مذکر ہے۔ اس سے یہ وہم ہوتا ہے۔ کہ اس کا معشوق مذکر ہے جو کہ اس کی شان کے لائق نہیں ہے؟

اس اعتراض کی تقریروں بھی کی جاسکتی ہے کہ غداڑہ کی ضمیر محبوبہ کی طرف لوٹ رہی ہے۔ جو کہ مونث ہے لہذا راجع اور مرجع میں مطابقت نہ رہی۔؟

جواب: یہ ہے کہ غداڑہ کی ضمیر فرع کی طرف لوٹ رہی ہے جو سابقہ شعر میں موجود ہے مکمل شعریوں ہے۔

اثبت كقنوالنخلة المتشكل

يضل العقاص في مثنى ومرسل

فرع يزين المتن اسود فاحم

غدائرة مستشزرات الى العلى

فرع کا معنی ہے بال اور متن کا معنی ہے پیٹھ۔

قوله: اى مرتفعات ان ردى بالكسرة الخ

یہاں سے شارح کی غرض مستشزرات میں دو احتمالوں کو بیان کرنا ہے۔ کہ مستشزرات کو اسم فاعل مرتفعات کے معنی میں لیں تو یہ غیر متعدی فعل سے مشتق ہوگا یعنی استشزرای ارتفاع، اور اگر اس کو مرفوعات اسم مفعول کے معنی میں لیں تو یہ فعل متعدی استشز رہاى رفعة سے مشتق ہوگا۔

قوله: يعنى ان ذوائبه مشدودة الخ

شارح کی غرض یہاں سے چند وہموں کو دور کرنا ہے اولاً تو اس وہم کو دور کرنا ہے کہ اس شعر سے تو معلوم ہوتا ہے کہ محبوبہ کے بال چار حصوں میں تقسیم ہیں۔ (۱) غداڑ (۲) عقاص (۳) مثنی (۴) مرسل حالانکہ اہل عرب کی عورتیں تو اپنے بالوں کو تین حصوں میں تقسیم کرتی ہیں؟ اس وہم کو اس طرح دور کیا کہ غداڑ اور عقاص سے مراد مثنی واحد ہے۔

دوسرا یہ وہم ہوتا تھا کہ بالوں کا تعلق تو اجسام سے ہے اور اجسام میں ثقل ہوتا ہے اور ثقیل چیز اوپر کو خود نہیں اٹھتی لہذا شاعر کا قول مستشزرات الى العلى کہنا درست نہیں ہے؟ اسکا جواب یوں دیا کہ وہ بال دھاگے کے ساتھ سر پر باندھے ہوئے ہیں اس وجہ سے مرتفعات الى العلى کہا گیا ہے۔

تیسرا وہم یہ ہوتا تھا کہ شعر سے مقصود یا تو مدح ہوتی ہے یا مذمت ہوتی ہے اس شعر کی کیا غرض ہے؟ تو اس کا جواب

یوں دیا کہ کثرت بال کو ذکر کر کے مجبوریہ کی مدح بیان کرنا مقصود ہے۔

عبارت: وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ مَنَشَأَ الثَّقَلِ فِي مُسْتَشْرَاكِتٍ هُوَ تَوْسُطُ الشِّينِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْمَهْمُوسَةِ الرَّخْوَةِ بَيْنَ التَّاءِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْمَهْمُوسَةِ الشَّدِيدَةِ وَالزَّايِ الْمُعْجَمَةِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْمَجْهُورَةِ وَلَوْ قَالَ مُسْتَشْرَفٌ لَزَالَ ذَلِكَ الثَّقَلُ وَهُوَ سَهْوٌ لِأَنَّ الرَّاءَ الْمَهْمَلَةَ أَيْضاً مِنَ الْمَجْهُورَةِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُسْتَشْرَفٌ أَيْضاً مُتَنَافِراً بَلْ مَنَشَأُ الثَّقَلِ هُوَ اجْتِمَاعُ هَذِهِ الْحُرُوفِ الْمَخْصُوصَةِ

ترجمہ: اور بعض لوگوں نے گمان کیا کہ مستشزرات میں ثقل کا سبب شین معجمہ جس کا تعلق حروف مہوسہ رخوہ میں سے ہے اس تاء کے درمیان جس کا تعلق حروف مہوسہ شدیدہ سے ہے اور اس زاء معجمہ کے درمیان آتا ہے جس کا تعلق حروف مجبورہ میں سے ہے۔ اور اگر شاعر مستشرف کہہ دیتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا۔ اور یہ کہنا غلطی ہے کیونکہ راء مہملہ بھی مجبورہ میں سے ہے تو ضروری تھا کہ مستشرف بھی متنافر ہوتا بلکہ ثقل کا سبب ان مخصوص حروف کا ایک ساتھ جمع ہو جانا ہے۔

وضاحت: قولہ زعم بعضهم۔ (یعنی الخفالی)

بعض کی غرض مستشزرات میں پائے جانے والے ثقل کے سبب کو بیان کرنا ہے اور شارح کی غرض بعض کے کلام کو نقل کر کے ان پر رد کرنا ہے۔ بعض کے قول کی تفصیل یہ ہے کہ مستشزرات میں متنافر ہے۔ کیونکہ یہ زبان پر ثقل ہے اور اس کے متنافر کا سبب یہ ہے کہ اس میں متضاد الصفات حروف جمع ہو گئے ہیں اور وہ اس طرح کہ شین تاء اور زاء کے درمیان آرہی ہے اور شین کا تعلق حروف مہوسہ رخوہ میں سے ہے۔ اور اس کے بعد زاء آرہی ہے جس کا تعلق حروف مجبورہ میں سے ہے اور رخوہ شدیدہ کی ضد ہے اور مجبورہ مہوسہ کی ضد ہے لہذا یہاں پر متضاد الصفات حروف کے جمع ہونے کی وجہ سے اس کلمہ مستشزرات میں ثقل آ گیا اور اس ثقل کی وجہ سے یہ متنافر ہو گیا۔

قولہ: لو قال مستشزرات لذلک الثقل۔

صاحب قیل کی غرض اس عبارت سے اپنے مدعا پر استدلال کرنا ہے کہ ان کا مدعی ہے کہ ثقل کا سبب شین کا تاء اور زاء کے درمیان آتا ہے اور اگر شاعر اس کی جگہ مستشرف کہہ دیتا تو یہ ثقل زائل ہو جاتا اور کلمہ فصیح ہو جاتا۔

قولہ: وهو سهو۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بعض کا رد کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مستشررات میں ثقل کا سبب وہ نہیں جو تم کہتے ہو کیونکہ تم خود مستشرق کو فصیح کہتے ہو باوجود اس کے کہ اس میں بھی متضاد الصفات حروف کا اجتماع ہے کیونکہ راء بھی حروف مجرورہ میں سے ہے زاء کی طرح، تو اگر ثقل کا سبب وہی ہے جو تم نے بیان کیا تو پھر مستشرق کو بھی متنافر ہونا چاہیے حالانکہ وہ اس کے فصیح ہونے کے قائل ہے تو معلوم ہوا کہ ثقل سبب مستشررات میں وہ نہیں ہے جو علامہ خلخالی نے بیان کیا ہے۔

قوله: بل منشاء الثقل هو اجتماع

شارح کی غرض اس عبارت سے مستشررات کے اندر پائے جانے والے ثقل کے سبب کو بیان کرنا ہے کہ اس کا سبب ان مخصوص حروف کا جمع ہونا ہے اور ثقل کا حکم لگانے والا ذوق ہے یعنی یہ امر ذوقی ہے۔

عبارت: قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ لَيْسَ التَّنَافُرُ بِسَبَبٍ بَعْدَ الْمَخَارِجِ وَأَنَّ الْإِنْتِقَالَ مِنْ أَحَدِهِمَا إِلَى الْأُخْرَى كَالطَّفْرَةِ وَلَا بِسَبَبٍ قُرْبِهَا وَأَنَّ الْإِنْتِقَالَ مِنْ أَحَدِهِمَا إِلَى الْأُخْرَى كَالْمَشِيِّ فِي الْقَيْدِ لِمَا نَجِدُ غَيْرَ مُتَنَافِرٍ مِنَ الْقَرِيبِ الْمَخْرَجِ كَالجَيْشِ وَالشَّجِيِّ وَفِي التَّنْزِيلِ أَلَمْ أَعْهَدْ وَمِنَ الْبَعِيدَةِ مَا هُوَ بِخِلَافِهِ كَمَلَعٌ بِخِلَافِ عِلْمٍ وَلَيْسَ ذَلِكَ بِسَبَبٍ أَنَّ الْإِخْرَاجَ مِنَ الْحَلْقِ إِلَى الشَّفَةِ أَيْسَرُ مِنْ إِدْخَالِهِ مِنَ الشَّفَةِ إِلَى الْحَلْقِ لِمَا نَجِدُ مِنْ حُسْنِ غَلَبِ وَبَلْغِ وَحَلْمِ وَمَلَحَ بَلْ هَذَا أَمْرٌ ذَوْقِي فَكُلُّ مَاعَدَّةِ الذَّوْقِ الصَّحِيحِ ثَقِيلًا مُتَعَسِّرًا لِنُطْقِهِ فَهُوَ مُتَنَافِرٌ سَوَاءٌ كَانَ مِنْ قُرْبِ الْمَخَارِجِ أَوْ بَعِيدًا أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَلِهَذَا اِكْتَفَى الْمُصَنِّفُ بِالْمُثَمِّلِ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِتَحْقِيقِهِ وَبَيَانِ سَبَبِهِ لِتَعَدُّرِ ضَبْطِهِ فَالْأَوْلَى أَنْ يُحَالَ إِلَى سَلَامَةِ الذَّوْقِ

ترجمہ: ابن الاثیر نے کہا تنافر بعد مخارج کے سبب نہیں ہے اور یہ علت بیان کرنا کہ دو بعید مخرجوں میں سے ایک دوسرے کی طرف انتقال چھلانگ لگانے کی طرح ہے۔ اور نہ ہی تنافر قرب مخارج کی وجہ سے ہے اور نہ علت بیان کرنا کہ قریب المخارج میں ایک سے دوسرے کی طرف انتقال بیڑی میں چلنے کی طرح ہے کیونکہ ہم بعض قریب المخارج کو غیر متنافر پاتے ہیں۔ جیسے جیش اور شجی اور قرآن میں الم عہد ہے اور بعض بعید المخارج کو متنافر پاتے ہیں جیسے خلع بخلاف علم کے اور یہ اس سبب سے نہیں ہے کہ حلق سے ہونٹوں کی طرف آواز نکالنا ہونٹوں سے حلق کی طرف آواز نکالنے کے زیادہ آسان ہے کیونکہ ہم غلب

بلغ، قلم اور ملح کو اچھا پاتے ہیں بلکہ یہ امر ذوقی ہے ہر وہ لفظ جس کو ذوق صحیح ثقیل اور مشکل نطق سمجھتا ہے وہ متنافر ہے برابر ہے کہ وہ قرب مخارج کی وجہ سے ہو یا بعد مخارج کی وجہ سے یا اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے۔ اسی وجہ سے مصنف نے مثال پر اکتفاء کیا اور اس کی تحقیق کے درپہ نہیں ہوئے۔ اور اس کے سبب کو بیان کرنے کے درپہ نہیں ہوئے کیونکہ اس کو ضبط کرنا معذرت ہے پس اولیٰ یہ ہے کہ اس کو ذوق سلیم کے حوالے کر دیا جائے۔

وضاحت: قولہ قال ابن الاثیر الخ

شارح کی اس عبارت سے غرض بعض دوسرے زاعمین کا رد کرنا ہے بعض لوگوں کا موقف یہ ہے کہ مطلق متنافر کا سبب بعید المخارج حروف کا جمع ہونا ہے اور اس پر دلیل یہ دی ہے کہ بعید المخارج حروف سے مرکب کلمہ کو ادا کرنے کی مثال ایسی ہے جیسے راستے میں چھلانگیں لگا کر چلنا تو جس طرح انسان کے لیے چھلانگیں لگا کر چلنے میں مشکل پیش آتی ہے اسی طرح وہ کلمہ جو بعید المخارج حروف سے مرکب ہو اس کو ادا کرنے میں بھی مشکل پیش آتی ہے جس کی وجہ سے وہ کلمہ ثقیل ہو کر متنافر بن جاتا ہے

اسی طرح بعض دوسرے لوگوں کا یہ گمان ہے کہ متنافر کا سبب قریب المخارج حروف والے کلمہ کی مثال ایسے ہے جیسے بیڑیاں پہن کر چلنا تو جس طرح انسان کو بیڑیاں پہن کر چلنے میں دقت ہوتی ہے اسی طرح وہ کلمہ جو کہ قریب المخارج حروف سے مرکب ہو اس کی ادائیگی میں بھی مشکل پیش آتی ہے جس کی وجہ سے وہ متنافر بن جاتا ہے۔

شارح نے ان دونوں کا رد اپنی عبارت قال ابن الاثیر سے کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں پر شارح نے ان کے رد میں دو سلیبی دعوے ذکر کیے ہیں۔ پہلا یہ کہ بعید المخارج حروف کا اجتماع متنافر کا سبب نہیں ہے۔ اور دوسرا یہ کہ قریب المخارج حروف کا اجتماع متنافر کا سبب نہیں ہے شارح نے لف نشر غیر مرتب پر پہلے دعویٰ ثانی کی دلیل کو ذکر کیا تا کہ دعویٰ اور دلیل میں اتصال ہو جائے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ قریب المخارج حروف کا جمع ہو جانا یہ کسی کلمے کے متنافر کا سبب نہیں ہے کیونکہ ہم بہت سے کلمات جو قریب المخارج حروف سے مرکب ہیں جیسے جیش اور شجی وغیرہ ان کو غیر متنافر پاتے ہیں اور اسی طرح قرآن پاک میں الم عہد ہے جو کہ قریب المخارج حروف سے مرکب ہے لیکن فصیح ہے کیونکہ اگر اس کو متنافر مانیں تو پھر یہ غیر فصیح ہوگا جب یہ غیر فصیح ہوگا تو جس آیت میں یہ کلمہ موجود ہے وہ بھی غیر فصیح ہو جائے گی اور وہ آیت جس سورت میں ہے وہ سورت بھی پھر غیر فصیح ہو جائے گی حالانکہ قرآن پاک سارے کا سارا فصیح ہے لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ قریب المخارج

حروف کا کلمہ میں جمع ہو جانا تانفر کا سبب نہیں۔

قوله: ومن البعید ما هو بخلافه

یہاں سے شارح اپنے دعویٰ اول پر دلیل دے رہے ہیں کہ بعید الخارج حروف کا اجتماع بھی تانفر کا سبب نہیں ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم بہت سے ایسے کلمات جو کہ بعید الخارج حروف سے مرکب پاتے ہیں جو کہ فصیح ہیں جیسے "علم" وغیرہ اور ملح یہ متانفر ہے حالانکہ دونوں کے حروف ایک ہی ہیں۔ لیکن علم غیر متانفر ہے اور ملح متانفر ہے تو معلوم ہوا کہ مطلقاً بعید الخارج حروف کا اجتماع تانفر کا سبب نہیں ہے۔

فائدہ: بخلافہ کے ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں (۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ یہ ضمیر غیر متانفر کی طرف راجع ہو تو معنی یہ بنے گا کہ بعض بعید الخارج میں وہ جو کہ غیر متانفر کے خلاف ہیں یعنی متانفر ہیں۔ جیسے ملح تو کلمہ ملح متانفر ہوگا باوجود کہ عدم قرب الخارج ہے جو کہ تانفر کا سبب ہے۔ تو اس بناء پر یہ قول دعویٰ ثانی کی دلیل بنے گا نہ کہ دعویٰ اول کی۔ اس کا حاصل قیاس استثنائی کے طریقے پر یوں ہوگا کہ لو کان قرب الخارج سبباً للتانفر کان بعد الخارج سبباً لعدم التانفر یعنی اگر قرب الخارج تانفر کا سبب ہوگا تو بعد الخارج عدم تانفر کا سبب ہوگا لیکن تالی باطل ہے یعنی یہ کہنا کہ بعد الخارج عدم تانفر کا سبب ہوگا یہ باطل ہے۔ لہذا مقدم بھی باطل ہوگا یعنی یہ کہنا کہ قرب الخارج تانفر کا سبب ہے تالی کے باطل ہونے کی وجہ تو ملح ہے۔ کہ اس میں بعید الخارج حروف ہے لیکن اس میں تانفر ہے اور اس بلازمہ کی وجہ یہ ہے کہ اگر دو مقابل چیزوں میں سے ایک میں نفی کا اعتبار کیا جائے تو دوسرے میں اثبات کا اعتبار کیا جائے گا تو جب ہم نے تانفر کے سبب کے لیے قرب الخارج کا اعتبار کیا تو اس کے مد مقابل یعنی بعد الخارج عدم تانفر کے سبب کے لیے معتبر ہوگا تو اس صورت میں دعویٰ اول بغیر دلیل کے باقی رہا جس کو شارح نے اپنے قول بخلاف علم سے بیان کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بعد الخارج تانفر کا سبب ہو تو کلمہ "علم" کو تانفر ہونا چاہیے حالانکہ یہ غیر متانفر ہے۔

بخلافہ کے ضمیر میں دوسرا (۲) احتمال یہ ہے کہ ضمیر متانفر کی طرف راجع ہو جو کہ غیر کا مضاف الیہ ہے تو معنی یہ بنے گا کہ بعض بعید الخارج کلمات ایسے ہیں جو کہ تانفر کے خلاف ہیں یعنی غیر متانفر ہیں تو اس صورت میں شارح کی مثال میں کتب کرنا پڑے گا۔ یعنی (کعلم بخلاف ملح) کے تو اس تقدیر پر یہ دعویٰ اول کی دلیل بن جائے گا جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر الخارج تانفر کا سبب ہو تو کلمہ علم کو متانفر ہونا چاہیے باوجود کہ وہ تانفر نہیں ہے بخلاف ملح کے کہ وہ متانفر ہے۔ تو اس صورت میں اکیلا ہی دعویٰ ثانی کی دلیل بن جائے گا۔

قوله: وليس كذلك بسبب ان الاخراج من الحلق-

بعض لوگوں نے ملع کے متنافر ہونے اور علم کے غیر متنافر ہونے کا یہ سبب بیان کیا ہے کہ ملع میں جو متنافر ہے تو اس کا سبب یہ ہے اس کی ادائیگی ہونٹوں سے حلق کی طرف ہوتی ہے اور ہونٹوں سے حلق کی طرف ادائیگی کی مثال اس طرح ہے جیسے روشنی سے اندھیرے کی طرف چلنا تو جس طرح روشنی سے اندھیرے کی طرف چلنے میں دقت ہوتی ہے اسی طرح ہونٹوں سے حلق کی طرف ادائیگی کی وجہ سے دقت آتی ہے تو ملع میں متنافر آ گیا ہے۔

بخلاف علم کے کہ اس میں حلق سے ہونٹوں کی طرف ادائیگی ہے جس کی مثال اندھیرے سے روشنی کی طرف چلنے کی ہے تو جس طرح اندھیرے سے روشنی کی طرف چلنا آسان ہے اسی طرح حلق سے ہونٹوں کی طرف ادائیگی آسان ہے جس کی وجہ سے علم میں متنافر نہیں پایا جاتا ہے۔

یا حلق کی مثال بمنزلہ زمین ہے اور ہونٹوں کی مثال بمنزلہ جبل ہے تو جس طرح زمین سے پہاڑ پر چڑھنا مشکل ہوتا ہے اور پہاڑ سے زمین کی طرف اترنا آسان ہوتا ہے اسی وجہ سے ملع میں متنافر ہے اور علم میں متنافر نہیں ہے۔

تو شارح نے اس کا رد یوں کیا ہے کہ یہ متنافر اور عدم متنافر کا سبب بیان کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہ مانا جائے تو پھر بلع اور ملع کو متنافر ہونا چاہیے اور غلب اور علم کو غیر متنافر ہونا چاہیے حالانکہ یہ تمام کے تمام کلمات فصیح ہیں اور ان میں آپکا مذکورہ طریقہ ادائیگی پایا جا رہا ہے تو معلوم ہوا کہ علم میں عدم متنافر اور ملع میں متنافر کا یہ سبب جو بعض نے بیان کیا ہے درست نہیں ہے۔

قوله: بل هذا امر ذوقى الخ—

سوال: جب متنافر کا سبب نہ قرب مخارج ہے اور نہ ہی بعد مخارج تو پھر اس کا سبب کیا ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ امر ذوقی ہے یعنی یہ ذوق مسلم کا معاملہ ہے وہ جس کو فصیح قرار دے دے وہ فصیح ہے اور جس کو غیر فصیح متنافر قرار دے وہ متنافر ہے اور یہی وجہ ہے کہ مصنف نے بھی صرف مثال پر اکتفا کیا ہے اس کا سبب بیان نہیں کیا کیونکہ اس کا سبب بیان کرنا متعذر تھا۔

عبارت: وَقَدْ سَبَقَ إِلَى بَعْضِ الْأَوْهَامِ أَنَّ اجْتِمَاعَ الْحُرُوفِ الْمُتَقَارِبَةِ الْمَخْرُجِ سَبَبُ الثَّقَلِ الْمِخْلِ بِفَصَاحَةِ الْكَلِمَةِ وَأَنَّهُ لَا يَخْرُجُ الْكَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيحَةٍ عَنِ الْفَصَاحَةِ كَمَا لَا يَخْرُجُ الْكَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى كَلِمَةٍ غَيْرِ عَرَبِيَّةٍ عَنِ كَوْنِهِ عَرَبِيًّا فَلَا يَخْرُجُ سُورَةٌ فِيهَا أَلِفٌ أَعْتَدَ

عَنِ الْفَصَاحَةِ وَأَيْدَهُ بَعْضُهُمْ بِأَنَّ ائْتِفَاءَ وَصْفِ الْجُزْءِ كَفَصَاحَةِ الْكَلِمَةِ مَثَلًا لِأَيُّوجِبِ ائْتِفَاءَ الْكَلِمَةِ

ترجمہ: اور تحقیق بعض اوہام کی طرف اس بات نے سبقت کی کہ قریب الخارج حروف کا اجتماع اس ثقل کا سبب ہے جو ثقل بالفصاحت ہے اور یہ کہ وہ کلام جو ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو فصاحت سے خارج نہیں ہوتا ہے جس طرح کہ وہ کلام جو کہ ایک کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو تو عربی ہونے سے خارج نہیں ہوتا ہے پس وہ سورۃ جس میں الم عہد ہے وہ فصاحت سے خارج نہیں ہوگی۔ اور بعض لوگوں نے اس کی تائید اس طرح کی کہ جزا کا وصف جیسے فصاحت کلمہ مثال کے طور پر وصف کل کے ائْتِفَاء کو واجب نہیں کرتا ہے۔

وضاحت: قوله قد سبق الى بعض الاوهام۔

شارح کی غرض اس عبارت سے فریق ثالث کی تائید کو ذکر کرنا ہے۔ فریق ثالث نے جب یہ کہا کہ ثقل کا سبب قرب مخارج حروف کا جمع ہونا ہے تو اس کی تائید مولانا رکن الدین زوزنی نے کی کہ جو تم یہ کہتے ہو کہ ثقل کا سبب جو کہ ثقل بالفصاحت ہے قرب المخارج حروف کا جمع ہونا ہے یہ درست ہے تو جب ان پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ اس صورت میں تو قرآن کا کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا لازم آئے گا اور کلمہ غیر فصیحہ کی وجہ سے اس سورہ کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا جو کہ عدم بلاغت کو مستلزم ہے حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ قرآن سارے کا سارا فصیح و بلیغ ہے۔

تو مولانا رکن الدین زوزنی نے اس کا جواب یہ دیا کہ وہ کلام جو ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو وہ فصاحت کلام سے خارج نہیں ہوتا ہے تو کلمہ (الم عہد) اگرچہ غیر فصیح ہے لیکن اس سے وہ سورۃ فصاحت کلام سے خارج نہیں ہوگی اور کلام اللہ میں جو مسلم ہے وہ فصاحت کلام اور بلاغت کلام ہے نہ کہ تمام کلمات کا فصیح ہونا۔

علامہ زوزنی پر یہ اعتراض ہوا کہ آپ کا یہ جواب تو اس صورت میں درست ہو سکتا ہے جب کہ کوئی اسکی نظیر بھی پائی جاتی ہو تو انہوں نے کہا کہ اس کی نظیر موجود ہے اور وہ یہ کہ کلام عربی جو کہ کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو وہ عربیت سے خارج نہیں ہوتا اور قرآن پاک جو کہ عربی ہے اور اس میں غیر عربی بھی کلمات ہیں جیسے قسطاس، مشکوٰۃ وغیرہ لیکن یہ عربیت سے خارج نہیں ہوا۔

یہاں پر وہ کلام جو کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو مقیس ہے۔ اور وہ کلام عربی جو کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو مقیس علیہ ہے اور دونوں میں علت جامع دونوں کا خلاف جنس پر مشتمل ہونا ہے اور حکم عدم اخراج ہے۔ بعض لوگوں نے علامہ زوزنی کے اس

موقف کی تائید دلیل عقلی سے کی وہ اس طرح کہ وصف جزء کا انتفاء وصف کل کے انتفاء کو ثابت نہیں کرتا ہے مثال کے طور پر کلمہ کا فصیح ہونا یہ کلمہ کا وصف ہے اور کلمہ یہ کلام کا جزء ہے تو وصف جزء سے وصف کل کی نفی نہیں ہوتی بلکہ ذات جزء کا انتفاء ذات کل کے انتفاء کو ثابت کرتا ہے۔

عبارت: وَهَذَا غَلَطٌ فَاحِشٌ لِأَنَّ فَصَاحَةَ الْكَلِمَاتِ مَاخُوذَةٌ فِي تَعْرِيفِ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ فَكَيْفَ لَا يَخْرُجُ الْكَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيحَةٍ عَنِ الْفَصَاحَةِ وَفَصَاحَةُ الْكَلِمَاتِ جُزْءٌ مِّنْ مَّفْهُومِ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ لِأَوْصَفَ لِحُزْنِهَا وَالْقِيَاسُ عَلَى وَقُوعِ مُفْرَدٍ غَيْرِ عَرَبِيٍّ فِي الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ فَاسِدٌ لِأَنَّهُ مَمٌ وَكُوسَلِمَ فَالْمَعْنَى أَنَّهُ عَرَبِيٌّ النَّظْمِ وَالْأَسْلُوبِ وَكُوسَلِمَ فَبِإِعْتِبَارِ الْأَعْمِ الْأَغْلَبِ وَلَمْ يَشْتَرَطْ فِي الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ أَنْ يَكُونَ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهُ عَرَبِيَّةً كَمَا اشْتَرَطَ فِي فَصَاحَةِ الْكَلَامِ بِأَنْ يَكُونَ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهُ فَصِيحَةً فَإِنَّ هَذَا مِنْ ذَلِكَ وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ أَنَّهُ لَا يَخْرُجُ السُّورَةُ عَنِ الْفَصَاحَةِ لِكِنَّهُ يَلْزَمُ كَوْنُهَا مُشْتَمِلَةً عَلَى كَلَامٍ غَيْرِ فَصِيحٍ وَالْقَوْلُ بِاشْتِمَالِ الْقُرْآنِ عَلَى كَلَامٍ غَيْرِ فَصِيحٍ بَلْ كَلِمَةٍ غَيْرِ فَصِيحَةٍ مِمَّا يَقُودُ إِلَى نِسْبَةِ الْجَهْلِ أَوْ الْعِجْزِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عَلَوا كَبِيرًا۔

ترجمہ: اور یہ واضح غلطی ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہے پس وہ کلام جو کہ کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہو فصاحت سے کیسے خارج نہیں ہوگا اور فصاحت کلمات فصاحت کلام کے مفہوم کا جزء ہے نہ کہ فصاحت کے جزء کے لیے وصف ہے۔ اور کلام عربی میں لفظ غیر عربی کے وقوع پر قیاس کرنا فاسد ہے کیونکہ یہ ممنوع ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو قرآن کے عربی ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ عربی النظم اور عربی طریقے پر نازل کیا گیا ہے یہ باعتبار اعم اور اغلب کے ہے اور کلام عربی میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا ہر کلمہ عربی ہو جیسا کہ فصاحت کلام میں یہ شرط ہے کہ اس کا ہر کلمہ فصیح ہو پس یہ کہاں ہے وہ کہاں ہے۔

اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ سورۃ فصاحت سے خارج نہیں ہوتی لیکن اس سے یہ لازم آئے گا کہ قرآن پاک کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے۔ اور یہ بات کہنا کہ قرآن پاک کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے، بلکہ ایک کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہے یہ ایسی بات ہے جو کہ جہالت کی یا عجز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے کا وہم ڈالتی ہے اور اللہ عزوجل اس سے بلند ہے جو ظالم کہتے ہیں۔

وضاحت: وهذا غلط فاحش۔

یہاں سے شارح علامہ زوزنی کا رد کر رہے ہیں۔ یہاں پر تین چیزیں ہیں۔ (۱) نفس دعویٰ کہ وہ کلام جو کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہو وہ فصاحت سے خارج نہیں ہوتا۔ (۲) اس کلام کو اس کلام عربی پر قیاس کرنا جو کہ ایک کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہو۔ (۳) کلام مؤید۔

شارح سب سے پہلے نفس دعویٰ کو رد کر رہے ہیں کہ یہ کہنا کہ فصاحت کلمہ کا معدوم ہونا عدم فصاحت کلام کو لازم نہیں ہے درست نہیں ہے بلکہ لازم ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام کی تعریف میں ماخوذ ہے جیسا کہ مصنف نے تعریف کی ہے (فصاحت الکلام خلوة عن ضعف التالیف والتعقید وتنافر الکلمات مع فصاحتها) لہذا فصاحت کلمات فصاحت کلام کے لیے شرط ہے اور فصاحت کلام مشروط ہے تو انتفاء شرط سے انتفاء مشروط لازم آتا ہے۔ تو جب حکم یہ ہے لہذا وہ کلام جو کہ ایک کلمہ غیر فصیحہ پر مشتمل ہوگا وہ فصاحت سے کیسے خارج نہیں ہوگا تو جب قرب مخارج تنافر کا سبب ہے تو قول الم عہد غیر فصیح ہو جائے گا اور جب یہ غیر فصیح ہوگا تو سورہ (یسین) بھی غیر فصیح ہو جائے گی اور یہ کہنا کہ سورہ یسین غیر فصیح ہے یہ باطل ہے تو جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا قرب مخارج کو تنافر کا سبب بنانا درست نہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم یوں بھی کہ سکتے ہیں کہ فصاحت کلمات موقوف علیہ ہے اور فصاحت کلام موقوف ہے اور موقوف علیہ کے انتفاء سے موقوف کا انتفاء لازم آتا ہے۔ لہذا کلمات کے غیر فصیح ہونے سے کلام کا بھی غیر فصیح ہونا لازم آئے گا۔

قرۃ: وفصاحة الکلمات جزء من مفهوم فصاحة الکلام۔

یہاں سے شارح قول مؤید کا رد کر رہے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا کہ وصف جزء کا انتفاء وصف کل کے انتفاء کو لازم نہیں ہے یہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام کے مفہوم کا جزء نہ کہ جزء کلام کے لیے وصف ہے جب فصاحت کلمات فصاحت کلام کے مفہوم کا جزء ہے تو جزء کے انتفاء سے کل کا انتفاء لازم آتا ہے۔ لہذا یہ تائید پیش کرنا درست نہیں ہے۔

فائدہ: لجزئھا کی ضمیر کلام کی طرف راجع ہے نہ کہ فصاحت کلام کی طرف ورنہ مؤید پر رد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ جب ضمیر فصاحت کلام کی طرف لوٹے گی تو معنی ہوگا لا وصف لجزء فصاحة الکلام حالانکہ مؤید تو اس کا قائل ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے تو کہا کہ فصاحت کلمہ ذات کلام کے جزء کے لیے وصف ہے۔

سوال: اس صورت میں تو راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں ہوگی کیونکہ کلام مذکور ہے اور ضمیر مؤنث ہے؟

جواب: کلام یہاں پر جملہ کی تاویل میں ہے جو کہ مؤنث ہے۔

قوله: والقياس على وقوع النخ

یہاں سے شارح ان کے قیاس کو چار طریقوں سے رد کر رہے ہیں۔

(۱) فصاحت کلام کو کلام عربی پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قرآن کلام غیر عربیہ پر مشتمل ہے بلکہ یہ ممنوع ہے اور اگر تم کہو کہ مشکوٰۃ، قسطاس کلمات غیر عربیہ ہیں تو ہم کہیں گے یہ کلمات عربی اور عجمی میں مشترک ہیں اور ان کا استعمال قرآن پاک میں عربی اعتبار سے کیا گیا ہے۔

(۲) اگر ہم بالفرض محال یہ تسلیم کر لیں کہ قرآن کلمہ غیر عربیہ پر مشتمل ہے تو متن قرآن کے عربی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ عربی طریقے اور عربی اسلوب اور عربی نظم پر نازل کیا گیا ہے۔ یہ معنی نہیں ہے کہ وہ باعتبار کلمات کے عربی ہے اور یہ تمام کے تمام کلمات قرآن پاک میں عربی نظم پر استعمال ہوتے ہیں یعنی ان پر الف لام، حرکات، سکونات، تنوین وغیرہ داخل ہوتی ہیں اور یہ احکام نظم عربی پر جاری ہوتے ہیں۔

(۳) اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ قرآن کے عربی ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ باعتبار کلمات کے عربی ہے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ اس کے اکثر کلمات عربی ہیں اور جمیع کلمات کے مطلقاً عربی ہونے کی شرط نہیں ہے اور اگر بعض کلمات غیر عربی ہوں تو قرآن عربیت سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ اس کے اکثر کلمات عربی ہیں لہذا فصاحت کلام کو اس پر قیاس نہیں کیا جاتا کیونکہ اس میں ہر کلمہ کا فصیح ہونا شرط ہے اگر ایک بھی کلمہ غیر فصیح ہو تو وہ کلام فصیح نہیں ہوگا۔

(۴) اگر ہم یہ بات تسلیم کر لیں کہ فصاحت کلام کے لیے جمیع کلمات کا فصیح ہونا شرط نہیں ہے اور وہ سورۃ جو کہ ایک کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہے فصاحت سے خارج نہیں ہوگی تو پھر جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ محض قرآن کا ایک کلمہ غیر فصیح پر مشتمل ہونا یہ ایسی بات ہے جو کہ جہل یا عجز کی نسبت اللہ کی طرف کرنے کی طرف لیکر جاتی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ جہل اور عجز سے پاک ہے۔

اور یہ بات اس لیے لازم آتی ہے کیونکہ کلمہ غیر فصیح کو قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے جو ذکر کیا یہ دو حال سے خالی نہیں ہے۔ یا معاذ اللہ اس کے غیر فصیح ہونے کا اللہ کو علم نہ تھا اور یہ جہل ہے اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے یا اللہ تعالیٰ معاذ اللہ اس کے غیر فصیح ہونے کو جاننے کے باوجود اس کے بدلے کوئی دوسرا کلمہ لانے پر قادر نہ تھا جو کہ عجز ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بھی پاک ہے کیونکہ وہ تو ہر شئی پر قادر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ کلمہ الم عہد فصیح ہے اگرچہ قریب الخارج حروف سے مرکب ہے لیکن

قرب مخارج محل بالفصاحت کا سبب نہیں ہے۔

عبارت: وَالْغَرَابَةُ كَوْنُ الْكَلِمَةِ وَحِشِيَّةً غَيْرَ ظَاهِرَةٍ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى وَلَا مَانُوسَةً
الِاسْتِعْمَالِ فَمِنْهُ مَا يَحْتَاجُ فِي مَعْرِفَتِهِ إِلَى أَنْ يُنْقَرَّ وَيُبْحَثَ عَنْهُ فِي كُتُبِ اللُّغَةِ الْمَبْسُوطَةِ
كَتَاكَاتُمْ وَأَفْرَنْقَعُوا فِي قَوْلِ عَيْسَى بْنِ عُمَرَ النَّحْوِيِّ حِينَ سَقَطَ مِنَ الْحِمَارِ وَاجْتَمَعَ النَّاسُ
عَلَيْهِ مَالِكُمْ تَكَاتُمْ عَلَى تَكَاتُوكُمْ عَلَى ذِي جِنَّةٍ أَفْرَنْقَعُوا عَنِّي أَيِ اجْتَمَعْتُمْ تَنْحَوَاعِنِي
كَذَا ذَكَرَهُ الْجَوْهَرِيُّ فِي الصِّحَاحِ وَذَكَرَ جَارُ اللَّهِ فِي الْفَائِقِ أَنَّهُ قَالَ الْجَاهِظُ مَرَّ أَبُو عَلْقَمَةَ بِبَعْضِ
طُرُقِ الْبَصْرَةِ وَهَاجَتْ بِهِ مَرَّةً فَوَثَبَ عَلَيْهِ قَوْمٌ يَعْصِرُونَ إِبْهَامَهُ وَيُوذِّنُونَ فِي أُذُنِهِ فَأَقْلَتَ مِنْ
بَيْنِ أَيْدِيهِمْ فَقَالَ مَالِكُمْ تَكَاتُمْ عَلَى كَمَا تَكَاتُونَ عَلَى ذِي جِنَّةٍ أَفْرَنْقَعُوا عَنِّي فَقَالَ بَعْضُهُمْ
دَعْوَةٌ فَإِنَّ شَيْطَانَهُ يَتَكَلَّمُ بِالْهِنْدِيَّةِ

ترجمہ: اور غرابت کلمہ کا وحشی ہونا معنی پر ظاہر الدلالت نہ ہونا اور نہ ہی مانوسہ الاستعمال ہونا ہے تو اسکی
ایک قسم تو وہ ہے جو اپنی معرفت میں تفتیش اور بحث کرنے میں لغت کی بڑی بڑی کتابوں کی محتاج ہوتی
ہے۔ جیسے تکا تکا تم وافر نقعو عیسی بن عمر نحوی کے قول میں ہے جب وہ گدھے سے گرا اور لوگ اس کے ارد
گرد جمع ہو گئے اس نے کہا مالکم تکا تکا تم علی کما تکا تم علی ذی جنتہ افرنقعو اعنی۔ یعنی تم کو کیا ہو گیا ہے کہ تم
مجھ پر اس طرح جمع ہو گئے ہو جیسے پاگل شخص پر جمع ہوتے ہیں۔ مجھ سے دور ہٹ جاؤ۔ ایسا ہی جوہری نے
صحاح میں ذکر کیا ہے اور جار اللہ زخشری نے فائق میں ذکر کیا ہے کہ جا حظ نے کہا کہ ابوعلقمہ بصرہ کے کسی
بازار سے گزر رہا تھا کہ اس پر صفراء بیماری کا غلبہ ہوا تو لوگ اس کے ارد گرد چھلانگیں لگانے لگے۔ اور انہوں
نے اس کے انگوٹھوں کو بانڈھا اور اس کے کانوں میں اذانیں دینے لگے تو وہ جلدی سے ان کے درمیان
سے اٹھا اور کہنے لگا مالکم تکا تکا تم علی کما تکا کون علی ذی جنتہ افرنقعو اعنی تو بعض لوگوں نے کہا اس کو چھوڑ دو
اس کا شیطان ہندی میں کلام کر رہا ہے۔

وضاحت: قوله واغرابة كون الكلمة

ماتن کی غرض اس عبارت سے فصاحت مفرد کے محل بالفصاحت کی جزئیاتی یعنی غرابت کی وضاحت کرنا ہے ماتن
کا اختصار کے درپے ہوتا ہے اس لیے مثال پر اکتفا کیا جبکہ شارح نے غرابت کی تعریف حقیقی کو ذکر کیا جو شارح کا منصب

ہوتا ہے

اگر کوئی یہ کہے کہ وحشی کا اطلاق تو حیوان مفترس پر ہوتا ہے نہ کہ کلمہ پر کیونکہ کلمہ حیوان نہیں ہوتا لہذا وحشی کا حمل کلمہ پر

درست نہیں ہے؟

اس کا جواب شارح نے غیر ظاہر الدلالة علی المعنی سے دیا کہ مراد یہ ہے حیوان مفترس نہیں ہے۔

سوال: یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ اس میں متشابہ القرآن مجمل مشکل وغیرہ بھی داخل ہو جائیں گے

کیونکہ وہ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں غیر ظاہر ہو جاتے ہیں لہذا اس طرح تو قرآن کا اس غریب پر مشتمل ہونا لازم

آئے گا جو غیر فصیح ہے؟

جواب: معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہے نہ کہ معنی مرادی اور قرآن کے متشابہ مجمل، مشکل اپنے معنی موضوع لہ

پر ظاہر دلالت ہوتے ہیں لیکن معنی مرادی پر ظاہر الدلالة نہیں ہوتے ہیں جو کہ غرابت کو ثابت نہیں کرتے ہیں اسی طرح

غریب القرآن والحديث مانوسۃ الاستعمال ہیں اہل عرب کے نزدیک لہذا وہ فصاحت سے خارج نہیں ہوں گے۔

قوله: فمنه ما يحتاج في معرفته الخ

یہاں سے شارح کی غرض اولاً غرابت کی دو اقسام میں تقسیم کرنا ہے (۱) پہلی قسم وہ ہے جس کا معنی بڑی بڑی کتابوں

میں دیکھنے سے پہلے معلوم نہ ہوں بلکہ ان کے بعد میں معلوم ہوں جیسے تکا کا تم وغیرہ۔

(۲) دوسری قسم وہ ہے جس کا معنی نہ تفتیش سے پہلے اور نہ ہی بعد میں معلوم ہو۔

اور دوسری غرض یہ بتانا ہے کہ متن میں جو مثال موجود ہے وہ غرابت کی قسم ثانی سے ہے اور ماتن نے قسم اول کی مثال

کو اس لیے چھوڑ دیا کیونکہ اس کی مثال طویل تھی۔

تکا کا تم میں غرابت اس لیے ہے کہ وہ عربی ہونے کے باوجود اس کا معنی نہ سمجھ سکے اور کہا کہ اس کا شیطان ہندی

میں کلام کر رہا ہے اگر یہ غریب نہ ہوتا تو وہ اس کے معنی کو سمجھ لیتے۔ اور ایسی بات نہ کہتے لہذا یہ اس کلمہ کی غرابت پر دلالت کرتا

ہے۔

عبارات: وَمِنْهُ مَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُخْرَجَ لَهُ وَجْهٌ بَعِيدٌ نَحْوُ مَسْرَجٍ فِي قَوْلِ الْعَجَاجِ وَمَقْلَةٌ

وَحَاجِبًا مُزَجَّجًا أَيْ مُدَقَّقًا مَطْوَلًا وَفَاحِمًا أَيْ شَعْرًا سَوْدًا كَالْفَحْمِ وَمَرْسِنًا أَيْ أَنْفًا مَسْرَجًا أَيْ

كَالسَيْفِ السَّرِيحِيِّ فِي الدِّقَّةِ وَالْإِسْتِوَاءِ وَالسَّرِيحِ اسْمٌ قَبْلَ يَنْسَبُ إِلَيْهِ السُّيُوفُ أَوْ كَالسَّرَاجِ

فِي الْبَرِّقِ وَاللَّمَعَانِ وَهَذَا قَرِيبٌ مِّنْ قَوْلِهِمْ سَرَجٌ وَجْهٌ بِالْكَسْرِ أَيْ حَسَنٌ وَسَرَجَ اللَّهُ وَجْهَهُ أَيْ
بِهَجَةٍ وَحَسَنَهُ وَأَمَّا لَمْ يُجْعَلْ اسْمٌ مَّفْعُولٌ مِنْهُ لِاحْتِمَالِ أَنَّهُمْ لَمْ يَعْتَرُوا عَلَى هَذَا الْإِسْتِعْمَالِ
وَأَنْ يَكُونَ هَذَا مَوْلِدًا مُسْتَحْدَثًا مِّنَ السَّرَاجِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَبْعَدُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ سَرَجَ اللَّهِ وَجْهَهُ أَيْضًا
مِنْ بَابِ الْغَرَابَةِ وَأَمَّا صَاحِبُ مَجْمَلِ اللَّغَةِ فَقَدْ قَالَ سَرَجَ اللَّهُ وَجْهَهُ أَيْ حَسَنَهُ وَبِهَجَةٍ ثُمَّ ابْتَدَأَ
هَذَا الْمِصْرَاعَ

ترجمہ: اور غرابت کی دوسری قسم وہ ہے جس کے لیے وجہ بعید کی محتاجگی ہوتی ہے جیسے عجاج کے قول
ومقلہ وحاجبا مزججا ومرسنا مسرجا میں لفظ مسرج ہے حاجبا مزججا کا معنی بار یک لمبی ابروؤں والی فاحما کا معنی کو
نکے کی طرح سیاہ بالوں والی اور بار یک وسیدھی ناک والی جیسا کہ سربچی کی تلوار بار یکی اور سیدھے پن میں
اور سربچی ایک لوہار کا نام ہے جس کی طرف تلواریں منسوب ہوتی ہیں اور اسکی ناک چمک دمک میں چراغ
کی مثل ہے اور یہ ان کے قول سرج وجھہ کسرہ کے ساتھ کے قریب ہے یعنی حسن خوبصورت ہوا اور سرج
اللہ وجھہ یعنی اللہ نے اس کا چہرہ تروتازہ کر دیا اور خوبصورت کر دیا اور مسرج کو سرج وجھہ اور سرج اللہ سے
اسم مفعول نہیں بنایا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ وہ اس کے استعمال پر مطلع نہ ہوئے ہوں۔ اور یہ کہ سرج وجھہ کو
سراج سے بنایا گیا ہو علاوہ اس کے کہ یہ کہنا بعید نہیں ہے کہ سرج اللہ وجھہ بھی باب غرابت سے ہے۔
اور بہر حال صاحب مجمل اللغۃ نے جو کہا سرج اللہ وجھہ یعنی حسنہ وجھہ پھر انہوں نے اسی مصرع کو ذکر کیا۔

وضاحت: قولہ ومنہ ما یحتاج الی ان یخرجہ

یہاں سے شارح غرابت کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں جو کہ وجہ بعید کی محتاج ہوتی ہے آگے
کی وضاحت کر دی کہ محشل کہ مثال شعر میں جو کلمہ مسرجا ہے وہ مثال ہے۔ پورا شعر نہیہ
آگے شارح نے مرسنا کی وضاحت کی انفا سے کر دی تاکہ یہ اعتراض
شاعر کا اپنی معشوقہ کے لیے اونٹنی کا ناک کو ذکر کرنا۔
ذکر مقید کا ہے یعنی اونٹنی کی ناک جگا۔
حاجبا مزججا کے معنی ہیں کہ مرسنا تو اونٹنی کی ناک کو کہتے ہیں۔ اور
سرج تو نہیں ہے بلکہ مذمت ہے تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہاں
قوله: "بہ مراد مطلقا ناک ہے۔"

حالیف السریحی

خاتون کی غرض مسرجا میں دو احتمالوں کو بیان کرنا ہے مسرجا میں وجہ غرابت یہ ہے کہ مسرجا باب تفعیل سے اسم مفعول کا

صیغہ ہے جو کہ مشتق ہے اور ہر مشتق کے لیے مبداء اشتقاق ضروری ہوتا ہے اور اس کا مبداء اشتقاق تسریح بنتا ہے۔ حالانکہ کتب لغت میں تسریح موجود نہیں ہے جبکہ لفظ مسریح عجاج کے کلام میں استعمال ہے۔ اور وہ عرب کے فصیح و بلیغ شعراء میں سے ایک ہے۔ لہذا غرابت کی نسبت اس کی طرف کرنا مناسب نہیں ہے لہذا ہم اس کلمہ کو غرابت سے نکالنے کے لیے وجہ بعید کے محتاج ہوئے۔ اور وہ اس طرح کہ جب ہم نے لغت کی بڑی بڑی کتابوں کی چھان بین کی تو ہم مادہ تسریح تو نہ پاسکے لیکن سریحی اور سراج ہمیں مل گیا جبکہ ان دونوں سے اس کو مشتق ماننا درست نہیں تھا تو ہم نے وجہ بعید پر ان دونوں سے مشتق مانتے ہیں وہ اس طرح کہ باب تفعیل کی ایک خاصیت یہ ہے کہ وہ معنی نسبتی پر دلالت کرتا ہے جیسے فسقہ یعنی میں نے اس کو فسق کی طرف منسوب کر دیا لہذا اس تقدیر پر مسرجا کا معنی ہوگا کہ اس کی ناک سیف سریحی کی طرح یا چراغ کی طرح ہے اور یہ وجہ تخریح بعید ہے کیونکہ ہم نے یہاں پر انتساب سے انتساب تشبیہی مراد لیا ہے جبکہ باب تفعیل مطلق انتساب پر دلالت کرتا ہے۔ اور مطلق سے مقید کا ارادہ کرنا وجہ بعید ہے یہاں پر محبوبہ کی ناک مشبہ ہے اور سیف سریحی مشبہ بہ ہے کاف آلہ تشبیہ ہے جبکہ وقت اور استواء وجہ شبہ ہے دوسری صورت میں ناک مشبہ، سراج مشبہ بہ کاف آلہ تشبیہ اور بریق و لمعان وجہ تشبیہ ہیں۔

قوله: وهذا قريب من قولهم سرج وجهه

شارح کی غرض اس عبارت سے دونوں احتمالوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ معنی ثانی اس قول کے قریب ہے کیونکہ بریق اور لمعان عام طور پر حسن کو ثابت کرتے ہیں جبکہ استواء اور وقت کبھی تو ثابت کرتے ہیں اور کبھی ثابت نہیں کرتے ہیں۔

قوله: وانما لم يجعل الاسم المفعول منه

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے اعتراض یہ ہے کہ سرج اور مسرج جب کلام عرب میں مستعمل ہیں اور موجود ہیں تو مسرجا کو ان سے اسم مفعول بنا لیتے لہذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس کا مبداء اشتقاق کلام عرب میں موجود نہیں ہے اور یہ غریب ہے؟

جواب: شارح نے اس کے تین جواب دیے ہیں۔

(۱) جن لوگوں نے اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سرج اور مسرج کے استعمال پر مطلع ہی نہیں تھے لیکن عدم اطلاع

کو غرابت کا سبب قرار دینا یہ ضعیف ہے۔

(۲) اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ بعض لوگوں نے سرج اور سرج کو مسرجا سے گھڑ لیا ہو اور ان معنی میں استعمال کرنے لگیں تو اس صورت میں مسرجا سابق ہو اور سرج لاحق ہوئے تو اگر ہم مسرجا کو ان سے اسم مفعول بنا لیں تو سابق کو لاحق سے مشتق ماننا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے۔ سابق سے اس لیے کیونکہ عجاج قدیم شعراء میں سے ہے۔

(۳) سرج اور مسرج ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں بھی باب غرابت سے ہوں اور وہ اس طرح کہ یہ دونوں مشتق ہیں اور ان کے لیے مبداء اشتقاق ضروری ہے جو کہ کتب لغت میں موجود نہیں ہے لہذا یہ دونوں بھی غریب ہو گئے۔

قوله: اما صاحب مجمل اللغة

یہاں سے ایک وہم کو دور کرنا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ سرج اور مسرج باب غرابت سے ہے کیونکہ صاحب مجمل اللغة نے اس کا معنی اپنی کتاب مجمل اللغة میں اپنے قول حسنہ و بھجہ سے بیان کیا ہے لہذا یہ باب غرابت سے کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب: یہ ہے صاحب مجمل اللغة نے ان دونوں کا معنی تو بیان کیا ہے اور اس معنی پر استدلال اس شعر مقلدہ و حاجب الخ سے کیا ہے تو اگر ہم کہیں کہ مسرجا کا معنی اس شعر میں حسن ہے اور دلیل اس پر یہ دیں کہ صاحب مجمل اللغة نے اس کا یہ معنی بیان کیا ہے تو اس سے دور لازم آئے گا اور دور باطل ہوتا ہے۔

عبارت: لَا يُقَالُ الْغَرَابَةُ كَمَا تُفْهَمُ مِنْ كُتُبِهِمْ كَوْنُ الْكَلِمَةِ غَيْرَ مَشْهُورَةٍ الْإِسْتِعْمَالِ وَهِيَ فِي مُقَابَلَةِ الْمُعْتَادَةِ وَهِيَ بِحَسَبِ قَوْمٍ دُونَ قَوْمٍ وَالْوَحْشِيَّةُ هِيَ الْمَشْتَمِلَةُ عَلَى تَرْكِيْبٍ يَتَنَفَّرُ الطَّبَعُ عَنْهُ وَهِيَ فِي مُقَابَلَةِ الْعُذْبَةِ الْغَرِيبَةِ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عُذْبَةً فَلَا يَحْسُنُ تَفْسِيرُهَا بِالْوَحْشِيَّةِ بَلِ الْوَحْشِيَّةُ قَبْدٌ زَائِدٌ لِفَصَاحَةِ الْمَفْرَدِ وَإِنْ أُرِيدَ بِالْوَحْشِيَّةِ غَيْرُ مَا ذَكَرْنَا فَلَا نَسْلِمُ أَنَّ الْغَرَابَةَ بِذَلِكَ الْمَعْنَى تَخِلُّ بِالْفَصَاحَةِ لِأَنَّ نَقُولَ هَذَا أَيْضاً اصْطِلَاحٌ مَذْكُورٌ فِي كُتُبِهِمْ حَيْثُ قَالُوا الْوَحْشِيُّ مَنْسُوبٌ إِلَى الْوَحْشِ الَّذِي يَسْكُنُ الْقِفَارَ ثُمَّ اسْتَعْبِرَتْ لِلْأَلْفَاظِ الَّتِي لَمْ يُوَسَّسْ إِسْتِعْمَالُهَا

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ غرابت جیسا کہ اہل بلاغت کی کتب سے مفہوم ہوتی ہے کہ کلمہ کا غیر مشہور استعمال ہونا ہے اور یہ معنادر (مشہور) کے مقابلے میں آتا ہے اور یہ ایک قوم کے اعتبار سے ہے

نہ کہ دوسری قوم کے اعتبار سے اور وحشیت کہتے ہیں کہ کلمہ کا مشتمل ہونا ایسی ترکیب پر جس سے طبیعت نفرت کرے اور یہ بیٹھے کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ تو غرابت جائز ہے کہ بیٹھی ہو لہذا اس کی تفسیر وحشیت کے ساتھ کرنا درست نہیں ہے بلکہ وحشیت فصاحت کے لئے ایک زائد قید ہے اور اگر وحشیت سے مراد اس معنی کے علاوہ کوئی اور معنی ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس معنی کے ساتھ وہ فصاحت میں مخل ہوتی ہے؟

کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی اصطلاح اہل بلاغت کی کتابوں میں مذکور ہے جہاں انہوں نے کہا کہ وحشی منسوب ہے اس خطرناک درندے کی طرف جو خالی و بیابان مقام پر رہتا ہو پھر اسکو استعارة ان الفاظ کے لئے لیا گیا جن کا استعمال مانوس نہ ہو۔

وضاحت: یہاں سے شارح کی غرض علامہ خلخالی کے اس اعتراض کو نقل کرنا ہے جو انہوں نے مصنف پر وارد کیا ہے۔

سوال: غرابت کی تفسیر کرنا کلمہ وحشیہ کے ساتھ تین وجوہات کی بنا پر درست نہیں ہے۔ (۱) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ غرابت عام ہے کیونکہ بیٹھے کلمات اور غیر بیٹھے کلمات دونوں کو شامل ہے اور وحشیت خاص ہے کیونکہ وہ صرف غیر بیٹھے کلمات میں منحصر ہے اور عام کی تفسیر خاص کے ساتھ کرنا جائز نہیں ہے۔ جامعیت کے معدوم ہونے کی وجہ سے۔ اس وجہ کی طرف اشارہ اپنے قول فالغرابت یجوز ان یكون عذوبة سے کیا ہے۔ اور وحشیت فقط غیر عذوبہ ہوتا ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ غرابت کا مفہوم وحشیت کے مفہوم کے مخالف ہے کیونکہ غرابت کہتے ہیں کلمہ کا غیر مشہور الاستعمال ہونا اور وحشیت کہتے ہیں کلمہ کا ایسی ترکیب پر مشتمل ہونا جس سے طبیعت نفرت کرے۔ لہذا اگر غرابت کی تفسیر کلمہ وحشیت سے کریں گے تو مبائن کی تفسر مبائن سے ہوگی جو کہ جائز نہیں ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ غرابت اختلافی ہے کیونکہ ایک کلمہ ایک قوم کے نزدیک غیر مشہور الاستعمال ہوتا ہے اور دوسری قوم کے نزدیک وہ مشہور الاستعمال ہوتا ہے پہلی قوم کے نزدیک وہ غریب ہوگا جب کہ دوسری قوم کے نزدیک وہ غریب نہیں ہوگا۔ جبکہ وحشیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ اس میں سب کا اتفاق ہے لہذا اس سے ایک اختلافی کی تفسیر اتفاقی سے کرنی لازم آرہی ہے۔ جو کہ درست نہیں ہے۔ اس طرف اپنے قول ہی بحسب قوم دون قوم سے اشارہ کیا ہے۔

قوله: ان ارید بالوحشیة غیر ما ذکرنا

یہاں سے معترضوں پر ایک اعتراض ہو رہا تھا اس کا جواب دیا ہے کہ ہم وحشیت کی تفسیر غیر ظاہر الدلالة علی المعنی سے کرتے ہیں۔ نہ کہ ان الفاظ سے جن سے آپ نے کی ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ اگر میرے معنی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد ہے تو میں تسلیم ہی نہیں کرتا کہ اس معنی کے اعتبار سے یہ غرابت فصاحت میں مخل ہوتی ہے۔

جواب: لاتقول۔

شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم دوسری شق کو مراد لیتے ہیں کہ وحشیت کا معنی وہ نہیں ہے جو معترض نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کا معنی غیر ظاہر الدلالة ہوتا ہے اور وحشیت کا یہ معنی غیر ظاہر الدلالة ہونا ایسی اصطلاح ہے جو کہ اہل بلاغت کی کتب میں مذکور ہے اور اس مذکور پر دلیل یہ ہے کہ اہل لغت کہتے ہیں وحشی منسوب ہے وحش کی طرف پھر اسکوان الفاظ کے لیے مجاز اور استعارہ لے لیے گیا جو غیر مانوسۃ الاستعمال ہوتے ہیں۔ اور جو غیر مانوسۃ الاستعمال ہوتے ہیں وہ غیر ظاہر الدلالة ہوتے ہیں لہذا اس اعتبار سے وحشیت اور غرابت میں مساوات ہے اور یہ تفسیر کرنا درست ہے۔ اور وحشی اس معنی کے لحاظ سے غرابت کے نہ تو مہا بن ہے اور نہ ہی اس سے انحصار ہے اور یہ بھی غرابت کی طرح اختلافی ہے اتفاقی نہیں ہے۔

عبارت: وَالْوَحْشِيُّ قِسْمَانِ غَرِيبٌ حَسَنٌ وَغَرِيبٌ قَبِيحٌ فَالْغَرِيبُ الْحَسَنُ هُوَ الَّذِي لَا يُعَابُ اسْتِعْمَالُهُ عَلَى الْعَرَبِ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ وَحْشِيًّا عِنْدَهُمْ وَذَلِكَ مِثْلُ شَرَنْبِثٍ وَاشْمَخْرَتٍ وَأَقْمَطَرٍ وَهِيَ فِي النَّظْمِ أَحْسَنُ مِنْهَا فِي النَّثْرِ وَمِنْهُ غَرِيبُ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ وَالْغَرِيبُ الْقَبِيحُ يُعَابُ اسْتِعْمَالُهُ مُطْلَقًا وَيُسَمَّى الْوَحْشَ الْغَلِيظَ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَعَ كَوْنِهِ غَرِيبًا اسْتِعْمَالٌ ثَقِيلًا عَلَى السَّمْعِ كَرِيهًا عَلَى الذُّوقِ وَيُسَمَّى الْمَتَوَعَّرَ أَيْضًا وَذَلِكَ مِثْلُ جَحِيشٍ لِلْفَرِيدِ وَأَطْلَخَمَ الْأَمْرُ وَجَفَخَتْ وَأَمْثَالُ ذَلِكَ وَقَوْلُنَا غَيْرَ ظَاهِرَةِ الْمَعْنَى وَلَا مَانُوسَةَ اسْتِعْمَالِ تَفْسِيرِ الْوَحْشِيَّةِ فَمَنْعَ كَوْنِهِ مُخْلًا بِالصَّاحَةِ الْمَتَدَاوِلَةِ فِيمَا بَيْنَهُمْ ظَاهِرُ الْفُسَادِ وَإِنْ أَرَدْتَ بِالصَّاحَةِ مَعْنَى آخَرَ وَزَعَمْتَ أَنَّ شَيْئًا مِنَ التَّنَافُرِ وَالْغَرَابَةِ وَالْمُخَالَفَةِ لَا يَخِلُّ بِهَا فَلَا مَشَاحَةَ

ترجمہ: اور وحشی کی دو اقسام ہیں غریب حسن اور غریب قبیح۔ غریب حسن وہ ہے جس کا استعمال اہل عرب کے نزدیک عیب نہیں مانا جاتا ہے کیونکہ وہ ان کے نزدیک وحشی ہی نہیں ہے۔ اور یہ شرنبث، اقمطرت اور اطلخمت کی مثل ہے اور یہ تینوں الفاظ نثر میں استعمال کرنے سے نظم میں استعمال کرنا زیادہ احسن ہیں۔ اور اسی قسم سے غریب القرآن اور غریب الحدیث کے الفاظ ہیں اور غریب قبیح وہ جس کا

مطلقاً استعمال عیب شمار کیا جاتا ہے۔ اور اس کا نام وحشی غلیظ رکھا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کلمہ غریب استعمال ہونے کے ساتھ سمع پر بھاری ہو اور ذوق پر مکروہ ہو اور اس کو متوعر کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ اور تحشیش کی مثل ہے جو یکتہ فی الرائے کے لیے بولا جاتا ہے۔ اور اٹخلم (بلند) الامرا اور ہفتت (تکبر کرنا) کی مثل ہیں اور جوان کی مثل الفاظ ہیں اور ہمارا قول غیر ظاہرۃ المعنی اور ولا مانوسۃ الاستعمال وحشیت کی تفسیر ہیں لہذا معترض کا اس معنی کے ساتھ وحشیت کو اس فصاحت کے جو کہ اہل بلاغت کے درمیان رائج ہے مغل نہ ماننا ظاہر الفساد ہے اور اگر تمہاری فصاحت سے مراد کوئی اور معنی ہے اور تمہارا گمان ہے کہ تافر، غرابت اور مخالفت میں سے کوئی شئی اس معنی میں مغل نہیں ہے تو اس سے کوئی تکرار نہیں ہے۔

وضاحت: والوحشی قسمان۔

شارح کی پہلی غرض تو یہ ہے کہ جواب میں دو دعوے تھے پہلا یہ کہ وحشی سے مراد اس کے علاوہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے اور دوسرا دعویٰ یہ تھا کہ غرابت کا اطلاق اس کے علاوہ پر بھی ہوتا ہے۔ جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ پہلے دعویٰ کو ثابت کیا اپنے قول بحیث قالوا۔ سے اور دوسرے دعویٰ کی دلیل اپنے قول الوحشی سے بیان کی اور شارح کی دوسری غرض وحشی کی تقسیم بیان کرنا ہے کہ اس کی دو اقسام ہیں غریب حسن اور غریب قبیح۔ تیسری غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: غرابت جب مغل بالفصاحت ہے تو اس سے قرآن اور حدیث کا غیر فصیح ہونا لازم آیا اور یہ لازم باطل

ہے لہذا ملزوم بھی باطل ہوگا؟

جواب: غرابت کی دو اقسام ہیں۔ غرابت حسن اور غرابت قبیحہ اور غرابت کی تفسیر میں وحشی سے مراد غرابت قبیحہ

ہے نہ کہ مطلق وحشی اور غریب القرآن اور حدیث کا تعلق غریب حسن سے ہے جو کہ مغل بالفصاحت سے خارج نہیں ہوں گے۔

شارح کی چوتھی غرض وحشی کا تیسرا معنی بھی بتانا ہے وحشی کے تین معانی ہیں

پہلا معنی جس کو معترض نے ذکر کیا۔ (ہی المستملۃ علی ترکیب یتنفر الطبع منہ)

دوسرا معنی: جس کو مجیب نے ذکر کیا ہے۔ (ہی غیر ظاہرۃ الدلالة علی المعنی)

تیسرا معنی: جس کو شارح نے ذکر کیا ہے۔ (ہی مایعاب استعمالہ مطلقاً عند العرب وغیر العرب)

سوال: کہ یہاں لفظ وحشی میں مقام تو ضمیر کا تھا کہ ضمیر کو ذکر کیا جاتا تو شارح نے ضمیر کی جگہ اسم ظاہر الوحشی

کو ذکر کیوں کیا ہے؟

جواب: اسم ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو رکھنے کی وجہ یہ ہے تاکہ مذکورہ اعتراض سے بچا جائے کیونکہ ضمیر ذکر کرنے کی صورت میں یہ اعتراض ہونا تھا کہ یہ ضمیر اس لفظ وحشی کی طرف راجع ہے جو کہ بمعنی غرابتہ قبیحہ کے ہے تو اس صورت میں تقسیم الشئی الی نفسہ (غریب قبیح) اور الی غیرہ (غریب حسن) لازم آتا تھا لہذا اسم ظاہر کو ذکر کیا تاکہ مقسم یہاں مطلقاً لفظ وحشی ہو جائے مذکورہ اعتراض وارد نہ ہو۔

عبارت قولہ: قولنا غیر ظاہرۃ المعنی۔

یہ جواب دیا گیا معترض کے سوال کا شق ثانی کو اختیار کر کے جو معترض نے کہا تھا کہ اگر وحشیت سے مراد اس معنی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد ہے۔ جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ فصاحت کے محل ہے۔ تو اس کے جواب میں پہلے شارح نے تمہیدی بات ذکر کی تھی۔ کہ ہم اس تمہارے معنی کے علاوہ دوسرا معنی مراد لیتے ہیں۔ اور یہ ہے غیر ظاہرۃ الدلالة ولا مانوسۃ الاستعمال اور یہ بات مخفی نہیں ہے۔ کہ یہ معنی فصاحتہ متدوالہ میں محل ہے اور وحشی کے اس معنی کو فصاحت مفسرہ کے محل ہونے کو منع کرنا یہ ظاہر الفساد ہے۔

نوٹ: شارح تفتازانی کا یہ کلام قلب پر مبنی ہے کیونکہ اس قول قولنا کو اس کے قول الوحشی قسمان الخ سے مقدم ہونا

چاہیے تھا۔

قولہ ان اردت بالفصاحت۔

یہاں سے شارح یہ بات کر رہے ہیں کہ اے معترض اگر تمہارے قول (فلان سلم ان الغرابة بذالك المعنی تخل بالفصاحة) میں کوئی فصاحت کا اور معنی مراد ہے معنی مشہورہ کے علاوہ تو اس میں کوئی بخل کی بات نہیں ہے۔ کیونکہ آپ نے فصاحت کے معنی میں ایک اپنی اصطلاح بنائی ہے۔ جو کہ اصطلاح مشہورہ کے علاوہ ہے لہذا اصطلاح میں کوئی بخل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور المشاحۃ شخ سے ماخوذ ہے اور شخ کا معنی ہے بخل کما قال اللہ تعالیٰ (واحضرت الانفس الشح)

عبارت: وَالْمُخَالَفَةُ أَنْ تَكُونَ الْكَلِمَةُ عَلَىٰ خِلَافِ الْقَانُونِ الْمُسْتَنْبِطِ مِنْ تَتَبِعَ لُغَةَ الْعَرَبِ أَعْنَى مُفْرَدَاتِ الْفَاطِمِ الْمَوْضُوعَةِ أَوْ مَا هُوَ فِي حُكْمِهَا كَوَجُوبِ الْإِعْلَالِ فِي نَحْوِ قَامَ وَالْإِدْغَامِ فِي نَحْوِ مَدَّ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا شَتَمِلُ عَلَيْهِ عِلْمُ التَّصْرِيفِ وَأَمَّا نَحْوُ أَبِي يَأْبَىٰ وَعَوْرَ وَاسْتَحُوذَ وَقَطِطَ شَعْرَةً وَالْ وَمَاءٌ وَمَا شَبَّهُ ذَلِكَ مِنَ الشَّوَاهِدِ الثَّابِتَةِ فِي اللُّغَةِ فَلَيْسَتْ مِنَ الْمُخَالَفَةِ فِي شَيْءٍ

لَآئِهَآ كَذٰلِكَ ثَبَّتَتْ عَنِ الْوَاضِعِ فَهِيَ فِي حُكْمِ الْمُسْتَثْنَاةِ فَكَأَنَّهُ قَالَ الْقِيَاسُ كَذَا وَكَذَا الْاَلْفِي هَذِهِ الصُّوَرِ بَلِ الْمَخَالَفَةُ مَا لَا يَكُونُ عَلٰى وَفْقِ مَا ثَبَّتَتْ عَنِ الْوَاضِعِ نَحْوُ الْاَجَلِّ بِفِكَ الْاِدْغَامِ فِي قَوْلِهِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْاَجَلِّ وَالْقِيَاسُ الْاَجَلُّ۔

ترجمہ: اور مخالفت یہ ہے کہ کلمہ کا اس قانون کے خلاف پر ہونا جس کا لغت عرب کی تتبع سے استنباط کیا گیا ہو میری مراد ان کے الفاظ مفردات سے یا جو ان کے حکم میں ہو جیسے قام کی مثل میں اعلال کا واجب ہونا اور مد میں ادغام کا واجب ہونا اور اس کے علاوہ وہ قوانین جن پر علم صرف مشتمل ہے۔ اور بہر حال ابی یابی، عوز، استوذ، قسط شعرہ، ال ماء اور اس کے مشابہ کلمات یہ شاذ ہیں جو کہ لغت میں ثابت ہیں ان میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ واضح سے اسی طرح ثابت ہیں پس یہ مستثنیٰ کے حکم میں ہیں۔ گویا کہ یوں کہا قانون اس اس طرح ہے۔ مگر ان صورتوں میں نہیں بلکہ مخالفت یہ ہے کہ وہ اس طریقے پر نہ ہو جو واضح سے ثابت ہے جیسے شاعر کے قول الحمد لله العلی الاجل میں ادغام کے بغیر لفظ الاجل ہے اور قیاس الاجل ہے۔

وضاحت قولہ المخالفة۔

ماتن نے اختصار کے پیش نظر مخالفت کی تعریف ترک کر دی اور مثال پر اکتفا کیا ہے جبکہ شارح نے اس کی تعریف کو ذکر کیا ہے تاکہ مکمل وضاحت ہو جائے۔

سوال: تعریف مذکور ضعف تالیف پر صادق آتی ہے تو ماتن نے مخالفت کو فصاحت مفرد کے مخرجات میں اور ضعف تالیف کو فصاحت کلام کے مخرجات میں کیوں ذکر کیا ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب اعنی مفردات الفاظہم سے دیا کہ ضعف تالیف کلام میں ہوتی ہے نہ کہ مفردات میں اس لیے ان میں فرق کر کے علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔ اور جو مفردات موضوعہ کے حکم میں ہو جیسے کہ اسم منسوب کیونکہ ان کے احوال سے بھی صرف میں بحث کی جاتی ہے وہ اگرچہ مفرد نہیں ہیں لیکن یا نسبتی ہونے میں مفرد کے حکم میں ہیں۔

آگے شارح نے لغت عرب سے بنائے گئے قوانین کو بیان کیا جیسے قام میں اعلال واجب ہے اور مد کی مثل میں ادغام واجب ہے اور اس کے علاوہ وہ تمام قوانین جو کہ علم صرف میں موجود ہیں۔

عبارت قولہ واما نحو ابی یابی الخ

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: کہ قانون مستنبطہ کی مخالفت کی وجہ سے ان مثالوں ابی یا بی، عود، استخوذ، ققط وغیرہ کو غیر فصیح ہونا چاہیے

حالانکہ کلام عرب میں ان کو غیر فصیح نہیں کہا گیا ہے بلکہ بعض کلمات قرآن مجید میں بھی موجود ہے؟

۔ ابی یا بی میں مخالفت اس طرح ہے کہ باب فتح یفتح میں قانون یہ ہے کہ اس کا عین، یا لام کلمہ حروف حلقی میں سے ہونا

چاہیے جبکہ ابی یا بی میں عین کلمہ لام کلمہ حروف حلقی میں سے نہیں حالانکہ یہ باب فتح یفتح سے ہے

۔ عور میں مخالفت قانون اس طرح کہ قانون یہ ہے واؤ متحرک ماقبل مفتوح کو الف سے بدل دینا واجب ہے اور

جو کہ یہاں پر معدوم ہے اسی طرح استخوذ میں بھی یہ مخالفت ہے۔

۔ ققط شعرہ میں اس طرح مخالفت ہے کہ قانون یہ ہے کہ جب دوہم جنس الفاظ جمع ہو جائیں تو پہلے کو ساکن کر کے

ایک کو دوسرے میں ادغام کرنا واجب ہے جو کہ یہاں پر معدوم ہے۔

۔ ال اور ما میں مخالفت یہ ہے کہ یہاں ہا کو ہمزہ سے تبدیل کیا گیا ہے جو کہ کلام عرب میں قانون نہیں ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ان میں مخالفت نام کی کوئی شئی نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا تعلق شاذ ہے

اور یہ واضح سے ایسے ہی ثابت ہیں اور مخالفت اس میں ہوتی ہے جو واضح کی وضع کے خلاف پر ہو۔

نحو الاجل۔

شارح نے مخالفت کی مثال کی وضاحت کی ہے کہ پورا شعر مثال نہیں ہے بلکہ لفظ الاجل مخالفت کی مثال ہے کیونکہ

قاعدے کے مطابق اس کو ادغام کے ساتھ الاجل ہونا چاہیے تھا۔

پورا شعر اس طرح ہے۔ (انت ملیک ربا فاقیل الحمد لله العلی الاجل)

فائدہ: شاذ کی تین اقسام ہیں۔ (۱) پہلی قسم وہ ہے کہ قیاس کے مخالف ہو لیکن استعمال کے مخالف نہ ہو۔

(۲) دوسری قسم وہ ہے کہ استعمال کے مخالف ہو لیکن قیاس کے مخالف نہ ہو اور یہ دونوں اقسام فصحاء کے نزدیک

مقبول ہیں۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے کہ قیاس اور استعمال دونوں کے مخالف ہو اور یہ فصحاء کے نزدیک مردود ہے۔

عبارت: قَبِيلٌ فَصَاحَةٌ الْمُفْرَدُ خُلُوصُهُ مِمَّا ذُكِرَ وَمِنَ الْكِرَاهَةِ فِي السَّمْعِ بِأَنْ يَتَبَرَّأَ السَّمْعُ

مِنْ سَمَاعِهِ كَمَا يَتَبَرَّأُ مِنْ سَمَاعِ الْأَصْوَاتِ الْمُنْكَرَةِ فَإِنَّ اللَّفْظَ مِنْ قَبِيلِ الْأَصْوَاتِ وَالْأَصْوَاتُ

مِنْهَا مَا تَسْتَلِدُّ النَّفْسُ سَمَاعَهُ وَمِنْهَا مَا تَسْتَكْرِهُهُ نَحْوُ الْجَرِشِيِّ فِي قَوْلِ أَبِي الطَّيِّبِ فِي مَدْحِ
سَيْفِ الدَّوْلَةِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ مَبَارَكُ الْإِسْمِ أَغْرَ اللَّقْبِ كَرِيمِ الْجَرِشِيِّ أَيْ النَّفْسِ شَرِيفِ النَّسَبِ
فَالْإِسْمُ مَبَارَكٌ لِمَوَافَقَةِ إِسْمِهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَاللَّقْبُ مَشْهُورٌ
بَيْنَ النَّاسِ وَالْأَغْرُ مِنَ الْخَيْلِ الْأَبْيَضِ الْجَبْهَةِ ثُمَّ اسْتَعْبِرْتُ لِكُلِّ وَاضِحٍ مَعْرُوفٍ

ترجمہ: کہا گیا کہ فصاحت مفرد کے لیے مذکورہ چیزوں سے خالی ہونے کے ساتھ کراہت فی السمع سے بھی خالی ہو اور کراہت فی السمع یہ ہے کہ قوت سماعت اس کے سننے سے براعت چاہیے جس طرح کہ وہ ناپسندیدہ آوازوں کے سننے سے براعت چاہتی ہے کیونکہ لفظ اصوات کے قبیلے سے ہے اور بعض آوازیں ایسی ہوتی ہیں جن سے قوت سماعت لذت حاصل کرتی ہے۔ اور بعض آوازیں ایسی ہوتی ہیں جن کو قوت سماعت ناپسند کرتی ہے جیسے لفظ جرشی جو کہ ابوطیب کے قول میں ہے جو اس نے سیف الدولہ ابوالحسن علی کی مدح میں کہا۔ (مبارک الاسم اغر القب کریم الجرشنی شریف النسب) نام اس لیے مبارک ہے۔ کیونکہ وہ امیر المؤمنین علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے نام کے موافق ہے اور لقب لوگوں کے درمیان مشہور ہے اور اغر اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کی پیشانی میں سفیدی ہو پھر اس کو ہر واضح مشہور کے لیے مستعار لے لیا گیا ہے۔

وضاحت قولہ قبیل۔

صاحب قبیل کی غرض ماتن پر اعتراض کرنا ہے اور ماتن کی غرض معترض پر اپنے قول فیہ نظر سے اعتراض کرنا ہے اور اس کے اعتراض کا جواب دینا ہے۔ معترض کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مخرجات فصاحت تین نہیں ہیں بلکہ چار ہیں تین تو وہ جو ماتن نے ذکر کیے اور چوتھا کراہت فی السمع سے خالی ہونا ہے لیکن ماتن نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔

قولہ مما ذکر۔

شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ من الکراہتہ میں واو عاطفہ ہے اور معطوف علیہ ما ذکر ہے اس پر سوال ہوا کہ فصاحت المفرد خلوصہ کو کیوں ذکر کیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے اس کے ذکر کرنے میں عطف کے قاعدہ کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جو معطوف علیہ سے پہلے ہو وہ معطوف میں بھی ہوتا ہے۔

قولہ: فان اللفظ من قبیل الاصوات۔

شارح کی غرض اس عبارت سے دلیل قائم کرنا ہے اس بات پر کہ بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں جن سے کان لذت حاصل کرتے ہیں اور بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں جن کو کان ناپسند کرتے ہیں جس طرح کہ آوازیں ہوتی ہیں کہ بعض آوازیں بہت اچھی لگتی ہیں اور بعض آوازیں ناپسندیدہ ہوتی ہیں کیونکہ الفاظ کا تعلق اصوات کے قبیلے سے ہے۔

سوال: کہ الفاظ تو وہ ہے جس میں مخارج پر مطلقاً اعتماد کیا جاتا ہے وہ لفظ ہو یا غیر لفظ ہو اور یہ اس لفظ سے عام ہے جس کی تفسیر ماہ تملظ بہ الانسان سے کی جاتی ہے اور عام کی تقسیم خاص کی تقسیم کو مستلزم نہیں ہے۔

جواب: شارح کی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ عام کا مقتضی خاص نہیں ہوتا ہے اور وہ خاص کے مخالف نہیں ہے کیونکہ عام کی تقسیم خاص کی تقسیم کو مستلزم ہے۔

عبارت: وَفِيهِ نَظْرٌ لِأَنَّهَا دَاخِلَةٌ تَحْتَ الْغَرَابَةِ الْمَفْسَرَةِ بِالْوَحْشِيَّةِ لِظُهُورِ أَنَّ الْجَرِشِيَّ إِمَّا مِنْ قَبِيلِ تَكَاكَتُمْ وَافْرَنْقَعُوا أَوِ الْجَحِشِ وَأَطْلَحَمٌ وَقَدْ ذَكَرْهُنَا وَجُوهٌ آخَرُ الْأَوَّلُ أَنَّهَا إِنْ أَدَّتْ إِلَى الثَّقَلِ فَقَدْ دَخَلَتْ تَحْتَ التَّنَافُرِ وَالْأَفْلَا تَخِلُّ بِالصَّاحَةِ الثَّانِي أَنْ مَا ذَكَرَهُ هَذَا الْقَائِلُ فِي بَيَانِ هَذَا الشَّرْطِ أَنَّ اللَّفْظَ مِنْ قَبِيلِ الْأَصْوَاتِ فَاسِدٌ لِأَنَّ اللَّفْظَ لَيْسَ بِصَوْتٍ بَلْ كَيْفِيَّةٌ لَهُ كَمَا عَرَفْتُمْ فِي مَوْضِعِهِ وَضَعَفَ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ ظَاهِرُ الثَّلَاثِ أَنَّ الْكِرَاهَةَ فِي السَّمْعِ رَاجِعَةٌ إِلَى النَّعْمِ فَكَمْ مِنْ لَفْظٍ فَصِيحٍ يَسْتَكْرَهُ فِي السَّمْعِ إِذَا أَدَّى بِنَعْمٍ غَيْرِ مُتَنَاسِبَةٍ وَصَوْتٍ مُنْكَرٍ وَكَمْ مِنْ لَفْظٍ غَيْرِ فَصِيحٍ يَسْتَلِدُّ إِذَا أَدَّى بِنَعْمٍ مُتَنَاسِبَةٍ وَصَوْتٍ طَوْبٍ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ لِلْقَطْعِ بِاسْتِكْرَاهِ الْجَرِشِيَّ دُونَ النَّفْسِ سِوَاءِ أَدَّى بِصَوْتٍ حَسَنٍ أَوْ غَيْرِهِ وَكَذَا جَفَخْتُ وَمَلَعْتُ وَفَخَرْتُ وَعَلِمَ الرَّابِعُ أَنَّ مِثْلَ ذَلِكَ وَقَعَ فِي التَّنْزِيلِ كَلْفُضٍ ضِيْزِيٍّ وَدُسْرٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَفِيهِ أَيْضًا بَحْثٌ لِأَنَّهُ قَدْ عَرِضَ لِأَسْبَابِ الْإِخْلَالِ بِالصَّاحَةِ مَا يَمْنَعُ السَّبَبِيَّةَ فَيَصِيرُ اللَّفْظُ فَصِيحًا فَإِنَّ مُفْرَدَاتِ الْأَلْفَاظِ يَتَفَاوَتُ بِإِخْتِلَافِ الْمَقَامَاتِ كَمَا سَبَّجِيٌّ فِي الْخَاتِمَةِ وَلَفْظُ ضِيْزِيٍّ وَدُسْرٍ كَذَلِكَ

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ اس غرابت کے تحت داخل ہے جس کی تفسیر وحشیت سے کی گئی

ہے۔ اس بات کے ظاہر ہونے کی وجہ سے کہ جرشی یا تو تکاکاتم وافرناقعوا کے قبیلے سے ہے یا نحشیش اور

اطلحتم کے قبیلے سے ہے اور بے شک یہاں پر کچھ دوسری وجوہات کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ کراہت فی السمع اگر ثقل کی طرف لے جاتی ہیں تو یہ تنافر کے تحت داخل ہے ورنہ یہ

فصاحت میں مخل نہیں ہوگی۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ جس کو اس قائل نے اس شرط کے بیان میں ذکر کیا کہ لفظ اصوات کے قبیلے سے ہے یہ فاسد ہے کیونکہ لفظ صوت نہیں بلکہ اس کے لیے ایک کیفیت ہے جیسا کہ اس کو اپنے مقام میں پہچانا جائے گا اور ان دونوں وجوہات کا ضعیف ہونا ظاہر ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ کراہت فی السمع آواز کی طرف لوٹتی ہے کیونکہ بہت سے فصیح الفاظ سماعت کو ناپسند لگتے ہیں جب ان کو غیر مناسب اور بری آواز سے ادا کیا جائے اور بہت سے غیر فصیح الفاظ سے کان لذت حاصل کرتے ہیں جب انکو مناسب اور اچھی آواز سے ادا کیا جائے۔

اور یہ وجہ کچھ نہیں ہے کیونکہ لفظ جرشئی قطعی طور پر ناپسندیدہ ہے نہ کہ لفظ نفس برابر ہے کہ اس کو اچھی آواز سے ادا کیا گیا ہو یا بری آواز سے ادا کیا جائے اور اسی طرح لفظ بھخت، ملخ، فخرت اور علم ہے۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ ان کی مثل تو قرآن پاک میں بھی الفاظ واقع ہیں جیسے لفظ ضیزی اور دسر اور اس کی مثل۔

اس صورت میں بھی بحث ہے کیونکہ فصاحت میں مخل ہونے والے اسباب کو بعض دفع ایسی چیزیں لاحق ہو جاتی ہیں جو اس سبب کو روک دیتی ہیں تو لفظ فصیح ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مفرد الفاظ مقامات کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں جیسا کہ عنقریب اس کی بحث خاتمہ میں آئے گی اور لفظ ضیزی اور دسر اسی طرح ہیں۔

وضاحت قولہ فیہ نظر۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے صاحب قیل کے قول پر نقص اجمالی وارد کرنا ہے کیونکہ متون کی بناء اختصار پر ہوتی

ہے۔

آگے شارح نے اس نقض کی تفصیل کو بیان کیا ہے کہ کراہت فی السمع سے خلوص علیحدہ سے ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اس غرابت کے تحت داخل ہے۔ جس کی تفسیر وحشیت سے کی گئی ہے لہذا جب غرابت سے خلوص ہو چکا تو اس سے بھی خلوص ہو چکا دوبارہ اس سے خلوص ضروری نہیں ہے کیونکہ یا تو یہ عدم ظہور المعنی اور عدم انس الاستعمال پر مشتمل ہے تو اس کا تعلق تکا کا تم وافر نقعوا کے قبیلے سے ہو جائے گا یا یہ مشتمل ہوگا اس کے ساتھ ساتھ غرابت پر بھی تو اس کا تعلق تحشیش اور انخم کے قبیلے سے ہو جائے گا۔

قوله: وقد ذكر ههنا وجوه آخر-

شارح کی غرض اس عبارت سے نظر کی تفصیل میں جو دوسرے لوگوں نے توجیحات بیان کی ہیں ان کو بیان کر کے ان پر رد وارد کرنا ہے۔

(۱) ان توجیحات میں پہلی توجیح یہ ہے کہ فصاحت فی المفرد کے لیے کراہت فی السمع سے خالی ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ کراہت فی السمع اگر ثقل کی طرف لیکر جاتی ہے مطلب یہ کہ کراہت فی السمع ثقل سے پیدا ہوتی ہے تو یہ تنافر میں داخل ہے۔ اور جب تنافر سے پہلے خلوص ہو چکا تو اب دوبارہ سے کراہت فی السمع سے خلوص ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ تو اس کے تحت بھی داخل ہے۔ اور اگر ثقل کی طرف نہیں لے کر جاتی تو یہ فصاحت کے مغل نہیں ہوگی لہذا اس سے خلوص بھی ضروری نہ ہوا۔

(۱) دوسری توجیح: اس توجیح کا حاصل یہ ہے کہ صاحب توجیح اس قبیل کے استدلال کو فاسد کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ کو صوت کے قبیلے سے بنانا فاسد ہے کیونکہ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ لفظ اور صوت میں اتحاد ہو حالانکہ دونوں میں اتحاد نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ عین صوت نہیں ہے۔ بلکہ صوت کے لیے کیفیت ہے لہذا کراہت اور عدم کراہت صفات صوت میں سے ہوا تو یہ فصاحت میں مغل بھی نہیں ہوگا کیونکہ فصاحت صفات لفظ میں سے ہے اور مغل بالشیء اس شیء میں پائی جاتی ہے اور کراہت فصاحت لفظ میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ صفت صوت ہے لہذا کراہت فی السمع سے خلوص بھی ضروری نہ ہوا۔

قوله: ضعف هذين الوجهين ظاهر-

شارح کی غرض اس عبارت سے ان دونوں توجیحات کا رد کرنا ہے جو نظر کی تفصیل میں ذکر کی گئی ہیں۔ پہلی توجیح کا رد یہ ہے کہ کراہت فی السمع ثقل سے پیدا نہیں ہوتی اگر تم کہو کہ اس صورت میں تو یہ غیر مغل بالفصاحت ہوگی تو ہم کہیں گے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ غیر مغل ہوگی بلکہ یہ مغل ہوگی کیونکہ عدم ثقل عدم خلل بالفصاحت کو واجب نہیں کرتا کیونکہ جائز ہے کہ یہ خلل کسی دوسرے امر کی وجہ سے ہو جائے اور پر کہ فصحاء نے جس طرح مکروہ فی الطبع الفاظ سے احتراز کیا ہے اسی طرح انہوں نے مکروہ فی السمع الفاظ سے بھی احتراز کیا ہے۔

دوسری توجیح کے رد کا حاصل یہ ہے کہ شارح نے یہ نہیں کہا کہ لفظ وہ صوت ہی ہے بلکہ انہوں نے کہا کہ لفظ صوت کے قبیلے سے ہے تو ان کے کلام سے یہ کہاں لازم آ رہا ہے کہ وہ صوت ہی ہے حتیٰ کہ اس پر تمہارا اعتراض لازم آئے۔

قوله: الثالث ان الكراهة

یہاں سے شارح موجدین کی طرف سے تیسری توجیہ کو ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ فصاحت فی المفرد کے لیے کراہت فی السمع سے خالی ہونے کی کوئی حاجت نہیں ہے کیونکہ یہ نخل بالفصاحت ہی نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو نخل بالفصاحت مانیں تو لفظ فصیح کا غیر فصیح ہونا اور غیر فصیح کا فصیح ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے جب لازم باطل ہو تو ملزوم بھی باطل ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کراہت فی السمع اور عدم کراہت یہ آواز کی طرف لوٹی ہے تو اگر لفظ فصیح کو بری اور ناپسندیدہ آواز سے ادا کیا جائے تو وہ غیر فصیح ہو جائے گا تو تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہوگی کیونکہ لفظ فصیح اس سے خارج ہو گیا ہے اور اگر لفظ غیر فصیح کو اچھی آواز سے ادا کیا جائے تو وہ فصیح ہو جائے گا تو تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی کیونکہ لفظ غیر فصیح اس میں داخل ہو گیا ہے اور یہ باطل ہے جو باطل پر مشتمل ہو وہ خود باطل ہوتا ہے۔

