المنطق نعم العون على ادراك العلوم كلها (ابن سينا)

تحفة اللبيب

في حل

شرح التهذيب

تہذیب اور شرح تہذیب کی نہایت آسان
مکمّل و معتبر اردو شرح

مؤلف

(مولانا مفتی) محمد ناظم قاسمی بجنوری
استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ یمانیہ
دیوبند، (یو.پی)

narzo Shot by TABREZ BHAGALPURI

المنطق نعم العون على ادراك العلوم كلها (ابن سينا)
منطق علوم فہمی میں بہترین مددگار ہے

تحفۃ اللبیب

فی حل

شرح التہذیب

حصہ اوّل (تصوّرات)

علمِ منطق میں علامہ تفتازانیؒ کے متن متین "تہذیب المنطق" اور اس پر علامہ یزدیؒ کی شرح "شرح تہذیب" کی مکمل اردو شرح، جس میں واضح، مختصر اور مرتب انداز میں عبارت حل کرنے کے ساتھ تمام مشکل بحثوں کو ممکن حد تک آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے، علاوہ ازیں مزید تسہیل کے لیے اہم تراکیبِ نحویہ اور ضروری لغات کو بھی حل کیا گیا ہے، نیز بعض مقامات پر "ملحوظہ" کے عنوان سے مفید اور اہم نکات پیش کیے گئے ہیں۔

مؤلف

مولانا مفتی محمد ناظم قاسمی بجنوری
استاذ دار العلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ یمانیہ دیوبند

narzo Shot by TABREZ BHAGALPURI

کتاب کے جملہ حقوق بحق مؤلف محفوظ ہیں

تفصیلات

نام کتاب:

تحفۃ اللبیب فی حل شرح التہذیب

حصہ اوّل (تصوّرات)

مؤلف
مولانا مفتی محمد ناظم قاسمی بجنوری
استاذ دارالعلوم دیوبند

سن اشاعت: ——— ۱۴۴۶ھ مطابق ۲۰۲۴ء
سیٹنگ: ——— محمد محسن دیوبند 9045237896 8057239323
تعداد صفحات: ——— 272

ناشر
مکتبہ یمانیہ دیوبند
(یو.پی)

ملنے کے پتے

❖	مکتبہ یمانیہ فلیٹ ۲۶ر دارالمدرسین جدید، دارالعلوم دیوبند صغیر کالونی محلّہ خانقاہ، دیوبند، ضلع سہارنپور (یوپی) 9927793409 Email: muhammednazim845@gmail.com
❖	دیوبند کے مشہور کتب خانے

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	مضمون
١٦	انتساب
١٧	دعائیہ کلمات: مخدوم گرامی قدر حضرت مولانا مفتی ابوالقاسم نعمانی صاحب مدظلہ العالی
١٨	تقریظ: حضرت مولانا محمد سلمان صاحب بجنوری دامت برکاتہم
١٩	تقریظ: حضرت مولانا محمد علی صاحب بجنوری دامت برکاتہم
٢٠	حرفِ آغاز
٢٤	مقدمہ (مبادیاتِ منطق)
٢٥	ماتن کا تعارف
٢٧	شارح تہذیب کا تعارف
٢٨	خطبة الكتاب
٢٨	اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا
٢٩	ابتدا بالتسمیۃ والتحمید کی وجہ
٢٩	ابتداء والی حدیث پر وارد شدہ اعتراض اور اس کا جواب
٣٠	ملحوظہ (تسمیہ اور تحمید والی حدیث کے درمیان تطبیق کے سلسلے میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی تحقیق)
٣١	حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف مع فوائد قیود
٣٢	حمد لغوی اور اصطلاحی کے درمیان فرق
٣٢	مدح وشکر کی تعریف، ان کے اور حمد کے درمیان فرق
٣٣	ملحوظہ: صفاتِ قدیمہ پر اللہ تعالیٰ کی تعریف کے حمد ہونے کی وضاحت
٣٤	اللہ کی تعریف

مضمون	صفحہ نمبر
"الحمد للّٰہ" کے قضیہ فطریہ ہونے کی تفصیل	۳۵
ہدایت کے دو معنیٰ اور ان کے درمیان فرق	۳۷
ہدایت کے دونوں معنیٰ پر اعتراض	۳۹
ہدایت کے دونوں معنیٰ پر واردشدہ اعتراض کا جواب	۳۹
ہدایت کو کسی ایک معنیٰ میں استعمال کرنے کا قرینہ	۴۰
وَسْط (بسکون السین) اور وَسَط (بفتح السین) کے درمیان فرق	۴۱
سواء الطریق کے لغوی اور کنائی معنیٰ نیز اس کا مصداق	۴۲
کنایہ کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ	۴۲
علاّمہ جلال الدین دوّانی کی تفسیر پر واردشدہ اعتراض کا جواب	۴۳
براعتِ استہلال کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ	۴۴
"لَنَا" کا متعلّق	۴۵
دو دعوے اور ان کی دلیل	۴۶
مجعولیتِ ذاتی کی تعریف اور اس سے متعلق باتیں	۴۷
ذاتی اور ذات کی تعریف مع مثال	۴۷
ملحوظے (اللہ تعالیٰ کے افعال کے معلّل بالاغراض ہونے نہ ہونے سے متعلق اختلاف اور ضروری وضاحت)	۴۸
توفیق کی لغوی و اصطلاحی تعریف	۴۹
صلاۃ وسلام	۵۰
صلاۃ کے معنیٰ	۵۰
آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نامِ نامی ذکر نہ کرنے کی وجہ	۵۱
صفتِ رسالت کو خاص کرنے کی وجہ	۵۱
رسول اور نبی کے دمیان فرق	۵۲
(هُدًى) کی ترکیب	۵۳
"اهتداء" مصدر مجہول ہے	۵۴
"هو بالاهتداء حقيق" کی ترکیب	۵۴

صفحہ نمبر	مضمون
۵۵	"نورًا به الاقتداء يليق" کی ترکیب
۵۶	"به الاقتداء" میں "به" کا متعلَّق
۵۷	حصر پر وارد شدہ اعتراض کا جواب، حصر کی تعریف اور قسمیں
۵۸	حصر کی تعریف اور قسمیں
۵۸	"آلہٖ" کی تحقیق
۵۹	ملحوظہ (فرقۂ امامیہ کے بارہ امام)
۵۹	اصحابِ نبی کی تعریف اور "مناھج" کی تحقیق
۶۰	صدق اور حق کی تعریف اور ان کے درمیان فرق
۶۱	کذب اور باطل کی تعریف نیز ان کے درمیان فرق
۶۲	صدق اور حق کے دوسرے معنی
۶۲	مقصدِ شارح
۶۳	"بالتصديق" کا متعلَّق اور تصدیق کے معنی
۶۳	"صعدوا في معارج الحق" کا مطلب
۶۴	"بالتحقيق" کا متعلَّق
۶۴	ملحوظہ: ظرفِ لغو وظرفِ مستقر کی تعریف اور دونوں کی وجہِ تسمیہ
۶۶	تعارفِ کتاب
۶۷	"بَعْدُ" کی نحوی تحقیق اور اس کی حالتیں
۶۸	"هٰذا" پر "فا" لانے کی وجہ اور "هٰذا" کا مشارٌ الیہ
۷۱	کلامِ لفظی اور کلامِ نفسی کی تعریف
۷۱	"غاية تهذيب" کا حمل "هٰذا" پر کس طریقے سے ہے؟
۷۲	متفرق فوائد (حمل کی تعریف، ذات پر حمل ناجائز ہونے کی وجہ، مجاز بالحذف کی تعریف)
۷۳	بیان کی جگہ لفظ "تحریر" لانے کی وجہ
۷۳	حشو اور تطویل کی تعریف مع مثال
۷۴	وتقريب المرام کی تحقیق، اعتراض اور اس کا جواب

مضمون	صفحہ نمبر
"من" بیان کے لیے ہے اور عقائدِ اسلام میں اضافت بیانیہ ہے یا لامیہ؟	۷۶
اضافتِ معنوی کی قسمیں، تعریفات اور مثالیں	۷۶
عقیدہ اور اسلام کی تعریف	۷۶
ملحوظہ: اسلام اور ایمان کے درمیان فرق	۷۷
ایک اعتراض کا جواب	۷۸
ملحوظہ: حقیقت ومجاز کی تعریف اور مجاز کی قسمیں	۷۹
افہام کی تحقیق اور من حاول کا مصداق	۷۹
من ذوی الأفهام کی تحقیق وترکیب اور "من أرادالخ" کا مصداق	۸۱
تضمین اور صلے کی تعریف	۸۱
"سیّما" کی لغوی اور نحوی تحقیق	۸۳
"لاسیّما" کے بعد رفع، نصب اور جر کی وجہ	۸۳
عبارت میں مذکور مختلف الفاظ کے معانی	۸۴
علی اللّٰہ اور بہ ظرف مقدم کرنے کی وجہ	۸۵
سجع کی تعریف مع مثال	۸۵
توکل کے معنی	۸۵
القسم الأوّل في المنطق	۸۵
"تہذیب" کی قسمِ اول کا بیان	۸۶
"قسمِ اول" کو معرفہ اور "مقدمہ" کو نکرہ لانے کی وجہ	۸۶
ملحوظہ: الف لام کی قسمیں	۸۷
"القسم الأول في المنطق" پر وارد ہونے والا اعتراض اور اُس کا جواب	۸۸
نقشہ (۱) در احتمالات "القسم الأوّل في المنطق"	۹۰
فائدہ: الفاظ، معانی اور نقوش وغیرہ کا مفہوم	۹۰
"مقدمۃ" کی تحقیق	۹۱
مقدمہ کی مراد اور قسمیں	۹۲

مضمون	صفحہ نمبر
فائدہ: مقدمہ کے دوسرے معانی	۹۳
علم کی قسمیں اور ان کی تعریف	۹۳
علم کی تعریف اور ماتن کے اس کی تعریف نہ کرنے کی وجہ	۹۴
علم کی تقسیمِ اَوّلی (علمِ حضوری، علمِ حصولی)	۹۴
ملحوظہ: تصور کی اقسامِ اربعہ، علمِ بدیہی ہے یا نظری؟	۹۵
تصدیق کی تعریف کی وضاحت	۹۶
نسبت اور اعتقاد کی قسمیں مع تعریفات وامثلہ	۹۶
نقشہ (۲) دراقسامِ ادراکِ نسبت تامہ خبریہ	۹۸
تصدیق کی حقیقت وماہیت میں مناطقہ کا اختلاف اور مصنفؒ کا قولِ مختار	۹۹
اجزاءِ قضیہ کی تعداد میں حکماء کا اختلاف اور مصنفؒ کا قولِ مختار	۱۰۰
تصور کی صورتیں	۱۰۲
تصور اور تصدیق کی قسمیں مع تعریفات وامثلہ	۱۰۳
نقشہ (۳) دراقسامِ علم	۱۰۴
ویقتسمان الخ کا مطلب	۱۰۵
''بالضرورۃ'' کے معنی اور اس کا فائدہ	۱۰۷
تصور اور تصدیق کی تقسیم کے بدیہی ہونے کی وجہ	۱۰۷
مناطقہ کے نزدیک تصور اور تصدیق کے بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونے کی وجہ	۱۰۷
دَور اور تسلسل کی تعریف مع مثال	۱۰۸
نظر کی تعریف مع مثال	۱۰۸
ملحوظہ: تصدیقِ یقینی، ظنی، اور جہلی کی تعریفات مع امثلہ	۱۰۹
نظر کی تعریف کی وضاحت اور لفظِ معقول لانے کی وجہ	۱۱۰
دو ملحوظے (جزئی کے کاسب اور مکتسب نہ ہونے کی دلیل)	۱۱۱
منطق کی ضرورت کا بیان، منطق کی تعریف اور غرض وغایت	۱۱۳
''وقد یقع فیه الخطأ'' کی دلیل اور وضاحت	۱۱۴

مضمون	صفحہ نمبر
مقدمہ میں غیر مقصود باتوں کو ذکر کرنے کی وجہ	۱۱۵
''قانون'' کی لغوی اور اصطلاحی تعریف	۱۱۶
منطق کا موضوع، معرف اور حجت کی تعریف مع مثال	۱۱۷
مطلق موضوع، عوارضِ ذاتیہ اور عوارضِ غریبہ کی تعریفات مع امثلہ	۱۱۸
ملحوظہ: واسطہ کی قسمیں اور تعریفات	۱۲۰
منطق کے موضوع کی وضاحت	۱۲۱
معرّف (بالکسر) اور حجت کی وجہ تسمیہ	۱۲۲
فصل: دلالة اللفظ الخ	۱۲۳
دلالت اور اُس کی اقسامِ اوّلیہ وثانویہ کی تعریفات وامثلہ	۱۲۳
وضع کی تعریف، دلالت اور وضع کے درمیان فرق	۱۲۴
نقشہ (۴) در اقسامِ دلالت	۱۲۵
کتبِ منطق کے شروع میں الفاظ کی بحث لانے کی وجہ	۱۲۵
کتبِ منطق میں الفاظ کی بحث کس طرح لائی گئی ہے؟	۱۲۶
دوالِ اربعہ کی وضاحت	۱۲۷
دلالتِ لفظیہ عقلیہ کی مثال سے متعلق دو اہم باتیں	۱۲۸
دلالتِ لفظیہ وضعیہ کو خاص کرنے کی وجہ اور اس کے اقسام کی دلیلِ حصر	۱۲۹
دلالتِ التزامی کی شرط، لزومِ ذہنی، خارجی، عقلی اور عرفی کی تعریفات مع امثلہ	۱۳۰
ملحوظہ (اعتراض وجواب)	۱۳۰
"فیہ" کی "ھاء" ضمیر مجرور کا مرجع اور "من اللزوم عقلًا وعرفًا" کا مطلب	۱۳۱
ملحوظہ: دلالتِ التزامی کی مشہور مثال سے متعلق	۱۳۱
مطابقی، تضمّنی اور التزامی کے درمیان لزوم اور عدمِ لزوم کے اعتبار سے نسبت کا بیان	۱۳۲
تضمّنی اور التزامی کے لیے مطابقی لازم ہونے کی دلیل	۱۳۳
"ولو تقدیرا" کا مطلب اور اس سے مصنف کی غرض	۱۳۴
مطابقی کے لیے تضمّنی اور التزامی لازم نہ ہونے کی دلیل	۱۳۵

مضمون	صفحہ نمبر
تضمنی اور التزامی کا ایک دوسرے کو لازم نہ ہونا	۱۳۶
لفظِ موضوع کی مفرد اور مرکب کی طرف تقسیم ہر ایک کی تعریف اور مرکب کی قسمیں مع تعریفات وامثلہ	۱۳۷
والموضوع إن قصد الخ کی تشریح	۱۳۸
مفرد اور مرکب کی صورتیں	۱۳۹
مرکب تام کی تعریف اور اس کی مثال	۱۴۰
خبر اور انشاء کی تعریف اور خبر کی تعریف پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب	۱۴۱
مرکب ناقص اور اس کی قسموں کی تعریف	۱۴۲
غیر تقییدی کی دو مثالیں ذکر کرنے کی وجہ	۱۴۲
مفرد کی تعریف کی وضاحت	۱۴۳
لفظِ مفرد کی اسم، کلمہ اور اَدات کی طرف تقسیم، دلیلِ حصر اور ہر ایک کی تعریف	۱۴۳
معنیٰ کے مستقل ہونے کا مطلب	۱۴۴
کونسی ہیئت زمانے پر دلالت کرتی ہے؟ اعتراض اور جواب	۱۴۵
کلمہ اور فعل کس کی اصطلاح ہیں؟ نیز دونوں کے درمیاں کیا فرق ہے؟	۱۴۶
ملحوظہ: مضارع حاضر اور متکلم کے صیغے کلمہ کیوں نہیں؟	۱۴۶
"ادات" کی تعریف نیز ادات اور حرف کے درمیان فرق	۱۴۷
مفرد کی دوسری تقسیم، دلیلِ حصر اور علم، متواطی ومشکک کی تعریفات وامثلہ	۱۴۸
"أیضًا" کی ترکیب اور اس کا فائدہ	۱۴۹
مفرد کی دوسری تقسیم کا مقسم مطلق مفرد ہے اسم نہیں	۱۵۰
ملحوظہ: مطلق، مفرد اور مفرد مطلق کے درمیان فرق	۱۵۰
"إن اتحد" میں اتحاد کے معنی	۱۵۱
ملحوظہ: علم شخصی، علمِ جنسی کی تعریف اور دونوں کے درمیان فرق نیز تشخص اور شخص کی تعریف	۱۵۲
وضعاً کی ترکیب، مطلب اور اس کا فائدہ	۱۵۳
"اتحد معناه أو کثر" میں معنی سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں اعتراض وجواب	۱۵۴
افراد کے مساوی ہونے کا مطلب اور افراد کی قسمیں	۱۵۵

مضمون	صفحہ نمبر
تفاوت بالاولیت اور تفاوت بالاولویت کا مطلب	۱۵۵
ایک وہم کا ازالہ، تفاوت کی قسمیں اور ان کی تعریفات	۱۵۶
مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز کی تعریفات مع امثلہ	۱۵۷
"وإن كثر فإن وضع لكلٍّ ابتداءً" کی تشریح اور فوائد	۱۵۹
"وإلا فإن اشتهر" کی تشریح	۱۶۰
نقشہ (۵) در اقسامِ لفظِ موضوع	۱۶۱
فصل: المفهوم الخ	۱۶۲
مفہوم کی کلی وجزئی کی طرف تقسیم اور ہر ایک کی تعریف نیز کلی کے اقسام	۱۶۲
نقشہ (۶) در اقسامِ مفہوم واقسامِ کلی، باعتبار امکان وامتناع	۱۶۴
مفہوم کی تعریف، مفہوم، معنی اور مدلول کے درمیان فرق	۱۶۵
فرض کے معانی اور یہاں کونسے معنی مراد ہیں؟	۱۶۵
افراد کے ممکن ہونے کا مطلب اور شارح کا مقصد	۱۶۶
واجب الوجود، ممتنع، ممکن عام، ممکن خاص	۱۶۶
ممکن عام مقید بجانب الوجود، ممکنِ عام مقید بجانب العدم کی تعریفات	۱۶۷
نقشہ (۷) در اقسامِ امکان	۱۶۷
کلی ممکن الافراد کی مختلف قسموں کی مثالیں	۱۶۸
ملحوظہ (نفسِ ناطقہ کی تعریف)	۱۶۹
فصل: الكلّيّان......الخ	۱۷۰
دو کلّیوں کے درمیان نسبت اور نسبت کے اعتبار سے کلیوں کے نام، ہر ایک کی تعریف اور مثال	۱۷۰
دو کلّیوں کے درمیان نسبِ اربعہ کی وضاحت اور ان کی دلیلِ حصر	۱۷۲
صرف دو کلیوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنے کی وجہ	۱۷۳
دو کلیوں کے درمیان نسبت کو پہچاننے کا معیار اور علامت	۱۷۴
متساویین کی نقیضوں کے درمیان نسبت اور نقیض کی تعریف	۱۷۴
متساویین کی نقیضوں کے درمیان نسبت کی وضاحت اور اس کی دلیل	۱۷۵

مضمون	صفحہ نمبر
عام وخاص مطلق کی نقیضوں کے درمیان نسبت	۱۷۷
خاص کی نقیض کے عام کی نقیض کے ہر ہر فرد پر صادق آنے کی دلیل	۱۷۸
عام کی نقیض کے خاص کی نقیض کے ہر ہر فرد پر صادق نہ آنے کی دلیل	۱۷۸
"وإلاّ فمن وجهٍ" کی وضاحت	۱۷۹
عام وخاص من وجہٍ اور متباینین کی نقیضوں کے درمیان نسبت	۱۷۹
تباینِ جزئی کی تعریف اور اس کو مستقل نسبت قرار نہ دینے کی وجہ	۱۸۰
عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہونے کی وضاحت	۱۸۱
"کالمتباینین" کی تشریح اور شارح کے مقصد کی وضاحت	۱۸۲
تشبیہ اور اس کے ارکانِ اربعہ نیز تشبیہ مقلوب کی تعریفات وامثلہ	۱۸۲
تشبیہ مقلوب کی تعریف	۱۸۳
متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہونے کی دلیل	۱۸۴
متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی کی وضاحت	۱۸۴
"هذا" کی تحقیق	۱۸۵
متباینین کی نقیضوں کو مؤخر کرنے کی وجہ	۱۸۵
جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کی تعریف، ان کے درمیان نسبت، نیز ہر ایک کی وجہ تسمیہ	۱۸۷
"وَقَد يقال الجُزئي" کی وضاحت	۱۸۷
"وهو أعمُّ" کی مدلّل وضاحت	۱۸۸
"وأقلّه المفهوم" سے شارح کا مقصد	۱۸۹
ملحوظہ (جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم من وجہٍ کی نسبت سے متعلق)	۱۸۹
"وهو أَعمّ" کا دوسرا مطلب	۱۹۰
والكلّيات خمس	۱۹۲
کلی کی دوسری تقسیم	۱۹۲
"والكليات خمس" کی تشریح	۱۹۲
کلّیاتِ نفس الامریہ اور کلیاتِ فرضیہ کی تعریف	۱۹۳

مضمون	صفحہ نمبر
کلیاتِ خمسہ کی دلیلِ حصر	۱۹۳
تمامِ مشترک کی تعریف	۱۹۴
کلی ذاتی، کلی عرضی کی تعریف اوران کی قسمیں	۱۹۴
فائدہ: ایساغوجی کی تحقیق	۱۹۴
جنس کی تعریف مع مثال وفوائدِ قیود	۱۹۵
ملحوظہ: حقیقت، ماہیت اورذات کی تعریف اورمختلف کلیات کی حقیقتیں	۱۹۶
جنس کی قسمیں مع تعریفات وامثلہ	۱۹۶
المقول کے اصطلاحی معنی اوراس سے پہلے الکلّي محذوف ہونے کی وجہ	۱۹۷
اصطلاحِ "ماھو" کی تحقیق اورتقسیمِ جنس کی وضاحت	۱۹۹
حقیقتِ مختصّہ اورحقیقتِ مشترکہ کی تعریف	۱۹۹
ملحوظہ: کلِ اَفرادی اورکلِ مجموعی کی تعریف اوران کے درمیان فرق	۲۰۰
نوع کی تعریف مع مثال وفوائدِ قیود	۲۰۱
نوعِ اضافی کی تعریف مع مثال وفوائدِ قیود، نوعِ حقیقی اورنوعِ اضافی کے درمیان نسبت	۲۰۲
ماہیت کے معنیٰ، شخص اورصنف کی تعریف اورماہیت کی تشریح کا فائدہ	۲۰۴
نوعِ حقیقی اورنوعِ اضافی کے درمیان نسبت کی وضاحت	۲۰۵
عبارت کی وضاحت	۲۰۶
مناقشہ کی تعریف	۲۰۷
جسم، سطح، خط اورنقطہ کی تعریفات	۲۰۷
نقطے کے نوعِ حقیقی ہونے اورنوعِ اضافی نہ ہونے پراشکال کی وضاحت	۲۰۸
جزءِ خارجی اورجزءِ ذہنی کی تعریف اوردونوں کے درمیان فرق	۲۰۹
ملحوظہ: جزءِ خارجی اورجزءِ ذہنی کے درمیان اتحادِ حقیقی اورتغایرِ اعتباری کی وضاحت	۲۰۹
اجناس وانواع کی ترتیب، جنسِ مُرتّب اورنوعِ اضافی کی قسمیں	۲۱۰
نوعِ مفرد اورجنسِ مفرد کی تعریف مع مثال	۲۱۲
ترتیبِ صعودی کا مطلب اوراس کی وجہ	۲۱۲

مضمون	صفحہ نمبر
ترتیبِ نزولی کا مطلب اوراس کی وجہ	۲۱۳
"مابینهما" کی ضمیر کا مرجع اوراس کی تشریح	۲۱۵
جنس مفرد اور نوع مفرد کوذکر نہ کرنے کی وجہ	۲۱۵
فصل کی تعریف اوراس کی قسمیں	۲۱۷
أيُّ شيء هو في ذاته کے معنیٰ موضوع لہ	۲۱۸
فصل کی تعریف پر وارد شدہ اعتراض کی تقریر	۲۱۹
اعتراضِ مذکور کا پہلا جواب	۲۲۰
اعتراضِ مذکور کا دوسرا جواب	۲۲۱
محقق طوسی کے جواب کے ادق اور اتقن ہونے کی وجہ	۲۲۲
فصلِ قریب اور فصلِ بعید کی مثالیں	۲۲۳
فصل مقوّم اور مقسّم کی بحث	۲۲۳
نسبت کے اعتبار سے فصل کی تقسیم	۲۲۴
فصلِ مقوِّم اور مقسِّم کا مطلب اور ہرایک کی وجہ تسمیہ	۲۲۵
مُقوِّم اور مقسِّم کے سلسلے میں ضابطے	۲۲۶
مقوم سے متعلق پہلے ضابطے کی وضاحت اوراس کی دلیل	۲۲۷
عالی اور سافل کی مراد	۲۲۸
مقوم کے دوسرے ضابطے کی وضاحت اوراس کی دلیل	۲۲۹
والمقسم بالعکس کی وضاحت اوراس میں ذکر کردہ ضابطوں کی دلیل	۲۳۰
خاصہ اور عرضِ عام کی تعریف مع فوائد قیود	۲۳۱
الخارج سے پہلے الکلی مقدر ہونے کی وجہ اور خاصہ کی قسمیں	۲۳۲
حقیقتِ واحدہ کے اعتبار سے خاصہ کی قسمیں	۲۳۳
حقیقتِ واحدہ کی تعمیم سے شارح کی غرض	۲۳۴
عرضِ عام کی مثال	۲۳۴
نقشہ (۸) دراقسامِ کلی باعتبارِ افرادِ موجودہ	۲۳۵

مضمون	صفحہ نمبر
عرضِ لازم اور عرضِ مفارق کا بیان	۲۳۵

باعتبار لزوم وعدمِ لزوم کلی عرضی کی تقسیم	۲۳۶
کلی عرضی لازم اور مفارق کی تعریف	۲۳۶
عرضِ لازم کی تقسیمات	۲۳۷
لازمِ ماہیت اور لازمِ وجودِ ذہنی و وجودِ خارجی کی تعریفات	۲۳۷
لازم بین اور لازم غیر بین بالمعنی الاخص وبالمعنی الاعم کی تعریفات	۲۳۸
عرضِ مفارق کی قسمیں	۲۳۸
باعتبار لزوم وعدمِ لزوم کلی عرضی کی تقسیم اور دلیلِ حصر	۲۳۹
کلی عرضی لازم کی پہلی تقسیم اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی تین قسمیں	۲۴۰
معقول اور اس کی قسمیں: معقولِ اوّلی وثانوی کی تعریفات	۲۴۱
لازم کی دوسری تقسیم اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی قسمیں	۲۴۲
بین اور غیر بین کے دونوں معنیٰ کے درمیان نسبت	۲۴۲
عرضِ مفارق کی قسموں کی مثالیں	۲۴۴
نقشہ (۹) دراقسامِ کلی عرضی باعتبار لزوم وعدمِ لزوم	۲۴۴
فصل: مفهوم الكلّي يسمّى كلّيًا منطقيًا الخ	۲۴۵
مفہوم ومصداق کے اعتبار سے کلی کی قسمیں: کلی منطقی، طبعی اور عقلی	۲۴۵
"وكذا الأنواع الخمسة" کا مطلب	۲۴۵
کلی منطقی، طبعی اور عقلی کی وضاحت اور ہر ایک کی وجہ تسمیہ	۲۴۶
اعتباراتِ ثلاثہ (منطقی، طبعی، عقلی) کے کلیاتِ خمسہ اور جزئی میں جاری ہونے کی وضاحت	۲۴۸
کلی طبعی خارج میں موجود ہے یا نہیں	۲۴۹
کلی منطقی، طبعی اور عقلی کے خارج یا ذہن میں موجود ہونے کی تحقیق	۲۵۰
نقشہ (۱۰) دراقسامِ کلی باعتبار مفہوم ومصداق	۲۵۳
معرِّف کا بیان	۲۵۳
معرف کی تعریف اور اس کی شرطیں	۲۵۴

صفحہ نمبر	مضمون
۲۵۶	تمہیداور معرِّف کی تعریف کی وضاحت
۲۵۷	فوائدِ شرح ومقصدِ حمل
۲۵۹	شرائطِ معرّف اوران پر متفرع شدہ چیزوں کی تفصیل وتوضیح مع اسباب وجوہات (عام، خاص، متباین، مساوی اوراخفی کے ذریعہ تعریف صحیح نہ ہونے کی وجہیں)
۲۶۲	معرف کی اقسامِ اربعہ اوران کی تعریفات وامثلہ
۲۶۳	معرف کی اقسام اربعہ کی وضاحت اور دلیلِ حصر
۲۶۴	مناطقہ کے نزدیک عرضِ عام کے ذریعہ تعریف غیر معتبر ہے
۲۶۵	عرضِ عام سے تعریف ناجائز ہونے کی وجہ اور عرضِ عام سے تعریف جائز ہونے کی صورت
۲۶۷	تعریفِ ناقص اور تعریفِ لفظی کا بیان اور متقدمین کے نزدیک تعریف بالعام کا جائز ہونا
۲۶۷	تعریفِ ناقص کی تعریف
۲۶۸	تعریفِ ناقص کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کے قول کی وضاحت
۲۶۸	توضیحِ عبارت
۲۷۰	"كاللفظي" کا مطلب اوراس میں کاف کیسا ہے؟
۲۷۰	تعریفِ لفظی کی تعریف کی وضاحت
۲۷۱	تعریفِ حقیقی اور تعریفِ لفظی کے درمیان فرق
۲۷۲	نقشہ (۱۱) دراقسامِ معرّف

❑❖❑

انتساب

- ❖ مادرِ علمی دارالعلوم دیوبند کے نام، جس کے علمی وروحانی ماحول میں رہ کر کچھ لکھنے پڑھنے کا شعور پیدا ہوا۔
- ❖ مدرسہ فخر العلوم گانوڑی ضلع بجنور (یوپی) کے نام، جہاں بندے نے از اوّل تا چہارم عربی کی تعلیم حاصل کی۔
- ❖ ان تمام اساتذۂ کرام کے نام، جن سے بندے نے ایک حرف بھی سیکھا، کیوں کہ ان کی بے لوث عنایات وتوجہات اور دعائیں بندے کے لیے سرمایۂ حیات ہیں۔
- ❖ دادی صاحبہ مرحومہ کے نام، جن کی محنت اور دعاؤں کے طفیل لکھنے پڑھنے کا شوق پیدا ہوا۔
  اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت فرما کر جنت الفردوس میں جگہ نصیب فرمائے۔
- ❖ عمر رسیدہ مشفق ومربی موقّر والدین کے نام، جن کی دعائیں تمام مراحل میں قدم بقدم بندہ کے ساتھ ہیں۔
  اللہ تعالیٰ ان کے سایۂ عاطفت کو تادیر قائم رکھے۔ (آمین)

محمد ناظم قاسمی، بجنوری غفرلہٗ
خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

❑❖❑

MUFTI ABUL QASIM NOMANI
MOHTAMIM (VC) DARUL ULOOM DEOBAND
PIN- 247554 (U.P.) INDIA

المفتي ابو القاسم النعماني
رئيس الجامعة الإسلامية دار العلوم ديوبند، الهند

دعائیہ کلمات

مخدوم گرامی قدر، حضرت اقدس مولانا مفتی ابوالقاسم نعمانی صاحب مدظلہٗ العالی

مہتمم وشیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

باسمہٖ سبحانہٗ وتعالیٰ

''شرح تہذیب'' فن منطق کی متوسط کتابوں میں ایک اہم کتاب شمار کی جاتی ہے اور اس کتاب نے درسِ نظامی کے نصابِ تعلیم میں مضبوط جگہ بنا رکھی ہے۔ منطق وفلسفہ سے متعلق بہت سی کتابوں کے حذف واضافہ کے باوجود شرح تہذیب دارالعلوم دیوبند اور اس کے منہجِ تعلیم سے وابستہ مدارس میں اب بھی داخلِ نصاب ہے۔ پیشِ نظر ''تحفۃ اللبیب'' اسی کتاب کی ایک مفصّل شرح ہے، جسے دارالعلوم دیوبند کے استاذ جناب مولانا محمد ناظم صاحب نے مرتّب فرمایا ہے۔

یہ شرح تصورات، تصدیقات اور خاتمہ سمیت پوری کتاب کی شرح پر مشتمل ہے اور اس میں شرح تہذیب کو آسان سے آسان تر انداز میں حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس خدمت کو نافع بنائے اور طلبۂ کرام کو اس سے استفادہ کی توفیق بخشے۔

ابوالقاسم نعمانی

ابوالقاسم نعمانی غفرلہٗ
مہتمم دارالعلوم دیوبند

۱۴۴۵/۱۱/۲۷ھ = ۲۰۲۴/۶/۵ء

تقریظ

حضرت اقدس مولانا محمد سلمان صاحب بجنوری دامت برکاتہم

استاذِ حدیث و مدیر ماہنامہ ''دارالعلوم دیو بند''

وخلیفۂ اجل حضرت مولانا پیر ذوالفقار احمد صاحب نقشبندی مدظلہٗ العالی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامدًا و مصلّیا، امّابعد!

ہمارے مدارس کا نصابِ تعلیم جوعموماً درسِ نظامی کے نام سے معروف ہے، ابھی تک اپنے دامن میں فنِ منطق کی متعدد کتابوں کوشامل کیے ہوئے ہے، جس پر اس دور میں تنقید بھی ہوتی رہتی ہے؛ لیکن غور وفکر کے بعد یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک قدیم اور ضروری فن سے اپنے نصاب کو خالی نہ کیا جائے اور طلبہ کو اس سے آشنا کر کے گذشتہ کئی صدیوں کے علمی ورثے کے اسلوب اور طرزِ استدلال سے مناسبت فراہم کی جائے۔

اس فن کی جو کتابیں داخلِ نصاب ہیں اُن میں درمیانی کتاب ''شرح تہذیب'' ہے، جو ایک متن اور ایک شرح کا مجموعہ ہے اور ہمارے نصاب کے سالِ سوم میں پڑھائی جاتی ہے، یہ کتاب اپنے اسلوب اور جامعیت کے اعتبار سے بہت سی خصوصیات کی حامل ہے؛ لیکن ہر قدیم کتاب کی طرح، اِس کا حل کرنا بھی طلبہ کے لیے مشکل ہوتا جارہا ہے؛ اِسی لیے اس کی متعدد شروح سامنے آچکی ہیں۔

اِس وقت ہمارے سامنے شرح تہذیب کی ایک نئی شرح ''تحفۃ اللبیب'' کے نام سے آرہی ہے، جو دارالعلوم دیو بند کے ایک مقبول استاذ جناب مولانا مفتی محمد ناظم صاحب زید مجدہم کے قلم سے وجود میں آئی ہے۔ احقر نے اس پر نظر ڈالی تو اندازہ ہوا کہ یہ شرح، ان شاء اللہ ایک طرف طلبہ کے لیے ایک ماہر استاذ کا کام کرے گی، دوسری طرف اساتذۂ کرام کے لیے اس کتاب کی تدریس اور فنِ منطق کی تفہیم کی نئی راہیں کھولے گی۔

جناب مولانا مفتی محمد ناظم صاحب زید مجدہم کا درس ماشاء اللہ طلبہ میں بہت مقبول ہے، احقر نے ان کی تدریس و تفہیم کے سلسلے میں طلبہ کو رطب اللسان پایا، اب اِس شرح کے ذریعہ اس تاثر کی تحریری تصدیق سامنے آگئی۔ اور مجھے امید ہے کہ فنِ منطق کی تدریس کا تجربہ رکھنے والے علماءِ کرام اِس شرح کو دیکھنے کے بعد میرے تاثر کی تائید فرمائیں گے۔

دعا ہے کہ اللہ رب العزت اِس کتاب کو نافع بنائے اور صاحبِ کتاب کو اس سے بھی زیادہ وقیع علمی کاموں کی توفیق سے نوازے۔ آمین

والسلام

محمد سلمان بجنوری

خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

۲۱/محرم الحرام ۱۴۴۶ھ = ۲۱/جولائی ۲۰۲۴ء، اتوار

تقریظ

مشفق ومربی حضرت الاستاذ مولانا محمد علی صاحب بجنوری دامت برکاتہم

استاذِ تفسیر ونگراں شعبۂ تدریب المعلّمین دار العلوم دیو بند

وخلیفہ ومجاز حضرت اقدس مولانا مفتی احمد صاحب خان پوری مدظلہٗ العالی

باسمہ تعالیٰ

حامدًا و مصلّيًا: أمّا بعد!

یہ بات اہلِ علم سے مخفی نہیں کہ فنِ منطق کی شہرۂ آفاق کتاب ''شرح تہذیب'' اپنی اہمیت وافادیت کے باوجود کسی اچھی شرح نہ ہونے کی وجہ سے ایک عرصے سے محتاجِ خدمت تھی، اساتذۂ کرام بھی تشنہ لب رہتے تھے، اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے عزیزم مولانا مفتی محمد ناظم صاحب زید مجدہٗ استاذ دار العلوم دیو بند کو کہ انھوں نے ''تحفۃ اللبیب'' کے نام سے اساتذۂ کرام وطلبۂ عظام کے لیے ایک بہترین شرح لکھ کر اِس تشنگی کو دُور فرمایا، بندے نے اِس کتاب کا مطالعہ کیا، اندازہ ہوا کہ یہ شرح مصنف کی غیر معمولی جدوجہد اور طویل تجربہ کا نچوڑ ہے، کتاب کیا ہے؟ دریا بکوزہ ہے، کتاب کی سحر انگیزی خود آپ کو مؤلف کی مہارت وعبقریت کا پتہ دے گی، کتاب میں لفظی ترجمہ کرنے کے بعد مختصر الفاظ، آسان انداز اور مرتب طریقے سے متن ''تہذیب'' اور شرح ''شرح تہذیب'' کی عبارت کی ایسی جامع، صحیح اور غلطیوں سے پاک تشریح کی گئی ہے کہ نہ صرف طالبِ علم کو پوری تشفی ہو جاتی ہے؛ بلکہ اساتذۂ کرام کو تفہیم کے لیے بھی زیادہ ضرورت نہیں رہ جاتی ہے، کتاب میں جو کچھ بھی کہا گیا ہے نہایت نپے تُلے الفاظ میں کہا گیا ہے، شرح قابلِ اطمینان وتسلی بخش ہے، مطالعہ کے بعد اِس کا فائدہ آپ بچشم خود ملاحظہ فرمائیں گے۔ میں دل سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اِس کتاب کی افادیت کو عام وتام فرما کر اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت عطا فرمائے۔ آمین یاربّ العالمین

محمد علی بجنوری

استاذ دار العلوم دیو بند

۳/ربیع الثانی ۱۴۴۶ھ مطابق ۷/اکتوبر ۲۰۲۴ء

حرفِ آغاز

الحمد للہ وکفٰی وسلام علٰی عبادہ الذین اصطفٰی. أمّا بعد:

علومِ عقلیہ وآلیہ میں علمِ منطق ایک ایسا علم ہے، جو علوم فہمی میں بہترین مددگار ہے، اس سے تشحیذِ اذہان ہوتی ہے، علم میں رسوخ، پختگی اور تعمق پیدا ہوتا ہے، عبارت فہمی اور قوتِ استدلال کے نئے نئے طریقے سامنے آتے ہیں، نحو، بلاغت، فقہ، اصولِ فقہ، تفسیر اور علمِ کلام کی منطقی طرزِ استدلال سے لبریز کتابوں کے سمجھنے میں بصیرت حاصل ہوتی ہے؛ اس لیے اکابر واسلاف رحمہم اللہ اور علمائے کرام نے اس فن کی طرف ہمیشہ خصوصی توجہ مبذول کی ہے؛ چناں چہ انھوں نے درس وتدریس اور تصنیف وتالیف کے ذریعہ اس فن کی بھرپور خدمت کی۔

اسی سلسلہ کی ایک کڑی علامہ سعد الدین تفتازانی کی مایہ ناز کتاب ''تہذیب'' اور اس کے ساتھ علامہ یزدی کی شرح ''شرح تہذیب'' بھی ہے، جو اپنے اختصار، جامعیت اور دیگر خصوصیات کی وجہ سے روزِ اول سے ہنوز مدارسِ اسلامیہ عربیہ کے نصابِ تعلیم کا جز بنی ہوئی ہیں، ان دونوں کتابوں کو درسِ نظامی میں ایک خاص مقام اور منطق کی ابتدائی کتابوں میں غیر معمولی شہرت حاصل ہے۔

جب ۱۴۳۴ھ میں مادرِ علمی دارالعلوم دیوبند میں تقرر کی سعادت حاصل ہوئی اور بعد تقرر تیسرے سال شرح تہذیب کا درس بندے سے متعلق ہوا، تو محسوس ہوا کہ کتاب اگر چہ زیادہ مشکل نہیں، مگر دورِ حاضر میں روز افزوں تعلیمی انحطاط اور علومِ عقلیہ بطورِ خاص منطق سے طلبہ کی بے توجہی نے اس کو زیادہ مشکل بنادیا ہے، علاوہ ازیں اس کے بعض مقامات واقعتاً مغلق اور پیچیدہ بھی ہیں، اس لیے دل میں داعیہ پیدا ہوا کہ اس کی تشریح وتوضیح کے لیے ایسا طرز اختیار کیا جائے جو آسان، عام فہم اور مختصر ہونے کے ساتھ تحقیقی، جامع اور مرتّب بھی ہو، تاکہ مشکل تصور کی جانے والی یہ کتاب طلبہ کے لیے آسان ہوجائے اور مضامینِ کتاب اچھی طرح ذہن نشین ہوجائیں۔ چناں چہ اللہ تعالیٰ کی توفیق اور مدد سے یہ کام شروع کردیا؛ مگر تدریسی مصروفیت اور دیگر عوارض کی وجہ سے کام میں تسلسل باقی نہ رہا اور درمیان میں موقوف ہوگیا، گذشتہ سال (۲۰۲۰ء میں) جب کرونا وائرس کی وجہ سے پورے ملک میں ہونے والے لاک ڈاؤن کی وجہ سے دیگر تعلیمی اداروں کے ساتھ دارالعلوم دیوبند کی تعلیمی وتدریسی سرگرمیاں بھی معطل ہوگئیں، تو راقم الحروف خالی وقت کو غنیمت سمجھ کر اس میں باقی ماندہ کام کی تکمیل میں لگ گیا۔

بالآخر اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے شرح تہذیب کی تشریح وتسہیل کا یہ کام مکمل ہوگیا جو ''تحفۃ اللبیب فی حل شرح التھذیب'' کے نام سے کتابی شکل میں آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ فالحمد للہ علی ذٰلک

کتاب کی ترتیب اور خصوصیات:

کتاب کس طرح ترتیب دی گئی اور اس کی خصوصیات (جن کے ذریعے یہ دیگر شروحات سے ممتاز ہوتی ہے) کیا ہیں؟ ان کی مختصر تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) شرح تہذیب چوں کہ متن اور شرح دو کتابوں کا مجموعہ ہے اور اس کی زیادہ تر شروحات میں صرف شرح تہذیب کی عبارت کی توضیح کی گئی ہے متن کی عبارت کا مطلب مستقل بیان نہیں کیا گیا اور یہ حقیقت ہے کہ عموماً سبق کی تیاری شروحات کی مدد سے کی جاتی ہے اور ان میں تشریح وحلِ عبارت کا جو انداز واسلوب مذکور ہوتا ہے زیادہ تر اساتذۂ کرام (باستثناء بعض) اسی کی تقلید کرتے ہیں، اور استاذ کا جو طریقۂ درس ہوتا ہے طلبہ اسی پر عمل کرتے ہیں؛ اس لیے شرح تہذیب کی بیشتر شروحات میں متن کا مطلب الگ سے مذکور نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تدریس کے دَوران شرحِ تہذیب کی عبارت کا مطلب تو بیان کیا جاتا ہے؛ لیکن متن کی عبارت کا مطلب مستقل بیان نہیں کیا جاتا، جس کا نقصان یہ محسوس کیا گیا کہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی عبارت میں اختصار وجامعیت کے ساتھ جو منطقی اصطلاحات وقواعد اور مضامین بیان کیے ہیں وہ اکثر طلبہ کو محفوظ نہیں ہو پاتے اور وہ شرح ہی میں الجھ کر رہ جاتے ہیں۔

اس لیے راقم السطور نے اس نقصان کے تدارک کے لیے متن اور شرح دونوں کی عبارت کی توضیح الگ الگ کی ہے، اوّلاً متن کی، بعدہٗ شرح کی، اس کا فائدہ یہ ہے کہ متن میں بیان کردہ منطقی اصطلاحات وقواعد مع امثلہ اچھی طرح ذہن نشین ہو جانے کے بعد طالبِ علم کے لیے شرح تہذیب کی عبارت کا سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ واضح رہے کہ متن اور شرح کی عبارت کے حل اور وضاحت کے لیے حسبِ ذیل طریقے اختیار کیے گئے ہیں:

(الف) اوّلاً ''متن'' کے عنوان سے متنِ ''تہذیب'' کی عبارت با اعراب لکھ کر ترکیب کے مطابق درسی (لفظی) ترجمہ کیا گیا ہے۔

(ب) پھر ''ترکیب'' کے عنوان سے مشکل اور اہم تراکیبِ نحویہ کو حل کیا گیا ہے اور ترکیب کے ساتھ بعض مقامات پر مشکل ترکیبوں کے اصول وقواعد بھی ذکر کیے گئے ہیں؛ تاکہ عبارت کے وجوہِ اعراب اور اس میں ضمائر غائبہ مستترہ کے مراجع واضح ہو جانے سے عبارت فہمی آسان ہو جائے۔

(ج) بعض مقامات پر ترکیب کے بعد یا ترکیب کے ساتھ ''تحلیلِ عبارت یا حلِ عبارت'' کا عنوان بھی ہے، اس کے تحت اجزائے عبارت کو الگ الگ واضح کیا گیا ہے اور عبارت میں جو مقدرات ومحذوفات ہیں ان کو ظاہر کر کے لکھا گیا ہے، نیز ضمائرِ غائبہ کے مرجع تحریر کیے گئے ہیں، تاکہ عبارت کا ایک ایک جز اچھی طرح حل ہو جائے۔

(د) ترجمہ، ترکیب وتحلیل کے بعد ''تشریح'' کے عنوان سے متن کی عبارت کا واضح، مختصر اور جامع مطلب مرتب انداز

اور جچے تلے الفاظ میں اِس طرح بیان کیا گیا ہے کہ عبارت کا ہر جز واضح ہوجائے۔ عبارت کی وضاحت کے لیے جہاں تمہید اور مقدمے کی ضرورت ہے، تو وہاں پہلے تمہید اور مقدمہ لکھا گیا ہے تاکہ زیرِ بحث مضمون باآسانی سمجھ میں آجائے۔

(ہ) ''متن'' کے ترجمہ، ترکیب اور تشریح کے بعد ''شرح'' کے عنوان سے اوّلاً شرح کی عبارت بااعراب لکھ کر درسی ترجمہ کیا گیا ہے، ترجمہ کے بعد بعض جگہ مشکل الفاظ کی ترکیب و تحقیق اور لغات بھی بیان کی گئیں ہیں۔

(و) ترجمہ اور اس کے متعلقات کے بعد ''تشریح'' کے عنوان سے (شارح کی) عبارت کی واضح اور مرتب انداز میں اس طرح تشریح کی گئی ہے کہ شرح سے شارح کی مراد اور غرض اچھی طرح واضح ہوجائے، اگر شارح کی عبارت کا وہی مطلب ہے جو متن کی عبارت کا ہے، تو تکرار اور طوالت کے خوف کی وجہ سے اس کو دوبارہ قلم بند نہیں کیا گیا، بلکہ ایسی جگہ صرف یہ لکھنے پر کہ ''اس کی تفصیل متن کی شرح کے تحت آچکی ہے'' اکتفا کیا گیا ہے۔

(۲) متن اور شرح کی عبارت میں بیان کردہ مضامین کے مطابق عناوین قائم کیے گئے ہیں، ان کے علاوہ دَورانِ تشریح ذیلی عنوانات بھی لگائے گئے ہیں، تاکہ عنوانات کے ذریعے مضمونِ کتاب کی طرف اشارہ ہوجائے، اور اجمالاً مصنف وشارح کی مراد معلوم ہوجائے نیز عبارتوں کو جدا جدا کرکے بوکس کے درمیان رکھا گیا ہے۔

(۳) تشریحِ عبارت کے بعد بعض مقامات پر ''ملحوظہ'' یا ''ملحوظات'' کا عنوان ہے، اس کے تحت اساتذۂ کرام کے واسطے گراں قدر فنی اور علمی نکات وفوائد کو بیان کیا گیا ہے۔

(۴) تہذیب اور شرحِ تہذیب میں مذکور فنی اصطلاحات وقواعد کے علاوہ دیگر علمی اصطلاحات اور اہم مباحث کو لکھتے وقت فن کی معتبر کتابوں سے ان کے حوالے بھی درج کیے گیے ہیں۔

(۵) عربی و اردو عبارت کے املاء میں عصرِ حاضر کے تقاضے کے پیشِ نظر املاء نویسی کے قواعد اور رموزِ املاء کا اہتمام کیا گیا ہے؛ تاکہ عبارت کے پڑھنے اور سمجھنے میں دشواری نہ ہو۔

(۶) متن اور شرح کی عبارت میں جہاں کتابت وغیرہ کی غلطی تھی وہاں صحیح نسخوں سے مقابلہ کرکے اس کی تصحیح کردی گئی ہے۔

الحاصل اِس بات کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ کتاب میں کوئی جگہ تشنہ باقی نہ رہے، اگر میں اپنی کوشش میں کامیاب ہوں، تو یہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا فضل وکرم اور اساتذۂ کرام کا فیض ہے اور اگر کسی جگہ غلطی ہوگئی، تو تنقید برائے تنقیص سے بچتے ہوئے راقم کو مطلع فرمائیں؛ تاکہ آئندہ اس کی اصلاح کردی جائے۔

اظہارِ تشکر وامتنان: اخیر میں اپنے اکابر: میرِ کارواں، نمونۂ اسلاف مرشدی وسیّدی حضرت اقدس مولانا مفتی ابوالقاسم نعمانی صاحب –دامت برکاتہم– مہتمم وشیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند اور گرامی قدر حضرت مولانا محمد سلمان صاحب بجنوری مدظلہٗ العالی استاذِ حدیث ومدیر ماہنامہ ''دارالعلوم دیوبند'' کا تہِ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں کہ ان حضرات نے اپنا قیمتی وقت فارغ کرکے مسوّدہ پر نظر ڈال کر اپنی گراں قدر تقریظات تحریر فرمائیں، اور دعائیہ کلمات سے نوازا۔

نیز بڑی ناسپاسی ہوگی اگر اِس موقع پر اپنے مشفق ومربی اور محسن وکرم فرما حضرت الاستاد جناب مولانا محمد علی صاحب بجنوری دامت برکاتہم استاذِ تفسیر ونگراں شعبۂ تدریب المعلّمین دارالعلوم دیوبند کی خدمت میں ہدیۂ تشکر وامتنان پیش نہ کیا جائے؛ کیوں کہ بندے کو شرح تہذیب اور چہارم تک کی بیشتر کتابیں حضرت ہی سے پڑھنے کی سعادت حاصل ہے۔ فجزاهم الله أحسن الجزا وأدام ظلالهم علينا

اسی طرح وہ تمام طلبۂ عزیز شکریہ اور دعاؤں کے مستحق ہیں جنھوں نے بندہ کے دروسِ شرح تہذیب قلم بند کیے اور جمع شدہ مواد کی تصحیح میں تعاون کیا۔

ان کے علاوہ میں اُن تمام حضرات کا شکر گزار ہوں جن کا کسی بھی طرح کا تعاون کتاب کی اشاعت میں شاملِ حال رہا، اللہ تعالیٰ سب کو اپنی شایانِ شان اجر عطا فرمائے اور اصل کی طرح اِس شرح کو بھی علمی حلقوں میں قبول فرمائے؛ نیز طلبہ وعلماء کے لیے اس کو فیض رساں بنائے۔ وصلى الله على النبيّ الكريم وعلىٰ آله وصحبه أجمعين

حررہ:

محمد ناظم بجنوری، قاسمی

مدرس دارالعلوم دیوبند

۱۶ر صفر المظفر ۱۴۴۳ھ مطابق: ۲۴ر ستمبر ۲۰۲۱ء بروز جمعہ، بوقت: سوا بارہ بجے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

کسی بھی علم کو شروع کرنے سے پہلے کم از کم پانچ باتوں کا جاننا ضروری ہے: (۱) علم کی تعریف (۲) علم کا موضوع (۳) علم کی غرض وغایت (۴) اس کی تدوین (۵) مصنف کتاب کے حالات۔

علم کی تعریف کا جاننا اس لیے ضروری ہے؛ تاکہ مجہولِ مطلق کا طلب کرنا لازم نہ آئے۔

موضوع کا علم اس لیے ضروری ہے؛ تاکہ موضوع کے ذریعے وہ علم دوسرے علم سے ممتاز ہو جائے۔

غرض وغایت کا جاننا اِس لیے ضروری ہے؛ تاکہ عبث اور بے کار چیز کا طلب کرنا لازم نہ آئے۔

تدوین کا جاننا اس لیے ضروری ہے؛ تاکہ مدوّن کا علم ہو جائے اور اس علم کی تاریخی حیثیت ذہن نشیں ہو جائے۔

مصنفِ کتاب کے حالات کا جاننا اس لیے ضروری ہے؛ تاکہ اس کے علمی مرتبے سے اس کی تصنیف کے علمی مرتبے اور مقام کا اندازہ لگایا جا سکے؛ کیوں کہ متکلم جس درجے کا ہوتا ہے اُس کا کلام بھی اُسی درجے کا ہوتا ہے۔

تعریف: وہ شے ہے جس کے ذریعے کسی شے کی حقیقت کو بیان کیا جائے۔

موضوع: ہر علم کا وہ شے ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے۔

غرض وغایت: فاعل سے فعل کے صدور کا جو سبب ہے اس کو غرض کہتے ہیں اور اس پر جو فائدہ مرتب ہو، اس کو غایت کہتے ہیں، جیسے: قلم خریدنے کے لیے بازار جانا غرض ہے اور خرید لینا غایت ہے۔

یہ کتاب فنِ منطق میں ہے، لہٰذا منطق کی تعریف، موضوع، غرض وغایت، تدوین اور مصنف کتاب کے حالات کا جاننا ضروری ہے۔

منطق کی دو تعریفیں ہیں: لغوی اور اصطلاحی۔

منطق کی لغوی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ منطق از ''باب ضرب'' یا تو اسمِ ظرف ہے یا مصدرِ میمی ہے۔ پہلی صورت میں معنی ہوں گے: ''جائے نطق'' اور دوسری صورت میں معنی ہوں گے: ''گویائی'' اس کا اطلاق ظاہری اور باطنی ہر قسم کی گویائی پر ہوتا ہے؛ ظاہری گویائی گفتگو ہے اور باطنی گویائی فہم وادراک ہے۔

اصطلاحی تعریف: علمِ منطق ایسے اصول اور قواعد کا جاننا ہے جن کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتی ہے۔

منطق کی غرض وغایت: خطائی الفکر سے ذہن کو بچانا ہے۔
موضوعِ منطق: علمِ منطق کا موضوع معرّف اور حجت ہے۔
تدوینِ منطق: بعض محققین کا قول ہے کہ علمِ منطق اللہ تعالیٰ نے حضرت ادریس علیہ السلام کو بہ طور معجزہ عنایت فرمایا تھا؛ تاکہ اس کے ذریعے اہلِ باطل کو قوتِ دلائل سے خاموش کیا جاسکے پھر اس کو یونانیوں نے اپنایا اور سب سے پہلے ''حکیم ارسطو'' نے (جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے تین سو چوراسی (۳۸۴) سال پہلے تھا) اس کو مدون کیا، اسی لیے اس کو ''معلّمِ اوّل'' کہا جاتا ہے، پھر مامون رشید کے دَور میں جب منطق وفلسفہ، عربی میں منتقل ہوا، تو منصور سامانی کے حکم سے، ابونصر فارابی (م: ۳۳۹ھ) نے اس کو دوبارہ مدون کیا، اس لیے اس کو معلّمِ ثانی کہا جاتا ہے پھر اس کی کتابوں کے ضائع ہونے کے بعد شیخ ابوعلی ابنِ سینا (م: ۴۲۸ھ) نے اس کو مہذب کیا، اسی لیے اس کو معلّمِ ثالث کہا جاتا ہے۔
علمِ منطق کی اہمیت: منطق کا نام سن کر لوگ ایسے بھاگتے ہیں جیسے لاحول اور اذان سے شیطان، یہاں تک کہ کچھ لوگوں نے کہہ دیا "یجوز الاستنجاء بأوراق المنطق" حالاں کہ یہ نظریہ بالکل غلط ہے؛ کیوں کہ منطق نظری اور فکری غلطی کے انسداد کے لیے ایک ذریعہ ہے؛ لہٰذا اس کو بے کار بتلانا خلافِ حقیقت ہے، معلّمِ ثانی نے اس کو ''رئیس العلوم'' اور معلّمِ ثالث نے ''خادم العلوم'' کہا ہے، امام غزالیؒ فرماتے ہیں: **من لم یعرف المنطق فلاثقة له في العلوم أصلًا**، ابنِ سینا نے لکھا ہے: **المنطق نعم العون علٰی ادراک العلوم کلها وقد رفض هٰذا العلم وجحد منفعته من لم یفهمه.**
رسالہ النور ماہ ربیع الثانی ۱۳۶۱ھ کی اشاعت میں حضرت تھانوی قدس سرہٗ کی رائے گرامی بہ ایں الفاظ درج ہے: ''ہم تو جیسے بخاری کے مطالعے میں اجر سمجھتے ہیں، میر زاہد، امورِ عامہ کے مطالعے میں بھی ویسا ہی اجر سمجھتے ہیں؛ مگر شرط یہ ہے کہ نیت صحیح ہو'' پھر خود حضرت نے اس خیال کی توجیہ فرماتے ہوئے تشریح کی ہے: ''کیوں کہ اُس کا شغل بھی اللہ کے لیے ہے اور اِس کا بھی''۔
یہ کتاب چوں کہ دو حصوں پر مشتمل ہے: متن اور شرح۔ متن کا نام: تہذیب المنطق اور شرح کا نام: شرح تہذیب ہے؛ لہٰذا ماتن اور شارح دونوں کے مختصر حالات کا تعارف ضروری ہے۔

ماتن کا تعارف

مصنفِ ''تہذیب'' کا اسمِ گرامی: مسعود، لقب: سعد الدین، والدِ محترم کا نام: عمر، لقب: فخر الدین، دادا کا نام: عبداللہ اور لقب: برہان الدین ہے۔ ماہِ صفر ۷۱۲ھ یا ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے جو خراسان کا ایک شہر ہے، اس وجہ سے آپ کی صحیح نسبت تفتازانی ہے؛ مگر عام طور پر اختصاراً علامہ تفترانی کہتے ہیں، قاضی عضدُ الدین کے حلقۂ درس میں آپ سے زیادہ غبی اور کند ذہن کوئی نہ تھا، مگر مطالعۂ کتب، جد وجہد اور سعی وکوشش سے آگے بڑھ گئے۔
ایک مرتبہ آپ نے خواب میں دیکھا کہ کوئی شخص ان سے کہہ رہا ہے کہ سعد الدین! چلو سیر وتفریح کر آئیں، آپ نے

جواب دیا کہ میں سیر وتفریح کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، میں انتہائی محنت اور مطالعے کے باوجود کتابیں نہیں سمجھ پاتا، تفریح کروں گا تو کیا حشر ہوگا؟ وہ شخص یہ سن کر چلا گیا کچھ دیر کے بعد آیا اور سیر وتفریح کے لیے کہا، آپ نے دوسری مرتبہ بھی انکار کر دیا، وہ شخص پھر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد تیسری مرتبہ آیا اور کہا: حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یاد فرما رہے ہیں، اس مرتبہ آپ گھبرا کر اٹھے اور ننگے پاؤں چل پڑے اور شہر سے باہر کچھ درخت تھے وہاں پہنچے، تو دیکھا کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں، آپ کو دیکھ کر حضورِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تبسم آمیز لہجے میں فرمایا: میں نے تم کو بار بار بلوایا، مگر تم نہیں آئے، آپ نے فرمایا: حضور! مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ یاد فرما رہے ہیں، اس کے بعد آپ نے اپنی غباوت کی شکایت کی، تو حضورِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنا منہ کھولو، آپ نے منہ کھولا، تو حضورِ اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنا لعابِ مبارک آپ کے منہ میں ڈالا اور دعا کی اور فرمایا کہ جاؤ، بیدار ہو کر جب آپ اپنے استاذِ محترم قاضی عضد الدین ایجی کے درس میں حاضر ہوئے اور اثنائے درس آپ نے کئی اشکالات کیے، تو ساتھیوں نے سمجھا کہ یہ سب بے معنی اشکالات ہیں؛ مگر استاذِ محترم نے فرمایا: **یا سعد! إنک الیومَ غیرُک فیما مضی.** سعد! آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ خصوصی فضل وکرم اور حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی توجہات، آپ کی محنت اور ذوق وشوق کی وجہ سے تھیں۔ آپ نے مختلف اصحابِ فضل وکمال اساتذۂ کرام سے علم حاصل کیا ہے، جن میں قاضی عضد الدین ایجی اور علامہ قطب الدین رازی بہت مشہور ہیں، تحصیلِ علم کے بعد عنفوانِ شباب ہی میں آپ کا شمار کبارِ علما میں ہونے لگا۔ یہ مسلّمہ حقیقت ہے کہ علومِ ادبیہ اور عقلیہ بلکہ تمام علوم میں ماہر اور جامع آپ جیسا کوئی نہیں گزرا، آپ کی قابلیت کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ میر سید شریف جیسے متبحر عالم بھی آپ کی تصنیف سے استفادہ کرتے تھے۔ آپ کو ابتدا ہی سے تصنیف وتالیف کا شوق تھا، اس لیے تحصیلِ علم سے فراغت کے بعد درس وتدریس کے ساتھ ساتھ صَرف، نحو، علمِ معانی، علمِ منطق، علمِ کلام، علمِ فقہ، اصولِ فقہ اور تفسیر وحدیث وغیرہ علوم میں آپ نے بیش قیمت کتابیں لکھیں؛ چناں چہ سعدیہ شرح تصریف زنجانی آپ نے سولہ برس کی عمر میں تصنیف فرمائی، آپ کی تصنیف کردہ کتابوں کو اللہ تعالیٰ نے اس قدر مقبولیت عطا فرمائی کہ آج بھی آپ کی تصانیف میں سے متعدد کتابیں داخلِ نصاب ہیں مثلاً تہذیب المنطق، مختصر المعانی، شرح عقائد نسفی، تلویح شرح توضیح۔

ایں سعادت بزورِ بازو نیست

تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

مسلکاً آپ راجح قول کے مطابق حنفی تھے بعض نے آپ کو شافعی کہا ہے۔ علم وفضل کا یہ درخشندہ آفتاب ۲۲ رمحرم الحرام ۷۹۲ھ بروز بدھ، سمرقند میں غروب ہوگیا اور آپ کو وہیں دفن کر دیا گیا پھر ۹ رجمادی الاولیٰ کو وہاں سے آپ کا جسدِ مبارک نکال کر مقام "سرخس" منتقل کیا گیا۔ **نوّر اللہ مرقدہ وبرّد مضجعہ.** (حالات المصنفین وتذکرۃ الفنون، ص: ۷۰-۷۲)

شارح تہذیب کا تعارف

نام: عبداللہ، والد کا نام: حسین اور لقب: شہاب الدین ہے۔ نسبت میں یزدی کہلاتے ہیں، یزد، شیراز کے ماتحت ایک شہر کا نام ہے، آپ اپنے وقت کے زبردست محقق، علاّمہ، یگانۂ روزگار، عظیم الہیئت، نہایت خوب صورت تھے، محقق دوانی کے شاگرد تھے، شہر اصبہان میں ان کی وفات ہوئی۔ سنہ وفات ایک قول کے مطابق ۹۸۱ھ اور ایک قول کے مطابق ۱۰۱۵ھ ہے، آپ نے اپنی یادگار شرح القواعد، شرح العجالہ، حاشیہ شرح مختصر، حاشیہ بر حاشیہ خطائی اور شرح تہذیب وغیرہ چھوڑیں۔ معقولات سے آپ کو بڑی دل چسپی تھی مسلک کے اعتبار سے آپ شیعی تھے، چناں چہ فقہِ شیعی میں ''شرح القواعد'' نامی کتاب آپ کی تصنیف ہے۔
(ایضاً ص: ۱۲۸، ظفر المحصلین، ص: ۲۸۴)

❑ ❖ ❑

{متن} بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ هَدَانَا سَوَاءَ الطَّرِيْقِ وَجَعَلَ لَنَا التَّوْفِيْقَ خَيْرَ رَفِيْقٍ.

ترجمہ: شروع کرتاہوں اللہ کے نام سے جو بے حد مہربان، نہایت رحم والا ہے۔
تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے مخصوص ہیں جس نے ہمیں میانہ راستہ (سیدھا راستہ) دکھایا اور ہمارے لیے توفیق کو بہترین ساتھی بنایا۔

ترکیب: بسم اللّٰہ الخ یہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں ہوسکتا ہے، جملہ اسمیہ بصریین کے نزدیک اور جملہ فعلیہ کوفیین کے نزدیک ہے۔ (مغني اللبیب: ۴۱/۲) جملہ اسمیہ کی صورت میں "ثابت" کے متعلق ہوکر خبر ہوگا، مبتدائے محذوف "ابتدائي" کی اور جملہ فعلیہ کی صورت میں متعلق ہوگا "أبدأ" فعل محذوف کے......

اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا

تشریح: مصنفؒ نے اپنی کتاب کو تسمیہ اور تحمید سے شروع کیا ہے، چناں چہ فرمایا: بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم یعنی میں اپنی کتاب کو اللہ کے نام سے شروع کرتاہوں جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے۔ "رحمٰن" کے معنی ہیں: بے حد مہربان یعنی وہ ذات جس کی رحمت سب کو عام ہو؛ چناں چہ دنیا میں اللہ کی رحمت مومن وکافر، نیک وبد سب کو پہنچتی ہے۔ "رحیم" کے معنی ہیں: نہایت مہربان یعنی وہ ذات جس کی رحمت بہت زیادہ ہو یعنی جس پر بھی ہو مکمل ہو۔ اور "الحمد للّٰہ الخ" میں اللہ کی حمد وثنا کو بیان کیا ہے کہ ہر قسم کی تعریف اس اللہ کے لیے مخصوص ہے، جس نے ہم کو سیدھا راستہ دکھایا اور توفیق کو ہمارا بہترین ساتھی بنایا۔

{شرح} بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ
قَوْلُهُ: (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ) اِفْتَتَحَ كِتَابَهُ بِحَمْدِ اللّٰهِ بَعْدَ التَّسْمِيَةِ اتِّبَاعًا بِخَيْرِ الْكَلَامِ وَاقْتِدَاءً بِحَدِيْثِ خَيْرِ الْأَنَامِ عَلَيْهِ وَعَلٰى آلِهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

ترجمہ: شروع کرتاہوں اللہ کے نام سے جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے۔ ماتن کا قول: (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ) شروع کیا مصنفؒ نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے بعد اللہ کی حمد سے بہترین کلام (قرآنِ پاک) کی اتباع کرنے اور بہترین مخلوق (رسولِ پاک) علیہ وعلیٰ آلہ الصلاۃ والسلام (ان پر اور ان کی آل پر درود وسلام نازل ہو) کی حدیث کی پیروی کرنے کی وجہ سے۔

"قولہ" کی ضمیر مجرور کا مرجع: "قولہ" کی ضمیر مجرور کا مرجع "قائل" ہے، جس سے مراد ماتن ہے اور ضمیر کا مرجع اگرچہ لفظاً مذکور نہیں ہے؛ لیکن معنیً مذکور ہے؛ کیوں کہ ہر قول کے لیے قائل کا ہونا ضروری ہے۔

ابتدا بالتسمیۃ والتحمید کی وجہ

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب اِس بات کی وجہ بیان فرمارہے ہیں کہ ماتنؒ نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے بعد تحمید سے کیوں شروع کیا ہے؟ فرمایا: مصنفؒ نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے بعد تحمید سے شروع کیا ہے دو وجہ سے:

پہلی وجہ: اتباعِ خیر الکلام ہے یعنی ایسا کرنے میں قرآنِ پاک کی اتباع ہے، اس طور پر کہ قرآنِ پاک میں پہلے بسم اللہ ہے، اس کے بعد الحمد للہ ہے۔

دوسری وجہ: اقتداءِ حدیث خیر الانام ہے یعنی ایسا کرنے میں حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی عمل ہے؛ کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "كلّ أمر ذي بال لايبدأ فيه ببسم الله الرّحمٰن الرّحيم فهو أَقْطَعُ" (ہر وہ اہم کام جو بسم اللہ سے شروع نہ ہو، وہ ناتمام ہوتا ہے) اور ایک حدیث میں بسم اللّٰہ کی جگہ بحمد اللّٰہ فهو أقطع ہے (ملاحظہ ہو: شرح النووی علی مسلم: ۱/۴۳ ۷) نیز اسلاف کا طریقہ بھی یہی رہا ہے۔

{شرح} فَإِنْ قُلْتَ حَدِيْثُ الِابْتِدَاءِ مَرْوِيٌّ فِيْ كُلٍّ مِّنَ التَّسْمِيَةِ وَالتَّحْمِيْدِ، فَكَيْفَ التَّوْفِيْقُ؟ قُلْتُ: اَلِابْتِدَاءُ فِيْ حَدِيْثِ التَّسْمِيَةِ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْحَقِيْقِيِّ، وَفِيْ حَدِيْثِ التَّحْمِيْدِ عَلَى الْإِضَافِيِّ أَوْعَلَى الْعُرْفِيِّ أَوْفِيْ كِلَيْهِمَا عَلَى الْعُرْفِيِّ.

ترجمہ: پس اگر تم اعتراض کرو کہ ابتدا کی حدیث مروی ہے تسمیہ اور تحمید میں سے ہر ایک کے بارے میں، پس تطبیق کس طرح ہوگی؟ تو میں جواب دوں گا: کہ ابتدا: تسمیہ کی حدیث میں محمول ہے ابتدائے حقیقی پر اور تحمید کی حدیث میں اضافی پر، یا عرفی پر، یا ان دونوں میں عرفی پر۔

ابتداء والی حدیث پر وارد شدہ اعتراض اور اس کا جواب

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب ایک اعتراض اور اس کا جواب بیان فرمارہے ہیں، اعتراض کی وضاحت یہ ہے کہ ابتداء والی حدیث، تسمیہ اور تحمید دونوں کے بارے میں ہے اور ظاہر بات ہے کہ ابتدا کسی ایک ہی چیز سے ہوسکتی ہے متعدد چیزوں سے ابتدا نہیں ہوسکتی؛ کیوں کہ ابتدا کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے پہلے ذکر کرنا اور ایک وقت میں سب سے پہلے ایک ہی چیز مذکور ہوتی ہے دو چیزیں مذکور نہیں ہوسکتی، پس اگر کتاب کی ابتدا تسمیہ سے کی جائے، تو ابتدا بالتحمید والی حدیث پر عمل نہیں ہوگا اور اگر ابتدا، تحمید سے کی جائے تو ابتدا بالتسمیہ والی حدیث پر عمل نہیں ہوگا، پس دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق کی کیا شکل ہوگی؟ یعنی دونوں حدیثوں پر عمل کس طرح ہوگا؟ اس کا جواب شارح نے قُلْتُ سے دیا ہے: جس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتدا کی تین قسمیں ہیں: ابتدائے حقیقی، ابتدائے اضافی اور ابتدائے عرفی۔

ابتدائے حقیقی کا مطلب ہے: کسی چیز کو سب سے پہلے ذکر کرنا اِس طور پر کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔
ابتدائے اضافی کا مطلب ہے: کسی شے کو بعض سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی شے مذکور ہو یا نہ ہو۔
ابتدائے عرفی کا مطلب ہے: کسی چیز کو مقصود سے پہلے ذکر کرنا، اگر چہ اس سے پہلے غیر مقصود مذکور ہو۔
(کشاف اصطلاحات الفنون، ص:۸۱، حرف الالف)

پس دونوں حدیث کے درمیان تطبیق کی پہلی صورت یہ ہے کہ تسمیہ والی حدیث میں ابتدا سے مراد ابتدائے حقیقی ہے یعنی تسمیہ کو سب سے پہلے ذکر کرنا چاہیے؛ چناں چہ تسمیہ سب سے پہلے مذکور ہے اور تحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتدائے اضافی ہے یعنی تحمید بعض سے پہلے ہونی چاہیے، اگر چہ بعض اس سے پہلے مذکور ہو، چناں چہ یہاں تحمید سے پہلے تسمیہ ہے اور تحمید مقدمے اور مسائل منطق سے پہلے ہے۔

دوسری صورت تطبیق کی یہ ہے کہ تسمیہ والی حدیث میں ابتدا سے مراد ابتدائے حقیقی ہے اور تحمید والی حدیث میں ابتدا سے مراد ابتدائے عرفی ہے یعنی تحمید کو مقصود سے پہلے ذکر کرنا چاہیے؛ چناں چہ یہاں تحمید مقصود سے پہلے ہے؛ کیوں کہ مقصود اس کتاب میں مسائلِ منطق ہیں اور غیر مقصود مقدمہ اور خطبہ ہے۔

تیسری صورت تطبیق کی یہ ہے کہ دونوں حدیثوں میں ابتدا سے مراد ابتدائے عرفی ہے یعنی دونوں کو مقصود سے پہلے ذکر کرنا چاہیے، چاہے غیر مقصود ان سے پہلے مذکور ہو یا نہ ہو؛ چناں چہ یہاں ایسا ہی ہے تسمیہ مقصود اور غیر مقصود دونوں سے پہلے ہے اور تحمید مقصود سے پہلے ہے۔

سوال: تحمید والی حدیث میں ابتدا سے مراد ابتدائے حقیقی اور تسمیہ والی حدیث میں ابتدا سے ابتدائے اضافی یا ابتدائے عرفی کیوں مراد نہیں لیا گیا؟ حالاں کہ اس صورت میں بھی دونوں حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے۔

جواب: اس کا یہ ہے کہ تسمیہ سے مقصود ذاتِ خدا کا ذکر کرنا ہے اور تحمید سے مقصود وصفِ خدا یعنی اللہ کی تعریف کو بیان کرنا ہے اور ذات مقدم ہوتی ہے وصف پر؛ اس لیے تسمیہ کا تحمید پر مقدم ہونا ضروری ہے ورنہ وصف کا ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے، پس جب تسمیہ کا تحمید پر مقدم ہونا ضروری ہے، تو تحمید والی حدیث میں ابتدائے حقیقی کو مراد نہیں لیا جا سکتا۔

ملحوظہ

واضح رہے کہ ابتداء کی تین قسمیں بیان کر کے بسم اللہ اور الحمد للہ کی حدیث کے درمیان تطبیق کی صورت اختیار کرنا اس وقت ہے جبکہ ابتداء بالتسمیہ والتحمید کی حدیث کو ایک قرار نہ دیا جائے، بلکہ اس کو متعدد سمجھا جائے جیسا کہ شارح تہذیب اور دیگر بہت سے مصنّفین کا یہی خیال ہے؛ لیکن محدثِ عصر علّامہ انور شاہ کشمیری قدس سرہٗ کی رائے یہ ہے کہ ابتداء کے بارے میں جو حدیث ہے وہ ایک ہی ہے، روایت بالمعنیٰ کی وجہ سے اس کے الفاظ مختلف ہو گئے ہیں، کسی طریق میں ببسم اللہ

ہے، کسی میں بذکر اللہ ہے، اصل مقصود خدا کا ذکر ہے، جس شکل میں بھی ہو چاہے بسم اللہ کی صورت میں ہو یا الحمد کی صورت میں یا سبحان اللہ کی صورت میں، پس جب مقصودِ حدیث: اللہ کے ذکر سے شروع کرنا ہے، تو بسم اللہ اور الحمد للہ میں سے کسی سے بھی شروع کریں بہر صورت حدیث پر عمل ہو جائے گا، تطبیق کے لیے ابتداء کی قسمیں بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ (معارف السنن: ۱/۲، ۳، فیض الباری: ۱/۱)

{شرح} وَالْحَمْدُ هُوَ الثَّنَاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيْلِ الاِخْتِيَارِيِّ نِعْمَةً كَانَ أَوْ غَيْرَهَا.

ترجمہ: حمد: وہ تعریف کرنا ہے زبان سے اختیاری خوبی پر وہ (اختیاری خوبی) نعمت ہو یا غیر نعمت۔

حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف مع فوائد قیود

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب حمد کی لغوی تعریف بیان فرما رہے ہیں، یاد رکھیے حمد بابِ سمع سے مصدر ہے، جس کی دو تعریفیں ہیں: لغوی اور اصطلاحی۔

حمد کی لغوی تعریف ہے: تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصافِ حسنہ کا ذکر کرنا۔ شارح نے هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري نعمة كان أو غيرها سے حمد کی یہی لغوی تعریف ذکر کی ہے، اس تعریف میں "على الجميل الاختياري" کے بعد "على قصد التعظيم" کی قید بھی ملحوظ ہے، اب حمد کی لغوی تعریف تمام قیود کے ساتھ اِس طرح ہوگی: الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري على قصد التعظيم نعمة كان أو غيرها. یعنی حمد کے لغوی معنیٰ ہیں: اچھے اختیاری افعال پر زبان سے تعریف کرنا تعظیم کے ارادہ سے خواہ وہ اچھے اختیاری افعال نعمت کے قبیل سے ہوں، یا غیر نعمت کے، مطلب یہ ہے کہ حمد کے لیے تین باتیں ضروری ہیں:

(۱) تعریف صرف زبان سے ہو، دیگر اعضاو جوارح سے نہ ہو؛ اگر دیگر اعضاو جوارح سے تعریف کی جائے، تو اسے حمد نہیں کہیں گے۔

(۲) جس خوبی پر تعریف کی جارہی ہے وہ محمود کے اختیار میں ہو، اگر وہ محمود کے اختیار میں نہیں ہے، تو اس خوبی پر تعریف کو حمد نہیں کہیں گے؛ لہٰذا "حَمِدْتُ زَيْدًا عَلٰى حُسْنِهٖ" نہیں کہا جائے گا؛ کیوں کہ حسن زید کی اختیاری خوبی نہیں ہے۔ پھر وہ اختیاری خوبی عام ہے چاہے وہ نعمت ہو یا غیر نعمت، نعمت کی مثال، جیسے: اللہ تعالیٰ کا ہم کو ایمان کی دولت عطا کرنا، رزق دینا، پرورش کرنا، وغیرہ، یہ ایسی خوبیاں اور اوصافِ حسنہ ہیں جو نعمت کے قبیل سے ہیں؛ لہٰذا ان اوصاف پر اللہ کی تعریف کرنے کو حمد کہیں گے۔ غیر نعمت کی مثال، جیسے: اللہ تعالیٰ کا عالم ہونا، قادر ہونا، زندہ ہونا وغیرہ، یہ سب اللہ تعالیٰ کے ذاتی کمالات ہیں؛ لیکن نعمت نہیں ہیں، اسی طرح کسی کا سلام کرنے میں پہل کرنا یہ بھی نعمت نہیں؛ کیوں کہ نعمت اس بھلائی کا نام ہے جو دوسرے تک متعدی ہو یعنی دوسرے سے تعلق پر اس کا وجود موقوف ہو۔ (امداد الفتاح: ۱۹) بالفاظِ دیگر: دوسرے کے ساتھ احسان اور بھلائی

کرنے کو نعمت وانعام کہتے ہیں اور مذکورہ چیزوں میں سے کوئی بھی اس طرح نہیں ہے؛ لہٰذا یہ سب غیرِ نعمت کی مثال ہوں گی اور ان پر تعریف کرنے کو بھی حمد کہیں گے۔

(۳) کسی کی اختیاری خوبی کو زبان سے ظاہر کرنا تعظیم کے ارادے سے ہو، اگر اس سے تعظیم مقصود نہیں ہے؛ بلکہ استہزا مقصود ہے، تو اس کو حمد نہیں کہیں گے بلکہ سُخریّت اور استہزا کہیں گے، جیسے: کسی بخیل کو سخی کہنا۔

فوائد قیود: حمد کی تعریف میں "الثناء" جنس ہے جس میں حمد، مدح، شکر سب داخل ہیں "باللسان" کی قید سے شکر خارج ہوگیا؛ کیوں کہ شکر غیرِ زبان سے بھی ہوتا ہے "الجمیل الاختیاري" کی قید سے مدح خارج ہوگئی کیوں وہ ایسی خوبی پر بھی کی جاتی ہے جو ممدوح کے اختیار میں نہ ہو "نعمة کان أو غیرھا" سے شکرِ لسانی خارج ہوگیا؛ کیوں کہ وہ نعمت کے ساتھ خاص ہے۔ "علی قصد التعظیم" کی قید سے استہزاء اور سُخریت خارج ہوگئے۔

حمد کی اصطلاحی تعریف ہے: فِعْلٌ یُنْبِئُ عَنْ تعظیم المُنْعِم بِسَبَب إنعامِہٖ سواء کان باللسان أو بالجَنان أوْبِالأرکانِ (ایسا فعل جو محسن کی تعظیم پر دلالت کرے اس کے احسان کرنے کی وجہ سے چاہے اس کا صدور زبان سے ہو، یا دل سے، یا دیگر اعضاء سے)۔

حمد لغوی اور اصطلاحی کے درمیان فرق: حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف سے معلوم ہوا کہ حمد لغوی مورد کے اعتبار سے خاص اور متعلَّق کے اعتبار سے عام ہے، اوّل کی وجہ یہ ہے کہ اس کا محلِ صدور صرف زبان ہے اور دوم کی وجہ یہ ہے کہ وہ نعمت اور غیرِ نعمت دونوں کے مقابلے میں ہوتی ہے۔ اور حمد اصطلاحی کا معاملہ حمد لغوی کے برعکس ہے، یعنی وہ مَورِد کے اعتبار سے عام اور متعلَّق کے اعتبار سے خاص ہے، اوّل کی وجہ یہ ہے کہ اس کا محل صدور زبان اور غیرِ زبان دونوں ہے اور دوم کی وجہ یہ ہے کہ وہ صرف نعمت کے مقابلہ میں ہوتی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ حمد لغوی اور اصطلاحی کے درمیان عموم من وجہٍ کی نسبت ہے۔

(مقدّمہ حاشیہ ابنِ عابدین، ص:۵۵)

فائدہ (۱): مدح وشکر کی تعریف، ان کے اور حمد کے درمیان فرق: حمد کے علاوہ تعریف کے معنیٰ میں مدح اور شکر بھی آتے ہیں، مدح کہتے ہیں مطلقاً افعالِ حسنہ پر زبان سے تعریف کرنا چاہے وہ افعالِ حسنہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری، تعریف سے معلوم ہوا کہ حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، حمد خاص مطلق ہے مدح عام مطلق ہے، جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح ضرور صادق آئے گی؛ لیکن جہاں مدح صادق آئے، وہاں حمد کا صادق آنا ضروری نہیں ہے؛ چناں چہ "مَدَحْتُ خالدا علی حسنہ" کہنا تو صحیح ہے؛ لیکن "حَمِدْتُ خالدا علی حسنہ" کہنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ حسن فعل غیر اختیاری ہے اور حمد فعل اختیاری پر ہوتی ہے۔ شکر کی لغوی تعریف وہی ہے جو حمد کی اصطلاحی تعریف ہے، وہ ہے: "فعلٌ یُنْبِئُ عن تعظیم المنعم سواء کان باللسان أو بالجَنان أوبالأرکان" یعنی شکر ایسا فعل ہے جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے چاہے اس کا صدور زبان سے ہو یا دل سے یا اعضا سے۔ اور اصطلاحی تعریف ہے: "صَرْفُ جمیع

ماأنعم اللّٰہ تعالیٰ علٰی عبدہ إلٰی ماخلق لأجلہ“ یعنی اللہ کے تمام انعامات کوان کے مقاصد میں صرف کرنا یہ شکر ہے۔شکر اور حمد کی تعریف سے معلوم ہوا کہ شکر لغوی، حمد اصطلاحی کے مرادف ہے؛ لہٰذا ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اور حمد لغوی اور شکر لغوی کے درمیان وہی فرق ہے جو حمد لغوی اور حمد اصطلاحی کے درمیان ہے، یعنی حمد لغوی اور شکر لغوی میں سے ہر ایک من وجہٍ عام اور من وجہٍ خاص ہے؛ اِس لیے کہ حمد لغوی کا مورد یعنی محل صدور تو خاص ہے اور وہ زبان ہے، جبکہ شکر لغوی کا مورد عام ہے یعنی زبان اور غیر زبان دونوں سے اس کا صدور ہوتا ہے اور حمد لغوی کا متعلَّق عام ہے بایں طور کہ اس کا تعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں سے ہوتا ہے اور شکر لغوی کا متعلَّق خاص ہے بایں طور کہ اس کا تعلق صرف نعمت سے ہوتا ہے پس حمد لغوی مورد کے اعتبار سے خاص اور متعلَّق کے اعتبار سے عام ہے جبکہ شکر لغوی مورد کے اعتبار سے عام اور متعلَّق کے اعتبار سے خاص ہے، لہٰذا دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہٍ کی نسبت ہے اور عموم من وجہٍ کے لیے تین مثالیں ضروری ہیں: ایک مثال ایسی ہو جہاں حمد اور شکر دونوں صادق آئیں اور ایک مثال ایسی ہو جہاں صرف حمد صادق آئے اور ایک مثال ایسی ہو جہاں صرف شکر صادق آئے۔

پہلی مثال: جیسے حامد نے زبان سے خالد کی تعریف کی اس کے احسان کرنے کی بنا پر، یہاں چوں کہ یہ تعریف زبان سے ہوئی ہے، اس لیے حمد ہے اور احسان کے مقابلے میں ہے اس لیے شکر بھی ہے۔

دوسری مثال: حامد نے خالد کی تعریف کی زبان سے اس کے احسان کیے بغیر، یہ صرف حمد ہے شکر نہیں ہے۔

تیسری مثال: حامد نے خالد کی اس کے احسان کی بنا پر زبان کے علاوہ کسی اور طریقے سے تعریف کی، یہ صرف شکر ہے۔

(مقدمہ حاشیہ ابنِ عابدین، ص: ۵۵، دستور العلماء، ۲: ۴۴، ۴۵)

ملحوظہ: صفاتِ قدیمہ پر اللہ تعالیٰ کی تعریف کے حمد ہونے کی وضاحت

اللہ تعالیٰ کی صفاتِ قدیمہ مثلاً اس کے علم وقدرت پر اس کی تعریف کرنے کو حمد کہا جاتا ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ قدیمہ اختیاری نہیں ہیں؛ کیوں کہ اختیاری چیز مسبوق بالارادہ ہونے کی وجہ سے حادث ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات ازلی ہونے کی وجہ سے قدیم ہیں؛ اس لیے وہ اختیاری نہیں ہوسکتیں ورنہ ان کا حادث ہونا لازم آئے گا، پس جب اللہ تعالیٰ کی صفات اختیاری نہیں ہیں تو ان پر اللہ تعالیٰ کی تعریف کرنا حمد کیسے ہوگا؛ کیوں کہ حمد تو اختیاری خوبی پر ہوتی ہے؟ اس کے تین جواب ہیں: (۱) اللہ تعالیٰ کی صفاتِ قدیمہ کو افعالِ اختیاریہ کے درجے میں اتار لیا گیا ہے، اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جس طرح دیگر افعالِ اختیاریہ میں مستقل ہے اسی طرح ان صفات کا تقاضہ کرنے میں بھی مستقل ہے، یعنی ان صفات کے اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہونے میں، اللہ تعالیٰ کسی کے محتاج نہیں ہیں۔ (۲) صفاتِ قدیمہ پر اللہ تعالیٰ کی تعریف کو حمد اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ صفات چوں کہ افعالِ اختیاریہ کا مبدا اور منشاء ہیں یعنی ان صفات کے ذریعہ افعالِ اختیاریہ وجود میں آتے

ہیں؛ اِس لیے صفاتِ قدیمہ پر حمد ان افعال کے اعتبار سے ہے، پس اس جواب کے مطابق محمود علیہ (صفات) فی الحال تو اختیاری نہیں ہے؛ لیکن مآل اور انجام کے اعتبار سے اختیاری ہے۔ (۳) صفاتِ قدیمہ پر تعریف حقیقتاً حمد نہیں ہے؛ بلکہ مجازاً حمد ہے۔ (مقدمہ حاشیہ ابنِ عابدین، ص:۵۵، ۵۶، حاشیہ شرح جامی، ص:۲)

شرح تہذیب کے حاشیے میں اِس کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ حمد کی تعریف میں اختیاری خوبی سے مراد وہ خوبی ہے جو دوسرے کے ارادے اور اختیار سے نہ ہو۔

{شرح} وَاللّٰهُ عَلَمٌ عَلَى الْأَصَحِّ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ.

ترجمہ: اور اللہ نام ہے اصح مذہب پر اس ہستی کا جس کا وجود ضروری ہے، جو جامع ہے تمام صفاتِ کمال کو۔

اللہ کی تعریف

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب اللہ کی تعریف بیان فرمار ہے ہیں، فرمایا: اللہ اصح مذہب کے مطابق اُس ہستی کا عَلَم ہے جس کا وجود ضروری ہے اور وہ تمام صفاتِ کمال کو جامع ہے۔ اس تعریف کے مطابق اسمِ جلالت ''اللہ'' وضعاً اور مصداقاً جزئی ہے؛ کیوں کہ اس تعریف میں اسمِ جلالت ''اللہ'' کو علم قرار دیا گیا ہے اور علم وضعاً اور مصداقاً جزئی ہوتا ہے۔

فائدہ(۱): واجب الوجود یہ منطق کی ایک اصطلاح ہے جس کا مفہوم ہے: وہ ذات جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہو، یعنی ہمیشہ سے ہمیشہ رہنے والی ہستی کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمالیہ سے مراد: وہ صفات ہیں جو کمالاتِ خداوندی پر دلالت کرتی ہیں، جیسے: اللہ کا معبود ہونا، علیم وخبیر ہونا اور قادر ہونا وغیرہ۔

فائدہ(۲): علی الاصح کہہ کر شارح تہذیب ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں جو کہتے کہ اللہ کو وضع کیا گیا ہے مفہومِ کلی کے لیے جو ایک فرد میں منحصر ہے یعنی اللہ کو ہر واجب الوجود کے لیے وضع کیا گیا ہے؛ لیکن خالقِ کائنات کے علاوہ کوئی ذات واجب الوجود نہیں ہے؛ اس لیے اللہ اسی ذاتِ واجب الوجود میں منحصر ہے، پس ان حضرات کے قول کے مطابق اللہ وضعاً کلی اور مصداقاً جزئی ہے، شارحؒ نے ''علی الأصح'' کہہ کر اس قول کی تردید کی ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ کو مفہومِ کلی کے لیے موضوع مان لیا جائے، تو پھر کلمۂ توحید، توحید کا فائدہ نہیں دے گا؛ اس لیے کہ کلی ہونا کثرت کا تقاضہ کرتا ہے اور توحید کثرت کے منافی ہے اس لیے اللہ کو مفہومِ کلی کے لیے موضوع ماننا غیر اصح ہے۔ پس اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اللہ کے کلی اور جزئی ہونے میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' وضعاً کلی اور مصداقاً جزئی ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ ''اللہ'' وضعاً اور مصداقاً جزئی ہے، جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ شارح نے ''علی الأصح'' کہہ کر اسی قول کے راجح ہونے اور پہلے قول کے مرجوح ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

سوال: شارح نے ''أصح'' کی جگہ ''صحیح'' کا لفظ کیوں استعمال نہیں کیا؟ **جواب:** أصح کا لفظ ''صحیح'' کے مقابلے میں اور لفظ ''صحیح'' باطل (غیر صحیح) کے مقابلے میں بولا جاتا ہے، اب اگر ''صحیح'' کا لفظ استعمال کرتے، تو اس سے معلوم

ہوتا کہ بعض حضرات کا قول (جو اِس کے مقابل ہے) درست نہیں ہے؛ حالاں کہ فی نفسہٖ وہ قول درست ہے؛ اِس لیے کہ کلمہ طیبہ کا توحید پر دلالت کرنا شرعی ہے، نحوی (لغوی) نہیں ہے؛ کیوں کہ لغت میں کلمۂ طیبہ لفظ ''اللّٰہ'' کے کلی ہونے کی وجہ سے اگر چہ توحید پر دلالت نہیں کرتا؛ لیکن چوں کہ شریعت میں لفظ ''اللّٰہ'' سے صرف ذاتِ واجب الوجود مراد ہوتی ہے؛ اِس لیے وہ اب بھی توحید پر دلالت کرے گا۔

{شرح} وَلِدَلَالَتِهٖ عَلٰى هٰذَا الاِسْتِجْمَاعِ صَارَ الْكَلَامُ فِيْ قُوَّةِ أَنْ يُّقَالَ: اَلْحَمْدُ مُطْلَقًا مُنْحَصِرٌ فِيْ حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمِعٌ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ، مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذٰلِكَ، فَكَانَ كَدَعْوَى الشَّيْءِ بِبَيِّنَةٍ وَّبُرْهَانٍ، وَلَا يَخْفٰى لُطْفُهٗ.

ترجمہ: اور اللّٰہ کے اس جامع ہونے پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہوگیا کلام اس کی قوت میں کہ کہا جائے: ''مطلق حمد منحصر ہے اس ذات کے حق میں جو تمام صفاتِ کمال کو جامع ہے'' اِس وجہ سے کہ وہ اسی طرح ہے، پس ہوگیا یہ کلام (الحمد للّٰہ) دلیل اور برہان کے ساتھ کسی چیز کا دعویٰ کرنے کے مانند اور اس کا لطیف ہونا مخفی نہیں ہے۔

فائدہ: (۱) عبارت میں حیث تعلیلیہ ہے، جیسے: زید مُکْرَم من حیث إنّه عالم (زید قابلِ اکرام ہے اس وجہ سے کہ وہ عالم ہے) میں حیث تعلیل کے لیے ہے۔ (۲) ولا یخفٰی لُطفُه: میں ''لطفه'' کی ''هاء'' ضمیر مجرور مبنی برضم کا مرجع ''الکلام'' ہے۔

''الحمد للّٰہ'' کے قضیہ فطریہ ہونے کی تفصیل

تشریح: اِس عبارت کو سمجھنے کے لیے پہلے قضیہ فطریہ کی تعریف کو جان لینا ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ قضیہ فطریہ: وہ قضیہ ہے کہ جب وہ ذہن میں آئے تو اس کی دلیل ذہن سے غائب نہ ہو، یعنی اس کے موضوع اور محمول کے ذہن میں آنے کے ساتھ اس کی دلیل بھی ذہن میں آجائے، الگ سے دلیل بیان کرنے کی ضرورت نہ ہو، اس وجہ سے کہ دلیل خود اس میں موجود ہے، جیسے: ''الأربعة زوج'' یہ قضیہ فطریہ ہے؛ کیوں کہ ''أربعة'' اور ''زوج'' کے ذہن میں آنے کے ساتھ اس کی دلیل بھی ذہن میں آجاتی ہے اور وہ ہے ''چار کا دو برابر حصوں میں منقسم ہونا'' اور جو چیز دو برابر حصوں میں منقسم ہو وہ جفت ہوتی ہے، پس چار کے جفت ہونے کی دلیل خود لفظ ''زوج'' میں موجود ہے، الگ سے دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے؛ اس لیے الأربعة زوج کو قضیہ فطریہ کہیں گے اور اس طرح کے قضایا کو مناطقہ ''قضایا قیاساتها معها'' بھی کہتے ہیں۔

اس کے جان لینے کے بعد عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ شارح تہذیب کا مقصد ولدلالته الخ سے ماتن کے قول ''الحمد للّٰه'' کے قضیہ فطریہ ہونے کو ثابت کرنا ہے یعنی ماتن کا قول ''الحمد للّٰه'' قضیہ فطریہ ہے؛ کیوں کہ اس کے ذہن میں آنے کے ساتھ دلیل بھی ذہن میں آجاتی ہے، اس کو ثابت کرنے کے لیے الگ سے دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہے؛

کیوں کہ دلیل خود لفظ اللہ میں موجود ہے، جس کی تفصیل شارح کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ جب لفظ اللہ ''ایسی ذاتِ واجب الوجود کا علم ہے جو تمام صفاتِ کمال کو جامع ہے'' تو لفظ اللہ کے تمام صفاتِ کمال کو جامع ہونے پر دلالت کرنے کی وجہ سے ماتن کا قول ''الحمد للّٰہ''، ''الحمد مطلقا منحصر في حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال'' کی قوت میں ہو گیا یعنی جو مفہوم الحمد مطلقا الخ اس عبارت کا ہے، وہی مفہوم ماتن کے قول ''الحمد للّٰہ'' کا بھی ہے، دونوں کا مفہوم ایک اس طرح ہے کہ الحمد مطلقا الخ کا مطلب یہ ہے کہ مطلق حمد یعنی حمد کے تمام افراد منحصر ہیں اُس ذات کے حق میں جو تمام صفاتِ کمال کو جامع ہے یعنی حمد کے تمام افراد اس ذات کے ساتھ خاص ہیں جو تمام صفاتِ کمالیہ کو جامع ہے۔ خاص کیوں ہے؟ ''من حيث هو كذلك'' سے اس کی وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ ذات تمام صفاتِ کمال کو جامع ہے اور تمام صفاتِ کمالیہ اسی ذات میں منحصر ہیں، اس لیے حمد جو صفاتِ کمالیہ میں سے ہے وہ بھی اسی ذات میں منحصر ہوگی یعنی اس کے ساتھ خاص ہوگی، پس اس عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ تمام افرادِ حمد اس ذات کے ساتھ خاص ہیں جو تمام صفاتِ کمال کو جامع ہے اور خاص ہونے کی وجہ اس ذات کا تمام صفاتِ کمال کو جامع ہونا ہے۔ یہی مفہوم ماتن کے قول ''الحمد للّٰہ'' کا ہے، اس طرح کہ الحمد للہ میں الف لام یا تو استغراقی ہے یا الف لام جنسی ہے اور لِلّٰہ میں لام جارہ اختصاص کے لیے ہے اور اللہ سے مراد ایسی ذات ہے جو تمام صفاتِ کمال کو جامع ہے، پس اگر الحمد للہ میں لام استغراقی ہو، تب تو ظاہر ہے کہ الحمد سے تمام افرادِ حمد مراد ہوں گے اور الحمد للہ کا مفہوم ہوگا کہ ''تمام افرادِ حمد خاص ہیں اللہ کے لیے یعنی اُس ذات کے لیے جو تمام صفاتِ کمال کو جامع ہے'' اور اگر الف لام جنسی ہو، تو مطلب یہ ہوگا کہ ''جنس حمد خاص ہے اُس ذاتِ مخصوصہ کے لیے'' اور جنس حمد کا کسی چیز کے ساتھ خاص ہونا اس کے جمیع افراد کے اختصاص کو مستلزم ہوا کرتا ہے؛ کیوں کہ جب جنس کسی چیز کے ساتھ خاص ہوتی ہے، تو اس کے تمام افراد بھی اس کے ساتھ خاص ہوتے ہیں؛ لہٰذا الف لام جنسی کی صورت میں بھی الحمد للہ کا مفہوم یہی ہوا کہ ''تمام افرادِ حمد، اللہ کے لیے یعنی اس ذات کے ساتھ خاص ہیں جو تمام صفاتِ کمالیہ کو جامع ہے''۔ اس تقریر سے ثابت ہوا کہ دونوں عبارتوں کا مفہوم ایک ہے۔

فكان كدعوى الشيء الخ: مطلب یہ ہے کہ جب مصنفؒ کا قول الحمد للہ امر مذکور کے حکم میں ہو گیا یعنی دونوں کا مفہوم ایک ہو گیا، تو مصنف کا قول ''الحمد للّٰہ'' یعنی یہ قول کہ تمام تعریفیں اللہ کے لیے مخصوص ہیں ایک ایسے دعوے کے مانند ہو گیا جس کے ساتھ اس کی دلیل مذکور ہوتی ہے، علاحدہ دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اسی کا نام قضیہ فطریہ ہے۔ اب قیاس کی شکلِ اوّل کی صورت میں مصنف کے کلام ''الحمد للّٰہ'' کی تفصیل دعویٰ اور دلیل کے ساتھ اس طرح ہوگی کہ:

الحمد مطلقا من صفات الكمال، وكلٌّ من صفات الكمال منحصر في حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال، فالحمد مطلقا منحصر في حق.....الخ. یعنی: ''مطلق حمد صفاتِ کمالیہ میں سے ہے اور تمام صفاتِ کمالیہ اس ذات کے حق میں منحصر ہیں، جو تمام صفاتِ کمالیہ کو جامع ہے؛ لہٰذا مطلق حمد یعنی تمام افرادِ حمد اُس ذات کے حق میں منحصر

ہیں جو تمام صفاتِ کمالیہ کو جامع ہے''۔حاصلِ کلام یہ ہوا کہ دعویٰ ہے: ''تمام افرادِ حمد، اللہ کے لیے مخصوص ہیں'' اور اس دعوے کی دلیل ہے: ''اللہ کا تمام صفاتِ کمال کو جامع ہونا'' جس پر لفظ اللہ ضمناً دلالت کررہا ہے، پس مصنف کا قول ''الحمد للہ'' چوں کہ ایسا قضیہ ہے جس کے ساتھ اس کی دلیل ذہن میں موجود ہے، اس لیے یہ قول قضیہ فطریہ ہے اور چوں کہ دعوے کی دلیل پر لفظ اللہ ضمناً دلالت کررہا ہے صراحتاً دلیل موجود نہیں ہے، اس لیے کاف تشبیہ لاکر کدعوی الشيء ببينة وبرهان کہا ہے۔ ولا يخفى لطفه سے ماتن کے قول ''الحمدللہ'' کے بلیغ اور عمدہ ہونے کی طرف اشارہ ہے کہ یہ کلام بڑا ابلغ اور لطیف ہے؛ کیوں کہ یہ دعویٰ بادلیل کے مانند ہے۔

{شرح} قَولُهُ: (الَّذِيْ هَدَانَا) الهِدَايَةُ: قِيْلَ: هِيَ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ أَيِ: الْإِيْصَالُ إِلَى الْمَطْلُوْبِ. وَقِيْلَ: هِيَ إِرَاءَةُ الطَّرِيْقِ الْمُوْصِلِ إِلَى الْمَطْلُوْبِ. وَالْفَرْقُ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ أَنَّ الْاَوَّلَ يَسْتَلْزِمُ الْوُصُوْلَ إِلَى الْمَطْلُوْبِ بِخِلَافِ الثَّانِيْ؛ فَإِنَّ الدَّلَالَةَ عَلٰى مَايُوْصِلُ إِلَى المَطْلُوْبِ لَايَلْزَمُ أَنْ تَكُوْنَ مُوْصِلَةً إِلٰى مَايُوْصِلُ، فَكَيْفَ تُوْصِلُ إِلَى الْمَطْلُوْبِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (الذي هدانا) ہدایت: کہا گیا: وہ ایسی راہنمائی ہے جو پہنچانے والی ہو یعنی: مقصود تک پہنچانا۔اور کہا گیا: وہ مقصود تک پہنچانے والا راستہ دکھلانا ہے۔اور فرق ان دونوں معنیٰ کے درمیان یہ ہے کہ پہلا مستلزم ہے مقصود تک پہنچنے کو برخلاف دوسرے معنیٰ کے؛ کیوں کہ مقصود تک پہنچانے والا راستہ بتلانا اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ پہنچانے والا ہو اُس راستے تک جو پہنچارہا ہے (مقصود تک) پس وہ مقصود تک کیسے پہنچائے گا۔

لغت اور ترکیب: دَلَّ عَلٰى كَذا دَلَالَةً (ن) کسی چیز کی راہنمائی کرنا، بتلانا۔مَايُوصِلُ: مَا موصولہ ہے یا موصوفہ جس سے مراد طریق ہے۔الدّلالة على الخ اسم ہے ''إنّ'' کا ''علٰی'' حرفِ جر اپنے مجرور سے مل کر دلالۃ مصدر کے متعلق ہے، لايلزم الخ إنّ حرفِ مشبہ بالفعل کی خبر ہے۔ أن تكون الخ بتاویلِ مصدر ہوکر ''لايلزم'' کا فاعل ہے، فاعل چوں کہ مذکر ہے اس لیے فعل مذکر لایا گیا ہے، بعض نسخوں میں لاتلزم فعل مؤنث ہے، یہ غلط ہے اور وجہِ غلطی ظاہر ہے۔ ''فكيف توصل'' ''توصل'' فعل مضارع معروف، صیغہ واحد مؤنث غائب ہے، اس میں ''هي'' ضمیر مستتر کا مرجع ''الدّلالة'' مصدر ہے۔

ہدایت کے دو معنیٰ اور ان کے درمیان فرق

تشریح: ''هَدَى'' کا مصدر ''هداية'' ہے باب ضرب سے، اس عبارت میں شارح تہذیب اسی ہدایت کے معنی بیان فرمارہے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہدایت کے لغوی معنیٰ ہے: راہ نمودن (راستہ دکھلانا) اور اصطلاحی معنیٰ سے متعلق شارح نے دو قول ذکر کیے ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ ہدایت کے معنیٰ ہیں: دلالت موصلہ یعنی: ایصال الی المطلوب بمعنیٰ: مقصود تک پہنچادینا، مثلاً: دارالعلوم دیوبند کے مدنی گیٹ پر ایک شخص سے آپ کی ملاقات ہوئی، اس نے آپ سے کہا کہ مجھے دفتر تعلیمات جانا ہے، تو

اس کی منزلِ مقصود دفتر تعلیمات ہے، آپ نے اس کا ہاتھ پکڑ کر دفتر تعلیمات پہنچا دیا، تو یہ ایصال الی المطلوب ہے، اس معنیٰ کے قائل معتزلہ ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہدایت کے معنیٰ ہیں: إراء ۃ الطریق یعنی ایسا راستہ دکھلانا جو منزلِ مقصود تک پہنچانے والا ہو، جیسے: آپ کا دفتر تعلیمات جانے والے شخص کو دفتر کا راستہ بتلانا، اس کی علامت وغیرہ کے ذریعہ، اس کو ساتھ لے جائے بغیر۔ واضح رہے کہ اس کے قائل جمہور اشاعرہ ہیں۔

دونوں معنیٰ کے درمیان فرق یہ ہے کہ: پہلے معنی کے لیے منزلِ مقصود تک پہنچنا ضروری ہے؛ کیوں کہ ایصال کے لیے وصول لازم ہے برخلاف دوسرے معنیٰ کے، یعنی إراء ۃ الطریق کے لیے منزلِ مقصود تک پہنچنا ضروری نہیں؛ کیوں کہ منزلِ مقصود تک پہنچانے والا راستہ بتلا دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جس شخص کو وہ راستہ بتلایا گیا ہے وہ اسی راستے پر چلے، ممکن ہے کہ وہ اس راستے کو چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کر لے، تو جب منزلِ مقصود تک پہنچانے والا راستہ بتلا دینے سے خود اس راستے پر چلنا ضروری نہیں ہے، تو منزلِ مقصود تک پہنچنا کیسے ضروری ہوگا؟

فائدہ (۱): دونوں معنیٰ کے درمیان مذکورہ فرق سے ایک فرق یہ معلوم ہوا کہ پہلے معنیٰ کے اعتبار سے ہدایت کے بعد گمراہی ناممکن ہے، جبکہ دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے ہدایت کے بعد گمراہی ممکن ہے۔

فائدہ (۲): شارح نے ہدایت کے پہلے معنیٰ "دلالة موصلة" کی تفسیر ایصال الی المطلوب سے کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ "دلالتِ موصلہ" کی تفسیر ایصال الی المطلوب سے کیے بغیر کسی کو یہ وہم ہو سکتا ہے کہ دلالتِ موصلہ کے معنیٰ ہیں: "الدلالة علی الطریق الموصل إلی المطلوب" یعنی: منزلِ مقصود تک پہنچانے والا راستہ بتلانا، اِس صورت میں پہلے اور دوسرے معنیٰ ایک ہو جائیں گے، پس اس وہم کو دُور کرنے کے لیے شارح نے دلالتِ موصلہ کی تفسیر ایصال الی المطلوب سے کی ہے۔

{شرح} وَالْأَوَّلُ مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالیٰ: ﴿وَأَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَیْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمیٰ عَلَی الْهُدیٰ﴾ إِذْلَا یُتَصَوَّرُ الضَّلَالَةُ بَعْدَ الْوُصُوْلِ إِلَی الْحَقِّ.
وَالثَّانِيْ مَنْقُوْضٌ بِقَوْلِهٖ تَعَالیٰ: ﴿إِنَّکَ لَاتَهْدِيْ مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ فَإِنَّ النَّبِيَّ عَلَیْهِ السَّلَامُ کَانَ شَأْنُهٗ إِرَاءَ ۃَ الطَّرِیْقِ.

ترجمہ: اور پہلے معنیٰ پر اعتراض کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَأَمَّا ثَمُوْدُ......﴾ (رہے ثمود، تو ہم نے انھیں سیدھا راستہ دکھایا تھا، لیکن انھوں نے سیدھا راستہ اختیار کرنے کے مقابلے میں اندھا رہنے کو زیادہ پسند کیا۔ فصلت، آیت:۱۷) کے ذریعے کیوں کہ گمراہی کا تصور نہیں کیا جاتا ہے حق تک پہنچنے کے بعد اور دوسرے معنیٰ پر اعتراض کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿إِنَّکَ لَاتَهْدِيْ......﴾ (حقیقت یہ ہے کہ تم جس کو خود چاہو ہدایت تک نہیں پہنچا سکتے۔ القصص، آیت:۵۶) کے ذریعہ کیوں کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی شان راستہ دکھلانا تھی۔

لغت: منقوض اسمِ مفعول ہے نقض سے، نَقَضَ الشَّيْءَ نَقْضًا (ن): توڑنا، باطل کرنا۔

ہدایت کے دونوں معنیٰ پر اعتراض

تشریح: اِس عبارت میں شارح تہذیب ہدایت کے دونوں معنیٰ پر وارد ہونے والے اعتراض کو بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: ہدایت کے پہلے معنیٰ یعنی: ایصال اِلی المطلوب پر ﴿وَأَمَّا ثَمُوْدُ......﴾ کے ذریعہ اعتراض کیا گیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ ہدایت کے معنیٰ صرف ایصال اِلی المطلوب لینا، جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں، غلط ہے؛ کیوں کہ آیت: ﴿وَأَمَّا ثَمُوْدُ......﴾ میں ہدایت کے معنیٰ ایصال اِلی المطلوب صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس صورت میں آیت کے معنیٰ ہوں گے: ''رہے ثمود تو ہم نے انھیں منزلِ مقصود تک پہنچادیا تھا؛ لیکن انھوں نے ہدایت کی جگہ گمراہی کو پسند کیا'' تو ہدایت کے معنیٰ ایصال اِلی المطلوب مراد لینے کی صورت میں آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ منزلِ مقصود تک پہنچنے کے بعد قومِ ثمود گمراہ ہوگئی؛ حالاں کہ منزلِ مقصود تک پہنچنے کے بعد کوئی گمراہ نہیں ہوتا؛ اس لیے ہدایت کے یہ معنیٰ یعنی ایصال اِلی المطلوب صحیح نہیں ہے اور دوسرے معنیٰ اراءۃ الطریق پر ﴿اِنَّکَ لَاتَهْدِیْ......﴾ کے ذریعہ اعتراض کیا گیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت کے معنیٰ صرف اراءۃ الطریق لینا بھی جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ آیت: ﴿اِنَّکَ لَاتَهْدِیْ......﴾ میں ہدایت کے معنیٰ اراءۃ الطریق نہیں لیے جاسکتے؛ اس لیے کہ اگر اس آیت میں ہدایت کے معنیٰ اراءۃ الطریق لیے جائیں، تو معنیٰ ہوں گے: ''اے نبی! آپ جس کو سیدھا راستہ دکھلانا چاہیں، تو اُس کو سیدھا راستہ نہیں دکھلاسکتے'' حالاں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد ہی اراءۃ الطریق تھا اور یہاں اس کی نفی ہورہی ہے؛ اس لیے یہ معنیٰ یعنی اراءۃ الطریق بھی درست نہیں ہے۔

{شرح} وَالَّذِي يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِي حَاشِيَةِ الْكَشَّافِ: هُوَ أَنَّ الْهِدَايَةَ لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ وَحِيْنَئِذٍ يَظْهَرُ انْدِفَاعُ كِلَا النَّقْضَيْنِ وَيَرْتَفِعُ الْخِلَافُ مِنَ الْبَيْنِ.

ترجمہ: اور وہ بات جو کشاف کے حاشیے میں مصنفؒ کے کلام سے سمجھی جاتی ہے: وہ یہ ہے کہ ہدایت ایسا لفظ ہے جو ان دونوں معنیٰ کے درمیان مشترک ہے اور اس وقت ظاہر ہوجائے گا دونوں اعتراضوں کا ختم ہونا اور اختلاف درمیان سے اٹھ جائے گا۔

ہدایت کے دونوں معنیٰ پر وارد شدہ اعتراض کا جواب

تشریح: اِس عبارت میں شارح تہذیب ہدایت کے دونوں معنیٰ پر وارد شدہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے تفسیر کشاف کے حاشیے میں ہدایت سے متعلق جو بحث کی ہے اُس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ لفظِ ہدایت ان دونوں معنیٰ یعنی: ایصال اِلی المطلوب اور اراءۃ الطریق کے درمیان مشترک ہے؛ لہٰذا جہاں جو معنیٰ مناسب ہوں گے اس کو مراد لیا جائے گا، پس آیت: ﴿وَأَمَّا ثَمُوْدُ......﴾ میں ہدایت اراءۃ الطریق کے معنیٰ میں ہے اور مطلب یہ ہے

کہ قومِ ثمود کو ہم نے ہدایت کا راستہ دکھلایا؛ مگر انھوں نے اسے اختیار نہیں کیا؛ بلکہ گمراہی کو اختیار کیا اور ﴿إِنَّکَ لَاتَهْدِیْ......﴾ میں ہدایت ایصال إلی المطلوب کے معنیٰ میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ آپ جس کو چاہیں مطلوب تک نہیں پہنچا سکتے؛ کیوں کہ مطلوب تک پہنچانا ہمارا کام ہے، اِس تقریر سے دونوں اعتراض ختم ہو جاتے ہیں اور معتزلہ و اشاعرہ کے درمیان معنیٰ ہدایت کے بارے میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔

{شرح} وَمَحْصُوْلُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِيْ تِلْكَ الْحَاشِيَةِ أَنَّ الْهِدَايَةَ تَتَعَدّٰى إِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِيْ تَارَةً بِنَفْسِهٖ، نَحْوُ: ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾ وَتَارَةً بِإِلٰى، نَحْوُ: ﴿وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ﴾ وَتَارَةً بِاللَّامِ، نَحْوُ: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِيْ لِلَّتِيْ هِيَ أَقْوَمُ﴾ فَمَعْنَاهَا عَلَى الاِسْتِعْمَالِ الْأَوَّلِ هُوَ الْإِيْصَالُ وَعَلَى الثَّانِيَيْنِ إِرَاءَةُ الطَّرِيْقِ.

ترجمہ: اور مصنفؒ کے کلام کا حاصل اس حاشیے میں یہ ہے کہ ہدایت متعدی ہوتی ہے دوسرے مفعول کی طرف کبھی بغیر واسطے کے، جیسے: ﴿اِهْدِنَا......﴾ (ہم کو سیدھا راستہ بتلا۔ الفاتحہ:۵) اور کبھی إلٰی کے ذریعے، جیسے: ﴿وَاللّٰهُ......﴾ (اللہ جس کو چاہتے ہیں سیدھا راستہ بتلا دیتے ہیں۔ البقرہ:۱۱۳) اور کبھی لام کے ذریعے، جیسے: ﴿إِنَّ هٰذَا......﴾ (بلاشبہ یہ قرآن ایسے راستے کی راہنمائی کرتا ہے جو بالکل سیدھا ہے یعنی دینِ اسلام کی۔ الاسراء:۹) پس اس کے معنیٰ پہلے استعمال پر وہ منزلِ مقصود تک پہنچانا ہے اور دوسرے دو استعمالوں پر راستہ دکھلانا ہے۔

ہدایت کو کسی ایک معنیٰ میں استعمال کرنے کا قرینہ

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب لفظِ ہدایت کو دونوں معنوں میں سے کسی ایک معنیٰ میں استعمال کرنے کا قرینہ بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: تفسیر کشاف کے حاشیے میں مصنفؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ لفظِ ہدایت متعدی بدو مفعول ہے: پہلے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور دوسرے مفعول کی طرف متعدی ہونے کے تین طریقے ہیں: (۱) مفعولِ ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو، جیسے: ﴿اِهْدِنَا......﴾ (۲) مفعولِ ثانی کی طرف بواسطۂ إلٰی متعدی ہو، جیسے: ﴿وَاللّٰهُ يَهْدِيْ......﴾ (۳) مفعولِ ثانی کی طرف بواسطۂ لام متعدی ہو، جیسے: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ......﴾ اس آیت میں مفعولِ اوّل "الناس" ہے اور التی سے پہلے الطریقة موصوف محذوف ہے، جو مفعول بہ ثانی ہے، عبارت کی تقدیر یہ ہے: "إن هذا القرآن يهدي الناسَ للطريقة التي هي أقوم" پس پہلے استعمال پر یعنی مفعولِ ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہونے کی صورت میں ہدایت کے معنیٰ ایصال الی المطلوب ہوتے ہیں اور دوسرے و تیسرے استعمال پر یعنی بواسطۂ إلٰی یا بواسطۂ لام متعدی ہونے کی صورت میں ہدایت کے معنیٰ اراءة الطریق ہوتے ہیں؛ لہٰذا لفظِ ہدایت کو دو معنوں میں سے کسی ایک معنیٰ میں استعمال کرنے کا قرینہ یہ ہوا کہ اگر لفظِ ہدایت مفعول بہ ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو، تو اس کے معنیٰ ایصال الی المطلوب ہوں گے

اور اگر بالواسطہ متعدی ہو، تو اس کے معنیٰ اراءۃ الطریق ہوں گے؛ پس مثالِ اول: ﴿وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ......﴾ میں ہدایت مفعول بہ ثانی "الحق" محذوف کی طرف إلیٰ یا لام کے واسطے سے متعدی ہے أي: "هديناهم إلى الحق أو للحق" اس لیے اس میں ہدایت اراءۃ الطریق کے معنیٰ میں ہے اور مثالِ ثانی: ﴿اِنَّكَ لَاتَهْدِيْ......﴾ میں مفعول بہ ثانی "الحق" محذوف کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے أي: "لاتهدي من أحببت الحق" اس لیے اس میں ہدایت ایصال إلی المطلوب کے معنیٰ میں ہوگی۔

فائدہ: واضح رہے کہ شارح نے مصنفؒ کے حوالے سے جو یہ قول بیان کیا ہے کہ: "ہدایت کے معنیٰ مفعولِ ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہونے کی صورت میں ایصال الی المطلوب اور بالواسطہ متعدی ہونے کی صورت میں اراءۃ الطریق ہوتے ہیں" یہ کوئی قاعدۂ کلیہ نہیں ہے کہ ہر جگہ جاری ہو؛ اِس لیے کہ قرآنِ کریم میں بعض جگہ ہدایت مفعولِ ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے؛ لیکن وہاں ایصال إلی المطلوب کے معنیٰ صحیح نہیں ہے، مثلاً ارشادِ خداوندی ہے: ﴿اِنَّا هَدَيْنٰهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا وَّاِمَّا كَفُوْرًا﴾ (بلا شبہ ہم نے اس کو رستہ بتلا دیا پھر یا تو وہ شکر گزار ہو گیا یا ناشکرا ہو گیا۔ الدھر:۳) اِس آیت میں ہدایت اگرچہ مفعولِ ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے؛ مگر اس کو ایصال الی المطلوب کے معنیٰ میں لینا صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ وصول الی الحق کے بعد کفر ناممکن ہے، پس اس سلسلے میں کہ ہدایت کا استعمال کب کونسے معنیٰ میں ہوگا، حق بات یہ ہے کہ اس کا کوئی قاعدۂ کلیہ نہیں ہے؛ بلکہ موقع اور محل کے اعتبار سے ترجمہ کیا جائے گا اور بعض محققین نے کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ ہدایت کے معنیٰ ہیں: "دلالة بِلُطْفٍ" (مہربانی کے ساتھ رہنمائی کرنا) یعنی اسبابِ طاعت پیدا کر کے کسی کی راہنمائی کرنا خواہ وہ ایصال إلی المطلوب کے طریقہ پر ہو یا اراءۃ الطریق کے طور پر۔

{شرح} قَوْلُهُ: (سَوَاءَ الطَّرِيْقِ) أَيْ: وَسَطَهُ الَّذِيْ يُفْضِيْ سَالِكَهُ إِلَى الْمَطْلُوْبِ اَلْبَتَّةَ. وَهٰذَا كِنَايَةٌ عَنِ الطَّرِيْقِ الْمُسْتَوِيْ إِذْ هُمَا مُتَلَازِمَانِ. وَهٰذَا مُرَادُ مَنْ فَسَّرَهُ بِالطَّرِيْقِ الْمُسْتَوِيْ وَالصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ.
ثُمَّ الْمُرَادُ بِهٖ إِمَّا نَفْسُ الْأَمْرِ عُمُوْمًا أَوْ خُصُوْصُ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ، وَالْأَوَّلُ أَوْلٰى لِحُصُوْلِ الْبَرَاعَةِ الظَّاهِرَةِ بِالْقِيَاسِ إِلٰى قِسْمَيِ الْكِتَابِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "سواء الطريق" یعنی وہ درمیانی راستہ جو پہنچا دیتا ہے اپنے چلنے والے کو منزلِ مقصود تک یقیناً۔ اور یہ کنایہ ہے طریقِ مستوی سے؛ کیوں کہ وہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہے اور یہی مراد ہے اُس شخص کی جس نے اُس کی تفسیر کی طریقِ مستوی اور صراطِ مستقیم سے، پھر مراد اس سے یا تو واقعی بات ہے عمومی طور پر، یا خاص مذہبِ اسلام ہے اور پہلا زیادہ بہتر ہے کتاب کی دونوں قسموں کے اعتبار سے براعتِ ظاہرہ حاصل ہونے کی وجہ سے۔

وَسْط (بسکون السین) **اور وَسَط** (بفتح السین) **کے درمیان فرق:** دو لفظ ہیں: (۱) وسْط (بسکون السین) بمعنیٰ درمیان (۲) وسَط (بفتح السین) بمعنیٰ: درمیان، درمیانی، معتدل، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ "وَسْط" (بسکون

السین) ترکیب میں اکثر مفعول فیہ واقع ہوتا ہے اور اس کی جگہ لفظ ''بین'' کو رکھنا درست ہوتا ہے، جیسے: جلست وسْطَ القوم أي بينهم اور ''وَسَط'' (بفتح السین) ترکیب میں کبھی مفعول فیہ واقع ہوتا ہے، کبھی مفعول بہ، کبھی صفت اور کبھی فاعل بنتا ہے مفعول فیہ کی مثال، جیسے: جَلَسْتُ وَسَطَ الحديقة. مفعول بہ کی مثال، جیسے: حَفَرْتُ وَسَطَ الدَّارِ بِئْرًا (میں نے گھر کے درمیانی حصہ کو کنواں بنا کر کھودا) اس میں ''وسط الدار'' مفعول بہ ہے، جس سے بِئْرًا حال ہے۔ فاعل کی مثال، جیسے: احْمَرَّ وَسَطُ وجهه (اس کے چہرہ کا درمیانی حصہ سرخ ہوگیا)۔ صفت کی مثال، جیسے: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ أُمَّةً وَّسَطًا﴾ (الآیة) اِس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مفعول فیہ بننے کی صورت میں وَسْط کی سین کو سکون دینا اور زبر دینا دونوں صورتیں جائز ہیں؛ لیکن اولیٰ ظرف کی صورت میں سکون کے ساتھ ہے اور غیر ظرف کی صورت میں زبر کے ساتھ ہے۔ (همع: ۱۵۷/۳، الوافی: ۲۶۷/۲) یہاں أي: وسطه الخ ''سواء الطريق'' مفعول بہ کی تفسیر ہے؛ اس لیے اولیٰ وَسَطَه (بفتح السین) ہے۔

سواء الطریق کے لغوی اور کنائی معنیٰ نیز اس کا مصداق

تشریح: اس قول کے تحت شارح ''سواء الطریق'' کی تحقیق فرمارہے ہیں؛ چناں چہ شارح نے اس کے متعلق چار باتیں بیان کی ہیں: (۱) سواء الطریق کے لغوی معنیٰ (۲) کنائی معنیٰ (۳) سوالِ مقدر کا جواب (۴) سواء الطریق کا مصداق۔

سواء الطریق کے لغوی معنیٰ: چاروں کی تفصیل اس طرح ہے: شارح تہذیب نے أي: وسطه الخ سے سواء الطریق کے لغوی معنیٰ بیان کیے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ لغت میں سواء الشيء کے معنیٰ: وَسَط الشيء کے ہیں، تو اس اعتبار سے سواء الطریق کے لغوی معنیٰ ''وسط الطریق'' ہوں گے، یعنی: راستے کا بیچ، راستے کا درمیان، درمیانی راستہ اور درمیانہ راستے پر چلنے والا یقینی طور سے منزلِ مقصود تک پہنچ جاتا ہے؛ اس لیے ''سواء الطريق'' کے معنیٰ ہوئے: ''وہ درمیانی راستہ جو اپنے اوپر چلنے والے کو یقینی طور سے منزلِ مقصود تک پہنچادے''۔ واضح رہے کہ ''الذي يفضي سالكه إلى المطلوب البتة'' یہ سواء الطریق کے لغوی معنیٰ ''وسط الطريق'' کے متعلقات میں سے ہے، اِس وجہ سے کہ جو درمیانی راستہ پر چلتا ہے وہ یقینی طور سے مقصود تک پہنچ جاتا ہے۔

سواء الطریق کے کنائی معنیٰ: وهٰذا كناية (إلى) متلازمان: اس عبارت میں سواء الطریق کے کنائی معنیٰ اور اس کی دلیل کو بیان کیا ہے، فرمایا: ''سواء الطريق'' کے لغوی معنیٰ تو وسط الطریق ہیں؛ لیکن یہاں یہ کنایہ ہے طریقِ مستوی سے یعنی یہاں سواء الطریق سے اس کے معنیٰ کا لازم طریقِ مستوی اور صراطِ مستقیم کو مراد لیا گیا ہے لغوی معنیٰ وسط الطریق مراد لینے کے جواز کے ساتھ اور اسی کا نام کنایہ ہے۔

کنایہ کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ: ''إذهما متلازمان'' سے کنایہ کی دلیل کو ذکر کیا ہے، اس کو سمجھنے کے لیے کنایہ کے مفہوم کو جاننا ضروری ہے تو یاد رکھیے کہ کنایہ کے لغوی معنیٰ ہیں: تركُ التصريح بشيءٍ یعنی کسی چیز کو صاف طور سے بیان نہ

کرنا اور علمائے بیان کی اصطلاح میں کنایہ کا اطلاق دو معنیٰ پر ہوتا ہے: (۱) معنیٔ مصدری جو کہ متکلم کا فعل ہے یعنی: لازم بول کر ملزوم مراد لینا لازم مراد لینے کے جواز کے ساتھ یا ملزوم بول کر لازم مراد لینا ملزوم مراد لینے کے جواز کے ساتھ، جیسے طویل النِّجاد (نون کے کسرہ کے ساتھ) بمعنیٰ: (لمبے پر تلے والا) کے لیے طویل القامت لازم ہے، پس ''طویل النجاد'' ملزوم بول کر ''طویل القامت'' لازم مراد لینا کنایہ ہے (یہ معنیٰ سکا کی کے نزدیک ہے، جبکہ دوسرے معنیٰ ان کے علاوہ کے نزدیک ہے۔
(۲) کنایہ کے دوسرے معنیٰ یہ ہیں کہ خود وہ لفظ کنایہ ہے یعنی: کنایہ وہ لفظ ہے جس سے اس کے معنیٰ کا لازم مراد لیا جائے اور معنیٔ اصلی کو مراد لینا بھی جائز ہو، جیسے: ''طویل النجاد'' کے معنیٰ لیے ''طویل القامت'' لازم ہے، پس جب ''طویل النجاد'' سے ''طویل القامت'' مراد لیا جائے طویل النجاد کے معنیٔ اصلی مراد لینے کے جواز کے ساتھ، تو طویل النجاد کو کنایہ کہیں گے۔ (دستور العلماء: ۱۰۶/۳) حاصل دونوں تعریفوں کا یہ ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے کنایہ معنیٔ مصدری کا نام ہے اور دوسری تعریف کے اعتبار سے خود اس لفظ کا نام کنایہ ہے۔

کنایہ ہونے کی دلیل: کنایہ کے مفہوم کو جان لینے کے بعد شارح نے ''سواء الطریق'' کے طریقِ مستوی سے کنایہ ہونے کی جو دلیل بیان کی ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ کنایہ کی تعریف سے معلوم ہوا کہ کنایہ کا مدار لزوم پر ہے اور یہ دونوں یعنی: سواء الطریق اور طریقِ مستوی ایک دوسرے کو لازم ہے یعنی ہر ایک لازم بھی ہے اور ملزوم بھی، سواء الطریق کے لیے طریقِ مستوی اور طریقِ مستوی کے لیے سواء الطریق لازم ہے؛ اس لیے سواء الطریق بول کر طریقِ مستوی مراد لینا کنایہ ہے۔

فائدہ: سواء الطریق اور طریقِ مستوی میں سے ہر ایک دوسرے کو اِس لیے لازم ہے کہ جو راستہ درمیانی ہوتا ہے وہ سیدھا بھی ہوتا ہے اور جو سیدھا ہوتا ہے وہ درمیانی بھی ہوتا ہے، مثال کے طور پر جب ہم دو نقطے فرض کریں ایک مبدأ ہو اور دوسرا منتہیٰ اور مبدأ سے منتہیٰ تک ایک خط مستقیم اور اس کے دائیں بائیں جتنے خطوط ممکن ہوں کھینچے جائیں، تو ان خطوط میں جو خط مستقیم ہوگا وہ درمیانی ہوگا اور جو درمیانی ہوگا وہ مستقیم (سیدھا) بھی ہوگا۔

علّامہ جلال الدین دوّانی کی تفسیر پر واردشدہ اعتراض کا جواب: وھٰذا مراد......الخ: شارح تہذیب کا مقصد اِس عبارت سے اُس اعتراض کا جواب دینا ہے، جو علامہ جلال الدین دوّانی کی تفسیر پر وارد ہوتا ہے، اعتراض کی وضاحت سے پہلے یہ بات جان لینی چاہیے کہ ''تہذیب'' جو علّامہ تفتازانی کی تصنیف ہے اس کی ایک شرح تو عبداللہ یزدی نے لکھی ہے جو آپ کے سامنے ہے اور دوسری شرح علامہ جلال الدین دوّانی نے لکھی ہے جس کا نام ''ملا جلال'' ہے، پھر عبداللہ یزدی اور ابوالفتح دونوں دوّانی کے شاگرد ہیں، علّامہ جلال الدین دوّانی نے سواء الطریق کی تفسیر طریقِ مستوی اور صراطِ مستقیم سے کی ہے، اس تفسیر پر ابوالفتح نے اعتراض کیا ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ علّامہ دوّانی کا سواء الطریق کی تفسیر ''طریقِ مستوی اور صراطِ مستقیم'' سے کرنا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ لغت کے بھی خلاف ہے، اس لیے کہ لغت میں سواء کے معنیٰ ''وسط'' کے ہیں نہ کہ استواء کے اور اس میں تین تکلفات بھی ہیں: (۱) ''سواء'' مجرد کو ''استواء'' مزید فیہ کے معنیٰ میں کرنا (۲) ''استواء'' مصدر کو ''مستوی'' اسمِ فاعل کے

معنیٰ میں لینا (۳) مصنف کے قول (سواء الطریق) کو "جرد قطیفةٍ" کی طرح اضافت الصفت الی الموصوف کے قبیل سے قرار دینا: کیوں کہ علامہ دوانی کی تفسیر کے مطابق "سواء" بمعنیٰ "المستوی" صفت ہے اور الطریق موصوف ہے اور مصنف کی عبارت میں یہ مرکب اضافی ہے۔ شارح تہذیب نے وهذا مراد... سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تفسیر سے علامہ دوانی کا مقصد یہ نہیں ہے کہ سواء الطریق کے لغوی معنیٰ "طریقِ مستوی" ہے، جس کی وجہ سے مذکورہ اعتراض لازم آئے؛ بلکہ ان کا مقصد اس تفسیر سے یہ ہے کہ "سواء الطریق" کے معنیٰ "وَسَط الطریق" کے ہیں اور "وَسَط الطریق" کنایہ ہے طریقِ مستوی اور صراطِ مستقیم سے، یعنی فاضل دوّانی کا مقصد سواء الطریق کے کنائی معنیٰ بیان کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ لغوی معنیٰ اور کنائی معنیٰ میں فرق ہوتا ہے۔

سواء الطریق کا مصداق: ثم المراد......الخ: اس عبارت میں شارح تہذیب "سواء الطریق" یعنی طریقِ مستوی اور صراطِ مستقیم کی مراد کو متعین فرمارہے ہیں، فرمایا: سواء الطریق بمعنیٰ طریقِ مستوی کی مراد اور مصداق میں دو احتمال ہیں:

(۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد بطریقۂ عموم نفس الامر ہے یعنی عام حق بات چاہے وہ مذہبِ اسلام ہو یا اس کے علاوہ، اس صورت میں یہ علمِ منطق اور علمِ کلام دونوں کو شامل ہوگا؛ کیوں کہ دونوں حق اور واقع کے مطابق ہیں۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد خاص مذہبِ اسلام ہے۔ واضح رہے کہ پہلی صورت میں یعنی نفس الامر مراد لینے کے وقت "الذي هدانا سواء الطريق" کا ترجمہ ہوگا: "جس نے ہم کو حق بات کی ہدایت دی" اور خاص مذہبِ اسلام مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا: "جس نے ہمیں مذہبِ اسلام کی ہدایت دی" ان دونوں احتمالات میں سے کونسا احتمال بہتر ہے؟ اس کے بارے میں شارح تہذیب کہتے ہیں کہ نفس الامر مراد لینا زیادہ بہتر ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں کتاب کی دونوں قسموں کے اعتبار سے واضح طور پر براعتِ استہلال حاصل ہوجاتی ہے، یعنی نفس الامر مراد لینے سے کتاب کی دونوں قسموں کی طرف اشارہ ہوجاتا ہے اور یہ اشارہ مخفی نہیں؛ بلکہ واضح ہے، اگر خاص مذہبِ اسلام مراد لیا جائے، تو واضح طور پر صرف ایک قسم علمِ کلام کی طرف اشارہ ہوگا۔

فائدہ (۱): عبارت میں البراعة کے ساتھ "الظاهرة" کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ سواء الطریق سے نفس الامر مراد لینے کی صورت میں کتاب کی دونوں قسموں کے اعتبار سے براعت کا حاصل ہونا ظاہر ہے؛ لیکن خاص مذہبِ اسلام مراد لینے کی صورت میں دونوں قسموں کے اعتبار سے براعت کا حاصل ہونا ظاہر نہیں؛ بلکہ پوشیدہ ہے، یعنی خاص مذہبِ اسلام مراد لینے کے وقت بھی کتاب کی دونوں قسموں کی طرف اشارہ ہوجاتا ہے، اس طرح کہ علمِ منطق، علمِ کلام کے مقدمات میں سے ہے؛ کیوں کہ قیاسات کی ترتیب اور نتائج کے انتاج میں علمِ منطق کی ضرورت پڑتی ہے؛ اس لیے ضمناً علمِ کلام میں علمِ منطق بھی داخل ہے، پس علمِ کلام کی طرف اشارہ کی صورت میں منطق کی طرف بھی اشارہ سمجھا جائے گا؛ مگر یہ براعت یعنی اشارہ ظاہر نہیں ہے؛ اس لیے اس صورت کو خارج کرنے کے لیے "ظاهرة" کی قید لگائی گئی ہے۔

فائدہ (۲): عبارت میں براعت سے مراد براعتِ استہلال ہے۔ "براعة": بابِ کرم سے بَرُعَ الرجلُ کا مصدر ہے،

جس کے لغوی معنیٰ ہیں: علم وفضل وغیرہ میں ساتھیوں سے فائق ہونا، باکمال ہونا۔ ''استھلال'': بابِ استفعال سے مصدر ہے جس کے معنیٰ ہیں: پیدائش کے وقت بچے کا رونا، شور مچانا، نیا چاند دیکھنا۔ براعتِ استہلال کے لغوی معنیٰ ہوئے: نیا چاند دیکھنے میں فوقیت لے جانا، سبقت کرنا۔ اور اصطلاحی معنیٰ ہیں: خطبے میں ایسے الفاظ ذکر کرنا جن سے مقصود کتاب کی طرف اشارہ ہو جائے۔ (دستور العلماء: ۱/۱۶۵، کشاف، ص: ۳۱۹) یہ صنعت حضراتِ مصنّفین کے یہاں شائع بھی ہے اور پسندیدہ بھی۔

{شرح} قَولُهُ: (وَجَعَلَ لَنَا) الظَّرْفُ إِمَّا مُتَعَلِّقٌ بِجَعَلَ وَاللَّامُ لِلانْتِفَاعِ كَمَا قِيْلَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالىٰ: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا﴾ وَإِمَّا بِرَفِيْقٍ، وَيَكُوْنُ تَقْدِيْمُ مَعْمُوْلِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ عَلَى الْمُضَافِ، لِكَوْنِهٖ ظَرْفًا، وَالظَّرْفُ مِمَّا يَتَوَسَّعُ فِيْهِ مَالَا يَتَوَسَّعُ فِيْ غَيْرِهٖ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وجعل لنا) ظرف یا تو متعلق ہے ''جعل'' کے اور لام انتفاع کے لیے ہے جیسا کہ کہا گیا اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ (اور بنایا اس نے تمھارے فائدے کے لیے زمین کو بچھونا) میں اور یا رفیق کے اور ہوگا مضاف الیہ کے معمول کو مضاف پر مقدم کرنا اس کے (معمول) کے ظرف ہونے کی وجہ سے اور ظرف ان چیزوں میں سے ہے جن میں ان چیزوں کی گنجائش ہوتی ہے جن کی ظرف کے علاوہ میں گنجائش نہیں ہوتی۔

''لَنَا'' کا متعلّق

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے ''لنا'' ظرف کے متعلّق کو بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: ''لنا'' ظرفِ لغو کے متعلّق میں دو احتمال ہیں:

(۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ یہ متعلّق ہے ''جعل'' فعل کے اور ''لنا'' میں لام جارہ انتفاع کے لیے ہے جیسے باری تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ میں لام انتفاع کے لیے ہے، اس صورت میں ترجمہ ہوگا: ''اور اس نے ہمارے فائدہ کے لیے توفیق کو بہترین ساتھی بنایا''۔ ''والـلام للانتفاع'' کہہ کر شارح کا مقصد ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے، سوالِ مقدر کی تقریر یہ ہے: کہ لام کو ''جعل'' کے متعلق کرنا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ فعل کے بعد عام طور سے لام تعلیل کے لیے ہوتا ہے؛ لہٰذا لام تعلیل کے لیے ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا: ''اور بنایا اُس نے ہماری وجہ سے توفیق کو بہترین ساتھی'' اِس صورت میں اللہ تعالیٰ کے فعل کا معلّل بالغرض ہونا لازم آتا ہے یعنی یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے توفیق کو خیر رفیق اس وجہ سے بنایا ہے کہ اس کو ہماری ضرورت ہے؛ حالاں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل معلول بالغرض نہیں ہوتا۔ شارح نے ''والـلام لـلانـتـفـاع'' کہہ کر اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ''جعل'' کے متعلق کرنے کی صورت میں لام تعلیل کے لیے نہیں ہوگا؛ بلکہ انتفاع کے لیے ہوگا۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''لـنـا'' متعلق ہے ''رفیق'' کے جو خیر کا مضاف الیہ ہے، اس صورت میں ترجمہ ہوگا: ''اُس نے بنایا توفیق کو ہمارا بہترین ساتھی''، لیکن ''لنا'' کو ''رفیق'' کے متعلق کرنے پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ''رفیق'' مضاف الیہ ہے ''خیر'' کا

اور اس کا معمول ''لنا'' مضاف پر مقدم ہے، تو مضاف الیہ کے معمول کو مضاف پر مقدم کرنا لازم آیا؛ حالاں کہ مضاف الیہ کے معمول کو مضاف پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ شارح تہذیب نے **ویکون تقدیم...** سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مضاف الیہ کے معمول کو مضاف پر مقدم کرنا اُس وقت ناجائز ہے جبکہ معمول ظرف نہ ہو، اگر معمول ظرف ہے تو مقدم کرنا جائز ہے؛ کیوں کہ ظرف میں وہ چیزیں جائز ہو جاتی ہیں جو ظرف کے علاوہ میں ناجائز ہوتی ہیں، یہاں معمول ''لنا'' چوں کہ ظرف ہے اس لیے مقدم کرنا جائز ہے۔

فائدہ: واضح رہے کہ ظرف کا اطلاق حقیقتاً تو ظرفِ زمان و مکان پر ہوتا ہے؛ مگر کبھی مجازاً ''جار مجرور'' پر بھی اس کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، اِس سبب سے کہ ''جار مجرور'' متعلَّق کا محتاج ہونے میں ظرفِ زمان و مکان کے مشابہ ہوتے ہیں: اس لیے کبھی ظرف بول کر ''جار مجرور'' مراد لیتے ہیں۔ (ملاحظہ کیجیے: ھمع الھوامع: ۲۱۶/۳، حاشیہ النحو الوافی: ۲۴۳/۲)

{شرح} وَالْأَوَّلُ أَقْرَبُ لَفْظًا وَالثَّانِي مَعْنًى.

ترجمہ: اور پہلا زیادہ قریب ہے لفظ کے اعتبار سے اور دوسرا معنی کے اعتبار سے۔

دو دعوے اور ان کی دلیل

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب نے دو دعوے کیے ہیں: (۱) پہلا دعویٰ یہ ہے کہ پہلا لفظ کے اعتبار سے اقرب ہے یعنی ''لنا'' کو جعل کے متعلق کرنا لفظ کے اعتبار سے زیادہ قریب ہے لیکن معنی کے اعتبار سے بعید ہے، لفظ کے اعتبار سے قریب ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ معمول ''لنا'' اپنے عامل ''جعل'' کے پہلو میں ہے اور اس سے متصل ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اِس صورت میں جار مجرور فعل کے متعلق ہے اور فعل عمل کرنے میں اصل ہے۔

اب رہی وجہ من حیث المعنیٰ بعید ہونے کی، تو وہ یہ ہے کہ اس صورت میں دو خرابی لازم آتی ہے: (۱) پہلی خرابی یہ ہے کہ لام جس طرح انتفاع کے لیے آتا ہے؛ اسی طرح تعلیل کے لیے بھی آتا ہے۔ تعلیل کے لیے ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے فعل کا معلل بالغرض ہونا لازم آتا ہے، یعنی یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو توفیق کو ہمارے لیے بہترین ساتھی بنایا ہے اُس میں اللہ کی کوئی غرض ہے؛ حالاں کہ اللہ تعالیٰ کا ہر فعل بندوں کے فائدے کے لیے ہوتا ہے اپنی کوئی غرض نہیں ہوتی، پس چوں کہ ''لنا'' کو جعل کے متعلق کرنے میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلّل بالاغراض ہیں حالاں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے؛ اس لیے معنوی اعتبار سے لنا کو جعل کے متعلق کرنا بعید ہے۔

(۲) دوسری خرابی یہ ہے کہ لنا کو ''جعل'' کے متعلق کرنے میں مجعولیتِ ذاتی لازم آتی ہے اور یہ مناطقہ کے نزدیک باطل ہے؛ مجعولیتِ ذاتی کس طرح لازم آتی ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے پہلے دو باتوں کو جان لینا ضروری ہے: (۱) مجعولیتِ ذاتی کی تعریف (۲) مجعولیتِ ذاتی باطل کیوں ہے؟

پہلی بات: مجعولیتِ ذاتی کی تعریف یہ ہے کہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لیے جعل جاعل یعنی کسی ثابت کرنے والے کے ثابت کرنے کے ذریعہ ہو یعنی ایسے واسطے کے ذریعہ ہو جو ذات سے خارج ہے (ملا مبین، ص:۱۶۷)۔ جیسے کہا جائے ''جعل اللّٰہُ الإنسان حیوانا ناطقا'' (اللہ نے انسان کو حیوانِ ناطق بنایا) اِس مثال میں انسان ذات کے لیے ذاتی حیوانِ ناطق کا ثبوت جعل جاعل یعنی اللہ تعالیٰ کے ثابت کردینے کے ذریعہ ہو رہا ہے؛ لہٰذا اس کو مجعولیتِ ذاتی کہیں گے۔

فائدہ: یہاں یعنی مجعولیتِ ذاتی کی تعریف میں ذاتی سے مراد وہ چیز ہے جو ذات کی طرف منسوب ہو چاہے وہ ذات کا جزو ہو یا اس کا لازم۔ (ملا مبین، ص:۱۶۷) پس مختصر الفاظ میں اِس طرح کہیں گے کہ: یہاں ذاتی سے مراد ذات کا جز یا اس کا لازم ہے اور ذات سے مراد وہ چیز ہے جس پر وجود یا عدم وغیرہ کا حکم لگایا جا سکتا ہو۔ (دستور العلماء، ۲:۸۶) ذاتی بمعنیٰ جز کی مثال، جیسے: انسان ایک ذات ہے اس کے اجزاء حیوان اور ناطق ہیں؛ لہٰذا حیوان اور ناطق انسان کے ذاتیات ہیں۔ اور ذاتی بمعنیٰ لازم کی مثال جیسے: أربعة (چار) ایک ماہیت ہے زوجیت اس کے لیے لازم ہے؛ لہٰذا ''زوج'' ''اربعۃ'' کی ذاتی کہلائے گا۔

دوسری بات: مجعولیتِ ذاتی باطل کیوں ہے؟ اس لیے کہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لیے بلا واسطہ ہوتا ہے کسی علت اور واسطے کا محتاج نہیں ہوتا، مثلاً: انسان ایک ذات ہے اور حیوانِ ناطق اُس کے ذاتیات ہیں، انسان کے لیے حیوانِ ناطق کا ثبوت کسی واسطے کا محتاج نہیں؛ کیوں کہ جب ذات ثابت ہوتی ہے تو ذاتیات اُس کے ساتھ خود بہ خود ثابت ہوتے ہیں، ان کو الگ سے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس صورت میں ذاتی کا ثبوت ذات کے لیے بالواسطہ ہوتا ہے؛ اس لیے یہ باطل ہے۔

ان باتوں کو سمجھ لینے کے بعد اب آپ اصل مقصد کی طرف دھیان دیں کہ ''لنا'' کو جعل کے متعلق کرنے کی صورت میں مجعولیتِ ذاتی اِس طرح لازم آتی ہے کہ ''خیر رفیق'' میں خیر، بعض علماء کے نزدیک توفیق کا جز ہے؛ کیوں کہ توفیق کی تعریف ہے: مطلوبِ خیر کے لیے اس کے اسباب کو مہیا کرنا؛ لہٰذا اس تعریف کے مطابق خیر، توفیق کے مفہوم کا جز ہوا اور اکثر علماء کے نزدیک خیر، توفیق کا لازم ہے اور ذات کے جز یا اس کے لازم کو ذاتی کہتے ہیں، پس ''خیر رفیق'' توفیق کا ذاتی ہوا اور یہاں اس کا ثبوت توفیق کے لیے جعل جاعل کے واسطے سے ہے؛ کیوں کہ ترجمہ یہ ہے کہ ''بنایا اُس نے ہمارے لیے توفیق کو خیر رفیق'' اِس سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ اس بنانے سے پہلے توفیق خیر رفیق نہیں تھی، اب ہوئی ہے؛ لہٰذا ''خیرِ رفیق'' ذاتی کا ثبوت ذاتِ توفیق کے لیے جعل کے واسطے سے ہوا اور اسی کو مجعولیتِ ذاتی کہا جاتا ہے جو کہ باطل ہے؛ اس لیے ''لنا'' کو جعل کے متعلق کرنا معنیٰ کے اعتبار سے بعید ہے، لیکن اگر ''لنا'' کو ''رفیق'' کے متعلق کیا جائے تو اِس صورت میں مجعولیتِ ذاتی لازم نہیں آئے گی؛ کیوں کہ اس صورت میں ''خیرِ رفیق'' توفیق کا ذاتی نہیں ہوگا اور ذاتی اِس وجہ سے نہیں ہوگا کہ ''لنا'' کو جب رفیق کے متعلق کر دیں گے تو ''خیر رفیق'' لنا کی قید کے ساتھ مقید ہو جائے گا، مطلق نہیں رہے گا اور توفیق کا ذاتی، خیر مطلق ہے نہ کہ مقید خیر؛ اس لیے ذاتی نہیں ہوگا اور جب ذاتی نہیں ہوگا، تو مجعولیتِ ذاتی بھی لازم نہیں آئے گی۔

والثاني معنى: یہ دوسرا دعویٰ ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ''لنا'' کو رفیق کے متعلق کرنا معنیٰ کے اعتبار سے قریب تو ہے

لیکن لفظ کے اعتبار سے بعید ہے، معنیٰ کے اعتبار سے قریب اس لیے ہے کہ اِس صورت میں نہ اللہ کے افعال کے معلل بالاغراض ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے اور نہ مجعولیتِ ذاتی لازم آتی ہے اور لفظ کے اعتبار سے بعید ہے؛ اس لیے کہ اِس صورت میں معمول اپنے عامل کے پہلو میں نہیں ہے؛ بلکہ اس کے اور عامل کے درمیان فصل ہے۔ دوسرے ''رفیق'' اسم ہے نہ کہ فعل اور ظرف کو فعل کے علاوہ کے متعلق کرنا خلافِ اصل ہے۔

ملحوظے

(۱) ''لنا'' کو جعل کے متعلق کرنے کی صورت میں جو دو خرابی لازم آتی ہیں یعنی اللہ کے افعال کے معلل بالاغراض ہونے کا وہم اور مجعولیتِ ذاتی، ان کے جوابات ہیں: پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ یہاں لام انتفاع کے لیے ہے نہ کہ تعلیل کے لیے۔ اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ توفیق کی ذاتی خیر مطلق ہے نہ کہ خیر مقید، یہاں ''خیر'' نکرہ ''رفیق'' نکرہ کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے مقید ہو گیا ہے؛ کیوں کہ نکرہ کی نکرہ کی طرف اضافت تخصیص کا فائدہ دیتی ہے، پس جب خیر، مطلق نہیں ہے؛ بلکہ مقید ہے تو اس کے توفیق کے لیے ذاتی نہ ہونے کی وجہ سے مجعولیتِ ذاتی لازم نہیں آئے گی۔ (دستور العلماء: ۱/۲۵۰) پس ''لنا'' کو ''جعل'' کے متعلق کرنے کی صورت میں جو دو خرابی اور اعتراض لازم آتے ہیں چوں کہ ان کے جوابات ہیں، اسی طرح ''رفیق'' کے متعلق کرنے کی صورت میں جو خرابی لازم آتی ہے اُس کا بھی جواب ہے؛ اس لیے ان کو ناجائز نہیں کہا گیا۔

(۲) اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہوتے ہیں یا نہیں؟ یہ مسئلہ متکلمین کے درمیان مختلف فیہ ہے، اشاعرہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلّل بالاغراض نہیں ہوتے یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے افعال کسی غرض اور علت پر موقوف ہوں، معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ کے افعال کا معلّل بالاغراض ہونا واجب ہے، ماتریدیہ اور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اللہ کے افعال کا معلّل بالاغراض ہونا واجب تو نہیں ہے؛ مگر اللہ تعالیٰ کے افعال تفضلاً اور احساناً بندوں کے مصالح کے تابع ہوتے ہیں۔

(شرح المواقف: ۸/۲۲۴)

ضروری وضاحت: واضح رہے کہ یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ لفظی ہے؛ اس لیے کہ'' دونوں اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال میں بے شمار حکمتیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں، انھیں حکمتوں اور مصلحتوں کو ماتریدیہ اغراض کے ساتھ موسوم کرتے ہیں؛ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے افعال معلل بالاغراض ہوتے ہیں اور اشاعرہ ان کو اغراض کے ساتھ موسوم نہیں کرتے اس لیے وہ معلل بالاغراض ہونے کی نفی کرتے ہیں، اِس سے معلوم ہوا کہ ''معلل بالاغراض'' میں اغراض اشاعرہ کے نزدیک تو عللِ غائیہ کے معنیٰ میں ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک غایات کے معنیٰ میں ہے۔ غرض اور غایت کے درمیان فرق ہے، وہ یہ ہے کہ غایت: وہ نتیجہ ہے جو کسی فعل پر مرتب ہو اور فاعل کو صدورِ فعل پر آمادہ نہ کرے۔ اور غرض: وہ اثر ہے جو فاعل کو صدورِ فعل پر آمادہ کرے۔

(دستور العلماء: ۳/۴)

{شرح} قَوْلُهُ: (التَّوفِيْق) هُوَ تَوجِيهُ الْأَسْبَابِ نَحوَ الْمَطْلُوبِ الْخَيْرِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (التوفیق) وہ اسباب کو متوجہ کرنا ہے مطلوب خیر کی جانب۔

توفیق کی لغوی واصطلاحی تعریف

تشریح: شارحِ تہذیب اِس عبارت میں توفیق کی تعریف بیان فرمار ہے ہیں، فرمایا: توفیق کی اصطلاحی اور شرعی تعریف ہے: مطلوبِ خیر کے لیے اس کے تمام اسباب کو مہیا کرنا یعنی اچھے کام کے جتنے بھی اسباب ہیں اُن سب کا جمع ہوجانا توفیق کہلاتا ہے، مثال کے طور پر زید علم حاصل کرنا چاہتا ہے، تو زید کا علم حاصل کرنا ایک مطلوبِ خیر ہے، اس کے حصول کے لیے کچھ اسباب کی ضرورت ہے مثلاً: اچھے استاذ کا ملنا، ذہین اور سمجھدار ہونا، فرصت اور وقت کا ہونا وغیرہ وغیرہ جب یہ سب چیزیں جمع ہوجائیں، تو کہا جائے گا کہ زید کو علم حاصل کرنے کی توفیق مل گئی۔ الحاصل مطلوبِ خیر کے لیے اس کے اسباب کا مہیا ہوجانا اصطلاحِ شرع میں توفیق کہلاتا ہے۔

اور توفیق کی لغوی تحقیق یہ ہے کہ توفیق بابِ تفعیل کا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں: مطلوب کے لیے اس کے اسباب مہیا کرنا، چاہے مطلوب، خیر ہو یا شر۔

{متن} وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى مَنْ أَرْسَلَهُ هُدًى، هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيْقٌ، وَنُوْرًا بِهِ الاقْتِدَاءُ يَلِيْقُ، وَعَلٰى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِيْنَ سَعِدُوْا فِيْ مَنَاهِجِ الصِّدْقِ بِالتَّصْدِيْقِ، وَصَعِدُوْا فِيْ مَعَارِجِ الْحَقِّ بِالتَّحْقِيْقِ.

ترجمہ: اور رحمت وسلامتی نازل ہو اُس ہستی پر جس کو بھیجا اللہ نے راہ نما بنا کر، وہی ہدایت حاصل کیے جانے کے لائق ہے، اور روشنی پھیلانے والا بنا کر، انھی کی پیروی مناسب ہے اور آپ کی آل اور ان صحابہ پر جو نیک بخت ہوئے سچائی کے راستوں میں تصدیق کی وجہ سے اور حق کی سیڑھیوں پر چڑھے، تحقیق کے ساتھ (ایمان میں پختہ بن کر)۔

ترکیب: "واو" عاطفہ "الصلاۃ والسلام" مبتدا "علی من أرسلہ" الخ: "نازلان" کے متعلق ہوکر خبر۔ "ھدی ونورا" معطوف علیہ معطوف سے مل کر حال ہے "أرسَلَ" کے مفعول بہ سے یا فاعل سے۔ مذکورہ ترجمہ مفعول بہ سے حال ہونے کی صورت میں ہے۔ (ھو بالاھتداء حقیق) "ھو" ضمیر مرفوع منفصل راجع بسوئے "من" مبتدا "بالاھتداء" جار مجرور متعلق "حقیق" صفتِ مشبہ کے، اس میں "ھو" ضمیر مستتر راجع بسوئے مبتداء فاعل، صفتِ مشبہ اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔ (بہ الاقتداء یلیق) "با" حرفِ جر "ھا" ضمیر مجرور متصل راجع بسوئے "من" مجرور، جار مجرور متعلق مقدم "الاقتداء" مصدر کے، مصدر اپنے متعلق سے مل کر مبتدا، "یلیق" فعل مضارع، اس میں "ھو" ضمیر مستتر راجع بسوئے مبتدا، فاعل، جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

صلاۃ وسلام

تشریح: ماتن علیہ الرحمہ اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان کرنے کے بعد یہاں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کی آل اور آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم کے لیے نزولِ رحمت کی دعا فرمارہے ہیں، فرمایا: رحمتِ کاملہ اور سلامتی نازل ہو اُس ہستی پر جس کو اللہ تعالیٰ نے ہادی بنا کر بھیجا۔ ہادی بنا کر کیوں بھیجا؟ اس لیے کہ وہی ذات اِس لائق ہے کہ اُس کی پیروی کی جائے۔ اور رحمتیں نازل ہوں آپ کی آل اور آپ کے اُن صحابہ پر جو ایمان قبول کر کے نیک بخت بنے اور ایمان میں رسوخ اور پختگی پیدا کر کے مراتبِ عالیہ تک پہنچے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَالصَّلاةُ) وَهِيَ بِمَعْنَى الدُّعَاءِ أَيْ: طَلَبِ الرَّحْمَةِ، وَإِذَا أُسْنِدَ إِلَى اللّٰهِ تَعَالىٰ، يُجَرَّدُ عَنْ مَعْنَى الطَّلَبِ وَيُرَادُ بِهِ الرَّحْمَةُ مَجَازًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: (والصلاۃ) وہ دعا یعنی رحمت طلب کرنے کے معنیٰ میں ہے اور جب اس کی نسبت کی جائے اللہ تعالیٰ کی طرف، تو اسے طلب کے معنیٰ سے خالی کرلیا جائے گا اور مراد لی جائے گی اس سے رحمت مجازی طور پر۔

صلاۃ کے معنیٰ

تشریح: شارحِ تہذیب اِس عبارت میں صلاۃ کے معنیٰ بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: صلاۃ کے لغوی معنیٰ ہیں: دعا یعنی رحمت اور مہربانی طلب کرنا؛ لیکن جب اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے، تو اس کے معنیٰ صرف رحمت اور مہربانی کے ہوں گے، طلب کے معنیٰ سے صلاۃ کو خالی کرلیا جائے گا؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ طلب سے منزہ اور پاک ہے، یہاں پر صلاۃ کی نسبت اللہ کی طرف ہے؛ کیوں کہ الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے أي: صلاۃ اللّٰہ، لہٰذا معنیٰ ہوں گے: اللہ کی رحمت۔

فائدہ: صلاۃ کو صرف رحمت کے معنیٰ میں لینا مجاز ہے کیوں کہ اِس صورت میں لفظ معنیٰ موضوع لہٗ کے علاوہ میں مستعمل ہے اور رحمت سے بھی یہاں اس کا نتیجہ یعنی انعام واحسان مراد ہے، رحمت بمعنیٰ: رقّتِ قلب مراد نہیں؛ کیوں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (عَلٰى مَنْ أَرْسَلَهُ) لَمْ يُصَرِّحْ بِاسْمِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَعْظِيمًا وَإِجْلَالًا وَتَنْبِيهًا عَلٰى أَنَّهُ فِيمَا ذُكِرَ مِنَ الْوَصْفِ بِمَرْتَبَةٍ لَايَتَبَادَرُ الذِّهْنُ مِنْهُ إِلَّا إِلَيْهِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "علی من أرسلہ" مصنف نے تصریح نہیں کی آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے نام کی تعظیم وتکریم کی وجہ سے اور تنبیہ کرنے کے لیے اِس بات پر کہ حضور مذکورہ وصف میں ایسے مرتبے پر ہیں کہ ذہن اُس سے آپ ہی کی طرف سبقت کرتا ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نامِ نامی ذکر نہ کرنے کی وجہ

تشریح: شارحِ تہذیب یہاں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نامِ نامی کو ذکر نہ کرنے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں فرمایا: مصنفؒ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی صراحت دو وجہ سے نہیں کی: (۱) پہلی وجہ: آپ علیہ الصلاۃ والسلام کی تعظیم وتکریم ہے یعنی آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے اکرام واحترام کی وجہ سے مصنف نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نامِ نامی ذکر نہیں فرمایا؛ کیوں کہ بڑوں کا نام لینا عرف میں بے ادبی سمجھا جاتا ہے۔

اشکال: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس سے زیادہ قابلِ تعظیم ذات تو اللہ تعالیٰ کی ہے، تو پھر مصنفؒ نے اللہ تعالیٰ کا نام صراحتاً کیوں ذکر کیا؟

جواب: نکتے، بعد الوقوع بیان کیے جاتے ہیں یعنی پہلے واقعہ پیش آتا ہے، اُس کے بعد اُس کا نکتہ بیان کیا جاتا ہے، پس مصنفؒ کا اللہ تعالیٰ کے نام کی صراحت کرنا کسی اور وجہ سے ہوگا، اِس کی ایک وجہ تو یہ ہوسکتی ہے: کہ عرف میں اللہ تعالیٰ کا نام لینا بے ادبی نہیں سمجھا جاتا اور دوسری وجہ: کتاب اللہ کی اقتدا کرنا ہے؛ کیوں کہ آیتِ قرآنی ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ میں اللہ کا نام صراحتاً مذکور ہے اور ﴿اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ الخ﴾ میں آپ کی صفت مذکور ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ نام کو ذکر نہ کر کے اِس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اِس مذکورہ وصفِ رسالت میں ایسے مرتبے اور درجے پر ہیں کہ جب یہ وصف مطلق بولا جاتا ہے، تو ذہن آپ ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے کسی اور کی طرف ذہن نہیں جاتا؛ کیوں کہ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے اس کا فردِ کامل مراد ہوتا ہے اور "من ارسله" کا فردِ کامل آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہیں؛ اس لیے اِس سے ذہن آپ ہی کی طرف سبقت کرتا ہے، تو اس نکتے کو بتلانے کے لیے مصنفؒ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ذکر نہیں کیا۔

{شرح} وَاخْتَارَ مِنْ بَيْنِ الصِّفَاتِ هٰذِهٖ لِكَوْنِهَا مُسْتَلْزِمَةً لِسَائِرِ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ مَعَ مَافِيْهِ مِنَ التَّصْرِيْحِ بِكَوْنِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُرْسَلًا، فَإِنَّ الرِّسَالَةَ فَوْقَ النُّبُوَّةِ فَإِنَّ الْمُرْسَلَ هُوَ النَّبِيُّ الَّذِيْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ وَحْيٌ وَكِتَابٌ.

ترجمہ: اور پسند کیا مصنفؒ نے صفات میں سے اس صفت کو کیوں کہ وہ مستلزم ہے باقی صفاتِ کمالیہ کو باجودے کہ اس میں تصریح ہے آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے رسول ہونے کی؛ کیوں کہ رسالت نبوت سے بڑھ کر ہے؛ کیوں کہ رسول وہ نبی ہے جس کی طرف وحی اور کتاب بھیجی گئی ہو۔

صفتِ رسالت کو خاص کرنے کی وجہ

تشریح: واختــــار... سے شارحِ تہذیب ایک سوالِ مقدر کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ مصنفؒ نے آپ کی

صفاتِ کمالیہ میں سے صفتِ رسالت کو خاص طور پر کیوں ذکر کیا، کسی اور صفت کو کیوں نہیں بیان کیا؟

جواب: اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ صفتِ رسالت تمام صفاتِ کمالیہ کو مستلزم ہے؛ لہٰذا اس کا ذکر کرنا گویا تمام صفاتِ کمالیہ کا ذکر کرنا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صفتِ رسالت کے ذکر کرنے سے آپ علیہ الصلاۃ والسلام کے رسول ہونے کی صراحت ہو جاتی ہے، اگر کسی اور صفت کو ذکر کیا جاتا تو آپ کے رسول ہونے کی صراحت نہ ہوتی۔

فإنّ الرسالة... الخ: اس عبارت سے شارحِ تہذیب مذکورہ دونوں وجہوں کی دلیل بیان فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ صفتِ رسالت کا مرتبہ صفتِ نبوت سے بڑھا ہوا ہے؛ کیوں کہ رسول وہ نبی کہلاتا ہے جس کو نئی کتاب اور نئی شریعت دی گئی ہو۔ پس رسول نبی بھی ہوتا ہے مزید برآں اُس کے پاس نئی شریعت اور نئی کتاب بھی ہوتی ہے، برخلاف نبی کے، کہ وہ رسول نہیں ہوتا، تو رسالت کا درجہ نبوت سے بلند ہوا اور نبی کے اندر رسالت کے علاوہ ساری صفاتِ کمالیہ موجود ہوتی ہیں اور رسول میں صفتِ رسالت بھی پائی جاتی ہے؛ اس لیے صفتِ رسالت تمام صفاتِ کمالیہ کو مستلزم ہے اور اس میں آپ کے رسول ہونے کی بھی صراحت ہے۔

فائدہ: بعض شارحین نے کہا ہے کہ فإن الرسالة... سے شارح کا مقصد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول ہونے کی صراحت کرنے کے فائدے کو بتلانا ہے یعنی آپ کے رسول ہونے کی صراحت کرنے میں کیا فائدہ ہے؟ تو شارح نے "فإن الرسالة" سے اُس فائدے کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رسالت کا مرتبہ چوں کہ نبوت سے بڑھا ہوا ہے؛ اس لیے اس سے آپ کی عظمت اور مرتبے کی بلندی کا علم ہوتا ہے۔

رسول اور نبی کے درمیان فرق: اِس میں اختلاف ہے کہ نبی اور رسول دونوں ایک ہیں یا الگ الگ؟ ایک قول یہ ہے کہ نبی اور رسول دونوں مترادف ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے: رسول خاص ہے اور نبی عام، ہر رسول نبی ہوتا ہے لیکن ہر نبی رسول نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ رسول تو اس انسان کو کہتے ہیں جس کو مخلوق کی ہدایت کے لیے اللہ تعالیٰ نے مبعوث فرمایا ہو اور اس کو نئی کتاب اور نئی شریعت بھی دی گئی ہو، جبکہ نبی وہ انسان ہے جس کو مخلوق کی ہدایت کے لیے بھیجا گیا ہو، چاہے اُس کو نئی کتاب اور نئی شریعت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو۔ ایک ضعیف روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبیوں اور رسولوں کی مجموعی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے جن میں سے تین سو تیرہ رسول ہیں اور باقی نبی ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: (هُدًى) إِمَّا مَفْعُوْلٌ لَهُ لِقَوْلِهِ (أَرْسَلَهُ) وَحِيْنَئِذٍ يُرَادُ بِالْهُدٰى هِدَايَةُ اللّٰهِ حَتّٰى يَكُوْنَ فِعْلًا لِفَاعِلِ الْفِعْلِ الْمُعَلَّلِ بِهِ، أَوْحَالٌ عَنِ الْفَاعِلِ، أَوْعَنِ الْمَفْعُوْلِ، وَحِيْنَئِذٍ فَالْمَصْدَرُ بِمَعْنَى اسْمِ الْفَاعِلِ، أَوْيُقَالُ: أُطْلِقَ عَلٰى ذِي الْحَالِ مُبَالَغَةً، نَحْوُ: "زَيْدٌ عَدْلٌ".

ترجمہ: ماتن کا قول: (هدی) یا تو مفعول لہٗ ہے، ماتن کے قول: (أرسله) کا اور اس وقت مراد لی جائے گی ہدایت سے اللہ کی ہدایت تا کہ وہ فعل معلل بہ کے فاعل کا فعل ہو جائے، یا حال ہے فاعل سے یا مفعول سے اور اِس وقت پس مصدر اسمِ فاعل کے معنیٰ میں ہوگا، یا کہا جائے گا: کہ اِس کا اطلاق کیا گیا ذوالحال پر بطورِ مبالغہ جیسے: "زید عدل" (زید سراپا انصاف ہے)۔

(هُدًى) کی ترکیب

تشریح: یہاں سے شارحِ تہذیب "هـدى" کی ترکیب اور اس پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب ذکر فرما رہے ہیں، فرمایا: "هدى" میں ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہیں:

(۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ یہ مفعول لہٗ ہے "أرسـلهٗ" کا، اِس صورت میں ترجمہ ہوگا: صلاۃ وسلام نازل ہو اُس ذات پر جس کو اللہ نے بھیجا رہنمائی کرنے کے لیے۔

اِس ترکیب پر یہ اعتراض ہے کہ "هـدى" کو أرسـل کا مفعول لہٗ بنانا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ مفعول لہٗ میں لام کے مقدر ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ مفعول لہٗ اور فعل معلل بہٖ کا فاعل ایک ہو، یہاں "أرسـل" کا فاعل اللہ تعالیٰ ہیں اور ہدایت کا فاعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، تو دونوں کا فاعل الگ الگ ہے؛ لہٰذا لام کو مقدر ماننا بھی جائز نہ ہوگا، جب لام کو مقدر ماننا جائز نہیں ہے، تو مفعول لہٗ بنانا بھی ناجائز ہوگا۔ شارح نے "وحينئذ يراد بالهدٰى" سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب "هـدى" کو "أرسـل" فعل کا مفعول لہٗ بنائیں گے، تو اس صورت میں ہدایت سے ہدایت اللہ مراد ہوگی ہدایت الرسول مراد نہ ہوگی، لہٰذا اب مفعول لہٗ "هـدى" اور "أرسـل" فعل معلل بہٖ دونوں کا فاعل ایک ہو جائے گا اور لام کو مقدر ماننا جائز ہوگا۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ "هدى" حال ہے یا تو "أرسل" کے فاعل سے یا مفعول سے، اگر "أرسل" کی "هو" ضمیر فاعل سے حال بنائیں، تو ترجمہ ہوگا: صلاۃ وسلام نازل ہو اُس ہستی پر جس کو اللہ نے بھیجا ہادی بن کر (اس حال میں کہ وہ یعنی اللہ تعالیٰ ہادی ہیں) اور اگر "ها" ضمیر منصوب متصل مفعول بہٖ سے حال بنائیں، تو ترجمہ ہوگا: "صلاۃ وسلام نازل ہو اُس ہستی پر جس کو اللہ نے بھیجا ہادی بنا کر (اس حال میں کہ آپ ہادی ہیں)۔

اس ترکیب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ "هدى" مصدر ہے اور مصدر کا حمل ذات پر جائز نہیں ہے حالاں کہ حال کا ذوالحال پر حمل ہوتا ہے؛ اس لیے هُدًى مصدر کو حال بنانا صحیح نہیں ہے۔ شارحِ تہذیب نے اس اعتراض کے دو جواب دیے ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ هُدًى مصدر یہاں اپنے معنیٰ میں نہیں بلکہ اسمِ فاعل هـاديًا کے معنیٰ میں ہے؛ لہٰذا اب حمل صحیح ہوگا۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ حال کا ذوالحال پر حمل مبالغے کے طور پر کیا گیا ہے، جیسے: "زيـد عدل" میں عدل مصدر کا حمل زید پر مبالغے کے طور پر کیا گیا ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (بِالإِهْتِدَاءِ) مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ أَيْ: بِأَنْ يُهْتَدَى بِهِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (بـالاهتداء) مصدر مبنی للمفعول ہے یعنی: وہ اِس کے لائق ہے کہ اُس کے ذریعے ہدایت حاصل کی جائے۔

"اهتداء" مصدر مجہول ہے

تشریح: اِس عبارت میں شارحِ تہذیب "اهتداء" مصدر کی تحقیق فرمار ہے ہیں کہ یہ مصدر معروف ہے یا مصدر مجہول؟ فرمایا: "الاهتداء" مصدر مبنی للمفعول ہے یعنی مصدر مجہول ہے، مصدر مبنی للفاعل یعنی مصدر معروف نہیں ہے؛ کیوں کہ اگر اس کو معروف مانا جائے، تو اس کے معنی ہوں گے: ہدایت پانا، ہدایت قبول کرنا اور یہ معنی یہاں درست نہیں ہے؛ کیوں کہ هو ضمیر کا مرجع یا تو اللہ تعالیٰ ہیں یا آپ علیہ الصلاۃ والسلام ہیں، پہلی صورت میں معنیٰ ہوں گے: "کہ اللہ تعالیٰ ہدایت پانے کے لائق ہیں، یہ معنیٰ غلط ہیں؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہدایت پانے والا اور قبول کرنے والا نہیں ہے؛ بلکہ ہدایت دینے والا ہے اور دوسری صورت میں معنیٰ ہوں گے: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہدایت پانے کے لائق ہیں" اِس صورت میں بے ادبی ہے، اس لیے شارحؒ نے فرمایا کہ یہ مصدر مجہول ہے۔

پھر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اهتداء لازم ہے متعدی نہیں ہے اور مجہول فعل متعدی سے آتا ہے نہ کہ فعلِ لازم سے تو "یهتدی" کے بعد "به" کا اضافہ کر کے شارحِ تہذیب نے اسی اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں اس کو با حرفِ جر کے ذریعے متعدی کر لیا گیا ہے؛ لہٰذا معنیٰ ہوں گے: "وہ (اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ) اِس لائق ہیں کہ ان کے ذریعے ہدایت حاصل کی جائے۔"

{شرح} وَالْجُمْلَةُ صِفَةٌ لِقَوْلِهِ: (هُدًى)، أَوْيَكُوْنَانِ حَالَيْنِ مُتَرَادِفَيْنِ أَوْمُتَدَاخِلَيْنِ، وَيَحْتَمِلُ الاِسْتِيْنَافَ أَيْضًا.

ترجمہ: اور جملہ صفت ہے ماتن کے قول: (هدی) کی یا وہ دونوں حالِ مترادفہ ہوں گے، یا حال متداخلہ اور یہ قول احتمال رکھتا ہے استیناف کا بھی۔

"هو بالاهتداء حقيق" کی ترکیب

تشریح: اس عبارت میں شارحِ تہذیب جملہ "هو بالاهتداء..." کی ترکیب کو بیان فرمار ہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ اس کی ترکیب میں تین احتمال ہیں: (۱) پہلا احتمال یہ ہے کہ جملہ: "هو بالاهتداء" صفت ہے "هدى" کی، اس صورت میں ترجمہ اس طرح ہوگا: صلاۃ وسلام نازل ہو اُس ہستی پر جس کو اللہ تعالیٰ نے مبعوث فرمایا ایسا ہادی بنا کر یا بن کر کہ وہی ہدایت حاصل کیے جانے کے لائق ہے۔ (۲) حال ہے یا تو حالِ مترادفہ ہے یا حالِ متداخلہ، اگر یہ هدى کے ذوالحال ہی سے حال واقع ہو یعنی دونوں کا ذوالحال ایک ہو، تو یہ حالِ مترادفہ ہوگا اور دونوں احوال مترادفہ ہوں گے اور اگر اس کا ذوالحال "هدى" بمعنی هاديًا کی ضمیر ہو یعنی "هدى" حال ہو أرسله کی ضمیر سے اور هو بالاهتداء حال ہو هدى بمعنی هاديًا کی

ضمیر سے، تو یہ دونوں حالِ متداخلہ ہوں گے، دونوں صورتوں میں ترجمہ اِس طرح ہوگا: صلاۃ وسلام نازل ہو اُس ہستی پر، جس کو اللہ تعالیٰ نے مبعوث فرمایا ہادی بنا کر یا بن کر اس حال میں کہ وہی ہدایت حاصل کیے جانے کے لائق ہے۔

فائدہ: حالِ مترادفہ: وہ حال ہے جس کا عامل حالِ اوّل کا عامل ہو، جیسے: "رأیتُ زیدًا قائمًا عالمًا راکبًا" میں "قائمًا عالمًا راکبًا" حال مترادفہ ہیں جبکہ زیدًا سے حال ہوں۔ اور حالِ متداخلہ: وہ حال ہے جو حالِ اوّل کے معمول سے واقع ہو، جیسے: "جاء نی زیدٌ یقوم غلامُہ مجرُوحًا رأسُہ" میں "مجرُوحًا" حالِ متداخلہ ہے جبکہ یقوم کے فاعل "غلامہ" سے حال واقع ہو۔ (جامع الغموض: ۹۵/۲)

(۳) یہ جملہ مستانفہ بیانیہ ہے۔ جملہ مستانفہ: علمائے بیان کے نزدیک وہ جملہ ہے جو سوالِ مقدر کا جواب ہو۔ (قواعد الاعراب: ۳۶)

پس یہ جملہ سوالِ مقدر کا جواب ہے جو ارسلہٗ ھدًی سے سمجھ میں آرہا ہے، وہ یہ ہے کہ جب ماتن نے کہا کہ: "اللہ تعالیٰ نے اس کو مبعوث فرمایا ہادی بنا کر"، تو سائل نے سوال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو ہادی بنا کر کیوں بھیجا؟

مصنف علیہ الرحمہ نے ھو بالاھتداء سے اس سوال کا جواب دے دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس ہستی کو ہادی بنا کر اِس لیے مبعوث فرمایا کہ وہی اِس لائق ہے کہ اس کے ذریعے ہدایت حاصل کی جائے۔ واضح رہے کہ جملہ مستانفہ کی صورت میں ترجمہ ہوگا: وہی ہدایت حاصل کیے جانے کے لائق ہے اور اس صورت میں "ھو بالاھتداء" کی "ھو" ضمیر "من ارسلہ" کی طرف راجع ہوگی۔

{شرح} وَقِسْ عَلٰی هٰذَا قَوْلَهٗ: (نُوْرًا) مَعَ الْجُمْلَةِ التَّالِيَةِ.

ترجمہ: اور اسی پر قیاس کر ماتن کے قول: (نورًا) کو بعد والے جملے کے ساتھ۔

"نورًا به الاِقتداء يليق" کی ترکیب

تشریح: مطلب اس کا یہ ہے کہ جو ترکیبی احتمالات ھدیً اور جملہ "ھو بالاھتداء حقیق" میں ہیں، وہی ترکیبی احتمالات "نورًا" اور جملہ "یلیق بہ الاقتداء" میں ہیں، تفصیل اِس کی یہ ہے کہ واو حرفِ عطف کے ذریعے "نورًا" کا عطف ھدیً پر اور جملہ "بہ الاقتداء یلیق" کا عطف "ھو بالاھتداء حقیق" پر ہے؛ لہٰذا ھدًی کی طرح نورًا میں بھی ترکیبی اعتبار سے دو احتمال ہوں گے:

(۱) یہ مفعول لہٗ ہے "أرسلہ" کا، ترجمہ ہوگا: "اللہ نے اس کو مبعوث فرمایا روشنی پھیلانے کے لیے" اِس صورت میں نور سے مراد نور اللہ ہوگا تاکہ مفعول لہٗ اور فعل معلل بہ کا فاعل ایک ہو جائے۔

(۲) یہ حال ہے یا تو "أرْسَلَهٗ" کی ھو ضمیر فاعل سے یا أرسل کے مفعول سے، دونوں صورتوں میں نَوَّرًا، مُنَوِّرًا اسمِ فاعل کے معنیٰ میں ہوگا، یا بطورِ مبالغہ مصدر کا ذوالحال پر حمل ہوگا، فاعل سے حال ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا: "اس کو مبعوث

فرمایا روشنی پھیلانے والا بن کر' اور مفعول سے حال ہونے کی صورت میں ترجمہ ہوگا: ''اس کو بھیجا روشنی پھیلانے والا بنا کر''۔

"هو بالاهتداء حقيق" کی طرح "به الاقتداء يليق" کی ترکیب میں بھی تین قول ہیں:

(۱) صفت ہے ماتن کے قول نورًا کی، ترجمہ ہوگا: اس کو ایسا نور بنا کر یا بن کر بھیجا کہ اسی کی پیروی مناسب ہے۔

(۲) یہ حال ہے یا تو حالِ متداخلہ ہے یا حالِ مترادفہ، ترجمہ ہوگا: اس کو روشنی پھیلانے والا بنا کر یا بن کر بھیجا اس حال میں کہ اسی کی پیروی مناسب ہے۔

(۳) یہ جملہ مستانفہ ہے؛ کیوں کہ یہ سوالِ مقدر کا جواب ہے، سوالِ مقدر کی تقریر یہ ہے کہ جب کہا: اللہ تعالیٰ نے اس کو منور بنا کر بھیجا، تو سائل نے سوال کیا کہ اس کو منور یعنی روشنی پھیلانے والا بنا کر کیوں بھیجا؟ مصنفؒ نے به الاقتداء سے اس کا جواب دے دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کو روشنی پھیلانے والا بنا کر اس لیے مبعوث فرمایا کہ آپ ہی کی پیروی مناسب ہے۔

{شرح} قَوۡلُهٗ: (به) مُتَعَلِّقٌ بِالاقۡتِدَاءِ لَابِيَلِيۡقُ؛ فَإِنَّ اقۡتِدَاءَ نَا بِهٖ عَلَيۡهِ السَّلَامُ إِنَّمَا يَلِيۡقُ بِنَا لَابِهٖ، فَإِنَّهٗ كَمَالٌ لَنَا لَالَهٗ.

وَحِيۡنَئِذٍ تَقۡدِيۡمُ الظَّرۡفِ لِقَصۡدِ الۡحَصۡرِ وَالۡإِشَارَةِ إِلٰى أَنَّ مِلَّتَهٗ نَاسِخَةٌ لِمِلَلِ سَائِرِ الۡأَنۡبِيَاءِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (به) متعلق ہے "اقتداء" کے نہ کہ "یلیق" کے، کیوں کہ ہمارا آپ علیہ السلام کی اقتداء کرنا صرف ہمارے لائق ہے نہ کہ آپؐ کے؛ کیوں کہ وہ ہمارے لیے کمال ہے نہ کہ آپ کے لیے اور اس وقت ظرف کو مقدم کرنا حصر کا ارادہ کرنے اور اس طرف اشارہ کرنے کے لیے ہے کہ آپ کی شریعت باقی انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی شریعتوں کو منسوخ کرنے والی ہے۔

"به الاقتداء" میں "به" کا مُتعلَّق

تشریح: شارحِ تہذیب اس عبارت میں "بـه" جار مجرور کے متعلَّق کو بیان فرما رہے ہیں فرمایا: بـه جار مجرور "الاقتداء" مصدر کے متعلق ہے "یَلِیۡقُ" فعل کے متعلق نہیں ہے؛ کیوں کہ "یَلِیۡقُ" فعل کے متعلق کرنے کی صورت میں معنیٰ کا فساد لازم آتا ہے، اِس طرح کہ ہمارا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کرنا ہمارے لائق ہے نہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے؛ کیوں کہ آپ کی پیروی اور اقتدا ہمارے لیے تو کمال ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کمال نہیں ہے اور "بـه" کو "یَلِیۡقُ" کے متعلق کرنے کی صورت میں معنیٰ ہوتے ہیں کہ ہمارا آپ کی پیروی کرنا آپ کے لائق ہے یعنی نعوذ باللہ آپ کے لیے کمال کا باعث ہے حالاں کہ آپ کو ہماری اقتداء کی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ آپ تو پہلے ہی سے کامل اور مکمل ہیں؛ اس لیے "بـه" کو "یَلِیۡقُ" کے متعلق کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ متعلق ہے "اقتداء" مصدر کے اور مطلب یہ ہے کہ آپ ہی کی اقتداء ہمارے لیے مناسب ہے۔ فائدہ: کمال وہ چیز ہے جس کے ذریعہ کوئی چیز اپنی ذات یا صفات میں کامل ہوتی ہے۔ (دستور العلماء: ۱۰۳/۳)

وحینئذ الخ: اس عبارت میں شارح تہذیب اس سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ "بہ" ظرف کو اس کے عامل پر کیوں مقدم کیا گیا جبکہ اصل یہ ہے کہ عامل معمول پر مقدم ہوتا ہے؟ تو فرمایا: جار مجرور کو اس کے عامل پر مقدم کرنے کی دو وجہیں ہیں: (۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ معمول جار مجرور کو عامل پر مقدم کر کے حصر کے معنیٰ پیدا کرنے مقصود ہیں کیوں کہ مؤخر کو مقدم کرنے سے حصر کے معنیٰ پیدا ہو جاتے ہیں؛ لہٰذا اب معنیٰ ہوں گے "اسی کی پیروی مناسب ہے" اگر مقدم نہ کرتے، تو یہ معنیٰ نہ ہوتے؛ اس لیے مقدم کیا۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ "بہ" کو مقدم کر کے اِس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ آپ کی شریعت باقی تمام نبیوں کی شریعتوں کے لیے ناسخ ہے، "بہ" کو مقدم کرنے سے اِس بات کی طرف اس طرح اشارہ ہوتا ہے کہ جب "بہ" کو مقدم کردیا، تو حصر کے معنیٰ پیدا ہو گئے اور مطلب یہ ہوا کہ آپ کے زمانے میں آپ ہی کی اقتدا مناسب ہے کسی اور کی نہیں، تو جب آپ کے علاوہ کسی اور کی پیروی کرنا مناسب یعنی جائز نہیں ہے، تو آپ کی شریعت کا ناسخ ہونا اور باقی انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی شریعتوں کا منسوخ ہونا لازم آیا۔

{شرح} وَأَمَّا الاقْتِدَاءُ بِالْأَيِمَّةِ فَيُقَالُ: إِنَّهُ اقْتِدَاءٌ بِهِ حَقِيقَةً، أَوْيُقَالُ: الْحَصْرُ إِضَافِيٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

ترجمہ: اور بہر حال اماموں کی اقتدا کرنا، تو کہا جائے گا: یہ حقیقت کے اعتبار سے رسول کی اقتدا ہے، یا کہا جائے گا: حصر اضافی ہے باقی انبیاء علیہم السلام کے اعتبار سے۔

حصر پر وارد شدہ اعتراض کا جواب، حصر کی تعریف اور قسمیں

تشریح: اِس عبارت میں بھی شارح تہذیب نے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا ہے، سوالِ مقدر یہ ہے کہ بہ الاقتداء... الخ: کے معنیٰ ہیں کہ آپ ہی کی اقتداء مناسب ہے کسی اور کی اقتداء درست نہیں ہے، تو حصر کے ساتھ یہ بات کہنا کہ آپ ہی کی پیروی کی جائے گی کسی اور کی نہیں، صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ اقتداء تو اماموں کی بھی جاتی ہے، احناف، ابوحنیفہؒ کی، شوافع، امام شافعیؒ کی، مالکیہ، امام مالکؒ کی اور حنابلہ، امام احمد بن حنبلؒ کی اقتداء کرتے ہیں اور ان سب کی اقتداء حق ہے؛ لہٰذا آپ کا حصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ شارح تہذیب نے و أمّا الاقتداء... سے اس کے دو جواب دیے ہیں:

(۱) پہلا جواب یہ ہے کہ اماموں کی اقتدا کرنا درحقیقت آپ علیہ السلام کی اقتدا کرنا ہے؛ کیوں کہ چاروں امام آپ علیہ السلام کے دین کے متبع ہیں اور اسی کی اشاعت کرنے والے ہیں؛ لہٰذا ان کی اقتدا کرنا درحقیقت آپ علیہ السلام کی اتباع اور اقتدا کرنا ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حصر حقیقی نہیں ہے کہ آپ کے علاوہ ہر ایک کے مقابلے میں حصر ہو بلکہ یہ حصر اضافی ہے یعنی آپ کے علاوہ باقی نبیوں کے مقابلے میں حصر ہے، مطلب یہ ہے کہ تمام نبیوں میں سے صرف آپ ہی کی اقتدا کی جائے گی کسی اور کی نہیں، پس جب حصر صرف نبیوں کے مقابلے میں ہے اماموں کے مقابلے میں نہیں ہے، تو اماموں کی اقتدا کو لے کر اعتراض کرنا غلط ہے۔

فائدہ: حصر کی تعریف ہے: ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ خاص کرنا مخصوص طریقے سے، جس کو خاص کیا جائے وہ محصور ہے اور جس کے ساتھ خاص کیا جائے وہ محصور علیہ ہے۔ حصر کی دو قسمیں ہیں: (۱) حصرِ حقیقی (۲) حصرِ اضافی۔

حصرِ حقیقی: وہ حصر ہے جو محصور علیہ کے جمیع ماسوا کے مقابلے میں ہو، جیسے: "لا إله إلّا الله" (معبودِ برحق اللہ ہی ہے) اس میں الوہیت کو اللہ تعالیٰ ساتھ خاص کیا گیا ہے اور یہ حصر اللہ کے علاوہ ہر ایک کے مقابلے میں ہے؛ لہٰذا اس کو حصرِ حقیقی کہیں گے۔

حصرِ اضافی: وہ حصر ہے جو محصور علیہ کے بعض ماسوا کے مقابلے میں ہو، جیسے: "ما زيدٌ إلّا قائمٌ" (زید کھڑا ہی ہے) اس میں زید کو صفتِ قیام کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اور یہ صفتِ قعود کے مقابلے میں ہے؛ لہٰذا اس کو حصرِ اضافی کہیں گے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَعَلٰى آلِهِ) أَصْلُهُ أَهْلٌ بِدَلِيْلِ أُهَيْلٍ، خُصَّ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْأَشْرَافِ.
وَآلُ النَّبِيِّ عِتْرَتُهُ الْمَعْصُوْمُوْنَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وعلى آله) اس کی اصل اھل ہے اھیل کی دلیل کی وجہ سے، خاص کیا گیا اس کا استعمال اشراف میں اور نبی کی آل آپ کا وہ کنبہ ہے جو بے گناہ ہے۔ لغت: عِتْرَةٌ: کنبہ، نسل، اولاد۔ (القاموس الوحید: ۲/۱۰۴۳)

"آلِہٖ" کی تحقیق

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے "آله" کی تحقیق فرما رہے ہیں، چناں چہ اس کی تحقیق میں چار باتیں بیان کی ہیں:

(۱) آل کی اصل (۲) آل اور اھل کے درمیان فرق (۳) آله کی ھا ضمیر کا مرجع (۴) آل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد،

پہلی بات اصلہ سے بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ "آل" اصل میں "أھل" تھا "ھا" کو ہمزہ سے بدلا "أأْل" ہوگیا، دو ہمزہ ایک کلمے میں جمع ہوگئے، پہلا متحرک ہے اور دوسرا ساکن لہٰذا بقاعدہ "آمن" دوسرے ہمزہ کو پہلے ہمزہ کی حرکت کے موافق حرفِ علت الف سے بدل دیا "آل" ہوگیا، آل کی اصل اھل ہے اس اصل پر دلیل یہ ہے کہ "آل" کی تصغیر أُهَيْلٌ آتی ہے اور تصغیر کے ذریعے اسم کی اصل حالت معلوم ہو جاتی ہے یعنی تصغیر میں تمام حروفِ اصلیہ ظاہر ہو جاتے ہیں، پس "أھیل" تصغیر آنا اس بات کی دلیل ہے کہ ھا حرفِ اصلی ہے اور آل کی اصل أھل ہے۔

"خُصَّ استعماله في الأشراف" میں آل اور اھل کے درمیان فرق بیان کیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ آل کا استعمال تو صرف شریف لوگوں میں ہوتا ہے چاہے شرافت دنیوی اعتبار سے ہو، جیسے: آل فرعون، یا اخروی اعتبار سے ہو، جیسے: آل موسیٰ، برخلاف أھل کے، اس کا استعمال اشراف اور غیر اشراف دونوں میں ہوتا ہے، جیسے: أھل موسیٰ و أھل حجام۔

تیسری اور چوتھی بات شارح نے "وآل النبي عترته المعصومون" میں بیان فرمائی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ "آله" کی "ھا" ضمیر کا مرجع "من ارسله" میں "من" ہے جس سے مراد نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی ذاتِ گرامی ہے اور آلِ نبی سے مراد آپ کے کنبے اور خاندان کے وہ لوگ ہیں جو معصوم ہیں یعنی جن سے کسی گناہ کا صدور نہیں ہوا اور وہ حضرت فاطمہ رضی

اللہ عنہا اور شیعوں کے بارہ امام ہیں، جن میں تین تو حضرت علی اور حضرات حسنین رضوان اللہ علیہم اجمعین ہیں اور باقی حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ہیں۔

فائدہ: آلِ نبی کی یہ مراد شارح تہذیب کے نزدیک ہے؛ کیوں کہ شارح تہذیب کا تعلق شیعہ مذہب کے فرقۂ امامیہ سے ہے، جن کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور ان کے بارہ امام معصوم ہیں، جبکہ اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے علاوہ دنیا میں کوئی معصوم نہیں ہے؛ لہٰذا آلِ نبی سے یہ مراد لینا صحیح نہیں ہے، پھر اس سے کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں: (۱) آلِ نبی سے مراد بنو ہاشم ہیں (۲) آلِ نبی سے مراد بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب ہیں (۳) آلِ نبی سے مراد حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد ہیں (۴) آلِ نبی سے تمام قریش مراد ہیں (۵) آلِ نبی سے مراد امتِ اجابت ہے (۶) ہر مؤمن متقی آلِ نبی میں داخل ہیں (۷) آلِ نبی سے مراد ازواجِ مطہرات رضی اللہ عنہن اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں۔ (کشاف، ص:۲۷، حرف الألف)

ملحوظہ

فرقۂ امامیہ کے نزدیک بارہ اماموں کے نام بالترتیب اِس طرح ہیں:

(۱) حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ (۲) حسن بن علی رضی اللہ عنہ (۳) حسین بن علی رضی اللہ عنہ (۴) علی بن حسین المعروف بہ "زین العابدینؒ" (۵) محمد باقر بن علی (۶) جعفر صادق بن باقر (۷) موسیٰ کاظم بن جعفر صادق (۸) علی رضا بن موسیٰ کاظم (۹) محمد تقی بن علی المعروف بہ "جوّادؒ" (۱۰) علی نقی بن محمد تقی المعروف بہ "ہادیؒ" (۱۱) حسن عسکری بن علی نقی المعروف بہ "ذکیؒ" (۱۲) محمد المہدی المنتظر بن حسن عسکری۔ (شرح عقائد مع نبراس، ص:۳۱۲، ۳۱۴)

{شرح} قَوْلُهٗ: (وَأَصْحَابِهٖ) هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ أَدْرَكُوْا صُحْبَةَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ الْإِيْمَانِ.
قَوْلُهٗ: "فِيْ مَنَاهِجِ" جَمْعُ مَنْهَجٍ وَهُوَ الطَّرِيْقُ الْوَاضِحُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وأصحابه) وہ (نبی کے اصحاب) ایسے مؤمن ہیں جنھوں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی صحبت پائی ہو ایمان کے ساتھ۔ ماتن کا قول: (في مناهج) مناهج، منهج کی جمع ہے اور وہ واضح راستہ ہے۔

اصحابِ نبی کی تعریف اور "مناہج" کی تحقیق

تشریح: قولہ: (وأصحابه): شارح تہذیب اِس عبارت میں اصحابِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف فرما رہے ہیں، فرمایا: اصحابِ نبی سے مراد وہ مؤمن ہیں جنھوں نے آپ علیہ الصلاۃ والسلام کی صحبت حاصل کی ہو، صحبت قلیل ہو یا کثیر اور ایمان ہی کی حالت میں وفات پائی ہو۔ وضاحت اِس کی یہ ہے کہ أصحاب جمع ہے "صَحْبٌ" کی، جیسے: أقوال جمع ہے قولٌ کی،

یاصَحِبٌ کی، جیسے: أنمَار جمع ہے نَمِرٌ کی، یاصَحِیبٌ کی، جیسے: أشراف جمع ہے شریف کی، یاصَاحِبٌ کی، جیسے: أطهار جمع ہے طاهر کی، صاحب اور صحابی کے لغوی معنیٰ ہیں: ساتھی اور اصطلاح میں صحابی: وہ شخص ہے جس نے ایمان کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی ہو اور ایمان ہی کی حالت میں وفات پائی ہو۔

فائدہ: اصحاب اور صحابہ میں فرق یہ ہے کہ اصحاب عام ہے ہر کسی کے اصحاب پر اُس کا اطلاق ہوتا ہے اور صحابہ خاص ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے ساتھ۔

قوله: (في مناهج): اس عبارت میں شارح تہذیب مناهج کی تحقیق فرما رہے ہیں، فرمایا مناهج جمع ہے مَنهج (بكسر الميم وفتحها) کی، جس کے معنیٰ ہیں: واضح راستہ، لہٰذا مناهج الصدق کے معنیٰ ہوئے: سچائی کے واضح راستے۔

{شرح} قَولُهُ: (الصِّدقِ) اَلخَبَرُ وَالاِعتِقَادُ إِذَا طَابَقَ الوَاقِعَ، كَانَ الوَاقِعُ أَيضًا مُطَابِقًا لَهُ؛ فَإِنَّ المُفَاعَلَةَ مِنَ الطَّرَفَينِ فَهُوَ مِن حَيثُ إِنَّهُ مُطَابِقٌ لِلوَاقِعِ (بِالكَسرِ) يُسَمّٰى صِدقًا، وَمِن حَيثُ إِنَّهُ مُطَابَقٌ لَهُ (بِالفَتحِ) يُسَمّٰى حَقًّا.
وَقَد يُطلَقُ الصِّدقُ وَالحَقُّ عَلٰى نَفسِ المُطَابَقَةِ أَيضًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: (الصّدق) خبر اور اعتقاد جب واقع کے مطابق ہوں، تو واقع بھی ان کے مطابق ہوگا؛ کیوں کہ مفاعلۃ طرفین سے ہے، پس وہ اس حیثیت سے کہ واقع کے مطابق ہے (کسرے کے ساتھ) نام رکھا جاتا ہے اس کا صدق اور اس حیثیت سے کہ وہ (خبر) واقع کا مطابَق ہے (فتح کے ساتھ) نام رکھا جاتا ہے اس کا حق۔
اور کبھی صدق اور حق کا نفسِ مطابقت پر بھی اطلاق کیا جاتا ہے۔

صدق اور حق کی تعریف اور ان کے درمیان فرق

تشریح: متن میں صدق اور حق کا ذکر آیا ہے، شارح یہاں سے ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں، پہلے ایک تمہید بیان کی ہے پھر دونوں کے درمیان اعتباری فرق بیان کیا ہے، تمہید اور فرق جان لینے سے پہلے خبر، اعتقاد اور واقع کا مفہوم جان لینا ضروری ہے، پس خبر: وہ قول ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو اور اعتقاد: کلام خبری کی طرف دل کے رجحان کا نام ہے، یعنی: کلامِ خبری کے متعلق جو غالب گمان ہوتا ہے اُس کو اعتقاد کہتے ہیں اور مشہور قول کے مطابق واقع کے معنیٰ ''نسبتِ خارجی'' کے ہیں، سب کی مثال، جیسے: ''زيد قائم'' یہ ایسا قول یعنی مرکب ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے؛ لہٰذا اس کو خبر کہیں گے اور اس میں قیام کی زید کی طرف جو نسبت ہے اس کا غالب گمان ہو جائے، تو یہ اعتقاد ہے اور خارج میں زید کی طرف قیام کی جو نسبت ہے، یہ واقع ہے۔

تمہید: خبر، اعتقاد اور واقع کا مفہوم جان لینے کے بعد شارح کی بیان کردہ تمہید کی وضاحت یہ ہے کہ خبر اور اعتقاد جب واقع

کے مطابق ہوں گے تو واقع یعنی نفس الأمر اور خارج بھی ان کے مطابق ہوگا، جیسے: "السماء فوقنا" ایک خبر ہے اور اس کے متعلق جو غالب گمان ہے یہ اعتقاد ہے اور یہ دونوں واقع اور نفس الامر کے مطابق ہیں؛ کیوں کہ واقع میں آسمان اوپر ہی ہوتا ہے اور واقع بھی ان کے مطابق ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ خبر اور اعتقاد جب واقع کے مطابق ہوں تو واقع ان کے مطابق کیوں ہوتا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ مطابقت، بابِ مفاعلت سے مصدر ہے اور مفاعلت کا خاصہ اشتراک ہے؛ لہٰذا دونوں جانب سے مطابقت پائی جائے گی، یعنی خبر اور واقع میں سے ہر ایک مطابِق (بالکسر) بھی ہوگا اور مطابَق (بالفتح) بھی۔

صدق اور حق کی تعریف اور ان کے درمیان فرق: اس تمہید کے بعد صدق اور حق کے درمیان فرق ملاحظہ فرمایئے، شارح فرماتے ہیں: کہ خبر اور اعتقاد میں اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ وہ واقع اور نفس الأمر کے مطابِق (بالکسر) ہیں، تو خبر اور اعتقاد کو صدق کہیں گے اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ وہ واقع کا مطابَق (بالفتح) ہیں یعنی واقع، خبر اور اعتقاد کے مطابِق (بالکسر) ہے، تو خبر اور اعتقاد کو حق کہیں گے۔ پس عبارت کا حاصل یہ ہوا کہ صدق اور حق دونوں خبر کی صفت ہیں اور ان کے درمیان اتحادِ ذاتی اور تغایرِ اعتباری ہے یعنی حقیقت میں دونوں ایک ہی شے ہیں، فرق صرف اعتباری ہے، دونوں کے درمیان اتحادِ ذاتی اِس طرح ہے کہ جب خبر واقع کے مطابق ہو، تو اس کو صدق بھی کہتے ہیں اور حق بھی، جیسے: "السماء فوقنا" خبر واقع کے مطابق ہے یہ صادق بھی ہے اور حق بھی اور اعتباری تغایر اِس طرح ہے کہ اگر خبر کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ وہ واقع کے مطابِق (بالکسر) ہے تو اس کو صدق کہیں گے اور اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ واقع اس کے مطابِق (بالکسر) ہے اور وہ (خبر) واقع کے مطابَق (بالفتح) ہے، تو اب خبر کو حق کہیں گے، اب دونوں کی تعریف الگ الگ اِس طرح ہوگی:

صدق: وہ خبر اور اعتقاد ہے جو واقع کے مطابق ہوں۔ **حق:** وہ خبر اور اعتقاد ہے جن کے واقع مطابق ہو۔

فائدہ: کذب اور باطل کی تعریف نیز ان کے درمیان فرق

تُعرَفُ الأشیاء بأضدادھا (چیزوں کو ان کی ضدوں سے پہچانا جاتا ہے) ایک قاعدہ ہے، اِس کے ذریعہ صدق اور حق کی تعریف اور ان کے درمیان فرق سے اِن کی ضد کذب اور باطل کی تعریف اور ان کے درمیان فرق بھی معلوم ہوگیا، جس کی وضاحت یہ ہے کہ صدق کی ضد کذب اور حق کی ضد باطل ہے؛ لہٰذا جس طرح صدق اور حق کے درمیان اتحادِ ذاتی اور تغایرِ اعتباری ہے اسی طرح کذب اور باطل کے درمیان بھی اتحادِ ذاتی اور تغایرِ اعتباری ہوگا، ذاتی اتحاد اِس طور پر کہ جب خبر واقع اور نفس الامر کے مطابق نہ ہو، تو اس کو کذب بھی کہتے ہیں اور باطل بھی، جیسے: السمآء تحتنا اور اعتباری فرق اس طرح ہے کہ اگر خبر کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ وہ واقع اور نفس الامر کے مطابِق (بالکسر) نہیں ہے، تو اس کو کذب کہیں گے اور اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ واقع اس کے مطابِق (بالکسر) نہیں ہے، تو اس کو باطل کہیں گے۔ اب کذب اور باطل دونوں کی تعریف اس طرح ہوگی:

کذب: وہ خبر اور اعتقاد ہے جو واقع کے مطابق (بالکسر) نہ ہوں۔ **باطل:** وہ خبر اور اعتقاد ہے جن کے واقع مطابق (بالکسر) نہ ہوں۔

صدق اور حق کے دوسرے معنیٰ: وقد یطلق... الخ: اس کا مطلب یہ ہے کہ صدق اور حق کا اطلاق کبھی نفسِ مطابقت پر بھی ہوتا ہے، یعنی صرف مطابقت کو صدق اور حق کہا جاتا ہے، وضاحت اس کی یہ ہے کہ صدق اور حق کی دو تعریفیں ہیں: ایک تعریف تو وہ ہے جو ابھی آپ کے سامنے اوپر بیان کی گئی یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق (بالکسر) اور مطابق (بالفتح) ہو۔ اور دوسری تعریف یہ ہے کہ صدق کہتے ہیں: واقع کے مطابق (بالکسر) ہونے کو اور حق کہتے ہیں: واقع کے مطابق (بالفتح) ہونے کو، دونوں معنیٰ اور تعریف کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلے معنیٰ کے اعتبار سے صدق اور حق خبر کی صفت ہیں، خبر اور اعتقاد کو صدق اور حق کہا جاتا ہے اور دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے صرف معنیٰ مصدری یعنی: مطابقت کا نام صدق اور حق ہے۔

مقصدِ شارح: واضح رہے کہ صدق اور حق کے دوسرے معنیٰ بیان کرنے سے شارح تہذیب کا مقصد ایک وہم کو دور کرنا ہے، وہم یہ ہے کہ شارح نے ماقبل میں صدق اور حق کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے اس سے صدق کی یہ تعریف معلوم ہوئی ہے کہ صدق: ''وہ خبر ہے جو واقع کے مطابق ہو'' صدق کی یہ تعریف کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ اس سے دَور لازم آتا ہے، اس طرح کہ صدق کی اس تعریف میں خبر کا ذکر ہے لہٰذا صدق کا سمجھنا موقوف ہوگا خبر پر، پس صدق موقوف ہوا اور خبر موقوف علیہ، پھر آگے چل کر خبر اور قضیہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے کہ "الخبر: هو قول يحتمل الصدق والكذب" (یعنی خبر: وہ مرکب بات ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتی ہو) اس تعریف میں صدق کا ذکر ہے تو خبر کا سمجھنا موقوف ہوگا صدق پر پس خبر موقوف ہوئی اور صدق موقوف علیہ، اب آپ غور کیجیے کہ بیک وقت ایک چیز کا موقوف اور موقوف علیہ ہونا لازم آرہا ہے اور اسی کو مناطقہ کی اصطلاح میں دَور کہتے ہیں اور دَور باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کی وجہ سے دَور لازم آئے وہ بھی باطل ہوتی ہے؛ لہٰذا صدق کی مذکورہ تعریف باطل ہے۔

شارح نے صدق کے دوسرے معنیٰ بیان فرما کر اس وہم کو دور کر دیا اس طرح کہ صدق کے دو معنیٰ ہیں: (۱) وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو (۲) کسی چیز کا واقع کے مطابق ہونا۔ اس دوسرے معنیٰ کا سمجھنا خبر پر موقوف نہیں ہے اور خبر کی تعریف میں صدق کے دوسرے معنیٰ مراد ہیں نہ کہ پہلے معنیٰ، اس صورت میں ایک چیز کا موقوف اور موقوف علیہ ہونا لازم نہیں آتا؛ لہٰذا اب دَور بھی لازم نہیں آئے گا۔

فائدہ: جب صدق اور حق کے دو معنیٰ ہیں، تو ان کی ضد کذب اور باطل کے بھی دو معنیٰ ہوں گے۔

{شرح} قَولُهُ: (بالتَّصدِيقِ) مُتَعَلِّقٌ بِقَولِهِ: "سَعِدُوا" أَيْ: بِسَبَبِ التَّصدِيقِ وَالإِيمَانِ بِمَا جَآءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيهِ السَّلَامُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (بالتصدیق) متعلق ہے ماتن کے قول "سعدوا" کے یعنی جو نیک بخت ہوئے سچائی کے راستوں

میں تصدیق کرنے یعنی ان باتوں پر ایمان لانے کی وجہ سے جن کو نبی علیہ الصلاۃ والسلام لے کر آئے۔

فائدہ: "الإیمان" کا "التصدیق" پر واو کے ذریعہ عطف، تفسیری ہے یعنی تصدیق سے مراد ایمان ہے اس لیے واو کا ترجمہ یعنی سے کیا گیا ہے۔

"بالتصدیق" کا متعلَّق اور تصدیق کے معنیٰ

تشریح: اِس عبارت میں شارح تہذیب "بالتصدیق" کے متعلَّق نیز باحرفِ جر اور تصدیق کے معنیٰ بیان فرمارہے ہیں فرمایا: بالتصدیق جار مجرور سے مل کر سعدوا کے متعلق ہے یعنی ظرفِ لغو ہے نہ کہ ظرفِ مستقر اور باسببیہ ہے اور تصدیق کے معنیٰ ہیں: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تعلیمات پر ایمان لانا؛ لہٰذا "سعدوا في مناهج الصّدق بالتصديق" کے معنیٰ ہوئے: صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی باتوں کی تصدیق کرنے یعنی ان پر ایمان لانے کی وجہ سے نیک بخت ہوئے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَصَعِدُوا فِيْ مَعَارِجِ الْحَقِّ) يَعْنِيْ: بَلَغُوْا أَقْصٰى مَرَاتِبِ الْحَقِّ فَإِنَّ الصُّعُوْدَ عَلٰى جَمِيْعِ مَرَاتِبِهٖ يَسْتَلْزِمُ ذٰلِكَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وَصَعِدُوا فِيْ مَعَارِجِ الْحَق)، یعنی: صحابۂ کرام پہنچے حق کے آخری مرتبے کو، کیوں کہ حق کے تمام مراتب پر چڑھنا اس کو مستلزم ہے۔

"صعدوا في معارج الحق" کا مطلب

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے ماتن کے قول: (وصعدوا في معارج الحق) کا مطلب بیان فرمارہے ہیں فرمایا: "وصعدوا في معارج الحق" کے معنیٰ ہیں: "بلغوا أقصى مراتب الحق" یعنی صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم ایمان میں پختہ ہونے کی وجہ سے حق کے آخری مرتبے پر پہنچ گئے۔ صعدوا الخ: کے یہ معنیٰ کیوں ہیں؟ جبکہ صعدوا کے معنیٰ "بلغوا" اور "معارج الحق" کے معنیٰ: مراتب الحق نہیں ہیں۔ فإن الصعود... سے شارح نے اس کی وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ معارج جمع ہے مَعْرَج یا مِعْرَج بہ معنیٰ سیڑھی کی اور مضاف ہے "الحق" معرف باللام کی طرف اور یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ جب جمع کی اضافت معرف باللام کی طرف کی جائے، تو وہ استغراق کا فائدہ دیتی ہے یعنی جمع کے تمام افراد مراد ہوتے ہیں؛ لہٰذا اس قاعدے کے مطابق صعدوا... : کا ترجمہ ہوگا: صحابۂ کرام حق کی تمام سیڑھیوں یعنی تمام مراتب پر چڑھ گئے اور حق کے تمام مراتب پر چڑھنے کے لیے آخری مرتبے پر پہنچنا لازم ہے؛ لہٰذا ملزوم بول کر لازم مراد لے لیا، اس سے معلوم ہوا کہ "بلغوا أقصى مراتب الحق" یہ صعدوا، الخ: کا لازمی ترجمہ ہے، لفظی ترجمہ نہیں ہے۔

{شرح} قوله: (بِالتَّحْقِيقِ) ظَرْفٌ لَغْوٌ مُتَعَلِّقٌ بِصَعِدُوْا -كَمَا مَرَّ- أَوْمُسْتَقِرٌّ، خَبَرُ مُبْتَدَأٍ مَحْذُوْفٍ أَيْ: هٰذَا الْحُكْمُ مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِيقِ أَيْ مُتَحَقِّقٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (بالتحقیق) ظرف لغو ہے جو متعلق ہے ماتن کے قول: ''صعدوا'' کے جیسا کہ گزرا یا ظرفِ مستقر ہے، جو خبر ہے مبتدا محذوف کی یعنی: یہ حکم متلبس ہے تحقیق کے ساتھ یعنی ثابت شدہ ہے۔

فائدہ: ''کمامرّ'' میں کاف بمعنیٰ مثل ہے، ''ما'' موصولہ یا موصوفہ ہے، جس سے مراد ماتن کا قول ''بالتصدیق'' ہے، ترجمہ ہے: ''اُس قول کے مثل جو گزر گیا''۔

''بالتحقیق'' کا متعلق

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے بالتحقیق کے متعلَّق کو بیان فرمارہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ ''بالتحقیق'' یا تو ظرفِ لغو ہے یعنی اس کا متعلق لفظوں میں موجود ہے اور وہ صعدوا ہے جیسا کہ ''بالتصدیق'' ظرفِ لغو ہے جو متعلق ہے ''صعدوا'' کے، اسی طرح یہ بھی ظرفِ لغو ہے، اس صورت میں باسببیہ ہوگی اور ترجمہ ہوگا: ''وہ تحقیق کی وجہ سے حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھ گئے'' یا یہ ظرفِ مستقر ہے یعنی اس کا متعلَّق محذوف ہے اور وہ متلبِّس ہے، پھر یہ مبتدا محذوف ''هٰذا الحكم'' کی خبر ہے اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ: ''یہ حکم (ان کا حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھنا) تحقیق کے ساتھ متلبس ہے یعنی ثابت اور یقینی ہے''۔

تفسیر کا مقصد: واضح رہے کہ ''متلبّس بالتحقيق'' کی تفسیر ''متحقق'' کے ذریعہ کرکے شارح کا مقصد اس وہم کو دُور کرنا ہے کہ تَلَبُّس کے معنیٰ ''خلط'' (ملانا) کے آتے ہیں؛ لہٰذا ''متلبّس بالتحقيق'' کا مطلب یہ ہوگا کہ ''یہ حکم یعنی صحابۂ کرام کا حق کے آخری مرتبہ پر پہنچنا تحقیق سے ملا ہوا اور تحقیق کے قریب ہے، واقعی اور یقینی نہیں ہے'' حالاں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے، شارح نے ''أي متحقق'' کے ذریعے تفسیر فرماکر اس وہم کو دور کردیا۔

ملحوظہ: ظرفِ لغو و ظرفِ مستقر کی تعریف اور دونوں کی وجہِ تسمیہ

ظرفِ لغو: وہ ظرف ہے جس کا عامل (متعلَّق) لفظوں میں موجود ہو، جیسے: ''مَرَرْتُ بِزَيدٍ'' میں بِزَيْدٍ۔ اس کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ ''ظرفِ لغو یا تو ''لغا عن الطريق'' سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ہیں: راستے سے ہٹنا، یہ ظرف چوں کہ اپنے عامل کی ضمیر سے خالی ہوتا ہے اس لیے اس کو ''لغو'' کہتے ہیں، یا یہ ماخوذ ہے ''لغا الشيءُ'' سے جس کے معنیٰ ہیں: لغو ہونا، بے کار ہونا، یہ ظرف اپنے عامل کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کے قائم مقام نہیں ہوتا، اس اعتبار سے یہ لغو یعنی بے کار و بے اثر ہوتا ہے، اس لیے اس کو لغو کہتے ہیں۔

ظرفِ مستقر: وہ ظرف ہے جس کا عامل (متعلَّق) محذوف ہو (لفظوں میں موجود نہ ہو) چاہے فعل عام ہو، یا فعل خاص، جیسے: زید في الدار أي: حاصل في الدار. اور "زید في البصرة" أي: مقیم فیها ۔ اِس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ: مستقَرّ (بفتح القاف) اسمِ ظرف ہے بمعنیٰ جائے قرار یا مستقِر (بکسر القاف) اسمِ فاعل ہے، اس ظرف کا نام "مستقَر" (بفتح القاف) تو اس لیے ہے کہ عاملِ محذوف کی ضمیر مرفوع منتقل ہو کر اس میں آ گئی ہے، پس یہ اُس کے لیے مستقَر (بفتح القاف) یعنی جائے قرار ہوا اور مستقِر (بکسر القاف) نام اس لیے ہے کہ عامل کے محذوف ہونے کی وجہ سے یہ ظرف اس کے قائم مقام ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ ظرف اس کی جگہ میں "مستقِر" ہوتا ہے۔ (دستور العلماء: ۲/ ۲۰۷، ۲۰۸، کشاف اصطلاحات الفنون، ص: ۱۱۴۸)

{متن} وَبَعدُ: فَهٰذَا غَايَةُ تَهذِيبِ الكَلَامِ فِي تَحرِيرِ المَنطِقِ وَالكَلَامِ، وَتَقرِيبِ المَرَامِ مِن تَقرِيرِ عَقَائِدِ الإِسلَامِ.
جَعَلتُهُ تَبصِرَةً لِمَن حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَى الإِفهَامِ، وَتَذكِرَةً لِمَن أَرَادَ أَن يَّتَذَكَّرَ مِن ذَوِي الأَفهَامِ.
سِيَّمَا الوَلَدُ الأَعَزُّ، الحَفِيُّ الحَرِيُّ، بِالإِكرَامِ، سَمِيُّ حَبِيبِ اللّٰهِ عَلَيهِ التَّحِيَّةُ وَالسَّلَامُ.
لَازَالَ لَهُ مِنَ التَّوفِيقِ قِوَامٌ، وَمِنَ التَّايِيدِ عِصَامٌ، وَعَلَى اللّٰهِ التَّوَكُّلُ، وَبِهِ الاعتِصَامُ.

ترجمہ: اور حمد و صلاۃ کے بعد (میں کہتا ہوں) کہ یہ نہایت سنوارا ہوا کلام ہے علمِ منطق اور کلام کو وضاحت کے ساتھ بیان کرنے میں اور اسلامی عقائد کو دلائل سے ثابت کرنے کے مقصد کو نہایت قریب کرنے والا ہے۔
بنایا میں نے اس کو بصیرت حاصل کرانے والا اس شخص کے لیے جو ارادہ کرے بصیرت حاصل کرنے کا سمجھانے کے وقت اور (بنایا اس کو) یاد دلانے والا اُس شخص کے لیے جو ارادہ کرے یاد کرنے کا سمجھدار لوگوں میں سے بالخصوص اس لڑکے کے لیے جو پیارا، مہربان، عزت کا سزاوار، اللہ کے محبوب (ان پر تحیہ اور سلام کا نزول ہو) کا ہم نام ہے۔
ہمیشہ رہے اس کے لیے توفیقِ خداوندی کا سہارا اور تائیدِ الٰہی کی پناہ اور اللہ ہی پر بھروسہ کرنا ہے اور اسی کو مضبوطی سے تھامنا ہے۔

لغات: غـایة: نہایت، انتہائی، بہت زیادہ۔ تہـذیب: مصدر از تفعیل، سنوارنا، یہاں "ھذا" کی خبر محذوف ہے أي: "کـلامٌ مُھَذّب" عبارت کی تقدیر ہے: "ھٰـذا کـلامٌ مُھـذّب غـایةَ التھذیب"، اسی کے اعتبار سے ترجمہ کیا گیا ہے۔ تـحریر: وضاحت کے ساتھ بیان کرنا۔ تـقـریر: دلیل سے ثابت کرنا۔ تبـصـرة: بابِ تفعیل سے بَصَّر کا مصدر ہے بمعنیٰ: بصیرت حاصل کرانا، سمجھانا۔ حـاول: محـاولةً از مفاعلت: کوشش کرنا، ارادہ کرنا۔ التبصُّـر: في کذا (تفعل) بصیرت حاصل کرنا۔ تذکرۃ: (تفعیل) یاد دلانا۔ تذکُّر: یاد کرنا۔ (باقی الفاظ کی تحقیق شرح میں آ رہی ہے)
ترکیب: "وبعد" "واو" ابتدائیہ "بعد" ظرفِ زمان مفعول فیہ فعل محذوف "أقول" کا فعل اپنے فاعل اور مفعول فیہ...الخ۔ "فـا" برائے تفسیر یا "فـا" زائدہ "ھذا" اسمِ اشارہ مبتدا "غـایة" مضاف "تھـذیب" مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ اور

متعلق سے مل کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "تقریب" مصدر مضاف "المرام" ذوالحال "من تقریر عقائد الإسلام" "ثابتا" کے متعلق ہوکر حال، ذوالحال حال سے مل کر معطوف...الخ۔

جعلته تبصرة، الخ: "جعل" فعل "تا" ضمیر بارز مرفوع متصل فاعل "هاء" ضمیر منصوب متصل راجع بسوئے "هٰذا" مفعول بہ اوّل "تبصرة" مصدر اپنے متعلق سے مل کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "تذكرة" مصدر اپنے متعلق سے مل کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مفعول بہ ثانی...الخ۔

سیما الولد، الخ: "سيّ" مضاف "ما" موصولہ یا موصوفہ "الولد" موصوف "الاعزّ" صفتِ اول، "الحفيّ" صفتِ ثانی، "الحريُّ بالإكرام" صفتِ مشبہ اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر صفتِ ثالث، "سمي" صفتِ مشبہ مضاف هو ضمیر مستتر فاعل، "حبيب اللّٰه" مضاف الیہ، صفتِ مشبہ مضاف اپنے فاعل اور مضاف الیہ سے مل کر صفتِ رابع، موصوف چاروں صفتوں سے مل کر خبر، مبتدا محذوف "هو" کی، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ، صلہ یا صفت "ما" موصولہ اپنے صلہ یا ما موصوفہ اپنی صفت سے مل کر مضاف الیہ، "سيّ" مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر لائے نفی جنس محذوف کا اسم "موجود" محذوف خبر، لائے نفی جنس اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ فائدہ: سیما الولد کی ترکیب میں اور بھی احتمال ہیں جو شرح تہذیب میں عنقریب آپ کو معلوم ہو جائیں گے ان شاء اللہ۔

عليه التحية والسلام: "عليه" جار مجرور "ثابتان" یا "نازلان" کے متعلق ہوکر خبر مقدم "التحية والسلام" مبتدائے مؤخر۔ لازال له، الخ: "لازال" فعل ناقص "له" "لام" حرفِ جر "هاء" ضمیر مجرور متصل راجع بسوئے "الولد" مجرور، جار مجرور متعلق ثابتين کے ہوکر خبر مقدم "من التوفيق" ظرفِ مستقر "كائنا" کے متعلق ہوکر حالِ مقدم "قوام" ذوالحال مؤخر، ذوالحال مؤخر، حال مقدم سے مل کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "من التاييد" ظرفِ مستقر حالِ مقدم "عصام" ذوالحال مؤخر، ذوالحال مؤخر حالِ مقدم سے مل کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر اسمِ مؤخر فعل ناقص کا، فعل ناقص اپنے اسمِ مؤخر اور خبرِ مقدم سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔ "واو" عاطفہ "على الله" متعلق مقدم "التوكل" مصدر کے، مصدر اپنے متعلق سے مل کر مبتدا "موجود" خبر محذوف یا "على الله" ثابت کے متعلق ہوکر خبر مقدم اور "التوكل" مبتدائے مؤخر "وبه الاعتصام" کی ترکیب بھی "وعلى الله التوكل" کی طرح ہے۔

تعارفِ کتاب

تشریح: حمد وصلات سے فارغ ہونے کے بعد مصنفؒ یہاں سے اپنی کتاب کا تعارف فرما رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ یہ کتاب یعنی تہذیب دونوں: فنِ منطق اور فنِ کلام پر مشتمل ہے، اس کی عبارت نہایت سنواری ہوئی ہے یعنی حشو وزوائد سے خالی ہے اور اس کتاب کا جو حصہ علمِ کلام سے متعلق ہے وہ علمِ کلام کے مقصد کو طبیعتوں اور ذہنوں کے بہت زیادہ قریب کرنے

والا ہے، علمِ کلام کا مقصد: اسلامی عقائد کو دلائل سے ثابت کرنا ہے اور میں نے اس کتاب کو استاذ اور شاگرد دونوں کے لیے مبصّر اور مذکّر بنایا ہے بالخصوص اپنے پیارے لڑکے کے لیے، جو مہربان اور عزت کے لائق ہے، جس کا نامِ نامی محمد ہے، مطلب یہ ہے کہ میں نے یہ کتاب اپنے لڑکے محمد کے لیے لکھی ہے۔

لازال، الخ: سے مصنفؒ نے اپنے فرزند کے لیے دعا کی ہے کہ اس کے لیے توفیقِ خداوندی کا سہارا اور تائیدِ الٰہی کی پناہ ہمیشہ رہے۔ اس کے بعد فرمایا کہ اللہ ہی پر میرا توکل اور اعتماد ہے اور اسی کا دامن مضبوطی سے پکڑنا ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَبَعْدُ" هُوَ مِنَ الْغَايَاتِ وَلَهَا حَالَاتٌ ثَلَاثٌ، لِأَنَّهَا إِمَّا اَنْ يُذْكَرَ مَعَهَا الْمُضَافُ إِلَيْهِ أَوْلَا، وَعَلَى الثَّانِي إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ نَسْيًا مَنْسِيًّا، أَوْمَنْوِيًّا، فَعَلَى الْأَوَّلَيْنِ مُعْرَبَةٌ، وَعَلَى الثَّالِثِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الضَّمِّ.

ترجمہ: ماتن کا قول "وبعد" وہ غایات میں سے ہے اور اس (کلمہ بعد) کی تین حالتیں ہیں اس لیے کہ وہ یا تو یہ کہ ذکر کیا جائے گا اس کے ساتھ مضاف الیہ، یا نہیں اور دوسری صورت پر یا تو یہ کہ ہوگا مضاف الیہ نسیًا منسیًا یا منوی ہوگا، پس پہلی دو صورتوں پر معرب ہے اور تیسری صورت پر مبنی بر ضمہ ہے۔

"بَعْدُ" کی نحوی تحقیق اور اس کی حالتیں

تشریح: شارحِ تہذیب اس قول کے تحت "بعد" کی نحوی تحقیق فرمارہے ہیں، فرمایا: بعدُ غایات میں سے ہے یعنی ان ظروفِ مقطوعہ عن الاِضافت میں سے ہے جو مبنی ہوتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ بعد ان ظروف میں سے ہے جن کا مضاف الیہ محذوف منوی ہوتا ہے اور ظروفِ مقطوعہ عن الاِضافت: قبل، بعد، قدام، خلف، فوق، تحت وغیرہ ہیں جبکہ ان کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو۔

فائدہ: ان کا نام غایات اس لیے ہے کہ غایات جمع ہے غایة کی جس کے معنی ہیں: انتہا، چوں کہ مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونے کے بعد ان ظروف پر مرکب اضافی کی انتہا ہو جاتی ہے؛ اس لیے ان کو غایات کہتے ہیں۔

شارح فرماتے ہیں: بعد کی تین حالتیں ہیں: اس لیے کہ اس کا مضاف الیہ یا تو مذکور ہوگا، یا محذوف، اگر محذوف ہے، تو دو حالتیں ہیں: یا تو مضاف الیہ محذوف نسیًا منسیًا ہوگا، یعنی بالکل بھلا دیا گیا ہوگا، یا محذوف منوی یعنی: لفظوں سے حذف اور دل میں موجود ہوگا، پہلی دو حالتوں میں یہ معرب ہوتا ہے اور وہ دو حالتیں یہ ہیں: (۱) مضاف الیہ مذکور ہو، جیسے: ﴿مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ﴾ (۲) مضاف الیہ محذوف نسیًا منسیًا ہو، جیسے: "رُبَّ بَعْدٍ كان خَيْرًا مِنْ قَبْلٍ" اور تیسری حالت میں یعنی جب اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو، تو مبنی بر ضمہ ہوتا ہے، جیسے: ﴿لِلّٰهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾.

یہاں "بعدُ" کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے، اس کی اصل ہے: بَعْدَ الحمد والصلاة، اس لیے یہ ضمہ پر مبنی ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "فَهٰذَا" اَلْفَاءُ إِمَّا عَلٰى تَوَهُّمِ أَمَّا، أَوْعَلٰى تَقْدِيرِهَا فِي نَظْمِ الْكَلَامِ.
وَهٰذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْمُرَتَّبِ الْحَاضِرِ فِي الذِّهْنِ مِنَ الْمَعَانِي الْمَخْصُوصَةِ الْمُعَبَّرَةِ عَنْهَا بِالْأَلْفَاظِ الْمَخْصُوصَةِ، أَوْتِلْكَ الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِي الْمَخْصُوصَةِ سَوَاءٌ كَانَ وَضْعُ الدِّيبَاجَةِ قَبْلَ التَّصْنِيفِ أَوْبَعْدَهُ؛ إِذْ لَاوُجُودَ لِلْأَلْفَاظِ الْمُرَتَّبَةِ وَلَا لِلْمَعَانِي أَيْضًافِي الْخَارِجِ.
فَإِنْ كَانَتِ الْإِشَارَةُ إِلَى الْأَلْفَاظِ فَالْمُرَادُ بِالْكَلَامِ اَلْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ، وَإِنْ كَانَتْ إِلَى الْمَعَانِي فَالْمُرَادُ بِهِ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "فَهٰذَا" "فا" یاتو "أمّا" کا وہم ہونے کی بناپر ہے، یا کلام کے لفظ میں اس کے مقدر ہونے کی بناپر ہے۔ اور ھٰذا سے اشارہ اس چیز کی طرف ہے جو ذہن میں مرتب، موجود ہے یعنی: وہ معانیِ مخصوصہ جن کو الفاظِ مخصوصہ سے تعبیر کیا جاتا ہے یا وہ الفاظ جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں، چاہے خطبے کا لکھنا تصنیف سے پہلے ہو، یا تصنیف کے بعد ہو؛ کیوں کہ کوئی وجود نہیں ہے الفاظِ مرتّبہ کا اور نہ ہی معانی کا خارج میں، پس اگر اشارہ الفاظ کی طرف ہو، تو کلام سے مراد کلامِ لفظی ہوگا اور اگر اشارہ معانی کی طرف ہو، تو کلام سے مراد کلامِ نفسی ہوگا جس پر کلامِ لفظی ولالت کرتا ہے۔ لغت: دیباجة الکتاب: کے معنیٰ ہیں: کتاب کا مقدمہ، پیش لفظ، خطبہ۔

"ھٰذا" پر "فا" لانے کی وجہ اور "ھٰذا" کا مشارٌ الیہ

تشریح: قولہ: "فھٰذا" الفاء، الخ: اس قول کے تحت شارح نے دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) "و بعد" کے بعد "ھٰذا" پر فاء لانے کی وجہ (۲) "ھٰذا" اسمِ اشارہ کا مشارالیہ۔ "الفاء" سے پہلی بات اور "ھٰذا" سے دوسری بات بیان کی ہے، پہلی بات کی وضاحت یہ ہے کہ: ھٰذا پر فا لانے کی دو وجہیں ہیں: (۱) توھّمِ أمّا (۲) تقدیرِ أمّا۔ توھم أمّا کا مطلب یہ ہے کہ چوں کہ اس جیسے مقام میں اکثر "بعد" سے پہلے أمّا لایا جاتا ہے اس لیے عقل وہم کے واسطے سے یہ حکم لگاتی ہے کہ یہاں بعد سے پہلے "أمّا" مذکور ہے، پس جب أمّا مذکور ہے، تو اس کے جواب میں فاء کو لانا ضروری ہوگا۔

اور تقدیر أمّا کا مطلب یہ ہے کہ عبارت میں بعد سے پہلے "أمّا" مقدر ہے اور مقدر احکام میں ملفوظ کی طرح ہوتا ہے اور أمّا جب ملفوظ ہو، تو اس کے جواب میں فا کا لانا ضروری ہے؛ لہٰذا "أمّا" مقدرہ کے جواب میں بھی فا کو لایا جائے گا تاکہ مقدر ملفوظ کی طرح ہو جائے۔

فائدہ: واضح رہے کہ توھم أمّا، یا تقدیر أمّا کی بناپر فا کا آنا سیّد شریف جرجانی اور ان کے متبعین کا مسلک ہے اور دوسرے حضرات مثلاً شیخ رضی وغیرہ کے نزدیک فا کو لانا توہم أمّا یا تقدیر أمّا کی وجہ سے نہیں ہے؛ اس لیے کہ ان دونوں وجہوں پر اعتراض ہے، پہلی وجہ پر اعتراض یہ ہے کہ نحویوں کے یہاں توہم أمّا کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور دوسری وجہ پر اعتراض یہ ہے کہ أمّا

ہر جگہ مقدر نہیں ہوتا؛ بلکہ اس کے مقدر رہونے کی شرط ہے وہ یہ کہ فا کے بعد ایسا امر یا نہی ہو جو ما قبل کو نصب دے رہا ہو اور یہاں یہ شرط موجود نہیں، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ فَهٰذَا میں فا تفسیر یہ ہے یا فا زائدہ ہے یا یوں کہا جائے کہ بعد ظرف، شرط کے قائم مقام ہے اور فَهٰذا اس کا جواب ہے کما قال الرضي۔ (رضی: ۴/۱۱/۵۱۱، دستور العلماء: ۲/۲۴۷)۔

وهٰذا...... یہاں سے شارح تہذیب دوسری بات یعنی هٰذا کے مشار الیہ کو بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: هٰذا کا مشار الیہ وہ چیز ہے جو مصنف کے ذہن میں موجود اور مرتب ہے اور وہ دو چیزوں میں سے ایک ہے: یا تو معانی مخصوصہ جن کو الفاظ مخصوصہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، یا الفاظِ مخصوصہ جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں، وضاحت اس کی یہ ہے کہ هٰـذا کا مشار الیہ حقیقت میں محسوس اور مبصر ہوتا ہے، یعنی: هٰـذا محسوس و مبصر چیز یعنی ایسی چیز کی طرف اشارہ کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے جو دیکھی جا سکے؛ لیکن کبھی غیر محسوس چیز کو محسوس کے درجے میں اتار کر غیر محسوس کو بھی مجازاً مشار الیہ بنا دیا جاتا ہے، جیسا کہ یہاں پر هٰـــذا کا مشار الیہ غیر محسوس ہے اور وہ دو چیزوں میں سے ایک ہے: یا تو هٰـذا کا مشار الیہ وہ معانی مخصوصہ ہیں جو تصنیف کے وقت مصنف کے ذہن میں موجود اور مرتب ہیں، جن کو الفاظِ مخصوصہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، یا هٰـذا کا مشار الیہ وہ الفاظِ مخصوصہ ہیں جو تصنیف کے وقت مصنف کے ذہن میں موجود اور مرتب ہیں جو کہ معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں۔

سوال: یہی دو چیزیں هٰذا کا مشار الیہ کیوں ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ هٰـذا کا مشار الیہ حقیقت میں الـــكـتـــاب ہے، جس میں عقلاً سات احتمال ہیں: (۱) مخصوص معانی (۲) مخصوص الفاظ (۳) مخصوص نقوش (۴) مخصوص معانی اور مخصوص الفاظ کا مجموعہ (۵) مخصوص معانی اور مخصوص نقوش کا مجموعہ (۶) مخصوص الفاظ اور مخصوص نقوش کا مجموعہ (۷) مخصوص الفاظ، مخصوص معانی اور مخصوص نقوش کا مجموعہ، ان سات احتمالات میں سے یہاں صرف دو احتمال مراد ہو سکتے ہیں: الفاظِ مخصوصہ اور معانی مخصوصہ، باقی احتمالات مراد نہیں ہو سکتے؛ کیوں کہ هٰـذا غاية تهذيب الكلام میں غاية تهذيب الكلام کا حمل هٰذا پر ہو رہا ہے اور یہ حمل مذکورہ دو ہی احتمال میں درست ہے، باقی پانچ احتمالات میں درست نہیں ہے؛ اِس کی وجہ یہ ہے کہ کلام دو قسموں میں منحصر ہے: کلام لفظی اور کلامِ نفسی؛ کلامِ لفظی سے مراد الفاظِ مخصوصہ اور کلامِ نفسی سے مراد معانی مخصوصہ ہیں؛ لہٰذا جو چیز کلامِ لفظی یا کلامِ نفسی بن سکتی ہے، اس کو مراد لینے کی صورت میں حمل صحیح ہوگا اور جو چیز کلامِ لفظی یا کلامِ نفسی نہیں ہے اُس کو مراد لینے کی صورت میں حمل درست نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ حمل کے لیے محمول اور محمول علیہ کے درمیان اتحاد ضروری ہے اور یہاں اتحاد اُسی صورت میں ممکن ہے جبکہ احتمالاتِ سبعہ میں سے اُس احتمال کو مراد لیا جائے جو کلامِ لفظی یا کلامِ نفسی ہے، نقوش چوں کہ کلام نہیں ہے نہ کلامِ لفظی اور نہ کلامِ نفسی؛ اس لیے وہ احتمالات جن میں نقوش کا ذکر ہے وہ یہاں مراد نہیں ہو سکتے اور وہ چار احتمال ہیں، اب رہا پانچواں احتمال یعنی: الفاظ اور معانی کا مجموعہ، تو اس میں اگرچہ نقوش نہیں ہیں؛ لیکن وہ بھی نہیں مراد ہو سکتا؛ کیوں کہ کلام سے کلامِ لفظی اور کلامِ نفسی میں سے ایک وقت میں ایک ہی قسم مراد لی جا سکتی ہے بیک وقت دونوں قسمیں مراد نہیں لے سکتے؛ اس لیے اس صورت میں بھی حمل درست نہ ہوگا، پس جب

پانچ احتمالات میں حمل درست نہیں ہے، تو دو ہی احتمال مراد ہوں گے: الفاظِ مخصوصہ اور معانیِ مخصوصہ؛ اس لیے ھٰذا کا مشارالیہ یا تو الفاظِ مخصوصہ ہوں گے یا معانیِ مخصوصہ۔

سوَاءٌ کَانَ وَضعُ الدِّیبَاجَةِ...... إلَخ: اس عبارت سے شارحِ تہذیب کا مقصد اُن بعض حضرات کی تردید کرنا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خطبے کی دو قسمیں ہیں: خطبۂ ابتدائیہ اور خطبۂ الحاقیہ۔ **خطبہ ابتدائیہ**: وہ خطبہ ہے جو تصنیفِ کتاب سے پہلے لکھا گیا ہو۔ اور **خطبہ الحاقیہ**: وہ خطبہ ہے جو تصنیفِ کتاب کے بعد لکھا گیا ہو۔ اگر خطبے سے مراد خطبہ ابتدائیہ ہے، تو اس صورت میں ھٰذا کا مشارالیہ وہ معانی ہوں گے جو مصنف کے ذہن میں مرتب ہیں؛ لیکن اگر خطبے سے مراد خطبۂ الحاقیہ ہو، تو اس صورت میں ھٰذا کا مشارالیہ کتاب کے الفاظ ہوں گے جو خارج میں موجود ہیں؛ لہٰذا خطبۂ الحاقیہ کی صورت میں ھٰذا کا مشارالیہ محسوس اور مبصر ہوگا یعنی موجود فی الخارج، نہ کہ موجود فی الذہن، حاصل یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ھٰذا کا مشارالیہ خطبۂ ابتدائیہ کی صورت میں تو غیر محسوس ہے، لیکن خطبۂ الحاقیہ کی صورت میں ھٰذا کا مشارالیہ محسوس اور مبصر ہے۔ "سواء کان، الخ": سے شارحِ تہذیب ان حضرات کی تردید کر رہے ہیں، جس کی وضاحت یہ ہے کہ خطبے سے مراد چاہے خطبۂ ابتدائیہ ہو یا خطبۂ الحاقیہ یعنی: خطبہ چاہے تصنیف سے پہلے لکھا ہو، یا تصنیف کے بعد دونوں صورتوں میں ھٰذا کا مشارالیہ غیر محسوس اور موجود فی الذہن ہے؛ کیوں کہ ھٰذا کا مشارالیہ درحقیقت کتاب ہے اور کتاب سے صرف دو احتمال مراد ہیں: (۱) الفاظِ مخصوصہ جو معانیِ مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں۔ (۲) معانیِ مخصوصہ جن پر الفاظِ مخصوصہ دلالت کرتے ہیں اور ان دونوں میں سے کوئی بھی خارج میں موجود نہیں ہے نہ تو معانیِ مخصوصہ خارج میں موجود ہیں اور نہ ہی الفاظِ مخصوصہ کا خارج میں وجود ہے، خارج میں تو صرف نقوش موجود ہیں اور وہ ھٰذا کا مشارالیہ نہیں بن سکتے۔

فائدہ: الفاظ کی صفت "مرتبہ" لا کر اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ الفاظ اگرچہ خارج میں پائے جاتے ہیں؛ مگر مرتب اور مجتمع ہو کر نہیں بلکہ متعاقِب ہو کر یعنی ایک شخص سے ایک ساتھ (ایک وقت میں) چند الفاظ کا وجود نہیں ہو سکتا، ہاں ایک شخص سے یکے بعد دیگرے (یعنی الگ الگ وقت میں) کئی لفظ موجود ہو سکتے ہیں؛ مگر وہ "ھٰذا" کا مشارالیہ نہیں ہے۔

فَإنْ کَانَتِ الإشَارَةُ إلَی الألفَاظِ، الخ: اس عبارت سے ایک شبہ کا جواب دینا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ ھٰذا غایة تھذیب الکلام میں کلام سے مراد یا تو کلامِ لفظی ہے یا کلامِ نفسی، اگر کلامِ لفظی مراد ہے، تو اس صورت میں ھٰذا کا مشارالیہ معانیِ مخصوصہ نہیں ہو سکتے ورنہ معانیِ مخصوصہ کا کلامِ لفظی ہونا لازم آئے گا حالاں کہ معانیِ مخصوصہ کلامِ لفظی نہیں ہو سکتے۔ اور اگر کلام سے مراد کلامِ نفسی ہے، تو اس صورت میں ھٰذا کا مشارالیہ الفاظِ مخصوصہ نہیں ہو سکتے؛ کیوں کہ اس صورت میں الفاظِ مخصوصہ کا کلامِ نفسی ہونا لازم آئے گا حالاں کہ وہ کلامِ نفسی نہیں بن سکتے، پس حاصل یہ ہوا کہ ھٰذا کا مشارالیہ الفاظِ مخصوصہ یا معانیِ مخصوصہ قرار دینا غلط ہے۔ شارح نے فإن کانت الإشارة سے اس کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ جس طرح ھٰذا کے مشارالیہ میں دو احتمال ہیں، اسی طرح کلام میں بھی دو احتمال ہیں: کلامِ نفسی، کلامِ لفظی یعنی: کلام سے یا تو کلامِ لفظی مراد

لیا جائے گا، یا کلامِ نفسی اگر ھٰذا کا مشار الیہ الفاظِ مخصوصہ ہوں، تو کلام سے مراد کلامِ لفظی ہوگا اور اگر معانی مخصوصہ ہوں، تو اس صورت میں کلام سے کلامِ نفسی مراد لیں گے۔

فائدہ: کلامِ لفظی، وہ کلام ہے جو معنیٰ پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف سے مرکب ہو۔ اور کلامِ نفسی: وہ مفہوم ہے جو متکلم کے دل میں موجود ہو اور اس کو الفاظ یا اشارہ کے ذریعے بتلایا گیا ہو۔

بہ الفاظِ دیگر: کلامِ لفظی: وہ الفاظ ہیں جو معانی پر دلالت کرتے ہیں اور کلامِ نفسی: وہ معانی ہیں جو متکلم کے دل میں موجود ہیں اور ان پر الفاظ دلالت کرتے ہیں، جیسے: زید عالم، یہ الفاظ کلامِ لفظی ہیں اور اس کے معنیٰ جو متکلم کے دل میں موجود ہیں یہ کلامِ نفسی ہیں۔ (دستور العلماء: ۹۶/۳)

{شرح} قَولُهُ: "غَايَةُ تَهذِيبِ الْكَلَامِ" حَمْلُهُ عَلٰى هٰذا إمَّا بِناءٌ عَلَى الْمُبَالَغَةِ، نَحْو: زَيْدٌ عَدْلٌ، أَوْبِنَاءٌ عَلٰى أَنَّ التَّقْدِيرَ: هٰذَا كَلَامٌ مُهَذَّبٌ غَايَةَ التَّهْذِيبِ، فَحُذِفَ الْخَبَرُ وَأُقِيمَ الْمَفْعُوْلُ الْمُطْلَقُ مَقَامَهُ وَأُعْرِبَ بِإِعْرَابِهِ عَلٰى طَرِيْقِ مَجَازِ الْحَذْفِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (غایة تهذیب الکلام) اس (غایۃ تہذیب) کا حمل ھٰذا پر یا تو مبالغے پر مبنی ہے، جیسے: زید عدل یا اس بات پر مبنی ہے کہ عبارت کی تقدیر: ھٰذا کلام مهذب غاية التهذيب ہے پس حذف کیا گیا خبر کو اور مفعولِ مطلق کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا اور مفعولِ مطلق کو اعراب دیا گیا خبر کے اعراب کے ساتھ مجاز حذف کے طریقے پر۔

فائدہ: "بِنَاءٌ" "بَنَى" کا مصدر ہے یہاں اس پر رفع اور نصب دونوں جائز ہے، رفع کی صورت میں "مَبْنِيٌّ" اسمِ مفعول کے معنیٰ میں ہو کر "حمله على هٰذا" کی خبر واقع ہوگا اور نصب کی صورت میں مفعول لہٗ ہوگا خبر محذوف کا، عبارت کی تقدیر ہوگی: حمله على هٰذا ثابت أو كائن إمّا بناءً... الخ.

"غاية تهذيب" کا حمل "هٰذا" پر کس طریقے سے ہے؟

تشریح: شارح تہذیب حمله على هذا... الخ سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دے رہے ہیں، سوالِ مقدر کی تقریر یہ ہے کہ ھٰذا اسمِ اشارہ مبتدا ہے، جو کہ ذات ہے اور غایۃ تہذیب الکلام خبر ہے جو کہ مصدر ہے اور خبر کا مبتدا پر حمل ہوتا ہے؛ لہٰذا مصدر کا حمل ذات پر لازم آیا اور مصدر کا حمل ذات پر جائز نہیں ہے، پس جب مصدر کا ذات پر حمل ناجائز ہے، تو غاية، الخ کو "هٰذا" کی خبر بنانا درست نہیں ہے۔

شارح تہذیب نے حمله على هٰذا، الخ سے اسی سوال کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ "غاية تهذيب الكلام" مصدر کا حمل ھٰذا پر یا تو مجاز فی النسبت کے طریقے سے ہے یا مجاز بالحذف کے طریقے سے ہے، مجاز فی النسبت کے

طریقے سے حمل کا مطلب یہ ہے کہ غایۃ تہذیب الکلام مصدر کی نسبت حقیقت میں وصفِ کتاب کی طرف کرنی چاہیے تھی، یعنی: یہ کہنا چاہیے تھا کہ "کتاب کا وصف، کلام کو نہایت سنوارنا ہے" مگر وصفِ کتاب کی طرف نسبت نہ کر کے، ذاتِ کتاب کی طرف نسبت کردی گئی اور مجاز فی النسبت اختیار کرنے کی وجہ کتاب کے وصف میں مبالغہ کرنا ہے کہ یہ کتاب مہذب ہوتے ہوتے عین تہذیب بن گئی، جیسے: "زَیْدٌ عَدْلٌ" میں عَدْلٌ مصدر کی نسبت حقیقت میں وصفِ زید کی طرف ہونی چاہیے تھی کہ زید کا وصف انصاف کرنا ہے؛ مگر زید کی صفتِ عدالت میں مبالغہ کرنے کے لیے زید کے وصف کو عدل نہ کہہ کر اس کی ذات کو عدل کہا گیا کہ زید انصاف کرتے کرتے عین عدل بن گیا اور مجاز بالحذف کے طریقے سے حمل کا مطلب یہ ہے کہ ھٰذا کی خبر "غایۃ تہذیب الکلام" نہیں ہے بلکہ خبر محذوف ہے "کلام مُهَذَّبٌ" عبارت کی تقدیر اس طرح ہے: ھٰذا کلام مهذب غایة التهذیب (یہ ایسا کلام ہے جو انتہائی سنوارا ہوا ہے) اس میں خبر اسمِ مفعول ہے جو ذات مع الوصف پر دلالت کرتا ہے؛ لہٰذا اب مصدر (وصف محض) کا ذات پر حمل کرنا لازم نہیں آئے گا۔ "غایة تهذیب الکلام" اِس طرح ہوا کہ خبر "کلام مهذب" کو حذف کردیا اور مفعولِ مطلق "غـایة التهـذیـب" کو اس کی جگہ رکھ دیا اور جو اعراب خبر کا تھا وہ مفعول مطلق کو دے دیا "ھٰذا غایة التهـذیب" ہوگیا پھر التهـذیب کے الف لام کو حذف کر کے اس کی اضافت "الـکلام" کی طرف کردی گئی "ھٰذا غایة تهذیب الکلام ہوگیا"۔

متفرق فوائد

(۱)......غـایة تهـذیـب الکلام میں مصدر درحقیقت مضاف الیہ ہے اور مضاف غایۃ مصدر نہیں ہے لیکن کبھی مضاف مضاف الیہ سے معنیٰ مصدری حاصل کرلیتا ہے جس کی بنا پر مضاف کو مصدر کہنا صحیح ہوتا ہے، یہاں بھی غایۃ مضاف نے مضاف الیہ سے معنیٰ مصدری حاصل کر لیے ہیں جس کی وجہ سے اس کو مصدر کہنا صحیح ہے۔

(۲)......حمل کی تعریف ہے: دو متغائر فی المفہوم چیزوں کا وجود کے اعتبار سے ایک ہونا۔

(۳)......مصدر کا حمل ذات پر ناجائز اس لیے ہے کہ مصدر اور ذات کے درمیان تباین ہے اور تباین اس لیے ہے کہ مصدر صرف معنیٰ حدثی پر دلالت کرتا ہے یعنی ایسی چیز پر دلالت کرتا ہے، جو قائم بالغیر ہے، جیسے: ضَرْبٌ بمعنیٰ: مارنا اور ذات اس اسم کو کہتے ہیں جو ایسی محسوس چیز پر دلالت کرے، جو قائم بالذات ہے، جیسے: زیـد، عـمـر وغیرہ تو مصدر قائم بالغیر پر دلالت کرتا ہے اور ذات کی دلالت قائم بالذات پر ہوتی ہے؛ اس لیے دونوں کے درمیان تباین ہے اور ایک متباین کا دوسرے متباین پر حمل نہیں ہوا کرتا۔

(۴)......مجاز بالحذف کی تعریف ہے: ایک لفظ کو حذف کر کے دوسرے لفظ کو اس کے قائم مقام کرنا اس طرح کہ محذوف کے معنیٰ باقی رہے اور محذوف کا اعراب قائم مقام کو دے دیا جائے یا تعریف اِس طرح کریں گے کہ مجاز بالحذف: وہ مجاز ہے جو کسی لفظ کو حذف کردینے کی وجہ سے حاصل ہو، جیسے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ اس کی اصل ہے "واسأل أهل القریة"۔

{شرح} قَوْلُهُ: "في تَحرِيرِ الْمَنطِقِ وَالْكَلام" لَمْ يَقُلْ فِيْ بَيَانِهِمَا لِمَا فِيْ لَفْظِ التَّحْرِيْرِ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلٰى أَنَّ هٰذَا الْبَيَانَ خَالٍ عَنِ الْحَشْوِ وَالزَّوَائِدِ.
وَالْمَنْطِقُ: آلَةٌ قَانُوْنِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْفِكْرِ. وَالْكَلَامُ: هُوَ الْعِلْمُ الْبَاحِثُ عَنْ أَحْوَالِ الْمَبْدَأِ وَالْمَعَادِ عَلٰى نَهْجِ قَانُوْنِ الْإِسْلَامِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "في تحرير المنطق والكلام" مصنف نے نہیں کہا "في بيانهما" کیوں کہ لفظ تحریر میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ بیان حشو وزوائد سے خالی ہے۔ اور منطق: ایسا قانونی آلہ ہے جس کی رعایت رکھنا ذہن کو فکر میں واقع ہونے والی غلطی سے بچاتا ہے اور کلام: وہ علم ہے جو بحث کرتا ہو مبدا اور معاد کے احوال سے قانونِ اسلام کے طریقے پر۔

بیان کی جگہ لفظ "تحریر" لانے کی وجہ

تشریح: اس قول کے تحت شارح نے دو باتیں بیان کی ہیں (۱) بیان کی جگہ لفظ تحریر لانے کی وجہ (۲) منطق اور علمِ کلام کی تعریف، پہلے بیان کی جگہ لفظ تحریر لانے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، جس کی وضاحت یہ ہے کہ مصنف نے "في تحرير المنطق والكلام" کہا ہے "في بيان المنطق والبيان" نہیں کہا جبکہ تحریر کے معنیٰ بھی بیان کرنے کے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ فرمایا: اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظِ تحریر لا کر مصنف اِس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ بیان حشو وزوائد سے خالی ہے یعنی اس کتاب میں حشو وزوائد نہیں ہے اور یہ اشارہ لفظِ تحریر ہی سے ہوسکتا ہے لفظِ بیان سے نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ تحریر بیان سے خاص ہے، تحریر کے اصطلاحی معنیٰ ہیں: ایسا بیان کرنا جو حشو وزوائد سے خالی ہو اور بیان عام ہے ہر بیان کو کہتے ہیں چاہے حشو وزوائد سے خالی ہو یا نہ ہو، اس لیے مصنف نے في تحرير المنطق والكلام کہا ہے۔

فائدہ: حشو کی تعریف ہے: معنیٔ مقصود کو ایسی عبارت سے ادا کرنا جو مقصود سے زائد ہو اور بے فائدہ ہو؛ لیکن وہ زیادتی متعین ہو اور زوائد عام ہے چاہے وہ متعین ہو یا نہ ہو۔ حشو کے مقابلے میں تطویل ہے جس کی تعریف ہے: معنیٔ مقصود کو ایسی عبارت سے ادا کرنا جو مقصود سے زائد ہو، بے فائدہ ہو اور وہ زیادتی متعین نہ ہو، تطویل کی مثال، جیسے: وألفى قولها كِذْبًا ومَيْنًا (اس نے زباء کے قول کو جھوٹا پایا) اس میں کذب اور مین میں سے کوئی ایک زائد ہے؛ مگر وہ متعین نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں کے معنیٰ کذب کے ہیں، حشو کی مثال، جیسے: وأَعْلَمُ علمَ اليوم والأمسِ قبلَه (میں جانتا ہوں آج کا علم اور آج سے پہلے گزشتہ کا علم) اس میں "قبله" زائد ہے اور متعین ہے کیوں کہ قبلیت اس کے مفہوم میں داخل ہے؛ لہٰذا "قبله" کو حشو کہیں گے۔ (دروس البلاغہ، ص: ۶۸ مکتبہ بشریٰ)

منطق اور علمِ کلام کی تعریف: یہ کتاب چوں کہ دو قسموں منطق اور علمِ کلام پر مشتمل ہے اس لیے شارح دونوں کی تعریف کر رہے ہیں، فرمایا:

علمِ منطق وہ ایسا قانونی آلہ ہے جس کی رعایت رکھنے سے ذہن خطائی الفکر سے محفوظ رہتا ہو۔

وضاحت: آلہ کے لغوی معنیٰ: مشین اور اوزار کے ہیں اور اصطلاح میں فاعل و منفعل کے درمیان ایسا واسطہ ہے جو فاعل کے اثر کو منفعل تک پہنچادے، جیسے: آرا بڑھئی کے لیے، یہ فاعل بڑھئی اور منفصل لکڑی کے درمیان ایسا واسطہ ہے جو فاعل بڑھئی کے اثر کو منفعل لکڑی تک پہنچا دیتا ہے؛ لہٰذا آرے کو آلہ کہیں گے۔ منطق کو آلہ اس لیے کہا گیا کہ یہ فاعل یعنی قوتِ عاقلہ اور منفعل یعنی مطالبِ کسبیہ (مجہولات) کے درمیان ایسا واسطہ ہے جس کے ذریعہ قوتِ عاقلہ کا اثر مطالبِ کسبیہ تک پہنچ جاتا ہے۔ "قانونیّة" قانون کی طرف منسوب ہے، قانون کی لغوی اور اصطلاحی تعریف آگے آئے گی ان شاءاللہ۔

"**مراعاتها**": منطق کی تعریف میں مراعاتها کی قید اِس وجہ سے لگائی کہ نفسِ منطق ذہن کو خطائی الفکر سے نہیں بچاتا بلکہ اس کے قواعد کی رعایت کرنا ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتا ہے؛ اس لیے کہ اگر نفسِ منطق ذہن کو خطائی الفکر سے بچاتا، تو پھر کسی بھی منطقی کو فکر میں غلطی نہ ہوتی حالاں کہ مناطقہ بھی فکر میں غلطی کرتے ہیں۔

اور علمِ کلام کی تعریف یہ ہے کہ علمِ کلام: وہ علم ہے جس میں اسلامی قانون کے مطابق مبدأ اور معاد کے احوال سے بحث کی جاتی ہو، مبدأ سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات ہیں اور معاد سے مراد مرنے کے بعد زندہ ہونا پھر حساب وکتاب کا ہونا ہے تو تعریف کا حاصل یہ ہوا کہ وہ علم جس میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات اور مرنے کے بعد کے احوال سے اسلامی قانون کے مطابق بحث کی جاتی ہو، وہ علمِ کلام ہے۔

فائدہ (۱): "علىٰ نهج قانون الإسلام" یہ قید احترازی ہے، اس کے ذریعہ علمِ حکمت کو نکالنا مقصود ہے؛ کیوں کہ اس میں اگرچہ مبدأ اور معاد کے احوال سے بحث کی جاتی ہے، مگر اسلامی قانون کے مطابق نہیں؛ بلکہ اُس قانون کے مطابق جو عقلاً ثابت ہے اور اس میں موافقِ شریعت ہونے کا لحاظ نہیں ہے۔

فائدہ (۲): اسلامی قانون سے مراد: کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ اور اجماعِ امت ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَتَقْرِيْبِ الْمَرَامِ" بِالْجَرِّ عَطْفٌ عَلَى التَّهْذِيْبِ أَيْ: هٰذَا غَايَةُ تَقْرِيْبِ الْمَقْصَدِ إِلَى الطَّبَائِعِ وَالْأَفْهَامِ. وَالْحَمْلُ عَلٰى طَرِيْقِ الْمُبَالَغَةِ أَوِ التَّقْدِيْرِ: هٰذَا مُقَرِّبٌ غَايَةَ التَّقْرِيْبِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وتقريب المرام" جر کے ساتھ معطوف ہے تہذیب پر یعنی: یہ مقصد کو طبیعتوں اور فہموں کے قریب کرنے کی انتہا ہے اور حمل مبالغے کے طریقے پر ہے یا تقدیرِ عبارت: هٰذا مقرب غاية التقريب کے طریقے پر ہے۔

وتقريب المرام کی تحقیق

تشریح: اس قول کے تحت شارح تہذیب ماتن کے قول "وتقريب المرام" کی تحقیق فرمارہے ہیں، فرمایا: تقریب

المرام جر کے ساتھ ہے یعنی حالتِ جری میں ہے؛ کیوں کہ اس کا عطف "تھذیب الکلام" مضاف الیہ پر ہے اور المرام کے معنیٰ ہیں: مقصد پھر تقریب مصدر متعدی بدو مفعول ہوتا ہے پہلے کی طرف بلا واسطہ اور دوسرے کے طرف بالواسطہ "المرام" مضاف الیہ تو اس کا مفعول بہ اوّل ہے اور مفعول بہ ثانی محذوف ہے جو إلى الطبائع و الأفهام ہے، شارح تہذیب نے إلى الطبائع و الأفهام لا کر اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ تقریب مصدر متعدی بدو مفعول ہوتا ہے؛ لہٰذا اب پوری عبارت اِس طرح ہوگی: "هٰذا غاية تقريب المقصد إلى الطبائع و الأفهام" اس کا ترجمہ ہے: "یہ مقصد کو طبیعتوں اور فہموں کے نہایت قریب کرنے والی ہے" اور مقصد سے علمِ کلام کا مقصد مراد ہے یعنی: عقائد کو دلائل سے ثابت کرنا۔

اعتراض اور اس کا جواب: وَالْحَمْلُ عَلٰى طَرِيقِ الْمُبَالَغَةِ، الخ: اس عبارت میں شارح تہذیب اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو "هٰذا غاية تهذيب الكلام" کی طرح تقريب المرام کے بذریعے عطف هٰذا پر محمول ہونے کے سلسلے میں وارد ہوتا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ تقریب المرام مصدر ہے اور یہ بذریعۂ عطف محمول ہے هٰذا پر تو مصدر کا حمل ذات پر لازم آیا اور یہ ناجائز ہے۔

جواب کی وضاحت یہ ہے کہ تقريب المرام کا حمل هٰذا پر یا تو مجاز فی النسبت کے طریقے سے ہے یعنی: تقریب کی نسبت ہونی چاہیے تھی وصفِ کتاب کی طرف کہ کتاب کا وصف نہایت قریب کرنا ہے؛ مگر مبالغہ کرنے کے لیے ذاتِ کتاب کی طرف نسبت کردی گئی، اس صورت میں معنیٰ ہوں گے: یہ (کتاب) مقصد کو طبیعتوں اور فہموں کے قریب کرنے کی غایت ہے یعنی یہ کتاب مقرِّب ہوتے ہوتے تقریب ہوگئی، یا پھر اس کا حمل هٰذا پر مجاز بالحذف کے طریقے سے ہے یعنی خبر محذوف ہے، عبارت کی تقدیر ہے: "هٰذا مقرِّب غايةَ التقريب" (یہ نہایت قریب کرنے والی ہے) اس میں مقرِّبٌ خبر ہے اور "غاية التقريب" مفعولِ مطلق ہے، خبر کو حذف کر کے مفعولِ مطلق غاية التقريب کو اس کے قائم مقام کردیا اور خبر کا اعراب مفعولِ مطلق کو دے دیا هٰذا غاية التقريب ہوگیا، پھر "التقريب" کا الف لام حذف کر کے المرام کی طرف اس کی اضافت کردی گئی غاية تقريب المرام ہوگیا۔

{شرح} قَوْلُهُ: "مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ" بَيَانٌ لِلْمَرَامِ.
وَالْإِضَافَةُ فِيْ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ بَيَانِيَّةٌ، إِنْ كَانَ الْإِسْلَامُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِ الْإِعْتِقَادَاتِ، وَإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنْ مَجْمُوْعِ الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ، وَالتَّصْدِيْقِ بِالْجَنَانِ، وَالْعَمَلِ بِالْأَرْكَانِ، أَوْكَانَ عِبَارَةً عَنْ مُجَرَّدِالْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ، فَالْإِضَافَةُ لَامِيَّةٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "من تقرير عقائد الإسلام" بیان ہے مرام کا۔ اور اضافت عقائدِ اسلام میں بیانیہ ہے، اگر اسلام نام ہو نفسِ اعتقادات کا اور اگر اسلام نام ہو اقرار باللسان، تصدیق بالقلب اور اعضائے ظاہرہ سے عمل کے مجموعے کا، یا اسلام نام ہو صرف اقرار باللسان کا، تو اضافت، لامیہ ہے۔

"من" بیان کے لیے ہے اور عقائدِ اسلام میں اضافت بیانیہ ہے یا لامیہ؟

تشریح: شارح تہذیب نے اس قول کے تحت دو باتیں ذکر کی ہیں: (۱) من کے معنیٰ (۲) عقائد الإسلام میں اضافت کونسی ہے؟ پہلی بات بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ: "من تقریر عقائد الإسلام" میں "تقریر عقائد الإسلام" بیان ہے المرام کا یعنی: مرام بمعنیٰ مقصد سے مراد "تقریر عقائد الإسلام" ہے اس کے معنیٰ ہیں: اسلامی عقائد کو دلائل سے ثابت کرنا۔

والإضافة، الخ...... سے شارح تہذیب اس بات کو متعین فرما رہے ہیں کہ عقائد کی اسلام کی طرف اضافت کونسی ہے بیانیہ ہے یا لامیہ یا کوئی اور؟ اس کو سمجھنے سے پہلے دو مقدموں کا جان لینا ضروری ہے:

پہلا مقدمہ: اضافتِ معنوی کی تین قسمیں ہیں: (۱) اضافت بمعنیٰ من یعنی: اضافتِ بیانیہ (۲) اضافت بمعنیٰ لام یعنی: اضافتِ لامیہ (۳) اضافت بمعنیٰ فی یعنی اضافتِ ظرفیہ۔

اضافتِ بیانیہ: وہ اضافت ہے جس میں مضاف الیہ سے پہلے من مقدر ہو اور یہ اُس وقت ہوتا ہے جب دو شرطیں موجود ہوں (۱) مضاف الیہ مضاف کی جنس ہو یعنی مضاف الیہ کا مضاف اور غیر مضاف پر اطلاق درست ہوتا ہو، بایں طور کہ مضاف یا غیر مضاف کو مبتدا اور مضاف الیہ کو خبر بنانا صحیح ہو۔ (۲) مضاف الیہ مضاف کی اصل بھی ہو یعنی: مضاف ایسا ہو جو مضاف الیہ سے بنا ہو، جیسے: خاتمُ فضة، اس مثال میں مضاف الیہ فضة مضاف خاتم کی جنس ہے یعنی مضاف الیہ فضة کا مضاف خاتم پر اطلاق درست ہے، اس طرح کہ خاتم کو مبتدا اور فضة کو خبر بنا کر الخاتمُ فضة کہنا صحیح ہے اور مضاف الیہ، مضاف کی اصل بھی ہے؛ لہٰذا فضة سے پہلے من مقدر ہوگا اور یہ اضافت بیانیہ ہوگی۔

اضافتِ لامیہ: وہ اضافت ہے جس میں مضاف الیہ سے پہلے لام مقدر ہو اور یہ اُس وقت ہوتا ہے جب مضاف الیہ مضاف کا ظرف نہ ہو اور نہ مضاف الیہ مضاف کی جنس ہو یعنی مضاف الیہ کا مضاف اور غیر مضاف پر اطلاق درست نہ ہوتا ہو، جیسے: غلام زید، اس مثال میں زید مضاف الیہ نہ تو غلام مضاف کا ظرف ہے اور نہ غلام کی جنس ہے؛ کیوں کہ زید کا غلام پر اطلاق درست نہیں ہے یوں نہیں کہہ سکتے: الغلامُ زید لہٰذا زید سے پہلے لام مقدر ہوگا اور غلام کی زید کی طرف اضافت، اضافتِ لامیہ ہوگی۔

اضافتِ ظرفیہ: وہ اضافت ہے جس میں مضاف الیہ سے پہلے فی مقدر ہو اور یہ اُس وقت ہوتا ہے جب مضاف الیہ، مضاف کا ظرف ہو، چاہے ظرف زمان ہو، جیسے: صلاۃ اللیل یا ظرف مکان ہو، جیسے: صلاۃ المسجد پہلی مثال میں مضاف الیہ اللیل ظرفِ زمان ہے اور دوسری مثال میں المسجد مضاف الیہ ظرفِ مکان ہے، لہٰذا اللیل اور المسجد سے پہلے فی مقدر ہوگا اور یہ اضافت ظرفیہ ہوگی۔ (کافیہ و جامع الغموض)

دوسرا مقدمہ: عقائد اور اسلام کی تعریف سے متعلق ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عقائد جمع ہے عقیدةٌ کی، عقیدہ کی تعریف

ہے: وہ قضیہ جس کی تصدیق کی جائے یا بالفاظِ دیگر: دین و مذہب سے متعلق وہ بات جس کی دل سے تصدیق کی جائے اور نفس کو اس کا یقین ہو جائے۔ (الوجیز فی عقیدۃ السلف الصالح، ص:۲۵) اس سے معلوم ہوا کہ عقیدے کا تعلق دل سے ہوتا ہے اور ایک قول کے مطابق محض تصدیقِ قلبی کا نام ہی عقیدہ ہے۔ (نبراس، ص:۱۰)

اور اسلام کی دو تعریفیں ہیں: لغوی اور اصطلاحی۔

اسلام کی لغوی تعریف ہے: تسلیم و انقیاد یعنی اپنے آپ کو کسی کے حوالے اور سپرد کر دینا، اطاعت و فرماں برداری کرنا۔

اور اصطلاحی تعریف میں اختلاف ہے: (۱) ایک قول یہ ہے کہ اسلام اقرار باللسان، تصدیق بالجنان اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہے یعنی زبانی اقرار، قلبی تصدیق اور اعضائے ظاہرہ سے اقرارِ لسانی کے مقتضیٰ پر عمل کرنے کے مجموعے کو اسلام کہا جاتا ہے، اس کے قائل جمہور محدثین، اشاعرہ، معتزلہ اور خوارج ہیں۔ (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اسلام نام ہے: صرف اقرار باللسان کا یعنی صرف زبان سے اقرار کرنے کا نام اسلام ہے، یہ کرامیہ کا مذہب ہے (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ اسلام نام ہے صرف اعتقاد کا یعنی ماجاء به النبيّ صلى الله عليه وسلم کو سچے دل سے مان لینا، اسلام ہے، باقی اقرار باللسان یہ احکامِ دنیویہ کے اجراء کے لیے شرط ہے، یہ ماتریدیہ اور جمہور محققین کا قول ہے۔

ان دونوں مقدموں کو جان لینے کے بعد سمجھیے کہ عقائد کی اسلام کی طرف اضافت کونسی ہے؟ شارح تہذیب نے اس سلسلے میں دو احتمال ذکر کیے ہیں:

(۱) عقائد کی اسلام کی طرف اضافت، اضافتِ بیانیہ ہے جبکہ اسلام صرف اعتقاد یعنی تصدیقِ قلبی کا نام ہو؛ کیوں کہ اس صورت میں اسلام مضاف الیہ عقائد مضاف کی جنس ہوگا یعنی یوں کہہ سکتے ہیں: کہ عقائد اسلام ہیں اور ایسی اضافت، بیانیہ کہلاتی ہے؛ لہٰذا من تقریر عقائد الإسلام کے معنی ہوں گے: "من تقريرِ عقائدَ من الإسلام" ترجمہ ہے: عقائد یعنی اسلام کو دلائل سے ثابت کرنا۔

(۲) عقائد کی اسلام کی طرف اضافت، لامیہ ہے جبکہ اسلام اقرار باللسان، تصدیق بالقلب اور عمل بالارکان کے مجموعے یا صرف اقرار باللسان کا نام ہو؛ کیوں کہ اس صورت میں مضاف الیہ اسلام نہ تو مضاف عقائد کا ظرف ہے اور نہ عقائد کی جنس ہے، یعنی اسلام کا عقائد پر اطلاق درست نہیں ہے اور ایسی اضافت، اضافتِ لامیہ کہلاتی ہے؛ لہٰذا اس صورت میں من تقریر عقائد الإسلام کے معنیٰ ہوں گے: من تقرير عقائد للإسلام یعنی: اسلام کے عقائد کو دلائل سے ثابت کرنا۔

ملحوظہ: اسلام اور ایمان کے درمیان فرق

واضح رہے کہ لغت میں ایمان اور اسلام کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے کہ ایمان لغت میں نام ہے تصدیقِ قلبی کا اور اسلام نام ہے انقیادِ ظاہری یعنی اطاعت و فرمابرداری کا؛ مگر شریعت میں مصداق کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں؛ اس لیے کہ شرعاً ایمان

بغیر اسلام کے اور اسلام بغیر ایمان کے معتبر نہیں یعنی اللہ اور اس کے رسول کی محض دل میں تصدیق کر لینا اس وقت تک معتبر نہیں جب تک زبان سے اس تصدیق کا اظہار اور اطاعت وفرماں برداری کا اقرار نہ کرے، اسی طرح زبان سے تصدیق کا اظہار یا فرماں برداری کا اقرار اُس وقت تک معتبر نہیں جب تک دل میں اللہ اور اس کے رسول کی تصدیق نہ ہو۔

(معارف القرآن شفیعی: ۱/۱۱۱،۱۱۲، الفقہ الاکبر وشرحہ)

{شرح} قَوْلُهُ: "جَعَلْتُه تَبْصِرَةً" أَيْ: مُبْصِرًا، وَيَحْتَمِلُ التَّجَوُّزَ فِي الْإِسْنَادِ، وَكَذَا قَوْلُهُ: "تَذْكِرَةً".