قولہ: ولیس بشئی۔

شارح کی اس عبارت سے غرض مذکورہ توجیہ ثالث کا رد کرنا مقصود ہے حاصل رد یہ ہے کہ کراہت فی السمع یا عدم کراہت فی السمع اچھی یا بری آواز کی طرف نہیں لوٹی ہے کیونکہ ہم جرسی کو اچھی آواز یا بری آواز سے بولیں یہ مکروہ ہی ہو گا۔ جبکہ اس کے برخلاف لفظ نفس کو اچھی یا بری آواز سے بولیں تو یہ پسندیدہ ہی ہوگا۔ لہذا یہ توجیہ بیان کرنا بلکہ غلط ہے۔ اسی طرح لفظ بھخت اور ملح ہے کہ یہ ہر حال میں مکروہ فی السمع ہے اور اس کے برخلاف فخرت اور علم یہ ہر حال میں پسندیدہ ہیں اچھی آواز سے بولیں یا بری آواز سے بولیں۔

قولہ: الرابع ان مثل ذلك وقع فی التنزیل۔

شارح کی غرض یہاں سے نظر کی چوتھی توجیہ بیان کر کے اس کا رد کرنا ہے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ کراہت فی السمع سے خلوص کی حاجت نہیں ہے کیونکہ یہ نخل بالفصاحت نہیں ہے کیونکہ یہ تو قرآن پاک میں بھی واقع ہے اگر اس کو نخل بالفصاحت مانیں تو قرآن کا غیر فصیح کلمات پر مشتمل ہونا لازم آئے گا جیسے کہ ضیزی، دوسر وغیرہ۔ کیونکہ یہ بھی مکروہ فی السمع رکھتے ہیں۔ لہذا اگر یہ کراہت فی السمع نخل بالفصاحت ہو تو ان کلمات کا غیر فصیح ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ باطل ہے کیونکہ قرآن پاک کا کلمات غیر فصیحہ پر مشتمل ہونا لازم آئے گا جو کہ اس بات کی طرف لے کر جائے گا کہ جہل یا عجز کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند و برتر ہے۔

قولہ: فیہ ایضا بحث۔

یہاں سے شارح اس توجیہ رابع کا رد کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ضیزی اور دوسر مکروہ فی

السمع ہے اور کراہت محل بالفصاحت بھی ہے تو تم مذکورہ اعتراض پیش کرو گے تو ہم اس کے جواب میں یہ کہیں گے کہ کبھی محل بالفصاحت اسباب کو ایسی اشیاء عارض ہو جاتی ہیں جسکی وجہ سے سبب منتهی ہو جاتا ہے اور لفظ فصیح ہو جاتا ہے اور یہاں بھی لفظ ضیزی اور دسر کو ایسے امر عارض ہوتے ہیں جو کہ خلل کے سبب کو مانع ہیں اور وہ یہ کہ لفظ ضیزی اس سورت کے آخر میں آیا ہے جس سورت کی آخری آیات میں الف مقصورہ آیا ہے تو اس سورت میں سابق اور لاحق کے ساتھ جمع کی موافقت ہے تو اس موافقت کے سبب لفظ ضیزی محل بالفصاحت کے سبب سے خارج ہو گیا ہے۔ اسی طرح لفظ دسر اس سورت کے آخر میں آیا ہے جس کی آخری آیات میں راء ہے تو سابق و لاحق کے ساتھ جمع میں موافقت کی وجہ یہ محل بالفصاحت کے سبب سے خارج ہو گیا ہے۔

عبارت: وَالْفَصَاحَةُ فِي الْكَلَامِ خُلُوصُهُ مِنْ ضَعْفِ التَّالِيفِ وَتَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ وَالتَّعْقِيدِ مَعَ فَصَاحَتِهَا حَالٌ مِنَ الضَّمِيرِ فِي خُلُوصِهِ أَيْ خُلُوصُهُ مِمَّا ذُكِرَ مَعَ فَصَاحَةِ كَلِمَاتِهِ وَأَحْتَرَزَ بِهِ عَنْ نَحْوِ زَيْدٍ أَجَلُّ وَشَعْرَةَ مُسْتَشْرِرٍ وَأَنْفَهُ مَسْرُجٌ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَالًا مِنَ الْكَلِمَاتِ فِي تَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ لِأَنَّهُ يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ الْمُشْتَمِلُ عَلَى الْكَلِمَاتِ الْغَيْرِ الْفَصِيحَةِ مُتَنَافِرَةً كَانَتْ أَمْ لَا فَصِيحًا لِأَنَّهُ صَادِقٌ عَلَيْهِ أَنَّهُ خَالِصٌ مِنْ تَنَافُرِ الْكَلِمَاتِ حَالٌ كَوْنَهَا فَصِيحَةً فَافْهَمُ۔

ترجمہ: فصاحت فی الکلام یہ ہے کہ کلام کا ضعف تالیف، تنافر کلمات اور تعقید سے خالی ہونا اس حال میں کہ وہ تمام کلمات فصیح ہوں۔ مع فصاحتھا خلوصہ کی ہ ضمیر سے حال ہے یعنی کلام کا کلمات کے فصیح ہونے کے ساتھ مذکورہ چیزوں سے خالی ہونا اور اس قید سے زید اجلل، شعرہ مستشزر، انفہ مسرج کی مثل سے احتراز کیا گیا ہے اور اس کا تنافر کلمات سے حال بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں وہ کلام جو کہ کلمات غیر فصیحہ پر مشتمل ہو برابر ہو کہ وہ متنافر ہوں یا نہ ہوں۔ اس کا فصیح ہونا لازم آئے گا کیونکہ اس پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ وہ فصیح ہونے کے ساتھ تنافر کلمات سے خالی ہے پس تو اس کو سمجھ لے۔

وضاحت: قوله والفصاحة في الكلام۔

ماتن علیہ الرحمۃ جب فصاحت مفرد کی تعریف اور اس کے مخلات سے فارغ ہوئے تو فصاحت کلام کی تعریف میں شروع ہوئے اور فصاحت کلام کو فصاحت متکلم پر اس لیے مقدم کیا کیونکہ فصاحت کلام موقوف علیہ ہے اور فصاحت متکلم موقوف ہے اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے۔

قولہ: مع فصاحتها حال۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن کے کلام کی ترکیب نحوی کو بیان کرنا ہے اور مع فصاحتها کا کلام سے کیا تعلق ہے اس کو بیان کرنا ہے تاکہ اعراب بھی متعین ہو جائے کیونکہ جار مجرور جب کلام میں واقع ہوتا ہے تو اس کا کوئی نہ کوئی اعراب ہوتا ہے تو شارح نے کہا کہ یہ حال ہونے کی بنا پر منصوب ہے۔

قولہ: من الضمیر فی خلوصہ۔

شارح کی غرض یہاں سے ذوالحال کو متعین کرنا ہے اور یہ عبارت بعض لوگوں کے موقف کے رد کے لیے بطور تمہید بھی ہے اور اس سے محترز عنہ کو متعین کرنا بھی مقصود ہے کیونکہ جب وہ حال ہے اور حال ذوالحال کے عامل کے لیے قید ہوتا ہے اور قید کبھی اتفاقی ہوتی ہے اور کبھی احترازی ہوتی ہے تو شارح نے کہا کہ یہ قید احترازی ہے اور اس کے ذریعے زید اجلل، شعرہ مستنیز اور انفہ مسرج جیسی مثالوں سے اعتراض کیا گیا ہے کیونکہ زید اجلل ایسا جملہ ہے جس میں ضعف تالیف تنافر کلمات اور تعقید اگرچہ نہیں ہے لیکن قید مع فصاحتها اس میں منٹھی ہے کیونکہ کلمہ اجلل قیاس کے مخالف ہے لہذا یہ فصیح نہیں ہے یہی حال شعرہ مستنیز اور انفہ مسرج کا ہے۔

قولہ: ولا يجوز ان يكون حالاً۔

شارح کی غرض یہاں سے بعض لوگوں کے موقف کو بیان کر کے ان کا رد کرنا ہے بعض لوگوں کا یہ موقف ہے کہ مع فصاحتها اس کلمات سے حال ہے جو کہ فی تنافر الکلمات میں موجود ہے تو ان کے نزدیک الکلمات ذوالحال ہے اور تنافر اس کا عامل جبکہ مع فصاحتها حال ہے۔

حاصل رد یہ ہے کہ اگر مع فصاحتها کو تنافر کلمات کے کلمات سے حال بناتے ہیں تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ کلام جو کلمات غیر فصیحہ پر مشتمل ہو اس کا فصیح ہونا لازم آئے گا لیکن یہ لازم باطل ہے تو ملزوم بھی باطل ہوگا لازم تو اس لیے باطل ہے کیونکہ فصاحت کلمات فصاحت کلام میں شرط ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب شرط کا انتفاء ہو جائے تو مشروط بھی منٹھی ہو جاتا ہے لہذا وہ کلام کیسے فصیح ہو سکتا ہے۔

اور یہ ملازمہ اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ جب مع فصاحتها کلمات سے حال ہے اور حال عامل ذوالحال کے لیے قید ہوتا ہے اور عامل ذوالحال میں تنافر ہے اور خلوص عبارت ہے خلوت سے اور خلونفی کے معنی میں ہے اور نفی جب مقید کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو وہ فقط قید کی طرف لوٹتی ہے اور مقید اپنے حال پر باقی رہتا ہے تو اس تقدیر پر معنی یہ بنے گا کہ فصاحت کلام

عبارت ہے کہ کلام تنافر پر مشتمل ہو اور فصاحت کلمات سے خالی ہو اور عکس مقصود ہے یا وہ نفی مقید اور قید دونوں کی طرف راجع ہوتی ہے تو اس صورت میں معنی یہ آئے گا کہ فصاحت کلام عبارت ہے کہ وہ تنافر اور فصاحت کلمات سے خالی ہو لہذا یہ بھی مقصود کے خلاف ہے لہذا ملازمہ بھی باطل ہوا۔

قوله: فانهم۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مع فصاحتھا کو کلمات سے حال بنانے کی صورت میں خلاف مقصود لازم آتا ہے کیونکہ نفی جب قید پر داخل ہوتی ہے تو اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ نفی جب مقید بالقید پر داخل ہوتی ہے تو وہ فقط قید کی طرف راجع ہوتی ہے اس کی مثال جیسے ماجاءنی القوم اجمعون تو یہاں نفی قید اجمعون کی طرف راجع ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ نفی مقید اور قید دونوں کی طرف راجع ہو جیسے للظلمین من حمیم ولا شفیع یطاع تو نفی شفیع اور یطاع دونوں کی طرف راجع ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ نفی صرف مقید کی طرف راجع ہو اسکی مثال جیسے ولم یضروا علی ما فعلوا وھم یعلمون تو نفی یہاں افراد کی طرف لوٹ رہی ہے نہ اس علم کی طرف جو قید ہے۔ تو جب یہ تین صورتیں ہیں تو خلاف مقصود پہلی دو صورتیں میں لازم آتا ہے اور تیسری صورت میں خلاف مقصود لازم نہیں آتا ہے اور وہی مراد لے لیا جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب نفی مقید بالقید پر داخل ہوتی ہے تو متبادر الی الفہم یہی ہے کہ وہ یا تو فقط قید کی طرف لوٹی ہے یا مقید بالقید کی دونوں کی طرف راجع ہوتی ہے اور فقط مقید کی طرف راجع ہونا یہ غیر متبادر الی الفہم ہے اور الفاظ کو متبادر الی الفہم معانی پر محمول کرنا زیادہ اولیٰ ہے بنسبت انکو غیر متبادر الی الفہم پر محمول کیا جائے۔ اور یہ تعریف کا مقام ہے اور تعریف میں الفاظ کو متبادر الی الفہم معانی پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔

اس عبارت میں مع فصاحتھا کی دوسری ترکیب کی طرف بھی اشارہ ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مع فصاحتھا خلوص مصدر سے مفعول ہو موصوف کے حذف کے ساتھ تو تقدیری عبارت یوں ہوگی خلوصہ خلوصا کا ناعم فصاحتھا تو اس تقدیر پر کوئی اعتراض سرے سے وارد ہی نہیں ہوگا۔

عبارت: فَالضَّعْفُ اَنَّ يَكُوْنَ تَالِيْفُ اَجْزَاءِ الْكَلَامِ عَلٰى خِلَافِ الْقَانُوْنِ النَّحْوِيِّ الْمَشْتَهَرِ

فِيمَا بَيْنَ مُعْظَمِ أَصْحَابِهِ حَتَّى يَمْتَنِعَ عِنْدَ الْجُمْهُورِ كَالْأَضْمَارِ قَبْلَ الذِّكْرِ لَفْظًا وَمَعْنَى نَحْوِ
ضَرَبَ غَلَامَهُ زَيْدًا فَإِنَّهُ غَيْرُ فَصِيحٍ وَإِنْ كَانَ مِثْلُ هَذِهِ الصُّورَةِ أَعْنَى مَا اتَّصَلَ بِالْفَاعِلِ ضَمِيرٌ
الْمَفْعُولِ بِهِ مِمَّا أَجَازَهُ الْأَخْفَشُ وَتَبِعَهُ ابْنُ جَنِّي لِشِدَّةِ اقْتِضَاءِ الْفِعْلِ لِلْمَفْعُولِ كَالْفَاعِلِ وَاسْتَشْهَدَ
بِقَوْلِهِ جَزَى رَبُّهُ عَنِي عَدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ جَزَاءَ الْكِلَابِ الْعَاوِيَاتِ وَقَدْ فَعَلَ وَقَوْلِهِ لَمَّا عَصَى أَصْحَابَهُ
مُصْعَبًا أَدَى إِلَيْهِ الْكَيْلُ صَاعًا بِصَاعٍ وَرَدَّ بَأَنَّ الضَّمِيرَ لِلْمُصَدَّرِ الْمَدْلُولِ عَلَيْهِ بِالْفِعْلِ أَيْ رَبُّ
الْجَزَاءِ وَأَصْحَابُ الْعِصْيَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ائْتُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى أَيْ الْعَدْلُ وَأَمَّا قَوْلُهُ جَزَى بَنُوهُ
أَبَا الْغِيلَانَ عَنْ كَبِيرٍ وَحُسْنٍ فَعَالٍ كَمَا يُجْزَى سِنْمَارٌ وَقَوْلِهِ أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ يَلُومَنَّ قَوْمَهُ
زُهَيْرًا عَلَى مَا جَرَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ فَشَاذٌ لِأَيْقَاسٍ عَلَيْهِ.

ترجمہ: ضعف تالیف یہ ہے کہ کلام کے اجزاء کا اس قانون نحوی کے خلاف پر مرکب ہونا جو کہ نحو کے
بڑے بڑے اصحاب کے درمیان مشہور ہوتی کہ وہ جمہور کے نزدیک ممتنع ہو جیسے کہ اضمار قبل ذکر لفظاً اور معنی
جیسے ضرب غلامہ زیداً پس یہ غیر فصیح ہے اگرچہ یہ اس صورت کے مثل ہے میری مراد مفعول بہ کی ضمیر کا فاعل
کے ساتھ متصل ہونا یہ اس میں سے ہے جس کو اخفش نحوی نے جائز قرار دیا ہے اور ابن جنی نے اس کی اتباع
کی ہے کیونکہ فعل مفعول کا شدت سے مقتضی ہوتا ہے جس طرح وہ قائل کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور اس نے
شاعر کے اس قول سے استشہاد کیا ہے (جزی ربہ عنی عدی بن حاتم جزاء الکلاب العاویات
وقد فعل) اور شاعر کے اس قول سے (لما عصی اصحابہ مصعباً أدى الیہ الکیل صاعاً بصاعاً) اور
اس کا رد کیا گیا کہ ضمیر اس مصدر کیلئے ہے جس پر فعل کے ذریعے دلالت کی جا رہی ہے یعنی رب الجزاء اور
اصحاب العصیان جیسا کہ اللہ کے اس قول میں ہے اعدلوا هو اقرب للتقوی یعنی عدل۔ اور بہر حال
شاعر کا یہ قول جزی بنوہ ابالغیلان عن کبیر وحسن فعل کما یجزی سنمار۔ اور شاعر کا یہ قول
الالیة شعری هل بلومن قومہ زهیرا علی ماجر من کل جانب یہ شاذ ہے ان پر قیاس نہ کیا
جائے۔

وضاحت: قولہ فالضعف الخ۔

معرف کی وضاحت معرف کے اجزاء سے ہوتی ہے لہذا یہاں سے شارح ہر جزء کی وضاحت کریں گے لیکن کسی شئی

کی وضاحت کبھی مثال سے ہوتی ہے اور کبھی تعریف سے ہوتی ہے اور جب متون کی بناء اختصار پر ہے تو ماتن نے صرف مثال پر اکتفاء کیا اور شارح کا منصب یہ ہوتا ہے کہ ماتن کی ترک کی ہوئی باتوں کو بیان کرنا لہذا شارح نے یہاں ضعف تالیف کی تعریف حقیقی کو بیان کیا ہے۔

قولہ المشتہر فیما بین معظم اصحابہ

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔

سوال: یہ ہے کہ ضعف تالیف کی تعریف اس قول ان یكون تالیف اجزاء الكلام علی خلاف القانون سے کرنا درست نہیں ہے کیونکہ جب وہ قانون نحوی کے مخالف ہوگا تو فاسد ہوگا ضعف نہیں ہوگا کیونکہ ضعف اس کے جواز کو مستلزم ہے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ قانون نحوی سے مراد مطلق قانون نہیں ہے بلکہ مشہور قانون نحوی ہے اور جو قانون مشہور کے خلاف ہو وہ ضعف ہوتا ہے فاسد نہیں ہوتا ہے۔

قولہ كالاضمار قبل الذکر۔

یہاں سے شارح کی غرض قانون نحوی مشہور کی مخالفت کی مثال دینا ہے اضمار قبل الذکر لفظاً تو ظاہر ہے جیسے ضرب غلامہ زیداً۔ اضمار بعد الذکر لفظاً جیسے جاءنی زید وھور اکب، اور اضمار بعد الذکر معنی کی مثال اعدلواھوا قرب للتقوی اور اضمار بعد ذکر المرجع حکماً جیسے ضمیر شان اور قصہ میں ہوتا ہے اور اضمار بعد الذکر تہہ جیسے ضرب غلامہ زید وغیرہ۔

قولہ: اعنی ما اتصل بالفاعل۔

شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اضمار قبل الذکر کو صرف انخس اور ابن جنی نے جائز قرار دیا ہے بلکہ بالاتفاق جائز ہے جیسا کہ تنازع فعلین کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں جس میں فعل اول فاعل کا تقاضا کرے اور ثانی مفعول کا تقاضا کرے اور آپ فعل ثانی کو عامل بنا دیں اور اول فعل میں ضمیر نکال لیں یہ بھی اضمار قبل الذکر لفظاً، معنی اور حکماً ہے لیکن یہ بالاتفاق جائز ہے۔

جواب: ہماری یہاں اس صورت سے مطلق اضمار قبل الذکر نہیں ہے بلکہ وہ صورت مراد ہے جس میں مفعول

نحو کی ضمیر فاعل مقدم سے ملی ہوئی ہو اور اس میں شک نہیں ہے کہ انخس اور ابن جنی نے صرف اس صورت کو جائز قرار دیا

ہے اس کے علاوہ کسی اور نے جائز قرار نہیں دیا ہے۔

قولہ لشدة اقتضاء الفعل۔

شارح کی غرض اس عبارت سے انخفش اور ابن جنی کی طرف سے دلیل قائم کرنا ہے ان کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اضمار قبل الذکر فاعل میں تو بالاتفاق جائز ہے کیونکہ فعل شدت سے فاعل کا تقاضا کرتا ہے اسی طرح مفعول میں بھی اضمار قبل الذکر جائز ہے کیونکہ فعل مفعول بہ کا بھی شدت سے تقاضا کرتا ہے کیونکہ فعل متعدی جس طرح فاعل کا تقاضا کرتا ہے اسی طرح مفعول کا بھی تقاضا کرتا ہے لہذا اضمار قبل الذکر فاعل میں جائز قرار دینا اور مفعول میں جائز قرار نہ دینا یہ ترجیح بلا مرجع ہے۔

ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ فاعل میں اضمار قبل الذکر اس وجہ سے جائز نہیں قرار دیا کہ فعل فاعل کا شدت سے تقاضا کرتا ہے حتیٰ کہ تمہارا اعتراض وارد ہو بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ فاعل فعل کا جزء ہوتا ہے کیونکہ فعل، حدث، نسبت الی الزمان اور نسبت الی الفاعل پر دلالت کرتا ہے تو فاعل فعل کی جزء کا ایک کنارہ ہے لہذا وہ فعل جز ہوا جب فعل اس سے قبل مذکور ہوا تو گویا کہ فاعل بھی مذکور ہو چکا کیونکہ فعل کل کی مثل ہے۔ اور کل کا ذکر جزء کے ذکر کو مستلزم ہے لہذا فاعل میں اس وجہ سے اضمار قبل الذکر کو جائز قرار دیا ہے جبکہ مفعول فعل کا مدلول نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ فعل کا مذکور ہونا مفعول کا مذکور تسلیم کر لیا جائے اور اس کی طرف ضمیر کا لوٹنا نادرست ہو جائے لہذا انخفش اور ابن جنی کا استدلال مندرج ہو گیا۔

قولہ: واستشهد بقوله جزی رہ عدی بن حاتم۔

شارح کی غرض اس شعر سے انخفش اور ابن جنی کے استدلال کو نقل کرنا ہے۔ ان کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں جس میں مفعول بہ کی ضمیر فاعل کے ساتھ ملی ہوئی ہو تو اس وقت اضمار قبل الذکر جائز ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس شعر میں واقع ہوا ہے کیونکہ جزی فعل ہے اور رب فاعل ہے اور جو اس کے ساتھ متصل ضمیر ہے وہ عدی کی طرف کی لوٹ رہی ہے جو کہ مفعول بہ ہے اگر اس صورت میں اضمار قبل الذکر جائز نہ ہوتا تو شاعر اس کو استعمال نہ کرتا تو جب شاعر نے اس کو استعمال کیا تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہے اس شعر کا شان و رود یہ ہے کہ جب عدی بن حاتم نے شاعر پر ظلم کیا تو شاعر نے غم کی وجہ سے یہ شعر کہا تھا۔

قولہ: ولما عصی اصحابه مصعباً

یہاں سے شارح کی غرض انخفش اور ابن جنی کا دوسرا استدلال ذکر کرنا ہے حاصل استدلال یہ ہے کہ اس صورت میں

اضمار قبل الذکر جائز ہے جیسا کہ اس شعر میں شاعر نے استعمال کیا ہے کیونکہ عصی فعل ہے اور اصحابہ فاعل ہے اور اس کے ساتھ متصل ضمیر مصعب کی طرف راجع ہے جو کہ مفعول بہ ہے۔ اگر یہ جائز نہ ہوتا تو شاعر اس کو استعمال نہ کرتا اس شعر کا شان و رود یہ ہے کہ عراق میں ایک حاکم تھا مصعب نے اس کو قتل کر دیا اور اسکی حکومت پر قبضہ کر لیا مالک بن مروان شام سے لشکر لیکر مصعب پر حملہ آور ہوا تو مصعب کا لشکر بھاگ گیا اور اس کو اکیلا چھوڑ دیا مالک بن مروان نے اس پر غلبہ حاصل کر کے اس کو قتل کر دیا تو اس پر شاعر نے یہ شعر کہا تھا۔

قولہ ورد بان الضمیر للمصدر۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ان دونوں استدلالوں کا جواب دینا ہے پہلے کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ربہ کی ضمیر متصل عدی کی طرف راجع ہے بلکہ وہ اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر فعل جزئی دلالت کر رہا ہے اور وہ مصدر جزاء ہے لہذا تمہارا استدلال مکمل نہیں ہے۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اصحابہ کی ضمیر متصل مصعب کی طرف راجع ہے بلکہ یہ اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر فعل عصی دلالت کر رہا ہے اور وہ مصدر عصیان ہے لہذا تمہارا استدلال مکمل نہیں ہے۔

قولہ اما قوله جزى بنوه ابالغیلان الخ۔

شارح کی غرض ایک اور استدلال کا رد کرنا ہے۔ استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اضمار قبل الذکر اس صورت میں جائز ہے جس میں مفعول بہ مؤخر کی ضمیر فاعل مقدم سے ملی ہو جیسا کہ ان دو اشعار میں استعمال ہوا بہر حال پہلے شعر میں تو اس طرح کہ جزى فعل ہے اور بنوه فاعل ہے اور اس کے ساتھ ضمیر متصل ابالغیلان کی طرف راجع ہے جو کہ مفعول بہ ہے اگر یہ صورت جائز نہ ہوتی تو شاعر اس کو استعمال نہ کرتا اسی طرح دوسرے شعر میں یلومن فعل ہے اور قومہ فاعل ہے اور اس کے ساتھ ضمیر متصل زہیر کی طرف راجع ہے جو کہ مفعول بہ ہے تو معلوم ہوا کہ اس صورت میں اضمار قبل الذکر جائز ہے۔

قولہ فشاذ لا یقاس علیہ۔

شارح کی غرض یہاں سے ان دونوں استدلالوں کو رد کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اضمار قبل الذکر ان دونوں شعروں میں شاذ ہے۔ لہذا کسی دوسری شئی کو ان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے اور شاذ کا معنی یہ ہے کہ قاعدہ کا اس سے استنباط نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اس کے ذریعے کسی قاعدے پر اعتراض کیا جاسکے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ کیا وجہ ہے شارح نے ان دونوں کا جواب شاذ کہہ کر دیا ہے جبکہ سابقہ مذکورہ جواب بھی ان میں

جاری ہو سکتا تھا اور اس طرح کہ بنوہ کی ضمیر ابا الغیلان کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ وہ اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر فعل جزئی دلالت کر رہا ہے۔ اور ثانی شعر میں بھی یہ جواب دیا جاسکتا تھا کہ قومہ کی ضمیر اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر یلو من فعل دلالت کر رہا ہے۔ اور وہ مصدر لوم ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس کا جواب شاذ لا یقاس علیہ کہہ کر جواب دیا۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ شارح کی غرض پہلے شعر سے بنوہ کی ابا الغیلان کے ساتھ قباحت کی زیادتی کو یہاں بیان کرنا تھا جو کہ اس صورت میں حاصل ہو سکتا تھا کہ ضمیر کو ابا الغیلان کی طرف لوٹایا جاتا اور دوسرے شعر میں شاعر کی غرض زہر پر اس کی قوم کو ابھارنا تھا اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جبکہ ضمیر کو زہر کی طرف لوٹایا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ شارح نے شذوذ والا جواب اختیار کیا ہے اور سابقہ جواب کو اختیار نہیں کیا ہے۔

عبارت: وَالْتَنَافُرُ أَنْ تَكُونَ الْكَلِمَاتُ ثَقِيلَةً عَلَى اللِّسَانِ فَمِنْهُ مَا هُوَ مُتَنَاوٍ فِي الثَّقَلِ كَقَوْلِهِ
وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ إِسْمُ رَجُلٍ قَبْرٌ صَدْرَةٌ وَقَبْرٌ حَرْبٌ بِمَكَانٍ قَفَرٍ أَيْ خَالٍ مِنَ الْمَاءِ
وَالْكَلاَ وَمِنْهُ مَا دُونَ ذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِ أَيْ قَوْلِ أَبِي تَمَّامٍ كَرِيمٍ مَتَى أَمَدَحُهُ أَمَدَحُهُ وَالْوَرَى مَعِيَ
الْوَرَى مَبْتَدَأُ خَبْرَةٌ مَعِيَ وَالْوَأْوُ لِلْحَالِ وَإِذَا مَالَمْتَهُ لَمْتَهُ وَحَدِيٌّ أَيْ لَا يُشَارِكُنِي أَحَدٌ فِي مَلَامَتِهِ
لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ دُونَ الْمَلَامَةِ وَفِي اسْتِعْمَالِ إِذَا وَالْفِعْلُ الْمَاضِي هُنَا اِعْتِبَارٌ لَطِيفٌ وَهُوَ
إِيْهَامٌ ثُبُوتِ الدَّعْوَى كَأَنَّهُ تَحَقَّقَ مِنْهُ اللُّومُ فَلَمْ يُشَارِكْهُ أَحَدٌ لَكِنْ مُقَابَلَةٌ الْمَدْحِ بِاللُّومِ دُونَ
الدَّمِّ أَوْ الْهَجَاءِ عَابَهُ الصَّاحِبُ

ترجمہ: اور تنافر یہ ہے کہ کلمات کا زبان پر جاری ہونا اس کی ایک قسم تو وہ ہے جو بھاری پن میں انتہا کو پہنچی ہوتی ہو جیسے اس کا قول لیس قرب قبر حرب قبر۔ حرب کی قبر کے قریب کوئی قبر نہیں ہے حرب ایک شخص کا نام ہے اس کا پہلا مصرعہ ہے اور حرب کی قبر خالی مکان میں ہے قفر اس مکان کو کہتے ہیں جہاں پانی اور گھاس وغیرہ نہ ہو۔ اور اس کی دوسری قسم وہ ہے جس میں ثقل کم ہوتا ہے جیسا کہ ابی تمام کا قول ہے وہ ایسا کریم ہے کہ جب میں اسکی تعریف کرتا ہوں ساری مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے اور الوری مبتداء ہے اور اس کی خبر معی ہے۔ اور واؤ حالیہ ہے اور جب میں اس کی ملامت کرتا ہوں تو اکیلا ہی ملامت کرتا ہوں یعنی کوئی شخص بھی اس کی ملامت میں میرے ساتھ شریک نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مدح ہی کا مستحق ہے نہ کہ ملامت کا مستحق ہے اور اذا اور فعل ماضی کے استعمال کرنے میں ایک بار ایک اعتبار ہے اور وہ یہ ہے ثبوت

دعویٰ کا وہم ڈالنا گویا کہ اس کی جانب سے ملامت ہو چکی ہے لیکن کوئی بھی اس کے ساتھ شریک نہیں ہوا۔ لیکن مدح کا مقابلہ لوم سے کیا جاتا ہے نہ کہ ذم یا جھو سے صاحب نے اس پر عیب لگایا ہے۔

وضاحت: قوله والتنافر۔

یہاں سے ماتن علیہ الرحمۃ نے دوسرے جزء کو بیان کیا ہے اور تنافر کی وضاحت دو مثالوں سے کی اور اس کی تعریف حقیقی بیان نہیں کی اختصار کے پیش نظر۔ لہذا شارح نے اپنے منصب کا خیال کرتے ہوئے تنافر کی تعریف حقیقی کو بیان کیا ہے آگے شارح نے تنافر کی دو اقسام بیان کی ہیں۔

قوله: فمنہ ماہو متناہی۔

یہاں سے شارح تنافر کی پہلی قسم کو بیان کر رہے ہیں پہلی قسم وہ ہے کہ جو قتل میں انتہاء کو پہنچا ہوا ہو اس کی مثال یہ شعر ہے۔ (یس قرب قبر حرب قبر + قبر حرب بمکان قفر) اس شعر کا شان و رود یہ ہے کہ حرب بن امیر اور مرد اس اسلمی بازار عکاظ کی طرف گئے اور جب وہاں سے فارغ ہوئے اور واپس آنے لگے تو دونوں ایک ایسے مقام پر پہنچے جہاں کثرت سے درخت تھے اور وہ زمین زراعت کے قابل تھی۔ ان دونوں نے ان جھاڑیوں کو جلا دیا تا کہ زمین کو صاف کر کے اس پر زراعت کی فصل کی جاسکے لیکن وہ جنات کا مسکن تھا تو بعض جنات اس مقام سے سانپوں کی صورت میں بھاگنے لگے اور بعض آگ میں جل گئے تو بعض جنوں نے اس زور سے چیخیں ماریں کہ یہ صرب بن امیر مر گیا۔ پھر جب ان کے گروالے ان کو ڈھونڈتے ہوئے یہاں آئے تو ایک جن نے یہ شعر کہا تھا۔

قوله: ومنہ ماہون ذلک۔

یہاں سے شارح تنافر کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں کہ جو قتل میں انتہاء کو نہ پہنچا ہوا ہو۔ اس شعر کا شان و رود یہ ہے کہ یہ شعر ابو تمام کا ہے جو کہ اس نے ابو مغیث موسیٰ بن ابراہیم کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا تھا جب ایک جماعت نے ان پر تہمت لگائی کہ ابو تمام نے ابو مغیث کی مذمت بیان کی ہے تو ابو تمام نے اس تہمت سے براءت کے لیے یہ قصیدہ لکھا جس کا یہ ایک شعر ہے۔

شارح کا قول الواو حال ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے اور مدحہ شرط ہے اور ثانی امدحہ جزاء ہے اور شرط اور جزء کے درمیان مغایرت شرط ہے لیکن

یہاں پر یہ مغایرت نہیں پائی جا رہی ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ والوری معنی میں واؤ حالیہ ہے اور الوری امدح ثانی کی ضمیر سے حال بن رہا ہے اور حال ذوالحال کے عامل کے لیے قید ہوتا ہے اور ذوالحال میں عامل امدح ثانی ہے تو اس صورت میں امدح ثانی مقید ہوا اور اول امدح مطلق ہوا اور مطلق اور مقید میں مغایرت ظاہر ہے۔

قوله: فی استعمال اذا والفعل الماضی۔

شارح کی غرض یہاں سے علامہ زوزنی کا رد کرنا ہے علامہ زوزنی کہتے ہیں کہ (اذا) یقین کے لیے آتا ہے اور اس کا استعمال اس مقام مدح میں مناسب نہیں ہے کیونکہ لوم کی تحقیق ممدوح کے لیے مناسب نہیں ہے بلکہ یہ مقام تو لفظ (ان) کا ہے جو کہ شک اور تردد کے لیے آتا ہے۔

تو شارح نے اس کا رد کیا کہ اذا اور فعل ماضی کے استعمال کرنے میں ایک لطیف نکتہ ہے اور وہ ثبوت دعویٰ کا وہم ڈالنا ہے گویا کہ اس کی طرف سے ملامت ثابت ہو چکی ہے لیکن کوئی بھی شخص اس کے ساتھ شریک نہ ہو تو اس میں زیادہ مدح موجود ہے کیونکہ جب اس کی جانب ملامت ثابت ہو چکی اور کوئی بھی شریک نہیں ہو تو اس سے معلوم ہوا کہ ممدوح بلند مرتبہ والا ہے کہ وہ صرف مدح ہی کا مستحق ہے نہ کہ ملامت کا۔

قوله: لکن مقابلة المدح دون الذم۔

شارح کی غرض یہاں سے شعر میں پائے جانے والے ایک نقصان کو بیان کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ مدح کا مقابلہ لوم سے کرنا یہ عربی محاورات کے خلاف ہے کیونکہ عربی محاورات میں مدح کا مقابلہ ذم اور جھو سے کیا جاتا ہے اور یہ وہ عیب ہے جس کی نشاندہی صاحب یعنی اسماعیل بن عباد نے کی تھی۔ جب اسماعیل کے استاد عمید نے اس سے کہا کہ اس شعر میں کوئی خرابی ہے تو اسماعیل نے کہا کہ مدح کا مقابلہ لوم سے کیا گیا ہے جو کہ عربی محاورات کے مخالف ہے۔ تو عمید نے کہا کہ اس کے علاوہ کوئی اور خرابی بھی ہے تو اسماعیل نے کہا کہ مجھے تو معلوم نہیں ہو رہی ہے تو عمید نے کہا کہ یہاں امدح امدح کا تکرار ہو رہا ہے حاء اور هاء کو جمع کرتے ہوئے جس کی وجہ سے یہ شعر حد اعتدال سے خارج ہو چکا ہے۔ یہاں یہ جو کہا گیا کہ مدح کا مقابلہ لوم سے کیا گیا ہے یہ اس شعر میں خرابی ہے تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ جب (ان) کے مقام پر اذا کو غرض مذکور کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے تو لوم کو ذم اور جھو کے مقام پر کیوں نہیں استعمال کیا جاسکتا کسی غرض کی وجہ سے اور وہ غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ممدوح ایسا شخص ہے کہ جس میں جھو اور ذم متصور ہی نہیں ہو سکتا ہے اور وہ قطعاً اس کا مستحق ہی نہیں ہے اور اس میں مبالغہ بھی ہے رعایت ادب بھی ہے۔

عبارت: قَالَ الْمُصَنِّفُ فَإِنَّ فِي أَمْدَحِهِ ثِقَلًا لِمَا بَيْنَ الْحَاءِ وَالْهَاءِ مِنَ التَّنَافُرِ وَلَعَلَّهُ أَرَادَ أَنَّ فِيهِ شَيْئًا مِنَ الثَّقَلِ وَالتَّنَافُرِ فَإِذَا انْضَمَّ إِلَيْهِ أَمْدَحُهُ الثَّانِي تَضَاعَفَ ذَلِكَ الثَّقَلُ وَحَصَلَ التَّنَافُرُ وَلَمْ يَرِدَنَّ مَجْرَدَ أَمْدَحِهِ غَيْرُ فَصِيحٍ فَإِنَّ مِثْلَهُ وَقَعَ فِي التَّنْزِيلِ نَحْوَ فَسَبِّحْهُ وَالْقَوْلُ بِاشْتِمَالِ الْقُرْآنِ عَلَى كَلَامٍ غَيْرِ فَصِيحٍ مِمَّا لَا يَجْتَرِي عَلَيْهِ الْمُؤْمِنُ صَرَحَ بِذَلِكَ ابْنُ الْعَمِيدِ وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ عَبَّ هَذَا الْبَيْتَ عَلَى أَبِي تَمَّامٍ حَيْثُ قَالَ هَذَا التَّكْرَارُ فِي أَمْدَحِهِ أَمْدَحُهُ مَعَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَاءِ وَالْهَاءِ وَهُمَا مِنْ حُرُوفِ الْحَلْقِ خَارِجٌ عَنْ حَدِّ الْإِعْتِدَالِ نَافِرٌ كُلُّ التَّنَافُرِ وَلَوْ قَالَ فَإِنَّ فِي تَكْرِيرِ أَمْدَحِهِ ثِقَلًا لَكَانَ أَوْلَى وَبَيْنَ الْمِثَالَيْنِ فَرْقٌ آخَرٌ وَهُوَ أَنَّ مُنْشَأَ الثَّقَلِ فِي الْأَوَّلِ نَفْسُ اجْتِمَاعِ الْكَلِمَاتِ وَفِي الثَّانِي حُرُوفٌ مِنْهَا وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ مِنَ التَّنَافُرِ جَمْعُ كَلِمَةٍ مَعَ أُخْرَى غَيْرُ مُتَنَاسِبَةٍ لَهَا كَجَمْعِ سَطَلٍ مَعَ قِنْدِيلٍ وَمَسْجِدٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَمَامِيِّ مِثْلًا وَهُوَ وَهُمْ لِأَنَّهُ لَا يُوجِبُ الثَّقَلَ عَلَى اللِّسَانِ فَهُوَ إِنَّمَا يَخْلُ بِالْبَلَاغَةِ دُونَ الْفَصَاحَةِ.

ترجمہ: مصنف نے کہا کہ امدحہ میں کچھ ثقل اور تنافر ہے تو جب دوسرا امدحہ اس کے ساتھ ملا تو یہ ثقل دگنا ہو گیا اور تنافر حاصل ہو گیا اور یہ مراد نہیں ہے کہ محض امدحہ غیر فصیح ہے کیونکہ اس کی مثل تو قرآن پاک میں بھی فصحہ موجود ہے اور یہ بات کہنا کہ قرآن پاک کلام غیر فصیح پر مشتمل ہے اس کی کوئی مومن جرأت نہیں کر سکتا ہے۔

اور اس تنافر کی صراحت ابن عمید نے کی ہے اور یہی سب سے پہلا ہے جس نے ابو تمام کے اس شعر کے عیب کو بیان کیا جب اس نے کہا کہ یہ تکرار امدحہ میں حاء اور هاء کے جمع کے ساتھ آرہا ہے اور یہ دونوں حروف حلقی میں سے ہیں جو کہ اس کو حد اعتدال سے خارج کر رہے ہیں اور مکمل تنافر پیدا کر رہے ہیں۔ اور اگر مصنف یوں کہتے کہ امدحہ کے تکرار میں ثقل ہے تو یہ زیادہ بہتر ہوتا۔

اور دونوں مثالوں میں ایک دوسرا فرق ہے اور وہ یہ اول مثال میں ثقل کا منشاء نفس کلمات کا جمع ہونا ہے جبکہ دوسری مثال میں حروف کا جمع ہونا ہے اور بعض لوگوں نے گمان کیا کہ تنافر یہ ہے کہ ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کے ساتھ بغیر مناسبت کے ساتھ جمع ہو جانا ہے جیسے کہ سطل کو قندیل کے ساتھ اور مسجد کو حمای کی طرف نسبت کرتے ہوئے جمع کر دیا جائے اور یہ ان کا صرف وہم ہے کیونکہ یہ زبان پر ثقل کو ثابت نہیں کرتا ہے تو

یہ بلاغت میں تو مخل ہو سکتا ہے لیکن فصاحت میں مخل نہیں ہو سکتا ہے۔

وضاحت: قال المصنف۔

مصنف کی غرض اس قول سے مثال کو مثل لہ کے ساتھ تطبیق دینا ہے جبکہ شارح کی غرض اس کو نقل کر کے اس پر وار دہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے اور مصنف کی بات کا درست محمل بیان کرنا ہے۔

سوال: جب ثقل کا سبب محض جاء اور هاء کا جمع ہو جانا ہے تو اس بناء پر تو قرآن کا کلام غیر فصیح پر مشتمل ہونا لازم آئے گا کیونکہ قرآن پاک میں بھی فسحہ موجود ہے اور یہ بات کوئی مومن نہیں کہہ سکتا ہے؟

جواب: شارح نے لعلہ اراد سے اس کا جواب دیا کہ یہ سوال اس وقت ہو سکتا ہے اگر مصنف کے کلام کی مراد یہ ہو کہ هاء اور هاء کے جمع سے محض ثقل پیدا ہو جاتا ہے جو کہ مخل بالفصاحت ہے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس میں تھوڑا سا ثقل تھا لیکن جب دوسرا مدح ملا تو یہ ثقل دگنا ہو گیا جس سے تباہی پیدا ہو گیا جو کہ مخل بالفصاحت ہے۔

اور مصنف کی اس مراد کی تائید ابن عمید کی صراحت سے بھی ہوتی ہے ابن عمید نے ہی سب سے پہلے اس عیب کی صراحت کی تھی اور وہ امام الفن ہیں تو جب امام الفن نے اس کی صراحت کر دی ہے تو معلوم ہوا کہ مصنف بھی اس کا قائل ہے کیونکہ امام الفن کی مخالفت کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله: ولو قال فان في تكرير امدح

شارح کی غرض اس عبارت سے مصنف پر ایک اعتراض کرنا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مصنف کی یہی غرض ہے اپنے کلام سے جو کہ آپ نے بیان کیا ہے تو مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں کہتے فان فی تکریر امدح ثقلًا باوجود کہ مصنف نے ایسا نہیں کہا؟ شارح نے اس اعتراض کو اولویت سے شروع کیا کیونکہ اس کا جواب ممکن تھا اور وہ یہ ہے کہ مصنف کا کلام حذف مضاف پر محمول ہے اور تقدیری عبارت یوں بنے گی فان فی تکریر امدح الخ لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔

قوله: وبين المثالين فرق آخر۔

شارح کی غرض ان دونوں شعروں میں ایک دوسرا فرق بیان کرنا ہے پہلا فرق تو یہ تھا کہ شعر اول ثقل میں انتہاء کو پہنچا ہوا ہے۔ اور دوسرے میں ثقل کم ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ شعر اول میں ثقل کا سبب اجتماع کلمات ہے اور ثانی میں اجتماع حروف ہے۔

قوله: وزعم بعضهم ان من تنافر۔

اس عبارت سے ایک زاعم کی غرض ہے اور دوسری شارح کی غرض ہے زاعم کی غرض یہ ہے کہ منشاء ثقل کو بیان کرنا ہے۔ علامہ خلخالی کہتے ہیں کہ اگر بعض حروف کو بغیر مناسبت کے ایک دوسرے کے ساتھ جمع کر دیا جائے تو اس سے بھی متاثر پیدا ہو جاتا ہے جیسے سطل کو قدیل کے ساتھ اور مسجد کو حمام کے ساتھ جمع کر دیا جائے حالانکہ ان کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

شارح کی غرض اس کو رد کرنا ہے شارح کہتے ہیں کہ یہ منشاء ثقل بیان کرنا محض وہم ہے کیونکہ دو کلموں کا غیر مناسب جمع ہونا زبان پر ثقل کو واجب نہیں کرتا ہے بلکہ یہ بلاغت کے مغل ہوگا کیونکہ بلاغت کہتے ہیں کلام کو مقتضی حال کے مطابق لانا اور یہ اس وقت حاصل ہوگا جب دو کلمات کو مناسب جمع کر دیا جائے لیکن یہ فصاحت کے مغل نہیں ہو سکتا ہے۔

عبارت: والتعقید ای کون الکلام معقدا علی ان المصدد من المبني للمفعول ان لا یكون ای الکلام ظاہر الدلالة علی المعنی المراد منه لخلل واقع إما فی النظم بان لا یكون ترتیب اللفاظ علی وفق ترتیب المعانی بسبب تقدیم او تاخیر او حذف او اضمار او غیر ذلک مما یوجب صعوبۃ فہم المراد وان کان ثابتاً فی الکلام جارياً علی القوانین فان سبب التعقید یجوز ان یكون اجتماع امور کل منها شایع الاستعمال فی کلام العرب ویجوز ان یكون التعقید حاصلًا ببعض منها لکنہ مع اعتبار الجمیع یكون اشد و اقوی ف ذکر ضعف التالیف لایكون مغنیاً عن ذکر التعقید اللفظی کما توہمہ بعضهم۔

ترجمہ: اور تعقید یہ ہے کہ کلام کا معقد ہونا اس بناء پر کہ مصدر مبنی للمفعول ہے کہ کلام اپنے معنی مرادی پر ظاہر الدلالة نہ ہو اس خلل کی وجہ سے جو یا تو نظم میں واقع ہے یا اس طور پر کہ الفاظ کی ترتیب کے موافق نہ ہو تقدیم یا تاخیر یا حذف یا اضمار یا ان اسباب کے سبب جو معنی کے فہم کو مشکل بناتے ہیں اگرچہ وہ کلام میں ثابت ہو تو قوانین پر جاری ہو کیونکہ تعقید کا سبب جائز ہے کہ چند ایسے امور کا جمع ہونا جو جن میں سے ہر ایک کلام عرب میں جائز الاستعمال ہو اور جائز ہے کہ تعقید ان میں سے بعض کے سبب حاصل ہو جائے تمام کے ساتھ وہ شدید اور قوی ہو جائے تو ضعف تالیف کا ذکر تعقید لفظی کے ذکر کرنے سے مستغنی نہیں کرتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے اس کا وہم کیا ہے۔

وضاحت: قوله والتعقید ای کون الکلام معقداً

شارح کی غرض اس عبارت سے دو اعتراضوں کا جواب دینا مقصود ہے۔

سوال اول: یہ ہے کہ تعقید کو فصاحت کلام کے مخلات سے شمار کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ مغل لشی تو وہ ہوتی ہے جو

اس شی میں پائی جائے۔ اور تعقید کلام میں نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ متکلم کی صفت ہے اور فصاحت کلام کی صفت ہے؟

سوال ثانی: یہ ہے کہ تعقید کی تعریف لایکون الکلام ظاہر الدلالة علی المعنی المراد سے کرنا درست نہیں ہے کیونکہ دلالت

کا ظہور اور خفا صفات کلام میں سے ہے اور تعقید متکلم کی صفات میں سے ہے اور کلام اور متکلم ایک دوسرے کے متباین ہیں تو

یہ تعریف بالمتباین ہوئی جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب: شارح نے ان دونوں اعتراضوں کا جواب دیا کہ یہ دونوں اعتراض اس وقت وارد ہو سکتے تھے جب

تعقید مصدر مبنی للفاعل ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ مبنی للمفعول ہے لہذا تقدیری عبارت یوں بنے گی کون الکلام معقد اس

معنی سے کلام کی صفت ہے لہذا مذکورہ دونوں سوالات وارد نہیں ہو سکتے ہیں۔

قوله: المعنی المراد منه

شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ غرابت کے بعد تعقید کا ذکر کرنا لغوی ہے کیونکہ غرابت سے خلوص تعقید سے خلوص کو مستلزم ہے کیونکہ

غرابت بھی یہ ہے کہ لفظ معنی پر ظاہر الدلالة نہ ہو؟

جواب: کہ تعقید کا ذکر لغوی نہیں ہے کیونکہ غرابت میں معنی سے مراد لغوی ہے جبکہ تعقید میں معنی سے مراد معنی مرادی

ہے لہذا تعقید کا ذکر لغوی نہ ہوا۔

قوله: لخلل

ماتن کی غرض اس عبارت سے تعقید کی تقسیم کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ اسکی دو اقسام ہیں۔ (۱) تعقید لفظی

(۲) تعقید معنوی اور ساتھ ہی ایک دھم کو دور کرنا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ جب تعقید کی تعریف یہی ہے جو ذکر کی گئی تو اس سے تشابہ مشکل اور مجمل کا مغل بالفصاحت ہونا

لازم آتا ہے کیونکہ یہ بھی اپنے معنی مرادی پر ظاہر الدلالة نہیں ہوتے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ تشابہ مشکل اور مجمل کا مغل بالفصاحت ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کا اپنے معنی مرادی پر ظاہر

الدلالة نہ ہونا کسی نظم یا انتقال میں خلل کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ارادہ متکلم کی وجہ سے ہوتا ہے۔

قوله: واقع۔

شارح کی غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ماتن کا قول فی النظم اپنے متعلق کے اعتبار سے خلل کی صفت بن رہی ہے اور وہ لفظ واقع ہے۔

سوال: ماتن نے اپنے سابقہ طریقہ کار سے عدول کیوں کیا کیونکہ ان کا طریقہ تو یہ تھا کہ وہ صرف مثال پر اکتفاء کرتے تھے؟

جواب: یہاں ماتن نے ایک ضرورت کی وجہ سے سابقہ طریقہ سے عدول کیا ہے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ اگر ماتن مثال پر اکتفا کرتے تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوتا یا تو ایک مثال ذکر کرتے تو مقصود حاصل نہ ہوتا کیونکہ تعقید کی دو اقسام ہیں یہ معلوم نہ ہوتا کہ یہ کس قسم کی مثال ہے۔ اور اگر دو مثالیں ذکر کرتے تو بھی مراد تام نہ ہوتی کیونکہ اس صورت میں معلوم نہیں ہوتا تھا کہ کون سی مثال کس قسم کی ہے لہذا اس ضرورت کی وجہ سے سابقہ طریقہ سے عدول کیا ہے۔

قوله: بسبب تقدیم و تاخیر۔

سوال: یہ ہے کہ تقدیم کے ذکر کے بعد تاخیر کا ذکر لگو ہے کیونکہ ایک شئی کا دوسری پر مقدم ہونا دوسری شئی کے تاخیر کو مستلزم ہے۔

جواب: یہ ہے کہ تقدیم اور تاخیر سے مراد کسی شئی کا دوسری پر مقدم ہونا امر نہیں ہے بلکہ تقدیم سے مراد ہے شئی کا اپنے محل اصلی سے مقدم ہونا اور اسی طرح تاخیر سے مراد ہے کسی شئی کا اپنے محل اصلی سے مؤخر ہونا لہذا استدراک لازم نہ آیا۔

قوله: وان كان ثابتاً في الكلام جارياً على قانون۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے قول ذکر ضعف التالیف کے لیے تمہید کو بیان کرنا ہے اور دوسری غرض بعض لوگوں کے وہم کا رد کرنا بھی ہے بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ کلام میں تعقید چند ایسے امور سے حاصل ہوتی ہے جن میں سے ہر ایک قانون نحوی کے مخالف ہو۔ اور یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ تعقید بسیط ہے جو کہ شدت اور ضعف کو قبول نہیں کرتی ہے تو ان لوگوں کا مدعی دو جزوؤں سے مرکب ہے اور ان لوگوں نے جزء اول پر یہ فرع پیش کی کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید کے ذکر سے مستغنی کر دیتا ہے لہذا اس کے بعد تعقید کا ذکر کرنا مستدرک ہے۔ اور ان لوگوں نے جزء ثانی پر یہ تفریع پیش کی کہ آنے والے شعر میں مخرجات فصاحت کے بیان میں تقدیم مستغنی کو مستغنی منہ پر ذکر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ تقدیم بالاتفاق جائز

ہے باوجود یہ کہ اس شعر میں خلل دوسری وجوہات کی وجہ سے آرہا ہے۔

تو شارح نے ان لوگوں کا رد کیا ہے۔ شارح نے ان کی جزء اول پر رد اپنے قول فان بسبب التعقید بجزء ان يكون الخ سے کیا ہے۔ اور جزء ثانی پر رد اپنے قول مع اعتبار الجمع یكون اشد واقوی سے کیا ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کو مخلاصت فصاحت میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ خلل اگرچہ یہ دوسری وجوہات کی وجہ سے بھی حاصل ہو رہا ہے لیکن تقدیم مستثنیٰ علی المستثنیٰ منہ کی وجہ سے اس تعقید میں شدت اور قوت پیدا ہو گئی ہے۔

قوله: فذكر ضعف التالیف۔

یہ ماسبق پر تفریح ہے اور شارح کی غرض اس تفریح سے ان بعض لوگوں کی طرف سے وارد شدہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ضعف تالیف کا ذکر تعقید کے ذکر سے مستثنیٰ کر دیتا ہے؟ شارح نے اس کا جواب دیا کہ جب یہ بات جائز ہے کہ تعقید کا سبب چند امور ایسے ہو سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک کلام عرب میں جائز الاستعمال ہو لہذا تعقید قانون نحوی کی مخالفت سے ہی خاص نہیں ہے۔

عبارت: كَقَوْلِ الْفَرَزْدَقِ فِي مَدْحِ خَالِ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ وَهُوَ اِبْرَاهِيمُ بْنُ هِشَامِ بْنِ اِسْمَاعِيلَ الْمَخْزُومِيِّ وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ اِلَّا مُمْلَكًا اَبُو امِّهِ حَتَّى اَبُوهُ يُقَارِبُهُ اَيُّ لَيْسَ مِثْلُهُ فِي النَّاسِ حَتَّى يُقَارِبُهُ اَيُّ اَحَدٍ يَشْبَهُهُ فِي الْفَضَائِلِ اِلَّا مُمْلَكًا اَعْطَى الْمَلِكُ وَالْمَالِ اَعْنَى هِشَامًا اَبُو امِّهِ اَيُّ اَبُو امِّ ذَلِكَ الْمَمْلُوكِ اَبُوهُ اَيُّ اَبُو اِبْرَاهِيمَ الْمَمْدُوحِ وَالْجَمَلَةُ صِفَةٌ مُمْلَكًا اَيُّ لَإِيْمَانِهِ اَحَدٌ اِلَّا ابْنُ اُخْتِهِ الَّذِي هُوَ هِشَامٌ فَفِيهِ فَصْلٌ بَيْنَ الْمَبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ اَعْنَى اَبُو امِّهِ اَبُوهُ بِالْاَجْنَبِيِّ الَّذِي هُوَ حَتَّى وَيَبْنِ الْمَوْصُوفِ وَالصِّفَةِ اَعْنَى حَتَّى يُقَارِبُهُ بِالْاَجْنَبِيِّ الَّذِي هُوَ اَبُوهُ وَتَقْدِيمُ الْمُسْتَثْنَى اَعْنَى مُمْلَكًا عَلَي الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ اَعْنَى حَتَّى وَلِهَذَا نَصَبَهُ وَالْاَفَالُ الْمُخْتَارُ الْبَدَلُ فَهَذَا التَّقْدِيمُ شَائِعٌ اِلَّا سْتَعْمَالَ لِكِنَّهُ اَوْجِبَ زِيَادَةً فِي التَّعْقِيدِ قَبْلَ مِثْلِهِ مَبْتَدَأٌ وَحَتَّى خَبْرَةٌ وَمَا غَيْرُ عَامِلَةٌ عَلَي اللَّفْظِ التَّيْمِيَّةِ وَقِيلَ بِالْعَكْسِ وَبُطْلَانِ الْعَمَلِ لِتَقْدِيمِ الْخَبَرِ وَكِلَا الْوَجْهَيْنِ يُوجِبُ قَلْقَانِي الْمَعْنَى يَظْهَرُ بِالتَّأَمُّلِ فِي قَوْلِنَا لَيْسَ مِثْلُهُ فِي النَّاسِ حَتَّى يُقَارِبُهُ اَوْ لَيْسَ حَتَّى يُقَارِبُهُ مِمَّا اِلَّا لَهُ فِي النَّاسِ فَالصَّحِيحُ اَنَّ مِثْلَهُ اِسْمٌ مَا وَفِي النَّاسِ خَبْرَةٌ وَحَتَّى يُقَارِبُهُ بَدَلٌ مِنْ مِثْلِهِ فَفِيهِ فَصْلٌ وَاقِعٌ

بَيْنَ الْبَدْلِ وَالْمُبَدَّلِ مِنْهُ

ترجمہ: جیسے کہ ہشام بن عبد الملک کے ماموں کی مدح میں فرزدق کا قول ہے اور ہشام بن عبد الملک کا ماموں ابراہیم بن ہشام بن اسماعیل مخزومی ہے۔ وما مثله فی الناس الا مملکا + ابو امہ حنی ابوہ یقاربہ یعنی اس کی مثل لوگوں میں کوئی زندہ شخص نہیں ہے جو اس کے فضائل میں مشابہ ہو مگر وہ بادشاہ جس کو ملک اور مال عطا کیا گیا ہے میری مراد ہشام ہے اس کی ماں کا باپ یعنی اس بادشاہ کی ماں کا باپ اس کا باپ ہے یعنی ابراہیم مدوح کا باپ ہے اور جملہ مملکا کی صفت ہے۔ یعنی کوئی شخص اس کی ہم مثل نہیں ہے مگر اس کی بہن کا بیٹا جو کہ ہشام ہے اس شعر میں مبتداء اور خبر کے درمیان اجنبی کے ذریعے فاصلہ ہے۔ (ابو امہ ابوہ) یہ مبتداء اور خبر ہے اور اجنبی حنی ہے اور موصوف اور صفت کے درمیان میری مراد (حنی یقاربہ) اجنبی کے ذریعے جو کہ ابوہ ہے اور مستثنی (میری مراد مملکا) کو مستثنی منہ میری مراد حنی پر مقدم کیا گیا ہے اور اسی وجہ سے اس کو نصب دیا گیا ہے ورنہ مختار بدل تھا۔ یہ تقدیم جائز الاستعمال ہے لیکن اس نے تعقید میں زیادتی کو واجب کر دیا ہے کہا گیا کہ مثله مبتداء ہے اور حنی خبر ہے اور مابنی تمیم کی لغت پر غیر عاملہ ہے اور کہا گیا کہ اس کا عکس ہے اور عمل کا باطل ہونا خبر کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور یہ دونوں صورتیں معنی میں اضطراب کو واجب کرتی ہیں جو کہ ہمارے اس قول میں ادنی سے غور سے ظاہر ہو جائے گا۔ اس کی مثل لوگوں میں زندہ نہیں ہے جو اس کی ہم مثل ہو یا زندہ نہیں ہے جو اس کے مشابہ ہو اس کی ہم مثل ہو لوگوں میں۔ پس درست یہ ہے کہ مثله ما کا اسم ہے اور فی الناس اس کی خبر ہے اور حنی یقاربہ مثله سے بدل ہے تو اس میں بدل اور مبدل منہ کے درمیان فاصلہ ہے۔

وضاحت: قولہ کقول الفرزدق۔ یہ تعقید لفظی کی مثال ہے۔

قولہ فی مدح محال۔

شارح کی غرض اس عبارت سے شاعر کی غرض کو بیان کرنا ہے کہ شاعر کی غرض کبھی مدح ہوتی ہے اور کبھی مذمت ہوتی ہے تو شارح نے بیان کیا کہ شاعر کی غرض مدح بیان کرنا ہے۔

قولہ ای لیس مثله فی الناس۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ شاعر کے قول میں مانا فیہ ہے جو کہ لیس کے معنی

میں ہے اور یہ لیس کی طرح اسم اور خبر کا تقاضا کرتا ہے اس کا اسم مرفوع اور خبر منصوب ہوتی ہے اور کلمہ مایہاں پر مصدر یہ یا موصولہ یا موصوفہ نہیں ہے اور معانی کی ترتیب پر الفاظ کی ترتیب کو بیان کرنا ہے۔

قوله: احد يشبه

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ شاعر کی غرض اس شعر سے ممدوح کی تعریف کرنا ہے اور شاعر کے کلام سے مکمل مدح نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس کے شعر سے معلوم ہو رہا ہے اس کی مثل زندوں میں نہیں ہے لیکن مردوں میں موجود ہے اور یہ کمال مدح نہیں ہے۔ بلکہ کمال تعریف تو یہ ہے کہ اس کا مثل نہ زندوں میں ہو اور نہ مردوں میں ہو؟

جواب: شارح نے اس کا جواب احد سے دیا ہے کہ حقیقت سے مراد احد ہے جو کہ زندوں اور مردوں دونوں کو شامل ہے لہذا کمال مدح حاصل ہوگئی۔

قوله: قيل مثله مبتداء

اس عبارت سے ایک صاحب قیل کی غرض ہے جبکہ ایک شارح کی غرض ہے صاحب قیل کی غرض تو اپنی جانب سے اس شعر کی ترکیب بیان کرنا ہے کہ مثله مبتداء ہے اور حقیقت خبر ہے اور کلمہ مایہاں تمیم کی لغت پر ملغی عن العمل ہے۔ اور تقدیری عبارت یوں بنے گی ما مثله حقیقت یقار بہ فی الناس الاممکا ابوامہ ابوہ۔ مثله مبتداء ہے حقیقت موصوف ہے یقار بہ صفت ہے اور موصوف ہی الصفت مبتداء کی خبر ہے اور فی الناس مستثنی منہ ہے الاحرف استثناء ہے مملکا موصوف، ابو مضاف، ہ ضمیر مضاف الیہ ہے مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مبتداء۔ ابو مضاف، ہ ضمیر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مبتداء کی خبر ہے۔ مبتداء اپنی خبر سے ملکر موصوف کی صفت موصوف اپنی صفت سے ملکر مستثنی، مستثنی اپنے مستثنی منہ سے ملکر فی جار کا مجرور جار اپنے مجرور سے ملکر اپنے متعلق کے اعتبار سے جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔

قوله: وقيل بالعكس

صاحب قیل کی غرض اس شعر کی ترکیب بیان کرنا ہے اور شارح کی غرض اس کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے۔ حاصل ترکیب یہ ہے کہ مثله خبر مقدم ہے اور حقیقت مبتداء مؤخر ہے اور ما ملغی عن العمل ہے کیونکہ یہ عبارت خلاف ترتیب ہے کیونکہ کلمہ مایہاں کی مشابہت کی وجہ سے عمل کرتا ہے اور جبکہ ضعیف العمل ہے اور یہ خلاف ترتیب عبارت میں عمل نہیں کر سکتا ہے۔

قوله: وكلا الوجهين يوجب قلنا

شارح کی غرض اس عبارت سے ان دونوں قولوں کا رد کرنا ہے کہ یہ دونوں ترکیبیں معنی میں اضطراب کو پیدا کرتی ہیں یعنی خلاف مقصود لازم آتا ہے۔ پہلے قول میں تو اس طرح کہ مقاربت یہاں پر مماثلت کے معنی میں ہے اور کلمہ ما ملغی عن العمل ہے یعنی اسم اور خبر کا تقاضا نہیں کرتا ہے لیکن اس کا معنی مراد ہے اور وہ نفی ہے تو تقدیری عبارت اس طرح ہوگی کہ لیس مماثلہ حیاً مماثلہ۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ نفی جب جملہ پر داخل ہوتی ہے تو خبر کی طرف راجع ہوتی ہے تو اس کا معنی یہ بنے گا مماثلہ حیاً لیس مماثلہ یعنی اس کا ہم مثل زندہ ہے اس کا ہم مثل نہیں ہے تو اس سے اس لیے مثل بھی ثابت ہو رہا ہے اور مثل کی نفی بھی ہو رہی ہے اور ذاتی سے ذات کی نفی لازم آ رہی ہے جو کہ باطل ہے۔

دوسرے قول کے مطابق اس کا معنی بنے گا لیس مثلہ یعنی مماثلہ حیاً مماثلہ تو اس صورت میں مماثل کا مماثل سے سلب لازم آ رہا ہے اور یہ بعینہ ذات کا ذاتی سے سلب ہے جو کہ باطل ہے کیونکہ نفی جب جملہ پر داخل ہوتی ہے تو وہ خبر کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اور خبر یہاں پر مثلہ مقدم ہے اور جو اس کے بعد ہے وہ مبتداء مؤخر ہے لہذا خلاف مقصود لازم آئے گا۔

قوله: فالصحيح ان مثله

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنی طرف سے ترکیب کو بیان کرنا ہے۔ کہ مانا فیہ ہے جو کہ لیس کے معنی میں ہے اور اسم اور خبر کا تقاضا کرتا ہے۔ لہذا مثلہ مضاف اورہ ضمیر مضاف الیہ ملکر مبدل منہ اور حی موصوف یقار بہ صفت، موصوف صفت ملکر مستثنی منہ الاحرف استثناء مملکا مستثنی۔ مستثنی منہ اپنے مستثنی سے ملکر بدل، مبدل منہ اپنے بدل سے ملکر ما کا اسم اور فی الناس اپنے متعلق سے ملکر خبر بنے گی۔ اس بناء پر تقدیری عبارت یوں بنے گی ما مثلہ حی یقار بہ الاممکا ابو امہ ابوہ فی الناس۔

یہ تینوں تراکیب اس بات پر مشتمل ہیں کہ اس شعر میں تعقید ہے لیکن اس شعر کی ایک اور ترکیب بھی ہے جس صورت میں اس میں کوئی تعقید نہیں ہوگی اور وہ ترکیب یہ ہے کہ کلمہ مانا فیہ ہے مثل مضاف ہ ضمیر مضاف الیہ۔ مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر ما کا اسم اور فی حرف جار اور الناس مستثنی منہ الاحرف استثناء مملکا موصوف، ابو مضاف امہ مضاف الیہ مبتداء اول حی مبتداء ثانی ابوہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مبتداء ثانی کی خبر۔ مبتداء اپنے خبر سے ملکر جملہ ہو کر مبتداء اول کی خبر مبتداء اپنی خبر سے ملکر جملہ ہو کر مملک کی صفت اول یقار بہ صفت ثانی، موصوف اپنی دونوں صفات سے ملکر مستثنی، مستثنی منہ اپنے مستثنی سے ملکر جار کا مجرور جار مجرور ملکر اپنے متعلق سے ملکر خبر ما اپنے اسم اور خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

عبارت: وَأَمَّا فِي الْإِنْتِقَالِ إِي لَيْكُونُ ظَاهِرَ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ لِخَلَلٍ فِي إِنْتِقَالِ الذِّهْنِ

مِنَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ الْمَفْهُومِ بِحَسَبِ اللَّغَةِ إِلَى الثَّانِي الْمَقْصُودِ وَذَلِكَ الْخَلْلُ يَكُونُ لِإِبْرَادِ اللَّوْازِمِ
 الْبُعِيدَةِ الْمُفْتَقِرَةِ إِلَى الْوَسَائِطِ الْكَثِيرَةِ مَعَ خَفَاءِ الْقَرَائِنِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ كَقَوْلِ
 الْأَخْرِ وَهُوَ عَبَّاسُ بْنُ الْأَحْنَفِ سَأَطْلُبُ بَعْدَ الدَّارِ عَنْكُمْ لِتَقْرَبُوا وَتَسْكَبُ أَيُّ تَصَبُّ بِالرَّفْعِ
 وَهُوَ الرَّوَايَةُ الصَّحِيحَةُ الْمَبْنِيَّ عَلَيْهَا كَلَامُ الشَّيْخِ فِي دَلَائِلِ الْأَعْجَازِ وَالنَّصَبُ تَوْهَمٌ عَيْنَايَ
 الدَّمُوعَ لِتَجْمُدًا جَعَلَ سَكَبَ الدَّمُوعِ وَهُوَ الْبُكَاءُ كِنَايَةً عَمَّا يَلْزَمُ فِرَاقَ الْأَحِبَّةِ مِنَ الْكِتَابَةِ
 وَالْحُزْنَ وَأَصَابَ لِأَنَّهُ كَثِيرًا مَا يَجْعَلُ دَلِيلًا عَلَيْهِ يُقَالُ ابْكَايَ وَأُضْحَكَايَ أَيُّ سَاءَ نَبِيٌّ وَسَرَّنِي شِعْرُ
 ابْكَايَ الدَّهْرُ وَيَارِي مَا أَضْحَكَايَ الدَّهْرُ بِمَا يُرْضِي وَلَكِنَّهُ أَخْطَأَ فِي الْكِنَايَةِ عَمَّا يُوجِبُهُ دَوَامُ
 التَّلَاقِي وَالْوِصَالِ مِنَ الْفَرَحِ وَالسَّرُورِ بِجَمُودِ الْعَيْنِ فَإِنَّ الْإِنْتِقَالَ مِنْ جَمُودِ الْعَيْنِ إِلَى بُخْلِهَا
 بِالدَّمُوعِ حَالِ إِرَاكَةِ الْبُكَاءِ وَهِيَ حَالَةُ الْحُزَنِ عَلَى مَفَارِقَةِ الْأَحِبَّةِ لِأَلِي مَقْصَدَهُ الشَّاعِرُ مِنْ
 السَّرُورِ الْحَاصِلِ بِمِلَاقَةِ الْأَصْدِقَاءِ وَمَوَاصَلَةِ الْأَحِبَّةِ

ترجمہ: اور یا انتقال میں یعنی کلام معنی مرادی پر ظاہر الدلالة نہیں ہوگا۔ اس خلل کی وجہ سے جو معنی
 اول سے جو لغت کے اعتبار سے سمجھا جا رہا ہے معنی ثانی کی طرف ذہن کے منتقل ہونے میں واقع ہوگا۔ اور
 یہ خلل ان لوازم بعیدہ کو مراد لینے کی وجہ سے ہوتا ہے جو کثیر واسطوں کے محتاج ہوتے ہیں اس کے ساتھ معنی
 مقصودی پر دلالت کرنے والے قرینے بھی مخفی ہوتے ہیں جیسے کہ دوسرے کا قول اور وہ عباس بن احنف
 ہے (میں تم سے گھر کی دوری کو طلب کرتا ہوں تاکہ قریب ہو جاؤ) اور میری آنکھیں آنسو بہاتی ہیں تاکہ وہ
 خوش ہو جائیں) تسکب کا معنی بہانا ہے اور یہ رفع کے ساتھ اور یہی صحیح روایت ہے جس پر دلائل الاعجاز میں
 شیخ کے کلام کی بناء ہے اور نصب والی روایت وہم ہے۔ شاعر نے سكب دموع جو کہ رونا ہے کو بری حالت
 اور غم سے کنایہ کیا ہے۔ جو کہ محبوب لوگوں کی جدائی سے لازم آتا ہے۔ اور وہ اس کنایہ میں درست ہے
 کیونکہ بعض دفعہ رونے کو غم پر دلیل بنایا جاتا ہے کہا جاتا ہے اس نے مجھے رلایا اور مجھے ہنسایا یعنی اس نے
 مجھے غم دیا اور مجھے خوش کیا، شعر = زمانے نے مجھے رلایا اور اے میری قوم زمانے نے مجھے بہت کم ہنسایا ان
 چیزوں سے جو مجھے بہت کم راضی کرتی ہیں۔ لیکن شاعر نے جمود عین سے فرح اور سرور کو کنایہ کرنے
 میں غلطی کی ہے۔ جو کہ دائمی ملاقات اور قرب سے حاصل ہوتے ہیں کیونکہ جمود عین سے انتقال آنسو میں

بخل کرنے کی طرف رونے کی حالت میں ہوتا ہے جو کہ محبوب لوگوں کی جدائی پر غم کی حالت ہوتی ہے نہ کہ اس فرح اور سرور کی طرف جو کہ دوستوں کی ملاقات اور محبوب لوگوں کے قرب سے حاصل ہوتا ہے جس کا شاعر نے ارادہ کیا ہے۔

وضاحت: قولہ: لایکون ظاہرۃ الدلالة۔

شارح کی غرض یہاں سے تین باتوں کو بیان کرنا ہے کہ انتقال میں تین چیزیں ضروری ہوتی ہیں۔ (۱) منتقل (۲) منتقل الیہ (۳) منتقل عنہ، تو یہاں پر منتقل ذہن ہے اور منتقل عنہ معنی اول جو لغت سے مفہوم ہوتا ہے یعنی معنی لغوی اور منتقل الیہ معنی ثانی مراد ہے۔

قولہ: ذلك الخلل یكون۔

شارح کی غرض یہاں سے انتقال میں پائے جانے والے خلل کو بیان کرنا ہے۔

قولہ: لایراد اللوازم البعیدہ۔

سوال: شارح کے لیے اولیٰ یہ تھا کہ وہ یوں کہتے لایراد الملزم و مات البعیدہ کیونکہ ماتن کا مذہب کناہیہ اور مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے اور جو شارح نے ذکر کیا ہے یہ اس کے خلاف ہے بلکہ یہ تو علامہ سکا کی کا مذہب ہے؟

جواب: یہ اعتراض اس وقت وارد ہو سکتا تھا اگر ایراد بمعنی اتیان ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ ایراد بمعنی قصد ہے تو معنی یہ بنے گا کہ یہ خلل ملزومات سے لوازم کے قصد کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

سوال: لوازم لازم کی جمع ہے اور جمع میں کم از کم تین لوازم بعیدہ کا ہونا ضروری ہے اور دوسری بات یہ کہ وسائط بھی جمع ہے اور اس کا اطلاق بھی تین افراد پر ہوتا ہے۔ اور یہ کثرت کے ساتھ بھی متصف ہے تو کثرت تعدد کے بعد آتی ہے مطلب یہ ہے کہ اگر چھ وسائط ہوں تو تعدد ہوگا نو واسطے ہوں تو کثرت ہوگی تو اس سے معلوم ہوا کہ انتقال میں خلل کے لیے تین لوازم اور نو واسطوں کی ضرورت ہوگی تو یہ مثال مثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ مثال میں ایک لازم ہے جو دو واسطوں کی طرف محتاج ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں دونوں مقامات پر جمع معرف باللام ہے اور جمع جب معرف باللام ہوتی ہے تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور وہ اسم جنس کی طرح ہوتی ہے اور اسم جنس کا اطلاق واحد پر بھی جائز ہوتا ہے لہذا لوازم سے مراد

ایک لازم ہے اور وسائط سے مراد ایک واسطہ ہے اور کثرت سے مراد جو واحد کے مقابل ہو لہذا عبارت کا حاصل یہ ہوگا کہ انتقال میں خلل کے لیے ایک لازم بعیدہ اور دو واسطے ضروری ہیں۔

سوال: یہ ہے کہ خلل جس طرح دو واسطوں سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح ایک واسطے اور بغیر واسطے کے بھی حاصل ہو جاتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ خلل کا ایک واسطہ یا بغیر واسطہ کے حاصل ہونا نادر ہے اور نادر الوقوع کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

قوله: مع خفاء القرائن الدلالة شارح کی غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان لوازم بعیدہ کو جو وسائط کے محتاج ہوتے ہیں مراد لینے سے انتقال میں خلل واقع ہوتا ہے بلکہ بسا اوقات لوازم بعیدہ کو کلام میں مراد لینے کے باوجود خلل واقع نہیں ہو جاتا جب کہ مقصود پر دلالت کرنے والے قرائن موجود ہوں؟

جواب: شارح نے جواب دیا کہ خلل اس وقت لازم آتا ہے جبکہ معنی مرادی پر دلالت کرنے والے قرائن پوشیدہ ہوں۔

كقول الاخر-

ماتن کی غرض یہاں سے تعقید معنوی کی مثال کو بیان کرنا ہے اگر یہاں یہ سوال ہو کہ ماتن نے کقول الاخر کیوں کہا کقولہ کیوں نہیں کہا؟ تو ہم کہیں گے کہ اگر ماتن کقولہ کہتے تو اس سے یہ دھم ہوتا کہ "ہ" ضمیر فرزدق کی طرف راجع ہے کیونکہ وہ اس سے پہلے مذکور ہے حالانکہ یہ فرزدق کا شعر نہیں ہے بلکہ عباس بن احنف کا ہے اور ماتن نے نام معلوم ہونے کے باوجود نام کو ذکر نہیں کیا کیونکہ متن کا دار و مدار اختصار پر ہوتا ہے۔ اور نام عباس بن احنف لفظ آخر سے طویل ہے اس لیے نام کو ذکر نہیں کیا

قوله: سا طلب بعد الدار عنكم لتقربوا-

تعقید معنوی کی مثال ہے۔ لیکن اس شعر پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ بعد الدار دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو شاعر کا مطلوب ہوگا یا نہیں ہوگا شاعر کا مطلوب ہے تو اطلب پر سین کو داخل کرنا غیر مستحسن ہے کیونکہ سین استقبال پر دلالت کرتی ہے تو معنی یہ ہوگا کہ بعد الدار فی الحال شاعر کا مطلوب نہیں ہے حالانکہ یہ شاعر کے مقصود کے مخالف ہے اور شاعر کا

مطلوب نہیں ہے تو اطلب کی نسبت بعد الدار کی طرف کرنا درست نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ بعد الدار کے لیے دو جہتیں ہیں من وجہ یہ مطلوب ہے اور من وجہ یہ غیر مطلوب ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے یہ شاعر کا مطلوب ہے جبکہ حقیقت کے اعتبار سے اس کا مطلوب نہیں ہے تو ظاہر کے اعتبار سے اطلب کی نسبت کرنا درست ہے اور حقیقت کے اعتبار سے سین کا دخول درست ہے تاکہ دونوں جہتوں کا لحاظ ہو جائے۔

قوله: بالرفع وهو الرواية الصحيحة

شارح کی غرض تسکب کے اعراب کو متعین کرنا ہے اور اس کے مرفوع ہونے پر دلیل کو قائم کرنا ہے اور اس پر دلیل دینا ہے کہ رفع والی روایت بھی درست ہے اور دوسری غرض بعض لوگوں کا رد کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ تسکب منصوب ہے رد کا حاصل یہ ہے کہ نصب کے لیے دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس کا عطف بعد الدار پر ہے تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ سبک دموع شاعر کو حاصل ہے یا حاصل نہیں ہے۔ اگر حاصل ہے تو سبک دموع کو طلب کرنا تحصیل حاصل ہے جو کہ باطل ہے یا شاعر کو حاصل نہیں ہے تو شاعر اپنے عشق میں جھوٹا ہے کیونکہ عاشق وہی ہوتا ہے جس کو سبک دموع حاصل ہو۔ نصب کی دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس کا عطف تقر بواپر ہو تو یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ تقر بوا معلول کے مقام پر واقع ہے اور علت کا عطف معلول پر درست نہیں ہوتا۔ کیونکہ دونوں آپس میں متضاد ہیں لہذا تسکب منصوب نہیں ہو سکتا ہے۔

قوله: جعل سكب الدموع وهو البكل

شارح کی غرض مثال کی مثل لہ کے ساتھ تطبیق کو بیان کرنا ہے اور ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ شاعر نے اپنے کلام میں دو کنایہ استعمال کیے ہیں ان میں سے ایک سبک دموع ہے اور

دوسرا التجد امیں ہے تو ماتن نے پہلے کنایہ کو چھوڑ کر دوسرے کنایہ کو مثال کے ساتھ خاص کیوں کیا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ شاعر پہلے کنایہ میں صحیح ہے اور اس میں تعقید نہیں ہے لہذا یہ تعقید کی مثال نہیں بن سکتی تھی لیکن

دوسرے کنایہ میں خطاء پر ہے تو یہ تعقید کی مثال بن سکتی ہے اس وجہ سے ماتن نے دوسرے کنایہ کو مثال کے ساتھ خاص کیا۔

قوله: يقال ابكاني واضحكني

یہاں سے شارح کی غرض اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ شاعر پہلے کنایہ میں تو درست ہے لیکن دوسرے کنایہ میں

خطاء پر ہے لہذا یہ تعقید کی مثال بن جائے گی۔

قوله: فان الانتقال من الجمود

ماتن کی غرض اس عبارت سے اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ شاعر دوسرے کنایہ میں خطا پر ہے لہذا اس میں تعقید

ہے۔

عبارت: وَلِهَذَا لَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ فِي الدُّعَاءِ لِأَزَالَتْ عَيْنُكَ جَامِدَةً كَمَا يُقَالُ لِأَبْكَى اللَّهُ عَيْنُكَ وَيُقَالُ سَنَةٌ جَمَادٌ لَا مَطْرَ فِيهَا وَنَاقَةٌ جَمَادٌ لِأَلْبَنَ لَهَا كَأَنَّهَا تَبْخُلَانِ بِالْمَطْرِ وَاللَّبَنُ قَالَ الْحَمَاسِيُّ إِلَّا أَنَّ عَيْنًا تَجِدُ يَوْمَ وَاسِطٍ عَلَيْكَ بِجَارِي دَمْعِهَا لَجَمُودٍ فَإِنْ قِيلَ اسْتَعْمَلَ الْجَمُودُ فِي مُطْلَقِ خَلْوِ الْعَيْنِ مِنَ الدَّمْعِ مَجَازًا مِنْ بَابِ اسْتَعْمَالَ الْمُقَيَّدِ فِي الْمَطْلُوقِ ثُمَّ كُنِيَ بِهِ عَنِ الْمُسْرَةِ لِكُونِهِ لِأَزْمًا لَهَا عَادَةٌ قُلْنَا هَذَا النَّمَائِكِيُّ لِصِحَّةِ الْكَلَامِ وَاسْتِقَامَتِهِ وَلَا يُخْرِجُهُ عَنِ التَّعْقِيدِ الْمُعْنَوِيِّ لِظُهُورِ أَنَّ الذِّهْنَ لَا يَنْتَقِلُ إِلَى هَذَا بِسَهُولَةٍ فَالْكَلَامُ الْخَالِي عَنِ التَّعْقِيدِ الْمُعْنَوِيِّ مَا يَكُونُ الْإِنْتِقَالَ فِيهِ مِنْ مَعْنَاهِ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّانِي ظَاهِرًا حَتَّى يَخِيلَ إِلَى السَّامِعِ مَعَهُ أَنَّهُ فَهَمَهُ مِنْ حَاقِ اللَّفْظِ وَأَمَّا الْكَلَامُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ مَعْنَى ثَانٍ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ السَّاقِطِ عَنْ دَرَجَةِ الْإِعْتِبَارِ عِنْدَ الْبَلْغَاءِ كَمَا اسْتَعْرِفَهُ فِي بَحْثِ بَلَاغَةِ الْكَلَامِ۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے دعا میں لازالت عینک جامدة کہنا درست نہیں ہے جیسا کہ لا ابکی اللہ عینک کہنا درست ہے اور سنۃ جماد اس سال کو کہا جاتا ہے جس میں بارش نہ ہو اور ناقۃ جماد اس اونٹنی کو کہا جاتا ہے جو دودھ نہ دے گویا کہ یہ دونوں بارش اور دودھ میں بخل کرتے ہیں حماسی نے کہا خبر ڈار بے شک وہ آنکھ جس نے واسط کے دن تم پر آنسو بہانے میں سخاوت نہ کی بخیل ہے اگر کہا جائے کہ جمود کو آنسو سے آنکھ کے خالی ہونے میں استعمال کیا گیا جو کہ مقید کو مطلق میں استعمال کرنے کے باب سے مجاز ہے پھر اس سے مسرت کو کنایہ کیا گیا کیونکہ آنکھوں کا خالی ہونا مسرت کو عادت لازم ہوتا ہے ہم نے کہا یہ کلام کی صحت اور درستگی کو تو کفایت کرے گا اور شعر کو تعقید معنوی سے نہیں نکالے گا اس بات کے ظاہر ہونے کی وجہ سے کہ ذہن اس کی طرف آسانی سے منتقل نہیں ہوتا ہے کیونکہ تعقید معنوی سے خالی کلام وہ ہوتا ہے جس میں انتقال معنی اول سے معنی ثانی کی طرف ظاہر ہوتی کہ سامع کو خیال ہونے لگے کہ اس نے اس معنی کو نفس لفظ سے سمجھا ہے۔ اور وہ کلام جس کے لیے دوسرا معنی نہیں ہوتا وہ بلغاء کے نزدیک درجہ اعتبار سے ساقط ہوتا ہے جیسا کہ تم عنقریب بلاغت کلام کی بحث میں اس کو پہچان لو گے۔

وضاحت: قولہ: لہذا لا یصح ان یقال۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات پر دلیل دینا ہے کہ جمود حالت غم میں بخل سے عبارت ہے نہ کہ حالت سرور سے جیسا کہ شاعر نے اس کا ارادہ کیا ہے۔

قولہ: جماد لا مطر فیہا وناقۃ جماد۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات پر دلیل دینا ہے کہ جمود سے ذہن کا انتقال غم کی حالت میں بخل کی طرف ہوتا ہے نہ سرور کی طرف کیونکہ سہ ماہی جماد اس سال کو کہا جاتا ہے کہ جب لوگوں کو بارش کی ضرورت ہو لیکن اس سال بارش نہ ہو گیا کہ یہ سال بارش برسانے میں بخل کر رہا ہے۔ اور ناقۃ جماد اس اونٹنی کو کہا جاتا ہے جب لوگوں کو دودھ کی حاجت ہو لیکن اونٹنی دودھ نہ دے۔

قولہ: قال الحماسی الان عیناً لم تجد۔

شارح کی غرض یہاں سے دوسری دلیل قائم کرنا ہے کہ جمود سے مراد غم کی حالت میں بخل دموع کی طرف انتقال ہوتا ہے حماسی حماسہ کتاب کی طرف منسوب ہے۔ اور لغت میں حماسہ شجاعت کو کہتے ہیں اور یہاں مراد وہ مشہور کتاب دیوان حماسہ ہے جو کہ ابو تمام حبیب بن اوس طائی کی طرف منسوب ہے جس میں اس نے ان بلغاء کے اشعار کو جمع کیا ہے جن سے استشہاد کیا جاتا ہے اس شعر کا شان و رود یہ ہے کہ جب وزیر انبھیرہ کو مقام واسط میں قتل کیا گیا تو اس پر ابو عطاء سندی نے اس کے مرثیے میں یہ شعر ذکر کیا تھا۔

قولہ: فان قیل استعمال۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن پر اعتراض کرنا ہے کہ یہ مثال مثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ مثل مقید ہے یعنی تعقیدی معنوی ہے اور مثال میں تعقید نہیں ہے کیونکہ جمود کو بخل مقید کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اور یہاں اس کو مطلق میں استعمال کیا گیا ہے جو کہ جائز الاستعمال ہے پھر اس سے مسرت کو کنایہ کیا ہے کیونکہ خوشی کو عادت آنکھوں کا آنسوؤں سے خالی ہونا لازم ہے لہذا اس میں تعقید نہیں ہے؟ شارح نے خود ہی اس کا قلنا سے جواب دیا کہ آپ کی یہ توجیہ صحت کلام کے لیے تو فائدہ مند ہے لیکن اس کو تعقید معنوی سے نہیں نکالے گی کیونکہ ذہن آسانی سے اس معنی اور کنایہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے۔

قولہ: اما الکلام الذی لیس لہ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

سوال: آپ کی مذکورہ بحث سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ وہ کلام جس کے لیے معنی ثانی نہ ہو تو اس کا معقد ہونا لازم

آئے گا کیونکہ اس میں معنی اول سے معنی ثانی کی طرف انتقال نہیں پایا جائے گا۔ کیونکہ اس کا دوسرا معنی ہی نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ وہ کلام جس کے لیے معنی ثانی نہیں ہوگا وہ درجہ اعتبار سے ہی ساقط ہے۔

سوال: اس سے تو یہ لازم آئے گا کہ جو کلام مقتضی حال کے مطابق ہو اور جب اس کے لیے کوئی معنی مجازی یا کننا

ئی نہ ہوگا تو وہ بلغاء کے نزدیک درجہ اعتبار سے ساقط ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ ہماری مراد معنی سے وہ اغراض ہیں جن کے لیے کلام کو وضع کیا جاتا ہے نہ کہ معنی مجازی یا معنی

کنائی حتیٰ کہ اعتراض وارد ہو۔

عبارت: وَمَعْنَى الْبَيْتِ أَنَّ عَادَةَ الزَّمَانِ وَالْأَخْوَانَ الْإِتْيَانَ بِنَقِيضِ الْمَطْلُوبِ وَالْجُرْيَانَ عَلَى

عَكْسِ الْمَقْصُودِ وَأَنَّ إِلَى الْآنَ كُنْتُ أَطْلُبُ الْقُرْبَ وَالسُّرُورَ فَلَمْ يَحْصُلْ لِي إِلَّا الْحُزْنَ وَالْفِرَاقُ

فَبَعْدَ هَذَا أَطْلُبُ الْبَعْدَ وَالْفِرَاقَ لِيَحْصَلَ الْقُرْبُ وَالْوَصَالَ وَأَطْلُبُ الْحُزْنَ وَالْكَأَبَةَ لِيَحْصَلَ الْفَرَحُ

وَالسُّرُورَ هَذَا إِنْ نَصَبْتَ تَسْكِبَ بِتَقْدِيرِ أَنْ عَطْفًا عَلَى بَعْدِ الدَّارِ وَإِنْ رَفَعْتَهُ كَمَا هُوَ الصَّوَابُ

فَالْمَعْنَى أَبْكَى وَأَتَحَزَّنُ الْآنَ لِيَحْصَلَ فِي الْمُسْتَقْبَلِ السُّرُورَ وَالْفَرَحَ بِالْقُرْبِ وَالْوَصَالِ وَحِينَئِذٍ

لَا يَدْخُلُ سَكْبُ الدَّمُوعِ تَحْتَ الطَّلْبِ لِكِنَّةِ أَكْبَ عَلَيْهِ وَلا زِمَةٌ مُلَازِمَةٌ الْأَمْرِ الْمَطْلُوبِ لِيُظَنَّ

الدَّهْرَانَهُ مَطْلُوبَةً فَيَأْتِي بِضِدِّهِ فَهَذَا هُوَ الْمَعْنَى الْمَشْهُورُ فِيمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَلا يَخْفَى مَا فِيهِ مِنَ

التَّكْلِيفِ وَالتَّعَسُّفِ وَمَنْشَأَهُ عَدَمُ التَّعَمُّقِ فِي الْمَعَانِي وَقِلَّةُ التَّصْفِيحِ فِي الْكَلَامِ الْمَهْرَقَةِ مِنَ السَّلْفِ

ترجمہ: شعر کا معنی یہ ہے کہ زمانے اور بھائیوں کی عادت مطلوب کی نقیض کو لانا ہے اور مقصود کے بر

عکس چلنا ہے اور میں اب تک قرب اور خوشی کو طلب کرتا رہا ہوں پس مجھے غم اور جدائی ہی حاصل ہوئی اس

کے بعد میں دوری اور جدائی کو طلب کرتا ہوں۔ تاکہ قرب اور وصال حاصل ہو اور میں غم اور بد حالی طلب

کرتا ہوں تاکہ خوشی اور سرور حاصل ہو۔ یہ معنی اس صورت میں ہے جبکہ تسکب کو ان کی تقدیر کی وجہ سے بعد

الدار پر عطف ڈالتے ہوئے پڑھا جائے اور اگر تم اس کو رفع دو جیسا کہ وہ درست ہے تو معنی یہ ہوگا کہ میں

اب تک روتا رہا اور غم زدہ رہا تاکہ مستقبل میں قرب اور وصال کے ذریعے خوشی اور سرور حاصل ہو جائے

اور اس وقت سكب دموع طلب کے تحت داخل نہیں ہوگا۔ لیکن شاعر اس پر متوجہ ہو گیا اور اس کو امر مطلوب

کی طرح لازم پکڑ لیا تا کہ زمانہ گمان کرے کہ یہی اس کا مطلوب ہے پس وہ اس کی ضد کو لے کر آئے یہی وہ معنی ہے جو کہ قوم کے درمیان مشہور ہے اور اس معنی میں جو تکلف اور کجروہی ہے وہ مخفی نہیں ہے اور اس کا سبب معنی میں گہری نظر نہ کرنا ہے اور گذرے ہوئے ماہرین کے کلام میں غور کی کمی ہے۔

وضاحت: قولہ لکنہ ارب علیہ شارح کی غرض یہاں سے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ شاعر کا قول تسکب جب طلب کے تحت داخل ہی نہیں ہے تو یہ اس کا مطلوب بھی نہ ہوگا پس اس کی تعلیل یہ بیان کرنا کہ زمانہ اس کی نقیض کو لیکر آئے گا یہ درست ہی نہیں ہے کیونکہ یہ علت تو اس وقت درست تھی اگر تسکب دموع اس کا مطلوب ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ حقیقتاً تو یہ اس کا مطلوب نہیں ہے لیکن حکماً اس کا مطلوب ہے لہذا یہ علت بیان کرنا درست ہے۔

قولہ ولا یخفی مافیہ من التکلف یہاں سے شارح کی غرض ان دونوں معنی کا رد بیان کرنا ہے اور اس کی چند

وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ۔ شاعر پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعد اور فراق اگر حالت اخبار میں شاعر کو حاصل ہیں تو اب ان کا حصول تحصیل حاصل ہوگا اور اگر بعد اور فراق حاصل نہیں تو پھر وصال حاصل ہوگا لہذا اب بعد کو حاصل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

جواب: یہ ہے کہ بعد حالت اخبار سے پہلے ہی حاصل ہے اور اب شاعر اس کو دوام اور استمرار کے لیے حاصل کر

تا ہے لہذا تحصیل حاصل لازم نہیں آتا ہے۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ زمانے کی عادت تو مطلوب حقیقی کی نقیض کو لانا ہے نہ کہ مطلوب ظاہری کی نقیض کو اور یہ شاعر کا

مطلوب نہیں ہے۔

جواب: شعراء کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایک امر مطلوب کا اظہار کرتے ہیں مراد اس کا خلاف ہوتا ہے۔ لہذا کوئی

اعتراض نہیں ہوگا۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ سین استقبال کے لیے آتی ہے اور اس کا تسکب میں اعتبار کیا گیا ہے اور معنی حال کا لیا گیا ہے جو

قانون کے خلاف ہے؟

جواب: تسکب سے زمانہ حال کا ارادہ حالت رفع میں کیا گیا ہے جیسا کہ شارح نے اس کی وضاحت کی ہے اور

اس وقت (سا طلب) کے مجموعہ پر عطف ہوگا لہذا زمانہ حالی کا معنی لینا درست ہے۔

چوتھی وجہ: یہ ہے کہ لہجہ اسے استقبال کا ارادہ کیا گیا ہے جبکہ اس پر علامت استقبال معدوم ہے جو کہ خلاف قانون ہے؟

جواب: یہ ہے کہ لہجہ اسے استقبال کا ارادہ شاعر کی حالت کے اعتبار سے کیا گیا ہے بایں طور پر کہ سبب و موع ایسا حال ہے جو زمانہ استقبال میں فرح و خوشی کی طرف لے جاتا ہے۔

عبارت: وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ ارَادَ بِطَلْبِ الْفِرَاقِ طَيِّبَ النَّفْسِ بِهِ وَتَوَطَّيْنَهَا عَلَيْهِ حَتَّى كَأَنَّهُ أَمْرٌ مَطْلُوبٌ وَالْمَعْنَى إِنِّي الْيَوْمَ أَطِيبُ نَفْسًا بِالْبُعْدِ وَالْفِرَاقِ وَأَوْطِنُهَا عَلَى مَقَاسَاةِ الْأَحْزَانِ وَالْأَشْوَاقِ وَأَتَجَرَّعُ غُصَصَهَا وَأَتَحْمَلُ لِأَجْلِهَا حُزْنَاً يَفِيضُ الدَّمُوعَ مِنْ عَيْنِي لِأَتَسَبِّبَ بِذَلِكَ إِلَى وَصْلِ يَدُومٍ وَمَسْرَقَةٍ لِأَتَزُولُ فَإِنَّ الصَّبْرَ مِفْتَاحُ الْفَرْجِ وَمَعَ كُلِّ عُسْرٍ يُسْرٌ وَلِكُلِّ بَدَايَةٍ نِهَآيَةٌ هَذَا هُوَ الْمَفْهُومُ مِنْ دَلَائِلِ الْإِعْجَازِ وَعَلَى هَذَا فَالْسَّيْنُ فِي سَأَطْلُبُ لِمَجْرَدِ التَّكَاكُيدِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْكَشَافِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَغَيْرُ ذَلِكَ

ترجمہ: اور درست معنی یہ ہے کہ شاعر نے طلب فراق کے ذریعے نفس کے خوش کرنے کا اور نفس کو اس پر عادی بنانے کا ارادہ کیا ہے حتیٰ کہ گویا یہی اس کا مطلوب ہے اور معنی یہ ہے کہ میں آج اپنے نفس کو دوری اور جدائی کے ذریعے خوش کرتا ہوں اور نفس کو غموں اور شوق کے برداشت کرنے کا عادی بناتا ہوں اور اس کے غم کو گھونٹ گھونٹ پیتا ہوں اور اس کی وجہ سے ایسا غم برداشت کرتا ہوں جو میری آنکھوں سے آنسو بہاتا ہے تاکہ میں اس کے ذریعے ہمیشہ رہنے والے وصال اور دائمی خوشی تک پہنچ جاؤں۔ کیونکہ صبر کشادگی کی چابی ہے اور ہر تنگی کے ساتھ آسانی ہے اور ہر ابتداء کے لیے انتہاء ہے اور یہی اس کا مفہوم ہے جیسا کہ دلائل الاعجاز سے سمجھ میں آرہا ہے اور اس معنی پر سا طلب میں سین محض تاکید کے لیے ہوگی۔ جیسا کہ صاحب کشاف نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں سنکتب ما قالوا کے بارے میں کہا کہ سین تاکید کے لیے ہے۔

وضاحت: هذا هو المفهوم۔

اس عبارت سے غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ شارح اس معنی میں اکیلے ہیں یا کوئی ان کے ساتھ موافق بھی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ شارح کے مطلب میں شیخ عبدالقاہر بھی شریک ہیں انہوں نے اس شعر کا یہی معنی اپنی کتاب

دلائل الاعجاز کے اندر بیان کیا ہے۔

عبارت: قِيلَ فَصَاحَةُ الْكَلَامِ خُلُوصُهُ مِمَّا ذُكِرَ وَمِنْ كَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَهُوَ ذِكْرُ الشَّيْءِ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى وَكَثْرَتُهُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ فَوْقَ الْوَاحِدِ وَتَتَابُعُ الْإِضَافَاتِ فَكَثْرَةُ التَّكْرَارِ كَقَوْلِهِ أَيْ قَوْلُ أَبِي الطَّيِّبِ وَتَسْعُدْنِي فِي غَمْرَةٍ بَعْدَ غَمْرَةٍ وَالْغَمْرَةُ مَا يَغْمُرُكَ مِنَ الْمَاءِ وَالْمُرَادُ الشَّدَّةُ سَبُوحٌ فَعُولٌ بِمَعْنَى فَاعِلٍ مِنَ السَّبْحِ وَهُوَ شِدَّةٌ عَدُوُّ الْفَرَسِ يَسْتَوِي فِيهِ الْمَذْكَرُ وَالْمَوْنُثُ وَأَرَادَ بِهِ فَرَسًا حَسَنَةً لِاتِّعَابِ رَاكِبِهَا كَأَنَّهَا تَجْرِي فِي الْمَاءِ لَهَا صِفَةُ سَبُوحٍ مِنْهَا حَالٌ مِنْ شَوَاهِدٍ وَعَلَيْهَا مُتَعَلِّقٌ بِهَا وَشَوَاهِدُ فَاعِلُ الظَّرْفِ أَعْنَى لَهَا لِاعْتِمَادِهِ عَلَى الْمَوْصُوفِ وَالضَّمَانِ كُلُّهَا لِسَبُوحٍ يَعْنِي أَنَّ لَهَا مِنْ نَفْسِهَا عَلَامَاتٍ شَاهِدَةٌ عَلَى نَجَابَتِهَا۔

ترجمہ: کہا گیا کہ فصاحت کلام مذکورہ چیزوں سے خالی ہو اور کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے بھی خالی ہو اور کثرت تکرار سے مراد کسی شئی کا ایک کے بعد دوسری مرتبہ ذکر کرنا ہے اور کثرت سے مراد ما فوق الواحد ہو۔ پس کثرت تکرار جیسا کہ اس کا قول یعنی ابو طیب کا قول اور (میری ایک غم کے بعد دوسرے غم میں مدد کرتی ہے) اور غمرہ لغت میں کہتے ہیں پانی کا آپ کو چاروں طرف سے گھیر لینا اور یہاں مراد سختی ہے سبوح بروزن فعول سح سے فاعل کا معنی میں اور وہ ایسے گھوڑے کو کہتے ہیں جو بہت تیز رفتار ہو اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہیں اور یہاں ایسا خوبصورت گھوڑا مراد ہے جو اپنے سوار کو نہیں تھکا تا گویا کہ وہ پانی میں چلتا ہے اس کے لیے یہ سبوح کی صفت ہے اس سے یہ شواہد سے حال ہے اور علیھا (اسپر) اس کے متعلق ہے اور شواہد (علامتیں) یہ ظرف کا فاعل ہے میری مراد لھا کا کیونکہ اس کا موصوف پر اعتماد ہے اور ساری کی ساری ضمیریں سبوح کی طرف لوٹ رہی ہیں یعنی اس کی ذات میں ایسی نشانیاں ہیں جو اس کی عمدگی پر گواہ ہیں۔

وضاحت: قوله: قِيلَ فَصَاحَةُ الْكَلَامِ۔

صاحب قیل کی غرض ماتن پر اعتراض کرنا ہے اور ماتن کی غرض اس کے قول کو نقل کر کے اس کا رد کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ماتن کا مخلاصت فصاحت کا تین میں حصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مخلاصت فصاحت پانچ ہیں

تین تو وہ جو ماتن نے ذکر کیے اور پانچوں کثرت تکرار اور چھٹا تابع اضافات ہے؟

جواب: ماتن نے اس کا رد اپنے قول و فیہ نظر سے کیا ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

شارح کی غرض اپنے قول فصاحت الکلام خلوصہ مم ذکر سے ماتن کے کلام کی تصحیح کرنا ہے اور وہ اس طرح کہ ماتن کے کلام میں قول مذکور ہے اس کے لیے مقولہ بھی ضروری ہے۔ اور وہ متن میں موجود نہیں ہے اور یہ بھی کہ متن میں جار مجرور مذکور ہے اور اس کا متعلق مذکور نہیں ہے تو شارح نے یہ عبارت ذکر کر کے متن کے ان نقصانات کو پورا کیا ہے اور شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا بھی ہے کہ ماتن کے قول و من کثرت تکرار کا تعلق عطف تلقینی کے قبیل سے ہے اور عطف تلقینی کہتے ہیں کہ کلام کا عطف غیر کے کلام پر کرنا اس غیر کی تنبیہ کے لیے کہ اس کے کلام میں کمی اور نقص ہے۔

قوله: وهو ذكر الشئ مرة بعد اخرى:

شارح کی غرض اس عبارت سے تکرار کا صحیح معنی بیان کرنا ہے اور ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض۔ یہ ہے کہ مثال مثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ تکرار کہتے ہیں ایک چیز کے مجموعے کو دو مرتبہ ذکر کرنا۔ تو جب ایک چیز دو مرتبہ مذکور ہوگی تو محض تکرار حاصل ہوگا۔ پھر اس کے بعد مرتبہ کثرت تکرار کا آتا ہے جو اس چیز کو چھ مرتبہ ذکر کرنے سے حاصل ہوگا۔ اور مثال میں جو ہاء ضمیر مذکور ہے وہ تین مرتبہ ہے لہذا مثال کی مطابقت مثل لہ کے مطابق نہ ہوئی۔

جواب: یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت وارد ہو سکتا تھا اگر تکرار کا وہ معنی لیا جائے جو آپ نے بیان کیا ہے بلکہ

یہاں دوسرا معنی مراد ہے اور وہ یہ ہے ایک چیز کو دو مرتبہ ذکر کرنا اور کثرت سے یہاں مراد ما فوق الواحد مراد ہے۔ لہذا یہ مثال مثل لہ کے مطابق ہوگئی۔

قوله: فكثرة التكرار ای ابی طیب۔ شارح کی اس عبارت سے چند اغراض ہیں۔

پہلی غرض تو اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ماتن کا کلام لف و نشر مرتب پر ہے۔ کیونکہ اولاً انہوں نے کثرت

تکرار کو ذکر کیا پھر تابع اضافات کو ذکر کیا پھر اسی طریقہ پر ان کی مثالوں کو ذکر کیا اور اس کی طرف اپنے قول فکثرة التکرار سے

اشارہ کیا ہے۔

دوسری غرض اس شعر کے شاعر کو متعین کرنا ہے کہ وہ ابو طیب ہے۔

تیسری غرض اس شعر کے نصف اول کو بیان کرنا ہے تاکہ نصف اخیر سے جو مقصود ہے اسکی وضاحت ہو سکے اور نصف اول کے بعض الفاظ کی لغوی وضاحت کر کے مقصود کو بیان کرنا ہے اس کی طرف اپنے قول و تسعدنی سے اشارہ کیا ہے۔ چوتھی غرض غمرہ کے لغوی معنی کو بیان کرنا ہے جس کی طرف اپنے الغمرۃ ما یفرک سے اشارہ کیا ہے قول پانچویں غرض اس مقام میں غمرہ کے معنی مرادی کو بیان کرنا ہے کہ یہاں اس سے مراد شدت اور سختی ہے لہذا کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔

قوله: فاعول بمعنی فاعل من السبح۔

یہاں سے بھی شارح کی چند اغراض ہیں۔

پہلی غرض تو صیغہ کی تحقیق کرنا ہے کہ سیوح مفرد ہے یا جمع ہے دوسری غرض یہ ہے کہ فاعول کا وزن فاعل اور مفعول دونوں کے معنی میں آتا ہے یہاں کونسا معنی مراد ہے تو اس کی طرف اشارہ بمعنی فاعل کہہ کر دیا اور تیسری غرض سیوح کے ماخذ کو بتانا ہے کہ یہ سج سے مشتق ہے اور چوتھی غرض اس کے ماخذ کے معنی کی وضاحت کرنا ہے کہ وہ تیز رفتار گھوڑے کو کہا جاتا ہے۔ اور پانچویں غرض ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ شاعر نے اولاً اپنے گھوڑے کا وصف صفت مونث سے بیان کیا اور کہا تسعدنی الخ اور ثانیاً اس کا وصف صفت مذکر سے بیان کیا اور کہا سیوح تو یہ مذکر اور مونث آپس میں مخالف ہیں اس کا جواب دیا کہ اس میں مذکر اور مونث برابر ہیں یعنی فاعول کے وزن کے لیے مذکر صفت بھی آسکتی ہے اور مونث صفت بھی آسکتی ہے اور چھٹی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ جو اس پر سوار ہوتا ہے اس کو کوئی تکلف و مشقت یا تکلیف نہیں ہوگی یعنی یہ گھوڑا بہت خوبصورت انداز میں دوڑتا ہے اس کی طرف اپنے قول فرس حسن الجری سے اشارہ کیا ہے۔

قوله: یعنی ان لها من نفسها علامات:

شارح کی غرض یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ہر شئی کے لیے کوئی نہ کوئی علامت ہوتی ہے لہذا علامت کو فرس کے ساتھ خاص کرنا درست

ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں سے مراد وہ علامتیں ہیں جو اس فرس کی عمدگی پر دلالت کرنی والی ہیں عام علامتیں مراد

نہیں ہے لہذا یہ تخصیص درست ہوئی۔

عبارت: وَتَتَابَعُ الْإِضَافَاتِ مِثْلُ قَوْلِهِ أَيْ قَوْلِ ابْنِ بَابِكِ حَمَامَةٌ جَرَعِي حَوْمَةَ الْجُنْدَلِ
إِسْجَعِي فِيهِ إِضَافَةٌ حَمَامَةٍ إِلَى جَرَعِي وَهِيَ أَرْضٌ ذَاتُ رَمَلٍ مُسْتَوِيَةٌ لِأَنَّهَا تَنْبِتُ شَيْئًا تَنْبِتُ الْأَجْرَعُ
قَصْرَهَا لِلضَّرُورَةِ وَإِضَافَةٌ جَرَعِي إِلَى حَوْمَةٍ وَهِيَ مُعْظَمُ الشَّيْءِ وَإِضَافَةٌ حَوْمَةٍ إِلَى الْجُنْدَلِ وَهِيَ
أَرْضٌ ذَاتُ حِجَارَةٍ وَالسَّجْعُ هَدِيرُ الْحَمَامِ وَنَحْوَهُ وَتَمَامُهُ فَأَنْتَ بِمَرَأِي مِنْ سَعَادٍ وَمَسْمَعٍ أَيْ
بِحَيْثُ تَرَكَ سَعَادٌ وَتَسْمَعُ صَوْتِكَ يُقَالُ فُلَانٌ بِمَرَأِي مَبْنِي وَمَسْمَعٍ أَيْ بِحَيْثُ أَرَاهُ وَأَسْمَعُ قَوْلُهُ
كَذَا فِي الصَّحَاحِ

ترجمہ: اور تتابع الاضافات اس کے قول کی مثل یعنی ابن بابک کا قول "انے پتھر پللی، اونچی، ریتلی
زمین کی کبوتری تو گا" تو اس میں حمامہ کی جرعی کی طرف اضافت ہے اور جرعی ایسی ریتلی برابر زمین کو کہتے
ہیں جو کوئی چیز بھی نہ اگاتی ہو یہ جرعی اجرع کی مونث ہے۔ اور اس میں ضرورت کی وجہ سے قصر کیا گیا ہے
اور جرعی کی اضافت حومہ کی طرف ہے اور حومہ کسی شئی کے بلند حصے کو کہتے ہیں اور حومہ کی اضافت جندل کی
طرف ہے اور جندل پتھر پللی زمین کو کہتے ہیں اور سجع کبوتر کی آواز ہوتی ہے اور جو اس کی مثل ہو۔ اور مکمل
شعریوں ہے پس تو سعاد کو دکھائی دے رہی ہے اور سنائی دے رہی ہے یعنی تو ایسے مقام پر ہے جہاں سے
سعاد تجھ کو دیکھ رہی ہے اور تیری آواز کو سن رہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں مجھے سنائی اور دکھائی دے رہا
ہے یعنی میں اس کو دیکھ رہا ہوں اور اس کی بات سن رہا ہوں ایسا ہی لغت کی کتاب صحاح میں ہے۔

وضاحت: قوله ففيه اضافة حمامة۔

شارح کی یہاں سے پہلی غرض تو مثال کو مثال لہ کے مطابق بنانا ہے جب کہ اس کی طرف اشارہ کیا اپنے قول ففيه
اضافة الخ سے اور دوسری غرض بعض الفاظ کے لغوی معنی بیان کرنا ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ اپنے قول وهي ارض ذات
الرمل الخ سے کیا ہے اور تیسری غرض اس شعر کا دوسرا حصہ بیان کرنا ہے۔ جس کی طرف اپنے قول وتامه الخ سے اشارہ کیا
ہے۔

قوله تانبث الاجرع۔

یہاں سے شارح کی غرض جرعی کی وضاحت کرنا ہے کہ یہ مذکر ہے یا مونث ہے تو شارح نے کہا کہ جرعی اجرع کی

کیسے ہو سکتا ہے؟ حالانکہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا! الکریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابرہیم علیہم السلام شیخ عبدالقاہر نے کہا کہ صاحب نے فرمایا تم اضافات متداخلہ سے بچو کیونکہ یہ اچھی نہیں ہوتی ہیں اور ذکر کیا کہ یہ مذمت و ہجو میں استعمال کی جاتی ہے۔ پھر شیخ نے کہا اس کے اکثر میں ثقل کے بارے میں شک نہیں لیکن جب یہ کراہت سے سالم ہو تو اس میں لطافت اور ملاحظت آ جاتی ہے۔ جیسے اس کا قول وظلت تدیرا کا اس ایڈی جاذر عناق دنانیر الوجوه ملاح (وحشی گائے کے دیناروں کی طرح خوبصورت و تلخ چہرے والے بچوں کے ہاتھ پیالوں کو ہمیشہ گھماتے ہیں)

وضاحت قولہ: وفيہ نظر۔

ماتن کی غرض اس عبارت سے صاحب قیل کا رد کرنا ہے لیکن جب متون کی بناء اختصار پر ہوتی ہے تو ماتن نے اجمال پر ہی اکتفی کیا اور نظر کی تفصیل کو ذکر نہیں کیا اور شارح نے اس نظر کو تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ کہ کثرۃ تکرار اور اضافات کی وجہ سے اگر لفظ میں ثقل پیدا ہوتا ہے تو یہ تافر کے تحت داخل ہو جائے گا اس سے دوبارہ خلوص ضروری نہیں ہے اور اگر ثقل پیدا نہیں ہوتا ہے تو اس سے احتراز بھی ضروری نہیں ہے۔

قولہ: کیف وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

یہاں سے شارح کی غرض نظر کی شق ثانی پر دلیل دینا اور اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ کیا وجہ ہے کہ شارح نے اس نظر میں دو شقوں کو اختیار کیا ہے۔ اور یقینی حکم نہیں لگایا تھا ہے اور کہا یہ نخل بالفصاحت ہے یا نہیں ہے جیسا کہ ماقبل نظر میں یقینی حکم لگایا تھا؟ اور کہا تھا کہ یہ غرابت میں داخل ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ دونوں کبھی تو نخل بالفصاحت ہوتی ہیں اور کبھی نخل بالفصاحت نہیں ہوتی ہیں۔ جیسا کہ اس حدیث مبارکہ میں یہ نخل بالفصاحت نہیں ہیں اور یہ حدیث مبارکہ شق ثانی پر دلیل ہے۔

قولہ: قال الشیخ عبدالقاہر۔

شارح کی غرض شیخ کے قول کو نقل کرنے سے نظر کی دونوں شقوں پر دلیل قائم کرنا ہے ایک اعتراض کو دور کرنا ہے اور ان امور ثلاثہ کے ذکر کے لیے تمہید ہے جو ماتن نے شیخ کے کلام میں تصرف کر کے اپنی کتاب ایضاح کے اندر مستنبط کیے ہیں۔

شارح نے نظر کی شق اول پر اپنے قول قال الصاحب سے دلیل قائم کی کہ صاحب نے فرمایا کہ تم اضافات متداخلہ

سے بچو کیونکہ ان کا استعمال اچھا نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ نخل بالفصاحت ہوتی ہیں۔ اور نظر کی شق ثانی پر دلیل اپنے قول ثم قال الشيخ الخ سے دی کہ پھر شیخ نے فرمایا کہ یہ زیادہ ہوں تو ان کے ثقل میں شک نہیں لیکن جب یہ کراہت سے خالی ہوں تو ان کی وجہ سے کلام میں لطافت اور ملاحظت پیدا ہو جاتی ہے۔

قوله: يا علي بن حمزة ابن عماره

اس شعر میں یا حرف نداء ہے علی موصوف ہے ابن ماقبل کے لیے صفت اور مابعد کے لیے مضاف ہے اور حمزة مضاف الیہ موصوف ہے اور ابن صفت و مضاف ہے عمارہ مضاف الیہ ہے موصوف اپنے تمام صفات سے ملکر منادی بن جائے گا اس میں تتابع اضافات ہے جو کہ ہجو میں استعمال کی گئی ہیں اور انت واللہ ثلجہ فی خارہ مقصود بالنداء ہے۔

قوله: ظلت تدیر الكاس ایدی الخ

یہ شعر سالم من الکراہت کی مثال ہے یہاں ظلت دامت (ہمیشہ) کے معنی میں ہے تدیر کا معنی کسی چیز کو گھمانا کاس پیالے کو کہتے ہیں ایدی ہاتھوں کو کہتے ہیں جاذر یہ جو ذر کی جمع ہے جو کہ وحشی گائے کے بچوں کو کہتے ہیں عتاق عتیق کی جمع ہے جو کہ صفت مشبہ جمیل و خوبصورت کے معنی میں ہے دنانیر کی اضافت وجوہ کی طرف یہ اضافت المشبہ بہ الی المشبہ کے قبیل سے ہے یعنی وجوہ کالدنانیر اور ملاح یہ طبع کی جمع ہے جو کہ جاذر کی صفت بن رہی ہے اس شعر میں تتابع اضافات اس طرح ہے کہ ایدی کی اضافت جاذر کی طرف، جاذر کی اضافت عتاق کی طرف، عتاق کی اضافت دنانیر کی طرف اور دنانیر کی اضافت وجوہ کی طرف ہے۔ یہ شعر ابن معتر کا ہے جو کہ اس بات پر شاہد ہے کہ اس میں تتابع اضافات ہے لیکن اس میں ثقل نہیں پایا جا رہا ہے۔

عبارة: وَمِنْهُ الْإِطْرَادُ الْمَذْكُورُ فِي عِلْمِ الْبَدِيعِ كَقَوْلِهِ بِعْتَبِيَّةِ ابْنِ الْحَارِثِ بْنِ شَهَابٍ وَمَا أوردَهُ الْمُصَنِّفُ فِي الْإِيضاحِ مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ مُشْعِرِ بَأَنَّهُ جَعَلَ تَتَابُعَ الْإِضَافَاتِ أَعْمًا مِنْ أَنْ تَكُونَ مُتَرْتِبَةً لِأَيِّقَعُ بَيْنَ الْمُضَافِينَ شَيْءٌ غَيْرُ مُضَافٍ كَمَا فِي الْبَيْتِ أَوْ غَيْرُ مُتَرْتِبَةٍ كَمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَنَّهُ أوردَ الْحَدِيثَ مِثَالًا لِكَثْرَةِ التَّكْرَارِ وَتَتَابُعِ الْإِضَافَاتِ جَمِيعًا وَأَنَّهُ أَرَادَ بِتَتَابُعِ الْإِضَافَاتِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ لِأَيُّقَالَ إِنَّ مَنْ اشْتَرَطَ ذَلِكَ أَرَادَ بِتَتَابُعِ الْإِضَافَاتِ الْمُتَرْتِبَةَ وَكَثْرَةَ التَّكْرَارِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ كَمَا فِي الْبَيْتَيْنِ وَالْحَدِيثِ سَأَلِمُ عَنْ هَذَا لِأَنَّا نَقُولُ هُمَا أَيْضًا إِنَّ أَوْجِبًا ثِقْلًا وَبَشَاعَةً فَذَلِكَ وَالْأَفْلاجِةَ لِإِخْلَالِهِمَا بِالْفَصَاحَةِ كَيْفَ وَقَدْ وَقَعَا فِي التَّنْزِيلِ كَقَوْلِهِ

تَعَالَى مِثْلُ دَابِّ قَوْمِ نُوحٍ وَقَوْلِهِ تَعَالَى ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِياً وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا۔

ترجمہ: اور اس قسم سے وہ اطراد بھی ہے جو کہ علم بدیع میں مذکور ہے جیسے اس کا قول عنیبہ ابن الحارث ابن شہاب۔ اور ماتن نے شیخ کے کلام سے جو مستنبط کر کے اپنی کتاب ایضاح میں ذکر کیا وہ اس بات کی طرف مشعر ہے کہ انہیں نے تابع اضافات کو اعم بنایا ہے کہ وہ مرتبہ ہو جس میں دونوں مضافوں کے درمیان میں مضاف کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو جیسا کہ شعر میں تھا یا وہ غیر مرتبہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے اور اس بات کی طرف بھی مشعر ہے کہ انہوں نے حدیث کو کثرت تکرار اور تابع اضافات دونوں کی مثال بنایا ہے اور اس بات کی طرف بھی کہ تابع اضافات سے مراد ما فوق الواحد مراد ہے۔

اور نہ کہا جائے کہ جس نے کثرت تکرار اور تابع اضافات سے خلوص کی شرط لگائی اس کی مراد تابع اضافات سے مرتبہ ہے اور کثرت تکرار سے مراد امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو جیسا کہ دونوں اشعار کے اندر تھا۔ اور حدیث ان دونوں سے سالم ہے اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ دونوں بھی اگر ثقل اور کراہت کو واجب کرتی ہیں تو ان سے احتراز تافر سے ہو گیا اور ثقل نہیں واجب کرتی تو یہ نخل بالفصاحت بھی نہیں یہ نخل بالفصاحت کیسے ہو سکتی ہیں حالانکہ یہ دونوں قرآن پاک میں واقع ہوئی ہیں۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد (مثل داب قوم نوح) اور قولہ تعالیٰ (ذکر رحمة ربك عبده زكريا) اور قولہ تعالیٰ (ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها)۔

وضاحت: قوله: منه الاطراد المذکور فی علم البديع۔

شارح کی غرض اس عبارت سے تابع اضافات کی ایسی مثال دینا ہے جو کہ فصاحت کلام کے نخل نہیں ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تابع اضافات اطراد کی صورت میں فصاحت کلام کے نخل نہیں ہے جیسا کہ شعر میں واقع ہے بعنیبہ بن الحارث بن شہاب۔ اس شعر کا شان و رود یہ ہے کہ جب اس شاعر کے بیٹے کو قتل کیا گیا تو اس شاعر نے اپنے بیٹے کے مقابلے میں عنیبہ ابن حارث کو قتل کر دیا جو کہ ان کے خاندان کا ایک عظیم شخص تھا تب شاعر نے یہ شعر کہا تھا (ان یقتلونک فقد قتلت عروشہم بعنیبہ ابن الحارث ابن شہاب) اس شعر میں تابع اضافات واقع ہے۔ لیکن وہ نخل بالفصاحت نہیں ہے اور یہ اطراد کی صورت میں واقع ہوا ہے۔ اطراد کہتے ہیں ابا و اجداد کو اس طریقے پر ذکر کرنا جس طرح وہ پیدا ہوتے ہیں

تو اس سے معلوم ہوا کہ تتابع اضافات بعض مقامات میں مخل بالفصاحت نہیں ہے۔

قوله: لا يقال ان من اشترط۔

یہاں سے صاحب قیل کی جانب سے اعتراض کرنا مقصود ہے اور معترض علامہ خلخالی ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ جس شخص نے فصاحت کلام میں کثرت تکرار اور تتابع اضافات سے خلوص کی شرط لگائی ہے اس کی کثرت تکرار سے مراد واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہے۔ اور اضافات سے مراد اضافات مترتبہ ہے اور حدیث ان دونوں سے سالم ہے کیونکہ حدیث میں تتابع اضافات مترتبہ نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور کثرت تکرار بھی امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہیں ہے۔ کیونکہ کریم اول کا مصداق یوسف علیہ السلام ہیں جبکہ کریم ثانی کا مصداق حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں لہذا اس حدیث سے رد کرنا درست نہیں ہے۔

جواب: شارح نے لانا نقول سے جواب دیا اور جواب بھی استفسار کے ساتھ دیا ہے۔ کہ اگر تتابع اضافات سے تمہاری مراد مطلقاً برابر ہے کہ وہ مترتبہ ہو یا غیر مترتبہ اور کثرت تکرار سے بھی مطلقاً مراد ہے کہ وہ امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو یا امور متعددہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو اور یہ مخل بالفصاحت ہے تو تم پر حدیث کے ساتھ رد کرنا درست ہے کیونکہ اس میں تتابع اضافات غیر مترتبہ موجود ہے اور اسی طرح کثرت تکرار غیر امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے موجود ہے اور اگر تمہاری اضافات سے مترتبہ اور کثرت تکرار سے امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے مراد ہے تو ہم تمہارا رد حدیث سے نہیں بلکہ قرآن سے کرتے ہیں کہ اگر یہ مخل بالفصاحت مطلقاً ہوتی ہر مقام پر تو قرآن میں واقع نہ ہوتی ہے حالانکہ قرآن پاک میں واقع ہے جیسا کہ تتابع اضافات مترتبہ کی مثال قولہ تعالیٰ مثل داب قوم نوح اور قولہ تعالیٰ ذکر رحمۃ ربک عبدہ زکریا۔ اور کثرت تکرار کی مثال امر واحد کی طرف نسبت کرتے ہوئے جیسے قوله ونفس وما سواها فالہمها فجورها وتقوا۔ لہذا ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ ہر مقام پر یہ مخل بالفصاحت نہیں ہوتے ہیں اگر بعض مقام پر ہوتے بھی ہیں تو ان سے خلوص تنافر کی قید سے ہو چکا لہذا دوبارہ فصاحت کلام کے لیے ان سے خالی ہونا ضروری نہیں ہے۔

عبارت: وَالْفَصَاحَةُ فِي الْمُتَكَلِّمِ مَلَكَهٖ هِيَ قِسْمٌ مِنْ مَقُولَةِ الْكَيْفِ وَرَسْمُ الْقَدَمَاءِ الْكَيْفُ بِأَنَّهَا هَيْئَةٌ قَارَةٌ لِاتَّقْتَضِي قِسْمَةٍ وَلَا نِسْبَةَ لِذَاتِهِ وَالْهَيْئَةُ وَالْعَرْضُ مُتَقَارِبًا الْمَفْهُومِ إِلَّا أَنَّ الْعَرْضَ يُقَالُ بِإِعْتِبَارِ عَرُوضِهِ وَالْهَيْئَةُ بِإِعْتِبَارِ حُصُولِهِ وَالْمُرَادُ بِالْقَارَةِ الثَّابِتَةُ فِي الْمَحَلِّ فَخَرَجَ بِالْقَيْدِ الْأَوَّلِ الْحَرَكَةُ وَالزَّمَانُ وَالْفِعْلُ وَالْإِنْفِعَالُ وَبِالثَّانِي الْكَمُّ وَبِالثَّلَاثِ بَاقِي الْأَعْرَاضِ النَّسْبِيَّةِ

وَقَوْلُهُمْ لِذَاتِهِ لِيَدْخُلَ فِيهِ الْكَيْفِيَّاتُ الْمُقْتَضِيَّةُ لِلْقِسْمَةِ أَوْلِنَسْبَةِ بِوَأَسْطَةِ اِقْتِضَاءِ مَحَلِّهَا ذَلِكَ
وَالْأَحْسَنُ مَا ذَكَرَهُ الْمُتَأَخَّرُونَ وَهُوَ أَنَّهُ عَرْضٌ لَا يَتَوَقَّفُ تَصَوُّرُهُ تَصَوُّرَ غَيْرِهِ وَلَا يَقْتَضِي الْقِسْمَةَ
وَاللَّاقِسْمَةَ فِي مَحَلِّهِ اِقْتِضَاءً أَوْلِيَاءُ الْكَيْفِيَّةِ إِنْ اخْتَصَّتْ بِذَوَاتِ الْاَنْفُسِ تُسَمَّى كَيْفِيَّةً نَفْسَانِيَّةً
وَإِنْ كَانَتْ رَاسِخَةً فِي مَوْضِعٍ تُسَمَّى مَلَكَةً وَالْاَسْمَى حَالًا فَالْمَلَكَةُ كَيْفِيَّةٌ رَاسِخَةٌ فِي النَّفْسِ
فَقَوْلُهُ مَلَكَةٌ اِشْعَارٌ بِأَنَّ الْفَصَاحَةَ مِنَ الْهَيْئَاتِ الرَّاسِخَةِ حَتَّى لَوْ عَبَّرَ عَنِ الْمَقْصُودِ بِلَفْظٍ فَصِيحٍ مِنْ
غَيْرِ رَسُوخٍ ذَلِكَ فِيهِ لَا يُسَمَّى فَصِيحًا فِي الْاِصْطِلَاحِ

ترجمہ: اور فصاحت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے یہ مقولہ کیف کی قسم میں سے ہے اور قدام نے کیف کی رسم
یوں بیان کی کہ وہ ایسی ہیئت قارہ ہے جو نہ تو تقسیم کا تقاضا کرتی ہے اور نہ ہی اپنی ذات کے اعتبار سے
نسبت کا تقاضا کرتی ہے۔ اور ہیئت اور عرض دونوں قریب المفہوم ہیں مگر عرض اس کے عارض ہونے کے
اعتبار سے کہا جاتا ہے اور ہیئت اس کے حصول کے اعتبار سے کہا جاتا ہے اور قارہ سے مراد جو اپنے محل میں
ثابت ہو پس قید اول سے حرکت، زمان، فعل اور انفعال نکل جائیں گے اور قید ثانی سے کم خارج ہو جائے
گا۔ اور قید ثالث سے باقی اعراض نسبتہ خارج ہو جائیں گے اور ان کا قول لذاتہ یہ اس وجہ سے ہے تاکہ
اس تعریف میں کیفیات داخل ہو جائیں جو تقسیم یا نسبت کا اپنے محل کے تقاضے کے واسطے سے تقاضا کرتی
ہیں اور بہتر تعریف وہ ہے جو متاخرین نے ذکر کی ہے کہ کیف ایسا عرض ہے جس کا تصور غیر کے تصور پر
موقوف نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی وہ تقسیم اور عدم کا اپنے محل میں اقتضاء اولی کے طور پر تقاضا کرتا ہے پھر کیفیت
اگر ذات نفس کے ساتھ خاص ہو تو اس کا نام کیفیت نفسانیہ رکھا جاتا ہے اور اس وقت اگر یہ راسخ ہو اپنے
مقام میں تو اس کا نام ملکہ رکھا جاتا ہے ورنہ اس کا نام حال رکھا جاتا ہے پس ملکہ ایسی کیفیت ہے جو کہ اپنے
نفس میں راسخ ہو پس ملکہ کہنا اس بات کی طرف مشعر ہے کہ فصاحت ہیئت راسخہ میں سے ہے یہاں تک کہ
اگر کوئی مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرتا ہے باوجود اس کے یہ کیفیت اس کے اندر راسخ نہیں ہے تو اس کو
اصطلاح میں فصیح نہیں کہا جائے گا۔

وضاحت: والفصاحة فی المتکلم۔

جب ماتن فصاحت کلام کی تعریف سے فارغ ہوئے تو فصاحت متکلم کی تعریف میں شروع ہوئے اور فصاحت کلام

کی تعریف کو فصاحت متکلم پر اس لیے مقدم کیا کیونکہ یہ فصاحت متکلم میں ماخوذ ہے لہذا فصاحت متکلم موقوف ہو اور فصاحت کلام موقوف علیہ ہوا تو موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے۔

قوله: ہی من مقولة کیف۔

شارح کی اس عبارت سے لیکر آنے والے متن تک چند اغراض ہیں۔

(۱) ملکہ کی تعریف کرنا (۲) متقدمین اور متاخرین کے مذہب پر کیفیت کی تعریف کرنا (۳) لفظ ملکہ کو اختیار کرنے اور لفظ وصف کو اختیار نہ کرنے کی وجہ بیان کرنا۔

چونکہ ماتن نے فصاحت متکلم کی تعریف میں لفظ ملکہ کو ذکر کیا چونکہ یہ غیر واضح تھا اور کسی تعریف سے معرف کی وضاحت اسی وقت ہوتی ہے جب تعریف کے تمام اجزاء واضح ہوں اس وجہ سے شارح نے پہلے ملکہ کے بارے میں بتایا کہ اس کا تعلق کس سے ہے ملکہ کا تعلق مقولہ کیف سے ہے جب کیف بھی غیر واضح لہذا اس کی تعریف بھی شارح نے کی تاکہ من کل وجوہ ملکہ کا معنی ظاہر ہو جائے کیف کو سمجھنے کے لیے پہلے چند تمہیدی باتوں کا جاننا ضروری ہے۔

فائدہ: علم دنیا میں جو اشیاء موجود ہیں ان کی ابتدا دو اقسام ہیں (۱) مفہوم (۲) موجود پھر مفہوم کی تین اقسام ہیں۔ (۱) واجب (۲) ممتنع (۳) ممکن۔ اور موجود بھی دو اقسام کی طرف تقسیم ہوتا ہے۔ (۱) جوہر (۲) عرض جوہر وہ ہوتا ہے جو کہ اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو اور عرض وہ شئی ہے جو اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہو پھر جوہر کی پانچ اقسام ہیں۔ (۱) مقول (۲) نفوس (۳) ہیولی (۴) جسم تعلیمی (۵) صورت۔ اور یہ تقسیم حکماء کے نزدیک ہے جوہر جنس ہے اور اس کے تحت انواع ہیں۔

عرض کے تحت بھی اجناس ہیں جو کہ نو ہیں اور ان کو معقولات کہا جاتا ہے کل معقولات دس ہیں ان کو معقولات اس لیے کہا جاتا ہے کیونکہ یہ معمول سے عبارت ہیں اور یہ بھی اپنے ماتحت پر محمول ہوتی ہیں ان میں سے ایک مقولہ جوہر ہے اور نو معقولات عرض ہیں۔

پھر معقولات عرض کی ابتدا دو اقسام ہیں۔ (۱) نسبیہ (۲) غیر نسبیہ۔

اعراض نسبیہ: وہ ہوتی ہیں جو اپنے مفہوم میں غیر کی طرف نسبت میں محتاج ہوتی ہیں۔

اعراض غیر نسبیہ: وہ ہوتی ہیں جو اپنے مفہوم میں غیر کی طرف نسبت میں محتاج نہ ہوں۔

پھر اعراض نسبیہ کی سات اقسام ہیں۔

- (۱) اضافت: ہی حالة نسبيه متكررة كالا بوة والنبوة۔
 (۲) فعل: ہی هية حاصلة من تأثير الفاعل مادام مؤثرًا۔
 (۳) انفعال: ہی كون الشئى مؤثرا من الغير۔
 (۴) ملكة: ہی هية حاصلة للشئى لاجل احاطة على الغير۔
 (۵) وضع: ہی نسبة حاصله للشئى لاجل نسبة بعض الاجزاء الى البعض اوامر خارج۔
 (۶) متى: ہی هية حاصلة للشئى لاجل للزمان۔
 (۷) اين: ہی هية حاصلة للشئى لاجل المكان۔

اعراض غير نسبيه كى دو اقسام هين۔ (۱) كم (۲) كيف۔ كيف كى قداما نے یہ تعريف بيان كى هے وه ايسى هيت قاره هے جونہ تو تقسيم كا تقاضا كرتى هے اور نہ هى اپنى ذاتكى وجه سے نسبت كا تقاضا كرتى هے۔ پھر كم كى دو اقسام هين۔ (۱) كم منفصل (۲) كم متصل۔ كم متصل وه عرض هے جس كے اجزاء كے درميان اجزاء مشترك نہ هون جيسے عدد۔ اور كم متصل وه عرض هے جس كے اجزاء كے درميان حد مشترك هے كم متصل كى پھر دو اقسام هين۔ (۱) قار الذات (۲) غير قار الذات۔ كم متصل قار الذات وه هے جس كے اجزاء مجتمع هون اور يه تين اقسام پر مشتمل هے۔ (۱) جو طرف واحد ميں تقسيم كو قبول كرتا هوجيسے كه خط۔ (۲) جو دو اطراف ميں تقسيم كو قبول كرتا هوجيسے سطح۔ (۳) جو تين اطراف ميں تقسيم كو قبول كرتا هوجيسے جسم۔ اور كم متصل غير قار الذات وه هے جس كے اجزاء مجتمع نہ هون جيسے حركت اور زمان وغيره۔

اس تمهيد سے آپ كو كيف كے بارے ميں معلوم هوكيا هوكا كه كيف كا تعلق كس چيز سے هے اور كيف كے كہتے هين اور كيف كى تعريف ميں جو قيودات لگائى گئى هين باقى اعراض نسبيه ان سے كس طرح خارج هوتى هين جيسا كه مزيد تفصيل اس كى آگے آرہى هے۔

قوله: ورسم القدماء۔

يهاں سے غرض ثنائى كى طرف اشارہ هے يعنى كيف كى تعريف كو بيان كرنا۔ يهاں شارح نے کہا كه قداما نے كيف كى رسم بيان كى هے يه نہیں کہا كه حد يا تعريف بيان كى هے اس كى وجه يه هے كه كيف اجناس عاليه ميں سے هے اور اجناس عاليه بسيط هوتى هين تو اگر وه حد هيا عرفها كہتے تو حد تو وه هوتى هے جو جنس اور فصل سے هوتو اس صورت ميں كيف كا جنس اور فصل سے مركب هونا لازم آئے گا حالانكه يه بسيط هے۔

قوله: والهيئة والعرض متقاربان بالمفهوم۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ قدامت نے کیف کی تعریف میں لفظ ہیت کو ذکر کیا ہے اور انہوں نے ہیت کو تعریف میں جنس بنایا ہے حالانکہ مناسب یہ تھا کہ وہ لفظ عرض کو تعریف میں ذکر کرتے کیونکہ کیف مقولات عرض میں سے ہے تو عرض جنس ہوئی جو کہ مقسم ہے اور مقسم قسم میں معتبر ہوتا ہے؟

جواب: تو شارح نے جواب دیا کہ ہیت اور عرض یہ ذات کے اعتبار سے متحد ہیں کیونکہ دونوں کا معنی جو غیر کے ساتھ قائم ہے۔ اور فرق ان کے درمیان اعتباری ہے جو کہ کتاب میں مذکور ہے۔

قوله: والمراد بالقارة الثابتة في المحل۔

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: یہ ہے کہ قارة کا معنی ہے جو قائم بالذات ہو اور کیف کا معنی ہے جو قائم بالغیر ہو۔ لہذا تعریف میں اجتماع تقيضين لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت اس وقت وارد ہو سکتا تھا جب قارة کا معنی قائم بالذات ہوتا لیکن یہاں اس کا معنی ہے جو اپنے محل میں ثابت ہو لہذا یہ اعتراض نہیں ہوگا۔

قوله: فخرج بالقييد الاول۔

یہاں سے شارح کی غرض کیف کی تعریف میں جو قيودات معتبر ہیں ان کے فوائد بتانا ہے کہ قید اول (قارہ) سے حرکت، زمان، فعل اور انفعال کیف کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ یہ تمام غیر قار الذات ہوتے ہیں۔ اور قید ثانی (لا يقتضي القسمة) سے کم خارج ہو جائے گا کیونکہ وہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے اور قید ثالث (لانسية) سے باقی اعراض نسبية خارج ہو جائے گی۔

قوله: ليدخل فيه الكيفيات۔

یہاں سے شارح کی غرض کیف کی تعریف میں قید اخیر لذاتہ کا فائدہ بیان کرنا ہے اور ساتھ ہی ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: یہ ہوا کہ کیف کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ علم اس سے خارج ہو جاتا ہے۔ حالانکہ

اصح موقف پر یہ مقولہ کیف میں سے ہے۔ کیونکہ علم اپنے معلوم کے اعتبار سے تقسیم کا تقاضا کرتا ہے جب اس کا معلوم بسیط نہ ہو؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں تقسیم اور عدم تقسیم سے مراد لذاتہ ہی ہے اور علم اپنی ذات کے اعتبار سے نہ تقسیم کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی عدم تقسیم کا تقاضا کرتا ہے تو یہ آخری قید علم کو کیف کی تعریف میں داخل کرنے کے لیے لگائی گئی ہے۔
قولہ: والا حسن ما ذکرہ المتأخرین۔

یہاں سے متأخرین کی کیف کی تعریف کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ اور متأخرین کی تعریف تین وجوہات کی بناء پر متقدمین کی تعریف سے احسن ہے

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ متقدمین نے لفظ عرض کی جگہ لفظ ھیت کو ذکر کیا ہے لہذا ان پر اعتراض ہوا اگرچہ اس کا جواب دیا گیا ہے لیکن ان کی تعریف احسنیت سے خارج ہوگئی اور متأخرین نے لفظ عرض ذکر کیا لہذا ان پر اعتراض وارد نہیں ہوا۔
(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ متقدمین نے لفظ قارہ ذکر کیا تو ان پر اعتراض وارد ہو گیا اگرچہ اس کا جواب دیا گیا لیکن ان کی تعریف احسنیت سے خارج ہوگی اور متأخرین نے لفظ قارہ ذکر نہیں کیا لہذا ان پر اعتراض بھی وارد نہیں ہوا۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ متقدمین کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ ان کی تعریف میں نقطہ بھی داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ان کی تعریف نقطہ پر بھی صادق آتی ہے حالانکہ نقطہ کیف نہیں ہے اور متأخرین کی تعریف دخول غیر سے مانع ہے کیونکہ ان کی تعریف میں نقطہ داخل نہیں ہوتا اس لیے کہ انہوں نے لفظ لاقسمہ ذکر کیا ہے جس سے نقطہ کیف کی تعریف سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ نقطہ لاقسمہ کا تقاضا کرتا ہے۔

متأخرین کی تعریف میں ولا یتوقف تصورہ کی قید سے اعراض نسبتہ خارج ہو جائیں گی اور لا یتقضى النسبہ کی قید سے کم نکل جائے گا۔ اور لاقسمہ کی قید سے نقطہ خارج ہو جائے گا اور باقی قیود کے وہی فوائد ہیں جو اوپر گزر گئے۔

اعتراض: اس تعریف کی بناء پر تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے کیونکہ تعریف میں کہا گیا کہ وہ نہ تو قسمہ کا نہ ہی لاقسمہ کا تقاضا کرے اور قسمہ اور لاقسمہ آپس میں نقیضین ہیں اور ارتفاع نقیضین باطل ہوتا ہے لہذا یہ تعریف بھی باطل ہوگی۔

جواب: یہ نقیضین سے جو مرتب ہو اس کا ارتفاع ہے نہ کہ ارتفاع نقیضین ہے اور نقیضین سے جو مرتب ہو اس کا ارتفاع ہونا باطل نہیں ہے کیونکہ اس کا معنی ہے کہ نقیضین نہ تو ذات شئی کا عین ہوں اور نہ ہی ذات شئی میں داخل ہوں اس

کو مثال سے سمجھیں کہ ہم کہتے ہیں کہ انسان اپنی ذات میں نہ تو کاتب ہے اور نہ ہی لاکاتب ہے اس کا معنی ہے کہ کاتب اور لاکاتب ذات انسان کا عین نہیں ہے۔ اور نہ ہی انسان کی ذات میں داخل ہیں۔ کیونکہ انسان کی ذات تو حیوان ناطق ہے اور کاتب و لاکاتب نہ تو انسان کا عین ہیں اور نہ ہی اس میں داخل ہیں۔ لہذا جو باطل ہے وہ ہماری مراد نہیں ہے۔ اور جو مراد ہے وہ باطل نہیں ہے۔

قوله: ثم الكيفية ان اختصت۔

یہاں سے شارح کی غرض کیف کی تقسیم کرنا ہے اور اس کیفیت کو متعین کرنا ہے جس کو ملکہ کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ شارح نے فرمایا کہ کیفیت اگر ذوات نفس کے ساتھ خاص ہو تو اس کو کیفیت نفسانی کہا جاتا ہے پھر اس کی دو اقسام ہیں اگر کیفیت نفسانی اپنے مقام میں راسخ ہو تو اس کو ملکہ کہا جاتا ہے اور اگر اپنے مقام میں راسخ نہ ہو بلکہ جدا ہو سکتی ہو تو اس کو حال کہا جاتا ہے پھر اگر کیفیت نفس کے ساتھ خاص نہ ہو تو وہ جسم کے ساتھ خاص ہوگی اس کو کیفیت جسمانی کہا جاتا ہے جو کہ جسم کو عارض ہوتی ہے اور کیفیت جسمانی کی آگے تین اقسام ہیں۔

(۱) کیفیت محسوسہ (جو حواس خمسہ سے معلوم ہوتی ہے) جیسے الوان وغیرہ۔

(۲) کیفیت استعدادیہ جیسے صلابت ولین وغیرہ۔

(۳) وہ کیفیت جو کیت کے ساتھ خاص جیسے فردیت، زوجیت و مثلثیت وغیرہ۔

قوله: فقوله ملكة اشعار۔

یہاں سے شارح کی غرض اس بات کو بیان کرنا ہے کہ ماتن نے لفظ ملکہ کہا وصف نہیں کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ ماتن اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ فصاحت الہیت راسخہ میں سے ہے اگر کوئی شخص مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تو تعبیر کرتا ہے لیکن یہ کیفیت راسخ نہیں ہے تو اس کو اصطلاح میں فصیح نہیں کہا جائے گا۔

عبارت: وَقَوْلُهُ يَتَّقِدِرُ بِهَا عَلَى التَّعْبِيرِ عَنِ الْمَقْصُودِ دُونَ يَعْبُرُ أَشْعَارًا بِأَنَّهُ يُسَمَّى فَصِيحًا
حَالَتِي النَّطْقِ وَعَدَمِهِ أَيْ سَوَاءٌ كَانَ مِمَّنْ يَنْطِقُ بِمَقْصُودِهِ بِلَفْظٍ فَصِيحٍ فِي زَمَانٍ مِنْ
الْأَزْمِنَةِ أَوْ لَا يَنْطِقُ بِهِ قَطُّ وَلَكِنْ لَهُ مَلَكَةٌ الْإِقْتِدَارِ وَلَوْ قِيلَ يَعْبُرُ لِاخْتِصَافِ مَنْ يَنْطِقُ بِمَقْصُودِهِ
فِي الْجُمْلَةِ هَكَذَا يَجِبُ أَنْ يُفْهَمَ هَكَذَا الْكَلَامُ وَقَوْلُهُ بِلَفْظٍ فَصِيحٍ لِيُعْمَدَ الْمَفْرَدَ وَالْمُرَكَّبَ
وَذَلِكَ لِأَنَّ الْكَلَامَ فِي الْمَقْصُودِ لِلِاسْتِغْرَاقِ أَيْ كُلُّ الْكَلَامِ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ قَصْدُ الْمُتَكَلِّمِ وَأَرَادَهُ

فَلَوْ قِيلَ بِكَلَامٍ فَصِيحٍ لَوْجَبَ فِي فَصَاحَةِ الْمُتَكَلِّمِ أَنْ يَقْتَدِرَ عَلَى التَّعْبِيرِ عَنْ كُلِّ مَقْصُودٍ لَهُ
بِكَلَامٍ فَصِيحٍ وَهَذَا مَحَلٌّ لِأَنَّ مِنَ الْمَقَاصِدِ مَا لَا يُمَكِّنُ التَّعْبِيرُ الْإِبْرَامُفْرِدُ كَمَا إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَلْقَى
عَلَى الْحَاسِبِ أَجْنَاسًا مُخْتَلِفَةً لِيَتَرَفَّعَ حَسْبَانَهَا فَتَقُولُ دَارُ غُلَامٍ جَارِيَةٌ ثَوْبٌ بَسَاطٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ
فَلِهَذَا قَالُوا بِلَفْظٍ فَصِيحٍ دُونَ كَلَامٍ فَصِيحٍ وَقَوْلٌ بَعْضُهُمْ دُونَ كَلَامٍ فَصِيحٍ أَوْلَفْظٌ بَلِيغٌ
سَهْوٌ ظَاهِرٌ فَإِنْ قِيلَ هَذَا التَّعْرِيفُ غَيْرُ مَانِعٍ لِصِدْقِهِ عَلَى الْإِدْرَاكِ وَالْحَيَاةِ وَنَحْوِهِمَا مِمَّا يَتَوَقَّفُ
عَلَيْهِ اِقْتِدَارُ الْمَذْكَورِ قُلْنَا لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ هَذِهِ أَسْبَابٌ بَلْ شُرُوطٌ وَلَوْ سَلِمَ فَالْمُرَادُ السَّبَبُ الْقَرِيبُ
لِأَنَّهُ السَّبَبُ الْحَقِيقِيُّ الْمَتَبَادِرُ إِلَى الْفَهْمِ مِمَّا اسْتَعْمِلَ فِيهِ الْبَاءُ السَّبَبِيَّةُ

ترجمہ: اور اس کا قول جس کے ساتھ متکلم مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہوتا ہے نہ کہ
تعبیر (وہ تعبیر کرتا ہے) اس بات کی طرف مشعر ہے کہ اس کو نطق اور عدم نطق دونوں حالتوں میں فصیح کہا جائے
گا برابر ہے کہ وہ مقصود کو تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں بیان کرے یا نہ کرے لیکن اس کے لیے
قادر ہونے کا ملکہ ہو اور اگر تعبیر کہا جاتا تو یہ خاص ہو جاتا اس صورت کے ساتھ جس میں وہ فی الجملہ مقصود کو
بیان کرتا ہے۔ اسی طرح ضروری ہے کہ اس کلام کو سمجھا جائے۔ اور اس کا قول لفظ فصیح اس وجہ سے ہے تاکہ
مفرد اور مرکب کو عام ہو جائے اور یہ اس لیے ہے کیونکہ المقصود میں جو لام ہے وہ استغراق کے لیے ہے
یعنی ہر وہ جس پر متکلم کا قصد اور ارادہ واقع ہو۔ پس اگر کلام فصیح کہا جاتا تو فصاحت متکلم کے لیے ضروری تھا
کہ وہ ہر مقصود کو کلام فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہو اور یہ محال ہے کیونکہ بعض مقاصد ایسے ہیں جن کو
صرف مفرد کے ذریعے تعبیر کرنا ممکن ہے جس طرح کہ تو ارادہ کرے کہ تو شمار کرنے والے پر مختلف اجناس
کو ڈالے تاکہ تم اس کی تعداد تک پہنچ جاؤ تو تم کہو گے دار، غلام، جاریہ، ثوب، بساط، وغیرہ پس اسی وجہ سے
لفظ فصیح کہا ہے کلام فصیح نہیں کہا ہے اور ان کا قول دونوں کلام فصیح اور لفظ بلیغ ظاہری غلطی ہے۔

اگر تم کہو کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ ادراک اور زندگی اور اس کی مثل پر صادق آتی ہے کیونکہ
مذکورہ اقتدار ان پر بھی موقوف ہے میں کہوں گا ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ اسباب ہیں بلکہ یہ شروط ہیں اور اگر تسلیم کر لیا
جائے تو مراد سبب قریب ہے کیونکہ متبادر الی الفہم سبب حقیقی ہے۔ جو کہ باء سببیہ کو استعمال کرنے سے حاصل ہو رہا ہے۔

وضاحت: قولہ: اشعار بانہ فصیحہ

یہ وہ عبارت ہے ماتن کی جو شرح ایضاح کے اندر مذکور ہے اور وہاں ماتن کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ متون کی بناء اختصار پر ہے لہذا ماتن کے لیے مناسب یہ تھا کہ وہ یوں کہتے ملکہ یعبر بھا عن المقصود الخ کیونکہ مقصود جس طرح متن میں مذکور عبارت سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح اس عبارت سے بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے اور باوجود یہ عبارت مختصر بھی ہے؟

جواب: تو ماتن نے اپنی شرح ایضاح کے اندر اس کا جواب یوں دیا کہ اگر لفظ یقتدر کی جگہ پر یعبر ذکر کیا جاتا تو اس سے لازم یہ آتا تھا کہ متکلم کو فصیح اسی وقت کہا جائے جب وہ مقصود کو تعبیر کر رہا ہے اور جب تعبیر نہیں کر رہا تو اس کو فصیح نہ کہا جائے اگرچہ اس میں ملکہ اقتدار موجود ہو اور یہ مطلب درست نہیں کیونکہ جس کے اندر ملکہ اقتدار موجود ہے برابر ہے کہ وہ تعبیر کرے یا نہ کرے اس کو فصیح کہا جائے گا شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن سے مذکورہ اعتراض کو دور کرنا ہے۔

قوله: هكذا يجب ان يفهم۔

یہاں سے شارح کی غرض مولانا بہاؤ الدین حلوانی کا رد کرنا ہے کیونکہ انہوں نے یقتدر کو لانے اور یعبر کو نہ لانے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اگر یعبر کہتے تو اس سے یہ معلوم ہوتا کہ تعبیر باللسان شرط ہے اور یقتدر سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی؟ شارح نے رد یوں کیا کہ یہ مقصود تو لفظ ملکہ ہی سے حاصل ہو رہا ہے لہذا اس مقصود کو ادا کرنے کے لیے دوبارہ یقتدر کی کوئی حاجت نہیں ہے اور وجہ وہی درست ہے جو پہلے تفصیل میں گزر چکی ہے۔

قوله: بلفظ فصیح۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کو بیان کرنا ہے کہ تعریف کے اندر بلفظ فصیح کیوں کہا گیا اس کی جگہ بکلام فصیح کیوں نہیں کہا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مقصود میں عموم کو بیان کرنا ہے کیونکہ مقصود کبھی مفرد ہوتا ہے اور کبھی مرکب ہوتا ہے اور لفظ مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہے دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ہم عموم کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ المقصود میں لام عہد کے لیے ہے اور یہاں مراد مقصود مقید ہے وہ جو مخاطب کو فائدہ دے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ مکمل کلام ہو؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں کوئی معبود موجود نہیں ہے کیونکہ معبود پر کوئی قرینہ نہیں ہے لہذا یہاں لام استغراق ہے اور استغراق سے مراد استغراق عرفی ہے اور وہ کبھی مفرد کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی مرکب کے ساتھ ہوتا ہے اگر لام عہد کا لیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا اور جنس پر حکم لگانا درست نہیں ہے۔ اس لیے لام کو جنس کے لیے بھی نہیں لے سکتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ بعض دفعہ مقصود ایسا ہوتا ہے جس کو صرف لفظ مفرد کے ذریعے ہی بیان کیا جاسکتا ہے جیسے آپ کسی دوکان پر جائیں اور مختلف الاجناس کی اشیاء کے بارے میں پوچھیں کہ یہ کتنے کی ہے وہ کتنے کی ہے اور آخر میں سب کو اکٹھا کر کے اس کا حساب لگانا چاہیں تو یہ ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ کر کے بیان کیا جائے گا۔ ان کو ایک مکمل کلام میں نہیں بیان کیا جاسکتا ہے اسی وجہ سے یہاں بلفظ فصیح کہا ہے۔

قوله: وقول بعضهم دون کلام فصیح۔

یہاں سے ایک علامہ خلخالی کی غرض ہے اور ایک شارح کی غرض ہے علامہ خلخالی کی غرض تو یہ ہے کہ وہ لفظ فصیح کے اختیار کرنے کی وجہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ماتن نے لفظ فصیح کو اختیار کیا اور کلام فصیح یا لفظ بلغ کو اختیار نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ماتن کلام فصیح کو اختیار کرتے تو فصاحت متکلم میں کلام فصیح واجب ہو جاتا اور اگر لفظ بلغ کہتے تو لازم آتا تھا کہ اگر متکلم مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہے لیکن لفظ بلغ کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر نہیں تو وہ فصیح نہیں ہے حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ اور ماتن کو چاہیے تھا کہ وہ اپنی عبارت کو بلفظ فصیح دون کلام فصیح اور لفظ بلغ کے ساتھ ذکر کرتے حالانکہ انہوں نے صرف بلفظ فصیح کیساتھ ذکر کی ہے۔

شارح نے ان کا رد کرتے ہیں کہ یہ عبارت ذکر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ لفظ دون ایسے مقام پر ذکر کیا جاتا ہے جہاں بعض قیودات کو بعض پر ترجیح دینا مقصود ہو اور ترجیح اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دوسری قید کو اس مقام پر لانا صحیح ہے تو اس سے پھر لازم یہ آتا ہے کہ اگر ماتن فصیح کی جگہ پر بلغ کہہ دیتے تو یہ درست ہوتا لیکن مرجوح ہوگا حالانکہ یہ بات بالکل درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہ بات درست ہوتی تو بلاغت فصاحت متکلم کے لیے شرط ہو جاتی حالانکہ بلاغت فصاحت متکلم کے لیے شرط نہیں ہے۔ واللہ ورسولہ اعلم۔

قوله: فانقیل التعریف۔

یہاں سے شارح کی غرض فصاحت متکلم کی تعریف پر ایک اعتراض کر کے اس کا قلنا سے جواب دینا ہے۔
اعتراض: یہ ہے کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیونکہ اس تعریف میں ادراک اور حیوة بھی داخل ہو جاتے ہیں کیونکہ مقصود کی تعبیر پر قادر ہونا۔ ان دونوں پر موقوف ہے کیونکہ جس کے لیے ادراک ہوگا اس کے لیے ایسا کیف ہوگا جس کے ذریعے وہ مقصود کو لفظ فصیح کے ساتھ تعبیر کرنے پر قادر ہوگا اور قادر ہونا حیوة (زندگی) پر بھی موقوف ہے پس اگر یہ تعریف درست ہو تو لازم آئے گا کہ ہر مدرك (عالم) متکلم فصیح ہو اور ہر زندہ شخص متکلم فصیح ہو حالانکہ معاملہ ایسا نہیں

جواب: شارح نے اس کے دو جواب دیئے ہیں پہلا جواب منع کے ساتھ اور دوسرا تسلیم کے ساتھ۔ پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا کلام اسباب کے بارے میں ہے اور ادراک اور حیوۃ یہ اسباب نہیں ہے بلکہ یہ اقتدار کیلئے شرائط ہیں اور قاعدہ ہے کہ شرط الٰہی خارج عنہ لا داخل شرط اس چیز سے خارج ہوتی ہے نہ کہ اس میں داخل ہوتی ہے لہذا یہ دونوں تعریف میں داخل نہیں ہوں گے۔ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ دونوں اسباب ہیں تو ہم کہیں گے کہ ہماری یہاں مراد سبب قریب ہے کیونکہ وہی حقیقی سبب ہوتا ہے اور متبادر الی الفہم ہوتا ہے جیسا کہ اس پر کلمہ باء بھی دلالت کر رہا ہے۔ کیونکہ باء سبب قریب پر ہی داخل ہوتی ہے اور سبب قریب ملکہ ہے نہ کہ ادراک اور حیوۃ بلکہ یہ دونوں اسباب بعیدہ میں سے ہیں اور ہمارا کلام اسباب بعیدہ میں نہیں ہے حتیٰ کہ تعریف پر یہ اعتراض وارد ہو۔

عبارت: وَالْبَلَاغَةُ فِي الْكَلَامِ مُطَابَقَتُهُ لِمُقْتَضَى الْحَالِ الْمُرَادُ بِالْحَالِ الْأَمْرُ الدَّاعِي إِلَى التَّكَلُّمِ عَلَى وَجْهِ مَخْصُوصٍ أَيْ إِلَى أَنْ يُعْتَبَرَ مَعَ الْكَلَامِ الَّذِي يُؤَدِّي بِهِ أَصْلُ الْمَعْنَى خُصُوصِيَّةً مَا هُوَ مُقْتَضَى الْحَالِ مَثَلًا كَوْنِ الْمُخَاطَبِ مُنْكَرًا لِلْحُكْمِ حَالٌ يَقْتَضِي تَأْكِيدًا وَالتَّأْكِيدُ مُقْتَضَاهَا وَمَعْنَى مُطَابَقَتِهِ لَهُ أَنَّ الْحَالَ إِنْ اقْتَضَى التَّأْكِيدَ كَانَ الْكَلَامُ مُؤَكَّدًا وَإِنْ اقْتَضَى الْإِطْلَاقَ كَانَ عَارِيًّا عَنِ التَّأْكِيدِ وَهَكَذَا إِنْ اقْتَضَى حَذْفَ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ حُذِفَ وَإِنْ اقْتَضَى ذِكْرَهُ ذُكِرَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ التَّفَاصِيلِ الْمُشْتَمِلِ عَلَيْهَا عِلْمُ الْمَعَانِي مَعَ فَصَاحَتِهِ أَيْ فَصَاحَةِ الْكَلَامِ فَإِنَّ الْبَلَاغَةَ أَمَّا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ تَحَقُّقِ الْأَمْرِ

ترجمہ: بلاغت فی الکلام یہ ہے کہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اس حال میں کہ وہ کلام فصیح ہو اور حال سے مراد وہ امر ہے جو ایک مخصوص صورت پر کلام کرنے کی طرف بلاتا ہے۔ یعنی اس بات کی طرف بلاتا ہے کہ جس کلام کے ساتھ اصل معنی ادا کیا گیا ہے اس کے ساتھ کسی خصوصیت کا اعتبار کیا جائے، وہ مقتضی الحال ہے مثال کے طور پر مخاطب کا حکم کا منکر ہونا ایسا حال ہے جو تاکید کا تقاضا کرتا ہے اور تاکید اس کا مقتضاء ہے اور کلام کا اس کے مطابق ہونے کا معنی یہ ہے کہ حال اگر تاکید کا تقاضا کرتا ہے تو کلام مؤکد ہو اور اگر وہ مسند الیہ کے حذف کا تقاضا کرتا ہے تو اس کو حذف کر دیا جائے اور اگر اس کے ذکر کا تقاضا کرتا ہے تو اس کو ذکر کیا جائے اس کے علاوہ تمام صورتیں جن کی تفصیل پر علم معانی مشتمل ہے اس

کے فصیح ہونے کے ساتھ یعنی کلام کی فصاحت کیونکہ بلاغت فصاحت اور مطابقت کے محقق ہونے کے وقت ثابت ہوتی ہے۔

وضاحت: قولہ: والبلاغة في الكلام۔

ماتن جب فصاحت اور اس کی اقسام سے فارغ ہوئے تو بلاغت اور اس کی اقسام میں شروع ہوئے اور یہاں پر بلاغت کلام کو بلاغت متکلم پر مقدم کیا کیونکہ بلاغت کلام، بلاغت متکلم کے لیے موقوف علیہ ہے کیونکہ بلاغت کلام، بلاغت متکلم کی تعریف میں ماخوذ ہے اور موقوف علیہ، موقوف پر مقدم ہوتا ہے اسی وجہ سے بلاغت کلام کو بلاغت متکلم پر مقدم کیا ہے۔

قولہ: المراد بالحال الامر الداعی۔

شارح کی اس عبارت سے لیکر آنے والے متن تک چند اغراض ہیں (۱) پہلی غرض تو یہ ہے حال کے معنی مراد کو بیان کرنا، اور حال کی وضاحت کرنا مثال کے ذریعے۔ (۲) دوسری غرض اس مقام میں مقتضی کے مصداق کو بیان کرنا۔ اور اسکی وضاحت مثال کے ذریعے کرنا ہے۔ (۳) تیسری غرض مطابقت کے معنی مراد کو بیان کرنا اور مثال کے ذریعے اس کی وضاحت کرنا ہے۔

لیکن شارح نے حال کی وضاحت کو مقتضی کی وضاحت پر مقدم کیا حالانکہ حال مقتضی کے لیے مضاف الیہ ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ مضاف کی وضاحت مضاف الیہ پر مقدم ہو؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضاف اس حیثیت سے کہ وہ مضاف ہے یہ مضاف الیہ پر موقوف ہے تو مضاف الیہ موقوف علیہ ہو اس وجہ سے اس کی وضاحت کو مقدم کیا۔ اور حال اور مقتضی کی وضاحت کو مطابقت کی وضاحت پر مقدم کیا کیونکہ مطابقت کی وضاحت حال اور مقتضی کی وضاحت پر موقوف ہے کیونکہ مطابقت کا معنی یہاں پر کلام کا ایسی خصوصیت پر مشتمل ہونا جس کا کلام میں امر داعی کی وجہ سے اعتبار کیا گیا ہو۔ شارح نے کہا المراد بالحال الامر الداعی الخ یہاں سے حال کے معنی مراد کو متعین کرنا ہے کیونکہ حال چند معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (۱) صرفیوں کے نزدیک یہ زمانہ حال سے عبارت ہے۔ (۲) نحو یوں کے نزدیک حال کہتے ہیں جو فاعل یا مفعول کی نسبت کی حالت بیان کرے۔ (۳) صوفیاء کے نزدیک حال سے مراد وہ حالت ہے جو کہ متقی شخص کے دل پر عارض ہو۔ (۴) اہل معانی کے نزدیک حال سے مراد امر الداعی ہے لہذا اس کا معنی مراد کو بیان کرنے کے لیے کہا کہ اس سے امر داعی مراد ہے۔

قوله: ای الی ان يعتبر مع الكلام۔

شارح کی غرض یہاں سے مخصوص وجہ پر کلام کرنے کی تفسیر بیان کرنا ہے اور ایک سوال کا جواب دینا ہے۔
اعتراض: یہ ہے کہ تکلم کی تفسیر اعتبار سے کرنا درست نہیں ہے کیونکہ تکلم فعل لسانی ہے۔ اور اعتبار فعل قلبی ہے تو یہ ایک متباین کی دوسرے متباین کے ساتھ تفسیر کرنا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ تکلم کی تفسیر جو اعتبار سے کی گئی ہے یہ مجازاً ایک نکتہ کی وجہ سے کی گئی ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ اس مخصوص وجہ پر تکلم کو مقتضی الحال اسی وقت شمار کیا گیا جائے جب وہ اعتبار کے ساتھ ملا ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر مقام تاکید کا تقاضا کرتا ہے اور کلام میں اتفاقاً تاکید پائی گئی تو اس کو مقتضی الحال کے مطابق نہیں کہا جائے گا بلکہ ارادۃ اور قصد اتنا کید لگانی ضروری ہے اس نکتہ کی وجہ سے تکلم کی تفسیر اعتبار سے مجازاً کی گئی ہیں۔

قوله: معنی مطابقة له ان الحال۔

شارح کی غرض اس عبارت سے مطابقت کا معنی مراد بیان کرنا ہے اور اس کی وضاحت کرنا ہے کیونکہ مطابقت کے چند معانی ہیں۔ (۱) لغت میں یہ دو اشیاء کا اطراف میں توافق سے عبارت ہے جیسے کہا جاتا ہے طابق النعل بالنعل۔ (۲) اہل منطقہ کے نزدیک یہ عبارت ہے لفظ کا اپنے تمام موضوع لہ پر دلالت کرنا۔ (۳) بلغاء کے نزدیک یہ کلام کا خصوصیت پر مشتمل ہونے سے عبارت ہے تو شارح نے اس کا معنی مراد بیان کر دیا کہ یہاں تیسرا معنی مراد ہے۔ آگے شارح نے فان البلاغة انما لئح سے اس بات پر دلیل دی ہے کہ فصاحتہ میں ہضمیر کا مرجع کلام ہے اور فصاحت کلام، بلاغت کلام میں ماخوذ ہے کیونکہ بلاغت اسی وقت ثابت ہوگی جب مطابقت اور فصاحت دونوں پائی جائیں حتیٰ کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک امر بھی نہ پایا گیا تو اس کو بلوغ نہیں کہا جائے گا۔

عبارت: وَهُوَ أَيُّ مُقْتَضَى الْحَالِ مُخْتَلِفٌ فَإِنَّ مَقَامَاتِ الْكَلَامِ مُتَفَاوِتَةٌ ۖ الْحَالُ وَالْمَقَامُ مُتَقَارِبًا الْمَفْهُومِ وَالتَّفَاوِيرُ بَيْنَهُمَا اِعْتِبَارِيٌّ فَإِنَّ الْأَمْرَ الدَّاعِيَ مَقَامًا بِاِعْتِبَارِ تَوْهْمِهِ كَوْنِهِ مَحَلًّا لَوُرُودِ الْكَلَامِ فِيهِ عَلَى خُصُوصِيَّةٍ وَحَالًا بِاِعْتِبَارِ تَوْهْمِهِ كَوْنِهِ زَمَانًا ۖ وَايضًا الْمَقَامُ يُعْتَبَرُ اِضَافَتَهُ إِلَى الْمُقْتَضَى فَيُقَالُ مَقَامُ التَّكْيِيدِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْحَدْفِ وَالْإِثْبَاتِ وَالْحَالُ إِلَى الْمُقْتَضَى فَيُقَالُ حَالُ الْإِنْكَارِ وَحَالُ خُلُوقِ الذَّهْنِ وَغَيْرُ ذَلِكَ فَعِنْدَ تَفَاوُتِ الْمَقَامَاتِ يَخْتَلِفُ مُقْتَضِيَاتُ الْمَقَامِ ضَرُورَةً أَنَّ اِلْتِمَازَ اللَّائِقِ بِهَذَا الْمَقَامِ غَيْرُ اِلْتِمَازِ اللَّائِقِ بِذَلِكَ وَاِخْتِلَافُهَا عَيْنُ اِخْتِلَافِ مُقْتَضِيَاتِ

الأحوال-

ترجمہ: اور وہ یعنی مقتضی الحال مختلف ہے۔ کیونکہ کلام کے مقامات مختلف ہوتے ہیں حال اور مقام قریب المفہوم ہیں اور ان دونوں کے درمیان تغایر اعتباری ہے کیونکہ امر داعی کو مقام کہا جاتا ہے اس بات کا وہم کرتے ہوئے کہ یہ ایک خصوصیت پر کلام کے ورود کا محل بن رہا ہے۔ اور امر داعی کو حال کہتے ہیں اس بات کا وہم کرتے ہوئے کہ یہ کلام کے لیے زمانہ بنتا ہے۔ اور یہ فرق بھی ہے کہ مقام میں مقتضی کی طرف اضافت کا اعتبار کیا جاتا ہے پس کہا جاتا ہے مقام تاکید والاطلاق اور حذف اور اثبات اور حال میں مقتضی کی طرف اضافت کا اعتبار کیا جاتا ہے پس کہا جاتا ہے حال الانکار اور حال خلوا الذہن وغیرہ پس مقامات کے تفاوت کے وقت مقام کے مقتضیات مختلف ہوں گے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ وہ اعتبار جو اس مقام کے لائق ہے وہ غیر ہے اس اعتبار کے جو اس مقام کے لائق ہے اور ان کا اختلافات بعینہ مقتضیات احوال کا اختلاف ہے۔

وضاحت: قولہ ہو ای مقتضی الحال۔

باتن کی غرض یہاں سے مراتب بلاغت کے تعدد کے لیے تمہید کو ذکر کرنا ہے۔ اور شارح نے ہوضمیر کے بعد مقتضی الحال نکال کر اس کے مرجع کو بیان کر دیا ہے تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ یہ کلام کی طرف راجع ہے باتن نے مقتضی الحال کے اختلاف پر اپنے قول فان المقامات الکلام متفاوتہ سے دلیل بیان کی ہے۔

قولہ: والحال ولمقام متقاربا

یہاں سے شارح کی غرض باتن پر ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن کی دلیل مدعی کے مطابق نہیں ہے کیونکہ کسی شئی کا اختلاف اس کی علت کے اختلاف کی وجہ سے ہوتا ہے تو یہاں مقتضی الحال کی علت حال ہے نہ کہ مقام ہے تو ماتن نے دلیل میں مقامات الکلام ذکر کیا ہے لہذا یہ دلیل تام نہیں ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ حال اور مقام دونوں قریب المفہوم ہیں لہذا دلیل دعویٰ کے مطابق ہوگی گویا کہ جو مقام کی دلیل وہی حال کی بھی دلیل ہوگی۔ یہاں پر شارح نے قریب المفہوم کہا ہے متحد المفہوم نہیں کہا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تغایر اعتباری ہے اور یہ اسی صورت میں معلوم ہوتا ہے جب متقاربا المفہوم کہا جائے کیونکہ اگر متحد المفہوم کہتے تو اس سے یہ معلوم ہوتا کہ ان کے درمیان ذاتاً اور اعتباراً اتحاد ہے حالانکہ یہ درست

نہیں ہے۔ اسی وجہ سے متقاربا المفہوم کہا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کے درمیان تغایر اعتباری ہے اور اتحاد ذاتی ہے۔ یہاں پر شارح نے باعتبار التوہم کہا ہے دونوں مقامات میں اس کی وجہ یہ ہے کہ امر داعی حقیقت میں نہ زمانہ ہوتا ہے اور نہ ہی تکلم کے لیے مکان ہوتا ہے۔

قوله: فعند تفاوت المقامات

یہ عبارت ماتن کے قول فان المقامات الخ پر تفریح ہے اور شارح کی غرض یہاں سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے اس کا قول ان الاعتبار اللائق الخ یہ مدعی محذوف کی دلیل ہے نہ کہ مدعی مذکور کی اور دوسری غرض ایک وہم کو دور کرنا ہے کہ مقامات جب مختلف ہوتے ہیں تو ممکن ہے کہ ان کے تفاوت کی وجہ سے مقامات کے مقتضیات مختلف نہ ہوں تو شارح نے اس کو اپنے اس قول سے دور کیا ہے کہ مقامات کے تفاوت کے وقت مقتضیات مقام بھی مختلف ہوں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اعتبار (مثلاً تاکید) جو لائق ہے اس مقام (مثلاً انکار) کے یہ غیر ہے اس اعتبار (مثلاً اطلاق) کے جو لائق ہے اس مقام (خلو الذہن) کے۔ لہذا جب حال اور مقام قریب المفہوم ہیں تو ان کے مقتضیات بھی ایسے ہی ہوں گے۔

عبارت: ثُمَّ شَرَعَنِي تَفْصِيلِ تَفَاوُتِ الْمَقَامَاتِ مَعَ إِشَارَةِ إِجْمَالِيَّةٍ إِلَى ضَبْطِ مُقْتَضِيَّاتِ الْأَحْوَالِ وَبَيَانِ ذَلِكَ أَنَّ مُقْتَضَى الْحَالِ كَمَا سَيَجِيءُ اِعْتِبَارٌ مُنَاسِبٌ لِلْحَالِ وَالْمَقَامِ وَهُوَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مُخْتَصَبًا بِجُزْءِ الْجُمْلَةِ أَوْ بِالْجُمْلَتَيْنِ فَضَاعِدًا أَوْ لَا يَخْتَصُّ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَمَّا الْأَوَّلُ فَيَكُونُ رَاجِعًا إِلَى نَفْسِ الْإِسْنَادِ كَكُونِهِ عَارِيًا عَنِ التَّكْيِيدِ أَوْ مُؤَكَّدًا لِلسُّحْسَانَا أَوْ جُوبًا تَاكِيدًا وَاحِدًا أَوْ أَكْثَرَ أَوْ إِلَى الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ كَكُونِهِ مَحْذُوفًا وَثَابِتًا أَوْ مَعْرُوفًا وَمُنْكَرًا مُخْصِصًا أَوْ غَيْرَ مُخْصِصٍ مَصْحُوبًا بِشَيْءٍ مِنَ التَّوَابِعِ أَوْ غَيْرِ مَصْحُوبٍ مُقَدَّمًا أَوْ مُؤَخَّرًا مَقْصُورًا عَلَى الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوْ غَيْرِ مَقْصُورٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ أَوْ إِلَى الْمُسْنَدِ كَمَا ذَكَرْنَا مَعَ زِيَادَةِ كَوْنِهِ مُفْرَدًا أَوْ غَيْرًا أَوْ جُمْلَةً إِسْمِيَّةً أَوْ فِعْلِيَّةً أَوْ شَرْطِيَّةً أَوْ ظَرْفِيَّةً مُقَيَّدًا بِمَتَعَلِّقٍ أَوْ غَيْرِ مُقَيَّدٍ عَلَى مَا سَنَفَصِّلُ وَأَمَّا الثَّانِي فَكَوَصِلِ الْجُمْلَتَيْنِ أَوْ فَصْلِهِمَا وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَكَالْمَسَاوَاةِ وَالْإِيْجَازِ وَالْإِطْنَابِ عَلَى الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ فِي بَابِهِ وَهَذَا حَدِيثٌ إِجْمَالِيٌّ يَفْصِلُهُ عِلْمُ الْمَعَانِي-

ترجمہ: پھر ماتن علیہ الرحمہ مقتضیان احوال کے ضبط کی طرف اجمالی اشارہ کرنے کے ساتھ تفاوت مقامات کی تفصیل میں شروع ہوئے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ مقتضی الحال (جیسا کہ عنقریب آئے گا کہ یہ

اعتبار مناسب الحال والمقام ہے) وہ یا تو ایک جملہ کے اجزاء کے ساتھ خاص ہوگا یا دو یا دو سے زائد جملوں کے ساتھ خاص ہوگا یا ان میں سے کسی کے ساتھ خاص نہیں ہوگا بہر حال اول وہ یا تو نفس اسناد کی طرف راجع ہوگا جیسے کہ اسناد کا تاکید سے خالی ہونا یا اس کا ایک یا دو تاکید کے ساتھ استحسانا یا وجوباً مؤکد ہونا یا وہ مسند الیہ کی طرف راجع ہوگا جیسے کہ مسند الیہ کا محذوف ہونا یا مذکور ہونا یا معرفہ ہونا یا نکرہ ہونا مخصوص یا غیر مخصوص ہونا، توابع میں سے کسی شئی کے ساتھ ملا ہونا یا ملانہ ہونا، مقدم یا مؤخر ہونا، مسند الیہ پر مقصور ہونا یا مقصور نہ ہونا یا وہ مسند کی طرف لوٹے گا۔ جیسا کہ ذکر کیا گیا اور کچھ زیادتی کیساتھ یعنی مسند کا مفرد ہونا فعل ہونا یا غیر فعل ہونا یا جملہ اسمیہ یا فعلیہ یا شرطیہ یا ظرفیہ ہونا، متعلق کے ساتھ مقید ہونا یا مقید نہ ہونا اس بناء پر جس کو ہم تفصیل سے بیان کریں گے۔ بہر حال ثانی تو جیسا کہ دو جملوں کا ملا ہونا یا ملانہ ہونا اور بہر حال ثالث تو جیسا کہ مساوات، ایجاز اور اطناب ان صورتوں پر جو ان کے باب میں ذکر کی گئی ہیں اور یہ اجمالی گفتگو ہے جس کی تفصیل علم معانی کرتا ہے۔

وضاحت: قولہ ثم شرع فی تفصیل۔

شارح کی یہاں سے چند اغراض ہیں (۱) پہلی غرض تو ماتن کے کلام لاحق (فمقام کل) کا اس کے کلام سابق (فان المقامات) کے ساتھ ربط بیان کرنا ہے کہ کلام سابق اجمالی ہے اور کلام لاحق میں اس اجمال کی تفصیل ہے۔ (۲) دوسری غرض فمقام میں فاء کی تعیین کرنا ہے اور وہ یہ کہ یہ تفصیلیہ ہے (۳) تیسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مدعی ہو مختلف ہے اور اس کی دلیل فان المقامات الخ ہے جب دلیل اور دعویٰ دونوں مکمل ہو گئے تو اب فمقام کل الخ میں شروع ہونا یعنی میں شروع ہونا ہے اور لا یعنی میں شروع ہونا باطل ہے۔

جواب: یہ دیا گیا کہ فمقام ما قبل اجمال کی تفصیل ہے اور کسی شئی کی تفصیل میں شروع ہونا لا یعنی میں شروع ہونا نہیں ہوتا ہے۔

قولہ: مع اشارة اجمالیہ۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ فمقام کل الخ سے تفصیل اگر بطریق امثلہ کو ذکر کرنے سے ہے تو تین امثلہ کا ذکر ہی کافی تھا

کیونکہ مقامات جمع ہے اور اس کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے تو پھر ماتن نے تین سے زائد امثلہ کیوں ذکر کی؟ اور اگر تفصیل