ترجمہ: ماتن کا قول: "جعلته تبصرة" (بنایا میں نے اس کو تبصرہ) یعنی: مبصر، اور یہ قول احتمال رکھتا ہے مجاز في الاسناد کا (بھی) اور اسی طرح ماتن کا قول: "تذكرة" ہے۔

ایک اعتراض کا جواب

تشریح: اس عبارت سے شارح تہذیب کا مقصد ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جعل بمعنی صَيَّرَ ایسے دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے جن میں سے مفعولِ ثانی مفعولِ اوّل کی طرف مسند ہو یعنی مفعول اوّل کو مبتدا اور مفعولِ ثانی کو خبر بنانا صحیح ہوتا ہو، جیسے: جعل الليل لباسا؛ لہٰذا مفعولِ ثانی مفعولِ اوّل پر محمول ہوگا، یہاں ماتن کی عبارت میں جعل کا مفعول بہ اوّل "هاء" ضمیر منصوب ہے جو راجع ہے کتاب کی طرف اور وہ اسمِ ذات ہے اور مفعول بہ ثانی تبصرة ہے جو بروزن تفعلہ بابِ تفعیل کا مصدر ہے، تو مصدر کا حمل ذات پر لازم آیا؛ حالاں کہ مصدر کا حمل ذات پر جائز نہیں ہے۔

شارح تہذیب نے أي: مبصرا سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں مصدر کا حمل ذات پر یا تو مجازِ لغوی کے طور پر ہے یعنی: تبصرة مصدر مبصّرا اسمِ فاعل کے معنی میں ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس کتاب کو مبصر بنایا اُس شخص کے لیے جو تبصرة کا ارادہ کرے، یا مصدر تبصرة کا حمل ذات پر مجاز فی الاسناد کے طور پر ہے، مجاز فی الاسناد کہتے ہیں: فعل یا معنیٔ فعل کی ماهوله کے غیر یعنی فاعلِ حقیقی کے علاوہ کی طرف نسبت کرنا کسی تاویل اور قرینے سے، جیسے: نهاره صائم میں صائم کی نسبت نهار کی طرف کی گئی ہے، جبکہ نسبت صاحبِ نہار یعنی انسان کی طرف ہونی چاہیے تھی، کیوں کہ حقیقت میں صائم انسان ہوتا ہے نا کہ نہار؛ لہٰذا صوم کی نہار کی طرف اسناد کو مجاز فی الاسناد کہیں گے، اسی طرح یہاں تبصرة مصدر کی نسبت حقیقت میں وصفِ کتاب کی طرف ہونی چاہیے تھی کہ میں نے اس کتاب کا وصف "تبصرة" بنایا؛ لیکن مبالغہ کرنے کے لیے ذاتِ کتاب کی طرف نسبت کردی گئی ہے۔

وَكَذَا قَوْلُهُ: "تَذْكِرَةً" (اسی طرح ماتن کا قول: تذكرة ہے) یعنی: جو اعتراض تبصرة مصدر پر ہوتا ہے وہی اعتراض یہاں تذكرة پر بھی ہو رہا ہے اور جو جواب تبصرة پر ہونے والے اعتراض کا دیا گیا، وہی جواب تذكرة پر ہونے والے اعتراض کا بھی ہوگا جس کی مختصر وضاحت یہ ہے کہ تذكرة حرفِ عطف واو کے واسطے سے تبصرة کی طرح جعلت

کا مفعول بہ ثانی ہے؛ لہٰذا مصدر کا حمل ذات پر لازم آیا جو کہ ناجائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ حمل یا تو مجازِ لغوی کے طور پر ہے یعنی "تذکرۃ" مذکّر اسمِ فاعل کے معنیٰ میں ہے یا پھر یہ حمل مجاز فی الاسناد کے طور پر ہے یعنی: تذکرۃ مصدر کی اسناد حقیقت میں وصفِ کتاب کی طرف ہونی چاہیے تھی؛ مگر مبالغہ کرنے کے لیے تذکرۃ کی اسناد ذاتِ کتاب کی طرف کردی گئی ہے۔

ملحوظہ: حقیقت ومجاز کی تعریف اور مجاز کی قسمیں

حقیقت: وہ لفظ ہے جس کو معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہو، جیسے: أسد بمعنیٰ شیر۔ **مجاز:** وہ لفظ ہے جس کو معنیٰ موضوع لہٗ کے علاوہ میں استعمال کیا گیا ہو، ان دونوں کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے، جیسے: أسد بمعنیٰ رجل شجاع۔

مجاز کی دو قسمیں ہیں: (۱) مجازِ لغوی (۲) مجازِ عقلی۔

مجازِ لغوی: مشہور قول کے مطابق مطلق مجاز کو کہا جاتا ہے، یعنی وہ لفظ معنیٰ موضوع لہٗ کے علاوہ میں استعمال کیا گیا ہو، اس بنا پر کہ معنیٰ موضوع لہٗ اور غیر موضوع لہٗ کے درمیان کوئی مناسبت ہے، جیسے: أسد جب اس کا استعمال رجلِ شجاع کے معنیٰ میں ہو، اسی طرح وہ مصدر جو اسمِ فاعل کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہو، مجازِ لغوی کہلائے گا۔

مجازِ عقلی: وہ مجاز ہے جس میں فعل یا معنیٔ فعل کی اسناد غیر ماھولہٗ (فعل معروف کی صورت غیر فاعل حقیقی اور فعل مجہول کی صورت میں غیر مفعول حقیقی) کی طرف کی گئی ہو اس بنا پر کہ فعل یا معنیٔ فعل اور غیر ماھولہٗ کے درمیان کوئی ربط اور تعلق ہے اور اسنادِ حقیقی سے روکنے والا کوئی قرینہ موجود ہے، فعل کی مثال، جیسے: صَامَ نَهَارُهُ (اس کے دن نے روزہ رکھا) اس میں صام فعل کی اسناد نہار کی طرف کی گئی ہے جو فاعلِ حقیقی "صاحب نہار" کا غیر ہے اور یہ اسناد اس بنا پر ہے کہ نہار فعل صوم کے لیے زمان ہے؛ لہٰذا اس اسناد کو مجازِ عقلی کہیں گے۔ معنیٔ فعل کی مثال، جیسے: النَّهْرُ جَارٍ (نہر جاری ہے) اس میں "جار" اسمِ فاعل کی اسناد "النہر" کی طرف کی گئی ہے جو کہ فاعلِ حقیقی کے لیے مکان ہے؛ اس لیے یہ اسناد بھی مجازِ عقلی ہوگی۔ واضح رہے کہ مجازِ عقلی کو اسنادِ مجازی، مجاز فی الاسناد اور مجازِ حکمی بھی کہا جاتا ہے۔ (البلاغۃ الواضحۃ: ۶۷، ۱۱۳)

{شرح} قَوْلُهُ: "لَدَى الْإِفْهَامِ" بِالْكَسْرِ أَيْ: تَفْهِيمِ الْغَيْرِ إِيَّاهُ، أَوْتَفْهِيمِهِ لِلْغَيْرِ، وَالْأَوَّلُ لِلْمتعَلِّمِ وَالثَّانِي لِلْمُعَلِّمِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "لدى الإفهام" کسرے کے ساتھ یعنی: غیر کے اس کو سمجھانے کے وقت یا اس کے غیر کو سمجھانے کے وقت اور پہلا متعلّم کے لیے ہے اور دوسرا معلّم کے لیے ہے۔

افہام کی تحقیق اور من حاول کا مصداق

تشریح: اس قول کے تحت شارحِ تہذیب، افہام کی تحقیق فرما کر من حاول التبصر کا مصداق متعین فرما رہے ہیں،

فرمایا: افھـام کسرے کے ساتھ ہے یعنی بابِ افعال کا مصدر ہے اور تفہیم کے معنیٰ میں ہے اور افہام بمعنیٰ تفہیم متعدی بدو مفعول ہوتا ہے یہاں افہام بمعنیٰ تفہیم کے فاعل اور مفعول دونوں محذوف ہیں، شارح نے افہام کی تفسیر تفهيم الغير إياه... سے فرما کر اسی طرف اشارہ کیا ہے، پھر افہام بمعنیٰ تفہیم کے فاعل اور مفعول بہ میں شارح نے دو احتمال ذکر کیے ہیں:

(۱) افہام بمعنیٰ تفہیم کا فاعل من حاول کا غیر ہے اور مفعول بہ اول "من" کی طرف لوٹنے والی ضمیر ہے اور مفعول بہ ثانی "مقاصد الكتاب" ہے أي: تفهيم الغير إياه سے شارح نے اسی احتمال کو بیان کیا ہے جس کا ترجمہ ہے: "غیر کے اس کو کتاب کے مقاصد سمجھانے کے وقت" اس صورت میں افہام کا فاعل یعنی سمجھانے والا چوں کہ "من حاول" کا غیر ہے اور مفعول بہ اوّل یعنی جس کو سمجھایا گیا وہ من حاول ہے اور مفہِم (بالکسر) استاد ہوتا ہے اور مفہَم (بالفتح) شاگرد ہوتا ہے؟ اس لیے اس صورت میں من حاول کا مصداق طالبِ علم ہوگا اور جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لدى الإفهام کے معنیٰ ہوں گے: "میں نے اس کتاب کو مبصر بنایا اُس شخص کے لیے جو تبصرہ کا ارادہ کرے جس وقت کہ اس کو غیر یعنی استاد کتاب کے مضامین و مقاصد سمجھائے" یعنی: میں نے اس کتاب کو طالبِ علم کے لیے مبصر بنایا ہے۔

(۲) افہام بمعنیٰ تفہیم کا فاعل من کی طرف لوٹنے والی ضمیر ہے اور مفعول بہ اوّل من حاول کا غیر ہے اور مفعول بہ ثانی مقاصد الكتاب ہے أو تفهيمه للغير سے شارح تہذیب نے اسی احتمال کو ذکر کیا ہے جس کا ترجمہ ہے: "اس کے غیر کو کتاب کے مقاصد سمجھانے کے وقت" اس صورت میں افہام کا فاعل یعنی سمجھانے والا چوں کہ من حاول ہے اور مفعول بہ اوّل یعنی جس کو سمجھایا گیا من حاول کا غیر ہے اور مفہِم (بالکسر) استاد ہوتا ہے اور مفہَم (بالفتح) طالبِ علم ہوتا ہے، اس لیے اس صورت میں من حاول کا مصداق استاد ہوگا اور جعلته تبصرة الخ کے معنیٰ ہوں گے: "میں نے اس کتاب کو مبصر بنایا اس شخص کے لیے جو تبصرہ کا ارادہ کرے، جس وقت کہ وہ، غیر یعنی طالبِ علم کو کتاب کے مضامین سمجھائے یعنی: میں نے اس کو استاذ کے لیے مبصر بنایا ہے"۔

خلاصہ یہ ہے کہ من حاول التبصر کا مصداق یا تو طالبِ علم ہے، یا استاذ ہے اگر لدى الإفهام میں افہام مصدر کی اضافت فاعل: غیر من حاول کی طرف ہو اور مفعول بہ اوّل: من حاول کی طرف لوٹنے والی ضمیر ہو أي: افهام الغير إياه، تو اس صورت میں من حاول کا مصداق طالبِ علم ہوگا اور اگر افہام مصدر کی اضافت فاعل، من حاول کی ضمیر کی طرف ہو اور مفعول بہ اول: غیر من حاول ہو أي: "افهامه الغير" تو اس صورت میں من حاول کا مصداق معلّم ہوگا۔

{شرح} قَوْلُهُ: "مِنْ ذَوِي الْأَفْهَامِ" (بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ) جَمْعُ فَهْمٍ.
وَالظَّرْفُ إِمَّا فِي مَوْضِعِ الْحَالِ مِنْ فَاعِلِ "يَتَذَكَّرَ" أَوْ مُتَعَلِّقٌ بِيَتَذَكَّرَ بِتَضْمِيْنِ مَعْنَى الْأَخْذِ أَوِ التَّعَلُّمِ أَي: يَتَذَكَّرَ آخِذًا أَوْ مُتَعَلِّمًا مِنْ ذَوِي الْأَفْهَامِ. فَهٰذَا أَيْضًا يَحْتَمِلُ الْوَجْهَيْنِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "من ذوی الأفهام" (أفهام) ہمزہ کے فتح کے ساتھ ہے، فَهْمٌ کی جمع ہے۔
اور ظرف یا تو "یتذکر" کے فاعل سے حال کی جگہ میں ہے یا متعلق ہے یتذکر کے أخذ یا تعلم کے معنیٰ کی تضمین

کے ساتھ یعنی: یتذکر آخذا أو متعلما...الخ (ارادہ کرے یاد کرنے کا اس حال میں کہ وہ حاصل کرنے والا ہو، یا سیکھنے والا ہو سمجھدار لوگوں سے۔ پس یہ (قول یعنی: من أراد أن یتذکر من ذوي الأفهام) بھی احتمال رکھتا ہے دو صورتوں کا۔

من ذوی الأفہام کی تحقیق وترکیب اور ''من أراد''الخ کا مصداق

تشریح: اس قول کے تحت شارح تہذیب نے من ذوي الأفهام کی تحقیق، جار مجرور ''من ذوي الأفهام'' کی ترکیب اور من أراد أن یتذکر کا مصداق بیان کیا ہے فرمایا: أفهام یہ ''فهم'' کی جمع ہے جس کے معنی ہیں: سمجھ اور ''ذوي'' یہ ذو کی جمع ہے جو مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے حالتِ جری میں ہے، لہٰذا (ذوي الأفهام) کے معنی ہوئے: سمجھدار لوگ۔

اور من ذوي الأفهام ظرف یعنی: جار مجرور کی ترکیب میں دو احتمال ہیں: (۱) یہ ثابتًا یا کائنًا کے متعلق ہو کر یتذکر کی ھو ضمیر فاعل سے حال واقع ہے اس صورت میں یہ ظرفِ مستقر ہوگا اور عبارت کی تقدیر یہ ہوگی: أن یتذکر کائنا أو ثابتا من ذوي الأفهام (یعنی وہ ارادہ کرے یاد کرنے کا اس حال میں کہ وہ سمجھدار لوگوں میں سے ہو) اس صورت میں من أراد أن یتذکر من ذوي الأفهام کا مصداق استاذ ہوگا۔

(۲) یہ ظرف متعلق ہے ''یتذکر'' فعل کے اس صورت میں یہ ظرف لغو ہوگا؛ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ یتذکر کا صلہ من نہیں آتا، اس لیے من ذوي الأفهام کو یتذکر کے متعلق کرنا درست نہیں ہے ''بتضمین معنی الأخذ أو التعلم'' سے شارح تہذیب نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں یتذکر میں أخذ یا تعلم کے معنیٰ کی تضمین کر لی گئی ہے اور ان دونوں کا صلہ من آتا ہے؛ لہٰذا أخذ یا تعلم کے معنیٰ کی تضمین کے ساتھ ''من'' حرفِ جر کو ''یتذکر'' فعل کے متعلق کرنا صحیح ہے۔

تضمین اور صلے کی تعریف: اِس کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ایک تمہید جو صلے اور تضمین کی تعریف سے متعلق ہے، جان لینی مناسب ہے، پس یاد رکھیے کہ: صلہ: وہ حرفِ جر ہے جس کے ذریعے فعل اپنے مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے، جیسے: مررت بزید میں باحرفِ جر کے ذریعے ''مرّ'' فعل اپنے مفعول زید کی طرف متعدی ہے، لہٰذا با حرفِ جر مرّ فعل کا صلہ ہے۔

(زینی زادہ، ص:٦)

تضمین: تضمین کی لغوی تعریف ہے: ایک چیز کو دوسری چیز کے اندر رکھنا اور اصطلاحِ نحاۃ میں تضمین کی تعریف ہے: ایک فعل یا شبہ فعل میں دوسرے فعل یا شبہ فعل کے معنیٰ کا لحاظ کر کے دوسرے فعل یا شبہ فعل کا عمل پہلے فعل یا شبہ فعل کو دے دینا۔ پس جب تضمین کی صورت میں دوسرے فعل یا شبہ فعل کا عمل پہلے فعل یا شبہ فعل کو دے دیا جاتا ہے تو لازم اور متعدی ہونے میں متضمَّن فیہ (پہلا فعل یا شبہ فعل جس میں دوسرے فعل یا شبہ فعل کے معنیٰ کا لحاظ کیا گیا ہے) کا حکم متضمَّن (دوسرا فعل یا شبہ فعل جس کے معنیٰ کا لحاظ کیا گیا ہے) کی طرح ہوگا، فعل کی مثال، جیسے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ﴿وَلَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَهُمْ إِلٰى أَمْوَالِكُمْ﴾

اِس آیت میں ایک قول کے مطابق "لا تـا کلوا" فعل نہی میں لاتـضمُّوا کے معنیٰ کالحاظ کر کے اس کا عمل لاتـا کلوا کو دے دیا گیا ہے جس کی وجہ سے عبارت کے معنیٰ ہیں: "لاتـضمـوا أموالھم إلٰی أموالکم آکلین" (نہ ملاؤ تم ان کے مالوں کو اپنے مالوں کے ساتھ کھاتے ہوئے) دوسری مثال، جیسے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ﴿وَلَاتَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ (تم نکاح کی گرہ پکی نہ کرو) اس میں لَاتَعْزِمُوْا میں "لَاتَنْوُوْا" کے معنیٰ کی تضمین ہے جس کی وجہ سے ﴿عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ "علیٰ" حرفِ جر کے بغیر ﴿وَلَاتَعْزِمُوْا﴾ کا مفعول بہ ہے ورنہ "عزم" علیٰ کے واسطے سے متعدی ہوتا ہے۔ شبہ فعل میں تضمین کی مثال، جیسے: کافیہ میں ہے: "لیـدل عـلـی المعاني المعتورة علیه" اس میں "علیه" متعلق ہے "الـمعتورة" کے جبکہ "اعتور" بلا واسطۂ حرفِ جر اپنے مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے؛ مگر اس میں ورود کے معنیٰ کا لحاظ کر کے اس کا عمل "مـعـتـورة" کو دے دیا گیا ہے، عبارت کی تقدیر ہے: "لیدل علی المعاني المعتورة واردةً علیه"۔

فائدہ: واضح رہے کہ تضمین میں نحویوں کے دو مذہب ہیں:

پہلا مذہب: یہ ہے کہ متضمَّن فیہ کو اصل قرار دیا جائے اور متضمَّن کو اس کی ضمیر سے حال قرار دیا جائے، اس صورت میں کافیہ والی عبارت کی تقدیر ہوگی: "علی المعاني المعتورة واردة علیه".

دوسرا مذہب: یہ ہے کہ متضمَّن کو اصل قرار دیا جائے اور متضمَّن فیہ کو اس کی ضمیر سے حال قرار دیا جائے، اس صورت میں عبارت کی تقدیر ہوگی: "المعاني الواردة علیه معتورةً". (جامع الغموض: ۱/۵۹، موسوعۃ النحو والصرف والاعراب، ص: ۲۵۵)

اِس تمہید کے بعد شارح کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ یہاں "یتذکر" میں أخذ یاتعلّم کے معنیٰ کا لحاظ کر کے اس کا عمل فعل یتـذکـر کو دے دیا گیا ہے اور أخـذ یاتـعـلـم کا صلہ "مـن" آتا ہے؛ لہٰذا اس اعتبار سے "مـن ذوي الأفھـام" کو "یتـذکـر" کے متعلق کرنا صحیح ہے اور پہلے مذہب کے مطابق عبارت کی تقدیر ہوگی: "یتـذکـر آخـذا أو متـعـلّما من ذوي الأفھام" (میں نے اس کتاب کو مذکر بنایا اس شخص کے لیے جو ارادہ کرے یاد کرنے کا سمجھدار لوگوں سے سیکھتے ہوئے)۔

اس صورت میں مـن أراد أن یتـذکـر مـن ذوي الأفھـام کا مصداق طالبِ علم ہوگا، پس یہ کلام یعنی: مـن أراد أن یتـذکـر الـخ اس طرح دونوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی: اس کا مصداق معلّم بھی ہوسکتا ہے اور متعلّم بھی، ظرفِ مستقر کی صورت میں اس کا مصداق معلّم ہے جبکہ ظرفِ لغو کی صورت میں اس کا مصداق متعلّم ہے۔

{شرح} قَوْلُهٗ: "سِيَّمَا" السِّيُّ بِمَعْنَى الْمِثْلِ يُقَالُ: هُمَا سِيَّانِ أَيْ: مِثْلَانِ وَأَصْلُ سِيَّمَا لَاسِيَّمَا حُذِفَ لَافِي اللَّفْظِ، لٰكِنَّهٗ مُرَادٌ مَعْنًى. وَمَا: زَائِدَةٌ، أَوْمَوْصُوْلَةٌ، أَوْمَوْصُوْفَةٌ، وَهٰذَا أَصْلُهٗ، ثُمَّ اسْتُعْمِلَ بِمَعْنٰى خُصُوْصًا.
وَفِيْمَا بَعْدَهٗ ثَلَاثَةُ أَوْجُهٍ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "سیّما" سِیّ، مثل کے معنیٰ میں ہے، کہا جاتا ہے: ھـما سیّان یعنی: مثلان (وہ دونوں برابر

ہیں) اور سیّما کی اصل: لا سیّما ہے، لا کو لفظ میں حذف کر دیا گیا؛ لیکن وہ معنیٰ کے اعتبار سے مراد ہے اور ما زائدہ ہے یا موصولہ یا موصوفہ اور یہ اس کی اصل ہے، پھر لا سیّما کو "خصوصاً" کے معنیٰ میں استعمال کر لیا گیا۔

اور اس کے بعد واقع ہونے والے اسم میں تین صورتیں جائز ہیں۔

سیّما کی لغوی اور نحوی تحقیق

تشریح: شارح تہذیب اس قول کے تحت "سیّما" کی لغوی اور نحوی تحقیق فرما رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ "سیّما" "سِيٌّ" اور "ما" سے مرکب ہے سيّ کے معنیٰ ہیں: مثل کے، جب دو چیزیں برابر اور ایک دوسرے کے مانند ہوں، تو کہا جاتا ہے: هما سِيَّان (وہ دونوں برابر ہیں) اور "سیّما" کی اصل لاسیّما ہے لفظ میں لا محذوف ہے؛ لیکن معنیٰ مراد ہے، لاسیّما کے معنیٰ ہوں گے: لامِثْلَ ما پھر اس "ما" میں تین احتمال ہیں:

(۱) مـا زائدہ ہے اور سيّ مابعد "الولد" کی طرف مضاف ہے؛ لہٰذا اس صورت میں اس کا مابعد مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا اور سيّ اپنے مضاف الیہ سے مل کر لائے نفی جنس کا اسم ہوگا اور اس کی خبر محذوف ہوگی، عبارت کے معنیٰ ہوں گے: "لامثل الولد الأعز... موجود" یا ما زائدہ کی صورت میں سيّ نکرہ مفردہ مبنی بر فتحہ لائے نفی جنس کا اسم ہے اور مابعد الولد... أخص یا أعني فعل محذوف کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، پھر جملہ فعلیہ لائے نفی جنس کی خبر ہے، اس صورت میں عبارت کے معنیٰ ہوں گے: "لامثل أخص أو أعني الولد..."۔

(۲) ما موصولہ بمعنیٰ الذي (۳) ما موصوفہ نکرہ بمعنیٰ شئ ہے ان دونوں صورتوں میں "سيّ" ما کی طرف مضاف ہوگا اور مابعد الولد... خبر ہوگا "هو" مبتدا محذوف کی، پھر جملہ اسمیہ خبریہ صلہ یا صفت ہوگا ما کی اور اسمِ موصول اپنے صلے اور موصوف اپنی صفت سے مل کر مضاف الیہ ہوگا "سيّ" مضاف کا، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر لائے نفی جنس کا اسم ہوگا اور اس کی خبر "موجود" محذوف ہوگی، اب ما موصولہ کی صورت میں عبارت کے معنیٰ ہوں گے: لامثل الذي هو الولد... موجود اور ما موصوفہ کی صورت میں معنیٰ ہوں گے: "لامثل شيء هو الولد... موجود"۔

(موسوعۃ النحو والصرف والاعراب، ص:۲،۵۷۲،۵۷۳، النحو الوافی: ۱/۴۰۴،۴۰۵)

هذا أصله: یعنی: "لاسیّما" اصل ہے "سیَّما" کی جس کے لغوی معنیٰ ہیں: لامثل ما پھر اس کو خصوصاً کے معنیٰ میں استعمال کر لیا گیا یعنی: لاسیّما اپنے لغوی معنیٰ میں مستعمل نہیں ہوتا؛ بلکہ مجازاً "خصوصاً" کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب دو چیزیں کسی امر میں شریک ہوں اور بطور خاص مابعد کو ماقبل پر ترجیح دینا مقصود ہو، تو اُس وقت لاسیّما کو استعمال کیا جاتا ہے، پس جب لاسیّما کے ذریعے اس کے مابعد کو ماقبل پر ترجیح دینا مقصود ہوتا ہے تو مابعد خاص ہو جاتا ہے، اس لیے لاسیّما خصوصاً کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے، جیسے: "أُحِبّ الطلاب ولاسِيّما المجتهد" اسی طرح یہاں الولد... الخ کو ماقبل پر ترجیح دینے

کے لیے سیّــمـا کو استعمال کیا گیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب مبصر اور مذکر تو ہر طالب علم اور استاذ کے لیے ہے، مگر خاص طور پر مصنف نے محمد نامی اپنے صاحبزادے کے لیے اس کو تصنیف کیا ہے، پس اسی کے لیے خاص طور پر یہ کتاب مبصّر اور مذکّر ہے۔

وفیـمـا بعده...: مطلب اس کا یہ ہے کہ لاسیّـمـا کے مابعد میں رفع، نصب اور جر تینوں اعراب جائز ہیں، رفع مبتدا محذوف کی خبر ہونے کی وجہ سے، اس صورت میں ما موصولہ یا موصوفہ ہوگا اور نصب فعل محذوف أعني یا اخص کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے، اس صورت میں ما زائدہ ہوگا اور سيء لائے نفی جنس کا اسم ہوگا اور فعل محذوف أخص یا أعني اپنے معمول سے مل کر لائے نفی جنس کی خبر ہوگا یا ما نکرہ تامہ بمعنی شئ مضاف الیہ ہوگا "سيّ" مضاف کا، پھر مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر لائے نفی جنس کا اسم ہوگا اور فعل محذوف اپنے معمول سے مل کر خبر ہوگا اور بعض نحویوں نے لاسیّـما کو کلماتِ استثناء میں سے شمار کیا ہے اور إلّا کے معنیٰ میں لیا ہے؛ لہٰذا ان کے نزدیک اس کا مابعد مستثنیٰ ہونے کی وجہ سے منصوب ہوگا اور جر "سيّ" کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے، اس صورت میں ما زائدہ ہوگا۔

{شرح} قَوْلُهُ: "اَلْحَفِيُّ" الشَّفِيقُ. قَوْلُهُ: "اَلْحَرِيُّ" اللَّائِقُ. قَوْلُهُ: "قِوَامٌ" أَيْ: مَايَقُوْمُ بِهِ أَمْرُهُ. قَوْلُهُ: "التَّأْيِيدِ" أَيْ: التَّقْوِيَةِ مِنَ الْأَيْدِ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ. قَوْلُهُ: "عِصَامٌ" أَيْ: مَايُعْصَمُ بِهِ أَمْرُهُ مِنَ الزَّلَلِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "الحفيّ" یعنی شفیق۔ ماتن کا قول: "الحري" یعنی لائق۔ ماتن کا قول: "قوام" یعنی: وہ چیز جس کے ذریعے اس کا معاملہ قائم ہو۔ ماتن کا قول: "التـأييد" یعنی: تقویت، یہ أید بمعنیٰ قوۃ سے ماخوذ ہے۔ ماتن کا قول: "عصام" یعنی: وہ چیز جس کے ذریعے اس کا معاملہ لغزش سے محفوظ رہے۔

عبارت میں مذکور مختلف الفاظ کے معانی

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب ماتن کی عبارت میں ذکر کردہ مختلف الفاظ کے معانی بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: "الحفي" کے معنیٰ شفیق اور مہربان کے ہیں، یہ صفتِ مشبہ ہے حَفِيَ بفلان حَفَاوَةً (س) سے، بمعنیٰ: خیر مقدم کرنا، اکرام کرنا، قرآنِ کریم میں ہے ﴿إِنَّهُ كَانَ بِيْ حَفِيًّا﴾ (بے شک وہ میرے اوپر مہربان ہے)۔ "الحري" اس کے معنیٰ ہیں: لائق، یہ حَرا بکذا حرًا (ن) سے صفت مشبہ ہے، بمعنیٰ لائق ہونا، کہا جاتا ہے: هو حريٌّ بكذا (وہ اس کے لائق ہے)۔

"قوام" کے معنیٰ ہیں: مایقوم به أمره (وہ چیز جس کے ذریعے کوئی چیز قائم ہو) یعنی: سہارا۔ "التأييد" تایید کے معنیٰ ہیں: تقویت یعنی: قوی کرنا، دلیل یہ ہے کہ یہ أَيـــد بمعنیٰ: قوت سے مشتق ہے اور قاعدہ ہے کہ جب مجرد کے دو مصدروں میں ترادف ہو، توان کے مزید فیہ کے مصدر میں بھی ترادف ہوتا ہے؛ لہٰذا جب أيد اور قوة مصدر مجرد میں ہم معنیٰ ہیں، توان کے مزید فیہ تایید اور تقویت بھی ہم معنیٰ ہوں گے۔ "عصام" عصام کے معنیٰ ہیں: مـايعصم به...... وہ چیز جس کے ذریعے کوئی چیز لغزش سے محفوظ رہے یعنی: پناہ۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَعَلَى اللّٰهِ" قُدِّمَ الظَّرْفُ هٰهُنَا لِقَصْدِالْحَصْرِ، وَفِيْ قَوْلِهٖ "بِهٖ" لِرِعَايَةِ السَّجْعِ أَيْضًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وعلی اللّٰہ" ظرف کو یہاں مقدم کیا گیا حصر کا ارادہ کرنے کے لیے اور ماتن کے قول: "بہ الاعتصام" میں ظرف کو مقدم کیا گیا رعایتِ سجع کی وجہ سے بھی۔

علی اللہ اور بہ ظرف مقدم کرنے کی وجہ

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب علی اللّٰہ اور بہ جار مجرور ظرف کو مقدم کرنے کی وجہ بیان فرمارہے ہیں فرمایا: "علی اللّٰہ" کو مقدم کرنے کی وجہ حصر کے معنیٰ پیدا کرنے کا ارادہ ہے یعنی: علی اللّٰہ کو اس لیے مقدم کیا گیا تا کہ حصر کے معنیٰ پیدا ہو جائیں؛ کیوں کہ قاعدہ ہے کہ تقدیم ماحقہ التاخیر یفید الحصر اور "بہ" ظرف کو مقدم کرنے کی دو وجہیں ہیں: (۱) حصر کے معنیٰ پیدا کرنا۔ (۲) سجع کی رعایت کرنا۔ بلاغت کی اصطلاح میں سجع کی تعریف ہے: کلامِ منثور کے دو فقروں کے آخری کلمات کا آخری حرف میں موافق ہونا (کشاف، ص: ۹۳۰) جیسے: شرح جامی کا خطبہ ہے: الحمد لولیّہ والصلاۃ علٰی نبیّہ، وعلٰی آلہ وأصحابہ المتأدبّین بآدابہ. اس خطبے میں دو فقروں کے آخری کلمات آخری حرف "ھاء" میں موافق ہیں؛ اس لیے یہ خطبہ مسجّع ہے، اسی طرح یہاں پہلے جملے: "لازال لہ من التوفیق قوام ومن التأیید عصام" کے آخری کلمات میں آخری حرف میم ہے، اس لیے بہ الاعتصام میں بہ کو مقدم کرنے کی وجہ سے کلام مسجّع ہو گیا اور سجع کی رعایت ہو گئی، اگر اس کو مؤخر کر کے الاعتصام بہ کہا جاتا، تو سجع کی رعایت نہ ہوتی۔

{شرح} قَوْلُهُ: "التَّوَكُّلُ" هُوَالتَّمَسُّكُ بِالْحَقِّ وَالْإِنْقِطَاعُ عَنِ الْخَلْقِ.
قَوْلُهُ "وَالْإِعْتِصَامُ" وَهُوَالتَّشَبُّثُ وَالتَّمَسُّكُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "التوکل" وہ اللہ تعالیٰ کو مضبوطی سے پکڑنا اور مخلوق سے علاحدہ ہونا ہے۔
ماتن کا قول: "والاعتصام" وہ چمٹنا اور مضبوطی سے پکڑنا ہے۔

توکل کے معنیٰ

تشریح: پہلے قول کے تحت توکل کے معنیٰ اور دوسرے قول کے تحت اعتصام کے معنیٰ بیان کیے ہیں، فرمایا: توکل کے معنیٰ ہیں: التمسک بالحق والانقطاع عن الخلق یعنی: اللہ تعالیٰ سے ربط پیدا کرنا اور مخلوق سے الگ ہو جانا۔
اعتصام کے معنیٰ ہیں: تَشَبُّثْ اور تَمَسُّکْ یعنی: کسی چیز سے چمٹنا اور مضبوطی سے اس کو تھامنا۔

{متن} اَلْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ.

ترجمہ: پہلی قسم منطق کے بیان میں ہے۔

''تہذیب'' کی قسم اول کا بیان

ماقبل میں ماتن کے قول ''في تحریر المنطق والکلام'' میں ضمناً یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے: پہلا حصہ علمِ منطق میں اور دوسرا حصہ علمِ کلام میں۔ مصنفؒ یہاں سے پہلا حصہ بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: ''القسم الأول في المنطق'' (پہلی قسم منطق کے بیان میں ہے) اور دوسرا حصہ جو علمِ کلام پر مشتمل ہے اُس کا تذکرہ اِس کتاب میں نہیں ہے، البتہ ۱۳۱۲ھ، مطابق: ۱۹۱۲ء میں مطبعہ السعادۃ مصر سے اس کا پہلا ایڈیشن تہذیب المنطق کے ساتھ شائع ہوا ہے اور تہذیب الکلام پر شیخ عبدالقادر کردی کی تعلیقات بھی ہیں، پورا نام ہے: ''تهذیب المنطق والکلام''۔

{شرح} قَوْلُهُ: ''اَلْقِسْمُ الْأَوَّلُ'' لَمَّا عُلِمَ ضِمْنًافِيْ قَوْلِهِ: ''فِيْ تَحْرِيْرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ'' أَنَّ كِتَابَهُ عَلٰى قِسْمَيْنِ، لَمْ يُحْتَجْ إِلَى التَّصْرِيْحِ بِهٰذَا، فَصَحَّ تَعْرِيْفُ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ بِلَامِ الْعَهْدِ لِكَوْنِهٖ مَعْهُوْدًا ضِمْنًا، وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُقَدِّمَةِ، فَإِنَّهَا لَمْ يُعْلَمْ وَجُوْدُهَا سَابِقاً، فَلَمْ تَكُنْ مَعْهُوْدَةً، فَلِذَا نَكَّرَهَا وَقَالَ: مُقَدِّمَةٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: ''القسم الأول'' جب ماتن کے قول ''في تحریر المنطق والکلام'' میں ضمنی طور سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مصنفؒ کی کتاب دو قسموں پر ہے، تو ضرورت نہیں رہی اس کی صراحت کرنے کی، پس صحیح ہوگیا ''القسم الأول'' کو معرفہ لانا لامِ عہد کے ساتھ اس کے ضمناً معلوم ہونے کی وجہ سے اور یہ مقدمہ کے برخلاف ہے کیوں کہ اس کا وجود پہلے نہیں جانا گیا پس وہ معہود نہیں ہوا؛ اس لیے مصنفؒ اس کو نکرہ لائے اور فرمایا: ''مُقَدِّمَةٌ''۔

''قسمِ اول'' کو معرفہ اور ''مقدمہ'' کو نکرہ لانے کی وجہ

تشریح: اس عبارت میں شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح ضمیرِ غائب کا استعمال جائز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا مرجع پہلے مذکور ہو، اسی طرح کسی لفظ پر الف لام عہدِ خارجی کا دخول صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ پہلے معلوم ہو چکا ہو، اس سے پہلے مصنفؒ نے کتاب کے دو قسموں پر منقسم ہونے کی صراحت نہیں کی ہے؛ لہٰذا قسمِ اول کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اس کو الف لام عہدی کے بغیر ''قسم أول في المنطق'' کہنا چاہیے تھا جیسا کہ مقدمہ کا پہلے ذکر نہ ہونے کی وجہ سے اس کو نکرہ استعمال کیا ہے، پس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ قسمِ اوّل کو الف لام عہدِ خارجی کے ساتھ معرفہ کیوں لائے؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل میں مصنفؒ کے قول ''في تحریر المنطق والکلام'' سے ضمناً یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ مصنفؒ کی یہ کتاب دو قسموں پر منقسم ہے: علمِ منطق، علمِ کلام؛ لہٰذا قسمِ اوّل ضمناً معلوم ہو چکی ہے اور کسی لفظ پر الف لام

عہدِ خارجی کا دخول صحیح ہونے کے لیے اس لفظ کا ضمناً معلوم ہو جانا بھی کافی ہے؛ لہٰذا قسمِ اوّل کو الف لام عہدِ خارجی کے ساتھ "القسم الأول في المنطق" کہنا صحیح ہے، برخلاف مقدمے کے، کہ اس کا ذکر اس سے پہلے نہ صراحتاً ہوا اور نہ ضمناً، اس لیے اس کو نکرہ لائے۔

ملحوظہ: الف لام کی قسمیں

الف لام کی چار قسمیں ہیں: الف لام جنسی، الف لام استغراقی، الف لام عہدِ خارجی، الف لام عہدِ ذہنی۔

الف لام جنسی: وہ الف لام ہے جس سے اس کے مدخول کی نفسِ ماہیت مراد ہو، جیسے: الرجل خير من المرأة (مرد کی حقیقت بہتر ہے عورت کی حقیقت سے)۔

الف لام استغراقی: وہ الف لام ہے جس سے اس کے مدخول کے تمام افراد مراد ہوں، جیسے: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ (بے شک تمام انسان خسارے میں ہیں)۔

الف لام عہدِ خارجی: وہ الف لام ہے جس سے اس کے مدخول کا کوئی فردِ معین مراد ہو، یعنی ایسا فرد جو متکلم اور مخاطب کے درمیان خارج میں متعین ہے، جیسے: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ (پس فرعون نے نافرمانی کی اس رسول کی)۔

پھر الف لام عہدِ خارجی کی تین قسمیں ہیں: عہدِ خارجی ذکری، عہدِ خارجی حضوری اور عہدِ خارجی علمی؛ اس لیے کہ الف لام کے مدخول کا متکلم اور مخاطب کے درمیان متعین ہونا یا تو اس وجہ سے ہوگا کہ اُس کے مدخول کا پہلے تذکرہ ہو چکا ہے یا اِس وجہ سے ہوگا کہ وہ مدخول بوقتِ کلام بذاتہٖ موجود ہے، یا اس وجہ سے ہوگا کہ سامع کو اس مدخول کا کسی قرینے کے ذریعہ علم ہو چکا ہے، پہلی صورت میں الف لام کو الف لام عہدِ ذکری، دوسری صورت میں الف لام عہدِ حضوری اور تیسری صورت میں الف لام عہدِ علمی کہیں گے۔ ذکری کی مثال، جیسے: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾۔ حضوری کی مثال، جیسے: ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾۔ علمی کی مثال، جیسے: ﴿اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾۔

الف لام عہدِ ذہنی: وہ الف لام ہے جس سے اس کے مدخول کا فردِ غیر معین مراد ہو یعنی ایسا فرد جو متکلم اور مخاطب کے درمیان خارج میں متعین نہیں ہے، جیسے: ﴿فَاَخَافُ اَنْ يَّاْكُلَهُ الذِّئْبُ﴾۔

(جامع الغموض، ۱/۶، ۷، دروس البلاغہ، ص: ۵۶، ۵۷، بشری)

{شرح} قَوْلُهُ: "فِي الْمَنْطِقِ" فَإِنْ قِيلَ: لَيْسَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ إِلَّا الْمَسَائِلَ الْمَنْطِقِيَّةَ، فَمَا تَوْجِيهُ الظَّرْفِيَّةِ؟ قُلْتُ: يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ "الْأَلْفَاظُ وَالْعِبَارَاتُ" وَبِالْمَنْطِقِ "الْمَعَانِي" فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنَّ هٰذِهِ الْأَلْفَاظَ فِي بَيَانِ هٰذِهِ الْمَعَانِي.

وَيَحْتَمِلُ وُجُوهًا أُخَرَ وَالتَّفْصِيلُ أَنَّ الْقِسْمَ الْأَوَّلَ عِبَارَةٌ عَنْ أَحَدِ الْمَعَانِي السَّبْعَةِ: إِمَّا الْأَلْفَاظِ،

أَوِالْمَعَانِي، أَوِالنُّقُوْشِ، أَوِالْمُرَكَّبِ، مِنَ الْإِثْنَيْنِ، أَوِالثَّلَاثَةِ، وَالْمَنْطِقَ عِبَارَةٌ عَنْ أَحَدِ مَعَانٍ خَمْسَةٍ: إِمَّاالْمَلَكَةِ، أَوِالْعِلْمِ بِجَمِيْعِ الْمَسَائِلِ، أَوْبِالْقَدْرِ الْمُعْتَدِ بِهِ الَّذِي يَحْصُلُ بِهِ الْعِصْمَةُ، أَوْنَفْسِ الْمَسَائِلِ جَمِيْعًا، أَوْنَفْسِ الْقَدْرِ الْمُعْتَدِّ بِهِ، فَيَحْصُلُ مِنْ مُلَاحَظَةِ الْخَمْسَةِ مَعَ السَّبْعَةِ خَمْسَةٌ وَثَلَاثُوْنَ احْتِمَالًا، يُقَدَّرُ فِي بَعْضِهَا الْبَيَانُ، وَفِي بَعْضِهَا التَّحْصِيْلُ، وَفِي بَعْضِهَا الْحُصُوْلُ حيثُمَا وَجَدَهُ الْعَقْلُ السَّلِيْمُ مُنَاسِبًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: "في المنطق" پس اگر اعتراض کیا جائے: قسمِ اول نہیں ہے مگر مسائلِ منطق (قسمِ اول مسائلِ منطق ہی ہیں) پس ظرفیت کی کیا توجیہ ہوگی؟ تو میں جواب دوں گا: جائز ہے کہ مراد لیا جائے قسمِ اول سے الفاظ اور عبارات اور منطق سے معانی، پس (عبارت کا) مطلب یہ ہوگا کہ یہ الفاظ ان معانی کے بیان میں ہیں۔

اور یہ قول احتمال رکھتا ہے دوسری صورتوں کا (بھی) اور (ان کی) تفصیل یہ ہے کہ قسمِ اوّل سے مرادسات معانی میں سے ایک ہے: یا تو الفاظ، یا معانی، یا نقوش، یا دو سے مرکب، یا تینوں سے مرکب اور منطق سے مراد پانچ معانی میں سے ایک ہے: یا تو ملکہ، یا تمام مسائل کا علم، یا اس قابلِ اعتبار مقدار کا علم جس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے خطائی الفکر سے بچاؤ، یا بعینہٖ تمام مسائل، یا بعینہٖ معتد بہ مقدار، پس پانچ کا سات کے ساتھ لحاظ کرنے سے حاصل ہوجاتے ہیں پینتیس احتمال، مقدر مانا جاتا ہے بعض احتمالات میں بیان، بعض میں تحصیل اور بعض میں حصول، جہاں عقلِ سلیم اس کو مناسب سمجھے۔

"القسم الأول في المنطق" پر وارد ہونے والا اعتراض اور اُس کا جواب

تشریح: اِس عبارت میں شارح تہذیب ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ "القسم الأول في المنطق" میں القسم الأول سے مرادمسائلِ منطق ہیں؛ اس لیے کہ قسمِ اوّل کتاب کا جز ہے اور کتاب سے مراد اُس فن کے مسائل ہوتے ہیں جس میں وہ کتاب ہے، یہ کتاب علمِ منطق اور علمِ کلام میں ہے؛ اس لیے کتاب سے مراد مسائلِ منطق اور مسائلِ علمِ کلام ہیں اور چوں کہ قسمِ اوّل کتاب کا جزِ اوّل ہے؛ اس لیے قسمِ اوّل سے مسائلِ منطق مراد ہوں گے اور منطق سے مراد بھی مسائلِ منطق ہیں؛ لہٰذا عبارت کے معنی ہوئے: "المسائل المنطقية في المسائل المنطقية" اس صورت میں ظرفیۃ الشئ لنفسہٖ لازم آتی ہے یعنی: ظرف اور مظروف دونوں کا متحد ہونا لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے؛ کیوں کہ ظرف اور مظروف کے درمیان مغایرت ہوتی ہے، اتحاد نہیں ہوتا، پس اس ظرفیّة الشيء لنفسہٖ کی کیا توجیہ ہوگی؟

پہلا جواب: اس اعتراض کے شارح نے دو جواب دیے ہیں، پہلا جواب: قلت: یجوز سے دیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ قسمِ اوّل سے مراد الفاظ اور عبارات ہیں اور منطق سے مراد معانی ہیں جو کہ مسائلِ منطق ہیں؛ لہٰذا "القسم الأول في المنطق" کے معنیٰ ہوں گے: الألفاظ والعبارات في بيان المعاني أي: المسائل المنطقية یعنی: الفاظ

اورعبارات مسائلِ منطق کے بیان میں ہیں، اب ظرف اور مظروف دونوں الگ الگ ہوگئے، لہٰذا ظرفیّة الشيء لنفسه لازم نہیں آئے گی۔

دوسرا جواب: شارح نے ویحتمل وجوها أخر الخ سے اعتراضِ مذکور کا دوسرا جواب دیا ہے، فرمایا: مصنفؒ کا یہ قول یعنی: "القسم الأول في المنطق" دوسری صورتوں کا بھی احتمال رکھتا ہے جن کی تفصیل یہ ہے کہ القسم الأول میں سات احتمال ہیں یعنی: القسم الأول سے سات معانی میں سے کوئی ایک معنیٰ مراد ہے، وہ سات احتمال یہ ہیں: (۱) الفاظ (۲) معانی (۳) نقوش (۴) الفاظ اور معانی کا مجموعہ (۵) الفاظ اور نقوش کا مجموعہ (۶) معانی اور نقوش کا مجموعہ (۷) الفاظ معانی اور نقوش تینوں کا مجموعہ، یہ سات احتمال القسم الأول میں ہیں اور المنطق میں پانچ احتمال ہیں یعنی: منطق سے پانچ معانی میں سے کوئی ایک معنیٰ مراد ہے، وہ پانچ احتمال یہ ہیں: (۱) ملکہ یعنی: وہ کیفیت جو نفس میں راسخ ہو اور اس کے ذریعے فہمِ صائب کے ساتھ معلومات سے مجہولات کو حاصل کیا جاسکے (۲) تمام مسائلِ منطق کا علم (۳) مسائل کی اتنی مقدار کا علم جس کے ذریعے خطائی الفکر سے بچاؤ حاصل ہوتا ہے (۴) بعینہٖ تمام مسائلِ منطق (۵) مسائل کی وہ معتدبہ مقدار جس کے ذریعے خطائی الفکر سے بچاؤ حاصل ہوتا ہے، المنطق کے ان پانچ احتمالات کا القسم الاول کے ہر احتمال کے ساتھ لحاظ کیا جاسکتا ہے؛ لہٰذا جب ان پانچوں احتمالات کو سات احتمالات کے ساتھ ملائیں گے، تو یہ پینتیس احتمال ہوجائیں گے پھر منطق کے یہ پانچوں احتمال مضاف الیہ ہوں گے اور ان سے پہلے مضاف محذوف ہوگا اور وہ مضاف بعض میں تحصیل ہوگا، بعض میں حصول اور بعض میں بیان، عقلِ سلیم جہاں جس لفظ کو بہتر سمجھے گی اُس کو مقدر مان لیا جائے گا، تفصیل اِس کی یہ ہے کہ المنطق سے ملکہ مراد ہونے کی صورت میں تحصیل مقدر ہوگا؛ کیوں کہ ملکہ کیفیتِ راسخہ کا نام ہے اور یہ کیفیت بغیر حاصل کیے ہوئے حاصل نہیں ہوسکتی اور العلم بجمیع المسائل اور العلم بالقدر المعتد بہ من المسائل کی صورت میں یا تو تحصیل مقدر ہوگا، یا حصول اگر علم سے مرادِ علمِ کسبی ہے، تو تحصیل مقدر ہوگا اور اگر علم سے مرادِ علمِ وہبی ہے، تو حصول مقدر ہوگا اور اگر المنطق سے مراد نفس جمیع مسائل یا نفس القدر المعتد بہ من المسائل ہو، تو ان دونوں سے پہلے لفظِ بیان مقدر ہوگا؛ لہٰذا المنطق کے پانچ احتمالوں کا القسم الأول کے پہلے احتمال کے ساتھ تصور کرنے کی صورت میں القسم الأول في المنطق کے معنیٰ ہوں گے:

(۱) الألفاظ في تحصيل الملكة (۲) الألفاظ في تحصيل العلم بجميع المسائل أو في حصول العلم بجميع المسائل (۳) الألفاظ في تحصيل أو حصول العلم بالقدر المعتدبه من المسائل (٤) الألفاظ في بيان نفس المسائل جميعا (٥) الألفاظ في بيان نفس القدر المعتدبه من المسائل.

باقی احتمالات کی صورت میں بھی عبارت کے اِسی طرح معنیٰ ہوں گے، آسانی کے لیے پینتیس احتمالات کا نقشہ آپ کے سامنے ہے ملاحظہ کیجیے:

نقشہ(۱) دراحتمالات "القسم الأوّل في المنطق"

	الإحتمالات الخمسة في "المنطق"	الملكة	العلم بجميع المسائل	العلم بالقدر المعتدبه من المسائل	نفس المسائل جميعا	نفس القدر المعتدبه من المسائل
الإحتمالات السبعة في "القسم الأوّل"	مضاف	تحصيل	تحصيل/حصول	تحصيل/حصول	بيان	بيان
	الألفاظ	أيضًا	أيضًا	أيضًا	أيضًا	أيضًا
	المعاني	//	//	//	//	//
	النقوش	//	//	//	//	//
	الألفاظ والمعاني	//	//	//	//	//
	الألفاظ والنقوش	//	//	//	//	//
	المعاني والنقوش	//	//	//	//	//
	الألفاظ، المعاني والنقوش	//	//	//	//	//

واضح رہے کہ ان پینتیس احتمالات میں سے کسی بھی احتمال میں "ظرفية الشيء لنفسه" لازم نہیں آتی ہے۔

فائدہ: واضح رہے کہ لفظ سے مراد مايتلفظ به الإنسان ہے اور الفاظ جن مفہوموں پر دلالت کرتے ہیں وہ معانی ہیں اور ہر لفظ کو لکھنے کا جو نقشہ کاتبوں کے نزدیک مقرر ہے اور تعلیم یافتہ لوگ اُسی نقشہ کو دیکھ کر لفظ کا تلفظ کرتے ہیں، نقوش سے یہی نقشے مراد ہیں۔ اور عبارت میں ملکہ سے "مسائلِ منطق کی مہارت" مراد ہے۔

{متن} مُقَدَّمَةٌ: ترجمہ: یہ مقدمہ ہے۔

تشریح: حضراتِ مصنفین کا معمول ہے کہ وہ اپنی کتابوں کے شروع میں مقصود کو شروع کرنے سے پہلے چند ایسی ابتدائی باتیں بیان کرتے ہیں جن پر فن کے مسائل کا علیٰ وجہ البصیرت شروع کرنا موقوف ہوتا ہے، وہ تین چیزیں ہیں: (۱) فن کی تعریف (۲) فن کا موضوع (۳) فن کی غرض وغایت اور اس کی ضرورت کا بیان، انھی ابتدائی باتوں کے مجموعے کو مقدمہ کہتے ہیں، مصنفؒ نے بھی اس معمول کے مطابق اپنی کتاب کے شروع میں مقدمہ کا ذکر کیا ہے، چناں چہ فرمایا: مقدمة أي: هذه مقدمة یعنی: یہ مقدمہ ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "مُقَدَّمَةٌ" أي: هٰذِهِ مُقَدِّمَةٌ بُيِّنَ فِيهَا أُمُورٌ ثَلَاثَةٌ: رَسْمُ الْمَنْطِقِ، وَبَيَانُ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ وَمَوْضُوعُهُ. وَهِيَ مَاخُوذَةٌ مِنْ مُقَدِّمَةِ الْجَيْشِ.

وَالْمُرَادُ مِنْهَا هٰهُنَا، إِنْ كَانَ الْكِتَابُ عِبَارَةً عَنِ الْأَلْفَاظِ وَالْعِبَارَاتِ، طَائِفَةٌ مِنَ الْكَلَامِ قُدِّمَتْ أَمَامَ الْمَقْصُوْدِ لِارْتِبَاطِ الْمَقْصُوْدِ بِهَا وَنَفْعِهَا فِيْهِ، وَإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْمَعَانِيْ، فَالْمُرَادُ مِنَ الْمُقَدِّمَةِ: طَائِفَةٌ مِنَ الْمَعَانِيْ يُوْجِبُ الْإِطِّلَاعُ عَلَيْهَا بَصِيْرَةً فِي الشُّرُوْعِ.
وَتَجْوِيْزُ الْإِحْتِمَالَاتِ الْأُخَرِ فِي الْكِتَابِ، يَسْتَدْعِيْ جَوَازَهَا فِي الْمُقَدَّمَةِ الَّتِيْ هِيَ جُزْؤُهُ؛ لٰكِنَّ الْقَوْمَ لَمْ يَزِيْدُوْا عَلَى الْأَلْفَاظِ وَالْمَعَانِيْ فِيْ هٰذَا الْبَابِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "مـقـدِّمة" یعنی: یہ مقدمہ ہے جس میں بیان کی گئی ہیں تین چیزیں: منطق کی تعریف، منطق کی ضرورت کا بیان اور منطق کا موضوع اور وہ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے اور یہاں مقدمہ سے مراد، اگر کتاب نام ہو الفاظ اور عبارات کا: کلام کا وہ حصہ ہے جو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے مقصود کے اس حصے سے مرتبط ہونے اور اس حصے کے مقصود میں نافع ہونے کی وجہ سے اور اگر کتاب نام ہو معانی کا، تو مراد مقدمے سے: معانی کا وہ حصہ ہے جس پر واقف ہونا شروع فی العلم میں بصیرت کو ثابت کرتا ہے۔
اور کتاب میں دوسرے احتمالات کو جائز قرار دینا، تقاضا کرتا ہے ان احتمالات کے جائز ہونے کا اس مقدمے میں جو کتاب کا جز ہے؛ لیکن قوم نے نہیں اضافہ کیا الفاظ اور معانی پر اس باب میں۔

"مقدمۃ" کی تحقیق

تشریح: اس قول کے تحت شارح تہذیبؒ نے مقدمے کی تحقیق کرتے ہوئے چار باتوں کو بیان کیا ہے: (۱) مقدمہ کی ترکیب (۲) اس میں کس چیز کا بیان ہے؟ (۳) مقدمہ کس سے ماخوذ ہے؟ (۴) مقدمے کی مراد اور اس کی قسمیں، چاروں کی بالترتیب وضاحت یہ ہے کہ مقدمہ خبر ہے مبتدا محذوف "هٰذه" کی: أي هـذه مقدمة کے ذریعے شارح نے اسی طرف اشارہ کیا ہے اور اس مقدمے میں تین چیزیں بیان کی گئی ہیں: (۱) منطق کی تعریف (۲) منطق کی ضرورت (۳) منطق کا موضوع، دو چیزیں یعنی منطق کی ضرورت اور اس کا موضوع صراحتاً بیان فرمایا ہے اور منطق کی تعریف ضمناً بیان کی ہے بایں طور کہ وہ منطق کی ضرورت سے سمجھ میں آ رہی ہے۔ تیسری بات بیان کرتے ہوئے فرمایا: مقدمہ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے، ماخوذ بمعنیٰ منقول ہے یا بمعنیٰ مستعار، منقول حقیقت ہوتا ہے اور مستعار، مجاز، پہلی صورت میں مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ "مقدمہ" اصل لغت میں وضع کیا گیا تھا مقدمۃ الجیش کے لیے پھر یہ ایک مناسبت کی وجہ سے کتاب کے شروع میں مذکور ابتدائی باتوں کے لیے استعمال ہونے لگا اور دوسری صورت میں مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مقدمہ کے معنیٰ موضوع لہٗ تو مقدمۃ الجیش ہیں؛ مگر مجازاً اس کا استعمال کتاب کے شروع میں مذکور اُمورِ ثلاثہ کے لیے ہوتا ہے اور مناسبت دونوں کے درمیان یہ ہے کہ مقدمۃ الجیش لشکر کے اس حصے کو کہتے ہیں جو لشکر کے آگے بھیج دیا گیا ہو، تاکہ لشکر کے لیے سہولتیں

مہیا کرے، پس جس طرح مقدمۃ الجیش لشکر کے آگے ہوتا ہے اور سہولتیں مہیا کرتا ہے، اِسی طرح مقدمۃ الکتاب بھی کتاب کے آگے ہوتا ہے اور مقدمے میں ذکر کردہ باتیں مقصدی باتوں کے لیے سہولتیں پیدا کرتی ہیں، پس اس مناسبت سے مقدمے کو مقدمۃ الجیش سے ماخوذ کیا گیا ہے۔

فائدہ: مقدمہ دال کے کسرے کے ساتھ "مقدِمة" اور دال کے فتحے کے ساتھ "مقدَّمة" دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، اگر مقدِمہ (بکسر الدال) پڑھیں، تو اس کا مشتق منہ قَدَّم بمعنیٰ تقدّم فعلِ لازم ہوگا معنیٰ ہوں گے: "آگے آنے والا" مقدمے میں جو مضامین ذکر کیے جاتے ہیں وہ بھی چوں کہ کتاب کے آگے ہوتے ہیں؛ اس لیے اس کو مقدِمہ کہا جاتا ہے یا اس کا مشتق منہ قَدَّم فعل متعدی ہوگا معنیٰ ہوں گے: "آگے کرنے والا" چوں کہ یہ اپنے جاننے والے کو نہ جاننے والے سے آگے کردیتا ہے؛ اس لیے اس کو مقدِمہ کہا جاتا ہے اور اگر مقدَّمة (بفتح الدال) پڑھیں، تو اس کا مشتق منہ صرف قدّم فعلِ متعدی ہوگا جس کے معنیٰ ہوں گے: "آگے کیا ہوا" چوں کہ یہ کتاب کے آگے ہوتا ہے؛ اس لیے اس کو مقدَّمۃ کہا جاتا ہے۔

مقدمہ کی مراد اور قسمیں: والمراد منها... سے شارح تہذیب کا مقصد مقدمے کی مراد اور قسمیں بیان کرنا ہے، فرمایا: اگر کتاب سے مراد الفاظ ہوں، تو یہاں مقدمے سے مراد مقدمۃ الکتاب ہوگا یعنی: کلام کا وہ حصہ جو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے تاکہ مقصود کا اس سے ربط ہو جائے اور مقصود کے حصول کے لیے نافع ہو، اور اگر کتاب سے مراد معانی ہیں، تو مقدمے سے مراد مقدمۃ العلم ہوگا یعنی: معانی کا وہ حصہ جس کے ذریعے شروع فی العلم میں بصیرت حاصل ہوتی ہے، پس مقدمہ کی دو قسمیں ہوئیں: (۱) مقدّمۃ العلم (۲) مقدّمۃ الکتاب۔

مقدمۃ العلم: معانی کا وہ حصہ ہے جس پر فن کا علیٰ وجہ البصیرت شروع کرنا موقوف ہو اور وہ تین چیزیں ہیں: (۱) فن کی تعریف (۲) فن کا موضوع (۳) فن کی غرض وغایت۔

مقدّمۃ الکتاب: کلام کا وہ حصہ ہے جو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے؛ تاکہ مقصود کا اس سے ربط ہو جائے اور وہ مقصود کے حصول کے لیے نافع ہو۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ مقدمۃ العلم معانی کا نام ہے اور مقدمۃ الکتاب الفاظ کا نام ہے۔

"مقدمہ" سے صرف دو احتمال مراد ہونے کی وجہ: وتجويز إلخ...... اس عبارت سے شارح کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ مقدمہ چوں کہ کتاب یعنی القسم الأول کا جز ہے اور کتاب میں سات احتمال جائز ہیں؛ لہٰذا کتاب میں سات احتمال کا جائز ہونا اِس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مقدمہ میں بھی یہ ساتوں احتمال جائز ہوں یعنی مقدمے سے کتاب کی طرح مذکورہ ساتوں احتمال مراد لے سکتے ہیں؛ لیکن علماء نے کتاب سے اس کے احتمالاتِ سبعہ میں صرف دو احتمالوں کو مراد لیا ہے: الفاظ اور معانی، اس لیے مقدمے سے بھی یہی دو احتمال مراد ہوں گے یعنی الفاظ اور معانی، باقی احتمال مراد نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مقصود سے بعید ہیں؛ اس لیے ان میں مشغول ہونا بے فائدہ ہے، پس جب علماء نے مقدمے سے صرف الفاظ اور معانی کو مراد لیا ہے تو (شارح تہذیب) نے بھی انھی دو احتمال پر اکتفا کرتے ہوئے کہا کہ: مقدّمہ سے مراد یا تو مقدمۃ الکتاب ہے، یا مقدمۃ العلم۔

فائدہ: "والمراد منها ھٰهنا" میں "ھٰهنا" کا مشار الیہ "أوائل کتب" ہے یعنی کتابوں کے شروع میں "مقدمہ" سے مراد یا تو مقدمۃ الکتاب ہے یا مقدمۃ العلم ہے، پس "ھٰهُنا" سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ "مقدمہ" کے اس کے علاوہ اور بھی معانی ہیں، چناں چہ مباحث قیاس میں "مقدمۃ" سے مراد وہ قضیہ ہوتا ہے جو قیاس کا جز بن رہا ہو، یا مقدمۃ سے مراد وہ شے ہوتی ہے جس پر دلیل کا صحیح ہونا موقوف ہو، جیسے: شکلِ اوّل میں صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا۔

{متن} العِلْمُ إِنْ كَانَ إِذْعَاناً لِلنِّسْبَةِ، فَتَصْدِيْقٌ وَإِلَّا، فَتَصَوُّرٌ.

ترجمہ: علم اگر نسبت کا اعتقاد ہو، تو تصدیق ہے ورنہ، تو تصور ہے۔

ترکیب: "العلم" مبتدا "إن" حرفِ شرط "کان" فعلِ ناقص "ھو" ضمیر مستتر راجع بسوئے "العلم" اس کا اسم "إذعانا" مصدر "للنسبة" متعلق مصدر کے، مصدر اپنے متعلق سے مل کر خبر، فعلِ ناقص اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط "فا" جزائیہ "تصدیق" خبر مبتدا محذوف "ھو" کی، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزاء، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ ہو کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "إلا" مرکب ہے "إن" حرفِ شرط اور "لا" سے، نون کو لام سے بدل کر لام کا لام میں ادغام کر دیا گیا "إلّا" ہو گیا، پس اس میں "إن" حرفِ شرط "لا" نافیہ فعل منفی یعنی: "یکن إذعاناً للنسبة" محذوف بہ ترکیب سابق شرط، "فا" جزائیہ "تصور" خبر، مبتدائے محذوف "ھو" کی، مبتدا، خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزاء، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

علم کی قسمیں اور ان کی تعریف

تشریح: مصنفؒ نے مقدمے میں تین چیزوں کو بیان کیا ہے: (۱) منطق کی تعریف (۲) اس کی ضرورت (۳) اس کا موضوع؛ ان تینوں کو سمجھنے کے لیے چوں کہ علم کی تقسیم کا جاننا ضروری ہے اس لیے مصنفؒ نے پہلے علم کی تقسیم کی ہے، فرمایا: العلم إن کان إذعانا إلخ: یعنی: علم کی دو قسمیں ہیں: تصور اور تصدیق، اس لیے کہ علم، نسبتِ تامہ خبریہ کا اعتقاد ہوگا یا نہیں، اگر نسبتِ خبریہ کا اعتقاد ہے، تو تصدیق ہے ورنہ تصور ہے، دونوں کی تعریف الگ الگ مع مثال اِس طرح ہے:

تصدیق: وہ علم ہے جس میں نسبتِ تامہ خبریہ کا اذعان ویقین ہو نسبتِ تامہ خبریہ خواہ ثبوتی ہو یا سلبی، ثبوتی کی مثال، جیسے: "زید قائم" سلبی کی مثال، جیسے: "زید لیس بقائم" پہلی مثال میں قیام کی زید کی طرف نسبتِ تامہ خبریہ، ثبوتی ہے اور دوسری مثال میں نسبتِ تامہ خبریہ، سلبی ہے، اذعان اور یقین کے ساتھ اس نسبتِ تامہ خبریہ ثبوتی یا سلبی کے علم کو تصدیق کہیں گے۔

تصور: وہ علم ہے جس میں نسبتِ تامہ خبریہ کا اذعان ویقین نہ ہو، جیسے: تنہا زید کا علم یا غلامِ زید کا علم وغیرہ یا شک کے ساتھ زید کے کھڑے ہونے کا علم، وغیرہ۔

{شرح} قَوْلُهُ: "اَلْعِلْمُ" هُوَ الصُّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ.
وَالْمُصَنِّفُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِتَعْرِيْفِهِ إِمَّا لِلْاِكْتِفَاءِ بِالتَّصَوُّرِ بِوَجْهٍ مَّا فِيْ مَقَامِ التَّقْسِيْمِ، وَإِمَّا لِأَنَّ تَعْرِيْفَ الْعِلْمِ مَشْهُوْرٌ مُسْتَفِيْضٌ، وَإِمَّا لِأَنَّ الْعِلْمَ بَدِيْهِيُّ التَّصَوُّرِ عَلٰى مَاقِيْلَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "العلم" وہ (علم) وہ صورت ہے جو حاصل ہو کسی چیز سے عقل کے پاس۔ اور مصنفؒ نے نہیں تعرض کیا علم کی تعریف سے یا تو اکتفا کرنے کی وجہ سے مقامِ تقسیم میں کسی بھی طریقے سے (علم کا) تصور کرنے پر، یا اس لیے کہ علم کی تعریف مشہور و معروف ہے، یا اس لیے کہ علم کا تصور بدیہی ہے اس قول کے مطابق جو کہا گیا۔

علم کی تعریف اور ماتن کے اس کی تعریف نہ کرنے کی وجہ

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) علم کی تعریف (۲) مصنفؒ کے علم کی تعریف نہ کرنے پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب، دونوں کی وضاحت یہ ہے کہ علم کی تعریف ہے: هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل. (علم وہ صورت ہے جو کسی چیز سے عقل کے پاس حاصل ہو) یعنی: کسی شے کی جو صورت عقل کے پاس حاصل ہو، اُس کو علم کہتے ہیں، مثال کے طور پر کسی نے بولا "زید" تو اُس زید کی صورت ہماری عقل میں موجود ہوگئی، پس اس صورتِ موجودہ کو علم کہا جائے گا۔

فائدہ: عقل ایک قول کے مطابق نفسِ ناطقہ کا مرادف ہے، جس کی تعریف میں مختلف اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ عقل وہ جوہر ہے جو اپنی ذات میں مادّے سے خالی ہو اور اپنے فعل میں مادّے سے متصل ہو۔

دوسری تعریف: عقل وہ نور ہے جس کے ذریعہ ان چیزوں کا ادراک کیا جاتا ہے جن کا ادراک حواسِ ظاہرہ سے نہیں ہوتا۔ اس تعریف کے مطابق قوتِ مدرکہ کو عقل کہیں گے۔ (دستور العلماء: ۲/۲۳۵)

علم کی تقسیم اوّلی: علم کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) علمِ حضوری (۲) علمِ حصولی۔

علمِ حضوری: وہ علم ہے جو مُدرِک کے پاس بذاتہٖ اور بعینہٖ موجود ہو، صورت کا محتاج نہ ہو یعنی شے معلوم بذاتِ خود مدرک کے پاس موجود ہو جس طرح کہ خارجی مشاہدات ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہوتے ہیں، جیسے: اللہ تعالیٰ کا علم۔

علمِ حصولی: وہ علم ہے جو مدرک کے پاس بذاتہٖ موجود نہ ہو؛ بلکہ صورت کا محتاج ہو، یعنی شے معلوم کی صورت مدرک کے پاس حاصل ہو جائے، جیسے: انسان کو اپنے علاوہ کا علم۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں: حادث اور قدیم؛ اس لیے کہ اگر علم کا حاصل کرنے والا قدیم ہے، تو علم بھی قدیم ہوگا اور اگر علم کا حاصل کرنے والا حادث ہے، تو علم بھی حادث ہوگا، پس اس طرح علم کی چار قسمیں ہوئیں: علمِ حضوری قدیم، علمِ حضوری حادث، علمِ حصولی قدیم اور علمِ حصولی حادث۔

سب کی مثال: علمِ حضوری قدیم، جیسے: اللہ تعالیٰ کا علم۔ علمِ حضوری حادث، جیسے: انسان کو خود اپنی ذات کا علم۔ علمِ حصولی قدیم، جیسے: فلاسفہ کے نزدیک ملائکہ کو اپنی ذات کے علاوہ کا علم۔ (فلاسفہ کے نزدیک ملائکہ قدیم ہیں) علمِ حصولی حادث، جیسے: انسان کو اپنے علاوہ کا علم۔

تصور وتصدیق علمِ حصولی حادث کی قسمیں ہیں، اسی کی طرف اشارہ کرنے کے لیے شارح نے علم کی تعریف "الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل" سے کی ہے۔

والمصنف لم يتعرض سے شارح تہذیب علم کی تعریف نہ کرنے پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مصنفؒ نے علم کی تقسیم اُس کی تعریف کیے بغیر کی ہے؛ حالاں کہ مصنف پر ضروری تھا کہ پہلے علم کی تعریف فرماتے پھر اس کی تقسیم کرتے، اس لیے کہ تقسیم یہ شے کے احکام میں سے ایک حکم ہے اور کسی کی چیز پر حکم لگانا اس کے معلوم ہوئے بغیر جائز نہیں ہے؛ اس لیے مصنفؒ کا علم کی تعریف سے پہلے اس کی تقسیم کرنا صحیح نہیں ہے؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تین وجھوں میں سے کسی ایک وجہ سے مصنفؒ نے علم کی تعریف نہیں کی:

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کی تقسیم کرنے کے لیے اس کی پوری حقیقت سے واقف ہونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ کسی نہ کسی درجہ میں اُس چیز سے باخبر ہونا کافی ہے، تو یہاں مقامِ تقسیم میں علم کا تصور اگرچہ اس کی حقیقت کے ساتھ نہیں ہوا ہے؛ لیکن تصور بوجہٍ مّا ضرور ہو گیا ہے؛ لہٰذا اس پر اکتفا کرتے ہوئے مصنفؒ نے علم کی تعریف نہیں کی۔

(۲) علم کی تعریف مشہور ومعروف ہے؛ اس لیے شہرت پر اکتفا کرنے کی وجہ سے علم کی تعریف نہیں کی۔

(۳) علم بدیہی التصور ہے یعنی اس کا تصور اور مفہوم بدیہی ہے جیسا کہ امام رازی علیہ الرحمہ اس کے قائل ہیں اور بدیہی چیز تعریف کی محتاج نہیں ہوتی، اس لیے مصنفؒ نے علم کی تعریف نہیں فرمائی۔

ملحوظہ: تصور کی اقسامِ اربعہ، علمِ بدیہی ہے یا نظری؟

یہاں بطور فائدہ دو باتوں کا جاننا ضروری ہے:

(۱) تصور کی چار قسمیں ہیں: تصور بالکنہ، تصور بکنہہ، تصور بالوجہ اور تصور بوجہہ۔

تصور بالکنہ: کسی چیز کا وہ علم ہے جو ذاتیات کے ذریعہ ہو، اس طور پر کہ ذاتیات کو اس چیز کے علم کا آلہ بنایا جائے، جیسے: انسان کا تصور کرنا حیوانِ ناطق کے ذریعہ اس طور پر کہ حیوانِ ناطق کو انسان کے علم کا آلہ بنایا جائے۔

تصور بکنہہ: کسی چیز کا وہ علم ہے جو ذاتیات کے ساتھ ہو، اس طور پر کہ ذاتیات کو اس چیز کے علم کا ذریعہ نہ بنایا جائے، بلکہ ذاتیات خود مقصود ہوں، جیسے: انسان کا تصور کرنا حیوانِ ناطق کے ساتھ اس طور پر کہ حیوانِ ناطق کو انسان کے تصور کا آلہ نہ بنایا جائے بلکہ حیوانِ ناطق خود مقصود ہو۔

فائدہ: ''کنہ'' کے معنیٰ ہیں: حقیقت وماہیت پس تصور بالکنہ کے معنیٰ ہیں: ماہیت کے ذریعہ جاننا اور تصور بکنہہ کے معنیٰ ہیں: ماہیت کے ساتھ جاننا۔

تصور بالوجہ: کسی چیز کا وہ علم ہے جو عرضیات کے ذریعہ ہو اس طور پر کہ عرضیات کو اس کے لیے آلہ بنایا جائے، جیسے: انسان کا تصور کرنا ضاحک اور متعجب کے ذریعہ اس طرح کہ ان کو انسان کے علم کا آلہ بنایا جائے۔

تصور بوجہہ: کسی چیز کا وہ علم ہے جو عرضیات کے ساتھ ہو اس طرح کہ عرضیات کو اس کے لیے آلہ نہ بنایا جائے بلکہ عرضیات خود مقصود ہوں، جیسے: انسان کا تصور ضاحک اور متعجب کے ساتھ کرنا اس طور پر کہ ضاحک اور متعجب خود مقصود ہوں۔

پس شارح کی عبارت میں ''تصور بوجہ مّا'' کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کرنے کے لیے علم کا تصور بالکنہ ضروری نہیں ہے بلکہ تصور بالوجہ یعنی عرضیات سے تصور ہو جانا بھی کافی ہے۔

دوسری بات: علم بدیہی ہے یا نظری؟ اس میں اختلاف ہے: امام رازی فرماتے ہیں کہ علم بدیہی ہے، اس کی تعریف نہیں ہوسکتی، دلیل یہ ہے کہ اگر علم کو نظری مان لیا جائے، تو دَور لازم آئے گا؛ کیوں کہ غیر علم علم سے معلوم ہوتا ہے اور جب علم نظری ہے تو وہ غیر سے معلوم ہوگا، اسی کا نام دَور ہے۔ امام غزالی اور متکلمین فرماتے ہیں کہ علم نظری ہے؛ اس لیے کہ اگر نظری نہ ہوتا، تو علم کی تعریف میں عقلاء کا اختلاف نہ ہوتا؛ جبکہ اس میں عقلاء کا اختلاف ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "إِنْ كَانَ إِذْعَانًا لِلنِّسبَةِ" أَيْ: اعْتِقَادًا لِلنِّسبَةِ الْخَبَرِيَّةِ الثُّبُوتِيَّةِ، كَالْإِذْعَانِ بِأَنَّ زَيْدًا قَائِمٌ، أَوِ السَّلْبِيَّةِ كَالاِعْتِقَادِ بِأَنَّهُ لَيْسَ بِقَائِمٍ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "إن كان إذعانا للنسبة" یعنی: اگر علم اعتقاد ہو نسبتِ خبریہ ثبوتیہ کا، جیسے: اس بات کا اعتقاد کہ زید کھڑا ہے، یا نسبت خبریہ سلبیّہ کا جیسے: اس بات کا اعتقاد کہ زید کھڑا نہیں ہے۔

تصدیق کی تعریف کی وضاحت

تشریح: اِس عبارت میں شارح نے مصنف کی عبارت "إن كَانَ إِذْعَاناً" کی تشریح کی ہے چناں چہ شارح نے مصنف کے قول: "إن كان إذعانا" الخ: کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ اذعان کے معنی اعتقاد ہیں اور نسبت سے مراد نسبتِ تامہ خبریہ ہے خواہ ثبوتی ہو یا سلبی، ثبوتی کی مثال، جیسے: زید قائم اور سلبی کی مثال، جیسے: زید لیس بقائم پس زید قائم میں نسبتِ تامہ خبریہ ثبوتی کے اعتقاد اور یقین کو اور زید لیس بقائم میں نسبتِ تامہ خبریہ سلبی کے اعتقاد اور یقین کو تصدیق کہیں گے۔

نسبت اور اعتقاد کی قسمیں مع تعریفات وامثلہ:

یہاں عبارت کی وضاحت کے لیے دو باتیں جان لینی چاہئیں: ایک نسبت سے متعلق اور دوسری اعتقاد سے متعلق، دونوں کی وضاحت اِس طرح ہے:

پہلی بات: نسبت دو چیزوں کے درمیان تعلق کا نام ہے اس کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: تامہ اور ناقصہ۔

نسبتِ تامّہ: وہ نسبت ہے جس پر سکوت صحیح ہو یعنی: جب متکلم اس پر خاموش ہو جائے، تو سامع کو کوئی خبر یا طلب معلوم ہو، جیسے: زید قائم میں قائم کی زید کی طرف نسبت۔

نسبتِ ناقصہ: وہ نسبت ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو یعنی: جب متکلم اس پر خاموش ہو جائے، تو سامع کو کوئی خبر یا طلب معلوم نہ ہو، جیسے: غُلَامُ زَیْدٍ میں غلام کی زید کی طرف نسبت۔

پھر نسبتِ تامہ کی دو قسمیں ہیں: خبریہ اور انشائیہ۔

نسبتِ تامہ خبریہ: وہ نسبتِ تامہ ہے جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہہ سکیں، جیسے: زیدٌ قائمٌ میں قائم کی زید کی طرف نسبت۔

نسبتِ تامہ انشائیہ: وہ نسبتِ تامہ ہے جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا نہ کہہ سکیں جیسے: اضرب میں پائی جانی والی نسبت۔

دوسری بات (اعتقاد کی تعریف، ادراک اور اعتقاد کی قسمیں): اعتقاد کے لغوی معنیٰ ہیں: دل کا کسی چیز پر مطمئن ہونا، کسی چیز کا یقین کرنا اور اصطلاح میں کئی معنیٰ کے لیے استعمال ہوتا ہے: (۱) بمعنیٰ یقین (۲) حکم ذہنی جازم یا راجح (کشاف، ص:۲۳۰) یہاں اسی معنیٰ میں ہے، یعنی نسبتِ تامہ خبریہ کا وہ ادراک جو جازم ہو یعنی اس میں غیر کا احتمال نہ ہو یا غیر کا احتمال ہو، مگر وہ مرجوح ہو اور نسبت کا ادراک راجح ہو، اگر ادراک جازم ہے، تو اس کی تین صورتیں ہیں: یقین، تقلید، جہلِ مرکب اور ادراک راجح ہے، تو اس کا نام ظن ہے، پس اعتقاد کی چار قسمیں ہوئیں، تصدیق کی تعریف میں اعتقاد سے یہ چاروں قسمیں مراد ہیں۔

واضح رہے کہ نسبت کے ادراک کی ان کے علاوہ چار قسمیں اور ہیں: شک، وہم، انکار، تخییل، پس نسبتِ تامہ خبریہ کے ادراک کی کل آٹھ قسمیں ہوئیں: یقین، تقلید، جہلِ مرکب، ظن، وہم، شک، انکار، تخییل۔ دلیلِ حصر یہ ہے کہ نسبتِ تامہ خبریہ کا ادراک (علم) یا تو اعتقادی ہوگا یا غیر اعتقادی، اگر اعتقادی ہے، تو جازم ہوگا یا غیر جازم، اگر جازم ہے یعنی اس میں غیر کا احتمال ہے تو وہ ظن ہے اور اگر جازم ہے یعنی اس میں غیر کا احتمال نہیں ہے، تو اس کی دو صورتیں ہیں: یا تو واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں، اگر واقع کے مطابق نہیں ہے، تو جہلِ مرکب ہے اور اگر واقع کے مطابق ہے، تو دو صورتیں ہیں یا تو وہ اعتقاد کسی کے شک پیدا کرنے سے دُور ہو جائے گا یا نہیں، اگر کسی کے شک پیدا کرنے سے دُور ہو جاتا ہے، تو تقلید ہے اور اگر دُور نہیں ہوتا، تو یقین ہے اور اگر نسبت کا ادراک غیر اعتقادی ہے یعنی جازم اور غیر جازم راجح نہیں ہے، تو دو صورتیں ہیں یا تو وہ ادراک تردد، تکذیب اور احتمالِ ضعیف میں سے کسی کے ساتھ ہوگا یا نہیں، دوسری صورت تخییل ہے اور پہلی صورت میں ادراک اگر تردد کے ساتھ ہے، تو شک ہے، تکذیب کے ساتھ ہے، تو انکار ہے اور احتمالِ ضعیف کے ساتھ ہے، تو وہم ہے۔ (ضیاء النجوم، ص:۱۳)

ادراک کی ان آٹھ قسموں کی تعریف مع مثال اس طرح کریں گے:

یقین: نسبتِ تامہ خبریہ کا وہ اعتقاد ہے جو جازم ہو، واقع کے مطابق ہو، اور کسی کی تشکیک سے زائل نہ ہو، جیسے: ہم اہلِ سنت والجماعت کا یہ اعتقاد کہ خلیفۂ اوّل سیّدنا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔

تقلید: نسبتِ تامہ خبریہ کا وہ اعتقاد ہے جو جازم ہو، واقع کے مطابق ہو، اور کسی کی تشکیک سے زائل ہوجاتا ہو، جیسے: کسی قضیے کے بارے میں مقلدین کا وہ اعتقاد جو کسی کی تشکیک سے زائل ہوجاتا ہے۔

جہلِ مرکب: نسبت کا وہ اعتقاد ہے جو جازم ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو، جیسے: کسی شخص کا زید کے قیام کا اعتقادِ جازم رکھنا، جبکہ زید واقع میں کھڑا نہیں ہے۔

ظن: نسبت کا وہ اعتقاد ہے جو غیر جازم اور راجح ہو یعنی اس میں جانبِ مخالف کا احتمال ہو اور وہ احتمال مرجوح ہو، جیسے: زید کے کھڑے ہونے کا اعتقاد کرنا اس کے عدمِ قیام کے احتمالِ ضعیف کے ساتھ۔

فائدہ: اعتقاد کی یہ چاروں قسمیں تصدیق کہلاتی ہیں؛ اس لیے تصدیق کی تعریف میں اذعان کی تفسیر اعتقاد سے کی ہے؛ تا کہ تصدیق کی تعریف چاروں قسموں کو شامل ہوجائے۔

وہم: نسبتِ تامہ خبریہ کا وہ ادراک ہے جس میں جانبِ مخالف کا احتمال ہو اور وہ احتمال راجح ہو، جیسے: کسی شخص کا زید کے کھڑے ہونے کا ادراک کرنا جبکہ اس کا کھڑا نہ ہونا اس کے نزدیک راجح ہو۔

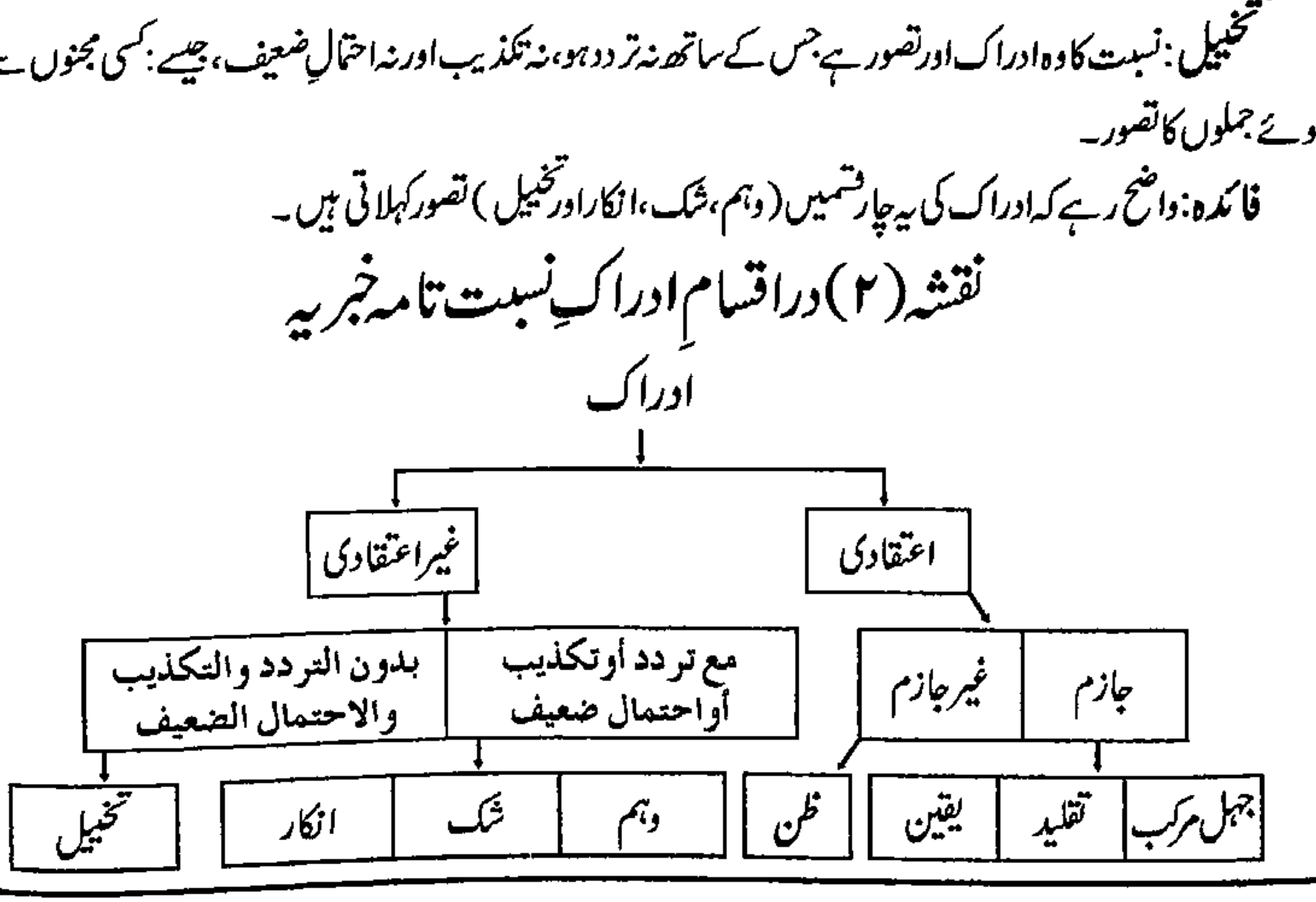
شک: نسبت کا وہ ادراک ہے جس میں تردد ہو یعنی دونوں جانبیں (جانبِ موافق اور جانبِ مخالف) برابر ہوں، جیسے: کسی شخص کا زید کے کھڑے ہونے کا اِس طرح تصور کرنا کہ اس کے نزدیک اس کا کھڑا ہونا اور کھڑا نہ ہونا برابر ہو۔

انکار: نسبت کا وہ ادراک ہے جس میں تکذیب ہو، جیسے: زید کے کھڑے ہونے کا اس طرح تصور کرنا کہ وہ اس کے قیام کی تکذیب کرتا ہو۔

تخییل: نسبت کا وہ ادراک اور تصور ہے جس کے ساتھ نہ تردد ہو، نہ تکذیب اور نہ احتمالِ ضعیف، جیسے: کسی مجنوں سے سنے ہوئے جملوں کا تصور۔

فائدہ: واضح رہے کہ ادراک کی یہ چار قسمیں (وہم، شک، انکار اور تخییل) تصور کہلاتی ہیں۔

نقشہ (۲) دراقسامِ ادراکِ نسبت تامہ خبریہ



{شرح} فَقَدِ اخْتَارَ مَذْهَبَ الْحُكَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ التَّصْدِيْقَ نَفْسَ الْإِذْعَانِ وَالْحُكْمِ دُوْنَ الْمَجْمُوْعِ الْمُرَكَّبِ مِنْهُ وَمِنْ تَصَوُّرِ الطَّرْفَيْنِ، كَمَا زَعَمَهُ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ.

ترجمہ: پس پسند کیا مصنف نے حکما کے مذہب کو، کیوں کہ مصنف نے تصدیق نفسِ اذعان اور حکم کو قرار دیا، نہ کہ اس مجموعے کو جو مرکب ہے حکم اور طرفین کے تصور سے جیسا کہ اس کا خیال کیا ہے امام رازی نے۔

تصدیق کی حقیقت و ماہیت میں مناطقہ کا اختلاف اور مصنفؒ کا قولِ مختار

تشریح: اس عبارت میں شارح تصدیق کی حقیقت و ماہیت میں مصنفؒ کا قولِ مختار بیان فرمار ہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ تصدیق کی حقیقت و ماہیت میں مناطقہ کا اختلاف ہے: حکماء کہتے ہیں کہ تصدیق بسیط ہے یعنی: تصدیق نام ہے صرف حکم کا اور حکم سے مراد نسبتِ تامہ خبریہ کا اذعان ویقین ہے باقی محکوم علیہ کا تصور، محکوم بہ کا تصور اور نسبتِ خبریہ کا تصور؛ یہ تینوں تصدیق کے وجود کے لیے شرط ہیں، اس کا جز نہیں ہیں، جیسے: نماز کے لیے وضو شرط ہے؛ لیکن نماز کا جز نہیں ہے۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ تصدیق مرکب ہے یعنی: تصدیق چار چیزوں کے مجموعے کا نام ہے: (۱) محکوم علیہ کا تصور (۲) محکوم بہ کا تصور (۳) نسبتِ خبریہ کا تصور (۴) حکم یعنی: نسبتِ تامہ خبریہ کا اذعان ویقین۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے نزدیک حکما کا قول پسندیدہ ہے کیوں کہ مصنف نے صرف اذعان اور حکم کو تصدیق کہا ہے امام رازی کے خیال کے مطابق حکم اور طرفین کے تصور کے مجموعے کو تصدیق نہیں قرار دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مصنف کے نزدیک حکما کا مذہب ہی پسندیدہ ہے۔

واضح رہے کہ امام رازی کا مذہب یہ ہے کہ تصدیق چار چیزوں کے مجموعے کا نام ہے، لیکن شارح کے بیان سے معلوم ہو رہا ہے کہ امام رازی کے نزدیک صرف تین چیزوں کے مجموعے کا نام تصدیق ہے، تو سوال یہ ہے کہ شارح نے ایک چیز کو کیوں چھوڑ دیا؟ جواب یہ کہ شارح کا مقصد امام رازی کے مذہب کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ مصنف کے قولِ مختار کو بیان کرنا مقصود ہے، اس لیے اختصار کی غرض سے یا طالبِ علم کی فہم پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو چھوڑ دیا۔

{شرح} وَاخْتَارَ مَذْهَبَ الْقُدَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ مُتَعَلَّقَ الْإِذْعَانِ وَالْحُكْمِ الَّذِيْ هُوَ جُزْءٌ أَخِيْرٌ لِلْقَضِيَّةِ -هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبَرِيَّةُ الثُّبُوْتِيَّةُ أَوِ السَّلْبِيَّةُ-، لَا وُقُوْعَ النِّسْبَةِ الثُّبُوْتِيَّةِ التَّقْيِيْدِيَّةِ أَوْلَا وُقُوْعَهَا، وَسَيُشِيْرُ إِلَى تَثْلِيْثِ أَجْزَاءِ الْقَضِيَّةِ فِيْ مَبَاحِثِ الْقَضَايَا.

ترجمہ: اور پسند کیا ہے مصنف نے متقدمین کے مذہب کو؛ کیوں کہ مصنفؒ نے اذعان اور حکم کا متعلَّق قرار دیا ہے اُس چیز کو جو کہ قضیہ کا آخری جز ہے -وہ ثبوتی یا سلبی نسبت خبریہ ہے- نہ کہ نسبت ثبوتیہ تقییدیہ کے وقوع یا اس کے عدمِ وقوع کو اور اشارہ کریں گے مصنف قضایا کے مباحث میں قضیے کے اجزا کے تین ہونے کی طرف۔

اجزاءِ قضیہ کی تعداد میں حکماء کا اختلاف اور مصنفؒ کا قولِ مختار

تشریح: یہاں سے شارح، قضیہ کے اجزا کی تعداد میں مصنف کے قولِ مختار کو بیان فرمارہے ہیں، جس کو سمجھنے کے لیے بطورِ تمہید دو باتیں جان لینی ضروری ہیں:

(۱) پہلی بات یہ کہ حکماء اس پر متفق ہیں کہ تصدیق بسیط ہے یعنی: تصدیق صرف حکم کا نام ہے؛ لیکن قضیے کے اجزا کی تعداد میں حکماء کا اختلاف ہے: متقدمین کہتے ہیں کہ قضیہ کے اجزا تین ہیں: موضوع، محمول اور نسبت تامہ خبریہ خواہ ثبوتی ہو یا سلبی، اس نسبتِ خبری کو کبھی وقوعِ نسبت یا لاوقوعِ نسبت سے بھی تعبیر کردیا جاتا ہے، جیسے: "زَیۡدٌ قَائِمٌ" ایک قضیہ ہے اس میں تین اجزا ہیں: (۱) "زید" موضوع (۲) "قائِم" محمول (۳) موضوع محمول کے درمیان نسبتِ تامہ خبریہ یعنی: زید کے لیے قیام کا ثبوت۔ متاخرین کہتے ہیں کہ قضیہ کے اجزا چار ہیں: موضوع، محمول، نسبتِ تقییدیہ اور نسبتِ تامہ خبریہ۔ واضح رہے کہ متاخرین نسبتِ تامہ خبریہ کو "وقوع النسبة التقييدية أو لاوقوعها" سے تعبیر کرتے ہیں۔ نسبتِ تقییدیہ: وہ نسبت ہے جس کے ذریعے احد الطرفین دوسرے کی قید بنتا ہوا اس پر کوئی حکم لگائے بغیر، یہ نسبت، مرکبِ اضافی اور مرکبِ توصیفی میں پائی جاتی ہے، جیسے: "غلام زید" میں غلام کی نسبت زید کی طرف اور "رَجُلٌ عَالِمٌ" میں عالم کی نسبت رجل کی طرف، نسبتِ تقییدیہ ہے، پس زید قائم کے اندر نسبتِ تقییدیہ اس کے مضمونِ جملہ یعنی "قِیَامُ زَیۡدٍ" میں پائی جانے والی نسبت ہوگی اور زید قائم میں متاخرین کے نزدیک اجزائے اربعہ کی تفصیل اِس طرح ہوگی: (۱) زید، موضوع (۲) قائم محمول (۳) قیامُ زید میں نسبتِ تقییدیہ (۴) قیامُ زید کا وقوع، نسبتِ تامہ خبریہ۔

یہاں یہ بات واضح رہے کہ متقدمین اور متاخرین دونوں نسبتِ تامہ خبریہ کو مانتے ہیں مگر تعبیر میں فرق ہے، متاخرین نسبتِ تامہ خبریہ کو وقوع النسبة التقييدية أو لاوقوعها سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ متاخرین موضوع اور محمول کے بعد نسبتِ تقییدیہ کو مانتے ہیں اس لیے متاخرین کے نزدیک حکم یعنی وقوع یا عدمِ وقوع کا ورود، نسبتِ تقییدیہ پر ہوتا ہے اور اسی وقوع کا نام نسبتِ تامہ خبریہ ہے، جیسے: زید قائم کے مضمونِ جملہ "قیام زید" میں قیام کی زید کی طرف نسبت، تقییدیہ ہے اور اس کا وقوع یعنی: "قِیَامُ زَیۡدٍ وَاقِعٌ" نسبتِ تامہ خبریہ ہے، پس متاخرین کے نزدیک چوں کہ نسبتِ تامہ خبریہ کا تعلق نسبتِ تقییدیہ سے ہوتا ہے اس لیے متاخرین نسبتِ تامہ خبریہ کو "وقوع النسبة التقييدية أو لاوقوعها" سے تعبیر کرتے ہیں اور متقدمین چوں کہ نسبتِ تقییدیہ کو نہیں مانتے، اس لیے متقدمین نسبتِ تامہ خبریہ کو صرف وقوعِ نسبت یا لاوقوعِ نسبت سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ اذعان اور حکم یعنی تصدیق کا متعلَّق متقدمین اور متاخرین دونوں کے نزدیک اجزائے قضیہ میں سے صرف نسبتِ تامہ خبریہ ہوتی ہے؛ البتہ متاخرین نسبتِ تامہ خبریہ کو "وقوع النسبة التقييديّة أوْلاوقوعها" سے تعبیر

کرتے ہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا ہے؛ لہٰذا متاخرین کے نزدیک تصدیق کا متعلّق تعبیر کے اعتبار سے "وقوع النسبة التقييدية أو لا وقوعها" ہوگا۔

عبارت کی وضاحت: ان دونوں باتوں کو جان لینے کے بعد شارح کی عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک اجزائے قضیہ کی تعداد کے سلسلے میں کس کا مذہب راجح ہے؟ شارح فرماتے ہیں: مصنف کے نزدیک اجزائے قضیہ کی تعداد کے سلسلے میں متقدمین کا مذہب راجح ہے، کیوں راجح ہے؟ **حيث جعل** سے شارح نے اس کی دلیل بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ کہ مصنفؒ نے اذعان اور حکم یعنی تصدیق کا متعلّق قضیے کے آخری جز یعنی نسبتِ تامہ خبریہ کو قرار دیا ہے، نسبتِ تقییدیہ کے وقوع یا عدمِ وقوع کو تصدیق کا متعلّق نہیں بنایا کیوں کہ مصنفؒ نے تصدیق کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے: **إن كان إذعانا، الخ:** اس میں نسبت سے مراد نسبتِ تامہ خبریہ ہے، اس لیے تصدیق کا متعلّق نسبتِ تامہ خبریہ ہوئی، پس جب مصنف کے نزدیک تصدیق کا متعلّق نسبتِ تامہ خبریہ ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مصنف نسبتِ تقییدیہ کو نہیں مانتے اور جب مصنف نسبتِ تقییدیہ کو نہیں مانتے، تو مصنف کے نزدیک قضیے کے اجزاء تین ہوں گے اور یہی متقدمین کا مذہب ہے، پس تصدیق کا متعلّق نسبتِ تامہ خبریہ کو قرار دینے سے معلوم ہوگیا کہ مصنف کے نزدیک متقدمین کا مذہب پسندیدہ ہے، اگر مصنف کے نزدیک متاخرین کا مذہب پسندیدہ ہوتا، تو اذعان اور حکم یعنی تصدیق کا متعلّق نسبتِ تقییدیہ کے وقوع یا عدمِ وقوع کو قرار دے کر فرماتے: "إن كان إذعانا لوقوع النسبة التقييدية أو لا وقوعها" اور جب یہ فرماتے تو اس سے قضیے کے اجزاء کا چار ہونا معلوم ہوتا، اس طرح کہ جب مصنفؒ تصدیق کا متعلّق نسبتِ تقییدیہ کے وقوع یا عدمِ وقوع کو قرار دیں گے، تو نسبتِ تقییدیہ کو ماننا پڑے گا کیوں کہ نسبتِ تقییدیہ کا وقوع یا عدمِ وقوع اس کے تسلیم کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور نسبتِ تقییدیہ کو ماننے سے قضیہ کے اجزا کا چار ہونا لازم آئے گا جو کہ متاخرین حکما کا مذہب ہے، پس اس طرح نسبتِ تقییدیہ کے وقوع یا عدمِ وقوع کو تصدیق کا متعلّق بنانے سے مصنف کے نزدیک اجزائے قضیہ کا چار ہونا معلوم ہوگا؛ لیکن چوں کہ مصنفؒ نے تصدیق کا متعلّق صرف نسبتِ خبریہ کو قرار دیا ہے اس لیے مصنفؒ کے نزدیک متقدمین کا مذہب ہی راجح ہے۔

اب یہاں کوئی اعتراض کرسکتا ہے کہ "إن كان إذعانا للنسبة" میں نسبت سے مراد نسبتِ خبریہ ہی کیوں ہے جبکہ یہ بھی جائز ہے کہ نسبت سے مراد نسبتِ تقییدیہ ہو اور اس سے پہلے وقوع اور عدمِ وقوع مضاف محذوف ہو، عبارت کی تقدیر اِس طرح ہو: "إن كان إذعانا لوقوع النسبة التقييدية أو لا وقوعها" اس صورت میں تصدیق کا متعلّق "نسبت تقییدیہ کا وقوع یا عدمِ وقوع بن جائے گا۔ **وَسَيُشِيرُ** سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ کہ مصنف نے آگے چل کر قضایا کی بحث میں اِس طرف اشارہ کیا ہے کہ اجزائے قضیہ تین ہیں؛ چناں چہ مصنفؒ نے تصدیقات کی بحث میں قضیہ حملیہ کی تعریف کے بعد فرمایا ہے: **ویسمّیٰ المحكوم عليه موضوعا، والمحكوم به محمولا والدال على النسبة رابطة.** (نام رکھا جاتا ہے محکوم علیہ کا موضوع، محکوم بہ کا محمول اور نسبت پر دلالت کرنے والے لفظ

کا رابطہ) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک اجزائے قضیہ تین ہیں اور موضوع، محمول کے بعد قضیہ کا جز مصنفؒ کے نزدیک "نسبتِ تامہ خبریہ ہے" نسبت تقیید یہ نہیں؛ لہٰذا قضایا کی بحث میں اجزائے قضیہ کے تین ہونے کی طرف اشارہ کرنے سے اِس بات کی تائید ہوگئی کہ متقدمین کے نزدیک مصنفؒ کا مذہب راجح ہے اور عبارت میں نسبت سے مراد نسبتِ تامہ خبریہ ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَإِلَّا فَتَصَوُّرٌ" سَوَاءٌ كَانَ إِدْرَاكًا لِأَمْرٍ وَاحِدٍ كَتَصَوُّرِ زَيْدٍ، أَوْلِأُمُوْرٍ مُتَعَدِّدَةٍ بِدُوْنِ النِّسْبَةِ كَتَصَوُّرِ زَيْدٍ وَعَمْرٍو، أَوْمَعَ نِسْبَةٍ غَيْرِتَامَّةٍ كَتَصَوُّرِ غُلَامِ زَيْدٍ، أَوْتَامَّةٍ إِنْشَائِيَّةٍ كَتَصَوُّرِ اِضْرِبْ أَوْخَبَرِيَّةٍ مُدْرَكَةٍ بِإِدْرَاكٍ غَيْرِإِذْعَانِيٍّ كَمَا فِيْ صُوْرَةِ التَّخْيِيلِ وَالشَّكِّ، وَالْوَهْمِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وإلا فَتَصَوُّرٌ" (ورنہ تو وہ تصور ہے) چاہے وہ ایک چیز کا علم ہو، جیسے: "زید" کا تصور، یا کئی چیزوں کا علم ہو نسبت کے بغیر جیسے: زید اور عمرو کا تصور، یا نسبتِ غیر تامہ کے ساتھ، جیسے: "غلام زید" کا تصور، یا نسبتِ تامہ انشائیہ کے ساتھ، جیسے: "اضرب" کا تصور، یا ایسی نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ جس کا ادراک کیا گیا ہو غیر اعتقادی ادراک کے ساتھ جیسا کہ تخییل، شک اور وہم کی صورت میں ہوتا ہے۔

تصور کی صورتیں

تشریح: اس قول کے تحت شارح تصور کی صورتیں بیان فرمارہے ہیں جن کی وضاحت یہ کہ مصنف کے قول "والافتصور" کی تقدیری عبارت ہے "وإن لایکن إذعانا للنسبة" یعنی اگر علم میں نسبتِ تامہ خبریہ کا اذعان نہ ہو، تو وہ تصور ہے اور نسبتِ تامہ خبریہ کے اذعان نہ ہونے کی یعنی تصور کی پانچ صورتیں ہیں: (۱) صرف ایک چیز کا علم ہو، جیسے: تنہا زید کا علم۔ (۲) کئی چیزوں کا علم ہو؛ لیکن ان کے درمیان کوئی نسبت نہ ہو، جیسے: زید اور عمرو کا علم۔ (۳) کئی چیزوں کا علم ہو، ان کے درمیان نسبت بھی ہو، لیکن تامہ نہ، جیسے: "غلام زید" کا علم۔ (۴) نسبتِ تامہ بھی ہو لیکن خبریہ نہ ہو؛ بلکہ انشائیہ ہو، جیسے: "اضرب" کا تصور۔ (۵) نسبتِ تامہ خبریہ بھی ہو؛ لیکن اس کا اذعان نہ ہو، جیسے: شک، تخییل اور وہم میں ہوتا ہے۔ (ان تینوں کی تعریف سابق میں گزر چکی ہے۔)

{متن} وَيَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُوْرَةِ الضَّرُوْرَةَ وَالْاِكْتِسَابَ بِالنَّظْرِ.

ترجمہ: وہ دونوں (تصور وتصدیق) بانٹتے ہیں بدیہی طور سے بدیہی ہونے اور نظر وفکر کے ذریعے حاصل کرنے کو۔

دوسرا ترجمہ: وہ دونوں (تصور وتصدیق) حصہ لیتے ہیں بدیہی طور سے، بدیہی ہونے اور نظر وفکر کے ذریعے حاصل کرنے سے۔

ترکیب: "الضرورة والاکتساب" معطوف علیہ معطوف سے مل کر مفعول بہٖ ہے "یقتسم" فعل کا۔

تصور اور تصدیق کی قسمیں مع تعریفات وامثلہ

تشریح: اِس عبارت میں مصنفؒ علم کی تقسیم کرنے کے بعد تصور اور تصدیق کی قسمیں بیان فرمارہے ہیں جن کی تفصیل یہ کہ تصور اور تصدیق میں سے ہرایک کی دو قسمیں ہیں: بدیہی اور نظری، اس طرح تصور اور تصدیق کی کل چار قسمیں ہوئیں: (۱) تصورِ بدیہی (۲) تصورِ نظری (۳) تصدیقِ بدیہی (۴) تصدیقِ نظری۔

تصورِ بدیہی: وہ تصور ہے جو نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو یعنی: اس کی تعریف بتانے کی ضرورت نہ ہو، جیسے: گرمی اور سردی کا تصور۔

تصورِ نظری: وہ تصور ہے جو نظر وفکر کے ذریعہ حاصل ہو یعنی: اس کی تعریف بتانے کی ضرورت ہو، جیسے: جن اور فرشتے کا تصور، یہ ایسے تصور ہیں جو نظر وفکر کے محتاج ہوتے ہیں یعنی ان کی تعریف بتانے کی ضرورت ہے، جن کی تعریف: اَلْجِنُّ: "هُوَ جِسْمٌ لَطِيفٌ نَارِيٌّ يتشكَّلُ بِأَشْكَالٍ مُخْتَلِفَةٍ، يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ، يُذَكَّرَ، وَيُؤَنَّثُ، يَلِدُ ويُوْلَدُ". (جن وہ ایسا لطیف ناری جسم ہے جو مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے، کھاتا ہے پیتا ہے، مذکر ومؤنث ہوتا ہے، جنتا ہے اور جنا جاتا ہے) اور فرشتے کی تعریف ہے: اَلْمَلَکُ: "هُوَ جِسْمٌ لَطِيفٌ نُورَانِيٌّ يَتَشَكَّلُ بِأَشْكَالٍ مُخْتَلِفَةٍ، لَايَأْكُلُ وَلَايَشْرَبُ، لَايُذَكَّر وَلَايُؤَنَّثُ لَايَلِدُ وَلَايُوْلَدُ". (فرشتہ: وہ لطیف نورانی جسم ہے جو مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے، نہ کھاتا ہے، نہ پیتا ہے، نہ مذکر ہے، نہ مؤنث اور نہ جنتا ہے، نہ جنا جاتا ہے)؛ لہٰذا جن اور فرشتے کو تصورِ نظری کہیں گے۔

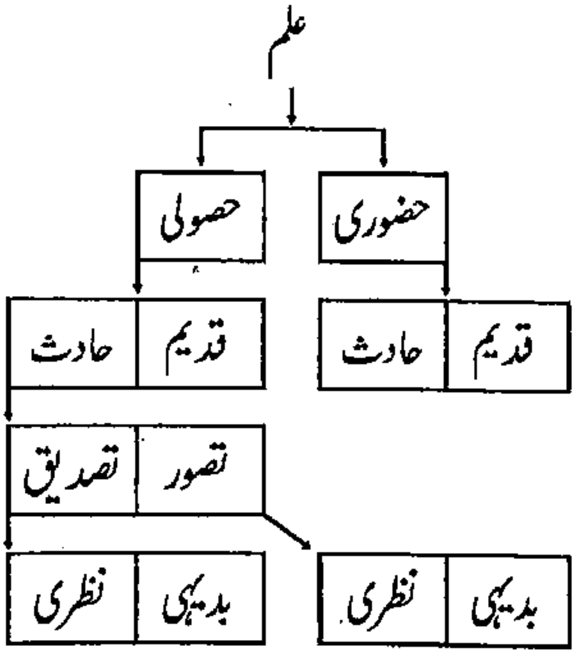
تصدیقِ بدیہی: وہ تصدیق ہے جو نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو یعنی اس کے لیے دلیل بنانے کی ضرورت نہ ہو، جیسے: "اَلنَّارُ مُحْرِقَةٌ، اَلشَّمْسُ مُشْرِقَةٌ"۔

تصدیقِ نظری: وہ تصدیق ہے جو نظر وفکر کے ذریعے حاصل ہو یعنی: اس کے لیے دلیل بنانے کی ضرورت ہو، جیسے: "العالم حَادث" یہ ایک ایسی تصدیق ہے جس کے لیے دلیل بنانے کی ضرورت ہے، دلیل ہے: "العالم متغير، وكلّ متغير حادث" لہٰذا "العالم حادث" کو تصدیقِ نظری کہیں گے اور جیسے: "الصّانع موجود" یہ ایک ایسی تصدیق ہے جس کے لیے دلیل بنانے کی ضرورت ہے، دلیل ہے: "الصانع مُؤثّرٌ في المصنوع الموجود، وكلّ مؤثِّرٍ في المصنوع الموجود، موجود"؛ لہٰذا "الصانع موجود" کو تصدیقِ نظری کہیں گے۔

یہاں دو باتیں اور یاد رکھیے: (۱) پہلی بات یہ کہ مصنف نے تصور اور تصدیق کے بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونے کو صراحتاً بیان نہیں کیا ہے بلکہ کنایتاً بیان کیا ہے یعنی: مصنف نے یہ نہیں کہا کہ تصور اور تصدیق میں سے ہرایک منقسم ہوتے ہیں بدیہی اور نظری کی طرف، بلکہ مصنفؒ نے فرمایا ہے: تصور اور تصدیق، بدیہی اور نظری کو بانٹتے ہیں یعنی: بدیہی اور نظری میں سے ہرایک کی دو قسمیں ہیں: تصور اور تصدیق، اس طرح بدیہی اور نظری کی کل چار قسمیں ہوئیں: بدیہی تصور، بدیہی تصدیق، نظری تصور، نظری تصدیق، لیکن ضمناً اور کنایتاً اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ جب بدیہی اور نظری، تصور اور تصدیق کی طرف

منقسم ہوتے ہیں تو تصور اور تصدیق بھی بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہوں گے۔ (۲) دوسری بات: تصور اور تصدیق کی یہ تقسیم بدیہی ہے نظری نہیں، مصنف نے بالضرورۃ سے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ (تفصیل دونوں باتوں کی شرح میں آرہی ہے)

نقشہ (۳) در اقسامِ علم



{شرح} قَوْلُهُ: "وَيَقْتَسِمَانِ" اَلْإِقْتِسَامُ بِمَعْنَى أَخْذِ الْقِسْمَةِ عَلٰى مَافِي الْأَسَاسِ أَيْ: يَقْتَسِمُ التَّصَوُّرُ وَالتَّصْدِيْقُ كُلًّا مِنْ وَصْفَي الضَّرُوْرَةِ أَيِ الْحُصُوْلِ بِلَانَظْرٍ وَالْإِكْتِسَابِ أَيِ الْحُصُوْلِ بِالنَّظْرِ، فَيَأْخُذُ التَّصَوُّرُ قِسْمًا مِّنَ الضَّرُوْرَةِ، فَيَصِيْرُ ضَرُوْرِيًّا، وَقِسْمًا مِّنَ الْإِكْتِسَابِ، فَيَصِيْرُ كَسْبِيًّا، وَكَذَا الْحَالُ فِي التَّصْدِيْقِ.

فَالْمَذْكُوْرُ فِيْ هٰذِهِ الْعِبَارَةِ صَرِيْحًا، هُوَ انْقِسَامُ الضَّرُوْرَةِ وَالْاِكْتِسَابِ، وَيُعْلَمُ انْقِسَامُ كُلٍّ مِّنَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيْقِ إِلَى الضَّرُوْرِيِّ وَالْكَسْبِيِّ ضِمْنًا وَكِنَايَةً، وَهِيَ أَبْلَغُ وَأَحْسَنُ مِنَ الصَّرِيْحِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "ویقتسمان" اقتسام: أخذ القسمۃ (حصہ لینے) کے معنیٰ میں ہے اس کے مطابق جو "اساس" نامی کتاب میں ہے یعنی: تصور اور تصدیق حصہ لیتے ہیں ضرورت یعنی: حصول بلانظر اور اکتساب یعنی: حصول بالنظر کے دونوں وصفوں میں سے ہر ایک سے، پس تصور ایک حصہ لیتا ہے ضرورت سے، تو وہ ضروری ہو جاتا ہے اور ایک حصہ لیتا ہے اکتساب سے، تو وہ کسبی ہو جاتا ہے اور یہی حال تصدیق میں ہے۔

پس وہ بات جو اِس عبارت میں صراحتاً مذکور ہے، وہ ضرورت اور اکتساب کا منقسم ہونا ہے اور ضمناً اور کنایتاً جان لیا جاتا ہے تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کا بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونا اور وہ (کنایہ) احسن اور ابلغ ہے صریح سے۔

ویقتسمان الخ کا مطلب

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب ماتن کی عبارت ویقتسمان الخ کی تشریح فرمارہے ہیں، چناں چہ تشریح کرتے ہوئے فرمایا: کہ اقتسام کے معنیٰ ہیں: حصہ لینا جیسا کہ اساس نامی کتاب میں ہے، شارح کا مقصد اقتسام کے معنیٰ أخذ القسمة بیان کرکے ان حضرات کی تردید کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ یَقْتَسِمَانِ اقتسام سے ماخوذ ہے اور اقتسام، انقسامِ لازم کے معنیٰ میں ہے اور "الضرورة والاکتساب" منصوب بنزع الخافض ہے یعنی إلیٰ حرفِ جر کے حذف کرنے کی وجہ سے اس پر نصب آیا ہے اور عبارت کی تقدیر اِس طرح ہے: ویقتسم التصور والتصدیق بالضرورة إلی الضرورة والاکتساب بالنظر (تصور اور تصدیق بالبداہت منقسم ہوتے ہیں بدیہی اور نظری کی طرف) ان حضرات کے اقتسام کو انقسامِ لازم کے معنیٰ میں لینے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اقتسام کو انقسامِ لازم کے معنیٰ میں نہ لیا جائے، بلکہ تقسیم کے معنیٰ میں لیا جائے، تو تصور اور تصدیق کا بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونا لازم نہیں آئے گا، بلکہ بدیہی اور نظری کا تصور اور تصدیق کی طرف منقسم ہونا لازم آئے گا جبکہ مصنف کا مقصد تصور اور تصدیق کے بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونے کو بتلانا ہے: اس لیے اقتسام کو انقسامِ لازم کے معنیٰ میں لیا جائے گا۔

شارح نے اقتسام کے معنیٰ أخذ القسمة بیان فرماکر انھی حضرات کی تردید کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ اقتسام، انقسامِ لازم کے معنیٰ میں نہیں ہے بلکہ أخذ القسمة کے معنیٰ میں ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ لغت کی اساس نامی کتاب میں اس کے معنیٰ أخذ القسمة لکھے ہوئے ہیں اور أخذ القسمة یہ متعدی ہے؛ لہٰذا "الضرورة والاکتساب" مفعول بہ ہوں گے یقتسمان کے، اور ترجمہ ہوگا: کہ تصور اور تصدیق بالبداہت بدیہی اور نظری کو بانٹتے ہیں یعنی: تصور اور تصدیق وصفِ ضرورت اور وصفِ اکتساب سے ایک ایک حصہ لیتے ہیں، پس جب تصور ایک حصہ بداہت سے لیتا ہے، تو تصور بدیہی بن جاتا ہے اور جب ایک حصہ اکتساب سے لیتا ہے، تو تصور کسبی بن جاتا ہے، اسی طرح تصدیق ایک حصّہ بداہت سے لیتی ہے، تو وہ بدیہی بن جاتی ہے اور جب ایک حصّہ نظریت سے لیتی ہے، تو وہ نظری بن جاتی ہے۔

اب اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس صورت میں تصور اور تصدیق کا بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونا معلوم نہیں ہورہا ہے؛ بلکہ بدیہی اور نظری کا تصور اور تصدیق کی طرف منقسم ہونا معلوم ہورہا ہے اور یہ مقصد کے خلاف ہے۔ فالمذکور سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ کہ اس عبارت سے اگرچہ صراحتاً یہ بات معلوم ہورہی ہے کہ بدیہی اور نظری، تصور اور تصدیق کی طرف منقسم ہوتے ہیں؛ لیکن ضمناً اور کنایتاً یہ بات بھی معلوم ہورہی ہے کہ تصور اور تصدیق بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہوتے ہیں اور کنایتاً یہ بات اِس طرح معلوم ہورہی ہے کہ جب تصور اور تصدیق بداہت اور نظریت سے حصہ لے کر بدیہی اور نظری بن گئے، تو تصور اور تصدیق کا بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونا لازم ہوا اور

بدیہی اور نظری کا تصور اور تصدیق کی طرف منقسم ہونا ملزوم ہوا؛ لہٰذا ملزوم بول کر لازم مراد لے لیا اور ملزوم بول کر لازم مراد لیا؛ کنایہ ہے، پس مصنف کا مقصد عبارت میں صراحتاً مذکور نہیں ہے بلکہ کنایتاً مذکور ہے اور کنایہ چوں کہ صریح سے ابلغ اور احسن ہے؛ اس لیے مصنف نے یہ تقسیم کنائی انداز میں بیان کی ہے۔

اور کنایہ کے صریح سے ابلغ اور احسن ہونے کی دو وجہیں ہیں: (۱) پہلی وجہ یہ کہ کنایہ کے ذریعے جو چیز حاصل ہوتی ہے اُس میں مشقت اٹھانی پڑتی ہے اور محنت و مشقت کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے، اُس کا رتبہ بلند ہوتا ہے؛ اس لیے کنایہ صریح کے مقابلے میں ابلغ اور احسن ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ کہ کنایہ کی صورت میں مذکورہ دعویٰ مع دلیل ہے اور صراحت کی صورت میں دعویٰ بلا دلیل ہے، اس طرح کہ اگر صراحت کے ساتھ یہ بات کہتے کہ "تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہوتا ہے" تو اس کو ثابت کرنے کے لیے دلیل قائم کرنے کی ضرورت پیش آتی؛ لیکن جب یوں کہا کہ "بدیہی اور نظری میں سے ہر ایک منقسم ہوتا ہے تصور اور تصدیق کی طرف" تو اس سے تصور اور تصدیق کا بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونا معلوم ہو جاتا ہے؛ اس لیے کہ بدیہی اور نظری کا تصور اور تصدیق کی طرف منقسم ہونا ملزوم ہے اور وجودِ ملزوم، وجودِ لازم کا تقاضا کرتا ہے، پس اس طرح دعویٰ کے ساتھ دلیل بھی مذکور ہے، خلاصہ یہ کہ کنایہ کی صورت میں دعویٰ مع دلیل ہے اور ظاہر ہے کہ دعویٰ مع دلیل، دعویٰ بلا دلیل سے اولیٰ ہوتا ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "بِالضَّرُوْرَةِ" إِشَارَةٌ إِلىٰ أَنَّ هٰذِهِ الْقِسْمَةَ بَدِيْهِيَّةٌ، لَاتَحْتَاجُ إِلىٰ تَجَشُّمِ الْإِسْتِدْلَالِ كَمَا ارْتَكَبَهُ الْقَوْمُ.

وَذٰلِكَ، لِأَنَّا إِذَارَجَعْنَا إِلىٰ وِجْدَانِنَا، وَجَدْنَا مِنَ التَّصَوُّرَاتِ مَاهُوَ حَاصِلٌ لَنَا بِلَانَظْرٍ كَتَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُوْدَةِ، وَمِنْهَا مَاهُوَ حَاصِلٌ بِالنَّظْرِ وَالْفِكْرِ كَتَصَوُّرِ حَقِيْقَةِ الْمَلَكِ وَالْجِنِّ، وَكَذَا مِنَ التَّصْدِيْقَاتِ مَايَحْصُلُ بِلَانَظْرٍ كَالتَّصْدِيْقِ بِأَنَّ الشَّمْسَ مُشْرِقَةٌ وَالنَّارَ مُحْرِقَةٌ، وَمِنْهَا مَايَحْصُلُ بِالنَّظْرِ كَالتَّصْدِيْقِ بِأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ وَالصَّانِعَ مَوْجُوْدٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "بالضرورۃ" اشارہ ہے اِس بات کی طرف کہ یہ تقسیم بدیہی ہے محتاج نہیں ہے استدلال کی مشقت اٹھانے کی جیسا کہ قوم نے اس کا ارتکاب کیا ہے۔

اور وہ اس لیے کہ جب ہم اپنے ذہن کی طرف رجوع کرتے ہیں، تو ہم پاتے ہیں تصورات میں سے بعض ایسے تصورات جو ہمیں بغیر نظر و فکر کے حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے: گرمی اور سردی کا تصور اور تصورات میں سے بعض ایسے تصور جو حاصل ہوتے ہیں نظر و فکر کے ذریعہ جیسے: فرشتے اور جن کی حقیقت کا تصور اور اسی طرح تصدیقات میں سے بعض ایسی تصدیقیں ہیں جو حاصل ہوتی ہیں نظر کے بغیر، جیسے اِس بات کی تصدیق کہ سورج روشن ہے اور آگ جلانے والی ہے اور تصدیقات میں سے بعض ایسی تصدیقیں ہیں جو حاصل ہوتی ہیں نظر کے ذریعہ، جیسے اِس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے اور صانع موجود ہے۔

''بالضرورۃ'' کے معنیٰ اور اس کا فائدہ

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب مصنف کے قول: ''بالضّرورۃ'' کا فائدہ بیان فرما رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ بالضرورۃ کے معنیٰ ہیں: بالبداہت اور اس کا فائدہ یہ کہ بالضرورۃ کہہ کر مصنف نے اِس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ تقسیم یعنی تصور اور تصدیق کا بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونا بدیہی ہے، اس کے لیے استدلال کی تکلیف اٹھانے کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ مناطقہ نے تصور اور تصدیق کی اِس تقسیم پر دلیل بیان کی ہے۔

اب یہاں دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں: (۱) پہلی بات یہ ہے کہ یہ تقسیم بدیہی کیوں ہے؟ (۲) دوسری بات یہ کہ مناطقہ نے تصور اور تصدیق کے بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونے پر کیا دلیل بیان کی ہے؟

تصور اور تصدیق کی تقسیم کے بدیہی ہونے کی وجہ: و ذٰلک سے شارح نے پہلی بات بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کی بدیہی اور نظری کی طرف یہ تقسیم بدیہی ہے؛ اس لیے کہ جب ہم اپنے اذہان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، تو ہمیں بعض تصورات ایسے ملتے ہیں جو بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جاتے ہیں، جیسے: گرمی اور سردی کا تصور، اور بعض تصورات ایسے ملتے ہیں جو نظر و فکر کے محتاج ہوتے ہیں، جیسے: ملائکہ اور جنات کی حقیقت کا تصور، اسی طرح تصدیقات میں سے بعض تصدیقیں ایسی ملتی ہیں جو بغیر نظر و فکر کے حاصل ہو جاتی ہیں، جیسے: سورج روشن ہے اور آگ جلانے والی ہے اور بعض تصدیقات ایسی ملتی ہیں جو نظر و فکر کے ذریعے حاصل ہوتی ہیں، جیسے: عالم حادث ہے اور صانع موجود ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بعض تصورات اور تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں، اب اس کے لیے الگ سے دلیل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

مناطقہ کے نزدیک تصور اور تصدیق کے بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہونے کی وجہ: دوسری بات کی طرف شارح نے کما ارتکبه القوم سے اشارہ کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کی دو، دو قسمیں ہیں: بدیہی اور نظری یعنی: بعض تصورات بدیہی ہیں اور بعض نظری، اسی طرح بعض تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری، اس کی مناطقہ نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ اگر تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ہوتے، تو ہمیں کسی تصور اور تصدیق کو حاصل کرنے کے لیے نظر و فکر کی ضرورت پیش نہ آتی؛ حالاں کہ بعض تصورات اور تصدیقات کو حاصل کرنے کے لیے نظر و فکر کی ضرورت پڑتی ہے، معلوم ہوا کہ سب کے سب بدیہی نہیں ہیں، اور تمام تصورات و تصدیقات نظری بھی نہیں ہیں؛ کیوں کہ اگر تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری مانیں، تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی لازم آئے گی، یا تو دَور لازم آئے گا، یا تسلسل اور یہ دونوں باطل ہیں اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کی وجہ سے باطل لازم آئے وہ بھی باطل ہوتی ہے؛ اس لیے تمام تصورات اور تصدیقات کا نظری ہونا باطل ہے۔

تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری ماننے کی صورت میں دَور یا تسلسل کس طرح لازم آتا ہے؟ اِس کو سمجھنے کے لیے اوّلاً دَور اور تسلسل کی تعریف جان لینی ضروری ہے۔

دَور اور تسلسل کی تعریف مع مثال: دَور کے لغوی معنی ہیں: گھومنا، چکر لگانا اور دَور کی اصطلاحی تعریف ہے: توقفُ الشيء علیٰ مایتوقّف علیٰ ذٰلک الشيء من جهة واحدة یعنی: ایک چیز کا ایک ہی جہت سے (ایک اعتبار سے) موقوف اور موقوف علیہ ہونا، خواہ بالواسطہ ہو، یا بلاواسطہ، بلاواسطہ کی مثال، جیسے: یہ کہنا کہ الف کا سمجھنا موقوف ہے با پر اور با کا سمجھنا موقوف ہے الف پر، تو اس میں الف موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اسی طرح با موقوف بھی ہے اور موقوف علیہ بھی۔ بالواسطہ کی مثال، جیسے: یہ کہنا کہ الف کا سمجھنا موقوف ہے با پر اور با کا سمجھنا موقوف ہے جیم پر اور جیم کا سمجھنا موقوف ہے الف پر، اس میں ''الف اور جیم'' موقوف بھی ہیں اور موقوف علیہ بھی؛ لیکن با کے واسطے سے۔ (دستور العلماء: ۷۹/۱)

تسلسل کے لغوی معنیٰ ہیں: پانی کا پست زمین میں بہنا اور تسلسل کی اصطلاحی تعریف ہے: امورِ غیر متناہیہ کا بالفعل مرتب ہونا یعنی غیر متناہی چیزوں کا بالفعل ترتیب وار جمع ہونا، یا یوں کہو: سلسلۂ اکتساب کا غیر متناہی حد تک چلتے رہنا۔ (دستور العلماء: ۱۹۸/۱)

اب یہ سمجھیے کہ تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری ماننے کی صورت میں دَور اور تسلسل اِس طرح لازم آتا ہے کہ جب ہم تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری مان لیں، تو جب ہم کسی تصور اور تصدیق کو حاصل کرنے کا ارادہ کریں گے، تو اس کا حصول موقوف ہوگا دوسرے تصور اور تصدیق پر اور وہ نظری ہے، تو اس کا حصول موقوف ہوگا تیسرے پر اور وہ بھی نظری ہے، تو اس کا حصول موقوف ہوگا چوتھے پر، اب یہ سلسلہ یا تو چلتا رہے گا یا پیچھے کو لوٹے گا، اگر چلتا رہے، تو یہ تسلسل ہے اور اگر پیچھے کو لوٹ آئے، تو یہ دَور ہوگا۔

فائدہ: وِجدان بروزنِ اِحساس: اُس باطنی قوت کا نام ہے جو معلوماتِ تصوریہ وتصدیقیہ کا مخزن ہے، اور یہ باطنی قوت جس کو حاسۂ باطنہ بھی کہتے ہیں، انسان کے ذہن ودماغ میں موجود ہے؛ اِس لیے کبھی وجدان کو ذہن اور دماغ سے بھی تعبیر کردیا جاتا ہے۔

{متن} وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ لِتَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْلِ.

ترجمہ: اور وہ (نظر) جانی ہوئی چیز کو پیشِ نظر لانا ہے اَنجانی چیز کو حاصل کرنے کے لیے۔

ترکیب: ''واو'' عاطفہ یا حرفِ استیناف ''هو'' ضمیر مرفوع منفصل جو راجع ہے ''النظر'' کی طرف، مبتدا ''ملاحظة'' مصدر مضاف ''المعقول'' مضاف الیہ مفعول بہ ''لام حرفِ جر، ''تحصيل المجهول'' مرکب اضافی مجرور، جار مجرور متعلق ''ملاحظة'' مصدر کے، مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ مفعول بہ اور متعلق سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ یا مستانفہ ہوا۔

نظر کی تعریف مع مثال

تشریح: اِس عبارت میں مصنف نے نظر کی تعریف بیان کی ہے، فرمایا: مناطقہ کی اصطلاح میں نظر کی تعریف ہے: جانی ہوئی چیز کو پیشِ نظر لانا اَنجانی چیز کو حاصل کرنے کے لیے یعنی ایک جانی ہوئی چیز کے ذریعہ یا چند جانی ہوئی چیزوں کو ترتیب دے کر نامعلوم چیز کو حاصل کرنا، جیسے: انسان نامعلوم کا علم حاصل کرنے کے لیے حیوان اور ناطق، دو معلوم تصور کو ترتیب دے کر کہا

"الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ"۔ایک چیز کے ذریعہ نامعلوم چیز کو حاصل کرنا، جیسے: صرف ناطق یا صرف ضاحک کے ذریعہ انسان کا علم حاصل کرنا۔ یہاں دو باتیں جان لینی ضروری ہیں:

پہلی بات ترتیب کی تعریف سے متعلق ہے: پس ترتیب کی لغوی تعریف ہے: ہر چیز کو اُس کی جگہ میں رکھنا اور اصطلاحی تعریف ہے: چند چیزوں کو اِس طرح رکھنا کہ بعض مقدم ہوں اور بعض مؤخر اور اس مجموعے پر ایک نام کا اطلاق ہوتا ہو، تصورات میں اس مجموعے کو معرِّف اور تصدیقات میں اس مجموعے کو حجت کہا جاتا ہے۔

دوسری بات: معقول اور مجہول سے کیا مراد ہے؟ پس مجہول سے مراد نامعلوم تصور اور نامعلوم تصدیق ہے اور معقول یعنی جانی ہوئی چیز سے مراد معلوم تصور اور معلوم تصدیق ہے، پھر تصدیق عام ہے چاہے وہ تصدیق یقینی ہو، یا ظنی، یا جہلی۔ تصدیقِ یقینی کی مثال، جیسے: "اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ" ان کے ذریعہ نامعلوم تصدیق "العالم حادث" کا علم ہو جاتا ہے۔ تصدیقِ ظنی کی مثال، جیسے: "هٰذاالحائط ينتشر منه التُّرابُ، وَكلُّ حائط ينتشر منهُ التُّرابُ، فَهُوَ ينهدمُ"، یہ دونوں تصدیق ظنی ہیں جن کے ذریعے نامعلوم تصدیق "هٰذا الحائط ينهدم" کا علم ہو جاتا ہے۔ تصدیقِ جہلی کی مثال، جیسے: "العالم مستغن عن المؤثّر وكل مستغن عن المؤثر، فهو قديم" یہ دونوں تصدیق جہلی ہیں جن کے ذریعہ نامعلوم تصدیق "العالم قديم" کا علم ہو جاتا ہے۔

ملحوظہ: تصدیقِ یقینی، ظنی، اور جہلی کی تعریفات مع امثلہ

تصدیقِ یقینی: وہ تصدیق ہے جو جازم ہو، واقع کے مطابق ہو اور کسی کی تشکیک سے زائل نہ ہو، جیسے: "العالم متغيّر وكل متغيّر حادث" یہ دونوں تصدیق یقینی ہیں۔

تصدیقِ ظنی: وہ تصدیق ہے جو غیر جازم اور راجح ہو یعنی اس میں غیر کا احتمال ہو اور وہ احتمال مرجوح ہو جیسے: "هٰذاالحائط ينتشر منه التراب، وكل حائط ينتشر منه الترابُ فهو ينهدم" یہ دونوں تصدیق ظنی ہیں۔

تصدیقِ جہلی: وہ تصدیق ہے جو جازم ہو اور واقع کے مطابق نہ ہو، جیسے: بعض عقلا کا قول: "العالم مستغن عن المؤثر" یہ ایسی تصدیق ہے جو جازم ہونے کے ساتھ واقع کے مطابق نہیں ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَهُوَمُلَاحَظَةُ الْمَعْقُوْلِ" أَيِ: النَّظْرُ: تَوَجُّهُ النَّفْسِ نَحْوَالْأَمْرِالْمَعْلُومِ لِتَحْصِيْلِ أَمْرٍ غَيْرِمَعْلُوْمٍ.
وَفِي الْعُدُوْلِ عَنْ لَفْظِ الْمَعْلُوْمِ إِلَى الْمَعْقُوْلِ فَوَائِدُ: مِنْهَا التَّحَرُّزُ عَنِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ فِي التَّعْرِيْفِ. وَمِنْهَا التَّنْبِيْهُ عَلىٰ أَنَّ الْفِكْرَ إِنَّمَا يَجْرِيْ فِي الْمَعْقُوْلَاتِ أَيِ الْأُمُوْرِ الْكُلِّيَّةِ الْحَاصِلَةِ فِي الْعَقْلِ دُوْنَ الْأُمُوْرِ الْجُزْئِيَّةِ؛ فَإِنَّ الْجُزْئِيَّ لَايَكُوْنُ كَاسِباً وَلَامُكْتَسَبًا. وَمِنْهَا رِعَايَةُ السَّجْعِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وهو ملاحظةُ المعقول" یعنی: نظر نفس کا متوجہ ہونا ہے معلوم چیز کی جانب نامعلوم چیز کو حاصل کرنے کے لیے۔

اور لفظ معلوم سے معقول کی طرف عدول کرنے میں چند فائدے ہیں: اُن میں سے ایک فائدہ تعریف میں لفظِ مشترک کے استعمال سے بچنا ہے اور ان میں سے دوسرا فائدہ اِس بات پر متنبہ کرنا ہے کہ فکر جاری ہوتی ہے صرف معقولات میں یعنی اُن امورِ کلیہ میں جو عقل میں حاصل ہوتے ہیں نا کہ امورِ جزئیہ میں؛ کیوں کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب اور ان میں سے تیسرا فائدہ رعایتِ سجع ہے۔

نظر کی تعریف کی وضاحت اور لفظِ معقول لانے کی وجہ

تشریح: شارح تہذیب نے پہلے نظر کی تعریف کی وضاحت کی ہے بعدۂ تعریف میں لفظِ معقول لانے کی وجہ بیان کی ہے؛ چناں چہ شارح نے تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: کہ هو ضمیر کا مرجع "النظر" اور ملاحظة کے معنی "توجہ" کے ہیں اور معقول، معلوم کے معنی ہے، لہٰذا هو ملاحظة المعقول الخ کا مفہوم ہوا: "نظر: نفس کا متوجہ ہونا ہے جانی ہوئی چیز کی جانب نامعلوم چیز کو حاصل کرنے کے لیے" یعنی نامعلوم چیز کو حاصل کرنے کے لیے معلوم چیز کو ترتیب دینا۔

فائدہ (۱): واضح رہے کہ شارح نے توجہ کے بعد "النفس" مقدر مان کر اِس طرف اشارہ کر دیا کہ تعریف میں "ملاحظه" مصدر کا فاعل محذوف ہے۔

فائدہ (۲): وہ امر معلوم جس کے ذریعے نامعلوم چیز کو حاصل کیا جاتا ہے اکثر مرکب ہوتا ہے اور کبھی وہ مفرد بھی ہوتا ہے، جیسے: انسان کی تعریف کی جائے صرف ناطق سے یا صرف ضاحک سے تو یہاں ناطق اور ضاحک مفرد ہیں جن کے ذریعہ انسان نامعلوم کا علم حاصل ہو جاتا ہے؛ اسی لیے مصنف نے "المعقول" الف لام جنس کے ساتھ مفرد کہا ہے؛ تاکہ مفرد اور مرکب دونوں کو شامل ہو جائے۔

وفي العدول سے شارح تہذیب نظر کی تعریف میں لفظِ معقول کو استعمال کرنے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ مصنف نے فکر کی تعریف میں معلوم کی جگہ معقول کا لفظ کیوں استعمال کیا جبکہ دیگر مصنّفین مجہول کے مقابلہ میں معلوم کا لفظ استعمال کرتے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ لفظِ معقول استعمال کرنے میں چند فائدے ہیں:

پہلا فائدہ: لفظِ معقول استعمال کر کے تعریف میں لفظِ مشترک کے استعمال سے بچنا ہے، اس کی وضاحت یہ کہ تعریف میں لفظِ مشترک کا استعمال جائز نہیں ہے الّا یہ کہ لفظِ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کی تعیین پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ موجود ہو، معلوم مشتق ہے علم سے اور علم مشترک ہے؛ کیوں کہ علم کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے: علم بمعنی الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل۔ (۲) علم بمعنی یقین یعنی: نسبتِ تامہ خبریہ کا وہ اعتقاد جو جازم ہو، واقع کے مطابق ہو اور کسی کے شک پیدا

کرنے سے زائل نہ ہو؛ لہٰذا علم مشترک ہوا، پس جب علم مشترک ہے، تو اس کا مشتق بھی مشترک ہوگا، اب اگر تعریف میں مصنفؒ مجہول کے مقابلے میں لفظِ معلوم کو استعمال کرتے، تو تعریف میں لفظِ مشترک کا استعمال لازم آتا اور یہ درست نہیں، اس لیے مصنفؒ نے اس سے بچنے کے لیے لفظِ معقول کا استعمال کیا۔

دوسرا فائدہ: یہ ہے کہ معقول کو استعمال کر کے اس پر آگاہ کرنا مقصود ہے کہ فکر صرف معقولات میں جاری ہوتی ہے یعنی ان امورِ کلیہ میں جو عقل میں حاصل ہوتے ہیں نا کہ امورِ جزئیہ میں یعنی: فکر کا تعلق صرف کلیات سے ہوتا ہے جزئیات سے نہیں اور اِس بات پر تنبیہ لفظِ معقول سے اِس طرح ہوتی ہے کہ معقول صرف کلیات ہوتے ہیں، جبکہ معلوم کلیات اور جزئیات دونوں ہوتے ہیں، اب اگر مصنفؒ لفظِ معلوم استعمال کرتے، تو تعریف سے یہ بات معلوم نہ ہوتی کہ فکر کا تعلق صرف کلیات سے ہوتا ہے؛ اس لیے مصنف نے لفظ معقول استعمال کیا۔

سوال: فکر کا تعلق جزئیات سے کیوں نہیں ہوتا؟ **جواب:** فإن الكاسب سے مصنف نے اس کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ کہ فکر کے ذریعے نامعلوم چیز کو حاصل کیا جاتا ہے اور جزئی کے ذریعے نامعلوم چیز کو حاصل نہیں کیا جاسکتا؛ اس لیے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتَسَب یعنی جزئی کے ذریعے کسی چیز کو حاصل نہیں کیا جاتا اور نہ وہ خود کسی سے حاصل ہوتی ہے، پس جب جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب، تو جزئی سے نامعلوم چیز کو حاصل نہیں کیا جاسکتا، پس جب جزئی سے نامعلوم کو حاصل نہیں کیا جاسکتا، تو اس سے فکر کا تعلق کیسے ہوسکتا ہے؟

تیسرا فائدہ: سجع کی رعایت ہے، اِس طرح کہ معقول کا آخری لفظ لام ہے، تو دونوں کلمے (معقول اور مجہول) آخری حرف میں موافق ہوگئے اور دونوں کلموں کا آخری حرف میں موافق ہونا رعایتِ سجع کہلاتا ہے، اب اگر معقول کی جگہ معلوم کا لفظ استعمال کرتے، تو رعایتِ سجع نہ ہوتی؛ اس لیے مصنفؒ نے معقول کا لفظ استعمال کیا ہے۔

دو ملحوظے

(۱) فإن الجزئي لايكون كاسبا ولامكتسبا میں شارحؒ نے جزئی کے بارے میں دو دعوے کیے ہیں: پہلا دعویٰ یہ ہے کہ جزئی کاسب نہیں ہوتی یعنی وہ معرِّف (بالکسر) نہیں ہوتی۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ جزئی مکتسب نہیں ہوتی یعنی معرَّف (بالفتح) نہیں ہوتی۔

دونوں دعووں کی کیا دلیل ہے؟ پہلا دعویٰ یعنی جزئی کاسب نہیں ہوتی، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر جزئی کاسب ہو، تو اس کا مکتسب یا تو جزئی ہوگا، یا کلّی اور یہ دونوں باطل ہیں، جزئی کاسب کے مکتسب کا جزئی ہونا اس لیے باطل ہے کہ کاسب کا مکتسب پر حمل ہوتا ہے اور جزئیات میں تباین کی نسبت ہونے کی وجہ سے ایک جزئی کا دوسری جزئی پر حمل نہیں ہوسکتا؛ اس لیے جزئی کاسب کے مکتسب کا جزئی ہونا باطل ہے اور جزئی کاسب کے مکتسب کا کلّی ہونا اِس لیے باطل ہے کہ اگر جزئی کاسب

کا مکتسب کلی ہو، تو اب دو صورتیں ہیں: یا تو جزئی کاسب اس کا فرد ہوگی یا نہیں، اگر جزئی کاسب اس کا فرد نہ ہو، تو کاسب کا مکتسب پر حمل صحیح نہیں ہوگا اور اگر جزئی کاسب اس کا فرد ہو، تو اس صورت میں عام کی خاص سے تعریف کرنا لازم آئے گا، جیسے: الإنسان زید اور یہ جائز نہیں ہے، اس لیے جزئی کاسب کے مکتسب کا کلی ہونا بھی باطل ہے؛ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ جزئی کاسب نہیں ہوتی۔

دوسرا دعویٰ ہے: جزئی مکتسب نہیں ہوتی، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر جزئی مکتسب ہو، تو اس کا کاسب یا تو کلی ہوگا یا جزئی، جزئی مکتسب کا کاسب جزئی نہیں ہوسکتا؛ اس لیے کہ کاسب کا مکتسب پر حمل ہوتا ہے اور جزئیات میں تباین کی نسبت ہوتی ہے؛ اس لیے کاسب کا مکتسب پر حمل نہیں ہوسکتا اور جزئی مکتسب کا کاسب، کلی بھی نہیں ہوسکتا؛ اس لیے کہ جزئی مکتسب یا تو کلی کاسب کا فرد ہوگی یا نہیں، اگر فرد نہیں ہے تو دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہونے کی وجہ سے کلی کاسب کا جزئی مکتسب پر حمل درست نہیں ہوگا۔ اور اگر جزئی مکتسب اس کلی کا فرد ہے، تو اس صورت میں خاص کی عام سے تعریف کرنا لازم آئے گا، جبکہ معرِّف (بالکسر) کے لیے معرَّف کے مساوی ہونا ضروری ہے؛ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ جزئی مکتسب نہیں ہوتی۔ اب سوال ہوگا کہ جب جزئی نہ معرِّف (بالکسر) بن سکتی ہے اور نہ معرَّف (بالفتح)، تو جزئیات کا علم کیسے ہوگا؟ تو اِس کا جواب یہ ہے کہ جزئیات کا علم کلیات کے واسطے سے ہوگا۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب، ہمیں آپ کی یہ بات تسلیم نہیں؛ اِس لیے کہ جزئیات میں بھی کسب واکتساب کا سلسلہ جاری رہتا ہے، جیسا کہ اُن قضایا شخصیہ کے موضوع میں ہوتا ہے جو شکلِ اوّل کے صغریٰ اور کبریٰ بنتے ہیں، جیسے: هٰذا زیدٌ وزید إنسان، نتیجہ: هٰذا إنسان اور جیسے: استقراء اور تمثیل میں ہوتا ہے؟ جواب: اِس اعتراض کا یہ ہے کہ: ہم نے جو کہا ہے کہ: ''جزئی کاسب اور مکتسب نہیں ہوتی'' اس میں جزئی سے مراد تصورِ جزئی ہے یعنی تصوراتِ جزئیہ میں کسب واکتساب نہیں ہوتا ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ جزئیات کے علوم مطلقاً کاسب اور مکتسب نہیں ہوتے۔ (ضیاء النجوم، ص: ۵۴)

(۲) دوسرے فائدے سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ عقل میں صرف کلی کا حصول ہوتا ہے، جزئی عقل میں حاصل نہیں ہوتی، اس پر یہ اعتراض ہے کہ مناطقہ نے مفہوم یعنی عقل میں حاصل ہونے والی چیز کی دو قسمیں بیان کی ہیں: کلی اور جزئی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جزئی بھی عقل میں حاصل ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عقل میں بالذات تو کلی کا حصول ہوتا ہے اور جزئی کا حصول عقل میں بالذات نہیں ہوتا؛ بلکہ کلی کے واسطے ہوتا ہے۔

{متن} وَقَدْ يَقَعُ فِيْهِ الْخَطَأُ فَاحْتِيْجَ إِلَىٰ قَانُوْنٍ يَعْصِمُ عَنْهُ فِي الْفِكْرِ، وَهُوَ الْمَنْطِقُ.

ترجمہ: اور کبھی نظر میں غلطی واقع ہوتی ہے؛ اس لیے ضرورت پڑی ایک ایسے قانون کی جو فکر میں غلطی سے بچائے اور وہ منطق ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ یا استینافیہ، "قد" حرفِ تقلیل "یقع" فعل "في" حرفِ جر، "هاء" ضمیر مجرور جوراجع ہے "النظر" کی طرف، مجرور، جار مجرور متعلق "یقع" فعل کے، "الخطأ" فاعل...الخ۔ "فا" تفریعیہ "احتیج" فعل ماضی مجہول بمعنیٰ "أُوقِعَ، "هو" ضمیر مرفوع متصل جوراجع ہے "احتیاج" مصدر کی طرف، نائب فاعل "إلی" حرفِ جر "قانون" موصوف "یعصم" فعل بافاعل "عن" حرفِ جر "هاء" ضمیر مجرور متصل راجع بسوے "الخطأ" ذوالحال "في الفکر" ثابتاً کے متعلق ہوکر حال، ذوالحال حال سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق "یعصم" کے...الخ۔ "واو" حرفِ استیناف "هو" ضمیر راجع بسوے "قانون" مبتدا "المنطق" خبر۔

منطق کی ضرورت کا بیان، منطق کی تعریف اور غرض وغایت

تشریح: مصنفؒ اِس عبارت میں منطق کی ضرورت ثابت فرما کر منطق کی تعریف اور غرض وغایت کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں: تصور اور تصدیق پھر تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: بدیہی اور نظری، پھر نظری، نظر وفکر سے حاصل ہوتی ہے اور نظر وفکر میں کبھی غلطی واقع ہو جاتی ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ بعض عقلاء کی فکر نتیجہ نکالتی ہے کہ عالَم حادث ہے (یعنی عدم سے وجود میں آیا ہے) اور بعض عقلاء کی فکر نتیجہ نکالتی ہے کہ عالَم قدیم ہے (یعنی: پہلے معدوم نہیں تھا؛ بلکہ ہمیشہ سے موجود ہے)، اب یہ دو فکریں جمع ہوگئیں، یہ دونوں صحیح بھی نہیں ہوسکتیں؛ ورنہ اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا اور دونوں غلط بھی نہیں ہوسکتیں؛ ورنہ ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا، پس یقیناً ان میں سے ایک صحیح ہوگی اور دوسری غلط، کونسی صحیح ہے اور کونسی غلط؟ اس کے درمیان امتیاز کرنے کے لیے انسانی عقل ناکافی ہے؛ اس لیے ضرورت پڑی ایک ایسے قانون کی جو نظر وفکر میں غلطی سے بچائے اور اسی قانون کا نام منطق ہے، منطق کی اس ضرورت سے منطق کی تعریف اور اس کی غرض وغایت بھی معلوم ہوگئی کہ منطق کی تعریف ہے: المنطق: قانون یعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفکر.
اور منطق کی غرض وغایت ہے: العصمة عن الخطأ في الفکر.

{شرح} قَوْلُهُ: "فِيْهِ الْخَطَأُ" بِدَلِيْلِ أَنَّ الْفِكْرَ قَدْ يَنْتَهِيْ إِلىٰ نَتِيْجَةٍ كَحُدُوْثِ الْعَالَمِ وَقَدْ يَنْتَهِيْ إِلىٰ نَقِيْضِهَا كَقِدَمِ الْعَالَمِ، فَأَحَدُ الْفِكْرَيْنِ خَطَأٌ حِيْنَئِذٍ لَامَحَالَةَ، وَإِلَّا لَزِمَ اجْتِمَاعُ النَّقِيْضَيْنِ، فَلَابُدَّ مِنْ قَاعِدَةٍ كُلِّيَّةٍ لَوْ رُوْعِيَتْ، لَمْ يَقَعِ الْخَطَأُ فِي الْفِكْرِ، وَهِيَ الْمَنْطِقُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "فیه الخطأ" اس دلیل کی وجہ سے کہ فکر کبھی پہنچتی ہے ایک نتیجے کی طرف، جیسے: عالَم کا حادث ہونا اور کبھی پہنچتی ہے اس کی نقیض کی طرف، جیسے: عالَم کا قدیم ہونا، پس اس وقت دونوں فکروں میں سے ایک فکر یقیناً غلط ہوگی؛ ورنہ لازم آئے گا دونقیضوں کا جمع ہونا؛ لہٰذا ضروری ہے ایسا قاعدۂ کلیہ کہ اگر اُس قاعدے کی رعایت کی جائے، تو فکر میں غلطی واقع نہ ہو اور وہ منطق ہے۔

"وقد يقع فيه الخطأ" کی دلیل اور وضاحت

تشریح: شارح تہذیب اِس عبارت میں مصنف کے دعوے "وقد یقع" کی دلیل بیان فرمارہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ مصنفؒ نے دعویٰ کیا ہے کہ "نظر وفکر میں کبھی غلطی واقع ہوجاتی ہے" اس کی دلیل یہ ہے کہ عقلاء کی فکروں میں اختلاف ہے، بعض عقلا کی فکر نتیجہ نکالتی ہے کہ عالَم حادث ہے اور وہ اپنے دعوے پر شکلِ اوّل کے ذریعے اِس طرح دلیل دیتے ہیں کہ "العالمُ متغيّر، وكل متغيّر حادث، فالعالم حادث" اور بعض عقلاء کی فکر نتیجہ نکالتی ہے عالَم کے قدیم ہونے کا اور وہ اپنے دعوے پر شکلِ اوّل کے ذریعے اِس طرح دلیل دیتے ہیں کہ: "العالم مستغن عن المؤثر، وكل مستغن عن المؤثر فهو قديم، فالعالم قديم" یہ دونوں فکریں نہ صحیح ہوسکتی ہیں اور نہ غلط؛ کیوں کہ اگر صحیح ہوں، تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا اور دونوں غلط ہوں، تو ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا، پس لامحالہ ان فکروں میں سے ایک غلط ہے اور دوسری صحیح، کونسی صحیح ہے اور کونسی غلط؟ اِس کے درمیان امتیاز کرنے کے لیے انسانی عقل کافی نہیں ہے؛ اس لیے صحیح اور غلط کے درمیان امتیاز کرنے کے لیے ایک ایسے قاعدۂ کلیہ کی ضرورت ہے جو خطائی الفکر سے بچاسکے، اسی قاعدے اور قانون کا نام منطق ہے۔

سوال: شارح کی عبارت سے یہ بات معلوم ہورہی ہے کہ عالَم کا قدیم ہونا یہ نقیض ہے عالَم کے حادث ہونے کی جبکہ عالَم کے حادث ہونے کی نقیض عالَم کا قدیم ہونا نہیں بلکہ نقیض "عالَم کا حادث نہ ہونا" ہے یعنی: العالم حادث کی نقیض "العالم ليس بحادث" ہے، نا کہ "العالم قديم" اور عبارت سے معلوم ہورہا ہے کہ العالم قديم نقیض ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں نقیض سے مراد عام ہے خواہ بلاواسطہ نقیض ہو، یا بالواسطہ "العالم قديم" اگرچہ "العالم حادث" کی بلاواسطہ نقیض نہیں ہے؛ لیکن بالواسطہ نقیض ہے اس طرح کہ العالم قديم ملزوم ہے العالم ليس بحادث کا یعنی: عالَم کے قدیم ہونے کے لیے عالَم کا حادث نہ ہونا لازم ہے، پس "العالم قديم" "العالم حادث" کی نقیض ہوا "العالم ليس بحادث" کے واسطے سے۔

{شرح} فَقَـدْ ثَبَتَ احْتِيَاجُ النَّاسِ إِلَى الْمَنْطِقِ فِي الْعِصْمَةِ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْفِكْرِ بِثَلَاثِ مُقَدِّمَاتٍ:
اَلْأُولٰى: أَنَّ الْعِلْمَ إِمَّا تَصَوُّرٌ أَوْتَصْدِيْقٌ.
وَالثَّانِيَةُ: أَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا إِمَّا أَن يَحْصُلَ بِلَانَظْرٍ أَوْيَحْصُلَ بِا لنَّظْرِ.
وَالثَّالِثَةُ: أَنَّ النَّظْرَ قَدْ يَقَعُ فِيْهِ الْخَطَأُ.
فَهٰذِهِ الْمُقَدِّمَاتُ الثَّلَاثُ تُفِيْدُ احْتِيَاجَ النَّاسِ فِي التَّحَرُّزِ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْفِكْرِ إِلىٰ قَانُوْنٍ، وَذٰلِكَ هُوَ الْمَنْطِقُ. وَعُلِمَ مِنْ هٰذاتَعْرِيْفُ الْمَنْطِقِ أَيْضاً بِأَنَّهُ قَانُوْنٌ يَعْصِمُ مُرَاعَاتُهُ الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَأِ فِي الْفِكْرِ.
فَهٰهُنَـا عُـلِـمَ أَمْرَانِ مِنَ الْأُمُوْرِ الثَّلَاثِ الَّتِي وُضِعَتِ الْمُقَدَّمَةُ لِبَيَانِهَا، بَقِيَ الْكَلَامُ فِي الْأَمْرِ الثَّالِثِ وَهُوَ تَحْقِيْقُ أَنَّ مَوْضُوْعَ عِلْمِ الْمَنْطِقِ مَاذَا؟ فَأَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ: "وَمَوْضُوْعُهُ"...الخ.

ترجمہ: پس ثابت ہوگیا لوگوں کا محتاج ہونا منطق کا خطا فی الفکر سے (ذہن کو) بچانے میں تین مقدموں کے ذریعے: پہلا مقدمہ یہ ہے کہ علم یا تو تصور ہے، یا تصدیق اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو حاصل ہوتا ہے بغیر نظر کے، یا حاصل ہوتا ہے نظر کے ذریعے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ نظر کبھی اس میں غلطی واقع ہوجاتی ہے۔

پس یہ تینوں مقدمے فائدہ دیتے ہیں خطا فی الفکر سے بچنے میں لوگوں کے ایک قانون کے محتاج ہونے کا اور وہ قانون ہی منطق ہے اور اس سے منطق کی تعریف بھی معلوم ہوگئی کہ منطق ایسا قانون ہے جس کی رعایت رکھنا ذہن کو خطا فی الفکر سے بچاتا ہو۔

پس یہاں دو باتیں جان لی گئیں اُن تین باتوں میں سے جن کے بیان کے لیے مقدمہ لکھا گیا ہے، گفتگو باقی رہ گئی تیسری چیز میں اور وہ اس بات کی تحقیق ہے کہ منطق کا موضوع کیا ہے؟ پس اشارہ کیا اس کی طرف مصنفؒ نے اپنے قول: وموضوعه الخ سے۔

مقدمہ میں غیر مقصود باتوں کو ذکر کرنے کی وجہ

تشریح: فقد ثبت الخ اس عبارت سے شارح کا مقصد ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض یہ ہے کہ مقدمے میں مقصود تین چیزوں کو بیان کرنا ہے: منطق کی تعریف، اس کی ضرورت کا بیان اور اس کا موضوع، پس جب مقصود اِن تین چیزوں کو بیان کرنا ہے، تو انھی تین چیزوں پر اکتفا کرنا چاہیے تھا؛ لیکن مصنف نے ان تین چیزوں کے علاوہ تین چیزوں کو اور بیان کیا ہے، وہ تین چیزیں یہ ہیں: (۱) علم کی تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم۔ (۲) تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی اور نظری کی طرف منقسم ہوتا ہے۔ (۳) نظر میں کبھی غلطی واقع ہوجاتی ہے۔ پس اس طرح مقدمے میں غیر مقصود باتوں کو ذکر کرنا لازم آیا اور یہ مقدمہ کی وضع کے خلاف ہے۔ فقد ثبت سے شارح نے اس کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ مقصود تو تین چیزوں کو بیان کرنا ہے؛ لیکن منطق کی ضرورت کا ثبوت موقوف ہے ان تین مقدموں پر، پس جب منطق کی ضرورت ان تین مقدموں پر موقوف ہے، تو یہ تین مقدمے موقوف علیہ ہوئے اور موقوف علیہ بھی بالتبع مقصود ہوتا ہے؛ لہٰذا غیر مقصود باتوں کا بیان کرنا لازم نہیں آیا۔

وعلم من هٰذا... الخ اس عبارت سے بھی شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ کہ مقدمے کی وضع سے مقصود تین باتوں کو بیان کرنا ہے: منطق کی تعریف، اس کی ضرورت کا بیان اور اس کا موضوع؛ لیکن مصنف نے ان تین باتوں میں سے صرف دو باتوں کو بیان کیا ہے یعنی منطق کی ضرورت اور اس کا موضوع، منطق کی تعریف کو بیان نہیں کیا؛ لہٰذا یہ کہنا کہ مقدمے میں تین باتوں کو بیان کیا گیا ہے، کیسے درست ہوگا؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان تین باتوں میں سے مصنف نے صراحتاً دو باتوں کو بیان کیا ہے، تیسری بات یعنی منطق کی تعریف کو صراحتاً بیان نہیں کیا ہے؛ بلکہ ضمناً بیان کیا ہے، اِس طرح کہ وہ منطق کی ضرورت سے معلوم ہو رہی ہے، بایں طور کہ منطق کی ضرورت سے منطق کی غرض وغایت، یعنی: العصمة عن الخطأ

فِي الفكر معلوم ہوئی اورغرض وغایت سے منطق کی تعریف معلوم ہوگئی کہ المنطق: قانون يعصم مراعاته الذهن عن الخطأ في الفكر، پس اِس طرح منطق کی تعریف معلوم ہوئی ہے۔

فههنـا علم...... اِس عبارت سے شارح کا مقصد ماتن کی پچھلی عبارت اور اگلی عبارت و موضوعه الخ کے درمیان ربط بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مقدمہ جن تین باتوں کو بیان کرنے کے لیے لکھا گیا ہے یہاں تک اُن میں سے دو باتیں: منطق کی ضرورت اور منطق کی تعریف معلوم ہوئی ہیں، تیسری بات باقی رہ گئی، تو اس کو مصنفؒ نے و موضوعه الخ سے بیان کیا ہے

{شرح} قَوْلُهُ "قَانُوْن" اَلْقَانُوْنُ: لَفْظٌ يُوْنَانِيٌّ أَوْسُرْيَانِيٌّ مَوْضُوْعٌ فِي الْأَصْلِ لِمِسْطَرِ الْكُتَّابِ وَفِي الِاصْطِلَاحِ: قَضِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ تُعْرَفُ مِنْهَا أَحْكَامُ جُزْئِيَّاتِ مَوْضُوْعِهَا، كَقَوْلِ النُّحَاةِ: كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ؛ فَإِنَّهُ حُكْمٌ كُلِّيٌّ يُعْلَمُ مِنْهُ أَحْوَالُ جُزْئِيَّاتِ الْفَاعِلِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "قـانـون" قانون: ایسا یونانی یا سریانی لفظ ہے جو وضع کیا گیا ہے لغت میں مسطر کُتّاب (منشیوں کے پیمانہ) کے لیے اور اصطلاح میں قانون: ایسا قضیہ کلیہ ہے جس کے ذریعے پہچانے جاتے ہوں اس کے موضوع کے افراد کے احکام، جیسے نحویوں کا قول: "كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْع" کیوں کہ یہ ایسا کلی حکم ہے جس سے فاعل کی جزئیات کے احکام معلوم ہو جاتے ہیں۔

"قانون" کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

تشریح: اس قول کے تحت شارحِ تہذیب قانون کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: قانون یا تو یونانی زبان کا لفظ ہے یا سریانی زبان کا لفظ ہے اور اس کے لغوی معنیٰ ہیں: مِسطر کُتّاب، یعنی: کاتبوں اور منشیوں کا وہ پیمانہ جس کے ذریعہ وہ لائن برابر کرنے کے لیے کاغذ پر لکیریں کھینچتے ہیں۔

فائدہ: عبارت میں "کُتّاب" بروزن فُعّال، کاتب کی جمع ہے بمعنیٰ: لکھنے والا، منشی، محرّر، یہ لفظ کِتاب بروزنِ فِعال بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ یہی مشہور ہے، اس صورت میں یہ کتب کا مصدر ہوگا بمعنیٰ: لکھائی، تحریر اور "مسطر الكتاب" کے معنیٰ ہوں گے: تحریر کی سطر کھینچنے کا آلہ یعنی لکیریں کھینچنے کا رولر۔

اور اصطلاح میں قانون اُس قضیہ کلیہ کا نام ہے، جس کے ذریعے اس کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم ہوں، جیسے نحویوں کا ایک قاعدہ ہے: "كُلُّ فاعِلٍ مر فوع" یہ ایسا قضیہ کلیہ ہے جس کے ذریعے اس کے موضوع یعنی فاعل کے تمام افراد کے احکام معلوم ہو جاتے ہیں؛ لہٰذا "كُلُّ فـاعِلٍ مرفوع" کو قانون کہیں گے اور قضیہ کلیہ سے جزئی کا حکم معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس جزئی کا حکم معلوم کرنا ہے اُس کو صغریٰ کا موضوع بنائیں اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو صغریٰ کا محمول بنائیں اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنایا جائے، پھر حدِّ اوسط گرا کر نتیجہ نکالا جائے، جو نتیجہ آئے وہی جزئی کا حکم ہوگا، جیسے: "ضَـرَبَ زَيْدٌ" میں "زید" جزئی

کا حکم معلوم کرنا ہے، تو کہیں گے: "زید فاعل، وکلُّ فاعلٍ مرفوع، فزیدٌ مرفوع" پس ضرب زید میں "زیدٌ" فاعل کا حکم یعنی مرفوع ہونا قاعدۂ کلیہ کے ذریعے معلوم ہو گیا۔

{متن} وَمَوْضُوْعُهُ: الْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِيُّ وَالتَّصْدِيْقِيُّ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُوْصِلُ إِلىٰ مَطْلُوْبٍ تَصَوُّرِيٍّ، فَيُسَمّٰى مُعَرِّفاً، أَوْتَصْدِيْقِيٍّ فَيُسَمّٰى حُجَّةً.

ترجمہ: اور منطق کا موضوع: معلوم تصور اور تصدیق ہے، اس اعتبار سے کہ وہ پہنچاتا ہو مطلوب تصور کی جانب، پس نام رکھا جاتا ہے اس کا معرِّف یا مطلوب تصدیق کی جانب، پس نام رکھا جاتا ہے اس کا حجت۔

ترکیب: "واو" عاطفہ یا حرفِ استیناف "موضوعه" مبتدا، "المعلوم التصوريّ والتصديقيُّ" مرکب توصیفی ذوالحال "من" حرفِ جر "حيث" مضاف "إنّ" حرفِ مشبہ بالفعل، "ها" ضمیر منصوب متصل راجع بسوئے "المعلوم" اس کا اسم "يوصل" فعل بافاعل "إلى" حرفِ جر، "مطلوب" موصوف "تصوريّ" معطوف علیہ، "و" عاطفہ "تصديقي" معطوف، معطوف علیہ، معطوف سے مل کر صفت، موصوف، صفت سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق "يوصل" فعل کے، فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر خبر، "إنّ" حرفِ مشبہ بالفعل اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مضاف الیہ، "حيث" مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مجرور، جار مجرور سے مل کر "ثابتاً" کے متعلق ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ یا مستانفہ ہوا۔ "فيسمّى معرفا" "فا" عاطفہ تفریعیہ "يُسمّى" فعل مضارع مجہول "هو" ضمیر مرفوع متصل راجع بسوئے "المعلوم التصوريّ الذي يوصل إلى مطلوب تصوري" نائب فاعل، "معرّفا" مفعول بہ، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ تفریعیہ معطوفہ ہوا۔ "فيسمى حجّة" اس کی ترکیب، "فيسمى معرفا" کی طرح ہے؛ البتہ اس میں "يُسمى" کی "هو" ضمیر کا مرجع "المعلوم التصديقي الموصل إلى مطلوب تصديقيّ" ہے۔

منطق کا موضوع، معرف اور حجت کی تعریف مع مثال

تشریح: مصنف اس عبارت میں منطق کا موضوع بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: منطق کا موضوع: معلوم تصورات اور معلوم تصدیقات ہیں اس اعتبار سے کہ ان کے ذریعے نامعلوم تصور یا نامعلوم تصدیق کا علم حاصل ہوتا ہو، پھر وہ معلوم تصورات جن کے ذریعے نامعلوم تصور کا علم حاصل ہوتا ہے، منطق کی اصطلاح میں اُن کو معرِّف (بالکسر) اور قولِ شارح کہتے ہیں اور وہ معلوم تصدیقات جن کے ذریعہ نامعلوم تصدیق کا علم حاصل ہوتا ہے، منطق کی اصطلاح میں اُن کو دلیل اور حجت کہا جاتا ہے، حاصل یہ ہوا کہ منطق کا موضوع معرِّف اور حجت ہے۔ معرِّف کی مثال، جیسے: حیوان اور ناطق دو معلوم تصور ہیں، ان کے ذریعہ انسان نامعلوم تصور کا علم حاصل ہو جاتا ہے؛ لہٰذا حیوانِ ناطق کو انسان کا معرِّف کہیں گے۔ حجت کی مثال، جیسے: "العالم متغير، وكل

متغير حادث" دو معلوم تصدیق ہیں، ان کے ذریعہ "العالم حادث" نامعلوم تصدیق کا علم ہو جاتا ہے؛ لہٰذا "العالم متغیر و کل متغیر حادث" کو دلیل و حجت کہیں گے۔

{شرح} قَولُهُ: "وَمَوْضُوعُهُ" مَوْضُوعُ العِلْمِ: مَايُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ عَوارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ.
وَالعَرْضُ الذَّاتِيُّ: مَايَعْرِضُ لِلشَّيْءِ إِمَّا أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ كَالتَّعَجُّبِ اللَّاحِقِ لِلْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ إِنْسَانٌ، وَإِمَّا بِوَاسِطَةِ أَمْرٍ مُسَاوٍ لِذٰلِكَ الشَّيْءِ كَالضِّحْكِ الَّذِيْ يَعْرِضُ حَقِيْقَةً لِلْمُتَعَجِّبِ، ثُمَّ يُنْسَبُ عُرُوْضُهُ إِلَى الْإِنْسَانِ بِالْعَرْضِ وَالْمَجَازِ، فَافْهَمْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وموضوعه" علم کا موضوع: وہ شے ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ سے علم میں بحث کی جاتی ہو۔ اور عرضِ ذاتی: وہ عرض ہے جو شے کو لاحق ہوتا ہو یا تو اوّلاً اور بالذات یعنی بلا واسطہ، جیسے: تعجب جو لاحق ہوتا ہے انسان کو انسان ہونے کی حیثیت سے، یا ایسے امر کے واسطے سے جو اس شے کے مساوی ہو، جیسے: ضحک جو عارض ہوتا ہے حقیقتاً متعجب کو، پھر اس کے عارض ہونے کی نسبت کی جاتی ہے انسان کی طرف عرض اور مجاز کے ساتھ، پس سمجھ لیجیے۔

فائدہ: "فیه" میں ھا ضمیر مجرور کا مرجع "العلم" اور "عوارضه" کی ھا ضمیر کا مرجع "ما" اسمِ موصول ہے۔

مطلق موضوع، عوارضِ ذاتیہ اور عوارضِ غریبہ کی تعریفات مع امثلہ

تشریح: اس عبارت میں شارح نے مطلق موضوع اور عوارضِ ذاتیہ کی تعریف کو بیان کیا ہے، فرمایا: ہر علم کا موضوع وہ شے ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہو، جیسے: علمِ طِب میں بحث کی جاتی ہے انسان کے بدن کے عوارضِ ذاتیہ سے؛ اس لیے انسان کا بدن علمِ طِب کا موضوع ہے، علمِ نحو میں بحث کی جاتی ہے کلمہ اور کلام کے عوارضِ ذاتیہ سے؛ اِس لیے کلمہ اور کلام علمِ نحو کا موضوع ہیں، اسی طرح منطق میں بحث کی جاتی ہے معرف اور حجت کے عوارضِ ذاتیہ سے؛ لہٰذا معرف اور حجت منطق کا موضوع ہوں گے۔

فائدہ: معرّف کے عوارضِ ذاتیہ وہ یہ ہیں: معرّف کا حد ہونا، رسم ہونا، جنس ہونا، فصل ہونا وغیرہ۔ اور حجت کے عوارضِ ذاتیہ یہ ہیں: حجت کا قیاس، تمثیل اور استقراء ہونا، قضیہ، عکسِ قضیہ اور نقیضِ قضیہ ہونا وغیرہ۔ (ملا مبین، ص: ۴۲، قطبی، ص: ۹۱، ۹۲)

موضوع کی تعریف میں چوں کہ عوارضِ ذاتیہ کا ذکر آیا ہے؛ اس لیے عوارض اور ان کی قسموں کو جان لینا چاہیے، پس عوارض عارض کی جمع ہے جس کے معنی ہیں: "پیش آنے والی حالت" اور عوارض کے معنی ہیں: کسی چیز کو پیش آنے والے حالات، عوارض کی دو قسمیں ہیں: (۱) عوارضِ ذاتیہ (۲) عوارضِ غریبہ۔

عوارضِ ذاتیہ: کسی چیز کے وہ احوال ہیں جو اُس چیز کو بالذات یعنی بلا واسطہ، یا اس کے جزِ مساوی، یا امرِ خارج مساوی کے واسطے سے لاحق ہوں، بالذات لاحق ہونے کی مثال، جیسے: تعجب بمعنیٰ امورِ غریبہ کا ادراک، یہ انسان کو بالذات لاحق ہوتا

ہے۔ جزِ مساوی کے واسطے سے لاحق ہونے کی مثال، جیسے: تکلم، یہ انسان کو لاحق ہوتا ہے اُس کے ناطق ہونے کی وجہ سے اور ناطق انسان کا جزِ مساوی ہے۔ امرِ خارج مساوی کے واسطے سے لاحق ہونے کی مثال، جیسے: ضحک، یہ انسان کو لاحق ہوتا ہے متعجب کے واسطے سے اور متعجب انسان کی حقیقت سے خارج ہے؛ لیکن انسان کا مساوی ہے، جو افراد انسان کے ہیں وہی افراد متعجب کے ہیں۔ پس عوارضِ ذاتیہ کی تین قسمیں ہوئیں: (۱) وہ عارض جو شے کو بالذات لاحق ہو۔ (۲) وہ عارض جو شے کو اس کے جزِ مساوی کے واسطے سے لاحق ہو۔ (۳) وہ عارض جو شے کو امرِ خارج مساوی کے واسطے سے لاحق ہو۔

فائدہ: واضح رہے کہ شارح کی بیان کردہ عوارضِ ذاتیہ کی تعریف تینوں قسموں کو شامل ہے اِس طرح کہ شارح کی عبارت "وإما بواسطة أمر مساوٍ لذلک الشيء" میں امرِ مساوی عام ہے، چاہے وہ امرِ مساوی معروض کا جز ہو، جیسے: تکلم یا معقولات کا ادراک انسان کو عارض ہوتا ہے اُس کے ناطق ہونے کی وجہ سے اور ناطق انسان کا جزِ مساوی ہے، یا وہ امرِ مساوی معروض سے خارج ہو، جیسے: ضحک، انسان کو عارض ہوتا ہے متعجب کے واسطے سے اور متعجب انسان معروض سے خارج ہے؛ لیکن اس کا مساوی ہے، پس "امرِ مساوی" چوں کہ دو قسموں کو شامل ہے؛ اس لیے شارح کی بیان کردہ یہ تعریف، عوارضِ ذاتیہ کی تینوں قسموں کو شامل ہے۔

عوارضِ غریبہ: کسی شے کے وہ احوال ہیں جو شے کو ایسے امرِ خارج کے واسطے سے لاحق ہوں جس کو اس شے سے عموم یا خصوص یا تباین کی نسبت ہے، عموم کی مثال، جیسے: حرکت، یہ ابیض کو لاحق ہوتی ہے جسم کے واسطے سے اور جسم ابیض سے عام ہے۔ خصوص کی مثال، جیسے: ضحک، حیوان کو لاحق ہوتا ہے انسان کے واسطے سے اور انسان حیوان سے خاص ہے۔ تباین کی مثال، جیسے: حرارت، پانی کو لاحق ہوتی ہے آگ کے واسطے سے اور آگ اور پانی کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔

پس عوارضِ غریبہ کی بھی عوارضِ ذاتیہ کی طرح تین قسمیں ہوئیں: (۱) وہ عارض جو شے کو ایسے امرِ خارج کے واسطے سے لاحق ہو جس کو اس شے سے عموم کی نسبت ہے۔ (۲) وہ عارض جو شے کو ایسے امرِ خارج کے واسطے سے لاحق ہو جس کو اس شے سے خصوص کی نسبت ہے۔ (۳) وہ عارض جو شے کو ایسے امرِ خارج کے واسطے سے لاحق ہو جس کو اس شے سے تباین کی نسبت ہے۔

فائدہ (۱): مطلق موضوع کی تعریف میں عوارض سے مراد عوارضِ ذاتیہ ہیں؛ کیوں کہ فن میں انھی سے بحث کی جاتی ہے۔

فائدہ (۲): وہ عارض جو شی کو جزِ عام کے واسطے سے لاحق ہو، جیسے: حرکت انسان کو لاحق ہوتی ہے حیوان کے واسطے سے اور حیوان انسان کا جزِ عام ہے، یہ عارض، عوارضِ ذاتیہ میں داخل ہے یا عوارضِ غریبہ میں؟ اس میں اختلاف ہے، متأخرین اوّل کے قائل ہیں جبکہ متقدمین ثانی کے قائل ہیں، شارح کا رجحان متقدمین کی طرف ہے یعنی یہ عوارضِ غریبہ میں داخل ہے۔

"فافهم" سے اشارہ ہے یا تو اس مقام کی اہمیت کی طرف یا "فافهم" سے اشارہ ہے ایک اشکال کے جواب کی طرف، وہ یہ ہے کہ ضحک اور تعجب کو عوارضِ ذاتیہ کی مثال میں پیش کیا گیا ہے؛ لہٰذا یہ عارض ہوئے اور جس کو یہ لاحق ہوتے ہیں وہ معروض ہے اور عارض کا معروض پر حمل ہوتا ہے؛ لیکن یہاں عارض کا معروض پر حمل درست نہیں؛ اس لیے کہ یہ مصدر ہیں اور مصدر کا حمل ذات پر درست نہیں ہوتا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ: تعجب، متعجب کے اور ضحک، ضاحک کے معنیٰ میں ہے؛ لہٰذا اب حمل درست ہوگا۔

ملحوظہ: واسطہ کی قسمیں اور تعریفات

عوارض کی بحث میں واسطہ کا لفظ آیا ہے؛ اس لیے جاننا چاہیے کہ واسطہ کی تین قسمیں ہیں: (۱) واسطہ فی الاثبات (۲) واسطہ فی الثبوت (۳) واسطہ فی العروض۔

واسطہ فی الاثبات: وہ واسطہ ہے جو دوسری چیز کے علم یعنی تصدیق کی علت ہو اور چوں کہ قیاس کے نتیجے کے علم کی علت، حدِّ اوسط ہوتی ہے؛ اِس لیے حدِّ اوسط کو واسطہ فی الاثبات اور واسطہ فی التصدیق کہتے ہیں، جیسے: العالم متغیّر و کلّ متغیر حادث، فالعالم حادث، اِس قیاس میں حدِّ اوسط "متغیّر" ہے، اس کے ذریعہ نتیجہ "العالم حادث" کا علم ہوا ہے، پس "متغیّر" العالم حادث کے علم کی علت ہوا؛ اس لیے "متغیر" کو واسطہ فی الاثبات کہیں گے۔

واسطہ فی الثبوت: وہ چیز ہے جس کے توسط سے کوئی وصف کسی ذات کے لیے ثابت ہو، اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول (۲) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی۔ (چوں کہ مناطقہ نے دونوں قسموں کے الگ الگ نام تجویز نہیں کیے؛ اس لیے دونوں کے درمیان فرق کرنے کے لیے انھیں بالمعنی الاول اور بالمعنی الثانی کہتے ہیں)۔

واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول: وہ واسطہ ہے جو ذوالواسطہ کے صفت کے ساتھ متصف ہونے کے لیے سفیر محض ہو یعنی صفت کے ساتھ صرف ذوالواسطہ متصف ہو، واسطہ اس صفت کے ساتھ متصف نہ ہو؛ بلکہ وہ سفیر محض ہو، جیسے: کوئی رنگریز ہاتھ پر تیل یا مسالہ لگا کر ہاتھ سے کوئی کپڑا رنگین کرے، تو کپڑا رنگ کے ساتھ، ہاتھ کے واسطے سے متصف ہوگا؛ مگر ہاتھ رنگین نہیں ہوگا، وہ محض واسطہ رہے گا، پس اس میں ہاتھ واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول ہے۔ دوسری مثال، جیسے: باب نکاح میں وکیل اور فضولی محض واسطہ اور سفیر محض ہیں، صفتِ نکاح کے ساتھ اتصاف صرف ذوالواسطہ یعنی زوجین کا ہوتا ہے۔

واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی: وہ واسطہ ہے جس میں صفت کے ساتھ واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں حقیقتاً متصف ہوں؛ مگر واسطہ اوّلاً اور ذوالواسطہ ثانیاً متصف ہو، جیسے: چابی سے تالا کھولا جائے تو حرکت کے ساتھ ہاتھ بھی متصف ہوگا جو کہ واسطہ ہے اور چابی بھی متصف ہوگی، پس اس میں ہاتھ واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی ہے چابی کے حرکت کے ساتھ متصف ہونے کے لیے۔

واسطہ فی العروض: وہ واسطہ ہے جو صفت کے ساتھ حقیقتاً اور بالذات متصف ہو اور ذوالواسطہ مجازاً اور بالعرض متصف ہو، جیسے: ریل کا انجن واسطہ ہے ڈبوں اور مسافروں کے متحرک ہونے کے لیے، پس یہاں واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں متحرک ہیں، مگر واسطہ ریل کے انجن کی حرکت بالذات ہے اور ذوالواسطہ ڈبوں اور مسافروں کی حرکت بالعرض اور مجازاً ہے؛ اس لیے ریل کا انجن واسطہ فی العرض کہلائے گا۔ (دستور العلما: ۳/۳۰۰، حاشیۃ ایضاح الادلہ: ۴۳۱)

پس عوارض کی بحث میں جو عارض شے کو بالذات یعنی بلا واسطہ لاحق ہوتا ہے اُس میں جس واسطہ کی نفی ہو رہی ہے اُس سے مراد واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی ہے؛ لیکن واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاوّل، بالذات لاحق ہونے کے منافی

نہیں ہے؛ لہٰذا رنگ جو کپڑے کو لاحق ہوتا ہے رنگریز کے ہاتھ کے واسطے سے وہ بالذات لاحق ہونے والے عارض کی مثال بن جائے گی۔ اور جو عارض امرِ خارج کے واسطہ سے عارض ہوتا ہے اس میں واسطہ سے مراد عام ہے چاہے واسطہ فی العروض ہو یا واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی۔ (ملا مبین شرح سلم العلوم، ص:۴۰، حاشیہ شرح تہذیب، ص:۸)

{شرح} قَوْلُهُ: "اَلْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِيُّ" اِعْلَمْ أَنَّ مَوْضُوْعَ الْمَنْطِقِ هُوَالْمُعَرِّفُ وَالْحُجَّةُ.
أَمَّا الْمُعَرِّفُ فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعْلُوْمِ التَّصَوُّرِيِّ، لٰكِنْ لَامُطْلَقاً بَلْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُوْصِلُ إِلىٰ مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِيٍّ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ الْمُوْصِلِ إِلىٰ تَصَوُّرِ الإِنْسَانِ، وَأَمَّا الْمَعْلُوْمُ التَّصَوُّرِيُّ الَّذِيْ لَايُوْصِلُ إِلىٰ مَجْهُوْلٍ تَصَوُّرِيٍّ، فَلا يُسَمّٰى مُعَرِّفًا، وَالْمَنْطِقِيُّ لَايَبْحَثُ عَنْهُ كَالْأُمُوْرِ الْجُزْئِيَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ مِنْ زَيْدٍ وَعَمْرٍو.
وَأَمَّا الْحُجَّةُ: فَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعْلُوْمِ التَّصْدِيْقِيِّ، لٰكِنْ لَا مُطْلَقًا أَيْضًا بَلْ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُوْصِلُ إِلىٰ مَطْلُوْبٍ تَصْدِيْقِيٍّ، كَقَوْلِنَا: "اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ" الْمُوْصِلِ إِلَى التَّصْدِيْقِ بِقَوْلِنَا: "اَلْعَالَمُ حَادِثٌ" وَأَمَّا مَالَايُوْصِلُ كَقَوْلِنَا: "اَلنَّارُ حَارَّةٌ" مَثَلاً، فَلَيْسَ بِحُجَّةٍ، وَالْمَنْطِقِيُّ لَايَنْظُرُ فِيْهِ بَلْ يَبْحَثُ عَنِ الْمُعَرِّفِ وَالْحُجَّةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُمَا كَيْفَ يَنْبَغِيْ أَنْ يَّتَرَتَّبَا حَتّٰى يُوْصِلَا إِلَى الْمَجْهُوْلِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "اَلْـمَعْلُوْمُ التَّصوري" جان لیجیے، کہ منطق کا موضوع معرف اور حجت ہے۔ بہر حال معرف: تو وہ نام ہے تصورِ معلوم کا، لیکن مطلق نہیں بلکہ اِس حیثیت سے کہ وہ پہنچاتا ہو تصورِ مجہول کی طرف، جیسے: "حیوانِ ناطق" جو پہنچاتا ہے انسان کے تصور کی طرف اور بہر حال وہ تصورِ معلوم جو نہ پہنچاتا ہو تصورِ مجہول کی طرف، نہیں نام رکھا جاتا ہے اس کا معرّ ف اور منطقی اس سے بحث نہیں کرتا، جیسے: معلوم امورِ جزئیہ یعنی زید اور عمرو۔ اور بہر حال حجت: پس وہ معلوم تصدیق کا نام ہے؛ لیکن وہ بھی مطلق نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ پہنچاتا ہو، کسی مطلوب تصدیق تک، جیسے: ہمارا قول: "العالم متغیر، و کل متغیر حادث" جو پہنچانے والا ہے ہمارے قول "العالم حادث" کی تصدیق کی طرف اور بہر حال وہ معلوم تصدیق، جو نہیں پہنچاتی ہے، جیسے: ہمارا قول: "النا رحارۃ" مثال کے طور پر، تو وہ حجت نہیں ہے اور منطقی اس میں بحث نہیں کرتا ہے بلکہ وہ بحث کرتا ہے معرف اور حجت سے اس حیثیت سے کہ ان دونوں کا کیسے مرتب ہونا مناسب ہے؛ تاکہ وہ مجہول تک پہنچادیں۔

منطق کے موضوع کی وضاحت

تشریح: شارح اِس عبارت میں مصنف کے قول: "المعلوم التصوري والتصديقي الخ" کی تشریح فرمارہے ہیں، فرمایا: منطق کا موضوع: معرف اور حجت ہے، معرف سے مراد: وہ معلوم تصورات ہیں جن کے ذریعے نامعلوم تصور کا علم حاصل ہوتا ہو، جیسے: حیوان اور ناطق، اگر معلوم تصور کے ذریعے نامعلوم تصور کا علم حاصل نہ ہوتا ہو، تو اس کو معرّف نہیں کہیں گے اور نہ

منطقی اس سے بحث کرتا ہے، جیسے: معلوم جزئیات، مثلاً: زید، عمرو وغیرہ، ان کے ذریعے کسی نا معلوم تصور کا علم حاصل نہیں ہوتا؛ لہٰذا ان کو معرّف نہیں کہیں گے۔ حجت سے مراد وہ معلوم تصدیقات ہیں جن کے ذریعے نا معلوم تصدیق کا علم حاصل ہوتا ہو، جیسے: العالم متغیر، و کل متغیر حادث الخ (باقی متن کی تشریح میں)۔

اور وہ معلوم تصدیق جس کے ذریعے نا معلوم تصدیق کا علم حاصل نہ ہوتا ہو، تو اس کو حجت نہیں کہیں گے اور نہ منطقی اس سے بحث کرتا ہے، جیسے: النار حارة (آگ گرم ہے) یہ ایک معلوم تصدیق ہے؛ لیکن اس کے ذریعے نا معلوم تصدیق کا علم حاصل نہیں ہوتا؛ لہٰذا اس کو حجت نہیں کہیں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ منطق کا موضوع معرّف اور حجت ہے اور انھی سے منطقی بحث کرتا ہے اس حیثیت سے کہ انھیں کس طرح ترتیب دینا چاہیے تاکہ وہ مجہول تک پہنچانے والے بن جائیں، پس یاد رکھیں کہ معرّف (بالکسر) میں ترتیب کا طریقہ یہ کہ عام یعنی: جنس کو خاص یعنی: فصل پر مقدم کیا جائے اور حجت میں ترتیب کا طریقہ یہ ہے کہ صغریٰ کو کبریٰ پر مقدم کر کے نتیجہ نکالا جائے، ورا گر کبریٰ کو صغریٰ پر مقدم کر دیا جائے، تو نتیجہ صحیح برآمد نہ ہوگا۔

{شرح} قَوْلُهُ: "مُعرِّفاً" لِأَنَّهُ يُعَرِّفُ وَيُبَيِّنُ الْمَجْهُوْلَ التَّصَوُّرِيَّ.
قَوْلُهُ: "حُجَّةً" لِأَنَّهَا تَصِيْرُ سَبَباً لِلْغَلَبَةِ عَلَى الْخَصْمِ، وَالْحُجَّةُ فِي اللُّغَةِ: اَلْغَلَبَةُ، فَهٰذا مِنْ قَبِيْلِ تَسْمِيَةِ السَّبَبِ بِاسْمِ الْمُسَبَّبِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "معرّفا" کیوں کہ وہ واقف کراتا اور بیان کرتا ہے نا معلوم تصور کو۔ ماتن کا قول: "حُجَّةً" کیوں کہ وہ سبب بنتا ہے مخالف پر غلبہ کا اور حجت لغت میں غالب آنا ہے، پس یہ تسمیہ السّبب باسم المسبّب کے قبیل سے ہے۔

معرّف (بالکسر) اور حجت کی وجہ تسمیہ

تشریح: قولہ: "معرّفا"... اِس عبارت میں شارح نے معرّف کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے کہ معرّف کا نام معرّف کیوں رکھا گیا؟ فرمایا: معرّف کا نام معرّف اس لیے رکھا گیا کہ معرّف بابِ تفعیل سے اسمِ فاعل ہے جس کے معنی ہیں "پہچان کرانے والا، واقف کرانے والا" پس چوں کہ معرّف نا معلوم تصور کو واضح کرتا ہے اور اس سے واقف کرا دیتا ہے؛ اس لیے معرّف کا نام معرّف رکھا گیا۔

قولہ: "حجّة"... اِس عبارت میں شارح حجّت کی وجہ تسمیہ بیان فرما رہے ہیں کہ حجّت کا نام حجّت کیوں رکھا؟ فرمایا: حجّت کا نام حجت اس لیے رکھا گیا کہ حجّت کے معنی ہیں: غالب آنا، کہا جاتا ہے: حَجَّ فلانٌ فِي کلامہ (فلاں آدمی اپنے کلام میں غالب آ گیا) یہ حجت فریقِ مخالف پر غلبے کا سبب ہے، اس طرح کہ جب مُدّعی اپنے دعویٰ پر حجت کو پیش کرتا ہے، تو وہ اپنے فریقِ مخالف پر غالب آ جاتا ہے؛ لہٰذا حجت سبب ہوئی اور غلبہ مسبّب ہوا، پس حقیقتاً حجت نام تو ہے غلبے کا، لیکن چوں کہ وہ سبب ہے غلبہ کا، اس لیے مجازاً تسمیة السّبب باسم المسبّب کے طور پر سبب کا نام حجت رکھ دیا گیا۔

{متن} فَصْلٌ: دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلىٰ تَمَامِ مَاوُضِعَ لَهُ مُطَابَقَةٌ، وَعَلىٰ جُزْئِهٖ تَضَمُّنٌ، وَعَلَى الْخَارِجِ الْتِزَامٌ.

ترجمہ: یہ فصل ہے: (دلالت کی اقسام اوراس کے احکام کے بیان میں) لفظ کی دلالت اس پورے معنیٰ پر جس کے لیے وہ لفظ وضع کیا گیا ہو، مطابقی ہے اوراس کے جز پر تضمّنی ہے اور خارج پر التزامی ہے۔

ترکیب: "فصلٌ" خبر ہے مبتدا محذوف "هٰذا" کی۔ "دلالة" مصدر مضاف، "لفظ" مضاف الیہ فاعل، "علیٰ" حرفِ جر "تمام" مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مجرور، جار مجرور معطوف علیہ، "واو" عاطفہ، "علی جزئه" معطوف اوّل "واو" عاطفہ "علی الخارج"، معطوف ثانی، معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر متعلق "دلالة" مصدر کے، مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ اور متعلق سے مل کر مبتدا، "مطابقة" معطوف علیہ، واو، عاطفہ "تضمن" معطوف اوّل "واو" عاطفہ، "التزام" معطوف ثانی، معطوف علیہ دونوں معطوفوں سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

دلالت اور اُس کی اقسامِ اوّلیہ وثانویہ کی تعریفات وامثلہ

تشریح: مقدمہ سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے مصنفؒ تصورات کی بحث کو شروع فرمارہے ہیں، تصورات کی بحث کو مصنف نے شروع کیا ہے الفاظ کی بحث سے اور چوں کہ الفاظ کی بحث کو لایا گیا ہے افادے اور استفادے کی غرض سے اور یہ (افادہ اور استفادہ) موقوف ہے دلالت کی بحث پر، اس لیے مصنف نے سب سے پہلے دلالت کی بحث کو بیان کیا، چناں چہ مصنف نے اس عبارت میں دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی قسموں کو بیان کیا ہے؛ مگر ان کو جان لینے سے پہلے دلالت کی تعریف اوراس کی اقسامِ اولیہ کو تعریفات وامثلہ کے ساتھ جان لینا ضروری ہے:

دلالت کی لغوی اور اصطلاحی تعریف: پس دلالت کے لغوی معنیٰ ہیں: راستہ دکھانا اور اصطلاحی تعریف ہے: كون الشيء بحيث يَلزَمُ من العلم به العلم بشيء آخر یعنی: کسی چیز کا خود بخود، یا کسی کے مقرر کرنے سے ایسا ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آئے۔ خود بخود کی مثال، جیسے: دھواں دیکھ کر آگ کا علم ہونا۔ کسی کے مقرر کرنے سے ہو، اس کی مثال، جیسے: سگنل کے ڈاؤن ہونے کی دلالت راستے کے صاف ہونے پر، ایسا ریلوے کے مقرر کرنے کی وجہ سے ہوا ہے، پہلی چیز جس کے ذریعہ علم ہو اُس کو دال اور دوسری چیز جس کا علم ہو، اس کو مدلول کہتے ہیں، جیسے: دھواں اور آگ، اس میں دھواں دال اور آگ مدلول ہے۔

پھر دلالت کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: دلالتِ لفظیہ اور دلالتِ غیر لفظیہ۔

دلالتِ لفظیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو، جیسے: لفظِ زید کی دلالت اس کی ذات پر۔

دلالتِ غیر لفظیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو، جیسے دھویں کی دلالت آگ پر۔

ان دونوں کی تین تین قسمیں ہیں: (۱) وضعیہ (۲) طبعیہ (۳) عقلیہ، پس اس طرح دلالت کی کل چھ قسمیں ہوئیں:

(۱) لفظیہ وضعیہ (۲) لفظیہ طبعیہ (۳) لفظیہ عقلیہ (۴) غیر لفظیہ وضعیہ (۵) غیر لفظیہ طبعیہ (۶) غیر لفظیہ عقلیہ۔

دلالتِ لفظیہ وضعیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو اور دلالت وضع کی وجہ سے ہو، جیسے: لفظِ زید کی دلالت اس کی ذات پر۔ (تعریف کو مثال پر خود منطبق کریں) یہاں وضع کی تعریف نیز وضع اور دلالت کے درمیان فرق کو بھی جان لینا چاہیے:

وضع کی تعریف ہے: ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے اِس طرح خاص کر دینا کہ جب وہ چیز بولی جائے، تو اس کے ذریعے دوسری چیز کا علم ہو جائے، جیسے: زید کو ذاتِ زید کے لیے اِس طرح خاص کیا گیا ہے کہ زید بولتے ہی اس کی ذات کا علم ہو جاتا ہے؛ لہٰذا زید کو ذاتِ زید کے لیے خاص کرنا وضع ہے، پھر پہلی چیز جس کو خاص کیا گیا ہے اُس کو موضوع کہتے ہیں، جیسے: زید اور دوسری چیز جس کے لیے خاص کیا گیا ہے اُسے موضوع لہٗ کہتے ہیں، جیسے: ذاتِ زید۔

دلالت اور وضع کے درمیان فرق: یہ ہے کہ وضع خاص ہے اور دلالت عام ہے؛ لہٰذا دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جہاں وضع ہوگی وہاں دلالت ضرور پائے جائے گی؛ لیکن جہاں دلالت ہوگی وہاں وضع کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔

دلالتِ لفظیہ طبعیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو اور دلالت طبیعت کے تقاضے سے ہو، جیسے: اَح، اَح کی دلالت سینے کی تکلیف پر۔

دلالتِ لفظیہ عقلیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ ہو اور دلالت عقل کے تقاضے سے ہو، جیسے: دیوار کے پیچھے سے سُنے ہوئے لفظ دیز کی دلالت کسی بولنے والے کے وجود پر۔

دلالتِ لفظیہ غیر وضعیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو اور دلالت وضع کی وجہ سے ہو، جیسے: دوالِ اربعہ کی دلالت اُن کے مدلولات پر۔ (تفصیل شرح میں آرہی ہے، انتظار کیجیے)

دلالتِ غیر لفظیہ طبعیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو اور دلالت طبیعت کے تقاضے سے ہو، جیسے: گھوڑے کے ہنہنانے کی دلالت گھاس، دانے کی طلب پر یا نبض کے تیز چلنے کی دلالت بخار پر۔

دلالتِ غیر لفظیہ عقلیہ: وہ دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو اور دلالت عقل کے تقاضے سے ہو، جیسے: دھویں کی دلالت آگ پر۔

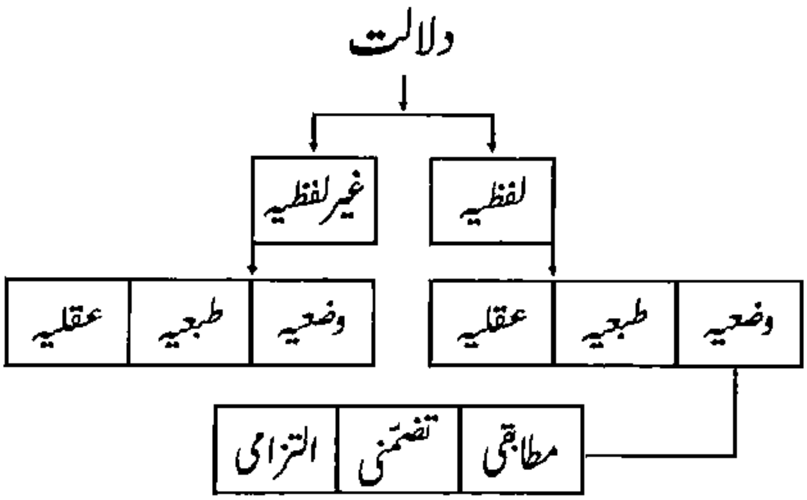
دلالت کی ان چھ قسموں میں اعتبار صرف دلالتِ لفظیہ وضعیہ کا ہے؛ کیوں کہ افادہ اور استفادہ آسانی سے اسی کے ذریعہ ہوتا ہے؛ اس لیے مناطقہ صرف دلالتِ لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتے ہیں؛ چناں چہ مصنف نے بھی دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی تقسیم کی ہے، فرمایا: دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں: (۱) مطابقی (۲) تضمّنی (۳) التزامی۔

دلالتِ مطابقی: وہ دلالت ہے جس میں لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہٗ پر دلالت کرے، جیسے: انسان کی دلالت حیوانِ ناطق کے مجموعے پر۔

دلالتِ تضمّنی: وہ دلالت ہے جس میں لفظ اپنے معنی موضوع لہٗ کے جز پر دلالت کرے، جیسے: انسان کی دلالت صرف حیوان پر یا صرف ناطق پر۔

دلالتِ التزامی: وہ دلالت ہے جس میں لفظ ایسے معنیٰ پر دلالت کرے جو معنیٔ موضوع لہٗ سے خارج ہو اور اس کے لیے لازم ہو، جیسے: نابینا (اندھے) کی دلالت آنکھ پر، اس میں آنکھ کا ہونا ایسے معنیٰ ہیں جو نابینا کے معنیٔ موضوع لہٗ سے خارج ہیں اور اس کے لیے لازم ہیں بایں طور کہ نابینا کے معنیٰ موضوع لہٗ ہیں: وہ شخص جس کی آنکھ نہ ہو اور آنکھ نہ ہونے کے لیے آنکھ ہونا لازم ہے؛ لہٰذا نابینا کی دلالت آنکھ پر دلالتِ التزامی ہوگی۔

نقشہ (۴) در اقسامِ دلالت



{شرح} قَوْلُهُ: "دَلَالَةُ اللَّفْظِ" قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ نَظَرَ الْمَنْطِقِيِّ بِالذَّاتِ إِنَّمَا هُوَ فِي الْمُعَرِّفِ وَالْحُجَّةِ وَهُمَا مِنْ قَبِيْلِ الْمَعَانِيْ لَا الْأَلْفَاظِ، إِلَّا أَنَّهُ كَمَا يَتَعَارَفُ ذِكْرُ الْحَدِّ وَالْغَايَةِ وَالْمَوْضُوْعِ فِيْ صَدْرِ كُتُبِ الْمَنْطِقِ، لِيُفِيْدَ بَصِيْرَةً فِي الشُّرُوْعِ، كَذٰلِكَ يَتَعَارَفُ إِيْرَادُ مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ بَعْدَ الْمُقَدِّمَةِ، لِيُعِيْنَ عَلَى الْإِفَادَةِ وَالْاِسْتِفَادَةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "دلالة اللفظ" تحقیق کہ تم نے جان لیا ہے کہ منطقی کی نظر بالذات صرف معرِّف اور حجّت میں ہے اور وہ دونوں معانی کے قبیل سے ہیں نا کہ الفاظ کے، مگر یہ کہ جیسا کہ متعارف ہے، تعریف، غایت اور موضوع کو بیان کرنا منطق کی کتابوں کے شروع میں، تا کہ وہ تذکرہ فائدہ دے شروع فی العلم میں بصیرت کا، اسی طرح متعارف ہے الفاظ کی بحثوں کو لانا مقدمے کے بعد تا کہ وہ معاون ہو فائدہ پہنچانے اور فائدہ حاصل کرنے میں۔

کتبِ منطق کے شروع میں الفاظ کی بحث لانے کی وجہ

تشریح: شارح کا مقصد اِس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض یہ ہے کہ ماقبل میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ہر علم میں اس کے موضوع سے بحث کی جاتی ہے اور منطق کا موضوع معرف اور حجت ہے جو معانی کے قبیل سے ہے

نا کہ الفاظ کے: لہٰذا منطقی، منطقی ہونے کی حیثیت سے معانی سے بحث کرتا ہے نہ کہ الفاظ سے، پس جب منطقی، منطقی ہونے کی حیثیت سے معانی سے بحث کرتا ہے، تو منطق کی کتابوں کے شروع میں الفاظ کی بحثوں کو نہیں لانا چاہیے، کیوں کہ الفاظ کی بحثوں کو لانے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ الفاظ کی بحث بھی مقصود ہے، جبکہ ایسا نہیں ہے۔

قد علمت الخ سے مصنف نے اسی کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ کہ منطقی بالذات معانی سے بحث کرتا ہے اور الفاظ سے بالتبع بحث کرتا ہے یعنی: مقصود تو منطقی کے نزدیک معانی سے بحث کرنا ہے اور الفاظ سے بحث اس لیے نہیں ہے کہ وہ مقصود ہیں اور منطق کا جز ہیں، بلکہ منطقی الفاظ سے اس لیے بحث کرتا ہے کہ معانی کے افادے اور استفادے میں الفاظ کی ضرورت پڑتی ہے، پس اس حیثیت سے الفاظ کی بحث کو ذکر کیا جاتا ہے جیسا کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں امورِ ثلاثہ یعنی: منطق کی تعریف، موضوع اور غرض وغایت کو ذکر کیا جاتا ہے؛ تا کہ وہ شروع فی العلم میں بصیرت کا فائدہ دے، تو اسی طرح مقدمے کے بعد الفاظ کی بحث کو ذکر کیا جاتا ہے، تا کہ وہ معانی کے افادے اور استفادے میں معاون ہوں۔

{شرح} وَذٰلِکَ بِأَنْ يُّبَيَّنَ مَعَانِي الْأَلفَاظِ الْمُصْطَلَحَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِيْ مُحَاوَرَاتِ أَهلِ هٰذَا الْعِلْمِ مِنَ الْمُفْرَدِ، وَالْمُرَكَّبِ، وَالْكُلِّيِّ، وَالْجُزْئِيِّ، وَالْمُتَوَاطِيْ، وَالْمُشَكِّکِ، وغَيْرِهَا، فَالْبَحْثُ عَنِ الْأَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ الْإِفَادَةُ وَالْإِسْتِفَادَةُ.

وَهُمَا إِنَّمَا يَكُوْنَانِ بِالدَّلَالَةِ فَلِذَا بَدَأَ بِذِكْرِ الدَّلَالَةِ.

ترجمہ: اور وہ (الفاظ کی بحثوں کو لانا) اس طرح سے ہے کہ بیان کیا جائے ان اصطلاحی الفاظ کے معانی کو جو اِس علم والوں کے محاورات میں مستعمل ہیں یعنی: مفرد، مرکب، کلی، جزئی، متواطی، مشکک وغیرہ، پس الفاظ سے بحث کرنا افادے اور استفادے کی حیثیت سے ہے۔

اور وہ دونوں (افادہ اور استفادہ) صرف دلالت کے ذریعے ہوتے ہیں، پس اس لیے مصنف نے شروع کیا (الفاظ کی بحث کو) دلالت کے ذکر سے۔

کتبِ منطق میں الفاظ کی بحث کس طرح لائی گئی ہے؟

تشریح: شارح اس عبارت میں منطق کی کتابوں میں الفاظ کی بحثوں کو لانے کا انداز بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: منطق کی کتابوں کے شروع میں الفاظ کی بحثوں کو اس طرح لایا گیا ہے کہ منطقی حضرات کبھی اپنی گفتگو میں کچھ اصطلاحی الفاظ استعمال کرتے ہیں، جیسے: کلی، جزئی، متواطی اور مشکک وغیرہ، پس جب منطقی حضرات اصطلاحی الفاظ استعمال کرتے ہیں، تو اب ان کے معانی بیان کرنے کے لیے الفاظ کی ضرورت ہے، پس اس طرح الفاظ کی بحثوں کو لایا گیا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ الفاظ کی بحث افادے اور استفادے کی حیثیت سے لائی گئی ہے۔

وهما الخ: یہ عبارت ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، سوال یہ کہ دلالت کی بحث کو الفاظ کی بحث پر کیوں مقدم کیا؟ جواب یہ ہے کہ الفاظ کے ذریعہ معانی کا افادہ اور استفادہ دلالت پر موقوف ہے، جب ایسا ہے، تو دلالت کی بحث موقوف علیہ اور الفاظ کی بحث موقوف ہوئی اور موقوف علیہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے؛ اس لیے دلالت کی بحث کو الفاظ کی بحث پر مقدم کیا۔

{شرح} وَهِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ. وَالْأَوَّلُ هُوَ الدَّالُّ، وَالثَّانِي هُوَ الْمَدْلُوْلُ. وَالدَّالُّ إِنْ كَانَ لَفْظًا، فَالدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَإِلَّا، فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ.
وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِنْ كَانَ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاضِعِ وَتَعْيِيْنِهِ الْأَوَّلَ بِإِزَاءِ الثَّانِي، فَوَضْعِيَّةٌ كَدَلَالَةِ لَفْظِ "زَيْدٍ" عَلٰى ذَاتِهِ وَدَلَالَةِ الدَّوَالِّ الْأَرْبَعِ عَلٰى مَدْلُوْلَاتِهَا وَإِنْ كَانَ بِسَبَبِ اقْتِضَاءِ الطَّبْعِ حُدُوْثَ الدَّالِّ عِنْدَ عُرُوْضِ الْمَدْلُوْلِ، فَطَبْعِيَّةٌ كَدَلَالَةِ أَحْ أَحْ عَلٰى وَجَعِ الصَّدْرِ، وَدَلَالَةِ سُرْعَةِ النَّبْضِ عَلَى الْحُمّٰى وَإِنْ كَانَ بِسَبَبِ أَمْرٍ غَيْرِ الْوَضْعِ وَالطَّبْعِ، فَالدَّلَالَةُ عَقْلِيَّةٌ كَدَلَالَةِ لَفْظِ دَيْزٍ الْمَسْمُوْعِ مِنْ وَرَاءِ الْجِدَارِ عَلٰى وُجُوْدِ اللَّافِظِ، وَكَدَلَالَةِ الدُّخَانِ عَلَى النَّارِ، فَأَقْسَامُ الدَّلَالَةِ سِتَّةٌ.

ترجمہ: اور وہ (دلالت) کسی چیز کا اِس طور پر ہونا ہے کہ اُس کے جاننے سے لازم آتا ہو دوسری چیز کا جاننا اور پہلی چیز وہ دال ہے اور دوسری چیز وہ مدلول ہے اور دال اگر لفظ ہو، تو دلالت لفظیہ ہے، ورنہ تو غیر لفظیہ ہے، اور ان میں سے ہر ایک اگر واضع کے وضع کرنے اور اس کے پہلے کو دوسرے کے مقابلے میں متعین کرنے کی وجہ سے ہو، تو وہ وضعیہ ہے، جیسے: لفظِ زید کی دلالت اس کی ذات پر اور دوالِ اربعہ کی دلالت اُن کے مدلولات پر اور اگر وہ طبیعت کے تقاضہ کرنے سے ہو دال کے پیدا ہونے کا مدلول کے پیش آنے کے وقت، تو طبعیہ ہے، جیسے: اح، اح کی دلالت سینے کی تکلیف پر اور نبض کے تیز چلنے کی دلالت بخار پر اور اگر وضع اور طبع کے علاوہ کسی چیز کی وجہ سے ہو، تو دلالت عقلیہ ہے، جیسے: دیوار کے پیچھے سے سنے ہوئے لفظ دیز کی دلالت بولنے والے کے وجود پر اور دھویں کی دلالت آگ پر، پس دلالت کی قسمیں چھ ہیں۔

حسبِ بیانِ شارح دلالت اور اس کی قسموں کی تعریفات و امثلہ نیز دیگر فوائد

تشریح: شارح نے اس عبارت میں دلالت کی تعریف اور اس کی قسموں کو تعریفات و مثالوں کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ کہ دلالت کے لغوی معنی...الخ (باقی متن کی تشریح میں دیکھیں)

دلالتِ غیر لفظیہ وضعیہ کی مثال، جیسے: دوالّ اربعہ کی دلالت ان کے مدلولات پر، دوالِ اربعہ کے معنیٰ اور مراد ملاحظہ کیجیے:

دوالِ اربعہ کی وضاحت: "دَوَالٌّ" جمع ہے دَالَّۃٌ کی بمعنیٰ: دلالت کرنے والی چیز، "اَرْبَعٌ" کے معنیٰ ہیں: چار؛ لہٰذا دوالِ اربعہ کا ترجمہ ہوا: "چار دلالت کرنے والی چیزیں" ان سے مراد: عقود، خطوط، نُصب اور اشارات ہیں، چاروں کی وضاحت اِس طرح ہے:

(۱) عُقُود: عَقْد کی جمع ہے، عَقْد بابِ ضرب سے مصدر ہے جس کے معنیٰ ہیں: ''گرہ لگانا''، عقود سے مراد انگلیوں کی وہ گرہیں ہیں جو اعداد وشمار پر دلالت کرتی ہیں، تو یہ گرہیں اعداد وشمار پر دلالت کرنے کے لیے وضع کی گئیں ہیں، لیکن یہ لفظ نہیں ہیں؛ لہٰذا عقود کی دلالت اپنے مدلول پر دلالت غیر لفظیہ وضعیہ ہوگی۔

(۲) خطوط: خط کی جمع ہے، خط کے معنیٰ: یا تو تحریر کے ہیں یا لکیر کے، اگر خطوط، خط بمعنیٰ تحریر کی جمع ہے، تو خطوط سے مراد مختلف قسم کی تحریریں ہیں جو مختلف معانی پر دلالت کرتی ہیں؛ لیکن وہ لفظ نہیں ہیں اور اگر خطوط خط بمعنیٰ لکیر کی جمع ہے، تو خطوط سے مراد وہ لکیریں ہیں جو بطورِ علامت ایک چیز کو دوسری چیز سے ممتاز کرنے کے لیے کھینچی جاتی ہیں، مثلاً: دو شخصوں کی زمین کے درمیان بنا ہوا راستہ۔

(۳) نُصُب، نصیب بمعنیٰ منصوب کی جمع ہے جس کے معنیٰ ہیں ''گاڑی ہوئی چیزیں'' مراد نصب سے وہ چیزیں ہیں جو سڑکوں اور راستوں پر گاڑی جاتی ہیں، تاکہ راستہ کی دُوری اور نزدیکی وغیرہ کا ان کے ذریعہ پتہ لگایا جائے۔

(۴) اِشارات، إشارۃ کی جمع ہیں یعنی اعضائے جسمانی سے اشارہ کرنا، جیسے: سر اور ہاتھ سے اشارہ کرنا، یہ اشارات بھی مختلف چیزوں پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیے گئے ہیں، لیکن لفظ نہیں ہیں، مثال کے طور پر اَمپائر (کھیل کا منصف) کا دونوں ہاتھوں کو فضا میں بلند کرنا چھکّا ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اس کا دونوں ہاتھوں کو دونوں طرفوں میں پھیلا دینا چوکا ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

دلالتِ لفظیہ عقلیہ ...الخ (دلالتِ لفظیہ عقلیہ کی تعریف کرنے اور مثال دینے کے بعد اگلی بات بیان کی جائے)

دلالتِ لفظیہ عقلیہ کی مثال سے متعلق دو اہم باتیں: یہاں دو بات قابلِ توجہ ہیں:

(۱) **پہلی بات:** دلالتِ لفظیہ عقلیہ کی مثال میں دیز یعنی لفظ کو مہمل کو ذکر کیا گیا، لفظ موضوع یعنی زید کو ذکر نہیں کیا گیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ مہمل لفظ کو دلالتِ لفظیہ عقلیہ کی مثال میں اس لیے ذکر کیا گیا ہے تاکہ یہ مثال مُمَثَّل لہٗ یعنی دلالتِ لفظیہ عقلیہ ہی کی ہو، کسی اور دلالت کا اس میں احتمال نہ ہو۔ اس کی وضاحت یہ کہ اگر کوئی موضوع لفظ مثلاً زید دیوار کے پیچھے سے سنا جائے، تو یہاں دو دلالتیں جمع ہو جائیں گی: ایک دلالتِ لفظیہ وضعیہ اور دوسری دلالتِ لفظیہ عقلیہ، دلالتِ لفظیہ وضعیہ اِس طرح ہوگی کہ لفظِ موضوع کی دلالت اپنے معنیٰ پر بھی ہوگی اور ہر لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر دلالتِ لفظیہ وضعیہ ہوتی ہے۔ اور دلالتِ لفظیہ عقلیہ اِس طرح ہوگی کہ جب دیوار کے پیچھے سے لفظِ زید سنا جائے گا، تو وہ لفظ بولنے والے کے وجود پر دلالت کرے گا، پس اگر دلالتِ لفظیہ عقلیہ میں لفظِ موضوع کو استعمال کیا جائے، تو لفظیہ وضعیہ کے ساتھ اس کا اشتباہ لازم آئے گا؛ اس لیے مہمل لفظ کو استعمال کیا گیا۔

(۲) **دوسری بات:** دیوار کے پیچھے سے سننے کی قید کیوں لگائی؟ دیوار کے پیچھے سے سننے کی قید اس لیے لگائی کہ اگر کوئی سامنے سے لفظِ دیز بولے، تو اُس وقت بولنے والے کے وجود کا علم مشاہدہ کے ذریعے ہوگا عقل کے ذریعہ نہیں۔

{شرح} وَالْمَقْصُوْدُ بِالْبَحْثِ هٰهُنَا هِيَ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ، إِذْ عَلَيْهَا مَدَارُ الْإِفَادَةِ وَالاِسْتِفَادَةِ. وَهِيَ تَنْقَسِمُ إِلىٰ مُطَابَقَةٍ، وَتَضَمُّنٍ، وَالْتِزَامٍ؛ لِأَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاضِعِ إِمَّا عَلىٰ تَمَامِ الْمَوْضُوْعِ لَهُ، أَوْجُزْئِهِ، أَوْعَلىٰ أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ.

ترجمہ: اور یہاں بحث سے مقصود وہ دلالتِ لفظیہ وضعیہ ہے کیوں کہ اسی پر افادے اور استفادے کا مدار ہے اور وہ منقسم ہوتی ہے مطابقت، تضمّن اور التزام کی طرف، اس لیے کہ لفظ کی دلالت واضع کی وضع کی وجہ سے یا تو پورے معنی موضوع لہٗ پر ہوتی ہے، یا اس کے جزپر، یا ایسی چیز پر جو اس سے خارج ہے۔

دلالتِ لفظیہ وضعیہ کو خاص کرنے کی وجہ اور اس کے اقسام کی دلیلِ حصر

تشریح: والمقصود سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے دلالت کی ان چھ قسموں میں سے صرف دلالتِ لفظیہ وضعیہ کا ذکر کیا ہے، اِس طرح کہ مصنف نے دلالتِ لفظیہ وضعیہ کو مطابقی، تضمّنی اور التزامی کی طرف منقسم کیا ہے باقی دلالتوں کی کوئی تقسیم نہیں کی، مصنفؒ نے ایسا کیوں کیا؟ جواب یہ کہ یہاں مقصود صرف دلالتِ لفظیہ وضعیہ ہے؛ کیوں کہ الفاظ کی بحث کو افادہ اور استفادہ کی غرض سے لایا گیا ہے اور افادہ اور استفادہ آسانی سے صرف دلالتِ لفظیہ وضعیہ سے ہوتا ہے، باقی دلالتوں سے نہیں ہوتا؛ اس لیے مصنف نے صرف دلالتِ لفظیہ وضعیہ کو بیان کیا ہے۔

اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) مطابقی (۲) تضمّنی (۳) التزامی ۔ لأنــه سے شارح نے ان کی دلیلِ حصر بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ کہ لفظ یا تو پورے معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت کرے گا یا نہیں، اگر پورے معنی موضوع لہٗ پر دلالت کرے، تو مطابقی ہے اور اگر پورے معنی موضوع لہٗ پر دلالت نہیں کر رہا ہے، تو دو صورتیں ہیں: یا تو معنی موضوع لہٗ کے جز پر دلالت کرے گا، یا ایسے معنی پر دلالت کرے گا جو معنی موضوع لہٗ سے خارج اور اس کے لیے لازم ہیں، اوّل کا نام تضمّنی اور ثانی کا نام التزامی ہے۔

{متن} وَلَابُدَّ فِيْهِ مِنَ اللُّزُوْمِ عَقْلاً، أَوْعُرْفًا.

ترجمہ: اور ضروری ہے دلالتِ التزامی میں لزوم عقلی یا عرفی طور پر۔

ترکیب: "واو" عاطفہ یا استینافیہ "لا" برائے نفی جنس "بدّ" اس کا اسم "في" حرفِ جر، "ھا" ضمیر مجرور متصل راجع بسوئے "التزام" مجرور، جار مجرور "ثابت" کے متعلق ہو کر خبرِ اوّل "من" حرفِ جر، "اللزوم" ممیّز "عقلاً وعرفاً" تمیز، ممیّز، تمیز سے مل کر مجرور، جار مجرور "ثابتٌ" کے متعلق ہو کر خبرِ ثانی۔

فائدہ: "عقلا أوعرفا" مفعولِ مطلق اور حال بھی بن سکتا ہے، مفعولِ مطلق بتقدیرِ مضاف ہوگا۔ عبارت کی تقدیر ہوگی: "لزومَ عقل أوعرف"۔

دلالتِ التزامی کی شرط، لزومِ ذہنی، خارجی، عقلی اور عرفی کی تعریفات مع امثلہ

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے دلالتِ التزامی کی شرط کو بیان کیا ہے، فرمایا: دلالتِ التزامی کے پائے جانے کے لیے لزوم کا ہونا ضروری ہے، لزوم کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: (۱) لزومِ ذہنی۔ (۲) لزومِ خارجی۔

لزومِ ذہنی کی تعریف ہے: امرِ خارج کا اِس طور پر ہونا کہ اس کے بغیر ذہن میں موضوع لہٗ کا تصور محال ہو، جیسے: عمیٰ کے لیے بصر کا لزوم، لزومِ ذہنی ہے، کیوں کہ بصر کے تصور کے بغیر عمیٰ کا تصور محال ہے۔

لزومِ خارجی کی تعریف ہے: امرِ خارج کا اس طور پر ہونا کہ خارج میں اس کے بغیر موضوع لہٗ کا پایا جانا محال ہو، جیسے: حبشی کے لیے کالا ہونا اس کا لزوم، لزومِ خارجی ہے، کیوں کہ سیاہی کے بغیر حبشی کا وجود محال ہے، دلالتِ التزامی میں جس لزوم کا پایا جانا ضروری ہے وہ لزومِ ذہنی ہے، لزومِ خارجی نہیں ہے، لزومِ خارجی کے بغیر دلالتِ التزامی پائی جاتی ہے، جیسے: عمیٰ کے لیے بصر ان دونوں کے درمیان لزومِ ذہنی تو ہے لیکن خارج میں کوئی لزوم نہیں ہے، بلکہ خارج میں دونوں کے درمیان تباین ہے۔

پھر لزومِ ذہنی کی دو قسمیں ہیں: لزومِ ذہنی عقلی اور لزومِ ذہنی عرفی۔

لزومِ ذہنی عقلی: امرِ خارج کا اِس طور پر ہونا کہ موضوع لہٗ کا تصور اس کے بغیر عقلاً محال ہو یعنی امرِ خارج کے تصور کے بغیر عقل ملزوم کے تصور کو محال سمجھتی ہو، جیسے: عمیٰ کے لیے بصر کا لزوم، لزومِ ذہنی عقلی ہے، کیوں کہ بصر کے تصور کے بغیر عمیٰ کے تصور کو عقل محال سمجھتی ہے، کیوں کہ عمیٰ کے معنی موضوع لہٗ ہیں: عَدَمُ البَصَرِ عمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُوْنَ بَصِيْرًا یعنی: جس چیز میں آنکھ ہو سکتی ہے اُس میں آنکھ کا نہ ہونا عمیٰ ہے، تو عمیٰ نام ہوا اُس عدم کا جو بصر کی قید کے ساتھ مقید ہے، پس عمیٰ کے معنی موضوع لہٗ ایسا عدم ہے جو مقید ہے بصر کی قید کے ساتھ اور عقل کے نزدیک قید کے بغیر مقید کا تصور محال ہے، اس لیے عمیٰ کے لیے بصر لازمِ ذہنی عقلی اور اس کا لزوم لزومِ ذہنی عقلی ہے۔

لزومِ ذہنی عرفی: امرِ خارج کا اِس طور پر ہونا کہ اس کے بغیر موضوع لہٗ کا تصور عقلاً تو محال نہ ہو لیکن عرفاً محال ہو، یعنی عرف میں امرِ خارج کے تصور کے بغیر موضوع لہٗ کے تصور کو محال سمجھا جاتا ہو، جیسے: حاتم طائی کے لیے سخاوت، اس میں حاتم کے لیے سخاوت کا لزوم، لزومِ ذہنی عرفی ہے؛ کیوں کہ حاتم طائی کا تصور عرف میں سخاوت کے بغیر محال سمجھا جاتا ہے؛ لیکن عقلاً حاتم طائی کا تصور سخاوت کے بغیر بھی ہو سکتا ہے، اس لیے سخاوت حاتم طائی کے لیے لازمِ ذہنی عرفی اور اس کا لزوم، لزومِ ذہنی عرفی ہے۔

ملحوظہ

اعتراض: جب عمیٰ، عدم البصر کا نام ہے تو بصر عمیٰ کے مفہوم کا جز ہوا اور جز پر دلالت، تضمنی ہوتی ہے؛ لہٰذا عمیٰ کی بصر پر دلالت، تضمنی ہوگی نا کہ التزامی۔ جواب: بصر، عمیٰ کے مفہوم کا جز اُس وقت بنتا جبکہ عمیٰ، عدم اور بصر کے مجموعہ کا نام ہوتا، حالاں کہ

عمیٰ نام ہے "عدم البصر" کا، یعنی اُس عدم کا جو بصر کی طرف مضاف ہے اور مضاف الیہ، مضاف سے خارج اور اس کے لیے لازم ہوتا ہے، پس جب بصر، عدم سے خارج ہے، تو یہ عمیٰ کے مفہوم کا جز نہیں ہوا، بلکہ اُس کے لیے لازم ہوا اور لازم پر دلالت التزامی ہوا کرتی ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَلَابُدَّ فِيْهِ" أَيْ فِيْ دَلَالَةِ الْإِلْتِزَامِ.
قَوْلُهُ: "مِنَ اللُّزُوْمِ" أَيْ: كَوْنِ الْأَمْرِ الْخَارِجِ بِحَيْثُ يَسْتَحِيْلُ تَصَوُّرُ الْمَوْضُوْعِ لَهُ بِدُوْنِهِ سَوَاءٌ كَانَ هٰذَا اللُّزُوْمُ الذِّهْنِيُّ عَقْلاً كَالْبَصَرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَمىٰ أَوْعُرْفاً كَالْجُوْدِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَاتِمِ.

ترجمہ: ماتن کا قول "ولابدّ فيه" یعنی ضروری ہے دلالتِ التزامی میں۔
ماتن کا قول: "مِنَ اللُّزُوْمِ" یعنی ضروری ہے دلالتِ التزامی میں لزوم یعنی امرِ خارج کا اِس طور پر ہونا کہ اس کے بغیر موضوع لۂ کا تصور محال ہو، خواہ یہ لزوم ذہنی عقلی ہو، جیسے: آنکھ، عمیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے، یا عرفی ہو، جیسے: سخاوت حاتم طائی کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔

"فیہ" کی "ھا" ضمیر مجرور کا مرجع اور "من اللزوم عقلًا وعرفًا" کا مطلب

تشریح: قوله: "ولابدّ فيه" أي... اس عبارت کے ذریعے شارح نے "فيه" کی ھا ضمیر مجرور کا مرجع بیان کیا ہے، فرمایا: فيه کی ھا ضمیر کا مرجع التزام ہے جس سے مراد دلالتِ التزامی ہے۔

قوله: (من اللزوم)...... اس قول کے تحت شارح تہذیب ماتن کی عبارت "من اللزوم عقلا أو عرفًا" کی تشریح فرمارہے ہیں، چناں چہ تشریح کرتے ہوئے لزوم کی تعریف کی: "كون الأمر الخارج الخ"، اس تعریف کے ذریعے اس طرف اشارہ کردیا کہ لزوم سے مراد یہاں لزومِ ذہنی ہے، پھر سواء كان الخ سے عقلاً أو عرفاً کی تشریح فرما کر اِس طرف اشارہ کردیا کہ لزومِ ذہنی کی دو قسمیں ہیں: (۱) لزومِ ذہنی عقلی (۲) لزومِ ذہنی عرفی۔

ملحوظہ

منطق کی بہت سی کتابوں میں دلالتِ التزامی کی مثال قابلیتِ علم وکتابت کے ذریعہ دی گئی ہے جس کی تفصیل اِس طرح ہے کہ انسان کی دلالت قابلیتِ علم وکتابت پر التزامی ہے، اس لیے کہ انسان کے معنی موضوع لۂ ہیں: حیوانِ ناطق اور اس کے لیے علم وکتابت کی قابلیت اور صلاحیت لازم ہے اور لازم اس لیے ہے کہ حیوانِ ناطق کے معنی ہیں: عقل وشعور رکھنے والا جاندار اور ظاہر ہے کہ علم اور کتابت کی صلاحیت اسی مخلوق میں ہوتی ہے جو عقل وشعور کی حامل ہو، اس لیے حیوانِ ناطق کے لیے قابلیتِ علم وکتابت لازم ہے۔

اس مثال پر یہ اعتراض ہے کہ دلالتِ التزامی میں جس لازم کا ہونا شرط ہے اُس سے مراد لازم بین بالمعنی الاخص ہے یعنی ایسا لازم مراد ہے جس کی طرف محض موضوع لہٗ کے تصور سے ذہن منتقل ہو جاتا ہو اور قابلیتِ علم وکتابت ایسا لازم نہیں ہے؛ کیوں کہ محض حیوانِ ناطق کے تصور سے ذہن قابلیتِ علم وکتابت کی طرف منتقل نہیں ہوتا، اس لیے دلالتِ التزامی کی مثال میں اسے پیش کرنا درست نہیں ہے۔

اس کے دو جواب ہیں: (۱) بعض مناطقہ کے نزدیک دلالتِ التزامی کے تحقق کے کے لیے لازم بین بالمعنی الاخص ہونا شرط نہیں ہے بلکہ لازم بین بالمعنی الاعم ہونا بھی کافی ہے اور قابلیتِ علم وکتابت، انسان کے لیے لازم بین بالمعنی الاعم ہے؛ کیوں کہ ملزوم یعنی انسان کے معنیٰ موضوع لہٗ اور لازم یعنی قابلیتِ علم وکتابت اور ان دونوں کے درمیان نسبتِ لزوم ان تینوں کا تصور کرنے سے عقل اِس بات کا یقین کرلیتی ہے کہ انسان کے لیے قابلیتِ علم وکتابت لازم ہے۔

(۲) دلالتِ التزامی کے لیے اگر چہ لازم بین بالمعنی الاخص شرط ہے؛ لیکن چوں کہ اخص عام کو بھی شامل ہوتا ہے؛ اس لیے لازم بین بالمعنی الاعم کے ذریعہ مثال دے دی گئی۔ (تنویر المشرق شرح تہذیب المنطق، ص:۳۲)

{متن} وَتَلزَمُهُمَا المُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِیْرًا، وَلَا عَکْسَ.

ترجمہ: اور لازم ہوتی ہے دونوں کو دلالتِ مطابقی اگر چہ تقدیری ہو اور اس کا الٹا نہیں ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ "تلزم" فعل "هما" ضمیر منصوب متصل جو راجع ہے "التضمن و الالتزام" کی طرف، مفعول بہٖ "المطابقة" ذوالحال "واو" حالیہ "لو" وصلیہ "تقدیرا" خبر ہے "کانت" فعلِ ناقص محذوف کی فعلِ ناقص اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر حال، ذولحال حال سے مل کر فاعل، فعل اپنے فاعل اور مفعول بہٖ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔ "واو" عاطفہ "لا" برائے نفی جنس "عکس" اس کا اسم "له" محذوف "ثابت" کے متعلق ہو کر خبر، لائے نفی جنس اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

مطابقی، تضمّنی اور التزامی کے درمیان لزوم اور عدمِ لزوم کے اعتبار سے نسبت کا بیان

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی تینوں قسموں یعنی: مطابقی، تضمّنی اور التزامی کے درمیان لزوم اور عدمِ لزوم کے اعتبار سے نسبت کو بیان کیا ہے، جس کی وضاحت یہ کہ دلالتِ لفظیہ وضعیہ کی ان تینوں قسموں میں لزوم اور عدمِ لزوم کے اعتبار سے نسبت پائے جانے کے سلسلے میں تین دعوے ہیں: پہلا دعویٰ یہ ہے کہ دلالتِ تضمّنی اور التزامی کے لیے مطابقی لازم ہے۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ مطابقی کے لیے تضمّنی اور التزامی لازم نہیں ہے۔ تیسرا دعویٰ یہ ہے کہ تضمّنی کے لیے التزامی اور التزامی کے لیے تضمّنی لازم نہیں ہے، مصنف نے پہلا دعویٰ وتلزمهما میں، دوسرا دعویٰ ولا عکس میں بیان کیا ہے اور تیسرا دعویٰ بیان نہیں کیا۔

پہلے دعوے کی وضاحت یہ ہے: کہ تضمّنی اورالتزامی کے لیے مطابقی لازم ہے یعنی جہاں تضمّنی اورالتزامی موجود ہوں گی وہاں مطابقی ضرور ہوگی پھر تضمّنی اورالتزامی کے ساتھ مطابقی کا پایا جانا عام ہے خواہ حقیقتاً پائی جائے یعنی دلالتِ مطابقی بالفعل موجود ہو، یا تقدیراً پائی جائے یعنی دلالتِ مطابقی بالفعل تو موجود نہ ہو؛ لیکن پائی جاسکتی ہے، مصنف نے ولو تقدیرًا سے اسی عموم کی جانب اشارہ کیا ہے۔

دوسرے دعوے کی وضاحت یہ ہے: کہ مطابقی کے لیے تضمّنی اورالتزامی لازم نہیں ہے یعنی جہاں مطابقی موجود ہوگی، وہاں تضمّنی اورالتزامی کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔

تیسرے دعوے کی وضاحت یہ ہے: کہ جہاں تضمّنی پائی جائے گی وہاں التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، اسی طرح جہاں التزامی پائی جائے گی وہاں تضمّنی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَوْتَقْدِيْرًا" إِذْلَاشَكَّ أَنَّ الدَّلَالَةَ الْوَضْعِيَّةَ عَلٰى جُزْءِ الْمُسَمّٰى وَلَازِمِهٖ فَرْعُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُسَمّٰى.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وتلزمهما المطابقة ولو تقديرا" کیوں کہ کوئی شک نہیں ہے اس بات میں کہ معنیٰ موضوع لہٗ کے جزاوراس کے لازم پر دلالتِ وضعیہ فرع ہے موضوع لہٗ پر دلالت کی۔

تضمّنی اورالتزامی کے لیے مطابقی لازم ہونے کی دلیل

تشریح: اس عبارت میں شارح نے "وتلزمهما" میں بیان کردہ دعوے کی دلیل بیان کی ہے، دعویٰ یہ ہے کہ تضمّنی اور التزامی کے لیے مطابقی لازم ہے یعنی جہاں تضمّنی اورالتزامی پائی جائے گی، وہاں مطابقی ضرور پائی جائے گی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ موضوع لہٗ کے جز پر دلالتِ وضعیہ یعنی دلالتِ تضمّنی اور معنیٰ موضوع لہٗ کے لازم پر دلالتِ وضعیہ یعنی دلالتِ التزامی فرع ہے معنیٰ موضوع لہٗ پر دلالت کی یعنی دلالتِ مطابقی کی، مطلب یہ ہوا کہ تضمّنی اورالتزامی مطابقی کی فرع ہیں اور مطابقی اصل ہے یعنی: تضمّنی اورالتزامی مطابقی کے تابع ہیں اور مطابقی متبوع ہے اور قاعدہ ہے کہ تابع؛ تابع ہونے کی حیثیت سے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے، لہٰذا تضمّنی اورالتزامی مطابقی کے بغیر نہیں پائی جائیں گی۔

{شرح} سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الدَّلَالَةُ عَلَى الْمُسَمّٰى مُحَقَّقَةً بِأَنْ يُّطْلَقَ اللَّفْظُ وَيُرَادَ بِهِ الْمُسَمّٰى وَيُفْهَمَ مِنْهُ الْجُزْءُ أَوِ اللَّازِمُ بِالتَّبْعِ، أَوْمُقَدَّرَةً كَمَا إِذَا اشْتَهَرَ اللَّفْظُ فِي الْجُزْءِ أَوِ اللَّازِمِ فَالدَّلَالَةُ عَلَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَإِنْ لَمْ تَتَحَقَّقْ هُنَاكَ بِالْفِعْلِ، إِلَّا أَنَّهَا وَاقِعَةٌ تَقْدِيْرًا بِمَعْنٰى أَنَّ لِهٰذَا اللَّفْظِ مَعْنًى، لَوْ قُصِدَ مِنَ اللَّفْظِ، لَكَانَ دَلَالَتُهٗ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً، وَإِلٰى هٰذَا أَشَارَ بِقَوْلِهٖ: "وَلَوْتَقْدِيْرًا"

ترجمہ: خواہ موضوع لہٗ پر وہ دلالت محقّقہ ہو اس طور پر کہ لفظ بولا جائے اور اس سے موضوع لہٗ مراد لیا جائے اور اس سے

جزیالازم تابع ہوکر سمجھا جائے یامقدّرہ ہوجیسا کہ جب مشہور ہوجائے لفظ جزیالازم میں، پس موضوع لہٗ پر دلالت اگر چہ بالفعل محقق نہیں ہے، لیکن وہ دلالت تقدیراًواقع ہے اس معنی میں کہ اس لفظ کے ایک ایسے معنیٰ ہیں کہ اگر لفظ سے اس معنیٰ کا ارادہ کیا جائے، تو لفظ کی دلالت اس معنی پر مطابقی ہوگی اور اسی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے اپنے قول ''ولوتقدیرا'' سے۔

''ولو تقدیرا'' کامطلب اوراس سے مصنف کی غرض

تشریح: ''ولوتقدیرا'' سے مصنفؒ نے دلالتِ تضمّنی اور التزامی کے لیے مطابقی کے لزوم میں جوتعمیم کی ہے شارح اُس کی وضاحت فرمارہے ہیں، فرمایا: تضمّنی اور التزامی کے لیے مطابقی لازم ہے خواہ دلالتِ مطابقی محقّقہ ہو یامقدرہ، دلالتِ مطابقی محقّقہ کا مطلب یہ کہ وہ دلالت واقعتاً یعنی بالفعل موجود ہو، اس کی صورت یہ کہ لفظ بول کر معنیٰ موضوع لہٗ مرادلیا جائے اوراس سے جزیالازم اس کے تابع ہوکر سمجھاجائے، تو یہاں تضمّنی اور التزامی کے ساتھ مطابقی حقیقتاً پائی جائے گی اور دلالت طابقی مقدرہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلالت واقعتاً یعنی بالفعل موجود نہ ہو، لیکن تقدیراً موجود ہو یعنی پائی جاسکتی ہے، اس کی صورت یہ کہ کوئی لفظ معنی موضوع لہٗ کے جزیالازم میں اِس طرح مشہور ہوجائے کہ اس جزیالازم ہی میں اس کا استعمال ہوتا ہو، یعنی موضوع لہٗ میں اس کا استعمال نہ ہوتا ہو، پس یہاں بالفعل صرف دلالتِ تضمّنی اور التزامی پائی جائے گی، دلالتِ مطابقی نہیں پائی جائے گی؛ لیکن دلالتِ مطابقی تقدیراًپائی جائے گی اِس طرح کہ اُس لفظ کے جوجزیالازم میں مشہور ہوگیا ہے، ایک ایسے معنی ہیں کہ اگرلفظ سے اس کومرادلیاجائے، تواس معنی پر دلالت مطابقی ہوگی۔ واضح رہے کہ ''ولوتقدیرًا'' سے مصنف تعمیم فرماکرحقیقت میں ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے جہاں تضمّنی اور التزامی پائی جائے گی وہاں مطابقی کا پایا جانا ضروری ہے یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ ممکن ہے کہ لفظ معنی موضوع لہٗ کے جزیالازم میں اتنا مشہور ہوگیا ہو کہ معنی موضوع لہٗ کے جزیالازم ہی میں اُس کا استعمال ہوتا ہو، اس کا موضوع لہٗ میں استعمال نہ ہو، تو یہاں صرف تضمّنی اور التزامی پائی جائے گی مطابقی نہیں، ولوتقدیراً سے مصنف نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ہماری مراددلالتِ مطابقی سے عام ہے چاہے وہ دلالتِ مطابقی تحقیقی ہو یا تقدیری، یہاں اگرچہ دلالتِ مطابقی حقیقتاً نہیں پائی جائے گی، لیکن تقدیراضرور پائی جائے گی۔

{شرح} قَوْلُهٗ: ''وَلَاعَكْسَ'' إِذْ يَجُوْزُ أَنْ يَّكُوْنَ لِلَفْظِ مَعْنىً بَسِيْطٌ لَاجُزْءَ لَهٗ وَلَا لَازِمَ لَهٗ فَتَحَقَّقَتْ حِيْنَئِذٍ الْمُطَابَقَةُ بِدُوْنِ التَّضَمُّنِ وَالْإِلْتِزَامِ.

ترجمہ: ماتن کاقول: ''ولاعَکْسَ'' کیوں ممکن ہے کسی لفظ کے لیےایک ایسے معنیٰ بسیط کا ہونا جس کا نہ تو کوئی جز ہو اور نہ اس کا کوئی لازم ہو، پس اس وقت مطابقی پائی جائے گی بغیر تضمّنی اورالتزامی کے۔

مطابقی کے لیے تضمّنی اورالتزامی لازم نہ ہونے کی دلیل

تشریح: اِس عبارت میں شارح تہذیب اُس دعوے کی دلیل بیان فرمارہے ہیں جس کو مصنفؒ نے ولاعکس کے ذریعے بیان کیا ہے، دعویٰ یہ کہ دلالتِ مطابقی کے لیے تضمّنی اور التزامی لازم نہیں ہے یعنی جہاں دلالتِ مطابقی پائی جائے گی، وہاں دلالتِ تضمّنی اور التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، پس اس دعوے کی دو شق ہیں: (۱) دلالتِ مطابقی کے لیے تضمّنی لازم نہیں ہے (۲) دلالتِ مطابقی کے لیے التزامی لازم نہیں ہے، پہلی شق کی دلیل یہ ہے کہ ممکن ہے کہ لفظ کو ایسے معنیٰ بسیط کے لیے وضع کیا گیا ہو جس کا کوئی جز نہ ہو، جیسے: لفظِ اللہ، اِس کو ذاتِ واجب الوجود کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اس کا کوئی جز نہیں ہے، اس صورت میں مطابقی تو پائی جائے گی، لیکن تضمّنی نہیں پائی جائے گی۔ دعوے کی دوسری شق: دلالتِ مطابقی کے لیے التزامی لازم نہیں ہے، اس کی دلیل یہ کہ ممکن ہے کہ لفظ کو ایسے معنیٰ بسیط کے لیے وضع کیا گیا ہو جس کا کوئی لازم نہ ہو، جیسے: لفظِ اللہ اِس کو ذاتِ واجب الوجود کے لیے وضع کیا گیا ہے جس کا کوئی لازم نہیں ہے، پس اس صورت میں بھی صرف دلالتِ مطابقی پائی جائے گی التزامی نہیں۔

فائدہ (۱): جب تضمّنی اور التزامی کے لیے مطابقی لازم ہے اور مطابقی کے لیے تضمّنی اور التزامی لازم نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ تضمّنی اور مطابقی اِسی طرح التزامی اور مطابقی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، تضمّنی اور التزامی خاص مطلق ہیں اور مطابقی عام مطلق ہے۔

فائدہ (۲): (دلالتِ مطابقی کے لیے التزامی لازم نہ ہونے میں امام رازی کا اختلاف اور ان کی دلیل)۔

یہاں یہ بات جان لینی چاہیے کہ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ دلالتِ مطابقی کے لیے دلالتِ التزامی لازم ہے یعنی جہاں دلالتِ مطابقی پائی جائے گی، وہاں دلالتِ التزامی ضرور پائی جائے گی، ان کی دلیل یہ کہ ہر معنیٰ کے لیے کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے، اگر کوئی اور لازم نہ ہو، تو کم از کم لَیْسَ غَیرَہٗ تو اس کے لیے لازم ہوتا ہے یعنی: سلبِ غیر (غیر کا نہ ہونا) اس کے لیے لازم ہوتا ہے، لہٰذا لفظ کی دلالت ملزوم پر مطابقی اور لازم پر التزامی ہوگی، اس کا جواب یہ کہ دلالتِ التزامی کی تعریف میں لازم سے ہماری مراد لازمِ بیّن بالمعنیٰ الاخص ہے یعنی وہ لازم ہے جس کی طرف ملزوم سے ذہن فوراً منتقل ہوجاتا ہو اور ہر معنیٰ کے لیے لازمِ بین بالمعنیٰ الاخص ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ ہم بہت ساری چیزوں کا تصور کرتے ہیں اور غیر کی طرف ہمارا ذہن بھی نہیں جاتا چہ جائے کہ اس طرف ذہن جائے کہ وہ لیس غیرہٗ ہے، معلوم ہوا کہ ہر معنیٰ کے لیے لازم بین بالمعنیٰ الاخص ضروری نہیں ہے، جب یہ ضروری نہیں ہے، تو دلالتِ مطابقی کے لیے التزامی کا پایا جانا بھی ضروری نہیں ہوگا۔

{شرح} وَلَوْ کَانَ لَهٗ مَعْنًى مُرَکَّبٌ لَالَازِمَ لَهٗ، تَحقَقَّ التَّضَمُّنُ بِدُوْنِ الاِلْتِزَامِ، وَلَوْ کَانَ لَهٗ مَعْنًى بَسِیْطٌ لَهٗ لَازِمٌ، تَحَقَّقَ الاِلْتِزَامُ بِدُوْنِ التَّضَمُّنِ، فَالاِسْتِلْزَامُ غَیْرُ وَاقِعٍ فِيْ شَيْءٍ مِنَ الطَّرْفَیْنِ.

ترجمہ: اور اگر لفظ کے ایسے معنیٔ مرکب ہوں جس کے لیے کوئی لازم نہیں ہے، تو تضمّنی پائی جائے گی بغیر التزامی کے اور اگر لفظ کے ایسے معنیٔ بسیط ہوں جس کے لیے کوئی لازم ہے، تو التزامی پائی جائے گی بغیر تضمّنی کے، پس استلزام واقع نہیں ہے دونوں جانبوں میں سے کسی بھی جانب میں۔

تضمّنی اور التزامی کا ایک دوسرے کو لازم نہ ہونا

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب تیسرے دعوے یعنی دلالتِ تضمّنی اور التزامی کے درمیان لزوم نہ ہونے کو بیان فرمارہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ دلالتِ تضمّنی کے لیے دلالتِ التزامی لازم نہیں ہے اور دلالتِ التزامی کے لیے دلالتِ تضمّنی لازم نہیں ہے یعنی جہاں تضمّنی پائی جائے گی، وہاں التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ لفظ کو ایسے معنی مرکب کے لیے وضع کیا گیا ہو جس کا کوئی لازم نہ ہو، جیسے: لفظِ شمس جب اس کے معنیٔ موضوع لہٗ قُرصِ آفتاب اور روشنی کا مجموعہ ہوں، تو اس کا جزتو ہے؛ لیکن لازم نہیں ہے، پس اس صورت میں جز پر دلالت ہونے کی وجہ سے تضمّنی تو پائی جائے گی، لیکن لازم پر دلالت نہ ہونے کی وجہ سے التزامی نہیں پائی جائے گی اور جہاں التزامی پائی جائے گی وہاں تضمّنی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ لفظ کو ایسے معنی بسیط کے لیے وضع کیا گیا ہو جس کا کوئی لازم ہے مثلاً: یہی لفظِ شمس جبکہ اس کے معنیٔ موضوع لہٗ صرف قرصِ آفتاب ہوں اور روشنی اس کے لیے لازم ہو، تو اس صورت میں لازم پر دلالت ہونے کی وجہ سے التزامی تو پائی جائے گی لیکن جز پر دلالت نہ ہونے کی وجہ سے تضمّنی نہیں پائی جائے گی، لہٰذا معلوم ہوگیا کہ دونوں کے درمیان لزوم کی نسبت نہیں ہے۔ اب سوال ہوتا ہے کہ مصنف نے ان دونوں کے درمیان نسبت کو کیوں نہیں بیان کیا؟ جواب یہ ہے کہ اس کا حکم بھی چوں کہ مصنف کے قول **ولاعکس** کی طرح ہے، اس لیے مصنف نے طالبِ علم کی فہم پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو چھوڑ دیا، الگ سے بیان نہیں کیا۔

فائدہ: تضمّنی اور التزامی چوں کہ ایک ساتھ جمع بھی ہوسکتی ہیں اور دونوں ایک دوسرے کے بغیر بھی پائی جاتی ہیں؛ اس لیے دونوں کے درمیان عموم من وجہٍ کی نسبت ہوگی۔

{متن} وَالْمَوْضُوْعُ إِنْ قُصِدَ بِجُزْئِهِ الدَّلَالَةُ عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ، فَمُرَكَّبٌ إِمَّا تَامٌّ: خَبَرٌ أَوْ إِنْشَاءٌ، وَإِمَّا نَاقِصٌ: تَقْيِيْدِيٌّ أَوْ غَيْرُهُ، وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ.

ترجمہ: اور وہ لفظ جو وضع کیا گیا ہے (کسی معنیٰ کے لیے) اگر ارادہ کیا جائے اُس کے جز سے اُس کے معنی کے جز پر دلالت کا، تو مرکب ہے یا تو تام ہے جو خبر ہے یا انشاء، یا ناقص ہے جو تقییدی ہے یا غیر تقییدی، ورنہ تو وہ مفرد ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ "الف لام" بمعنی "الذي" اسم موصول "موضوع" اسم مفعول اپنے نائب فاعل سے مل کر شبہ جملہ ہو کر صلہ، اسمِ موصول اپنے صلہ سے مل کر مبتدا، "إن قصد ... الخ" جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، "فا" جزائیہ "مرکب" موصوف "إمّا" حرفِ تردید "تام" موصوف "خبر أو إنشاء" معطوف علیہ معطوف صفت، موصوف صفت سے مل کر معطوف

علیہ "واو" "زائدہ برقول جمہور (کمافی: زینی زادہ: ص۷۹) "إمّا" عاطفہ، "ناقص "موصوف "تقییدیّ أو غیرہ" معطوف علیہ معطوف سے مل کر صفت، موصوف صفت سے مل کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر صفت، موصوف صفت سے مل کر خبر مبتدا محذوف "ھو" کی، مبتدا، خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ جزاء، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ معطوف علیہ "واو" عاطفہ "إلّا" "ان" حرفِ شرط "لا" نافیہ فعل منفی محذوف "یقصد بجزئه الدلالة علیٰ جزء معناه" بہ ترکیب سابق شرط، "فا" جزائیہ "مفرد" خبر مبتدا محذوف "ھو" کی، جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر جزاء، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

لفظِ موضوع کی مفرد اور مرکب کی طرف تقسیم

ہر ایک کی تعریف اور مرکب کی قسمیں مع تعریفات وامثلہ

تشریح: یہاں سے مصنفؒ لفظِ موضوع یعنی معنی دار لفظ کی تقسیم فرما رہے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظِ موضوع کی دو قسمیں ہیں: مفرد اور مرکب۔ دلیلِ حصر یہ ہے کہ لفظ کے جز سے معنی کے جز پر یا تو دلالت مقصود ہوگی یا نہیں، اگر دلالت مقصود ہے، تو مرکب ہے اور اگر دلالت مقصود نہیں ہے، تو مفرد ہے۔ دونوں کی الگ الگ تعریف مع مثال اِس طرح ہے:

مرکب: وہ لفظِ موضوع ہے جس کے جز سے اُس کے معنی کے جز پر دلالت مقصود ہو، جیسے: زید قائم، یہ ایسا لفظِ موضوع ہے جس کے جز زید اور قائم سے اس کے معنی کے جز پر دلالت کا ارادہ کیا گیا ہے اور "عبداللہ" (جبکہ کسی کا علم نہ ہو) یہ ایسا لفظ موضوع ہے جس کے جز "عبد اور اللہ" سے اس کے معنی کے جز پر دلالت کا ارادہ کیا گیا ہے، لہٰذا ان دونوں کو مرکب کہیں گے۔

مفرد: وہ لفظ موضوع ہے جس کے جز سے اس کے معنی کے جز پر دلالت مقصود نہ ہو، جیسے: "زید" یہ ایسا لفظِ موضوع ہے جس کے جز: زا، یا اور دال سے اس کے معنی کے جز یعنی ذاتِ زید کے اجزاء ہاتھ پاؤں وغیرہ پر دلالت کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا اس کو مفرد کہیں گے۔

إمّا تام الخ سے مرکب کی قسمیں بیان کی ہیں جن کی تفصیل یہ کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں: (۱) مرکب تام (۲) مرکب ناقص۔

مرکب تام: وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو یعنی جب متکلم اُس پر خاموش ہو جائے، تو سننے والے کو کوئی خبر یا طلب معلوم ہو، خبر کی مثال، جیسے: زید قائم، طلب کی مثال جیسے: اضرب، مرکب تام کی دو قسمیں ہیں: (۱) خبر (۲) انشاء۔

خبر: وہ مرکب تام ہے جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہہ سکیں، جیسے: زید قائم اور قام زید۔

انشاء: وہ مرکب تام ہے جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا نہ کہہ سکیں، جیسے: اضرب۔ انشاء کی دس قسمیں ہیں: امر، نہی، استفہام، تمنی، ترجّی، عقود، ندا، عرض، قسم، فعل تعجب۔

مرکب ناقص: وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو یعنی جب متکلم اس پر خاموش ہو جائے، تو سننے والے کو کوئی خبر یا طلب معلوم نہ ہو، جیسے: غلام زید۔ پھر مرکب ناقص کی دو قسمیں ہیں: (۱) مرکب تقییدی (۲) مرکب غیر تقییدی۔

مرکب تقییدی: وہ مرکب ناقص ہے جس کا جزِ ثانی جزِ اوّل کے لیے قید ہو یعنی جزِ اوّل کے اندر جو عموم واطلاق ہے، جزِ ثانی اُس عموم اور اطلاق کو ختم کر دے۔ اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) مرکب اضافی، جیسے: غلام زید اس میں جزِ ثانی زید، جزِ اوّل غلام کے لیے قید ہے، یعنی غلام کے اندر جو عموم اور اطلاق تھا زید نے اُس عموم کو ختم کر دیا۔ (۲) مرکب توصیفی، جیسے: رجل کریم اس کا جزِ ثانی "کریم" جزِ اوّل "رجل" کے لیے قید ہے یعنی کریم نے رجل کے عموم کو ختم کر دیا۔ (۳) حال ذوالحال، جیسے: جاء زیدٌ راکبًا میں "راکبًا" حال "زید" ذوالحال کے لیے قید ہے۔

مرکب غیر تقییدی: وہ مرکب ناقص ہے جس کا جزِ ثانی جزِ اوّل کے لیے قید نہ ہو، جیسے "في الدار" اس کا جزِ ثانی "الدار" جزِ اوّل "في" کے لیے قید نہیں ہے۔ مرکب غیر تقییدی کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: (۱) مرکب امتزاجی (۲) مرکب غیر امتزاجی۔

مرکب امتزاجی: وہ مرکب ناقص ہے جس میں دو کلموں کو ملا کر ایک کر لیا گیا ہو، اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) مرکب بنائی (مرکب تعدادی) جیسے: أحد عشر۔ (۲) مرکب منع صرف، جیسے: بعلبک۔ (۳) مرکب صوتی: یہ وہ مرکب امتزاجی ہے جس کا دوسرا جز محض صوت کے لیے ہو، جیسے: سیبویہ۔

مرکب غیر امتزاجی: وہ مرکب ناقص ہے جس کے دونوں کلمے جدا جدا ہوں، جیسے: قد ضرب، الرجل، فِي الدّار۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَالْمَوْضُوْعُ" أَيِ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ إِنْ أُرِيْدَ دَلَالَةُ جُزْءٍ مِنْهُ عَلىٰ جُزْءِ مَعْنَاهُ، فَهُوَ الْمُرَكَّبُ، وَإِلَّا، فَهُوَ الْمُفْرَدُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "والموضوع" یعنی: لفظِ موضوع اگر ارادہ کیا جائے اس کے جز کی دلالت کا اس کے معنی کے جز پر، تو وہ مرکب ہے، ورنہ تو وہ مفرد ہے۔

والموضوع إن قصد الخ کی تشریح

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب مصنف کی عبارت "والموضوع إن قصد بجزئه الخ" کی وضاحت فرما رہے ہیں، شارح نے موضوع سے پہلے اللفظ موصوف مقدر مانا ہے، اس کے ذریعے ایک وہم کو دُور کرنا مقصود ہے، وہم یہ ہے کہ ماتنؒ کا موضوع کو مفرد اور مرکب میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ دوالِ اربعہ بھی موضوع ہوتے ہیں حالاں کہ وہ نہ تو مفرد ہیں اور نہ مرکب، شارح نے موضوع سے پہلے اللفظ کو مقدر مان کر اس وہم کو دُور کر دیا کہ مفرد اور مرکب لفظِ موضوع کی قسمیں ہیں: مطلق موضوع کی قسمیں نہیں ہیں اور دوالِ اربعہ لفظ نہیں ہے، اب مفرد اور مرکب کی تعریف اِس طرح ہو گی کہ مرکب وہ لفظ ہے الخ (باقی متن کی تشریح کے تحت ملاحظہ فرمائیں)

فائدہ: مصنفؒ نے مرکب کی تعریف کو مفرد کی تعریف پر مقدم کیا ہے اِس وجہ سے کہ مرکب کی تعریف وجودی ہے اور مفرد کی تعریف عدمی ہے اور تصور میں وجود عدم پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے مرکب کی تعریف کو مفرد کی تعریف پر مقدم کیا۔

{شرح} فَالْمُرَكَّبُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأُمُوْرٍ أَرْبَعٍ: اَلْأَوَّلُ: أَنْ يَّكُوْنَ لِلَّفْظِ جُزْءٌ، وَالثَّانِيْ: أَن يَّكُوْنَ لِمَعْنَاهُ جُزْءٌ، وَالثَّالِثُ: أَن يَّدُلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلىٰ جُزْءِ مَعْنَاهُ؛ والرَّابِعُ: أَنْ يَّكُوْنَ هٰذِهِ الدَّلَالَةُ مُرَادَةً.
فَبِانْتِفَاءِ كُلٍّ مِنَ الْقُيُوْدِ الْأَرْبَعَةِ يَتَحَقَّقُ الْمُفْرَدُ، فَلِلْمُرَكَّبِ قِسْمٌ وَاحِدٌ، وَلِلْمُفْرَدِ أَقْسَامٌ أَرْبَعٌ: اَلْأَوَّلُ: مَالَاجُزْءَ لِلَفْظِهٖ، نَحْوُ: هَمْزَةِ الْإِسْتِفْهَامِ، وَالثَّانِيْ: مَالَاجُزْءَ لِمَعْنَاهُ، نَحْوُ: لَفْظِ "اللّٰهِ"، وَالثَّالِثُ: مَالَا دَلَالَةَ لِجُزْءِ لَفْظِهٖ عَلىٰ جُزْءِ مَعْنَاهُ، كَزَيْدٍ وَعَبْدِاللّٰهِ عَلَمًا، وَالرَّابِعُ: مَايَدُلُّ جُزْءُ لَفْظِهٖ عَلىٰ جُزْءِ مَعْنَاهُ؛ لٰكِنَّ الدَّلَالَةَ غَيْرُ مَقْصُوْدَةٍ، كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ عَلَمًا لِشَخْصٍ إِنْسَانِيٍّ.

ترجمہ: پس مرکب بلاشبہ چار امور سے متحقق ہوتا ہے: پہلا امر یہ ہے کہ لفظ کا کوئی جز ہو، دوسرا امر یہ ہے کہ لفظ کے معنیٰ کا جز ہو، تیسرا امر یہ کہ لفظ کا جز اس کے معنیٰ کے جز پر دلالت کرے، چوتھا امر یہ کہ یہ دلالت مقصود ہو۔ پس چاروں قیود میں سے ہر ایک کے منتفی ہونے سے مفرد متحقق ہوگا، لہٰذا مرکب کی ایک قسم ہے اور مفرد کی چار قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ مفرد ہے جس کے لفظ کا کوئی جز نہ ہو، جیسے: ہمزۂ استفہام۔ دوسری قسم: وہ مفرد ہے جس کے معنیٰ کا کوئی جز نہ ہو، جیسے: لفظِ "اللہ"۔ تیسری قسم: وہ مفرد ہے جس کے لفظ کے جز کی اُس کے معنیٰ کے جز پر دلالت نہ ہو، جیسے: زید اور عبداللہ علَم ہونے کی حالت میں۔ چوتھی قسم: وہ مفرد ہے جس کے لفظ کا جز اس کے معنیٰ کے جز پر دلالت کرتا ہو، لیکن وہ دلالت مقصود نہ ہو، جیسے: حیوانِ ناطق شخصِ انسانی کا علَم ہونے کی حالت میں۔

مفرد اور مرکب کی صورتیں

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے مفرد اور مرکب کی صورتوں کو بیان فرمارہے ہیں جن کی وضاحت یہ کہ مرکب کے پائے جانے کے لیے چار باتوں کا ہونا ضروری ہے: (۱) لفظ کا جز ہو (۲) لفظ کے معنیٰ کا جز ہو (۳) لفظ کا جز معنیٰ کے جز پر دلالت کرے (۴) یہ دلالت (لفظ کے جز کی معنیٰ کے جز پر) مقصود ہو، جیسے: "زید قائم" اس میں چاروں باتیں موجود ہیں، لہٰذا اس کو مرکب کہیں گے اور اگر ان چار باتوں میں سے کوئی ایک نہ ہو یا کوئی بھی نہ ہو، تو پھر مفرد پایا جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ مرکب کی صرف ایک صورت ہے اور مفرد کی چار صورتیں ہیں:

(۱) وہ مفرد جس کے لفظ کا کوئی جز نہ ہو، جیسے: ہمزۂ استفہام۔

(۲) وہ مفرد جس کے لفظ کا جز تو ہو، لیکن اس کے معنیٰ کا کوئی جز نہ ہو، جیسے: اللہ ایسا لفظِ مفرد ہے جس کے اجزا تو ہیں، لیکن اس کے معنیٰ "ذاتِ واجب الوجود" کا کوئی جز نہیں ہے۔

(۳) وہ مفرد جس کے لفظ اور معنی دونوں کے جز ہوں؛ لیکن لفظ کا جز معنی کے جز پر بالکل دلالت نہ کرتا ہو، جیسے: ''زید'' لفظ کے اجزا: زا، یا، دال ہیں اور معنی کے اجزا: اس کا سر، ہاتھ، پیر وغیرہ ہیں، مگر لفظ کا جز، معنی کے جز پر بالکل دلالت نہیں کرتا، یا یوں کہا جائے کہ لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت تو کرتا ہو لیکن معنی مقصود کے جز پر اس کی دلالت نہ ہو، جیسے: لفظِ ''عبداللہ'' (بحالتِ علمیت) اس کے لفظ اور معنی مقصود یعنی ذاتِ معین دونوں کے اجزاء ہیں، اس میں لفظِ ''عبداللہ'' کا جز اس کے معنی اضافی کے جز پر دلالت کرتا ہے، لیکن لفظِ عبداللہ کا جز ''عبد'' یا ''اللہ'' معنی مقصود یعنی ذاتِ معین کے کسی جز پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

(۴) وہ مفرد جس کے لفظ اور معنی دونوں کے جز ہوں اور لفظ کا جز معنی مقصود کے جز پر دلالت کرتا ہو؛ لیکن وہ دلالت مقصود نہ ہو، جیسے: ''حیوانِ ناطق'' جب کسی انسان کا نام رکھ دیا جائے، پس اُس وقت اس کے لفظ اور معنی دونوں کے اجزا ہیں: لفظ کے جز ہیں: حیوان اور ناطق اور معنی مقصود کے جز ہیں: ''ماہیتِ انسانیہ اور تشخص'' لفظ کا جز مثلاً حیوان معنی مقصود کے جز پر دلالت بھی کر رہا ہے اس طرح کہ لفظِ حیوان اپنے مفہوم پر دلالت کر رہا ہے اور حیوان کا مفہوم ماہیتِ انسانیہ کا جز ہے اور ماہیتِ انسانیہ معنی مقصود کا جز ہے (کیوں کہ حیوانِ ناطق کے معنی مقصود بحالتِ علمیت ''الماهية الإنسانية مع التشخّص'' ہے) اور جز کا جز، جز ہوتا ہے؛ لہٰذا حیوان کا مفہوم معنی مقصود کا جز ہوگا اور اس پر لفظِ حیوان دلالت کر رہا ہے، پس اس طرح لفظ کے جز کی معنی مقصود کے جز پر دلالت پائی گئی؛ مگر نام رکھنے کی صورت میں یہ دلالت مقصود نہیں ہے، بلکہ مقصود حیوانِ ناطق کے مجموعہ کی اس ذات پر دلالت ہے جس کا نام حیوانِ ناطق ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: إِمَّا تَامٌّ أَيْ: يَصِحُّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِ، كَزَيْدٌ قَائِمٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: ''إِمَّاتَامٌّ'' یا تو تام ہے، یعنی صحیح ہوتا ہو اس پر سکوت، جیسے: ''زيد قائم''.

مرکب تام کی تعریف اور اس کی مثال

تشریح: شارح نے اس عبارت میں مرکب تام کی تعریف کی ہے کہ مرکب تام: وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو یعنی جب کہنے والا اس پر خاموش ہو جائے، تو سننے والے کو کوئی خبر یا طلب معلوم ہو، خبر کی مثال، جیسے: زيد قائم، طلب کی مثال، جیسے: اضرب۔

{شرح} قَوْلُهُ: "خَبَرٌ" إِنِ احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ أَيْ: يَكُوْنُ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَّتَّصِفَ بِهِمَا بِأَنْ يُّقَالَ لَهُ صَادِقٌ أَوْ كَاذِبٌ.
قَوْلُهُ: "أَوْ إِنْشَاءٌ" إِنْ لَّمْ يَحْتَمِلْهُمَا.

ترجمہ: ماتن کا قول: ''خبر'' (خبر ہے) اگر وہ مرکب احتمال رکھتا ہو صدق اور کذب کا یعنی اس کی شان میں سے یہ بات

ہو کہ وہ متصف ہوان دونوں کے ساتھ بایں طور کہ کہا جاتا ہو اس کو سچا یا جھوٹا۔ ماتن کا قول: "أو إنشاء" (یا وہ انشاء ہے) اگر وہ احتمال نہ رکھتا ہو ان دونوں کا۔

خبر اور انشاء کی تعریف اور خبر کی تعریف پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب

تشریح: قوله: "خبر"... اس قول کے تحت شارح مرکب تام کی ایک قسم خبر کی تعریف فرمارہے ہیں، فرمایا: خبر: وہ مرکب تام ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو، جیسے: زَیْدٌ قَائِمٌ، شارح نے خبر کی تعریف کی بِأَنْ یَّکُوْنَ سے تفسیر کی ہے، اس تفسیر کے ذریعے شارح کا مقصد خبر کی تعریف پر وارد ہونے والے ایک مشہور اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض یہ ہے کہ خبر کی مشہور تعریف ہے: "وہ مرکب تام جو صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہو" خبر کی یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے، کیوں کہ بہت سی وہ خبریں ہیں جن میں صرف صدق ہے کذب کا احتمال نہیں ہے، جیسے: "مُحَمَّدٌ نَبِیُّنَا، اَللّٰہُ مَوْجُوْدٌ" اِس تعریف سے یہ خبریں خارج ہوگئیں، اسی طرح وہ خبریں جن میں صرف کذب ہے، صدق کا احتمال نہیں ہے، جیسے: "اَلْأَرْضُ فَوْقَنا، السّماء تحتنا" اس تعریف سے یہ خبریں بھی خارج ہوگئیں، اور خارج ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خبر کی اس تعریف کے مطابق خبر کا صدق اور کذب کا احتمال رکھنا ضروری ہے اور یہ خبریں صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتی ہیں۔

جواب کی وضاحت یہ ہے کہ صدق اور کذب کا احتمال رکھنے سے مراد یہ ہے کہ اس خبر کو صدق اور کذب کے ساتھ متصف کیا جاسکتا ہو اِس طور پر کہ وہ خبر اپنے بعض افراد میں صادق ہو اور بعض میں کاذب یعنی: وہ خبر اپنی ذات اور مفہوم کے اعتبار سے خارجی دلائل سے قطع نظر کرتے ہوئے صدق اور کذب کا احتمال رکھتی ہو؛ پس اگر ان خارجی دلائل کی طرف نظر نہ کی جائے جو اللہ کے وجود اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر دال ہیں، اسی طرح وہ چیزیں جو آسمان کے اوپر ہونے اور زمین کے نیچے ہونے پر دلالت کرتی ہیں، اگر ان کی طرف نظر نہ کی جائے، تو یہ بھی صدق اور کذب کا احتمال رکھیں گی، پس جب ان میں صدق اور کذب کا احتمال ہے، تو یہ خبر کی اس تعریف سے خارج نہیں ہوں گی۔

قوله: "أو إنشاء"... اِس عبارت میں شارح نے انشاء کی تعریف کی ہے کہ انشاء: وہ مرکب تام ہے الخ۔

سوال: انشاء صدق وکذب کا احتمال کیوں نہیں رکھتا؟

جواب: صدق وکذب کے احتمال رکھنے کا مدار محکی عنہ کی حکایت یعنی کسی واقعہ کے نقل کرنے پر ہے اور انشاء کے ذریعے کسی واقعہ کو نقل نہیں کیا جاتا، بلکہ واقعہ کے ایقاع کو طلب کیا جاتا ہے؛ اس لیے انشاء صدق وکذب کا احتمال نہیں رکھتا۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَإِمَّا نَاقِصٌ" إِنْ لَّمْ یَصِحَّ السُّکُوْتُ عَلَیْهِ.
قَوْلُهُ: "تَقْیِیْدِيٌّ" إِنْ کَانَ الْجُزْءُ الثَّانِي قَیْدًا لِلْأَوَّلِ، نَحْوُ: غُلَامُ زَیْدٍ، وَرَجُلٌ فَاضِلٌ، وَقَائِمٌ فِي الدَّارِ.
قَوْلُهُ: "أَوْغَیْرُهُ" إِنْ لَّمْ یَکُنِ الثَّانِي قَیْدًا لِلْأَوَّلِ، نَحْوُ: "فِي الدَّارِ وَخَمْسَةَ عَشَرَ"

ترجمہ: ماتن کا قول: "وإمَّا نَاقِصٌ" (یا وہ ناقص ہے) اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو۔ ماتن کا قول: "تقییدي" (وہ مرکب،

تقییدی ہے) اگر جزِ ثانی جزاوّل کے لیے قید ہو، جیسے: غلام زید، رجل فاضل اور قائم في الدار۔ ماتن کا قول: "أو غيرہٗ" (یا وہ غیر تقییدی ہے) اگر جزِ ثانی، جزِاوّل کے لیے قید نہ ہو، جیسے: في الدّار اور خمسة عشر".

مرکب ناقص اور اس کی قسموں کی تعریف

تشریح: شارح نے مرکب ناقص کی تعریف کی ہے کہ مرکب ناقص: وہ مرکب ہے......الخ (پیچھے متن کی تشریح میں ملاحظہ کریں)

"قوله: "تقییدي" اس قول کے تحت شارح مرکب تقییدی کی تعریف بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: مرکب تقییدی: وہ مرکب ہے جس کا جزِ ثانی، جزِاوّل کے لیے قید ہو، اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) مرکب اضافی، جیسے: غلام زید اس میں زید، غلام کی قید بن رہا ہے۔ (۲) مرکب توصیفی، جیسے: رَجُلٌ فَاضِلٌ، اس میں "فَاضِلٌ" رَجُلٌ کی قید ہے۔ (۳) ذوالحال حال کا مجموعہ، جیسے: "قائم في الدار"، قائم کی ھو ضمیر سے في الدار حال واقع ہے، لہٰذا "في الدار" قائم کی "هُوَ" ضمیرِ مستتر کی قید ہے۔

مصنف تین مثالیں دے کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مرکب تقییدی دو قسموں میں منحصر نہیں ہے؛ بلکہ ذوالحال اور حال کا مجموعہ بھی مرکب تقییدی ہوا کرتا ہے۔

قوله: "أو غيره"...... اِس قول کے تحت شارح مرکب غیر تقییدی کی تعریف فرمارہے ہیں، فرمایا: مرکب غیر تقییدی: وہ مرکب ناقص ہے......الخ

اس کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: (۱) مرکب امتزاجی (۲) مرکب غیر امتزاجی، مرکب امتزاجی کی تین قسمیں ہیں: (۱) مرکب بنائی (۲) مرکب منع صرف (۳) مرکب صوتی۔ مرکب غیر امتزاجی، جیسے: "فِي الدَّارِ" (تفصیل متن کی تشریح میں ملاحظہ فرمائیں)

غیر تقییدی کی دو مثالیں ذکر کرنے کی وجہ: سوال: شارح نے مرکب غیر تقییدی کی دو مثالیں "في الدار اور خمسة عشر" کیوں ذکر کی ہیں جبکہ ممثل لہٗ کی وضاحت کے لیے ایک مثال کافی ہے؟ جواب: شارح نے مرکب غیر تقییدی کی دو مثالیں لاکر چند باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے: (۱) مرکب غیر تقییدی کی دو قسمیں ہیں: ایک: مرکب امتزاجی دوسرے: مرکب غیر امتزاجی "في الدار" مرکب غیر امتزاجی کی مثال ہے جبکہ "خمسة عشر" مرکب امتزاجی کی مثال ہے۔ (۲) مرکب غیر تقییدی کا پہلا جز کبھی عامل ہوتا ہے اور کبھی عامل نہیں ہوتا "في الدار" میں في عامل ہے اور خمسة عشر کا پہلا جز خمسة غیر عامل ہے۔ (۳) کبھی مرکب غیر تقییدی کا پہلا جز حرف اور دوسرا جز اسم ہوتا ہے اور کبھی دونوں جز اسم ہوتے ہیں في الدار کا پہلا جز حرف اور دوسرا جز اسم ہے اور خمسة عشر کے دونوں جز اسم ہیں۔

{شرح} قَوْلُهٗ: "وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ" أَيْ: وَإِنْ لَّمْ يُقْصَدْ بِجُزْءٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلىٰ جُزْءِ مَعْنَاهُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وإلا فمفرد" (ورنہ تو وہ مفرد ہے) یعنی: اور اگر اس کے جز سے اس کے معنی کے جز پر دلالت کا ارادہ نہ کیا جائے۔

مفرد کی تعریف کی وضاحت

تشریح: شارح مفرد کی تعریف کی وضاحت فرما رہے ہیں، فرمایا: مفرد: وہ لفظِ موضوع ہے جس کے جز سے اس کے معنیٰ کے جز پر دلالت کا ارادہ نہ کیا جائے الخ

{متن} وَهُوَ إِنِ اسْتَقَلَّ، فَمَعَ الدَّلَالَةِ بِهَيْئَتِهِ عَلىٰ أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ كَلِمَةٌ، وَبِدُوْنِهَا اِسْمٌ، وَإِلَّا، فَأَدَاةٌ.

ترجمہ: اور وہ (مفرد) اگر مستقل ہو، تو اپنی ہیئت کے ذریعے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے پر دلالت کرنے کی صورت میں کلمہ ہے اور اس کے بغیر اسم ہے، ورنہ تو ادات ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ "هو" ضمیر مرفوع منفصل راجع بسوئے "لفظ مفرد" مبتدا، "إن" حرفِ شرط "استقلّ" فعل "هو" ضمیر مستتر راجع بسوئے مبتدا، فاعل، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، "فا" جزائیہ "مع" مضاف "الدلالة" مصدر اپنے دونوں متعلّقوں سے مل کر مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر "مُتَلَبِّسًا" کا مفعول فیہ ہو کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "بدونها" أي: بدون الدلالة بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة "ثابتاً" کے متعلق ہو کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر حال "هو" ضمیر محذوف سے، "هو" ضمیر ذو الحال حال سے مل کر مبتدا، "کلمة" معطوف علیہ "واو" عاطفہ "اسم" معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزاء، جملہ شرطیہ ہو کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "إلّا" أي: إن لايستقلّ بہ ترکیب سابق جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط "فأداة" بہ ترکیب سابق، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزاء، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر خبر "هُو" مبتدا کی، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

لفظِ مفرد کی اسم، کلمہ اور اَدات کی طرف تقسیم، دلیلِ حصر اور ہر ایک کی تعریف

تشریح: مصنف یہاں سے مفرد کی پہلی تقسیم بیان فرما رہے ہیں جو استقلال اور عدمِ استقلال کے اعتبار سے ہے، فرمایا: لفظِ مفرد کی اس کے معنیٰ کے مستقل اور غیر مستقل ہونے کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: (۱) اسم (۲) کلمہ (۳) ادات۔

دلیلِ حصر یہ ہے کہ مفرد کے معنیٰ یا تو مستقل ہوں گے یا نہیں یعنی مفرد اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمے کا محتاج ہوگا، یا نہیں، اگر اس کے معنیٰ مستقل نہیں ہیں، تو ادات ہے اور اگر اس کے معنیٰ مستقل ہیں، تو اپنی ہیئت کے ذریعے تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت کرے گا یا نہیں، اگر تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت کرتا ہے، تو کلمہ ہے اور اگر دلالت نہیں کرتا ہے، تو اسم ہے۔ تینوں کی علاحدہ علاحدہ تعریف اِس طرح ہوگی:

کلمہ: وہ لفظِ مفرد ہے جس کے معنیٰ مستقل ہوں اور اپنی ہیئت کے ذریعے تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت کرتا ہو، جیسے: ضَرَبَ۔

اسم: وہ لفظِ مفرد ہے جس کے معنیٰ مستقل ہوں اور اپنی ہیئت کے ذریعے تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت نہ کرتا ہو، جیسے: زید۔

ادات: وہ لفظِ مفرد ہے جس کے معنیٰ مستقل نہ ہوں، جیسے: من، إلیٰ۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَهُوَ إِنِ اسْتَقَلَّ" فِي الدَّلَالَةِ عَلىٰ مَعْنَاهُ بِأَنْ لَّايَحْتَاجَ فِيْهَا إِلىٰ ضَمِّ ضَمِيْمَةٍ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وَهُوَ إِنِ اسْتَقَلَّ" یعنی اگر وہ مستقل ہو اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں اِس طور پر کہ وہ محتاج نہ ہو اس میں کسی کلمے کے ملانے کا۔

معنیٰ کے مستقل ہونے کا مطلب

تشریح: اس قول کے تحت شارح تہذیب نے پہلے "إن استقل" میں فعل "استقلّ" کا متعلّق بیان کیا ہے پھر مستقل ہونے کا مطلب ذکر کیا ہے۔ فرمایا: إن استقل کا متعلّق ہے: "في الدلالة علیٰ معناه" یعنی: وہ اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں مستقل ہو اور مستقل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے معنیٰ بتانے میں کسی دوسرے کلمے کا محتاج نہ ہو یعنی دوسرے کلمے کے ملائے بغیر اس کے معنیٰ سمجھ میں آجاتے ہوں، پھر معنیٰ سے مراد عام ہے خواہ وہ معنیٰ مطابقی ہوں یا تضمّنی۔

اور جب معنیٰ سے مراد عام ہے، تو فعل کے ذریعے یہ اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کہ فعل کی دلالت اپنے معنیٰ مطابقی پر مستقل نہیں ہوتی، پس جب فعل کی اپنے معنیٰ پر دلالت مستقل نہیں ہے، تو فعل کلمہ کی تعریف سے خارج ہوگیا، وضاحت اس کی یہ ہے کہ فعل تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے: (۱) مصدر (۲) اقتران بالزمان (۳) فاعل کی طرف نسبت؛ لہٰذا فعل کے معنیٰ مطابقی تین چیزوں کا مجموعہ ہوا اور اُن میں "نسبت إلی فاعل ما" غیر مستقل معنیٰ ہیں اور جو چیز مستقل اور غیر مستقل معنیٰ سے مرکب ہو وہ غیر مستقل ہوتی ہے، اس لیے فعل کے معنیٰ مطابقی غیر مستقل ہوئے، پس جب فعل کے معنیٰ مطابقی غیر مستقل ہیں، تو فعل اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوگا، لہٰذا فعل کا کلمہ کی تعریف سے خارج ہونا لازم آیا، لیکن جب معنیٰ کو عام کر کے اس سے معنیٰ مطابقی یا تضمّنی مراد لے لیا گیا، تو اب یہ اعتراض وارد نہ ہوگا، کیوں کہ فعل کے معنیٰ مطابقی اگرچہ غیر مستقل ہیں؛ لیکن معنیٰ تضمّنی یعنی مصدر مستقل ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: "بِهَيْئَتِهٖ" بِأَنْ يَّكُوْنَ بِحَيْثُ كُلَّمَا تَحَقَّقَتْ هَيْئَتُهُ التَّرْكِيْبِيَّةُ فِيْ مَادَّةٍ مَوْضُوْعَةٍ مُتَصَرَّفٍ فِيْهَا، فُهِمَ وَاحِدٌ مِنَ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ، مَثَلاً: هَيْئَةُ نَصَرَ" وَهِيَ الْمُشْتَمِلَةُ عَلىٰ ثَلَاثَةِ حُرُوْفٍ مَفْتُوْحَةٍ مُتَوَالِيَةٍ، كُلَّمَا تَحَقَّقَتْ، فُهِمَ الزَّمَانُ الْمَاضِيْ؛ لٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَّكُوْنَ تَحَقُّقُهَا فِيْ ضِمْنِ مَادَّةٍ مَوْضُوْعَةٍ مُتَصَرَّفٍ فِيْهَا، فَلَايَرِدُ النَّقْضُ بِنَحْوِ "جَسَقٍ وَحَجَرٍ".