بطریق حصر ہے تو حصر درست نہیں کیونکہ جو مذکور ہے وہ تمام کو کفایت نہیں کرتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہ تفصیل بطریق حصر ہے لیکن حصر کی دو اقسام ہوتی ہیں۔ (۱) حصر اجمالی (۲) حصر تفصیلی اور یہاں مراد ہے حصر اجمالی ہے لہذا اس کے لیے تمام اقسام کو کفایت کرنا ضروری نہیں ہے اور حصر اجمالی یہاں اسی طرح بیان کیا جاتا ہے کہ یا تو وہ ایک جملہ کے اجزاء کے ساتھ خاص ہوگا یا دو یا دو سے زائد جملہ کے اجزاء کے ساتھ خاص ہوگا یا کسی کے ساتھ خاص نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ کہ ماتن نے مقتضیات احوال کو تین انواع میں محصور کر دیا ہے۔

قوله: بیان ذالك

یہاں سے شارح کی پہلی غرض کو ذکر کرنا ہے اور دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مقتضی کی حالت کی طرف اضافت درست نہیں ہے ورنہ دنیا میں کوئی کلام بھی غیر بلوغ نہیں پایا جائے گا کیونکہ حال ہر صورت میں مقتضی (بالکسر) ہوتا ہے لہذا یہ موجب (فاعل) ہو اور مقتضی موجب (مفعول) ہو اور موجب کے وجود کے وقت موجب کا وجود ضروری ہے۔ لہذا کوئی بھی کلام غیر بلوغ نہیں ہوگا؟

جواب: یہاں مقتضی الحال میں اضافت موجب الی موجب کے قبیل سے نہیں ہے حتیٰ کہ اختلاف ممتنع ہو بلکہ یہ ادنیٰ ملاہست کی وجہ سے ہے اور وہ یہ کہ مناسب مع حال مخاطب مقتضی حال ہے پس تخلف ممکن ہے پس اگر متکلم ایسا کلام ذکر کرے جو حال مخاطب کے مناسب نہ ہو تو وہ کلام غیر بلوغ ہوگا لہذا کلام غیر بلوغ کا وجود پایا جائے گا۔

شارح کے قول کما سجدی سے اشارہ اپنے قول مقام التکر ای المقام الذی یناسبہ کی طرف ہے اور اس کا قول فصاعداً یہ حال ہے اس کا عامل مع ذوالحال محذوف ہے تقدیری عبارت یوں بنے گی فذہب العدد فصاعداً۔

شارح کے قول اما الی نفس الاسناد باب اول کی طرف اشارہ ہے اور الی المسند الیہ سے باب ثانی کی طرف اشارہ ہے اور الی المسند سے باب ثالث کی طرف اشارہ ہے اور مقیداً بمعلق سے باب رابع احوال متعلقات الفعل کی طرف اشارہ ہے اور وصل الجملتین سے باب خامس کی طرف اشارہ ہے۔ نکال مساوات سے باب سادس کی طرف اشارہ ہے اور باب سابع انشاء ہے اور ثامن قصر ہے تو اس طرح ابواب ثمانیہ کا حصر مکمل ہو گیا۔

عبارت: وَإِنَّا تَبَهَّدَ هَذَا نَقُولُ مَقَامَ التَّنْكِيرِ أَيْ الْمَقَامَ الَّذِي يُنَاسِبُهُ تَنْكِيرُ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوِ الْمُسْنَدِ أَوْ مَتَعَلِّقِهِ يُبَيِّنُ مَقَامَ تَعْرِيفِهِ وَمَقَامَ إِطْلَاقِ الْحُكْمِ أَوِ التَّعَلُّقِ أَوِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوِ الْمُسْنَدِ أَوْ مَتَعَلِّقِهِ يُبَيِّنُ مَقَامَ تَقْوِيدِهِ بِمَوْكِبٍ أَوْ أَذَلَّةٍ قَصْرٍ أَوْ تَابِعٍ أَوْ شَرْطٍ أَوْ مَفْعُولٍ أَوْ مَا يَشْبَهُهُ وَمَقَامَ

تَقْدِيمِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوِ الْمُسْنَدِ أَوْ مُتَعَلِّقَاتِهِ يُبَيِّنُ مَقَامَ تَاخِيرِهِ وَكَذَا مَقَامُ ذِكْرِهِ يُبَيِّنُ مَقَامَ
حَذْفِهِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ فَمَقَامُ كُلِّ مِنَ التَّنْكِيرِ وَالْإِطْلَاقِ وَالتَّقْدِيمِ وَالذِّكْرِ يُبَيِّنُ مَقَامَ
خِلَافِهِ أَى خِلَافِ كُلِّ مِنْهَا وَإِنَّمَا فَصَّلَ قَوْلَهُ وَمَقَامُ الْفَصْلِ يُبَيِّنُ مَقَامَ الْوَصْلِ لِأَمْرَيْنِ
أَحَدِهِمَا التَّنْبِيهُ عَلَى أَنَّهُ بَابٌ عَظِيمُ الشَّانِ رَفِيعُ الْقَدْرِ حَتَّى حَصَرَ بَعْضُهُمُ الْبَلَاغَةَ عَلَى مَعْرِفَةِ
الْفَصْلِ وَالْوَصْلِ وَالثَّانِي أَنَّهُ مِنَ الْأَحْوَالِ الْمُخْتَصَّةِ بِأَكْثَرِ مِنْ جُمْلَةٍ وَفَصَّلَ قَوْلَهُ وَمَقَامُ
الْإِيْجَازِ يُبَيِّنُ مَقَامَ خِلَافِهِ أَى الْإِطْنَابِ وَالْمَسَاوِاتِ لِكَوْنِهِ غَيْرَ مُخْتَصٍّ بِجُمْلَةٍ أَوْ جُزْئِهَا وَلِأَنَّهُ بَابٌ
عَظِيمٌ كَثِيرُ الْمُبَاحِثِ وَقَدْ أَشَارَ فِي الْمِفْتَاحِ إِلَى تَفَاوُتِ مَقَامِ الْإِيْجَازِ وَالْإِطْنَابِ بِقَوْلِهِ وَلِكُلِّ
حَدِّ يَنْتَهَى إِلَيْهِ الْكَلَامُ مَقَامٌ فَإِنَّ لِكُلِّ مِنَ الْإِيْجَازِ وَالْإِطْنَابِ لِكَوْنِهِمَا نَسْبِيْنِ حَدُودًا وَمَرَاتِبَ
مُتَفَاوِتَةً وَمَقَامٌ كُلُّ يُبَيِّنُ مَقَامَ الْآخِرِ۔

ترجمہ: اور جب یہ تمہید بیان ہوگی تو ہم کہتے ہیں کہ تنکیر کا مقام یعنی وہ مقام جس کے مناسب ہے
مسند الیہ کو یا مسند کو یا اس کے متعلق کو نکرہ لانا۔ ان کے معرّفہ لانے کے مقام کے مخالف ہوگا۔ اور حکم یا تعلق یا
مسند الیہ یا مسند یا ان کے متعلق کے اطلاق کا مقام، ان کو تاکید یا اداة قصر یا تابع یا شرط یا مفعول یا ان کے
مشابہ کے ساتھ مقید کرنے کے مخالف ہوگا اور مسند الیہ یا مسند یا ان متعلقات کی تقدیم کا مقام ان کی تاخیر
کے مقام کے مخالف ہوگا اور اسی طرح ان کے ذکر کا مقام ان کے حذف کے مقام کا مخالف ہوگا اور یہ ہی
معنی ان کے اس قول کا ہے تو تنکیر، اطلاق، تقدیم اور ذکر میں سے ہر ایک کا مقام ان کے خلاف کے مقام
کے مخالف ہوگا یعنی ان میں سے ہر ایک کے اور ماتن نے اپنے قول (فصل کا مقام وصل کے مقام کے
مخالف ہوگا) کو دو وجہوں سے علیحدہ ذکر کیا۔ پہلی وجہ ہے کہ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے یہ باب عظیم
الشان اور رفیع المرتبہ ہے حتیٰ کہ بعض لوگوں نے بلاغت کو وصل اور فصل کی معرفت پر محصور کر دیا ہے۔ اور
دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ان احوال میں سے ہیں جو ایک جملہ سے زائد کے ساتھ خاص ہیں۔ اور ماتن نے
اپنے قول (اور ایجاز کا مقام ان کے خلاف کی مقام کے مابین ہوگا یعنی اطنباب اور مساوات) کو اس وجہ سے
علیحدہ بیان کیا کہ یہ کثیر المباحث عظیم باب ہے اور علامہ سکا کی نے مفتاح میں ایجاز اور اطنباب کے مقام
کی تفاوت کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے (اور ہر حد جس کی طرف کلام کی انتہاء ہوتی ہے کے

لیے ایک مقام ہے کیونکہ ایجاز اور اطناب میں ہر ایک کے لیے ان کے امر نسبتی ہونے کی وجہ سے (مختلف حدود اور مراتب ہیں۔ اور ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام کے مخالف ہے۔

وضاحت: مقام التنکیر ای المقام الذی۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ مقام کی اضافت تو کلام کی طرف ہوتی ہے نہ کہ تنکیر کی طرف یہاں اس کا الٹ ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ادنیٰ بلا بست کی وجہ سے کیونکہ یہ مقتضی کی اضافت مقتضی کی طرف ہے۔

قوله: تنکیر المسند الیہ (رجل عالم) یباین الرجل العالم۔

قوله: مقام اطلاق نحو زید قائم یباین مقام تقييده بمؤكد ان زيدا لقائم

قوله: اطلاق تعلق الحكم نحو زید قام فی الدار یباین مقام تقييده باداة قصر نحو ما زید قائم

الافی الدار۔

قوله: مقام اطلاق المسند الیہ نحو قائم زید یباین مقام تقييده بتابع قام زید الكاتب۔

قوله: مقام الاطلاق المسند نحو ضربت یباین مقام تقييده بمفول ضربت ضربا۔

قوله: بشرط نحو اذا ضربت زیدا۔

قوله: مقام اطلاق متعلق المسند نحو ضربت ضرباً یباین ضربت ضرباً شديداً۔

قوله: خلاف كل منها۔

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ماتن کے قول مقام خلافہ میں ضمیر دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو فقط ذکر کی طرف لوٹے گی تو

معنی یہ بنے گا کہ ذکر کے خلاف کے مقام کے مابین ہوگا اور وہ حذف ہے اور یہ صرف مقام الذکر میں درست ہوگا کیونکہ

اطلاق، تنکیر، تقدیم حذف کے مقام کے مابین نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ ان کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ یا یہ ضمیر امور مذکورہ کے

مجموعہ کی طرف لوٹے گی تو معنی یہ بنے گا کہ ذکر کا مقام مجموعہ کے مقام کے مخالف ہوگا اور یہ معنی بھی درست نہیں ہے کیونکہ

تنکیر کا مقام تعریف کے مقام کے تو مخالف ہے مجموعہ کے مقام کے مخالف نہیں ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم یہاں تیسری صورت کو اختیار کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ضمیر ان میں

سے ہر ایک کی طرف راجع ہے کیونکہ جمع کا مقابلہ جب جمع سے ہو تو وہ آحاد کی آحاد پر تقسیم کا فائدہ دیتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ارکبوا و ابکم تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی اپنی سواری پر سوار ہو۔ لہذا یہاں بھی تنکیر کا مقام صرف تعریف کے مقام کے مخالف ہوگا۔ باقی کو اسی پر قیاس کر لیں۔

قوله: انما فصل قوله ومقام الفصل۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ عبارت میں اصل اتصال ہے تو ماتن کے لیے مناسب تھا کہ وہ عبارت کو وصل کے طریقے پر ذکر کرتے اور یوں کہتے مقام کل من التکیر والاطلاق، والتقدیم والفصل بیان مقام خلافہ تو ماتن نے فصل اور وصل کو علیحدہ ذکر کیوں کیا؟

جواب: ماتن نے فصل اور وصل کو علیحدہ دو وجوہات کی بناء پر ذکر کیا ہے پہلی وجہ تو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ فصل و وصل کا باب عظیم مرتبہ والا ہے اور دوسری وجہ یہ کہ یہ ایک سے زائد جملوں کیساتھ خاص ہے۔ اسی طرح کا سوال وجواب ایجاز و اطناب والی صورت میں بھی ہوتا ہے جو کہ مذکور ہے۔

قوله: وقد اشار فی المفتاح۔

یہاں سے ایک صاحب مفتاح کی غرض ہے دوسری شارح کی غرض ہے۔ علامہ سکا کی کی غرض اس عبارت سے مقام ایجاز اور اطناب میں مباینیت کو ثابت کرنا ہے جبکہ شارح کی غرض اس عبارت کو نقل کر کے صاحب مفتاح کی مراد پر تنبیہ وارد کرنا ہے کیونکہ بعض شراح پر یہ مراد پوشیدہ رہ گئی تھی۔ اور صاحب مفتاح کی مراد پر تنبیہ وارد کرنے سے غرض ایک اعتراض کا جواب بھی دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ ماتن کی کتاب مفتاح العلوم سے مخلص ہے۔ اور صاحب مفتاح نے مقام ایجاز و اطناب کے درمیان مباینیت کو ذکر نہیں کیا ہے۔ حالانکہ ماتن نے ذکر کیا ہے تو اس سے مخلص اور مخلص منہ کے درمیان مخالفت لازم آئی جو کہ باطل ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ صاحب مفتاح نے مباینیت کو ذکر نہیں کیا بلکہ انہوں نے اشارۃ اس کا ذکر کیا ہے۔ جہاں انہوں نے کہا کہ ہر حد کے لیے جہاں کلام کی انتہاء ہوتی ہے ایک مقام ہوتا ہے اور ایجاز و اطناب میں سے ہر ایک کے لیے مختلف حدود اور مراتب ہیں اور ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام کے مابین

ہوتا ہے صاحب مفتاح نے اس کو اشارہ ذکر کیا ہے جب کہ ماتن نے اس بات کو صراحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ لہذا
 لخص اور لخص منہ کے درمیان مخالفت لازم نہ آئی۔

عبارت: وَكَذَا خُطَابُ الذِّكْرِ مَعَ الْغَيْبِيِّ فَإِنَّ مَقَامَ الْأَوَّلِ يُبَيِّنُ مَقَامَ الثَّانِي فَإِنَّ الذِّكْرَ
 يُنَاسِبُهُ مِنَ الْأَعْتَابَاتِ اللَّطِيفَةِ وَالْمَعَانِي الدَّقِيقَةِ الْخَفِيَّةِ مَا لَا يُنَاسِبُ الْغَيْبِيِّ وَكَانَ الْأَنْسَبُ أَنْ
 يُذَكَّرَ مَعَ الْغَيْبِيِّ الْفُطْنُ لِأَنَّ الذِّكْرَ شِدَّةُ قُوَّةٍ لِلنَّفْسِ مُعَدَّةٌ لِإِكْتِسَابِ الْأَرَاءِ وَتُسَمَّى هَذِهِ الْقُوَّةُ
 الذِّهْنُ وَجُودُهُ تَهَيُّوهُمَا لِتَصَوُّرِ مَا يَرِدُ عَلَيْهَا مِنَ الْغَيْرِ الْفُطْنَةُ وَالْغَبَاوَةُ عَدَمُ الْفُطْنَةِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ
 يَكُونَ فُطْنًا مُقَابِلَ الْغَيْبِيِّ هُوَ الْفُطْنُ۔

ترجمہ۔ اور اسی طرح خطاب ذکی خطاب غبی کے ساتھ ہے کیونکہ اول کا مقام ثانی کے مقام کے مابین ہے
 کیونکہ ذکی کے لیے اعتبارات لطیفہ اور باریک پوشیدہ معانی مناسب ہیں جو کہ غبی کے لیے مناسب نہیں
 ہیں۔ اور مناسب یہ تھا کہ ماتن غبی کے ساتھ فطین کو ذکر کرتے کیونکہ ذکاوت نفس کی اس سخت قوت کو کہتے
 ہیں جو افکار کے حصول کے لیے تیار رہتی ہے اور اس قوت کا نام ذہن میں بھی رکھا جاتا ہے۔ اور ایسی عمدہ
 صلاحیت جو نفس کی قوت کو غیر سے وارد ہونے والے تصور کے لیے تیار کرتی ہے اس کو فطانت کہا جاتا ہے او
 رغباوت عدم فطانت کو کہتے ہیں جس کی شان فطین ہونا ہو پس غبی کا مقابل فطین ہے۔

وضاحت: قَوْلُهُ: فَإِنَّ مَقَامَ الْأَوَّلِ۔

شارح کی پہلی غرض متن کی دلیل کو ذکر کرنا ہے اور دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ کذا سے مقام ایجاز کی طرف اشارہ ہے جو کہ مشبہ بہ ہے اور خطاب الذکی مشبہ ہے اور
 کذا آلہ تشبیہ ہے اور حکم اس کے خلاف کے مقام کا مابین ہونا ہے اور یہاں مشبہ اور اور مشبہ بہ میں کوئی مناسبت نہیں ہے
 کیونکہ مقام اور خطاب دو متضاد امر ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں عبارت مضاف کے حذف کے ساتھ ہے یعنی مقام خطاب الذکی الخ۔ لہذا ان دونوں
 کے درمیان مناسبت حاصل ہوگی بایں طور پر کہ خطاب الذکی کا مقام مقام ایجاز کے مشابہ ہے نہ کہ نفس خطاب الذکی مقام
 ایجاز کے مشابہ ہے۔

قَوْلُهُ: فَكَانَ الْأَنْسَبُ

یہاں سے شارح کی غرض ماتن پر ایک اعتراض کرنا ہے اور ساتھ ذکی، نجی اور فطین کی تعریفات کرنی ہیں۔
 اعتراض یہ ہے کہ ماتن کے لیے مناسب یہ تھا کہ وہ خطاب الذکی کی جگہ پر خطاب الفطین ذکر کرتے کیونکہ نجی کا
 مقابل فطین ہوتا ہے نہ کہ ذکی ہوتا ہے اور ذکی اور فطین کے درمیان فرق یوں ہے کہ ذکی اس کو کہتے ہیں جو مطالعہ میں عمدہ ہو
 اور فطین اس کو کہتے ہیں جو لوگوں کے کلام کو سمجھنے میں عمدہ ہو اور نجی اس کو کہتے ہیں جو لوگوں کے کلام کو سمجھنے میں عمدہ نہ ہو لہذا
 یہاں فطین کا مقابل نجی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن نے خطاب الذکی کو ذکر کیا ہے اور مراد اس سے خطاب الفطین ہی لیا ہے اور اس کی وجہ
 ہے کہ ان کے درمیان ذکر الخاص و ارادة العام کا علاقہ پایا جاتا ہے بایں طور پر کہ ہر ذکی فطین ہوتا ہے لیکن اس کا عکس نہیں
 ہوتا ہے۔

عبارت: وَلِكُلِّ كَلِمَةٍ مَعَ صَاحِبَتِهَا أَى مَعَ كَلِمَةٍ أُخْرَى صُوِّبَتْ مَعَهَا مَقَامٌ لَيْسَ لَهَا مَعَ
 مَا يُشَارِكُ تِلْكَ الصَّاحِبَةَ فِي أَصْلِ الْمَعْنَى مَثَلًا الْفِعْلُ الَّذِي قُصِدَ اقْتِرَانُهُ بِالشَّرْطِ فَلَهُ مَعَ كُلِّ
 مِنْ أَدْوَاتِ الشَّرْطِ مَقَامٌ لَيْسَ لَهُ مَعَ الْأُخْرَى وَلِكُلِّ مِنْ أَدْوَاتِ الشَّرْطِ مَثَلًا مَعَ الْمَاضِي مَقَامٌ لَيْسَ
 لَهُ مَعَ الْمُضَارِعِ وَكَذَا كَلِمَاتُ الْإِسْتِفْهَامِ وَالْمُسْنَدِ إِلَيْهِ كَزَيْدٍ مَثَلًا لَهُ مَعَ الْمُسْنَدِ الْمَفْرَدِ
 إِسْمًا أَوْ فِعْلًا مَاضِيًّا أَوْ مُضَارِعًا مَقَامٌ وَمَعَ الْجُمْلَةِ الْإِسْمِيَّةِ أَوْ الْفِعْلِيَّةِ أَوْ الشَّرْطِيَّةِ أَوْ الظَّرْفِيَّةِ مَقَامٌ
 أُخْرَى الْمُرَادُ بِالصَّاحِبَةِ الْكَلِمَةُ الْحَقِيقَةُ أَوْ مَا هُوَ فِي حُكْمِهَا وَأَيْضًا لَهُ مَعَ الْمُسْنَدِ السَّبَبِيِّ مَقَامٌ وَمَعَ
 الْفِعْلِيِّ مَقَامٌ أُخْرَى غَيْرَ ذَلِكَ هَكَذَا يُبَغَى أَنْ يُتَّصَرَ هَذَا الْمَقَامُ فَجَمِيعُ مَا ذَكَرْنَا مِنَ التَّقْدِيمِ
 وَالتَّأخِيرِ وَالْإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ وَغَيْرِ ذَلِكَ إِعْتِبَارَاتٌ مَنَاسِبَةٌ

ترجمہ: اور ہر کلمہ کے لیے اس کے صاحب کے ساتھ یعنی اس دوسرے کلمے کے ساتھ جس کے ساتھ
 وہ ملا ہوتا ہے (مقام) ہے جو اس کلمہ کے لیے نہیں ہے جو اصل معنی میں اس کے ساتھ شریک ہوتا ہے مثال
 کے طور پر وہ فعل جس کو شرط کے ساتھ ملانے کا ارادہ کیا جائے تو اس کے لیے ذوات شرط میں سے ہر ایک
 کے ساتھ مقام حاصل ہے جو کہ اس کو دوسرے کے ساتھ نہیں ہے اور ادوات میں سے ہر ایک کے لیے
 مثال کے طور پر ماضی کے ساتھ ایک مقام حاصل ہے جو اس کو مضارع کے ساتھ حاصل نہیں ہوگا اسی طرح
 کلمات استفہام اور مسند الیہ جیسے زید کو مثلاً مسند مفرد جو اسم ہو یا فعل ماضی ہو یا مضارع ایک مقام حاصل

ہے اور جملہ اسمیہ یا فعلیہ یا شرطیہ یا ظرفیہ کے ساتھ دوسرا مقام حاصل ہے کیونکہ مصاحبت سے مراد کلمہ حقیقی ہو یا اس کے حکم میں ہو اور مسند الیہ کے مسند سببی کے ساتھ بھی ایک مقام حاصل ہے اور مسند فعلی کے ساتھ اس کو دوسرا مقام حاصل ہے اسی طرح اس مقام کا تصور کرنا چاہیے پس وہ تمام جن کا ذکر ہوا یعنی تقدیم، تاخیر اطلاق، تقييد وغيره اعتبارات مناسبہ ہیں۔

وضاحت: قولہ: ولكل كلمة مع صاحبته

ماتن کی غرض تعمیم بعد از تخصیص ہے کیونکہ پیچھے ذکر کیا کہ تنکیر میں سے ہر ایک کا مقام ہے اور اب کہہ رہے ہیں ہر کلمہ کے لیے ایک مقام حاصل ہے

قولہ: صوحت معہا

یہ ماتن کے قول مع صاحبته کی تفسیر ہے اور غرض اس تفسیر سے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ معتبر مصاحبت قصد یہ ہے نہ کہ اتفاقیہ حتیٰ کہ اگر متکلم ایک مقام میں ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ اتفاقی طور پر ملاتا ہے۔ اس کلام کو بلاغت کے ساتھ متصف نہیں کیا جائے گا۔

قولہ: مثلاً الفعل

شارح کی پہلی غرض مثال کے ساتھ وضاحت کرنا ہے اور دوسری غرض کل کلمہ کے مصداق اور مع صاحبته کے مصداق میں دو احتمالات بیان کرنے ہیں۔ پہلے احتمال کی طرف اشارہ کیا اپنے قول الفعل الذی سے یعنی ہر کلمہ سے مراد فعل ہے اور صاحبته سے مراد ادوات شرط ہے مثلاً فعل کے لیے اذاکے ساتھ جو مقام حاصل ہے (یقیناً) وہ ان کے ساتھ حاصل نہیں ہے کیونکہ ان شک میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے احتمال کی طرف اپنے قول ولكل من ادوات سے اشارہ کیا ہے یعنی کل کلمہ سے مراد ادوات شرط ہیں اور صاحبته سے مراد فعل ہے۔

قولہ: اذالمراد بالمصاحبة

شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مثال مثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیونکہ مثل لہ ہے ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کے ساتھ ملا

ہوا ہونا اور مثال دی ہے کلمہ کا جملہ کے ساتھ ملا ہوا ہونا؟

جواب: یہ ہے کلمہ مصاحب سے مراد عام ہے کہ وہ کلمہ حقیقی ہو یا حکما ہو۔ اور جملہ جب محل اعراب میں واقع ہو تو

وہ کلمہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

قوله: هكذا ينبغي ان يتصور-

اس عبارت سے شارح بعض لوگوں کا رد کرنا چاہتے ہیں جن کا موقف یہ ہے کہ ماتن کے کلام کا معنی یہ ہے کہ اول یعنی فمقام کل من التکثیر الخ سے علم معانی کی طرف اشارہ ہے اور ثانی و کذا الخطاب الذی الخ سے علم بیان کی طرف اشارہ ہے اور ثالث لکل کلمۃ الخ سے علم بدیع کی طرف اشارہ ہے تو ان پر رد کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ اس صورت میں تو بحث سے خروج لازم آئے گا کیونکہ کذا الخطاب الذی اور اسی طرح لکل کلمۃ کا ذکر غیر محل میں ہوگا۔

عبارت: وَارْتِفَاعُ شَأْنِ الْكَلَامِ فِي الْحُسْنِ وَالْقَبُولِ بِمُطَابَقَتِهِ لِلإِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ
وَأِنْ حِطَّاطُهُ أَيْ إِنْ حِطَّاطُ شَأْنِهِ بَعْدَ مَا أَيْ بَعْدَ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ لِلإِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَالْمُرَادُ
بِالإِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ الْأَمْرُ الَّذِي إِعْتَبَرَهُ الْمُتَكَلِّمُ مُنَاسِبًا بِحَسَبِ السَّلِيلَةِ أَوْ بِحَسَبِ تَتَبُعِ تَرَكَيبِ
الْبَلْغَاءِ يُقَالُ إِعْتَبَرْتُ الشَّيْءَ إِذَا نَظَرْتُ إِلَيْهِ وَرَاعَيْتُ حَالَهُ وَاعْتَبَارُ هَذَا الْأَمْرِ فِي الْمَعْنَى أَوْلَا وَبِذَاتِ
وَفِي اللَّفْظِ ثَانِيًا وَبِالْعَرَضِ وَارَادَ بِالْكَلامِ الْكَلَامَ الْفَصِيحَ لِكَوْنِهِ إِشَارَةً إِلَى مَا سَبَقَ إِذْ لَارْتِفَاعِ لِعَبْرٍ
الْفَصِيحِ وَارَادَ بِالْحُسْنِ الْحُسْنَ الذَّاتِي الدَّاخِلِ فِي الْبَلَاغَةِ دُونَ الْعَرَضِيِّ الْخَارِجِ لِأَنَّ الْكَلَامَ
قَدِيرْتَفَعُ بِالْمَحْسَنَاتِ اللَّفْظِيَّةِ أَوْ الْمَعْنَوِيَّةِ لِكِنَّهَا خَارِجَةٌ عَنْ حَدِّ الْبَلَاغَةِ

ترجمہ: حسن اور قبول میں کلام کی شان کا بلند ہونا اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی شان کا گر جانا اعتبار مناسب کی مطابقت کے معدوم ہونے سے ہوتا ہے اور اعتبار مناسب سے مراد وہ امر ہے جس کو متکلم سلیقہ اور تراکیب بلغاء کے اعتبار سے مناسب خیال کرتا ہے۔ اعتبار لشیء اس وقت کہا جاتا ہے جب تو اس کی طرف نظر کرے اور اس کے حال کی رعایت کرے اور اس امر کا اعتبار معنی میں اولاً اور بالذات ہوتا ہے اور لفظ میں ثانیاً اور بالعرض ہوتا ہے اور کلام سے مراد کلام فصیح ہے کیونکہ پیچھے اس کی طرف اشارہ ہو چکا کیونکہ غیر فصیح کے لیے کوئی بلندی نہیں ہے۔ اور حسن سے مراد حسن ذاتی ہے۔ جو کہ بلاغت میں داخل ہے نہ کہ عرضی جو کہ خارج ہے کیونکہ کلام کبھی محسنات لفظیہ یا معنویہ کی وجہ سے بھی بلند ہو جاتا ہے لیکن یہ بلاغت کی تعریف سے خارج ہے۔

وضاحت: قوله: ارتفاع شأن الكلام-

ماتن کی غرض اس عبارت سے بلاغت کے مراتب کے تفاوت کو بیان کرنے کے لیے تمہیداً دوسرا مقدمہ ذکر کرنا ہے پہلا مقدمہ بطور تمہید و هو مختلف الخ سے ذکر کیا تھا۔

اس کی تمہید کا طریقہ یہ ہے کہ اگر مقتضی الحال ایک ہو تو بلاغت کی تقسیم لازم نہیں آئے گی اور اگر مقتضی الحال مختلف ہوں تو حال بھی مختلف ہوں گے۔ لہذا بلاغت کی تقسیم درست ہو جائے گی۔ کیونکہ بلاغت بعض اعلیٰ مراتب میں ہوگی یا اسفل میں ہوگی یا اوسط میں ہوگی اور مقدمہ ثانیہ کی تمہید کا طریقہ یوں ہوگا کہ اگر کلام میں ارتفاع اور انحطاط نہ ہو تو بلاغت میں مراتب بھی مختلف نہیں ہوں گے اور جب ارتفاع اور انحطاط موجود ہوگا تو بلاغت کے مراتب کا تفاوت بھی لازم آئے گا۔

قولہ: والمراد بالاعتبار۔

شارح کی اولاً غرض اعتبار مناسب کے معنی مرادی کو بیان کرنا ہے اور ثانیاً ایک اعتراض کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا کہ کلام رفیع الشان ہوگا اس وقت جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا اور مطابقت اشتمال سے عبارت ہے تو معنی یہ بنے گا کہ کلام رفیع الشان ہوگا اس وقت جب کلام اعتبار مناسب پر مشتمل ہوگا حالانکہ کلام کا اعتبار پر مشتمل ہونا درست نہیں ہے کیونکہ اعتبار متکلم کی صفت ہے اور کلام اور متکلم آپس میں متباین ہیں تو اس طرح ایک متباین کی صفت کا دوسرے متباین پر مشتمل ہونا لازم آرہا ہے جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اعتبار اگرچہ متکلم کی صفت ہے لیکن یہ مصدر ہے جو کہ مبنی للمفعول ہے اور مراد اس سے امر معتبر ہے یعنی وہ امر جس کو متکلم مقام کے لیے مناسب خیال کرے تو اس وقت یہ کلام کی صفت بن جائے گا۔ جیسے إن زید ألقائم میں إن اور لام تاکید ہے۔

قولہ: بحسب السليقة۔

یہاں سے شارح نے متکلم کی تقسیم کردی کہ وہ اس اعتبار کو یا تو فطرت اور سلیقہ کے ذریعے استعمال کرے گا جو کہ اہل عرب میں سے ہو یا اس کو بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے اس چیز کا پتہ چلے گا اگر متکلم اہل عجم میں سے ہو۔

قولہ: يقال اعتبرت الشئ۔

شارح کی غرض اولاً تو اعتبار کے معنی مرادی کو متعین کرنا ہے کیونکہ یہ چند معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ (۱) مرتبہ مثلاً حد الاعتبار اول و حد الاعتبار ثانی (۲) فرض جیسے حد الشئ اعتباری (۳) قیاس مثلاً فاعتبر وایا اولی الابصار (۴) نظیر مثلاً حد الاعتبار لذاک تو شارح نے کہا کہ اس میں معنی امر معتبر ہے۔ اور دوسرا اس پر دلیل قائم کی اہل عرب کے مقولہ سے کیونکہ

وہ کہتے ہیں اعتبار ث الشئی اذا نظرت الیہ وراعیۃ حالہ اسی طرح بلیغ متکلم اولاً معنی کی طرف نظر کرتا ہے پھر اس کے حال کی رعایت کرتا ہے یعنی مقام کے لیے امر مناسب کا اعتبار کرتا ہے پھر اس کلام کا تلفظ کرتا ہے۔

قوله: واعتینا الامر فی المعنی۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے جب ماتن نے کہا اعتبار مناسب کے مطابق ہونا اور مطابقت سے مراد اشتمال ہے اور اعتبار سے مراد امر معتبر ہے اور کلام کا امر پر مشتمل ہونا یہ تلفظ کے وقت ہوتا ہے اس سے پہلے نہیں ہوتا لہذا کلام بلیغ اس معنی کے مطابق نہیں ہوگا جو ذہن میں ہوتا ہے حالانکہ متکلم اس معنی کے مطابق کلام کرتا ہے جو ذہن میں ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اس امر کا اعتبار اولاً اور بالذات معنی میں ہوتا ہے اور لفظ میں ثانیاً اور بالعرض ہوتا ہے۔ لہذا کلام بلیغ اس معنی کے مطابق بھی ہوگا جو ذہن میں موجود ہے۔

قوله: اراد بالکلام الکلام الفصیح۔

اس عبارت سے شارح تین اعتراضات کو دور کر رہے ہیں۔

اعتراض اول: یہ ہے کہ ممکن ہے کہ ماتن کے قول ارتفاع شان الکلام میں الف لام جنس کا ہو تو معنی یہ بنے گا کہ جنس کلام رفیع الشان ہو برابر ہے کہ وہ فصیح ہو یا غیر فصیح ہو۔ تو اس صورت میں انف مسرج کا منکر مخاطب کے ہاں بلیغ ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ اعتبار مناسب کے مطابق ہے حالانکہ بالاتفاق یہ غیر بلیغ ہے؟

اعتراض ثانی: دوسرا اعتراض پہلے مقدمہ پر لازم آتا ہے کیونکہ ماتن نے یہاں دو مقدمے ذکر کیے ہیں پہلا مقدمہ (ارتفاع شان الکلام بمطابقت للاعتبار مناسب) اور دوسرا مقدمہ (انحطاطہ بعدمہ) پہلے مقدمہ پر اعتراض لازم آتا ہے کہ جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا تو اس میں محض حسن ثابت ہوگا نہ کہ حسن اور قبول میں رفیع الشان ہوگا؟

اعتراض ثالث: دوسرے مقدمہ پر ہوتا ہے کہ ماتن نے کہا جب کلام اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہوگا تو وہ رفعت شان سے گر جائے گا حالانکہ وہ تو بلاغت ہی سے خارج ہو جائے گا اس میں حسن کہاں سے ہوگا؟

جواب: شارح نے ان تینوں اعتراضات کا جواب اپنے قول اراد بالکلام الخ سے دیا وہ اس طرح یہ اعتراضات اس صورت میں لازم آتے ہیں جب (الکلام) میں الف لام جنسی لیں حالانکہ یہاں جنسی نہیں بلکہ عہدی ہے اور معهود لہ کلام فصیح ہے لہذا پہلا اعتراض اٹھ جائے گا۔ کیونکہ جب کلام سے کلام فصیح مراد ہے تو انف مسرج اگرچہ اعتبار

مناسب کے مطابق ہے لیکن یہ فصیح نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض بھی ختم ہو جائے گا کیونکہ جب کلام سے کلام فصیح مراد ہے تو محض فصاحت سے کلام میں حسن پیدا ہوا لیکن جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا تو حسن اور قبول میں رفیع الشان ہو جائے گا۔

تیسرا اعتراض بھی ختم ہو جائے گا کیونکہ کلام فصیح میں حسن تو ہے لیکن وہ جب اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہوگا تو حسن اور قبول میں رفعت شان سے نیچے گر جائے گا فصاحت کی وجہ سے اس میں حسن باقی رہے گا۔

قولہ: وَاَرَادَ بِالْحَسَنِ الْحَسَنَ الذَّاتِيَّ-

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ حسن اور قبول میں کلام کے رفیع الشان ہونے کا حصر اعتبار مناسب کی مطابقت میں کرنا باطل ہے کیونکہ حسن کبھی محسنات لفظیہ اور معنویہ سے بھی حاصل ہو جاتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ الحسن میں الف لام عہد کا ہے اور مراد حسن ذاتی ہے جو کہ بلاغت میں داخل ہے اور کلام کا حسن ذاتی میں رفیع الشان ہونا صرف مذکورہ مطابقت سے ہی حاصل ہوتا ہے اور جو حسن محسنات لفظیہ یا معنویہ سے حاصل ہوتا ہے وہ حسن عارضی ہے جو بلاغت میں داخل نہیں بلکہ اس سے زائد ہے۔

عبارت: فَمُقْتَضَى الْحَالِ هُوَ الْإِعْتِبَارُ الْمُنَاسِبَ لِلْحَالِ وَالْمَقَامِ كَالْتَأْكِيدِ وَالْإِطْلَاقِ وَغَيْرِهِمَا مِمَّا عَدَدْنَاهُ وَبِهِ يُصَرِّحُ لَفْظُ الْبِفَتْحِ وَتَسْمَعُ لِهَذَا زِيَادَةَ تَحْقِيقِ وَالْفَاءُ فِي قَوْلِهِ فَمُقْتَضَى الْحَالِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ تَفْرِيعٌ عَلَى مَا تَقَدَّمَ وَنَتِيجَةٌ لَهُ وَبَيَّانٌ ذَلِكَ أَنَّهُ قَدْ عَلِمَ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ رِتْفَاعَ شَأْنِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ بِمُطَابَقَتِهِ لِلْإِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ لِأَخْبَرِ لِأَنَّ إِضَافَةَ الْمَصْدَرِ تُفِيدُ الْحَصْرَ كَمَا يُقَالُ ضَرَبَنِي زَيْدًا فِي الدَّارِ وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْكَلَامَ إِنَّمَا يَرْتَفِعُ بِالْبَلَاغَةِ وَهِيَ مُطَابَقَةٌ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَحَصَلَ هُنَا مُقَدِّمَتَانِ أَحَدَاهُمَا أَنَّ لَيْسَ رِتْفَاعُهُ إِلَّا بِمُطَابَقَتِهِ لِلْإِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَالثَّانِيَةُ أَنَّ لَيْسَ رِتْفَاعُهُ إِلَّا بِمُطَابَقَتِهِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْإِعْتِبَارِ الْمُنَاسِبِ وَمُقْتَضَى الْحَالِ وَاحِدًا وَالْأَلْبَطْلُ أَحَدُ الْحَصْرَيْنِ أَوْ كِلَاهُمَا وَفِيهِ نَظَرٌ-

ترجمہ: پس مقتضی الحال وہی اعتبار ہے جو کہ حال اور مقام کے مناسب ہو جیسے تاکید اور اطلاق اور ان کے علاوہ جن کو ہم نے شمار کیا اور اسی کی لفظ مفتاح صراحت کرتی ہے اور تو عنقریب اس کے لیے زیادہ

تحقیق سن لے گا۔ اور اس کے قول مقتضی الحال میں فاء اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ ماسبق پر تفریح ہے اور اس کے لیے نتیجہ ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ ماسبق سے یہ معلوم ہوا کہ کلام فصیح اس صورت میں رفیع الشان ہوگا جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا۔ اس کے غیر کے ساتھ نہیں ہوگا۔ کیونکہ مصدر کی اضافت حصر کا فائدہ دیتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ضربی زید انی الدر اور یہ بھی معلوم ہے کلام بلاغت کے ذریعے بلند ہوتا ہے اور بلاغت کہتے ہیں کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا پس یہاں دو مقدمے حاصل ہو گئے ان میں سے پہلا مقدمہ کہ کلام بلند نہیں ہوگا مگر اعتبار مناسب کی مطابقت کے ساتھ اور دوسرے مقدمہ یہ ہے کہ اعتبار مناسب اور مقتضی الحال سے مراد امر واحد ہے ورنہ دونوں میں سے ایک حصر باطل ہو جائے گا یا دونوں باطل ہو جائیں گے اور اس میں نظر ہے۔

وضاحت: قوله: فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب۔

شارح کی غرض اس عبارت سے مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے کیونکہ جب دو اشیاء ذکر کی جائیں تو ان کے درمیان چاروں نسبتوں میں سے ایک نسبت کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ دوسری غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کے کلام میں تدافع ہے وہ اس طرح کہ ماتن نے بلاغت کی تعریف اس طرح کی ہے کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور بلغاء کے کلام سے یہ بات معلوم ہے کہ کلام بلاغت کے ذریعے بلند ہوتا ہے۔ اور بلاغت کہتے ہیں کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا تو معلوم ہوا کہ کلام بلند ہوگا جب وہ مقتضی الحال کے مطابق ہوگا اور آگے ماتن نے کہا کہ کلام رفیع الشان ہوگا جب وہ اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا۔ تو اس طرح ماتن کے کلام میں تناقض لازم آیا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ اعتراض اس بات پر مبنی ہے اگر ہم مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تبیین مانیں حالانکہ ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ہے لہذا دونوں کے درمیان تناقض لازم نہ آیا۔

قوله: كالتاكيد والاطلاق۔

یہاں سے ماتن کی غرض مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کی وضاحت مثال کے ذریعے کرنا ہے کہ تاکید اور اطلاق یہ مقتضی الحال کی اٹکلہ ہیں اور دوسری غرض اس بات کی تائید پیش کرنا ہے کہ امام الفن صاحب مفتاح نے بھی اس کی

وضاحت کی ہے کہ تاکید اور اطلاق ہی مقتضی الحال اور اعتبار مناسب ہے یہ بات بادی النظر کے اعتبار سے ہے ورنہ تحقیقی طور پر مقتضی الحال وہ کلام مؤکد کلی اور کلام مطلق کلی ہے جیسا کہ اس کی مزید وضاحت علم المعانی کے اندر بیان کی جائے گی۔ تیسری غرض مقتضی الحال میں فاء کو متعین کرنا ہے کہ یہ فاء تفریعیہ اور نتیجہ ہے۔

قوله: بیان ذالك

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ مقتضی الحال میں فاء جب نتیجہ کے لیے ہے اور نتیجہ قیاس میں دو مقدموں کا تقاضا کرتا ہے اور وہ دو مقدمے کون کون سے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ پہلا مقدمہ تو ماتن کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے (ارتفاع الشان الکلام لیس الابطابقہ للاعتبار المناسب) اور دوسرا مقدمہ قوم کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے (ارتفاع شان الکلام لیس الابطابقہ لمقتضی الحال) اور یہ شکل ثالث ہے اور شکل ثالث وہ ہوتی ہے جس میں حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہوتی ہے۔ یہاں ہم حد اوسط گرائیں گے تو نتیجہ آئے گا اعتبار المناسب ہو مقتضی الحال اب ہم اس کا عکس کریں گے تو وہ یوں آئے گا مقتضی الحال ہو الا اعتبار المناسب اور یہی ہمارا مقصود ہے کہ مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تساوی ہے۔

قوله: لان الاضافة المصدر تفيد الحصر۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ماتن کی جانب سے جو مقدمہ اول ذکر کیا ہے اس میں آپ نے لا غیر کا لفظ ذکر کیا ہے جو کہ حصر پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ماتن کے کلام میں تو حصر مذکور نہیں ہے؟ لہذا یہ ماتن پر افتراء ہوا جو کہ جائز نہیں ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ماتن کے کلام میں اگرچہ صراحتاً حصر مذکور نہیں ہے لیکن وہ حکمانہ کور ہے اور وہ اس طرح کہ ماتن نے اپنے کلام میں ذکر کیا ارتفاع شان الکلام اور ارتفاع مصدر ہے اور مصدر کی اضافت حصر کا فائدہ دیتی ہے لہذا معنی یہ ہوگا کہ (کل فرد من افراد ارتفاع شان الکلام الغصیحہ اما یحصل بمطابقہ للاعتبار المناسب) لہذا ماتن پر کوئی افتراء نہیں باندھا گیا ہے اور مصدر کی اضافت حصر کا فائدہ دیتی ہے اس کی نظیر یہ قول ہے کہ ضربی زیدانی الدار یعنی افراد ضرب میں سے ہر ہر فرد گھر میں واقع ہوا ہے۔

قوله: الالبطل احد الحصرين۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم لوگ مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تساوی نہ مانو تو دونوں میں سے ایک حصر یا دونوں حصر باطل ہو جائیں گے۔ اور تالی باطل ہے لہذا مقدم بھی باطل ہوگا اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی نہ مانو تو پھر ان کے درمیان یا تو نسبت عموم خصوص مطلق کی ہوگی یا عموم خصوص من وجہ کی ہوگی۔ اگر ان کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی مانیں تو دونوں میں سے ایک حصر باطل ہو جائے گا۔ اور وہ اس طرح کہ اگر ہم مقتضی الحال کو اعم مطلق فرض کریں اور اعتبار مناسب کو اخص مطلق فرض کریں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی الحال ذکر مند اور تاکید سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب صرف ذکر مند سے عبارت ہے اب ہم کہیں گے ان زید قائم تو یہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہے کیونکہ یہ ذکر مند اور تاکید دونوں پر مشتمل ہے لیکن یہ اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہے کیونکہ یہ صرف ذکر مند سے عبارت ہے۔ لہذا اخص میں حصر باطل ہوگا۔ بہر حال اگر ہم یہ مثال دیں زید قائم تو یہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہے کیونکہ یہ کلام ذکر مند پر مشتمل ہے اور مقتضی الحال کے بھی مطابق ہے اور وہ مند کو ذکر کرنا ہے لہذا دونوں حصر درست ہو گئے۔

اگر ان کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ مانیں تو اس بناء پر دونوں حصر باطل ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ نسبت تین مادوں کو چاہتی ہے مادہ اجتماعی، دو مادے افتراقی، مادہ اجتماعی میں تو دونوں حصر درست ہوں گے لیکن مادہ افتراقی میں دونوں حصر باطل ہو جائیں گے۔ مثال کے طور پر جب ہم کہیں کہ مقتضی الحال تاکید سے یا مندالیہ کے ذکر سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب عدم تاکید یا ذکر مند سے عبارت ہے پس ہم کہتے ہیں زید قائم تو یہ کلام مقتضی الحال اور اعتبار مناسب دونوں کے مطابق ہے۔ کیونکہ یہ ذکر مندالیہ اور ذکر مند پر مشتمل ہے اور جب ہم یہ فرض کریں کہ مقتضی الحال اعم من وجہ ہے اور اعتبار مناسب اخص من وجہ ہے اور مقتضی الحال تاکید اور ذکر مند سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب صرف ذکر مند سے عبارت ہے اور ہم یہ کلام ذکر کریں ان زید قائم تو یہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہے کیونکہ یہ تاکید اور ذکر مند پر مشتمل ہے لیکن اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہے کیونکہ یہ تاکید پر مشتمل ہے اور اعتبار مناسب صرف ذکر مند سے عبارت ہے لہذا حصر ثانی یعنی ارتفاع شان الکلام انما ہو بمطابقتہ للاعتبار المناسب باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کلام میں یقینی طور پر رفعت شان نہیں ہے کیونکہ یہ اعتبار مناسب کے مطابق نہیں ہے لہذا حصر ثانی باطل ہو جائے گا۔

اگر ہم زید قائم کہیں تو یہ کلام اعتبار مناسب کے مطابق ہوگا لیکن مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوگا لہذا حصر اول باطل

ہو جائے گا اور دونوں حصروں کا یا ان میں سے ایک حصر کا باطل ہونا یہ خود باطل ہے لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ ان دونوں نسبت میں مساوات ہے یہی مدعی ہے۔

قولہ: وفيہ نظر۔

یہاں سے شارح کی غرض اس بات پر الالبطل احد الحصرین او كلاهما اعتراض وارد کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت مساوات نہ مانی جائے تو دونوں حصریا دونوں میں سے ایک حصر باطل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم ان دونوں میں نسبت عموم و خصوص مطلق مانیں تو ایک حصر باطل نہیں ہوگا۔ اور وہ اس وجہ سے کہ عام میں حصر اپنے جمیع افراد میں تحقق کا تقاضا نہیں کرتا ہے مطلب یہ ہے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ منحصر اپنے منحصر فیہ کے جمیع افراد میں ثابت ہو بلکہ اس کا انحصار بعض افراد میں بھی کفایت کرتا ہے مثال کے طور پر جب ہم اعتبار مناسب کو عام فرض کریں اور مقتضی الحال کو خاص فرض کریں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلام کا رفع الشان ہونا اعتبار مناسب کے جمیع افراد میں ثابت ہو بلکہ وہ اس کے بعض افراد میں بھی کفایت کرے گا جو کہ اس کا مقتضی الحال کے ساتھ مادہ اجتماعی ہوگا مثال کے طور پر اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ اعتبار مناسب تاکید کلام اور مسندالیہ کے ذکر سے عبارت ہے۔ اور مقتضی الحال مسندالیہ کے ذکر سے عبارت ہے اور یوں کہیں زید قائم تو یہ کلام رفع الشان ہے اور دونوں حصر درست ہیں کیونکہ یہ مقتضی الحال اور اعتبار مناسب دونوں کے مطابق ہے اگرچہ تاکید والی صورت میں حصر باطل ہے اعتبار مناسب کے اعتبار سے لیکن وہ حصر غیر مقصود ہے کیونکہ ہمارا مقصود مادہ اجتماعی میں حصر ہے۔

اسی طرح اگر ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ پائی جائے تو دونوں حصروں کا بطلان لازم نہیں آئے گا کیونکہ یہ نسبت تین مادوں کا تقاضا کرتی ہے ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی اور ہمارا حصر مادہ اجتماعی میں ہے لہذا دونوں حصر درست ہو جائیں گے۔ اگرچہ مادہ افتراقی میں حصر باطل ہو جائے گا لیکن وہ ہمارا مقصود ہی نہیں ہے مثال کے طور پر ہم کہتے ہیں کہ مقتضی الحال تاکید اور مسندالیہ کے حذف سے عبارت ہے اور اعتبار مناسب تاکید اور ذکر مسندالیہ سے عبارت ہے تو اگر بالفرض ان زید قائم کہیں تو یہ کلام اعتبار مناسب اور مقتضی الحال کے مطابق ہے لہذا دونوں حصر درست ہوئے۔ اور اگر ہم زید قائم کہیں تو مقتضی الحال میں حصر باطل ہو جائے گا اور اگر ہم کہیں جائے اس کے جواب میں جو کہے آجاء زید تو اس میں اعتبار مناسب میں حصر باطل ہو جائے گا۔ لیکن یہ ہمارا مقصود نہیں ہے ہمارا مقصود تو مادہ اجتماعی ہے اور وہ حصر

درست ہے۔

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حصر کو مادہ اجتماعی کے ساتھ خاص کرنا یہ بغیر دلیل کے حکم ہے۔ جو کہ قابل قبول نہیں ہے کیونکہ عام میں حصر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ عام کے جمیع افراد میں ثابت ہو کیونکہ ماتن کے کلام میں مصدر کی اضافت کی گئی ہے جو کہ استغراق کا تقاضا کرتی ہے لہذا یہ جمیع افراد میں حصر اسی وقت درست ہوگا۔ جب مقتضی الحال اور اعتبار مناسب کے درمیان نسبت تساوی مانی جائے۔

عبارت: وَهَذَا أَعْنَى تَطْبِيقِ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ هُوَ الَّذِي يُسَمِّيهِ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَاهِرِ بِالنَّظْمِ حَيْثُ يَقُولُ النَّظْمُ هُوَ تَوْخِي مَعَانِي النَّحْوِيِّمَا بَيْنَ الْكَلِمِ عَلَى حَسَبِ الْأَعْرَاضِ الَّتِي يُصَافُّ لَهَا الْكَلَامُ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ قَدْ كَرَّرَ فِي مَوَاضِعٍ مِنْ كِتَابِهِ أَنَّ لَيْسَ النَّظْمُ إِلَّا أَنْ تَضَعَ كَلَامَكَ الْمَوْضِعَ الَّذِي يَقْتَضِيهِ عِلْمُ النَّحْوِ وَتَعْمَلُ عَلَى قَوَائِمِهِ مِثْلُ أَنْ تَنْظُرَ فِي الْخَبَرِ مِثْلًا إِلَى الْوَجْهِ الَّتِي تَرَاهَا مِثْلُ زَيْدٍ مُنْطَلِقٌ وَزَيْدٌ يَنْطَلِقُ وَيَنْطَلِقُ زَيْدٌ وَزَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ وَالْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ وَزَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ وَزَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ وَكَذَافِي الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ نَحْوَانِ تَخْرُجُ أَخْرَجٌ وَإِنْ خَرَجْتَ خَرَجْتُ وَإِنْ تَخْرُجُ فَأَنَا خَارِجٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَكَذَافِي الْحَالِ مِثْلُ جَاءَنِي زَيْدٌ مَسْرَعًا أَوْ يَسْرَعُ أَوْ هُوَ يَسْرَعُ أَوْ قَدْ أَسْرَعَ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَتَعْرِفُ لِكُلِّ مِنْ ذَلِكَ مَوْضِعًا وَتَجْنِي بِهِ حَيْثُ مَا يَنْبَغِي لَهُ وَتَنْظُرُ فِي الْحُرُوفِ الَّتِي تَشْتَرِكُ فِي مَعْنَى وَيَنْفَرِدُ كُلُّ مَنَهَا بِخُصُوصِيَّةٍ فِي ذَلِكَ الْمَعْنَى فَتَضَعُ كَلَامًا فِي ذَلِكَ فِي حَاصٍ مَعْنَاهُ نَحْوَانِ تَأْتِي بِمَا فِي نَفِي الْحَالِ وَبَلَنُ فِي نَفِي الْأَسْتِقْبَالِ وَبِإِنْ فِيمَا يَتَرَجَّحُ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ وَبَيْنَ أَنْ لَا يَكُونَ وَبِإِذَا فِيمَا إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ كَائِنٌ وَتَنْظُرُ فِي الْجُمَلِ الَّتِي تُسَرِّدُ فَتَعْرِفُ مَوْضِعَ الْفَصْلِ مِنْ مَوْضِعِ الْوَصْلِ وَفِي الْوَصْلِ مَوْضِعَ الْوَاوِ مِنَ الْفَاءِ وَالْفَاءِ مِنْ ثُمَّ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَتَتَصَرَّفُ فِي التَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ وَالْحَذْفِ وَالتَّكْرَارِ وَالْإِظْهَارِ وَالْإِضْمَارَ فَتَصِيبُ لِكُلِّ مِنْ ذَلِكَ مَكَانًا وَتَسْتَعْمِلُهُ عَلَى الصِّحَّةِ وَعَلَى مَا يَنْبَغِي لَهَا

ترجمہ: اور یہ میری مراد کلام کو مقتضی الحال کے مطابق لانا وہی چیز ہے جس کو شیخ عبدالقاہر نے نظم کے ساتھ موسوم کیا ہے جہاں انہوں نے کہا کہ نظم یہ ہے کہ تو نحو کے معانی کو طلب کرے کلمات کے مابین ان

اغراض کے مطابق جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب کے کئی مقامات پر اس کو بار بار ذکر کیا ہے کہ نظم نہیں ہے مگر یہ کہ تو اپنے کلام کو اس مقام پر رکھے جس کا علم نحو تقاضا کرتی ہے اور تو اس کے قوانین پر عمل کرے مثال کے طور پر اگر تو خبر میں نظر کرے اس کی مختلف وجوہات کی طرف جن کو تو دیکھتا ہے مثلاً زید منطلق، منطلق زید، زید المنطلق، المنطلق زید، زید ہو المنطلق، زید ہو منطلق اور اسی طرح تو نظر کرے شرط اور جزاء میں جیسے ان تخرج اخرج، ان خرجت خرجت، ان تخرج فانا خارج اس کے علاوہ اور اسی طرح تو نظر کرے حال میں مثلاً جاء زید مسرعاً، جاء زید یسرع، جاء زید مسرع، جاء زید ہو یسرع، جاء زید قد اسرع اس کے علاوہ تو جان لے گا ان میں سے ہر ایک مقام کو اور تو اسی کے ساتھ لائے گا جو اس کے لیے مناسب ہوگا اور تو ان حروف میں نظر کرے جو معنی میں تو مشترک ہیں ان میں سے ہر ایک اس معنی میں ایک خصوصیت کے ساتھ منفرد ہے پس تو ان میں سے ہر ایک کو اس کے خاص معنی میں رکھے گا مثال کے طور پر تو ما کو حال کی نفی میں لائے گا اور حرف لن کو استقبال کی نفی میں لائے گا اور ان کو وہاں لائے گا جہاں تمہیں اس چیز کے ہونے یا نہ ہونے کے درمیان شک ہوگا اور اذا کو وہاں لائے گا جہاں تمہیں اس چیز کے ہونے کا یقین ہوگا اور تو نظر کرے ان جملوں میں جو لگاتار آتے ہیں تو تو فصل کے مقام کو وصل کے مقام سے پہچان لے گا اور تو وصل میں نظر کرے تو فاء سے واؤ کے اور ثم سے فاء کے مقام کو پہچان لے گا اور تو تعریف و تکمیل، تقدیم و تاخیر، حذف و تکرار، اظہار و اضمحار میں غور و فکر کرے تو تو ان میں سے ہر ایک کے مقام کو جان لے گا اور تو اس کی صحت اور مناسبت پر ان کو استعمال کرے گا۔

وضاحت: قولہ: هذا اعنى تطبيق الكلام۔

شارح کی غرض اس عبارت سے لیکر ثم لیس ہذہ الخ تک چار اغراض ہیں۔ (۱) پہلی غرض کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اس کا دوسرا نام بیان کرنا ہے۔ (۲) دوسری غرض بلاغت کی دوسری تعریف کو بیان کرنا ہے (۳) تیسری غرض اس بات کی طرف اشارہ کرنا کہ دونوں تعریفوں کا مآل ایک ہی ہے صرف فرق عنوانی ہے (۴) چوتھی غرض شیخ کے کلام سے اس بات کی تائید کرنا کہ دونوں کا مآل ایک ہی ہے تو جب شارح نے کہا کہ یہ وہی ہے جس کو شیخ عبد القاهر نے نظم سے موسوم کیا تو غرض اول حاصل ہوگئی اور وہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا کا دوسرا نام بیان کرنا ہے کہ اس کا دوسرا نام نظم ہے کیونکہ کلام کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا جس طرح اس کا نام بلاغت رکھا جاتا ہے اسی طرح اس کو نظم کے ساتھ بھی موسوم

کیا جاتا ہے جب شارح نے کہا ہو تو فی الخو ما بین الکلمۃ الخ تو اس سے دوسری غرض حاصل ہوگئی اور وہ بلاغت ہے تو یہ تعریف بھی بلاغت کی ہوگی اور شارح نے نظم کی تعریف میں تو فی کو ذکر کیا اور اس کا معنی ہے طلب کرنا باوجود اس کے کہ مراد وضع ہے تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بغیر توخی کے وضع کو نظم کے ساتھ موسوم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر اس کو نظم کے ساتھ موسوم کرتے ہیں تو بلاغت کے ساتھ بھی موسوم کرنا پڑے گا اس بناء پر یہ لازم آئے گا کہ ہر وضع کی وضع بلغ ہو باوجود اس کے کہ ہر وضع کی وضع بلغ نہیں ہوتی تو اس وجہ سے توخی کے ساتھ تفسیر کی گئی ہے اور شیخ نے کہا فیما بین الکلم اور فی الکلم نہیں کہا اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ خصوصیات تکلم کے لیے حالت ترکیب میں ہوتی ہیں حالت افراد میں نہیں ہوتی ہیں۔

قوله: ذالك لانه قد كرر في المواضع۔

اس عبارت سے غرض تیسری اور چوتھی غرض کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ان دونوں تعریفوں کا مال ایک ہی ہے۔ ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور چوتھی غرض کی تائید بھی حاصل ہوگئی۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے اپنی کتاب کے کئی مقامات پر نظم کے معنی کا اس بات میں حصر کیا ہے کہ کلام کو ایسے مقام پر رکھنا جس کا علم نحو تقاضا کرتا ہے اور اس کے قوانین کے موجب پر عمل کرنا اور یہی معنی تطبیق کا بھی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دونوں کا مال ایک ہی ہے ان میں فرق نہیں ہے۔

عبارت: ثُمَّ لَيْسَ هَذِهِ الْأُمُورُ الْمَذْكُورَةُ مِنَ التَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ رَاجِعَةً إِلَى الْأَلْفَاظِ أَنْفُسِهَا وَمِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَلَكِنْ تَعَرَّضَ لَهَا بِسَبَبِ الْمَعْنَى وَالْأَغْرَاضِ الَّتِي يُصَاغُ لَهَا كَلَامٌ بِحَسَبِ مَوْضِعِ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ وَاسْتِعْمَالَ بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ فَرُبَّ تَنْكِيرٍ مِثْلًا لَهُ مَزِيَّةٌ فِي لَفْظٍ وَهُوَ فِي لَفْظٍ آخَرَ فِي غَايَةِ الْقُبْحِ بَلْ وَهَذِهِ اللَّفْظَةُ مُنْكَرَةٌ فِي بَيْتٍ آخَرَ قَبِيحَةٌ وَالسِّيَاقُ هَذَا أَشَارَ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ فَالْبَلَاغَةُ صِفَةٌ رَاجِعَةٌ إِلَى اللَّفْظِ لَكِنْ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَفْظٌ وَصَوْتٌ بَلْ بِإِعْتِبَارِ إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى يَعْنِي الْغُرُضَ الْمَصُوغَ لَهُ الْكَلَامُ بِالتَّرْكِيبِ مُتَعَلِّقٌ بِإِفَادَتِهِ وَذَلِكَ لِأَمْرٍ مِنْ أَنَّهَا عِبَارَةٌ عَنْ مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ وَظَاهِرٌ أَنَّ الْكَلَامَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ الْفَظُ مُفْرَدَةٌ مِنْ غَيْرِ إِعْتِبَارِ إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى عِنْدَ التَّرْكِيبِ لَا يَتَّصِفُ بِكُونِهِ مُطَابِقًا لَهُ أَوْ غَيْرَ مُطَابِقٍ ضَرُورَةً أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى أَمَّا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ تَحَقُّقِ الْمَعْنَى وَالْأَغْرَاضِ الَّتِي يُصَاغُ لَهَا الْكَلَامُ۔

ترجمہ: پھر یہ امور جو ذکر کئے گئے یعنی تعریف، تنکیر، تقدیم اور تاخیر وغیرہ نفس الفاظ کی طرف نہیں

لوٹتے ہیں بلکہ الفاظ کو ان کے معانی و اغراض کے سبب عارض ہوتے ہیں جن کے لیے کلام کو بعض مقامات پر رکھا جاتا ہے اور بعض کو بعض کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تو مثال کے طور پر بسا اوقات ایک نکرہ کو ایک لفظ میں خصوصیت حاصل ہوتی ہے اور اس تنکیر کو دوسرے لفظ میں انتہائی قباحت حاصل ہوتی ہے بلکہ یہ لفظ جس کو دوسرے شعر میں نکرہ ذکر کیا گیا قبیح ہوتا ہے اور اسی کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے پس بلاغت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف لوٹتی ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ محض لفظ اور آواز ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ لفظ ترکیب کے ساتھ معنی کا افادہ کرتا ہے یعنی اس غرض کا جس کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے بالترکیب افادہ کے متعلق ہے اور یہ اس وجہ سے ہے جو گذرا یعنی بلاغت کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے اور اس بات کے ظہور کی وجہ سے کہ کلام اس حیثیت سے کہ وہ الفاظ مفردہ اور کلمات مجردہ ہیں ترکیب کے وقت معنی کا افادہ کیے بغیر تو وہ مطابقت اور غیر مطابقت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا ہے اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ یہ مطابقت والا معنی ان معانی اور اغراض کے وقت ثابت ہوتا ہے جن کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے۔

وضاحت: ثم لیس ہذا۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن کے کلام فالبلغة الخ کے لیے تمہید ذکر کرنا ہے اور دوسری غرض ماتن کے کلام کی وضاحت کرنا ہے۔

قوله: فالبلغة صفة الخ

ماتن کی غرض بلاغت کے موصوف کو متعین کرنا ہے کہ اس کا موصوف کیا ہے کہ نفس لفظ ہے یا کچھ اور چیز کیونکہ صفات کبھی تو موصوف کو بالذات لاحق ہوتی ہیں اور کبھی واسطہ کے ساتھ لاحق ہوتی ہیں تو ماتن نے وضاحت کی کہ بلاغت لفظ کی ذات کے اعتبار سے صفت نہیں بن رہی بلکہ غیر کے واسطہ سے بن رہی ہے یعنی بلاغت لفظ کی صفت ان معانی اور اغراض کی وجہ سے بن رہی ہے جن معانی پر یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں مطلب یہ کہ لفظ کے بلاغت کے ساتھ متصف ہونے میں معنی کو مل دخل حاصل ہے۔

قوله: یعنی الغرض الموضوع له الكلام۔

شارح کی غرض اس عبارت سے معنی کے مصداق کو متعین کرنا ہے کیونکہ معنی، معنی لغوی پر بھی صادق آتا ہے اور یہ

بلغاء کے نزدیک متروک ہے اور اسی طرح معنی اصطلاحی پر بھی صادق آتا ہے اور یہ بھی بلغاء کے نزدیک مراد نہیں ہوتا ہے اور تیسرا معنی وہ اغراض ہیں جن کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے اور یہ معنی بلغاء کا مراد ہی ہوتا ہے۔ اور ذالک لما مر سے شارح کی غرض اس بات پر دلیل قائم کرنا ہے کہ بلاغت لفظ کی صفت اس اعتبار سے ہے کہ وہ لفظ معنی کا فائدہ دیتا ہے۔

عبارت: وَكَثِيرًا مَا نُصِبَ عَلَى الظَّرْفِ لِأَنَّهُ مِنْ صِفَةِ الأَحْيَانِ وَمَا لَتَأَكِيدُ مَعْنَى الكَثْرَةِ وَالْعَامِلُ فِيهِ مَا يَلِيهِ عَلَى مَا ذَكَرَ فِي الكَشَافِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ أَي فِي كَثِيرٍ مِنَ الأَحْيَانِ يُسَمَّى ذَلِكَ الوَصْفُ المَذْكُورَ فصَاحَةً أَيضاً كَمَا سُمِّيَ بِلَاغَةً وَفِي هَذَا الإِشَارَةِ إِلَى دَفْعِ التَّنَاقُضِ المُتَوَهَّمِ مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ عَبْدِ القَاهِرِ فِي دَلَائِلِ الإِعْجَازِ فَإِنَّهُ ذَكَرَ فِي مَوَاضِعَ مِنْهُ أَنَّ الفَصَاحَةَ صِفَةً رَاجِعَةً إِلَى المَعْنَى وَإِلَى مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِاللَّفْظِ دُونَ اللَّفْظِ فِي نَفْسِهِ وَفِي بَعْضِهَا أَنَّ فَضِيلَةَ الكَلَامِ لِللَّفْظِ لِلمَعْنَاهُ حَتَّى أَنَّ المَعَانِيَ مَطْرُوحَةٌ فِي الطَّرِيقِ يَعْرِفُهَا الأَعْجَمِيُّ وَالعَرَبِيُّ وَالقُرُوبِيُّ وَالبَدَوِيُّ وَلا شَكَّ أَنَّ الفَصَاحَةَ مِنْ صِفَاتِهِ الفَاضِلَةِ فَتَكُونُ رَاجِعَةً إِلَى اللَّفْظِ دُونَ المَعْنَى فَوَجَّهَ التَّوْفِيقُ بَيْنَ الكَلَامَيْنِ أَنَّهُ أَرَادَ بِالفَصَاحَةِ مَعْنَى البَلَاغَةِ كَمَا صَرَّحَ بِهِ وَحَيْثُ اثْبَتَ أَنَّهَا مِنْ صِفَاتِ الأَلْفَافِ أَرَادَ أَنَّهَا مِنْ صِفَاتِهَا بِإِعْتِبَارِ إِفَادَتِهَا المَعْنَى عِنْدَ التَّرْكِيبِ وَحَيْثُ نَفَى ذَلِكَ أَرَادَ أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ صِفَاتِ الأَلْفَافِ المُفْرَدَةِ وَالكَلِمِ المُجَرَّدَةِ مِنْ غَيْرِ إِعْتِبَارِ التَّرْكِيبِ وَحِينَئِذٍ لَتَنَاقُضَ لِتَغَايِرِ مَحَلِّي النِّفْيِ وَالإِثْبَاتِ هَذَا خِلاصُهُ كَلَامِ المُصَنِّفِ۔

ترجمہ: اور کثیر مرتبہ، ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے کیونکہ یہ احیان کی صفت ہے اور ما معنی کثرت کی تاکید کے لیے ہے عامل اس میں وہ ہے جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہے اس بناء پر جو کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول قلیلاً ما تشکرون کے بارے میں تفسیر کشاف کے اندر ذکر کیا گیا ہے اس وصف مذکور کو فصاحت کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ جس طرح اس کو بلاغت کا نام دیا جاتا ہے۔

اور اس میں اشارہ ہے اس تناقض کی طرف جس کا دلائل الاعجاز میں شیخ کے کلام سے وہم ہوتا ہے کیونکہ شیخ نے بعض مقام پر یہ ذکر کیا کہ فصاحت ایسی صفت ہے جو معنی کی طرف لوٹی ہے اور اس کی طرف لوٹی ہے جس پر لفظ کے ذریعے دلالت کی جاتی ہے نہ کہ نفس لفظ کی طرف اور بعض مقام میں یہ ذکر کیا کہ کلام کو فضیلت لفظ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ نہ کہ معنی کی وجہ سے حتیٰ کہ معنی کو تو راستے میں پھینک دیا جاتا ہے جن کو عربی، عجمی، شہری اور دیہاتی سب جانتے ہیں اور اس بات

میں کوئی شک نہیں کہ فصاحت کلام کی زائد صفات میں سے ہے تو یہ لفظ کی طرف لوٹے گی نہ کہ معنی کی طرف، پس ان دونوں کلاموں میں موافقت کی صورت یہ ہوگی کہ شیخ نے فصاحت سے بلاغت کا معنی مراد لیا ہے جیسا کہ اس کی صراحت کی گئی اور جہاں انہوں نے یہ ثابت کیا کہ فصاحت الفاظ کی صفات میں سے ہے تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کی صفت معنی کا فائدہ دینے کے اعتبار سے ترکیب کے وقت بنتی ہے اور جہاں انہوں نے نفی کی تو ان کی مراد یہ ہے کہ بلاغت الفاظ مفردہ اور کلمات مجردہ کی صفت نہیں بنتی ہے جن کا ترکیب میں اعتبار نہیں کیا جاتا ہے نفی اور اثبات کے محلوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے اس وقت شیخ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہوگا۔ یہ ایضاح میں موجود ماتن کے کلام کا خلاصہ ہے۔

وضاحت: قولہ: وکثیرا مایسمی۔

ماتن کی غرض بلاغت کا دوسرا معنی بیان کرنا ہے۔

آگے شارح نے نصب علی الظرف کہا تو اس سے شارح کی غرض یہ بتانا ہے کہ یہ کثیرا ما ظرف کی بناء پر منصوب ہے اس پر دلیل یہ ذکر کی گئی کہ یہ احیان کی صفت ہے اور احیان ظروف زمانیہ میں سے ہے تو معلوم ہوا کہ یہ بھی ظرف ہے دوسری بات یہ کہ صفت ہونے سے مراد یہ نہیں کہ اس سے پہلے احیان موصوف مقدر ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ صفت کی طرح ہے۔ اور موصوف کو حذف کر کے اس کے قائم مقام اس کو کر دیا اور نصب دے دیا۔ اور دوسری غرض ما کو متعین کرنا ہے کہ یہ ما تاکید کے لیے ہے۔ نہ کہ مصدر یہ، موصوف، موصولہ ہے۔ اور اس کا عامل مابعد یسمی ہے اور مابعد عامل ہونے پر دلیل یہ دی کہ جس طرح تفسیر کشاف میں یہ ذکر کیا گیا ہے قلیلا ما تشکرون میں قلیلا ما کا عامل تشکرون ہے جو کہ قلت کے معنی کو بیان کر رہا ہے اسی طرح یہاں کثیرا ما میں عامل مابعد یسمی ہے اور ذالک کے بعد شارح نے الوصف المذکور نکالی کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بلاغت کی تاویل وصف مذکور کے ساتھ کی گئی ہے تاکہ ذالک سے اشارہ کرنا درست ہو جائے اور اسم اشارہ اور مشارالیه میں مطابقت ہو جائے۔

قولہ: وفي هذا إشارة الى دفع التناقض۔

اس عبارت سے لیکر کانہ تفصیح الخ تک شارح کی چند اغراض ہیں۔

(۱) پہلی غرض: ماتن کی غرض کو بیان کرنا ہے کہ وہ اپنی یہ عبارت فالبلغة صفة راجعة الى اللفظ وکثیرا مایسمی بالفصاحة الخ کیوں لے کر آئے اور (۲) دوسری غرض ماتن پر وارد ہونے والے اعتراض کو دور کرنا ہے اور (۳) تیسری غرض ماتن پر رد کرنے کے لیے بطور تمہید مقدمہ ذکر کرنا ہے اور (۴) چوتھی غرض ماتن کو شیخ کے کلام میں جو تناقض نظر آیا ہے اس میں خطا پر

مطلع کرنا ہے۔

پہلی اور دوسری غرض کا حاصل یہ ہے کہ ماتن کی غرض اس عبارت سے شیخ کے کلام میں پائے جانے والے تناقض کو دور کرنا ہے اور ماتن پر وارد ہونے والا اعتراض یہ ہے کہ بلاغت کے موصوف کو بیان کرنا اور اس کے متعدد نام بیان کرنا یہ شارح کا کام ہے نہ کہ ماتن کا تو ماتن نے ان کو کیوں ذکر کیا ہے حالانکہ متون کی بناء تو اختصار پر ہوتی ہے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ شارح کی غرض اس سے شیخ کے کلام میں پائے جانے والے تناقض کو دور کرنا تھا اور وہ تناقض ان کو ذکر کیے بغیر ممکن نہیں تھا۔

تناقض کا حاصل یہ ہے کہ شیخ عبدالقاہر نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز کے ایک مقام پر یہ ذکر کیا کہ فصاحت ایسی صفت ہے جو لفظ کی طرف نہیں بلکہ معنی کی طرف راجع ہوتی ہے اور دوسرے مقام پر یہ ذکر کیا کہ کلام کو فضیلت لفظ کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے معنی کی وجہ سے نہیں۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بلاغت کلام کی صفات فاضلہ میں سے ہے اور کلام کو فضیلت لفظ کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے نہ کہ معنی کی تو ان دو کلاموں سے دو تناقض حاصل ہوئے پہلے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فصاحت معنی کی صفت ہے اور دوسرے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فصاحت معنی کی صفت نہیں ہے اور دوسرے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے جبکہ پہلے کلام سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ لفظ کی صفت نہیں ہے۔ لہذا تناقض دو اعتبار سے ثابت ہو گیا۔ تناقض کی تیسری وجہ یہ ہے کہ شیخ نے مقدمہ کے ابتداء میں یہ ذکر کیا کہ فصاحت عیوب سے خالی ہونے سے عبارت ہے اور یہ عیوب سے لفظ کو عارض ہوتے ہیں لہذا خالی ہونا بھی لفظ کو عارض ہوگا تو معلوم ہوا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے اس کلام اول سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ معنی کی صفت ہے لفظ کی صفت نہیں ہے لہذا کلام اول اور جو مقدمہ کی ابتداء میں مذکور ہوا اس میں بھی تناقض واقع ہو گیا۔

قولہ: فتوجیہ التوفیق۔

یہاں سے ماتن کی رائے پر تناقض ثالث کے دفع کا بیان ہے اور ماتن پر رد کے لیے تمہید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے کلام اول میں جو فصاحت کو ذکر کیا ہے تو وہاں فصاحت سے مراد بلاغت ہے اور بلاغت عبارت ہے اس سے کہ کلام مشتمل ہو خصوصیات پر جو کہ معنی کی صفت ہے اور جو مقدمہ کی ابتدا میں ذکر کیا ہے تو وہاں فصاحت سے فصاحت اصطلاحی مراد ہے اور یہ لفظ کی صفت ہے لہذا تناقض ثالث ختم ہو گیا۔

قولہ: حیث اثبت انہل۔

شارح کی غرض یہاں سے ماتن کی رائے پر تناقض اول اور ثانی کو دور کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے جہاں یہ ثابت کیا ہے کہ فصاحت الفاظ کی صفات ہے تو یہاں اس کی مراد یہ ہے کہ وہ الفاظ معنی کا فائدہ دیتے ہیں۔ اور ان خصوصیات پر مشتمل ہوتے ہیں اور جہاں نفی کی وہاں ان کی مراد یہ ہے کہ فصاحت الفاظ مفرد اور کلمات مجردہ کی صفت نہیں ہے جو معانی پر اور خصوصیات پر مشتمل نہیں ہوتے ہیں لہذا دوسرا تناقض بھی دور ہو گیا۔ اور شارح نے تناقض اول کے دفع کو ذکر نہیں کیا جو کہ معلم کی فہم پر چھوڑ دیا کیونکہ وہ تناقض ثانی کے دفع سے سمجھ میں آ رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ نے کلام اول میں کہا کہ فصاحت معنی کی صفت ہے تو مراد یہ ہے کہ معنی کے لیے لفظ کے فصاحت کے ساتھ متصف ہونے میں عمل دخل ہے یعنی لفظ فصاحت کے ساتھ متصف نہیں ہوگا جب تک وہ معنی ادا نہیں کرے گا اور جہاں شیخ نے کہا کہ وہ معنی کی صفت نہیں ہے تو وہاں مراد یہ ہے کہ معنی فصاحت کیساتھ حقیقہ متصف نہیں ہوتا ہے اس طرح تناقض اول بھی رفع ہو گیا۔

عبارت: فَكَانَهُ لَمْ يَتَّفَعْ دَلَائِلَ الْإِعْجَازِ حَقَّ التَّصْفِيحِ لِيُطْلَعَ عَلَى مَا هُوَ مَقْصُودُ الشَّيْخِ فَإِنَّ مَحْصُولَ كَلَامِهِ فِيهِ هُوَ أَنَّ الْفَصَاحَةَ يُطْلَقُ عَلَى مَعْنَيْنِ أَحَدِهِمَا مَا مَرَّفِي صَدْرِ الْمُقَدِّمَةِ وَلَا نَزَاعَ فِي رَجُوعِهَا إِلَى نَفْسِ اللَّفْظِ وَالثَّانِي وَصْفٌ فِي الْكَلَامِ بِهِ يَقَعُ التَّفَاضُلُ وَيَثْبُتُ بِهِ الْإِعْجَازُ وَعَلَيْهِ يُطْلَقُ الْبَلَاغَةُ وَالْبَرَاةُ وَالْبَيَانُ وَمَا شَاكَلَ ذَلِكَ وَلَا نَزَاعَ أَيْضًا. إِنَّ الْمَوْصُوفَ بِهَا عُرْفًا هُوَ اللَّفْظُ إِذْ يُقَالُ لَفْظٌ فَصِيحٌ وَلَا يُقَالُ مَعْنَى فَصِيحٌ وَأَمَّا النَّزَاعُ فِي أَنَّ مَنَشَأَ هَذِهِ الْفَضِيلَةِ وَمَحَلُّهَا هُوَ اللَّفْظُ أَمْ الْمَعْنَى وَالشَّيْخُ يُنَكِّرُ عَلَى كِلَا الْفَرِيقَيْنِ وَيَقُولُ إِنَّ الْكَلَامَ الَّذِي يَدُقُّ فِيهِ النَّظَرُ وَيَقَعُ بِهِ التَّفَاضُلُ هُوَ الَّذِي يَدُلُّ بِلَفْظِهِ عَلَى مَعْنَاهِ اللَّغَوِيِّ ثُمَّ تَجِدُ لِذَلِكَ الْمَعْنَى دَلَالَةً ثَانِيَةً عَلَى الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ فَهَنَّاكَ الْفَاطُ وَمَعَانٍ أُولٍ وَمَعَانٍ ثَوَانٍ فَالشَّيْخُ يُطْلِقُ عَلَى الْمَعْنَى الْأُولِ بَلْ عَلَى تَرْتِيبِهَا فِي النَّفْسِ ثُمَّ عَلَى تَرْتِيبِ الْأَلْفَاظِ فِي النَّطْقِ عَلَى حَذْوِهَا اسْمَ النَّظْمِ وَالصُّورِ وَالْخَوَاصِ وَالْمُزَايَا وَالْكَيفِيَّاتِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَيَحْكُمُ قَطْعًا بِأَنَّ الْفَصَاحَةَ مِنَ الْأَوْصَافِ الرَّاجِعَةِ إِلَيْهَا وَأَنَّ الْفَضِيلَةَ الَّتِي بِهَا يَسْتَحِقُّ الْكَلَامُ أَنْ يُوصَفَ بِالْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاةِ وَمَا شَاكَلَ ذَلِكَ إِنَّمَا هِيَ فِيهَا لَافِي الْأَلْفَاظِ الْمَنْطُوقَةِ الَّتِي هِيَ الْأَصْوَاتُ وَالْحُرُوفُ وَلَافِي الْمَعْنَى الثَّوَانِي الَّتِي هِيَ الْأَغْرَاضُ الَّتِي يُرِيدُ الْمُتَكَلِّمُ اثْبَاتَهَا أَوْ نَفْيَهَا فَحَيْثُ يَثْبُتُ أَنَّهَا مِنْ صِفَاتِ الْأَلْفَاظِ أَوِ الْمَعْنَى يُرِيدُ بِهِنَّ تِلْكَ الْمَعْنَى الْأُولِ وَحَيْثُ يَنْفِي أَنْ تَكُونَ مِنْ صِفَاتِهِمَا يُرِيدُ بِالْأَلْفَاظِ

الْفَاظِ الْمَنْطُوقَةِ بِالْمَعْنَى الْمَعْنَى الثَّوَابِي الَّتِي جُعِلَتْ مَطْرُوحَةً فِي الطَّرِيقِ وَسُورَى فِيهَا بَيْنَ
الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ

ترجمہ: اور گویا کہ ماتن نے دلائل الاعجاز کی تفتیش و تحقیق نہیں کی جیسا کہ تفتیش کرنے کا حق تھا۔ تاکہ وہ شیخ کے مقصود پر مطلع ہو جائے کیونکہ دلائل الاعجاز میں جو کلام ہے اس کا ما حاصل یہ ہے کہ فصاحت کا دو معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے ان میں سے ایک تو وہ جو مقدمہ کے شروع میں گزرا اور اس معنی کے نفس لفظ کی طرف راجع ہونے میں کوئی جھگڑا نہیں ہے اور دوسرا معنی یہ ہے کہ فصاحت کلام میں ایسا وصف ہے جس کے ذریعے کلام کو تمام کلاموں پر فضیلت حاصل ہوتی ہے اور اعجاز ثابت ہوتا ہے اور اس معنی پر بلاغت، براعت، بیان اور اس کے ہم شکل الفاظ کا اطلاق کیا جاتا ہے اور اس میں بھی کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ کہ عرف میں اس کا موصوف لفظ ہی ہوتا ہے کیونکہ لفظ فصیح کہا جاتا ہے اور معنی فصیح نہیں کہا جاتا ہے اور بلا شک جھگڑا اس بات میں ہے کہ اس فضیلت کا سبب اور محل لفظ ہے یا معنی ہے اور شیخ عبدالقاہر نے دونوں فریقوں کے کلام کا انکار کیا ہے۔ اور شیخ کہتا ہے کہ وہ کلام جس میں نظر بار یک ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے فضیلت واضح ہوتی ہے وہ ہے جس لفظ کے ذریعے اس کے معنی لغوی پر دلالت کی جاتی ہے۔ پھر تو اس معنی لغوی کے لیے معنی مقصودی پر دلالت ثانیہ پائی تو یہاں الفاظ اور معانی اول اور معانی ثانی ہیں پس شیخ عبدالقاہر اطلاق کرتا ہے معانی اول پر بلکہ ان کی نفس میں ترتیب پر پھر الفاظ کی جو معانی اولی کے مقابلے میں ترتیب ہے اس پر اسم نظم، صور، خواص، مزایا اور کیفیات کا اور قطعی حکم کرتا ہے کہ فصاحت ان اوصاف میں سے ہے جو معانی اول کی طرف راجع ہوتی ہے اور بیشک وہ فضیلت جس کی وجہ سے کلام مستحق ہوتا ہے کہ اسے فصاحت و بلاغت اور براعت وغیرہ کے ساتھ متصف کیا جائے یہ وصف ان معانی اول میں ہوتا ہے نہ کہ الفاظ منطوقہ میں جو آواز و حروف ہیں۔ اور نہ معانی ثانی میں جو از قبیلہ اغراض ہیں جن کے اثبات نفی کا متکلم ارادہ کرتا ہے پس جس جگہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ فضیلت یعنی بلاغت و براعت الفاظ یا معانی کی صفت ہے تو اس وقت اس کی مراد الفاظ و معانی سے معانی اول ہے اور جہاں شیخ نفی کرتا ہے کہ یہ فضیلت (فصاحت و بلاغت و براعت) الفاظ و معانی کی ہو (یعنی الفاظ و معانی کی صفت نہیں ہے) کو شیخ الفاظ سے الفاظ منطوقہ اور معنی سے معانی ثانی کو مراد لیتا ہے جو راستوں میں پھینک دیے

جاتے ہیں اور ان میں عام اور خاص کے درمیان برابری کی گئی ہے۔

وضاحت: قولہ: وکانہ لم یتصفح۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ماتن کا رد کرنا ہے کیونکہ ماتن نے دفع تناقض کا جو طریقہ اختیار کیا ہے اس سے شیخ راضی نہیں ہے نیز ماتن کی غلطی کا سبب بیان کرنا ہے جو کہ دلائل الاعجاز میں کامل تفتیش اور جستجو نہ کرنا ہے۔

قولہ: فان محصول کلامہ۔

شارح کی اس عبارت سے غرض فصاحت کے دو معنوں کو بیان کرنا اور فصاحت کے موصوف کو متعین کرنا ہے اور محل نزاع کو واضح کرنا ہے اور کلام شیخ کے درمیان جو تناقض متوہم ہو رہا ہے اس کو دور کرنا ہے اور یہ تمام اغراض فان محصول کلامہ سے لست انا حمل تک موجود ہے۔

پہلی غرض کا حاصل یہ ہے کہ فصاحت کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے فصاحت کا ایک معنی تو وہ ہے جو مقدمہ کے شروع میں بیان کیا گیا ہے مفرد کلمہ وہ فصیح ہوگا جو تافر حروف، غرابت اور قیاس لغوی کی مخالفت سے خالی ہو اور اسی طرح فصاحت کلام اور متکلم کی تعریفات بھی مقدمہ کے شروع میں گزر چکی ہیں بہر حال یہ تو فصاحت کا پہلا معنی ہے اور فصاحت کا یہ پہلا معنی بغیر نزاع کے لفظ کی صفت ہے اور فصاحت کا دوسرا معنی بلاغت ہے یعنی فصاحت و بلاغت اس معنی ثانی کے اعتبار سے مترادف ہیں یعنی فصاحت کا دوسرا معنی ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے کلام میں تقاضل اور اعجاز ثابت ہوتا ہے اور اس معنی پر بلاغت و براعت بیان اور فصاحت سب کا اطلاق ہوتا ہے۔

قولہ: لانزاع فی کلام الموضعین۔

اور اس میں بھی کوئی نزاع نہیں ہے کہ فصاحت اس معنی کے اعتبار سے بھی عرف میں لفظ کی صفت بنتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے لفظ فصیح اور معنی فصیح نہیں کہا جاتا ہے۔

قولہ: انما نزاع فی ان منشاء۔

شارح کی اس عبارت سے غرض ثالث کو بیان کر رہے ہیں یعنی محل نزاع کو کیونکہ بعض لوگوں نے اس فضیلت کا سبب فقط لفظ کو قرار دیا ہے اور بعض نے فقط معنی کو قرار دیا ہے اور شیخ ان دونوں کا رد کر رہے ہیں۔

چنانچہ شیخ فرماتے ہیں کہ وہ کلام جس میں نظر و فکر باریک ہوتی ہے۔ اور جس کی وجہ سے کلام کو فضیلت حاصل ہوتی ہے اور اعجاز ثابت ہوتا ہے یہ وہ کلام ہے جو لفظ منطوق کے واسطے سے معنی لغوی پر دلالت کرتا ہے پھر وہ لغوی معنی معنی مرادی

پر دلالت کرتا ہے۔ کلام فصیح کے چار مراتب ہیں (۱) کلام کے تلفظ کا مرتبہ جیسے کہ ہمارا قول ان زید القائم اس حال میں کہ زبان پر جاری ہے۔ (۲) اس کا معنی لغوی پر دلالت کرنا ہے جیسے قیام کا زید کے لیے ثابت ہونا۔ (۳) تیسرا مرتبہ اس معنی لغوی کا اس معنی پر دلالت کرنا جو کہ ایک خاص کیفیت کے ساتھ متصف ہے اور (۴) چوتھا مرتبہ اس کا ان اغراض پر دلالت کرنا جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے یعنی مخاطب منکر کے انکار کو زائل کرنا۔ لیکن بلاغ کے نزدیک مرتبہ ثانی معتبر نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے شارح نے کہا کہ کلام کے لیے تین مراتب ہیں۔ (۱) مرتبہ تلفظ (۲) معنی تکلیف پر دلالت کا مرتبہ۔ (۳) معانی اول ہے۔ (۴) ان اغراض کا مرتبہ جن کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے یعنی ازالہ انکار اور یہی معنی ثانی شمار کیا جاتا ہے۔ معنی اول کو معنی کہا جاتا ہے کہ وہ لفظ سے مفہوم ہوا ہے اور اسی معنی اول کو لفظ ثانی بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ معنی مراد پر دلالت کرتا ہے۔ اب شیخ ذہن میں معانی اول کی ترتیب اور اس کے مطابق بولنے میں الفاظ کی ترتیب نظم، خواص، صور، مزایا اور کیفیات کا اطلاق کرتا ہے اور حکم قطعی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ فصاحت بالمعنی الثانی کا رجوع معانی اول کی طرف ہے اور جس فضیلت کی وجہ سے کلام فصاحت و بلاغت کا مستحق ہوتا ہے یہ ان معانی اول میں ہوتی ہے نہ الفاظ منطوقہ میں جو کہ آواز و حروف ہیں اور یہ فضیلت معانی ثانی (مرادی) میں بھی نہیں ہوتی جو کہ اغراض کے قبیلہ سے ہیں اور جن کے اثبات اور نفی کا متکلم ارادہ کرتا ہے۔ تو شیخ عبدالقادر جہاں یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ فضیلت فصاحت و بلاغت لفظ یا معنی کی صفت ہے تو وہ ان الفاظ و معانی دونوں سے معنی اول کو مراد لینا ہے اور جہاں وہ الفاظ و معانی سے اس فضیلت فصاحت و بلاغت کی نفی کرتا ہے تو الفاظ سے الفاظ منطوقہ کو مراد لیتا ہے جو صوت و حروف ہیں اور معانی سے معانی ثانی کو مراد لیتا ہے کہ راستوں میں پھینکے ہوتے ہیں جن کو سمجھنے میں عام و خاص برابر ہیں۔

عبارت: وَكَلْتُ أَنَا أَحْمِلُ كَلَامَهُ عَلَى هَذَا بَلْ هُوَ يُصَرِّحُ بِهِ مِرَارًا كَمَا قَالَ لَمَّا كَانَتْ
 الْمَعَانِي تَتَبَيَّنُ بِالْأَلْفَاظِ وَلَمْ يَكُنْ لِتَرْتِيبِ الْمَعَانِي سَبِيلًا إِلَّا بِتَرْتِيبِ الْأَلْفَاظِ فِي النَّطْقِ
 تَجَوُّزًا وَافْعَابًا عَنِ تَرْتِيبِ الْمَعَانِي بِتَرْتِيبِ الْأَلْفَاظِ ثُمَّ بِالْأَلْفَاظِ بِحَذْفِ التَّرْتِيبِ وَإِذَا
 وَصَفُوا اللَّفْظَ بِمَا يَدُلُّ عَلَى تَفْخِيمِهِ لَمْ يُرِيدُوا اللَّفْظَ الْمُنْطَوِّقَ وَلَكِنْ مَعْنَى اللَّفْظِ الَّذِي دَلَّ بِهِ
 عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي وَالسَّبَبُ أَنَّهُمْ لَوْ جَعَلُوهَا أَوْصَافًا لِلْمَعَانِي لَمَانِهِمْ أَنَّهُ صِفَاتٌ لِلْمَعَانِي الْأَوَّلِ
 الْمَفْهُومَةِ أَعْنَى الزِّيَادَاتِ وَالْكَفَيَّاتِ وَالْخُصُوصِيَّاتِ فَجَعَلُوهَا كَالْمَوَاضِعِ فِيمَا بَيْنَهُمْ أَنْ
 يَقُولُوا اللَّفْظَ وَهُمْ يُرِيدُونَ الصُّورَةَ الَّتِي حَدَّثَتْ فِي الْمَعْنَى وَالْخَاصِيَّةَ الَّتِي تَجَدَّدَتْ فِيهِ

ترجمہ: اور میں شیخ کے کلام کو اس معنی پر محمول نہیں کرتا بلکہ خود شیخ اسی مطلب کی متعدد جگہوں میں تصریح کرتا ہے مثال کے طور پر شیخ نے کہا کہ جب معانی اول (لغوی) الفاظ سے ظاہر ہوتے ہیں اور ان معانی اول کی ترتیب کے لیے کوئی راستہ نہیں مگر الفاظ کی نطق میں ترتیب کے ساتھ تو علماء نے مجاز کا ارتکاب کرتے ہوئے لفظ ترتیب کو حذف کر کے الفاظ کے ساتھ تعبیر کی اور جب یہ لفظ کا ایسا وصف بیان کرتے ہیں جو اس کی جلالت پر دلالت کرتا ہے (مثلاً لفظ فصیح و بلیغ) تو اس سے لفظ منطوق کو مراد لیتے (جو کہ آواز و حروف ہیں) لیکن اس سے لفظ کا معنی (اول لغوی) کو مراد لیتے ہیں جس کی وجہ سے معنی ثانی مرادی پر دلالت ہوئی۔

اور سبب یہ ہے کہ اگر یہ ان اوصاف کو معانی کے اوصاف قرار دیتے تو اس وقت یہ بات مفہوم نہ ہوتی کہ ان کی مراد اس سے یہ ہے کہ یہ صفات معانی اول لغوی مفہومہ کی ہیں یعنی زیادات و کیفیات و خصوصیات تو انہوں نے گویا کہ آپس میں اصطلاح مقرر کر لی کہ لفظ بول کر مراد اس سے وہ صورت لیں گے جو معنی اول میں پیدا ہوتی ہے اور وہ خاصیت جو معنی اول میں نمودار ہوتی ہے۔

وضاحت: قولہ: ولست انا حمل۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے اوپر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوا کہ شیخ کے کلام کی جو توجیہ شارح نے بیان کی ہے تناقض کو دور کرنے کے لیے ہو سکتا ہے کہ یہ ایسی توجیہ ہو جس پر شیخ راضی نہ ہو؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ توجیہ میں نے اپنی طرف سے بیان نہیں کی ہے بلکہ شارح کے کلام کے مطابق ہے کیونکہ شیخ نے اپنی کتاب کے متعدد مقامات پر اس کی صراحت کی ہے۔

قولہ: کما قال لما کانت۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اپنے اس دعویٰ کی تائید پیش کرنا ہے کہ شیخ نے متعدد بار اس مراد کی تصریح کی ہے۔ شیخ نے دلائل الاعجاز کے اندر جو یہ عبارت ذکر کی ہے لما کانت المعانی تمہین الخ تو اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے مگر لفظ سے مراد لفظ منطوق نہیں بلکہ معنی اول ہے جس سے لفظ معانی ثانی پر دلالت کرتا ہے اور یہی معنی اول حقیقتاً فصاحت سے موصوف ہوتا ہے۔

مزید تفصیل اس طرح سے سمجھیے کہ جب معانی اول لغویہ کی وضاحت اور تفصیل الفاظ سے ہوتی ہے مگر معانی کی ترتیب نہیں سمجھی جاسکتی اور نہ اس کی طرف کوئی راستہ ہے جب تک الفاظ مرتب کا ذکر نہ ہو تو گویا ترتیب الفاظ سبب ہے اور ترتیب معانی سبب ہے اور ذکر سبب کرتے ہیں اور مراد سبب لیتے ہیں دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مجاز کا ارتکاب کرتے ہوئے ترتیب معانی کی تعبیر ترتیب الفاظ سے کرتے ہیں یعنی کہتے تو ترتیب الفاظ ہیں اور مراد ترتیب معانی کو لیتے ہیں جیسے اسد بول کر رجل شجاع مراد لیا جائے۔

پھر مجاز دیگر کا ارتکاب کرتے ہوئے لفظ ترتیب کو حذف کر کے الفاظ کہتے ہیں اور مراد ترتیب الفاظ لیتے ہیں پھر جب یہ کہتے ہیں کہ فضیلت کا رجوع الفاظ کی جانب ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ فضیلت ترتیب الفاظ کی طرف راجع ہے اور پھر اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ یہ فضیلت ترتیب معانی لغویہ کی طرف راجع ہے۔

قوله: والسبب انهم لوجعلوهـ

شارح کی غرض اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب ان کی غرض الفاظ سے معانی اول ہوتے ہیں تو بجائے لفظ فصیح کے معنی فصیح کیوں نہیں کہہ دیتے ہو اور یہ مجاز کا ارتکاب کیوں کرتے ہیں حالانکہ مجاز سے حقیقت اولی ہوتی ہے؟

جواب: اگر ان اوصاف کو براہ راست معانی کی صفات بنا دیتے تو پھر یہ سمجھ میں نہ آتا کہ آیا یہ معانی اول لغویہ کی صفت ہیں کیونکہ معانی، معانی لغویہ اور معانی ثانویہ کے درمیان مشترک ہے تو ذہن معانی ثانی کی طرف منتقل ہو جاتا تو اس وہم سے بچنے کے لیے انہوں نے مجاز کا ارتکاب کیا اور الفاظ کی صفت بنا کر مراد معانی اول لے لیے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جس طرح لفظ معانی یہ معانی اول اور ثانی کے درمیان مشترک ہے اسی طرح الفاظ بھی مشترک ہے اور یہ اطلاق کے وقت الفاظ منطوقہ کا احتمال رکھتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ فصاحت کو الفاظ کی صفت بنایا معانی کی نہیں بنایا باوجود اس کے کہ خلاف مقصود کا احتمال تو دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے؟

جواب: فصاحت کو معانی کی صفت نہ بنانے میں وجہ ترجیح یہ ہے کہ ذہن جس طرح معانی اول کی طرف متبادر ہوتا ہے اسی طرح معانی ثانی کی طرف بھی متبادر ہوتا ہے۔ کیونکہ معانی ثانی کو بھی بلاغت میں مکمل دخل ہے۔ حتیٰ کہ جس کلام کے لیے معانی ثانی نہیں ہوتا وہ درجہ اعتبار سے ساقط ہو جاتا ہے بخلاف الفاظ کے کیونکہ اس میں الفاظ منطوقہ کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ الفاظ منطوقہ کو بلاغت میں کوئی عمل دخل نہیں ہے تو اس وجہ سے اطلاق لفظ کے وقت ذہن الفاظ

منطوقہ کی طرف متبادر نہیں ہوگا بلکہ معنی اول کی طرف متبادر ہوگا اسی وجہ سے انہوں نے الفاظ کی صفت قرار دیا ہے اور معانی کی صفت قرار نہیں دیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا انہوں نے یہ اصطلاح مقرر کر لی ہے کہ بولیں گے لفظ اور مراد لیں گے لفظ سے وہ صورت جو معنی اول میں پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ خاصیت جو معنی اول میں نمودار ہوتی ہے۔

عبارت: وَقَوْلُنَا صُورَةٌ تَمْثِيلٌ وَقِيَّاسٌ لِمَا نُدْرِكُهُ بِعَقُولِنَا عَلَى مَا نُدْرِكُهُ بِأَبْصَارِنَا فَكَمَا أَنَّ تَبْيِينَ إِنْسَانٍ مِّنْ إِنْسَانٍ يَكُونُ بِخُصُوصِيَّةٍ تَوْجِدُ فِي هَذَا دُونَ ذَلِكَ كَذَلِكَ يُوْجَدُ بَيْنَ الْمَعْنَى فِي بَيْتٍ وَبَيْنَهُ فِي بَيْتٍ آخَرَ فَرُقُّ فَعَبَّرْنَا عَنْ ذَلِكَ الْفَرْقِ بِأَنَّ قَوْلَنَا لِلْمَعْنَى فِي هَذَا صُورَةٌ غَيْرُ صُورَتِهِ فِي ذَلِكَ وَلَيْسَ هَذَا مِنْ مَبْدَعَاتِنَا بَلْ هُوَ مَشْهُورٌ فِي كَلَامِهِمْ وَكَفَاكَ قَوْلُ الْجَاحِظِ وَإِنَّمَا الشَّعْرُ صِيَغَةٌ وَضَرْبٌ مِنَ التَّصْوِيرِ هَذَا نَبْدٌ مِّمَّا ذَكَرَ الشَّيْخُ ثُمَّ إِنَّهُ شَدَّدَ النَّكِيرَ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْفُصَّاحَةَ مِنْ صِفَاتِ الْأَلْفَاظِ الْمُنطُوقَةِ وَبَلَّغَ فِي ذَلِكَ كُلِّ مَبْلَغٍ

ترجمہ: اور ہمارا قول صورت تمثیل و تشبیہ دینا ہے جس کا ہم عقولوں کے ساتھ ادراک کرتے ہیں کو اس چیز کے ساتھ جس کو ہم آنکھوں کے ساتھ دیکھتے ہیں پس جیسے ایک انسان کی وضاحت (پہچان) دوسرے انسان سے اس خصوصیت کی وجہ سے ہوتی ہے جو اس انسان میں پائی جاتی ہے (جیسے سفیدی و سیاہی) نہ اس دوسرے انسان میں ایسے ہی فرق پایا جاتا ہے اس معنی کے درمیان جو ایک شعر میں ہو اور اس معنی کے درمیان جو دوسرے شعر میں ہو پس اس فرق کو تعبیر کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ معنی کے لیے اس بیت میں ایک صورت ہے جو اس صورت کا غیر ہے۔ جو اس معنی کی صورت دوسرے بیت میں ہے۔ اور یہ تعبیر ہماری گھڑی ہوئی نہیں ہے بلکہ یہ تعبیر علماء و بلاغت کے کلام میں موجود ہے اور تجھے اس سلسلے میں کافی ہے جاہظ کا یہ قول یہ شعر بناوٹ اور ایک قسم کی تصویر ہے اور یہ کلام شیخ کا ایک ٹکڑا ہے جسے اس نے ذکر کیا ہے۔ پھر اس شیخ نے سخت انکار و رد کیا ہے ان لوگوں کا جو یہ زعم کرتے ہیں کہ فصاحت الفاظ منطوقہ کی صفت ہے اور اس رد میں وہ ہر پہنچنے کی جگہ پہنچا ہے۔

وضاحت: قوله: قولنا صوة تمثیل

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ صورت کا اطلاق کرنا معنی اولی پر یہ درست نہیں ہے کیونکہ صورت ذوی الاجسام کے

ساتھ خاص ہوتی ہے اور معنی کے لیے جسم نہیں ہوتا لہذا شارح کا یہ قول وہم یریدون الصورة اللتی حدثت درست نہیں ہے؟
جواب: شارح نے جواب میں کہا کہ یہ درست ہے کہ معنی ایک صورت ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے مگر یہاں مجازاً معنی کو صورت کہا گیا ہے اور اس کلام میں عقلی چیزوں کو حسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور وہ اس طرح کہ جیسے ایک انسان جو کہ حسی ہے دوسرے انسان سے ممتاز ہوتا ہے اسی طرح امور ذہنیہ عقلیہ اور معانی نفسیہ کی بھی صورت ہوتی ہے جو ایک معنی کو دوسرے معنی سے ممتاز کرتی ہے اور اس قسم کی تشبیہ کلام عرب میں بکثرت موجود ہوتی ہے۔

قوله: وليس هذا من مبتدعاتنا۔

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ صورت کا معنی اولیٰ پر اطلاق کرنا یہ شیخ کی جانب سے اختراع ہو اور کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہ ملتی ہو لہذا اس کو قبول نہیں کیا جائے گا؟

جواب: شیخ کہتے ہیں کہ یہ تمثیل و قیاس ہماری گھڑی ہوئی بات نہیں ہے بلکہ کلام عرب میں مشہور و معروف ہے اور ارباب بیان کے محاورات میں موجود اور ہماری اس بات کے صدق پر جا حظ کا یہ قول حجت و دلیل کے طور پر تمہیں کفایت کرے گا (انہا الشعر صیاغة وضرب من التصوير) جا حظ نے اس قول میں شعر کو زرگری اور صورت سے تشبیہ دی ہے یعنی جس طرح سونا و چاندی میں رنگارنگ کی کاریگری بجالائی جاتی ہے اور جیسے صورت بنانے والا صورت کو زیبا و دلبریا بناتا ہے ایسے ہی شاعر بھی شعر کو صورت کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔

قوله: هذان بذمما ذکر الشيخ۔

شارح کی غرض اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شیخ کے کلام کی ترتیب جو کہ دلائل الاعجاز کے اندر مذکور ہے ایسی نہیں ہے جیسا کہ شارح نے ذکر کی ہے مطلب یہ کہ شارح نے شیخ کے کلام کو اپنی ترتیب کے ساتھ آگے پیچھے کر کے بیان کیا ہے۔

قوله: ثم انه شدد النكير۔

شارح کی غرض اس عبارت سے بعض لوگوں کا رد ذکر کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فصاحت فقط الفاظ کی صفت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ فقط معنی کی صفت ہے تو شارح نے ذکر کیا کہ اس کے بعد شیخ نے اپنی کتاب دلائل الاعجاز کے اندر ان لوگوں کا سختی کے ساتھ رد کیا ہے اور انکار و رد کرنے میں شیخ انتہا تک پہنچے ہیں یعنی جو بڑا لفظ شیخ کو ملا ان کے رد میں ذکر کیا اور

عبارت: وَقَالَ سَبَبُ الْفَسَادِ عَدَمُ التَّمْيِيزِ بَيْنَ مَا هُوَ وَصْفٌ لِشَيْءٍ فِي نَفْسِهِ وَبَيْنَ مَا هُوَ وَصْفٌ لَهُ مِنْ أَجْلِ أَمْرٍ عَرَضَ فِي مَعْنَاهُ فَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَا نَعْنِي الْفَصَاحَةَ الَّتِي تَجِبُ لِلْفِظِّ لِأَمِنْ أَجْلِ شَيْءٍ يَدْخُلُ فِي النَّطْقِ بَلْ مِنْ أَجْلِ لَطَائِفِ تَدْرِكُ بِالْفَهْمِ بَعْدَ سَلَامَتِهِ مِنَ اللَّحْنِ فِي الْأَعْرَابِ أَوْ الْخَطَا فِي اللَّالِفَاظِ ثُمَّ إِنَّا لَنُنَكِّرُ أَنْ يَكُونَ مَذَاقَةُ الْحُرُوفِ وَسَلَاةُهَا مِمَّا تَوْجِبُ الْفَضِيلَةَ وَيُوكِّدُ أَمْرَ الْإِعْجَازِ وَأَمَّا نُنَكِّرُ أَنْ يَكُونَ الْإِعْجَازُ بِهِ وَيَكُونُ هُوَ الْأَصْلُ وَالْعُمْدَةُ وَمِمَّا أَوْقَعَهُمْ فِي الشُّبْهَةِ أَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ عَاقِلٌ يَقُولُ مَعْنَى فَصِيحٍ وَالْجَوَابُ أَنْ مُرَادَنَا أَنَّ الْفَضِيلَةَ الَّتِي بِهَا يَسْتَحِقُّ الْفِظُّ أَنْ يُوصَفَ بِالْفَصَاحَةِ أَنَّمَا يَكُونُ فِي الْمَعْنَى دُونَ الْفِظِّ وَالْفَصَاحَةُ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِ الْفِظِّ عَلَى وَصْفٍ إِذَا كَانَ عَلَيْهِ دَلٌّ عَلَى تِلْكَ الْفَضِيلَةِ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يُوصَفَ بِهَا الْمَعْنَى كَمَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُوصَفَ بِأَنَّهُ دَالٌّ

ترجمہ: اور شیخ نے کہا کہ اس زعم کے فساد کا سبب شئی کے وصف ذاتی اور اس وصف کے درمیان جو شئی کا وصف ہوتا ہے ایسے امر کی وجہ سے جو اس کے معنی میں عارض ہو، فرق نہ کرنا ہے پس وہ نہ جان سکے کہ ہماری فصاحت سے مراد وہ ہے جو لفظ کو لازم ہے نہ اس وجہ سے کہ شئی نطق میں داخل ہے بلکہ ایسے لطائف و کیفیات معنویہ کی وجہ سے جس کا سمجھنا ذوق سلیم کی وجہ سے ہوتا ہے بعد اس کے کہ وہ لفظ کی اعرابی غلطی سے سلامت ہو اور مادہ الفاظ میں ہونے والی صرفی غلطی سے محفوظ ہو پھر ہم اس کا انکار نہیں کرتے کہ الفاظ کی مٹھاس اور گفتار میں انکی روانگی بھی فضیلت کو واجب کرتی ہے اور اعجاز کو پختہ کرتی ہے ہم انکار اس بات کا کرتے ہیں کہ اعجاز صرف ان ہی سے حاصل ہوتا ہے اور یہی اعجاز و امر بلاغت میں اصل ہیں اور اس میں سے جس چیز نے ان کو شبہ میں ڈالا کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے وہ یہ ہے کہ کسی عاقل کو معنی فصیح کہتے ہوئے نہیں سنا گیا اور جواب اس کا یہ ہے کہ ہماری مراد ہے کہ منشاء اس فضیلت کا جس کی وجہ سے لفظ فصاحت سے موصوف ہونے کا مستحق ہوتا ہے وہ معنی میں ہے نہ کہ لفظ میں اور فصاحت (معنی ثانی کے اعتبار سے) لفظ کے ایسے وصف پر ہونے سے عبارت ہے کہ اگر لفظ میں یہ فضیلت ہو تو وہ فضیلت پر دال ہو پس منع ہے کہ اس فضیلت کا موصوف معنی ہو جیسے کہ یہ منع ہے کہ اس فضیلت پر معنی دال ہو۔

وضاحت: قولہ: قال سبب الفساد:

شارح کی غرض اس عبارت سے ان بعض حضرات کی غلطی کے سبب کو بیان کرنا ہے جو فصاحت کو لفظ کی صفت قرار دیتے ہیں شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ صفات کی دو اقسام ہیں۔ (۱) جو کسی شئی کی بالذات صفات ہوں (۲) جو کسی شئی کی امر عارض کی وجہ سے صفات ہوں۔ پہلی قسم کو صفات ذاتیہ و حقیقی کہا جاتا ہے اور دوسری قسم کو صفات غیر ذاتیہ کہا جاتا ہے اور ہم نے جو فصاحت کو معنی ثانی کے اعتبار سے لفظ کی صفت کہا یہ صفت ذاتی کی وجہ سے نہیں کیا بلکہ اس امر عارض، لطائف و کیفیات معنویہ کی وجہ سے کہا جن کا ادراک و علم فہم سلیم اور ذوق مستقیم کی وجہ سے ہو سکتا ہے مگر وہ بعض فہم ناقص کی وجہ سے فصاحت کو مطلقاً لفظ کی صفت کہہ بیٹھے اور یہی ان کی غلطی کا سبب ہے۔

قولہ: بعد سلامتہ من اللحن۔

اس عبارت سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے 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 ہوگا کیونکہ لطائف تو فصاحت کے دوسرے معنی میں ہوتے ہیں؟

جواب: تو شارح نے اس کا رد کر دیا کہ پہلے معنی کو بھی دخل ہے کیونکہ لفظ کا اعراب میں غلطی سے سالم ہونا یہ بھی

دوسرے معنی کے لیے ضروری ہے کیونکہ جب تک لفظ اعرابی غلطی اور مادے کی غلطی سے محفوظ نہیں ہوگا وہ دوسرا معنی پر کما حقہ دلالت نہیں کرے گا لہذا فصاحت کے پہلے معنی کو بھی عمل دخل حاصل ہے۔

قولہ: ثم انا لاننکر ان یکون۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک وہم کو دور کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب فصاحت معنی کی صفت ہے تو شاید لفظ کو اس فضیلت میں کوئی دخل نہیں ہوگا؟

جواب: تو اس وہم کا دفعیہ اس عبارت سے کیا کہ اگر لفظ و حروف طبع سلیم کے ملائم و مناسب ہوں اور بولنے میں

آسان ہوں تو ان کی وجہ سے بھی یہ فضیلت پیدا ہو جاتی ہے اور امر اعجاز پختہ ہو جاتا ہے۔ اور اس کا ہمیں انکار نہیں۔ ہم تو اس

کا انکار کرتے ہیں کہ اعجاز فقط حروف کی مٹھاس اور سلامت کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہی حروف کی مٹھاس اور سلامت و روانگی

امر بلاغت میں اور اعجاز میں اصل و عمدہ ہے۔

قولہ: ومما وقعہم فی الشبہۃ۔

یہاں سے شارح کی غرض ان کی غلطی کے دوسرے سبب کو بیان کرنا ہے کہ انہوں نے یہ بات کیوں کی کہ فصاحت الفاظ منظوقہ کی صفت ہے معانی کی صفت نہیں ہے دوسرا سبب یہ ہے کہ کسی عاقل اور فصاحت کلام کے جاننے والے ہے معنی فصیح نہیں سنا گیا بلکہ ہمیشہ عاقل سے لفظ فصیح سنا گیا جس کی وجہ سے وہ اس غلطی میں مبتلا ہو گئے کہ فصاحت لفظ کی صفت ہے۔

قوله: والجواب ان مرادنا

یہاں 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 ہوتا ہے وہ فضیلت معنی میں ہوتی ہے الفاظ میں نہیں ہوتی اور یہ ان کے مابین متعارف کے خلاف نہیں ہے جو فصاحت کو لفظ کی صفت بناتے ہیں اور کہتے ہیں لفظ فصیح کیونکہ وہ لفظ کی باعتبار متعلق کے صفت قرار دیتے ہیں یعنی لفظ اس فضیلت کا باعتبار معنی کے مستحق ہوتا ہے۔

اور اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ معنی فصیح اس لیے نہیں کہتے کہ یہاں ایک لفظی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ فصاحت معنی ثانی کے اعتبار سے لفظ کے لیے وصف پر ہونے سے یعنی لفظ کا معنی کے اعتبار سے مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور یہ بات معلوم ہے کہ اگر لفظ میں یہ وصف موجود ہو تو وہ لفظ اس فضیلت پر دال ہوگا پس اس فضیلت کا منشاء اگرچہ معنی میں ہے مگر اس فضیلت پر دال اور اس فضیلت کے ساتھ موصوف فقط لفظ ہے تو یہ محال ہے کہ اس فضیلت کا موصوف معنی ہو جس طرح یہ منع ہے کہ اس فضیلت پر معنی دال ہو کیونکہ معنی اس فضیلت کا منشاء ہے دال نہیں ہے۔

عبارت: وَلَهَا أَيُّ لِبَلَاغَةٍ فِي الْكَلَامِ طَرْفَانِ أَعْلَى إِلَيْهِ مُنْتَهَى الْبَلَاغَةِ كَذَا فِي الْإِيضَاحِ
وَهُوَ حَدُّ الْإِعْجَازِ وَهُوَ أَنْ يَرْتَقِيَ الْكَلَامُ فِي بَلَاغَتِهِ إِلَى أَنْ يَخْرُجَ عَنْ طَوْقِ الْبَشَرِ وَيُعْجِزُهُمْ
عَنْ مُعَارَضَتِهِ فَإِنْ قِيلَ لَيْسَتْ الْبَلَاغَةُ سِوَى مُطَابَقَتِهِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ مَعَ الْفَصَاحَةِ وَعِلْمُ الْبَلَاغَةِ
كَافِلٌ بِإِتْمَامِ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ فَمَنْ اتَّقَنَهُ وَأَحَاطَ بِهِ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُرَاعِيَهُمَا حَقَّ الرِّعَايَةِ فَيَأْتِيَ
بِكَلَامٍ هُوَ فِي الطَّرْفِ الْأَعْلَى مِنَ الْبَلَاغَةِ وَلَوْ بِمِقْدَارِ أَقْصَرِ سُورَةٍ قُلْنَا لَا يَعْرِفُ بِهَذَا الْعِلْمِ إِلَّا أَنْ
هَذِهِ الْحَالِ يَقْتَضِي ذَلِكَ الْإِعْتِبَارَ مَثَلًا وَأَمَّا الْإِطْلَاعُ عَلَى كَمِيَّةِ الْأَحْوَالِ وَكَيْفِيَّتِهَا وَرِعَايَةَ
الْإِعْتِبَارَاتِ بِحَسَبِ الْمَقَامَاتِ فَأَمْرٌ آخَرٌ وَلَوْ سَلِمَ فَمَا كَانَ الْإِحَاطَةَ بِهَذَا الْعِلْمِ لِغَيْرِ عِلْمِ الْغُيُوبِ
مَبْنُوعٌ كَمَا مَرَّ وَكَثِيرٌ مِنْ مَهْرَةِ هَذَا الْفَنِّ تَرَاهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى تَأْلِيفِ كَلَامٍ يَكْبِيغُ فَضْلًا عَمَّا هُوَ فِي

الطَّرْفِ الْأَعْلَى-

ترجمہ: اور اس کے لیے یعنی بلاغت فی الکلام کی دو طرفیں ہیں ایک اعلیٰ ہے جس کی طرف بلاغت کی انتہاء ہوتی ہے ایسے ہی ایضاح میں ہے اور یہ (طرف اعلیٰ) حد اعجاز ہے اور یہ حد اعجاز کلام کا اپنی بلاغت میں اس قدر بلند ہونا و ترقی کرنا کہ وہ انسانی طاقت سے نکل جائے اور ان کو اپنا مقابلہ کرنے سے عاجز کر دے پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بلاغت نہیں ہے سوائے اس کے کہ کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور بلاغت ان دونوں (فصاحت و مطابقت) امروں کو کفایت کرتی ہے۔ پس جو مضبوطی سے اسے حاصل کر لے اور اس کا احاطہ کر لے تو جائز کیوں نہیں کہ وہ ان دونوں امروں کی مکمل رعایت کر کے ایسا کلام لائے جو بلاغت کے اعلیٰ کنارے پر ہو اگرچہ ایک چھوٹی سی صورت کے برابر ہی کیوں نہ ہو؟ ہم جواباً کہتے ہیں کہ اس علم بلاغت کے ساتھ صرف اسی کی معرفت ہو سکتی ہے کہ یہ حال (انکار مثلاً) اس اعتبار (تاکید کو) چاہتا ہے بہر حال احوال کی مقدار اور کیفیات (شدت و ضعف) پر اطلاع اور مقامات کے تقاضے کے مطابق اعتبارات کی رعایت کرنا یہ الگ معاملہ ہے (جس کا علم بلاغت سے کوئی تعلق نہیں) اگر اسے تسلیم کر لیں تو پھر اس علم پر احاطہ کا ممکن ہونا اعلام الغیوب کے ماسواء کے لیے ممنوع ہے جیسے کہ گزرا اور بہت سارے ماہرین فن کو تم دیکھتے ہو کہ ہو کلام بلیغ کی تالیف پر قادر نہیں ہوتے چہ جائیکہ وہ کلام (بلاغت کے) طرف اعلیٰ میں ہو۔

وضاحت: قولہ: لها طرفان۔

ماتن جب بلاغت کی تقسیم کے دونوں تمہیدی مقدمات سے فارغ ہوئے تو اب اس کی تقسیم کو شروع کر دیا اور کہا اس کی دو طرفیں ہیں شارح نے ای لبلاغۃ نکال کر ضمیر کا مرجع بتا دیا کہ لھا ضمیر کا مرجع بلاغت ہے نہ کہ فصاحت ہے پھر بلاغت کی بھی دو اقسام تھی بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المعنویات تو شارح نے وضاحت کی کہ یہاں تقسیم بلاغت فی الکلام کی ہو رہی ہے اور اس کی دو اقسام ہیں ان میں سے ایک اعلیٰ ہے کہ بلاغت بلند ہوتے ہوتے اس مقام پر پہنچ جائے کہ اس کی انتہاء ہو جائے اور اس پر حوالہ بھی دیا کہ صاحب ایضاح نے اعلیٰ کا یہی معنی کیا ہے۔

فائدہ: بلاغت کے تین درجات ہیں۔ (۱) اعلیٰ (۲) اوسط (۳) اوسط

پہلا مرتبہ: ایسے کلام سے عبارت ہے جو کہ بلاغت میں اس درجہ تک پہنچ جائے کہ انسان کے لیے اس جیسا لانا ممکن

نہ ہو بلکہ تمام موجودات، انسان، جن اور فرشتے کے لیے ایسا کلام لانا ممکن نہ ہو۔

دوم مرتبہ: کلام کا دوسرا درجہ ایسے کلام بلوغ کو کہتے ہیں کہ اس سے کلام ذرا نیچے چائے تو حیوانات کی آوازوں سے مل جائے جو آواز کے ذریعے مقاصد کو سمجھ لیتے ہیں بغیر مناسبات حال اور مقضیات مقام کی رعایت کرنے کے اور یہ پہلا اور دوسرا درجہ ایک فرد میں منحصر ہے۔

سوم درجہ: وہ ہے کہ یہ دو مرتبوں کے درمیان میں واسطہ ہے اور اس کے بے شمار افراد اور اقسام ہیں۔

قولہ: وهو ان یرتقی الکلام۔

شارح کی غرض حد اعجاز کی تفسیر کرنا ہے کہ کلام بلاغت میں ایسے مرتبہ پر پہنچ جائے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے اور دوسری غرض بعض لوگوں کا تذکرنا ہے کیونکہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ قرآن اس وجہ سے معجز ہے کیونکہ یہ غیب کی سچی خبروں پر مشتمل ہے۔ اور بعض کا موقف یہ ہے کہ قرآن اس لیے معجز ہے کیونکہ یہ اسلوب غریب پر مشتمل ہے اور بعض کا موقف ہے کہ قرآن اس لیے معجز ہے کیونکہ عقل اس کے معارضے سے عارض ہے۔ تو شارح نے رد کیا کہ قرآن اپنے اعجاز کی وجہ سے معجز ہے یعنی یہ ایسی بلاغت پر مشتمل ہے جس کا مقابلہ کرنے کی انسان میں طاقت نہیں ہے 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۔

قولہ: فان قيل لیست البلاغۃ

شارح کی غرض اس عبارت سے بطریق استفسار حد اعجاز کی تعریف پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ تم نے اعجاز کی تعریف کی کہ کلام بلاغت میں ایسے مرتبہ پر پہنچ جائے کہ مخلوق میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے تو بلاغت کا معنی ہے کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا اور کلام فصیح اور مقتضی الحال دونوں کی علم بلاغت میں پوری پوری بحث ہے۔ تو پھر جس شخص کو علم بلاغت پر پورا پورا احاطہ ہو جائے اور ماہر ہو جائے تو پھر وہ انسان کلام معجز کیوں نہیں بنا سکتا کم از کم ایک سورت تو ضرور بنالے گا اگرچہ وہ چھوٹی سی ہی سورت کیوں نہ ہو؟

جواب: یہ ہے کہ علم بلاغت کے ذریعے صرف امور کلیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے کیونکہ علم بلاغت کے ذریعے صرف اتنا معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ حال اس اعتبار کو چاہتا ہے مثلاً انکار تاکید کو چاہتا ہے باقی رہی یہ بات کہ حال کا تعلق باطن سے ہے علم بلاغت سے باطن کے حالات کا علم نہیں ہو سکتا ہے کہ اس شخص کے اندر کتنے حال ہیں مثلاً مسند الیہ کے ذکر کا یا حذف کا یا تقدیم کا یا تاخیر کا حال تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح حال کی کیفیت کا علم بھی علم بلاغت سے نہیں آتا ہے۔ حال کس

ترتیب کا ہے؟ مثلاً حال انکار کا ہو تو پھر انکار کس قسم کا ہوتا ہے کبھی تھوڑا ہوتا ہے تو پھر ان زیداً قائم کہنا پڑتا ہے اور کبھی اس سے زیادہ ہوتا ہے تو پھر ان زیداً قائم کہنا پڑتا ہے اور اگر اس سے بھی سخت ہو تو واللہ ان زیداً قائم کہنا پڑتا ہے تو حال کی کیفیت اور اس کی کیفیت کا علم صرف اللہ ہی کو ہے تو پھر اللہ تعالیٰ ہی ان احوال اور انکی کیفیت کے مطابق کلام کر سکتا ہے اللہ تعالیٰ کے بغیر کوئی اور کلام معجز نہیں بنا سکتا ہے۔

قوله: ولو سلم الخ

اس عبارت سے شارح کی غرض دوسرا جواب دینا ہے پہلے جواب کا خلاصہ تو یہ تھا کہ علم بلاغت ان دو امور کی کفیل نہیں ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ علم بلاغت کفیل ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی عطاء کے بغیر علم بلاغت پر پورا پورا احاطہ کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ علم بلاغت صرف یہی کچھ تو نہیں 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 پورا احاطہ نہیں اس لیے پھر کوئی مخلوق میں سے معجز کلام نہیں بنا سکتا ہے۔

قوله: و کثیرا ما الخ

یہاں سے شارح نے تیسرا جواب دیا کہ چلو ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ علم بلاغت کفیل بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کے غیر کو علم بلاغت پر پورا احاطہ بھی ہو سکتا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ علم بلاغت کی بصارت اور چیز ہے اور کلام بلوغ یا معجز بنانا اور بات ہے۔ یعنی کوئی ضروری نہیں کہ جب علم بلاغت پر محیط ہو اور علم بلاغت کا ماہر ہو پھر کلام معجز بھی بنا سکے کیونکہ کئی ایسے ہوتے ہیں کہ علم بلاغت کے ماہر ہوتے ہیں۔ لیکن وہ کلام بلوغ نہیں بنا سکتے چہ جائیکہ معجز کلام بنائے اور اسی طرح کئی اہل علم ایسے ہوتے ہیں جو علم طب کے ماہر ہوتے ہیں اور کتابیں پڑھاتے ہیں لیکن وہ علاج بالکل نہیں کر سکتے ہیں۔

عبارت: وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ ظَاهِرُ هَذِهِ الْعِبَارَةِ أَنَّ الطَّرْفَ الْأَعْلَى هُوَ حَدُّ الْأَعْجَازِ وَمَا يَقْرُبُ مِنْ حَدِّ الْأَعْجَازِ وَهُوَ فَاسِدٌ لِأَنَّ مَا يَقْرُبُ مِنْهُ إِنَّمَا هُوَ مِنَ الْمَرَاتِبِ الْعُلْيَا وَ لِأَجْهَةٍ لِجَعْلِهِ مِنَ الطَّرْفِ الْأَعْلَى الَّذِي يَنْتَهَى إِلَيْهِ الْبَلَاغَةُ إِذَا الْمُنَاسِبُ أَنْ يُؤْخَذَ ذَلِكَ حَقِيقِيًّا كَالنِّهَائِيَّةِ أَوْ نَوْعِيًّا كَالْأَعْجَازِ فَإِنْ قِيلَ الْمُرَادُ أَنَّ الطَّرْفَ الْأَعْلَى حَدُّ الْأَعْجَازِ فِي كَلَامِ غَيْرِ الْبَشَرِ وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ فِي كَلَامِ الْبَشَرِ فَالْأَوَّلُ حَدٌّ لَا يُمَكِّنُ لِلْبَشَرِ أَنْ يُعَارِضَهُ وَالثَّانِي حَدٌّ لَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَتَجَاوِزَهُ أَوْ الْمُرَادُ أَنَّ

الْأَعْلَى هُوَ نِهَائِيَّةُ الْإِعْجَازِ وَمَا يَقْرُبُ مِنَ النِّهَائِيَّةِ وَكِلَاهُمَا إِعْجَازٌ۔

ترجمہ: اور جو حد اعجاز سے قریب ہے اس عبارت کا ظاہر یہ ہے کہ طرف اعلیٰ وہ حد اعجاز ہے جو حد اعجاز کے قریب ہے (وہ بھی طرف اعلیٰ ہے) اور یہ فاسد ہے کیونکہ جو حد اعجاز کے قریب ہے وہ مراتب علیا میں سے ہے اور کوئی صورت پیش نہیں کہ یقرب کو طرف اعلیٰ سے قرار دیا جائے جس کی طرف بلاغت کی انتہا ہوتی ہے کیونکہ (لفظ طرف کے لیے) مناسب معنی اس صورت میں یہ ہے کہ اس طرف کو طرف حقیقی جیسے نہایت (نقطہ) لیا جائے یا اس کا معنی نوعی جیسے اعجاز لیا جائے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ اعلیٰ کلام غیر بشر (کلام اللہ) میں حد اعجاز ہے اور جو حد اعجاز کے قریب ہے وہ کلام بشر میں اعلیٰ ہے۔ اور قسم اول ایسا مرتبہ اعجاز کا ہے کہ بشر کے لیے اس کا مقابلہ ممکن نہیں اور قسم ثانی اعجاز کا ایسا مرتبہ ہے کہ انسان کے لیے اس حد سے آگے نکلنا ممکن نہیں یا مراد یہ ہے کہ اعلیٰ نہایت اعجاز ہے اور جو نہایت کے قریب ہے اور یہ دونوں حد اعجاز ہیں۔

وضاحت: قولہ: ظاهر هذا العبارة ان الطرف

اس عبارت سے شارح ماتن پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن کی عبارت ما یقرب منہ کا ظاہر مطلب یہ بنتا ہے کہ اعلیٰ کی دو اقسام ہوں ایک حد

اعجاز اور دوسری جو حد اعجاز کے قریب ہے کیونکہ ماتن کی عبارت ما یقرب منہ کا عطف حد اعجاز پر ہے نہ کہ ہو پر ہے اور مرجع میں اصل قرب ہونا ہے اور عطف مذکور سے لازم آتا ہے ما یقرب من حد الاعجاز طرف اعلیٰ میں داخل ہے۔

قولہ: وهو فاسد لان ما یکون:

شارح کی غرض اس عبارت سے مذکور بالا مطلب کے فساد پر دلیل قائم کرنا ہے کہ ما یقرب من حد الاعجاز طرف اعلیٰ میں داخل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حد کا معنی مرتبہ ہے لہذا مطلب یہ بنے گا کہ طرف اعلیٰ ایک تو اعجاز کا مرتبہ ہے اور دوسرا جو اعجاز کے مرتبے کے قریب ہے وہ بھی طرف اعلیٰ ہے حالانکہ اعلیٰ کا معنی یہ تھا کہ بلاغت جس کی طرف منتہی ہو تو اب حد اعجاز کی طرف بلاغت کی انتہاء ہوگی اور یہ تو اعلیٰ ہوگا لیکن جو اعجاز کے قریب ہے وہ اعلیٰ مراتب سے نہیں ہوگا۔ بلکہ مراتب عالی سے ہوگا اور عالی اعلیٰ کا غیر ہوتا ہے کیونکہ اعلیٰ وہ ہوتا ہے جس کے اوپر دوسرا مرتبہ موجود نہ ہو اور عالی کے اوپر دوسرا مرتبہ (مرتبہ اعلیٰ) موجود ہے لہذا اعلیٰ کا عالی پر اطلاق کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ اس سے شئی واحد کے لیے طرف واحد میں

دو طرفوں کا ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

قولہ: ولا جهة لجملة من الطرف الاعلى۔

یہاں سے شارح ان لوگوں کے جواب کارد کر رہے ہیں جنہوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب دیا تھا۔ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا تھا کہ جو اعجاز کے مرتبے کے قریب ہوگا وہ اعلیٰ بھی ہو سکتا ہے اور عالی بھی ہو سکتا ہے اور وہ اس طرح کہ ماتحت افراد کے اعتبار سے وہ اعلیٰ ہوگا اور مافوق کے اعتبار سے عالی ہوگا۔ تو شارح نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا کہ یہ تو جیبہ نہیں کر سکتے کیونکہ اعلیٰ کا ہم نے معنی کیا کہ جس کی طرف بلاغت کا انتہائی نقطہ ہو تو اعلیٰ دو اقسام پر مشتمل ہے ایک اعلیٰ حقیقی دوسری اعلیٰ نوعی۔ اعلیٰ حقیقی تو اس جزی کو کہتے ہیں کہ جس کے اوپر کوئی اور جزی نہ ہو اور اعلیٰ 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 ہے اب اگر یہ کہا جائے کہ جو اعجاز کے قریب ہے وہ بھی اعلیٰ ہے تو پھر یہ جو اعجاز کے قریب ہوگا یا تو یہ اعلیٰ حقیقی ہوگا یا اعلیٰ نوعی ہوگا حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ نہ تو اعلیٰ حقیقی بن سکتا ہے اور نہ ہی اعلیٰ نوعی بن سکتا ہے اعلیٰ حقیقی تو اس لیے نہیں بن سکتا کہ اس کے اوپر اعجاز جو نوع ہے اس کی جزیات ہیں اور اعلیٰ نوعی بھی نہیں بن سکتا کیونکہ اس کے اوپر اعجاز والی نوع ہے۔

قولہ: فان قيل المراد۔

شارح کی غرض اس عبارت سے ان لوگوں کے جوابات کو ذکر کرنا ہے جنہوں نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر کیے تھے پھر ان جوابوں کو رد کرنا ہے پہلے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مایقرب منہ کا عطف حد اعجاز ہی پر ڈالتے ہیں اور حیلہ یہ کرتے ہیں کہ حد اعجاز کے ساتھ فی کلام غیر البشر کی قید لگاتے ہیں اور مایقرب منہ میں فی کلام البشر کی قید لگاتے ہیں تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حد اعجاز کلام غیر البشر یعنی کلام خداوندی میں بلاغت کی طرف اعلیٰ ہے اور قسم اول یعنی حد اعجاز کلام اللہ میں اعجاز کا ایسا مرتبہ ہے کہ انسان کے لیے اس کا مقابلہ کرنا محال ہے اور اعلیٰ کی قسم ثانی یعنی مایقرب منہ بھی اعجاز کا ایسا مرتبہ ہے کہ کسی انسان کے لیے اس سے آگے نکلنا محال ہے تو اس صورت میں دونوں طرفوں میں سے ہر ایک طرف اعلیٰ اور جزی حقیقی ہوا۔

قولہ: او المراد ان الاعلى هونهاة الاعجاز۔

شارح اس عبارت سے مجیب آخر کی طرف سے اس اعتراض کا ایک اور جواب دے رہے ہیں جب کہ مایقرب منہ کا عطف حد اعجاز ہی پر ڈالتے ہیں اور حیلہ یہ کرتے ہیں کہ حد کو بمعنی نہایت کے کرتے ہیں کہ طرف اعلیٰ کی دو اقسام ہیں ایک

نہایت الاعجاز یعنی اعجاز کا آخری درجہ اور طرف اعلیٰ کی دوسری قسم جو اس نہایت کے قریب ہے اس بنیاد پر نہایت اعجاز اور اس نہایت کے جو قریب ہے یہ دونوں معجز ہیں اور اعجاز میں داخل ہیں اور اس جواب کی بنیاد پر طرف بمعنی واحد بالنوع کے ہے۔ اسی جواب کو ہم قیاس سے بھی بیان کر سکتے ہیں اور وہ اس طرح کہ ہم شکل اول بناتے ہیں یوں کہ قیاس کا صغریٰ بنے گا الطرف الاول اعلیٰ قیاس کا کبریٰ الاعلیٰ نہایت الاعجاز وما یقرب منه نتیجہ نکلے گا یوں کہ حد اوسط اعلیٰ کو حذف کر کے اور وہ یوں کہ الطرف الاول نہایت الاعجاز وما یقرب منه پھر اس نتیجہ کو قیاس ثانی میں صغریٰ بنائیں گے اور وہ اس طرح کہ الطرف الاول نہایت الاعجاز وما یقرب منه اور کبریٰ خارج سے یوں بنائیں گے نہایت الاعجاز وما یقرب منه حد الاعجاز پھر حد اوسط نہایت الاعجاز اور ما یقرب منه کو حذف کریں گے تو نتیجہ یوں بنے گا الطرف الاول حد الاعجاز۔ لہذا شئی واحد کے لیے جانب واحد میں دو طرفیں لازم نہ آئی بلکہ شئی واحد کے لیے جانب واحد میں ایک طرف ثابت ہوگی یہی ہمارا مطلوب ہے۔

عبارت: قُلْنَا أَمَا الْأَوَّلُ فَشَنَى لَا يَفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ مَعَ أَنَّ الْبَحْثَ فِي بَلَاغَةِ الْكَلَامِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى كَوْنِهِ كَلَامٍ بَشَرٍ أَوْ غَيْرِهِ وَأَمَا الثَّانِي فَلَا يَدْفَعُ الْفُسَادَ عَلَى أَنَّ الْحَقَّ هُوَ أَنَّ حَدَّ الْأَعْجَازِ بِمَعْنَى مَرْتَبَتِهِ أَيْ مَرْتَبَةً لِلْبَلَاغَةِ وَدَرَجَةً هِيَ الْأَعْجَازُ وَالْإِضَافَةُ لِلْبَيَانِ يُؤَيِّدُهُ قَوْلُ صَاحِبِ الْكَشَافِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَوْ جَدُّوْا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا أَيْ لَكَانَ الْكَثِيرُ مِنْهُ مُخْتَلِفًا قَدْ تَفَاوَتْ نَظْمُهُ وَبَلَاغَتُهُ فَكَانَ بَعْضُهُ بِالْفَاحِذِ الْأَعْجَازِ وَبَعْضُهُ قَاصِرًا عَنْهُ يُمْكِنُ مَعَارَضَتُهُ

ترجمہ: ہم کہتے ہیں کہ توجیہ اول ایسی ہے کہ لفظ متن سے مفہوم نہیں ہوتی ہے باوجود اس کہ بحث بلاغت کلام من حیث ہو ہو میں ہے قطع نظر اسکے کہ وہ کلام بشر ہے یا غیر بشر ہے اور توجیہ ثانی فساد کو دفع نہیں کرتی ہے علاوہ اس کے حق یہ ہے کہ حد اعجاز بمعنی بلاغت کا مرتبہ اور درجہ اعجاز ہے اور اضافت بیان یہ ہے اور اس معنی کی تائید صاحب کشاف کا قول کرتا ہے للہ تعالیٰ کے اس قول کی تفسیر میں اور اگر قرآن مجید غیر اللہ کی طرف سے ہوتا تو ضرور اس میں اختلاف کثیر پاتے یعنی قرآن پاک کا کثیر حصہ مختلف ہوتا۔ جس کی نظم و بلاغت میں تفاوت ہوتا پس بعض حصہ قرآن مجید کا حد اعجاز تک پہنچنے والا ہوتا اور بعض حصہ اس قرآن مجید کا درجہ اعجاز سے قاصر ہوتا اور اس وقت اس کا معارضہ بھی ممکن ہوتا۔

وضاحت: قولہ: قُلْنَا أَمَا الْأَوَّلُ فَشَنَى۔

پہلے دو جواب کسی نے دیئے تھے۔ تو شارح اب ان دونوں جوابوں کا رد کر رہے ہیں تو پہلے جواب کا رد دو وجوہ سے

کرتے ہیں پہلی وجہ سے رد یہ ہے کہ ماتن نے جو کہا کہ بلاغت کی دو طرفیں اعلیٰ اور اسفل ہیں تو اس عبارت میں اس تقسیم پر کوئی قرینہ نہیں کہ ایک اعلیٰ اللہ تعالیٰ کے کلام میں ہے اور وہ حد اعجاز ہے اور ایک انسانوں کے کلام میں اعلیٰ ہے اور وہ مایقرب منہ ہے کیونکہ اگر قرینہ ہوتا تو عبارت یہ ہوتی کہ بلاغت کی ایک طرف اعلیٰ ہے اور وہ طرف اعلیٰ حد اعجاز ہے جو کہ کلام اللہ میں ہے اور جو اعجاز کے قریب ہو وہ فی کلام غیرہ ہے۔ دوسرا ردیوں ہے کہ اگر اعلیٰ میں دو اقسام بنائی جائیں پھر اسفل جو دوسری طرف ہے اس میں بھی دو قسم بنانے پڑے گے ایک اسفل اللہ تعالیٰ کے کلام میں ہوتا اور ایک انسانوں کے کلام میں ہوتا کیونکہ وہاں دو اقسام نہیں بن سکتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کلام اسفل نہیں ہو سکتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ماتن نے کہا لفظ طرفان اعلیٰ اور اسفل یعنی بلاغت فی الکلام کی دو طرفیں ہیں تو لہا کی ضمیر اس بلاغت کی طرف راجع ہے جو پہلے گزر چکی ہے کہ کون الکلام الفصح مطابقاً لمقتضی الحال تو یہ بلاغت کلی ہے اور یہاں اس کلی بلاغت سے بحث ہے اب اگر کہا جائے کہ ایک اعلیٰ اللہ تعالیٰ کے کلام میں ہے اور ایک اعلیٰ انسانوں کے کلام میں ہے تو یہ دونوں بلاغت کے افراد ہیں تو پھر کلی سے تو بحث نہ ہوئی بلکہ افراد سے بحث ہوئی۔

قوله: واما الثانی۔

شارح کی اس عبارت سے جواب ثانی کا رد کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو اعلیٰ کی دو اقسام بنائی ہیں ایک قسم ان میں نہایت الاعجاز اور دوسری قسم جو اس نہایت اعجاز کے قریب ہو اور یہ دونوں اقسام معجز ہیں مگر فساد اس توجیہ سے بھی رفع نہیں ہوگا کیونکہ اگر نہایت اعجاز اعلیٰ ہو تو جو اس کے قریب ہوگا وہ اعلیٰ نہیں ہوگا بلکہ اس باب میں زیادہ سے زیادہ اس جواب سے یہ لازم آتا ہے کہ شئی واحد کے لیے جانب واحد میں دو طرفیں لازم نہیں آئیں گی کیونکہ اس جواب سے بات معلوم ہوتی ہے کہ حد اعجاز اور مایقرب منہ کا مجموعاً بلاغت کی طرف اعلیٰ ہے اور یہ بھی باطل ہے کیونکہ جس طرح یہ کہنا درست نہیں ہے کہ بلاغت کی ملتھی دو امر ہیں حد اعجاز اور مایقرب منہ اسی طرح یہ کہنا بھی جائز نہیں کہ ان کا مجموعاً بلاغت کی طرف اعلیٰ ہے۔

قوله: علی ان الحق۔

اس عبارت سے شارح دوسرے جواب کا دوسرا رد کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ تمہارا جواب اس پر مبنی تھا کہ حد کا معنی نہایت ہو حالانکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ حد کا معنی مرتبہ ہے تو ہم اس کو پہلے باطل کر آئے ہیں کہ یہ مایقرب منہ مراتب علیہ میں سے ہوگا لیکن اعلیٰ نہیں ہوگا باقی عبارت میں بتایا کہ مرتبہ الاعجاز کا معنی مرتبہ البلاغت ہے اور مرتبے کی اضافت بلاغت کی

طرف بیان یہ ہے یعنی مرتبہ جو کہ بلاغت ہے۔

قولہ: یؤیدہ قول صاحب الکشاف

اس عبارت سے شارح صاحب کشف کے قول سے اس پر تائید پیش کرتے ہیں کہ حد کا معنی مرتبہ ہے مطلب یہ کہ صاحب کشف نے اسی طرح کا ایک مضمون اور کہا ہے تو وہاں صراحت تو یہ نہیں کہا کہ حد کا معنی مرتبہ ہے لیکن سمجھ آ رہا ہے کہ معنی مرتبہ ہے اور یہ تائید اس لیے پیش کی کیونکہ کوئی شخص کہہ سکتا تھا کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے تو اس کا جواب دیا کہ حد بمعنی مرتبہ صاحب کشف امام الفن کے کلام میں مستعمل ہے لہذا مصنف کے کلام میں بھی بمعنی مرتبہ کے ہونا چاہیے تاکہ ماتن کا قول امام الفن کے قول کے مطابق ہو جائے اور رہی یہ بات کہ صاحب کشف نے حد کو بمعنی مرتبہ کہاں لیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب کشف نے حد کو بمعنی مرتبہ اس آیت مبارکہ میں لیا ہے۔

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً یعنی اگر قرآن غیر خدا کی طرف سے ہوتا اور کلام خداوندی نہ ہوتا تو پھر اس میں بڑا اختلاف ہوتا اور نظم و بلاغت اس کی متفاوت ہوتی اور اس کا بعض حصہ درجہ اعجاز تک پہنچا ہوا ہوتا اور بعض حصہ درجہ اعجاز تک رسائی حاصل نہ کرتا اور اس کا معارضہ بھی ممکن ہوتا حاصل یہ ہے کہ عبارت کشف میں اگر حد کو بمعنی مرتبہ کے لیں تو پھر ممکن معارضہ کے ساتھ مناسبت ہے اور اگر بمعنی نہایت لیں تو وہ اس کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا کیونکہ اول صورت میں جب حد بمعنی مرتبہ کے ہو تو معنی یوں بنتا ہے کہ بعض درجہ اعجاز سے قاصر و کم ہے جن کا معارضہ ممکن ہے اور اگر حد بمعنی نہایت کے ہو تو پھر معنی ہوں گے کہ بعض حصہ قرآن کا نہایت اعجاز سے قاصر ہے اور نہایت تک پہنچا ہوا نہیں ہے بلکہ اول درجہ کا ہے جس کا معارضہ ممکن ہے حالانکہ اگر اعجاز کے اول درجہ میں بھی ہو تو پھر بھی اس جیسا لانا ممکن نہیں کیونکہ باوجود معجز ہونے کے اس جیسا لانا ممکن نہیں ہے اس صورت میں یہ اللہ کا کلام ہوگا جو نہایت نہایت کے قریب ہوگا تو اس کا مقابلہ ممکن نہیں حالانکہ صاحب مفتاح نے کہا کہ جو نہایت اعجاز سے قاصر ہوں 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 ہے اور چونکہ تمہارے جواب کی بنیاد معنی نہایت پر تھی لہذا وہ قابل قبول نہ ہوا۔

عبارت: وَمِمَّا أَلْهَمْتُ بَيْنَ النَّوْمِ وَالْيَقَظَةِ أَنَّ قَوْلَهُ وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ عَطْفٌ عَلَيَّ وَهُوَ الضَّمِيرُ فِي مِنْهُ عَائِدٌ إِلَى الطَّرْفِ الْأَعْلَى لِأَنَّ حِدَّ الْإِعْجَازِ أَيْ الطَّرْفُ الْأَعْلَى مَعَ مَا يَقْرُبُ مِنْهُ فِي الْبَلَاغَةِ مِمَّا لَا يُمْكِنُ مُعَارَضَتُهُ هُوَ حِدُّ الْإِعْجَازِ وَهَذَا هُوَ الْمَوَافِقُ لِمَا فِي الْمِفْتَاحِ مِنْ أَنَّ الْبَلَاغَةَ

تَتَزَايِدَ إِلَى أَنْ يُبْلَغَ حَدَّ الْإِعْجَازِ وَهُوَ الطَّرْفُ الْأَعْلَى وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ أَيُّ مِنَ الطَّرْفِ الْأَعْلَى فَإِنَّهُ
وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ كِلَاهُمَا حَدُّ الْإِعْجَازِ لَأَهُوَ وَحْدَهُ كَذَا فِي شَرْحِهِ وَلَا يَخْفَى أَنَّ بَعْضَ الْآيَاتِ أَعْلَى
طَبَقَةً مِنَ الْبَعْضِ وَإِنْ كَانَ الْجَمِيعُ مُشْتَرِكًا فِي امْتِنَاعِ مُعَارَضَتِهِ وَفِي نِهَايَةِ الْإِعْجَازِ أَنَّ الطَّرْفَ
الْأَعْلَى وَمَا يَقْرُبُ مِنْهُ هُوَ الْمَعْجُزُ.

ترجمہ: اور جو بات مجھے نیند اور بیداری میں الہام ہوئی وہ یہ ہے کہ اس کے قول و ما یقرب منہ کا
عطف ہو ضمیر پر ہے اور منہ کی ضمیر اعلیٰ کی جانب راجع ہے نہ کہ حد اعجاز کی طرف ہے یعنی طرف اعلیٰ اس
کے ساتھ جو بلاغت میں قریب ہے اس میں سے ہے جس کا معارضہ ممکن نہیں ہے جو کہ حد اعجاز ہے اور یہ
معنی موافق ہے اس کے جو مفتاح میں ہے کہ بلاغت بڑھتے بڑھتے حد اعجاز تک جا پہنچتی ہے اور وہ حد اعجاز
طرف اعلیٰ اور جو اس کے قریب ہے کیونکہ یہ طرف اعلیٰ اور ما یقرب من الاعلیٰ دونوں حد اعجاز میں داخل ہیں
نہ کہ اکیلا طرف اعلیٰ۔ اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ بعض آیتیں بعض سے مرتبے کے اعتبار سے بلند ہیں اگرچہ
تمام معارضہ کے ممتنع ہونے میں مشترک ہیں اور نہایت اعجاز میں ہے کہ طرف اعلیٰ اور جو اس کے قریب
ہے ہر ایک معجز ہے۔

وضاحت: قولہ: مما الہمت

یہاں سے شارح اس بارے میں اپنا مختار قول ذکر کر رہے ہیں جو کہ مجھے سمجھ میں آیا ہے وہ یہ ہے کہ ما یقرب منہ کا
عطف ہو ضمیر پر ہے جو کہ مبتداء ہے اور یہ اعلیٰ کی طرف راجع ہے لہذا ما یقرب بھی مبتداء ہے اور حد اعجاز اس کی خبر ہے۔ اور
(منہ) کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہے یہ دونوں اعجاز ہیں تو اب کوئی خرابی لازم
نہیں آئے گی۔

اعتراض: یہ کہ ما یقرب کا عطف ہو پر ہے اور ہو مبتداء ہے پھر یہ بھی مبتداء ہو اور حد الاعجاز خبر ہے تو پھر آدھا
مبتداء پہلے آچکا اور آدھا پیچھے اور درمیان میں خبر لازم آئے گی جو کہ درست نہیں ہے؟

جواب: تو شارح نے اس کا جواب ای الطرف الاعلیٰ ما یقرب منہ سے دیا کہ یہاں عبارت میں عطف مقدم
ہے اور ربط بعد میں ہے تو معنی درست ہو جائے گا یعنی اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہو حد اعجاز ہے۔

قولہ: هذا هو الموافق۔

شارح یہاں سے دو کتابوں کی عبارتیں ذکر کریں گے جس سے یہ ثابت کریں گے کہ اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہو وہ حد اعجاز ہے پہلے مفتاح اور اس پر جو قطب الدین کی شرح ہے اس کی عبارت نقل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مفتاح میں ہے کہ بلاغت زیادہ ہوتی رہتی ہے حتیٰ کہ وہ حد اعجاز تک پہنچ جاتی ہے جو کہ طرف اعلیٰ ہے۔ اور جو اس سے قریب ہے یہاں اگرچہ (منہ) کی ضمیر کا مرجع قریب اعلیٰ ہے لیکن پہلے حد اعجاز کا بھی ذکر ہے۔ تو احتمال ہے کہ حد اعجاز کی طرف راجع ہو اسی لیے پھر شارح کی عبارت ساتھ ذکر کی کہ منہ کی ضمیر کا مرجع امام قطب الدین نے شرح مفتاح میں طرف اعلیٰ بنایا ہے پھر کہا ہے کہ اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہو یہ دونوں حد اعجاز ہیں نہ کہ اکیلا اعلیٰ حد اعجاز ہے۔

اعتراض: کہ جب اعلیٰ اور جو اعلیٰ کے قریب ہے دونوں حد اعجاز ہوں تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے کلام میں کوئی اعلیٰ ہے اور کوئی اس کے قریب ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا کلام تو سارے کا سارا اعلیٰ ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب ولا تظہی الخ سے دیا کہ اللہ تعالیٰ کا سارا کلام اس بات میں تو شریک ہے کہ کوئی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا ہے اور کمال بھی اس میں ہے کہ مخلوق میں میں سے کوئی بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکے باقی رہا یہ کہ بعض کلام اعلیٰ ہے بعض سے اور بعض اعلیٰ کے قریب ہے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

قوله: فی نہایۃ الاعجاز۔

یہاں سے شارح امام رازی کی کتاب نہایۃ الاعجاز کی عبارت ذکر کر رہے ہیں کہ اس میں ہے کہ طرف اعلیٰ اور جو اس کے قریب ہو وہ معجز ہے تو اب یہاں سے واضح ہوا کہ (منہ) کی ضمیر اعلیٰ کی طرف راجع ہے کیونکہ پہلے حد اعجاز کا ذکر نہیں ہے۔

عبارت: وَأَسْفَلَ وَهُوَ مَا أَيْ طَرَفُ الْبَلَاغَةِ إِذَا غَيَّرَ الْكَلَامُ عَنْهُ إِلَى مَا دُونَهُ أَيْ إِلَى مَرْتَبَةٍ هِيَ أَدْنَى مِنْهُ وَأَنْزَلَ التَّحْقِيقَ أَيْ الْكَلَامَ وَإِنْ كَانَ صَحِيحًا الْأَعْرَابِ عِنْدَ الْبُلْغَاءِ بِأَصْوَاتِ الْحَيَوَانَاتِ الَّتِي تُصْدَرُ عَنْ مَحَالِّهَا بِحَسَبِ مَا يَتَّفِقُ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ اللَّطَائِفِ وَالْخَوَاصِ الزَّائِدَةِ عَلَى أَصْلِ الْمُرَادِ وَبَيْنَهُمَا أَيْ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ مَرَاتِبٌ كَثِيرَةٌ مُتَفَاوِتَةٌ بَعْضُهَا أَعْلَى مِنْ بَعْضٍ بِحَسَبِ تَفَاوُتِ الْمَقَامَاتِ وَرِعَايَةِ الْإِعْتِبَارَاتِ وَالْبُعْدِ مِنْ أَسْبَابِ الْأَخْلَالِ بِالْفَصَاحَةِ

ترجمہ: اور بلاغت کی دوسری جانب طرف اسفل ہے اور یہ طرف اسفل بلاغت کی وہ طرف ہے کہ اگر کلام اس طرف اسفل سے کم تر کی طرف متغیر کیا جائے یعنی ایسے مرتبے کی طرف جو اس طرف اسفل سے کم

تر ہے کی طرف اتار لیا جائے تو کلام لاحق ہو جائے گا اگرچہ صحیح الاعراب ہو بلغاء کے نزدیک حیوانوں کی آوازوں کے ساتھ جو کہ اپنے محل سے صادر ہوتی ہیں جس طرح سے متفق ہو جائیں بغیر ان لطائف اور خواص کا اعتبار کیے جو اصل معنی مرادی کے ادا کرنے پر زائد ہیں اور طرف اعلیٰ اور اسفل کے درمیان بہت سے مراتب ہیں جو آپس میں متفاوت ہیں ان میں سے بعض تفاوت مقامات اور اعتبار مناسب کے لحاظ سے بعض سے اعلیٰ ہیں اور ان اسباب سے دوری کے اعتبار سے جو فصاحت میں خلل ڈالتے ہیں۔

وضاحت: قولہ: اسفل وهو اذا غیر۔

ماتن نے پہلے بلاغت کی طرف اعلیٰ ذکر کی یہاں سے دوسری طرف اسفل کا ذکر کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اسفل بلاغت کی اس طرف کو کہتے ہیں کہ اگر کلام اس سے نیچے کی طرف آجائے تو پھر اگرچہ یہ لغت عرب کے لحاظ سے اس کے اعراب بے شک درست ہوں لیکن بلغاء کے نزدیک وہ حیوانات کی آوازوں کی طرح ہے یعنی جیسے حیوانات کی آوازیں حیوانات سے صادر ہوتی ہیں لیکن ان میں حیوانات کوئی لطائف و خواص کے اعتبارات کا خیال نہیں کرتے اسی طرح مذکورہ بالا کلام کا بھی یہی حال ہوتا ہے اور شارح نے یہاں پر کہا اسفل بلاغت کی اس طرف کو کہتے ہیں تو اس سے مقصود بعض لوگوں کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ اسفل کو بلاغت میں کوئی دخل نہیں ہے تو شارح نے بتایا کہ یہ بھی بلاغت کی طرف ہے اور بلاغت میں داخل ہے۔

قولہ: و بینہما مراتب کثیرہ۔

یہاں سے ماتن نے بتایا کہ اعلیٰ اور اسفل کے درمیان بہت سے مراتب ہیں جو کہ متفاوت ہوتے ہیں یعنی اوپر کے لحاظ سے اسفل اور نیچے کے لحاظ سے وہ اعلیٰ ہوتے ہیں مثال کے طور پر ایک مقام میں مخاطب شدید قسم کا منکر ہو اور دوسرے مقام میں اس کا انکار ضعیف ہو اور تیسرے مقام میں مخاطب متوسط قسم کا ہو اب ہر مقام میں تاکید کو اس مقام کے ساتھ مطابق ہونا چاہیے اب مقام اول میں تین تاکیدوں کی ضرورت ہے اور ثانی میں ایک تاکید کی ضرورت ہے اور تیسرے مقام میں دو تاکیدوں کی ضرورت ہے۔

قولہ: ورعایت الاعتبارات۔

ایسے ہی اعتبار مناسبہ للمقام کے رعایت کے اعتبار سے مثلاً اگر حال دو چیزوں کو چاہتا ہے پس اگر ایک مقام میں دونوں چیزوں کی رعایت ہو اور دوسرے مقام میں ایک کی رعایت ہو تو جس مقام میں دونوں چیزوں کی رعایت ہوگی تو

وہ اعلیٰ ہوگا اس مقام سے جس میں ایک ہی چیز کی رعایت ہو کیونکہ مقام اول میں مقتضی الحال کی کامل طور پر رعایت کی گئی ہے پس یہ زیادہ دور ہے ان اسباب سے جو فصاحت میں خلل پیدا کرتے ہیں۔

عبارت: وَتَتَّبِعُهَا أَيُّ بَلَاغَةِ الْكَلَامِ وَجُوهٌ أُخْرَى سِوَى الْمُطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ تُورِثُ الْكَلَامَ حُسْنًا هَذَا تَمْهِيدٌ لِبَيَانِ الْإِحْتِيَاجِ إِلَى عِلْمِ الْبَدِيعِ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ تَحْسِينَ هَذِهِ الْوُجُوهِ لِلْكَلَامِ عَرْضِيٌّ خَارِجٌ عَنِ حُدِّ الْبَلَاغَةِ وَلَفْظُ تَتَّبِعُهَا إِشْعَارِيٌّ بِأَنَّ هَذِهِ الْوُجُوهَ إِنَّمَا تُعَدُّ مُحْسِنَةً بَعْدَ رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ وَالْفَصَاحَةِ وَجَعَلَهَا تَابِعَةً لِبَلَاغَةِ الْكَلَامِ دُونَ الْمُتَكَلِّمِ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ مِمَّا يُجْعَلُ الْمُتَكَلِّمُ مَوْصُوفًا بِصِفَةٍ كَالْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ بَلْ هِيَ مِنْ أَوْصَافِ الْكَلَامِ خَاصَّةً

ترجمہ: اور بلاغت کلام کے تابع ہوتے ہیں وجوہ دیگر سوائے مطابقت و فصاحت کے جو کلام میں حسن و زیبائش کو پیدا کرتے ہیں یہ علم بدیع کی طرف ضرورت کے بیان کی تمہید ہے اور اس میں اشارہ ہے کہ ان وجوہ کا کلام میں حسن پیدا کرنا عارضی ہے۔ جو کہ حد بلاغت سے خارج ہے اور لفظ تتبعھا اس بات کی طرف مشعر ہے کہ یہ وجوہ مطابقت اور فصاحت کے بعد حسن پیدا کرنے والی شمار ہوں گی اور ان وجوہ کو بلاغت کا تابع بنایا ہے نہ کہ متکلم کا کیونکہ یہ فصاحت و بلاغت جیسی صفت کے ساتھ متکلم کو موصوف نہیں کرتی ہیں بلکہ یہ خاص طور سے کلام کی اوصاف ہیں۔

وضاحت: قولہ: وجوہ اُخری سِوَى الْمُطَابَقَةِ

یہاں 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 اور دوسری بات یہ بتائی کہ وجوہ اُخری کیا ہیں تو بتایا کہ اُخری کا مطلب ہے کہ وہ مطابقت اور فصاحت کے علاوہ اور وجوہ ہیں۔

قولہ: هذا تمہید لبیان الاحتیاج

یہاں سے شارح نے بتایا کہ تتبعھا الخ سے ماتن کی غرض یہ ہے کہ ماتن نے علم بدیع کی طرف احتیاجی بیان کرنی ہے اور یہ اس کی تمہید ہے اور فیہ اشارۃ الخ سے شارح نے بتایا کہ ماتن (تبعھا) 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 اُخری سے کیوں تعبیر کیا؟ کیونکہ وجوہ اُخری سے مراد علم بدیع ہے اور بلاغت کو یہ وجوہ عارض ہوتی ہیں تو یہ تابع ہوئی اور شئی کا تابع شئی سے خارج ہوتا ہے اور شئی کو عارض ہوتا ہے اور دوسری

بات یہ کہ تابع ہمیشہ کلام میں متبوع کے بعد ہوتا ہے تو بتایا کہ یہ وجوہ آخر سے جو کلام میں حسن آئے گا جب پہلے بلاغت ہوگی یعنی کلام مقتضی الحال کے مطابق ہوگا اور فصیح بھی تب وجوہ آخر 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 ہے؟

قوله: وجعلها تابعة لبلاغة الكلام۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ایک بلاغت فی الکلام ہوتی ہے اور ایک بلاغت فی المتکلم اور وجوہ آخر بلاغت فی الکلام کے تابع ہوتی ہیں اور بلاغت فی المتکلم کے تابع کیوں نہیں ہوتی حالانکہ یہ وجوہ متکلم لاتا ہے تو پھر یہ وجوہ بلاغت فی المتکلم کے تابع ہونی چاہیے؟

جواب: یہ درست ہے بلاغت فی الکلام اور بلاغت فی المتکلم دونوں ہوتے ہیں لیکن بولنے کے وقت صرف بلاغت فی الکلام کے تابع ہوتے ہیں اور بلاغت فی المتکلم کے تابع نہیں ہوتے مثلاً علم بدیع کا ایک مسئلہ ہے جس کو تجنیس کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ الفاظ ایک جیسے ہوں اور معانی مغایر ہوں جیسے کہ اشتریت البر وانفقہ فی البر یعنی میں نے گندم کو خریدا اور نیکی میں خرچ کیا تو اب یہاں اگر چہ واقع میں متجنس یعنی تجنیس لانے والا تو متکلم ہے لیکن بولنے والے کو متکلم متجنس نہیں کہتے بلکہ کلام متجنس کہتے ہیں۔

عبارت: وَالْبَلَاغَةُ فِي الْمُتَكَلِّمِ مَلَكَةٌ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى تَأْلِيفِ كَلَامٍ بَلِيغٍ فَعَلِمَ تَفْرِيعًا عَلَى مَا تَقَدَّمَ وَتَمْهِيدًا لِبَيَانِ انْحِصَارِ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ فِي الْمَعَانِي وَالْبَيَانَ وَالْانْحِصَارِ مَقَاصِدِ الْكِتَابِ فِي الْفُنُونِ الثَّلَاثَةِ وَفِيهِ تَعْرِيفٌ لِصَاحِبِ الْمِفْتَاحِ حَيْثُ لَمْ يَجْعَلِ الْبَلَاغَةَ مُسْتَلْزِمَةً لِلْفَصَاحَةِ وَحَصَرَ مَرْجِعَهَا فِي الْمَعَانِي وَالْبَيَانَ دُونَ اللَّغَةِ وَالصَّرْفِ وَالنَّحْوِ يَعْنِي عُلْمَ مَا تَقَدَّمَ أَمْرًا أَنْ كَلَّ بَلِيغًا كَلَامًا كَانَ أَوْ مُتَكَلِّمًا فَصِيحًا لِأَنَّ الْفَصَاحَةَ مَا خُوذَتْ فِي تَعْرِيفِ الْبَلَاغَةِ عَلَى مَا سَبَقَ وَلَا عَكْسَ أَيْ لَيْسَ كُلُّ فَصِيحٍ بَلِيغًا وَهُوَ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور بلاغت فی المتکلم ایسا ملکہ ہے جس کی وجہ سے متکلم کو کلام بلیغ بنانے پر قدرت حاصل ہو پس معلوم ہوا یہ ما تقدم پر تفریح ہے اور علم بلاغت کو علم معانی میں اور علم بیان میں منحصر کرنے کے لیے اور مقاصد کتاب کے فنون ثلاثہ میں منحصر ہونے کے لیے تمہید ہے اور اس تعریف و تمہید میں صاحب مفتاح پر

تعریفیں ہیں کیونکہ اس نے بلاغت کو فصاحت کا مستلزم قرار نہیں دیا ہے اور اس نے بلاغت کے موقوف علیہ کو علم معانی اور بیان میں منحصر کیا ہے نہ کہ لغت، صرف اور نحو میں یعنی ما تقدم سے دو چیزیں معلوم ہوئیں ایک ان میں سے یہ ہے کہ ہر بلغ کلام ہو یا متکلم فصیح بلغ ہے کیونکہ فصیح بلاغت کی تعریف میں ماخوذ ہے اور اس کا عکس نہیں یعنی ہر فصیح بلغ نہیں اور یہ ظاہر ہے۔

وضاحت: قولہ: والبلاغة في المتكلم۔

جب ما تن بلاغت فی الکلام کی تعریف سے فارغ ہوئے تو بلاغت فی المتکلم کی تعریف شروع کی پھر بلاغت کلام کو بلاغت متکلم پر مقدم کیا کیونکہ یہ بلاغت متکلم کے لیے موقوف علیہ ہے کیونکہ بلاغت فی المتکلم کی تعریف میں ماخوذ ہے باقی یہاں ملکہ وغیرہ میں ساری بحث اسی طرح ہوگی جیسے پیچھے فصاحت متکلم میں گزر گئی۔

قولہ: تفریع علی ما تقدم۔

فعلم ان کل بلغ فصیح الخ یہ متن تھا تو شارح نے تفریح علی ما تقدم سے بتایا کہ فعلم پر فاء تفریعیہ ہے یعنی یہ ما قبل میں ہم نے فصاحت کی اقسام کی تعریف کی اور بلاغت کی اقسام کی تعریف کی اور بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے فصاحت کی تعریف میں بلاغت ماخوذ نہیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فصاحت و بلاغت کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے فصاحت عام ہے اور بلاغت خاص ہے لہذا ہر بلغ فصیح ہوگا لیکن ہر فصیح کا بلغ ہونا ضروری نہیں ہے۔

وقولہ: وتمهيد لبیان انحصار الخ۔

یہاں سے شارح یہ بتاتے ہیں کہ فعلم پر فاء تفریعیہ ہے اور تفریح میں ما بعد کا علم ما قبل سے حاصل ہوتا ہے تو یہاں ما تن نے دو چیزیں ذکر کی ہیں جن کا علم ما قبل سے حاصل ہوگا ایک تو تمہید ہے اس بارے میں کہ علم بلاغت کا انحصار علم معانی اور بیان میں اور ایک اس بات کی تمہید ہے کہ مقاصد کا حصر تین فنون میں ہے کیونکہ کتاب میں بدیع کی بحث بھی ہے اس لیے تین ہوں گے تو اس کی بھی یہ تمہید ہے۔

قولہ: فيه تعريض علی صاحب المفتاح الخ۔

یہاں سے شارح نے بتایا کہ اس نے بعد میں ہونے والی عبارت میں ما تن نے صاحب مفتاح پر تعریض بھی کی ہے اور تعریض دو طرح کی ہے پہلے تو اس وجہ سے کہ صاحب مفتاح نے بلاغت کو فصاحت کا مستلزم ہونا قرار نہیں دیا اور دوسری تعریض اس طرح ہے کہ صاحب مفتاح نے علم بلاغت کا موقوف علیہ صرف علم معانی اور علم بیان کو ٹھہرایا ہے نہ کہ دوسرے

علوم کو۔ جب ماتن نے والی تمیزاً فصیح من غیرہ سے اس پر رد کرتے ہوئے کہا کہ علم بلاغت کا موقوف علیہ دو چیزیں ہیں اول معنی مرادی میں خطا سے بچنا، ثانی فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا اور یہ تمیز چند علوم سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ فقط علم معانی اور بیان سے

قولہ: یعنی علم بما تقدم۔

چونکہ متن والی عبارت دور رہ گئی تھی اس لیے اس کا دوبارہ خلاصہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے ماقبل سے دو چیزیں معلوم ہو گئیں ایک تو یہ کہ ہر بلغ خواہ کلام بلغ ہو یا متکلم بلغ ہو وہ فصیح ضرور ہوگا کیونکہ بلاغت کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے جیسے کہ بلاغت کی تعریف گزر گئی۔

قولہ: ولا عکس۔

یہ متن تھا اس پر یہ اعتراض ہوا کہ ماتن نے کہا کہ کل بلغ فصیح کا عکس نہیں حالانکہ یہ موجب کلیہ ہے اور موجب کلیہ کا عکس تو موجب جزئیہ آتا ہے یعنی بعض لفصح بلغ یہ سچا ہے جب فصاحت میں مقتضی الحال کی مطابقت کا بھی اعتبار کیا گیا ہو؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ عکس دو طرح کا ہوتا ہے ایک عکس لغوی اور دوسرا عکس منطقی یہاں عکس سے مراد عکس لغوی ہے تو عکس لغوی موجب کلیہ کا موجب کلیہ ہی آتا ہے جو یہاں پر درست نہیں ہے اس لیے ماتن نے کہا کہ عکس نہیں یعنی ہر فصیح بلغ نہیں۔ اس کی دلیل واضح ہے کیونکہ فصاحت کی تعریف میں بلاغت ماخوذ نہیں ہے۔

عبارت: وَالثَّانِي أَنَّ الْبَلَاغَةَ فِي الْكَلَامِ مَرْجَعُهَا وَهُوَ مَا يَجِبُ أَنْ يَحْصَلَ حَتَّى يُمْكِنَ حَصُولُهَا كَمَا قَالُوا مَرْجَعُ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ إِلَى طَبَاقِ الْحُكْمِ لِلْوَاقِعِ وَلَا طَبَاقَ أَيْ مَا بِهِ يَتَحَقَّقَانِ وَيَتَحَصَّلَانِ إِلَى الْأَحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَأِ فِي تَأْيِيدِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ وَاللَّارِبَمَا أَدَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ بِكَلَامٍ غَيْرِ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَلَا يَكُونُ بِلَيْغًا مِمَّا مِنْ تَعْرِيفِ الْبَلَاغَةِ وَاللَّارِبَمَا أَدَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ بِكَلَامٍ غَيْرِ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ غَيْرِ فَصِيحٍ فَلَا يَكُونُ أَيْضًا بِلَيْغًا مِمَّا سَبَقَ مِنْ أَنَّ الْبَلَاغَةَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمُطَابَقَةِ مَعَ الْفَصَاحَةِ وَيَدْخُلُ فِي تَمْيِزِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ مِنْ غَيْرِهِ تَمْيِزُ الْكَلِمَاتِ الْفَصِيحَةِ مِنْ غَيْرِهَا لِتَوْقُفِهِ عَلَيْهَا

ترجمہ: اور امر ثانی یہ ہے کہ بلاغت فی الکلام کا مرجع و موقوف علیہ وہ چیز ہے جس کا حاصل کرنا واجب ہوتا کہ بلاغت کا حصول ممکن ہو جیسے علماء کہتے ہیں کہ

صدق و کذب کا مرجع حکم کا خارج کے ساتھ موافق ہونا یا نہ ہونا ہے یعنی صدق و کذب کا مرجع و موقوف علیہ وہ چیز ہے جس کے سبب صدق اور کذب ثابت اور حاصل ہو جائیں۔ اور یہ موقوف علیہ معنی مرادی کو ادا کرنے سے خطا سے بچنا ہے ورنہ بعض اوقات معنی مرادی کو ایسے کلام کے ساتھ ادا کیا جائے گا جو مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوگا پس وہ بلیغ نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت کی تعریف گزر گئی ہے (کہ کلام فصیح کا مقتضی الحال کے مطابق ہونا) اور (یہ موقوف علیہ) کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا ہے ورنہ ایک ایسا کلام لایا جائے گا جو مقتضی الحال کے مطابق ہوگا غیر فصیح ہونے کے ساتھ پس وہ بلیغ بھی نہیں ہوگا کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ بلاغت کلام فصیح کے مقتضی الحال کے مطابق ہونے سے عبارت ہے اور کلام فصیح کا غیر فصیح سے ممتاز کرنے میں کلمات فصیحہ کا غیر فصیحہ سے ممتاز کرنا بھی داخل ہے کیونکہ کلام فصیح کی تمیز کلمات فصیحہ پر موقوف ہے۔

وضاحت: قولہ: والثانی ان البلاغۃ

یہاں سے شارح دوسرا امر ذکر کر رہے ہیں کہ ما قبل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بلاغت فی لکلام 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 مقتضی الحال کے مطابق ہوگا کیونکہ جب کلام مقتضی الحال کے مطابق ہوگا تو پھر خطا سے احتراز بھی ہوگا اور دوسرا یہ کہ کلام فصیح اور غیر فصیح کے درمیان تمیز ہو کہ یہ فصیح ہے اور یہ غیر فصیح ہے۔

قولہ: وهو ما یجب ان یحصل۔

یہاں سے شارح یہ بتا رہے ہیں کہ مرجع کس کو کہتے ہیں کیونکہ عام طور پر متن کا مرجع شئی سے مؤخر ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں کہ انسان کا مرجع موت ہے انسان سے مؤخر ہوتی ہے اور اگر مرجع کا یہ معنی مراد لیا جائے تو پھر مطلب ہوگا کہ پہلے کلام بلیغ ہو پھر احتراز ہو اور تمیز آئے گی حالانکہ پہلے احتراز ہوگا اور تمیز ہوگی پھر بلاغت آئے گی۔ تو 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 احتراز اور تمیز ہیں۔

قولہ: کما قالوا مرجع الصدق۔

یہاں سے شارح نے اس پر محاورہ پیش کیا کہ مرجع کا معنی موقوف علیہ ہوتا ہے جیسے کہ کہتے ہیں کہ صدق اور کذب کا

مرجع کلام کا واقع کے مطابق ہونا یا نہ ہونا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ پہلے کلام سچا ہو یا جھوٹا بعد میں واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو بلکہ یہ مطلب ہے کہ پہلے کلام واقع کے مطابق ہونا ہے پھر سچا ہوتا ہے اگر پہلے واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر کلام جھوٹا ہوتا ہے مابہ الخ سے شارح نے حاصل کلام ذکر کیا کہ مطلب یہ ہے کہ جس کے ساتھ صدق و کذب متحقق ہوتے ہیں وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو۔

قوله: والالربما الخ

یہاں سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ احتراز یہ بلاغت کا مرجع ہے کیونکہ احتراز کا مطلب ہے کہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہو۔ توجہ احتراز نہیں ہوگا کلام مقتضی الحال کے مطابق نہیں ہوگا تو بلیغ بھی نہیں ہوگا کیونکہ بلاغت فی الکلام کی تعریف پہلے گزر گئی ہے کہ کلام فصیح مقتضی الحال کے مطابق ہو۔

قوله: الالربما اور دالکلامالمطابق۔

یہاں سے شارح نے اس پر دلیل دی کہ کلام فصیح غیر فصیح کے درمیان تمیز بھی بلاغت فی الکلام کا مرجع ہے کیونکہ اگر دوسرا مرجع نہ پایا جائے یعنی فصیح کلام کی تمیز غیر فصیح سے نہ ہو تو پھر اگرچہ پہلا مرجع ہو یعنی مقتضی الحال کے مطابق ہو پھر بھی کلام بلیغ نہیں ہوتا کیونکہ کلام بلیغ کی تعریف میں فصاحت ماخوذ ہے۔

قوله: ویدخل فی تمییز الکلام الفصیح۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ آپ نے بلاغت فی الکلام کے مرجع دو ذکر کیے ہیں حالانکہ ایک تیسرا مرجع بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جیسا کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ضروری ہے اسی طرح کلمات فصیح کی تمیز بھی کلمات غیر فصیح سے ضروری ہے کیونکہ اگر کلمات میں تمیز نہیں ہوگی تو پھر کلام میں بھی تمیز نہیں ہوگی؟

جواب: 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 غیر فصیح سے تمیز ہوگی کیونکہ کلمات فصیح کلام فصیح کے لیے موقوف علیہ ہے اور موقوف علیہ پہلے ہوتا ہے۔

عبارت: فَإِنْ قُلْتَ قَدْ يَفْسَرُ مَرْجِعُ الْبَلَاغَةِ بِالْعِلَّةِ الْغَائِبَةِ لَهَا وَالْغَرَضُ مِنْهَا فَهَلْ لَهُ وَجْهٌ قُلْتُ

لَابَلُّ هُوَ فَاسِدٌ لِأَنَّهُ إِنْ أُرِيدَ بِالْبَلَاغَةِ بَلَاغَةُ الْكَلَامِ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الْمُصَنِّفُ يَتَوَلَّى الْمَعْنَى إِلَى

أَنَّ الْغُرُضَ مِنْ كَوْنِ الْكَلَامِ مُطَابِقًا لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَصِيحًا هُوَ الْإِحْتِرَازُ عَنِ الْخَطَأِ فِي آدَاءِ الْمَقْصُودِ وَتَمْيِيزِ الْكَلَامِ الْفَصِيحِ مِنْ غَيْرِهِ وَفَسَادَهُ وَأَضْحَهُ وَكَذَلِكَ حَيْلُ كَلَامُهُ عَلَى خِلَافِ مَا صَرَّحَ بِهِ وَكَلِيدُهُ بِبَلَاغَةِ الْمُتَكَلِّمِ لِأَنَّ غَايَةَ مَا عَلِمَ مِمَّا تَقَدَّمَ هُوَ أَنَّ بَلَاغَةَ الْمُتَكَلِّمِ تُفِيدُ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ أَوْ تَتَوَقَّفُ عَلَيْهِمَا وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُمَا غَرَضٌ مِّنْهُمَا وَغَايَةٌ لَهَا فَالرُّجُوعُ إِلَى الْحَقِّ خَيْرٌ فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْبَلَاغَةَ تَرْجِعُ إِلَى هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ وَالْإِقْتِدَارُ عَلَيْهَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْإِتِّصَافِ بِهِذَيْنِ الْوُصْفَيْنِ وَهُوَ أَمْرٌ يَتَحَصَّلُ وَيَكْتَسِبُ مِنْ عُلُومٍ مُتَعَدِّدَةٍ بَعْدَ سَلَامَةِ الْحِسِّ فَمَرْجِعُ الْبَلَاغَةِ عَلَى تِلْكَ الْعُلُومِ جَمِيعًا إِلَى مُجَرَّدِ الْمَعَانِي وَالْبَيَانَ-