ترجمہ: ماتن کا قول: "بهيئته" بایں طور کہ وہ اس طرح ہو کہ جب بھی اس کی ہیئتِ ترکیبی محقق ہو کسی ایسے مادہ میں

جوموضوع ہو، اس میں تصرف کیا گیا ہو، تو تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ سمجھا جائے، مثال کے طور پر: نَصَرَ کی ہیئت -وہ مشتمل ہے لگاتار تین مفتوح حروف پر- جب بھی وہ متحقق ہوگی، تو زمانۂ ماضی سمجھا جائے گا؛ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کا متحقق ہونا ایسے مادّے کے ضمن میں ہو جو موضوع ہے، اس میں تصرف کیا گیا ہے؛ لہٰذا اعتراض وارد نہیں ہوگا حجر اور جسق جیسے الفاظ سے۔

کونسی ہیئت زمانے پر دلالت کرتی ہے؟ اعتراض اور جواب

تشریح: بِاَنْ یَّکُوْنَ... سے شارح کا مقصد کلمے کی تعریف پر وارد ہونے والے ایک مشہور اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض کی وضاحت یہ ہے کہ کلمہ: "وہ لفظِ مفرد ہے جس کے معنی مستقل ہوں اور اپنی ہیئت کے ذریعے تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت کرے" تعریف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہیئت زمانہ پر دلالت کا سبب ہے، اب یہ ہیئت یا تو زمانے پر دلالت کرنے میں مستقل ہوگی یعنی مادّے کو زمانے پر دلالت کرنے میں کوئی دخل نہیں ہوگا، یا ہیئت زمانے پر دلالت کرنے میں مستقل نہیں ہوگی یعنی تنہا ہیئت کے ذریعہ لفظ مفرد زمانے پر دلالت نہیں کرے گا؛ بلکہ مادہ اور ہیئت دونوں کا زمانے پر دلالت کرنے میں دخل ہوگا۔

اگر تنہا ہیئت زمانے پر دلالت کرنے میں مستقل ہے، تو اس صورت میں جسق اور حجر جیسے الفاظ بھی زمانے پر دلالت کرنے چاہئیں اور ان کو کلمہ کہنا چاہیے، کیوں کہ ان کی ہیئت نصر کی طرح ہے اور نصر زمانے پر دلالت کرتا ہے اور اگر ہیئت زمانے پر دلالت کرنے میں مستقل نہیں ہے، بلکہ ہیئت اور مادہ دونوں کا زمانے پر دلالت کرنے میں دخل ہے، تو "الآن، غدا، أمس" کو بھی کلمہ کہنا چاہیے، کیوں کہ یہ الفاظ اپنی ہیئت اور مادے کے ذریعے زمانے پر دلالت کرتے ہیں۔

جواب: شارح نے بأن یکون سے اِس کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ: ہیئت زمانے پر دلالت کرنے میں مستقل ہے، مادہ اور ہیئت دونوں کا مجموعہ زمانے پر دلالت نہیں کرتا؛ لیکن ہیئت سے مراد مطلق ہیئت نہیں ہے بلکہ ہیئتِ معیّنہ مراد ہے اور ہیئتِ معینہ سے مراد وہ ہیئت ہے جو ایسے مادّہ میں پائی جائے جو موضوع ہو، مہمل نہ ہو، متصرف ہو، غیر متصرف نہ ہو یعنی اس سے غائب، حاضر اور متکلم کے صیغے استعمال ہوتے ہوں، پس جہاں بھی یہ ہیئت پائی جائے گی وہاں تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ ضرور پایا جائے گا، جیسے: نـصـر کی ہیئت لگاتار تین حروف مفتوحہ پر مشتمل ہے اور ایسے مادے کے ضمن میں ہے جو موضوع ہے، متصرف ہے، لہٰذا جہاں بھی یہ ہیئت پائی جائے گی وہاں زمانۂ ماضی پایا جائے گا، برخلاف حجر اور جسق کے، ان کی ہیئت اگرچہ نصر کی ہیئت کی طرح ہے، لیکن "جسق" مہمل ہے موضوع نہیں ہے اور "حجر" موضوع تو ہے؛ لیکن متصرف نہیں ہے، اس لیے یہ زمانے پر دلالت نہیں کریں گے اور "الآن، أمس اور غدا" میں صرف ان کی ہیئت زمانہ پر دلالت نہیں کرتی ہے؛ بلکہ ہیئت اور مادہ دونوں کا مجموعہ زمانے پر دلالت کرتا ہے، جبکہ کلمہ کی تعریف میں صرف ہیئت زمانے پر دلالت کا سبب ہے، اس لیے ان کو کلمہ نہیں کہا جائے گا۔

فائدہ: ہیئت سے مراد: لفظ کی وہ مخصوص شکل ہے جو حرکات وسکنات اور حروف کی تقدیم وتاخیر سے حاصل ہو اور مادہ سے مراد: حروفِ اصلی ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: "كَلِمَةٌ" فِيْ عُرْفِ الْمَنْطِقِيِّيْنَ وَفِيْ عُرْفِ النُّحَاةِ فِعْلٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "كلمة" یعنی: کلمہ ہے منطقین کے عرف میں اور نحویوں کے عرف میں فعل ہے۔

کلمہ اور فعل کس کی اصطلاح ہیں؟ نیز دونوں کے درمیاں کیا فرق ہے؟

تشریح: منطقیوں کی اصطلاح میں جس کو کلمہ کہتے ہیں نحویوں کے یہاں اُس کو فعل کہا جاتا ہے، لیکن اس کا الٹا نہیں ہے یعنی ایسا نہیں کہ نحویوں کے یہاں جس کو فعل کہا جاتا ہے، مناطقہ کے یہاں اُس کو کلمہ کہا جائے، کیوں کہ فعل مضارع حاضر اور متکلم کے صیغے، مثلاً: "تَضْرِبُ، أَضْرِبِ" وغیرہ نحویوں کے یہاں فعل ہیں، لیکن منطقیوں کے یہاں کلمہ نہیں ہیں، کیوں کہ ان کے معنی صدق اور کذب کا احتمال رکھتے ہیں جس کی وجہ سے یہ مرکب ہیں اور کلمہ مفرد کی قسم ہے نہ کہ مرکب کی، اس لیے ان کو کلمہ نہیں کہا جائے گا۔

ملحوظہ: مضارع حاضر اور متکلم کے صیغے کلمہ کیوں نہیں؟

مناطقہ کے یہاں مضارع، حاضر اور متکلم کے صیغوں کے کلمہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مناطقہ کی نظر چوں کہ معانی پر ہوتی ہے الفاظ پر نہیں اور ان صیغوں کے معانی صدق اور کذب کا احتمال رکھتے ہیں، اِس وجہ سے کہ یہ فعل اور فاعل سے مرکب ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر ان کے بعد ضمیر مخاطب یا ضمیر متکلم کو ذکر کیا جائے، مثلاً: "تَضرِبُ أنتَ ، یاأضرب أنا" کہا جائے، تو یہ ضمیر مخاطب یا ضمیر متکلم فاعل کی تاکید بنتی ہے، فاعل نہیں ہوتی، معلوم ہوا کہ فاعل ان کا جز ہے، پس جب فاعل ان کا جز ہے، تو یہ مرکب ہوں گے اور کلمہ مفرد کی قسم ہے، اس لیے مناطقہ کے نزدیک یہ کلمہ نہیں ہوتے برخلاف مضارع واحد مذکر غائب اور واحد مؤنث غائب کے، جیسے: یضربُ تضرب یہ مناطقہ کے یہاں کلمہ ہیں، کیوں کہ ان کے معنی صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اس وجہ سے کہ ان میں فاعل موجود نہیں ہوتا، دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر ان کے بعد فاعل اسمِ ظاہر کو لایا جائے مثلاً، کہا جائے: "یضرب زیدٌ" تو یہ اسم ظاہر فاعل بنے گا تاکید نہیں بنے گا، اس سے معلوم ہوا کہ فاعل ان کا جز نہیں ہے؛ لہٰذا یہ مفرد ہوئے، اس لیے مناطقہ کے نزدیک یہ کلمہ ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَإِلَّا فَأَدَاةٌ" أَيْ: وَإِن لَّمْ يَسْتَقِلَّ فِي الدَّلَالَةِ، فَأَدَاةٌ فِيْ عُرْفِ الْمَنْطِقِيِّيْنَ، وَحَرفٌ فِيْ عُرْفِ النُّحَاةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وإلا فأداة" یعنی: اگر وہ مستقل نہ ہو دلالت کرنے میں، تو اوات ہے مناطقہ کی اصطلاح میں اور حرف ہے نحویوں کے عرف میں۔

''ادات'' کی تعریف نیز ادات اور حرف کے درمیان فرق

تشریح: شارح وإلّا فأداة کی تشریح بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: اگر لفظِ مفرد اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل نہیں ہے، تو نحوی اس کو حرف کہتے ہیں اور منطقی اس کو ادات کہتے ہیں، لیکن ہر جگہ ایسا ضروری نہیں ہے کہ جو مناطقہ کے نزدیک ادات ہو نحویوں کے یہاں حرف بھی ہو، جیسے: افعالِ ناقصہ منطقیوں کے یہاں ادات ہیں اور نحویوں کے یہاں فعل ہیں۔

{متن} وَأَيضًا إِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ، فَمَعَ تَشَخُّصِهٖ وَضْعًا عَلَمٌ، وَبِدُوْنِهٖ مَتَوَاطٍ، إِنْ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهٗ وَمُشَكِّكٌ، إِن تِفَاوَتَتْ بِأَوَّلِيَّةٍ أَوْأَوْلَوِيَّةٍ، وَإِنْ كَثُرَ، فَإِنْ وُضِعَ لِكُلٍّ ابتِدَاءً، فَمُشْتَرَكٌ، وَإِلَّا، فَإِنِ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِيْ، فَمَنْقُوْلٌ يُنْسَبُ إِلَى النَّاقِلِ، وَإِلَّا فَحَقِيْقَةٌ وَمَجَازٌ.

ترجمہ: اور نیز اگر اس کے معنی ایک ہوں، تو وضع کے اعتبار سے اس کے متعین ہونے کی صورت میں علم ہے اور اس کے بغیر متواطی ہے اگر اس کے افراد مساوی ہوں اور مشکک ہے اگر اس کے افراد متفاوت ہوں اوّلیت یا اولویّت کے ساتھ اور اگر اس کے معنی زیادہ ہوں، تو اگر وضع کیا گیا ہو اس کو ہر معنی کے لیے شروع ہی سے، تو مشترک ہے ورنہ تو اگر مشہور ہو گیا ہو دوسرے معنی میں، تو منقول ہے جس کی نسبت کی جاتی ہے ناقل کی طرف ورنہ تو حقیقت اور مجاز ہے۔

ترکیب: "وأيضًا إن تحد معناه ......إلى...... بأوّليّة أو أولويّة" "واو" عاطفہ "أيضا" مفعولِ مطلق فعل محذوف ''آض'' کا...جملہ فعلیہ خبریہ معترضہ ہوا۔ "إن" حرفِ شرط، "اتّحد"، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط "فا" جزائیہ "هو" ضمیر مرفوع منفصل محذوف جو راجع ہے لفظِ مفرد کی طرف، ذوالحال، "مع" مضاف "تشخص" مصدر مضاف الیہ مضاف، "هاء" ضمیر مجرور مضاف الیہ فاعل، "وضعًا" تمیزِ نسبت، مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ اور تمیزِ نسبت سے مل کر مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر "متلبّسًا" کا مفعول فیہ ہو کر معطوف علیہ، "واو" عاطفہ "بدونه أي: بدون تشخصه وضعا" ثابتًا کے متعلق ہو کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر حال، ذوالحال حال سے مل کر مبتدا، "علم" معطوف علیہ "واو" عاطفہ، "متواط" معطوف علیہ معطوف "واو" عاطفہ "مشكك" معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر معطوف "علم" معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزا، شرط، جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ معطوفہ ہوا۔ "إن تساوت أفراده" جملہ فعلیہ خبریہ شرط، جزا محذوف أي: فهو متواط الخ۔ "ان تفاوت بأولیّة أولويّة" جملہ فعلیہ خبریہ شرط، جزا محذوف أي: فهو مشكك۔

وإن كثر فإن وضع لكل ابتداء... إلى: فحقيقة ومجاز.

"واو" عاطفہ "إن كثر الخ" شرط، "فا" جزائیہ "إن" حرفِ شرط "وضع" فعل مجہول "هو" ضمیر راجع بسوئے ''لفظِ مفرد'' نائب فاعل، "لكلّ" متعلق "وضع" فعل مجہول کے، "ابتداء" مفعولِ مطلق، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط "فا" جزائیہ "مشترك" خبر مبتدائے محذوف "هو" کی، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزاء، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ ہو کر معطوف علیہ، "واو"

عاطفہ، "إلّا" أي: إلا يوضع لكلّ ابتداءً" یہ ترکیب سابق جملہ فعلیہ خبریہ شرط "فا" جزائیہ "إن اشتهر في الثاني" جملہ شرط "فا" جزائیہ "منقول" "موصوف، "ينسب إلى الناقل" جملہ فعلیہ خبریہ صفت، موصوف صفت سے مل کر خبر، مبتدا محذوف "هو" کی، مبتدا با خبر جملہ اسمیہ خبریہ جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہو کر معطوف علیہ، "واو" عاطفہ، "إلّا" أي: إن لا يشتهر في الثاني حسبِ ترکیبِ سابق شرط "فا" جزائیہ "حقيقة و مجاز" خبر مبتدا محذوف "هو" کی، مبتدا با خبر جملہ اسمیہ خبریہ جزاء، جملہ شرطیہ ہو کر معطوف، إن اشتهر الخ جملہ معطوف علیہ اپنے معطوف "وإلا فحقيقة و مجاز" سے مل کر جزاء ہوئی "وإلّا" کی "الّا" شرط اپنی جزاء "فإن اشتهر الخ" سے مل کر جملہ شرطیہ ہو کر معطوف، جملہ "إن وضع الخ" معطوف علیہ اپنے معطوف "وإلا فإن اشتهر الخ" سے مل کر جزاء ہوئی "إن كثر" شرط کی، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ معطوفہ ہوا۔

مفرد کی دوسری تقسیم، دلیلِ حصر اور علم، متواطی و مشکک کی تعریفات و امثلہ

تشریح: مصنف یہاں سے لفظ مفرد کی دوسری تقسیم بیان فرما رہے ہیں، أيضًا سے مصنف نے اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ تقسیم بھی لفظِ مفرد کی ہے، واضح رہے کہ مفرد کی یہ دوسری تقسیم معنی کی وحدت اور کثرت کے اعتبار سے ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ معنی کی وحدت اور کثرت کے اعتبار سے لفظِ مفرد کی سات قسمیں ہیں: علم، متواطی، مشکک، مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز۔

ان تمام کی دلیلِ حصر یہ ہے کہ مفرد کے معنی یا تو ایک ہوں گے یا زیادہ، اگر ایک ہیں، تو اس کی دو صورتیں ہیں: یا تو وہ معنی جزئی ہوں گے یا کلی، اگر وہ معنی جزئی ہیں یعنی: وہ لفظِ مفرد شخصِ معیّن پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے، تو اس کا نام علم ہے اور اگر اس کے معنی کلی ہیں یعنی: اس کے افراد ہیں، تو دو صورتیں ہیں یا تو وہ معنیٰ اپنے افراد پر برابر یعنی بلا تفاوت صادق آتے ہوں گے یا نہیں، اگر بلا تفاوت صادق آتے ہیں، تو اس کا نام متواطی ہے اور اگر وہ معنیٰ اپنے افراد پر اوّلیّت اولویت، اشدّیت اور ازیدیّت کے تفاوت کے ساتھ صادق آتے ہیں، تو اس کا نام مشکک ہے اور اگر لفظِ مفرد کے معنی ایک سے زیادہ ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں: یا تو وہ لفظ مفرد ہر معنی کے لیے الگ الگ وضع کیا گیا ہوگا یا نہیں، اگر لفظ کو ہر معنی کے لیے الگ الگ وضع کیا گیا ہے، تو مشترک ہے اور اگر وہ لفظ ہر معنی کے لیے الگ الگ وضع نہیں کیا گیا، بلکہ لفظ کو پہلے ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا پھر دوسرے معنی میں اس کو نقل کر لیا گیا کسی مناسبت کی وجہ سے، تو اب دو صورتیں ہیں: یا تو وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہوگا یا نہیں، پس اگر لفظ دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہو اِس طور پر کہ اس کے پہلے معنی چھوڑ دیے گئے ہوں، تو اس کو منقول کہیں گے اور اگر لفظ دوسرے معنی میں مشہور نہ ہوا ہو بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہو اور کبھی دوسرے معنی میں، تو اگر لفظ پہلے معنی میں استعمال کیا گیا ہو، تو وہ حقیقت ہے اور دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہو، تو وہ مجاز ہے۔

اس دلیلِ حصر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مفرد متحد المعنی کی تین قسمیں ہیں: (۱) علم (۲) متواطی (۳) مشکک اور مفرد متکثر المعنی کی چار قسمیں ہیں: (۱) مشترک (۲) منقول (۳) حقیقت (۴) مجاز۔

مفرد متحد المعنی کی تینوں قسموں کی الگ الگ تعریفات مع امثلہ اِس طرح ہوں گی:

علم: وہ لفظ مفرد ہے جس کے معنی ایک ہوں اور وہ معنی جزئی ہوں یعنی وہ شخص معین پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے: زید، یہ ایسا لفظِ مفرد ہے جس کے معنیٰ ایک اور جزئی ہیں، یعنی: ذاتِ زید، لہٰذا زید کو علم کہیں گے۔

متواطی: وہ لفظِ مفرد ہے جس کے معنی ایک ہوں اور وہ معنی کلی ہوں یعنی اس کے افراد ہوں اور وہ معنی اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آتے ہوں، جیسے: انسان یہ ایسا لفظِ مفرد ہے جس کے معنی کلی ہیں یعنی: حیوانِ ناطق اور یہ معنی اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آتے ہیں، لہٰذا انسان کو متواطی کہیں گے۔

مشکّک: وہ لفظِ مفرد ہے جس کے معنی ایک ہوں اور وہ معنی کلی ہوں یعنی اس کے افراد ہوں اور وہ معنی اپنے تمام افراد پر برابر صادق نہ آتے ہوں، بلکہ وہ معنی بعض افراد پر تو اوّلیّت، اولویت، ازیدیت اور اشدّیت کے ساتھ صادق آتے ہوں اور بعض افراد پر ان کی ضدوں کے ساتھ صادق آتے ہوں، جیسے: وجود یہ ایسا لفظ مفرد ہے جس کے معنی ایک ہیں اور وہ معنی کلی ہیں یعنی اس کے افراد ہیں: واجب اور ممکن، واجب پر اس کا صدق اولیت اور اولویت کے ساتھ ہے اور ممکن پر ان کی ضد کے ساتھ ہے، لہٰذا وجود کو مشکک کہیں گے۔

{شرح} قَوْلُہُ: "وَأَيْضًا" مَفْعُوْلٌ مُطْلَقٌ لِفِعْلٍ مَحْذُوْفٍ أَيْ: آضَ أَيْضًا أَيْ: رَجَعَ رُجُوْعًا، وَفِيْهِ إِشَارَةٌ إِلىٰ أَنَّ هٰذِهِ الْقِسْمَةَ أَيْضًا لِمُطْلَقِ الْمُفْرَدِ لَا لِلاسْمِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وأيضًا" مفعولِ مطلق ہے فعل محذوف کا، یعنی: أض أيضًا یعنی: رجع رجوعًا (مفرد کی تقسیم لوٹ آئی) اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ یہ تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہے نہ کہ اسم کی۔

"أيضًا" کی ترکیب اور اس کا فائدہ

تشریح: شارح "ایضًا" کی ترکیب اور اس کا فائدہ بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: "أيضًا" مفعولِ مطلق ہے فعل محذوف "آض" کا، اس کی اصل ہے "آض أيضًا" "أيضًا" کے معنی ہیں: لوٹنا، تو "آض أيضا" کے معنی ہوئے: "رجع رجوعا" یعنی مفرد کی تقسیم لوٹ آئی یا یوں کہو کہ مصنف مفرد کی تقسیم کی طرف دوبارہ لوٹے اور فائدہ "أيضًا" لانے کا یہ ہے کہ لفظ أيضاً سے اِس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ یہ تقسیم بھی مطلق مفرد کی ہے، اسم کی یہ تقسیم نہیں ہے اور اِس بات کی طرف اشارہ اِس وجہ سے ہو رہا ہے کہ "أيضًا" کے معنی ہیں: "پہلی بات کی طرف رجوع کرنا" اور یہ رجوع اُسی وقت ہوگا جبکہ پہلی تقسیم کی طرح اِس تقسیم کا مقسم بھی مطلق مفرد ہو۔

{شرح} وَفِيْهِ بَحْثٌ، لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُوْنَ الْحَرْفُ وَالْفِعْلُ إِذَاكَانَا مُتَّحِدَيِ الْمَعْنٰى دَاخِلَيْنِ فِي الْعَلَمِ، وَالْمُتَوَاطِي، وَالْمُشَكِّكِ مَعَ أَنَّهُمْ لَايُسَمُّوْنَهُمَا بِهٰذِهِ الْأَسَامِي، بَلْ قَدْ حُقِّقَ فِيْ مَوْضِعِهٖ أَنَّ مَعْنَاهُمَا لَايَتَّصِفُ بِالْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ، تَأَمَّلْ فِيْهِ.

ترجمہ: اوراس میں بحث ہے کیوں کہ یہ تقاضا کرتا ہے اِس بات کا کہ حرف اور فعل متحد المعنی ہونے کے وقت علم، متواطی اور مشکک میں داخل ہو جائیں، باوجودیکہ وہ ان کو ان ناموں کے ساتھ موسوم نہیں کرتے بلکہ اپنے مقام پر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ان کے معنی متصف نہیں ہوتے ہیں کلیت اور جزئیت کے ساتھ، اس میں غور کرلو۔

مفرد کی دوسری تقسیم کا مقسم مطلق مفرد ہے اسم نہیں

تشریح: ’’وفیہ بحث‘‘ سے شارحؒ ایک اعتراض کو نقل فرمار ہے ہیں، فرمایا: اس میں بحث ہے یعنی اس کو مطلق مفرد کی تقسیم قرار دینے میں اعتراض ہے، اعتراض یہ ہے کہ اس کو مطلق مفرد کی دوسری تقسیم قرار دینا باطل ہے، یعنی مطلق مفرد کو اس تقسیم کا مقسم بنانا درست نہیں ہے، کیوں کہ اگر یہ دوسری تقسیم مطلق مفرد کی قرار دی جائے، تو حرف اور فعل کا متحد المعنی کی صورت میں علم، متواطی اور مشکک بننا لازم آئے گا جبکہ کوئی بھی ان کو علم، متواطی، مشکک نہیں کہتا، اس لیے کہ علم ہونے کے لیے جزئی ہونا جبکہ متواطی اور مشکک ہونے کے لیے کلی ہونا ضروری ہے اور حرف وفعل کے معنی کلیت وجزئیت کے ساتھ متصف نہیں ہوتے یعنی حرف اور فعل کے معنی نہ کلی ہوتے ہیں اور نہ جزئی، پس جب حرف اور فعل کے معنی کلی اور جزئی نہیں ہوتے، تو ان کا علم، متواطی اور مشکک نام رکھنا درست نہیں ہوگا۔

فائدہ: فعل اور حرف کے معنی کلی وجزئی اس لیے نہیں ہوتے کہ معنی کے کلی اور جزئی ہونے کے لیے معنی کا مستقل ہونا ضروری ہے اور حرف کے معنی غیر مستقل ہیں، اسی طرح فعل کے معنی مطابقی بھی غیر مستقل ہوتے ہیں؛ اس لیے فعل اور حرف کے معنی کلی اور جزئی نہیں ہوتے۔

’’تأمل فیہ‘‘ سے شارحؒ نے اس اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے جواب یہ ہے کہ یہ تقسیم مطلق مفرد کی ہے، لیکن بعض اقسام کے اعتبار سے نہ کہ تمام اقسام کے اعتبار سے یعنی یہ تقسیم مطلق مفرد کی ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسم کے ضمن میں پایا جائے، فعل اور ادات کے ضمن میں متحقق ہونے کے اعتبار سے مطلق مفرد کی یہ تقسیم نہیں ہے، پس اس طرح اس تقسیم کو مطلق مفرد کی تقسیم قرار دینا درست ہے۔

ملحوظہ: مطلق مفرد اور مفرد مطلق کے درمیان فرق

مفرد کے دو درجے ہیں: (۱) مطلق مفرد (۲) مفردِ مطلق۔ مطلق مفرد: وہ مفرد ہے جو اطلاق کی قید کے ساتھ مقید نہ ہو، اور

مفردِ مطلق: وہ مفرد ہے جو اطلاق کی قید کے ساتھ مقید ہو، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مطلق مفرد کے تحقق کے لیے اس کے ایک فرد کا پایا جانا کافی ہے، جبکہ مفرد مطلق کے تحقق کے لیے اس کے تمام افراد کا پایا جانا ضروری ہے۔ (دستور العلماء: ۱۹۵/۳) یہ دوسری تقسیم مطلق مفرد کی ہے، اس لیے اس کے تحقق کے لیے اس کے تمام افراد کا اس دوسری تقسیم کے تحت پائی جانے والی تمام قسموں میں موجود ہونا ضروری نہیں ہوگا۔

{شرح} قَوْلُهٗ: إِنِ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ أَيْ: وَحُدَ مَعْنَاهُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "إن اتحد معناه" یعنی: وحد معناه (اگر اس کے معنی ایک ہوں)۔

"إن اتحد" میں اتحاد کے معنی

تشریح: شارح نے اس عبارت میں "اتحد" کے معنی بیان کیے ہیں، فرمایا: "اتحد" وَحُدَ کے معنی میں ہے (اگر اس کے معنی ایک ہوں) اتحد کے معنی "وحد" بیان فرما کر شارح اِس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ اتحاد یہاں اپنے مشہور معنی میں نہیں ہے، اتحاد کے مشہور معنی ہیں "دو چیزوں کا کسی امر میں شریک ہونا" یہاں یہ معنی مراد نہیں ہے، بلکہ اتحاد کا مطلب ہے: معنی کا وحدت کے ساتھ متصف ہونا یعنی: اس کے دو معنی نہ ہوں۔ اتحاد کو اس کے متعارف معنی میں نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ اتحاد کے متعارف معنی کے لیے معنی کا تعدد ضروری ہے اور معنی کا تعدد علم ہونے کے منافی ہے، کیوں کہ اس میں تعدد نہیں ہوتا؛ بلکہ تشخص ہوتا ہے، اس لیے یہاں اتحاد اپنے مشہور اور متعارف معنی میں نہیں ہے۔

{شرح} قَوْلُهٗ: "فَمَعَ تَشَخُّصِهٖ"، أَيْ: "جُزْئِيَّتِهٖ"

ترجمہ: ماتن کا قول: "فمع تشخصه" یعنی اس کے جزئی ہونے کے ساتھ۔

تشریح: شارح تشخص کے معنی بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: معنی کے متشخص کے ہونے کا مطلب ہے اس کا جزئی ہونا یعنی: وہ معنی ایک ہو کر فردِ معین کے ساتھ مخصوص ہو۔ واضح رہے کہ شارح تہذیب نے "تشخصه" کی تفسیر "جزئيته" کے ذریعہ فرما کر اِس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں تشخص شکل وصورت کے معنی میں نہیں ہے؛ بلکہ جزئی کے معنی میں ہے جو کہ شکل وصورت کے لیے لازم ہے، وضاحت اس کی یہ ہے کہ "تشخص" کے اصل معنیٰ شکل وصورت کے ہیں، یہ معنیٰ یہاں درست نہیں ہیں؛ کیوں کہ مفرد کلی ہے اور کلی کی شکل وصورت نہیں ہوتی، پس اگر تشخص شکل وصورت کے معنیٰ میں ہو، تو عبارت "فمع تشخصه وضعًا" کا مفہوم ہوگا: "تو وہ (مفرد) وضع کے اعتبار سے اپنی شکل وصورت کے ساتھ علم ہے" اِس صورت میں مفرد کی شکل وصورت کا ہونا لازم آرہا ہے جبکہ اس کی شکل وصورت نہیں ہوتی؛ اس لیے شارح نے تشخص کی تفسیر جزئی سے کی ہے۔

فائدہ: علم کی تعریف میں تشخص کی قید سے معلوم ہوا کہ یہاں علم سے مراد علمِ شخصی ہے، علمِ جنسی مراد نہیں ہے، کیوں کہ وہ جنس پر دلالت کرنے کی وجہ سے فردِ معین کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا۔

ملحوظہ: علمِ شخصی، علمِ جنسی کی تعریف اور دونوں کے درمیان فرق نیز تشخص اور شخص کی تعریف

(۱) علم کی اس کے معنی کے تشخص اور عدمِ تشخص کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: علمِ شخصی اور علمِ جنسی۔

علمِ شخصی: وہ اسم ہے جو ایک معین فرد پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو اور اس وضع میں اس کے علاوہ کو شامل نہ ہو، جیسے: خالد، مکہ وغیرہ۔

علمِ جنسی: وہ اسم ہے جو افرادِ جنس سے قطع نظر کر کے پوری جنس کی تعیین کے لیے وضع کیا گیا ہو، یعنی: افرادِ جنس میں سے کسی ایک فرد کے ساتھ وہ مخصوص نہ ہو، بلکہ تمام افرادِ جنس پر دلالت کرنے کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہو، جیسے: "أسامة" شیر کا علمِ جنس ہے، کیوں کہ اس کو پوری جنس اسد یعنی شیر کے ہر ہر فرد پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے، اسی طرح "ثُعالة" ثعلب (لومڑی) کا علمِ جنس ہے، کیوں اس سے لومڑی کا ہر فرد مراد لیا جاتا ہے، "کِسریٰ" شاہانِ فارس کا اور "قیصر" شاہانِ روم کا علمِ جنس ہے۔

علمِ شخصی اور علمِ جنسی کے درمیان لفظ کے اعتبار سے تو کوئی فرق نہیں ہے، دونوں لفظاً معرفہ ہیں، البتہ معنی کے اعتبار سے فرق ہے: علمِ شخصی معنی کے اعتبار سے بھی معرفہ ہے، کیوں کہ وہ معین فرد کے لیے وضع کیا گیا ہے اور علمِ جنسی معنی کے اعتبار سے نکرہ ہے، کیوں اس کو کسی فردِ معین کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے، پس احکامِ لفظیہ میں علمِ جنسی کے ساتھ علمِ شخصی کی طرح معاملہ کیا جاتا ہے یعنی اس کو مبتدا اور ذوالحال بنانا جائز ہوتا ہے، جیسے: "أُسامة أشجع من ثعالة، هذا أُسامة مقبلا" اور اگر علمِ جنسی میں علمیت کے ساتھ کوئی دوسرا سبب منع صرف موجود ہو، تو وہ غیر منصرف ہو جاتا ہے، جیسے "ابتعد من ثعالةَ" اسی طرح اس پر علمِ شخصی کی طرح الف لام تعریفی کو داخل کرنا جائز نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ مضاف ہوتا ہے؛ لہٰذا "الاسامة" اور "أسامة الغابة" کہنا درست نہیں ہوگا۔ (جامع الدروس العربیہ، ص:۷۹، ۸۰)

(۲) **تشخص اور شخص کی تعریف:** تشخص: ان عوارض کا نام ہے جن کے ذریعہ ایک حقیقت کے افراد ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے ہیں، جیسے: کالا ہونا، گورا ہونا، موٹا ہونا، پتلا ہونا، اسی طرح وہ ہیئتِ مخصوصہ جو ایک حقیقت کے افراد کے درمیان امتیاز پیدا کرتی ہے اُس کو بھی تشخص سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے: زید کے چہرے کی مخصوص بناوٹ، زید کو انسان کے دوسرے افراد سے ممتاز کر دیتی ہے، لہٰذا زید کے چہرے کی مخصوص بناوٹ کو تشخص کہیں گے۔

شخص: وہ ماہیت ہے جس کو تشخص عارض ہوتا ہے یعنی حقیقت اور تشخص کے مجموعہ کو شخص کہتے ہیں، جیسے: ذاتِ زید ایک شخص ہے۔ (الکلام المنظم في توضیح مافي السلم، ص:۹، جامع الغموض شرح کافیہ: ج:۳، ص:۷۷)

{شرح} قَوْلُهُ: (وَضْعًا) أَيْ: بِحَسَبِ الْوَضْعِ دُوْنَ الاِسْتِعْمَالِ، لِأَنَّ مَایَکُوْنُ مَدْلُوْلُهُ کُلِّیًّا فِي الْأَصْلِ وَمُشَخَّصًا فِي الاِسْتِعْمَالِ کَأَسْمَاءِ الْإِشَارَةِ عَلٰی رَأْيِ الْمُصَنِّفِ، لَایُسَمّٰی عَلَمًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وضعا" یعنی وضع کے اعتبار سے نا کہ استعمال کے اعتبار سے، کیوں کہ وہ لفظِ مفرد جس کے معنی وضع میں کلی اور استعمال میں جزئی ہوتے ہیں، جیسے: اسمائے اشارہ مصنف کی رائے کے مطابق، اس کو علم نہیں کہا جاتا ہے۔

وضعاً کی ترکیب، مطلب اوراس کا فائدہ

تشریح: شارح نے اِس عبارت میں دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) وضعاً کی ترکیب کی طرف اشارہ اوراس کا مطلب (۲) علم کی تعریف میں وضعاً کی قید لگانے کی وجہ، "بحسب الوضع" سے اس کی ترکیب کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ منصوب ہے تمیز ہونے کی بنا پر اور مطلب یہ ہے کہ علم ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وضع کے اعتبار سے اس کے معنی جزئی ہوں نا کہ استعمال کے اعتبار سے، لہٰذا مصنف کے نزدیک علم کی تعریف ہوئی کہ علم وہ لفظِ مفرد متحد المعنی ہے جس کے معنی وضع کے اعتبار سے متشخص (جزئی) ہوں۔

لأن مایکون الخ سے علم کی تعریف میں وضعًا کی قید لگانے کی وجہ بیان کی ہے، فرمایا: علم کی تعریف میں مصنفؒ کے نزدیک وضعاً کی قید اس لیے ضروری ہے کہ وہ لفظِ مفرد جس کے معنی وضع کے اعتبار سے کلی اور استعمال کے اعتبار سے جزئی ہوتے ہیں، مصنفؒ کے نزدیک اس کو علم نہیں کہا جاتا، جیسے: اسمائے اشارہ اور مضمرات، مصنفؒ کے نزدیک ان کے معنی وضع کے اعتبار سے کلی اور استعمال کے اعتبار سے جزئی ہیں مثلاً: ھذا کو وضع کیا گیا ہے ہر واحد مذکر قریب کی طرف اشارہ کرنے کے لیے، "أنت" کو وضع کیا گیا ہے ہر واحد مذکر حاضر پر دلالت کرنے کے لیے، اس طرح ان کا مفہوم وضع کے اعتبار سے کلی ہے، لیکن ان کا استعمال جزئی ہی کے لیے ہوتا ہے، پس چوں کہ اسمائے اشارات اور مضمرات کے معنی مصنف کے نزدیک وضع کے اعتبار سے کلی ہیں؛ اس لیے ان کو علم نہیں کہا جائے گا؛ لہٰذا اسمائے اشارات اور مضمرات کو نکالنے کے لیے مصنف نے "وضعًا" کی قید لگائی ہے۔

فائدہ: اسمائے اشارات اور مضمرات کے معنی کا وضع کے اعتبار سے کلی ہونا مصنف کے نزدیک ہے اور یہی متقدمین کی رائے ہے؛ لیکن متاخرین: صاحب سلم وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ ان کے معنی وضع کے اعتبار سے جزئی ہوتے ہیں؛ لہٰذا ان کے نزدیک یہ علم میں داخل ہوں گے۔

{شرح} وَهٰهُنَا كَلَامٌ آخَرُ وَهُوَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَعْنٰى فِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ إِمَّاالْمَوْضُوْعُ لَهُ تَحْقِيْقًا، أَوْ مَااسْتُعْمِلَ فِيْهِ اللَّفْظُ سَوَاءٌ كَانَ وَضْعُ اللَّفْظِ بِإِزَائِهٖ تَحْقِيْقًا، أَوْتَأْوِيْلًا، فَعَلَى الْأَوَّلِ لَايَصِحُّ عَدُّ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ أَقْسَامِ مُتَكَثِّرِ الْمَعْنٰى، وَعَلَى الثَّانِيْ يَدْخُلُ نَحْوُ أَسْمَاءِ الْإِشَارَةِ عَلٰى مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ فِيْ مُتَكَثِّرِ الْمَعْنٰى، وَيَخْرُجُ عَنْ أَفْرَادِ مُتَّحِدِ الْمَعْنٰى فَلَاحَاجَةَ فِيْ إِخْرَاجِهَا إِلَى التَّقْيِيْدِ بِقَوْلِهٖ "وَضْعًا".

ترجمہ: اور یہاں ایک دوسرا کلام ہے اور وہ یہ ہے کہ معنی سے مراد اس تقسیم میں یا تو وہ معنی ہیں جس کے لیے لفظ کو وضع کیا گیا ہو تحقیقی طور پر، یا وہ معنی ہیں جس میں لفظ کو استعمال کیا گیا ہو، خواہ لفظ کی وضع اس کے مقابلے میں تحقیقی ہو یا تاویلی، پس پہلی تقدیر پر صحیح نہیں ہے حقیقت اور مجاز کو متکثر المعنیٰ کی قسموں سے شمار کرنا اور دوسری تقدیر پر مصنف کے مذہب کے مطابق اسمائے اشارہ داخل ہو جائیں گے متکثر المعنی میں اور متحد المعنی کے افراد سے نکل جائیں گے، پس کوئی ضرورت نہیں ان کو نکالنے میں مصنف کے قول "وضعًا" کے ساتھ مقید کرنے کی۔

"اتحد معناہ أو کثر" میں معنی سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں اعتراض وجواب

تشریح: وھٰھنا کلام سے شارح ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں، فرمایا: یہاں ایک دوسرا کلام ہے یعنی لفظِ مفرد کی معنی کی وحدت اور کثرت کے اعتبار سے اس تقسیم میں اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ "إتحد معناہ، أو کثر" میں معنی سے مراد یا تو معنی موضوع لہٗ ہے یا معنی سے مراد معنیٰ مستعمل فیہ ہے یعنی معنی سے مراد یا تو وہ معنی ہیں جس کے لیے لفظ حقیقتاً وضع کیا گیا ہو، یا وہ معنی ہیں جس میں لفظ استعمال کیا گیا ہو، چاہے لفظ کی وضع اس کے مقابلہ میں حقیقتاً ہو یا مجازاً، یعنی وہ معنیٰ مستعمل فیہ چاہے موضوع لہٗ ہو جیسا کہ حقیقت میں ہوتا ہے، یا موضوع لہٗ نہ ہو جیسا کہ مجاز میں ہوتا ہے، پس اگر معنی سے مراد معنی موضوع لہٗ ہے، تو حقیقت اور مجاز متکثر المعنی کی قسموں سے نکل کر متحد المعنی میں داخل ہو جائیں گے، اس لیے کہ حقیقت ومجاز میں معنی موضوع لہٗ ایک ہوتے ہیں متعدد نہیں ہوتے، لہٰذا مصنفؒ کا حقیقت اور مجاز کو متکثر المعنی کی قسمیں قرار دینا درست نہیں ہے اور اگر معنی سے مراد معنیٰ مستعمل فیہ ہے خواہ وہ موضوع لہٗ ہو یا موضوع لہٗ نہ ہو، تو اب "وضعا" کی قید لگانا بے فائدہ ہوگا اس لیے کہ "وضعا" کی قید لگائی ہے مضمرات اور اسمائے اشارات کو نکالنے کے لیے لیکن جب معنی سے معنی مستعمل فیہ مراد لیں گے، تو اسمائے اشارات اور مضمرات متحد المعنی سے نکل کر متکثر المعنی میں داخل ہو جائیں گے کیوں کہ ان کے معنی موضوع لہٗ اگر چہ ایک ہوتے ہیں اور وہ امر کلی ہے لیکن معنی مستعمل فیہ کثیر ہیں اس وجہ سے کہ اسمائے اشارہ اور مضمرات کو متعدد جزئیات میں استعمال کیا جاتا ہے لہٰذا جب ان کے معنی مستعمل فیہ کثیر ہوئے، تو یہ اتحد معناہ سے خارج ہو گئے، پس جب یہ اتحد معناہ سے خارج ہو گئے، تو اب ان کو خارج کرنے کے لیے "وضعاً" کی قید لگانے کی ضرورت نہیں ہے، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ معنی سے مراد چاہے موضوع لہٗ ہو یا مستعمل فیہ، ہر صورت میں اعتراض ہے۔

جواب: اس کا یہ ہے کہ عبارت میں صنعتِ استخدام ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی لفظ کے دو معنی ہوں جب اس لفظ کو صراحتاً ذکر کیا جائے، تو اس کے ایک معنیٰ مراد ہوں اور جب اس کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو اس کے دوسرے معنی مراد لیے جائیں پس "اتحد معناہٗ" میں تو معنیٰ سے مراد معنی موضوع لہٗ ہے اور "کثر" میں "ہو" ضمیر، معناہ کی طرف لوٹانے کی صورت میں معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ ہے؛ لہٰذا اس صورت میں حقیقت اور مجاز متکثر المعنی سے خارج نہیں ہوں گے اور مصنف کے خیال

کے مطابق اسمائے اشارہ اور مضمرات متحد المعنیٰ سے خارج ہو کر متکثر المعنی میں داخل نہیں ہو گے، پس جب یہ اتحد معناہ سے خارج نہیں ہوں گے، تو اب ان کو خارج کرنے کے لیے "وضعًا" کی قید ضروری ہوگی۔

{شرح} "إِنْ تَسَاوَتْ أَفْرَادُهُ" بِأَنْ يَكُوْنَ صِدْقُ هٰذَا الْمَعْنَى الْكُلِّيِّ عَلٰى تِلْكَ الْأَفْرَادِ عَلَى السَّوِيَّةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول "إن تساوت أفرادهُ" (اگر اس کے افراد مساوی ہوں) اِس طور پر کہ اس معنیٰ کلی کا صدق ان افراد پر مساوی طریقے سے ہو۔

افراد کے مساوی ہونے کا مطلب اور افراد کی قسمیں

تشریح: شارح تہذیب اس عبارت میں متواطی کی تعریف میں افراد کے مساوی ہونے کا مطلب بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: متواطی کی تعریف میں افراد کے مساوی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنیٰ کلی ان افراد پر برابری کے ساتھ صادق آئیں نا کہ کمی زیادتی کے ساتھ یعنی: متواطی: وہ لفظ مفرد متحد المعنی ہیں جس کے معنیٰ کلی ہوں اور وہ معنیٰ اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آئیں، پھر افراد کی دو قسمیں ہیں: (۱) افرادِ ذہنیہ (۲) افرادِ خارجیہ۔

افرادِ خارجیہ: وہ افراد ہیں جو خارج میں موجود ہوں، جیسے: انسان کے افراد۔

افرادِ ذہنیہ: وہ افراد ہیں جو خارج میں موجود ہو نہ ہوں، جیسے: شمس، خارج میں اس کا صرف ایک فرد ہے، لیکن ذہن میں اس کے کئی فرد ہیں، متواطی کی تعریف میں افراد سے مراد عام ہے چاہے وہ افراد خارجیہ ہوں یا وہ افراد ذہنیہ۔

{شرح} قَوْلُهُ "إِنْ تَفَاوَتَتْ" أَيْ: يَكُوْنُ صِدْقُ هٰذَا الْمَعْنٰى عَلٰى بَعْضِ أَفْرَادِهِ مُقَدَّمًا عَلٰى صِدْقِهِ عَلٰى بَعْضٍ آخَرَ بِالْعِلِّيَّةِ، أَوْيَكُوْنُ صِدْقُهُ عَلٰى بَعْضٍ أَوْلٰى وَأَنْسَبَ مِنْ صِدْقِهِ عَلٰى بَعْضٍ آخَرَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "إن تفاوتت" (اگر اس کے افراد متفاوت ہوں) یعنی اس معنیٰ کا بعض افراد پر صادق آنا مقدم ہو، اس کے دوسرے بعض پر صادق آنے پر علت ہونے کے لحاظ سے یا اس کا بعض افراد پر صادق آنا زیادہ لائق اور زیادہ مناسب ہو دوسرے بعض پر صادق آنے سے۔

تفاوت بالاولیت اور تفاوت بالاولویت کا مطلب

تشریح: اس عبارت میں شارح مشکک کی تعریف میں افراد کے اولیت یا اولویت کے ساتھ متفاوت ہونے کا مطلب بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: افراد کے اولیت کے ساتھ متفاوت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معنیٰ کلی کا بعض افراد پر صادق آنا مقدم ہو دوسرے بعض پر صادق آنے سے علت ہونے کے اعتبار سے، مطلب اس کا یہ ہے کہ کلی کا بعض افراد پر صادق آنا علت ہو دوسرے بعض افراد پر آنے کی، جیسے: وجود ایسا لفظ مفرد متحد المعنی ہے جس کے معنیٰ کلی کا واجب پر صادق آنا علت ہے، ممکن پر

صادق آنے کی، تو یہ تفاوت بالاولیت ہے اور اولویت کے ساتھ افراد کے متفاوت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معنیٔ کلی کا بعض افراد پر صادق آنا اولیٰ اور انسب ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے سے یعنی کلی کا بعض افراد پر صادق آنا بالذات یعنی بلاواسطہ ہو اور دوسرے بعض پر صادق آنا بالعرض یعنی بالواسطہ ہو، اس کی مثال بھی وجود ہے اس طرح کہ اس کا واجب پر صادق آنا بالذات ہے اور ممکن پر صادق آنا بالعرض ہے، دوسری مثال، جیسے: روشن ہونا، اس کا سورج پر صادق آنا بالذات ہے اور زمین پر صادق آنا بالعرض ہے، پس یہ تفاوت بالاولویت ہے۔

{شرح} وَغَرَضُهُ مِنْ قَوْلِهِ، إِنْ تَفَاوَتَتْ بِأَوَّلِيَّةٍ أَوْأَوْلَوِيَّةٍ مَثَلًا، فَإِنَّ التَّشْكِيكَ لَايَنْحَصِرُ فِيهِمَا بَلْ قَدْيَكُوْنُ بِالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ أَوْبِالشِّدَّةِ وَالضُّعْفِ.

ترجمہ: اور مصنف کا مقصد اپنے قول سے "إن تفاوتت بأولية أو أولوية" بطور مثال ہے کیوں کہ تشکیک ان دونوں میں منحصر نہیں ہے بلکہ تشکیک کبھی ہوتی ہے زیادتی اور نقصان کے ساتھ یا شدت اور ضعف کے ساتھ۔

ترکیب: "غرضه من قوله" مبتدا "إن تفاوتت بأولية أو أولية مثلاً" ممیز، تمیز سے مل کر خبر ہے۔ واضح رہے کہ یہ مذکورہ عبارت یعنی إن تفاوتت الخ "قوله" کا مقولہ نہیں ہے جیسا کہ بہ ظاہر معلوم ہو رہا ہے بلکہ یہاں "قوله" کا مقولہ محذوف ہے اور وہ مطلق "إن تفاوتت بأولية أو أولوية" ہے، کیوں کہ اگر إن تفاوتت مذکور کو مقولہ بنائیں، تو اس صورت میں "غرضه" مبتدا کا بغیر خبر کے ہونا لازم آئے گا؛ اس لیے کہ "مثلا" کو منصوب ہونے کی وجہ سے خبر نہیں بنا سکتے، فافهم۔ اور بعض نسخوں میں "مثلا" کی جگہ "التمثيل" ہے، اس صورت میں "إن تفاوتت" الخ قوله کا مقولہ ہوگا اور "التمثيل" خبر بنے گا۔

ایک وہم کا ازالہ، تفاوت کی قسمیں اور ان کی تعریفات

تشریح: شارح تہذیب کا مقصد اس عبارت سے ایک وہم کو دُور کرنا ہے، وہم یہ کہ مصنف نے مشکک میں پائے جانے والے تفاوت کی دو ہی قسمیں بیان کی ہیں: تشکیک بالاولیت، تشکیک بالاولویت اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ تفاوت انھی دو قسموں میں منحصر ہے حالاں کہ تفاوت کی چار قسمیں ہیں: ۱-تشکیک بالاولیت ۲-تشکیک بالاولویت ۳-تشکیک بالزیادۃ والنقصان ۴-تشکیک بالشدۃ والضعف۔ شارح نے عبارت سے اسی وہم کو دور کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے مصنف کا مقصد اپنے قول: "إن تفاوتت بأولية أولوية" سے تفاوت کی مثال دینا ہے، تشکیک کی قسمیں بیان کرنا نہیں ہے یعنی تفاوت کی ان دو قسموں کو تفاوت کی مثال دینے کے طور پر بیان کیا ہے، اس اعتبار سے بیان نہیں کیا کہ تفاوت ان دو قسموں میں منحصر ہے کیوں کہ تشکیک جس طرح اولیت، اولیت کے ساتھ ہوتی ہے، اسی طرح کبھی زیادۃ اور نقصان کے ساتھ اور کبھی شدت وضعف کے ساتھ بھی ہوتی ہے، پس تشکیک کی کل چار قسمیں ہیں: (۱) تشکیک بالاولیت (۲) تشکیک بالاولویت (۳) تشکیک بالزیادۃ والنقصان (۴) تشکیک بالشدت والضعف۔

تشکیک بالاولیت اور تشکیک بالاولویت کا مطلب گزر چکا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تشکیک بالاولیت کا مطلب ہے: کلی کا

بعض افراد پر صادق آنا علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کی۔تشکیک بالاولویت کا مطلب ہے: کلی کا بعض افراد پر صادق آنا بالذات ہو اور بعض پر صادق آنا بالعرض ہو۔

تشکیک بالزیادۃ والنقصان کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا بعض افراد پر صادق آنا زیادتی کے ساتھ ہو اور بعض پر صادق آنا کمی کے ساتھ ہو یعنی ان بعض افراد سے جن میں زیادتی ہے، نقصان والے کئی افراد نکالے جاسکتے ہوں، جیسے: ''پہاڑ'' اس کا بڑے پہاڑوں پر صادق آنا زیادتی کے ساتھ ہے اور چھوٹے پہاڑوں پر صادق آنا کمی کے ساتھ ہے یعنی بڑے پہاڑوں سے چھوٹے کئی پہاڑ نکالے جاسکتے ہیں، پس یہ تفاوت بالزیادۃ والنقصان ہے یہ تفاوت مقدار یعنی جسم میں ہوتا ہے۔

تشکیک بالشدۃ والضعف کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا بعض افراد پر صادق آنا شدت کے ساتھ ہو اور دوسرے بعض افراد پر صادق آنا ضعف کے ساتھ ہو یعنی ان بعض افراد سے جن میں شدت ہے ضعف والے کئی افراد نکالے جاسکتے ہوں، جیسے: ''سیاہی'' اس کا بعض افراد پر صادق آنا شدت کے ساتھ ہے اور دوسرے بعض افراد پر صادق آنا ضعف کے ساتھ ہے یعنی ان چیزوں سے جن میں سیاہی شدت کے ساتھ ہے، ہلکی سیاہی والی کئی چیزیں نکالی جاسکتی ہیں، پس یہ تفاوت بالشدت والضعف ہے، یہ تفاوت کیفیات میں ہوتا ہے۔

{متن} وَإِنْ كَثُرَ (إِلٰى) فَحَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ. عبارت بااعراب اور ترجمہ دونوں ماقبل میں گزر چکے ہیں۔

مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز کی تعریفات مع امثلہ

تشریح: اس عبارت میں مصنف مفرد متکثر المعنی کی قسمیں بیان فرمارہے ہیں، جن کی وضاحت یہ ہے کہ: مفرد متکثر المعنی کی چار قسمیں ہیں: مشترک، منقول، حقیقت، مجاز (دلیلِ حصر ماقبل میں گزر چکی ہے) یہاں ہر ایک کی الگ الگ تعریف مع مثال ذکر کی جاتی ہے۔

مشترک: وہ لفظ مفرد ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور ہر معنی کے لیے اس کو علاحدہ علاحدہ وضع کیا گیا ہو، جیسے: ''عین'' ایسا لفظ مفرد ہے جس کے معنی کثیر ہیں یعنی: آنکھ، گھٹنہ، سونا، سورج وغیرہ اور ہر معنی کے لیے اس کو الگ الگ وضع کیا گیا ہے؛ لہٰذا اس کو مشترک کہیں گے۔

منقول: وہ لفظ مفرد متکثر المعنی ہے جس کو پہلے ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، پھر کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال کرلیا گیا ہو اور اُسی معنی میں مشہور ہوگیا ہو اس طور پر کہ اس کے پہلے معنی چھوڑ دیے گئے ہوں، جیسے: دابّة، پہلے اس کو وضع کیا گیا تھا زمین پر رینگنے والی ہر چیز کے لیے؛ لیکن بعد میں چوپایہ کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور اسی میں مشہور ہوگیا؛ لہٰذا دابۃ بمعنی چوپایہ کو منقول کہیں گے۔

حقیقت: وہ لفظ مفرد متکثر المعنی ہے جس کو معنی موضوع لہٗ میں استعمال کیا جائے، جیسے: اسد بمعنی شیر۔

مجاز: وہ لفظ مفرد متکثر المعنی ہے جس کو معنی موضوع کے علاوہ میں استعمال کیا جائے، جیسے: اسد بمعنی ''رجل شجاع''۔

"یُنسَبُ" سے مصنفؒ نے منقول کی قسموں کی طرف اشارہ کیا ہے جن کی وضاحت یہ ہے کہ منقول کی تین قسمیں ہیں:
(۱) منقولِ شرعی (۲) منقولِ اصطلاحی (۳) منقولِ عرفی۔

منقولِ اصطلاحی: وہ منقول ہے جس کے ناقل اہلِ عرفِ خاص ہوں یعنی: مخصوص تعلیم یافتہ جماعت ہو، جیسے: اسم، اس کو وضع کیا گیا تھا بلندی کے معنیٰ کے لیے، لیکن نحویوں نے اس کو ایک مخصوص کلمے کے لیے استعمال کرلیا، لہٰذا "اسم" بمعنیٰ "مخصوص کلمہ" منقولِ اصطلاحی کہلائے گا۔

منقولِ شرعی: وہ منقول ہے جس کے ناقل اہلِ شرع ہوں، جیسے: "صلاۃ" اس کو وضع کیا گیا تھا دعا کے معنی کے لیے، بعد میں اہلِ شرع نے اس کو نماز کے معنی میں استعمال کرلیا۔

منقولِ عرفی: وہ منقول ہے جس کے ناقل اہلِ عرفِ عام ہوں یعنی: عام تعلیم یافتہ لوگ ہوں، جیسے: دابة، اس کو وضع کیا گیا تھا زمین پر رینگنے والی چیز کے لیے؛ لیکن بعد میں اہلِ عرفِ عام نے اس کو چوپائے کے معنی میں استعمال کرلیا؛ لہٰذا "دابة" بمعنیٰ چوپایہ کو منقولِ عرفی کہیں گے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَإِنْ كَثُرَ" أَيِ اللَّفْظُ إِنْ كَثُرَ مَعْنَاهُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ فِيهِ، فَلَا يَخْلُوْ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ مَوْضُوْعًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي اِبْتِدَاءً بِوَضْعٍ عَلٰى حِدَةٍ، أَوْلَايَكُوْنَ كَذٰلِكَ وَالْأَوَّلُ يُسَمَّى مُشْتَرَكًا كَالْعَيْنِ لِلْبَاصِرَةِ، وَالذَّهَبِ، وَالرُّكْبَةِ، وَالذَّاتِ، وَعَلَى الثَّانِي فَلَا مَحَالَةَ أَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ مَوْضُوْعًا لِوَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي؛ إِذِالْمُفْرَدُ قِسْمٌ مِنَ اللَّفْظِ الْمَوْضُوْعِ.
ثُمَّ إِنَّهُ إِنِ اسْتُعْمِلَ فِي مَعْنًى آخَرَ، فَإِنِ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِي وَتُرِكَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْمَعْنَى الْأَوَّلِ بِحَيْثُ يَتَبَادَرُ مِنْهُ الثَّانِي، إِذَا أُطْلِقَ مُجَرَّدًا عَنِ الْقَرَائِنِ، فَهٰذَا يُسَمَّى مَنْقُوْلًا، وَإِنْ لَّمْ يَشْتَهِرْ فِي الثَّانِي وَلَمْ يُهْجَرْ فِي الْأَوَّلِ، بَلْ يُسْتَعْمَلُ تَارَةً فِي الْأَوَّلِ وَأُخْرٰى فِي الثَّانِي، فَإِنِ اسْتُعْمِلَ فِي الْأَوَّلِ أَيِ: الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهُ، يُسَمَّى اللَّفْظُ حَقِيْقَةً وَإِنِ اسْتُعْمِلَ فِي الثَّانِي الَّذِيْ هُوَ غَيْرُمَوْضُوْعٍ لَهُ يُسَمَّى مَجَازًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وإن كثر" یعنی لفظ اگر اس کے وہ معنی کثیر ہوں جس میں لفظ کو استعمال کیا گیا ہے، تو وہ خالی نہیں ہوگا یا تو اس بات سے کہ وہ وضع کیا گیا ہوگا ان معانی میں سے ہر ایک کے لیے شروع ہی سے مستقل وضع کے ساتھ، یا وہ اس طرح نہیں ہوگا، پہلے کا نام رکھا جاتا ہے مشترک، جیسے: "عین"، آنکھ، سونے، گھٹنے اور ذات کے لیے اور دوسری تقدیر پر پس ضروری ہے لفظ کا موضوع ہونا ان معانی میں سے کسی ایک کے لیے، کیوں کہ مفرد لفظ موضوع کی ایک قسم ہے، پھر بے شک وہ لفظ اگر استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں اس حیثیت سے کہ اس سے دوسرے معنی متبادر ہوں جب اس کو بولا جائے قرائن سے خالی کر کے، تو اس کا نام رکھا جائے گا منقول اور اگر وہ دوسرے معنی میں مشہور نہ ہوا ہو اور نہ چھوڑا گیا ہو استعمال پہلے معنی میں بلکہ اس کو استعمال کیا جاتا ہے کبھی پہلے معنی میں اور کبھی دوسرے معنی میں، پس اگر اس کو استعمال

کیا جائے پہلے معنی میں یعنی معنی موضوع لہٗ میں، تو نام رکھا جائے گا لفظ کا حقیقت اور اگر استعمال کیا جائے دوسرے معنی میں جس کے لیے لفظ کو وضع نہیں کیا گیا ہے، تو نام رکھا جائے گا اس کا مجاز۔

تحقیق وترکیب: فلا محالة أن یکون... الخ میں "لا" لائے نفی جنس "محالة" اس کا اسم ہے اور "أن یکون" بہ تقدیر "من" حرفِ جر ظرفِ مستقر ہوکر خبر ہے۔ "لا محالة من کذا" کے معنی ہوتے ہیں: یقیناً، ضروری ہے۔

"وإن کثر فإن وضع لکلٍّ ابتداءً" کی تشریح اور فوائد

تشریح: مصنف نے وإن کثــــر سے لفظِ مفرد کی معنی کی کثرت کے اعتبار سے جو تقسیم بیان کی ہے شارح اُس کی تشریح فرمارہے ہیں، شارح کی تشریح کا حاصل متن کی تشریح میں دلیلِ حصر کے تحت ملاحظہ فرمالیا جائے۔ شارح نے ماتن کی عبارت کی جو تشریح فرمائی ہے اُس کے فوائد یہ ہیں:

(۱) شارح نے "إن کثر" سے پہلے "اللفظ" کو مقدر مان کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ "معناہ" کی "ھاء" ضمیر مجرور کا مرجع لفظ ہے۔

(۲) پھر "إن کثر" کی تشریح شارح نے "إن کثر معناہ المستعمل ھو فیه" سے کی ہے تو "کثر" کے بعد "معناہ المستعمل ھو فیه" کو مقدر مان کر اِس طرف اشارہ کیا ہے کہ "کثر" کی "ھو" ضمیر کا مرجع معنی ہے اور معنی سے مراد: معنیٰ مستعمل فیہ ہے نا کہ معنیٰ موضوع لہٗ۔

(۳) "لکلّ" کے بعد شارح نے "واحد من تلک المعاني" کو مقدر مانا ہے، اس سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ کل پر تنوین: تنوینِ عوض ہے جو مضاف الیہ مفرد کے بدلے مضاف پر لائی گئی ہے۔

(۴) شارح نے مشترک کی تعریف کو تین قیدوں کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی مشترک ہونے کے لیے تین باتوں کا پایا جانا ضروری ہے: **پہلی قید:** "موضوعا لکل واحد من تلک المعاني" ہے یعنی ہر معنی کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہو، لہٰذا اگر لفظ کو ہر معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا؛ تو اس کو مشترک نہیں کہیں گے، جیسے: حقیقت ومجاز میں صرف حقیقت موضوع لہٗ ہے، مجاز موضوع لہٗ نہیں ہے، پس موضوعا لکل الخ سے حقیقت ومجاز نکل گیے، کیوں کہ ان کو ہر معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے۔

دوسری قید: "ابتداء" ہے یعنی مشترک ہونے کے لیے ضروری ہے کہ لفظ کو ہر معنی کے لیے شروع ہی سے وضع کیا گیا ہو اور ابتداءً وضع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ دو معنی کے درمیان نقل کا واسطہ نہ ہو یعنی: ایسا نہ ہو کہ لفظ کو پہلے ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، پھر کسی مناسبت سے دوسرے معنی میں اسے نقل کرلیا گیا ہو، لہٰذا اگر کوئی لفظ ایسا ہو کہ اُس کو دو معنی کے لیے وضع تو کیا گیا ہو، لیکن ان کے درمیان نقل کا واسطہ ہو، تو اس کو مشترک نہیں کہیں گے، جیسے: منقول، پس "ابتداءً" کی قید سے منقول خارج ہوگیا۔

تیسری قید: "بوضع علی حدۃٍ" ہے یعنی مشترک ہونے کے لیے ضروری ہے کہ لفظ کو ہر معنی کے لیے ابتداءً وضع

کیا گیا ہوا الگ الگ وضع کے ساتھ، مطلب یہ ہے کہ ہر معنی کے لیے وضع مستقل اور علاحدہ ہو، ایسا نہ ہو کہ ہر معنی کے لیے ایک ہی وضع کے ساتھ، لفظ کو وضع کیا گیا ہو، پس اگر لفظ کو متعدد معانی کے لیے ایک ہی وضع کے ساتھ وضع کیا گیا ہے، تو اس کو مشترک نہیں کہیں گے، جیسے: اسمائے اشارہ اور مضمرات ان کو متعدد معانی (متعدد جزئیات) کے لیے ابتداء وضع تو کیا گیا ہے بایں طور کہ واضع نے اسمائے اشارہ اور مضمرات کو مفہوم کلی کا لحاظ کر کے اس کے افراد کے لیے وضع کیا ہے، لیکن ہر معنی کے لیے وضع مستقل نہیں ہے، بلکہ تمام معانی کے لیے وضع ایک ہے؛ اس لیے ان کو مشترک نہیں کہیں گے پس "بوضع علی حدة" کی قید سے اسمائے اشارات اور مضمرات خارج ہو گئے، اب ان تینوں قیدوں کے ساتھ مشترک کی تعریف اس طرح ہوگی کہ مشترک: وہ لفظ مفرد ہے جس کو متعدد معانی کے لیے ابتداء وضع کیا گیا ہو اور ہر معنی کے لیے وضع مستقل ہو، جیسے: عین، اس کو آنکھ، گھٹنہ، چشمہ، ذات وغیرہ متعدد معانی کے لیے ابتداءً وضع کیا گیا ہے اور ہر معنی کے لیے وضع مستقل ہے؛ لہٰذا اس کو مشترک کہیں گے۔

"وإلا فإن اشتهر" کی تشریح

وعلی الثاني سے شارح نے ماتن کی عبارت "وإلا" کی تشریح کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے "وإلا" کا واو کے ذریعے "إن وضع" پر عطف ہے اور عبارت کی تقدیر ہے: "وإلا یوضع لکل ابتدا" (اور اگر وہ لفظ ہر معنی کے لیے ابتداءً وضع نہ کیا گیا ہو) پس جب لفظ کو ہر معنی کے لیے ابتداءً وضع نہیں کیا گیا، تو اب دو احتمال ہوں گے: (۱) لفظ کو کسی بھی معنی کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو (۲) لفظ کو ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو "وعلی الثاني" سے شارح پہلے احتمال کو باطل قرار دے کر دوسرے احتمال کی تعیین فرما رہے ہیں، فرمایا: کہ جب اس لفظ کو ہر معنی کے لیے ابتداءً وضع نہیں کیا گیا، تو اب یہ بات یقینی ہے کہ وہ لفظ کسی ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہوگا، ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ لفظ کسی بھی معنی کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو، کیوں کہ یہ تقسیم لفظِ مفرد کی ہے اور لفظِ مفرد موضوع کی قسم ہے تو جب مقسم میں وضع کا لحاظ کیا گیا ہے، تو قسم میں بھی وضع کا لحاظ ہوگا؛ اس لیے وہ لفظ ضرور کسی ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہوگا۔

پھر وہ لفظ جس کو ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، اگر اس کو کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال کر لیا جائے، تو اب اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور ہوا ہوگا یا نہیں، اگر وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا ہو اور پہلے معنی میں اس کا استعمال چھوڑ دیا گیا ہو اس طور پر کہ بغیر قرینہ کے وہ لفظ پہلے معنی میں استعمال نہ کیا جاتا ہو، تو اس کو منقول کہیں گے اور اگر وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور نہ ہوا ہو اور نہ پہلے معنی میں اس کا استعمال چھوڑا گیا ہو بلکہ وہ لفظ کبھی پہلے معنی میں استعمال کیا جاتا ہو اور کبھی دوسرے معنی میں پس پہلے معنی میں یعنی: معنی موضوع لہ میں استعمال کیے جانے کی صورت میں اس کو حقیقت کہیں گے اور دوسرے معنی میں یعنی معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیے جانے کی صورت میں اس کو مجاز کہیں گے۔

فائدہ: منقول کی تعریف میں میں "پہلے معنی میں لفظ کا استعمال چھوڑنے کا" مطلب یہ ہے کہ بغیر قرینہ کے ذہن پہلے معنی کی طرف منتقل نہیں ہوتا ہے؛ البتہ قرینہ پائے جانے کی صورت میں ذہن پہلے معنی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور وہ لفظ اسی معنی میں

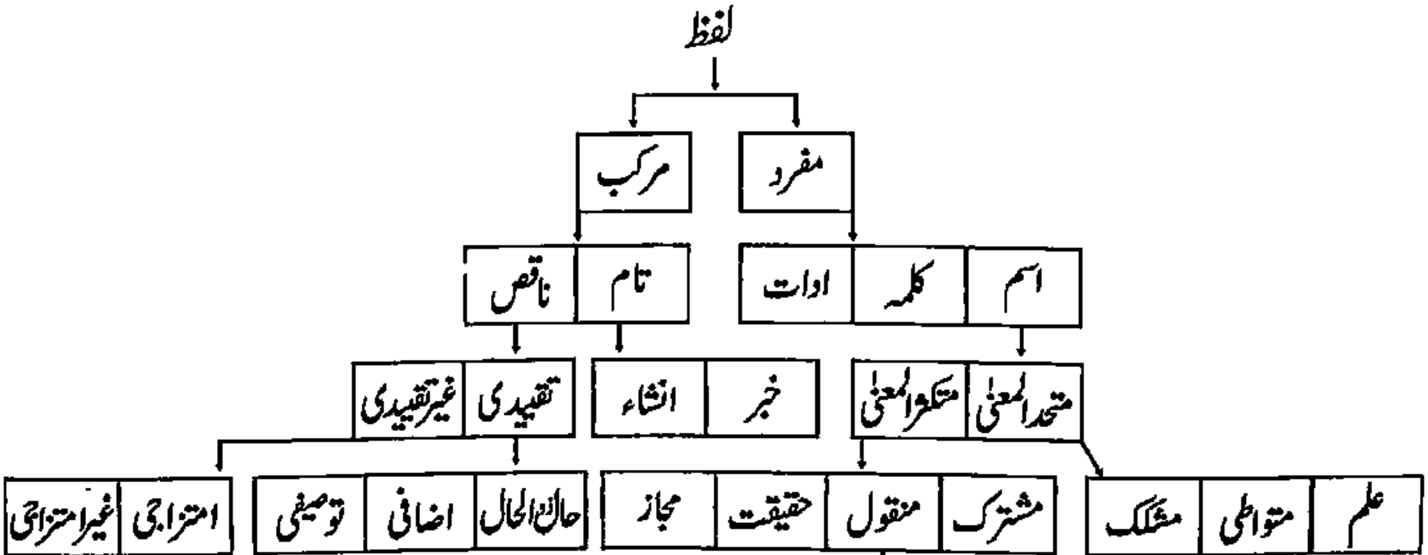
استعمال کیا جاتا ہے جیسے: ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا﴾ اس آیت میں لفظِ "دابة" اپنے معنیٰ اصلی "کلّ مایدِبُّ علی الأرض" میں مستعمل ہے جس پر قرینہ ﴿عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا﴾ ہے۔

{شرح} ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ الْمَنقُوْلَ لَابُدَّ لَهُ مِنْ نَاقِلٍ مِنَ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ الْمَنقُوْلِ عَنْهُ إِلَى الْمَعْنَى الثَّانِي الْمَنْقُوْلِ إِلَيْهِ، فَهٰذَا النَّاقِلُ إِمَّا أَهْلُ الشَّرْعِ، أَوْاَهْلُ الْعُرْفِ الْعَامِّ أَوْأَهْلُ عُرْفٍ وَاصْطِلَاحٍ خَاصٍّ كَالنَّحْوِيِّ مَثَلًا، فَعَلَى الْأَوَّلِ يُسَمّٰى مَنْقُوْلًا شَرْعِيًّا، وَعَلَى الثَّانِي مَنْقُوْلًا عُرْفِيًّا، وَعَلَى الثَّالِثِ اصْطِلَاحِيًّا وَإِلٰى هٰذَا أَشَارَ بِقَوْلِهٖ "يُنْسَبُ إِلَى النَّاقِلِ"

ترجمہ: پھر جان لیجیے کہ منقول ضروری ہے اس کے لیے معنیٰ اوّل منقول عنہ سے معنیٰ ثانی منقول الیہ کی طرف نقل کرنے والا، پس یہ ناقل یا تو شریعت والے ہوں گے یا عرفِ عام والے یا خاص عرف اور اصطلاح والے، جیسے: نحوی مثال کے طور پر پس پہلی تقدیر پر اس کا نام رکھا جاتا ہے منقولِ شرعی اور دوسری تقدیر پر منقولِ عرفی اور تیسری تقدیر پر منقولِ اصطلاحی اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے مصنف نے اپنے قول "ينسب إلى الناقل" سے۔

تشریح: ماتن علیہ الرحمہ نے "ينسب إلى الناقل" سے منقول کی جن قسموں کی طرف اشارہ کیا ہے شارح اُن کی وضاحت فرمارہے ہیں، فرمایا: منقول کے لیے منقول عنہ سے منقول الیہ کی طرف ناقل کا ہونا ضروری ہے، اب اس ناقل کی تین صورتیں ہیں: ناقل یا تو اہلِ شرع ہوں گے، یا اہلِ عرف عام، یا اہلِ عرف خاص، پہلی صورت میں منقول کو منقولِ شرعی، دوسری صورت میں منقولِ عرفی اور تیسری صورت میں منقولِ اصطلاحی کہا جاتا ہے (تینوں کی الگ الگ تعریف مع مثال متن کی تشریح کے تحت ملاحظہ کرلی جائے۔

نقشہ (۵) در اقسامِ لفظِ موضوع



{متن} فَصْلٌ: اَلْمَفْهُوْمُ إِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهِ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ، فَجُزْئِيٌّ، وَإِلَّا، فَكُلِّيٌّ اِمْتَنَعَتْ أَفْرَادُهُ أَوْأَمْكَنَتْ، وَلَمْ تُوْجَدْ، أَوْوُجِدَ الْوَاحِدُ فَقَطْ مَعَ إِمْكَانِ الْغَيْرِ أَوِامْتِنَاعِهِ أَوِالْكَثِيْرُ مَعَ التَّنَاهِيْ أَوْعَدَمِهِ.

ترجمہ: یہ فصل ہے (مفہوم کی قسموں کے بیان میں) مفہوم اگر ممتنع ہو اس کے کثیرین پر صدق کو جائز قرار دینا، تو جزئی ہے ورنہ تو وہ کلی ہے اس کے افراد ممتنع ہوں، یا ممکن ہوں اور وہ نہ پائے جائیں یا پایا جائے صرف ایک فرد، غیر کے ممکن ہونے یا اس کے ممتنع ہونے کے ساتھ، یا بہت سے افراد پائے جائیں متناہی ہونے یا غیر متناہی ہونے کے ساتھ۔

ترکیب: "فصل" خبر، مبتدا محذوف "هذا" کی۔ "المفهوم" مبتدا "إن" حرفِ شرط "امتنع" فعل با فاعل جملہ فعلیہ خبریہ شرط "فا" جزائیہ "جزئي" خبر مبتدا محذوف "هو" کی، جملہ اسمیہ خبریہ جزا، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ ہو کر معطوف علیہ، "واو" عاطفہ "إلا أي: إن لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين" شرط "فا" جزائیہ "كلي" موصوف "امتنعت أفراده" جملہ فعلیہ خبریہ معطوف علیہ "أو" عاطفہ "أمكنت" جملہ فعلیہ خبریہ معطوف علیہ معطوف "واو" عاطفہ، "لم توجد" جملہ فعلیہ معطوف اوّل "أو" عاطفہ "وجد" فعل مجہول "الواحد" ذوالحال "مع امكان الغير أو امتناعه" "ثابتا" کا مفعول فیہ ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر معطوف علیہ "أو" عاطفہ "الكثير" ذوالحال "مع التناهي اوعدمه" "ثابتًا" کا مفعول فیہ ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر نائب فاعل "وجد" فعل مجہول اپنے نائب فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر معطوف ثانی "امكنت"، معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر معطوف ہوا "امتنعت" کا "امتنعت" جملہ اپنے معطوف سے مل کر صفت "كلي" کی، موصوف صفت سے مل کر خبر ہوئی مبتدا محذوف "هو" کی، جملہ اسمیہ خبریہ جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ معطوف، جملہ شرطیہ معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر خبر ہوئی "المفهوم" مبتدا کی الخ۔ "فقط" کی ترکیب میں تین احتمال ہیں: (۱) "فا" زائدہ "قط" بمعنیٰ: "حسبُ" حال ہے "الواحد" سے۔ (۲) "فا" زائدہ "قط" اسم فعل بمعنیٰ: "يكفي" فعل مضارع، اس میں "هو" ضمیر مستتر فاعل۔ (۳) قط اسم فعل بمعنیٰ: امر حاضر "انته" اس میں "أنت" ضمیر مستتر فاعل۔ فقط کے شروع میں "فا" جزائیہ بھی ہوسکتا ہے۔ دیکھیے: (المعجم الوافی فی أدوات النحو العربی: ۲۲۲)

مفہوم کی کلی وجزئی کی طرف تقسیم اور ہر ایک کی تعریف نیز کلی کے اقسام

تشریح: الفاظ کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف یہاں سے معانی کی بحث شروع فرما رہے ہیں؛ چناں چہ اس فصل میں مصنف نے مفہوم کی قسموں اور ان کی تعریفات کو بیان کیا ہے، فرمایا: مفہوم یعنی ذہن میں حاصل ہونے والی چیز کی دو قسمیں ہیں: کلی اور جزئی۔

جزئی: وہ مفہوم ہے جس کے کثیرین پر صادق آنے کو عقل جائز قرار نہ دے، جیسے: زید، عمر، بکر، یہ کتاب، یہ انسان۔

کلی: وہ مفہوم ہے جس کے کثیرین پر صادق آنے کو عقل جائز قرار دے خواہ وہ کثیرین پر صادق آئے، یا صادق نہ آئے۔
اول کی مثال، جیسے: انسان کا مفہوم: ''حیوانِ ناطق'' یہ کثیرین پر صادق آتا ہے، لہٰذا اس کو کلی کہیں گے، ثانی کی مثال، جیسے: شمس، اس کا مفہوم ہے: ''جسم مضيءٌ يضيءُ العالم كله'' شمس کا یہ مفہوم کثیرین پر صادق نہیں آتا، لیکن عقل کثیرین پر صادق آنے کو جائز قرار دیتی ہے، لہٰذا شمس کو کلی کہیں گے۔

امتنعت أفراده سے مصنفؒ نے کلی کی اس کے افراد کے خارج میں ممکن اور ممتنع ہونے کے اعتبار سے قسمیں بیان کی ہیں جن کی وضاحت یہ ہے کہ کلی کی اس کے افراد کے خارج میں ممکن اور ممتنع ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) کلی ممکن الافراد (۲) کلی ممتنع الافراد

کلی ممتنع الافراد: وہ کلی ہے جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا محال ہو یعنی: اس کا خارج میں کوئی فرد پایا ہی نہ جا سکے، جیسے: شریکِ باری تعالیٰ اور کلیاتِ فرضیہ: لاشئ، لاممکن، لاموجود۔

کلی ممکن الافراد: وہ کلی ہے جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو، اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ کلی ممکن الافراد جس کا خارج میں کوئی فرد نہ پایا جاتا ہو، جیسے: ''عنقا'' اس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے، لیکن خارج میں کوئی فرد نہیں پایا جاتا۔

(۲) وہ کلی ممکن الافراد جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف): وہ کلی ممکن الافراد جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو امکانِ غیر کے ساتھ یعنی دوسرے کا پایا جانا ممکن ہو، جیسے: شمس۔ (ب): وہ کلی ممکن الافراد جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو امتناعِ غیر کے ساتھ یعنی دوسرے کا پایا جانا ممکن نہ ہو، جیسے: واجب تعالیٰ کا مفہوم، اس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہے اور دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن نہیں ہے۔

(۳) وہ کلی ممکن الافراد جس کے خارج میں بہت سے افراد پائے جائیں، اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف): وہ کلی جس کے خارج میں بہت سے افراد پائے جاتے ہیں متناہی ہونے کے ساتھ یعنی ان کی تعداد محدود اور متعین ہو، جیسے: کواکبِ سیارہ، اس کے خارج میں بہت سے افراد پائے جاتے ہیں اور وہ متعین ہیں یعنی سات ہیں: شمس، قمر، مرّیخ، زُحَل، زُہرَہ، عُطارِد، مشتری (ب): وہ کلی جس کے خارج میں بہت سے افراد پائے جاتے ہیں غیر متناہی ہونے کے ساتھ یعنی ان کی تعداد محدود اور متعین نہ ہو، جیسے: اللہ تعالیٰ کی معلومات۔

اِس تفصیل سے معلوم ہوا کلی کی اس کے افراد کے خارج میں موجود ہونے، نہ ہونے کے اعتبار سے چھ قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ کلی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا محال ہو، جیسے شریک باری تعالیٰ اور کلیات فرضیہ۔

دوسری قسم: وہ کلی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو، لیکن کوئی فرد نہ پایا جائے، جیسے: عنقا۔

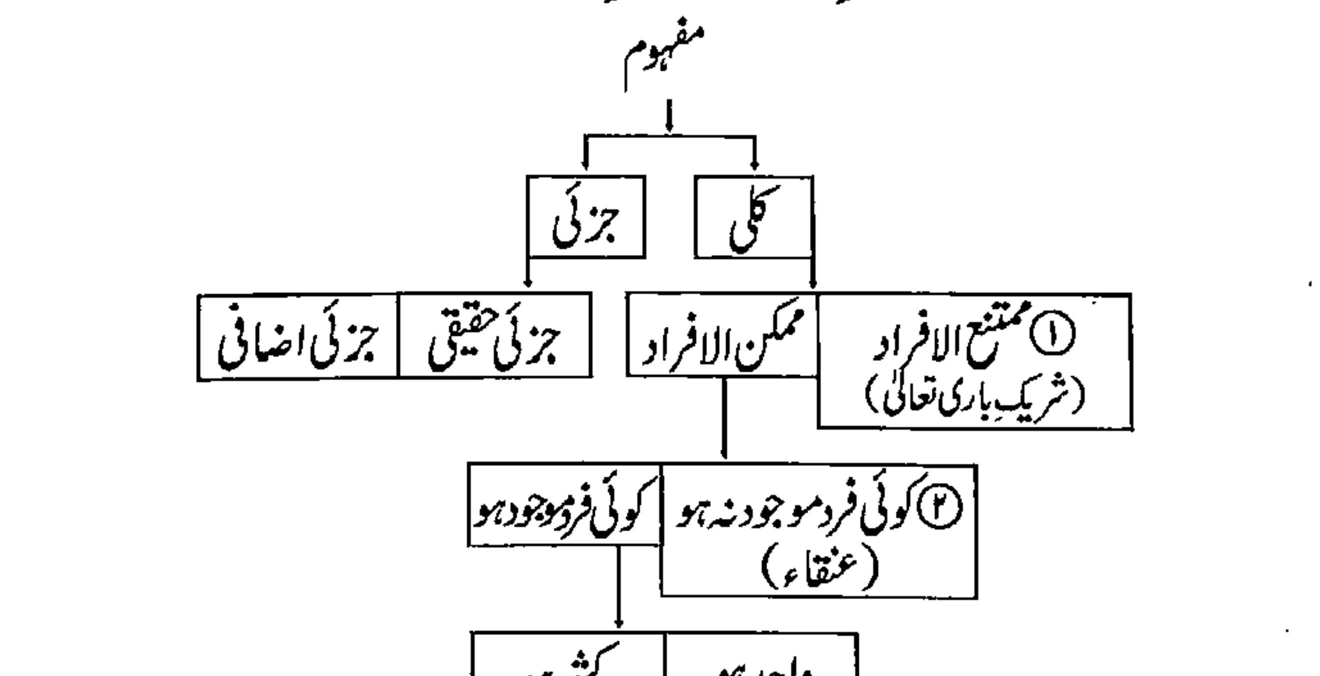
تیسری قسم: وہ کلی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو اور اس کا صرف ایک فرد پایا جائے امکانِ غیر کے ساتھ، جیسے: شمس۔

چوتھی قسم: وہ کلی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو اور اس کا صرف ایک فرد پایا جائے امتناعِ غیر کے ساتھ، جیسے: واجب الوجود کا مفہوم۔

پانچویں قسم: وہ کلی جس کے خارج میں بہت سے افراد پائے جائیں متناہی ہونے کے ساتھ، جیسے: کواکبِ سیارہ۔

چھٹی قسم: وہ کلی جس کے خارج میں بہت سے افراد پائے جائیں غیر متناہی ہونے کے ساتھ، جیسے: باری تعالیٰ کی معلومات۔

نقشہ (٦) در اقسامِ مفہوم و اقسامِ کلی، باعتبار امکان و امتناع



{شرح} قَوْلُهُ: (اَلْمَفْهُوْمُ) أَيْ: مَا حَصَلَ فِي الْعَقْلِ. وَاعْلَمْ أَنَّ مَا يُسْتَفَادُ مِنَ اللَّفْظِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ فُهِمَ مِنْهُ يُسَمَّى مَفْهُوْمًا، وَبِاعْتِبَارِ أَنَّهُ قُصِدَ مِنْهُ يُسَمَّى مَعْنًى وَمَقْصُوْدًا، وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَيْهِ يُسَمَّى مَدْلُوْلًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: (المفهوم) یعنی: وہ چیز جو عقل میں حاصل ہو۔ جان لیجیے کہ وہ چیز جو لفظ سے مستفاد ہوتی ہے اس اعتبار سے کہ اس کو لفظ سے سمجھا جائے، نام رکھا جاتا ہے اس کا مفہوم اور اس اعتبار سے کہ اس کا لفظ سے ارادہ کیا جائے، نام رکھا جاتا ہے اس کا معنی اور مقصود اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے نام رکھا جاتا ہے اس کا مدلول۔

مفہوم کی تعریف، مفہوم، معنی اور مدلول کے درمیان فرق

تشریح: شارح اِس عبارت میں مفہوم کی تعریف نیز مفہوم، مدلول اور معنی کے درمیان اعتباری فرق کو بیان کرر ہے ہیں، فرمایا مفہوم: وہ چیز ہے جو عقل میں حاصل ہو، خواہ اس کا حصول عقل میں بالفعل ہو یا بالقوۃ، بالذات ہو یا بالعرض، عقل میں حصول بالفعل ہو، جیسے: کلیاتِ معلومہ: انسان حیوان وغیرہ۔ عقل میں حصول بالقوۃ ہو، جیسے: وہ کلی جو ہمیں معلوم نہیں ہے۔ بالذات اس کا حصول ہو، جیسے: کلیات۔ بالواسطہ ہو، جیسے: جزئیات، ان کا حصول عقل میں کلیات کے واسطے سے ہوتا ہے۔

پھر شارح نے "واعلم" سے مفہوم، معنی اور مدلول کے درمیان اعتباری فرق کو بیان کیا ہے، فرمایا: لفظ سے جو چیز مستفاد ہوتی ہے اُس کے چار نام ہیں: مفہوم، معنی، مقصود اور مدلول، یہ چاروں حقیقت کے اعتبار سے ایک ہیں؛ لیکن ان کے درمیان اعتباری فرق ہے، وہ یہ ہے کہ لفظ سے حاصل ہونے والی چیز کو مفہوم تو اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ اس کو لفظ سے سمجھا گیا ہے اور معنی ومقصود اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ اس کا لفظ سے ارادہ کیا گیا ہے اور مدلول اس اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے، مثلاً: انسان سے حیوانِ ناطق مستفاد ہوا، پس حیوانِ ناطق: اِس اعتبار سے کہ اس کو انسان سے سمجھا گیا ہے، انسان کا مفہوم ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا انسان سے ارادہ کیا گیا ہے معنی اور مقصود ہے اور اس اعتبار سے کہ اس پر لفظِ انسان دلالت کرتا ہے، مدلول ہے۔

{شرح} قَوۡلُهٗ: (فَرۡضُ صِدۡقِهٖ) اَلۡفَرۡضُ هٰهُنَا بِمَعۡنٰى تَجۡوِيۡزِ الۡعَقۡلِ لَاالتَّقۡدِيۡرِ، فَإِنَّهٗ لَايَسۡتَحِيۡلُ تَقۡدِيۡرُ صِدۡقِ الۡجُزۡئِيِّ عَلٰى كَثِيۡرِيۡنَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (فرض صدقہ) فرض: یہاں تجویز العقل کے معنی میں ہے نا کہ تقدیر کے، کیوں کہ محال نہیں ہے جزئی کے کثیرین پر صدق کو مان لینا۔

فرض کے معانی اور یہاں کونسے معنی مراد ہیں؟

تشریح: شارح اس عبارت میں فرض کے معانی بیان فرما کر ایک معنی کی تعیین فرمارہے ہیں، فرمایا: فرض کے دو معنی ہیں: (۱) تجویز العقل یعنی: عقل کا کسی چیز کو جائز قرار دینا۔ (۲) تقدیر یعنی: مان لینا جو تعلیق اور ادواتِ شرط سے مستفاد ہوتا ہے جیسا کہ شرطیہ کے مقدم میں ہوتا ہے۔ یہاں فرض "تجویزِ عقل" کے معنی میں ہے تقدیر کے معنی میں نہیں، کیوں کہ اگر تقدیر کے معنی میں لیا جائے، تو جزئی میں بھی تکثر پایا جائے گا؛ اس لیے کہ جزئی کے کثیرین پر صدق کو مان لینا محال نہیں ہے؛ اس لیے یہاں فرض تجویزِ عقل کے معنی میں ہے۔

{شرح} قَوۡلُهٗ: (اِمۡتَنَعَتۡ أَفۡرَادُهٗ) كَشَرِيۡكِ الۡبَارِيۡ تَعَالٰى.

ترجمہ: ماتن کا قول: (اس کے افراد ممتنع ہوں) جیسے: شریکِ باری تعالیٰ۔

تشریح: شارح نے کلی ممتنع الافراد کی مثال بیان کی ہے یعنی وہ کلی جس کے کسی بھی فرد کا خارج میں پایا جانا محال ہو، اس کی

مثال: شریکِ باری تعالیٰ ہے؛ اس لیے کہ اس کا کوئی بھی فرد خارج میں نہیں پایا جاسکتا۔

{شرح} قَوْلُهُ: (أَوْ أَمْكَنَتْ) أَيْ: لَمْ يَمْتَنِعْ أَفْرَادُهُ فَيَشْمَلُ الْوَاجِبَ وَالْمُمْكِنَ الْخَاصَّ كِلَيْهِمَا.

ترجمہ: ماتن کا قول: (أو امكنت) یا اس کے افراد ممکن ہوں یعنی: اس کے افراد ممتنع نہ ہوں پس یہ شامل ہوگا واجب اور ممکن خاص دونوں کو۔

افراد کے ممکن ہونے کا مطلب اور شارح کا مقصد

تشریح: اس عبارت میں شارح "أمكنت" کا مطلب بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: کلی کے افراد کے ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے افراد ممتنع نہ ہوں یعنی: ان کا عدم ضروری نہ ہو خواہ وجود ضروری ہو، جیسے: واجب تعالیٰ کہ اس کا عدم محال اور وجود ضروری ہے یا عدم کی طرح وجود بھی ضروری نہ ہو، جیسے: ممکن خاص کہ اس کا نہ عدم ضروری ہوتا ہے اور نہ وجود، پس اس طرح "أمكنت" واجب تعالیٰ اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہے۔

شارح کا مقصد أمكنت کی تفسیر "لم يمتنع أفراده" سے فرما کر ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض اور اس کا جواب سمجھنے کے لیے بہ طور تمہید دو مقدموں کا جاننا ضروری ہے۔

مقدمۂ اولیٰ: سبق میں مذکور متکلمین اور حکماء کی چند اصطلاح: واجب، ممکنِ عام، ممکنِ خاص اور ممتنع کی تعریفات سے متعلق ہے، جن کی تفصیل اِس طرح ہے:

واجب الوجود: وہ موجود ہے جس کا وجود ضروری اور عدم محال ہو، جیسے: باری تعالیٰ کی ذات۔

ممتنع: وہ شے ہے جس کا عدم ضروری ہو اور وجود ضروری نہ ہو بلکہ وجود محال ہو، جیسے: شریکِ باری، اس کا عدم ضروری اور وجود محال ہے۔ فائدہ: وجود سے مراد ایجاب اور عدم سے مراد سلب ہے۔

ممکنِ عام: وہ شے ہے جس کی جانبِ مخالف (چاہے عدم ہو یا وجود) ضروری نہ ہو جبکہ جانبِ موافق ضروری ہو یا ضروری نہ ہو، جیسے: النّار حارّة بالإمكان العام اس میں حرارت کا ثبوت آگ کے لیے اس طرح ہے کہ اس کی جانب مخالف یعنی عدمِ حرارت آگ کے لیے ضروری نہیں ہے۔ واضح رہے کہ جانبِ موافق وہ ایجاب یا سلب ہے جو قضیہ میں بالفعل موجود ہے، لہٰذا اگر قضیہ موجبہ ہے، تو اس میں سلب کو جانبِ مخالف کہیں گے اور اگر قضیہ سالبہ ہے، تو اس میں سلب کو جانبِ موافق اور ایجاب کو جانبِ مخالف کہیں گے۔

ممکن خاص: وہ شے ہے جس کی جانبِ موافق اور جانبِ مخالف دونوں ضروری نہ ہو، جیسے: كل إنسان موجود بالإمكان الخاص (ہر انسان موجود ہے امکان خاص کے ساتھ) یعنی انسان کے لیے نہ وجود ضروری ہے اور نہ عدم۔

مقدمۂ ثانیہ: ممکنِ خاص، واجب اور ممتنع تینوں ممکن عام کے فرد ہیں یعنی یہ تینوں ممکنِ عام کی قسمیں ہیں اس طرح کہ ممکنِ عام کی دو قسمیں ہیں: (۱) ممکنِ عام مقید بجانب الوجود (۲) ممکنِ عام مقید بجانب العدم۔

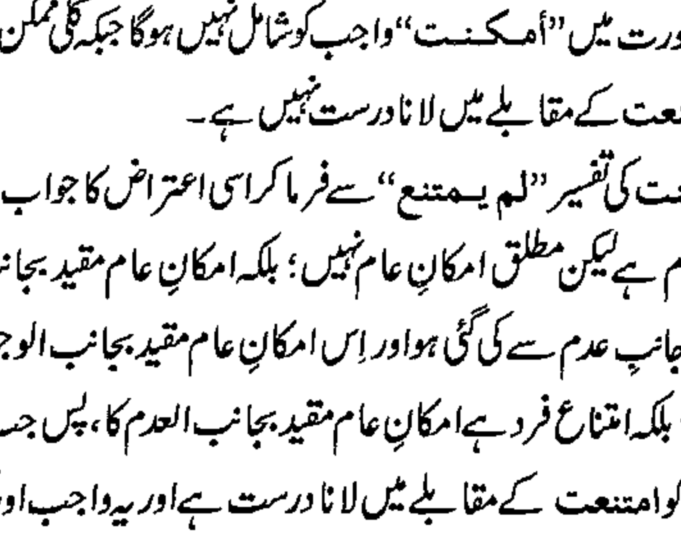
ممکن عام مقید بجانب الوجود: وہ ممکن عام ہے جس کی جانب مخالف عدم (سلب) ہو اور وہ ضروری نہ ہو چاہے جانبِ موافق وجود (ایجاب) ضروری ہو یا وجود بھی ضروری نہ ہو اگر وجود ضروری ہو، تو وہ واجب ہے اور اگر عدم کی طرح وجود بھی ضروری نہ ہو، تو وہ ممکنِ خاص ہے، پس ممکنِ عام مقید بجانب الوجود کے دو فرد ہوئے: واجب اور ممکنِ خاص۔

ممکنِ عام مقید بجانب العدم: وہ ممکن عام ہے جس کی جانب مخالف وجود ہو اور وہ ضروری نہ ہو چاہے جانبِ موافق عدم ضروری ہو یا عدم بھی ضروری نہ ہو اگر عدم ضروری ہو، تو وہ ممتنع ہے اور اگر عدم بھی ضروری نہ ہو، تو وہ ممکنِ خاص ہے، پس ممکنِ عام مقید بجانب العدم کے دو فرد ہوئے: ممتنع اور ممکنِ خاص؛ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ واجب، ممتنع اور ممکنِ خاص تینوں ممکنِ عام کی قسمیں ہیں۔

اعتراض: ان دونوں مقدموں کو جان لینے کے بعد اعتراض کی وضاحت یہ ہے کہ "أمكنت" میں امکان سے کیا مراد ہے؟ امکان سے مراد یا تو امکانِ عام ہوگا یا امکانِ خاص، اگر امکان سے مراد امکانِ عام ہے، تو أمكنت کا تقابل "امتنعت" سے درست نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ امتناع، امکانِ عام کا فرد اور اس کی قسم ہے اور شے کا فرد شے کا مقابل نہیں ہوا کرتا اور اگر امکان سے مراد امکانِ خاص ہے تو اس صورت میں "أمكنت" واجب کو شامل نہیں ہوگا جبکہ کلی ممکن الافراد کی ایک قسم واجب بھی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ "أمكنت" کو امتنعت کے مقابلے میں لانا درست نہیں ہے۔

جواب: شارح نے أمكنت کی تفسیر "لم يمتنع" سے فرما کر اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ہماری مراد امکان سے امکانِ عام ہے لیکن مطلق امکانِ عام نہیں؛ بلکہ امکانِ عام مقید بجانب الوجود ہے یعنی وہ امکانِ عام مراد ہے جس میں ضرورت کی نفی جانبِ عدم سے کی گئی ہو اور اِس امکانِ عام مقید بجانب الوجود کے دو فرد ہیں: واجب اور ممکنِ خاص، امتناع اس کا فرد نہیں ہے؛ بلکہ امتناع فرد ہے امکانِ عام مقید بجانب العدم کا، پس جب امکان سے مراد امکانِ عام مقید بجانب الوجود ہے تو "أمكنت" کو امتنعت کے مقابلے میں لانا درست ہے اور یہ واجب اور ممکنِ خاص دونوں کو شامل ہے۔

نقشہ (۷) در اقسامِ امکان



{شرح} قَوْلُهُ: (وَلَمْ تُوجَدْ) كَالْعَنْقَاءِ.
قوله: (مَعَ إِمْكَانِ الْغَيْرِ) كَالشَّمْسِ.
قَوْلُهُ: (أَوْ اِمْتِنَاعِهِ) كَمَفْهُوْمِ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ.
قَوْلُهُ: (مَعَ التَّنَاهِيْ) كَالْكَوَاكِبِ السَّيَّارَةِ.
قَوْلُهُ: (أَوْ عَدَمِهِ) كَمَعْلُوْمَاتِ الْبَارِيْ عَزَّاسْمُهُ، وَكَالنُّفُوْسِ النَّاطِقَةِ عَلٰى مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (ولم توجد) (اور وہ نہ پائے جائیں) جیسے: عنقا۔ ماتن کا قول: (مع امکان الغیر) (غیر کے ممکن ہونے کے ساتھ) جیسے: سورج۔ ماتن کا قول: (أو امتناعه) (یا اس کے ممتنع ہونے کے ساتھ) جیسے: ''واجب الوجود'' کا مفہوم۔ ماتن کا قول: (مع التناهي) (متناہی ہونے کے ساتھ) جیسے: کواکب سیارہ۔ ماتن کا قول: (أو عدمه) (یا غیر متناہی ہونے کے ساتھ) جیسے: باری تعالیٰ کی معلومات اور جیسے: نفوسِ ناطقہ حکماء کے مذہب پر۔

کلی ممکن الافراد کی مختلف قسموں کی مثالیں

تشریح: شارح کلی ممکن الافراد کی مختلف قسموں کی مثال دے رہے ہیں، فرمایا: وہ کلی ممکن الافراد جس کا کوئی بھی فرد خارج میں پایا جاتا ہو، اس کی مثال عنقاء ہے، اس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن تو ہے، لیکن خارج میں اس کا کوئی فرد نہیں پایا جاتا۔

فائدہ: عنقاء سے کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں: ایک قول: یہ ہے کہ وہ لمبی گردن والا اور کھڑی ناک والا ایک ایسا پرندہ ہے جس کا ایک پر مشرق میں اور دوسرا پر مغرب میں ہے۔

دوسرا قول: عنقا ایک ایسا پرندہ تھا جو پہاڑوں پر رہتا تھا، پرندوں اور جانوروں کا شکار کرتا تھا، ایک مرتبہ وہ گاؤں میں آکر ایک بچے کو اٹھالے گیا، تو لوگوں نے اپنے نبی حضرت حنظلہ بن صفوان علیہ السلام سے شکایت کی، انھوں نے اس کے لیے بددعا فرمادی جس کی وجہ سے اس کی نسل دنیا سے ناپید ہوگئی۔ تیسرا قول: ایک ایسا پرندہ ہے جو پہاڑوں کے برابر انڈے دیتا ہے۔

وہ کلی ممکن الافراد جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو امکانِ غیر کے ساتھ اس کی مثال: سورج ہے۔

وہ کلی ممکن الافراد جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو امتناعِ غیر کے ساتھ اس کی مثال: واجب تعالیٰ کا مفہوم ہے، ''واجب الوجود'' کا مفہوم ہے ''کل ماوجب وجوده وامتنع عدمه'' اس مفہوم کا خارج میں صرف ایک فرد ذاتِ باری تعالیٰ موجود ہے، اور دوسرے فرد کا پایا جانا محال ہے۔

وہ کلی ممکن الافراد جس کے خارج میں بہت سے افراد پائے جاتے ہوں اور ان کی تعداد محدود ہو، اس کی مثال: کواکبِ سیارہ ہے اور وہ کلی جس کے خارج میں بہت سے افراد پائے جائیں غیر متناہی ہونے کے ساتھ یعنی ان کی تعداد غیر محدود ہو، اس کی مثال اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی معلومات ہیں اور حکما کے خیال کے مطابق اس کی مثال نفوسِ ناطقہ ہے، فلاسفہ

عالَم کو قدیم مانتے ہیں اور قیامت کے منکر ہیں، اس لیے نفوسِ ناطقہ یعنی ارواحِ انسانی کی تعداد اُن کے نزدیک غیر متناہی ہے۔

ملحوظہ

(۱) نفسِ ناطقہ: (معقولات کا ادراک کرنے والا نفس) اس سے مراد نفسِ انسانی اور روح ہے، یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے جسمِ انسانی کو زندگی نصیب ہوتی ہے، اور جس کے ذریعہ کلیات و جزئیات مجردہ (غیر مادیہ) کا ادراک کیا جاتا ہے۔
(معین الفلسفہ: ۱۴۵)

{متن} فَصْلٌ: أَلْكُلِّيَّانِ إِنْ تَفَارَقَا كُلِّيًّا، فَمُتَبَايِنَانِ، وَإِلَّا فَإِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ، فَمُتَسَاوِيَانِ -وَنَقِيضَاهُمَا كَكَ- أَوْمِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ، فَأَعَمُّ وَأَخَصُّ مُطْلَقًا، -وَنَقِيضَاهُمَا بِالْعَكْسِ- وَإِلَّا فَمِنْ وَجْهٍ وَبَيْنَ نَقِيضَيْهِمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ.

ترجمہ: یہ فصل ہے (دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں): دو کلی اگر وہ دونوں آپس میں ایک دوسرے سے جدا ہوں کلی طور پر (کوئی بھی کلی دوسری کلی پر صادق نہ آئے کسی بھی طرح)، تو وہ دونوں متبائن ہیں، ورنہ تو اگر وہ دونوں آپس میں ایک دوسرے پر صادق آئیں کلی طور پر دونوں جانب سے، تو وہ متساوی ہیں- اور ان دونوں کی نقیضین اسی طرح ہیں- یا صرف ایک جانب سے، تو وہ عام و خاص مطلق ہیں- اور ان دونوں کی نقیضین برعکس ہیں- ورنہ تو وہ من وجہٍ ہیں اور ان دونوں کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہے متباینین کی طرح۔

ترکیب: "فصلٌ" خبر ہے مبتدا محذوف "هٰذا" کی۔ "الكلّيان" مبتدا، "إن" حرفِ شرط، "تفارقا" فعل "الف"، ضمیر بارز مرفوع متصل راجع بسوئے مبتدا، فاعل، "كلّيا" مفعولِ مطلق بہ تقدیرِ موصوف أي: تفارُقًا كُلِّيًا، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط "فا" جزائیہ "متباينان" خبر مبتدا محذوف "هما" کی، جملہ اسمیہ خبریہ، جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہو کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "إلا" "أي: إن لايتفارقا كلّيا" جملہ فعلیہ خبریہ شرط "فا" جزائیہ "إن" حرفِ شرط "تصادقا" فعل بافاعل "كلّيا" مفعولِ مطلق بہ تقدیرِ موصوف "أي: تصادُقًا كُلّيًا" "من الجانبين" جار مجرور متعلق، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، "فا" جزائیہ "متساويان" مبتدا محذوف "هما" کی خبر ہو کر جزا، جملہ شرطیہ ہو کر معطوف علیہ، "أو" عاطفہ "من جانب واحد" متعلق شرط محذوف "إن تصادقا كليًا" میں فعل کے، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، "فا" جزائیہ "أعم وأخص" ذوالحال "مطلقًا" اسمِ مفعول اس میں "هو" ضمیر مستتر راجع بسوئے ذوالحال بتاویل "كلّ واحد" نائب فاعل، اسمِ مفعول اپنے نائب فاعل سے مل کر حال، ذوالحال حال سے مل کر خبر مبتدا محذوف "هما" کی، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہو کر معطوف علیہ معطوف، "واو" عاطفہ "إلّا" "أي إن لايتصادقا كلّيا من جانبين أو من جانب واحد" بہ ترکیب سابق شرط، "فا" جزائیہ "من وجهٍ" (أي هما أعم وأخصُّ من وجهٍ) جملہ اسمیہ خبریہ

جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہوکر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر جزا ہوئی شرط "وإلا" کی، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہوکر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

"ونقیضاهما کذلک" "واو" حرفِ استیناف "نقیضاهما" مضاف مضاف الیہ سے مل کر مبتدا "کذلک" ظرفِ مستقر "ثابتان" کے متعلق ہوکر خبر۔ "ونقیضاهما بالعکس" کی ترکیب بھی اِسی طرح ہے، البتہ اس میں "هما" ضمیر مجرور کا مرجع "أخص وأعم مطلقًا" ہے۔

"وبین نقیضیهما تباین جزئي" "واو" حرفِ استیناف "بین الخ" "ثابتٌ" کا مفعول فیہ ہوکر خبرِ مقدم "تباین جزئيّ" موصوف صفت مبتدائے مؤخر، جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔ کالمتباینین ظرفِ مستقر ثابت کے متعلق ہوکر خبر مبتدائے محذوف "هذا" کی۔

تحقیق: "تفارقا" تفارق سے اور "تصادقا" تصادق سے فعل ماضی معروف صیغہ تثنیہ مذکر غائب ہے یہ دونوں اور اسی طرح تساوی، تباین چاروں بابِ تفاعل کے مصدر ہیں اور بابِ تفاعل کا خاصہ مشارکت ہے، پس تفارق اور تباین کے معنی ہیں: ہر ایک کا دوسرے سے جدا ہونا یعنی دوسرے پر صادق نہ آنا، تصادق کے معنی ہیں: ہر ایک کا دوسرے پر صادق آنا اور تساوی کے معنی ہیں: ہر ایک کا دوسرے کے مساوی اور برابر ہونا۔

دو کلیّوں کے درمیان نسبت اور نسبت کے اعتبار سے کلیوں کے نام، ہر ایک کی تعریف اور مثال

تشریح: مصنف کلی، جزئی کی تعریف اور کلی کی قسمیں بیان کرنے کے بعد اس فصل میں دو کلیوں اور ان کی نقیضوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت اور نسبت کے اعتبار سے کلیوں کے نام بیان فرما رہے ہیں، جس کی وضاحت یہ ہے کہ:

نسبت: دو چیزوں کے باہمی تعلق کا نام ہے اور یہ باہمی تعلق جس طرح دو کلیوں کے درمیان ہوتا ہے اسی طرح ایک کلی اور ایک جزئی اور دو جزئیوں کے درمیان بھی پایا جاتا ہے، لیکن چار نسبتیں صرف دو کلیوں کے درمیان پائی جاتی ہیں، دو جزئی اسی طرح ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان چاروں نسبتیں نہیں پائی جاتی؛ اس لیے مصنف نے صرف دو کلیوں کے درمیان نسبت کو بیان کیا ہے، پس یاد رکھیں کہ دو کلیوں کے درمیان چار نسبتیں ہوتی ہیں: تساوی، تباین، عموم وخصوص مطلق اور عموم وخصوص من وجہٍ، ان چار نسبتوں کے اعتبار سے کلیوں کے چار نام ہیں: متساویان، متباینان، عام وخاص مطلق، عام وخاص من وجہٍ۔

متساویان: وہ دو کلی ہیں جن کے درمیان جانبین سے تصادق کلی ہو یعنی دونوں کلیوں میں سے ہر کلی دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہو اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت تساوی ہے، جیسے: انسان اور ناطق، یہ دو ایسی کلی ہیں کہ ان میں سے ہر کلی دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے؛ لہٰذا انسان اور ناطق کو متساویان اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو تساوی کہیں گے۔

متباینان: وہ دو کلی ہیں جن کے درمیان دونوں جانب سے تفارق کلی ہو یعنی دونوں کلیوں میں سے کوئی بھی کلی دوسری کلی کے

کسی بھی فرد پر صادق نہ آئے اور ان دونوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت تباین کلی ہے، جیسے: انسان اور حجر، ایسی دو کلی ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی کلی دوسری کلی کے کسی بھی فرد پر صادق نہیں آتی؛ لہٰذا انسان اور حجر کو متباینان اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو تباین کلی کہیں گے۔

عام وخاص مطلق: وہ دو کلی ہیں جن کے درمیان ایک جانب سے تصادق کلی ہو اور دوسری جانب سے تصادق جزئی ہو یعنی ایک کلی تو دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آتی ہو، لیکن دوسری کلی پہلی کلی کے ہر ہر فرد پر صادق نہ آئے؛ بلکہ صرف بعض افراد پر صادق آئے، پس وہ کلی جو دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے، اسے عام مطلق اور وہ کلی جو دوسری کلی کے صرف بعض افراد پر صادق آتی ہے، اُسے خاص مطلق کہا جاتا ہے اور دونوں کو عام وخاص مطلق کہتے ہیں اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو عموم وخصوص مطلق کہتے ہیں، جیسے: انسان اور حیوان ایسی دو کلی ہیں کہ ان میں سے حیوان تو انسان کے ہر ہر فرد پر صادق آتا ہے؛ لیکن انسان حیوان کے ہر ہر فرد پر صادق نہیں آتا صرف بعض افراد پر صادق آتا ہے، لہٰذا حیوان کو عام مطلق اور انسان کو خاص مطلق اور دونوں کو عام وخاص مطلق کہیں گے اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو عموم وخصوص مطلق کہیں گے۔

عام وخاص من وجہٍ: وہ دو کلی ہیں جن کے درمیان دونوں جانب سے تصادق جزئی ہو یعنی دونوں کلیوں میں سے ہر کلی دوسری کلی کے صرف بعض افراد پر صادق آتی ہو اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت عموم وخصوص من وجہٍ ہے، جیسے: حیوان اور ابیض ایسی دو کلی ہیں کہ اِن میں سے ہر کلی دوسری کلی کے صرف بعض افراد پر صادق آتی ہے، تمام افراد پر صادق نہیں آتی؛ لہٰذا حیوان اور ابیض کو عام وخاص من وجہٍ اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو عموم وخصوص من وجہٍ کہیں گے۔

چاروں نسبتوں کی مختصر الفاظ میں تعریف اِس طرح کریں گے:

تساوی: وہ نسبت ہے جو دو متساوی کلیوں کے درمیان پائی جائے، جیسے: انسان اور ناطق کے درمیان پائی جانے والی نسبت۔

تباین: وہ نسبت ہے جو دو متبائن کلیوں کے درمیان پائی جائے، جیسے: انسان اور حجر کے درمیان پائی جانے والی نسبت۔

عموم وخصوص مطلق: وہ نسبت ہے جو دو عام وخاص مطلق کلیوں کے درمیان پائی جائے، جیسے: انسان اور حیوان کے درمیان پائی جانے والی نسبت۔

عموم وخصوص من وجہٍ: وہ نسبت ہے جو دو عام وخاص من وجہٍ کلیوں کے درمیان پائی جائے، جیسے: حیوان اور ابیض کے درمیان پائی جانے والی نسبت۔

{شرح} قَوْلُهُ: "اَلْكُلِّيَّانِ" الخ كُلُّ كُلِّيَّيْنِ لابُدَّ مِنْ أَنْ يَّتَحَقَّقَ بَيْنَهُمَا إِحْدَى النِّسَبِ الْأَرْبَعِ: التَّبَايُنُ الْكُلِّيُّ والتَّسَاوِيُ وَالْعُمُوْمُ الْمُطْلَقُ وَالْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ.

وَذٰلِكَ، لِأَنَّهُمَا إِمَّا أَنْ لَّا يَصْدُقَ شَيْءٌ مِّنْهُمَا عَلٰى شَيْءٍ مِّنْ أَفْرَادِ الْآخَرِ، أَوْ يَصْدُقَ، فَعَلَى الْأَوَّلِ فَهُمَا مُتَبَايِنَانِ كَالْإِنْسَانِ وَالْحَجَرِ، وَعَلَى الثَّانِيْ فَإِمَّا أَنْ لَّا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا صِدْقٌ كُلِّيٌّ مِّنْ جَانِبٍ

أَصْلًا، أَوْيَكُوْنَ، فَعَلَى الْأَوَّلِ فَهُمَا أَعَمُّ وَأَخَصُّ مِنْ وَجْهٍ كَالْحَيَوَانِ وَالْأَبْيَضِ، وَعَلَى الثَّانِيْ، فَإِمَّا أَنْ يَكُوْنَ الصِّدْقُ الْكُلِّيُّ مِنَ الْجَانِبَيْنِ، أَوْمِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ، فَعَلَى الْأَوَّلِ فَهُمَا مُتَسَاوِيَانِ كَالْإِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ، وَعَلَى الثَّانِيْ، فَهُمَا أَعَمُّ وَأَخَصُّ مُطْلَقًا كَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "الکلیان" ہر دو کلی ضروری ہے ان کے درمیان چار نسبتوں: "تباین کلی، تساوی، عموم وخصوص مطلق اور عموم وخصوص من وجہٍ" میں سے کسی ایک کا متحقق ہونا۔ اور وہ اس لیے کہ وہ دونوں یا تو یہ کہ ان میں سے کوئی صادق نہیں آئے گی دوسری کلی کے افراد میں سے کسی بھی فرد پر، یا صادق آئے گی، پس پہلی تقدیر پر وہ دونوں متباین ہیں، جیسے: انسان اور پتھر اور دوسری تقدیر پر پس یا تو یہ کہ ان کے درمیان کسی جانب سے بالکل صدق کلی نہیں ہوگا یا ہوگا، پس پہلی تقدیر پر وہ دونوں عام وخاص من وجہٍ ہیں، جیسے: حیوان اور ابیض اور دوسری تقدیر پر پس یا تو یہ کہ صدق کلی دونوں جانب سے ہوگا، یا ایک جانب سے پس پہلی تقدیر پر وہ دونوں متساوی ہیں، جیسے: انسان اور ناطق اور دوسری تقدیر پر وہ دونوں عام وخاص مطلق ہیں، جیسے: حیوان اور انسان۔

دوکلّیوں کے درمیان نسبِ اربعہ کی وضاحت اور ان کی دلیلِ حصر

تشریح: شارح ماتن کی عبارت "الکلّیا ن الخ" کی وضاحت فرمارہے ہیں، فرمایا: دوکلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کسی ایک نسبت کا پایا جانا ضروری ہے اور وہ چار نسبتیں یہ ہیں: تساوی، تباین، عموم وخصوص مطلق، عموم وخصوص من وجہٍ۔

وَذٰلک الخ سے دلیلِ حصر کو بیان کیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ دوکلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق آئے گی، یا کسی بھی فرد پر صادق نہیں آئے گی، اگر دوکلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی بھی فرد پر صادق نہیں آتی، تو وہ متباین ہیں اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت تباین کلی ہے اور اگر دوکلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق آتی ہے، تو دو صورتیں ہیں، یا تو ان کے درمیان کسی جانب سے صدق کلی ہوگا، یا صدق کلی نہیں ہوگا، اگر ان دونوں کے درمیان کسی جانب سے صدق کلی نہیں ہے، تو وہ عام وخاص من وجہٍ ہیں اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت عموم وخصوص من وجہٍ ہے اور اگر ان کے درمیان کسی جانب سے صدق کلی ہے، تو اب دو صورتیں ہیں یا تو دونوں جانب سے صدق کلی ہوگا، یا صرف ایک جانب سے، اگر دونوں جانب سے صدق کلی ہے، تو وہ متساوی ہیں اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت تساوی ہے اور اگر صرف ایک جانب سے صدق کلی ہے، تو وہ عام وخاص مطلق ہیں اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت عموم وخصوص مطلق ہے۔

متباینین کی مثال: انسان اور حجر ہے، انسان اور حجر میں سے کوئی بھی کلی دوسری کلی کے کسی بھی فرد پر صادق نہیں آتی: لہٰذا انسان اور حجر کو متباینین اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو تباین کہیں گے۔

متساوبین کی مثال: انسان اور ناطق ہے، انسان اور ناطق میں سے ہر کلی دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے؛ لہٰذا انسان اور حجر کو متساوبین اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو تساوی کہیں گے۔

عام وخاص مطلق کی مثال: انسان اور حیوان ہے، ان میں سے حیوان تو انسان کے ہر ہر فرد پر صادق آتا ہے، لیکن انسان حیوان کے ہر ہر فرد پر صادق نہیں آتا، صرف بعض افراد پر صادق آتا ہے؛ لہٰذا حیوان کو عام مطلق اور انسان کو خاص مطلق اور دونوں کو عام وخاص مطلق اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو عموم وخصوص مطلق کہیں گے۔

عام وخاص من وجہٍ کی مثال: حیوان اور ابیض ہے، ان میں سے ہر ایک دوسرے کے صرف بعض افراد پر صادق آتا ہے؛ لہٰذا حیوان اور ابیض کو عام وخاص من وجہٍ اور ان کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو عموم وخصوص من وجہٍ کہیں گے۔

صرف دوکلیوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنے کی وجہ: مناطقہ نے صرف دوکلیوں کے درمیان نسبت کو بیان کیا ہے، دو جزئی اسی طرح ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان نسبت کو بیان نہیں کیا جبکہ نسبت ان کے درمیان بھی ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ چار نسبتیں صرف دوکلیوں کے درمیان پائی جاتی ہیں دو جزئی یا ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان چاروں نسبتیں نہیں پائی جاتیں؛ بلکہ دو جزئی کے درمیان ہمیشہ تباین کی نسبت ہوتی ہے، جیسے: زید اور عمرو اور ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان یا تو تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے یا عموم وخصوص مطلق کی، اگر جزئی کلی کا فرد ہے، تو ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی، جیسے: زید اور انسان اور اگر جزئی اس کلی کا فرد نہیں ہے، تو ان کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی، جیسے: زید اور فرس۔

{شرح} فَمَرْجِعُ التَّسَاوِيْ إِلٰی مُوْجِبَتَیْنِ کُلِّیَّتَیْنِ، نَحْوُ: کُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ وَکُلُّ نَاطِقٍ إِنْسَانٌ. وَمَرْجِعُ التَّبَایُنِ إِلٰی سَالِبَتَیْنِ کُلِّیَّتَیْنِ، نَحْوُ: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَلَاشَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ. وَمَرْجِعُ الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ مُطْلَقًا إِلٰی مُوْجِبَةٍ کُلِّیَّةٍ مَوْضُوْعُهَا الْأَخَصُّ وَمَحْمُوْلُهَا الْأَعَمُّ وَسَالِبَةٍ جُزْئِیَّةٍ مَوْضُوْعُهَا الْأَعَمُّ وَمَحْمُوْلُهَا الْأَخَصُّ، نَحْوُ: کُلُّ إِنْسَانٍ حَیَوَانٌ وَبَعْضُ الْحَیَوَانِ لَیْسَ بِإِنْسَانٍ. وَمَرْجِعُ الْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ مِنْ وَجْهٍ إِلٰی مُوْجِبَةٍ جُزْئِیَّةٍ وَسَالِبَتَیْنِ جُزْئِیَّتَیْنِ، نَحْوُ: بَعْضُ الْحَیَوَانِ أَبْیَضُ، وَبَعْضُ الْحَیَوَانِ لَیْسَ بِأَبْیَضَ، وَبَعْضُ الْأَبْیَضِ لَیْسَ بِحَیَوَانٍ.

ترجمہ: پس تساوی کا لوٹنا دو موجبہ کلیہ کی طرف ہے، جیسے: کُلُّ إنسانٍ ناطقٌ اور کُلُّ ناطقٍ إنسانٌ ۔ اور تباین کا لوٹنا دو سالبہ کلیہ کی طرف ہے، جیسے: لاشيءَ من الإنسان بحجر اور لاشيء من الحجر بإنسان ۔ اور عموم وخصوص مطلق کا لوٹنا ایک ایسے موجبہ کلیہ کی طرف ہے جس کا موضوع خاص اور محمول عام ہے اور ایک سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہے، جیسے: کُلُّ إنسان حیوان اور بعض الحیوان لیس بإنسان ۔ اور عموم وخصوص من وجہ کا لوٹنا ایک موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ جزئیہ کی طرف ہے، جیسے: بعض الحیوان أبیض، بعض الحیوان لیس بأبیض اور بعض الأبیض لیس بإنسان۔

مرجع اسمِ ظرف ہے یا مصدرِ میمی؟ "مرجع" (بکسر الجیم) خلافِ قیاس مصدرِ میمی ہے بمعنیٰ: لوٹنا، یا اسمِ ظرفِ مکان ہے، بمعنیٰ: محلِ رجوع اور مرادی معنیٰ ہیں: موقوف علیہ، دار ومدار۔

دوکلیوں کے درمیان نسبت کو پہچاننے کا معیار اور علامت

تشریح: شارحِ تہذیب: فمرجع التساوي الخ سے دوکلیوں کے درمیان نسبت کو پہچاننے کی علامت اور اس کا معیار بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: جن دوکلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوتی ہے اُس کی علامت یہ ہے کہ ان سے دو سچے موجبہ کلیہ بنتے ہیں، جیسے: انسان اور ناطق، اِن سے دو سچے موجبہ کلیہ بنتے ہیں، یعنی: "كل إنسان ناطق اور كل ناطق إنسان" اس سے معلوم ہوا کہ انسان اور ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اور جن دوکلیوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوتی ہے اُن سے دو سچے سالبہ کلیہ بنتے ہیں، جیسے: انسان اور حجر، اِن سے دو سچے سالبہ کلیہ بنتے ہیں، جیسے: "لا شيء من الإنسان بحجر اور لاشيء من الحجر بإنسان" اس سے معلوم ہوا کہ انسان اور حجر کے درمیان تباین کی نسبت ہے اور جن دوکلیوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے ان سے ایک سچا موجبہ کلیہ اور ایک سچا سالبہ جزئیہ بنتا ہے موجبہ کلیہ کا موضوع خاص مطلق اور سالبہ جزئیہ کا موضوع عام مطلق ہوگا، جیسے: انسان اور حیوان، ان سے ایک سچا موجبہ کلیہ اور ایک سچا سالبہ جزئیہ بنتا ہے، موجبہ کلیہ کا موضوع انسان خاص ہوگا یعنی: كل إنسان حيوان اور سالبہ جزئیہ کا موضوع عام مطلق ہوگا، یعنی: بعض الحيوان ليس بإنسان اس سے معلوم ہوا کہ انسان اور حیوان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اور جن دوکلیوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے اُن سے ایک سچا موجبہ جزئیہ اور دو سچے سالبہ جزئیہ بنتے ہیں، جیسے: حیوان اور ابیض، اِن سے ایک سچا موجبہ جزئیہ یعنی: بعض الحيوان أبيض یا بعض الأبيض حيوان اور دو سچے سالبہ جزئیہ بنتے ہیں یعنی: بعض الحيوان ليس بأبيض، بعض الأبيض ليس بحيوان اِس سے معلوم ہوا کہ حیوان اور ابیض کے درمیان عموم وخصوص من وجہٍ کی نسبت ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جن دوکلیوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے وہاں دو مادّے ہوتے ہیں: ایک مادّہ افتراق کا اور ایک مادّہ اجتماع کا اور جن دوکلیوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہٍ کی نسبت ہوتی ہے، وہاں تین مادّے ہوتے ہیں: ایک مادّہ اجتماع کا اور دو مادّے افتراق کے۔

{متن} وَنَقِيْضَاهُمَا كَذٰلِكَ. ترجمہ: ترجمہ گزر چکا ہے۔

متساوِیین کی نقیضوں کے درمیان نسبت اور نقیض کی تعریف

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ متساوِیین کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: "متساوِیین کی نقیضیں اسی طرح ہیں" اس کا مطلب سمجھنے سے پہلے نقیض کی تعریف جان لینا مناسب ہے، پس یاد رکھیے کہ ہر شے کی نقیض اس کا رفع یعنی

نفی ہے یعنی نسبت کے بیان میں نقیضِ شے کا مطلب: اس کی نفی ہے، جیسے انسان کا رفع: لا انسان اور ناطق کا رفع لا ناطق ہے، پس لا انسان نقیض ہے انسان کی اور لا ناطق نقیض ہے ناطق کی، اسی طرح لا انسان کا رفع لا لا انسان ہے اور نفی کی نفی چوں کہ اثبات ہوتی ہے؛ اس لیے لا انسان کی نقیض انسان ہوگی۔ اس کے بعد عبارت کا مطلب یہ ہے کہ متساویین کی نقیضیں بھی متساویین ہیں، مطلب یہ ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے، تو ان کی نقیضوں کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے یعنی ہر نقیض دوسری نقیض کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے، جیسے: انسان اور ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے تو ان کی نقیض لا انسان اور لا ناطق کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہے یعنی لا انسان، لا ناطق کے ہر ہر فرد پر اور لا ناطق، لا انسان کے ہر ہر فرد پر صادق آتا ہے، پس انسان اور ناطق کی طرح لا انسان اور لا ناطق سے بھی دو سچے موجبہ کلیہ بنیں گے: "كلُّ لاإنسان لاناطقٌ، وَكلُّ لاناطقٍ لاإنسانٌ۔

{شرح} قَولُهُ (وَنَقِيضَاهُمَا كَذٰلِكَ) يَعْنِي: أَنَّ نَقِيضَيِ الْمُتَسَاوِيَيْنِ أَيْضًا مُتَسَاوِيَانِ أَيْ: كُلُّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ أَحَدُ النَّقِيضَيْنِ، صَدَقَ عَلَيْهِ النَّقِيضُ الْآخَرُ؛ إِذْ لَوْ صَدَقَ أَحَدُهُمَا بِدُوْنِ الْآخَرِ، لَصَدَقَ مَعَ عَيْنِ الْآخَرِ ضَرُوْرَةَ اسْتِحَالَةِ ارْتِفَاعِ النَّقِيضَيْنِ، فَيَصْدُقُ عَيْنُ الْآخَرِ بِدُوْنِ عَيْنِ الْأَوَّلِ ضَرُوْرَةَ اسْتِحَالَةِ اجْتِمَاعِ النَّقِيضَيْنِ، وَهٰذَا يَرْفَعُ التَّسَاوِيَ بَيْنَ الْعَيْنَيْنِ، مَثَلًا: لَوْ صَدَقَ اللَّاإِنْسَانُ عَلٰى شَيْءٍ، وَلَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ اللَّانَاطِقُ، فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ النَّاطِقُ هٰهُنَا بِدُوْنِ الْإِنْسَانِ، هٰذَا خُلْفٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وَنَقِيضَاهما كذٰلك" مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ متساویین کی نقیضیں بھی متساویان ہیں یعنی ہر وہ فرد جس پر نقیضین میں سے ایک صادق آئے، تو اس پر دوسری نقیض صادق آتی ہے؛ کیوں کہ اگر ان میں سے ایک صادق آئے دوسری (نقیض) کے بغیر، تو وہ صادق آئے گی دوسری (نقیض) کے عین کے ساتھ ارتفاعِ نقیضین کے محال ہونے کے ضروری ہونے کی وجہ سے، پس صادق آئے گا دوسری (نقیض) کا عین پہلی (نقیض) کے عین کے بغیر اجتماعِ نقیضین کے محال ہونے کے ضروری ہونے کی وجہ سے اور یہ اٹھا دیتا ہے عینین کے درمیان تساوی کو، مثال کے طور پر اگر صادق آئے لا انسان کسی چیز پر اور اس پر لا ناطق صادق نہ آئے، تو یہاں اس پر ناطق صادق آئے گا انسان کے بغیر، یہ خلافِ مفروض ہے۔

متساویین کی نقیضوں کے درمیان نسبت کی وضاحت اور اس کی دلیل

تشریح: شارح مصنف کی عبارت "ونقیضاهما" الخ کی وضاحت فرما رہے ہیں، فرمایا: متساویان کی نقیضیں اسی طرح ہیں یعنی متساویان کی نقیضیں بھی متساویان ہیں مطلب یہ ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے، تو ان کی نقیضوں کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے (باقی مطلب متن کی تشریح میں ملاحظہ فرمائیں)

اِذلو صَدق الخ سے شارحِ تہذیب نے متساویان کی نقیضوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہونے کی دلیل بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر متساوبین کی نقیضوں کے درمیان تساوی کی نسبت کو نہ مانیں، تو تفارق کی نسبت ماننی پڑے گی اور تفارق کی نسبت ماننے کی صورت میں اصل کے درمیان تساوی کی نسبت باقی نہیں رہے گی اور یہ خلافِ مفروض ہے کیوں کہ اصل کے درمیان تساوی کی نسبت مانی جاچکی ہے اس لیے اصل کے درمیان تساوی کی نسبت کا باقی نہ رہنا خلافِ مفروض ہے اور جس چیز کی وجہ سے خلافِ مفروض لازم آئے وہ باطل ہوتی ہے؛ لہٰذا متساویان کی نقیضوں کے درمیان تساوی کی نسبت نہ ماننا باطل ہے، تفصیل اس دلیل کی یہ ہے کہ اگر نقیضین میں سے ایک نقیض جن افراد پر صادق آرہی ہے، اُن افراد پر دوسری نقیض صادق نہ آئے، مثلاً: لا انسان جن افراد پر صادق آرہا ہے، ان پر لا ناطق صادق نہ آئے، تو اس کا عین یعنی ناطق صادق آئے گا کیوں کہ اگر عین بھی صادق نہ آئے یعنی نہ لا ناطق صادق آئے اور نہ ہی ناطق، تو اس صورت میں ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لیے دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا اور جب دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے ساتھ صادق آیا، تو اب دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے ساتھ صادق نہیں آسکتا یعنی ناطق جب لا انسان کے ساتھ آیا، تو ناطق، انسان کے ساتھ صادق نہیں آسکتا؛ کیوں کہ اس صورت میں اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے، اس لیے کہ احد النقیضین دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی، اس صورت میں دو اصل کلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ختم ہوجائے گی یعنی انسان اور ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت نہ رہے گی اور یہ خلافِ مفروض ہے جو کہ باطل ہے اور یہ خلافِ مفروض لازم آیا نقیضین کے درمیان تساوی کی نسبت کو نہ ماننے سے؛ اس لیے ماننا پڑے گا کہ متساوبین کی نقیضوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔

فائدہ: "خُلف"، خلاف المفروض کا اختصار ہے یعنی جو چیز فرض کی گئی ہے اس کے خلاف، مناطقہ کی اصطلاح میں اس کو دلیلِ خلف بھی کہا جاتا ہے یعنی وہ دلیل جس کی وجہ سے خلافِ مفروض لازم آئے۔

{متن} وَنَقِيضَاهُمَا بِالْعَكْسِ. ترجمہ: ترجمہ گزر چکا ہے۔
{شرح} قَولُهُ: (وَنَقِيضَاهُمَا بِالْعَكْسِ) أَيْ: نَقِيضُ الْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ مُطْلَقًا أَعَمُّ وَأَخَصُّ مُطْلَقًا؛ لٰـكِنْ بِعَكْسِ الْعَيْنَيْنِ، فَنَقِيضُ الْأَعَمِّ أَخَصُّ وَنَقِيضُ الْأَخَصِّ أَعَمُّ، يَعْنِي: كُلُّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعَمِّ صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخَصِّ، وَلَيْسَ كُلُّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخَصِّ صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعَمِّ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "ونقيضاهما بالعكس" یعنی عام وخاص مطلق کی نقیض عام وخاص مطلق ہے؛ لیکن عینین کے عکس کے ساتھ، پس عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوگی یعنی ہر وہ فرد جس پر عام کی نقیض صادق آئے، تو اُس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اور ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ فرد جس پر خاص کی نقیض صادق آئے، تو اس پر عام کی نقیض صادق آئے۔

عام وخاص مطلق کی نقیضوں کے درمیان نسبت

تشریح: مصنف نے "ونقیضاهما بالعکس" سے عام وخاص مطلق کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کیا ہے، جس کی تشریح شارح نے اس طرح فرمائی ہے کہ عام وخاص مطلق کی نقیض عام وخاص مطلق ہوتی ہے لیکن عینین کے عکس کے ساتھ یعنی: جن دو کلیوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے، مگر اصل میں جو کلی خاص ہے نقیض میں وہ کلی عام ہو جاتی ہے اور اصل میں جو کلی عام ہے نقیض میں وہ کلی خاص ہو جاتی ہے؛ لہٰذا عام کی نقیض خاص مطلق اور خاص کی نقیض عام مطلق ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ہر وہ فرد جس پر عام کی نقیض صادق آ رہی ہے اس پر خاص کی نقیض بھی صادق آئے گی یعنی خاص کی نقیض کا عام کی نقیض کے ہر ہر فرد پر صادق آنا ضروری ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، کہ ہر وہ فرد جس پر خاص کی نقیض صادق آئے اس پر عام کی نقیض بھی صادق آئے گی یعنی عام کی نقیض کا خاص کی نقیض کے ہر ہر فرد پر صادق آنا ضروری نہیں ہے، مثلاً: انسان اور حیوان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، تو ان کی نقیض لاحیوان اور لاانسان کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی؛ لیکن انسان خاص کی نقیض لاانسان عام اور حیوان عام کی نقیض لاحیوان خاص ہوگی؛ لہٰذا لاانسان تو لاحیوان کے ہر ہر فرد پر صادق آئے گا یعنی: جو لاحیوان ہوگا وہ لاانسان ضرور ہوگا، لیکن لاحیوان لاانسان کے ہر ہر فرد پر صادق نہیں آئے گا یعنی: جو لاانسان ہوگا اس کا لاحیوان ہونا ضروری نہیں ہے ہوسکتا ہے کہ وہ حیوان ہو، جیسے: فرس، لاانسان تو ہے، لیکن لاحیوان نہیں ہے بلکہ حیوان ہے پس لاانسان اور لاحیوان سے بھی انسان اور حیوان کی طرح ایک سچا موجبہ کلیہ اور ایک سچا سالبہ جزئیہ بنے گا، موجبہ کلیہ کا موضوع خاص ہوگا یعنی: کلّ لاحیوان لاإنسان اور سالبہ جزئیہ کا موضوع عام ہوگا یعنی: بعض اللاإنسان لیس بلا حیوان.

{شرح} أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّهُ لَوْ صَدَقَ نَقِيْضُ الْأَعَمِّ عَلٰى شَيْءٍ بِدُوْنِ نَقِيْضِ الْأَخَصِّ، لَصَدَقَ مَعَ عَيْنِ الْأَخَصِّ، فَيَصْدُقُ عَيْنُ الْأَخَصِّ بِدُوْنِ عَيْنِ الْأَعَمِّ، هٰذَا خُلْفٌ، مَثَلاً: لَوْ صَدَقَ اللَّاحَيَوَانُ عَلٰى شَيْءٍ بِدُوْنِ اللَّاإِنْسَانِ، لَصَدَقَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ عَيْنُهُ، وَيَمْتَنِعُ هُنَاكَ صِدْقُ الْحَيَوَانِ لِاسْتِحَالَةِ اجْتِمَاعِ النَّقِيْضَيْنِ، فَيَصْدُقُ الْإِنْسَانُ بِدُوْنِ الْحَيَوَانِ.

ترجمہ: بہر حال پہلا دعویٰ پس اس لیے کہ اگر صادق آئے عام کی نقیض کسی چیز پر خاص کی نقیض کے بغیر، تو وہ صادق آئے گی خاص کے عین کے ساتھ، پس صادق آئے گا اخص کا عین عام کے عین کے بغیر، یہ خلافِ مفروض ہے، مثال کے طور پر: اگر لاحیوان صادق آئے کسی چیز پر لاانسان کے بغیر، تو اس پر انسان صادق آئے گا جو اس کا عین ہے اور ممتنع ہوگا وہاں حیوان کا صادق آنا؛ کیوں کہ محال ہے دونوں نقیضوں کا جمع ہونا پس انسان صادق آئے گا حیوان کے بغیر۔

خاص کی نقیض کے عام کی نقیض کے ہر ہر فرد پر صادق آنے کی دلیل

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب پہلے دعوے کی دلیل بیان فرمارہے ہیں، پہلا دعویٰ یہ ہے کہ جن افراد پر عام کی نقیض صادق آرہی ہے ان پر خاص کی نقیض بھی صادق آئے گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ جن افراد پر عام کی نقیض صادق آرہی ہے اگر ان پر خاص کی نقیض صادق نہ آئے، تو اس کا عین صادق آئے گا، مثلاً: جن افراد پر لاحیوان صادق آرہا ہے اگر ان پر لاانسان صادق نہ آئے تو اس کا عین یعنی انسان صادق آئے گا؛ کیوں کہ اگر عین بھی صادق نہ آئے یعنی نہ لاانسان صادق آئے اور نہ ہی انسان، تو اس صورت میں ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے، اس لیے دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا یعنی انسان، لاحیوان کے ساتھ صادق آئے گا اور جب دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے ساتھ صادق آیا، تو اب دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے ساتھ صادق نہیں آسکتا یعنی انسان جب لاحیوان کے ساتھ صادق آیا، تو اب انسان، حیوان کے ساتھ صادق نہیں آسکتا؛ کیوں کہ اس صورت میں اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے؛ اس لیے احدالنقیضین دوسری نقیض کے عین ساتھ صادق آئے گی یعنی: انسان حیوان کے بغیر صادق آئے گا اور یہ خلافِ مفروض ہے کیوں کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ خاص، عام کے بغیر صادق نہیں آسکتا اور یہاں خاص، عام کے بغیر صادق آرہا ہے اس لیے خلافِ مفروض لازم آیا اور یہ باطل ہے اور قاعدہ ہے جس چیز کی وجہ سے باطل لازم آئے تو وہ بھی باطل ہوتی ہے اور یہ باطل یعنی خلافِ مفروض لازم آیا ہے، اس دعویٰ کو نہ ماننے کی وجہ سے کہ خاص کی نقیض عام کی نقیض کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے؛ لٰہذا ماننا پڑے گا کہ خاص کی نقیض عام کی نقیض کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے۔

{شرح} وَأَمَّا الثَّانِيْ فَلِأَنَّهُ بَعْدَ مَاثَبَتَ أَنَّ كُلَّ نَقِيْضِ الْأَعَمِّ نَقِيْضُ الْأَخَصِّ، لَوْكَانَ كُلُّ نَقِيْضِ الْأَخَصِّ نَقِيْضَ الْأَعَمِّ، لَكَانَ النَّقِيْضَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ، فَيَكُوْنُ نَقِيْضَاهُمَا وَهُمَا الْعَيْنَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ لِمَا مَرَّ، وَقَدْ كَانَ الْعَيْنَانِ أَعَمَّ وَأَخَصَّ مُطْلَقًا، هٰذا خُلْفٌ.

ترجمہ: اور بہر حال دوسرا دعویٰ، تو وہ اس لیے ہے کہ اس کے ثابت ہونے کے بعد کہ عام کی ہر نقیض خاص کی نقیض ہے، اگر خاص کی ہر نقیض عام کی نقیض ہوجائے، تو دونوں نقیض متساوی ہوجائیں گی، پس ان کی نقیض یعنی عینین، متساوی ہوں گے، اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی ہے حالاں کہ عینین عام وخاص مطلق تھے، یہ خلافِ مفروض ہے۔

عام کی نقیض کے خاص کی نقیض کے ہر ہر فرد پر صادق نہ آنے کی دلیل

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب دوسرے دعوے کی دلیل بیان فرمارہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ جن افراد پر خاص کی نقیض صادق آئے گی ان پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر

خاص کی نقیض کی طرح عام کی نقیض بھی خاص کے ہر ہر فرد پر صادق آئے، تو اس صورت میں دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہو جائے گی اور جب ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگئی، تو ان کی نقیض یعنی عینین کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی کیوں کہ متساویین کی نقیضیں متساویین ہوتی ہیں، مثلاً: انسان اور حیوان کی نقیض لا انسان اور لاحیوان میں سے لاحیوان، لا انسان کے ہر ہر فرد پر صادق نہیں آتا؛ کیوں کہ اگر لاحیوان لا انسان کے ہر ہر فرد پر صادق آنے لگے جس طرح لا انسان لاحیوان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے، تو اس صورت میں لا انسان اور لاحیوان کے درمیان تساوی کی نسبت ہو جائے گی اور جب نقیضین کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگئی، تو عینین یعنی حیوان اور انسان کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی اور یہ خلافِ مفروض ہے؛ کیوں کہ انسان اور حیوان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت مانی جاچکی ہے اور یہاں اس کے خلاف لازم آرہا ہے اور یہ خلافِ مفروض لازم آیا ہے دوسرے دعوے کو تسلیم نہ کرنے سے، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ عام کی نقیض خاص کی نقیض کے ہر فرد پر صادق نہیں آتی۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَإِلَّا فَمِنْ وَجْهٍ) أَيْ: وَإِنْ لَمْ يَتَصَادَقَا كُلِّيًّا مِنْ جَانِبَيْنِ، أَوْمِنْ جَانِبٍ وَّاحِدٍ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "والا فمن وجہ" یعنی اگر وہ دونوں کلی باہم ایک دوسرے پر صادق نہ آئیں کلی طور پر دونوں جانب سے یا ایک جانب سے۔

"وإلاّ فمن وجهٍ" کی وضاحت

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب ماتن کے قول "وإلاّ" کی وضاحت فرما رہے ہیں، فرمایا: "وإلّا" کا مطلب ہے: "وإن لم يتصادقا كليا من جانبين أومن جانب واحدٍ" یعنی: اگر دونوں کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی پر کلی طور سے صادق نہ آئے کسی بھی جانب سے، تو وہ دونوں کلی عام وخاص من وجہٍ کہلاتی ہیں۔

{متن} وَبَيْنَ نَقِيضَيهِمَا تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ.

ترجمہ: ترجمہ گزر چکا ہے۔

عام وخاص من وجہٍ اور متباینین کی نقیضوں کے درمیان نسبت

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے عام وخاص من وجہٍ اور متباینین کی نقیضوں کے درمیان نسبت بیان کی ہے، فرمایا: عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے جس طرح متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے پس عبارت میں دو دعوے ہیں: (۱) عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے۔ (۲) متباینین کی نقیضوں کے درمیان بھی تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے (دونوں دعووں کی وضاحت شرح میں ملاحظہ فرمائیں)

{شرح} قَوْلُهُ: (تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ) اَلتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ: هُوَ صِدْقُ كُلٍّ مِّنَ الْكُلِّيَّيْنِ بِدُوْنِ الْآخَرِ فِي الْجُمْلَةِ، فَإِنْ صَدَقَا أَيْضًا مَعًا، كَانَ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِّنْ وَجْهٍ، وَإِنْ لَمْ يَصْدُقَا مَعًا أَصْلًا، كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كُلِّيٌّ، فَالتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ يَتَحَقَّقُ فِيْ ضِمْنِ الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْهٍ وَفِيْ ضِمْنِ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ أَيْضًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: (تباين جزئي) تباین جزئی: وہ دو کلیوں میں سے ہر کلی کا دوسری کے بغیر کسی بھی جگہ صادق آنا ہے، پس اگر وہ دونوں (کلی) ایک ساتھ بھی صادق آجائیں تو ان دونوں (کلیوں) کے درمیان عموم من وجہ ہوگا اور اگر وہ دونوں (کلی) ایک ساتھ بالکل صادق نہ آئیں، تو ان دونوں (کلیوں) کے درمیان تباین کلی ہوگا، پس تبایُنِ جزئی متحقق ہوتا ہے عموم من وجہٍ کے ضمن میں اور تباین کلی کے ضمن میں بھی۔

تبایُنِ جزئی کی تعریف اور اس کو مستقل نسبت قرار نہ دینے کی وجہ

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے ماتن کی عبارت "وبين نقيضيهما تباين جزئي" کی تشریح فرمارہے ہیں چناں چہ شارح نے تشریح کرتے ہوئے دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) تبایُنِ جزئی کی تعریف (۲) مصنفؒ کے دعوے "وبين نقيضيها تباين جزئي" کی وضاحت۔

پس تباین جزئی کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: تبایُنِ جزئی کی تعریف ہے: دو کلیوں میں سے ہر کلی کا دوسری کے بغیر فی الجملہ صادق آنا "في الجمله" کا مطلب ہے "في بعض المواد" یعنی دو کلیوں میں سے ہر کلی کا دوسری کے بغیر بعض مادّوں میں صادق آنا، پھر بعض مادّوں میں ہر کلی کا دوسری کلی کے بغیر صادق آنا عام ہے چاہے وہ دونوں دوسرے بعض مادّوں میں بھی ایک دوسرے کے بغیر صادق آئیں یعنی ہمیشہ ہر کلی دوسری کے بغیر صادق آئے، یا دوسرے بعض مادّوں میں دونوں ایک ساتھ صادق آئیں، پس اگر وہ دونوں کلیاں کسی مادّے میں ایک ساتھ صادق آئیں اور کسی مادّے میں ایک دوسرے کے بغیر صادق آئیں، تو اس صورت میں ان دونوں کلیوں کے درمیان عموم من وجہٍ کی نسبت ہوگی اور اگر وہ دونوں کلیاں کسی بھی مادّے میں ایک ساتھ صادق نہ آئیں، بلکہ ہمیشہ ایک دوسرے کے بغیر صادق آئیں، تو اس صورت میں ان دو کلیوں کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی؛ لہٰذا تبایُنِ جزئی کے تحقق کی دو صورتیں ہوئیں: (۱) کبھی تبایُنِ جزئی پایا جاتا ہے عموم من وجہٍ کے ضمن میں (۲) کبھی تبایُنِ جزئی پایا جاتا ہے تباین کلی ضمن میں۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ تبایُنِ جزئی کے دو فرد ہیں: (۱) عموم من وجہٍ (۲) تبایُنِ کلی ان دونوں کے مجموعے کو تبایُنِ جزئی کہا جاتا ہے اور چوں کہ تبایُنِ جزئی: تبایُنِ کلی اور عموم من وجہٍ کے ضمن میں پایا جاتا ہے؛ اس لیے اسے مستقل نسبت قرار نہیں دیا گیا۔

{شرح} ثُمَّ إِنَّ الْأَمْرَيْنِ اللَّذَيْنِ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْهٍ، قَدْ يَكُوْنُ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ أَيْضًا كَالْحَيَوَانِ وَالْأَبْيَضِ؛ فَإِنَّ بَيْنَ نَقِيْضَيْهِمَا -وَهُمَا اللَّاحَيَوَانُ وَاللَّاأَبْيَضُ- أَيْضًا عُمُوْمًا مِنْ

وَجهٍ، وَقَد یَكُونُ بَینَ نَقِیضَیهِمَا تَبَایُنٌ كُلِّيٌّ كَالحَیَوَانِ وَاللَّاإِنسَانِ؛ فَإِنَّ بَینَهُمَا عُمُومًا مِن وَجهٍ، وَبَینَ نَقِیضَیهِمَا -وَهُمَا اللَّاحَیَوَانُ وَالإِنسَانُ- مُبَایَنَةٌ كُلِّیَّةٌ؛ فَلِهٰذَا قَالُوا: إِنَّ بَینَ نَقِیضَيِ الأَعَمِّ وَالأَخَصِّ مِن وَجهٍ تَبَایُنًا جُزئِیًّا لَا العُمُومَ مِن وَجهٍ فَقَط، وَلَا التَّبَایُنَ الكُلِّيَّ فَقَط.

ترجمہ: پھر وہ دو چیزیں جن کے درمیان عموم من وجہ ہے کبھی ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم من وجہ ہوتا ہے، جیسے: حیوان اور ابیض، پس بے شک ان کی نقیضوں یعنی لاحیوان اور لا ابیض کے درمیان بھی عموم من وجہ ہے اور کبھی ان کی نقیضوں کے درمیان تباینِ کلی ہوتا ہے، جیسے: حیوان اور لا انسان، پس بے شک ان کے درمیان عموم من وجہ ہے اور ان کی نقیضوں یعنی لاحیوان اور انسان کے درمیان تباین کلی ہے، پس اسی وجہ سے مناطقہ نے کہا: کہ عام وخاص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے نہ صرف عموم من وجہ اور نہ صرف تباینِ کلی۔

عام وخاص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہونے کی وضاحت

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے مصنفؒ کے دعوے: "وبین نقیضیهما تباین جزئي" کی وضاحت فرما رہے ہیں، دعویٰ یہ ہے کہ عام وخاص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے شارح فرماتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دو کلی جن کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے ان کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم من وجہ کی نسبت ہوتی ہے اور کبھی تباین کلی کی، عموم من وجہ کی نسبت ہو، جیسے: حیوان اور ابیض، ان کے درمیان عموم من وجہ ہے ان کی نقیض لاحیوان اور لا ابیض کے درمیان بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے؛ کیوں کہ ایک مادّہ میں دونوں جمع ہوجاتے ہیں، جیسے: کالا پتھر اور دو مادّوں میں دونوں جدا رہتے ہیں: لاحیوان ہو لا ابیض نہ ہو، جیسے: سفید پتھر، لا ابیض ہو لاحیوان نہ ہو، جیسے: کالی بھینس، معلوم ہوا کہ دونوں کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے۔ تباینِ کلی کی نسبت ہو، جیسے: حیوان اور لا انسان ان کے درمیان عموم من وجہ ہے کیوں کہ ایک مادے میں دونوں جمع ہوجاتے ہیں، جیسے: فرس اور دو مادّوں میں جدا رہتے ہیں: حیوان ہو لا انسان نہ ہو، جیسے: زید، لا انسان ہو حیوان نہ ہو، جیسے: پتھر، معلوم ہوا کہ ان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے، لیکن ان کی نقیض لاحیوان اور انسان کے درمیان تباینِ کلی کی نسبت ہے کیوں کہ دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کے کسی بھی فرد پر صادق نہیں آتا، پس چوں کہ عام وخاص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم من وجہ کی نسبت ہوتی ہے اور کبھی تباین کی اور ان دونوں کے مجموعہ کا نام تباینِ جزئی ہے؛ اس لیے مناطقہ نے کہا ہے کہ عام وخاص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے نہ صرف عموم من وجہ اور نہ صرف تباینِ کلی اگر یوں کہتے کہ عام وخاص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، تو دوسرا فرد تباینِ کلی رہ جاتا اور اگر یوں کہتے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان تباینِ کلی کی نسبت ہوتی ہے، تو دوسرا فرد عموم من وجہ رہ جاتا؛ اس لیے مصنفؒ نے ایسا لفظ استعمال کیا جو دونوں کو شامل ہوجائے اور وہ ہے تباینِ جزئی۔

{شرح} قَوْلُهُ: (كَالْمُتَبَايِنَيْنِ) أَيْ: كَمَا أَنَّ بَيْنَ نَقِيْضَي الْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ مُبَايَنَةً جُزْئِيَّةً، كَذٰلِكَ بَيْنَ نَقِيْضَي الْمُتَبَايِنَيْنِ تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ، فَإِنَّهُ لَمَّا صَدَقَ كُلٌّ مِنَ الْعَيْنَيْنِ مَعَ نَقِيْضِ الْآخَرِ، صَدَقَ كُلٌّ مِنَ النَّقِيْضَيْنِ مَعَ عَيْنِ الْآخَرِ، فَصَدَقَ كُلٌّ مِنَ النَّقِيْضَيْنِ بِدُوْنِ الْآخَرِ فِي الْجُمْلَةِ، وَهُوَ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "كالمتباينين" یعنی: جیسا کہ عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے، اسی طرح متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے؛ کیوں کہ جب عینین میں سے ہر ایک صادق آئے دوسرے کی نقیض کے ساتھ، تو صادق آئے گی نقیضین میں سے ہر ایک دوسری کے عین کے ساتھ، پس نقیضین میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق آئے گی اور یہی تباینِ جزئی ہے۔

"كالمتباينين" کی تشریح اور شارح کے مقصد کی وضاحت

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے ماتن کی عبارت "كالمتباينين" کی تشریح فرمارہے ہیں، مصنفؒ نے فرمایا ہے: "عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے جس طرح متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے"، شارح فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ "جس طرح عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے، اسی طرح متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے"، شارح تہذیب یہ مطلب بیان کر کے ایک اعتراض کو دُور کرنا چاہتے ہیں، اعتراض اور جواب کو سمجھنے کے لیے بطورِ تمہید تین باتیں جان لینی ضروری ہیں، ملاحظہ فرمائیں:

تشبیہ اور اس کے ارکانِ اربعہ نیز تشبیہِ مقلوب کی تعریفات وامثلہ:

(۱) پہلی بات: تشبیہ کہتے ہیں: "ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف میں شریک کرنا کسی ادات کے ذریعے" پہلی چیز جس کو شریک کیا جائے اس کو مُشَبَّہ اور دوسری چیز جس کے ساتھ شریک کیا جائے اس کو مُشَبَّہ بِہٖ کہتے ہیں اور وہ وصف جس میں مشبّہ اور مشبّہ بہ دونوں کو شریک کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اس کا نام وجہِ تشبیہ ہے اور وہ لفظ جس کے ذریعے تشبیہ دی جائے اداتِ تشبیہ کہلاتا ہے؛ پس تشبیہ کے چار رکن ہوئے: (۱) مشبّہ (۲) مشبّہ بہ (۳) وجہِ تشبیہ (۴) اداتِ تشبیہ، چاروں کی الگ الگ تعریف اِس طرح ہے:

مشبّہ: وہ چیز ہے جس کو کسی وصف میں دوسری چیز کے ساتھ شریک کیا جائے۔

مشبّہ بہ: وہ چیز ہے جس کے ساتھ کسی چیز کو کسی وصف میں شریک کیا جائے۔

وجہِ تشبیہ: وہ وصف ہے جس میں مشبہ اور مشبہ بہ کو شریک کرنے کا ارادہ کیا جائے۔

اداتِ تشبیہ: وہ لفظ ہے جس کے ذریعے تشبیہ دی جائے۔

سب کی مثال، جیسے: اَلْعِلْمُ كَالنُّوْرِ فِيْ الْهِدَايَة (علم روشنی کی طرح ہے ہدایت میں) اس مثال میں علم کو نور کے ساتھ شریک کیا گیا ہے وصفِ ہدایت میں کاف حرفِ تشبیہ کے ذریعے؛ لہٰذا علم مشبّہ، نور مشبّہ بہ، کاف اداتِ تشبیہ، ہدایت وجہِ تشبیہ ہے اور اس شریک کرنے کا نام تشبیہ ہے۔

(۲) دوسری بات: تشبیہ کی ایک قسم تشبیہِ مقلوب ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ تشبیہِ مقلوب: وہ تشبیہ ہے جس میں مشبہ کو مشبہ بہ بنادیا گیا ہو یہ دعویٰ کرنے کے لیے کہ وجہِ تشبیہ مشبہ کے اندر زیادہ ظاہر اور زیادہ قوی ہے، جیسے: شاعر کا شعر ہے:

بَدَا الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ ❖ وَجْهُ الْخَلِيْفَةِ حِيْنَ يُمْتَدَحُ

(صبح نمودار ہوئی گویا کہ اس کی چمک، خلیفہ کا چہرہ ہے جس وقت خلیفہ کی تعریف کی جاتی ہے)

اس شعر میں تشبیہ مقلوب ہے کیوں کہ حقیقت میں مشبّہ "وجه الخليفة" ہے اور "غُرَّة الصَّباح" مشبہ بہ ہے؛ لیکن شاعر نے "غُرّة الصباح" مشبہ بہ کو مشبہ اور "وجه الخليفة" مشبہ کو مشبہ بہ بنادیا، یہ دعویٰ کرنے کے لیے کہ بادشاہ کے چہرے میں چمک زیادہ ظاہر ہے۔

(۳) تیسری بات: تشبیہ کے صحیح ہونے کے لیے وجہِ تشبیہ کا مشبہ بہ میں معلوم ہونا ضروری ہے؛ لیکن تشبیہ مقلوب کی صورت میں جو مشبہ بہ بن رہا ہے اس میں وجہِ تشبیہ کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہے۔

ان تینوں باتوں کو جان لینے کے بعد اعتراض کی تقریر ملاحظہ کیجیے:

اعتراض یہ ہے کہ "كالمتباينين" سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ مصنفؒ نے عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو تشبیہ دی ہے متباینین کی نقیضوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کے ساتھ، تو عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت مشبّہ اور متباینین کی نقیضوں کے درمیان پائی جانے نسبت مشبّہ بہ ہوئی اور وجہِ تشبیہ تباین جزئی ہے؛ لہٰذا اس تشبیہ کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کا ہونا پہلے سے معلوم ہو، حالاں کہ اس سے پہلے متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کا ہونا معلوم نہیں ہوا؛ اس لیے عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کو متباینین کی نقیضوں کے ساتھ تشبیہ دینا درست نہیں ہے، پس اعتراض کا خلاصہ یہ ہوا کہ مصنفؒ کی یہ تشبیہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ مشبہ بہ میں وجہِ تشبیہ معلوم نہیں ہے۔

شارح نے "أي: كَمَا الخ" کے ذریعے عبارت کی وضاحت فرما کر اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تشبیہ، تشبیہِ مقلوب ہے یعنی حقیقت میں مشبہ متباینین کی نقیضوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت ہے اور مشبہ بہ عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جیسے عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے، اسی طرح متبائنان کی نقیضوں کے درمیان بھی تباینِ جزئی ہوتا ہے؛ لیکن مصنفؒ نے جو مشبہ تھا اس کو مشبہ بہ بنادیا اور جو مشبہ بہ تھا اس کو مشبہ بنادیا یہ دعویٰ کرنے کے لیے کہ مشبہ یعنی متباینین کی نقیضوں کے درمیان واقع ہونے

والا تباین جزئی زیادہ ظاہر اور قوی ہے، حاصلِ کلام یہ ہے کہ یہ تشبیہِ مقلوب ہے اور تشبیہِ مقلوب میں جو مشبہ بہ بن رہا ہے اس میں وجہ تشبیہ کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہوتا، اس لیے یہ تشبیہ درست ہے۔ بہر حال مصنفؒ نے کالمتبائنین میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے۔

متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہونے کی دلیل:

فَإنه لمّا صدق الخ سے شارح نے اس دعوے کی دلیل بیان کی ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان تباینِ کلی کی نسبت ہوتی ہے اُن میں سے کوئی بھی کلی دوسری کلی کے ساتھ صادق نہیں آتی بلکہ ہر کلی دوسری کلی کی نقیض کے ساتھ صادق آتی ہے، جیسے: انسان اور حجر میں انسان صادق آتا ہے حجر کی نقیض لاحجر کے ساتھ اور حجر صادق آتا ہے انسان کی نقیض لاانسان کے ساتھ، تو جب عینین میں سے ہر کلی دوسری کلی کی نقیض کے ساتھ صادق آتی ہے، تو لامحالہ نقیضین میں سے بھی ہر نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی اور جب نقیضین میں سے ہر ایک دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی، تو نقیضین میں سے بھی ہر ایک دوسری کے بغیر فی الجملہ پائی جائے گی اور اسی کا نام تباین جزئی ہے خلاصہء دلیل یہ ہوا کہ متباینین کی نقیضیں چوں کہ ایک دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق آتی ہیں؛ اس لیے متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے۔

{شرح} ثُمَّ إِنَّهُ قَدۡ يَتَحَقَّقُ فِيۡ ضِمۡنِ التَّبَايُنِ الۡكُلِّيِّ كَالۡمَوۡجُوۡدِ والۡمَعۡدُوۡمِ، فَإِنَّ بَيۡنَ نَقِيۡضَيۡهِمَا -وَهُمَا اللَّامَوۡجُوۡدُ وَاللَّامَعۡدُوۡمُ- أَيۡضًا تَبَايُنًا كُلِّيًّا، وَقَدۡ يَتَحَقَّقُ فِيۡ ضِمۡنِ الۡعُمُوۡمِ مِنۡ وَجۡهٍ كَالۡإِنۡسَانِ وَالۡحَجَرِ فَإِنَّ بَيۡنَ نَقِيۡضَيۡهِمَا -وَهُمَا اللَّاإِنۡسَانُ وَاللَّاحَجَرُ- عُمُوۡمًا مِنۡ وَجۡهٍ، وَلِذَا قَالُوۡا إِنَّ بَيۡنَ نَقِيۡضَيۡهِمَا مُبَايَنَةً جُزۡئِيَّةً حَتّٰى يَصِحَّ فِي الۡكُلِّ، هٰذَا.

ترجمہ: پھر بے شک وہ (تباین جزئی) کبھی متحقق ہوتا ہے تباینِ کلی کے ضمن میں، جیسے: موجود اور معدوم پس بے شک ان کی نقیضوں، یعنی لاموجود اور لامعدوم کے درمیان بھی تباین کلی ہے اور کبھی متحقق ہوتا ہے عموم من وجہٍ کے ضمن میں، جیسے: انسان اور حجر، پس بے شک ان کی نقیضوں یعنی لاانسان اور لاحجر کے درمیان عموم من وجہٍ ہے اور اسی وجہ سے مناطقہ نے کہا: کہ ان کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی ہوتا ہے تاکہ وہ صحیح ہو جائے تمام میں، اس کو یاد کرلو اور اس کو ضبط کرلو۔

متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی کی وضاحت

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباینِ جزئی کی نسبت کو واضح فرما رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ تباینِ جزئی کے دو فرد ہیں: (۱) تباینِ کلی (۲) عموم من وجہٍ یعنی: تباینِ جزئی کبھی عموم من وجہٍ کے ضمن میں پایا جاتا ہے اور کبھی تباین کلی کے ضمن میں پس متباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت کا مطلب یہ ہے کہ ان کی

نقیضوں کے درمیان کبھی عموم من وجہٍ کی نسبت ہوتی ہے اور کبھی تباین کلی کی، تباین کلی کی نسبت ہو، جیسے: موجود اور معدوم، ان کے درمیان تباین کلی ہے، اِن کی نقیض: لاموجود اور لامعدوم کے درمیان بھی تباین کلی کی نسبت ہے، عموم من وجہٍ کی نسبت ہو، جیسے: انسان اور حجر، ان کی نقیض لاانسان اور لاحجر کے درمیان عموم من وجہٍ کی نسبت ہے، تو متباینان کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم من وجہٍ کی نسبت ہوتی ہے اور کبھی تباین کلی کی اور ان دونوں کے مجموعے کا نام تبایُنِ جزئی ہے؛ اسی وجہ سے مناطقہ نے کہا ہے کہ متبایِنین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے۔

"هٰـذا" کی تحقیق: هٰـذا کی تحقیق میں چند اقوال ہیں: (۱) پہلا قول یہ ہے کہ هٰـذا خبر ہے مبتدا محذوف: "الأمـر" کی (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ هٰذا مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے: کما ذُکِرَ پوری عبارت "هٰذا کما ذُکِرَ" ہے (یہ اسی طرح ہے جس طرح ذکر کیا گیا)۔ (۳) تیسرا قول یہ ہے کہ هٰـذا میں هـا اسم فعل بمعنی "خُـذْ" ہے اور "ذا" اسمِ اشارہ مفعول بہ ہے (۴) چوتھا قول یہ ہے کہ "هــا" حرفِ تنبیہ اور "ذا" اسمِ اشارہ ہے اور یہ مفعول بہ ہے خُــذْ فعلِ امر محذوف کا، یہی قول مشہور ہے۔ واضح رہے کہ "هٰذا" کے ذریعہ اس مقام کی اہمیت کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔

{شرح} اِعْـلَـمْ أَيْضًا أَنَّ الْمُصَنِّفَ أَخَّرَ ذِكْرَ نَقِيْضَيِ الْمُتَبَايِنَيْنِ بِوَجْهَيْنِ: اَلْأَوَّلُ: قَصْدُ الاخْتِصَارِ بِقِيَاسِهٖ عَلٰى نَقِيْضِ الْأَعَمِّ وَالْأَخَصِّ مِنْ وَجْهٍ، وَالثَّانِيْ: أَنَّ تَصَوُّرَ التَّبَايُنِ الْجُزْئِيِّ مِنْ حَيْثُ إِنَّهٗ مُجَرَّدٌ عَنْ خُصُوْصِ فَرْدَيْهِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى تَصَوُّرِ فَرْدَيْهِ اللَّذَيْنِ هُمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ وَالتَّبَايُنُ الْكُلِّيُّ، فَقَبْلَ ذِكْرِ فَرْدَيْهِ كِلَيْهِمَا لَايَتَأَتّٰى ذِكْرُهٗ.

ترجمہ: یہ بھی جان لیجیے کہ مصنفؒ نے مؤخر کیا متبایِنین کی نقیضوں کے ذکر کو دو وجہوں سے: پہلی وجہ: اختصار کا قصد کرنا ہے متبایِنین کی نقیض کو عام وخاص من وجہٍ کی نقیض پر قیاس کر کے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تبایُنِ جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ وہ خالی ہو اپنے دونوں فردوں کی خصوصیت سے موقوف ہے اس کے دونوں فردوں کے تصور پر جو کہ عموم من وجہٍ اور تبایُنِ کلی ہیں، پس اس کے دونوں فردوں کے ذکر کیے جانے سے پہلے تبایُنِ جزئی کا ذکر حاصل نہیں ہوگا۔

متبایِنین کی نقیضوں کو مؤخر کرنے کی وجہ

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے متساویان، عام خاص مطلق اور عام وخاص من وجہٍ کو بیان کر کے ان کے فوراً بعد ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کیا ہے، لیکن متبایِنین کو تو سب سے پہلے بیان کیا ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو آخر میں بیان کیا ہے اِس کی کیا وجہ ہے؟ حاصلِ اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے متبایِنین کی نقیضوں کے تذکرہ کو کیوں مؤخر کیا؟ جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے متبائنان کی نقیضوں کے تذکرہ کو دو وجہ سے مؤخر کیا ہے:

(۱) **پہلی وجہ**: اختصار کا ارادہ کرنا ہے متباینین کی نقیضوں کو عام وخاص من وجہٍ کی نقیض پر قیاس کر کے، مطلب یہ ہے کہ مصنفؒ نے متباینین کی نقیض کو آخر میں اس لیے ذکر کیا ہے تا کہ عبارت مختصر ہو جائے کیوں کہ متون میں اختصار اولیٰ ہوتا ہے اور زیادہ اختصار اس صورت میں ممکن تھا کہ پہلے عام وخاص من وجہٍ کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کیا جائے پھر ان پر متباینین کی نقیضوں کو قیاس کر لیا جائے۔

(۲) **دوسری وجہ**: یہ ہے کہ تباینِ جزئی کے دو فرد ہیں: (۱) عموم من وجہٍ (۲) تباینِ کلی؛ اس لیے تباینِ جزئی کا سمجھنا موقوف ہے تباینِ کلی اور عموم وخصوص من وجہٍ کے سمجھنے پر، اب اگر مصنفؒ متباینین کی نقیضوں کو آخر میں ذکر نہ کرتے، تو تباینِ جزئی کا مفہوم اچھی طرح سمجھ میں نہ آتا؛ اس لیے ان کو آخر میں ذکر کیا۔

فائدہ: من حیث کا مطلب یہ ہے کہ تباینِ جزئی میں دو حیثیتیں ہیں: (۱) تباینِ جزئی کا مفہوم (۲) تباینِ جزئی کا تحقق یعنی پایا جانا، تباینِ جزئی کے مفہوم کے دو فرد ہیں: (۱) تباینِ کلی (۲) عموم من وجہٍ، اور تباینِ جزئی کا تحقق کسی ایک فرد کے ضمن میں ہوتا ہے یا تو تباین کلی کے ضمن میں یا عموم من وجہٍ کے ضمن میں، تو من حیث إنّہ مُجَرَّدٌ الخ کا مطلب یہ ہوا کہ تباینِ جزئی کا تصور جو اس کے دونوں جزء کے تصور پر موقوف ہے، یہ اس وقت ہے جبکہ تباین جزئی کے مفہوم کا لحاظ کیا جائے، لیکن اگر اس کے کسی ایک فرد کے ضمن میں موجود ہونے کا لحاظ کیا جائے، تو اس صورت میں اس کا تصور دونوں فردوں کے تصور پر موقوف نہیں ہوگا بلکہ صرف اسی فرد کے تصور پر موقوف ہوگا جس کے ضمن میں وہ پایا جا رہا ہے، اگر تباینِ کلی کے ضمن میں متحقق ہے، تو تباینِ کلی کے تصور پر اس کا تصور موقوف ہوگا اور اگر عموم من وجہٍ کے ضمن میں پایا جا رہا ہے، تو پھر عموم من وجہٍ کے تصور پر اس کا تصور موقوف ہوگا۔

{متن} وَقَدْ يُقَالُ الْجُزْئِيُّ لِلْأَخَصِّ مِنَ الشَّيْءِ وَهُوَ أَعَمُّ.

ترجمہ: اور کبھی کہا جاتا ہے جزئی اس مفہوم کو جو شے سے خاص ہو دراں حالاں کہ وہ عام ہوتا ہے/ اور وہ عام ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ یا استینافیہ "یقال" فعل مضارع مجہول "الجزئيّ" نائب فاعل، "لام" حرفِ جر "الأخصّ" اسم تفضیل "ھو" ضمیر مرفوع متصل مستتر جو راجع ہے موصوف محذوف "المفھوم" کی طرف، فاعل "من الشيء" جار مجرور متعلق اسم تفضیل کے، اسمِ تفضیل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر ذوالحال، "واو" حالیہ "ھو" ضمیر مرفوع منفصل راجع بسوئے "أخص من الشيء" مبتدا، "أعم" اسمِ تفضیل اپنے فاعل سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر مجرور، جار مجرور سے مل کر متعلق فعل مجہول کے الخ۔ "وھو أعم" کی دوسری ترکیب: "واو" حرفِ استیناف "ھو" ضمیر راجع بسوئے "الجزئيّ بھذا المعنی" مبتدا، "أعمّ" خبر، الخ۔

فائدہ: دونوں ترکیب کی صورت میں ترجمہ الگ الگ کریں گے اور "ھو" ضمیر کا مرجع بھی مختلف ہوگا، جیسا کہ ترکیب کے دوران اس کی صراحت کی گئی ہے۔

جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کی تعریف، ان کے درمیان نسبت، نیز ہر ایک کی وجہ تسمیہ

تشریح: مصنفؒ اس عبارت میں جزئی کے دوسرے معنی بیان فرمارہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ جزئی کے دو معنی ہیں ایک معنی کے اعتبار سے جزئی کو جزئی حقیقی اور دوسرے معنی کے اعتبار سے جزئی اضافی کہا جاتا ہے، جزئی حقیقی کی تعریف گزر چکی ہے یعنی "ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین" یعنی جزئی: وہ مفہوم ہے جو کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، جیسے: زید۔

وجہ تسمیہ: اس کا نام حقیقی اس وجہ سے رکھا گیا کہ حقیقی کے معنی ہیں: "فی نفسہ، فی ذاتہ" چوں کہ اس کا جزئی ہونا اپنی ذات کے اعتبار سے ہے، اس لیے اس کو جزئی حقیقی کہتے ہیں۔

جزئی اضافی کی تعریف: مصنفؒ نے الأخص من الشيء سے کی ہے یعنی جزئی اضافی: وہ مفہوم ہے جو کسی چیز سے خاص ہو یعنی کسی عام چیز کے تحت داخل ہو، جیسے: انسان یہ حیوان عام کے تحت داخل ہے، پس انسان حیوان سے خاص ہے؛ لہٰذا انسان کو جزئی اضافی کہیں گے۔

وجہِ تسمیہ: اضافی کے معنی ہیں منسوب الی الغیر یعنی: جو غیر کی طرف منسوب ہو، چوں کہ اس کا جزئی ہونا دوسرے کے اعتبار سے ہے؛ اس لیے اس کو جزئی اضافی کہتے ہیں۔

"وهو اعم" کے ذریعے مصنفؒ نے جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت بیان کی ہے فرمایا: وہ یعنی جزئی اضافی عام ہے جزئی حقیقی سے یعنی دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی حقیقی خاص مطلق ہے اور جزئی اضافی عام مطلق ہے، لہٰذا ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی، جیسے: زید جزئی حقیقی بھی ہے اور جزئی اضافی بھی؛ لیکن ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں ہے، جیسے: انسان جزئی اضافی تو ہے، لیکن جزئی حقیقی نہیں ہے (دونوں دعووں کی دلیل شرح میں ملاحظہ فرمائیں)

{شرح} قَولُهُ: (وَقَدْ يُقَالُ آه) يَعْنِي: أَنَّ لَفظَ الْجُزئِيِّ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْمَفْهُومِ الَّذِي يَمْتَنِعُ أَنْ يَجُوزَ صِدقُهُ عَلَى كَثِيرِيْنَ، كَذٰلِكَ يُطلَقُ عَلَى الأَخَصِّ مِنْ شَيْءٍ، فَعَلَى الأَوَّلِ يُقَيَّدُ بِقَيْدِ الحَقِيقِيِّ وَعَلَى الثَّانِيْ بِالإِضَافِيِّ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وَقَد يُقال الخ" مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ لفظ جزئی جیسا کہ بولا جاتا ہے اس مفہوم پر جس کے کثیرین پر صادق آنے کا جواز ممتنع ہو، اسی طرح بولا جاتا ہے اس مفہوم پر جو کسی چیز سے خاص ہو، پس پہلے مفہوم پر جزئی کو مقید کیا جاتا ہے حقیقی کی قید کے ساتھ اور دوسرے مفہوم پر اضافی کے ساتھ۔

"وَقَد يقال الجزئي" کی وضاحت

تشریح: شارح تہذیب اس عبارت میں ماتن کی عبارت "وقد يقال الجزئي للأخص من الشيء" کی تشریح

فرما رہے ہیں، فرمایا: وقـد يقـال الخ سے مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ جس طرح جزئی اس مفہوم کو کہا جاتا ہے جو کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، اسی طرح اس مفہوم کو بھی جزئی کہا جاتا ہے جو کسی چیز سے خاص ہو یعنی کسی عام کے تحت داخل ہو، مطلب یہ ہے کہ جزئی کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے (باقی تشریح متن کی تشریح میں ملاحظہ فرمائیں)

{شرح} وَالۡـجُـزۡئِـيُّ بِـالۡـمَـعۡـنَى الثَّانِيۡ أَعَمُّ مِنۡهُ بِالۡمَعۡنَى الۡأَوَّلِ، إِذۡ كُلُّ جُزۡئِيٍّ حَقِيۡقِيٍّ فَهُوَ مُنۡدَرِجٌ تَـحۡـتَ مَـفۡـهُوۡمٍ عَامٍّ وَأَقَلُّهُ الۡمَفۡهُوۡمُ وَالشَّيۡءُ وَالۡأَمۡرُ وَلَاعَكۡسَ، إِذِ الۡجُزۡئِيُّ الۡإِضَافِيُّ قَدۡ يَكُوۡنُ كُلِّيًّا كَالۡإِنۡسَانِ بِالنِّسۡبَةِ إِلَى الۡحَيَوَانِ

ترجمہ: اور جزئی بالمعنی الثانی عام ہے جزئی بالمعنی الاوّل سے کیوں کہ ہر جزئی حقیقی پس وہ داخل ہے عام مفہوم کے تحت اور اس کا کم سے کم درجہ مفہوم، شے اور امر ہے اور اس کا عکس نہیں ہے کیوں کہ جزئی اضافی کبھی کلی ہوتی ہے جیسے: انسان نسبت کرتے ہوئے حیوان کی طرف۔

"وھو أعمُّ" کی مدلّل وضاحت

تشریح: شارح تہذیب اِس عبارت میں ماتن کی عبارت وھو أعم کی تشریح فرمارہے ہیں؛ چناں چہ تشریح کرتے ہوئے تین باتیں بیان کی ہیں: (۱) ھو ضمیر کا مرجع (۲) عبارت کی وضاحت (۳) عبارت میں ذکرہ کردہ دعوے کی دلیل۔

پس شارح فرماتے ہیں کہ جزئی بالمعنی الثانی عام ہے جزئی بالمعنی الاوّل سے، الجزئی بالمعنی الثانی کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مصنف کے قول وھو أعم میں ھو ضمیر کا مرجع "الجزئي بالمعنى الثاني" ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جزئی بالمعنی الثانی یعنی جزئی اضافی، جزئی بالمعنی الاول یعنی جزئی حقیقی سے عام ہے یعنی دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی حقیقی خاص مطلق اور جزئی اضافی عام مطلق ہے پس ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی؛ لیکن ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں ہے تو یہ دو دعوے ہوئے، إذ كـل جـزئـيّ الـخ سے پہلے دعوے کی دلیل بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ہر جزئی حقیقی، عام مفہوم کے تحت داخل ہوتی ہے اور مفہوم عام سے مراد عام ہے چاہے وہ خاص کلی ہو جو اپنے افراد کے لیے ذاتی ہوا کرتی ہے، یا وہ عام کلی ہو جو اپنے افراد کے لیے ذاتی نہیں ہوتی، اوّل کی مثال، جیسے: زید، یہ جزئی حقیقی ہے اور انسان مفہوم عام کے تحت داخل ہے، جو ایک خاص کلی ذاتی ہے؛ لہٰذا زید جزئی حقیقی ہونے کے ساتھ جزئی اضافی بھی ہے۔ دوسرے کی مثال، جیسے: ذاتِ واجب الوجود "اللہ تعالیٰ" جزئی حقیقی ہے اور ایک عام مفہوم کے تحت داخل ہے، یعنی ذاتِ واجب الوجود خود ایک مفہوم یا ایک امر یا ایک شے ہے جو ایک عام کلی ہے اور اپنے افراد کے لیے ذاتی نہیں ہے، اسی کے تحت یہ داخل ہے؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ جزئی حقیقی ہونے کے ساتھ جزئی اضافی بھی ہے، الغرض ہر جزئی حقیقی چوں کہ ایک عام مفہوم کے تحت داخل ہوتی ہے اور وہ چیز جو عام شے کے تحت داخل ہو، اس کو جزئی اضافی کہتے ہیں؛ اس لیے ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوتی ہے۔

"وأقلّه المفهوم" سے شارح کا مقصد: شارح کا مقصد "وأقله المفهوم" سے دراصل ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض یہ ہے کہ یہ کہنا کہ "جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے" درست نہیں ہے؛ اِس لیے کہ ہر جزئی حقیقی مفہوم عام کے تحت داخل نہیں ہوتی؛ کیوں کہ ذاتِ واجب الوجود (اللہ تعالیٰ) جزئی حقیقی ہے؛ لیکن اس کے لیے کوئی ایسی کلی نہیں ہے جس کے تحت یہ داخل ہو؛ کیوں کہ اگر اس کے لیے کوئی ایسی کلی ہو جس کے تحت یہ داخل ہے، تو اس صورت میں ذاتِ واجب الوجود کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب حادث ہوتا ہے، جو واجب الوجود کی شان کے خلاف ہے؛ اِس لیے ذاتِ واجب الوجود کے لیے کوئی ایسی کلی نہیں ہے جس کے تحت یہ داخل ہو، پس جب ایسا ہے، تو یہ جزئی حقیقی تو ہوگی؛ مگر مفہومِ عام کے تحت داخل نہ ہونے کی وجہ سے جزئی اضافی نہیں ہوگی، پس جب ہر جزئی حقیقی جزءِ اضافی نہیں ہے تو ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہ ہوگی؛ بلکہ عموم من وجہٍ کی نسبت ہوگی، حاصلِ اعتراض یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم من وجہٍ کی نسبت ہے، عموم خصوص مطلق کی نسبت نہیں ہے۔ شارح نے وأقله المفهوم ... سے اِسی اعتراض کا جواب دیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مفہوم عام کے تحت جزئی حقیقی کے داخل نہ ہونے کی جو وجہ معترض نے بیان کی ہے یہ اُس وقت درست ہوگی جبکہ ذاتِ واجب الوجود کے لیے کوئی ایسی کلی ہو جو اپنے افراد کے لیے ذاتی ہوتی ہے؛ لیکن اگر ایسا نہ ہو؛ بلکہ وہ عام کلی مفہوم یا امر یا شے کے تحت داخل ہو، تو اس صورت میں یہ خرابی لازم نہیں آئے گی اور یہاں ایسا ہی ہے؛ کیوں کہ مفہوم عام سے مراد عام ہے کہ وہ چاہے ایسی کلی ہو جو اپنے ماتحت افراد کے لیے ذاتی ہے، جیسے: انسان، حیوان وغیرہ، یا وہ ایسی کلی ہو جو اپنے افراد کے لیے ذاتی نہیں ہے، جیسے: مفہوم، شے، امر، یہ ایسی عام کلی ہیں جو اپنے افراد کے لیے ذاتی نہیں ہیں اور جب یہ عام ہیں تو ان کے تحت داخل ہونے والی جزئی حقیقی، جزئی اضافی بن جائے گی؛ لہٰذا ذاتِ واجب الوجود "اللہ تعالیٰ" اگر چہ کسی ایسی کلی کے تحت داخل نہیں ہے جو اپنے افراد کے لیے ذاتی ہوتی ہے، مگر مفہوم، شے یا امر کے تحت ضرور داخل ہے؛ اِس لیے ذاتِ واجب الوجود جزئی حقیقی ہونے کے ساتھ جزئی اضافی بھی ہے اور جب ایسا ہے تو جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔

إذ الجزئي الإضافي الخ سے دوسرے دعویٰ کی دلیل بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ بعض مرتبہ جزئی اضافی کلی ہوتی ہے، جیسے: انسان یہ مفہوم عام حیوان کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے جزئی اضافی ہے اور یہ کلی بھی ہے اور کلی کا جزئی حقیقی ہونا ممتنع ہے؛ اس لیے ہر جزئی اضافی، جزئی حقیقی نہیں ہوتی۔

ملحوظہ

بعض حضرات کے نزدیک ان دونوں کے درمیان عموم من وجہٍ کی نسبت ہے؛ کیوں کہ ان میں تین مادّے پائے جاتے ہیں: ایک مادّۂ اجتماع وہ زید ہے اور دو مادّۂ افتراق ایک افتراقی مادّہ ذاتِ واجب الوجود ہے، یہ صرف جزئی حقیقی ہے، دوسرا افتراقی مادّہ انسان ہے، یہ صرف جزئی اضافی ہے۔ واضح رہے کہ ان حضرات کے نزدیک ذاتِ واجب الوجود صرف جزئی حقیقی اس لیے ہے کہ

یہ حضرات ذاتِ واجب الوجود کو مفہومِ عام کے تحت داخل نہیں مانتے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ واجب الوجود کو مفہومِ عام کے تحت داخل ماننے سے اس کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور ترکیب کے لیے حدوث لازم ہے جو واجب الوجود کی شان کے خلاف ہے۔

{شرح} وَلَکَ أَنْ تَحْمِلَ قَوْلَهُ "وَهُوَ أَعَمُّ" عَلٰى جَوَابِ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ كَأَنَّ قَائِلًا يَقُوْلُ الْأَخَصُّ عَلٰى مَاعُلِمَ سَابِقًا هُوَ الْكُلِّيُّ الَّذِيْ يَصْدُقُ عَلَيْهِ كُلِّيٌّ آخَرُ صِدْقًا كُلِّيًّا وَلَا يَصْدُقُ هُوَ عَلٰى ذٰلِكَ الْآخَرِ كَذٰلِكَ، وَالْجُزْئِيُّ الْإِضَافِيُّ لَايَلْزَمُ أَنْ يَّكُوْنَ كُلِّيًّا؛ بَلْ قَدْ يَكُوْنُ جُزْئِيًّا حَقِيْقِيًّا، فَتَفْسِيْرُ الْجُزْئِيِّ الْإِضَافِيِّ بِالْأَخَصِّ بِهٰذَا الْمَعْنٰى تَفْسِيْرٌ بِالْأَخَصِّ.

فَأَجَابَ بِقَوْلِهٖ: "وَهُوَ أَعَمُّ" أَيِ الْأَخَصُّ الْمَذْكُوْرُ هٰهُنَا أَعَمُّ مِنَ الْمَعْلُوْمِ سَابِقًا آنِفًا، وَمِنْهُ يُعْلَمُ أَنَّ الْجُزْئِيَّ بِهٰذَا الْمَعْنٰى أَعَمُّ مِنَ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيْقِيِّ فَيُعْلَمُ بَيَانُ النِّسْبَةِ الْتِزَامًا.

وَهٰذَا مِنْ فَوَائِدِ بَعْضِ مَشَايِخِنَا أَطَابَ اللّٰهُ ثَرَاهُ.

ترجمہ: اور تیرے لیے جائز ہے کہ تو محمول کرے مصنفؒ کے قول: "وهو أعم" کو ایک سوالِ مقدر کے جواب پر گویا کہ کوئی کہنے والا کہتا ہے کہ أخص اس تفسیر کے مطابق جو پہلے جانی گئی وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی صادق آتی ہو کلی طور پر اور صادق نہ آتی ہو وہ (کلی) اس دوسری پر اس طرح اور جزئی اضافی کے لیے کلی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی وہ جزئی حقیقی ہوتی ہے، پس جزئی اضافی کی "أخص بِهٰذا الْمَعنٰى" کے ذریعے تفسیر کرنا خاص کے ذریعے تفسیر کرنا ہے۔ پس جواب دیا مصنفؒ نے اپنے قول: "وهو أعم" سے یعنی یہاں ذکر کردہ أخص عام ہے اُس خاص سے جو ابھی پہلے معلوم ہوا ہے اور اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس معنی میں جزئی عام ہے جزئی حقیقی سے، پس نسبت کا بیان التزاماً معلوم ہوگا۔ اور یہ ہمارے بعض اساتذہ کے فائدوں میں سے ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کی قبر کو پاکیزہ بنائے۔

لغات: "أطاب الله" بابِ افعال سے فعل ماضی معروف ہے أطاب إطابة: اچھا بنانا، پاکیزہ بنانا "ثری" کے معنی ہیں: نمناک مٹی، مراد قبر ہے، بعض نسخوں میں "طاب ثراه" ہے، اس صورت میں معنی ہوں گے: "ان کی قبر پاکیزہ رہے" یہ دعائیہ جملہ ہے۔

"وهو أَعمّ" کا دوسرا مطلب

تشریح: مصنفؒ کی عبارت "هو أعم" کا ایک مطلب تو شارح تہذیب نے یہ بیان کیا ہے کہ "هو" ضمیر "جزئي بالمعنى الثاني" یعنی جزئی اضافی کی طرف راجع ہے اور مصنفؒ کا مقصد اس عبارت سے جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے، اب یہاں سے شارح اس کا ایک دوسرا مطلب بیان فرما رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ "وهو أعم" میں "هو" ضمیر کا مرجع جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کردہ "أخص" ہے، اس صورت میں یہ عبارت ایک سوالِ مقدر کا جواب

ہوگی، سوالِ مقدر کی تقریر یہ ہے کہ مصنفؒ نے جزئی اضافی کی تعریف "أخص من الشيء" کے ذریعے کی ہے اور خاص وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی کلی طور پر صادق آتی ہو یعنی اس کے ہر ہر فرد پر دوسری کلی صادق آتی ہو؛ لیکن وہ خاص اس دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق نہ آتا ہو، جیسے: انسان، یہ ایسی کلی ہے جس کے ہر ہر فرد پر حیوان صادق آتا ہے لیکن انسان حیوان کے ہر ہر فرد پر صادق نہیں آتا ہے، لہٰذا انسان کو خاص مطلق کہیں گے، خاص کی یہ تعریف نسبت کے بیان میں عام وخاص مطلق کی تعریف سے معلوم ہو چکی ہے خاص کی اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ خاص کا کلی ہونا ضروری ہے اور چوں کہ جزئی اضافی کی تعریف خاص سے کی گئی ہے؛ اس لیے اس میں ذکر کردہ خاص کا بھی کلی ہونا ضروری ہوگا جبکہ معرَّف (بالفتح) یعنی جزئی اضافی کا کلی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جزئی اضافی کبھی جزئی حقیقی بھی ہوتی ہے، پس جزئی اضافی عام ہوئی اور معرِّف (بالکسر) خاص ہے، تو عام کی تعریف خاص سے کرنا لازم آیا اور تعریف بالأخص (خاص کے ذریعے تعریف کرنا) جائز نہیں ہے، اس لیے مصنف کا جزئی اضافی کی تعریف لفظِ خاص کے ذریعہ کرنا درست نہیں، مصنفؒ نے "وهو أعم" کے ذریعہ اِس اعتراض کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ "وهو أعم" میں "ھو" ضمیر کا مرجع وہ اخص ہے جو یہاں ذکر کیا گیا ہے یعنی جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کردہ أخص؛ ھو ضمیر کا مرجع ہے اور مطلب عبارت کا یہ ہے کہ جزئی اضافی کی تعریف میں جس خاص کا ذکر ہوا ہے یہ عام ہے اُس خاص سے جو عام وخاص مطلق کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے؛ کیوں کہ عام وخاص مطلق کے بیان میں خاص کے مفہوم کا کلی ہونا ضروری ہے اور یہاں خاص سے مراد وہ مفہوم ہے جو کسی عام کے تحت داخل ہو چاہے وہ کلی ہو یا جزئی، پس یہ خاص، عام ہوا، جب جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کردہ خاص، عام ہو گیا تو اب تعریف بالأخص لازم نہیں آئے گی۔

ومنه أي من كون الأخص المذكور ههُنا أعم من الأخصّ المعلوم سابقًا یعنی جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کردہ اخص کے عام ہونے سے یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ جزئی اضافی جزئی حقیقی سے عام ہے، پس اس صورت میں نسبت التزاماً معلوم ہوگی، وضاحت اس کی یہ ہے کہ اگر "هو أعم" میں ھو ضمیر کا مرجع جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کردہ اخص کو قرار دے کر اس عبارت کو سوالِ مقدر کے جواب پر محمول کیا جائے، تو اس صورت میں "وهو أعم" سے جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت صراحتاً معلوم نہیں ہوگی، بلکہ التزاماً معلوم ہوگی؛ کیوں کہ اس صورت میں "وهو أعم" کا مفہوم صریح یہ ہے کہ جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کردہ خاص، عام ہے اُس خاص سے جو نسبت کے بیان میں معلوم ہوا ہے اور اسی سے ضمناً یہ بات بھی معلوم ہو رہی ہے کہ جزئی اضافی اور جزئی حقیقی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اور ضمناً یہ بات اِس طرح معلوم ہو رہی ہے کہ جزئی اضافی کی تعریف خاص کے ذریعے کی گئی ہے جو کہ عام ہے پہلے والے خاص سے تو خاص مفسَّر ہوا اور مفسِّر کا عموم مستلزم ہوتا ہے مفسَّر کے عموم کو، لہٰذا جب مفسِّر: خاص، عام ہے تو مفسَّر: جزئی اضافی بھی عام ہوگا، پس اس طرح جزئی اضافی کا جزئی حقیقی سے عام ہونا معلوم ہو گیا۔

وهذا من فوائد الخ شارح فرماتے ہیں صورت مذکورہ میں جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کا التزاماً (ضمناً) معلوم ہونا یہ بات ہمارے بعض مشائخ کی بتلائی ہوئی ہے۔

{متن} وَالْكُلِّيَّاتُ خَمْسٌ. ترجمہ: اور کلیات پانچ ہیں۔

کلی کی دوسری تقسیم

تشریح: دو کلیوں اور ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے مصنفؒ کلی کی افراد موجودہ کے اعتبار سے دوسری تقسیم بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: کلیات پانچ ہیں یعنی کلی کی اس کے افرادِ موجودہ کے اعتبار سے پانچ قسمیں ہیں: (۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل (۴) خاصہ (۵) عرضِ عام۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَالْكُلِّيَّاتُ) أَيِ الْكُلِّيَّاتُ الَّتِيْ لَهَا أَفْرَادٌ بِحَسَبِ نَفْسِ الْأَمْرِ فِي الذِّهْنِ أَوِ الْخَارِجِ مُنْحَصِرَةٌ فِيْ خَمْسَةِ أَنْوَاعٍ، وَأَمَّا الْكُلِّيَّاتُ الْفَرْضِيَّةُ الَّتِيْ لَامِصْدَاقَ لَهَا خَارِجًا وَلَا ذِهْنًا، فَلَا يَتَعَلَّقُ بِالْبَحْثِ عَنْهَا غَرَضٌ يُعْتَدُّ بِهِ.

ثُمَّ الْكُلِّيُّ إِذَا نُسِبَ إِلٰى أَفْرَادِهِ الْمُحَقَّقَةِ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ، فَإِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ عَيْنَ حَقِيْقَةِ تِلْكَ الْأَفْرَادِ، وَهُوَ النَّوْعُ، أَوْجُزْءَ حَقِيْقَتِهَا؛ فَإِنْ كَانَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ شَيْءٍ مِنْهَا وَبَيْنَ بَعْضٍ آخَرَ، فَهُوَ الْجِنْسُ، وَإِلَّا فَهُوَ الْفَصْلُ وَيُقَالُ لِهٰذِهِ الثَّلَاثَةِ "ذَاتِيَّاتٌ" أَوْخَارِجًا عَنْهَا، وَيُقَالُ لَهُ "الْعَرَضِيُّ" فَإِمَّا أَنْ يُّخْتَصَّ بِأَفْرَادِ حَقِيْقَةٍ وَاحِدَةٍ، أَوْلَايُخْتَصَّ فَالْأَوَّلُ: هُوَ الْخَاصَّةُ، وَالثَّانِيْ: هُوَ الْعَرْضُ الْعَامُّ.
فَهٰذَا دَلِيْلُ انْحِصَارِ الْكُلِّيِّ فِي الْخَمْسَةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "والکلیات" یعنی وہ کلیات جن کے لیے افراد ہیں نفس الامر کے اعتبار سے ذہن میں یا خارج میں منحصر ہیں پانچ قسموں میں اور بہر حال وہ کلیات فرضیہ جن کا کوئی مصداق نہیں ہے خارج میں اور نہ ذہن میں، پس ان کے بارے میں بحث کرنے سے کوئی معتد بہ (قابلِ توجہ) غرض متعلق نہیں ہے۔

پھر کلی جب اس کی نسبت کی جائے اس کے ان افراد کی طرف جو نفس الامر میں متحقق ہیں پس یا تو یہ کہ وہ کلی ان افراد کی حقیقت کا عین ہوگی وہ نوع ہے، یا افراد کی حقیقت کا جز ہوگی، پس اگر وہ تمام مشترک ہو بعض افراد اور دوسرے بعض افراد کے درمیان، تو وہ جنس ہے ورنہ تو فصل ہے اور تینوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے یا وہ افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اور اس کو عرضی کہا جاتا ہے، پس یا تو یہ کہ وہ خاص ہوگی ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ یا خاص نہیں ہوگی، پس پہلا وہ خاصہ ہے اور دوسرا وہ عرضِ عام ہے، پس یہ کلی کے پانچ قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔

"والکلیات خمس" کی تشریح

تشریح: یہاں سے شارح تہذیبؒ ماتنؒ کے قول "والکلّیات خمسٌ" کی تشریح فرمارہے ہیں، تشریح میں شارح نے

تین باتیں بیان کی ہیں: (۱) یہاں کلیات سے کونسی کلیات مراد ہیں (۲) کلیاتِ خمسہ کی دلیلِ حصر (۳) ان کلیاتِ خمسہ میں سے بعض ذاتی ہیں اور بعض عرضی ہیں۔

کلّیاتِ نفس الامریہ اور کلیاتِ فرضیہ: پہلی بات کی تفصیل یہ ہے کہ کلیات کی دو قسمیں ہیں: (۱) کلیاتِ نفس الامریہ (۲) کلیاتِ فرضیہ۔

کلیاتِ نفس الامریہ: وہ کلیات ہیں جن کے افراد نفس الامر کے اعتبار سے خارج یا ذہن میں پائے جاتے ہوں، اوّل کی مثال، جیسے: انسان، یہ ایسی کلی ہے جس کے افراد: زید، عمر، بکر وغیرہ نفس الامر کے اعتبار سے خارج میں پائے جاتے ہیں، ثانی کی مثال، جیسے: شمس، اس کے افراد نفس الامر کے اعتبار سے ذہن میں پائے جاتے ہیں۔

فائدہ: نفس الامر کے اعتبار سے کسی چیز کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود واقعی ہے یعنی کسی کے فرض کرنے سے اس کا وجود نہیں ہے بلکہ بذات خود وہ چیز موجود ہے، جیسے: طلوعِ شمس اور وجودِ نہار کے درمیان ملازمت نفس الامری ہے، پس افراد کے نفس الامر کے اعتبار سے خارج یا ذہن میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی کے فرض کیے بغیر بذاتِ خود ذہن یا خارج میں موجود ہیں۔

کلیاتِ فرضیہ: وہ کلیات ہیں جن کے افراد نفس الامر کے اعتبار سے نہ خارج میں موجود ہوں اور نہ ذہن میں بلکہ ان کو فرض کرلیا گیا ہو، جیسے: لاشئ، لاموجود۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں کلیات سے پہلی قسم کی کلیات مراد ہیں اور کلیات فرضیہ جن کا کوئی وجود نہیں ہے نہ خارج میں اور نہ ذہن میں، ان سے بحث کرنے سے کوئی معتدبہ فائدہ متعلق نہیں ہے کیوں کہ منطق علومِ حکمیہ کا آلہ ہے اور ان میں کوئی قضیہ ایسا نہیں ہے جس کا موضوع اور محمول کلیاتِ فرضیہ میں سے کوئی کلی ہو اور ایک وجہ ان سے بحث نہ کرنے کی یہ ہے کہ وہ معدومات ہیں اور معدوم چیزوں کے احوال جاننے میں کوئی کمال وخوبی نہیں ہے۔

واضح رہے کہ شارح کلیات کی یہ تفصیل بیان فرما کر ایک اعتراض کو دُور کرنا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ مناطقہ کا کلیات کو پانچ قسموں میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے؛ اس لیے کہ ان پانچ قسموں کے علاوہ بھی کلیات ہیں، جیسے: لاشے، لاموجود، اور یہ ایسی کلیات ہیں جو کلیاتِ خمسہ میں داخل نہیں ہیں، لہٰذا مناطقہ کا کلیات کو پانچ قسموں میں منحصر کرنا درست نہیں ہے، شارح نے کلیات کی مذکورہ تفصیل بیان فرما کر اس اعتراض کا جواب دے دیا کہ کلّیات سے مراد یہاں مطلق نہیں ہے، بلکہ کلیات سے کلیاتِ نفس الامریہ مراد ہیں۔

کلیاتِ خمسہ کی دلیلِ حصر: دوسری بات یعنی کلیاتِ خمسہ کی دلیلِ حصر شارح نے "ثم الكلي الخ" سے بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ کلی یا تو اپنے افرادِ موجودہ کی حقیقت سے خارج ہوگی یا نہیں؛ اگر کلی اپنے افرادِ موجودہ کی حقیقت سے خارج نہیں ہے، تو اس کی دو صورتیں ہیں: یا تو وہ کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوگی، یا حقیقت کا جز ہوگی، اگر اپنے افراد کی حقیقت کا

عین ہے، تو نوع ہے اور اگر اپنے افراد کی حقیقت کا جز ہے، تو اس کی دو صورتیں ہیں: یا تو وہ کلی اپنے افراد کے درمیان تمامِ مشترک ہوگی یا نہیں، اگر تمامِ مشترک ہے، تو جنس ہے اور اگر تمام مشترک نہیں ہے، تو فصل ہے اور اگر کلّی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے، تو دو صورتیں ہیں: یا تو وہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا نہیں؛ اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے، تو خاصہ ہے اور اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے، تو عرضِ عام ہے۔

تمامِ مشترک کی تعریف: تمامِ مشترک سے مراد وہ جز مشترک ہے جس سے بڑھ کر کوئی جز مشترک نہ ہو یعنی انواع کے درمیان مشترک اجزا میں سے کوئی جز مشترک اس سے خارج نہ ہو بلکہ انواع کے درمیان جو بھی جز مشترک ہے یا تو بعینہ وہی ہو، یا اس کا جز ہو، جیسے: حیوان، انسان اور فرس کے درمیان تمامِ مشترک ہے کیوں کہ انسان اور فرس کے درمیان جو بھی جز مشترک ہے یا تو وہ حیوان ہی ہے یا حیوان کا جز ہے، مثلاً: جوہر، جسمِ نامی، حسّاس، متحرک بالارادہ؛ یہ سب اگر چہ انسان اور فرس کے درمیان مشترک ہیں؛ لیکن یہ سب حیوان کا جز ہیں، اس سے خارج نہیں ہیں؛ لہٰذا حیوان ہی انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک ہوگا۔

کلی ذاتی، کلی عرضی کی تعریف اور ان کی قسمیں: تیسری بات کی تفصیل یہ ہے کہ ان پانچ قسموں میں سے تین قسمیں ذاتیات کہلاتی ہیں اور دوسری دو قسمیں عرضیات کہلاتی ہیں، ذاتیات جمع ہے ذاتی کی اور عرضیات جمع ہے عرضی کی، پس کلی کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: کلی ذاتی اور کلی عرضی۔

کلی ذاتی: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو بلکہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہو یا اپنے افراد کی حقیقت کا جز ہو، اول کی مثال، جیسے: انسان، یہ ایسی کلی ہے جو اپنے افراد: زید، عمرو، بکر وغیرہ کی حقیقت: حیوانِ ناطق سے خارج نہیں ہے بلکہ حیوانِ ناطق کا عین ہے یعنی انسان اور حیوانِ ناطق ایک ہی ہیں، ثانی کی مثال، جیسے: حیوان، یہ ایسی کلی ہے جو اپنے افراد: فرس، بقر، غنم وغیرہ کی حقیقت کا جز ہے؛ لہٰذا انسان اور حیوان کو کلی ذاتی کہیں گے، کلی ذاتی کی تین قسمیں ہیں: (۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل۔ بعض حضرات کے نزدیک ذاتی اس کلی کو کہتے ہیں جو اپنے افراد کی حقیقت کا جز ہو، اس صورت میں نوع کلی ذاتی میں داخل نہیں ہوگی اس لیے کہ نوع اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہے جز نہیں ہے۔ محشی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کلی ذاتی کے پہلے معنی یعنی: ''جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو چاہے حقیقت کا عین ہو یا جز ہو'' یہ ذاتی کے اصطلاحی معنی ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں اور دوسرے معنی یعنی: ''وہ کلی جو حقیقت کا جز ہو'' یہ ذاتی کے لغوی معنی ہیں جو یہاں مراد نہیں ہیں۔

کلی عرضی: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو، جیسے: ضاحک، یہ ایسی کلی ہے جو اپنے افراد: زید، عمر، بکر کی حقیقت سے خارج ہے؛ لہٰذا اس کو کلی عرضی کہیں گے، اس کی دو قسمیں ہیں: خاصہ اور عرضِ عام۔

فائدہ: عبرانی زبان یا یونانی زبان میں ان کلیاتِ خمسہ کو ''ایساغوجی'' کہتے ہیں، اِس وجہ سے کہ ''کہ ایساغوجی'' یونانی زبان

کالفظ ہے جو دو لفظ یعنی "ایسا" اور "غوجی" سے مرکب ہے ایسا کے معنی ہیں: کلی اور غوجی کے معنی ہیں: پانچ، پس ایساغوجی کے معنی ہوئے: کلیاتِ خمسہ۔

{متن} اَلْاَوَّلُ الْجِنسُ وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُختَلِفِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ. فَإِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ مُشَارِكَاتِهَا هُوَ الْجَوَابَ عَنْهَا، وَعَنِ الْكُلِّ، فَقَرِيْبٌ، كَالْحَيَوَانِ وَإِلَّا فَبَعِيْدٌ كَالْجِسْمِ النَّامِيْ.

ترجمہ: پہلی کلی جنس ہے اور وہ: وہ کلی ہے جو محمول ہو "ماھو" کے جواب میں ایسی بہت سی چیزوں پر جو حقیقتوں کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ پس اگر ماہیت اور اس ماہیت کے ساتھ شریک بعض چیزوں کا جواب ہی جواب ہو ماہیت اور تمام مشارکات کا، تو وہ قریب ہے، جیسے: حیوان ورنہ تو وہ بعید ہے، جیسے: جسمِ نامی۔

ترکیب: "اَلْاَوَّل" مبتدا "الجنس" خبر... "واو" حرفِ استیناف "ھو" ضمیر راجع بسوئے "الجنس" مبتدا، "المقول" اسمِ مفعول اپنے نائب فاعل اور دونوں متعلقوں سے مل کر خبر... الخ۔

"فا" برائے تفسیر "إن" حرفِ شرط "کان" فعل ناقص "الجواب" اسمِ مصدر "عن الماھیة" معطوف علیہ "واو" عاطفہ "عن بعض مشارکاتھا" معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر متعلق "الجواب" کے "الجواب" اسمِ مصدر اپنے متعلق سے مل کر "کان" کا اسم "ھو" ضمیر فصل لامحل لہٗ من الاعراب "الجواب عنھا وعن الکلّ" بہ ترکیب سابق، خبر، فعل ناقص کی، فعل ناقص اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، "فا" جزائیہ "قریب" مبتدا محذوف "ھو" کی خبر ہو کر جزا، جملہ شرطیہ ہو کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ إلاّ أي: إلاّ یکن الجواب الخ شرط "فبعید" بہ ترکیب سابق جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ معطوف ہوا۔ "کالحیوان" جار مجرور ظرفِ مستقر "ثابت" کے متعلق ہو کر خبر مبتدا محذوف 'مثالہ' کی۔ وقس علیہ "کالجسم النامی"۔

تحقیق: "مشارکات" مُشَارِكَةٌ اسمِ فاعل کی جمع ہے جو بابِ مفاعلۃ سے ہے، مُشَارَكَةٌ کے معنی ہیں: دو چیزوں کا آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہونا، جیسے: چند آدمی کسی کاروبار میں شریک ہوں، تو ہر شریک دوسرے کا مُشارِک ہے اور سب مشارکون ہیں، اسی طرح ایک کلی کے چند افراد ایک دوسرے کے ساتھ کلی ہونے میں شریک ہوتے ہیں، جیسے: زید، عمرو، بکر وغیرہ مشارِک فی النوع ہیں اور انسان، فرس، غنم وغیرہ مشارک فی الجنس ہیں۔

جنس کی تعریف مع مثال وفوائدِ قیود

تشریح: یہاں سے مصنف "کلیاتِ خمسہ" میں سے پہلی کلی کو بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: پہلی کلی جنس ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ جنس: وہ کلی ذاتی ہے جو ماھو کے جواب میں ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت الگ الگ ہیں، جیسے: حیوان، یہ ایسی کلی ذاتی ہے جو ماھو

کے جواب میں انسان، فرس، بقر، غنم وغیرہ پر محمول ہوتی ہے اور ان سب کی حقیقت الگ الگ ہے؛ لہٰذا حیوان کو جنس کہیں گے۔

فوائدِ قیود: یہ تعریف جنس اور فصل سے مرکب ہے "المقول" جنس ہے جس میں تمام کلی داخل ہیں کیوں کہ ہر کلی محمول ہوتی ہے "علی کثیرین مختلفین بالحقائق" پہلی فصل ہے جس سے نوع، فصلِ قریب اور خاصہ تین کلی خارج ہوگئیں کیوں کہ ان سب کے افراد کی حقیقت ایک ہوتی ہے "في جواب ماھو" دوسری فصل ہے جس سے فصلِ بعید اور عرضِ عام دو کلی خارج ہوگئیں فصلِ بعید تو اس لیے کہ وہ "ماھو" کے جواب میں نہیں بولی جاتی بلکہ "أيُّ شيءٍ ھو في ذاتہ" کے جواب میں بولی جاتی ہے اور عرضِ عام اس لیے کہ وہ کسی بھی چیز کے جواب میں نہیں بولا جاتا۔

ملحوظہ: حقیقت، ماہیت اور ذات کی تعریف اور مختلف کلیات کی حقیقتیں

(۱) حقیقت، ماہیت اور ذات تینوں مترادف لفظ ہیں، حقیقت و ماہیت سے مراد وہ چیز ہے جس سے مل کر کوئی چیز بنے یعنی اس چیز کو کسی چیز کے بننے میں بنیادی دخل ہو بایں طور کہ اگر وہ پائی جائے، تو دوسری چیز وجود میں آئے اور اگر وہ نہ پائی جائے، تو وجود میں نہ آئے، جیسے: "حیوانِ ناطق" ان دونوں سے مل کر انسان بنتا ہے؛ لہٰذا حیوانِ ناطق انسان کی حقیقت ہے اور اسی کو ماہیت اور ذات بھی کہتے ہیں۔

(۲) فرس کی حقیقت: حیوانٌ صاھلٌ، بقر کی حقیقت: حیوانٌ ذوخُوارٍ، غنم کی حقیقت: حیوانٌ ذورُغاءٍ، اور حمار کی حقیقت: حیوانٌ ناھقٌ ہے۔

جنس کی قسمیں مع تعریفات و امثلہ

فإن کان الخ سے مصنفؒ نے جنس کی تقسیم کی ہے فرمایا: جنس کی دو قسمیں ہیں (۱) جنسِ قریب، (۲) جنسِ بعید۔

جنسِ قریب: وہ جنس ہے جو ماہیت اور ہر شریک ماہیت فی الجنس کے جواب میں محمول ہو یعنی ماہیتِ معینہ کے ساتھ جنس میں جتنی مختلف ماہیتیں شریک ہیں ان میں سے بعض کو ماہیتِ معینہ کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کرنے کی صورت میں جواب میں جو جنس آرہی ہے، وہی جنس ماہیتِ معینہ کے ساتھ ان میں سے ہر ایک کو ملا کر سوال کرنے کی صورت میں بھی واقع ہو، جیسے: حیوان، یہ انسان کی جنسِ قریب ہے کیوں کہ ماہیتِ انسان کے ساتھ حیوان ہونے میں جتنی ماہیتیں شریک ہیں مثلاً: فرس، بقر، غنم وغیرہ اگر ان میں سے بعض کو انسان کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعہ سوال کیا جائے، مثلاً کہا جائے: الإنسان والفرس ماھُمَا؟ تو جواب میں حیوان آتا ہے اور اگر ان میں سے ہر ایک کو انسان کے ساتھ ملا کر سوال کیا جائے تو اس وقت بھی جواب میں حیوان آتا ہے، لہٰذا حیوان کو انسان کی جنسِ قریب کہیں گے۔

جنسِ بعید: وہ جنس ہے جو ماہیت اور ہر شریک ماہیت فی الجنس کے جواب میں محمول نہ ہو یعنی ماہیتِ معینہ کے ساتھ جنس

میں جتنی ماہیتیں شریک ہیں اگر ان سب کو ماہیتِ معینہ کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کیا جائے، تب تو جواب میں اس جنس کا واقع ہونا ضروری ہو، لیکن ان میں سے بعض کو ماہیتِ معینہ کے ساتھ ملا کر سوال کرنے کی صورت میں جواب میں کبھی وہ جنس واقع ہو اور کبھی دوسری جنس، جیسے: جسمِ نامی، انسان کی جنسِ بعید ہے کیوں کہ انسان کے ساتھ جسمِ نامی ہونے میں شریک ماہیتیں: فرس، بقر وغیرہ حیوانات، اشجار اور نباتات ہیں، اگر ان سب کو انسان کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کیا جائے، مثلاً کہا جائے: الإنسان والفرس والشجر والنبات ماهي؟ تو جواب میں جسمِ نامی آئے گا اور اگر ان میں سے بعض کو انسان کے ساتھ ملا کر سوال کیا جائے، تو کبھی جواب میں جسمِ نامی آئے گا اور کبھی حیوان آئے گا مثلاً اگر کہا جائے: الإنسان والفرس ماهما؟ تو جواب ہوگا: حیوان اور اگر کہا جائے الإنسان والشجر ماهما؟ تو جواب ہوگا: جسمِ نامی، معلوم ہوا کہ جسمِ نامی انسان کی جنسِ بعید ہے۔

البتہ جسمِ نامی حیوان کی جنسِ قریب ہے کیوں کہ حیوان کے ساتھ جسمِ نامی ہونے میں شریک ماہیتیں: اشجار و نباتات ہیں، پس اگر ان میں سے ایک کو حیوان کے ساتھ ملا کر سوال کیا جائے، مثلاً، کہا جائے: الحیوان والشجر ماهما؟ تو جواب میں جسمِ نامی آئے گا اور اگر دونوں کو حیوان کے ساتھ ملا کر سوال کیا جائے مثلاً، کہا جائے: الحیوان والشجر والنبات ماهي؟ تو بھی جواب میں جسمِ نامی آئے گا، معلوم ہوا کہ جسمِ نامی حیوان کی جنسِ قریب ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (اَلْمَقُوْلُ) أي الْمَحْمُوْلُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "المقول" یعنی: المحمول۔

المقول کے اصطلاحی معنی اور اس سے پہلے الكلي محذوف ہونے کی وجہ

تشریح: شارح تہذیب اس عبارت میں المقول کے اصطلاحی معنی بیان فرما رہے ہیں فرمایا: مقول کے اصطلاحی معنی ہیں "محمول" کیوں کہ یہ "الكلّي" موصوف محذوف کی صفت ہے اور ہر کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے، اس لیے کلیاتِ خمسہ کی تعریف میں مقول محمول کے معنی میں ہوگا، پھر المقول سے پہلے الكلي اس لیے محذوف ہے کہ جنس یہ کلی کی ایک قسم ہے اور تمام اقسام کی تعریفات میں مقسم کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لیے جنس کی تعریف میں المقول سے پہلے الكلي مقدر ہے اور عبارت کی تقدیر ہے: "هو الكلّي المقول... الخ" کلی کے مشہور ہونے کی وجہ سے اس کو حذف کر دیا گیا۔

{شرح} قَوْلُهُ: (فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ) اِعْلَمْ أَنَّ مَاهُوَ سُؤَالٌ عَنْ تَمَامِ الْحَقِيْقَةِ، فَإِنِ اقْتُصِرَ فِي السُّؤَالِ عَلٰى ذِكْرِ أَمْرٍ وَاحِدٍ، كَانَ السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَةِ الْمُخْتَصَّةِ بِه، فَيَقَعُ النَّوْعُ فِي الْجَوَابِ، إِنْ كَانَ الْمَذْكُوْرُ أَمْرًا شَخْصِيًا أَوِ الْحَدُّ التَّامُّ، إِنْ كَانَ الْمَذْكُوْرُ حَقِيْقَةً كُلِّيَّةً وَإِنْ جُمِعَ فِي السُّؤَالِ بَيْنَ أُمُوْرٍ، كَانَ السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ تِلْكَ الْأُمُوْرِ.

ثُمَّ تِلْكَ الْأُمُوْرُ إِنْ كَانَتْ مُتَّفِقَةَ الْحَقِيْقَةِ، كَانَ السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَّةِ الْمُتَّفِقَةِ الْمُتَّحِدَةِ فِيْ تِلْكَ الْأُمُوْرِ، فَيَقَعُ النَّوْعُ أَيْضًا فِي الْجَوَابِ، وَإِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَةَ الْحَقِيْقَةِ، كَانَ السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْحَقِيْقَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ تِلْكَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ تَمَامَ الذَّاتِيِّ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ هُوَ الْجِنْسُ فَيَقَعُ الْجِنْسُ فِي الْجَوَابِ.

فَالْجِنْسُ لَابُدَّ لَهُ أَنْ يَقَعَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ بَعْضِ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُشَارِكَةِ إِيَّاهَا فِيْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ، فَإِنْ كَانَ مَعَ ذٰلِكَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُشَارِكَةِ لَهَا فِيْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ، فَالْجِنْسُ قَرِيْبٌ كَالْحَيَوَانِ، حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا لِلسُّؤَالِ عَنِ الْإِنْسَانِ وَعَنْ كُلِّ مَايُشَارِكُهُ فِي الْمَاهِيَّةِ الْحَيَوَانِيَّةِ، وَإِنْ لَمْ يَقَعْ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنْ كُلِّ مَايُشَارِكُهَا فِيْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ، فَبَعِيْدٌ كَالْجِسْمِ؛ حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّؤَالِ بِالْإِنْسَانِ وَالْحَجَرِ، وَلَايَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّؤَالِ بِالْإِنْسَانِ وَالشَّجَرِ وَالْفَرَسِ مَثَلًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: "في جواب ماهو" جان لیجیے کہ ماھو (کے ذریعے) سوال ہوتا ہے پوری حقیقت کے بارے میں پس اگر اکتفا کیا جائے سوال میں ایک چیز کے ذکر پر، تو سوال اس تمام ماہیت کے بارے میں ہوگا جو اس کے ساتھ خاص ہے؛ لہٰذا جواب میں نوع واقع ہوگی اگر ذکر کردہ چیز امرِ شخصی ہو، یا حدِّ تام (واقع ہوگی) اگر ذکر کردہ چیز حقیقت کلی ہو اور اگر جمع کیا جائے سوال میں چند چیزوں کے درمیان، تو سوال اس تمام ماہیت کے بارے میں ہوگا جو ان چیزوں کے درمیان مشترک ہے، پھر وہ چیزیں اگر ان کی حقیقت متفق ہو، تو سوال اس تمامِ ماہیت کے بارے میں ہوگا جو متفق ہے متحد ہے ان چیزوں میں لہٰذا تب بھی جواب میں نوع واقع ہوگی اور اگر ان کی حقیقت مختلف ہو، تو سوال اس تمام حقیقت کے بارے میں ہوگا جو ان مختلف حقیقتوں کے درمیان مشترک ہے اور تم یہ جان چکے ہو کہ مختلف حقیقتوں کے درمیان تمام ذاتی مشترک جنس ہی ہے، اس لیے جواب میں جنس واقع ہوگی۔

پس جنس اس (جنس) کے لیے ضروری ہے کہ وہ (جنس) جواب واقع ہو ماہیت اور ان بعض مختلف حقیقتوں کا جو اس کے ساتھ شریک ہیں اس جنس میں، پس اگر وہ جنس اس کے ساتھ جواب ہو ماہیت اور اس جنس میں ماہیت کے ساتھ شریک ہونے والی مختلف ماہیتوں میں سے ہر ایک ماہیت کا، تو جنسِ قریب ہے، جیسے: حیوان، کیوں کہ وہ جواب واقع ہوتا ہے انسان اور ہر اس چیز کے بارے میں سوال کا جو اس کے ساتھ شریک ہے ماہیتِ حیوانیہ میں اور اگر وہ جنس، جواب واقع نہ ہو ماہیت اور ہر اُس چیز کا جو اُس کے ساتھ شریک ہے اس جنس میں، تو بعید ہے، جیسے: جسم، کیوں کہ وہ جواب واقع ہوتا ہے انسان اور حجر کے ذریعے سوال کا اور جواب واقع نہیں ہوتا مثال کے طور پر انسان، شجر اور فرس کے ذریعے سوال کا۔

اصطلاحِ ”ماھو“ کی تحقیق اور تقسیمِ جنس کی وضاحت

تشریح: شارح تہذیب نے اس قول کے تحت دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) ماھو کی تحقیق (۲) مصنفؒ نے ”فإن کان الخ“ سے جو جنس کی قریب اور بعید کی طرف تقسیم کی ہے اس کی وضاحت، چناں چہ ”ماھو“ کی تحقیق کرتے ہوئے فرمایا: کہ ماھو مناطقہ کی ایک اصطلاح ہے اس کے ذریعے پوری حقیقت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے یعنی اس کے ذریعے سائل کا منشا کسی چیز کی پوری حقیقت و ماہیت کو دریافت کرنا ہوتا ہے ماہیّت ماھو سے بنا ہے، ماھو کا مؤنث ہے ماھی، ماھی کے آخر میں یائے نسبتی اور تا زیادہ کرنے سے ماہیّت بنایا گیا ہے جس طرح ذات کے آخر میں یائے نسبتی زیادہ کرنے سے ذاتی بنایا گیا ہے، ماہیّت، حقیقت کا مترادف ہے جو معنی ماہیت کے ہیں وہی معنی حقیقت کے ہیں۔

حقیقت کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقتِ مختصّہ (۲) حقیقتِ مُشْتَرَکہ

حقیقتِ مختصّہ: وہ حقیقت ہے جو کسی ایک چیز کے افراد کے ساتھ خاص ہو، جیسے: حیوانِ ناطق، انسان کی حقیقتِ مختصّہ ہے؛ کیوں کہ انسان کے افراد کے ساتھ خاص ہے، حیوان صاہل، فرس کی حقیقتِ مختصّہ ہے۔

حقیقتِ مشترکہ: وہ حقیقت ہے جو ایک چیز کے افراد کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ کئی چیزوں کے افراد پر محمول ہو، جیسے: حیوان یہ انسان کی حقیقت مشترکہ ہے کیوں کہ یہ انسان کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ انسان کے علاوہ فرس، غنم، بقر وغیرہ چیزوں کے افراد پر بھی بولا جاتا ہے، لہٰذا حیوان کو حقیقتِ مشترکہ کہیں گے۔

ماھو کے ذریعے دونوں قسم کی حقیقت و ماہیت دریافت کی جاتی ہے، حقیقتِ مختصہ بھی اور حقیقتِ مشترکہ بھی یعنی: ماھو کے جواب میں کبھی حقیقتِ مختصہ آتی ہے اور کبھی حقیقتِ مشترکہ، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ماھو کے ذریعے سوال یا تو ایک چیز کے بارے میں ہوگا یا متعدد چیزوں کے بارے میں پس اگر سوال ایک چیز کے بارے میں ہے، تو اس صورت میں سوال کا منشا اس ایک چیز کی تمام ماہیتِ مختصہ کو دریافت کرنا ہوتا ہے اور ماہیتِ مختصہ یا تو نوع ہے یا حدِّ تام، اس لیے جواب میں یا تو نوع واقع ہوگی یا حدِ تام، اگر وہ ایک چیز جزئی ہے تو جواب میں نوع آئے گی، جیسے: اگر سوال کریں: زیدٌ ماھو؟ تو جواب ہوگا: ”انسان“ اور اگر وہ ایک چیز کلی ہے تو جواب میں حدِ تام آئے گی، جیسے: اگر سوال کریں: الإنسان ماھو؟ تو جواب ہوگا: ”حیوانٌ ناطق“ اور اگر سوال متعدد چیزوں کے بارے میں ہو، تو اس صورت میں سوال کا مقصد ان متعدد چیزوں کی ماہیتِ مشترکہ کو دریافت کرنا ہوتا ہے پھر ان سب کی حقیقت ایک ہوگی یا الگ الگ پس اگر سب کی حقیقت ایک ہے، تو چوں کہ اس صورت میں متفق الحقیقت چیزوں کی حقیقتِ واحدہ اور حقیقتِ مختصّہ کو دریافت کرنا مقصود ہے؛ اس لیے اس صورت میں بھی جواب میں نوع آئے گی کیوں کہ وہی ان کی حقیقتِ مختصہ ہے، جیسے: اگر سوال کریں: زید و عمرو و بکر ماھم؟ تو جواب ہوگا: ”انسان“ اور اگر سب کی حقیقت جدا جدا ہے، تو چوں کہ اس صورت میں مختلف الحقیقت امور کی تمامِ ماہیت مشترکہ کو دریافت کرنا مقصود ہے اور مختلف

حقیقتوں کے درمیان تمام ذاتی مشترک جنس ہے؛ اس لیے جواب میں جنس واقع ہوگی، جیسے: اگر سوال کریں: الإنسان والفرس والبقر ماهي؟ تو جواب ہوگا: "حیوان"، پس مذکورہ چار صورتوں میں سے تین صورتوں میں ماھو کے جواب میں حقیقتِ مختصہ واقع ہوتی ہے اور ایک صورت میں حقیقتِ مشترکہ آتی ہے، حقیقتِ مختصہ نوع یا حدِّ تام ہوتی ہے اور حقیقتِ مشترکہ جنس ہوتی ہے؛ لہٰذا ایک ماہیت اور اس ماہیت کے ساتھ جنس میں شریک ہونے والی مختلف حقیقتوں کے بارے میں ماھو کے ذریعے سوال کرنے کی صورت میں جواب میں جنس کا واقع ہونا ضروری ہے۔

جنس کی تقسیم کی وضاحت: فإن كان الخ سے شارح نے مصنفؒ کی بیان کردہ جنس کی تقسیم کی وضاحت کی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ "ماھو" کی تحقیق کے دوران یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ کسی معین ماہیت کے ساتھ جتنی مختلف ماہیتیں جنس میں شریک ہیں اُن ماہیات میں سے بعض کو اسی ماہیتِ معینہ کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کرنے میں جواب میں جنس کا واقع ہونا ضروری ہے پس ماہیتِ معینہ کے ساتھ ان مختلف ماہیتوں میں سے بعض کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کرنے کی صورت میں جواب میں جو جنس واقع ہو رہی ہے اگر وہی جنس ماہیتِ معینہ کے ساتھ ان مختلف ماہیتوں میں سے ہر ایک کو ملا کر سوال کرنے کی صورت میں بھی واقع ہو، تو وہ جنس، جنسِ قریب ہے جیسے: حیوان جنسِ قریب ہے انسان کی؛ کیوں کہ ماہیتِ انسان کے ساتھ حیوان ہونے میں جتنی ماہیتیں شریک ہیں اُن میں سے بعض کو انسان کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کرنے کی صورت میں جس طرح جواب میں حیوان آتا ہے اُسی طرح انسان کے ساتھ اس کے ہر مشارک فی الحیوان کو ملا کر سوال کرنے کی صورت میں بھی جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے۔

اور اگر ماہیتِ معینہ اور اس کے ہر مشارک فی الجنس کے جواب میں وہ جنس واقع نہ ہو، تو وہ جنسِ بعید ہے جیسے: جسمِ مطلق سان کی جنسِ بعید ہے کیوں کہ ماہیتِ انسان کے ساتھ جسمِ مطلق ہونے میں شجر، حجر، فرس سب شریک ہیں؛ لیکن انسان کے ساتھ حجر کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کرنے کی صورت میں جواب میں جسمِ مطلق واقع ہوتا ہے اور انسان کے ساتھ شجر اور فرس کو ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کرنے کی صورت میں جسمِ مطلق واقع نہیں ہوتا؛ بلکہ جسمِ نامی واقع ہوتا ہے؛ لہٰذا جسم کو انسان کی جنسِ بعید کہیں گے، حاصلِ کلام یہ ہے کہ جنس کی دو قسمیں ہیں: جنسِ قریب، جنسِ بعید۔

فائدہ: شارحؒ نے "عن كل واحدة من الماهيات الخ" سے متن کی عبارت "عن الكل" کی تشریح فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ مصنف کی عبارت میں کل سے کلِ افرادی مراد ہے جس میں افراد کے مجموعے کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ ہر ہر فرد کا الگ الگ اعتبار کیا جاتا ہے کل مجموعی مراد نہیں ہے۔

ملحوظہ: کل اَفرادی اور کل مجموعی کی تعریف اور ان کے درمیان فرق

کل افرادی: (بفتح الہمزہ) وہ کل ہے جس کے مدخول سے اس کا ہر ہر فرد مراد ہو، جیسے: كُلُّ إِنسَانٍ حَيَوَانٌ، اس میں کل کے مدخول انسان سے اس کا ہر ہر فرد مراد ہے یعنی انسان کا ہر ہر فرد جاندار ہے؛ لہٰذا اس کل کو کلِ افرادی کہیں گے۔

کل مجموعی: وہ کل ہے جس کے مدخول سے اس کا مجموعہ مراد ہو چاہے وہ مجموعہ جزئیات وافراد کا ہو یا اجزاء کا، اگر کل کا مدخول کلّی ہے، تو افراد کا مجموعہ مراد ہوگا اور مدخول اگر جزئی ہے، تو اجزاء کا مجموعہ مراد ہوگا، اسی طرح اگر کل کا مضاف الیہ معرف باللام ہے، تو اس صورت میں بھی اجزاء کا مجموعہ مراد ہوگا۔ اوّل کی مثال، جیسے: "كلّ إنسان لايسعهٗ هذه الدّار" (یعنی انسان کے تمام افراد کے مجموعے کے لیے اس گھر میں گنجائش نہیں ہے) اس مثال میں کل کے مدخول انسان سے مجموعہ مراد ہے اور چوں کہ انسان کلی ہے، اس لیے افرادِ انسان کا مجموعہ مراد ہے۔ ثانی کی مثال، جیسے: "كلُّ زيدٍ حسن" (یعنی زید کے اجزاء کا مجموعہ خوبصورت ہے) اس میں کل کا مدخول "زید" جزئی ہے جس سے اس کے اجزاء کا مجموعہ مراد ہے اور ثالث کی مثال، جیسے: كلُّ الرُّمَّانِ أكلتهٗ (میں نے پورا انار کھایا) اس میں "الرّمان" مضاف الیہ معرف باللام ہے؛ لہٰذا اس میں بھی "الرُّمان" سے مجموعۂ انار مراد ہے۔

فرق: دونوں کے درمیان فرق ظاہر ہے کہ کل افرادی میں مدخول کا ہر ہر فرد مراد ہوتا ہے اور کل مجموعی میں مجموعہ مراد ہوتا ہے، ہر ہر فرد مراد نہیں ہوتا؛ لہٰذا کلّ افرادی کی صورت میں حکم اس کے مدخول کے ہر ہر فرد پر لگایا جاتا ہے جبکہ کلّ مجموعی کی صورت میں حکم اس کے مدخول کے ہر ہر فرد پر نہیں لگایا جاتا بلکہ مجموعۂ افراد پر حکم لگتا ہے یا مجموعۂ اجزاء پر۔

{متن} اَلثَّانِيْ النَّوْعُ وَهُوَ: الْمَقُوْلُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ.

ترجمہ: دوسری کلی نوع ہے اور وہ: وہ کلی ہے جو ماھو کے جواب میں محمول ہو ایسی بہت سی چیزوں پر جو متفق ہیں حقیقتوں کے لحاظ سے۔

نوع کی تعریف مع مثال وفوائدِ قیود

تشریح: اس عبارت میں مصنف کلیاتِ خمسہ میں سے دوسری کلی اور اس کی تعریف کو بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: دوسری کلی نوع ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ نوع وہ کلی ذاتی ہے جو ماھو کے جواب میں ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت ایک ہے، جیسے: انسان یہ ایسی کلی ذاتی ہے جو ماھو کے جواب میں زید، عمرو، بکر وغیرہ افراد پر محمول ہوتی ہے اور ان سب کی حقیقت ایک ہے اور وہ حیوانِ ناطق ہے؛ لہٰذا انسان کو نوع کہیں گے، اسی طرح فرس ایک نوع ہے، بقر ایک نوع ہے، غنم ایک نوع ہے۔

فوائدِ قیود: "المقول" جنس ہے جس میں پانچوں کلی داخل ہیں کیوں کہ ہر کلی محمول ہوتی ہے۔ "علی كثيرين متفقين بالحقائق" پہلی فصل ہے جس سے جنس خارج ہوگئی کیوں کہ وہ "كثيرين مختلفين بالحقائق" پر محمول ہوتی ہے "في جواب ماهو" دوسری فصل ہے جس سے فصل، خاصہ اور عرضِ عام خارج ہوگئیں کیوں کہ فصل اور خاصہ ماھو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی بلکہ فصل "أيُّ شيءٍ هو في ذاته" کے جواب میں اور خاصہ "أيُّ شيءٍ هو في عرضه" کے جواب میں بولا جاتا ہے اور عرضِ عام کسی بھی چیز کے جواب میں نہیں بولا جاتا۔

{متن} وَقَدۡ يُقَالُ عَلَى الۡمَاهِيَّةِ الۡمَقُوۡلِ عَلَيۡهَا وَعَلٰى غَيۡرِهَا الۡجِنۡسُ فِيۡ جَوَابِ مَاهُوَ. وَيُخۡتَصُّ بِاسۡمِ الۡإِضَافِيِّ كَالۡأَوَّلِ بِالۡحَقِيۡقِيِّ. وَبَيۡنَهُمَا عُمُوۡمٌ وَخُصُوۡصٌ مِنۡ وَجۡهٍ لِتَصَادُقِهِمَا عَلَى الۡإِنۡسَانِ وَتَفَارُقِهِمَا فِي الۡحَيَوَانِ وَالنُّقۡطَةِ.

ترجمہ: اور کبھی بولی جاتی ہے نوع اس ماہیت پر جس پر اور اس کے علاوہ پر جنس محمول ہو ماھو کے جواب میں اور وہ خاص کی جاتی ہے اضافی کے نام کے ساتھ، جیسے: پہلی حقیقی کے ساتھ اور ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہٍ ہے ان دونوں کے صادق آنے کی وجہ سے انسان پر اور ان دونوں کے ایک دوسرے سے جدا ہونے کی وجہ سے حیوان اور نقطے میں۔

ترکیب: "واو" حرفِ عطف "قد" حرفِ توقع برائے تقلیل "یقال" فعل مضارع مجہول "ھو" ضمیر مرفوع متصل مستتر راجع بسوئے "النوع" نائب فاعل "علیٰ" حرفِ جر "الماهيّة" موصوف "المقول" اسمِ مفعول اپنے نائب فاعل اور دونوں متعلقوں سے مل کر صفت، موصوف صفت سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق فعل مجہول کے، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔ "واو" عاطفہ، "یختصُّ" فعل مضارع مجہول "ھو" ضمیر مستتر راجع بسوئے "النوع المقول على الماهيّة وعلىٰ غيرها الجنس في جواب ماهو" نائب فاعل "باسم الإضافي" متعلق ہوا، فعل مجہول نے، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔ "کاف" حرفِ جر "الأوّل" ذوالحال "بالحقيقي" جار مجرور ظرفِ مستقر متعلق ہوا "یختصّ" فعل مجہول محذوف کے، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر مجرور، جار مجرور ثابتٌ کے متعلق ہو کر خبر مبتدا محذوف "هٰذا" کی، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

"واو" حرفِ استیناف یا عاطفہ "بينهما" ظرفِ مستقر "ثابتةٌ" کا مفعول فیہ ہو کر خبر مقدم "عموم وخصوص من وجهٍ" مبتدائے مؤخر "لام" حرفِ جر "تصادقهما" "أي تصادق النوع الحقيقي والنوع الإضافي" مضاف مضاف الیہ "على الإنسان" جار مجرور متعلق، مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ اور متعلق سے مل کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "تفارقهما في الحيوان والنقطة" معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مجرور، جار مجرور سے مل کر متعلق ہوا اس نسبت کے جو مبتدا خبر کے درمیان ہے، مبتدا اپنی خبر اور نسبت کے متعلق سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ یا مستانفہ ہوا۔

نوعِ اضافی کی تعریف مع مثال وفوائدِ قیود، نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی کے درمیان نسبت

تشریح: یہاں سے مصنفؒ نوع کی دوسری قسم کی تعریف فرما کر اس کے اور پہلی قسم کے درمیان نسبت کو بیان فرما رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ نوع کی دو تعریفیں ہیں ایک تعریف کے اعتبار سے نوع کو نوعِ حقیقی اور دوسری تعریف کے اعتبار سے نوعِ اضافی کہا جاتا ہے، نوعِ حقیقی کی تعریف گزر چکی ہے، وہ ہے: "المقول علىٰ كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ماهو"۔

وجہ تسمیہ: اس کا نام حقیقی اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس کا نوع ہونا اپنی ذات کے اعتبار سے ہے، نوعِ اضافی کی تعریف مصنفؒ نے "**وقد يقال على الماهية الخ**" میں بیان کی ہے یعنی نوعِ اضافی وہ ماہیت یعنی: وہ کلی ہے جس کو دوسری کلی کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں کوئی جنس واقع ہو، جیسے: انسان یہ ایسی کلی ہے جس کو دوسری کلی مثلاً فرس کے ساتھ ملا کر ماھو کے ذریعے سوال کیا جائے اور کہا جائے: **الإنسان والفرس ماهما؟** تو جواب میں حیوان آتا ہے؛ لہٰذا انسان کو نوعِ اضافی کہیں گے، اسی طرح حیوان ایسی کلی ہے جس کو اشجار و نباتات کے ساتھ ملا کر سوال کیا جائے اور کہا جائے: **الحيوان والشجر ماهما؟** تو جواب میں جسمِ نامی واقع ہوگا؛ لہٰذا حیوان کو نوعِ اضافی کہیں گے۔

وجہِ تسمیہ: اس کا نام اضافی اس وجہ سے رکھا گیا کہ اضافی کے معنی ہیں "منسوب الی الغیر" یعنی جو غیر کی طرف منسوب ہو چوں کہ اس کا نوع ہونا اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتا ہے اس لیے اس کو نوعِ اضافی کہتے ہیں۔

فوائدِ قیود: نوعِ اضافی کی تعریف میں "**الماهية**" جنس ہے جس میں پانچوں کلی داخل ہیں "**المقول عليها وعلى غيرها الجنس**" پہلی فصل ہے اس قید سے بسیط چیزیں خارج ہوگئیں؛ کیوں کہ ان کے لیے کوئی جنس نہیں ہوتی، اسی طرح اجناسِ عالیہ بھی خارج ہوگئیں کیوں کہ ان کے اوپر کوئی جنس نہیں ہوتی جو ان پر محمول ہو۔ "**في جواب ماهو**" دوسری فصل ہے، اس قید سے فصل، خاصہ اور عرضِ عام خارج ہو گئے؛ کیوں کہ ان پر اور ان کے علاوہ پر جنس ماھو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی۔

وبينهما الخ اس عبارت میں مصنفؒ نے نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی کے درمیان نسبت کو بیان فرمایا ہے فرمایا: نوعِ اضافی اور نوعِ حقیقی کے درمیان عموم و خصوص من وجہٍ کی نسبت ہے کیوں کہ ایک مادّے میں دونوں ایک جگہ جمع ہو جاتی ہیں اور وہ انسان ہے، یہ نوعِ حقیقی بھی ہے اور نوعِ اضافی بھی اور دو مادّوں میں دونوں ایک دوسرے سے الگ رہتی ہیں ایک مادّہ حیوان ہے اور دوسرا مادّہ نقطہ ہے، حیوان نوعِ اضافی ہے نوعِ حقیقی نہیں ہے، نوعِ اضافی اس وجہ سے ہے کہ اس پر نوعِ اضافی کی تعریف صادق آرہی ہے اور نوعِ حقیقی اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولا جاتا ہے اور نقطہ یعنی امرِ بسیط نوعِ اضافی نہیں ہے کیوں کہ اس کا کوئی جز نہیں ہے اور جب اس کا کوئی جز نہیں ہے، تو اس کے لیے جنس بھی نہ ہوگی اور جب اس کے لیے کوئی جنس نہیں ہے تو یہ نوعِ اضافی نہیں ہوسکتا۔

پس خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی میں چوں کہ تین مادے پائے جاتے ہیں ایک مادۂ اجتماع اور دو مادۂ افتراق؛ اس لیے دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہٍ کی نسبت ہے۔

{شرح} قَوْلُهٗ: (اَلْمَاهِيَّةِ الْمَقُوْلِ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا الْجِنْس) أَيِ الْمَقُوْلِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ، فَلَا يَكُوْنُ إِلَّا كُلِّيًّا ذَاتِيًّا لِمَاتَحْتَهٗ، لَاجُزْئِيًّا، وَلَا عَرَضِيًّا فَالشَّخْصُ كَزَيْدٍ وَالصِّنْفُ كَالرُّوْمِيِّ مَثَلًا خَارِجَانِ عَنْهَا.

ترجمہ: ماتن کا قول: "الماهيّة المقول عليها و على غيرها الجنس" یعنی وہ چیز جو محمول ہو "ماہو" کے جواب میں؛ لہٰذا نوعِ اضافی نہیں ہوگی مگر اپنے ماتحت افراد کی کلی ذاتی، نہ جزئی اور نہ عرضی پس شخص جیسے: زید اور صنف جیسے: رومی مثال کے طور پر اس (ماہیت) سے خارج ہیں۔

ماہیت کے معنیٰ، شخص اور صنف کی تعریف اور ماہیت کی تشریح کا فائدہ

تشریح: اِس عبارت میں شارح تہذیب مصنفؒ کی بیان کردہ نوعِ اضافی کی تعریف میں ماہیت کی تشریح فرما رہے ہیں، جاننا چاہیے کہ لفظ ماہیت تین معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے: (۱) وہ چیز جو ماہو کے جواب میں محمول ہو (۲) وہ چیز جس کی وجہ سے کسی چیز کا وجود اور قوام ہو (۳) عقل میں حاصل ہونے والی چیز۔ (ملا مبین شرح سلم: ۱۰۷)

شارحؒ فرماتے ہیں کہ نوعِ اضافی کی تعریف میں ماہیت سے مطلق ماہیت مراد نہیں ہے، بلکہ ماہیت سے مراد وہ چیز ہے جو ماہو کے جواب میں محمول ہو اور ماہو کے جواب میں صرف کلی ذاتی محمول ہوتی ہے؛ اس لیے اب نوعِ اضافی اپنے افراد کی صرف کلی ذاتی ہوگی نہ جزئی ہوگی اور نہ عرضی، جزئی نہ ہونے کی وجہ ظاہر ہے کہ وہ کلی نہیں ہے اور عرضی نہ ہونے کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ذاتی نہیں ہے، پس جب نوعِ اضافی صرف کلی ذاتی ہوتی ہے، تو نوعِ اضافی کی تعریف میں شخص اور صنف لفظِ ماہیت سے خارج ہو جائیں گے، شخص تو اس لیے کہ وہ جزئی ہوتا ہے اور صنف اس لیے کہ وہ کلی عرضی ہوتی ہے۔

صنف: وہ نوع ہے جو کسی عرضی قید کے ساتھ مقید ہو، جیسے: ہندی انسان، رومی انسان۔

شخص: حقیقت اور تشخص کے مجموعے کا نام ہے جیسے: زید۔ (تشخص کی تعریف "علم، متواطی" کے بیان میں گزر چکی ہے)

واضح رہے شارح تہذیب کا اس تقریر سے مقصد ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے نوعِ اضافی کی جو تعریف کی ہے کہ: "نوعِ اضافی وہ ماہیت ہے جس کو غیر کے ساتھ ملا کر ماہو کے ذریعے سوال کیا جائے، تو جواب میں کوئی جنس آئے" نوعِ اضافی کی یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے کیوں کہ شخص، مثلاً: زید ایسی ماہیت ہے کہ اگر اس کو ماہیت فرس کے ساتھ ملا کر ماہو کے ذریعے سوال کیا جائے، تو جواب میں حیوان آئے گا جو کہ جنس ہے، اسی طریقے سے صنف ایسی ماہیت ہے کہ اگر اس کو کسی ماہیت کے ساتھ ملا کر سوال کیا جائے تو جواب میں جنس واقع ہوگی، مثلاً کہا جائے: **الرومیُّ و الفرس ماهما؟** جواب ہوگا: حیوان، حاصل یہ ہے کہ نوعِ اضافی کی یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔

شارح نے ماہیت کی تشریح فرما کر اس اعتراض کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماہیت سے مراد مطلق نہیں ہے بلکہ ماہیت سے مراد وہ چیز ہے جو ماہو کے جواب میں محمول ہو اور وہ چیز صرف کلی ذاتی ہوتی ہے؛ لہٰذا نوعِ اضافی صرف کلی ذاتی ہوگی جزئی اور کلی عرضی کو نوعِ اضافی نہیں کہا جائے گا، چوں کہ شخص اور صنف، کلی ذاتی نہیں ہیں؛ اس لیے نوعِ اضافی کی تعریف میں یہ داخل نہیں ہوں گے، پس نوعِ اضافی کی تعریف اپنے افراد کو جامع اور دخولِ غیر سے مانع ہے۔

{شرح} فَالنَّوْعُ الْإِضَافِيُّ دَائِماً إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ نَوْعاً حَقِيْقِيًّا مُنْدَرِجًا تَحْتَ جِنْسٍ كَالْإِنْسَانِ تَحْتَ الْحَيَوَانِ، وَإِمَّا جِنْسًا مُنْدَرِجًا تَحْتَ جِنْسٍ آخَرَ كَالْحَيَوَانِ تَحْتَ الْجِسْمِ النَّامِيْ فَفِي الْأَوَّلِ يَتَصَادَقُ النَّوْعُ الْحَقِيْقِيُّ وَالْإِضَافِيُّ، وَفِي الثَّانِيْ يُوْجَدُ الْإِضَافِيُّ بِدُوْنِ الْحَقِيْقِيِّ وَيَجُوْزُ أَيْضًا تَحَقُّقُ الْحَقِيْقِيِّ بِدُوْنِ الْإِضَافِيِّ فِيْمَا إِذَا كَانَ النَّوْعُ بَسِيْطًا لَاجُزْءَ لَهٗ حَتّٰى يَكُوْنَ جِنْسًا، وَقَدْ مُثِّلَ بِالنُّقْطَةِ وَفِيْهِ مُنَاقَشَةٌ.

وَبِالْجُمْلَةِ فَالنِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهٍ.

ترجمہ: پس نوعِ اضافی ہمیشہ یا تو ایسی نوعِ حقیقی ہوگی جو کسی جنس کے تحت داخل ہے، جیسے: انسان، جو حیوان کے تحت ہے اور یا ایسی جنس ہوگی جو دوسری جنس کے تحت داخل ہے، جیسے: حیوان، جسمِ نامی کے تحت ہے، پس پہلی مثال میں صادق آتی ہے نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی اور دوسری میں اضافی پائی جاتی ہے حقیقی کے بغیر اور نیز جائز ہے حقیقی کا پایا جانا اضافی کے بغیر اس صورت میں جبکہ نوع بسیط ہو، جس کا کوئی جز نہ ہو، یہاں تک کہ وہ جنس ہو جائے اور اس کی مثال دی گئی ہے نقطے سے اور اس میں مناقشہ ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ نسبت ان دونوں کے درمیان عموم من وجہٍ ہے۔

نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی کے درمیان نسبت کی وضاحت

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی کے درمیان نسبت کی وضاحت فرما رہے ہیں، شارح کی عبارت کی وضاحت سے پہلے یہ تفصیل ذہن نشین کرلیں کہ نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی کے درمیان نسبت کے سلسلے میں متقدمین اور متاخرین مناطقہ کا اختلاف ہے متقدمین کہتے ہیں کہ نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، نوعِ حقیقی خاص مطلق ہے اور نوعِ اضافی عام مطلق ہے؛ لہٰذا ہر نوعِ حقیقی کا نوعِ اضافی ہونا ضروری ہے، لیکن ہر نوعِ اضافی کا نوعِ حقیقی ہونا ضروری نہیں ہے، اوّل کی مثال، جیسے: انسان یہ نوعِ حقیقی بھی ہے اور نوعِ اضافی بھی ہے حقیقی اس وجہ سے ہے کہ یہ کثیرین متفقین بالحقائق پر بولی جاتی ہے اور نوعِ اضافی اس وجہ سے ہے کہ اگر اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر سوال کیا جائے، تو جواب میں جنس آتی ہے۔ ثانی کی مثال، جیسے: حیوان یہ نوعِ اضافی تو ہے لیکن نوعِ حقیقی نہیں ہے، اضافی اِس وجہ سے ہے کیوں کہ حیوان ایسی ماہیت ہے کہ اگر اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر سوال کیا جائے، تو جواب میں جنس آئے گی اور حقیقی اِس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ کثیرین متفقین بالحقائق پر نہیں بولی جاتی۔

قدماء کے نزدیک نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہر نوعِ حقیقی مقولاتِ عشر میں سے کسی مقولہ کے تحت داخل ہوتی ہے اور مقولاتِ عشر اجناس ہیں؛ لہٰذا ہر نوعِ حقیقی جنس کے تحت داخل ہوگی اور

جنس کے تحت داخل ہونے والی ہر نوعِ حقیقی، نوعِ اضافی ہوتی ہے؛ اس لیے ہر نوعِ حقیقی کا نوعِ اضافی ہونا ضروری ہے، پس جب ہر نوعِ حقیقی نوعِ اضافی ہوتی ہے تو ان کے درمیان عموم من وجہٍ کی نسبت نہیں ہو سکتی۔

فائدہ: مقولاتِ عشرہ سے مراد جوہر اور عرض کی نو قسمیں ہیں اور وہ یہ ہیں: کم، کیف، اضافت، این، متٰی، وضع، ملک، فعل، انفعال۔

متاخرین کہتے ہیں کہ نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی کے درمیان عموم وخصوص من وجہٍ کی نسبت ہے کیوں کہ دونوں میں تین مادّے پائے جاتے ہیں ایک اجتماع کا مادّہ اور دو افتراق کے مادّے، مادّۂ اجتماع کی مثال انسان ہے، ایک مادّۂ افتراق کی مثال حیوان اور دوسرے مادّۂ افتراق کی مثال: نقطہ ہے۔

عبارت کی وضاحت: اس تفصیل کے بعد یہ سمجھیے کہ ماتن اور شارحؒ کے نزدیک متاخرین کا مذہب پسندیدہ ہے، شارح نے "فالنوع الإضافي الخ" سے اس کی وضاحت اِس طرح کی ہے کہ نوعِ اضافی ہمیشہ دو چیزوں میں سے ایک چیز ہوتی ہے یا تو ایسی نوعِ حقیقی ہوتی ہے جو کسی جنس کے تحت داخل ہو، اس صورت میں نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی دونوں ایک جگہ صادق آتی ہیں، جیسے: انسان، یہ ایسی نوعِ حقیقی ہے جو حیوان کے تحت داخل ہے، پس یہ نوعِ اضافی بھی ہے اور نوعِ حقیقی بھی، یا نوعِ اضافی ایسی جنس ہوتی ہے جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہے، اس صورت میں نوعِ اضافی، نوعِ حقیقی کے بغیر پائی جاتی ہے، جیسے حیوان یہ ایسی جنس ہے جو جسمِ نامی جنس کے تحت داخل ہے؛ لہٰذا یہ صرف نوعِ اضافی ہوگا لیکن جنس ہونے کی وجہ سے نوعِ حقیقی نہیں بنے گا۔

اور نوعِ حقیقی نوعِ اضافی کے بغیر بھی پائی جاتی ہے اُس صورت میں جبکہ نوعِ حقیقی امرِ بسیط ہو یعنی اس کا کوئی جز نہ ہو، اس صورت میں نوع کا جز نہ ہونے کی وجہ سے اس کے لیے کوئی جنس نہ ہوگی اور جب اس کے لیے کوئی جنس نہ ہوگی، تو وہ نوعِ اضافی نہیں ہوگی؛ کیوں کہ نوعِ اضافی کے لیے اس کے اوپر جنس کا ہونا ضروری ہے؛ اس لیے نوعِ حقیقی کے امرِ بسیط ہونے کی صورت میں نوعِ حقیقی، نوعِ اضافی کے بغیر پائی جائے گی۔ مصنفؒ نے اس کی مثال نقطے کے ذریعے دی ہے کیوں کہ نقطہ کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا؛ اس لیے کہ یہ امرِ بسیط ہے جس کا کوئی جز نہیں ہے اور جب اس کا کوئی جز نہیں ہے، تو اس کے لیے جنس بھی نہ ہوگی اور جب اس کے لیے جنس نہیں ہے، تو یہ نوعِ اضافی نہیں بن سکتا، البتہ نقطہ نوعِ حقیقی ہے اس لیے کہ نقطہ ایسے افراد پر محمول ہوتا ہے جو حقیقت کے اعتبار سے متفق ہیں بایں طور کہ ہر خط کی انتہا کو نقطہ کہا جاتا ہے پس تمام خطوط کے کنارے نقطے کے افراد ہیں جن کی حقیقت ایک ہے۔

پس شارح کی تشریح کا حاصل یہ ہوا کہ نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی دونوں ایک مادّے میں جمع ہو جاتی ہیں جبکہ دو مادوں میں ایک دوسرے سے جدا رہتی ہیں؛ اس لیے دونوں کے درمیان عموم من وجہٍ کی نسبت ہے۔

"وفیہ مناقشۃ" اس کا مطلب یہ ہے کہ نوعِ حقیقی کے نوعِ اضافی کے بغیر پائے جانے کی نقطے کے ذریعے مثال دینے میں مناقشہ ہے یعنی اس پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مثال ایسی چیز کے ذریعے دینی چاہیے جس کا وجود ہو اور متکلمین کے نزدیک

نقطہ کا وجود ہی نہیں ہے اور اگر اس کا وجود تسلیم کر لیا جائے، تو اس کا نوعِ حقیقی ہونا تسلیم نہیں ہے؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ نقطے کے افراد حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہوں اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ نقطے کے افراد حقیقت کے اعتبار سے متفق ہیں، تو نقطے کا نوعِ اضافی نہ ہونا تسلیم نہیں ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ نقطے کا جز خارجی نہ ہو، لیکن جزءِ ذہنی ہو اور جب جز ذہنی پایا جائے گا، تو اس کے لیے جنس بھی ہوگی اور جب اس کے لیے جنس ہوگی، تو نقطہ کا نوعِ اضافی بننا صحیح ہوگا۔ (اس کی مزید تفصیل "وفيه نظر" کے تحت آ رہی ہے)

وبالجملة الخ شارح تہذیب فرماتے ہیں کہ مناقشہ سے قطع نظر کرتے ہوئے مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ دونوں کے درمیان عموم من وجہٍ کی نسبت ہے، عموم وخصوص مطلق کی نسبت نہیں ہے، جیسا کہ قُدماء کہتے ہیں اور قدماء جو یہ بات کہتے ہیں کہ "ہر نوعِ حقیقی مقولاتِ عشر میں سے کسی مقولے کے تحت داخل ہوتی ہے" یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ بات اُس وقت ضروری ہے جبکہ ہر نوعِ حقیقی ممکن ہو؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

مناقشہ کی تعریف: مناقشہ ایسے اعتراض کو کہتے ہیں جو ادنیٰ تامّل سے ساقط ہو جائے، بالفاظِ دیگر: گرے پڑے اعتراض کو مناقشہ کہتے ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَالنُّقْطَةِ) اَلنُّقْطَةُ طَرَفُ الْخَطِّ، وَالْخَطُّ طَرَفُ السَّطْحِ، والسَّطْحُ طَرَفُ الْجِسْمِ، فَالسَّطْحُ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ فِي الْعُمْقِ، وَالْخَطُّ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ فِي الْعَرْضِ وَالْعُمْقِ، وَالنُّقْطَةُ غَيْرُ مُنْقَسِمَةٍ فِي الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْعُمْقِ، فَهِيَ عَرَضٌ لَايَقْبَلُ الْقِسْمَةَ أَصْلًا، وَإِذَا لَمْ تَقْبَلِ الْقِسْمَةَ أَصْلًا، لَمْ يَكُنْ لَهَا جُزْءٌ فَلَا يَكُوْنُ لَهَا جِنْسٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "والنقطة" نقطہ خط کا کنارہ ہے اور خط سطح کا کنارہ ہے اور سطح جسم کا کنارہ ہے پس سطح منقسم نہیں ہوتی ہے عمق میں اور خط منقسم نہیں ہوتا ہے عرض اور عمق میں اور نقطہ منقسم نہیں ہوتا ہے طول، عرض اور عمق میں، پس وہ ایسا عرض ہے جو تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا اور جب وہ تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا، تو اس کے لیے جز نہیں ہوگا؛ لہٰذا اس کے لیے جنس نہیں ہوگی۔

جسم، سطح، خط اور نقطہ کی تعریفات

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیبؒ نقطے کی تشریح فرما کر اس کے نوعِ اضافی نہ ہونے کو ثابت فرما رہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ چار چیزیں ہیں: (۱) جسم (۲) سطح (۳) خط (۴) نقطہ۔

جسم: وہ عرض ہے جس میں ابعادِ ثلاثہ ہوں، یعنی: طول، عرض اور عمق تینوں میں وہ تقسیم کو قبول کرتا ہو۔ اور جسم کا کنارہ سطح ہے؛ لہٰذا سطح: وہ عرض ہے جو طول اور عرض میں تقسیم کو قبول کرتا ہو، عمق میں تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو۔ اور سطح کا کنارہ خط ہے، پس خط: وہ عرض ہے جو صرف طول میں تقسیم کو قبول کرے، عرض اور عمق میں تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو۔ اور خط کا کنارہ نقطہ ہے؛ لہٰذا نقطہ وہ عرض

ہے جو کسی بھی جہت میں کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کرتا ہو یعنی نہ طول میں، نہ عرض میں، نہ عمق میں تقسیم قبول کرتا ہو اور نہ توڑ کر اس کو بانٹا جا سکے، نہ وہم کی مدد سے اور نہ عقل کی مدد سے اسے تقسیم کیا جا سکے، جیسے: کتاب کا یہ ورق، اس کے سفید حصے پر لکھا ہوا ہے یہ سطح ہے اور جہاں پر یہ ختم ہوتا ہے وہ خط ہے اور خط کا کنارہ یعنی ورق کا کونہ اس کو نقطہ کہتے ہیں یہ کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا، پس جب نقطہ کسی بھی جہت میں کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہیں کرتا، تو اس کا کوئی جز نہیں ہوگا، اور جب اس کا کوئی جز نہیں ہوگا تو اس کے لیے جنس بھی نہیں ہوگی؛ اس لیے نقطہ صرف نوعِ حقیقی ہوگا۔ نوعِ اضافی نہیں ہوگا۔

{شرح} وَفِيْهِ نَظَرٌ، فَإِنَّ هٰذَا يَدُلُّ عَلٰى أَنَّهُ لَا جُزْءَ لَهَا فِي الْخَارِجِ، وَالْجِنْسُ لَيْسَ جُزْءًا خَارِجِيًّا بَلْ هُوَ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ، فَجَازَ أَنْ يَكُوْنَ لِلنُّقْطَةِ جُزْءٌ عَقْلِيٌّ وَهُوَ جِنْسٌ لَهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا جُزْءٌ فِي الْخَارِجِ.

ترجمہ: اور اس قول میں نظر ہے؛ کیوں کہ یہ دلالت کرتا ہے اِس بات پر کہ اس کا کوئی جز نہیں ہے خارج میں اور جنس جزءِ خارجی نہیں ہے؛ بلکہ وہ اجزائے عقلیہ میں سے ہے، پس جائز ہے یہ کہ نقطے کے لیے جزءِ عقلی ہو اور وہ اس کے لیے جنس ہو اگر چہ اس کے لیے خارج میں کوئی جز نہیں ہے۔

نقطے کے نوعِ حقیقی ہونے اور نوعِ اضافی نہ ہونے پر اشکال کی وضاحت

تشریح: نقطے کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ''نقطہ چوں کہ کسی بھی جہت میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہے، اس لیے اس کے لیے کوئی جز نہیں ہے اور جب اس کا کوئی جز نہیں ہے تو اس کے لیے جنس بھی نہیں ہوگی کیوں کہ جنس ہونے کے لیے جز ہونا ضروری ہے'' شارح فرماتے ہیں اس دعوے میں کہ ''جس چیز کا کوئی جز نہ ہو اُس کے لیے کوئی جنس نہیں ہوتی'' نظر یعنی اشکال ہے، اشکال یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ جس چیز کے لیے جز نہ ہو اُس کے واسطے جنس بھی نہیں ہوتی؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ ایک شے کے لیے جزءِ خارجی تو نہ ہو لیکن جزءِ ذہنی ہو اور جنس چوں کہ اجزائے عقلیہ میں سے ہے؛ اس لیے نقطے کے واسطے جنس ہونا جائز ہے؛ تفصیل اس کی یہ ہے کہ نقطے کا طول، عرض اور عمق میں تقسیم کو قبول نہ کرنا اِس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ نقطے کا کوئی جزءِ خارجی نہیں ہے؛ لیکن جزءِ خارجی کی نفی سے جزءِ ذہنی کی نفی لازم نہیں آتی؛ اس لیے ممکن ہے کہ نقطے کا کوئی جزءِ ذہنی ہو اور جنس چوں کہ اجزائے عقلیہ میں سے ہے اجزائے خارجیہ میں سے نہیں ہے؛ اس لیے جائز ہے کہ نقطہ کا کوئی جزءِ ذہنی ہو جو اس کے لیے جنس ہو اور وہ جنس اس پر اور اس کے علاوہ دوسری ماہیت پر ماھو کے جواب میں بولی جائے، پس چوں کہ اس صورت میں نقطہ جنس کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے نوعِ اضافی ہوگا؛ اس لیے نقطے کو نوعِ حقیقی کے نوعِ اضافی کے بغیر پائے جانے کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

جزءِ خارجی اور جزءِ ذہنی کی تعریف اور دونوں کے درمیان فرق:

جزءِ خارجی: وہ جزء ہے جو کل میں داخل ہو اور اس کا وجود کل کے وجود سے ممتاز ہو، جیسے: ہاتھ، یہ انسان کا ایسا جزء ہے جو کل میں داخل ہے اور اس کا وجود کل کے وجود سے ممتاز ہے۔

جزءِ ذہنی: وہ جزء ہے جو کل میں داخل ہو اور اس کا وجود کل کے وجود سے ممتاز نہ ہو، جیسے: حیوان، یہ انسان کا ایسا جزء ہے جو انسان کی ماہیت میں داخل ہے اور اس کا وجود کل کے وجود سے ممتاز نہیں ہے، پھر جزءِ ذہنی کا کل پر حمل درست ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ کہہ سکتے ہیں: الإنسان حیوان، الإنسانُ ناطق، لیکن جزءِ خارجی کا کل پر حمل درست نہیں ہوتا؛ لہٰذا یہ نہیں کہہ سکتے: الإنسان یدٌ (انسان ہاتھ ہے)۔

نظر اور اشکال کا جواب: اشکالِ مذکور کا جواب یہ ہے کہ مناطقہ کے یہاں جزءِ خارجی اور جزءِ ذہنی کے درمیان ذاتی فرق نہیں ہے بلکہ اعتباری فرق ہے، پس جب دونوں کے درمیان اتحادِ ذاتی ہے تو جزءِ خارجی کی نفی سے جزءِ ذہنی کی نفی لازم آئے گی؛ لہٰذا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ نقطے کے واسطے جب جزءِ خارجی نہیں ہے، تو اس کے لیے جزءِ ذہنی بھی نہیں ہوگا اور جب اس کے لیے کوئی جز نہیں ہے نہ جزءِ خارجی، نہ جزءِ ذہنی، تو وہ صرف نوعِ حقیقی ہوگا نوعِ اضافی نہ ہوگا؛ لہٰذا نوعِ حقیقی کے نوعِ اضافی کے بغیر پائے جانے کی مثال میں نقطے کو پیش کرنا درست ہوگا۔

ملحوظہ: جزءِ خارجی اور جزءِ ذہنی کے درمیان اتحادِ حقیقی اور تغایرِ اعتباری کی وضاحت

مناطقہ کے نزدیک جزءِ ذہنی اور جزءِ خارجی کے درمیان اتحادِ حقیقی اور تغایرِ اعتباری ہوتا ہے، یعنی حقیقت کے اعتبار سے دونوں ایک ہوتے ہیں اور فرق ان کے درمیان صرف اعتباری ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جزءِ خارجی مادّہ اور صورت میں اور جزءِ ذہنی جنس اور فصل میں منحصر ہے اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مادّہ اور جنس کے درمیان اتحادِ ذاتی اور تغایرِ اعتباری ہوتا ہے بایں طور کہ ایک ہی ماہیت لابشرطِ شئ کے اعتبار سے جنس ہوتی ہے اور وہی ماہیت بشرطِ لاشئ کے اعتبار سے مادّہ ہوتی ہے، مثلاً: جسم ایک ماہیت ہے اگر اس میں عدمِ زیادتی کی شرط ملحوظ ہو یعنی اس کے ساتھ نمو، احساس، اور نطق وغیرہ کی عدمِ زیادتی کا لحاظ کیا جائے، تو یہ جسم انسان کا مادّہ کہلاتا ہے اور اس صورت میں حمل ناجائز ہوتا ہے یعنی یہ نہیں کہہ سکتے: الإنسان جسمٌ اور اگر جسم میں کسی چیز کی شرط ملحوظ نہ ہو نہ زیادتی کی اور نہ عدمِ زیادتی کی، تو جسم انسان کی جنس کہلاتا ہے اور اس صورت میں حمل جائز ہوتا ہے یعنی: الإنسان جسمٌ کہنا درست ہوتا ہے۔

اسی طرح فصل اور صورت حقیقت میں ایک ہیں اور فرق ان کے درمیان صرف اعتباری ہے بایں طور کہ ایک ہی ماہیت لابشرطِ شئ کے لحاظ سے فصل ہوتی ہے اور وہی ماہیت بشرطِ لاشئ کے اعتبار سے صورت ہوتی ہے، مثلاً: ماہیتِ ناطق لابشرطِ شے کے لحاظ سے فصل ہے یعنی جب اس میں نہ تو محصّل ہونے کا لحاظ کیا جائے اور نہ غیر محصّل ہونے کا، بلکہ اس کو مطلق رکھا جائے، تو

یہ انسان کی فصل ہوتی ہے اور اگر اس میں محصّل نہ ہونے کا لحاظ کیا جائے، تو یہ صورت ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ صورت اور فصل کے درمیان بھی اتحاد ذاتی اور فرق اعتباری ہے، پس جب مادّہ جزءِ خارجی اور جنس جزءِ عقلی کے درمیان اسی طرح صورت جزءِ خارجی اور فصل جزءِ عقلی کے درمیان اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہونا ثابت ہو گیا، تو یہ بات واضح ہوگئی کہ اجزائے ذہنیہ اور اجزائے خارجیہ کے درمیان تغایر صرف اعتباری ہوتا ہے؛ لہٰذا ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم آئے گی۔

{متن} ثُمَّ الْأَجْنَاسُ قَدْ تَتَرَتَّبُ مُتَصَاعِدَةً إِلَى الْعَالِي كَالْجَوْهَرِ، وَيُسَمّٰى جِنْسَ الْأَجْنَاسِ وَالْأَنْوَاعُ مُتَنَازِلَةً إِلَى السَّافِلِ وَيُسَمّٰى نَوْعَ الْأَنْوَاعِ، وَمَابَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ.

ترجمہ: پھر اجناس کبھی مرتب ہوتی ہیں اوپر کی طرف چڑھتی ہوئیں، جیسے: جوہر، نام رکھا جاتا ہے اس (عالی) کا جنس الاجناس اور انواع مرتب ہوتی ہیں نیچے کی طرف اُترتے ہوئے، نام رکھا جاتا ہے (اس سافل) کا نوع الانواع اور جو ان دونوں کے درمیان ہیں، ان کا نام رکھا جاتا ہے متوسطات۔

ترکیب: "ثُمَّ" حرفِ استیناف "الأجناس" مبتدا "قد" حرفِ تقلیل "تترتب" فعل مضارع معروف "هي" ضمیر مستتر راجع بسوئے "الاجناس" ذوالحال "متصاعدةً إلى العالي" اسمِ فاعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر حال، ذوالحال حال سے مل کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "الأنواع" ذوالحال "متنازلة إلى السّافل" حال، ذوالحال حال سے مل کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر فاعل، فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا "کالجوهر" ظرف مستقر ثابت کے متعلق ہو کر خبر مبتدا محذوف "مثالهٗ" کی۔ "واو" حرفِ استیناف "یسمّی" فعل مجہول "هو" ضمیر مستتر راجع بسوئے "العالي" نائب فاعل "جنس الأجناس" مفعول بہ...ویسمّی نوع الأنواع کی ترکیب بھی اِسی طرح ہے، اس میں "یسمّی" کی ضمیر مستتر کا مرجع "السّافل" ہے۔ "ومابینهما متوسطات" "واو" عاطفہ "ما" موصولہ "بینهما" مفعول فیہ "ثبت" کا، جملہ فعلیہ خبریہ صلہ، موصول صلہ سے مل کر مبتدا "متوسطات" بحالت نصبی مفعول بہ فعل محذوف یُسَمّیٰ کا پھر جملہ ہو کر خبر۔

اجناس وانواع کی ترتیب، جنس مُرتّب اور نوعِ اضافی کی قسمیں

تشریح: انواعِ اضافیہ اور اجناس چوں کہ متعدد ہیں اس لیے ان کے درمیان ترتیب کی ضرورت ہے، پس یہاں سے مصنفؒ انواع واجناس کی ترتیب اور اس اعتبار سے ان کی قسمیں بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: انواع واجناس کبھی مرتّب ہوتی ہیں یعنی سلسلۂ ترتیب میں واقع ہوتی ہیں بایں طور کہ ان کے اوپر اور نیچے نوع اور جنس ہوتی ہیں یا صرف اوپر یا صرف نیچے نوع اور جنس ہوتی ہیں پھر اجناس کی ترتیب تو نیچے سے اوپر کی طرف ہوتی ہیں یعنی خاص سے عام کی طرف ترقی ہوتی ہے، پس اجناس میں جو جنس سب سے اوپر یعنی سب سے عام ہو وہ اعلیٰ درجے کی جنس ہوگی اور جو سب سے نیچے یعنی سب سے خاص ہو وہ ادنیٰ درجے کی جنس ہوگی؛ اس لیے مناطقہ کی اصطلاح میں سب سے اوپر والی جنس کو جنس عالی اور جنس الاجناس (تمام جنسوں کا ابّا) اور سب سے نیچے والی جنس

کو جنسِ سافل کہیں گے، جیسے: حیوان سب سے نیچے کی جنس ہے اس کے اوپر جسمِ نامی، اس کے اوپر جسمِ مطلق، اور اس کے اوپر جوہر ہے مناطقہ کے نزدیک جوہر سے اوپر کوئی جنس نہیں ہے؛ لیکن حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہٗ، بانی دار العلوم دیوبند کے نزدیک جوہر کے اوپر ایک اور جنس ہے اور وہ وجود ہے جو تمام مخلوقات کو شامل ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: جوہر اور عرض؛ لہٰذا مناطقہ کے نزدیک جوہر اور حضرت نانوتوی کے نزدیک وجود کو جنس الاجناس اور جنسِ عالی کہیں گے جبکہ حیوان کو جنسِ سافل کہیں گے؛ کیوں کہ وہ سب سے نیچے اور سب سے خاص ہے اور انواع میں ترتیب اوپر سے نیچے کی طرف ہوتی ہے یعنی عام سے خاص کی طرف اُترتے ہیں، پس انواعِ اضافیہ میں جو نوع سب سے نیچے یعنی سب سے خاص ہو، وہ اعلیٰ درجے کی نوع ہوگی اور جو سب سے اوپر یعنی سب سے عام ہو، وہ ادنیٰ درجے کی نوع ہوگی؛ اس لیے اصطلاحِ مناطقہ میں سب سے نیچے والی نوع کو نوع الانواع (تمام نوعوں کا ابّا) اور نوعِ سافل اور سب سے اوپر والی نوع کو نوعِ عالی کہیں گے، جیسے: انسان، سب سے نیچے کی نوع ہے، اس کے اوپر حیوان، اس کے اوپر جسمِ نامی اور اس کے اوپر جسمِ مطلق نوعِ اضافی ہے، مناطقہ کے نزدیک اس کے اوپر کوئی نوع نہیں ہے؛ لہٰذا انسان کو نوعِ سافل اور نوع الانوع اور جسمِ مطلق کو نوعِ عالی کہیں گے۔

ومابینھما متوسطات: مطلب یہ ہے کہ جنس الاجناس اور نوع الانواع کے درمیان جو انواع و اجناس ہیں اُن کو متوسطات کہتے ہیں پھر ان میں بعض تو صرف جنسِ متوسط ہیں، بعض صرف نوعِ متوسط ہیں اور بعض جنسِ متوسط اور نوعِ متوسط دونوں ہیں، جیسے: انسان نوع الانواع اور جوہر جنس الاجناس کے درمیان انواع و اجناس: حیوان، جسمِ نامی اور جسمِ مطلق ہیں، ان میں سے جسمِ مطلق صرف جنسِ متوسط ہے؛ کیوں کہ اس کے اوپر بھی جنس ہے اور نیچے بھی جنس ہے اوپر جوہر اور نیچے جسمِ نامی ہے، جسمِ مطلق نوع متوسط نہیں ہے کیوں کہ اس کے نیچے تو نوع ہے، لیکن اوپر نوع نہیں ہے بلکہ جنس ہے؛ البتہ ان حضرات کے نزدیک جو وجود کو جنس الاجناس مانتے ہیں جسمِ مطلق نوعِ متوسط بھی ہے کیوں کہ وجود کو جنسِ عالی ماننے کی صورت میں جوہر نوعِ اضافی بن جائے گا اور حیوان صرف نوعِ متوسط ہے، جنسِ متوسط نہیں، نوعِ متوسط اس لیے ہے کہ اس کے اوپر بھی نوع ہے اور نیچے بھی نوع، جیسے: انسان، جنسِ متوسط اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس کے نیچے کوئی جنس نہیں ہے اور جسمِ نامی جنسِ متوسط اور نوعِ متوسط دونوں ہے کیوں کہ اس کے اوپر بھی جنس اور نوع ہیں اور نیچے بھی جنس اور نوع ہیں۔

خلاصۂ عبارت یہ ہے کہ اجناس میں اعم الاجناس کو جنسِ عالی اور جنس الاجناس اور اخص الاجناس کو جنسِ سافل اور درمیان والی جنسوں کو اجناسِ متوسطہ کہتے ہیں اور انواع میں اخص الانواع کو نوعِ سافل اور نوع الانواع، اعم الانواع کو نوعِ عالی اور درمیان والی نوعوں کو انواعِ متوسطہ کہتے ہیں۔ اِس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نوعِ مُرتّب اور جنسِ مُرتّب کی تین تین قسمیں ہیں: جنسِ سافل، جنسِ متوسط، جنسِ عالی، نوعِ سافل، نوعِ متوسط، نوعِ عالی۔ سب کی تعریف مع مثال اِس طرح ہے:

جنسِ سافل: وہ جنس ہے جس کے اوپر کوئی جنس ہو اور نیچے کوئی جنس نہ ہو، جیسے: حیوان۔

جنسِ متوسط: وہ جنس ہے جس کے اوپر اور نیچے جنس ہو، جیسے: جسمِ نامی، جسمِ مطلق۔

جنسِ عالی: وہ جنس ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو البتہ نیچے جنس ہو، جیسے: جوہر یا وجود۔

نوعِ سافل: وہ نوع ہے جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو اور اوپر نوع ہو، جیسے: انسان۔

نوعِ متوسط: وہ نوع ہے جس کے اوپر اور نیچے نوع ہو، جیسے: حیوان، جسمِ نامی۔

نوعِ عالی: وہ نوع ہے جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہو البتہ نیچے نوع ہو، جیسے: جسمِ مطلق۔

فائدہ (۱): "قد تترتب" میں قد حرفِ توقع ہے جو تقلیل کے لیے ہے، اس کے ذریعے مصنفؒ نے اِس طرف اشارہ کیا ہے کہ کبھی بعض اجناس وانواع مرتب نہیں ہوتی ہیں یعنی سلسلۂ ترتیب میں واقع نہیں ہوتیں، ایسی نوع اور جنس کو نوعِ مفرد اور جنسِ مفرد کہتے ہیں، دونوں کی تعریف اِس طرح کریں گے:

نوعِ مفرد: وہ نوع ہے جو سلسلۂ ترتیب میں واقع نہ ہو یعنی نہ اس کے اوپر نوع ہو اور نہ اس کے نیچے نوع ہو، جیسے: عقل جبکہ جوہر کو اس کے لیے جنس مانیں اور عقولِ عشرہ کو عقل کے اشخاص قرار دیں۔

جنسِ مفرد: وہ جنس ہے جو سلسلۂ ترتیب میں واقع نہ ہو یعنی نہ اس کے اوپر جنس ہو اور نہ نیچے جنس ہو، جیسے: عقل جبکہ جوہر کو اس کے لیے جنس نہ مانیں اور عقولِ عشرہ کو اس کے انواع قرار دیں۔ پس نوعِ مفرد اور جنسِ مفرد کو شامل کرنے کے بعد نوعِ اضافی اور جنس کی چار، چار قسمیں ہوگئیں: نوعِ مفرد، نوعِ سافل، نوعِ متوسط، نوعِ عالی، جنسِ مفرد، جنسِ سافل، جنسِ متوسط، جنسِ عالی۔

فائدہ (۲): متن کی تشریح کے شروع میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ماتنؒ کے کلام میں انواع سے مراد صرف انواعِ اضافیہ ہیں کیوں کہ انواعِ حقیقیہ میں ترتیب محال ہے؛ اس لیے کہ اگر ان میں ترتیب دی جائے اور نوعِ حقیقی کے اوپر دوسری نوعِ حقیقی رکھی جائے تو اوپر والی نوع کا جنس ہونا لازم آئے گا اور نوعِ حقیقی کا جنس ہونا محال ہے۔

فائدہ (۳): مصنفؒ نے عبارت میں جنسِ سافل اور نوعِ عالی کو صراحتاً ذکر نہیں کیا ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ جنسِ سافل کو نوعِ سافل پر قیاس کر کے جان لیں گے، اسی طرح نوعِ عالی کو جنسِ عالی پر قیاس کر کے جان لیا جائے گا۔

{شرح} قَوْلُهُ: (مُتَصَاعِدَةً) بِأَنْ يَكُوْنَ التَّرَقِّيْ مِنَ الْخَاصِّ إِلَى الْعَامِّ وَذٰلِكَ، لِأَنَّ جِنْسَ الْجِنْسِ أَعَمُّ مِنَ الْجِنْسِ، وَهٰكَذَا إِلَىٰ جِنْسٍ لَاجِنْسَ لَهُ فَوْقَهُ وَهُوَ الْعَالِيْ وَجِنْسُ الْأَجْنَاسِ كَالْجَوْهَرِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (متصاعدةً) بایں طور کہ ترقی خاص سے عام کی طرف ہو اور وہ اس لیے کہ جنس کی جنس عام ہوتی ہے جنس سے اور اسی طرح (یہ ترقی ہوتی ہے) ایسی جنس کی طرف جس کے لیے اس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے اور وہ عالی اور جنس الاجناس ہے، جیسے: جوہر۔

ترتیبِ صعودی کا مطلب اور اس کی وجہ

تشریح: اِس عبارت میں شارحِ تہذیبؒ اجناس کی ترتیب کے صعودی ہونے کا مطلب اور ترتیب کے صعودی ہونے کی

وجہ بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: اجناس کی ترتیب کے صعودی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اجناس میں ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے یعنی ترتیب میں سب سے پہلے اس جنس کو رکھتے ہیں جو سب سے خاص ہے، پھر وہ جنس جو اس سے عام ہے، اس کے بعد وہ جنس جو اس سے عام ہے، یہاں تک کہ سب سے اوپر وہ جنس ہوتی ہے جو سب سے عام ہے، پس ترتیب کی ابتدا تو سب سے خاص جنس سے ہوتی ہے اور انتہا سب سے عام جنس پر ہوتی ہے اور اسی کو جنسِ عالی اور جنس الاجناس کہتے ہیں، مثلاً: اجناس میں سب سے خاص حیوان ہے، اس کے بعد جسمِ نامی یہ حیوان سے عام اور جسمِ مطلق اور جوہر سے خاص ہے، جسمِ نامی کے بعد جسمِ مطلق ہے یہ جسمِ نامی سے عام اور جوہر سے خاص ہے، جسمِ مطلق کے بعد جوہر ہے یہ سب سے عام ہے، پس ترتیب کی ابتدا حیوان سے اور انتہا جوہر پر ہوگی اور اسی جوہر کو جنس الاجناس کہیں گے۔

وذلک سے اجناس کی ترتیب کے صعودی ہونے کی وجہ بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: اجناس میں خاص سے عام کی طرف ترقی اِس وجہ سے ہوتی ہے کہ جنس کی جنس، جنس سے عام ہوتی ہے، جیسے: جسمِ نامی جنس ہے حیوان کی اور حیوان سے عام ہے، اسی طرح جسمِ مطلق جنس ہے جسمِ نامی کی اور جسمِ نامی سے عام ہے، معلوم ہوا کہ جنس کی جنس، جنس سے عام ہوتی ہے اور عام کا علم واضح طور پر خاص ہی کے ذریعے ہوتا ہے؛ اس لیے شروع میں وہ جنس آئے گی جو اخص ہے پھر وہ جو اس سے عام ہے۔ بالفاظِ دیگر یوں کہو: کہ اجناس میں عموم مطلوب ہوتا ہے اور یہ عموم نیچے سے اوپر کی طرف جانے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے۔

وھٰکذا الخ اِس کا مطلب یہ ہے کہ اجناس میں جو ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے یہ ترقی متناہی ہے غیر متناہی نہیں ہے یعنی ایسی جنس پر پہنچ کر اس ترقی کی انتہا ہو جاتی ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے اور وہ جنسِ عالی اور جنس الاجناس ہے، جیسے: جوہر، مناطقہ کے نزدیک اس سے اوپر کوئی جنس نہیں ہے؛ اس لیے اجناس کی ترتیب جوہر پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔

{شرح} قَوْلُهٗ: (مُتَنَازِلَةً) بِأَنْ يَّكُوْنَ التَّنَزُّلُ مِنَ الْعَامِّ إِلَي الْخَاصِّ وَذٰلِکَ، لِأَنَّ نَوْعَ النَّوْعِ يَكُوْنُ أَخَصَّ مِنَ النَّوْعِ، وَهٰكَذَا إِلٰى نَوْعٍ لَانَوْعَ لَهٗ تَحْتَهٗ وَهُوَ السَّافِلُ وَنَوْعُ الْأَنْوَاعِ كَالْإِنْسَانِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (متنازلةً) بایں طور کہ اترنا عام سے خاص کی طرف ہو اور وہ اس لیے کہ نوع کی نوع نوع سے خاص ہوتی ہے اور اسی طرح (یہ تنزل ہوتا ہے) ایسی نوع کی طرف جس کے لیے اس کے نیچے کوئی نوع نہیں ہے اور وہ سافل اور نوع الانواع ہے، جیسے: انسان۔

ترتیبِ نزولی کا مطلب اور اس کی وجہ

تشریح: اِس عبارت میں شارح انواع کی ترتیب کے نزولی ہونے کا مطلب اور ترتیب کے نزولی ہونے کی وجہ بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: انواع کی ترتیب کے نزولی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انواع میں عام سے خاص کی طرف اُترتے ہیں یعنی ترتیب میں سب سے پہلے اس نوع کو رکھتے ہیں جو سب سے عام ہے پھر اس نوع کو جو اس سے خاص ہے اس کے بعد وہ نوع

جواس سے خاص ہے یہاں تک کہ سب سے نیچے وہ نوع ہوتی ہے جو سب سے خاص ہے، پس انواع میں ترتیب کی ابتدا تو سب سے عام نوع سے ہوتی ہے اور انتہا سب سے خاص نوع پر ہوتی ہے اور اسی نوع کو سافل اور نوع الانواع کہتے ہیں، مثلاً: انواع میں سب سے عام نوع جسمِ مطلق ہے، اس کے بعد جسمِ نامی، پھر حیوان، پھر انسان پس انسان سب سے خاص نوع ہے؛ لہٰذا ترتیب کی ابتدا تو جسمِ مطلق سے ہوگی اور انتہا انسان پر ہوگی اور اسی انسان کو نوع الانواع کہیں گے۔

و ذٰلک سے انواع کی ترتیب کے نزولی ہونے کی وجہ بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: انواع میں عام سے خاص کی طرف اس لیے اترتے ہیں کہ نوع کی نوع، نوع سے خاص ہوتی ہے، جیسے: انسان نوع ہے حیوان کی، حیوان نوع ہے جسمِ نامی کی، پس انسان، حیوان نوع کی نوع ہوا اور یہ حیوان سے خاص ہے اسی طرح حیوان، جسمِ نامی کے اعتبار سے خاص ہے، پس جب نوع کی نوع، نوع سے خاص ہوتی ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ انواع میں خصوص مطلوب ہوتا ہے اور خصوص اوپر سے نیچے آنے میں حاصل ہوتا ہے، اس لیے انواع کی ترتیب نزولی ہوتی ہے۔

وھٰکذا الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ انواع کی ترتیب بھی متناہی ہے غیر متناہی نہیں ہے یعنی ایسی نوع پر پہنچ کر اس تنزل کی انتہا ہوجاتی ہے جس کے نیچے کوئی نوع نہیں ہے، وہ نوع: نوعِ سافل اور نوع الانواع ہے، جیسے: انسان اس سے نیچے کوئی نوع نہیں ہے؛ البتہ اس کے نیچے اشخاص ہیں؛ اس لیے انواع کی ترتیب انسان پر پہنچ کر ختم ہوجاتی ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ) أَيْ: مَابَيْنَ الْعَالِيْ وَالسَّافِلِ فِيْ سِلْسِلَتَي الْأَنْوَاعِ وَالْأَجْنَاسِ تُسَمّٰى مُتَوَسِّطَاتٍ، فَمَابَيْنَ الْجِنْسِ الْعَالِيْ وَالْجِنْسِ السَّافِلِ أَجْنَاسٌ مُتَوَسِّطَةٌ، وَمَا بَيْنَ النَّوْعِ الْعَالِيْ والنَّوْعِ السَّافِلِ أَنْوَاعٌ مُتَوَسِّطَةٌ.