ترجمہ: پس اگر تم کہو کہ کبھی بلاغت کے لیے مرجع کی تفسیر بلاغت کی علت غائیہ سے بھی کی جاتی ہے تو کیا اس تفسیر کی کوئی صحیح وجہ ہے؟ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ یہ تفسیر فاسد ہے۔ کیونکہ اگر بلاغت سے مراد بلاغت کلام ہو جیسے کہ اس کی (ایضاح میں) ماتن نے صراحت کی ہے تو اس وقت عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ کلام فصیح کے مقتضی الحال کے ساتھ مطابق ہونے کی غرض و غایت معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطا سے احتراز اور کلام فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز کرنا ہے۔ اور اس معنی کا فساد واضح ہے اور ایسے ہی اگر کلام ماتن کو اس کی تصریح کے خلاف پر معمول کیا جائے اور بلاغت سے مراد بلاغت متکلم کو لیا جائے (تو پھر بھی یہ تفسیر فاسد ہے) کیونکہ انتہائی جو چیز ماقبل سے معلوم ہوئی وہ یہ ہے کہ بلاغت متکلم ان دو امروں کا فائدہ دیتی ہے یا ان دونوں پر موقوف ہے اور یہ تو معلوم نہیں ہوا کہ یہ دو امرین بلاغت کی غایت و غرض ہیں پس حق کی طرف رجوع بہتر ہے پس حاصل یہ ہے کہ بلاغت ان دو امرین کی طرف راجع ہے اور متکلم کا بلاغت پر قادر ہونا موقوف ہے اس پر کہ وہ ان دو امرین کے ساتھ متصف ہو اور یہ اتصاف ایسا امر ہے کہ اس کا حصول و اکتساب متعدد علوم سے ہو سکتا ہے جبکہ حس بھی سالم ہو پس بلاغت کا موقوف علیہ یہ متعدد علوم میں نہ کہ صرف علم معانی اور بیان ہیں۔

وضاحت: قولہ: فان قلت قد يفسر-

یہاں سے شارح ایک سوال استفساری کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اس اعتراض سے پہلے ایک بات تمہیداً ذہن نشین کر لیں کہ شارح نے مرجع کا معنی پہلے بیان کر دیا ہے کہ مرجع کا معنی موقوف علیہ ہے لیکن بعض محققین نے مرجع کا

معنی علت غائی کیا ہے علت غائی فعل اختیاری ہے اور وہ فعل ذہن میں پہلے لیکن واقع میں فعل سے مؤخر ہو کر معلول بن جاتی ہے اب شارح استفسار کرتے ہیں کہ کیا یہ دو چیزیں یعنی احتراز اور تمیز بلاغت کی علت غائی بن سکتی ہے یا نہیں؟ (سوال اور استفسار میں فرق یہ ہے یہ سوال میں سائل کو علم ہوتا ہے امتحان لینا مقصود ہوتا ہے جبکہ استفسار میں پوچھنے والے کو علم نہیں ہوتا پوچھنا مقصود ہوتا ہے۔)

قوله: قلت لابل هو فاسد۔

شارح نے بتایا کہ علت غائی نہیں بن سکتی کیونکہ ماتن نے ایضاً میں مرجعاً کی ضمیر کو مرجع بلاغت فی الکلام ذکر کیا ہے اگر بلاغت فی الکلام مراد ہو اور یہ دو چیزیں علت غائی ہوں تو پھر معنی یہ ہوگا کہ کلام فصیح کے مقتضی الحال کے ساتھ مطابق ہونے کی غرض و غایت یہ ہے کہ معنی مرادی کے ادا کرنے میں خطا سے احتراز ہو اور فصیح کو غیر فصیح سے امتیاز حاصل ہو اور یہ معنی فاسد ہے اور اس کے فساد کی چند وجوہات ہیں۔

(۱) غایت و ثمرہ کسی بھی چیز کا اس چیز سے مؤخر ہوتا ہے جبکہ احتراز اور تمیز فصیح من غیر فصیح یہ دونوں بلاغت پر مقدم ہیں کیونکہ بلاغت ان دونوں پر موقوف ہے اور بلاغت کا حصول ان کے بغیر ممکن ہی نہیں تو پھر یہ بلاغت کی غرض و غایت کیسے بن سکتے ہیں۔

(۲) یہ ہے کہ غایت فاعل کے فعل کی ہوتی ہے اور بلاغت فی الکلام فاعل کا فعل نہیں بلکہ یہ تو کلام کی صفت ہے تو یہ کیسے بلاغت فی الکلام کی علت غائی اور غرض ہوں گی۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ بلاغت کلام کی غرض و غایت کلام کی شان کا ارتقاء ہے۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں علم معانی اور بیان کی غرضیں ہیں نہ کہ بلاغت کی غرضیں ہیں۔

قوله: وكذا ان حمل كلامه على خلاف۔

یہاں سے شارح یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ہم ماتن کا خلاف کر کے مرجعاً کی ضمیر کا مرجع بلاغت المتکلم قرار دیں جو کہ ماتن کی تصریح کے خلاف ہے تو یہ بھی فاسد ہے اور اس کی بھی متعدد وجوہات ہیں۔

(۱) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اس صورت میں فعل ما تقدم سے جو ماتن نے تفریح کی ہے یہ تفریح درست نہیں رہتی کیونکہ ما تقدم سے جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ بلاغت متکلم ان دو امور کا فائدہ دیتی ہے کہ بلاغت متکلم ان دونوں احتراز خطا اور تمیز فصیح عن غیر فصیح پر موقوف ہے اور ما قبل سے یہ تو معلوم نہیں ہوا کہ دونوں چیزیں بلاغت متکلم کی غرض و غایت

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ غایت فعل کے واسطے ہوتی ہے اور بلاغت فعل نہیں ہے۔ بلکہ یہ کیفیت نفسانیہ ہے باقی رہا یہ اعتراض کہ بلاغت متکلم کا فعل ہے لہذا یہ فاعل کا فعل ہوتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بلاغت متکلم کی فعل نہیں ہے بلکہ متکلم کا فعل تو تکلم ہے۔ اور اگر یہ مان لیا جائے کہ بلاغت متکلم کا فعل ہے تو پھر بھی یہ دونوں علت غائیہ نہیں بن سکتی ہیں کیونکہ علت غائی اور فعل اختیاری آپس میں مغایر ہوتے ہیں جیسے ضرب اور تادیب اس مثال میں ضربت زیداً تادیباً اور یہ احتراز من الخطاء اور تمیز بلاغت کے عین ہیں نہ کہ غیر ہیں۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ غرض و غایت وجود میں شئی سے مؤخر ہوتی ہے اور احتراز و تمیز تو یہاں بلاغت متکلم پر مقدم ہے تو یہ کس طرح اس کے لیے غرض و غایت بن سکتے ہیں۔

قوله: فالحاصل ان البلاغة الخ

یہاں سے شارح ماتن کے کلام کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر بلاغت سے مراد بلاغت فی الکلام ہو تو پھر مرجعہ الخ کا مطلب یہ ہوگا کہ بلاغت ان دونوں یعنی احتراز اور تمیز کی طرف رجوع کرے گی اور اگر بلاغت فی المتکلم مراد ہو تو پھر معنی والاقتدار علیہا یتوقف علی الاتصاف بھذین الوصفین پر موقوف ہوگا یعنی پہلے احتراز اور تمیز کے ساتھ متکلم متصف ہوگا تب کلام بلیغ بول سکے گا۔

قوله: وهو امر یتحصل ویکتسب

شارح نے فعلم الخ کے بعد کہا تھا کہ اس میں صاحب مفتاح کے کلام پر تعریض بھی ہے تو اب یہاں سے ذکر کر رہے ہیں کہ تعریض کیسے ہے؟ اور وہ اس طرح ہے کہ یہ اتصاف ایسی چیز ہے جس کا حصول کبھی تو متعدد علوم سے ہوگا اور کبھی حس سے ہوگا۔ اور متعدد علوم سے اس طرح ہوگا کہ غرابت کی معرفت لغت سے ہوگی اور مخالفت قیاس لغوی کا علم، علم صرف سے آئے گا تو پھر صاحب مفتاح کا رد ہو گیا کہ انہوں نے کہا تھا کہ بلاغت میں لغت و صرف، نحو کسی کو دخل نہیں ہے صرف علم معانی اور بیان پر منحصر ہے حالانکہ مذکورہ بالا وضاحت سے معلوم ہوا کہ بلاغت میں دوسرے علوم اور حس کو بھی دخل ہے۔ کیونکہ حس باطنی ہی ایسی قوت ہے جو لطائف کلام اور اس کی وجوہ تمسین کا ادراک حاصل کر سکتی ہے۔ نہ کہ حس ظاہری کا اور حس یہاں بمعنی ذوق ہے کیونکہ وہ مزایا کیفیات جس کو حال و مقام چاہتا ہے مخفی امور ہیں اور ایسے روحانی معانی ہیں کہ کلام میں ان کے محل وقوع کی معرفت اس وقت ہی حاصل ہو سکتی ہے جسے ذوق سلیم فطری حاصل ہو۔

عبارت: وَأَمَّا تَحْقِيقُ قَوْلِهِ وَالثَّانِي أَيْ تَمْيِيزُ الْفَصِيحِ مِنْ غَيْرِهِ يَعْنِي أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ فَصِيحٌ
وَذَلِكَ غَيْرُ فَصِيحٍ فَهُوَ أَنَّهُ مُرَكَّبٌ أَجْزَاؤُهُ تَمْيِيزُ السَّالِمِ مِنَ الْغُرَابَةِ عَنْ غَيْرِهِ أَيْ مَعْرِفَةٌ أَنَّ
هَذَا سَالِمٌ مِنَ الْغُرَابَةِ دُونَ ذَلِكَ لِيَحْتَرِزَ عَنِ الْغُرَابَةِ وَتَمْيِيزُ السَّالِمِ مِنَ الْمُخَالَفَةِ عَنْ غَيْرِهِ وَهَكَذَا
جَمِيعُ أَسْبَابِ الْإِخْلَالِ بِالْفَصَاحَةِ ثُمَّ تَمْيِيزُ السَّالِمِ مِنَ الْغُرَابَةِ عَنْ غَيْرِهِ يَبِينُ فِي عِلْمِ مَتْنِ اللُّغَةِ
إِذْ بِهِ يُعْرَفُ أَنَّ فِي تَكَاكُتْمٍ وَمُسْرَجَاغْرَابَةٍ بِخِلَافِ اجْتِمَعْتُمْ وَكَالسَّرَاجِ لِأَنَّ مَنْ تَتَبَعَ الْكُتُبَ
الْمُتَدَاوِلَةَ وَأَحَاطَ بِمَعَانِي الْمَفْرَدَاتِ الْمَانُوسَةِ عَلِمَ أَنَّ مَاعِدَاهَا مِمَّا يَفْتَقِرُ إِلَى تَنْقِيهِرٍ أَوْ تَخْرِيجٍ
فَهُوَ غَيْرُ سَالِمٍ مِنَ الْغُرَابَةِ إِذْ بَعْضُهَا تَبَيَّنَ الْأَشْيَاءُ وَتَمْيِيزُ السَّالِمِ مِنَ مُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ عَنْ غَيْرِهِ
يَبِينُ فِي عِلْمِ الصَّرْفِ إِذْ بِهِ يُعْرَفُ أَنَّ الْأَجَلَّ مُخَالَفٌ لِلْقِيَاسِ دُونَ الْأَجَلِّ وَقَسُّ عَلَى
هَذَا الْبَوَاقِي فَاتَّضَحَ أَنَّ تَمْيِيزُ الْفَصِيحِ عَنْ غَيْرِهِ مِنْهُ مَا يَبِينُ أَيْ يَوْضَعُ فِي عِلْمِ مَتْنِ اللُّغَةِ
كَالْغُرَابَةِ أَعْنَى تَمْيِيزُ السَّالِمِ مِنَ الْغُرَابَةِ عَنْ غَيْرِهِ وَأَمَّا قَالِ مَتْنِ اللُّغَةِ يَعْنِي مَعْرِفَةَ أَوْضَاعِ
الْمَفْرَدَاتِ لِأَنَّ اللُّغَةَ قَدْ تَطَلَّقَ عَلَى سَائِرِ أَقْسَامِ الْعَرَبِيَّةِ أَوْ فِي عِلْمِ التَّصْرِيفِ كَمُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ
أَوْ فِي عِلْمِ النَّحْوِ كَضَعْفِ التَّالِيفِ وَالتَّعْقِيدِ اللَّفْظِيِّ أَوْ يَدْرِكُ بِالْحَسِّ كَالْتَّنَافُرِ إِذْ بِهِ يَدْرِكُ أَنَّ
مُسْتَشْرًا مُتَنَافِرًا دُونَ مُرْتَفِعٍ وَكَذَلِكَ التَّنَافُرُ الْكَلِمَاتِ

ترجمہ: اور بہر حال اس کے قول و الثانی کی تحقیق یعنی غیر فصیح سے فصیح کی تمیز یعنی یہ پہچانا کہ یہ کلام
فصیح ہے اور وہ غیر فصیح ہے پس غیر فصیح سے فصیح کی تمیز یہ مرکب ہے اس کے اجزاء سالم من الغرابت کو غیر
سالم من الغرابت سے ممتاز کرنا، یعنی پہچانا کہ یہ لفظ غرابت سے سالم ہے نہ کہ وہ لفظ تاکہ غرابت سے
بچا جاسکے اور سالم من المخالفت کو غیر سالم سے ممتاز کرنا اور ایسے ہی وہ تمام اسباب جو فصاحت میں خلل پیدا
کرتے ہیں پھر سالم من الغرابت کو غیر سالم سے ممتاز کرنے کو علم متن لغت میں بیان کیا جاتا ہے۔ کیونکہ
اسی علم کے ذریعے پتہ چلتا ہے کہ تکاکتم اور مسرج میں غرابت ہے اور اجتمعتم اور سراج میں غرابت
نہیں ہے کیونکہ جو شخص لغت کی کتب متداولہ کی تتبع و تلاش کر لیتا ہے اور مفردات مانوس الاستعمال کے
معانی کا احاطہ کر لے تو وہ جان لے گا کہ ان کے علاوہ جو الفاظ ہیں وہ اپنے معانی کی تفتیش کے محتاج ہیں یا
وہ مناسبت بعیدہ کی تخریج کے محتاج ہیں پس وہ سالم من الغرابت نہیں ہیں کیونکہ اپنی ضد ہی کے ساتھ اشیاء

کی وضاحت ہوتی ہے اور قانون صرفی سے سالم کی تمیز غیر سالم علم صرف میں بیان کی جاتی ہے کیونکہ اس کے ذریعے پتا چلتا ہے کہ اجمل ادغام کے بغیر قیاس کے مخالف ہے نہ کہ اجمل۔ اور اسی پر باقی کو بھی قیاس کر لو پس واضح ہوگی یہ بات کہ تمیز فصیح کی غیر فصیح سے اس میں سے بعض وہ ہیں جن کا بیان علم متن لغت اور ماتن نے بلا شک متن لغت کہا یعنی وہ علم کہ جس سے مفردات کی وضعوں کا علم ہوتا ہے۔ کیونکہ لغت کا اطلاق کبھی تمام علوم عربیہ پر ہوتا ہے (جو کہ بارہ ہیں) اور یا اس کی وضاحت علم نحو میں ہوتی ہے جیسے ضعف ترکیب اور تعقید لفظی یا ادراک و علم حس یعنی ذوق سے ہوتا ہے جیسے تنافر کیونکہ اسی حس و ذوق سے پتہ چلتا ہے کہ مستشرق متنافر ہے مرتفع نہیں ہے اور ایسے کلمات کا تنافر بھی حس ہی سے معلوم ہوتا ہے۔

وضاحت: قولہ: واما تحقیق قوله والثانی۔

یہاں پر شارح پر ہونے والے اعتراض کا جواب دیا جا رہا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا تھا کہ ماتن نے تو الثانی نہیں کہا تو شارح نے اسے کیوں ذکر کیا؟

جواب: شارح نے اسی تمیز لفظی سے اس کا جواب دیا کہ ثانی سے مراد دوسرا مرجع ہے کہ کلام فصیح کی غیر فصیح

سے تمیز ہو یہ بات ماتن نے ذکر کی ہے۔

ماقبل میں شارح نے بتایا کہ تھا کہ (فعل) کے بعد یہ عبارت بلاغت کے معانی، بیان میں انحصار کی تمہید بھی ہے اب یہاں سے تمہید کو ذکر کر رہے ہیں وہ اس طرح کہ بلاغت کا دوسرا مرجع ہے کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہو اور یہ سات چیزوں سے مرکب ہے کیونکہ متکلم کلام فصیح کی تمیز غیر فصیح سے بیان کر سکے گا اگر وہ اس بات کو جانتا ہوگا کہ یہ کلام تنافر حروف سے خالی اور سالم ہے اور یہ کلام سالم نہیں ہے دوسرا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام مخالفت سے سالم ہے اور یہ کلام سالم نہیں ہے۔ تیسرا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام غرابت سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ہے۔ چوتھا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام ضعف تالیف سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ہے۔ پانچواں یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تنافر کلمات سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ہے۔ چھٹا یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تاکید لفظی سے خالی ہے اور یہ خالی نہیں ہے۔ ساتواں یہ جانتا ہو کہ یہ کلام تاکید معنوی سے سالم ہے اور یہ سالم نہیں ہے یہ تو سات چیزیں ہیں دوسرا مرجع کے لیے ضروری ہیں اور ایک مرجع پہلا ہے کہ کلام مقتضی الحال کے مطابق ہو تو یہ ساری آٹھ چیزیں ہیں یہ ساری ہوں گی تب بلاغت ہوگی۔

قولہ: یعنی معرفة ان هذا۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ دوسرا مرجع ہے کہ کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہو تو تمیز کرنا یہ تو متکلم کی صفت ہے اور کلام کی 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 غیر فصیح سے ہو تب کلام بلیغ ہوگا اسی طرح بعد میں بھی ہے کہ سالم من الغرابة خود ممتاز ہوتا ہے غیر سالم من الغرابة سے تو پھر امتیاز کرنے کا کیا مطلب تو وہاں بھی یہی جواب ہوگا کہ غرابت سے سالم کی تمیز غیر سالم سے اس کی معرفت ہو تب کلام غرابت سے بچ سکے گا۔

قولہ: ثم تمييز السالم من الغرابة۔

یہاں سے شارح کی غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ جب بلاغت آٹھ چیزوں سے مرکب ہے تو پھر علم بھی آٹھ ہونے چاہیے دو علم کیوں بنے؟

جواب: یہ ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ آٹھ میں غرابت کا علم تو لغت سے آئے گا یعنی لغت سے معلوم ہوگا کہ (تکا کا تم) اور سرجا میں غرابت ہے اور ان کے ہم معنی اجمعتم اور سراج میں غرابت نہیں ہے۔ اور مخالفت قیاس لغوی کا علم صرف سے آئے گا اور ضعف تالیف کا اور تعقید لفظی کا علم، نحو سے آئے گا، باقی تنافر حروف اور تنافر کلمات کا علم حس سے آئے گا۔ آٹھ میں سے چھ کا علم تو دوسرے علوم یا حس سے آتا ہے باقی دورہ گئے ایک تو احترام عن الخطاء فی المعنی المرادی اور دوسرا تعقید معنوی سے احترام تو پھر علم بھی دو بنانے پڑے ایک علم معانی اور دوسرا علم بیان۔

قولہ: اذبه يعرف ان في تكا كا تم۔

یہاں سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے 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 ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ جو کہا جاتا ہے کہ غرابت کا علم لغت سے آئے گا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ لغت میں یہ ہوتا ہے کہ یہ غریب ہے اور یہ غریب نہیں ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ جب لغت کی مشہور کتابوں کا مطالعہ کیا

جائے تو پھر علم آجائے گا کہ جو ان کتابوں میں ہیں ان میں 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 بھی نہ ہوں تو پھر محتاج الی التخریج ہوگا۔

قوله: اذ بصدھانتین۔

یہاں سے شارح نے اس بات پر دلیل دی کہ لغت کی مشہور کتابیں جب پڑھے گا تو اس کو یہ معلوم ہوگا کہ اس کے ماسوا غریب ہیں کیونکہ اشیاء ہمیشہ اپنی اصداد سے ہی پہچانی جاتی ہیں ان میں جو کچھ ہے وہ غرابت سے سالم ہے اور سالم اور غیر سالم آپس میں ضدیں ہیں لہذا مشہور کتابوں کے پڑھنے سے علم آجائے گا کہ ان کے ماسوا سب غریب ہیں۔

قوله: انما قال متن اللغة۔

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے علم متن لغت کیوں کیا اس کی بجائے علم لغت کہہ دیتے تو کون سی خرابی لازم

آنی تھی؟

جواب: اگر ماتن علم لغت کہتے تو پھر یہ صرف، نحو سب علوم کو شامل ہوتا حالانکہ غرابت کا علم تو صرف و نحو سے نہیں آتا اس لیے متن لغت کہا جو کہ صرف لغت کو شامل ہے کیونکہ متن لغت کا مطلب ہے جس میں مفردات کے معانی کی بحث ہوتی ہے۔

عبارت: وَهُوَ أَى مَا يَبِينُ فِي هَذِهِ الْعُلُومِ أَوْ يَدْرِكُ بِالْحِسِّ مَا عَدَّ التَّعْقِيدَ الْمَعْنَوِيَّ
إِذْ لَا يَعْرِفُ بِتِلْكَ الْعُلُومِ وَلَا بِالْحِسِّ تَمْيِيزُ السَّالِمِ مِنَ التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِيَّ عَنْ غَيْرِهِ وَالْغُرُضُ مِنْ
هَذَا الْكَلَامِ تَعْيِينُ مَا يَبِينُ فِي الْعُلُومِ الْمَذْكُورَةِ أَوْ يَدْرِكُ بِالْحِسِّ وَيَحْتَرِزُهَا عَمَّا يَجِبُ أَنْ
يَحْتَرِزَ عَنْهُ لِيَعْلَمَ أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ لَنَا مِمَّا يَرْجَعُ إِلَيْهِ الْبَلَاغَةُ إِلَّا الْإِحْتِرَازُ عَنِ الْخَطَأِ فِي التَّأْدِيَةِ وَتَمْيِيزُ
السَّالِمِ مِنَ التَّعْقِيدِ عَنْ غَيْرِهِ لِيَحْتَرِزَ عَنِ التَّعْقِيدِ فَمَسَّتِ الْحَاجَةَ إِلَى عِلْمٍ بِهِ يُحْتَرِزُ عَنِ
الْخَطَأِ وَعِلْمٍ بِهِ يُحْتَرِزُ عَنِ التَّعْقِيدِ لِيَتَمَّ أَمْرُ الْبَلَاغَةِ فَوَضَعُوا لِذَلِكَ عِلْمَى الْمَعَانِي وَالْبَيَانَ
وَسَمَوْهُمَا عِلْمَ الْبَلَاغَةِ لِمَكَانٍ مَزِيدٍ إِخْتِصَاصٍ لِهَمَاهَا۔

ترجمہ: اور وہ یعنی جس کا بیان ان علوم میں ہوتا ہے یا جس کا ادراک حس سے ہوتا ہے وہ تعقید معنوی کے ماسوا ہے کیونکہ نہ تو ان علوم سے اور نہ ہی حس سے معرفت حاصل ہو سکتی ہے۔ اس کی جو تعقید معنوی

سے سالم ہے غیر سالم سے اور غرض اس کلام سے اس چیز کو متعین کرنا ہے جس کا بیان علوم مذکورہ میں ہوتا ہے۔ یا جس کا ادراک حس ذوق سے ہوتا ہے اور اس کے ذریعے احتراز کیا جائے ان امور سے جن سے احتراز کرنا واجب ہے تاکہ معلوم ہو جائے ہمارے لیے کہ ہمارے واسطے نہیں بچا اس چیز سے جس کی طرف بلاغت لوٹتی ہے۔ سوائے معنی مرادی کو ادا کرنے میں خطا سے بچنے کے اور دوسرا تعقید معنوی سے سالم کے غیر سالم سے ممتاز ہونے کے تاکہ اس تعقید سے بھی احتراز کیا جائے پس حاجت ہوئی ایسے علم کی جس کے ذریعے خطا سے احتراز کیا جائے اور ایسے علم کی جس کے ذریعے تعقید معنوی سے احتراز کیا جائے تاکہ بلاغت کا امر مکمل ہو جائے پس انہوں نے اس کے لیے علم معانی اور علم بیان کو وضع کیا اور ان دونوں کا نام علم بلاغت رکھا کیونکہ ان دونوں علموں کو بلاغت کے ساتھ زیادہ خصوصیت حاصل ہے اور اسی طرح ماتن نے اپنے قول ماتن زبہ عن الاول سے اشارہ کیا ہے۔

وضاحت: قوله: وهو ای مایبین الخ۔

ماتن کی عبارت جو انہوں نے مرجعہ سے لیکر وهو ماعد التعمید المعنوی تک ذکر کی ہے اس میں بعض لوگوں نے ہضمیر کا مرجع مایدرک بالحق بنایا تھا۔ تو پھر اس پر اعتراض ہوا کہ ماعد میں ماعام ہے تو مایدرک بالحق تعقید معنوی کا جمیع ماعد ہونا چاہیے حالانکہ یہ جمیع ماعد نہیں کیونکہ تعقید لفظی، ضعف تالیف، غرابت یہ بھی تو تعقید معنوی کے ماعد ہیں لیکن ان کا علم تو حس سے نہیں آتا ہے؟ تو شارح نے اس کے جواب میں کہا کہ ہضمیر کا مرجع مایبین فی ہذا العلوم اور مایدرک بالحق میں جو ماہے اس کی طرف راجع ہے تو مایبین فی ہذا العلوم اور مایدرک بالحق یہ تو تعقید معنوی کے ماعد ہیں کیونکہ تعقید معنوی نہ تو ان علوم سے معلوم ہوتی ہے اور نہ حس سے معلوم ہوتی ہے۔

قوله: والغرض من هذا الكلام۔

شارح یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے مرجعہ سے لیکر ماعد التعمید المعنوی تک جو عبارت ذکر کی ہے اس سے غرض

کیا ہے؟

جواب: شارح نے ذکر کیا کہ دو چیزوں کی تعیین مقصود ہے ایک تو یہ کہ پہلے ہم بتائے کہ بلاغت کا مرجع آٹھ

چیزوں سے مرکب ہے تو یہ خلل بالفصاحت کے اسباب ہیں ان کی تعیین کرنی ہے کہ ان اسباب میں سے کون کون سے علوم

سے معلوم ہوتے ہیں اور کون سے اسباب حس سے معلوم ہوتے ہیں۔ دوسرا یہ کہ اس بات کی تعیین کرنی ہے کہ وہ کون سی شئی ہے کہ اس کی وجہ سے انسان ان اسباب سے بچ جائے۔ اور لیعلم سے اس پر دلیل دی کہ یہ تعیین کیوں کرنی ہے شارح نے لکھا اس لیے تاکہ معلوم ہو جائے کہ کتنے اسباب خلل علوم یا حس سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور آٹھ میں سے کون سے اسباب ہیں گے جو نہ تو ان علوم سے معلوم ہوتے ہیں اور حس سے معلوم ہوتے ہیں۔ تو آٹھ میں سے دورہ گئے تھے ایک معنی مرادی کے ادائیگی میں خطا سے احتراز اور دوسرا عقید معنوی سے احتراز یہ نہ تو کسی علم سے معلوم ہوتے ہیں اور نہ حس سے معلوم ہوتے ہیں تو پھر ان دو کے لیے دو نئے علوم وضع کرنے کی ضرورت پڑی کہ ایک تو ایسا علم ہو کہ اس کے ساتھ خطا سے احتراز ہو اور دوسرا ایسا علم ہو کہ جس کے ساتھ عقید معنوی سے احتراز آئے تو پھر دو نئے علوم بنائے گئے ایک تو علم معانی اور دوسرا علم بیان بنایا گیا۔

قوله: وسموها علم البلاغة

یہاں سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔

اعتراض: یہ ہوتا ہے کہ بلاغت میں تو دوسرے علوم اور حس کو بھی دخل ہے جیسا کہ پیچھے ذکر کیا گیا تو ان کو بھی علم بلاغت سے موسوم کیوں نہیں کرتے ان دو علموں کی کیا خصوصیت ہے کہ ان کو علم بلاغت سے موسوم کرتے ہیں۔

جواب: یہ ہے کہ یہ بات درست ہے کہ دوسرے علوم کو بھی بلاغت میں دخل ہے اور حس کو بھی دخل ہے لیکن علم معانی اور علم بیان کو بلاغت کے ساتھ زیادہ اختصاص حاصل ہے وہ اس طرح کہ دوسرے علوم اگرچہ بلاغت کا فائدہ دیتے ہیں لیکن انکی وضع بلاغت کے لیے نہیں بلکہ وضع اور فوائد کے لئے ہے مثلاً علم صرف کی اصل وضع تو صیغہ کی درستگی کرنے کے لیے ہے اگرچہ بلاغت کا فائدہ بھی دیتا ہے برخلاف علم معانی اور بیان کے کہ ان دونوں کی وضع ہی بلاغت کے لیے ہے اس لیے بلاغت کو علم معانی اور علم بیان میں منحصر کر دیا اور ان دونوں کو علم بلاغت کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔

قوله: والی هذا اشار۔

یہاں سے شارح نے ذکر کیا کہ یہ جو علم بلاغت کی دو اقسام ذکر کی جاتی ہیں علم معانی اور علم بیان ماتن نے بھی اپنی بعد والی عبارت میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے ماتن نے کہا جس کے ساتھ اول کے ساتھ احتراز ہو تو وہ علم معانی ہے اور جس کے ساتھ عقید معنوی سے احتراز ہو تو وہ علم بیان ہے۔

عبارت: وَاللّٰی هٰذَا اَشَارَ بِقَوْلِهِ وَمَا يَحْتَرِزُ بِهِ عَنِ الْاَوَّلِ يَعْنِي الْخَطَافِي التَّأْدِيَةَ عِلْمُ الْمَعَانِي

فَالْمُرَادُ بِالْأَوَّلِ الْأَمْرَيْنِ الْبَاقِيَيْنِ الَّذِينَ أُحْتِمِيهِ إِلَى الْإِحْتِرَازِ عَنْهُمَا وَأَمَّا الْأَوَّلُ الْمُقَابِلُ لِلثَّانِي
 الَّذِي هُوَ تَمْيِيزُ الْفَصِيحِ عَنْ غَيْرِهِ فَإِنَّمَا هُوَ الْإِحْتِرَازُ عَنِ الْخَطَا لِأَنْفُسِ الْخَطَا وَمَا يُحْتَرِزُ بِهِ عَنِ
 التَّعْقِيدِ الْمَعْنَوِيِّ عِلْمِ الْبَيَانِ فَظَهَرَ أَنَّ عِلْمَ الْبَلَاغَةِ مُنْحَصِرٌ فِي عِلْمِي الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ وَإِنْ
 كَانَتْ الْبَلَاغَةُ تَرْجَعُ إِلَى غَيْرِهِمَا مِنَ الْعُلُومِ أَيْضًا وَعَلَيْكَ بِالتَّأَمُّلِ فِي هَذَا الْمَقَامِ فَإِنَّهُ مِنْ مَزَالِ
 الْأُقْدَامِ ثُمَّ اِحْتِاجُ الْمَعْرِفَةِ تَوَابِعِ الْبَلَاغَةِ إِلَى عِلْمٍ آخَرَ فَوَضَعُوا عِلْمَ الْبَدِيعِ وَالْيَهُ اشَارَ يَقُولُهُ
 وَمَا يَعْرِفُ بِهِ وَجُوهَ التَّحْسِينِ عِلْمَ الْبَدِيعِ وَلَمَّا كَانَ هَذَا الْمُخْتَصِرُ فِي عِلْمِ الْبَلَاغَةِ وَتَوَابِعِهَا
 اِنْحَصَرَ مَقْصُودَةٌ فِي الْفُنُونِ الثَّلَاثَةِ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ يُسَمِّي الْجَمِيعَ عِلْمَ الْبَيَانِ وَبَعْضُهُمْ
 يُسَمِّي الْأَوَّلَ عِلْمَ الْمَعَانِي وَالْآخِرِينَ يَعْنِي الْبَيَانَ وَالْبَدِيعَ عِلْمَ الْبَدِيعِ
 وَلَا يَخْفَى وَجُوهَ الْمُنَاسَبَةِ

ترجمہ: اور اسی کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول کے ذریعے اور جس علم سے اول سے احتراز ہو یعنی
 معنی مراد کی کو ادا کرنے میں خطاء سے وہ علم معانی ہے۔ پس اول سے مراد امرین باقیین میں سے اول
 ہے۔ جن سے احتراز کے لیے محتاجگی ہے بہر حال وہ اول جو ثانی کے مقابل ہے جو کہ فصیح کو غیر فصیح سے ممتاز
 کرنا ہے پس وہ خطاء سے احتراز کرنا ہے عین خطاء نہیں ہے۔ اور بہر حال جس سے تعقید معنوی سے احتراز
 ہو وہ علم بیان ہے پس یہ بات ظاہر ہوگی کہ علم بلاغت علم معانی اور علم بیان میں منحصر ہے اگرچہ بلاغت ان دو
 کے علاوہ باقی علوم کی طرف بھی راجع ہوتی ہے پس تجھے تامل کرنا چاہیے اس مقام میں کیونکہ یہ قدموں کے
 پھسلنے کے مقام میں سے ہے توابع بلاغت کی معرفت کے لیے ایک اور علم کی طرف محتاج ہوئے پس اس
 کے لیے علم بدیع کو وضع کیا اور اس کی طرف اپنے قول سے اشارہ کیا اور جس سے وجوہ تحسین کا علم حاصل
 ہو وہ علم بدیع ہے اور جب یہ مختصر علم بلاغت اور اس کے توابع کے لیے ہے تو اس کا مقصود فنون ثلاثہ میں منحصر
 ہو گیا اور بہت سے لوگ ان سب کو علم بیان سے موسوم کرتے ہیں اور بعض اول کو علم معانی سے اور آخرین
 یعنی بیان بدیع کو علم بیان سے اور بعض تینوں کو علم بدیع سے موسوم کرتے ہیں اور مناسبت کی وجوہات مخفی
 نہیں ہیں۔

وضاحت: قوله: الخطا في التادية

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے کہا کہ جس کے ساتھ اول سے احتراز ہو 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 کرنا تو یہی نئی پر نفی ہے جو کہ اثبات کا فائدہ دیتی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی کے ساتھ انسان خطاء میں واقع ہوتا ہے حالانکہ یہ مطلب نہیں ہے؟

جواب: شارح نے اس کا جواب دیا کہ متن میں جو اول ہے اس سے مراد اول مرجع نہیں ہے تا کہ اعتراض وارد ہو بلکہ جو دو چیزیں آٹھ میں سے باقی رہ گئی تھی ان میں سے جو اول ہے وہ خطاء فی تادیۃ المعنی المراد ہے اس کا علم نہ تو کسی اور علم سے آتا ہے اور نہ حس سے اب یہ بات واضح ہوتی ہے 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 دو میں سے جو اول ہے اور ایک اول و ثانی پہلے گزر گئے کہ اول کا مرجع خطاء سے احتراز ہے اور دوسرا کلام فصیح کی غیر فصیح سے تمیز ہے۔

قوله: فظہر ان علم البلاغۃ

شارح نے پہلے ذکر کیا تھا کہ فعلم کے بعد یہ عبارت بلاغت کی دو قسموں یعنی معانی اور بیان میں منحصر ہونے کی تمہید ہے اب شارح اصل مدعی کو بیان کرتے ہیں کہ یہاں تک ثابت ہو گیا کہ بلاغت علم معانی اور علم بیان میں منحصر ہے اگرچہ اس کا دوسرا علم کو بھی ہے لیکن مزید اختصاص کی وجہ سے ان دو میں حصر ہو گیا۔

قوله: ثم احتاجوا۔

پہلے بلاغت کی بات آگئی یہاں سے شارح کہتا ہے کہ بلاغت کے توابع بھی ہوتے ہیں تو پھر ان کے لیے ایک اور وضع کرنے کی ضرورت پڑی اس کے لیے علم بدیع کو وضع کیا گیا ماتن نے جو یہ کہا کہ ما يعرف بہ وجوہ التحسین علم البدیع تو اس کا بھی یہی مطلب ہے۔

قوله: ولما کان

پہلے یہ ذکر کیا تھا کہ کتاب کے مقدمہ کے فنون ثلاثہ میں منحصر ہونے کی تمہید ہے جس کے ذریعے سے یہ ثابت ہوا کہ کتاب کے مقاصد فنون ثلاثہ میں منحصر ہیں (۱) علم معانی (۲) علم بیان اور (۳) علم بدیع۔

قوله: وکثیر ایسی الجمیع۔

پہلے ماتن نے ایک اصطلاح ذکر کی کہ تینوں کے علیحدہ علیحدہ نام ہیں یہاں سے تین اور اصطلاحات ذکر کرتے ہیں کہ بہت سے محققین معانی، بیان اور بدیع سب کو علم بیان کہتے ہیں۔ اور بعض محققین اول کو تو علم معانی ہی کہتے ہیں لیکن بیان اور بدیع کو علم بیان کہتے ہیں۔ اور بعض محققین تینوں کو علم بدیع کہتے ہیں۔

قوله: ولا يخفى وجوه المناسبات

یہاں سے شارح نے بتایا کہ یہ ایک اصطلاح کے لحاظ سے وجہ تسمیہ ظاہر ہے وہ اس طرح کہ علم معانی کو علم معانی کے لیے 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 لیے کہتے ہیں کہ یہاں بیان مصطلح معنی مراد ہی ہوتا ہے کہ ایک معنی کو مختلف تراکیب سے ذکر کرنا نیز علم بیان میں بھی اس کی بحث ہوتی ہے کہ ایک معنی کو مختلف تراکیب سے ذکر کرنا ہوتا ہے کسے ذکر کریں گے اور علم بدیع کو بدیع اس لیے کہتے ہیں کہ بدیع کا معنی عجیب اور نرالہ ہوتا ہے تو یہ وجہ تحسین بھی عجیب اور نرالی ہوتی ہیں دوسری اصطلاح سب کو علم بیان اس لیے کہتے ہیں کہ یہاں بیان کا لغوی معنی مراد ہے یعنی وہ کلام فصیح جو بالضمیر کو بیان کرتے ہیں ان تینوں علوم میں چونکہ نطق کو دخل ہے اس لیے علم بیان کہتے ہیں۔ اور تیسری اصطلاح والے جو معانی کو معانی کہتے ہیں تو اس کی وجہ وہی ہے جو کہ پہلے گزر گئی دوسرے علوم کو بیان اس لیے کہتے ہیں کہ یہاں بھی بیان لغوی معنی مراد ہے اور ان دونوں علوم میں نطق کو دخل ہے باقی چوتھی اصطلاح والے تینوں علوم کو علم بدیع اس لیے کہتے ہیں کہ بدیع کا معنی عجیب و نرالہ ہوتا ہے اور یہ تینوں علوم بھی عجیب و نرالے ہوتے ہیں۔

الفن الاول علم المعانی

عبارت: الفَنُّ الْأَوَّلُ عِلْمُ الْمَعَانِي قَدَّمَهُ عَلَى الْبَيَانِ لِكَوْنِهِ مِنْهُ بِمَنْزِلَةِ الْمَفْرَدِ مِنَ الْمَرْكَبِ لِأَنَّ الْبَيَانَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ إِيرَادُ الْمَعْنَى الْوَاحِدِ فِي تَرَكَيبٍ مُخْتَلِفَةٍ بَعْدَ رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فِيهِ زِيَادَةٌ اِعْتِبَارِيَّةٌ لَيْسَتْ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي وَالْمَفْرَدِ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَرْكَبِ طَبَعًا وَقَبْلَ الشُّرُوعِ فِي مَقَاصِدِ الْعِلْمِ أَشَارَ إِلَى تَعْرِيفِهِ وَضَبَطَ أَبْوَابَهُ اِجْمَالًا لِيَكُونَ لِلطَّالِبِ زِيَادَةٌ بِصِيرَةٍ وَلِأَنَّ كُلَّ عِلْمٍ فِيهِ مَسَائِلٌ كَثِيرَةٌ تَضْبِطُهَا جِهَةٌ وَحِدَةٌ بِاعْتِبَارِهَا تَعَدُّ عِلْمًا وَاحِدًا تَفْرُدُ بِالتَّدْوِينِ وَمَنْ حَاوَلَ تَحْصِيلَ كَثْرَةٍ تَضْبِطُهَا جِهَةٌ وَحِدَةٌ فَعَلَيْهِ أَنْ يَعْرِفَهَا بِتِلْكَ الْجِهَةِ لِئَلَّا يَفُوتَهُ مَا يَعْنِيهِ وَلَا يَضِيعُ وَقْتُهُ فِيمَا لَا يَعْنِيهِ

ترجمہ: فن اول علم معانی ہے ماتن نے اس کو علم بیان پر مقدم کیا ہے کیونکہ علم معانی بنسبت بیان کے ایسا ہے جیسے مفرد، مرکب کے مقابلہ میں ہوتا ہے کیونکہ علم بیان ایسا علم ہے کہ اس کے ذریعے ایک معنی کو مختلف تراکیب میں مقتضی الحال کے ساتھ مطابقت کی رعایت کے بعد لانے کو پہچانا جاتا ہے۔ پس اس میں ایک اعتبار کی زیادتی ہے جو علم معانی میں نہیں ہے اور مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اور اس علم معانی کے مقاصد میں شروع ہونے سے پہلے ماتن نے اس کی تعریف اور ابواب کے ضبط و جمع کرنے کی طرف اجمالاً اشارہ کیا تاکہ طالب کو زیادہ بصیرت حاصل ہو اور اس لیے کہ ہر علم مسائل کثیرہ پر مشتمل ہوتا ہے جن کو ایک جہت ضبط کرتی ہے اسی جہت کے اعتبار سے ان مسائل کثیرہ کو علم واحد شمار کیا جاتا ہے جو مستقل مدون ہوتا ہے اور جو شخص کثیر مسائل کو حاصل کرنے کا ارادہ کر لے جن کو ایک ہی جہت منظر کر رہی ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ ان مسائل کو اسی جہت سے پہچان لے تاکہ اس کا مقصد اس سے فوراً نہ ہو اور غیر مقصد میں وقت کو ضائع نہ کرے۔

وضاحت: الفن الاول علم المعانی۔

یہاں دو خارجی اعتراض ہیں ان کے جواب سمجھئے پہلا اعتراض یہ ہے کہ الفن الاول یہ موضوع ہے اور علم المعانی محمود ہے اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ ہمیشہ مخاطب کو موضوع کا علم ہوتا ہے محمول کا علم نہیں ہوتا حالانکہ یہاں جو محمول ہے علم المعانی اس کا 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 ماتن نے بہ عن الاول بلکہ فن اول کا مطلب ہے مرتبہ اول لہذا ان بات واضح ہو گئی وہ اس طرح کہ علم المعانی کا تو پہلے علم تھا لیکن اس بات کا علم نہیں تھا کہ یہ کون سے مرتبہ میں ہے وہ اس نے بتایا کہ پہلا مرتبہ علم المعانی 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 باللام وغیرہ میں ہوتی ہے مذکورہ بالا قانون کی روشنی میں اعتراض یہ ہوگا کہ علم المعانی یہ خبر ہے اور علم 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 زیادہ ہے۔

قولہ: قدمه على البيان۔

شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہوا کہ ماتن نے علم المعانی کو بیان پر مقدم کیا اس کی کیا وجہ ہے باقی بدیع کے ساتھ اعتراض نہیں ہوگا کیونکہ بدیع تابع ہے تابع مؤخر ہی ہوتا ہے شارح نے اس کا 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 جو بمنزل 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 تاکہ طبع وضع موافق ہو جائیں۔

قولہ: لان البيان۔

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 کا تب اعتبار ہوتا ہے کہ پہلے مطابقت مقتضی حال کی بھی رعایت ہو لہذا بیان میں دو چیزیں ہوتی ہیں کہ ایک معنی کو مختلف ترکیبوں

سے کیسے لایا جائے اور دوسری یہ کہ مطابقت مقتضی حال کی بھی رعایت ہو برخلاف معانی کے کہ اس میں صرف ایک چیز ہوتی ہے یعنی مطابقت مقتضی حال کی رعایت اعتراض ہوا کہ بعد رعایۃ المطابقتہ میں جو بعد ہے یہ طرف 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 کو مختلف تراکیب سے کیسے لایا جائے باقی یہ بعد والی عبارت شارح نے اپنی طرف سے بڑھائی اور بڑھائی اس لیے ہے کہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ ایراد کا اعتبار تب ہوگا کہ پہلے مقتضی حال کی مطابقت کی رعایت ہو جسے کل جزء پر موقوف ہوتا ہے اس طرح علم بیان مقتضی حال کی رعایت پر موقوف ہے۔

قوله: وقبل الشروع في 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 احوال معلوم کئے جاتے ہیں کہ جن احوال کے 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 اس کا پہلا جواب 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 تعریضیں ہیں یہ رسم ہوتی ہیں تو اس لئے پھر ماتن نے پہلے معانی کی تعریف کی اور پھر ضبط ابواب بیان کیا تاکہ طالب علم کو زیادہ بصیرت آجائے کیونکہ تعریف سے مطلق بصیرت اور ضبط ابواب سے پھر مزید بصیرت آجائے گی۔

قوله: ولان كل علم فہی مسائل كثیرة الخ۔

سے شارح اس کا دوسرا جواب دیا صغری کبری سے وہ اس طرح کہ جو کسی علم کا طالب ہوتا ہے (کیونکہ علم میں بہت سے مسائل ہوتے ہیں) جس کثرت کو ایک جہت ضبط کرتی ہے تو یہ صغری ہے کہ طالب العلم طالب لکثرة التی تضبطھا بجمیۃ واحدة اور کبری یہ ہے کہ جو اس طرح کی کثرت کا طالب ہو تو یہ اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کثرت اس جہت واحدة کے طالب پہچانے یعنی وکل طالب لکثرة التی کذا لک فعلیہ ان یعرفھا بجمیۃ واحدة تو پھر نتیجہ آئے گا کہ ہر علم کے طالب کے لیے ضروری ہے کہ اس علم کو جہت واحدة سے پہچانے جو جہت اس کثرت کو ضبط کرتی ہے تو یہی جہت واحدة اس علم کی تعریف ہوگی یوں تعریف جاننا ضروری ہوگا۔ 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 اس کو جہت

واحدہ کا جاننا ضروری ہے اور جہت واحدہ وہی تعریف ہوتی ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ علم معانی کے طالب کو علم معانی کی تعریف جاننا ضروری ہے اس لئے پھر ماتن نے علم معانی کی تعریف کی ہے۔

قوله: لئلا يفوتہ

اس سے شارح نے اس پر دلیل بھی دی کہ اس جہت واحدہ کا جاننا طلب علم کے لیے کیوں ضروری ہے تو بتایا کہ اس لئے کہ اگر اس جہت واحدہ (تعریف) کو نہیں جانے گا تو طالب کا مقصود فوت ہوگا اس کا وقت ضائع ہو جائے گا کیونکہ اگر اس جہت کو نہیں جانتا تو جو علم اس نے پڑھنا ہے استاد وہ نہ پڑھائے کوئی اور علم شروع کرادے گا پھر یہ ہوگا کہ جو علم اور مقصود ہے اس کے مسئلے تو یہاں نہیں تو یہ وقت ضائع ہو جائے گا مقصود فوت ہو جائے گا۔

عبارت: فَقَالَ وَهُوَ عِلْمٌ أَيْ مَلَكَهُ يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى إِدْرَاكَاتٍ جُزْئِيَّةٍ وَيُقَالُ لَهَا الصَّنَاعَةُ أَيضًا بَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ وَاضِعَ هَذَا الْفَنِّ مَثَلًا وَضَعَ عِدَّةَ أُصُولٍ مُسْتَنْبَطَةٍ مِنْ تَرَكَيبِ الْبَلْغَاءِ يَحْصُلُ مِنْ إِدْرَاكِهَا وَمِمَّا رَسَتْهَا قُوَّةٌ بِهَا يَتِمُّكَ مِنْ اسْتِحْضَارِهَا وَالْإِلْتِفَاتِ إِلَيْهَا وَتَفْصِيلِهَا مَتَى أُرِيدَ وَهِيَ الْعِلْمُ وَلِذَا قَالُوا وَجْهَ الشَّبَهِ بَيْنَ الْعِلْمِ وَالْحَيَوَةِ كَوْنَهُمَا جِهَتِي الْإِدْرَاكِ الْآتِرِي أَنْكَ إِذَا قَلْتَ فَلَنْ يَعْلَمَ النَّحْوَلَا تَرِيدُ أَنْ جَمِيعَ مَسَائِلِهِ حَاضِرَةٌ فِي ذَهْنِهِ بَلْ تَرِيدُ أَنْ لَهُ حَالَةٌ بِسَيْطَةٍ اِجْمَالِيَّةٍ هِيَ مَبْدَأُ التَّفَاصِيلِ بِهَا يَتِمُّكَ مِنْ اسْتِحْضَارِهَا وَيَجُوزُ أَنْ يُرِيدَ بِالْعِلْمِ نَفْسُ الْأُصُولِ وَالْقَوَاعِدِ لِأَنَّهُ كَثِيرًا مَا يُطْلَقُ عَلَيْهَا

ترجمہ: اور ماتن نے کہا یہ علم معانی یعنی ملکہ ہے کہ جس کی وجہ سے مدرکات جزئیہ کے ادراک پر قوت حاصل ہوتی ہے اور اسے صناعت بھی کہا جاتا ہے اور اس کی وضاحت یوں ہے کہ اس فن کے واضع نے چند اصول و قواعد وضع کیے جو بلغاء کی تراکیب سے نکالے گئے جن کے ادراک و ممارست و مداومت کی وجہ سے ایک ایسی قوت حاصل ہوتی ہے جن کی وجہ سے یہ نفس ناطقہ جب چاہے ان مسائل کے حاضر کرنے اور انکی طرف متوجہ ہونے پر قادر ہو جاتا ہے اور ان کی تفصیل پر قادر ہو جاتا ہے اور یہی (قوت) علم ہے اور اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ علم و زندگی کے درمیان وجہ شبہ یہ ہے کہ دونوں ادراک کا سبب ہیں کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ جب تم کہتے ہو کہ فلاں شخص نحو کو جانتا ہے تو تمہارا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ نحو کے سارے مسئلے اس کے ذہن میں حاضر ہیں بلکہ تمہاری مراد یہ ہوتی ہے کہ اسے ایک ایسی بسیط اجمالی حالت حاصل ہے

جو (قوت) نحو کے تفصیلی مسائل کا مبداء و منشاء ہے اس قوت کے ذریعے وہ مسائل کے حاضر کرنے پر قادر ہوتا ہے اور (خطیب) کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ علم سے اصول و قواعد کو مراد لے کیونکہ علم کا اطلاق بکثرت اصول و قواعد پر ہوتا ہے۔

وضاحت: نقال وهو علم۔

ماتن نے کہا تھا کہ علم معانی ایک علم ہے اور علم کے تین معانی ہیں ادراک، مسائل اور ملکہ یہاں علم کا معنی ادراک نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر علم کا معنی ادراک ہو تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ علم معانی ادراک ہے کہ جسے ادراک کیا جاتا ہے حالانکہ ادراک کا 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 ان کے 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 ہو اس لئے شارح نے ذکر کیا کہ علم کا معنی ملکہ ہے جس ملکہ کے سبب 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 کر لیتا 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 کر لیتا ہے تو یہاں شارح کی عبارت میں یہ دوسرا معنی مراد ہے نیز اس ملکہ کو صنعت بھی کہتے ہیں یہ تو خاص دلیل آگئی کہ یہاں متن میں علم کا معنی ملکہ ہے ادراک یا مسائل نہیں۔

بیان ذلك 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 کر کے وضع کر دیئے تو ان اصول کے بار بار ادراک اور ممارستہ اور استعمال کی وجہ سے ایک قوت پیدا ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے انسان اس پر قادر ہو جاتا ہے کہ جس وقت چاہے ان اصول کا استحضار کر سکتا ہے تو یہی قوت علم ہوتی 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 شے کا علم نہیں ہوتا دوسرا مرتبہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد پھر نفس ناطقہ بدیہی چیزوں کا ادراک کر لیتا ہے جن کی وجہ سے ان بدیہات سے نظریات حاصل کرنے کی 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 کہلاتا 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 بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جو علم حاصل ہے وہ ان چار مراتب میں سے کسی ایک مرتبے میں ضرور ہوگا کیونکہ یہ چار مراتب نفس ناطقہ میں پائے جاتے ہیں اس لیے تو بیان کئے جاتے ہیں اگر نہیں پائے جاتے تو پھر بیان کرنے کا کیا مطلب ہے پہلے دو مرتبے یعنی قول 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 آپ کے سامنے حاضر ہوں گے یا پھر جب آپ چاہیں حاضر کر سکتے ہوں گے۔

ولهذا 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 لہذا 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 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۔

الائری

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 لہذا یہاں علم کا معنی مسائل نہیں ورنہ مطلب یہ ہوگا کہ 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 استخراج کرتا ہے جسے محققین کی اصطلاح میں ملکہ کہا جاتا ہے۔

ویجوز ان یرید بالعلم

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 یعرّف کے بعد حذف مضاف نکالیں گے یعنی یعرّف بادرآ کہ یا یعلم لہذا اس صورت میں کہنا درست ہوگا کہ علم معانی مسائل ہیں یعنی ان مسائل کے ادراک سے کسی

اور شئی کا ادراک آسکتا ہے تو یہ ٹھیک ہے مسائل کے ادراک سے تو اور چیزوں کا ادراک آتا ہے۔

لانہ کثیراً مگ

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 اس کا جواب یہ ہے کہ کثیرا ما کے لفظ سے شارح نے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ ملکہ پر علم کا اطلاق اکثر ہے اور مسائل میں کثیر ہے محققین نے اکثر لیا ہے اور کثیر کو چھوڑ دیا اس لئے علم بمعنی ملکہ ہوگا۔

عبارت: ثُمَّ الْمَعْرِفَةُ يُقَالُ لِلدَّرَاكِ الْجُزْئِيِّ أَوِ الْبَسِيطِ وَالْعِلْمُ لِلْكُلِّيِّ أَوِ الْمُرَكَّبِ وَلِذَا يُقَالُ عَرَفْتُ اللَّهَ دُونَ عِلْمَتِهِ وَأَيْضاً الْمَعْرِفَةُ لِلدَّرَاكِ الْمَسْبُوقِ بِالْعَدَمِ أَوِ لِلاخِيرِ مِنَ الدَّرَاكِينَ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ إِذَا تَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا عَدَمٌ بَانَ ادْرَاكٌ أَوْلَاثُمَّ فَهَلْ عَنْهُ ثُمَّ ادْرَاكٌ ثَانِيًا وَالْعِلْمُ لِلدَّرَاكِ الْمَجْرَدِ مِنْ هَذَيْنِ الْإِعْتِبَارَيْنِ وَلِذَا يُقَالُ اللَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ وَلَا يُقَالُ عَارِفٌ وَالْمُصَنِّفُ قَدْ جَرَى عَلَى إِسْتِعْمَالِ الْمَعْرِفَةِ فِي الْجُزْئِيَّاتِ

ترجمہ: پھر معرفت کا اطلاق جزئی یا بسیط کے ادراک پر ہوتا ہے اور علم کا ادراک کلی یا مرکب پر ہوتا ہے اسی وجہ سے معرفت اللہ کہنا درست ہے نہ کہ علمتہ کہنا اور اس طرح معرفت کو اس ادراک پر جس سے پہلے عدم ہو بولا جاتا ہے یا ایک چیز کے دو ادراکوں میں سے آخری ادراک پر جبکہ دونوں ادراکوں کے درمیان عدم کا واسطہ آجائے بایں طور پر کہ پہلے اس چیز کا ادراک ہو پھر اس سے غفلت ہو اور پھر دوبارہ اس کا علم ہو اور علم کا اطلاق ہوتا ہے اس ادراک پر جو ان دونوں اعتباروں سے خالی ہو اسی وجہ سے اللہ عالم کہا جاتا ہے اور اللہ عارف نہیں کہا جاتا ہے اور ماتن معرفت کی جزئیات میں استعمال کرنے پر چلا ہے۔

وضاحت: ثُمَّ الْمَعْرِفَةُ

ماتن پر اعتراض ہوا کہ جب پہلے علم کا ذکر ہے تو پھر علم کہنا تھا عرف کیوں کہا؟ اس کا جواب دیا جس سے پہلے شرح نے علم اور معرفت میں چار مذہب ذکر کر دیئے۔ شارح نے بتایا کہ اصل میں یہاں چھ مذہب ہیں لیکن ذکر صرف چار مذہب کئے پہلا مذہب یہ ہے کہ معرفت جزئی کے ادراک کو اور علم کلی کے ادراک کو کہا جاتا ہے دوسرا مذہب یہ ہے کہ بسیط کے ادراک کو معرفت اور مرکب کے ادراک کو علم کہا جاتا ہے اس پر شارح نے ثمرہ اور تفریح بھی ذکر کر دی کہ کہا جاسکتا ہے کہ

عرفت اللہ کیونکہ دونوں مذہبوں کے مطابق اللہ تعالیٰ کی معرفت 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۔

تعالی اللہ عن ذالک علوا کبیراً

تیسرا مذہب یہ ہے کہ معرفت اس ادراک کو کہتے ہیں کہ جو مسبوق بالعدم ہو یعنی پہلے نہ ہو پھر آجائے اور علم میں یہ نہیں ہوتا کہ مسبوق بالعدم ہو چوتھا مذہب یہ ہے کہ پہلے ایک شے کا ادراک آئے پھر وہ ادراک چلا جائے پھر دوبارہ اسی شے کا ادراک آئے جو ادراک دوسری دفعہ آئے گا اس کا نام معرفت ہے اور علم میں یہ کوئی ضروری نہیں کہ پہلے ادراک آئے پھر ذہول ہو اور دوسری دفعہ پھر ادراک آئے اس پر پھر شارح نے ثمرہ اور تفریح ذکر کی کہ (یہ مذہب پہلے مذہب 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 ذہول ہو جائے پھر دوبارہ آئے تعالی اللہ عن ذالک ایضاً علوا کبیراً۔

عبارت: فَقَالَ يَعْرِفُ بِهِ أَحْوَالُ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ دُونَ يَعْلَمُ فَكَأَنَّهُ قَالَ هُوَ عِلْمٌ يَسْتَنْبِطُ مِنْهُ إِدْرَاكَاتٌ جُزْئِيَّةٌ هِيَ مَعْرِفَةٌ كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْأَحْوَالِ الْمَذْكُورَةِ بِمَعْنَى أَنَّ أَيْ فَرْدٌ يُوْجَدُ مِنْهَا امْكَنَانٌ نَعْرِفُهُ بِذَلِكَ الْعِلْمِ لِأَنَّهَا تَحْصُلُ جُمْلَةً بِالْفِعْلِ لِأَنَّ وُجُودَ مَا لِانْهَائِيَّةٍ لَهُ مُحَالٌ وَعَلَى هَذَا يَنْدَفَعُ مَا قِيلَ إِنْ أُرِيدَ مَعْرِفَةُ الْجَمِيعِ فَهُوَ مُحَالٌ لِأَنَّهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَّةٍ أَوِ الْبَعْضِ الْغَيْرِ الْمَعِينِ فَهُوَ تَعْرِيفٌ بِمَجْهُولٍ أَوْ الْمَعِينِ فَلَا دَلَالَةَ عَلَيْهِ وَكَذَا مَا قِيلَ إِنْ أُرِيدَ الْكُلُّ فَلَا يَكُونُ هَذَا الْعِلْمُ حَاصِلًا لِأَحَدٍ أَوِ الْبَعْضِ فَيَكُونُ حَاصِلًا لِكُلِّ مَنْ عَرَفَ مَسْئَلَةَ مِنْهُ وَالْمُرَادُ بِأَحْوَالِ اللَّفْظِ الْأُمُورُ الْعَارِضَةُ لَهُ مِنَ التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ وَالتَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ

ترجمہ: پس کہا اس علم معانی کے ذریعے لفظ عربی کے احوال پہچانے جاتے ہیں اور یہ علم نہیں کہا، پس گویا کہ کہا کہ وہ ایسا علم ہے جس سے ادراکات جزئیہ کو استنباط کہا جاتا ہے اور یہ احوال مذکورہ کے جزئیات میں سے ہر فرد کو اس معنی کے ساتھ پہچانا ہے کہ جو فرد ان احوال میں سے موجود ہو تو ہمارے لیے ممکن ہو کہ ہم اس علم کے ذریعے اس کی معرفت حاصل کر لیں۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ احوال بالفعل حاصل ہو جائیں کیونکہ غیر متناہی کا وجود محال ہے۔ اور اس صورت میں وہ اعتراض دور ہو جائے گا جو کیا گیا ہے کہ یہ عرف

سے مراد جمیع احوال کی معرفت ہے تو یہ محال ہے کیونکہ جمیع احوال غیر متناہی ہیں اور اگر بعض غیر معین احوال ہوں تو یہ تعریف مجہول کے ساتھ ہے اور اگر بعض معین ہوں تو اس پر کوئی دلالت نہیں ہے اور اسی طرح دور ہو جائے گا وہ اعتراض جو کیا گیا ہے۔ کہ اگر مراد کل احوال ہوں تو یہ علم کسی کو بھی حاصل نہیں ہوگا اور اگر بعض احوال مراد ہوں تو پھر یہ علم ہر اس شخص کو حاصل ہو جائے گا جو اس علم کے ایک مسئلہ کی بھی معرفت حاصل کر لے اور احوال لفظ سے مراد وہ امور ہیں جو لفظ کو عارض ہوتے ہیں یعنی تقدیم، تاخیر، تعریف، تنکیر وغیرہ۔

وضاحت: والمصنف قد جرى

سے اب اصل جو اعتراض تھا اس کا جواب دیا کہ ماتن کا مذہب یہ ہے کہ معرفتہ جزئی کے ادراک کو کہتے ہیں اور یہاں بھی جزئی کے ادراک کی بات ہے کیونکہ لفظ عربی کے احوال جزئیات ہوتے ہیں تو پھر یہی 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 کر کے بتایا گیا وہ اس طرح کہ اس علم کے ذریعے ادراکات جزئیہ مستنبط کئے جاتے ہیں۔ پھر اعتراض ہوا کہ معرفت تو جزئی کے ادراک کو کہا 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 جزئی ہوگا لہذا جیسے معرفت جزئی کے ادراک کو کہہ سکتے ہیں اس طرح ادراک جزئی کو بھی معرفت کہہ سکتے ہیں۔

ہی 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 کر دیا کہ اصل میں تو مدرک جزئی ہے پھر ادراک بھی جزئی ہوتا ہے لہذا جزئی ادراک کو بھی معرفت کہہ سکتے ہیں۔

بمعنی ان ای فرد یوجد منها

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 متناہی ہیں کیونکہ آخرت میں بھی یہی زبان ہوگی تو کہیں احوال ختم ہی نہیں ہوں گے اور غیر متناہی کا علم بالفعل محال ہے اور عہد ذہنی کی اس لئے نہیں بن سکتی کہ جب اضافت عہد ذہنی کی ہوگی تو پھر بعض غیر 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 بالجمہول لازم آجائے گی حالانکہ جمہول کے ساتھ تعریف منع ہوتی ہے اور عہد خارجی کی اضافت اس لئے 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 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 ان کا علم کب آسکتا ہے اور بعض 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 کی جائے گی تو علم معانی کی وجہ سے اسے ایسی قوت حاصل ہوگی جس کی وجہ سے وہ اس جزی کو معلوم کر لے گا لہذا 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۔

عبارت: وَوَصَفَ الْأَحْوَالَ بِقَوْلِهِ الَّتِي بِهَا يُطَابِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ إِحْتِرَازًا عَنِ الْأَحْوَالِ الَّتِي لَيْسَتْ بِهَذِهِ الصِّفَةِ كَالْإِعْلَالِ وَالْإِدْغَامِ وَالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَمَا شَبَهَ ذَلِكَ مِمَّا لَا بُدَّ مِنْهُ فِي تَأْدِيَةِ أَصْلِ الْمَعْنَى وَكَذَلِكَ الْمُحْسِنَاتُ الْبَدِيعِيَّةُ مِنَ التَّجْنِيسِ وَالتَّرْصِيعِ وَنَحْوِهِمَا مِمَّا يَكُونُ بَعْدَ

رِعَايَةِ الْمُطَابَقَةِ وَهُوَ قَرِينَةٌ خَفِيَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّهُ عِلْمٌ يَعْرِفُ بِهِ الْأَحْوَالَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا يُطَابِقُ بِهَا اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ إِذْ لَوْ لَاعْتَبَرْنَا هَذِهِ الْحَيْثِيَّةَ لِلزَّمْرِ أَنَّ يَكُونُ عِلْمُ الْمَعْنَى عِبَارَةً عَنْ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَحْوَالَ بِأَنَّ يُتَصَوَّرَ مَعْنَى التَّعْرِيفِ وَالتَّنْكِيرِ وَالتَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ مَثَلًا وَهَذَا وَاضِحٌ لَزُومِ مَا وَقَسَادِ وَأَبْهَذَا يَخْرُجُ عِلْمُ الْبَيَانِ مِنْ هَذَا التَّعْرِيفِ لِإِنَّ كَوْنَ اللَّفْظِ حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا أَوْ كِنَايَةً مَثَلًا وَإِنْ كَانَتْ أَحْوَالَ اللَّفْظِ قَدْ يَمْتَضِيهَا الْحَالُ لَكِنْ لَا يَبْحَثُ عَنْهَا فِي عِلْمِ الْبَيَانِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا يُطَابِقُ بِهَا اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ إِذْ لَيْسَ فِيهِ أَنَّ الْحَالَ الْفُلَانِي يُقْتَضَى إِيرَادَ تَشْبِيهِ أَوْ اسْتِعَارَةٍ أَوْ كِنَايَةٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ.

ترجمہ: اور ماتن نے احوال کا وصف بیان کیا اپنے اس قول سے کہ جن کی وجہ سے لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے (اور یہ) احتراز ہے ان احوال سے جن میں یہ صفت نہیں ہے جیسے اعلال، ادغام، رفع، نصب اور اس کے مشابہ وہ احوال کہ جن کی رعایت اصل معنی مرادی کے ادا کرنے میں ضروری ہے اور ایسے ہی محسنات بدیعیہ یعنی صنعت تجنیس و ترصیح اور ان دونوں جیسی وہ چیزیں جو کہ رعایت مطابقت کے بعد ہوتی ہیں اور یہ وصف قرینہ خفیہ ہے اس پر کہ مراد یہ ہے کہ یہ علم معانی ایسا علم ہے کہ اس کے ساتھ ان احوال کی اس حیثیت سے معرفت حاصل ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے لفظ مقتضی الحال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ اگر اس حیثیت کا اعتبار نہ ہو تو لازم آئے گا کہ علم معانی ان احوال کی معرفت سے عبارت ہو باس صورت کہ تعریف و تنکیر، تقدیم اور تاخیر کے معانی کا تصور کیا جائے اور یہ لزوم اور فساد کے اعتبار سے واضح ہے اور اس قید کی وجہ سے اس تعریف سے علم بیان خارج ہو جاتا ہے کیونکہ لفظ کا حقیقت و مجاز یا کنایہ ہونا مثلاً اگرچہ یہ لفظ کے احوال ہیں جن کو حال چاہتا ہے لیکن علم بیان میں ان احوال سے اس حیثیت سے بحث نہیں ہوتی کہ لفظ ان کی وجہ سے مقتضی الحال سے مطابق ہوتا ہے کیونکہ علم بیان میں یہ نہیں ہوتا کہ فلاں حال تشبیہ، استعارہ یا کنایہ وغیرہ لانے کا تقاضا کرتا ہے۔

وضاحت: ووصف الاحوال بقوله التي بهل

پہلے دو بحثیں آگئیں ایک بحث عرف میں کہ عرف کہا اور یعلم نہیں کہا اور دوسری بحث یہ تھی کہ احوال کی اضافت خرائقی ہے یا عہد و ذہنی ہے یا عہد خارجی ہے جمیع احوال یا بعض احوال مراد ہیں۔ یہاں سے تیسری بحث ہے جس کی تفصیل

یہ ہے کہ ایک اعتراض ہوا کہ الٹی بہا یطابق یہ احوال کی صفت کیوں ذکر کی؟ اس کا شارح نے جواب دیا اگر احوال کی 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 پر یہ تعریف سچی آجاتی 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 ثنی تمیز وغیرہ اس طرح علم بدیع سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں مثلاً ترصیح تجنیس ہیں اور اسی طرح علم بیان سے بھی لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں مثلاً مجاز حقیقت استعارہ وغیرہ وغیرہ جب شارح یہ صفت لے آئے اس صفت کے لانے کے بعد تعریف ان علوم پر صادق نہیں آئے گی اب یہ سمجھنا ہے کہ کس طرح ان علوم پر یہ تعریف درست نہیں آئے گی تو وہ اس طرح کہ علم معانی کی تعریف یہ ہوگی کہ وہ علم ہے جس کے ساتھ لفظ عربی کے وہ احوال معلوم ہوتے ہیں جن کے سبب سے لفظ مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے لہذا 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 ان کو صرف معنی اصلی میں دخل ہوتا ہے معنی اصل کا قیام کا ثبوت ہوتا ہے زید کے لئے تو جب زید قائم (بالرفع) کہیں گے تو معنی اصلی سمجھ آئے گا اگر زید قائم (بالجر) پڑھیں تو اسے معنی اصل نہیں سمجھ آئے گا۔

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 مثلاً تجنیس ترصیح وغیرہ تو یہ سارے احوال مقتضی حال کی مطابقت کے بعد ہوتے ہیں ان احوال کی وجہ سے لفظ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوتا۔

وهو قرينة خفية

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 کے سبب سے لفظ عربی مقتضی حال کے مطابق ہوتا ہے اور لفظ عربی کے احوال تم نے جو ذکر کئے تقدیم تاخیر تعریف تنکیر تاکید وغیرہ ان میں احوال کی اضافت ہے لفظ کی طرف اور مضاف مضاف الیہ کا علم تصور ہوتا ہے لہذا مطلب یہ بنے گا کہ علم معانی ان احوال کی معرفت پہچان اور تصور کا نام ہے مثلاً تقدیم کی تعریف کیا ہے تاخیر، تعریف اور تنکیر کے کیا معانی ہیں صرف یہ علم معانی سے معلوم ہوگا حالانکہ علوم سارے تصدیقات کے بعد آتے ہیں نہ

کہ تصورات کے بعد آتے ہیں؟ اس کا شارح نے جواب دیا صفت خبر کے درمیان اور مبتدا موصوف کے درمیان اتحاد ذاتی تغایر 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 اتنی 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 انہا یطابق نہا اللفظ مقتضی الحال یہ خبر ہے۔ احوال اللفظ یہ موصوف معلوم کہا جائے گا لہذا علم معانی سے تصدیق کا فائدہ آئے گا نہ کہ تصور کا۔

وهذا واضع لزوماً

کا مطلب ہے کہ اگر متن کی عبارت کا یہ قضیہ نہ بنایا جائے پھر یقیناً یہ بات لازم آئے گی کہ علم معانی تصور کا فائدہ دیتا ہے اور اس کا فساد ظاہر ہے۔

وهذا یرج علم البیان

سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا کہ علم اللفظ 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؟ اس کا شارح نے جواب دیا کہ اس اتنی یطابق والی قید سے علم بیان بھی نکل گیا وہ اس طرح کہ یہ معروف قانون ہے کہ حکم مشتق پر علت مبدأ اشتقاق ہوتا ہے تو حکم یہاں یعرف ہے اور مشتق اتنی بہا یطابق الخ ہے لہذا 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 ہے تو ان کے 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۔

عبارت: فَإِنْ قُلْتَ إِذَا كَانَ أَحْوَالُ اللَّفْظِ هِيَ التَّأَكُّيدُ وَالذِّكْرُ وَالْحَذْفُ وَنَحْوُ ذَلِكَ وَهِيَ بَعِيْنَهَا الْإِعْتِبَارُ الْمُنَاسِبُ الَّذِي هُوَ مُقْتَضَى الْحَالِ كَمَا يَفْصَحُ عَنْهُ لَفْظُ الْمِفْتَاحِ حَيْثُ يَقُولُ الْحَالَةُ الْمُقْتَضِيَةُ لِلتَّأَكُّيدِ أَوِ الذِّكْرِ أَوِ الْحَذْفِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَكَيْفُ يَصِحُّ قَوْلُهُ الْأَحْوَالُ الَّتِي بِهَا يَطْبِقُ اللَّفْظُ مُقْتَضَى الْحَالِ وَكَيْسَ مُقْتَضَى الْحَالِ الْإِتْلَاقُ الْأَحْوَالِ بِعَيْنِهَا قُلْتَ قَدْ تَسَامَحُوا فِي

الْقَوْلُ بَانَ مُقْتَضِي الْحَالِ هُوَ التَّكْيِيدُ أَوِ الذِّكْرُ أَوِ الْحَذْفُ وَنَحْوُ ذَلِكَ بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا هِيَ الَّتِي
بِهَاتِحَقِّقُ مُقْتَضِي الْحَالِ وَالْأَفْمَقْتَضِي الْحَالِ عِنْدَ التَّحْقِيقِ كَلَامٌ مُؤَكَّدٌ وَكَلَامٌ يُذَكِّرُ فِيهَا
الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ أَوْ يَحْذِفُ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسُ۔

ترجمہ: پھر اگر تم کہو کہ لفظ کے احوال تاکید، ذکر، حذف وغیرہ ہی ہیں اور یہی احوال بعینہ اعتبار
مناسب ہے جو بعینہ مقتضی الحال ہے جیسے اس کو لفظ مفتاح بھی واضح کرتا ہے کیونکہ کہ وہ کہتا ہے کہ حالت جو
تاکید ذکر یا حذف کو چاہتی ہے تو پھر کیسے اس کا یہ قول درست ہے کہ وہ احوال جن کی وجہ سے لفظ مقتضی
حال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ مقتضی حال بعینہ یہی احوال ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ انہوں نے اس قول میں
تساح کیا ہے کہ مقتضی حال وہ نفس تاکید، ذکر، حذف وغیرہ ہیں اور یہ تساح اس بنیاد پر ہے کہ یہ تاکید ذکر
وغیرہ وہ احوال ہیں کہ ان کی وجہ سے مقتضی حال ثابت ہوتا ہے ورنہ حقیقت میں مقتضی حال کلام مؤکد ہے
اور ایسا کلام ہے جس میں مسند الیہ کو ذکر کیا جائے یا ایسا کلام ہے جس میں مسند الیہ یا مسند کو حذف کیا جائے
اور اسی پر قیاس کر لو۔

وضاحت: فان قلت اذا كان احوال اللفظ

سے شارح اعتراض کر کے پھر جواب دے گا۔ اعتراض یہ ہوا کہ علم معانی کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ علم ہے کہ جس
کیساتھ 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 مطابقت کا سبب ہیں باقی
مقتضی حال مطابق بالفتح ہے اور لفظ مطابق بالکسر ہے ظاہر ہے کہ سبب مقتضی حال مطابق مطابقتیں مغائر مغائر ہوں گے
لیکن مذکورہ بالا وضاحت سے تم نے سبب اور مقتضی حال کو ایک بنا دیا وہ اس طرح کہ احوال سے مراد تقدیم تاخیر تعریف تکلیف
تاکید وغیرہ اور پہلے بیان کر آئے کہ تاخیر تقدیم وغیرہ یہی مقتضی حال ہیں جیسے کہ صاحب مفتاح کی عبارت سے بھی یہی
ظاہر ہے جہاں اسنے کہا حالتہ جو مقتضی ہے تاکید یا ذکر یا حذف کی اس سے واضح ہے کہ مقتضی تاکید حذف ذکر وغیرہ ہیں نتیجہ
یہ نکلا کہ سبب اور مقتضی ایک بن گئے لہذا متن کی متن کی جو عبارت ہے الی بہا مطابق اللفظ مقتضی حال یہ عبارت غلط ثابت
ہو جائے گی؟

قلت قد تسامحوال

سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ یہ جو پہلے تاکید حذف ذکر وغیرہ کو مقتضی کہا گیا ہے یا صاحب مفہام نے جو انکو مقتضی کہا ہے یہ انہوں نے مجاز بولا ہے پھر سوال کہ مجاز بولنے کے لئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے یہاں کون سا علاقہ ہے؟ شارح نے جواب دیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ احوال تاکید حذف تعریف تنکیر وغیرہ جو سبب ہیں مقتضی کے اور مقتضی سبب ہے تو ذکر سبب کا اور مراد سبب لیا ہے اور سبب کا اطلاق سبب پر مجاز آیا ہے ورنہ اصل میں تو مقتضی اور ہے اس معنی کے لحاظ سے پھر علیحدہ ہو جائیں گے۔ والا کا مطلب ہے کہ اگر تسامح نہ ہو تو پھر جزا محذوف ہے اس صورت میں ماتن کی عبارت الٹی الخ غلط ہو جائے گی۔

فمقتضی الحال الخ

سے یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ مقتضی الحال اور سبب الگ الگ ثابت ہوں گے (یا یہ کہ مقتضی حال ہے کیا چیز؟ شارح نے وضاحت کی) وہ اس طرح کہ مقتضی اصل میں کلام کلی ہے اور اگر مسند الیہ کے ذکر کو چاہتا ہے تو پھر کلام کلی ہوگی کہ کلام یذکر فیہ المسند الیہ اور حال مسند الیہ کے حذف کو چاہتا ہے تو اب کلام کلی کلام محذوف فیہ المسند الیہ ہوگی اسی طرح جو اور احوال ہیں ان میں ان کے مناسب کلام کلی ہوگی۔

عبارت: وَمَعْنَى مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ أَنَّ الْكَلَامَ الَّذِي يُورِدُهُ الْمُتَكَلِّمُ يَكُونُ جُزْئِيًّا مِنْ جُزْئِيَّاتِ ذَلِكَ الْكَلَامِ وَيَصْدُقُ هُوَ عَلَيْهِ صِدْقُ الْكَلْبِيِّ عَلَى الْجَزْنِيِّ مَثَلًا يَصْدُقُ عَلَى أَنَّ زَيْدًا قَائِمٌ أَنَّهُ كَلَامٌ مُؤَكَّدٌ وَعَلَى زَيْدًا قَائِمٌ أَنَّهُ كَلَامٌ ذَكَرَ فِيهِ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ وَعَلَى قَوْلِنَا الْهَلَالُ وَاللَّهِ أَنَّهُ كَلَامٌ حُذِفَ فِيهِ الْمُسْنَدُ إِلَيْهِ فَظَاهِرٌ أَنَّ تِلْكَ الْأَحْوَالَ هِيَ الَّتِي بِهَا يَتَحَقَّقُ مُطَابَقَةُ هَذَا الْكَلَامِ لِمَا هُوَ مُقْتَضَى الْحَالِ فِي التَّحْقِيقِ فَانْهَمُوا وَأَحْوَالَ الْإِسْنَادِ أَيْضًا مِنْ أَحْوَالَ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ كَوْنَ الْجُمْلَةِ مُؤَكَّدَةً أَوْ غَيْرَ مُؤَكَّدَةً إِعْتِبَارًا رَاجِعًا إِلَيْهَا وَتَخْصِصُ اللَّفْظِ بِالْعَرَبِيِّ مُجَرَّدٌ إِصْطِلَاحٌ لِأَنَّ هَذِهِ الصَّنَاعَةَ إِنَّمَا وُضِعَتْ لِمَعْرِفَةِ أَحْوَالَ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ لِأَغْيَرِ.

ترجمہ: اور کلام کے مقتضی حال کے ساتھ مطابق ہونے کا معنی یہ ہے کہ بے شک وہ کلام کہ جس کو متکلم لائے وہ جزئی ہو کلام کلی کی جزئیات میں سے اور وہ کلام کلی (جو مقتضی حال ہے) اس کلام جزئی پر صادق آئے۔ جیسے کلی کا صدق جزئی پر ہوتا ہے مثال کے طور پر (ان زید قائم) پر صادق آتا ہے کہ یہ کلام مؤکد ہے اور (زید قائم) پر صادق آتا ہے۔ کہ فرد جزئی ہے اس کلام کی جس میں مسند الیہ کو ذکر کیا گیا ہو اور

ہمارے قول (الھلال واللہ) پر یہ صادق آتا ہے کہ فرد و جزئی ہے اس کلام کلی کی جس میں مسند الیہ کو حذف کیا گیا ہو اور ظاہر ہے کہ یہی احوال وہ ہیں جن کی وجہ سے اس کلام کی مقتضی حال حقیقی سے مطابقت ثابت ہوتی ہے پس سمجھو۔ اور اسناد کے احوال بھی لفظ ہی کے احوال میں سے ہیں۔ اس اعتبار سے کہ جملہ کا مؤکد یا غیر مؤکد ہونا یہ ایسا اعتبار ہے جو جملہ کی طرف راجع ہے (اور جملہ لفظ سے بنتا ہے) اور لفظ کو عربی کے ساتھ خاص کرنا محض اصطلاح ہے کیونکہ یہ فن (علم معانی) لفظ عربی کے احوال کو پہچاننے کے لیے وضع کیا گیا ہے نہ کہ غیر کے لیے۔

وضاحت: ومعنی مطابقة الكلام

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؟ اس کا شارح نے اس طرح سے جواب دیا کہ بلاغت فی الکلام کی تعریف میں جو کلام ہے وہ کلام جزئی ہے جو متکلم نے بولنی ہوگی اور مقتضی جو کلام ہے یہ کلام کلی ہے لہذا مطلب یہ بنے گا کہ کلام جزئی کلام کلی کے مطابق ہو اب رہا یہ سوال کہ پہلے تو مطابق کا معنی اشتمال کیا تھا اب مطابقت کا معنی کیا ہوگا؟ جواب میں کہتا ہے کہ اس پر وہ کلام کلی سچی آتی ہے یا نہیں اگر سچی آتی ہے تو پھر یہ مطابقت ہوگی مقتضی حال کی۔۔۔۔۔ اب کلام جزئی پر کلام کلی کا حمل ہو اس کی مثال دیتا ہے کہ مثلاً تمہارا مخاطب منکر ہے تو تم نے کلام جزئی یہ بولی کہ ان زیداً قائم لہذا یہاں کلام کلی کلام مؤکد ہے تو یہ کلام مؤکد ان زیداً قائم پر سچی آتی ہے کہا جاتا ہے کہ ہذا کلام مؤکد اسی طرح حال مسند الیہ کے ذکر کو چاہتا ہو لہذا مسند الیہ کو ذکر کر کے زید قائم کہا جائے گا یہاں کلام کلی کلام ذکر فیہ المسند الیہ ہے زید قائم پر اسکا حمل درست ہے کہا جاسکتا ہے ہذا کلام ذکر فیہ المسند الیہ اسی طرح حال مسند الیہ کے حذف کو چاہتا ہو تو پھر حذف کر دیا جائے گا اور الہلال واللہ کہا جائے گا اور ہذا کو حذف کر دیا گیا تو یہاں کلام کلی یہ ہوگی کہ کلام حذف فیہ المسند الیہ تو الہلال واللہ پر سچی آتی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہذا کلام حذف فیہ خبر المسند الیہ۔

فظاهر ان تلك الاحوال

پہلے شارح نے احوال اور مقتضی کے درمیان سبب مسبب والا علاقہ 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 تا کید

آئے گا تب کلام کلی کلام موكدا اس پر سچی آتی ہے اگر متكلم ان زید اقام نہیں کہے گا تو پھر کلام موكدا اس پر کیسے سچی آئے گی اسی طرح تم مسند الیہ کو ذکر کرو گے اور حذف کرو گے تو اس پر کلام ذکر یا حذف فیہ المسند الیہ سچا آئے گا۔

فانہم

سے شارح نے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا اعتراض یہ کہ تم نے کلام کلی مطابق بافتح اور کلام جزئی کو مطابق بالکسر بنایا تو یہ تم نے مناطقہ کی اصطلاح کی مخالفت کیوں کی ہے کیونکہ مناطقہ کلی مطابق بالکسر اور جزئی کو مطابق بافتح بناتے ہیں کیونکہ ہمیشہ جس کا حمل ہو وہ 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 مطابقتہ الکلام لمقتضی الحال اس میں ہم مقتضی حال کو مطابق ہی بنا سکتے ہیں مطابق نہیں بنا سکتے ورنہ معنی تو ہم بھی منطقیوں کی طرح کرتے ہیں اور کلی جزئی پر حمل کرتے ہیں۔

واحوال الاسناد ایضاً من احوال اللفظ

تو پہلے چار بحثیں آگئیں پہلی بحث یعرف میں دوسری بحث احوال اللفظ میں تیسری بحث تھی کہ الٹی احوال کی صفت کیوں بڑھادی تو بتا دیا کہ علم صرف اور علم بیان علم بدیع کو نکالنے کے لیے 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 اس کا جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ اسناد معنی ہے اور علم معانی سے معنی کے احوال معلوم ہوتے ہیں اور تاکید نہ ہو تو پھر جملہ کو غیر مؤکدہ کہا جاتا ہے اور جملے کا تعلق الفاظ سے ہے اس سے ثابت ہوا کہ مذکورہ بالا احوال بالواسطہ لفظ کے احوال ہیں۔

وتخصیص اللفظ بالعربی النعم

چھٹی بحث یہ ہے کہ اس میں شارح نے ایک نئے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ ما قبل میں کہا گیا کہ علم معانی کے ذریعہ سے لفظ عربی کے احوال معلوم کئے جاتے ہیں لفظ عربی کی قید لگانا درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ جو بھی لفظ عربی ہو یا عجمی بلا تخصیص سب کے احوال علم معانی سے معلوم ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ علم معانی ایک ہی علم ہے جس سے

عرب و عجم فائدہ اٹھا رہے ہیں لہذا ماتن کو یہ قید (کہ علم معانی سے لفظ عربی کے احوال معلوم ہوتے ہیں) یہ قید لگانے کی ضرورت نہیں تھی جو اب دیا کہ عربی کی قید احترازی نہیں یعنی اس سے عجمی لفظ کو نکالنا مقصود نہیں ہے بلکہ یہ اتفاقی قید ہے جو بھی لفظ ہو خواہ عربی ہو یا عجمی سب کے احوال علم معانی سے معلوم کیے جاتے ہیں پھر سوال ہوا کہ ماتن نے لفظ عربی کی تخصیص کیوں کی جو اب علم معانی کی وضع لفظ عربی کے احوال کو معلوم کرنے کے لئے کی گئی ہے اس لئے لفظ کے ساتھ عربی کی قید لگ گئی تاکہ یہ بات اور شرافت لفظ عربی کی واضح ہو جائے۔

عبارت: وَإِنَّمَا عَدَلَ عَنْ تَعْرِيفِ صَاحِبِ الْمِفْتَاحِ عِلْمُ الْمَعَانِي بِأَنَّهُ تَتَّبَعُ خَوَاصِّ تَرَائِكِبِ الْكَلَامِ فِي الْإِفَانَةِ وَمَا يَتَّصِلُ بِهَا مِنَ الْإِسْتِحْسَانِ وَغَيْرِهِ لِيُحْتَرَزَ بِالْوَقْفِ عَلَيْهَا عَنِ الْخَطَأِ فِي تَطْبِيقِ الْكَلَامِ عَلَى مَا يَقْتَضِي الْحَالُ ذِكْرَهُ لِيُوجِهَيْنِ الْأَوَّلَ أَنَّ التَّتَبُعَ لَيْسَ بِعِلْمٍ وَلَا صَادِقٍ عَلَيْهِ فَلَا يَصِحُّ تَعْرِيفُ شَيْءٍ مِنَ الْعُلُومِ بِهِ وَالثَّانِي أَنَّهُ فَسَّرَ التَّرَاكِبَ بِتَرَائِكِبِ الْبُلْغَاءِ حَيْثُ قَالَ وَأَعْنِي بِتَرَائِكِبِ الْكَلَامِ التَّرَاكِبَ الصَّادِرَةَ عَمَّنْ لَهُ فَضْلٌ تَمَيِّزٌ وَمَعْرِفَةٌ وَهِيَ تَرَائِكِبُ الْبُلْغَاءِ وَلَا خِفاءَ فِي أَنَّ مَعْرِفَةَ الْبَلِيغِ مِنْ حَيْثُ هُوَ بَلِيغٌ مُتَوَقِّفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ الْبَلَاغَةِ وَقَدْ عَرَفَهَا فِي كِتَابِهِ بِقَوْلِهِ الْبَلَاغَةُ هِيَ بَلُوغُ الْمُتَكَلِّمِ فِي تَأْدِيَةِ الْمَعَانِي حَدَّالَهُ إِخْتِصَاصٌ بِتَوْفِيْقِهِ خَوَاصِّ التَّرَاكِبِ حَقَّهَا وَإِرَادُ أَنْوَاعِ التَّشْبِيهِ وَالْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ عَلَى وَجْهٍهَا فَإِنْ أَرَادَ بِالتَّرَاكِبِ فِي تَعْرِيفِ الْبَلَاغَةِ تَرَائِكِبَ الْبُلْغَاءِ وَهُوَ الظَّاهِرُ فَقَدْ جَاءَ الدُّورُ وَإِنْ أَرَادَ غَيْرَ هَذَا فَلَمْ يَبَيِّنْهُ

ترجمہ: اور ماتن نے علم معانی کی اس تعریف سے عدول کیا ہے جو صاحب مفتاح کی ہے (جو یہ ہے) کہ علم معانی طلب کرنا ہے کلام کی تراکیب کی اغراض کو باعتبار فائدہ دینے کے کہ یہ ترکیبیں کیسے فائدہ دیتی ہیں اغراض کا اور جو ان خواص کے ساتھ استحسان غیر استحسان لاحق ہوتے ہیں تاکہ یہ تتبع کرنے والا ان پر واقفیت کی وجہ سے بچ جائے خطا سے کلام کو مطابق کرنے میں اس چیز کے ساتھ جس کے ذکر کو حال چاہتا ہے؟ دو وجہوں سے اول تتبع علم نہیں ہے اور نہ ہی یہ تتبع علم پر صادق آتا ہے پس علوم میں سے کسی شے کی تعریف لفظ تتبع سے کرنا صحیح نہیں ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے تراکیب کی تفسیر تراکیب بلغاء سے کی ہے۔ کیونکہ اس نے کہا ہے کہ کلام کی تراکیب سے مراد وہ تراکیب ہیں جو صادر ہوں اس شخص سے جس کو فضل و تمہیر اور معرفت حاصل ہو اور یہ بلغاء کی تراکیب ہیں اور یہ بات مخفی نہیں کہ

بلغ من حیث البلیغ کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے اور حال یہ ہے کہ صاحب مفتاح نے اپنی کتاب مفتاح میں بلاغت کی تعریف اپنے اس قول سے کی ہے کہ یہ بلاغت، متکلم کا معنی مرادی کو ادا کرنے میں ایسے درجہ تک پہنچنا ہے کہ اس درجہ کو اغراض کلام کے حق کو کامل کرنے کے ساتھ اختصاص حاصل ہے اور اقسام تشبیہ انواع مجاز و کنایہ کو صحیح طریقے سے ذکر کرنا ہے اگر ترکیب سے جو بلاغت کی تعریف میں واقع ہے تراکیب بلغاء مراد لیتا ہے اور ظاہر بھی یہی ہے تو دور لازم آگیا اور اگر بلاغت کی تعریف میں واقع لفظ تراکیب سے مراد تراکیب بلغاء کے غیر کو لیتا ہے تو اسے اس نے واضح بیان نہیں کیا ہے

وضاحت: وانما عدل عن تعریف صاحب المفتاح

سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا یہ تلخیص المفتاح سکا کی کی شہرہ آفاق 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 اتن کے اس عدول کا جو اس نے صاحب مفتاح کی تعریف سے کیا ہے۔ جواب کی تفصیل سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ 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 مثلاً 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 مثلاً ان زید قائم بولیں تو دفع انکار مطلوب ہوتا ہے صرف زید قائم کہیں تو مطلوب صرف زید کے لئے قیام کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ دفع انکار)۔

فی الافادق

یہ نتیجہ کے متعلق ہے یعنی حصول فائدہ کے لئے خواص کو تلاش کرنا مثلاً یہ خاصہ کیا فائدہ دیتا ہے فلاں خاصہ کیا فائدہ

دیتا ہے۔

وما يتصل بها الخ

علم بدیع میں اختلاف ہے بعض کے 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 (کہ جو ان تراکیب کے ساتھ متصل ہو اس کا نتیجہ) سکا کی نے بڑھائی ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ علم بدیع علم معانی کے تابع ہے رہی یہ بات کہ 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 کی، جو کرنی ہو تو کیسے کریں گے۔

لیحترز بہ

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

الاول الخ

سے شارح نے پہلی وجہ عدول کی ذکر کی وہ یہ ہے کہ سکا کی نے تتبع کے ساتھ علم معانی کی تعریف کی لیکن تتبع کو علم نہیں کہا جاسکتا اس لئے کہ علم معانی کے تین معانی ماقبل میں مذکور ہو چکے مسائل ادراک ملکہ تتبع ان میں سے کسی سے نہیں یہی وجہ ہے کہ تتبع کا ان میں سے کسی پر حمل نہیں ہو سکتا لہذا 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 پر محمول ہوں (جسے تعریف باللازم کہا جاتا ہے) کیونکہ تتبع نہ ذاتی ہے نہ عرضی۔

والثانی انه فسر لتراکیب الخ

سے دوسری وجہ عدول ذکر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب مفتاح والی تعریف کرنے سے یا تو دور یا تعریف بالجمہول لازم آئے 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 خودی ذکر بھی کر دیا کہ تراکیب سے میری مراد تراکیب البلاغ ہے اس صورت میں علم معانی کی معرفت تراکیب البلاغ پر ہوگی بلاغ بلوغ کی جمع ہے بلوغ بلاغت سے مشتق ہے تو پھر بلوغ کی معرفت بلاغت پر موقوف ہوگی۔

من حیث بلیغ

کی قید اس لئے لگائی کہ بلیغ کی ذات کی معرفت بلاغت پر موقوف نہیں من حیث بلیغ کی معرفت بلاغت پر موقوف ہے نتیجہ یہ نکلا کہ تراکیب البلاغ 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 کہ اس سے کیا مراد ہے تراکیب البلاغ یا کوئی اور اگر تراکیب البلاغ مراد ہے تو پھر تراکیب البلاغ کی معرفت بلاغت کے واسطے تراکیب البلاغ پر موقوف ہوگی اس کا نام دور ہے جو توقف الشی

علیٰ نفسہ کہلاتا ہے اور اس کا بطلان واضح ہے۔ لیکن یہ معنی کہ احوال لفظ کی طرف راجع ہیں وہ اس طرح کہ جب اسناد کی تاکید لائیں گے تو پھر ہم کہہ سکتے ہیں کہ الجملہ مؤکدہ اور تاکید بھی علم معانی کی تعریف میں آگئی اور یہی مقصودہ باقی یہاں ایک دوسرا دور آسکتا ہے وہ مقصود نہیں تو وہ دوری ہے خود بلاغت کی تعریف میں بھی دور ہے وہ اس طرح کہ بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے تو اگر تراکیب سے تراکیب البلاغ مراد ہوں تو پھر بلاغت کی معرفت تراکیب البلاغ کی معرفت پر موقوف ہو جائے گی اور پہلے ہم بتا آئے ہیں کہ تراکیب البلاغ جو معانی کی تعریف میں ہے کہ معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے تو بلاغت کہ معرفت تراکیب البلاغ کی معرفت موقوف ہے بلاغت پر اور بلاغت کی معرفت تراکیب البلاغ پر موقوف ہے تو نتیجہ ہوگا کہ بلاغت کی معرفت موقوف ہے بلاغت کی معرفت پر یہ دوسرا دور بلاغت کی تعریف میں ہے اگر صاحب مفتاح کی مراد اس تراکیب سے جو تراکیب کا لفظ بلاغت کی تعریف میں ہے تراکیب البلاغ 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 جائے گا اور اس تراکیب پر علم معانی کی تعریف والے تراکیب البلاغ کی معرفت موقوف تھی تو پھر وہ تراکیب البلاغ جو علم معانی کی تعریف میں ہے۔ وہ بھی مجہول ہو جائے گا 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 جائے گی 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 ان کو ان کا پورا پورا حق دینا (یہ علم بلاغت کی تعریف میں معانی کا ذکر آگیا کیونکہ بلاغت معانی بیان دونوں شامل ہے کیونکہ علم معانی میں یہ ہوتا ہے کہ خواص کو پورا حق دیا جاتا ہے اور ان کی پوری رعایت کی جاتی ہے) اور دوسری خصوصیت حد کی یہ ہے کہ تشبیہ کے جو انواع ہوتے ہیں مثلاً مجاز، کنایہ ان سب کو اپنی اپنی وجہ پر ذکر کرنا یعنی جیسے ان کو ذکر کرنا چاہیے تھا اس طرح ذکر کرنا (یہ بات بیان میں ہوتی ہے لہذا علم بلاغت کی تعریف میں بیان کا ذکر آگیا) پھر یہاں صاحب مفتاح نے بلاغت کی تعریف میں تراکیب کا لفظ بولا ہے۔

عبارت: وَأَجِيبُ عَنِ الْأَوَّلِ بَأَنَّهُ أَرَادَ بِالتَّبَعِ الْمَعْرِفَةَ كَمَا صَرَّحَ بِهِ فِي كِتَابِهِ إِطْلَاقًا لِلْمَلْزُومِ عَلَى الْإِذْمِ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ مَعْرِفَةٌ حَاصِلَةٌ مِنْ تَتَبُعِ تَرَكَيبِ الْبَلْغَاءِ حَتَّىٰ أَنْ مَعْرِفَةُ الْعَرَبِ ذَلِكَ بِحَسَبِ السَّلِيْقَةِ لَا يَسْمَىٰ عِلْمَ الْمَعَانِي وَتَعْرِيفَاتُ الْأَدْبَاءِ مَشْحُونَةٌ بِالْمَجَازِ وَعَنِ الثَّانِي بَعْدَ تَسْلِيمِ دَلَالَةِ كَلَامِ السَّكَائِي عَلَى أَنَّهُ فَسَّرَ التَّرَاكِيْبَ بِتَرَكَيبِ الْبَلْغَاءِ بِأَنَّ الْمُرَادَ بِهَا تَرَكَيبَ الْبَلْغَاءِ

المُوصُوفِينَ بِالْبَلَاغَةِ وَمَعْرِفَتَهُمْ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ الْبَلَاغَةِ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ إِذِ اجْزَأَ أَنْ يُعْرَفَ بِحَسَبِ عُرْفِ النَّاسِ أَنَّ امْرَأَ الْقَيْسِ مَثَلًا بَلِيغٌ فَيَتَّبِعُ خَوَاصَ تَرَكَيبِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَّصِرَ الْمَعْنَى الْمَذْكُورَ لِلْبَلَاغَةِ كَمَا يُمْكِنُ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنَ الْعَوَامِ أَنْ يُعْرَفَ فَفَهَاءَ الْبَلَدِ فَيَتَّبِعُ أَقْوَالَهُمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُعْرَفَ أَنَّ الْفِقْهَ عِلْمٌ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفُرْعِيَّةِ مُكْتَسَبٌ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

ترجمہ: اور پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ علامہ سکا کی کی تتبع سے مراد معرفت ہے جیسے کہ اس نے اس کی اپنی کتاب میں تصریح کی ہے یہ لازم و ملزوم کے اطلاق کے باب سے ہے تشبیہ کرتے ہوئے اس بات پر کہ علم معانی ایسی معرفت ہے جو بلغاء کی تراکیب کے تتبع سے حاصل ہوتی ہے حتیٰ کہ عربوں کو جو خواص تراکیب کی معرفت فطرتِ اصلیہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اسے علم معانی سے موسوم نہیں کیا جاتا ہے اور اصحابِ ادب کی تعریفیں مجاز سے بھری ہوئی ہیں۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ کلام سکا کی کی دلالت اس پر ہے کہ اس نے تراکیب کی تفسیر تراکیبِ بلغاء سے کی ہے تو اس کی تراکیب سے مراد ان بلغاء کی تراکیب ہیں جو بلاغت کیساتھ موصوف ہیں کیونکہ ان بلغاء کی معرفت بلاغت بالمعنی مذکور کی معرفت پر موقوف نہیں کیونکہ یہ جائز ہے کہ باعتبار عرفِ عوام کے طالب علم معانی پہچان لے کہ امر و القیس بلیغ ہے اور پھر اس کی تراکیب کے خواص کو طلب کرے بغیر بلاغت اصطلاحی کے معانی کو پہچانے جیسے کہ جائز ہے ممکن ہے عوام میں سے ہر ایک کے لیے کہ وہ اپنے شہر کے فقہاء کو پہچان کر ان کے اقوال کا اتباع کرے بغیر اس کے کہ اس عامی کو یہ معرفت ہو کہ فقہ اصطلاح میں احکام شرعیہ فرعیہ کے ایسے علم کو کہتے ہیں جو اپنے دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہو اور یہ ظاہر ہے۔

وضاحت: واجیب عن الاول

تو پہلے شارح نے صاحبِ مفتاح کی تعریف پر دو وجوہ سے اعتراض کیا تو کسی نے ان کا جواب دیا تھا یہاں شارح وہ جواب نقل کرتا ہے وہ جواب یہ ہے کہ تتبع سے صاحبِ مفتاح کی مراد معرفت ہے اس کا اپنا معنی مراد نہیں اس لیے شارح تتبع کی علت صحیح ہے اور علتِ باعث بھی ذکر کرتے ہو کہتا ہے کہ تتبع کا ذکر کرنا درست ہے کیونکہ تتبع کو معرفت لازم ہے

تو مجاز اذکر 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 معرفت اس کی وضاحت درست ہوئی ہے اور۔۔۔۔۔

تنبیہا الخ

(یہ اطلاق کا مفعول لہ ہے) سے علت باعث ذکر کی کہ چلو درست تو تھا لیکن تتبع کا لفظ بولا کیوں معرفت یا علم کا لفظ سرے سے کہتا اس کا جواب دیا کہ لفظ عربی کے احوال کی معرفت دو قسم کی ہوتی ہے ایک وہ معرفت کہ سلیق طبع سے جو لفظ عربی کے احوال کی معرفت سے آتی ہے جیسے کہ خالص عرب ہوتے ہیں اور دوسری وہ جو بلغاء کی تتبع سے احوال لفظ عربی کی معرفت آتی ہے تو صاحب مفتاح نے اس پر تنبیہ کرنی تھی کہ جو معرفت احوال لفظ عربی کی سلیق طبع سے آتی ہے اسے علم معانی نہیں کہتے علم معانی لفظ عربی کے احوال کی اس معرفت 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 اس کا جواب دیا کہ یہ قاعدہ مناطکہ کا ہے باقی ادیب اس کی پرواہ نہیں کرتے کیونکہ ادیبوں کی تعریفیں تو مجازات سے بھری پڑی ہیں۔

وعن الثانی

تو یہاں سے دوسری وجہ سے اعتراض کا جواب دیتا ہے وہ یہ ہے کہ یہاں سے اعتراض کا دو باتوں پر مدار تھا ایک تو اس 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 معرفت بلاغت پر موقوف ہے اور بلاغت کا پھر صاحب مفتاح نے جو معنی کیا اس میں پھر تراکیب کا لفظ آیا تو بلاغت کی تعریف کی وجہ سے دور یا تعریف بالجمول لازم آگئی پھر دوسری وجہ سے جو اعتراض ہے اس کے دو جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم بھی نہیں کرتے کہ صاحب مفتاح نے تراکیب کی تفسیر تراکیب البلغاء کے ساتھ کی ہے کیونکہ صاحب مفتاح نے تو صرف اتنا کہا کہ تراکیب سے میری مراد تراکیب ہیں کہ جو اس شخص سے صادر ہوں جسے زیادہ تمیز اور معرفت ہو باقی بعد میں جو کہا کہ وہی تراکیب البلغاء یہ جملہ مستانفہ ہے اور صاحب مفتاح نے صرف تعین کر دیا کہ وہ پھر کون سی تراکیب ہوں گی 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 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 معرفت صرف بلاغت کے معنی جو صاحب مفتاح نے ذکر کیا اس پر موقوف ہے ٹھیک نہیں ہے۔ تراکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی کے بغیر بھی آسکتی ہے (باقی عبارت میں شارح نے اور طرح کی تقریر کی بلوغ کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف نہیں بلکہ اور دو چیزوں سے بھی بلوغ کی معرفت آسکتی ہے مطلب ایک ہی ہے اس کی مثال دی کہ کبھی تو عرف عام سے تراکیب البلغاء کی معرفت آتی ہے مثلاً ایک انسان نے لوگوں سے سنا کہ امراء القیس بلوغ 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 اس طرح کلام کی اس طرح کلام کیا ہے تو پھر اس انسان کو تراکیب البلغاء کی معرفت تو آجائے گی خواہ وہ آدمی بلاغت کا یہ معنی مذکور جانتا نہیں اور اس سے بڑھ کر شارح نے یہ مثال دی ہے جیسے ایک ان پڑھ آدمی علماء کی مجلس میں بیٹھا رہتا ہے تو علماء کے فقروں کو سن کر اس کو فقہاء کی تراکیب کا علم تو آجائے گا کہ فلاں مسئلے میں فلاں امام کا یہ مذہب ہے فلاں کا یہ مذہب ہے حالانکہ اس آدمی کو فقہ کی تعریف کی معرفت تک نہیں ہے کہ فقہ ایک علم ہے احکام شرعیہ فرعیہ کا جوادلہ تفصیلہ سے حاصل ہوتا ہے۔

عبارت: وَأَقُولُ لَا يَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهِ بِتَوْفِيَةِ خَوَاصِّ التَّرَاكِيْبِ حَقَّهَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمُتَكَلِّمُ بِحَيْثُ يُورِدُ كُلَّ تَرْكِيْبٍ لَهُ فِي الْمَوْرِدِ الَّذِي يَلِيْقُ بِهِ وَالْمَقَامِ الَّذِي يُنَاسِبُهُ بَأَنْ يَسْتَعْمِلَ مَثَلًا إِنْ زِيدَ أَقَانِمٌ إِذَا كَانَ الْمُخَاطَبُ شَاكًا أَوْ مُنْكَرًا أَوْ وَاللَّهِ إِنَّهُ لَقَانِمٌ فِيمَا إِذَا كَانَ مُصْرًا وَزَيْدًا ضَرَبْتُ فِيمَا إِذَا كَانَ الْمُخَاطَبُ حَاكِمًا حُكْمًا مَشُوبًا بِصَوَابٍ وَخَطْلًا لَأَنَّ خَاصِيَّةَ أَنْ زَيْدًا قَانِمٌ أَنْ يَكُونَ لِنَفْسِي شَكٌّ أَوْ انْكَارٌ وَخَاصِيَّةُ زَيْدًا ضَرَبْتُ أَنْ يَكُونَ لِحَصْرِ وَتَخْصِيصٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَتَوْفِيَّتُهَا حَقَّهَا أَنْ يُورِدَ التَّرَاكِيْبَ فِي مَوْرِدِهِ وَفِيمَا هُوَ لَهُ

ترجمہ: اور میں کہتا ہوں کہ نہیں مفہوم ہوتا ہے اس کے اس قول سے کہ بلاغت ادا ایگی معنی میں ایسی حد کو پہنچنا ہے کہ اسے اختصاص حاصل ہو تراکیب کی اغراض کے حق کو کامل کرنے کا مگر یہ کہ یہ متکلم ادا ایگی معنی میں ایسی حد کو پہنچے کہ اپنی ہر ترکیب کو اس کے لائق جگہ اور مناسب مقام میں لائے بایں صورت کہ اپنی کلام مؤکد (ان زید اقام) کو اس صورت میں استعمال کرے جبکہ متکلم کا مخاطب شاکی یا منکر ہو اور (واللہ

انہ لقاؤں (کو اس صورت میں استعمال کرے جبکہ اس کا مخاطب اپنے انکار پر محصر ہو اور (زید اضربت) کو ایسے مقام میں استعمال کرے جہاں اس کا مخاطب ایسا حکم کر رہا ہو جو حق و باطل کے ساتھ خلط ملط ہو۔ کیونکہ (ان زید اقام) کی خاصیت نفی شک اور رد انکار ہے اور زید اضربت کی خاصیت حصر و تخصیص پیدا کرنا ہے وغیرہ ذلک۔ پس تراکیب کے خواص کے حق کو کامل کرنا ہی ہے کہ متکلم اپنی ترکیب کو اپنے مورد اور اس مقام میں لائے جس کے لیے یہ ترکیب ہے۔

وضاحت: واقول لایفہم من قولہ

یہاں سے شارح کی غرض یہ ہے کہ شارح ماتن پر بھی رد کرتا ہے اور جواب دینے والوں کا 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 اس کی معرفت بلاغت کی معرفت پر موقوف ہے تو بلاغت کی تعریف میں جو تراکیب کا لفظ ہے اس سے اگر تراکیب البلغاء مراد ہوں تو پھر دور لازم آئے گا اور اگر کوئی اور مراد ہو تو پھر تعریف بالجمول لازم آئے گی مطلب یہ ہے کہ ماتن نے یہ تو تسلیم کر لیا کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب البلغاء مراد ہے اور بلاغت کی تعریف میں تراکیب البلغاء لے سکتے ہیں کیونکہ دونوں احتمال جو ذکر کئے گئے کہ تراکیب البلغاء مراد ہو گا یا کوئی اور تو اسے بھی شارح رد کرے گا اور اجیب والوں پر اس طرح رد کرے گا 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 اس کے بغیر عرف عام سے بھی تراکیب البلغاء کی معرفت آسکتی ہے۔ کیونکہ اگر تراکیب کی معرفت اس معنی پر موقوف ہو تو پھر یا دور یا تعریف بالجمول لازم آجائے گی تو اس شارح رد کرے گا تو اس طرح کرے گا کہ ہم شق تو یہ اختیار کرتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں جو تراکیب ہیں اس سے مراد تراکیب البلغاء ہیں اور اسکی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے جو بلاغت کا معنی صاحب مفتاح نے کیا پھر اعتراض کرو گے 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 بالجمول لازم آجائے گی 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 بالجمول لازم نہیں آئی تو رد 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 اس کے اپنے ہوں اور الفاظ بھی اپنے

ہوں کیونکہ اگر معانی کسی اور کے الفاظ 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 ہوگا اور متکلم صرف ناقل ہوگا تو ناقل کوئی بلیغ نہیں ہوتا ورنہ پھر جو آدمی قرآن پڑھتا ہو اس کو 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 کرے گا کہ خواص کا معنی معانی ثانیہ نہیں بلکہ خواص کا معنی بزرگی اور فضیلت ہے، اور بلاغت کی تعریف میں جو صاحب مفتاح نے کہا بلوغ المتکلم فی تادیۃ المعانی حدیختصاص فمعنی بتوفیہ خواص التراکیب تھا تو متکلم جس معنی کو ادا کریگا وہ معنی متکلم کا اپنا ہوگا اسی طرح جس ترکیب سے تعبیر کرے گا وہ ترکیب بھی متکلم کی اپنی ہوگی یہ نہیں کہ معانی اپنے ہوں اور تراکیب بلیغ کی ہوں کیونکہ اگر تراکیب بلیغ کی ہیں تو پھر بلیغ وہ ہوں گے جن کی تراکیب ہوں یہ متکلم تو بلیغ نہیں ہوگا تو اب جواب آگیا کہ ہم کہتے ہیں کہ علم معانی کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب بلیغ مراد ہیں۔ اور تراکیب بلیغ کی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے اب تم اعتراض کرو گے کہ اگر بلاغت کی تعریف میں تراکیب سے تراکیب بلیغ نہ ہوں کوئی اور مراد ہوں تو پھر اسے صاحب مفتاح نے بیان نہیں کیا پھر یہ تعریف بالجمول ہے تو ہم کہتے ہیں کہ صاحب مفتاح نے بیان کیا ہے کہ تراکیب سے مراد تراکیب المتکلم ہیں اور قرینہ خود آگے ذکر کرے گا کہ تادیۃ کالفظ قرینہ ہے اسی طرح ایراد کالفظ بھی قرینہ ہے پھر نہ تو دور اور نہ تعریف بالجمول 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 عبارت کہی ہے کہ بتوفیہ خواص التراکیب تھا، صرف عبارت اس لئے نقل کی کہ بات تراکیب میں ہے تو پھر جس عبارت میں تراکیب کالفظ ہے اس سے نقل کرنا ضروری تھا اس عبارت کا یہ معنی ہے کہ یہ متکلم اس حیثیت پر ہو کہ ہر ترکیب کو اپنی جگہ پر وارد کرے جو مقام اس ترکیب کے مناسب ہو۔

بان يستعمل مثلاً

سے شارح نے بتایا کہ متکلم خواص تراکیب کو انکا پورا حق کیسے دے گا اور ہر ترکیب کو اپنے مناسب مقام پر کیسے وارد کرے گا تو بتایا کہ اس طرح کہ مثلاً جب مخاطب منکر ہوگا یا مخاطب کو شک ہو تو پھر متکلم ان زید اقام کہے گا اور اگر مخاطب انکار پر مصر ہوگا تو پھر وہ اللہ ان زید اقام کہے گا اور اگر مخاطب حکم کے لحاظ سے مخلوط ہو مثلاً مخاطب کا خیال تھا کہ متکلم نے زید اور عمروں کو مارا ہے تو زید کے بارے میں تو مخاطب کا خیال صواب تھا اور عمر کے بارے میں خطا تھا تو پھر متکلم کہے گا کہ

ان خاصية ان زیداً قائم الخ

سے شارح نے اس بات پر دلیل دی کہ مثلاً مخاطب منکر یا شک کرنے والا ہو تو پھر ان زیداً قائم کہے گا اسی طرح جب اصرار کرے گا انکار پر تو پھر واللہ ان زیداً قائم کہے گا اس لیے کہ ان زیداً قائم کی خاصیت یہ بھی یہ ہے کہ یہ دفع شک اور دفع انکار کے لئے ہوتا ہے۔ تو پھر مخاطب منکر یا شک کرنے والے کو ان زیداً قائم ہی کہتا ہے۔ اسی طرح زیداً ضربت کی خاصیت ہی یہ ہے کہ حصر کے لئے ہوتا ہے پھر جب مخاطب کا حکم مختلف ہوگا تو پھر یہی کہیں گے۔

لان خاصية ان زیداً قائم ان یکون لنفی الشک الخ

اس عبارت سے شارح نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ یہاں خواص کا معنی معانی ثانیہ نہیں بلکہ بزرگی اور فضیلت ہے کیونکہ شارح نے کہا کہ ان زیداً قائم کی خاصیت یہ ہے کہ یہ نفی شک کے لئے ہوتا ہے تو جب یہ کہا کہ نفی شک کے لئے ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہو کہ خاصیت ہوگی اور نفی شک اور ہوگی کیونکہ اگر یہ مطلب ہوتا کہ خاصیت خود نفی شک ہے تو پھر عبارت یوں نہ بولتا کہ ان یکون لنفی الشک بلکہ یہ کہتا کہ خاصیت ان زیداً قائم ان نفی الشک تو اب ٹھیک ہوتا کیونکہ نفی الشک غرض مصوغ لہ الکلام ہے تو بتایا گیا کہ خاصیت 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 کے لئے ہوتا ہے اسی طرح زیداً ضربت اور واللہ ان زیداً قائم بھی۔

فتوفیتها حقها

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۔

عبارت: وَهَذَا بَعِيْنُهُ مَعْنَى تَطْبِيْقِ الْكَلَامِ لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَمَعْنَى تَوْفِيْقِهِ خَوَاصِ التَّرَاكِيْبِ حَقَّهَا أَنْ يُورَدَ كُلُّ كَلَامٍ مُوَافِقًا لِمُقْتَضَى الْحَالِ فَالْمُرَادُ بِالتَّرَاكِيْبِ فِي تَعْرِيفِ الْبَلَاغَةِ تَرَكَيبُ ذَلِكَ الْمُتَكَلِّمِ كَمَا يَنْصَحُ عَنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ فِي تَأْدِيَةِ الْمَعَانِي وَكَذَا قَوْلُهُ وَإِرَادَةُ أَنْوَاعِ التَّشْبِيْهِ وَالْمَجَازِ وَالْكِنَايَةِ عَلَى وَجْهِهَا إِذْ لَا مَعْنَى لَهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمُتَكَلِّمُ بِحَيْثُ يُورَدُ كُلُّ تَشْبِيْهِ وَمَجَازٍ وَكِنَايَةٍ كَمَا يَنْبَغِي وَعَلَى مَا هُوَ حَقُّهُ وَلَيْسَ الْمَعْنَى عَلَى أَنَّهُ يُورَدُ تَشْبِيْهَاتِ الْبَلَاغَةِ وَمَجَازِ ائْتِهِمْ عَلَى وَجْهِهَا وَهَذَا فِي غَايَةِ الْحُسْنِ وَنِهَايَةِ اللَّطَافَةِ

ترجمہ: اور یہ (یعنی ہر ترکیب کو اپنے مقام میں لانا) بعینہ کلام کو مقتضی حال کے مطابق لانے کا معنی ہے پس توفیۃ خواص بالترکیب ہٹھا کا یہی معنی ہے کہ متکلم ہر ترکیب کلام کو مقتضی حال کے مطابق لائے پس بلاغت کی تعریف میں واقع ترکیب سے مراد خود اسی متکلم کی ترکیب ہیں جیسا کہ اس کو اس کا قول تادیۃ المعنی الخ واضح کرتا ہے اور ایسے اس کا قول و ایراد انواع التشبیہ الخ بھی اسی معنی کو واضح کرتا ہے کیونکہ اس قول کا اور کوئی معنی نہیں مگر یہی کہ خود متکلم اپنے ہر تشبیہ و مجاز اور کنایہ کو جیسے کہ مناسب اور جیسا کہ اس کا حق ہے اس طور پر لائے اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ متکلم بلغاء کی تشبیہات، مجازات اور کنایات کو صحیح طور پر لائے اور یہ معنی انتہائی حسن و لطافت میں ہے۔ کیونکہ اس میں نہ درد ہے نہ ہی ابہام ہے۔

وضاحت: وهذا بعینہ معنی تطبیق الکلام

سے شارح نے ماتن پر طعن کرتے ہوئے اعتراض کیا کہ توفیۃ خواص بالترکیب ہٹھا کا ہم نے جو معنی بیان کیا تو ماتن کی تعریف مطابقتہ الکلام لمقتضی الحال اور اس کا ایک مطلب ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ ماتن کی تعریف بھی غلط ہوگی۔

فمعنی توفیۃ

خواص ترکیب سے شارح نے بتایا کہ صاحب مفتاح نے جو بلاغت کی تعریف کی اور ماتن نے جو بلاغت کی تعریف کی ان کا ایک مطلب کس طرح ہے تو وہ اسی طرح کے خواص ترکیب کو انکار پورا حق دینے کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ کلام ایسا وارد کیا جائے کہ مقتضی حال کے مطابق ہو۔

فالمراد بالترکیب

سے اصل جو جواب مقصود تھا وہ ذکر کیا کہ ہم کہیں گے کہ معانی کی تعریف میں ترکیب سے ترکیب البلغاء مراد ہے اور ترکیب البلغاء کی معرفت بلاغت کے اس معنی پر موقوف ہے اور ترکیب جو بلاغت کی تعریف میں ہے اس سے ترکیب البلغاء نہیں کوئی اور مراد ہے اب تم کہو گے کہ تعریف بالجمول ہے تو بتایا کہ تعریف بالجمول نہیں خود صاحب مفتاح نے ذکر کیا ہے کہ ترکیب سے مراد ترکیب المتکلم ہیں کیونکہ ایک تو صاحب مفتاح نے تعدیۃ المعانی کہا یعنی متکلم معانی کو جو اداء کرتا ہے تو اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جب اداء متکلم کرے گا تو معانی بھی متکلم کے ہوں گے اور اسی طرح بعد میں کہا کہ تشبیہ کے انواع مجاز اور کنایہ کو جو متکلم اپنے طریقے سے وارد کرے گا تو وہ انواع تشبیہ مجاز اور کنایہ متکلم کے اپنے ہوں گے یہ مطلب نہیں کہ انواع تشبیہ مجاز اور کنایہ بلغاء کے ہوں اور متکلم ان کو وارد اپنے طریقے پر کرے۔

وہذا فی غایۃ الحسن ونیہایۃ 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۔

عبارت: وَالْعَجَبُ مِنَ الْمُصَنِّفِ وَغَيْرِهِ كَيْفَ خَفِيَ عَلَيْهِمْ هَذَا الْمَعْنَى مَعَ وَضُوحِهِ وَسَبَّحَ
ظَنُّوْا بِالسَّكَامِيِّ أَنَّهُ أَخَذَ فِي تَعْرِيفِ بَلَاغَةِ الْمُتَكَلِّمِ تَرَائِيْبَ الْبَلْغَاءِ فَعَرَّفَ الشَّيْءَ بِنَفْسِهِ وَمَفَاسِدُ
قَلَّةِ التَّأَمُّلِ مِمَّا يَضِيقُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهَاطِقِ الْبَيَانِ ثُمَّ الْأَوْضَحُ فِي تَعْرِيفِ عِلْمِ الْمَعَانِي أَنَّهُ عِلْمٌ
يُعْرَفُ بِهِ كَيْفِيَّةُ تَطْبِيقِ الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ لِمُقْتَضَى الْحَالِ

ترجمہ: اور ماتن اور اس کے علاوہ مجیب پر تعجب ہے کہ کیسے ان پر یہ معنی مخفی ہو ابا وجود کہ یہ واضح ہے
اور کیسے انہوں نے علامہ سکا کی امام الفن کے ساتھ یہ گمان کر لیا کہ اس نے بلاغت متکلم کی تعریف میں
تراکیب سے مراد تراکیب بلغاء کو مراد لیا ہے اور پھر تعریف الشئی بنفسہ کر دی اور کم غور و تامل کے مقاصد
اتنے ہیں کہ ان کے احاطہ کرنے سے بیان تنگ ہو جاتا ہے اور واضح ترین علم معانی کی تعریف یہ ہے کہ وہ
ایسا علم ہے جس کے ساتھ کلام عربی مقتضی الحال کے ساتھ مطابق ہونے کی کیفیت کی معرفت حاصل ہوتی
ہے۔

والعجب من المصنف

سے شارح نے ماتن اور جواب والوں پر صراحت رد کر دیا 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
کہ 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 معرفت تراکیب البلغاء کی معرفت پر
موقوف ہو جائے گی تو پھر تعریف الشئی بنفسہ لازم آجائے گی حالانکہ یہ واضح ہے کہ اس کی مراد تراکیب المتکلم ہے یہ ایک
الگ بات ہے کہ ان حضرات کو معلوم نہ ہو سکا۔

ومفاسد قلة التأمل

سے علامہ نے قاعدہ کلیہ ذکر کیا کہ قلت تامل کے مفاسد بیان کے احاطہ سے باہر ہوتے ہیں تو اس کا محققین نے مطلب یہ بتایا کہ جب کوئی شخص ایک غلطی کرتا ہے تو پھر سو غلطیاں اس کو اور بھی اس غلطی کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کرنی پڑتی ہیں اس لئے پھر کیسا اچھا ہوتا کہ ابتداء میں اس پہلی غلطی کو ہی تسلیم کر لیتا کہ مجھ سے یہ لغزش ہو گئی لیکن ابتداء بعض اوقات انسان اسی غلطی پر بضد رہتا ہے۔

ثم الاوضع في تعريف علم المعاني

تو علم معانی کی ایک تعریف ماتن نے کی اس پر بھی اعتراض ہوا تھا کہ احوال اللفظ، مضاف مضاف الیہ ان کا علم تصور ہے تو مطلب ہوگا کہ علم معانی تصور کا مفید ہے پھر شارح کوالتی کا قضیہ بنانا پڑا اور ایک تعریف صاحب مفتاح نے کی تو اس پر بھی اعتراض ہوا اس لئے 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 مقتضی 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 کیفیت 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 اس کا علم تو تصدیق سے ہوگا باقی صاحب مفتاح کی تعریف پر جو اعتراضات ہیں وہ بھی نہیں ہوں گے۔ کیونکہ صاحب مفتاح نے تو تعریف میں تتبع کا اور تراکیب کا لفظ بولا تھا جس کی وجہ سے پھر اعتراض ہو گئے اور اس نے نہ تو تتبع اور نہ ہی تراکیب کا لفظ بولا لہذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

عبارت: وَيُنْحَصِرُ الْمَقْصُودُ مِنْ عِلْمِ الْمَعَانِي فِي ثَمَانِيَةِ ابْوَابٍ اِنْحِصَارُ الْكُلِّ فِي اجْزَائِهِ
لَا الْكُلِّيُّ فِي جُزْئِيَّاتِهِ وَالْاَلْصَدَقُ عِلْمُ الْمَعَانِي عَلَى كُلِّ بَابٍ وَظَاهِرُ هَذَا الْكَلَامِ يُشْعِرُ بِأَنَّ
الْعِلْمَ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِ الْقَوَاعِدِ عَلَى مَأْمَرٍ وَتَعْرِيفُ الْعِلْمِ وَبَيَانُ الْاِنْحِصَارِ وَالتَّنْبِيْهُ الْاَلْتَبِيُّ خَارِجَةٌ
عَنِ الْمَقْصُودِ الْاَوَّلِ اَحْوَالُ الْاَسْنَادِ الْخَبْرِيُّ الثَّانِي اَحْوَالُ الْمُسْنَدِ اِلَيْهِ الثَّلَاثُ اَحْوَالُ الْمُسْنَدِ
الرَّابِعُ اَحْوَالُ مُتَعَلِّقَاتِ الْفِعْلِ الْخَامِسُ الْقَصْرُ السَّادِسُ الْاِنْشَاءُ السَّابِعُ الْفَصْلُ وَالْوَصْلُ الثَّامِنُ
الْاِيْجَازُ وَالْاِطْنَابُ وَالْمَسَاوَاةُ

ترجمہ: اور علم معانی کا مقصود آٹھ ابواب میں منحصر ہے یہ حصر کل کا اپنے اجزاء میں ہے نہ کہ کلی کا اپنی جزئیات میں حصر ہے اور اگر یہ نہ ہو تو پھر علم معانی کا صدق ہر باب پر ہوگا (اور یہ باطل ہے) اور ظاہر

اس کلام کا مشعر ہے کہ علم سے مراد اصول قواعد ہے جیسے کہ گزرا اور علم کی تعریف اور وجہ حصر کا بیان اور آنے والی تشبیہ مقصود سے خارج ہے پہلا باب اسناد خبری کے احوال کا ہے اور دوسرا باب مسند الیہ کے احوال کا ہے اور تیسرا مسند کے احوال کا ہے چوتھا باب متعلقات فعل کے احوال کا ہے پانچواں باب قصر، چھٹا انشاء، ساتواں فصل و وصل، آٹھواں باب ایجاز، اطناب اور مساوات کا ہے۔

وضاحت: وینحصر فی ثمانية ابواب

پہلے متن میں علم معانی کا ذکر تھا تو پھر منحصر 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 کر کے اس کا جواب دے گا اعتراض ہو گیا کہ تم نے کہا کہ علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر ہے تو آٹھ تو آگے چل کر شروع ہوں گے 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 تشبیہ 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 صورت صنعت استخدام کی یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں جب ایک دفع ضمیر لوٹائی تو اور معنی لیا جب دوسری دفعہ اس کی طرف ضمیر لوٹائی تو اور معنی لیا تو علم معانی کے بھی دو معنی ہیں ایک تو وہ جو پہلے تعریف کر دی مطلق ہے مقصود غیر مقصود سب کو شامل ہے اور دوسرا معنی علم معانی کا یہ ہے جو علم معانی سے مقصود ہو اس کو بھی علم معانی کہتے ہیں تو منحصر 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 تشبیہ ان آٹھ ابواب میں داخل نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

انحصار الكل على جزئه لالکلی فی جزئیاتہ

سے شارح نے اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ تم نے کہا کہ علم معانی سے مقصود آٹھ بابوں میں منحصر ہے تو پھر یہ آٹھ مقصود کے اجزاء ہوں گے قاعدہ ہوتا ہے کہ جو مقصود کے اجزاء ہوں وہ بھی مقصود ہوتے ہیں تو پھر ایک ایک کو علم معانی کہنا پڑے گا اور ایک باب کے علم 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 اس کا شارح نے جواب دیا جس سے پہلے تمہید ہے کہ ایک کل ہوتا ہے اور ایک کلی ہوتا ہے ان میں فرق یہ ہوتا ہے کہ کلی کا اپنے افراد و جزئیات پر حمل ہوتا ہے لیکن کل کا حمل اپنے اجزاء پر ضروری نہیں یعنی کبھی ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا اس کے 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 ہے پھر اعتراض کیا جاسکتا لیکن یہ تو کل کا حصر ہے اپنے اجزاء میں مقصود کل ہے اور یہ آٹھ باب اس کی آٹھ جزئیں ہیں تو کل کا حمل ہر جز پر تو نہیں ہوتا لہذا ایک ایک باب پر مقصود کا حمل نہیں گا، جب حمل نہیں ہوگا تو پھر اعتراض نہیں ہوگا۔

وظاهر هذا الكلام يشعر

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 -نخصر کی ضمیر اسی علم کی طرف راجع ہے اس لئے علم کا معنی یہاں ملکہ کرنا چاہیے حالانکہ یہاں ملکہ نہیں کر سکتے کیونکہ ملکہ کل ہو جائے آٹھ باب اس کی 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 اور یہ آٹھ باب تو کتاب میں ہیں تو یہاں سے پتہ چلا کہ پہلے علم کا معنی مسائل ہیں ملکہ نہیں اس کا 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 اس کی طرف ضمیر لونائی تو پھر اس علم کا معنی مسائل لیا۔

وتعريف العلم

سے پھر اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ تم نے -نخصر کی ضمیر کا مرجع مقصود کیوں بنا دیا اس کا جواب دیا کہ اگر مقصود مرجع نہ بناتے تو پھر علم معانی آٹھ ابواب میں منحصر نہ ہوتا حالانکہ اس کی تعریف آٹھ ابواب کی وجہ حصر اور جو تشبیہ 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 اس لیے اور جب مقصود مرجع بنایا تو پھر مقصود کا آٹھ بابوں میں حصر ہے باقی یہ تعریف اس لئے وجہ حصر اور تشبیہ 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 صرف مقصود میں داخل نہیں۔ اس کے بعد ماتن نے ان آٹھ ابواب کی فہرست ذکر کر دی کہ پہلا باب احوال اسناد خبری کا دوسرا باب احوال مسند الیہ کا تیسرا احوال مسند کا چوتھا احوال متعلقات فعل کا پانچواں قصر یعنی حصر کا چھٹا انشاء کا ساتواں فصل اور وصل کا آٹھواں باب ایجاز اطناب اور مساواة کا۔

عبارت: وَإِنَّمَا اِنْحَصَرَ فِيهَا لِأَنَّ الْكَلَامَ إِذَا خَبِرَ أَوْ اِنْشَاءً لِأَنَّهُ لَمْ يَحَالَةَ اِشْتِمَالُ عَلَى نِسْبَةٍ تَامَةٍ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ قَائِمَةٌ بِنَفْسِ الْمُتَكَلِّمِ وَتَفْسِيرُهَا بِوُقُوعِ النِّسْبَةِ أَوْ لَوْ قُوعِهَا أَوْ بِإِقْبَاعِ النِّسْبَةِ وَانْتِزَاعِهَا خَطَأً فِي هَذَا الْمَقَامِ لِأَنَّهُ لَا يَشْتَمِلُ النِّسْبَةُ الْاِنْشَائِيَّةُ فَلَا يَصِحُّ التَّقْسِيمُ بِلِ النِّسْبَةِ هَهُنَا هُوَ تَعَلُّقُ أَحَدِ جُزْئِي الْكَلَامِ بِالْآخِرِ بِحَيْثُ يَصِحُّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ سَوَاءً كَانَ اِجْبَابًا أَوْ سَلْبًا أَوْ غَيْرِ هُمَا مِمَّا فِي الْاِنْشَائِيَّاتِ فَالْكَلَامُ اِنْ كَانَ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ فِي أَحَدِ الْأَزْمَنَةِ الثَّلَاثَةِ أَيْ يَكُونُ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ فِي الْخَارِجِ نِسْبَةٌ ثَبُوتِيَّةٌ أَوْ سَلْبِيَّةٌ تَطَابِقُهُ أَيْ تَطَابِقُ تِلْكَ النِّسْبَةِ ذَلِكَ الْخَارِجِ بَأَنَّ يَكُونَا ثَبُوتِيَّيْنِ أَوْ سَلْبِيَّيْنِ أَوْ لَا تَطَابِقُهُ بَأَنَّ يَكُونُ أَحَدُهُمَا ثَبُوتِيًّا وَالْآخَرُ سَلْبِيًّا فَخَبِرَ أَيْ فَالْكَلَامُ خَبِرَ وَالْأَيُّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ كَذَلِكَ فَاِنْشَاءً وَسَيُزَادُ هَذَا وَضُوحًا فِي أَوَّلِ التَّنْبِيهِ

ترجمہ: اور علم معانی ان آٹھ ابواب میں منحصر ہے کیونکہ کلام ضرور بضرور مشتمل ہوتا ہے ایک نسبت تامہ پر جو کہ طرفین کے درمیان ہوتی ہے جو ذہن متکلم کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور اس نسبت کی تفسیر وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت اور ایقاع نسبت یا انتزاع کے ساتھ کرنا اس مقام میں خطا ہے کیونکہ یہ تفسیر نسبت انشائیہ کو شامل نہیں ہوتی لہذا تقسیم بھی صحیح نہیں ہوگی بلکہ نسبت یہاں کلام کے جزووں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ ایسا تعلق ہے کہ جس پر سکوت صحیح ہو برابر ہے کہ یہ تعلق ایجابی ہو یا سلبی ہو یا ان دونوں کے علاوہ وہ تعلق جو انشائیات میں ہوتا ہے۔

پس اگر کلام کی نسبت کے لیے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں خارج ہو یعنی طرفین کے درمیان خارج میں نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ ہو یہ نسبت کلامیہ اس خارج کے مطابق ہوگی بایں صورت کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں یا سلبی اور یا یہ نسبت کلامی اس خارج کے ساتھ مطابق نہیں ہوگی بایں صورت کہ ان دو میں سے ایک ثبوتی اور دوسری سلبی ہو تو یہ خبر ہے یعنی کلام خبر ہے اور اگر ایسا نہ ہو یعنی نسبت کلامی کے لیے کوئی خارج ایسا نہ ہو تو یہ انشاء ہے اور اس کی مزید وضاحت اول تنبیہ میں آجائے گی۔

وضاحت: لان الکلام اما خبر او انشاء

سے ماتن نے ابواب کی حصر ذکر کی کہ کلام کا حصر ہے انشاء اور خبر میں۔

لان

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 اس کو ہیں کہ جس میں مسند الیہ اور اسناد ہو تو اسی نسبت کو نسبت کلامی کہتے ہیں اور ذہنی بھی کیونکہ اس کا علم ذہن کے ساتھ قائم 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 جو خارج ہے یا کلامیہ کی مطابقت یا لامطابقت اس خارج کے ساتھ قصد کی گئی ہے یا نہیں اگر نسبت کلامی مطابقت یا لامطابقت قصد کی گئی ہو تو یہ خبر ہے اور اگر نسبت کلامی کی مطابقت یا لامطابقت کا قصد نہ کیا گیا تو یہ انشاء ہے باقی مطابقت لا قصد کی گئی ہے اس کی مثال جیسے کہ ہم زید قائم کہیں اور واقع میں بھی زید قائم ہو یا زید لیس بقائم کہیں گے اور واقع میں زید قائم نہ ہو اور لامطابقت قصد ہونے کی مثال یہ ہے کہ زید قائم کہیں اور واقع میں زید قائم نہ ہو اور 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 اضر ب تو اس کا خارج ہی نہیں صرف ایک نسبت ہے کہ جو اضر ب سے سمجھ آ رہی ہے اسے انشاء طلی کہتے ہیں اور یا خارج تو ہو لیکن اس کے ساتھ نسبت کلامی کی مطابقت یا لامطابقت قصد نہ کی گئی ہو جیسے کہ کسی کو کہو کہ ما احسنہ تو اس کا خارج تو ہے کیونکہ اس لفظ سے قطع نظر واقع میں بھی وہ آدمی حسین ہوگا 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 ہو گیا خبر اور انشاء میں پھر ماتن نے کہا کہ آٹھ باب خبر کے ہیں اور ایک انشاء کا ہے پھر خبر کا آٹھ میں اس طرح حصر ہو گیا یہ تو متن کی تقریر آگئی۔

لامحالة يشتمل

سے شارح ذکر کرتا ہے کہ خبر کا بھی معنی آگیا اور انشاء کا بھی تو پھر باقی بات یہ رہے گی کہ کلام کا کیا معنی ہے تو بعض محققین نے کلام کا معنی اور کیا تو شارح اپنا معنی کرے گا اور بعض محققین کے معنی کو رد کرے گا پہلے شارح نے اپنا مختار ذکر کیا کہ کلام اسے کہتے ہیں کہ جو نسبت تامہ پر مشتمل ہو اور نسبت تامہ کہتے ہیں کہ جس پر متکلم کا سکوت درست ہو یعنی متکلم کلام کرے تو پھر سامع کو خبر طلب حاصل ہو جائے لہذا کلام انشاء خبر دونوں کو شامل ہو گیا 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 لائبة ولا وقوعھا۔ او ایقاع

النسبة او انتزاعها وقوع اور ايقاع نسبت ايجابى میں کہتے ہیں اور لا وقوع انتزاع نسبت سلبى میں کہتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ وقوع لا وقوع اور ايقاع انتزاع نسبت سلبى میں کہتے ہیں تو یہ کہتا ہے کہ یہ ٹھیک نہیں کیونکہ وقوع لا وقوع اور ايقاع انتزاع تصديقات میں ہوتے ہیں اور تصدیق ہمیشہ خبر کی ہوتی ہے تو پھر انشاء مقسم سے نکل جائے گا تو تقسیم ٹھیک نہیں ہوگی۔

عبارت: وَالْخَبْرُ لَا بُدَّ مِنْ مُسْنَدٍ إِلَيْهِ وَمُسْنَدٍ وَأَسْنَادٍ وَالْمُسْنَدُ قَدْ يَكُونُ لَهُ مُتَعَلِّقَاتٌ

إِذَا كَانَ فِعْلًا أَوْ فِي مَعْنَاهُ كَالْمَصْدَرِ وَأِسْمِ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ وَالظَّرْفِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَهَذَا لِأَجْهَةٍ

لِتَخْصِيصِهِ بِالْخَبْرِ لِأَنَّ الْإِنْشَاءَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ مَادَّ كَرَّةٍ وَقَدْ يَكُونُ لِمُسْنَدِهِ أَيْضًا مُتَعَلِّقَاتٌ وَكُلٌّ مِنْ

الْأَسْنَادِ وَالتَّعْلُقِ أَمَا بَقْصَرٍ أَوْ بِغَيْرِ قَصْرٍ وَكُلٌّ جُمْلَةٌ قَرْنَتْ بِأُخْرَى أَمَا مَعْطُوفَةٌ عَلَيْهَا أَوْ غَيْرُ

مَعْطُوفَةٍ وَالْكَلَامُ الْبَلِيغُ أَمَا زَائِدٌ عَلَى أَصْلِ الْمُرَادِ لِفَائِدَةٍ أَوْ حَتْرَزِيهِ عَنِ التَّطْوِيلِ عَلَى مَا يَجِبُ

وَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِ بَعْدَ تَقْيِيدِ الْكَلَامِ بِالْبَلِيغِ لِأَنَّ مَا لَا فَائِدَةَ فِيهِ لَا يَكُونُ عَلَى مُقْتَضَى الْحَالِ فَالزَّائِدُ

لِلْفَائِدَةِ لَا يَكُونُ بَلِيغًا أَوْ غَيْرُ زَائِدٍ هَذَا كُلُّهُ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور خبر کے لیے مسند الیہ، مسند اور اسناد کا ہونا ضروری ہے اور مسند کبھی اس کے لیے متعلقات

ہوتے ہیں جب وہ مسند فعل یا معنی فعل ہو جیسے مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول، ظرف اور اس کے مثل ان

چیزوں کو خبر کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی خاص جہت نہیں ہے کیونکہ انشاء کے لیے بھی ضروری ہیں جو اس

نے ذکر کیے۔ اور کبھی انشاء کے مسند کے لیے بھی متعلقات ہوتے ہیں اور ہر ایک اسناد اور تعلق میں سے قصر

کے ساتھ ہوگا یا بغیر قصر کے ہوگا اور ہر جملہ جو دوسرے کے ساتھ ملا ہوا ہو یا تو دوسرے جملے پر معطوف ہوگا یا

معطوف نہیں ہوگا اور کلام بلیغ یا تو اصل مراد پر کسی فائدہ کی وجہ سے زائد ہوگا اور اس قید کے ذریعے تطویل

سے احتراز کیا گیا اس بناء پر جو آئے گا اور اس قید کی ضرورت نہیں جبکہ کلام کو بلیغ کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے

کیونکہ جس کلام میں فائدہ نہیں ہوگا وہ مقتضی حال کے مطابق نہیں ہوگا پس وہ زائد کلام جس کا کوئی فائدہ

نہیں وہ بلیغ نہیں ہوگا یا اصل مراد پر زائد نہیں ہوگا۔

وضاحت: وَالْخَبْرُ لَا بُدَّ مِنْ مُسْنَدٍ إِلَيْهِ

تو پہلے ماتن آٹھ ابواب کی وجہ حصر بیان کر رہا تھا تو اس کا خلاصہ یہ تھا کہ کلام کے دو قسم ہیں خبر اور انشاء تو خبر کے لئے

سات چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے تو سات باب اس کے ہوں گے اور آٹھواں باب انشاء کا ہے تو شارح اس وجہ حصر پر

اعتراض کرے گا وجہ حصر کے درمیان بھی اعتراض کرے گا اور آخر میں بھی اعتراض کریگا ماتن نے یہ کہا کہ خبر کے لئے مسند الیہ 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 ان کے ہو گئے 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 اس کی مثال جیسے کہ مازید الاقائم اور تعلق قصر کے ساتھ ہو اس کی مثال کہ ماضربت الازید اتویہ قصر والا پانچواں باب ہو گیا اور ہر جملہ جو دوسرے جملے کے ساتھ مقترن ہوگا تو عطف ہوگا یا نہیں تو یہ فصل و وصل والا چھٹا باب ہو گیا اور پھر بعد میں کہا کہ کلام بلغ یا تو اصل مراد پر فائدے کے لئے زیادہ ہوگی یا نہیں تو یہ ایجاز اطناب مساواة ہیں تو یہ ساتواں باب ہو گیا اور آٹھواں انشاء کا ہے لیکن اسے یہاں نہیں ذکر کیا باقی شارح نے درمیان میں ذکر کیا کہ مسند فعل کے معنی کے ساتھ ہو اس کا کیا مطلب ہے تو بتایا کہ مسند اسم فاعل اسم مفعول مصدر ظرف حال تمیز وغیرہ ہو تو یہ سارے فعل کے معنی کے ساتھ ہوتے ہیں۔

وهذا لاجهة

سے وجہ حصر کے درمیان شارح ماتن پر اعتراض کرتا ہے کہ جیسے خبر کے لیے ان چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح انشاء میں بھی ان چار کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ انشاء میں بھی مسند الیہ اور اسناد ہوتا ہے اور انشاء کے متعلقات بھی ہوتے ہیں جیسے کہ اضرب بالخشبة پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ ان کے چار باب بنائے اور انشاء کا ایک باب بنایا پھر انشاء کے بھی چار باب ہونے چاہئیں آگے۔

احترزیه

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 کے لیے زائد نہیں ہوتی۔

ولا حاجة اليه

سے اس پر بھی شارح نے اعتراض کیا وہ یہ ہے کہ لفائدہ کی قید بہ فائدہ ہے کیونکہ کلام بلغ میں ہو رہی ہے اور کلام بلغ میں بہ فائدہ زیادتی اور طوالت نہیں ہوتی پھر لفائدہ کی قید کی کیا ضرورت ہے۔

عبارت: لِكِنْ لَطَائِلَ تَحْتَهُ لِأَنَّ جَمِيعَ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْقَصْرِ وَالْفَصْلِ وَالْوَصْلِ
وَالْإِبْجَازِ وَمُقَابِلِيهِ إِنَّمَا هِيَ مِنْ أَحْوَالِ الْجُمْلَةِ أَوِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوِ الْمُسْنَدِ فَالَّذِي يَهْمُهُ أَنْ يَبِينَنَّ سَبَبَ
إِفْرَادِ هَذِهِ الْأَحْوَالِ عَمَّا سَبَقَ وَجَعَلَ كُلٌّ مِنْهَا بَابًا بِرَأْسِهِ وَالْأَفْعُولُ كُلٌّ مِنَ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ

وَالْمُسْنَدِ مُقَدَّمٌ أَوْ مُؤَخَّرٌ مُعَرَّفٌ أَوْ مُنْكَرٌ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْوَالِ فَلَمْ لَمْ يَجْعَلْ كُلٌّ مِنْ هَذِهِ
الْأَحْوَالِ بَابًا عَلَى حَدِّهِ وَمَنْ رَأَى تَقْرِيرَ هَذَا بِالْتَرَدِيدِ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ فَفَسَادُ كَلَامِهِ أَكْثَرُ
وَأُظْهِرُ

ترجمہ: یہ جو اس نے ذکر کیا اس کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ تمام مذکورہ چیزیں یعنی قصر وصل، فصل، ایجاز اور اس کے دو مقابل (اطناب و مساوات) یہ یا تو جملہ کے احوال میں سے فقط ہیں اور یا مسند اور مسند الیہ کے احوال میں سے ہیں پس جو ماتن کے لیے اس مقام پر اہم بات تھی وہ یہ کہ ان احوال کو ما سبق احوال سے جدا لانے کی علت بیان کرنی تھی اور ان میں سے ہر ایک کو الگ، مستقل باب بنانے کی وجہ بیان کرنی تھی ورنہ تو ہم کہتے ہیں کہ مسند اور مسند الیہ میں سے ہر ایک مقدم ہوگا یا مؤخر، معرفہ ہوگا یا نکرہ اس کے علاوہ احوال پس ان میں سے ہر ایک کو الگ و مستقل باب کیوں نہیں بنایا۔ اور جس نے اس حصر کو نفی اور اثبات کے درمیان دائر کرنے کا ارادہ کیا تو اس کے کلام کا فساد بہت میں زائد اور ظاہر ہے۔

وضاحت: وهذا كله ظاهر الخبر

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 یہ ہے ایک یہ ہے پھر وجہ حصر شروع کر دے مثلاً ایک شخص نے قرآن پاک کا مطالعہ کیا تو اسکو معلوم ہوا کہ قرآن پاک میں قرآن قصے اور مثالیں ہیں۔ پھر وجہ حصر بیان کی کہ جسکا قرآن پاک میں ذکر ہو یا احکام ہوں گے یا نہیں اگر احکام ہو تو پہلی قسم اور اگر احکام نہ ہوں تو پھر یا قصے ہوں گے یا امثال اگر قصے ہوں تو دوسری اور اگر امثال ہوں تو تیسری قسم اس وجہ حصر میں تو کوئی کمال نہیں کمال تو یہ تھا کہ پہلے اقسام کا علم نہ ہو پھر وجہ حصر بیان کرے مطلب یہ ہے کہ جو چیز ماتن نے بیان کرنی تھی وہ بیان نہیں کی اور جس کے بیان میں فائدہ نہیں اس کو بیان کیا اب یہ کہ کیا بیان کرتا تو کہتا ہے کہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک باب قصر ہے اور ایک فصل وصل اور ایک باب ایجاز اطناب مساواة کا ہے تو یہ سارے یا تو جملے کے احوال سے ہیں یا مسند الیہ کے احوال سے اور یا مسند کے احوال سے تو پھر ان کو جملے کے باب یا مسند الیہ یا مسند کے باب میں ذکر کرنا تھا علیحدہ علیحدہ باب میں کیوں ذکر کیا اور اگر علیحدہ ذکر کرنا تھا تو پھر ایک باب میں ذکر کرتا تین ابواب میں کیوں ذکر کیا تو اس کی وجہ شارح نے بیان کرنی تھی لیکن وہ نہیں بیان کی۔

والافتقار

سے کسی نے اعتراض کا جواب دیا تھا اس کا یہاں سے شارح نے رد کر دیا جواب یہ دیا تھا کہ یہ ٹھیک ہے کہ قصر اور فصل و وصل اور ایجاز اطناب مساواة یا جملے کے احوال میں یا مسند کے یا مسند الیہ کے لیکن ان کو علیحدہ علیحدہ باب میں اس لئے ذکر کیا کہ ہر ایک کی تفصیل ہو جائے کیونکہ اگر ایک باب میں ذکر کرتے تو پھر وہ باب بوجھل ہو جاتا۔ اس کا شارح نے رد کر دیا کہ اگر یہ کہو کہ علیحدہ علیحدہ باب میں اس لئے ذکر کئے کہ ان کی تفصیل ہو جائے تو پھر کئی اور بھی ہیں ان کی بھی تفصیل کرنی تھی اور علیحدہ علیحدہ باب میں ذکر کرنے چاہیے تھے وہ یہ کہ مسند الیہ اور مسند کبھی مقدم ہوتے ہیں کبھی موخر ہوتے ہیں اور کبھی معرفہ اور کبھی نکرہ ہوتے ہیں پھر چاہیے کہ ان کو چار ابواب میں علیحدہ تفصیل کے لئے ذکر کرتے۔

ومن رام تقریر هذا الكلام الخ

پہلے باتن نے جو وجہ حصر بیان کی وہ نفی اثبات کے ساتھ نہیں اور بعض لوگوں نے اپنی 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 حصر استقرائی اور یہ آٹھ ابواب کا حصر تو حصر جعلی ہے لہذا اس میں ایک تو ماتن والی خرابی بھی آگئی ہے اور اس کے علاوہ زیادہ خرابی بھی یعنی حصر جعلی والی بھی آگئی لہذا ان کی وجہ حصر کا فساد اکثر اور اظہر ہے۔

عبارت: قَالَ قَرَّبُ أَنْ يُقَالَ اللَّفْظُ أَمَا مُفْرَدٌ أَوْ جُمْلَةٌ فَأَحْوَالُ الْجُمْلَةِ هِيَ الْبَابُ الْأَوَّلُ وَالْمُفْرَدُ أَمَا عُمْدَةٌ أَوْ فَضْلَةٌ وَالْعُمْدَةُ أَمَا مُسْنَدٌ إِلَيْهِ أَوْ الْمُسْنَدُ فَجُعِلَ هَذِهِ الْأَحْوَالُ الثَّلَاثَةُ أَبْوَابًا ثَلَاثَةً تَمِيزًا بَيْنَ الْفَضْلَةِ وَالْعُمْدَةِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ أَوْ الْمُسْنَدِ ثُمَّ لَمَّا كَانَ مِنْ هَذِهِ الْأَحْوَالِ مَالَهُ مَزِيدٌ غَمُوضٌ وَكَثْرَةُ أَبْحَاثٍ وَتَعَدُّ طُرُقٍ وَهُوَ الْقَصْرُ أَفْرَدَ بِأَبَا خَامِسًا وَكَذَلِكَ مِنْ أَحْوَالِ الْجُمْلَةِ مَالَهُ مَزِيدٌ شَرَفٌ وَلَهُمْ بِهِ زِيَادَةٌ أَهْتِمَامٍ وَهُوَ الْفُضْلُ وَالْوَصْلُ فَجَعَلَ بِأَبَا سَائِسًا وَالْأَفْهَمُ مِنْ أَحْوَالِ الْجُمْلَةِ وَكَذَلِكَ يَقُلُّ أَحْوَالُ الْقَصْرِ وَأَحْوَالُ الْفُضْلِ وَالْوَصْلِ وَلَمَّا كَانَ مِنَ الْأَحْوَالِ مَا لَا يَخْتَصُّ مُفْرَدًا وَلَا جُمْلَةً بَلْ يَجْرِي فِيهِمَا وَكَانَ لَهُ شَيْعٌ وَتَفَارِيحٌ كَثِيرَةٌ جَعَلَ بِأَبَا سَابِعًا وَهَذِهِ كُلُّهَا أَحْوَالٌ يَشْتَرِكُ فِيهَا الْخَبْرُ وَالْإِنْشَاءُ وَلَمَّا كَانَ هُنَا أَبْحَاثٌ رَاجِعَةٌ إِلَى الْإِنْشَاءِ خَاصَّةً جَعَلَ الْإِنْشَاءَ بِأَبَا ثَامِنًا فَانْحَصَرَ فِي ثَمَانِيَةِ أَبْوَابٍ

ترجمہ: پس زیادہ قریب یہ ہے کہ کہا جائے لفظ مفرد ہوگا یا جملہ۔ پس احوال جملہ یہ باب اول ہے اور مفرد عمدہ ہوگا یا فضلہ اور عمدہ مسند الیہ ہوگا یا مسند پس ان تینوں کے احوال کو تین باب بنا دیا گیا۔ فضلہ اور عمدہ

مسند الیہ اور مسند کے درمیان تمیز کرتے ہوئے، پھر جبکہ ان احوال میں سے کچھ وہ ہیں جن کو مزید حق حاصل ہے اور کثیر بحثیں اور متعدد طرق ہیں اور وہ قصر ہے تو اسے الگ کر کے پانچواں باب بنا دیا گیا اور ایسے ہی جملہ کے احوال میں سے بعض وہ ہیں جن کو مزید شرافت ہے اور اس فن کے علماء کو اس کے ساتھ عزم قوی ہے اور وہ فصل، وصل ہے لہذا اس کو چھٹا باب بنا دیا گیا ورنہ وہ جملہ کے احوال میں سے ہے اور اسی وجہ سے ماتن بنے احوال قصر اور احوال فصل وصل نہیں کہا اور جبکہ بعض احوال میں سے وہ ہیں جو نہ مفرد کے ساتھ خاص ہیں اور نہ جملہ کے ساتھ خاص ہیں بلکہ دونوں میں جاری ہوتے ہیں۔ اور ان کے لیے چند انواع اور کثیر تفریعات ہیں تو اسے ساتواں باب بنا دیا گیا اور ان سب احوال میں خبر و انشاء شریک ہیں پھر یہاں بحثیں ہیں جو انشاء کی طرف خاص طور پر لوٹی ہیں تو انشاء کو آٹھواں باب کر دیا گیا پس علم معانی کا مقصود آٹھ بابوں میں منحصر ہو گیا۔

وضاحت: فالاقرب ان يقال اللفظ

پہلے شارح نے ماتن کی وجہ حصر پر اعتراض کر دیا کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے یہاں سے اپنی وجہ حصر بیان کرتا ہے تو وہ اس طرح 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 اس لئے 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 گئے۔

ثم لما كان

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 اس لئے کہ ان میں بہت پیچیدہ گی تھی ان کی ابحاث بہت تھیں اور ان کے طریقے مختلف تھے اس لئے پھر ان کا علیحدہ پانچواں باب بنایا اور وہ پانچواں باب خود قصر ہے اور قصر تو خود حال ہے اس لئے یہ نہیں کہیں گے کہ علم معانی میں قصر 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 ان کو بہت شرافت حاصل ہے اور علماء

معانی کے مقصد کا ان کے ساتھ گہرا تعلق ہے اس لئے پھر فصل و وصل کا چھٹا باب بنایا نیز فصل و وصل بھی خود حال ہیں کسی کے حال نہیں ہیں اسلئے یہ نہیں کہیں گے فصل و وصل کے احوال والا فہوا لئح۔۔۔

ولما كان من احوال

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 ہو گئے کہ اس طرح کرتے کہ جو مفرد کے احوال ہیں انکو مفرد کے ساتھ ذکر کرتے اور جو جملے کے احوال ہیں ان کو جملے باب میں ذکر کرتے اس کا جواب دیا کہ ان احوال کی چونکہ بہت کثرت ہوتی ہے اور ان کی تعریفات بہت ہوتی ہیں اس لئے پھر ان کا علیحدہ ساتواں باب بنایا پھر اعتراض ہو گیا کہ جیسے یہ سارے احوال خبر کے ہیں انشاء کے بھی تو یہ احوال ہیں پھر انشاء کے بھی ساتھ باب بناتے جواب دیا۔

وهذه كلها مشتركة

سے کہ یہ سارے احوال جب خبر انشاء میں مشترک ہیں تو جب خبر کے آگے پھر انشاء کے لئے علیحدہ باب بنانے کا کیا مطلب ہاں چونکہ انشاء کے کئی مختص احوال تھے اس لئے پھر ان کا آٹھواں باب بنالیا اور اس طرح مقصود من علم المعانی آٹھ ابواب میں منحصر ہو گیا باقی وجہ حصر کے اول میں اقرب کہا اور صواب نہیں کہا اس لئے کہ ماتن حضرات وجہ حصر اور دلیل نہیں ذکر کرتے پھر ماتن پر اعتراض ہوا کہ یہ وجہ حصر ٹھیک نہیں ہے فائدہ ہے۔

عبارت: تَنْبِيهِ وَسَمَ هَذَا الْبَحْثُ بِالتَّنْبِيهِ لِأَنَّهُ قَدْ سَبَقَ مِنْهُ ذِكْرُ مَا فِي قَوْلِهِ تَطَابِقُهُ أَوْلَاتُ تَطَابِقِهِ وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُونُ لِنَسْبَتِهِ خَارِجًا فِي أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ تَطَابِقُهُ أَوْلَاتُ تَطَابِقِهِ فَالْخَبَرُ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى الْكَلَامُ الْمُنْخَبَرُ بِهِ كَمَا فِي قَوْلِهِمُ الْخَبَرُ هُوَ الْكَلَامُ الْمُحْتَمِلُ لِلصِّدْقِ وَالْكَذِبِ وَقَدْ يُقَالُ بِمَعْنَى الْأَخْبَارِ كَمَا فِي قَوْلِهِمُ الصِّدْقُ هُوَ الْخَبَرُ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ بِدَلِيلٍ تَعْدِيَّتِهِ بَعْنِ فَلَا دُورَ وَإِضًا الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ يُوصَفُ بِهِمَا الْكَلَامُ وَالْمُتَكَلِّمُ وَالْمَذْكُورُ فِي تَعْرِيفِ الْخَبَرِ صِفَةُ الْكَلَامِ بِمَعْنَى مُطَابِقَةِ نَسْبَتِهِ لِلْوَاقِعِ وَعَدْمِهَا وَالْخَبَرُ عَنِ الشَّيْءِ بِأَنَّهُ كَذَا تَعْرِيفٌ لِمَا هُوَ صِفَةُ الْمُتَكَلِّمِ فَلَا دُورَ۔

ترجمہ: یہ تنبیہ ہے اس بحث کو تنبیہ کے ساتھ موسوم کیا گیا ہے کیونکہ اس کا ذکر ماتن کے قول تطابقہ اور

لا تطابقہ میں گذر چکا ہے۔ اور ماقبل میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لیے تین زمانوں میں سے کسی بھی زمانہ میں خارج ہوگا کہ نسبت کلامیہ اس خارج کے مطابق ہوگی یا نہیں ہوگی پس خبر اس قول کے مطابق مجربہ کے معنی میں ہے جیسے کہ معنی ان کے اس قول میں ہے خبر وہ کلام ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے اور کبھی ان کے ہاں خبر اخبار کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے جیسے کہ وہ ان کے اس قول میں ہے صدق وہ کسی چیز کے واقع کے مطابق ہونے کی خبر دینا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ خبر لفظ عن سے متعدی ہوئی ہے پس کوئی دور نہیں۔ نیز صدق و کذب کا موصوف کبھی کلام ہوتا ہے کبھی متکلم اور خبر کی تعریف میں جو صدق و کذب مذکور ہے بایں معنی کہ نسبت کلامیہ کا واقع کے مطابق ہونا ہے (اگر صادق ہو) اور نسبت کلامیہ کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے (اگر کاذب ہو) اور صدق و کذب جو ان کے قول میں معرف واقع ہوتے ہیں (صدق) یہ خبر دینا ہے کسی چیز کی کہ وہ ایسی ہے اس چیز کی تعریف ہے جو متکلم کی صفت ہے پس کوئی دور نہیں ہے۔

تنبیہ

یہ متن تھا تو تنبیہ کا ایک لغوی معنی ہے اور ایک مصطلح معنی، لغوی معنی یہ ہے کہ کسی سوتے ہوئے انسان کے جگانے کو تنبیہ کہتے ہیں مطلب یہ ہے کہ تنبیہ اسے کہتے ہیں جس کا پہلے اجمالاً ذکر ہو۔

وسم هذا البحث

تو ماتن نے بعد میں متن میں خبر کے سچے اور جھوٹے ہونے کی تفصیل کی اس کا عنوان ماتن نے تنبیہ رکھا شارح بتاتا ہے کہ ماتن نے اس کا عنوان تنبیہ کیوں رکھا بتایا کہ اس کا بھی پہلے متن میں اجمالاً ذکر آیا ہے پھر دوبارہ یہاں سے تفصیل ہو رہی ہے اس لیے پھر عنوان تنبیہ ہی رکھنا تھا و قد علم ان الخبر کلام الخ تو یہاں شارح ایک خاص بحث ذکر کرتا ہے وہ اس طرح کہ بعض محققین نے خبر کی تعریف کی تھی ما تحتمل الصدق والکذب اور پھر صدق اور کذب کی انہوں نے تعریف یہ کی کہ مطابقت الخبر للواقع یہ صدق ہے اور عدم مطابقت 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 و کذب کا احتمال رکھے تو خبر کی معرفت صدق کی معرفت پر موقوف ہوگی۔ اور صدق و 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 ہوگی تو نتیجہ یہ ہوگا کہ خبر کی معرفت خبر کی معرفت پر موقوف ہوگی تو یہ

قدم الشی علی نفسہ لازم آئے گا۔ جو کہ دور ہے باقی یہ یاد رکھنا کہ محققین نے جو خبر کی تعریف کی ماکتمل الصدق والکذب اور صدق کذب کی تعریف کی کہ مطابقت للواقع اور عدم مطابقت للواقع تو یہاں دو خبر ہیں اور دو صدق کذب ہیں ایک خبر رسم ہے اور دوسری خبر مرسوم ہے اس طرح ایک صدق کذب رسم ہیں اور دوسرے صدق کذب مرسوم ہیں جس خبر کی انہوں نے ماکتمل الصدق والکذب 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 اس کے بعد شارح پہلے یہ ذکر کرتا ہے کہ سکا کی نے محققین کی تعریف پر اعتراض دور والا ماتن کی تعریف پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ ماتن نے خبر کی تعریف ماکتمل الصدق والکذب کیساتھ 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 لہذا اس تعریف میں صدق کذب نہیں تاکہ خبر کی معرفت صدق کذب پر موقوف ہو جائے باقی صدق کذب کی معرفت تو خبر پر موقوف ہوگی۔

فالخبر علی هذا

سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو خبر کی تعریف کی اس کے لحاظ سے خبر کلام کا نام ہے۔

کما فی قوله الخبر هو الکلام المحتمل

سے شارح نے بتایا کہ سکا کی نے محققین کی تعریف پر جو اعتراض کیا کہ خبر کی تعریف میں دور ہے تو وہ اعتراض سکا کی کا غلط ہے وہاں دور لازم نہیں آتا شارح اس کے دو جواب دیتا ہے پہلا جواب یہ ہے کہ خبر کی انہوں نے جو تعریف کی ہے ماکتمل الصدق والکذب یہ جو خبر مرسوم ہے یہ خبر کلام کا نام ہے اب اگر اسی خبر پر صدق کذب کی معرفت 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 اس طرح کہ شارح نے کہا کہ محققین نے جو خبر کی تعریف کی ماکتمل 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 بمعنی 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 اس کے بعد شارح نے ذکر کیا محققین نے صدق کی تعریف یہ کی شئی سے خبر دینی حال ہونے کے مٹی ہے اوپر اس حال کے کہ وہ شئی ساتھ اس حال کے ہے لہذا 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 اس کا معنی اخبار ہوتا ہے۔

وایضاً الصدق والكذب

سے شارح نے سکا کی کے اعتراض کا دوسرا جواب دیا یہ جو اب 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 اس کی تعریف میں صدق کذب بھی کلام کی صفت ہوں گے اس صدق کذب کی معرفت موقوف نہیں وہ اور صدق کذب ہیں جو متکلم کی صفت ہیں انکی معرفت خبر پر موقوف ہے لہذا دور نہیں کیونکہ موقوف علیہ صدق کذب کلام کی صفت ہیں اور موقوف صدق کذب متکلم کی صفت ہیں لہذا دور نہیں لازم آئے گا عبارت میں یہ جواب ذرا اس طرح ہے کہ صدق کذب کلام کی صفت بھی آتے ہیں اور متکلم کی صفت بھی باقی خبر کی تعریف میں جو صدق والكذب ہیں وہ تو کلام کی صفت ہیں باقی صدق کذب کا کلام کی صفت ہونے کا ذرا شارح نے مطلب ذکر کر دیا کہ نسبت کلامیہ کا واقع کے مطابق ہونا یہ مطلب ہے صدق کذب کے کلام کی صفت ہونے کا اور بعد میں کہا کہ خبر عن الشئی بانہ کذا یہ اس کی تعریف اس کلام کی ہے کہ جو متکلم کی صفت ہے کیونکہ صدق کی تعریف محققین نے خبر عن الشئی کیساتھ کی تھی خذ هذا فان المقام دین فلیتفکر تفکر اشدیدا۔

عبارت: وَاتَّفَقُوا عَلَىٰ اِنْحِصَارِ الْخَبْرِ فِي الصَّادِقِ وَالْكَاذِبِ خِلَافًا لِلْجَاحِظِ ثُمَّ اِخْتَلَفَ الْقَائِلُونَ بِالْاِنْحِصَارِ فِي تَفْسِيرِهِ هِمَا فَذَهَبَ الْجَمْهُورُ اِلَىٰ مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ صِدْقُ الْخَبْرِ مُطَابَقَتُهُ اَيُّ مُطَابَقَةِ حُكْمِهِ فَاِنَّ رَجُوعَ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ اِلَىٰ الْحُكْمِ اَوَّلًا وَبِالذَّاتِ وَاِلَىٰ الْخَبْرِ ثَانِيًا وَبِالْوَاسِطَةِ لِلْوَاقِعِ وَهُوَ الْخَارِجُ الَّذِي يَكُونُ لِنِسْبَةِ الْكَلَامِ الْخَبْرِيِّ وَكَذِبُهُ عَدْمُهَا اَيُّ عَدْمِ مُطَابَقَتِهِ لِلْوَاقِعِ۔

ترجمہ: علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ خبر صدق و کذب میں منحصر ہے برخلاف جاحظ کے (کہ وہ واسطہ کا قائل ہے) پھر جو حصر کے قائل ہیں ان کا صدق و کذب کی تفسیر میں اختلاف واقع ہو گیا ہے پس جمہور اس طرف گئے ہیں کہ جس کا مصنف نے اپنے اس قول سے ذکر کیا کہ صدق خبر، خبر کا اس کے مطابق ہونا یعنی خبر کے حکم کا واقع کے مطابق ہونا ہے کیونکہ صدق و کذب کا رجوع اولاً اور بالذات حکم کی طرف ہوتا ہے اور ثانیاً وبالعرض خبر کی طرف ہوتا ہے اور واقع وہ خارج ہے جو کلام خبری کی نسبت کے لیے ہوتا ہے اور کذب

خبر عدم مطابقت ہے یعنی خبر کے حکم کا واقع کے مطابق نہ ہونا ہے۔

وضاحت: واتفقوا علی انحصار الخبر

تو یہاں سے ما قبل والے متن کے ساتھ اس کا شارح ربط ذکر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے چونکہ خبر کی بات متن میں آگئی اور صدق کذب کا تعلق خبر کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ سچی جھوٹی خبر ہوتی ہے اس لئے 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 جا حظ کہتا ہے کہ حصر نہیں ہے اور اس کے ماسوا سارے علماء کہتے ہیں کہ خبر کا صدق اور کذب میں حصر ہے یہ محققین جو حصر کے قائل ہیں انہیں پھر صدق و کذب کی تعریف میں اختلاف ہو گیا شارح کہتا ہے کہ ان میں جو جمہور ہیں ماتن نے صدق کذب کا معنی ان کے مذہب کے مطابق کیا ہے چنانچہ ماتن نے کہا کہ خبر سچی یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور جھوٹی خبر یہ ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو پھر اعتراض ہو گیا اور مطابقت حکم سے شارح نے اس کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا 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 اس کا جواب دیا کہ یہاں حذف مضاف ہے مطابقت کا مطلب ہے کہ مطابقت حکم اور حکم تو نسبت ہی ہے۔

فان رجوع الصدق والكذب

سے اس پر دلیل دی کہ حکم کیوں نکالا تو کہتا ہے اس لئے 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 کی تعریف میں اشارہ تھا وہاں تو صدق کذب کا بالذات حکم کی صفت بنائی تھی تو پھر اب بھی ہم نے حکم نکالنا ہے یہاں خارجی اعتراض ہے اس کا جواب سمجھنا ہے اعتراض یہ ہو گیا کہ صدق الخبر کی تعریف خبر کے ساتھ کی ہے یہ دور ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اصل صدق کی تعریف تو یہ ہے کہ مطابقت الحکم للواقع باقی خبر کا ذکر تعریف میں صرف اس لئے کیا تاکہ پتہ چلے کہ حکم ہمیشہ خبر کے ساتھ ہوتا ہے اگر خبر کا ذکر نہ کرتے تو پھر یہ وہم ہوتا کہ شاید حکم خبر کے بغیر بھی ہوتا ہے۔

للاواقع

اس پر اعتراض تھا کہ پہلے تو کہا تھا کہ نسبت کلامیہ خارج کے مطابق ہو اور یہاں یہ کہا کہ نسبت کلامیہ واقع کے مطابق ہو تو یہ صدق ہے تو اس کا جواب یہ دیا کہ واقع کا معنی خارج ہے۔

عبارت: بَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ الْكَلَامَ الَّذِي دَلَّ عَلَى وَقُوعِ نِسْبَةِ بَيْنَ شَيْئَيْنِ إِمَّا بِالْقَبُولِ بِأَنَّ

هَذَا ذَاكَ أَوْ بِالنَّفْيِ بَأَنَّ هَذَا هِيَ ذَاكَ فَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا فِي الذِّهْنِ مِنَ النَّسْبَةِ لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا نِسْبَةٌ ثَبُوتِيَّةٌ أَوْ سَلْبِيَّةٌ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ يَكُونُ هَذَا ذَاكَ أَوْلَمُ يَكُنْ مُطَابَقَةً هَذِهِ النَّسْبَةِ الْحَاصِلَةِ فِي الذِّهْنِ الْمَفْهُومَةِ مِنَ الْكَلَامِ لِتِلْكَ النَّسْبَةِ الْوَاقِعَةِ الْخَارِجَةِ بِأَنَّ تَكُونًا ثَبُوتِيَّتَيْنِ أَوْ سَلْبِيَّتَيْنِ صِدْقٍ وَعَدْمَهَا كَذِبٌ وَهَذَا مَعْنَى مُطَابَقَةِ الْكَلَامِ لِلْوَاقِعِ وَالْخَارِجِ وَمَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَإِذَا قُلْتَ بَيْعٌ وَارْتَدَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ الْحَالِي فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ وَقُوعِ بَيْعٍ خَارِجٍ حَاصِلٍ بِغَيْرِ هَذَا اللَّفْظِ يَقْصِدُ مُطَابَقَتَهُ لِذَلِكَ الْخَارِجِ بِخِلَافِ بَعْتِ الْإِنشَائِي فَإِنَّهُ لَا خَارِجَ لَهُ يَقْصِدُ مُطَابَقَتَهُ لَهُ بَلِ الْبَيْعُ يَحْصُلُ فِي الْحَالِ بِهَذَا اللَّفْظِ وَهَذَا اللَّفْظُ مُوجِدٌ لَهُ

ترجمہ: اس کی وضاحت یہ ہے کہ وہ کلام جو دو چیزوں (محکوم علیہ و محکوم بہ) کے درمیان نسبت کے واقع ہونے پر دال ہے ایسا وقوع یا تو ثبوت کے ساتھ ہو یا سطور پر کہ یہ وہ ہے یا نفی کے ساتھ ہو کہ یہ وہ نہیں ہے پس قطع نظر اس نسبت کے جو ذہن میں ہے ضروری ہے کہ ان دو چیزوں کے درمیان خارج میں بھی نسبت ثبوتیہ یا سلبیہ ہو کیونکہ یا تو یہ وہ ہوگا یا نہیں ہوگا پس اس نسبت کی مطابقت جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور کلام سے مفہوم ہوتی ہے اس نسبت کے ساتھ جو خارج میں واقع ہے بایں صورت کہ دونوں نسبتیں ثبوتی یا سلبی ہوں تو یہ صدق ہے اور اس کی عدم مطابقت کذب ہے اور کلام کے واقع، خارج اور نفس الامر کے ساتھ مطابقت کا یہی مطلب ہے پس جب تم بیع کہو اور اس سے تمہاری مراد بیع حالی یا استقبالی کی خبر و حکایت کرنا ہو ضروری ہے کہ خارج میں بیع واقع ہو جو اس لفظ کے بغیر حاصل ہو اور اس لفظ کے اس خارج کے ساتھ مطابقت کا ارادہ کیا جائے برخلاف بعث انشائی کے تو اس کے لیے کوئی خارج نہیں کہ اس لفظ کے اس خارج کے ساتھ مطابقت کا ارادہ کیا جائے بلکہ بیع زمانہ حال میں اسی لفظ کے ساتھ حاصل ہو رہی ہے اور یہ لفظ اس کے لیے موجد ہے۔

وضاحت: بیان ذالک الغمسة

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 اس لئے 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 آئے گی 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 لہذا سچی خبر یہ ہوگی کہ زید قائم سے جو نسبت کلامی سمجھ آ رہی 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 نسبت سلبی اور وہ خارج والی نسبت بھی سلبی ہو یا دونوں شہوتی اور کذب یہ ہوگا کہ نسبت کلامیہ خارج والی نسبت کے مطابق نہ ہو تو مطابق نہ ہونے کی دو صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ کلام سے شہوتی سمجھ آ جائے اور واقع میں سلبی ہو یا بالعکس۔

فاذا قلت ایبع

سے اسکی مشکل سی مثال بھی دی کہ مثلاً ایک آدمی کہے ایبع اور اس کا مقصود خبر حال ہو یعنی حال سے خبر دینا ہو تو اب ایک نسبت تو ایبع کے لفظ سے سمجھ آ رہی ہے اور ایک نسبت ایبع کے لفظ سے قطع نظر بھی ایبع اور اس انسان کے درمیان بھی ہوگی تب خبر بنے گی۔

والا فلا الخ

باقی ایک بعت انشائی بھی ہے جب کوئی فروخت کرنے والا خرید کرنے والے سے کہے بعت اس صورت میں بعت کے لفظ سے ایک نسبت سمجھ آتی ہے اور اس سے قطع نظر کوئی نسبت نہیں ہے لہذا یہ انشاء ہوگا۔

عبارت: وَلَا يَقْدَحُ فِي ذَلِكَ أَنَّ النَّسْبَةَ مِنَ الْأُمُورِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ دُونَ الْخَارِجِيَّةِ لِلْفَرْقِ الظَّاهِرِ بَيْنَ قَوْلِنَا الْقِيَامُ حَاصِلٌ لِزَيْدٍ فِي الْخَارِجِ وَحَصُولُ الْقِيَامِ لَهُ أَمْرٌ مُتَحَقِّقٌ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ فَإِنَّا لَوَقَطَعْنَا النَّظَرَ عَنِ إِدْرَاكِ الدِّهْنِ وَحُكْمِهِ فَالْقِيَامُ حَاصِلٌ لَهُ وَهَذَا مَعْنَى وَجُودِ النَّسْبَةِ الْخَارِجِيَّةِ وَقِيلَ قَائِلُهُ النَّظَامُ وَمَنْ تَابَعَهُ صِدْقُ الْخَبَرِ مُطَابَقَتُهُ لِإِعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْإِعْتِقَادُ خَطَاً غَيْرَ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ وَكِذْبُ الْخَبَرِ عَدْمُهَا أَيْ عَدْمُ مُطَابَقَتِهِ لِإِعْتِقَادِ الْمُخْبِرِ وَلَوْ كَانَ خَطَاً فَقَوْلُ الْقَائِلِ السَّمَاءُ تَحْتَنَا مُعْتَقِدًا ذَلِكَ صِدْقٌ وَقَوْلُهُ السَّمَاءُ فَوْقَنَا غَيْرُ مُعْتَقِدٍ كِذْبٌ وَالْوَاوُ فِي قَوْلِهِ وَلَوْ خَطَاً لِلْحَالِ وَقِيلَ لِلْعَطْفِ أَيْ لَوْلَمْ يَكُنْ خَطَاً وَلَوْ كَانَ خَطَاً

ترجمہ: اور اس میں کوئی حرج لازم نہیں آتا کہ نسبت امور اعتباریہ میں سے ہے نہ کہ خارجیہ میں سے ہمارے قول القیام حاصل لذیذ فی الخارج اور حصول القیام لہ امر متحقق موجود فی الخارج کے درمیان فرق کے

ظاہر ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ اگر ہم ذہن کے ادراک اور اس کے حکم سے قطع نظر کریں تو قیام اس کے لیے حاصل ہے اور یہی معنی نسبت خارجیہ کے وجود کا ہے اور کہا گیا ہے اس کا قائل نظام معزلی اور اس کے پیروکار ہیں کہ صدق خبر، خبر کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہونا ہے اگرچہ یہ اعتقاد خطا ہو واقع کے مطابق نہ ہو اور کذب خبر، خبر کا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہونا ہے اگرچہ وہ خطا ہو پس کہنے والے کا یہ کہنا کہ آسمان ہمارے نیچے ہے حالانکہ وہ اس کا معتقد ہے تو یہ صدق ہے اور اس کا یہ کہنا کہ آسمان ہمارے اوپر ہے اور اس کا معتقد نہیں ہے تو یہ کذب ہے اور ہمارے قول و لو خطأ میں واؤ حالیہ ہے اور بعض نے کہا عاطفہ ہے یعنی اگرچہ نہ ہو خطا اور اگرچہ ہو خطا۔

وضاحت: ولا یقدح فی ذالک ان النسبة

سے شارح نے ایک اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔ اعتراض یہ ہو گیا کہ صرف یہ ذکر کیا گیا کہ نسبت کلامی کے مقابلے میں نسبت خارجی ہوتی ہے سوال ہوا کہ نسبت خارجی کہنا 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 اس کے شارح نے دو جواب دیئے ہیں 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 خارج کا معنی ہے کہ نسبت کلامیہ سے قطع نظر ہو اور نسبت کلامی سے خارج 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 لہذا تعارض نہ رہا کیونکہ نفسی اثبات کا محل بدل گیا۔

فانا لو قطعنا انظر الخ

سے ذکر کیا کہ ہم اگر ذہن کے ادراک اور اس کے حکم سے قطع نظر کریں تو پھر بھی قائم زید کے لیے خارج ہے یعنی خارج میں بھی کوئی نسبت ہوگی زید اور قائم کے درمیان و ہذا معنی وجود النسبة الخارجیہ 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 اس کے دو معنی ہیں اگر وہ خارج جو ذات کی طرف ہو اور دوسرا وہ کہ جو وجود کی طرف 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 الظاهر

سے اس طرح دیا کہ ایک یہ ہے کہ القیام حاصل لزید فی الخارج اور ایک یہ ہے کہ حصول القیام لہ امر محقق موجود فی الخارج تو پہلا تو صحیح ہے کیونکہ وہاں فی الخارج قیام جو ذات ہے اس کی 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 اس سے مراد وہ خارج جو ذات کی ظرف ہے۔