هٰذا إِنْ رَجَعَ الضَّمِيْرُ إِلٰى مُجَرَّدِ الْعَالِيْ وَالسَّافِلِ، وَإِنْ عَادَ إِلَى الْجِنْسِ الْعَالِيْ وَالنَّوْعِ السَّافِلِ الْمَذْكُوْرَيْنِ صَرِيْحًا كَانَ الْمَعْنٰى: مَابَيْنَ الْجِنْسِ الْعَالِيْ وَالنَّوْعِ السَّافِلِ مُتَوَسِّطَاتٌ، إِمَّاجِنْسٌ مُتَوَسِّطٌ فَقَطْ كَالنَّوْعِ الْعَالِيْ، أَوْنَوْعٌ مُتَوَسِّطٌ فَقَطْ كَالْجِنْسِ السَّافِلِ، أَوْجِنْسٌ مُتَوَسِّطٌ وَنَوْعٌ مُتَوَسِّطٌ مَعًا كَالْجِسْمِ النَّامِيْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (ومابینھما متوسطات) یعنی: وہ انواع واجناس جو عالی اور سافل کے درمیان ہیں انواع واجناس کے دونوں سلسلوں میں نام رکھا جاتا ہے ان کا متوسطات، پس وہ اجناس جو جنسِ عالی اور جنسِ سافل کے درمیان ہیں اجناسِ متوسطہ ہیں اور وہ انواع جو نوعِ عالی اور نوعِ سافل کے درمیان ہیں انواعِ متوسطہ ہیں۔ یہ مفہوم اس وقت ہے جبکہ ضمیر لوٹے محض عالی اور سافل کی طرف اور اگر ضمیر لوٹے جنسِ عالی اور نوعِ سافل کی طرف جو صراحتاً مذکور ہیں تو معنی یہ ہوگا: وہ کلی جو جنسِ عالی اور نوعِ سافل کے درمیان ہیں متوسطات ہیں، یا تو صرف جنسِ متوسط، جیسے: نوعِ عالی یا صرف نوعِ متوسط، جیسے: نوعِ سافل یا ایک ساتھ جنسِ متوسط اور نوعِ متوسط، جیسے: جسمِ نامی۔

"مابینهما" کی ضمیر کا مرجع اور اس کی تشریح

تشریح: شارح یہاں سے ماتن کی عبارت "ومابینهما متوسطات" میں هما ضمیر کا مرجع بیان فرما کر اس کی تشریح فرما رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ "هما" ضمیر کے مرجع میں دو احتمال ہیں: (۱) پہلا احتمال یہ کہ هما ضمیر مطلق عالی اور سافل کی طرف راجع ہے؛ کیوں کہ مصنفؒ کی عبارت میں عالی اور سافل کا لفظ کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے کہ عالی جنس ہے یا نوع اسی طرح سافل جنس ہے یا نوع، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ انواع واجناس کے دونوں سلسلوں میں عالی اور سافل کے درمیان جو انواع واجناس ہیں اُن کو متوسطات کہا جاتا ہے، پس اجناس کے سلسلے میں جنسِ عالی اور جنسِ سافل کے درمیان جو اجناس ہیں، وہ اجناس متوسطہ ہوں گے اور انواع کے سلسلے میں نوعِ سافل اور نوعِ عالی کے درمیان جو انواع ہیں، وہ انواع متوسطہ ہوں گے۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ "هما" ضمیر راجع ہے اس جنسِ عالی اور نوعِ سافل کی طرف جو عبارت میں صراحتاً مذکور ہیں، اس صورت میں عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ جو انواع واجناس جنسِ عالی اور نوعِ سافل کے درمیان ہیں اُن کو متوسطات کہا جاتا ہے، اس وقت متوسطات میں تین احتمال ہوں گے: (۱) صرف جنسِ متوسط ہو (۲) صرف نوعِ متوسط ہو (۳) جنسِ متوسط اور نوعِ متوسط دونوں ہو، اوّل کی مثال: نوعِ عالی ہے یعنی جسمِ مطلق یہ صرف جنسِ متوسط ہے اس لیے کہ اس کے اوپر بھی جنس ہے اور وہ جوہر ہے اور نیچے بھی جنس ہے وہ جسمِ نامی ہے، یہ نوعِ متوسط نہیں ہے؛ اس لیے کہ اگر چہ اس کے نیچے نوع ہے؛ لیکن اوپر نوع نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کے اوپر جوہر جنس ہے۔

ثانی کی مثال: جنسِ سافل ہے یعنی حیوان، یہ صرف نوعِ متوسط ہے؛ اس لیے کہ اس کے اوپر بھی نوع ہے اور وہ جسمِ نامی ہے اور نیچے بھی نوع ہے وہ انسان ہے؛ لیکن جنسِ متوسط نہیں ہے؛ کیوں کہ اس کے نیچے انسان نوع ہے جنس نہیں ہے۔

ثالث کی مثال: جسمِ نامی ہے یہ جنسِ متوسط بھی ہے اور نوعِ متوسط بھی، جنسِ متوسط اس لیے ہے کہ اس کے اوپر بھی جنس ہے اور نیچے بھی جنس ہے، اسی طرح اس کے نیچے بھی نوع ہے اور اوپر بھی نوع ہے، اس لیے یہ نوع متوسط بھی ہے۔

{شرح} ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ یَتَعَرَّضْ لِلْجِنْسِ الْمُفْرَدِ وَالنَّوْعِ الْمُفْرَدِ إِمَّا لِأَنَّ الْكَلَامَ فِیْمَا یَتَرَتَّبُ، وَالْمُفْرَدُ لَیْسَ دَاخِلًا فِيْ سِلْسِلَةِ التَّرْتِیْبِ، وَإِمَّا لِعَدَمِ تَیَقُّنِ وُجُوْدِهٖ.

ترجمہ: پھر جان لیجیے کہ مصنف درپے نہیں ہوئے جنسِ مفرد اور نوعِ مفرد کے یا تو اس لیے کہ کلام اس جنس اور نوع کے بارے میں ہے جو مرتب ہوتی ہیں اور مفرد سلسلۂ ترتیب میں داخل نہیں ہے، یا اس کے وجود کے یقینی نہ ہونے کی وجہ سے۔

جنسِ مفرد اور نوعِ مفرد کو ذکر نہ کرنے کی وجہ

تشریح: شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ کہ مناطقہ نے انواع واجناس کے چار چار مراتب بیان

کیے ہیں، چار مرتبے جنس کے: جنسِ عالی، جنسِ سافل، جنسِ متوسط، جنسِ مفرد اور چار مرتبے نوعِ اضافی کے: نوعِ عالی، نوعِ سافل، نوعِ متوسط، نوعِ مفرد؛ لیکن مصنفؒ نے انواع واجناس کے صرف تین مرتبے بیان کیے ہیں: عالی، سافل اور متوسط، جنسِ مفرد اور نوعِ مفرد کو بیان نہیں کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب: شارح فرماتے ہیں: مصنف نے جنسِ مفرد اور نوعِ مفرد کا تذکرہ دو وجہوں میں سے کسی ایک وجہ سے نہیں کیا۔

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ یہاں کلام: جنسِ مرتّب اور نوعِ مرتّب کے بارے میں ہے یعنی اس جنس اور نوع کے متعلق بحث ہے جو سلسلۂ ترتیب میں واقع ہوتی ہیں جبکہ جنسِ مفرد اور نوعِ مفرد سلسلۂ ترتیب میں واقع نہیں ہوتیں۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ جنسِ مفرد اور نوعِ مفرد کا وجود یقینی نہیں ہے اور جو مثال جنسِ مفرد اور نوعِ مفرد کے لیے بیان کی جاتی ہے وہ فرضی ہے واقعی نہیں ہے، پس ان کے وجود کے غیر یقینی ہونے کی وجہ سے مصنفؒ نے انھیں بیان نہیں کیا۔

فائدہ: جنسِ مفرد اور نوعِ مفرد کی تعریف ومثال متن کی تشریح میں گزر چکی ہیں؛ اس لیے یہاں ان کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے؛ البتہ نوعِ مفرد اور جنسِ مفرد کی مثال میں چوں کہ عقل کو پیش کیا جاتا ہے کہ عقل نوعِ مفرد ہے جبکہ یہ مان لیا جائے کہ جوہر اس کے لیے جنس ہے اور عقولِ عشرہ عقل کے اشخاص ہیں اور یہی عقل جنسِ مفرد ہے جبکہ یہ مان لیا جائے کہ جوہر اس کے لیے جنس نہیں ہے؛ بلکہ عرضِ عام ہے اور عقولِ عشرہ اس کے انواع ہیں؛ اس لیے یہاں عقل اور عقولِ عشرہ کو اجمالی طور سے جان لینا چاہیے (تفصیل فلسفے کی کتابوں میں معلوم ہو جائے گی)، پس عقل وہ جوہر یعنی قائم بالذات چیز ہے جو اپنی ذات یعنی مادّے سے مجرد ہو؛ مگر افعال میں مادّے کے ساتھ مقارن ہو۔ فلاسفہ کے نزدیک عقلیں دس ہیں ان کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف عقلِ اوّل کو پیدا کیا اور عقلِ اوّل پیدا کر کے اللہ تعالیٰ (نعوذ باللہ من ذلک) معطل ہو گئے پھر عقلِ اوّل سے عقلِ ثانی پیدا ہوئی، پھر عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث، عقلِ ثالث سے عقلِ رابع، عقلِ رابع سے خامس، خامس سے سادس، سادس سے سابع، سابع سے ثامن، ثامن سے تاسع اور عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر پیدا ہوئی، اس عقلِ عاشر نے ساری کائنات کو پیدا کیا؛ اسی لیے فلاسفہ عقلِ عاشر کو "عقلِ فعّال" کہتے ہیں۔ (بہت کام کرنے والی عقل)

{متن} اَلثَّالِثُ الْفَصْلُ. وَهُوَ الْمَقُوْلُ عَلَى الشَّيْءِ فِيْ جَوَابِ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهِ.
فَإِنْ مَيَّزَهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ، فَقَرِيْبٌ، وَإِلَّا فَبَعِيْدٌ.

ترجمہ: تیسری کلی فصل ہے اور وہ: وہ کلی ہے جو شی پر "أيُّ شيء هو في ذاته" کے جواب میں محمول ہو۔
پس اگر فصل شے کو ممتاز کر دے جنسِ قریب میں شریک ہونے والی چیزوں سے، تو وہ قریب ہے، ورنہ تو بعید ہے۔

ترکیب: "الثالث" مبتدا "الفصل" خبر۔ "واو" حرفِ استیناف "هو" ضمیر راجع بسوئے "الفصل" مبتدا "المقول" اسمِ مفعول "هو" ضمیر مرفوع متصل پوشیدہ راجع بسوئے "الکلي" موصوف محذوف، نائب فاعل "علی" حرفِ جر "الشيء" مجرور، جار مجرور متعلق اوّل "في" حرفِ جر "جواب" مضاف "أيُّ شيء هو في ذاته" مراد اللفظ مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ

سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق ثانی الخ...... برتقدیر معنی "أيُّ شيءٍ هو في ذاته" کی ترکیب اِس طرح ہے: "أيُّ شيءٍ" مبتدا، "هو" ضمیر ذوالحال "في ذاته" ظرفِ مستقر متعلق "مُلاحظًا" اسمِ مفعول کے، اس میں "هو" ضمیر پوشیدہ راجع بسوئے مبتدا، نائب فاعل، اسمِ مفعول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر حال، ذوالحال حال سے مل کر خبر۔

فصل کی تعریف اوراس کی قسمیں

تشریح: اِس عبارت میں مصنفؒ کلیاتِ خمسہ میں سے تیسری کلی کو بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: تیسری کلی فصل ہے، فصل کے لغوی معنی ہیں: جدا کرنا، قطع کرنا اور مناطقہ کی اصطلاح میں فصل کی تعریف ہے: المقول علی الشيء في جواب أيُّ شيءٍ هو في ذاته یعنی: فصل وہ کلی ذاتی ہے جو کسی چیز پر أيّ شيءٍ هو في ذاته کے جواب میں محمول ہو یعنی جب کسی چیز کے بارے میں "أيُّ شيءٍ هو في ذاته" کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں جو چیز واقع ہو، اُس کو فصل کہیں گے، جیسے: ناطق یہ ایسی کلی ذاتی ہے جو انسان پر أيّ شيءٍ هو الخ کے جواب میں بولی جاتی ہے یعنی جب سوال کیا جائے، الإنسان أيُّ شيءٍ الخ تو جواب میں کہا جاتا ہے: "ناطقٌ" لہٰذا ناطق، انسان کی فصل ہے، اسی طرح صاہل اور ناہق ہیں "صاہل" الفرس أيُّ شيءٍ الخ کے جواب میں اور "ناہق" الحمار أيُّ شيءٍ الخ کے جواب میں بولا جاتا ہے؛ لہٰذا صَاهِلُ اور ناهِق کو فصل کہیں گے۔

فائدہ: أيُّ شيءٍ هو في ذاته کے معنی موضوع لہٗ ہیں: ممیِّز ذاتی کو طلب کرنا یعنی أيُّ شيءٍ کے ذریعے اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو نوع کو ان چیزوں سے ممتاز کردے جو جنس میں اس کے ساتھ شریک ہیں؛ لہٰذا فصل کی تعریف بالفاظِ دیگر اس طرح کریں گے: فصل وہ کلی ذاتی ہے جو نوع کو ان چیزوں سے ممتاز کردے جو جنس میں اس کے ساتھ شریک ہیں، جیسے: ناطق اور حساس۔

فوائدِ قیود: المقول سے پہلے "الکلّي" موصوف مقدر ہے جو جنس ہے اس میں پانچوں کلی داخل ہیں "المقول علی الشيء في جواب أيُّ شيءٍ" پہلی فصل ہے اس کے ذریعے جنس، نوع اور عرضِ عام تینوں کلی خارج ہو گئیں جنس اور نوع تو اس لیے کہ وہ دونوں ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہیں اور عرضِ عام اس لیے کہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتا "في ذاته" دوسری فصل ہے، اس کے ذریعے خاصہ خارج ہو گیا؛ کیوں کہ وہ "في عرضه" کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

فإن ميزه عن المشاركات في الجنس القريب فقريب وإلا فبعيد: اس عبارت میں مصنفؒ فصل کے اقسام اور ان کی تعریفات کو بیان کیا ہے ہیں، فرمایا: فصل کی دو قسمیں ہیں: (۱) فصلِ قریب (۲) فصلِ بعید۔

فصلِ قریب: وہ فصل ہے جو ماہیت (نوع) کو اس کی جنسِ قریب میں شریک تمام چیزوں سے ممتاز کردے، جیسے: ناطق، یہ انسان کو اس کی جنسِ قریب حیوان ہونے میں جتنی چیزیں انسان کے ساتھ شریک ہیں اُن سب سے ممتاز کردیتا ہے؛ لہٰذا ناطق کو انسان کی فصلِ قریب کہیں گے۔

فصلِ بعید: وہ فصل ہے جو ماہیت کو اس کی جنسِ بعید میں شریک تمام چیزوں سے ممتاز کردے، جیسے: حساس، یہ انسان کو اس

کی جنسِ بعید جسمِ نامی ہونے میں جتنی چیزیں انسان کے ساتھ شریک ہیں اُن سب سے ممتاز کر دیتا ہے؛ لہٰذا حساس کو انسان کی فصلِ بعید کہیں گے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (أَيُّ شَيْءٍ) اِعْلَمْ أَنَّ كَلِمَةَ أَيٍّ مَوْضُوْعَةٌ فِي الْأَصْلِ لِيُطْلَبَ بِهَا مَايُمَيِّزُ الشَّيْءَ عَمَّا يُشَارِكُهُ فِيمَا أُضِيفَ إِلَيْهِ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ، مَثَلاً: إِذَا أَبْصَرْتَ شَيْئًا مِنْ بَعِيْدٍ وَتَيَقَّنْتَ أَنَّهُ حَيَوَانٌ لٰكِنْ تَرَدَّدْتَّ فِي أَنَّهُ هَلْ هُوَ إِنْسَانٌ، أَوْفَرَسٌ، أَوْغَيْرُهُمَا تَقُوْلُ: أَيُّ حَيَوَانٍ هٰذَا؟ فَيُجَابُ عَنْهُ بِمَا يُخَصِّصُهُ وَيُمَيِّزُهُ عَنْ مُشَارِكَاتِهِ فِي الْحَيَوَان.

إِذَا عَرَفْتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ: إِذَا قُلْنَا: اَلْإِنْسَانُ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهِ؟ كَانَ الْمَطْلُوْبُ ذَاتِيًّا مِنْ ذَاتِيَّاتِ الْإِنْسَانِ يُمَيِّزُهُ عَمَّا يُشَارِكُهُ فِي الشَّيْئِيَّةِ، فَيَصِحُّ أَنْ يُّجَابَ بِأَنَّهُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ كَمَا يَصِحُّ أَنْ يُّجَابَ بِأَنَّهُ نَاطِقٌ، فَيَلْزَمُ صِحَّةُ وُقُوْعِ الْحَدِّ فِي جَوَابِ أَيِّ شَيْءٍ وَأَيْضًا يَلْزَمُ أَنْ لَّايَكُوْنَ تَعْرِيْفُ الْفَصْلِ مَانِعًا لِصِدْقِهِ عَلَى الْحَدِّ وَهٰذَا مِمَّا اسْتَشْكَلَهُ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ.

ترجمہ: ماتنؒ کا قول: "أَيُّ شَـيْءٍ" جان لیجیے کہ کلمہ "أيّ" وضع کیا گیا ہے اصل میں اس بات کے لیے کہ طلب کیا جائے اس کے ذریعے اس چیز کو جو شے کو ممتاز کرتی ہے ان چیزوں سے جو اس کے ساتھ شریک ہیں اس چیز میں جس کی طرف اِس کلمے کی نسبت کی گئی ہے، مثال کے طور پر: جب آپ دیکھیں کسی چیز کو دُور سے اور آپ کو یقین ہو جائے کہ وہ حیوان ہے، لیکن آپ کو تردّد ہے اِس بات میں کہ آیا وہ انسان ہے یا فرس یا ان کے علاوہ؟ تو آپ کہیں گے: أَيُّ حيـوانٍ هٰـذا؟ پس اِس کا جواب دیا جائے گا اس چیز سے جو اس کو خاص کر دے اور اس کو اس کے مشارکات فی الحیوان سے ممتاز بنا دے۔

جب آپ نے اس (تمہید) کو جان لیا تو ہم کہیں گے: جب ہم کہیں: "الإنسان أيُّ شيء هو في ذاتِه" تو مطلوب انسان کی ذاتیات میں سے ایسی ذاتی ہوگی جو اس (انسان) کو ممتاز کر دے ان چیزوں سے جو اس کے ساتھ شے ہونے میں شریک ہیں، پس صحیح ہوگا اس کا جواب دیا جانا اس کے ذریعہ کہ وہ حیوانِ ناطق ہے جیسا کہ صحیح ہے اس کا جواب دیا جانا اس کے ذریعہ کہ وہ ناطق ہے، پس لازم آتا ہے حدِّ تام کے وقوع کا صحیح ہونا أيُّ شـيء کے جواب میں اور نیز لازم آتا ہے فصل کی تعریف کا مانع نہ ہونا اس کے حدِّ تام پر صادق آنے کی وجہ سے اور یہ وہ اشکال ہے جس کو اس جگہ امام رازی نے کیا ہے۔

أيُّ شيء هو في ذاته کے معنیٰ موضوع لہٗ

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے "أيّ شـيء هـو فـي ذاتـه" کے معنیٰ موضوع لہٗ بیان فرما کر فصل کی تعریف پر وارد ہونے والے اعتراض اور اس کا جواب بیان کرنا چاہتے ہیں، چناں چہ شارح نے "أيُّ شيء هو في ذاته" کے معنیٰ موضوع لہٗ

بیان کرتے ہوئے فرمایا: کہ ''أيُّ شيء''کو وضع کیا گیا ہے طلب مِمیز کے لیے یعنی أيّ شيءٍ کے ذریعے ایسی چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو مسئول عنہٗ کو منسوب الیہ میں شریک ہونے والی تمام چیزوں سے ممتاز کردے، مثال کے طور پر آپ نے دُور سے کسی چیز کو دیکھا اور آپ کو دیکھ کر یقین ہوگیا کہ یہ حیوان ہے؛ لیکن یہ نہیں معلوم ہورہا ہے کہ یہ حیوان انسان ہے یا فرس یا ان دونوں کے علاوہ؟ اس لیے آپ نے اس شخص سے جس کی نگاہ آپ سے زیادہ تیز ہے یا وہ اس طرف سے آرہا ہے پوچھا ''الشيءُ الـمرئيُّ أيُّ حيوانٍ هٰذا'' (یعنی نظر آنے والی چیز کونسا حیوان ہے) اس میں ''الشيء المرئي'' مسئول عنہ ہے اور منسوب الیہ: أيّ کا مضاف الیہ یعنی حیوان ہے اور سوال کا منشاء یہ ہے کہ جواب میں ایسی چیز بتلاؤ جو مسئول عنہٗ یعنی شئ مرئی کو منسوب الیہ یعنی حیوانیت میں شریک ہونے والی تمام چیزوں سے جدا کردے، پس اگر وہ شئ مرئی انسان ہے، تو کہا جائے گا: ''ناطق'' اور اگر فرس ہے، تو کہا جائے گا: ''صاہل'' اسی طرح اگر بقر ہے، تو کہا جائے گا ''ذُو خُوارٍ'' اور اگر غنم ہے، تو کہا جائے گا ''ذو رُغاءٍ''، اور اگر حمار ہے تو کہا جائے گا: ''ناہق''۔

فصل کی تعریف پر واردشدہ اعتراض کی تقریر:

وإذاعرفت الخ ''أيّ شيء هو في ذاته'' کے معنی موضوع لہٗ بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے فصل کی تعریف پر وارد ہونے والے اعتراض کو ذکر فرمارہے ہیں، فرمایا: جب أيّ شيء الخ کے معنی موضوع لہٗ ذہن نشین ہوگئے کہ أيّ شيءٍ کے ذریعے اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو مسئول عنہٗ کو منسوب الیہ میں شریک تمام چیزوں سے ممتاز کردے، تو اب جاننا چاہیے کہ جب ''الإنسان أيّ شيء هو في ذاته'' کہا جائے گا، تو سوال کا منشا یہ ہوگا کہ جواب میں انسان کا ایسا ذاتی بتاؤ جو انسان کو ان چیزوں سے ممتاز کردے جو شے ہونے میں انسان کے ساتھ شریک ہیں، اس کے جواب میں جس طرح ناطق کہنا صحیح ہے اسی طرح حیوانِ ناطق کہنا بھی صحیح ہے؛ کیوں کہ حیوانِ ناطق بھی ناطق کی طرح انسان کو مشارکاتِ شیئیت سے جدا کردیتا ہے، حیوانِ ناطق انسان کی حدِّ تام ہے اور ناطق فصل ہے، اس سے معلوم ہوا کہ أيّ شيء کے جواب میں جس طرح فصل آتی ہے اسی طرح حدِّ تام بھی آتی ہے؛ حالاں کہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے؛ کیوں کہ حدِّ تام تو صرف ماهو کے جواب میں آتی ہے اور وہ بھی اس وقت جب نوع کے بارے میں ماهو کے ذریعے سوال کیا جائے، پس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فصل کی مذکورہ تعریف ''المقول على الشيء في جواب أيّ شيء هو في ذاته'' میں دو خرابی لازم آتی ہیں: (۱) فصل اور حدِّ تام کا مخلوط ہونا کیوں کہ ''أيّ شيء هو في ذاته'' کے جواب میں فصل کی طرح حدِّ تام کا واقع ہونا بھی صحیح ہے۔ (۲) دوسری خرابی یہ ہے کہ فصل کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ حدِّ تام پر بھی صادق آرہی ہے؛ حالاں کہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے یہ وہ اشکال ہے جس کو اس مقام پر امام رازیؒ نے کیا ہے۔

اعتراض کی دوسری تقریر: واضح رہے کہ امام رازی کے اس اعتراض کی تقریر اس طریقے سے بھی کی جاتی ہے کہ ''أيّ

شيء هو في ذاته" کے ذریعہ ممیز کو طلب کیا جاتا ہے تو سوال یہ ہے کہ أيُّ شيء کے ذریعہ جس ممیز کو طلب کیا جاتا ہے اس سے مراد ممیز تام ہے یا ممیز فی الجملہ، اگر ممیز سے مراد ممیزِ تام ہے، تو اس صورت میں فصل کی تعریف سے فصلِ بعید خارج ہو جائے گی کیوں کہ فصلِ بعید ماہیت کو کلی طور پر ممتاز نہیں کرتی ہے، جیسے: حسّاس، یہ انسان کو اس کے جمیع ماسوا سے ممتاز نہیں کرتا ہے اور اگر ممیز سے مراد ممیز فی الجملہ ہے تو اس صورت میں فصل کی تعریف میں جنس اور حدّ تام بھی داخل ہو جائیں گی کیوں کہ حدِ تام اور جنس بھی ماہیت کو فی الجملہ ممتاز کرتی ہیں، حاصل یہ ہے کہ فصل کی مذکورہ تعریف اپنے افراد کو جامع اور دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے۔

{شرح} وَأَجَابَ عَنْ هٰذَا صَاحِبُ الْمُحَاكَمَاتِ بِأَنَّ مَعْنَى أَيٍّ وَإِنْ كَانَ بِحَسَبِ اللُّغَةِ طَلَبَ الْمُمَيِّزِ مُطْلَقًا؛ لٰكِنَّ أَرْبَابَ الْمَعْقُوْلِ اصْطَلَحُوْا عَلٰى أَنَّهُ لِطَلَبِ مُمَيِّزٍ لَايَكُوْنُ مَقُوْلًا فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ، وَبِهٰذَا يَخْرُجُ الْحَدُّ وَالْجِنْسُ أَيْضًا.

ترجمہ: اور اس اعتراض کا جواب دیا صاحبِ محاکمات نے اس کے ذریعہ کہ أيّ کے معنی اگر چہ لغت کے اعتبار سے مطلق ممیز کو طلب کرنا ہے؛ لیکن اربابِ معقول (عقل والے یعنی: مناطقہ) نے اس پر اتفاق کرلیا ہے کہ وہ (أيّ) ایسے ممیز کو طلب کرنے کے لیے آتا ہے جو ماھو کے جواب میں محمول نہ ہو اور اِس (قید) کے ذریعہ خارج ہو جاتی ہے حد اور جنس بھی۔

اعتراضِ مذکور کا پہلا جواب

تشریح: مذکورہ اعتراض کا ایک جواب تو صاحب محاکمات یعنی علامہ قطب الدین رازیؒ نے دیا ہے اور ایک جواب محقق طوسی نے دیا ہے، صاحب محاکمات کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ أيُّ شيء کے معنی موضوع لہٗ اگر چہ طلبِ ممیز ہے یعنی مطلق ممیّز کو طلب کرنا؛ لیکن مناطقہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ أيّ شيء کے ذریعہ ایسے ممیز کو طلب کیا جاتا ہے جو ماھو کے جواب میں محمول نہ ہو، مطلب اس کا یہ ہے کہ أيّ شيء الخ کے دو معنی ہیں: (۱) ایک لغوی (۲) دوسرے اصطلاحی، أيّ شيء کے لغوی معنی: مطلق ممیّز کو طلب کرنا ہے اور مناطقہ کی اصطلاح میں أيّ شيء کے معنی: ایسے ممیز کو طلب کرنا ہے جو ماھو کے جواب میں محمول نہ ہو، پس جب مناطقہ کی اصطلاح میں أيّ شيء کے معنی ایسے ممیّز کو طلب کرنا ہے جو ماھو کے جواب میں محمول نہ ہو، تو اب حدِ تام اور جنس، فصل کی تعریف سے خارج ہو جائیں گی؛ اس لیے کہ وہ دونوں ماھو کے جواب میں محمول ہوتی ہیں نا کہ أيّ شيء کے جواب میں، پس جب جنس اور حدِ تام فصل کی تعریف سے خارج ہو گئیں، تو اب دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں گی۔ خلاصۂ جواب یہ ہے کہ امام رازی کا اعتراض أيّ کے لغوی معنی کے اعتبار سے ہے جبکہ تعریف میں أيّ شيء اپنے اصطلاحی معنی میں ہے نہ کہ لغوی معنی میں۔

{شرح} وَلِلْمُحَقِّقِ الطُّوْسِيِّ هٰهُنَا مَسْلَكٌ آخَرُ أَدَقُّ وَأَتْقَنُ وَهُوَ أَنَّا لَانَسْأَلُ عَنِ الْفَصْلِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ لِلشَّيْءِ جِنْسًا بِنَاءً عَلٰى أَنَّ مَالَاجِنْسَ لَهُ لَافَصْلَ لَهُ، وَإِذَا عَلِمْنَا الشَّيْءَ بِالْجِنْسِ فَنَطْلُبُ

مَايُمَيِّزُهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِيْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ، فَنَقُوْلُ: اَلْإِنْسَانُ أَيُّ حَيْوَانٍ هُوَ فِيْ ذَاتِهٖ؟ فَتَعَيَّنَ الْجَوَابُ بِالنَّاطِقِ لَاغَيْرُ.

فَكَلِمَةُ شَيْءٍ فِي التَّعْرِيْفِ كِنَايَةٌ عَنِ الْجِنْسِ الْمَعْلُوْمِ الَّذِيْ يُطْلَبُ مَايُمَيِّزُ الشَّيْءَ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِيْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ، وَحِيْنَئِذٍ يَنْدَفِعُ الْإِشْكَالُ بِحَذَافِيْرِهٖ.

ترجمہ: اور محقق طوسی کا یہاں ایک دوسرا مسلک ہے جوزیادہ دقیق اور زیادہ مستحکم ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم نہیں سوال کرتے ہیں فصل کے متعلق مگر یہ جان لینے کے بعد کہ شئ کے لیے جنس ہے بنا کرتے ہوئے اِس بات پر کہ وہ چیز جس کے لیے جنس نہیں ہے اُس کے لیے فصل نہیں ہوتی ہے اور جب ہم نے جان لیا شے کو جنس سے، تو ہم طلب کریں گے اس چیز کو جو اس کو ممتاز کردے اس جنس میں شریک ہونے والی چیزوں سے، پس ہم کہیں گے: "الإنسان أيّ حَيَوَانٍ هو في ذاته" پس جواب صرف ناطق سے متعین ہوگا۔

پس کلمۂ شئ تعریف میں کنایہ ہے اس جنس معلوم سے جس جنس میں شریک ہونے والی چیزوں سے شے کے ممیز کو طلب کیا جاتا ہے اور اس وقت پورا کا پورا اشکال ختم ہوجائے گا۔

لغت: "حذافير" جمع ہے حُذْفُوْر کی جس کے معنی ہیں: گوشہ، کنارہ، پس "بحذافيره" کا لفظی ترجمہ ہے: اپنے تمام گوشوں کے ساتھ اور مرادی ترجمہ ہے: بِتَمَامِهٖ (کل کا کل)

اعتراضِ مذکور کا دوسرا جواب

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب محقق طوسی کا جواب بیان فرمارہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ کسی چیز کی فصل کے بارے میں اس وقت سوال کیا جاتا ہے جبکہ اس کی جنس معلوم ہوگئی ہو، اس لیے کہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کی جنس نہیں ہوتی اُس کی فصل بھی نہیں ہوتی ہے؛ کیوں کہ فصل کا مقصد ہے: جنس میں شریک ہونے والی چیزوں سے ماہیت کو جدا کرنا، پس جب ماہیت کے لیے مشارکاتِ جنسیہ نہیں ہے، تو اس کے لیے فصل بھی نہیں ہوگی؛ اس لیے فصل کے بارے میں سوال اسی وقت کیا جائے گا جبکہ اس کی جنس معلوم ہو اور جب اس کی جنس معلوم ہوگی، تو "أيّ شيء هو في ذاته" کے ذریعے اس چیز کو طلب کیا جائے گا جو شے کو اس جنس میں شریک ہونے والی چیزوں سے جدا کردیتی ہو؛ لہٰذا اب أيّ شيء کے جواب میں صرف فصل آئے گی، نہ حدِ تام آئے گی اور نہ جنس، جنس کا نہ آنا تو اس وجہ سے ہے کہ وہ پہلے سے معلوم ہے، پس اگر اس کو دوبارہ معلوم کریں، تو تحصیلِ حاصل لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے اور جواب میں حدِ تام کا واقع نہ ہونا اس لیے ہے کہ وہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اور جنس کا جواب میں آنا ممنوع ہے مثال کے طور پر جب سوال کیا جائے "الإنسان أيّ حَيَوَانٍ هو في ذاته" تو اس کے جواب میں ناطق ہی کہا جائے گا، جنس یعنی حیوان یا حدِ تام یعنی حیوانِ ناطق نہیں کہا جائے گا؛ کیوں کہ جنس پہلے سے معلوم ہے اس لیے اس کے بارے میں سوال تحصیلِ حاصل ہے۔

حاصلِ جواب: اس جواب سے معلوم ہوا کہ "أيّ شيء هو في ذاته" میں "شيء" جنس معلوم سے کنایہ ہے جس میں شریک ہونے والی چیزوں سے شيء کے ممیّز کو طلب کیا جاتا ہے، پس محقق طوسی کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ "أيّ شيء هو في ذاتــه" میں شئ سے مراد عام نہیں ہے بلکہ یہ جنسِ معلوم سے کنایہ ہے یعنی شيء سے مراد وہ جنس ہے جو سائل کو معلوم ہے اور سوال کا مقصد اس جنس میں شریک ہونے والی چیزوں سے شے کے ممیّز کو طلب کرنا ہے لہٰذا اب جواب میں صرف فصل آئے گی۔ اس جواب کے ذریعے دونوں خرابی دُور ہو جاتی ہیں۔

محقق طوسی کے جواب کے ادق اور اتقن ہونے کی وجہ:

شارح نے محقق طوسی کے جواب کو صاحبِ محاکمات کے جواب کے مقابلے میں ادق اور اتقن کہا ہے یعنی محقق طوسی کا یہ جواب زیادہ دقیق اور زیادہ محکم ہے بہ نسبت صاحبِ محاکمات کے جواب کے، ادق تو اس وجہ سے ہے کہ اس جواب میں دو چیزوں کی رعایت کی گئی ہے:

(۱) اس میں فصل کے معنی کا لحاظ کیا گیا ہے، فصل کے معنی ہے: جدا کرنا، ممتاز کرنا اور اس جواب میں اس کا ذکر ہے کہ أيّ شيء کے ذریعہ اس چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو شے کو مشارکاتِ جنسیہ سے ممتاز کر دے۔

(۲) اس میں سائل کی حالت کا بھی لحاظ کیا گیا ہے بایں طور کہ اس جواب میں یہ بتلایا گیا ہے کہ سائل پہلے جنس معلوم کرتا ہے پھر فصل کو طلب کرتا ہے۔

اور محقق طوسی کا یہ جواب اتقن اس لیے ہے کہ اس جواب پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا جو صاحبِ محاکمات کے جواب پر ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ صاحب محاکمات نے مناطقہ کی اصطلاح کا سہارا لیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ صاحبِ محاکمات کو اعتراض تو تسلیم ہے، پیچھا چھڑانے کے لیے مناطقہ کی اصطلاح کا سہارا لیا ہے؛ نیز اصطلاح میں غلطی بھی ہو سکتی ہے اور جب اصطلاح میں غلطی ہوگی تو جواب بھی غلط ہوگا، یہ اعتراض محقق طوسی کے جواب پر وارد نہیں ہوتا؛ اس لیے محقق طوسی کا جواب اتقن ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (فَقَرِيْبٌ) كَالنَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ، حَيْثُ مَيَّزَهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِيْ جِنْسِهِ الْقَرِيْبِ وَهُوَ الْحَيَوَانُ.

قَوْلُهُ: (فَبَعِيْدٌ) كَالْحَسَّاسِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ، حَيْثُ مَيَّزَهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْبَعِيْدِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (فقریب) جیسے: ناطق، نسبت کرتے ہوئے انسان کی طرف، کیوں کہ اس نے انسان کو جدا کر دیا اس کی جنسِ قریب میں شریک ہونے والی چیزوں سے اور وہ حیوان ہے۔

ماتن کا قول: (فبعید) جیسے: حساس، نسبت کرتے ہوئے انسان کی طرف، کیوں کہ اس نے انسان کو جدا کر دیا جنسِ بعید میں شریک ہونے والی چیزوں سے اور وہ جسمِ نامی ہے۔

فصلِ قریب اور فصلِ بعید کی مثالیں

تشریح: اِس عبارت میں شارح تہذیبؒ نے فصلِ قریب اور فصلِ بعید کی مثالیں بیان کی ہیں، فرمایا: فصلِ قریب کی مثال: ناطق ہے، یہ انسان کی فصلِ قریب ہے کیوں کہ ناطق انسان کو اس کی جنسِ قریب یعنی حیوان میں شریک تمام چیزوں سے ممتاز کردیتا ہے اور فصلِ بعید کی مثال: حساس ہے، یہ انسان کی فصلِ بعید ہے کیوں کہ یہ انسان کو اس کی جنسِ بعید یعنی جسمِ نامی میں شریک تمام چیزوں سے تو ممتاز کردیتا ہے؛ لیکن جنسِ قریب حیوان میں شریک چیزوں سے ممتاز نہیں کرتا، کیوں کہ ہر حیوان حساس ہوتا ہے۔

فائدہ: یہاں ایک اشکال ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ فصلِ بعید کی یہ تعریف کہ: "فصلِ بعید وہ فصل ہے جو ماہیت کو اُس کی جنسِ بعید میں شریک چیزوں سے ممتاز کردے" دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ تعریف فصلِ قریب ناطق پر بھی صادق آتی ہے بایں طور کہ جس طرح حساس انسان کو اس کی جنسِ بعید جسمِ نامی میں شریک چیزوں سے ممتاز کرتا ہے اسی طرح ناطق بھی انسان کو اس کی جنسِ بعید جسمِ نامی میں شریک چیزوں سے ممتاز کردیتا ہے، پس ناطق فصلِ قریب پر فصلِ بعید کی تعریف صادق آئی؛ لہٰذا فصلِ بعید کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں رہی؟

جواب: اس کا یہ ہے کہ فصلِ بعید کی تعریف میں فقط کی قید معتبر ہے یعنی فصلِ بعید: وہ فصل ہے جو ماہیت کو صرف اس کی جنسِ بعید میں شریک چیزوں سے ممتاز کرے، جنسِ قریب میں شریک چیزوں سے ممتاز نہ کرے، لہٰذا اب ناطق پر فصلِ بعید کی تعریف صادق نہیں آئے گی کیوں کہ وہ جنسِ قریب میں شریک چیزوں سے بھی ماہیت کو ممتاز کرتا ہے۔

فصل مقوّم اور مقسّم کی بحث

{متن} وَإِذَا نُسِبَ إِلَىٰ مَا يُمَيِّزُه فَمُقَوِّمٌ وَإِلَىٰ مَايُمَيِّزُ عَنْهُ فَمُقَسِّمٌ.

ترجمہ: اور جب نسبت کی جائے فصل کی اُس چیز کی طرف جس کو وہ (فصل) ممتاز کرتی ہے، تو مقوم ہے اور اس چیز کی طرف جس سے وہ ممتاز کرتی ہے، تو مقسم ہے۔

ترکیب: "واو" حرفِ استیناف یا واو عاطفہ "إذا" ظرفِ زمان متضمن معنیٰ شرط، مفعول فیہ مقدم "نسب" فعل ماضی مجہول "هو" ضمیر مستتر راجع بسوئے "فصل" نائب فاعل "إلی" حرفِ جر "ما" اسمِ موصول "یمیز" فعل "هو" ضمیر مستتر راجع بسوئے فصل فاعل "ها" ضمیر منصوب متصل راجع بسوئے "ما" مفعول بہ، فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر صلہ، اسم موصول صلہ سے مل کر مجرور، جار مجرور سے مل کر متعلق "نسب" فعل مجہول کے، فعل مجہول اپنے نائب فاعل، مفعول فیہ مقدم اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر شرط، "فا" جزائیہ، "مقوم" خبر مبتدا محذوف "هو" کی، مبتدا خبر سے مل کر جملہ

اسمیہ خبریہ ہوکر جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہوا، "واو" عاطفہ "إلی مایمیز عنہ" متعلق "نسب" فعل محذوف کے عبارت کی تقدیر یہ ہے "وإذا نسب إلی مایمیز عنہ" حسبِ ترکیب سابق یہ شرط ہے اور "فمقسم" اس کی جزا ہے۔

نسبت کے اعتبار سے فصل کی تقسیم

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ فصل کی نوع اور جنس کی طرف نسبت کے اعتبار سے تقسیم فرمار ہے ہیں، فرمایا: جب فصل کی نسبت اس نوع کی طرف ہو جس کو فصل ممتاز کرتی ہے، تو فصل اس کے لیے مقوِّم (بالکسر) ہوتی ہے، اور جب فصل کی نسبت اُس نوع کی جنس کی طرف ہو جس سے فصل ممتاز کرتی ہے تو فصل اس کے لیے مقسِّم (بالکسر) ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ فصل کی ایک نسبت تو اُس نوع کی طرف ہوتی ہے جس کو وہ ممتاز کرتی ہے اور فصل کی ایک نسبت اُس نوع کی جنس کی طرف ہوتی ہے جس کے افراد سے وہ اُس نوع کو ممتاز کرتی ہے، پس اس مخصوص نوع کی طرف نسبت کے اعتبار سے فصل کو مقوم اور اس نوع کی جنس کی طرف نسبت کے اعتبار سے فصل کو مقسم کہا جاتا ہے، اِس سے معلوم ہوا کہ فصل کی نوع اور جنس کی طرف نسبت کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: فصل مقوّم اور فصل مقسّم۔

فصلِ مقوّم: وہ فصل ہے جس کی نسبت نوع کی طرف کی جائے یعنی اس کو نوع کے ساتھ ملایا جائے، جیسے کہا جائے: "الإنسان الناطق" اس میں ناطق کی نسبت انسان نوع کی طرف ہے؛ لہٰذا اس ناطق کو فصلِ مقوّم کہیں گے۔

فصلِ مقسّم: وہ فصل ہے جس کی نسبت نوع کی جنس کی طرف کی جائے، یعنی اس کو جنس کے ساتھ ملایا جائے، جیسے کہا جائے: "الحیوان الناطق" اس میں ناطق کی نسبت حیوان جنس کی طرف ہے؛ لہٰذا اس ناطق کو فصلِ مقسّم کہیں گے۔

فائدہ: عبارت کی وضاحت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ "مایمیزہ" میں ما سے مراد نوع اور "مایمیز عنہ" میں ما سے مراد جنس ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَإِذَا نُسِبَ... الخ) اَلْفَصْلُ لَهُ نِسْبَةٌ إِلَى الْمَاهِيَةِ الَّتِيْ هُوَ مُخَصِّصٌ وَمُمَيِّزٌ لَهَا، وَنِسْبَةٌ إِلَى الجِنْسِ الَّذِيْ يُمَيِّزُ المَاهِيَّةَ عَنْهُ مِنْ بَيْنِ أَفْرَادِهِ فَهُوَ بِالْاعْتِبَارِ الْأَوَّلِ، يُسَمّٰى مُقَوِّماً، لِأَنَّهُ جُزْءُ الْمَاهِيَّةِ وَمُحَصِّلٌ لَهَا، وَبِالاعْتِبَارِ الثَّانِيْ يُسَمّٰى مُقَسِّماً، لِأَنَّهُ بِانْضِمَامِهِ إِلٰى هٰذَا الْجِنْسِ وُجُوْداً يُحَصِّلُ قِسْماً وَعَدَماً يُحَصِّلُ قِسْماً آخَرَ كَمَا تَرَى فِيْ تَقْسِيْمِ الْحَيَوَانِ إِلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَإِلَى الْحَيَوَانِ الْغَيْرِ النَّاطِقِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وإذا نسب الخ" فصل اس کی ایک نسبت ہوتی ہے اس ماہیت کی طرف جس کو وہ فصل خاص اور ممتاز کرتی ہے اور ایک نسبت ہوتی ہے اُس جنس کی طرف جس سے وہ ماہیت کو اس کے افراد کے درمیان سے ممتاز کرتی ہے، پس پہلے اعتبار سے فصل کا نام رکھا جاتا ہے مقوِّم (بالکسر) اس لیے کہ وہ ماہیت کا جز ہے اور اس کو وجود میں لاتی ہے

اور دوسرے اعتبار سے فصل کا نام رکھا جاتا ہے مقسِّم (بالکسر) اس لیے کہ وہ وجود کے اعتبار سے اس جنس کے ساتھ ملنے کی وجہ سے وجود میں لاتی ہے ایک قسم کو اور عدم کے اعتبار سے اس جنس کے ساتھ ملنے کی وجہ سے وجود میں لاتی ہے دوسری قسم کو، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں حیوان کی حیوانِ ناطق اور حیوانِ غیر ناطق کی طرف تقسیم میں۔

فصلِ مقوِّم اور مقسِّم کا مطلب اور ہر ایک کی وجہ تسمیہ

تشریح: شارح تہذیب اِس قول کے تحت ماتن کی عبارت: وإذا نسب الخ کی وضاحت اور مقوم ومقسم کی وجہ تسمیہ بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: فصل کی ایک نسبت تو اس ماہیت کی طرف ہوتی ہے جس کو وہ فصل اس کے ماسوا سے ممتاز کرتی ہے اور اس ماہیت سے مراد نوع ہے، اور فصل کی ایک نسبت اس نوع کی جنس کی طرف ہوتی ہے جس کے افراد سے وہ ماہیتِ نوعیہ کو ممتاز کرتی ہے، پس پہلے اعتبار سے یعنی اس نوع مخصوص کی طرف نسبت کے اعتبار سے فصل کو مقوِّم کہا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ جب فصل کا تعلق اس نوع کے ساتھ جوڑا جائے، تو فصل اس کی مقوِّم ہوتی ہے، جیسے: انسانِ ناطق، اس میں ناطق فصل کا تعلق انسان نوع کے ساتھ ہے؛ لہٰذا ناطق کو انسان کا مقوم کہیں گے اور دوسرے اعتبار سے یعنی اس نوع کی جنس کی طرف نسبت کے اعتبار سے فصل کو مقسم کہا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ جب فصل کو اس نوع کی جنس کے ساتھ جوڑا جائے، تو فصل اس کی مقسم ہوتی ہے، جیسے: حیوانِ ناطق، اس میں ناطق فصل کا تعلق حیوان جنس کے ساتھ ہے، لہٰذا ناطق کو حیوان کا مقسم کہیں گے۔

وجہ تسمیہ: جس نوع کو فصل ممتاز کرتی ہے اس کی طرف نسبت کے اعتبار سے فصل کو مقوم اس لیے کہتے ہیں کہ مقوم کے لغوی معنی ہیں: ''سیدھا کرنے والا'' اور اصطلاحی معنی ہیں: ''کسی چیز کو وجود میں لانے والا، شیٔ کی حقیقت میں داخل ہونے والا'' فصل چوں کہ اس نوع کا جز ہوتی ہے اور جز شے کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے شے وجود میں آتی ہے اس لیے نوع کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے فصل کو مقوم کہتے ہیں یعنی ایسی فصل جو اس کی حقیقت میں داخل ہے اور اس نوع کی جنس کی طرف نسبت کے اعتبار سے فصل کو مقسم اس لیے کہا جاتا ہے کہ مقسم کے معنی ہیں: ''تقسیم کنندہ، تقسیم کرنے والا، قسمیں بنانے والا'' پس چوں کہ فصل وجود اور عدم کے اعتبار سے جنس کے ساتھ مل کر اس کو دو قسموں میں تقسیم کردیتی ہے، مثلاً ناطق کو جب حیوان جنس کے ساتھ وجود کے اعتبار سے ملایا، تو ایک قسم حیوانِ ناطق بنی اور جب عدم کے اعتبار سے ملایا تو دوسری قسم حیوانِ غیر ناطق بنی، پس ناطق فصل نے حیوان جنس کو تقسیم کردیا؛ اس لیے جنس کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے فصل کو مقسم کہتے ہیں۔

{متن} وَالمُقَوِّمُ لِلعَالِيْ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ، وَلَاعَكْسَ، وَالْمُقَسِّمُ بِالعَكْسِ.

ترجمہ: اور عالی کا ہر مقوم سافل کا مقوم ہے اور اس کا الٹا نہیں ہے اور مقسم برعکس ہے۔

ترکیب: ''واو'' عاطفہ یا حرفِ استیناف ''الف لام'' حرفِ تعریف ''مقوم'' موصوف ''للعالي'' الکائن کے متعلق ہو کر صفت یا ''المقوم'' ذوالحال ''للعالي'' کائناً کے متعلق ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر مبتدا ''مقوم للسافل'' موصوف

صفت سے مل کر خبر "واو" عاطفہ "لا" برائے نفی جنس "عکس" اس کا اسم، "لہ" محذوف "ثابت" کے متعلق ہو کر خبر۔ "والمقسم" مبتدا "بالعکس" خبر۔

مُقَوِّم اور مُقَسِّم کے سلسلے میں ضابطے

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے مقوم اور مقسم کے سلسلے میں دو دو ضابطے بیان کیے ہیں:

مقوم سے متعلق پہلا ضابطہ ہے: "والمقوم للعالي مقوم للسافل" یعنی ہر وہ فصل جو نوع عالی یعنی اوپر والی نوع کے لیے مقوم ہے، وہ نوع سافل یعنی نیچے والی نوع کے لیے بھی مقوم ہوتی ہے، جیسے: حساس، یہ نوعِ عالی حیوان کے لیے مقوم ہے، تو یہ نوعِ سافل انسان کے لیے بھی مقوم ہے۔

اور دوسرا ضابطہ "ولا عکس" میں بیان کیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ پہلے ضابطے کا عکس کلی نہیں ہے یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ جو فصل نوعِ سافل کے لیے مقوم ہے، وہ نوعِ عالی کے لیے بھی مقوم ہو بلکہ کبھی وہ نوعِ عالی کے لیے مقسم ہوتی ہے اور کبھی مقوم، مقسم ہو، جیسے: ناطق، یہ انسان نوعِ سافل کے لیے تو مقوم ہے لیکن حیوان نوعِ عالی کے لیے مقوم نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے مقسم ہے؛ کیوں کہ یہ حیوان کو دو قسموں میں تقسیم کر دیتا ہے: حیوانِ ناطق اور حیوانِ غیر ناطق، مقوم ہو، جیسے: حساس، یہ سافل انسان کے لیے بھی مقوم ہے اور عالی حیوان کے لیے بھی مقوم ہے۔

"والمقسم بالعکس" میں مصنف نے مقسم کے سلسلے میں دو ضابطوں کو بیان کیا ہے جن کی وضاحت یہ ہے کہ مقسم کا حال مقوم کے برعکس ہے یعنی ہر وہ فصل جو جنس سافل کے لیے مقسم ہے وہ جنس عالی کے لیے بھی مقسم ہوتی ہے، جیسے: ناطق، یہ حیوان جنسِ سافل کے لیے مقسم ہے؛ کیوں کہ یہ حیوان کی دو قسمیں کرتا ہے: حیوانِ ناطق، حیوانِ غیر ناطق، پس یہ عالی جسمِ نامی کے لیے بھی مقسم ہے کیوں کہ اس کی بھی دو قسمیں کر دیتا ہے: جسمِ نامی ناطق، جسمِ نامی غیر ناطق، اسی طرح جسمِ مطلق اور جوہر کی بھی تقسیم کر دیتا ہے: جسمِ مطلق ناطق اور جسمِ مطلق غیر ناطق، جوہر ناطق اور جوہر غیر ناطق؛ لیکن اس کا برعکس نہیں ہے یعنی وہ فصل جو جنسِ عالی کے لیے مقسم ہے، اس کا جنسِ سافل کے لیے مقسم ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ کبھی مقسم ہوگی کبھی نہیں، مقسم نہ ہو، جیسے: حساس یہ جسمِ نامی عالی کے لیے تو مقسم ہے، لیکن حیوان سافل کے لیے مقسم نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے تو مقوم ہے، مقسم ہو، جیسے: ناطق، یہ جسمِ نامی عالی کے لیے بھی مقسم ہے اور حیوان سافل کے لیے بھی مقسم ہے۔

پس حاصل یہ ہوا کہ مقسم کے بارے میں پہلا ضابطہ تو یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو جنسِ سافل کے لیے مقسم ہے وہ جنس عالی کے لیے بھی مقسم ہوتی ہے اور دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو جنس عالی کے لیے مقسِّم ہے اس کا جنسِ سافل کے لیے مقسِّم ہونا ضروری نہیں ہے۔

فائدہ: مقوِّم ہونا چوں کہ نوع کے اعتبار سے اور مقسم ہونا جنس کے اعتبار سے ہوتا ہے؛ اس لیے مقوم کے بعد آنے والے عالی اور سافل سے نوعِ عالی اور نوعِ سافل اور مقسِّم کے بعد آنے والے عالی اور سافل سے جنسِ عالی اور جنسِ سافل مراد لیں گے۔

{شرح} قَولُهُ: (وَالمُقَوِّمُ لِلعَالِي) اللَّامُ لِلاِستِغرَاقِ أَي: كُلُّ فَصلٍ مُقَوِّمٍ لِلعَالِي، فَهُوَ فَصلٌ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ؛ لِأَنَّ مُقَوِّمَ العَالِي جُزءٌ لِلعَالِي، وَالعَالِي جُزءٌ لِلسَّافِلِ وَجُزءُ الجُزءِ جُزءٌ، فَمُقَوِّمُ العَالِي جُزءٌ لِلسَّافِلِ، ثُمَّ إِنَّه يُمَيِّزُ السَّافِلَ عَن كُلِّ مَايُمَيِّزُ العَالِيَ عَنهُ فَيَكُونُ جُزءًا مُمَيِّزاً لَهُ وَهُوَ المَعنِيُّ بِالمُقَوِّمِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (والمقوم للعالي) لام استغراق کے لیے ہے یعنی: ہر وہ فصل جو مقوم ہے عالی کے لیے تو وہ سافل کے لیے فصل مقوم ہوتی ہے اس لیے کہ عالی کا مقوم عالی کا جز ہے اور عالی سافل کا جز ہے اور جز کا جز، جز ہوتا ہے، پس عالی کا مقوم سافل کا جز ہوگا، پھر بے شک وہ (فصل) سافل کو جدا کرتی ہے ہر اس چیز سے جس سے وہ عالی کو جدا کرتی ہے، اس لیے وہ (فصل) اس کے لیے جز ممیِّز (بالکسر) ہوگی اور یہی (جز ممیِّز) مقوم سے مراد ہے۔

مقوم سے متعلق پہلے ضابطے کی وضاحت اور اس کی دلیل

تشریح: اِس عبارت میں شارح تہذیب نے "المقوم للعالي الخ" میں بیان کردہ ضابطہ کی وضاحت کر کے اس کی دلیل بیان کی ہے، فرمایا: "المقوم" پر داخل ہونے والا "لام" استغراقی ہے یعنی مقوم سے اس کے تمام افراد مراد ہیں، پس یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو عالی کے لیے مقوم ہے وہ سافل کے لیے بھی مقوم ہوتی ہے، جیسے: حساس، یہ عالی حیوان کے لیے مقوم ہے، تو یہ سافل کے لیے بھی مقوم ہے۔

لأن مقوم العالي الخ سے شارح نے اس ضابطے کی دلیل بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ عالی کا مقوم، عالی کا جز ہوتا ہے، جیسے: حساس، فصل مقوم، عالی حیوان کا جز ہے اور عالی مثلاً حیوان جز ہے سافل یعنی انسان کا اور قاعدہ ہے کہ شے کے جز کا جز اس شے کا جز ہوا کرتا ہے، مثلاً انگلی ہاتھ کا جز ہے اور ہاتھ جز ہے بدنِ انسانی کا؛ لہٰذا انگلی بدنِ انسان کا بھی جز ہوگی، کیوں کہ وہ بدنِ انسانی کے جز ہاتھ کا جز ہے، پس اسی طرح یہاں جب عالی کا مقوم عالی کا جز ہے اور عالی سافل کا جز ہے، تو عالی کا مقوم سافل کا بھی جز ہوگا یعنی حساس جز ہوگا انسان کا، پھر یہ فصل مثلاً: حساس جن چیزوں سے عالی حیوان کو ممتاز کرتا ہے انھی چیزوں سے انسان سافل کو بھی ممتاز کرتا ہے؛ لہٰذا یہ فصل، انسان سافل کا جز ممیِّز ہوگی اور مقوم سے یہی جز ممیِّز مراد ہے۔

پس شارح کی بیان کردہ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فصل کے کسی ماہیت کا مقوم ہونے کے لیے دو باتیں ضروری ہیں: پہلی بات: وہ فصل اس ماہیت کا جز ہو۔ دوسری بات: وہ اس کے لیے ممیِّز (بالکسر) ہو۔

عالی کے مقوم میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں بایں طور کہ جس طرح وہ عالی کا جز ہے، اسی طرح سافل کا بھی جز ہے، اس بات کو شارح نے "لأنّ مقوم العالي الخ" میں بیان کیا ہے اور جیسے وہ فصل عالی کے لیے ممیِّز ہے، اسی طرح سافل کے لیے بھی ممیِّز ہے، اِس بات کو "ثم إنه الخ" میں بیان کیا ہے؛ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہر وہ فصل جو عالی کے لیے مقوم ہے وہ سافل کے لیے بھی مقوم ہوتی ہے۔

{شرح} وَلْيُعْلَمْ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْعَالِيْ هٰهُنَا كُلُّ جِنْسٍ أَوْنَوْعٍ يَكُوْنُ فَوْقَ آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ فَوْقَهُ آخَرُ أَوْلَمْ يَكُنْ وَكَذَا الْمُرَادُ بِالسَّافِلِ كُلُّ جِنْسٍ أَوْنَوْعٍ يَكُوْنُ تَحْتَ آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ تَحْتَهُ آخَرُ أَوْلَا حَتّٰى إِنَّ الْجِنْسَ الْمُتَوَسِّطَ عَالٍ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى مَاتَحْتَهُ وَسَافِلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى مَافَوْقَه.

ترجمہ: اور یہ بات جان لینی چاہیے کہ عالی سے مراد یہاں وہ جنس یا نوع ہے جو دوسری کے اوپر ہوتی ہے چاہے اس کے اوپر دوسری ہو یا نہ ہو اور اسی طرح سافل سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو دوسری کے نیچے ہوتی ہے چاہے اس کے نیچے دوسری ہو یا نہ ہو یہاں تک جنسِ متوسط عالی ہوگی اپنے ماتحت کے اعتبار سے اور سافل ہوگی اپنے مافوق کے اعتبار سے۔

عالی اور سافل کی مراد

تشریح: مقوم اور مقسم سے متعلق ضابطوں میں جو عالی اور سافل کا ذکر ہے شارح تہذیب یہاں سے اس عالی اور سافل کی مراد بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: یہاں عالی سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو دوسری جنس یا نوع کے اوپر ہو، چاہے اس کے اوپر کوئی جنس یا نوع ہو یا نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ مقوم اور مقسم کے ضابطوں میں عالی سے مراد اجناس وانواع کی ترتیب میں ذکر کردہ اصطلاحی جنس عالی یا نوعِ عالی یعنی سب سے اوپر والی جنس یا سب سے اوپر والی نوع مراد نہیں ہے بلکہ فوقانی جنس یا فوقانی نوع مراد ہے، یعنی وہ نوع یا جنس مراد ہے جو دوسری نوع یا جنس کے اوپر ہو، چاہے اس کے اوپر دوسری نوع یا جنس ہو یا نہ ہو، جیسے: حیوان، عالی ہے، کیوں کہ انسان نوع کے اوپر ہے اور اس کے اوپر بھی نوع اور جنس ہے، جیسے: جسمِ نامی اور جسمِ مطلق، پھر یہ دونوں نوع عالی ہیں کیوں کہ جسمِ نامی حیوان کے اوپر اور جسمِ مطلق جسمِ نامی کے اوپر ہے اور اس کے اوپر کوئی نوع نہیں ہے وقس علیہ البواقی۔

اسی طرح یہاں سافل سے مراد انواع واجناس کی ترتیب میں مذکور اصطلاحی نوع سافل یا جنس سافل یعنی سب سے نیچے والی نوع یا سب سے نیچے والی جنس مراد نہیں ہے بلکہ سافل سے مراد تحتانی جنس یا تحتانی نوع ہے یعنی وہ نوع یا جنس مراد ہے جو دوسری نوع یا جنس کے نیچے ہو، چاہے اس کے نیچے کوئی دوسری جنس یا نوع ہو یا نہ ہو، جیسے: انسان، یہ نوعِ سافل ہے کیوں کہ حیوان کے نیچے ہے اور اس کے نیچے کوئی نوع نہیں ہے۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ یہاں عالی اور سافل سے مراد فوقانی اور تحتانی کلی ہے یعنی اوپر والی کلی اور نیچے والی کلی مراد ہے، پس جب عالی اور سافل سے مراد فوقانی اور تحتانی کلی ہے تو جنسِ متوسط، جیسے: جسمِ نامی یہ عالی بھی ہوگا اور سافل بھی، ماتحت یعنی حیوان کے اعتبار سے عالی ہے اور مافوق یعنی جسمِ مطلق کے اعتبار سے سافل ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَلَاعَكْسَ) أَيْ: كُلِّيًّا بِمَعْنٰى أَنَّه لَيْسَ كُلُّ مَاهُوَ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ، مُقَوِّماً لِلْعَالِيْ، فَإِنَّ النَّاطِقَ مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ الَّذِيْ هُوَالْإِنْسَانُ، وَلَيْسَ مُقَوِّمًا لِلْعَالِيْ الَّذِيْ هُوَالْحَيَوَانُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (ولاعکس) یعنی اس کا الٹا نہیں ہے کلی طور پر بایں معنیٰ کہ ہر وہ فصل جو سافل کے لیے مقوم ہے وہ عالی کا مقوم نہیں ہے کیوں کہ ناطق مقوم ہے اس سافل کا جو کہ انسان ہے اور مقوم نہیں ہے عالی کا جو کہ حیوان ہے۔

مقوم کے دوسرے ضابطے کی وضاحت اور اس کی دلیل

تشریح: شارح تہذیب ماتن کے قول: "ولاعکس" میں مقوم کے سلسلے میں ذکر کردہ دوسرے ضابطے کی وضاحت کر کے اس کو ثابت فرما رہے ہیں، فرمایا: ماتن کے قول "ولاعکس" کا مفہوم یہ ہے کہ "المقوم للعالي مقوم للسافل" کا عکس کلی نہیں ہے یعنی: ہر وہ فصل جو سافل کے لیے مقوم ہے ضروری نہیں ہے کہ وہ عالی کے لیے بھی مقوم ہو، کیوں کہ کبھی سافل کا مقوم عالی کے لیے مقسم ہوتا ہے، جیسے: ناطق یہ سافل انسان کے لیے تو مقوم ہے لیکن عالی حیوان کے لیے مقوم نہیں ہے بلکہ مقسم ہے اور کبھی سافل کا مقوم عالی کا بھی مقوم ہوتا ہے، جیسے: حساس سافل انسان کے لیے بھی مقوم ہے اور عالی حیوان کے لیے بھی مقوم ہے۔

"أي كليا... الخ" کا فائدہ: شارح نے ولاعکس کی تفسیر "أي كليا" سے فرما کر اِس طرف اشارہ کیا ہے کہ ماتن کے قول "ولاعکس" میں جس عکس کی نفی ہو رہی ہے اُس سے مراد عکسِ کلی یعنی عکسِ لغوی ہے، عکسِ اصطلاحی یعنی عکسِ منطقی (عکسِ مستوی) مراد نہیں ہے کیوں کہ وہ یہاں منتفی ہے بایں طور کہ "المقوم للعالي مقوم للسافل" موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کُلیہ کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے لہٰذا "المقوم للعالي مقوم للسافل" کا عکسِ مستوی ہوگا: "بعض مقوم للسافل مقوم للعالي" اور یہ صادق ہے پس جب یہ صادق ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ "ولاعکس" میں اس عکس کی نفی نہیں ہو رہی ہے بلکہ عکسِ کلی یعنی: "كل مقوم للسافل مقوم للعالي" کی نفی ہو رہی ہے۔

دراصل اس اشارہ کے ذریعہ شارح کا مقصد "ولاعکس" پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ: "المقوم للعالي مقوم للسافل" موجبہ کلیہ ہے اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، لہٰذا اس کا عکس ہوگا "بعض المقوم للسافل مقوم للعالي" یعنی بعض وہ فصل جو سافل کے لیے مقوم ہے وہ عالی کے لیے بھی مقوم ہوتی ہے، جیسے: حساس، یہ انسان سافل کے لیے بھی مقوم ہے اور عالی حیوان کے لیے بھی مقوم ہے اور یہ سچا ہے، پس جب یہ عکس سچا ہے تو مصنف کا "ولاعکس" کے ذریعہ "المقوم للعالي مقوم للسافل" کے عکس کی نفی کرنا درست نہیں ہے۔

شارح نے "أي كليا" کے ذریعہ اس اعتراض کا جواب دے دیا جس کی وضاحت یہ ہے کہ عکس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) عکسِ لغوی، جس کے معنیٰ ہیں: کسی چیز کو الٹنا، الٹا کرنا یعنی کسی چیز کے اوّل کو آخر اور آخر کو اوّل بنا دینا خواہ وہ قضیہ ہو یا غیر قضیہ، پھر قضیہ کے عکسِ لغوی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اصل قضیے کے کم اور کیف میں موافق ہو۔

(۲) عکسِ اصطلاحی یعنی عکسِ مستوی، جس کی تعریف ہے: قضیہ کے پہلے جز کو دوسرا اور دوسرے جز کو پہلا بنا دینا، اس طرح

کہ صدق اور کیف باقی رہیں۔ ولاعکس میں عکس سے مراد عکسِ لغوی ہے عکسِ اصطلاحی یعنی عکسِ مستوی مراد نہیں ہے اور چوں کہ قضیہ کے عکسِ لغوی میں اس کا کم اور کیف کے اعتبار سے اصل کے موافق ہونا شرط ہے، اس لیے موجبہ کلیہ کا عکسِ لغوی موجبہ کلیہ آتا ہے اور موجبہ جزئیہ کا عکسِ لغوی موجبہ جزئیہ آتا ہے؛ لہٰذا "المقوم للعالي مقوم للسافل" چوں کہ موجبہ کلیہ ہے تو اس کا عکسِ لغوی موجبہ کلیہ آئے گا، وہ ہے: "کل مقوم للسافل مقوم للعالي" اور یہ کاذب ہے؛ کیوں کہ بعض فصل سافل کے لیے تو مقوم ہے لیکن عالی کے لیے مقوم نہیں ہے، پس جب عکسِ لغوی کاذب ہے اور یہاں پر یہی مراد ہے، تو مصنف کا "ولاعکس" کہنا درست ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَكْسِ) أَيْ: كُلُّ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِيْ وَلَاعَكْسَ أَيْ: كُلِّيًّا. أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ السَّافِلَ قِسْمٌ مِنَ الْعَالِيْ فَكُلُّ فَصْلٍ حَصَّلَ لِلسَّافِلِ قِسْمًا، فَقَدْ حَصَّلَ لِلْعَالِيْ قِسْمًا؛ لِأَنَّ قِسْمَ الْقِسْمِ قِسْمٌ. وَأَمَّا الثَّانِيْ فَلِأَنَّ الْحَسَّاسَ مَثَلاً مُقَسِّمٌ لِلْعَالِيْ الَّذِيْ هُوَ الْجِسْمُ النَّامِيْ، وَلَيْسَ مُقَسِّماً لِلسَّافِلِ الَّذِيْ هُوَ الْحَيَوَانُ.

ترجمہ: ماتن کا قول (والمقسم بالعکس) یعنی سافل کا ہر مقسم عالی کا مقسم ہے اور اس کا عکس نہیں ہے یعنی کلی طور پر، بہر حال پہلا، تو اس لیے کہ سافل عالی کی قسم ہے پس ہر وہ فصل جس نے سافل کے لیے ایک قسم کو پیدا کر دیا ہے، تو تحقیق اس نے عالی کے لیے (بھی) ایک قسم کو پیدا کر دیا؛ اس لیے کہ قسم کی قسم، قسم ہوتی ہے اور بہر حال دوسرا، تو اس لیے کہ حساس مثال کے طور پر مقسم ہے اس عالی کا جو کہ جسمِ نامی ہے اور مقسم نہیں ہے اس سافل کا جو کہ حیوان ہے۔

والمقسم بالعکس کی وضاحت اور اس میں ذکر کردہ ضابطوں کی دلیل

تشریح: اس عبارت سے شارح تہذیب کا مقصد "والمقسم بالعکس" کی وضاحت فرما کر اس میں بیان کردہ دونوں ضابطوں کو دلیل سے ثابت کرنا ہے، فرمایا: "والمقسم بالعکس" کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو جنسِ سافل کے لیے مقسم ہے، تو وہ جنسِ عالی کے لیے بھی مقسم ہوتی ہے، جیسے: ناطق، یہ جس طرح حیوان سافل کے لیے مقسم ہے اسی طرح عالی جسمِ نامی کے لیے بھی مقسم ہے اور اس کا عکس کلی نہیں ہے یعنی ہر وہ فصل جو جنسِ عالی کے لیے مقسم ہے اس کا جنسِ سافل کے لیے مقسم ہونا ضروری نہیں ہے۔

یہاں بھی شارح نے "أي کلیا" کے ذریعہ اس طرف اشارہ کیا ہے کہ عکس سے مراد عکسِ لغوی ہے عکسِ اصطلاحی نہیں ہے؛ لہٰذا اب یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ "ولاعکس" کے ذریعہ عکس کی نفی کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ موجبہ کلیہ: "کل مقسم للسافل مقسم للعالي" کا عکس موجبہ جزئیہ: "بعض مقسم للعالي مقسم للسافل" ہے اور وہ سچا ہے، یہ اعتراض اس لیے نہیں ہوگا کہ جس عکس کی نفی ہو رہی ہے وہ عکسِ لغوی ہے جو کہ موجبہ کلیہ یعنی "کلّ مقسم للعالي مقسم للسافل" ہے اور یہ صادق نہیں ہے۔

بہر حال مصنف نے "والمقسم بالعکس" میں دو ضابطے بیان کیے ہیں، أما الأول سے پہلے ضابطے کی دلیل بیان کی

ہے،جس کی وضاحت یہ ہے کہ سافل کا مقسم سافل کی قسم ہوتی ہے اور سافل عالی کی قسم ہے، پس جو فصل سافل کی مقسم ہے وہ عالی کی بھی مقسم ہوگی کیوں کہ ضابطہ ہے کہ قسم کی قسم، قسم ہوتی ہے یعنی جو چیز شے کی قسم کی قسم ہوتی ہے تو وہ خود اس شے کی قسم ہوا کرتی ہے، مثلاً: جنسِ سافل حیوان کا مقسم ''ناطق'' یہ سافل حیوان کی قسم ہے اور حیوان جنسِ سافل قسم ہے عالی جسمِ نامی کی اور ضابطہ ہے کہ قسم کی قسم، قسم ہوتی ہے، پس جب ناطق، جسمِ نامی کی قسم ''حیوان'' کی قسم ہے، تو یہ جسمِ نامی کی بھی قسم ہوگا؛ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ جو فصل سافل کے لیے مقسم ہے وہ عالی کے لیے بھی مقسم ہوتی ہے۔

وأما الثاني سے دوسرے ضابطے کو ثابت کیا ہے،جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض فصل عالی کے لیے تو مقسم ہوتی ہے مگر سافل کے لیے مقسم نہیں ہوتی بلکہ اس کے لیے مقوم ہوتی ہے، جیسے: حساس یہ عالی جسمِ نامی کے لیے مقسم ہے، مگر سافل حیوان کے لیے مقسم نہیں ہے بلکہ اس کے لیے مقوم ہے، کیوں کہ حساس حیوان کی حقیقت میں داخل ہے، تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو فصل عالی کے لیے مقسم ہے اس کا سافل کے لیے مقسم ہونا ضروری نہیں ہے۔

{متن} الرَّابِعُ: الْخَاصَّةُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلٰى مَا تَحْتَ حَقِيْقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ.
الْخَامِسُ: الْعَرْضُ الْعَامُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلَيْهَا وَعَلٰى غَيْرِهَا.

ترجمہ: چوتھی کلی: خاصہ ہے اور وہ: وہ کلی ہے جو ماہیت سے خارج ہو، محمول ہو ان افراد پر جو صرف ایک حقیقت کے نیچے ہیں۔ پانچویں کلی عرضِ عام ہے اور وہ: وہ کلی ہے جو ماہیت سے خارج ہو، محمول ہو ایک حقیقت اور اس کے علاوہ پر۔

خاصہ اور عرضِ عام کی تعریف مع فوائد قیود

تشریح: الرابع الخاصة الخ اس عبارت میں مصنف نے کلیاتِ خمسہ میں سے چوتھی کلی اور اس کی تعریف کو بیان کیا ہے، فرمایا: چوتھی کلی: خاصہ ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ خاصہ: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور صرف ایک حقیقت والے افراد پر محمول ہو، وہ ایک حقیقت چاہے نوع ہو یا جنس، اوّل کی مثال، جیسے: ضاحک انسان کے لیے یہ ایسی کلی ہے جو انسان کے افراد کی حقیقت: یعنی حیوانِ ناطق سے خارج ہے اور صرف اسی ایک حقیقتِ نوعیہ کے افراد پر محمول ہوتی ہے؛ لہٰذا ضاحک کو انسان کا خاصہ کہیں گے۔ ثانی کی مثال، جیسے: ماشی حیوان کے لیے، یہ حیوان کی حقیقت سے خارج ہیں اور صرف اسی ایک حقیقتِ جنسیہ کے افراد پر محمول ہوتی ہیں، لہٰذا ماشی کو حیوان کا خاصہ کہیں گے۔

فوائدِ قیود: الخارج سے پہلے ''الكلي'' موصوف محذوف ہے جو جنس ہے اس میں کلیات خمسہ داخل ہے ''الخارج'' پہلی فصل ہے اس قید سے نوع، جنس، فصل تینوں کلی خارج ہوگئیں کیوں کہ یہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہیں ''المقول على ماتحت حقيقة واحدة فقط'' دوسری فصل ہے، اس قید سے عرضِ عام خارج ہوگیا؛ کیوں کہ وہ مختلف حقیقت والے افراد پر محمول ہوتا ہے۔

الخامس العرض العام الخ: اس عبارت میں مصنف نے کلیاتِ خمسہ میں سے پانچویں کلی اور اس کی تعریف کو بیان کیا ہے فرمایا: کلیاتِ خمسہ میں سے پانچویں کلی عرضِ عام ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ عرضِ عام: وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی ماہیت سے خارج ہو اور مختلف حقیقت رکھنے والے افراد پر محمول ہو، جیسے: ماشی انسان کے لیے، یہ ایسی کلی ہے جو انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور حقیقت انسان اور اس کے علاوہ دوسری حیوانی حقیقتوں مثلاً: فرس، بقر، غنم وغیرہ افراد پر محمول ہوتی ہے، چناں چہ کہتے ہیں: الانسان ماشٍ، الفرس ماشٍ، البقر ماشٍ، لہٰذا ماشی کو انسان کا عرضِ عام کہیں گے۔

فوائدِ قیود: الخارج سے پہلے "الکلي" موصوف مقدر ہے جو جنس ہے، اس میں پانچوں کلی داخل ہیں "الخارج" پہلی فصل ہے، اس قید سے نوع، جنس، فصل خارج ہوگئیں "المقول علیها وعلٰی غیرها" دوسری فصل ہے، اس قید سے خاصہ خارج ہوگیا۔

{شرح} قَوْلُهٗ: (وَهُوَ الْخَارِجُ) أَيْ: اَلْكُلِّيُّ الْخَارِجُ، فَإِنَّ الْمَقْسِمَ مُعْتَبَرٌ فِيْ جَمِيْعِ مَفْهُوْمَاتِ الْأَقْسَامِ. اِعْلَمْ أَنَّ الْخَاصَّةَ تَنْقَسِمُ إِلٰى خَاصَّةٍ شَامِلَةٍ لِجَمِيْعِ مَاهِيَ خَاصَّةٌ لَهٗ كَالْكَاتِبِ بِالْقُوَّةِ، وَإِلٰى غَيْرِ شَامِلَةٍ لِجَمِيْعِ أَفْرَادِهٖ، كَالْكَاتِبِ بِالْفِعْلِ لِلْإِنْسَانِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وهو الخارج) یعنی: خاصہ وہ کلی ہے جو خارج ہو کیوں کہ مقسم (بکسر السین) اقسام کے تمام مفہومات میں معتبر ہے۔ جان لیجیے کہ خاصہ منقسم ہوتا ہے ایسے خاصہ کی جانب جو شامل ہو اس چیز کے تمام افراد کو جس کا خاصہ ہے، جیسے: کاتب بالقوہ انسان کے لیے اور اس خاصہ کی طرف جو شامل نہ ہو اس کے تمام افراد کو، جیسے: کاتب بالفعل انسان کے لیے۔

الخارج سے پہلے الکلی مقدر ہونے کی وجہ اور خاصہ کی قسمیں

تشریح: اس قول کے تحت شارح تہذیب نے دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) "الخارج" سے پہلے الکلي موصوف مقدر ہونے کی وجہ۔ (۲) خاصہ کی شاملہ اور غیر شاملہ کی طرف تقسیم۔

پہلی بات کی وضاحت یہ ہے کہ الخارج سے پہلے "الکلي" موصوف مقدر ہے "أي الکلي الخارج" سے اسی طرف اشارہ ہے اور مقدر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خاصہ کلی کی ایک قسم ہے لہٰذا کلی مقسم ہوا اور مقسم کا اقسام کی تمام تعریفات میں لحاظ کیا جاتا ہے؛ اس لیے الخارج سے پہلے "الکلي" موصوف مقدر ہوگا، نیز الخارج سے پہلے الکلیّ مقدر ماننے میں اس پر بھی تنبیہ ہوگئی کہ ھو کا مرجع "الخاصة" مؤنث ہے؛ لہٰذا ضمیر کو مؤنث لانا چاہیے تھا لیکن خاصہ چوں کہ کلی کی قسم ہے اس لیے خاصہ کو کلی مذکر کی تاویل میں کر کے ضمیر کو مذکر لایا گیا۔

اور دوسری بات کی تفصیل یہ ہے کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں: خاصۂ شاملہ اور خاصۂ غیر شاملہ۔

خاصۂ شاملہ: وہ خاصہ ہے جو اس چیز کے تمام افراد کو شامل ہو جس کا وہ خاصہ ہے یعنی کسی ایک حقیقت کے تمام افراد میں

پایا جاتا ہو، جیسے: کاتب بالقوہ انسان کے لیے، یہ انسان کے تمام افراد کو شامل ہے؛ کیوں کہ انسان کے ہر ہر فرد میں لکھنے کی صلاحیت ہے، لہٰذا کاتب بالقوہ کو انسان کا خاصۂ شاملہ کہیں گے۔

خاصۂ غیر شاملہ: وہ خاصہ ہے جو اس چیز کے تمام افراد کو شامل نہ ہو جس کا وہ خاصہ ہے یعنی کسی ایک حقیقت کے تمام افراد میں نہ پایا جاتا ہو، جیسے: کاتب بالفعل انسان کے لیے، یہ انسان کے تمام افراد کو شامل نہیں ہے؛ کیوں کہ انسان کے بعض افراد کسی بھی زمانے میں کاتب نہیں ہوتے، لہٰذا کاتب بالفعل کو انسان کا خاصۂ غیر شاملہ کہیں گے۔

فائدہ: اس تقسیم سے شارح کی غرض کیا ہے؟ خاصہ کی اس تقسیم کے ذریعہ شارح تہذیب کا مقصد بعض حضرات کے اس وہم کو دُور کرنا ہے کہ "خاصة الشي کا مطلب ہے: "مایوجد فیه ولایوجد في غیره" یعنی: شے کا خاصہ وہ چیز ہے جو اس میں موجود ہو اور اس کے علاوہ میں موجود نہ ہو، لہٰذا کاتب کو انسان کا خاصہ نہ ہونا چاہیے، کیوں کہ کتابت انسان کے تمام افراد میں نہیں پائی جاتی" اس تقسیم کے ذریعے شارح نے اس وہم کو دُور کر دیا اِس طریقے سے کہ خاصة الشيء کا مطلب ہے: "مالا یوجد في غیره" رہا اپنے افراد میں خاصہ کا پایا جانا، تو اس کا تمام افراد میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے؛ بلکہ اس تعلق سے خاصے کی دو قسمیں ہیں: خاصۂ شاملہ اور خاصۂ غیر شاملہ...الخ

{شرح} قَوْلُهُ: (حَقِيْقَةٍ وَاحِدَةٍ) نَوْعِيَّةٍ، أَوْجِنْسِيَّةٍ فَالْأَوَّلُ: خَاصَّةُ النَّوْعِ، وَالثَّانِيْ: خَاصَّةُ الْجِنْسِ، فَالْمَاشِيْ خَاصَّةٌ لِلْحَيَوَانِ، وَعَرَضٌ عَامٌّ لِلْإِنْسَانِ، فَافْهَمْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (حقیقة واحدة) ایک حقیقتِ نوعی یا جنسی کے تحت، پس پہلا خاصۃ النوع ہے اور دوسرا خاصۃ الجنس ہے، پس ماشی حیوان کا خاصہ ہے اور انسان کا عرضِ عام ہے، اس لیے آپ سمجھ لیجیے۔

حقیقتِ واحدہ کے اعتبار سے خاصہ کی قسمیں

تشریح: اِس عبارت میں شارح تہذیب خاصہ کی تعریف میں ذکر کردہ "حقیقتِ واحدہ" کے عموم کو بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: وہ ایک حقیقت جس کے ماتحت افراد پر خاصہ بولا جاتا ہے عام ہے خواہ وہ ایک حقیقت نوع ہو، یا جنس اگر حقیقت واحدہ نوع ہے، تو اس صورت میں خاصہ کو خاصۃ النوع کہیں گے اور اگر حقیقتِ واحدہ جنس ہے، تو اس صورت میں خاصہ کو خاصۃ الجنس کہیں گے، لہٰذا حقیقتِ واحدہ کے عام ہونے کے اعتبار سے بھی خاصہ کی دو قسمیں ہوئیں: خاصۃ النوع اور خاصۃ الجنس۔

خاصۃ النوع: وہ خاصہ ہے جو ایک نوع کے افراد کے ساتھ خاص ہو، جیسے: ضاحک انسان کے لیے، یہ انسان نوع کے افراد کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا ضاحک کو خاصۃ النوع کہیں گے۔

خاصۃ الجنس: وہ خاصہ ہے جو ایک جنس کے افراد کے ساتھ خاص ہو، جیسے: ماشی حیوان کے لیے، یہ حیوان جنس کے افراد کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا ماشی کو خاصۃ الجنس کہیں گے۔

حقیقتِ واحدہ کی تعمیم سے شارح کی غرض: شارح تہذیب کا مقصود حقیقتِ واحدہ کی تعمیم سے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض یہ ہے کہ خاصہ کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں ہے، کیوں کہ یہ عرضِ عام پر بھی صادق آرہی ہے، جیسے: ماشی یہ انسان کا عرضِ عام ہے لیکن چوں کہ یہ حیوان جنس کے افراد کے ساتھ خاص ہے جو صرف ایک حقیقت کے افراد ہیں، لہٰذا ماشی عرضِ عام، خاصہ کی تعریف میں داخل ہوگیا جس کی وجہ سے خاصہ کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں رہی، شارح تہذیب نے حقیقتِ واحدہ میں عموم پیدا کرکے اس اعتراض کا جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں: خاصۃ النوع، خاصۃ الجنس، ضاحک خاصۃ النوع کی مثال ہے اور ماشی خاصۃ الجنس کی مثال ہے۔ اس جواب سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ایک چیز ایک اعتبار سے خاصہ اور دوسرے اعتبار سے عرضِ عام ہوسکتی ہے، جیسے: انسان نوع کے اعتبار سے عرضِ عام اور حیوان جنس کے اعتبار سے خاصہ ہے، لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ خاصہ کی تعریف دخولِ غیر سے مانع نہیں رہی۔

فافهم کے ذریعہ شارح تہذیب کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ شئے واحد کے ایک اعتبار سے خاصہ ہونے اور دوسرے اعتبار سے عرضِ عام ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے، کیوں کہ اعتبارات کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں، مثلاً: یدباپ بھی ہے اور بیٹا بھی، باپ ہے عمرو کے اعتبار سے اور بیٹا ہے بکر کے اعتبار سے اور جیسے ایک ہی فصل مثلاً حساس انسان کے لیے فصلِ بعید ہے اور یہی فصل حیوان کے لیے فصلِ قریب ہے۔ اسی طرح ماشی حیوان جنس کے اعتبار سے خاصہ ہے، اور انسان نوع کے اعتبار سے عرضِ عام ہے، لہٰذا اب یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ "خاصہ اور عرضِ عام دونوں کے درمیان تباین ہے اور دو متباین چیزوں کا اجتماع ایک جگہ محال ہے اس لیے خاصہ اور عرضِ عام کا ایک مادّہ یعنی ماشی میں جمع ہونا محال ہوگا"، "فافهم" کے ذریعے اسی اعتراض کے جواب کی طرف شارح نے اشارہ کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دو متباین چیزوں کا مادّہ واحدہ میں اجتماع ایک اعتبار سے ناجائز ہے لیکن دو مختلف اعتبارات سے اجتماع جائز ہوتا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے۔

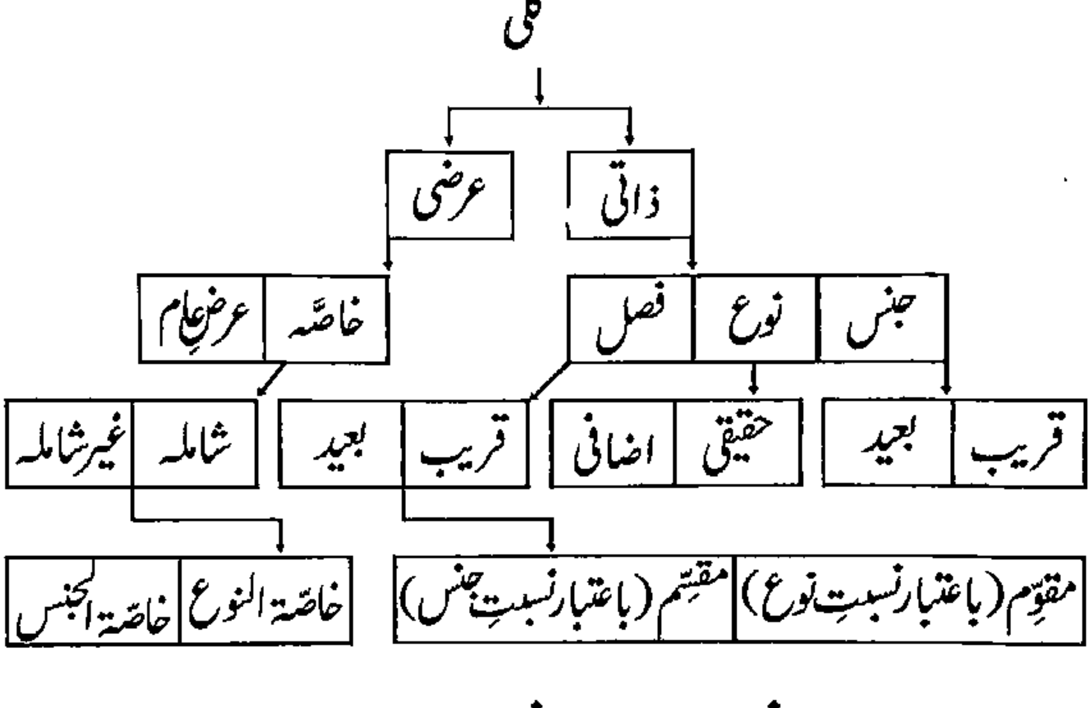
{شرح} قَوْلُهٗ: (وَعَلٰى غَيْرِهَا) كَالْمَاشِيْ، يُقَالُ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْإِنْسَانِ، وَعَلٰى غَيْرِهَا مِنَ الْحَقَائِقِ الْحَيَوَانِيَّةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وعلٰی غیرھا" جیسے: ماشی اسے محمول کیا جاتا ہے انسان کی حقیقت اور اس کے علاوہ حیوانی حقیقتوں پر۔

عرضِ عام کی مثال

تشریح: اِس عبارت میں شارح تہذیب نے عرضِ عام کی مثال بیان کی ہے، فرمایا: عرضِ عام کی مثال ماشی ہے، یہ انسان کا عرضِ عام ہے کیوں کہ اپنے افراد کی ماہیت سے خارج ہے، اور انسان اور اس کے علاوہ دوسری حیوانی حقیقتوں مثلاً: فرس، بقر، غنم وغیرہ پر بولا جاتا ہے، لہٰذا ماشی کو انسان کا عرضِ عام کہیں گے۔

نقشہ (۸) دراقسامِ کلی باعتبار افرادِ موجودہ



عرضِ لازم اور عرضِ مفارق کا بیان

{متن} وَكُلٌّ مِنهُمَا إِنِ امتَنَعَ انفِكَاكُه عَنِ الشَّيءِ فَلَازِمٌ بِالنَّظَرِ إِلَى المَاهِيَّةِ أَوِ الوُجُودِ، بَيِّنٌ يَلزَمُ تَصَوُّرُهُ مِن تَصَوُّرِ المَلزُومِ، أَو مِن تَصَوُّرِهِمَا الجَزمُ بِاللُّزُومِ، وَغَيرُ بَيِّنٍ بِخِلَافِهِ، وَإِلَّا فَعَرَضٌ مُفَارِقٌ يَدُومُ، أَو يَزُولُ بِسُرعَةٍ أَو بُطُوءٍ.

ترجمہ: اور ان میں سے ہر ایک اگر ممتنع ہو اس کا جدا ہونا شے سے، تو لازم ہے ماہیت کے اعتبار سے یا وجود کے اعتبار سے، بیّن ہے جس کا تصور لازم ہوتا ہے ملزوم کے تصور سے، یا (لازم ہوتا ہے) ان دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین، اور غیر بیّن ہے جو اس (بین) کے برخلاف ہے ورنہ تو عرضِ مفارق ہے جو ہمیشہ رہتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے جلدی سے یا دیر سے۔

ترکیب: "واو" حرفِ استیناف یا عاطفہ "کل" موصوف "من" حرفِ جر، "ھما" ضمیر مجرور متصل جو راجع ہے "الخاصة والعرض العام" کی طرف مجرور، جار مجرور "ثابت" کے متعلق ہو کر صفت، موصوف صفت سے مل کر مبتدا، "إن" حرفِ شرط، "امتنع" فعل، "انفكاكه عن الشيء" فاعل، فعل با فاعل جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، "فا" جزائیہ، "ھو" ضمیر محذوف راجع بسوئے، "كل منهما" مبتدا "لازم" موصوف "با" حرفِ جر "النظر" مصدر "إلى الماهية أو الوجود" متعلق مصدر کے، مصدر اپنے متعلق سے مل کر مجرور، جار مجرور "ثابت" کے متعلق ہو کر صفتِ اول، "بين" موصوف، "يلزم" فعل، "تصوره" فاعل "من تصور الملزوم" متعلق، فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر معطوف علیہ،

"أو" عاطفہ، "یلزم" فعل محذوف، "من تصورهما" متعلق (هما ضمیر مجرور کا مرجع لازم وملزوم ہے) "الجزم باللزوم" فاعل، "یلزم" جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر معطوف، معطوف علیہ، معطوف سے مل کر صفت، موصوف صفت سے مل کر معطوف علیہ، "واو" عاطفہ، "غیر بین" موصوف، "بخلافه" ظرفِ مستقر "ثابت" کے متعلق ہوکر صفت، موصوف صفت سے مل کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر صفتِ ثانی "لازم" کی، موصوف اپنی دونوں صفتوں سے مل کر خبر، مبتدائے محذوف "هُوَ" کی، جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہوکر معطوف علیہ، "واو" عاطفہ، "إلا" "أي: إلّا یمتنع انفکاکه عن الشيء" بہ ترکیب سابق شرط، "فا" جزائیہ، "عرض" موصوف، "مفارق" صفت اول، "یدوم أو یزول بسرعة أو بطوء" جملہ معطوف علیہ معطوف سے مل کر صفتِ ثانی، موصوف اپنی دونوں صفت سے مل کر خبر مبتدائے محذوف "هو" کی، جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہوکر معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ یا معطوفہ ہوا۔

لغات: (انفکاک): مصدر از انفعال انفکّ الشيءُ اِنفِکَاکًا: جدا ہونا۔ (الجزم): الجزم بالیقین: لزوم کا یقین، جَزَمَ بکذا جَزمًا (ض) کسی چیز کا یقین کرنا۔ (سُرعَة): کرم سے سَرُعَ سُرعَةً (ک) جلدی کرنا۔ (بُطُوء): بابِ کرم سے مصدر ہے، بَطُوءَ بُطأً وبُطُوءً ا: سست رفتار ہونا، دیر کرنا۔

باعتبار لزوم وعدمِ لزوم کلی عرضی کی تقسیم

تشریح: یہاں سے مصنف کلی عرضی کی دوسری تقسیم بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: خاصہ اور عرضِ عام میں سے ہر ایک یعنی کلی عرضی چاہے خاصہ ہو یا عرضِ عام، اس کی معروض کو لازم ہونے اور لازم نہ ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) کلی عرضی لازم (۲) کلی عرضی مفارق۔

کلی عرضی لازم: وہ کلی عرضی ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہو، جیسے: ماہیتِ اربعہ کے لیے زوجیت، یہ ایسی کلی عرضی ہے جس کا چار کی ماہیت سے جدا ہونا محال ہے، لہٰذا اس کو کلی عرضی لازم کہیں گے۔

کلی عرضی مفارق: وہ کلی عرضی ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو، جیسے: آسمان کے لیے حرکت، یہ ایسی کلی عرضی ہے جس کا آسمان سے جدا ہونا محال نہیں ہے، لہٰذا آسمان کے لیے حرکت کو کلی عرضی مفارق کہیں گے۔

فائدہ: یاد رکھیے کہ: عرضِ لازم اور عرضِ مفارق، کلی عرضی کی دونوں قسم: خاصہ اور عرضِ عام میں سے ہر ایک کی قسمیں ہیں؛ اس لیے خاصہ اور عرضِ عام میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہوں گی: خاصۂ لازم، خاصۂ مفارق، عرضِ عام لازم، عرضِ عام مفارق، ہر ایک کی تعریف اور مثال اس طرح ہے:

خاصۂ لازم: وہ خاصہ ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہو، جیسے: کاتب بالقوہ انسان کے لیے، یہ ایسا خاصہ ہے

جس کا انسان سے جُدا ہونا محال ہے؛ لہٰذا کاتب بالقوۃ کو انسان کا خاصۂ لازم کہیں گے۔

خاصۂ مفارق: وہ خاصہ ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو، جیسے: کاتب بالفعل، انسان کے لیے، یہ ایسا خاصہ ہے جس کا انسان سے جدا ہونا محال نہیں ہیں بایں وجہ کہ انسان کے بعض افراد بالفعل کاتب نہیں ہیں؛ لہٰذا کاتب بالفعل کو انسان کا خاصۂ مفارق کہیں گے۔

عرضِ عام لازم: وہ عرضِ عام ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہو، جیسے: ماشی بالقوۃ انسان کے لیے، یہ ایسا عرضِ عام ہے جس کا انسان سے جدا ہونا محال ہے؛ لہٰذا ماشی بالقوۃ کو انسان کا عرضِ عام لازم کہیں گے۔

عرضِ عام مفارق: وہ عرضِ عام ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو، جیسے: ماشی بالفعل، انسان کے لیے، یہ ایسا عرضِ عام ہے جس کا انسان سے جدا ہونا محال نہیں ہے، بایں وجہ کہ انسان کے بعض افراد بالفعل ماشی نہیں ہیں: لہٰذا ماشی بالفعل کو انسان کا عرضِ عام مفارق کہیں گے۔

عرضِ لازم کی تقسیمات: جاننا چاہیے کہ کلی عرضی لازم کی دو تقسیمیں ہیں: پہلی تقسیم ملزوم کے اعتبار سے ہے اور دوسری تقسیم لزوم کے اعتبار سے، پہلی تقسیم کے تحت عرضِ لازم کی تین قسمیں ہیں، جبکہ دوسری تقسیم کے تحت لازم کی چار قسمیں ہیں۔

پہلی تقسیم کی وضاحت: یہ ہے کہ عرضِ لازم کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: لازمِ ماہیت اور لازمِ وجود، پھر لازمِ وجود کی دو قسمیں ہیں: لازمِ وجودِ ذہنی، لازمِ وجودِ خارجی، تو اِس طرح لازم کی تین قسمیں ہوئیں: لازمِ ماہیت، لازمِ وجودِ ذہنی، لازمِ وجودِ خارجی، تینوں کی تعریف الگ الگ اِس طرح ہے:

لازمِ ماہیت: وہ لازم ہے جو شے معروض کو اس کی ماہیت کے اعتبار سے لازم ہو اس کے وجودِ خارجی یا وجودِ ذہنی کی طرف نظر کیے بغیر، یعنی: وہ شے معروض ایسی ہو کہ جب بھی وہ کسی جگہ پائی جائے چاہے ذہن میں یا خارج میں، تو وہ لازم اُس کے لیے ثابت ہو، جیسے: زوجیت، چار کے لیے، یہ ایسا لازم ہے کہ جب بھی چار کی ماہیت کسی جگہ پائی جائے گی ذہن میں یا خارج میں، تو زوجیت (جفت ہونا) اس کے لیے ثابت ہوگی؛ لہٰذا زوجیت کو چار کے لیے لازمِ ماہیت کہیں گے۔

لازمِ وجودِ ذہنی: وہ لازم ہے جو صرف وجودِ ذہنی کے اعتبار سے شے معروض کو لازم ہو، جیسے: انسان اور حیوان کا کلی ہونا انسان کے لیے لازم ہے وجودِ ذہنی کے اعتبار سے، یعنی: جب انسان اور حیوان ذہن میں پائے جائیں گے، تو وہ کلیت کے ساتھ متصف ہوں گے، لہٰذا کلی ہونا انسان اور حیوان کے لیے لازمِ وجودِ ذہنی کہلائے گا۔

لازمِ وجودِ خارجی: وہ لازم ہے جو صرف وجودِ خارجی کے اعتبار سے معروض کو لازم ہو، جیسے: آگ کے لیے جلانا، یہ وجودِ خارجی کے اعتبار سے آگ کے لیے لازم ہے، یعنی جب آگ کا خارج میں وجود ہوگا تو جلانا اُس کے لیے ثابت ہوگا، وجودِ ذہنی کے اعتبار سے احراق، آگ کے لیے لازم نہیں ہے؛ لہٰذا احراق کو آگ کے لیے لازم وجودِ خارجی کہیں گے۔

دوسری تقسیم: واضح رہے کہ مصنف نے لازم کی یہ تقسیم: "لازم بالنظر إلى الماهية أو الوجود" میں بیان فرمائی ہے،

اور "بیـــــن" سے دوسری تقسیم کو بیان کیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ لازم کی لزوم کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: "بین" اور "غیر بین" پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: "بالمعنی الاخص" "بالمعنی الاعم" تو اس طرح لازم کی لزوم کے اعتبار سے کل چار قسمیں بنتی ہیں: لازم بین بالمعنی الاخص، لازم بین بالمعنی الاعم، لازم غیر بین بالمعنی الاخص اور لازم غیر بین بالمعنی الاعم۔ ہر ایک کی تعریف مع مثال اس طرح ہے:

لازم بیّن بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم ہو، یعنی دونوں کے درمیان اتنا گہرا تعلق ہو کہ ملزوم کا تصور کرتے ہی فوراً لازم کا تصور ہو جائے، جیسے: عمیٰ کے لیے بصر، یہ ایسا لازم ہے کہ "عمیٰ" کے تصور سے بصر کا تصور لازم ہوتا ہے، لہٰذا عمیٰ کے لیے بصر لازم بین بالمعنی الاخص ہوگا۔

لازم بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے کہ لازم و ملزوم اور ان کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین ہو جاتا ہو، جیسے: چار کے لیے زوجیت، یہ ایسا لازم ہے کہ جب چار ملزوم اور زوجیت لازم اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کیا جاتا ہے تو چار کے لیے زوجیت کا یقین ہو جاتا ہے، لہٰذا زوجیت کو چار کے لیے لازم بین بالمعنی الاعم کہیں گے۔

فائدہ: لازم اور ملزوم کے تصور سے ان کے معنیٰ کا ذہن میں آنا مراد ہے اور لازم و ملزوم کے درمیان نسبت کے تصور کا مطلب یہ ہے کہ لازم اور ملزوم کا ایک دوسرے سے جو تعلق ہے اُس کے بارے میں دیکھا جائے کہ ملزوم، لازم کو قبول کرتا ہے یا نہیں، اگر قبول کرتا ہے تو دونوں کے درمیان ملازمت کا حکم لگا دیا جائے گا، مثلاً: مثالِ مذکور میں چار اور زوجیت کا ایک دوسرے سے ایسا تعلق ہے کہ چار زوجیت کو قبول کرتا ہے؛ اِس لیے کہ چار دو برابر حصوں میں تقسیم ہوتا ہے اور زوجیت کا بھی یہی مفہوم ہے؛ لہٰذا دونوں کے معنیٰ کے ذہن میں آنے اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کرنے سے اِس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ چار کے لیے جفت ہونا لازم ہے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاخص: وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم نہ ہو، یعنی دونوں کے درمیان اتنا گہرا تعلق نہ ہو کہ ملزوم کا تصور کرنے سے لازم کا تصور ضروری ہو، جیسے: انسان کے لیے کتابت بالقوۃ، یہ ایسا لازم ہے کہ انسان کے تصور سے کتابت بالقوہ کا تصور لازم نہیں آتا، لہٰذا کتابت بالقوہ کو انسان کے لیے لازم غیر بین بالمعنی الاخص کہیں گے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاعم: وہ لازم ہے کہ لازم اور ملزوم اور ان کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین نہ ہوتا ہو؛ بلکہ لزوم کا یقین کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت پیش آتی ہو، جیسے: عالم کے لیے حادث ہونا، یہ ایسا لازم ہے کہ اس کے اور عالم کے تصور کرنے اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کرنے سے لزوم کا یقین نہیں ہوتا ہے، بلکہ لزوم ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت پیش آتی ہے یعنی یہ کہنا پڑتا ہے کہ: "العالم متغير، و كل متغير حادث، فالعالم حادث"؛ لہٰذا عالم کے لیے حدوث، لازم غیر بین بالمعنیٰ الاعم کہلائے گا۔

عرضِ مفارق کی دو قسمیں ہیں: دائم اور زائل، پھر ان میں سے زائل کی دو قسمیں ہیں: زائل بالسرعہ، زائل بالبطوء، پس ان

طرح عرضِ مفارق کی کل تین قسمیں ہوئیں: (۱) عرضِ مفارق دائم، عرضِ مفارق زائل بالسرعہ، عرضِ مفارق زائل بالبطوء۔ ہر ایک کی تعریف مع مثال اس طرح ہے:

عرضِ مفارق دائم: وہ کلی عرضی ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال تو نہ ہو، لیکن کبھی جدا نہ ہوتی ہو، جیسے: فلاسفہ کے نزدیک افلاک کے لیے حرکت ایسی کلی عرضی ہے جس کا افلاک سے جدا ہونا ممکن تو ہے، مگر کبھی جدا نہیں ہوتی؛ لہٰذا اس کو عرضِ مفارق دائم کہیں گے۔

عرضِ مفارق زائل بالسرعہ: وہ کلی عرضی ہے جو اپنے معروض سے بہت جلد جدا ہو جاتی ہو، جیسے: شرمندہ آدمی کے چہرے کی سرخی اور خوف زدہ کے چہرے کی زردی گھنٹے دو گھنٹے میں زائل ہو جاتی ہے۔

عرضِ مفارق زائل بالبطوء: وہ کلی عرضی ہے جو اپنے معروض سے جلدی سے جدا نہ ہوتی ہو، جیسے: جوانی، چالیس پچاس سال کے بعد زائل ہوتی ہے۔ (ارشاد الفہوم، ص: ۲۲۰)

{شرح} قَوْلُهُ: (وَكُلٌّ مِنْهُمَا) أَيْ: كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْخَاصَّةِ والْعَرْضِ الْعَامِ.
وَبِالْجُمْلَةِ الْكُلِّيُّ الَّذِيْ هُوَ عَرْضِيٌّ لِأَفْرَادِهٖ، إِمَّا لَازِمٌ أَوْ مُفَارِقٌ، إِذْلَا يَخْلُوْ إِمَّا أَنْ يَسْتَحِيْلَ انْفِكَاكُهُ عَنْ مَعْرُوْضِهٖ، أَوْلَا. فَالْأَوَّلُ هُوَ الْأَوَّلُ وَالثَّانِيْ هُوَ الثَّانِيْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وکل منہما) یعنی خاصہ اور عرضِ عام میں سے ہر ایک۔

اور حاصلِ کلام یہ ہے کہ وہ کلی جو اپنے افراد کے لیے عرضی ہے یا تو لازم ہے، یا مفارق؛ کیوں کہ وہ کلی (دو باتوں میں سے کسی ایک سے) خالی نہیں ہوگی یا تو یہ کہ اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہوگا، یا نہیں، پس پہلی کلی وہ پہلی ہے اور دوسری وہ دوسری ہے۔

باعتبار لزوم وعدمِ لزوم کلی عرضی کی تقسیم اور دلیلِ حصر

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے ماتن کی عبارت: "وكل منهما الخ" کی وضاحت فرما رہے ہیں چناں چہ سب سے پہلے شارح نے "وكل منهما" کی تفسیر "أي: كل واحد من الخاصة والعرض العام" سے کی ہے، اس کے ذریعہ شارح نے دو باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے، پہلی بات: "کلٌ" میں تنوین، تنوینِ عوض ہے یعنی "واحد" مضاف الیہ مفرد کے بدلے مضاف پر لائی گئی ہے۔

دوسری بات: "منهما" کی "هما" ضمیر کا مرجع "الخاصة والعرض العام" ہے۔

اِس کے بعد "وبالجملة الخ" سے پوری عبارت کا خلاصہ وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، فرمایا: مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ وہ کلی جو اپنے افراد کے لیے عرضی ہے یا تو لازم ہوگی یا مفارق، مطلب یہ ہے کہ کلی عرضی چاہے خاصہ ہو یا عرضِ عام، اُس کی معروض کو لازم ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: کلی عرضی لازم اور کلی عرضی مفارق۔

دلیلِ حصر: یہ ہے کہ کلی کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہوگا یا نہیں، اوّل کا نام کلی عرضی لازم ہے، یعنی: وہ کلی عرضی جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہو، اس کو کلی عرضی لازم کہا جاتا ہے اور ثانی کا نام کلی عرضی مفارق ہے، یعنی: وہ کلی عرضی جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن ہو، اس کو کلی عرضی مفارق کہا جاتا ہے۔

فائدہ: شارح نے عبارت میں دو تردیدوں کو ذکر کیا ہے، پہلی تردید "إما لازم أو مفارق" ہے، اس میں شقِ اوّل "لازم" اور شقِ ثانی "مفارق" ہے اور دوسری تردید "إما أن یستحیل الخ" ہے، اس میں شقِ اوّل: "استحالة انفکاک" ہے اور شقِ ثانی: "عدم استحالة انفکاک" ہے، پس شارح کی عبارت "فالأول هو الأول" میں پہلے اوّل سے مراد تردید ثانی کی شق اول یعنی: "مایستحیل انفکاکه" ہے اور دوسرے اوّل سے مراد تردید اوّل کی شق اول یعنی: لازم مراد ہے اور "والثاني هو الثاني" میں پہلے ثانی سے مراد تردید ثانی کی دوسری شق یعنی: "مالایستحیل انفکاکه" ہے اور دوسرے ثانی سے تردید اوّل کی دوسری شق: مفارق مراد ہے۔

{شرح} ثُمَّ اللَّازِمُ يَنقَسِمُ بِتَقسِيمَينِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ لَازِمَ الشَّيْءِ إِمَّا لَازِمٌ لَهُ بِالنَّظَرِ إِلٰى نَفسِ الْمَاهِيَّةِ مَعَ قَطعِ النَّظَرِ عَن خُصُوصِ وُجُودِهَا فِي الْخَارِجِ أَوفِي الذِّهنِ، وَذٰلِكَ بِأَن يَكُونَ هٰذَا الشَّيْءُ بِحَيثُ كُلَّمَا تَحَقَّقَ فِي الذِّهنِ أَوفِي الخَارِجِ، كَانَ هٰذَا اللَّازِمُ ثَابِتاً لَهُ، وَإِمَّا لَازِمٌ لَهُ بِالنَّظَرِ إِلٰى وُجُودِهِ الْخَارِجِيِّ أَوِ الذِّهنِيِّ، فَهٰذَا الْقِسمُ بِالْحَقِيقَةِ قِسمَانِ حَاصِلَانِ.
فَأَقسَامُ اللَّازِمِ بِهٰذَا التَّقسِيمِ ثَلَاثَةٌ: لَازِمُ الْمَاهِيَّةِ كَزَوجِيَّةِ الْأَربَعَةِ، وَلَازِمُ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ كَإِحرَاقِ النَّارِ، وَلَازِمُ الْوُجُودِ الذِّهنِيِّ كَكَونِ حَقِيقَةِ الْإِنسَانِ كُلِّيَّةً. وَهٰذَا الْقِسمُ يُسَمّٰى مَعقُولًا ثَانِيًا أَيضاً.

ترجمہ: پھر لازم منقسم ہوتا ہے دو تقسیموں کے ساتھ: اُن میں سے ایک یہ ہے کہ شے کا لازم یا تو اس کو لازم ہوگا نفسِ ماہیت کے اعتبار سے اس کے خارج یا ذہن میں موجود ہونے کی خصوصیت سے قطع نظر کرنے کے ساتھ اور وہ اس طور پر ہوتا ہے کہ یہ شے اس طرح ہو کہ جب بھی وہ ذہن یا خارج میں متحقق ہو، تو یہ لازم اس کے لیے ثابت ہو، یا اس کو لازم ہوگا اس کے وجودِ خارجی یا وجودِ ذہنی کے اعتبار سے، پس یہ قسم حقیقت میں حاصل ہونے والی دو قسمیں ہیں۔
پس لازم کی قسمیں اس تقسیم کے ذریعہ تین ہیں: لازمِ ماہیت، جیسے: چار کا جفت ہونا، لازم وجودِ خارجی، جیسے: آگ کا جلانا اور لازم وجودِ ذہنی، جیسے: حقیقتِ انسان کا کلی ہونا، اور اس قسم کا نام رکھا جاتا ہے معقولِ ثانی۔

کلی عرضی لازم کی پہلی تقسیم اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی تین قسمیں

تشریح: مصنفؒ نے کلی عرضی لازم کی جو دو تقسیمیں بیان کی ہیں، شارح تہذیب یہاں سے اُن کی وضاحت فرما رہے ہیں،

فرمایا: کلی عرضی لازم کی دو تقسیمیں ہیں: پہلی تقسیم ملزوم کے اعتبار سے ہے، جبکہ دوسری تقسیم لزوم کے اعتبار سے ہے، پہلی تقسیم کی وضاحت یہ ہے کہ کلی عرضی لازم کی ملزوم کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) لازمِ ماہیت (۲) لازم وجود الخ (اس کے بعد باقی حصہ متن کی تشریح میں آچکا ہے؛ اس لیے یہاں اس کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے) البتہ عبارت کے بعض اجزاء محتاجِ تشریح ہیں، اس لیے یہاں اُن کی وضاحت کی جاتی ہے، ملاحظہ فرمائیں:

(۱) شارح تہذیب نے "وجود" کے بعد "الخارجي أو الذهني" صفت لاکر اس طرف اشارہ کیا ہے، کہ مصنف کے قول "أو الوجود" میں وجود سے مراد مطلق وجود نہیں ہے بلکہ وجودِ خارجی یا وجودِ ذہنی مراد ہے۔

(۲) **فهٰذا القسم بالحقيقة قسمان الخ** مطلب یہ ہے کہ لازم کی دوسری قسم، لازم وجود بظاہر تو ایک قسم ہے، لیکن حقیقت میں دو قسمیں ہیں: لازم وجودِ خارجی اور لازم وجودِ ذہنی؛ کیوں کہ وجود، وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی دونوں کو شامل ہے۔

(۳) "**وهٰذا القسم يسمّىٰ معقولا ثانيا**" مطلب یہ ہے کہ مناطقہ کی اصطلاح میں لازم وجودِ ذہنی کو معقولِ ثانی بھی کہا جاتا ہے، کیوں کہ یہ تعقل میں اپنے معروض سے دوسرے نمبر پر ہوتا ہے، یعنی پہلے معروض کا تصور کیا جاتا ہے، اس کے بعد دوسرے نمبر پر اِس لازم کا تصور کیا جاتا ہے، مثلاً: انسان کا کلی ہونا، اس میں انسان کے کلی ہونے کا تصور انسان کے تصور کے بعد ہوتا ہے، کیوں کہ عقل پہلے انسان کے مفہوم کا ادراک کرتی ہے، اس کے بعد اس مفہوم کے کلی ہونے کا ادراک کرتی ہے، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ لازم وجودِ ذہنی کا تصور معروض کے تصور کے بعد ہوتا ہے، اس لیے لازم وجودِ ذہنی کو معقولِ ثانی بھی کہتے ہیں۔

فائدہ: (معقول اور اس کی قسمیں) یہاں معقول اور اس کی قسموں کو سمجھ لینا چاہیے، لہٰذا یاد رکھیں کہ ہر وہ چیز جو ذہن میں حاصل ہو، اُسے معقول کہتے ہیں معقول کی جمع معقولات ہے، معقول کی دو قسمیں ہیں: (۱) معقولِ اوّلی (۲) معقولِ ثانوی۔

معقولِ اولی: ذہن میں آنے والی وہ چیز ہے، جس کا خارج میں کوئی مصداق موجود ہو، جیسے: انسان، اور حیوان ذہن میں آنے والی ایسی چیزیں ہے جن کا مصداق خارج میں موجود ہے، انسان کا مصداق اس کے افراد: زید، عمر، بکر وغیرہ ہیں، اور حیوان کا مصداق اس کے افراد: انسان، فرس، بقر وغیرہ ہیں، لہٰذا انسان اور حیوان کو معقولِ اوّلی کہیں گے، معقولِ اوّلی کو معقولِ اوّل بھی کہتے ہیں۔

معقولِ ثانوی رمعقولِ ثانی: ذہن میں حاصل ہونے والی وہ چیز ہے جس کا خارج میں کوئی مصداق موجود نہ ہو، جیسے: انسان کا کلی ہونا، نوع ہونا، حیوان کا جنس ہونا، ناطق کا فصل ہونا، ایسی چیزیں ہیں جن کا خارج میں کوئی مصداق نہیں ہے، لہٰذا کلیت، نوعیت، جنسیت اور فصلیت کو معقولِ ثانوی کہیں گے۔ (دستور العلماء: ۳/۲۰۲)

{شرح} وَالثَّانِيْ أَنَّ اللَّازِمَ إِمَّا بَيِّنٌ، أَوْغَيْرُ بَيِّنٍ، وَالْبَيِّنُ لَهٗ مَعْنَيَانِ:
أَحَدُهُمَا: الَّذِيْ يَلْزَمُ تَصَوُّرُهٗ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ: كَمَا يَلْزَمُ تَصَوُّرُ الْبَصَرِ مِنْ تَصَوُّرِ الْعَمٰى، فَهٰذَا مَا يُقَالُ لَهٗ "بَيِّنٌ بِالْمَعْنَى الْأَخَصِّ" وَحِيْنَئِذٍ فَغَيْرُ الْبَيِّنِ: هُوَ اللَّازِمُ الَّذِيْ لَا يَلْزَمُ تَصَوُّرُهٗ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ: كَالْكِتَابَةِ بِالْقُوَّةِ لِلْإِنْسَانِ.

وَالثَّانِي مِنْ مَعْنَى الْبَيِّنِ: هُوَ الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهٖ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَالنِّسْبَةِ بَيْنَهُمَا الْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ: كَزَوْجِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ؛ فَإِنَّ الْعَقْلَ بَعْدَ تَصَوُّرِ الْأَرْبَعَةِ وَالزَّوْجِيَّةِ وَنِسْبَةِ الزَّوْجِيَّةِ إِلَيْهَا يَحْكُمُ جَزْماً بِأَنَّ الزَّوْجِيَّةَ لَازِمَةٌ لَهَا، وَذٰلِکَ يُقَالُ لَهٗ "الْبَيِّنُ بِالْمَعْنَى الْأَعَمِّ" وَحِيْنَئِذٍ فَغَيْرُ الْبَيِّنِ: هُوَ اللَّازِمُ الَّذِي لَايَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهٖ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَالنِّسْبَةِ بَيْنَهُمَا الْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ: كَالْحُدُوْثِ لِلْعَالَمِ.

فَهٰذَا التَّقْسِيمُ الثَّانِي بِالْحَقِيقَةِ تَقْسِيمَانِ، إِلَّا أَنَّ الْقِسْمَيْنِ الْحَاصِلَيْنِ عَلٰى كُلِّ تَقْدِيرٍ إِنَّمَا يُسَمَّيَانِ بِالْبَيِّنِ وَغَيْرِ الْبَيِّنِ.

ترجمہ: اور دوسری تقسیم یہ ہے کہ لازم یا تو بیّن ہے، یا غیر بین، اور لازم بین اس کے دو معنی ہیں:

اُن میں سے ایک: وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم ہوتا ہو، جیسا کہ عمیٰ کے تصور سے بصر کا تصور ضروری ہوتا ہے، پس یہ وہ لازم ہے جس کو "بین بالمعنی الاخص" کہا جاتا ہے اور اس وقت پس غیر بین: وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم نہ ہو، جیسے: کتابت بالقوہ انسان کے لیے۔

اور بین کے دوسرے معنی: وہ لازم ہے جس کے تصور سے ملزوم اور ان دونوں کے درمیان نسبت کے تصور کے ساتھ لازم آتا ہو لزوم کا یقین، جیسے: چار کا جفت ہونا، کیوں کہ عقل چار، زوجیت اور چار کی طرف زوجیت کی نسبت کے تصور کے بعد یقینی طور پر یہ فیصلہ کرتی ہے کہ زوجیت اس کے لیے لازم ہے اور اس کو "لازم بین بالمعنی الاعم" کہا جاتا ہے اور اس وقت پس غیر بین: وہ لازم ہے جس کے تصور سے ملزوم اور ان دونوں کے درمیان نسبت کے تصور کے ساتھ لازم نہ آتا ہو لزوم کا یقین، جیسے: عالم کے لیے حادث ہونا۔

پس یہ دوسری تقسیم حقیقت میں دو تقسیمیں ہیں مگر ہر صورت پر حاصل ہونے والی دونوں قسموں کا نام رکھا جاتا ہے "بین اور غیر بین"۔

لازم کی دوسری تقسیم اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی قسمیں

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے لازم کی دوسری تقسیم کی وضاحت فرما رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ لازم کی لزوم کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: لازم بین لازم غیر بین الخ (باقی تفصیل متن کی تشریح میں ملاحظہ فرمائیں) البتہ عبارت کے بعض اجزا قابلِ وضاحت ہیں؛ اس لیے ذیل میں ان کی وضاحت کی جاتی ہے، ملاحظہ کیجیے:

(۱) بین اور غیر بین کے دونوں معنیٰ کے درمیان نسبت: لازم کی دوسری تقسیم سے معلوم ہوا کہ لازم بین اور لازم غیر بین میں سے ہر ایک کے دو دو معنیٰ ہیں یعنی: دو دو قسمیں ہیں: بالمعنی الاخص اور بالمعنی الاعم، یہ جان لینے کے بعد ان کے درمیان نسبت کو بھی سمجھ لینا چاہیے، تو وہ یہ ہے کہ بین اور غیر بین میں سے ہر ایک کی دو قسموں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ایک عام مطلق ہے اور دوسرا خاص مطلق جس کی وضاحت یہ ہے کہ لازم بین کی پہلی قسم یعنی بالمعنی الاخص: خاص ہے اور دوسری قسم یعنی بالمعنی

الاعم عام ہے پس جو بھی لازم بیّن بالمعنی الاخص ہوگا، وہ لازم بیّن بالمعنی الاعم ضرور ہوگا؛ مگر اس کا الٹا نہیں ہوگا۔ اب سوال یہ ہے کہ پہلی قسم خاص اور دوسری عام کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی قسم یعنی بین بالمعنی الاخص خاص اس لیے ہے کہ جب تنہا ملزوم کا تصور لازم کے تصور کے لیے کافی ہے تو لازم، ملزوم اور دونوں کے درمیان نسبت کا تصور یعنی تین چیزوں کا تصور لزوم کے یقین کے لیے بدرجۂ اولیٰ کافی ہوگا۔ اور لازم غیر بین کے دونوں معنیٰ کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے؛ مگر عینین کے عکس کے ساتھ یعنی: لازم غیر بین بالمعنی الاخص عام ہے اور غیر بین بالمعنی الاعم خاص ہے، کیوں کہ جب تین چیزوں کا تصور لزوم کے یقین کے لیے کافی نہیں ہے، تو ایک چیز یعنی ملزوم کا تصور لزوم کے یقین کے لیے بدرجۂ اولیٰ ناکافی ہوگا، پس جب لازم غیر بین بالمعنی الاعم خاص اور غیر بین بالمعنی الاخص، عام ہے تو جو بھی لازم غیر بین بالمعنی الاعم ہوگا وہ لازم غیر بین بالاخص ضرور ہوگا؛ مگر اس کا الٹا نہیں ہوگا۔

(۲) "مع تصور الملزوم والنسبة بينهما" لازم بین کے دوسرے معنیٰ میں لزوم کے یقینی ہونے کے لیے لازم اور ملزوم کے تصور کے ساتھ ان دونوں کے درمیان نسبت کا تصور بھی ضروری ہے، جیسا کہ شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے، متن کی عبارت میں یہ قید مذکور نہیں ہے، شارح نے "والنسبة بينهما" کے ذریعہ اس طرف اشارہ کر دیا کہ متن کی عبارت میں اس قید کو مقدر ماننا ضروری ہے، کیوں کہ صرف لازم اور ملزوم دو چیزوں کا تصور جزم کے لیے کافی نہیں ہے، بلکہ ان دونوں کے تصور کے ساتھ دونوں کے درمیان نسبت کا تصور بھی ضروری ہے۔

فهٰذا التقسيم الثاني بالحقيقة الخ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ لازم کی دوسری تقسیم درحقیقت دو تقسیمیں ہیں یعنی: اس تقسیم میں دو تقسیمیں داخل ہیں پہلی تقسیم ہے: لازم بین بالمعنی الاخص، اور اس کی نقیض: لازم غیر بین بالمعنیٰ الاخص کی طرف اور دوسری تقسیم ہے: لازم بین بالمعنی الاعم اور اس کی نقیض: لازم غیر بین بالمعنی الاعم کی طرف، اب اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ جب لازم کی اس تقسیم کے تحت دو تقسیمیں ہیں، تو مصنف نے ایک تقسیم میں دونوں کو کیوں ذکر کیا؟ شارح نے "إلا أن القسمين الخ" سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تقسیم ثانی اگرچہ حقیقت میں دو تقسیمیں ہیں مگر چوں کہ ہر تقسیم کے تحت حاصل ہونے والی دونوں قسموں کو بین اور غیر بین کہا جاتا ہے، صرف عام اور خاص کا فرق ہے، اس لیے مصنفؒ نے دونوں تقسیموں کو ایک تقسیم کی صورت میں ذکر کیا ہے۔

{شرح} قَوْلُهٗ: (يَدُوْمُ) كَحَرَكَةِ الْفَلَكِ، فَإِنَّهَا دَائِمَةٌ لِلْفَلَكِ وَإِنْ لَمْ يَمْتَنِعْ انْفِكَاكُهَا بِالنَّظَرِ إِلٰى ذَاتِهٖ.
قَوْلُهٗ: (بِسُرْعَةٍ) كَحُمْرَةِ الْخَجِلِ وَصُفْرَةِ الْوَجِلِ.
قَوْلُهٗ: (أَوْبُطُوْءٍ) كَالشَّبَابِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "يَدُوْمُ" جیسے: آسمان کی حرکت، کیوں کہ وہ آسمان کے لیے دائمی ہے اگرچہ محال نہیں ہے اس کا جدا ہونا اس کی ذات کے اعتبار سے۔
ماتن کا قول: "بسرعة" جیسے: شرمندہ کی سرخی اور ڈرنے والے کی زردی۔
ماتن کا قول: "أَوْبُطُوْءٍ" جیسے: جوانی۔

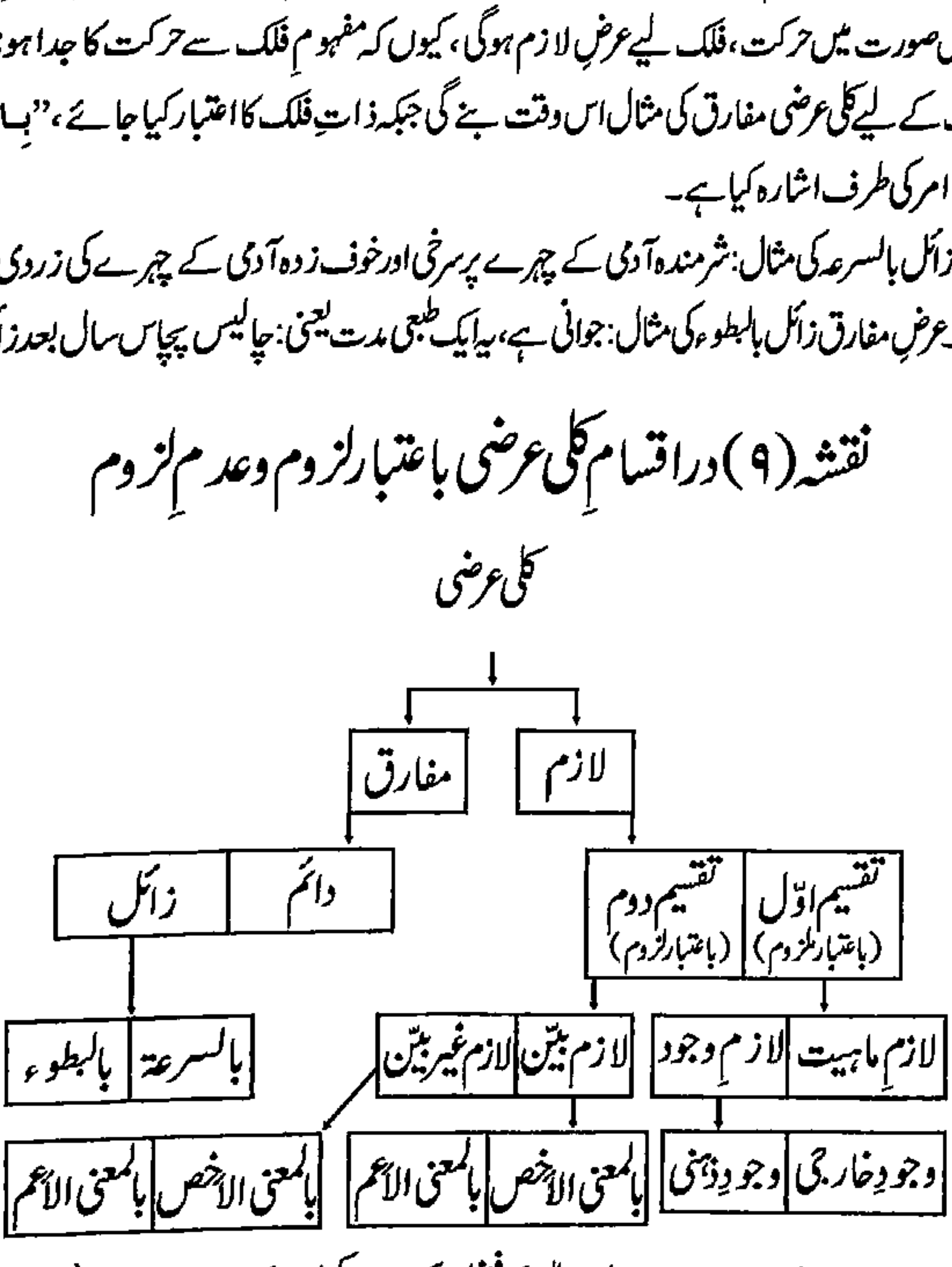
عرضِ مفارق کی قسموں کی مثالیں

تشریح: شارح تہذیب نے اس عبارت میں عرضِ مفارق کی قسموں کی مثالیں ذکر کی ہیں، فرمایا: عرضِ مفارق دائم کی مثال، جیسے: فلک کی حرکت، یہ حرکت فلاسفہ کے نزدیک ایسی کلی عرضی ہے جس کا آسمان سے اس کی ذات کے اعتبار سے جدا ہونا تو ممکن ہے لیکن کبھی جدا نہیں ہوتی؛ لہٰذا آسمان کے لیے حرکت کو عرضِ مفارق دائم کہیں گے۔

فائدہ: "بِالنَّظرِ إلَی ذَاتِہٖ" اس قید کے ذریعہ شارح نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ حرکت کا فلک سے جدا ہونا اُس وقت ممکن ہے جبکہ ذاتِ فلک یعنی ایک جسم ہونے کا اعتبار کیا جائے لیکن اگر اس کے مفہوم یعنی "ھو جسم کُرَوِيٌّ متحرکٌ" کا لحاظ کیا جائے، تو اس صورت میں حرکت، فلک لیے عرضِ لازم ہوگی، کیوں کہ مفہوم فلک سے حرکت کا جدا ہونا محال ہے، حاصل یہ ہے کہ حرکت فلک کے لیے کلی عرضی مفارق کی مثال اس وقت بنے گی جبکہ ذاتِ فلک کا اعتبار کیا جائے، "بِالنَّظرِ إلٰی ذَاتِہٖ" سے شارح نے اسی امر کی طرف اشارہ کیا ہے۔

عرضِ مفارق زائل بالسرعہ کی مثال: شرمندہ آدمی کے چہرے پر سرخی اور خوف زدہ آدمی کے چہرے کی زردی ہے، یہ گھنٹے دو گھنٹے میں دُور ہو جاتی ہے۔ عرضِ مفارق زائل بالبطوء کی مثال: جوانی ہے، یہ ایک طبعی مدت یعنی: چالیس پچاس سال بعد زائل ہوتی ہے۔

نقشہ (۹) در اقسامِ کلی عرضی باعتبار لزوم وعدمِ لزوم



یہاں پر کلیاتِ خمسہ اور ان کے اقسام کا بیان اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے مکمل ہو گیا۔ فالحمد للّٰہ علیٰ ذٰلک

{متن} فَصْلٌ: مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِّ يُسَمّیٰ كُلِّيًا مَنْطِقِيًّا، وَمَعْرُوْضُهٗ طَبْعِيًّا، وَالْمَجْمُوْعُ عَقْلِيًّا.
وَكَذَا الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ.

ترجمہ: یہ فصل ہے (باعتبار مفہوم ومصداق کلی کی قسموں کے بیان میں) کلی کا مفہوم: نام رکھا جاتا ہے اس کا کلی منطقی اور اس کے معروض (مصداق) کا کلی طبعی اور مجموعے کا عقلی اور اسی طرح پانچوں قسمیں ہیں۔

نوٹ: بعض نسخوں میں "فصل" کی جگہ "خاتمة" ہے أي: خاتمة لمباحث الكلي۔

ترکیب: "فصل" خبر ہے مبتدائے محذوف "هٰذا" کی۔۔۔۔۔۔ "مفهوم الكلي" مبتدا، "يسمى" فعل مضارع مجہول، "هو" ضمیر مرفوع متصل راجع بسوئے، "مفهوم الكلي"، معطوف علیہ، پھر یہ معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں یعنی: معروضه اور المجموع سے مل کر نائب فاعل، "كليا منطقيا" معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر مفعول بہ، جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ "واو" عاطفہ، "كذا" ظرفِ مستقر "ثابتة" کے متعلق ہوکر خبرِ مقدم، "الأنواع الخمسة" مرکبِ توصیفی مبتدا موخر، مبتدا، خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

مفہوم ومصداق کے اعتبار سے کلی کی قسمیں: کلی منطقی، طبعی اور عقلی

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ کلی کی مفہوم ومصداق کے اعتبار سے قسمیں بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: یہ فصل ہے یعنی: کلی کی مفہوم ومصداق کے اعتبار سے قسموں کے بیان میں، جن کی تفصیل یہ ہے کہ کلی کی مفہوم ومصداق کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: کلی منطقی، کلی طبعی اور کلی عقلی۔ ہر ایک کی تعریف اور مثال اس طرح ہے:

کلی کا مفہوم یعنی: کلی کی تعریف یا وہ الفاظ جن سے اس مفہوم کو تعبیر کیا جاتا ہے، کلی منطقی ہے، کلی کا مفہوم ہے: "ما لا يمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين" اسی مفہوم کا نام کلی منطقی ہے اور کلی کا معروض یعنی: وہ چیز جس پر کلی صادق آتی ہے کلی طبعی ہے، جیسے: انسان اور حیوان پر کلی صادق آتی ہے، کہتے ہیں: الإنسان كليّ، الحيوان كلي، لہٰذا انسان اور حیوان کو کلی طبعی کہیں گے، اور عارض ومعروض دونوں کا مجموعہ کلی عقلی ہے، جیسے: الإنسان الكلي، الحيوان الكلي، خلاصہ یہ ہوا کہ کلی میں تین اعتبارات ہیں: کلی کا مفہوم، کلی کا معروض، دونوں کا مجموعہ، مفہوم کے اعتبار سے کلی کا نام کلی منطقی ہے، معروض کے اعتبار سے کلی کا نام طبعی ہے، اور عارض ومعروض کے اعتبار سے کلی کو عقلی کہتے ہیں۔

"وكذا الأنواع الخمسة" کا مطلب: اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طریقے سے کلی کی مفہوم ومصداق کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: منطقی، طبعی اور عقلی، اسی طرح کلی کی پانچوں قسموں یعنی: جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرضِ عام میں سے ہر ایک کی مفہوم ومصداق کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: جن کی تفصیل یہ ہے کہ نوع کا مفہوم یعنی: "كلي مقول علىٰ كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ماهو" نوع منطقی ہے اور اس کا معروض یعنی: مصداق، نوع طبعی ہے، جیسے: انسان اور عارض

ومعروض کا مجموعہ نوعِ عقلی ہے، جیسے: الإنسان النوع اسی طرح جنس کا مفہوم یعنی: "کلي مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق في جواب ماهو" جنس منطقی، فصل کا مفہوم یعنی: "کلي مقول علی الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته" فصل منطقی، خاصہ کا مفہوم: "الخارج المقول علی ماتحت حقیقة واحدة فقط" خاصۂ منطقی اور عرضِ عام کا مفہوم: "الخارج المقول علیها وعلی غیرها" عرضِ عام منطقی ہے، اوران سب کا معروض یعنی مصداق: جنسِ طبعی، فصلِ طبعی، خاصۂ طبعی اور عرضِ عام طبعی ہے، جنسِ طبعی کی مثال، جیسے: حیوان۔ فصلِ طبعی کی مثال، جیسے: ناطق۔ خاصۂ طبعی کی مثال، جیسے: ضاحک۔ عرضِ عام طبعی کی مثال، جیسے: ماشی۔ اوران سب کے عارض اور معروض دونوں کا مجموعہ: جنسِ عقلی، فصلِ عقلی، خاصۂ عقلی اور عرضِ عام عقلی ہے، اوّل کی مثال، جیسے: الحیوان الجنس۔ دوم کی مثال، جیسے: الناطق الفصل۔ سوم کی مثال، جیسے: الضاحک الخاصة۔ چہارم کی مثال، جیسے: الماشي العرض العام۔

{شرح} قَوْلُهٗ: (مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِّ) أَيْ: مَايُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْكُلِّيِّ يَعْنِيْ: اَلْمَفْهُوْمُ الَّذِيْ لَايَمْتَنِعُ فَرْضُ صِدْقِهٖ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ، يُسَمّٰى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا، فَإِنَّ الْمَنْطِقِيَّ يَقْصِدُ مِنَ الْكُلِّيِّ هٰذَا الْمَعْنٰى.
قَوْلُهٗ: (وَمَعْرُوْضُه) أَيْ: مَايَصْدُقُ عَلَيْهِ مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِّ: كَالْإِنْسَانِ، وَالْحَيَوَانِ يُسَمّٰى كُلِّيًّا طَبْعِيًّا، لِوُجُوْدِهٖ فِي الطَّبَائِعِ يَعْنِيْ: فِي الْخَارِجِ عَلٰى مَاسَيَجِيْءُ.
قَوْلُهٗ: (وَالْمَجْمُوْعُ الْمُرَكَّبُ) مِنْ هٰذَا الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوْضِ: كَالْإِنْسَانِ الْكُلِّيِّ وَالْحَيَوَانِ الْكُلِّيِّ يُسَمّٰى كُلِّيًّا عَقْلِيًّا، إِذْلَاوُجُوْدَ لَهٗ إِلَّا فِي الْعَقْلِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (مفهوم الکلي) یعنی: وہ چیز جس پر لفظ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے یعنی: وہ مفہوم جس کے کثیرین پر صدق کو فرض کرلینا محال نہ ہو، نام رکھا جاتا ہے اس کا کلی منطقی، کیوں کہ منطقی، کلی سے اس مفہوم کا ارادہ کرتا ہے۔
ماتن کا قول: (ومعروضه) یعنی وہ چیز جس پر کلی کا مفہوم صادق آتا ہے، جیسے: انسان اور حیوان، نام رکھا جاتا ہے اس کا کلی طبعی، اس کے طبیعتوں یعنی خارج میں موجود ہونے کی وجہ سے، اس طریقے پر جو عنقریب آئے گا۔
ماتن کا قول: (والمجموع) یعنی: وہ مجموعہ جو مرکب ہے اس عارض اور معروض سے، جیسے: الإنسان الکلي اور الحیوان الکلي، نام رکھا جاتا ہے اس کا کلی عقلی؛ کیوں کہ اس کا وجود عقل ہی میں ہوتا ہے۔

کلی منطقی، طبعی اور عقلی کی وضاحت اور ہر ایک کی وجہ تسمیہ

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے مصنف کی عبارت: "مفهوم الکلي..... الخ "، کی تشریح فرما رہے ہیں، چناں چہ "مَفْهُوْمُ الْكُلِّيِّ الخ" کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: کلی کے مفہوم کو کلی منطقی کہتے ہیں اور کلی کے مفہوم سے مراد وہ چیز ہے جس پر لفظ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے یعنی: کلی کی تعریف اور وہ ہے: المفهوم الذي الخ، اس کا نام کلی منطقی ہے۔

فائدہ: شارح نے پہلے "مفهوم الكلي" کی تفسیر "مايطلق عليه لفظ الكلي" کے ذریعہ کی پھر "مايطلق عليه لفظ الكلي" کی تفسیر: "يعني المفهوم الذی الخ" کے ذریعہ کی ہے، اس کے ذریعہ شارح کا مقصد اس امر کی وضاحت کرنا ہے کہ مايطلق عليه لفظ الكلي سے مراد یہاں کلی کا مصداق: انسان، حیوان وغیرہ نہیں ہے، بلکہ مراد کلی کی تعریف ہے، کیوں کہ مناطقہ کلی سے کسی مخصوص مادّہ کی طرف اشارہ کیے بغیر صرف اس کا مفہوم مراد لیتے ہیں پس چوں کہ مايطلق عليه لفظ ا لكلي میں کلی طبعی بھی شامل تھی کیوں کہ اس پر بھی لفظ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے، اس لیے شارح نے دوبارہ "مايطلق عليه لفظ "الكلي" کی تفسیر "يعني المفهوم الذي الخ" سے کی، تا کہ معلوم ہو جائے کہ یہاں اس سے مراد صرف کلی کی تعریف ہے کلی کا مصداق نہیں ہے۔

وجہ تسمیہ کلی منطقی: کلی کے مفہوم کو کلی منطقی اس لیے کہا جاتا ہے کہ منطقی لفظ کلی سے صرف اس کے مفہوم کو مراد لیتا ہے، اس لیے منطق کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کو کلی منطقی کہا جاتا ہے۔

قوله: "ومعروضه الخ" اس عبارت میں شارح کلی طبعی کی تعریف اور اس کی وجہ تسمیہ بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: کلی کے معروض یعنی اس کے مصداق کو کلی طبعی کہتے ہیں، جیسے: انسان اور حیوان، ان پر کلی کا مفہوم صادق آتا ہے، لہٰذا انسان کو کلی طبعی کہیں گے۔

وجہ تسمیہ کلی طبعی: کلی طبعی کو طبعی اس لیے کہتے ہیں کہ طبعی طبیعت کی طرف منسوب ہے اور طبیعت کے معنی حقیقت و ماہیت کے ہیں، کلی طبعی چوں کہ ایک ماہیت اور حقیقت ہوتی ہے یا طبیعت کے معنی خارج کے ہیں اور جمہور علماء کے نزدیک صرف کلی طبعی خارج میں پائی جاتی ہے، اس لیے طبیعت بمعنی حقیقت یا بمعنی خارج کی طرف نسبت کرتے ہوئے کلی طبعی کو طبعی کہتے ہیں۔

قوله: "والمجموع الخ" اس عبارت میں کلی عقلی کی تعریف کی وضاحت فرما کر اس کی وجہ تسمیہ بیان کی ہے، فرمایا: عارض اور معروض کا مجموعہ یعنی کلی منطقی اور کلی طبعی کا مجموعہ، کلی عقلی کہلاتا ہے، جیسے: الإنسان الكلي، الحيوان الكلي۔

وجہ تسمیہ کلی عقلی: عارض اور معروض کے مجموعے کو کلی عقلی اس لیے کہتے ہیں کہ یہ صرف عقل میں پائی جاتی ہے؛ اس لیے عقل کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کو عقلی کہا جاتا ہے اور یہ صرف عقل میں اس لیے پائی جاتی ہے کہ اس کا ایک جزء یعنی کلی منطقی خارج میں نہیں پائی جاتی اور چوں کہ جزء کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے؛ اس لیے کل بھی خارج میں نہیں پایا جائے گا۔ (جزء کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہونے سے متعلق مزید تفصیل قوله: (والحق...) کے تحت مذکور ہے)

{شرح} قَوْلُهُ: (وَكَذَا الأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ) يَعْنِي: كَمَا أَنَّ الْكُلِّيَّ يَكُوْنُ مَنْطِقِيًّا، وَطَبْعِيًّا، وَعَقْلِيًّا كَذٰلِكَ الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ يَعْنِي: الْجِنْسَ، وَالْفَصْلَ، وَالنَّوْعَ، وَالْخَاصَّةَ، وَالْعَرْضَ الْعَامَّ، تَجْرِيْ فِيْ كُلٍّ مِّنْهَا هٰذِهِ الْإِعْتِبَارَاتُ الثَّلَاثُ مَثَلاً: مَفْهُوْمُ النَّوْعِ أَعْنِي الْكُلِّيَّ الْمَقُوْلَ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْحَقِيْقَةِ فِيْ جَوَابِ مَاهُوَ، يُسَمّٰى نَوْعاً مَنْطِقِيًّا، وَمَعْرُوْضُه كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ نَوْعاً طَبْعِيًّا، وَمَجْمُوْعُ الْعَارِضِ وَالْمَعْرُوْضِ كَالْإِنْسَانِ النَّوْعِ نَوْعاً عَقْلِيًّا، وَعَلٰى هٰذَا فَقِسِ الْبَوَاقِيَ؛ بَلِ الْإِعْتِبَارَاتُ الثَّلَاثُ تَجْرِيْ فِي الْجُزْئِيِّ أَيْضاً فَإِنَّا إِذَا قُلْنَا: "زَيْدٌ جُزْئِيٌّ"، فَمَفْهُوْمُ الْجُزْئِيِّ أَعْنِي:

مَا يَمتَنِعُ فَرضُ صِدقِهِ عَلٰى كَثِيرِينَ، يُسَمّٰى جُزئِيًّا مَنطِقِيًّا، وَمَعرُوضُهُ أَعنِي: زَيدًا يُسَمّٰى جُزئِيًّا طَبعِيًّا، وَالمَجمُوعُ أَعنِي: زَيدًا الجُزئِيَّ، يُسَمّٰى جُزئِيًّا عَقلِيًّا.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وكذا الأنواع الخمسة) مصنف کی مراد یہ ہے کہ جیسا کہ کلی، منطقی، طبعی اور عقلی ہوتی ہے، اسی طرح پانچوں قسمیں یعنی: جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرضِ عام ہیں، ان میں سے ہر ایک میں یہ تینوں اعتبار جاری ہوتے ہیں، مثال کے طور پر نوع کا مفہوم یعنی: وہ کلی جو کثیرین متفقین بالحقیقہ پر ماھو کے جواب میں محمول ہو، نام رکھا جاتا ہے اس کا نوعِ منطقی، اور اس کے مصداق کا، جیسے: انسان اور فرس، نوعِ طبعی اور عارض و معروض کے مجموعہ کا، جیسے: الانسان النوع، نوعِ عقلی اور اسی پر باقی قسموں کو قیاس کر لیجیے؛ بلکہ تینوں اعتبارات جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں، کیوں کہ جب ہم کہیں: "زيد جزئي" (زید جزئی ہے) تو جزئی کا مفہوم یعنی: وہ مفہوم جس کے کثیرین پر صدق کو جائز قرار دینا ممتنع ہو، نام رکھا جاتا ہے اس کا جزئی منطقی اور اس کے مصداق یعنی: زید کا نام رکھا جاتا ہے جزئی طبعی اور مجموعہ یعنی: "زیدالجزئی" اس کا نام رکھا جاتا ہے جزئی عقلی۔

اعتباراتِ ثلاثہ (منطقی، طبعی، عقلی) کے

کلیاتِ خمسہ اور جزئی میں جاری ہونے کی وضاحت

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے مصنف کی عبارت "وكذا الأنواع الخمسة" کی وضاحت فرما رہے ہیں، فرمایا: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طریقے سے الخ (مکمل وضاحت حسبِ بیانِ شارح متن کی تشریح میں ملاحظہ فرمائیں، الخ سے اسی طرف اشارہ ہے) بل الاعتبارات الثلاث الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں اعتبارات صرف کلی کے ساتھ خاص نہیں ہیں؛ بلکہ جزئی میں بھی یہ تینوں اعتبارات جاری ہوتے ہیں، مثلاً: کہا جائے: "زيد جزئي" تو اس میں جزئی کا مفہوم یعنی: "مايمتنع فرض صدقه علىٰ كثيرين" جزئی منطقی کہلائے گا اور جزئی کا معروض و مصداق یعنی "زید" جزئی طبعی ہوگا اور مجموعہ "زیدالجزئی" کو جزئی عقلی کہا جائے گا۔

فائدہ: واضح رہے کہ شارح تہذیب کا یہ کہنا: کہ "یہ تینوں اعتبارات جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں" محلِ نظر ہے؛ کیوں کہ اگر یہ اعتباراتِ ثلاثہ جزئی میں بھی جاری کیے جائیں، تو جزئی منطقی کا مطلب یہ ہوگا کہ مناطقہ جزئی سے بحث کرتے ہیں حالاں کہ مناطقہ جزئیات سے بحث نہیں کرتے اور اسی وجہ سے مصنف نے جزئی میں اعتباراتِ ثلاثہ جاری ہونے کا ذکر نہیں کیا؛ نیز طبیعت کا استعمال صرف کلیات میں ہوتا ہے، لہٰذا جزئی کو طبعی کہنا اصول کے خلاف ہوگا لیکن اس نظر کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ جزئیات میں ان اعتبارات کا جاری ہونا اصالۃً نہیں ہے بلکہ تبعاً ہے۔

{متن} وَالْحَقُّ أَنَّ وُجُوْدَ الطَّبْعِيِّ بِمَعْنٰى وُجُوْدِ أَشْخَاصِہٖ.

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ کلی طبعی کا موجود ہونا اپنے افراد کے موجود ہونے کے معنی میں ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ یا استینافیہ، "الحق" مبتدا، "أنّ" حرفِ مشبہ بالفعل موصول حرفی "وجود الطبعي" اس کا اسم، "با" حرفِ جر "معنی" مضاف، "وجود" مضاف الیہ مضاف، "اشخاص" مضاف الیہ مضاف، "ھا" ضمیر مجرور متصل راجع بسوئے، "الطبعي" مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر مضاف الیہ ہوا "وجود" کا، "وجود" مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مضاف الیہ ہوا "معنی" کا، "معنی" مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مجرور، جار مجرور ثابت کے متعلق ہو کر خبر، اسم اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ، موصول حرفی کا، موصول حرفی اپنے صلہ سے مل کر بتاویل مفرد ہو کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ یا مستانفہ ہوا۔

کلی طبعی خارج میں موجود ہے یا نہیں

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے ایک نزاعی اور اختلافی مسئلہ کا فیصلہ کیا ہے، مسئلہ یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ اس میں دو رائے ہیں: ایک رائے جمہور حکماء کی ہے اور دوسری رائے بعض متاخرین کی ہے، جمہور حکماء کی رائے یہ ہے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جاتی ہے، جیسے: انسان کلی طبعی ہے یہ اپنے افراد: زید، عمرو، بکر وغیرہ کے ضمن میں خارج میں پائی جاتی ہے، لیکن بعض متاخرین کی رائے ہے کہ کلی طبعی خارج میں بالکل نہیں پائی جاتی نہ مستقلاً اور نہ اپنے افراد کے ضمن میں بلکہ صرف افراد خارج میں پائے جاتے ہیں، افراد کے خارج میں پائے جانے ہی کو مجازاً کلی طبعی کا خارج میں پایا جانا کہہ دیا جاتا ہے۔

مصنف کو متاخرین کا مذہب پسندیدہ ہے اس لیے مصنف نے فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا: "حق بات یہ ہے کہ کلی طبعی کا موجود ہونا اپنے افراد کے موجود ہونے کے معنی میں ہے" یعنی صحیح بات وہی ہے جو متاخرین نے کہی ہے کہ کلی طبعی تو خارج میں نہیں پائی جاتی نہ مستقلاً اور نہ اپنے افراد کے ضمن میں بلکہ صرف اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں اسی کو مجازاً کلی طبعی کا خارج میں پایا جانا کہتے ہیں؛ لہٰذا کلی طبعی کے خارج میں پائے جانے کا مطلب: اس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ہے۔

{شرح} قَوْلُـهٗ: (وَالْحَقُّ أَنَّ وُجُوْدَ الطَّبْعِيِّ بِمَعْنٰى وُجُوْدِ أَشْخَاصِہٖ) لَایَنْبَغِيْ أَنْ یُشَکَّ فِيْ أَنَّ الْکُلِّيَّ الْمَنْطِقِيَّ غَیْرُ مَوْجُوْدٍ فِي الْخَارِجِ فَإِنَّ الْکُلِّیَّةَ إِنَّمَا تَعْرِضُ لِلْمَفْھُوْمَاتِ فِي الْعَقْلِ، وَلِذَا کَانَتْ مِنَ الْمَعْقُوْلَاتِ الثَّانِیَةِ، وَکَذَا فِيْ أَنَّ الْعَقْلِيَّ غَیْرُ مَوْجُوْدٍ فِیْهِ؛ فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْجُزْءِ یَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْکُلِّ.
وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِيْ أَنَّ الطَّبْعِيَّ کَالْإِنْسَانِ مِنْ حَیْثُ ھُوَ إِنْسَانٌ الَّذِيْ یَعْرِضُهُ الْکُلِّیَّةُ فِي الْعَقْلِ ھَلْ ھُوَ مَوْجُوْدٌ فِي الْخَارِجِ فِيْ ضِمْنِ أَفْرَادِہٖ أَمْ لَا؟ بَلْ لَیْسَ الْمَوْجُوْدُ فِیْهِ إِلَّا الْأَفْرَادَ، وَالْأَوَّلُ: مَذْھَبُ جُمْھُوْرِ الْحُکَمَاءِ، وَالثَّانِيْ: مَذْھَبُ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِیْنَ، وَمِنْھُمُ الْمُصَنِّفُ، وَلِذَا قَالَ: الْحَقُّ ھُوَ الثَّانِيْ.

وَذٰلِكَ، لِأَنَّـه لَوْوُجِدَ الْكُلِّيُّ فِي الْخَارِجِ فِي ضِمْنِ أَفْرَادِهٖ، لَزِمَ اتِّصَافُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ بِالصِّفَاتِ الْمُتَضَادَّةِ كَالْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَوُجُوْدُالشَّيْءِ الْوَاحِدِ فِي الْأَمْكِنَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ، وَحِيْنَئِذٍ فَمَعْنٰى وُجُوْدِ الطَّبْعِيِّ هُوَأَنَّ افْرَادَهٗ مَوْجُوْدَةٌ. وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ وَتَحْقِيْقُ الْحَقِّ فِي حَوَاشِي التَّجْرِيْدِ. فَانْظُرْ فِيْهَا.

ترجمہ: ماتن کا قول: (والحق الخ) مناسب نہیں ہے کہ شک کیا جائے اِس بات میں کہ کلی منطقی خارج میں موجود نہیں ہے، کیوں کہ کلی ہونا مفہومات کو صرف عقل میں عارض ہوتا ہے، اسی وجہ سے کلی ہونا معقولاتِ ثانیہ میں سے ہو گیا اور اسی طرح (شک کیا جانا مناسب نہیں ہے) اس بات میں کہ کلی عقلی خارج میں موجود نہیں ہے، کیوں کہ جز کا منتفی ہونا مستلزم ہوتا ہے کل کے منتفی ہونے کو، اختلاف تو صرف اس میں ہے کہ کلی طبعی، جیسے: انسان اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے، جس کو کلیت عقل میں عارض ہوتی ہے کیا وہ اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود ہے یا نہیں؟ بلکہ خارج میں صرف افراد موجود ہیں، پہلا جمہور حکماء کا مذہب ہے اور دوسرا بعض متاخرین کا مذہب ہے اور انھی میں سے مصنف ہیں اور اسی وجہ سے مصنف نے فرمایا: ”حق وہ دوسرا مذہب ہے“۔ اور وہ اس لیے ہے کہ اگر کلی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جائے، تو لازم آئے گا ایک چیز کا متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونا، جیسے: کلی اور جزئی ہونا اور (لازم آئے گا) ایک چیز کا متعدد جگہوں میں موجود ہونا، پس اس وقت کلی طبعی کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے افراد موجود ہیں۔ اور اس دلیل میں تامل ہے اور حق کی تحقیق تجرید کے حواشی میں ہے؛ لہٰذا ان میں دیکھ لو۔

کلی منطقی، طبعی اور عقلی کے خارج یا ذہن میں موجود ہونے کی تحقیق

تشریح: اس قول کے تحت شارحِ تہذیب نے مصنفؒ کی عبارت ”والحق أنَّ وجود الطبعي الخ“ کی وضاحت کرتے ہوئے اس بات کی تحقیق کی ہے کہ کلی کی تینوں قسموں: منطقی، طبعی اور عقلی میں سے کونسی کلی خارج میں پائی جاتی ہے اور کونسی ذہن میں؟ فرمایا: اس بات میں تو اختلاف نہیں ہے کہ کلی منطقی خارج میں نہیں پائی جاتی یعنی: کلی منطقی کے بہ ضمنِ افراد خارج میں موجود نہ ہونے پر تمام عقلا متفق ہیں کیوں کہ کلی منطقی کلی کے مفہوم کو کہتے ہیں اور کلی ہونا مفہومات کو عقل ہی میں عارض ہوتا ہے نا کہ خارج میں یعنی: مفہومِ کلی صرف عقل میں پایا جاتا ہے خارج میں نہیں؛ اس لیے کلی منطقی کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے اور چوں کہ کلیّت مفہومات کو عقل میں عارض ہوتی ہے اس لیے کلیّت معقولاتِ ثانیہ میں سے ہے اور کلیّت مفہومات کو عارض ہونے کی وجہ سے معقولاتِ ثانیہ میں سے اس لیے ہے کہ انسان اوّلاً کلیت کے معروض کا تصور کرتا ہے، پھر اس کے بعد ثانیاً کلیت کا تصور کرتا ہے، پس معقولِ اوّل تو اس کا معروض ہے اور معقولِ ثانی خود کلیت ہے (تفصیل عرضِ لازم کے بیان میں گزر چکی ہے فارجع إليه إن شئت)۔

اسی طرح کلی عقلی کے بضمن افراد خارج میں موجود نہ ہونے پر بھی تمام عقلاء متفق ہیں، کیوں کہ کلی عقلی مفہوم اور مصداق کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے یعنی کلی منطقی اور طبعی کے مجموعہ کو کلی عقلی کہتے ہیں اور کلی منطقی کا خارج میں موجود نہ ہونا دلائل سے ثابت ہو چکا

ہے، پس جب مجموعہ کا ایک جز خارج میں موجود نہیں ہے، تو مجموعہ بھی خارج میں موجود نہیں ہوگا؛ کیوں کہ جز کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے یعنی جز کی نفی کے لیے کل کی نفی لازم ہے۔

فائدہ: واضح رہے کہ جز کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جز کی نفی سے کل من حیث الکل باقی نہیں رہتا، یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک جز کی نفی سے کل بالکلیہ ختم ہو جاتا ہے؛ لہٰذا اب یہ اشکال کرنا درست نہ ہوگا کہ "ہم نے چار چیزیں فرض کیں اُن میں سے ایک چیز ختم ہوگئی، تو اس سے چار کل کا بالکلیہ ختم ہو جانا لازم نہیں آتا، لہٰذا یہ کہنا کہ جز کی نفی کے لیے کل کی نفی لازم ہے کیسے درست ہوگا؟" **جواب** ظاہر ہے کہ ایک جز کے ختم ہو جانے سے کل بحیثیت کل باقی نہیں رہا، بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلی منطقی اور عقلی کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے نہ تو مستقلاً اور نہ افراد کے ضمن میں۔

اب رہا معاملہ کلی طبعی کا کہ وہ خارج میں موجود ہے یا نہیں؟ تو اس کے متعلق یہ عرض ہے کہ کلی طبعی کا مستقل وجود کے ساتھ خارج میں موجود نہ ہونا تو متفق علیہ ہے کیوں کہ خارج میں جو چیز بھی موجود ہوتی ہے وہ جزئی ہوتی ہے نا کہ کلی اس لیے کلی طبعی کے مستقلاً خارج میں موجود نہ ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے؛ البتہ بہ ضمنِ افراد خارج میں موجود ہونے کے بارے میں اختلاف ہے؛ لیکن یہ بات واضح رہے کہ اس بارے میں اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کلی طبعی کے اندر یہ لحاظ کیا جائے کہ وہ ایسی ماہیت ہے جس میں یہ صلاحیت ہے کہ کلیت اس کو عارض ہو سکتی ہے لیکن ابھی عارض نہیں ہوئی کیوں کہ اگر ماہیت کا کلیت کے ساتھ متصف ہونا مان لیا جائے، تو پھر اس حالت میں کلی طبعی بھی خارج میں بالاتفاق موجود نہیں ہوگی کیوں کہ خارج میں موجود ہونے والی چیز جزئی ہوتی ہے کلی نہیں ہوتی، مثال کے طور پر "انسان من حیث ھو ھو" یعنی جب انسان کلی طبعی میں اس کا لحاظ کیا جائے کہ وہ ایک ماہیت ہے جس کو کلیت عقل میں عارض ہو سکتی ہے لیکن ابھی عارض نہیں ہوئی مطلب یہ ہے کہ انسان کے کلی ہونے کی طرف نظر نہ کی جائے صرف اس کے ماہیت انسان ہونے کی طرف نظر کی جائے، تو اب یہ انسان (کلیت کے ساتھ متصف ہونے سے پہلے) اپنے افراد: زید، عمرو، بکر وغیرہ کے ضمن میں خارج میں پایا جاتا ہے یا نہیں؟ اس میں مشہور دو قول ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ کلی طبعی بحیثیت مذکورہ اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جاتی ہے، مثلاً: انسان کلی طبعی ہے یہ کلیت کے ساتھ متصف ہونے سے پہلے اپنے افراد: زید، عمرو، بکر وغیرہ کے ضمن (روپ) میں خارج میں پایا جاتا ہے، اس قول کے قائل جمہور حکماء اور شارح تہذیب ہیں۔

(۲) اور دوسرا قول یہ ہے کہ کلی طبعی بحیثیت مذکورہ بھی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں نہیں پائی جاتی، خارج میں صرف اس کے افراد پائے جاتے ہیں اور افراد کے خارج میں موجود ہونے کو مجازاً کلی طبعی کا خارج میں موجود ہونا کہہ دیا جاتا ہے، اس قول کے قائل بعض متاخرین ہیں اور ماتن کا بھی یہی قول ہے، اسی لیے مصنفؒ نے فرمایا: "والحق أن وجود الطبعي بمعنى وجود أشخاصه" یعنی حق بات وہ قول ثانی ہے۔

فریقین کے دلائل: حکماء کی دلیل یہ ہے کہ کلی طبعی کے افراد خارج میں موجود ہیں اور کلی طبعی ان کا جز ہے اور قاعدہ ہے کہ

موجود کا جز بھی موجود ہوتا ہے کیوں کہ کل کا وجود جز کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے، مثال کے طور پر خارج میں موجود کسی متعین حیوان مثلاً: فرس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا جائے: ''یہ گھوڑا ہے'' اور ظاہر ہے کہ یہ خارج میں موجود ہے اور حیوان کلی طبعی اس کا جز ہے، پس جب مشار الیہ گھوڑا خارج میں موجود ہے تو حیوان بھی خارج میں موجود ہوگا، اس لیے کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں پائی جاتی ہے۔

متاخرین کی دلیل یہ ہے کہ اگر کلی طبعی بضمن افراد خارج میں موجود ہو، تو دو خرابیاں لازم آئیں گی:

(۱) پہلی خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں ایک ہی چیز کا متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا بایں طور کہ شے واحد ''انسان'' کلی طبعی کے افراد: زید، عمرو، بکر وغیرہ خارج میں متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہیں، مثال کے طور پر زید عالم ہے اور عمرو جاہل ہے، بکر مومن ہے اور دوسرا فرد کافر ہے اور ظاہر ہے کہ علم اور جہل اسی طرح کفر اور ایمان متضاد صفتیں ہیں جن کا شے واحد میں اجتماع ناممکن ہے، پس اگر یہ مان لیا جائے کہ کلی طبعی مثلاً: انسان اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود ہے، تو اس کے افراد کے متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے ایک چیز انسان کا ایک وقت میں متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے، یہ پہلی خرابی ہوئی۔

(۲) دوسری خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں شے واحد (کلی طبعی) کا ایک وقت میں متعدد جگہوں میں موجود ہونا لازم آئے گا بایں طور کہ کلی طبعی مثلاً: انسان کے افراد خارج میں مختلف جگہوں میں ہیں: کوئی دیوبند میں ہے، تو کوئی سہارنپور میں، کوئی مظفر نگر میں ہے، تو کوئی بجنور میں، پس اگر یہ مان لیا جائے کہ کلی طبعی مثلاً: انسان اپنے افراد کے ضمن میں خارج میں موجود ہے، تو اس کے افراد کے متعدد جگہوں میں ہونے کی وجہ سے اس کا بھی متعدد جگہوں میں موجود ہونا لازم آئے گا اور ایک چیز کا بیک وقت متعدد جگہوں میں ہونا باطل ہے، پس چوں کہ کلی طبعی کے بضمن افراد خارج میں موجود ہونے کی وجہ سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں، اس لیے کلی طبعی کا بضمن افراد خارج میں موجود ہونا باطل ہے؛ لہٰذا اب کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے افراد خارج میں موجود ہیں، اسی کو مجازاً کلی طبعی کا خارج میں موجود ہونا کہہ دیتے ہیں۔

''وفیہ تامل'' اس دلیل میں تامل ہے مطلب یہ ہے کہ متاخرین نے کلی طبعی کے بضمن افراد خارج میں موجود نہ ہونے کی جو دلیل بیان کی ہے، یہ محل تامل ہے یعنی قابل اعتراض اور نامکمل ہے؛ اس لیے کہ شے واحد کا متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونا اور اس کا متعدد جگہوں میں موجود ہونا اس وقت ناجائز اور محال ہے جبکہ وہ شے واحد بالشخص ہو یعنی فرد واحد میں منحصر ہو لیکن اگر وہ شے واحد بالشخص نہ ہو بلکہ واحد بالنوع یا واحد بالجنس ہو یعنی فرد واحد میں منحصر نہ ہو، بلکہ اس کے متعدد افراد ہوں، چاہے اُن کی حقیقت ایک ہو یا الگ الگ، جیسے: ماہیتِ انسان اور ماہیتِ حیوان، تو اس صورت میں اس شے واحد کا متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونا اور مختلف جگہوں میں پایا جانا درست ہوتا ہے، کلی طبعی واحد بالنوع یا واحد بالجنس ہے، واحد بالشخص نہیں ہے اس لیے اس کا متضاد صفتوں کے ساتھ متصف ہونا اور مختلف جگہوں میں پایا جانا محال نہیں ہوگا، پس ''فیہ تامل'' کے ذریعہ شارح نے اس

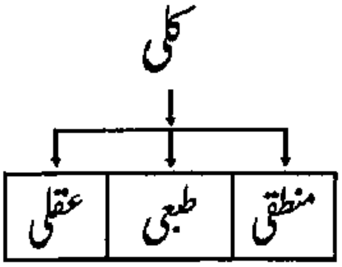
طرف اشارہ کردیا کہ متاخرین کی دلیل کمزور اور ناقص ہے اور صحیح بات جمہور حکماء کی ہے، اس سے شارح تہذیب کا نظریہ بھی معلوم ہوگیا کہ وہ اس مسئلے میں جمہور حکماء کے ساتھ ہیں۔

"وتحقيق الحق في حواشي التجريد الخ" مطلب یہ ہے کہ فریقین میں سے کون حق پر ہے اور کس کی دلیل صحیح ہے اور کس کی غلط؟ اس کی تحقیق تجرید نامی کتاب کے حواشی میں ہے؛ لہٰذا جس کو اس تحقیق کی ضرورت ہے، اُسے چاہیے کہ وہ تجرید کے حواشی کا مطالعہ کرے۔

فائدہ: تجرید یہ فن منطق میں شیخ طوسی کی کتاب ہے۔

فائدہ: شارح تہذیب نے مصنف کی طرف نسبت کرتے ہوئے فرمایا: "ولذا قال: الحق هو الثاني" واضح رہے کہ مصنف نے متن میں "الحق هو الثاني" نہیں کہا ہے بلکہ عبارت میں "والحق أن وجود الطبعي بمعنى وجود أشخاصه" ہے جس کا مفہوم مذکورہ دو اقوال میں سے دوسرا قول ہے یعنی کلی طبعی خارج میں نہ مستقلاً موجود ہے اور نہ اپنے افراد کے ضمن میں، بلکہ صرف افراد موجود ہیں اور افراد کے موجود ہونے کو ہی مجازاً کلی طبعی کا خارج میں موجود ہونا کہہ دیا جاتا ہے، پس چوں کہ مصنف کی عبارت کا مفہوم وہ قولِ ثانی ہے، اس لیے شارح نے مصنف کی طرف نسبت کرتے ہوئے فرمایا: "والحق هو الثاني" یعنی: حق بات وہ قولِ ثانی ہے۔ فافہم

نقشہ (۱۰) در اقسامِ کلی باعتبار مفہوم و مصداق



معرِّف کا بیان

{متن} فَصلٌ: مُعَرِّفُ الشَّيءِ مَايُقَالُ عَلَيهِ لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ.
وَيُشتَرَطُ أَن يَكُونَ مُسَاوِيًا لَهُ، وَأَجلَى، فَلَايَصِحُّ بِالأَعَمِّ، وَالأَخَصِّ، وَالمُسَاوِي مَعرِفَةً وَجَهَالَةً وَالأَخفَى.

ترجمہ: یہ فصل ہے (معرف اور اس کی قسموں کے بیان میں) کسی چیز کا معرِّف (بالکسر) وہ چیز ہے جو اس پر محمول ہو اس کے تصور کا فائدہ دینے کے لیے۔ اور شرط لگائی جاتی ہے کہ وہ معرِّف (بالکسر) معرَّف (بالفتح) کے مساوی ہو اور زیادہ واضح ہو (معرَّف سے)؛ لہٰذا تعریف صحیح نہیں ہوگی عام، خاص، معرفت اور جہالت کے اعتبار سے مساوی چیز اور زیادہ پوشیدہ کے ذریعہ۔

ترکیب: "فصل" حسبِ سابق "معرف الشيء" مبتدا، "ما" موصولہ یا موصوفہ، "یقال" فعل مضارع مجہول، "ھو" ضمیر مرفوع متصل پوشیدہ جوراجع ہے "ما" کی طرف نائب فاعل، "علی" حرفِ جر، "ھا" ضمیر مجرور متصل راجع بسوئے "الشيء" مجرور، جار مجرور متعلق اوّل، "یقال" فعل مجہول کے، "لام" حرفِ جر، "افادۃ" مصدر مضاف، "تصور" مضاف الیہ مضاف، "ھا" ضمیر مجرور راجع بسوئے، "الشيء" مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر مضاف الیہ مفعول بہ "افادۃ" مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ مفعول بہ سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق ثانی، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور دونوں متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر صلہ یا صفت، موصول اپنے صلہ یا موصوف اپنی صفت سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ "واو" عاطفہ، "یشترط" فعل مجہول، "أن" ناصبہ مصدریہ، "یکون" فعل ناقص، "ھو" ضمیر مرفوع متصل راجع بسوئے، "معرف" (بالکسر) اس کا اسم "مساویا وأجلي" معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر خبر، جملہ فعلیہ خبریہ بتاویل مصدر ہوکر نائب فاعل، فعل مجہول اپنے نائب فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔ "فا" تفریعیہ "لایصح" فعل معروف، "ھو" ضمیر مستتر راجع بسوئے، "التعریف" فاعل "با" حرفِ جر "الأعم" معطوف علیہ، "واو" عاطفہ، "الأخص" معطوف اوّل، "واو" عاطفہ، "الف لام" بمعنی "الذي" اسم موصول "مساوي" اسمِ فاعل، "ھو" ضمیر مرفوع متصل مستتر راجع بسوئے اسم موصول فاعل، "معرفة وجھالة" تمیز از نسبت، اسمِ فاعل اپنے فاعل اور تمیز از نسبت سے مل کر شبہ جملہ فعلیہ ہوکر صلہ، موصول اپنے صلہ سے مل کر معطوف ثانی، "واو" عاطفہ، "الأخفی" معطوف ثالث، معطوف علیہ اپنے تینوں معطوفات سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق "لایصح" کے، فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ تفریعیہ ہوا۔

معرِّف کی تعریف اور اس کی شرطیں

تشریح: جاننا چاہیے کہ علمِ منطق میں مقصود بالذات معرف اور حجت سے بحث کرنا ہے، تصورات معرف کے بیان کے لیے ہیں اور حجت کا بیان تصدیقات میں آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اب تک مصنف اُن چیزوں کو بیان فرمارہے تھے، جن سے معرّف مرکب ہوتا ہے یعنی معرف کا موقوف علیہ اور وہ کلیات ہیں، ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے مصنف مقصود اور موقوف یعنی معرف کا بیان شروع فرمارہے ہیں، فرمایا: یہ فصل ہے معرّف اور اس کی اقسام کے بیان میں، سب سے پہلے معرف کی تعریف بیان کرتے ہیں، فرمایا: معرف کی تعریف ہے: "مایقال علیه لافادة تصوره" یعنی کسی شے کا معرف (بالکسر) وہ چیز ہے جو اس شے یعنی معرف (بالفتح) پر اس لیے محمول ہو کہ اس کے ذریعہ اس شے کا تصور (علم) ہوجائے چاہے تصور بالکنہ ہو یعنی اس کے ذریعہ معرف (بالفتح) کی پوری حقیقت معلوم ہوجائے، یا تصور بالوجہ ہو یعنی: ایسے طریقہ پر تصور ہو کہ معرف (بالفتح) اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہوجائے، تصور بالکنہ کی مثال، جیسے: انسان کی تعریف حیوانِ ناطق کے ذریعہ کرتے ہوئے کہنا: "الإنسان حیوان ناطق" اس میں حیوانِ ناطق ایسی شے ہے جو انسان پر محمول ہے اور اس کے ذریعہ انسان کا تصور

بالکنہ ہوا ہے یعنی: انسان کی پوری حقیقت معلوم ہوگئی ہے، لہٰذا حیوانِ ناطق کو انسان کا معرِّف (بالکسر) اور انسان کو معرَّف (بالفتح) کہیں گے۔ تصور بالوجہ کی مثال، جیسے: انسان کی تعریف حیوانِ ضاحک سے کرتے ہوئے کہنا: الإنسان حیوان ضاحک، اس مثال میں حیوان ضاحک ایسا لفظ ہے جو انسان پر محمول ہے اور اس کے ذریعہ انسان کا تصور بالوجہ ہوا ہے یعنی: انسان اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہوگیا ہے، لہٰذا حیوان ضاحک کو انسان کا معرِّف (بالکسر) اور انسان کو معرَّف (بالفتح) کہیں گے۔

فوائدِ قیود: "مایقال علیه" یہ جنس ہے، ہر اس چیز کو شامل ہے جو کسی چیز پر محمول ہو، لہٰذا اس میں معرَّف اور غیر معرَّف دونوں داخل ہیں، "لافادة تصوره" فصل ہے اس قید سے وہ محمول خارج ہوگیا جس کا مقصد شے کے تصور کا فائدہ دینا یعنی اس کی پوری حقیقت کو بتلانا، یا اس کو جمیع ماسوا سے ممتاز کرنا نہیں ہے، جیسے: "زید قائم" میں "قائم" اور کلیاتِ خمسہ میں سے جنس اور عرضِ عام خارج ہوگئے، کیوں کہ ان دونوں سے نہ شے کی حقیقت معلوم ہوتی ہے اور نہ شے معرَّف (بالفتح) اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہوتی ہے۔

لغوی تحقیق: معرِّف (بالکسر) بابِ تفعیل سے اسمِ فاعل ہے بمعنیٰ: پہچوانے والا، پہچان کرانے والا، اور معرَّف (بالفتح) اسمِ مفعول ہے بمعنیٰ: پہچوایا ہوا، تعریف مصدر ہے، بمعنی: پہچوانا، واقف کرانا۔

شرائطِ معرف: ویشترط أن یکون مساویا الخ اس عبارت میں مصنفؒ نے معرف کے صحیح ہونے کی شرطیں اور ان پر متفرع ہونے والی چیزوں کو بیان کیا ہے، فرمایا: معرف کے صحیح ہونے کے لیے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

پہلی شرط: یہ ہے کہ معرِّف (بالکسر) معرَّف (بالفتح) کے مساوی ہو صدق میں یعنی: دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہو بایں طور کہ معرِّف (بالکسر) جن افراد پر صادق آرہا ہے اُن پر معرَّف (بالفتح) بھی صادق آئے، اسی طرح معرَّف (بالفتح) جن افراد پر صادق آرہا ہے اُن پر معرِّف (بالکسر) بھی صادق آئے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ مفہوم کے اعتبار سے معرِّف (بالکسر) معرَّف (بالفتح) سے زیادہ واضح ہو، جیسے: حیوانِ ناطق انسان کے مساوی بھی ہے یعنی: دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اور انسان سے زیادہ واضح بھی ہے، لہٰذا حیوانِ ناطق کے ذریعہ انسان کی تعریف کرنا صحیح ہے، اور اگر کسی چیز میں ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے، تو اس کو معرِّف بنانا درست نہ ہوگا؛ لہٰذا شرائط کے مفقود ہونے کی وجہ سے چھ چیزوں کے ذریعہ تعریف صحیح نہیں ہے:

(۱) عام مطلق کے ذریعہ تعریف کرنا، جیسے: انسان کی تعریف حیوان عام کے ذریعہ کرنا۔

(۲) خاص مطلق کے ذریعہ تعریف کرنا، جیسے: حیوان کی تعریف انسان خاص مطلق کے ذریعہ کرنا۔

(۳) عام وخاص من وجہ کے ذریعہ تعریف کرنا، جیسے: حیوان کی تعریف ابیض سے یا ابیض کی تعریف حیوان سے کرنا۔

(۴) امر مباین کے ذریعے تعریف کرنا، جیسے: انسان کی تعریف فرس کے ذریعہ کرنا۔

واضح رہے کہ ان چار چیزوں کے ذریعے تعریف کا ناجائز ہونا شرطِ اوّل کے مفقود ہونے کی وجہ سے ہے۔

(۵) ایسے لفظ کے ذریعے تعریف کرنا جو معلوم اور مجہول ہونے میں معرَّف (بالفتح) کے مساوی ہے، یعنی یا تو دونوں مجہول ہیں یا دونوں یکساں درجہ میں معلوم ہیں، جیسے: حرکت کی تعریف میں "مالیس بسکون" کہنا اور سکون کی تعریف میں "مالیس بحرکۃ" کہنا، یہ تعریف ایسے لفظ کے ذریعہ ہے جو معرفت اور جہالت میں معرَّف کے برابر ہے، اس طرح کہ جو سکون کو جانے گا، وہ حرکت کو بھی جان لے گا، اور جو سکون کو نہیں جانے گا، وہ حرکت کو بھی نہیں جان سکے گا، یہاں چوں کہ معرِّف (بالکسر) کے معرَّف (بالفتح) سے زیادہ مشہور ہونے کی شرط نہیں پائی جارہی ہے؛ اس لیے یہ تعریف ناجائز ہے۔

(۶) ایسے لفظ کے ذریعہ تعریف کرنا جو مفہوم کے اعتبار سے معرَّف (بالفتح) سے زیادہ مخفی ہے، جیسے: اسد کی تعریف میں کہنا: "الأسد غضنفر"، یا نار کی تعریف میں کہنا: "النار أُسطُقسٌ" (آگ ایک عنصر ہے)۔

غیر معروف لفظ کے ذریعہ تعریف اس لیے ناجائز ہے کہ تعریف کا مقصد ہے معرَّف کی وضاحت کرنا اور غیر معروف لفظ سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا، اس لیے تعریف بالاخفی جائز نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ان دونوں چیزوں کے ذریعہ تعریف کا صحیح نہ ہونا شرطِ ثانی کے مفقود ہونے کی بنا پر ہے، جیسا کہ ابھی یہ بات بیان کی گئی ہے۔

{شرح} قَولُهُ (مُعرِّفُ الشَّيْءِ) بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ مَايَتَرَكَّبُ مِنْهُ الْمُعَرِّفُ، شَرَعَ فِي الْبَحْثِ عَنْهُ، وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالذَّاتِ فِيْ هٰذَا الْفَنِّ هُوَالْبَحْثُ عَنْهُ وَعَنِ الْحُجَّةِ وَعَرَّفَهُ بِأَنَّهُ مَايُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ أَيِ الْمُعَرَّفِ لِيُفِيْدَ تَصَوُّرَ هٰذَا الشَّيْءِ إِمَّا بِكُنْهِهِ، أَوْبِوَجْهٍ يَمْتَازُ عَنْ جَمِيْعِ مَاعَدَاهُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (معرف الشيء) الخ ان چیزوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد جن سے معرِّف (بالکسر) مرکب ہوتا ہے، شروع کیا مصنف نے معرَّف کی بحث کو، اور تحقیق آپ نے جان لیا کہ اس فن میں مقصود بالذات وہ معرف اور حجت سے بحث کرنا ہے اور مصنف نے معرَّف کی تعریف اس کے ذریعے کی کہ معرِّف وہ چیز ہے جو محمول ہو شے یعنی معرَّف (بالفتح) پر تاکہ وہ (حمل) فائدہ دے اس شے (معرَّف) کے تصور کا، یا تو اس کی پوری حقیقت کے ساتھ یا ایسے طریقے سے کہ وہ معرَّف (بالفتح) اس کے ذریعے اپنے تمام ماسوا سے ممتاز ہو جائے۔

تمہید اور معرِّف کی تعریف کی وضاحت

تشریح: ماتن نے "معرّف الشيء" سے "والاخفی" تک کی عبارت میں معرّف کی تعریف اور اس کی شرطوں کو بیان کیا ہے، شارح تہذیب اس قول کے تحت دونوں کی وضاحت فرمارہے ہیں، لیکن عبارت کی وضاحت سے پہلے شارح نے ایک تمہید ذکر کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ منطق میں مقصود بالذات معرف اور حجت سے بحث کرنا ہے (جیسا کہ مصنف کے قول "وموضوعه الخ" کے تحت سابق میں معلوم ہو چکا ہے) تصورات معرف کے بیان کے لیے ہیں اور حجت کا بیان تصدیقات میں آئے گا ان شاء اللہ۔

شروع کتاب سے اب تک جن چیزوں کو ذکر کیا ہے یعنی کلی، جزئی، کلی کی قسمیں اور دوکلیوں کے درمیان نسبت کا بیان وغیرہ وغیرہ یہ سب معرف کی بحث کے لیے مقدمہ کے درجے میں ہیں ان کو جانے بغیر معرف کی بحث کو سمجھنا بہت مشکل ہے، پھر ان میں سے بعض چیزیں وہ ہیں جن سے معرف مرکب ہوتا ہے، وہ کلیات خمسہ میں سے جنس فصل اور خاصہ ہیں عرضِ عام اس لیے مراد نہیں کہ وہ تعریفات میں غیر معتبر ہے اور نوع کے ذریعہ اگر چہ تعریف ہوسکتی ہے، لیکن اس کو حد یا رسم نہیں کہا جاسکتا جبکہ ماتن نے تعریف کو حد یا رسم میں منحصر کیا ہے اس لیے وہ بھی مراد نہیں ہے۔

عبارت کی وضاحت: پس معرف جن چیزوں سے مرکب ہوسکتا ہے ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے براہِ راست معرِّف کی بحث کو شروع کیا ہے سب سے پہلے معرِّف کی تعریف کی، فرمایا: "**مايقال عليه لافادة تصوره**" شارح نے اِس بات کی وضاحت "**مايحمل على الشي أي: المعرَّف**" سے کی ہے یعنی کسی چیز کا معرّف وہ چیز ہے جو شے یعنی معرَّف (بالفتح) پر اس لیے محمول ہو کہ اس کے ذریعے اس کا تصور ہو جائے، تصور چاہے اس کی پوری حقیقت کے ساتھ ہو، یا ایسے طریقے پر ہو کہ وہ معرَّف (بالفتح) اس کے ذریعے اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہو جائے (دونوں کی مثال متن کی تشریح میں گزر چکی۔

معرّف کی تعریف سے معلوم ہوا کہ معرّف سے مقصود دو باتوں میں سے ایک ہے: یا تو معرَّف (بالفتح) کی حقیقت پر مطلع ہونا، یا معرّف (بالفتح) کا اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہونا، اگر ان میں سے کوئی ایک بات معرِّف میں پائی جائے، تو اس کو معرِّف بنانا درست ہوگا، ورنہ نہیں۔

فوائد شرح: (۱) شارح تہذیب نے "**مايقال عليه**" کی وضاحت "**مايحمل على الشيء الخ**" سے کی ہے، "**يحمل**" سے اس طرف اشارہ ہے کہ متن کی عبارت میں قول بمعنی تکلم نہیں ہے، بلکہ حمل کے معنی میں ہے، کیوں کہ یہ "**على**" حرفِ جر کے واسطے سے متعدی ہے۔ "**على الشيء**" سے "**عليه**" کی "**ها**" ضمیر مجرور کے مرجع کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ "**ها**" ضمیر مجرور کا مرجع "**معرف الشيء**" میں "**الشيء**" ہے جس سے مراد معرَّف (بالفتح) ہے "**أي المعرف**" سے اسی طرف اشارہ ہے، لہٰذا عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ شے کا معرّف وہ شے ہے جو شے یعنی معرَّف پر محمول ہو بایں طور کہ معرَّف (بالفتح) کو موضوع اور معرِّف (بالکسر) کو محمول بنایا جائے، جیسے: **الإنسان حيوان ناطق**۔

مقصدِ حمل: واضح رہے کہ ایک چیز کا دوسری چیز پر حمل کرنے سے مقصود کبھی تو افادۂ تصدیق ہوتا ہے، یعنی حمل کرنے سے یہ بتلانا مقصود ہوتا ہے کہ موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کا اعتقاد اور یقین ہے، جیسے: "**زيد قائم**" میں قائم کا زید پر حمل، افادۂ تصدیق کے لیے ہے، زیادہ تر حمل سے یہی مقصود ہوتا ہے، اور کبھی مقصود افادۂ تصور ہوتا ہے، یعنی اس لیے حمل کیا جاتا ہے کہ محمول کے ذریعے موضوع کا تصور بالکنہ یا تصور بالوجہ ہو جائے، جیسے: مقول فی جواب ما ھو اور مقول فی جواب أي شيء کے اقسام میں وہاں حمل اسی مقصد کے لیے ہوتا ہے، یہاں یعنی معرِّف کی تعریف میں بھی حمل سے مقصود افادۂ تصور ہے، پس جس محمول کے

ذریعہ معرَّف (بالفتح) کا تصور بالکنہ یا تصور بالوجہ ہوجائے اس کو معرِّف (بالکسر) کہا جائے گا اور جس محمول کے ذریعہ معرَّف کا تصور نہ ہو نہ بالکنہ اور نہ بالوجہ، تو اس محمول کو معرِّف (بالکسر) نہیں کہیں گے۔

(۲) "کنہ" (بالضم) کے لغوی معنی: کسی چیز کی حقیقت، انتہا، مقدار کے ہیں یہاں مراد: شے کی حقیقت اور وہ ذاتیات ہیں جن سے شے مرکب ہوتی ہے، معرَّف (بالفتح) کا تصور اس کی کنہ کے ذریعہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معرِّف (بالکسر) معرَّف (بالفتح) کی تمام ذاتیات ہو اور ایسا حدِ تام میں ہوتا ہے، جیسے: انسان کی تعریف میں حیوانِ ناطق کہنا اور تصور بالوجہ حدِ ناقص، رسمِ تام اور رسمِ ناقص میں ہوتا ہے پس تصور میں عموم پیدا کرنے سے معرِّف (بالکسر) کی تعریف اپنی چاروں قسموں کو شامل ہوجاتی ہے۔

(۳) لیفید تصور هذا الشيء إما بکنهه أو بوجهٍ یمتاز: یہ بطور مانعۃ الخلو ہے یعنی تعریف کی غرض ان دونوں میں سے ایک ضرور ہوگی ہاں کبھی دونوں چیزیں جمع بھی ہوسکتی ہیں، جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب شے کی تعریف اس کی تمام ذاتیات سے کی جائے، مثلاً: انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے کرنے کی صورت میں انسان کے تصور بالکنہ کے ساتھ تصور بالوجہ بھی ہوا ہے اگرچہ اس صورت میں مقصود بالذات تمام ذاتیات پر مطلع ہونا ہے۔

{شرح} وَلِهٰذَا لَمْ یَجُزْ أَنْ یَّکُوْنَ أَعَمَّ مُطْلَقًا، لِأَنَّ الْأَعَمَّ لَایُفِیْدُ شَیْئاً مِنْهُمَا کَالْحَیَوَانِ فِيْ تَعْرِیْفِ الْإِنْسَانِ، فَإِنَّ الْحَیَوَانَ لَیْسَ کُنْهَ الْإِنْسَانِ لِأَنَّ حَقِیْقَةَ الْإِنْسَانِ هُوَ الْحَیَوَانُ النَّاطِقُ، وَأَیْضًا لَایُمَیِّزُ الْإِنْسَانَ عَنْ جَمِیْعِ مَاعَدَاهُ، لِأَنَّ بَعْضَ الْحَیَوَانِ هُوَ الْفَرَسُ، وَکَذَا الْحَالُ فِي الْأَعَمِّ مِنْ وَجْهٍ، وَأَمَّا الْأَخَصُّ أَعْنِيْ مُطْلَقاً فَهُوَ وَإِنْ جَازَ أَنْ یُفِیْدَ تَصَوُّرُهُ تَصَوُّرَ الْأَعَمِّ بِالْکُنْهِ أَوْبِوَجْهٍ یَمْتَازُ بِهِ عَمَّا عَدَاهُ کَمَا إِذَا تَصَوَّرْتَ الْإِنْسَانَ بِأَنَّهُ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ، فَقَدْ تَصَوَّرْتَ الْحَیَوَانَ فِيْ ضِمْنِ الْإِنْسَانِ بِأَحَدِ الْوَجْهَیْنِ؛ لٰکِنْ لَمَّا کَانَ الْأَخَصُّ أَقَلَّ وُجُوْداً فِي الْعَقْلِ وَأَخْفٰی فِيْ نَظْرِهٖ وَشَانُ الْمُعَرِّفِ أَنْ یَّکُوْنَ أَعْرَفَ مِنَ الْمُعَرَّفِ، لَمْ یَجُزْ أَنْ یَّکُوْنَ أَخَصَّ مِنْهُ أَیْضاً.

وَقَدْ عُلِمَ مِنْ تَعْرِیْفِ الْمُعَرِّفِ بِمَایُحْمَلُ عَلَی الشَّيْءِ أَنَّه لَایَجُوْزُ أَنْ یَّکُوْنَ مُبَایِناً لِلْمُعَرَّفِ، فَتَعَیَّنَ أَنْ یَّکُوْنَ مُسَاوِیًا لَهٗ.

ثُمَّ یَنْبَغِيْ أَنْ یَّکُوْنَ أَعْرَفَ مِنَ الْمُعَرَّفِ فِيْ نَظْرِ الْعَقْلِ؛ لِأَنَّه مَعْلُوْمٌ مُوْصِلٌ إِلٰی تَصَوُّرِ مَجْهُوْلٍ هُوَالْمُعَرَّفُ لَاأَخْفٰی وَلَامُسَاوِیًا لَهٗ فِي الْخَفَاءِ وَالظُّهُوْرِ.

ترجمہ: اور اسی وجہ سے جائز نہیں ہے کہ وہ معرِّف (بالکسر) عام مطلق ہو، اس لیے کہ عام ان دونوں میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے، جیسے: حیوان، انسان کی تعریف میں کیوں کہ حیوان انسان کی حقیقت نہیں ہے، اس لیے کہ انسان کی حقیقت وہ حیوانِ ناطق ہے، اور وہ انسان کو اپنے تمام ماسوا سے ممتاز بھی نہیں کرتا ہے، اس لیے کہ بعض حیوان وہ فرس ہے، اور عام من وجہ میں (بھی) حالت اسی طرح ہے۔

اور بہر حال اخص یعنی خاص مطلق پس وہ اگر چہ جائز ہے کہ اس کا تصور فائدہ دے عام کے تصور بالکنہ کا یا ایسے طریقے سے (تصور کا) کہ اس کے ذریعہ عام اپنے ماسوا سے ممتاز ہو جاتا ہو، جیسا کہ: جب آپ انسان کا تصور کریں اس کے ذریعے کہ وہ حیوانِ ناطق ہے، تو تحقیق تم نے حیوان کا تصور کرلیا انسان کے ضمن میں دونوں طریقوں میں کسی ایک طریقے سے؛ لیکن جب خاص عقل میں پائے جانے کے اعتبار سے زیادہ کم ہے اور زیادہ پوشیدہ ہے عقل کی نظر میں حالاں کہ معرِّ ف کی شان یہ ہے کہ وہ معرَّ ف (بالفتح) سے زیادہ مشہور ہو، تو یہ بھی جائز نہیں ہے کہ معرِّ ف، معرَّ ف سے خاص ہو۔

اور معرف کی "مایحمل علی الشيء" کے ذریعے تعریف کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ معرِّ ف کا معرَّ ف (بالفتح) کے مباین ہونا جائز نہیں ہے، لہٰذا یہ متعین ہوگیا کہ معرِّ ف (بالکسر) معرَّ ف کے مساوی ہو۔

پھر مناسب (ضروری) ہے کہ وہ (معرِّ ف) معرَّ ف سے زیادہ مشہور ہو عقل کی نظر میں- اس لیے کہ وہ (معرِّ ف) ایسی جانی ہوئی چیز ہے جو معلوم تصور یعنی معرَّ ف تک پہنچانے والی ہے- نہ زیادہ پوشیدہ ہو اور نہ اس کے مساوی ہو پوشیدہ ہونے اور ظاہر ہونے میں۔

شرائطِ معرِف اور ان پر متفرع شدہ چیزوں کی تفصیل وتوضیح مع اسباب وجوہات

(عام، خاص، متباین، مساوی اور اخفی کے ذریعہ تعریف صحیح نہ ہونے کی وجہیں)

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب شرائطِ معرف اور ان پر متفرع ہونے والی چیزوں کی تفصیل وتوضیح نیز متفرع شدہ چیزوں کی وجہیں بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: چوں کہ تعریف کی غرض دو چیزوں میں سے ایک ہے یا تو معرَّ ف (بالفتح) کی پوری حقیقت پر مطلع ہونا، یا تعریف کے ذریعہ معرَّ ف کا اپنے تمام ماسوا سے ممتاز ہونا، اس لیے عام مطلق اور عام وخاص من وجہٍ کا معرِّ ف ہونا جائز نہیں ہے، عام مطلق مثلاً: انسان کی تعریف حیوان سے کرنا، اس لیے ناجائز ہے کہ عام مطلق ان دونوں چیزوں میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا نا تو حیوان کے ذریعہ انسان کی حقیقت معلوم ہوتی ہے کیوں کہ انسان کی حقیقت صرف حیوان نہیں ہے، بلکہ حیوان اور ناطق کا مجموعہ ہے اور نہ ہی حیوان کے ذریعے انسان اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہوتا ہے، کیوں کہ بعض حیوان غیر انسان بھی ہوتے ہیں، جیسے: گھوڑا، گدھا وغیرہ؛ اس لیے عام مطلق کے ذریعہ تعریف ناجائز ہے۔ یہی حال عام من وجہٍ کا بھی ہے اس کے ذریعہ بھی تعریف ناجائز ہے، جیسے: حیوان کی تعریف ابیض کے ذریعے کرنا اور ابیض کی تعریف حیوان کے ذریعے کرنا، یہ ناجائز ہے کیوں کہ عام من وجہٍ کے ذریعہ بھی ان میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں ہوتا۔

اب رہا معاملہ خاص مطلق کا، اس کے ذریعہ تعریف کرنا، جیسے: حیوان کی تعریف انسان کے ذریعے کرنا، یہ بھی ناجائز ہے کیوں کہ خاص مطلق کے ذریعہ تعریف کرنے سے اگر چہ عام کی حقیقت معلوم ہوسکتی ہے یا یہ عام اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہوسکتا

ہے، مثلاً: جب انسان کی تعریف حیوانِ ناطق کے ذریعے کی جائے، تو اس صورت میں انسان کے ضمن میں حیوان کا تصور بالکنہ یعنی حیوان کی حقیقت معلوم ہو جائے گی، لیکن چوں کہ خاص، عام کے مقابلے میں اخفی ہوتا ہے جبکہ معرِّف کا معرَّف سے اجلی ہونا ضروری ہے؛ اس لیے تعریف بالاخص بھی جائز نہیں ہے اور خاص عام کے مقابلے میں اخفی اس لیے ہوتا ہے کہ خاص کا وجود عقل میں کم ہوتا ہے بایں وجہ کہ جب بھی عقل میں خاص پایا جاتا ہے تو اس کے ساتھ عام ضرور پایا جاتا ہے؛ لیکن جب عقل میں عام پایا جاتا ہے تو اس کے ساتھ خاص کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا، اس لیے عقل میں خاص کا وجود کم ہوتا ہے، یا کم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خاص کے موانع اور شرائط عام سے زیادہ ہیں اور جس چیز کے موانع اور شرائط زیادہ ہوتے ہیں وہ چیز عقل میں کم پائی جاتی ہے اور جو چیز عقل میں کم پائی جاتی ہے وہ چیز مخفی ہوتی ہے اس لیے خاص، عام سے اخفی ہوتا ہے۔

یہاں عبارت کے بعض اجزاء وضاحت طلب ہیں اس لیے اگلی عبارت سے پہلے ان کی وضاحت کی جاتی ہے، ملاحظہ فرمائیں:

(۱) "**أما الأخص أعني مطلقاً**" شارح نے اخص کی تفسیر مطلقاً سے فرما کر اِس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں اخص سے مراد اخص مطلق ہے، اخص من وجہٍ نہیں ہے کیوں کہ اخص من وجہٍ بعینہٖ وہ اعم من وجہٍ ہے اور اس کا حکم ابھی سابقہ عبارت "**و كذا الحال في الأعم من وجه**" میں معلوم ہو چکا ہے۔

(۲) "**وإن جاز أن يفيد تصوره تصور الأعم الخ**" خاص کے تصور سے عام کا تصور بالکنہ یعنی خاص کے ذریعے عام کی حقیقت اس وقت معلوم ہوتی ہے جبکہ عام، خاص کے لیے ذاتی ہو اور خاص کا تصور بالکنہ کیا گیا ہو، جیسے: انسان جب اس کی تعریف حیوانِ ناطق کے ذریعہ کرتے ہوئے کہا جائے: "**الإنسان حيوان ناطق**" تو اس صورت میں انسان کی تعریف حیوانِ ناطق کے ذریعہ کرنے سے عام حیوان کی حقیقت بھی معلوم ہو جائے گی کہ حیوان ایسا جسم ہے جو نامی، حساس اور متحرک بالارادہ ہو اور اس کے ذریعہ یعنی: خاص کا تصور بالکنہ کرنے سے عام کا تصور بالکنہ یعنی عام کی حقیقت اس لیے معلوم ہوتی ہے کہ اس صورت میں خاص کی حقیقت کے اجزاء کا بھی تصور بالکنہ کیا جاتا ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھیں کہ خاص کے تصور سے عام کا تصور بالوجہ یعنی عام اپنے جمیع ماسوا سے اس وقت ممتاز ہوتا ہے جبکہ خاص کا تصور بالوجہ کیا جائے یعنی خاص کی تعریف ایسے طریقے سے کی جائے کہ اس کے ذریعہ خاص اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہو جائے مثلاً: انسان کی تعریف عرضِ عام اور فصل یا عرضِ عام اور خاصہ سے کرتے ہوئے کہا جائے۔ "**الإنسان ماش ناطق**" یا "**الإنسان ماش ضاحک**" تو اس صورت میں انسان خاص کے ضمن میں حیوان عام کا تصور بالوجہ ہو جائے گا کیوں کہ ماشی حیوان کا خاصہ ہے وہ حیوان کو اس کے جمیع ماسوا سے ممتاز کر دیتا ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ ان مذکورہ دو صورتوں میں خاص کے ذریعہ عام کا تصور بالکنہ یا بالوجہ کیا جاتا ہے، ان کے علاوہ میں خاص کے ذریعہ عام کا تصور بالکنہ یا بالوجہ نہیں ہوتا ہے۔

"**وقد علم من تعريف المعرف الخ**": مطلب یہ ہے کہ معرف کی تعریف "**مايقال عليه أي مايحمل على الشيء**" کے ذریعہ کرنے سے معلوم ہو گیا کہ معرِّف (بالکسر) کا معرَّف کے مباین ہونا بھی جائز نہیں ہے اس لیے کہ معرف کی

تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ معرّف کا معرَّف (بالفتح) پر محمول ہونا ضروری ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ ایک مباین کا دوسرے مباین پر حمل جائز نہیں ہوتا، اس لیے معرف کا مباین ہونا بھی جائز نہیں ہے۔

واضح رہے کہ "وقد علم الخ" سے شارح تہذیب کا مقصد درحقیقت ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض یہ ہے کہ جس طرح معرِّف کا عام اور خاص ہونا جائز نہیں ہے، اسی طرح معرف کا مباین ہونا بھی جائز نہیں ہے پس جب معرف کا مباین ہونا جائز نہیں ہے، تو ماتن کو عبارت میں اس کا ذکر کرنا چاہیے تھا جس طرح عام اور خاص کے معرف نہ ہونے کو ذکر کیا ہے، شارح نے وقدعلم الخ سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے معرف کی تعریف کی ہے: "ما یقال علیه الخ......" أي: مایحمل علی الشيء اس سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ معرِّف (بالکسر) کے لیے ضروری ہے کہ وہ معرَّف پر محمول ہو اور ایک مباین کا دوسرے مباین پر حمل نہیں ہوتا، پس، چوں کہ خود معرف کی تعریف سے معلوم ہو رہا ہے کہ معرِّف معرَّف (بالفتح) کے مباین نہیں ہوسکتا؛ اس لیے مصنف نے اس کو صراحت کے ساتھ عبارت میں ذکر نہیں کیا۔ اب جبکہ معرف کے لیے عام، خاص اور مباین ہونا جائز نہیں ہے تو یہ بات متعین ہوگئی کہ معرف، معرَّف (بالفتح) کے مساوی ہوگا یعنی دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی، یہ معرف کی پہلی شرط "ویشترط أن یکون مساویا" کی تفصیل وتوضیح ہوئی۔

دوسری شرط "واجلی" کی توضیح باقی رہ گئی "ثم ینبغي الخ" سے شارح نے اس کی وضاحت کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ معرِّف کے لیے ضروری ہے کہ معرِّف مفہوم کے اعتبار سے عقل کی نظر میں معرَّف سے زیادہ واضح اور زیادہ مشہور ہو، نہ معرَّف سے اخفی ہو اور نا ہی پوشیدگی اور ظہور میں معرَّف کے مساوی ہو۔ معرَّف (بالفتح) سے اجلی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معرِّف ایسا معلوم تصور ہے جس کے ذریعے نامعلوم تصور کا علم ہوتا ہے اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوسکتا ہے، جبکہ معرِّف کا مفہوم معرَّف سے زیادہ واضح ہو؛ اس لیے معرف کا معرف سے اجلی ہونا ضروری ہے اور معرفت وجہالت کے اعتبار سے مساوی چیز کے ذریعہ تعریف اس لیے ناجائز ہے کہ اس صورت میں ترجیح بلامرجح لازم آتی ہے۔

{متن} وَالتَّعرِيفُ بِالفَصلِ القَرِيبِ حَدٌّ، وَبِالخَاصَّةِ رَسمٌ، فَإِن كَانَ مَعَ الجِنسِ القَرِيبِ، فَتَامٌّ، وَإِلَّا فَنَاقِصٌ.

ترجمہ: اور فصلِ قریب کے ساتھ تعریف حد ہے اور خاصہ کے ساتھ رسم ہے پس اگر وہ (فصل قریب اور خاصہ میں سے ہرایک) جنسِ قریب کے ساتھ ہو، تو تام ہے ورنہ تو ناقص ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ یا استینافیہ، "التعریف" ذوالحال، "بالفصل القریب وبالخاصة" معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر متلبّسًا یا کائنًا کے متعلق ہوکر حال، ذوالحال حال سے مل کر مبتدا، "حد ورسم" معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ یا مستانفہ ہوا، "فا" برائے تفصیل، "إن" حرفِ شرط، "کان" فعل ناقص، "هو"

ضمیر مستتر راجع بسوئے "الفصل القریب والخاصة" بتاویل "کل واحد" یا بہ تاویل "المذکور" أي: "کل واحد من الفصل القریب والخاصة أو المذکور من الفصل والخاصه" اس کا اسم "مع الجنس القریب" "کائنا" کا مفعول فیہ ہوکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر شرط، "فا" جزائیہ "تام" خبر مبتدا محذوف "ھو" کی، مبتدا خبر سے مل کر جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ مفصلہ ہوا۔ "واو" عاطفہ، "إلا" أي: "إلّا یکن مع الجنس القریب" بہ ترکیب سابق شرط "فناقص" جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ معطوفہ ہوا۔

معرف کی اقسامِ اربعہ اور ان کی تعریفات و امثلہ

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے معرف کی اقسام اربعہ: حدِّ تام، حدِ ناقص، رسمِ تام، اور رسمِ ناقص کو بیان کیا ہے جن کی مختصر وضاحت یہ ہے کہ تعریف کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: حد اور رسم، دونوں کی تعریف اِس طرح ہے:

حد: وہ تعریف ہے جو کلی ذاتی مساوی کے ذریعہ ہو۔ اور رسم: وہ تعریف ہے جو کلی عرضی مساوی کے ذریعہ ہو۔

کلی ذاتی مساوی صرف فصلِ قریب اور کلی عرضی مساوی صرف خاصہ ہوتی ہے، لہٰذا فصلِ قریب کے ذریعہ ہونے والی یف کو حد اور خاصہ کے ذریعہ ہونے والی تعریف کو رسم کہیں گے، حد کی مثال، جیسے: انسان کی تعریف "ناطق" کے ذریعہ کرنا۔ ی مثال، جیسے: انسان کی تعریف "ضاحک" کے ذریعہ کرنا پھر حد اور رسم میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: تام اور ناقص، اس یے کہ تعریف میں فصلِ قریب یا خاصہ، جنسِ قریب کے ساتھ ہوگا یا نہیں، اگر جنسِ قریب کے ساتھ ہو، تو تعریف کو تام کہیں گے یا تو حدِّ تام یا رسمِ تام، فصلِ قریب کے جنسِ قریب کے ساتھ ہونے کی صورت میں تعریف کو حدِ تام اور خاصہ کے جنسِ قریب کے ساتھ ہونے کی صورت میں تعریف کو رسمِ تام کہیں گے اور اگر فصلِ قریب یا خاصہ جنسِ قریب کے ساتھ نہ ہو بلکہ جنسِ بعید کے ساتھ ہو یا فصلِ قریب اور خاصہ تنہا ہوں، تو تعریف کو ناقص کہیں گے یا تو حدِّ ناقص یا رسمِ ناقص، فصلِ قریب کے جنسِ قریب کے ساتھ نہ ہونے کی صورت میں تعریف کو حدِّ ناقص اور خاصہ کے جنسِ قریب کے ساتھ نہ ہونے کی صورت میں تعریف کو رسمِ ناقص کہیں گے، پس اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ معرِّف کی چار قسمیں ہیں: حدِ تام، حدِ ناقص، رسمِ تام، رسمِ ناقص، ان چاروں کی تعریفات مع امثلہ الگ الگ اس طرح ہوں گی:

حدِّ تام: وہ تعریف ہے جو معرَّف (بالفتح) کی جنسِ قریب اور فصلِ قریب سے مرکب ہو، جیسے: انسان کی تعریف میں "حیوانٌ ناطق" کہنا۔

حدِّ ناقص: وہ تعریف ہے جو معرَّف کی جنسِ بعید اور فصلِ قریب سے مرکب ہو یا تنہا فصلِ قریب کے ذریعہ ہو، جیسے: انسان کی تعریف میں "جِسمٌ ناطِقٌ" یا تنہا "ناطق" کہنا۔

رسمِ تام: وہ تعریف ہے جو معرف کی جنسِ قریب اور خاصہ سے مرکب ہو، جیسے: انسان کی تعریف میں "حیوان ضاحک" کہنا۔

رسمِ ناقص: وہ تعریف ہے جو خاصہ اور جنسِ بعید سے مرکب ہو، یا تنہا خاصے کے ذریعہ ہو، جیسے: انسان کی تعریف میں "جِسْمٌ ضَاحِكٌ" یا تنہا "ضَاحِكٌ" کہنا۔

{شرح} قَوْلُهُ: (بِالْفَصْلِ الْقَرِيْبِ) التَّعْرِيْفُ لَابُدَّ لَهُ أَنْ يَشْتَمِلَ عَلَى أَمْرٍ يُخْتَصُّ بِالْمُعَرَّفِ (بِالْفَتْحِ) وَيُسَاوِيْهِ بِنَاءً عَلَى مَاسَبَقَ مِنِ اشْتِرَاطِ الْمُسَاوَاةِ، فَهٰذَا الْأَمْرُ إِنْ كَانَ ذَاتِيًّا، كَانَ فَصْلًا قَرِيْبًا، وَإِنْ كَانَ عَرْضِيًّا كَانَ خَاصَّةً لَامَحَالَةَ، فَعَلَى الْأَوَّلِ يُسَمَّى الْمُعَرِّفُ حَدًّا، وَعَلَى الثَّانِي رَسْمًا.
ثُمَّ كُلٌّ مِنْهُمَا إِنِ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ، يُسَمَّى حَدًّا تَامًّا وَرَسْمًا تَامًّا، وَإِنْ لَمْ يَشْتَمِلْ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيْبِ سَوَاءٌ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْبَعِيْدِ، أَوْكَانَ هُنَاكَ فَصْلٌ قَرِيْبٌ وَحْدَهُ أَوْخَاصَّةٌ وَحْدَهَا، يُسَمَّى حَدًّا نَاقِصًا وَرَسْمًا نَاقِصًا.
هٰذَا مُحَصَّلُ كَلَامِهِمْ، وَفِيْهِ أَبْحَاثٌ لَايَسَعُهَا الْمَقَامُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (بالفصل القريب) تعریف اس کے لیے ضروری ہے ایسی چیز پر مشتمل ہونا جو معرَّف کے ساتھ خاص ہو اور اس کے مساوی ہو بنا کرتے ہوئے اس مساوات کی شرط لگائے جانے پر جو گزر چکی ہے پھر یہ چیز، اگر ذاتی ہو، تو فصلِ قریب ہوگی اور اگر عرضی ہو، تو خاصہ ہوگی یقینی طور پر پس پہلی تقدیر پر نام رکھا جاتا ہے معرف کا حد اور دوسری تقدیر پر رسم۔ پھر ان دونوں (حد اور رسم) میں سے ہر ایک اگر مشتمل ہو جنسِ قریب پر، تو اس کا نام رکھا جائے گا، حدِ تام اور رسمِ تام اور اگر مشتمل نہ ہو جنسِ قریب پر چاہے مشتمل ہو جنسِ بعید پر یا وہاں تنہا فصلِ قریب یا تنہا خاصہ ہو، تو نام رکھا جائے گا اس کا حدِ ناقص اور رسمِ ناقص۔ یہ ان کے کلام کا حاصل ہے اور اس کلام میں ایسی بحثیں ہیں جن کی یہ مقام گنجائش نہیں رکھتا ہے۔

معرف کی اقسامِ اربعہ کی وضاحت اور دلیلِ حصر

تشریح: اس عبارت سے شارح تہذیب کا مقصد ماتن کی عبارت کی وضاحت فرما کر معرف کے اقسامِ اربعہ میں منحصر ہونے کو بیان کرنا ہے، فرمایا: ماقبل میں معرّف کے معرَّف (بالفتح) کے مساوی ہونے کی جس شرط کو مصنف نے ذکر کیا ہے اس کی بنا پر تعریف کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز پر مشتمل ہو جو معرَّف کے ساتھ خاص ہو اور اس کے مساوی ہو، یعنی تعریف صحیح ہونے کے لیے معرِّف کا معرَّف (بالفتح) کے مساوی ہونا ضروری ہے، اب یہ معرفِ مساوی یا تو معرَّف کے لیے کلی ذاتی ہوگا یعنی اس کی حقیقت میں داخل ہوگا، یا کلی عرضی ہوگا یعنی اس کی حقیقت سے خارج ہوگا، اگر وہ کلی ذاتی ہے، تو اس کو اصطلاح میں حد کہتے ہیں اور اگر کلی عرضی ہے تو اس کو اصطلاح میں رسم کہتے ہیں، اس طرح تعریف کی اوّلاً دو قسمیں ہوئیں: حد اور رسم۔
پھر جاننا چاہیے کہ کلی ذاتی مساوی صرف فصلِ قریب ہوتی ہے، جنس، فصلِ بعید اور نوع میں سے ہر ایک اگرچہ معرَّف کی کلی ذاتی ہوتا ہے، لیکن جنس اور فصلِ بعید مساوی نہیں ہوتی بلکہ معرَّف سے عام ہوتی ہیں اور نوع اخص ہوتی ہے؛ اس لیے فصلِ قریب ہی کلی

ذاتی مساوی ہوتی ہے اور کلی عرضی مساوی صرف خاصہ ہوتا ہے کیوں کہ عرضِ عام کلی عرضی تو ہے، لیکن عام ہوتا ہے اس لیے خاصہ ہی کلی عرضی مساوی ہوتا ہے، پس جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلی ذاتی مساوی صرف فصلِ قریب ہے اور کلی عرضی مساوی صرف خاصہ ہے، تو فصلِ قریب کے ذریعہ ہونے والی تعریف کو حد اور خاصہ کے ذریعہ ہونے والی تعریف کو رسم کہیں گے اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ حد ہونے کا مدار فصلِ قریب پر اور رسم ہونے کا مدار خاصہ پر ہے پھر حد اور رسم میں سے ہر ایک اگر معرَّف کی جنسِ قریب پر مشتمل ہو، تو اس کو حدِ تام اور رسمِ تام کہیں گے اور اگر معرّف کی جنسِ قریب پر مشتمل نہ ہو بلکہ جنسِ بعید پر مشتمل ہو یا کسی بھی قسم کی جنس پر مشتمل نہ ہو بلکہ وہاں تنہا فصلِ قریب ہو یا تنہا خاصہ ہو، تو اس کو حدِ ناقص اور رسمِ ناقص کہیں گے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ معرِّف چار قسموں میں منحصر ہے: حدّ تام، حدِ ناقص، رسمِ تام، رسمِ ناقص (چاروں کی تعریفات مع امثلہ متن کی تشریح میں گزر چکی ہیں)۔

اقسامِ اربعہ کی دلیلِ حصر: "هٰذا محصل كلامهم" "هٰذا" کا مشارالیہ ہے: "انحصار المعرف في الأقسام الأربعة" اور مطلب یہ ہے کہ معرف کے اقسام اربعہ میں منحصر ہونے کا بیان مناطقہ کی اس دلیلِ حصر کا خلاصہ ہے جس کو انھوں نے اس موقع پر بیان کیا ہے اور ان کی بیان کردہ دلیلِ حصر یہ ہے کہ تعریف یا تو صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں، اگر صرف ذاتیات سے ہو، تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو تعریف جمیع ذاتیات سے ہوگی یا بعض ذاتیات سے، اوّل کو حدِ تام اور ثانی کو حدِ ناقص کہتے ہیں اور اگر تعریف صرف ذاتیات سے نہ ہو، تو تعریف یا تو جنسِ قریب اور خاصہ سے ہوگی یا نہیں بلکہ تنہا خاصہ یا خاصہ اور جنسِ بعید سے ہوگی اوّل کا نام رسمِ تام اور ثانی کا نام رسمِ ناقص ہے۔

وفيه أبحاث لا يسعها المقام: فيه کی "ها" ضمیر مجرور کا مرجع یا تو "كلامهم" ہے یعنی مناطقہ کے کلام میں ایسی بحثیں ہیں جن کی یہ مقام گنجائش نہیں رکھتا ہے مطلب یہ ہے کہ مناطقہ کی بیان کردہ دلیلِ حصر میں ایسی تحقیقات ہیں جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں ہے، مثلاً: معرِّف (بالکسر) معرَّف کو کس طرح واضح کرتا ہے؟ تعریف میں ذاتیات اور عرضیات میں تقدم وتاخر کس طرح ہوتا ہے؟ کب تعریف حدِ تام ہوتی ہے اور کب حدِ ناقص وغیرہ وغیرہ؟ یا "فيه" کی "ها" ضمیر مجرور کا مرجع "بيان المعرف وأقسامه" ہے یعنی معرف اور اس کی اقسام کے بیان میں ایسے اعتراضات وجوابات ہیں جن کے بیان کی یہ مقام گنجائش نہیں رکھتا ہے ان میں سے چند حاشیے میں مذکور ہیں (فطالعها ان شئت).

{متن} وَلَمْ يَعْتَبِرُوْا بِالْعَرَضِ الْعَامِّ. ترجمہ: اور نہیں اعتبار کیا مناطقہ نے عرضِ عام کا۔

مناطقہ کے نزدیک عرضِ عام کے ذریعہ تعریف غیر معتبر ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے عرضِ عام کے ذریعہ تعریف کے غیر معتبر ہونے کو بیان کیا ہے، فرمایا: مناطقہ نے عرضِ عام کا اعتبار نہیں کیا ہے یعنی متاخرین مناطقہ کے نزدیک عرضِ عام کا معرّف بننا صحیح نہیں ہے، مثلاً: انسان کی تعریف "ماشي" کہنا صحیح نہیں ہے۔ واضح رہے کہ عرضِ عام کا معرّف نہ بننا اُس وقت ہے جبکہ عرضِ عام مفرد ہو؛ لیکن اگر عرضِ عام چند

ہوں اِس طرح کہ ان کا مجموعہ خاصہ کے درجے میں ہو جائے، تو پھر اس کے ذریعہ تعریف جائز ہوتی ہے جیسا کہ شارح نے اس کو تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ شرح ملاحظہ فرمائیں۔

{شرح} قَوْلُہٗ: (وَلَمْ يَعْتَبِرُوْا بِالْعَرَضِ الْعَامِّ) قَالُوْا: الْغَرَضُ مِنَ التَّعْرِيْفِ إِمَّا الاِطِّلَاعُ عَلٰى كُنْهِ الْمُعَرَّفِ، أَوِامْتِيَازُهٗ عَنْ جَمِيْعِ مَاعَدَاهُ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ لَايُفِيْدُ شَيْئًا مِنْهُمَا، فَلِذَا لَمْ يَعْتَبِرُوْهُ فِيْ مَقَامِ التَّعْرِيْفِ.
وَالظَّاهِرُ أَنَّ غَرَضَهُمْ مِنْ ذٰلِكَ أَنَّهٗ لَمْ يَعْتَبِرُوْهُ مُنْفَرِدًا، وَأَمَّا التَّعْرِيْفُ بِمَجْمُوْعِ أُمُوْرٍ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَرَضٌ عَامٌّ لِلْمُعَرَّفِ؛ لٰكِنَّ الْمَجْمُوْعَ يَخُصُّهٗ كَتَعْرِيْفِ الْإِنْسَانِ بِمَاشٍ مُسْتَقِيْمِ الْقَامَةِ وَتَعْرِيْفِ الْخُفَّاشِ بِالطَّائِرِ الْوَلُوْدِ، فَهُوَ تَعْرِيْفٌ بِخَاصَّةٍ مُرَكَّبَةٍ وَهُوَ مُعْتَبَرٌ عِنْدَهُمْ كَمَاصَرَّحَ بِهٖ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِيْنَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (ولم يعتبروا بالعرض العام): مناطقہ نے کہا کہ تعریف کا مقصد یا تو معرَّف کی پوری حقیقت پر مطلع ہونا ہے یا معرَّف کا اپنے تمام ماسوا سے ممتاز ہونا ہے اور عرضِ عام ان دونوں میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے، پس اسی وجہ سے مناطقہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا مقام تعریف میں۔ اور ظاہر یہ ہے کہ ان کا مقصد اس سے یہ ہے کہ انھوں نے اس کا اعتبار نہیں کیا تنہا ہونے کی حالت میں اور بہر حال ایسی چند چیزوں کے مجموعے سے تعریف کرنا جن میں سے ہر ایک معرَّف کا عرضِ عام ہے، لیکن مجموعہ اس کو خاص کر دیتا ہے، جیسے: انسان کی تعریف "ماش مستقيم القامه" کے ساتھ کرنا اور چمگادڑ کی تعریف "الطائر الولود" کے ساتھ کرنا، پس وہ خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف کرنا ہے اور وہ ان کے نزدیک معتبر ہے، جیسا کہ بعض متاخرین نے اس کی صراحت کی ہے۔

عرضِ عام سے تعریف ناجائز ہونے کی وجہ اور عرضِ عام سے تعریف جائز ہونے کی صورت

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب نے دو باتوں کو ذکر کیا ہے: (۱) عرضِ عام کے ساتھ تعریف کے ناجائز ہونے کی وجہ۔ (۲) عرضِ عام کے ساتھ تعریف کا جائز ہونا کس صورت میں ہوتا ہے؟ پہلی بات کو "قــالــوا" سے اور دوسری بات کو "والظاهر" سے بیان کیا ہے، چناں چہ شارح فرماتے ہیں: مناطقہ کہتے ہے کہ تعریف کا مقصد دو باتوں میں سے ایک ہے یا تو معرَّف (بالفتح) کی حقیقت پر مطلع ہونا، یا تعریف کے ذریعہ معرَّف کا اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہونا اور عرضِ عام کے ذریعے تعریف کرنے کی صورت میں ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات حاصل نہیں ہوتی، اس لیے مناطقہ نے مقامِ تعریف میں عرضِ عام کا اعتبار نہیں کیا، لیکن یہ بات ذہن میں ہے کہ عرضِ عام سے تعریف کا ناجائز ہونا اس وقت ہے جبکہ عرضِ عام تنہا ہو؛ لیکن اگر عرضِ عام چند ہوں اور ان سب کا مجموعہ معرَّف کا خاصہ ہو جائے، تو پھر اس کے ذریعہ تعریف کرنا جائز ہوتا ہے کیوں کہ وہ خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف ہوتی ہے نہ کہ عرضِ عام کے ساتھ، جیسے: انسان کی تعریف کرتے ہوئے کہنا: "الإنسانُ مــاش علی

القدمين، مستقيم القامة، ظاهر البشرة" (انسان دو پیروں پر چلنے والا، سیدھے قد والا اور بالوں سے خالی کھال والا ہوتا ہے) یہاں ماش، مستقیم القامة اور ظاهر البشرة اگرچہ الگ الگ انسان کا عرضِ عام ہے لیکن مجموعہ انسان کے خاصہ کے درجے میں ہے، اس لیے یہ تعریف صحیح ہے، دوسری مثال، جیسے: خُفّاش"، بروزن رُمّان بمعنی چمگادڑ، کی تعریف کرتے ہوئے کہنا: "اَلْخُفَّاشُ طائر ولود" (چمگادڑ بہت جننے والا پرندہ ہے) اس مثال میں "طائر ولود" میں سے ہر ایک اگرچہ خفاش کا عرضِ عام ہے کیوں کہ طائر تو سبھی پرندے ہوتے ہیں اسی طرح ''ولود' چمگادڑ کے علاوہ دیگر حیوانات: انسان، گائے، بھینس، بکری وغیرہ بھی ہوتے ہیں لیکن دونوں کا مجموعہ خفاش کا خاصہ ہے؛ اس لیے یہ تعریف درست ہے اور یہ تعریف رسمِ ناقص ہے اور اگر اس کے شروع میں جنسِ قریب حیوان کو زیادہ کر دیا جائے، تو پھر یہ تعریف رسمِ تام ہو جائے گی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عرضِ عام کے ذریعے تعریف اس وقت ناجائز ہے جبکہ عرضِ عام مفرد ہو؛ لیکن اگر عرضِ عام چند ہوں اور سب مل کر خاصہ کے درجے میں ہو جائیں، تو پھر اس کے ذریعے تعریف جائز ہوتی ہے؛ کیوں کہ یہ خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف ہے جو مناطقہ کے نزدیک معتبر ہے جیسا کہ بعض متاخرین نے اس کی صراحت کی ہے۔

فائدہ (۱): خاصہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) خاصۂ بسیطہ (۲) خاصۂ مرکبہ۔ خاصۂ مفردہ کو خاصۂ بسیطہ کہتے ہیں: اور ایک سے زائد عرضِ عام کے مجموعے کو خاصۂ مرکبہ کہتے ہیں۔

فائدہ (۲): مناطقہ کے عرضِ عام کا اعتبار نہ کرنے کی مراد یہ ہے کہ "تنہا عرضِ عام سے تعریف جائز نہیں ہے البتہ چند عرضِ عام جو خاصے کے درجے میں ہو جائیں ان سے تعریف جائز ہے" پس جب مصنف کے قول "ولم يعتبروا بالعرض العام" کا یہ مطلب ہے (جو ابھی بیان کیا گیا)، تو اب مصنف کے قول پر یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ "مصنف کا یہ کہنا کہ: عرضِ عام کا مناطقہ نے اعتبار نہیں کیا، درست نہیں؛ کیوں کہ چند عرضِ عام سے تعریف کرنا جائز ہے، جیسے: یہ کہنا: الإنسان ماش مستقيم القامة اسی طرح یہ کہنا: "الخفاش طائر ولود"۔

{متن} وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ أَنْ يَكُونَ أَعَمَّ كَاللَّفْظِيِّ وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ تَفْسِيرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظِ.

ترجمہ: اور تحقیق جائز قرار دیا گیا تعریفِ ناقص میں معرّف کا عام ہونا تعریفِ لفظی کی طرح اور وہ (تعریفِ لفظی) وہ لفظ ہے جس کے ذریعے لفظ کے مدلول کی وضاحت کا ارادہ کیا جاتا ہو۔

ترکیب: "واو" حرفِ عطف یا استیناف، "قد" حرفِ تحقیق، "اجيز" فعل ماضی مجہول، "في الناقص" متعلق فعل مجہول کے، "أن" ناصبہ مصدریہ موصول حرفی، "يكون" فعل ناقص، "هو" ضمیر مرفوع متصل مستتر راجع بسوئے "المعرف" اس کا اسم، "أعم" خبر، فعل ناقص اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ صلہ، موصول حرفی اپنے صلہ سے مل کر بتاویل مصدر ہو کر نائب فاعل، "كاللفظي" جار مجرور ظرفِ مستقر، "ثابتًا" کے متعلق ہو کر صفت مصدر محذوف "إجازةً" کی، مصدر محذوف اپنی صفت سے مل کر مفعولِ مطلق، فعل مجہول اپنے نائب فاعل، متعلق اور مفعولِ مطلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ یا مستانفہ ہوا۔

تعریفِ ناقص اور تعریفِ لفظی کا بیان اور متقدمین کے نزدیک تعریف بالعام کا جائز ہونا

تشریح: ماقبل میں مصنف نے تعریف بالعام کے عدمِ جواز کو بیان کیا ہے اب اس عبارت میں متقدمین کے نزدیک تعریف بالعام کے جواز کو بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: تعریف ناقص میں معرَّ ف کا معرَّ ف (بالفتح) سے عام ہونا جائز قرار دیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں: (۱) تعریفِ کامل (۲) تعریفِ ناقص۔

تعریفِ کامل: وہ تعریف ہے جس سے یا تو معرَّ ف کی کنہ (پوری حقیقت) معلوم ہو، یا معرَّ ف اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہوتا ہو۔

تعریفِ ناقص: وہ تعریف ہے جس سے نہ معرَّ ف کی کنہ معلوم ہو اور نہ معرَّ ف اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہو بلکہ اس سے مقصود معرَّ ف کو اس کے بعض ماسوا سے ممتاز کرنا ہو۔ ان میں سے تعریف کامل میں تو معرَّ ف کا عام ہونا بالاتفاق ناجائز ہے کیوں کہ عام سے نہ معرَّ ف کی حقیقت معلوم ہوتی ہے اور نہ معرَّ ف اپنے جمیع ماسوا سے ممتاز ہوتا ہے، لیکن اگر تعریف ناقص ہے یعنی اس سے مقصود معرَّ ف کو بعض ماسوا سے ممتاز کرنا ہے، تو متقدمین کے نزدیک اس میں معرِّ ف کا عام ہونا جائز ہے کیوں کہ عام کے ذریعہ معرَّ ف بعض ماسوا سے ضرور ممتاز ہو جائے گا، مثال کے طور پر جب انسان کو صرف شجر اور حجر سے ممتاز کرنا مقصود ہو، تو اس وقت انسان کی تعریف میں حیوان یا ماشی کہنا جائز ہے کیوں کہ ان کے ذریعہ تعریف کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

"كـالـلـفـظي الخ" (تعریف لفظی کی طرح) یعنی: جیسے تعریف لفظی عام لفظ کے ذریعے جائز ہے، جیسے: "السعدانة نبت" میں "نبت" تعریفِ لفظی ہے، "السعدانہ" کی اور سعدانة سے عام ہے، پس جیسے یہ جائز ہے اسی طرح تعریف ناقص بھی عام کے ذریعے جائز ہوتی ہے۔

"وهـو مـا يـقـصـد بـه الخ" اس عبارت میں تعریف لفظی کی تعریف کا بیان ہے کہ تعریفِ لفظی: وہ تعریف ہے جس کے ذریعے کسی لفظ کے مدلول یعنی معنی کی وضاحت کرنا مقصود ہو، جیسے: قرآن کی تعریف کرتے ہوئے کہنا: "الـقـرآن كـتـاب" (قرآن ایک کتاب ہے) اس میں کتاب کے ذریعے القرآن کے معنی کی وضاحت کی گئی ہے، للہٰذا کتاب کو القرآن کی تعریفِ لفظی کہیں گے۔ (عبارت سے متعلق باقی تفصیل وتوضیح شرح میں آرہی ہے)۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ الَخ) إِشَارَةٌ إِلَى مَاأَجَازَهُ الْمُتَقَدِّمُونَ حَيْثُ حَقَّقُوا أَنَّهُ يَجُوزُ التَّعْرِيفُ بِالذَّاتِيِّ الْأَعَمِّ كَتَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ فَيَكُونُ حَدًّا نَاقِصًا، أَوْبِالْعَرَضِ الْعَامِّ كَتَعْرِيفِهِ بِالْمَاشِي فَيَكُونُ رَسْمًا نَاقِصًا، بَلْ جَوَّزُوا التَّعْرِيفَ بِالْعَرَضِ الْأَخَصِّ أَيْضًا كَتَعْرِيفِ الْحَيَوَانِ بِالضَّاحِكِ؛ لٰكِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَعْتَدَّ بِهِ لِزَعْمِهِ أَنَّهُ التَّعْرِيفُ بِالْأَخْفٰى وَهُوَغَيْرُجَائِزٍ أَصْلًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وقـد أجيـز فـي الناقص الخ" اشارہ ہے اس چیز کی طرف جس کو متقدمین نے جائز قرار دیا ہے

کیوں کہ انھوں نے ثابت کیا ہے کہ تعریف جائز ہے عام ذاتی کے ذریعہ، جیسے: انسان کی تعریف کرنا حیوان کے ذریعہ، پس وہ حدِ ناقص ہوگی، یا عرضِ عام کے ذریعہ، جیسے: انسان کی تعریف کرنا ماشی کے ذریعہ، پس وہ رسمِ ناقص ہوگی، بلکہ انھوں نے جائز قرار دیا ہے تعریف کو عرض اخص کے ذریعہ (بھی)، جیسے: حیوان کی تعریف کرنا ضاحک کے ذریعہ، لیکن مصنف نے اس کا اعتبار نہیں کیا، کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ وہ (تعریف بالعرض الاخص) اخفی کے ذریعہ تعریف کرنا ہے اور وہ بالکل جائز نہیں ہے۔

تعریفِ ناقص کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کے قول کی وضاحت

تشریح: اس عبارت سے شارح کا مقصد مصنف کی عبارت "وقد أجيز الخ" کی وضاحت کرنا ہے، عبارت کی وضاحت سے پہلے ایک تمہید جان لینا مناسب ہے۔

تمہید: تمہید یہ ہے کہ تعریف کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: تعریفِ حقیقی اور تعریفِ لفظی پھر تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں: تعریف کامل اور تعریفِ ناقص (دونوں کی تعریف متن کی تشریح میں گزر چکی ہے)

تعریف کامل کی چار قسمیں ہیں: حدّ تام، حدِ ناقص، رسمِ تام، رسمِ ناقص۔ اور تعریف ناقص کی دو قسمیں ہیں: حدِ ناقص اور رسمِ ناقص۔

تعریف کامل میں چوں کہ تمام مناطقہ کے نزدیک معرِّف کا معرَّف کے مساوی ہونا شرط ہے، اس لیے تعریف کامل متقدمین اور متاخرین میں سے کسی کے نزدیک بھی عام، خاص کے ذریعے جائز نہیں ہے جہاں تک تعریف ناقص کی بات ہے، تو متاخرین تو اس کے قائل نہیں ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک تعریف سے مقصود یا تو معرَّف کی حقیقت پر مطلع ہونا ہے، یا معرَّف کا اپنے تمام ماسوا سے ممتاز ہونا ہے اور ایسا صرف تعریف کامل میں ہوتا ہے، جس کی چار قسمیں ہیں؛ اس لیے متاخرین تعریف ناقص کے قائل نہیں ہیں پس جب متاخرین کے نزدیک تعریف کامل ہی ہوتی ہے ناقص نہیں ہوتی، تو عام اور خاص کے ذریعے تعریف ناقص کے جائز ہونے نہ ہونے کا متاخرین کے نزدیک سوال ہی پیدا نہ ہوگا، البتہ متقدمین تعریف ناقص کے قائل ہیں اور انھوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک تعریف سے مقصود یہ ہے کہ معرِّف کے ذریعہ معرَّف کی پوری حقیقت معلوم ہو یا معرَّف اپنے ماسوا سے ممتاز ہو جائے چاہے جمیع ماسوا سے ممتاز ہو یا بعض ماسوا سے ممتاز ہو، جمیع ماسوا سے ممتاز ہونا ان کے نزدیک ضروری نہیں ہے بلکہ بعض ماسوا سے ممتاز ہونا بھی مقصد کے حصول کے لیے کافی ہے؛ اس لیے ان کے نزدیک تعریف ناقص اور اس میں معرِّف کا عام وخاص ہونا جائز ہے کیوں کہ عام وخاص کے ذریعہ معرَّف اپنے بعض ماسوا سے ممتاز ہو جاتا ہے۔

توضیحِ عبارت: اس تمہید کے بعد عبارت کی وضاحت یہ ہے کہ اس عبارت کے ذریعہ مصنف نے تعریف ناقص میں متقدمین کے مذہب کی طرف اشارہ کیا ہے متقدمین کا کہنا ہے کہ تعریف ناقص عام کلی کے ذریعے جائز ہے چاہے وہ عام کلی ذاتی

ہو یعنی جنس ہو یا عرضی یعنی عرضِ عام ہو، اگر وہ عام کلی، ذاتی ہے، تو اس کے ذریعہ تعریف کو حدِ ناقص کہیں گے، جیسے: انسان کی تعریف حیوان کے ذریعہ کرنا اور اگر وہ عام کلی، عرضی ہے، تو اس کے ذریعہ تعریف کو رسمِ ناقص کہیں گے، جیسے: انسان کی تعریف ماشی کے ذریعہ کرنا بلکہ متقدمین کے نزدیک عرض اخص کے ذریعہ تعریف کرنا بھی جائز ہے، جیسے: حیوان کی تعریف ضاحک کے ذریعہ کرنا، اس صورت میں بھی تعریف کو رسمِ ناقص کہیں گے، لیکن یہ بات واضح رہے کہ یہ حدِ ناقص اور رسمِ ناقص اس حدِ ناقص اور رسمِ ناقص کے علاوہ ہیں جو تعریف کامل کی قسمیں ہیں، حاصل کلام یہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک تعریف ناقص مطلق عام کے ذریعہ اور ذاتی اخص کے ذریعہ جائز ہے۔

اعتراض وجواب: اب یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ جس طرح متقدمین کے نزدیک تعریف ناقص عام کے ذریعہ جائز ہے، اسی طرح عرض اخص کے ذریعے بھی جائز ہے، پس جب عام اور عرض خاص دونوں کے ذریعہ تعریف ناقص جائز ہے، تو مصنف نے جس طرح تعریف بالعام کے جواز کو ذکر کیا ہے، اسی طرح تعریف "**بالعرض الأخص**" کے جواز کو بھی بیان کرنا چاہیے تھا اور عبارت اِس طرح ہونی چاہیے تھی: "**وقد أجيز في الناقص أن يكون أعم وأخص**" لیکن مصنف نے اخص کا ذکر نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

"**لٰكن المصنف**" سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر چہ تعریف بالعرض الاخص بھی متقدمین کے نزدیک جائز ہے، لیکن مصنف کا خیال یہ ہے کہ عرض اخص عقل کی نظر میں اخفی ہوتا ہے پس اس کے ذریعے تعریف کرنا تعریف بالاخفی ہے اور تعریف بالاخفی بالکل جائز نہیں ہے نہ تعریف کامل میں اور نہ تعریف ناقص میں، نہ متقدمین اس کے جواز کے قائل ہیں اور نہ متاخرین، پس چوں کہ مصنف کے نزدیک تعریف بالعرض الاخص کے جواز والا قول غیر معتبر ہے؛ اس لیے مصنف نے اس کو ذکر نہیں کیا۔

فائدہ (۱): جس عام کلی کے ذریعہ تعریف ناقص جائز ہے شارح نے اس میں عموم پیدا کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ عام کلی عام ہے چاہے ذاتی ہو یا عرضی، اس سے اس طرف اشارہ ہو گیا کہ متن کی عبارت "**وقد أجيز في الناقص أن يكون أعم**" میں لفظ اعم عام ہے چاہے ذاتی ہو یا عرضی۔

فائدہ (۲): متقدمین کے نزدیک جس عام کے ذریعہ تعریف ناقص جائز ہے وہ تو عام ہے چاہے ذاتی ہو یا عرضی؛ لیکن جس خاص کے ذریعہ تعریف ناقص جائز ہوتی ہے، اس کو عام نہیں رکھا بلکہ عرض کے ساتھ مخصوص کیا ہے یعنی وہ خاص عرضی ہو ذاتی نہ ہو اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ متقدمین کے نزدیک ذاتی خاص کے ذریعہ تعریف جائز نہیں ہے، جیسے: حیوان کی تعریف انسان کے ذریعے کرنا، اور عدمِ جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں دور لازم آتا ہے بایں طور کہ اگر حیوان کی تعریف انسان کے ذریعہ کریں، تو حیوان کا سمجھنا موقوف ہوگا انسان پر اور انسان کا سمجھنا موقوف ہے حیوان پر کیوں کہ اس کی حقیقت حیوانِ ناطق ہے، پس اس صورت میں ایک چیز کا موقوف اور موقوف علیہ بننا لازم آ رہا ہے اور یہی دَور ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ (كَاللَّفْظِيِّ) أَيْ: كَمَا أُجِيزَ فِي التَّعْرِيفِ اللَّفْظِيِّ كَوْنُهُ أَعَمَّ كَقَوْلِهِمْ: "السَّعْدَانَةُ نَبْتٌ".
قَوْلُهُ: (تَفْسِيرُ مَدْلُولِ اللَّفْظِ) أَيْ: تَعْيِينُ مُسَمَّى اللَّفْظِ مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِي الْمَخْزُونَةِ فِي الْخَاطِرِ، فَلَيْسَ فِيهِ تَحْصِيلُ مَجْهُولٍ عَنْ مَعْلُومٍ كَمَا فِي الْمُعَرِّفِ الْحَقِيقِيِّ، فَافْهَمْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "كاللفظي" یعنی جیسا کہ جائز قرار دیا گیا تعریف لفظی میں اس کا عام ہونا، جیسے: ان (عربوں) کا قول "السعدانة نبت" (سعدانہ ایک گھاس ہے)۔
ماتن کا قول: "تفسير مدلول اللفظ" یعنی: لفظ کے معنی متعین کرنا ان معانی میں سے جو دل میں جمع ہیں پس اس میں معلوم سے مجہول کو حاصل کرنا نہیں ہے، جیسا کہ معرف حقیقی میں ہوتا ہے، پس سمجھ لیجیے۔

"كاللفظي" کا مطلب اور اس میں کاف کیسا ہے؟

تشریح: (كَاللَّفْظِيِّ) مصنفؒ نے "كاللفظي" میں تعریفِ ناقص کو تعریفِ لفظی کے ساتھ جو تشبیہ دی ہے، شارحؒ کا مقصد اس عبارت سے اس کی وضاحت کرنا ہے، چناں چہ فرمایا: كاللفظي کا مطلب ہے: "كما أجيز الخ" یعنی: جیسے تعریفِ لفظی میں معرف کا عام ہونا جائز ہے، جیسے: "السعدانة نبت" اسی طرح تعریف ناقص میں بھی معرَّف کا عام ہونا جائز ہے۔
اس تفسیر کے ذریعے شارح نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ "كاللفظي" میں کاف حرفِ جر تشبیہ کے لیے ہے تمثیل کے لیے نہیں ہے، یعنی اس کے ذریعہ تعریفِ لفظی کو تعریفِ ناقص کی مثال میں پیش نہیں کیا گیا ہے بلکہ تعریف بالعام کے جائز ہونے میں تعریفِ ناقص کو تعریفِ لفظی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور تمثیل کے لیے نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر کاف کو تمثیل کے لیے لیا جائے، تو اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ "تعریفِ ناقص اور تعریفِ لفظی آپس میں ایک دوسرے کی قسیم ہیں، کیوں کہ تعریف ناقص تعریف حقیقی کی قسم ہے اور تعریف لفظی تعریف حقیقی کی قسیم ہے اس لیے تعریف لفظی تعریف ناقص کی قسیم ہوئی اور قسیم شے، شے کی مثال نہیں بن سکتا؛ اس لیے مصنف کا "كاللفظي" کو تعریف ناقص کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے" یہ اعتراض کاف کو تمثیل کے لیے ماننے کی صورت میں وارد ہوتا ہے اس لیے کاف تمثیل کے لیے نہیں ہوگا، بلکہ تشبیہ کے لیے ہوگا۔

تعریفِ لفظی کی تعریف کی وضاحت: قوله: (تفسير مدلول اللفظ) اس عبارت سے شارح کا مقصد "تفسیر مدلول اللفظ" کا مفہوم بیان کرنا ہے، فرمایا: اس کا مفہوم ہے: (تعيين مدلول اللفظ الخ) یعنی تعریف لفظی وہ تعریف ہے جس کے ذریعہ سے ذہن میں موجود معانی میں سے کسی معنی کو لفظ کے لیے متعین کرنا مقصود ہو، مطلب یہ ہے کہ کسی لفظ کو سننے کے بعد بہت سے معانی اور بہت سی صورتیں ذہن میں جمع ہو جاتی ہیں، لیکن مخاطب یہ نہیں جانتا کہ ان میں سے کون سے معنی اس لفظ کے ہیں، ایسی حالت میں متکلم کسی مشہور اور زیادہ واضح لفظ کے ذریعہ ان معانی کثیرہ میں سے کسی ایک معنی کو اس لفظ کے لیے متعین کرتا ہے بس یہ متعین کر دینا ہی تعریف لفظی ہے، مثال کے طور پر متکلم نے کہا: "السعدانة موجودة" (سعدانہ موجود ہے) مخاطب

نے جب لفظِ سعدانہ کو سنا، تو بہت سے معانی: فرس، بقر، غنم، نبت وغیرہ اس کے ذہن میں آئے اور وہ ان سب سے واقف ہے، لیکن اسے یہ نہیں معلوم ہے کہ کون سے معنی "سعدانة" کے ہیں اور لفظ سعدانہ کو کس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس لیے اس نے سوال کیا "ما السعدانة؟" متکلم نے جواب دیا: "السعد انة نبت" (سعدانہ ایک گھاس ہے) پس لفظِ نبت کے ذریعہ سعدانہ کے معنی متعین ہو گئے، لہٰذا نبت، سعدانہ کی تعریف لفظی ہوگا۔ دوسری مثال، جیسے: "الغضنفر أسد" اس میں غضنفر کے معنی کی اسد کے ذریعہ وضاحت کی گئی ہے یعنی اسد کے ذریعہ غضنفر کے معنی متعین کیے گیے ہیں، لہٰذا اسد، غضنفر کی تعریف لفظی ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ تعریف لفظی سے مقصود اس معنی کو واضح یعنی متعین کرنا ہوتا ہے، جس کے لیے لفظ وضع کیا گیا ہے، پھر جس لفظ کے ذریعہ معرَّف لفظ کے معنی کی تعیین کی جاتی ہے وہ عام ہے چاہے وہ معرّف کا مساوی اور مترادف ہو، جیسے: الغضنفر أسد میں اسد، یا معرَّف سے عام ہو، جیسے: السعدانة نبت میں نبت، سعدانہ سے عام ہے، کیوں کہ نبت، سعدانہ اور غیر سعدانہ دونوں کو شامل ہے اور سعدانہ ایک مخصوص خاردار گھاس ہے جس کو اونٹ بڑے شوق سے چرتے ہیں۔

تعریفِ حقیقی اور تعریفِ لفظی کے درمیان فرق: فليس فيه الخ: اس سے شارح کا مقصد تعریف لفظی اور تعریف حقیقی کے درمیان فرق بیان کرنا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف لفظی سے مقصود چوں کہ لفظ کے معانی کثیرہ میں سے کسی ایک معنی کو متعین کرنا ہے اس طور پر کہ وہی معرَّف لفظ کے معنی ہیں اور وہ معنی پہلے سے معلوم ہوتے ہیں اس لیے تعریف لفظی میں معلوم چیز کے ذریعہ نامعلوم چیز کو حاصل کرنا نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ معرِّف حقیقی میں ہوتا ہے کہ اس میں معلوم چیز کے ذریعہ نامعلوم چیز کو حاصل کیا جاتا ہے، جیسے: حیوانِ ناطق، معلوم تصور کے ذریعہ انسان نامعلوم تصور کو حاصل کیا گیا ہے، لہٰذا دونوں کے درمیان فرق یہ ہوا کہ تعریف حقیقی کے ذریعہ ایسی صورت کو حاصل کیا جاتا ہے جو پہلے سے حاصل نہ ہو اور تعریف لفظی کے ذریعہ ایسی صورت کو حاصل کیا جاتا ہے جو پہلے سے حاصل ہو؛ لیکن اس کی طرف ذہن کا التفات نہ ہو، تو تعریف کے ذریعہ اس کی طرف ذہن کو متوجہ کیا جاتا ہے۔ پس اب دونوں کی تعریف اس طرح ہوگی:

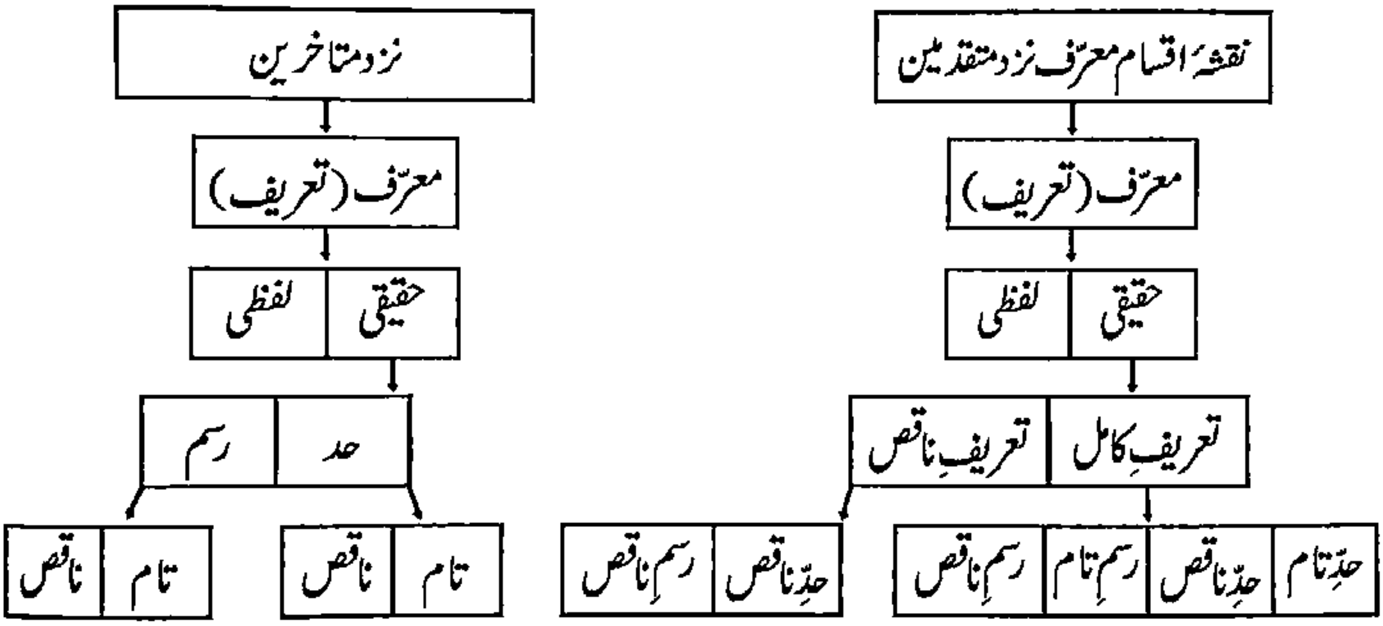
تعریفِ حقیقی: وہ تعریف ہے جس کے ذریعہ کوئی ایسی صورت حاصل کی جائے جو پہلے سے حاصل نہ ہو، یعنی کسی چیز کا پہلی مرتبہ علم حاصل ہوا ہو، جیسے: الإنسان حیوانٌ ناطقٌ میں حیوانِ ناطق۔

تعریفِ لفظی: وہ تعریف ہے جس کے ذریعہ کوئی ایسی صورت حاصل کی جائے جو پہلے سے حاصل ہو، لیکن اس کی طرف ذہن کا التفات نہ ہو، جیسے: الغضنفر أسد میں اَسد۔

فافهم: (پس سمجھ لیجیے) اس جملے کے ذریعے یا تو تعریف حقیقی اور تعریف لفظی کے درمیان فرق کی طرف اشارہ ہے کہ ہم نے ماقبل میں دونوں کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے، اس کو اچھی طرح سمجھ لو کہ تعریفِ حقیقی میں استحصال یعنی صورتِ غیر حاصلہ کو حاصل کرنا ہوتا ہے اور تعریفِ لفظی میں استحضار یعنی صورتِ حاصلہ جو ذہن سے غائب ہو گئی تھی اس کو دوبارہ حاضر کرنا ہوتا ہے، یا اس سے ایک اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ ہے، وہ یہ ہے کہ تعریفِ لفظی از قبیل تصورات ہے یا از قبیل تصدیقات؟ بعض مناطقہ

کی رائے یہ ہے کہ تصورات کے قبیل سے ہے ماتن علیہ الرحمہ علامہ تفتازانی کا خیال بھی یہی ہے کیوں کہ ماتن نے تعریفِ لفظی کی تعریف میں لفظِ تفسیر کو ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ تعریفِ لفظی سے لفظ کے معنی کی توضیح مقصود ہوتی ہے، حکم اور تصدیق مقصود نہیں ہوتی اور کچھ مناطقہ کی رائے یہ ہے کہ تعریفِ لفظی تصدیقات کے قبیل سے ہے علامہ سید شریف جرجانی کی یہی رائے ہے، پس فافہم سے اس مسئلہ کے دقیق ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

نقشہ (۱۱) دراقسامِ معرّف



تم بحث التصورات بعون الله و كرمه

❑❖❑

المنطق نعم العون علی ادراك العلوم كلها (ابن سینا)
منطق علوم فہمی میں بہترین مددگار ہے

تحفۃ اللبیب

فی حل

شرح التہذیب

حصہ دوم (تصدیقات)

علمِ منطق میں علامہ تفتازانیؒ کے متن متین "تہذیب المنطق" اوراس پر علامہ یزدیؒ کی شرح "شرح تہذیب" کی مکمل اردو شرح، جس میں واضح، مختصر اور مرتب انداز میں عبارت حل کرنے کے ساتھ تمام مشکل بحثوں کو ممکن حد تک آسان کرنے کی کوشش کی گئی ہے، علاوہ ازیں مزید تسہیل کے لیے اہم تراکیبِ نحویہ اور ضروری لغات کو بھی حل کیا گیا ہے، نیز بعض مقامات پر "ملحوظہ" کے عنوان سے مفید اور اہم نکات پیش کیے گئے ہیں۔

مؤلف

مولانا مفتی محمد ناظم قاسمی بجنوری
اُستاذ دارالعلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ یمانیہ دیوبند

کتاب کے جملہ حقوق بحق مؤلف محفوظ ہیں

تفصیلات

نام کتاب :

تحفۃ اللبیب فی حل شرح التہذیب

حصہ دوم (تصدیقات)

مؤلف
مولانا مفتی محمد ناظم قاسمی بجنوری
استاذ دارالعلوم دیوبند

سن اشاعت : ——— ۱۴۴۶ھ مطابق ۲۰۲۴ء

سیٹنگ : ——— محمد محسن دیوبند 9045237896 8057239323

تعداد صفحات : ——— 420

ناشر

مکتبہ یمانیہ دیوبند

(یو، پی)

ملنے کے پتے

❖ مکتبہ یمانیہ فلیٹ ۲۶ر دارالمدرسین جدید، دارالعلوم دیوبند
صغیر کالونی محلہ خانقاہ، دیوبند، ضلع سہارنپور (یوپی) 9927793409
Email: muhammednazim845@gmail.com

❖ دیوبند کے مشہور کتب خانے

فہرست مضامین

صفحہ نمبر	مضمون
۲۱	**تصدیقات کا بیان**
۲۱	قضیہ کی تعریف مع فوائد قیود
۲۲	لفظِ قول کی تحقیق اور مقصدِ شارح، نیز قضیہ معقولہ اور ملفوظہ کی تعریف
۲۳	صدق اور کذب کی تعریف اور قضیے کی تعریف پر وارد شدہ مشہور اعتراض کا جواب
۲۴	**قضیہ کی اقسامِ اولیہ اور ان کے اجزاء مع تعریفات و امثلہ**
۲۵	قضیہ حملیہ کی تعریف اور نسبتِ حکمیہ کے اعتبار سے تقسیم
۲۵	موضوع اور محمول کی تعریف
۲۶	قضیہ شرطیہ؛ نیز مقدم اور تالی کی تعریف
۲۶	موضوع اور محمول کی وجہ تسمیہ
۲۷	رابطہ کی تعریف کی وضاحت
۲۷	رابطہ کی وجہِ تسمیہ، رابطہ کا ادات ہونا اور اس کی دلیل
۲۸	باعتبار رابطہ قضیہ حملیہ کی تقسیم
۲۹	"وقد استعیر لھا ھو" سوال مقدر کا جواب ہے
۲۹	رابطۂ زمانیہ و غیر زمانیہ کی تعریف
۲۹	افعالِ ناقصہ کے مشتقات رابطۂ غیر زمانیہ ہیں
۳۰	قضیہ شرطیہ کی تعریف کی وضاحت اور اس کی تقسیم (شرطیہ متصلہ اور منفصلہ)
۳۱	قضیہ کا حملیہ و شرطیہ میں اور شرطیہ کا متصلہ و منفصلہ میں حصر عقلی ہے یا استقرائی؟
۳۱	حصرِ عقلی و حصرِ استقرائی کی تعریف
۳۲	ملحوظہ: حصرِ عقلی اور حصرِ استقرائی کی وجہِ تسمیہ

مضمون	صفحہ نمبر
مقدم اور تالی کی وجہِ تسمیہ	۴۲
باعتبار موضوع قضیہ حملیہ کی تقسیم	۴۲
باعتبار حالتِ موضوع قضیہ حملیہ کی تقسیم، دلیلِ حصر اور قضیہ حملیہ کی کل تقسیمات	۴۳
قضیہ شخصیہ، طبعیہ اور محصورہ کی تعریف	۴۴
محصورہ کی قسمیں مع تعریفات و امثلہ	۴۴
سور کی تعریف، مہملہ کی تعریف	۴۵
نقشہ (ا) در اقسامِ قضیہ و قضیہ حملیہ باعتبار نسبت حکمیہ و حالتِ موضوع	۴۵
باعتبار موضوع قضیہ حملیہ کی تقسیم کی وضاحت، اقسام کی وجہِ تسمیہ	۴۶
محصوراتِ اربعہ کی وضاحت	۴۷
سور کی تعریف، وجہِ تسمیہ اور محصوراتِ اربعہ کے سور	۴۸
کلّ اَفرادی اور کلِّ مجموعی کی تعریف	۴۸
ملحوظہ (ا): کلِّ کلی کی تعریف، اس پر اور کلِّ مجموعی پر مشتمل قضیہ کونسا ہوتا ہے؟	۴۹
ملحوظہ (۲) لیس کل، لیس بعض اور بعض لیس کے درمیان فرق	۴۹
مہملہ اور جزئیہ کے درمیان تلازم ہے	۴۰
مہملہ اور جزئیہ میں تلازم کی دلیل اور معتبر قضایا کے محصوراتِ اربعہ میں منحصر ہونے کی وجہ	۴۱
باعتبار وجودِ موضوع، قضیہ حملیہ کی تقسیم	۴۳
قضیہ خارجیہ، حقیقیہ اور ذہنیہ کی تعریف	۴۳
"لابد في الموجبة من وجود الموضوع" کی توضیح اور اس ضابطے کی دلیل	۴۵
حملیہ خارجیہ، حقیقیہ، ذہنیہ کی وضاحت اور دلیلِ حصر	۴۷
ملحوظہ: خارجیہ، حقیقیہ اور ذہنیہ کی وجہِ تسمیہ	۴۸
حرفِ سلب کی جزئیت وعدمِ جزئیت کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی تقسیم	۴۹
معدولہ کی تعریف اور اُس کی قسمیں (معدولۃ الموضوع، معدولۃ المحمول، معدولۃ الطرفین)	۴۹
محصّلہ کی تعریف اور اس کی قسمیں	۵۰

صفحہ نمبر	مضمون
۵۰	نقشہ (۲) در اقسامِ حملیہ باعتبار وجودِ موضوع و باعتبارِ عدول وتحصیل
۵۰	حرفِ سلب کی مراد
۵۱	معدولہ کی تعریف کی وضاحت اور اس کے اقسام
۵۲	معدولہ کی وجہِ تسمیہ، محصّلہ کی تعریف اور وجہِ تسمیہ
۵۲	**موجہات کا بیان**
۵۳	باعتبار جہت قضیہ حملیہ کی تقسیم، مادۃ القضیہ، جہت قضیہ اور موجہہ کی تعریفات مع امثلہ
۵۴	قضیہ موجہہ، مادّۃ القضیہ، جہتِ قضیہ کی تعریفات کی وضاحت نیز وجوب، امتناع اور امکان کی تعریف
۵۵	قضیہ صادقہ اور کاذبہ کی تعریف
۵۶	**موجہاتِ بسائط کا بیان**
۵۷	تمہید برائے قضایا موجہہ بسیطہ
۵۷	بسیطہ اور مرکبہ کی تعریف
۵۷	کیفیتوں کی تعریف اور ان کی تعبیر کے لیے الفاظ
۵۷	ضرورت، دوام، فعلیت اور امکان کی تعریف نیز امکان کی قسمیں (امکانِ عام و امکانِ خاص)
۵۸	ضرورت، امکان، دوام اور فعلیت کی قسمیں اور اُن کی تعریفات
۶۰	تمام قضایا موجہہ بسیطہ کی اجمالی تعریف
۶۰	کل قضایا بسیطہ
۶۰	ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی تعریفات مع امثلہ
۶۱	ذاتِ موضوع اور وصفِ عنوانی کی تعریف
۶۲	عقدِ وضع اور عقدِ حمل کی تعریف
۶۲	ترپیح کی تعریف
۶۴	ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی تعریفات کی وضاحت اور ہر ایک کی وجہِ تسمیہ
۶۵	دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ کی تعریف مع مثال
۶۶	ضرورت اور دوام کے درمیان فرق

صفحہ نمبر	مضمون
٦٧	دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ کی تعریف کی وضاحت اور دونوں کی وجہِ تسمیہ
٦٨	مطلقہ عامہ کی تعریف مع مثال
٦٩	فعلیت نسبت کا مطلب اور مطلقہ عامہ کی تعریف کی وضاحت
٧٠	وجہِ تسمیہ مطلقہ عامہ
٧٠	ممکنہ عامہ کی تعریف مع مثال
٧١	ممکنہ عامہ کی تعریف کی وضاحت اور وجہِ تسمیہ
٧٢	مذکورہ قضایا بسیطہ ہیں
٧٢	"هٰذه" کا مشار الیہ
٧٣	قضیہ بسیطہ اور مرکبہ کی تعریفات مع امثلہ
٧٥	قضیہ مرکبہ کا موجبہ اور سالبہ ہونا کس اعتبار سے ہوتا ہے؛ نیز مرکبہ بنانے کا طریقہ
٧٥	**موجّہات مرکّبہ کا بیان**
٧٥	تمہید برائے قضایا مرکبہ
٧٦	لاضرورتِ ذاتی، لاضرورتِ وصفی، لادوامِ ذاتی اور لادوامِ وصفی کا مفہوم
٧٧	عبارت میں مذکور چار مرکبات: مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ اور منتشرہ کی تعریفات
٧٧	لادوام ذاتی کے مفہوم کی مثال کے ساتھ وضاحت
٧٩	مشروطہ خاصہ کی تعریف مع مثال
٨٠	عرفیہ خاصہ کی تعریف مع مثال
٨٠	دو فائدے
٨١	وقتیہ، منتشرہ کی وجہِ تسمیہ اور تعریف مع مثال
٨٣	وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ کی تعریف
٨٣	لاضرورت ذاتی کے مفہوم کی مثال کے ساتھ وضاحت
٨٥	وجودیہ لاضروریہ کی وجہِ تسمیہ اور تعریف مع مثال
٨٦	لادوام کو ذاتی کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ

صفحہ نمبر	مضمون
۸۶	ترکیب کی معتبر، غیر معتبر اور ناجائز صورتوں کا تفصیلی بیان ....
۸۷	مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی قیودات اربعہ کے ساتھ تقیید کی صورتیں ....
۸۸	مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ کی قیوداتِ اربعہ کے ساتھ تقیید کی صورتیں ....
۸۹	ملحوظہ: ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کی قیوداتِ اربعہ کے ساتھ تقیید کی صورتیں اور عدم ذکر کی وجہ ....
۹۰	خلاصۂ بحث اور ترکیب کے احتمالات کی نقشے سے وضاحت ....
۹۰	نقشہ (۳) برائے احتمالات در ترکیبِ مرکبات ....
۹۱	ترکیب کی دیگر صورتیں ....
۹۲	وجودیہ لا دائمہ کی تعریف مع مثال ....
۹۳	ممکنہ خاصہ کی تعریف ....
۹۳	ممکنہ خاصہ کی تعریف کی مثال کے ساتھ وضاحت ....
۹۵	مرکبات کے مرکبہ ہونے کی وجہ ....
۹۶	"وَھٰذِہٖ مُرَکَّبَاتٌ" میں ھٰذہ کا مشار الیہ ....
۹۷	قضیہ مرکبہ کا جز ثانی کیفیت میں جز اوّل کے مخالف اور کمیت میں موافق کیوں ہوتا ہے؟ ....
۹۸	لِمَاقُیِّدَ بِھِمَا میں "ما" موصولہ کی مراد "ھما" ضمیر کا مرجع، نیز "قُیِّدَ" فعل کو مذکر لانے کی وجہ ....
۹۸	نقشہ (۴) در اقسامِ حملیہ باعتبارِ جہت ....
۹۹	نقشہ عمومی (۵) در جملہ تقسیماتِ حملیہ و اقسامِ او ....
۹۹	**شرطیّات کا بیان**
۱۰۰	اقسامِ شرطیہ (متصلہ، لزومیہ، اتفاقیہ) کی تعریفات و امثلہ ....
۱۰۲	متصلہ موجبہ اور سالبہ کی تعریف کی وضاحت اور اس کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار ....
۱۰۴	متصلہ لزومیہ اور اتفاقیہ کی تعریف کی وضاحت اور ان کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار ....
۱۰۶	علاقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں ....
۱۰۷	علاقۂ علیت اور علاقۂ تضایف کا مطلب ....
۱۰۸	شرطیہ منفصلہ اور اس کی قسمیں (حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلو) مع تعریفات و امثلہ ....

مضمون	صفحہ نمبر
منفصلہ موجبہ اور سالبہ کی وضاحت نیز اس کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار	۱۱۰
شرطیہ منفصلہ حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلو کی تعریفات وامثلہ حسب بیانِ شارح	۱۱۲
صدق اور کذب کے معنی، نیز صدق اور کذب میں منافات وعدمِ منافات کا مطلب	۱۱۲
ملحوظہ: حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کی وجہِ تسمیہ	۱۱۲
مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کی دو دو تعریفیں اور ان کے درمیان فرق	۱۱۳
منفصلہ کی عنادیہ اور اتفاقیہ کی طرف تقسیم کا بیان	۱۱۵
عنادیہ، حقیقیہ عنادیہ، مانعۃ الجمع عنادیہ اور مانعۃ الخلو عنادیہ کی تعریف مع مثال	۱۱۶
حقیقیہ عنادیہ، مانعۃ الجمع عنادیہ، مانعۃ الخلو عنادیہ میں ذاتی منافات کی علامت	۱۱۶
منفصلہ اتفاقیہ، حقیقیہ اتفاقیہ، مانعۃ الجمع اتفاقیہ اور مانعۃ الخلو اتفاقیہ کی تعریف مع مثال	۱۱۷
منفصلہ عنادیہ اور اتفاقیہ کی تعریف کی وضاحت، ذاتی اور اتفاقی منافات کا مطلب	۱۱۸
قضیہ شرطیہ کی شخصیہ، محصورہ اور مہملہ کی طرف تقسیم کا بیان	۱۱۹
دلیلِ حصر، شرطیہ شخصیہ، محصورہ، اس کی اقسام اور مہملہ کی تعریفات وامثلہ	۱۱۹
محصوراتِ اربعہ کی تعریف اور ان کی مثالیں	۱۲۰
نقشہ (۶) در اقسامِ شرطیہ	۱۲۱
شرطیہ کی تقسیمِ ثانی کا حملیہ کے مشابہ ہونا، اور دونوں کے درمیان فرق	۱۲۲
محصورہ موجبہ کلیہ کی مثال اور تقادیرِ مقدم کا مطلب	۱۲۲
شرطیہ محصورہ موجبہ کلیہ کے سور	۱۲۴
محصورہ جزئیہ کی تعریف کی وضاحت اور اس کی مثال	۱۲۴
محصورہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے سور	۱۲۵
شرطیہ شخصیہ کی مثال؛ نیز شرطیہ مہملہ کی تعریف کی وضاحت اور مثال	۱۲۵
قضیہ شرطیہ کے دونوں جز (مقدم اور تالی) کی اتفاقی اور اختلافی صورتیں	۱۲۶
في الأصل کا مطلب	۱۲۷
قضیہ شرطیہ کے دونوں جز (مقدم اور تالی) کی اتفاقی صورتوں کی مثالیں	۱۲۷

مضمون	صفحہ نمبر
طرفین شرطیہ کی اختلافی صورتیں اوران کی مثالیں	۱۲۹
نقشہ (۷) برائے اجزائے ترکیبی درشرطیہ متصلہ مع امثلہ	۱۳۰
نقشہ (۸) برائے اجزائے ترکیبی درشرطیہ منفصلہ مع امثلہ	۱۳۰
ملحوظہ: شرطیہ متصلہ میں اختلاف کی چھ اور منفصلہ میں صرف تین صورتیں ہونے کی وجہ	۱۳۱
"عن التمام" کا مطلب	۱۳۲
ملحوظہ: اداتِ اتصال وانفصال کے دخول کے بعد طرفین کے الگ الگ مرکب تام نہ ہونے کی وجہ	۱۳۲
نقشہ (۹) درجملہ اقسامِ قضیہ	۱۳۳
تناقض کا بیان	
فصل: التناقض......	۱۳۴
تناقض کی تعریف مع فوائد قیود	۱۳۴
اختلاف کو "القضیتین" کے ساتھ مقید کرنے کا فائدہ	۱۳۶
"بحیث یلزم لذاته" کا فائدہ	۱۳۷
"وبالعکس" کی وضاحت	۱۳۸
شرائطِ تناقض کا بیان	۱۳۹
وحداتِ ثمانیہ کی تفصیل	۱۴۰
شرائطِ تناقض: اختلاف فی الکم والکیف والجہۃ کی وضاحت اوران کی دلیل	۱۴۲
اتحادوالی شرط کی وضاحت	۱۴۳
نقشہ (۱۰) برائے امثلۂ وحداتِ ثمانیہ	۱۴۴
موجہاتِ بسیطہ کی نقیضوں کا بیان	۱۴۴
موجہاتِ بسیطہ: ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، اورعرفیہ عامہ کی نقیضوں کا بیان	۱۴۵
نقیض کی تعریف وتوضیح نیز ضروریہ مطلقہ اوردائمہ مطلقہ کی نقیضوں کی وضاحت	۱۴۸
مشروطہ عامہ وعرفیہ عامہ کی نقیضوں کی وضاحت	۱۵۰
حینیہ مطلقہ اورحینیہ ممکنہ کی تعریف	۱۵۰

مضمون	صفحہ نمبر
وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں کو بیان نہ کرنے کی وجہ	۱۵۲
وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں کی تفصیل مع دلائل وامثلہ	۱۵۳
نقشہ (۱۱) برائے نقائض قضایا موجہہ بسیطہ مع امثلہ	۱۵۴
موجہاتِ مرکبہ کی نقیضوں کا بیان	۱۵۷
موجہہ مرکبہ کی نقیض کے قاعدہ کی وضاحت اور اس کی نقیض بنانے کا طریقہ	۱۵۷
موجہہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض بنانے کا قاعدہ	۱۵۸
موجہہ مرکبہ کلیہ کی نقیض کی وضاحت اور نقیض قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہونے کی وجہ	۱۶۰
نقشہ (۱۲) برائے نقائض مرکبات کلیہ مع امثلہ	۱۶۲
موجہہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض بنانے کا طریقہ اور اس کے مرکبہ کلیہ کی نقیض کے قاعدہ سے مختلف ہونے کی وجہ	۱۶۶
نقشہ (۱۳) برائے نقائض مرکبات جزئیہ مع امثلہ	۱۶۹
ملحوظہ: قضیہ شرطیہ کی نقیضوں کا بیان	۱۷۲
عکسِ مستوی کا بیان	۱۷۳
عکسِ مستوی کی تعریف مع مثال اور وجہِ تسمیہ	۱۷۳
عکسِ مستوی کی تعریف میں طرفین کی مراد اور عکس کے حقیقی اور مجازی معنی	۱۷۴
عکسِ مستوی کی تعریف میں بقائے صدق وکیف کا مطلب	۱۷۵
موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی اور اس کی دلیل	۱۷۶
والموجبة إنما تنعكس الخ کی وضاحت	۱۷۷
سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی اور دلیل	۱۸۰
سالبہ کلیہ کا عکسِ مستوی "سالبہ کلیہ" آنے کی دلیلِ خلف سے وضاحت	۱۸۱
سالبہ جزئیہ کے عدمِ انعکاس کی دلیل کی توضیح	۱۸۲
موجہاتِ موجبہ کے عکسِ مستوی کا بیان	۱۸۲
"وأما بحسب الجهة" کا ماقبل سے ربط	۱۸۴
ضروریہ مطلقہ موجبہ اور دائمہ مطلقہ موجبہ کے عکسِ مستوی حینیہ مطلقہ کی مثال اور دلیل سے اس کا ثبوت	۱۸۴

صفحہ نمبر	مضمون
۱۸۶	مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کے عکسِ مستوی: حینیہ مطلقہ کی مثال اور دلیل
۱۸۷	مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ کے عکسِ مستوی: حینیہ لا دائمہ کی مثال اور دلیل
۱۸۹	پانچ موجہات موجبہ (وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لا دائمہ، وجودیہ لاضروریہ، اور مطلقہ عامہ) کے عکسِ مستوی: مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی مثال اور دلیل
۱۹۰	"کل جَ بَ" کی تحقیق اور اس سے متعلق باتیں
۱۹۲	ممکنتین کے عکس کے بارے میں متقدمین ومتاخرین کے اختلاف کا منشا اور اس اختلاف کا ثمرہ نیز مصنفؒ کے قولِ مختار کی وجہ
۱۹۳	عقدِ وضع اور عقدِ حمل کی تعریف
۱۹۳	عقدِ وضع کے بالفعل اور بالامکان ہونے کا مطلب
۱۹۶	موجہاتِ سالبہ کے عکسِ مستوی کا بیان
۱۹۶	موجہاتِ بسیطہ سالبہ (دائمتین، عامتین اور خاصتین) کے عکسِ مستوی کا بیان
۱۹۷	ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ کے عکسِ مستوی: دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ کی مثال اور اس کی دلیل
۱۹۸	مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ اور عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ کے عکسِ مستوی: عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ کی مثال اور دلیل
۱۹۹	عرفیہ لا دائمہ فی البعض کا مطلب اور سوالب میں سے خاصتین کے عکسِ مستوی کی مثال اور دلیل
۲۰۱	خاصتین سالبتین کے عکسِ مستوی میں جزءِ ثانی: "لادوام في البعض" ہونے کی وجہ اور اس پر اعتراض وجواب
۲۰۳	قضایا موجہہ موجبہ وسالبہ کے انعکاس اور نو موجہاتِ سالبہ کے عدمِ انعکاس کی دلیل
۲۰۴	منشاءِ محال کی تعیین
۲۰۵	نو موجہات سالبہ کلیہ جن کا عکس نہیں آتا
۲۰۶	نو موجہات سالبہ کے عدمِ عکس کی دلیل (دلیل نقض، دلیل تخلّف) کی وضاحت
۲۰۸	نقشہ (۱۴) برائے عکسِ مستوی موجہاتِ موجبہ کلیہ وجزئیہ
۲۰۹	نقشہ (۱۵) برائے عکسِ مستوی موجہاتِ سالبہ کلیہ
۲۱۰	عکسِ نقیض کا بیان
۲۱۰	عکسِ نقیض کی تعریف (عند المتقدمین والمتاخرین)

صفحہ نمبر	مضمون
۲۱۲	متقدمین اور متاخرین کے مذہب کے مطابق عکسِ نقیض کی تعریف اور اجزائے تعریف کی وضاحت
۲۱۴	عکسِ نقیض کی دوسری تعریف میں "وَعَيْنِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا" اور "بَقَاءِ الصِّدْقِ" کے مذکور نہ ہونے کی وجہ
۲۱۵	عکسِ نقیض کے احکام
۲۱۸	"وبالعکس" کا مطلب اور سالبہ کا عکسِ نقیض سالبہ کلیہ نہ آنے کی وجہ
۲۱۹	قضایا کا عکسِ نقیض آنے اور نہ آنے کی دلیل
۲۲۱	ماتن کے قول: وَالْبَيَانُ الْبَيَان الخ کا مطلب
۲۲۲	**خاصّتین موجبہ جزئیہ کے عکسِ نقیض اور خاصّتین سالبہ جزئیہ کے عکسِ مستوی کا بیان**
۲۲۲	دلیلِ افتراض کی تعریف
۲۲۴	خاصّتین سالبہ جزئیہ کے عکسِ مستوی "عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ" کی مثال سے وضاحت اور دلیل افتراض سے اس کے ثبوت کا مفصل بیان
۲۲۸	خاصّتین موجبہ جزئیہ کے عکسِ نقیض: عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کی مثال سے وضاحت اور دلیل افتراض سے اس کے ثبوت کا مفصل بیان
۲۳۰	ملحوظہ: دلیلِ عکس کا تعارف
۲۳۱	نقشہ (۱۶) برائے عکسِ نقیض موجہات موجبہ کلیہ مع امثلہ
۲۳۲	نقشہ (۲۷) برائے عکسِ نقیض موجہات سالبہ کلیہ وجزئیہ مع امثلہ
۲۳۴	**قیاس کا بیان**
۲۳۴	حجت کی قسمیں اور دلیل حصر
۲۳۴	قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف مع مثال
۲۳۵	قول کے معنی، قول اور مؤلّف کے درمیان فرق اور تعریف میں مؤلف کے ذکر کا فائدہ
۲۳۷	قیاس کی تعریف کے فوائد قیود
۲۳۸	قیاسِ مساوات کی تعریف اور وجہ تسمیہ
۲۳۹	قیاسِ مساوات مع المقدمۃ الخارجیہ کے خارج ہونے کی وجہ
۲۴۰	نتیجہ کی تعریف

مضمون	صفحہ نمبر
باعتبار ہیئت قیاس کی تقسیم کا بیان	۲۴۰
باعتبار ہیئت قیاس کی تقسیم اور اس کے تحت واقع ہونے والی اقسام (استثنائی، اقترانی حملی وشرطی) کی دلیل حصر، تعریفات وامثلہ	۲۴۰
قیاسِ استثنائی اور اقترانی کی تعریف	۲۴۱
اقترانی حملی اور اقترانی شرطی کی تعریف	۲۴۱
قیاسِ استثنائی کی تعریف کی مثال سے وضاحت نیز مادۂ نتیجہ اور ہیئت کی مراد	۲۴۳
وجہِ تسمیہ قیاسِ استثنائی	۲۴۴
قیاسِ اقترانی کی تعریف کی وضاحت اور اقترانی کی وجہِ تسمیہ	۲۴۴
قیاسِ اقترانی کی حملی اور شرطی کی طرف تقسیم کی وضاحت	۲۴۶
قیاسِ اقترانی حملی کی بحث مقدم کرنے کی وجہ	۲۴۶
اصغر، اکبر، اَوسط، صغریٰ اور کبریٰ کا تعارف	۲۴۷
اجزائے عبارت کی وضاحت؛ نیز اصغر، اکبر، اَوسط، صغریٰ اور کبریٰ کی وجہِ تسمیہ	۲۴۸
قیاسِ اقترانی حملی کی اشکالِ اربعہ، ان کی تعریف اور مثال	۲۵۰
اشکالِ اربعہ کی وجہِ تسمیہ	۲۵۱
شکلِ اول کی شرطوں کا بیان	۲۵۲
شکلِ اوّل کی شرائط اور اس کی ضروبِ منتجہ	۲۵۳
نقشہ (۱۸) برائے ضروبِ منتجہ وعقیمہ شکلِ اوّل مع امثلہ	۲۵۴
شکلِ اوّل میں صغریٰ کے موجبہ، فعلیہ اور کبریٰ کے کلیہ ہونے کی وجہ	۲۵۶
عبارت کی وضاحت اور بالضرورۃ کا فائدہ	۲۵۸
شکلِ ثانی کی شرطوں کا بیان	۲۵۹
شکلِ ثانی کی شرطیں اور اس کی ضروبِ منتجہ	۲۵۹
نقشہ (۱۹) برائے ضروبِ منتجہ وعقیمہ شکلِ ثانی مع امثلہ	۲۶۱
شکلِ ثانی کے انتاج کی دلیلیں	۲۶۲

مضمون	صفحہ نمبر

شکلِ ثانی کی شرط اوّل وثانی کی وضاحت اوران کی دلیل ۲۶۳
شکلِ ثانی کی باعتبار جہت شرط کی وضاحت اور دلیل ۲۶۵
ملحوظہ: شارح کی بیان کردہ دلیل کی تفصیل ۲۶۶
لینتج الکلیتان الخ کی وضاحت ۲۶۸
شکلِ ثانی کی ضروبِ منتجہ کے انتاج کی تینوں دلیلوں کی وضاحت ۲۶۹

شکلِ ثالث کی شرطوں کا بیان ۲۷۱

شکلِ ثالث کی شرطیں اور ضروب منتجہ ۲۷۲
نقشہ (۲۰) برائے ضروب منتجہ وعقیمہ شکلِ ثالث مع امثلہ ۲۷۳
شکلِ ثالث کے انتاج کی دلیل ۲۷۵
شکلِ ثالث کی شرطوں کی دلیل ۲۷۶
یُنْتِجَ الْمُوْجِبَتَانِ الخ کی وضاحت ۲۷۸
شکلِ ثالث کی ضروب منتجہ کے انتاج کی دلیلوں کی وضاحت ۲۸۰

شکلِ رابع کی شرطوں کا بیان ۲۸۲

شکلِ رابع کی شرطیں اور اس کی ضروب منتجہ ۲۸۴
نقشہ (۲۱) برائے ضروبِ منتجہ وعقیمہ شکلِ رابع مع امثلہ ۲۸۶
شکلِ رابع کے انتاج کی دلیلیں ۲۸۷
شکلِ رابع کے انتاج کی شرطوں کی وضاحت اوران کی دلیل ۲۸۸
لینتج الموجبة الکلیة الخ کی وضاحت ۲۹۱
شکلِ رابع کے انتاج کی پانچ دلیلوں کی وضاحت ۲۹۴

اشکالِ اربعہ کی شرطوں کا ضابطہ ۲۹۹

تمہید برائے ضابطہ شرائط اشکالِ اربعہ ۳۰۰
نقشہ (۲۲) برائے ضروبِ منتجہ شکلِ اوّل مع شرائط ۳۰۰
نقشہ (۲۳) برائے ضروب منتجہ شکلِ ثانی مع شرائط ۳۰۱

صفحہ نمبر	مضمون
۳۰۲	نقشہ (۲۴) برائے ضروبِ منتجہ شکلِ ثالث مع شرائط
۳۰۲	نقشہ (۲۵) برائے ضروبِ منتجہ شکلِ رابع مع شرائط
۳۰۳	تشریحِ ضابطہ
۳۰۳	ضابطہ کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ
۳۰۴	خلاصۂ ضابطہ اور ضابطہ کی تطبیق
۳۰۷	ضابطہ اور عبارت کے مختلف اجزاء کی وضاحت
۳۰۹	"مَعَ مُلَاقَاتِهِ لِلْأَصْغَرِ بِالْفِعْلِ أَوْحَمْلِهِ عَلَى الْأَكْبَرِ" کا مطلب
۳۰۹	استطراد کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ
۳۱۲	بجائے أو حمله على الأكبر کے أو للأكبر نہ کہنے کی وجہ
۳۱۳	امرِ ثانی: عُمُوْمُ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَكْبَرِ کی وضاحت
۳۱۶	ضابطے میں مذکور امرِ ثانی کے ضمیمۂ ثانیہ کی وضاحت
۳۱۸	شکلِ ثانی کی جہت والی دونوں شرطوں کے ساتھ باعتبارِ وجود منافاتِ مذکورہ دائر ہونے کی دلیل
۳۱۹	پہلی صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل
۳۲۰	مختلف اجزائے عبارت کی وضاحت
۳۲۱	دوسری صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل
۳۲۲	تیسری صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل
۳۲۳	چوتھی صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل
۳۲۵	باعتبارِ عدم، منافاتِ مذکورہ کے دونوں شرطوں کے ساتھ دائر ہونے کی دلیل
۳۲۶	پہلی شق یعنی شرطِ اوّل نہ ہونے کی تقدیر پر عدمِ منافات کا ثبوت
۳۲۶	شقِ ثانی کے جزءِ اوّل کی تقدیر پر عدمِ منافات کا ثبوت
۳۲۷	شقِ ثانی کے جزءِ ثانی کی تقدیر پر عدمِ منافات کا ثبوت
۳۲۸	شقِ ثالث کی تقدیر پر عدمِ منافات کا ثبوت
۳۲۹	**قیاسِ اقترانی شرطی کا بیان**
۳۲۹	قیاسِ اقترانی کی پانچ قسموں کی وضاحت

مضمون	صفحہ نمبر
قیاسِ اقترانی شرطی کی پانچ قسموں کی مثالیں	۲۳۱
قیاسِ اقترانی شرطی میں اشکالِ اربعہ کی دلیلِ حصر اوران کی تعریفات مع امثلہ	۲۳۲
قیاسِ استثنائی کا بیان	۲۳۴
تحلیلِ عبارت اور ترکیب	۲۳۴
قیاسِ استثنائی کی تعریف	۲۳۶
چند اصطلاحات (وضع مقدم، وضع تالی، رفع مقدم، رفع تالی) کی وضاحت	۲۳۶
قیاسِ استثنائی کی قسمیں (اتصالی وانفصالی) اوران کی صورِ منتجہ	۲۳۷
دونوں قسموں کی تمام صورتوں کی تفصیل مع شرائط وامثلہ	۲۳۷
نقشہ (۲۶) برائے صُوَرِ مُنتجہ وغیر منتجہ قیاسِ استثنائی اتصالی	۲۳۸
نقشہ (۲۷) برائے صورِ منتجہ وغیر منتجہ قیاسِ استثنائی انفصالی	۲۳۹
قیاسِ استثنائی کی تعریف، ترکیب کا طریقہ اوراس کے انتاج کی عقلی صورتوں کا بیان	۲۴۱
منتج احتمالات کی تفصیل اور ہر ایک کی دلیل	۲۴۲
قیاسِ استثنائی کی منتج صورتوں کی مثالیں	۲۴۸
قیاسِ خلف کا بیان	۲۴۸
قیاسِ خلف کی تعریف	۲۴۸
قیاسِ خلف کے اجزائے ترکیبیہ	۲۴۹
قیاسِ خلف سے متعلق مختلف باتیں	۲۵۱
قیاسِ خلف کی تعریف کی وضاحت	۲۵۱
قیاسِ خلف کی وجہِ تسمیہ	۲۵۱
قیاسِ خلف کے اجزائے ترکیبیہ کی وضاحت	۲۵۲
عبارت کی وضاحت	۲۵۲
ایک اعتراض کا جواب	۲۵۳
استقراء کا بیان	۲۵۵
استقراء کی لغوی واصطلاحی تعریف	۲۵۵

مضمون	صفحہ نمبر
استقراءِ تام واستقراءِ ناقص کی تعریف اور اُن کا حکم	۳۵۶
استقراء کی تعریف میں تسامح کی وضاحت اور اس کی وجہ	۳۵۷
تسامح اختیار کرنے کی وجہ	۳۵۹
ارتجال اور نقل کی تعریف	۳۵۹
تسامح کی تعریف	۳۶۰
"حکم کلّي" میں دو ترکیبی احتمالات کی وضاحت اور ہر صورت میں عبارت کا مطلب وغیرہ	۳۶۱
ترکیبِ اضافی کی صورت میں استقراء سے مقصود حکم کلی ہونے کی تحقیق	۳۶۲
قیاسِ مقسّم کی تعریف اور وجہِ تسمیہ	۳۶۳
تحقیق کا خلاصہ	۳۶۴
حکم کلی کو مرکب توصیفی بنانا اولیٰ ہے یا مرکب اضافی؟	۳۶۴
تمثیل کا بیان	۳۶۵
تمثیل کی لغوی واصطلاحی تعریف	۳۶۵
تمثیل کا حکم	۳۶۶
مختلف الفاظ میں تمثیل کی تعریف اور اس کی مثال سے وضاحت نیز تعریف میں تسامح اور اسے اختیار کرنے کی وجہ	۳۶۷
تمثیل کی تعریف میں تسامح اور اس کا جواب	۳۶۸
استقراء اور تمثیل کی مشہور تعریف اور اس سے عدول کرنے کی وجہ	۳۶۹
حکم کی علت معلوم کرنے کے طریقے	۳۷۱
دَوران کے لغوی واصطلاحی معنیٰ	۳۷۱
تردید کے لغوی واصطلاحی معنیٰ	۳۷۱
تمثیل کے لیے تین مقدمے ضروری ہیں	۳۷۳
مدار، دائر، طرد وعکس، سبر وتقسیم کے معنی اور وجہِ تسمیہ	۳۷۴
صناعاتِ خمسہ کا بیان	۳۷۵
باعتبار مادہ قیاس کی تقسیم کا بیان	۳۷۶

مضمون	صفحہ نمبر
باعتبار مادّہ قیاس کی قسمیں اور ان کے نام	۲۷۶
قیاسِ برہانی کی تعریف اور مثال نیز وجہ تسمیہ	۲۷۶
باعتبار مادّہ قیاس کی قسمیں، ان کے نام اور دلیلِ حصر	۲۷۸
مغالطہ کی تعریف اور اس کی قسمیں	۲۷۸
قیاسِ برہانی اور دیگر قیاسات کی شرط	۲۷۹
یقین کی تعریف مع فوائد قیود	۲۸۰
جہل مرکب کی وجہِ تسمیہ	۲۸۰
مقدماتِ بدیہیہ کا بدیہی ہونا ضروری ہے یا نہیں؟	۲۸۱
یقینی مقدمات کی قسمیں	۲۸۱
مقدماتِ یقینیہ کی چھ قسموں کی دلیل حصر، ہر ایک کی تعریف اور مثال	۲۸۳
اوّلیات کی تعریف اور مثال	۲۸۴
شاہدات کی تعریف و تقسیم (حسیات ووجدانیات) اور مثالیں	۲۸۵
حواس کی قسمیں اور ان کی تعریفات و امثلہ	۲۸۵
پانچ حواسِ ظاہرہ (قوتِ باصرہ، سامعہ، شامّہ، ذائقہ، لامسہ) کی تعریف	۲۸۶
پانچ حواسِ باطنہ (حس مشترک، خیال، وہم، حافظہ، متصرفہ) کی تعریف	۲۸۶
نقشہ (۲۸) برائے دماغ	۲۸۷
تجربیات وحدسیات کی تعریف اور مثال	۲۸۷
حدس کی تعریف، حدس اور فکر کے درمیان فرق	۲۸۸
متواترات وفطریات کی تعریف اور مثال	۲۸۸
قیاسِ برہانی کی لمّی اور انّی کی طرف تقسیم	۲۸۹
برہانِ لمّی و برہانِ انّی کی تعریف مع مثال	۲۸۹
برہانِ لمی وانی کی تعریفات کی مثال سے وضاحت اور دونوں کی وجہ تسمیہ	۲۹۱
برہانِ لمی کی قسمیں	۲۹۲

مضمون	صفحہ نمبر
ملحوظہ: دلیل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف	۳۹۳
قیاسِ جدلی کا بیان	۳۹۳
قیاسِ جدلی کی تعریف، مثال اور وجہِ تسمیہ	۳۹۳
ملحوظہ: قیاس جدلی کا مقصد	۳۹۴
مشہورات اور مسلمات کی تعریفات مع امثلہ	۳۹۵
ملحوظہ: اتفاقِ رائے کے اسباب	۳۹۵
قیاسِ خطابی کا بیان	۳۹۶
قیاسِ خطابی کی تعریف، مثال اور وجہِ تسمیہ	۳۹۶
ملحوظہ: قیاسِ خطابی کا مقصد	۳۹۶
مقبولات اور مظنونات کی تعریف مع مثال	۳۹۷
اعتراض اور جواب	۳۹۸
قیاسِ شعری کا بیان	۳۹۹
قیاسِ شعری کی تعریف، مثال اور وجہِ تسمیہ	۳۹۹
ملحوظہ: قیاسِ شعری کا مقصد	۳۹۹
مخیلات کی تعریف اور مثال	۴۰۰
کیا قیاسِ شعری میں وزن اور قافیہ ضروری ہے؟	۴۰۰
سجع اور وزن کی تعریف	۴۰۰
قیاسِ سفسطی کا بیان	۴۰۰
قیاسِ سفسطی کی تعریف اور مثال	۴۰۱
ملحوظہ: قیاسِ سفسطی کا مقصد	۴۰۱
قیاسِ سفسطی کی وجہِ تسمیہ	۴۰۲
وہمیات اور مشبہات کی تعریف مع مثال	۴۰۳
ملحوظہ (۱): سفسطہ اور مغالطہ کے درمیان فرق	۴۰۵

مضمون	صفحہ نمبر

صناعاتِ خمسہ کی بحث سے متعلق ایک فائدہ ۴۰۵

کتاب کا خاتمہ اور اس میں بیان کردہ امور ۴۰۸

اجزائے علوم اور ان کی وضاحت ۴۰۹

عوارض کی تعریف اور اس کی قسمیں ۴۰۹

مبادی کی تعریف اور قسمیں ۴۰۹

مقدماتِ بدیہیہ ونظریہ کی تعریف ۴۱۰

مبادی اور مقدمات کی دوسری تعریف اور دونوں اصطلاح کے درمیان فرق ۴۱۲

دوسری اصطلاح کے مطابق مقدمات اور مبادی کے درمیان فرق ۴۱۳

رؤوسِ ثمانیہ اور ان کی وضاحت ۴۱۶

بِسمِ اللّٰہِ الرَّحمٰنِ الرَّحِیمْ

تصدیقات کا بیان

{متن} فَصلٌ فِي التَّصدِيقَات، اَلقَضِيَّةُ: قَولٌ يَحتَمِلُ الصِّدقَ وَالكِذبَ.

ترجمہ: یہ فصل ہے تصدیقات کے بیان میں، قضیہ وہ مرکب ہے جو احتمال رکھتا ہو صدق اور کذب کا۔

ترکیب: "فَصلٌ" موصوف "في التصديقات" ظرفِ مستقر "ثَابِتٌ" کے متعلق ہوکر صفت، موصوف صفت سے مل کر خبر، مبتدا محذوف "هٰذا" کی......۔

قضیہ کی تعریف مع فوائد قیود

تشریح: تصورات کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد مصنفؒ تصدیقات کے بیان کو شروع فرمارہے ہیں، فرمایا: یہ فصل ہے تصدیقات کے بیان میں جس طرح تصورات میں معرِّف سے بحث کی جاتی ہے اِسی طرح تصدیقات میں حجت سے بحث کی جاتی ہے۔ حجت کی تین قسمیں ہیں: قیاس، استقراء، تمثیل، ان میں سب سے اعلیٰ اور اصل قیاس ہے؛ اس لیے اس کو سب سے پہلے بیان کریں گے؛ لیکن چوں کہ قیاس کا سمجھنا موقوف ہے قضایا اور ان کے احکام پر؛ اس لیے سب سے پہلے قضایا کی بحث کو ذکر کیا ہے۔

قضایا جمع ہے قضیہ کی جو قَضٰی یَقضِيْ قَضَاءً سے ماخوذ ہے، جس کے معنیٰ ہیں: حکم لگانا، فیصلہ کرنا، پس قضیہ کے لغوی معنیٰ ہوئے: فیصلہ، حکم۔ اور مناطقہ کی اصطلاح میں قضیہ کی تعریف ہے: "قول يحتمل الصدق و الكذب" یعنی قضیہ وہ مرکب بات اور کلام ہے جو اپنے مفہوم کے اعتبار سے صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو، یعنی: وہ کلام سچا بھی ہوسکتا ہو اور جھوٹا بھی، بہ الفاظِ دیگر: قضیہ وہ مرکب کلام ہے جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہا جاسکے، جیسے: "اَللّٰہُ رَبُّنَا، اَلسَّمَآءُ فَوقَنَا، اَلأَرضُ تَحتَنَا، مُحَمَّدٌ نَبِیُّنَا" یہ سب کے سب ایسے مرکب کلام ہیں جو اپنے مفہوم کے اعتبار سے صدق اور کذب کا احتمال رکھتے ہیں؛ لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو قضیہ کہیں گے۔

فائدہ: اپنے مفہوم کے اعتبار سے صدق اور کذب کا احتمال رکھنے سے مراد یہ ہے کہ وہ قرائنِ خارجیہ سے قطع نظر کرتے ہوئے صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو، جیسے: "اَللّٰہُ رَبُّنَا، اَلسَّمَآءُ فَوقَنَا" یہ قضایا ہیں؛ کیوں کہ یہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے صدق اور کذب کا احتمال رکھتے ہیں، اگرچہ "اَللّٰہُ رَبُّنَا" وحی کے ساتھ مؤیَّد ہونے اور "اَلسَّمَآءُ فَوقَنَا" مشاہدہ کے ساتھ مؤیَّد ہونے کی وجہ سے جھوٹا نہیں ہوسکتا؛ لیکن یہ نفسِ مفہوم اور معنیٰ کے اعتبار سے یعنی قرائنِ خارجیہ سے قطع نظر کرتے ہوئے صدق اور کذب کا

احتمال رکھتے ہیں۔ احتمال کے معنی ہیں: التردّد بين الأمرين (کسی چیز کا دو باتوں کے درمیان متردد ہونا) یعنی یا تو یہ ہو یا یہ۔

فوائد قیود: قضیہ کی تعریف میں "قول" بمعنی: مرکب، جنس ہے، جو اقوالِ تامّہ اور ناقصہ سب کو شامل ہے، "یحتمل الصدق والکذب" فصل ہے، اس سے تمام اقوالِ ناقصہ اور اقوالِ تامہ انشائیہ امر، نہی، استفہام وغیرہ خارج ہوگئے؛ لہٰذا اب تعریف میں صرف مرکباتِ خبریہ رہ گئے۔

{شرح} قَولُهُ: (اَلقَضِيَّةُ قَولٌ) اَلقَولُ فِي عُرفِ هٰذَا الفَنِّ يُقَالُ: لِلمُرَكَّبِ سَوَآءٌ كَانَ مُرَكَّبًا مَعقُولًا أَومَلفُوظًا، فَالتَّعرِيفُ يَشمَلُ القَضِيَّةَ المَعقُولَةَ وَالمَلفُوظَةَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (اَلقَضِيَّةُ قَولٌ) قول: اس فن کی اصطلاح میں کہا جاتا ہے مرکب کو، چاہے وہ مرکبِ عقلی ہو یا مرکبِ لفظی، پس تعریف قضیہ معقولہ اور ملفوظہ کو شامل ہے۔

لفظِ قول کی تحقیق اور مقصدِ شارح، نیز قضیہ معقولہ اور ملفوظہ کی تعریف

تشریح: شارح تہذیب نے اِس قول کے تحت قضیہ کی تعریف میں مذکور لفظ قول کی تحقیق فرما کر اِس بات کو ثابت کیا ہے کہ قضیہ کی تعریف قضیہ معقولہ اور ملفوظہ دونوں کو شامل ہے، فرمایا: اصطلاحِ منطق میں قول مرکب کو کہتے ہیں چاہے مرکب لفظی ہو یعنی اس کا زبان سے تلفظ ہو یا مرکب عقلی ہو یعنی اس کا مفہوم ذہن میں حاصل ہو؛ لہٰذا اب قضیہ کی تعریف: "قول یحتمل الصدق والکذب" کا مطلب یہ ہوگا کہ قضیہ وہ مرکبِ لفظی یا مرکبِ عقلی ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہو، پس اگر وہ یعنی صدق اور کذب کا احتمال رکھنے والا مرکب، لفظی ہے تو اس مرکب کو قضیہ ملفوظہ کہیں گے اور اگر وہ مرکب، عقلی ہے تو اس کو قضیہ معقولہ کہیں گے، جیسے: "زَيدٌ قَائِمٌ" یہ قضیہ ملفوظہ ہے؛ کیوں کہ یہ ایسا مرکبِ لفظی ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے اور اس کا جو مفہوم ذہن میں حاصل ہے وہ قضیہ معقولہ ہے یعنی زید قائم کے مفہوم کا جب عقل میں تصور کریں، تو یہ قضیہ معقولہ ہوتا ہے، پس جب منطق کی اصطلاح میں قول مرکب کو کہتے ہیں اور وہ عام ہے چاہے مرکب لفظی ہو، یا مرکب عقلی، تو قضیہ کی تعریف قضیہ معقولہ اور ملفوظہ دونوں کو شامل ہوگی۔

واضح رہے کہ قول کی اِس تحقیق سے شارح کا مقصد اِس اعتراض کا جواب دینا ہے کہ مصنفؒ کی بیان کردہ تعریف "قول یحتمل الصدق والکذب" اپنے افراد کو جامع نہیں ہے بایں وجہ کہ یہ تعریف قضیہ معقولہ کو شامل نہیں ہے؛ اس لیے کہ قول لفظ کو کہتے ہیں یعنی وہ بات جو انسان کے منہ سے نکلے؛ اس لیے یہ تعریف صرف قضیہ ملفوظہ کو شامل ہوگی۔ شارح نے قول کی یہ تحقیق فرما کر اس اعتراض کا جواب دے دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ قول کے دو معنی ہیں: ایک لغوی اور دوسرے اصطلاحی، لغت میں قول کے معنی لفظ کے آتے ہیں؛ لیکن منطق کی اصطلاح میں قول، مرکب کو کہتے ہیں چاہے وہ مرکب لفظی ہو یا عقلی، قضیہ کی تعریف میں قول اسی اصطلاحی معنی میں استعمال کیا گیا ہے، پس اس طرح یہ تعریف قضیہ معقولہ اور ملفوظہ کو شامل ہے۔ فاندفع الاعتراض والوهم.

{شرح} قَوْلُهُ: (يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ) اَلصِّدْقُ: هُوَالْمُطَابَقَةُ لِلْوَاقِعِ، وَالْكِذْبُ: هُوَاللَّا مُطَابَقَةُ لَهٗ.
وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَايَتَوَقَّفُ مَعْرِفَتُهٗ عَلٰى مَعْرِفَةِ الْخَبَرِ وَالْقَضِيَّةِ فَلَا يَلْزَمُ الدَّوْرُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (يحتمل الصّدق) صدق: وہ واقع کے مطابق ہونا ہے اور کذب وہ واقع کے مطابق نہ ہونا ہے۔
اور یہ معنی اس کا پہچاننا موقوف نہیں ہے خبر اور قضیہ کے پہچاننے پر؛ لہٰذا دَور نہیں لازم آئے گا۔

صدق اور کذب کی تعریف اور قضیے کی تعریف پر وارد شدہ مشہور اعتراض کا جواب

تشریح: اِس قول سے شارح کا مقصد صدق وکذب کی تعریف اور قضیے کی تعریف پر وارد شدہ مشہور اعتراض کا جواب دینا ہے، فرمایا: صدق کے معنی ہیں: واقع کے مطابق ہونا اور کذب کے معنی ہیں: واقع کے مطابق نہ ہونا۔ یعنی صدق کی تعریف ہے: نسبتِ کلامیہ کا نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہونا اور کذب کی تعریف ہے: نسبتِ کلامیہ کا نسبتِ خارجیہ کے مطابق نہ ہونا، جیسے: "زيد قائم في الفناء" (زید صحن میں کھڑا ہے) اس میں قیام کی زید کی طرف ایک نسبت تو وہ ہے جو "زيد قائم" جملے میں ہے، یہ نسبتِ کلامیہ ہے اور ایک نسبت وہ ہے جو خارج میں ہے، یہ نسبتِ خارجیہ ہے، پس اگر خارج میں زید کھڑا ہے، تو اس صورت میں نسبتِ کلامیہ، نسبتِ خارجیہ کے مطابق ہوگی؛ لہٰذا یہ مطابق ہونا صدق ہے اور اگر خارج میں زید کھڑا نہیں ہے، تو نسبتِ کلامیہ، نسبتِ خارجیہ کے مطابق نہیں ہوگی؛ لہٰذا مطابق نہ ہونا کذب ہے۔

اِس کے بعد شارح تہذیب فرماتے ہیں کہ صدق اور کذب کے جو معنی ہم نے بیان کیے ہیں یعنی: "واقع کے مطابق ہونا اور واقع کے مطابق نہ ہونا" اس کا جاننا خبر اور قضیے کے جاننے پر موقوف نہیں ہے؛ لہٰذا دور لازم نہیں آئے گا، اس کے ذریعے شارح قضیے کی تعریف پر وارد ہونے والے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ خبر اور قضیے کی تعریف "قول يحتمل الصدق والكذب" سے کرنا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے دَور لازم آتا ہے اور وہ اِس طرح کہ قضیہ اور خبر کی تعریف میں چوں کہ صدق اور کذب کا ذکر ہے؛ اس لیے ان کا سمجھنا موقوف ہے صدق اور کذب کے سمجھنے پر، پس خبر اور قضیہ موقوف اور صدق اور کذب موقوف علیہ ہوئے اور صدق اور کذب کی تعریف میں خبر کا ذکر ہے بایں طور کہ صدق کی تعریف ہے: وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو اور کذب کی تعریف ہے: وہ خبر جو واقع کے مطابق نہ ہو، اس لیے صدق اور کذب کا سمجھنا موقوف ہے خبر اور قضیے کے سمجھنے پر، پس اس صورت میں صدق اور کذب موقوف اور خبر اور قضیہ موقوف علیہ ہوئے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ خبر اور قضیہ کا سمجھنا موقوف ہے صدق اور کذب کے سمجھنے پر اور صدق وکذب کا سمجھنا موقوف ہے خبر اور قضیے کے سمجھنے پر؛ لہٰذا ایک چیز کا ایک ہی جہت سے موقوف اور موقوف علیہ ہونا لازم آیا اور اسی کا نام دَور ہے اور دَور باطل ہے اور جس چیز کی وجہ سے باطل لازم آئے وہ خود باطل ہوتی ہے؛ اس لیے خبر اور قضیہ کی تعریف باطل ہے۔ شارح نے صدق اور کذب کے یہ معنیٰ بیان فرما کر اس اعتراض کا جواب دے دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ صدق اور کذب کے دو، دو معنی ہیں: صدق کے پہلے معنی ہیں: وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو اور دوسرے معنی ہیں:

نسبت کا واقع کے مطابق ہونا، اسی طرح کذب کے پہلے معنیٰ ہیں: وہ خبر جو واقع کے مطابق نہ ہو اور دوسرے معنیٰ ہیں: نسبت کا واقع کے مطابق نہ ہونا، صدق اور کذب کے پہلے معنیٰ صفتی ہیں اور دوسرے معنیٰ مصدری ہیں، قضیہ کی تعریف میں صدق اور کذب مصدری معنیٰ یعنی نفسِ مطابقت اور عدمِ مطابقت کے معنیٰ میں ہیں اور اس میں خبر کا ذکر نہیں ہے؛ لہٰذا صدق اور کذب کا سمجھنا خبر اور قضیے کے سمجھنے پر موقوف نہیں ہوگا، پس جب ان کا سمجھنا خبر اور قضیے پر موقوف نہیں ہے تو دَور لازم نہیں آئے گا۔

فائدہ: خبر اور قضیہ دونوں مترادف ہیں؛ اس لیے صدق اور کذب کی تعریف میں خبر کا ذکر قضیہ کا ذکر ہوگا۔

{متن} فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِثُبُوْتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ، فَحَمْلِيَّةٌ مُوْجِبَةٌ أَوْ سَالِبَةٌ. وَيُسَمَّى الْمَحْكُوْمُ عَلَيْهِ مَوْضُوْعًا، وَالْمَحْكُوْمُ بِهِ مَحْمُوْلًا، وَالدَّالُّ عَلَى النِّسْبَةِ رَابِطَةً، وَقَدِ اسْتُعِيْرَ لَهَا هُوَ. وَإِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ، وَيُسَمَّى الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مُقَدَّمًا، وَالثَّانِي تَالِيًا.

ترجمہ: پس اگر قضیہ میں حکم ہو ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثابت ہونے یا ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی کا، تو حملیہ ہے جو موجبہ ہے یا سالبہ اور نام رکھا جاتا ہے محکوم علیہ کا موضوع، محکوم بہ کا محمول اور نسبت پر دلالت کرنے والی چیز کا رابطہ اور تحقیق اس کے لیے عاریتاً لے لیا گیا "ھو" کو؛ ورنہ تو شرطیہ ہے اور نام رکھا جاتا ہے پہلے جز کا مقدم اور دوسرے جز کا تالی۔

ترکیب: "فا" برائے تفصیل "إن" حرفِ شرط "کان" فعل ناقص "الحکم" ذوالحال "فیھا" ثابتًا کے متعلق حال، ذوالحال حال سے مل کر "کان" کا اسم، بثبوت شيء الخ جار مجرور متعلق "ثابتًا" کے ہو کر خبر، فعل ناقص اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، "فا" جزائیہ "حملیّة" موصوف "موجبة أو سالبة" صفت، موصوف صفت سے مل کر خبر مبتدائے محذوف "ھي" کی، پھر جزاء، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ مفصلہ ہوا۔

ویسمّی المحکوم علیہ الخ: "واو" حرفِ استیناف یا حرفِ اعتراض "یسمّی" فعل مضارع مجہول "المحکوم علیه" معطوف علیہ "واو" عاطفہ "المحکوم به" معطوف اوّل "واو" عاطفہ "الدّال علی النّسبة" معطوف ثانی، معطوف علیہ دونوں معطوفوں سے مل کر نائب فاعل "موضوعًا" معطوف علیہ "واو" عاطفہ "محمولًا" معطوف اوّل "واو" عاطفہ "رابطةً" معطوف ثانی، معطوف علیہ دونوں معطوفوں سے مل کر مفعول بہ۔ "وقد استعیر لها ھو" "واو" حرفِ استیناف "قد" حرفِ تحقیق "استعیر" فعل مجہول "لھا" جار مجرور متعلق فعل مجہول کے، لفظِ "ھو" نائب فاعل۔ "وإلّا فشرطیّة" "واو" عاطفہ "إلّا أي: إن لا یکن الحکم فیھا بثبوت شيء لشيء أو نفیه عنه" بہ ترکیب سابق شرط "فشرطیّة" بہ ترکیب سابق جزاء......

قضیہ کی اقسامِ اولیہ اور ان کے اجزاء مع تعریفات و امثلہ

تشریح: قضیہ کی تعریف بیان کرنے کے بعد اِس عبارت میں مصنفؒ قضیہ کی اقسامِ اوّلی کو بیان فرما رہے ہیں:

اقسامِ اَوّلی: وہ اقسام ہیں جو پہلی تقسیم کے اعتبار سے حاصل ہوں۔ **اقسامِ ثانوی:** وہ اقسام ہیں جو دوسری تقسیم کے اعتبار سے حاصل ہوں۔

قضیہ کی اقسامِ اَوّلی دو ہیں: حملیہ اور شرطیہ، دلیلِ حصر یہ ہے کہ قضیے میں یا تو ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثبوت یا ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی کا حکم ہوگا یا نہیں، اوّل کا نام حملیہ ہے اور ثانی کا نام شرطیہ ہے، ہر ایک کی تعریف مع مثال اِس طرح ہے:

قضیہ حملیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثبوت ہو یا ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی کی گئی ہو، اگر اس میں ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثبوت ہے، تو حملیہ موجبہ ہے اور اگر ایک چیز کی دوسرے چیز سے نفی کی گئی ہے، تو حملیہ سالبہ ہے، موجبہ کی مثال، جیسے: "زیدٌ قائمٌ" یہ ایسا قضیہ ہے جس میں قیام کو زید کے لیے ثابت کیا گیا ہے؛ لہٰذا "زید قائم" کو قضیہ حملیہ موجبہ کہیں گے۔ سالبہ کی مثال، جیسے: "زید لیس بقائم" یہ ایسا قضیہ ہے جس میں قیام کی زید سے نفی کی گئی ہے؛ لہٰذا اس کو قضیہ حملیہ سالبہ کہیں گے۔

فائدہ: قضیہ حملیہ کی موجبہ اور سالبہ کی طرف یہ تقسیم نسبتِ حکمیہ کے اعتبار سے ہے، پس قضیہ حملیہ موجبہ وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں نسبتِ حکمیہ ایجابی ہو، جیسے: "زید قائم" اس میں "قائم" کی "زید" کی طرف نسبت، ایجابی ہے؛ لہٰذا اس کو قضیہ حملیہ موجبہ کہیں گے، اور قضیہ حملیہ سالبہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں نسبتِ حکمیہ سلبی ہو، جیسے: "زید لیس بقائم" اس میں قائم کی زید کی طرف نسبت سلبی ہے؛ لہٰذا اس کو قضیہ حملیہ سالبہ کہیں گے۔

"ویسمّٰی المحکوم علیه الخ" سے قضیہ حملیہ کے اجزاء اور ان کے ناموں کو بیان کیا ہے، فرمایا: "نام رکھا جاتا ہے محکوم علیہ کا موضوع، محکوم بہ کا محمول اور نسبت پر دلالت کرنے والی چیز کا رابطہ"، مطلب یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کے تین جز ہیں: (۱) محکوم علیہ (۲) محکوم بہ (۳) نسبتِ حکمیہ، محکوم علیہ کو موضوع، محکوم بہ کو محمول اور نسبتِ حکمیہ پر دلالت کرنے والی چیز کو رابطہ کہتے ہیں۔ ہر ایک کی تعریف مع مثال اِس طرح ہے:

موضوع: قضیہ حملیہ کا وہ جز ہے جو محکوم علیہ ہو، یعنی اس پر حکم لگایا گیا ہو، جیسے: "زید قائم" میں زَیْدٌ۔

محمول: قضیہ حملیہ کا وہ جز ہے جو محکوم بہ ہو، یعنی اس کا موضوع پر حکم لگایا گیا ہو، جیسے: "زید قائم" میں قائم۔

رابطہ: وہ چیز ہے جو نسبتِ حکمیہ پر دلالت کرتی ہے، جیسے: "زید هو قائم" میں هو اور نسبتِ حکمیہ: موضوع اور محمول کے درمیان وہ نسبت ہے جس کے ذریعے محمول موضوع سے مرتبط ہوتا ہے۔

وقد استعیر لها هو: اس کا مطلب یہ ہے کہ رابطہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) رابطۂ زمانیہ (۲) رابطۂ غیر زمانیہ۔

رابطۂ زمانیہ کے لیے تو افعالِ ناقصہ کا استعمال ہوتا ہے جیسے: "کان زید قائمًا" میں کان؛ لیکن رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے عربی زبان میں کوئی لفظ نہیں تھا؛ اس لیے مجبور ہو کر رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے "هو، هي" وغیرہ کو مستعار لے لیا اور رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے ان کو استعمال کرنے لگے۔ (باقی تفصیل کے لیے شرح ملاحظہ فرمائیں۔)

قضیہ شرطیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ایک چیز کے لیے ثبوت یا ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی نہ کی گئی ہو؛ بلکہ کوئی اور حکم ہو، یعنی قضیہ شرطیہ: وہ قضیہ ہے جو دو قضیوں سے مرکب ہو اور اس میں ایک قضیے کے مان لینے پر دوسرے قضیے کے ثبوت یا نفی کا حکم ہو یا ان دو قضیوں کے درمیان منافات یا عدمِ منافات کا حکم ہو، جیسے:"إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" (اگر سورج نکلا ہو، تو دن موجود ہوگا) اس قضیے میں ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثبوت یا نفی کا حکم نہیں ہے؛ بلکہ یہ دو قضیوں سے مرکب ہے اور اس میں ایک قضیے کے مان لینے پر دوسرے قضیے کے ثبوت یعنی: طلوعِ شمس کی تقدیر پر وجودِ نہار کا حکم لگایا گیا ہے؛ لہٰذا اس کو قضیہ شرطیہ کہیں گے۔ (باقی صورتوں کی مثالیں شرح میں ملاحظہ فرمائیں)

"وَيُسَمَّى الْجُزْءُ الْأَوَّلُ الخ": اِس کا مطلب یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ کے پہلے جز کو مقدم کہتے ہیں، جیسے: إن كانت الشمس طالعة اور دوسرے جز کو تالی کہتے ہیں جیسے: فالنهار موجود۔

{شرح} قَوْلُهُ: (مَوْضُوعًا) لِأَنَّهُ وُضِعَ وَعُيِّنَ لِيُحْكَمَ عَلَيْهِ.
قَوْلُهُ: "مَحْمُولًا" لِأَنَّهُ أَمْرٌ جُعِلَ مَحْمُولًا لِمَوْضُوعِهِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (موضوعًا) اس لیے کہ اس کو وضع اور متعین کیا گیا ہے اس پر حکم لگائے جانے کے لیے۔
ماتن کا قول: "محمولًا" اس لیے کہ وہ ایسی چیز ہے جس کو اس کے موضوع کے لیے محمول بنایا گیا ہے۔

موضوع اور محمول کی وجہِ تسمیہ

تشریح: قَولُهُ: "مَوْضُوعًا" اس قول کے تحت شارح نے موضوع کی وجہِ تسمیہ بیان کی ہے، فرمایا: محکوم علیہ کا نام موضوع اس لیے رکھا گیا ہے کہ اس کو اس لیے وضع اور متعین کیا گیا ہے کہ اس پر حکم لگایا جائے، مطلب یہ ہے کہ موضوع کے معنی ہیں: "وضع کیا ہوا، متعین کیا ہوا" چوں کہ موضوع کو اس لیے وضع اور متعین کیا گیا ہے کہ اس پر حکم لگایا جائے، پس اس کے حکم کے لیے وضع اور متعین کیے جانے کی وجہ سے اس کا نام موضوع رکھ دیا گیا۔

قولُهُ: "محمولًا" اس قول کے تحت شارح نے محمول کی وجہِ تسمیہ بیان کی ہے، فرمایا: محکوم بہٖ کا نام محمول اِس لیے رکھا گیا ہے کہ وہ ایسا امر ہے جس کو اس کے موضوع کے واسطے محمول بنایا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ محمول کے معنی ہیں: "حمل کیا ہوا، لادا ہوا" چوں کہ محمول کا موضوع پر حمل ہوتا ہے، پس گویا محمول کو موضوع پر لادا جاتا ہے؛ اس لیے محکوم بہٖ کا نام محمول رکھا گیا۔

{شرح} قَولُهُ: (وَالدَّالُّ عَلَى النِّسبَةِ) أَيِ اللَّفظَةُ الْمَذكُورَةُ فِي الْقَضِيَّةِ الْمَلْفُوظَةِ الَّتِي تَدُلُّ عَلَى النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ، تُسَمَّى رَابِطَةً، تَسْمِيَةَ الدَّالِّ بِاسْمِ الْمَدْلُولِ فَإِنَّ الرَّابِطَةَ حَقِيقَةً هِيَ النِّسْبَةُ الْحُكْمِيَّةُ. وَفِي قَوْلِهِ: "وَالدَّالُّ عَلَى النِّسْبَةِ" إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الرَّابِطَةَ أَدَاةٌ لِدَلَالَتِهَا عَلَى النِّسْبَةِ الَّتِي هُوَ مَعْنًى حَرْفِيٌّ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ.

وَاعْلَمْ أَنَّ الرَّابِطَةَ قَدْ تُذْكَرُ فِي الْقَضِيَّةِ وَقَدْ تُحْذَفُ، فَالْقَضِيَّةُ عَلَى الْأَوَّلِ تُسَمّٰى ثُلاثِيَّةً، وَعَلَى الثَّانِيْ ثُنَائِيَّةً.

ترجمہ: ماتن کا قول: (والدّال علی النسبة) یعنی قضیہ ملفوظہ میں ذکر کردہ وہ لفظ جو نسبتِ حکمیہ پر دلالت کرتا ہے، نام رکھا جاتا ہے اُس کا رابطہ، دال کے مدلول کے نام کے ساتھ نام رکھنے کے طور پر؛ کیوں کہ رابطہ حقیقت کے اعتبار سے وہ نسبتِ حکمیہ ہے اور ماتن کا قول: "والدّال علی النسبة" میں اشارہ ہے اِس بات کی طرف کہ رابطہ ادات ہے اس کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس نسبت پر جو کہ معنی حرفی غیر مستقل ہے۔

اور جان لو کہ رابطہ کبھی قضیہ میں ذکر کیا جاتا ہے اور کبھی اسے حذف کر دیا جاتا ہے، پس پہلی تقدیر پر قضیہ کا نام رکھا جاتا ہے ثلاثیہ اور دوسری تقدیر پر ثنائیہ۔

رابطہ کی تعریف کی وضاحت

تشریح: اِس قول کے تحت شارح نے چار باتیں بیان کی ہیں: (۱) مصنفؒ کی بیان کردہ رابطہ کی تعریف کی وضاحت (۲) رابطہ کی وجہِ تسمیہ (۳) رابطہ کا ادات ہونا اور اس کی دلیل (۴) رابطہ کے مذکور اور محذوف ہونے کے اعتبار سے حملیہ کی تقسیم، چاروں کی وضاحت اِس طرح ہے:

پہلی بات کو شارح نے "أي اللّفظة الخ" میں بیان کیا ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ مصنفؒ نے فرمایا کہ نسبت پر دلالت کرنے والی چیز کو رابطہ کہا جاتا ہے، شارح فرماتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ قضیہ ملفوظہ میں مذکور جو لفظ نسبتِ حکمیہ پر دلالت کرتا ہے اُس کو رابطہ کہتے ہیں، جیسے: "زید هو قائم" میں "هو"۔

رابطہ کی وجہِ تسمیہ: "تسمیة الدال باسم المدلول" اس میں رابطے کی وجہِ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ رابطہ کے معنی ہیں: ربط پیدا کرنے والا، جوڑنے والا؛ چوں کہ رابطہ نسبتِ حکمیہ پر دلالت کرتا ہے اور نسبت محمول کو موضوع سے جوڑتی ہے، پس حقیقت میں تو رابطہ نسبتِ حکمیہ ہے؛ لیکن وہ معنوی چیز ہے؛ اس لیے مجازاً اُس پر دلالت کرنے والی چیز کا نام رابطہ رکھ دیا گیا، پس یہ "تسمیة الدال باسم المدلول" کے قبیل سے ہے یعنی جو نام مدلول نسبت حکمیہ کا تھا وہ دال یعنی اس پر دلالت کرنے والے لفظ کا رکھ دیا گیا اور یہ اسبابِ مجاز میں متعارف ہے۔

رابطہ کا ادات ہونا اور اس کی دلیل: "وفي قوله: "والدّال علی النسبة" اِس میں شارح نے رابطہ کے ادات ہونے اور اس کی دلیل کو بیان کیا ہے، فرمایا: ماتن کے قول "والدال علی النسبة" سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ رابطہ ادات ہوتا ہے؛ کیوں کہ رابطہ نسبتِ حکمیہ پر دلالت کرتا ہے اور نسبتِ حکمیہ محکوم علیہ اور محکوم بہ کی محتاج ہونے کی وجہ سے معنی حرفی یعنی غیر مستقل معنی ہوتی ہے اور معنی غیر مستقل پر دلالت کرنے والی چیز ادات کہلاتی ہے؛ اس لیے رابطہ ادات ہوتا ہے۔

باعتبارِ رابطہ قضیہ حملیہ کی تقسیم: واعلم أنّ الرّابطة الخ اس عبارت میں شارح نے قضیہ حملیہ کی رابطہ کے اعتبار سے تقسیم بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ قضیہ حملیہ میں رابطہ کبھی مذکور ہوتا ہے اور کبھی محذوف، پس رابطہ کے مذکور اور محذوف ہونے کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) قضیہ ثلاثیہ (۲) قضیہ ثنائیہ۔

حملیہ ثلاثیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں رابطہ مذکور ہو، جیسے: "زید هو قائم" اس کو ثلاثیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ تین اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے۔

حملیہ ثنائیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں رابطہ مذکور نہ ہو جیسے: "زید قائم" اس کو ثنائیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ دو اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَقَدِ اسْتُعِيْرَ لَهَا هُوَ) اِعْلَمْ أَنَّ الرَّابِطَةَ تَنْقَسِمُ إِلٰى زَمَانِيَّةٍ تَدُلُّ عَلَى اقْتِرَانِ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ بِأَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ وَغَيْرِ زَمَانِيَّةٍ بِخِلَافِ ذٰلِكَ.
وَذَكَرَ الْفَارَابِيُّ أَنَّ الْحِكْمَةَ الْفَلْسَفِيَّةَ لَمَّا نُقِلَتْ مِنَ اللُّغَةِ الْيُوْنَانِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ، وَجَدَ الْقَوْمُ أَنَّ الرَّابِطَةَ الزَّمَانِيَّةَ فِيْ لُغَةِ الْعَرَبِ هِيَ الْأَفْعَالُ النَّاقِصَةُ وَلٰكِنْ لَمْ يَجِدُوْا فِيْ تِلْكَ اللُّغَةِ رَابِطَةً غَيْرَزَمَانِيَّةٍ تَقُوْمُ مَقَامَ هَسْتُ فِي الْفَارِسِيَّةِ وَاِسْتِنْ فِي الْيُوْنَانِيَّةِ، فَاسْتَعَارُوْا لِلرَّابِطَةِ الْغَيْرِ الزَّمَانِيَّةِ لَفْظَةَ "هُوَ وَهِيَ" وَنَحْوَهُمَا مَعَ كَوْنِهِمَا فِي الْأَصْلِ أَسْمَاءً لَا أَدَوَاتٍ، فَهٰذَا مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ: "وَقَدِ اسْتُعِيْرَ لَهَا هُوَ".
وَقَدْ يُذْكَرُ لِلرَّابِطَةِ الْغَيْرِ الزَّمَانِيَّةِ أَسْمَاءٌ مُشْتَقَّةٌ مِنَ الْأَفْعَالِ النَّاقِصَةِ، نَحْوُ: "كَائِنٌ وَمَوْجُوْدٌ" فِيْ قَوْلِنَا: "زَيْدٌ كَائِنٌ قَائِمًا، أَوْ أُمَيْرِسُ مَوْجُوْدٌ شَاعِرًا".

ترجمہ: ماتن کا قول: (وَقَدِ اسْتُعِيْرَ لَهَا هُوَ) جان لیجیے کہ رابطہ منقسم ہوتا ہے زمانیہ کی طرف جو دلالت کرتا ہے نسبتِ حکمیہ کے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مقترن ہونے پر اور غیر زمانیہ کی طرف جو اس کے برخلاف ہے اور فارابی نے بیان کیا ہے کہ فلسفی حکمت جب اس کا یونانی زبان سے عربی زبان میں ترجمہ کیا گیا تو قوم (مترجمین) نے پایا کہ رابطۂ زمانیہ لغتِ عرب میں وہ افعالِ ناقصہ ہیں لیکن انھوں نے اس زبان میں نہیں پایا رابطہ غیر زمانیہ کو جو فارسی زبان میں "ہست" اور یونانی زبان میں "استن" کے قائم مقام ہو جائے؛ لہٰذا انھوں نے عاریتاً لے لیا رابطہ غیر زمانیہ کے لیے لفظ "ھو، ھی" اور ان کے مانند الفاظ کو باوجودیکہ وہ وضع میں اسماء ہوتے ہیں نا کہ ادوات، پس یہی وہ چیز ہے جس کی طرف اشارہ کیا مصنفؒ نے اپنے قول: "وَقَدِ اسْتُعِيْرَ لَهَا هُوَ" سے۔
اور کبھی رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے ذکر کیا جاتا ہے افعالِ ناقصہ سے مشتق ہونے والے اسماء کو، جیسے: "کائن، موجود" ہمارے قول "زید کائن قائمًا" (زید کھڑا ہے) اور "أمیرس موجود شاعرًا" (امیرس شاعر ہے) میں۔

”وقداستعیر لها هو“ سوال مقدر کا جواب ہے

تشریح: ماتن نے ”وقداستعیر لها هو“ سے جس چیز کی طرف اشارہ کیا ہے شارح اس کی توضیح اور تفصیل فرما رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ ماتن نے اپنے قول ”وقداستعیر لها هو“ سے ایک سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، سوالِ مقدر کی وضاحت یہ ہے کہ ”والدّال علی النسبة رابطة“ سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ رابطہ ادات ہوتا ہے (جیسا کہ اوپر دلیل سے اس کو ثابت کیا جا چکا ہے) اس پر اعتراض یہ ہے کہ رابطہ کا ادات اور حرف ہونا نا قابلِ تسلیم ہے کیوں کہ ”زید هو قائم“ میں ھو رابطہ ہے؛ حالاں کہ وہ حرف نہیں ہے؛ بلکہ اسم ہے، مصنفؒ نے وقداستعیر لها هو سے اسی سوال کا جواب دیا ہے، جس کی تفصیل شارح نے اِس طرح کی ہے کہ رابطہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) رابطۂ زمانیہ (۲) رابطۂ غیر زمانیہ۔

رابطۂ زمانیہ: وہ رابطہ ہے جو نسبت حکمیہ کے کسی زمانے کے ساتھ مقترن ہونے پر دلالت کرے۔ اور **رابطۂ غیر زمانیہ:** وہ رابطہ ہے جو نسبت حکمیہ کے کسی زمانے کے ساتھ مقترن ہونے پر دلالت نہ کرے۔ کون سے الفاظ رابطہ زمانیہ کے لیے اور کون سے رابطہ غیر زمانیہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں؟ اس کی تفصیل شارح نے معلّم ثانی ابونصر فارابی کے حوالے سے بیان کی ہے کہ ابونصر فارابی کا بیان ہے کہ جب فلسفہ، یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل کیا گیا تو مترجمین کو عربی زبان میں رابطۂ زمانیہ کے لیے تو افعال ناقصہ وجودیہ یعنی ”کان یکون“ وغیرہ مل گئے؛ لیکن رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے ان کو عربی زبان میں کوئی ایسا لفظ نہیں ملا جو فارسی کے ”ہست“ اور یونانی زبان کے ”استن“ کے قائم مقام ہو جائے؛ اس لیے مناطقہ نے مجبور ہو کر رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے ھو، ھی وغیرہ ضمائر غائبہ کو مستعار لے لیا اور ان کو رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے استعمال کرنے لگے؛ حالاں کہ وہ وضعًا اسم ہیں نہ کہ ادات، پس جواب کا حاصل یہ ہے کہ رابطۂ زمانیہ کے لیے تو افعال ناقصہ کا استعمال ہوتا ہے لیکن رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے عربی زبان میں کوئی حرف موجود نہیں تھا؛ اس لیے مجبوراً ضمائر غائبہ ”ھو، ھی“ وغیرہ کو رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے مستعار لے لیا اور اس کے لیے انھیں استعمال کرنے لگے، پس یہ وضعًا تو اسم ہیں؛ لیکن استعمالاً حرف ہیں۔

افعالِ ناقصہ کے مشتقات رابطۂ غیر زمانیہ ہیں

وقدیذکر الخ اس عبارت میں شارح نے ایک فائدہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ کبھی افعال ناقصہ وجودیہ کے اسمائے مشتقات ”کائن، موجود“ کو رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے ذکر کیا جاتا ہے جیسے: ”زید کائن قائمًا“ میں ”کائن“ اور ”أمیرس موجود شاعرا“ میں ”موجود“ رابطۂ غیر زمانیہ ہیں، اس پر اشکال یہ ہے کہ جب افعال ناقصہ کے مشتقات رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں تو پھر ضمائر غائبہ کو مستعار لینے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب یہ ہے کہ یہ استعمال قلیل ہے اور قلیل کا اعتبار نہیں ہوتا۔

فائدہ: افعال ناقصہ وجودیہ میں چوں کہ زمانہ پر دلالت کا لحاظ ہوتا ہے اس لیے وہ رابطۂ زمانیہ کے لیے مستعمل ہیں اور ان کے اسمائے مشتقات میں دلالت علی الزمان کا لحاظ نہیں ہوتا؛ اس لیے وہ رابطۂ غیر زمانیہ کے لیے مستعمل ہیں۔

{شرح} قَولُهُ: (وَإِلَّا فَشَرطِيَّةٌ) أَيْ: وَإِنْ لَّمْ يَكُنِ الْحُكْمُ بِثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ أَوْنَفِيهِ عَنْهُ، فَالْقَضِيَّةُ شَرْطِيَّةٌ سَوَاءٌ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِثُبُوتِ نِسْبَةٍ عَلٰى تَقْدِيرِ نِسْبَةٍ أُخْرٰى أَوْنَفْيِ ذٰلِكَ الثُّبُوتِ أَوْبِالْمُنَافَاةِ بَيْنَ النِّسْبَتَيْنِ أَوْسَلْبِ تِلْكَ الْمُنَافَاةِ، فَالْأُولٰى: شَرْطِيَّةٌ مُتَّصِلَةٌ، وَالثَّانِيَةُ: شَرْطِيَّةٌ مُنْفَصِلَةٌ.
وَاعْلَمْ أَنَّ حَصْرَ الْقَضِيَّةِ فِي الْحَمْلِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ عَلٰى مَاقَرَّرَهُ الْمُصَنِّفُ عَقْلِيٌّ دَائِرٌ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَأَمَّا حَصْرُ الشَّرْطِيَّةِ فِي الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ، فَاسْتِقْرَائِيٌّ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وَإِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ) یعنی اگر نہ ہو حکم ایک چیز کے دوسری چیز کے لیے ثبوت یا ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی کا، تو قضیہ شرطیہ ہے، برابر ہے کہ اس میں حکم ہو ایک نسبت کے ثبوت کا دوسری نسبت کے مان لینے پر یا اس ثبوت کی نفی کا، یا (حکم ہو) دونوں نسبتوں کے درمیان منافات یا اس منافات کی نفی کا، پس پہلا شرطیہ متصلہ ہے اور دوسرا شرطیہ منفصلہ ہے۔
اور جان لیجیے کہ قضیہ کو حملیہ اور شرطیہ میں منحصر کرنا مصنفؒ کی تقریر کے مطابق عقلی ہے جو دائر ہے نفی اور اثبات کے درمیان اور بہر حال شرطیہ کو متصلہ اور منفصلہ میں منحصر کرنا، تو استقرائی ہے۔

قضیہ شرطیہ کی تعریف کی وضاحت اور اس کی تقسیم

تشریح: اِس قول کے تحت شارح تہذیب نے دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) ''وَإِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ'' کی وضاحت اور شرطیہ کی تقسیم (۲) قضیہ کو حملیہ اور شرطیہ میں اور شرطیہ کو متصلہ اور منفصلہ میں منحصر کرنا حصرِ عقلی ہے یا حصرِ استقرائی؟

پہلی بات یعنی ''وَإِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ'' کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ ''وَإِلَّا فَشَرْطِيَّةٌ'' کا مطلب یہ ہے کہ اگر قضیہ میں ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثبوت یا ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی کا حکم نہ ہو، تو قضیہ شرطیہ ہوتا ہے۔

پس قضیہ شرطیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثبوت یا ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی کا حکم نہ ہو؛ بلکہ کوئی اور حکم ہو اور وہ یہ ہے کہ اس میں یا تو یہ حکم ہو کہ ایک نسبت کے مان لینے پر دوسری نسبت کا ثبوت ہے یا اس کی نفی ہے یا اس میں یہ حکم ہو کہ دونوں نسبتوں کے درمیان منافات یا عدمِ منافات ہے، پہلی صورت میں یعنی ایک نسبت کے مان لینے پر دوسری نسبت کے ثبوت یا نفی کے حکم کی صورت میں قضیہ شرطیہ، متصلہ موجبہ یا سالبہ ہوتا ہے اور دوسری صورت میں یعنی دونوں نسبتوں کے درمیان منافات یا عدمِ منافات کے حکم کی صورت میں قضیہ شرطیہ، منفصلہ موجبہ یا سالبہ ہوتا ہے، حاصلِ کلام یہ ہے کہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) متصلہ (۲) منفصلہ۔

شرطیہ متصلہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں ایک نسبت کے مان لینے پر دوسری نسبت کے ثبوت یا نفی کا حکم ہو، اگر ثبوت کا حکم ہے، تو شرطیہ متصلہ موجبہ ہے اور اگر نفی کا حکم ہے، تو وہ متصلہ سالبہ ہے۔ متصلہ موجبہ کی مثال، جیسے: "**كُلَّما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود**" (جب بھی سورج نکلا ہوا ہوگا تو دن موجود ہوگا) اس قضیے میں طلوعِ شمس کی تقدیر پر وجودِ نہار کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہے؛ لہٰذا اس کو متصلہ موجبہ کہیں گے۔ متصلہ سالبہ کی مثال، جیسے: "**لَيسَ أَلْبَتَّةَ إذا كانت الشمس طالعة، فاللّيل موجود**" (ہرگز ایسا نہیں ہے کہ جب سورج نکلا ہوا ہو، تو رات موجود ہو) اس قضیے میں طلوعِ شمس کی تقدیر پر وجودِ لیل کی نفی کا حکم لگایا گیا ہے، لہٰذا اس کو متصلہ سالبہ کہیں گے۔

شرطیہ منفصلہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں دونوں نسبتوں (مقدم اور تالی) کے درمیان منافات یا منافات کی نفی کا حکم ہو، اگر منافات کا حکم ہو، تو منفصلہ موجبہ ہے اور اگر منافات کی نفی کا حکم ہو، تو منفصلہ سالبہ ہے، موجبہ کی مثال، جیسے: "**العدد إمّا أن يكون زوجًا أو فردًا**" (عدد یا تو جفت ہوگا یا طاق ہوگا) اس قضیے میں عدد کے جفت اور طاق ہونے کے درمیان منافات کا حکم ہے؛ لہٰذا اس کو منفصلہ موجبہ کہیں گے۔ سالبہ کی مثال، جیسے: "**ليس ألبتة إمّا أن يكون زوجًا أو منقسمًا بمتساويين**" اس قضیے میں عدد کے جفت ہونے اور دو برابر حصوں میں منقسم ہونے کے درمیان منافات کی نفی کا حکم ہے یعنی دونوں جمع ہو سکتے ہیں؛ لہٰذا اس کو منفصلہ سالبہ کہیں گے۔

قضیہ کا حملیہ وشرطیہ میں اور شرطیہ کا متصلہ ومنفصلہ میں حصر عقلی ہے یا استقرائی؟

واعلم أن حصر الشرطية الخ: قضیہ کا حملیہ اور شرطیہ میں اور شرطیہ کا متصلہ اور منفصلہ میں حصر کونسا ہے، عقلی یا استقرائی؟ شارح تہذیب اس عبارت میں اس کی تعیین فرما رہے ہیں؛ لیکن اس کو جاننے سے پہلے حصر کے معنی اور اس کی دونوں قسمیں: حصرِ عقلی اور حصرِ استقرائی کی تعریف کو جان لینا ضروری ہے؛ لہٰذا یاد رکھیں: حصر کے معنی ہیں: منحصر کرنا یعنی کسی چیز کی کوئی معین تعداد بیان کرنا، جیسے: قضیے کی حملیہ اور شرطیہ صرف دو قسمیں بیان کرنا، یہ قضیہ کا حملیہ اور شرطیہ میں حصر ہے، حصر کی دو قسمیں ہیں: حصرِ عقلی اور حصرِ استقرائی۔

حصرِ عقلی: وہ حصر ہے جو نفی اور اثبات کے درمیان دائر ہو، جیسے: دلالت کا لفظیہ اور غیر لفظیہ میں منحصر ہونا۔

حصرِ استقرائی: وہ حصر ہے جو نفی اور اثبات کے درمیان دائر نہ ہو بلکہ تتبع اور استقراء کے ذریعے حاصل ہو، جیسے: دلالتِ لفظیہ کا وضعیہ، طبعیہ اور عقلیہ میں منحصر ہونا۔ حصر کی ان دونوں قسموں کے درمیان ایک فرق یہ ہے کہ حصرِ عقلی میں تیسرے احتمال کی عقلاً گنجائش نہیں ہوتی، جبکہ حصرِ استقرائی کی صورت میں عقلاً دوسرے احتمال کی گنجائش ہوتی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ حصرِ عقلی قطعی ہوتا ہے اور حصرِ استقرائی ظنی ہوتا ہے۔ (معجم التعريفات للجرجاني: ٧٨)

اس تمہید کے بعد عرض ہے کہ قضیہ کو حملیہ اور شرطیہ میں منحصر کرنا مصنفؒ کے بیان کے مطابق حصرِ عقلی ہے؛ کیوں کہ یہ نفی اور

اثبات کے درمیان دائر ہے اور شرطیہ کو متصلہ اور منفصلہ میں منحصر کرنا حصرِ استقرائی ہے؛ کیوں کہ یہ نفی اور اثبات کے درمیان دائر نہیں ہے، پس اس میں عقلاً تیسرے احتمال کی گنجائش ہے یعنی ممکن ہے کہ کوئی قضیہ ایسا ہو جس میں نہ اتصال کا حکم ہو اور نہ انفصال کا؛ بلکہ کوئی دوسرا حکم ہو اگر چہ استقراء کے بعد متصلہ اور منفصلہ کے علاوہ کوئی اور قضیہ نہیں ملا۔

ملحوظہ: حصرِ عقلی اور حصرِ استقرائی کی وجہِ تسمیہ

حصرِ عقلی کی صورت میں چوں کہ عقل دوسرے احتمال کو ناجائز قرار دیتی ہے یا اس میں عقل محض مفہوم کا لحاظ کرتے ہی حصر کا یقین کر لیتی ہے؛ اس لیے عقل کی طرف نسبت کرتے ہوئے اِس کو حصرِ عقلی کہتے ہیں اور حصرِ استقرائی کی صورت میں حصر چوں کہ تتبع اور جستجو کے ذریعے حاصل ہوتا ہے؛ اس لیے اس کو استقرائی کہتے ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: (مُقَدَّمًا) لِتَقَدُّمِهِ فِي الذِّكْرِ.
قَوْلُهُ: "تَالِيًا" لِتُلُوِّهِ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (مقدمًا) اس کے ذکر میں مقدم ہونے کی وجہ سے۔ ماتن کا قول: "تالیًا" اس کے پہلے جز کے پیچھے آنے کی وجہ سے۔

مقدم اور تالی کی وجہِ تسمیہ

تشریح: شارح تہذیب نے اِس عبارت میں مقدم اور تالی کی وجہِ تسمیہ بیان کی ہے، فرمایا: شرطیہ کے پہلے جز کا نام "مقدم" اس لیے رکھا گیا کہ مقدّم بابِ تفعیل سے اسمِ مفعول ہے جس کے معنی ہیں: آگے کیا ہوا؛ چوں کہ یہ ذکر میں تالی سے آگے اور پہلے ہوتا ہے اس لیے مقدم کو مقدم کہتے ہیں اور "تالی" تَلا یَتلُو تُلُوًّا سے اسمِ فاعل ہے، تُلُوًّا کے معنی ہیں: پیچھے متصلاً آنا؛ لہٰذا تالی کے معنی ہوئے: پیچھے متصلاً آنے والا؛ چوں کہ دوسرا جز مقدم کے فوراً بعد واقع ہوتا ہے؛ اس لیے اس کو تالی کہتے ہیں۔

باعتبار موضوع قضیہ حملیہ کی تقسیم

{متن} وَالْمَوْضُوعُ إِنْ كَانَ شَخْصًا مُعَيَّنًا، سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ شَخْصِيَّةً وَمَخْصُوصَةً، وَإِنْ كَانَ نَفْسَ الْحَقِيقَةِ، فَطَبْعِيَّةً وَإِلَّا فَإِنْ بُيِّنَ كَمِّيَّةُ أَفْرَادِهِ كُلًّا أَوْبَعْضًا، فَمَحْصُورَةٌ كُلِّيَّةٌ أَوْجُزْئِيَّةٌ، وَمَابِهِ الْبَيَانُ سُوْرٌ وَإِلَّا فَمُهْمَلَةٌ.

ترجمہ: اور موضوع اگر شخص معین ہو، تو نام رکھا جائے گا قضیہ کا شخصیہ اور مخصوصہ اور اگر وہ نفس حقیقت ہو، تو نام رکھا جائے گا اس کا طبعیہ؛ ورنہ تو اگر بیان کیا جائے اس کے افراد کی مقدار کو کلی طور پر یا بعضی طور پر تو نام رکھا جائے گا اس کا محصورہ کلیہ یا جزئیہ اور وہ لفظ جس کے ذریعے (افراد کی مقدار کا) بیان ہو، سور ہے؛ ورنہ تو نام رکھا جائے گا مہملہ۔

ترکیب: "واو" عاطفہ یا استینافیہ "الموضوع" مبتداء "إن" حرفِ شرط "کان" فعل ناقص اس میں "ھو" ضمیر مستتر راجع بسوئے مبتداء، اسم "شخصا معیّنا" خبر، جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر شرط، "سمّیت القضیّة شخصیّة ومخصوصة" جزاء، جملہ شرطیہ ہوکر معطوف علیہ، "واو" عاطفہ "إن کان نفس الحقیقة" بہ ترکیبِ سابق جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر شرط، "فا" جزائیہ "طبعیّة" مفعول بہ فعل محذوف "تسمّی" کا، جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر جزا، جملہ شرطیہ ہوکر معطوف علیہ معطوف "واو" عاطفہ "إلاّ أي: ان لایکن نفس الحقیقة" شرط "فا" جزائیہ "إن" حرفِ شرط "بُیّن" فعل مجہول "کمّیّة أفراده" نائب فاعل، "کلّا أو بعضًا" مفعولِ مطلق بہ تقدیر موصوف "أي تَبْیِیْنًا کُلّا أو بَعْضًا" جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر شرط "فا" جزائیہ "محصورة" موصوف "کلّیة أو جزئیة" صفت، موصوف صفت سے مل کر مفعول بہ فعل محذوف "تسمّٰی" کا، جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر جزاء، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ ہوکر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "إلّا" أي: ان لایُبیّن کمّیّة أفراده" بہ ترکیب سابق شرط "فمهملة" بہ ترکیب سابق جزاء، جملہ شرطیہ ہوکر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر جزاء ہوئی "الّا" کی، شرط، جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ ہوکر معطوف "وإن کان نفس الحقیقة.....الخ" کا، معطوف علیہ معطوف سے مل کر معطوف ہوا ماقبل کا، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ یا معطوفہ ہوا۔

"وما به البیان سور" "واو" حرفِ استیناف "ما" موصولہ یا موصوفہ "به" ظرفِ مستقر خبر مقدم "البیان" مبتدائے موخر، مبتدائے موخر، خبر مقدم سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ صلہ یا صفت، موصول اپنے صلہ یا موصوف اپنی صفت سے مل کر مبتدا، "سور" خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

باعتبار حالتِ موضوع قضیہ حملیہ کی تقسیم، دلیلِ حصر اور قضیہ حملیہ کی کل تقسیمات

تشریح: اِس عبارت میں مصنفؒ موضوع کی حالت کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی تقسیم فرمارہے ہیں، اس کو جاننے سے پہلے یہ بات جان لینی چاہیے کہ قضیہ حملیہ کی چھ تقسیمیں ہیں اور ہر تقسیم کے تحت متعدد قسمیں ہیں: (۱) پہلی تقسیم ہے نسبتِ حکمیہ کی حالت کے اعتبار سے (۲) دوسری تقسیم ہے رابطہ کے مذکور ہونے، نہ ہونے کے اعتبار سے (۳) تیسری تقسیم ہے موضوع کی حالت کے اعتبار سے (۴) چوتھی تقسیم ہے وجودِ موضوع کے اعتبار سے (۵) پانچویں تقسیم ہے حرفِ نفی کے قضیہ کا جز ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے (۶) چھٹی تقسیم ہے جہت کے مذکور ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے۔

اِن میں سے پہلی دو تقسیموں کو بیان کیا جاچکا ہے، اب اِس عبارت میں مصنفؒ موضوع کی حالت کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی تقسیم بیان فرمارہے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کی موضوع کی حالت کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں: (۱) شخصیہ (۲) طبعیہ (۳) محصورہ (۴) مہملہ، شخصیہ کا دوسرا نام مخصوصہ اور محصورہ کا دوسرا نام مُسَوَّرہ ہے۔

دلیلِ حصر: اِن چاروں کی دلیلِ حصر یہ ہے کہ حملیہ کا موضوع یا تو کلی ہوگا یا جزئی، اگر جزئی ہے، تو شخصیہ ہے اور اگر کلی ہے

تو دوصورتیں ہیں: یا تو حکم کلی کے افراد پر ہوگا یا کلی کے نفسِ مفہوم پر، اگر حکم کلی کے نفسِ مفہوم پر ہے، تو طبعیہ ہے اور اگر حکم افراد پر ہے، تو دوصورتیں ہیں: یا تو افراد کی مقدار کو بیان کیا گیا ہوگا یا نہیں، اگر بیان کیا گیا ہے، تو محصورہ ہے اور اگر بیان نہیں کیا گیا ہے، تو مہملہ ہے۔

ہرایک کی تعریف مع مثال اس طرح ہے:

شخصیہ رمخصوصہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع شخص معین یعنی: جزئی حقیقی ہو، جیسے: "زید قائم" اِس مثال میں زید موضوع جزئی حقیقی ہے؛ لہٰذا اس کو شخصیہ کہیں گے۔

طبعیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم کلی کی نفس طبیعت یعنی مفہوم پر ہو، جیسے: "الإنسان نوع، الحیوان جنس" ان دونوں مثالوں میں انسان اور حیوان موضوع کلی ہیں اور حکم ان کی ماہیت یعنی مفہوم پر ہے افراد پر نہیں ہے، لہٰذا ان کو طبعیہ کہیں گے۔

محصورہ رمسورہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم کلی کے افراد پر ہو اور افراد کی مقدار کو کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے بیان بھی کیا گیا ہو، یعنی: یہ بیان کیا گیا ہو کہ حکم موضوع کے تمام افراد پر ہے یا بعض افراد پر، اگر حکم تمام افراد پر ہے، تو محصورہ کلیہ ہے اور اگر بعض افراد پر ہے، تو وہ محصورہ جزئیہ ہے، جیسے: "کل إنسان حیوان" اور "بعض الحیوان إنسان" پہلی مثال میں انسان دوسری مثال میں حیوان موضوع کلی ہیں اور حکم ان کے افراد پر ہے اور پہلی مثال میں افراد کی مقدار کو کلیت کے اعتبار سے اور دوسری مثال میں بعضیت کے اعتبار سے بیان بھی کیا گیا ہے؛ لہٰذا ان دونوں قضیوں کو محصورہ اور مسورہ کہیں گے، پہلی مثال میں حکم چوں کہ موضوع کے تمام افراد پر ہے؛ اس لیے وہ محصورہ کلیہ ہے اور دوسری مثال میں حکم بعض افراد پر ہے اس لیے وہ محصورہ جزئیہ ہے۔

محصورہ کی قسمیں مع تعریفات وامثلہ:

محصورہ کی تعریف سے معلوم ہوا کہ محصورہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) محصورہ کلیہ (۲) محصورہ جزئیہ، (كُلًّا أَوْ بَعْضًا) سے اسی طرف اشارہ ہے۔ محصورہ کلیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں محمول کا موضوع کے تمام افراد پر حکم لگایا جائے۔ اور محصورہ جزئیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں محمول کا موضوع کے بعض افراد پر حکم لگایا جائے۔ پھر کلیہ اور جزئیہ میں سے ہرایک کی دو دو قسمیں ہیں: موجبہ اور سالبہ، پس اس طرح محصورہ کی کل چار قسمیں ہوئیں: (۱) محصورہ موجبہ کلّیہ (۲) محصورہ موجبہ جزئیہ (۳) محصورہ سالبہ کلّیہ (۴) محصورہ سالبہ جزئیہ۔ ان کو محصورات اربعہ کہتے ہیں۔ ہرایک کی تعریف مع مثال اس طرح کریں گے:

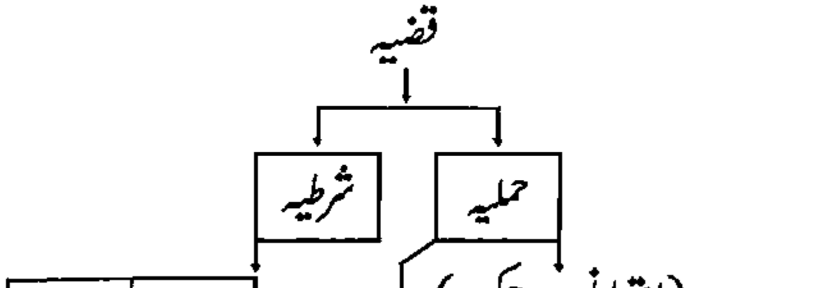
محصورہ موجبہ کلّیہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کو موضوع کے ہر ہر فرد کے لیے ثابت کیا گیا ہو، جیسے: کلّ إنسان حیوان۔ **محصورہ موجبہ جزئیہ:** وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کو موضوع کے بعض افراد کے لیے ثابت کیا گیا ہو، جیسے: بعض

الحیوان إنسان۔ **محصورہ سالبہ کلّیہ**: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کی موضوع کے تمام افراد سے نفی کی گئی ہو، جیسے: لاشيء من الإنسان بحجر ۔ **محصورہ سالبہ جزئیہ**: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں محمول کی موضوع کے بعض افراد سے نفی کی گئی ہو، جیسے: بعض الحیوان لیس بإنسان۔

سور کی تعریف: "وما به البیان سور" اس عبارت میں مصنف ؒ نے سور کی تعریف کی ہے، فرمایا: وہ لفظ جس کے ذریعے موضوع کے افراد کی مقدار کو بیان کیا جائے، اسے سور کہتے ہیں، جیسے: کلّ إنسان حیوان میں کل اور لاشيء من الإنسان بحجر میں لاشيء۔ (باقی تفصیل شرح میں آرہی ہے)

مہملہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع کلی ہو اور حکم کلی کے افراد پر ہو لیکن افراد کی مقدار کو بیان نہ کیا گیا ہو جیسے: "الإنسان حیوان" (جبکہ الف لام، استغراقی نہ ہو) اس میں انسان موضوع کلی ہے اور حکم اس کے افراد پر ہے؛ لیکن افراد کی مقدار کو بیان نہیں کیا گیا؛ لہٰذا اس کو مہملہ کہیں گے۔

نقشہ (۱) در اقسامِ قضیہ وقضیہ حملیہ باعتبار نسبت حکمیہ وحالتِ موضوع



{شرح} قَوْلُهُ: (وَالْمَوْضُوْعُ) هٰذَا تَقْسِيْمٌ لِلْقَضِيَّةِ الْحَمْلِيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمَوْضُوْعِ، وَلِذَا لُوْحِظَ فِيْ تَسْمِيَةِ الْأَقْسَامِ حَالُ الْمَوْضُوْعِ: فَيُسَمّٰى مَامَوْضُوْعُهٗ شَخْصٌ، شَخْصِيَّةً وَعَلٰى هٰذَا الْقِيَاسُ.
وَمُحَصَّلُ التَّقْسِيْمِ أَنَّ الْمَوْضُوْعَ إِمَّا جُزْئِيٌّ حَقِيْقِيٌّ، كَقَوْلِنَا: "هٰذَا إِنْسَانٌ"، أَوْ كُلِّيٌّ، وَعَلَى الثَّانِيْ: فَإِمَّا أَنْ يَكُوْنَ الْحُكْمُ عَلٰى نَفْسِ حَقِيْقَةِ هٰذَا الْكُلِّيِّ وَطَبِيْعَتِهٖ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ، أَوْعَلٰى أَفْرَادِهٖ،

وَعَلى الثَّانِي: فَإِمَّا أَنْ يُبَيَّنَ كَمِّيَّةُ أَفْرَادِ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ بِأَنْ يُبَيَّنَ أَنَّ الْحُكْمَ عَلى كُلِّهَا أَوْعَلى بَعْضِهَا أَوْلَايُبَيَّنَ ذٰلِكَ بَلْ يُهْمَلَ فَالْأَوَّلُ شَخْصِيَّةٌ، وَالثَّانِي طَبْعِيَّةٌ، والثَّالِثُ مَحْصُوْرَةٌ، وَالرَّابِعُ مُهْمَلَةٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (والموضوع) یہ قضیہ حملیہ کی تقسیم ہے موضوع کے اعتبار سے اور اسی وجہ سے لحاظ کیا گیا ہے اقسام کے نام رکھنے میں موضوع کی حالت کا، پس نام رکھا جاتا ہے اس قضیہ کا جس کا موضوع شخص (جزئی) ہے، شخصیہ اور اسی پر (باقی اقسام کو) قیاس کرنا ہے۔ اور تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ موضوع یا تو جزئی حقیقی ہوگا، جیسے: ہمارا قول: "هٰذا إنسان" یا کلی ہوگا اور دوسری صورت پر، پس یا تو یہ کہ حکم اس کلی کی عین حقیقت اور اس کی طبیعت من حیث هي هي پر ہوگا، یا اس کے افراد پر ہوگا اور دوسری صورت پر پس یا تو محکوم علیہ کے افراد کی مقدار کو بیان کیا جائے گا بایں طور کہ یہ بیان کیا جائے کہ حکم تمام افراد پر ہے یا بعض افراد پر یا اس کو بیان نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے چھوڑ دیا جائے گا، پس پہلا شخصیہ ہے، دوسرا طبعیہ ہے، تیسرا محصورہ ہے اور چوتھا مہملہ ہے۔

باعتبار موضوع قضیہ حملیہ کی تقسیم کی وضاحت، اقسام کی وجہِ تسمیہ

تشریح: شارح تہذیب ماتن کی عبارت: "والموضوع الخ" کی وضاحت فرمارہے ہیں فرمایا: یہ قضیہ حملیہ کی تقسیم موضوع کے اعتبار سے اور اسی وجہ سے (یعنی اس تقسیم کے موضوع کے اعتبار سے ہونے کی وجہ سے) اس تقسیم کے تحت پائی جانے والی قسموں کا نام رکھنے میں موضوع کی حالت کا اعتبار کیا گیا ہے: چناں چہ جس قضیے کا موضوع شخصِ معین یعنی جزئی حقیقی ہو، تو اس کا نام قضیہ شخصیہ رکھا جاتا ہے، اسی پر باقی قسموں کو قیاس کریں گے، یعنی جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اس کی نفسِ طبیعت یعنی نفسِ ماہیت پر ہو، تو اس کو طبعیہ کہیں گے، اور جس کا موضوع کلی ہو اور حکم اس کے افراد پر ہو، پس اگر افراد کی مقدار کو بیان کیا گیا ہو، تو اس کو محصورہ کہیں گے اور اگر افراد کی مقدار کو بیان نہ کیا گیا ہو، تو اسے مہملہ کہیں گے۔

ومحصل التقسيم سے شارح نے اس تقسیم کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے چاروں قسموں کی دلیل حصر کو بیان کیا ہے (جس کی تفصیل متن کی تشریح کے تحت گزر چکی ہے) اس کے علاوہ یہاں چند باتیں اور قابلِ توجہ ہیں:

(۱) شارح نے شخصیہ کی مثال "زيد قائم" کے ذریعے نہ دے کر هٰذا إنسان کے ذریعے دی ہے۔ یعنی مثال میں موضوع علم لے کر نہیں آئے بلکہ اسم اشارہ لے کر آئے ہیں اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ قضیہ شخصیہ میں جو موضوع جزئی حقیقی ہوتا ہے اس کا جزئی ہونا عام ہے چاہے وہ اصل وضع کے اعتبار سے جزئی حقیقی ہو، جیسے: "علم" یا استعمال کے اعتبار سے جزئی حقیقی ہو، جیسے: "اسم اشارہ اور ضمیر" یہ مصنف علیہ الرحمہ کے خیال کے مطابق وضع کے اعتبار سے تو کلی ہیں؛ لیکن استعمال کے اعتبار سے جزئی ہیں۔

(۲) قَوْلُهٗ: "طبيعته من حيث هي هي" اس میں دونوں "هي" ضمیر کا مرجع "طبيعة" ہے جس کا ترجمہ ہے: حکم

کلی کی طبیعت پر ہوگا اس حیثیت سے کہ وہ (طبیعت) طبیعت ہے یعنی اس میں حقیقت کے علاوہ کسی اور چیز کا لحاظ نہیں ہے؛ لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ حکم کلی کی نفس طبیعت یعنی صرف ماہیت اور مفہوم پر ہو، افراد پر نہ ہو۔

(۳) چاروں کی وجہِ تسمیہ: قضیہ شخصیہ کا نام شخصیہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس کا موضوع شخص معین ہوتا ہے اور مخصوصہ اس وجہ سے ہے کہ اس کا موضوع خاص ہوتا ہے۔ **طبعیہ** کو طبعیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں حکم صرف طبیعت یعنی ماہیت پر ہوتا ہے۔ **محصورہ** کو محصورہ اس لیے کہتے ہیں کہ محصورہ کے معنی ہیں: ''احاطہ کیا ہوا'' چوں کہ اس میں افراد کا احاطہ کرلیا جاتا ہے اور اس کا دوسرا نام مسوّرہ اس لیے ہے کہ اس میں سور کا ذکر ہوتا ہے اور **مہملہ** کو مہملہ اس لیے کہتے ہیں کہ، یہ ''اہمال'' سے مشتق ہے، اہمال کے معنی ہیں: چھوڑنا چوں کہ اس میں افراد کی مقدار کو چھوڑ دیا جاتا ہے اس لیے اس کو مہملہ کہتے ہیں۔

{شرح} ثُمَّ الْمَحْصُورَةُ إِنْ بُيِّنَ فِيهَا أَنَّ الْحُكْمَ عَلٰى كُلِّ أَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ، فَكُلِّيَّةٌ وَإِنْ بُيِّنَ أَنَّ الْحُكْمَ عَلٰى بَعْضِ أَفْرَادِهٖ، فَجُزْئِيَّةٌ، وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِمَّا مُوجِبَةٌ أَوْسَالِبَةٌ.

ترجمہ: پھر محصورہ اگر اس میں یہ بیان کیا جائے کہ حکم موضوع کے تمام افراد پر ہے، تو کلیہ ہے اور اگر یہ بیان کیا جائے کہ حکم موضوع کے بعض افراد پر ہے، تو جزئیہ ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو موجبہ ہے یا سالبہ۔

محصوراتِ اربعہ کی وضاحت

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب مصنف کی بیان کردہ محصورہ کی دوقسموں: کلیہ اور جزئیہ کی وضاحت فرمارہے ہیں فرمایا: محصورہ میں یا تو یہ بیان کیا گیا ہوگا کہ حکم موضوع کے ہر ہر فرد پر ہے یا یہ بیان کیا گیا ہوگا کہ حکم موضوع کے بعض افراد پر ہے اوّل کا نام کلیہ اور ثانی کا نام جزئیہ ہے پھر ان میں سے ہر ایک یا تو موجبہ ہوگا یا سالبہ، پس اس طرح قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہوئیں: موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ، ان کو محصورات اربعہ کہتے ہیں۔ (چاروں کی تعریف مع امثلہ متن کی تشریح میں ملاحظہ فرمائیں)

{شرح} وَلَابُدَّ فِي كُلٍّ مِّنْ تِلْكَ الْمَحْصُورَاتِ الْأَرْبَعِ مِنْ أَمْرٍ يُبَيِّنُ كَمِّيَّةَ أَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ، يُسَمّٰى ذٰلِكَ الْأَمْرُ بِالسُّوْرِ، أُخِذَ مِنْ سُوْرِ الْبَلَدِ؛ إِذْ كَمَا أَنَّ سُوْرَ الْبَلَدِ مُحِيطٌ بِهٖ، كَذٰلِكَ هٰذَا الْأَمْرُ مُحِيطٌ بِمَا حُكِمَ عَلَيْهِ مِنْ أَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ.
فَسُوْرُ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ: هُوَ "كُلٌّ وَلَامُ الاِسْتِغْرَاقِ" وَمَا يُفِيدُ مَعْنَاهُمَا مِنْ أَيِّ لُغَةٍ كَانَتْ. وَسُوْرُ الْمُوجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ: "بَعْضٌ وَوَاحِدٌ" وَمَا يُفِيدُ مَعْنَاهُمَا. وَسُوْرُ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ: "لَاشَيْءَ وَلَاوَاحِدَ" وَنَظَائِرُهُمَا. وَسُوْرُ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ: هُوَ "لَيْسَ بَعْضُ وَبَعْضُ لَيْسَ وَلَيْسَ كُلُّ" وَمَا يُرَادِفُهَا.

ترجمہ: اور ضروری ہے ان چاروں محصورہ قضیوں میں سے ہر ایک میں ایک ایسی چیز جو موضوع کے افراد کی مقدار کو بیان

کرتی ہو، نام رکھا جاتا ہے اس چیز کا ''سور''، یہ ماخوذ ہے سور البلد سے کیوں کہ جیسا کہ سورِ بلد (شہر پناہ) شہر کا احاطہ کرلیتی ہے، اسی طرح یہ چیز موضوع کے ان افراد کا احاطہ کرلیتی ہے جن پر حکم لگایا گیا ہے۔
پس موجبہ کلیہ کا سور وہ: ''کل'' ''لام استغراق'' اور وہ چیز ہے جو ان دونوں کے معنی کا فائدہ دے، جس زبان سے بھی ہو۔ اور موجبہ جزئیہ کا سور: ''بعض، واحد'' اور وہ چیز ہے جو ان دونوں کے معنی کا فائدہ دے۔ سالبہ کلیہ کا سور: ''لاشيء، لا واحد'' اور ان دونوں کی نظیر ہیں۔ اور سالبہ جزئیہ کا سور: وہ ''لیس بعض، بعض لیس اور لیس کلّ'' اور وہ الفاظ ہیں جو ان کے ہم معنی ہیں۔

سور کی تعریف، وجہِ تسمیہ اور محصورات اربعہ کے سور

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب نے ماتن علیہ الرحمہ کی عبارت ''وما به البيان سور'' کی تشریح کرتے ہوئے سور کی تعریف، اس کی وجہِ تسمیہ اور محصورات اربعہ کے سوروں کو بیان کیا ہے، فرمایا: ان محصورات اربعہ میں سے ہر ایک میں ایک ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو موضوع کے افراد کی مقدار کو بیان کرے، اصطلاح مناطقہ میں اس کو سور کہا جاتا ہے۔
أخذ من سور البلد سے سور کی وجہِ تسمیہ کو بیان کیا ہے، جس کی وضاحت یہ کہ ''سور'' سور البلد سے ماخوذ ہے سور البلد کے معنی ہیں: شہر پناہ یعنی وہ دیوار جو شہر کے چاروں طرف شہر کی حفاظت کے لیے بنائی جاتی ہے، پس سور کو سور اس لیے کہتے ہیں جیسے وہ دیوار شہر اور اس کے مکانات کا احاطہ کرلیتی ہے، اسی طرح جس لفظ کے ذریعے موضوع کے افراد کی مقدار کو بیان کیا جاتا ہے، وہ موضوع کے افراد کا احاطہ کرلیتا ہے؛ اس لیے اس کو سور کہتے ہیں۔
سور کی تعریف اور وجہِ تسمیہ معلوم ہوجانے کے بعد محصورات اربعہ کے سوروں کی تفصیل یہ ہے کہ **موجبہ کلیہ کا سور** ''کل، لام استغراق'' اور وہ الفاظ ہیں جو ان کے ہم معنی ہیں خواہ کسی بھی زبان کے ہوں، جیسے اردو اور فارسی میں: ''ہر'' اسی طرح لفظ ''ہمہ'' فارسی میں موجبہ کلیہ کا سور ہے، کل کی مثال، جیسے: ''كل إنسان حيوان'' لام استغراق کی مثال، جیسے: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ﴾ (بیشک تمام انسان خسارے میں ہیں)
فائدہ: واضح رہے کہ کل کی دو قسمیں ہیں: (۱) کل اُفرادی (۲) کل مجموعی۔
کلّ اُفرادی: وہ کل ہے جس کے ذریعے اس کے مدخول کا ہر ہر فرد مراد ہو، جیسے: ''كُلُّ إنسان حيوان'' میں کل کے ذریعے اس کے مدخول انسان کا ہر ہر فرد مراد ہے یعنی انسان کا ہر ہر فرد جاندار ہے؛ لہٰذا اس کو کلّ اُفرادی کہیں گے۔
کل مجموعی: وہ کل ہے جس کے ذریعے اس کے مدخول کا مجموعہ مراد ہو، جیسے: ''كُلُّ إنسان لا يُشْبِعُه هٰذا الرغيف'' میں کل کے ذریعے اس کے مدخول انسان کا مجموعہ مراد ہے کیوں کہ اس کے معنی ہیں: مجموعۂ انسان کا یہ روٹی پیٹ نہیں بھرتی؛ لہٰذا اس کو کل مجموعی کہیں گے۔

موجبہ کلیہ کا سور کلّ اُفرادی ہوتا ہے نہ کہ کل مجموعی، اس لیے یہاں کل سے کل اُفرادی مراد ہے۔

موجبہ جزئیہ کا سور عربی زبان میں دو لفظ ہیں: بَعض اور وَاحِد، بَعض کی مثال، جیسے: "بعض الحیوان إنسان" واحد کی مثال، جیسے: واحد من الحیوان إنسان" (بعض جاندار انسان ہیں) اور ان دو لفظوں کے علاوہ موجبہ جزئیہ کا سور وہ چیز بھی ہوتی ہے جو ان کے مفہوم پر دلالت کرے، جیسے: نکرہ کا اثبات میں واقع ہونا، مثلاً: "جاء ني إنسان، في الدار رجل"۔

فائدہ: واضح رہے کہ لفظ "بعض" موجبہ جزئیہ کا سور اس وقت ہوتا ہے جبکہ اس کے ذریعے اس کے مدخول کے بعض افراد مراد ہوں، جیسے: مثال مذکور "بعض الحیوان إنسان" میں حیوان کے بعض افراد مراد ہیں؛ لیکن اگر بعض کے ذریعے اس کے مدخول کے بعض افراد مراد نہ ہوں بلکہ بعض اجزاء مراد ہوں تو پھر وہ موجبہ جزئیہ کا سور نہیں بنے گا، جیسے: "بعض الزنجيّ أسود" اس کے معنی ہیں: "جزء الزنجيّ أسود" اور اس صورت میں یہ قضیہ مہملہ ہوگا۔

سالبہ کلیہ کا سور: لاشيء، لاواحد اور ان جیسی چیزیں ہیں، جیسے: نکرہ کا نفی کے تحت واقع ہونا، لاشيء کی مثال، جیسے: "لاشيء من الإنسان بحجر" لاواحد کی مثال، جیسے: "لا واحد من الزنجي بأبیض" نکرہ تحت النفی کی مثال، جیسے: "مامن ماء الّا وھو رطب، لامن رجل في الدار"۔

اور سالبہ جزئیہ کے عربی زبان میں تین سور ہیں: "لیس بعض، بعض لیس، لیس کلّ" سب کی مثال، جیسے: "لیس بعض الحیوان بإنسان، بعض الحیوان لیس بإنسان، لیس کل حیوانٍ إنسانًا" ان کے علاوہ جو الفاظ ان کے ہم معنی ہیں وہ سالبہ جزئیہ کے سُور ہوں گے، چاہے وہ کسی بھی زبان کے ہوں جیسے: اردو میں "بعض نہیں، ہر ایک نہیں"، مثلاً: ہر ایک جاندار انسان نہیں ہے۔

ملحوظے

ملحوظہ (۱): کل کلی اور کل مجموعی پر مشتمل قضیہ کونسا ہوتا ہے؟

جاننا چاہیے کہ کل کی ایک قسم کلِ کلّی بھی ہے یعنی وہ کل جس کے مدخول سے اس کا مفہوم مراد ہو، جیسے: "کلّ إنسان نوع" (ہر انسان کا مفہوم نوع ہے) اس کل پر مشتمل قضیہ طبعیہ کہلاتا ہے کیوں کہ اس میں حکم موضوع کے نفس مفہوم پر لگایا جاتا ہے اور کل مجموعی پر مشتمل قضیہ صاحب سلم کے نزدیک یا تو شخصیہ ہوتا ہے یا مہملہ، اگر کل مجموعی کا مضاف الیہ جزئی ہے، تو شخصیہ ہوتا ہے، جیسے: "کلّ زید حسن" اور اگر مضاف الیہ کلی ہے، تو قضیہ مہملہ ہوتا ہے، جیسے: "کلّ إنسان لایسعه هذه الدّار" جبکہ علامہ تفتازانی کے نزدیک کل مجموعی پر مشتمل قضیہ مطلقاً مہملہ ہوتا ہے اور علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کے نزدیک بہر صورت شخصیہ ہوتا ہے۔ (شرح سلم مولوی مبین: ۱۹۱، ارشاد الفہوم: ۳۱۳)

ملحوظہ (۲): سالبہ جزئیہ کے تینوں سوروں میں فرق یہ ہے کہ "لیس کل" ایجابِ کلی کے رفع پر مطابقتاً اور سلب جزئی پر التزاماً

دلالت کرتا ہے، جبکہ ''لیس بعض اور بعض لیس'' کی دلالت سلبِ جزئی پر مطابقتاً اور رفعِ ایجاب کلی پر التزاماً ہوتی ہے، پھر لیس بعض اور بعض لیس کے درمیان بھی فرق ہے، وہ یہ کہ لیس بعض کبھی سلبِ کلی کے لیے بھی آتا ہے جبکہ بعض لیس ہمیشہ سلب جزئی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ (ملا مبین: ۱۸۸)

{متن} وَتُلَازِمُ الْجُزْئِیَّةَ.

ترجمہ: اور مہملہ جزئیہ کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔

مہملہ اور جزئیّہ کے درمیان تلازم ہے

تشریح: اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے قضیہ مہملہ اور محصورہ جزئیہ کے درمیان تلازم کو بیان کیا ہے: فرمایا: قضیہ مہملہ اور محصورہ جزئیہ دونوں متلازم ہیں یعنی: دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں، مطلب یہ ہے کہ جہاں مہملہ پایا جاتا ہے، وہاں جزئیہ بھی پایا جاتا ہے اور جہاں جزئیہ پایا جاتا ہے وہاں مہملہ بھی پایا جاتا ہے، جیسے: ''الحیوان إنسان'' قضیہ مہملہ ہے اس میں جزئیہ بھی پایا جاتا ہے، یوں کہہ سکتے ہیں: ''بعض الحیوان إنسان'' اسی طرح ''بعض الحیوان لیس بإنسان'' محصورہ سالبہ جزئیہ ہے اس میں مہملہ سالبہ بھی پایا جاتا ہے یوں کہہ سکتے ہیں: ''الحیوان لیس بإنسان''۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَتُلَازِمُ الْجُزْئِیَّةَ) اِعْلَمْ أَنَّ الْقَضَایَا الْمُعْتَبَرَةَ فِي الْعُلُوْمِ هِيَ الْمَحْصُوْرَاتُ الْأَرْبَعُ لَاغَیْرُ. وَذٰلِکَ، لِأَنَّ الْمُهْمَلَةَ، وَالْجُزْئِیَّةَ، مُتَلَازِمَتَانِ؛ إِذْ کُلَّمَا صَدَقَ الْحُکْمُ عَلٰی أَفْرَادِ الْمَوْضُوْعِ فِي الْجُمْلَةِ، صَدَقَ عَلٰی بَعْضِ أَفْرَادِهٖ، وَبِالْعَکْسِ، فَالْمُهْمَلَةُ مُنْدَرِجَةٌ تَحْتَ الْجُزْئِیَّةِ. وَالشَّخْصِیَّةُ، لَایُبْحَثُ عَنْهَا بِخُصُوْصِهَا؛ لِأَنَّهٗ لَاکَمَالَ فِي مَعْرِفَةِ الْجُزْئِیَّاتِ، لِتَغَیُّرِهَا، وَعَدَمِ ثَبَاتِهَا؛ بَلْ إِنَّمَا یُبْحَثُ عَنْهَا فِي ضِمْنِ الْمَحْصُوْرَاتِ الَّتِيْ یُحْکَمُ فِیْهَا عَلَی الْأَشْخَاصِ إِجْمَالًا. وَالطَّبْعِیَّةُ لَایُبْحَثُ عَنْهَا فِي الْعِلُوْمِ أَصْلًا؛ فَإِنَّ الطَّبَائِعَ الْکُلِّیَّةَ مِنْ حَیْثُ نَفْسُ مَفْهُوْمِهَا کَمَا هُوَ مَوْضُوْعُ الطَّبْعِیَّةِ، لَامِنْ حَیْثُ تَحَقُّقُهَا فِي ضِمْنِ الْأَشْخَاصِ، غَیْرُ مَوْجُوْدَةٍ فِي الْخَارِجِ، فَلَاکَمَالَ فِيْ مَعْرِفَةِ أَحْوَالِهَا، فَانْحَصَرَ الْقَضَایَا الْمُعْتَبَرَةُ فِي الْمَحْصُوْرَاتِ الْأَرْبَعِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وتلازم الجزئیّة) جان لیجیے کہ علوم میں معتبر قضیے وہ صرف محصوراتِ اربعہ ہیں اور وہ اس لیے کہ مہملہ اور جزئیہ ایک دوسرے کو لازم ہیں کیوں کہ جب بھی حکم موضوع کے افراد پر فی الجملہ صادق آئے، تو حکم اس کے بعض افراد پر صادق آئے گا اور اس کے برعکس بھی، پس مہملہ جزئیہ کے تحت داخل ہے۔ اور شخصیہ سے خصوصیت کے ساتھ (بالذات اور مستقلاً) بحث نہیں کی جاتی ہے کیوں کہ جزئیات کے جاننے میں کوئی کمال نہیں ہے ان کے متغیر ہونے اور ثابت نہ رہنے کی وجہ سے، بلکہ شخصیہ سے صرف ان محصورات کے ضمن میں بحث کی جاتی ہے جن میں افراد پر اجمالی

طور سے حکم لگایا جاتا ہے۔ (اجمالاً مفعول مطلق ہے یحکم فعل کا مصدر محذوف "حکما" کی صفت ہوکر) اور طبعیہ سے علوم میں بالکل بحث نہیں کی جاتی ہے کیوں کہ طبائع کلیہ اپنے نفس مفہوم کے اعتبار سے جیسا کہ وہی طبعیہ کا موضوع ہے نہ کہ اپنے افراد کے ضمن میں متحقق ہونے کے اعتبار سے، خارج میں موجود نہیں ہیں؛ اس لیے ان کے احوال پہچاننے میں بھی کوئی کمال نہیں ہے، پس معتبر قضیے محصورات اربعہ میں منحصر ہوگئے۔

فائدہ: "کما ھو موضوع الطبعیّۃ" میں "ھو" ضمیر کا مرجع "الطّبائع الکلیّۃ" ہے، اور ضمیر کو مذکر اور مفرد لانا خبر کے اعتبار سے ہے۔ فافهم

مہملہ اور جزئیہ میں تلازم کی دلیل اور معتبر قضایا کے محصوراتِ اربعہ میں منحصر ہونے کی وجہ

تشریح: اس قول سے شارح تہذیب کا مقصد مصنف کے بیان کردہ دعوے "وتلازم الجزئیّۃ" کی دلیل ذکر فرما کر معتبر قضایا کے محصوراتِ اربعہ میں منحصر ہونے کی وجہ بیان کرنا ہے، فرمایا: علوم میں معتبر قضیے وہ صرف محصوراتِ اربعہ ہیں، یعنی منطق اور دیگر علوم حکمیہ میں قضیہ حملیہ کی مختلف قسموں میں سے صرف قضیہ محصورہ کی چار قسموں کا اعتبار ہے بایں طور کہ علوم میں صرف محصوراتِ اربعہ سے بحث کی جاتی ہے قضیہ حملیہ کی باقی قسموں: شخصیہ، طبعیہ اور مہملہ سے بحث نہیں کی جاتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ معتبر قضیے صرف محصورات اربعہ کیوں ہیں؟ "وذلک" سے شارح نے اسی سوال کا جواب دیا ہے، فرمایا: معتبر قضیوں کے محصورات اربعہ میں منحصر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مہملہ تو محصورہ جزئیہ کے تحت داخل ہے، کیوں؟ اس کی دلیل مصنف علیہ الرحمہ نے "وتلازم الجزئیّۃ" میں بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ مہملہ اور جزئیہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں، یعنی: جہاں مہملہ ہوگا، وہاں جزئیہ بھی ہوگا اور جہاں جزئیہ ہوگا، وہاں مہملہ بھی ہوگا۔ پس عبارت میں دو دعوے ہیں:
(۱) جہاں مہملہ ہوگا وہاں جزئیہ بھی ہوگا۔ (۲) جہاں جزئیہ ہوگا وہاں مہملہ بھی ہوگا۔

پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ قضیہ مہملہ میں فی الجملہ موضوع کے افراد پر حکم لگایا جاتا ہے یعنی موضوع کے مطلق افراد پر حکم ہوتا ہے، کل یا بعض کی اس میں کوئی قید نہیں ہوتی، اب مطلق افراد پر حکم کی دو صورتیں ہیں: یا تو تمام افراد پر حکم ہوگا یا بعض افراد پر، دونوں صورتوں میں جزئیہ ضرور صادق آئے گا، بعض افراد پر حکم کی صورت میں جزئیہ کا صادق آنا تو ظاہر ہے اور تمام افراد پر حکم کی صورت میں جزئیہ اس لیے صادق آئے گا کہ جب تمام پر حکم ہوگا، تو تمام کے ضمن میں بعض پر بھی حکم ہوگا اور اسی کا نام جزئیہ ہے، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ جہاں مہملہ ہوگا وہاں جزئیہ بھی ہوگا۔

اور دوسرے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ قضیہ محصورہ جزئیہ میں موضوع کے بعض افراد پر حکم لگایا جاتا ہے اور یہ بعض افراد چوں کہ غیر متعین ہوتے ہیں اس لیے بعض افراد پر حکم کو مطلق افراد پر حکم ہونا کہا جائے گا، کیوں کہ مطلق افراد بھی غیر متعین ہوتے ہیں اور جس قضیے میں مطلق افراد پر حکم ہو اس کو مہملہ کہا جاتا ہے؛ اس لیے جب جزئیہ صادق آئے گا، تو مہملہ بھی صادق آئے گا۔

بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مہملہ اور جزئیہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں، پس جب دونوں کے درمیان تلازم ہے تو مہملہ جزئیہ کے تحت داخل ہوا؛ اس لیے مہملہ سے مستقلاً بحث نہیں کی جائے گی۔

اب رہا معاملہ قضیہ شخصیہ کا تو اس سے مستقلاً اور بالذات تو بحث نہیں کی جاتی، یعنی مستقل قضیہ شخصیہ کی صورت میں، کیوں کہ قضیہ شخصیہ کا موضوع جزئی ہوتا ہے اور جزئیات میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے، اس لیے جزئیات میں تغیر کی وجہ سے ان کے پہچاننے میں کوئی کمال نہیں ہے جبکہ علوم سے مقصود کمال کی تحصیل ہے اس لیے قضیہ شخصیہ سے علوم میں مستقل طور پر بحث نہیں کی جاتی؛ البتہ ان محصورات کے ضمن میں قضیہ شخصیہ سے تبعاً بحث کی جاتی ہے جن میں اجمالی طور سے افراد پر حکم لگایا جاتا ہے یعنی قضیہ محصورہ میں حکم تمام افراد یا بعض افراد پر اجمالی طور سے ہوتا ہے تفصیلی طور سے نہیں ہوتا، بالفاظ دیگر محصورہ میں جن افراد پر حکم لگایا جاتا ہے وہ صراحتاً قضیہ میں مذکور نہیں ہوتے بلکہ موضوع سے ان افراد کو مراد لیا جاتا ہے، پس جب محصورہ میں افراد پر حکم لگایا جاتا ہے تو اس کے ضمن میں قضیہ شخصیہ بھی پایا جائے گا، جیسے: "کل إنسان حیوان" قضیہ محصورہ موجبہ کلیہ ہے جس میں حیوانیت کو انسان کے تمام افراد: زید، عمرو اور بکر وغیرہ کے لیے ثابت کیا گیا ہے، لہٰذا اس کا مفہوم ہوگا: "زید، وعمرٌو، وبکر وغیرهم حیوان" اور ظاہر ہے کہ یہ یعنی "زید، وعمرٌو، وَبکر حیوان" قضیہ شخصیہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ محصورہ کے ضمن میں قضیہ شخصیہ پایا جاتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ قضیہ شخصیہ سے مستقلاً بحث نہیں کی جاتی؛ بلکہ صرف محصورات کے ضمن میں بحث کی جاتی ہے۔

باقی رہا قضیہ طبعیہ تو اس کے بارے میں شارح فرماتے ہیں: کہ قضیہ طبعیہ سے علوم میں بالکل بحث نہیں کی جاتی ہے نہ تو مستقلاً اور نہ ہی محصورات کے ضمن میں کیوں کہ قضیہ طبعیہ کا موضوع کلی طبعی من حیث المفہوم ہوتا ہے اور کلی طبعی اپنے نفس مفہوم کے اعتبار سے یعنی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے محض اپنے مفہوم کے اعتبار سے خارج میں نہیں پائی جاتی، البتہ افراد کے ضمن میں موجود ہونے کے اعتبار سے خارج میں پائی جاتی ہے، لیکن یہ طبعیہ کا موضوع نہیں ہے، پس جب کلی طبعی من حیث المفہوم جو کہ قضیہ طبعیہ کا موضوع ہے خارج میں نہیں پائی جاتی تو ایسی کلی طبعی کے احوال جاننے میں کوئی کمال اور خوبی نہیں ہوگی کیوں کہ وہ معدوم ہے اور معدوم چیز کا جاننا کوئی کمال نہیں ہے، پس جب کلیات طبعیہ من حیث المفہوم کے احوال جاننے میں کوئی کمال نہیں ہے، تو قضیہ طبعیہ سے بھی بحث نہیں کی جائے گی، اور چوں کہ قضیہ طبعیہ میں موضوع کے نفس مفہوم پر حکم ہوتا ہے افراد پر حکم نہیں ہوتا اس لیے محصورات کے ضمن میں بھی اس سے بحث نہیں ہوتی؛ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ قضیہ طبعیہ سے کلی طور پر علوم میں بحث نہیں کی جاتی۔

اب بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ مہملہ جزئیہ کے تحت داخل ہے اور شخصیہ سے صرف محصورات کے ضمن میں بحث کی جاتی ہے مستقلاً نہیں اور طبعیہ سے کسی بھی طرح بحث نہیں کی جاتی تو اب محصورہ ہی بچا، اس لیے علوم میں اسی سے بحث کی جاتی ہے، کسی اور قضیے سے نہیں۔

{متن} وَلَابُدَّ فِي الْمُوْجِبَةِ مِنْ وُجُوْدِ الْمَوْضُوْعِ إِمَّا مُحَقَّقًا فَهِيَ الْخَارِجِيَّةُ، أَوْمُقَدَّرًا فَالْحَقِيْقِيَّةُ أَوْذِهْنًافَالذِّهْنِيَّةُ.

ترجمہ: اور ضروری ہے موجبہ میں موضوع کا موجود ہونا یا تو واقعی طور پر، پس وہ خارجیہ ہے یا فرضی طور پر، پس وہ حقیقیہ ہے یا ذہنی طور پر، پس وہ ذہنیہ ہے۔

ترکیب: ''واو'' عاطفہ یا استینافیہ ''لا'' برائے نفی جنس ''بُدّ'' اس کا اسم ''في الموجبة'' ثابت کے متعلق ہوکر خبر اوّل ''من'' حرفِ جر ''وجود'' مصدر مجہول مضاف ''الموضوع'' مضاف الیہ نائب فاعل ''إما'' حرفِ تردید ''محققًا'' معطوف علیہ ''أو'' عاطفہ ''مقدرًا'' معطوف اوّل ''أو'' عاطفہ ''ذهنًا'' معطوف ثانی، معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر مفعول مطلق بہ تقدیر موصوف ''أي وجودًا محققًا أو مقدّرًا أو ذهنيًّا'' مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ نائب فاعل اور مفعول مطلق سے مل کر مجرور، جار مجرور سے مل کر ''ثابتٌ'' کے متعلق ہوکر خبر ثانی، لائے نفی جنس اپنے اسم اور دونوں خبروں سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ یا مستانفہ ہوا۔ ''فا'' برائے تفریع ''هي'' ضمیر مرفوع منفصل راجع بسوئے ''القضيّة الموجبة التي يكون الموضوع موجودًا محققًا'' مبتدا، الخارجيّة'' خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ تفریعیہ ہوا، ''فالحقيقيه'' اور ''فالذهنية'' کی ترکیب بھی ''فهي الخارجيّة'' کی طرح ہے اور مبتدا دونوں میں ''هي'' ضمیر محذوف ہے اور ''هي'' کا مرجع وہی ہے جو ''الخارجية'' سے پہلے ''هي'' کا ہے؛ مگر اس فرق کے ساتھ کہ ''الحقيقية'' سے پہلے ''هي'' کے مرجع میں ''موجودا'' کے بعد صفت ''مقدرا'' اور ''الذهنية'' سے پہلے ''هي'' کے مرجع میں ''موجودًا'' کے بعد صفت ''ذهنيا'' ہوگی۔

باعتبار وجودِ موضوع، قضیہ حملیہ کی تقسیم

تشریح: اس عبارت میں مصنف وجودِ موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی تقسیم بیان فرمارہے ہیں، پہلے مصنف نے ایک ضابطہ بیان کیا ہے اس کے بعد تقسیم کی ہے، فرمایا: قضیہ حملیہ موجبہ میں موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے یعنی حملیہ موجبہ صادق آنے کے لیے اس کے موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے، چاہے موضوع خارج میں موجود ہو یا ذہن میں موجود ہو، پھر خارج میں چاہے حقیقتاً موجود ہو یا تقدیرًا موجود ہو، اگر موضوع حقیقتاً خارج میں موجود ہو، تو وہ قضیہ خارجیہ ہے، اور اگر تقدیرًا موجود ہو، تو وہ قضیہ حقیقیہ ہے، اور اگر ذہن میں موجود ہو، تو وہ قضیہ ذہنیہ ہے، پس اس طرح وجود موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ موجبہ کی تین قسمیں ہوئیں: (۱) حملیہ خارجیہ (۲) حملیہ حقیقیہ (۳) حملیہ ذہنیہ۔ ہر ایک کی تعریف مع مثال اس طرح ہے:

قضیہ خارجیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع خارج میں حقیقتاً یعنی بالفعل موجود ہو بایں طور کہ اس میں موضوع کے ان افراد پر حکم پر ہو، جو بالفعل خارج میں موجود ہیں، جیسے: ''كلّ قُطْرٍ مِنَ السَّمَاءِ أزرق'' (آسمان کا ہر گوشہ نیلا ہے) اس مثال

میں نیلا ہونے کا حکم آسمان کے ہر اس کنارے پر ہے جو بالفعل خارج میں موجود ہے؛ لہٰذا اس کو قضیہ خارجیہ کہیں گے۔ دوسری مثال، جیسے: "کُلُّ إنسان حیوان" یہ قضیہ خارجیہ ہے جبکہ حیوانیت کا حکم انسان کے صرف ان افراد پر ہو جو خارج میں فی الحال موجود ہیں، پس اس وقت "کلّ إنسان حیوان" کے معنی یہ ہوں گے "کہ انسان کے وہ تمام افراد جو خارج میں فی الحال موجود ہیں حیوان ہیں" یعنی ان کے لیے خارج میں حیوانیت ثابت ہے۔

قضیہ حقیقیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع خارج میں تقدیرًا موجود ہو یعنی اس کے موضوع کو خارج میں موجود مان لیا گیا ہو بایں طور کہ اس میں موضوع کے ان افراد پر حکم ہو، جو خارج میں ممکن الوجود ہیں چاہے وہ بالفعل بھی خارج میں موجود ہوں یا نہ ہوں، اول کی مثال، جیسے: "کُلُّ إنسان حیوان" اس میں حیوانیت کا حکم انسان کے افراد پر ہے جو خارج میں ممکن الوجود ہیں اور بعض افراد بالفعل بھی خارج میں موجود ہیں، لہٰذا اس کو قضیہ حقیقیہ کہیں گے، اور اس صورت میں "کُلُّ إنسان حیوان" کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان کے جتنے افراد اس وقت خارج میں موجود ہیں، ان کے لیے حیوان ثابت ہے اور جو افراد ایسے ہیں کہ اس وقت تو موجود نہیں ہیں؛ لیکن اپنے موجود ہونے کے وقت میں انسان ہوں گے، تو ان کے لیے بھی حیوانیت ثابت ہے۔ ثانی کی مثال، جیسے: "کُلُّ عنقآءَ طائر" اس مثال میں طائر کا حکم عنقاء کے افراد پر ہے جو خارج میں ممکن الوجود ہیں؛ لیکن بالفعل خارج میں موجود نہیں ہیں بلکہ خارج میں فرض کیے گئے ہیں؛ لہٰذا اس کو بھی قضیہ حقیقیہ کہیں گے۔

قضیہ ذہنیہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع خارج میں نہ واقعتًا موجود ہو اور نہ تقدیرًا بلکہ ذہن میں موجود ہو یعنی اس میں موضوع کے ان افراد پر حکم ہو جو صرف ذہن میں موجود ہیں، جیسے: "شریک الباري ممتنع" یہ ایسا قضیہ ہے جس کا موضوع "شریک الباري" خارج میں نہ حقیقتًا موجود ہے اور نہ تقدیرًا؛ بلکہ صرف ذہن میں موجود ہے؛ یعنی اس میں امتناع کا حکم ان افراد پر ہے جن کو ذہن میں موجود مان کر شریک باری فرض کر لیا گیا ہے؛ لہٰذا اس کو قضیہ ذہنیہ کہیں گے۔ (مزید تفصیل وتوضیح شرح میں آرہی ہے۔)

{شرح} قَوْلُهُ: (وَلَابُدَّ فِي الْمُوْجِبَةِ) أَيْ: فِيْ صِدْقِهَا مِنْ وُجُوْدِ الْمَوْضُوْعِ، وَذٰلِکَ لِأَنَّ الْحُکْمَ فِي الْمُوْجِبَةِ ثُبُوْتُ شَيْءٍ لِشَيْءٍ وَثُبُوْتُ شَيْءٍ لِشَيْءٍ فَرْعُ ثُبُوْتِ الْمُثْبَتِ لَهُ أَعْنِي الْمَوْضُوْعَ، فَإِنَّمَا يَصْدُقُ هٰذَا الْحُکْمُ إِذَا کَانَ الْمَوْضُوْعُ مُحَقَّقًا مَوْجُوْدًا إِمَّا فِي الْخَارِجِ، إِنْ کَانَ الْحُکْمُ بِثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لَهُ هُنَاکَ، أَوْفِي الذِّهْنِ کَذٰلِکَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وَلَابُدَّ فِي الْمُوْجِبَةِ) یعنی ضروری ہے موجبہ کے صادق آنے میں موضوع کا موجود ہونا اور وہ اس لیے کہ موجبہ میں حکم ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثابت ہونا ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثابت ہونا فرع ہے مثبت لہ کے ثبوت کی، میں مراد لیتا ہوں موضوع کو، پس یہ حکم صادق آئے گا جبکہ موضوع ثابت ہو موجود ہو یا تو خارج میں اگر موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کا حکم وہاں ہو (یعنی خارج میں ہو) یا ذہن میں ہو اسی طرح۔

"لابد في الموجبة من وجود الموضوع" کی توضیح اوراس ضابطے کی دلیل

تشریح: اس عبارت سے شارح تہذیب کا مقصد ماتن علیہ الرحمہ کے بیان کردہ ضابطہ ''ولابد في الموجبة من وجود الموضوع" کی وضاحت اور دلیل بیان کرنا ہے فرمایا: ماتنؒ کے ذکر کردہ ضابطہ ''ولابد في الموجبة" کا مطلب یہ ہے کہ قضیہ حملیہ موجبہ صادق آنے کے لیے موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے اگر موضوع موجود ہے تو حملیہ موجبہ صادق ہوگا ورنہ نہیں۔ "وذلک لأن الحکم الخ" سے اس کی دلیل کو ذکر کیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ قضیہ حملیہ موجبہ میں محمول موضوع کے لیے ثابت ہوتا ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثابت ہونا فرع ہے مُثبَت لہٗ کے ثبوت کی یعنی مثبت لہٗ کا ثبوت اصل ہے اور مثبت کا ثبوت فرع ہے؛ لہٰذا پہلے مثبت لہٗ کا ثابت اور موجود ہونا ضروری ہوگا، اور یہاں مثبت محمول اور مثبت لہٗ موضوع ہے، اس لیے محمول کو موضوع کے واسطے ثابت کرنے کے لیے ضروری ہوگا کہ موضوع موجود ہو یا تو خارج میں یا ذہن میں، اگر موضوع کے لیے محمول کے ثبوت کا حکم خارج میں ہو، تو موضوع کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے، جیسے: "زید قائم، الحیوان ماشٍ" اور اگر حکم ذہن میں ہو تو موضوع کا ذہن میں موجود ہونا ضروری ہے، جیسے: "المفهوم الذي لایمتنع فرض صدقه علیٰ کثیرین کلّيّ، والذی یمتنع جزئيٌّ" ۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قضیہ حملیہ موجبہ میں چوں کہ محمول موضوع کے لیے ثابت ہوتا ہے اور ثبوت کے لیے وجود ضروری ہے، اس لیے موجبہ کے صادق آنے میں موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے۔

تفسیری فائدہ: یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ شارح نے مصنفؒ کے قول: "ولابد في الموجبة" کی تفسیر اپنے قول "أي في صدقها" سے کی ہے، اس تفسیر سے شارح تہذیب کا کیا مقصد ہے؟ تو ملاحظہ فرمائیے! شارح نے "في الموجبة" کی تفسیر "في صدقها" سے فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ "الموجبة" سے پہلے "صدق" مضاف مقدر ہے، جس سے شارح کا مقصد مصنفؒ کے قول: (ولابد في الموجبة الخ) پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ قضیہ حملیہ موجبہ ہو یا سالبہ دونوں میں موضوع کا وجود ضروری ہے کیوں کہ دونوں میں محمول موضوع پر عارض ہوتا ہے اور عارض کا معروض کے بغیر تصور نہیں کیا جاتا، اور ظاہر ہے کہ معروض یعنی موضوع کا تصور اس کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے، پس جب موجبہ اور سالبہ دونوں میں وجود موضوع ضروری ہے تو مصنف نے وجود موضوع کے ضروری ہونے کو موجبہ کے ساتھ کیوں خاص کیا؟ شارح نے "أي في صدقها" کے ذریعے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ قضیہ میں وجود موضوع دو اعتبار سے ضروری ہوتا ہے:

پہلا اعتبار: قضیہ میں وجود موضوع ضروری ہوتا ہے حکم کے اعتبار سے یعنی اِس اعتبار سے کہ محمول کا موضوع پر حمل کیا گیا ہے اور حمل سے پہلے موضوع کا تصور ضروری ہے کیوں کہ موضوع کا تصور کیے بغیر اس پر حمل کیسے ہوسکتا ہے؟ اور جب موضوع کا تصور ہوگا، تو وہ بدیہی طور پر ذہن میں ضرور موجود ہوگا، اس لیے موضوع کا تصور اور اس پر حکم لگانے کے لیے موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے اور اس لحاظ سے وجود موضوع موجبہ اور سالبہ دونوں میں ضروری ہوتا ہے۔

دوسرا اعتبار: کبھی قضیہ میں وجود موضوع ضروری ہوتا ہے صدق کے اعتبار سے یعنی: اِس اعتبار سے کہ قضیے کا صدق ثابت ہو جائے، اس اعتبار سے وجود موضوع کا ضروری ہونا صرف موجبہ کے ساتھ خاص ہے، یعنی موجبہ کا صدق وجودِ موضوع پر موقوف ہے برخلاف سالبہ کے کہ اس کا صدق وجودِ موضوع پر موقوف نہیں ہے، کیوں کہ سالبہ کبھی وجود موضوع کے ساتھ صادق ہوتا ہے، جیسے: "الحمار ليس بناطق" اس میں موضوع "الحمار" خارج میں موجود ہے اور اس کے ساتھ یہ قضیہ صادق ہے، اور کبھی سالبہ عدم موضوع یعنی موضوع معدوم ہونے کے ساتھ صادق ہوتا ہے، جیسے: "شريك الباري ليس بحاكم علينا" قضیہ سالبہ صادق ہے باوجودیکہ موضوع "شریک الباری" موجود نہیں ہے، پس جواب کا حاصل یہ ہوا کہ وجود موضوع کا حکم کے اعتبار سے ضروری ہونا تو موجبہ اور سالبہ دونوں میں ہوتا ہے اور صدق کے اعتبار ضروری ہونا موجبہ کے ساتھ خاص ہے؛ اس لیے مصنف علیہ الرحمہ کا بیان کردہ ضابطہ "ولابد في الموجبة من وجود الموضوع" صدق کے اعتبار سے ہے نہ کہ حکم کے اعتبار سے جبکہ معترض کا اعتراض من حيث الحكم وجود موضوع ضروری ہونے پر مبنی ہے۔

فائدہ: یہ بھی واضح رہے کہ "من حیث الحکم" وجود موضوع ضروری ہونے کی صورت میں وجود سے مراد وجود ذہنی ہے جبکہ "من حيث الصدق" وجودِ موضوع ضروری ہونے کی صورت میں وجود سے مراد عام ہے چاہے وجود ذہنی ہو یا وجود خارجی۔

{شرح} ثُمَّ الْقَضَايَا الْحَمْلِيَّةُ الْمُعْتَبَرَةُ بِاعْتِبَارِ وُجُوْدِ مَوْضُوْعِهَا لَهَا، ثَلاثَةُ أَقْسَامٍ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا، إِمَّا عَلَى الْمَوْضُوْعِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْخَارِجِ مُحَقَّقًا، نَحْوُ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ بِمَعْنٰى: "كُلُّ إِنْسَانٍ مَوْجُوْدٍ فِي الْخَارِجِ حَيَوَانٌ فِي الْخَارِجِ" وَإِمَّا عَلَى الْمَوْضُوْعِ الْمَوْجُوْدِ فِي الْخَارِجِ مُقَدَّرًا، نَحْوُ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ بِمَعْنٰى أَنَّ كُلَّ مَالَوْ وُجِدَ فِي الْخَارِجِ، كَانَ إِنْسَانًا، فَهُوَ عَلٰى تَقْدِيْرِ وُجُوْدِهٖ حَيَوَانٌ.

وَهٰذَا الْمَوْجُوْدُ الْمُقَدَّرُ إِنَّمَا اعْتَبَرُوْهُ فِي الْأَفْرَادِ الْمُمْكِنَةِ لَا الْمُمْتَنِعَةِ كَأَفْرَادِ اللَّاشَيْءِ وَشَرِيْكِ الْبَارِيْ.

وَإِمَّا عَلَى الْمَوْضُوْعِ الْمَوْجُوْدِ فِي الذِّهْنِ كَقَوْلِكَ: شَرِيْكُ الْبَارِيْ مُمْتَنِعٌ بِمَعْنٰى: أَنَّ كُلَّ مَايُوْجَدُ فِي الْعَقْلِ وَيَفْرِضُهُ الْعَقْلُ شَرِيْكَ الْبَارِيْ، فَهُوَ مَوْصُوْفٌ فِي الذِّهْنِ بِالْاِمْتِنَاعِ.

وَهٰذَا إِنَّمَا اعْتَبَرُوْهُ فِي الْمَوْضُوْعَاتِ الَّتِيْ لَيْسَتْ لَهَا أَفْرَادٌ مُمْكِنَةُ التَّحَقُّقِ فِي الْخَارِجِ.

ترجمہ: پھر معتبر حملیہ قضیے اپنے موضوع کے موجود ہونے کے اعتبار سے، ان کی تین قسمیں ہیں: اس لیے کہ ان میں حکم یا تو اس موضوع پر ہوگا جو خارج میں حقیقتاً موجود ہے، جیسے: "كُلُّ إنسان حيوان" بایں معنی کہ ہر وہ انسان جو خارج میں موجود ہے، خارج میں حیوان ہے، یا اس موضوع پر ہوگا جو خارج میں تقدیراً موجود ہے، جیسے: "كُلُّ إنسان حيوان" بایں معنی کہ ہر وہ فرد کہ اگر وہ خارج میں پایا جائے، انسان ہوگا، پس وہ اپنے موجود ہونے کی صورت میں حیوان ہوگا۔ اور اس موجود مقدر کا مناطقہ نے صرف افرادِ ممکنہ میں اعتبار کیا ہے نا کہ افرادِ ممتنعہ میں، جیسے: لاشيء اور

شریکِ باری کے افراد۔اور یا حکم اس موضوع پر ہوگا جو ذہن میں موجود ہے، جیسے: ''آپ کا قول "شریک الباري ممتنع" (شریک باری محال ہے) بایں معنیٰ کہ ہر وہ فرد جو عقل میں موجود ہو اور عقل اس کو شریک باری فرض کرلے تو وہ ذہن میں امتناع کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔اور یہ (اس موضوع پر حکم لگانا جو ذہن میں موجود ہے) مناطقہ نے اس کا اعتبار صرف ان موضوعات میں کیا ہے جن کے لیے ایسے افراد نہیں ہیں جن کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے۔

تصحیح عبارت: شرح تہذیب کے بعض نسخوں میں "بمعنی: أنّ کلَّ مالو وجد في الخارج کان إنسانا الخ" میں "کان إنسانا" سے پہلے واو ہے یہ غلطی ہے، کیوں کہ اس کے بعد "فھو علٰی تقدیر وجودہ" یا تو "أنّ" حرفِ مشبہ بالفعل کی خبر ہوگا، اس صورت میں "لو" حرفِ شرط بغیر جواب کے باقی رہے گا، یا یہ "لو" کا جواب ہوگا، اس صورت میں "أنّ" بغیر خبر کے رہے گا اس لیے "کان إنسانا" کا بغیر واو ہونا ضروری ہے تاکہ وہ "لو" حرفِ شرط کا جواب بن جائے، پس اس صورت میں "فھو علی تقدیر الخ" "أنّ" کی خبر ہوگا۔

حملیہ خارجیہ، حقیقیہ، ذہنیہ کی وضاحت اور دلیلِ حصر

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب مصنف علیہ الرحمہ کی بیان کردہ قضیہ حملیہ کی وجود موضوع کے اعتبار سے قسموں کی وضاحت فرمارہے ہیں، فرمایا: وہ قضایا حملیہ جن کا اعتبار کیا گیا ہے یعنی محصوراتِ اربعہ، ان کی ان کے موضوع کے موجود ہونے کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: (۱) حملیہ خارجیہ (۲) حملیہ حقیقیہ (۳) حملیہ ذہنیہ۔

"لأنّ الحکم الخ" سے شارح نے ان کی دلیل حصر کو بیان کیا ہے، فرمایا: قضیہ حملیہ محصورہ موجبہ کے باعتبار وجودِ موضوع، تین قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قضیے میں حکم یا تو اس موضوع پر ہوگا جو خارج میں حقیقتاً موجود ہے، یا اس موضوع پر ہوگا جو خارج میں تقدیراً موجود ہے، یا اس موضوع پر ہوگا جو صرف ذہن میں موجود ہے، اول کا نام خارجیہ، دوسرے کا نام حقیقیہ اور تیسرے کا نام ذہنیہ ہے۔ (تینوں کی الگ الگ تعریفات مع امثلہ متن کی تشریح کے تحت گزرچکی ہیں)

اب یہاں شارح کی باقی ماندہ عبارت کی تشریح نیز خارجیہ، حقیقیہ اور ذہنیہ سے متعلق چند ضروری اور وضاحت طلب باتیں ذکر کی جاتی ہیں: ملاحظہ فرمائیں:

(۱) (قضیہ حقیقیہ کی تعریف ومثال کے بعد) قضیہ حقیقیہ کی تعریف سے معلوم ہوا کہ حقیقیہ میں افراد موجودہ اور افرادِ مقدرہ دونوں پر حکم ہوتا ہے اگر قضیہ میں موضوع کے افرادِ ممکنہ خارج میں موجود نہیں ہیں، تو اس میں صرف افرادِ مقدرہ پر حکم ہوتا ہے، اور اگر موضوع کے افراد خارج میں موجود ہیں، تو اس میں افراد موجودہ اور افرادِ مقدرہ دونوں پر حکم ہوتا ہے۔اوّل کی مثال: "کل عنقاء طائر" ہے اور ثانی کی مثال "کل إنسان حیوان" ہے۔

(۲) شارح تہذیب نے قضیہ خارجیہ اور قضیہ حقیقیہ دونوں کی مثال: "کل إنسان حیوان" سے دی ہے، یہ قضیہ خارجیہ

تو اس وقت ہوگا جبکہ انسان سے اس کے وہی افراد مراد ہوں جو بالفعل خارج میں موجود ہیں اور اگر انسان کے افراد موجودہ اور افراد مقدرہ دونوں مراد ہوں تو یہ حقیقیہ کی مثال بن جائے گی۔

"وهٰذا الموجود المقدر الخ" شارح تہذیب فرماتے ہیں: کہ قضیہ حقیقیہ میں موجود مقدر کا اعتبار مناطقہ نے صرف افراد ممکنہ میں کیا ہے افراد ممتنعہ میں نہیں کیا، یعنی قضیہ حقیقیہ میں موضوع کے جن افراد مقدرہ پر حکم ہوتا ہے ان سے مراد صرف وہ افراد ہیں جن کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو اور وہ افراد جن کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہو، جیسے: "لا شيء" اور "شريك الباري" کے افراد، ان کا خارج میں وجود ممتنع ہے، تو ایسے افراد پر قضیہ حقیقیہ میں حکم نہیں لگایا جاتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر قضیہ حقیقیہ میں مطلق افراد مقدرہ پر حکم کا اعتبار کیا جائے چاہے وہ افراد ممکن ہوں یا ممتنع، تو اس صورت میں کوئی بھی کلیہ حقیقیہ صادق نہیں ہوگا نہ موجبہ اور نہ ہی سالبہ۔ موجبہ کلیہ حقیقیہ تو اس لیے صادق نہیں ہوگا کہ ممکن ہے بعض وہ افراد جن کو انسان فرض کیا گیا ہے غیر حیوان ہوں اگر چہ یہ ممتنع ہے؛ جیسے: شجر اور حجر جب ان کو انسان فرض کرلیا جائے، پس اس صورت میں "بعض الإنسان ليس بحيوان" صادق ہوگا، اور یہ (بعض الإنسان ليس بحيوان) چوں کہ "كلّ إنسانٍ حيوان" کی نقیض ہے اور نقیضین میں سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہوتا ہے، اس لیے "بعض الإنسان ليس بحيوان" کے سچا ہونے کی صورت میں موجبہ کلیہ "كل إنسانٍ حيوانٌ" کاذب ہوگا۔ اور سالبہ کلیہ صادق نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے انسان کے بعض افراد کو حجر فرض کرلیا جائے اگر چہ انسان کے افراد کا حجر ہونا ممتنع ہے، پس اس صورت میں "بعض الإنسان حجر" صادق ہوگا، اور یہ موجبہ جزئیہ نقیض ہے سالبہ کلیہ "لاشيء من الإنسان بحجر" کی، لہٰذا سالبہ کلیہ کاذب ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مطلق افراد مقدرہ پر حکم کی صورت میں کوئی حقیقیہ کلیہ صادق نہیں ہوتا؛ اس لیے مناطقہ، حقیقیہ میں صرف افراد ممکنہ کا اعتبار کرتے ہیں۔

"وهٰذا إنّما اعتبروه في الموضوعات الخ" اس کا مطلب یہ ہے کہ قضیہ ذہنیہ میں اس موضوع پر حکم لگانا جو صرف ذہن میں موجود ہے، اس کا اعتبار مناطقہ نے صرف ان موضوعات میں کیا ہے، جن کے لیے افراد ممکنہ نہیں ہے بلکہ افراد ممتنعہ ہیں، جیسے: شریک الباری اور لاشيء وغیرہ کے افراد، ان کا خارج میں وجود ناممکن ہے، پس قضیہ ذہنیہ میں اسی قسم کے افراد پر حکم لگایا جاتا ہے۔

ملحوظہ: خارجیہ، حقیقیہ اور ذہنیہ کی وجہِ تسمیہ

قضیہ خارجیہ کو خارجیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں موضوع کے افراد خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ اور حقیقیہ کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں موضوع کے افراد بالفعل یا بالقوۃ ثابت ہوتے ہیں اور ذہنیہ کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں موضوع کے افراد ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔

{متن} وَقَدْ يُجْعَلُ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءً ا مِّنْ جُزْءٍ فَتُسَمّٰى مَعْدُوْلَةً، وَإِلَّا فَمُحَصَّلَةً.

ترجمہ: اور کبھی بنایا جاتا ہے حرف سلب کو جز کا جز پس نام رکھا جاتا ہے اس (قضیہ) کا معدولہ ورنہ محصلہ۔

ترکیب: "واؤ" حرفِ استیناف "قد" حرفِ تقلیل "یجعل" فعل مضارع مجہول "حرف السلب" نائب فاعل "جزءً ا" موصوف "من جزء" ظرفِ مستقر "کائنا" کے متعلق ہو کر صفت، موصوف صفت سے مل کر مفعول بہ... "فا" فصیحہ "تسمّی" فعل مضارع مجہول "ھي" ضمیر مرفوع متصل پوشیدہ جو راجع ہے "القضیّة التي جعل حرف السلب فیھا جزءً ا من جزء" کی طرف، نائب فاعل "معدولة" مفعول بہ، جملہ فعلیہ جزا، شرط محذوف "إذا جُعِلَ حرف السلب جزءً ا من جزءٍ" کی "واؤ" عاطفہ "إلّا" أي: "وإلّا یجعل حرف السلب جزءً ا من جزءٍ" یہ حسبِ ترکیب سابق شرط "فا" جزائیہ "مُحَصَّلَة" مفعول بہ فعل محذوف "تسمّی" کا، یہ ترکیب سابق جملہ فعلیہ خبریہ، جزاء............

حرفِ سلب کی جزئیت وعدمِ جزئیت کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی تقسیم

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ قضیہ حملیہ کی حرف سلب کے قضیہ کا جز ہونے، نہ ہونے کے اعتبار سے تقسیم بیان فرمارہے ہیں؛ فرمایا کبھی حرف سلب کو قضیہ کے جز کا جز بنادیا جاتا ہے، پس اس صورت میں قضیہ کو معدولہ کہا جاتا ہے اور کبھی جز نہیں بنایا جاتا ہے، اس صورت میں قضیہ کو محصّلہ کہتے ہیں، وضاحت اس کی یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کی چھ تقسیموں میں سے پانچویں تقسیم ہے حرف سلب کے قضیہ کا جز ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے یعنی اس اعتبار سے کہ حرف سلب کو قضیہ کے دونوں جز: موضوع اور محمول میں سے کسی کا جز بنایا گیا ہے یا نہیں، قضیہ حملیہ کی اس اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) معدولہ (۲) محصّلہ۔

معدولہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں حرف سلب موضوع یا محمول یا دونوں کا جز ہو۔ اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) معدولۃ الموضوع (۲) معدولۃ المحمول (۳) معدولۃ الطرفین۔ ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: موجبہ اور سالبہ تو اس طرح معدولہ کی کل چھ قسمیں ہوئیں: (۱) موجبہ معدولۃ الموضوع (۲) موجبہ معدولۃ المحمول (۳) موجبہ معدولۃ الطرفین (۴) سالبہ معدولۃ الموضوع (۵) سالبہ معدولۃ المحمول (۶) سالبہ معدولۃ الطرفین۔ سب کی تعریفات مع امثلہ اِس طرح ہیں:

موجبہ معدولۃ الموضوع: وہ قضیہ حملیہ موجبہ ہے جس میں حرفِ سلب موضوع کا جز ہو، جیسے: "اللَّا حَيُّ جَمَادٌ" (بے جان چیزیں جماد ہیں)۔

موجبہ معدولۃ المحمول: وہ قضیہ حملیہ موجبہ ہے جس میں حرفِ سلب محمول کا جز ہو، جیسے: "اَلْجَمَادُ لَاعَالِمٌ" (جماد بے علم ہے)۔

موجبہ معدولۃ الطرفین: وہ قضیہ حملیہ موجبہ ہے جس میں حرفِ سلب موضوع اور محمول دونوں کا جز ہو، جیسے: "اللَّا حَيُّ لَاعَالِمٌ" (بے جان چیزیں بے علم ہیں)۔

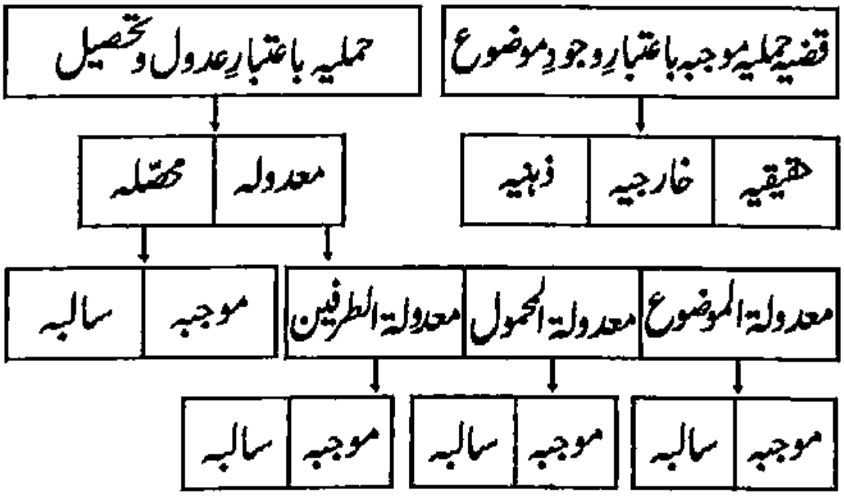
سالبہ معدولۃ الموضوع: وہ قضیہ حملیہ سالبہ ہے جس میں حرف سلب موضوع کا جز ہو، جیسے : "اللَّاحَيُّ ليس بعالم" (غیر جاندار عالم نہیں ہے)۔

سالبہ معدولۃ المحمول: وہ قضیہ حملیہ سالبہ ہے جس میں حرف سلب محمول کا جز ہو۔ جیسے : "العالم ليس بلاحيّ"۔

سالبہ معدولۃ الطرفین: وہ قضیہ حملیہ سالبہ ہے جس میں حرف سلب موضوع اور محمول دونوں کا جز ہو، جیسے : "اللَّاجمادُ ليس بلاعالم"۔

محصّلہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں حرفِ سلب موضوع اور محمول میں سے کسی کا جز نہ ہو، اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) موجبہ جیسے: "كلّ إنسانٍ حيوان" (۲) سالبہ، جیسے: "لا شيء من الإنسان بحجر"۔

نقشہ (۲) در اقسامِ حملیہ باعتبار وجودِ موضوع و باعتبارِ عدول وتحصیل



{شرح} قَوْلُهُ: (حَرْفُ السَّلْبِ) كَلَاوَلَيْسَ وَغَيْرِهِمَا مِمَّا يُشَارِكُهُمَا فِيْ مَعْنَى السَّلْبِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (حرف السّلب) جیسے: "لا ليس" اور ان کے علاوہ وہ الفاظ جو ان دونوں کے ساتھ نفی کے معنی میں شریک ہوں۔

حرفِ سلب کی مراد

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب حرف سلب کی مراد بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: حرف سلب سے مراد "لا" ليس اور ان کے علاوہ وہ الفاظ ہیں جو لا، لیس کی طرح نفی پر دلالت کرتے ہیں، جیسے: لفظ "غير" اور "لم" پس شارح کی تشریح کا حاصل یہ ہے کہ حرفِ سلب سے مراد نفی پر دلالت کرنے والا لفظ ہے، چاہے وہ اسم ہو یا فعل یا حرف، اسی لیے حرف سلب کی مثال میں شارح نے حرف اور فعل دونوں کو ذکر کیا ہے، گویا خاص بول کر عام مراد لیا گیا ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (مِنْ جُزْءٍ) أَيْ: مِنَ الْمَوْضُوْعِ فَقَطْ، أَوْمِنَ الْمَحْمُوْلِ فَقَطْ، أَوْمِنْ كِلَيْهِمَا فَالْقَضِيَّةُ عَلَى الْأَوَّلِ تُسَمّٰى مَعْدُوْلَةَ الْمَوْضُوْعِ، وَعَلَى الثَّانِيْ مَعْدُوْلَةَ الْمَحْمُوْلِ، وَعَلَى الثَّالِثِ مَعْدُوْلَةَ الطَّرَفَيْنِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (من جزء) (یعنی جز بنایا جاتا ہے) صرف موضوع کا یا صرف محمول کا یا دونوں کا پس قضیہ پہلی صورت پر اس کا نام رکھا جاتا ہے معدولۃ الموضوع اور دوسری صورت پر معدولۃ المحمول اور تیسری صورت پر معدولۃ الطرفین۔

معدولہ کی تعریف کی وضاحت اور اس کے اقسام

تشریح: شارح تہذیب کا مقصد مصنف علیہ الرحمہ کی بیان کردہ معدولہ کی تعریف کی وضاحت فرما کر معدولہ کی قسموں کو بیان کرنا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ مصنف نے معدولہ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ قضیہ جس میں حرف سلب کو اس کے کسی جز کا جز بنایا جائے اس کو معدولہ کہتے ہیں، معدولہ کی اس تعریف میں قضیہ کے جز سے کیا مراد ہے؟ شارح نے "أي من الموضوع فقط أو من المحمول الخ" کے ذریعے اس کی وضاحت کی ہے یعنی قضیہ کے جز سے مراد موضوع یا محمول ہے مطلب یہ ہے کہ قضیے کے جز سے مراد یہاں جزِ مستقل ہے اور وہ موضوع یا محمول ہے، جزِ غیر مستقل یعنی نسبت حکمیہ مراد نہیں ہے؛ لہٰذا اب معدولہ کی تعریف اس طرح ہوگی کہ معدولہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں حرف سلب صرف موضوع کا یا صرف محمول کا یا دونوں کا جز ہو، اگر صرف موضوع کا جز ہو تو وہ معدولۃ الموضوع ہے اور اگر صرف محمول کا جز ہو تو وہ معدولۃ المحمول ہے اور اگر دونوں کا جز ہو تو وہ معدولۃ الطرفین ہے، پس اس طرح معدولۃ کی تین قسمیں ہوئیں، پھر ان میں سے ہر ایک موجبہ ہوگا یا سالبہ پس تین کو دو میں ضرب دینے سے معدولہ کی چھ قسمیں ہو جائیں گی (ہر ایک کی تعریف اور مثال متن کی تشریح میں گزر چکی ہے)

فائدہ: شارح تہذیب نے "من جزء" کی تفسیر جو "أي من الموضوع الخ" سے کی ہے اس میں دو باتوں کی طرف اشارہ ہے: (۱) جز کی تفسیر چوں کہ موضوع یا محمول سے کی گئی ہے جو کہ قضیہ کا مستقل جز ہیں، اس لیے اس سے اس طرف اشارہ ہو گیا کہ جز سے مراد جزِ مستقل ہے (۲) "من جزء" میں تنوین، تنکیر کے لیے ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (مَعْدُوْلَةً) لِأَنَّ حَرْفَ السَّلْبِ مَوْضُوْعٌ لِسَلْبِ النِّسْبَةِ، فَإِذَا اسْتُعْمِلَ "لَا" فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى، كَانَ مَعْدُوْلًا عَنْ مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ فَسُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ الَّتِيْ هٰذَا الْحَرْفُ جُزْءٌ مِّنْ جُزْئِهَا مَعْدُوْلَةً تَسْمِيَةَ الْكُلِّ بِاسْمِ الْجُزْءِ. وَالْقَضِيَّةُ الَّتِيْ لَايَكُوْنُ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءًا مِّنْ طَرَفَيْهَا تُسَمّٰى مُحَصَّلَةً.

ترجمہ: ماتن کا قول: (معدولة) اس لیے کہ حرف سلب وضع کیا گیا ہے نسبت کی نفی کے لیے پس جب "لا" کو اس معنی

میں استعمال کیا جائے گا، تو وہ اپنے اصلی معنی سے ہٹا ہوا ہوگا پس نام رکھا گیا اس قضیہ کا جس کے جز کا یہ حرف جز ہے "معدولہ" کل کے جز کے نام کے ساتھ نام رکھنے کے طور پر اور وہ قضیہ جس کے دونوں جز کا حرف سلب جز نہیں ہوتا ہے اس کا نام رکھا جاتا ہے محصّلہ۔

معدولہ کی وجہِ تسمیہ، محصّلہ کی تعریف اور وجہِ تسمیہ

تشریح: شارح تہذیب نے اِس قول کے تحت دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) معدولہ کی وجہِ تسمیہ (۲) محصّلہ کی تعریف۔

معدولہ کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ معدولہ عَـدْلٌ سے مشتق ہے "عَـدَلَ عَـنْ كَـذا" کے معنی ہیں: "اعراض کرنا، ہٹنا"؛ لہٰذا معدولہ کے معنی ہوئے: ہٹا ہوا، اعراض کیا ہوا، حرف سلب مثلاً: "لا" وضع کیا گیا ہے نسبت حکمیہ ایجابی کی نفی کے لیے پس جب حرف سلب "لا" کو معنی موضوع لہٗ میں استعمال نہ کیا جائے؛ بلکہ وہ موضوع یا محمول کا جز بن جائے، تو وہ اپنے اصلی معنی سے معدول (ہٹا ہوا) ہو گیا، پس حقیقت میں معدول تو حرفِ سلب ہے؛ لیکن چوں کہ قضیہ، حرفِ سلب معدول پر مشتمل ہوتا ہے اور حرف سلب اس کا جز ہوتا ہے اس لیے مجازاً تسمیۃُ الکل باسم الجز کے طور پر پورے قضیہ کا نام معدولہ رکھ دیا گیا۔

والـقـضيّة، إلخ: شارح نے محصّلہ کی تعریف کی ہے کہ محصلہ: وہ قضیہ ہے جس میں حرف سلب موضوع اور محمول میں سے کسی کا جز نہ ہو چاہے وہ موجبہ ہو یا سالبہ۔

وجہِ تسمیہ: محصّلہ کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ محصّلہ کے معنی ہیں: "حاصل کیا ہو" حرف سلب جب موضوع اور محمول میں سے کسی کا جز نہیں ہوتا، تو اس کے دونوں جز وجودی اور حاصل شدہ ہوتے ہیں؛ اس لیے تسمیۃ الکل بحال الجز کے طور پر قضیہ کو محصّلہ کہتے ہیں۔

فائدہ: بعض حضرات غیر معدولہ کو محصّلہ اس وقت کہتے ہیں جبکہ وہ موجبہ ہو، جیسے: "كـلّ إنسان حيوان" لیکن اگر وہ سالبہ ہو تو اس کو بسیطہ کہتے ہیں، جیسے "لاشيء من الإنسان بحجر" اور بسیطہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بسیط کے معنی ہیں: "وہ چیز جس کا کوئی جز نہ ہو" چوں کہ اس قضیے میں حرف سلب موضوع اور محمول میں سے کسی کا جز نہیں ہوتا، اس لیے اس کو بسیطہ کہہ دیا جاتا ہے۔

موجہات کا بیان

{متن} وَقَدْ يُصَرَّحُ بِكَيْفِيَّةِ النِّسْبَةِ، فَمُوَجَّهَةٌ، وَمَابِهِ الْبَيَانُ جِهَةٌ وَالًا، فَمُطْلَقَةٌ.

ترجمہ: اور کبھی نسبت کی کیفیت کی صراحت کی جاتی ہے تو وہ موجہہ ہے/ (بہ صورتِ نصب) اس کا نام رکھا جاتا ہے موجہہ اور وہ چیز جس کے ذریعے (نسبت کی کیفیت) بیان کی جائے، جہت ہے/ (بہ صورتِ نصب) اس کا نام رکھا جاتا ہے جہت ورنہ تو وہ مطلقہ ہے/ (بہ صورتِ نصب) اس کا نام رکھا جاتا ہے مطلقہ۔

ترکیب: "واو" عاطفہ "قد" برائے تقلیل "يُصَرَّحُ" فعل مضارع مجہول "با" حرفِ جر "كيفيّة النّسبة" مضاف

مضاف الیہ سے مل کر لفظاً مجرور، محلاً مرفوع نائب فاعل، جار مجرور سے مل کر متعلق ہوا "يُصَرَّحُ" فعل کے......۔"فا" حرفِ عطف برائے تفریع "موجهةٌ" (بحالتِ رفعی) خبر مبتدا محذوف "هی" کی جو راجع ہے "القضيّة" کی طرف۔ اور بحالتِ نصبی "موجهةً" مفعول بہ ہے فعل محذوف "تُسمّٰی" کا، اس میں "هي" ضمیر مستتر جو راجع ہے "القضيّة" کی طرف نائب فاعل......۔

"وما به البيان جهة" "واو" عاطفہ "ما" موصولہ یا موصوفہ "بِہٖ" جار مجرور "ثَابِتٌ" کے متعلق ہو کر خبر مقدم "البیان" مبتدائے موخر، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ، یا صفت، موصول، اپنے صلہ یا موصوف صفت سے مل کر مبتدا "جهةٌ" بحالتِ رفعی خبر، اور بحالتِ نصبی "تسمّی" فعل مجہول کا مفعول بہ پھر جملہ فعلیہ ہو کر خبر ......۔

"وإلّا مطلقة" "واو" عاطفہ "إلّا" أي: "إلّا يصرح بكيفيّة النّسبة" محذوف حسبِ ترکیب سابق جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، "فا" جزائیہ "مطلقةٌ" بحالتِ رفعی خبر، مبتدا محذوف "هي" کی، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزاء، اور بحالتِ نصبی "مطلقةً" مفعول بہ فعل محذوف "تسمّٰی" کا، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر جزاء، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ معطوفہ ہوا۔

باعتبار جہت قضیہ حملیہ کی تقسیم، مادۃ القضیہ، جہت قضیہ اور موجہہ کی تعریفات مع امثلہ

تشریح: مصنف یہاں سے قضیہ حملیہ کی جہت قضیہ کے مذکور ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے تقسیم بیان فرما رہے ہیں اس تقسیم کو جاننے سے پہلے مادۃ القضیہ اور جہت قضیہ کی تعریف کو جان لینا ضروری ہے؛ لہٰذا ان دونوں کی تعریفات کو اس طرح سمجھیں: کہ قضیہ حملیہ کے تین جز ہوتے ہیں: موضوع، محمول اور نسبتِ حکمیہ۔ نسبتِ حکمیہ کی دو قسمیں ہیں: نسبت حکمیہ ایجابی، نسبت حکمیہ سلبی۔ نسبت حکمیہ خواہ ایجابی ہو یا سلبی، اس کا نفس الامر اور حقیقت میں کسی نہ کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے اور کیفیتیں بہت ہیں، مثلاً: ایک کیفیت "ضرورت" ہے اور ایک "دوام" ہے، نسبت کی اسی نفس الامری کیفیت کا نام مادۃ القضیہ ہے۔ اور جس چیز کے ذریعے اس کیفیت کو بیان کیا جائے اس کو جہت قضیہ کہتے ہیں۔

دونوں کی تعریف الگ الگ اس طرح ہوگی:

مادۃ القضیہ: وہ کیفیت ہے جو نفس الأمر میں نسبتِ حکمیہ کے لیے ثابت ہو۔

جہتِ قضیہ: وہ لفظ یا صورتِ عقلیہ ہے جو مادۃ القضیہ پر دلالت کرے۔

اس کے بعد یہ سمجھو کہ جہت قضیہ کبھی مذکور ہوتی ہے اور کبھی مذکور نہیں ہوتی، پس جہت قضیہ کے قضیے میں مذکور ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہیں: موجّہہ اور مطلقہ۔

موجہہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں جہت قضیہ مذکور ہو، جیسے: "كُلُّ إنسانٍ حَيَوَانٌ بالضرورة" اس میں حیوان کی انسان کی طرف جو نسبت کی گئی ہے یہ نسبت نفس الامر میں ضروری ہونے کی کیفیت کے ساتھ متصف ہے اور اس کیفیت پر لفظ

"بالضرورة" دلالت کررہا ہے؛ لہٰذا نسبت کی اس نفس الامری کیفیت کا نام مادۃ القضیہ ہے اور بالضرورۃ جہتِ قضیہ ہے اور چوں کہ اس قضیے میں جہت قضیہ مذکور ہے؛ اس لیے یہ موجہہ ہے۔

مطلقہ: وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں جہتِ قضیہ مذکور نہ ہو، جیسے: "کلُّ إنسانٍ حیوان"۔

فائدہ: قضیہ موجہہ کو رباعیّہ بھی کہا جاتا ہے موجہہ تو اس کے جہت پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اور رباعیّہ اس وجہ سے کہ وہ جہت کے مذکور ہونے کی وجہ سے چار اجزا پر مشتمل ہوتا ہے اور مطلقہ کو مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ جہت کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔

{شرح} قَوْلُهُ: (بِكَيْفِيَّةِ النِّسْبَةِ) نِسبَةُ الْمَحْمُوْلِ إِلَى الْمَوْضُوْعِ سَوَاءٌ كَانَتْ إِيْجَابِيَّةً أَوْسَلْبِيَّةً، تَكُوْنُ لَامَحَالَةَ مُكَيَّفَةً فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَالْوَاقِعِ بِكَيْفِيَّةٍ مِثْلُ الضَّرُوْرَةِ أَوِالدَّوَامِ أَوِالْإِمْكَانِ أَوِالاِمْتِنَاعِ أَوْغَيْرِ ذٰلِكَ فَتِلْكَ الْكَيْفِيَّةُ الْوَاقِعَةُ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ، تُسَمّٰى مَادَّةَ الْقَضِيَّةِ.

ثُمَّ قَدْ يُصَرَّحُ فِي الْقَضِيَّةِ بِأَنَّ تِلْكَ النِّسْبَةَ مُكَيَّفَةٌ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ بِكَيْفِيَّةِ كَذَا، فَالْقَضِيَّةُ حِيْنَئِذٍ تُسَمّٰى مُوَجَّهَةً وَقَدْ لَايُصَرَّحُ بِذٰلِكَ فَتُسَمّٰى الْقَضِيَّةُ مُطْلَقَةً، وَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَيْهَا فِي الْقَضِيَّةِ الْمَلْفُوْظَةِ وَالصُّوْرَةُ الْعَقْلِيَّةُ الدَّالَّةُ عَلَيْهَا فِي الْقَضِيَّةِ الْمَعْقُوْلَةِ تُسَمّٰى جِهَةَ الْقَضِيَّةِ.

فَإِنْ طَابَقَتِ الْجِهَةُ الْمَادَّةَ صَدَقَتِ الْقَضِيَّةُ، كَقَوْلِنَا: الإِنْسَانُ حَيَوَانٌ بِالضَّرُوْرَةِ، وَإِلَّا كَذَبَتْ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ حَجَرٌ بِالضَّرُوْرَةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (بِكَيْفِيَّةِ النِّسْبَةِ) محمول کی موضوع کی طرف نسبت خواہ ایجابی ہو یا سلبی یقیناً متصف ہوتی ہے نفس الامر اور واقع میں کسی کیفیت کے ساتھ، جیسے: ضروری ہونا، یا دائمی ہونا، یا ممکن ہونا یا ممتنع ہونا یا ان کے علاوہ، پس وہ کیفیت جو نفس الامر میں واقع ہے اس کا نام مادۃ القضیہ رکھا جاتا ہے۔ پھر قضیہ میں کبھی اس بات کی صراحت کی جاتی ہے کہ وہ نسبت نفس الامر میں متصف ہے فلاں کیفیت کے ساتھ پس اس وقت قضیے کا نام رکھا جاتا ہے موجہہ اور کبھی اس کی صراحت نہیں کی جاتی ہے پس قضیہ کو مطلقہ کہا جاتا ہے اور وہ لفظ جو دلالت کرتا ہے نسبت کی کیفیت پر قضیہ ملفوظہ میں اور وہ صورتِ عقلیہ جو اس پر دلالت کرتی ہے قضیہ معقولہ میں نام رکھا جاتا ہے اس کا جہتِ قضیہ۔ پس اگر جہت، مادّہ کے مطابق ہو، تو قضیہ صادق ہوگا، جیسے: ہمارا قول: "کلّ إنسان حیوان بالضرورة" ورنہ کاذب ہوگا، جیسے: ہمارا قول: "کلّ إنسان حجر بالضرورة"۔

قضیہ موجہہ، مادّۃ القضیہ، جہتِ قضیہ کی تعریفات کی وضاحت نیز وجوب، امتناع اور امکان کی تعریف

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب ماتن کی عبارت "وقدیصرح بکیفیة النسبة" کی تشریح فرمارہے ہیں، فرمایا: محمول کی موضوع کی طرف جو نسبت ہے یعنی نسبت حکمیہ خواہ ایجابی ہو یا سلبی، وہ نفس الامر اور واقع میں ضرور کسی نہ کسی کیفیت کے

ساتھ متصف ہوتی ہے، متقدمین کے نزدیک کیفیتیں تین ہیں: وجوب، امتناع، امکان۔

وجوب: کا مطلب یہ ہے کہ نفس الامر میں محمول کی موضوع کی طرف نسبت کا وجود ضروری اور عدم محال ہو، جیسے: "اَللّٰـهُ مَوْجُوْدٌ" اس میں محمول کی موضوع "اَللّٰه" کی طرف جو نسبت ہے نفس الامر میں اس کا وجود ضروری اور عدم محال ہے؛ لہٰذا وجود کے ضروری ہونے اور عدم کے محال ہونے کو وجوب کہیں گے۔

امتناع: کا مطلب یہ ہے کہ نفس الامر میں محمول کی موضوع کی طرف نسبت کا عدم ضروری اور وجود محال ہو، جیسے: کہا جائے: "الکافر یدخل الجنّةَ" اس میں محمول کی موضوع کی طرف جو نسبت ہے نفس الامر اور واقع میں اس کا عدم ضروری اور وجود محال ہے؛ لہٰذا اس کو امتناع کہیں گے۔

امکان: کا مطلب یہ ہے کہ نفس الامر میں محمول کی موضوع کی طرف نسبت کا وجود اور عدم ضروری نہ ہو، جیسے: "المسلم العاصي یدخل النّار" اس میں محمول کی موضوع کی طرف نسبت کا نہ وجود ضروری ہے اور نہ عدم ضروری ہے؛ لہٰذا اس کو امکان کہیں گے۔

اور متاخرین کے نزدیک کیفیتیں تین میں منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ بھی کیفیتیں ہیں، جیسے: دوام، فعلیت وغیرہ، پس وہ کیفیت جو نفس الامر میں واقع ہے یعنی نسبت حکمیہ کے لیے واقع اور نفس الامر میں ثابت ہے اس کو مادّۃ القضیہ کہا جاتا ہے اور اس کیفیت یعنی مادّۃ القضیہ پر جو چیز دلالت کرتی ہے اس کو جہت قضیہ کہتے ہیں۔

پھر چوں کہ قضیہ ملفوظہ میں مادۃ القضیہ پر دلالت کرنے والا لفظ ہوتا ہے اور قضیہ معقولہ میں مادۃ القضیہ پر دلالت کرنے والا لفظ نہیں ہوتا؛ بلکہ صورت عقلیہ ہوتی ہے، اس لیے جو لفظ قضیہ ملفوظہ میں مادۃ القضیہ پر دلالت کرتا ہے اس کو قضیہ ملفوظہ کی جہت کہتے ہیں اور جو صورت عقلیہ قضیہ معقولہ میں مادۃ القضیہ پر دلالت کرتی ہے اس کو قضیہ معقولہ کی جہت کہتے ہیں اور جس قضیے میں جہت قضیہ کو ذکر کیا جائے اس کو قضیہ موجہہ کہتے ہیں، جیسے: "کلّ إنسان حیوان بالضرورة" اور اگر جہت قضیہ کو ذکر نہ کیا جائے، تو اس کو قضیہ مطلقہ کہتے ہیں، جیسے: "کلّ إنسان حیوان"۔

قضیہ صادقہ اور کاذبہ کی تعریف: فإن طابقت سے شارح نے قضیہ موجہہ کی جہت کے مادۃ القضیہ کے موافق ہونے، نہ ہونے کے اعتبار سے تقسیم بیان کی ہے فرمایا: قضیہ موجہہ کی دو قسمیں ہیں: موجہہ صادقہ، موجہہ کاذبہ۔

موجہہ صادقہ: وہ قضیہ موجّہہ ہے جس میں جہتِ قضیہ، مادّۃ القضیہ کے موافق ہو، جیسے: "کلّ إنسان حیوان بالضرورة" اس میں لفظ "بالضرورة" مادّۃ القضیہ کے مطابق ہے؛ لہٰذا اس کو قضیہ موجہہ صادقہ کہیں گے۔

موجہہ کاذبہ: وہ قضیہ موجّہہ ہے جس میں جہتِ قضیہ مادّۃ القضیہ کے مطابق نہ ہو، جیسے: "کلّ إنسان حجر بالضرورة" اس میں جہت قضیہ "بالضرورة" مادۃ القضیہ کے مطابق نہیں ہے؛ اس لیے کہ "کل إنسان حجر" میں مادۃ القضیہ کیفیت امتناع ہے؛ اس لیے اس کو قضیہ موجہہ کاذبہ کہیں گے۔

موجہاتِ بسائط کا بیان

{متن} فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِضَرُورَةِ النِّسْبَةِ مَادَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً، فَضَرُورِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْمَادَامَ وَصْفُهُ، فَمَشْرُوطَةٌ عَامَّةٌ، أَوْفِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ، فَوَقْتِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْغَيْرِ مُعَيَّنٍ، فَمُنْتَشِرَةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْبِدَوَامِهَا مَادَامَ الذَّاتُ، فَدَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ، أَوْمَادَامَ الْوَصْفُ، فَعُرْفِيَّةٌ عَامَّةٌ أَوْبِفِعْلِيَّتِهَا، فَمُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ، أَوْبِعَدَمِ ضَرُورَةِ خِلَافِهَا، فَمُمْكِنَةٌ عَامَّةٌ.

ترجمہ: پس اگر ہو حکم قضیہ میں نسبت کے ضروری ہونے کا جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے، تو وہ ضروریہ مطلقہ ہے/ نام رکھا جائے گا اس کا ضروریہ مطلقہ، یا جب تک کہ وصفِ موضوع باقی ہے، تو وہ مشروطہ عامہ ہے/ نام رکھا جائے گا اس کا مشروطہ عامہ، یا وقتِ معین میں، تو وقتیہ مطلقہ ہے/ نام رکھا جائے گا اس کا وقتیہ مطلقہ، یا وقت غیر معین میں، تو منتشرہ مطلقہ ہے/ نام رکھا جائے گا اس کا منتشرہ مطلقہ، یا (ہو حکم) نسبت کے دائمی ہونے کا جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے، تو دائمہ مطلقہ ہے/ نام رکھا جائے گا اس کا دائمہ مطلقہ، یا جب تک وصفِ موضوع باقی ہے، تو عرفیہ عامہ ہے/ نام رکھا جائے گا اس کا عرفیہ عامہ، یا (حکم ہو) نسبت کے بالفعل ہونے کا، تو مطلقہ عامہ ہے/ نام رکھا جائے گا اس کا مطلقہ عامہ، یا خلافِ نسبت کے ضروری نہ ہونے کا، تو ممکنہ عامہ ہے/ نام رکھا جائے گا اس کا ممکنہ عامہ۔

ترکیب: "فا" برائے تفصیل "إن" حرفِ شرط "کان" فعل ناقص "الحکم فیها" بہ ترکیب سابق "کان" کا اسم "با" حرفِ جر "ضرورة" بمعنی وجوب، مضاف "النّسبة" مضاف الیہ "ما" مصدریہ ظرفیہ "دام" فعل ناقص "ذات الموضوع" اسم "موجودة" خبر، جملہ فعلیہ خبریہ بتاویل مصدر ہو کر مضاف الیہ "مدّة" مضاف محذوف کا، مضاف مضاف الیہ سے مل کر مفعول فیہ "ضرورة" کا، مضاف اپنے مضاف الیہ اور مفعول فیہ سے مل کر مجرور، جار مجرور ظرفِ مستقر "ثابتًا" کے متعلق ہو کر خبر، فعل ناقص اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، "فا" جزائیہ "ضروریة مطلقة" موصوف صفت خبر، مبتدائے محذوف "هي" کی، جملہ اسمیہ خبریہ جزا، پھر جملہ شرطیہ ہو کر معطوف علیہ "أو" عاطفہ "مادام وصفه فمشرطة عامّة" بہ تقدیر "إن کان الحکم فیها بضرورة النسبة" حسبِ ترکیب سابق، جملہ شرطیہ معطوفِ اوّل (واضح رہے اس عبارت میں "دام" بمعنی "بقي" فعل تام ہے "وصفه" اس کا فاعل ہے اور فعل ناقص بھی ہو سکتا ہے، اس صورت میں خبر محذوف ہوگی، عبارت کی تقدیر ہوگی: "ما دام وصفه ثابتا لذات للموضوع" باقی ترکیب حسبِ سابق ہے) "أو" عاطفہ "في وقت معین فوقتیّة مطلقة" بہ تقدیر "إن کان الحکم فیها بضرورة النسبة" حسبِ ترکیب سابق جملہ شرطیہ معطوفِ ثانی، "أو" عاطفہ "غیر معین فمنشرة مطلقة" بہ تقدیر "إن کان الحکم فیها بضرورة النسبة في وقت" حسبِ ترکیب سابق، جملہ شرطیہ معطوفِ ثالث "أو" عاطفہ "بدوامها مادام الذات فدائمة مطلقة" بہ تقدیر "إن کان

الحكم فيها" حسبِ ترکیب سابق جملہ شرطیہ معطوف رابع (یہاں بھی "مادام الذات" میں "دام" فعل ناقص اور فعل تام بمعنی "بقي" دونوں ہوسکتا ہے، بہ صورت فعل تام "الذات" فاعل ہوگا اور بہ صورت فعل ناقص "الذات" اس کا اسم ہوگا اور خبر محذوف ہوگی: موجودةً) "أو" عاطفہ "مادام الوصف فعرفيّة عامّة" بہ تقدیر "إن كان الحكم فيها بدوامها" حسبِ ترکیب سابق جملہ شرطیہ معطوف خامس، "أو" عاطفہ "بفعليّتهافمطلقة عامّة" بہ تقدیر "إن كان الحكم فيها" حسبِ ترکیب سابق، جملہ شرطیہ معطوف سادس "أو" عاطفہ "بعدم ضرورة خلافها فممكنة عامّة" بہ تقدیر "إن كان الحكم فيها" حسبِ ترکیب سابق، جملہ شرطیہ معطوف سابع، معطوف علیہ اپنے تمام معطوفات سے مل کر جملہ مفصلہ ہوا۔

فائدہ (۱): ترکیب سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عبارت میں حرفِ عطف "أو" کے ذریعہ عبارت کے بعض اجزاء کی تقدیر کے ساتھ جملہ شرطیہ کا جملہ شرطیہ پر عطف ہے اگر چہ بظاہر جملہ کے اجزاء کا اجزاء پر عطف نظر آرہا ہے لیکن حقیقت میں جملے کا جملے پر عطف ہے۔ فتدبر وتفكر أيها القاري!

فائدہ (۲): عبارت میں "فا" کے بعد آنے والے تمام کلمات یعنی: "ضرورية مطلقة" وغیرہ پر رفع کے ساتھ نصب بھی جائز ہے "تسمی" فعل محذوف کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے اس لیے دونوں اعراب کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے۔

تمہید برائے قضایا موجہہ بسیطہ

تشریح: یہاں سے مصنفؒ قضیہ موجہہ کی قسمیں اور ان کی تعریفات بیان فرمارہے ہیں، تفصیل یہ ہے کہ قضیہ موجہہ کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: (۱) بسیطہ (۲) مرکبہ۔ قضیہ موجہہ بسیطہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں نسبت کی صرف ایک کیفیت ایجابی یا سلبی مذکور ہو، جیسے: "كلّ إنسان حيوان بالضرورة" اور "لاشيء من الإنسان بحجر بالضرورة"۔

قضیہ موجہہ مرکبہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں نسبت کی دونوں کیفیتیں ایجابی اور سلبی ایک ساتھ مذکور ہوں۔ قضیہ موجہہ بسیطہ مصنف کے بیان کے مطابق آٹھ ہیں: (۱) ضروریہ مطلقہ (۲) دائمہ مطلقہ (۳) مشروطہ عامہ (۴) عرفیہ عامہ (۵) وقتیہ مطلقہ (۶) منتشرہ مطلقہ (۷) مطلقہ عامہ (۸) ممکنہ عامہ۔ یہ آٹھ قضایا بسیطہ ہیں۔

کیفیتوں کی تعریف اور ان کی تعبیر کے لیے الفاظ: ان کی تعریفات جان لینے سے پہلے کیفیتوں کی تعریفات اور جن الفاظ کے ذریعے کیفیت کو تعبیر کیا جاتا ہے ان کو جان لینا مناسب ہے، تو یاد رکھیے! فنِ منطق میں دو کیفیتوں سے بحث کی جاتی ہے ایک کیفیت: ضرورت ہے دوسری: دوام، ضرورت کی ضد امکان ہے اور دوام کی ضد فعلیت ہے؛ لہٰذا مقابلے کے طور پر ان سے بھی بحث کی جاتی ہے۔ سب کی تعریفات مع امثلہ اس طرح ہیں:

ضرورت کی تعریف ہے: "امتناع انفكاك النسبة عن الموضوع" یعنی: ضرورت نام ہے موضوع سے محمول کی نسبت کی جدائیگی کے محال ہونے کا، یعنی: وہ نسبت موضوع سے کبھی بھی جدا نہ ہوتی ہو، جیسے: "كلّ إنسان حيوان" اس

مثال میں حیوانیت کی جو نسبت انسان کی طرف ہو رہی ہے اس کا انسان سے جدا ہونا محال ہے، کبھی بھی حیوانیت، انسان سے جدا نہیں ہوتی، یا "الله أحدٌ" اس مثال میں اَحدیّت کی جو نسبت اللہ کی طرف ہو رہی ہے اس میں احدیت کا اللہ سے جدا ہونا محال ہے کبھی بھی احدیت اللہ سے جدا نہیں ہوتی؛ لہٰذا موضوع سے اس نسبت کی جدائیگی کے محال ہونے کو ضرورت کہیں گے اور اس ضرورت کو لفظ "بالضرورة" سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے: "كلّ إنسان حيوان بالضرورة".

دوام کی تعریف ہے: "وجود النسبة في جميع الأوقات والأزمان" یعنی: محمول کی موضوع کی طرف نسبت کا تمام زمانوں اور وقتوں میں پایا جانا، مطلب یہ ہے کہ محمول کی جو نسبت موضوع کی جانب ہو رہی ہے وہ ایسی ہو کہ اس نسبت کا موضوع سے جدا ہونا محال تو نہ ہو؛ لیکن محمول کا موضوع سے ایسا تعلق ہو کہ وہ نسبت کسی بھی زمانے میں علیحدہ نہ ہوتی ہو، جیسے: "الحيوان متنفِّس، الكاتب متحرك الأصابع" پہلی مثال میں سانس لینا اور دوسری مثال میں انگلیوں کا ہلنا، ان کا اپنے اپنے موضوع سے جدا ہونا محال تو نہیں ہے لیکن یہ نسبت ہر زمانے میں موضوع کے ساتھ پائی جاتی ہے؛ لہٰذا اس کا نام دوام ہے اور اس دوام کو "بالدّوام، یا دائمًا" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

فعلیت کی تعریف ہے: "وجودُ النسبة في زمان من الأزمنة" نسبت کا تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں پایا جانا، جیسے: "كلّ إنسانٍ ضاحكٌ بالفعل" (ہر انسان کسی زمانے میں ہنستا ہے) اس فعلیت کو تین لفظوں سے تعبیر کیا جاتا ہے: "بالاطلاق العامّ، بالفعل، لادائمًا، جیسے: "كلّ إنسان ضاحك بالاطلاق العام، كلّ إنسان ضاحك بالفعل، كلّ إنسان ضاحك لادائمًا"۔

امکان کی تعریف ہے: "عَدَمُ امتناع انفكاك النسبة عن الموضوع" یعنی موضوع سے محمول کی نسبت کی جدائیگی کا محال نہ ہونا، اس امکان کی دو قسمیں ہیں: (۱) امکان عام (۲) امکان خاص۔

امکانِ عام کی تعریف ہے: "سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم" حکم کی جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کرنا یعنی: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس طرح ہو کہ اس کی جانب مخالف ضروری نہ ہو، جیسے: "كلّ نار حارّة بالإمكان العامّ" یعنی: آگ اس طرح گرم ہے کہ آگ کے لیے عدم حرارت ضروری نہیں ہے۔

امکانِ خاص کی تعریف ہے: "سلبُ الضرورة عن الطرفين الموافق والمخالف للحكم" دونوں جانبوں سے ضرورت کی نفی کرنا یعنی محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کا سلب موضوع سے اس طرح ہو کہ اس حکم کی نہ تو جانب موافق ضروری ہو اور نہ جانب مخالف ضروری ہو، جیسے: "كلّ إنسان موجود بالإمكان الخاص" یعنی: انسان ایسا موجود ہے کہ اس کے لیے نہ تو وجود ضروری ہے اور نہ عدم وجود ضروری ہے۔

ضرورت، امکان، دوام اور فعلیت کی قسمیں: اس کے بعد یہ سمجھیے کہ ضرورت کی چار قسمیں ہیں: (۱) ضرورتِ ذاتی (۲) ضرورتِ وصفی (۳) ضرورتِ وقتی معین (۴) ضرورتِ وقتی غیر معین۔ اسی طرح ضرورت کی ضد امکان کی بھی چار قسمیں

ہیں: (۱) امکان ذاتی (۲) امکان وصفی (۳) امکان وقتی معین (۴) امکان وقتی غیر معین، اور دوام کی دو قسمیں ہیں: (۱) دوام ذاتی (۲) دوام وصفی، اسی طرح دوام کی ضد فعلیت کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) فعلیت ذاتی (۲) فعلیت وصفی پس اس طرح ضرورت، دوام اور ان کی ضد امکان اور فعلیت کی کل بارہ قسمیں ہوئیں: چار ضرورت کی، چار امکان کی دو دو دوام اور فعلیت کی، سب کی تعریفات مع امثلہ اس طرح ہیں:

ضرورتِ ذاتی: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک ضروری ہو جب تک کہ موضوع کی ذات موجود ہے، جیسے: "کلّ إنسان حیوان بالضرورة، اور لاشيء من الإنسان بحجر بالضرورة"۔

ضرورتِ وصفی: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک ضروری ہو جب تک ذاتِ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے، جیسے: "کلّ کاتب متحرک الأصابع بالضرورة مادام کاتبًا، اور لاشيء من الکاتب بساکن الأصابع بالضرورة مادام کاتبًا"۔

ضرورتِ وقتی معین: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے کسی متعین وقت میں ضروری ہو، جیسے: "کل قمر منخسف بالضرورة وقت حیلولة الأرض بینه وبین الشمس، اور لاشيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربیع"۔

ضرورتِ وقتی غیر معین: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے کسی غیر معین وقت میں ضروری ہو، جیسے: "کلُّ إنسان متنفّس بالضرورة في وقت مّا اور لاشيء من الإنسان بمتنفس بالضرورة في وقت مّا"۔

امکانِ ذاتی: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک بالامکان ہو جب تک کہ موضوع کی ذات موجود ہے، جیسے: "کلّ نار حارّة بالإمکان العام اور لاشيء من النار ببارد بالإمکان العام"۔

امکانِ وصفی: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک بالامکان ہو جب تک کہ ذاتِ موضوع، وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے، جیسے: "کلّ کاتب متحرک الأصابع بالإمکان العام مادام کاتبًا اور لاشيء من الکاتب بساکن الأصابع بالإمکان العام مادام کاتبًا"۔

امکانِ وقتی معین: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے کسی متعین وقت میں بالامکان ہو، جیسے: "کل قمر منخسف بالإمکان العام وقت حیلولة الأرض اور لاشيء من القمر بمنخسف بالإمکان العام وقت التربیع"۔

امکانِ وقتی غیر معین: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے کسی غیر معین وقت میں بالامکان ہو، جیسے: "کلّ إنسان متنفس بالإمکان العام في وقتٍ مّا اور لاشيء من الإنسان بمتنفس بالإمکان العام في وقتٍ مّا"۔

دوامِ ذاتی: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک دائمی ہو، جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے، جیسے: "کلّ فلک متحرک دائما اور لاشيء من الفلک بساکن دائما"۔

دوامِ وصفی: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک دائمی ہو جب تک کہ ذاتِ موضوع وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہے، جیسے: ''کلّ کاتب متحرک الأصابع دائما مادام کاتبا اور لاشيء من الکاتب بساکن الأصابع دائما مادام کاتبًا''۔

فعلیتِ ذاتی: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک بالفعل ہو جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے، جیسے: ''کلّ إنسان ضاحک بالفعل اور لاشيء من الإنسان بضاحک بالفعل''۔

فعلیتِ وصفی: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک بالفعل ہو جب تک کہ ذاتِ موضوع وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہے، جیسے: ''کلّ کاتب متحرک الأصابع بالفعل مادام کاتبا اور لاشيء من الکاتب بساکن الأصابع بالفعل مادام کاتبا''۔

تمام قضایا موجہہ بسیطہ کی اجمالی تعریف: کیفیتوں کی ان بارہ قسموں کے اعتبار سے قضیہ موجہہ بسیطہ کی بارہ قسمیں بنتی ہیں جن کا اجمالی بیان اس طرح ہے کہ اگر قضیہ حملیہ میں ضرورت ذاتی کا ذکر ہے، تو وہ قضیہ ضروریہ مطلقہ ہے اور اگر ضرورت وصفی کا ذکر ہے، تو وہ مشروطہ عامہ ہے اور اگر ضرورت وقتی معین کا ذکر ہے، تو وہ وقتیہ مطلقہ ہے اور اگر ضرورت وقتی غیر معین کا ذکر ہے، تو وہ منتشرہ مطلقہ ہے اور اگر دوام ذاتی کا ذکر ہے، تو وہ دائمہ مطلقہ ہے اور اگر دوامِ وصفی کا ذکر ہے، تو عرفیہ عامہ ہے اور اگر فعلیتِ ذاتی کا ذکر ہو، تو مطلقہ عامہ ہے اور اگر فعلیت وصفی کا ذکر ہے، تو حینیہ مطلقہ ہے اور اگر امکان ذاتی کا ذکر ہے، تو ممکنہ عامہ ہے اور اگر امکان وصفی کا ذکر ہے تو وہ حینیہ ممکنہ ہے اور اگر امکان وقتی معین کا ذکر ہے تو وہ ممکنہ وقتیہ ہے اور اگر امکان وقتی غیر معین کا ذکر ہے تو وہ ممکنہ منتشرہ ہے۔

کل قضایا بسیطہ: یہ کل بارہ قضیے ہیں ان میں سے متقدمین کے نزدیک فن میں چھ قضیوں سے بحث کی جاتی ہے اور متاخرین کے نزدیک آٹھ قضیوں سے بحث کی جاتی ہے، حینیہ مطلقہ، حینیہ ممکنہ، ممکنہ وقتیہ اور ممکنہ منتشرہ سے بالاتفاق بحث نہیں کی جاتی، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ سے متاخرین بحث کرتے ہیں، متقدمین بحث نہیں کرتے، باقی چھ قضیے: یعنی ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، دائمہ مطلقہ، عرفیہ عامہ، مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے بالاتفاق بحث کی جاتی ہے، مصنفؒ چوں کہ متاخرین میں سے ہیں، اس لیے انھوں نے آٹھ قضیے ذکر کیے ہیں اور یہ آٹھ قضیے بسیطہ ہیں۔

{متن} فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيْهَا بِضَرُوْرَةِ النِّسْبَةِ إِلٰى قَوْلِهٖ: فَمُنْتَشِرَةٌ مُطْلَقَةٌ.

ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی تعریفات مع امثلہ

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے چار موجہہ بسیطہ: ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی تعریف کی ہے فرمایا: اگر قضیہ موجہہ میں یہ حکم ہو کہ نسبت اس وقت تک ضروری ہے جب تک ذاتِ موضوع موجود ہے، تو وہ قضیہ ضروریہ

مطلقہ ہے،اور اگر یہ حکم ہو کہ نسبت اس وقت تک ضروری ہے جب تک ذاتِ موضوع وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہے، تو وہ مشروطہ عامہ ہے اور اگر یہ حکم ہو کہ نسبت کسی معین وقت میں ضروری ہے، تو وہ وقتیہ مطلقہ ہے اور اگر یہ حکم ہو کہ نسبت کسی غیر معین وقت میں ضروری ہے، تو وہ منتشرہ مطلقہ ہے۔ چاروں کی الگ الگ تعریفات مع امثلہ اس طرح ہیں:

ضروریہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک ضروری ہے جب تک موضوع کی ذات موجود ہے، موجبہ کی مثال، جیسے: "كلّ إنسان حيوان بالضرورة" اس قضیہ میں یہ حکم ہے کہ حیوانیت کا ثبوت انسان کے لیے اس وقت تک ضروری ہے جب تک انسان کی ذات موجود ہے؛ لہٰذا اس کو ضروریہ مطلقہ موجبہ کہیں گے، سالبہ کی مثال، جیسے: "لاشيء من الإنسان بحجر بالضرورة" یہ ایسا قضیہ موجبہ ہے جس میں یہ حکم ہے کہ حجریت کی نفی انسان سے اس وقت تک ضروری ہے جب تک انسان کی ذات موجود ہے، لہٰذا اس کو ضروریہ مطلقہ سالبہ کہیں گے۔

مشروطہ عامہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک ضروری ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع، وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے۔ موجبہ کی مثال جیسے: "كلّ كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبًا" یہ ایسا قضیہ موجبہ ہے جس میں یہ حکم ہے کہ تحرک اصابع کا ثبوت کاتب کے لیے اس وقت تک ضروری ہے جب تک کہ ذات کاتب وصف عنوانی یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے؛ لہٰذا اس کو مشروطہ عامہ موجبہ کہیں گے۔ سالبہ کی مثال، جیسے: "لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتبًا" اس میں یہ حکم ہے کہ سکون اصابع (انگلیاں نہ ہلنے) کی نفی ذات کاتب سے اس وقت تک ضروری ہے جب تک کہ وہ وصف عنوانی یعنی: کتابت کے ساتھ متصف ہے؛ لہٰذا اس کو مشروطہ عامہ سالبہ کہیں گے۔

ذاتِ موضوع اور وصفِ عنوانی کی تعریف: یہاں ذاتِ موضوع اور وصف عنوانی کی تعریف کو جان لینا چاہیے، پس ذاتِ موضوع سے مراد وہ افراد ہیں جن پر موضوع صادق آتا ہے یعنی موضوع کے افراد کو ذاتِ موضوع کہتے ہیں، جیسے: "كلّ كاتب متحرك الأصابع" میں کاتب کے افراد: زید، عمر، بکر وغیرہ ہیں جن پر کاتب صادق آتا ہے؛ لہٰذا کاتب کے یہ افراد ذاتِ موضوع ہیں اور موضوع کو جس لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس میں جو صفتی معنی ہوتے ہیں ان کا لحاظ کر کے موضوع کے وصف کو وصف عنوانی کہتے ہیں جیسے، مثال مذکور "كلّ كاتب متحرك الأصابع" میں لفظ کاتب جس سے موضوع کو تعبیر کیا گیا ہے اس میں صفتی معنی کتابت ہے، تو اس معنی کا لحاظ کر کے کتابت، کاتب کا وصفِ عنوانی ہوگا۔ بالفاظِ دیگر: وصف عنوانی کی تعریف اس طرح ہے کہ موضوع کو جس لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کے مبدأ اشتقاق کو وصفِ عنوانی کہتے ہیں، جیسے: مثال مذکور میں کاتب کا مبدأ اشتقاق: کتابت ہے؛ لہٰذا کتابت، کاتب کا وصف عنوانی ہے۔

اور یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ وصف عنوانی کبھی تو ذاتِ موضوع کے لیے ذاتی ہوتا ہے یعنی اس کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتا بلکہ وہ یا تو اس کی عین حقیقت ہوتا ہے، یا اس کی حقیقت کا جز ہوتا ہے، اوّل کی مثال، جیسے: "كلّ إنسان حيوان" اِس

میں انسان کا وصف عنوانی ''انسانیت'' ذاتِ موضوع یعنی انسان کے افراد: زید، عمر، بکر وغیرہ کے لیے ذاتی وصف ہے بایں معنی کہ انسانیت ان افراد کی ماہیت سے خارج نہیں ہے، دوسرے کی مثال، جیسے: "بعض الحیوان إنسان" اس میں بعض الحیوان کا وصف عنوانی ''حیوانیت'' ذاتِ موضوع یعنی: بعض افراد حیوان مثلاً زید، عمر، بکر کے لیے ذاتی ہے بایں معنی کہ حیوانیت ان افراد کی ماہیت کا جز ہے، اور کبھی وصفِ عنوانی ذاتِ موضوع کے لیے عرضی ہوتا ہے یعنی اس کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے، جیسے: "کلّ کاتب متحرک الأصابع" میں وصف عنوانی کتابت، ذاتِ موضوع یعنی کاتب کے افراد: زید، عمر، بکر وغیرہ کے لیے عارضی وصف ہے یعنی ان افراد کی ماہیت میں داخل نہیں ہے۔

عقدِ وضع اور عقدِ حمل کی تعریف: یہاں یہ بھی یاد رکھیں کہ قضیہ حملیہ میں دو عقد ہوتے ہیں (۱) عقدِ وضع (۲) عقدِ حمل، ذاتِ موضوع کا وصفِ موضوع کے ساتھ متصف ہونا عقدِ وضع اور ذاتِ موضوع کا وصفِ محمول کے ساتھ متصف ہونا عقدِ حمل کہلاتا ہے (دونوں کی مثال اور وضاحت آگے آئے گی۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

وقتیہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے وقتِ معین میں ضروری ہے، موجبہ کی مثال، جیسے: "کل قمر منخسف بالضرورة وقت حیلولة الأرض بینه وبین الشمس" اس میں یہ حکم ہے کہ گہن کا ثبوت چاند کے لیے اس وقت ضروری ہے جب زمین، چاند اور سورج کے درمیان آجائے، لہٰذا اس کو وقتیہ مطلقہ موجبہ کہیں گے، سالبہ کی مثال، جیسے: "لاشيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربیع" اس میں یہ حکم ہے کہ گہن کی نفی چاند سے تربیع کے وقت ضروری ہے؛ لہٰذا اس کو وقتیہ مطلقہ سالبہ کہیں گے۔

فائدہ: ''تربیع'' علم ہیئت کی ایک اصطلاح ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ چاند اور سورج کے درمیان ''ربع فلک'' یعنی تین برجوں کا فاصلہ ہو، اس کی مختصر وضاحت یہ ہے کہ علمائے ہیئت نے آسمان کو بارہ حصوں میں تقسیم کر کے ہر ایک حصے کا نام برج رکھا ہے، پس اِس طرح آسمان کے بارہ برج ہوں گے اور ان بارہ برجوں کے الگ الگ نام ہیں، جو ترتیب وار اس طرح ہیں: (۱) حَمَل (۲) ثَور (۳) جَوزاء (۴) سَرطان (۵) اَسَد (۶) سُنبلہ (۷) میزان (۸) عقرب (۹) قَوس (۱۰) جَدی (۱۱) دلو (۱۲) حوت۔ (تفسیر جلالین) پس جس وقت سورج اور چاند کے درمیان تین برجوں کا فاصلہ ہو، تو اس وقت زمین دونوں کے درمیان حائل نہیں ہوتی اس لیے اس وقت چاند گہن نہیں ہوتا۔

منتشرہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے کسی غیر معین وقت میں ضروری ہے، موجبہ کی مثال جیسے: "کلّ إنسان متنفّس بالضّرورة في وقتٍ مّا" اس میں یہ حکم ہے کہ سانس لینے کا ثبوت انسان کے لیے غیر معین وقت میں ضروری ہے، لہٰذا اس کو منتشرہ مطلقہ موجبہ کہیں گے۔

سالبہ کی مثال، جیسے: "لا شيء من الإنسان بمتنفّس بالضّرورة في وقتٍ مّا" اس میں یہ حکم ہے کہ سانس لینے کی نفی انسان سے کسی غیر معین وقت میں ضروری ہے؛ لہٰذا اس کو منتشرہ مطلقہ سالبہ کہیں گے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِضَرُوْرَةِ النِّسْبَةِ) الخ قَدْيَكُوْنُ الْحُكْمُ فِي الْقَضِيَّةِ الْمُوَجَّهَةِ بِأَنَّ النِّسْبَةَ الثُّبُوْتِيَّةَ أَوِالسَّلْبِيَّةَ ضَرُوْرِيَّةٌ أَيْ: مُمْتَنِعَةُ الإِنْفِكَاكِ عَنِ الْمَوْضُوْعِ عَلٰى أَحَدِ أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ: اَلْأَوَّلُ: أَنَّهَا ضَرُوْرِيَّةٌ مَادَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْجُوْدَةً، نَحْوُ: "كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَلَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ بِالضَّرُوْرَةِ" فَيُسَمّٰى الْقَضِيَّةُ حِيْنَئِذٍ ضَرُوْرِيَّةً مُطْلَقَةً لِاشْتِمَالِهَا عَلَى الضَّرُوْرَةِ وَعَدَمِ تَقْيِيْدِ الضَّرُوْرَةِ بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِيِّ أَوِالْوَقْتِ.

اَلثَّانِيْ: أَنَّهَا ضَرُوْرِيَّةٌ مَادَامَ الْوَصْفُ الْعُنْوَانِيُّ ثَابِتًا لِذَاتِ الْمَوْضُوْعِ، نَحْوُ: "كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَادَامَ كَاتِبًا، وَلَاشَيْءَ مِنْهُ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَادَامَ كَاتِبًا" فَتُسَمّٰى حِيْنَئِذٍ مَشْرُوْطَةً عَامَّةً لِاشْتِرَاطِ الضَّرُوْرَةِ بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِيِّ، وَلِكَوْنِ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ أَعَمَّ مِنَ الْمَشْرُوْطَةِ الْخَاصَّةِ كَمَا سَتَجِيْءُ.

اَلثَّالِثُ: أَنَّهَاضَرُوْرِيَّةٌ فِيْ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ، نَحْوُ: "كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ حَيْلُوْلَةِ الْأَرْضِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّمْسِ، وَلَاشَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ التَّرْبِيْعِ" فَتُسَمّٰى حِيْنَئِذٍ وَقْتِيَّةً مُطْلَقَةً لِتَقْيِيْدِالضَّرُوْرَةِ بِالْوَقْتِ، وَعَدمِ تَقْيِيْدِ الْقَضِيَّةِ بِاللَّا دَوَامِ.

اَلرَّابِعُ: أَنَّهَا ضَرُوْرِيَّةٌ فِيْ وَقْتٍ مِّنَ الْأَوْقَاتِ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًامَّا، وَلَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًامَّا، فَتُسَمّٰى مُنْتَشِرَةً مُطْلَقَةً لِكَوْنِ وَقْتِ الضَّرُوْرَةِ فِيْهَا مُنْتَشِرًا أَيْ: غَيْرَ مُعَيَّنٍ وَعَدَمِ تَقْيِيْدِ الْقَضِيَّةِ بِاللَّادَوَامِ.

ترجمہ: ماتن کا قول:"فإن كان الحكم فيها بضرورة النسبة" الخ کبھی قضیہ موجہہ میں اس بات کا حکم ہوتا ہے کہ نسبتِ ثبوتی یا سلبی ضروری ہے یعنی اس نسبت کا موضوع سے جدا ہونا محال ہے، چار صورتوں میں سے کسی ایک پر: پہلی صورت یہ ہے کہ وہ (نسبت) ضروری ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے، جیسے:"كلّ إنسان حيوان بالضرورة" اور"لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة" پس اس وقت نام رکھا جائے گا قضیہ کا ضروریہ مطلقہ، قضیے کے مشتمل ہونے کی وجہ سے ضرورت پر اور ضرورت کے وصف عنوانی یا وقت کے ساتھ مقید نہ ہونے کی وجہ سے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ (نسبت) ضروری ہے جب تک کہ وصف عنوانی ذاتِ موضوع کے لیے ثابت ہے، جیسے: "كلّ كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبًا" اور "لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتبًا" پس اس وقت قضیے کا نام رکھا جائے گا مشروطہ عامہ، ضرورت کے وصف عنوانی کے ساتھ مشروط ہونے کی وجہ سے اور اس قضیے کے مشروطہ خاصہ سے عام ہونے کی وجہ سے جیسا کہ وہ عنقریب آئے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وہ (نسبت) ضروری ہے کسی وقت معین میں، جیسے:"كلّ قمر منخسف بالضرورة وقت

حیلولة الأرض بینه وبین الشمس" اور"لاشيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربیع" پس اس وقت قضیہ کا نام رکھا جائے گا، وقتیہ مطلقہ، ضرورت کے وقت ساتھ مقید ہونے اور قضیہ کے لا دوام کے ساتھ مقید نہ ہونے کی وجہ سے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ (نسبت) ضروری ہے کسی بھی وقت میں، جیسے: ہمارا قول:"کلّ إنسان متنفّس بالضرورة وقتًامّا" اور"لاشيء من الإنسان بمتنفّس بالضرورة وقتًامّا" پس اس وقت قضیے کا نام رکھا جائے گا، منتشرہ مطلقہ، اس میں ضرورت کے وقت کے منتشر یعنی غیر معین ہونے اور قضیے کے لا دوام کے ساتھ مقید نہ ہونے کی وجہ سے۔

ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیہ مطلقہ

اور منتشرہ مطلقہ کی تعریفات کی وضاحت اور ہر ایک کی وجہِ تسمیہ

تشریح: یہاں سے شارح، مصنف کی بیان کردہ قضیہ موجہہ بسیطہ کی چار قسموں: ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی تعریفات کی وضاحت اور ان کی وجہِ تسمیہ بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: کبھی قضیہ موجہہ میں یہ حکم ہوتا ہے کہ نسبت ثبوتی یا سلبی ضروری ہے اور ضروری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول کی جو نسبت موضوع کی طرف ہورہی ہے اس کا موضوع سے جدا ہونا محال ہے، جیسے:"کلّ إنسان حیوان" اس قضیے میں حیوان کی انسان کی طرف جو نسبت ہے اس نسبت کا انسان سے جدا ہونا محال ہے؛ لہٰذا یہ نسبت ضروری ہے پس قضیے میں کبھی ضرورت کا حکم ہوتا ہے، اس ضرورت کی چار قسمیں ہیں: (جیسا کہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے) (۱) ضرورت ذاتی، (۲) ضرورت وصفی، (۳) ضرورت وقتی معین (۴) ضرورت وقتی غیر معین۔ ضرورت کی ان چار قسموں کے اعتبار سے قضیہ موجہہ کی چار قسمیں ہوتی ہیں: ضروریہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ۔

ضرورت کی پہلی قسم: ضرورت ذاتی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نسبت ثبوتی یا سلبی یعنی محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک ضروری ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے، جیسے:"کلّ إنسان حیوان بالضّرورة" اور "لاشيء من الحجر بإنسان بالضّرورة" جب قضیہ میں اس ضرورت ذاتی کا ذکر ہو، تو اس وقت قضیہ کو ضروریہ مطلقہ کہتے ہیں؛ لہٰذا ضروریہ مطلقہ کی تعریف اس طرح ہوگی کہ ضروریہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں ضرورت ذاتی کا ذکر ہو یعنی یہ حکم ہو......الخ (باقی کے لیے متن کی تشریح ملاحظہ فرمائیں)

وجہِ تسمیہ ضروریہ مطلقہ: اس کو ضروریہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ جہت ضرورت پر مشتمل ہوتا ہے اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس قضیے میں ضرورت، وصف عنوانی اور وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

ضرورت کی دوسری قسم: ضرورت وصفی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نسبت ثبوتی یا سلبی یعنی محمول کا ثبوت موضوع کے لیے

یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک ضروری ہے جب تک ذاتِ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے، جیسے:"کلّ کاتب متحرّک الأصابع بالضّرورۃ مادام کاتبًا" اور "لاشيء من الکاتب بساکن الأصابع بالضّرورۃ مادام کاتبًا" جب قضیہ میں اس ضرورت وصفی کا ذکر ہو، تو اس وقت قضیہ کو مشروطہ عامہ کہتے ہیں؛ لہٰذا مشروطہ عامہ کی تعریف اس طرح ہوگی کہ مشروطہ عامہ، وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں ضرورت وصفی کا ذکر ہو یعنی یہ حکم ہو کہ...... (باقی متن کی تشریح میں)

مشروطہ عامہ کی وجہِ تسمیہ: اس قضیے کو مشروطہ عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورت، وصف عنوانی کے ساتھ مشروط ہے اور عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مشروطہ خاصہ سے عام ہے۔

ضرورت کی تیسری قسم: ضرورت وصفی معین ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نسبت ثبوتی یا سلبی یعنی محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے وقت معین میں ضروری ہے جیسے: کلّ قمر منخسف الخ جب قضیہ میں اس ضرورت وقتی معین کا ذکر ہو، تو اس وقت قضیے کو وقتیہ مطلقہ کہتے ہیں، لہٰذا وقتیہ مطلقہ کی تعریف اس طرح ہوگی کہ وقتیہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں ضرورت وقتی معین کا ذکر ہو یعنی یہ حکم ہو کہ (باقی متن کی تشریح میں)

وجہِ تسمیہ وقتیہ مطلقہ: اس قضیے کو وقتیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورت وقت کے ساتھ مقید ہے اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ لادوام کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

ضرورت کی چوتھی قسم: ضرورت وقتی غیر معین ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نسبت ثبوتی یا سلبی یعنی محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے غیر معین وقت میں ضروری ہے، جیسے: کل إنسان متنفس بالضرورۃ الخ جب قضیہ میں اس ضرورت وقتی غیر معین کا ذکر ہو، تو اس وقت قضیہ کو منتشرہ مطلقہ کہا جاتا ہے؛ لہٰذا منتشرہ مطلقہ کی تعریف ہوگی کہ منتشرہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں ضرورت وقتی غیر معین کا ذکر ہو یعنی یہ حکم ہو کہ (باقی متن کی تشریح میں)

وجہِ تسمیہ منتشرہ مطلقہ: اس کو منتشرہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں وقت منتشر یعنی غیر معین ہوتا ہے اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ قضیہ لادوام کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

{متن} أو بدوامها............فعرفیة عامة. (ترجمہ گزر چکا ہے)

دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ کی تعریف مع مثال

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے قضیہ موجہہ کی دو قسموں: دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ کی تعریف بیان کی ہے، فرمایا: اگر قضیے میں یہ حکم ہو کہ محمول کی نسبت موضوع کی طرف اس وقت تک دائمی ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے، تو وہ قضیہ دائمہ مطلقہ ہے اور اگر یہ حکم ہو کہ نسبت اس وقت تک دائمی ہے جب تک ذاتِ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے، تو وہ قضیہ عرفیہ عامہ ہے، دونوں کی تعریف الگ الگ مع امثلہ اس طرح ہے:

دائمہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک دائمی ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے، موجبہ کی مثال جیسے: "کلّ فلک متحرّک بالدوام" اس میں یہ حکم ہے کہ حرکت کا ثبوت فلک کے لیے اس وقت تک دائمی ہے جب تک کہ فلک کی ذات موجود ہے، لہٰذا اس کو دائمہ مطلقہ موجبہ کہیں گے۔ سالبہ کی مثال، جیسے: "لاشيء من الفلک بساکن بالدّوام" اس میں یہ حکم ہے کہ سکون کی نفی فلک سے اس وقت تک دائمی ہے جب تک کہ ذات فلک موجود ہے؛ لہٰذا اس کو دائمہ مطلقہ سالبہ کہیں گے۔

عرفیہ عامہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک دائمی ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے، موجبہ کی مثال، جیسے: "کل کاتب متحرک الأصابع بالدّوام مادام کاتبًا" اس میں یہ حکم ہے کہ تحرک اصابع کا ثبوت ذات کاتب کے لیے اس وقت تک دائمی ہے جب تک ذات کاتب یعنی کاتب کے افراد وصف عنوانی یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہیں؛ لہٰذا اس کو عرفیہ عامہ موجبہ کہیں گے۔ سالبہ کی مثال جیسے: "لا شيء من الکاتب بساکن الأصابع دائمًا مادام کاتبًا" اس میں یہ حکم ہے کہ سکون اصابع کی نفی ذات کاتب سے اس وقت تک دائمی ہے جب تک کہ ذات کاتب وصف عنوانی یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہے لہٰذا اس کو عرفیہ عامہ سالبہ کہیں گے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (فَدَائِمَةٌ مُطْلَقَةٌ) وَالْفَرْقُ بَيْنَ الضَّرُوْرَةِ وَالدَّوَامِ أَنَّ الضَّرُوْرَةَ: هِيَ اسْتِحَالَةُ انْفِكَاكِ شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ، وَالدَّوَامَ عَدَمُ انْفِكَاكِهِ عَنْهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَحِيْلًا، كَدَوَامِ الْحَرَكَةِ لِلْفَلَكِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (فدائمة مطلقة) اور فرق ضرورت اور دوام کے درمیان یہ ہے کہ ضرورت: وہ ایک چیز کی دوسری چیز سے جدائیگی کا محال ہونا ہے اور دوام: وہ ایک چیز کا دوسری چیز سے جدا نہ ہونا ہے، اگرچہ جدا ہونا محال نہ ہو، جیسے: فلک کے لیے حرکت کا دائمی ہونا۔

ضرورت اور دوام کے درمیان فرق

تشریح: شارح تہذیب اس قول کے تحت مصنف کی بیان کردہ دو قسموں: دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ کی تعریف کی وضاحت فرما رہے ہیں، وضاحت کرنے سے پہلے ضرورت اور دوام کے درمیان فرق کو بیان کیا ہے فرمایا: ضرورت کی تعریف "موضوع سے محمول کی نسبت کی جدائیگی کا محال ہونا" اور دوام کا مطلب ہے: "موضوع سے محمول کی نسبت کا جدا نہ ہونا اگرچہ جدا ہونا محال نہ ہو" جیسے: آسمان سے حرکت کا جدا ہونا محال نہیں ہے، لیکن کبھی جدائیگی نہیں ہوتی؛ لہٰذا آسمان سے حرکت کے جدا نہ ہونے کو دوام کہیں گے، دونوں کی تعریف سے معلوم ہوا کہ ضرورت اور دوام کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے ضرورت خاص ہے دوام عام ہے جہاں ضرورت ہوگی وہاں دوام ضرور ہوگا لیکن اس کا برعکس نہیں ہے۔

{شرح} ثُمَّ الدَّوَامُ أَعْنِيْ عَدَمَ انْفِكَاكِ النِّسْبَةِ الْإِيْجَابِيَّةِ أَوِ السَّلْبِيَّةِ عَنِ الْمَوْضُوْعِ إِمَّا ذَاتِيٌّ، أَوْ وَصْفِيٌّ، فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِي الْمُوَجَّهَةِ بِالدَّوَامِ الذَّاتِيِّ أَيْ: بِعَدَمِ انْفِكَاكِ النِّسْبَةِ عَنِ الْمَوْضُوْعِ مَادَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْجُوْدَةً، سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ دَائِمَةً لِاشْتِمَالِهَا عَلَى الدَّوَامِ وَمُطْلَقَةً لِعَدَمِ تَقْيِيْدِ الدَّوَامِ بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِيِّ، وَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ بِالدَّوَامِ الْوَصْفِيِّ أَيْ: بِعَدَمِ انْفِكَاكِ النِّسْبَةِ عَنْ ذَاتِ الْمَوْضُوْعِ مَادَامَ الْوَصْفُ الْعُنْوَانِيُّ ثَابِتًا لِتِلْكَ الذَّاتِ، سُمِّيَتْ عُرْفِيَّةً لِأَنَّ أَهْلَ الْعُرْفِ يَفْهَمُوْنَ هٰذَا الْمَعْنٰى مِنَ الْقَضِيَّةِ السَّالِبَةِ بَلْ مِنَ الْمُوْجِبَةِ أَيْضًا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، فَإِذَا قِيْلَ: كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ، فَهِمُوْا أَنَّ هٰذَا الْحُكْمَ ثَابِتٌ لَهُ مَادَامَ كَاتِبًا، وَعَامَّةً لِكَوْنِهَا أَعَمَّ مِنَ الْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّةِ الَّتِيْ سَيَجِيْءُ ذِكْرُهَا.

ترجمہ: پھر دوام یعنی نسبت ایجابی یا سلبی کا موضوع سے جدانہ ہونا یا تو ذاتی ہوتا ہے یا وصفی، پس اگر قضیہ موجہہ میں حکم دوام ذاتی کا ہو یعنی موضوع سے نسبت کے جدانہ ہونے کا جب تک ذاتِ موضوع موجود ہے، تو نام رکھا جاتا ہے قضیہ کا دائمہ اس کے دوام پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اور مطلقہ دوام کے وصف عنوانی کے ساتھ مقید نہ ہونے کی وجہ سے اور اگر حکم دوام وصفی کا ہو یعنی ذاتِ موضوع سے نسبت کے جدانہ ہونے کا جب تک کہ وصف عنوانی اس ذات کے لیے ثابت ہے، تو نام رکھا جائے گا اس کا عرفیہ؛ اس لیے کہ اہل عرف یہی معنی سمجھتے ہیں قضیہ سالبہ سے بلکہ موجبہ سے بھی اطلاق کے وقت پس جب کہا جائے: "کل کاتب متحرک الأصابع" تو وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ حکم اس کے لیے ثابت ہے جب تک کہ وہ کاتب ہے اور نام رکھا جائے گا عامہ اس کے عام ہونے کی وجہ سے اس عرفیہ خاصہ سے جس کا ذکر عنقریب آئے گا۔

دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ کی تعریف کی وضاحت اور دونوں کی وجہِ تسمیہ

تشریح: شارح تہذیب اس عبارت میں دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ کی تعریف کی وضاحت اور دونوں کی وجہِ تسمیہ بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: دوام کی دو قسمیں ہیں: دوام ذاتی، دوام وصفی، ان دونوں قسموں کے اعتبار سے قضیہ موجہہ کی دو قسمیں بنتی ہیں: دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ۔

دوامِ ذاتی: کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک دائمی ہے جب تک ذاتِ موضوع موجود ہے۔ **دوامِ وصفی:** کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس وقت تک دائمی ہے جب تک ذاتِ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے، اگر قضیہ موجہہ میں دوام ذاتی کا حکم ہے، تو اس کو دائمہ مطلقہ کہیں گے؛ لہٰذا دائمہ مطلقہ کی تعریف اس طرح ہوگی: دائمہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں دوام ذاتی کا ذکر ہو یعنی یہ

حکم ہو کہ محمول کا ثبوت...... الخ (باقی متن کی تشریح میں) **وجہِ تسمیہ دائمہ مطلقہ:** اس قضیے کو دائمہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ جہت دوام پر مشتمل ہوتا ہے اور مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں دوام کو وصف عنوانی کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے۔

اور اگر قضیہ موجہہ میں دوام وصفی کا حکم ہو، تو اس کو عرفیہ عامہ کہیں گے؛ لہٰذا عرفیہ عامہ کی تعریف اس طرح ہوگی کہ **عرفیہ عامہ:** وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں دوام وصفی کا ذکر ہو یعنی یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت...... الخ (باقی متن کی تشریح میں) **وجہِ تسمیہ عرفیہ عامہ:** اس قضیے کو عرفیہ اس لیے کہتے ہیں کہ جہت مذکور نہ ہونے کی صورت میں اہلِ عرف قضیہ سالبہ بلکہ موجبہ سے بھی یہی معنی سمجھتے ہیں، سالبہ کہ مثال، جیسے: جب کہا جائے: "لاشيء من النائم بمستيقظ" اس میں جہت کا ذکر نہیں ہے اہل عرف اس قضیے کا یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ استیقاظ کی نفی نائم سے اس وقت تک کے لیے ہے جب تک کہ وہ نائم ہے۔ موجبہ کی مثال، جیسے: "كلّ كاتب متحرك الأصابع" اہلِ عرف اس قضیے کا یہ مفہوم سمجھتے ہیں کہ یہ حکم یعنی تحرک اصابع، ذات کاتب کے لیے اس وقت تک ثابت ہے جب تک کہ وہ کاتب ہے پس جب اہلِ عرف جہت کے مذکور نہ ہونے کی صورت میں قضیہ کا یہی مفہوم سمجھتے ہیں، تو عرف کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام عرفیہ رکھ دیا گیا اور عامہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ عرفیہ خاصہ سے عام ہے۔

فائدہ: شارح نے "من الموجبة والسالبة" نہیں کہا بلکہ درمیان میں بل کو استعمال کیا ہے اس لیے کہ سالبہ کے تمام دوں میں تو یہی معنی ہوتے ہیں لیکن موجبہ کے تمام مادوں میں یہ معنی نہیں ہوتے؛ بلکہ بعض میں یہ معنی ہوتے ہیں اور بعض میں ہیں اب اگر شارح "من الموجبة والسالبة" کہتے، تو اس سے یہ وہم ہوتا کہ موجبہ کے تمام مادوں میں بھی اہلِ عرف یہی نی سمجھتے ہیں حالاں کہ ایسا نہیں ہے پس اس فرق کی وجہ سے مصنفؒ نے دونوں کو واو عاطفہ کے ساتھ ذکر نہیں کیا۔

{متن} أو بفعليتها فمطلقة عامة (ترجمہ اور ترکیب دونوں کا ذکر سابق میں ہو چکا ہے)

مطلقہ عامہ کی تعریف مع مثال

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے بسائط میں سے مطلقہ عامہ کی تعریف بیان کی ہے، فرمایا: اگر قضیہ میں یہ حکم ہو کہ محمول کی موضوع کی طرف نسبت بالفعل ہے، تو وہ مطلقہ عامہ ہے پس مطلقہ عامہ کی تعریف مع مثال اس طرح ہوگی:

مطلقہ عامہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے بالفعل ہے یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں ہے، موجبہ کی مثال، جیسے: "كلّ إنسان ضاحك بالفعل" اس میں یہ حکم ہے کہ ضحک کا ثبوت انسان کے لیے تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں ہے؛ لہٰذا اس کو مطلقہ عامہ موجبہ کہیں گے، سالبہ کی مثال، جیسے: "لاشيء من الإنسان بضاحك بالفعل" اس مثال میں یہ حکم ہے کہ ضحک کی نفی انسان سے تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں ہے، لہٰذا اس کو مطلقہ عامہ سالبہ کہیں گے۔

{شرح} قَولُهُ: (أَو بِفعلِيَّتِهَا) أَي: تَحَقُّقِ النِّسبَةِ بِالفِعلِ، فَالمُطلَقَةُ العَامَّةُ: هِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِكَونِ النِّسبَةِ مُتَحَقِّقَةً بِالفِعلِ أَي: فِي أَحَدِ الأَزمِنَةِ الثَّلاثَةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (أو بفعليتها) یعنی (اس میں حکم ہو) نسبت کے بالفعل محقق ہونے کا پس مطلقہ عامہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں حکم لگایا جائے نسبت کے بالفعل محقق ہونے کا یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں۔

فعلیت نسبت کا مطلب اور مطلقہ عامہ کی تعریف کی وضاحت

تشریح: شارح ماتن کی عبارت ''بفعليتها'' کی تشریح فرما کر مطلقہ عامہ کی تعریف کی وضاحت فرما رہے ہیں، فرمایا: ''بفعليتها'' میں ''ها'' ضمیر مجرور کا مرجع ''النسبة'' ہے اور اس کا مطلب ہے: ''تَحَقُّقُ النِّسبَةِ بِالفعل'' یعنی اگر قضیہ میں نسبت کے بالفعل موجود ہونے کا حکم ہو، تو وہ مطلقہ عامہ ہے، لہٰذا مطلقہ عامہ وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت بالفعل محقق ہے، یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں نسبت بالفعل ہے، بالقوۃ نہیں ہے، جیسے: ''كلّ إنسان ضاحك بالفعل، اور ''لاشيء من الإنسان بضاحك بالفعل''۔

فائدہ: یہاں دو باتیں یاد رکھیں: (۱) یہاں بالفعل بالقوۃ کے مقابلے میں ہے، بالقوۃ کا مطلب ہے: إمكان حصول النسبة یعنی: نسبت کا پایا جاسکنا اور بالفعل کا مطلب ہے: وقوع النسبة سواء كانت في أحد الأزمنة أم كانت على الدوام والاستمرار یعنی: نسبت کا واقع ہونا اور پایا جانا، پھر نسبت کا پایا جانا عام ہے چاہے وہ تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں پائی جائے، جیسے: الإ نسان متنفِّس بالفعل ، یا دوام واستمرار کے ساتھ نسبت پائی جائے، جیسا کہ اس قضیے میں ہوتا ہے جس کا موضوع ایسی ذات ہو جو زمانے سے پاک ہے مثلاً: اَللّٰهُ عَالِمٌ اس میں موضوع ذات باری تعالیٰ ہے جو زمانے سے پاک ہے؛ اس لیے اس قضیے میں علم کا ثبوت اللہ کے لیے دوام واستمرار کے ساتھ ہے پس جب بالفعل بالقوۃ کے مقابلے میں ہے، تو مطلقہ عامہ جس طرح اس قضیے کو کہا جاتا ہے جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں ہے، اسی طرح وہ قضیہ بھی جس میں نسبت دوام واستمرار کے ساتھ موجود ہو، مطلقہ عامہ کہلائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ فعلیت کی تفسیر صرف ''تحقق النسبة في أحد الأزمنة الثلاثة'' سے کرنا جیسا کہ بعض محققین نے کی ہے نامکمل ہے کیوں کہ اس صورت میں وہ قضیہ جس میں نسبت دوام واستمرار کے ساتھ واقع ہو، مطلقہ عامہ ہونے سے نکل جائے گا، جبکہ وہ بھی مطلقہ عامہ ہوتا ہے۔ (ضیاء النجوم:۱۵۲)

(۲) دوسری بات: ''أَي فِي أحد الأزمنة الثلاثة'' مصنفؒ کے قول: ''بالفعل'' کی تفسیر نہیں ہے جیسا کہ بظاہر معلوم ہو رہا ہے بلکہ یہ ''في زمانٍ'' محذوف کی تفسیر ہے جو متعلق ہے ''متحققة'' کے اور عبارت کی تقدیر اس طرح ہے: ''بكون النسبة متحققة بالفعل في زمان أي: في أحد الأزمنة الثلاثة'' یعنی: مطلقہ عامہ وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا جائے

نسبت کے کسی زمانے میں یعنی: تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں بالفعل متحقق ہونے کا۔ "فِي أحد الأزمنة الثلاثة" کے بالفعل کی تفسیر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کو بالفعل کی تفسیر بنایا جائے، تو اس صورت میں مطلقہ عامہ سے وہ قضیہ نکل جائے گا جس میں نسبت کے دوام واستمرار کے ساتھ موجود ہونے کا حکم ہوتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس تفسیر کا فائدہ کیا ہے؟

جواب: اس تفسیر کے ذریعے ایک وہم کو دور کرنا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ مطلقہ عامہ کی تعریف میں نسبت کے بالفعل متحقق ہونے سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ بالفعل نسبت کے تحقق کا مطلب اس کا صرف زمانۂ حال میں متحقق ہونا ہے حالاں کہ ایسا نہیں ہے؛ لہٰذا شارح نے "أي: في أحد الأزمنة الثلاثة" کے ذریعے تفسیر کر کے اس وہم کو دور کر دیا اور واضح کر دیا کہ نسبت کے کسی زمانے میں بالفعل متحقق ہونے کا مطلب صرف زمانۂ حال میں نسبت کا پایا جانا نہیں ہے؛ بلکہ تینوں زمانوں میں سے کسی بھی زمانے میں پایا جانا ہے۔

{شرح} وَتَسمِيَتُهَا بِالْمُطْلَقَةِ، لِأَنَّ هٰذَا هُوَ الْمَفْهُومُ مِنَ الْقَضِيَّةِ عِنْدَ إِطْلَاقِهَا وَعَدَمِ تَقْيِيْدِهَا بِالضَّرُوْرَةِ أَوِ الدَّوَامِ أَوْغَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْجِهَاتِ، وَبِالْعَامَّةِ لِكَوْنِهَا أَعَمَّ مِنَ الْوُجُوْدِيَّةِ اللَّا دَائِمَةِ وَاللَّاضَرُوْرِيَّةِ عَلٰى مَا سَيَجِيْءُ.

ترجمہ: اور اس کا نام رکھنا مطلقہ اس لیے کہ یہی معنی قضیے سے سمجھے گئے ہیں اس کے مطلق ہونے اور اس کے ضرورت یا دوام یا اس کے علاوہ جہتوں کے ساتھ مقید نہ ہونے کے وقت اور عامہ نام رکھنا اس کے وجودیہ لادائمہ اور وجودیہ لاضروریہ سے عام ہونے کی وجہ سے ہے اس طریقے پر جو عنقریب آئے گا۔

وجہِ تسمیہ مطلقہ عامہ

تشریح: اس عبارت میں شارح مطلقہ عامہ کی وجہِ تسمیہ بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: اس کا نام مطلقہ اس لیے رکھا گیا کہ جب قضیے کو مطلق رکھا جائے یعنی ضرورت یا دوام وغیرہ کسی جہت کے ساتھ مقید نہ کیا جائے، تو قضیے سے یہی فعلیت نسبت کے معنی سمجھے جاتے ہیں پس جب یہ معنی مطلق قضیے کے ہیں، تو جو قضیہ جہت فعلیت کے ساتھ مقید ہے تسمیہ المقید باسم المطلق کے طور پر اس کا نام بھی مطلقہ رکھ دیا گیا اور عامہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ قضیہ وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ سے عام ہے۔

{متن} أَوْبِعَدَمِ ضَرُوْرَةِ خِلَافِهَا فَمُمْكِنَةٌ عَامَّةٌ. (ترجمہ اور ترکیب کا ذکر ہو چکا ہے)

ممکنہ عامہ کی تعریف مع مثال

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے بسائط میں سے ممکنہ عامہ کی تعریف کی ہے فرمایا: اگر قضیے میں یہ حکم ہو کہ محمول کی

موضوع کی طرف جو نسبت ہے اس کی جانب مخالف ضروری نہیں ہے، تو وہ قضیہ ممکنہ عامہ ہے، پس ممکنہ عامہ کی تعریف مثال کے ساتھ اس طرح ہوگی: کہ ممکنہ عامہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس طرح ہے کہ اس کی جانب مخالف ضروری نہیں ہے پس اگر قضیہ موجبہ ہے، تو اس میں جانبِ مخالف سلب ہوگی اور اگر قضیہ سالبہ ہے، تو جانب مخالف ایجاب ہوگی، موجبہ کی مثال، جیسے: "زید کاتب بالإمکان العام" اس مثال میں یہ حکم ہے کہ کتابت کا ثبوت زید کے لیے اس طرح ہے کہ اس کی جانب مخالف یعنی عدم کتابت زید کے لیے ضروری نہیں ہے، لہٰذا اس کو ممکنہ عامہ موجبہ کہیں گے، سالبہ کی مثال، جیسے: "لیس زید کاتبًا بالإمکان العام" اس میں یہ حکم ہے کہ کتابت کی نفی زید سے اس طرح ہے کہ اس کی جانب مخالف یعنی کتابت کا ثبوت زید کے لیے ضروری نہیں ہے، لہٰذا اس کو ممکنہ عامہ سالبہ کہیں گے۔

فائدہ: قضیہ چاہے موجبہ ہو یا سالبہ اس میں جو نسبت مذکور ہے اس کو جانب موافق کہا جاتا ہے اور اس کے خلاف نسبت "جانب مخالف" کہلاتی ہے۔

{شرح} قَولُهُ: (أَو بِعَدَمِ ضَرُورَةٍ......الخ) إِذَا حُكِمَ فِي الْقَضِيَّةِ بِأَنَّ خِلَافَ النِّسبَةِ الْمَذكُورَةِ فِيهَا لَيسَ ضَرُورِيًّا، نَحوُ قَولِنَا: زَيدٌ كَاتِبٌ بِالْإِمكَانِ الْعَامِّ بِمَعنىٰ: أَنَّ الْكِتَابَةَ غَيرُ مُستَحِيلَةٍ لَهُ يَعنِي: أَنَّ سَلبَهَا عَنهُ لَيسَ ضَرُورِيًّا، سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ حِينَئِذٍ مُمكِنَةً لِاشتِمَالِهَا عَلَى الْإِمكَانِ وَهُوَ سَلبُ الضَّرُورَةِ وَعَامَّةً لِكَونِهَا أَعَمَّ مِنَ الْمُمكِنَةِ الْخَاصَّةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (او بعدم ضرورۃ، الخ) جب قضیے میں حکم لگایا جائے اس بات کا کہ اس نسبت کے خلاف جو اس میں مذکور ہے ضروری نہیں ہے، جیسے ہمارا قول: (زید کاتب بالإمکان العام) (زید کاتب ہے امکان عام کے ساتھ) اس معنی میں کہ کتابت انسان کے لیے محال نہیں ہے یعنی کتابت کی نفی انسان سے ضروری نہیں ہے، تو نام رکھا جائے گا قضیہ کا اس وقت ممکنہ اس کے مشتمل ہونے کی وجہ سے امکان پر اور وہ ضرورت کی نفی کرنا ہے اور عامہ اس کے ممکنہ خاصہ سے عام ہونے کی وجہ سے۔

ممکنہ عامہ کی تعریف کی وضاحت اور وجہ تسمیہ

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب نے مصنفؒ کی بیان کردہ ممکنہ عامہ کی تعریف کی مثال کے ساتھ وضاحت کرتے ہوئے اس کی وجہِ تسمیہ کو بیان کیا ہے، فرمایا: جب قضیے میں یہ حکم لگایا جائے کہ محمول کی موضوع کی طرف جو نسبت ہے اس کی جانب مخالف ضروری نہیں ہے، تو اس کو ممکنہ عامہ کہا جاتا ہے، جیسے: "زید کاتب بالإمکان العام" (زید کاتب ہے امکان عام کے ساتھ) اس قضیے کے معنی یہ ہیں کہ کتابت زید کے لیے محال نہیں ہے یعنی: کتابت کی جو نسبت زید کی طرف ہے اس کی جانب مخالف یعنی سلب کتابت زید سے ضروری نہیں ہے؛ لہٰذا اس کو ممکنہ عامہ کہیں گے۔

وجہِ تسمیہ ممکنہ عامہ: اس کا نام ممکنہ تواس لیے رکھا گیا کہ یہ امکان پر مشتمل ہوتا ہے اور عامہ اس لیے رکھا گیا کہ یہ ممکنہ خاصہ سے عام ہوتا ہے۔

امکان کی تعریف: "سَلْبُ الضَّرُوْرَة" ہے پھر امکان کی دو قسمیں ہیں: (۱) امکان عام (۲) امکان خاص

امکان عام کی تعریف ہے: "سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم"۔

امکان خاص کی تعریف ہے: "سلب الضرورة عن الجانبين للحكم" (مزید تفصیل کیفیات کی تعریفات کے بیان میں گزر چکی ہے)

فائدہ: یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ شارح نے "زيد كاتب بالإمكان العام" کے دو مطلب بیان کیے ہیں: (۱) کتابت زید کے لیے محال نہیں ہے۔ (۲) کتابت کی نفی زید سے ضروری نہیں ہے، اس سے شارح کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ امکان عام کی دو تعریفیں کی جاتی ہیں اور وہ دونوں برابر ہیں ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے پہلی تعریف ہے: "سلب الضرورة الذاتية عن الجانب المخالف للحكم" (۲) دوسری تعریف ہے: "سلب الامتناع الذاتي عن الجانب الموافق للحكم"۔

{متن} فَهٰذِهٖ بَسَائِطُ ترجمہ: پس یہ بسائط ہیں۔

ترکیب: "فا" تفریعیہ "هذه" اسم اشارہ مبتدا "بسائط" خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ تفریعیہ ہوا۔

مذکورہ قضایا بسیطہ ہیں

تشریح: مصنفؒ نے ماقبل میں موجہات میں سے آٹھ قضیوں کو ذکر کیا ہے: ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ عامہ، ممکنہ عامہ، ان کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں کہ یہ آٹھوں قضیے بسائط ہیں کیوں کہ ان میں نسبت کی صرف ایک کیفیت ایجابی یا سلبی مذکور ہوئی ہے اور وہ قضیہ موجہہ جس میں نسبت کی صرف ایک کیفیت ایجابی یا سلبی مذکور ہو، بسیطہ کہلاتا ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (فَهٰذِهٖ بَسَائِطُ) أَيِ: الْقَضَايَا الثَّمَانِيَةُ الْمَذْكُوْرَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْمُوَجَّهَاتِ، بَسَائِطُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "فهذه بسائط" یعنی کل موجہات میں سے ذکر کردہ آٹھ قضیے بسیطہ ہیں۔

"هٰذه" کا مشار الیہ

تشریح: هذه کی تفسیر شارح نے أي القضايا الخ سے فرما کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ هذه کا مشار الیہ "القضايا المذكورة الخ" ہے اور "من جملة" سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ موجہات تو بہت ہیں لیکن یہاں ان میں سے بعض کو ذکر کیا گیا ہے۔

{شرح} اِعْلَمْ أَنَّ الْقَضَايَا الْمُوَجَّهَةَ إِمَّا بَسِيطَةٌ وَهِيَ مَايَكُوْنُ حَقِيْقَتُهَا إِمَّاإِيْجَابًا فَقَطْ أَوْسَلْبًا فَقَطْ كَمَامَرَّ فِي الْمُوَجَّهَاتِ الثَّمَانِيَةِ، وَإِمَّامُرَكَّبَةٌ وَهِيَ الَّتِي تَكُوْنُ حَقِيْقَتُهَا مُرَكَّبَةً مِنْ إِيْجَابٍ وَسَلْبٍ بِشَرْطِ أَنْ لَّايَكُوْنَ الْجُزْءُ الثَّانِي فِيْهَا مَذْكُوْرًا بِعِبَارَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ سَوَاءٌ كَانَ فِي اللَّفْظِ تَرْكِيْبٌ، كَقَوْلِنَا: "كُلُّ إِنْسَانٍ ضَاحِكٌ بِالْفِعْلِ لَادَائِمًا" فَقَوْلُنَا: "لَادَائِمًا إِشَارَةٌ إِلٰى حُكْمٍ سَلْبِيٍّ أَيْ: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ"، أَوْلَمْ يَكُنْ فِي اللَّفْظِ تَرْكِيْبٌ، كَقَوْلِنَا: "كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ" فَإِنَّهُ فِي الْمَعْنٰى قَضِيَّتَانِ مُمْكِنَتَانِ عَامَّتَانِ أَيْ: كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ، وَلَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ.

ترجمہ: جان لیجیے کہ قضایا موجہہ یا تو بسیطہ ہیں اور ایسے قضایا موجہہ ہیں جن کی حقیقت یا تو صرف ایجاب ہوتی ہے یا صرف سلب، جیسے: وہ مثالیں جو آٹھ موجہات میں گزر گئیں یا مرکبہ ہیں اور وہ ایسے قضایا ہیں جن کی حقیقت ایجاب اور سلب سے مرکب ہوتی ہے اس شرط کے ساتھ کہ ان میں جز ثانی مستقل عبارت کے ساتھ مذکور نہ ہو خواہ لفظ میں ترکیب ہو، جیسے: ہمارا قول: "كلّ إنسان ضاحک بالفعل لادائما" پس ہمارے قول: "لادائما" سے اشارہ ہے ایک حکم سلبی یعنی "لاشيء من الإنسان بضاحک بالفعل" کی طرف یا لفظ میں ترکیب نہ ہو، جیسے: ہمارا قول: "كلّ إنسان كاتب بالإمكان العام" کیوں کہ یہ معنی میں دو ممکنہ عامہ قضیے ہیں یعنی: كل إنسان كاتب بالإمكان العام اور لاشيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام۔

قضیہ بسیطہ اور مرکبہ کی تعریفات مع امثلہ

تشریح: اِعْلَمْ أَنَّ الْقَضَايَا، الخ اس عبارت میں شارح تہذیب نے قضایا موجہہ کی قسموں اور ان کی تعریفات وامثلہ کو بیان کیا ہے فرمایا: قضیہ موجہہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) بسیطہ (۲) مرکبہ۔

موجہہ بسیطہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جس کی حقیقت یعنی مفہوم یا تو صرف ایجاب ہو یا صرف سلب ہو، مطلب یہ ہے کہ بسیطہ وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں نسبت کی صرف ایک کیفیت ایجابی یا سلبی مذکور ہو، جیسے مذکورہ آٹھ قضایا میں ذکر کردہ مثالیں، ان میں نسبت کی صرف ایک کیفیت ایجابی یا سلبی مذکور ہے؛ لہٰذا ان کو بسیطہ کہیں گے۔

مرکبہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جس کی حقیقت یعنی مفہوم ایجاب اور سلب سے مرکب ہو۔ بشرطے کہ جز ثانی مستقل عبارت کے ساتھ مذکور نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ مرکبہ: وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں نسبت کی دونوں کیفیتیں: ایجابی اور سلبی ایک ساتھ مذکور ہوں بشرطے کہ دوسرا جز تفصیلاً مذکور نہ ہو بلکہ مجملاً اس کا ذکر کیا گیا ہو، جیسے: "كلّ إنسان ضاحک بالفعل، لادائما" یہ ایسا قضیہ موجہہ ہے جس میں نسبت کی دونوں کیفیتیں ایجاب اور سلب ایک ساتھ مذکور ہیں پہلے جز "كلّ إنسان ضاحک بالفعل"

میں ایجاب ہے اور دوسرے جز "لادائما" سے حکم سلبی یعنی "لا شيء من الإنسان بضاحک بالفعل" کی طرف اشارہ ہے اور یہ دوسرا جز مجملاً مذکور ہے؛ لہٰذا اس کو مرکبہ کہیں گے۔

فائدہ (۱): یہاں یہ بات بھی یاد رہے کہ قضیہ مرکبہ میں دوسرے جز کی مستقل عبارت کے ساتھ مذکور نہ ہونے کی شرط اس لیے ضروری ہے کہ اس میں اگر جز ثانی مستقل عبارت کے ساتھ مذکور ہو، مثال کے طور پر کہا جائے: "كلّ إنسان ضاحک بالفعل، ولاشيء من الإنسان بضاحک بالفعل" تو اس کو اصطلاح میں مرکبہ نہیں کہا جائے گا؛ بلکہ یہ دونوں قضیے موجہہ بسیطہ ہوں گے۔

فائدہ (۲): قضیہ مرکبہ میں جو دوسرا جز مجملاً مذکور ہوتا ہے وہ عام ہے خواہ مستقل لفظ کے ساتھ مذکور ہو، یا لفظ مشترک کے ساتھ مذکور ہو، اوّل کی مثال، جیسے: "كلّ إنسان ضاحک بالفعل، لادائما" ثانی کی مثال، جیسے: "كلّ إنسان كاتب بالإمكان الخاص"۔

سَوَاءٌ كَانَ فِي اللَّفْظِ... الخ یہاں سے شارح تہذیب قضیہ مرکبہ کے عموم کو بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: مرکبہ ہونے کے لیے الفاظ میں ترکیب کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ اس میں عموم ہے چاہے لفظ میں ترکیب ہو یا لفظ میں ترکیب نہ ہو؛ بلکہ معنی میں ترکیب ہو، دونوں صورتوں میں قضیہ مرکبہ کہلائے گا، قضیے کے لفظ میں ترکیب پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ قضیے میں ایجاب اور سلب پر دلالت کرنے والے الفاظ الگ الگ موجود ہوں اور لفظ میں ترکیب نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب اور سلب پر دلالت کرنے والے الفاظ الگ الگ موجود نہ ہوں، لفظ میں ترکیب ہونے کی مثال، جیسے: "كلّ إنسان ضاحک بالفعل، لادائما" یہ ایسا قضیہ مرکبہ ہے جس کے لفظ میں ترکیب ہے: "كلّ إنسان ضاحک بالفعل" ایک جز ہے اور دوسرا جز "لادائما" ہے جس سے اشارہ ہے حکم سلبی "لاشيء من الإنسان بضاحک بالفعل" کی طرف اور لفظ میں ترکیب نہ ہونے کی مثال، جیسے: "كلّ إنسان كاتب بالإمكان الخاص" یہ ممکنہ خاصہ ہے اس کے لفظ میں ترکیب نہیں ہے؛ لیکن معنی میں ترکیب ہے کیوں کہ یہ دو ممکنہ عامہ کے معنی میں ہے ایک ممکنہ عامہ موجبہ ہے یعنی: "كل إنسان كاتب بالإمكان العام" اور دوسرا ممکنہ عامہ سالبہ ہے یعنی: "لاشيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام" واضح رہے کہ ممکنہ خاصہ: "كلّ إنسان كاتب بالإمكان الخاص" دو ممکنہ عامہ کے معنی میں اس لیے ہے کہ امکان خاص کی تعریف ہے: جانب موافق اور جانب مخالف دونوں سے ضرورت کی نفی کرنا، پس جانب ایجاب سے ضرورت کی نفی کے اعتبار سے ممکنہ عامہ سالبہ بنے گا اور جانب سلب سے ضرورت کی نفی کے اعتبار سے ممکنہ عامہ موجبہ بنے گا۔

{شرح} وَالْعِبْرَةُ فِي الْإِيْجَابِ وَالسَّلْبِ حِيْنَئِذٍ بِالْجُزْءِ الْأَوَّلِ الَّذِيْ هُوَ أَصْلُ الْقَضِيَّةِ.
وَاعْلَمْ أَنَّ الْقَضِيَّةَ الْمُرَكَّبَةَ إِنَّمَا تَحْصُلُ بِتَقْيِيْدِ قَضِيَّةٍ بَسِيْطَةٍ بِقَيْدٍ، مِثْلُ اللَّادَوَامِ وَاللَّاضَرُوْرَةِ.

ترجمہ: اور موجبہ اور سالبہ ہونے میں اعتبار اس وقت اس پہلے جز کا ہوتا ہے جو کہ قضیہ کی اصل ہے۔
اور جان لیجیے کہ قضیہ مرکبہ بلاشبہ حاصل ہوتا ہے قضیہ بسیطہ کو کسی قید کے ساتھ مقید کرنے سے جیسے: لادوام اور لاضرورت۔

قضیہ مرکبہ کا موجبہ اور سالبہ ہونا کس اعتبار سے ہوتا ہے؟ نیز مرکبہ بنانے کا طریقہ

تشریح: والعبرة الخ: اس عبارت میں شارح نے ایک شبہ کا جواب دیا ہے، شبہ یہ ہے کہ جب قضیہ مرکبہ ایجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہوتا ہے، تو پھر اس کو موجبہ یا سالبہ کس طرح کہیں گے؟ جواب: قضیہ مرکبہ کے موجبہ یا سالبہ ہونے میں اعتبار اس کے پہلے جز کا ہوتا ہے اگر پہلا جز موجبہ ہے، تو قضیہ مرکبہ موجبہ ہوگا اور اگر پہلا جز سالبہ ہے، تو قضیہ مرکبہ سالبہ کہلائے گا، جیسے: "كلّ إنسان ضاحك بالفعل، لادائمًا" قضیہ مرکبہ موجبہ ہے کیوں کہ اس کا پہلا جز "كل إنسان ضاحك بالفعل" موجبہ ہے اور "لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتبًا، لادائما" قضیہ مرکبہ سالبہ ہے کیوں کہ اس کا پہلا جز سالبہ ہے۔

واعلم الخ: اِس عبارت میں شارح قضیہ مرکبہ بنانے کا طریقہ بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: قضیہ مرکبہ، قضیہ بسیطہ کو لادوام یالاضرورت جیسی کسی قید کے ساتھ مقید کرنے سے بنتا ہے یعنی قضیہ مرکبہ، قضیہ بسیطہ ہی ہوتا ہے مگر اس میں لادوام یالاضرورت وغیرہ کی قید ہوتی ہے، جیسے: "كلّ إنسان ضاحك بالفعل" مطلقہ عامہ ہے اس میں لادوام کی قید لگادی جائے اور کہا جائے: "كلّ إنسان ضاحك بالفعل، لادائما" تو یہ مرکبہ بن جائے گا اور اس کا نام وجودیہ لادائمہ ہوگا۔

موجّہاتِ مرکّبہ کا بیان

{متن} وَقَدْ تُقَيَّدُ الْعَامَّتَانِ وَالْوَقْتِيَّتَانِ الْمُطْلَقَتَانِ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ فَتُسَمَّى الْمَشْرُوْطَةَ الْخَاصَّةَ، وَالْعُرْفِيَّةَ الْخَاصَّةَ، وَالْوَقْتِيَّةَ، وَالْمُنْتَشِرَةَ.

ترجمہ: اور کبھی مقید کیا جاتا ہے دونوں عاموں کو اور دونوں وقتیہ مطلقہ کو لادوامِ ذاتی کے ساتھ پس نام رکھا جاتا ہے ان کا مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ اور منتشرہ۔

ترکیب: "واو" عاطفہ "قد" برائے تقلیل "تقيد" فعل مضارع مجہول "العامّتان" معطوف علیہ معطوف سے مل کر نائب فاعل "با" حرفِ جر "اللادوام الذاتي" موصوف صفت مجرور، جار مجرور متعلق "تقيد" فعل کے، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔ "فا" عاطفہ برائے تفریع "تسمّى" فعل مضارع مجہول "هي" ضمیر مرفوع متصل مستتر جوراجع ہے "العامّتان والوقتيّتان المطلقتان المقيّدة باللّادوام الذّاتي" کی طرف، نائب فاعل "المشروطة الخاصة" معطوف علیہا اپنے تینوں معطوفات سے مل کر مفعول بہ، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ تفریعیہ ہوا۔

تمہید برائے قضایا مرکبہ

تشریح: یہاں سے مصنفؒ موجہات میں سے مرکبات کو بیان فرمارہے ہیں، مرکبات سات ہیں: (۱) مشروطہ خاصہ (۲) عرفیہ خاصہ (۳) وقتیہ (۴) منتشرہ (۵) وجودیہ لاضروریہ (۶) وجودیہ لادائمہ (۷) ممکنہ خاصہ۔ ان کی تعریفات جاننے

سے پہلے دو باتیں تمہید کے طور پر جان لینی مناسب ہیں:

پہلی بات: قضیہ مرکبہ میں چوں کہ دو کیفیتیں ایک ساتھ مذکور ہوتی ہیں، اس لیے قضیہ مرکبہ سے دو تفصیلی قضیے بنتے ہیں، جن میں دوسرا قضیہ کیفیت یعنی ایجاب اور سلب میں پہلے قضیے کے مخالف ہوتا ہے اور کمیت یعنی کلّیت اور جزئیت میں موافق ہوتا ہے جیسے: "کلّ إنسان ضاحک بالفعل، لادائمًا" یہ قضیہ موجہہ مرکبہ ہے جس میں دو کیفیت ایجاب اور سلب ایک ساتھ مذکور ہیں اس لیے یہاں دو تفصیلی قضیے بنیں گے، پہلا قضیہ: "کلّ إنسان ضاحک بالفعل" ہے اور دوسرا قضیہ "لاشيء من الإنسان بضاحک بالفعل" ہے جس کی طرف لادائمًا اشارہ کررہا ہے۔

دوسری بات: یہ بات پہلے معلوم ہوچکی کہ ضرورت کی نقیض لاضرورت ہے اور لاضرورت امکان کا مفہوم ہے اور دوام کی نقیض لادوام ہے اور لادوام فعلیت کا مفہوم ہے پس جس طرح ضرورت اور دوام میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہوں گی: (۱) ذاتی (۲) وصفی اسی طرح لاضرورت اور لادوام کی بھی دو دو قسمیں ہیں: (۱) ذاتی (۲) وصفی، پس اس طرح کل چار قسمیں ہوئیں: (۱) لاضرورت ذاتی (۲) لاضرورت وصفی (۳) لادوامِ ذاتی (۴) لادوامِ وصفی۔

سب کی تعریفات اس طرح ہیں:

لاضرورتِ ذاتی کا مفہوم یہ ہے کہ قضیہ میں جو نسبت مذکور ہے وہ نسبت موضوع کی ذات کے لیے ضروری نہیں ہے جب تک کہ موضوع کی ذات موجود ہے؛ بلکہ اس کے خلاف بھی ہوسکتا ہے اور نسبت مذکورہ کے خلاف ہوسکنا امکان ذاتی ہے اور جس قضیے میں امکان ذاتی کا ذکر ہو، وہ ممکنہ عامہ کہلاتا ہے پس لاضرورت ذاتی کا مفاد ممکنہ عامہ ہوگا۔

لاضرورتِ وصفی کا مفہوم یہ ہے کہ قضیے میں جو نسبت مذکور ہے وہ نسبت موضوع کی ذات کے لیے ضروری نہیں ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے، بلکہ اس کے خلاف بھی ہوسکتا ہے اور نسبت مذکورہ کے خلاف ہوسکنا امکانِ وصفی ہے اور جس قضیے میں امکانِ وصفی کا ذکر ہو، وہ حینیہ ممکنہ کہلاتا ہے پس لاضرورت وصفی کا مفاد حینیہ ممکنہ ہوگا۔

لادوامِ ذاتی کا مفہوم یہ ہے کہ قضیے میں جو نسبت مذکور ہے وہ نسبت موضوع کی ذات کے لیے دائمی نہیں ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے پس جب وہ نسبت دائمی نہیں ہے تو اس کے مخالف نسبت ضرور کسی نہ کسی زمانے میں واقع ہوگی اور مذکورہ نسبت کے مخالف نسبت کا کسی نہ کسی زمانے میں واقع ہونا فعلیت ذاتی ہے اور جس قضیے میں فعلیت ذاتی کا ذکر ہو، وہ مطلقہ عامہ کہلاتا ہے پس لادوام ذاتی سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوگا۔

لادوامِ وصفی کا مفہوم یہ ہے کہ قضیے میں جو نسبت مذکور ہے وہ نسبت موضوع کی ذات کے لیے دائمی نہیں ہے جب تک ذاتِ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے پس جب وہ نسبت دائمی نہیں ہے، تو اس کے مخالف نسبت ضرور کسی نہ کسی زمانے میں واقع ہوگی اور نسبتِ مذکورہ کے مخالف نسبت کا کسی نہ کسی زمانے میں واقع ہونا فعلیت وصفی ہے اور جس قضیے میں فعلیت وصفی کا ذکر ہو وہ حینیہ مطلقہ کہلاتا ہے، پس لادوامِ وصفی سے حینیہ مطلقہ کی طرف اشارہ ہوگا (باقی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی)

عبارت میں مذکور چار مرکبات کی تعریف

ان دونوں باتوں کو جان لینے کے بعد مرکبات کی تعریف سمجھیے! اس عبارت میں مصنفؒ نے چار مرکبات: مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ اور منتشرہ کی تعریف بیان کی ہے، فرمایا: کبھی مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لا دوامِ ذاتی کے ساتھ مقید کر دیا جاتا ہے ایسی صورت میں مشروطہ عامہ کو مشروطہ خاصہ، عرفیہ عامہ کو عرفیہ خاصہ، وقتیہ مطلقہ کو وقتیہ اور منتشرہ مطلقہ کو منتشرہ کہا جاتا ہے۔ چاروں کی تعریف الگ الگ اس طرح کریں گے:

مشروطہ خاصہ: وہ مشروطہ عامہ ہے جو لا دوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔

عرفیہ خاصہ: وہ عرفیہ عامہ ہے جو لا دوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔

وقتیہ: وہ وقتیہ مطلقہ ہے جو لا دوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔

منتشرہ: وہ منتشرہ مطلقہ ہے جو لا دوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَقَدْ تُقَيَّدُ الْعَامَّتَانِ) أَيِ: الْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ وَالْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةُ.
قَوْلُهُ: "وَالْوَقْتِيَّتَانِ" أَيِ: الْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَالْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وقد تقيَّد العامّتان) یعنی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کو۔ ماتن کا قول: "والوقتيتان" یعنی وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو۔

تشریح: شارح تہذیب نے اس عبارت میں "عامّتان" اور "وقتیتان" کی مراد کو واضح کیا ہے فرمایا: "عامّتان" سے مراد مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ ہے اور "وقتیتان" سے مراد وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ" وَمَعْنَى اللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ: هُوَ أَنَّ هٰذِهِ النِّسْبَةَ الْمَذْكُورَةَ فِي الْقَضِيَّةِ لَيْسَتْ دَائِمَةً مَادَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً، فَيَكُونُ نَقِيضُهَا وَاقِعًا الْبَتَّةَ فِي زَمَانٍ مِنَ الْأَزْمِنَةِ، فَيَكُونُ إِشَارَةً إِلٰى قَضِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ مُخَالِفَةٍ لِلْأَصْلِ فِي الْكَيْفِ وَمُوَافِقَةٍ فِي الْكَمِّ، فَافْهَمْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "باللادوام الذاتي" اور لا دوامِ ذاتی کا مفہوم وہ یہ ہے کہ یہ نسبت جو قضیہ میں مذکور ہے دائمی نہیں ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے پس اس کی نقیض ضرور واقع ہوگی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں؛ لہٰذا لا دوامِ ذاتی سے اشارہ ہوگا اس قضیہ مطلقہ عامہ کی طرف جو مخالف ہو اصل کے کیفیت میں اور موافق ہو کمیت میں۔ پس سمجھ لیجیے۔

لا دوام ذاتی کے مفہوم کی مثال کے ساتھ وضاحت

تشریح: اس عبارت میں شارح لا دوامِ ذاتی کا مفہوم بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: لا دوامِ ذاتی کا مفہوم یہ ہے کہ قضیے میں جو نسبت

مذکور ہے چاہے وہ ایجابی ہو یا سلبی، وہ نسبت موضوع کی ذات کے لیے دائمی نہیں ہے جب تک کہ ذات موضوع موجود ہے پس جب وہ نسبت دائمی نہیں یعنی وہ نسبت تمام زمانوں میں متحقق نہیں ہے، تو اس نسبت کی نقیض ضرور کسی نہ کسی زمانہ میں واقع ہوگی، اس لیے کہ اگر اس کی نقیض بھی کسی زمانہ میں واقع نہ ہو، تو ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے؛ اس لیے اصل قضیہ میں مذکور نسبت کے دائمی نہ ہونے کی صورت میں اس کی نقیض کا کسی زمانہ میں واقع ہونا ضروری ہے، پھر اصل قضیہ میں اگر نسبت ایجابی ہے، تو اس کی نقیض سلبی ہوگی اور اگر اصل قضیہ میں نسبت سلبی ہے، تو اس کی نقیض ایجابی ہوگی اور نسبت ایجابی یا سلبی کا کسی زمانے میں واقع ہونا فعلیت ذاتی ہے یا تو فعلیت ذاتی ایجابی ہے یا فعلیت ذاتی سلبی اور جس قضیہ میں فعلیت ذاتی کا ذکر ہو، اس کو مطلقہ عامہ کہتے ہیں، اگر فعلیت ذاتی ایجابی کا ذکر ہے، تو اس کو مطلقہ عامہ موجبہ کہیں گے اور اگر فعلیت ذاتی سلبی کا ذکر ہے، تو اس کو مطلقہ عامہ سالبہ کہیں گے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ لادوامِ ذاتی سے اس مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو کیفیت یعنی ایجاب اور سلب میں اصل قضیہ کے مخالف ہو اور کمیت یعنی کلیت اور جزئیت میں اصل قضیہ کے موافق ہو یعنی اصل قضیہ اگر موجبہ کلیہ ہے، تو لادوامِ ذاتی سے مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور اگر اصل قضیہ سالبہ کلیہ ہے تو لادوامِ ذاتی سے مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اول کی مثال، جیسے: "**كل إنسان كاتب بالفعل، لادائمًا**" اس میں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ، مقید ہے لادوام کے ساتھ اور مطلب اس کا یہ ہے کہ کتابت کا ثبوت انسان کے لیے دائمی نہیں جب تک ذات انسان موجود ہے پس جب کتابت کا ثبوت دائمی نہیں ہے، تو اس کی نقیض یعنی کتابت کی نفی ضرور کسی نہ کسی زمانے میں ہوگی کیوں کہ اگر ایسا نہ ہو یعنی نہ تو انسان کے لیے کتابت کا ثبوت دائمی ہو اور نہ ہی انسان سے کسی زمانے میں کتابت کی نفی ہو، تو اس صورت میں ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا، اس لیے کسی زمانے میں انسان سے کتابت کی نفی ضرور ہوگی اور کسی زمانے میں انسان سے کتابت کی نفی ہونا سالبہ مطلقہ عامہ کا مفہوم ہے؛ لہٰذا مثالِ مذکور میں "**لادائمًا**" سے اشارہ ہوگا "**لاشيء من الإنسان بكاتب بالفعل**" مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ کی طرف، ثانی کی مثال، جیسے: "**لاشيء من الإنسان بكاتب بالفعل لادائمًا**" اس میں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے؛ لہٰذا "**لادائمًا**" سے اشارہ ہوگا مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ "**كل إنسان كاتب بالفعل**" کی طرف۔

فائدہ: شارح تہذیب نے لادوام کے بارے میں **فيكون إشارة** الخ کہا ہے یعنی یہ کہا ہے کہ لادوامِ ذاتی سے اشارہ ہوتا ہے، یہ نہیں کہا ہے کہ لادوامِ ذاتی کے معنی: مطلقہ عامہ ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اس کی وجہ یہ ہے کہ معنی سے مفہوم مطابقی اور مفہوم صریح مراد ہوتا ہے اور مطلقہ عامہ لادوام ذاتی کا صریح مفہوم نہیں ہے بلکہ لادوامِ ذاتی کے مفہوم کے لیے لازم ہے کیوں کہ مثال کے طور پر لادوامِ ذاتی ایجابی کا صریح مفہوم ہے: دوام ذاتی ایجابی کی نفی کرنا یعنی: محمول کا ثبوت موضوع کے لیے دائمی نہیں ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے، یہ مفہوم بعینہ اس فعلیت ذاتی سلبی کا نہیں ہے جو مطلقہ عامہ سالبہ میں ہوتی ہے؛ البتہ فعلیت ذاتی سلبی، لادوام ذاتی ایجابی کے لیے لازم ہے، پس چوں کہ مطلقہ عامہ لادوامِ ذاتی کے صریح معنی نہیں ہے بلکہ لازمی معنی ہے، اس لیے شارح تہذیب نے **فيكون إشارة** کہا ہے۔

فافهم: اِس سے شارح تہذیب کا مقصد اس نکتے کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ لادوام ذاتی کے مفہوم سے صرف یہ بات معلوم ہورہی ہے کہ لادوام سے جس مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے وہ کیفیت یعنی ایجاب اور سلب میں اصل قضیہ کے مخالف ہوتا ہے، رہا اس کا کمیت یعنی کلیت اور جزئیت میں اصل قضیہ کے موافق ہونا، تو یہ بات لادوامِ ذاتی کے مفہوم سے معلوم نہیں ہورہی ہے اس کو اچھی طرح سمجھ لو۔

{شرح} قَوْلُهُ: (اَلْمَشْرُوْطَةُ الْخَاصَّةُ) هِيَ الْمَشْرُوْطَةُ الْعَامَّةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ، نَحْوُ: "كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَادَامَ كَاتِبًا، لَادَائِمًا" يَعْنِيْ: لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (المشروطة الخاصة) وہ ایسا مشروطہ عامہ ہے جو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو، جیسے: كل كاتب متحرك الإصابع بالضرورة مادام كاتبا، لادائما یعنی: لاشيء من الكاتب بمتحرك الإصابع بالفعل۔

مشروطہ خاصہ کی تعریف مع مثال

تشریح: شارح تہذیب، مشروطہ خاصہ کی تعریف اور اس کی مثال بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: مشروطہ خاصہ: وہ مشروطہ عامہ ہے جو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو، جیسے: كل كاتب متحرك الأصابع بالضروره مادام كاتبا لادائما، یہ ایسا مشروطہ عامہ ہے جو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہے؛ لہٰذا اس کو مشروطہ خاصہ کہیں گے، پھر چوں کہ لادوامِ ذاتی کا مفہوم وہ مطلقہ عامہ ہے جو اصل قضیہ کے ایجاب اور سلب میں مخالف ہو، اس لیے اس قضیے کا پہلا جز مشروطہ عامہ اور دوسرا جز وہ مطلقہ عامہ ہوتا ہے جو پہلے جز کے ایجاب اور سلب میں مخالف ہے، پس اگر مشروطہ خاصہ موجبہ ہے، تو اس صورت میں مشروطہ خاصہ کی ترکیب ایک مشروطہ عامہ موجبہ اور ایک مطلقہ عامہ سالبہ سے ہوگی، اور اگر سالبہ ہو، تو اس کی ترکیب ایک مشروطہ عامہ سالبہ اور ایک مطلقہ عامہ موجبہ سے ہوگی۔ موجبہ کی مثال، جیسے: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبا، لادائما یعنی: لاشيء من الكاتب بمتحرك الأضابع بالفعل اس میں پہلا قضیہ مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ اور دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے، جس کی طرف "لا دائما" سے اشارہ ہے، سالبہ کی مثال، جیسے: لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتبا، لادائما أي: كل كاتب ساكن الأصابع بالفعل، اس میں پہلا قضیہ مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ اور دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے جس کی طرف لادائما سے اشارہ ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَالْعُرْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ) هِيَ الْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ كَقَوْلِنَا: بِالدَّوَامِ لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا، لَادَائِمًا أَيْ: كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (والعرفیة الخاصة) وہ ایسا عرفیہ عامہ ہے جو مقید ہو لا دوامِ ذاتی کے ساتھ، جیسے: بالدوام لاشيء من الکاتب بساکن الأصابع مادام کاتبا، لادائما (دائمی طور پر کوئی کاتب ساکن الأصابع نہیں ہے جب تک کہ وہ کاتب ہے، ہمیشہ نہیں) یعنی: کل کاتب ساکن الأصابع بالفعل، (ہر کاتب بالفعل ساکن الاصابع ہے)

عرفیہ خاصہ کی تعریف مع مثال

شارح تہذیب عرفیہ خاصہ کی تعریف اور اس کی مثال بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: عرفیہ خاصہ وہ عرفیہ عامہ ہے، جو لا دوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو، جیسے: بالدوام لاشيء من الکاتب بساکن الأصابع مادام کاتبا، لادائما، یہ ایسا عرفیہ عامہ ہے جو لا دوم ذاتی کے ساتھ مقید ہے؛ لہٰذا اس کو عرفیہ خاصہ کہیں گے پھر چوں کہ لا دوامِ ذاتی کا مفہوم وہ مطلقہ عامہ ہے جو ایجاب اور سلب میں اصل قضیہ کے مخالف ہو، اس لیے اس کا پہلا جز عرفیہ عامہ اور دوسرا جز ایسا مطلقہ عامہ ہوتا ہے جو پہلے جز کے ایجاب اور سلب میں مخالف ہو، لہٰذا عرفیہ خاصہ اگر موجبہ ہے تو اس کی ترکیب ایک عرفیہ عامہ موجبہ اور ایک مطلقہ عامہ سالبہ سے ہوگی اور اگر عرفیہ خاصہ سالبہ ہے، تو اس کی ترکیب ایک عرفیہ عامہ سالبہ اور ایک مطلقہ عامہ موجبہ سے ہوگی، موجبہ کی مثال، جیسے: بالدوام کل کاتب متحرک الأصابع مادام کاتبا، لادائما یعنی: لاشيء من الکاتب بساکن الأصابع بالفعل. اس میں پہلا قضیہ عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ ہے، اور دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے، جس کی طرف سے "لادائما" سے اشارہ ہے، سالبہ کی مثال، جیسے: بالدوام لاشيء من الکاتب بساکن الأصابع مادام کاتبا، لادائما یعنی: کل کاتب ساکن الأصابع بالفعل، اس میں پہلا قضیہ عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ اور دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے جس کی طرف لادائما سے اشارہ ہے۔

دو فائدے

(۱) شارح تہذیب نے مشروطہ خاصہ کی مثال موجبہ سے اور عرفیہ خاصہ کی مثال سالبہ سے دی ہے اس سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ لا دوامِ ذاتی سے جس مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے وہ پہلے جز کے ایجاب اور سلب میں مخالف ہوتا ہے چناں چہ موجبہ میں لادائما سے مطلقہ عامہ سالبہ کی طرف اشارہ ہے اور سالبہ میں مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہے۔

(۲) مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ میں وصفِ موضوع کا ذاتِ موضوع کے لیے وصف مفارق ہونا ضروری ہے یعنی وہ وصفِ موضوع ایسا ہو جو ذاتِ موضوع سے جدا ہو جاتا ہو، جیسے کتابت، ذات کاتب کا وصف مفارق ہے، وصفِ موضوع کا وصفِ لازم ہونا جائز نہیں، جیسے: انسانیت، ذاتِ انسان کا وصفِ لازم ہے اسی طرح حیوانیت، حیوان کا وصفِ لازم ہے، ایسے وصف کا مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ میں ہونا جائز نہیں ہے کیوں کہ اگر وصفِ موضوع، وصفِ لازم ہو تو اس صورت میں وصفِ محمول ذاتِ موضوع کے لیے دائم ہوگا وصفِ موضوع کے ذاتِ موضوع کے لیے دائم ہونے کی وجہ سے، پس جب وصفِ محمول ذاتِ موضوع کے لیے

دائم ہوگا،تواب لادائما کی قید لگانا درست نہ ہوگا؛ کیوں کہ لادائما کے ساتھ مقید کرنے سے اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا۔

{شرح} قولہ: (وَالْوَقْتِيَّةَ وَالْمُنْتَشِرَةَ) لَمَّا قُيِّدَتِ الْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَالْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ، حُذِفَ مِنِ اسْمَيْهِمَا لَفْظُ الْإِطْلَاقِ، فَسُمِّيَتِ الْأُوْلٰى وَقْتِيَّةً وَالثَّانِيَةُ مُنْتَشِرَةً. فَالْوَقْتِيَّةُ: هِيَ الْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ، نَحْوُ: كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ الْحَيْلُوْلَةِ، لَادَائِمًا أَيْ: لَاشَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالْفِعْلِ، وَالْمُنْتَشِرَةُ: هِيَ الْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ: نَحْوُ، قَوْلِنَا: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًا مَّا، لَادَائِمًا أي: كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وَالْوَقْتِيَّةَ وَالْمُنْتَشِرَةَ) جب مقید کیا گیا وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لادوام ذاتی کے ساتھ،تو حذف کر دیا گیا ان دونوں کے نام سے لفظ اطلاق کو، اس لیے نام رکھا گیا پہلے کا وقتیہ اور دوسرے کا منتشرہ۔ پس وقتیہ: وہ ایسا وقتیہ مطلقہ ہے جو مقید ہو لادوام ذاتی کے ساتھ، جیسے: كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ الْحَيْلُوْلَةِ، لَادَائِمًا یعنی: لَاشَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالْفِعْلِ اور منتشرہ: وہ ایسا منتشرہ مطلقہ ہے جو مقید ہو لادوام ذاتی کے ساتھ، جیسے: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًا مَّا، لَادَائِمًا یعنی: كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ۔

وقتیہ، منتشرہ کی وجہِ تسمیہ اور تعریف مع مثال

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب نے دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) وقتیہ اور منتشرہ کی وجہِ تسمیہ (۲) وقتیہ اور منتشرہ کی تعریف اور دونوں کی مثال، پہلی بات کو لما قيدت الخ سے بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ وقتیہ: وہ وقتیہ مطلقہ کہلاتا ہے جو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو اور منتشرہ: وہ منتشرہ مطلقہ کہلاتا ہے جو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو، پس جب وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید کر دیا گیا، تو اب وہ مطلق نہیں رہے اس لیے ان کے ناموں سے لفظ مطلق کو حذف کر دیا گیا؛ لہٰذا پہلے کا نام وقتیہ اور دوسرے کا نام منتشرہ رکھا گیا۔

اعتراض: جب یہ مطلق نہیں رہے، بلکہ لادوام کے ساتھ مقید ہو گئے، تو وقتیہ کو وقتیہ مقیدہ اور منتشرہ کو منتشرہ مقیدہ کہنا چاہیے تھا؟

جواب: مقیدہ کی قید لگائے بغیر مقصود حاصل ہے اور اختصار بھی ہے، اس لیے مقیدہ کے ساتھ مقید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

فالوقتية: سے شارح تہذیب نے وقتیہ اور منتشرہ کی تعریف مثال کے ساتھ بیان کی ہے فرمایا: وقتیہ: وہ وقتیہ مطلقہ ہے جو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو، جیسے: كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ الْحَيْلُوْلَةِ، لَادَائِمًا، یہ ایسا وقتیہ مطلقہ ہے جو

لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہے؛ لہٰذا اس کو وقتیہ کہیں گے پھر چوں کہ لادوامِ ذاتی کا مفہوم وہ مطلقہ عامہ ہے جو ایجاب اور سلب میں اصل قضیہ کے مخالف ہو، اس لیے اس کا پہلا جز وقتیہ مطلقہ اور دوسرا جز مطلقہ عامہ ہوتا ہے جو ایجاب اور سلب میں پہلے جز کے مخالف ہو؛ لہٰذا وقتیہ اگر موجبہ ہے، تو اس کی ترکیب ایک وقتیہ مطلقہ موجبہ اور ایک مطلقہ عامہ سالبہ سے ہوگی اور اگر وقتیہ سالبہ ہے، تو اس کی ترکیب ایک وقتیہ مطلقہ سالبہ اور ایک مطلقہ عامہ موجبہ سے ہوگی۔ موجبہ کی مثال، جیسے: كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ الْحَيْلُوْلَةِ، لَادَائِمًا أَيْ: لَاشَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالْفِعْلِ، اس میں پہلا قضیہ وقتیہ مطلقہ موجبہ کلیہ اور دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جس کی طرف لادائما سے اشارہ ہے۔ سالبہ کی مثال: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًا مَّا، لَادَائِمًا، أَيْ: كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ، اس میں پہلا قضیہ وقتیہ مطلقہ سالبہ کلیہ اور دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے جس کی طرف لادائما سے اشارہ ہے۔

منتشرہ: وہ منتشرہ مطلقہ ہے جو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو، جیسے: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًا مَّا، لَادَائِمًا، یہ ایسا منتشرہ مطلقہ ہے جو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہے؛ لہٰذا اس کو منتشرہ کہیں گے پھر چوں کہ لادوامِ ذاتی کا مفہوم وہ مطلقہ عامہ ہے جو ایجاب اور سلب میں پہلے جز کے مخالف ہو، اس لیے اس کا پہلا جز منتشرہ مطلقہ اور دوسرا جز ایسا مطلقہ عامہ ہوتا ہے جو ایجاب اور سلب میں پہلے جز کے مخالف ہو؛ لہٰذا منتشرہ: اگر موجبہ ہے، تو اس کی ترکیب ایک منتشرہ مطلقہ موجبہ اور ایک مطلقہ عامہ سالبہ سے ہوگی اور اگر منتشرہ: سالبہ ہے تو اس کی ترکیب ایک منتشرہ مطلقہ سالبہ اور ایک مطلقہ عامہ موجبہ سے ہوگی۔ موجبہ کی مثال، جیسے: كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًا مَّا، لَادَائِمًا أَيْ: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالفعل. اس میں پہلا قضیہ منتشرہ مطلقہ اور دوسرا مطلقہ عامہ کلیہ ہے جس کی طرف لادائما سے اشارہ ہے۔ سالبہ کی مثال، جیسے: لاشيء من الإنسان بمتنفس بالضرورة وقتاما، لادائمًا أي: كل إنسان متنفس بالفعل، اس میں پہلا قضیہ منتشرہ مطلقہ سالبہ کلیہ اور دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے جس کی طرف لادائما سے اشارہ ہے۔

{متن} وَقَدْ تُقَيَّدُ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ بِاللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَّةِ، فَتُسَمَّى الْوُجُوْدِيَّةَ اللَّاضَرُوْرِيَّةَ أَوْ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ، فَتُسَمَّى الْوُجُوْدِيَّةَ اللَّادائمةَ.