وقیل مطابقتہ

یہاں سے ماتن صدق کذب میں یہ مذہب ذکر کرتا ہے اور مذہب نظام معتزلی اور اس کے تابعین کا ہے انہوں نے صدق کی تعریف کی کہ خبر (یعنی حکم خبر کا لیکن حکم کا ذکر نہیں کیا کیونکہ پہلے ذکر کر دیا 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 پڑے گا۔ جمہور کے نزدیک سچی ہوگی لیکن نظام کے نزدیک سچی نہیں ہوگی کیونکہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے فقول القائل سے اس کی مثال بھی دی کہ ایک شخص مثلاً کہتا ہے کہ السماء تحستا بالفرض اس کا عقیدہ بھی یہ ہے کہ آسمان ہمارے نیچے ہے تو اس صورت میں یہ خبر سچی ہوگی کیونکہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہے اگر چہ واقع کے مطابق نہیں اور اس طرح وہ آدمی السماء فوقنا کہے گا چونکہ اس کا عقیدہ نہیں اس لئے پھر یہ خبر جھوٹی ہوگی کیونکہ اس کے اعتقاد کے مطابق نہیں اگر چہ واقع کے مطابق ہے۔

والواؤ فی قوله ولو خطأ

سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جو ولو خطأ کہا تو یہ واؤ حالیہ ہے اب معنی ہوگا کہ مفروضاً بعض نے کہا واؤ عاطفہ ہے اور معطوف علیہ محذوف ہے وہ یہ ہے کہ لو لم یکن خطأ ولو خطأ یعنی خبر سچی وہ ہے کہ جو خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہو اگر چہ واقع کے مطابق نہ ہو یا واقع کے مطابق ہو۔

عبارت: وَالْمُرَادُ بِالْإِعْتِقَادِ الْحُكْمُ الذِّهْنِيُّ الْجَازِمُ أَوِ الرَّاجِحُ فَيَعْمُ الْعِلْمُ وَهُوَ حُكْمٌ جَازِمٌ لَا يَقْبَلُ التَّشْكِيكَ وَالْإِعْتِقَادُ الْمَشْهُورُ وَهُوَ حُكْمٌ جَازِمٌ يَقْبَلُهُ وَالظَّنُّ وَهُوَ الْحُكْمُ بِالطَّرْفِ الرَّاجِحِ

فَالْخَبْرُ الْمَعْلُومُ وَالْمُعْتَقَدُ وَالْمُظَنُّونُ صَادِقٌ وَالْمَوْهُومُ كَاذِبٌ لِأَنَّهُ الْحُكْمُ بِخِلَافِ الطَّرْفِ الرَّاجِحِ
وَأَمَّا الْمَشْكُوكُ فَلَا يَتَحَقَّقُ فِيهِ الْإِعْتِقَادُ لِأَنَّ الشَّكَّ عِبَارَةٌ عَنْ تَسَاوِي الطَّرْفَيْنِ وَالتَّرَدُّ فِيهِمَا مِنْ
غَيْرِ تَرْجِيحٍ فَلَا يَكُونُ صَادِقًا وَلَا كَاذِبًا وَيُثَبِّتُ الْوَاسِطَةُ

ترجمہ: اور اعتقاد سے مراد حکم ذہنی جازم یا راجح ہے پس یہ علم کو بھی شامل ہوگا جو کہ حکم ذہنی جازم ہے
شک کو قبول نہیں کرتا اور اعتقاد مشہور کو بھی شامل ہوگا اور وہ حکم ذہنی جازم ہے جو کہ شک کو قبول کرتا ہے اور
ظن کو شامل ہوگا اور یہ جانب راجح کے ساتھ حکم ہے پس خبر معلوم معتقد اور مظنون صادق ہے اور موهوم
کاذب ہے کیونکہ وہم طرف راجح کے خلاف پر حکم لگانا ہے اور بہر حال خبر شکوک میں اعتقاد موجود ہی نہیں
ہوتا کیونکہ شک تساوی طرفین اور ان میں تردد کے واقع ہونے کو کہتے ہیں پس یہ نہ تو صادق ہے اور نہ ہی
کاذب ہے اور واسطہ ثابت ہو گیا۔

وضاحت: والمراد بالاعتقاد الحكم الذهنی

سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا 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 لہذا 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 اس کو کہتے ہیں کہ جو تشکیک کو قبول کرے
دوسرا یہ کہ جو اخبار مظنونہ ہیں ان پر بھی تعریف سچی نہیں آتی کیونکہ ظن کہتے ہیں کہ جو جانب راجح ہو یہاں اعتقاد ہوتا ہی نہیں
حالانکہ اخبار یقینیہ اور مظنونہ سچی ہوتی ہیں لیکن تعریف سچی نہ آئی اس کا شارح نے جواب دیا کہ جو اعتقاد کا معنی سمجھا اس کو
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 اخبار یقینیہ کو تعریف شامل ہوگی کیونکہ اخبار یقینیہ میں بھی جزم ہوتا ہے اسی طرح جو اخبار
معتقد ہیں ان کو 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 کی ہوں گی یقینیہ (علم کا معنی یقین ہے) اخبار معتقدہ
اور اخبار مظنونہ باقی یہ کہ اخبار موهومہ بھی ہوتی ہے 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 اس لئے موهومہ خبریں جھوٹی ہوں گی 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 اس کے راجح کا ہوگا اور مرجوح اس کے خلاف ہوگا۔ 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 اعتقاد نہیں ہوتا دونوں جانبین برابر ہوتی ہیں وہ نہ سچی اور نہ جھوٹی ہو سکتی ہے کیونکہ جب اعتقاد نہیں تو یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ یہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق ہے یا مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں تو واسطہ نکل آیا کہ 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۔

عبارت: اَللّٰهُمَّ اَلَا اِنَّ يُقَالُ اِذَا انْتَفَى الْاِعْتِقَادُ تَحَقَّقَ عَدَمُ الْمُطَابَقَةِ لِلْاِعْتِقَادِ فَيَكُوْنُ كَاذِبًا اِلَيْقَالَ الْمَشْكُوْكَ لَيْسَ بِخَبْرٍ لِيَكُوْنُ صَادِقًا وَاَوْ كَاذِبًا لِاِنَّهٗ لَاحْكَمَ مَعَهُ وَلَا تَصْدِيْقٌ بَلْ هُوَ مَجْرَدٌ تَصَوُّرٌ كَمَا صَرَّحَ بِهِ اَرِيَابُ الْمَعْقُوْلِ لِاِنَّ اَنْقَوْلَ لَاحْكَمَ وَلَا تَصْدِيْقٌ لِلشَّكِّ بِمَعْنَى اَنَّهُ لَمْ يَدْرِكْ وَقُوْعَ النَّسْبَةِ اَوْ لَا وَقُوْعَهَا وَذَهْنُهُ لَمْ يَحْكَمْ بِشَيْءٍ مِنَ النَّفْيِ وَالْاِثْبَاتِ لِكِنَّهٗ اِذَا تَلَفَّظَ بِالْجُمْلَةِ الْخَبْرِيَّةِ وَقَالَ زَيْدٌ فِي الدَّارِ مَثْلًا مَعَ الشَّكِّ فَكَلَامُهُ خَيْرٌ لِمَحَالَّةِ بَلْ اِذَا تَيَقَّنَ اَنَّ زَيْدًا لَيْسَ فِي الدَّارِ وَقَالَ زَيْدٌ فِي الدَّارِ فَكَلَامُهُ خَيْرٌ وَهَذَا ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اے اللہ تو ہی مدد فرما مگر یہ کہ جواب میں کہا جائے گا کہ خبر مشکوک میں جب اعتقاد ہی منقش ہے تو اعتقاد کے ساتھ عدم مطابقت ثابت ہو جائے گی پس یہ خبر کاذب ہوگی اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مشکوک خبر ہی نہیں تاکہ صادق یا کاذب ہو کیونکہ نہ تو اس میں کوئی حکم ہے اور نہ ہی تصدیق بلکہ وہ محض تصور ہے جیسے اریاب عقول نے اس کی تصریح کی ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ حکم اور تصدیق شاک کی بہ نسبت نہیں بایں طور پر کہ اسے نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا علم حاصل نہیں ہوا اور اس کے ذہن نے نفی و اثبات میں کسی کا حکم نہیں لگایا مگر جب اس نے جملہ خبریہ کا تلفظ کرتے ہوئے زید فی الدار شک کے باوجود کہہ دیا تو اس کا یہ کلام خبر ہے بلکہ اگر اسے یہ یقین ہو کہ زید گھر میں موجود نہیں اور پھر کہے زید فی الدار اس کا یہ کلام بھی خبر ہوگا اور یہ ظاہر ہے۔

وضاحت: اَللّٰهُمَّ اَلَا اِنَّ يُقَالُ

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 ہوئی ہے تو پھر انشاء میں بھی اعتقاد نہیں ہوتا تو پھر انشاء سچا ہو جائے گا حالانکہ انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔

لا يقال المشكوك

تو نظام پر جو شارح نے اعتراض کر دیا کہ مشکوک خبر نہ سچی نہ جھوٹی ہوتی ہے تو پھر واسطہ نکل آیا کسی نے جواب دیا تھا اسے نقل کر کے رد کے گا 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 اس کے حصر کا تو کوئی قائل نہیں اور مشکوک تو خبر ہی نہیں لہذا یہ اگر سچی جھوٹی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں اس لئے 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 اس کے دو جواب دے گا پہلا جواب۔۔۔۔۔

لانا نقول سے یہ دیتا ہے کہ تم نے کہا کہ خبر مشکوک اس لئے نہیں کہ یہاں اعتقاد نہیں ہوتا دونوں جانب برابر ہوتی ہیں یہاں حکم اور تصدیق نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ خبر کی مدار 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 زیدنی الدار کہے گا اور اس کو شک ہوگا کہ زید گھر میں ہے یا کہ نہیں ہے۔ تو متکلم کے اعتقاد سے قطع نظر اس کا خارج تو ہوگا کہ خارج زید گھر میں ہوگا یا نہیں ہوگا تو زیدنی الدار خبر ہوگی باقی عبارت میں پہلا جواب اس طرح دیا ہے کہ یہ ٹھیک ہے کہ زیدنی 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 لا وقوع کا ادراک نہیں اور اس کا ذہن کسی شئی پر نفی یا اثبات کے ساتھ حکم نہیں کرتا لیکن جس وقت پہلے خبر زیدنی الدار کا تلفظ کرے گا تو اس کا خارج ضرور ہوگا لہذا یہ خبر ہوگی۔

بل اذا تبين ان زيدا

سے شارح نے دوسرا جواب دیا وہ یہ کہ تم نے کہا کہ مشکوک خبر اس لئے نہیں کہ اس کی دو جانب 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 بناتے وہ اس طرح

کہ ایک شخص ہے اس کو یقین ہے کہ زید دار میں نہیں اور پھر کہتا ہے 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 جو جائز رکھتا ہے اور یہاں زید فی الدار تو جائز ہی نہیں رکھتا کیونکہ دار میں نہ ہونے کا یقین ہے تو زید فی الدار کو اس صورت میں خبر بناتے ہو جو مشکوک سے بھی کمزور ہے تو پھر مشکوک کیوں خبر نہیں بن سکتا کیونکہ تم اس صورت میں زید فی الدار کو خبر اس لئے بناتے ہو کہ مشکوک اگرچہ لیس زید فی الدار کا یقین ہے لیکن اس کے اعتقاد سے قطع نظر خارج میں تو دار اور زید کے درمیان کوئی تعلق ہوگا جیسے یہاں خارج ہو سکتا ہے شک کی صورت میں بھی خارج ہو سکتا ہے لہذا اسے بھی خبر کہو۔

عبارت: وَتَمَسَّكَ النَّظَامُ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ فَإِنَّهُ تَعَالَى سَجَلٌ عَلَيْهِمْ بِأَنَّهُمْ كَاذِبُونَ فِي قَوْلِهِمْ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ مَعَ أَنَّهُ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ فَلَوْ كَانَ الصِّدْقُ عِبَارَةً عَنِ مُطَابَقَةِ الْوَاقِعِ لِمَ صَحَّ هَذَا أورد هذا الاستدلال بأن المعنى لكاذبون في الشهادة وأدعائهم فيها المواقف الكاذب راجع إلى قولهم شهد باعتبار تضمنه خبراً كاذباً وهو أن شهادتنا هذه عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة إن واللام والجملة الاسمية ولا شك أنه غير مطابق للواقع لكونهم المنافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم وما قيل إنه راجع إلى قولهم شهد وأنه خبر غير مطابق للواقع ليس بشئ لظهور أنه ليس بخبر بل إن شاء

ترجمہ: اور نظام نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے دلیل پکڑی ہے "جب تیرے پاس منافق آ کر گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ جانتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور اللہ گواہی دیتا ہے کہ منافق جھوٹے ہیں پس اللہ تعالیٰ نے ان پر حکم لگایا ہے کہ وہ اپنے قول تک رسول اللہ کہنے میں جھوٹے ہیں باوجود یہ کہ ان کا یہ قول واقع کے مطابق ہے پس اگر صدق واقع کے ساتھ مطابقت سے عبارت ہوتا تو یہ حکم صحیح نہ ہوتا۔ اور اس استدلال کا رد کیا گیا بایں صورت کہ معنی یہ ہے کہ وہ شہادت دینے میں اور اس میں دل و زبان کی موافقت کا دعویٰ کرنے میں جھوٹے ہیں پس تکذیب ان کے قول شہد کی طرف لوٹ رہی ہے اس اعتبار سے کہ وہ گواہی ایک خبر کاذب کو متضمن ہے اور وہ یہ ہے کہ ہماری یہ گواہی پورے دل اور خالص اعتقاد سے ہے ان، لام اور جملہ اسمیہ کی دلیل کے ساتھ اور کوئی شک نہیں کہ

ان کی یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے کیونکہ وہ منافقین تھے جو زبانوں سے وہ بات کہتے تھے جو ان کے دلوں میں نہیں ہوتی تھی۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ تکذیب ان کے قول نشہد کی طرف لوٹی ہے اور یہ خبر واقع کے مطابق نہیں ہے کچھ نہیں کیونکہ یہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ نشہد خبر ہے بلکہ یہ تو انشاء ہے۔

وضاحت: وتمسک النظام بدلیل قوله 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 تاکہ دلیل کی سمجھ آجائے تو وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جس وقت منافق آپ کے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ تحقیق تو اللہ تعالیٰ کا رسول ہے بعد میں پھر ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں مطلب ارشاد باری تعالیٰ کا یہ ہے کہ آپ جو رسول ہو تو منافقین کے کہنے سے نہیں بلکہ اس لئے 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 تو صدق 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 لرسول اللہ جھوٹی اس لئے ہے کہ یہ منافقین کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اس دلیل سے صرف کذب کی تعریف معلوم ہوئی کہ کذب یہ ہے کہ خبر مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور صدق خبر کی تعریف اپنی طرف سے ملا دیں 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 آجائے گی۔

ورد بان المعنی لکاذبون فی الشہادۃ

سے ماتن نے نظام کی اس دلیل کو رد کر دیا وہ اس طرح کہ تمہاری دلیل تب بنتی کہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف مراجع ہو لیکن یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف مراجع نہیں بلکہ نشہد کی طرف مراجع ہے اور نشہد اس لئے جھوٹا ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں اب اعتراض ہو گیا کہ تم نے کہا کہ کذب نشہد کی طرف مراجع ہے تو نشہد شہادۃ سے ہے اور شہادۃ تو انشاء ہے نہ کہ خبر اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا شارح نے

وَادْعَانَهُمْ فِيهَا الْمَوَاطَاةَ

سے اس کا جواب دیا کہ یہ ٹھیک ہے کہ نشہد انشاء ہے اور انشاء صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا لیکن نشہد ایک اور خبر کو متضمن ہے یہ کذب دراصل اس کی طرف راجع ہے وہ خبر یہ ہے کہ چونکہ عموماً جو گواہی دیتا ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں یہ گواہی سچے دل سے دیتا ہوں اس لئے نشہد کہنے سے مطلب یہ تھا کہ ہم یہ گواہی سچے دل اور خلوص اعتقاد سے دیتے ہیں اور یہ خبر اس لئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود ارشاد فرمایا کہ منافقین جو منہ سے بولتے ہیں ان کے دل میں وہ نہیں ہوتا باقی رہا۔۔۔۔۔

بشہادۃ سے اس پر دلیل دی کہ نشہد اس خبر کی طرح ہے کہ ہذہ من صمیم القلب و خلوص الاعتقاد تو کہتا ہے کہ دلیل یہ ہے کہ انک لرسول اللہ میں ایک ان ہے لام اور جملہ اسمیہ ہے یہ سارے تاکید کے لیے آتے ہیں مطلب یہ ہوگا کہ ہم یہ شہادۃ سچے دل سے اور خلوص اعتقاد سے دیتے ہیں یہاں یہ خارجی اعتراض نہیں ہونا چاہیے کہ چلو یہ کذب نشہد کی طرف راجع ہے لیکن نشہد اس لئے جھوٹا نہیں کہ یہ واقع کے مطابق نہیں بلکہ اس لئے جھوٹا ہے کہ یہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ نظام معزلی ہے وہ یہ احتمال نہیں ذکر کر سکتا کہ یہ نشہد اس لئے جھوٹا ہے کہ مخبر کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہاں ہم نظام کے استدلال کے رد کرنے کے لیے یہ احتمال ذکر کر سکتے ہیں کہ یہ نشہد جھوٹا اس لئے ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں۔۔۔۔۔

وما قيل انه راجع

سے شارح نے بعض محققین کے قول کو رد کر دیا وہ اس طرح کہ بعض محققین نے اس متن کا مطلب یہ بیان کیا تھا کہ

کذب نشہد کی طرف راجع ہے اور یہ نشہد انشاء ہے خبر نہیں اور انشاء تو صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔

عبارت: أَوِ الْمَعْنَى بِأَنَّهُمْ لِكَاذِبُونَ فِي تَسْمِيَّتِهَا أَيْ فِي تَسْمِيَةِ الْأَخْبَارِ الْخَالِي عَنِ الْمَوَاطَاةِ شَهَادَةٌ لِأَنَّ الْمَوَاطَاةَ مَشْرُوطَةٌ فِي الشَّهَادَةِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ مِثْلَ هَذَا يَكُونُ غَلَطًا فِي إِطْلَاقِ اللَّفْظِ لِأَنَّ تَسْمِيَةَ شَيْءٍ بِشَيْءٍ لَيْسَ مِنْ بَابِ الْأَخْبَارِ وَكَوَسَلِمَ فَاشْتَرَطُ الْمَوَاطَاةِ فِي مُطْلَقِ الشَّهَادَةِ مَمْنُوعٌ وَحَاصِلُ الْجَوَابِ مَنْعُ كَوْنِ التَّكْذِيبِ رَاجِعًا إِلَى قَوْلِهِمْ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ مُسْتَنَدًا يَهْدِيَنِ الْوَجْهَيْنِ ثُمَّ الْجَوَابُ عَلَى تَقْدِيرِ التَّسْلِيمِ بِمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ أَوِ الْمَشْهُودِ بِهِ أَيْ الْمَعْنَى أَنَّهُمْ لِكَاذِبُونَ فِي الْمَشْهُودِ بِهِ أَعْنَى فِي قَوْلِهِمْ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ لَكِنْ لَافِي الْوَاقِعِ بَلْ فِي

زَعِمِهِمُ الْفَاسِدِ وَاعْتِقَادِهِمُ الْكَاسِدِ لِأَنَّهُمْ يَعْتَقِدُونَ أَنَّهُ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِلْوَاقِعِ فَيَكُونُ
كَاذِبًا عِنْدَهُمْ لِكِنَّةِ صَادِقٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لِوُجُودِ الْمُطَابَقَةِ فَلْيَتَأَمَّلْ لِنَلَايَتِهِمْ أَنَّ هَذَا اعْتِرَافٌ
بِكُونِ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ بِاعْتِبَارِ مُطَابَقَةِ الْإِعْتِقَادِ وَعَدْمِهَا فَبَيْنَ الْمَعْنِيَيْنِ بَوْنٌ بَعِيدٌ فَظَهَرَ
بِمَا ذَكَرْنَا فَسَادُ مَا قِيلَ إِنَّ الْجَوَابَ الْحَقِيقِيَّ مَنَعُ كَوْنِ التَّكْذِيبِ رَاجِعًا إِلَى قَوْلِهِمْ إِنَّكَ لِرَسُولٍ
اللَّهِ وَالْوُجُوهُ الثَّلَاثَةُ لِبَيَانِ السَّنَدِ۔

ترجمہ: یا معنی یہ ہے کہ وہ اس شہادت کا جس میں دل و زبان موافق نہیں شہادت نام رکھنے میں
کاذب ہیں کیونکہ دل و زبان کی موافقت شہادت میں شرط ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ (استعمال
و تسمیہ) غلطی لفظوں کے اطلاق کی ہے نہ کہ کذب و جھوٹ۔ کیونکہ کسی شئی کو کسی شئی کے نام سے موسوم کرنا
باب الاخبار میں سے نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیں کہ یہ تسمیہ خبر ہے تو پھر مطلق شہادت میں دل و زبان کی
موافقت قابل تسلیم نہیں حاصل جواب کا یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تکذیب انک لرسول اللہ کی طرف
راجع ہے ان دو وجہوں سے سند پکڑتے ہوئے۔

پھر جواب بصورت تسلیم یہ ہے کہ جس کی طرف اس نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا یا مشہود بہ میں یعنی معنی یہ ہے
کہ وہ کاذب ہیں مشہود بہ میں یعنی اپنے قول انک لرسول اللہ میں لیکن فی الواقع نہیں بلکہ اپنے زعم فاسد اور باطل اعتقاد میں
کیونکہ ان کا یہ اعتقاد تھا کہ یہ قول واقع کے ساتھ مطابق نہیں پس ان کے نزدیک یہ کاذب ہے لیکن حقیقت میں یہ صادق
ہے کیونکہ اس میں مطابقت واقع اور خارج دونوں کے ساتھ موجود ہے پس اس میں غور کیا جانا چاہیے تاکہ نہ وہم نہ ہو کہ اس
میں صدق و کذب کا مدار اعتقاد کے ساتھ مطابقت و عدم مطابقت کی وجہ سے ہو رہا ہے پس دونوں معنوں میں بڑا فرق ہے
پس ہماری ذکر کردہ بات سے ما قبل کا فساد ظاہر ہو گیا کہ جواب حقیقی تکذیب کے انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہ ہونے کو
تسلیم کرنا ہے اور وجوہ ثلاثہ اسی منع کی سند کے بیان کے لیے ہیں۔

وضاحت: او فی تسمیہا۔

نظام کی دلیل کا ماتن نے پہلے ایک جواب دیا کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع نہیں ہو سکتا بلکہ یہ کذب
نشہد کی طرف راجع ہو اور نشہد کا اپنا معنی براد نہیں بلکہ ایک اور خبر کو متضمن ہے اس کی 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 تسمیہ کی طرف راجع ہے یعنی یہ

جو خبر ہے انک لرسول اللہ اس کا جو منافقین نے شہادۃ نام رکھا اس نام رکھنے میں وہ منافق جھوٹے ہیں کیونکہ شہادۃ کے لئے تو مواطاة (دل زبان کی موافقت) شرط ہوتی ہے اور منافقین کی اس خبر میں تو مواطاة نہیں تھی۔

وفیہ نظر

تو ماتن نے جو نظام کی دلیل کا دوسرا جواب دیا اس پر یہاں سے شارح دو وجہوں سے اعتراض کرتا ہے پہلی وجہ سے تو اعتراض اس طرح کرتا ہے کہ اسم جب مسمی کے مطابق نہ ہو تو پھر عرف میں اس کو غلط کہتے ہیں کذب نہیں کہتے یہاں بھی اس طرح ہے کہ اس مسمی کے مطابق نہیں کیونکہ اسم شہادۃ ہے اور مسمی انک لرسول اللہ والی خبر ہے تو یہ اسم مسمی کے مطابق نہیں کیونکہ شہادۃ میں مواطاة شرط ہوتی ہے جبکہ اس انک لرسول اللہ والی خبر میں تو مواطاة نہیں لہذا شہادۃ 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 نشہد کی طرف راجع تھا اور نشہد کا اپنا معنی مراد نہیں تھا بلکہ نشہد ایک اور خبر کو متضمن تھا اس کی طرف کذب راجع تھا یہاں بھی کذب تسمیہ کی طرف راجع ہو لیکن تسمیہ کا اپنا معنی مراد نہ ہو بلکہ یہ ایک اور خبر کو متضمن ہو اس کی طرف کذب راجع ہو وہ خبر یہ ہوگی کہ ہذا المقول مسمی شہادۃ اب کہو گے کہ یہ خبر جھوٹی اس لئے کہ اس میں مواطاة نہیں اور شہادۃ میں تو مواطاة ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مطلق شہادۃ میں ہم مواطاة کا شرط ہونا تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ شہادۃ جھوٹی بھی تو ہوتی ہے حالانکہ وہاں مواطاة نہیں ہوتی۔

وحاصل الجواب 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 اس کے دو جواب رد کر دیئے کہ تمہارا استدلال تب صحیح ہوتا کہ یہ کذب انک لرسول اللہ کی طرف راجع ہوتا لیکن یہ کذب تو نشہد کی طرف راجع ہے یا تسمیہ کی طرف راجع ہے ماتن نے جو استدلال کے جواب دیئے بعض شارحین نے ان کی اور تقریر کی شارح پہلے اپنے موقف ذکر کرتا ہے اور دوسرے شارحین کا پھر رد ذکر کرے گا یہاں سے مذکورہ بالا عبارت کا شارح پہلے جواب کا خلاصہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہاں تک استدلال کا ایک جواب آ گیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ 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 دوسندیں ذکر کی کہ ہو سکتا ہے کہ یہ کذب نشہد کی طرف راجع ہو اور

ہوسکتا ہے کہ یہ کذب تسمیہ کی طرف راجع ہو (جہاں سند پر منع ہو تو اس کا معنی یوں کرتے ہیں کہ ہوسکتا ہے اور جائز ہے کہ یہ بات ہو)

اولم شہود بہ فی زعمہم

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 اس لئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں پھر اعتراض ہو گیا کہ انک لرسول اللہ تو واقع کے مطابق ہے پھر تم کیسے کہتے ہو کہ یہ خبر اس لئے جھوٹی ہے کہ یہ واقع کے مطابق نہیں اس کا شارح نے

لکن لافی 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 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 اس لیے جھوٹی ہے اصل مطلب یہ ہے کہ خود منافقین یہ سمجھتے تھے کہ ہم جو کہتے ہیں یہ واقع کے مطابق نہیں اس لئے پھر ان کے نزدیک انک لرسول اللہ خبر جھوٹی ہے۔

فلیتامل لئلا یتوہم

سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ یہ تو ماتن نے نظام کے مذہب کو تسلیم کر لیا کیونکہ نظام کا مذہب بھی یہ ہے کہ کذب یہ ہے کہ خبر اعتقاد کے مطابق نہ ہو اور ہم نے تسلیم کر لیا کہ خبر واقع کے مطابق نہیں ان کے 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 مطابقت کی اضافت اعتقاد کی طرف ہے اور ہم نے جو تسلیم کر لیا وہاں بھی عدم مطابقت 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 کر لیا وہاں بھی عدم مطابقت للواقع کی طرف زعم ہے لیکن مظروف کے لحاظ سے فرق ہے کیونکہ نظام کے مذہب میں مظروف عدم مطابقت للاعتقاد ہے جبکہ ہم نے جو تسلیم کر لیا وہاں مظروف عدم مطابقت 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 خیال و زعم میں اس صورت میں زاعم کو اس بات کا ادراک ضروری ہوتا ہے کہ یہ بات میرے خیال میں واقع کے مطابق نہیں۔

فظهر بما ذکرنا فساد ما قبل

اب یہاں سے دوسرے شارحین کی تقریر ذکر کر دیتا ہے تو شارح کے مطابق تو ماتن نے دو جواب دیئے پہلا جواب منع ہے اور اس کی دوسندیں 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 تسلیم نہیں 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 نشہد 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 کر دیا کہ اس کا فساد ظاہر ہو گیا کیونکہ انہوں نے مشہود بہ کا معنی ہی نہیں سمجھا مشہود بہ وہی انک لرسول اللہ ہے اس صورت میں ماتن کی عبارت کا مطلب یہ ہوگا 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 آئے گا۔

عبارت: وَأَعْلَمُ أَنَّ هُنَا وَجْهًا آخَرَ كَمَا يَذْكُرُهُ الْقَوْمُ وَهُوَ أَنَّ يَكُونُ التَّكْذِيبُ رَاجِعًا إِلَى حَلْفِ الْمُنَافِقِينَ وَزَعَمِهِمْ أَنَّهُمْ لَمْ يَقُولُوا إِلَّا تَنَفُّوْا عَلَيَّ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفُضُوا مِنْ حَوْلِهِ لِمَا ذَكَرَ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ أَنَّهُ قَالَ كُنْتُ فِي غَزَاةٍ فَسَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي بِنِ سَلُولٍ يَقُولُ لَاتَنَفُّوْا عَلَيَّ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفُضُوا مِنْ حَوْلِهِ وَلَوْ رَجَعْنَا مِنْ عِنْدِهِ لِيَخْرُجَنَّ الْأَعِزُّ مِنْهَا لِأَذَلِّ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَمِّي فَذَكَرَهُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَانِي فَحَدَّثْتُهُ فَأَرْسَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي وَأَصْحَابِهِ فَحَلَفُوا عَلَيَّ أَنَّهُمْ مَا قَالُوا فَكَذَّبَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَصَدَّقَهُ فَأَصَابَنِي هَمٌّ لَمْ يُصِيبْنِي مِثْلَهُ قَطُّ فَجَلَسْتُ فِي الْبَيْتِ فَقَالَ لِي عَمِّي مَا رَدَّتْ إِلَيَّ أَنْ كَذَّبَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَقَّتَكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى إِذْ جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ فَبَعَثَ إِلَيَّ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَرَأَ عَلَيَّ

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى صَدَقَكَ يَا زَيْدٌ

ترجمہ: جان لو کہ یہاں پر ایک اور وجہ بھی ہے جسے قوم نے ذکر نہیں کیا اور وہ یہ ہے کہ تکذیب منافقین کے حلف و قسم کی طرف راجع ہے اور ان کے اس زعم کی طرف کہ انہوں نے نہیں کہا کہ مت خرچ کرو ان لوگوں پر جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس ہیں حتیٰ کہ وہ متفرق ہو جائیں پیغمبر کے ارد گرد سے۔ کیونکہ صحیح بخاری شریف میں زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ میں ایک جنگ میں تھا کہ میں نے عبد اللہ بن ابی سلول سے سنا وہ کہہ رہا تھا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس ہیں ان پر خرچ مت کرو تا کہ وہ ان کے پاس سے متفرق ہو جائیں اور اگر ہم مدینہ کو اس کو پاس سے گئے تو ہم میں سے جو عزیز ہو گا وہ مدینہ سے ذلیل کو نکال دے گا۔ پس میں نے اس کا تذکرہ چچا کے سامنے کیا۔ میرے چچا نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا تذکرہ کیا تو آپ نے مجھے بلایا تو میں نے یہ بات آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے بیان کر دی تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عبد اللہ بن سلول اور اس کے ساتھیوں کو بذریعہ پیغام بلوایا پس انہوں نے قسم اٹھالی کہ انہوں نے یہ بات نہیں کہی جس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری تکذیب اور ان کی تصدیق کی جس کی وجہ سے مجھے ایسا غم ہوا کہ ایسا کبھی نہیں ہوا تھا پھر میں گھر میں بیٹھ گیا۔ پھر مجھے میرے چچا نے کہا کہ تو نے ایسا کیا ارادہ کیا تھا یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیری تکذیب کی اور سرزنش کی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ نازل فرمایا کہ (جب منافق تیرے پاس آتے ہیں) پس نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مجھے بلوایا اور میرے پران آیات کو پڑھا اور فرمایا اے زید اللہ تعالیٰ نے تیری تصدیق کی ہے۔

وضاحت: واعلم ان ههنا اوجها آخر

شارح کے مطابق ماتن نے نظام کے استدلال کے دو جواب دیئے یہاں سے شارح کہتا ہے کہ یہاں ایک تیسرا جو اب بھی ہے جس کو قوم یعنی علماء بلاغت نے نہیں ذکر کیا وہ یہ ہے کہ یہ کذب نہ انک لرسول اللہ اور نہ شہادۃ 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 کی قسم ہے پھر اس کی طرف کذب کیسے راجع ہو سکتا ہے۔

وزعمهم انهم لم يقولوا

سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ کفار کا یہ زعم کرنا کہ انہوں نے لا تتفقوا علی من عند رسول اللہ حتی ائح نہیں کہا لہذا یہ بات کہ انہوں نے اس کا قول نہیں کیا یہ تو قضیہ اور خبر ہے اس کی طرف کذب راجع ہو سکتا ہے۔

لما ذکر فی صحیح البخاری

سے شارح نے کہا کہ ہم نے لا تتفقوا لآیۃ کیوں نہیں کہا جواب دیا کہ اس لئے کہ صحیح بخاری میں زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ بنی مصطلق میں شریک تھا کہ میں نے عبد اللہ بن ابی 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 آگیا اس لئے پھر کتابت میں دوسرے ابن کا ہمزہ نہیں گرے گا تو ابی عبد اللہ کے باپ کا نام ہے اور سلول عبد اللہ کی ماں کی 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 ہو گیا کہ عبد اللہ جو کہ بیٹا ہے ابی کا اور ابی جو بیٹا ہے سلول کا حالانکہ سلول تو ابی کی بیوی بھی اسی طرح ایک اور صحابی کے نام میں بھی اس طرح غلطی لگتی ہے) کہ وہ کہتا تھا منافقوں کو کہ تم ان لوگوں کو کوئی چیز نہ دو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ہیں تو پھر وہ لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منتشر ہو جائیں گے اور پھر کہا ابی عبد اللہ نے کہ اگر ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مدینہ کی طرف رجوع کر گئے تو پھر وہاں ضرور اعزاز کو مدینہ سے نکال دے گا تو اعزاز سے مراد اس کی اپنی ذات تھی کہ ہم اعزاز اور صحابہ کرام اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ اذل ہیں تو زید بن ارقم فرماتے ہیں کہ جب جنگ سے واپسی یا واپس ہوئے تو میں نے عبد اللہ کی یہ ساری بات اپنے چچا کو سنادی چچا سے ان کا حقیقی چچا مراد نہیں بلکہ خزرج قبیلے کا جو سردار تھا سعد بن عبادہ مراد ہے کیونکہ اہل عرب سردار کو چچا کہتے ہیں باقی ایک سعد اوس قبیلے کے سردار تھے وہ سعد بن معاذ تھے یہ دونوں سردار جلیل القدر صحابی تھے یہاں محققین نے یہ بات بھی سنائی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر جب منافقین نے تہمت لگائی پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم 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 صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر کے دوران اٹھ کر کہنے لگے کہ اب تو صرف دو قبیلے ہیں اوس و خزرج وہ شخص بتاؤ اگر میرے قبیلے یعنی اوس میں سے ہے تو ابھی میں اس کی گردن اڑاتا ہوں بے شک خزرج سے ہو پھر بھی ہم اسے قتل کر دیں گے پھر وہ سعد بن عبادہ سعد بن معاذ کے ساتھ لڑ پڑے کہ تم میرے قبیلے کے آدمی کو قتل نہیں کر سکتے پھر میرے چچا نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بات بتائی پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلایا اور میں نے بات سنادی پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن ابی

اور اس کے ساتھیوں کی طرف قاصد روانہ کیا تو عبداللہ وغیرہ نے قسمیں اٹھائیں کہ انہوں نے یہ بات نہیں کہی چونکہ شریعت ظاہر کا اعتبار کرتی ہے اس لئے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقوں کو سچا قرار دیا اور زید بن ارقم کو جھوٹا کر دیا اس سے پھر زید بن ارقم کو بہت غم لگا جو اس سے پہلے اس طرح کا غم کبھی نہیں لگا تھا تو وہ گھر میں بیٹھے رہتے تھے اور شرم سے باہر نہیں نکلتے تھے پھر ان کے چچا نے کہا کہ مجھ پر ناراض نہ ہو کیونکہ میں نے یہ ارادہ نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تیری تکذیب کریں اور تیرے پر ناراض ہو جائیں پھر قرآن پاک کی آیت اتری اذا جاءك المنافقون الایۃ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زید کے پاس قاصد روانہ کیا وہ آگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ زید بن ارقم تم کو خدا نے سچا قرار دیا۔

عبارت: الْجَاحِظُ أَنْ كَرَّ أَحْصَارَ الْخَبْرِ فِي الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ وَأَثْبَتَ الْوَاسِطَةَ وَتَحْقِيقُ كَلَامِهِ أَنَّ الْخَبْرَ إِمَّا مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ أَوْ لَا وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِمَّا مَعَ اعْتِقَادِهِ أَنَّهُ مُطَابِقٌ أَوْ اعْتِقَادِهِ أَنَّهُ غَيْرٌ مُطَابِقٌ أَوْ بَدُونِ الْإِعْتِقَادِ فَهَذِهِ سِتَّةُ أَقْسَامٍ وَأَحَدٌ مِنْهَا صَادِقٌ وَهُوَ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ مَعَ اعْتِقَادِهِ أَنَّهُ مُطَابِقٌ وَوَاحِدٌ كَاذِبٌ وَهُوَ غَيْرُ الْمُطَابِقِ مَعَ اعْتِقَادِهِ أَنَّهُ غَيْرٌ مُطَابِقٌ وَالْبَاقِي لَيْسَ بِصَادِقٍ وَلَا كَاذِبٍ فَعِنْدَهُ صِدْقُ الْخَبْرِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ مَعَ الْإِعْتِقَادِ بِأَنَّهُ مُطَابِقٌ وَكَذِبُ الْخَبْرِ عَدْمُهَا مَعَهُ أَيْ عَدْمُ مُطَابَقَتِهِ لِلْوَاقِعِ مَعَ اعْتِقَادِهِ أَنَّهُ غَيْرٌ مُطَابِقٌ وَيَلْزَمُ فِي الْأَوَّلِ مُطَابَقَةُ الْخَبْرِ لِلْإِعْتِقَادِ وَفِي الثَّانِي عَدْمُهَا ضَرُورَةً تَوَافُقِ الْوَاقِعِ وَالْإِعْتِقَادِ وَغَيْرُهُمَا وَهِيَ الْأَرْبَعَةُ الْبَاقِيَةُ أَعْنَى الْمُطَابَقَةِ مَعَ اعْتِقَادِ اللَّامُطَابَقَةِ أَوْ بَدُونِ الْإِعْتِقَادِ وَعَدْمِ الْمُطَابَقَةِ مَعَ اعْتِقَادِ الْمُطَابَقَةِ أَوْ بَدُونِ الْإِعْتِقَادِ لَيْسَ بِصِدْقٍ وَلَا كَذِبٍ فَكُلٌّ مِنَ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ بِتَفْسِيرِهِ أَخْصَّ مِنْهُ بِتَفْسِيرِ الْجُمْهُورِ وَالنِّظَامِ لِأَنَّهُ اعْتَبَرَ فِي كُلِّ مِنْهُمَا جَمِيعَ الْأَمْرَيْنِ الَّذِينَ اكْتَفَوْا بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا فَلْيَتَدَبَّرْ فَكَثِيرٌ أَمَا يَقَعُ الْخَبْطُ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَفِي تَقْرِيرِ مَذْهَبِ النِّظَامِ وَقَدْ وَقَعَ هُنَا فِي شَرْحِ الْبِفَتْاحِ مَا يَقْضِي مِنْهُ الْعَجَبُ

ترجمہ: جاہظ نے خبر کے صدق و کذب میں حصر کا انکار کیا ہے اور اس نے ان کے درمیان واسطہ کو ثابت کیا ہے اور اس کے کلام کی تحقیق یہ ہے کہ خبر یا واقع کے ساتھ مطابق ہوگی یا نہیں ہوگی اور ان دونوں میں سے ہر ایک پاس کے اعتقاد کے ساتھ ہوگی کہ یہ واقع کے مطابق ہے یا اس اعتقاد کے ساتھ ہوگی کہ واقع کے مطابق نہیں ہے اور یا بغیر کسی اعتقاد کے ہوگی پس یہ چھ اقسام ہیں ایک ان میں سے صادق ہے اور وہ یہ ہے کہ جو واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور ایک ان میں سے کاذب ہے اور وہ یہ

ہے کہ جو واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی یہ ہو کہ یہ واقع کے مطابق نہیں ہے اور باقی نہ تو صادق ہیں اور نہ ہی کاذب ہیں پس جاہظ کے نزدیک صدق خبر یہ ہے کہ خبر کا واقع کے مطابق ہونا اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ واقع کے مطابق ہے اور کذب خبر یہ ہے کہ خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ واقع کے مطابق نہیں ہے اور اول میں خبر کا اعتقاد کے ساتھ مطابق ہونا لازم آتا ہے اور ثانی میں خبر کا اعتقاد کے ساتھ عدم مطابق ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ واقع اور اعتقاد آپس میں موافق ہیں اور ان دو کے علاوہ اور وہ باقی چار صورتیں ہیں یعنی خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد یہ ہو کہ مطابق نہیں یا اعتقاد کچھ بھی نہ ہو اور خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد مطابقت کا ہو یا کچھ بھی اعتقاد نہ ہو یہ نہ صادق ہیں اور نہ ہی کاذب ہیں پس صدق و کذب میں سے ہر ایک جاہظ کی تفسیر کے مطابق انحصار ہے اس صدق و کذب میں سے ہر ایک سے جمہور و نظام کی تفسیر سے کیونکہ جاہظ نے اعتبار کیا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک میں دونوں امور کو جن دو امور میں سے ایک کے ساتھ جمہور و نظام نے اکتفاء کیا ہے پس چاہیے کہ غور کیا جائے اس مقام میں کیونکہ بہت مرتبہ اس مقام میں اشتباہ و فساد واقع ہوتا ہے اور نظام کے مذہب کی تقریر میں بھی اور شرح مفتاح میں جہاں پر وہ بات واقع ہوئی ہے کہ جس سے کامل و مکمل تعجب ہوتا ہے۔

الجاحظ انکر انحصار الخبر

تو پہلے ماتن نے دو مذہب ذکر کئے کہ جمہور کا مذہب اور نظام معتزلی کا یہاں سے ماتن تیسرا مذہب جاہظ کا ذکر کرتا ہے یہ خبر کے صادق کاذب میں انحصار کا 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 جاہظ مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے باقی الجاحظ کا فاعل بناتا اور اس سے پہلے فعل نکالتا یہ بھی ہو سکتا تھا پھر شارح نے جاہظ کو مبتدا کیوں بنایا اس کا 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 مقامات میں سے نہیں ہے اس لئے پھر فاعل نہیں بنایا اور مبتدا بنایا اور خبر محذوف نکالی۔

وتحقیق کلامہ ان الخبر

تو بعض شارحین نے واسطے کو پورا نہیں سمجھا کہ جاہظ کیسے واسطہ مانتا ہے اس لئے شارح اس کی تحقیق کرے گا کہ

جاہظ 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 مطابقت کا ہوگا یا اعتقاد عدم مطابقت کا ہوگا یا نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کا اعتقاد ہوگا یعنی لا بشرطی کے مرتبے میں ہو یہ تین قسم بن گئے اسی طرح خبر جب واقع کے مطابق نہ ہو تو پھر اعتقاد مطابقت کا ہوگا یا اعتقاد عدم مطابقت کا ہوگا یا نہ مطابقت کا نہ عدم مطابقت کا تو تین قسمیں یہ بن گئیں تو ساری چھ قسمیں بنیں گیں جن میں صرف ایک قسم سچی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ خبر واقع کے مطابق ہے اور صرف ایک قسم جھوٹی کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو باقی جو چار قسمیں رہیں گی کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد عدم مطابقت کا ہو یا کسی کا اعتقاد نہ ہو اور اسی طرح واقع 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۔

فصل دوم

سے شارح نے بتایا کہ ماتن نے جاہظ کے مذہب پر صدق کی تعریف کی کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور کذب یہ کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو لہذا جاہظ کے مذہب پر جو صدق کذب کی تعریف کی ہے چونکہ یہاں واقعہ اور اعتقاد میں مطابقت اور موافقت ہے کیونکہ صدق کی تعریف کی ہے کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو تو واضح ہے کہ یہاں واقع اور اعتقاد دونوں موافق ہیں اس طرح کذب کی تعریف کی کہ خبر واقع کے مطابق نہ ہو اور اعتقاد بھی عدم مطابقت کا ہو لہذا یہاں بھی واقع اور اعتقاد میں موافقت ہے کیونکہ خبر واقع کے مطابق نہیں اور اعتقاد بھی ہے کہ واقع کے مطابق نہیں۔

ویلزم فی الاول

یہ جو جاہظ 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 جاہظ 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 ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور جاہظ کے نزدیک صدق کی دوسری جزء 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 جاہظ اعتقاد المطابقت کا اعتبار کرتا ہے اسی طرح کذب کی تعریف جاہظ نے یہ کی ہے کہ خبر واقع 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 واقع کے مطابق نہ ہو باقی جو دوسری جزء 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 جاہل اعتقاد عدم المطابقت کا اعتبار کرتا ہے تو شارح یہاں سے کہتا ہے کہ یہ جاہل کے مذہب پر جو تعریفیں کیں یہ نظام کے مذہب کو بھی شامل ہیں وہ اس طرح 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 اس لئے اعتقاد المطابقت مستلزم ہو گیا 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 ہو گیا مطابقت الاعتقاد کو تو صدق کذب کی جو تعریف جمہور کے نزدیک مذہب پر ہے یہ نظام کے مذہب کو بھی شامل ہے۔

وغیرہما لیس بصدق ولا کذب

ماتن نے کہا کہ صرف ایک ہی صورت سچی ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد بھی مطابقت کا ہو اور صرف ایک صورت 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۔

وهی الاربعۃ الباقیۃ

سے بتایا کہ باقی چار صورتیں ہیں وہ یہ ہیں کہ خبر واقع کے مطابق ہو اور اعتقاد عدم مطابقت ہو یا نہ مطابقت اور نہ عدم مطابقت کا اعتقاد ہو اور وہ 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 والکذب

یہاں تک تو اس کی تمہید ذکر کی اب اصل بات کرتا ہے وہ یہ ہے کہ جمہور اور نظام اور جاہل کے مذہب میں نسبت ذکر کرتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ جمہور اور نظام کا مذہب ایک طرف ہو اور جاہل کا دوسری طرف ان میں نسبت ذکر کی کہ جاہل 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 جا حظ کے نزدیک سچی ہوگی جمہور اور نظام کے نزدیک ضرور سچی ہوگی اور جو جا حظ 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 جا حظ کے نزدیک بھی سچی ہو یا جھوٹی ہو۔

فلیتدبر فکثیرا ممل

سے شارح نے بعض کار رد کر دیا کہ بعض شارحین کو اس مقام میں خبط واقع ہو اور وہ اس طرح کہ شارحین نے واسطے کی وہ قسم نہیں پہچانی کہ جو لا بشرط الشئی کے مرتبے میں ہے اور ان کو نظام کے مذہب کی تقریر میں غلطی لگی وہ اس طرح کہ ایک تو یہ کہ نظام نے 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 کر دیا تا کہ پھر واسطہ نہ لازم آجائے حالانکہ مشکوک خبر ہے۔

قد وقع ههنا

سے شارح نے بعض شارحین ایک تو الامام قطب الدین شیرازی ہوئے ہیں جن کے بارے میں مباح 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 اس کا رد کرے گا 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 جاسکتا ہے یعنی بندہ دیکھے تو تعجب آجاتا ہے وہ یہ ہے کہ وہاں مفتاح میں پہلے جمہور کے مذہب کا ذکر کیا ہے پھر اس کے بعد نظام کے مذہب کا ذکر ہے علامہ قطب الدین نے جب شرح کردی تو شرح میں نظام کے مذہب کو جا حظ کا مذہب بنا لیا حالانکہ جا حظ کے مذہب کا وہاں ذکر ہی نہیں صرف جمہور اور نظام کے مذہب کا ذکر ہے شرح میں اس نے نظام کے مذہب کو جا حظ کے ذمے لگایا۔

عبارت: وَاسْتَدَلَّ الْجَاهِظُ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى اِفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا م بِهِ جَنَّةٌ لِأَنَّ الْكُفَّارَ
حَصَرُوا الْخَبَرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْحَشْرِ وَالنَّشْرِ فِي الْاِفْتِرَاءِ وَالْاِخْبَارِ حَالِ الْجَنَّةِ
عَلَى سَبِيلِ مَنْعِ الْخُلُوعِ وَلَاشَكَّ أَنَّ الْمُرَادَ بِالثَّانِي أَيْ الْاِخْبَارِ حَالِ الْجَنَّةِ غَيْرَ الْكُذْبِ لِأَنَّ قَسِيمَةَ
أَيْ لِأَنَّ الثَّانِي قَسِيمَةُ الْكُذْبِ إِذِ الْمَعْنَى اِكْذِبْ أَمْ اِخْبِرْ حَالِ الْجَنَّةِ وَقَسِيمَةُ الشَّيْءِ يَجِبُ أَنْ
يَكُونَ غَيْرَهُ وَغَيْرُ الصِّدْقِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَتَّعِدُوهُ أَيْ الصِّدْقِ فَعِنْدَ اِظْهَارِ تَكْذِيبِهِ لَا يُرِيدُونَ
بِكَلَامِهِ الصِّدْقَ الَّذِي هُوَ بِمَرَاجِلٍ عَنْ اِعْتِقَادِهِمْ وَلَوْ قَالَ لِأَنَّهُمْ اِعْتَقَدُوا عَدَمَهُ لَكَانَ اِظْهَرَ

ترجمہ: جاہظ نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے (اللہ پر جھوٹ باندھا ہے یا ان کو آسیب زدگی ہے) کیونکہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حشر و نشر کے سلسلے کی خبر کو جھوٹ اور حالت جنون میں خبر دینے میں بطور منع خلو کے منحصر کر دیا تھا۔ اور اس میں شک نہیں کہ ثانی یعنی حالت جنون میں خبر دینا، سے مراد کذب نہیں کیونکہ معنی یہ ہے کیا جھوٹ کہا ہے یا حالت آسیب میں خبر دی ہے اور شئی کا تقسیم شئی کا غیر ہونا واجب ہے اور غیر صادق ہے کیونکہ وہ اس صدق کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے پس آپ کی تکذیب کے اظہار کے وقت اپنی کلام سے صدق کا ارادہ نہیں کر سکتے تھے جو کہ ان کے اعتقاد سے کوسوں دور تھا اور اگر مصنف کہتا انہوں نے عدم صدق کا اعتقاد کیا تو زیادہ ظاہر ہوتا۔

وضاحت: واستدل الجاحظ

تک تعریف کی تھی اور بتایا تھا کہ جاہظ واسطے کا قائل ہے یہاں سے ماتن جاہظ کی دلیل نقل کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا کہ کفار نے کہا کہ افتری علی اللہ کذباً ام بہ جنتہ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو حشر و نشر کی خبریں کفار کو دیتے تھے تو کفار نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ان خبروں کا دو چیزوں میں حصر کر دیا کہ یا یہ افتراء ہے یا اخبار حال الجنۃ یہ اخبار حال الجنۃ ہے نہ کذب ہے نہ صدق ہے اور جھوٹی تو اس لئے نہیں کہ کذب کا یہ اخبار حال الجنۃ تقسیم ہے اور شئی کا تقسیم شئی کا غیر ہوتا ہے اور صدق اس لئے 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 کا کذب کے درمیان واسطہ موجود ہے اس لئے ضروری 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 صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار کا افتراء اور اخبار حال الجنۃ میں حصر کیا یہاں تو کوئی حصر کا کلمہ نہیں پھر تم کیسے کہتے ہو کہ انہوں نے دو میں حصر کیا اس کا 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 جنتہ افتراء کے مقابلے میں انہوں نے ام بہ جنتہ ذکر کیا ہے پھر شارح نے اخبار حال الجنۃ کیوں نکالا وہ اس لئے کہ کفار نے اخبار کا حصر کیا ہے افتراء اور ام بہ جنتہ میں تو پھر ام بہ جنتہ جسے اخبار حال الجنۃ ہی مراد ہوگی ورنہ خبر کا حصر کیسے ہوگا باقی شارح نے کہا کہ کفار نے حصر کیا افتراء اور اخبار حال الجنۃ میں تو یہ حصر مانعہ الخلو کے طور پر کیا مانعہ الخلو اسے کہتے ہیں کہ ہر ایک کا ارتفاع منع ہوتا ہے باقی اگر جمع منع ہو تو پھر اسے مانعہ الجمع فقط کہتے ہیں اور اگر جمع ہونا جائز ہو پھر اسے مطلق

مانعہ الخلو کہتے ہیں یہاں عام مراد ہے کہ جمع ہو 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 ان کا مطلب بطریق اولیٰ حل ہوگا کیونکہ وہ کفار تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاند اور دشمن تھے اگر افتراء اخبار حالتہ الجنہ دونوں باتیں جمع ہوں پھر وہ زیادہ خوش ہوں گے۔

المراد بالثانی

سے ماتن نے کہا 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 جنتہ کیا شارح انکار کرتا ہے۔

ای الاخبار سے ام بہ جنتہ نہیں لے سکتے کیونکہ ام بہ جنتہ میں جنتہ تو استفہام ہے اور یہ انشاء کی 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 آئے گا ہاں ثانی کا معنی اخبار حالتہ الجنہ مراد لیں تو پھر یہ خبر ہوگی جو نہ صادق ہے نہ کاذب اس صورت میں خبر صادق کاذب کے درمیان واسطہ نکل آئے گا آگے شارح نے متن میں ضمیروں کے مرجع ذکر کئے کہ لازم کی ضمیر ثانی کی طرف راجع ہے اور قسم کی ضمیر کذب کی طرف راجع ہے پھر اعتراض ہو گیا کہ ثانی یعنی اخبار حالتہ الجنہ یہ کذب کا قسم تو نہیں بلکہ یہ تو افتراء کے مقابلے میں ہے اور افتراء کا قسم ہے کیونکہ جنتہ کا عطف افتراء پر ہے پھر کیسے کہتے ہو کہ ثانی کذب کا قسم ہے اس کا جواب شارح اذا المعنی سے کہ افتراء کے معنی کو سمجھا جائے تو پھر معلوم ہوگا کہ افتراء علی اللہ کذباً سارے کے معنی کا خلاصہ کذب ام اخبار حالتہ الجنہ اس کا قسم ہی ہے۔

فعندا ظہار تکذیب

سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ دعویٰ کیا گیا کہ ثانی صدق کا غیر ہے اور دلیل اس پر یہ دی کہ کفار حضور صلی اللہ علیہ وسلم 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 صلی اللہ علیہ وسلم کی خبروں کے صدق کا اعتقاد تو نہیں رکھتے تھے اس لئے حضور کی خبریں سچی نہ ہوتی حالانکہ حضور کی سب خبریں سچی ہیں خود شارح بھی اس اعتراض کے آخر میں ذکر کرے گا اس کا شمارح نے جواب دیا کہ دعویٰ میں حذف مضاف ہے وہ اس طرح 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 صلی اللہ علیہ وسلم 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 اعتقاد نہ ہو پھر صدق کا ارادہ کیسے ہو سکتا ہے اس مقام پر ایک اور اعتراض ہے جس کا شارح نے

الذی ہو غیر الخ

سے جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا 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 وہم شک کی نفی سے تو اعتقاد کی نہیں ہوتی حالانکہ ارادہ تو شک و ہم کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے شارح نے جواب دیا کہ اس کا تو ذکر ہے کہ کفار کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار کے صدق کا اعتقاد تھا باقی شک و ہم میں جو ارادہ ہو اس کی نفی ایک خارجی قرینے سے ہوگی وہ خارجی قرینہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خبروں کے ساتھ صدق یہ کفار کے اعتقاد سے بہت دور ہے کیونکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمن اور معاند ہیں تو جب صدق مراحل کے ساتھ دور ہے پھر صدق کا ارادہ نہیں کر سکتے کیونکہ ارادہ انسان اس کا کرتا ہے کہ جو مراحل کے ساتھ بعید ہو اس کا ارادہ کیسے ہو سکتا ہے۔

ولو قال لانهم

جن لوگوں نے یہ پہلے دو اعتراض شارح پر کئے تھے انہوں نے کہا کہ شارح کو عبارت بولنی چاہیے تھی کہ لانہم اعتقد وہ عدمہ تو اب ارادہ کی نفی ہوتی کیونکہ ان کو عدم صدق اعتقاد تو جب عدم کا اعتقاد اور جزم ہو پھر اس کے 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 لانہم اعتقد وہ عدمہ کہتا تو ہوتا ظہر۔

عبارت: وَأَيْضًا لِادِّكَالَةِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَمْ بِهِ جِنَّةٌ عَلَى مَعْنَى أَمْ صَدَقَ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوَجْهِهِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُعْبَرَبَهُ عَنْهُ فَمَرَادُهُمْ بِكَوْنِ كَلَامِهِ خَبْرًا حَالِ الْجِنَّةِ غَيْرِ الصِّدْقِ وَغَيْرِ الْكِذْبِ وَهُمْ عُقْلَاءٌ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ عَارِفُونَ بِاللُّغَةِ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْخَبَرِ مَا لَيْسَ بِصَادِقٍ وَلَا كَاذِبٍ لِيَكُونَ هَذَا مِنْهُ بَزْعُمِهِمْ وَإِنْ كَانَ صَادِقًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَعَلِمَ أَنَّ الْأَعْتِرَاضَ بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ إِعْتِقَادِ الصِّدْقِ عَدَمُ الصِّدْقِ لَيْسَ بِشَيْءٍ لِأَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ عَدَمَ إِعْتِقَادِ الصِّدْقِ دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ كَوْنِهِ صَادِقًا بَلْ عَلَى عَدَمِ إِرَادَتِهِمْ كَوْنَهُ صَادِقًا عَلَى مَا قَرَّرْنَا وَالْفَرْقُ ظَاهِرٌ۔

ترجمہ: اور یہ بھی کہ ان کے قول ام بہ جنتہ کے لیے صدق پر کسی اعتبار سے دلالت نہیں ہے پس ام صدق کی تعبیر ام بہ جنتہ سے کرنا جائز نہیں ہے پس ان کی مراد حالت آسیب زدگی کی خبر سے نہ صادق ہے نہ کاذب ہے حالانکہ وہ عاقل اہل لسان لغت کو جانتے تھے پس ضروری ہے کہ خبروں میں سے کوئی خبر ایسی ہو کہ وہ نہ تو صادق ہو اور نہ ہی کاذب ہوتا کہ یہ ہو جائے اسی سے ان کے گمانوں میں اگرچہ وہ نفس الامر میں صادق ہے پس معلوم ہو گیا کہ یہ اعتراض کہ لازم نہیں آتا عدم اعتقاد صدق سے عدم صدق کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ مصنف نے عدم اعتقاد صدق کو اس کے صادق نہ ہونے کی دلیل نہیں بنایا بلکہ عدم اعتقاد صدق کو ان کے نہ ارادہ کرنے پر آپ کے صادق ہونے کو دلیل بنایا ہے اور فرق ظاہر ہے۔

وضاحت: وایضاً لانہ

یہاں سے دلیل دیتا ہے کہ اعتقاد صدق کی نفی سے ارادہ کی بھی نفی ہوتی ہے وہ اس طرح ام بہ جنتہ کی کسی وجہ کے ساتھ دلالت نہیں ہے نہ تضمناً نہ التزاماً اور نہ مطابقتہ جب کسی وجہ سے دلالت نہیں پھر ام بہ جنتہ سے صدق کیسے مراد ہو سکتا ہے۔

فمراوہم سے خلاصہ ذکر دیا کہ ثانی یعنی اخبار حال الجنتہ 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۔

وہم عقلاء من اهل اللسان

اعتراض کا جواب دیا اعتراض یہ ہو گیا کہ اخبار حال الجنتہ 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 اس کا اعتبار ہوتا شارح نے اس کا 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 کیا ہے تو لغت کے مطابق کیا ہوگا 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 ان کے زعم میں اگرچہ نفس الامر میں تو سچی ہیں۔

فعلم ان الاعتراض بالہ

سے شارح نے پہلا اعتراض خود ذکر کر دیا 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۔

عبارت: وَرَدَّ هَذَا الدَّلِيلُ بِأَنَّ الْمَعْنَى أَيْ مَعْنَى أَمُّ بِهِ جَنَّةٌ أَمْ لَمْ يَفْتَبِرْ فَعَبَّرَ عَنْهُ أَيْ عَنْ عَدَمِ الْإِفْتِرَاءِ بِالْجَنَّةِ لِأَنَّ الْمَجْنُونَ يُلْزَمُهُ أَنْ لَا إِفْتِرَاءَ لَهُ لِأَنَّهُ الْكِذْبُ عَنْ عَمْدٍ وَلَا عَمْدًا لِلْمَجْنُونِ وَالثَّانِي لَيْسَ قَسِيمًا لِلْكِذْبِ بَلْ لِمَاهُ وَأَخْصُ مِنْهُ أَعْنَى الْإِفْتِرَاءِ فَيَكُونُ هَذَا حَصْرًا لِلْخَبَرِ الْكَاذِبِ فِي نَوْعِيهِ أَعْنَى الْكُذْبِ عَنْ عَمْدٍ وَالْكَذْبُ لِأَعْنُ عَمْدٍ وَكُوَسِّلِمَ أَنَّ الْإِفْتِرَاءَ بِمَعْنَى الْكُذْبِ فَالْمَعْنَى أَقْصَدُ الْإِفْتِرَاءِ أَيْ الْكُذْبِ أَمْ لَمْ يَقْصُدْ بَلْ كُذِبَ بِلَا قَصْدٍ لِمَا بِهِ مِنَ الْجَنَّةِ

ترجمہ: اور اس دلیل کو رد کیا گیا ہے بایں طور پر کہ ام بہ جنتہ کا معنی ام لم یفتہ ہے پس اس کو یعنی عدم افتراء کو آسب زدگی سے تعبیر کر دیا گیا کیونکہ مجنون کے ساتھ لازم ہے کہ اس کے لیے کوئی افتراء نہیں ہوتا کیونکہ افتراء قصداً جھوٹ کو کہتے ہیں۔ اور مجنون کے لیے کوئی ارادہ نہیں ہوتا پس ثانی کذب مطلق کا نہیں بلکہ کذب خاص یعنی افتراء کا قسم ہے پس یہ کاذب کو اس کے دونوعوں میں یعنی جھوٹ عمدی اور غیر عمدی میں منحصر کرنا ہے اور اگر تسلیم کر لیں کہ افتراء مطلق کذب کے معنی میں ہے پس یہاں معنی ہوگا کیا اس نے جھوٹ کا قصد کیا ہے یا بلا قصد اس نے جھوٹ کہا ہے کیونکہ اسے جنون ہے۔

وضاحت: ورد بان المعنی

سے ماتن نے جاہظ کی دلیل کارد کر دیا تو جاہظ نے افتری علی اللہ کذباً ام بہ جنتہ ساری آیت کا معنی یہ کیا تھا کہ کذب ام خبر حال الجنتہ تو ام خبر حال الجنتہ کو مطلق کذب کا قسم بنایا تھا ماتن اس کارد کرتا ہے۔ کہ ام بہ جنتہ کا یہ معنی نہیں کہ ام خبر حال الجنتہ بلکہ اس کا معنی ہے کہ ام لم یفتہ یعنی افتری ام لم یفتہ باقی لم یفتہ کو تعبیر ام بہ جنتہ سے مجازاً کہا ہے باقی ام بہ جنتہ سے عدم افتری کو اس لئے 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 ہوگا بلکہ عدم افتری ہوگا 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 اس طرح کہ افتری عمد کیساتھ جھوٹ بولنے کو کہتے ہیں اور مجنون میں عمد نہیں ہوتا تو پھر مجنون میں عدم افتری ہوگا نہ کہ افتری۔

فالثانی لیس قسیمًا

سے جاہظ کے استدلال کا جواب دیا وہ یہ ہے کہ افتری علی اللہ کذباً میں افتری کا مفعول کذباً ہے تو ام بہ جنہ کا معنی جب ام لم یفتّر کیا جائے تو اس لم یفتّر کا مفعول بھی کذباً ہوگا تو اب 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 جنہ 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 صلی اللہ علیہ وسلم جو خبریں دیتے ہیں تو جھوٹی لیکن قصد کے ساتھ جھوٹ ہے یا بغیر قصد کے ساتھ جھوٹ نعوذ باللہ بن ذالک تو ام بہ جنہ 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 آئے گا کیونکہ مطلب یہ بنے گا کہ کفار نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اخبار کو کذب کے دو دعووں میں بند کیا ہے کہ یا کذب قصد یا بغیر قصد کے۔

ولو سلم ان الافتری

تو یہاں تک جاہظ کے استدلال کا ایک رد کر دیا اس کا دار و مدار اس بات پر تھا کہ 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 اس کی وجہ سے قصد کو افتری میں داخل کرنا پڑے گا اس سے پہلے ذرا تمہید ہے وہ یہ ہے کہ وہ افعال جو عموماً اختیار سے صادر ہوتے ہوں ان کی 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 اس کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم 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 جنہ یہ مطلق کذب کا قسیم نہیں بلکہ اس کذب کا جس میں قصد ہو تو یہ مطلب بنے گا حضور نے نعوذ باللہ بولا تو جھوٹ ہے لیکن قصد کے ساتھ جھوٹ بولا ہے یا بغیر قصد کے لہذا کوئی ایسی خبر نہ نکلی کہ جو نہ سچی اور نہ جھوٹی ہو۔

عبارة: فَإِنْ قُلْتَ الْإِفْتِرَاءُ هُوَ الْكِذْبُ مُطْلَقًا وَالتَّقْيِيدُ خِلَافُ الْأَصْلِ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ بِلَا دَكِيلٍ

فَالأُولَى أَنَّ الْمَعْنَى افْتَرَى أَمْ لَمْ يَفْتَرِبَلْ بِهِ جِنَّةٌ وَكَلَامُ الْمَجْنُونِ لَيْسَ بِخَبْرٍ لِأَنَّهُ لَا قَصْدَ لَهُ
يُعْتَدِبُهُ وَلَا شَعُورٌ فَيَكُونُ مُرَادُهُمْ حَصْرُهُ فِي كَوْنِهِ خَبْرًا كَاذِبًا أَوْ لَيْسَ بِخَبْرٍ فَلَا يَثْبُتُ خَبْرٌ لَا
يَكُونُ صَادِقًا وَلَا كَاذِبًا قُلْتُ كَفَى دَكِيلًا فِي التَّقْيِيدِ نَقْلُ أَيْمَةِ اللُّغَةِ وَاسْتِعْمَالُ الْعَرَبِ وَلَا نُسَلِمُ أَنَّ
لِلْقَصْدِ وَالشَّعُورِ مَدْخَلًا فِي خَبَرِيَّةِ الْكَلَامِ فَإِنَّ قَوْلَ الْمَجْنُونِ أَوْ النَّائِمِ أَوْ السَّاهِي زَيْدٌ قَائِمٌ كَلَامٌ
لَيْسَ بِإِنْشَاءٍ فَيَكُونُ خَبْرًا ضَرُورَةً أَنَّهُ لَا يَعْرِفُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةً وَفِيهِ بَحْثٌ

ترجمہ: پھر اگر تم اعتراض کرو کہ افتراء مطلق کذب کو کہتے ہیں اور اسے عمد و قصد سے مقید کرنا خلاف
اصل ہے پس بغیر دلیل کو اس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا پس مناسب یہ ہے کہ آیت کا معنی یوں کہا
جائے کیا اس نے جھوٹی خبر کہی ہے یا جھوٹی خبر نہیں کہی ہے بلکہ یہ دیوانہ ہے (معاذ اللہ) اور دیوانہ کا کام خبر
نہیں ہوتا کیونکہ دیوانہ کے لیے قصد و شعور نہیں ہوتا ہے پس ان کی مراد رسول کی گفتگو کو خبر کاذب اور غیر خبر
میں منحصر کرنا ہے پس ثابت نہیں ہوگی کوئی ایسی خبر جو نہ صادق ہو اور نہ ہی کاذب ہو پس میں جواب دیتا
ہوں کہ افتراء کو مقید کرنے پر لغت کے اماموں کی نقل اور عربوں کا استعمال دلیل کے طور پر کافی ہے اور ہم
اسے تسلیم نہیں کرتے کہ کلام کے خبر ہونے میں قصد و شعور کو کوئی دخل ہے کیونکہ مجنون یا سونے والے یا
بھولنے والے کا زید قائم کہنا کلام ہے اور یہ انشاء نہیں ہے پس یہ خبر ہے کیونکہ بدیہی بات ہے کہ خبر و انشاء
کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور اس میں بحث ہے۔

وضاحت: فان قلت الافتراء هو الكذب

تو یہاں تک جا حظ کے استدلال کا دو وجہوں سے رد ہو گیا کہ یا تو قصد افتراء کو مفہوم میں داخل ہے یا مفہوم میں
داخل نہیں ہے لیکن قرینہ خارجیہ کی وجہ سے قصد داخل کرنا پڑیگا اور مطلب یہ تھا کہ ام بہ جنہ بھی خبر کاذب ہے اور افتراء علی اللہ
کذبا بھی خبر کاذب ہے پہلے میں قصد ہے دوسرے میں قصد نہیں واسطہ بھی نکلا کسی نے ان دونوں جوابوں کو رد کر دیا وہ ذکر
کرتا ہے پھر،

فان قلت سے جا حظ کے استدلال کا رد کرے گا تو اس نے پہلی وجہ کا رد اس طرح کیا ہے کہ افتراء مطلق کذب کو کہتے
ہیں اور قصد افتراء کے مفہوم میں داخل نہیں لہذا پہلی وجہ کا رد کر دیا 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 کر دیا کہ قرینہ خارجیہ کی وجہ سے بھی قصد داخل نہیں کر سکتے کیونکہ

تقید خلاف اصل ہے جس پر کوئی دلیل نہیں لہذا قصد معتبر نہیں تو پھر ام بہ جنہ مطلق کذب کا تقسیم بن جائے گا تو اب وہی جا حظ والا باقی رہا کہ ام بہ جنہ یہ خبر نہ سچی ہے نہ جھوٹی ہے نتیجہ یہ نکلا کہ خبر صادق اور کاذب کے درمیان واسطہ ثابت ہو گیا اس لئے پھر فالاولیٰ سے خود ان قلت والے نے اس کا جواب دیا کہ ام بہ جنہ یہ کذب کی تقسیم ہے تو آیت کریمہ کا معنی ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم 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 اس کا 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۔

فیكون مرادهم

سے شارح نے خلاصہ ذکر کر دیا کہ مطلب یہ ہوگا کہ کفار کا اعتقاد تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو حشر نشر کے متعلق کلام فرماتے ہیں وہ یا تو جھوٹ ہے یا سرے سے خبر ہی نہیں (حصرہ کی ضمیر کلام کی طرف راجع ہے نہ کہ خبر کی طرف)

قلت كفى دليلا في التقييد

ان قلت والے نے جو دونوں وجہوں سے رد کیا تھا یہاں سے شارح ان قلت والے کے دونوں ردوں کا جواب دیتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ قصد افتراء کے مفہوم میں معتبر ہے خواہ اس کے مفہوم میں داخل کر دیا قرینہ خارجی کے ساتھ اعتبار کر تو اب دونوں کا جواب آ گیا کیونکہ ان قلت والے نے کہا 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 کر سکتے کیونکہ تقید خلاف اصل ہے اس کا بھی جواب دیا کہ افتراء میں قصد معتبر ہے خواہ خارجی قرینہ سے داخل کر دیا اس کے مفہوم میں داخل کر و باقی علامہ نے اس پر دلیل یہ دی کہ علماء لغت سے نقل اور اہل عرب کا استعمال مذکورہ 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 تقید کی دلیل آئمہ لغت کا نقل کافی ہے بظاہر اس میں معمولی پیچیدگی ہے کہ شارح نے چونکہ کہا کہ تقید کی دلیل آئمہ سے نقل کافی ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ صاحب ان قلت والے کا دوسری وجہ سے رد کیا اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تقید خلاف اصل نہیں حالانکہ یہ دونوں وجہ سے رد کا جواب ہے جسے کہ شارح حسن نے لکھا ہے کہ تقید 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 خارجی سے۔

ولانسلم 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 رد کرتا ہے کہ ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قصد خبر میں ضروری ہے کیونکہ مثلاً مجنون یا سویا ہو انسان جب زید قائم کہے واضح ہے کہ اس نے قصد نہیں کیا ہوگا اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ خبر نہیں تو پھر انشاء ہوگا اگر انشاء نہیں تو پھر خبر ہے کیونکہ کلام کا انشاء اور خبر میں حصر ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ کلام نہ خبر ہو اور نہ انشاء۔

وفیہ بحث الغم

یہاں سے شارح نے اس لانسلم والے جواب پر اعتراض کر دیا کہ سویا انسان جب زید قائم کہے گا اگر یہ نہ خبر ہو اور نہ انشاء ہو تو واسطہ لازم آجائے گا 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 اس کا انشاء اور خبر میں حصر ہے باقی سوئے ہوئے یا مجنون کا جو کلام ہے یہ تو کوئی معتمد کلام نہیں لہذا ان کی کلام اگر نہ انشاء ہو اور نہ خبر ہو تو پھر واسطہ لازم نہیں آئے گا۔

عبارت: وَأَعْلَمُ أَنَّ الْمَشْهُورَ فِيمَا بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ إِحْتِمَالَ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ مِنْ خَوَاصِّ الْخَبَرِ لَا يَجْرِي فِي غَيْرِهِ مِنَ الْمَرْكَبَاتِ مِثْلُ الْغُلَامِ الَّذِي لِيَزِيدُ وَيَزِيدُ الْفَاضِلُ وَنَحْوُ ذَلِكَ مِمَّا يَشْتَمِلُ عَلَى نِسْبَةٍ وَذَكَرَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ لَأَفْرَقَ بَيْنَ النِّسْبَةِ فِي الْمَرْكَبِ الْأَخْبَارِيِّ وَغَيْرِهَا إِلَّا بَأَنَّهُ إِنْ عَبَّرَ عَنْهَا بِكَلَامٍ تَامٍ يُسَمَّى خَبْرًا وَتَصْدِيقًا كَقَوْلِنَا زَيْدٌ إِنْسَانٌ أَوْ فَرَسٌ وَالْأَيْسَى مَرْكَبًا تَقْيِيدِيًّا وَتَصَوُّرًا كَمَا فِي قَوْلِنَا يَا زَيْدُ الْإِنْسَانُ أَوْ الْفَرَسُ وَإِنَّمَا كَانَ فَالْمَرْكَبِ إِمَامًا مُطَابِقُ فَيَكُونُ صَادِقًا أَوْ غَيْرَ مُطَابِقٍ فَيَكُونُ كَاذِبًا فَيَا زَيْدُ الْإِنْسَانُ صَادِقٌ وَيَا زَيْدُ الْفَرَسُ كَاذِبٌ وَيَا زَيْدُ الْفَاضِلُ مُحْتَمِلٌ۔

ترجمہ: اور جان لو کہ قوم کے درمیان مشہور یہ ہے کہ صدق و کذب کا احتمال خبر میں سے ہے اس کے علاوہ مرکبات میں جاری نہیں ہوتا جیسے الغلام الذی لیزید اور یازید الفاضل وغیرہ جو نسبت ناقصہ غیر تامہ پر مشتمل ہیں اور بعض نے ذکر کیا ہے کہ اس نسبت میں جو مرکب اخباری ہی ہوتی ہے یا غیر اخباری میں ہوتی ہے کوئی فرق نہیں ہے مگر یہ کہ اس نسبت کی تعبیر اگر کلام تام سے ہو تو اسے خبر و تصدیق کہتے ہیں جیسے ہمارا قول زید انسان، یا زید فرس اور اگر اس نسبت کی تعبیر کلام تام سے نہ ہو تو اسے مرکب تقییدی اور تصور کہتے

ہیں۔ جیسے ہمارا یہ قول یا زید الانسان یا زید الفرس چاہیے تعبیر کلام تام سے ہو یا غیر تام پس اگر مرکب واقع اور خارج کے مطابق ہوگا تو وہ صادق ہوگا یا واقع اور خارج کے مطابق نہیں ہوگا تو یہ کاذب ہوگا پس یا زید الانسان صادق ہے اور یا زید الفرس کاذب ہے اور یا زید الفاضل میں صدق و کذب پر دو کا احتمال ہے۔

وضاحت: واعلم ان المشهور

تو یہاں سے شارح کہتا ہے کہ قوم کے درمیان ایک بات مشہور وہ یہ ہے کہ صدق کذب کا احتمال یہ خبر کو خواص سے ہے یعنی خبر ہی صدق کذب کا احتمال رکھتی ہے اور جو مرکبات ہوتے ہیں مرکب تو صغی وغیرہ یہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتے۔ مثلاً الغلام الذی لزيد اسی طرح زید الفاضل یہ مرکب مرکب تو صغی ہے لہذا یہ صدق کذب کا احتمال نہیں رکھتا اسی طرح اور جو مرکبات ہیں مرکبات اضافیہ وغیرہ یہاں خارجی اعتراض ہے جس کا 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 لا یجتمعان اور کئی خبریں ایسی ہیں کہ جو جھوٹی ہی ہوتی ہیں جیسے کہ الضدان یجتمعان اس کا شارح نے جواب دیا 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 اس کا کوئی مخاطب ہے اور اسی طرح طرفین یعنی موضوع و محمول کی خصوصیت سے بھی قطع نظر کر کے اور یہ اعتبار کریں کہ یہ مطلق ثبوت شئی بالشیء ہے یا نفی شئی عن شئی ہے باقی النقیضان لا یجتمعان 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 اس کا 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 یجتمعان جو صدق کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ موضوع و محمول کی خصوصیت کا اعتبار ہو اگر خصوصیات سے قطع نظر کریں پھر یہ بھی صدق کا احتمال رکھتا ہے قانده قائلین امکان کذب استدلال یہ کر دیا ہے کہ یہ منکرین امکان کذب اتنے منطقی کہلواتے ہیں اور ان کو 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 ہوں گی تو کذب کا احتمال ہی امکان کذب نہیں تو اور کیا ہے محققین فرماتے ہیں کہ دلیل دینے والے خود اس کا جواب دے رہے ہیں وہ اسی طرح کہ اللہ تعالیٰ کی خبریں جو صدق کذب کا احتمال

رہیں 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 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 کر دی اب۔۔۔۔

و ذکر بعضہم

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 اور جو 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 اس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوتا ہے جیسے کہ زید انسان یا زید فرس یہ کلام تام ہے لہذا یہ خبر ہے اور اس کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہے اگر نسبت کو کلام تام سے نہ تعبیر کیا جائے تو پھر مرکب تقیدی بنتا ہے اور اس کے ساتھ تصور کا تعلق ہوتا ہے جیسے یا زید الانسان اسی طرح یا زید الفرس یہ چونکہ کلام تام نہیں لہذا اس مرکب تقیدی 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۔

وایماکان 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 تھا اس لئے اسکی مثال نہیں دی اور مرکب غیر اخباری واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو اسکی مثال دی ہے مثلاً یا زید الانسان یہ مرکب تقیدی ہے چونکہ واقع کے مطابق ہے لہذا یہ صادق ہے یا زید الفرس یہ مرکب غیر اخباری واقع کے مطابق نہیں اس لیے یہ کاذب ہے اور یا زید الفاضل صدق کذب دونوں کا محتمل ہے۔

عبارت: وَفِيهِ نَظَرٌ لِّوَجُوبِ عِلْمِ الْمُخَاطَبِ بِالنِّسْبَةِ فِي الْمُرَكَّبِ التَّقْوِيدِيِّ دُونَ الْأَخْبَارِيِّ
حَتَّى قَالُوا إِنَّ الْأَوْصَافَ قَبْلَ الْعِلْمِ بِهَا أَخْبَارٌ كَمَا أَنَّ الْأَخْبَارَ بَعْدَ الْعِلْمِ بِهَا أَوْصَافٌ فَظَهَرَ الْفَرْقُ ثُمَّ

الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ أَنَّمَا يَتَوَجَّهَانِ إِلَى مَا قَصَدَا الْمُتَكَلِّمُ إِثْبَاتَهُ أَوْ نَفْيَهُ وَالنِّسْبَةُ
الْوَصْفِيَّةُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ وَكَوَسَلِمَ فَاِطْلَاقُ الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ عَلَى الْمَرْكَبِ الْغَيْرِ التَّامِّ مُخَالِفٌ لِمَا
هُوَ الْعَمْدَةُ فِي تَفْسِيرِ الْأَلْفَاظِ أَعْنَى اللَّغَةِ وَالْعُرْفِ وَإِنْ أُرِيدَ تَجْدِيدًا إِصْطِلَاحًا فَلَا مَشَاحَةَ

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے کیونکہ مرکب تقییدی میں نسبت کا علم مخاطب کے لیے لازم و ضروری ہے
نہ اخباری میں حتیٰ کہ علماء نے کہا ہے کہ اوصاف قبل اس کے کہ ان کا علم ہو یہ اخبار ہیں اور اخبار بعد اس کے
کہ ان کا علم ہو اوصاف ہو جاتے ہیں فرق ظاہر ہو گیا۔ پھر صدق و کذب شیخ کے قول کے مطابق اس چیز کی
طرف متوجہ ہوتے ہیں جس کی نفی یا اثبات کا متکلم ارادہ کرتا ہے اور نسبت و صفیہ ایسی نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم
کر لیا جائے کہ نسبت و صفیہ میں بھی مقصود اثبات و نفی ہوتی ہے تو میں کہتا ہوں کہ صدق و کذب کا اطلاق
مرکب غیر تام پر کرنا عرف و لغت کے مخاطب ہے جبکہ الفاظ کی تغیر میں لغت و عرف ہی عمدہ تر ہیں اور اگر
صدق و کذب سے کوئی نیا معنی مراد ہے تو اصطلاح میں کوئی بخل نہیں۔

وضاحت: و فیہ نظر

بعض محققین نے دو باتیں کی یہاں سے شارح نے ان کی دونوں باتوں کا رد کر دیا 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 اس کے بغیر بھی فرق ہے وہ اس طرح کہ مرکب غیر اخباری مثلاً مرکب تو صنفی 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 اور لائیں گے مثلاً زید القائم
کہیں گے۔

وضاحت: ثم الصدق والكذب

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 شارح اس دوسری بات کا دو وجہوں سے رد کرتا ہے پہلی

وجہ سے اس طرح رد کیا کہ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ صدق کذب ان کی طرف راجع ہوتے ہیں متکلم جن کے اثبات یا نفی کا قصد کرے تو متکلم مرکب اخباری میں تو اثبات نفی کا قصد کرتا ہے لیکن مرکب تقییدی مثلاً جو مرکب تو صیغی ہوتا ہے وہاں نسبت کے اثبات یا نفی کا متکلم قصد نہیں کرتا لہذا شیخ کی کلام سے بھی معلوم ہو گیا کہ صدق کذب کے ساتھ مرکب اخباری متصف ہوتا ہے اور غیر اخباری متصف نہیں ہوتا۔

ولو سلم

سے رد کر دیا کہ یہ جو کہا گیا کہ جیسے مرکب اخباری واقع کے مطابق ہوگا یہ نہیں ہوگا اسی طرح مرکب غیر تقییدی بھی واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں ہوگا 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 تقاضا بھی یہی ہے جیسے مرکب اخباری سچا جھوٹا ہو سکتا ہے اسی طرح غیر اخباری بھی سچا جھوٹا ہو سکتا 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 اس کا مدار ہے تو عرف اور لغت کے لحاظ سے تو مرکب اخباری صدق کذب کیساتھ متصف ہوتا ہے غیر اخباری صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہوتا کسی جواب دینے والے نے جواب دیا شارح نقل کر کے پھر رد کرے گا کہ مرکب تام صدق کذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور غیر تام صدق کذب کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا لیکن ہم نئی اصطلاح بناتے ہیں کہ مرکب غیر تام بھی صدق کذب کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے کیونکہ مرکب غیر تام بھی کبھی واقع کے مطابق ہوگا اور کبھی واقع کے مطابق نہیں ہوگا علامہ نے -----

وان ارید

سے اس کا رد کر دیا کہ اگر تم یہ کہو کہ ہم ایک نئی اصطلاح بناتے ہیں تو پھر تمہارا ہمارا جھگڑا نہیں کیونکہ نئی اصطلاح میں کوئی بندش نہیں ہاں ہماری بات کا تعلق پرانی اصطلاح کیساتھ ہے یہاں شارحین نے یہ بتایا کہ یہ لفظ مشابہ شد کیساتھ ہے تو حمد اللہ کے ایک حاشیہ میں کسی نے جب کہا کہ اسے مشدود پڑھنا غلط الخواص والعوام ہے کیونکہ قرآن پاک میں مشدود آیا

ہے۔

تمت بالخیر

ایمان افزہ احادیث پرین کاوش پورہ

کنز العمال کسی تعارف کی محتاج نہیں۔
کنز العمال میں 46624 احادیث مبارکہ ہیں۔
شیخ احمد عبدالجواد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جس نے
کنز العمال کا مطالعہ کیا اس نے احادیث
مبارکہ کی ستر سے زائد کتب کا مطالعہ کیا۔

کنز العمال

جد اول، دوم، سوم، چہارم

مؤلف

العلامہ علاء الدین علی المتقی بن
حسام الدین الہندی البرہان نوری
المؤلفی ۱۹۷۵

مترجم

زیر سرپرستی

عابد عمران انجم مدنی
فاضل بحیرہ شریف
حاجی پور الغلام لٹریٹری
نیزہ آہستہ عابد حضرت کرناؤ شریف

دکان نمبر ۵ -
دربارہ مارکیٹ
لاہور

کرمان والابک شاپ

Voice: 042-37249515 0307-4132690

ایمان افروز احادیث نبویہ کا دلکش مجموعہ

مختار الاحادیث النبویة
والحکم المحدثہ

اردو ترجمہ
جو اہر حکمت نبوی

مؤلف
السید احمد بن ابراہیم الہامی

مترجم
محمد اکرم ساجد
زیر نگرانی
حاجی پیر اعجاز اللہ صاحب
پرنٹنگ ہاؤس
نئی دہلی

دکان نمبر ۵
دوبہار مارکیٹ
لاہور

گرمان والابک شاپ

Voice: 042-37249515 0307-4132690

علمی و تحقیقی دینی و اصلاحی موضوعات پر حکمت و بصیرت اور شعور و آگہی سے بھرپور
ایک سو جہت علماء کرام کے خطابات سے حاصل شدہ ہزاروں

تقریری زکات

زیر سرپرستی

مصنف

الحافظ القاری مولانا غلام حسن قادری مدظلہ
حاجی محمد نعیم احمد طبعی بھنگی

مفتی دارالعلوم حنبلیہ لاہور
علیہ السلام آستانہ عالیہ حضرت کربلا شریف



شانِ اجنبیت پر حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانی رضی اللہ عنہما کی فرستہ تصنیف

المودۃ فی القربی ترجمہ ذکر العبا

مصنف
حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانی رضی اللہ عنہما

مترجم
فقیرید وقار علی حیدر ہمدانی نوشاہی قادری
حاجی محمد نعیم احمد طبعی بھنگی

دکان نمبر ۵
دربار تارکیٹ
لاہور

گرمان والابک شاپ

Voice: 042-37249515 0307-4132690

مستند کتب کے حوالہ جات مُنزل

بیماری سے غسلِ گفن نمازِ جنازہ کے مسائل

احادیث و آثار کی روشنی میں

جداول

کتاب الحَبِیز

مصنف

علامہ ابوبکر بن محمد کاشف الغیب فی الطب

زیورہتی

عابی پیر الغمام الشریطی

فیروز آباد سندھ علیہ صحت کراچی

دکان نمبر ۵
دوبار مارکیٹ
لاہور

کرمان والابک شاپ

Voice: 042-37249515 0307-4132690

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



شہدائے بے غوی
الجامع الکبیر
مُسنَد اسحاق بن راہویہ
فیوض الشیخین
تعمیر مصطفیٰ
مکتوبات مظہریہ
فعال جملہ
مکتبہ دارالعلوم
مکتبہ دارالعلوم
مکتبہ دارالعلوم

شرح الصدور
احوال ممتازہ
اسوۂ حسنہ
بزرگوں کے عقیدے
نورانی حکایات
کتابت شریفی شرفی
قلندر خواہر
اسلامی ناموں کا انسائیکلو پیڈیا
کنز العمال
ترجمہ عابد عمران انجم مدنی
فاضل بحیرہ شریف

کلام ریاض
بہار مدنیہ
طلح البدر
مرشد کامل
دیوان ریاض
درد و دوسلام
بقیع الغرقد
جنت البقیع

دکان نمبر 5
دربار مارکیٹ
لاہور

کراچی والابک شاپ

Voice: 042-37249515



یہ سنت ابوبکر صدیق
 یہ سنت فاروق اعظم
 یہ سنت عثمان غنی
 یہ سنت علی المرتضیٰ
 نجم الخطیب
 اصول القبول
 وقار شریعت
 فضائل علم و علماء
 آئینہ جمال مصطفیٰ
 مسکنت داتا گنج بخش
 تقسیم وراثت
 تحقیق حلالہ
 بحیرہ وین
 تحقیق طلاق
 حکمت بابائے شاہ
 حضرت سلطان بابو
 میاں محمد بخش
 لگیاں نیں مویاں
 مدینہ ساڈی جان

Sami Graphics Ph+92-042-37249515 0300-4306876