ترجمہ: اور کبھی مقید کیا جاتا ہے مطلقہ عامہ کو لاضرورت ذاتی کے ساتھ، پس اس کا نام رکھا جاتا ہے وجودیہ لاضروریہ، یا لادوامِ ذاتی کے ساتھ، پس اس کا نام رکھا جاتا ہے وجودیہ لادائمہ۔

ترکیب: ''واو'' عاطفہ، ''تقید'' فعل مضارع مجہول ''اَلْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ'' نائب فاعل، ''با'' حرفِ جر، ''اللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَّةِ'' موصوف صفت مجرور، جار مجرور معطوف علیہ ''أو'' عاطفہ، ''بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ'' معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر متعلق ''تقید'' فعل کے، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا ''فا'' فصیحہ ''تُسَمَّى'' فعل مضارع مجہول ''ھي'' ضمیر مرفوع متصل جو راجع ہے ''اَلْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ الْمُقَيَّدَة بِاللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَّة''

کی طرف، نائب فاعل ''الْوُجُوْدِيَّةَ اللَّاضَرُوْرِيَّةَ'' مرکب توصیفی مفعول بہ فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر جزا ہوئی شرط محذوف کی اور وہ ''إذاقيد ت الْـمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ بِاللاضَّرُوْرَةِ الذَّاتِيَّة'' ہے، شرط اپنی جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہوا۔

یہی ترکیب ''فَتسَمَّى الْوُجُوْدِيَّةَ اللادائمةَ'' کی ہے؛ البتہ اس میں ''تُسَمَّى'' کی ''هي'' ضمیر مستتر کا مرجع ''الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللادوام الذَّاتِيْ'' ہے اور شرط محذوف ''إذا قيد ت الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ بِاللادوام الذَّاتِيْ'' ہے۔

وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ کی تعریف

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مرکبات میں سے: وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ کی تعریف کو بیان کیا ہے، فرمایا: کبھی مطلقہ عامہ کو لاضرورتِ ذاتی کے ساتھ مقید کردیا جاتا ہے اس وقت مطلقہ عامہ کو وجودیہ لاضروریہ کہا جاتا ہے اور کبھی مطلقہ عامہ کو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید کردیا جاتا ہے اس وقت مطلقہ عامہ کو وجودیہ لادائمہ کہا جاتا ہے، دونوں کی تعریف الگ الگ اس طرح ہوگی:

وجودیہ لاضروریہ: وہ مطلقہ عامہ ہے جو لاضرورتِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔

وجودیہ لادائمہ: وہ مطلقہ عامہ ہے جو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو۔

{شرح} قَوْلُهُ: (بِاللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَّة) مَعْنَى اللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَّة: أَنَّ هٰذِهِ النِّسْبَةَ الْمَذْكُوْرَةَ فِي الْقَضِيَّةِ لَيْسَتْ ضَرُوْرِيَّةً مَادَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْجُوْدَةً، فَيَكُوْنُ هٰذَا حُكْمًا بِإِمْكَانِ نَقِيْضِهَا، لِأَنَّ الْإِمْكَانَ هُوَ سَلْبُ الضَّرُوْرَةِ عَنِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ كَمَامَرَّ، فَيَكُوْنُ مُفَادُ اللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَّة، مُمْكِنَةً عَامَّةً مُخَالِفَةً لِلْأَصْلِ فِي الْكَيْفِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (باللاضرورة الذاتية) لاضرورتِ ذاتی کا مفہوم یہ ہے کہ یہ نسبت جو قضیہ میں مذکور ہے، ضروری نہیں ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے پس یہ حکم ہوگا اس کی نقیض کے ممکن ہونے کا، کیوں کہ امکان وہ جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کرنا ہے جیسا کہ گزر گیا پس لاضررت ذاتی کا مفاد ایسا ممکنہ عامہ ہوگا جو مخالف ہو اصل قضیے کے کیف میں۔

لاضرورت ذاتی کے مفہوم کی مثال کے ساتھ وضاحت

تشریح: شارح نے اس عبارت میں لاضرورت ذاتی کا مفہوم بیان کیا ہے، فرمایا: لاضرورت ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیے میں جو نسبت مذکور ہے چاہے وہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی، ذاتِ موضوع کے لیے وہ ضروری نہیں ہے جب تک کہ ذاتِ

موضوع موجود ہے، پس جب لاضرورت ذاتی کے معنی: ''ذاتِ موضوع موجود رہنے تک قضیے میں مذکور نسبت کا ضروری نہ ہونا ہے'' تو یہ اس نسبت کی نقیض کے امکان کا حکم ہوگا یعنی: لاضرورت ذاتی کے مفہوم کو مذکورہ نسبت کی نقیض کا ممکن ہونا کہا جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ امکان عام کی تعریف ہے: ''حکم کی جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کرنا یعنی: جانب مخالف کا ضروری نہ ہونا''؛ لہٰذا نقیض کے ممکن ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کی جانب مخالف ضروری نہیں ہے اور نقیض کی جانب مخالف وہ نسبت ہی ہے؛ اس لیے نسبت کے ضروری نہ ہونے کو اس کی نقیض کا ممکن ہونا کہا جائے گا، پھر قضیہ میں مذکورہ نسبت اگر ایجابی ہے بایں طور کہ قضیہ موجبہ ہے، تو اس کی نقیض، نسبت سلبی ہوگی اور اگر نسبت سلبی ہے بایں طور کہ قضیہ سالبہ ہے، تو اس کی نقیض نسبت ایجابی ہوگی پس قضیہ موجبہ میں لاضرورت ذاتی کا مطلب یہ ہوگا کہ ''ایجاب ضروری نہیں ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے'' اور ذاتِ موضوع موجود رہنے تک ایجاب کا ضروری نہ ہونا سلب کا امکانِ ذاتی ہے اور جس قضیہ میں سلب کے امکانِ ذاتی کا ذکر ہو وہ ممکنہ عامہ سالبہ کہلاتا ہے؛ لہٰذا اس صورت میں لاضرورت ذاتی کا مفاد ممکنہ عامہ سالبہ ہوگا، جیسے: ''کل إنسان متنفس بالفعل، لابالضرورة'' یہ قضیہ وجودیہ لاضروریہ موجبہ کلیہ ہے ''لابالضرورہ'' کا مطلب یہ ہے کہ تنفس کا ثبوت انسان کے لیے ضروری نہیں ہے جب تک کہ افراد انسان موجود ہیں، پس جب تنفس کا ثبوت ضروری نہیں ہے تو تنفس کی نفی انسان سے ممکن ہوگی اور یہ ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ کا مفہوم ہے؛ لہٰذا ''لا بالضرورۃ'' سے اشارہ ہوگا: ''لا شيء من الإنسان بمتنفس بالإمكان العام'' ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ کی طرف، اور قضیہ سالبہ میں لاضرورتِ ذاتی کا مطلب یہ ہوگا کہ ''سلب ضروری نہیں ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع موجود ہے'' اور ذاتِ موضوع موجود رہنے تک سلب کا ضروری نہ ہونا ایجاب کا امکانِ ذاتی ہے اور جس قضیہ میں ایجاب کے امکان ذاتی کا ذکر ہو، اس کو ممکنہ عامہ موجبہ کہتے ہیں؛ لہٰذا قضیہ سالبہ میں لاضروریہ ذاتی کا مفاد ممکنہ عامہ موجبہ ہوگا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ لاضروت ذاتی کا مفاد وہ ممکنہ عامہ ہوتا ہے جو کیف یعنی ایجاب اور سلب میں اصل قضیے کے مخالف ہو۔

فائدہ: چوں کہ ممکنہ عامہ بعینہٖ لاضرورت ذاتی کا مفہوم ہے اس لیے شارح نے ''فَيَكُوْنُ مُفَادُ اللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَّةِ مُمْكِنَةً عَامَّةً'' کہا ہے ''فيكون إشارةً إلى ممكنة عامة'' نہیں کہا ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (الْوُجُوْدِيَّةَ اللَّاضَرُوْرِيَّة) لِأَنَّ مَعْنَى الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ هُوَ فِعْلِيَّةُ النِّسْبَةِ وَوُجُوْدُهَا فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ وَلِاشْتِمَالِهَا عَلَى اللَّاضَرُوْرَةِ، فَالْوُجُوْدِيَّةُ اللَّاضَرُوْرِيَّةُ: هِيَ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَّةِ، نَحْوُ: "كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ، لَابِالضَّرُوْرَةِ أَيْ: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ" فَهِيَ مُرَكَّبَةٌ مِنَ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ وَالْمُمْكِنَةِ الْعَامَّةِ، إِحْدَاهُمَا مُوْجِبَةٌ وَالْأُخْرىٰ سَالِبَةٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (الْوُجُوْدِيَّةَ اللَّاضَرُوْرِيَّةَ) کیوں کہ مطلقہ عامہ کے معنی وہ نسبت کا بالفعل ہونا اور نسبت کا پایا جانا ہے (تین) وقتوں میں سے کسی ایک وقت میں، اور اس کے مشتمل ہونے کی وجہ سے لاضرورت پر، پس وجودیہ لاضروریہ:

ایسا مطلقہ عامہ ہے جو مقید ہو لاضرورت ذاتی کے ساتھ، جیسے: "كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ، لَا بِالضَّرُوْرَةِ أَيْ: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ" پس وہ مرکب ہوتا ہے مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے اس حال میں کہ ان میں سے ایک موجبہ ہوتا ہے اور دوسرا سالبہ۔

وجودیہ لاضروریہ کی وجہِ تسمیہ اور تعریف مع مثال

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب نے دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) وجودیہ لاضروریہ کی وجہِ تسمیہ (۲) وجودیہ لاضروریہ کی تعریف مع مثال، پس وجہِ تسمیہ بیان کرتے ہوئے شارح تہذیب فرماتے ہیں: کہ وہ قضیہ مطلقہ عامہ جو لاضرورت ذاتی کے ساتھ مقید ہو اس کا نام وجودیہ تو اس وجہ سے ہے کہ وہ وجود کے معنی پر مشتمل ہوتا ہے بایں طور کہ اس قضیہ کا پہلا جز مطلقہ عامہ ہوتا ہے جس کے معنی نسبت کا بالفعل ہونا یعنی نسبت کا کسی وقت میں پایا جانا ہے؛ لہٰذا وجود کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام وجودیہ رکھ دیا گیا اور اس کا نام لاضروریہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ وہ جہت لاضرورت پر مشتمل ہوتا ہے۔

اور وجودیہ لاضروریہ کی تعریف یہ ہے کہ وجودیہ لاضروریہ: وہ مطلقہ عامہ ہے جو لاضرورت ذاتی کے ساتھ مقید ہو، جیسے: كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ، لَا بِالضَّرُوْرَةِ یہ ایسا مطلقہ عامہ ہے جو لاضروت ذاتی کے ساتھ مقید ہے لہٰذا اس کو وجودیہ لاضروریہ کہیں گے۔ پھر چوں کہ لاضرورت ذاتی کا مفہوم وہ ممکنہ عامہ ہے جو ایجاب اور سلب میں اصل قضیہ کے مخالف ہو؛ اس لیے اس کا پہلا جز مطلقہ عامہ اور دوسرا جز ایسا ممکنہ عامہ ہوتا ہے جو ایجاب اور سلب میں پہلے جز کے مخالف ہو؛ لہٰذا وجودیہ لاضروریہ اگر موجبہ ہے، تو اس کی ترکیب ایک مطلقہ عامہ موجبہ اور ایک ممکنہ عامہ سالبہ سے ہوگی اور اگر سالبہ ہے تو اس کی ترکیب ایک مطلقہ عامہ سالبہ اور ایک ممکنہ عامہ موجبہ سے ہوگی، موجبہ کی مثال، جیسے: "كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ، لَا بِالضَّرُوْرَةِ یعنی: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ"، اس میں پہلا جز مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ اور دوسرا جز سالبہ کلیہ ممکنہ عامہ ہے جس کی طرف لا بالضرورۃ سے اشارہ ہے، سالبہ کی مثال، جیسے: "لاشيء مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالْفِعْلِ، أَيْ: كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ" اس میں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ اور دوسرا جز ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ ہے جس کی طرف لا بالضرورۃ سے اشارہ ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "أَوْ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ" إِنَّمَا قَيَّدَ اللَّادَوَامَ بِالذَّاتِيِّ لِأَنَّ تَقْيِيْدَ الْعَامَّتَيْنِ بِاللَّادَوَامِ الْوَصْفِيِّ غَيْرُ صَحِيْحٍ ضَرُوْرَةَ تَنَافِي اللَّادَوَامِ بِحَسَبِ الْوَصْفِ مَعَ الدَّوَامِ بِحَسَبِ الْوَصْفِ، نَعَمْ يُمْكِنُ تَقْيِيْدُ الْوَقْتِيَّتَيْنِ الْمُطْلَقَتَيْنِ بِاللَّادَوَامِ الْوَصْفِيِّ أَيْضًا، لٰكِنَّ هٰذَا التَّرْكِيْبَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ عِنْدَهُمْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "أَوْ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ" بلاشبہ مصنف نے مقید کیا لادوام کو ذاتی کے ساتھ، اس لیے کہ دونوں عاموں کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے، لادوام وصفی کے دوام وصفی کے ساتھ تضاد کے بدیہی ہونے کی وجہ سے، ہاں ممکن ہے دونوں مطلقہ کو مقید کرنا لادوامِ وصفی کے ساتھ، لیکن یہ ترکیب ان کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

لادوام کو ذاتی کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ

تشریح: شارح اس عبارت میں لادوام کو ذاتی کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: اس سے پہلے جہاں بھی لادوام کا ذکر آیا ہے مصنف نے اس کو ذاتی کے ساتھ مقید کیا ہے، وصفی کے ساتھ مقید نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ مصنف نے جن قضایا کے لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہونے کو ذکر کیا ہے وہ پانچ ہیں: مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ ان میں سے دونوں عاموں یعنی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کو لادوامِ وصفی کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے؛ اس لیے کہ ان دونوں میں پہلے سے دوام وصفی ہوتا ہے اب اگر ان کو لادوامِ وصفی کے ساتھ مقید کر دیا جائے، تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا، کیوں کہ دوام وصفی اور لادوامِ وصفی دونوں میں بدیہی طور پر تضاد ہے اس لیے لادوام وصفی کے ساتھ عامتین کو مقید کرنا درست نہیں برخلاف لادوامِ ذاتی کے کہ اس کے اور دوام وصفی کے درمیان چوں کہ تضاد نہیں ہے اس لیے اس کے ساتھ مقید کرنا درست ہے، اب رہی یہ بات کہ عرفیہ عامہ اور مشروطہ عامہ دونوں میں دوامِ وصفی کس طرح ہوتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عرفیہ عامہ میں تو دوام وصفی کا ہونا بالکل ظاہر ہے؛ کیوں کہ اس کی تعریف میں مادام الوصف موجود ہے اور مشروطہ عامہ میں دوام وصفی اس طرح ہوتا ہے کہ مشروطہ عامہ میں ضرورت وصفی کا ذکر ہوتا ہے اور ضرورت وصفی لادوام وصفی سے خاص ہے اور خاص کا وجود عام کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے، لہٰذا جب اس میں ضرورت وصفی ہے تو دوام وصفی ضرور ہوگا۔ الغرض مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کو لادوام وصفی کے ساتھ مقید کرنے کی صورت میں چوں کہ اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے، اس لیے مصنف نے ان کو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید کیا۔

اور وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو جس طرح لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنا درست ہے، اسی طرح لادوامِ وصفی کے ساتھ مقید کرنا بھی درست ہے؛ کیوں کہ ان کو لادوامِ وصفی کے ساتھ مقید کرنے سے اجتماعِ نقیضین لازم نہیں آتا، لیکن مناطقہ کے نزدیک وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لادوامِ وصفی کے ساتھ مقید کر کے مرکب بنانا معتبر نہیں، اس لیے مصنف نے ان کو بھی لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید کیا ہے لادوامِ وصفی کے ساتھ مقید نہیں کیا یہی حال مطلقہ عامہ کا ہے (جیسا کہ آگے آرہا ہے)۔

ترکیب کی معتبر، غیر معتبر اور ناجائز صورتوں کا تفصیلی بیان

{شرح} وَاعْلَمْ أَنَّهُ كَمَا يَصِحُّ تَقْيِيْدُ هٰذِهِ الْقَضَايَا الْأَرْبَعِ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ، كَذٰلِكَ يَصِحُّ تَقْيِيْدُهَا بِاللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَّةِ، وَكَذٰلِكَ يَصِحُّ تَقْيِيْدُهَا سِوَى الْمَشْرُوْطَةِ الْعَامَّةِ مِنْ تِلْكَ الْجُمْلَةِ بِاللَّاضَرُوْرَةِ الْوَصْفِيَّةِ. فَالْاِحْتِمَالَاتُ الْحَاصِلَةُ مِنْ مُلَاحَظَةِ كُلٍّ مِنْ تِلْكَ الْقَضَايَا الْأَرْبَعِ مَعَ كُلٍّ مِنْ تِلْكَ الْقُيُوْدِ الْأَرْبَعَةِ سِتَّةَ عَشَرَ: ثَلَاثَةٌ مِنْهَا غَيْرُ صَحِيْحَةٍ، وَأَرْبَعَةٌ مِنْهَا صَحِيْحَةٌ مُعْتَبَرَةٌ وَالتِّسْعَةُ الْبَاقِيَةُ صَحِيْحَةٌ غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ.

ترجمہ: جان لیجیے کہ جیسا کہ صحیح ہے ان چاروں قضیوں کو مقید کرنا لادوامِ ذاتی کے ساتھ، اسی طرح صحیح ہے ان کو مقید کرنا

لاضرورت ذاتی کے ساتھ اور اسی طرح صحیح ہے ان کو مقید کرنا ان تمام میں سے مشروطہ عامہ کے علاوہ لاضرورت وصفی کے ساتھ، پس وہ احتمالات جو حاصل ہوتے ہیں ان چاروں قضیوں میں سے ہر ایک کا ان چاروں قیدوں میں سے ہر ایک کے ساتھ لحاظ کرنے سے سولہ ہیں، ان میں سے تین احتمالات غیر صحیح ہیں اور ان میں سے چار صحیح معتبر ہیں اور باقی نو صحیح غیر معتبر ہیں۔

مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی قیودات اربعہ کے ساتھ تقیید کی صورتیں

تشریح: سابق میں شارح نے یہ بات بیان کی ہے کہ قضیہ مرکبہ: قضیہ بسیطہ کو لادوام یا لاضرورت کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے بنتا ہے، اب یہاں سے شارح تہذیب کا مقصد اس بات کی تفصیل بیان کرنا ہے کہ قضایا بسیطہ میں سے کس قضیے کو قیوداتِ اربعہ: لادوامِ ذاتی، لادوامِ وصفی، لاضرورتِ ذاتی اور لاضرورتِ وصفی میں سے کس قید کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے اور کس قید کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہے اور پھر کونسی تقیید معتبر ہے اور کونسی غیر معتبر، فرمایا: یہ چار قضیے: مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ ان چاروں کو جس طرح لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہے، اسی طرح لاضرورت ذاتی کے ساتھ مقید کرنا بھی درست ہے اور جیسے ان چاروں کی تقیید لاضرورت ذاتی کے ساتھ درست ہے اسی طرح مشروطہ عامہ کے علاوہ باقی تین یعنی: عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لاضرورت وصفی کے ساتھ مقید کرنا بھی درست ہے اور مشروطہ عامہ کو لاضرورت وصفی کے ساتھ مقید کرنا اس لیے درست نہیں ہے کہ مشروطہ عامہ میں پہلے سے ضرورت وصفی پائی جاتی ہے اب اگر اس کو لاضرورت وصفی کے ساتھ مقید کریں، تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے اس لیے مشروطہ عامہ کی تقیید لاضرورت وصفی کے ساتھ درست نہیں ہے باقی صورتوں میں اجتماعِ نقیضین لازم نہیں آتا، اس لیے وہ درست ہیں، پس جب ان چاروں قضیوں: مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو قیوداتِ اربعہ لادوامِ ذاتی، لادوامِ وصفی، لاضرورت ذاتی اور لاضروت وصفی میں سے ہر ایک کے ساتھ مقید کیا جائے، تو چار کو چار سے ضرب دینے سے کل سولہ احتمالات بنیں گے: چار مشروطہ عامہ کی تقیید کے، چار عرفیہ عامہ کی تقیید کے، چار وقتیہ مطلقہ کی تقیید کے اور چار منتشرہ مطلقہ کی تقیید کے، ان سولہ احتمالات میں سے تین احتمالات ناجائز ہیں، چار صحیح اور معتبر ہیں اور باقی نو صحیح تو ہیں لیکن مناطقہ کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

تفصیل ان سولہ احتمالات کی یہ ہے کہ تین احتمالات غیر صحیحہ میں سے پہلا احتمال یہ ہے کہ مشروطہ عامہ مقید ہو لادوامِ وصفی کے ساتھ، دوسرا احتمال یہ ہے کہ عرفیہ عامہ مقید ہو لادوامِ وصفی کے ساتھ اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ مشروطہ عامہ مقید ہو لاضرورت وصفی کے ساتھ، یہ تینوں احتمالات ناجائز ہیں کیوں کہ ان میں اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے اور چار احتمالاتِ صحیحہ معتبرہ سے مراد: مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کا لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہونا ہے اور یہ وہی احتمالات ہیں جو متن میں مذکور ہیں ان کے علاوہ باقی نو احتمالاتِ صحیحہ غیر معتبرہ یہ ہیں: (۱) مشروطہ عامہ مقید ہو لاضرورت ذاتی کے ساتھ (۲) عرفیہ عامہ

مقید ہو لاضرورت ذاتی کے ساتھ (۳) عرفیہ عامہ مقید ہو لاضرورت وصفی کے ساتھ (۴) وقتیہ مطلقہ مقید ہو لا دوام وصفی کے ساتھ (۵) وقتیہ مطلقہ مقید ہو لاضرورت ذاتی کے ساتھ (۶) وقتیہ مطلقہ مقید ہو لاضرورت وصفی کے ساتھ (۷) منتشرہ مطلقہ مقید ہو لا دوام وصفی کے ساتھ، (۸) منتشرہ مطلقہ مقید ہو لاضرورت ذاتی کے ساتھ، (۹) منتشرہ مطلقہ مقید ہو لاضرورت وصفی کے ساتھ۔

{شرح} قَوْلُهُ: وَاعْلَمْ أَيْضًا أَنَّهُ كَمَا يُمْكِنُ تَقْيِيْدُ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ بِاللَّادَوَامِ وَاللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَّتَيْنِ، كَذٰلِكَ يُمْكِنُ تَقْيِيْدُهَا بِاللَّادَوَامِ وَاللَّاضَرُوْرَةِ الْوَصْفِيَّتَيْنِ، وَهٰذَانِ أَيْضًا مِنَ الْإِحْتِمَالَاتِ الصَّحِيْحَةِ الْغَيْرِ الْمُعْتَبَرَةِ.

وَكَمَا يَصِحُّ تَقْيِيْدُ الْمُمْكِنَةِ الْعَامَّةِ بِاللَّاضَرُوْرَةِ الذَّاتِيَّةِ، يَصِحُّ تَقْيِيْدُهَا بِاللَّاضَرُوْرَةِ الْوَصْفِيَّةِ، وَكَذَا بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ وَالْوَصْفِيِّ، لٰكِنَّ هٰذِهِ الْمُحْتَمَلَاتِ الثَّلَاثَةَ أَيْضًا غَيْرُ مُعْتَبَرَةٍ عِنْدَهُمْ.

ترجمہ: یہ بھی جان لو کہ جیسا کہ ممکن ہے مطلقہ عامہ کو مقید کرنا لا دوام ذاتی اور لاضرورت وصفی کے ساتھ، اسی طرح ممکن ہے اس کو مقید کرنا لا دوام وصفی اور لاضرورت وصفی کے ساتھ اور یہ دونوں بھی ان احتمالات میں سے ہیں جو صحیح غیر معتبر ہیں اور جیسا کہ صحیح ہے ممکنہ عامہ کو مقید کرنا لاضرورت ذاتی کے ساتھ، صحیح ہے اس کو مقید کرنا لاضرورت وصفی کے ساتھ اور اسی طرح لا دوام ذاتی اور لا دوام وصفی کے ساتھ؛ لیکن یہ تینوں احتمال بھی ان کے نزدیک غیر معتبر ہیں۔

مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ کی قیوداتِ اربعہ کے ساتھ تقیید کی صورتیں

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب بسائط میں سے مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ کی قیودات اربعہ کے ساتھ مقید ہونے کے احتمال کو ذکر کر کے احتمالات صحیحہ اور غیر معتبرہ کی نشان دہی فرما رہے ہیں، فرمایا: مطلقہ عامہ کو جس طرح لا دوام ذاتی اور لاضرورت ذاتی کے ساتھ مقید کرنا درست ہے، اسی طرح لا دوام وصفی اور لاضرورت وصفی کے ساتھ مقید کرنا بھی درست ہے، پس یہ چار احتمال ہوئے؛ لیکن ان میں سے معتبر صرف دو احتمال ہیں: (۱) مطلقہ عامہ کی تقیید لا دوام ذاتی کے ساتھ (۲) مطلقہ عامہ کی تقیید لاضرورت ذاتی کے ساتھ، باقی دو احتمال یعنی مطلقہ عامہ کی تقیید لا دوام وصفی اور لاضرورت وصفی کے ساتھ یہ صحیح تو ہیں، لیکن معتبر نہیں ہیں اور ممکنہ عامہ کی تقیید جیسے لاضرورت ذاتی کے ساتھ صحیح ہے اسی طرح لاضرورت وصفی، لا دوام ذاتی اور لا دوام وصفی کے ساتھ بھی صحیح ہے پس ممکنہ عامہ کی تقیید کے بھی چار احتمال ہوئے؛ لیکن ان میں سے معتبر صرف ایک احتمال ہے اور وہ ممکنہ عامہ کی تقیید لاضرورت ذاتی کے ساتھ ہے باقی تین احتمال غیر معتبر ہیں۔

اس تفصیل سے ماتن علیہ الرحمہ کے مطلقہ عامہ کو لا دوام ذاتی اور لاضرورت ذاتی کے ساتھ اور ممکنہ عامہ کو لاضرورت ذاتی کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ بھی معلوم ہوگئی کہ باقی قیودات کے ساتھ ان کی تقیید صحیح تو ہے؛ لیکن معتبر نہیں ہے؛ اس لیے مصنف نے باقی قیودات کے ساتھ ان کی تقیید کا ذکر نہیں کیا۔

ملحوظہ: ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کی قیودات اربعہ کے ساتھ تقیید کی صورتیں اور عدم ذکر کی وجہ

شارح تہذیب نے بسائط میں سے صرف چھ قضیے: مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ عامہ، اور ممکنہ عامہ کی قیودات اربعہ کے ساتھ تقیید کو ذکر کیا ہے، باقی دو قضیے: ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کی قیودات اربعہ کے ساتھ تقیید کا ذکر نہیں کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارح تہذیب کا مقصد اسی تقیید کو بیان کرنا ہے جس کی طرف متن مین اشارہ کیا گیا ہے اور ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کی تقیید کی طرف متن میں کوئی اشارہ نہیں ہے یا دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ شارح کا مقصد تقیید کے انھی احتمالات کو بیان کرنا ہے جن میں سے کوئی احتمال صحیح اور معتبر ہے اور ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کی مذکورہ قیودات اربعہ کے ساتھ تقیید کی آٹھ صورتوں میں سے چھ صورتیں تو ناجائز ہیں: چار صورتیں ضروریہ مطلقہ کی تقیید کی ہیں اور دو صورتیں دائمہ مطلقہ کی تقیید کی ہیں یعنی دائمہ مطلقہ کو لا دوامِ ذاتی اور لا دوامِ وصفی کے ساتھ مقید کرنا اور باقی دو صورتیں یعنی دائمہ مطلقہ کو لاضرورت ذاتی اور لاضرورت وصفی کے ساتھ مقید کرنا صحیح غیر معتبر ہیں؛ پس چوں کہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کی تقیید کی کوئی صورت صحیح اور معتبر نہیں ہے، اس لیے شارح نے ان کو ذکر نہیں کیا۔

اب سوال یہ ہے کہ ضروریہ مطلقہ کو قیودات اربعہ کے ساتھ اور دائمہ مطلقہ کو لا دوامِ ذاتی اور لا دوامِ وصفی کے ساتھ مقید کرنا ناجائز کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے، ضروریہ مطلقہ کی قیوداتِ اربعہ کے ساتھ تقیید کی صورت میں اجتماعِ نقیضین اس لیے لازم آتا ہے کہ ضروریہ مطلقہ میں ضرورت ذاتی ہوتی ہے اور ضرورت ذاتی، لاضرورت ذاتی، لاضرورت وصفی، لادوامِ ذاتی اور لا دوامِ وصفی چاروں کے منافی ہے، ضرورت ذاتی کا لاضرورت ذاتی کے منافی ہونا تو ظاہر ہے اور ضرورت ذاتی باقی تین قیود کے اس طرح منافی ہے کہ جہاں ضرورت ذاتی ہوتی ہے وہاں ضرورت وصفی ہوتی ہے؛ کیوں کہ ضرورت ذاتی کا مفہوم ہے: "محمول کی موضوع کی طرف نسبت کا ذاتِ موضوع موجود ہونے کے تمام اوقات میں ضروری ہونا" پس جب نسبت ذاتِ موضوع موجود ہونے کے تمام اوقات میں ضروری ہے، تو نسبت ذاتِ موضوع کے وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہونے کے تمام اوقات میں بھی ضروری ہوگی اور اسی کا نام ضرورت وصفی ہے؛ اس لیے ضروریہ مطلقہ میں ضرورت ذاتی کے ساتھ ضرورت وصفی بھی ہوتی ہیں اور ضرورتِ وصفی اور لاضرورتِ وصفی کے درمیان تضاد ہونا ظاہر ہے، اسی طرح جہاں ضرورت ذاتی ہوتی ہے وہاں دوام ذاتی بھی ہوتا ہے (جیسا کہ سابق میں ضرورت اور دوام کے درمیان فرق کے تحت گزر چکا) اور جب ضرورت ذاتی کے ساتھ دوام ذاتی ہوتا ہے تو دوام وصفی بھی ضرور پایا جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ ضروریہ مطلقہ میں ضرورت ذاتی کے ساتھ دوام ذاتی اور دوام وصفی دونوں ہوتے ہیں اور دوام ذاتی اور لا دوام ذاتی کے درمیان اسی طرح دوام وصفی اور لا دوام وصفی کے درمیان بدیہی طور پر تضاد ہے؛ لٰہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ضرورت ذاتی مذکورہ چاروں قیود کے منافی ہے اب اگر ضروریہ مطلقہ کو ان قیودات اربعہ کے ساتھ مقید کریں تو اجتماعِ نقیضین لازم آئے گا۔

اور دائمہ مطلقہ کو لا دوامِ ذاتی اور لا دوامِ وصفی کے ساتھ مقید کرنے کی صورت میں اجتماعِ نقیضین اس لیے لازم آتا ہے کہ

دائمہ مطلقہ میں دوام ذاتی ہوتا ہے اور دوام ذاتی لا دوام ذاتی اور لا دوامِ وصفی دونوں کے منافی ہے، دوام ذاتی اور لا دوام ذاتی کے درمیان منافات کا ہونا تو ظاہر ہے اور دوام ذاتی لا دوام وصفی کے منافی اس طرح ہے کہ جہاں دوام ذاتی ہوتا ہے وہاں دوام وصفی ضرور ہوتا ہے؛ کیوں کہ دوام ذاتی کا مفہوم ہے: ''محمول کی موضوع کی طرف نسبت کا ذاتِ موضوع موجود ہونے کے تمام اوقات میں دائمی ہونا'' پس جب نسبت ذاتِ موضوع موجود ہونے کے تمام اوقات میں دائمی ہے تو ذاتِ موضوع کے وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہونے کے تمام اوقات میں بھی دائمی ہوگی اور اس کا نام دوام وصفی ہے پس جب دوام ذاتی کے ساتھ دوام وصفی پایا جاتا ہے، تو دائمہ مطلقہ میں دوام ذاتی کے ساتھ دوام وصفی بھی ہوگا اور دوام وصفی اور لا دوامِ وصفی کے درمیان بدیہی طور پر تضاد ہے، پس اس طرح دائمہ مطلقہ کی لا دوامِ ذاتی اور لا دوامِ وصفی کے ساتھ تقیید کی صورت میں اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے۔

خلاصۂ بحث اور ترکیب کے احتمالات کی نقشے سے وضاحت

پس اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب میں ذکر کردہ بسائط آٹھ ہیں اور جن قیود کے ساتھ ان کی تقیید ہوتی ہے وہ چار ہیں پس آٹھ کو چار میں ضرب دینے سے کل بتیس احتمالات اور صورتیں بنتی ہیں ان میں سے نو صورتیں غیر صحیح ہیں؛ کیوں کہ ان میں اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے اور سات صورتیں صحیح معتبر ہیں اور یہ وہی صورتیں ہیں جو متن میں مذکور ہیں اور باقی سولہ صورتیں صحیح غیر معتبر ہیں، شارح تہذیب نے ان میں سے صرف چوبیس صورتوں کو بیان کیا ہے ذیل میں بتیس احتمالات پر مشتمل ایک نقشہ دیا جاتا ہے جس سے احتمالاتِ صحیحہ معتبرہ و غیر معتبرہ اور احتمالات غیر صحیحہ آسانی سے سمجھ میں آجاتے ہیں۔

نقشہ (۳) برائے احتمالات در ترکیب مرکبات

بسائط	لاضرورت ذاتی	لاضرورت وصفی	لادوام ذاتی	لادوام وصفی
ضروریہ مطلقہ	غیر صحیح	غیر صحیح	غیر صحیح	غیر صحیح
دائمہ مطلقہ	صحیح، غیر معتبر	صحیح، غیر معتبر	غیر صحیح	غیر صحیح
مشروطہ عامہ	صحیح، غیر معتبر	غیر صحیح	صحیح، معتبر	غیر صحیح
عرفیہ عامہ	صحیح، غیر معتبر	صحیح، غیر معتبر	صحیح، معتبر	غیر صحیح
وقتیہ مطلقہ	صحیح، غیر معتبر	صحیح، غیر معتبر	صحیح، معتبر	صحیح، غیر معتبر
منتشرہ مطلقہ	صحیح، غیر معتبر	صحیح، غیر معتبر	صحیح، معتبر	صحیح، غیر معتبر
مطلقہ عامہ	صحیح، معتبر	صحیح، غیر معتبر	صحیح، معتبر	صحیح، غیر معتبر
ممکنہ عامہ	صحیح، معتبر	صحیح، غیر معتبر	صحیح، غیر معتبر	صحیح، غیر معتبر

{شرح} وَيَنبَغِي أَنْ يُعلَمَ أَنَّ التَّرْكِيبَ لَايَنحَصِرُ فِيمَا أَشَرْنَا إِلَيهِ، بَلْ سَيَجِيءُ الْإِشَارَةُ إِلَى بَعْضٍ آخَرَ، وَيُمكِنُ تَرْكِيبَاتٌ كَثِيرَةٌ أُخْرَى، لَمْ يَتَعَرَّضُوا لَهَا لٰكِنَّ الْمُتَفَطِّنَ بَعْدَ التَّنَبُّهِ بِمَا ذَكَرْنَاهُ، يَتَمَكَّنُ مِنِ اسْتِخْرَاجِ أَيِّ قَدْرٍ شَاءَ.

ترجمہ: اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ ترکیب منحصر نہیں ہے ان صورتوں میں جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا؛ بلکہ عنقریب اشارہ آئے گا دوسرے بعض کی طرف اور ممکن ہے ایسی بہت سی ترکیبیں جن کے مناطقہ درپے نہیں ہوئے، لیکن سمجھدار آدمی ہماری ذکر کردہ صورتوں سے باخبر ہو جانے کے بعد جتنی صورتیں چاہے نکال سکتا ہے۔

ترکیب کی دیگر صورتیں

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے یہ فرما رہے ہیں کہ ترکیب کی جن چوبیس صورتوں کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے ترکیب انھی صورتوں میں منحصر نہیں ہے؛ بلکہ ان کے علاوہ ترکیب کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں، چناں چہ مصنف عکسِ مستوی کی بحث میں ترکیب کی دو صورتوں کی طرف اشارہ کریں گے: (۱) حینیہ لادائمہ یعنی وہ حینیہ مطلقہ جو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو (۲) عرفیہ لادائمہ فی البعض یعنی وہ عرفیہ عامہ جو مقید ہو لادوام فی البعض کے ساتھ (تفصیل عکسِ مستوی کی بحث میں آئے گی ان شاء اللہ) اسی طرح تناقض کی بحث میں مصنف نے بسائط میں سے حینیہ مطلقہ اور حینیہ ممکنہ کو ذکر کیا ہے پس ان دونوں کو لادوام ذاتی وغیرہ قیودات کے ساتھ مقید کرنے سے ترکیب کی مزید آٹھ صورتیں نکل آئیں گی۔

وَيُمكِنُ تَرْكِيبَاتٌ كَثِيرَةٌ أُخْرَى الخ اس کا مطلب ہے کہ ترکیبات کی جن چوبیس صورتوں کو ہم نے بیان کیا ہے اور جن کی طرف آگے اشارہ آرہا ہے، ان کے علاوہ ترکیب کی اور بھی بہت سی صورتیں نکل سکتی ہیں جن کو مناطقہ نے ان کے ناجائز ہونے یا غیر معتبر ہونے کی وجہ سے بیان نہیں کیا؛ لیکن ترکیب کی بیان کردہ صورتوں میں ترکیب کا جو طریقہ ذکر کیا گیا ہے اگر سمجھدار آدمی ان صورتوں سے اور ترکیب کے طریقہ سے واقف ہو، تو ترکیب کی جتنی صوتیں وہ چاہے نکال سکتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ قضیہ مرکبہ قضیہ بسیطہ کو لادوام یا لاضرورت جیسی کسی قید کے ساتھ مقید کرنے سے بنتا ہے لاضرورت چوں کہ ضرورت کی نقیض ہے جس کی چار قسمیں ہیں: ضرورۃ ذاتی، ضرورۃ وصفی، ضرورۃ وقتی معین، ضرورۃ وقتی غیر معین، لہٰذا لاضرورت کی بھی چار قسمیں ہوں گی: لاضرورۃ ذاتی، لاضرورۃ وصفی، لاضرورۃ وقتی معین، لاضرورۃ وقتی غیر معین پس جیسے لاضرورۃ ذاتی اور لاضرورۃ وصفی کے ساتھ آٹھ بسائط کو مقید کرنے سے ترکیب کی سولہ صورتیں بنتی ہیں، اسی طرح بسائط ثمانیہ کو لاضرورت وقتی معین اور لاضرورت وقتی غیر معین کے ساتھ مقید کرنے سے ترکیب کی سولہ صورتیں اور بن جائیں گی۔

{شرح} قَوْلُهُ: (اَلْوُجُودِيَّةُ اللَّادَائِمَةُ) هِيَ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّادَوَامِ الذَّاتِيِّ، نَحْوُ: لَاشَيْءَ

مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالْفِعْلِ، لَادَائِمًا أَيْ: كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ، فَهِيَ مُرَكَّبَةٌ مِنْ مُطْلَقَتَيْنِ عَامَّتَيْنِ إِحْدَاهُمَا مُوْجِبَةٌ وَالْأُخْرٰى سَالِبَةٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (اَلْوُجُوْدِيَّةُ اللَّادَائِمَةُ) وہ ایسا مطلقہ عامہ ہے جو مقید ہو لا دوام ذاتی کے ساتھ، جیسے: ''لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالْفِعْلِ، لَادَائِمًا یعنی: ''كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ'' پس وہ مرکب ہے ایسے دو مطلقہ عامہ سے جن میں سے ایک موجبہ ہے اور دوسرا سالبہ۔

وجودیہ لادائمہ کی تعریف مع مثال

تشریح: شارح تہذیب کا مقصد اس عبارت سے وجودیہ لادائمہ کی تعریف مع مثال بیان کرنا ہے، فرمایا وجودیہ لادائمہ: وہ مطلقہ عامہ ہے جو لا دوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو، جیسے: ''لاشيء من الإنسان بمتنفس بالفعل، لادائما أي: كل إنسان متنفس بالفعل'' یہ ایسا مطلقہ عامہ ہے جو لا دوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہے؛ لہٰذا اس کو وجودیہ لادائمہ کہیں گے، پھر چوں کہ لادوامِ ذاتی سے اس مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو ایجاب اور سلب میں اصل قضیہ کے مخالف ہو؛ اس لیے اس کا دوسرا جز بھی مطلقہ عامہ ہوتا ہے جو پہلے جز کے ایجاب اور سلب مین مخالف ہوتا ہے پس وجودیہ لادائمہ اگر موجبہ ہو، تو اس کی ترکیب ایک مطلقہ عامہ موجبہ اور دوسرے مطلقہ عامہ سالبہ سے ہوگی اور اگر سالبہ ہو، تو اس کی ترکیب ایک مطلقہ عامہ سالبہ اور دوسرے مطلقہ عامہ موجبہ سے ہوتی ہے، موجبہ کی مثال، جیسے: ''كل إنسان مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ'' سالبہ کی مثال، جیسے: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالْفِعْلِ، لَادَائِمًا أَيْ: كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ۔ پہلی مثال میں پہلا قضیہ: مطلقہ عامہ موجبہ ہے اور دوسرا قضیہ: مطلقہ عامہ سالبہ ہے جس کی طرف لادائما اشارہ کر رہا ہے اور دوسری مثال اس کے برعکس ہے۔

{متن} وَقَدْ تُقَيَّدُ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ بِاللَّاضَرُوْرَةِ مِنَ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ أَيْضًا، فَتُسَمَّى الْمُمْكِنَةَ الْخَاصَّةَ.

ترجمہ: اور کبھی مقید کیا جاتا ہے ممکنہ عامہ کو جانب موافق کے ضروری نہ ہونے کے ساتھ بھی، پس نام رکھا جاتا ہے اس کا ممکنہ خاصہ۔

ترکیب: ''واو'' عاطفہ، ''تُقَيَّدُ'' فعل مضارع مجہول، ''اَلْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ'' موصوف صفت سے مل کر نائب فاعل، ''با'' حرفِ جر، ''اللَّاضَرُوْرَة'' ذوالحال، ''مِنَ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ'' ظرفِ مستقر کائنۃ کے متعلق ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر مجرور، جامجرور سے مل کر متعلق فعل مجہول کے، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔ ''أَيْضًا'' کی ترکیب حسبِ سابق ہے، ''فا'' فصیحہ، ''تُسَمَّى'' فعل مضارع مجہول، ''هي''، ضمیر مستتر جو راجع ہے ''الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّاضَرُوْرَةِ مِنَ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ'' کی جانب، نائب فاعل، ''الْمُمْكِنَةَ الْخَاصَّةَ'' مفعول بہ، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر جزا، شرط محذوف ''إذا قيدت الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ بِاللَّاضَرُوْرَةِ مِنَ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ'' کی، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہوا۔

ممکنہ خاصہ کی تعریف

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ مرکبات میں سے ممکنہ خاصہ کی تعریف بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: کبھی ممکنہ عامہ کو ایسی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے جس میں جانب مخالف کی طرح جانب موافق سے بھی ضرورت کی نفی ہوتی ہے پس ایسے ممکنہ عامہ کو ممکنہ خاصہ کہا جاتا ہے؛ لٰہذا ممکنہ خاصہ کی تعریف ہوگی کہ ممکنہ خاصہ: وہ ممکنہ عامہ ہے جو جانب مخالف کی طرح جانب موافق کے ضروری نہ ہونے کی قید کے ساتھ بھی مقید ہو یعنی وہ قضیہ جس میں جانب موافق اور جانب مخالف دونوں کے ضروری نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو، ممکنہ خاصہ ہے۔ (باقی تفصیل اور مثال شرح میں ملاحظہ کیجیے)۔

{شرح} قَوْلُهُ: (أَيْضًا) كَمَا أَنَّهُ حُكِمَ فِي الْمُمْكِنَةِ الْعَامَّةِ بِاللَّاضَرُوْرَةِ عَنِ الْجَانِبِ الْمُخَالِفِ، فَقَدْ يُحْكَمُ بِلَاضَرُوْرَةِ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ أَيْضًا، فَتَصِيْرُ الْقَضِيَّةُ مُرَكَّبَةً مِنْ مُمْكِنَتَيْنِ عَامَّتَيْنِ ضَرُوْرَةَ أَنَّ سَلْبَ ضَرُوْرَةِ الْجَانِبِ الْمُخَالِف، هُوَ إِمْكَانُ الطَّرَفِ الْمُوَافِقِ، وَسَلْبَ ضَرُوْرَةِ الطَّرَفِ الْمُوَافِقِ هُوَ إِمْكَانُ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ، فَيَكُوْنُ الْحُكْمُ فِي الْقَضِيَّةِ بِإِمْكَانِ الطَّرَفِ الْمُوَافِقِ وَإِمْكَانِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ، نَحْوُ: كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ، فَإِنَّ مَعْنَاهُ: كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ، وَلَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ.

ترجمہ: ماتن کا قول (أَيْضًا) جیسا کہ حکم لگایا گیا ممکنہ عامہ میں جانب مخالف کے ضروری نہ ہونے کا، پس کبھی حکم لگایا جاتا ہے جانب موافق کے ضروری نہ ہونے کا بھی؛ لٰہذا قضیہ، مرکب ہوگا دو ممکنہ عامہ سے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ جانب مخالف کے ضروری ہونے کی نفی وہ جانب موافق کا ممکن ہونا ہے اور جانب موافق کے ضروری ہونے کی نفی وہ جانب مخالف کا ممکن ہونا ہے پس قضیہ میں حکم ہوگا جانب موافق کے ممکن ہونے اور جانب مخالف کے ممکن ہونے کا، جیسے: "كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ" پس بیشک اس کے معنی: "كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ اور لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ" ہے۔

ممکنہ خاصہ کی تعریف کی مثال کے ساتھ وضاحت

تشریح: شارح تہذیب اس قول کے تحت ممکنہ خاصہ کی تعریف کی مثال کے ساتھ وضاحت فرمارہے ہیں، فرمایا: جس طرح ممکنہ عامہ میں جانب مخالف کے ضروری نہ ہونے کا حکم ہوتا ہے، اسی طرح کبھی ممکنہ عامہ کو ایسی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے جس میں جانب مخالف کی طرح جانبِ موافق کے بھی ضروری نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو، پس اسی ممکنہ عامہ کو ممکنہ خاصہ کہا جاتا ہے؛ لٰہذا ممکنہ خاصہ کی تعریف ہوگی، ممکنہ خاصہ: وہ ممکنہ عامہ ہے جس کو ایسی قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہو جس میں جانب مخالف کی طرح

جانب موافق سے بھی ضرورت کی نفی ہوتی ہو، یعنی وہ قضیہ جس میں جانب موافق اور جانب مخالف دونوں سے ضرورت کی نفی کا حکم ہو، ممکنہ خاصہ کہلاتا ہے، جیسے: کُلُّ إِنْسَانٍ کَاتِبٌ بِالْإِمْکَانِ الْخَاص (ہر انسان کاتب ہے امکان خاص کے ساتھ) یہ ایسا قضیہ ہے جو مقید ہے امکان خاص کے ساتھ جس کا مفہوم: جانب موافق اور جانب مخالف دونوں سے ضرورت کی نفی کرنا ہے؛ لہٰذا امکان خاص کے ساتھ انسان کے کاتب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے ہر فرد کے لیے نہ تو کتابت کا ثبوت ضروری ہے اور نہ ہی کتابت کی نفی ضروری ہے؛ لہٰذا اس کو ممکنہ خاصہ کہیں گے، پھر چوں کہ ممکنہ خاصہ میں جانب موافق اور جانب مخالف دونوں سے ضرورت کی نفی کی جاتی ہے، اس لیے اس کی ترکیب دو ممکنہ عامہ سے ہوگی جن میں سے ایک موجبہ ہوگا اور دوسرا سالبہ۔

ضرورۃ...الخ سے شارح تہذیب نے اس کی دلیل بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ممکنہ خاصہ میں جانب موافق اور جانب مخالف دونوں سے ضرورت کی نفی ہوتی ہے اور یہ بات بدیہی ہے کہ جانب مخالف کے ضروری نہ ہونے کو جانب موافق کا ممکن ہونا اور جانب موافق کے ضروری نہ ہونے کو جانب مخالف کا ممکن ہونا کہتے ہیں پس جب ایسا ہے (جانب مخالف کے ضروری نہ ہونے کو جانب موافق کا ممکن ہونا اور جانب موافق کے ضروری نہ ہونے کو جانب مخالف کا ممکن ہونا کہا جاتا ہے) تو قضیہ ممکنہ خاصہ میں جانب موافق اور جانب مخالف دونوں کے امکان کا حکم ہوگا وہ موجبہ ہو یا سالبہ، موجبہ میں جانب موافق ایجاب اور جانب مخالف سلب ہوتی ہے اور سالبہ میں جانبِ موافق سلب اور جانبِ مخالف ایجاب ہوتی ہے؛ لہٰذا ممکنہ خاصہ موجبہ ہو یا سالبہ دونوں میں جانب ایجاب کے امکان کے اعتبار سے ایک ممکنہ عامہ موجبہ اور جانب سلب کے امکان کے اعتبار سے ایک ممکنہ عامہ سالبہ بنے گا، اس طرح ممکنہ خاصہ ایسے دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ ہوتا ہے، موجبہ کی مثال، جیسے: کُلُّ إِنْسَانٍ کَاتِبٌ بِالْإِمْکَانِ الْخَاص، اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کے ہر فرد کا کاتب نہ ہونا ضروری نہیں ہے، پس اس سے ایک ممکنہ عامہ موجبہ یعنی: "کُلُّ إِنْسَانٍ کَاتِبٌ بِالْإِمْکَانِ الْعَامِّ" حاصل ہوا اور انسان کے ہر فرد کا کاتب ہونا بھی ضروری نہیں، اس سے ممکنہ عامہ سالبہ یعنی: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِکَاتِبٍ بِالْإِمْکَانِ الْعَامِّ" حاصل ہوا، سالبہ کی مثال، جیسے: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِکَاتِبٍ بِالْإِمْکَانِ الْخَاصِّ اس کا مفہوم بھی دو ممکنہ عامہ ہیں، یعنی: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِکَاتِبٍ بِالْإِمْکَانِ الْعَامِّ اور کُلُّ إِنْسَانٍ کَاتِبٌ بِالْإِمْکَانِ الْعَامِّ۔

فائدہ: جب ممکنہ خاصہ موجبہ ہو یا سالبہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک موجبہ ہوتا ہے اور دوسرا سالبہ، تو اس سے معلوم ہوا کہ ممکنہ خاصہ کے موجبہ اور سالبہ میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا، صرف لفظ کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے عبارت ایجابی سے تعبیر کرنے کی صورت میں ممکنہ خاصہ موجبہ ہوتا ہے، جیسے: "کُلُّ إِنْسَانٍ کَاتِبٌ بِالْإِمْکَانِ الْخَاص" اور عبارت سلبی سے تعبیر کرنے کی صورت میں ممکنہ خاصہ سالبہ ہوتا ہے، جیسے: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِکَاتِبٍ بِالْإِمْکَانِ الْخَاص۔

{متن} وَهٰذِهٖ مُرَكَّبَاتٌ، لِأَنَّ اللَّادَوَامَ إِشَارَةٌ إِلٰى مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ وَاللَّاضَرُوْرَةَ إِلٰى مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ مُخَالِفَتَيِ الْكَيْفِيَّةِ وَمُوَافِقَتَيِ الْكَمِّيَّةِ لِمَاقُيِّدَ بِهِمَا.

ترجمہ: اور یہ مرکبات ہیں اس لیے کہ لادوام سے اشارہ ہے مطلقہ عامہ کی طرف اور لاضرورت سے ممکنہ عامہ کی طرف جو مخالف ہوتے ہیں کیف میں اور موافق ہوتے ہیں کمیت میں اس قضیہ کے جس کو ان دونوں کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔

ترکیب: ''واو'' عاطفہ، ''هٰذِه'' اسمِ اشارہ مبتدا ''مُرَكَّبَاتٌ'' خبر، ''لام'' حرفِ جر، ''أن'' حرفِ مشبہ بالفعل ''اللَّادَوَامَ'' معطوف علیہ، ''واو'' عاطفہ، ''اَللَّاضَرُوْرَةَ'' معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر حرفِ مشبہ بالفعل کا اسم، ''اِشَارَةٌ'' مصدر، ''إِلٰى'' حرفِ جر، ''مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ'' معطوف علیہ ''واو'' عاطفہ ''إِلٰى'' حرفِ جر ''مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ'' معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر موصوف یا ذوالحال، ''مُخَالِفَتَيِ'' اسمِ فاعل مضاف، ''هما'' ضمیر مستتر فاعل، ''الْكَيْفِيَّةِ'' مضاف الیہ، مضاف اپنے فاعل اور مضاف الیہ سے مل کر معطوف علیہ، ''واو'' عاطفہ، ''مُوَافِقَتَيِ'' اسمِ فاعل مضاف، ''هما'' ضمیر مستتر فاعل، ''الْكَمِّيَّةِ'' مضاف الیہ، ''لام'' حرفِ جر، ''ما'' اسمِ موصول، ''قُيِّدَ'' فعل مجہول، ''هو'' ضمیر مستتر جو راجع ہے۔ ''ما'' کی طرف، نائب فاعل، ''بِهِمَا'' متعلق، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ ہو کر صلہ، اسمِ موصول اپنے صلہ سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق ''مُوَافِقَتَيِ'' اسمِ فاعل کے، اسمِ فاعل مضاف اپنے فاعل، مضاف الیہ اور متعلق سے مل کر معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر صفت یا حال، موصوف اپنی صفت یا ذوالحال، حال سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق نسبت کے جو مبتدا اور خبر کے درمیان ہے، مبتدا اپنی خبر اور نسبت کے متعلق سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

مرکبات کے مرکبہ ہونے کی وجہ

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ مذکورہ قضایا: مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لاضروریہ، وجودیہ لادائمہ اور ممکنہ خاصہ کے مرکبہ ہونے کی وجہ بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: یہ ساتوں قضیے مرکبہ ہیں؛ کیوں کہ یہ مقید ہیں لادوام کے ساتھ یالاضرورت کے ساتھ اور لادوام سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ کی طرف اور لاضرورۃ سے اشارہ ہوتا ہے ممکنہ عامہ کی طرف اور یہ دونوں قضیے اصل قضیے کے کیفیت یعنی ایجاب اور سلب میں مختلف ہوتے ہیں اور کمیت یعنی کلیت اور جزئیت میں موافق ہوتے ہیں، پس ان قضایا میں نسبت کی دونوں کیفیتیں ایجابی اور سلبی ایک ساتھ مذکور ہوتی ہیں جز ثانی کے اجمالا مذکور ہونے کے ساتھ اور جو قضیہ ایسا ہو اس کو مرکبہ کہتے ہیں اس لیے یہ قضایا مرکبہ ہیں۔

مُخَالِفَتَيِ الْكَيْفِيَّةِ الخ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ جن کی طرف لادوام اور لاضرورت سے اشارہ ہوتا ہے یہ اصل قضیے کے کیفیت یعنی ایجاب اور سلب میں تو مخالف ہوتے ہیں اور کمیت یعنی کلیت اور جزئیت میں موافق ہوتے

ہیں یعنی: اگر اصل قضیہ جس کو لادوام یا لاضرورت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے کلیہ ہے، تو یہ بھی کلیہ ہوں گے اور اگر اصل قضیہ جزئیہ ہے تو یہ بھی جزئیہ ہوں گے، لیکن اگر اصل قضیہ موجبہ ہے، تو مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سالبہ ہوں گے اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہے، تو یہ دونوں موجبہ ہوں گے، کلیہ کی مثال، جیسے: كل إنسان ضاحک بالفعل، لادائما اس میں اصل قضیہ موجبہ اور کلیہ ہے؛ اس لیے "لادائما" سے جو مطلقہ عامہ بنے گا وہ کلیہ ہوگا، مگر سالبہ نہ کہ موجبہ، پس لادائما سے مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ بنے گا یعنی: "لا شيء من الإنسان بضاحک بالفعل". جزئیہ کی مثال، جیسے: "بعض الإنسان عالم بالفعل، لادائما أي: ليس بعض الإنسان بعالم بالفعل" اس میں اصل قضیہ موجبہ اور جزئیہ ہے؛ اس لیے لَادَائِمًا سے جو مطلقہ عامہ بنا ہے وہ سالبہ جزئیہ ہے۔ اصل قضیہ سالبہ اور کلیہ ہو، جیسے: لاشيء من الإنسان بضاحک بالفعل، لادائما، أي: كل إنسان ضاحک بالفعل۔ اصل قضیہ سالبہ اور جزئیہ ہو، جیسے: ليس بعض الإنسان بعالم بالفعل، لادائما أي: بعض الإنسان عالم بالفعل۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَهٰذِهٖ مُرَكَّبَاتٌ) أَيْ هٰذِهِ الْقَضَايَا السَّبْعُ الْمَذْكُوْرَةُ وَهِيَ: الْمَشْرُوْطَةُ الْخَاصَّةُ وَالْعُرْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ، وَالْوَقْتِيَّةُ، وَالْمُنْتَشِرَةُ، وَالْوُجُوْدِيَّةُ اللَّاضَرُوْرِيَّةُ، وَالْوُجُوْدِيَّةُ اللَّادَائِمَةُ، وَالْمُمْكِنَةُ الْخَاصَّةُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وَهٰذِهٖ مُرَكَّبَاتٌ" یعنی یہ مذکورہ ساتھ قضیے اور وہ مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لاضروریہ، وجودیہ لادائمہ اور ممکنہ خاصہ ہیں۔

"وَهٰذِهٖ مُرَكَّبَاتٌ" میں ہٰذہ کا مشارالیہ

تشریح: شارح تہذیب کا مقصد اس عبارت سے ھٰذہ کا مشارالیہ بیان کرنا ہے، فرمایا: ھٰذہ کا مشارالیہ "اَلْقَضَايَا السَّبْعُ" ہے یعنی ہٰذہ سے مذکورہ سات قضیوں کی طرف اشارہ ہے اور وہ مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لاضروریہ، وجودیہ لادائمہ اور ممکنہ خاصہ ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: "مُخَالِفَتَي الْكَيْفِيَّةِ" أَيْ: فِي الْإِيْجَابِ وَالسَّلْبِ وَقَدْمَرَّ بَيَانُ ذٰلِکَ فِيْ بَيَانِ مَعْنَى اللَّادَوَامِ وَاللَّاضَرُوْرَةِ، وَأَمَّاالْمُوَافَقَةُ فِي الْكَمِّيَّةِ أَيْ: فِي الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ، فَلِأَنَّ الْمَوْضُوْعَ فِي الْقَضِيَّةِ الْمُرَكَّبَةِ وَاحِدٌ، قَدْحُكِمَ عَلَيْهِ بِحُكْمَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ بِالْإِيْجَابِ وَالسَّلْبِ فَإِنْ كَانَ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ عَلٰى كُلِّ أَفْرَادِهٖ، كَانَ فِي الْجُزْءِ الثَّانِيْ أَيْضًا عَلٰى كُلِّهَا، وَإِنْ كَانَ عَلٰى بَعْضِ الْأَفْرَادِ فِي الْأَوَّلِ فَكَذَا فِي الثَّانِيْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "مُخَالِفَتَي الْكَيْفِيَّةِ" یعنی (جو مخالف ہوتے ہیں) ایجاب اور سلب میں اور اس کی وضاحت

گزر چکی لادوام اور لاضرورت کے معنی کے بیان میں اور بہر حال کمیت یعنی: کلیت اور جزئیت میں موافق ہونا، تو اس لیے ہے کہ موضوع قضیہ مرکبہ میں ایک ایسی چیز ہے جس پر ایسے دو حکم لگائے گئے ہیں جو ایجاب اور سلب میں مختلف ہیں پس اگر پہلے جز میں حکم موضوع کے تمام افراد پر ہو، تو دوسرے جز میں بھی تمام افراد پر ہوگا اور اگر حکم بعض افراد پر ہو جز اوّل میں، تو اسی طرح ہوگا دوسرے جز میں۔

قضیہ مرکبہ کا جز ثانی کیفیت میں جز اوّل کے مخالف اور کمیت میں موافق کیوں ہوتا ہے؟

تشریح: اس قول کے تحت شارح تہذیب نے دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) ''مُخَالِفَتَيِ الْكَيْفِيَّة ومُوَافِقَتِي الْكَمِّيَّةِ'' میں کیفیت اور کمیت کی مراد۔ (۲) جز ثانی کے کمیت میں موافق ہونے کی وجہ، فرمایا: کیفیت سے مراد ایجاب اور سلب ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں قضیے جن کی طرف لادوام اور لاضرورۃ سے اشارہ ہوتا ہے یعنی: مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ دونوں اصل قضیہ کے ایجاب اور سلب میں مخالف ہوتے ہیں (اس کی مکمل وضاحت لادوامِ ذاتی اور لاضرورۃ ذاتی کے مفہوم کے تحت گزر چکی ہے۔

سوال: یہ دونوں قضیے اصل قضیہ کے ایجاب اور سلب میں کیوں مخالف ہوتے ہیں؟

جواب: اس لیے کہ لادوام ذاتی کا مفہوم ہی ایجاب اور سلب میں مخالف ہونے کا تقاضا کرتا ہے بایں طور کہ لادوام اور لاضرورۃ نسبت سابقہ کو اٹھانے کے لیے آتے ہیں پس جب یہ دونوں رفع نسبت کے لیے موضوع ہیں، تو رفع کے متحقق ہونے کے لیے دونوں کے درمیان کیفیت یعنی ایجاب اور سلب میں اختلاف ضروری ہوگا۔

اور کمیت سے مراد کلیت اور جزئیت ہے؛ لہٰذا کمیت میں موافق ہونے کا مطلب کلیت اور جزئیت میں موافق ہونا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قضیہ مرکبہ میں موضوع ایک ہی ہوتا ہے اور اس ایک موضوع پر دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں، پس اگر پہلے جز میں حکم اس کے تمام افراد پر ہے، تو دوسرے میں بھی حکم تمام افراد پر ہوگا؛ اس لیے کہ اگر دوسرے جز میں حکم بعض افراد پر ہو، تو تعددِ موضوع لازم آئے گا حالاں کہ موضوع ایک ہی ہے اسی طرح اگر پہلے جز میں حکم بعض افراد پر ہو، تو دوسرے جز میں بھی بعض افراد پر ہوگا تمام پر نہیں؛ اس لیے کہ اگر دوسرے جز میں حکم تمام افراد پر ہو، تو تعددِ موضوع لازم آئے گا؛ حالاں کہ موضوع امرِ واحد ہے؛ اس لیے کمیت میں یہ دونوں قضیے اصل قضیے کے موافق ہوتے ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: (لِـمَاقُيِّدَ بِهِمَا) أَيِ: الْقَضِيَّةِ الَّتِيْ قُيِّدَتْ بِهِمَا أَيْ: بِاللَّادَوَامِ وَاللَّاضَرُوْرَةِ يَعْنِيْ: أَصْلَ الْقَضِيَّةِ.

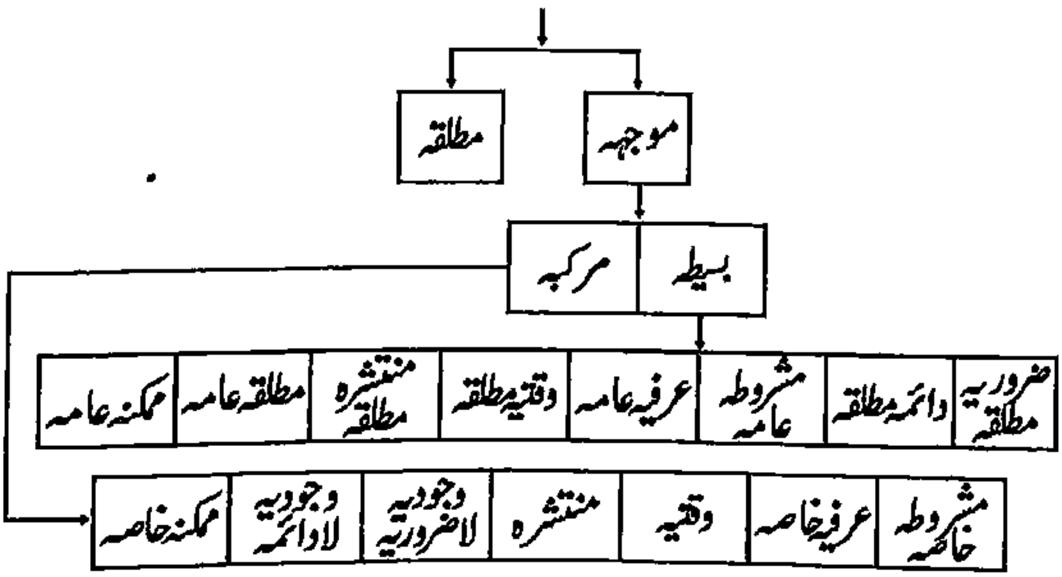
ترجمہ: ماتن کا قول: ''لِـمَاقُيِّدَ بِهِـمَـا'' یعنی اس قضیہ کے جس کو مقید کیا گیا ہو ان دونوں کے ساتھ یعنی لادوام اور لاضرورۃ کے ساتھ یعنی اصل قضیہ کے۔

لِمَاقُيِّدَ بِهِمَا میں "ما" موصولہ کی مراد

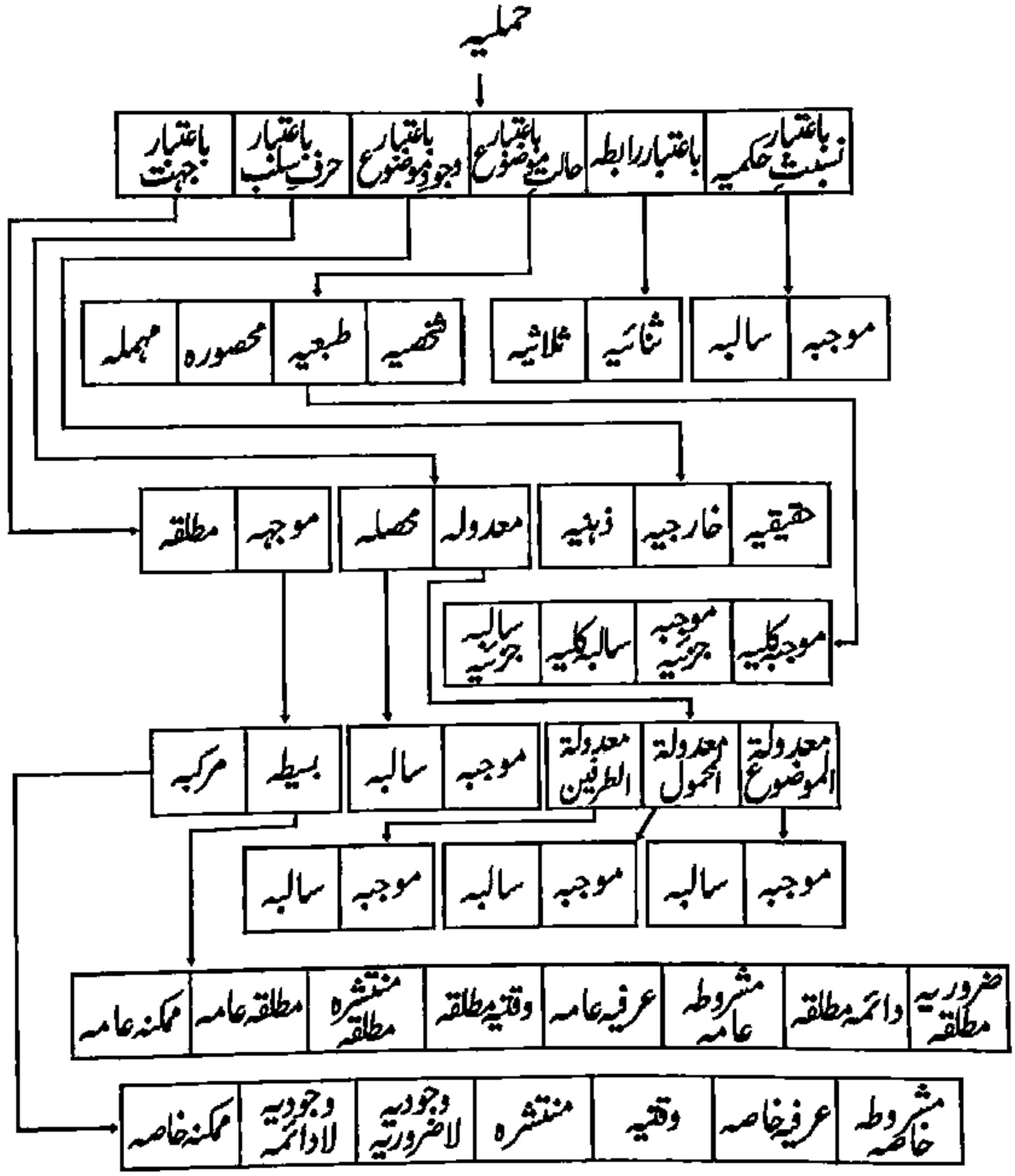
"هما" ضمیر کا مرجع، نیز "قُيِّدَ" فعل کو مذکر لانے کی وجہ

تشریح: شارح تہذیب ماتن کے قول: "لِمَاقُيِّدَ بِهِمَا" کی تشریح کرتے ہوئے "ما" موصولہ کی مراد "بهما" میں "هما" ضمیر کا مرجع بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: "مَاقُيِّدَ بِهِمَا" کا مطلب ہے: اَلْقَضِيَّةِ الَّتِي قُيِّدَتْ بِهِمَا أَيْ بِاللَّادَوَامِ وَاللَّاضَرُوْرَةِ شارح نے "ما" کی تفسیر "الْقَضِيَّةِ الَّتِيْ" الخ سے فرماکر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ "ما" اسمِ موصول ہے جوصفت ہے موصوف محذوف "القضيّة" کی اور عبارت کے معنی ہیں: "الْقَضِيَّةِ الَّتِيْ قُيِّدَتْ" پھر "هما" کی تفسیر باللادوام واللاضرورة سے فرماکر اِس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ هما ضمیر کا مرجع لادوام اور لاضرورۃ ہے اور "أَصْلَ الْقَضِيَّةَ" یہ تفسیر ہے: "اَلْقَضِيَّةِ الَّتِيْ قُيِّدَتْ بِهِمَا" کی، مطلب یہ ہے، کہ وہ قضیہ کہ جس کو لادوامِ ذاتی یا لاضرورتِ ذاتی کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اس سے مراد اصل قضیہ ہے اور اس تفسیر سے شارح کا مقصد "قيد" فعل کے مذکر لانے کی وجہ بیان کرنا ہے، وضاحت اس کی یہ ہے کہ "قيد" کی ضمیر کا مرجع "ما" موصولہ ہے جس سے مراد قضیہ ہے: لہٰذا اس فعل کو مؤنث "قيدت" لانا چاہیے تھا؛ لیکن چوں کہ قضیہ سے مراد اصل قضیہ ہے اور وہ مذکر ہے اس لیے فعل کو مذکر لایا گیا۔

نقشہ (۴) در اقسامِ حملیہ باعتبارِ جہت



نقشہ عمومی (۵) در جملہ تقسیماتِ حملیہ واقسامِ او



شرطیّات کا بیان

{متن} فَصلٌ: اَلشَّرطِیَّةُ مُتَّصِلَةٌ إِنْ حُکِمَ فِیْهَا بِثُبُوْتِ نِسْبَةٍ عَلٰی تَقْدِیْرِ اُخْرٰی أَوْنَفْیِهَا، لُزُوْمِیَّةٌ إِنْ کَانَ ذٰلِکَ بِعَلَاقَةٍ، وَإِلَّا فَاتِّفَاقِیَّةٌ.

ترجمہ: یہ فصل ہے (شرطیہ کی اقسام کے بیان میں) شرطیہ متصلہ ہے، اگر اس میں حکم لگایا جائے ایک نسبت کے ثابت ہونے کا، دوسری نسبت کے مان لینے پر یا اس (نسبت) کی نفی کا، لزومیہ ہے اگر وہ حکم کسی علاقہ کی وجہ سے ہو ورنہ تو اتفاقیہ ہے۔

ترکیب: ''فصل'' خبر ہے مبتدائے محذوف ''هذا'' کی۔ ''الشرطية'' مبتدا، ''متصلة'' خبر، جملہ اسمیہ خبریہ دال برجزاء، ''إن'' حرفِ شرط ''حكم'' فعل ماضی مجہول بمعنیٰ: أُوقِع ''هو'' ضمیر مستتر راجع بسوئے ''حكم'' مصدر جو ''حكم'' فعل مجہول سے مفہوم ہورہا ہے، نائب فاعل ''فيها'' جارمجرور متعلق اوّل، بثبوت نسبة الخ جارمجرور متعلق ثانی ''حكم'' فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور دونوں متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر شرط ''فهي متصلة'' محذوف جزاء، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ ہوا۔

فائدہ: ''حكم'' فعل مجہول کا نائب فاعل ایک قول کے مطابق ''حُكْم'' مصدر ہے جو خود فعل سے سمجھ میں آرہا ہے اس صورت میں ''حكم'' فعل مجہول ''أُوقِعَ الْحُكْم'' کے معنی میں ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ ''حُكِمَ'' فعل مجہول کا نائب فاعل ''فيها'' کی ''ها'' ضمیر مجرور ہے اس صورت میں ترکیب اس طرح ہوگی: ''في'' حرفِ جر ''ها''، ضمیر مجرور، نائب فاعل مجرور، جارمجرور متعلق ''حكم''، فعل مجہول کے۔

''لزومية'' خبر ہے مبتدائے محذوف ''هي'' ضمیر کی جو راجع ہے ''الشرطية المتصلة'' کی جانب، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ دال برجزاء۔ ''إن'' حرفِ شرط ''كان'' فعل ناقص ''ذلك'' اسمِ اشارہ اس کا اسم (مشار الیہ ''الحكم'' ہے) ''بعلاقةٍ'' جارمجرور ''ثابتًا'' متعلق ہوکر خبر، جملہ فعلیہ خبریہ شرط، ''فهي لزومية'' محذوف، جزاء، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ ہوا۔ ''واو'' عاطفہ ''إلّا'' أي: ''إن لايكن ذلك بعلاقة'' حسبِ ترکیب سابق جملہ شرط، ''فاتفاقية أي فهي إتفاقية'' جزاء......

اقسامِ شرطیہ (متصلہ، لزومیہ، اتفاقیہ) کی تعریفات وامثلہ

تشریح: قضیہ حملیہ کی مختلف قسموں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے مصنفؒ قضیہ شرطیہ کی قسموں کو بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: یہ فصل ہے قضیہ شرطیہ کی قسموں کے بیان میں، قضیہ شرطیہ کی اجمالی تعریف قضیہ حملیہ کی بحث کے شروع میں گزرچکی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ: وہ قضیہ ہے جس میں ایک چیز کا دوسری چیز کے لیے ثبوت یا ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی نہ ہو بلکہ اس میں ایک نسبت یعنی ایک قضیہ کے مان لینے پر دوسری نسبت یعنی دوسرے قضیے کے ثبوت یا نفی کا حکم ہو یا دونسبتوں (قضیوں) کے درمیان منافات یا عدمِ منافات کا حکم ہو، اگر ایک قضیے کے مان لینے پر دوسرے قضیے کے ثبوت یا نفی کا حکم ہے، تو وہ شرطیہ متصلہ ہے اور اگر دو قضیوں کے درمیان منافات یا عدمِ منافات کا حکم ہے، تو وہ شرطیہ منفصلہ ہے۔ پس تعریف سے معلوم ہوا کہ قضیہ شرطیہ کی اس کے اجزاء کے درمیان پائے جانے والے تعلق کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) متصلہ (۲) منفصلہ، اس فصل میں مصنفؒ نے شرطیہ کی انھی دو قسموں اور ان قسموں کی قسموں کو بیان کیا ہے فرمایا: شرطیہ کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: متصلہ، منفصلہ، پھر متصلہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) لزومیہ (۲) اتفاقیہ۔

متصلہ کی تعریف: إن حكم فيها الخ میں شرطیہ متصلہ کی تعریف بیان کی ہے کہ شرطیہ متصلہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں

ایک نسبت کے مان لینے پر دوسری نسبت کے ثبوت یا نفی کا حکم ہو، یعنی مقدم اور تالی کے درمیان اتصال یا اتصال کی نفی کا حکم ہو، اگر اتصال کا حکم ہو، تو وہ متصلہ موجبہ ہے اور اگر اتصال کی نفی کا حکم ہو، تو وہ متصلہ سالبہ ہے۔ دونوں کی الگ الگ تعریف مع مثال اس طرح ہوگی:

متصلہ موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں دونوں نسبتوں یعنی مقدم اور تالی کے درمیان اتصال کا حکم ہو، جیسے: "کلما کانت الشّمس طالعةً، کان النهار موجودًا" (جب جب سورج نکلا ہوا ہوگا، تو دن موجود ہوگا) یہ ایسا قضیہ شرطیہ ہے جس میں مقدم "الشمس طالعةً" اور تالی "النهار موجود" کے درمیان اتصال کا حکم ہے یعنی طلوعِ شمس کے مان لینے پر وجودِ نہار کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہے؛ لہٰذا اس کو شرطیہ متصلہ موجبہ کہیں گے۔

متصلہ سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں دونوں نسبتوں یعنی مقدم اور تالی کے درمیان اتصال کی نفی کا حکم ہو، جیسے: "لَیسَ البتّةَ کلّما کانت الشّمس طالعة، کان اللّیل موجودًا" (ہرگز ایسا نہیں ہوسکتا کہ جب بھی سورج نکلا ہوا ہو، تو رات موجود ہو) یہ ایسا قضیہ شرطیہ ہے جس میں مقدم "الشمس طالعةً" اور تالی "اللّیل موجود" کے درمیان اتصال کی نفی کا حکم ہے یعنی: طلوعِ شمس کے مان لینے پر وجودِ لیل کی نفی کا حکم لگایا گیا ہے؛ لہٰذا اس کو شرطیہ متصلہ سالبہ کہیں گے۔

"لزومية إن کا ن ذلک بعلاقةٍ وإلّا فاتّفاقيّةٌ" میں متصلہ کی لزومیہ اور اتفاقیہ کی طرف تقسیم کو ذکر کیا ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ شرطیہ متصلہ کی علاقے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں: (۱) متصلہ لزومیہ (۲) متصلہ اتفاقیہ

متصلہ لزومیہ: وہ شرطیہ متصلہ ہے جس میں اتصال یا اس کی نفی کا حکم کسی علاقے کی وجہ سے ہو، اگر علاقہ کی وجہ سے اتصال کا حکم ہو، تو وہ لزومیہ موجبہ ہے اور اگر علاقے کی وجہ سے اتصال کی نفی کا حکم ہو، تو وہ لزومیہ سالبہ ہے۔

ہر ایک کی تعریف مع مثال اس طرح ہوگی:

لزومیہ موجبہ: وہ شرطیہ متصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال، ان دونوں کے درمیان کسی علاقہ کی وجہ سے ہو یعنی: اس میں مقدم اور تالی کے درمیان لزوم کا تعلق ہو بایں طور کہ جب مقدم پایا جائے، تو تالی ضرور پایا جائے، جیسے: مثال مذکور: "کلما کانت الشمس طالعة الخ" اس میں مقدم اور تالی کے درمیان لزوم کا تعلق ہے، کیوں کہ سورج نکلنے پر دن کا موجود ہونا ضروری ہے؛ لہٰذا اس کو لزومیہ موجبہ کہیں گے۔

لزومیہ سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ متصلہ ہے جس میں علاقے کی وجہ سے اتصال کی نفی کا حکم ہو یعنی: یہ حکم ہو کہ اس میں علاقہ کی وجہ سے اتصال نہیں ہے، خواہ اتصال ہی نہ ہو یا اتصال ہو؛ لیکن علاقہ کے ساتھ نہ ہو، اول کی مثال، جیسے: "لیس البتة کلما کانت الشمس طالعة، فاللیل موجود" اس میں طلوعِ شمس اور وجودِ لیل کے درمیان اتصال ہی نہیں ہے؛ لہٰذا اس کو لزومیہ سالبہ کہیں گے۔ ثانی کی مثال، جیسے: "لیس البتة کلما کان الإنسان ناطقا، فالحمار ناهق" اس میں اگرچہ انسان کے ناطق ہونے اور حمار کے ناہق ہونے کے درمیان اتصال ہے لیکن علاقہ کے ساتھ نہیں ہے؛ لہٰذا اس کو بھی لزومیہ سالبہ کہیں گے۔

اتفاقیہ: وہ قضیہ شرطیہ متصلہ ہے جس میں اتصال یا اس کی نفی کا حکم مقدم اور تالی کے درمیان کسی علاقہ کی وجہ سے نہ ہو، بلکہ اتفاقی ہو، یعنی علاقے کا لحاظ کیے بغیر اس میں محض اتصال کا حکم ہو یا اس کی نفی کا حکم ہو، اگر علاقے کا لحاظ کیے بغیر اتصال کا حکم ہے، تو اتفاقیہ موجبہ ہے اور اگر علاقے کا لحاظ کیے بغیر اتصال کی نفی کا حکم ہے، تو اتفاقیہ سالبہ ہے۔ دونوں کی تعریف مع مثال اس طرح ہوگی:

اتفاقیہ موجبہ: وہ شرطیہ متصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال اتفاقی کا حکم ہو یعنی: دونوں کے درمیان لزوم کا تعلق نہ ہو بلکہ اتفاقاً دونوں جمع ہو گئے ہوں، جیسے: "كلّما كان الإنسان ناطقًا، كان الحمار ناهقًا" اس میں مقدم اور تالی یعنی انسان کے ناطق ہونے اور حمار کے ناہق ہونے کے درمیان لزوم کا تعلق نہیں ہے یعنی ایسا قوی تعلق نہیں ہے کہ اگر انسان ناطق ہو، تو اس کی وجہ سے گدھا ناہق ہو، بلکہ دونوں کا اجتماع اتفاقی بات ہے؛ لہٰذا اس کو اتفاقیہ موجبہ کہیں گے۔

اتفاقیہ سالبہ: وہ شرطیہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال اتفاقی (علاقے کا لحاظ کیے بغیر اتصال) کی نفی کا حکم ہو، جیسے: "ليس البتة كلّما كان الإنسان ناطقًا، كان الفرس ناهقًا" اس میں علاقے کا لحاظ کیے بغیر انسان کے ناطق اور فرس کے ناہق ہونے کے درمیان اتصال کی نفی کا حکم ہے کیوں کہ فرس ناہق نہیں ہوتا، حمار ناہق ہوتا ہے اس لیے انسان کی ناطقیت اور فرس کی ناہقیت کے درمیان کوئی اتصال نہیں ہے؛ لہٰذا اس کو اتفاقیہ سالبہ کہیں گے۔

{شرح} قَوۡلُهٗ: "عَلٰى تَقۡدِيۡرِ أُخۡرٰى سَوَاءٌ" كَانَتِ النِّسۡبَتَانِ ثُبُوۡتِيَّتَيۡنِ أَوۡ سَلۡبِيَّتَيۡنِ أَوۡ مُخۡتَلِفَتَيۡنِ، فَقَوۡلُنَا: "كُلَّمَا لَمۡ يَكُنۡ زَيۡدٌ حَيَوَانًا، لَمۡ يَكُنۡ إِنۡسَانًا" مُتَّصِلَةٌ مُوۡجِبَةٌ.
فَالۡمُتَّصِلَةُ الۡمُوۡجِبَةُ: مَاحُكِمَ فِيۡهَا بِاتِّصَالِ النِّسۡبَتَيۡنِ. وَالسَّالِبَةُ مَاحُكِمَ فِيۡهَا بِسَلۡبِ اتِّصَالِهِمَا، نَحۡوُ لَيۡسَ اَلۡبَتَّةَ كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمۡسُ طَالِعَةً، كَانَ اللَّيۡلُ مَوۡجُوۡدًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: "على تقدير أخرى" برابر ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں یا سلبی ہوں یا مختلف ہوں پس ہمارا قول: "كلّما لم يكن زيد حيوانًا، لم يكن إنسانًا" (جب بھی زید حیوان نہیں ہوگا، تو وہ انسان نہیں ہوگا) متصلہ موجبہ ہے۔ پس متصلہ موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں حکم لگایا جائے دونوں نسبتوں کے اتصال کا۔ اور متصلہ سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں حکم لگایا جائے ان دونوں نسبتوں کے اتصال کی نفی کا، جیسے: "ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة، كان الليل موجودًا" (جب سورج نکلا ہوا ہوگا، تو ہرگز ایسا نہیں ہوسکتا کہ رات موجود ہو)

متصلہ موجبہ اور سالبہ کی تعریف کی وضاحت اور اس کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب شرطیہ متصلہ کے دونوں جز مقدم اور تالی کی تفصیل بیان فرما کر شرطیہ متصلہ کی تعریف کی وضاحت فرما رہے ہیں، فرمایا: شرطیہ متصلہ موجبہ جس میں ایک نسبت کے مان لینے پر دوسری نسبت کے ثبوت کا حکم ہوتا ہے،

اس میں موجود دونسبتیں عام ہیں چاہے وہ دونوں ثبوتی یعنی وجودی ہوں بایں طور کہ مقدم اور تالی دونوں موجبہ ہوں، یا وہ دونوں نسبتیں سلبی یعنی عدمی ہوں بایں طور کہ مقدم اور تالی دونوں سالبہ ہوں، یا وہ دونوں مختلف ہوں یعنی پہلی نسبت ثبوتی ہو اور دوسری سلبی، یا پہلی سلبی ہو اور دوسری ثبوتی، پس شرطیہ متصلہ موجبہ میں موجود دونسبتوں یعنی مقدم اور تالی کی چار صورتیں ہوئیں:

(۱) دونوں ثبوتی ہوں (۲) دونوں سلبی ہوں (۳) مقدم ثبوتی اور تالی سلبی ہو (۴) مقدم سلبی اور تالی ثبوتی ہو۔

اوّل کی مثال، جیسے: "إن كانت الشّمس طالعةً، فالنهار موجود" یہ ایسا شرطیہ متصلہ موجبہ ہے جس کے مقدم اور تالی دونوں موجبہ ہیں۔

ثانی کی مثال، جیسے: "إن لم يكن الشّمس طالعةً، لم يكن النهار موجودًا" یہ ایسا متصلہ موجبہ ہے جس کے مقدم اور تالی دونوں سالبہ ہیں۔

ثالث کی مثال، جیسے: "إن كانت الشّمس طالعةً لم يكن الليل موجودًا" اس میں مقدم موجبہ اور تالی سالبہ ہے۔

رابع کی مثال، جیسے: "إن لم يكن الشّمس طالعةً، فالليل موجودٌ" اس میں مقدم سالبہ اور تالی موجبہ ہے۔

یہ چار صورتیں تو متصلہ موجبہ کی دونوں نسبتوں کی ہیں، اب رہا متصلہ سالبہ جس میں ایک نسبت کے مان لینے پر دوسری نسبت کی نفی کا حکم ہوتا ہے، تو اس میں بھی دونوں نسبتوں یعنی مقدم اور تالی کی چار صورتیں ہیں:

(۱) دونوں ثبوتی ہوں، جیسے: "ليس البتة كلّما كانت الشّمس طالعةً، كان الليل موجودًا"۔

(۲) دونوں سلبی ہوں، جیسے: "ليس البتة كلّمالم يكن الشّمس طالعةً، لم يكن الليل موجودًا"۔

(۳) مقدم ثبوتی ہو اور تالی سلبی، جیسے: "ليس البتة كلّما كانت الشّمس طالعةً، لم يكن النّهارُموجودًا"۔

(۴) مقدم سلبی ہو اور تالی ثبوتی، جیسے: "ليس البتة كلّما لم يكن الشّمس طالعةً، كان النهار موجودًا"۔

دونوں نسبتوں کی تفصیل کے بعد یہ سمجھیے کہ شرطیہ متصلہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار طرفین یعنی مقدم اور تالی کے ایجاب اور سلب پر نہیں ہے بلکہ مقدم اور تالی کے درمیان پائی جانے والی نسبت کے ایجاب اور سلب پر ہے بالفاظ دیگر: مقدم اور تالی میں موجود دونوں نسبتوں کے اتصال اور عدمِ اتصال پر ہے۔ نسبتوں کی تفصیل سے شارح تہذیب کا مقصد بھی اسی بات کو بیان کرنا ہے کہ متصلہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار مقدم اور تالی کے موجبہ اور سالبہ ہونے پر نہیں ہے بلکہ ان کے درمیان اتصال اور اور عدم اتصال پر ہے اگر دونوں نسبتوں کے درمیان اتصال ہے، تو شرطیہ متصلہ موجبہ ہوگا اگر چہ مقدم اور تالی سالبہ ہوں، جیسے: "كلّما لم يكن زيد حيوانًا، لم يكن إنسانًا" متصلہ موجبہ ہے؛ کیوں کہ یہ ایسا قضیہ شرطیہ ہے جس کے مقدم اور تالی یعنی زید کے عدمِ حیوان اور عدمِ انسان کے درمیان اتصال ہے اگر چہ مقدم اور تالی دونوں سالبہ ہیں۔ اور اگر دونوں نسبتوں کے درمیان اتصال نہ ہو بلکہ اس کی نفی ہو، تو شرطیہ متصلہ سالبہ ہوگا، چاہے اس کے دونوں جز مقدم اور تالی موجبہ ہوں، جیسے: "ليس البتة كلّما كانت الشّمس طالعةً، كان اللّيل موجودًا" یہ ایسا قضیہ شرطیہ ہے جس کے مقدم اور تالی اگر چہ دونوں موجبہ اور وجودی ہیں؛ لیکن چوں کہ دونوں کے درمیان یعنی

طلوعِ شمس اور وجودِ لیل کے درمیان اتصال نہیں ہے؛ بلکہ اس کی نفی ہے اس لیے یہ شرطیہ متصلہ سالبہ ہوگا۔

پس جب متصلہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار دونوں نسبتوں کے درمیان اتصال اور اس کے نفی پر ہے، تو اب دونوں کی تعریف تفصیل کے ساتھ اس طرح ہوگی:

متصلہ موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال کا حکم ہو چاہے وہ دونوں ثبوتی ہوں، یا سلبی، یا وہ دونوں مختلف ہوں (مثالیں اوپر گزر چکی ہیں)۔

متصلہ سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال کی نفی کا حکم ہو، چاہے وہ دونوں ثبوتی ہوں، یا سلبی، یا دونوں مختلف ہوں (مثالیں اوپر گزر چکی ہیں)

{شرح} وَكَذٰلِكَ اللُّزُومِيَّةُ. اَلْمُوجَبَةُ: مَاحُكِمَ فِيهَا بِالاِتِّصَالِ بِعَلَاقَةٍ، وَالسَّالِبَةُ: مَاحُكِمَ فِيهَا بِأَنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ اتِّصَالٌ بِعَلَاقَةٍ سَوَاءٌ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ اتِّصَالٌ، أَوْكَانَ، لٰكِنْ لَابِعَلَاقَةٍ. وَأَمَّاالإِتِّفَاقِيَّةُ: فَهِيَ مَاحُكِمَ فِيهَا بِمُجَرَّدِ الاِتِّصَالِ أَوْنَفْيِهِ مِنْ غَيْرِ أَن يَّكُونَ ذٰلِكَ مُسْتَنِدًا إِلَى الْعَلَاقَةِ، نَحْوُ: "كُلَّمَا كَانَ الإِنْسَانُ نَاطِقًا، فَالْحِمَارُ نَاهِقٌ، وَلَيْسَ كُلَّمَا كَانَ الإِنْسَانُ نَاطِقًا، كَانَ الْفَرَسُ نَاهِقًا" فَتَدَبَّرْ.

ترجمہ: اور اسی طرح لزومیہ ہے۔ لزومیہ موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں علاقے کی وجہ سے اتصال کا حکم لگایا جائے اور لزومیہ سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں یہ حکم لگایا جائے کہ وہاں علاقے کی وجہ سے اتصال نہیں ہے چاہے وہاں اتصال نہ ہو یا اتصال ہو لیکن علاقے کی وجہ سے نہ ہو، اور بہر حال متصلہ اتفاقیہ: تو وہ ایسا قضیہ شرطیہ ہے جس میں محض اتصال یا اس کی نفی کا حکم لگایا جائے اس کے بغیر کہ وہ علاقے کی طرف منسوب ہو، جیسے: "كُلَّمَا كَانَ الإِنْسَانُ نَاطِقًا فَالْحِمَارُ نَاهِقٌ" (جب بھی انسان ناطق ہوگا، تو حمار ناہق ہوگا) اور "لَيْسَ كُلَّمَا كَانَ الإِنْسَانُ نَاطِقًا، كَانَ الْفَرَسُ نَاهِقًا" (جب بھی انسان ناطق ہوگا، تو ایسا نہیں ہوسکتا کہ فرس ناہق ہو) پس غور فرمالیجیے۔

ترکیب: "وَكَذٰلِكَ اللُّزُومِيَّةُ" میں "كَذَا" ظرفِ مستقر ہوکر خبر مقدم ہے اور "اللزومية" مبتدائے مؤخر ہے۔ اس کے بعد "الموجبة" موصوف محذوف "اللُّزُومِيَّةُ" کی صفت ہوکر مبتدا ہے اور ماحکم الخ خبر ہے۔ "الموجبة" مذکور "اللزوميّة" کی صفت نہیں ہے جیسا کہ بظاہر معلوم ہو رہا ہے، فافہم۔

متصلہ لزومیہ اور اتفاقیہ کی تعریف کی وضاحت اور ان کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب متصلہ کی دونوں قسموں: لزومیہ اور اتفاقیہ کی تعریف کی وضاحت فرما رہے ہیں چناں چہ متصلہ لزومیہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: "وكذلك اللزوميّة" اور اسی طرح متصلہ لزومیہ ہے مطلب یہ ہے کہ قضیہ کے

موجبہ اور سالبہ ہونے کے مدار میں متصلہ لزومیہ کا حکم مطلق متصلہ کی طرح ہے یعنی: جس طرح متصلہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار اس کے دونوں طرف مقدم اور تالی کے درمیان اتصال اور عدم اتصال پر ہے، مقدم اور تالی کے ایجاب اور سلب پر نہیں ہے، اسی طرح متصلہ لزومیہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار اس کے دونوں طرف مقدم اور تالی کے درمیان اتصال اور عدم اتصال پر ہے پس جس طرح متصلہ موجبہ: وہ قضیہ ہوتا ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال کا حکم ہو، چاہے دونوں ثبوتی ہوں یا سلبی ہوں اسی طرح لزومیہ موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہوگا جس میں مقدم اور تالی کے درمیان کسی علاقے کی وجہ سے اتصال کا حکم ہو چاہے دونوں ثبوتی ہوں یا سلبی یا دونوں مختلف ہوں یعنی: ایک ثبوتی ہو اور دوسرا سلبی یا اس کے برعکس (سب کی مثالیں بعینہ وہی ہیں جو متصلہ موجبہ کی تعریف میں گزر چکی ہیں) اور جیسے سالبہ متصلہ: وہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال کی نفی کا حکم ہو، اسی طرح لزومیہ سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہوگا جس میں علاقے کی وجہ سے اتصال کی نفی کا حکم ہو اور علاقے کی وجہ سے اتصال نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں:

(۱) وہاں بالکل اتصال نہ ہو، جیسے: "ليس البتة كلّما كانت الشّمس طالعة، فالليل موجود"۔

(۲) اتصال تو ہو، لیکن علاقے کی وجہ سے نہ ہو، جیسے: "ليس البتة كلّما كان الإنسان ناطقًا، كان الفرس صاهلًا" (دونوں مثالوں کی وضاحت متن کی تشریح میں گزر چکی ہے)۔

فائدہ: علاقے کی وجہ سے اتصال کی نفی کی دو صورتیں اس لیے بنتی ہیں کہ جو چیز مرکب ہوتی ہے اس کی نفی کبھی ایک جز سے ہوتی ہے اور کبھی تمام اجزاء کی نفی سے ہوتی ہے پس لزومیہ موجبہ چوں کہ دو جز سے مرکب ہے: (۱) مقدم اور تالی کے درمیان اتصال ہو۔ (۲) اس میں اتصال علاقہ کے ساتھ ہو؛ لہٰذا اس لزومیہ کی نفی جس طرح دونوں جز کی نفی سے ہوتی ہے، اسی طرح ایک جز کی نفی سے بھی لزومیہ موجبہ کی نفی ہو جائے گی۔

وأمّا الإتّفاقية الخ اس عبارت میں شارح نے متصلہ کی دوسری قسم متصلہ اتفاقیہ کی تعریف بیان کی ہے، متصلہ لزومیہ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ لزومیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں علاقے کی وجہ سے اتصال یا اس اتصال کی نفی کا حکم ہو، اس کے مقابلے میں متصلہ اتفاقیہ کی تعریف اس طرح ہوگی کہ متصلہ اتفاقیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں علاقے کا اعتبار کیے بغیر مقدم اور تالی میں موجود دونوں نسبتوں کے درمیان محض اتصال یا اس کی نفی کا حکم ہو، اگر بغیر علاقے کے اتصال کا حکم ہو، تو یہ اتفاقیہ موجبہ ہے اور اگر اتصال کی نفی کا حکم ہو، تو وہ اتفاقیہ سالبہ ہے (دونوں کی مثالیں بہ وضاحت متن کی تشریح میں گزر چکی ہیں)۔

فتدبّر سے ایک سوال اور اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے سوال یہ ہے کہ متصلہ کی تین قسمیں ہیں: لزومیہ، اتفاقیہ اور مطلقہ متصلہ لزومیہ اور اتفاقیہ کی تعریف گزر چکی ہیں البتہ متصلہ مطلقہ کی تعریف باقی ہے کہ متصلہ مطلقہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں لزوم اور اتفاق کا لحاظ کیے بغیر مقدم اور تالی کے درمیان محض اتصال یا اس کی نفی کا حکم ہو، اب سوال یہ ہے کہ جب متصلہ کی تین قسمیں ہیں تو تینوں کو بیان کرنا چاہیے تھا؛ حالاں کہ مصنف نے صرف دو قسموں کو بیان کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب: متصلہ مطلقہ کا تحقق چوں کہ

لزومیہ اور اتفاقیہ کے بغیر نہیں ہوسکتا بایں وجہ کہ اس میں لزوم اور اتفاق کا لحاظ کیے بغیر اتصال یا اس کی نفی کا حکم ہوتا ہے پس جب مطلقہ کا تحقق لزومیہ اور اتفاقیہ کے بغیر نہیں ہوسکتا، تو وہ ان کے تحت داخل ہوا، اس لیے مصنفؒ نے مطلقہ کو الگ سے بیان نہیں کیا۔

{شرح} قَوْلُهُ: "بِعَلَاقَةٍ" وَهِيَ أَمْرٌ بِسَبَبِهِ يَسْتَصْحِبُ الْمُقَدَّمُ التَّالِيَ كَعِلِّيَّةِ طُلُوْعِ الشَّمْسِ لِوُجُوْدِ النَّهَارِ فِيْ قَوْلِنَا: "كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ".

ترجمہ: ماتن کا قول: "بعلاقة" اور وہ ایسی چیز ہے جس کی وجہ سے مقدم تالی کے ساتھ رہے، جیسے: طلوع آفتاب کا علت ہونا وجودِ نہار کے لیے ہمارے قول: "كلّما كانت الشّمس طالعةً فالنهار موجود" میں۔

لغت: استصحب الشيءَ استصحابًا: (استفعال) کسی چیز کے ساتھ ہمیشہ رہنا، ساتھ لگے رہنا۔ (المعجم الوسیط)

علاقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب نے متصلہ لزومیہ میں مقدم اور تالی کے درمیان پائے جانے والے علاقہ کی تعریف اور مثال بیان کی ہے فرمایا: مقدم اور تالی کے درمیان علاقہ سے مراد وہ چیز ہے جس کی وجہ سے مقدم تالی کے ساتھ رہے یعنی: دونوں کے درمیان کوئی ایسی بات ہو جس کی وجہ سے مقدم تالی کو مستلزم ہو یعنی مقدم پائے جانے کی صورت میں تالی کا پایا جانا ضروری ہو اور ایسی چیزیں جن کی وجہ سے مقدم تالی کو مستلزم ہوتا ہے، چار ہیں، یعنی علاقے کی چار صورتیں ہیں:

(۱) مقدم تالی کی علت ہو، جیسے: "كـلّما كانت الشّمس طالعةً، فالنهار موجود" اس مثال میں طلوعِ شمس علت ہے وجودِ نہار کی، پس طلوعِ شمس کا وجودِ نہار کی علت ہونا ایسی چیز ہے جس کی وجہ سے مقدم تالی کو مستلزم ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کو (طلوعِ شمس کے وجودِ نہار کی علت ہونے کو) علاقہ کہیں گے۔

(۲) تالی مقدم کی علت ہو جیسے: "كُلَّمَا كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا، كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً" اس میں تالی یعنی طلوعِ شمس، علت ہے مقدم یعنی وجودِ نہار کی۔

(۳) مقدم اور تالی دونوں کسی تیسری چیز کے معلول ہوں یعنی تیسری چیز ان دونوں کی علت ہو، جیسے: "كُلَّمَا كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا، فَالْعَالَمُ مُضِيْءٌ" اس میں مقدم "وجودِ نہار" اور تالی "اضاءتِ عالم" دونوں معلول ہیں طلوعِ شمس کے یعنی طلوعِ شمس دونوں کی علت ہے۔

(۴) مقدم اور تالی متضائفین ہوں یعنی وہ دونوں ایسی چیز ہوں جن میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو، جیسے: "إن كان زيدٌ أبًا لعمرو، كان ابنًا له" اس میں مقدم یعنی زید کا عمرو کا باپ ہونا اور تالی یعنی عمرو کا زید کا بیٹا ہونا متضائفین ہیں یعنی ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے۔

واضح رہے کہ شارح نے ان مذکورہ چار چیزوں میں سے صرف ایک چیز کو ذکر کیا ہے وہ ہے مقدم کا تالی کے لیے علت ہونا۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی ذہن نشیں کرلیں کہ مذکورہ چار صورتوں میں سے پہلی تین صورتوں میں مقدم اور تالی کے درمیان پائے جانے والے تعلق کو علاقۂ علیّت کہتے ہیں اور چوتھی صورت میں مقدم اور تالی کے درمیان پائے جانے والے تعلق کو علاقۂ تضایف کہتے ہیں، پس علاقے کی دو قسمیں ہوئیں: علاقۂ علیّت اور علاقۂ تضایف۔

علاقۂ علّیت کا مطلب ہے: مقدم اور تالی کے درمیان ایسا تعلق جس کی وجہ سے ایک دوسرے کے وجود کا باعث ہو بایں طور کہ مقدم تالی کی یا تالی مقدم کی علت ہو یا وہ دونوں تیسری چیز کے معلول ہوں؛ لہٰذا علاقۂ علیت کی تین صورتیں ہوئیں۔

اور علاقۂ تضایُف کا مطلب ہے: مقدم اور تالی کے درمیان ایسا تعلق جس کی وجہ سے ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو۔

{متن} وَمُنْفَصِلَةٌ إِنْ حُكِمَ فِيْهَا بِتَنَافِيْ النِّسْبَتَيْنِ، أَوْلَا تَنَافِيْهِمَا صِدْقًا وَكِذْبًا مَعًا، وَهِيَ الْحَقِيْقِيَّةُ. أَوْصِدْقًا فَقَطْ، فَمَانِعَةُ الْجَمْعِ، أَوْكِذْبًا فَقَطْ، فَمَانِعَةُ الْخُلُوِّ.

ترجمہ: اور (شرطیہ) منفصلہ ہے، اگر اس میں حکم لگایا جائے دونوں نسبتوں کے تضاد یا ان دونوں کے عدمِ تضاد کا ایک ساتھ جمع ہونے اور مرتفع ہونے میں اور وہ حقیقیہ ہے، یا صرف جمع میں، تو وہ مانعۃ الجمع ہے، یا صرف مرتفع ہونے میں، تو وہ مانعۃ الخلو ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ "منفصلة" خبر، مبتدائے محذوف "الشرطیہ" کی...... "إن" حرفِ شرط "حکم" فعل مجہول، "ھو" ضمیر پوشیدہ نائب فاعل "فیھا" متعلق اوّل، "باء" حرفِ جر، "تنافي" مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ فاعل سے مل کر معطوف علیہ "أو" عاطفہ "لا" نافیہ "تنافیھما" معطوف، "صدقًا و کذبًا" مصدر معطوف علیہ معطوف، ذو الحال "معًا" بمعنی "مجتمعین" حال، ذو الحال با حال معطوف علیہ "أو" عاطفہ "صدقًا" موصوف "فا" زائدہ "قط" صفت، موصوف با صفت معطوف اوّل "أو" عاطفہ "کذبا فقط" بہ ترکیب سابق معطوفِ ثانی، معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر مفعول فیہ بتقدیر مضاف أي: في حال الصدق والکذب، معطوف علیہ "تنافي" اور معطوف "لاتنافي" اپنے مفعول فیہ سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق ثانی، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور دونوں متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ شرط، جزا محذوف "فھي منفصلة" شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہوا۔ "وھي الحقیقیّة" جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

فمانعة الجمع "فا" فصیحہ "ھي" مبتدا محذوف، "مانعة الجمع" خبر، جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر جزا شرط محذوف کی، جس کی تقدیر: "إن حکم فیھا بتنافي النسبتین أو لاتنافیھما صدقا فقط" ہے۔ فمانعة الخلو حسبِ ترکیب سابق جزا، شرط محذوف کی اور وہ "إن حکم فیھا بتنافي النسبتین أو لاتنافیھما کذبًا فقط" ہے۔

فائدہ (۱): "صدقا و کذبا" ترکیب میں تمیز بھی بن سکتے ہیں "تنافي أو لاتنافي" کی فاعل کی طرف نسبت سے، اِس صورت میں ترجمہ ہوگا: "جمع ہونے اور مرتفع ہونے کے اعتبار سے"۔

فائدہ (۲): ''فقط'' بمعنیٰ ''حَسْبُ'' اگر نکرہ کے بعد واقع ہو، تو اس کی صفت بنتا ہے، جیسے: ''حضر طالب فقط'' اور اگر معرفہ کے بعد ہو، تو حال بنتا ہے، جیسے: ''حضر زیدٌ فقط''۔ (المعجم الوافي في أدوات النحو العربي: ۲۲۲)

شرطیہ منفصلہ اور اس کی قسمیں (حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلو) مع تعریفات وامثلہ

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے شرطیہ کی دوسری قسم منفصلہ کی تعریف اور اس کی قسموں کو بیان کیا ہے، فرمایا: شرطیہ منفصلہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان تضاد یا عدمِ تضاد کا حکم ہو، اگر تضاد کا حکم ہے، تو منفصلہ موجبہ ہے، جیسے: ''إِمَّا يَكُوْنَ هٰذَا الْعَدَد زَوْجًا أَوْ فَرْدًا'' (یہ عدد یا تو جفت ہوگا، یا طاق) اس قضیہ میں مقدم اور تالی یعنی عدد کے جفت اور طاق ہونے کے درمیان تضاد کا حکم ہے یعنی: ایک ہی عدد جفت بھی ہو اور طاق بھی ہو، ایسا نہیں ہوسکتا؛ لہٰذا اس کو منفصلہ موجبہ کہیں گے۔ اور اگر مقدم اور تالی کے درمیان عدمِ تضاد کا حکم ہے، تو وہ منفصلہ سالبہ ہے، جیسے: ''ليس البتة إما يكون هذا العدد زوجًا، أو منقسمًا بمتساويين'' (ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ یہ عدد (مثلاً چار) یا تو جفت ہو، یا دو برابر حصوں میں تقسیم ہونے والا ہو) اس قضیہ میں مقدم اور تالی یعنی عدد کے جفت ہونے اور دو برابر حصوں میں منقسم ہونے کے درمیان عدمِ تضاد کا حکم ہے یعنی: دونوں ایک ساتھ جمع ہوسکتے ہیں؛ لہٰذا اس کو منفصلہ سالبہ کہیں گے۔

پھر شرطیہ منفصلہ کی اس اعتبار سے تین قسمیں ہیں: (۱) حقیقیہ (۲) مانعۃ الجمع (۳) مانعۃ الخلو، اور ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: موجبہ اور سالبہ، پس اس طرح قضیہ شرطیہ منفصلہ کی چھ قسمیں ہوئیں: (۱) حقیقیہ موجبہ (۲) حقیقیہ سالبہ (۳) مانعۃ الجمع موجبہ (۴) مانعۃ الجمع سالبہ (۵) مانعۃ الخلو موجبہ (۶) مانعۃ الخلو سالبہ، سب کی تعریف مع مثال اس طرح ہے:

منفصلہ حقیقیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے، جس میں مقدم اور تالی کے درمیان تضاد یا عدمِ تضاد کا حکم صدق اور کذب دونوں میں ہو، یعنی: پائے جانے میں بھی، اور نہ پائے جانے میں بھی، اگر صدق اور کذب دونوں میں تضاد کا حکم ہے، تو وہ منفصلہ حقیقیہ موجبہ ہے اور اگر صدق اور کذب دونوں میں عدمِ تضاد کا حکم ہے، تو وہ منفصلہ حقیقیہ سالبہ ہے۔ منفصلہ حقیقیہ موجبہ کی مثال، جیسے: ''هذا العدد إما زوج أو فرد'' اس قضیہ میں مقدم اور تالی یعنی عدد کے جفت اور طاق ہونے کے درمیان تضاد کا حکم صدق اور کذب دونوں میں ہے یعنی: کسی معین عدد میں نہ تو دونوں ایک ساتھ جمع ہوسکتے ہیں اور نہ ہی دونوں علیحدہ ہوسکتے ہیں، بلکہ دونوں میں سے ایک ہوگا؛ لہٰذا اس کو منفصلہ حقیقیہ موجبہ کہیں گے۔ منفصلہ حقیقیہ سالبہ کی مثال، جیسے: ''ليس البتة إما يكون هذا العدد زوجًا، أو منقسمًا بمتساويين'' اس قضیہ میں مقدم اور تالی یعنی عدد کے جفت ہونے اور دو برابر حصوں میں منقسم ہونے کے درمیان عدمِ تضاد کا حکم صدق اور کذب دونوں میں ہے یعنی: کسی معین عدد میں دونوں ایک ساتھ جمع بھی ہوسکتے ہیں مثلاً: چار میں دونوں باتیں جمع ہیں اور دونوں علیحدہ بھی ہوسکتے ہیں، مثلاً: تین میں دونوں باتیں مرتفع ہیں؛ لہٰذا اس کو منفصلہ حقیقیہ سالبہ کہیں گے۔

مانعۃ الجمع: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان تضاد یا عدمِ تضاد کا حکم صرف صدق (پائے جانے) میں ہو، اگر صرف صدق میں تضاد کا حکم ہے، تو وہ مانعۃ الجمع موجبہ ہے اور اگر تضاد کی نفی کا حکم ہے، تو وہ مانعۃ الجمع سالبہ ہے، مانعۃ الجمع موجبہ کی مثال، جیسے: "إمّا یکون ھٰذا الشيءُ شجرًا أو حجرًا" (یہ چیز یا تو درخت ہوگی یا پتھر) یہ ایسا قضیہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی یعنی: ایک معین چیز کے درخت اور پتھر ہونے کے درمیان تضاد کا حکم صرف صدق میں ہے نہ کہ کذب میں یعنی: کوئی معین چیز درخت اور پتھر دونوں نہیں ہوسکتی، ہاں ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی معین چیز نہ درخت ہو اور نہ پتھر، جیسے: حیوان کہ وہ نہ درخت ہے اور نہ پتھر؛ لہٰذا اس کو مانعۃ الجمع موجبہ کہیں گے۔ مانعۃ الجمع سالبہ کی مثال، جیسے:"لیس البتّة إمّا أن یکون ھٰذا الإنسان حیوانًا، أو أسود" (ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ یہ انسان حیوان ہو یا کالا) یہ ایسا قضیہ ہے جس میں مقدم اور تالی یعنی: ایک معین انسان کے حیوان اور اسود ہونے کے درمیان تضاد کی نفی کا حکم صرف صدق میں ہے یعنی: ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی معین انسان حیوان اور اسود دونوں ہو، کذب میں تضاد کی نفی نہیں ہے یعنی: ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی معین انسان نہ حیوان ہو اور نہ پتھر؛ لہٰذا اس کو مانعۃ الجمع سالبہ کہیں گے۔

مانعۃ الخلو: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان تضاد یا عدمِ تضاد کا حکم صرف کذب (نہ پائے جانے) میں ہو، اگر تضاد کا حکم ہے، تو مانعۃ الخلو موجبہ ہے اور اگر تضاد کی نفی کا حکم ہے، تو مانعۃ الخلو سالبہ ہے۔ مانعۃ الخلو موجبہ کی مثال، جیسے:"إمّا یکون زید في البحر أو لا یغرَق" (زید یا تو دریا میں ہوگا یا نہ ڈوبے گا) یہ ایسا قضیہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی یعنی زید کے دریا میں ہونے اور نہ ڈوبنے کے درمیان تضاد کا حکم صرف کذب (نہ پائے جانے) میں ہے، صدق (پائے جانے) میں نہیں ہے یعنی: دونوں جمع تو ہوسکتے ہیں کہ زید دریا میں ہو اور نہ ڈوبے اس وجہ سے کہ وہ کشتی میں ہے یا تیرنا جانتا ہے لیکن دونوں مرتفع نہیں ہوسکتے؛ کیوں کہ "زید في البحر" کا کذب زید کا دریا میں نہ ہونا ہے اور"أن لا یغرق" کا کذب "أن یغرق" اور یہ ناممکن ہے کہ زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب جائے، اس لیے زید في البحر اور أن لا یغرق کے درمیان تضاد صرف کذب میں ہے؛ لہٰذا اس کو مانعۃ الخلو موجبہ کہیں گے۔ مانعۃ الخلو سالبہ کی مثال، جیسے:لیس البتّة إمّا أن یکون ھٰذا الشيء شجرًا، أو حَجرًا (ایسا ہرگز نہیں ہوسکتا کہ یہ چیز درخت ہو یا پتھر) یہ ایسا قضیہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی یعنی: ایک معین چیز کے درخت اور پتھر ہونے کے درمیان عدمِ تضاد کا حکم صرف کذب میں ہے یعنی: دونوں مرتفع ہوسکتے ہیں کہ کوئی معین شئی نہ درخت ہو اور نہ پتھر، لیکن دونوں جمع نہیں ہوسکتے، لہٰذا اس کو مانعۃ الخلو سالبہ کہیں گے۔

{شرح} قَولُہٗ: "بتنافي النسبتین" سَوَاءٌ کَانَتِ النِّسبَتَانِ ثُبُوتِیَّتَینِ، أَوسَلبِیَّتَینِ، أَومُختَلِفَتَینِ؛ فَإِنْ کَانَ الحُکمُ فِیھِمَا بِتَنَافِیھِمَا، فَھِيَ مُنفَصِلَۃٌ مُوجِبَۃٌ، وَإِنْ کَانَ بِسَلبِ تَنَافِیھِمَا، فَھِيَ مُنفَصِلَۃٌ سَالِبَۃٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول:"بتنافي النسبتین" برابر ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں، یا سلبی، یا دونوں مختلف ہوں، پس اگر اس میں حکم دونوں نسبت کے تضاد کا ہو، تو وہ منفصلہ موجبہ ہے اور اگر ان دونوں کے تضاد کی نفی کا ہو، تو وہ منفصلہ سالبہ ہے۔

منفصلہ موجبہ اور سالبہ کی وضاحت نیز اس کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب قضیہ منفصلہ کے دونوں جز مقدم اور تالی کی تفصیل بیان فرما کر قضیہ منفصلہ کی تعریف کی وضاحت فرما رہے ہیں، فرمایا: وہ شرطیہ منفصلہ جس میں مقدم اور تالی کے درمیان تضاد یا عدمِ تضاد کا حکم ہوتا ہے، اس کے مقدم اور تالی میں مذکور دونوں نسبتیں عام ہیں چاہے وہ دونوں ثبوتی ہوں بایں طور کہ مقدم اور تالی دونوں موجبہ ہوں، یا دونوں سلبی ہوں بایں طور کہ مقدم اور تالی دونوں سالبہ ہوں، یا دونوں مختلف ہوں یعنی: پہلی نسبت ثبوتی ہو اور دوسری سلبی یا اس کے برعکس یعنی پہلی سلبی ہو اور دوسری ثبوتی پس قضیہ منفصلہ میں دونوں نسبتوں یعنی: مقدم اور تالی کی چار صورتیں ہوئیں: (۱) دونوں ثبوتی ہوں (۲) دونوں سلبی ہوں (۳) مقدم ثبوتی ہو اور تالی سلبی (۴) مقدم سلبی ہو اور تالی ثبوتی۔

پھر قضیہ منفصلہ کی چوں کہ دو قسمیں ہیں: موجبہ اور سالبہ، اس لیے دونوں میں مقدم اور تالی کی چار چار صورتیں ہوں گی: چار صورتیں موجبہ کی اور چار صورتیں سالبہ کی۔

منفصلہ موجبہ میں پہلی صورت کی مثال یعنی: جس صورت میں مقدم اور تالی دونوں موجبہ ہوں، جیسے: "هٰذا العدد إمّا زوج، أو فرد" (یہ عدد مثلاً چار یا تو جفت ہے یا طاق) یہ ایسا قضیہ منفصلہ موجبہ ہے جس میں مقدم اور تالی دونوں موجبہ ہیں۔

دوسری صورت کی مثال، جیسے: "هٰذا العدد إمّا أن لایکون فردًا، وإمّا أن لاینقسم بمتساویین" (یہ عدد مثلاً تین یا تو طاق نہیں ہوگا یا دو برابر حصوں میں تقسیم نہیں ہوگا) یہ ایسا قضیہ منفصلہ موجبہ ہے جس میں مقدم اور تالی دونوں سالبہ ہیں۔

تیسری صورت کی مثال، جیسے: "هٰذا العدد إمّا أن یکون أربعة، وإمّا أن لایقبل القسمة بمتساویین" یہ ایسا قضیہ منفصلہ موجبہ ہے جس میں مقدم موجبہ اور تالی سالبہ ہیں۔

چوتھی صورت کی مثال، جیسے: "إمّا أن لایکون هٰذا العدد زوجًا، وإمّا أن یقبل القسمة بمتساویین" یہ مثالیں تو منفصلہ موجبہ کی ہیں اب منفصلہ سالبہ کی چاروں صورتوں کی مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

منفصلہ سالبہ میں پہلی صورت یعنی مقدم اور تالی کے موجبہ ہونے کی مثال، جیسے: "لیس البتّة إمّا أن یکون هٰذا العدد زوجًا، أو منقسمًا بمتساویین" یہ ایسا قضیہ منفصلہ سالبہ ہے جس کے مقدم اور تالی دونوں موجبہ ہیں۔

دوسری صورت یعنی منفصلہ سالبہ میں مقدم اور تالی کے سالبہ ہونے کی مثال، جیسے: "لیس البتّة إمّا أن لایکون زوجًا أو لاینقسم بمتساویین" یہ ایسا قضیہ منفصلہ سالبہ ہے جس میں مقدم اور تالی دونوں سالبہ ہیں۔

تیسری صورت یعنی مقدم کے موجبہ اور تالی کے سالبہ ہونے کی مثال، جیسے: "لیس البتّة إمّا أن یکون هٰذا العدد فردًا، وإمّا أن لاینقسم بمتساویین" یہ ایسا قضیہ منفصلہ سالبہ ہے جس میں مقدم موجبہ اور تالی سالبہ ہے۔

چوتھی صورت یعنی مقدم کے سالبہ ہونے اور تالی کے موجبہ ہونے کی مثال، جیسے: "لیس البتّة إمّا أن لایکون هٰذا العدد فردًا، أو ینقسم بمتساویین" یہ ایسا قضیہ منفصلہ سالبہ ہے جس میں مقدم سالبہ اور تالی موجبہ ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھیے کہ شرطیہ منفصلہ میں مقدم اور تالی کی دونوں نسبتوں کی تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ شرطیہ منفصلہ کے موجبہ اور سالبہ ہونے کا مدار مقدم اور تالی کے موجبہ اور سالبہ ہونے پر نہیں ہے بلکہ مقدم اور تالی کے درمیان منافات کے ثبوت اور اس کی نفی پر ہے، دونوں نسبتوں کی تعمیم سے شارح کا مقصد اسی بات کو بیان کرنا ہے، پس اگر دونوں نسبتوں کے درمیان منافات کا حکم ہے، تو وہ منفصلہ موجبہ ہے چاہے وہ دونوں نسبتیں سلبی ہوں۔ اور اگر دونوں نسبتوں کے درمیان عدمِ منافات کا حکم ہے، تو وہ منفصلہ سالبہ ہے چاہے دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں جیسا کہ ابھی مثالوں کے ذریعہ معلوم ہوا ہے؛ لہٰذا اب منفصلہ موجبہ اور سالبہ کی تعریف تفصیل کے ساتھ اس طرح ہوگی:

منفصلہ موجبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان منافات (تضاد) کا حکم ہو، چاہے وہ دونوں ثبوتی ہوں یا سلبی، یا وہ دونوں مختلف ہوں (مثالیں اوپر گزر چکی ہیں)۔

منفصلہ سالبہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان عدمِ منافات کا حکم ہو، چاہے وہ دونوں ثبوتی ہوں یا سلبی، یا دونوں مختلف ہوں۔ (مثالیں گزر چکی ہیں)

{شرح} قَوْلُهٗ: "وَهِيَ الْحَقِيْقِيَّةُ" فَالْمُنْفَصِلَةُ الْحَقِيْقِيَّةُ: مَاحُكِمَ فِيْهَا بِتَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ فِي الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ، نَحْوُ: قَوْلِنَا: "إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا، وَإِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ فَرْدًا" أَوْحُكِمَ فِيْهَا بِسَلْبِ تَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ فِي الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ، نَحْوُ: قَوْلِنَا: "لَيْسَ اَلْبَتَّةَ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا، أَوْمُنْقَسِمًا بِمُتَسَاوِيَيْنِ".

وَالْمُنْفَصِلَةُ الْمَانِعَةُ الْجَمْعِ: مَاحُكِمَ فِيْهَا بِتَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ، أَوْلَاتَنَافِيْهِمَا فِي الصِّدْقِ فَقَطْ، نَحْوُ: "هٰذَاالشَّيْءُ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ شَجَرًا، وَإِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ حَجَرًا".

وَالْمُنْفَصِلَةُ الْمَانِعَةُ الْخُلُوِّ: مَاحُكِمَ فِيْهَا بِتَنَافِي النِّسْبَتَيْنِ أَوْلَاتَنَافِيْهِمَا فِي الْكِذْبِ فَقَطْ، نَحْوُ: "إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ زَيْدٌ فِي الْبَحْرِ، وَإِمَّا أَنْ لَايَغْرَقَ".

ترجمہ: ماتن کا قول: "وَهِيَ الْحَقِيْقِيَّةُ" پس منفصلہ حقیقیہ: وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا جائے دونوں نسبتوں کے تضاد کا صدق اور کذب (پائے جانے اور نہ پائے جانے) میں، جیسے: ہمارا قول: "إِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا وَإِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ هٰذَاالْعَدَدُ فَرْدًا" یا اس میں حکم لگایا جائے صدق اور کذب میں دونوں نسبتوں کے تضاد کی نفی کا، جیسے: ہمارا قول: "لَيْسَ اَلْبَتَّةَ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ......الخ" (یہ عدد یا تو جفت ہوگا یا دو برابر حصوں میں تقسیم ہوگا) اور منفصلہ مانعۃ الجمع: وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا جائے دونوں نسبتوں کے تضاد یا ان دونوں کے عدمِ تضاد کا صرف صدق (پائے جانے) میں، جیسے: هٰذَا الشَّي الخ (یہ چیز یا تو درخت ہوگی یا پتھر ہوگی) اور منفصلہ مانعۃ الخلو: وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا جائے دونوں نسبتوں کے تضاد یا ان دونوں کے عدمِ تضاد کا صرف کذب (نہ پائے جانے) میں، جیسے: إِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الخ (زید یا تو دریا میں ہوگا یا نہیں ڈوبے گا)۔

شرطیہ منفصلہ حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلو کی تعریفات وامثلہ حسب بیان شارح

شرح: ماتن علیہ الرحمہ کی عبارت سے اجمالاً یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ شرطیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں: حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلو، پھران میں سے ہرایک کی دوقسمیں ہیں: موجبہ اور سالبہ، اس طرح شرطیہ منفصلہ کی کل چھ قسمیں بنتی ہیں، شارح تہذیب نے اس قول کے تحت ہرایک کی تعریف اور مثال بیان کی ہے۔ ان تعریفات وامثلہ کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید دوباتیں جان لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

صدق اور کذب کے معنی، نیز صدق اور کذب میں منافات اور عدمِ منافات کا مطلب:

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ یہاں صدق کے معنی ہیں: دونوں نسبتوں (مقدم اور تالی) کا جمع ہونا یعنی پایا جانا اور کذب کے معنی ہیں: دونوں نسبتوں (مقدم اور تالی) کا مرتفع ہونا یعنی نہ پایا جانا۔ یہاں صدق سے ''واقع کے مطابق ہونا'' اور کذب سے ''واقع کے مطابق نہ ہونا'' مراد نہیں ہے۔

(۲) دوسری بات: چار لفظ ہیں ایک ہے: تنافی فی الصدق (صدق میں منافات)، دوسرا ہے: تنافی فی الکذب (کذب میں منافات)، تیسرا ہے: عدمِ تنافی فی الصدق (صدق میں عدمِ منافات)، چوتھا ہے: عدمِ تنافی فی الکذب (کذب میں عدمِ منافات) صدق میں منافات کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے، کذب میں منافات کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی ایک ساتھ علیحدہ نہیں ہوسکتے، صدق میں عدمِ منافات کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی ایک ساتھ جمع ہوسکتے ہیں، اور کذب میں عدمِ منافات کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی ایک ساتھ علیحدہ ہوسکتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد شرطیہ منفصلہ کی چھ قسموں کی تعریفات مثالوں کے ساتھ سمجھیے: منفصلہ حقیقیہ وہ قضیہ منفصلہ ہے الخ.....

(تمام کی تعریفات مع امثلہ شارح کے بیان کے مطابق متن کی تشریح میں گزر چکی ہیں؛ اس لیے اگر ضرورت ہو، تو دوبارہ اُن کا مطالعہ کرلیا جائے)

ملحوظہ: حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کی وجہِ تسمیہ

یہاں حقیقیہ، مانعۃ الجمع، اور مانعۃ الخلو کی وجہِ تسمیہ کو جان لینا بھی مناسب ہے، لہٰذا یاد رکھیں کہ منفصلہ کی ان قسموں کا نام حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلو صرف ان کے موجبات کے اعتبار سے رکھا گیا ہے، سالبات کے اعتبار سے نہیں۔

پس حقیقیہ کی وجہِ تسمیہ: یہ ہے کہ چوں کہ اس کے موجبہ میں مقدم اور تالی کے درمیان انفصال حقیقی ہوتا ہے، بایں طور کہ اس کے مقدم اور تالی کے درمیان منافات صدق اور کذب دونوں میں ایک ساتھ ہوتی ہے، اس لیے حقیقت کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس قضیہ کو حقیقیہ کہتے ہیں، یادوسری وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں مقدم اور تالی کے درمیان منافات، مانعۃ الجمع اور

مانعۃ الخلو میں مقدم اور تالی کے درمیان پائی جانے والی منافات سے زیادہ ہے، پس جب اس میں منافات زیادہ ہے تو یہ قضیہ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کو منفصلہ کہا جائے۔

مانعۃ الجمع کی وجہِ تسمیہ: یہ ہے کہ چوں کہ اس کے موجبہ میں مقدم اور تالی کا اجتماع محال ہے، اس لیے اس قضیہ کا نام مانعۃ الجمع (جمع کو روکنے والا) رکھا گیا ہے۔

مانعۃ الخلو کی وجہِ تسمیہ: یہ ہے کہ چوں کہ اس کے موجبہ میں مقدم اور تالی کا مرتفع ہونا محال ہے، اس لیے اس قضیہ کا نام مانعۃ الخلو (خالی ہونے کو روکنے والا) رکھا گیا ہے۔

تینوں کی وجہِ تسمیہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ نام رکھنے میں صرف موجبہ کا لحاظ کیا گیا ہے، سالبہ کا لحاظ نہیں کیا گیا۔

نوٹ: نام رکھنے کے لیے ادنی درجہ کی مناسبت کافی ہے بلکہ کبھی بغیر کسی مناسبت کے بھی نام رکھ دیا جاتا ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "أَوْصِدْقًا فَقَطْ" أَيْ: لَافِي الْكِذْبِ أَوْمَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْكِذْبِ حَتّٰى جَازَ أَنْ يَّجْتَمِعَ النِّسْبَتَانِ فِي الْكِذْبِ، وَأَنْ لَّاتَجْتَمِعَا وَيُقَالُ لِلْمَعْنَى الْأَوَّلِ مَانِعَةُ الْجَمْعِ بِالْمَعْنَى الْأَخَصِّ، وَالثَّانِيْ مَانِعَةُالْجَمْعِ بِالْمَعْنَى الْأَعَمِّ.

قَوْلُهُ: "أَوْكِذْبًا فقط" أَيْ: لَافِي الصِّدْقِ أَوْمَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْهُ، وَالْأَوَّلُ مَانِعَةُالْخُلُوِّ بِالْمَعْنَى الْأَخَصِّ، وَالثَّانِيْ بِالْمَعْنَى الْأَعَمِّ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "أَوْصِدْقًا فَقَطْ" یعنی (منافات یا عدمِ منافات کا حکم) کذب میں نہ ہو یا کذب سے قطع نظر کرنے کے ساتھ ہو یہاں تک کہ جائز ہے کہ دونوں نسبتیں کذب میں جمع ہو جائیں اور یہ کہ جمع نہ ہوں اور کہا جاتا ہے پہلے معنی کو مانعۃ الجمع بالمعنی الاخص اور دوسرے معنی کو مانعۃ الجمع بالمعنی الاعم۔ ماتن کا قول: "أو كذبًا فقط" یعنی (منافات یا عدمِ منافات کا حکم) صدق میں نہ ہو یا صدق سے قطع نظر کرنے کے ساتھ ہو اور پہلے معنی مانعۃ الخلو بالمعنی الاخص ہیں اور دوسرے معنی مانعۃ الخلو بالمعنی الاعم ہیں۔

مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کی دو دو تعریفیں اور ان کے درمیان فرق

تشریح: قولہ: أو صدقًا فقط الخ اس عبارت میں شارح تہذیب ماتن کے قول: "أو صدقاً فقط" کی وضاحت فرما رہے ہیں، فرمایا: أو صدقا فقط کے دو معنی ہو سکتے ہیں: (۱) صدقًا لافي الكذب یعنی: مقدم اور تالی کے درمیان منافات یا عدمِ منافات کا حکم صدق میں ہو، کذب میں نہ ہو۔ (۲) صدقا مع قطع النظر عن الكذب یعنی مقدم اور تالی کے درمیان منافات یا عدمِ منافات کا حکم صدق میں ہو، چاہے صدق کے ساتھ کذب میں بھی ہو یا کذب میں نہ ہو۔

واضح رہے کہ "أو صدقًا فقط" کے یہ دو مطلب بیان کرنے سے شارح کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ منفصلہ

مانعۃ الجمع کی دوتعریفیں ہیں: (۱) پہلی تعریف یہ ہے کہ مانعۃ الجمع: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان منافات یا عدمِ منافات کا حکم صرف صدق میں ہو کذب میں نہ ہو۔ اس تعریف کی طرف شارح نے أي: لافي الكذب سے اشارہ کیا ہے۔ (۲) دوسری تعریف (جس کی طرف شارح نے أومع قطع النظر عن الكذب سے اشارہ کیا ہے) یہ ہے کہ منفصلہ مانعۃ الجمع وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان منافات یا عدمِ منافات کا حکم صدق کے لحاظ سے ہو، جانب کذب کی طرف نظر کیے بغیر یعنی اس سے کوئی بحث نہیں کہ صدق کے ساتھ کذب میں بھی منافات یا عدمِ منافات کا حکم ہے یا کذب میں یہ حکم نہیں ہے۔ اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ مانعۃ الجمع: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں صدق کے لحاظ سے تو منافات یا عدمِ منافات کا حکم ہو، رہا کذب تو اس میں یہ حکم ہو یا نہ ہو۔

پس جب جانب کذب میں عموم ہے، تو اس صورت میں جانب کذب میں دو احتمال ہوں گے: پہلا احتمال یہ ہے کہ صدق کے ساتھ کذب میں بھی منافات یا عدمِ منافات کا حکم ہو، جیسا کہ منفصلہ حقیقیہ میں ہوتا ہے پس اس صورت میں مانعۃ الجمع، منفصلہ حقیقیہ کے ساتھ جمع ہو جائے گا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ صرف صدق میں منافات یا عدمِ منافات کا حکم ہو، کذب میں نہ ہو، اس صورت میں یہ صرف مانعۃ الجمع ہوگا، حقیقیہ کو شامل نہ ہوگا۔ "حتی جاز أن يجتمع النسبتان في الكذب وأن لاتجتمعا" سے شارح نے انھی دو احتمالوں کی طرف اشارہ کیا ہے "جاز أن يجتمع النسبتان في الكذب" سے احتمالِ ثانی کی طرف اشارہ ہے اور "وأن لاتجتمعا" سے احتمالِ اوّل کی طرف اشارہ ہے۔

ويقال للمعنى الأوّل الخ سے شارح نے مانعۃ الجمع کی اِن دو تعریفوں اور معنی کے درمیان فرق بیان کیا ہے، فرمایا: پہلی تعریف اور معنی کے اعتبار سے مانعۃ الجمع کو مانعۃ الجمع بالمعنی الأخص کہا جاتا ہے اور دوسری تعریف اور معنی کے اعتبار سے مانعۃ الجمع بالمعنی الأعم کہا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ دونوں معنی اور تعریف کے درمیان فرق یہ ہے کہ مانعۃ الجمع کے پہلے معنی خاص اور دوسرے معنی عام ہیں، پہلے معنی کے خاص ہونے اور دوسرے معنی کے عام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب پہلے معنی پائے جائیں گے، تو اس کے ساتھ دوسرے معنی ضرور پائیں جائیں گے برخلاف دوسرے معنی کہ جب وہ پائیں جائیں گے، تو اس کے ساتھ پہلے معنی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ بالفاظِ دیگر: مانعۃ الجمع کے پہلے معنی کا صرف ایک فرد ہے اور دوسرے معنی کے دو فرد ہیں: (۱) منفصلہ حقیقیہ (۲) مانعۃ الجمع بالمعنی الأخص، اس لیے دوسرے معنی عام ہوئے۔ اور چوں کہ پہلے معنی خاص ہیں اس لیے اس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے مانعۃ الجمع کو مانعۃ الجمع بالمعنی الأخص کہا جاتا ہے اور دوسرے معنی عام ہیں اس لیے اس کا لحاظ کرتے ہوئے مانعۃ الجمع کو مانعۃ الجمع بالمعنی الأعم کہا جاتا ہے۔

قَولُهُ: أو كذبًا فقط الخ اس عبارت میں شارح تہذیب نے ماتن کے قول: "أو كذبا فقط" کا مطلب بیان کیا ہے، فرمایا: اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں: (۱) كذبا لافي الصّدق یعنی منافات یا عدمِ منافات کا حکم کذب میں ہو، صدق میں نہ ہو۔ (۲) كذبا مع قطع النظر عن الصدق یعنی منافات یا عدمِ منافات کا حکم کذب میں ہو، چاہے صدق میں بھی ہو یا نہ ہو۔

واضح رہے کہ "أو كذبًا فقط" کے یہ دو مطلب بیان کر کے شارح اس طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ مانعۃ الخلو کے دو معنی اور

دو تعریفیں ہیں: (۱) مانعۃ الخلو: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان منافات یا عدمِ منافات کا حکم صرف کذب میں ہو صدق میں نہ ہو، اس معنی کی طرف "أي: لافي الصدق" سے اشارہ کیا ہے۔ (۲) دوسرے معنی اور دوسری تعریف جس کی طرف شارح نے "أو مع قطع النظر عنه" سے اشارہ کیا ہے یہ ہے کہ مانعۃ الخلو: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں مقدم اور تالی کے درمیان منافات یا عدمِ منافات کا حکم کذب کے لحاظ سے ہو جانبِ صدق کی طرف نظر کیے بغیر یعنی صدق میں منافات یا عدمِ منافات کا حکم ہو، یا نہ ہو، پس اس تعریف کی صورت میں جانب صدق میں دو احتمال ہوں گے: (۱) کذب میں منافات یا عدمِ منافات کے حکم کے ساتھ صدق میں بھی یہ حکم ہو، جیسا کہ منفصلہ حقیقیہ میں ہوتا ہے پس اس وقت مانعۃ الخلو منفصلہ حقیقیہ کے ساتھ جمع ہو جائے گا۔ (۲) کذب میں منافات یا عدمِ منافات کے حکم کے ساتھ صدق میں یہ حکم نہ ہو، اس صورت میں یہ صرف مانعۃ الخلو ہوگا، حقیقیہ کو شامل نہ ہوگا۔

فرق: ان دونوں معنی کے درمیان بھی وہی فرق ہے جو مانعۃ الجمع کے مذکورہ دو معنی کے درمیان شارح نے بیان کیا ہے، چناں چہ فرمایا: پہلے معنی کے اعتبار سے مانعۃ الخلو کو مانعۃ الخلو بالمعنی الأخص اور دوسرے معنی کے لحاظ سے مانعۃ الخلو بالمعنی الأعم کہتے ہیں یعنی مانعۃ الخلو کے پہلے معنی خاص ہیں اور دوسرے معنی عام ہیں اسی وجہ سے جو مانعۃ الجمع کے دو معنی میں سے ایک کے عام اور دوسرے کے خاص ہونے کی بیان کی گئی ہے۔

{متن} وَكُلٌّ مِنهَا عِنَادِيَّةٌ، إِنْ كَانَ التَّنَافِيْ لِذَاتَيِ الْجُزْئَيْنِ، وَإِلَّا فَاتِّفَاقِيَّةٌ.

ترجمہ: اور ان (منفصلہ کی اقسام) میں سے ہر ایک عنادیہ ہے، اگر ہو تنافی (جدائی) دونوں جزؤں کی ذات کی وجہ سے ورنہ تو اتفاقیہ ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ "كلّ" موصوف "من" حرفِ جر "ها" ضمیر مجرور متصل راجع بسوئے "اقسام المنفصلة" مجرور، جار مجرور "ثابت" کے متعلق ہو کر صفت، موصوف باصفت مبتدا، "عنادية" خبر، جملہ اسمیہ خبریہ جزائے مقدم (عند الكوفيين) "إن" حرفِ شرط، "كان" فعل ناقص "التنافي" اس کا اسم، "لام" حرفِ جر "ذاتي" مضاف "الجزئين" مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر مجرور، جار مجرور "ثابتًا" کے متعلق ہو کر خبر، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط مؤخر، شرط مؤخر، جزائے مقدم سے مل کر جملہ شرطیہ ہوا، "واو" عاطفہ، "إلّا" أي: إلَّا "يكن التنافي لذاتي الجزئين" محذوف، حسبِ ترکیب سابق شرط، "فا" جزائیہ "اتفاقية" خبر مبتدائے محذوف "هي" کی، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزا، شرط، جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ معطوفہ ہوا۔

منفصلہ کی عنادیہ اور اتفاقیہ کی طرف تقسیم کا بیان

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ منفصلہ کی دوسری تقسیم کو بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: منفصلہ کی تینوں قسموں: حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: عنادیہ اور اتفاقیہ یعنی قضیہ منفصلہ کی تینوں قسموں کی دو دو قسمیں ہیں: عنادیہ اور اتفاقیہ۔

عنادیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی کے درمیان منافات ان دونوں جزؤں کی ذات کی وجہ سے ہو یعنی مقدم اور تالی کی ذات ہی دونوں کے درمیان جدائی کو چاہتی ہو، بایں طور کہ ان میں سے ایک کا مفہوم کا دوسرے کے منافی ہو یا تو صدق اور کذب دونوں میں یا صرف صدق میں یا صرف کذب میں، اگر صدق اور کذب دونوں میں ایک کا مفہوم کا دوسرے کے منافی ہے، تو یہ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ ہے اور اگر صرف صدق میں منافی ہے، تو یہ منفصلہ مانعۃ الجمع عنادیہ ہے اور اگر صرف کذب میں منافی ہے، تو یہ منفصلہ مانعۃ الخلو عنادیہ ہے۔

تینوں کی تعریف الگ الگ مثالوں کے ساتھ اس طرح ہوگی:

منفصلہ حقیقیہ عنادیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی کے درمیان ذاتی منافات صدق اور کذب دونوں میں ہو، جیسے: إمّا أن یکون هٰذا العدد زوجًا، أو فردًا (یہ عدد یا تو جفت ہوگا یا طاق) یہ ایسا قضیہ منفصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی یعنی عدد کے زوج اور فرد ہونے کے درمیان ذاتی منافات صدق اور کذب دونوں میں ہے؛ لہٰذا اس کو حقیقیہ عنادیہ کہیں گے۔

منفصلہ مانعۃ الجمع عنادیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی کے درمیان ذاتی منافات صرف صدق میں ہو، جیسے: "إمّا أن یکون هذا الشيء شجرًا أو حجرًا" یہ ایسا قضیہ منفصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی یعنی شے کے شجر اور حجر ہونے کے درمیان ذاتی تنافی صرف صدق میں ہے؛ لہٰذا اس کو منفصلہ مانعۃ الجمع عنادیہ کہیں گے۔

منفصلہ مانعۃ الخلو عنادیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی کے درمیان ذاتی منافات صرف کذب میں ہو، جیسے: "إمّا أن یکون زید في البحر وإمّا أن لایغرق" یہ ایسا قضیہ منفصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی یعنی زید کے دریا میں ہونے اور نہ ڈوبنے کے درمیان ذاتی منافات صرف کذب میں ہے؛ لہٰذا اس کو منفصلہ مانعۃ الخلو عنادیہ کہیں گے۔

حقیقیہ عنادیہ، مانعۃ الجمع عنادیہ، مانعۃ الخلو عنادیہ میں ذاتی منافات کی علامت:

حقیقیہ عنادیہ میں ذاتی منافات کی علامت یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض ہو یا مساوی نقیض ہو (دوسرے کی نقیض کے مساوی) اوّل کی مثال، جیسے: "هٰذا العدد إمّا زوج، أو لا زوج" اس میں مقدم اور تالی میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض ہے؛ لہٰذا اس میں ذاتی منافات ہوگی۔ دوسرے کی مثال، جیسے: "هذا العدد إمّا زوج، أو فرد" اس میں مقدم اور تالی یعنی زوج اور فرد میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کا مساوی ہے، زوج، فرد کی نقیض لا فرد کا مساوی ہے اور فرد مساوی ہے زوج کی نقیض لا زوج کا؛ لہٰذا اس میں بھی دونوں کے درمیان تنافی ذاتی ہوگی۔

مانعۃ الجمع عنادیہ میں ذاتی منافات کی علامت یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض سے خاص ہو، جیسے: "إمّا أن یکون هذا الشيء شجرًا أو حجرًا" اس میں مقدم اور تالی یعنی شجر اور حجر میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض سے خاص ہے شجر خاص ہے لا حجر سے اور حجر خاص ہے لا شجر سے، اس لیے دونوں کے درمیان تنافی ذاتی ہے۔

مانعۃ الخلو عنادیہ میں ذاتی منافات کی علامت یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض سے عام ہو، جیسے:

"إمّا أن يكون زيد في البحر وإمّا أن لايغرق" اس میں مقدم اور تالی یعنی کون زید في البحر اور عدم غرق میں سے ہرایک دوسرے کی نقیض سے عام ہے یعنی کون زید فی البحر عام ہے عدم غرق کی نقیض غرق سے اور عدم غرق عام ہے کون زید فی البحر کی نقیض عدم کون زید فی البحر سے؛ اس لیے دونوں کے درمیان منافات ذاتی ہے۔

منفصلہ اتفاقیہ: وہ قضیہ شرطیہ منفصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی کے درمیان منافات ان کی ذات کی وجہ سے نہ ہو بلکہ مادّہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہو، پھر مادّہ کی خصوصیت کی وجہ سے منافات یا تو صدق اور کذب دونوں میں ہوگی یا صرف صدق میں یا صرف کذب میں، اگر صدق اور کذب دونوں میں ہے، تو یہ منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ ہے اور اگر صرف صدق میں ہے، تو یہ منفصلہ مانعۃ الجمع اتفاقیہ ہے اور اگر صرف کذب میں ہے، تو یہ منفصلہ مانعۃ الخلو اتفاقیہ ہے۔ تینوں کی تعریف علیحدہ علیحدہ مثالوں کے ساتھ اس طرح ہوگی:

منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی کے درمیان اتفاقی منافات صدق اور کذب دونوں میں ہو، جیسے: "إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ هٰذا الإنسان أسود أو كاتبًا" (یہ انسان یا تو کالا ہوگا یا کاتب ہوگا) جبکہ "هٰذا الإنسان" سے مراد وہ انسان ہو جو اسود غیر کاتب ہے یا کاتب غیر اسود ہے، پس اس صورت میں انسان کے اسود اور کاتب ہونے کے درمیان منافات صدق اور کذب دونوں میں ہے، اور یہ منافات ان دونوں کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے کیوں کہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے منافی نہیں ہے بایں طور کہ دونوں ایک جگہ جمع بھی ہو جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ منافات ذاتی نہیں ہے بلکہ مادہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہے یعنی خاص اسی مثال میں منافات ہے جس میں انسان کو اسود غیر کاتب یا کاتب غیر اسود فرض کیا گیا ہے، اگر انسان کو کاتب اسود یا غیر کاتب وغیر اسود فرض کیا جائے، تو اس صورت میں صدق اور کذب میں منافات نہیں ہوگی؛ لہٰذا اس قضیہ کو منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ کہیں گے۔

منفصلہ مانعۃ الجمع اتفاقیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی کے درمیان اتفاقی منافات صرف صدق میں ہو، جیسے: مثال مذکور جبکہ هٰذا الإنسان سے مراد ایسا انسان ہو جو نہ کاتب ہے اور نہ اسود پس اس صورت میں اس متعین انسان کے اسود اور کاتب ہونے کے درمیان اتفاقی منافات صرف صدق میں ہے یعنی دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہاں دونوں علیحدہ ہو سکتے ہیں؛ لہٰذا اس کو منفصلہ مانعۃ الجمع اتفاقیہ کہیں گے۔

منفصلہ مانعۃ الخلو اتفاقیہ: وہ قضیہ منفصلہ ہے جس کے مقدم اور تالی کے درمیان اتفاقی منافات صرف کذب میں ہو، جیسے: مثال مذکور جبکہ هٰذا الإنسان سے مراد وہ انسان ہو جو کاتب بھی ہے اور اسود بھی پس خاص اس صورت میں اس متعین انسان کے اسود اور کاتب ہونے کے درمیان اتفاقی منافات صرف کذب میں ہے یعنی دونوں مرتفع نہیں ہو سکتے، ہاں دونوں جمع ہو سکتے ہیں؛ لہٰذا اس کو منفصلہ مانعۃ الخلو اتفاقیہ کہیں گے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "لِذَاتَيِ الْجُزْئَيْنِ" أَيْ: إِنْ كَانَ الْمُنَافَاةُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ أَيِ الْمُقَدَّمِ وَالتَّالِيْ مُنَافَاةً نَاشِئَةً عَنْ ذَاتَيْهِمَا فِيْ أَيِّ مَادَّةٍ تَحَقَّقَا كَالْمُنَافَاةِ بَيْنَ الزَّوْجِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ لَاعَنْ خُصُوْصِ الْمَادَّةِ

كَـالْمُنَافَاةِ بَيْـنَ السَّـوَادِ وَالْـكِتَابَةِ فِي إِنْسَانٍ يَكُوْنُ أَسْوَدَ وَغَيْرَ كَاتِبٍ، أَوْيَكُوْنُ كَاتِبًا وَغَيْرَ أَسْوَدَ فَـالْمُنَافَاةُ بَيْنَ طَرَفَيْ هٰذِهِ الْمُنْفَصِلَةِ وَاقِعَةٌ لَالِذَاتَيْهِمَا، بَلْ بِحَسَبِ خُصُوْصِ الْمَادَّةِ؛ إِذْ قَدْيَجْتَمِعُ السَّـوَادُ وَالْـكِتَابَةُ فِـي الـصِّدْقِ، أَوْفِي الْـكِذْبِ فِـيْ مَادَّةٍ أُخْرٰى فَهٰذِهٖ مُنْفَصِلَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ اتِّفَاقِيَّةٌ، وَتِلْكَ مُنْفَصِلَةٌ عِنَادِيَّةٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "لـذاتـي الجزئين" یعنی اگر منافات دونوں جزؤں یعنی: مقدم اور تالی کے درمیان ایسی منافات ہو جو ان دونوں کی ذات سے پیدا ہونے والی ہو جس مادہ میں بھی وہ دونوں متحقق ہوں (پائے جائیں) جیسے: جفت ہونے اور طاق ہونے کے درمیان منافات نا کہ مادہ کی خصوصیت سے (مادہ کی خصوصیت سے پیدا ہونے والی منافات نہ ہو) جیسے: سواد اور کتابت کے درمیان منافات اس انسان میں جو اسود اور غیر کاتب ہو، یا کاتب اور غیر اسود ہو، پس اس منفصلہ کے دونوں جزؤں کے درمیان منافات واقع ہے نا کہ ان دونوں کی ذات کی وجہ سے بلکہ مادہ کی خصوصیت کے اعتبار سے کیوں کہ کبھی سواد اور کتابت صدق میں یا کذب میں دوسرے مادے میں جمع ہوجاتے ہیں، پس یہ منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ ہے اور وہ منفصلہ عنادیہ ہے۔

منفصلہ عنادیہ اور اتفاقیہ کی تعریف کی وضاحت، ذاتی اور اتفاقی منافات کا مطلب

تشریح: شارح تہذیب کا مقصد اس عبارت سے ذاتی اور اتفاقی منافات کا مطلب بیان فرما کر منفصلہ عنادیہ اور اتفاقیہ کی تعریف کو واضح کرنا ہے، فرمایا: عنادیہ کی تعریف میں مقدم اور تالی کے درمیان دونوں جزؤں کی ذات کی وجہ سے تنافی کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی کے درمیان وہ منافات دونوں کی ذات سے پیدا ہو، مادے کی خصوصیت سے پیدا نہ ہو یعنی: دونوں کی ذات ہی جدائی کو چاہتی ہو بایں طور کہ ان میں سے ایک کا مفہوم دوسرے کے منافی ہو، پھر جب دونوں کی ذات ہی دونوں کے درمیان جدائی کو چاہتی ہے تو تنافی ہر مادّے میں پائی جائے گی، ایسا نہیں ہوگا کہ کسی مادے میں تنافی ہو اور کسی میں تنافی نہ ہو، جیسے: "إمّا أن يكون هـذاالعدد زوجًا أو فردًا" میں زوجیت اور فردیت کے درمیان منافات دونوں کی ذات کی وجہ سے ہے مادّے کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں ہے؛ لہٰذا اس کو ذاتی منافات کہیں گے اور وہ منافات جو مقدم اور تالی کے درمیان ان کی ذات کی وجہ سے نہ ہو بلکہ مادّے کی خصوصیت کی وجہ سے ہو، تو اسے اتفاقی منافات کہتے ہیں، جیسے: "إمّا أن يكون هٰذا الإنسان أسود أو كاتبًا" میں سواد اور کتابت کے درمیان منافات، جبکہ انسان سے مراد اسود غیر کاتب یا کاتب غیر اسود ہو۔ (باقی تفصیل متن کی تشریح میں گزر چکی ہے۔)

{متن} ثُمَّ الْـحُـكْـمُ فِـي الشَّرْطِيَّةِ إِنْ كَانَ عَلٰى جَمِيْعِ تَقَادِيْرِ الْمُقَدَّمِ، فَكُلِّيَّةٌ، أَوْبَعْضِهَا مُطْلَقًا، فَجُزْئِيَّةٌ، أَوْمُعَيَّنًا، فَشَخْصِيَّةٌ، وَإِلَّا، فَمُهْمَلَةٌ.

ترجمہ: پھر شرطیہ میں حکم اگر مقدم کے تمام حالات پر ہو، تو کلّیہ ہے، یا بعض غیر معین حالات پر ہو، تو جزئیہ ہے، یا بعض معین حالت پر ہو، تو شخصیہ ہے، ورنہ تو مہملہ ہے۔

ترکیب: "ثُمَّ" حرفِ عطف "الحکم" ذوالحال "في الشرطية" "كائنًا" کے متعلق ہوکر حال، ذوالحال حال سے مل کر مبتداء "إن" حرفِ شرط "کان" فعل ناقص "ھو" ضمیر اس کا اسم "علی جمیع تقادیر المقدم" "علٰی" حرفِ جر "جمیع تقادیر المقدم" معطوف علیہ "أو" عاطفہ "بعضها" ذوالحال "مطلقًا" معطوف علیہ "أو" عاطفہ "معیّنا" معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر حال، ذوالحال حال سے مل کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مجرور، جار مجرور "ثابتًا" کے متعلق ہوکر خبر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر شرط، "فا" جزائیہ "کلّیة" خبر مبتدائے محذوف "ھي" کی، جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر معطوف علیہ، "أو" عاطفہ "فـا" جزائیہ "جزئیّة" "ھي" مبتدا محذوف کی خبر ہوکر جملہ اسمیہ معطوف اوّل "أو" عاطفہ "فشخصيّة" بہ تقدیر "ھي" جملہ اسمیہ خبریہ معطوف ثانی، معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر جزاء، جملہ شرطیہ ہوکر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔ "واو" عاطفہ "إلّا" کی اصل "إن لایکن علی جمیع تقادیر المقدم أوبعضها مطلقا أو معینا" ہے حسبِ ترکیب سابق شرط "فا" جزائیہ "مهملة" خبر مبتدائے محذوف "ھي" کی، جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ معطوفہ ہوا۔

قضیہ شرطیہ کی شخصیہ، محصورہ اور مہملہ کی طرف تقسیم کا بیان

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ قضیہ شرطیہ کی دوسری تقسیم کو بیان فرما رہے ہیں جو مقدم کی حالت کے اعتبار سے ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ اس کی مقدم کی حالت کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: (۱) شخصیّہ (۲) محصورہ (۳) مہملہ۔

دلیلِ حصر: دلیل حصر یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ میں حکم یا تو مقدم کی مطلق حالت پر ہوگا یا نہیں، اگر مطلق حالت پر حکم ہے، تو مہملہ ہے اور اگر مطلق حالت پر حکم نہیں ہے، تو اب دو صورتیں ہیں، یا تو حکم تمام حالات یا بعض غیر معین حالت پر ہوگا، یا کسی متعین حالت پر ہوگا، اگر تمام یا بعض غیر معین حالت پر حکم ہے، تو قضیہ شرطیہ محصورہ ہے اور اگر کسی متعین حالت پر حکم ہے، تو شرطیہ، شخصیّہ ہے۔

ہر ایک کی تعریف مع مثال اس طرح ہے:

شرطیہ شخصیہ، محصورہ، اس کی اقسام اور مہملہ کی تعریفات وامثلہ:

شرطیہ شخصیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں اتصال یا انفصال کا حکم مقدم کی کسی متعین حالت پر ہو، اگر اتصال کا حکم ہے، تو وہ متصلہ شخصیہ ہے اور اگر انفصال کا حکم ہے، تو وہ منفصلہ شخصیہ ہے پھر حکم یا تو ایجابی ہوگا یا سلبی، اگر ایجابی ہے، تو وہ شخصیہ موجبہ ہے اور اگر سلبی ہے، تو شخصیہ سالبہ ہے، پس اس طرح شرطیہ شخصیہ کی چار قسمیں بنیں گی: (۱) متصلہ شخصیہ موجبہ (۲) متصلہ شخصیہ سالبہ (۳) منفصلہ شخصیہ موجبہ (۴) منفصلہ شخصیہ سالبہ۔

اوّل کی مثال، جیسے: إن جئتني اليوم أكرمتُك (اگر تو آج میرے پاس آئے گا، تو میں تیرا اکرام کروں گا) یہ ایسا قضیہ شرطیہ ہے جس میں لزوم اکرام کے ثبوت کا حکم مقدم کی ایک متعین حالت یعنی آج آنے پر لگایا گیا ہے؛ لہٰذا اس کو متصلہ شخصیہ موجبہ کہیں گے۔

ثانی کی مثال، جیسے: ليس إن جئتني اليوم أكرمتُك۔

ثالث کی مثال، جیسے: هذا الشيء على تقدير كونه عددًا إمّا أن يكون زوجًا، أو فردًا (یہ چیز عدد ہونے کی تقدیر پر یا تو جفت ہوگی یا طاق) یہ ایسا قضیہ ہے جس میں ایک چیز کے جفت اور طاق ہونے کے درمیان انفصال کے ثبوت کا حکم ایک متعین حالت یعنی عدد ہونے کی تقدیر پر لگایا گیا ہے؛ لہٰذا اس کو منفصلہ شخصیّہ موجبہ کہیں گے۔

رابع کی مثال، جیسے: ليس هذا الشيء على تقدير كونه عددًا إمّا أن يكون زوجًا، أو منقسمًا بمتساوين۔

شرطیہ محصورہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں اتصال یا انفصال کا حکم مقدم کے تمام حالات یا بعض غیر معین حالات پر ہو، اگر تمام حالات پر حکم ہو، تو محصورہ کلّیہ ہے اور اگر بعض غیر معین حالات پر ہو، تو محصورہ جزئیہ ہے پس محصورہ کی دو قسمیں ہوئیں:

(۱) محصورہ کلّیہ: (۲) محصورہ جزئیہ، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: موجبہ اور سالبہ۔

محصورہ موجبہ: وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں حکم ایجابی ہو اور **محصورہ سالبہ:** وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں حکم سلبی ہو۔

اب ان دو قسموں کو جب دو میں ضرب دیں گے تو شرطیہ محصورہ کی کل چار قسمیں بنیں گی: (۱) موجبہ کلیہ (۲) موجبہ جزئیہ (۳) سالبہ کلیہ (۴) سالبہ جزئیہ، ان کو محصورات اربعہ کہتے ہیں۔

محصوراتِ اربعہ کی تعریف اور ان کی مثالیں:

ہر ایک کی تعریف اور مثال اس طرح ہے:

محصورہ موجبہ کلیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں اتصال یا انفصال کا حکم مقدم کے تمام حالات پر ایجابی ہو، متصلہ موجبہ کلیہ کی مثال، جیسے: "كلّما كانت الشمس طالعةً، كان النهار موجودًا" اس مثال میں طلوعِ شمس کے لیے وجود نہار کے لزوم کا حکم مقدم یعنی طلوعِ شمس کے تمام حالات پر ایجاباً ہے؛ لہٰذا اس کو متصلہ محصورہ موجبہ کلیہ کہیں گے۔ منفصلہ موجبہ کلیہ کی مثال، جیسے: "دائمًا إمّا أن تكون الشمس طالعةً، أو لايكونَ النّهارُ موجودًا"۔

محصورہ موجبہ جزئیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں اتصال یا انفصال کا حکم مقدم کے بعض غیر معین حالات پر ایجابی ہو" متصلہ موجبہ جزئیہ کی مثال، جیسے: "قد يكون إذا كانت الشمس طالعةً، كان النهار موجودًا" اس مثال میں وجود نہار کے لزوم کا حکم مقدم کے بعض حالات پر ایجابی ہے؛ لہٰذا اس کو شرطیہ متصلہ موجبہ جزئیہ کہیں گے۔ منفصلہ موجبہ جزئیہ کی مثال، جیسے: "قد يكون إمّا أن تكون الشمس طالعةً، وإمّا أن يكون الليل موجودًا"۔

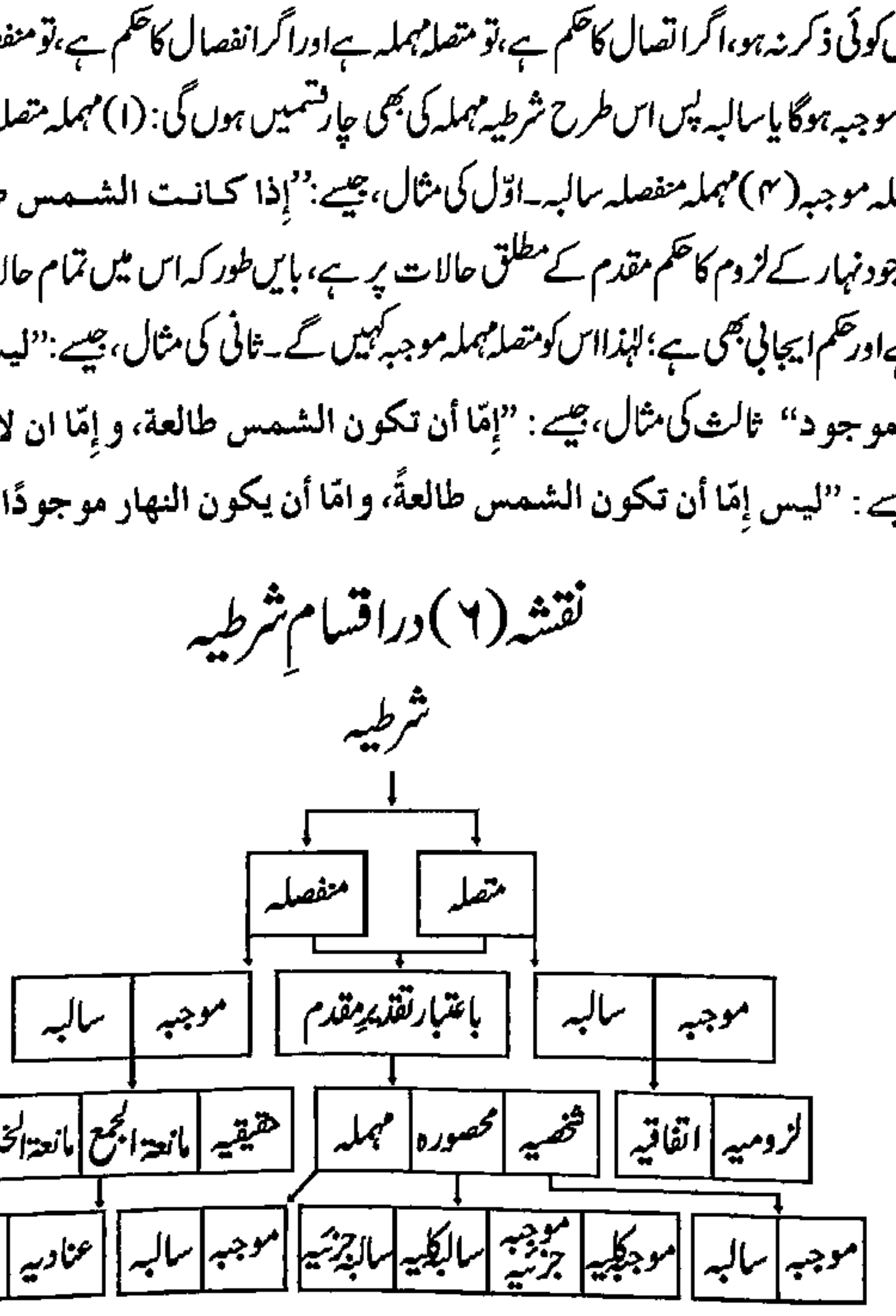
محصورہ سالبہ کلّیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں اتصال یا انفصال کا حکم مقدم کے تمام حالات پر سلبی ہو، متصلہ سالبہ کلیہ کی

مثال، جیسے "لیس البتّة کلّما کانت الشمس طالعةً، کان اللیل موجودًا" اس میں وجودِ لیل کی نفی کا حکم مقدم کے تمام حالات پر ہے؛ لہٰذا اس کو متصلہ سالبہ کلیہ کہیں گے۔ منفصلہ سالبہ کلیہ کی مثال جیسے : "لیس البتة إمّا أن تکون الشمس طالعةً، وإمّا أن یکون النهار موجودًا"۔

محصورہ سالبہ جزئیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں اتصال یا انفصال کا حکم مقدم کے بعض غیر معین حالات پر سلبی ہو، متصلہ سالبہ جزئیہ کی مثال، جیسے:"قدلایکون إذا کانت الشمس طالعةً، کان اللیل موجودًا" منفصلہ سالبہ جزئیہ کی مثال، جیسے:"قدلایکون إما أن تکون الشمس طالعةً، وإمّا أن یکون النهار موجودًا"۔

قضیہ شرطیہ مہملہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں اتصال یا انفصال کا حکم مطلقاً مقدم کے حالات پر ہو یعنی تمام حالات یا بعض حالات کا اس میں کوئی ذکر نہ ہو، اگر اتصال کا حکم ہے، تو متصلہ مہملہ ہے اور اگر انفصال کا حکم ہے، تو منفصلہ مہملہ ہے پھر دونوں میں سے ہر ایک یا تو موجبہ ہوگا یا سالبہ پس اس طرح شرطیہ مہملہ کی بھی چار قسمیں ہوں گی: (۱) مہملہ متصلہ موجبہ (۲) مہملہ متصلہ سالبہ (۳) مہملہ منفصلہ موجبہ (۴) مہملہ منفصلہ سالبہ۔ اوّل کی مثال، جیسے:"إذا کانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" اس مثال میں وجودِ نہار کے لزوم کا حکم مقدم کے مطلق حالات پر ہے، بایں طور کہ اس میں تمام حالات یا بعض حالات کی کوئی صراحت نہیں ہے اور حکم ایجابی بھی ہے؛ لہٰذا اس کو متصلہ مہملہ موجبہ کہیں گے۔ ثانی کی مثال، جیسے:"لیس إن کانت الشمس طالعة، فاللیل موجود" ثالث کی مثال، جیسے : "إمّا أن تکون الشمس طالعة، و إمّا ان لایکون النهار موجودًا" رابع کی مثال، جیسے : "لیس إمّا أن تکون الشمس طالعةً، وامّا أن یکون النهار موجودًا"۔

نقشہ (۶) دراقسامِ شرطیہ



{شرح} قَوْلُهُ:"ثُمَّ الْحُكْمُ الخ" كَمَا أَنَّ الْحَمْلِيَّةَ تَنقَسِمُ إِلَى مَحْصُورَةٍ وَمُهْمَلَةٍ وَشَخْصِيَّةٍ وَطَبْعِيَّةٍ، كَذٰلِكَ الشَّرْطِيَّةُ أَيْضًا سَوَاءٌ كَانَتْ مُتَّصِلَةً، أَوْمُنْفَصِلَةً، تَنقَسِمُ إِلَى الْمَحْصُورَةِ الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَالْمُهْمَلَةِ وَالشَّخْصِيَّةِ، وَلَايُعْقَلُ الطَّبْعِيَّةُ هٰهُنَا.

ترجمہ: ماتن کا قول: (ثُمَّ الْحكم الخ) جیسا کہ حملیہ منقسم ہوتا ہے محصورہ، مہملہ، شخصیہ اور طبعیہ کی جانب، اسی طرح شرطیہ بھی چاہے متصلہ ہو، یا منفصلہ منقسم ہوتا ہے محصورہ کلیہ اور جزئیہ، مہملہ اور شخصیہ کی طرف اور یہاں طبعیہ کا تصور نہیں کیا جاتا ہے۔

شرطیہ کی تقسیمِ ثانی کا حملیہ کے مشابہ ہونا، اور دونوں کے درمیان فرق

تشریح: شارح تہذیب ماتن رحمہ اللہ کی عبارت: ثمّ الحکم الخ کی تشریح فرما رہے ہیں، فرمایا: جیسے قضیہ حملیہ کی موضوع کی حالت کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں: (۱) محصورہ (۲) مہملہ (۳) شخصیہ (۴) طبعیہ، اسی طرح شرطیہ چاہے وہ متصلہ ہو یا منفصلہ اس کی بھی مقدم کی حالت کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں: (۱) محصورہ کلیہ اور جزئیہ (۲) مہملہ (۳) شخصیہ۔ اور قضیہ شرطیہ، طبعیہ نہیں ہوسکتا۔

اِس تشریح سے شارح کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ قضیہ شرطیہ کی یہ تقسیم قضیہ حملیہ کی محصورہ، مہملہ، شخصیہ اور طبعیہ کی طرف تقسیم کے مانند ہے؛ لیکن دونوں تقسیموں کے درمیان دو فرق ہیں: پہلا فرق یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کی مذکورہ چار قسموں کی طرف تقسیم، موضوع کی حالت کے اعتبار سے ہے جبکہ شرطیہ کی یہ تقسیم مقدم کی حالت کے اعتبار سے ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ قضیہ حملیہ، تو طبعیہ کی طرف بھی منقسم ہوتا ہے؛ لیکن قضیہ شرطیہ طبعیہ کی طرف منقسم نہیں ہوتا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قضیہ طبعیہ میں حکم نفسِ ماہیت پر لگایا جاتا ہے، جبکہ قضیہ شرطیہ میں حکم نفسِ ماہیت پر نہیں ہوتا بلکہ قضیہ شرطیہ متصلہ میں اتصال یا اس کی نفی اور قضیہ منفصلہ میں انفصال یا اس کی نفی کا حکم مقدم کی حالت پر ہوتا ہے، پس جب شرطیہ میں حکم نفسِ ماہیت پر ہوتا ہی نہیں، تو شرطیہ طبعیہ نہیں ہوسکتا۔

{شرح} قَوْلُهُ:"تَقَادِيرِ الْمُقَدَّمِ" كَقَوْلِنَا: كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ".

ترجمہ: ماتن کا قول: "تقادیر المقدم" جیسے: ہمارا قول: کلما کانت الخ (جب بھی سورج طلوع ہوگا، تو دن موجود ہوگا)۔

محصورہ موجبہ کلیہ کی مثال اور تقادیر مقدم کا مطلب

تشریح: اس عبارت میں شارح نے شرطیہ محصورہ موجبہ کلیہ کی مثال بیان کی ہے، فرمایا: اس کی مثال، "کلما کانت

الشمس طالعةً، فالنهار موجود'' ہے، اس میں وجود نہار کے لزوم کا حکم طلوعِ شمس کی تمام تقادیر پر لگایا گیا ہے، اس لیے اس کو محصورہ موجبہ کلیہ کہیں گے۔

یہاں تقادیرِ مقدم کا مطلب جان لینا مناسب ہوگا: تقادیر: تقدیر کی جمع ہے جس کے معنی ہیں: حالت، صورت اور تقادیرِ مقدم سے مراد وہ اوقات اور حالات ہیں جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہو، چاہے وہ حالات بذات خود محال ہوں یا محال نہ ہوں۔ محال نہ ہوں، جیسے: ''کلّما کان الشيء إنسانًا، کان حیوانًا'' اس مثال میں مقدم ''کان الشيء إنسانًا'' ہے اور شے کے انسان ہونے کے ساتھ جو حالات جمع ہو سکتے ہیں وہ: شے کا قائم، قاعد، ضاحک، کاتب وغیرہ ہونا ہے اور یہ حالات بذات خود ممکن ہیں، اسی طرح شے کی انسانیت کے ساتھ تینوں زمانے جمع ہو سکتے ہیں پس ان تمام حالات اور اوقات کو تقادیرِ مقدم کہیں گے اور مثال کے معنی یہ ہوں گے کہ شے کے انسان ہونے کے لیے لزوم حیوانیت کا حکم ان تمام اوقات اور حالات میں ہے جو انسانیت کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ دوسری مثال، جیسے: ''کلّما کانت الشمس طالعةً، فالنّهار موجود'' اس میں مقدّم ''الشمس طالعةٌ'' ہے اور طلوعِ شمس کے ساتھ جمع ہونے والے حالات واوقات: وہ سورج کا گرہن ہونا، یا گرہن نہ ہونا، بادل میں چھپنا، یا نہ چھپنا، سورج کا برج حمل یا برج سرطان میں ہونا، طلوعِ شمس کا زید کی آمد اور عمرو کی موت سے متصل ہونا اوران کے علاوہ چیزیں ہیں؛ لہٰذا ان تمام حالات وازمان کو تقادیرِ مقدم کہیں گے اور مثال کے معنی ہوں گے کہ طلوعِ شمس کے لیے وجود نہار کے لزوم کا حکم طلوعِ شمس کے تمام حالات واوقات میں ہے۔ محال ہونے کی مثال، جیسے: ''کلّما کان الفرس إنسانًا، کان حیوانًا'' اس مثال میں مقدمؔ ''کان الفرس إنسانًا'' ہے اور فرس کی انسانیت کے ساتھ جو حالات جمع ہو سکتے ہیں وہ: فرس کا ضاحک، کاتب، ناطق، قائم، قاعد، یا جاہل وغیرہ ہونا ہے، ان حالات میں سے فرس کا ضاحک، کاتب اور ناطق ہونا بذات خود محال ہے، لیکن تقادیرِ مقدم میں یہ حالات بھی داخل ہیں؛ لہٰذا اس مثال کے معنی ہوں گے کہ لزوم حیوانیت، فرس کی انسانیت کے لیے ان تمام حالات اور زمانوں میں ثابت ہے جو فرس کی انسانیت کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: ''فَكُلِّيَّةٌ'' وَسُوْرُهَا فِي الْمُتَّصِلَةِ الْمُوْجِبَةِ: كُلَّمَا، وَمَهْمَا، وَمَتٰى، وَمَافِيْ مَعْنَاهَا، وَفِي الْمُنْفَصِلَةِ: دَائِمًا، وَأَبَدًا، وَنَحْوُهُمَا، هٰذَا فِي الْمُوْجِبَةِ، وَأَمَّاالسَّالِبَةُ مُطْلَقًا فَسُوْرُهَا: لَيْسَ اَلْبَتَّةَ.
قَوْلُهُ: ''أَوْبَعْضِهَا مُطْلَقًا'' أَيْ: عَلٰى بَعْضٍ غَيْرِمُعَيَّنٍ، كَقَوْلِكَ: قَدْيَكُوْنُ إِذَا كَانَ الشَّيْءُ حَيَوَانًا، كَانَ إِنْسَانًا.
قَوْلُهُ: ''فَجُزْئِيَّةٌ'' وَسُوْرُهَا فِي الْمُوْجِبَةِ، مُتَّصِلَةً كَانَتْ أَوْمُنْفَصِلَةً: قَدْ يَكُوْنُ، وَفِي السَّالِبَةِ كَذٰلِكَ: قَدْلَايَكُوْنُ. قَوْلُهُ: ''فَشَخْصِيَّةٌ'' كَقَوْلِكَ: إِنْ جِئْتَنِي الْيَوْمَ، أَكْرَمْتُكَ.
قَوْلُهُ: ''وَإِلَّا'' أَيْ: وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ عَلٰى جَمِيْعِ تَقَادِيْرِ الْمُقَدَّمِ، وَلَاعَلٰى بَعْضِهَا بِأَنْ يُسْكَتَ عَنْ بَيَانِ الْكُلِّيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ مُطْلَقًا. قَوْلُهُ: ''فَمُهْمَلَةٌ''، نَحْو: إِذَا كَانَ الشَّيْءُ إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: ’’فکلّیة‘‘ اور اس کا سور متصلہ موجبہ میں ’’كلّما، مَهْمَا، متى‘‘ اور وہ الفاظ ہیں جو ان کے معنی میں ہیں، اور منفصلہ میں: دَائِمًا، أَبَدًا اور ان کے مثل ہیں یہ (دائما، أبدًا کا منفصلہ کا سور ہونا) موجبہ میں ہے اور بہر حال مطلق سالبہ (متصلہ ہو یا منفصلہ) تو اس کا سور ’’لیس البتّة‘‘ ہے۔ ماتن کا قول: ’’أو بعضها مطلقا‘‘ یعنی: بعض غیر معین حالات پر، جیسے: تمہارا قول: ’’قد یکون إذا کان الشيء حیوانا، کان إنسانا‘‘۔ ماتن کا قول: ’’فجزئیة‘‘ اور اس کا سور موجبہ میں متصلہ ہو یا منفصلہ: ’’قد یکون‘‘ ہے اور سالبہ میں اسی طرح: ’’قد لایکون‘‘ ہے۔ ماتن کا قول: ’’فشخصیّة‘‘ جیسے: تمہارا قول: ’’إن جئتني الیوم أکرمتک‘‘ (اگر تو آج میرے پاس آئے گا، تو میں تیرا اکرام کروں گا)۔ ماتن کا قول: ’’وإلّا‘‘ یعنی: اور اگر نہ ہو حکم مقدم کے تمام حالات پر اور نہ بعض حالات پر بایں طور کہ خاموش رہا جائے کلّیت اور جزئیّت کے بیان سے مطلقًا۔ ماتن کا قول: ’’فَمُهْمَلَةٌ‘‘ (تو وہ مہملہ ہے) جیسے: ’’إذا کان الشّيء إنسانًا، کان حیوانًا‘‘۔

شرطیہ محصورہ موجبہ کلیہ کے سور

تشریح: قَوْلُهُ: فکلّیة الخ اس عبارت میں شارح تہذیب شرطیہ محصورہ کی چار قسموں میں سے موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے سور بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: شرطیہ متصلہ میں محصورہ موجبہ کلیہ کا سور: ’’کلّما، مهما، متى‘‘ اور وہ الفاظ ہیں جو ان کے ہم معنی ہیں خواہ وہ کسی بھی زبان سے تعلق رکھتے ہوں، جیسے: فارسی میں ’’ہر زمان، ہر گاہ‘‘ وغیرہ۔ اور سالبہ کلیہ کا سور متصلہ اور منفصلہ دونوں میں: ’’لیس البتّة‘‘ ہے۔

فائدہ: واضح رہے متصلہ موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ، اسی طرح منفصلہ موجبہ کلیہ اور منفصلہ سالبہ کلیہ کی مثالیں متن کی تشریح میں تعریفات کے ساتھ گزر چکی ہیں۔

محصورہ جزئیہ کی تعریف کی وضاحت اور اس کی مثال

قَوْلُهُ: ’’أو بعضها مطلقًا‘‘ اس عبارت میں شارح نے ’’أو بعضها مطلقًا‘‘ میں ’مطلقًا‘‘ کے معنی اور محصورہ جزئیہ کی مثال بیان کی ہے، فرمایا: ’’أو بعضها مطلقًا‘‘ میں ’’مطلقًا‘‘ کے معنی: غیر معین کے ہیں یعنی یہ مطلقاً، مُعَیَّنًا کے مقابلے میں ہے، اس لیے اس کے مقابلے میں اس کے معنی ’’غیر مُعَیَّن‘‘ ہوں گے، یہ ’’غیر مُقَیَّدٍ بِشَيْءٍ‘‘ کے معنی میں نہیں ہے؛ شارح نے ’’أي علی بعضٍ غیر معین‘‘ کے ذریعہ اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے؛ لہٰذا محصورہ جزئیہ کی تعریف اس طرح ہوگی کہ: محصورہ جزئیہ: وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں اتصال یا انفصال کا حکم مقدم کے بعض غیر متعین حالات پر ہو، جیسے: ’’قد یکون إذا کان الشّيء حیوانًا، کان إنسانًا‘‘۔

محصورہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے سور

قَوْلُـهُ: فجزئية الخ اس عبارت میں شارح تہذیب محصورات اربعہ میں سے موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے سور بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: موجبہ جزئیہ کا سور چاہے وہ متصلہ ہو یا منفصلہ "قد يكون" ہے، اسی طرح سالبہ جزئیہ کا سور متصلہ اور منفصلہ دونوں میں "قد لايكون" ہے اسی طرح جب موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب داخل کر دیا جائے، تو وہ سالبہ جزئیہ کا سور بن جاتا ہے، جیسے: "ليس كلّما، ليس مهما، ليس متى، ليس دائمًا، ليس أبدًا"۔

فائدہ: متصلہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ اسی طرح منفصلہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کی تعریف کے ساتھ ان کی مثالیں متن کی تشریح میں گزر چکی ہیں۔

شرطیہ شخصیہ کی مثال؛ نیز شرطیہ مہملہ کی تعریف کی وضاحت اور مثال

قَوْلُـهُ: فشخصيّة الخ اس قول کے تحت شارح نے شرطیہ شخصیہ کی مثال بیان کی ہے فرمایا: شرطیہ شخصیہ کی مثال "إن جئتني اليوم أكرمتك" ہے۔

قَوْلُهُ: وإلّا الخ اس عبارت میں شارح تہذیب ماتن کے قول "وإلّا" کی تقدیری عبارت نکال کر شرطیہ مہملہ کی وضاحت اور اس کی مثال بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: وإلّا کی تقدیر ہے "وإن لايكن الحكم على جميع تقادير المقدم ولا على بعضها" اور مطلب یہ ہے کہ اگر قضیہ شرطیہ میں حکم نہ تو مقدم کے تمام حالات پر ہو اور نہ بعض حالات پر بلکہ مطلق حالات پر حکم ہو، یعنی تمام حالات اور بعض حالات کے ذکر سے اس میں خاموشی اختیار کی جائے، تو ایسے قضیہ کو شرطیہ مہملہ کہتے ہیں، جیسے: "إذا كان الشيء إنسانا، كان حيوانًا" یہ ایسا قضیہ شرطیہ متصلہ ہے جس میں نہ تو مقدم کے تمام حالات پر حکم ہے اور نہ بعض حالات پر؛ لہٰذا اس کو شرطیہ مہملہ کہیں گے۔

فائدہ: واضح رہے کہ إن، إذا اور لو شرطیہ متصلہ مہملہ میں استعمال کیے جاتے ہیں اور شرطیہ منفصلہ مہملہ میں إمّا اور أو مطلب یہ ہے کہ "إن، إذا، اور لو" یہ تینوں شرطیہ متصلہ کے مہملہ ہونے پر جبکہ "إمّا اور أو" شرطیہ منفصلہ کے مہملہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ مثالوں سے واضح ہے۔

{متن} وَطَرَفَا الشَّرْطِيَّةِ فِي الْأَصْلِ قَضِيَّتَانِ حَمْلِيَّتَانِ، أَوْمُتَّصِلَتَانِ، أَوْمُنْفَصِلَتَانِ، أَوْمُخْتَلِفَتَانِ، إِلَّا أَنَّهُمَا خَرَجَتَا بِزِيَادَةِ أَدَاةِ الاِتِّصَالِ وَالاِنْفِصَالِ عَنِ التَّمَامِ.

ترجمہ: اور شرطیہ کے دونوں جز اصل میں ایسے دو قضیے ہیں جو دو حملیہ ہیں، یا دو متصلہ، یا دو منفصلہ، یا دو مختلف قضیے؛ مگر یہ کہ وہ دونوں نکل گئے اُداتِ اتصال اور اداتِ انفصال کی زیادتی کی وجہ سے تام ہونے سے۔

ترکیب: "واو" حرفِ استیناف یاعاطفہ "طرفا الشرطیة" ذوالحال "في الأصل" "کائنین" کے متعلق ہوکر حال، ذوالحال حال سے مل کر مبتدا "قضیتان" موصوف "حملیتان" معطوف علیہ اپنے تینوں معطوفات سے مل کر صفت، موصوف صفت سے مل کر مستثنیٰ منہ، "إلّا" حرفِ استثناء "أن" حرفِ مشبہ بالفعل "هما" ضمیر منصوب متصل اس کا اسم "خرجتا" فعل بافاعل "بزیادة أداة الاتصال والانفصال" متعلق اوّل "عن التمام" متعلق ثانی "خرجت" جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر خبر، "أنّ" حرفِ مشبہ بالفعل اپنے اسم وخبر سے مل کر بتاویل مصدر ہوکر مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ مستثنیٰ سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ یا معطوفہ ہوا۔

قضیہ شرطیہ کے دونوں جز (مقدم اور تالی) کی اتفاقی اور اختلافی صورتیں

تشریح: اِس عبارت میں مصنفؒ قضیہ شرطیہ کی ترکیب کی صورتیں یعنی قضیہ شرطیہ جن دوقضیوں سے مرکب ہوتا ہے ان کی تفصیل فرمارہے ہیں، جس کی وضاحت یہ ہے کہ یہ بات پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ قضیہ شرطیہ دوقضیوں سے مرکب ہوتا ہے، پہلے قضیہ کومقدم اور دوسرے قضیہ کوتالی کہتے ہیں۔ اب جاننا چاہیے کہ قضیہ شرطیہ کے یہ دونوں جز یعنی 'مقدم اورتالی' اصل میں یعنی ادات اتصال وانفصال کے داخل ہونے سے پہلے یا تو دونوں حملیہ ہوتے ہیں یا دونوں متصلہ یا دونوں منفصلہ یا مختلف قضیے ہوتے ہیں یعنی: ایک حملیہ اور دوسرا متصلہ یا ایک حملیہ اور دوسرا منفصلہ یا ایک متصلہ اور دوسرا منفصلہ، پھر اختلاف کی ان تین صورتوں میں سے ہرایک کی اس کو الٹا کردینے سے دوصورتیں بنتی ہیں؛ لہٰذا اختلاف کی کل چھ صورتیں بنیں گی: (۱) مقدم حملیہ ہو اور تالی متصلہ (۲) اس کے برعکس (مقدم متصلہ ہو اور تالی حملیہ) (۳) مقدم حملیہ ہو اور تالی منفصلہ (۴) اس کے برعکس (مقدم منفصلہ ہو اور تالی حملیہ) (۵) مقدم متصلہ ہو اور تالی منفصلہ (۶) اس کے برعکس (مقدم منفصلہ ہو اور تالی متصلہ) اور تین صورتیں اتفاق کی ہیں پس اس طرح قضیہ شرطیہ کی ترکیب کے اعتبار سے نوصورتیں ہوں گی؛ لیکن یہ بات واضح رہے کہ یہ دوقضیے جن سے قضیہ شرطیہ مرکب ہوتا ہے، اداتِ اتصال وانفصال کے داخل ہونے سے پہلے تو الگ الگ دوقضیے ہوتے ہیں اور ہرایک مرکب تام ہوتا ہے؛ لیکن جب ان پر اداتِ اتصال یا اداتِ انفصال کو داخل کردیا جائے تو یہ دونوں مرکب تام ہونے سے نکل جاتے ہیں یعنی دونوں قضیے الگ الگ مرکب تام نہیں رہتے بلکہ دونوں قضیے ایک ساتھ مل کر مرکب تام ہوتے ہیں یعنی دونوں کا مجموعہ مرکب تام ہوتا ہے اور دونوں قضیے ایک قضیہ بن جاتے ہیں، مصنفؒ کی عبارت: "إلا أنهما خرجتا بزيادة أداة الإتصال الخ" کا یہی مطلب ہے، جیسے: "الشمس طالعة اور النّهار موجود" یہ دوقضیے حملیہ ہیں اور ہرایک مرکب تام ہے؛ مگر جب ان پر ادات اتصال داخل کرکے کہا جائے: "إن كانت الشّمس طالعةً، فالنّهار موجود" تو اب دونوں قضیے مرکب تام ہونے سے نکل جائیں گے یعنی الگ الگ دونوں مرکب تام نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کا مجموعہ مرکب تام ہوگا۔ اسی طرح "هذا العدد زوجٌ اور هذا العدد فردٌ" یہ بھی دوحملیہ قضیے ہیں اور ہرایک مرکب تام ہے؛ لیکن جب ان پر ادات انفصال کو داخل کرکے

کہاجائے:"إمّا أن یکون هٰذا العدد زوجًا، أو فردًا" تواب ہرایک مرکب تام اور قضیہ نہیں رہے گا بلکہ دونوں کا مجموعہ مرکب تام اور قضیہ ہوگا۔

فائدہ: اداتِ اتصال: ان شرطیہ، کلّما، مهما، متی وغیرہ اور فا جزائیہ ہیں اور اداتِ انفصال: امّا، اور أو ہیں۔

{شرح} قَوۡلُهٗ: "فِي الۡأَصۡلِ" أَيۡ قَبۡلَ دُخُوۡلِ أَدَاةِ الۡاِتِّصَالِ وَالۡاِنۡفِصَالِ عَلَيۡهِمَا.

ترجمہ: ماتن کا قول: "في الأصل" یعنی اداتِ اتصال اور اداتِ انفصال کے ان پر داخل ہونے سے پہلے۔

في الأصل کا مطلب

تشریح: اس عبارت میں شارح نے "في الأصل" کا مطلب بیان کیا ہے، فرمایا: "في الأصل" کا مطلب ہے: اداتِ اتصال وانفصال کے داخل ہونے سے پہلے یعنی: في الأصل سے مراد دونوں جز کے شرطیہ بننے سے پہلے کی حالت مراد ہے۔

{شرح} قَوۡلُهٗ: "حَمۡلِيَّتَانِ" كَقَوۡلِنَا: إِنۡ كَانَتِ الشَّمۡسُ طَالِعَةً، فَالنَّهَارُ مَوۡجُوۡدٌ فَإِنَّ طَرَفَيۡهَا وَهُمَا: "اَلشَّمۡسُ طَالِعَةٌ وَالنَّهَارُ مَوۡجُوۡدٌ" قَضِيَّتَانِ حَمۡلِيَّتَانِ.

قَوۡلُهٗ: "أَوۡمُتَّصِلَتَانِ" كَقَوۡلِنَا: "كُلَّمَا إِنۡ كَانَتِ الشَّمۡسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوۡجُوۡدٌ، فَكُلَّمَا لَمۡ يَكُنِ النَّهَارُ مَوۡجُوۡدًا لَمۡ يَكُنِ الشَّمۡسُ طَالِعَةً" فَإِنَّ طَرَفَيۡهَا وَهُمَا قَوۡلُنَا: "إِنۡ كَانَتِ الشَّمۡسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوۡجُوۡدٌ" وَقَوۡلُنَا: "كُلَّمَا لَمۡ يَكُنِ النَّهَارُ مَوۡجُوۡدًا، لَمۡ يَكُنِ الشَّمۡسُ طَالِعَةً" قَضِيَّتَانِ مُتَّصِلَتَانِ.

قَوۡلُهٗ: "أَوۡمُنۡفَصِلَتَانِ" كَقَوۡلِنَا: "كُلَّمَا كَانَ دَائِمًا إِمَّا أَنۡ يَكُوۡنَ الۡعَدَدُ زَوۡجًا أَوۡفَرۡدًا، فَدَائِمًا إِمَّا أَنۡ يَكُوۡنَ الۡعَدَدُ مُنۡقَسِمًا بِمُتَسَاوِيَيۡنِ أَوۡغَيۡرَمُنۡقَسِمٍ بِهِمَا".

ترجمہ: ماتن کا قول: "حملیتان" جیسے: ہمارا قول: "إن كانت الخ پس بیشک اس کے دونوں جز - اور وہ دونوں "الشمس طالعة اور النهار موجود" ہیں - دو قضیہ حملیہ ہیں۔ ماتن کا قول: "أومتصلتان" جیسے: ہمارا قول: كلّما إن كانت الخ پس بیشک اس کے دونوں جز - وہ ہمارا قول: إن كانت الشمس الخ اور ہمارا قول: كلّما الخ ہے - دو قضیہ متصلہ ہیں۔ ماتن کا قول: (أو منفصلتان) جیسے: ہمارا قول: كلّما كان دائمًا الخ۔

قضیہ شرطیہ کے دونوں جز (مقدم اور تالی) کی اتفاقی صورتوں کی مثالیں

تشریح: قضیہ شرطیہ جن دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے مصنفؒ نے ان کی اجمالاً چار صورتیں بیان کی ہیں: (۱) دونوں حملیہ ہوں (۲) دونوں متصلہ ہوں (۳) دونوں منفصلہ ہوں (۴) دونوں مختلف ہوں مذکورہ بالا عبارت میں شارح نے اتفاقی تین

صورتوں کی مثالیں بیان کی ہیں، پھر واضح رہے کہ اتفاقی تین صورتیں جس طرح شرطیہ متصلہ کے دونوں جز کی ہیں اسی طرح شرطیہ منفصلہ کے دونوں جز کی بھی ہیں، شارح نے صرف شرطیہ متصلہ کے دونوں جز کی اتفاقی صورتوں کی مثالیں بیان کی ہیں۔

شرطیہ متصلہ کے دونوں جز حملیہ ہونے کی مثال: فرمایا: وہ شرطیہ متصلہ جس کے دونوں جز ادات اتصال داخل ہونے سے پہلے حملیہ ہوں، اس کی مثال ہمارا یہ قول ہے: ان کانت الشمس طالعة الخ اس کے دونوں جز "**الشمس طالعة** اور **النهار موجود**" دو قضیہ حملیہ ہیں۔

شرطیہ متصلہ کے دونوں جز متصلہ ہونے کی مثال: قولهٗ: "أو متصلتان" وہ شرطیہ متصلہ جس کے دونوں جز متصلہ ہوں، اس کی مثال ہمارا یہ قول ہے: کلّما إن کانت الشمس الخ اس کے دونوں جز ادات اتصال داخل ہونے سے پہلے متصلہ ہیں، پہلا جز ہے: "إن کانت الشمس طالعةً فالنهار موجود" اور دوسرا جز ہے: "**کلّما لم یکن النهار موجودًا لم یکن الشمس طالعةً**"۔

شرطیہ متصلہ کے دونوں جز منفصلہ ہونے کی مثال: قولهٗ: أو منفصلتان وہ شرطیہ متصلہ جس کے دونوں جز منفصلہ ہوں اس کی مثال ہمارا یہ قول ہے: "کلّما کان دائمًا الخ" اس کے دونوں جز اداتِ اتصال داخل ہونے سے پہلے منفصلہ ہیں، پہلا جز ہے: دائمًا إمّا ان یکون العدد زوجًا أو فردًا" اور دوسرا جز ہے: **دائمًا إمّا أن یکون العدد منقسمًا بمتساویین أو غیر منقسم بهما**"۔

شرطیہ منفصلہ کے دونوں جز کی اتفاقی صورتوں کی مثالیں:

(۱) دونوں جز حملیہ ہوں، جیسے: **إمّا أن یکون هذا العدد زوجًا، وإمّا أن یکون فردًا**۔

(۲) دونوں متصلہ ہوں، جیسے: **إمّا أن یکون إن کانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، وإمّا أن یکون کلّما کانت الشمس طالعة فاللیل موجود**"۔

(۳) دونوں منفصلہ ہوں، جیسے: **إمّا أن یکون هذا العدد زوجًا أو فردًا، وإمّا أن لایکون زوجًا أو فردًا**۔

{شرح} قَولہ: "أَوْمُختَلِفَتَانِ" بِأَنْ یَکُوْنَ أَحَدُ الطَّرَفَیْنِ حَمْلِیَّةً، وَالآخَرُ مُتَّصِلَةً، أَوْأَحَدُهُمَا حَمْلِیَّةً وَالآخَرُ مُنفَصِلَةً، أَوْأَحَدُهُمَا مُتَّصِلَةً وَالآخَرُ مُنْفَصِلَةً، فَالأَقْسَامُ سِتَّةٌ. وَعَلَیْکَ بِاسْتِخْرَاجِ مَاتَرَکْنَاهُ مِنَ الأَمْثِلَةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "أو مختلفتان" بایں طور کہ دونوں جزؤں میں سے ایک حملیہ ہو اور دوسرا متصلہ، یا ان میں سے ایک حملیہ ہو اور دوسرا منفصلہ، یا ان میں سے ایک متصلہ ہو اور دوسرا منفصلہ، پس قسمیں چھ ہیں اور تیرے ذمہ لازم ہے ان مثالوں کو نکالنا جن کو ہم نے چھوڑ دیا ہے۔

طرفینِ شرطیہ کی اختلافی صورتیں اوران کی مثالیں

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب ماتن کے قول: "أو مختلفتان" کی وضاحت کرتے ہوئے طرفین شرطیہ کی اختلافی صورتوں کو بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: قضیہ شرطیہ کے دونوں جز مقدم اور تالی کے ادات اتصال وانفصال داخل ہونے سے پہلے دومختلف قضیے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں جزؤں میں سے ایک حملیہ ہو اور دوسرا متصلہ یا ایک حملیہ ہو اور دوسرا منفصلہ یا ایک متصلہ ہو اور دوسرا منفصلہ ، پس قضیہ شرطیہ میں اختلاف کی تین قسمیں اور تین صورتیں ہوئیں، پھر اختلاف کی تین قسموں میں سے ہر قسم کی اسے الٹا کرنے سے دو قسمیں ہوتی ہیں، اس لیے اختلاف کی کل چھ صورتیں اور چھ قسمیں بنتی ہیں: (۱) مقدم حملیہ اور تالی متصلہ ہو (۲) اس کے برعکس (۳) مقدم حملیہ اور تالی منفصلہ ہو (۴) اس کے برعکس (۵) مقدم متصلہ اور تالی منفصلہ ہو (۶) اس کے برعکس اور اختلاف کی یہ چھ صورتیں جس طرح شرطیہ متصلہ میں جاری ہوتی ہیں، اسی طرح شرطیہ منفصلہ میں بھی اختلاف کی یہ صورتیں جاری ہوں گی، شارح کی عبارت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے۔ پس اتفاقی اور اختلافی صورتوں کو ملا کر شرطیہ متصلہ اور منفصلہ کی ترکیب کی کل اٹھارہ صورتیں بنتی ہیں نو صورتیں شرطیہ منفصلہ کی ترکیب کی اور نو صورتیں شرطیہ متصلہ کی ترکیب کی۔

شرطیہ متصلہ کے طرفین کی اتفاقی صورتوں کی مثالیں کتاب میں مذکور ہیں اور شرطیہ منفصلہ کے طرفین کی اتفاقی صورتوں کی مثالیں کتاب میں بیان نہیں کی گئیں، لیکن راقم ان کو بھی شرطیہ متصلہ کی اتفاقی صورتوں کی مثالوں کے ساتھ ذکر کر چکا ہے۔

اب صرف اختلافی صورتوں کی مثالیں باقی ہیں محشی علیہ الرحمہ نے حاشیہ میں ان کو ذکر کیا ہے یہاں بھی ان اختلافی صورتوں کو ان کی مثالوں کے ساتھ مندرجہ ذیل نقشے میں ذکر کیا جاتا ہے تاکہ سمجھنا اور یاد کرنا آسان ہو جائے۔

لیکن ان صورتوں کی مثالیں جاننے سے پہلے یہ بات جان لینی چاہیے کہ ابھی یہ بات بیان کی گئی ہے کہ ترکیب کی نو صورتیں جس طرح شرطیہ متصلہ کی ہیں، اسی طرح بظاہر شرطیہ منفصلہ کی بھی ہیں لیکن حقیقت میں شرطیہ منفصلہ کی صرف چھ صُورتیں ہیں: تین اتفاق کی اور تین اختلاف کی، اختلافی صورتیں یہ ہیں: (۱) مقدم حملیہ ہو اور تالی متصلہ (۲) مقدم حملیہ ہو اور تالی منفصلہ، (۳) مقدم متصلہ ہو اور تالی منفصلہ، اختلاف کی باقی تین صورتیں جو ان کے برعکس ہیں شرطیہ متصلہ میں تو ان کا اعتبار کیا جاتا ہے لیکن شرطیہ منفصلہ میں مناطقہ نے ان کا اعتبار نہیں کیا جیسا کہ قطبی اور دیگر کتبِ منطق میں اس کا ذکر ہے، پس جب مناطقہ کے یہاں شرطیہ منفصلہ میں اختلاف کی صرف تین صورتیں معتبر ہیں، تو اب نقشے میں اتفاقی صورتوں کے ساتھ اختلاف والی متصلہ کی چھ صورتیں اور منفصلہ کی صرف تین صورتیں مثالوں کے ساتھ بیان کی جاتی ہیں۔

نقشہ (۷) برائے اجزائے ترکیبی درشرطیہ متصلہ مع امثلہ

نمبرشمار	اجزائے ترکیبی	مثالیں
۱	دونوں حملیہ	كلّما إن كانت الشمس طالعة، فالنّهار موجود.
۲	دونوں متصلہ	كلّما إن كانت الشّمس طالعة فالنهار موجود؛ فكلّما لم يكن النهار موجودًا لم يكن الشمس طالعة.
۳	دونوں منفصلہ	كلّما كان دائمًا إمّا أن يكون العدد زوجا أوفردا، فدائما إمّا أن يكون العدد منقسما بمتساويين أوغيرمنقسم بهما.
۴	حملیہ اور متصلہ	إذا كان طلوع الشّمس مستلزمًا لوجودالنّهار، فكلّما كانت الشّمس طالعةً كان النّهار موجودًا.
۵	متصلہ اور حملیہ	كلّما إن كانت الشّمس طالعةً، فالنّهار موجود، فوجودالنّهار لازم لطلوع الشّمس.
۶	حملیہ اور منفصلہ	إذا كان الإنسان مستلزمًا للنطق، فإمّا أن يكون الإنسان ناطقا أوليس بناطق.
۷	منفصلہ اور حملیہ	كلّما كان هذا إمّا زوجًا أوفردًا، كان عددًا.
۸	متصلہ اور منفصلہ	كلّما إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، فدائمًا إمّا أن تكون الشّمس طالعة، أولايكون النهار موجودًا.
۹	منفصلہ اور متصلہ	إن كان دائمًا إمّا ان تكون الشمس طالعة أولايكون النهار موجودًا، فكلّما كانت الشّمس طالعةً، فالنهار موجود.

نقشہ (۸) برائے اجزائے ترکیبی درشرطیہ منفصلہ مع امثلہ

نمبرشمار	اجزائے ترکیبی	مثالیں
۱	دونوں حملیہ	إمّا أن يكون العدد زوجا، وإمّا أن يكون فردا.
۲	دونوں متصلہ	إمّا أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإمّا أن يكون كلّما كانت الشمس طالعة فالليل موجود.

۳	دونوں منفصلہ	إمّا أن يكون هذا العدد زوجًا أو فردًا، وإمّا أن لايكون زوجًا أو فردا.
۴	حملیہ اور متصلہ	إمّا أن لاتكون الشمس علة لوجود النّهار وإمّا كلّما كانت الشمس طالعةً فالنّهار موجود.
۵	حملیہ اور منفصلہ	إمّا أن لايكون هذا الشّيء عددًا، وإمّا أن يكون زوجًا أو فردًا.
٦	متصلہ اور منفصلہ	إمّا أن يكون كلّما كانت الشمس طالعةً، فالنهار موجود وإمّا أن تكون الشمس طالعة أو لايكون النهار موجودًا.

ملحوظہ: شرطیہ متصلہ میں اختلاف کی چھ اور منفصلہ میں صرف تین صورتیں ہونے کی وجہ

شرطیہ متصلہ میں اختلاف کی چھ صورتیں اور منفصلہ میں تین صورتیں ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شرطیہ متصلہ کے مقدم اور تالی مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں بایں طور کہ مقدم کا مفہوم ملزوم اور تالی کا مفہوم لازم ہوتا ہے اور ایسا ممکن ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے لیے ملزوم ہو؛ لیکن اس کے لیے لازم نہ ہو، پس جب مقدم اور تالی کا مفہوم شرطیہ متصلہ میں الگ الگ ہے، تو مقدم اور تالی کی تقدیم وتاخیر سے شرطیہ متصلہ کا مفہوم بدل جائے گا، اس لیے تقدیم وتاخیر سے اس میں اختلاف کی چھ صورتیں بنتی ہیں اور شرطیہ منفصلہ میں مقدم اور تالی مفہوم کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوتے؛ اس لیے کہ منفصلہ میں مقدم کا مفہوم معانِد (بالکسر) اور تالی کا مفہوم معانَد (بالفتح) ہوتا ہے اور معانِد (بالکسر) کا معانَد (بالفتح) ہونا بھی ضروری ہے؛ اسی لیے مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا صرف ذکر میں ممتاز ہوتے ہیں جو پہلے ہو اس کو مقدم اور جو بعد میں ہو اس کو تالی کہتے ہیں؛ اس لیے شرطیہ منفصلہ میں مقدم اور تالی کی تقدیم وتاخیر سے اس کے معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی، پس جب تقدیم وتاخیر سے منفصلہ کے معنی نہیں بدلتے، تو اس میں تقدیم وتاخیر سے مزید تین قسمیں نہیں بنیں گی۔

{شرح} قَوْلُهُ: "عَنِ التَّمَامِ" أَيْ: عَنْ أَنْ يَّصِحَّ السُّكُوْتُ عَلَيْهِمَا وَيَحْتَمِلَا الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ، مَثَلًا: قَوْلُنَا: "اَلشَّمْسُ طَالِعَةٌ" مُرَكَّبٌ تَامٌّ خَبَرِيٌّ مُحْتَمِلٌ لِلصِّدْقِ وَالْكِذْبِ وَلَانَعْنِيْ بِالْقَضِيَّةِ إِلَّا هٰذِهٖ، فَإِذَا أُدْخِلَتْ عَلَيْهِ أَدَاةُ الْاِتِّصَالِ مَثَلًا: وَقُلْتَ: "إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً" لَمْ يَصِحَّ حِيْنَئِذٍ أَنْ تَسْكُتَ عَلَيْهِ، وَلَمْ يَحْتَمِلِ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ بَلِ احْتَجْتَ إِلٰى أَنْ تَضُمَّ إِلَيْهِ قَوْلَكَ "فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ".

ترجمہ: ماتن کا قول: "عن التمام" یعنی (وہ دونوں نکل گیے) اس بات سے کہ ان پر خاموشی صحیح ہو اور وہ دونوں احتمال رکھیں صدق اور کذب کا، مثال کے طور پر ہمارا قول: "الشمس طالعة" ایسا مرکب تام خبری ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے اور ہم قضیہ سے اسی کو مراد لیتے ہیں پس جب تم اس پر داخل کرو ادات اتصال کو مثال کے طور پر اور کہو:

"إن كانت الشمس طالعةً"، تو اس وقت صحیح نہیں ہوگا تمھارا اس پر خاموش رہنا اور وہ صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھے گا، بلکہ تمھیں ضرورت ہوگی اس کی کہ تم اس کے ساتھ اپنے قول: "فالنهار موجود" کو شامل کرو۔

"عن التّمام" کا مطلب

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب ماتنؒ کے قول "الّا أنهما خرجتا بزيادة الاتصال والانفصال عن التّمام" کا مطلب بیان فرما رہے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ کے دونوں جز یعنی مقدم اور تالی، اداتِ اتصال وانفصال کے داخل ہونے سے پہلے تو دو قضیے ہوتے ہیں یعنی: ہر ایک مرکب ہوتا ہے، لیکن جب ان پر ادات اتصال وانفصال کو داخل کر دیا جائے، تو وہ دونوں تام ہونے سے نکل جاتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں الگ الگ مرکب تام نہیں رہتے یعنی ان پر سکوت صحیح نہیں ہوتا ہے اور وہ صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتے بلکہ دونوں کا مجموعہ مرکب تام ہوتا ہے، جیسے: "الشمس طالعة" مرکب تام خبری ہے اور صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے اور یہی قضیہ کا مفہوم ہے پس یہ ایک قضیہ ہے، لیکن جب اس پر ادات اتصال حرفِ شرط "إن" کو داخل کر کے کہا جائے "إن كانت الشمس طالعة" تو اب اس پر سکوت صحیح نہیں ہوگا اور نہ یہ تنہا صدق اور کذب کا احتمال رکھے گا بلکہ اس کے ساتھ "فالنهار موجود" کو ملانے کی ضرورت ہوگی، اب اس کے ساتھ مل کر یہ صدق اور کذب کا احتمال رکھے گا، معلوم ہوا کہ ادات اتصال داخل ہونے سے پہلے تو ہر جز قضیہ اور مرکب تام ہے، لیکن ادات کے داخل ہونے کے بعد مجموعہ قضیہ ہوتا ہے۔

ملحوظہ: اداتِ اتصال وانفصال کے دخول کے بعد طرفین کے الگ الگ مرکب تام نہ ہونے کی وجہ

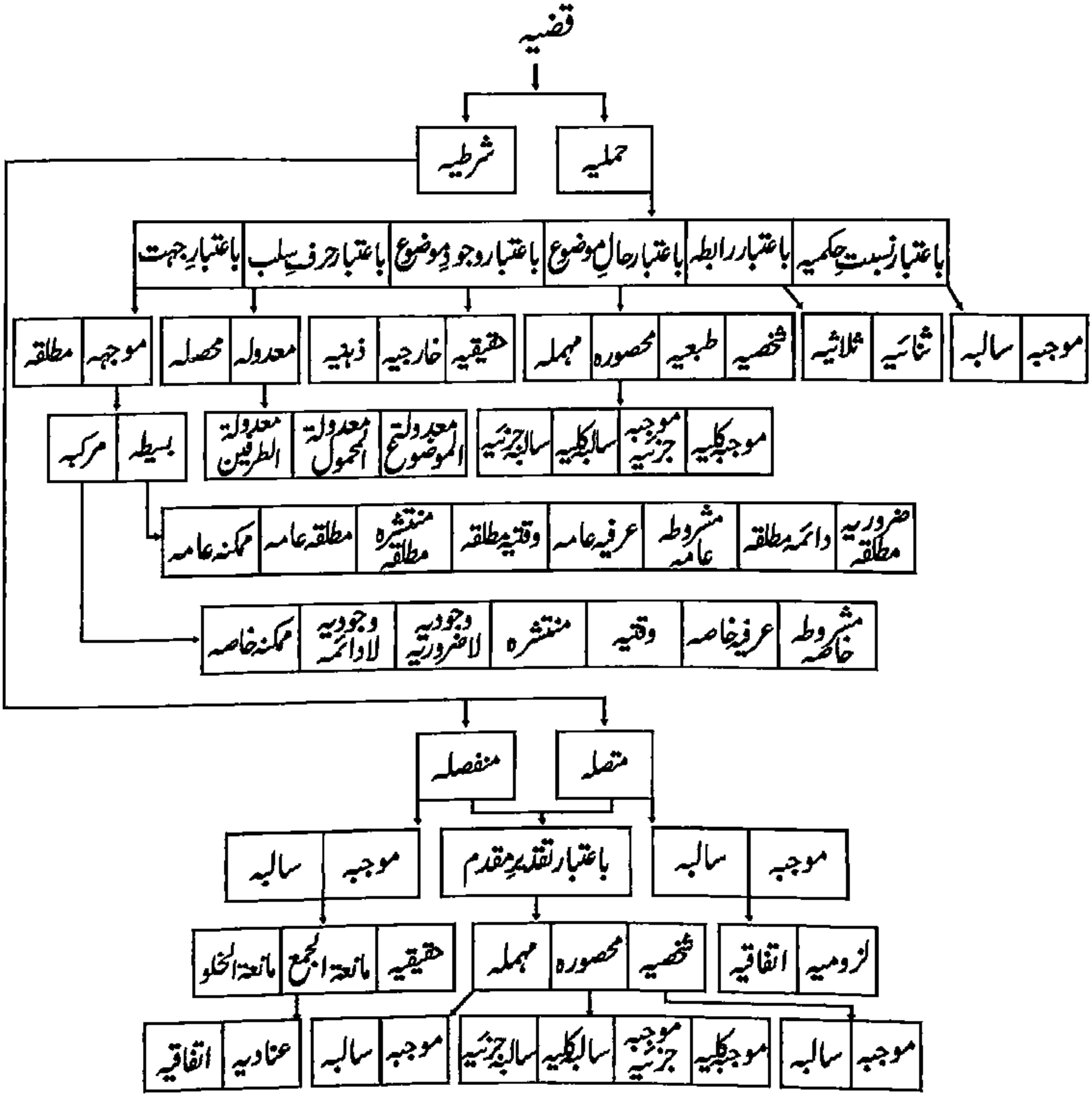
اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب قضیہ پر ادات اتصال وانفصال کو داخل کر دیا جائے، تو وہ صدق اور کذب کا احتمال کیوں نہیں رکھتا یعنی: وہ مرکب تام اور قضیہ ہونے سے کیوں نکل جاتا ہے؟

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک قضیہ میں حکم واذعان موجود ہو، تو اس کو کسی قضیہ کا جز بنانا درست نہیں ہوتا، جیسے: "الشمس طالعة" اس میں جب تک حکم ہے تو اس وقت تک یہ کسی قضیہ کا جز نہیں بن سکتا، ہاں جب اس کو حکم واذعان سے خالی کر لیا جائے، تو یہ قضیہ، تام ہونے سے نکل گیا؛ لہٰذا اب اس کو قضیہ شرطیہ کا جز بنانا درست ہوگا، اس لیے جب کسی قضیہ کو قضیہ شرطیہ کا جز بنانے کا ارادہ کریں گے، تو پہلے اس کو حکم سے خالی کرنا ہوگا تا کہ اس کو شرطیہ کا جز بنانا درست ہو جائے۔

یہاں پر اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے قضایا کی بحث مکمل ہوگئی۔

ذیل میں آسانی کے لیے قضیہ کی تمام اقسام نقشہ کے تحت ذکر کی جاتی ہیں ملاحظہ فرمائیں:

نقشہ (۹) درجملہ اقسامِ قضیہ



❑❖❑

تناقض کا بیان

{متن} فَصۡلٌ: اَلتَّنَاقُضُ اِخۡتِلَافُ الۡقَضِيَّتَيۡنِ بِحَيۡثُ يَلۡزَمُ لِذَاتِهٖ مِنۡ صِدۡقِ كُلٍّ كِذۡبُ الۡأُخۡرَى وَبِالۡعَكۡسِ.

ترجمہ: یہ فصل ہے (تناقض اور اس کے احکام کے بیان میں) تناقض دو قضیوں کا مختلف ہونا ہے اس طور پر کہ لازم آئے اس کی ذات کی وجہ سے ہر ایک کے سچا ہونے سے دوسرے کا جھوٹا ہونا اور (لازم آئے) اس کے برعکس (یعنی ہر ایک کے کاذب ہونے سے دوسرے کا سچا ہونا)۔

ترکیب: ''فصل'' خبر، مبتدائے محذوف ''هذا'' کی...''التناقض'' مبتدا، ''اختلاف'' مصدر مضاف، ''القضيتين'' مضاف الیہ فاعل، ''با'' حرفِ جر، ''حيث'' مضاف، ''يلزم'' فعل مضارع معروف، ''لام'' حرفِ جر ''ذات'' مضاف، ''ها'' ضمیر مجرور راجع بسوئے ''اختلاف'' مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ مجرور، جار مجرور متعلق اوّل، ''من صدق كل'' متعلق ثانی، ''كذب الأخرى'' مضاف مضاف الیہ فاعل، ''يلزم'' فعل اپنے فاعل اور دونوں متعلقوں سے مل کر معطوف علیہ ''واؤ'' عاطفہ، ''بالعكس'' جار مجرور متعلق ''يلزم'' فعل کے، فعل محذوف اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق ''اختلاف'' مصدر کے، مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ فاعل اور متعلق سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

تناقض کی تعریف مع فوائد قیود

تشریح: قضایا کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے مصنف ان کے احکام ذکر فرما رہے ہیں۔ یاد رکھیے! ''قضایا'' کا حکم استدلال ہے جس کی تعریف ہے: ''التوصل بأمر معلوم إلىٰ أمر مجهول'' یعنی معلوم چیز کے ذریعہ نامعلوم چیز تک رسائی حاصل کرنا۔ استدلال کی دو قسمیں ہیں: (۱) مباشر (۲) غیر مباشر۔

استدلالِ مباشر: وہ استدلال ہے جو بلا واسطہ ہو۔ یہ تین طرح کا ہوتا ہے: (۱) تناقض (۲) عکسِ مستوی (۳) عکسِ نقیض۔

استدلالِ غیر مباشر: وہ استدلال ہے جو بالواسطہ ہو۔ یہ بھی تین طرح کا ہوتا ہے: (۱) قیاس (۲) استقراء (۳) تمثیل، ان تینوں کے مجموعے کو حجت کہتے ہیں۔

اوّلاً مصنف نے استدلالِ مباشر کے طریقوں کو بیان کیا ہے اور اس کے لیے تین فصلیں ذکر کی ہیں: پہلی فصل تناقض کے بیان میں، دوسری فصل عکسِ مستوی کے بیان میں اور تیسری فصل عکسِ نقیض کے بیان میں ہے۔ سب سے پہلے تناقض کی تعریف اور اس کے احکام کو ذکر کیا ہے، فرمایا: یہ فصل ہے تناقض کی تعریف اور اس کے احکام کے بیان میں۔

تناقض کی لغوی تحقیق: یہ ہے کہ تناقض باب تفاعل سے مصدر ہے، جس کے معنی ہیں "باہم مخالف ہونا" کہا جاتا ہے: "في کلامه تناقض" (اس کے کلام میں تخالف ہے یعنی کلام کے بعض اجزاء دوسرے اجزاء کے ابطال کو مقتضی ہیں)۔

تناقض کی اصطلاحی تعریف جو مصنف نے کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تناقض: دو قضیوں کا ایجاب اور سلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ وہ بذاتہ (بلاواسطہ) اس امر کا تقاضہ کرتا ہو کہ اگر ان میں سے کوئی بھی ایک قضیہ صادق ہو، تو دوسرا کاذب ہو اور اگر ان میں سے کوئی ایک کاذب ہو، تو دوسرا صادق ہو، جیسے: "زید إنسان، اور زید لیس بإنسان" یہ دونوں قضیے ایجاب اور سلب میں مختلف ہیں یعنی: پہلا موجبہ ہے اور دوسرا سالبہ اور یہ اختلاف بالذات اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اگر ان میں سے ایک سچا ہو، تو دوسرا جھوٹا ہوگا اور اگر ایک جھوٹا ہو، تو دوسرا ضرور سچا ہوگا؛ لہٰذا ان دو قضیوں کے درمیان پائے جانے والے اختلاف کو تناقض کہیں گے۔

وضاحت: تناقض کی تعریف سے معلوم ہوا کہ اصطلاحی تناقض کے لیے چار باتوں کا ہونا ضروری ہے:

(۱) اختلاف دو قضیوں میں ہو، اگر دو مفرد یا ایک مفرد اور ایک قضیہ میں اختلاف ہے، تو اس کو تناقض نہیں کہیں گے، دو مفردوں میں اختلاف کی مثال، جیسے: ارض وسما، انسان اور لا انسان، ایک مفرد اور ایک قضیہ میں اختلاف کی مثال، جیسے: زید قائم وعمرو۔

(۲) دو قضیوں میں اختلاف ایجاب اور سلب کے اعتبار سے ہو، یعنی: ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ؛ لہٰذا اگر ایجاب اور سلب کے اعتبار سے اختلاف نہیں ہے، بلکہ دوسرے اعتبار سے اختلاف ہے مثلاً ایک حملیہ ہے اور دوسرا شرطیہ، تو اس اختلاف کو تناقض نہیں کہیں گے۔

(۳) بحیث یلزم الخ دو قضیے ایجاب اور سلب میں اس طرح مختلف ہوں کہ ایک کے سچا ہونے سے دوسرے کا کذب لازم آئے، اگر ایسا نہیں ہے، تو پھر اس اختلاف کو تناقض نہیں کہیں گے، جیسے: زید ساکن اور زید لیس بمتحرک یہ دو قضیے ایجاب اور سلب کے اعتبار سے مختلف تو ہیں؛ لیکن یہ اختلاف ایسا نہیں ہے کہ اس کے ذریعہ ایک قضیے کے سچا ہونے سے دوسرے کا جھوٹا ہونا لازم آئے بلکہ یہ دونوں یا تو سچے ہیں یا جھوٹے ہیں۔

(۴) "لذاته" یعنی وہ اختلاف (جس کی وجہ سے ایک قضیے کے سچا ہونے سے دوسرے کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے) ذاتی ہو، عرضی نہ ہو یعنی ایک قضیے کے صادق اور دوسرے کے کاذب ہونے کا سبب خود ایجاب اور سلب کا اختلاف ہو، کسی امر مساوی کا واسطہ یا مادّے کی خصوصیت اس کا سبب نہ ہو، اگر ایک کا صدق اور دوسرے کا کذب کسی امر مساوی کے واسطہ سے ہے، یا مادہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہے، تو اس اختلاف کو تناقض نہیں کہا جائے گا، واسطہ کی مثال، جیسے: "زید إنسان اور زید لیس بناطق" یہ دونوں قضیے ایجاب اور سلب میں اس طرح مختلف ہیں کہ ایک کے صادق ہونے سے دوسرے کا کاذب ہونا لازم آتا ہے لیکن بلاواسطہ نہیں بلکہ اس واسطہ سے کہ "زید لیس بناطق" مساوی ہے "زید لیس بإنسان" کا؛ اس لیے ان دونوں قضیوں میں پائے جانے والے اختلاف کو تناقض نہیں کہیں گے۔ مادہ کی خصوصیت کی وجہ سے اختلاف کی مثال، جیسے: وہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ

جزئیہ جس میں موضوع محمول سے خاص ہے، مثلاً: "بعض الإنسان حیوان اور بعض الإنسان لیس بحیوان" ان دونوں قضیوں میں ایجاب اور سلب کے اعتبار سے اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایسا ہے جو اس امر کا مقتضی ہے کہ ایک قضیہ سچا ہو اور دوسرا کاذب ہو؛ لیکن یہ لذاتہ اس کا مقتضی نہیں ہے بلکہ مادہ کی خصوصیت یعنی ان قضیوں میں موضوع کا محمول سے خاص ہونا اس کا سبب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر ان قضیوں کی ذات ہی اس کا تقاضا کرتی، تو دوسرے مادّے میں بھی یہ اختلاف پایا جاتا؛ حالاں کہ دوسرے مادے میں یعنی جب موضوع عام ہو اور محمول خاص، تو اس وقت دونوں قضیے اختلاف کے باوجود صادق ہوتے ہیں، جیسے: "بعض الحیوان إنسان اور بعض الحیوان لیس بإنسان" یہ دونوں قضیے سچے ہیں۔

فائدہ: واضح رہے کہ جن دو قضیوں میں تناقض ہوتا ہے ان کو نقیضین اور ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کی نقیض کہتے ہیں۔

حکم: جن دو قضیوں میں تناقض ہوتا ہے وہ دونوں نہ ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ ایک ساتھ علیحدہ ہو سکتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اجتماعِ نقیضین اور ارتفاعِ نقیضین دونوں محال اور باطل ہیں۔

فوائد قیود: تعریف میں "اختـــــلاف" جنس ہے جو دو قضیے، دو مفرد، ایک قضیے اور ایک مفرد کے اختلاف کو شامل ہے "القضیتین" پہلی فصل ہے، اس قید سے غیر قضیتین کا اختلاف خارج ہو گیا۔ "بحیث یلزم من صدق کل الخ" دوسری فصل ہے، اس قید سے ایجاب اور سلب کا وہ اختلاف نکل گیا جس کے ذریعہ ایک قضیے کے سچا ہونے سے دوسرے کا کذب لازم نہ آئے، جیسے: "زید قائم اور زید لیس بجالس" کا اختلاف۔ "لذاته" تیسری فصل ہے، اس کے ذریعہ وہ اختلاف نکل گیا جو امر مساوی کے واسطہ سے یا مادہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہوتا ہے۔

{شرح} قَولُهُ: "اِختِلَافُ القَضِيَّتَينِ الخ" قُيِّدَ بِالْقَضِيَّتَيْنِ دُوْنَ الشَّيْئَيْنِ إِمَّا لِأَنَّ التَّنَاقُضَ لَايَكُوْنُ بَيْنَ الْمُفْرَدَاتِ عَلىٰ مَاقِيْلَ، وَإِمَّا لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيْ تَنَاقُضِ الْقَضَايَا.

ترجمہ: مصنف کا قول "اِختِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ" مقید کیا گیا قضیتین کے ساتھ نہ کہ شیئین کے ساتھ یا تو اس لیے کہ تناقض مفردات کے درمیان نہیں ہوتا اس قول کے مطابق جو کہا گیا ہے اور یا اس لیے کہ کلام قضایا کے تناقض میں ہے۔

اختلاف کو "القضیتین" کے ساتھ مقید کرنے کا فائدہ

تشریح: اس قول میں شارح نے اختلاف کو "القضیتین" کے ساتھ مقید کرنے کا فائدہ بیان کیا ہے، فرمایا: مصنف نے تعریف میں اختلاف کو القضیتین کے ساتھ مقید کیا ہے "اَلشَّيْئَيْنِ" کے ساتھ مقید کر کے "اختلاف الشَّيْئَيْنِ" نہیں کہا جبکہ تناقض مفردات میں بھی ہوتا ہے اگر اختلاف الشَّیْئَیْنِ کہہ دیتے، تو تعریف مفردات کے تناقض کو بھی شامل ہو جاتی، لیکن مصنف نے ایسا نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے اور قضیتین کی قید کا کیا فائدہ ہے؟ شارح نے تردید کے طریقہ پر اس کی دو وجہیں ذکر کی ہیں:

(۱) پہلی وجہ: بعض حضرات کے قول کے مطابق مفردات میں تناقض نہیں ہوتا اگر اختلاف الشَّيْئَيْنِ کہتے، تو تعریف مفردات کے تناقض کو شامل ہو جاتی، حالاں کہ ان میں تناقض نہیں ہوتا، پس تناقضِ مفردات کو نکالنے کے لیے "القضیتین" کی قید لگائی۔

(۲) دوسری وجہ: اگر ہم مان بھی لیں کہ مفردات میں تناقض ہوتا ہے، جیسے: "السماء والارض" میں (کہ دونوں عُلوِیَّت اور سِفلِیَّت کے ساتھ مختلف ہیں) تو پھر قضیتین کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ مقصود یہاں قضایا کے تناقض کو بیان کرنا ہے، مفردات کے تناقض سے بحث کرنا نہیں ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "بِحَيْثُ يَلْزَمُ لِذَاتِهِ الخ" خَرَجَ بِهٰذَا الْقَيْدِ الاِخْتِلَافُ الْوَاقِعُ بَيْنَ الْمُوْجِبَةِ وَالسَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّتَيْنِ، فَإِنَّهُمَا قَدْتَصْدُقَانِ مَعًا، نَحْوُ: بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ وَبَعْضُهُ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ، فَلَمْ يَتَحَقَّقِ التَّنَاقُضُ بَيْنَ الْجُزْئِيَّتَيْنِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "بحیث یلزم لذاته" اس قید سے وہ اختلاف نکل گیا جو موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان واقع ہو، کیوں کہ وہ دونوں کبھی ایک ساتھ سچے ہوتے ہیں، جیسے: بعض الحیوان إنسان اور بعض الحیوان لیس بإنسان، لہٰذا دو جزئیہ قضیوں کے درمیان تناقض ثابت نہیں ہوا۔

"بحیث یلزم لذاته" کا فائدہ

تشریح: شارح کا مقصد اس عبارت سے "یلزم لذاته" کی قید کا فائدہ بیان کرنا ہے، فرمایا: اس قید سے وہ اختلاف خارج ہو گیا جس کی ذات لزوماً اس امر کا تقاضہ نہیں کرتی کہ اگر ایک قضیہ سچا ہو، تو دوسرا ضرور جھوٹا ہو، مطلب یہ ہے کہ ان دونوں قضیوں کی ذات اس امر کا تقاضہ نہ کرتی ہو بلکہ کسی مادہ کی خصوصیت کی وجہ سے وہ اختلاف ہو، جیسے: وہ اختلاف جو ایسے موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان ہوتا ہے، جن کا موضوع محمول سے خاص ہے مثلاً "بعض الإنسان حیوان اور بعض الإنسان لیس بحیوان" یہ دونوں قضیے ایجاب اور سلب میں مختلف ہیں اور ان میں سے ایک سچا ہے اور دوسرا جھوٹا، لیکن ان میں سے ایک کا سچا ہونا اور دوسرے کا جھوٹا ہونا ان کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مادہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ دونوں قضیے کبھی صدق میں جمع ہو جاتے ہیں، جیسے: بعض الحیوان إنسان اور بعض الحیوان لیس بإنسان یہ دونوں قضیے سچے ہیں باوجود یکہ دونوں جزئیہ ہیں اور ایجاب اور سلب میں مختلف ہیں (اس کی مزید تفصیل متن کی شرح میں گزر چکی ہے) پس جب موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان واقع ہونے والا اختلاف "بحیث یلزم لذاته" کی قید سے خارج ہو گیا، تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ میں تناقض نہیں ہوگا۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَبِالْعَكْس" أَيْ: وَيَلْزَمُ مِنْ كِذْبِ كُلٍّ مِنَ الْقَضِيَّتَيْنِ صِدْقُ الْأُخْرَى خَرَجَ بِهٰذَا الْقَيْدِ الاِخْتِلَافُ الْوَاقِعُ بَيْنَ الْمُوْجِبَةِ وَالسَّالِبَةِ الْكُلِّيَّتَيْنِ، فَإِنَّهُمَا قَدْتَكْذِبَانِ مَعًا، نَحْوُ: لَاشَيْءَ مِنَ

الْحَيَوَانِ بِإِنْسَانٍ وَكُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ، فَلَايَتَحَقَّقُ التَّنَاقُضُ بَيْنَ الْكُلِّيَّتَيْنِ أَيْضًا.
فَقَدْ عُلِمَ أَنَّ الْقَضِيَّتَيْنِ لَوْكَانَتَا مَحْصُوْرَتَيْنِ، يَجِبُ اخْتِلَافُهُمَا فِي الْكَمِّ كَمَاسَيُصَرِّحُ الْمُصَنِّفُ بِهِ أَيْضًا.

ترجمہ: ماتن کا قول "وبالعکس" یعنی: اور دو قضیوں میں سے ہر ایک کے کذب سے لازم آئے دوسرے قضیہ کا صدق۔ اس قید سے وہ اختلاف نکل گیا جو موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان واقع ہو، کیوں کہ وہ دونوں کبھی ایک ساتھ جھوٹے ہوتے ہیں، جیسے: "لاشيء من الحیوان بإنسان اور کل حیوان إنسان" لہٰذا نہیں متحقق ہوگا تناقض دو کلیہ قضیوں کے درمیان بھی۔

پس تحقیق معلوم ہوگیا کہ دونوں قضیے اگر محصورہ ہوں، تو واجب ہے کم میں ان کا مختلف ہونا، جیسا کہ عنقریب مصنف بھی اس کی تصریح فرمائیں گے۔

"وبالعکس" کی وضاحت

تشریح: اس عبارت سے شارح کا مقصد مصنف کے قول "وبالعکس" کا مطلب اور اس کا فائدہ بیان کرنا ہے، فرمایا: "وبالعکس" کا مطلب ہے: وَيَلْزَمُ مِنْ كِذْبِ الخ یعنی دو قضیوں میں سے ہر ایک کے کاذب ہونے سے دوسرے کا صادق ہونا لازم آئے اور فائدہ اس کا یہ ہے کہ اس قید سے وہ اختلاف خارج ہوگیا جس کی ذات لزوماً اس کی مقتضی نہیں ہے کہ اگر ایک کاذب ہو، تو دوسرا ضرور صادق ہو، جیسے: وہ اختلاف جو موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان ہوتا ہے، مثلاً: "کل إنسان حیوان اور لاشيء من الإنسان بحیوان" یہ دونوں قضیے ایجاب اور سلب میں مختلف ہیں اور ان میں سے ایک سچا اور دوسرا جھوٹا ہے لیکن ان دونوں کی ذات کی وجہ سے ایک کا سچا ہونا اور دوسرے کا جھوٹا ہونا لازم نہیں ہے؛ کیوں کہ کبھی یہ دونوں کاذب بھی ہوجاتے ہیں، جیسے: کل حیوان إنسان و لاشيء من الحیوان بإنسان یہ دونوں قضیے کاذب ہیں باوجودیکہ دونوں ایجاب اور سلب میں مختلف ہیں، پھر جب موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان واقع ہونے والا اختلاف "وبالعکس" کی قید سے خارج ہوگیا، تو اس سے معلوم ہوا کہ موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان بھی تناقض نہیں ہوگا۔

فقد علم الخ: مذکورہ تفصیل سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ اسی طرح موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے درمیان تناقض نہیں ہوتا، تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ دو قضیہ محصورہ کے درمیان تناقض پائے جانے کے لیے ان کا کمیت (کلیت اور جزئیت) میں مختلف ہونا ضروری ہے، جیسا کہ خود مصنف بھی اس کو بیان کریں گے۔

{متن} وَلَابُدَّ مِنَ الاِخْتِلَافِ فِي الْكَمِّ وَالْكَيْفِ وَالْجِهَةِ وَالاِتِّحَادِ فِيْمَا عَدَاهَا.

ترجمہ: اور ضروری ہے کم، کیف اور جہت میں مختلف ہونا اور ان کے ماسوا میں متحد ہونا۔

ترکیب: "واو" عاطفہ یا حرفِ استیناف، "لا" برائے نفی جنس، "بد" اس کا اسم، "من" حرفِ جر، "الاختلاف في

الکم الخ" معطوف علیہ "واو" عاطفہ "الاتحاد" مصدر "في" حرفِ جر "ما" اسمِ موصول "عدا" فعل ماضی "ھو" ضمیر مستتر راجع بسوئے "ما" فاعل "ھا" ضمیر منصوب متصل راجع بسوئے "الکم والکیف والجھة" مفعول بہ، فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر صلہ، اسمِ موصول صلہ سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق مصدر کے، "اتحاد" مصدر اپنے متعلق سے مل کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مجرور، جار مجرور "ثابت" کے متعلق ہوکر خبر، لائے نفی جنس اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ یا مستانفہ ہوا۔

شرائطِ تناقض کا بیان

تشریح: اِس عبارت میں مصنفؒ نے تناقض کی شرطوں کو بیان کیا ہے، فرمایا: دو قضیوں کے درمیان تناقض محقق ہونے کے لیے چار باتیں ضروری ہیں یعنی تناقض پائے جانے کے لیے چار شرطیں ہیں:

(۱) پہلی شرط ہے: کیفیت یعنی ایجاب اور سلب میں مختلف ہونا، مطلب یہ ہے کہ ایک قضیہ موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ جیسے: "زید قائم" اور "زید لیس بقائم" اگر دونوں موجبہ ہیں یا دونوں سالبہ ہیں، تو ان میں تناقض نہیں ہوگا۔ واضح رہے کہ یہ شرط دوسری اور تیسری شرط سے عام ہے اس لیے کہ یہ شرط قضیے کی تینوں قسموں (شخصیہ، محصورہ اور موجہہ) میں معتبر ہے۔

(۲) دوسری شرط ہے: کمّیت یعنی کلیت اور جزئیت میں دونوں قضیوں کا مختلف ہونا، مطلب یہ ہے کہ اگر دونوں قضیے محصورہ ہیں، تو ضروری ہے کہ ایجاب اور سلب میں اختلاف کے ساتھ کلیت اور جزئیت میں بھی اختلاف ہو یعنی اگر ایک کلیہ ہے، تو دوسرا جزئیہ ہو اور اگر ایک جزئیہ ہے، تو دوسرا کلیہ ہو؛ لہٰذا موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ ہوگی اور سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ، اوّل کی مثال، جیسے: كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بحيوان، ثانی کی مثال، جیسے: لاشيء من الإنسان بحجر وبعض الإنسان حجر۔

(۳) تیسری شرط: جہت میں دونوں قضیوں کا مختلف ہونا، مطلب یہ ہے کہ اگر دونوں قضیے موجّہہ ہیں، تو ضروری ہے کہ کم اور کیف میں اختلاف کے ساتھ جہت میں بھی اختلاف ہو، مثلاً: اگر ایک قضیے میں جہتِ ضرورت ہے، تو دوسرے قضیے میں امکان کی جہت ہو، پس اگر دونوں قضیوں میں ایک ہی جہت مذکور ہے، تو ان میں تناقض نہیں ہوگا۔

(۴) چوتھی شرط: مذکورہ تین چیزوں یعنی کم، کیف اور جہت کے علاوہ باقی چیزوں میں اتحاد یعنی: ضروری ہے کہ کم، کیف اور جہت کے علاوہ باقی چیزوں میں دونوں قضیے متحد ہوں اور وہ چیزیں جن میں اتحاد ضروری ہے مشہور قول کے مطابق آٹھ ہیں جن کو وحداتِ ثمانیہ کہتے ہیں؛ لہٰذا دو محصورہ اور موجّہہ قضیوں کے درمیان تناقض کے لیے مذکورہ تین چیزوں کے ساتھ آٹھ چیزوں میں اتحاد بھی ضروری ہے اور آٹھ چیزوں میں اتحاد کا مطلب یہ کہ اگر ایک قضیہ میں ان آٹھ چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے، تو دوسرے قضیے میں بھی وہی چیز ہو، یہ مطلب نہیں کہ ان آٹھ چیزوں کا بیک وقت پایا جانا ضروری ہے۔

وحداتِ ثمانیہ کی تفصیل:

اور وہ آٹھ چیزیں جن میں اتحاد ضروری ہے، یہ ہیں:

(۱) وحدتِ موضوع: یعنی دونوں قضیوں کا موضوع ایک ہو، جیسے: کل إنسان حیوان اور بعض الإنسان لیس بحیوان، اگر دونوں کا موضوع الگ الگ ہو، تو تناقض نہیں ہوگا، جیسے: کل إنسان حیوان اور بعض الحجر لیس بحیوان ان میں تناقض نہیں، کیوں کہ دونوں کا موضوع ایک نہیں ہے۔

(۲) وحدتِ محمول: یعنی دونوں قضیوں کا محمول ایک ہو، جیسے: کل إنسان حیوان اور بعض الإنسان لیس بحیوان اگر دونوں کا محمول الگ الگ ہے، تو تناقض نہیں ہوگا، جیسے: کل إنسان حیوان اور بعض الإنسان لیس بحجر، ان میں تناقض نہیں، کیوں کہ دونوں کا محمول ایک نہیں ہے۔

(۳) وحدتِ مکان: یعنی اگر قضیہ مکان کے ساتھ مقید ہے، تو دونوں قضیوں کی جگہ ایک ہو، جیسے: کل مصلٍّ في المسجد، عالم اور بعض المصلّي في المسجد، لیس بعالم، اگر دونوں قضیوں کی جگہ الگ الگ ہے، تو تناقض نہیں ہوگا، جیسے: کل مصلٍّ في المسجد عالم اور بعض المصلّي في الدار، لیس بعالم میں تناقض نہیں کیوں کہ دونوں کی جگہ ایک نہیں ہے۔

(۴) وحدتِ شرط: یعنی: اگر قضیہ کسی چیز کے ساتھ مشروط ہے، تو ضروری ہے کہ دونوں قضیوں کی شرط ایک ہو، جیسے: کلُّ من جاءک أکْرِمْه إن کان عادلاً (ہر وہ شخص جو تیرے پاس آئے اس کا اکرام کر بشرطے کہ وہ دیندار ہو) اور بعض من جاءک لاتُکْرِمْهُ إن کان عادلًا اگر دونوں قضیوں کی شرط ایک نہ ہو، تو تناقض نہیں ہوگا، جیسے: کلُّ من جاءک اکْرِمْهُ إن کان عادلًا اور بعض من جاءک لاتکرمه إن کان فاسقا، ان دونوں قضیوں میں تناقض نہیں؛ کیوں کہ دونوں کی شرط ایک نہیں ہے۔

(۵) وحدتِ اضافت: یعنی دونوں قضیوں میں ایک ہی چیز کی طرف نسبت ہو، جیسے: "العشرة نصف بالنسبة إلی العشرین (دس آدھا ہے بیس کے مقابلہ میں) اور العشرة لیست بنصف بالنسبة إلی العشرین" اگر نسبت ایک نہیں ہے تو تناقض نہیں ہوگا، جیسے: "العشرة نصف بالنسبة إلی العشرین اور العشرة لیست بنصف بالنسبة إلی الأربعین" ان میں تناقض نہیں کیوں کہ نسبت ایک نہیں ہے۔

(۶) وحدتِ جزء وکل: یعنی دونوں قضیوں میں جزء وکل کا اختلاف نہ ہو، اگر ایک قضیے میں حکم کل پر ہے، تو دوسرے قضیے میں بھی کل پر حکم ہو اور اگر ایک میں حکم جزء پر ہے، تو دوسرے میں بھی جزء پر حکم ہو، جیسے: زید أسود شعره اور زید لیس بأسود شعره اگر جزء اور کل کا اختلاف ہو جائے تو تناقض نہیں ہوگا، جیسے: زید أسود شعره اور زید لیس بأسود کل بدنه ان میں تناقض نہیں، کیوں کہ جزء وکل کا اختلاف ہے۔

(۷) وحدتِ قوت وفعل: یعنی دونوں قضیوں میں قوت وفعل کا اختلاف نہ ہو، قوت سے مراد یہ ہے کہ کسی کام کی استعداد اور لیاقت ہو، اور فعل سے مراد: کسی کام کا اسی وقت ہونا، فی الحال ہونا ہے، اس شرط کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک قضیہ میں حکم بالقوہ ہے یعنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ موضوع میں محمول کے ثابت ہونے کی استعداد اور صلاحیت ہے، تو دوسرے قضیے میں اس حکم کا سلب بالقوہ ہو یعنی یہ بیان کیا جائے کہ موضوع میں محمول کے ثابت ہونے کی استعداد اور صلاحیت نہیں ہے اور اگر پہلے قضیے میں حکم بالفعل ہو یعنی یہ بیان کیا گیا ہو کہ محمول موضوع کے لیے اسی وقت ثابت ہے، تو دوسرے قضیے میں اس حکم کا سلب بالفعل ہو یعنی یہ بیان کیا گیا ہو کہ محمول موضوع کے لیے اِسی وقت اور فی الحال ثابت نہیں ہے، جیسے: **كل إنسان كاتب بالفعل وبعض الإنسان ليس بكاتب بالفعل** اور **كل إنسان كاتب بالقوة وبعض الإنسان ليس بكاتب بالقوة**، اگر قوت اور فعل کا اختلاف ہو، تو تناقض نہیں ہوگا، جیسے: **بعض الإنسان كاتب بالقوة** اور **بعض الإنسان ليس بكاتب بالفعل** ان دونوں قضیوں میں تناقض نہیں؛ کیوں کہ ایک قضیے میں حکم بالقوہ ہے اور دوسرے قضیے میں بالفعل ہے۔

(۸) وحدتِ زمان: یعنی دونوں قضیوں کا زمانہ اور وقت ایک ہو، جیسے: **كل مُصلٍّ وقت الظهر، عالم** اور **بعض المصلّي وقت الظهر ليس بعالم**، اگر دونوں قضیوں کا زمانہ الگ الگ نہیں ہے، تو تناقض نہیں ہوگا، جیسے: **كل مصلٍّ وقت الظهر، عالم** اور **بعض المصلّي وقت العصر ليس بعالم** ان دونوں قضیوں میں تناقض نہیں کیوں کہ دونوں کا زمانہ ایک نہیں ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ دو قضیہ مخصوصہ میں تناقض پائے جانے کی دو شرطیں ہیں: (۱) کیف میں مختلف ہونا (۲) آٹھ چیزوں میں متحد ہونا۔ اور دو قضیہ محصورہ میں تناقض کے لیے تین شرطیں ہیں: (۱) کیف میں مختلف ہونا (۲) کم میں مختلف ہونا (۳) آٹھ چیزوں میں متحد ہونا۔ اور اگر وہ دونوں قضیے موجہہ ہوں، تو ان میں تناقض پائے جانے کے لیے چار شرطیں ہیں: (۱) اختلاف في الكيف (۲) اختلاف في الكم (۳) اختلاف في الجهة (۴) إتحاد في الأمور الثمانيه۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَلَابُدَّ مِنَ الاخْتِلَافِ" أَيْ: يُشْتَرَطُ فِي التَّنَاقُضِ أَنْ يَكُوْنَ إِحْدَى الْقَضِيَّتَيْنِ مُوْجِبَةً وَالْأُخْرٰى سَالِبَةً ضَرُوْرَةَ أَنَّ الْمُوْجِبَتَيْنِ وَكَذَا السَّالِبَتَيْنِ قَدْ تَجْتَمِعَانِ فِي الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ مَعًا.
ثُمَّ إِنْ كَانَ الْقَضِيَّتَانِ مَحْصُوْرَتَيْنِ، يَجِبُ اخْتِلَافُهُمَا فِي الْكَمِّ أَيْضًا كَمَامَرَّ. ثُمَّ إِنْ كَانَتَا مُوَجَّهَتَيْنِ، يَجِبُ اخْتِلَافُهُمَا فِي الْجِهَةِ، فَإِنَّ الضَّرُوْرَتَيْنِ قَدْتَكْذِبَانِ مَعًا، نَحْوُ: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالضَّرُوْرَةِ، وَكُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَالْمُمْكِنَتَيْنِ قَدْتَصْدُقَانِ مَعًا، كَقَوْلِنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ، وَلَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "ولابد من الاختلاف" یعنی تناقض میں شرط لگائی جاتی ہے کہ دو قضیوں میں سے ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ ہو بوجہ اس بات کے ضروری ہونے کے کہ دونوں موجبہ اور اسی طرح دونوں سالبہ کبھی صدق اور کذب میں

ایک ساتھ جمع ہو جاتے ہیں، پھر اگر دونوں قضیے محصورہ ہوں، تو کم میں بھی ان کا مختلف ہونا واجب ہے، اس دلیل کی وجہ سے جو گزر گئی (کمامر میں کاف تعلیل کے لیے ہے اسی کے لحاظ سے ترجمہ کیا گیا ہے) پھر اگر دونوں قضیے موجہہ ہوں، تو جہت میں ان کا مختلف ہونا واجب ہے، کیوں کہ دونوں ضروریہ کبھی ایک ساتھ جھوٹے ہو جاتے ہیں، جیسے: لاشيء من الإنسان بكاتب بالضرورة اور كل إنسان كاتب بالضرورة اور دونوں ممکنہ کبھی ایک ساتھ سچے ہو جاتے ہیں، جیسے: ہمارا قول: كل إنسان الخ۔

شرائطِ تناقض: اختلاف فی الکم والکیف والجہۃ کی وضاحت اور ان کی دلیل

تشریح: مصنف نے اپنے قول: ''ولابد من الاختلاف في الكم والكيف والجهة'' میں تناقض کی جن تین شرطوں کا ذکر کیا ہے، شارح تہذیب اس قول کے تحت ان کی وضاحت فرما کر ہر ایک کی دلیل بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ تناقض کے تحقق کے لیے ایک شرط یہ ہے کہ دونوں قضیوں میں سے ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ، اختلاف فی الکیف کا یہی مفہوم ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر دونوں موجبہ یا دونوں سالبہ ہوں گے، تو تناقض متحقق نہیں ہوگا، کیوں کہ دونوں موجبہ کبھی صادق ہوتے ہیں اور کبھی دونوں کاذب ہوتے ہیں یہی حال دونوں سالبہ کا ہے کہ وہ دونوں کبھی صادق ہوتے ہیں اور کبھی کاذب ہوتے ہیں؛ دونوں موجبہ کے صدق میں جمع ہونے کی مثال، جیسے: كل إنسان حيوان یہ سچا ہے اور بعض الإنسان حيوان یہ بھی سچا ہے کیوں کہ یہاں بعض سے مراد موجود فی الخارج ہے۔ دونوں سالبہ کے صدق میں جمع ہونے کی مثال، جیسے: لاشيء من الإنسان بفرس، وبعض الإنسان ليس بفرس یہاں بھی بعض الإنسان سے مراد موجود فی الخارج ہے۔ دونوں موجبہ کے کذب میں جمع ہونے کی مثال، جیسے: كل إنسان فرس، وبعض الإنسان فرس یہاں بعض الإنسان سے مراد موجود فی الخارج ہے۔ دونوں سالبہ کے کاذب ہونے کی مثال، جیسے: لاشيء من الإنسان بناطق اور بعض الإنسان ليس بناطق یہاں بھی بعض الإنسان سے مراد موجود فی الخارج ہیں؛ لہٰذا معلوم ہوا کہ تناقض کے متحقق ہونے کے لیے کیفیت میں اختلاف ضروری ہے۔

پھر دونوں قضیے اگر محصورہ ہوں تو کیف میں اختلاف کے ساتھ کمیت میں بھی مختلف ہونا ضروری ہے اور اس کی دلیل ماقبل میں گزر چکی ہے جس کی طرف شارح كمامر سے اشارہ کر رہے ہیں اور اس کا حاصل یہ ہے کہ دونوں جزئیہ کبھی صادق ہوتے ہیں اور دونوں کلیہ کبھی کاذب ہوتے ہیں جبکہ تناقض کے لیے ایک کا صادق اور دوسرے کا کاذب ہونا ضروری ہے۔ دونوں جزئیہ کے صادق ہونے کی مثال، جیسے: ''بعض الحيون إنسان وبعض الحيوان ليس بإنسان''۔ دونوں کلیہ کے کاذب ہونے کی مثال، جیسے: ''كل حيوان إنسان ولاشيء من الحيوان بإنسان''۔

اور اختلاف فی الجہۃ جو تیسری شرط ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دونوں قضیے موجہہ ہوں، تو کم اور کیف میں اختلاف کے

ساتھ جہت میں بھی مختلف ہونا ضروری ہے یعنی: اگر ایک قضیہ میں مثلاً ضرورت کی جہت ہو، تو ضروری ہے کہ دوسرے میں امکان کی جہت ہو اور اگر ایک میں امکان کی جہت ہو، تو دوسرے میں ضرورت کی جہت ہونی ضروری ہے، کیوں کہ اگر دونوں قضیوں میں ضرورت کی جہت ہو، تو کبھی دونوں جھوٹے ہوں گے، جیسے: کل إنسان كاتب بالضرورة ولاشيء من الإنسان بكاتب بالضرورة اور اگر دونوں قضیوں میں امکان کی جہت ہو، تو دونوں سچے ہوں گے، جیسے: ''كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ وَلَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ'' یہ دونوں قضیے سچے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ دو قضیے موجہہ کے درمیان تناقض ثابت ہونے کے لیے جہت کا مختلف ہونا بھی ضروری ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: ''وَالاتِّحَادِ فِيْ مَاعَدَاهَا'' أَيْ: وَيُشْتَرَطُ فِي التَّنَاقُضِ اِتِّحَادُ الْقَضِيَّتَيْنِ فِيْمَا عَدَا الْأُمُوْرَ الثَّلَاثَةَ الْمَذْكُوْرَةَ أَعْنِيْ: الْكَمَّ، وَالْكَيْفَ، وَالْجِهَةَ، وَقَدْ ضَبَطُوْا هٰذَا الاتِّحَادَ فِيْ ضِمْنِ الاتِّحَادِ فِي الْأُمُوْرِ الثَّمَانِيَةِ، قَالَ قَائِلُهُمْ:

قطعة:

درتناقض ہشت وحدت شرط داں ❖ وحدت موضوع ومحمول و مکان

وحدتِ شرط و اضافت جزوکل ❖ قوت وفعل است در آخر زمان

ترجمہ: مصنف کا قول ''و الإتحاد في ماعداها'' یعنی: اور تناقض میں شرط ہے دونوں قضیوں کا مذکورہ تین چیزوں یعنی کم، کیف اور جہت کے علاوہ میں متحد ہونا اور انھوں نے ضبط کیا ہے اس اتحاد کو امور ثمانیہ میں اتحاد کے ضمن میں، کہا ہے ان کے کہنے والے نے: درتناقض الخ: تناقض کے لیے آٹھ وحدت شرط جان: موضوع، محمول، اور جگہ کا ایک ہونا، شرط اور اضافت کا ایک ہونا، جزوکل اور قوت وفعل کا ایک ہونا اور آخر میں زمانے کا ایک ہونا ہے۔

اتحاد والی شرط کی وضاحت

تشریح: اس قول سے شارح کا مقصد تناقض کی اتحاد والی شرط کی وضاحت کرنا ہے، فرمایا: دو قضیوں کے درمیان تناقض کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ دونوں قضیے امورِ ثلاثہ یعنی کم، کیف اور جہت کے علاوہ چیزوں میں متحد ہوں اور وہ چیزیں جن میں اتحاد ضروری ہے، متقدمین مناطقہ نے ان کو آٹھ چیزوں میں منحصر کیا ہے جن کو شاعر نے ان اشعار میں جمع کر دیا ہے۔ ؎

درتناقض ہشت وحدت شرط داں ❖ وحدت موضوع ومحمول ومکان

وحدتِ شرط واضافت جزوکل ❖ قوت وفعل است در آخر زمان

نوٹ: ان وحدات ثمانیہ کی تفصیل متن کی تشریح میں گزر چکی ہے البتہ یہاں طلبہ کی سہولت کے لیے ایک نقشہ دیا جاتا ہے جس میں ان آٹھ شرائط کی مطابقی اور احترازی مثالیں مذکور ہیں، ملاحظہ فرمائیں۔

نقشہ (۱۰) برائے امثلہ وحدات ثمانیہ

احترازی	مثالیں مطابقی	وحدات ثمانیہ	نمبر شمار
زید عالم، عمرو ليس بعالم	زيد عالم، زيد ليس بعالم	موضوع	۱
زید عالم، زيد ليس بكاتب	زيد عالم، زيد ليس بعالم	محمول	۲
زيد جالس في المسجد زيد ليس بجالس في الدار	زيد جالس في المسجد زيد ليس بجالس في المسجد	مکان	۳
زيد قائم في الليل، زيد ليس بقائم في النهار	زيد قائم في الليل، زيد ليس بقائم في الليل	زمان	۴
زيدمتحرک الأصابع إن كان كاتبا زيدليس بمتحرک الأصابع إن كان ليس بكاتب	زيدمتحرک الأصابع إن كان كاتبا زيدليس بمتحرک الأصابع إن كان كاتبا	شرط	۵
زيدأب لعمرو، زيد ليس بأب لخالد	زيدأب لعمرو، زيد ليس بأب لعمرو	اضافت	۶
الزنجيّ أسود أي: كله الزنجيّ ليس بأسود أي: بعضه	الزنجيّأسود أى: كلّه الزنجيّ ليس بأسود أي: كلّه	جزوکل	۷
الخمر مسكربالقوة الخمر ليس بمسكر بالفعل	الخمر مسكربالقوة الخمر ليس بمسكر بالقوة	قوت وفعل	۸

{متن} فَالنَّقِيْضُ لِلضَّرُوْرِيَّةِ، الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ، وَلِلدَّائِمَةِ، الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ، وَلِلْمَشْرُوْطَةِ الْعَامَّةِ الْحِيْنِيَّةُ الْمُمْكِنَةُ، وَلِلْعُرْفِيَّةِ الْعَامَّةِ، الْحِيْنِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ، وَلِلْمُرَكَّبَةِ الْمَفْهُوْمُ الْمُرَدَّدُ بَيْنَ نَقِيْضَيِ الْجُزْئَيْنِ؛ وَلٰكِنْ فِي الْجُزْئِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى كُلِّ فَرْدٍ.

ترجمہ: پس ضروریہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور دائمہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے اور مرکبہ کی نقیض وہ مفہوم ہے جو تردید کیا گیا ہو دونوں جزؤں کی نقیضوں کے درمیان اور لیکن جزئیہ میں ہر فرد کے اعتبار سے (تردید ہوتی) ہے۔

ترکیب: "فا" تفریعیہ "النقیض" موصوف، "للضرورية" جار مجرور ظرف مستقر، معطوف علیہ اپنے چاروں معطوفات سے مل کر صفت، موصوف باصفت مبتدا، "الممكنة العامة" معطوف علیہ اپنے چاروں معطوفات سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ تفریعیہ ہوا، "واو" عاطفہ، "لكن" حرف ابتدا برائے استدراک "في الجزئية" جار مجرور

متعلق فعل محذف، "یُرَدَّدُ" کے "با" حرفِ جر، "النسبة" مصدر "إلى كل فرد" متعلق، مصدر اپنے متعلق سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق ثانی، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور دونوں متعلقوں سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

فائدہ (۱): مذکورہ ترکیب اِس اعتبار سے کی گئی ہے کہ "للضرورية" ظرفِ مستقر پر للدائمة، للمشروطة العامة الخ کا "واو" عاطفہ کے ذریعہ عطف ہے اور "الممكنة العامة" پر المطلقة العامة الخ کا عطف ہے، اس صورت میں یہ ترکیب ایک عامل کے دو معمولوں پر ایک حرفِ عطف کے ذریعہ عطف کرنے کے قبیل سے ہوگی؛ لیکن اگر جملہ کا جملہ پر عطف کا لحاظ کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ "اَلنَّقِيضُ لِلضَّرُوْرِيَّةِ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ" پر "لِلدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ" اور مابعد جملوں کا عطف ہے، تو اس صورت میں معطوفات میں جار مجرور سے پہلے "النقيض" کو مقدر ماننا پڑے گا اور تقدیر عبارت اِس طرح ہوگی: والنقيض للدائمة، المطلقة العامة، والنقيض للمشروطة الخ

فائدہ (۲): جب لكن (بسکون النون) کا مدخول جملہ ہو یا اس سے پہلے "واو" ہو یا ما قبل کلام مثبت ہو (منفی نہ ہو) تو ان تینوں صورتوں میں "لكن" حرفِ ابتدا ہوتا ہے جو استدراک کا فائدہ دیتا ہے، اوّل کی مثال، جیسے: لم تبدأ الدراسة، لكن حضر الطلاب. ثانی کی مثال، جیسے: ماأشرقت الشمس ولكنِ الجوُّ معتدل. ثالث کی مثال، جیسے: نجح زيد لكنْ سالم لم ينجح. (موسوعة النحو والصرف والاعرب: ۵۸۱، المعجم الوافي في أدوات النحو العربي: ۲۸۲، ۲۸۳)

موجہاتِ بسیطہ: ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، اور عرفیہ عامہ کی نقیضوں کا بیان

تشریح: فَالنَّقِيضُ لِلضَّرُوْرِيَّةِ (إلى) الْحِيْنِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ اس عبارت میں مصنفؒ موجہاتِ بسیطہ کی نقیضوں کو بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: جب آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ دو قضیہ موجہہ کے درمیان تناقض متحقق ہونے کے لیے چار شرطیں ہیں:

(۱) کیف میں مختلف ہونا (۲) کم میں مختلف ہونا (۳) جہت میں مختلف ہونا (۴) آٹھ چیزوں میں متحد ہونا، تو اب یہ جاننا چاہیے کہ موجہاتِ بسیطہ میں سے ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے؛ کیوں کہ ضروریہ مطلقہ میں ضرورت ذاتی کی جہت ہوتی ہے، اور ضرورت ذاتی کی نقیض امکانِ ذاتی ہے اور جس قضیہ میں امکان ذاتی کا ذکر ہو، اس کو ممکنہ عامہ کہتے ہیں؛ لہٰذا ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہوگی، اب ضروریہ مطلقہ اور اس کی نقیض ممکنہ عامہ کی چار صورتیں بنیں گی: (۱) ضروریہ مطلقہ اگر موجبہ کلیہ ہے، تو اس کی نقیض ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ ہوگی، جیسے: كل إنسان حيوان بالضرورة، ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے، اس کی نقیض بعض الإنسان ليس بحيوان بالإمكان العام ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے۔ (۲) اگر ضروریہ مطلقہ، موجبہ جزئیہ ہے، تو اس کی نقیض ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ ہوگی، جیسے: بعض الإنسان حيوان بالضرورة، ضروریہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ہے؛ لہٰذا اس کی نقیض لاشيء من الإنسان بحيوان بالإمكان العام ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ ہے۔ (۳) اگر ضروریہ مطلقہ، سالبہ کلیہ ہو، تو اس کی نقیض ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ ہوگی، جیسے: لاشيء من الإنسان بحجر بالضرورة، ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے؛ اس لیے اس

کی نقیض بعض الإنسان حجر بالإمکان العام ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے (۴) اگر ضروریہ مطلقہ سالبہ جزئیہ ہو، تو اس کی نقیض ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ ہوگی جیسے: بعض الإنسان لیس بحجر بالضرورۃ، ضروریہ مطلقہ سالبہ جزئیہ ہے اس لیے اس کی نقیض: کل إنسان حجر بالإمکان العام ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ ہے۔

اور موجہات بسیطہ میں سے **دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ** ہے کیوں کہ دائمہ مطلقہ میں دوام ذاتی ہوتا ہے اور دوام ذاتی کی نقیض فعلیت ذاتی ہے اور جس قضیہ میں فعلیت ذاتی کا ذکر ہو، اس کو مطلقہ عامہ کہتے ہیں؛ لہٰذا دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہوگی۔ اب دائمہ مطلقہ اور اس کی نقیض مطلقہ عامہ کی بھی چار صورتیں ہوں گی: (۱) اگر دائمہ مطلقہ، موجبہ کلیہ ہے، تو اس کی نقیض مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہوگی، جیسے: کل فلک متحرک بالدوام دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے اس لیے اس کی نقیض بعض الفلک لیس بمتحرک بالفعل مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے (۲) اگر دائمہ مطلقہ، موجبہ جزئیہ ہے، تو اس کی نقیض مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہوگی، جیسے: "بعض الفلک متحرک دائمًا دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ہے اس لیے اس کی نقیض: لاشيء من الفلک بمتحرک بالفعل مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ ہے۔ (۳) اگر دائمہ مطلقہ، سالبہ کلیہ ہے، تو اس کی نقیض مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہوگی، جیسے: لاشيء من الفلک بساکن بالدوام دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے اس کی نقیض: بعض الفلک ساکن بالفعل مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے۔ (۴) اگر دائمہ مطلقہ، سالبہ جزئیہ ہو، تو اس کی نقیض مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہوگی، جیسے: بعض الفلک لیس بساکن بالدوام دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ ہے اس لیے اس نقیض: کل فلک ساکن بالفعل مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے۔

مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے کیوں کہ مشروطہ عامہ میں ضرورت وصفی ہوتی ہے اور ضرورت وصفی کی نقیض امکان وصفی ہے اور جس قضیہ میں امکان وصفی کا ذکر ہو، اس کو حینیہ ممکنہ کہتے ہیں اس لیے مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہوگی۔ اب ان دونوں کی بھی چار صورتیں ہوں گی: (۱) اگر مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہے، تو اس کی نقیض حینیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ ہوگی، جیسے: کل کاتب متحرک الأصابع بالضرورۃ مادام کاتباً اور بعض الکاتب لیس بمتحرک الأصابع بالإمکان العام حین ہو کاتب پہلا قضیہ، مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اور دوسرا قضیہ، حینیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ ہے۔ (۲) اگر مشروطہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے، تو اس کی نقیض حینیہ ممکنہ سالبہ کلیہ ہوگی، جیسے: بعض الکاتب لیس متحرک الأصابع بالضرورۃ مادام کاتبا اور لاشيء من الکاتب بمتحرک الأصابع بالإمکان العام حین ہو کاتب، پہلا قضیہ مشروطہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے اور دوسرا قضیہ حینیہ ممکنہ سالبہ کلیہ ہے۔ (۳) اگر مشروطہ عامہ، سالبہ کلیہ ہے، تو اس کی نقیض حینیہ ممکنہ موجبہ جزئیہ ہوگی، جیسے: لاشيء من الکاتب بساکن الأصابع بالضرورۃ مادام کاتباً اور بعض الکاتب ساکن الأصابع بالإمکان العام حین ہو کاتب پہلا قضیہ مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ ہے اور دوسرا قضیہ حینیہ ممکنہ موجبہ جزئیہ ہے۔ (۴) اگر مشروطہ عامہ، سالبہ جزئیہ ہے، تو اس کی نقیض حینیہ ممکنہ موجبہ کلیہ آئے گی، جیسے: بعض الکاتب لیس بساکن الأصابع بالضرورۃ مادام کاتبًا. اور کل کاتب ساکن الأصابع بالإمکان العام حین ہو کاتب، پہلا قضیہ مشروطہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے اور دوسرا قضیہ حینیہ ممکنہ موجبہ کلیہ ہے۔

اور **عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ** ہے کیوں کہ عرفیہ عامہ میں دوام وصفی ہوتا ہے، اور دوام وصفی کی نقیض فعلیت وصفی ہے اور جس قضیہ میں فعلیت وصفی کا ذکر ہو، اس کو حینیہ مطلقہ کہتے ہیں، اس لیے عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہوگی، پھر ان دونوں کی بھی چار صورتیں بنیں گی: (۱) اگر عرفیہ عامہ، موجبہ کلیہ ہے تو اس کی نقیض حینیہ مطلقہ سالبہ جزئیہ ہوگی، جیسے: **کل کاتب متحرک الأصابع بالدوام مادام کاتبًا** اور **بعض الکاتب لیس بمتحرک الأصابع بالفعل حین هو کاتب**، پہلا قضیہ عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اور دوسرا قضیہ حینیہ مطلقہ سالبہ جزئیہ ہے۔ (۲) اگر عرفیہ عامہ، موجبہ جزئیہ ہے تو اس کی نقیض حینیہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہوگی۔ (۳) اگر عرفیہ عامہ، سالبہ کلیہ ہو تو اس کی نقیض حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ہوگی۔ (۴) اگر عرفیہ عامہ، سالبہ جزئیہ ہے تو اس کی نقیض حینیہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہوگی۔ ان کی مثالیں وہی ہیں جو مشروطہ عامہ اور حینیہ ممکنہ کی تین صورتوں کی ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ عرفیہ عامہ کی مثالوں میں بالضرورۃ کی جگہ بالدوام اور حینیہ مطلقہ کی مثالوں میں بالامکان کی جگہ بالفعل کو ذکر کریں گے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "فَالنَّقِيضُ لِلضَّرُوْرِيَّةِ" اِعْلَمْ أَنَّ نَقِيضَ كُلِّ شَيْءٍ رَفْعُهُ، فَنَقِيضُ الْقَضِيَّةِ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِضَرُوْرَةِ الْإِيْجَابِ أَوِ السَّلْبِ هُوَ قَضِيَّةٌ حُكِمَ فِيهَا بِسَلْبِ تِلْكَ الضَّرُوْرَةِ وَسَلْبُ كُلِّ ضَرُوْرَةٍ هُوَ عَيْنُ إِمْكَانِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ، فَنَقِيضُ ضَرُوْرَةِ الْإِيْجَابِ إِمْكَانُ السَّلْبِ وَنَقِيضُ ضَرُوْرَةِ السَّلْبِ إِمْكَانُ الْإِيْجَابِ وَنَقِيضُ الدَّوَامِ هُوَ سَلْبُ الدَّوَامِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ يَلْزَمُهُ فِعْلِيَّةُ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ، فَرَفْعُ دَوَامِ الْإِيْجَابِ يَلْزَمُهُ فِعْلِيَّةُ السَّلْبِ، وَرَفْعُ دَوَامِ السَّلْبِ يَلْزَمُهُ فِعْلِيَّةُ الْإِيْجَابِ، فَالْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ نَقِيضٌ صَرِيحٌ لِلضَّرُوْرِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ، وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ لَازِمَةٌ لِنَقِيضِ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ.

وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ لِنَقِيضِهَا الصَّرِيحِ وَهُوَ اللَّادَوَامُ مَفْهُوْمٌ مُحَصَّلٌ مُعْتَبَرٌ بَيْنَ الْقَضَايَا الْمُتَدَاوَلَةِ الْمُتَعَارَفَةِ، قَالُوْا: نَقِيضُ الدَّائِمَةِ هُوَ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ.

ترجمہ: مصنف کا قول: "فَالنَّقِيضُ لِلضَّرُوْرِيَّةِ" تو جان لے کہ ہر چیز کی نقیض اس کا رفع ہے پس اس قضیہ کی نقیض جس میں حکم لگایا جائے ایجاب یا سلب کے ضروری ہونے کا وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا جائے اس ضرورت کے سلب کا اور ہر ضرورت کا سلب وہ بعینہٖ جانب مخالف کا امکان ہے پس ایجاب کے ضروری ہونے کی نقیض سلب کا امکان ہے اور سلب کے ضروری ہونے کی نقیض ایجاب کا ممکن ہونا ہے اور دوام کی نقیض وہ سلبِ دوام ہے اور تو پہچان چکا ہے کہ سلب دوام کو لازم ہے جانب مخالف کی فعلیت پس دوام ایجاب کے رفع کو سلب کی فعلیت لازم ہے اور دوام سلب کے رفع کو ایجاب کی فعلیت لازم ہے؛ لہٰذا ممکنہ عامہ صریح نقیض ہے ضروریہ مطلقہ کی اور مطلقہ عامہ دائمہ مطلقہ کی نقیض کو لازم ہے اور جبکہ نہیں تھا اس کی صریح نقیض کے لیے اور وہ لادوام ہے حاصل کردہ کوئی ایسا مفہوم جو معتبر ہو، رائج، متعارف قضیوں کے درمیان، تو انھوں (مناطقہ) نے کہا کہ دائمہ کی نقیض وہ مطلقہ عامہ ہے۔

نقیض کی تعریف وتوضیح نیز ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کی نقیضوں کی وضاحت

تشریح: اس قول کے تحت مذکورعبارت سے شارح تہذیب کا مقصد ماتن علیہ الرحمہ کی عبارت: فالنقیض للضروریۃ الــخ کی وضاحت کرنا ہے چناں چہ سب سے پہلے نقیض کی تعریف کی، پھر موجہاتِ بسیطہ میں سے جو قضیہ جس قضیہ کی نقیض بنتا ہے اس کی وضاحت اور وجہ بیان کی ہے۔

نقیض کی تعریف اور مراد: پس نقیض کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ ہر چیز کی نقیض اس کا رفع یعنی اس کو اٹھا دینا اور ختم کرنا ہے بایں طور کہ قضیہ میں اگر ایجابی حکم ہے، تو اس کو سلبی بنا دیا جائے اور اگر سلبی حکم ہے، تو اس کو ایجابی بنا دیا جائے، پس ایجاب کا رفع سلب کے ذریعہ اور سلب کا رفع ایجاب کے ذریعہ ہوتا ہے؛ لہٰذا قضیہ میں جو حکم لگایا جائے چاہے ایجابی ہو یا سلبی اس کی نقیض وہ قضیہ ہوگا، جس میں اس حکم کا رفع کیا گیا ہو، جیسے: زید قائم میں حکم ایجابی ہے، اور زید لیس بقائم میں سلب کے ذریعہ اس کا رفع کیا گیا ہے؛ لہٰذا زید لیس بقائم نقیض ہے زید قائم کی۔

اس کے بعد جاننا چاہیے کہ جب قضیہ کا رفع کیا جائے تو کبھی رفع کی تعبیر کے لیے معتبر قضایا میں سے کوئی قضیہ ہوتا ہے، اس صورت میں وہ قضیہ اُس پہلے قضیہ کی صریح نقیض کہلاتا ہے اور کبھی رفع کی تعبیر کے لیے قضایا معتبرہ میں سے کوئی قضیہ نہیں ہوتا البتہ معتبر قضیہ اس رفع کا لازم مساوی ہوتا ہے ایسی صورت میں اس قضیہ کو جو کہ رفع کا لازم مساوی ہے، قضیہ کی نقیض بنایا جاتا ہے؛ لیکن اس پر نقیض کا اطلاق حقیقتاً نہیں بلکہ مجازاً ہوتا ہے پس اس باب (موجہات کی نقیضوں کے بیان) میں نقیض دونوں صورتوں کو شامل ہے یعنی نقیض سے مراد دو چیزوں میں سے ایک ہے یا تو صریح نقیض یا صریح نقیض کا لازم مساوی، بعض قضایا موجہہ نقیض صریح ہیں اور بعض لازم مساوی ہیں (جیسا کہ آنے والی تفصیل سے آپ کو معلوم ہو جائے گا)

فالنقیض للضروریۃ الممکنۃ العامۃ کی وضاحت: نقیض کی تعریف اور مراد جان لینے کے بعد اب مصنف کی عبارت: فالنقیض للضروریۃ الممکنۃ العامۃ کی وضاحت یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہر چیز کی نقیض اس کا رفع ہے، تو اب یہ سمجھیے کہ ضروریہ مطلقہ یعنی وہ قضیہ جس میں ایجاب یا سلب کی ضرورت کا حکم ہو، اس کی نقیض وہ قضیہ ہے جس میں اس ضرورت کی نفی کا حکم ہو اور ہر ضرورت کی نفی بعینہٖ جانب مخالف کا ممکن ہونا ہے یعنی ہر ضرورت کی نفی بعینہٖ امکان عام ہے پس جب ہر ضرورت کی نفی بعینہٖ جانب مخالف کا ممکن ہونا ہے، تو اگر قضیہ میں ضرورت ایجاب ہو، تو اس کی نقیض امکانِ سلب ہوگی اور اگر ضرورتِ سلب ہو، تو اس کی نقیض امکانِ ایجاب ہوگی اور جس قضیہ میں امکانِ سلب کا حکم ہو اس کو ممکنہ عامہ سالبہ کہتے ہیں اور جس قضیہ میں امکان ایجاب کا حکم ہو، اس کو ممکنہ عامہ موجبہ کہتے ہیں؛ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض وہ ممکنہ عامہ ہوتا ہے جو ایجاب اور سلب میں ضروریہ مطلقہ کے مخالف ہو پس ضروریہ مطلقہ اگر موجبہ کلیہ ہو، تو اس کی نقیض ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ ہوگی (باقی تفصیل اور صورتیں مع امثلہ متن کی تشریح میں گزر چکی ہیں)

ونقیض الدوام الخ میں ماتن علیہ الرحمہ نے دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ بیان کی ہے شارح یہاں سے اس کی وضاحت فرمارہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ دائمہ مطلقہ میں دوام ذاتی ہوتا ہے یا تو دوامِ ذاتی ایجابی یا دوامِ ذاتی سلبی اور دوامِ ذاتی کی صریح نقیض تو لا دوامِ ذاتی یعنی دوامِ ذاتی کا رفع اور سلب ہے اور مرکبات میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ لا دوام کے لیے جانب مخالف کی فعلیتِ لازم ہے: اگر لا دوام ایجابی ہے، تو اس کے لیے فعلیتِ سلبی لازم ہوتی ہے اور اگر لا دوامِ سلبی ہے، تو اس کے لیے فعلیت ایجابی لازم ہوتی ہے اور جس قضیہ میں فعلیت ایجابی کا ذکر ہو، اس کو مطلقہ عامہ موجبہ اور جس میں فعلیت سلبی کا ذکر ہو اس کو مطلقہ عامہ سالبہ کہتے ہیں پس دوام کی صریح نقیض تو لا دوام ہے جس کے لیے فعلیت نسبت لازم ہے مگر چوں کہ لا دوام کی تعبیر کے لیے کوئی ایسا قضیہ نہ تھا جو مناطقہ کے یہاں مستعمل اور معتبر ہو؛ البتہ مستعمل قضایا میں سے مطلقہ عامہ لا دوام کے لیے لازم ہے، اس لیے مطلقہ عامہ ہی دائمہ مطلقہ کی نقیض بنے گا۔

اور یہ بات واضح رہے کہ مطلقہ عامہ دائمہ مطلقہ کی صریح نقیض نہیں بلکہ لازم نقیض ہے لیکن مجازاً اس کو بھی نقیض کہا جاتا ہے اور ممکنہ عامہ، ضروریہ مطلقہ کی صریح نقیض ہے جیسا کہ آپ جان چکے ہیں۔

{شرح} ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ نِسبَةَ الْحِينِيَّةِ الْمُمكِنَةِ إِلَى الْمَشرُوطَةِ الْعَامَّةِ كَنِسبَةِ الْمُمكِنَةِ الْعَامَّةِ إِلَى الضَّرُورِيَّةِ فَإِنَّ الْحِينِيَّةَ الْمُمكِنَةَ هِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِسَلبِ الضَّرُورَةِ الْوَصفِيَّةِ أَيِ: الضَّرُورَةِ مَادَامَ الْوَصفُ، عَنِ الْجَانِبِ الْمُخَالِفِ فَتَكُونُ نَقِيضًا صَرِيحًا لِمَاحُكِمَ فِيهَا بِضَرُورَةِ الْجَانِبِ الْمُوَافِقِ بِحَسَبِ الْوَصفِ، فَقَولُنَا: "بِالضَّرُورَةِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا" نَقِيضُهُ: "لَيسَ بَعضُ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ حِينَ هُوَ كَاتِبٌ بِالْإِمكَانِ"، وَنِسبَةُ الْحِينِيَّةِ الْمُطلَقَةِ- وَهِيَ قَضِيَّةٌ حُكِمَ فِيهَا بِفِعلِيَّةِ النِّسبَةِ حِينَ اتِّصَافِ ذَاتِ الْمَوضُوعِ بِالْوَصفِ الْعُنوَانِيِّ- إِلَى الْعُرفِيَّةِ الْعَامَّةِ كَنِسبَةِ الْمُطلَقَةِ الْعَامَّةِ إِلَى الدَّائِمَةِ.

وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْحُكمَ فِي الْعُرفِيَّةِ الْعَامَّةِ بِدَوَامِ النِّسبَةِ مَادَامَ ذَاتُ الْمَوضُوعِ مُتَّصِفَةً بِالْوَصفِ الْعُنوَانِيِّ فَنَقِيضُهَا الصَّرِيحُ هُوَ سَلبُ ذٰلِكَ الدَّوَامِ، وَيَلزَمُهُ وُقُوعُ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ فِي بَعضِ أَوقَاتِ الْوَصفِ الْعُنوَانِيِّ، وَهٰذَا مَعنَى الْحِينِيَّةِ الْمُطلَقَةِ الْمُخَالِفَةِ لِلْعُرفِيَّةِ الْعَامَّةِ فِي الْكَيفِ، فَنَقِيضُ قَولِنَا: "بِالدَّوَامِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا" قَولُنَا: "لَيسَ بَعضُ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ حِينَ هُوَ كَاتِبٌ بِالْفِعلِ".

ترجمہ: پھر تو جان لے کہ حینیہ ممکنہ کی نسبت مشروطہ عامہ کی طرف، ممکنہ عامہ کی ضروریہ کی طرف نسبت کی طرح ہے کیوں کہ حینیہ ممکنہ وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو جانب مخالف سے ضرورت وصفی یعنی ضرورت مادام الوصف کی نفی کا پس وہ نقیض صریح ہوگا اس قضیہ کی جس میں حکم لگایا گیا ہو وصف کے اعتبار سے جانب موافق کے ضروری ہونے کا، پس

ہمارا قول: "بالضرورة کل کاتب الخ" اس کی نقیض "لیس بعض الکاتب" الخ ہے اور حینیہ مطلقہ کی نسبت -اور حینیہ مطلقہ: وہ قضیہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو نسبت کے بالفعل ہونے کا ذاتِ موضوع کے وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہونے کے وقت- عرفیہ عامہ کی طرف ایسی ہے، جیسے مطلقہ عامہ کی نسبت دائمہ کی طرف ہے اور یہ اس لیے ہے کہ حکم عرفیہ عامہ میں نسبت کے دائمی ہونے کا ہوتا ہے اس وقت تک جب تک ذاتِ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے، پس اس کی نقیض صریح وہ اس دوام کا سلب ہے اور جانب مخالف کا وصف عنوانی کے بعض اوقات میں واقع ہونا اس کو لازم ہے اور یہی مفہوم ہے اس حینیہ مطلقہ کا جو کیف میں عرفیہ عامہ کے مخالف ہو؛ لہٰذا ہمارے قول: بالدوام کل کاتب الخ کی نقیض ہمارا قول: لیس بعض الکاتب الخ ہے۔

مشروطہ عامہ وعرفیہ عامہ کی نقیضوں کی وضاحت

تشریح: اس عبارت میں شارح تہذیب نے مصنف کی بیان کردہ مشروطہ عامہ وعرفیہ عامہ کی نقیضوں کی وضاحت کی ہے، لیکن عبارت کی تشریح سے پہلے اس بات کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ مناطقہ جن مشہور موجہات سے بحث کرنے کے خوگر ہیں وہ کل پندرہ ہیں جن کی تفصیل گزر چکی ہے؛ لیکن ان مشہور کے علاوہ چند قضایا موجہہ غیر مشہور بھی ہیں جن کی تعداد چھ ہے اور آئندہ مباحث میں بھی ان کی ضرورت پڑے گی؛ اس لیے ان کو جان لینا ضروری ہے اس وقت اس مقام کے حل کے لیے حسب ضرورت ہم چھ میں سے دو بیان کرتے ہیں اور وہ دونوں حینیہ مطلقہ اور حینیہ ممکنہ ہیں۔

حینیہ مطلقہ: یہ مطلقہ عامہ کی طرح ہے مگر فرق یہ ہے کہ مطلقہ عامہ جیسا کہ آپ نے پڑھا کہ وہ موجہہ بسیطہ کہلاتا ہے جس میں فعلیت ذاتی کا ذکر ہو یعنی اس میں یہ حکم ہو کہ نسبت بالفعل ہے (بالقوۃ نہیں) جب تک ذاتِ موضوع موجود ہے اور حینیہ مطلقہ میں یوں کہیں گے کہ وہ ایسا قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت بالفعل ہے؛ لیکن جب تک ذاتِ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو، مختصر عبارت میں حینیہ مطلقہ کی تعریف اس طرح ہوگی کہ حینیہ مطلقہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں فعلیت وصفی کا ذکر ہو، جیسے: کل إنسان نائم بالفعل حین هو إنسان اس میں "نائم" کی نسبت "انسان" کی طرف بالفعل ہے جب تک ذات انسان وصف انسانیت کے ساتھ متصف ہو، (اور جیسے لا دوامِ ذاتی سے اشارہ ہوتا ہے مطلقہ عامہ کی طرف ایسے ہی لا دوامِ وصفی سے اشارہ ہوتا ہے حینیہ مطلقہ کی طرف)

حینیہ ممکنہ: یہ ممکنہ عامہ کی طرح ہے، مگر فرق یہ ہے کہ ممکنہ عامہ میں "سلب الضرورة عن الجانب المخالف" ہوتا ہے، جبکہ حینیہ ممکنہ میں بھی "سلب الضرورة عن الجانب المخالف" ہوتا ہے مگر "مادام ذات الوصف متصفا بالوصف العنوانی" یعنی جب تک ذاتِ موضوع وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف ہو، تو حینیہ ممکنہ میں جانب مخالف سے ضرورت کا سلب ہوتا ہے؛ لہٰذا حینیہ ممکنہ کی تعریف اس طرح کریں گے کہ حینیہ ممکنہ: وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں امکان وصفی کا

ذکر ہو، یعنی جانب مخالف سے ضرورت وصفی کی نفی کا حکم لگایا جائے، جیسے: لیس بعض الکاتب بمتحرک الأصابع حین ھو کاتب بالإمکان (اس مثال میں جانب مخالف "ثبوت تحرک الأصابع" "کاتب" موضوع کے لیے ضروری نہیں ہے جب تک کہ ذاتِ موضوع وصف عنوانی "کتابت" سے متصف ہے، اور جیسے "لاضرورۃ ذاتی" سے اشارہ ہوتا ہے، ممکنہ عامہ کی طرف، تو اسی طرح "لاضرورۃ وصفی" سے اشارہ ہوتا ہے حینیہ ممکنہ کی طرف)

یہ بات جان لینے کے بعد شارح کی عبارت سمجھیے! شارح فرماتے ہیں کہ حینیہ ممکنہ کی نسبت مشروطہ عامہ کے ساتھ بعینہ وہی ہے جو ممکنہ عامہ کی نسبت ضروریہ مطلقہ کے ساتھ ہے یعنی جس طرح ممکنہ عامہ: ضروریہ مطلقہ کی صریح نقیض ہے، اسی طرح حینیہ ممکنہ، مشروطہ عامہ کی صریح نقیض ہے کیوں؟ اس لیے کہ حینیہ ممکنہ وہ قضیہ کہلاتا ہے جس میں امکان وصفی کا ذکر ہو یعنی جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کا حکم ہو جب تک کہ ذاتِ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے پس جب حینیہ ممکنہ میں جانب مخالف سے ضرورت وصفی کی نفی کا حکم ہوتا ہے، تو یہ اس قضیہ کی صریح نقیض ہوگا جس میں جانب موافق کی ضرورت وصفی کا حکم ہے اور اس قضیہ کو مشروطہ عامہ کہتے ہیں، اس لیے حینیہ ممکنہ، مشروطہ عامہ کی صریح نقیض ہوگا، پھر اگر مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہے، تو اس کی نقیض حینیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ ہوگی، جیسے: "بالضرورۃ کل کاتب متحرک الأصابع مادام کاتبًا" مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اس میں یہ حکم ہے کہ "تحرک الأصابع" کا ثبوت ذات کاتب کے لیے ضروری ہے جب تک کہ وصفِ موضوع یعنی کتابت موجود ہے، اس کی نقیض: "لیس بعض الکاتب بمتحرک الأصابع حین ھو کاتب بالا مکان" حینیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ ہوگی۔ (باقی صورتیں اور مثالیں متن کی تشریح میں گزر چکی ہیں)۔

ونسبة الحينية المطلقة الخ یہاں سے شارح نے عرفیہ عامہ کی نقیض کی وضاحت کی ہے فرمایا: حینیہ مطلقہ کی عرفیہ عامہ کے ساتھ نسبت بعینہ وہی ہے جو مطلقہ عامہ کی دائمہ مطلقہ کے ساتھ ہے یعنی: جیسے مطلقہ عامہ، دائمہ مطلقہ کی نقیض صریح نہیں ہے بلکہ نقیض صریح کا لازم ہے، اسی طرح حینیہ مطلقہ، عرفیہ عامہ کی نقیض صریح نہیں ہے؛ بلکہ اس کی نقیض صریح کا لازم ہے اور ایسا اس لیے ہے کہ عرفیہ عامہ کی تعریف ہے: "وہ قضیہ موجہہ بسیطہ جس میں یہ حکم ہو کہ نسبت دائم ہے جب تک کہ وصفِ موضوع موجود ہے" پس اس میں دوام وصفی کا حکم ہوتا ہے، تو اس کی نقیض صریح لادوام وصفی یعنی "سلب دوام النسبة مادام الوصف" ہوگا؛ لیکن اس مفہوم کے لیے کوئی قضیہ معتبرہ، مستعمل نہیں ہے؛ البتہ لادوامِ وصفی کے لیے جانب مخالف کی فعلیت وصفی لازم ہے؛ کیوں کہ جب بحسب الوصف نسبت دائمی نہ ہو، تو وہ نسبت کسی نہ کسی زمانے میں ضرور واقع ہوگی اور اسی کا نام فعلیت وصفی ہے اور جس قضیہ میں فعلیت وصفی کا ذکر ہو اس کو حینیہ مطلقہ کہا جاتا ہے؛ لہٰذا حینیہ مطلقہ، عرفیہ عامہ کی نقیض صریح کا لازم ہوا اور مجازاً اسی کو نقیض کہیں گے پھر اگر وہ (عرفیہ عامہ) موجبہ کلیہ ہے، تو اس کی نقیض، حینیہ مطلقہ سالبہ جزئیہ ہوگی، جیسے: "بالدوام کل کاتب متحرک الأصابع مادام کاتبًا" عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ ہے جس میں یہ حکم ہے کہ "تحرک الأصابع" کا ثبوت ذات کاتب کے لیے اس وقت تک دائمی ہے جب تک کاتب وصف کتابت کے ساتھ متصف ہے، اس کی نقیض حینیہ مطلقہ سالبہ جزئیہ ہوگی، یعنی: "لیس

بعض الکاتب بمتحرک الأصابع حین هو کاتب بالفعل" اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت کتابت میں کبھی کاتب کے بعض افراد متحرک الاصابع نہیں ہوتے (باقی صورتیں اور مثالیں متن کی تشریح میں گزر چکی ہیں)۔

{شرح} وَالْمُصَنِّفُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِبَيَانِ نَقِيْضِ الْوَقْتِيَّةِ وَالْمُنْتَشِرَةِ الْمُطْلَقَتَيْنِ مِنَ الْبَسَائِطِ، إِذْلَا يَتَعَلَّقُ بِذٰلِكَ غَرَضٌ فِيْمَا سَيَأْتِيْ مِنْ مَبَاحِثِ الْعُكُوْسِ وَالْأَقْيِسَةِ بِخِلَافِ بَاقِي الْبَسَائِطِ، فَتَأَمَّلْ.

ترجمہ: اور مصنف بسائط میں سے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیض کے بیان کرنے کے درپے نہیں ہوئے کیوں کہ ان کے ساتھ کوئی غرض متعلق نہیں ہے ان قیاسات اور عکوس کی بحثوں میں جو عنقریب آرہی ہیں برخلاف باقی بسائط کے، پس غور وفکر کرلیجیے۔

وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں کو بیان نہ کرنے کی وجہ

تشریح: اس عبارت میں شارح ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں: اشکال یہ ہے کہ بسائط میں سے وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ بھی تو ہیں، پھر مصنف نے ان دونوں کی نقیضوں کو بیان کیوں نہیں کیا؟ شارح نے جواب دیا کہ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کے نقائض ہیں تو سہی، مگر آئندہ آنے والے عکوس وقیاسات کی بحثوں میں چوں کہ ان دونوں کی نقیضوں سے کوئی خاص غرض متعلق نہیں، اس لیے ان دونوں کی نقیضوں کا تذکرہ نہیں کیا، ہاں باقی بسائط کی نقیضوں سے چوں کہ مذکورہ مباحث کی غرض وابستہ ہے، اس لیے ان کا ذکر تفصیلاً کیا۔

فتأمل سے اس طرف اشارہ ہے کہ اگر چہ آنے والی بحثوں میں وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں سے کوئی علمی غرض وابستہ نہیں ہے لیکن اس کے باوجود ان دونوں کی نقیضوں کو بھی بیان کرنا چاہیے تھا تا کہ موجہات بسیطہ کی نقیضوں کا بیان مکمل ہوجاتا، یافتأمل سے اس طرف اشارہ ہے کہ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں کے ذکر نہ کرنے کی جو وجہ ذکر کی گئی ہے اس میں اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں کو ذکر نہ کرنے کی یہ علت بیان کرنا کہ "ان کی نقیضوں سے آئندہ بحثوں میں کوئی غرض وابستہ نہیں ہے" درست نہیں کیوں کہ اگر ان کی نقیضوں سے کوئی غرض وابستہ نہ ہوتی، تو مصنف ان دونوں قضیوں کو معتبر قضایا میں شمار نہ کرتے نیز موجہہ مرکبہ کی نقیض جاننے کے لیے ان دونوں کی نقیضوں کو جاننا ضروری ہے اس لیے مذکورہ وجہ صحیح نہیں ہے، تو اب ان دونوں قضیوں کی نقیضوں کو ذکر نہ کرنے کی صحیح وجہ یہ ہوگی کہ جب یہ بیان کیا گیا کہ ضرورت ذاتی (جو ضروریہ مطلقہ میں ہوتی ہے) کی نقیض امکان ذاتی ہے (جو ممکنہ عامہ میں ہوتی ہے) اور ضرورت وصفی (جو مشروطہ عامہ میں ہوتی ہے) کی نقیض امکان وصفی ہے (جو حینیہ ممکنہ میں ہوتی ہے) تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہوجاتی ہے کہ ضرورت وقتی معین جو وقتیہ مطلقہ میں ہوتی ہے اس کی نقیض امکان وقتی معین ہوگی اور ضرورت وقتی غیر معین جو منتشرہ مطلقہ میں ہوتی ہے اس کی نقیض امکان وقتی غیر معین ہوگی، اور جس قضیہ میں امکان وقتی معین ہو اس کو ممکنہ وقتیہ اور جس میں امکان وقتی غیر معین ہو اس کو ممکنہ منتشرہ کہتے ہیں؛ لہٰذا وقتیہ مطلقہ کی

نقیض ممکنہ وقتیہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ منتشرہ ہوگی۔ حاصل یہ ہوا کہ چوں کہ ان دونوں قضیوں کی نقیضیں مذکورہ بالا قضیوں کی نقیضوں سے التزاماً مفہوم ہوتی ہیں، اس لیے ان پر قیاس کرتے ہوئے مصنف نے ان دونوں قضیوں کی نقیضوں کو ذکر نہیں کیا۔

وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں کی تفصیل مع دلائل وامثلہ

(۱) یہ بات آپ جان چکے ہیں کہ وقتیہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ وقتیہ ہے اور ممکنہ وقتیہ وہ قضیہ ہے جس میں امکان وقتی معین کا ذکر ہو یعنی اس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس طرح ہے کہ اس کی جانب مخالف کسی معین وقت میں ضروری نہیں ہے، جیسے: ''کل قمر منخسف بالامکا ن العام وقت حیلولة الأرض بینه وبین الشمس'' اور ممکنہ وقتیہ، وقتیہ مطلقہ کی نقیض اس لیے ہے کہ وقتیہ مطلقہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں ضرورت وقتی معین کا ذکر ہو؛ لہٰذا اس کی نقیض وہ قضیہ ہوگا جس میں ضرورت وقتی معین کی نفی ہو اور ضرورت وقتی معین کی نفی امکان وقتی معین ہے اور جس قضیہ میں امکان وقتی معین کا ذکر ہو اس کو ممکنہ وقتیہ کہتے ہیں اس لیے وقتیہ مطلقہ کی نقیض صریح ممکنہ وقتیہ ہوگی اب ان دونوں کی بھی دیگر قضیوں کی طرح چار صورتیں بنیں گی: (۱) اگر وقتیہ مطلقہ، موجبہ کلیہ ہے تو اس کی نقیض ممکنہ وقتیہ سالبہ جزئیہ ہوگی (۲) اگر وقتیہ مطلقہ، موجبہ جزئیہ ہے تو اس کی نقیض ممکنہ وقتیہ سالبہ کلیہ ہوگی (۳) اگر وقتیہ مطلقہ، سالبہ کلیہ ہے تو اس کی نقیض ممکنہ وقتیہ موجبہ جزئیہ ہوگی (۴) اگر وقتیہ مطلقہ، سالبہ جزئیہ ہے تو اس کی نقیض ممکنہ وقتیہ موجبہ کلیہ ہوگی (چاروں صورتوں کی مثالیں نقشے میں ملاحظہ فرمائیں)

(۲) اور منتشرہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ منتشرہ ہے اور ممکنہ منتشرہ وہ قضیہ ہے جس میں امکان وقتی غیر معین کا ذکر ہو یعنی: اس میں یہ حکم ہو کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لیے یا محمول کی نفی موضوع سے اس طرح ہے کہ اس کی جانب مخالف کسی غیر معین وقت میں ضروری نہیں ہے، جیسے: کل إنسان متنفس بالإمکان العام وقتاًما۔ اور ممکنہ منتشرہ، منتشرہ مطلقہ کی نقیض اس لیے ہے کہ منتشرہ مطلقہ وہ قضیہ موجہہ بسیطہ ہے جس میں ضرورت وقتی غیر معین کا ذکر ہو؛ لہٰذا اس کی نقیض وہ قضیہ ہوگا جس میں ضرورت وقتی غیر معین کی نفی ہو، اور ضرورت وقتی غیر معین کی نفی امکان وقتی غیر معین ہے اور جس قضیہ میں امکان وقتی غیر معین کا ذکر ہو اس کو ممکنہ منتشرہ کہتے ہیں، اس لیے منتشرہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ منتشرہ ہوگی۔ پھر منتشرہ مطلقہ اگر موجبہ کلیہ ہے، تو اس کی نقیض ممکنہ منتشرہ سالبہ جزئیہ ہوگی اور اگر موجبہ جزئیہ ہے تو اس کی نقیض ممکنہ منتشرہ سالبہ کلیہ ہوگی اور اگر منتشرہ مطلقہ، سالبہ کلیہ ہے، تو اس کی نقیض ممکنہ منتشرہ موجبہ جزئیہ ہوگی اور اگر سالبہ جزئیہ ہے، تو اس کی نقیض ممکنہ منتشرہ موجبہ کلیہ ہوگی (تمام صورتوں کی مثالیں نقشے میں ملاحظہ فرمائیں)

فائدہ: ممکنہ منتشرہ کو ممکنہ دائمہ بھی کہتے ہیں۔

نوٹ: قضایا موجہہ بسیطہ مصنفؒ کے بیان کے مطابق آٹھ ہیں اور ہر ایک کی اس کی نقیض کے ساتھ چار صورتیں نکلتی ہیں پس آٹھ کو چار میں ضرب دینے سے بتیس (۳۲) صورتیں بنیں گی، آسانی کے لیے ان بتیس صورتوں کا نقشہ مع امثلہ آپ کی خدمت میں پیش ہے، ملاحظہ فرمائیں۔

نقشہ (۱۱) برائے نقائض قضایا موجہہ بسیطہ مع امثلہ

نمبر شمار	نام قضیہ	نام نقیض قضیہ	مثال اصل قضیہ	مثال نقیض قضیہ
۱	ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ	ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ	كل إنسان حيوان بالضرورة	بعض الإنسان ليس بحيوان بالإمكان العام
۲	ضروریہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ	بعض الحيوان إنسان بالضرورة	لاشيء من الحيوان بإنسان بالإمكان العام
۳	ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ	ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ	لاشيء من الإنسان بحجر بالضرورة	بعض الإنسان حجر بالإمكان العام
۴	ضروریہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ	بعض الإنسان ليس بحجر بالضرورة	كل إنسان حجر بالإمكان العام
۵	مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ	حینیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ	كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً	بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب
۶	مشروطہ عامہ موجبہ جزئیہ	حینیہ ممکنہ سالبہ کلیہ	بعض الكاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبًا	لاشيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب
۷	مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ	حینیہ ممکنہ موجبہ جزئیہ	لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتبا	بعض الكاتب ساكن الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب
۸	مشروطہ عامہ سالبہ جزئیہ	حینیہ ممکنہ موجبہ کلیہ	بعض الكاتب ليس بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتبًا	كل كاتب ساكن الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب
۹	وقتیہ مطلقہ موجبہ کلیہ	ممکنہ وقتیہ سالبہ جزئیہ	كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس	بعض القمر ليس بمنخسف بالإمكان العام وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس

۱۰	وقتیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	ممکنہ وقتیہ سالبہ کلیہ	بعض القمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس	لاشيء من القمر بمنخسف بالإمكان العام وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس
۱۱	وقتیہ مطلقہ سالبہ کلیہ	ممکنہ وقتیہ موجبہ جزئیہ	لاشيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع	بعض القمر منخسف بالإمكان العام وقت التربيع
۱۲	وقتیہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	ممکنہ وقتیہ موجبہ کلیہ	بعض القمر ليس بمنخسف بالضرورة وقت التربيع	كل قمر منخسف بالإمكان العام وقت التربيع
۱۳	منتشرہ مطلقہ موجبہ کلیہ	ممکنہ منتشرہ سالبہ جزئیہ	كل إنسان متنفس بالضرورة وقتامّا	بعض الإنسان ليس بمتنفس بالإمكان العام وقتامّا
۱۴	منتشرہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	ممکنہ منتشرہ سالبہ کلیہ	بعض الإنسان متنفس بالضرورة وقتامّا	لاشيء من الإنسان بمتنفس بالإمكان العام وقتامّا
۱۵	منتشرہ مطلقہ سالبہ کلیہ	ممکنہ منتشرہ موجبہ جزئیہ	لاشيء من الإنسان بمتنفس بالضرورة وقتامّا	بعض الإنسان متنفس بالإمكان العام وقتامّا
۱۶	منتشرہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	ممکنہ منتشرہ موجبہ کلیہ	بعض الإنسان ليس بمتنفس بالضرورة وقتامّا	كل إنسان متنفس بالإمكان العام وقتامّا
۱۷	دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ	مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ	كل فلک متحرک بالدوام	بعض الفلک ليس بمتحرک بالفعل
۱۸	دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ	بعض الفلک متحرک بالدوام	لاشيء من الفلک بمتحرک بالفعل
۱۹	دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	لاشيء من الفلک بساكن بالدوام	بعض الفلک ساكن بالفعل
۲۰	دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ	بعض الفلک ليس بساكن بالدوام	كل فلک ساكن بالفعل

۲۱	عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ	حینیہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	كل كاتب متحرك الأصابع بالدوام مادام كاتبا	بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالفعل حين هو كاتب
۲۲	عرفیہ عامہ موجبہ جزئیہ	حینیہ مطلقہ سالبہ کلیہ	بعض الكاتب متحرك الأصابع بالدوام مادام كاتبا	لاشيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل حين هو كاتب
۲۳	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ	حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع بالدوام مادام كاتبا	بعض الكاتب ساكن الأصابع بالفعل حين هو كاتب
۲۴	عرفیہ عامہ سالبہ جزئیہ	حینیہ مطلقہ موجبہ کلیہ	بعض الكاتب ليس بساكن الأصابع بالدوام مادام كاتبا	كل كاتب ساكن الأصابع بالفعل حين هو كاتب
۲۵	مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ	دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	كل إنسان متنفس بالفعل	بعض الإنسان ليس بمتنفس بالدوام
۲۶	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ	بعض الإنسان متنفس بالفعل	لاشيء من الإنسان بمتنفس بالدوام
۲۷	مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ	دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	لاشيء من الإنسان بضاحك بالفعل	بعض الإنسان ضاحك بالدوام
۲۸	مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ	دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ	بعض الإنسان ليس بضاحك بالفعل	كل إنسان ضاحك بالدوام
۲۹	ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ	ضروریہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	كل إنسان كاتب بالإمكان العام	بعض الإنسان ليس بكاتب بالضرورة
۳۰	ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ	ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ	بعض الإنسان كاتب بالإمكان العام	لاشيء من الإنسان بكاتب بالضرورة
۳۱	ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ	ضروریہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	لاشيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام	بعض الإنسان كاتب بالضرورة
۳۲	ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ	ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ	بعض الإنسان ليس بكاتب بالإمكان العام	كل إنسان كاتب بالضرورة

{متن} وللمركبة المفهوم المردد بين نقيضي الجزئين، ولكن في الجزئية بالنسبة إلى كل فرد.
نوٹ: ترجمہ اور ترکیب دونوں کا ذکر ہو چکا ہے۔ یہاں تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

موجہات مرکبہ کی نقیضوں کا بیان

تشریح وتمہید: موجہاتِ بسیطہ کی نقیضوں کو بیان کرنے کے بعد اس عبارت میں مصنف نے موجہات مرکبہ کی نقیضوں کو بیان کیا ہے۔ عبارت کی وضاحت سے پہلے بطور تمہید یہ بات جان لینی چاہیے کہ مصنف نے موجہات بسیطہ کی نقیضوں کو الگ الگ تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، لیکن موجہات مرکبہ کی نقیضوں کو الگ الگ ذکر نہیں کیا بلکہ ایک قاعدہ کلیہ کے ضمن میں ان کی نقیضوں کو بیان کیا ہے، پھر قضیہ مرکبہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مرکبہ کلیہ یعنی: وہ قضیہ موجہہ جس کے دونوں جز کلیہ ہوں۔ (۲) مرکبہ جزئیہ یعنی: وہ قضیہ موجہہ جس کے دونوں جز، جزئیہ ہوں، مصنف نے دونوں قسموں کی نقیضوں کے لیے الگ الگ قاعدہ ذکر کیا ہے: المفهوم المردد الخ میں مرکبہ کلیہ کی نقیض کے قاعدے اور لكن في الجزئية الخ میں مرکبہ جزئیہ کی نقیض کے قاعدہ کا بیان ہے۔

موجہہ مرکبہ کلیہ کی نقیض کے قاعدے کی وضاحت یہ ہے کہ موجہہ کلیہ کی نقیض وہ مفہوم ہے جو مرکبہ کے دونوں جزؤں کی نقیضوں کے درمیان حرفِ تردید داخل کرنے سے حاصل ہوتا ہے یعنی مرکبہ جن دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے ان دونوں قضیوں کی نقیضوں کے درمیان حرفِ تردید "إمّا" داخل کرنے سے جو مفہوم بنتا ہے، وہی مفہوم مرکبہ کی نقیض ہوتا ہے اور وہ مفہوم قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہوتا ہے؛ لہٰذا مفہوم مردد بین الجزئین سے قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو مراد ہے اور یہ منفصلہ مانعۃ الخلو مرکبہ کلیہ کی نقیض بنتا ہے۔

موجہہ مرکبہ کلیہ کی نقیض بنانے کا طریقہ: اور موجہہ مرکبہ کلیہ کی نقیض بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے مرکبہ کے دونوں جزء یعنی: دونوں قضیہ بسیطہ کو الگ الگ کیا جائے، مطلب یہ ہے کہ جو قضیہ مجمل ہے اس کو بھی مفصل کرلیا جائے، پھر دونوں قضیوں کی حسب قاعدہ نقیض لائی جائے، اس کے بعد حرفِ تردید یعنی حرف انفصال (إمّا) داخل کر کے ان دونوں قضیوں سے ایک منفصلہ مانعۃ الخلو ترتیب دیں، پس یہ منفصلہ مانعۃ الخلو مرکبہ کلیہ کی نقیض ہوگا، مثلاً: "كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبًا، لادائمًا" موجبہ کلیہ مشروطہ خاصہ ہے، اس کے دونوں جز الگ الگ کیے، یعنی: "كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبا" اور "لاشيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل" پہلا جز موجبہ کلیہ مشروطہ عامہ ہے اس لیے اس کی نقیض سالبہ جزئیہ حینیہ ممکنہ ہوئی یعنی: "بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان حين هو كاتب" اور دوسرا جز سالبہ کلیہ مطلقہ عامہ ہے، اس لیے اس کی نقیض موجبہ جزئیہ دائمہ مطلقہ ہوئی یعنی: "بعض الكاتب متحرك الأصابع دائما" اب دونوں نقیضوں کے درمیان حرف انفصال لاکر منفصلہ مانعۃ الخلو اس طرح ترتیب دیا: "إمّابعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان حين هو كاتب، و إمّا بعض الكاتب متحرك الأصابع دائما" پس یہ منفصلہ مانعۃ الخلو، موجبہ کلیہ مشروطہ خاصہ کی نقیض ہوا۔

موجبہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض بنانے کا قاعدہ: ولکن في الجزئية الخ اس عبارت میں مصنف نے موجبہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض بنانے کے قاعدہ کی طرف اشارہ کیا ہے وضاحت اس کی یہ ہے کہ ''لکن'' حرف استدراک ہے جو کلام سابق سے وہم کو دور کرنے کے لیے آتا ہے، جب مصنف نے وللمركبة المفهوم الخ میں مرکبہ کو مطلق رکھا، کلیہ کے ساتھ مقید نہیں کیا، تو اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ مفہوم مردّد ہر مرکبہ کی نقیض ہے چاہے وہ کلیہ ہو یا جزئیہ ولكن الخ کہہ کر مصنف نے اس وہم کو دور کر دیا کہ مفہوم مردّد جو نقیض بیان کی گئی ہے یہ صرف مرکبہ کلیہ کی نقیض ہے، مرکبہ جزئیہ کی نہیں ہے؛ بلکہ مرکبہ جزئیہ میں اس کے دونوں جزؤں کی نقیض کے درمیان موضوع کے ہر ہر فرد کے اعتبار سے تردید ہوتی ہے یعنی مرکبہ کلیہ کی نقیض بنانے کا جو طریقہ بیان کیا گیا ہے کہ مرکبہ کلیہ جن دو قضیوں سے مرکب ہے ان دونوں کی الگ الگ نقیض لا کر دونوں کے درمیان حرفِ تردید داخل کر کے قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو بنایا جائے، یہ طریقہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض میں کافی نہیں ہے؛ بلکہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ مرکبہ جزئیہ کے دونوں جزچوں کہ جزئیہ ہوتے ہیں اور جزئیہ کی نقیض کلیہ ہوتی ہے اس لیے ان دونوں جز کی نقیض دو کلیہ ہوں گی: ایک موجبہ کلیہ اور ایک سالبہ کلیہ، لیکن ان دونوں نقیضوں کو علیحدہ علیحدہ قضیہ کلیہ کی شکل میں رہتے ہوئے منفصلہ مانعۃ الخلو کر کے مرکبہ جزئیہ کی نقیض نہ بنایا جائے بلکہ ان دونوں نقیضوں کو ایک قضیہ کلیہ کی صورت میں کر کے ان دونوں نقیضوں کے محمول کے درمیان حرف انفصال (إمّا اور أو) داخل کر کے موضوع کے ہر ہر فرد کے اعتبار سے موضوع کی تردید کی جائے یعنی دونوں نقیضوں کو ایک قضیہ حملیہ موجبہ کلیہ مردَّدۃ المحمول بنایا جائے اس طرح کہ دونوں قضیوں کا موضوع ایک ہو جس پر کل افرادی داخل کیا جائے پھر دونوں نقیضوں کے محمول کے شروع میں حرفِ تردید (إمّا اور أو) داخل کر کے محمول کی ایجاب اور سلب کے اعتبار سے موضوع کے ہر ہر فرد کی طرف نسبت کی جائے اس صورت میں محمول کے اندر اس کے ایجاب اور سلب کے درمیان موضوع کے ہر ہر فرد کے اعتبار سے تردید ہوگی اس لیے قضیہ حملیہ موجبہ کلیہ مردّدۃ المحمول ہوگا، جو مرکبہ جزئیہ کی نقیض بنے گا۔

اور یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ جو جز اصل قضیہ میں موجبہ ہو اس کے محمول کو نقیض (قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول) بناتے وقت حرف تردید کے ساتھ سالبہ ذکر کریں گے اور جو جز اصل قضیہ میں سالبہ ہو اس کے محمول کو نقیض بناتے وقت حرفِ تردید کے ساتھ موجبہ ذکر کریں گے اور دونوں جزؤں کی نقیض میں جو جہت مذکور ہے قضیہ حملیہ بناتے وقت ہر جز کے محمول کو اسی جہت کے ساتھ ذکر کریں گے، مثلاً شارح جس مرکبہ جزئیہ کی نقیض بیان کر رہے ہیں وہ موجبہ وجودیہ لا دائمہ ہے جس کی مثال ہے: بعض الحيوان إنسان بالفعل، لادائمًا أي: بعض الحيوان ليس بإنسان بالفعل، اس کا پہلا جز یعنی بعض الحيوان إنسان بالفعل موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ ہے اور دوسرا جز یعنی بعض الحيوان ليس بإنسان بالفعل مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے، پہلے جز کی نقیض ''لاشيء من الحيوان بإنسان دائماً'' دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ ہے جبکہ دوسرے جز کی نقیض ''کل حيوان إنسان دائما'' دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے، لیکن مرکبہ جزئیہ کی نقیض میں اس کے دونوں جزؤں کی نقیض سے منفصلہ مانعۃ الخلو نہیں بنائیں گے بلکہ ان دونوں قضیہ کلیہ کو ایک قضیہ کلیہ حملیہ مردّدۃ المحمول کی شکل دیں گے اس طرح کہ ان دونوں قضیوں میں

موضوع حیوان ہے اور محمول انسان ہے جو پہلے قضیہ میں سالبہ یعنی "لیس بإنسان" اور دوسرے قضیہ میں موجبہ یعنی "إنسان" ہے اور جہت قضیہ دونوں میں "دائمًا" ہے؛ لہٰذا قضیہ حملیہ موجبہ کلیہ مرددۃ المحمول بنانے کے لیے موضوع "حیوان" پر "کل" داخل کریں گے پھر پہلے قضیے (جزاول کی نقیض) کے محمول "لیس بإنسان" کے شروع میں "إمَّا" اور دوسرے قضیے (جز ثانی کی نقیض) کے محمول "انسان" کے شروع میں "أو" لاکر دونوں محمولوں کے درمیان موضوع کے ہر ہر فرد کے اعتبار سے تردید کریں گے اور دونوں قضیوں کے محمول کو اسی جہت کے ساتھ ذکر کریں گے جو اُن قضیوں میں مذکور ہے اب قضیہ بنے گا: کل حیوان إمّا لیس بإنسان دائما، أو إنسان دائمًا (ہر حیوان یا تو ہمیشہ انسان نہیں ہے یا ہمیشہ انسان ہے) یہ قضیہ حملیہ موجبہ کلیہ مرددۃ المحمول ہے یعنی ایسا قضیہ حملیہ ہے جس کے محمول میں ایجاب اور سلب کے درمیان موضوع کی اس کے ہر ہر فرد کے اعتبار سے تردید کی گئی ہے مطلب یہ ہے کہ ہر حیوان جو کہ انسان نہیں ہے وہ ہمیشہ کے لیے انسان نہیں ہے اور ہر حیوان جو کہ انسان ہے وہ ہمیشہ کے لیے انسان ہے، بالفاظِ دیگر اس قضیہ کا مضمون یہ ہے کہ حیوان کے جن افراد کے لیے انسان کو ثابت کیا گیا ہے ان کے لیے انسان ہمیشہ ثابت رہے گا اور حیوان کے جن افراد سے محمول یعنی انسان کا سلب کیا گیا ہے ان سے انسان ہمیشہ مسلوب رہے گا، پس یہ ایسا قضیہ حملیہ ہے جس میں محمول کو علی سبیل التردید موضوع کے لیے ثابت کیا گیا ہے؛ لہٰذا اس کو قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول کہیں گے اور یہی قضیہ، مرکبہ جزئیہ موجبہ وجودیہ لا دائمہ کی نقیض ہے یہ نقیض سچی ہے اور اصل قضیہ کاذب ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَلِلْمُرَكَّبَةِ) قَدْعَلِمْتَ أَنَّ نَقِيضَ كُلِّ شَيْءٍ رَفْعُهُ، فَاعْلَمْ أَنَّ رَفْعَ الْمُرَكَّبِ إِنَّمَا يَكُونُ بِرَفْعِ أَحَدِ جُزْئَيْهِ لَاعَلَى التَّعْيِينِ بَلْ عَلٰى سَبِيْلِ مَنْعِ الْخُلُوِّ؛ إِذْ يَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ بِرَفْعِ كِلَا جُزْئَيْهِ، فَنَقِيضُ الْقَضِيَّةِ الْمُرَكَّبَةِ نَقِيضُ أَحدِ جُزْئَيْهِ عَلٰى سَبِيْلِ مَنْعِ الْخُلُوِّ، فَنَقِيضُ قَوْلِنَا: "كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَادَامَ كَاتِبًا، لَادَائِمًا أَيْ: لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ" قَضِيَّةٌ مُنْفَصِلَةٌ مَانِعَةُ الْخُلُوِّ وَهِيَ قَوْلُنَا: إِمَّا بَعْضُ الْكَاتِبِ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْإِمْكَانِ حِيْنَ هُوَ كَاتِبٌ، وإِمَّا بَعْضُ الْكَاتِبِ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ دَائِمًا.
وَأَنْتَ بَعْدَ اطِّلَاعِكَ عَلٰى حَقَائِقِ الْمُرَكَّبَاتِ وَنَقَائِضِ الْبَسَائِطِ تَتَمَكَّنُ مِنِ اسْتِخْرَاجِ تَفَاصِيْلِ نَقَائِضِ الْمُرَكَّبَاتِ.

ترجمہ: مصنف کا قول: "وللمركبة" تحقیق تم نے جان لیا ہے کہ ہر شے کی نقیض اس کا رفع ہے پس تم جان لو کہ مرکب کا رفع بلاشبہ اس کے دو جزؤں میں سے کسی ایک کے رفع سے ہوتا ہے تعیین کے طور پر نہیں بلکہ منعِ خلو کے طریقہ پر کیوں کہ جائز ہے کہ مرکب کا رفع اس کے دو جزؤں کے رفع کے ساتھ ہو، پس قضیہ مرکبہ کی نقیض اس کے دو جزؤں میں سے کسی ایک کی نقیض ہے منعِ خلو کے طریقہ پر؛ لہٰذا ہمارا قول: کل کاتب الخ کی نقیض قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے اور وہ ہمارا قول: "إمّا بعض الكاتب الخ" ہے۔ اور تو مرکبات کی حقیقتوں اور بسائط کی نقیضوں پر مطلع ہونے کے بعد مرکبات کی نقیضوں کی تفصیل نکال سکتا ہے۔

موجہہ مرکبہ کلیہ کی نقیض کی وضاحت اور اس کی نقیض قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہونے کی وجہ

تشریح: اس قول کے تحت شارح نے دو باتیں ذکر کی ہیں: (۱) مرکبہ کلیہ کی نقیض کی وضاحت۔ (۲) مرکبہ کلیہ کی نقیض منفصلہ مانعۃ الخلو ہونے کی وجہ، پہلی بات کو بیان کرتے ہوئے فرمایا: تم یہ بات جان چکے ہو کہ ہر چیز کی نقیض اس کا رفع ہے اور قضیہ موجہہ مرکبہ چوں کہ دو قضیوں کے مجموعے کا نام ہے اور مجموعہ کی نقیض مجموعہ کا رفع ہوتی ہے؛ لہٰذا قضیہ مرکبہ کی نقیض اس کے دونوں قضیوں کے مجموعہ کا رفع ہوگی اور مرکب کا رفع دو طریقوں سے ہوتا ہے: (۱) ایک طریقہ یہ ہے کہ اس کے دونوں جزؤں کا رفع ہو۔ (۲) اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس کے دونوں جزؤں میں سے بغیر کسی تعیین کے کسی ایک جز کا رفع ہو اور چوں کہ منطق کے قواعد کلی اور عام ہوتے ہیں اس لیے رفع کی ان دونوں صورتوں میں سے صرف اس صورت کو مرکبہ کلیہ کی نقیض بنائیں گے جس کے ذریعہ تمام مادوں میں مجموعہ کا رفع صحیح ہو جاتا ہو اور وہ دوسری صورت ہے یعنی بغیر کسی تعیین کے منعِ خلو کے طریقہ پر مرکبہ کلیہ کے دونوں جزؤں میں سے کسی جز کا رفع کرنا، یہ مرکبہ کلیہ کی نقیض بنتا ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مرکبہ کلیہ کے دونوں بسیطہ قضیوں کو الگ الگ کر کے ان کی نقیض لائی جائے پھر ان نقیضوں پر حرفِ تردید داخل کر کے قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو بنایا جائے، پس منفصلہ مانعۃ الخلو مرکبہ کلیہ کی نقیض ہوگا جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مرکبہ کلیہ کی نقیض اس منفصلہ کے دونوں جزؤں میں سے کوئی جز ضرور ہے اور ممکن ہے کہ دونوں جز ہوں کیوں کہ مانعۃ الخلو میں اجتماع، منع نہیں ہے الغرض مرکبہ کلیہ کے دونوں جزؤں میں سے کسی جز کا لا علی التعیین منعِ خلو کے طریقے پر رفع کر دینے سے مرکبہ کلیہ کی نقیض بنتی ہے یعنی منفصلہ مانعۃ الخلو مرکبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے، منفصلہ حقیقیہ یا منفصلہ مانعۃ الجمع مرکبہ کلیہ کی نقیض نہیں بنتے، مصنف کے قول: "المفهوم المردد بين نقيضي الجزئين" کا یہی مطلب ہے (مثال کے ساتھ وضاحت اور قاعدہ کی مثال پر تطبیق متن کی تشریح میں گزر چکی ہے) اب یہاں تین باتیں قابل توجہ ہیں:

پہلی بات: منفصلہ مانعۃ الخلو ہی مرکبہ کلیہ کی نقیض کیوں ہوتا ہے منفصلہ مانعۃ الجمع یا منفصلہ حقیقیہ، مرکبہ کلیہ کی نقیض کیوں نہیں بنتے؟ **جواب:** شارح نے اپنے قول إذ يجوز الخ: کے ذریعہ اسی بات کی وجہ اور علت ذکر کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکب کا رفع جس طرح اس کے ایک جز کے رفع سے ہوتا ہے، اسی طرح دونوں جز کے رفع سے بھی مرکب کا رفع ہو جاتا ہے پس ممکن ہے کہ مرکبہ کلیہ کی نقیض دونوں جز کے رفع کے ساتھ ہو اس صورت میں دونوں جز رفع میں جمع ہو جائیں گے، اور دونوں جز کا رفع میں اجتماع مانعۃ الخلو میں تو جائز ہے؛ لیکن مانعۃ الجمع میں جائز نہیں اسی طرح منفصلہ حقیقیہ میں بھی اجتماع درست نہیں؛ اس لیے مرکبہ کلیہ کی نقیض منفصلہ مانعۃ الخلو ہی ہوتا ہے۔

دوسری بات: آپ نے کہا کہ مرکب کا رفع دونوں جزؤں میں سے کسی ایک جز کے رفع سے ہوتا ہے لیکن بطور تعیین نہیں کہ صرف پہلے جز کا رفع ہو نہ کہ دوسرے کا، یا دوسرے جز کا رفع ہو نہ کہ پہلے کا، اس عدم تعیین کی قید لگانے کی وجہ یہ ہے کہ تعیین کے ساتھ دو جزؤں میں سے کسی ایک جز کے رفع کو مرکبہ کلیہ کی نقیض بنانا جائز نہیں ہے کیوں کہ اگر تعیین کے ساتھ کسی ایک جز کے

رفع کو مرکبہ کلیہ کی نقیض بنائیں، تو ہوسکتا ہے کہ مرکبہ کلیہ جزثانی کی وجہ سے کاذب ہو، پس اس صورت میں دونقیضوں کا کذب میں جمع ہونا لازم آئے گا اور دونقیضوں کا کذب میں جمع ہونا یعنی نقیضین کا کاذب ہونا یہ ارتفاع نقیضین ہے جوکہ باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جس چیز کی وجہ سے باطل لازم آئے وہ بھی باطل ہوتی ہے، مثلاً: ''کل إنسان حیوان بالفعل، لادائماً'' وجودیہ لادائمہ موجبہ کلیہ ہے اور یہ کاذب ہے کیوں کہ اس کا جزثانی: لاشيء من الإنسان بحیوان بالفعل، جس کی طرف لادائما اشارہ کررہا ہے، کاذب ہے اور مرکب کے ایک جز کے کاذب ہونے کی وجہ سے پورا مرکب کاذب ہوجاتا ہے، اس لیے یہ قضیہ مرکبہ کلیہ کاذب ہے اب اگر اس کی نقیض متعین طور پر اِس مرکبہ کے جزاوّل کا رفع ہو، تو یہ نقیض بھی کاذب ہوگی کیوں کہ جزاوّل کی نقیض ہے ''بعض الإنسان لیس بحیوان بالدوام'' اور یہ یقیناً کاذب ہے پس دونوں نقیضین کاذب ہوئیں جبکہ ایک نقیض کا کاذب اور دوسری کا صادق ہونا ضروری ہے اس لیے تعیین کے ساتھ کسی ایک جز کے رفع کو نقیض نہیں بنا سکتے۔

تیسری بات: عبارت کی تشریح کے دوران یہ بات بیان کی گئی کہ مرکب کے رفع کی دوصورتوں میں سے دوسری صورت یعنی لاعلی التعیین منعِ خلو کے طریقہ پر مرکب کے دونوں جزؤں میں سے کسی ایک جز کا رفع ہی مرکبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ رفع کی پہلی صورت یعنی: دونوں جزؤں میں سے ہر ایک کے رفع کو نقیض کیوں نہیں بنایا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مستقل طور پر دونوں جزؤں میں سے ہر ایک کے رفع اور نقیض کو مرکبہ کلیہ کی نقیض بنایا جائے، تو چوں کہ منطق کے قواعد کلی ہوتے ہیں اس لیے تمام مادوں میں اس نقیض کا درست ہونا ضروری ہوگا، لیکن یہاں ایسا نہیں ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ مرکبہ کلیہ کاذب ہو، پس اگر اس کی نقیض اس مرکبہ کے دونوں جزؤں کی نقیض کا مجموعہ ہو، تو وہ بھی کاذب ہوگا، اس صورت میں اجتماع نقیضین فی الکذب لازم آئے گا اور یہ باطل ہے، جیسے: مثال مذکور ''کل إنسان حیوان بالفعل لادائماً أي: لاشيء من الإنسان بحیوان بالفعل'' مرکبہ کلیہ وجودیہ لادائمہ کاذب ہے، اس کے جزءاوّل کی نقیض ہے ''بعض الانسا ن لیس بحیوان دائماً'' اور جزثانی کی نقیض ہے: ''بعض الإنسان حیوان دائما'' ان دونقیضوں میں سے الگ الگ پہلی نقیض کاذب ہے اور دوسری نقیض صادق ہے، لیکن ان کا مجموعہ کاذب ہے پس اگر مجموعہ کو نقیض بنائیں تو نقیضین کا کذب میں اجتماع لازم آئے گا اور یہ باطل ہے؛ اس لیے دونوں جزؤں کی نقیض کا مجموعہ مرکب کلیہ کی نقیض نہیں بن سکتا، بلکہ لاعلی التعیین دونوں جزؤں میں سے کسی ایک کی نقیض ہی مرکبہ کلیہ کی نقیض بنے گی؛ البتہ اس میں عموم ہے چاہے صرف ایک جز کی نقیض سے مرکبہ کلیہ کا رفع ہو یا دونوں جزؤں کی نقیض سے مرکبہ کلیہ کا رفع ہو۔

وانت بعد اطلاعک الخ مطلب یہ ہے کہ مرکبات کی حقیقتوں اور جن بسیطہ قضیوں سے وہ مرکب ہیں ان کی نقیضین معلوم کرنے کے بعد مرکبات کلیہ کی نقیضوں کی تفصیلات نکالی جاسکتی ہیں، مثلاً: جب یہ معلوم ہوچکا کہ وجودیہ لادائمہ دومطلقہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور مطلقہ عامہ کی نقیض دائمہ مطلقہ ہے، تو اس سے وجودیہ لادائمہ کی نقیض حاصل ہوگئی کہ وجودیہ لادائمہ کی نقیض یا تو یہ دائمہ مطلقہ ہے یا وہ دائمہ مطلقہ ہے، ایسے ہی ممکنہ خاصہ کے بارے میں معلوم ہوچکا ہے کہ وہ دوممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے اور ممکنہ عامہ کی نقیض ضروریہ مطلقہ ہے تو اس سے ممکنہ خاصہ کی نقیض حاصل ہوگئی، اسی طرح اوروں کی نقیض نکالی جائے۔

نوٹ: بغرض سہولت نقائضِ مرکبات کلیہ کا نقشہ یہاں درج کیا جاتا ہے اسے دیکھ کر مرکبات کی نقیضیں آسانی سے سمجھ میں آجائیں گی اس کے بعد مرکبات جزئیہ کا نقشہ درج ہوگا۔

نقشہ (۱۲) برائے نقائض مرکبات کلیہ مع امثلہ

نمبر شمار	نام قضیہ مرکبہ کلیہ	مثال قضیہ مرکبہ کلیہ	جزاول مرکبہ کلیہ	جزثانی مرکبہ کلیہ	نام نقیض جزاوّل	نام نقیض جزثانی	مثال نقیض جزاوّل	مثال نقیض جزثانی	نقیض قضیہ مرکبہ کلیہ	مثال نقیض قضیہ مرکبہ کلیہ
۱	مشروطہ خاصہ موجبہ کلیہ	كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبا، لادائما أي: لاشيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل	مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ	مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ	حینیہ ممکنہ سالبہ جزئیہ	دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب	بعض الكاتب متحرك الأصابع دائما	منفصلہ مانعة الخلو	إمّابعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب، وإمّا بعض الكاتب متحرك الأصابع دائما
۲	مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ	لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتبا، لادائما أي: كل كاتب ساكن الأصابع بالفعل	مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ	مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ	حینیہ ممکنہ موجبہ جزئیہ	دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	بعض الكاتب ساكن الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب	بعض الكاتب ليس بساكن الأصابع بالدّوام	//	إمّابعض الكاتب ساكن الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب، وإمّا بعض الكاتب ليس بساكن الأصابع بالدوام
۳	وقتیہ موجبہ کلیہ	كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة لادائما أي: لاشيء من القمر بمنخسف بالفعل	وقتیہ مطلقہ موجبہ کلیہ	مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ	ممکنہ وقتیہ سالبہ جزئیہ	دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض القمر ليس بمنخسف بالإمكان العام وقت الحيلولة	بعض القمر منخسف دائما	//	إمّا بعض القمر ليس بمنخسف بالإمكان العام وقت الحيلولة، وإمّابعض القمر منخسف دائما

۴	وقتيه سالبه كليه	لاشيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع، لادائمًا أي: كل قمر منخسف بالفعل	وقتيه مطلقه سالبه كليه	مطلقه عامه موجبه كليه	ممكنه وقتيه موجبه جزئيه	دائمه مطلقه سالبه جزئيه	بعض القمر منخسف بالإمكان العام وقت التربيع	بعض القمر ليس بمنخسف دائما	//	إمّا بعض القمر منخسف بالإمكان العام وقت التربيع، وإمّا بعض القمر ليس بمنخسف دائما
۵	منتشره موجبه كليه	كل إنسان متنفس بالضرورة وقتامّا، لادائما أي: لاشيء من الإنسان بمتنفس بالفعل	منتشره مطلقه موجبه كليه	مطلقه عامه سالبه كليه	ممكنه منتشره سالبه جزئيه	دائمه مطلقه موجبه جزئيه	بعض الإنسان ليس بمتنفس بالإمكان العام وقتامّا	بعض الإنسان متنفس دائما	//	إمّابعض الإنسان ليس بمتنفس بالإمكان العام وقتامّا، وإمّا بعض الإنسان متنفس دائما
۶	منتشره سالبه كليه	لاشيء من الإنسان بمتنفس بالضرورة وقتامّا، لادائما أي: كل إنسان متنفس بالفعل	منتشره مطلقه سالبه كليه	مطلقه عامه موجبه كليه	ممكنه منتشره موجبه جزئيه	دائمه مطلقه سالبه جزئيه	بعض الإنسان متنفس بالإمكان العام وقتامّا	بعض الإنسان ليس بمتنفس دائما	//	إمّابعض الإنسان متنفّس بالإمكان العام وقتامّا، وإمّا بعض الإنسان ليس بمتنفس دائما
۷	عرفيه خاصه موجبه كليه	كل كاتب متحرک الأصابع بالدوام مادام كاتبا، لادائما أي: لاشيء من الكاتب بمتحرک الأصابع بالفعل	عرفيه عامه موجبه كليه	مطلقه عامه سالبه كليه	حينيه مطلقه سالبه جزئيه	دائمه مطلقه موجبه جزئيه	بعض الكاتب ليس بمتحرک الأصابع بالفعل حين هو كاتب	بعض الكاتب متحرک الأصابع دائما	//	إمّابعض الكاتب ليس بمتحرک الأصابع بالفعل حين هو كاتب، وإمّابعض الكاتب متحرک الأصابع دائما

۸	عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ	لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع بالدوام مادام كاتبا، لادائما أي: كل كاتب ساكن الأصابع بالفعل	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ	مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ	حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	بعض الكاتب ساكن الأصابع بالفعل حين هو كاتب	بعض الكاتب ليس بساكن الأصابع دائما	//	إمّابعض الكاتب ساكن الأصابع بالفعل حين هو كاتب، وإمّابعض الكاتب ليس بساكن الأصابع دائما
۹	وجودیہ لادائمہ موجبہ کلیہ	كل إنسان ضاحک بالفعل، لادائما أي: لاشيء من الإنسان بضاحک بالفعل	مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ	مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ	دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض الإنسان ليس بضاحک دائما	بعض الإنسان ضاحک دائما	//	إمّابعض الإنسان ليس بضاحک دائما، وإمّابعض الإنسان ضاحک دائما
۱۰	وجودیہ لادائمہ سالبہ کلیہ	لاشيء من الإنسان بضاحک بالفعل لادائماأي: كل إنسان ضاحک بالفعل	مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ	مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ	دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	بعض الإنسان ضاحک دائما	بعض الإنسان ليس بضاحک دائما	//	إمّابعض الإنسان ضاحک دائما، وإمّا بعض الإنسان ليس بضاحک دائما
۱۱	وجودیہ لاضروریہ موجبہ کلیہ	كل إنسان ضاحک بالفعل، لابالضرورة أي: لاشيء من الإنسان بضاحک بالإمكان العام	مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ	ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ	دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	ضروریہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض الإنسان ليس بضاحک دائما	بعض الإنسان ضاحک بالضرورة	//	إمّابعض الإنسان ليس بضاحک دائما، وإمّابعض الإنسان ضاحک بالضرورة

١٢	وجودیہ لاضروریہ سالبہ کلیہ	لاشيء من الإنسان بضاحک بالفعل لابالضرورة أي: كل إنسان ضاحک بالإمكان العام	مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ	ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ	دائمہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	ضروریہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	بعض الإنسان ضاحک دائما	بعض الإنسان ليس بضاحک بالضرورة	//	إمّابعض الإنسان ضاحک دائما، وإمّابعض الإنسان ليس بضاحک بالضرورة
١٣	ممکنہ خاصہ موجبہ کلیہ	كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص أي: كل إنسان كاتب بالإمكان العام ولاشيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام	ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ	ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ	ضروریہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	ضروریہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض الإنسان ليس بكاتب بالضرورة	بعض الإنسان كاتب بالضرورة	//	إمّابعض الإنسان ليس بكاتب بالضرورة، وإمّابعض الإنسان كاتب بالضرورة
١٤	ممکنہ خاصہ سالبہ کلیہ	لاشيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الخاص أي: لاشيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام وكل إنسان كاتب بالإمكان العام	ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ	ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ	ضروریہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	ضروریہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	بعض الإنسان كاتب بالضرورة	بعض الإنسان ليس بكاتب بالضرورة	//	إمّابعض الإنسان كاتب بالضرورة، وإمّابعض الإنسان ليس بكاتب بالضرورة

{شرح} قَولُهُ: (وَلٰكِنْ فِي الْجُزْئِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى كُلِّ فَرْدٍ) يَعْنِي: لَايَكْفِي فِي أَخْذِ نَقِيضِ الْقَضِيَّةِ الْمُرَكَّبَةِ الْجُزْئِيَّةِ التَّرْدِيدُ بَيْنَ نَقِيضَيْ جُزْئَيْهَا وَهُمَا الْكُلِّيَّتَانِ، إِذْ قَدْيَكْذِبُ الْمُرَكَّبَةُ الْجُزْئِيَّةُ كَقَوْلِنَا: بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ بِالْفِعْلِ، لَادَائِمًا، وَيَكْذِبُ كِلَانَقِيضَيْ جُزْئَيْهَا أَيْضًا وَهُمَا قَوْلُنَا: لَاشَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِإِنْسَانٍ دَائِمًا، وَقَوْلُنَا: كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ دَائِمًا.
وَحِينَئِذٍ فَطَرِيقُ أَخْذِ نَقِيضِ الْمُرَكَّبَةِ الْجُزْئِيَّةِ أَنْ يُوضَعَ أَفْرَادُ الْمَوْضُوعِ كُلُّهَا ضَرُورَةَ أَنَّ نَقِيضَ الْجُزْئِيَّةِ هِيَ الْكُلِّيَّةُ، ثُمَّ يُرَدَّدَبَيْنَ نَقِيضَيِ الْجُزْئَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَفْرَادِ، فَيُقَالُ فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ: كُلُّ حَيَوَانٍ إِمَّا إِنْسَانٌ دَائِمًا، أَوْلَيْسَ بِإِنْسَانٍ دَائِمًا وَحِينَئِذٍ فَيَصْدُقُ النَّقِيضُ وَهُوَقَضِيَّةٌ حَمْلِيَّةٌ مُرَدَّدَةُ الْمَحْمُولِ، فَقَوْلُهُ: "إِلٰى فَرْدٍ" أَيْ: مِنْ أَفْرَادِ الْمَوْضُوعِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وَلٰكِنْ فِي الْجُزْئِيَّةِ الخ" یعنی کافی نہیں ہے قضیہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض لینے میں اس کے دو جزؤں کی نقیضوں کے درمیان تردید حالاں کہ وہ دونوں قضیے کلیہ ہیں کیوں کہ مرکبہ جزئیہ کبھی جھوٹا ہوتا ہے، جیسے: ہمارا قول: بعض الحیوان الخ اور اس کے دونوں جزؤں کی دونوں نقیض بھی جھوٹی ہوتی ہیں اور وہ (دونوں نقیض) ہمارا قول: لاشيء من الحیوان الخ اور ہمارا قول "کل حیوان الخ" ہیں اور اس وقت پس قضیہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض لینے کا طریقہ یہ ہے کہ رکھے جائیں افراد موضوع سارے کے سارے (موضوع بنا کر یعنی قضیہ کلیہ لایا جائے) بوجہ اِس بات کے ضروری ہونے کے کہ جزئیہ کی نقیض وہ کلیہ ہے پھر تردید کردی جائے دونوں جزؤں کی نقیضوں کے درمیان ان افراد میں سے ہر ایک کی طرف نسبت کرتے ہوئے پس کہا جائے گا مثال مذکور میں: کل حیوان الخ اور اس وقت پس نقیض سچی ہوگی اور وہ (نقیض) ایسا قضیہ حملیہ ہے جس کے محمول میں تردید کی گئی ہو، پس اس کا قول: "إلیٰ کل فرد" یعنی موضوع کے افراد میں سے۔

موجہہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض بنانے کا طریقہ

اور اس کے مرکبہ کلیہ کی نقیض کے قاعدہ سے مختلف ہونے کی وجہ

تشریح: مصنف نے وَلٰكِنْ فِي الْجُزْئِيَّةِ الخ میں مرکبہ جزئیہ کی نقیض بنانے کے جس قاعدہ کی طرف اشارہ کیا ہے شارح اس عبارت میں اس کی وضاحت فرمارہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ مصنف کے قول "وللمرکبة" میں مرکبہ مطلق ہے، قیدِ کلیت کے ساتھ مقید نہیں ہے، اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ مفہوم مردد، مرکبہ جزئیہ کی بھی نقیض ہو، جیسا کہ مرکبہ کلیہ کی نقیض ہے، تو مصنف نے۔ "ولکن في الجزئية" سے اس وہم کو دور کردیا جس کی شارح نے وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض میں اس کے دونوں جز کے درمیان تردید کرنا کافی نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ قضایا مرکبہ کلیہ کی نقیض نکالنے کا جو طریقہ مذکور ہوا ہے وہ قضایا مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا نہیں ہے۔ کیوں؟ اس کی کیا وجہ ہے؟ اور پھر مرکبات جزئیہ کی نقیض کا طریقہ کیا ہے؟ یہ دو الگ الگ سوال ہیں، ان کا جواب ملاحظہ فرمائیں:

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ مرکبہ کلیہ کی نقیض لینے کا طریقہ یہ تھا کہ ہر ایک جز کی الگ الگ نقیض لے کر دونوں نقیضوں سے ایک منفصلہ مانعۃ الخلو بنالیا جائے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، لیکن مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کے لیے مذکورہ طریقہ کافی نہیں ہے، اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا قول: "بعض الحيوان إنسان بالفعل، لا دائما" وجودیہ لا دائمہ موجبہ جزئیہ، کاذب ہے کیوں کہ "لا دائما" سے مراد "بعض الحيوان ليس بإنسان بالفعل" ہے اور "بعض الحيوان إنسان بالفعل وبعض الحيوان ليس بإنسان بالفعل" ان دونوں قضیوں میں سے ایک یقیناً کاذب ہے، اس لیے کہ جو حیوان بالفعل انسان ہو، وہی حیوان بالفعل انسان نہ ہو، ممکن نہیں، اور ظاہر ہے کہ قضیہ مرکبہ کے ایک جز کے کاذب ہونے کی صورت میں پورا قضیہ کاذب ہو جاتا ہے؛ لہٰذا قضیہ کاذب ہوا، اب ہم اس موجبہ کاذبہ کی نقیض اگر مذکور طریقے (قضایا مرکبہ کلیہ کی نقیض نکالنے کے طریقہ) پر نکالتے ہیں، تو وہ نقیض بھی جھوٹی ہوگی اور نقیض جھوٹی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ چوں کہ اصل قضیہ کا جزء اوّل "بعض الحيوان إنسان بالفعل" مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہے اور اصل قضیہ کا جزء ثانی "بعض الحيوان ليس بإنسان بالفعل" مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے، اور مطلقہ عامہ کی نقیض دائمہ مطلقہ آتی ہے، بنابریں سالبہ دائمہ مطلقہ یعنی "لا شيء من الحيوان بإنسان دائما" جزء اوّل کی نقیض اور موجبہ کلیہ دائمہ مطلقہ یعنی "كل حيوان إنسان دائما" جزء ثانی کی نقیض ہوگی، پھر دونوں پر جب "إمَّا" داخل کریں گے تو اب اس وجودیہ لا دائمہ موجبہ جزئیہ کی نقیض ہوگی "إمَّا لا شيء من الحيوان بإنسان دائما وإمَّا كل حيوان إنسان دائما" (یا تو یہ ہے کہ کوئی بھی حیوان ہمیشہ انسان نہیں ہے یا یہ کہ ہر حیوان ہمیشہ انسان ہے) اور یہ کاذب ہے اور پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اصل قضیہ اور اس کی نقیض میں سے ایک صادق اور دوسرا کاذب ہونا چاہیے؛ اس لیے مناطقہ نے جب یہ دیکھا کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض مرکبہ کلیہ کی نقیض کے طریقہ سے نکالنے میں غلطی ہوتی ہے، تو انھوں نے مرکبہ جزئیہ کی نقیض کا الگ قاعدہ بنایا۔

اب دوسرا سوال یہ ہے کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض نکالنے کا صحیح طریقہ کیا ہے؟ تو مصنف نے "لكن في الجزئية" سے اس کا طریقہ بتایا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ مرکبہ جزئیہ کے دونوں جز چوں کہ جزئیہ ہوتے ہیں الخ (اس کے بعد کی مکمل تفصیل متن کی تشریح میں گزر چکی اس کو ملاحظہ فرمالیا جائے) البتہ یہاں عبارت وغیرہ سے متعلق چند باتیں وضاحت طلب ہیں۔

(۱) شارح نے وجودیہ لا دائمہ موجبہ جزئیہ کی مثال: بعض الحيوان إنسان بالفعل، لا دائما کی نقیض قضیہ حملیہ مرددة المحمول کی مثال: "كلُّ حيوان إمَّا إنسان دائما، أو ليس بإنسان دائما" کے ساتھ دی ہے، قاعدہ کے مطابق "كلُّ حيوان إما ليس بإنسان دائما، أو إنسان دائمًا" ہونا چاہیے تھا یعنی اس مثال میں محمول کا سلب اس کے ایجاب پر مقدم

ہونا چاہیے کیوں کہ مرکبہ جزئیہ کی نقیض بنانے کے قاعدہ میں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول بناتے وقت اصل قضیہ میں جو جز موجبہ ہے اس کے محمول کو سالبہ اور جو جز سالبہ ہے اس کے محمول کو موجبہ ذکر کریں گے پس چوں کہ مثال مذکور میں اصل قضیہ کا پہلا جز موجبہ ہے؛ اس لیے نقیض میں اس کا محمول سالبہ ہوگا اور دوسرا جز سالبہ ہے، تو نقیض میں اس کا محمول موجبہ ہوگا۔ **فتدبر وتفکر**

(۲) "أي: من أفراد الموضوع" اس تفسیر کے ذریعہ شارح کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ مصنف کی عبارت میں کل فرد سے مراد موضوع کے افراد میں سے ہر ہر فرد ہے۔

(۳) مرکبہ جزئیہ کی نقیض جو قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول بنتا ہے یہ ہر حال میں موجبہ ہوتا ہے چاہے اصل قضیہ موجبہ ہو یا سالبہ اسی طرح مرکبہ کلیہ کی نقیض منفصلہ مانعۃ الخلو بھی بہر صورت موجبہ ہوتا ہے اس پر یہ اعتراض ہے کہ تناقض کے شرائط میں سے ایک شرط دونوں قضیوں کا کیف یعنی ایجاب اور سلب میں مختلف ہونا ہے اور یہاں یہ شرط مفقود ہے؛ لہٰذا قضیہ حملیہ مرددۃ المحمول مرکبہ جزئیہ موجبہ کی اور قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو مرکبہ کلیہ موجبہ کی نقیض کیسے بنے گا؟ جواب یہ ہے کہ یہ دونوں قضیے صریح نقیض نہیں ہیں بلکہ صریح نقیض کے لازم مساوی ہیں اور اس پر نقیض کا اطلاق مجازاً ہے، پس جب صریح نقیض نہیں ہیں، تو ان کا ایجاب اور سلب میں اصل قضیے کے مخالف ہونا ضروری نہ ہوگا کیوں کہ یہ شرط صریح نقیض کے لیے ہے اس کے لازم مساوی کے لیے نہیں۔

تنبیہ: مرکبات جزئیہ، موجبہ اور سالبہ دونوں ہوتے ہیں اور کل قضایا مرکبات سات ہیں پس سات کو دو میں ضرب دینے سے کل چودہ احتمالات بنیں گے ہر ایک کی نقیض مثال اور تفصیل کے ساتھ نقشے میں ملاحظہ فرمائیں۔

نقشہ (۱۳) برائے نقائض مرکبات جزئیہ مع امثلہ

نمبر شمار	نام قضیہ مرکبہ جزئیہ	مثال قضیہ مرکبہ جزئیہ	جزءاوّل مرکبہ جزئیہ	جزءثانی مرکبہ جزئیہ	نام نقیض جزءاوّل	نام نقیض جزءثانی	مثال نقیض جزءاول	مثال نقیض جزء ثانی	نام نقیض مرکبہ جزئیہ	مثال نقیض قضیہ مرکبہ جزئیہ
۱	مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ	بعض الكاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبا، لادائما أي: بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالفعل	مشروطہ عامہ موجبہ جزئیہ	مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ	حینیہ ممکنہ سالبہ کلیہ	دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ	لاشيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب	كل كاتب متحرك الأصابع دائما	قضیہ حملیہ موجبہ کلیہ مرددۃ المحمول	كل كاتب إمّا ليس بمتحرك الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب، أومتحرك الأصابع دائما
۲	مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ	بعض الكاتب ليس بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتبا لادائماأي: بعض الكاتب ساكن الأصابع بالفعل	مشروطہ عامہ سالبہ جزئیہ	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	حینیہ ممکنہ موجبہ کلیہ	دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ	كل كاتب ساكن الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب	لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع بالدوام	〃	كل كاتب إمّا ساكن الأصابع بالإمكان العام حين هو كاتب، أو ليس بساكن الأصابع دائما
۳	وقتیہ موجبہ جزئیہ	بعض القمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة لادائماأي: بعض القمر ليس بمنخسف بالفعل	وقتیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ	ممکنہ وقتیہ سالبہ کلیہ	دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ	لاشيء من القمر بمنخسف بالإمكان العام وقت الحيلولة	كل قمر منخسف دائما	〃	كل قمرإمّا ليس بمنخسف بالإمكان العام وقت الحيلوله، أو منخسف دائما

۴	وقتيه سالبه جزئيه	بعض القمر ليس بمنخسف بالضرورة وقت التربيع لادائما، أي: بعض القمر منخسف بالفعل	وقتيه مطلقه سالبه جزئيه	مطلقه عامه موجبه جزئيه	ممكنه وقتيه موجبه كليه	دائمه مطلقه سالبه كليه	كل قمر منخسف بالإمكان العام وقت التربيع	لاشيء من القمر بمنخسف دائما	//	كل قمر إمّا منخسف بالإمكان العام وقت التربيع، أو ليس بمنخسف دائما
۵	منتشره موجبه جزئيه	بعض الإنسان متنفس بالضرورة وقتامّا، لادائما أى: بعض الإنسان ليس بمتنفس بالفعل	منتشره مطلقه موجبه جزئيه	مطلقه عامه سالبه جزئيه	ممكنه منتشره سالبه كليه	دائمه مطلقه موجبه كليه	لاشيء من الإنسان بمتنفس بالإمكان العام وقتامّا	كل إنسان متنفس دائما	//	كل إنسان إما ليس بمتنفس بالإمكان العام وقتامّا، أومتنفّس دائما
٦	منتشره سالبه جزئيه	بعض الإنسان ليس بمتنفس بالضرورة وقتامّا لادائما، أي: بعض الإنسان متنفس بالفعل	منتشره مطلقه سالبه جزئيه	مطلقه عامه سالبه جزئيه	ممكنه منتشره موجبه كليه	دائمه مطلقه سالبه كليه	كل إنسان متنفس بالإمكان العام وقتا مّا	لاشيء من الإنسان بمتنفس دائما	//	كل إنسان إمّامتنفس بالإمكان العام وقتامّا أوليس بمتنفس دائما
۷	عرفيه خاصه موجبه جزئيه	بعض الكاتب متحرك الأصابع بالدوام مادام كاتبا، لادائما أي: بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالفعل	عرفيه عامه موجبه جزئيه	مطلقه عامه سالبه جزئيه	حينيه مطلقه سالبه كليه	دائمه مطلقه موجبه كليه	لا شيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالفعل حين هو كاتب	كل كاتب متحرك الأصابع دائما	//	كل كاتب إمّا ليس بمتحرك الأصابع بالفعل حين هو كاتب، أو متحرك الأصابع دائما
۸	عرفيه خاصه سالبه جزئيه	بعض الكاتب ليس بساكن الأصابع بالدوام مادام كاتبا، لادائما أى: بعض الكاتب ساكن الأصابع بالفعل	عرفيه عامه سالبه جزئيه	مطلقه عامه موجبه جزئيه	حينيه مطلقه موجبه كليه	دائمه مطلقه سالبه كليه	كل كاتب ساكن الأصابع بالفعل حين هو كاتب	لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع دائما	//	كل كاتب إمّا ساكن الأصابع بالفعل حين هو كاتب، أو ليس بساكن الأصابع دائماً

٩	وجوديه لادائمه موجبه جزئيه	بعض الإنسان ضاحک بالفعل، لادائما أي: بعض الإنسان ليس بضاحک بالفعل	مطلقه عامه موجبه جزئيه	مطلقه عامه سالبه جزئيه	دائمه مطلقه سالبه كليه	دائمه مطلقه موجبه كليه	لاشيء من الإنسان بضاحک دائما	كل إنسان ضاحک دائما	//	كل إنسان إمّا ليس بضاحک دائما، أوضاحک دائما
١٠	وجوديه لادائمه سالبه جزئيه	بعض الإنسان ليس بضاحک بالفعل، لادائما أي: بعض الإنسان ضاحک بالفعل	مطلقه عامه سالبه جزئيه	مطلقه عامه موجبه جزئيه	دائمه مطلقه موجبه كليه	دائمه مطلقه سالبه كليه	كل إنسان ضاحک دائما	لاشيء من الإنسان بضاحک دائما	//	كل إنسان إمّا ضاحک دائما، أو ليس بضاحک دائما
١١	وجوديه لاضروريه موجبه جزئيه	بعض الإنسان ضاحک بالفعل، لابالضرورة أى: بعض الإنسان ليس بضاحک بالإمكان العام	مطلقه عامه موجبه جزئيه	ممكنه عامه سالبه جزئيه	دائمه مطلقه سالبه كليه	ضروريه مطلقه موجبه كليه	لاشيء من الإنسان بضاحک دائما	كل إنسان ضاحک بالضرورة	//	كل إنسان إمّا ليس بضاحک دائما أوضاحک بالضرورة
١٢	وجوديه لاضروريه سالبه جزئيه	بعض الإنسان ليس بضاحک بالفعل، لابالضرورة أى: بعض الإنسان ضاحک بالإمكان العام	مطلقه عامه سالبه جزئيه	ممكنه عامه موجبه جزئيه	دائمه مطلقه موجبه كليه	ضروريه مطلقه سالبه كليه	كل إنسان ضاحک دائما	لاشيء من الإنسان بضاحک بالضرورة	//	كل إنسان إمّا ضاحک دائما، أو ليس بضاحک بالضرورة
١٣	ممكنه خاصه موجبه جزئيه	بعض الإنسان كاتب بالإمكان الخاص أي: بعض الإنسان كاتب بالإمكان العام وبعض الإنسان ليس بكاتب بالإمكان العام	ممكنه عامه موجبه جزئيه	ممكنه عامه سالبه جزئيه	ضروريه مطلقه سالبه كليه	ضروريه مطلقه موجبه كليه	لاشيء من الإنسان بكاتب بالضرورة	كل إنسان كاتب بالضرورة	//	كل إنسان إمّا ليس بكاتب بالضرورة أو كاتب بالضرورة

۱۴	ممکنہ خاصہ سالبہ جزئیہ	بعض الإنسان لیس بکاتب بالإمکان الخاص أي: بعض الإنسان لیس بکاتب بالإمکان العام وبعض الإنسان کاتب بالإمکان العام	ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ	ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ	ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ	ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ	کل إنسان کاتب بالضرورۃ	لاشيء من الإنسان بکاتب بالضرورۃ	//	کل إنسان إمّا کاتب بالضرورۃ أولیس بکاتب بالضرورۃ

ملحوظہ: قضیہ شرطیہ کی نقیضوں کا بیان

کتاب میں صرف قضیہ حملیہ کی نقیضوں کو ذکر کیا گیا ہے، قضیہ شرطیہ کی نقیضیں بیان نہیں کی گئیں اس لیے اجمالاً یہاں ان کو ذکر کیا جاتا ہے؛ لہٰذا یاد رکھیں کہ قضیہ شرطیہ میں تناقض کے لیے کیف اور کم میں اختلاف کے ساتھ دو چیزوں میں اتحاد شرط ہے (۱) جنس یعنی اتصال اور انفصال میں اتحاد، مطلب یہ ہے کہ اگر ایک قضیہ متصلہ ہے، تو دوسرا بھی متصلہ ہو اور اگر ایک منفصلہ ہے تو دوسرا بھی منفصلہ ہو (۲) نوع یعنی لزوم، عناد، اور اتفاق میں اتحاد، مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں قضیے یا تو لزومیہ ہوں یا اتفاقیہ ہوں یا عنادیہ ہوں؛ لہٰذا شرطیہ متصلہ میں لزومیہ موجبہ کلیہ کی نقیض لزومیہ سالبہ جزئیہ ہوگی، جیسے: کلما کانت الشمس طالعة، کان النهار موجودا، متصلہ لزومیہ موجبہ کلیہ ہے، اس لیے اس کی نقیض قد لایکون اذ کانت الشمس طالعة، فالنهار موجود متصلہ لزومیہ سالبہ جزئیہ ہے اور اتفاقیہ موجبہ کلیہ کی نقیض اتفاقیہ سالبہ جزئیہ ہوگی اور شرطیہ منفصلہ میں عنادیہ موجبہ کلیہ کی نقیض عنادیہ سالبہ جزئیہ ہوگی اور اتفاقیہ موجبہ کلیہ کی نقیض اتفاقیہ سالبہ جزئیہ ہوگی۔ (مرقات: ۳۳، ۳۴، شرح سلم مولوی مبین: ۲۷۵، ۲۷۶)

یہاں پر تناقض کا بیان بعونہ تعالیٰ مکمل ہوگیا، فالحمد للّٰہ علیٰ ذٰلک.

اس کے بعد عکسِ مستوی کا بیان ملاحظہ فرمائیں۔

عکسِ مستوی کا بیان

{متن} فَصْلٌ: اَلْعَكْسُ الْمُسْتَوِيْ: تَبْدِيْلُ طَرَفَيِ الْقَضِيَّةِ مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ.

ترجمہ: یہ فصل ہے(عکسِ مستوی کے بیان میں)عکسِ مستوی:قضیے کے دونوں کناروں کو بدل دینا ہے صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ۔

ترکیب:"فصل" حسبِ سابق،"العکس المستوي" مرکب توصیفی مبتدا،"تبدیل" مصدر مضاف،"طَرَفَيِ الْقَضِيَّة" مضاف الیہ مفعول بہ، "مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْف"مفعول فیہ،مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ مفعول بہ اور مفعول فیہ سے مل کر خبر،مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

عکسِ مستوی کی تعریف مع مثال اور وجہِ تسمیہ

تشریح: اس فصل میں مصنف عکسِ مستوی کو بیان فرمارہے ہیں،فرمایا: یہ فصل ہے عکسِ مستوی کے بیان میں۔

عکسِ مستوی کی لغوی تعریف:"عکس" باب ضرب کا مصدر ہے جس لغوی معنی ہیں: الٹنا، الٹا کرنا، یعنی کسی چیز کے اوّل کو آخر میں اور آخر کو اوّل میں لانا، پھیر دینا خواہ وہ شے قضیہ ہو یا غیر قضیہ۔"مستوی" باب افتعال سے اسمِ فاعل ہے جس کے معنی ہیں: برابر، کہا جاتا ہے: "استوی الشیئان" (دونوں چیزیں برابر ہوگئیں)۔

عکسِ مستوی کی اصطلاحی تعریف: اور عکسِ مستوی کے اصطلاحی معنی اور تعریف ہے: قضیہ کے دونوں جز کو بدل دینا اس طرح کہ قضیے کا صدق اور کیف اپنے حال پر باقی رہے یعنی اگر قضیہ حملیہ ہے،تو موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع کر دینا اور اگر قضیہ شرطیہ ہے،تو مقدم کو تالی اور تالی کو مقدم کر دینا، پھر اگر اصل قضیہ سچا ہو یا سچا مانا گیا ہو،تو ترتیب بدلنے کے بعد جو نیا قضیہ بنا ہے وہ بھی بلا تخصیصِ مادہ ضرور سچا ہو، یا اس کو بھی ضرور سچا مان لینا پڑے اور اگر اصل قضیہ موجبہ ہے،تو ترتیب بدلنے کے بعد جو نیا قضیہ بنا ہے وہ بھی موجبہ ہو اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہے،تو دوسرا بھی سالبہ ہو، جیسے:"کل إنسان حیوان" اس کا عکس مستوی ہے:"بعض الحیوان إنسان" پہلے قضیہ میں جو موضوع تھا اس کو محمول اور جو محمول تھا اس کو موضوع بنا دیا گیا اس طرح کہ دونوں قضیوں میں صدق اور کیف باقی ہیں یعنی دونوں سچے ہیں اور دونوں موجبہ ہیں، قضیہ شرطیہ کی مثال، جیسے: کلما کان الشيء إنسانا، کان حیوانا اس کا عکسِ مستوی ہے: قد یکون إذا کان الشيء حیوانا، کان إنسانا۔

فائدہ: عکسِ مستوی کی تعریف سے معلوم ہوا کہ عکسِ مستوی کے لیے دو باتیں ضروری ہیں: (۱) بقاءِ صدق یعنی اگر پہلا سچا ہے،تو دوسرا بھی سچا ہو۔(۲) بقاءِ کیف یعنی ایجاب اور سلب میں دونوں موافق ہوں۔

وجہِ تسمیہ: عکسِ مستوی کو مستوی اس لیے کہتے ہیں کہ مستوی کے معنی ہیں: برابر، چوں کہ یہ اصل قضیے کے صدق اور کیف میں برابر ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ عکس، طریق مستوی کی طرح واضح ہے اس میں کوئی کجی نہیں ہے، برخلاف عکسِ نقیض کے، کہ اس میں کجی ہے، پس اس سے احتراز کے لیے اس کو عکسِ مستوی کہتے ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: "طَرَفَيِ الْقَضِيَّةِ" سَوَاءٌ كَانَ الطَّرَفَانِ هُمَاالْمَوْضُوعَ وَالْمَحْمُولَ أَوِالْمُقَدَّمَ وَالتَّالِيَ. وَاعْلَمْ أَنَّ الْعَكْسَ كَمَايُطْلَقُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيِّ الْمَذْكُورِ، كَذٰلِكَ يُطْلَقُ عَلَى الْقَضِيَّةِ الْحَاصِلَةِ مِنَ التَّبْدِيلِ، وَذٰلِكَ الْإِطْلَاقُ مَجَازِيٌّ مِنْ قَبِيلِ إِطْلَاقِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَلْفُوظِ وَالْخَلْقِ عَلَى الْمَخْلُوقِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "طرفي القضية" (یعنی قضیہ کے دونوں جز) برابر ہے کہ دونوں جزوہ موضوع اور محمول ہوں یا مقدم اور تالی ہوں۔ اور جان لو کہ عکس کا اطلاق جس طرح بیان کردہ معنیٔ مصدری پر کیا جاتا ہے، اسی طرح اس کا اطلاق اس قضیہ پر بھی کیا جاتا ہے جو بدلنے سے حاصل ہو اور یہ اطلاق مجازی ہے جو لفظ کے ملفوظ پر اور خلق کے مخلوق پر اطلاق کرنے کے قبیل سے ہے۔

عکسِ مستوی کی تعریف میں طرفین کی مراد اور عکس کے حقیقی اور مجازی معنی

تشریح: اس قول کے تحت شارح نے دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) عکسِ مستوی کی تعریف میں "طرفي القضية" کی مراد کیا ہے؟ (۲) عکس کے حقیقی اور مجازی معنی، پہلی بات کو بیان کرتے ہوئے فرمایا: کہ مصنف کے قول: "طرفي القضية" سے مراد حملیہ میں موضوع اور محمول اور شرطیہ میں مقدم اور تالی ہیں اور غرض اس تعمیم سے یہ ہے کہ عکسِ مستوی حملیات و شرطیات سب میں جاری ہوتا ہے، پھر یہاں "تبدیل طرفین" سے مراد وہ تبدیلی ہے جو معنوی ہو یعنی معنی کو بدل دے، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ منفصلات میں قابلِ اعتبار عکس نہیں آتا، کیوں کہ منفصلات میں طرفین کو بدلیں یا نہ بدلیں، دونوں صورتوں میں معنی نہیں بدلتے، مثلاً: "إمّا أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا" قضیہ منفصلہ ہے تبدیلی کے بعد اس طرح ہوگا "إمّا أن يكون هٰذا العدد فردا أو زوجا" لیکن دونوں قضیوں کا مفہوم ایک ہی نکلتا ہے اور وہ دو چیزوں کے درمیان "معاندت" کا پایا جانا ہے۔

"واعلم" سے شارح نے عکس کے حقیقی اور مجازی معنی بیان کرنے کے لیے ایک فائدہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عکس کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (۱) مذکورہ معنیٔ مصدری (یعنی قضیہ کے دونوں جز کو تبدیل کرنا۔

(۲) وہ جدید قضیہ جو تبدیل سے حاصل ہوتا ہے یعنی اس تبدیلی سے جو قضیہ حاصل ہوتا ہے اس کو بھی عکس کہا جاتا ہے گویا قضیہ معکوسہ کا نام عکس رکھا گیا ہے اوّل معنیٔ حقیقی اور ثانی معنیٔ مجازی ہے۔ (اول معنی: چوں کہ اصطلاحی ہے اس لیے مصنف نے

تعریف میں اس کو اختیار کیا) معنیٰ ثانی مجازی اس لیے ہے کہ اس میں مصدر، معکوس اسمِ مفعول کے معنیٰ میں لایا گیا ہے۔ بطور شاہد کے شارح نے مثال پیش کی کہ جیسے ''لفظ'' کا ملفوظ پر، اور ''خلق'' کا مخلوق پر مجازاً اطلاق ہوتا ہے، تو اسی طرح یہاں عکس کا اطلاق معکوس پر ہوتا ہے۔

{شرح} قَولُهُ: "مَعَ بَقَاءِ الصِّدقِ" بِمَعنٰی: أَنَّ الأَصلَ لَو فُرِضَ صِدقُهُ، لَزِمَ مِن صِدقِهِ صِدقُ العَکسِ، لَا أَنَّهُ یَجِبُ صِدقُهُمَا فِي الوَاقِعِ.
قَولُهُ: "وَالکَیفِ" یَعنِي: إِن کَانَ الأَصلُ مُوجِبَةً، کَانَ العَکسُ مُوجِبَةً، وَإِن کَانَ سَالِبَةً، کَانَ سَالِبَةً.

ترجمہ: ماتن کا قول: "مَعَ بَقَاءِ الصِّدقِ" (صدق کے باقی رہنے کے ساتھ) بایں معنیٰ کہ اصل کے صدق کو اگر فرض کرلیا جائے، تو لازم آئے اس کے صدق سے عکس کا صادق ہونا نہ یہ کہ ضروری ہے ان دونوں کا واقع میں صادق ہونا۔
ماتن کا قول: ''وَالکَیفِ'' یعنی: اگر اصل موجبہ ہے، تو عکس بھی موجبہ ہوگا اور اگر وہ سالبہ ہے، تو عکس بھی سالبہ ہوگا۔

عکسِ مستوی کی تعریف میں بقاء صدق و کیف کا مطلب

تشریح: ''مَعَ بَقَاءِ الصِّدقِ'' اس عبارت میں شارح نے بقاء صدق کا مطلب بیان کیا ہے، فرمایا: بقاء صدق کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ اگر صادق مانا جائے، تو عکس کو بھی صادق مانا جائے، یہ مطلب نہیں ہے کہ اصل اور عکس کا واقع میں صادق ہونا ضروری ہے حاصل یہ نکلا کہ ''صدق'' سے مراد ''صدق نفس الامری'' نہیں بلکہ مراد عام ہے چاہے صدق نفس الامری ہو، یا صدق فرضی ہو مثلاً: ''کل إنسان حجر'' یہ قضیہ موجبہ کاذبہ ہے مگر جب اس کو صادق مان لوگے (اس لیے کہ فرض المحال جائز) تو اس کے عکس: ''بعض الحجر إنسان'' کو بھی صادق ماننا پڑے گا، باقی رہی یہ بات کہ اگر اصل قضیہ جھوٹا ہو، تو اس کا عکس بھی جھوٹا ہوجائے، تو یہ ضروری نہیں بلکہ کبھی اصل قضیہ جھوٹا ہونے کے باوجود اس کا عکس سچا ہوسکتا ہے، مثلاً: ''کل حیوان إنسان'' اصل قضیہ ہے اور جھوٹا ہے؛ لیکن اس کا عکس سچا ہے اور وہ ''بعض الإنسان حیوان'' ہے، اسی لیے مصنف نے ''بقاء صدق'' کی قید لگائی ہے ''بقاء کذب'' کی قید نہیں لگائی۔

سوال: عکسِ مستوی کے لیے صدق کی بقاء کیوں ضروری ہے اور کذب کی بقاء کیوں ضروری نہیں؟

جواب: حکمت بقاء صدق کی یہ ہے کہ اصل قضیہ ملزوم ہوتا ہے اور عکس اس کو لازم ہوتا ہے اور ضابطہ ہے کہ جہاں ملزوم پایا جاتا ہے وہاں لازم بھی ضرور پایا جاتا ہے، پس جب اصل قضیہ سچا ہوگا تو گویا کہ ملزوم پایا گیا؛ لہٰذا ضروری ہوگا کہ اس کا عکس بھی سچا ہو اور پایا جائے لیکن اگر ملزوم نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ لازم بھی نہ ہو بلکہ لازم بغیر ملزوم کے پایا جاسکتا ہے، جیسے: آگ یہ ملزوم ہے اور حرارت آگ کو لازم ہے، جہاں آگ ہوگی وہاں حرارت ضرور ہوگی، لیکن جہاں آگ نہ ہو تو ضروری نہیں ہے کہ حرارت بھی نہ ہو بلکہ حرارت آگ کے بغیر پائی جاسکتی ہے، جیسے: دونوں ہاتھ کی رگڑ سے حرارت تو پیدا ہوتی ہے، لیکن

آگ موجود نہیں ہوتی ؛ لہٰذا جب اصل قضیہ جھوٹا ہو، تو گویا کہ ملزوم منتفی ہو گیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ لازم یعنی اس کے عکس کا سچا آنا بھی منتفی ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ عکس سچا ہو اور اصل قضیہ جھوٹا ہو جیسا کہ مثال ابھی گزری ہے۔

قَـوْلُـهٗ: وَالْكَيْف الخ اس میں بقاء کیف کا مطلب بیان کیا ہے، فرمایا: بقاصدق کے ساتھ ساتھ قضیے کیف (ایجاب اور سلب) میں ایک دوسرے کے موافق رہیں گے یعنی: اگر اصل قضیہ موجبہ ہو، تو عکس بھی موجبہ ہوگا اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو، تو عکس بھی سالبہ رہے گا۔

{متن} وَالْمُوْجِبَةُ إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً لِجَوَازِ عُمُوْمِ الْمَحْمُوْلِ أَوِ التَّالِيْ.

ترجمہ: اور موجبہ کا عکس جزئیہ ہی آتا ہے کیوں کہ جائز ہے کہ محمول یا تالی عام ہو۔

ترکیب: "واو" حرفِ استیناف، "الموجبة" مبتدا، "إنّما" کلمۂ حصر، "تنعكس" فعل مضارع معروف، "هي" ضمیر مرفوع متصل پوشیدہ راجع بسوئے "الموجبة" ذوالحال، "جزئية" حال، ذوالحال حال سے مل کر فاعل، لجوازِ الخ جار مجرور متعلق "تنعكس" کے، فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملۂ فعلیہ خبریہ ہو کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

فائدہ: "جزئية" کو منصوب بنزع الخافض بھی کہہ سکتے ہیں یعنی یہ اصل میں "إلى جزئية" تھا حرفِ جر کو حذف کر دینے کی وجہ سے اس پر نصب آ گیا، اس صورت میں ترکیب کرتے ہوئے اس کو "منصوب بنزع الخافض مفعول بہ" کہیں گے یا یوں کہیں گے: "جزئية" مجرور "إلى" حرفِ جر محذوف کا پھر متعلق۔

موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی اور اس کی دلیل

تشریح: عکسِ مستوی کی تعریف بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے اس کے احکام بیان فرما رہے ہیں اولاً یہ بات یاد رکھیں کہ مصنف نے عکسِ مستوی کے احکام دو مرحلوں میں بیان کیے ہیں: (۱) محصورات اربعہ کے عکوس مستویہ کم اور کیف کے اعتبار سے۔ (۲) جہت کے اعتبار سے محصوراتِ اربعہ کے عکوسِ مستویہ۔ پہلے نمبر پر کم اور کیف کے اعتبار سے عکوسِ مستویہ کو ذکر کیا ہے؛ چناں چہ اس عبارت میں مصنف نے محصوراتِ اربعہ میں سے دو محصورہ قضیے: موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کے عکسِ مستوی کو بیان کیا ہے، فرمایا: ہر موجبہ کا عکسِ مستوی، جزئیہ ہی آتا ہے یعنی موجبہ کلیہ ہو یا موجبہ جزئیہ دونوں کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے، موجبہ کلیہ نہیں آتا، موجبہ کلیہ کی مثال، جیسے: كل إنسان حيوان اور موجبہ جزئیہ کی مثال، جیسے: "بعض الإنسان حيوان" دونوں کا عکسِ مستوی: "بعض الحيوان إنسان" ہے۔ شرطیہ محصورہ موجبہ کلیہ، جیسے: "كلّما كان الشيء إنسانا، كان حيوانا" اور شرطیہ محصورہ موجبہ جزئیہ، جیسے: قد يكون إذا كان الشيء إنسانا، كان حيوانا دونوں کا عکسِ مستوی "قد يكون إذ كان الشيء حيوانا، كان إنسانا" ہے۔

لجواز عموم الخ: سے اس امر کی دلیل بیان کی ہے کہ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی موجبہ کلیہ کیوں نہیں آتا دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ممکن ہے کہ کسی مادہ میں محمول موضوع سے یا تالی مقدم سے عام ہو، جیسے: مثال مذکور میں "حیوان" محمول اور تالی عام ہیں پس ایسے مادے اور مثال میں اگر موجبہ کا عکسِ مستوی موجبہ کلیہ آئے، تو وہ کاذب ہوگا مثلاً: "کل حیوان إنسان" یا "کلما کان الشيء حیوانا، کان إنسانا" کو عکسِ مستوی بنایا جائے، تو وہ کاذب ہوگا جبکہ عکس کا تمام مادوں میں صادق ہونا ضروری ہے؛ اس لیے موجبہ کلیہ، عکسِ مستوی نہیں آسکتا۔

{شرح} قَوْلُهُ: "إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً" يَعْنِي: أَنَّ الْمُوْجِبَةَ سَوَاءٌ كَانَتْ كُلِّيَّةً، نَحْوُ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ أَوْجُزْئِيَّةً، نَحْوُ: بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ إِنَّمَا تَنْعَكِسُ إِلَى الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ لَاإِلَى الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ.
أَمَّا صِدْقُ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ، فَظَاهِرٌ ضَرُوْرَةَ أَنَّهُ إِذَا صَدَقَ الْمَحْمُوْلُ عَلٰى مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَوْضُوْعُ كُلًّا أَوْبَعْضًا، لَصَدَقَ الْمَوْضُوْعُ وَالْمَحْمُوْلُ فِيْ هٰذَا الْفَرْدِ، فَيَصْدُقُ الْمَوْضُوْعُ عَلٰى أَفْرَادِ الْمَحْمُوْلِ فِي الْجُمْلَةِ. وَأَمَّا عَدَمُ صِدْقِ الْكُلِّيَّةِ فَلِأَنَّ الْمَحْمُوْلَ فِي الْقَضِيَّةِ الْمُوْجِبَةِ قَدْيَكُوْنُ أَعَمَّ مِنَ الْمَوْضُوْعِ، فَلَوْعُكِسَتِ الْقَضِيَّةُ، صَارَالْمَوْضُوْعُ أَعَمَّ وَيَسْتَحِيْلُ صِدْقُ الْأَخَصِّ كُلِّيًّا عَلَى الْأَعَمِّ، فَالْعَكْسُ اللَّازِمُ الصَّادِقُ فِيْ جَمِيْعِ الْمَوَادِّ هُوَالْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ. هٰذَا هُوَالْبَيَانُ فِي الْحَمْلِيَّاتِ، وَقِسْ عَلَيْهِ الْحَالَ فِي الشَّرْطِيَّاتِ.

ترجمہ: مصنف کا قول: "إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً" مصنف کی مراد یہ ہے کہ ہر موجبہ برابر ہے کہ وہ کلیہ ہو، جیسے: "کل إنسان حیوان" یا جزئیہ ہو، جیسے: "بعض الإنسان حیوان" صرف منعکس ہوتا ہے موجبہ جزئیہ کی طرف، نہ کہ موجبہ کلیہ کی طرف۔ بہر حال موجبہ جزئیہ کا صادق آنا، تو وہ ظاہر ہے بوجہ اس بات کے ضروری (بدیہی) ہونے کے کہ جب محمول کلی یا جزئی طور سے ان افراد پر صادق آئے جن پر موضوع صادق آتا ہے، تو موضوع اور محمول صادق آجائیں گے اس فرد میں؛ لہٰذا موضوع محمول کے افراد پر فی الجملہ صادق آئے گا۔ اور بہر حال کلیہ کا صادق نہ آنا، تو وہ اس لیے ہے کہ محمول قضیہ موجبہ میں کبھی موضوع سے عام ہوتا ہے پس اگر قضیہ کا عکس کیا جائے، تو موضوع عام ہوگا اور محال ہے خاص کا عام پر صادق آنا کلی طور سے پس وہ عکس لازم جو صادق ہوتا ہے تمام مادوں میں وہ موجبہ جزئیہ ہے، یہی حملیات کی دلیل ہے اور اسی پر شرطیات کی حالت کو قیاس کر لیجیے۔

والموجبة إنما تنعكس الخ کی وضاحت

تشریح: شارح تہذیب کا مقصد مصنف کی عبارت: "والموجبة انما تنعكس الخ" کی وضاحت کرنا ہے، فرمایا: "والموجبة إنما تنعكس جزئية کا مطلب یہ ہے کہ ہر موجبہ چاہے وہ کلیہ ہو، جیسے: "كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ" یا جزئیہ ہو،

جیسے: "بَعضُ الإِنسَانِ حَیَوَان" اس کا عکسِ مستوی جزئیہ ہی ہوتا ہے، شارح نے اس تشریح سے اس طرف اشارہ کردیا کہ "الموجبة" میں الف لام، استغراقی ہے یعنی موجبہ سے ہر موجبہ مراد ہے: چاہے وہ کلیہ ہو یا جزئیہ، اور "إنما" حصر کے لیے ہے؛ لہٰذا عبارت کا مطلب یہ ہوا: کہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے، موجبہ کلیہ کبھی نہیں آتا پس یہاں دو دعویٰ ہیں:

پہلا دعویٰ: یہ ہے کہ موجبہ کلیہ ہو یا جزئیہ، موجبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتا ہے۔

دوسرا دعویٰ: یہ ہے کہ ہر موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ، موجبہ کلیہ کی طرف منعکس نہیں ہوگا۔

"أما صدق الموجبة" سے پہلے دعوے کی وضاحت کی گئی ہے کہ موجبہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے بداہتاً کیوں کہ جب موجبہ کلیہ مثلاً: "کُلُّ إِنسَانٍ حَیَوَان یا موجبہ جزئیہ مثلاً: بَعضُ الإِنسَانِ حَیَوَان" صادق ہوگا، تو محمول مثلاً: "حیوان" یا تو موضوع مثلاً: "إنسان" کے تمام افراد کے لیے ثابت ہوگا، یا بعض افراد کے لیے ثابت ہوگا، مثلاً: زید، عمر، بکر وغیرہ کے لیے، پس اس صورت میں موضوع اور محمول یعنی "انسان اور حیوان" دونوں بعض افراد میں مثلاً: زید، عمر، بکر وغیرہ میں ایک دوسرے کے فی الجملہ شریک ہوں گے، اور جب حیوان اور انسان دونوں بعض افراد میں ایک دوسرے کے فی الجملہ شریک ہوں گے، تو لامحالہ "انسان" بھی "حیوان" کے بعض افراد کے لیے ثابت ہوگا پس جب انسان، حیوان کے بعض افراد کے لیے ثابت ہوا تو "بعض الحیوان إنسان" صادق ہوگا، نتیجہ یہ نکلا کہ جب "کُلُّ إِنسَانٍ حَیَوَان یا بَعضُ الإِنسَانِ حَیَوَان" صادق ہوگا، تو "بعض الحیوان إنسان" بھی ضرور صادق ہوگا۔

نوٹ: حصر کا جزء ایجابی یعنی پہلا دعویٰ بدیہی ہے، یعنی دلیل کا محتاج نہیں جیسا کہ شارح نے لفظ "ضرورة" لا کر اس کی طرف اشارہ کیا ہے، باقی یہ دلیل جو بیان کی گئی ہے فی الحقیقت دلیل نہیں بلکہ اس پر تنبیہ ہے تا کہ خفا زائل ہو جائے اور خفا یہ ہے کہ عکس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اصل کے موافق ہو بقاءِ صدق میں اصل کے بدلنے کے بعد اور یہاں یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ اصل کے موافق ہے یا نہیں، اس لیے تنبیہ کی ضرورت ہے۔

"أما صدق الکلیة" سے شارح دوسرے دعوے کو دلیل سے ثابت فرما رہے ہیں، دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ موجبہ چاہے موجبہ جزئیہ ہو یا موجبہ کلیہ اس کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا اور اس کی دلیل جس کو مصنفؒ نے "لجواز عموم المحمول" سے بیان کیا ہے یہ ہے کہ اگر موجبہ کلیہ کا عکس بھی موجبہ کلیہ آئے، تو ضروری ہے کہ وہ ہر مادے میں صادق ہو، کیوں کہ قاعدہ یہ ہے کہ قضیہ کا عکس اصل قضیہ کو ہر مادہ میں لازم ہوتا ہے، اور لازم کبھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا؛ لہٰذا موجبہ کا عکس اگر کلیہ ہو، تو ہر مادے میں صادق ہونا چاہیے؛ حالاں کہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ اُس مادے میں جہاں اصل قضیہ کا محمول اس کے موضوع سے عام ہوتا ہے، عکسِ مستوی موجبہ کلیہ صادق نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ایسے مادے میں عکس کی صورت میں موضوع عام اور محمول خاص ہو جاتا ہے اب اگر اس کو موجبہ کلیہ بنائیں، تو خاص کا عام پر کلی طور سے صادق آنا لازم آئے گا، جیسے: "کُلُّ إِنسَانٍ حَیَوَان" یا "بَعضُ الإِنسَانِ حَیَوَان" کا عکسِ مستوی اگر "کُلُّ حَیَوَانٍ إِنسَان"

لایا جائے تو انسان خاص کا حیوان عام پر کلی طور سے صادق آنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لیے موجبہ کلیہ عکسِ مستوی نہیں ہوگا۔

"هٰذا هو البيان الخ" یعنی اس سے پہلے موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کے عکس کے بارے میں جو دلیل دی گئی ہے یہ حملیات سے متعلق ہے اب رہا شرطیات کا حال تو اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ شرطیات کو حملیات پر قیاس کیجیے، چناں چہ ہم کہیں گے: کہ شرطیہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آئے گا، کیوں کہ اگر کلیہ آئے، تو اُس مادے میں جہاں شرطیہ متصلہ میں تالی، مقدم سے عام ہوتی ہے کذب لازم آئے گا، جیسے: "كلما كان الشيء إنسانا، كان حيوانا" صادق ہے اس کا عکس "كلما كان الشيء حيوانا، كان إنسانا" موجبہ کلیہ صادق نہیں اور یہ بات واضح رہے کہ یہاں شرطیات سے شرطیات متصلہ لزومیہ مراد ہیں، کیوں کہ شرطیات منفصلہ کا عکس نہیں آتا اور متصلہ اتفاقیہ میں حکم اتفاق کی تقدیر پر ہوتا ہے اور جس قضیہ میں حکم اتفاق کی تقدیر پر ہو، تو اس کا عکس لازم نہیں ہوگا؛ حالاں کہ عکس اصل قضیے کو لازم ہوتا ہے پس اب شرطیات میں سے صرف شرطیہ متصلہ لزومیہ کا عکس آئے گا۔

{شرح} قَوْلُهٗ: "لِجَوَازِ عُمُوْمِ الخ" بَيَانٌ لِلْجُزْءِ السَّلْبِيِّ مِنَ الْحَصْرِ الْمَذْكُوْرِ، وَأَمَّا الْإِيْجَابُ فَبَدِيْهِيٌّ كَمَامَرَّ.

ترجمہ: مصنف کا قول "لِجَوَازِ عُمُوْمِ الخ" حصر مذکور کے سلبی جز کی دلیل ہے اور بہر حال ایجابی جز، تو وہ بدیہی ہے جیسا کہ گزرا۔

تشریح: مصنفؒ کے قول "والموجبة إنما تنعكس جزئية" میں إنّما کے حصر کے لیے ہونے کی وجہ سے دو دعوے مفہوم ہوئے ہیں: (۱) موجبہ کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے۔ (۲) موجبہ کا عکسِ مستوی موجبہ کلیہ نہیں آتا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول لجواز الخ سلبی دعوے کی دلیل ہے اور رہا ایجابی دعویٰ تو وہ بدیہی ہے جیسا کہ ابھی بالتفصیل شارح نے اس کو بیان کیا ہے اس لیے مصنفؒ نے اس کی دلیل بیان نہیں کی۔

{متن} وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ سالِبَةً كُلِّيَّةً، وَإِلَّا لَزِمَ سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِه.
وَالْجُزْئِيَّةُ لَاتَنْعَكِسُ أَصْلًا لِجَوَازِ عُمُوْمِ الْمَوْضُوْعِ أَوِ الْمُقَدَّمِ.

ترجمہ: اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے ورنہ لازم آئے گا شے کی اس کی ذات سے نفی کرنا۔ اور سالبہ جزئیہ کا بالکل عکس نہیں آتا کیوں کہ ممکن ہے موضوع یا مقدم کا عام ہونا۔

ترکیب: "واو" عاطفہ، "اَلسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ" مبتدا "تَنْعَكِسُ سالِبَةً كُلِّيَّةً" حسب ترکیب سابق خبر، "واو" عاطفہ، "إلا" اي: "إلاتَنْعَكِس سالِبَةً كُلِّيَّةً" بہ ترکیب معلوم شرط "لزم" فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ معطوفہ ہو۔ "واو" عاطفہ "الجزئية" مبتدا، "لاتَنْعَكِس" فعل بافاعل، "أصلا" مفعول فیہ "لجواز" الخ متعلق، "لا تنعكس" فعل اپنے فاعل، مفعول فیہ اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر خبر۔

سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی اور دلیل

تشریح: اِس عبارت میں مصنفؒ نے محصوراتِ اربعہ میں سے سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کے عکوس مستویہ کو بیان کیا ہے فرمایا: سالبہ کلیہ کا عکسِ مستوی سالبہ کلیہ آتا ہے، جیسے: "لاشيء من الإنسان بحجر" سالبہ کلیہ ہے، اس کا عکسِ مستوی "لاشيء من الحجر بإنسان" سالبہ کلیہ ہے۔

وإلا الخ سے اس کی دلیل بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نہ آئے، تو اس صورت میں سلب الشيء عن نفسہ لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جس چیز کی وجہ سے محال لازم آئے وہ بھی باطل ہوتی ہے، اس لیے سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نہ آنا باطل ہے (دلیل کی تفصیل شرح میں آرہی ہے) اور سالبہ جزئیہ کے عکس کے بارے میں فرمایا کہ اس کا عکس بالکل نہیں آتا، نہ سالبہ کلیہ اور نہ سالبہ جزئیہ، جیسے: "بعض الحیوان لیس بإنسان" سالبہ جزئیہ ہے اس کا کوئی عکسِ مستوی نہیں ہے، لجواز الخ سے اس کی دلیل بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی سالبہ جزئیہ یا سالبہ کلیہ صادق ہو، تو ضروری ہوگا کہ ہر مادے میں یہ عکس سچا ہو؛ حالاں کہ جس قضیے میں موضوع یا مقدم عام ہو، تو وہاں عکس نہ سالبہ کلیہ سچا ہوتا ہے اور نہ سالبہ جزئیہ؛ اس لیے سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی نہیں آتا (مثال کے ساتھ وضاحت شرح میں ملاحظہ فرمائیں)

{شرح} قَوْلُهُ: "وَإِلَّالَزِمَ سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ" تَقْرِيْرُهُ: أَنْ يُقَالَ: كُلَّمَا صَدَقَ قَوْلُنَا: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ"، صَدَقَ: "لَاشَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ" وَإِلَّالَصَدَقَ نَقِيْضُهُ وَهُوَ: "بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ" فَنَضُمُّهُ مَعَ الْأَصْلِ، فَنَقُوْلُ: "بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ وَلَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ"، يُنْتِجُ، بَعْضُ الْحَجَرِ لَيْسَ بِحَجَرٍ، وَهُوَ سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ، وَهٰذَا مُحَالٌ فَمَنْشَأُهُ نَقِيْضُ الْعَكْسِ، لِأَنَّ الْأَصْلَ صَادِقٌ، وَالْهَيْئَةَ مُنْتِجَةٌ، فَيَكُوْنُ نَقِيْضُ الْعَكْسِ بَاطِلًا، فَيَكُوْنُ الْعَكْسُ حَقًّا وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ.

ترجمہ: مصنف کا قول: "وَإِلَّالَزِمَ الخ" اس کی تقریر یہ ہے کہ کہا جائے، جب بھی سچا ہو ہمارا قول: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ"، تو سچا ہوگا "لَاشَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ" ورنہ اس کی نقیض سچی ہوگی اور وہ "بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ" ہے، پس ہم اس کو اصل کے ساتھ ملائیں گے، پس ہم کہیں گے: "بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ وَلَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ" نتیجہ آئے گا: "بَعْضُ الْحَجَرِ لَيْسَ بِحَجَرٍ" اور یہ سلب الشيء عن نفسہ (چیز کی اس کی ذات سے نفی کرنا) ہے اور یہ محال ہے اور اس محال کا منشا عکس کی نقیض ہے اس لیے کہ اصل صادق ہے اور شکل نتیجہ دینے والی ہے پس عکس کی نقیض باطل ہوگی؛ لہٰذا عکس سچا ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔

سالبہ کلیہ کا عکسِ مستوی ''سالبہ کلیہ'' آنے کی دلیل خلف سے وضاحت

تشریح: مصنفؒ نے وَإِلَّا لَـزِمَ الخ سے سالبہ کلیہ کا عکسِ مستوی سالبہ کلیہ آنے کی دلیل بیان کی ہے، شارح اس عبارت میں اس کی وضاحت فرمار ہے ہیں، اولاً یہ بات یادرکھیں کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا ہے اس دعوے کی تین دلیلیں ہیں: (۱) دلیلِ خلف (۲) دلیلِ افتراض (۳) دلیلِ عکس۔ مصنفؒ نے یہاں صرف دلیل خلف پر اکتفا کیا ہے، اس لیے شارح کی عبارت کی روشنی میں اسی کی تفصیل کی جاتی ہے، ملاحظہ فرمائیں:

''خــلف'' خلافِ مفروض کا مخفف ہے یعنی ایسی دلیل جو خلافِ مفروض (باطل) کو مستلزم ہو، اس دلیل میں عکس کی نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنا کر نتیجہ نکالتے ہیں اور اس صورت میں خلافِ مفروض لازم آتا ہے اس لیے اس دلیل کو دلیل خلف کہا جاتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ سچا نہ مانیں، تو اس کی نقیض کو سچا ماننا پڑے گا کیوں کہ اگر یہ بھی سچی نہ ہو، تو ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے؛ لہٰذا سالبہ کلیہ: ''لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ'' کا عکسِ مستوی: ''لَاشَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِانْسَانٍ'' کو اگر سچا نہ مانیں، تو اس کی نقیض: ''بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ'' کو سچا ماننا پڑے گا، پھر ہم اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنائیں گے، تو سلب الشيء عن نفسہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے اور یہاں محال لازم آیا ہے عکس کو سچا نہ ماننے کی وجہ سے؛ لہٰذا اس کو سچا ماننا پڑیگا ''وهو المطلوب'' نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل اس طرح بنائیں گے کہ نقیض کو صغریٰ اور اصل قضیہ کو کبریٰ بنائیں گے اور اس طرح کہیں گے: ''بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ وَلَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ'' اب حدِ اَوسط (انسان) کو گرائیں گے اور نتیجہ چوں کہ ارذل کے تابع ہوتا ہے اس لیے نتیجہ نکلے گا: ''بَعْضُ الْحَجَرِ لَيْسَ بِحَجَرٍ'' اور یہ سلب الشيء عن نفسہ ہے کیوں کہ یہاں حجر کی نفی حجر سے ہو رہی ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا یا تو اصل قضیہ (کبریٰ) کی وجہ سے، یا شکل کی وجہ سے اور یا نقیض کی وجہ سے، ان میں سے اصل قضیہ کی وجہ سے تو محال لازم نہیں آیا کیوں کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکل کی وجہ سے بھی لازم نہیں آیا کیوں کہ وہ شکلِ اوّل ہے جس کے نتیجہ دینے کی شرطیں یعنی صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا یہاں موجود ہے؛ لہٰذا لازماً کہنا پڑے گا کہ یہ صغریٰ ہی غلط ہے اور جب عکس کی نقیض باطل ہوگئی، تو عکس صادق ہوا یعنی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آئے گا۔

{شرح} قَولُهُ: ''عُـمُومِ الْمَوْضُوعِ'' وَحِينَئِذٍ يَصِحُّ سَلْبُ الْأَخَصِّ مِنْ بَعْضِ الْأَعَمِّ لٰكِنْ لَايَصِحُّ سَلْبُ الْأَعَمِّ مِنْ بَعْضِ الْأَخَصِّ مَثَلاً، يَصْدُقُ: بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ، وَلَايَصْدُقُ: بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ.

قَولُهُ: ''أَوِ الْمُقَدَّمِ'' مَثَلاً، يَصْدُقُ: قَدْ لَايَكُوْنُ إِذَا كَانَ الشَّيْءُ حَيَوَانًا، كَانَ إِنْسَانًا، وَلَايَصْدُقُ: قَدْلَايَكُوْنُ إِذَا كَانَ الشَّيْءُ إِنْسَانًا، كَانَ حَيَوَانًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: "عُمُوۡمِ الۡمَوۡضُوۡعِ" اوراس وقت صحیح ہے خاص کی نفی کرنا عام کے بعض افراد سے، لیکن صحیح نہیں ہے عام کی نفی کرنا خاص کے بعض افراد سے مثال کے طور پر صادق ہے: "بَعۡضُ الۡحَيَوَانِ لَيۡسَ بِإِنۡسَان" اور صادق نہیں ہے: "بَعۡضُ الۡإِنۡسَانِ لَيۡسَ بِحَيَوَان"۔ ماتن کا قول: أو المقدم مثال کے طور پر صادق ہے: قَدۡ لَايَكُوۡنُ إِذَا كَانَ الشَّيۡءُ حَيَوَانًا، كَانَ إِنۡسَانًا اور صادق نہیں ہے: قَدۡ لَايَكُوۡنُ إِذَا كَانَ الشَّيۡءُ إِنۡسَانًا، كَانَ حَيَوَانًا۔

سالبہ جزئیہ کے عدمِ انعکاس کی دلیل کی توضیح

تشریح: "لجواز الموضوع" الخ سے مصنف نے جو سالبہ جزئیہ کے عدم انعکاس کی دلیل بیان کی ہے شارح مثال کے ساتھ اس کی وضاحت فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سالبہ جزئیہ کا عکس اگر سچا ہو، تو ضروری ہے کہ ہر مادہ میں یہ عکس سچا ہو حالاں کہ جس قضیہ حملیہ سالبہ جزئیہ میں موضوع عام ہو محمول سے یا قضیہ شرطیہ سالبہ جزئیہ میں مقدم عام ہو تالی سے، تو اس قضیہ کا عکس سالبہ جزئیہ کاذب ہوتا ہے کیوں کہ اس صورت میں اصل قضیہ میں تو سلب الاخص من بعض الاعم ہوگا یعنی خاص کی عام کے بعض افراد سے نفی ہوگی اور یہ صحیح ہے لیکن جب اس کا عکس سالبہ جزئیہ نکالیں گے یعنی مثلاً قضیہ حملیہ سالبہ جزئیہ میں موضوع کو محمول کی جگہ اور محمول کو موضوع کی جگہ لائیں گے، تو اس صورت میں سلب الاعم من بعض الاخص لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے، مثال کے طور پر "بَعۡضُ الۡحَيَوَانِ لَيۡسَ بِإِنۡسَان" سچا ہے، لیکن جب اس کا عکس نکالیں گے، تو کہنا پڑے گا: "بَعۡضُ الۡإِنۡسَانِ لَيۡسَ بِحَيَوَان" اور یہ درست نہیں، قضیہ شرطیہ میں بھی یہی بات ہے، جیسے: "قَدۡ لَايَكُوۡنُ إِذَا كَانَ الشَّيۡءُ حَيَوَانًا، كَانَ إِنۡسَانًا" صادق ہے، اس لیے کہ اس میں بعض تقادیر عام سے خاص کا سلب ہے جو کہ درست ہے، لیکن اس کا عکس "قَدۡ لَايَكُوۡنُ إِذَا كَانَ الشَّيۡءُ إِنۡسَانًا، كَانَ حَيَوَانًا" درست نہیں، کیوں کہ اس میں بعض تقادیر خاص سے عام کا سلب لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔

نوٹ: سالبہ جزئیہ کا عکس اگرچہ بعض مادوں میں صحیح آتا ہے، جیسے: "بعض الحیوان لیس بحجر" کا عکس "بعض الحجر لیس بحیوان" صادق ہے؛ لیکن چوں کہ منطق کے قاعدے کلی ہیں، اس لیے کہا گیا کہ سالبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا۔

{متن} وَأَمَّا بِحَسَبِ الۡجِهَةِ، فَمِنَ الۡمُوۡجِبَاتِ تَنۡعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ، وَالۡعَامَّتَانِ حِيۡنِيَّةً مُطۡلَقَةً، وَالۡخَاصَّتَانِ حِيۡنِيَّةً لَادَائِمَةً، وَالۡوَقۡتِيَّتَانِ، وَالۡوُجُوۡدِيَّتَانِ، وَالۡمُطۡلَقَةُ الۡعَامَّةُ مُطۡلَقَةً عَامَّةً، وَلَاعَكۡسَ لِلۡمُمۡكِنَتَيۡنِ.

ترجمہ: اور بہر حال جہت کے اعتبار سے تو موجبہ قضیوں میں سے دونوں دائمے (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) اور دونوں عامّے (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) منعکس ہوتے ہیں حینیہ مطلقہ کی طرف اور دونوں خاصّے (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) حینیہ لادائمہ کی طرف، اور دونوں وقتیہ قضیے (وقتیہ اور منتشرہ) اور دونوں وجودیہ قضیے (وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ) اور مطلقہ عامہ، مطلقہ عامہ کی طرف، اور دونوں ممکنہ قضیوں کا کوئی عکس نہیں ہے۔

ترکیب: ''واو'' عاطفہ، ''أَمَّا'' حرفِ شرط، ''بِحَسَبِ الْجِهَةِ'' متعلق مقدم، ''تَنْعَكِس'' کے ''فا'' جزائیہ، ''مِنَ الْمُوجِبَات'' کائنۃً کے متعلق ہوکر حال مقدم ''تَنعَكِس'' فعل ''اَلدَّائِمَتَانِ وَالْعَامَّتَانِ'' معطوف علیہ، ''واو'' عاطفہ، ''اَلْخَاصَّتَانِ'' معطوف اوّل، ''واو'' عاطفہ ''اَلْوَقْتِيَّتَانِ'' معطوف علیہ، اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر معطوفِ ثانی، معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر ذوالحال مؤخر، ذوالحال مؤخر، حال مقدم سے مل کر فاعل ''حِيْنِيَّةً مُطْلَقَةً'' معطوف علیہ، دونوں معطوفوں سے مل کر منصوب بنزع الخافض مفعول بہ۔ فعل اپنے فاعل، منصوب بنزع الخافض مفعول بہ اور متعلق مقدم سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔ وَلَا عَكْس ''واو'' عاطفہ، ''لا'' برائے نفی جنس ''عَكْس'' اس کا اسم ''لِلْمُمْكِنَتَيْن'' ''ثابت'' کے متعلق ہوکر خبر مقدم، لائے نفی جنس اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

موجہاتِ موجبہ کے عکسِ مستوی کا بیان

تشریح: کم اور کیف کے اعتبار سے قضایا محصورہ کے عکسوں کو بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے مصنفؒ جہت کے اعتبار سے یعنی موجہات کے عکوسِ مستویہ بیان فرما رہے ہیں، موجہات یا تو موجبہ ہوں گے یا سالبہ، مصنف نے دونوں قسم کے عکس الگ الگ بیان کیے ہیں چوں کہ ایجاب، سلب سے اشرف ہے، اس لیے پہلے موجہاتِ موجبہ کے عکسوں کو بیان کیا ہے، فرمایا: موجہات موجبہ بسیطہ میں سے دائمتین یعنی ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ اور عامتین یعنی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ ان چاروں کا عکسِ مستوی حینیہ مطلقہ آتا ہے اور مرکبات موجبہ میں سے خاصتین یعنی مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکسِ مستوی حینیہ لادائمہ آتا ہے اور وقتیتین یعنی وقتیہ، منتشرہ اور وجودیتین یعنی وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ، اور بسائط موجبہ میں سے مطلقہ عامہ، ان پانچوں کا عکسِ مستوی مطلقہ عامہ آتا ہے، اور ممکنتین یعنی ممکنہ عامہ بسائط میں سے، اور ممکنہ خاصہ مرکبات میں سے، ان دونوں کا کوئی عکس نہیں آتا۔ حاصل یہ ہے کہ آٹھ موجہات بسیطہ موجبہ میں سے مصنفؒ نے صرف چھ بسیطہ کے عکسوں کو بیان کیا ہے ان میں سے پانچ کے بارے میں بتلایا کہ ان کا عکسِ مستوی آتا ہے اور ممکنہ عامہ کے بارے میں بتلایا کہ اس کا عکس نہیں آتا، اور سات مرکبات موجبہ میں سے چھ کے بارے میں ذکر کیا کہ ان کا عکسِ مستوی آتا ہے جبکہ ایک مرکبہ یعنی ممکنہ خاصہ کے بارے میں کہا ہے کہ اس کا عکس نہیں آتا، پس کل پندرہ موجہات موجبہ میں سے تیرہ موجہات کے عکس بیان کیے ہیں، باقی رہے دو بسیطہ قضیے یعنی وقتیہ مطلقہ موجبہ اور منتشرہ مطلقہ موجبہ چوں کہ وہ غیر مشہور ہیں؛ اس لیے ان کے بارے میں کچھ ذکر نہیں کیا؛ لیکن واضح رہے کہ وقتیہ مطلقہ موجبہ اور منتشرہ مطلقہ موجبہ کا عکسِ مستوی وہی ہوتا ہے جو مرکبات موجبہ میں سے وقتیہ اور منتشرہ کا ہے یعنی مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ، ہر ایک کی تفصیل مع دلائل وامثلہ شرح میں آرہی ہے، اس لیے یہاں اختصار سے کام لیا گیا؛ البتہ اتنی بات اجمالاً ذہن میں رکھیں کہ ان قضایا میں سے جن قضیوں کا عکس آتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کے عکس کا ثبوت دلیلِ خلف سے ہے، یعنی اگر عکس کو نہیں مانتے تو اس کی نقیض کو سچا ماننا پڑے گا اور نقیض کو سچا ماننے کی صورت میں سلب الشئ عن نفسہ یا اجتماعِ متنافیین لازم آتا ہے جو کہ باطل اور محال ہے؛ اس لیے ماننا پڑے گا کہ عکس سچا ہے اور نقیض باطل ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ" يَعْنِي: أَنَّ مَاذَكَرْنَاهُ هُوَ بَيَانُ انْعِكَاسِ الْقَضَايَا بِحَسَبِ الْكَيْفِ وَالْكَمِّ وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ آه.

ترجمہ: مصنف کا قول: "وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ" مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ جو ہم نے (ماقبل میں) ذکر کیا ہے وہ کیف اور کم کے اعتبار سے قضایا کے منعکس ہونے کا بیان ہے، اور بہرحال باعتبار جہت کے الخ۔

"وأما بحسب الجهة" کا ماقبل سے ربط

تشریح: اس عبارت سے شارح کا مقصد مصنف کی عبارت "وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ" کا ماقبل کی عبارت کے ساتھ ربط بیان کرنا ہے، فرمایا: ماقبل میں جو کچھ ذکر کیا گیا وہ کیف اور کم کے اعتبار سے محصورات اربعہ کے عکسوں کا بیان تھا، رہا جہت کے اعتبار سے محصورات اربعہ کے عکس کا بیان، تو اس کو یہاں سے ذکر کرتے ہیں اور واضح رہے کہ "یعنی ؒ الخ" کے ذریعہ عبارت کی تفسیر کر کے شارح نے اس طرف اشارہ کر دیا کہ "وَأَمَّا بِحَسَبِ الْجِهَةِ" کا معطوف علیہ مقدر ہے اور وہ "أمّا بحسب الكمّ والكيف فكذا" ہے، یہ معطوف علیہ شارح کی تفسیر سے مستفاد ہو رہا ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "اَلدَّائِمَتَانِ" أَيْ: الضَّرُوْرِيَّةُ وَالدَّائِمَةُ، مَثَلاً: كُلَّمَا صَدَقَ قَوْلُنَا: بِالضَّرُوْرَةِ أَوْدَائِمًا كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، صَدَقَ قَوْلُنَا: بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ بِالْفِعْلِ حِيْنَ هُوَ حَيَوَانٌ، وَإِلَّا، فَيَصْدُقُ نَقِيْضُهُ وَهُوَ: دَائِمًا لَاشَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِإِنْسَانٍ مَادَامَ حَيَوَانًا، فَهُوَ مَعَ الْأَصْلِ يُنْتِجُ: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِإِنْسَانٍ بِالضَّرُوْرَةِ أَوْدَائِمًا، هَفُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "اَلدَّائِمَتَانِ" یعنی ضروریہ اور دائمہ، مثال کے طور پر جب بھی صادق آئے ہمارا قول: "بِالضَّرُوْرَةِ أَوْدَائِمًا كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ" تو صادق آئے گا ہمارا قول: "بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ بِالْفِعْلِ حِيْنَ هُوَ حَيَوَانٌ" ورنہ تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور وہ: "دَائِمًا لَاشَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِإِنْسَانٍ مَادَامَ حَيَوَانًا" ہے پس وہ اصل کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِإِنْسَانٍ بِالضَّرُوْرَةِ أَوْدَائِمًا" کا، یہ خلافِ مفروض ہے۔

فائدہ: "هَفْ" رمز ہے "هذا خلف" کا یعنی "ها" سے "هذا" کی طرف اور "ف" سے خلف کی طرف اشارہ ہے، اور خلف، خلاف المفروض کا مخفف ہے جیسا کہ سابق میں اس کا ذکر کیا گیا۔ "هذا خلف" کا ترجمہ "هذا باطل" (یہ باطل ہے) بھی کر سکتے ہیں۔

ضروریہ مطلقہ موجبہ اور دائمہ مطلقہ موجبہ کے عکسِ مستوی حینیہ مطلقہ کی مثال اور دلیل سے اس کا ثبوت

تشریح: شارح اس عبارت میں دائمتین (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) کے عکسِ مستوی (حینیہ مطلقہ) کی مثال اور اس کی

دلیل ذکر فرما رہے ہیں، فرمایا: ضروریہ مطلقہ موجبہ اور دائمہ مطلقہ موجبہ (کلیہ یا جزئیہ) کا عکسِ مستوی قضیہ حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: "بِالضَّرُوْرَةِ أَوْدَائِمًا كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَان" ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے ان کا عکس حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ ہے جس کی مثال: "بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ بِالْفِعْلِ حِيْنَ هُوَ حَيَوَان" ہے، اور یہ سچا ہے اس کے ثبوت کی دلیل، دلیل خلف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے جو عکس حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ نکالا ہے اس کو سچا مان لو، ورنہ تو اس کی نقیض سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ "دَائِمًا لَاشَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِإِنْسَانٍ مَادَامَ حَيَوَانًا" کو سچا ماننا پڑے گا، کیوں کہ اگر وہ بھی صادق نہ ہو، تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جب ہم اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل تیار کریں گے، تو نتیجہ محال آئے گا، اصل قضیہ کے ساتھ مل کر شکلِ اوّل یوں بنے گی: "كل إنسان حيوان بالضرورة ولاشيء من الحيوان بإنسان دائمًا مادام حيوانا" نتیجہ ہوگا: "لاشيء من الإنسان بإنسان" یہ نتیجہ سلب الشيء عن نفسہ ہے، جو کہ محال اور باطل ہے اور یہ بطلان اصل قضیہ صغریٰ کی وجہ سے تو لازم نہیں آیا، اس لیے کہ وہ مفروض الصدق ہے اور شکلِ اوّل کی وجہ سے بھی نہیں آیا، اس لیے کہ وہ بدیہی الانتاج ہے اور شرائط انتاج موجود ہیں، تو متعین ہوگیا کہ یہ بطلان کبریٰ یعنی نقیض کی وجہ سے لازم آیا ہے فبطل النقيض وثبت العكس۔

فائدہ (۱): مذکورہ مثال جو موجبہ کلیہ کی ہے موجبہ جزئیہ کی مثال کو موجبہ کلیہ کی مثال پر قیاس کر کے سمجھ لیا جائے۔

فائدہ (۲): شارح نے "الدائمتان" کی تفسیر "الضرورية والدائمة" سے کر کے اس طرف اشارہ کردیا کہ "الدائمتان" میں تغلیب ہے یعنی دائمۃ کو ضروریۃ پر غلبہ دے کر دائمہ کو تثنیہ لایا گیا ہے، اسی طرح مصنفؒ کی عبارت میں ذکر کردہ باقی تثنیہ میں بھی تغلیب ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَالْعَامَّتَانِ" أَيِ: الْمَشْرُوْطَةُ الْعَامَّةُ وَالْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةُ، مَثَلًا: إِذَا صَدَقَ: بِالضَّرُوْرَةِ أَوْبِالدَّوَامِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا، صَدَقَ: بَعْضُ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ حِيْنَ هُوَ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ، وَإِلَّا، فَيَصْدُقُ نَقِيْضُهُ وَهُوَ: دَائِمًا لَاشَيْءَ مِنْ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِكَاتِبٍ مَادَامَ مُتَحَرِّكَ الْأَصَابِعِ، وَهُوَ مَعَ الْأَصْلِ يُنْتِجُ قَوْلَنَا: بِالضَّرُوْرَةِ أَوْبِالدَّوَامِ لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِكَاتِبٍ مَادَامَ كَاتِبًا، هَفْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وَالْعَامَّتَان" یعنی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ، مثال کے طور پر جب سچا ہو: "بِالضَّرُوْرَةِ أَوْبِالدَّوَامِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا" تو سچا ہوگا: "بَعْضُ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ حِيْنَ هُوَ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ" ورنہ تو اس کی نقیض سچی ہوگی اور وہ "دَائِمًا لَاشَيْءَ مِنْ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِكَاتِبٍ مَادَامَ مُتَحَرِّكَ الْأَصَابِعِ" ہے اور وہ اصل کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی ہمارے قول: "بِالضَّرُوْرَةِ أَوْبِالدَّوَامِ لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِكَاتِبٍ مَادَامَ كَاتِبًا" کا یہ خلافِ مفروض ہے۔

مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کے عکسِ مستوی: حینیہ مطلقہ کی مثال اور دلیل

تشریح: شارح تہذیب کا مقصد اس عبارت سے عامتین (یعنی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) کے عکسِ مستوی: حینیہ مطلقہ کی مثال اور اس کے ثبوت کی دلیل دینا ہے، فرمایا: مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ موجبہ چاہے کلیہ ہوں یا جزئیہ دونوں کا عکسِ مستوی حینیہ مطلقہ آتا ہے، جیسے: "كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة أودائما مادام كاتبا" یہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ ہیں اور صادق ہیں ان کا عکسِ مستوی حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ "بعض متحرك الأصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الأصابع" بھی صادق ہے کیوں کہ اگر یہ صادق نہ ہو، تو اس کی نقیض صادق ہوگی اور وہ "لَاشَيْءَ مِنْ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِكَاتِبٍ دائما مَادَامَ مُتَحَرِّكَ الْأَصَابِعِ" سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ ہے اور جب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل اس طرح ترتیب دیں گے: (صغریٰ) "كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بالضرورة أودائما مَادَامَ كَاتِبًا" (کبریٰ) و "لَاشَيْءَ مِنْ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِكَاتِبٍ دائما مَادَامَ مُتَحَرِّكَ الْأَصَابِعِ" تو نتیجہ "لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِكَاتِبٍ بالضرورة أودائما مَادَامَ كَاتِبًا" ہوگا اور یہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے؛ لہٰذا نقیض باطل ہوگی اور عکس سچا ہوگا۔

فائدہ: یہاں بھی موجبہ جزئیہ کی مثال کو موجبہ کلیہ پر قیاس کریں گے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَالْخَاصَّتَانِ" أي: الْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ وَالْعُرْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ تَنْعَكِسَانِ إِلَى حِينِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ مُقَيَّدَةٍ بِاللَّادَوَامِ. أَمَّاانْعِكَاسُهُمَا إِلَى حِينِيَّةٍ مُطْلَقَةٍ، فَلِأَنَّهُ كُلَّمَا صَدَقَتِ الْخَاصَّتَانِ، صَدَقَتِ الْعَامَّتَانِ وَقَدْ مَرَّ أَنْ كُلَّمَا صَدَقَتِ الْعَامَّتَانِ، صَدَقَتْ فِي عَكْسِهِمَا الْحِينِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ. وَأَمَّااللَّادَوَامُ، فَبَيَانُ صِدْقِهِ أَنَّهُ لَوْلَمْ يَصْدُقْ، لَصَدَقَ نَقِيضُهُ وَنَضُمُّ هٰذَا النَّقِيضَ إِلَى الْجُزْءِ الْأَوَّلِ مِنَ الْأَصْلِ فَيُنْتِجُ نَتِيجَةً وَنَضُمُّ النَّقِيضَ إِلَى الْجُزْءِ الثَّانِي مِنَ الْأَصْلِ فَيُنْتِجُ مَايُنَافِي تِلْكَ النَّتِيجَةَ مَثَلاً: كُلَّمَا صَدَقَ: بِالضَّرُورَةِ أَوْبِالدَّوَامِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا لَادَائِمًا، صَدَقَ فِي الْعَكْسِ: بَعْضُ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ حِينَ هُوَ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ لَادَائِمًا. أَمَّا صِدْقُ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ، فَقَدْظَهَرَ مِمَّا سَبَقَ، وَأَمَّا صِدْقُ الْجُزْءِ الثَّانِي أَيِ: اللَّادَوَامِ وَمَعْنَاهُ: لَيْسَ بَعْضُ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبًا بِالْفِعْلِ، فَلِأَنَّهُ لَوْلَمْ يَصْدُقْ، لَصَدَقَ نَقِيضُهُ وَهُوَ قَوْلُنَا: كُلُّ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ دَائِمًا، فَنَضُمُّهُ مَعَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ مِنَ الْأَصْلِ وَنَقُوْلُ: كُلُّ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ دَائِمًا، وَكُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا، يُنْتِجُ: كُلُّ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ دَائِمًا، ثُمَّ نَضُمُّهُ إِلَى الْجُزْءِ الثَّانِي مِنَ الْأَصْلِ وَنَقُوْلُ: كُلُّ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ دَائِمًا، وَلَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ، يُنْتِجُ: لَاشَيْءَ مِنْ مُتَحَرِّكِ

الْأَصَابِعِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ، وَهٰذَا يُنَافِي النَّتِيجَةَ السَابِقَةَ، فَيَلْزَمُ مِنْ صِدْقِ نَقِيضِ لَادَوَامِ الْعَكْسِ اِجْتِمَاعُ الْمُتَنَافِيَيْنِ، فَيَكُوْنُ بَاطِلاً، فَيَكُوْنُ اللَّادَوَامُ حَقًّا، وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: ''وَالْخَاصَّتَانِ'' یعنی مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ منعکس ہوتے ہیں ایسے حینیہ مطلقہ کی طرف جو لادوام کے ساتھ مقید ہو۔ بہر حال ان کا حینیہ مطلقہ کی طرف منعکس ہونا، تو اس لیے ہے کہ جب بھی دو خاصے صادق آئیں، تو دو عامے صادق آئیں گے اور گزر چکا ہے کہ جب بھی دو عامے صادق آتے ہیں، تو ان کے عکس میں حینیہ مطلقہ صادق آتا ہے، اور بہر حال لادوام، تو اس کے صادق آنے کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ صادق نہ آئے، تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور ہم ملائیں گے اس نقیض کو اصل قضیے کے جز اوّل کے ساتھ پس وہ ایک نتیجہ دے گا اور ہم ملائیں گے اس نقیض کو اصل کے جزء ثانی کے ساتھ تو وہ ایسا نتیجہ دے گا جو اس نتیجہ کے منافی ہے، مثال کے طور پر جب بھی صادق آئے: ''بِالضَّرُوْرَةِ أَوْ بِالدَّوَامِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا لَادَائِمًا'' تو صادق آئے گا عکس میں ''بَعْضُ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ حِيْنَ هُوَ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ لَادَائِمًا'' بہر حال جز اوّل کا صادق آنا، تو وہ ما سبق سے ظاہر ہو چکا ہے اور بہر حال جز ثانی یعنی لادوام کا صادق آنا اور اس کے (لادوام کے) معنی ہے: ''لَيْسَ بَعْضُ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبًا بِالْفِعْلِ'' تو اس لیے ہے کہ اگر وہ صادق نہ آئے، تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور وہ نقیض ہمارا قول: ''كُلُّ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ دَائِمًا'' ہے پس ہم اس کو ملائیں گے اصل قضیے کے جز اول کے ساتھ اور ہم کہیں گے: كُلُّ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ الخ یہ نتیجہ دے گا: ''كُلُّ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ دَائِمًا''، پھر ہم ملائیں گے اس کو اصل کے جز ثانی کے ساتھ اور ہم کہیں گے: كُلُّ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ الخ یہ نتیجہ دے گا: ''لَاشَيْءَ مِنْ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ'' اور یہ منافی ہے نتیجہ سابقہ کے پس لازم آئے گا عکس کے لادوام کی نقیض صادق آنے سے دو متنافی چیزوں کا اجتماع؛ لہٰذا نقیض باطل ہوگی اور لادوام حق ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔

مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ کے عکسِ مستوی: حینیہ لادائمہ کی مثال اور دلیل

تشریح: اس قول کے تحت مذکور عبارت سے شارح کا مقصد خاصّتین موجبتین یعنی مشروطہ خاصہ موجبہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ کے عکسِ مستوی: حینیہ لادائمہ موجبہ جزئیہ کے ثبوت کی دلیل اور مثال ذکر کرنا ہے پہلے شارح نے ماتن کی عبارت ''والخاصتان حينية لادائمة'' کی وضاحت کی ہے اس کے بعد دلیل پھر اس کی مثال پر تطبیق کو ذکر کیا ہے، فرمایا: خاصّتین: یعنی مشروطہ خاصہ موجبہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ ان دونوں کا عکسِ مستوی حینیہ لادائمہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اور حینیہ لادائمہ: وہ قضیہ حینیہ مطلقہ ہے جو لادوامِ ذاتی کے ساتھ مقید ہو اور لادوامِ ذاتی سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے؛ لہٰذا حینیہ لادائمہ، ایک حینیہ مطلقہ اور دوسرے مطلقہ عامہ سے مرکب ہوگا اور واضح رہے کہ مرکبات موجبات میں یہی دو قضیے یعنی مشروطہ خاصہ اور عرفیہ

خاصہ ایسے ہیں جن کا عکس بھی قضیہ مرکبہ ہوتا ہے اور وہ حینیہ لادائمہ ہے پس خاصتین موجبتین کے عکسِ مستوی کے دو جز ہیں: (۱) حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ۔ (۲) لادوامِ ذاتی جس سے مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ کی طرف اشارہ ہے؛ لہٰذا دونوں جز الگ الگ ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی شارح نے ان دونوں کو دلیل سے ثابت کیا ہے۔

أَمَّا انْعِكَاسُهُمَا الخ سے جز اول کے ثبوت کی دلیل دی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو دعوے ہیں:

(۱) خاصتین یعنی مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ یہ دونوں چوں کہ عامتین یعنی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے خاص ہیں یعنی دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، خاصتین خاص مطلق ہیں اور عامتین عام مطلق ہیں اور خاص کا صدق مستلزم ہوتا ہے عام کے صدق کو؛ لہٰذا جب کبھی خاصتین صادق آئیں گے، تو عامتین بھی صادق آئیں گے یہ پہلا دعویٰ ہوا اور اس سے معلوم ہوا کہ عامتین خاصتین کو لازم ہیں۔

(۲) یہ بات گزر چکی ہے کہ جب عامتین صادق آتے ہیں، تو ان کے عکس میں حینیہ مطلقہ صادق آتا ہے اور عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے؛ لہٰذا حینیہ مطلقہ عامتین کو لازم ہوگا پس دعویٰ اوّل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ عامتین خاصتین کو لازم ہیں اور دوسرے دعوے سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حینیہ مطلقہ عامتین کو لازم ہوتا ہے؛ لہٰذا ان دونوں باتوں کو ملانے سے خاصتین کا عکس حینیہ مطلقہ ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ حینیہ مطلقہ عامتین کو لازم ہوتا ہے اور عامتین لازم ہیں خاصتین کو اور قاعدہ ہے کہ "لازم اللازم لازم لذلک الشيء" (لازم کا لازم، لازم ہوتا ہے)؛ لہٰذا جب حینیہ مطلقہ عامتین کو لازم ہے، تو یہ خاصتین کو بھی لازم ہوگا، اس لیے خاصتین کے عکس کا پہلا جز حینیہ مطلقہ ہوتا ہے۔

اور وأَمَّا اللادوام الخ سے عکس کے جزء ثانی کو شارح نے دلیل خلف سے ثابت کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عکس کے جز ثانی "لادوام" کے صدق کی دلیل یہ ہے کہ اگر لادوام صادق نہ ہو، تو اس کی نقیض صادق ہوگی اب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل ترتیب دیں گے، پھر اس کے نتیجہ کو نکال کر محفوظ رکھیں گے، پھر اسی نقیض کو اصل قضیہ کے جز ثانی کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل ترتیب دیں گے، تو اس کا نتیجہ، سابقہ نتیجہ کے منافی ہوگا، پس اجتماع متنافیین لازم آئے گا، اور یہ محال ہے، مثلاً: "كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بالضرورة أو دائما مَادَامَ كَاتِبًا لَادَائِمًا" یعنی: "لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ" مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ کلیہ ہیں اور یہ صادق ہیں ان کا عکس: "بَعْضُ مُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ حين هو متحرك الأصابع لادائما" یعنی: "بعض متحرک الأصابع ليس بكاتب بالفعل" حینیہ لادائمہ موجبہ جزئیہ بھی صادق ہے (ضمناً یہاں یہ بات بھی سمجھ لو کہ اصل قضیہ میں جو "لادائـمـا" ہے اس سے ہم نے سالبہ کلیہ نکالا ہے اور حسب قاعدہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے، مگر یہاں عکس میں جو "لادائما" ہے اس سے ہم نے سالبہ کلیہ نہیں نکالا بلکہ سالبہ جزئیہ نکالا ہے یعنی: "بعض متحرک الأصابع ليس بكاتب بالفعل" ایسا ہم نے کیوں کیا؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عکس کا جز ثانی: "لا دائما" یہ اصل قضیہ کے جزء ثانی کا عکس نہیں ہے کیوں کہ مرکبات کا عکس ہر ہر جز کے اعتبار سے نہیں لایا جاتا، جیسا: کہ نقیض میں ہوتا ہے؛ بلکہ مجموعے کے اعتبار سے لایا جاتا ہے، جیسا کہ خاصتین سوالب میں اس کا ذکر آئے گا) اب یہاں جز اوّل یعنی حینیہ مطلقہ کا ثبوت تو ظاہر ہے، اس لیے کہ پہلے معلوم ہو گیا کہ یہ

خاصتین کولازم ہے۔اور عکس کے جزءِ ثانی یعنی: "بعض متحرک الأصابع لیس بکاتب بالفعل" کے ثبوت کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ صادق نہ ہو، تو اس کی نقیض یعنی: "کل متحرک الأصابع کاتب دائما" صادق ہوگی، اب اس کو اصل کے جزءِ اوّل کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل اس طرح ترتیب دیں گے: کل متحرک الأصابع کاتب دائما (صغریٰ)، وکُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّکُ الْأَصَابِعِ بالضرورة أو دائما مَادَامَ کَاتِبًا لَادَائِمًا، (کبریٰ) اس کا نتیجہ ہوگا: کل متحرک الأصابع متحرک الأصابع دائما. اس نتیجہ کو ہم نے محفوظ کرلیا، پھر اسی نقیض کو اصل کے جز ثانی کے ساتھ ملا کر اس طرح ترتیب دیں گے: کل متحرک الأصابع کاتب دائما (صغریٰ) ولاشيء من الکاتب بمتحرک الأصابع بالفعل (کبریٰ) نتیجہ ہوگا: لاشيء من متحرک الأصابع بمتحرک الأصابع بالفعل اور یہ نتیجہ، سابقہ نتیجہ کے منافی ہے پس "اجتماع المتنافیین" لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہے نقیض کو سچا ماننے کی وجہ سے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے؛ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ نقیض محال ہے اور عکس صحیح ہے۔

فائدہ: لادوام کے عکس کی یہ دلیل اس وقت جاری ہوگی جب اصل قضیہ موجبہ کلیہ ہو؛ اس لیے کہ اصل قضیہ اگر موجبہ جزئیہ ہوگا، تو وہ شکلِ اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا؛ لہٰذا موجبہ جزئیہ کے عکس کو ثابت کرنے کے لیے دوسری دلیل کی ضرورت پڑے گی اور وہ دلیل افتراض ہے جس کا بیان اگلی فصل میں آئے گا۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَالْوَقْتِيَّتَانِ وَالْوُجُوْدِيَّتَانِ وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مُطْلَقَةٌ عَامَّةٌ" أَيِ: الْقَضَايَا الْخَمْسُ يَنْعَكِسُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا إِلَى الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةِ، فَيُقَالُ: لَوْصَدَقَ كُلُّ جَ، بَ، بِإِحْدَى الْجِهَاتِ الْخَمْسِ، لَصَدَقَ: بَعْضُ بَ، جَ، بِالْفِعْلِ، وَإِلَّا لَصَدَقَ نَقِيْضُهُ وَهُوَ: لَاشَيْءَ مِنْ بَ، جَ، دَائِمًا، وَهُوَ مَعَ الْأَصْلِ يُنْتِجُ لَاشَيْءَ مِنْ جَ، جَ، هَفْ.

ترجمہ: ماتن کا قول "وَالْوَقْتِيَّتَانِ الخ" یعنی پانچ قضیے ان میں سے ہر ایک منعکس ہوتا ہے مطلقہ عامہ کی طرف، پس کہا جائے گا، اگر صادق آئے: "کل جَ، بَ" پانچ جہتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ، تو البتہ صادق آئے گا: "بعض بَ، جَ، بالفعل" ورنہ تو اس کی نقیض صادق آئے گی، اور وہ ہے: "لاشيء من بَ، جَ، دائما" اور یہ اصل کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی: "لاشيء من جَ، جَ" یہ خلافِ مفروض ہے۔

پانچ موجہات موجبہ (وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لادائمہ، وجودیہ لاضروریہ، اور مطلقہ عامہ) کے عکسِ مستوی: مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی مثال اور دلیل

تشریح: موجہات موجبات میں سے جن پانچ قضیوں یعنی: وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لادائمہ، وجودیہ لاضروریہ، اور مطلقہ عامہ کا عکسِ مستوی مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ آتا ہے، اس عبارت میں شارح اس کے ثبوت کی دلیل اور مثال بیان فرمارہے ہیں، فرمایا:

موجہات موجبہ میں سے وقتیتین، وجودیتین اور مطلقہ عامہ کا عکس جو مطلقہ عامہ آتا ہے، اس کا ثبوت بھی دلیل خلف سے ہے، مثال کے طور پر کل جَ (إنسان) بَ (حیوان) بالضرورة في وقت معین لادائما (وقتیہ) أو بالضرورة في وقت مّا لادائما (منتشرہ) أو بالفعل لابالضرورة (وجودیہ لاضروریہ) أو بالفعل لادائما (وجودیہ دائمہ) أو بالفعل (مطلقہ عامہ)'' یہ وقتیتین، وجودیتین اور مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہیں، اور صادق ہیں، ان کا عکس: ''بعض بَ، جَ، بالفعل'' مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ بھی صادق ہے: کیوں کہ اگر یہ صادق نہ ہو تو اس کی نقیض: ''لاشيء من بَ، جَ، دائما'' دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ صادق ہوگی؛ حالاں کہ جب ہم اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنائیں گے اور کہیں گے: ''کل جَ، بَ بالضرورة في وقت معین، لادائماً (صغریٰ) ولاشيء من بَ، جَ دائما'' (کبریٰ) تو نتیجہ ''لاشيء من ج، ج، دائما'' ہوگا، اور یہ سلب الشيء عن نفسہ ہے جو کہ باطل ہے اور یہ بطلان کبریٰ کی وجہ سے لازم آیا، اس لیے نقیض باطل اور عکس درست ہوا۔

نوٹ: یہاں ہم نے صغریٰ، مذکورہ پانچ قضیوں میں سے بطورِ مثال صرف وقتیہ موجبہ کلیہ کو بنایا ہے باقی کو اسی پر قیاس کر کے سمجھ لیا جائے۔

''کل جَ بَ'' کی تحقیق اور اس سے متعلق باتیں

مناطقہ کی یہ عادت ہے کہ موضوع کو ''جَ'' اور محمول کو ''بَ'' سے تعبیر کرتے ہیں، چناں چہ جب وہ موجبہ کلیہ کی تعبیر کرنا چاہتے ہیں، تو موضوع کی جگہ ''جَ'' اور محمول کی جگہ ''بَ'' لاکر ''کل جَ، بَ'' کہتے ہیں اور ایسا دو وجہ سے کرتے ہیں:

پہلی وجہ: یہ ہے کہ اختصار کے ساتھ موضوع اور محمول کی تعبیر ہو جائے کیوں کہ ظاہر ہے کہ ''کل إنسان حیوان'' سے ''کل ج، ب'' زیادہ مختصر ہے۔

دوسری وجہ: اس سے ایک وہم کا ازالہ بھی مقصود ہوتا ہے وہ وہم یہ ہے کہ مناطقہ جب بھی کوئی مثال دینا چاہتے ہیں، تو موضوع اور محمول کے لیے انسان اور حیوان کو استعمال کرتے ہیں، گویا کہ ان کے علاوہ مثال کے لیے کوئی اور لفظ ہے ہی نہیں، پس موضوع اور محمول کی تعبیر ''ج، ب'' کے ذریعہ کرنے سے اس تخصیص کا وہم ختم ہو جاتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ موضوع اور محمول کو ''ح''، اور ''بَ'' ہی سے کیوں تعبیر کیا، حروفِ تہجی میں سے ''الف، اور بَ'' کا انتخاب کیوں نہیں فرمایا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ''الف'' کا انتخاب کرتے تو چوں کہ یہ ساکن ہوتا ہے اس لیے ابتدا بالسکون لازم آتا جو کہ محال ہے؛ لہٰذا اس کو چھوڑ دیا اور ''بَ'' کو لے لیا اور چوں کہ ''بَ'' کو ''تَ، اور ثَ'' سے کتابت میں مشابہت ہے صرف نقطے کا فرق ہے اس لیے التباس سے بچنے کے لیے ''تَ، اور ثَ'' کو چھوڑ دیا اور ''ج'' کو لے لیا۔

اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ''بَ، ج سے مقدم ہے اور موضوع، محمول پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے اس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ موضوع کو ب سے اور محمول کو ''ج'' سے تعبیر فرماتے، اس کے برعکس موضوع کو ''ج'' اور محمول کو ''بَ'' سے تعبیر کیوں فرمایا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کرتے تو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ ''ب اور ج'' کو حروفِ تہجی میں سے شمار کر رہے ہیں پس جب ترتیب بدل دی گئی، تو یہ وہم ختم ہوگیا، نیز ایسا کرنے سے ایک خاص نکتہ کی طرف بھی اشارہ ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ ابجد کے حساب سے ''ج'' کے عدد تین ہیں جبکہ ''ب'' کے عدد دو ہیں اور چوں کہ موضوع کے اندر تین چیزیں ہوتی ہیں: ۱- ذاتِ موضوع۔ ۲- وصفِ موضوع۔ ۳- عقدِ وضع یعنی ذاتِ موضوع کا وصفِ موضوع کے ساتھ متصف ہونا، اور محمول کے اندر دو چیزیں ہوتی ہیں: ۱۔ وصفِ محمول ۲۔ عقدِ حمل، یعنی وصفِ محمول کا ذاتِ موضوع کے لیے ثابت ہونا، جیسے: ''اَلْعَالِمُ مُکَرَّمٌ'' (عالم عزت دار ہے) اس میں ''العالم'' موضوع ہے، جس میں تین چیزیں ہیں: ایک ذاتِ موضوع، جیسے: ''زید'' دوسری چیز: وصفِ موضوع یعنی: ''علم'' تیسری چیز: ''زید کا علم کے ساتھ متصف ہونا'' اور ''مکرم'' محمول ہے اس میں دو چیزیں ہیں: ایک وصفِ محمول یعنی تکریم۔ دوسری چیز ہے عقدِ حمل یعنی تکریم کا عالم کے ساتھ ثابت ہونا ہے الغرض موضوع میں تین چیزیں ہیں؛ اس لیے موضوع کو ''ج'' سے تعبیر فرمایا تا کہ اس کے عدد کا تین ہونا موضوع میں تین چیزیں ہونے پر دلالت کرے، اور محمول میں دو چیزیں ہیں اس لیے اس کو ''ب'' سے تعبیر فرمایا تا کہ اس کے عدد کا دو ہونا محمول میں دو چیزیں ہونے پر دلالت کرے۔

اور یہ بات بھی واضح رہے کہ ان کا تلفظ بسیط ہوتا ہے مرکب نہیں یعنی ''ج، ب'' کہا جاتا ہے ''جیم، باء'' نہیں۔ (شرح سلم مولوی مبین: ۱۸۸-۱۹۰، مرقات: ۴۴، مفتاح التہذیب: ۹۱، ۹۲)

{شرح} قَوْلُهُ: "وَلَا عَكْسَ لِلْمُمْكِنَتَيْنِ" اِعْلَمْ أَنَّ صِدْقَ وَصْفِ الْمَوْضُوْعِ عَلٰى ذَاتِهِ فِي الْقَضَايَا الْمُعْتَبَرَةِ فِي الْعُلُوْمِ بِالْإِمْكَانِ عِنْدَ الْفَارَابِيِّ، وَبِالْفِعْلِ عِنْدَ الشَّيْخِ فَمَعْنٰى: "كُلُّ ج ب بِالْإِمْكَانِ" عَلٰى رَأْيِ الْفَارَابِيِّ هُوَ أَنَّ كُلَّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ "ج" بِالْإِمْكَانِ، صَدَقَ عَلَيْهِ "ب" بِالْإِمْكَانِ، وَيَلْزَمُهُ الْعَكْسُ حِيْنَئِذٍ وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ "ب" بِالْإِمْكَانِ، صَدَقَ عَلَيْهِ "ج" بِالْإِمْكَانِ.

وَعَلٰى رَأْيِ الشَّيْخِ مَعْنٰى: "كُلُّ ج، ب بِالْإِمْكَانِ" هُوَ أَنَّ كُلَّ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ ج بِالْفِعْلِ، صَدَقَ عَلَيْهِ ب بِالْإِمْكَانِ، فَيَكُوْنُ عَكْسُهُ عَلٰى أُسْلُوْبِ الشَّيْخِ هُوَ أَنَّ بَعْضَ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ ب بِالْفِعْلِ، صَدَقَ عَلَيْهِ ج بِالْإِمْكَانِ وَلَاشَكَّ أَنَّهُ لَايَلْزَمُ مِنْ صِدْقِ الْأَصْلِ حِيْنَئِذٍ صِدْقُ الْعَكْسِ مَثَلاً: إِذَا فُرِضَ أَنَّ مَرْكُوْبَ زَيْدٍ بِالْفِعْلِ مُنْحَصِرٌ فِي الْفَرَسِ، صَدَقَ كُلُّ حِمَارٍ بِالْفِعْلِ مَرْكُوْبُ زَيْدٍ بِالْإِمْكَانِ وَلَمْ يَصْدُقْ عَكْسُهُ وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ مَرْكُوْبِ زَيْدٍ بِالْفِعْلِ، حِمَارٌ بِالْإِمْكَانِ فَالْمُصَنِّفُ لَمَّا اخْتَارَ مَذْهَبَ الشَّيْخِ؛ إِذْ هُوَ الْمُتَبَادَرُ فِي الْعُرْفِ وَاللُّغَةِ، حَكَمَ بِأَنَّهُ لَاعَكْسَ لِلْمُمْكِنَتَيْنِ.

ترجمہ: مصنف کا قول: "وَلَا عَكْسَ لِلْمُمْكِنَتَيْنِ" جان لیجے کہ وصفِ موضوع کا ذاتِ موضوع پر صادق آنا ان قضایا میں جو علوم میں معتبر ہیں، بالامکان ہے فارابی کے نزدیک اور بالفعل ہے شیخ کے نزدیک، پس "کل ج، ب بالإمکان" کا مفہوم فارابی کی رائے پر وہ یہ ہے کہ ہر وہ فرد جس پر ''ج'' بالامکان صادق آئے، صادق آئے گا، اس پر "ب" بالامکان اور اس وقت

لازم ہوگا اس کو عکس اور وہ یہ ہے کہ بعض وہ افراد جن پر "ب" بالامکان صادق آئے، صادق آئے گا ان پر "ج" بالامکان۔
اور شیخ کی رائے پر "کل ج، ب بالإمکان" کا مفہوم وہ یہ ہے کہ ہر وہ فرد جس پر صادق آئے "ج" بالفعل تو اس پر صادق آئے گا "ب" بالامکان پس اس کا عکس شیخ کی رائے پر وہ یہ ہوگا کہ بعض وہ افراد جن پر صادق آئے "ب" بالفعل تو صادق آئے گا ان پر "ج" بالامکان اور کوئی شک نہیں ہے اس بات میں کہ اس وقت اصل کے صادق آنے سے عکس کا صادق آنا لازم نہیں ہے، مثال کے طور پر جب یہ فرض کرلیا جائے کہ بالفعل زید کی سواری فرس میں منحصر ہے، تو صادق آئے گا: "کل حمار بالفعل، مرکوب زید بالإمکان" اور نہیں صادق آئے گا اس کا عکس اور وہ یہ ہے کہ "بعض مرکوب زید بالفعل، حمار بالإمکان" پس مصنف نے جب شیخ کے مذہب کو اختیار کیا، کیوں کہ وہی عرف اور لغت میں متبادر ہے، تو انھوں نے یہ حکم لگایا کہ دونوں ممکنہ کا کوئی عکس نہیں ہے۔

ممکنتین کے عکس کے بارے میں متقدمین ومتأخرین کے اختلاف کا منشا

اور اس اختلاف کا ثمرہ نیز مصنفؒ کے قول مختار کی وجہ

تشریح: یاد رکھیے کہ مصنف نے موجہات موجبہ میں سے ممکنتین کے عکس کے بارے میں جو دعویٰ کیا ہے کہ دونوں ممکنہ یعنی ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ موجبہ کا کوئی عکس نہیں آتا یہ تمام مناطقہ کا قول نہیں ہے، بلکہ متأخرین مناطقہ کا قول ہے جن میں سے شیخ ابوعلی سینا ہیں اور ماتن علیہ الرحمۃ نے بھی اِسی کو اختیار کیا ہے۔
اس کے برخلاف متقدمین جن میں سے ابونصر فارابی ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ ممکنتین کا عکس ممکنہ عامہ آتا ہے، اس کے بعد سمجھیے اس قول کے تحت شارح نے تین باتیں ذکر کی ہیں: (۱) اس اختلاف کا منشاء یعنی متقدمین اور متأخرین کے اس اختلاف کی بنیاد اور وجہ کیا ہے؟ (۲) ثمرۂ اختلاف یعنی اس اختلاف پر کیا ثمرہ اور نتیجہ مرتب ہوتا ہے؟ (۳) مصنفؒ کے شیخ ابوعلی سینا کے قول کو اختیار کرنے کی وجہ۔ ان باتوں کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے بطور تمہید دو مقدموں کا علم لینا ضروری ہے۔
پہلا مقدمہ: موجہات میں یہ بات گزر چکی ہے کہ قضیہ حملیہ میں ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک محمول، جیسے: "کل إنسان حیوان" میں انسان موضوع اور حیوان محمول ہے اور موضوع جن افراد پر صادق آئے ان کو ذاتِ موضوع کہتے ہیں جیسے مثال مذکور میں "انسان" زید، عمر، بکر وغیرہ پر صادق آتا ہے؛ لہٰذا ان کو ذاتِ موضوع کہیں گے اور موضوع کو جس لفظ سے تعبیر کیا جائے اس کے مبدا اشتقاق کو وصف عنوانی اور وصفِ موضوع کہتے ہیں، جیسے: مثال مذکور میں "انسانیت" انسان کا وصف عنوانی ہے، اب قضیہ میں جو ذاتِ موضوع ہے اس کا اتصاف جس طرح وصفِ محمول کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح اس کا اتصاف وصفِ موضوع کیساتھ بھی ہوتا ہے، وصفِ محمول کے ساتھ ذاتِ موضوع کے متصف ہونے کو عقد حمل کہتے ہیں جبکہ وصفِ موضوع کے ساتھ

ذاتِ موضوع کے اتصاف کو عقدِ وضع کہتے ہیں، پس قضیہ حملیہ میں دو عقد ہوتے ہیں: عقدِ وضع۔ اور عقدِ حمل۔

عقدِ وضع کی تعریف ہے: ذاتِ موضوع کا وصفِ موضوع کے ساتھ متصف ہونا یا وصفِ موضوع کا ذاتِ موضوع پر صادق آنا یعنی وصفِ موضوع کا ذاتِ موضوع کے لیے ثابت ہونا۔ بالفاظ دیگر وصفِ موضوع کی ذاتِ موضوع کی طرف جو نسبت ہے اس کو عقدِ وضع کہتے ہیں، جیسے: "كل إنسان حيوان" میں "انسانیت" کی ذات انسان کی طرف نسبت یعنی انسان کے افراد کے لیے انسانیت کا ثبوت عقدِ وضع ہے۔

عقدِ حمل کی تعریف ہے: ذاتِ موضوع کا وصفِ محمول کے ساتھ متصف ہونا، یا وصفِ محمول کا ذاتِ موضوع پر صادق آنا یعنی وصفِ محمول کا ذاتِ موضوع کے لیے ثابت ہونا۔ بالفاظ دیگر: وصفِ محمول کی ذاتِ موضوع کی طرف جو نسبت ہے اس کو عقدِ حمل کہتے ہیں، جیسے: "كل إنسان حيوان" میں "حیوانیت" کی ذات انسان کی طرف نسبت یعنی انسان کے افراد کے لیے حیوانیت کا ثبوت عقدِ حمل ہے۔ (دستور العلماء: ۲/۲۳۸)

الغرض پہلا مقدمہ یہ ہوا کہ قضیے میں دو عقد ہوتے ہیں: عقدِ وضع اور عقدِ حمل۔ عقدِ حمل میں حکم ہوتا ہے جبکہ عقدِ وضع میں حکم نہیں ہوتا۔

دوسرا مقدمہ: چوں کہ عقدِ حمل اور عقدِ وضع قضیہ میں مذکور دو الگ الگ نسبتوں کا نام ہے اور ہر نسبت کسی نہ کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے؛ لہٰذا یہ دونوں بھی کسی نہ کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہوں گی پس عقدِ حمل یعنی محمول کی ذاتِ موضوع کی طرف نسبت کیفیاتِ اربعہ یعنی: ضرورت، دوام، امکان اور فعلیت میں سے کسی ایک کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے یعنی وہ نسبت یا تو ضروری ہوتی ہے، یا دائمی، یا ممکن، یا بالفعل جیسا کہ موجہات کے بیان میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ رہا عقدِ وضع یعنی وصفِ موضوع کی ذاتِ موضوع کی طرف نسبت، تو اس میں بھی وہی چار احتمال ہو سکتے ہیں جو عقدِ حمل میں ہیں، لیکن تمام مناطقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ عقدِ وضع یعنی وصفِ موضوع کی ذاتِ موضوع کی طرف نسبت ضرورت اور دوام کی کیفیت کے ساتھ متصف نہیں ہوتی، بلکہ امکان اور فعلیت میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہوتی ہے پھر اس کی تعیین میں مناطقہ کا اختلاف ہے، فارابی کے نزدیک کیفیتِ امکان کے ساتھ اور شیخ ابو علی سینا کے نزدیک فعلیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے؛ لہٰذا فارابی کے نزدیک وصفِ موضوع کا ذاتِ موضوع کے لیے ثبوت بالامکان ہوتا ہے جبکہ شیخ کے نزدیک بالفعل ہوتا ہے۔

(عقدِ وضع کے بالفعل اور بالامکان ہونے کا مطلب) بالفعل ثبوت کا مطلب یہ ہے کہ وصفِ موضوع کی موضوع کے افراد کی طرف نسبت کے لیے ضروری ہے کہ وہ نسبت تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں متحقق ہو؛ لہٰذا شیخ کے نزدیک وہی افراد، موضوع کے اندر داخل ہوں گے جو بالفعل وصفِ موضوع کے ساتھ متصف ہیں اور وہ افراد جو کسی بھی زمانہ میں وصفِ موضوع کے ساتھ متصف نہیں ہوتے وہ موضوع کے اندر داخل نہیں ہوں گے یعنی محمول ان کے لیے ثابت نہیں ہوگا، اور بالامکان ثبوت کا مطلب یہ ہے کہ وصفِ موضوع کی ذاتِ موضوع کی طرف نسبت کے لیے ضروری ہے کہ وہ نسبت ممکن ہو، ممتنع نہ ہو، چاہے بالفعل اس کا تحقق ہو یا نہ ہو؛ لہٰذا فارابی کے نزدیک وہ تمام افراد بھی موضوع کے اندر داخل ہوں گے جو بالفعل تو وصفِ موضوع کے ساتھ متصف نہیں ہیں؛ لیکن

وصفِ موضوع کے ساتھ ان کا اتصاف ممکن ہے۔اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ فارابی اور شیخ کا یہ اختلاف صرف ان افراد میں ہے جو نہ فی الوقت وصفِ موضوع (وصفِ عنوانی) کے ساتھ متصف ہیں اور نہ آئندہ ہوں گے؛ البتہ ان کے وصفِ موضوع کے ساتھ متصف ہونے کا امکان ہے، فارابی کے نزدیک ایسے افراد بھی موضوع کے افراد ہیں اور شیخ کے نزدیک ایسے افراد موضوع کے افراد نہیں ہیں۔

مثال سے وضاحت: مثلاً:"کلُّ أسود کاتب بالإمکان العام" یہ ممکنہ عامہ ہے اس میں شیخ کے نزدیک اسود سے وہی افراد مراد ہیں جو بالفعل سواد کے ساتھ متصف ہیں، جیسے:"حبشي" اور وہ افراد جو کسی بھی زمانہ میں سواد کے ساتھ متصف نہیں ہوتے، جیسے:"رومي" وہ اسود میں داخل نہیں ہیں اور فارابی کے نزدیک اسود میں رومی کا دخول بھی صحیح ہے کیوں کہ رومی اگر چہ بالفعل سواد کے ساتھ متصف نہیں ہے، لیکن سواد کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہے؛ لہٰذا شیخ کے نزدیک مثال کے معنی ہوں گے: "کل أسود بالفعل، کاتب بالإمکان" یعنی وہ افراد جو بالفعل صفت سواد کے ساتھ متصف ہیں ان کا کاتب ہونا ممکن ہے، پس شیخ کے نزدیک یہ حکم رومی کو شامل نہیں ہے کیوں کہ ان پر اسود بالفعل صادق نہیں ہے اور فارابی کے نزدیک مثال کے معنی ہوں گے: "کل أسود بالإمکان، کاتب بالإمکان" یعنی وہ افراد جن کا وصف سواد کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہے ان کا کاتب ہونا ممکن ہے پس فارابی کے نزدیک یہ حکم رومیوں کو بھی شامل ہے کیوں کہ ان پر اسود بالامکان صادق ہے اگر چہ وہ "اسود بالفعل" نہیں ہیں۔

عبارت کا مطلب: ان دونوں مقدموں کو جان لینے کے بعد عبارت کا مطلب سمجھیے: اعلم أن صدق الخ اس عبارت میں شارح نے پہلے ممکنتین کے عکس میں متقدمین ومتاخرین کے اختلاف کا منشا اور اس کی بنیاد کو ذکر کیا ہے پھر اختلاف کا ثمرہ بیان کیا ہے، دونوں کا حاصل یہ ہے کہ ممکنتین کے عکس میں جو متقدمین اور متاخرین کا اختلاف ہے کہ متقدمین عکس کے قائل ہیں اور متاخرین عدم انعکاس کے قائل ہیں اِس اختلاف کی بنیاد ایک دوسرے مسئلہ میں اختلاف ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ علوم میں جو قضیے معتبر ہیں یعنی محصورات اربعہ ان میں جو عقد وضع ہے یعنی وصفِ موضوع کا ذاتِ موضوع پر صادق آنا، بالفاظِ دیگر: وصفِ موضوع کا ذاتِ موضوع کے لیے ثابت ہونا، یہ بالامکان ہوتا ہے یا بالفعل اس میں فارابي اور شیخ کا اختلاف ہے فارابی کے نزدیک بالامکان ہوتا ہے اور شیخ کے نزدیک بالفعل (بالامکان اور بالفعل ثبوت کا مطلب ابھی مقدمہ ثانیہ کے تحت آپ کے سامنے بیان کیا گیا ہے) پس جب فارابی کے نزدیک وصفِ موضوع کا ذاتِ موضوع کے لیے ثبوت بالامکان ہوتا ہے اور شیخ کے نزدیک بالفعل یعنی فارابی کے نزدیک وہ تمام افرادِ موضوع کے اندر داخل ہیں جن کا وصف عنوانی کے ساتھ اتصاف ممکن ہے اور شیخ کے نزدیک وہی افراد موضوع کے اندر داخل ہیں جو فی الحال وصفِ موضوع کے ساتھ متصف ہیں یا آئندہ متصف ہوں گے، تو فارابي کے مسلک پر:"کل جَ، بَ بالإمکان" (ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ) کے معنی ہوں گے:"کل ج بالإمکان، فھو ب بالإمکان" یعنی ہر وہ فرد جس پر ج کا صادق آنا ممکن ہے، اس پر ب کا صادق آنا بھی ممکن ہے اور شیخ کے مسلک پر اس کے معنی ہوں گے:"کل ج بالفعل، ب بالإمکان" یعنی ہر وہ فرد جس پر "ج" بالفعل صادق آئے، اس پر "ب" بالامکان صادق آتا ہے یعنی اس پر "ب" صادق آ سکتا ہے۔

ثمرۂ اختلاف: اس اختلاف کا اثر یہ ہوگا کہ فارابی کے نزدیک ممکنتین کا عکس ممکنہ عامہ آ سکتا ہے اور شیخ کے نزدیک ممکنتین

کا عکس ممکنہ عامہ نہیں آسکتا، اور جب ممکنہ عامہ نہیں آسکتا، جو قضایا میں سب سے عام ہے تو پھر دوسرا قضیہ کیسے عکس بن سکتا ہے کیوں کہ عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے؛ اس لیے شیخ کے نزدیک ممکنتین کا عکس بالکل نہیں آتا۔

فارابی کے نزدیک ممکنتین کا عکس ممکنہ عامہ اس لیے آتا ہے کہ ان کے مسلک کے مطابق وہ ممکنتین کو لازم ہوتا ہے، جیسے: مثال مذکور "کل جَ، بَ بالإمکان العام" ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ ہے، جس کا مطلب فارابی کے مسلک کے مطابق "کل ج بالإمکان، ب بالإمکان" ہے اس کا عکس ہوگا: "بعض ب، ج بالإمکان" فارابی کے مسلک کے مطابق اس کے معنی ہوں گے: "بعض ب بالإمکان، ج بالإمکان" یعنی: بعض وہ افراد جن پر ب کا صادق آنا ممکن ہے، ان پر "ج" کا صادق آنا بھی ممکن ہے اور یہ بالکل صحیح ہے کیوں کہ دو وصفوں میں سے ایک وصف کا دوسرے پر صادق آنا اگر ممکن ہو، تو دوسرے وصف کا بھی پہلے وصف پر صادق آنا ممکن ہوگا، اس لیے جب "ب" کا "ج" پر صادق آنا ممکن ہے جیسا کہ "کل ج ب بالإمکان" کا مفہوم ہے، تو کم از کم بعض "ب" پر "ج" کا صادق آنا بھی ممکن ہوگا جیسا کہ "بعض ب، ج بالإمکان" کا مفہوم ہے۔ یہ تقریر تو فارابی کے مسلک کے مطابق ہے۔

اور شیخ کے نزدیک ممکنتین کا عکس ممکنہ عامہ اس لیے نہیں آسکتا کہ وہ ممکنتین کو لازم نہیں ہوتا، اس لیے کہ شیخ کے مذہب پر: "کل ج، ب بالإمکان" کا مطلب: "کل ج بالفعل، ب بالإمکان" ہے اور یہ صحیح ہے اس میں کوئی کلام نہیں ہے، لیکن اس کا عکس جو "بعض ب، ج بالإمکان" آئے گا شیخ کے مذہب کے مطابق اس کا صادق آنا ضروری نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس قضیہ میں "ب" موضوع ہے اور جیسا کہ ابھی ان کا مسلک معلوم ہوا کہ وصفِ موضوع کا ذاتِ موضوع پر صادق آنا ان کے یہاں بالفعل ضروری ہے، اس لیے شیخ کے نزدیک: "بعض ب، ج بالإمکان" کے معنی ہوں گے: "بعض ب بالفعل، ج بالإمکان" یعنی بعض وہ افراد جن پر ب بالفعل صادق آئے ان پر ج بالامکان صادق ہے، اور یہ آپ کو معلوم ہے کہ عکس میں موضوع کو محمول کی جگہ اور محمول کو موضوع کی جگہ رکھا جاتا ہے اور اصل قضیہ "کل ج، ب" ہے جس کا شیخ کے مسلک کے مطابق مطلب یہ ہے کہ جن افراد پر "ج" بالفعل صادق آئے ان پر ب بالامکان صادق ہے اور عکس کے قاعدہ کی بنا پر جن افراد پر ب بالامکان صادق ہے انھی کو موضوع بنا کر "بعض ب، ج" کو عکس کہا گیا ہے اور شیخ کے مذہب کی بنا پر ب کو موضوع اس وقت بنایا جاسکتا ہے جبکہ اس کا صدق اپنے افراد پر بالفعل ہو، یعنی ب جن افراد پر بالامکان صادق تھا ان پر اگر بالفعل صادق ہو، تو موضوع بن سکتا ہے ورنہ نہیں اور یہ کوئی ضروری نہیں؛ اس لیے کہ ہوسکتا کہ ب کا اپنے افراد پر صادق آنا ممکن تو ہو، لیکن بالفعل نہ ہو یعنی اس کا وقوع نہ ہو، مثلاً: فرض کیجیے کہ بالفعل (ہر زمانے میں) زید کی سواری صرف فرس ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری سواری مثلاً حمار وغیرہ اس کے پاس نہیں، لیکن فرس کے علاوہ کا ہونا ممکن ہے پس اس صورت میں اگر "کل حمار بالفعل، مرکوب زید بالإمکان" کہا جائے، تو صحیح ہوگا؛ کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس وقت جو حمار ہے اس کا زید کی سواری ہونا ممکن ہے لیکن اس قضیہ ممکنہ موجبہ کلیہ کا عکس نکال کر اگر کہا جائے: "بعض مرکوب زید بالفعل، حمار بالإمکان" تو یہ صحیح نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ زید کی بالفعل جو سواری ہے وہ حمار ہو سکتی ہے حالاں کہ اس وقت جو زید کی سواری ہے وہ صرف

فرس ہے اس کا حمار ہونا ممکن نہیں اس مفروضہ صورت میں اصل قضیہ ممکنہ تو صحیح ہے، لیکن اس کا عکس صحیح نہیں اور جب ایک مادّے میں عکس سچا اور صحیح نہ ہو، تو یہ کہنا صحیح ہے کہ اس کا عکس نہیں آتا البتہ فارابی کے نزدیک عکس آ سکتا ہے، ان کے مذہب پر مذکورہ قضیہ کا عکس: "بعض مركوب زيد بالإمكان، حمار بالإمكان" آئے گا یعنی زید کی کوئی سواری جو ہو سکتی ہے اس کا حمار ہونا ممکن ہے اور یہ بات صحیح ہے؛ کیوں کہ زید کی بالفعل جو سواری ہے اس کے بارے میں کچھ نہیں کہا گیا۔

مصنف کا قول مختار اور اس کی وجہ: فالمصنف لما اختار الخ سے شارح نے مصنف کا قول مختار اور اس کی وجہ ذکر کی ہے، فرمایا: مصنف کے نزدیک شیخ کا مذہب پسندیدہ ہے؛ اس لیے کہ شیخ کا مذہب ہی عرف اور لغت کے موافق ہے کیوں کہ عرف اور لغت میں سے کسی میں بھی ایسی ذات پر وصفِ موضوع کا اطلاق دیکھنے میں نہیں آیا جس کا اتصاف وصفِ موضوع کے ساتھ صرف بالامکان ہو، بالفعل نہ ہو، مثال کے طور پر جب کہا جائے: "كل نائم لا يسمع" تو اہلِ عرف اور اہلِ لغت دونوں نائم سے نائم بالفعل ہی مراد لیتے ہیں یعنی وہ شخص جو تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں نوم کے ساتھ متصف ہو، "نائم بالإمكان" یعنی: وہ شخص کسی بھی زمانے میں نوم کے ساتھ متصف نہ ہو، لیکن متصف ہو سکتا ہو، یہ معنی کوئی بھی مراد نہیں لیتا۔ اسی طرح جب "الابيض موجود" کہا جائے، تو ابیض سے ابیض بالفعل ہی مراد ہوتا ہے یعنی وہ شخص جس کے ساتھ وصف بیاض بالفعل قائم ہے، یہی وجہ ہے کہ عرف اور لغت میں حبشی کو ابیض نہیں کہا جاتا۔ ان مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عرف اور لغت میں وصفِ موضوع کا ذاتِ موضوع کے لیے ثبوت بالفعل ہوتا ہے، بالامکان نہیں، اس لیے مصنف نے شیخ مذہب کا اختیار کر کے حکم کلی کے طور پر فرمایا کہ ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کا کوئی عکس نہیں آتا۔

{متن} وَمِنَ السَّوَالِبِ تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ دَائِمَةً مُطْلَقَةً، وَالْعَامَّتَانِ عُرْفِيَّةً عَامَّةً، وَالْخَاصَّتَانِ عُرْفِيَّةً لَادَائِمَةً فِي الْبَعْضِ.

ترجمہ: اور سالبہ قضیوں میں سے دونوں دائموں (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) کا عکسِ مستوی دائمہ مطلقہ آتا ہے اور دونوں عاموں (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) کا عرفیہ عامہ اور دونوں خاصوں (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) کا عرفیہ لادائمہ فی البعض۔

ترکیب: "واو" عاطفہ، "من السوالب" "كائنة" کے متعلق ہو کر حال مقدم "تَنْعَكِسُ" فعل "الدَّائِمَتَانِ" معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر، ذوالحال مؤخر، ذوالحال مؤخر حال مقدم سے مل کر فاعل، "دَائِمَةً مُطْلَقَةً" معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر منصوب بنزع الخافض مفعول بہ، فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

موجہات بسیطہ سالبہ (دائمتین، عامتین اور خاصتین) کے عکسِ مستوی کا بیان

تشریح: موجہات موجبہ کے عکوسِ مستویہ بیان کرنے کے بعد یہاں سے مصنف موجہات سالبہ کے عکسِ مستوی بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: موجہاتِ سالبہ میں سے دائمتین (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) کا عکسِ مستوی دائمہ مطلقہ آتا ہے اور عامتین (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) کا عکسِ مستوی عرفیہ عامہ اور خاصتین (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) کا عکسِ مستوی عرفیہ لادائمہ فی

البعض آتا ہے اس کی مختصر وضاحت یہ ہے، کہ پندرہ موجہات سالبہ میں سے صرف چھ قضیوں کا عکس آتا ہے باقی نو قضیوں کا عکس نہیں آتا جن قضیوں کا عکس آتا ہے وہ: ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ ہیں اور سالبہ سے مراد یہاں سالبہ کلیہ ہے اس لیے کہ موجہاتِ سالبہ جزئیہ میں سے صرف دو مرکبہ: مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس آتا ہے، جس کو مصنف نے آگے چل کر بیان کیا ہے، ان دونوں کے علاوہ کسی اور سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا؛ اس لیے یہاں سالبہ سے مراد سالبہ کلیہ ہے پس ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ اور دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ کا عکسِ مستوی دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ آتا ہے اور عامتین یعنی سالبہ کلیہ مشروطہ عامہ اور سالبہ کلیہ عرفیہ عامہ ان دونوں کا عکسِ مستوی عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ آتا ہے اور خاصتین یعنی: مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ ان دونوں کا عکسِ مستوی عرفیہ لادائمہ فی البعض آتا ہے یعنی ایسا عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ جو لادوام فی البعض کے ساتھ مقید ہو (ہر ایک کی مثال اور دلیل شرح میں مذکور ہے)۔

{شرح} قَوْلُهُ: "تَنْعَكِسُ الدَّائِمَتَانِ دَائِمَةً" أَيِ: الضَّرُوْرِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَالدَّائِمَةُ الْمُطْلَقَةُ تَنْعَكِسَانِ دَائِمَةً مُطْلَقَةً، مَثَلاً: إِذَا صَدَقَ قَوْلُنَا: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ بِالضَّرُوْرَةِ أَوْبِالدَّوَامِ، صَدَقَ: لَاشَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ دَائِمًا، وَإِلَّالَصَدَقَ نَقِيْضُهُ وَهُوَ: بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ بِالْفِعْلِ وَهُوَ مَعَ الْأَصْلِ يُنْتِجُ: بَعْضُ الْحَجَرِ لَيْسَ بِحَجَرٍ دَائِمًا، هَفْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: تَنْعَكِس الخ یعنی ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ دونوں کا عکس دائمہ مطلقہ آتا ہے مثال کے طور پر جب صادق آئے ہمارا قول: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ بِالضَّرُوْرَةِ أَوْبِالدَّوَامِ"، تو صادق آئے گا: "لَاشَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ دَائِمًا" ورنہ تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور وہ ہے: "بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ" اور وہ اصل کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی: "بَعْضُ الْحَجَرِ لَيْسَ بِحَجَرٍ دَائِمًا" یہ خلافِ مفروض ہے۔

ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ کے عکسِ مستوی:

دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ کی مثال اور اس کی دلیل

تشریح: شارح تہذیب نے اس قول کے تحت سوالب میں سے دائمتین کی مراد کو واضح کر کے ان کے عکسِ مستوی کی مثال اور دلیل کو ذکر کیا ہے، فرمایا: دائمتین یعنی سالبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ اور سالبہ کلیہ دائمہ مطلقہ کا عکسِ مستوی دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ آتا ہے اور اس کا ثبوت دلیل خلف سے ہے، مثلاً: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ بِالضَّرُوْرَةِ أَوْبِالدَّوَامِ" سالبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ اور سالبہ کلیہ دائمہ مطلقہ ہے اور یہ دونوں صادق ہیں، ان کا عکس: "لَاشَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ دَائِمًا" سالبہ کلیہ دائمہ مطلقہ ہے اور یہ بھی صادق ہے کیوں کہ اگر یہ صادق نہ ہو، تو اس کی نقیض مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ یعنی: "بَعْضُ الْحَجَرِ

إِنسان بالفعل " صادق ہوگی اور جب اس نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل ترتیب دیں گے: "بَعضُ الحَجَرِ إِنسان بالفعل، ولاشيءَ مِنَ الإِنسَانِ بِحَجَرٍ بِالضَّرُورَةِ أَوْبِالدَّوَامِ" تو نتیجہ "بَعضُ الحَجَرِ لَيسَ بِحَجَرٍبالضرورة أَو دَائِمًا" آئے گا اور یہ باطل ہے اور یہ بطلان، نقیض کی وجہ سے لازم آیا، پس معلوم ہوا کہ نقیض باطل ہے اور عکس صحیح ہے۔

{شرح} قَولُـهُ:"وَالعَامَّتَانِ عُرفِيَّةٌ عَامَّةٌ" أَي: المَشرُوطَةُ العَامَّةُ وَالعُرفِيَّةُ العَامَّةُ تَنعَكِسَانِ عُرفِيَّةً عَامَّةً، مَثَلاً: إِذَا صَدَقَ. بِالضَّرُورَةِ أَوْ بِالدَّوَامِ لَاشَيْءَ مِنَ الكَاتِبِ بِسَاكِنِ الأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا، صَدَقَ: بِالدَّوَامِ لَاشَيْءَ مِنْ سَاكِنِ الأَصَابِعِ بِكَاتِبٍ مَادَامَ سَاكِنَ الأَصَابِعِ، وَإِلَّا، فَيَصْدُقُ نَقِيضُهُ وَهُوَقَولُنَا: بَعضُ سَاكِنِ الأَصَابِعِ كَاتِبٌ حِينَ هُوَ سَاكِنُ الأَصَابِعِ بِالفِعلِ، وَهُوَ مَعَ الأَصلِ يُنتِجُ: بَعضُ سَاكِنِ الأَصَابِعِ لَيسَ بِسَاكِنِ الأَصَابِعِ حِينَ هُوَ سَاكِنُ الأَصَابِعِ، وَهُوَ مُحَالٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: وَالعَامَّتَان الخ یعنی مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ دونوں کا عکس عرفیہ عامہ آتا ہے مثال کے طور پر جب صادق آئے: بِالضَّرُورَةِ أَوْ بِالدَّوَامِ الخ، تو صادق آئے گا: بِالدَّوَامِ لَاشَيْءَ مِنْ سَاكِنِ الأَصَابِعِ الخ ورنہ تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور وہ ہے ہمارا قول: بَعضُ سَاكِنِ الأَصَابِع الخ اور وہ اصل کے ساتھ مل کر نتیجہ دے گی: بَعضُ سَاكِنِ الأَصَابِعِ الخ اور یہ محال ہے۔

مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ اور عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ کے عکسِ مستوی:

عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ کی مثال اور دلیل

تشریح: اِس قول کے تحت شارح نے سوالب میں سے عامتین کی وضاحت کر کے ان کے عکسِ مستوی کی مثال اور دلیل کو ذکر کیا ہے فرمایا: موجہات سالبہ میں سے عامتین یعنی مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ اور عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ کا عکسِ مستوی عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ آتا ہے، مثلاً: "بِالضَّرُورَةِ أَوْبِالدَّوَامِ لَاشَيْءَ مِنَ الكَاتِبِ بِسَاكِنِ الأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا" مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ اور عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ ہے اور یہ دونوں صادق ہیں، ان کا عکس عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ یعنی: "بِالدَّوَامِ لَاشَيْءَ مِنْ سَاكِنِ الأَصَابِعِ بِكَاتِبٍ مَادَامَ سَاكِنَ الأَصَابِعِ" ہے اور یہ بھی صادق ہے کیوں کہ اگر یہ صادق نہ ہو، تو اس کی نقیض حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ یعنی: "بَعضُ سَاكِنِ الأَصَابِعِ كَاتِبٌ حِينَ هُوَ سَاكِنُ الأَصَابِعِ بِالفِعلِ" صادق ہوگی اور جب اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنائیں گے اور کہیں گے: "بَعضُ سَاكِنِ الأَصَابِعِ كَاتِبٌ حِينَ هُوَ سَاكِنُ الأَصَابِعِ بِالفِعلِ" (صغریٰ) اور "بِالضَّرُورَةِ أَوْبِالدَّوَامِ لَاشَيْءَ مِنَ الكَاتِبِ بِسَاكِنِ الأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا" (کبریٰ) تو حدِّ اَوسط: "کاتب" گرانے کے بعد نتیجہ آئے گا: "بَعضُ سَاكِنِ الأَصَابِعِ لَيسَ بِسَاكِنِ الأَصَابِعِ حِينَ هُوَسَاكِنُ

الْأَصَابِعِ" اور یہ "سلب الشئ عن نفسہ" ہے جو باطل ہے اور یہ بطلان نقیض کی وجہ سے لازم آیا ہے، پس معلوم ہوا کہ نقیض باطل ہے اور عکس درست ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "وَالْخَاصَّتَان" أَيِ: الْمَشْرُوْطَةُ الْخَاصَّةُ وَالْعُرْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ تَنْعَكِسَانِ عُرْفِيَّةً أَيْ عُرْفِيَّةً عَامَّةً سَالِبَةً كُلِّيَّةً مُقَيَّدَةً بِاللَّادَوَامِ فِي الْبَعْضِ وَهُوَ إِشَارَةٌ إِلٰى مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ فَنَقُوْلُ: إِذَا صَدَقَ: لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا، لَادَائِمًا، صَدَقَ: لَاشَيْءَ مِنَ السَّاكِنِ بِكَاتِبٍ مَادَامَ سَاكِنًا، لَادَائِمًا فِي الْبَعْضِ أَيْ: بَعْضُ السَّاكِنِ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ.
أَمَّا الْجُزْءُ الْأَوَّلُ، فَقَدْمَرَّ بَيَانُهُ مِنْ أَنَّهُ لَازِمٌ لِلْعَامَّتَيْنِ، وَهُمَا لَازِمَتَانِ لِلْخَاصَّتَيْنِ وَلَازِمُ اللَّازِمِ لَازِمٌ.
وَأَمَّا الْجُزْءُ الثَّانِيْ، فَلِأَنَّهُ لَوْلَمْ يَصْدُقْ، لَصَدَقَ نَقِيْضُهُ وَهُوَ: لَاشَيْءَ مِنَ السَّاكِنِ بِكَاتِبٍ دَائِمًا، فَهٰذَا مَعَ لَادَوَامِ الْأَصْلِ -وَهُوَ: كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ- يُنْتِجُ: لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِكَاتِبٍ دَائِمًا، هَفْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وَالْخَاصَّتَانِ الخ" یعنی: مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ دونوں کا عکس عرفیہ لادائمہ فی البعض یعنی ایسا عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ آتا ہے جو لادوام فی البعض کے ساتھ مقید ہو اور وہ (لادوام فی البعض) مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی طرف اشارہ ہے، پس ہم کہیں گے کہ جب صادق آئے: لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الخ، تو صادق آئے گا: لَاشَيْءَ مِنَ السَّاكِنِ الخ۔ بہر حال جز اوّل کا صدق، تو اس کا بیان گزر چکا ہے کہ وہ دو عاموں (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) کو لازم ہے اور وہ دونوں خاصوں (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) کو لازم ہیں اور لازم کا لازم لازم ہوتا ہے اور بہر حال جز ثانی کا صدق، تو اس لیے ہے کہ اگر عکس صادق نہ آئے، تو اس کی نقیض صادق آئے گی اور وہ ہے: لَاشَيْءَ مِنَ السَّاكِنِ بِكَاتِبٍ دائما، پس یہ لادوام اصلی کے ساتھ مل کر- اور وہ (لادوام اصلی) كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ ہے- نتیجہ دے گی: لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِكَاتِبٍ دَائِمًا، یہ خلافِ مفروض ہے۔

عرفیہ لادائمہ فی البعض کا مطلب اور سوالب میں سے خاصتین کے عکسِ مستوی کی مثال اور دلیل

تشریح: اس قول کے تحت شارح نے سوالب میں سے خاصتین اور ان کے عکس نیز عرفیہ لادائمہ فی البعض کی مراد واضح کر کے خاصتین کے عکسِ مستوی کی مثال اور دلیل کو بیان کیا ہے، فرمایا: خاصتین یعنی مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ ان دونوں کا عکسِ مستوی عرفیہ لادائمہ فی البعض یعنی ایسا عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ آتا ہے جو لادوام فی البعض کے ساتھ مقید ہو، پس خاصتین

سے مراد مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ ہیں اور عرفیہ لادائمہ فی البعض سے مراد: وہ قضیہ عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ ہے جو لادوام فی البعض کے ساتھ مقید ہو اور لادوام فی البعض کا مطلب یہ ہے کہ جز اجمالی سے مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ کی طرف اشارہ نہ ہو بلکہ قاعدہ کے خلاف مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی طرف اشارہ ہو، پس مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ کے عکسِ مستوی کا پہلا جز عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ اور دوسرا جز لادائما فی البعض ہوتا ہے جس سے مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، مثلاً: "بالدوام أو بالضرورة لاشيءَ مِنَ الكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا، لَادَائِمًا أي: كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ" یہ مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ ہے اور دونوں صادق ہیں: ان کا عکس ہوگا: عرفیہ لادائمہ فی البعض یعنی: "لَاشَيْءَ مِنَ السَّاكِنِ بِكَاتِبٍ مَادَامَ سَاكِنًا، لَادَائِمًا فِي الْبَعْضِ أَيْ: بَعْضُ السَّاكِنِ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ" تو اس عکس کے دو جز ہیں (۱) عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ (۲) لادائمہ فی البعض جس سے موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے پس جب خاصتین سالبتین کے عکسِ مستوی کے دو جز ہیں، تو دونوں کو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت ہے، جہاں تک پہلے جز کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ اس کی دلیل گزر چکی ہے اور وہ یہ ہے کہ عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ چوں کہ عامتین سالبتین کا عکس ہے اور عکس قضیے کو لازم ہوتا ہے اس لیے عرفیہ عامہ عامتین کو لازم ہے اور خود عامتین لازم ہیں خاصتین کو (کیوں کہ خاصتین عامتین سے اخص ہیں) اور قاعدہ یہ ہے کہ لازم کا لازم لازم ہوتا ہے؛ لہٰذا عرفیہ عامہ خاصتین کو لازم ہو گیا، یہ تو پہلے جز کا ثبوت ہوا، رہا دوسرا جز یعنی: لادوام فی البعض جس سے اشارہ ہے مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ کی طرف، تو اسے شارح نے دلیل خلف سے ثابت کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عکس کا یہ جز ثانی صادق نہ ہو، تو اس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ کو سچا ماننا پڑے گا اور وہ: "لَاشَيْءَ مِنَ السَّاكِنِ بِكَاتِبٍ دائما" ہے اور جب ہم اس نقیض کو اصل قضیے کے جز ثانی کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنائیں گے اور کہیں گے: "كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ ولَاشَيْءَ مِنَ السَّاكِنِ بِكَاتِبٍ دائما"، تو نتیجہ آئے گا: "لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِكَاتِبٍ دَائِمًا" اور یہ "سلب الشيء عن نفسہ" ہے جو محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہے نقیض کو سچا ماننے کی وجہ سے؛ لہٰذا نقیض باطل ہوئی اور عکس صحیح ہوا۔

{شرح} وَإِنَّمَا لَمْ يَلْزَمِ اللَّادَوَامُ فِي الْكُلِّ، لِأَنَّهُ يَكْذِبُ فِي مِثَالِنَا هٰذَا "كُلُّ سَاكِنٍ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ" لِصِدْقِ قَوْلِنَا: بَعْضُ السَّاكِنِ لَيْسَ بِكَاتِبٍ دَائِمًا، كَالْأَرْضِ. قَالَ: الْمُصَنِّفُ: السِّرُّ فِي ذٰلِكَ أَنَّ لَادَوَامَ السَّالِبَةِ مُوجِبَةٌ وَهِيَ إِنَّمَا تَنْعَكِسُ جُزْئِيَّةً.
وَفِيهِ تَأَمُّلٌ، إِذْ لَيْسَ انْعِكَاسُ الْمَجْمُوعِ إِلَى الْمَجْمُوعِ مَنُوطًا بِانْعِكَاسِ الْأَجْزَاءِ إِلَى الْأَجْزَاءِ، كَمَا يَشْهَدُ بِذٰلِكَ مُلَاحَظَةُ انْعِكَاسِ الْمُوَجَّهَاتِ الْمُوجِبَةِ عَلٰى مَامَرَّ، فَإِنَّ الْخَاصَّتَيْنِ الْمُوجِبَتَيْنِ تَنْعَكِسَانِ إِلَى الْحِينِيَّةِ اللَّادَائِمَةِ مَعَ أَنَّ الْجُزْءَ الثَّانِيَ مِنْهُمَا وَهُوَ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ السَّالِبَةُ لَاعَكْسَ لَهَا، فَتَدَبَّرْ.

ترجمہ: اور بلاشبہ لازم نہیں ہوا "لادوامُ فِي الْكُلّ" اس لیے کہ وہ یعنی: "كُلُّ سَاكِنٍ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ" ہماری اس

مثال میں کاذب ہے، کیوں کہ صادق ہے ہمارا قول: ”بَعْضُ السَّاكِنِ لَيْسَ بِكَاتِبٍ دَائِمًا“ (بعض ساکن ہمیشہ کاتب نہیں ہے) جیسے: زمین۔ مصنف نے فرمایا: راز اس میں یہ ہے کہ سالبہ کا لادوام موجبہ ہوتا ہے اور اس (موجبہ) کا عکس جزئیہ ہی آتا ہے۔

اور اس میں تأمل ہے، کیوں کہ مجموعہ کا عکس مجموعہ آنا موقوف نہیں ہے اجزا کے اجزا کی طرف منعکس ہونے پر جیسا کہ شہادت دیتا ہے اس بات کی موجہات موجبہ کے عکس کا لحاظ کرنا اس طریقہ پر جو گزر چکا ہے کیوں کہ دونوں موجبہ خاصہ کا عکس حینیہ لادائمہ آتا ہے باوجودیکہ ان کا جز ثانی اور وہ مطلقہ عامہ سالبہ ہے، اس کا کوئی عکس نہیں ہے، پس جواب سوچ لو۔

ترکیب: ”لأنه“ کی ”ھا“ ضمیر منصوب اور ”یکذب“ کی ”ھو“ ضمیر مرفوع کا مرجع ”لادوام في الكل“ ہے اور ”كل ساكن كاتب بالفعل“ اس ضمیر مرفوع سے بدل ہے، ترجمہ میں اس کی رعایت کی گئی ہے۔ فافهم أيها الطالب ولاتكن من الغافلين۔

خاصتین سالبتین کے عکسِ مستوی میں جزءِ ثانی: ”لادوام في البعض“ ہونے کی وجہ اور اس پر اعتراض وجواب

تشریح: وَإِنَّمَا لَمْ يَلْزَمِ الخ سے شارح کا مقصد ایک سوال کا جواب دینا ہے سوال یہ ہے کہ خاصتین سالبتین کے عکسِ مستوی کا دوسرا جز لادائمہ فی البعض (مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ) کیوں آتا ہے، لادائمہ فی الکل (مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ) کیوں نہیں آتا، جبکہ قاعدے کے مطابق عکس کا جز ثانی لادوام فی الکل ہونا چاہیے؛ کیوں کہ قضیہ مرکبہ میں لادوامِ ذاتی سے ایسے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو اصل قضیہ کے کیف میں مخالف ہو اور کم یعنی کلیت اور جزئیت میں موافق ہو پس عکس کا جز اول چوں کہ عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ ہے؛ لہٰذا اس قاعدہ کے مطابق جز ثانی مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہوگا، پس جب قاعدہ جز ثانی کے ”لادوام فی الکل“ ہونے کا تقاضہ کرتا ہے، تو خاصتین سالبتین کے عکس میں جز ثانی ”لادوام فی البعض“ کیوں ہوتا ہے؟ شارح نے اس سوال کے دو جواب دیے ہیں ان میں سے ایک جواب خود شارح نے دیا ہے اور دوسرا جواب مصنفؒ کی طرف منسوب ہے۔

پہلا جواب: جو وَإِنَّمَا لَمْ يَلْزَمِ الخ سے خود شارح نے دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ عکس کے لیے ضروری ہے کہ وہ تمام مادوں میں سچا ہو، کسی بھی مادے میں کاذب نہ ہو؛ لہٰذا اگر خاصتین سالبتین کے عکسِ مستوی کا جز ثانی لادائمہ فی الکل ہو یعنی اس سے مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ کی طرف اشارہ ہو، تو ضروری ہوگا کہ وہ تمام مادوں میں سچا ہو، حالاں کہ یہ بعض مادوں میں کاذب ہوتا ہے مثلاً اسی مذکورہ مثال، یعنی: ”بالدوام أو بالضرورة لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا، لَادَائِمًا“ کا عکس اگر ایسا عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ ہو جو لادوام فی الکل کے ساتھ مقید ہے یعنی جزءِ ثانی سے مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ کی طرف اشارہ ہو اور یوں کہیں: ”لَاشَيْءَ مِنَ السَّاكِنِ بِكَاتِبٍ مَادَامَ سَاكِنًا، لَادَائِمًا أي: كل ساكن كاتب بالفعل“ تو اس میں: ”كل ساكن كاتب بالفعل“ کاذب ہے کیوں کہ اس کی نقیض دائمہ مطلقہ سالبہ جزئیہ صادق ہے اور وہ: ”بَعْضُ

السَّاكِنِ لَيْس بِكَاتِبٍ دَائِمًا" ہے، جیسے: زمین یہ ساکن ہے اور کاتب نہیں، پس جب نقیض صادق ہے تو اصل قضیہ لامحالہ کاذب ہوگا اور جب عکس کے دو جزؤں میں سے ایک جز کاذب ہے، تو پورا عکس کاذب ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ جزء ثانی: "لادوام في الكل"، تمام مادوں میں صادق نہیں آتا اور لادوام فی البعض تمام مادوں میں صادق آتا ہے، چناں چہ اسی مثال میں: "بعض الساكن كاتب بالفعل" صادق ہے (اس لیے کہ اس کی نقیض "لاشيء من الكاتب بساكن بالدوام" دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ کاذب ہے) اس لیے خاصتین سالبتین کے عکس میں جزء ثانی لادوام فی البعض ہوتا ہے۔

دوسرا جواب: قال المصنف سے ماتنؒ کے حوالہ سے سوال مذکور کا دوسرا جواب دیا ہے، فرمایا: مصنفؒ یعنی ماتن علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ نے رسالہ شمسیہ کی شرح میں لادوام فی البعض کے لازم ہونے اور لادوام فی الکل کے لازم نہ ہونے کا راز یہ بتلایا ہے کہ اصل قضیہ یعنی مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ یا عرفیہ خاصہ سالبہ کا جز ثانی "لادوام" مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ موجبہ (کلیہ ہو یا جزئیہ) اس کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے، اس بات کی وضاحت یہ ہے کہ ایک قاعدہ پہلے گزر چکا ہے کہ مرکبات میں اگر اصل قضیہ موجبہ کلیہ ہو، تو "لادوام" کے تحت سالبہ کلیہ ہوگا اور اگر اصل سالبہ کلیہ ہو تو لادوام کے تحت موجبہ کلیہ ہوگا، شارح کی عبارت: ان لادوام السالبة الخ کا یہی مطلب ہے، اب یہاں اصل قضیہ (جو کہ "خاصتین" میں سے ہے) سالبہ کلیہ ہے تو لادوام کے تحت مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہوگا اور اس کا عکس مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ ہوگا نہ کہ لادائمہ فی الکل؛ لیکن شارح نے فرمایا: "وفيه تأمل" یہ دراصل شارح کی طرف سے ماتن پر اشکال ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو کہا ہے کہ "اصل قضیہ سالبہ کلیہ ہے اور اس کے لادوام (جز ثانی) کے تحت حسب قاعدہ موجبہ کلیہ آیا ہے؛ لہٰذا جزء ثانی کا عکس موجبہ جزئیہ ہی آئے گا، اس لیے عکس میں جزء ثانی "لادائمة في لكل" نہیں آتا بلکہ "لادائمه في البعض" آتا ہے" تو شارح کہتے ہیں کہ ہم مانتے ہیں کہ قضیہ موجبہ (خواہ وہ کلیہ ہو یا جزئیہ) دونوں کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے؛ لیکن یہ حکم قضیہ بسیطہ کا ہے اور یہاں تو مرکبہ کا عکس بیان کیا جارہا ہے، آپ نے مرکبہ کے عکس کا اعتبار اجزاء کے اعتبار سے کیا ہے یعنی آپ کے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ عکس کا جزء اوّل اصل قضیے کے جزء اوّل کا عکس ہے اور عکس کا جزء ثانی اصل قضیے کے جز ثانی کا عکس ہے حالاں کہ قضیہ مرکبہ دو قضیوں کا مجموعہ ہے اور مجموعہ کا عکس اگر قضیہ مرکبہ ہو، تو اس میں مجموعہ کا لحاظ ہوتا ہے نا کہ اس کے اجزاء کا یعنی ہر ہر جز کے اعتبار سے عکس نہیں آتا کہ یوں کہا جائے کہ یہ جز اوّل کا عکس ہے اور یہ جزء ثانی کا عکس ہے کیوں کہ اگر مرکبات کا عکس اجزاء کے اعتبار سے آئے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مرکبات کے عکس کی صحت اس کے اجزاء کے عکس کی صحت پر موقوف ہے حالاں کہ ایسا نہیں ہے اس لیے کہ خاصتین موجبتین کا عکس اس سے قبل ہم نے حینیہ لادائمہ بتایا ہے اور اس کا دوسرا جز (جو کہ لادوام کے تحت ہے) مطلقہ عامہ سالبہ ہے اور مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس نہیں آتا؛ لہٰذا اگر مرکبہ کا عکس ہر ہر جز کے اعتبار سے نکالا جاتا، تو مطلقہ عامہ سالبہ ہونے کی حالت میں مرکبہ کا عکس نہیں آنا چاہیے تھا، حالاں کہ اس کا عکس آیا ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ مرکبہ کے عکس کا صحیح ہونا اس کے اجزاء کے عکس کی صحت پر موقوف نہیں ہے۔

"فتدبر" سے شارح نے خود جواب کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ مجموعہ کا انعکاس مجموعہ کی طرف "انعكاس الاجزاء الى الأجزاء" پر موقوف ہے، یہ کلیہ اور ضابطہ ان قضایا کے اعتبار سے ہے جو قابلِ انعکاس ہیں؛

چناں چہ یہاں اصل مرکبہ کا جز ثانی یعنی مطلقہ عامہ چوں کہ موجبہ کلیہ ہے اور قابل انعکاس ہے، تو اس کے عکس میں خود اس کا اعتبار کیا جائے گا اور جزء ثانی کا اعتبار کرنے کی وجہ سے عکس کا جزء ثانی: "لادائمة في البعض" ہوگا، اور خاصتین کا عکس جو حینیہ لادائمہ آتا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہے اس لیے کہ وہاں قضیہ معکوسہ کا جزء ثانی یعنی مطلقہ عامہ سالبہ کا عکس بالکل ہی نہیں آتا؛ اس لیے وہاں مجموعہ کا انعکاس مجموعے کی طرف "انعكاس الأجزاء إلى الأجزاء" پر موقوف نہیں ہوگا، مختصر یہ کہ جہاں اجزاء کے اعتبار سے عکس ممکن ہو سکے، تو ٹھیک ہے اور جہاں اجزاء کے اعتبار سے ناممکن ہو، تو وہاں اجزا کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

{متن} وَالْبَيَانُ فِي الْكُلِّ أَنَّ نَقِيضَ الْعَكْسِ مَعَ الأَصْلِ يُنْتِجُ الْمُحَالَ، وَلَاعَكْسَ لِلْبَوَاقِي بِالنَّقْضِ.

ترجمہ: اور سب کی دلیل یہ ہے کہ عکس کی نقیض اصل قضیے کے ساتھ مل کر محال کا نتیجہ دیتی ہے اور باقی سالبہ قضیوں کا کوئی عکس نہیں ہے دلیل نقض کی وجہ سے۔

ترکیب: "واو" حرف عطف، یا حرفِ استیناف، "الْبَيَانُ" ذوالحال، "فِي الْكُلِّ" کائنًا کے متعلق ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر مبتدا، "أَنَّ" حرفِ مشبہ بالفعل، موصول حرفی، "نَقِيضَ الْعَكْسِ" ذوالحال، "مَعَ الْأَصْلِ" مفعول فیہ ہوا، "مضمومًا" اسم مفعول محذوف کا، اسم مفعول اپنے نائب فاعل اور مفعول فیہ سے مل کر حال، ذوالحال حال سے مل کر "أَنَّ" حرفِ مشبہ بالفعل کا اسم، "يُنْتِجُ الْمُحَالَ" فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر خبر، حرفِ مشبہ بالفعل اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ اسمیہ ہو کر صلہ، موصول حرفی اپنے صلہ سے مل کر بتاویل مصدر ہو کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ "واو" عاطفہ، "لا" برائے نفی جنس، "عکس" اس کا اسم "لِلْبَوَاقِي" ثابت کے متعلق ہو کر خبر، لائے نفی جنس اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہو۔ "بِالنَّقْضِ" ظرفِ مستقر ہو کر خبر مبتدائے محذوف "هٰذا" کی.....

قضایا موجہہ موجبہ وسالبہ کے انعکاس اور نو موجّہاتِ سالبہ کے عدمِ انعکاس کی دلیل

تشریح: وَالْبَيَانُ الخ سابق میں مصنف نے جن قضایا موجہہ موجبہ وسالبہ کے منعکس ہونے کو بیان کیا ہے وہاں ان کی دلیل ذکر نہیں کی ہے، اس عبارت میں ان تمام قضایا کے عکس کی دلیل ذکر کی ہے، فرمایا: مذکورہ تمام قضایا موجہہ موجبہ وسالبہ کے عکس کی دلیل یہ ہے کہ عکس کی نقیض اصل کے ساتھ مل کر محال نتیجہ دیتی ہے مطلب یہ ہے کہ مذکورہ تمام دعووں کا ثبوت دلیل خلف سے ہے دلیل خلف کا مطلب یہ ہے کہ عکس کی نقیض کو اصل کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنائی جائے تاکہ نتیجہ محال لازم آئے، اب یہ محال یا تو اصل قضیہ کی وجہ سے لازم آئے گا، یا عکس کی نقیض کی وجہ سے، یا شکل کی ہیئت کی وجہ سے، ان وجوہ کے علاوہ محال لازم آنے کی کوئی اور وجہ نہیں ہے، اب غور کرنے سے معلوم ہوا کہ اصل قضیہ صادق ہے، اور شکل کی ہیئت بھی غلط نہیں ہے کیوں کہ شکل، شکلِ اوّل ہے، پس ثابت ہوا کہ محال عکس کی نقیض کی وجہ سے لازم آیا ہے؛ لہٰذا نقیض باطل ہوگی اور عکس صحیح ہوگا، (اس دلیل خلف کی تفصیل شارح نے بیان کی ہے جس سے آپ اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں)۔

وَلَاعَكْسَ لِلْبَوَاقِي الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجہات سالبہ میں سے مذکورہ چھ سالبہ قضیوں کے علاوہ باقی نو سالبہ

قضیوں کا عکسِ مستوی نہیں آتا اور وہ نو قضیے بسائط میں سے چار ہیں: وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ اور مرکبات میں سے پانچ ہیں: وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لاضروریہ، وجودیہ لادائمہ اور ممکنہ خاصہ ان سب کے عدم انعکاس کا ثبوت دلیل نقض سے ہے، دلیل نقض کو دلیل تخلّف بھی کہتے ہیں۔ (اس کی وضاحت مع مثال شرح میں آرہی ہے)

{شرح} قَولُهُ: "يُنتِجُ الخ" فَهٰذَا الْمُحَالُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَاشِيًا عَنِ الْأَصْلِ، أَوْعَنْ نَقِيضِ الْعَكْسِ أَوْعَنْ هَيْئَةِ تَالِيفِهِمَا، لٰكِنَّ الْأَوَّلَ مَفْرُوضُ الصِّدْقِ، وَالثَّالِثُ هُوَالشَّكْلُ الْأَوَّلُ الْمَعْلُومُ صِحَّتُهُ وَإِنْتَاجُهُ، فَتَعَيَّنَ الثَّانِي، فَيَكُونُ النَّقِيضُ بَاطِلًا، فَيَكُونُ الْعَكْسُ حَقًّا.

ترجمہ: مصنف کا قول: "يُنتِجُ الخ" پس یہ محال یا تو اصل سے پیدا ہوگا یا عکس کی نقیض سے یا ان دونوں کی ہیئت ترکیب سے؛ لیکن اوّل کا صدق فرض کیا ہوا ہے اور تیسری وہ شکلِ اوّل ہے جس کا صحیح ہونا اور نتیجہ دینا معلوم ہے، پس ثانی متعین ہوگیا؛ لہٰذا نقیض باطل ہوگی اور عکس حق ہوگا۔

منشاءِ محال کی تعیین

تشریح: ماتن علیہ الرحمہ نے قضایا موجہہ کے عکس آنے کی یہ دلیل بیان کی ہے کہ عکس کی نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنائی جائے تاکہ نتیجہ محال لازم آئے، اب یہ محال کس کی وجہ سے لازم آتا ہے؟ شارح اس عبارت میں محال لازم آنے کی تین صورتیں ذکر فرما کر ایک صورت کی تعیین فرمارہے ہیں، فرمایا: محال لازم آنے کی بظاہر تین صورتیں ہیں: ہوسکتا ہے کہ اصل قضیہ جھوٹا ہو، یا عکس کی نقیض جھوٹی ہو، یا شکل کی ترتیب میں غلطی ہوگئی ہو، لیکن ان میں سے دو صورتیں مراد نہیں ہوسکتیں، اوّل یہ کہ اصل قضیہ جھوٹا ہو، یہ اس لیے کہ اصل قضیہ کو ہم نے سچا فرض کرلیا ہے اور دوم یہ کہ شکل کی ترتیب میں کوئی غلطی ہوگئی ہو، ایسا بھی نہیں؛ کیوں کہ شکلِ اوّل کا نتیجہ دینا بھی معلوم ہے اور شکلِ اوّل کی صحت بھی معلوم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تیسری چیز یعنی عکس کی نقیض کو سچا ماننا اس سے نتیجہ کا محال ہونا لازم آیا، پس جب عکس کی نقیض محال اور جھوٹی ہے، تو ہمارا عکس سچا ہوگا۔

فائدہ: محال سے مراد یا تو سلب الشئ عن نفسہ ہے یا اجتماع متنافیین ہے جیسا کہ ماقبل میں دلیل خلف کی تفصیل سے معلوم ہوچکا ہے۔

{شرح} قَولُهُ: "وَلَاعَكْسَ لِلْبَوَاقِي" أَيِ السَّوَالِبِ الْبَاقِيَةِ وَهِيَ تِسْعَةٌ: اَلْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ، وَالْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ، وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ، وَالْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ مِنَ الْبَسَائِطِ وَالْوَقْتِيَّتَانِ، وَالْوُجُودِيَّتَانِ، وَالْمُمْكِنَةُ الْخَاصَّةُ مِنَ الْمُرَكَّبَاتِ.

ترجمہ: مصنف کا قول: وَلَاعَكْسَ الخ یعنی: باقی سالبہ قضیوں کا اور وہ نو ہیں: بسائط میں سے وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ اور مرکبات میں سے دونوں وقتیہ (وقتیہ، منتشرہ)، دونوں وجودیہ (وجودیہ لاضروریہ، وجودیہ لادائمہ) اور ممکنہ خاصہ۔

نو موجہات سالبہ کلیہ جن کا عکس نہیں آتا

تشریح: شارح کا مقصد: ''وَلَاعَكْسَ لِلْبَوَاقِيْ'' میں ''بواقی'' کا مطلب بیان کرکے بواقی کی مراد کو ظاہر کرنا ہے، فرمایا: بواقی کا مطلب ہے ''السَّوَالِبِ الْبَاقِيَة'' یعنی البواقي صفت ہے السوالب موصوف محذوف کی اور مطلب یہ ہے کہ موجہاتِ سالبہ میں سے باقی سالبہ قضیوں کا عکس نہیں آتا ہے اور وہ نو قضیے ہیں جو بسائط میں سے چار اور مرکبات میں سے پانچ ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: "بِالنَّقْضِ" أَيْ: بِدَلِيْلِ التَّخَلُّفِ فِيْ مَادَّةٍ بِمَعْنٰى: أَنَّهُ يَصْدُقُ الْأَصْلُ فِيْ مَادَّةٍ بِدُوْنِ الْعَكْسِ فَيُعْلَمُ بِذٰلِكَ أَنَّ الْعَكْسَ غَيْرُ لَازِمٍ لِهٰذَا الْأَصْلِ.

وَبَيَانُ التَّخَلُّفِ فِيْ تِلْكَ الْقَضَايَا أَنَّ أَخَصَّهَا وَهِيَ الْوَقْتِيَّةُ قَدْ تَصْدُقُ بِدُوْنِ الْعَكْسِ فَإِنَّهُ تَصْدُقُ: لَاشَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ وَقْتَ التَّرْبِيْعِ، لَادَائِمًا، مَعَ كِذْبِ "بَعْضُ الْمُنْخَسِفِ لَيْسَ بِقَمَرٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ" لِصِدْقِ نَقِيْضِهِ وَهُوَ "كُلُّ مُنْخَسِفٍ قَمَرٌ بِالضَّرُوْرَةِ" وَإِذَا تَحَقَّقَ التَّخَلُّفُ وَعَدَمُ الْإِنْعِكَاسِ فِي الْأَخَصِّ، تَحَقَّقَ فِي الْأَعَمِّ؛ إِذِ الْعَكْسُ لَازِمٌ لِلْقَضِيَّةِ، فَلَوِ انْعَكَسَ الْأَعَمُّ، انْعَكَسَ الْأَخَصُّ، لِأَنَّ الْعَكْسَ يَكُوْنُ لَازِمًا لَهُ وَالْأَعَمُّ لَازِمٌ لِلْأَخَصِّ، وَلَازِمُ اللَّازِمِ لَازِمٌ، فَيَكُوْنُ الْعَكْسُ لَازِمًا لِلْأَخَصِّ أَيْضًا وَقَدْ بَيَّنَّا عَدَمَ انْعِكَاسِهِ، هَفْ.

وَإِنَّمَا اخْتَرْنَا فِي الْعَكْسِ الْجُزْئِيَّةَ؛ لِأَنَّهَا أَعَمُّ مِنَ الْكُلِّيَّةِ، وَالْمُمْكِنَةَ الْعَامَّةَ؛ لِأَنَّهَا أَعَمُّ مِنْ سَائِرِ الْمُوَجَّهَاتِ، وَإِذَا لَمْ يَصْدُقِ الْأَعَمُّ، لَمْ يَصْدُقِ الْأَخَصُّ بِالطَّرِيْقِ الْأَوْلٰى بِخِلَافِ الْعَكْسِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: ''بِالنَّقْضِ'' یعنی کسی مادہ میں متخلف ہونے کی دلیل کے ساتھ بایں معنی کہ اصل قضیہ صادق ہو کسی مادہ میں عکس کے بغیر، پس اس سے معلوم ہو جائے گا کہ عکس اس اصل کو لازم نہیں ہے اور ان قضایا میں دلیل تخلف کی وضاحت یہ ہے کہ ان میں سے اخص اور وہ وقتیہ ہے کبھی بغیر عکس کے صادق آتا ہے کیوں کہ صادق آتا ہے: ''لَاشَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ الخ، بَعْضُ الْمُنْخَسِفِ لَيْسَ بِقَمَرٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَام'' کے کاذب ہونے کے ساتھ اس کی نقیض کے صادق آنے کی وجہ سے اور وہ: ''كُلُّ مُنْخَسِفٍ قَمَرٌ بِالضَّرُوْرَة'' ہے اور جب ثابت ہو گیا تخلف اور عکس نہ آنا سب سے خاص میں، تو ثابت ہوگا سب سے عام میں (بھی) کیوں کہ عکس قضیہ کو لازم ہوتا ہے، پس اگر اعم کا عکس آئے، تو اخص کا عکس آئے گا، اس لیے کہ عکس اعم کو لازم ہوگا اور اعم اخص کو لازم ہے اور لازم کا لازم لازم ہوتا ہے پس عکس اخص کو بھی لازم ہوگا حالاں کہ ہم نے اس کے عکس کا نہ آنا بیان کر دیا ہے، یہ خلاف مفروض ہے۔ اور بلاشبہ ہم نے عکس میں جزئیہ اس لیے اختیار کیا کہ وہ کلیہ سے عام ہوتا ہے اور ممکنہ عامہ کو اس لیے (اختیار کیا) کہ وہ باقی موجہات سے عام ہے اور جب عام صادق نہ آئے، تو نہیں صادق آئے گا خاص بدرجۂ اولیٰ برخلاف اس کے عکس کے۔

نو موجہات سالبہ کے عدمِ عکس کی دلیل (دلیل نقض، دلیل تخلّف) کی وضاحت

تشریح: مصنف نے نو موجہات سالبہ کے عدمِ عکس کی جو دلیل بیان کی ہے، اس قول کے تحت شارح اس کی وضاحت فرما رہے ہیں، جاننا چاہیے کہ دلیلِ نقض کو دلیلِ تخلّف بھی کہتے ہیں۔

دلیلِ نقض اور دلیلِ تخلف کی لغوی اور اصطلاحی تعریف: نقض کے لغوی معنی ہیں: ''توڑنا'' اور تخلّف کے لغوی معنی ہیں: ''پیچھے رہ جانا'' اور اصطلاح میں دلیلِ نقض اور دلیلِ تخلف کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ تو ہر مادے میں صادق ہو؛ مگر اس کا عکس بعض مادوں میں صادق نہ ہو، پس جب بعض مادوں میں اصل قضیہ عکس کے بغیر صادق آیا، تو اس سے معلوم ہوا کہ عکس اس کو لازم نہیں ہے؛ حالاں کہ عکس اس کو لازم ہوتا ہے، پھر جاننا چاہیے کہ بعض مادوں میں اصل قضیہ کے عکس کے بغیر صادق آنے کو دلیل نقض اس لیے کہتے ہیں کہ اصل قضیے اور اس کے عکس میں جو تلازم تھا وہ بعض مادوں میں ٹوٹ گیا اور اس کو دلیل تخلّف اس لیے کہتے ہیں کہ اصل قضیہ اور اس کے عکس کو ہر مادے میں صدق کے اعتبار سے ساتھ ساتھ رہنا چاہیے؛ کیوں کہ دونوں میں تلازم ہے؛ مگر بعض مادوں میں ایسا نہیں ہوتا، اصل قضیہ صادق آتا ہے اور اس کا عکس صادق نہیں آتا، پس عکس، صدق میں اصل قضیے سے پیچھے رہ جاتا ہے، اس لیے اس کو دلیلِ تخلف کہتے ہیں۔

الغرض! ان نو سوالب کا عکس نہیں آتا اور عدمِ عکس کی دلیل، دلیلِ تخلف ہے یعنی ''بعض مادوں میں اصل قضیہ عکس کے بغیر صادق آتا ہے'' شارح نے اس کی تفصیل وتوضیح مع مثال "وبیان التخلف" الخ سے کی ہے، فرمایا: ان نو قضیوں میں دلیل تخلف کی وضاحت یہ ہے کہ ان میں جو قضیہ تمام قضیوں سے خاص ہے وہ وقتیہ ہے اور اس کا عکس بعض مادوں میں صادق نہیں آتا اور جب اخص کا عکس صادق نہیں آیا، تو اعم کا عکس بھی صادق نہیں آئے گا، مثلاً: "لَاشَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ وَقْتَ التَّرْبِيْعِ، لَادَائِمًا أَيْ: كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بالفعل" یہ قضیہ سالبہ وقتیہ ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ چاند اگرچہ تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ میں گرہن ہوتا ہے؛ مگر کوئی چاند تربیع کے وقت یعنی جب چاند اور سورج کے درمیان زمین حائل نہ ہو، تو اس وقت گرہن نہیں ہوتا، یہ قضیہ صادق ہے؛ لیکن اس کا عکس صادق نہیں ہے کیوں کہ اس کا عکس تمام قضایا میں سب سے زیادہ عام قضیے کو بنائیں گے اور وہ کم کے اعتبار سے سالبہ جزئیہ اور جہت کے اعتبار سے ممکنہ عامہ ہے پس ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ جو تمام قضایا میں سب سے زیادہ عام ہے اس کو عکس میں لاکر کہیں گے: "بَعْضُ الْمُنْخَسِفِ لَيْسَ بِقَمَرٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِ" جس کا مفہوم یہ ہے کہ بعض افرادِ منخسف کا چاند نہ ہونا ممکن ہے، یہ کاذب ہے اس لیے کہ اس کی نقیض (ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ) صادق ہے اور وہ: "كُلُّ مُنْخَسِفٍ قَمَرٌ بِالضَّرُوْرَةِ" ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ فرد جس کے لیے انخساف ثابت ہے، ضروری طور پر وہ چاند ہے، پس یہ نقیض صادق ہے، تو عکس کاذب ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ وقتیہ سالبہ کلیہ جو تمام قضایا میں اخص ہے، بعض مادوں میں عکس کے بغیر صادق آتا ہے، جیسا کہ اِس مادے اور مثال میں آپ نے دیکھا اور جب وقتیہ بعض مادوں میں عکس کے بغیر صادق آیا، تو اس

سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس کا عکس نہیں آتا اور جب اخص کا عکس نہ آنا ثابت ہوگیا، تو جو آٹھ قضیے اس سے عام ہیں ان کا بھی عکس نہیں آئے گا کیوں کہ اگر اعم کا عکس آئے، تو اخص کا بھی عکس آئے گا اور وہ اس لیے کہ اگر باقی اعم قضایا کا عکس آئے، تو عکس ان تمام قضایا کو لازم ہوگا اور عام خاص کو لازم ہے اور قاعدہ ہے کہ لازم کا لازم لازم ہوتا ہے پس جب عکس عام کو لازم ہے، تو اس قاعدہ کے مطابق خاص یعنی وقتیہ سالبہ کلیہ کو بھی لازم ہوگا اور یہ (اخص کا عکس آنا) محال اور خلافِ مفروض ہے، اس لیے کہ ہم ابھی ثابت کر چکے ہیں کہ اخص کا عکس نہیں آتا پس چوں کہ اس صورت میں یعنی جبکہ اخص کے منعکس نہ ہونے کے وقت عام قضایا منعکس ہوں، تو خلافِ مفروض لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے؛ اس لیے ماننا پڑے گا کہ جب خاص کا عکس نہیں آتا، تو عام کا بھی عکس نہیں آئے گا۔

وإنما اخترنا الخ سے شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ شارح نے وقتیہ سالبہ کلیہ کا عکس ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ نکالا ہے، پس اب سوال کی دو شق ہیں: (۱) سالبہ کلیہ کے عکس میں سالبہ جزئیہ کیوں اختیار کیا؟ اس میں تو قاعدہ کی خلاف ورزی ہے اس طرح کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے نا کہ سالبہ جزئیہ۔ (۲) موجہات میں سے ممکنہ عامہ کی تخصیص کیوں کی، کسی اور قضیہ مثلاً مطلقہ عامہ یا کوئی اور قضیہ، وقتیہ کا عکس کیوں نہیں بنایا؟

شارح نے **إنما اخترنا الخ** سے ان دونوں باتوں کا جواب دیا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ہم نے وقتیہ سالبہ کلیہ کے عکس میں ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ اس لیے اختیار کیا ہے کہ جزئیہ ممکنہ عامہ "من حیث الکم والجہۃ" تمام قضایا سے عام ہے کیوں کہ جزئیہ عام ہے کلیہ سے اس لیے کہ جزئیہ ہر اس فرد پر صادق آتا ہے جس پر کلیہ صادق آئے، برخلاف کلیہ کے، اور ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے بلکہ تمام موجہات سے عام ہے کیوں کہ جس شے میں بھی ضرورت، دوام اور فعلیت ہو وہاں امکان ضروری ہے اور اس کا الٹا نہیں ہے پس ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ، تمام قضایا سے عام ہے اور عکس میں جب سب سے زیادہ عام قضیہ (سالبہ جزئیہ ممکنہ عامہ) صادق نہ آسکا، تو اخص تو بدرجۂ اُولی صادق نہ آئے گا کیوں کہ عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے، جیسے: کسی شے سے "حیوان" کی نفی کرنا، "انسان" کی نفی کو مستلزم ہے، لیکن اگر عکس میں کلیہ کو اختیار کرتے، تو سائل کو یہ کہنے کا موقع تھا کہ عکس میں سالبہ کلیہ کے عدم صدق سے یہ لازم نہیں آتا کہ سالبہ جزئیہ بھی صادق نہ ہو، ہوسکتا ہے کہ سالبہ جزئیہ صادق ہو، کیوں کہ سالبہ کلیہ خاص اور سالبہ جزئیہ عام ہے اور خاص کی نفی عام کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی، جیسے: کسی شے سے انسان کی نفی، حیوان کی نفی کو مستلزم نہیں، اسی طرح اگر عکس میں ممکنہ عامہ کے علاوہ کسی اور موجہہ کو جو ممکنہ عامہ سے خاص ہے، اختیار کرتے، تو اس کی نفی سے ممکنہ عامہ کی نفی لازم نہیں آتی، کیوں کہ خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آتی، پس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ممکنہ عامہ سالبہ جزئیہ کو عکس میں اس لیے اختیار کیا کہ وہ تمام قضیوں سے عام ہے اور عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اس لیے جب عکس میں عام صادق نہیں ہے، تو خاص تو بدرجۂ اولیٰ صادق نہیں آئے گا پس اس صورت میں دلیل تام ہوجاتی ہے اور اس کے برعکس کی صورت میں دلیل تام نہیں ہوتی بلکہ سائل کو انکار کی گنجائش رہتی، جیسا کہ ابھی آپ کے سامنے ذکر کیا گیا۔ یہاں عکسِ مستوی کا بیان بفضلہٖ تعالیٰ مکمل ہوگیا ہے۔

اب ذیل میں موجہات موجبہ (کلیہ وجزئیہ) وسالبہ کلیہ کے عکوس مستویہ کے نقشے طلبۂ عزیز کی سہولت کے پیش نظر درج کیے جاتے ہیں۔

نقشہ (۱۴) برائے عکسِ مستوی موجہات موجبہ کلیہ وجزئیہ

نمبر شمار	موجّہات موجبہ	مثالیں	عکسِ مستوی	مثالیں
۱	ضروریہ مطلقہ	كل إنسان حيوان بالضرورة، وبعض الإنسان حيوان بالضرورة	حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ	بعض الحيوان إنسان بالفعل حين هو حيوان
۲	دائمہ مطلقہ	كل إنسان حيوان دائما، وبعض الإنسان حيوان دائما	ایضاً	ایضاً
۳	مشروطہ عامہ	كل إنسان حيوان بالضرورة مادام إنسانا وبعض الإنسان حيوان بالضرورة مادام إنسانا	ایضاً	ایضاً
۴	عرفیہ عامہ	كل إنسان حيوان دائما مادام إنسانا، وبعض الإنسان حيوان دائما مادام إنسانا	ایضاً	ایضاً
۵	مشروطہ خاصہ	بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا، لادائما، وبالضرورة بعض الكاتب متحرك الا صابع مادام كاتبا، لادائما	حینیہ مطلقہ موجبہ جزئیہ لادائمہ	بعض متحرك الأصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الأصابع، لادائماً
۶	عرفیہ خاصہ	بالدوام كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا، لادائما، وبالدوام بعض الكاتب متحرك الا صابع مادام كاتبا، لادائما	ایضاً	ایضاً
۷	وقتیہ	كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة لادائما وبعض القمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة، لادائما	مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ	بعض المنخسف قمر بالفعل
۸	منتشرہ	كل إنسان متنفس بالضرورة وقتامّا، لادائماً وبعض الإنسان متنفس بالضرورة وقتامّا، لادائما	ایضاً	بعض المتنفس إنسان بالفعل

۹	وجودیہ لاضروریہ	كل إنسان ضاحک بالفعل، لابالضرورة وبعض الإنسان ضاحک بالفعل، لابالضرورة	ایضاً	بعض الضاحک إنسان بالفعل
۱۰	وجودیہ لادائمہ	كل إنسان ضاحک بالفعل، لادائما وبعض الإنسان ضاحک بالفعل، لادائما	ایضاً	ایضاً
۱۱	مطلقہ عامہ	كل إنسان ضاحک بالفعل، وبعض الإنسان ضاحک بالفعل	ایضاً	ایضاً

نقشہ (۱۵) برائے عکسِ مستوی موجہاتِ سالبہ کلیہ

نمبر شمار	موجہات سالبہ	مثالیں	عکسِ مستوی	مثالیں
۱	ضروریہ مطلقہ	لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة	دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ	لا شيء من الحجر بإنسان بالدَّوام
۲	دائمہ مطلقہ	لاشيء من الإنسان بحجر دائمًا	ایضاً	ایضاً
۳	مشروطہ عامہ	لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة، مادام كاتبًا	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ	لا شيء من ساكن الأصابع بكاتب بالدَّوام، مادام ساكن الأصابع
۴	عرفیہ عامہ	لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع دائما مادام كاتبًا	ایضاً	ایضاً
۵	مشروطہ خاصہ	لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة مادام كاتبا، لادائما	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ لادائمہ فی البعض	لا شيء من ساكن الأصابع بكاتب دائما مادام ساكن الأصابع لادائمافي البعض
۶	عرفیہ خاصہ	لاشيء من الكاتب بساكن الأصابع دائما مادام كاتبا، لادائما	ایضاً	ایضاً

عکسِ نقیض کا بیان

{متن} فَصْلٌ: عَكْسُ النَّقِيْضِ: تَبْدِيْلُ نَقِيْضَيِ الطَّرَفَيْنِ مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ، أَوْجَعْلُ نَقِيْضِ الثَّانِيْ أَوَّلاً مَعَ مُخَالَفَةِ الْكَيْفِ.

ترجمہ: یہ فصل ہے (عکسِ نقیض کے بیان میں) عکسِ نقیض: (قضیہ کے) دونوں جزؤں کی نقیضوں کو بدلنا ہے صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ، یا دوسرے جز کی نقیض کو پہلا جز بنانا ہے کیف کی مخالفت کے ساتھ۔

ترکیب: "فَصْلٌ" حسبِ سابق۔ "عَكْسُ النَّقِيْض" مبتدا، "تَبْدِيْلُ" مصدر مضاف، "نَقِيْضَيِ الطَّرَفَيْن" مضاف الیہ مفعول بہ، "مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ" مفعول فیہ، مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ مفعول بہ اور مفعول فیہ سے مل کر معطوف علیہ "أَوْ" عاطفہ، "جَعْلُ" مصدر مضاف، "نَقِيْضِ الثَّانِي" مضاف الیہ مفعول بہ اوّل، "أَوَّلاً" مفعول بہ ثانی، "مَعَ مُخَالَفَةِ الْكَيْفِ" مفعول فیہ، مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ مفعول بہ اوّل، مفعول بہ ثانی اور مفعول فیہ سے مل کر معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر خبر، مبتدا، خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

عکسِ نقیض کی تعریف

تشریح: پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عکس کی دو قسمیں ہیں: عکسِ مستوی اور عکسِ نقیض۔ عکسِ مستوی کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے مصنف عکسِ نقیض کی بحث شروع کر رہے ہیں، فرمایا: یہ فصل ہے عکسِ نقیض کے بیان میں۔

عکسِ نقیض کی لغوی تحقیق اور اصطلاحی تعریف: "عَكْسُ النَّقِيْض" مرکب اضافی ہے جس کے لغوی معنی ہیں: نقیض کو پلٹنا اور نقیض ہر چیز کی اس کا رفع ہے، جیسے: "إنسان" کی نقیض "لا إنسان" اور لا إنسان کی نقیض "لا لا إنسان" یعنی انسان ہے، کیوں کہ نفی کی نفی اثبات ہوتی ہے یہ عکسِ نقیض کی لغوی تحقیق ہے۔ اور عکسِ نقیض کی اصطلاحی تعریف میں علمائے متقدمین و متاخرین کا اختلاف ہے ہر ایک کے نزدیک تعریف الگ ہے۔

متقدمین کے نزدیک عکسِ نقیض کی تعریف ہے: قضیہ کے دونوں جزؤں کی نقیض کو بدل دینا صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ یعنی قضیہ کے پہلے جزء کی نقیض کو دوسرا جز اور دوسرے جز کی نقیض کو پہلا جز بنا دینا دو باتوں کا لحاظ رکھتے ہوئے:

پہلی بات بقاء صدق ہے یعنی: اگر اصل قضیہ سچا ہو یا سچا مانا گیا ہو، تو عکسِ نقیض بھی سچا ہونا چاہیے یا سچا مانا جا سکے۔ دوسری بات بقاء کیف ہے یعنی: اگر اصل قضیہ موجبہ ہو، تو عکسِ نقیض بھی موجبہ ہونا چاہیے اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو، تو عکسِ نقیض بھی سالبہ ہونا چاہیے، مثلاً: "كل إنسان حيوان" کا عکسِ نقیض ہے: "كل لا حيوان لا إنسان" (ہر غیر جاندار غیر انسان ہے)

اور "لاشيء من الإنسان بحجر" کاعکسِ نقیض ہے: ليس بعض اللاحجر بلاإنسان (بعض وہ چیزیں جو پتھر نہیں ہیں، انسان ہیں) پہلی مثال میں اصل اور عکس دونوں موجبہ ہیں اور دوسری مثال میں دونوں سالبہ ہیں۔

اورمتاخرین کے نزدیک عکسِ نقیض کی تعریف ہے: "جَعْلُ نَقِيْضِ الثَّانِيْ أوَّلاًوعين الا ول ثانيا مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ، وَمُخَالَفَةِ الْكَيْف" یعنی قضیہ کے دوسرے جز کی نقیض کو پہلا جز بنانا اور بعینہٖ پہلے جز کو دوسرا جز بنانا، دو باتوں کا لحاظ رکھتے ہوئے: پہلی بات بقائے صدق ہے یعنی: اگر اصل قضیہ سچا ہو یا سچا فرض کیا گیا ہو، تو عکسِ نقیض بھی سچا ہونا چاہیے یا سچا فرض کیا جاسکے۔ دوسری بات کیف کا اختلاف ہے یعنی: اگر اصل قضیہ موجبہ ہو، تو عکس نقیض سالبہ ہونا چاہیے اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو، تو عکسِ نقیض موجبہ ہونا چاہیے، مثلاً: اس تعریف کے مطابق "كل إنسان حيوان" کاعکسِ نقیض ہے: "لاشيء من اللاحيوان بإنسان" (کوئی غیر جاندار انسان نہیں ہے)۔

خلاصہ یہ ہے کہ متقدمین اور متاخرین میں اختلاف ہے کہ عکسِ نقیض قضیہ کے دونوں جزؤں کی نقیضوں کو بدلنے کا نام ہے یا صرف دوسرے جز کی نقیض کو بدلنے کا نام ہے، متقدمین اوّل کے اور متاخرین ثانی کے قائل ہیں اور اسی وجہ سے مصنف نے دونوں تعریفیں ذکر کی ہیں، پہلی تعریف متقدمین کے مذہب پر ہے جبکہ دوسری تعریف متاخرین کے مذہب کے مطابق ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "تَبْدِيْلُ نَقِيْضَيِ الطَّرَفَيْن" أَيْ: جَعْلُ نَقِيْضِ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ مِنَ الْأَصْلِ جُزْءًا ثَانِيًا وَنَقِيْضِ الثَّانِيْ أَوَّلًا.

قَوْلُهُ: "مَعَ بَقَاءِ الصِّدْق" أَيْ: إِنْ كَانَ الْأَصْلُ صَادِقًا، كَانَ الْعَكْسُ صَادِقًا.

قَوْلُهُ: "وَمَعَ بَقَاءِ الْكَيْف" أَيْ: إِنْ كَانَ الْأَصْلُ مُوْجِبًا، كَانَ الْعَكْسُ مُوْجِبًا وَإِنْ كَانَ سَالِبًا، كَانَ سَالِبًا، مَثَلًا، قَوْلُنَا: كُلُّ ج، ب يَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِيْضِ إِلٰى قَوْلِنَا: كُلُّ مَالَيْسَ ب، لَيْسَ ج، وَهٰذَا طَرِيْقُ الْقُدَمَاءِ، وَأَمَّا الْمُتَأَخِّرُوْنَ فَقَالُوْا: إِنَّ عَكْسَ النَّقِيْضِ هُوَجَعْلُ نَقِيْضِ الْجُزْءِ الثَّانِيْ أَوَّلًا وَعَيْنِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا مَعَ مُخَالَفَةِ الْكَيْفِ أَيْ: إِنْ كَانَ الْأَصْلُ مُوْجِبًا، كَانَ الْعَكْسُ سَالِبًا وَبِالْعَكْسِ، وَيُعْتَبَرُ بَقَاءُ الصِّدْقِ كَمَامَرَّ فَقَوْلُنَا: كُلُّ ج، ب يَنْعَكِسُ إِلٰى قَوْلِنَا: لَاشَيْءَ مِمَّا لَيْسَ ب، ج.

ترجمہ: ماتن کا قول: تَبْدِيْلُ الخ یعنی: اصل کے پہلے جز کی نقیض کو دوسرا جز اور دوسرے جز کی نقیض کو پہلا جز بنانا ہے۔

ماتن کا قول: "مَعَ بَقَاءِ الصِّدْق" یعنی: اگر اصل قضیہ سچا ہو، تو عکس سچا ہوگا۔

مصنف کا قول: "وَمَعَ بَقَاءِ الْكَيْف" یعنی: اگر اصل قضیہ موجبہ ہو، تو عکس موجبہ ہوگا اور اگر اصل سالبہ ہو تو عکس سالبہ ہوگا، مثال کے طور پر ہمارا قول: "كل ج، ب" عکس نقیض کے ساتھ منعکس ہوتا ہے ہمارے قول: "كُلُّ مَا لَيْسَ ب، لَيْسَ ج" کی طرف اور یہ متقدمین کا طریقہ ہے اور بہر حال متاخرین، تو انھوں نے کہا ہے: کہ عکسِ نقیض وہ دوسرے جز کی نقیض کو پہلا جز اور پہلے جز کے عین کو دوسرا جز بنانا ہے کیف کی مخالفت کے ساتھ یعنی: اگر اصل موجبہ ہو، تو عکس سالبہ

ہوگا اور اس کے برعکس اور اعتبار کیا جائے گا صدق کے باقی رہنے کا جیسا کہ گزر گیا، پس ہمارا قول "کل ج، ب" منعکس ہوگا، ہمارے قول: "لَاشَيْءَ مِمَّالَيْسَ ب، ج" کی طرف۔

متقدمین اور متأخرین کے مذہب کے مطابق

عکسِ نقیض کی تعریف اور اجزائے تعریف کی وضاحت

تشریح: قَولُهٗ: "تبديل الخ" اس عبارت سے شارح کا مقصد عکسِ نقیض کی تعریف کے پہلے جز" تَبدِيلُ نَقِيضَيِ الطَّرَفَينِ" کا مطلب بیان کرنا ہے، فرمایا: اس کا مطلب ہے: جَعلُ نَقِيضِ الخ (جو بالکل واضح ہے)۔

"قَولُهٗ: "مَعَ بَقَاءِ الصِّدقِ الخ" اس عبارت سے شارح کا مقصد بقاءِ صدق کا مطلب بیان کرنا ہے فرمایا: اس کا مطلب یہ ہے کہ عکسِ نقیض کے لیے ضروری ہے کہ اگر اصل قضیہ سچا ہو، تو عکس بھی سچا ہو، پھر واضح رہے کہ یہاں یعنی عکس نقیض کی تعریف میں بھی عکسِ مستوی کی طرح صدق سے مراد عام ہے چاہے نفس الامر میں سچا ہو یا مفروض الصدق ہو، نفس الامر میں سچا ہو، جیسے: "کل إنسان حیوان" یہ اصل قضیہ ہے جو نفس الامر میں سچا ہے، جب اس کا عکسِ نقیض بنائیں گے، تو پہلے جز اوّل، پھر جز ثانی کی نقیض نکالیں گے، اس کے بعد جز اوّل کی نقیض کو جز ثانی اور جز ثانی کی نقیض کو جز اول بنائیں گے چناں چہ "انسان" کی نقیض "لاانسان" ہے اس کو "حیوان" کی جگہ رکھ دیا اور "حیوان" کی نقیض "لاحیوان" ہے اس کو "انسان" کی جگہ رکھ دیا اور کہا: کل لاحیوان لاإنسان، یہ عکسِ نقیض موجبہ کلیہ ہے اور یہ بھی اصل کی طرح صادق ہے۔ مفروض الصدق کی مثال، جیسے: "کل إنسان حجر" اس کا عکسِ نقیض "کل مالیس بحجر، لیس بإنسان" ہے، یہاں اصل اور اس کا عکس دونوں واقع میں کاذب ہیں، لیکن اصل کو صادق ماننے سے عکس نقیض کا صادق ماننا ضروری ہے۔ واضح رہے کہ عکسِ نقیض میں بھی عکسِ مستوی کی طرح صرف بقائے صدق کا اعتبار ہے بقائے کذب کا اعتبار ضروری نہیں، کیوں کہ کبھی اصل قضیہ کاذب ہوتا ہے اور اس کا عکسِ نقیض صادق ہوتا ہے، مثلاً: "لاشيء من الحیوان بإنسان" کاذب ہے؛ لیکن اس کا عکس نقیض: "لیس بعض اللاإنسان بلاحیوان" صادق ہے۔

قَولُهٗ: وَمَعَ بَقَاءِ الكَيفِ الخ اس عبارت میں شارح نے اوّلاً بقاء کیف کا مطلب ذکر کیا ہے اس کے بعد مصنف نے عکسِ نقیض کی جو دو تعریفیں ذکر کی ہیں ان کے قائلین کی تعیین کرتے ہوئے دونوں تعریفوں کو مثالوں سے واضح کیا ہے، فرماتے ہیں: بقاء کیف کا مطلب یہ ہے کہ اگر اصل قضیہ موجبہ ہو، تو عکس بھی موجبہ ہونا چاہیے پس پہلی تعریف میں بقائے صدق اور بقاء کیف دونوں ضروری ہیں؛ لہٰذا دونوں باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے کل ج، ب کا عکسِ نقیض ہوگا: "کل مالیس ب، لیس ج۔

وهٰذا طریق القدماء الخ مطلب یہ ہے کہ عکسِ نقیض کی پہلی تعریف جس کی یہاں تک وضاحت کی گئی ہے یہ

متقدمین کے طریقہ کے مطابق ہے اور دوسری تعریف کے قائل متاخرین ہیں پس وہ عکسِ نقیض کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: ''قضیہ کے جز ثانی (محمول یا تالی) کی نقیض کو جزءاوّل (موضوع یا مقدم) اور جزءاوّل (موضوع یا مقدم) کے عین کو جزء ثانی (محمول یا تالی) کردینا بقاء صدق اور مخالفت کیف کے ساتھ'' مطلب یہ ہے کہ بقاء صدق جس طرح پہلی تعریف میں معتبر ہے، اسی طرح اس میں بھی معتبر ہے البتہ اس تعریف میں بقاء کیف ضروری نہیں ہے بلکہ مخالفت کیف ضروری ہے، یعنی اگر اصل قضیہ موجبہ ہو، تو عکسِ نقیض سالبہ ہوا اور اگر اصل سالبہ ہو، تو عکسِ نقیض موجبہ ہو؛ لہٰذا ''کل ج، ب'' کا عکسِ نقیض جب متاخرین کے مذہب کے مطابق نکالیں گے تو جزء ثانی ''ب'' کی نقیض ''لیس ب'' کو جزءاوّل ''ج'' کی جگہ اور جزءاوّل ''ج'' کو بعینہ جز ثانی ''ب'' کی جگہ رکھیں گے اور بقاء صدق اور مخالفت کیف کا لحاظ کرتے ہوئے عکسِ نقیض سالبہ کلیہ آئے گا اور وہ: ''لا شيء مما ليس ب، ج'' (کوئی لیس ب، ج نہیں ہے) ہے، اصل قضیہ اور عکس دونوں سچے ہیں اور کیف میں اختلاف ہے۔

نوٹ: عکسِ نقیض کی تفصیلی مثالیں متقدمین اور متاخرین کے مذہب کے مطابق متن کی تشریح میں گزر چکی ہیں۔

{شرح} وَالْمُصَنِّفُ لَمْ يُصَرِّحْ "بِقَوْلِهِمْ: وَعَيْنِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا" لِلْعِلْمِ بِهِ ضِمْنًا، وَلَابِاعْتِبَارِ بَقَاءِ الصِّدْقِ فِي التَّعْرِيْفِ الثَّانِي لِذِكْرِهٖ سَابِقًا، فَحَيْثُ لَمْ يُخَالِفْهُ فِيْ هٰذَا التَّعْرِيْفِ، عُلِمَ اعْتِبَارُهُ هٰهُنَا أَيْضًا.
ثُمَّ إِنَّهُ بَيَّنَ أَحْكَامَ عَكْسِ النَّقِيْضِ عَلٰى طَرِيْقَةِ الْقُدَمَاءِ، إِذْ فِيْهِ غُنْيَةٌ لِطَالِبِ الْكَمَالِ وَتَرَكَ مَاأَوْرَدَهُ الْمُتَأَخِّرُوْنَ، إِذْتَفْصِيْلُ الْقَوْلِ فِيْهِ وَفِيْمَا فِيْهِ لَايَسَعُهُ الْمَجَالُ.

ترجمہ: اور مصنف نے تصریح نہیں کی ان کے قول: ''وَعَيْنِ الأَوَّلِ ثَانِيًا'' کی اس کے ضمناً معلوم ہونے کی وجہ سے اور نہ دوسری تعریف میں بقاء صدق کے معتبر ہونے کی اس کے پہلے مذکور ہونے کی وجہ سے، کیوں کہ جب مصنف نے اس کی مخالفت نہیں کی اس تعریف میں، تو جان لیا گیا اس کا یہاں بھی معتبر ہونا۔ پھر بیشک مصنف نے عکسِ نقیض کے احکام متقدمین کے طریقے کے مطابق بیان کیے کیوں کہ اس میں کمال طلب کرنے والے کے لیے بے نیازی ہے اور چھوڑ دیا عکسِ نقیض کے ان احکام کو جن کو متاخرین نے ذکر کیا ہے، کیوں کہ ان میں اور ان اعتراضات میں جو ان میں (یعنی متاخرین کے بیان کردہ احکام میں) ہیں، کلام کی تفصیل کی یہ مقام گنجائش نہیں رکھتا ہے۔

عبارت کے بعض اجزا کی وضاحت: قَوْلُهٗ: ''لم يخالفه'' اس میں ضمیر مرفوع متصل کا مرجع، مصنف اور ''ها'' ضمیر منصوب متصل کا مرجع ''اعتبار بقاء الصدق'' ہے۔ قَوْلُهٗ: ''تَفْصِيْلُ الْقَوْلِ فِيْهِ وَفِيْمَا فِيْهِ'' اس میں دونوں ''فيه'' کی ''ها'' ضمیر مجرور کا مرجع ''مَاأَوْرَدَهُ الْمُتَأَخِّرُوْنَ'' ہے اور ما أورد الخ سے مراد متاخرین کے مسلک کے مطابق بیان کردہ عکسِ نقیض کے احکام ہیں، جبکہ ''ما فيه'' سے مراد وہ اعتراضات ہیں جو متاخرین کے بیان کردہ عکسِ نقیض کے احکام پر وارد ہوتے ہیں۔

عکسِ نقیض کی دوسری تعریف میں "وَعَینِ الأَوَّلِ ثَانِیًا"

اور "بَقَاءِ الصِّدقِ" کے مذکور نہ ہونے کی وجہ

تشریح: والمصنفؒ الخ سے شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے: کہ یہاں ماتن نے مسلک متاخرین پر عکسِ نقیض کی تعریف میں کیف کی مخالفت کا ذکر تو کیا لیکن دو باتوں کی تصریح نہیں فرمائی: ایک تو ان کے قول "وَعَینِ الأَوَّلِ ثَانِیًا" کی تصریح نہیں کی، دوسرے "بَقَاءِ الصِّدقِ" کی بھی وضاحت نہیں کی، جبکہ متاخرین کے نزدیک عکسِ نقیض کی تعریف میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں۔ شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا: کہ ان کے قول "وَعَینَ الأَوَّلِ ثَانِیًا" کی تصریح مصنف نے اس لیے نہیں کی کہ وہ متقدمین کی تعریف سے ضمناً معلوم ہوگئی ہے، اس طور پر کہ جب دوسرے جز کی نقیض کو اوّل بنا دیا، تو پہلے جز کو دوسرا جز بنانے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ عین اوّل کو ثانی بنایا جائے، دوسرے یہ کہ اوّل کی نقیض کو ثانی بنایا جائے، یہاں دوسری صورت مراد نہیں ہوسکتی جب ایسا ہے، تو پہلی صورت متعین ہوگئی، دوسری صورت اس لیے مراد نہیں ہوسکتی، کہ اگر وہ مراد ہو، تو پھر دونوں مذہبوں میں کوئی فرق نہیں رہے گا اور مخالفت کیف کی شرط بھی اس وقت درست نہیں ہوگی۔

رہی دوسری بات کہ تعریف ثانی میں "بقاء صدق" کو ذکر نہیں کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی تعریف میں بقاء صدق اور بقاء کیف دونوں کا معتبر ہونا مذکور ہے اور اس تعریف میں مصنف نے مخالفت کیف کو تو بیان کیا ہے، لیکن صدق میں مخالفت کو ذکر نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ صدق میں مخالفت نہ ہوگی، کیوں کہ بیان کے موقع پر سکوت اختیار کرنا بیان ہوا کرتا ہے پس اگر صدق میں مخالفت معتبر ہوتی، تو مخالفتِ کیف کی طرح اس کو بھی بیان کرتے۔ الحاصل مصنف کا سکوت اختیار کرنا یعنی: بقاءِ صدق کے معتبر نہ ہونے کی مخالفت نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس تعریف میں بھی بقاء صدق معتبر ہے۔

ثم إنه بین الخ مطلب یہ ہے کہ مصنف نے عکسِ نقیض کی تعریف متقدمین اور متاخرین دونوں کے مذہب کے مطابق ذکر کی ہے، لیکن عکسِ نقیض کے احکام متقدمین کے مسلک کے مطابق ذکر کیے ہیں کیوں کہ متقدمین کے طریقے میں طالبِ کمال کے واسطے بے نیازی ہے، نیز متقدمین کا طریقہ ہی علوم میں مستعمل اور معتبر ہے اور متاخرین کے طریقے پر عکسِ نقیض کے احکام کو اس لیے ترک کر دیا کہ اس میں تفصیل ہے اور اس طریقہ پر بیان کردہ عکسِ نقیض کے احکام میں اعتراضات بھی ہیں جن کے بیان کی اس جگہ گنجائش نہیں ہے کیوں کہ ان کا سمجھنا شرح تہذیب پڑھنے والے طالب علم کے لیے مشکل ہے۔

{متن} وَحُكمُ المُوجَبَاتِ هٰهُنَا حُكمُ السَّوَالِبِ فِي المُستَوِي وَبِالعَكسِ.

ترجمہ: اور یہاں موجبہ قضیوں کا حکم وہ ہے جو عکسِ مستوی میں سالبہ قضیوں کا حکم ہے اور اس کے برعکس (یہاں سالبہ قضیوں کا حکم وہ ہے جو عکسِ مستوی میں موجبہ قضیوں کا حکم ہے)۔

ترکیب: "واو" عاطفہ، "حُکمُ" مضاف، "الموجبات" ذوالحال یا موصوف، "ههُنَا" "ها" حرفِ تنبیہ، "هنا" اسمِ اشارہ، مفعول فیہ، "کائنة" اسمِ فاعل محذوف کا بر تقدیرِ اوّل یا "الکائنة" کا بر تقدیرِ دوم، اسمِ فاعل اپنے فاعل اور مفعول فیہ سے مل کر حال یا صفت، ذوالحال اپنے حال یا موصوف اپنی صفت سے مل کر مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر مبتدا، "حُکمُ" مضاف، "السَّوَالِب" ذوالحال یا موصوف، "فِي الْمُستَوِيْ" "کائنة" کے متعلق ہو کر حال اور "الکائنة" کے متعلق ہو کر صفت، ذوالحال حال سے، یا موصوف صفت سے مل کر مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا، "واو" عاطفہ، "بِالعَکس" ظرفِ مستقر "ثابت" کے متعلق ہو کر خبر، مبتدا محذوف "هو" کی جو راجع ہے "حُکمُ السَّوَالِب" کی طرف مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

ترکیبی فائدہ: "ههُنَا" یہ "ها" حرفِ تنبیہ ہے، اور "هنا" اسمِ اشارہ سے مرکب ہے "هنا" ایسا اسمِ اشارہ ہے جس کے ذریعہ مکان قریب کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، پس یہ ترکیب میں مفعول فیہ ہوتا ہے، جیسے: "المعلم هنا" (استاذ یہاں موجود ہیں) اس میں "هنا" موجود شبہ فعل محذوف کا مفعول فیہ ہو کر خبر ہے المعلم کی۔ (موسوعۃ النحو والصرف والاعراب: ۷۰۳)

عکسِ نقیض کے احکام

تشریح: عکسِ نقیض کی تعریف بیان کرنے کے بعد اس عبارت میں مصنف نے اس کے احکام بیان کیے ہیں اور واضح رہے کہ یہ احکام متقدمین کی تعریف کے مطابق ہیں، پس مصنفؒ فرماتے ہیں: کہ عکسِ نقیض میں موجبہ قضیوں کا حکم وہ ہے جو عکسِ مستوی میں سالبہ قضیوں کا ہے، مطلب یہ ہے کہ عکسِ مستوی میں جو احکام سالبہ قضیوں کے لیے ثابت ہیں چاہے وہ مطلقہ ہوں یا موجہہ پھر موجہہ بسیطہ ہوں یا مرکبہ، بعینہٖ وہی احکام عکسِ نقیض میں موجبہ قضیوں کو دیے جاتے ہیں چاہے وہ مطلقہ ہوں یا موجہہ، موجہہ بسیطہ ہوں یا مرکبہ، تفصیل ان احکام کی یہ ہے کہ عکسِ مستوی میں سالبہ قضیوں کے لیے دو حکم ثابت ہیں: (۱) سالبہ کلیہ کا عکسِ مستوی، سالبہ کلیہ آتا ہے۔ (۲) سالبہ جزئیہ کا کوئی عکس نہیں آتا، اب یہاں یعنی عکسِ نقیض میں دونوں حکم بعینہٖ موجبہ قضیوں کے لیے ثابت ہوں گے، پس موجبہ کلیہ کا عکسِ نقیض موجبہ کلیہ آئے گا، جیسے: "کل إنسان حیوان" موجبہ کلیہ ہے، اس کا عکسِ نقیض موجبہ کلیہ: "کل لاحیوان لاإنسان" ہوگا اور موجبہ جزئیہ کا کوئی عکس نہیں آئے گا۔ یہ تفصیل تو غیر موجہہ موجبہ قضیوں کے عکس نقیض کی ہے اور موجہات موجبہ کے عکسِ نقیض کی تفصیل یہ ہے کہ موجہات میں چھ موجہات سالبہ یعنی ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکسِ مستوی آتا ہے، ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ کا عکسِ مستوی دائمہ مطلقہ، دونوں عاموں کا عرفیہ عامہ اور دونوں خاصوں کا عرفیہ لادائمہ فی البعض اور باقی نو موجہات سالبہ یعنی وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ عامہ، ممکنہ عامہ (بسائط میں سے) وقتیہ، منتشرہ، وجودیہ لاضروریہ، وجودیہ لادائمہ اور ممکنہ خاصہ (مرکبات میں سے) کا عکسِ مستوی نہیں آتا اب یہاں یعنی عکسِ نقیض میں یہی حکم موجبہ ہونے کی حالت میں اِن موجہات کا

ہوگا پس چھ موجہات موجبہ کا عکسِ نقیض آئے گا: دائمتین کا دائمہ مطلقہ کا، عامتین کا عرفیہ عامہ، اور خاصتین کا عرفیہ لادائمہ فی البعض اور باقی نو موجہاتِ موجبہ کا عکس نقیض نہیں آئے گا۔

"وبالعکس" اور اس کے برعکس یعنی عکسِ نقیض میں سالبہ قضیوں کا حکم وہ ہے جو عکسِ مستوی میں موجبہ قضیوں کا ہوتا ہے یعنی: عکسِ مستوی میں جو احکام موجبہ قضیوں کے لیے ثابت ہیں، چاہے وہ موجہہ ہوں، یا مطلقہ، پھر موجہہ بسیطہ ہوں، یا مرکبہ، بعینہٖ وہی احکام عکسِ نقیض میں سالبہ قضیوں کو دیے جاتے ہیں، چاہے وہ موجہہ ہوں یا مطلقہ، موجہہ بسیطہ ہوں یا موجہہ مرکبہ، جن کی تفصیل یہ ہے کہ عکسِ مستوی میں موجبہ قضیوں کے لیے یہ حکم ثابت ہے کہ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے اب یہاں یعنی عکسِ نقیض میں یہی حکم سالبہ قضیوں کے لیے ثابت ہوگا پس سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض سالبہ جزئیہ آئے گا، جیسے: "لاشيء من الإنسان بحجر" سالبہ کلیہ کا عکسِ نقیض ہوگا: "لیس بعض اللاحجر بلاإنسان اور بعض الحیوان لیس بإنسان" سالبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض ہوگا: "بعض اللاإنسان لیس بلاحیوان" (بعض غیر انسان جاندار ہیں) یہ تفصیل تو غیر موجہہ سالبہ قضیوں کے عکسِ نقیض کی ہے، اب رہے موجہات سالبہ تو ان کے عکسِ نقیض کی تفصیل یہ ہے کہ موجہات میں سے گیارہ موجہات موجبہ یعنی دائمتین، عامتین، خاصتین، وقتیتین، وجودیتین اور مطلقہ عامہ کا عکسِ مستوی آتا ہے یعنی دائمتین اور عامتین کا حینیہ مطلقہ، خاصتین کا حینیہ لادائمہ، وقتیتین، وجودیتین اور مطلقہ عامہ کا مطلقہ عامہ اور دو قضیوں یعنی ممکنتین موجبتین کا عکسِ مستوی نہیں آتا اب یہاں یہ حکم سالبہ ہونے کی حالت میں انھی موجہات کو دیا جائے گا پس گیارہ موجہات سالبہ کا عکسِ نقیض آئے گا یعنی دائمتین اور عامتین کا عکسِ نقیض حینیہ مطلقہ، خاصتین کا عکسِ نقیض حینیہ لادائمہ، وقتیتین وجودیتین اور مطلقہ عامہ کا عکسِ نقیض مطلقہ عامہ آئے گا اور دو موجہہ سالبہ یعنی ممکنتین سالبتین کا کوئی عکسِ نقیض نہیں آئے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عکسِ مستوی میں جو حکم موجبہ قضیوں کا ہے وہی حکم عکسِ نقیض میں سالبہ قضیوں کا ہوتا ہے اور جو حکم عکسِ مستوی میں سالبہ قضیوں کا ہے وہی حکم عکسِ نقیض میں موجبہ قضیوں کا ہوتا ہے۔ (باقی تفصیل اور دلیل شرح میں ملاحظہ کیجیے)

{شرح} قَوْلُهُ: "هٰهُنَا" أَيْ: فِيْ عَكْسِ النَّقِيْضِ.

قَوْلُهُ: "فِي الْمُسْتَوِيْ" يَعْنِيْ: كَمَا أَنَّ السَّالِبَةَ الْكُلِّيَّةَ تَنْعَكِسُ فِي الْعَكْسِ الْمُسْتَوِيْ كَنَفْسِهَا، وَالْجُزْئِيَّةَ لَاتَنْعَكِسُ أَصْلًا، كَذٰلِكَ الْمُوْجَبَةُ الْكُلِّيَّةُ فِيْ عَكْسِ النَّقِيْضِ تَنْعَكِسُ كَنَفْسِهَا وَالْجُزْئِيَّةُ لَاتَنْعَكِسُ أَصْلًا، لِصِدْقِ، قَوْلِنَا: بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَاإِنْسَانٌ وَكِذْبِ: بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَاحَيَوَانٌ، وَكَذٰلِكَ التِّسْعُ مِنَ الْمُوَجَّهَاتِ أَعْنِيْ: الْوَقْتِيَّتَيْنِ الْمُطْلَقَتَيْنِ، وَالْوَقْتِيَّتَيْنِ، وَالْوُجُوْدِيَّتَيْنِ وَالْمُمْكِنَتَيْنِ، وَالْمُطْلَقَةَ الْعَامَّةَ، لَاتَنْعَكِسُ، وَالْبَوَاقِيْ تَنْعَكِسُ عَلٰى مَاسَبَقَ تَفْصِيْلُهُ فِي السَّوَالِبِ فِي الْعَكْسِ الْمُسْتَوِيْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "هٰهُنَا" یعنی عکسِ نقیض میں۔ ماتن کا قول: "فِي الْمُسْتَوِيْ" یعنی جس طرح سالبہ کلیہ کا عکس،

عکسِ مستوی میں اپنی ذات کی طرح آتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا بالکل عکس نہیں آتا، اسی طرح موجبہ کلیہ کا عکس، عکسِ نقیض میں اپنی ذات کی طرح آتا ہے اور موجبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا بوجہ صادق آنے ہمارے قول: "بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَا إِنْسَانٌ" کے اور جھوٹے ہونے "بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَاحَيَوَان" کے اور اسی طرح موجہات میں سے نو یعنی دو وقتیہ مطلقہ، دو وقتیہ، دو وجودیہ، دو ممکنہ اور ایک مطلقہ عامہ ان کا بھی عکس نہیں آتا اور باقی کا عکس آتا ہے اس طریقہ پر جس کی تفصیل عکسِ مستوی کے سوالب میں گزر چکی ہے۔

تشریح: "قَوْلُهُ: "هٰهُنَا" أَيْ: فِيْ عَكْسِ النَّقِيْضِ" سے شارح کا مقصد "ههنا" کا مشارالیہ بیان کرنا ہے، فرمایا: "ههنا" کا مشارالیہ عکسِ نقیض ہے۔

قَوْلُهُ: فِي الْمُسْتَوِيْ يعني: ... الخ اس عبارت میں شارح نے مصنف کے قول: "وَحُكْمُ الْمُوْجِبَاتِ هٰهُنَا حُكْمُ السَّوَالِبِ فِي الْمُسْتَوِيْ" کا مطلب بیان کیا ہے، اور اس دوران موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض نہ آنے کی وجہ بھی ذکر کی ہے واضح رہے کہ شارح نے عبارت کا مطلب جو ذکر کیا ہے اس کی مکمل وضاحت متن کی تشریح میں گزر چکی ہے؛ اس لیے یہاں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں؛ البتہ شارح نے موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض نہ آنے کی جو وجہ ذکر کی ہے اس کی وضاحت ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض مادّوں میں موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض موجبہ جزئیہ کاذب ہوتا ہے، مثلاً: "بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَاإِنْسَان" (بعض جاندار غیر انسان ہیں، جیسے: گھوڑا) موجبہ جزئیہ تو صادق ہے؛ مگر اس کا عکسِ نقیض: "بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَاحَيَوَان" صادق نہیں ہے اور جب موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض موجبہ جزئیہ صادق نہیں، تو موجبہ کلیہ بدرجۂ اولیٰ کاذب ہوگا، جیسے: "كل إنسان لاحيوان" موجبہ کلیہ بطریقِ اولیٰ کاذب ہے، پس جب بعض مادّوں میں موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض صادق نہیں ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ موجبہ جزئیہ کا کوئی عکسِ نقیض نہیں آتا۔

{شرح} "وَبِالْعَكْسِ" أَيْ: حُكْمُ السَّوَالِبِ هٰهُنَا حُكْمُ الْمُوْجِبَاتِ فِي الْمُسْتَوِيْ، فَكَمَا أَنَّ الْمُوْجِبَةَ فِي الْمُسْتَوِيْ لَاتَنْعَكِسُ إِلَّاجُزْئِيَّةً، فَكَذٰلِكَ السَّالِبَةُ هٰهُنَا لَاتَنْعَكِسُ إِلَّاجُزْئِيَّةً لِجَوَازِ أَنْ يَّكُوْنَ نَقِيْضُ الْمَحْمُوْلِ فِي السَّالِبَةِ أَعَمَّ مِنَ الْمَوْضُوْعِ، وَلَايَجُوْزُ سَلْبُ نَقِيْضِ الْأَخَصِّ مِنْ عَيْنِ الْأَعَمِّ كُلِّيًّا، مَثَلًا يَصِحُّ: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِلَاحَيَوَانٍ" وَلَايَصِحُّ: "لَاشَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِلَاإِنْسَانٍ" لِصِدْقِ "بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَاإِنْسَانٌ" كَالْفَرَسِ.

وَكَذٰلِكَ بِحَسَبِ الْجِهَةِ الدَّائِمَتَانِ، وَالْعَامَّتَانِ تَنْعَكِسُ حِيْنِيَّةً مُطْلَقَةً، وَالْخَاصَّتَانِ حِيْنِيَّةً لَادَائِمَةً، وَالْوَقْتِيَّتَانِ، وَالْوُجُوْدِيَّتَانِ، وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ، مُطْلَقَةً عَامَّةً وَلَاعَكْسَ لِلْمُمْكِنَتَيْنِ عَلٰى قِيَاسِ الْعَكْسِ فِي الْمُوْجِبَاتِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: وبالعكس الخ یعنی: یہاں قضایا سالبات کا حکم، عکسِ مستوی میں موجبات کا حکم ہے، پس جس

طرح عکسِ مستوی میں موجبہ کا عکس جزئیہ کے علاوہ نہیں آتا، اسی طرح یہاں سالبہ کا عکس بھی جزئیہ کے علاوہ نہیں آتا اس بات کے جائز ہونے وجہ سے کہ محمول کی نقیض سالبہ میں موضوع سے اعم ہو اور اخص کی نقیض کا سلب کلی طور پر عام کے عین سے جائز نہیں ہے، مثلاً صحیح ہے: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِلَاحَيَوَانٍ" اور صحیح نہیں ہے: "لَا شَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِلَاانْسَانٍ" کیوں کہ صادق ہے "بعض الْحَيَوَانِ لَاإِنْسَانٌ"، جیسے: گھوڑا اور اسی طرح باعتبار جہت کے دونوں دائموں اور دونوں عاموں کا عکس حینیہ لادائمہ آتا ہے اور دونوں وقتیہ اور دونوں وجودیہ اور مطلقہ عامہ کا عکس مطلقہ عامہ آتا ہے اور دونوں ممکنوں کا عکس نہیں آتا موجبات کے عکسِ مستوی کے قاعدہ کے مطابق۔

"وبالعکس" کا مطلب اور سالبہ کا عکسِ نقیض سالبہ کلیہ نہ آنے کی وجہ

تشریح: اس قول کے تحت شارح نے عکسِ نقیض کے حکم کے دوسرے جز "وبالعکس" کی وضاحت کی ہے اور اسی دوران سالبہ کلیہ عکسِ نقیض نہ آنے کی وجہ بھی ذکر کی ہے، وبالعکس کا مطلب وضاحت کے ساتھ متن کی تشریح میں گزر چکا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عکسِ مستوی میں جو حکم موجبہ قضیوں کا ہے، وہی حکم یہاں یعنی عکسِ نقیض میں سالبہ قضیوں کا ہوتا ہے پس جس طرح عکسِ مستوی میں موجبہ چاہے وہ کلیہ ہو، یا جزئیہ اس کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے، اسی طرح یہاں سالبہ چاہے وہ کلیہ ہو یا جزئیہ، اس کا عکسِ نقیض سالبہ جزئیہ ہی آتا ہے پس جس طرح عکسِ مستوی کی بحث میں "والموجبة إنما تنعكس جزئية" سے دو دعوے مستفاد ہوتے ہیں ایک ایجابی اور دوسرا سلبی، اسی طرح یہاں بھی "السَّالِبَةُ هٰهُنَا لَاتَنْعَكِسُ إِلَّا جُزْئِيَّةً" سے دو عوے مستفاد ہوتے ہیں، ایک ایجابی اور دوسرا سلبی، ایجابی دعویٰ یہ ہے کہ سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ دونوں کا عکسِ نقیض سالبہ جزئیہ آتا ہے اور سلبی دعویٰ یہ ہے کہ سالبہ کا عکسِ نقیض سالبہ کلیہ نہیں آتا۔

ایجابی دعویٰ چوں کہ بدیہی ہے؛ اس لیے اس کی دلیل شارح نے ذکر نہیں کی اور سلبی دعویٰ نظری ہے؛ اس لیے اس کی دلیل لجواز أن يكون الخ سے بیان کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اصل قضیہ سالبہ کلیہ، ایجابی موضوع اور سلبی محمول سے مرکب ہو اور اس میں موضوع خاص ہو اور محمول کی نقیض موضوع سے عام ہو پس اس صورت میں وہ قضیہ تو صادق ہوگا کیوں کہ اس قضیہ میں عام کی نقیض کی اخص کے عین سے کلی طور پر نفی ہوگی اور یہ درست ہے لیکن اگر اس قضیہ کا عکسِ نقیض سالبہ کلیہ لایا جائے، تو وہ کاذب ہوگا کیوں کہ سالبہ کلیہ عکسِ نقیض لانے کی صورت میں خاص کی نقیض کی عام کے عین سے کلی طور پر یعنی عام کے عین کے ہر ہر فرد سے نفی کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے، البتہ عام کے عین کے بعض افراد سے خاص کی نقیض کی نفی کرنا درست ہے؛ اس لیے سالبہ کلیہ ہو یا جزئیہ، ہر ایک کا عکسِ نقیض سالبہ جزئیہ ہی آئے گا، مثلاً: "لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِلَاحَيَوَانٍ" یہ اصل قضیہ سالبہ کلیہ ہے جو ایجابی موضوع اور سلبی محمول سے مرکب ہے اور اس میں موضوع "انسان" ہے اور محمول "لاحیوان" کی نقیض یعنی "حیوان"، موضوع "انسان" سے عام ہے پس یہ قضیہ تو صادق ہے، لیکن اگر سالبہ کلیہ کی شکل میں اس کا

عکسِ نقیض لاکر کہا جائے: "لاشَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِلاإِنْسَان" تو یہ کاذب ہوگا؛ کیوں کہ اس میں خاص کی نقیض 'لا انسان' عام کے عین "حیوان" سے کلیتاً مسلوب ہے یعنی لا انسان کی حیوان کے ہر ہر فرد سے نفی کی گئی ہے کہ کوئی بھی حیوان لا انسان نہیں ہے اور یہ باطل اور کاذب ہے، کیوں کہ اس کی نقیض موجبہ جزئیہ: "بعض الْحَيَوَانِ لَاإِنْسَان" صادق ہے، جیسے: فرس، حمار، بقر وغیرہ لا انسان ہونے کے ساتھ حیوان ہیں اور نقیضین میں سے ایک نقیض صادق اور دوسری کاذب ہوتی ہے، اس لیے سالبہ کلیہ عکسِ نقیض کاذب ہے؛ البتہ سالبہ جزئیہ کی شکل میں اس قضیے کا عکسِ نقیض: "بعض الْحَيَوَان ليس بلَا إِنْسَان" صادق ہے، کیوں کہ اس کی نقیض: "کل حیوان لاإنسان" کاذب ہے۔ الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ سالبہ کا عکسِ نقیض سالبہ جزئیہ آتا ہے۔

فائدہ: مذکورہ تفصیل سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ شارح کی عبارت لجواز إن الخ سلبی دعویٰ (یعنی سالبہ کا عکسِ نقیض سالبہ کلیہ نہیں آتا) کی دلیل ہے اور اس دلیل کے دو جز ہیں: (۱) پہلا جز: "لِجَوَازِ أَنْ يَّكُوْنَ نَقِيْضُ الْمَحْمُوْلِ فِي السَّالِبَةِ أَعَمَّ مِنَ الْمَوْضُوْعِ" ہے اس میں سالبہ سے مراد اصل قضیہ سالبہ ہے اور محمول سے مراد اسی اصل قضیہ کا سلبی محمول ہے اس کی نقیض جو کہ ایجابی ہے اصل قضیہ کے موضوع سے عام ہوتی ہے (۲) دوسرا جز ولایجوز سلب الخ ہے اس کا تعلق اصل قضیہ کے عکسِ نقیض سے ہے جبکہ وہ سالبہ کلیہ ہو۔ قَوْلُهُ: وکذٰلک بحسب الجهة الخ اس کی وضاحت متن کی تشریح کے تحت گزر چکی ہے۔

{متن} وَالْبَيَانُ الْبَيَانُ، وَالنَّقْضُ النَّقْضُ.

ترجمہ: اور دلیل وہی دلیل ہے، اور تخلف وہی تخلف ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ، "البیان" مبتدا، "البیان" خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ "واو" عاطفہ، "النَّقْض" مبتدا، "النَّقْض" خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

فائدہ: کبھی مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہوتے ہیں پس اگر دونوں معرف باللام ہوں، تو ایسی صورت میں مبتدا کا خبر پر حصر ہوتا ہے: جیسے: "الدین النصیحة" دین خیر خواہی ہی ہے۔ (رضی شرح کافیہ: ۶۲/۳) یہاں مصنف کی عبارت میں مبتدا اور خبر دونوں معرف باللام ہیں؛ اس لیے حصر کے معنی پیدا ہوگئے اور مبتدا کا خبر پر حصر ہے؛ لہٰذا عبارت کے معنی ہوں گے: "البیان هنا هوالبیان هناک والتخلف هنا هوالتخلف هناک"۔

قضایا کا عکسِ نقیض آنے اور نہ آنے کی دلیل

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے قضایا موجبہ اور سالبہ کا عکسِ نقیض آنے اور نہ آنے کی دلیل کی طرف اشارہ کیا ہے فرمایا: دلیل وہی دلیل ہے، اور تخلف وہی تخلف ہے وضاحت اس کی یہ ہے کہ ماتن کے قول: "والبیان البیان" میں بیان اوّل سے مراد "دلیل فی عکس النقیض" ہے اور بیان ثانی سے مراد "دلیل فی العکس المستوی" ہے؛ لہٰذا اس قول کا مطلب ہوگا:

"الدليل هنا أي: في عكس النقيض هوالدليل المذكور هناك أي: في العكس المستوي" یعنی جن موجبہ یاسالبہ قضیوں کا عکسِ نقیض آتا ہے ان کے ثبوت کی دلیل وہی دلیل ہے جو عکسِ مستوی میں گزر چکی ہے؛ لہٰذا جس طرح عکسِ مستوی میں مذکور دعوے دلیل خلف سے ثابت کیے گیے ہیں، اسی طرح یہاں بھی جن قضیوں کا عکسِ نقیض آتا ہے وہ دلیل خلف سے ثابت ہوں گے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ عکسِ نقیض کی نقیض نکال کر اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنا کر دیکھیں گے کہ کوئی محال تو لازم نہیں آتا اگر محال لازم آتا ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ عکسِ نقیض کی نقیض باطل اور عکسِ نقیض صحیح ہے، مثلاً: "كل إنسان حيوان بالضرورة" یہ قضیہ ضرور یہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے اور صادق ہے اس کا عکسِ نقیض: "كل ماليس بحيوان، ليس بإنسان دائمًا" دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ ہے اور یہ بھی صادق ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر یہ صادق نہ ہو، تو اس کی نقیض سالبہ جزئیہ مطلقہ عامہ یعنی: "بعض ماليس بحيوان ليس بلاإنسان بالفعل" صادق ہوگی اور اس کو موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ یعنی "بعض ماليس بحيوان، إنسان بالفعل" لازم ہے (کیوں کہ نفی کی نفی، اثبات کو لازم ہوتی ہے) اب اس موجبہ جزئیہ مطلقہ عامہ کو جب اصل کے ساتھ ملا کر کہیں گے: "بعض ماليس بحيوان إنسان بالفعل، وكل إنسان حيوان بالضرورة" نتیجہ آئے گا: "بعض ماليس بحيوان، حيوان" اور اس کا عکسِ مستوی ہے: "بعض الحيوان لاحيوان"، یہ سلب الشي عن نفسہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے محال ہے اور یہ محال لازم آیا ہے عکس کو صادق نہ ماننے اور نقیض کو صادق ماننے کی وجہ سے؛ لہٰذا عکس مطلوب حق ہوگا۔

دوسرا جز ہے: والنقض النقض اس میں نقضِ اوّل سے مراد: "مادّة التخلف في عكس النقيض" ہے اور نقضِ ثانی سے مراد: مادّة التخلف في العكس المستوي ہے؛ لہٰذا عبارت کا مطلب ہوگا: "ومادة التخلف ههنا أي: في عكس النقيض هي مادّة التخلف ثمّة أي في العكس المستوي" یعنی: جن موجبہ یا سالبہ قضیوں کا عکسِ نقیض نہیں آتا ان کو ثابت کرنے کے لیے دلیل وہی دلیل تخلف ہے جس کے ذریعہ عکسِ مستوی نہ آنے کو ثابت کیا گیا تھا؛ لہٰذا جس طرح عکسِ مستوی نہ آنے کو دلیل تخلف کے ذریعہ ثابت کیا گیا، اسی طرح جن قضیوں کا عکسِ نقیض نہیں آتا ان کو بھی دلیل تخلف کے ذریعہ ثابت کیا جائے گا جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی بھی ایک مادہ میں اصل قضیہ صادق ہو کر عکسِ نقیض صادق نہ آئے پس یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس قضیے کا عکسِ نقیض نہیں آتا، مثلاً: قضایا موجہات میں سے نو قضیے موجبہ ایسے ہیں جن کا عکسِ نقیض نہیں آتا ان کے عکسِ نقیض نہ آنے کا ثبوت دلیل تخلف کے ذریعہ اس طرح ہے کہ ان میں سب سے اخص وقتیہ ہے اس کا عکسِ نقیض ممکنہ عامہ نہیں آتا جو سب سے زیادہ عام ہے، تو جب سب سے زیادہ خاص کا عکسِ نقیض سب سے زیادہ عام قضیہ نہ آسکا، تو دوسرا کوئی قضیہ عکسِ نقیض کیسے بن سکتا ہے؟

{شرح} قَوۡلُهٗ: "وَالۡبَيَانُ الۡبَيَانُ" يَعۡنِي: كَمَا أَنَّ الۡمَطَالِبَ الۡمَذۡكُوۡرَةَ فِي الۡعَكۡسِ الۡمُسۡتَوِيۡ كَانَتۡ تُثۡبَتُ بِالۡخُلۡفِ الۡمَذۡكُوۡرِ، فَكَذَا هٰهُنَا.

قَوۡلُهٗ: "وَالنَّقۡضُ النَّقۡضُ" أَيۡ: مَادَّةُ التَّخَلُّفِ هٰهُنَا هِيَ مَادَّةُ التَّخَلُّفِ ثَمَّةَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وَالْبَيَانُ الْبَيَان" یعنی: جس طرح عکسِ مستوی میں ذکر کردہ دعوے دلیل خلف کے ذریعہ ثابت کیے جاتے ہیں، تو اِسی طرح یہاں بھی ہے۔ ماتن کا قول: "وَالنَّقْضُ النَّقْضُ" یعنی: یہاں تخلف کا مادّہ وہی ہے جو وہاں تخلف کا مادہ ہے۔

ماتن کے قول: وَالْبَيَانُ الْبَيَان الخ کا مطلب

تشریح: پہلے قول کے تحت شارح نے ماتن کے قول: وَالْبَيَانُ الْبَيَان کا مطلب اور دوسرے قول کے تحت: "وَالنَّقْضُ النَّقْضُ" کا مطلب بیان کیا ہے جو تفصیل کے ساتھ متن کی تشریح میں گزر چکا ہے. فراجعه إن شئتَ أيّها القاري۔

{متن} وَقَدْ بُيِّنَ انْعِكَاسُ الْخَاصَّتَيْنِ مِنَ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ هٰهُنَا، وَمِنَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ ثَمَّةَ إِلَى الْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِالافْتِرَاضِ.

ترجمہ: اور تحقیق بیان کیا گیا ہے دونوں خاصّوں (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) موجبہ جزئیہ کا منعکس ہونا یہاں (عکسِ نقیض میں) اور دونوں خاصوں سالبہ جزئیہ کا منعکس ہونا وہاں (عکسِ مستوی میں) عرفیہ خاصہ کی طرف دلیل افتراض کے ذریعہ۔

ترکیب: "واو" حرفِ استیناف "قد" حرفِ تحقیق "بُيِّنَ" فعل ماضی مجہول "إِنْعِكَاسُ" مصدر مضاف، "الْخَاصَّتَيْنِ" ذوالحال "مِنَ" حرفِ جر "الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ" مجرور، جار مجرور معطوف علیہ "واو" عاطفہ، "مِنَ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ" معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر "ثابتتين" کے متعلق ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر مضاف الیہ فاعل، "ها" حرفِ تنبیہ "هنا" اسمِ اشارہ برائے مکان قریب، معطوف علیہ "واو" عاطفہ "ثَمَّةَ" اسمِ اشارہ، برائے مکان بعید، معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مفعول فیہ، "إِلَى الْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّة" متعلق، مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ فاعل، مفعول فیہ اور متعلق سے مل کر نائب فاعل، "بِالْافْتِرَاضِ" متعلق، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

ترکیبی فائدہ: "ثَمَّ" بمعنی: وہاں، اسم اشارہ ہے جو مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کے لیے آتا ہے اور ترکیب میں مفعول فیہ واقع ہوتا ہے جبکہ اس پر حرفِ جر داخل نہ ہو، جیسے: قرآنِ پاک میں ہے: ﴿وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْاٰخَرِيْنَ﴾ (اور ہم نے اس جگہ کے دوسروں کو قریب کر دیا) اور کبھی اس کے آخیر میں تائے تانیث مفتوحہ لاحق کر کے "ثَمَّةَ" کہا جاتا ہے اور حالتِ وقف میں یہ تا، ہائے ساکنہ سے بدل جاتی ہے اور بعض حضرات حالت وصل اور حالتِ وقف دونوں میں ہائے ساکنہ کے ساتھ "ثَمَّهْ" پڑھتے ہیں۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: النحو الوافی: ۱/۳۲۹، موسوعۃ النحو والصرف والاعراب: ۲۸۷)

خاصتین موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض: عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور خاصتین سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی: عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ آنے اور دلیل افتراض سے دونوں کے ثبوت کا بیان

تشریح: سابق میں مصنف نے دو حکم بیان کیے ہیں: ایک حکم عکسِ مستوی کی بحث میں، وہ یہ ہے کہ سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی بالکل نہیں آتا اور دوسرا حکم ابھی ماقبل میں عکسِ نقیض کے احکام بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے وہ: یہ ہے کہ موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض نہیں آتا۔ اب اس عبارت میں مصنف اس حکم کو ذکر فرما رہے ہیں جو ان دونوں حکموں سے مستثنیٰ ہے وہ یہ ہے کہ عکسِ مستوی میں سالبہ جزئیہ کا عکس نہ آنا اور عکسِ نقیض میں موجبہ جزئیہ کا عکس نہ آنا اس وقت ہے جبکہ وہ (سالبہ جزئیہ اور موجبہ جزئیہ) خاصتین (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ) نہ ہوں، کیوں کہ جب وہ دونوں خاصہ ہوں، تو ان کا عکس آتا ہے، سالبہ جزئیہ خاصتین کا عکسِ مستوی: سالبہ جزئیہ عرفیہ خاصہ آتا ہے اور موجبہ جزئیہ خاصتین کا عکسِ نقیض: موجبہ جزئیہ عرفیہ خاصہ آتا ہے پس عبارت میں دو دعوے ہیں: (۱) سالبہ جزئیہ مشروطہ خاصہ اور سالبہ جزئیہ عرفیہ خاصہ کا عکسِ مستوی: سالبہ جزئیہ عرفیہ خاصہ آتا ہے۔ (۲) موجبہ جزئیہ مشروطہ خاصہ اور موجبہ جزئیہ عرفیہ خاصہ کا عکسِ نقیض: موجبہ جزئیہ عرفیہ خاصہ آتا ہے۔ ان دونوں دعووں کو دلیل افتراض سے ثابت کیا جاتا ہے۔

پھر یہ بات بھی ذہن میں رکھیے کہ یہ مذکورہ تفصیل یعنی خاصتین کے علاوہ سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی اور موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض نہ آنا اور خاصتین کا عکس آنا متاخرین مناطقہ کے نزدیک ہے، اور متقدمین کے نزدیک مطلقاً سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی اور مطلقاً موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض نہیں آتا ہے، عبارت میں مصنف نے متاخرین کے مسلک کو بیان کیا ہے۔ الغرض متاخرین کے نزدیک سالبہ جزئیہ خاصتین کا عکسِ مستوی: سالبہ جزئیہ عرفیہ خاصہ اور موجبہ جزئیہ خاصتین کا عکسِ نقیض: موجبہ جزئیہ عرفیہ خاصہ آتا ہے، لیکن مصنفؒ نے ان دونوں کے عکس کو دلیل خلف سے ثابت نہیں کیا، بلکہ دلیل افتراض سے ثابت کیا ہے، اس دلیل افتراض کی تفصیل خود شارح نے ذکر کی ہے، لیکن اسے اچھی طرح سمجھنے کے لیے پہلے اس کی تعریف اور ایک دو آسان مثالیں جان لینی ضروری ہیں، ملاحظہ کیجیے:

دلیلِ افتراض کی لغوی تحقیق: افتراض کے لغوی معنی ہیں: واجب ٹھہرانا، مقرر کرنا، کہا جاتا ہے: اِفْتَرَضَ اللّٰهُ الأحكامَ عَلٰى عبادِه (اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر احکام مقرر کیے) دلیلِ افتراض بھی چوں کہ دعوے کو واجب ٹھہراتی اور اسے ثابت کرتی ہے؛ اس لیے اس کو دلیل افتراض کہتے ہیں۔

دلیلِ افتراض کی اصطلاحی تعریف ہے: "هُوَ أَنْ يُفْرَضَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ شَيْئًا مُعَيَّنًا وَيُحْمَلَ وَصْفَا الْمَحْمُوْلِ وَالْمَوْضُوْعِ عَلَيْهِ لِيَحْصُلَ مَفْهُوْمُ الْعَكْسِ"، یعنی: دلیل افتراض وہ یہ ہے کہ ذاتِ موضوع کو کوئی ایسی معین شے فرض کیا جائے جو اس کے مناسب ہے، (یعنی موضوع اگر نوع ہے، تو وہ شے معین اس کا فرد یا صنف ہو، مثلاً: موضوع انسان ہونے

کی صورت میں معین چیز زید یا رجل ہونا چاہیے اور اگر موضوع جنس ہے، تو معین چیز نوع یا اس کے مانند کوئی اور چیز ہو، مثلاً: موضوع حیوان ہونے کی صورت میں معین چیز انسان وغیرہ ہونا چاہیے) پھر اس معیّن چیز کے لیے وصفِ موضوع اور وصفِ محمول دونوں کو ثابت کیا جائے تاکہ دو قضیے پیدا ہوں اور ان کے ذریعہ مطلوب ثابت کیا جائے یعنی شکلِ ثالث بنائی جائے اگر نتیجہ وہی آئے جو مدّعی اور مطلوب تھا، تو دعویٰ ثابت ہوگا ورنہ باطل، مثلاً: "کل إنسان حیوان" کا عکسِ نقیض ہے: "کلّ لاحیوان لاإنسان" اس عکسِ نقیض کو ہم دلیلِ افتراض سے ثابت کرتے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ ہم پہلے عکس کے موضوع "لاحیوان" کو شجر (درخت) فرض کرتے ہیں، پھر اس کے لیے وصفِ موضوع اور وصفِ محمول دونوں کو ثابت کرتے ہیں اب دو قضیے حاصل ہوگیے: "کل شجر لاحیون و کل شجر لاإنسان" یہ شکلِ ثالث بنی، حدِّ اوسط "شجر" کو گرانے کے بعد نتیجہ نکلے گا: "کلُّ لاحیوان لاإنسان" اور یہی عکسِ نقیض تھا۔

{شرح} قَوۡلُہٗ: "وَقَدۡ بُیِّنَ انۡعِکَاسُ الخ" أَمَّابَیَانُ إِنۡعِکَاسِ الۡخَاصَّتَیۡنِ مِنَ السَّالِبَةِ الۡجُزۡئِیَّةِ فِي الۡعَکۡسِ الۡمُسۡتَوِيۡ إِلَی الۡعُرۡفِیَّةِ الۡخَاصَّةِ فَھُوَأَنۡ یُقَالَ: مَتٰی صَدَقَ: "بِالضَّرُوۡرَةِ أَوۡبِالدَّوَامِ بَعۡضُ جَ، لَیۡسَ بَ مَادَامَ جَ، لَادَائِمًا أَيۡ: بَعۡضُ جَ، بَ بِالۡفِعۡلِ"، صَدَقَ: "بَعۡضُ بَ، لَیۡسَ جَ مَادَامَ بَ، لَادَائِمًا، أَيۡ: بَعۡضُ بَ، جَ بِالۡفِعۡلِ".

وَذٰلِکَ بِدَلِیۡلِ الافۡتِرَاضِ: وَھُوَ أَنۡ یُفۡرَضَ ذَاتُ الۡمَوۡضُوۡعِ أَعۡنِيۡ بَعۡضَ جَ، دَ فَدَ، بَ بِحُکۡمِ لَادَوَامِ الۡأَصۡلِ، وَدَ، جَ بِالۡفِعۡلِ لِصِدۡقِ الۡوَصۡفِ الۡعُنۡوَانِيِّ عَلٰی ذَاتِ الۡمَوۡضُوۡعِ بِالۡفِعۡلِ عَلٰی مَاھُوَ التَّحۡقِیۡقُ، فَیَصۡدُقُ "بَعۡضُ بَ، جَ بِالۡفِعۡلِ" وَھُوَ لَادَوَامُ الۡعَکۡسِ.

ثُمَّ نَقُوۡلُ: "د، لَیۡسَ جَ مَادَامَ بَ" وَإِلَّا لَکَانَ دَ، جَ فِيۡ بَعۡضِ أَوۡقَاتِ کَوۡنِہٖ بَ، فَیَکُوۡنُ دَ، بَ فِيۡ بَعۡضِ أَوۡقَاتِ کَوۡنِہٖ جَ؛ لِأَنَّ الۡوَصۡفَیۡنِ إِذَا تَقَارَنَا فِيۡ ذَاتٍ وَاحِدٍ، ثَبَتَ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنۡھُمَا فِيۡ زَمَانِ الۡآخَرِ فِي الۡجُمۡلَةِ، وَقَدۡکَانَ حُکۡمُ الۡأَصۡلِ أَنَّہٗ لَیۡسَ بَ مَادَامَ جَ، ھَفۡ، فَصَدَقَ أَنَّ بَعۡضَ بَ أَعۡنِيۡ: "دَ" لَیۡسَ جَ مَادَامَ بَ، وَھُوَالۡجُزۡءُ الۡأَوَّلُ مِنَ الۡعَکۡسِ فَثَبَتَ الۡعَکۡسُ بِکِلَاجُزۡئَیۡہِ، فَافۡھَمۡ.

ترجمہ: مصنف کا قول: "وقد بین انعکاس الخ" بہر حال عکسِ مستوی میں دونوں خاصے سالبہ جزئیہ کے عرفیہ خاصہ کی طرف منعکس ہونے کا بیان تو وہ یہ ہے کہ کہا جائے: جب صادق آئے: بالضرورۃ أوبالدوام الخ تو صادق آئے گا: بعض ب لیس ج الخ اور وہ دلیل افتراض سے ثابت ہے اور وہ (دلیل افتراض) یہ ہے کہ ذاتِ موضوع یعنی "بعض ج" کو "د" فرض کیا جائے، پس "د" "ب" ہوگا اصل قضیہ کے لادوام کے حکم سے اور "د" بالفعل "ج" ہوگا وصفِ عنوانی کے ذاتِ موضوع پر صادق آنے کی وجہ سے اس قول کی بنیاد پر جو تحقیقی ہے؛ لہٰذا صادق آئے گا: "بَعۡضُ بَ، جَ بِالۡفِعۡل" (بعض ب، بالفعل ج ہے) اور وہ عکس کا لادوام ہے۔ پھر ہم کہیں گے: "د" نہیں ہے "ج" جب تک

کہ وہ ''ب'' ہے ورنہ تو ''د'' ''ج'' ہوگا اس کے (''د'' کے) ''ب'' ہونے کے بعض اوقات میں، پس ''د'' ''ب'' ہوگا اس کے ''ج'' ہونے کے بعض اوقات میں؛ اس لیے کہ دو وصف جب ایک ذات میں جمع ہو جائیں، تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے زمانے میں فی الجملہ ثابت ہوتا ہے، حالاں کہ اصل کا حکم یہ تھا کہ وہ (د) ب نہیں ہے جب تک کہ وہ ''ج'' ہے۔ یہ خلافِ مفروض ہے؛ لہٰذا صادق آئے گی یہ بات کہ ''بعض ب'' یعنی ''د'' ''ج'' نہیں ہے جب تک کہ وہ ''ب'' ہے اور وہ عکس کا پہلا جز ہے، پس عکس اپنے دونوں جزؤں کے ساتھ ثابت ہوگیا۔ پس خوب سمجھ لو۔

خاصتین سالبہ جزئیہ کے عکسِ مستوی ''عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ'' کی مثال سے وضاحت اور دلیل افتراض سے اس کے ثبوت کا مفصل بیان

تشریح: اس قول کے تحت شارح تہذیب، مصنف کے قول: ''وَقَدْ بُيِّنَ'' میں بیان کردہ دعووں کی مثال سے وضاحت اور ان کے ثبوت کی دلیل یعنی دلیل افتراض کی وضاحت فرما رہے ہیں: مصنف نے عبارت میں دو دعوے کیے ہیں: پہلا دعویٰ یہ ہے کہ مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی: عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ آتا ہے۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ آتا ہے، شارح نے پہلے نمبر پر پہلے دعوے کی وضاحت کرتے ہوئے اس کو دلیل افتراض سے ثابت کیا ہے، چناں چہ فرمایا: کہ خاصتین سالبہ جزئیہ یعنی: مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی: عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ آنے کا بیان یہ ہے کہ جب ''بِالضَّرُوْرَةِ أَوْبِالدَّوَامِ بَعْضُ الكاتب ليس بساكن الأصابع مادام كاتبا لادائما'' (أي: بعض الكاتب ساكن الأصابع بالفعل'') مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ یا عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ صادق ہوگا، تو اس کا عکسِ مستوی: ''بعض ساكن الأصابع ليس بكاتب دائما مادام ساكن الأصابع، لادائما'' (أي: بعض ساكن الأصابع كاتب بالفعل) عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ بھی صادق ہوگا۔

تمہید: دلیل افتراض کی تفصیل سے پہلے ایک بات کی وضاحت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ شارح نے خاصتین سالبہ جزئیہ اور ان کے عکسِ مستوی اسی طرح خاصتین موجبہ جزئیہ اور ان کے عکسِ نقیض کی مثال میں حروفِ تہجی: ''ج، ب'' کو ذکر کیا ہے اور اس کا ایک مقصد اختصار اور دوسرا مقصد انحصار کے وہم کو دُور کرنا ہے؛ لیکن راقم الحروف نے طالبِ علم کے واسطے فہم عبارت کو آسان کرنے کے لیے واضح اور مخصوص مثال ذکر کی ہے، اسی طرح دلیل افتراض کی تفصیل میں بھی شارح حروفِ تہجی: ''ج، ب، د'' کو لے کر آئے ہیں، یہاں بھی اختصار مقصود ہے۔ اس توضیح سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ پہلے دعوے کی وضاحت کے لیے ہم نے جو مثال ذکر کی ہے اس میں ''ج'' سے مراد: ''کاتب'' اور ''ب'' سے مراد: ''ساکن الأصابع'' ہے جبکہ دلیل افتراض کی تفصیل

میں ''د'' سے مراد ''زید''، ''ج'' سے مراد کاتب اور ''ب'' سے مراد ساکن الأصابع ہے اس تفصیل کی روشنی میں شارح کی بیان کردہ مثال آسانی سے سمجھ میں آجائے گی۔

دلیلِ افتراض کی تفصیل ملاحظہ فرمائیے:

شارح کہتے ہیں: کہ مذکورہ مشروطہ خاصہ وعرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی: عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ ہونا دلیل افتراض سے ثابت ہے (دلیل افتراض یہ ہے کہ ذاتِ موضوع کو ایک ایسی شے فرض کیا جائے، جو ذاتِ موضوع کے مناسب ہو یعنی اگر موضوع نوع ہو، تو وہ معین چیز اس کا فرد یا صنف ہونی چاہیے، مثلا: موضوع ''انسان'' ہو تو وہ معین چیز ''زید یا رجل'' ہونا چاہیے اور اگر موضوع جنس ہو، تو وہ معین چیز نوع ہونی چاہیے، مثلاً: موضوع ''حیوان'' ہو تو وہ معین چیز انسان ہونا چاہیے پھر اس معین چیز پر وصفِ موضوع اور وصفِ محمول دونوں کو محمول کریں تا کہ دو قضیے پیدا ہوں پھر ان دونوں سے شکلِ ثالث بنائی جائے جو نتیجہ آئے وہی دعویٰ ہوگا) دلیل افتراض سے مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کے عکسِ مستوی: عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کے ثبوت کی تفصیل یہ ہے کہ مشروطہ خاصہ سالبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کے عکسِ مستوی: عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کے دو جز ہیں: (۱) عرفیہ عامہ سالبہ جزئیہ (۲) مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ، جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہے، شارح نے پہلے جزء ثانی کو دلیل افتراض سے ثابت کیا ہے پھر جز اوّل کو۔

خاصتین سالبہ جزئیہ کے عکسِ مستوی کے جزء ثانی کا ثبوت:

جز ثانی کا دلیل افتراض سے ثبوت اس طرح ہے کہ اصل قضیہ کا جز ثانی جس کی طرف لا دائما سے اشارہ ہے: "بعض الکاتب ساکن الأصابع بالفعل" (مطلقہ عامہ موجبہ جزئیہ) ہے اس قضیے میں ذاتِ موضوع "بعض الکاتب" کو زید فرض کریں گے پھر اس کے لیے وصفِ موضوع اور وصفِ محمول دونوں کو ثابت کریں گے پس جب زید کے لیے وصفِ محمول "ساکن الأصابع" کو ثابت کریں گے تو قضیہ حاصل ہوگا: "زید ساکن الأصابع بالفعل" واضح رہے کہ یہ قضیہ مطلقہ عامہ یعنی: "زید ساکن الأصابع بالفعل" حاصل ہونا اصل قضیہ کے لادوام کے حکم سے ہے کیوں کہ اس لادوام سے مراد: "بعض الکاتب ساکن الأصابع بالفعل" ہونا پہلے ذکر کیا گیا ہے اور "بعض کاتب" کا مصداق ''زید'' کو مان لیا گیا ہے: لہٰذا قضیہ مطلقہ عامہ ''زید ساکن الأصابع بالفعل" ہوگا، اور چوں کہ شیخ کے مذہب پر وصف عنوانی کا ذاتِ موضوع پر صدق بالفعل ہوتا ہے، اس لیے جب وصفِ موضوع ''کتابت" کا زید پر حمل کریں گے، تو اس سے دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ منعقد ہوگا یعنی ''زید کاتب بالفعل" پس معین چیز ''زید'' پر وصفِ موضوع اور وصفِ محمول کے حمل کرنے سے دو قضیے حاصل ہوئے یعنی: "زید ساکن الأصابع بالفعل" (جبکہ زید پر وصفِ محمول کا حمل ہو) اور "زید کاتب بالفعل" (جبکہ زید پر وصفِ موضوع کا حمل ہو) اب ان دونوں قضیوں کو ملانے سے شکلِ ثالث بنے گی، حدِ اوسط ''زید'' کے گرانے سے نتیجہ آئے گا:

"بعض ساکن الأصابع کاتب بالفعل" اور یہی عکس کا جزء ثانی ہے پس دلیل افتراض سے عکس کا جزء ثانی "لادوام" ثابت ہو گیا۔

خاصتین سالبہ جزئیہ کے عکسِ مستوی کے جزء اوّل کا ثبوت:

اس کے بعد ثم نقول سے عکس کے جزء اوّل کو دلیل سے ثابت کرتے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ عکس کا جزء اوّل ہے: "بعض ساکن الأصابع لیس بکاتب دائماً مادام ساکن الأصابع" یہ جزء اوّل صادق ہے اور اس کا ثبوت دلیل سے اس طرح ہے کہ اس قضیہ میں جوذاتِ موضوع یعنی: "بعض ساکن الأصابع" ہے اس کو ہم ایک معین شے، مثلاً: "زید" فرض کریں گے: لہٰذا اب دعویٰ ہوگا: "زید لیس بکاتب دائما مادام ساکن الأصابع" (زید کاتب نہیں ہے دائمی طور پر جب تک کہ وہ ساکن الأصابع ہے) یہ قضیہ عرفیہ عامہ سالبہ سچا ہے، کیوں کہ اگر یہ صادق نہ ہو، تو اس کی نقیض "زید کاتب بالفعل حین هو ساکن الأصابع" (حینیہ مطلقہ موجبہ) صادق ہوگی، ورنہ تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور نقیض صادق ہونے کی صورت میں "زید ساکن الأصابع بالفعل حین هو کاتب" بھی صادق ہوگا، کیوں کہ ایک ذات زید میں کاتب ہونا اور ساکن الأصابع ہونا دو وصف جمع ہو گئے (جیسا کہ اس سے قبل اس کا بیان ہو چکا ہے) اور قاعدہ ہے کہ جب ایک ہی ذات میں دو وصف جمع ہو جائیں، تو ضروری ہوتا ہے کہ ہر ایک وصف دوسرے وصف کے زمانہ میں فی الجملہ ثابت ہو (یعنی ان میں سے اگر ایک دوسرے کے زمانے میں صادق ہوتا ہے، تو یہ دوسرا پہلے کے زمانہ میں بھی صادق ہوگا اور فی الجملہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک وصف دوسرے وصف کے تمام اقات میں ثابت ہو، یا بعض اوقات میں ثابت ہو) پس نقیض صادق ہونے کی صورت میں "زید ساکن الأصابع بالفعل حین هو کاتب" کو صادق ماننا پڑے گا اور جب اس کو صادق مانیں گے، تو اصل قضیہ کا جزء اوّل یعنی: "بعض الکاتب (زید) لیس بساکن الأصابع مادام کاتبا" کاذب ہوگا حالاں کہ اس کو صادق مان لیا گیا تھا، پس عکس کی نقیض کو سچا ماننے کی وجہ سے چوں کہ خلافِ مفروض لازم آتا ہے، اس لیے اس کی نقیض کاذب ہوگی اور جب نقیض کاذب ہو گئی، تو عکسِ مستوی کا جزء اوّل یعنی: "بعض ساکن الأصابع (أي: زید) لیس بکاتب دائما مادام ساکن الأصابع" صادق ہوگا، اور یہی ہمارا مطلوب ہے پس اس طرح خاصتین سالبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی: عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کے دونوں جز دلیل افتراض سے ثابت ہو گئے۔

فافهم: (لہٰذا اچھی طرح سمجھ لو) اس قول سے یا تو اس مقام کی اہمیت کی طرف اشارہ ہے کہ یہ مقام اہم اور دقیق ہے؛ اس لیے اسے اچھی طرح سمجھ لو، یا اس سے غالباً اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ دعویٰ تو کیا گیا تھا کہ خاصتین سالبہ جزئیہ کے عکسِ مستوی: عرفیہ خاصہ سالبہ جزئیہ کا ثبوت دلیل افتراض سے ہے؛ لیکن شارح کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دعوے کا ثبوت صرف دلیل افتراض سے نہیں ہے بلکہ دلیل افتراض اور دلیل خلف دونوں سے ہے۔ فافهم هذا الأمر

{شرح} وَأَمَّا بَيَانُ انْعِكَاسِ الْخَاصَّتَيْنِ مِنَ الْمُوْجبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيْ عَكْسِ النَّقِيْضِ إِلَى الْعُرْفِيَّةِ الْخَاصَّةِ، فَهُوَ أَنْ يُقَالَ: إِذَا صَدَقَ: "بَعْضُ جَ، بَ مَادَامَ جَ لَادَائِمًا أَيْ: بَعْضُ جَ، لَيْسَ بَ بِالْفِعْلِ" لَصَدَقَ: "بَعْضُ مَا لَيْسَ بَ، لَيْسَ جَ مَادَامَ لَيْسَ بَ، لَادَائِمًا أَيْ: لَيْسَ بَعْضُ مَالَيْسَ بَ، لَيْسَ جَ بِالْفِعْلِ".

وَذٰلِكَ بِدَلِيْلِ الْاِفْتِرَاضِ وَهُوَأَنْ يُفْرَضَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ أَعْنِيْ: بَعْضَ جَ، د، فَدَ، جَ بِالْفِعْلِ عَلٰى مَذْهَبِ الشَّيْخِ وَهُوَ التَّحْقِيْقُ وَدَ، لَيْسَ بَ بِالْفِعْلِ وَهُوَ بِحُكْمِ لَادَوَامِ الْأَصْلِ فَيَصْدُقُ: "بَعْضُ مَالَيْسَ بَ، جَ بِالْفِعْلِ" وَهُوَمَلْزُوْمُ لَادَوَامِ الْعَكْسِ؛ لِأَنَّ الْإِثْبَاتَ يَلْزَمُهُ نَفْيُ النَّفْيِ.

ثُمَّ نَقُوْلُ: "دَ، لَيْسَ جَ بِالْفِعْلِ مَادَامَ لَيْسَ بَ" وَإِلَّا لَكَانَ جَ فِيْ بَعْضِ أَوْقَاتِ كَوْنِهٖ لَيْسَ بَ، فَيَكُوْنُ لَيْسَ بَ فِيْ بَعْضِ أَوْقَاتِ كَوْنِهٖ جَ كَمَامَرَّ وَقَدْكَانَ حُكْمُ الْأَصْلِ أَنَّهٗ بَ مَادَامَ جَ، هَفْ، فَصَدَقَ أَنَّ بَعْضَ مَالَيْسَ بَ، لَيْسَ جَ، مَادَامَ لَيْسَ بَ، وَهُوَالْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ الْعَكْسِ فَثَبَتَ الْعَكْسُ بِكِلَاجُزْئَيْهِ، فَتَأَمَّلْ.

ترجمہ: اور بہر حال عکسِ نقیض میں خاصتین موجبہ جزئیہ کا عرفیہ خاصہ کی طرح منعکس ہونے کا بیان، پس وہ یہ ہے کہ کہا جائے: جب صادق آئے: "بعض ج ب الخ (بعض ج، ب ہے جب تک کہ وہ ج، ہے، ہمیشہ نہیں یعنی: بعض ج، بالفعل ب نہیں ہے) تو صادق آئے گا: بعض مالیس الخ (بعض مالیس ب، لیس ج ہے، جب تک کہ وہ لیس ب ہے، ہمیشہ نہیں یعنی: بعض مالیس ب، بالفعل لیس ج نہیں ہے) اور وہ دلیل افتراض سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ فرض کیا جائے ذاتِ موضوع یعنی: "بعض ج" کو "د" پس "د" بالفعل "ج" ہوگا شیخ کے مذہب پر اور وہی تحقیق ہے اور "د" بالفعل لیس ب ہوگا اور وہ اصل قضیہ کے لادوام کے حکم سے ہے؛ لہٰذا صادق آئے گا: "بعض مالیس ب، ج بالفعل" (بعض مالیس ب، بالفعل ج ہے) اور وہ عکس کے لادوام کا ملزوم ہے، اس لیے کہ اثبات کو نفی کی نفی لازم ہوتی ہے۔ پھر ہم کہیں گے: "د" بالفعل لیس ج ہے جب تک کہ وہ لیس ب ہے، ورنہ تو وہ (د) ج ہوگا اس (د) کے لیس ب ہونے کے بعض اوقات میں، پس وہ (د) لیس ب ہوگا اس کے ج ہونے کے بعض اوقات میں اُس دلیل کی وجہ سے جو گزر گئی/ گزری ہوئی وجہ کی بنا پر ("کما مر" میں کاف تعلیلیہ بھی ہوسکتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ "علی" کے معنی میں ہو، پہلی تقدیر پر پہلا ترجمہ ہے اور دوسری تقدیر پر دوسرا ترجمہ ہے) حالاں کہ اصل کا حکم یہ تھا کہ وہ (د) ب ہے جب تک کہ وہ ج ہے، یہ خلافِ مفروض ہے پس صادق آئی یہ بات کہ "بعض مالیس ب، لیس ج ہے، جب تک کہ وہ لیس ب،" ہے اور وہ عکس کا پہلا جز ہے، پس عکس اپنے دونوں جزؤں کے ساتھ ثابت ہوگیا، پس تم غور وفکر کرلو۔

خاصتین موجبہ جزئیہ کے عکسِ نقیض: عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کی مثال سے وضاحت اور دلیل افتراض سے اس کے ثبوت کا مفصل بیان

تشریح: پہلے دعوے کی مثال سے وضاحت اور دلیل افتراض سے اس کو ثابت کرنے کے بعد اب یہاں سے شارح دوسرے دعوے کی مثال سے وضاحت اور دلیل افتراض سے اس کو ثابت فرما رہے ہیں، چناں چہ فرمایا: دوسرے دعوے یعنی مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض، عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا بیان یہ ہے کہ "بِالضَّرُوْرَةِ أَوْبِالدَّوَامِ بَعْضُ الكاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا، لادائما" (أي بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالفعل) یہ مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ ہیں، جب یہ صادق ہوں گے، تو ان کا عکسِ نقیض: "بالدوام بعض ماليس بمتحرك الأصابع، ليس بكاتب مادام ليس بمتحرك الأصابع، لادائما" (أيْ: ليس بعض ماليس بمتحرك الأصابع، ليس بكاتب بالفعل) عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ بھی ضرور صادق ہوگا، اور اس کا ثبوت دلیل افتراض سے ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ مشروطہ خاصہ موجبہ جزئیہ اور عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض عرفیہ خاصہ موجبہ جزئیہ کے دو جز ہیں: (۱) عرفیہ عامہ موجبہ جزئیہ یہ پہلا جز ہے (۲) مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ جس کی طرف لادائما سے اشارہ ہے، شارح نے پہلے جز ثانی کو دلیل افتراض سے ثابت کیا ہے اس کے بعد جزء اوّل کو ثابت کیا ہے۔

خاصّتین موجبہ جزئیہ کے عکسِ نقیض کے جزء ثانی کا ثبوت:

عکس کے جز ثانی کا ثبوت دلیل افتراض سے اس طرح ہے کہ اصل قضیہ کا جزء ثانی جس کی طرف "لادائما" سے اشارہ ہے "بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالفعل" مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ ہے ہم اس قضیہ میں ذاتِ موضوع "بعض الكاتب" کو شخص معین یعنی "زید" فرض کریں گے پھر اس کے لیے وصفِ موضوع اور وصفِ محمول دونوں کو ثابت کریں گے پس جب زید کے لیے وصفِ موضوع "کتابت" کو ثابت کریں گے، تو شیخ کے نزدیک چوں کہ وصفِ موضوع کا ذاتِ موضوع پر صدق بالفعل ہوتا ہے، اس لیے وصفِ موضوع کتابت کو زید کے لیے ثابت کرنے سے ایک قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ بنے گا، یعنی: زيد كاتب بالفعل اور جب وصفِ محمول کو زید کے لیے ثابت کریں گے، تو دوسرا قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ "زيد ليس بمتحرك الأصابع بالفعل" حاصل ہوگا اور یہ اصل قضیہ کے لادوام کے حکم سے ہے کیوں کہ اس لادوام سے مراد: "بعض الكاتب ليس بمتحرك الأصابع بالفعل" ہے اور بعض الكاتب کا مصداق زید کو مان لیا گیا ہے، اس لیے اب "ليس بمتحرك الأصابع بالفعل" کا حمل زید پر ہوگا؛ لہٰذا زید پر وصفِ موضوع اور وصفِ محمول کا حمل کرنے سے دو قضیے حاصل ہوئے، اب ان دونوں کو اس طرح ترتیب دیں گے کہ وصفِ محمول کا حمل کرنے سے جو قضیہ بنا ہے اس کو صغریٰ

بنائیں گے اور وصفِ موضوع کا حمل کرنے سے جو قضیہ بنا ہے اس کو کبریٰ بنائیں گے اور کہیں گے: "زید لیس بمتحرک الأصابع بالفعل" و "زید کاتب بالفعل" یہ شکلِ ثالث بنی، حدِّ اَوسط گرانے کے بعد نتیجہ آئے گا: "بعض مالیس بمتحرک الأصابع، کاتب بالفعل" اب اشکال ہوگا کہ عکسِ نقیض کے جزء ثانی "لادوام" سے حاصل ہونے والا قضیہ: "لیس بعض مالیس بمتحرک الأصابع لیس بکاتب بالفعل" تھا اور یہاں آپ نے جو نتیجہ نکالا ہے وہ بعینہٖ یہ نہیں ہے وھو ملزوم الخ سے شارح نے اسی اشکال کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو نتیجہ ہم نے دو قضیوں سے نکالا ہے یہ عکس کے لادوام کا ملزوم ہے یعنی عکس کا لادوام اس کے لیے لازم ہے کیوں کہ نتیجہ کا مفہوم اثبات ہے اور عکس کے لادوام کا مفہوم نفی النفی ہے اور ظاہر ہے کہ نفی النفی، اثبات کو لازم ہوتی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ عکس کے لادوام سے حاصل ہونے والا قضیہ "لیس بعض مالیس بمتحرک الأصابع لیس بکاتب بالفعل" ہے جو سالبہ جزئیہ معدولۃ الطرفین ہے یعنی اس میں غیر متحرک الأصابع کے بعض افراد سے غیر کاتب ہونے کی نفی کی گئی ہے اور جب لاکاتب کی نفی ہوگی تو کاتب اس کے لیے ثابت ہوگا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ غیر متحرک الأصابع کے بعض افراد بالفعل کاتب ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ "بعض مالیس بمتحرک الأصابع کاتب بالفعل" ملزوم ہے اور عکسِ نقیض کے لادوام سے حاصل ہونے والا قضیہ اس کے لیے لازم ہے اور قاعدہ ہے کہ ملزوم کا صدق مستلزم ہوتا ہے لازم کے صدق کو، اس لیے جب لادوامِ عکس کا ملزوم صادق ہے، تو لادوامِ عکس بھی صادق ہوگا، پس اس طرح عکسِ نقیض کا جز ثانی دلیل افتراض سے ثابت ہوا۔

خاصّتین موجبہ جزئیہ کے عکسِ نقیض کے جزء اوّل کا ثبوت:

اس کے بعد ثم نقول الخ سے عکس کے جزء اول کو دلیل سے ثابت کرتے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ عکسِ نقیض کا جزء اوّل ہے: "بالدوام بعض مالیس بمتحرک الأصابع، لیس بکاتب مادام لیس بمتحرک الأصابع" یہ عرفیہ عامہ موجبہ جزئیہ صادق ہے، جس کا ثبوت دلیل سے اس طرح ہے کہ اس قضیہ میں جو ذاتِ موضوع ہے یعنی: "بعض مالیس بمتحرک الأصابع" اس کو ہم ایک معین شخص مثلاً: زید فرض کریں گے پھر اس کے لیے وصفِ محمول کو ثابت کریں گے؛ لہٰذا اب دعویٰ ہوگا: "زید لیس بکاتب بالدوام، مادام لیس بمتحرک الأصابع" (زید دائمی طور پر غیر کاتب ہے جب تک کہ وہ غیر متحرک الأصابع ہے) یہ قضیہ عرفیہ عامہ موجبہ معدولۃ المحمول سچا ہے کیوں کہ اگر یہ صادق نہ ہو، تو اس کی نقیض: "زید کاتب بالفعل حین ھو لیس بمتحرک الأصابع" (حینیہ مطلقہ) صادق ہوگی یعنی زید بالفعل کاتب ہوگا غیر متحرک الأصابع ہونے کے بعض اوقات میں اور اس نقیض کو سچا ماننے کی صورت میں "زید لیس بمتحرک الأصابع حین ھو کاتب" کو بھی سچا ماننا پڑے گا اسی قاعدے کی وجہ سے جو اوپر گزر چکا ہے کہ جب دو وصف ایک ذات میں جمع ہو جائیں، تو ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے وقت میں فی الجملہ ثابت ہوتا ہے، پس یہاں کتابت اور غیر متحرک الأصابع ہونا دونوں ایک ذات زید میں جمع ہو گئے

ہیں؛ لہٰذا دونوں ایک دوسرے کے وقت میں ثابت ہوں گے پس جب زید، غیر متحرک الأصابع ہونے کے وقت میں کاتب ہے، تو وہ کاتب ہونے کے وقت میں بھی غیر متحرک الأصابع ہوگا اور اس کو یعنی: "زید لیس بمتحرک الأصابع حین هو کاتب" کو صادق ماننے سے اصل قضیہ کا پہلا جز: یعنی "بِالضَّرُوْرَةِ أَوْ بِالدَّوَامِ بَعْضُ الکاتب (زید) متحرک الأصابع مادام کاتبا" کاذب ہوگا، حالاں کہ اس کو صادق مان لیا گیا ہے پس چوں کہ عکسِ نقیض کے جزءِ اوّل کی نقیض کو سچا ماننے کی وجہ سے خلافِ مفروض لازم آتا ہے، اس لیے عکس کی نقیض باطل ہوگی، پس جب نقیض باطل ہوگئی، تو عکس کا جزءِ اوّل یعنی: "بالدوام بعض مالیس بمتحرک الأصابع، لیس بکاتب مادام لیس بمتحرک الأصابع" سچا ہوگا، اور یہی ہمارا مطلوب اور دعویٰ ہے، اس طرح عکسِ نقیض اپنے دونوں جزؤں کے ساتھ ثابت ہوگیا۔

فتأمل (پس غور فرمالیجیے!) اس جملہ سے مقصود یا تو اس مقام کی اہمیت کی طرف اشارہ کرنا ہے یا اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ دعویٰ تو یہ کیا گیا تھا کہ خاصتین موجبہ جزئیہ کے عکسِ نقیض کا ثبوت دلیل افتراض سے ہے جبکہ یہاں دعوے کا ثبوت دلیل افتراض اور دلیل خلف دونوں کے مجموعہ سے ہو رہا ہے اس لیے اس بارے میں غور کر لیجیے۔

فائدہ: شارح نے خاصتین موجبہ جزئیہ اور ان کے عکسِ نقیض کی مثال میں بھی اختصار کے پیشِ نظر "ج، ب" کو استعمال کیا ہے، لیکن ہم نے آسانی کے لیے ایک واضح اور مخصوص مثال ذکر کی ہے؛ لہٰذا ہماری بیان کردہ مثال کے مطابق شارح کی عبارت میں "ج" سے مراد "کاتب" اور ب سے مراد "متحرک الأصابع" ہے اور دلیل افتراض میں "د" سے مراد "زید" ہے۔

ملحوظہ: دلیلِ عکس کا تعارف

عکسِ مستوی کی فصل میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ مناطقہ نے عکس کو تین طریقوں سے ثابت کیا ہے: (۱) دلیلِ خلف (۲) دلیلِ افتراض (۳) دلیلِ عکس، ان میں سے دو کا تعارف تو ہوگیا ہے؛ مگر دلیلِ عکس کا تعارف نہیں ہوا؛ اِس لیے اس کو بھی سمجھ لینا چاہیے؛ لہٰذا یاد رکھیں کہ دلیلِ عکس کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ کا جو عکس بتایا گیا ہے، اُس کی نقیض لائی جائے، پھر اُس نقیض کا عکس لایا جائے، اگر یہ عکس اصل قضیے کے خلاف ہو، تو یہ دلیل ہوگی اِس بات کی کہ اصل قضیے کا عکس درست ہے اور نقیض اور اس کا عکس دونوں باطل ہیں، مثال کے طور پر ہم سالبہ کلیہ کے عکسِ مستوی: سالبہ کلیہ کو دلیلِ عکس سے ثابت کرتے ہیں تو کہیں گے: "لاشيء من الإنسان بحجرٍ" سالبہ کلیہ کا عکسِ مستوی: "لاشيء من الحجر بإنسانٍ" سالبہ کلیہ صادق ہے؛ اِس لیے کہ اگر یہ صادق نہ ہو تو اس کی نقیض: "بعض الحجر إنسان" موجبہ جزئیہ صادق ہوگی، پھر اس کا عکسِ مستوی لائیں گے: "بعض الإنسان حجر" یہ عکسِ مستوی منافی ہے اصل قضیے کے، اِس سے معلوم ہوا کہ اصل قضیے کا عکس سچا ہے اور نقیض اور اس کا عکس باطل ہے۔

نوٹ: یہاں عکسِ نقیض کی بحث مکمل ہوگئی اب ذیل میں موجہات موجبہ و سالبہ کے عکسِ نقیض کا نقشہ مع امثلہ تحریر کیا جاتا ہے؛ تاکہ منعکسہ و غیر منعکسہ قضایا اور منعکسہ کے عکسِ نقیض کو سمجھنا اور یاد کرنا آسان ہوجائے۔

نقشہ (۱۶) برائے عکسِ نقیض موجہات موجبہ کلیہ مع امثلہ

نمبر شمار	موجہات موجبہ	مثالیں	عکسِ نقیض	مثالیں
۱	ضروریہ مطلقہ موجبہ کلیہ	بالضرورة كل إنسان حيوان	دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ	دائما كل ماليس بحيوان ليس بإنسان
۲	دائمہ مطلقہ موجبہ کلیہ	دائما كل فلك متحرك	// // //	دائما كل ماليس بمتحرك ليس بفلك
۳	مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ	بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا	عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ	دائما كل ماليس بمتحرك الأصابع فهو ليس بكاتب مادام ليس متحرك الأصابع
۴	عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ	دائما كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا	// // //	// // //
۵	مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ	كل إنسان ضاحك بالفعل	×	×
۶	ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ	كل إنسان كاتب بالإمكان العام	×	×
۷	وقتیہ مطلقہ موجبہ کلیہ	كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس	×	×
۸	منتشرہ مطلقہ موجبہ کلیہ	كل إنسان متنفس بالضرورة وقتًامّا	×	×
۹	مشروطہ خاصہ موجبہ کلیہ	بالضرورة كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا، لادائما	عرفیہ عامہ موجبہ کلیہ لادائمہ فی البعض	دائما كل ماليس بمتحرك الأصابع فهو ليس بكاتب مادام ليس متحرك الأصابع، لادائما في البعض أي: ليس بعض ماليس متحرك الأصابع فهو ليس بكاتب بالفعل
۱۰	عرفیہ خاصہ موجبہ کلیہ	دائما كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتبا، لادائما	ایضاً	ایضاً

۱۱	وقتیہ موجبہ کلیہ	بالضرورة كل قمر منخسف وقت حيلولة الأرض بينه وبين الشمس، لادائما	×	×
۱۲	منتشرہ موجبہ کلیہ	بالضرورة كل إنسان متنفس في وقتٍ مّا لادائما	×	×
۱۳	وجودیہ لاضروریہ موجبہ کلیہ	كل إنسان ضاحك بالفعل لابالضرورة	×	×
۱۴	وجودیہ لادائمہ موجبہ کلیہ	كل إنسان ضاحك بالفعل لادائما	×	×
۱۵	ممکنہ خاصہ موجبہ کلیہ	كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص	×	×

نقشہ (۱۷) برائے عکسِ نقیض موجہات سالبہ کلیہ وجزئیہ مع امثلہ

نمبر شمار	موجہات سالبہ	مثالیں	عکسِ نقیض	مثالیں
۱	ضروریہ مطلقہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	بالضرورة لاشيء من الإنسان، أوليس بعضه بحجر	حینیہ مطلقہ سالبہ جزئیہ	ليس بعض ماليس بحجر، ليس بإنسان بالفعل حين هو ليس بحجر
۲	دائمہ مطلقہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	دائما لاشيء من الفلك، أوليس بعضه بساكن	// // //	ليس بعض ماليس بساكن، ليس بفلك بالفعل، حين هوليس بساكن
۳	مشروطہ عامہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	بالضرورة لاشيء من الكاتب، أوليس بعضه بساكن الأصابع مادام كاتبا	// // //	ليس بعض ماليس بساكن الأصابع، ليس بكاتب بالفعل حين هو ليس بساكن الأصابع
۴	عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	دائمالا شيء من الكاتب، أوليس بعضه بساكن الأصابع مادام كاتبا	// // //	// // //

۵	مشروطہ خاصہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	بالضرورة لاشيء من الكاتب، أوليس بعضه بساكن الأصابع مادام كاتبا، لادائما	حینیہ مطلقہ سالبہ جزئیہ لادائمہ	ليس بعض ماليس بساكن الأصابع، ليس بكاتب بالفعل حين هو ليس بساكن الأصابع، لادائما (أي: بعض ماليس بساكن الأصابع ليس بكاتب بالفعل)
٦	عرفیہ خاصہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	دائمالا شيء من الكاتب، أوليس بعضه بساكن الأصابع مادام كاتبا، لادائما	// // //	// // //
۷	وقتیہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	بالضرورة لاشيء من القمر، أوليس بعضه بمنخسف وقت التربيع، لادائما	مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ	ليس بعض ماليس بمنخسف، ليس بقمر بالفعل
۸	منتشرہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	بالضروره لاشيء من الإنسان أوليس بعضه بمتنفس في وقت مّا، لادائما	// // //	ليس بعض ماليس بمتنفس، ليس بإنسان بالفعل
۹	وجودیہ لادائمہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	لاشيء من الإنسان أوليس بعضه بضاحک بالفعل، لادائما	// // //	ليس بعض ماليس بضاحک، ليس بإنسان بالفعل
۱۰	وجودیہ لاضروریہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	لاشيء من الإنسان أوليس بعضه بضاحک بالفعل، لابالضرورة	// // //	// // //
۱۱	مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	لاشيء من الإنسان أوليس بعضه بضاحک بالفعل	// // //	// // //
۱۲	ممکنہ عامہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	لاشيء من الإنسان أوليس بعضه بكاتب بالإمكان العام	×	×
۱۳	ممکنہ خاصہ سالبہ کلیہ وجزئیہ	لاشيء من الإنسان أوليس بعضه بكاتب بالإمكان الخاص	×	×

نوٹ: موجہات موجبہ جزئیہ کے عکسِ نقیض کا نقشہ اس لیے تحریر نہیں کیا گیا کہ موجہات موجبہ جزئیہ میں سے صرف خاصتین کا عکسِ نقیض آتا ہے کسی اور کا عکس نہیں آتا؛ اس لیے ان کے لیے نقشہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

هُنا تمّ بحث أنواع الاستدلال غير المباشر من التناقض والعكس المستوي وعكس النقيض بعونه سبحانهٗ وتعالیٰ والآن أشرع في مباحث الحجة التي هي طريق الاستدلال المباشر وهي العمدة في هٰذا الفن، واللّٰه الموفق والمعين.

قیاس کا بیان

{متن} فَصْلٌ: اَلْقِيَاسُ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا يَلْزَمُهُ لِذَاتِهٖ قَوْلٌ آخَرُ.

ترجمہ: یہ فصل ہے (قیاس کے بیان میں) قیاس: چند قضیوں سے مرکب وہ بات ہے جس کو اس کی ذات کی وجہ سے (خود بخود) دوسری بات لازم ہو۔

ترکیب: ''فَصْلٌ'' حسبِ سابق۔ ''اَلْقِيَاسُ'' مبتدا، ''قَوْلٌ'' موصوف، ''مُؤَلَّفٌ'' اسمِ مفعول، ''ھو'' ضمیر نائب فاعل، ''مِنْ قَضَايَا'' متعلق، اسمِ مفعول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر صفتِ اوّل، ''يَلْزَمُ'' فعل، ''ھا'' ضمیر منصوب راجع بسوئے ''قول مؤلف'' مفعول بہ، ''لِذَاتِهٖ'' متعلق (لذاته کی ''ھا'' ضمیر مجرور کا مرجع قول مؤلف ہے) ''قَوْلٌ آخَرُ'' فاعل، يَلْزَمُ'' فعل اپنے فاعل، مفعول بہ اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر صفتِ ثانی، موصوف اپنی دونوں صفتوں سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

حجت کی قسمیں اور دلیلِ حصر

تشریح: منطق میں اصل مقصود معرف اور حجت سے بحث کرنا ہے اب تک ان چیزوں کو بیان فرمارہے تھے جن پر حجت کا جھنا موقوف ہے، یعنی قضایا، ان کے اقسام اور احکام، ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے حجت کی بحث شروع فرمارہے ہیں، پس جاننا چاہیے کہ حجت کی تین قسمیں ہیں: (۱) قیاس (۲) استقراء (۳) تمثیل۔

دلیلِ حصر یہ ہے کہ استدلال یا تو کلی سے ہوگا یا جزئی سے، اگر کلی سے استدلال ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں: یا تو کلی سے کلی پر استدلال ہوگا، یا کلی سے جزئی پر، ان دونوں صورتوں کو قیاس کہتے ہیں اور اگر جزئی سے استدلال ہو، تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: یا تو جزئی سے کلی پر استدلال ہوگا، یا جزئی سے جزئی پر اول کو استقراء اور ثانی کو تمثیل کہتے ہیں۔ ان تینوں میں چوں کہ قیاس مفیدِ یقین ہے جبکہ استقراء اور تمثیل مفید ظن ہوتے ہیں اور مفید یقین، مفید ظن سے اعلی اور اصل ہوتا ہے اس لیے قیاس کی بحث کو استقراء اور تمثیل سے پہلے ذکر کیا، چناں چہ فرمایا: یہ فصل ہے قیاس کے بیان میں۔ اولاً قیاس کی تعریف کرتے ہیں پھر اس کی تقسیم کریں گے۔

قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف مع مثال

قیاس: قَاسَ (ض) کا مصدر ہے جس کے لغوی معنی: مساوات اور اندازہ کرنے کے ہیں، کہا جاتا ہے: فُلَانٌ يُقَاسُ بِفُلَانٍ (فلاں فلاں کے برابر ہے) اور قِسْتُ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ (میں نے جوتے کا جوتے سے اندازہ کیا)۔

اور مناطقہ کی اصطلاح میں قیاس کی تعریف مصنف نے ''القیاس: قول مؤلف الخ'' سے بیان کی ہے یعنی: قیاس:

دوقضیوں سے مرکب وہ بات ہے جس کے لیے بالذات (خود بخود) دوسری بات لازم ہو، جیسے: العالم مُتغیّر (دنیا تغیر پذیر ہے یعنی ایک حالت پر برقرار نہیں ہے) وکلُّ مُتغیّرٍ حادث (اور ہر وہ چیز جو ایک حالت پر برقرار نہ ہو، نو پید ہوتی ہے) ان دونوں کے مجموعہ سے خود بخود یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ "العالم حادث" (دنیا نو پید ہے) اس مثال میں پہلے دوقضیوں کے مجموعہ سے ایک دوسری بات خود بخود لازم آرہی ہے؛ لہٰذا پہلے دوقضیے کے مجموعہ کو قیاس کہیں گے جبکہ دوسری بات قیاس کا نتیجہ کہلائے گی۔

فائدہ(۱): واضح رہے کہ وہ دوقضیے جن کے مجموعہ سے قول آخر لازم آتا ہے، عام ہیں، خواہ وہ واقعی ہوں، جیسے: مذکورہ دوقضیے، یا فرضی ہوں، جیسے: کہا جائے: "کل إنسان حمار" و"کل حمار حجر" جب ان دونوں کو مان لیا، تو یہ ماننا پڑے گا کہ: "کل إنسان حجر" (ہر انسان پتھر ہے)۔

فائدہ(۲): تعریف میں قضایا سے جمع مراد نہیں ہے بلکہ مافوق الواحد مراد ہے اور یہ اس فن میں جائز ہے کہ جمع بول کر مافوق الواحد مراد لیا جائے۔

{شرح} قَولُـهُ: "اَلْقِیَاسُ: قَوْلٌ" أَيْ: مُرَكَّبٌ، وَهُوَ أَعَمُّ مِنَ الْمُؤَلَّفِ، إِذْ قَدِاعْتُبِرَ فِي الْمُؤَلَّفِ الْمُنَاسَبَةُ بَیْنَ أَجْزَائِهٖ، لِأَنَّهٗ مَاخُوْذٌ مِنَ الْأُلْفَةِ، صَرَّحَ بِذٰلِکَ الْمُحَقِّقُ الشَّرِیْفُ فِيْ حَاشِیَةِ الْکَشَّافِ. وَحِیْنَئِذٍ فَذِکْرُ الْمُؤَلَّفِ بَعْدَ الْقَوْلِ مِنْ قَبِیْلِ ذِکْرِ الْخَاصِّ بَعْدَ الْعَامِّ، وَهُوَ مُتَعَارَفٌ فِي التَّعْرِیْفَاتِ. وَفِي اعْتِبَارِ التَّأْلِیْفِ بَعْدَ التَّرْکِیْبِ إِشَارَةٌ إِلٰی اعْتِبَارِ الْجُزْءِ الصُّوْرِيِّ فِي الْحُجَّةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "اَلْقِیَاسُ: قَوْلٌ" (قیاس ایسا قول) یعنی ایسا مرکب ہے الخ اور وہ مؤلف سے عام ہے اس لیے کہ مؤلف میں اس کے اجزاء کے درمیان مناسبت ملحوظ ہے، محقق سید شریف نے حاشیۂ کشاف میں اس کو صراحتاً بیان فرمایا ہے اور اس وقت قول کے بعد مؤلف کا ذکر عام کے بعد خاص کے ذکر کے قبیل سے ہوگا اور یہ تعریفات میں مشہور ہے اور ترکیب کے بعد تالیف کا اعتبار کرنے میں حجت میں جز صوری کے معتبر ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

قول کے معنی، قول اور مؤلَّف کے درمیان فرق اور تعریف میں مؤلف کے ذکر کا فائدہ

تشریح: اس قول کے تحت شارح نے دو باتوں کو ذکر کیا ہے: (۱) قیاس کی تعریف میں مذکور قیودات کی وضاحت (۲) تعریف کے فوائد قیود، چناں چہ تعریف میں مذکور قول اور مؤلف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: کہ "قول" بمعنی مرکب ہے یعنی اصطلاحی معنی میں ہے، لغوی معنی میں نہیں ہے أي: مرکب سے شارح نے اسی طرف اشارہ کیا ہے، وضاحت اس کی یہ ہے کہ "قول" کے لغوی معنی: لفظ کے ہیں، چاہے وہ موضوع ہو یا مہمل، پھر نحویوں کی اصطلاح میں یہ، لفظ موضوع کے ساتھ خاص ہو گیا اور مناطقہ کی اصطلاح میں قول مرکب کو کہتے ہیں، چاہے وہ مرکب لفظی ہو یا مرکب عقلی، تعریف میں قول دونوں کو شامل ہے، الغرض تعریف میں قول مرکب کے معنی میں ہے؛ لہٰذا القیاس قول مرکب الخ کے معنی ہوں گے: القیاس

مرکب مؤلف یعنی قیاس ایسا مرکب ہے، جس کی ترکیب چند قضیوں سے ہو۔

اب سوال ہوگا کہ قول کے بعد مؤلف کا ذکر کرنا فضول ہے کیوں کہ جس طرح قول مرکب کے معنی میں ہے، اسی طرح ''مؤلف'' بھی مرکب کے معنی میں ہے۔ وهو أعم الخ سے شارح نے اسی سوال مقدر کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ''قول'' کی طرح اگر چہ ''مؤلف'' بھی بمعنی مرکب ہے لیکن مؤلف خاص ہے اور قول عام ہے اس لیے کہ مؤلف میں اس کے اجزا کے درمیان مناسبت ضروری ہے، کیوں کہ مؤلف الفت سے مشتق ہے اور الفت کے معنی انسیت اور تعلق کے ہیں اور یہ بات قول میں ملحوظ نہیں یعنی: قول ہر مرکب کو کہتے ہیں چاہے اس کے اجزاء کے درمیان مناسبت ہو یا نہ ہو، قول اور مؤلف کے درمیان یہ فرق محقق سید شریف نے حاشیۂ کشاف میں بیان فرمایا ہے۔ پس جب مؤلف قول سے خاص ہوا، تو اب کوئی قباحت نہیں رہی اس لیے کہ عام کے بعد خاص کا ذکر تعریفات میں مشہور اور متعارف ہے۔

اب دوسرا سوال یہ ہے کہ قول جب عام ہے اور مؤلف خاص، تو خاص کو عام کے بعد بیان کرنے کی ضرورت کیوں محسوس کی گئی؟ وفي اعتبار التاليف الخ سے شارح نے اسی سوال کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے، کہ قول کے بعد مؤلف کے بیان کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ قیاس میں صرف ترکیب ہی کافی نہیں؛ بلکہ جزءِ صوری بھی ضروری ہے جو کہ قیاس کے لیے علتِ صوریہ ہوتی ہے جس طرح قضایا ان کی علتِ مادیہ ہوتے ہیں، وضاحت اس کی یہ ہے کہ قیاس کے دو جز ہوتے ہیں: (۱) جزءِ مادی (۲) جزءِ صوری۔

جن قضایا سے قیاس مرکب ہوتا ہے ان کو قیاس کا جزءِ مادی اور علتِ مادیہ کہتے ہیں اور ان قضایا کی ہیئتِ ترکیبیہ یعنی حدِ اوسط کو اصغر اور اکبر کے پاس رکھنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے یعنی شکل؛ اس کو قیاس کا جزءِ صوری اور علتِ صوریہ کہتے ہیں پس چوں کہ قیاس ہر مرکب کو نہیں کہا جاتا؛ بلکہ اسی مرکب کو کہا جاتا ہے جس کے اجزاء یعنی قضایا کے درمیان مناسبت ہو اور مناسبت اس وقت ہوتی ہے جبکہ ان اجزاء کی ایک خاص ہیئت اور صورت ہو اور اسی کا نام جزءِ صوری ہے؛ لہٰذا مرکب کے بعد مؤلف کو ذکر کرنے سے اس طرف اشارہ ہوگیا کہ جس طرح قیاس میں جزءِ مادی ضروری ہے، اسی طرح جزءِ صوری بھی ضروری ہے۔

فائدہ: جزءِ مادی: وہ جز ہے جس کی وجہ سے کسی چیز کا وجود بالقوہ ہو، جیسے: تخت کے لیے لکڑی وغیرہ۔

جزءِ صوری: وہ جز ہے جس کی وجہ سے کسی چیز کا وجود بالفعل ہو، جیسے: تخت کی صورت۔

{شرح} فَالْقَوْلُ يَشْمَلُ الْمُرَكَّبَاتِ التَّامَّةَ وَغَيْرَهَا كُلَّهَا، وَبِقَوْلِهِ: "مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا" خَرَجَ مَالَيْسَ كَذٰلِكَ: كَالْمُرَكَّبَاتِ الْغَيْرِ التَّامَّةِ، وَالْقَضِيَّةِ الْوَاحِدَةِ الْمُسْتَلْزِمَةِ لِعَكْسِهَا، أَوْعَكْسِ نَقِيْضِهَا. أَمَّا الْبَسِيْطَةُ، فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا الْمُرَكَّبَةُ فَلِأَنَّ الْمُتَبَادَرَ مِنَ الْقَضَايَا: اَلْقَضَايَا الصَّرِيْحَةُ، وَالْجُزْءُ الثَّانِي مِنَ الْمُرَكَّبَةِ لَيْسَ كَذٰلِكَ، أَوْلِأَنَّ الْمُتَبَادَرَ مِنَ الْقَضَايَا: مَايُعَدُّ فِي عُرْفِهِمْ قَضَايَا مُتَعَدِّدَةً. وَبِقَوْلِهِ: "يَلْزَمُهُ" خَرَجَ الْاِسْتِقْرَاءُ وَالتَّمْثِيْلُ؛ إِذْلَايَلْزَمُ مِنْهُمَا شَيْءٌ، نَعَمْ يَحْصُلُ مِنْهُمَا الظَّنُّ بِشَيْءٍ.

وَبِقَوْلِهٖ "لِذَاتِه" خَرَجَ مَايَلْزَمُ مِنْهُ قَوْلٌ آخَرُ بِوَاسِطَةِ مُقَدِّمَةٍ خَارِجِيَّةٍ. كَقِيَاسِ الْمُسَاوَاةِ، نَحْوُ: "أ" مُسَاوٍ لِـ"ب" وَبَ مُسَاوٍ لِـ"ج" فَإِنَّهُ يَلْزَمُ مِنْ ذٰلِكَ أَن "أ" مُسَاوٍ لِـ"ج" لٰكِنْ لَالِذَاتِهٖ، بَلْ بِوَاسِطَةِ مُقَدِّمَةٍ خَارِجِيَّةٍ، هِيَ: أَنَّ مُسَاوِيَ الْمُسَاوِيْ مُسَاوٍ.
وَقِيَاسُ الْمُسَاوَاةِ مَعَ هٰذِهِ الْمُقَدِّمَةِ الْخَارِجِيَّةِ يَرْجِعُ إِلٰى قِيَاسَيْنِ، وَبِدُوْنِهَا لَيْسَ مِنْ أَقْسَامِ الْمُوْصِلِ بِالذَّاتِ، فَاعْرِفْ ذٰلِكَ.
وَالْقَوْلُ الْآخَرُ اللَّازِمُ مِنَ الْقِيَاسِ، يُسَمّٰى نَتِيْجَةً وَمَطْلُوْبًا.

ترجمہ: پس ''قول'' تمام مرکباتِ تامہ اور غیر تامہ کو شامل ہے اور مصنف کے قول: "مؤلف من قضايا" سے وہ قول نکل گیا جو ایسا نہیں ہے، جیسے: مرکباتِ غیر تامہ اور وہ ایک قضیہ جو اپنے عکسِ مستوی یا عکسِ نقیض کو مستلزم ہے۔ بہر حال موجہہ بسیطہ تو (اس کا نکلنا) ظاہر ہے اور رہا موجہہ مرکبہ، تو (اس کا نکلنا) اس لیے ہے کہ قضیوں سے متبادر، صریح قضیے ہوتے ہیں اور موجہہ مرکبہ کا جزءِ ثانی ایسا نہیں ہے، یا اس لیے کہ قضیوں سے متبادر وہ ہیں جن کو مناطقہ کے عرف میں متعدد قضیے شمار کیا جاتا ہو۔ اور مصنف کے قول: "يـلـزم" سے استقراء اور تمثیل نکل گئے اس لیے کہ ان سے کوئی چیز لازم نہیں آتی، ہاں ان سے شے کا ظن حاصل ہوتا ہے۔
اور مصنف کے قول: ''لـذاته'' سے وہ قیاس نکل گیا جس سے قولِ آخر مقدمۂ خارجیہ کے واسطے سے لازم آتا ہے، جیسے: قیاسِ مساوات، مثلاً: "أ" مساوی ہے ''ب'' کا اور ''ب'' مساوی ہے ''ج'' کا، پس بیشک اس سے لازم آتا ہے کہ "أ" مساوی ہے ''ج'' کا، لیکن بلا واسطہ نہیں بلکہ مقدمۂ خارجیہ کے واسطہ سے، وہ یہ ہے کہ مساوی کا مساوی، مساوی ہوتا ہے، اور قیاسِ مساوات اس مقدمۂ خارجیہ کے ساتھ مل کر لوٹتا ہے دو قیاسوں کی طرف اور اس کے بغیر وہ موصل بالذات کی قسموں سے نہیں ہے، تو آپ اسے پہچان لیجیے۔ اور وہ قولِ آخر جو قیاس سے لازم ہو، اس کا نام رکھا جاتا ہے نتیجہ اور مطلوب۔

قیاس کی تعریف کے فوائدِ قیود

تشریح: فالقول الخ یہاں سے شارحِ تہذیب قیاس کی تعریف کے فوائدِ قیود بیان فرما رہے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ قیاس کی تعریف: قول مؤلَّف من قضايا الخ چار قیود پر مشتمل ہے: پہلی قید: قول دوسری قید: مؤلف من قضايا (چند قضیوں سے مرکب ہو)، تیسری: يلزمه قول آخر (اس کے لیے دوسرا قول لازم ہو) چوتھی: لذاته ہے۔ پس اس میں "قول" جنس ہے جو مرکباتِ تامہ: خبریہ و انشائیہ اور مرکباتِ ناقصہ: تقیید یہ و غیر تقیید یہ سب کو شامل ہے اور "مؤلف من قضايا" پہلی فصل ہے، جس سے وہ تمام مرکبات نکل گئے جن کی ترکیب دو قضیوں سے نہ ہو، جیسے: مرکبات ناقصہ خواہ تقییدی ہوں یا غیر تقییدی، اس لیے کہ وہ قضیوں سے مرکب نہیں ہوتے، اسی طرح اس سے مرکبات انشائیہ بھی خارج ہو گئے، کیوں کہ اگر چہ وہ

مرکباتِ تامہ ہوتے ہیں، لیکن وہ قضیوں سے مرکب نہیں ہیں، اسی طرح وہ ایک قضیہ بھی خارج ہوگیا جو عکسِ مستوی اور عکسِ نقیض کو مستلزم ہوتا ہے یعنی عکسِ مستوی اور عکسِ نقیض اس کو لازم ہوتا ہے پھر وہ ایک قضیہ (جس کو اس کا عکسِ مستوی یا عکسِ نقیض لازم ہے) عام ہے چاہے موجہہ بسیطہ ہو، یا مرکبہ، وہ ایک قضیہ اگر بسیطہ ہے، تو اس کا "مؤلف من قضایا" سے نکلنا ظاہر ہے کیوں کہ وہ قضیوں سے مرکب نہیں ہے اور اگر وہ مرکبہ ہو، تو وہ اس لیے خارج ہے کہ تعریف میں قضایا سے مراد صریح قضیے ہیں اور موجہہ مرکبہ میں پہلا قضیہ اگر چہ صریح ہوتا ہے؛ لیکن دوسرا صریح نہیں ہوتا، یا اس لیے خارج ہے کہ تعریف میں قضایا سے مراد وہ قضیے ہیں جن کو عرف میں متعدد کہہ سکیں اور موجہہ مرکبہ کو عرف میں متعدد نہیں کہا جاتا؛ بلکہ اس کو ایک ہی قضیہ شمار کیا جاتا ہے۔

اور مصنف کا قول: "یلزمه قول آخر" دوسری فصل ہے جس سے استقراء اور تمثیل خارج ہوگئے، کیوں کہ ان سے دوسری شے کا علم اور یقین لازم نہیں آتا بلکہ ظن حاصل ہوتا ہے جبکہ قیاس وہ ہوتا ہے جس سے شے آخر کا علم و یقین لازم آئے، لیکن یہ بات واضح رہے کہ استقراء کی دو قسمیں ہیں: (۱) استقرائے تام (۲) استقرائے ناقص، استقرائے تام مفیدِ یقین ہوتا ہے اور استقرائے ناقص مفیدِ ظن، اسی طرح تمثیل بھی دو طرح کی ہوتی ہے: ایک مفیدِ یقین اور دوسری مفیدِ ظن، پس "یلزمهٗ" سے جو استقراء اور تمثیل خارج ہوئے ہیں ان سے مراد وہ استقراء اور تمثیل ہیں جو مفیدِ ظن ہوتے ہیں اور جو مفیدِ یقین ہیں؛ وہ اس سے خارج نہیں ہوں گے۔

چوتھی قید: "لذاتہ" ہے یہ تیسری فصل ہے، اس سے وہ قیاس خارج ہوگیا جس سے دوسرا قول لذاتہ نہیں، بلکہ مقدمۂ ارجیہ کے واسطہ سے لازم آتا ہے، مثلاً: قیاسِ مساوات، جیسے: أ "مُسَاوٍ لِ ب وَب مُسَاوٍ لِـ ج" یعنی "أ" مساوی ہے "ب" کا اور "ب" مساوی ہے "ج" کا، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ "أ" مساوی ہے "ج" کا، لیکن لذاتہ نہیں؛ بلکہ مقدمۂ خارجیہ کے واسطہ سے، اور وہ یہ ہے کہ مساوی کا مساوی، مساوی ہوتا ہے۔

فائدہ: قیاسِ مساوات کی تعریف اور وجہِ تسمیہ: قیاسِ مساوات: وہ قیاس ہے جو ایسے دو قضیوں سے مرکب ہو، جن میں سے پہلے قضیے کے محمول کا متعلَّق (بکسر اللام) دوسرے قضیے کا موضوع ہو، جیسے: "أ" مساوٍ لِ "ب" و "ب" مساوٍ لِ "ج" یہ قیاس ایسے دو قضیوں سے مرکب ہے جن میں پہلے قضیے کے محمول "مساوٍ" کا متعلق یعنی "ب" دوسرے قضیے کا موضوع واقع ہے؛ لہٰذا اس کو قیاسِ مساوات کہیں گے۔ اس قیاس کا نام قیاسِ مساوات اس کے بعض افراد کے اعتبار سے رکھا گیا ہے کیوں کہ اس کے بعض افراد میں لفظ مساوی ہوتا ہے، پس یہ تسمیۃ الکلی باسم جزئی من جزئیاتہ کی قبیل سے ہے۔

اور چوں کہ اس قیاسِ مساوات میں نتیجہ بلا واسطہ لازم نہیں آتا؛ بلکہ مقدمۂ خارجیہ کے واسطہ سے لازم آتا ہے، اس لیے قیاسِ مساوات میں نتیجہ کا صدق اور کذب مقدمۂ خارجیہ کے صدق اور کذب پر موقوف ہوتا ہے، اگر مقدمۂ خارجیہ صادق ہے، تو نتیجہ صادق ہوگا، جیسے: مثال مذکور "أ" مساوٍ لِ "ب" و "ب" مساوٍ لِ "ج" میں، ان دونوں قضیوں کو ماننے سے یہ بات لازم آتی ہے کہ "أ" مساوٍ لِـ "ج" (أ مساوی ہے "ج" کا) لیکن یہ بات بلا واسطہ لازم نہیں آتی؛ بلکہ مقدمۂ خارجیہ کے واسطہ سے لازم آتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ "ہر شے کے مساوی کا مساوی اس شے کا مساوی ہوتا ہے" اور چوں کہ یہ مقدمۂ خارجیہ

صادق ہے، اس لیے نتیجہ بھی صادق ہوگا، اور اگر مقدمہ خارجیہ کاذب ہو، تو نتیجہ بھی کاذب ہوگا، جیسے: کہا جائے: "الواحد نصف للاثنين والاثنان نصف للاربعة" (ایک دو کا آدھا ہے اور دو چار کا آدھا ہے) یہ قیاس مساوات ہے؛ مگر اس سے لازم آنے والا نتیجہ: "الواحد نصف للأربعة" (ایک چار کا آدھا ہے) کاذب ہے، کیوں کہ جس مقدمہ خاجیہ کے واسطہ سے یہ بات لازم آرہی ہے وہ خود غلط ہے اور وہ ہے: "نصف النصف، نصف" (شے کے نصف کا نصف، نصف ہوتا ہے) یہ کاذب ہے کیوں کہ نصف کا نصف نصف نہیں ہوتا بلکہ ربع ہوتا ہے۔ (سلم العلوم مع مولوی مبین: ۳۰۰، ۳۰۱)

قیاسِ مساوات مع المقدمۃ الخارجیہ کے خارج ہونے کی وجہ

وقياس المساواة مع هذه المقدمة الخ سے شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ قیاسِ مساوات کو جب مقدمہ خارجیہ کے ساتھ ملایا جائے، تو اب دونوں کے مجموعہ سے قولِ آخر کا علم بلاواسطہ ہوگا، پس جب دونوں کے مجموعے سے قولِ آخر بلاواسطہ لازم آتا ہے یعنی مقدمہ خارجیہ کے علاوہ کسی اور واسطہ کے بغیر قولِ آخر کا علم ہوجاتا ہے، تو یہ مجموعہ موصل بالذات ہوا، پس جب یہ موصل بالذات ہے، تو اس کو قیاس کی تعریف سے خارج نہیں کرنا چاہیے، کیوں کہ اگر اس کو قیاس سے خارج کرتے ہیں، تو حجت (موصل الی التصدیق) کا حصر تین قسموں میں باطل ہوجائے گا، اس لیے کہ یہ موصل بالذات ہے اور اقسامِ ثلاثہ میں سے کسی قسم میں اس کو داخل نہیں کیا گیا ہے پس یقیناً یہ حجت کی علاحدہ قسم ہوگی؛ لہٰذا حجت کی چار قسمیں ہوگئیں صرف تین نہ رہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب قیاسِ مساوات کو مقدمہ خارجیہ کے ساتھ ملایا جائے، تو اب یہ ایک قیاس نہیں رہے گا؛ بلکہ دو قیاس بن جائیں گے ایک قیاس تو وہی ہے جو مذکور ہوا اور دوسرا وہ ہے جس کا صغریٰ قیاسِ مذکور کا نتیجہ اور کبریٰ مقدمہ خارجیہ ہے، جیسے: "زَيْدٌ مُسَاوٍ لِعَمْرٍو وَعَمْرٌو مُسَاوٍ لِبَكْرٍ" یہ قیاسِ مساوات ہے اس کا نتیجہ جو بلاواسطہ آتا ہے وہ ہے: "زَيْدٌ مُسَاوٍ لِمُسَاوٍ لِبَكْرٍ" (زید بکر کے مساوی کا مساوی ہے) اس نتیجہ کو دوسرے قیاس کا صغریٰ اور مقدمہ خارجیہ کو اس کا کبریٰ بنا کر کہیں گے: زيد مساوٍ لمساوٍ لبكر وكلُّ مساوٍ لمساوٍ لبكر، فهو مساوٍ له (لبكر) حدِّ اَوسط "مساوٍ لمساوٍ لبكر" کو گرانے کے بعد نتیجہ نکلے گا: "زيد مساوٍ لبكر" (زید بکر کا مساوی ہے) تو دیکھیے کہ قیاس مساوات کو جب مقدمہ خارجیہ کے ساتھ ملاتے ہیں، تو دو قیاس بنتے ہیں جبکہ ہمارا کلام قیاسِ واحد میں ہے اور مقدمہ خارجیہ کے بغیر وہ موصل بالذات نہیں ہے۔

پس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مقدمہ خارجیہ کے بغیر چوں کہ وہ موصل بالذات نہیں ہے؛ اس لیے موصل بالذات نہ ہونے کی وجہ سے "لذاتہ" کی قید سے خارج ہوگیا اور مقدمہ خارجیہ کے ساتھ ملنے کی صورت میں اگرچہ موصل بالذات ہے؛ لیکن اس صورت میں وہ قیاسِ واحد نہیں رہا جبکہ ایصال الی التصدیق میں جس قیاس کا اعتبار کیا گیا ہے وہ قیاسِ واحد موصل بالذات ہے؛ اس لیے اس صورت میں بھی قیاس کی تعریف سے نکل جائے گا اور دونوں صورتوں میں حجت کے اقسامِ ثلاثہ میں منحصر ہونے پر کوئی فرق نہیں پڑے گا؛ کیوں کہ حجت یعنی موصل الی التصدیق سے مراد موصل واحد بالذات ہے اور یہ قیاس مساوات تنہا ہونے کی

صورت میں موصل بالذات نہیں ہے اور مقدمۂ خارجیہ کے ساتھ موصل بالذات تو ہے، لیکن موصل واحد نہیں ہے، اس لیے دونوں صورتوں میں مقسم یعنی حجت اس کو شامل ہی نہیں ہے۔

فاعرف ذٰلک: پس اس کو پہچان لیجیے یعنی قیاسِ مساوات کے قیاس کی تعریف سے خارج ہونے کی جو تحقیق ابھی ذکر کی گئی ہے اس کو اچھی طرح سمجھ لیجیے، جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاسِ مساوات ایک صورت میں موصل بالذات تو ہے؛ لیکن قیاسِ واحد نہیں، اور ایک صورت میں موصل بالذات ہی نہیں؛ اس لیے دونوں صورتوں میں قیاس کی تعریف سے خارج ہے۔

نتیجہ کی تعریف: والقول الآخر الخ یعنی اس قول آخر کا نام جو قیاس کا لازم ہے، نتیجہ، مطلوب اور مدعی رکھا جاتا ہے نتیجہ تو اس لیے کہ وہ قیاس سے حاصل ہوتا ہے پس گویا کہ وہ قیاس کے پیٹ سے نکلتا ہے اور مطلوب اس لیے کہ قیاس سے اس کو طلب کیا جاتا ہے اور مدّعی اس لیے کہ اس کا دعویٰ کیا جاتا ہے پس نتیجہ، مطلوب، مدعی حقیقت میں تینوں ایک ہی چیز ہیں، البتہ ان کے درمیان اعتباری فرق ہے وہ یہ ہے کہ قولِ آخر استدلال سے پہلے مطلوب ہے اور استدلال کے وقت مدّعی اور استدلال کے بعد نتیجہ۔

{متن} فَإِنْ كَانَ مَذْكُورًا فِيهِ بِمَادَّتِهٖ وَهَيْئَتِهٖ، فَاسْتِثْنَائِيٌّ، وَإِلَّا، فَاقْتِرَانِيٌّ: حَمْلِيٌّ أَوْ شَرْطِيٌّ.

ترجمہ: پس اگر ہو وہ (دوسری بات) مذکور اس قیاس میں اپنے مادّے اور ہیئت کے ساتھ، تو وہ قیاسِ استثنائی ہے؛ ورنہ تو اقترانی ہے، جو حملی ہے یا شرطی۔

ترکیب: "فا" برائے تفصیل، "إن" حرفِ شرط، "كَانَ" فعلِ ناقص "ھو" ضمیرِ مستتر جو راجع ہے "قول آخر" کی طرف اس کا اسم "مَذْكُورًا" اسمِ مفعول، "ھو" ضمیرِ مستتر راجع بسوئے "قول آخر" نائب فاعل، "فِيهِ" متعلقِ اوّل (اس میں "ھا" ضمیر مجرور قیاس کی طرف راجع ہے) "بِمَادَّتِهٖ وَهَيْئَتِهٖ" متعلقِ ثانی (ان کی ضمیر بھی "قول آخر" کی طرف راجع ہے) اسم مفعول اپنے نائب فاعل اور دونوں متعلق سے مل کر خبر، فعلِ ناقص اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، "فا" جزائیہ "ھو" ضمیر محذوف جو راجع ہے قیاس کی طرف، مبتدا، "اسْتِثْنَائِيٌّ" قیاس محذوف کی صفت ہو کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہوا۔ "واو" عاطفہ، "إِلَّا" أي: إن لايكن مذكورًا فيه الخ بہ ترکیبِ سابق شرط "فا" جزائیہ "اقْتِرَانِيٌّ" موصوف، "حَمْلِيٌّ أَوْ شَرْطِيٌّ" صفت، موصوف صفت سے مل کر خبر مبتدا محذوف "ھو" کی۔

باعتبار ہیئت قیاس کی تقسیم اور اس کے تحت واقع ہونے والی اقسام

(استثنائی، اقترانی حملی وشرطی) کی دلیلِ حصر، تعریفات وامثلہ

تشریح: قیاس کی تعریف کرنے کے بعد اس کی تقسیم فرما رہے ہیں، یاد رکھیے کہ قیاس کی دو تقسیمیں ہیں: پہلی تقسیم ہیئت کے اعتبار سے اور دوسری تقسیم مادّے کے اعتبار سے ہے، اس عبارت میں ہیئت کے اعتبار سے قیاس کی پہلی تقسیم کا بیان ہے، جس کی

تفصیل یہ ہے کہ قیاس کی ہیئت کے اعتبار سے اولاً دو قسمیں ہیں: ایک استثنائی اور دوسری اقترانی، پھر اقترانی کی دو قسمیں ہیں: ایک حملی دوسری شرطی، پس قیاس کی باعتبارِ ہیئت کل تین قسمیں ہوئیں: (۱) قیاسِ استثنائی (۲) قیاسِ اقترانی حملی (۳) قیاسِ اقترانی شرطی۔

نوٹ: قیاس کی دوسری تقسیم مادّے کے اعتبار سے آگے آرہی ہے۔

دلیلِ حصر: قیاس میں نتیجہ یا تو اپنے مادّے اور اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور ہوگا یا نہیں، اوّل قیاسِ استثنائی ہے اور دوم قیاسِ اقترانی ہے پھر قیاسِ اقترانی دو حال سے خالی نہیں، یا تو قیاس کے دونوں مقدمے حملیہ قضیے ہوں گے، یا حملیہ نہیں ہوں گے؛ بلکہ دونوں یا کوئی ایک شرطیہ ہوگا، اوّل قیاسِ اقترانی حملی ہے اور دوم قیاسِ اقترانی شرطی ہے۔

ہر ایک کی تعریف مع مثال الگ الگ اس طرح ہوگی:

قیاسِ استثنائی کی تعریف: قیاسِ استثنائی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ اپنے مادّے اور ہیئت کے ساتھ مذکور ہو یعنی نتیجہ کے محکوم علیہ اور محکوم بہ جس ترتیب کے ساتھ نتیجہ میں مذکور ہیں، اسی ترتیب کے ساتھ قیاس میں مذکور ہوں پھر چاہے قیاس میں نتیجہ بعینہٖ مذکور ہو، یا اس کی نقیض مذکور ہو، پس تعریف کا حاصل یہ ہوا کہ قیاسِ استثنائی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ بعینہٖ یا اس کی نقیض اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور ہو، نتیجہ بعینہٖ مذکور ہونے کی مثال، جیسے: "إن كان هذا إنسانا، كان حيوانا" (اگر یہ انسان ہے، تو جاندار ہوگا) لٰكنه إنسان (مگر یہ انسان ہے) فكان حيوانا (پس یہ جاندار ہوگا) اس مثال میں نتیجۂ قیاس "كان حيوانا" ہے جو قیاس میں بعینہٖ اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور ہے؛ لہٰذا "إن كان هذا إنسانا، كان حيوانا، لٰكنه إنسان" کو قیاسِ استثنائی کہیں گے، اور نقیضِ نتیجہ مذکور ہونے کی مثال: "إنْ كان هذا إنسانا، كان حيوانا (اگر یہ انسان ہے تو جاندار ہوگا) لٰكِنَّهُ ليس بحيوان (مگر وہ جاندار نہیں ہے) فهٰذا ليس بانسان (پس یہ انسان نہیں) اس مثال میں نتیجۂ قیاس "هذا ليس بانسان" ہے جو بعینہٖ قیاس میں مذکور نہیں ہے، البتہ اس کی نقیض هٰذا إنسان اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور ہے؛ لہٰذا ان كان الخ کو قیاسِ استثنائی کہیں گے۔

قیاسِ اقترانی کی تعریف: قیاسِ اقترانی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ بعینہٖ یا اس کی نقیض اپنے مادّے اور ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو، یعنی نتیجہ کے محکوم علیہ اور محکوم بہ جس ترتیب کے ساتھ نتیجہ میں مذکور ہیں، اس ترتیب کے ساتھ قیاس میں مذکور نہ ہوں؛ بلکہ صرف نتیجہ کا مادّہ (محکوم علیہ اور محکوم بہ) مذکور ہو، جیسے: العالم متغيّر، و كل متغيّر حادث، فالعالم حادث اس مثال میں نتیجۂ قیاس العالم حادث ہے جو نہ بعینہٖ قیاس میں اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور ہے اور نہ اس کی نقیض مذکور ہے؛ البتہ عالم اور حادث یعنی موضوع اور محمول الگ الگ مذکور ہیں؛ لہٰذا "العالم متغير، و كل متغير حادث" کو قیاسِ اقترانی کہیں گے۔

اقترانی حملی کی تعریف: قیاسِ اقترانی حملی: وہ قیاس ہے جو صرف قضایا حملیہ سے مرکب ہو، یعنی صغریٰ اور کبریٰ دونوں حملیہ ہوں، جیسے: "العالم متغير، و كل متغير حادث، فالعالم حادث"۔

اقترانی شرطی کی تعریف: قیاسِ اقترانی شرطی: وہ قیاس ہے جو صرف قضایا حملیہ سے مرکب نہ ہو؛ بلکہ یا تو صرف شرطیات سے مرکب ہو، یا شرطیہ اور حملیہ دونوں طرح کے قضیوں سے مرکب ہو، صرف قضایا شرطیہ سے مرکب ہونے کی مثال، جیسے: كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود (جب بھی سورج نکلا ہوا ہوگا، تو دن موجود ہوگا) و كلما كان النّهار موجودا فالعالم مضيء (اور جب بھی دن موجود ہوگا تو جہاں روشن ہوگا) فكلما كانت الشمس طالعة، فالعالم مضيء (پس جب بھی سورج نکلا ہوا ہوگا تو جہاں روشن ہوگا) اس مثال میں پہلے دو قضیوں کا مجموعہ قیاسِ اقترانی شرطی ہے اور تیسرا قضیہ اس کا نتیجہ ہے۔

حملیہ اور شرطیہ سے مرکب ہونے کی مثال، جیسے: كلما كان هذا الشيء إنسانا، كان حيوانا (جب بھی یہ چیز انسان ہوگی، تو حیوان ہوگی) و كل حيوان جسم (اور ہر جاندار جسم ہے) فكلما كان هذا الشيء إنسانا، كان جسما (پس جب بھی یہ چیز انسان ہوگی، تو جسم ہوگی) اس قیاس میں پہلا مقدمہ قضیہ شرطیہ ہے اور دوسرا مقدمہ قضیہ حملیہ ہے۔

{شرح} قَولُهُ: فَإِنْ كَانَ أَي: الْقَوْلُ الْآخرُ الَّذِيْ هُوَ النَّتِيْجَةُ. وَالْمُرَادُ بِمَادَّتِهٖ: طَرَفَاهُ الْمَحْكُوْمُ عَلَيْهِ وَبِهٖ. وَالْمُرَادُ بِهَيْئَتِهٖ: اَلتَّرْتِيْبُ الْوَاقِعُ بَيْنَ طَرَفَيْهِ، سَوَاءٌ تَحَقَّقَ فِيْ ضِمْنِ الْإِيْجَابِ أَوِ السَّلْبِ فَإِنَّهُ قَدْ يَكُوْنُ الْمَذْكُوْرُ فِي الْإِسْتِثْنَائِيِّ نَقِيْضَ النَّتِيْجَةِ، كَقَوْلِنَا: "إِنْ كَانَ هٰذَا إِنْسَانًا، كَانَ حَيَوَانًا؛ لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ" يُنْتِجُ: أَنَّ هٰذَا لَيْسَ بِإِنْسَانٍ، وَالْمَذْكُوْرُ فِي الْقِيَاسِ "هٰذَا إِنْسَانٌ"، وَقَدْ يَكُوْنُ الْمَذْكُوْرُ فِيْهِ عَيْنَ النَّتِيْجَةِ، كَقَوْلِنَا: فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُوْرِ: "لٰكِنَّهُ إِنْسَانٌ" يُنْتِجُ: أَنَّ هٰذَا حَيَوَانٌ.

قَوْلُهُ: "فَاسْتِثْنَائِيٌّ": لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰى كَلِمَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ أَعْنِيْ: لٰكِنْ.

قَوْلُهُ: "وَإِلَّا": أَيْ: وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْقَوْلُ الْآخرُ مَذْكُوْرًا فِي الْقِيَاسِ بِمَادَّتِهٖ وَهَيْئَتِهٖ، وَذٰلِكَ بِأَنْ يَكُوْنَ مَذْكُوْرًا بِمَادَّتِهٖ لَا بِهَيْئَتِهٖ، إِذْ لَا يُعْقَلُ وُجُوْدُ الْهَيْئَةِ بِدُوْنِ الْمَادَّةِ، وَكَذَا لَا يُعْقَلُ قِيَاسٌ لَا يَشْتَمِلُ عَلٰى شَيْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ النَّتِيْجَةِ الْمَادِّيَّةِ وَالصُّوْرِيَّةِ. وَمِنْ هٰذَا يُعْلَمُ أَنَّهُ لَوْ حُذِفَ قَوْلُهُ: "بِمَادَّتِهٖ" لَكَانَ أَوْلٰى.

قَوْلُهُ: "فَاقْتِرَانِيٌّ": لِاقْتِرَانِ حُدُوْدِ الْمَطْلُوْبِ فِيْهِ وَهِيَ: الْأَصْغَرُ وَالْأَكْبَرُ وَالْأَوْسَطُ.

ترجمہ: مصنف کا قول: "فإن كان" یعنی قولِ آخر جو کہ وہ نتیجہ ہے۔ اور قول کے مادّے سے مراد: اس کے دونوں جز: محکوم علیہ اور محکوم بہ ہیں اور اس کی ہیئت سے مراد: وہ ترتیب ہے جو اس کے دونوں جز کے درمیان واقع ہے، چاہے وہ ترتیب ایجاب کے ضمن میں متحقق ہو، یا سلب کے ضمن میں، کیوں کہ کبھی قیاسِ استثنائی میں مذکور نتیجے کی نقیض ہوتی ہے، جیسے: ہمارا قول "إِنْ كَانَ هٰذَا إِنْسَانًا، كَانَ حَيَوَانًا لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ" یہ نتیجہ دے گا کہ "هذا ليس بإنسان" اور قیاس میں مذکور "هذا إنسان" ہے اور کبھی قیاسِ استثنائی میں مذکور عینِ نتیجہ ہوتا ہے، جیسے: مثالِ مذکور میں ہمارا قول: "لٰكنه إنسان" یہ نتیجہ دے گا کہ "هذا حيوان"۔ ماتن کا قول: "فَاسْتِثْنَائِيٌّ" کیوں کہ وہ کلمۂ استثناء

یعنی: ''لٰکن'' پر مشتمل ہے۔ ماتن کا قول: ''والا'' یعنی قولِ آخر اگر قیاس میں اپنے مادّے اور ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو اور وہ اس طریقہ سے ہوتا ہے کہ قولِ آخر مادے کے ساتھ مذکور ہو نہ کہ ہیئت کے ساتھ؛ اس لیے کہ ہیئت کا وجود مادہ کے بغیر متصور نہیں ہے اور اسی طرح وہ قیاس (بھی) متصور نہیں ہے جو نتیجہ کے مادی اور صوری اجزاء میں سے کسی پر مشتمل نہ ہو۔ اور اس بیان سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مصنف اگر اپنے قول: ''بمادته'' کو حذف فرما دیتے؛ تو اچھا ہوتا۔ ماتن کا قول: ''فاقتراني'' اس لیے کہ اس میں مطلوب کے حدود مقترن ہیں اور وہ: اصغر، اکبر اور اوسط ہیں۔

قیاسِ استثنائی کی تعریف کی مثال سے وضاحت نیز مادۂ نتیجہ اور ہیئت کی مراد

تشریح: قَوْلُہٗ: فان كان الخ مصنف نے اس عبارت میں قیاسِ استثنائی کی جو تعریف کی ہے شارح اس قول کے تحت اس کی وضاحت فرما رہے ہیں؛ چناں چہ فرمایا: ''إن كان'' میں ''كان'' کی ضمیر کا مرجع ''قول آخر'' ہے جس سے مراد نتیجہ ہے: ''أي: الْقَوْلُ الْآخَرُ الَّذِيْ هُوَ النَّتِيْجَةُ'' کے ذریعہ شارح نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور نتیجہ کے مادے سے مراد اس کے دونوں جز محکوم علیہ اور محکوم بہ ہیں اور یہ مادّہ اس لیے ہیں کہ ان کے بغیر نتیجہ کا وجود نہیں ہوتا اور نتیجہ کی ہیئت سے مراد وہ ترتیب ہے جو اس کے دونوں جز یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان واقع ہے؛ لہٰذا اب مصنف کی بیان کردہ قیاسِ استثنائی کی تعریف کہ: ''قیاسِ استثنائی وہ قیاس ہے جس میں قولِ آخر اپنے مادے اور ہیئت کے ساتھ مذکور ہو'' اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نتیجے کے دونوں طرف یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ جس ترتیب کے ساتھ نتیجہ میں ہیں، اسی ترتیب کے ساتھ قیاس میں ہوں بایں طور کہ دونوں جز قیاس میں ایک ساتھ اور ایک جگہ ہوں، الگ الگ نہ ہوں۔

پھر شارح نے ''سواء تحقق'' سے اس ترتیب کے عموم کو بیان کیا ہے کہ نتیجے کے محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان واقع ہونے والی ترتیب عام ہے چاہے وہ ترتیب ایجاب کے ضمن میں متحقق ہو بایں طور کہ نتیجہ موجبہ ہو، یا وہ سلب کے ضمن میں متحقق ہو بایں طور کہ نتیجہ سالبہ ہو اور اس تعمیم کی وجہ یہ ہے کہ قیاسِ استثنائی میں کبھی نتیجہ کی نقیض مذکور ہوتی ہے اور کبھی بعینہٖ نتیجہ مذکور ہوتا ہے، اگر نقیضِ نتیجہ مذکور ہو، تو اس صورت میں نتیجہ سالبہ ہوتا ہے اور اس میں محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان واقع ہونے والی ترتیب سلب کے ضمن میں پائی جاتی ہے اور اگر بعینہٖ نتیجہ مذکور ہو، تو اس صورت میں نتیجہ موجبہ ہوتا ہے اور اس میں واقع ہونے والی ترتیب ایجاب کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے۔

واضح رہے کہ اس تعمیم سے شارح کا مقصد ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے، سوالِ مقدر کی تقریر یہ ہے کہ: مصنف نے جو قیاسِ استثنائی کی تعریف کی ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قیاسِ استثنائی وہ ہے جس میں صرف نتیجہ اپنے مادّے اور ہیئت کے ساتھ مذکور ہو، نقیضِ نتیجہ مذکور نہ ہو؛ کیوں کہ تعریف میں ''كان'' کا اسم ''قول آخر'' ہے جس سے مراد نتیجہ ہے، حالاں کہ قیاسِ استثنائی وہ بھی ہوتا ہے جس میں نقیضِ نتیجہ اپنے مادّے اور ہیئت کے ساتھ موجود ہو؟

جواب یہ ہے کہ تعریف میں ہیئت سے مراد جو ترتیب ہے اس سے مراد عام ہے: چاہے ایجاب کے ضمن میں پائی جائے یا سلب کے ضمن میں، اگر ایجاب کے ضمن میں پائی جائے؛ تو قیاس میں بعینہٖ نتیجہ مذکور ہوگا، جیسے: "إِنْ كَانَ هٰذَا إِنْسَانًا، كَانَ حَيَوَانًا لٰكِنَّهُ إنسان" میں نتیجہ "هذا حيوان" بعینہٖ مذکور ہے، اور اگر سلب کے ضمن میں پائی جائے؛ تو قیاس میں نتیجہ کی نقیض مذکور ہوگی، جیسے: "إِنْ كَانَ هٰذَا إِنْسَانًا، كَانَ حَيَوَانًا لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِحَيَوَان" میں نتیجہ "ليس بإنسان" بعینہٖ مذکور نہیں ہے؛ بلکہ اس کی نقیض: "هٰذا إنسان" مذکور ہے۔ پس جواب کا حاصل یہ ہے کہ قیاسِ استثنائی میں نتیجے کے اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور ہونے کی مراد یہ نہیں ہے کہ محض نتیجہ مذکور ہو، اس کی نقیض مذکور نہ ہو؛ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ نتیجہ کے طرفین قیاس میں اسی ترتیب سے موجود ہوں جس ترتیب سے نتیجہ میں مذکور ہیں، ایجاب اور سلب میں موافقت ضروری نہیں ہے۔

وجہِ تسمیۂ قیاسِ استثنائی: قَوْلُهٗ: فاستثنائي الخ اس عبارت میں شارح نے قیاسِ استثنائی کی وجہِ تسمیہ بیان کی ہے فرمایا: استثنائی کو استثنائی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں حرفِ استثناء لٰکن (مگر) ہوتا ہے، واضح رہے کہ: "لٰکن" (تخفیف کے ساتھ) اگرچہ حقیقتاً حرفِ استثنا نہیں ہے؛ لیکن اس کو مستثنیٰ منقطع میں "إلّا" حرفِ استثنا سے مشابہت ہے، اس طرح کہ مستثنیٰ منقطع میں "إلّا" حرفِ استثناء، "لٰکن" کی طرح استدراک کے لیے ہوتا ہے، اسی وجہ سے مستثنیٰ منقطع میں "إلّا" حرفِ استثناء "لٰکن" کے معنی میں ہوتا ہے، پس "لٰکن" کے مستثنیٰ منقطع میں "إلّا" کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اس کو کلمۂ استثناء کہا جاتا ہے۔

قیاسِ اقترانی کی تعریف کی وضاحت اور اقترانی کی وجہِ تسمیہ

قَوْلُهٗ: "و إلّا" أي: وإن لم يكن الخ اس عبارت میں شارح "وإلّا فاقتراني" کی وضاحت فرمارہے ہیں، فرمایا: اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ قیاس میں اپنے مادے اور ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہو، تو وہ قیاسِ اقترانی ہے، جیسے: "زيد إنسان و كل إنسان حيوان" یہ ایسا قیاس ہے جس میں نتیجہ "زيد حيوان" نہ تو بعینہٖ مذکور ہے اور نہ اس کی نقیض "زيد ليس بإنسان" مذکور ہے کیوں کہ اس کا طرفِ اوّل "زيد" صغریٰ کا موضوع ہے اور طرفِ آخر "حيوان" کبریٰ کا محمول ہے، پس دونوں جز ایک ساتھ قیاس میں نہیں ہیں؛ لہٰذا اس قیاس کو قیاسِ اقترانی کہیں گے۔

پھر قیاسِ اقترانی کی مذکورہ تعریف میں نتیجہ کے اپنے مادہ اور ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہونے کی جو صورت صحیح ہے، وذلك بأن يكون الخ سے شارح اس کو دلیل کے ساتھ متعین فرمارہے ہیں، جس کی وضاحت یہ ہے کہ قیاس میں نتیجہ کے اپنے مادے اور ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہونے کی عقلی طور پر تین صورتیں نکلتی ہیں: (۱) قیاس میں نتیجہ اپنے مادے کے ساتھ مذکور ہو، ہیئت کے ساتھ نہیں، (۲) اپنی ہیئت کے ساتھ مذکور ہو، مادّے کے ساتھ نہیں، (۳) نہ مادے کے ساتھ مذکور ہو اور نہ ہیئت کے ساتھ، ان میں سے صرف پہلی صورت درست ہے اور باقی دوسری اور تیسری باطل ہے، دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ وجودِ ہیئت بغیر وجودِ مادّہ کے محال ہے؛ کیوں کہ ہیئت عارض ہے اور مادہ معروض ہے اور عارض کا وجود معروض کے بغیر ناممکن ہے اور تیسری

صورت اس لیے باطل ہے کہ ایسا کوئی قیاس متصور نہیں ہے کہ جو نہ نتیجہ کے مادے کو شامل ہو اور نہ ہی ہیئت کو، پس جب دوسری اور تیسری صورت باطل ہے، تو پہلی صورت متعین ہوگئی اور قیاسِ اقترانی کی تعریف میں ''نتیجے کے اپنے مادے اور ہیئت کے ساتھ مذکور نہ ہونے'' کا مطلب یہ ہوگا کہ قیاس میں نتیجہ صرف اپنے مادے کے ساتھ موجود ہو، ہیئت کے ساتھ موجود نہ ہو۔

ومن هذا يعلم الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے ماقبل میں جو بات ذکر کی ہے کہ ''ہیئت کا مادے کے بغیر وجود محال ہوتا ہے اور قیاس خواہ اقترانی ہو یا استثنائی، مادۂ نتیجہ پر ضرور مشتمل ہوتا ہے''، تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قیاس کی استثنائی اور اقترانی کی طرف یہ تقسیم صرف ہیئت کے اعتبار سے ہے، مادّے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے، پس جب ایسا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر مصنف اپنی عبارت میں "بمادته" کو ذکر نہ کرتے، تو یہ بہتر ہوتا؛ کیوں کہ اس صورت میں مقصود حاصل ہونے کے ساتھ عبارت بھی مختصر ہو جاتی ہے۔

وجہِ تسمیہ قیاسِ اقترانی: **قوله: لاقتران حدود الخ** اس میں قیاسِ اقترانی کی وجہِ تسمیہ کو ذکر کیا ہے، فرمایا: قیاسِ اقترانی کو اقترانی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اقتران کے معنی لغت میں ملنے کے ہیں اور یہ معنی اس قیاس میں موجود ہیں کیوں کہ اس میں مطلوب کے حدود یعنی اصغر، اکبر اور اَوسط ایک دوسرے کے ساتھ بغیر حرفِ استثنائی کے مقترن یعنی ملے ہوئے ہیں۔

سوال: اصغر اکبر مطلوب کے حدود ہو سکتے ہیں لیکن اَوسط نہیں کیوں کہ حد کے معنی طرف کے ہیں، اور اَوسط، شکلِ اوّل (جو باقی اشکال کی اصل ہے) کے وسط میں واقع ہوتا ہے طرف میں نہیں، اسی وجہ سے اس کو اَوسط کہا جاتا ہے۔

جواب: حد سے مراد یہاں طرف نہیں ہے؛ بلکہ وہ امر ہے جس کا مطلوب کے حصول میں دخل ہو اور یہ اصغر، اکبر اور اَوسط سب کو شامل ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: حَمْلِيٌّ: أَيِ: الْقِيَاسُ الْإِقْتِرَانِيُّ يَنْقَسِمُ إِلَى حَمْلِيٍّ وَشَرْطِيٍّ، لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مُرَكَّبًا مِنَ الْحَمْلِيَّاتِ الصِّرْفَةِ، فَحَمْلِيٌّ، نَحْوُ: "اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ، فَالْعَالَمُ حَادِثٌ" وَإِلَّا فَشَرْطِيٌّ سَوَاءٌ تَرَكَّبَ مِنَ الشَّرْطِيَاتِ الصِّرْفَةِ نَحْوُ: "كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ وَكُلَّمَا كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا، فَالْعَالَمُ مُضِيْءٌ، فَكُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، فَالْعَالَمُ مُضِيْءٌ" أَوْ تَرَكَّبَ مِنَ الْحَمْلِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ، نَحْوُ: "كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ إِنْسَانًا، كَانَ حَيَوَانًا وَكُلُّ حَيَوَانٍ جِسْمٌ" فَكُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ إِنْسَانًا كَانَ جِسْمًا".
وَالْمُصَنِّفُ قَدَّمَ الْبَحْثَ عَنِ الْإِقْتِرَانِيِّ الْحَمْلِيِّ، لِكَوْنِهِ أَبْسَطَ مِنَ الشَّرْطِيِّ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "حَمْلِيٌّ" یعنی: قیاسِ اقترانی: حملی اور شرطی کی طرف منقسم ہوتا ہے؛ کیوں کہ اگر وہ صرف حملیات سے مرکب ہو، تو وہ حملی ہے، جیسے: "اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ" ورنہ، وہ قیاسِ شرطی ہے خواہ صرف شرطیات سے مرکب ہو، جیسے: كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً الخ یا حملیہ اور شرطیہ سے مرکب ہو، جیسے:

كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ إِنْسَانًا الخ اور مصنف نے اقترانی حملی کی بحث کو اقترانی شرطی پر اس لیے مقدم فرمایا کہ اقترانی حملی، شرطی سے اجزا کے اعتبار سے کم ہے۔

قیاسِ اقترانی کی حملی اور شرطی کی طرف تقسیم کی وضاحت

تشریح: قَوْلُهُ: حَمْلِيٌّ: أَيِ: الْقِيَاسُ الْاِقْتِرَانِيُّ الخ مصنف نے "حملي أو شرطي" سے قیاسِ اقترانی کی جن دو قسموں کی طرف اشارہ کیا ہے شارح اس قول کے تحت ان کی وضاحت فرمار ہے ہیں، فرمایا: قیاسِ اقترانی کی دو قسمیں ہیں: (۱) اقترانی حملی (۲) اقترانی شرطی۔ دلیل حصر یہ ہے کہ قیاسِ اقترانی یا تو صرف حملیات سے مرکب ہوگا یا نہیں، اوّل کا نام حملی ہے اور دوسرے کا نام شرطی ہے۔ قیاسِ اقترانی حملی کی مثال، جیسے: "اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ" اس میں پہلے دو قضیوں کا مجموعہ قیاسِ حملی ہے جو صرف حملیات سے مرکب ہے اور قیاسِ شرطی یعنی جو صرف حملیات سے مرکب نہ ہو اس کی اولاً دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ صرف شرطیات سے مرکب ہو، دوسرے یہ کہ ایک حملیہ اور دوسرے شرطیہ سے مرکب ہو، اوّل کی مثال، جیسے: "كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فَالْعَالَمُ مُضِيْءٌ" یہ ایسا قیاسِ شرطی ہے جو صرف شرطیات سے مرکب ہے اور دوم کی مثال، جیسے: "كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا وَكُلُّ حَيَوَانٍ جِسْمٌ" یہ ایسا قیاسِ شرطی ہے جو ایک حملیہ اور دوسرے شرطیہ سے مرکب ہے، پھر پہلی صورت کی تین صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ دونوں مقدمے متصلہ ہوں، دوم یہ کہ دونوں منفصلہ ہوں، سوم یہ کہ ایک مقدمہ متصلہ ہو اور دوسرا منفصلہ۔ اور دوسری صورت کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ ایک مقدمہ حملیہ ہو اور دوسرا متصلہ، دوم یہ کہ ایک مقدمہ حملیہ ہو اور دوسرا منفصلہ۔ پس اقترانی شرطی کی کل پانچ قسمیں اور پانچ صورتیں ہوئیں اور یہ تمام صورتیں آگے قیاسِ شرطی کی بحث میں بیان کی جائیں گی۔ (ان شاء اللہ تعالیٰ)

قیاسِ اقترانی حملی کی بحث مقدم کرنے کی وجہ:

والمصنف قدم الخ یہ جواب ہے اِس سوالِ مقدر کا کہ قیاسِ حملی کو شرطی پر کیوں مقدم کیا؟ جواب یہ ہے کہ حملی، شرطی کی بہ نسبت بسیط اور مفرد ہے کیوں کہ حملی کی صرف ایک قسم ہے اور شرطی کی پانچ کما مرّ اور جس کی صرف ایک قسم ہو وہ بمنزلہ مفرد ہوتا ہے اور جس کی کئی قسمیں ہوں وہ مرکب کے درجہ میں ہوتا ہے اور مفرد مرکب پر طبعاً مقدم ہوتا ہے؛ اس لیے حملی کو ذکر میں بھی مقدم کر دیا اور اس لیے بھی کہ حملی کی بحثیں شرطی کی بہ نسبت طویل اور پھیلی ہوئی ہیں، پس شرح میں "ابسط" بتقدیرِ اوّل بساطت سے مشتق ہوگا اور بتقدیرِ دوم بسط سے۔

{متن} وَمَوْضُوعُ الْمَطْلُوبِ مِنَ الْحَمْلِيِّ يُسَمّٰى أَصْغَرَ، وَمَحْمُولُهُ أَكْبَرَ، وَالْمُتَكَرِّرُ أَوْسَطَ، وَمَافِيْهِ الْأَصْغَرُ صُغْرٰى، وَالْأَكْبَرُ كُبْرٰى.

ترجمہ: اور قیاسِ اقترانی حملی کے نتیجے کے موضوع کا نام "اصغر" اور اس کے محمول کا نام "اکبر" اور قیاس میں بار بار آنے

والے جز کا نام ''اَوسط'' رکھا جاتا ہے اور وہ مقدمہ جس میں اصغر ہے اس کا نام ''صغریٰ'' اور وہ مقدمہ جس میں اکبر ہے اس کا نام ''کبریٰ'' رکھا جاتا ہے۔

ترکیب: ''واو'' حرفِ استیناف، ''مَوْضُوْعُ'' مضاف، ''الْمَطْلُوْبِ'' موصوف، ''مِنَ الْحَمْلِيِّ'' الکائن کے متعلق ہوکر صفت، موصوف صفت سے مل کر مضاف الیہ، مضاف، مضاف الیہ سے مل کر مبتدا، ''یُسَمّٰی'' فعلِ مجہول، ''ھو'' ضمیر مستتر راجع بسوئے مبتدا، معطوف علیہ ''واو'' عاطفہ، ''مَحْمُوْلُهٗ'' معطوفِ اوّل، ''واو'' عاطفہ، ''الْمُتَکَرِّرُ'' معطوفِ ثانی، ''واو'' عاطفہ، ''مَا'' موصولہ، ''فِیْهِ'' ثابت کے متعلق ہوکر خبرِ مقدم، ''الْأَصْغَرُ'' معطوف علیہ، ''وَالْأَکْبَرُ'' معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مبتدائے مؤخر، مبتدائے مؤخر، خبر مقدم سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر صلہ، اسمِ موصول صلہ سے مل کر معطوفِ ثالث، معطوف علیہ اپنے تینوں معطوفوں سے مل کر نائب فاعل، ''أَصْغَرَ'' معطوف علیہ، ''واو'' عاطفہ، ''أَکْبَر'' معطوف اوّل، ''واو'' عاطفہ، ''أوسط'' معطوفِ ثانی، ''واو'' عاطفہ، ''صغری'' معطوفِ ثالث، ''واو'' عاطفہ، ''کبری'' معطوفِ رابع، معطوف علیہ اپنے چاروں معطوفوں سے مل کر مفعول بہ، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

اصغر، اکبر، اَوسط، صغریٰ اور کبریٰ کا تعارف

تشریح: اس عبارت میں مصنف بابِ قیاس میں استعمال کی جانے والی چند اصطلاحات کا تعارف فرما رہے ہیں، چناں چہ فرمایا: قیاسِ اقترانی حملی کا جو نتیجہ ہے اس کے موضوع کو ''اصغر'' اور محمول کو ''اکبر'' کہا جاتا ہے اور وہ جز جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مذکور ہے، اس جزءِ مشترک کو ''حدِ اَوسط'' کہا جاتا ہے اور جس مقدمہ میں اصغر ہے اس کو ''صغریٰ'' اور جس مقدمہ میں اکبر ہے اس کو ''کبریٰ'' کہتے ہیں۔

وضاحت یہ ہے کہ ہر قیاسِ اقترانی حملی کا ایسے دو مقدّموں پر مشتمل ہونا ضروری ہے جو کسی ایک بات میں شریک ہوں اور ان میں سے ایک میں نتیجے کا موضوع ہو اور دوسرے میں نتیجے کا محمول ہو، مثلاً: ''اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ (صغریٰ) وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ (کبریٰ) فَالْعَالَمُ حَادِثٌ'' (نتیجہ) اس مثال میں ''متغیر'' دونوں مقدموں میں مشترک جز ہے یعنی دونوں اس میں شریک ہیں اور ''العالم'' پہلے مقدمہ میں ہے جو نتیجہ کا موضوع ہے اور ''حادث'' جو نتیجہ کا محمول ہے دوسرے مقدمہ میں ہے پس جو جزءِ مشترک ہے وہ ''حدِ اَوسط'' کہلائے گا اور نتیجہ کا موضوع ''اصغر'' ہوگا اور اصغر جس مقدمہ میں ہے وہ ''صغریٰ'' کہلائے گا اور نتیجہ کا محمول ''اکبر'' ہوگا اور اکبر جس مقدمہ میں ہے اس کو ''کبریٰ'' کہیں گے: لہٰذا مثال مذکور میں ''متغیر'' حدِ اَوسط ہے ''العالم'' اصغر ہے، ''حادث'' اکبر ہے، ''العالم متغیر'' صغریٰ ہے اور ''کل متغیر حادث'' کبریٰ ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی یاد رکھیں کہ جو قضیہ قیاس کا جز بنتا ہے اس کو قیاس کا مقدمہ کہا جاتا ہے پس اصغر، اکبر، حدِ اَوسط، صغریٰ، کبریٰ، مقدمۂ قیاس، یہ قیاس میں استعمال ہونے والی اصطلاحات ہیں۔

مختصر الفاظ میں ہر ایک کی تعریف اس طرح ہے: اصغر: نتیجہ کا موضوع۔ اکبر: نتیجہ کا محمول۔ حدِ اَوسط: وہ جز جو صغریٰ اور کبریٰ

میں مکرر مذکور ہو۔صغریٰ: قیاس کا وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو۔کبریٰ: قیاس کا وہ مقدمہ جس میں اکبر ہو۔مقدمۂ قیاس: وہ قضیہ جو قیاس کا جز ہو۔

نوٹ: (۱) قیاس میں ہمیشہ صغریٰ مقدم ہوتا ہے اور کبریٰ مؤخر ہوتا ہے۔

(۲) یہ اصطلاحات یعنی: اصغر، اکبر وغیرہ اقترانی حملی کے ساتھ خاص نہیں ہیں، اقترانی شرطی میں بھی یہی اصطلاحات استعمال کی جاتی ہیں پس: ''من الحملي'' کی قید اتفاقی ہے، احترازی نہیں ہے، یہاں چوں کہ اقترانی حملی کی بحث چل رہی ہے، اس لیے ان اصطلاحات کو ان کے ساتھ خاص کر کے بیان کیا گیا۔

{شرح} "مِنَ الْحَملِي" أَيْ: مِنَ الْاِقْتِرَانِيِّ الْحَمْلِيِّ.
قَوْلُهُ: "أَصْغَرَ" لِكَوْنِ الْمَوْضُوْعِ فِي الْغَالِبِ أَخَصَّ مِنَ الْمَحْمُوْلِ، وَأَقَلَّ أَفْرَادًا مِنْهُ، فَيَكُوْنُ الْمَحْمُوْلُ أَكْبَرَ وَأَكْثَرَ أَفْرَادًا مِنْهُ.
قَوْلُهُ: "وَالْمُتَكَرِّرُ أَوْسَطَ" لِتَوَسُّطِهِ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ.
قَوْلُهُ: "وَمَافِيْهِ الْأَصْغَرُ" أَيِ: الْمُقَدِّمَةُ الَّتِي فِيْهَا الْأَصْغَرُ. وَتَذْكِيْرُ الضَّمِيْرِ نَظَرًا إِلٰى لَفْظِ الْمَوْصُوْلِ.
قَوْلُهُ: "اَلصُّغْرٰى" لِاشْتِمَالِهَا عَلَى الْأَصْغَرِ.
قَوْلُهُ: "اَلْكُبْرٰى" أَيْ: مَافِيْهِ الْأَكْبَرُ كُبْرٰى، لِاشْتِمَالِهَا عَلَى الْأَكْبَرِ.

ترجمہ: مصنفؒ کا قول: ''مِنَ الْحَمْلِي'' یعنی قیاسِ اقترانی حملی کا۔مصنف کا قول: ''أَصْغَرَ'' اس لیے کہ موضوع بسا اوقات محمول سے خاص اور افراد کے اعتبار سے اس سے کم ہوتا ہے؛ لہٰذا محمول افراد کے اعتبار سے موضوع سے اکبر اور اکثر ہوگا۔ماتن کا قول: "وَمَافِيْهِ الْأَصْغَر" یعنی وہ مقدمہ جس میں اصغر ہے۔اور ضمیر کو مذکر لانا لفظ موصول کی طرف نظر کرنے کی وجہ سے ہے۔ماتن کا قول: ''اَلصُّغْرٰى'' اس لیے کہ وہ اصغر پر مشتمل ہے۔ماتن کا قول: ''اَلْكُبْرٰى'' یعنی وہ مقدمہ جس میں اکبر ہے، اس کا نام رکھا جاتا ہے، ''کبریٰ'' کیوں کہ وہ اکبر پر مشتمل ہے۔

اجزائے عبارت کی وضاحت؛ نیز اصغر، اکبر، اَوسط، صغریٰ اور کبریٰ کی وجہِ تسمیہ

تشریح: قَوْلُهُ: "مِنَ الْحَمْلِيِّ" الخ أَيْ: مِنَ الْاِقْتِرَانِيِّ الْحَمْلِيِّ کے ذریعہ ''مِنَ الْحَمْلِي'' کی تفسیر کر کے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ حملی، اقترانی کی صفت ہے۔

قَوْلُهُ: "أَصْغَرَ" لِكَوْنِ الْمَوْضُوْعِ الخ اس عبارت میں اصغر اور اکبر کی وجہِ تسمیہ کو بیان کیا ہے، فرمایا: نتیجہ کے موضوع کا نام ''اصغر'' ہے اس لیے کہ وہ اکثر محمول سے خاص ہوتا ہے؛ کیوں کہ اس کے افراد زیادہ تر کم ہوتے ہیں، پس جب موضوع کے افراد اکثر و بیشتر محمول سے کم ہوتے ہیں، تو اس کو ''اصغر'' نام دینا ہی مناسب ہے اور نتیجہ کے محمول کا نام ''اکبر'' اس لیے ہے کہ وہ اکثر موضوع سے

عام ہوتا ہے، کیوں کہ اس کے افراد زیادہ پائے جاتے ہیں، پس جب اس کے افراد زیادہ ہوتے ہیں، تو اس کو "اکبر" نام دینا ہی مناسب ہے۔ پھر واضح رہے کہ عبارت میں "فی الغالب" کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ موضوع کبھی محمول کا مساوی ہوتا ہے، جیسے: "کل إنسان ناطق و کل ناطق ضاحک" قیاس حملی ہے جس کا نتیجہ: "کل إنسان ضاحک" ہے اور "انسان وضاحک" میں سے ہر ایک دوسرے کے مساوی ہے۔ اور کبھی موضوع، محمول سے عام ہوتا ہے، جیسے: "بعض الحیوان إنسان و کل إنسان ضاحک" قیاسِ حملی ہے، جس کا نتیجہ ہے: "بعض الحیوان ضاحک" اور اس میں موضوع "حیوان" محمول "انسان" سے عام ہے۔

قَوۡلُهٗ: "وَالۡمُتَکَرِّرُ أَوۡسَطُ" لِتَوَسُّطِهٖ اس میں حدِ اَوسط کی وجہِ تسمیہ کا بیان ہے، فرمایا: وہ جز جو صغریٰ اور کبریٰ میں بار بار آئے اس کا نام "حدِ اَوسط" ہے حد تو اس لیے ہے کہ حد کے معنی طرف (کنارہ) کے ہیں اور یہ صغریٰ اور کبریٰ میں کنارہ پر ہوتا ہے اور اَوسط اس لیے ہے کہ وہ مطلوب کے طرفین میں سے ایک کی نسبت کو دوسرے کی طرف پہنچانے کا واسطہ ہوتا ہے، یا اس لیے کہ وہ ذکر اور تعقل میں طرفین کے وسط میں واقع ہوتا ہے۔

قَوۡلُهٗ: "وَمَا فِیۡهِ الۡأَصۡغَرُ" أَيۡ: الۡمُقَدِّمَةُ الَّتِيۡ الخ اس تفسیر کے ذریعہ مصنفؒ کے قول: "وما فیه" میں "مَا" کی مراد اور "فیه" کی ضمیر مجرور کے مرجع کو بیان کیا ہے، فرمایا: مصنف کے قول: "مافیه الأصغر" میں لفظ "ما" سے مراد مقدمہ ہے اور "فیه" کی ضمیر مجرور کا مرجع لفظ "ما" ہے۔

سوال: لفظ "ما" سے مراد جب مقدمہ ہے اور مقدمہ مؤنث ہے تو اس کو "فیه" کی ضمیر کا مرجع کیسے قرار دیا گیا، جبکہ ضمیر مذکر ہے؟ جواب: "فیه" کی ضمیر مجرور کا مرجع لفظِ "ما" ہے معنیٰ "ما" نہیں اور لفظ "ما" مذکر ہے۔

قَوۡلُهٗ: "اَلۡکُبۡرٰی" أَيۡ: مَافِیۡهِ الۡأَکۡبَرُ الخ اس تفسیر سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ مصنف کے قول "الأکبر" کا عطف "الأصغر" پر ہے اور "کبریٰ" کا عطف "صغریٰ" پر ہے؛ لہٰذا تقدیرِ عبارت یہ ہے: "مافیه الأکبر کبریٰ" پورے جملہ کے معنی یہ ہوئے کہ قیاس کے جس مقدمہ میں اصغر ہو، وہ صغریٰ ہے اور جس میں اکبر ہو وہ کبریٰ ہے۔

{متن} وَالۡأَوۡسَطُ إِمَّا مَحۡمُوۡلُ الصُّغۡرٰی، وَمَوۡضُوۡعُ الۡکُبۡرٰی، فَهُوَ الشَّکۡلُ الۡأَوَّلُ، أَوۡمَحۡمُوۡلُهُمَا فَالثَّانِيۡ، أَوۡمَوۡضُوۡعُهُمَا، فَالثَّالِثُ أَوۡعَکۡسُ الۡأَوَّلِ فَالرَّابِعُ.

ترجمہ: اور حدِ اَوسط یا تو صغریٰ کا محمول ہوگی اور کبریٰ کا موضوع، پس وہ شکلِ اوّل ہے، یا دونوں کا محمول ہوگی، پس وہ شکلِ ثانی ہے، یا دونوں کا موضوع ہوگی، پس وہ شکلِ ثالث ہے، یا شکلِ اوّل کے برعکس ہوگی، پس وہ شکلِ رابع ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ، "اَلۡأَوۡسَطُ" مبتدا، "إِمَّا" حرفِ تردید، "مَحۡمُوۡلُ الصُّغۡرٰی وَمَوۡضُوۡعُ الۡکُبۡرٰی" معطوف علیہ معطوف سے مل کر معطوف علیہ، "أو" عاطفہ، "مَحۡمُوۡلُهُمَا" معطوفِ اوّل "أو" عاطفہ، "مَوۡضُوۡعُهُمَا" معطوفِ ثانی، "أو" عاطفہ، "عَکۡسُ الۡأَوَّلِ" معطوفِ ثالث، معطوف علیہ اپنے تینوں معطوفات سے مل کر خبر......۔ "فا" فصیحہ "هو" ضمیر مرفوع منفصل جو لوٹ رہی ہے "مافیه الأسط کذلک" (وہ قیاسِ اقترانی حملی جس میں حدِ اَوسط اس

طرح ہو) کی طرف، مبتدا، "الشکل الأول" خبر، جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر جزا؛ شرطِ محذوف "إذا کان الأوسط محمولا في الصغریٰ وموضوعا في الکبریٰ" کی، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ ہوا۔ "فَالثَّانِيْ" أي: فھو الشکل الثاني. "فَالثَّالِثُ" أي: فھو الشکل الثالث. "فَالرَّابِعُ" أي: فھو الشکل الرابع. ان کی ترکیب "فھو الشکل الأول" کی طرح کریں گے؛ البتہ ہر ایک کی شرط محذوف اس کے مناسب ہوگی۔

قیاسِ اقترانی حملی کی اشکالِ اربعہ، ان کی تعریف اور مثال

تشریح: اس عبارت میں مصنف ؒ قیاسِ اقترانی حملی کی چار صورتوں کو بیان فرمارہے ہیں، جنھیں اشکالِ اربعہ کہا جاتا ہے۔

اولاً شکل کی تعریف سمجھیے: شکل: قیاسِ اقترانی کی وہ ہیئت ہے جو حدِّ اَوسط کو اصغر اور اکبر کے پاس رکھنے سے حاصل ہوتی ہے، جیسے: العالم متغیّر و کلّ متغیر حادث میں حدِّ اَوسط "متغیّر" کو اصغر "العالم" اور اکبر "حادث" کے پاس رکھنے سے جو ہیئت حاصل ہوئی ہے، یہ قیاسِ اقترانی کی ایک شکل ہے۔ شکلیں چار ہیں: اوّل، ثانی، ثالث اور رابع۔

وجہِ حصر یہ ہے کہ حدِّ اَوسط یا تو صغریٰ میں محمول ہوگی اور کبریٰ میں موضوع، یا دونوں میں موضوع، یا دونوں میں محمول، یا پہلی سورت کے برعکس یعنی صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول، پہلی صورت کا نام شکلِ اوّل ہے، دوسری کا نام شکلِ ثانی ہے، تیسری کا نام شکلِ ثالث ہے اور چوتھی صورت کا نام شکلِ رابع ہے ہر ایک کی تعریف مع مثال اس طرح ہے:

شکلِ اوّل: قیاسِ اقترانی حملی کی وہ شکل ہے جس میں حدِّ اَوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو، جیسے: العالم متغیّر و کل متغیّر حادث" اس میں حدِّ اَوسط "متغیر" صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع واقع ہے؛ لہٰذا یہ شکلِ اوّل ہے اور اس کا نتیجہ "العالم حادث" ہے۔

شکلِ ثانی: قیاسِ اقترانی حملی کی وہ شکل جس میں حدِّ اَوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول ہو، جیسے: "کل إنسان حیوان، ولاشيء من الحجر بحیوان" اس میں حدِّ اَوسط "حیوان" صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول ہے؛ لہٰذا یہ شکلِ ثانی ہے اور اس کا نتیجہ: لاشيء من الإنسان بحجر ہے۔

شکلِ ثالث: وہ شکل ہے جس میں حدِّ اَوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہو، جیسے: "کل إنسان حیوان، و کل إنسان ناطق" اس میں حدِّ اَوسط "إنسان" صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہے؛ لہٰذا یہ شکلِ ثالث ہے اور اس کا نتیجہ: "بعض الحیوان ناطق" ہے۔

شکلِ رابع: وہ شکل ہے جس میں حدِّ اَوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو، جیسے: کل إنسان حیوان، و کل ناطق إنسان" اس میں حدِّ اَوسط "إنسان" صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہے؛ لہٰذا یہ شکلِ رابع ہے اور اس کا نتیجہ: "بعض الحیوان ناطق" ہے۔

{شرح} قَوْلُهٗ: "اَلشَّكْلُ الْأَوَّلُ" يُسَمَّي أَوَّلًا، لِأَنَّ إِنْتَاجَهٗ بَدِيْهِيٌّ وَإِنْتَاجَ الْبَوَاقِيْ نَظْرِيٌّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ فَيَكُوْنُ أَسْبَقَ وَأَقْدَمَ فِي الْعِلْمِ.
قَوْلُهٗ: "فَالثَّانِيْ" لِاشْتِرَاكِهٖ مَعَ الْأَوَّلِ فِيْ أَشْرَفِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ أَعْنِيْ: الصُّغْرٰى.
قَوْلُهٗ: "فَالثَّالِثُ" لِاشْتِرَاكِهٖ مَعَ الْأَوَّلِ فِيْ أَخَسِّ الْمُقَدِّمَتَيْنِ أَعْنِيْ: الْكُبْرٰى.
قَوْلُهٗ: "فَالرَّابِعُ" لِكَوْنِهٖ فِيْ غَايَةِ الْبُعْدِ عَنِ الْأَوَّلِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "اَلشَّكْلُ الْأَوَّلُ" اس کا اوّل اس لیے نام رکھا جاتا ہے کہ اس کا نتیجہ دینا بدیہی ہے اور باقی اشکال کا نتیجہ دینا نظری ہے جو شکلِ اوّل کی طرف رجوع کرتا ہے؛ لٰہذا شکلِ اوّل علم میں سابق ومقدم ہوگی۔
ماتن کا قول: "فَالثَّانِيْ" کیوں کہ وہ شکلِ اوّل کے ساتھ دونوں مقدموں میں سے افضل مقدّمے یعنی صغریٰ میں شریک ہے۔
ماتن کا قول: "فَالثالث" کیوں کہ وہ شکلِ اوّل کے ساتھ دونوں مقدموں میں سے کمتر مقدمے یعنی کبریٰ میں شریک ہے۔
ماتن کا قول: "فَالرابع" کیوں کہ وہ شکلِ اوّل سے انتہائی دوری پر ہے۔
لغت: "أَخَسُّ" بابِ ضرب سے اسم تفضیل ہے، خَسَّ، خِسَّةً وَخَسَاسَةً (ض) گھٹیا ہونا، کمتر ہونا، بے وقعت ہونا۔

اشکالِ رابع کی وجہِ تسمیہ

تشریح: قَوْلُهٗ: "اَلشَّكْلُ الْأَوَّلُ" یہاں پر شارح نے اشکالِ اربعہ کی وجہِ تسمیہ کو بیان کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ان اشکال کا نام اوّل، ثانی، ثالث، رابع ان کے درجے اور مرتبے کے اعتبار سے رکھا گیا ہے، شکلِ اول: درجے اور مرتبے کے اعتبار سے پہلے نمبر پر ہے، اس لیے اس کا نام اوّل، دوسری: دوسرے نمبر پر ہے، اس لیے اس کو شکلِ ثانی اور تیسری: تیسرے نمبر پر ہے؛ اس لیے اس کو شکلِ ثالث کہا جاتا ہے اور شکلِ رابع چوتھے نمبر پر ہے؛ اس لیے اس کو شکلِ رابع کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ پہلی شکل کو پہلے درجے پر دوسری کو دوسرے درجے پر، تیسری کو تیسرے درجے پر اور چوتھی کو چوتھے درجے پر کیوں رکھا گیا؟ اس کی وجہ شارح نے بیان کی ہے، فرمایا: شکلِ اوّل کو اشکال میں پہلے درجے پر اس لیے رکھا گیا کہ اس کا نتیجہ دینا بدیہی ہے جس کے لیے کسی دلیل اور غور وفکر کی ضرورت نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ شکلِ اوّل کے کبریٰ میں حکم اَوسط کے تمام افراد کے لیے ثابت ہوتا ہے اور من جملہ ان افراد کے اصغر بھی ہے؛ لٰہذا اس کے لیے بھی حکم ثابت ہوگا، اصغر کے لیے اکبر کو ثابت کرنے کے واسطے کسی غور وفکر کی ضرورت نہیں پڑے گی برخلاف باقی شکلوں کے کہ ان کا نتیجہ دینا نظری ہے؛ کیوں کہ ان کے انتاج کے لیے شکلِ اول کی طرف رجوع کرنا پڑے گا؛ لٰہذا وہ شکلِ اوّل کی محتاج ہوئیں، پس جب وہ شکلِ اوّل کی محتاج ہیں، تو شکلِ اوّل کا علم میں اَسبق اور اَقدم ہونا ضروری ہوگا؛ اس لیے اس کو پہلا درجہ دیا گیا۔ رہی شکلِ ثانی، تو اس کو دوسرے درجہ پر اس لیے رکھا گیا کہ وہ افضل مقدمے یعنی صغریٰ میں شکلِ اوّل کے ساتھ شرکت رکھتی ہے کیوں کہ جس طرح شکلِ اوّل میں حدِّ اَوسط صغریٰ میں محمول ہوتی ہے،

اسی طرح شکلِ ثانی میں بھی حدِّ اَوسط صغریٰ میں محمول ہوتی ہے، پس جب وہ افضل مقدمے میں اس کے ساتھ شریک ہے، تو وہ اس کے قریب ہوگی۔

اب رہا یہ سوال کہ صغریٰ اشرف مقدمہ کس طرح ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ اس میں مطلوب کا جزا شرف یعنی موضوع ہوتا ہے اور موضوع اشرف اس لیے ہے کہ وہ اکثر ذات اور اصل ہوتا ہے اور محمول حال اور تابع اور ظاہر ہے کہ ذات بہ نسبت حال کے اشرف ہوتی ہے۔ اور شکلِ ثالث کو تیسرے درجے پر اس لیے رکھا گیا کہ وہ کمتر مقدّمے یعنی کبریٰ میں شکلِ اوّل کے ساتھ شریک ہے کیوں کہ جس طرح شکلِ اوّل میں حدِّ اَوسط کبریٰ میں موضوع ہوتی ہے، اسی طرح شکلِ ثالث میں بھی حدِّ اَوسط کبریٰ میں موضوع ہوتی ہے، پس جب وہ شکلِ اوّل کے ساتھ مفضول مقدّمے میں شریک ہے، تو وہ شکلِ ثانی کی بہ نسبت شکلِ اوّل سے دُور ہوئی، اس لیے اس کو تیسرے درجے پر رکھا۔ باقی رہی شکلِ رابع تو وہ چوں کہ شکلِ اوّل کے ساتھ کسی طرح سے بھی شرکت نہیں رکھتی، اس لیے اس کو چوتھے درجے پر رکھا گیا، اسی وجہ سے شیخ ابوعلی سینا اور ابونصر فارابی نے اس کو اشکال میں شمار ہی نہیں کیا ہے۔

{شرح} وَيُشْتَرَطُ فِي الْأَوَّلِ: إِيْجَابُ الصُّغْرٰى، وَفِعْلِيَّتُهَا، مَعَ كُلِّيَّةِ الْكُبْرٰى؛ لِيُنْتِجَ الْمُوْجِبَتَانِ مَعَ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ الْمُوْجِبَتَيْنِ، وَمَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ السَّالِبَتَيْنِ بِالضَّرُوْرَةِ.

ترجمہ: اور شرط لگائی جاتی ہے پہلی شکل میں صغریٰ کے موجبہ ہونے اور اس کے فعلیہ ہونے کی کبریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ تاکہ دو موجبہ، موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دیں دو موجبہ کا اور سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر دو سالبہ کا، بالبداہت۔

ترکیب: ''واو'' عاطفہ یا حرفِ استیناف، ''يُشْتَرَطُ'' فعل مجہول، ''فِي الْأَوَّلِ'' متعلق، ''إِيْجَابُ الصُّغْرٰى'' معطوف علیہ، ''واو'' عاطفہ، ''فِعْلِيَّتُهَا'' معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر ذوالحال، ''مَعَ كُلِّيَّةِ الْكُبْرٰى'' کائنین کا مفعول فیہ ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر نائب فاعل، ''لام'' حرفِ جر، ''أن'' ناصبہ مقدرہ، ''يُنْتِجَ'' فعل، ''الْمُوْجِبَتَانِ'' ذوالحال، ''مَعَ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ'' ظرفِ مستقر ''مضمومتين'' کے متعلق ہو کر معطوف علیہ، ''واو'' عاطفہ، ''مَعَ السالبة الكلية'' ظرفِ مستقر ''مضمومتين'' کے متعلق ہو کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر حال، ذوالحال حال سے مل کر فاعل، ''الْمُوْجِبَتَيْنِ'' معطوف علیہ، ''السَّالِبَتَيْنِ'' معطوف، مفعول بہ، ''بِالضَّرُوْرَةِ'' متعلق ''يُنْتِجَ'' کے، فعل اپنے فاعل، مفعول بہ اور متعلق سے مل کر بتاویل مصدر ہو کر مجرور، جار مجرور متعلق ثانی، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور دونوں متعلقوں سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ یا مستانفہ ہوا۔

فائدہ: ''واو'' حرفِ عطف کے ذریعہ ''مَعَ السالبة الكلية'' کا عطف ''مَعَ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ'' پر اور ''السَّالِبَتَيْنِ'' کا ''الْمُوْجِبَتَيْنِ'' پر ہے، پس یہ ایک حرفِ عطف کے ذریعہ ایک عامل کے دو معمولوں پر عطف کرنے کے قبیل سے ہے، جو نحویوں کے نزدیک جائز ہے۔

شکلِ اوّل کی شرائط اور اس کی ضروب منتجہ

تشریح: قیاس کی چاروں شکلوں کے صحیح نتیجہ دینے کے لیے کچھ شرائط ہیں جب وہ شرائط پائی جائیں گی، تب وہ شکلیں صحیح نتیجہ دیں گی اور اگر شرائط مفقود ہوں تو شکلیں صحیح نتیجہ نہیں دیں گی، صحیح نتیجہ دینے والی صورتوں کو مُنتِج (بچہ دینے والی) کہتے ہیں اور صحیح نتیجہ نہ دینے والی صورتوں کو عقیم (بانجھ) کہتے ہیں۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے شکلِ اوّل کی شرطوں اور اس کی ضروب منتجہ کو بیان کیا ہے، فرمایا: شکلِ اوّل کے انتاج کی تین شرطیں ہیں: (۱) پہلی کیف کے اعتبار سے۔ (۲) دوسری جہت کے اعتبار سے۔ (۳) تیسری کم کے اعتبار سے۔ کیف کے اعتبار سے یعنی ایجاب اور سلب کے اعتبار سے شرط یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ ہو، سالبہ نہ ہو اور جہت کے اعتبار سے شرط یہ ہے کہ صغریٰ فعلیہ ہو یعنی ممکنہ نہ ہو اور کم کے اعتبار سے یعنی کلی اور جزئی ہونے کے اعتبار سے شرط یہ ہے کہ کبریٰ کلیہ ہو، جزئیہ نہ ہو۔ جب شکلِ اوّل میں ان تینوں شرطوں کا لحاظ کیا جائے گا، تو ان شرائط کا اثر یہ ہوگا کہ شکلِ اوّل کی سولہ ضربوں میں سے چار ضربیں منتج ہوں گی: دونوں موجبہ یعنی موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دیں گے موجبتین کا اور دونوں موجبہ، سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دیں گے سالبتین کا، وضاحت اس کی یہ ہے کہ محصورات چار ہیں: (۱) موجبہ کلیہ (۲) موجبہ جزئیہ (۳) سالبہ کلیہ (۴) سالبہ جزئیہ اور صغریٰ اور کبریٰ میں سے ہر ایک چاروں محصورہ ہو سکتے، ہیں پس صغریٰ کی چار صورتوں کو کبریٰ کی چار صورتوں میں ضرب دینے سے سولہ صورتیں بنیں گی اور چوں کہ صغریٰ کے کبریٰ کے ساتھ ملنے کو "ضرب" کہتے ہیں؛ اس لیے یہ سولہ صورتیں شکلِ اوّل کی ضربیں کہلائیں گی، ان سولہ ضربوں میں جب شرائط کا لحاظ کیا جائے گا، تو صرف چار ضربیں منتج ہوں گی اور باقی بارہ عقیم۔ چار ضروب منتجہ یہ ہیں: (۱) صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہوں (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو (۴) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو۔

اور نتیجہ کے لیے ضابطہ یہ ہے کہ نتیجہ ہمیشہ ارذل (کم تر) کے تابع ہوتا ہے ایجاب اور سلب میں ارذل سلب ہے جبکہ کلیت اور جزئیت میں ارذل جزئیت ہے، پس پہلی صورت میں نتیجہ، موجبہ کلیہ آئے گا کیوں کہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ اور کلیہ ہیں، جیسے: **كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فكل حيوان جسم۔**

دوسری صورت میں نتیجہ، سالبہ کلیہ آئے گا کیوں کہ دونوں مقدمے کلیہ ہیں؛ مگر کبریٰ سالبہ ہے، جیسے: **كل إنسان حيوان، ولاشيء من الحيوان بحجر، فلاشيء من الحيوان بحجر۔**

تیسری صورت میں نتیجہ، موجبہ جزئیہ آئے گا کیوں کہ صغریٰ جزئیہ ہے، جیسے: **بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق۔**

چوتھی صورت میں نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا، سالبہ اس لیے کہ کبریٰ سالبہ ہے اور جزئیہ اس لیے کہ صغریٰ جزئیہ ہے، جیسے: **بعض الحيوان إنسان، ولاشيء من الإنسان بصاهل فبعض الحيوان ليس بصاهل.** باقی بارہ ضربیں شرائط مفقود ہونے کی وجہ سے عقیم ہیں۔

تمام ضربوں کا نقشہ درج ذیل ہے:

نقشہ (۱۸) برائے ضروبِ منتجہ وعقیمہ شکلِ اوّل مع امثلہ

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت ونتیجہ	مراتب ضروب	وجہ انتاج وعدم انتاج	مثال صغریٰ وکبریٰ	مثال نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج موجبہ کلیہ	اوّل	شرائط موجود ہیں	كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم	كل إنسان جسم
۲	//	موجبہ جزئیہ	غیر منتج		کبریٰ کلیہ نہیں ہے		
۳	//	سالبہ کلیہ	منتج سالبہ کلیہ	ثانی	شرائط موجود ہیں	كل إنسان حيوان ولاشيء من الحيوان بحجر	لاشيء من الإنسان بحجر
۴	//	سالبہ جزئیہ	غیر منتج		کبریٰ کلیہ نہیں ہے		
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج موجبہ جزئیہ	ثالث	شرائط موجود ہیں	بعض الحيوان فرس وكل فرس صاهل	بعض الحيوان صاهل
۶	//	موجبہ جزئیہ	غیر منتج		کبریٰ کلیہ نہیں ہے		
۷	//	سالبہ کلیہ	منتج سالبہ جزئیہ	رابع	شرائط موجود ہیں	بعض الحيوان ناطق ولاشيء من الناطق بناهق	بعض الحيوان ليس بناهق
۸	//	سالبہ جزئیہ	غیر منتج		کبریٰ کلیہ نہیں ہے		
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ			صغریٰ موجبہ نہیں ہے		
۱۰	//	موجبہ جزئیہ			صغریٰ موجبہ اور کبریٰ کلیہ نہیں ہے		
۱۱	//	سالبہ کلیہ			صغریٰ موجبہ نہیں ہے		
۱۲	//	سالبہ جزئیہ			صغریٰ موجبہ اور کبریٰ کلیہ نہیں ہے		

۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ			صغریٰ موجبہ نہیں ہے		
۱۴	//	موجبہ جزئیہ			صغریٰ موجبہ اور کبریٰ کلیہ نہیں ہے		
۱۵	//	سالبہ کلیہ			صغریٰ موجبہ نہیں ہے		
۱۶	//	سالبہ جزئیہ			صغریٰ موجبہ اور کبریٰ کلیہ نہیں ہے		

اجزائے عبارت کی وضاحت: (۱) قَوْلُہٗ: لینتج اس میں ''لام'' عاقبت کے لیے ہے یعنی یہ بتلانے کے لیے کہ اس کا مابعد، ماقبل کا نتیجہ اور اثر ہے؛ لہٰذا عبارت میں لینتج الخ کا مطلب یہ ہے کہ شکلِ اوّل کی شرائط کا اثر یہ ہے کہ سولہ ضربوں میں سے صرف چار ضربیں منتج اور باقی عقیم ہیں صغریٰ موجبہ کلیہ یا موجبہ جزئیہ جب کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ ملیں گے تو نتیجہ موجبہ آئے گا پہلی صورت میں کلیہ آئے گا اور دوسری صورت میں جزئیہ آئے گا اور جب یہی دونوں سالبہ کلیہ کے ساتھ ملیں گے، تو نتیجہ سالبہ آئے گا پہلی صورت میں کلیہ آئے گا اور دوسری صورت میں جزئیہ۔

(۲) قَوْلُہٗ: بالضرورۃ یہ جار مجرور ''ینتج'' سے متعلق ہیں جس کا ترجمہ ہے ''بالبداہت''، یعنی شکلِ اوّل کا انتاج (نتیجہ دینا) بدیہی ہے یعنی کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے اور باقی شکلوں کا انتاج دلیل کا محتاج ہے جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

{شرح} ''وَفِعْلِيَّتُهَا'' لِيَتَعَدَّى الْحُكْمُ مِنَ الْأَوْسَطِ إِلَى الْأَصْغَرِ؛ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْكُبْرٰى إِيْجَابًا كَانَ أَوْسَلْبًا إِنَّمَا هُوَ عَلٰى مَايَثْبُتُ لَهُ الْأَوْسَطُ بِالْفِعْلِ بِنَاءً عَلٰى مَذْهَبِ الشَّيْخِ، فَلَوْلَمْ يُحْكَمْ فِي الصُّغْرٰى بِأَنَّ الْأَصْغَرَ يَثْبُتُ لَهُ الْأَوْسَطُ بِالْفِعْلِ، لَمْ يَلْزَمْ تَعَدِّيْ الْحُكْمِ مِنَ الْأَوْسَطِ إِلَى الْأَصْغَرِ.
قَوْلُهٗ: ''مَعَ كُلِّيَّةِ الْكُبْرٰى'' لِيَلْزَمَ انْدِرَاجُ الْأَصْغَرِ فِي الْأَوْسَطِ، فَيَلْزَمَ مِنَ الْحُكْمِ عَلَى الْأَوْسَطِ الْحُكْمُ عَلَى الْأَصْغَرِ، وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْأَوْسَطَ يَكُوْنُ مَحْمُوْلًا هٰهُنَا عَلَى الْأَصْغَرِ وَيَجُوْزُ أَنْ يَكُوْنَ الْمَحْمُوْلُ أَعَمَّ مِنَ الْمَوْضُوْعِ، فَلَوْحُكِمَ فِي الْكُبْرٰى عَلٰى بَعْضِ الْأَوْسَطِ، لَاحْتَمَلَ أَنْ يَكُوْنَ الْأَصْغَرُ غَيْرَمُنْدَرِجٍ فِيْ ذٰلِكَ الْبَعْضِ، فَلَايَلْزَمُ مِنَ الْحُكْمِ عَلٰى ذٰلِكَ الْبَعْضِ الْحُكْمُ عَلَى الْأَصْغَرِ كَمَايُشَاهَدُ فِيْ قَوْلِكَ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَبَعْضُ الْحَيَوَانِ فَرَسٌ.

ترجمہ: مصنفؒ کا قول: ''وَفِعْلِيَّتُهَا'' تاکہ اَوسط کا حکم اصغر کی طرف متعدی ہو جائے اور وہ اس لیے کہ کبریٰ میں حکم ایجابی ہو یا سلبی صرف ان افراد پر ہوتا ہے جن کے لیے اَوسط بالفعل ثابت ہے شیخ کے مذہب پر بنا کرتے ہوئے؛ لہٰذا صغریٰ میں اگر یہ حکم نہ ہو کہ اصغر کے لیے اَوسط بالفعل ثابت ہے، تو اَوسط سے اصغر کی طرف حکم کا متعدی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

ماتن کا قول: "مَعَ کُلِّیَّۃِ الْکُبرَی" (کلیت کبریٰ اس لیے شرط ہے) تا کہ اصغر کا اَوسط میں داخل ہونا لازم آئے؛ لہٰذا اَوسط پر حکم لگانے سے اصغر پر حکم لگانا لازم آئے گا، اور وہ اس لیے کہ یہاں اصغر پر اَوسط محمول ہے اور جائز ہے کہ محمول موضوع سے عام ہو؛ لہٰذا کبریٰ میں اگر بعض اَوسط پر حکم لگایا جائے، تو احتمال ہے کہ اصغر اس بعض میں داخل نہ ہو؛ لہٰذا اس بعض پر حکم لگانے سے اصغر پر حکم لگانا لازم نہیں آئے گا، جیسا کہ تمھارے قول: "کُلُّ إِنسَانٍ حَیَوَانٌ وَ بَعْضُ الْحَیَوَانِ فَرَسٌ" میں اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔

شکلِ اوّل میں صغریٰ کے موجبہ، فعلیہ اور کبریٰ کے کلیہ ہونے کی وجہ

تشریح: قَولُہٗ: وَفِعلِیَّتُھَا الخ اس عبارت میں شارح نے شکلِ اوّل میں صغریٰ کے فعلیہ ہونے کی دلیل بیان کی ہے، دلیل سمجھنے سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ جان لینا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ نتیجہ میں اکبر کا اصغر پر جو حکم لگایا جاتا ہے چاہے وہ ایجابی ہو یا سلبی، وہ بلا واسطہ نہیں ہوتا بلکہ حدِّ اَوسط کے واسطے سے ہوتا ہے اس طرح کہ شکلِ اوّل کے کبریٰ میں اکبر کا جو حکم حدِّ اَوسط پر لگتا ہے، صغریٰ میں حدِّ اَوسط کے واسطے سے یہی حکم اصغر پر بھی لگتا ہے پس جب اکبر کا اصغر پر حکم حدِّ اَوسط کے واسطے سے لگتا ہے، تو ضروری ہوگا کہ اصغر اَوسط کے تحت داخل ہوتا کہ اَوسط کا حکم اصغر کی طرف متعدی ہو جائے۔ یہ مقدمہ جان لینے کے بعد شارح کی بیان کردہ دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ شکلِ اوّل میں صغریٰ کا فعلیہ ہونا اس لیے ضروری ہے تا کہ کبریٰ میں اکبر کا جو حکم حدِّ اَوسط پر لگایا گیا ہے، وہ اصغر کی طرف متعدی ہو جائے اور یہ حکم اسی صورت میں متعدی ہو سکتا ہے جبکہ صغریٰ فعلیہ ہو، ممکنہ نہ ہو؛ اس لیے کہ کبریٰ میں اکبر کا جو حکم اَوسط پر ہے خواہ ایجابی ہو یا سلبی، صرف ان افراد پر ہوتا ہے جن کے لیے اَوسط بالفعل ثابت ہے جیسا کہ یہی شیخ کا مسلک ہے پس ضروری ہوگا کہ صغریٰ میں بھی اَوسط کا اصغر پر حکم بالفعل ہو، بالامکان نہ ہو، مثلاً: "العالم متغیر، و کل متغیر حادث" میں جو کبریٰ ہے اس میں حدوث کا حکم متغیر کے ان افراد پر ہے جن کے لیے تغیر بالفعل ثابت ہے: لہٰذا ضروری ہوگا کہ صغریٰ میں بھی حکم بالفعل ہو یعنی تغیر عالم کے لیے بالفعل ثابت ہو، کیوں کہ اگر ایسا نہ ہو یعنی صغریٰ میں اَوسط "متغیر" کا حکم اصغر "العالم" پر بالفعل نہ ہو؛ بلکہ بالامکان ہو، تو اس صورت میں اصغر (العالم) حدِّ اَوسط (متغیر) میں داخل نہیں ہوگا اور جب اصغر، اَوسط میں داخل نہیں ہوگا، تو اکبر کا حکم اَوسط کے واسطے سے اصغر کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور جب اصغر کی طرف حکم متعدی نہیں ہوگا، تو نتیجہ بھی برآمد نہ ہوگا۔

فائدہ: صغریٰ کے موجبہ ہونے کی دلیل بھی یہی ہے یعنی صغریٰ کا موجبہ ہونا اس لیے ضروری ہے تا کہ اکبر کا حکم اَوسط کے واسطے سے اصغر کی طرف متعدی ہو جائے اور یہ اسی صورت میں متعدی ہوگا جبکہ صغریٰ موجبہ ہو؛ کیوں کہ اگر وہ سالبہ ہو تو اَوسط اصغر کے لیے ثابت نہ ہوگا۔

سوال: شکلِ اوّل میں صغریٰ کے سالبہ ہونے کی تقدیر پر بھی اکبر کا حکم اصغر پر حدِّ اَوسط کے ذریعہ پہنچتا ہے، جیسے: "الخلاء

لیس بموجود، و کل مالیس بموجود لیس بمحسوس، فالخلاء لیس بمحسوس" شکلِ اوّل ہے جس میں اکبر (لیس بمحسوس) کا حکم اصغر (الخلاء) پر لیس بموجود کے ذریعے پہنچتا ہے حالاں کہ صغریٰ موجبہ نہیں؛ بلکہ سالبہ ہے؛ لہٰذا یہ کہنا کہ "صغریٰ کے سالبہ ہونے کی صورت میں حکم متعدی نہیں ہوتا" کیسے درست ہوگا؟

جواب: شکلِ اوّل میں جو صغریٰ کے موجبہ ہونے کی شرط ہے اس سے مراد عام ہے کہ موجبہ خواہ بسیطہ ہو یا معدولہ اور مثالِ مذکور میں صغریٰ موجبہ معدولۃ المحمول ہے؛ کیوں کہ اس میں جو "لیس بموجود" محمول ہے بعینہٖ کبریٰ میں موضوع واقع ہے۔

قَوْلُهٗ: مَعَ كُلِّيَّةِ الْكُبْرَى الخ اس عبارت میں شارح نے کبریٰ کے کلیہ ہونے کی دلیل بیان کی ہے، فرمایا: شکلِ اوّل میں کبریٰ کا کلیہ ہونا اس لیے ضروری ہے تاکہ اصغر، اَوسط میں لازمی طور سے داخل ہو جائے اور پھر اَوسط پر اکبر کا حکم لگانے سے اصغر پر حکم لگانا لازم آئے، وضاحت اس کی یہ ہے کہ صغریٰ میں اصغر حدِّ اَوسط کے ان افراد میں داخل ہوتا ہے جو افراد کہ کبریٰ میں اکبر کے محکوم علیہ واقع ہوتے ہیں؛ لہٰذا کبریٰ اگر کلیہ ہو، تو اکبر کا حکم بذریعۂ حدِّ اَوسط، اصغر کو پہنچے گا اور اگر کلیہ نہیں؛ بلکہ جزئیہ ہو، تو اکبر کا حکم اصغر کو نہیں پہنچے گا؛ کیوں کہ جائز ہے کہ صغریٰ میں محمول موضوع سے عام ہو اور جب محمول موضوع سے عام ہوگا اور کبریٰ میں حکم بعض اَوسط پر ہوگا، تو ممکن ہے کہ اصغر حدِّ اَوسط کے ان افراد میں داخل نہ ہو جو افراد کہ کبریٰ میں اکبر کے محکوم علیہ واقع ہوتے ہیں اور جب اصغر حدِ اَوسط کے ان افراد میں داخل نہ ہوگا، تو ان کے واسطے سے اکبر کا حکم اصغر کو نہیں پہنچے گا اور نتیجہ برآمد نہ ہوگا، مثلاً: "کل إنسان حیوان وبعض الحیوان فرس" شکلِ اوّل ہے جس کے صغریٰ میں محمول یعنی حیوان، انسان موضوع سے عام ہے اور یہ کبریٰ میں اکبر یعنی فرس کا محکوم علیہ ہے اور یہ محکوم علیہ چوں کہ اپنے جمیع افراد کے اعتبار سے نہیں؛ بلکہ بعض افراد کے اعتبار سے ہے؛ لہٰذا فرس ہونے کا حکم جو حیوان پر ہے انسان کو نہیں پہنچے گا؛ کیوں کہ انسان حیوان کے جن افراد میں داخل ہے ان افراد پر فرس ہونے کا حکم نہیں، بلکہ دوسرے افراد پر ہے۔

{شرح} قَوْلُهٗ: "لِيُنْتِجَ الْمُوْجِبَتَانِ" الْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ، وَاللَّامُ فِيْهِ لِلْغَايَةِ، أَيْ: أَثَرُ هٰذِهِ الشُّرُوْطِ أَنْ يُنْتِجَ الصُّغْرَى الْمُوْجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ وَالْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ مَعَ الْكُبْرَى الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، الْمُوْجِبَتَيْنِ فَفِي الْأَوَّلِ يَكُوْنُ النَّتِيْجَةُ مُوْجِبَةً كُلِّيَّةً، وَفِي الثَّانِي مُوْجِبَةً جُزْئِيَّةً وَأَنْ يُنْتِجَ الصُّغْرَيَانِ يَعْنِي الْمُوْجِبَتَيْنِ مَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ الْكُبْرَى، السَّالِبَتَيْنِ: الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ عَلٰى مَاسَبَقَ وَأَمْثِلَةُ الْكُلِّ وَاضِحَةٌ.

قَوْلُهٗ: "الْمُوْجِبَتَيْنِ" أَيْ: يُنْتِجَ الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ.

قَوْلُهٗ: "السَّالِبَتَيْنِ" أَيْ: يُنْتِجَ الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ.

قَوْلُهٗ: "بِالضَّرُوْرَةِ" مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ: "لِيُنْتِجَ" وَالْمَقْصُوْدُ مِنْهُ الْإِشَارَةُ إِلٰى أَنَّ إِنْتَاجَ هٰذَا الشَّكْلِ لِلْمَحْصُوْرَاتِ الْأَرْبَعِ بَدِيْهِيٌّ، بِخِلَافِ إِنْتَاجِ سَائِرِ الْأَشْكَالِ لِنَتَائِجِهَا كَمَاسَيَجِيْءُ تَفْصِيْلُهَا.

ترجمہ: ماتن کا قول: "لِيُنْتِجَ الْمُوْجِبَتَانِ" یعنی موجبہ کلیہ اور جزئیہ اور "ینتج" پر لام غایت کے لیے ہے یعنی ان شرطوں

کا اثر یہ ہے کہ نتیجہ دے گا صغریٰ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ، کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر دو موجبہ کا، پس پہلی صورت میں نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا اور دوسری صورت میں موجبہ جزئیہ ہوگا اور یہ کہ دونوں صغریٰ یعنی دونوں موجبہ، کبریٰ سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دیں گے سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا، اس تفصیل کے مطابق جو گزر گئی اور تمام کی مثالیں واضح ہیں۔

ماتن کا قول: ''اَلْمُوْجِبَتَیْنِ'' یعنی نتیجہ دیں گے موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا۔

ماتن کا قول: ''السالبتین'' یعنی نتیجہ دیں گے سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا۔

ماتن کا قول: ''بِالضَّرُوْرَةِ'' متعلق ہے ''لینتج'' کے اور اس سے اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اِس شکل کے چاروں محصوروں کا انتاج بدیہی ہے برخلاف باقی شکلوں کے اپنے نتیجے دینے کے جیسا کہ ان کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

عبارت کی وضاحت اور بالضرورۃ کا فائدہ

تشریح: لینتج الخ شارح کا مقصد اس عبارت سے ''ینتج'' پر داخل ہونے والے لام کے معنی بیان کر کے عبارت کی وضاحت کرنا ہے، فرمایا: ''اَلْمُوْجِبَتَانِ'' سے مراد موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ ہے اور ''ینتج'' پر لام غایت یعنی عاقبت کے لیے ہے الخ (باقی تفصیل متن کی تشریح میں ''اجزائے عبارت کی وضاحت کے تحت ملاحظہ فرمائیں)۔

قَوْلُهٗ: علی ماسبق اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح دونوں موجبہ کے موجبہ کلیہ کے ساتھ ملنے کی حالت میں پہلی صورت میں نتیجہ موجبہ کلیہ اور دوسری صورت میں موجبہ جزئیہ آتا ہے اسی طرح جب دونوں موجبہ، سالبہ کلیہ کے ساتھ ملیں گے تو پہلی صورت (موجبہ کلیہ کے سالبہ کلیہ کے ساتھ ملنے کی صورت) میں نتیجہ سالبہ کلیہ اور دوسری صورت (موجبہ جزئیہ کے سالبہ کلیہ کے ساتھ ملنے کی صورت) میں نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا۔

قَوْلُهٗ: وَأَمْثِلَةُ الْكُلِّ یعنی چاروں صورتوں کی مثالیں واضح ہیں متن کی تشریح کے تحت ان کا تذکرہ آچکا ہے۔

قَوْلُهٗ: اَلْمُوْجِبَتَيْنِ شارح کا مقصد موجبتین اور سالبتین کی مراد بیان کرنا ہے جو بالکل واضح ہے۔

قَوْلُهٗ: بِالضَّرُوْرَةِ شارح کا مقصد 'بِالضَّرُوْرَةِ' جار مجرور کا متعلَّق، اس کا مفہوم اور اس کا فائدہ بیان کرنا ہے (جس کی تفصیل متن کی تشریح میں آچکی ہے)۔ واضح رہے کہ ایک ہے: انتاج (نتیجہ دینا) اور دوسرا ہے نتیجہ، شکلِ اوّل کا انتاج بدیہی ہے، نتیجہ بدیہی نہیں کیوں کہ اگر وہ بدیہی ہوتا، تو ترتیب قیاس کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔

{متن} وَفِي الثَّانِي اخْتِلَافُهُمَا فِي الْكَيْفِ، وَكُلِّيَّةُ الْكُبْرَى، مَعَ دَوَامِ الصُّغْرَى، أَوِانْعِكَاسِ سَالِبَةِ الْكُبْرَى، وَكَوْنُ الْمُمْكِنَةِ، مَعَ الضَّرُوْرِيَّةِ أَوِالْكُبْرَى الْمَشْرُوْطَةِ، لِيُنْتِجَ الْكُلِّيَّتَانِ سَالِبَةً كُلِّيَّةً، وَالْمُخْتَلِفَتَانِ فِي الْكَمِّ أَيْضًا سَالِبَةً جُزْئِيَّةً، بِالْخُلْفِ، أَوْعَكْسِ الْكُبْرَى أَوِالصُّغْرَى، ثُمَّ التَّرْتِيْبِ ثُمَّ النَّتِيْجَةِ.

ترجمہ: اور دوسری شکل میں (شرط ہے) دونوں مقدموں کا مختلف ہونا کیف میں اور کبریٰ کا کلیہ ہونا، صغریٰ کے دوام کے ساتھ، یا کبریٰ سالبہ کے انعکاس کے ساتھ اور ممکنہ ہونا ضروریہ کے ساتھ، یا کبریٰ مشروطہ کے ساتھ، تاکہ دو کلیے نتیجہ دیں سالبہ کلیہ کا (یعنی: اگر صغریٰ اور کبریٰ دونوں کلیہ ہوں ایک موجبہ اور ایک سالبہ، تو نتیجہ سالبہ آئے گا) اور وہ دو مقدمے جو کم (کلیت وجزئیت) میں مختلف ہیں وہ بھی نتیجہ دیں سالبہ جزئیہ کا (یعنی کیف میں اختلاف کے ساتھ اگر کم میں بھی اختلاف ہو، تو اس صورت میں بھی نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا) دلیل خلف کے ذریعہ، یا کبریٰ کے عکس کے ذریعہ، یا صغریٰ کے عکس، پھر ترتیب کے (عکس) پھر نتیجہ کے (عکس) کے ذریعہ۔

ترکیب: "واو" عاطفہ، "فِي الثَّانِي" متعلق اوّل، "یشترط" فعل محذوف کے، "اِختِلَافُهُمَا فِي الْكَيْف" معطوف علیہ معطوف سے مل کر ذوالحال، "مع" مضاف، "دَوَامِ الصُّغرَى" معطوف علیہ، "اِنعِكَاسِ سَالِبَةِ الْكُبرَى" معطوف، ("سَالِبَةِ الْكُبرَى" میں اضافت الصفت الی الموصوف ہے، اسی لیے ترجمہ: کبریٰ سالبہ" کیا گیا ہے) سے مل کر مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر "كائنًا" کا مفعول فیہ ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ، "كون" مصدر ناقص مضاف، "الْمُمكِنَةِ" مضاف الیہ اس کا اسم، "مَعَ" مضاف، "الضَّرُورِيَّةِ" "أَوِ الْكُبرَى الْمَشرُوطَة"، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مضاف الیہ، مضاف، مضاف الیہ سے مل کر مفعول فیہ "مُستَعمَلَةً" کا، اسم مفعول اپنے نائب فاعل اور مفعول فیہ سے مل کر خبر، "كون" مصدر کی، (یہ ترکیب کون مصدر کو ناقص ماننے کی صورت میں ہے؛ لیکن اگر اس کو مصدر تام قرار دیں، تو اس صورت میں "الْمُمكِنَةِ" ذوالحال ہوگا، اور "مَعَ الضَّرُورِيَّة" مستعملة کے متعلق ہو کر حال ہوگا، ذوالحال حال سے مل کر مضاف الیہ فاعل) مصدرِ ناقص اپنے مضاف الیہ اسم اور خبر، یا مصدرِ تام اپنے مضاف الیہ فاعل سے مل کر معطوف، پھر نائب فاعل فعل محذوف کا، "لام" حرفِ جر، "أن" ناصبہ، مصدریہ، مقدر، "ينتج" فعل، "الْكُلِّيَتَانِ وَالْمُختَلِفَتَانِ" معطوف علیہ معطوف سے مل کر فاعل "سَالِبَةً كُلِّيَّةً وَسَالِبَةً جُزئِيَّةً"، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مفعول بہ، جملہ فعلیہ خبریہ بتاویلِ مصدر ہو کر مجرور، جار مجرور متعلق ثانی...... "أَيضًا" کی ترکیب حسبِ سابق ہے۔

بالخلف الخ "با" حرفِ جر، "الْخُلْفِ" معطوف علیہ، "أو" عاطفہ "عَكسِ الْكُبرَى"، معطوفِ اوّل، "أو" عاطفہ، "الصُّغرَى" معطوف علیہ، "ثُمَّ" حرفِ عطف "الترتيب" معطوف اوّل "ثم" حرفِ عطف "النتيجه" معطوفِ ثانی، معطوف علیہ اپنے معطوفات سے مل کر معطوفِ ثانی، معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر مجرور، جار مجرور "ثابت" کے متعلق ہو کر خبر مبتدا محذوف "ذٰلک" کی، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

شکلِ ثانی کی شرطیں اور اس کی ضروب منتجہ

تشریح: مصنف یہاں سے شکلِ ثانی کے نتیجہ دینے کی شرطیں اور اس کی ضروب منتجہ بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: شکلِ ثانی

یعنی قیاس کی وہ شکل جس میں حدِ اوسط دونوں مقدموں میں محمول واقع ہو، اس کے صحیح نتیجہ دینے کی تین شرطیں ہیں: ایک کیف کے اعتبار سے، دوسری کم کے اعتبار سے اور تیسری شرط جہت کے اعتبار سے ہے، کیف یعنی ایجاب اور سلب کے اعتبار سے شرط یہ ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں ایجاب اور سلب میں مختلف ہوں یعنی اگر ایک موجبہ ہو، تو دوسرا سالبہ ہو، پس اگر دونوں مقدمے موجبہ یا دونوں سالبہ ہوں گے، تو نتیجہ ہمیشہ صحیح نہیں آئے گا۔ کم یعنی کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے شرط یہ ہے کہ کبریٰ کلیہ ہو، اگر کبریٰ جزئیہ ہوگا، تو نتیجہ ہمیشہ صحیح نہیں آئے گا۔ اور جہت کے اعتبار سے شرطیں دو ہیں اور ہر شرط دو باتوں میں دائر ہے یعنی دو باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جانی ضروری ہے جس کی تفصیل اس طرح ہے:

باعتبارِ جہت پہلی شرط: (۱) یا تو صغریٰ دائمہ یا ضروریہ ہو۔ (۲) یا کبریٰ ان چھ قضیوں میں سے ہو جن کے سوالب منعکس ہوتے ہیں یعنی: کبریٰ دو دائمہ اور دو عامہ، دو خاصہ قضیوں میں سے ہو۔

دوسری شرط: (۱) صغریٰ اگر ممکنہ عامہ یا ممکنہ خاصہ ہے، تو کبریٰ ضروریہ، یا مشروطہ عامہ یا مشروطہ خاصہ ہو (۲) اور اگر کبریٰ ممکنہ عامہ یا ممکنہ خاصہ ہے، تو صغریٰ صرف ضروریہ ہو۔

جب شکلِ ثانی میں ان شرطوں کا لحاظ کیا جائے گا، تو ان شرطوں کا اثر یہ ہوگا کہ اس کی سولہ ضربوں میں سے صرف چار ضربیں منتج ہوں گی اور بارہ عقیم، ضروب منتجہ کی مع نتائج و امثلہ تفصیل اس طرح ہے:

ضربِ اوّل: صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو، اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا، جیسے: **كل إنسان حيوان، ولاشيء من الحجر بحيوان، فلا شيء من الإنسان بحجر.**

ضربِ دوم: صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو، اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا، جیسے: **لاشيء من الحجر بحيوان، وكل إنسان حيوان، فلاشيء من الحجر بإنسان،** ان دونوں ضربوں کی طرف مصنف نے اپنے قول: "**لِيُنتِجَ الكُلِّيَّتَانِ سَالِبَةً كُلِّيَّةً**" سے اشارہ کیا ہے۔

ضربِ سوم: صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو، اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا، جیسے: **بعض الحيوان إنسان، ولاشيء من الفرس بإنسان، فبعض الحيوان ليس بفرس۔**

ضربِ چہارم: صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو، اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آئے گا، جیسے: **بعض الحيوان ليس بإنسان، وكل ناطق انسان، فبعض الحيوان ليس بناطق** ان دو ضربوں کی طرف مصنفؒ نے اپنے قول: **وَالمُختَلِفَتَانِ فِي الكَمِّ** الخ سے اشارہ کیا ہے۔ باقی بارہ ضربیں شرائط مفقود ہونے کی وجہ سے عقیم ہیں۔

سب کا نقشہ یہ ہے:

نقشہ (۱۹) برائے نقشۂ ضروب منتجہ وعقیمہ شکلِ ثانی مع امثلہ

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت ونتیجہ	وجہ انتاج وغیر انتاج	مراتبِ ضروب	مثال صغریٰ وکبریٰ	مثال نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	کیف میں اختلاف نہیں	–	–	–
۲	؍؍	موجبہ جزئیہ	؍؍	کلیتِ کبریٰ اور کیف میں اختلاف دونوں مفقود	–	–	–
۳	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	منتج سالبہ کلیہ	کلیتِ کبریٰ کے ساتھ اختلاف فی الکیف موجود ہے	اوّل	كل إنسان حيوان ولاشيء من الحجر بحيوان	لا شيء من الإنسان بحجر
۴	؍؍	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کبریٰ کلیہ نہیں	–	–	–
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	؍؍	کیف میں اختلاف نہیں	–	–	–
۶	؍؍	موجبہ جزئیہ	؍؍	کلیتِ کبریٰ اور کیف میں اختلاف دونوں مفقود	–	–	–
۷	؍؍	سالبہ کلیہ	منتج سالبہ جزئیہ	کلیتِ کبریٰ کے ساتھ اختلاف فی الکیف موجود ہے	ثالث	بعض الإنسان حيوان ولاشيء من الحجر بحيوان	بعض الإنسان ليس بحجر
۸	؍؍	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	کبریٰ کلیہ نہیں	–	–	–
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج سالبہ کلیہ	کلیتِ کبریٰ کے ساتھ اختلاف فی الکیف موجود ہے	ثانی	لا شيء من الحجر بحيوان وكل إنسان حيوان	لاشيء من الحجر بإنسان

۱۰	〃	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کبریٰ کلیہ نہیں	–	–	–
۱۱	〃	سالبہ کلیہ	〃	اختلاف فی الکیف نہیں	–	–	–
۱۲	〃	سالبہ جزئیہ	〃	کلیتِ کبریٰ اور اختلاف فی الکیف دونوں مفقود	–	–	–
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج سالبہ کلیہ	کلیتِ کبریٰ کے ساتھ اختلاف فی الکیف موجود ہے	رابع	بعض الحيوان ليس بإنسان و كل ناطق إنسان	بعض الحيوان ليس بناطق
۱۴	〃	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	کبریٰ کلیہ نہیں	–	–	–
۱۵	〃	سالبہ کلیہ	〃	اختلاف فی الکیف نہیں	–	–	–
۱۶	〃	سالبہ جزئیہ	〃	کلیتِ کبریٰ اور اختلاف فی الکیف دونوں مفقود	–	–	–

شکلِ ثانی کے انتاج کی دلیلیں: بالخلف الخ یہاں سے شکلِ ثانی کی اِن چار ضروبِ منتجہ کے انتاج کی دلیلیں بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: شکلِ ثانی کی ان چار ضربوں کے انتاج کا ثبوت تین دلیلوں سے ہوتا ہے (۱) دلیل خلف (۲) عکسِ کبریٰ (۳) عکسِ صغریٰ پھر عکسِ ترتیب، پھر عکسِ نتیجہ۔ تینوں کی مکمل وضاحت مع امثلہ شرح میں آرہی ہے: فانتظروا، إني معكم من المنتظرين

{شرح} قَولُهُ: "وَفِي الثَّانِي اختِلَافُهُمَا" أَيْ: يُشتَرَطُ فِيْ هٰذَا الشَّكْلِ بِحَسَبِ الْكَيْفِ اخْتِلَافُ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي السَّلْبِ وَالْإِيْجَابِ، وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ لَوْتَأَلَّفَ هٰذَاالشَّكْلُ مِنَ الْمُوْجِبَتَيْنِ، يَحْصُلُ الْإِخْتِلَافُ فِي النَّتِيْجَةِ وَهُوَ أَنْ يَكُوْنَ الصَّادِقُ فِيْ نَتِيْجَةِ الْقِيَاسِ الْإِيْجَابَ تَارَةً، وَالسَّلْبَ تَارَةً أُخْرَى، فَإِنَّهُ لَوْقُلْنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَكُلُّ نَاطِقٍ حَيَوَانٌ، كَانَ الْحَقُّ الْإِيْجَابَ، وَلَوْبَدَّلْنَا الْكُبْرَى بِقَوْلِنَا: كُلُّ فَرَسٍ حَيَوَانٌ، كَانَ الْحَقُّ السَّلْبَ، وَكَذَا الْحَالُ لَوْتَأَلَّفَ مِنْ سَالِبَتَيْنِ كَقَوْلِنَا: لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ، وَلَاشَيْءَ مِنَ النَّاطِقِ بِحَجَرٍ، كَانَ الْحَقُّ الْإِيْجَابَ، وَلَوْقُلْنَا: وَلَاشَيْءَ مِنَ الْفَرَسِ بِحَجَرٍ، كَانَ الْحَقُّ السَّلْبَ، وَالْإِخْتِلَافُ دَلِيْلُ عَدَمِ الْإِنْتَاجِ، فَإِنَّ النَّتِيْجَةَ هُوَالْقَوْلُ الْآخَرُالَّذِيْ

يَلْزَمُ مِنَ الْمُقَدِّمَتَيْنِ، فَلَوْ كَانَ اللَّازِمُ مِنَ الْمُقَدِّمَتَيْنِ الْمُوجِبَةَ، لَمَا كَانَ الْحَقُّ فِيْ بَعْضِ الْمَوَادِّ هُوَ السَّالِبَةَ، وَلَوْ كَانَ اللَّازِمُ مِنْهُمَا السَّالِبَةَ، لَمَا صَدَقَ فِيْ بَعْضِ الْمَوَادِّ الْمُوجِبَةُ.
قَوْلُهُ: "وَكُلِّيَّةُ الْكُبْرَى" أَيْ: يُشْتَرَطُ فِي الشَّكْلِ الثَّانِي بِحَسَبِ الْكَمِّ كُلِّيَّةُ الْكُبْرَى إِذْ عِنْدَ جُزْئِيَّتِهَا يَحْصُلُ الْإِخْتِلَافُ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ، وَبَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِنَاطِقٍ، كَانَ الْحَقُّ الْإِيْجَابَ، وَلَوْ قُلْنَا: بَعْضُ الصَّاهِلِ لَيْسَ بِنَاطِقٍ، كَانَ الْحَقُّ السَّلْبَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: وفي الثاني الخ یعنی شرط لگائی جاتی ہے اس شکل میں کیفیت کے اعتبار سے ایجاب اور سلب میں دونوں مقدموں کے مختلف ہونے کی، اور وہ اس لیے کہ اگر یہ شکل دو موجبہ سے مرکب ہو، تو نتیجہ میں اختلاف پیدا ہوگا اور وہ یہ کہ قیاس کے نتیجہ میں کبھی ایجاب صادق آئے گا اور کبھی سلب، اس لیے کہ اگر ہم کہیں: "كل إنسان حيوان، وكل ناطق حيوان" تو حق نتیجہ میں ایجاب ہوگا اور اگر کبریٰ کو اپنے قول: "كل فرس حيوان" سے بدل دیں، تو حق نتیجہ میں سلب ہوگا اور یہی حال اس وقت بھی ہوگا اگر شکلِ ثانی دو سالبہ سے مرکب ہو، جیسے: ہمارا قول: "لاشيء من الإنسان بحجر ولاشيء من الناطق بحجر" تو حق نتیجہ میں ایجاب ہوگا اور اگر" کبریٰ کو بدل کر "لاشيء من الفرس بحجر کہیں، تو حق نتیجہ میں سلب ہوگا اور اختلافِ (نتائج) عدمِ انتاج کی دلیل ہے اس لیے کہ نتیجہ وہ قولِ آخر ہے جو دونوں مقدموں سے لازم ہوتا ہے، پس اگر دونوں مقدموں سے موجبہ لازم ہو، تو بعض مادوں میں حق سالبہ نہیں ہوگا اور اگر دونوں سے سالبہ لازم ہو، تو بعض مادوں میں موجبہ صادق نہ ہوگا۔

ماتن کا قول: "وكلية الكبرى" یعنی شکلِ ثانی میں کم کے اعتبار سے کلیتِ کبریٰ کی شرط لگائی جاتی ہے؛ اس لیے کہ کبریٰ کے جزئیہ ہونے کے وقت نتیجے میں اختلاف پیدا ہوتا ہے، جیسے: ہمارے اس قول: "كل إنسان ناطق، وبعض الإنسان ليس بناطق" میں حق ایجاب ہے اور اگر کبریٰ کو بدل کر "بعض الصاهل ليس بناطق" کہیں، تو حق سلب ہوگا۔

شکلِ ثانی کی شرط اوّل وثانی کی وضاحت اور ان کی دلیل

تشریح: قَوْلُهُ: وفي الثاني الخ شارحِ تہذیب اس قول کے تحت شکلِ ثانی کے انتاج کی پہلی شرط: "اختلاف مقدمتين في الكيف" کی وضاحت اور اس کی دلیل بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: شکلِ ثانی کے انتاج کی پہلی شرط یہ ہے کہ دونوں مقدمے کیف یعنی ایجاب اور سلب میں مختلف ہوں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شکلِ ثانی کے دونوں مقدمے اگر ایجاب وسلب میں مختلف نہ ہوں، تو دونوں موجبہ ہوں گے یا سالبہ اور اس صورت میں نتیجہ میں اختلاف لازم آئے گا یعنی کبھی نتیجہ موجبہ سچا ہوگا اور کبھی سالبہ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر دونوں موجبہ ہوں، مثلاً: "كل إنسان حيوان، وكل ناطق حيوان" تو حق نتیجہ میں ایجاب یعنی: "كل إنسان ناطق" ہوتا ہے، لیکن اگر اس کا کبریٰ بدل کر یوں کہا جائے: "كل إنسان حيوان وكل فرس حيوان" تو حق نتیجہ

میں ایجاب یعنی: "کل إنسان فرس" نہیں؛ بلکہ سلب یعنی: "لاشيء من الإنسان بفرس" ہوتا ہے، اسی طرح اگر دونوں مقدمے سالبہ ہوں مثلاً: "لاشيء من الإنسان بحجر، ولاشيء من الناطق بحجر" تو نتیجہ میں حق سلب یعنی: "لاشيء من الإنسان بناطق" نہیں بلکہ ایجاب یعنی: "کل إنسان ناطق" ہوتا ہے؛ لیکن اگر اس کا کبریٰ بدل کر یوں کہا جائے: "لاشيء من الإنسان بحجر، ولاشيء من الفرس بحجر" تو نتیجہ میں حق سلب یعنی: "لاشيء من الإنسان بفرس" ہوتا ہے اور نتیجوں کا یہ اختلاف کہ کبھی حق ایجاب ہوتا ہے اور کبھی سلب، اس امر کی دلیل ہے کہ شکلِ ثانی کا انتاج صحیح نہیں؛ کیوں کہ نتیجہ قیاس کے دونوں مقدموں کا لازم ہوتا ہے اور لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا، پس اگر دونوں مقدموں سے موجبہ لازم ہو، تو ضروری ہوگا کہ بعض مادّوں میں سالبہ صادق نہ ہو اور اگر سالبہ لازم ہو، تو ضروری ہوگا کہ بعض مادوں میں موجبہ صادق نہ ہو، اگر ایسا نہیں ہے، تو یہ عدم انتاج کی دلیل ہوگی؛ اس لیے دونوں مقدموں کا ایجاب اور سلب میں مختلف ہونا ضروری ہے۔

قَوْلُهُ: كلية الكبرى الخ اس قول کے تحت شکلِ ثانی کے انتاج کی دوسری شرط: "کلیتِ کبریٰ" کی وجہ بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: شکلِ ثانی کے صحیح نتیجہ دینے کے لیے دوسری شرط کم کے اعتبار سے "کلیتِ کبریٰ" یعنی کبریٰ کا کلیہ ہونا ہے خواہ موجبہ ہو یا سالبہ، اس لیے کہ اگر کبریٰ جزئیہ ہو، تو نتیجہ کا مختلف ہونا لازم آئے گا؛ اس لیے کہ مثلاً: "کل إنسان ناطق، وبعض الإنسان ليس بناطق" شکلِ ثانی ہے جس کا کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے اور اس کے نتیجہ میں حق سلب یعنی: "بعض الإنسان ليس بحيوان" نہیں؛ بلکہ ایجاب یعنی: "بعض الإنسان حيوان" ہے اور اگر اس کے کبریٰ کو بدل کر یوں کہا جائے: "کل إنسان ناطق، وبعض الصاهل ليس بناطق" جو کہ یہ بھی شکلِ ثانی ہے، تو نتیجہ میں حق سلب یعنی: "بعض الإنسان ليس بصاهل" ہوگا، اسی طرح مثلاً: "لاشيء من الإنسان بحجر اور بعض الجسم حجر" بھی شکلِ ثانی ہے جس کا کبریٰ موجبہ جزئیہ ہے اور اس کے نتیجہ میں حق سلب یعنی: "بعض الإنسان ليس بجسم" نہیں؛ بلکہ ایجاب یعنی: "بعض الإنسان جسم" ہوتا ہے اور اگر اس کے کبریٰ کو بدل کر یوں کہا جائے: "لاشيء من الإنسان بحجر، وبعض الجماد حجر" جو کہ یہ بھی شکلِ ثانی ہے، تو نتیجہ میں حق سلب یعنی: "بعض الإنسان ليس بجماد" آئے گا اور نتیجوں کا یہ اختلاف کہ کبھی صحیح ایجاب ہوتا ہے اور کبھی سلب، اس امر کی دلیل ہے کہ شکلِ ثانی کا انتاج صحیح نہیں کیوں کہ نتیجہ (جس کو قول آخر کہا جاتا ہے) قیاس کے دونوں مقدموں کا لازم ہوتا ہے اور لازم کبھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا؛ لہٰذا اگر اس کے نتیجہ میں حق ایجاب ہو، تو ہر مادے میں ایجاب ہونا چاہیے اور اگر سلب حق ہو، تو ہر مادّے میں سلب ہونا چاہیے، ایسا نہیں کہ کسی مادے میں حق ایجاب ہو اور کسی میں سلب۔

{شرح} قَوْلُهُ: "مَعَ دَوَامِ الصُّغْرَى" أَيْ: يُشْتَرَطُ فِيْ هٰذَا الشَّكْلِ بِحَسَبِ الْجِهَةِ أَمْرَانِ: اَلْأَوَّلُ: أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ إِمَّا أَنْ يَصْدُقَ الدَّوَامُ عَلَى الصُّغْرٰى أَيْ: تَكُوْنَ دَائِمَةً أَوْضَرُوْرِيَّةً، وَإِمَّا أَنْ تَكُوْنَ الْكُبْرٰى مِنَ الْقَضَايَا السِّتِّ الَّتِيْ تَنْعَكِسُ سَوَالِبُهَا، لَامِنَ التِّسْعِ الَّتِيْ لَاتَنْعَكِسُ سَوَالِبُهَا. وَالثَّانِيْ:

أَيُضًا أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ وَهُوَ: أَنَّ الْمُمْكِنَةَ لَاتُسْتَعْمَلُ فِيْ هٰذَا الشَّكْلِ إِلَّا مَعَ الضَّرُوْرِيَّةِ سَوَاءٌ كَانَتِ الضَّرُوْرِيَّةُ صُغْرَى، أَوْ كُبْرَى أَوْمَعَ كُبْرَى مَشْرُوْطَةٍ عَامَّةٍ أَوْخَاصَّةٍ.
وَحَاصِلُهُ: أَنَّ الْمُمْكِنَةَ إِنْ كَانَتْ صُغْرَى، كَانَتِ الْكُبْرَى ضَرُوْرِيَّةً، أَوْمَشْرُوْطَةً عَامَّةً، أَوْخَاصَّةً، وَإِنْ كَانَتِ الْمُمْكِنَةُ كُبْرَى، كَانَتِ الصُّغْرَى ضَرُوْرِيَّةً لَاغَيْرُ. وَدَلِيْلُ الشَّرْطَيْنِ أَنَّهُ لَوْلَاهُمَا، لَزِمَ الِاخْتِلَافُ. وَالتَّفْصِيْلُ لَايُنَاسِبُ هٰذَاالْمُخْتَصَرَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "مع دوام الصغری" یعنی اس شکل میں جہت کے اعتبار سے دوامر کی شرط لگائی جاتی ہے: پہلی شرط: دو باتوں میں سے ایک ہے یا تو صغریٰ پر دوام صادق ہو، یعنی صغریٰ دائمہ یا ضروریہ ہو، اور یا کبریٰ ان چھ قضیوں میں سے کوئی ایک ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے نہ کہ ان نو قضیوں میں سے جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا اور دوسری شرط بھی احد الامرین ہے اور وہ یہ کہ اس شکل میں ممکنہ کا استعمال صرف ضروریہ کے ساتھ ہوگا خواہ ضروریہ: صغریٰ ہو یا کبریٰ، یا کبریٰ مشروطہ عامہ یا خاصہ کے ساتھ ہوگا اور حاصل اس کا یہ ہے کہ ممکنہ اگر صغریٰ ہو، تو کبریٰ ضروریہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ ہوگا اور اگر ممکنہ کبریٰ ہو، تو صغریٰ صرف ضروریہ ہوگا۔ اور دونوں کی شرطوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ نہ ہوں، تو اختلافِ نتائج لازم آئے گا اور تفصیل اس مختصر کے مناسب نہیں ہے۔

شکلِ ثانی کی باعتبارِ جہت شرط کی وضاحت اور دلیل

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب شکلِ ثانی کی باعتبارِ جہت شرائط کی وضاحت اور ان کی دلیل بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: جہت کے اعتبار سے شکلِ ثانی کے نتیجہ دینے کی دو شرطیں ہیں اور ہر شرط کی دو شقیں ہیں جن میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔

پہلی شرط ہے: صغریٰ پر دوام کا صادق آنا یعنی اس کا دائمہ مطلقہ یا ضروریہ مطلقہ ہونا، یا کبریٰ کا ان چھ قضیوں میں سے کوئی ایک ہونا ہے جن کے سوالب کا عکسِ مستوی آتا ہے۔

فائدہ: شارح نے دوامِ صغریٰ کا مطلب بیان کیا ہے: "صغریٰ پر دوام کا صادق آنا" اور صغریٰ پر دوام کا صدق جس طرح اس کے دائمہ مطلقہ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، اسی طرح صغریٰ کے ضروریہ مطلقہ ہونے کی صورت میں بھی ہوتا ہے، کیوں کہ ضرورت خاص ہے اور دوام عام ہے اور خاص کے ساتھ عام ضرور پایا جاتا ہے، اس لیے جو ضروریہ ہوگا وہ دائمہ بھی ہوگا، پس جب صغریٰ کے ضروریہ ہونے کی صورت میں، صغریٰ پر دوام صادق آتا ہے، تو دوامِ صغریٰ کے اندر صغریٰ کا ضروریہ ہونا بھی داخل ہوگا اور چوں کہ دوامِ صغریٰ سے بظاہر یہ وہم ہوتا ہے کہ صغریٰ صرف دائمہ ہو؛ اس لیے شارح نے اي تكون الخ سے صغریٰ پر دوام صادق آنے کی تفسیر کی ہے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ اس شکل میں یعنی شکلِ ثانی میں ممکنہ کا استعمال یا تو ضروریہ کے ساتھ ہوتا ہے چاہے وہ صغریٰ ہو یا کبریٰ،

یا ممکنہ کا استعمال کبریٰ مشروطہ عامہ یا مشروطہ خاصہ کے ساتھ ہوتا ہے؛ لہٰذا اس دوسری شرط کا حاصل یہ ہوگا کہ ممکنہ اگر صغریٰ ہے، تو کبریٰ ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا مشروطہ خاصہ ہو اور اگر ممکنہ کبریٰ ہے، تو صغریٰ صرف ضروریہ مطلقہ ہو۔ امرِ ثانی یعنی شرط ثانی اس تقدیر پر ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ میں سے کوئی ایک ممکنہ ہو اور امرِ اوّل یعنی شرطِ اوّل اس تقدیر پر ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ میں سے کوئی بھی ممکنہ نہ ہو۔

دلیل: اس شرط کی دلیل وہی ہے جو پہلی دونوں شرطوں کی گزر چکی کہ اگر مذکورہ بالا دونوں امر نہ ہوں، تو نتیجہ کا مختلف ہونا لازم آئے گا اور نتیجے کا مختلف ہونا عدمِ انتاج کی دلیل ہے اور اس کی تفصیل کے بارے میں شارح کہتے ہیں کہ ''تفصیل اس مختصر کے مناسب نہیں ہے''۔

ملحوظہ: شارح کی بیان کردہ دلیل کی تفصیل

شکلِ ثانی کی باعتبارِ جہت شرط کی جو دلیل شارح نے بیان کی ہے اُس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر امرِ اوّل نہ ہو یعنی صغریٰ نہ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہو اور نہ ہی کبریٰ ان چھ قضیوں میں سے کوئی ایک ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے، تو لازم آئے گا کہ صغریٰ باقی تیرہ ۱۳ قضیوں میں سے کوئی ایک ہو، یا کبریٰ ان قضیوں میں سے کوئی ایک ہو جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا اور ان میں سے وقتیہ سب سے خاص ہے اور جب خاص کا نتیجہ مختلف ہوگا، تو عام کا بدرجۂ اولیٰ ہوگا؛ کیوں کہ وجودِ خاص وجودِ عام کو لازم ہوتا ہے، خاص کا نتیجہ اس لیے مختلف ہوگا کہ مثلاً: ''کل منخسف مظلمٌ مادام منخسفا، لادائما ولاشيء من القمر بمظلم وقت التربيع، لادائما'' شکلِ ثانی ہے جس کے صغریٰ و کبریٰ دونوں وقتیہ ہیں اور اس کے نتیجہ میں حق سلب یعنی: ''لاشيء من المنخسف بقمر'' نہیں؛ بلکہ ایجاب یعنی ''کل منخسف قمر'' صادق آتا ہے اور اگر اس کے کبریٰ کو بدل کر یوں کہا جائے: ''کل منخسف مظلم مادام منخسفا، لادائما، ولاشيء من الشمس بمظلم وقت عدم الکسوف لادائماً'' (جو کہ یہ بھی شکلِ ثانی ہے) تو نتیجہ میں حق سلب یعنی: ''لاشيء من المنخسف بشمس'' ہوگا، واضح رہے کہ: ''لاشيء من المنخسف بقمر'' اس لیے صحیح نہیں کہ اس میں وصفِ موضوع ''منخسف'' ہے اور ''منخسف'' کی ذاتِ موضوع قمر ہے؛ لہٰذا اس کا معنیٰ ہوا ''لاشيء من القمر بقمر'' اور یہ ''سلب الشي عن نفسہٖ'' ہے جو بداہۃً محال ہے؛ لہٰذا: ''لاشيء من المنخسف بقمر'' کاذب ہوا، جس طرح لاشيء من الحبلیٰ بامرأۃ کاذب ہے کیوں کہ حبلی وصفِ موضوع ہے جس کی ذاتِ موضوع امرأۃ ہے، لہٰذا معنیٰ ہوا: ''لاشيء من المرأۃ بامرأۃ''، اسی طرح اگر امرِ ثانی نہ ہو یعنی صغریٰ کے ممکنہ ہونے کی تقدیر پر کبریٰ نہ ضروریہ مطلقہ ہو اور نہ مشروطہ عامہ یا خاصہ؛ بلکہ دائمہ مطلقہ ہو، تو نتیجہ کا مختلف ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ مثلاً: ''کل حمارٍ مرکوب زید بالإمکان، ولاشيء من الناهق بمرکوب زید دائماً'' شکلِ ثانی ہے جس کا صغریٰ ممکنہ ہے اور کبریٰ دائمہ مطلقہ ہے اور اس کے نتیجہ میں حق سلب یعنی: ''لاشيء من الحمار بناهق'' نہیں، بلکہ ایجاب یعنی: ''کل حمار ناهق'' صادق آتا ہے اور اگر اس کے کبریٰ کو بدل کر یوں کہا جائے: ''کل حمار

مركوب زيد بالإمكان، ولاشيء من الفيل بمركوب زيد دائمًا" (جوکہ یہ بھی شکلِ ثانی ہے) تو نتیجہ میں حق سلب یعنی: "لاشيء من الحمار بفيل" آئے گا اور نتیجوں کا یہ اختلاف کہ کبھی حق ایجاب ہوتا ہے اور کبھی سلب، عدمِ انتاج کی دلیل ہے اور یہ محض مذکورہ بالا دونوں امر کا لحاظ نہ کرنے کی وجہ سے ہے؛ اس لیے ان دونوں امروں کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔

{شرح} قَولُهُ: "لِيُنتِجَ الْكُلِّيَّتَانِ" أَيْ: اَلضُّرُوبُ الْمُنتِجَةُ فِي هٰذَا الشَّكْلِ أَيْضًا أَرْبَعَةٌ حَاصِلَةٌ مِنْ ضَرْبِ الْكُبْرَى الْكُلِّيَّةِ الْمُوجِبَةِ فِي الصُّغْرَيَيْنِ السَّالِبَتَيْنِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْكُلِّيَّةِ، وَضَرْبِ الْكُبْرَى الْكُلِّيَّةِ السَّالِبَةِ فِي الصُّغْرَيَيْنِ الْمُوجِبَتَيْنِ، فَالضَّرْبُ الْأَوَّلُ: هُوَالْمُرَكَّبُ مِنْ كُلِّيَّتَيْنِ وَالصُّغْرَى مُوجِبَةٌ، نَحْوُ: "كُلُّ ج، ب، وَلَاشَيْءَ مِنْ أ، ب"، وَالضَّرْبُ الثَّانِي: هُوَالْمُرَكَّبُ مِنْ كُلِّيَّتَيْنِ وَالصُّغْرَى سَالِبَةٌ، نَحْوُ: "لَاشَيْءَ مِنْ ج، ب، وَكُلُّ أ، ب" وَالنَّتِيجَةُ مِنهُمَا سَالِبَةٌ كُلِّيَّةٌ نَحْوُ: "لَاشَيْءَ مِنْ ج، أ" وَإِلَيْهِمَا أَشَارَالْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ: "لِيُنتِجَ الْكُلِّيَّتَانِ سَالِبَةً كُلِّيَّةً". وَالضَّرْبُ الثَّالِثُ: هُوَالْمُرَكَّبُ مِنْ صُغْرَى مُوجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ وَكُبْرَى سَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ، نَحْوُ: "بَعْضُ ج، ب وَلَاشَيْءَ مِنْ أ، ب". وَالضَّرْبُ الرَّابِعُ هُوَالْمُرَكَّبُ مِنْ صُغْرَى سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ وَكُبْرَى مُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ، نَحْوُ: "بَعْضُ ج، لَيْسَ ب وَكُلُّ أ، ب" وَالنَّتِيجَةُ مِنهُمَا سَالِبَةٌ جُزْئِيَّةٌ نَحْوُ: "بَعْضُ ج، لَيْسَ أ" وَإِلَيْهِمَا أَشَارَ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ: "وَالْمُخْتَلِفَتَانِ فِي الْكَمِّ أَيْضاً" أَيْ: الْقَضِيَّتَانِ اللَّتَانِ هُمَا مُخْتَلِفَتَانِ فِي الْكَمِّ -كَمَا أَنَّهُمَا مُخْتَلِفَتَانِ فِي الْكَيْفِ- يُنتِجُ سَالِبَةً كُلِّيَّةً بِنَاءً عَلَى مَاسَبَقَ مِنَ الشَّرَائِطِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "لِيُنتِجَ الْكُلِّيَّتَان" یعنی اس شکل میں بھی ضروبِ منتجہ چار ہیں جو کبریٰ موجبہ کلیہ کو دو صغریٰ سالبہ کلیہ وجزئیہ میں ضرب دینے سے اور کبریٰ سالبہ کلیہ کو دو صغریٰ موجبہ میں ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں؛ لہٰذا ضربِ اوّل: وہ ہے جو مرکب ہو دو کلیہ سے اور صغریٰ موجبہ ہو، جیسے: "كل ج، بَ ولاشيء من ا، ب"، اور ضربِ ثانی: وہ ہے جو مرکب ہو دو کلیہ سے اور صغریٰ سالبہ ہو، جیسے: "لاشيء من ج، ب و كل أ، ب"، اور دونوں ضربوں کا نتیجہ سالبہ کلیہ ہے، جیسے: "لاشيء من ج، أ" اور انھی دو ضربوں کی طرف مصنف نے اپنے قول: "لِيُنتِجَ الْكُلِّيَّتَان سالبة" سے اشارہ فرمایا ہے اور ضربِ ثالث: وہ ہے جو صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو، جیسے: "بعض ج، ب، ولاشيء من أ، ب" اور ضربِ رابع: وہ ہے جو صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو، جیسے: "بعض ج، ليس ب و كل أ ب" اور ان دونوں ضربوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے، جیسے: "بعض ج، ليس أ" اور انھی دونوں ضربوں کی طرف مصنف نے اپنے قول: "وَالْمُخْتَلِفَتَانِ فِي الْكَمِّ أيضا سالبة جزئيةً" سے اشارہ فرمایا ہے یعنی وہ دو قضیے جو کم میں مختلف ہیں- جیسا کہ وہ دونوں کیف میں مختلف ہیں- (شکلِ ثانی ان دونوں ضربوں میں) نتیجہ دیتی ہے سالبہ جزئیہ کا ان شرطوں کی بنا پر جو گزر چکیں۔

فائدہ: شارح کی عبارت "ینتج سالبة جزئية" میں "ینتج" کی ضمیر مرفوع مستتر کا مرجع: "الشكل الثاني" ہے تقدیری عبارت اِس طرح ہے: "الشكل الثاني في هذين الضربين ينتج سالبة جزئية" فتدبر.

لینتج الکلیتان الخ کی وضاحت

تشریح: اس قول کے تحت شارح نے مصنف کی عبارت: لِيُنْتِجَ الْكُلِّيَتَان الخ کی وضاحت کی ہے، فرمایا: اس شکل میں بھی شکلِ اوّل کی طرح نتیجہ دینے والی ضربیں چار ہیں جو کبریٰ موجبہ کلیہ کو صغریٰ سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ میں ضرب دینے اور کبریٰ سالبہ کلیہ کو صغریٰ موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ میں ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں (تفصیل مع امثلہ متن کی تشریح میں گزر چکی ہے)

{شرح} قَوْلُهُ: "بِالْخُلْف" يَعْنِي: أَنَّ دَلِيْلَ إِنْتَاجِ هٰذِهِ الضُّرُوْبِ لِهَاتَيْنِ النَّتِيْجَتَيْنِ أُمُوْرٌ:

اَلْأَوَّلُ: الْخُلْفُ وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ نَقِيْضُ النَّتِيْجَةِ لِإِيْجَابِهٖ صُغْرَى، وَكُبْرَى الْقِيَاسِ لِكُلِّيَّتِهَا كُبْرَى؛ لِيُنْتِجَ مِنَ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ مَايُنَافِي الصُّغْرَى. وَهٰذَا جَارٍ فِي الضُّرُوْبِ الْأَرْبَعَةِ كُلِّهَا.

وَالثَّانِيْ: عَكْسُ الْكُبْرَى لِيَرْتَدَّ إِلَى الشَّكْلِ الْأَوَّلِ فَيُنْتِجَ النَّتِيْجَةَ الْمَطْلُوْبَةَ. وَذٰلِكَ إِنَّمَا يَجْرِيْ فِي الضَّرْبِ الْأَوَّلِ وَالثَّالِثِ لِأَنَّ كُبْرَاهُمَا سَالِبَةٌ كُلِّيَّةٌ تَنْعَكِسُ كَنَفْسِهَا، وَأَمَّا الْآخَرَانِ، فَكُبْرَاهُمَا مُوْجَبَةٌ كُلِّيَّةٌ لَاتَنْعَكِسُ إِلَّا إِلَى مُوْجَبَةٍ جُزْئِيَّةٍ لَاتَصْلُحُ لِكُبْرَوِيَّةِ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ، مَعَ أَنَّ صُغْرَاهُمَا أَيْضًا سَالِبَةٌ لَاتَصْلُحُ لِصُغْرَوِيَّةِ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ.

وَالثَّالِثُ: أَنْ يَنْعَكِسَ الصُّغْرَى، فَيَصِيْرُ شَكْلًا رَابِعًا، ثُمَّ يَنْعَكِسَ التَّرْتِيْبُ يَعْنِيْ: يُجْعَلُ عَكْسُ الصُّغْرَى كُبْرَى وَالْكُبْرَى صُغْرَى فَيَصِيْرُ شَكْلًا أَوَّلاً يُنْتِجُ نَتِيْجَةً تَنْعَكِسُ إِلَى النَّتِيْجَةِ الْمَطْلُوْبَةِ. وَذٰلِكَ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِيْمَا يَكُوْنُ عَكْسُ الصُّغْرَى كُلِّيَّةً، لِيَصْلُحَ لِكُبْرَوِيَّةِ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ؛ وَهٰذَا إِنَّمَا هُوَ فِي الضَّرْبِ الثَّانِيْ؛ فَإِنَّ صُغْرَاهُ سَالِبَةٌ كُلِّيَّةٌ تَنْعَكِسُ كَنَفْسِهَا، وَأَمَّا الْأَوَّلُ وَالثَّالِثُ فَصُغْرَاهُمَا مُوْجَبَةٌ لَاتَنْعَكِسُ إِلَّا جُزْئِيَّةً، وَأَمَّاالرَّابِعُ، فَصُغْرَاهُ سَالِبَةٌ جُزْئِيَّةٌ لَاتَنْعَكِسُ أَصْلًا، وَلَوْفُرِضَ انْعِكَاسُهَا، لَاتَنْعَكِسُ إِلَّاجُزْئِيَّةً أَيْضًا. فَتَدَبَّرْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "بِالْخُلْفِ" یعنی ان ضربوں کے یہ دو نتیجے دینے کی دلیل چند امور ہیں: پہلا امر: دلیلِ خلف ہے اور وہ یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض کو صغریٰ بنایا جائے اس کے موجبہ ہونے کی وجہ سے اور قیاس کے کبریٰ کو اس کے کلیہ ہونے کی وجہ سے کبریٰ بنایا جائے، تاکہ شکلِ اوّل سے وہ نتیجہ نکلے جو صغریٰ کے منافی ہو۔ اور یہ دلیل تمام چاروں ضربوں میں جاری ہوتی ہے۔ اور دوسرا امر: کبریٰ کا عکس کرنا ہے تاکہ وہ شکلِ اوّل کی طرف لوٹ جائے پس وہ مطلوبہ نتیجہ دے۔ اور یہ صرف ضربِ اوّل اور ضربِ ثالث میں جاری ہوگی، اس لیے کہ ان کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس اسی کی طرح آتا ہے اور بہر حال دوسری دو ضربیں، تو ان کا

کبریٰ موجبہ کلیہ ہے جو منعکس نہیں ہوتا ہے مگر ایسے موجبہ جزئیہ کی طرف جو شکلِ اوّل کا کبریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا باوجود یکہ ان کا صغریٰ بھی سالبہ رہے، جو شکلِ اوّل کا صغریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تیسرا امر: یہ ہے کہ صغریٰ منعکس ہو پس وہ شکلِ ثانی شکلِ رابع بن جائے گی پھر ترتیب منعکس ہو یعنی عکسِ صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنایا جائے، پس یہ شکلِ اوّل بن جائے گی جو ایسا نتیجہ دے گی جس کا عکس مطلوبہ نتیجہ ہوتا ہے۔ اور یہ دلیل صرف اس ضرب میں متصور ہوگی جس کے صغریٰ کا عکس کلیہ ہوتا ہے، تاکہ شکلِ اوّل کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھے اور یہ صرف ضربِ ثانی میں پایا جاتا ہے اس لیے کہ اس کا صغریٰ سالبہ کلیہ ہے، جو اپنے آپ کی طرح منعکس ہوتا ہے اور رہی ضربِ اوّل اور ضربِ ثالث، تو ان کے صغریٰ موجبہ ہیں جن کا عکس صرف جزئیہ آتا ہے۔ اور بہر حال ضربِ رابع تو اس کا صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کا عکس آتا ہی نہیں اور اگر اس کا منعکس ہونا فرض کرلیا جائے، تو بھی اس کا عکس صرف جزئیہ آئے گا، پس آپ غور کر لیجیے۔

شکلِ ثانی کی ضروبِ منتجہ کے انتاج کی تینوں دلیلوں کی وضاحت

تشریح: مصنفؒ نے شکلِ ثانی کی ضروبِ منتجہ کے انتاج کی جو تین دلیلیں متنِ تہذیب میں ذکر کی ہیں، شارحِ تہذیب یہاں سے ان کی وضاحت فرما رہے ہیں، فرمایا: شکلِ ثانی کی ان چار ضربوں کے یہ دو نتیجہ دینے کی تین دلیلیں ہیں یعنی نتیجے کی صحت کو جانچنے کے دلائل تین ہیں:

پہلی دلیل: دلیلِ خلف ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر شکلِ ثانی کے نتیجہ کو صحیح نہیں مانو گے، تو اس کی نقیض کو صحیح ماننا پڑے گا حالاں کہ نقیض کو صحیح ماننے سے خلافِ مفروض لازم آتا ہے، جو محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے، پس نقیض باطل اور نتیجہ صحیح ہوا۔ رہی یہ بات کہ نقیض کو صادق ماننے سے خلافِ مفروض کیسے لازم آتا ہے؟ تو اس کا طریقہ یہ کہ شکلِ ثانی کا نتیجہ چوں کہ سالبہ ہوتا ہے اور سالبہ کی نقیض موجبہ آتی ہے؛ اس لیے نقیض کو اس کے موجبہ ہونے کی وجہ سے شکلِ اوّل کا صغریٰ بنایا جائے اور شکلِ ثانی کا کبریٰ کیوں کہ کلیہ ہے؛ اس لیے اس کو شکلِ اوّل کا کبریٰ بنایا جائے، اب اس شکلِ اوّل سے جو نتیجہ آئے گا وہ اصل قیاس کے صغریٰ کی نقیض ہوگا، جو خلافِ مفروض ہے۔ مثلاً: "**كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان**" یہ شکلِ ثانی ہے جس کے دونوں مقدمے سچے مان لیے گئے پس اس کا نتیجہ یعنی: "**لا شيء من الإنسان بحجر**" بھی ضرور سچا ہوگا، کیوں کہ اگر یہ نتیجہ صادق نہ ہو، تو اس کی نقیض یعنی: "**بعض الإنسان حجر**" صادق ہوگی؛ حالاں کہ یہ نقیض صادق نہیں ہے، کیوں کہ جب ہم اس نقیض کو صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو کبریٰ بنا کر شکلِ اوّل ترتیب دیں گے اور کہیں گے: "**بعض الإنسان حجر، ولا شيء من الحجر بحيوان**" تو نتیجہ آئے گا: "**بعض الا نسان ليس بحيوان**" اور یہ نتیجہ اصل قیاس کے صغریٰ یعنی: "**كل إنسان حيوان**" کی نقیض ہے اور چوں کہ اصل قیاس کا صغریٰ سچا مانا جا چکا ہے، پس ضرور یہ نتیجہ کاذب ہوگا اور نتیجہ کا کذب تین وجوہ سے ہو سکتا ہے: یا تو صغریٰ کاذب ہو، یا کبریٰ کاذب ہو،

یا شرائطِ انتاج کا فقدان ہو؛ مگر غور کرنے سے معلوم ہوا کہ کبریٰ کاذب نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ اصل قیاس کا کبریٰ ہے جو صادق مانا جاچکا ہے اور شرائطِ انتاج بھی مفقود نہیں ہیں کیوں کہ ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ کی شرطیں موجود ہیں پس لامحالہ صغریٰ ہی کاذب ہوگا اور جب صغریٰ کاذب ہوا جو نتیجۂ مطلوب کی نقیض ہے، تو نتیجۂ مطلوب صادق ہوا و ھو المطلوب۔

وھٰذا جارٍ الخ شارح کہتے ہیں کہ یہ دلیل خلف شکلِ ثانی کی چاروں منتج ضربوں میں جاری ہوسکتی ہے؛ کیوں کہ شکلِ ثانی کا نتیجہ سالبہ ہوتا ہے؛ اس لیے اس کی نقیض موجبہ آئے گی جو شکلِ اوّل کا صغریٰ بن سکتی ہے اور چوں کہ شکلِ ثانی میں کبریٰ کی کلیت شرط ہے؛ اس لیے شکلِ ثانی کا کبریٰ شکلِ اوّل کا کبریٰ بھی بن سکتا ہے۔

دوسری دلیل: شکلِ ثانی کے نتیجہ کی صحت جانچنے کی دوسری دلیل: ''عکسِ کبریٰ'' ہے یعنی شکلِ ثانی کے کبریٰ کا عکسِ مستوی لایا جائے، پھر اسے صغریٰ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنائی جائے، اگر نتیجہ بعینہٖ وہی آئے جو شکلِ ثانی کا نتیجہ تھا، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکلِ ثانی کا نتیجہ صحیح تھا، مثلاً: ''کل إنسان حیوان ولاشيء من الحجر بحیوان'' کا نتیجہ ہے ''لا شيء من الإنسان بحجر'' اس قیاس کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کا عکسِ مستوی سالبہ کلیہ آتا ہے یعنی: ''لا شيء من الحیوان حجر'' اب اس عکس کو صغریٰ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل ترتیب دیں گے، تو کہیں گے: ''کل إنسان حیوان، ولاشيء من حیوان بحجر'' پس نتیجہ آئے گا: ''لا شيء من الإنسان بحجر'' اور یہ نتیجہ بعینہٖ شکلِ ثانی کا نتیجہ ہے پس ثابت ہوا کہ شکلِ ثانی نے صحیح نتیجہ دیا۔

وذٰلک انما یجري الخ مطلب یہ ہے کہ یہ دلیل منتج ضربوں میں سے ضربِ اوّل اور ضربِ سوم میں جاری ہوسکتی ہے، کیوں کہ ان دونوں ضربوں میں صغریٰ موجبہ ہے جو شکلِ اوّل کا صغریٰ بن سکتا ہے اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکسِ مستوی بھی سالبہ کلیہ آتا ہے پس وہ بھی شکلِ اوّل کا کبریٰ بن سکتا ہے۔ ضربِ دوم اور ضربِ چہارم میں یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی کیوں کہ ان دونوں ضربوں میں صغریٰ سالبہ ہے جو شکلِ اوّل کا صغریٰ نہیں بن سکتا اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہے جس کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے، پس وہ بھی شکلِ اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا ہے۔

تیسری دلیل: شکلِ ثانی کا نتیجہ جانچنے کی تیسری دلیل: ''عکسِ صغریٰ پھر عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ'' ہے یعنی پہلے شکلِ ثانی کے صغریٰ کا عکسِ مستوی بنا کر شکلِ چہارم بنائی جائے، پھر شکل چہارم کی ترتیب اُلٹ کر یعنی صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنا کر شکلِ اوّل ترتیب دی جائے، پھر اس کا جو نتیجہ آئے اس کا عکسِ مستوی بنایا جائے، اگر وہ عکسِ مستوی بعینہٖ شکلِ ثانی کا نتیجہ ہو، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکلِ ثانی نے صحیح نتیجہ دیا تھا۔ مثلاً: ''لاشيء من الحجر بحیوان، وکل إنسان حیوان'' کا نتیجہ ہے: لاشيء من الحجر بإنسان اس قیاس کا صغریٰ سالبہ کلیہ ہے، پس اس کا عکسِ مستوی بھی سالبہ کلیہ آئے گا یعنی: ''لاشيء من الحیوان بحجر'' اب اس عکس کو کبریٰ کے ساتھ ملا کر شکلِ چہارم بنائیں گے، تو کہیں گے: ''لاشيء من الحیوان بحجر، وکل إنسان حیوان'' پھر اس شکلِ چہارم کی ترتیب کو الٹ کر شکلِ اوّل بنائیں گے، تو کہیں گے: کل

إنسان حیوان، ولاشيء من الحیوان بحجر اب نتیجہ آئے گا: لاشيء من الإنسان بحجر اور اس نتیجہ کا عکسِ مستوی ہے: لاشيء من الحجر بإنسان یہ نتیجہ بعینہٖ شکلِ ثانی کا نتیجہ ہے، پس ثابت ہوا کہ شکلِ ثانی نے صحیح نتیجہ دیا تھا۔

وذلک إنما یتصور الخ مطلب یہ ہے کہ یہ دلیل صرف اس ضرب میں جاری ہوسکتی ہے، جس کے صغریٰ کا عکس کلیہ ہو، تا کہ اس کو شکلِ اوّل کا کبریٰ بنایا جاسکے اور ایسی ضرب صرف ضربِ ثانی ہے؛ لہٰذا یہ دلیل منتج ضربوں میں سے صرف ضربِ دوم میں جاری ہوگی؛ کیوں کہ اس ضرب کا صغریٰ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ کا عکسِ مستوی سالبہ کلیہ ہی آتا ہے، پس اس کا عکسِ مستوی شکلِ اوّل کا کبریٰ بن سکتا ہے اور کبریٰ موجبہ ہے جو شکلِ اوّل کا صغریٰ بن سکتا ہے۔ باقی تین ضربوں میں یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی ضربِ اوّل اور ضربِ سوم میں تو اس وجہ سے جاری نہیں ہوسکتی کہ ان دونوں ضربوں میں صغریٰ موجبہ ہے اور موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ اس کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ آتا ہے جو شکلِ اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا اور کبریٰ سالبہ ہے جو شکلِ اوّل کا صغریٰ نہیں بن سکتا اور ضربِ چہارم میں یہ دلیل اس لیے جاری نہیں ہوسکتی کہ اس میں صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کا عکسِ مستوی آتا ہی نہیں اور اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ اس کا عکسِ مستوی آتا ہے جیسا کہ اگر وہ خاصتین میں سے ہو، تو تب بھی وہ شکلِ اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا؛ کیوں کہ سالبہ جزئیہ خاصتین کا عکسِ مستوی سالبہ جزئیہ ہی آتا ہے جبکہ شکلِ اوّل کے کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے۔

فتدبر (پس غور کرلیجیے) اس کے ذریعہ شارح کا مقصد غالباً اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ مصنفؒ کی عبارت "بِالْخُلْفِ، أَوْعَكْسِ الكبري، أَوِالصغري ثُمَّ التَّرْتِيْب ثُمَّ النَّتِيْجَة" میں خلل ہے؛ کیوں کہ عبارت میں "أو" کے ذریعہ عکسِ کبریٰ اور عکسِ صغریٰ کا عطف "خلف" پر ہے جس کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ شکلِ ثانی کی تمام ضروب منتجہ کے انتاج کا ثبوت یا تو دلیلِ خلف سے ہے، یا دلیل عکسِ کبریٰ سے ہے، یا عکسِ صغریٰ سے ہے یعنی ان میں سے ہر دلیل تمام ضروبِ منتجہ میں جاری ہوتی ہے حالاں کہ دلیلِ خلف کے علاوہ کوئی دلیل تمام ضربوں میں جاری نہیں ہوتی۔ فافهم وتفکر أیها القاري!

{متن} وَفِي الثَّالِثِ: إِيْجَابُ الصُّغْرَى، وَفِعْلِيَّتُهَا، مَعَ كُلِّيَّةِ إِحْدَاهُمَا، لِيُنْتِجَ الْمُوْجِبَتَانِ مَعَ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ أَوْبِالْعَكْسِ مُوْجِبَةً جُزْئِيَّةً، وَمَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ أَوِالْكُلِّيَّةُ مَعَ الْجُزْئِيَّةِ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً بِالْخُلْفِ، أَوْعَكْسِ الصُّغْرَى، أَوِالْكُبْرَى، ثُمَّ التَّرْتِيْبِ، ثُمَّ النَّتِيْجَةِ.

ترجمہ: اور (شرط ہے) شکلِ ثالث میں صغریٰ کا موجبہ ہونا اور اس کا فعلیہ ہونا ان دونوں میں سے ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ، تا کہ نتیجہ دیں دونوں موجبہ (یعنی موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ) موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر، یا اس کا برعکس (یعنی موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر) موجبہ جزئیہ کا اور سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر یا موجبہ کلیہ سالبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر سالبہ جزئیہ کا، دلیلِ خلف کے ذریعہ، یا صغریٰ کے عکس کے ذریعہ، یا کبریٰ کے عکس کے ذریعہ پھر ترتیب پلٹ کر، پھر نتیجہ کے عکس کے ذریعہ۔

ترکیب: "واو" عاطفہ "في الثالث" متعلق فعل محذوف "یُشترط" کے، "إیجاب الصغریٰ وفعلیتها" ذوالحال،

"مع كلية إحداهما" كائنا کا مفعول فیہ ہوکر حال، ذوالحال حال سے مل کر نائب فاعل، "لام" حرفِ جر "أن" ناصبہ مقدرہ، "ينتج" فعل، "الموجبتان" ذوالحال، "مع الموجبة الكلية" ظرفِ مستقر، "مضمومتين" کا مفعول فیہ ہوکر معطوف علیہ، "أو" عاطفہ، "بالعكس" جار مجرور ظرفِ مستقر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر معطوف علیہ، "واو" عاطفہ، "مع السالبة الكلية" ظرفِ مستقر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر حال، ذوالحال حال سے مل کر معطوف علیہ، "أو" عاطفہ، "الكلية" ذوالحال، "مع الجزئية" "مضمومة" کا مفعول فیہ ہوکر حال، ذوالحال حال سے مل کر معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر فاعل، "موجبة جزئية وسالبة جزئية" معطوف علیہ معطوف سے مل کر مفعول بہ "با" حرفِ جر، "الخلف" معطوف علیہ، "أو" عاطفہ، "عكس الصغرى" معطوفِ اوّل، "أو" عاطفہ "الكبرى" معطوف علیہ "ثم" حرفِ عطف "الترتيب" معطوف علیہ معطوف، "ثم" حرفِ عطف، "النتيجة" معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر معطوف ہوا "الكبرى" کا، "الكبرى" معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر، معطوفِ ثانی، معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق "ينتج" کے فعل اپنے فاعل، مفعول بہ اور متعلق سے مل کر بتاویل مصدر ہوکر مجرور، مجرور متعلق "يشترط" فعل کے، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور دونوں متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

شکلِ ثالث کی شرطیں اور ضروبِ منتجہ

تشریح: یہاں سے مصنفؒ شکلِ ثالث کے نتیجہ دینے کی شرطیں اور اس کی ضروبِ منتجہ کو بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: شکلِ ثالث یعنی وہ شکل جس میں حدِ اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہو، اس کے نتیجہ دینے کی شرطیں تین ہیں: ایک کیف کے اعتبار سے، دوسری کم کے اعتبار سے اور تیسری جہت کے اعتبار سے، باعتبارِ کیف شرط یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ ہو چاہے کلیہ ہو یا جزئیہ اور باعتبارِ کم شرط یہ ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ میں سے کوئی ایک کلیہ ہو اور باعتبارِ جہت شرط یہ ہے کہ صغریٰ فعلیہ ہو یعنی ممکنہ نہ ہو، پس شکلِ ثالث کے انتاج کی شرطیں صغریٰ کا موجبہ ہونا، فعلیہ ہونا اور صغریٰ و کبریٰ میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا ہے۔

جب ان شرائط کا شکلِ ثالث میں لحاظ کیا جائے گا، تو اس کی سولہ ضربوں میں سے صرف چھ ضربیں منتج ہوں گی اور سب کا نتیجہ ہمیشہ جزئیہ آئے گا، تفصیل ان کی یہ ہے کہ دونوں موجبہ (یعنی موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ) موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر اور موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر، موجبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتے ہیں پس اس میں تین ضربوں کا بیان ہوا (۱) صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہوں (۲) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو، ان دونوں ضربوں کی طرف مصنف نے اپنے قول: لِيُنتِجَ الْمُوجِبَتَانِ مَعَ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ سے اشارہ کیا ہے (۳) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہو "أو بالعكس" سے اسی ضرب کی طرف اشارہ ہے، ان تین ضربوں کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے۔ اور دونوں موجبہ سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر اور موجبہ کلیہ سالبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر سالبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتے ہیں پس یہ تین ضربیں اور ہوئیں: (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو (۲) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ

سالبہ کلیہ ہو "ومع السالبة الكلية" سے انھی دوضربوں کی طرف اشارہ ہے۔(۳) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہو "أوالكلية مع الجزئية" سے اسی ضرب کی طرف اشارہ ہے، ان تینوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے۔ درجات کے اعتبار سے ترتیب وار ان چھ ضربوں کو مع امثلہ اس طرح بیان کریں گے:

ضربِ اوّل: صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہوں، اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق۔**

ضربِ دوم: صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو، اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **كل إنسان حيوان، ولاشيء من الإنسان بفرس، فبعض الحيوان ليس بفرس۔**

ضربِ سوم: صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو، اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **بعض الإنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق۔**

ضربِ چہارم: صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو، اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **بعض الإنسان حيوان، ولاشيء من الإنسان بحجر، فبعض الحيوان ليس بحجر۔**

ضربِ پنجم: صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہو، اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان كاتب، فبعض الحيوان كاتب۔**

ضربِ ششم: صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہو، اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان ليس بكاتب، فبعض الحيوان ليس بكاتب۔**

باقی دس ضربیں شرائط مفقود ہونے کی وجہ عقیم ہیں۔ سب کا نقشہ یہ ہے:

نقشہ (۲۰) ضروب منتجہ وعقیمہ شکلِ ثالث مع امثلہ

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت ونتیجہ	مراتبِ ضروب	وجہِ انتاج وعدمِ انتاج	مثالِ صغریٰ وکبریٰ	مثالِ نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج موجبہ جزئیہ	اول	صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کسی ایک مقدمے کا کلیہ ہونا دونوں شرطیں موجود ہیں	كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق	بعض الحيوان ناطق
۲	//	موجبہ جزئیہ	منتج موجبہ جزئیہ	خامس	//	كل إنسان حيوان وبعض الإنسان كاتب	بعض الحيوان كاتب

۳	″	سالبہ کلیہ	منتج سالبہ جزئیہ	ثانی	″	کل إنسان حیوان ولاشيء من الإنسان بفرس	بعض الحیون لیس بفرس
۴	″	سالبہ جزئیہ	منتج سالبہ جزئیہ	سادس	″	کل إنسان حیوان وبعض الإنسان لیس بکاتب	بعض الحیوان لیس بکاتب
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج موجبہ جزئیہ	ثالث	″	بعض الحیوان إنسان وکل إنسان ناطق	بعض الحیوان ناطق
۶	″	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	-	کوئی مقدمہ کلیہ نہیں	-	-
۷	″	سالبہ کلیہ	منتج سالبہ جزئیہ	رابع	دونوں شرطیں موجود ہیں	بعض الحیوان إنسان ولاشيء من الإنسان بحجر	بعض الحیوان لیس بحجر
۸	″	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	-	کوئی مقدمہ کلیہ نہیں	-	-
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	″	-	صغریٰ موجبہ نہیں	-	-
۱۰	″	موجبہ جزئیہ	″	-	″	-	-
۱۱	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	″	-	″	-	-
۱۲	″	سالبہ جزئیہ	″	-	″	-	-
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	″	-	″	-	-

۱۵	//	موجبہ جزئیہ	//	–	ایجابِ صغریٰ اور کسی مقدمے کا کلیہ ہونا دونوں شرطیں مفقود	–	–
۱۴	//	سالبہ جزئیہ	//	–	صغریٰ موجبہ نہیں	–	–
۱۶	سالبہ جزئیہ	سالبہ جزئیہ	//	–	ایجابِ صغریٰ اور کسی مقدمے کا کلیہ ہونا دونوں شرطیں مفقود	–	–

شکلِ ثالث کے انتاج کی دلیل: قَولُهُ: بالخلف الخ اس عبارت میں ماتن علیہ الرحمہ نے شکلِ ثالث کی چھ ضروب منتجہ کے انتاج کی دلیلیں بیان کی ہیں، فرمایا: شکلِ ثالث کی ان چھ ضربوں کے انتاج کی بھی تین دلیلیں ہیں: (۱) دلیل خلف (۲) عکسِ صغریٰ (۳) عکسِ کبریٰ پھر عکسِ ترتیب پھر عکسِ نتیجہ (تینوں کی مکمل وضاحت شرح میں آرہی ہے) فانتظروا إني معكم من المنتظرين

{شرح} قَولُهُ: "إِيجَابُ الصُّغرَى وَفِعلِيَّتُهَا" لِأَنَّ الحُكمَ فِي كُبرَاهُ سَوَاءٌ كَانَ إِيجَابًا، أَوسَلبًا عَلَى مَاهُوَ أَوسَطُ بِالفِعلِ كَمَامَرَّ فَلَولَم يَتَّحِدِ الأَصغَرُ مَعَ الأَوسَطِ بِالفِعلِ بِأَن لَّايَتَّحِدَ أَصلاً، وَتَكُونَ الصُّغرَى سَالِبَةً، أَويَتَّحِدَ لٰكِن لَابِالفِعلِ وَتَكُونَ الصُّغرَى مُوجِبَةً مُمكِنَةً، لَم يَتَعَدَّ الحُكمُ مِنَ الأَوسَطِ بِالفِعلِ إِلَى الأَصغَرِ.

قَولُهُ: "مَعَ كُلِّيَّةِإِحدَاهُمَا" لِأَنَّهُ لَوكَانَتِ المُقَدَّمَتَانِ جُزئِيَّتَينِ، لَجَازَ أَن يَّكُونَ البَعضُ مِنَ الأَوسَطِ المَحكُومِ عَلَيهِ بِالأَصغَرِ غَيرَالبَعضِ المَحكُومِ عَلَيهِ بِالأَكبَرِ، فَلَايَلزَمُ تَعدِيَةُ الحُكمِ مِنَ الأَكبَرِإِلَى الأَصغَرِ مَثَلاً: يَصدُقُ: "بَعضُ الحَيَوَانِ إِنسَانٌ، وَبَعضُ الحَيَوَانِ فَرَسٌ" وَلَايَصدُقُ: بَعضُ الإِنسَانِ فَرَسٌ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "إِيجَابُ الصُّغرَى وَفِعلِيَّتُهَا" اس لیے کہ شکلِ ثالث کے کبریٰ میں حکم، خواہ ایجابی ہو یا سلبی ان افراد پر ہوتا ہے جو بالفعل اَوسط ہیں، جیسا کہ گزرا؛ لہٰذا اگر اصغر اَوسط کے ساتھ بالفعل متحد نہ ہو بایں طور کہ بالکل متحد نہ ہو یعنی: صغریٰ سالبہ ہو، یا متحد ہو، لیکن بالفعل نہ ہو یعنی: صغریٰ موجبہ ممکنہ ہو، تو بالفعل اَوسط سے اصغر کی طرف حکم متعدی نہ ہوگا۔

ماتن کا قول: "مَعَ كُلِّيَّةِ إِحدَاهُمَا" اس لیے کہ اگر دونوں مقدمے جزئیہ ہوں، تو جائز ہے کہ اَوسط کے بعض افراد جن پر اصغر کا حکم لگایا گیا ہے، اس بعض کا غیر ہوں جس پر اکبر کا حکم لگایا گیا ہے؛ لہٰذا لازم نہیں آئے گا اکبر کے حکم کا اصغر کی طرف

متعدی ہونا، مثلاً: "بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ، وَبَعْضُ الْحَيَوَانِ فَرَسٌ" صادق ہے اور (اس کا نتیجہ): "بَعْضُ الْإِنْسَانِ فَرَس" صادق نہیں آتا۔

فائدہ: وَتَكُوْنَ الصُّغْرَى سَالِبَةً یہ عطف تفسیری ہے "بِأَنْ لَّايَتَّحِدَ أَصْلًا" کے لیے اور "وَتَكُوْنَ الصُّغْرَى مُوْجَبَةً" عطفِ تفسیری ہے "أَوْيَتَّحِدَ لٰكِنْ لَابِالْفِعْلِ" کا، اس لیے "یعنی" سے ترجمہ کیا گیا ہے۔

شکلِ ثالث کی شرطوں کی دلیل

تشریح: ماتن علیہ الرحمہ نے شکلِ ثالث کے نتیجہ دینے کی تین شرطیں بیان کی ہیں: (۱) صغریٰ موجبہ ہو۔ (۲) صغریٰ فعلیہ ہو۔ (۳) صغریٰ اور کبریٰ میں سے کوئی ایک کلیہ ہو۔ شارحِ تہذیب ان کی دلیل بیان فرمارہے ہیں، لأن الحکم الخ سے پہلی دو شرطوں کی دلیل بیان کی ہے، جس کی وضاحت یہ ہے کہ شکلِ ثالث کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں حدِ اَوسط موضوع ہوتی ہے اور اس کے کبریٰ میں اکبر کا حکم خواہ ایجابی ہو یا سلبی، ان افراد پر ہوتا ہے جو بالفعل اَوسط ہیں (جیسا کہ شکلِ اوّل میں گزر چکا ہے: کہ شیخ کا یہی مذہب ہے یعنی عقدِ وضع بالفعل ہوتا ہے) پس جب کبریٰ میں حکم ان افراد پر ہوتا ہے جو بالفعل اَوسط ہیں تو اکبر کے حکم کے نتیجہ میں اصغر کی طرف متعدی ہونے کے لیے ضروری ہوگا کہ اصغر اور اَوسط کے درمیان اتحاد ہو اور اصغر کے بالفعل اَوسط کے ساتھ متحد ہونے کے لیے دو باتیں ضروری ہیں: (۱) صغریٰ موجبہ ہو، سالبہ نہ ہو (۲) صغریٰ فعلیہ ہو یعنی ممکنہ نہ ہو، اگر یہ دونوں باتیں موجود ہیں، تو اصغر اور اَوسط کے درمیان اتحاد پایا جائے گا اور اس صورت میں اَوسط کے واسطے سے اکبر کا حکم اصغر کی طرف متعدی ہوجائے گا؛ لیکن اگر اصغر، بالفعل اَوسط کے ساتھ متحد نہ ہو جس کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ اصغر اَوسط کے ساتھ بالکل متحد نہ ہو یعنی صغریٰ سالبہ ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ متحد تو ہو؛ لیکن صغریٰ فعلیہ نہ ہو یعنی صغریٰ موجبہ، ممکنہ ہو، تو ان دونوں صورتوں میں کبریٰ میں موجود حکم، بالفعل اَوسط سے اصغر کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور جب حکم متعدی نہیں ہوگا، تو نتیجہ بھی برآمد نہ ہوگا، مثلاً: "کل إنسان حیوان، و کل إنسان ناطق" یہ شکلِ ثالث ہے اس میں شیخ کے مذہب کے مطابق ناطق کا حکم انسان کے ان افراد پر ہے جن کے لیے انسانیت بالفعل ثابت ہے، تو اس صورت میں انسان اور ناطق متحد ہوگئے، اب ناطق کا حکم انسان کے واسطے سے حیوان (اصغر) کی طرف اس وقت متعدی ہوگا جبکہ انسان (اَوسط) اور حیوان (اصغر) متحد ہوں کیوں کہ کبریٰ میں ہم نے ناطق کو انسان کے لیے ثابت کیا ہے، اب جب ہم اس ناطق کو حیوان کے لیے ثابت کررہے ہیں، تو یہ تبھی ممکن ہوگا جبکہ حیوان اور انسان کے درمیان اتحاد ہو اور حیوان اور انسان کے درمیان اتحاد دو چیزوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ صغریٰ موجبہ ہو یعنی حیوان انسان کے لیے ثابت ہو، اس کا انسان سے سلب نہ ہو۔ دوم یہ کہ صغریٰ جہت کے اعتبار سے فعلیہ ہو یعنی حیوان انسان کے ان افراد کے لیے ثابت ہو جن پر وصفِ عنوانی (انسانیت) بالفعل صادق ہے، پس اگر صغریٰ سالبہ ہو یعنی اصغر کا اوسط سے سلب ہو، تو اصغر اور حدِ اَوسط کے درمیان اتحاد نہیں پایا جائے گا، لہٰذا اس صورت میں اَوسط یعنی انسان کے واسطے

سے اکبر یعنی ناطق کا حکم اصغر یعنی حیوان کو نہیں پہنچے گا اور یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ بعض حیوان، ناطق ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ صغریٰ کا موجبہ ہونا ضروری ہے، اسی طرح اگر اصغر اور اَوسط کے درمیان اتحاد ثابت ہو بایں طور کہ صغریٰ موجبہ ہو، لیکن امکان اور فعلیت کا فرق ہو بایں طور کہ کبریٰ میں موضوع کے افرادِ فعلیہ پر حکم ہو اور صغریٰ میں موضوع کے افرادِ ممکنہ پر حکم ہو، تو اس صورت میں چوں کہ اصغر اَوسط کے ماتحت داخل نہ ہوگا، اس لیے اکبر کا حکم اَوسط کے واسطے سے اصغر کو نہیں پہنچے گا، مثلاً: جب یہ فرض کیا جائے کہ زید کی بالفعل سواری گھوڑے کے ساتھ خاص ہے اور خالد کی بالفعل سواری گدھے کے ساتھ خاص ہے، تو "کل ماھو مركوب زيد، مركوب خالد بالإمكان وكل ماهو مركوب زيد، فرس بالفعل" شکلِ ثالث ہوگی جو کہ صادق ہے لیکن اس کا نتیجہ: "بعض ماهو مركوب خالد، فرس بالفعل" صادق نہیں؛ کیوں کہ خالد کی سواری بالفعل گدھے کے ساتھ خاص ہے گھوڑے کے ساتھ نہیں؛ کیوں کہ گھوڑے کی سواری بالفعل زید کے ساتھ خاص ہے؛ لہٰذا جب خالد کی بالفعل سواری زید کی سواری پر صادق نہیں آتی، تو اصغر یعنی خالد کی سواری اَوسط یعنی زید کی سواری کے ماتحت داخل نہ ہوگی اور جب خالد کی سواری زید کی سواری کے ماتحت داخل نہ ہوگی، تو گھوڑا ہونے کا حکم خالد کی سواری کو نہیں پہنچے گا اور یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ خالد کی سواری گھوڑا ہے؛ لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ صغریٰ کا فعلیہ ہونا بھی ضروری ہے۔

قَوْلُهُ: مَع كُلِّيَّةِ إِحْدَاهُمَا، لِأَنَّهُ لَوْكَانَتِ الْمُقَدَّمَتَانِ الخ اس عبارت میں شکلِ ثالث کی تیسری شرط کی دلیل کا ذکر ہے، فرمایا: شکلِ ثالث میں دونوں مقدموں میں سے کم از کم ایک مقدمے کا کلیہ ہونا ضروری ہے؛ کیوں کہ اگر اس کے دونوں مقدمے جزئیہ ہوں، تو اکبر کا حکم اصغر کو نہیں پہنچے گا؛ کیوں کہ جائز ہے کہ صغریٰ میں اَوسط کے وہ بعض افراد جن پر اصغر کا حکم ہے کبریٰ میں اَوسط کے ان بعض افراد کا غیر ہوں جن پر اکبر کا حکم ہوتا ہے، مثلاً: "بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان فرس" شکلِ ثالث ہے جس کے دونوں مقدمے جزئیہ ہیں؛ اس لیے فرس (اکبر) کا حکم انسان (اصغر) کو نہیں پہنچے گا کیوں کہ صغریٰ میں حیوان کے وہ بعض افراد جن پر انسان ہونے کا حکم ہے کبریٰ میں حیوان کے ان بعض افراد کا غیر ہیں جن پر فرس ہونے کا حکم لگایا گیا ہے؛ لہٰذا جب فرس ہونے کا حکم انسان کو نہیں پہنچے گا، تو "بعض الإنسان فرس" کہنا صحیح نہ ہوگا۔

{شرح} قَوْلُهُ: "لِيُنْتِجَ الْمُوْجِبَتَانِ" اَلضُّرُوْبُ الْمُنْتِجَةُ فِيْ هٰذَا الشَّكْلِ بِحَسَبِ الشَّرَائِطِ الْمَذْكُوْرَةِ سِتَّةٌ، حَاصِلَةٌ مِنْ ضَمِّ الصُّغْرَى الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ إِلَى الْكُبْرَيَاتِ الْأَرْبَعِ، وَضَمِّ الصُّغْرَى الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ إِلَى الْكُبْرَيَيْنِ الْكُلِّيَّتَيْنِ: اَلْمُوْجِبَةِ، وَالسَّالِبَةِ، وَهٰذِهِ الضُّرُوْبُ كُلُّهَا مُشْتَرِكَةٌ فِيْ أَنَّهَا لَاتُنْتِجُ إِلَّاجُزْئِيَّةً، لٰكِنْ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا تُنْتِجُ الْإِيْجَابَ وَثَلَاثَةٌ مِنْهَا تُنْتِجُ السَّلْبَ.

وَأَمَّا الْمُنْتِجَةُ لِلْإِيْجَابِ فَأَوَّلُهَا: اَلْمُرَكَّبُ مِنْ مُوْجِبَتَيْنِ كُلِّيَّتَيْنِ، نَحْوُ: كُلُّ ج، ب وَكُلُّ ج، أ فَبَعْضُ ب، أ. وَثَانِيْهَا: الْمُرَكَّبُ مِنْ مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرَى وَمُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرَى. وَإِلٰى هٰذَيْنِ أَشَارَ الْمُصَنِّفُ إِلٰى قَوْلِهِ: لِيُنْتِجَ الْمُوْجِبَتَانِ أَيْ: الصُّغْرَى اَلْمُوْجِبَةُ مَعَ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ أَيِ الْكُبْرَى

وَالثَّالِثُ: عَكسُ الثَّانِي أَعنِي: اَلمُرَكَّبَ مِنْ مُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغرَى وَمُوجِبَةٍ جُزئِيَّةٍ كُبرَى. وإِلَيهِ أَشَارَ بِقَولِهِ: "أَوْبِالعَكسِ" فَلَيسَ المُرَادُ بِالعَكسِ، عَكسَ الضَّربَينِ المَذكُورَينِ، إِذْلَيسَ عَكسُ الأَوَّلِ إِلَّاالأَوَّلَ، فَتَأَمَّلْ.
وَأَمَّاالمُنتِجَةُ لِلسَّلبِ فَأَوَّلُهَا: اَلمُرَكَّبُ مِنْ مُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ، وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ. وَالثَّانِي مِنْ مُوجِبَةٍ جُزئِيَّةٍ وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ. وَإِلَيهِمَا أَشَارَ بِقَولِهِ: "وَمَعَ السَّالِبَةِ الكُلِّيَّةِ" أَي: لِيُنتِجَ المُوجِبَتَانِ مَعَ السَّالِبَةِ الكُلِّيَّةِ. وَالثَّالِثُ: مِنْ مُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ وَسَالِبَةٍ جُزئِيَّةٍ كَمَا قَالَ: "أَوِالكُلِّيَّةُ مَعَ الجُزئِيَّةِ" أَي: المُوجِبَةُ الكُلِّيَّةُ مَعَ السَّالِبَةِ الجُزئِيَّةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "لِيُنتِجَ المُوجِبَتَانِ" اس شکلِ ثالث میں شرائط مذکورہ کے اعتبار سے ضروبِ منتجہ چھ ہیں، جو صغریٰ موجبہ کلیہ کو چاروں کبریٰ کے ساتھ ملانے سے اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کو دو کبریٰ کلیہ: موجبہ اور سالبہ کے ساتھ ملانے سے حاصل ہوتی ہیں اور یہ تمام ضربیں اس امر میں شریک ہیں کہ ان کا نتیجہ صرف جزئیہ ہوتا ہے؛ لیکن ان میں سے تین کے نتیجے موجبہ ہوتے ہیں اور تین کے سالبہ۔
اور بہر حال وہ ضروب جن کے نتیجے موجبہ ہوتے ہیں، تو ان میں سے پہلی ضرب: وہ ہے جو دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہو، جیسے: کل ج، ب و کل ج، أ فبعض ب، أ۔ اور دوسری: وہ ہے جو صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو۔ اور انھیں دونوں ضربوں کی طرف مصنف نے اپنے قول: "لِيُنتِجَ المُوجِبَتَانِ" سے اشارہ فرمایا ہے یعنی صغریٰ موجبہ، موجبہ کلیہ یعنی کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر۔ اور تیسری ضرب: دوسری ضرب کا عکس ہے یعنی وہ ضرب ہے جو صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہو۔ اور اس کی طرف مصنف نے اپنے قول: "أو بالعكس" سے اشارہ کیا ہے؛ لہٰذا عکس سے مراد مذکورہ بالا دونوں ضربوں کا عکس نہیں ہے، اس لیے کہ پہلی ضرب کا عکس پہلی ہی ضرب ہوتا ہے، پس آپ غور کر لیجیے۔
اور بہر حال وہ ضربیں جن کے نتیجے سالبہ ہوتے ہیں ان میں سے پہلی ضرب: وہ ہے جو موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ سے مرکب ہو۔ اور دوسری ضرب: وہ ہے جو موجبہ جزئیہ اور سالبہ کلیہ سے مرکب ہو۔ اور انھی دونوں ضربوں کی طرف مصنف نے اپنے قول: "وَمع السالبة الكلية" سے اشارہ کیا ہے یعنی: تاکہ دو موجبہ، سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر نتیجہ دیں۔ اور تیسری ضرب: وہ ہے جو موجبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ سے مرکب ہو جیسا کہ مصنف نے فرمایا: "أو الكلية مع الجزئية" یعنی موجبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر۔

لِيُنتِجَ المُوجِبَتَانِ الخ کی وضاحت

تشریح: قَولُهُ: لِيُنتِجَ المُوجِبَتَانِ الخ اس قول کے تحت ذکر کردہ عبارت سے شارح کا مقصد مصنف کی عبارت: "لِيُنتِجَ المُوجِبَتَانِ الخ" کی وضاحت کرنا ہے، فرمایا: شکلِ ثالث کے انتاج کی جو شرطیں اوپر ذکر کی گئیں ہیں ان کے مطابق اس شکل

میں نتیجہ دینے والی ضربیں کل چھ ہیں جو صغریٰ موجبہ کلیہ کو چاروں کبریٰ کے ساتھ ملانے اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کو دونوں کبریٰ کلیہ: موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کے ساتھ ملانے سے حاصل ہوتی ہیں اور ان تمام ضربوں کا نتیجہ ہمیشہ جزئیہ آتا ہے کبھی کلیہ نہیں آتا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نتیجہ: قیاس کے لیے لازم ہوتا ہے اور لازم کبھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا جبکہ نتیجہ کا کلیہ ہونا شکلِ ثالث کے بعض مادوں میں جدا ہو جاتا ہے، جیسے: "کل إنسان حیوان، و کل إنسان ناطق" شکلِ ثالث ہے جس کے دونوں مقدمے کلیہ ہیں، لیکن اس کا نتیجہ کلیہ نہیں آتا؛ بلکہ جزئیہ یعنی: "بعض الحیوان ناطق" آتا ہے؛ کیوں کہ یہی لازم ہے، موجبہ کلیہ: "کل حیوان ناطق" لازم اور صادق نہیں ہے (باقی تفصیل وتوضیح مع نقشہ و امثلہ متن کی تشریح میں گزر چکی ہے البتہ عبارت کے بعض اجزا محتاجِ تشریح ہیں، اس لیے ان کی وضاحت کی جاتی ہے)

فلیس المراد من العکس الخ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے کہ متن میں بالعکس کا تعلق "الموجبتان مع الموجبة الکلیة" سے ہے؛ حالاں کہ یہ درست نہیں؛ اس لیے کہ "الموجبتان مع الموجبة الکلیة" سے دو ضربیں مراد ہیں: (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ، ان میں سے دوسری ضرب کا عکس تو درست ہے؛ لیکن پہلی ضرب کا نہیں؛ اس لیے کہ پہلی ضرب کے عکس سے کوئی دوسری نہیں؛ بلکہ پہلی ہی ضرب حاصل ہوتی ہے۔ حاصلِ ازالہ یہ ہے کہ "بالعکس" کا تعلق دونوں ضربوں سے نہیں؛ بلکہ صرف ایک ضرب سے ہے اور وہ ضربِ ثانی ہے، ہاں البتہ یہ مطلب ظاہرِ عبارت کے خلاف ہے، جیسا کہ شارح نے فتأمل سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور مصنف نے غالبًا ایسا اس لیے کیا ہے کہ "بالعکس" کے بجائے اگر: "أو الموجبة الکلیة مع الموجبة الجزئیة" کہا جاتا، تو کلام طویل ہو جاتا گویا انھوں نے ضعف اور سخافت کو طول پر ترجیح دی ہے۔

وإلیهما أشار بقوله: "مع السالبة الکلیة" أي: لینتج الخ واضح رہے کہ أی: لینتج الخ سے اس طرف اشارہ ہے کہ "مع السالبة الکلیة" کا عطف "مع الموجبة الکلیة" پر ہے؛ لہٰذا عبارت کی تقدیر ہوگی: لینتج الموجبتان مع السالبة الکلیة۔

أي: "الموجبة الکلیة مع الموجبة الجزئیة" اس تفسیر سے شارح کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ متن میں الکلیہ سے مراد موجبہ کلیہ ہے اور جزئیہ سے مراد سالبہ جزئیہ ہے۔

{شرح} "بِالْخُلْفِ" يَعْنِيْ: بَيَانُ إِنْتَاجِ هٰذِهِ الضُّرُوْبِ لِهٰذِهِ النَّتَائِجِ إِمَّا بِالْخُلْفِ: وَهُوَ هٰهُنَا أَنْ يُؤْخَذَ نَقِيْضُ النَّتِيْجَةِ وَيُجْعَلَ لِكُلِّيَّتِهٖ كُبْرَى، وَصُغْرَى الْقِيَاسِ لِإِيْجَابِهَا صُغْرَى، لِيُنْتِجَ مِنَ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ مَايُنَافِي الْكُبْرَى؛ وَهٰذَا يَجْرِيْ فِي الضُّرُوْبِ كُلِّهَا.

وَإِمَّا بِعَكْسِ الصُّغْرَى لِيَرْجِعَ إِلَى الشَّكْلِ الْأَوَّلِ؛ وَذٰلِكَ حَيْثُ يَكُوْنُ الْكُبْرَى كُلِّيَّةً كَمَا فِي الضَّرْبِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِيْ وَالرَّابِعِ وَالْخَامِسِ.

وَإِمَّا بِعَكْسِ الْكُبْرَى لِيَصِيرَ شَكْلاً رَابِعًا، ثُمَّ عَكْسَ التَّرْتِيبُ لِيَرْتَدَّ شَكْلاً أَوَّلاً وَيُنْتِجَ نَتِيجَةً، ثُمَّ يُعْكَسُ هٰذِهِ النَّتِيجَةُ، فَإِنَّهُ الْمَطْلُوبُ. وَذٰلِكَ حَيْثُ يَكُوْنُ الْكُبْرَى مُوْجَبَةً لِيَصْلُحَ عَكْسُهُ صُغْرَى الشَّكْلِ الْأَوَّلِ، وَيَكُوْنُ الصُّغْرَى كُلِّيَّةً لِيَصْلُحَ كُبْرَى لَهُ كَمَا فِي الضَّرْبِ الْأَوَّلِ وَالثَّالِثِ لَاغَيْرُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "بالخلف" یعنی: ان ضروب کے یہ نتیجے دینے کا ثبوت یا تو دلیلِ خلف سے ہے اور وہ یہاں یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض کو لیا جائے اور اس کے کلیہ ہونے کی وجہ سے اس کو کبریٰ بنایا جائے اور قیاس کے صغریٰ کو اس کے موجبہ ہونے کی وجہ سے صغریٰ بنایا جائے تاکہ شکلِ اوّل سے وہ نتیجہ دے جو کبریٰ کے منافی ہے اور یہ دلیل تمام ضربوں میں جاری ہوتی ہے اور یا عکسِ صغریٰ سے تاکہ وہ شکلِ اوّل کی طرف رجوع کرے اور یہ وہاں ہوگا جہاں کبریٰ کلیہ ہو، جیسا کہ ضربِ اوّل، ثانی، رابع اور خامس میں ہے اور یا عکسِ کبریٰ سے تاکہ وہ شکلِ رابع ہو جائے پھر ترتیب کو الٹ دیا جائے؛ تاکہ وہ شکلِ اوّل کی طرف لوٹ جائے اور کوئی نتیجہ دے پھر اس نتیجہ کا عکس لایا جائے گا؛ کیوں کہ وہی مطلوب ہے اور یہ وہاں ہوگا جہاں کبریٰ موجبہ ہو، تاکہ اس کا عکس شکلِ اوّل کے صغریٰ بننے کی صلاحت رکھے اور صغریٰ کلیہ ہو، تاکہ وہ شکلِ اوّل کے کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھے جیسا کہ ضربِ اوّل اور ثالث میں ہے نا کہ ان کے علاوہ میں۔

شکلِ ثالث کی ضروبِ منتجہ کے انتاج کی دلیلوں کی وضاحت

تشریح: مصنفؒ نے شکلِ ثالث کی ضروبِ منتجہ کے انتاج کی جو تین دلیلیں ذکر کی ہیں، شارح ان کی وضاحت فرما رہے ہیں، فرمایا: شکلِ ثالث کی ان چھ ضربوں کے یہ دو نتیجے دینے کا ثبوت یا تو دلیلِ خلف سے ہے، یا عکسِ صغریٰ سے، یا عکسِ کبریٰ سے یعنی اس شکل کا نتیجہ جانچنے کی بھی تین دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل: دلیلِ خلف ہے یہاں یعنی شکلِ ثالث میں اس کا مطلب یہ ہے کہ شکلِ ثالث کے نتیجہ کی نقیض کو کبریٰ بنائیں کیوں کہ وہ کلیہ ہے اور اصل قیاس کے صغریٰ کو اس کے موجبہ ہونے کی وجہ سے صغریٰ بنائیں اور شکلِ اوّل ترتیب دیں، اگر نتیجہ شکلِ ثالث کے کبریٰ کی نقیض آئے، تو وہ باطل ہوگا؛ کیوں کہ شکلِ ثالث کا کبریٰ سچا مانا ہوا ہے، اب غور کریں کہ یہ غلط نتیجہ یا تو شرائطِ انتاج کے فقدان کی وجہ سے آیا ہوگا، یا صغریٰ کی وجہ سے، یا کبریٰ کی وجہ سے، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ شرائطِ انتاج سب موجود ہیں اور صغریٰ مفروض الصدق ہے؛ اس لیے لامحالہ کبریٰ باطل ہوگا، اور اس کی نقیض جو شکلِ ثالث کا نتیجہ ہے وہ صحیح ہوگی۔

مثلاً: "کل إنسان حیوان، و کل إنسان ناطق" کا نتیجہ ہے: بعض الحیوان ناطق اگر کوئی شخص اس نتیجہ کو صادق نہ مانے تو اس کی نقیض کو صادق مانے گا اور وہ ہے: لاشيء من الحیوان بناطق حالاں کہ یہ نقیض صادق نہیں کیوں کہ جب ہم اس نقیض کو کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو صغریٰ بنا کر شکلِ اوّل ترتیب دیں گے، تو کہیں گے: کل إنسان حیوان و لاشيء من الحیوان بناطق تو نتیجہ آئے گا: لاشيء من الإنسان بناطق یہ نتیجہ اصل قیاس کے کبریٰ "کل إنسان ناطق" کے خلاف

ہے؛ لہٰذا یہ نتیجہ باطل ہے کیوں کہ اصل قیاس کا کبریٰ مفروض الصدق ہے اور نتیجہ کا یہ کذب شکلِ اوّل کے کبریٰ کی وجہ سے ہے پس وہ باطل ہوا اور اس کی نقیض جو اصل قیاس کا نتیجہ ہے صادق ہوئی وهو المطلوب۔

فائدہ: یہاں یعنی شکلِ ثالث میں دلیلِ خلف کا مطلب، شکلِ ثانی میں بیان کیے ہوئے مطلب سے ذرا مختلف ہے وہ یہ ہے کہ شکلِ ثانی میں نتیجہ کی نقیض کو شکلِ اوّل کا صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو اس کا کبریٰ بنایا جاتا ہے، اور شکلِ ثالث میں نتیجہ کی نقیض کو شکلِ اوّل کا کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو اس کا صغریٰ بنایا جاتا ہے، اسی فرق کی طرف اشارہ کرنے کے لیے شارح نے ھٰھنا کہا ہے۔

وهٰذا يجري الخ یعنی دلیلِ خلف مذکورہ تمام ضربوں میں جاری ہوتی ہے اس لیے کہ ان کا نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے خواہ وہ موجبہ ہو یا سالبہ، اور جزئیہ کی نقیض کلیہ ہوتی ہے؛ لہٰذا اس کو شکلِ اوّل کا کبریٰ بنایا جاسکتا ہے اور ان کا صغریٰ بھی موجبہ ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کو شکلِ اوّل کا صغریٰ بھی بنایا جاسکتا ہے جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے واضح ہے۔

دوسری دلیل: شکلِ ثالث کا نتیجہ جانچنے کی دوسری دلیل: ''صغریٰ کا عکس'' ہے یعنی شکلِ ثالث کے صغریٰ کا عکسِ مستوی بنا کر شکلِ اوّل ترتیب دی جائے، اگر نتیجہ بعینہٖ شکلِ ثالث کا نتیجہ آئے، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکلِ ثالث نے صحیح نتیجہ دیا ہے، مثلاً: ''كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق'' کا نتیجہ ہے: بعض الحيوان ناطق اس نتیجہ کو جانچنے کے لیے صغریٰ کا عکسِ مستوی بنا کر شکلِ اوّل ترتیب دی جائے کہ: بعض الحيوان انسان، وكل إنسان ناطق تو نتیجہ آئے گا: بعض الحيوان ناطق اور یہ بعینہٖ شکلِ ثالث کا نتیجہ ہے، پس ثابت ہوا کہ شکلِ ثالث نے صحیح نتیجہ دیا ہے۔

وذلك حيث الخ مطلب یہ ہے کہ یہ دلیل ان ضربوں میں جاری ہوگی جن کا کبریٰ کلیہ ہوتا ہے تاکہ وہ شکلِ اوّل کا کبریٰ بن سکے اور ایسا ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ ثالث اور ضربِ رابع میں ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ دلیل انھی چاروں ضربوں میں جاری ہوگی، باقی دو ضربیں یعنی ضربِ خامس اور ضربِ سادس میں یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی، کیوں کہ ان دونوں ضربوں میں کبریٰ جزئیہ ہے جو شکلِ اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا۔

تنبیہ: یہاں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ شارح کے بیان کے مطابق ''کبریٰ کا کلیہ ہونا ضربِ اوّل، ثانی، رابع، اور خامس میں ہے یعنی ضربِ ثالث کی جگہ ضربِ خامس ہے جبکہ ضربِ خامس میں کبریٰ جزئیہ ہے جیسا کہ نقشہ سے پہلے ذکر کردہ ضروبِ منتجہ کے بیان سے صاف ظاہر ہے؛ اس لیے عبارت میں "الخامس" کی جگہ "الثالث" ہونا مناسب ہے اور عبارت اس طرح ہونی چاہیے ''كما في الضرب الأوّل والثاني والثالث والرابع'' تاہم یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ شارح کی مراد اول، ثانی، رابع اور خامس سے مرتبہ کے اعتبار سے اول، ثانی، رابع اور خامس ہونا نہیں ہے؛ بلکہ شارح کی بیان کردہ ترتیب کے اعتبار سے اوّل، ثانی، رابع اور خامس ہونا ہے اور ان تمام میں کبریٰ کلیہ ہے۔ فتأمل۔

تیسری دلیل: شکلِ ثالث کا نتیجہ جانچنے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ شکلِ ثالث کے کبریٰ کا عکسِ مستوی بنا کر شکلِ رابع بنائی

جائے، پھر اس کی ترتیب پلٹ کر شکلِ اوّل بنائی جائے، پھر جو نتیجہ آئے اس کا عکسِ مستوی بنایا جائے اگر وہ عکسِ مستوی بعینہٖ نتیجہ مطلوب ہو، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکلِ ثالث نے صحیح نتیجہ دیا ہے، مثلاً: کل إنسان حیوان، و کل إنسان ناطق کا نتیجہ ہے "بعض الحیوان ناطق" اس نتیجہ کو جانچنے کے لیے کبریٰ کا عکسِ مستوی بنا کر شکلِ رابع بنائی جائے اور کہا جائے: "کل إنسان حیوان وبعض الناطق إنسان"، پھر اس کی ترتیب الٹ کر شکلِ اوّل بنائی جائے اور کہا جائے: "بعض الناطق إنسان، و کل إنسان حیوان" تو نتیجہ آئے گا: بعض الناطق حیوان اور اس کا عکسِ مستوی ہے: بعض الحیوان ناطق جو بعینہٖ شکلِ ثالث کا نتیجہ ہے پس ثابت ہوا کہ شکلِ ثالث نے صحیح نتیجہ دیا ہے۔

و ذلک حیث الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دلیل ان ضربوں میں جاری ہوگی جن کا کبریٰ موجبہ ہوتا ہے تا کہ اس کا عکس شکلِ اوّل کا صغریٰ بن سکے اور صغریٰ کلیہ ہوتا ہے تا کہ وہ شکلِ اوّل کا کبریٰ بننے کی صلاحیت رکھے اور یہ دونوں باتیں ضربِ اوّل اور ضربِ خامس میں پائی جاتی ہیں کیوں کہ ان دونوں ضربوں میں کبریٰ موجبہ ہے جس کا عکسِ مستوی بھی موجبہ آئے گا جو شکلِ اوّل کا صغریٰ بن سکتا ہے اور صغریٰ کلیہ ہے جو شکلِ اوّل کا کبریٰ بن سکتا ہے اس لیے انھی دونوں میں یہ دلیل جاری ہوگی باقی چار ضربوں میں یہ دلیل جاری نہیں ہوسکتی ضربِ ثانی اور رابع میں تو اس وجہ سے جاری نہیں ہوسکتی کہ ان دونوں ضربوں میں کبریٰ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس بھی سالبہ کلیہ آئے گا جو شکلِ اوّل کا صغریٰ نہیں بن سکتا؛ نیز ضربِ رابع میں صغریٰ جزئیہ بھی ہے جو شکلِ اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا اور ضربِ سادس میں یہ دلیل اس لیے جاری نہیں ہوسکتی کہ اس میں کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے جس کے لیے عکسِ مستوی نہیں ہے اور ضربِ ثالث میں یہ دلیل اس وجہ سے جاری نہیں ہوسکتی کہ اس میں بھی صغریٰ جزئیہ ہے جو شکلِ اوّل کا کبریٰ نہیں بن سکتا۔

تنبیہ: شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ساتھ کبریٰ کا موجبہ اور صغریٰ کا کلیہ ہونا صرف ضربِ اوّل اور ضربِ ثالث میں ہوتا ہے جبکہ ضربِ ثالث میں صغریٰ جزئیہ ہے جیسا کہ نقشۂ شکلِ ثالث سے پہلے ذکر کردہ ضروبِ منتجہ کے بیان سے ظاہر ہو رہا ہے؛ اس لیے عبارت میں "الثالث" کی جگہ "الخامس" مناسب معلوم ہوتا ہے اور عبارت اس طرح ہونی چاہیے "کما في الضرب الأوّل والخامس لاغیر" البتہ یہاں بھی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ شارح کا مقصد اوّل اور ثالث سے مرتبہ کے اعتبار سے اوّل اور ثالث ہونا نہیں ہے؛ بلکہ شارح کی بیان کردہ ترتیب کے مطابق ان کا اوّل اور ثالث ہونا ہے اور اس اعتبار سے جو ضروب: اوّل اور ثالث ہیں ان میں مذکورہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ فتدبر وتفکر ایها الطالب!

{متن} وَفِي الرَّابِعِ إِيْجَابُهُمَا مَعَ كُلِّيَّةِ الصُّغْرَى، أَوِ اخْتِلَافُهُمَا مَعَ كُلِّيَّةِ إِحْدَاهُمَا، لِيُنْتِجَ الْمُوْجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الْأَرْبَعِ، وَالْجُزْئِيَّةُ مَعَ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، وَالسَّالِبَتَانِ مَعَ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، وَكُلِّيَّتُهَا مَعَ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ جُزْئِيَّةً مُوْجِبَةً، إِنْ لَّمْ يَكُنْ سَلْبٌ، وَإِلَّا فَسَالِبَةً بِالْخُلْفِ، أَوْبِعَكْسِ التَّرْتِيبِ، ثُمَّ النَّتِيجَةِ، أَوْبِعَكْسِ الْمُقَدَّمَتَيْنِ، أَوْبِالرَّدِّ إِلَى الثَّانِي بِعَكْسِ الصغرى، أَوِ الثَّالِثِ بِعَكْسِ الْكُبْرَى.

ترجمہ: اور چوتھی شکل میں (شرط ہے) دونوں مقدموں کا موجبہ ہونا، صغریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ، یا دونوں مقدموں کا (ایجاب وسلب میں) مختلف ہونا، ان دونوں میں سے ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ، تاکہ نتیجہ دے موجبہ کلیہ، محصوراتِ اربع کے ساتھ مل کر (ضربِ اوّل، دوم، چہارم اور ہفتم میں) اور (صغریٰ موجبہ) جزئیہ سالبہ کلیہ کے ساتھ مل کر (ضرب پنجم میں) اور دونوں سالبہ (یعنی سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ) موجبہ کلیہ کے ساتھ مل کر (ضرب سوم اور ششم میں) اور سالبہ کلیہ موجبہ جزئیہ کے ساتھ مل کر (ضرب ہشتم میں) موجبہ جزئیہ کا اگر (دونوں مقدموں میں سے کسی میں) سلب نہ ہو، ورنہ پھر نتیجہ سالبہ آئے گا (یا تو کلیہ آئے گا جیسا کہ ضربِ سوم میں یا جزئیہ آئے گا جیسا کہ باقی ضربوں میں) دلیلِ خلف کے ذریعہ یا ترتیب کے عکس پھر نتیجہ کے عکس کے ذریعہ، یا دونوں مقدموں کے عکس کے ذریعہ، یا صغریٰ کا عکس لاکر شکلِ ثانی کی طرف پھیرنے کے ذریعہ، یا کبریٰ کا عکس لاکر شکلِ ثالث کی طرف پھیرنے کے ذریعہ۔

تنبیہ: قَوْلُهُ: "إِنْ لَّمْ يَكُنْ سَلْب" واضح رہے کہ شرح تہذیب کے موجودہ ہندوستانی وپاکستانی نسخوں میں یہ عبارت "إِنْ لَّمْ يَكُنْ بِسَلْب" (باء کے ساتھ) ہے، لیکن بیروت سے علامہ یزدی کی شرح تہذیب کے ساتھ جو متن شائع ہوا ہے اس میں عبارت "إِنْ لَّمْ يَكُنْ سَلْب" (بغیر باء کے) ہے اسی طرح خبیصی کی شرح تہذیب "تذہیب" میں بھی "سلب" (بغیر باء کے) ہے اور ترکیب کے اعتبار سے یہی درست معلوم ہوتا ہے اس لیے راقم نے اسی کو درست سمجھتے ہوئے "إِنْ لَّمْ يَكُنْ سَلْب" (بغیر باء) کے لکھا ہے۔ اور اگر "إِنْ لَمْ يَكُنْ بِسَلْبٍ" (باء کے ساتھ) کو درست مانا جائے، تو پھر "يَكُنْ" میں ضمیرِ مستتر کو اسم بنائیں گے اور "بسلب" ظرفِ مستقر کو خبر۔ عبارت کی تقدیر اِس طرح ہوگی: "إِنْ لَمْ يَكُنْ أَحَدُ مُقَدِّمَتَيْهِ كَائِنًا بِسَلْبٍ" (اگر نہ ہو اس کے دونوں مقدموں میں سے کوئی سلب کے ساتھ)۔ فتدبر! (محمد ناظم غفرلہ ولوالدیہ ولاساتذتہ)

ترکیب: "واو" عاطفہ "في الرابع" متعلق فعلِ محذوف "يشترط" کے "إيجابهما" ذوالحال "مع كلية الصغرى" كائنًا کا ظرف ہوکر حال، ذوالحال حال سے مل کر معطوف علیہ، "أو" عاطفہ "اختلافهما مع كلية إحداهما" معطوف "لام" حرفِ جر "أن" ناصبہ مقدرہ "ينتج" فعل "الموجبة الكلية" ذوالحال "مع الأربع" مضمومة کا ظرف ہوکر حال، ذوالحال حال سے مل کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "الجزئية مع السالبة الكلية" معطوفِ اوّل "واو" عاطفہ "السالبتان مع الموجبة الكلية" معطوفِ ثانی "واو" عاطفہ "كليتها مع الموجبة الجزئية" معطوفِ ثالث، ("كليّتها" کی ضمیر کا مرجع "السالبة الصغرى" ہے)، معطوف علیہ اپنے تینوں معطوفات سے مل کر فاعل "جزئية موجبة" مفعول بہ، جملہ فعلیہ خبریہ بتاویلِ مصدر ہوکر مجرور، جار مجرور متعلقِ ثانی "يشترط" فعلِ مجہول اپنے نائب فاعل اور دونوں متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

"إن" حرفِ شرط "لم" حرفِ جازم "يكن" فعل ناقص "سلب" اس کا اسم، خبر محذوف: "في إحدى مقدمتيه" فعل ناقص اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر شرط، "فهو ينتج موجبة جزئية" محذوف جزاء، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ

ہوا۔ فائدہ: واضح رہے کہ مذہب کوفیین کے مطابق "ینتج" فعل مذکور کو بھی جزائے مقدم بنا سکتے ہیں؛ کیوں کہ ان کے نزدیک جزاء کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے، لیکن نحاۃِ بصریین کے یہاں جزاء، شرط پر مقدم نہیں ہوتی؛ اس لیے ان کے نزدیک ایسے موقع پر جزاء محذوف ہوتی ہے۔ (ملاحظہ کیجیے زینی زادہ: ۴۵)

"واو" عاطفہ، "إلّا" أي: "وإن لاینتف السلب في إحدي المقدمتین بأن تشتمل (إحداهما) علی السلب" (اور اگر دونوں مقدموں میں سے کسی میں سلب کی نفی نہ ہو بایں طور کہ کسی مقدمے میں سلب ہو) یہ جملہ شرط "فا" جزائیہ، "ینتج" فعل محذوف "هو" ضمیر مستتر راجع بسوئے: "الشکل الرابع" فاعل "سالبه" مفعول بہ، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر جزاء، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ معطوفہ ہوا۔ "بالخلف" معطوف علیہ "أو" عاطفہ "بعکس الترتیب ثم النتیجة" معطوفِ اوّل، "أو" عاطفہ، "بعکس المقدمتین" معطوفِ ثانی، "أو" عاطفہ، "با" حرفِ جر، "الرد" مصدر، "إلی الثاني" متعلق اوّل، "بعکس الصغری" متعلق ثانی، مصدر اپنے دونوں متعلقوں سے مل کر مجرور، جار مجرور سے مل کر معطوفِ ثالث "أو" عاطفہ، "الثالث بالعکس" بہ تقدیر: "بالرد إلی" معطوفِ رابع، معطوف علیہ اپنے چاروں معطوفات سے مل کر "ثابت" کے متعلق ہو کر خبر، مبتدائے محذوف "ذٰلک" کی، أي: ذٰلک الإنتاج ثابت بالخلف الخ۔

شکلِ رابع کی شرطیں اور اس کی ضروب منتجہ

تشریح: یہاں مصنفؒ شکلِ رابع کے انتاج کی شرطیں اور اس کی ضروب منتجہ کو بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: شکلِ رابع یعنی قیاس کی وہ شکل جس میں حدِ اَوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول واقع ہو اس کے صحیح نتیجہ دینے کی کم اور کیف کے اعتبار سے دو شرطیں ہیں اور یہ دو شرطیں انفصال حقیقی کے طور پر ہیں یعنی دونوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے نہ دونوں جمع ہو سکتی ہیں اور نہ ہی علیحدہ، اگر دونوں میں سے کوئی بھی شرط نہ پائی جائے، تو شکلِ رابع ہمیشہ صحیح نتیجہ نہیں دے گی، وہ دو شرطیں یہ ہیں:

پہلی شرط: صغریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ دونوں مقدمے موجبہ ہوں یعنی صغریٰ کلیہ ہو اور دونوں مقدمے موجبہ ہوں۔

دوسری شرط: دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ دونوں مقدمے ایجاب اور سلب میں مختلف ہوں یعنی دونوں مقدموں میں سے کوئی ایک کلیہ ہو اور دونوں مقدمے کیف میں یعنی ایجاب وسلب میں مختلف ہوں یعنی ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ۔

فائدہ: مصنف نے شکلِ رابع میں جہت کے اعتبار سے شرطیں بیان نہیں کی ہیں، کیوں کہ اس میں بہت تفصیل ہے تاہم اس کا کچھ بیان شرح میں آئے گا۔

لینتج الموجبة الکلیة الخ: جب ان شرطوں کا شکلِ رابع میں لحاظ کیا جائے گا تو اس کی سولہ ضربوں میں سے آٹھ ضربیں منتج ہوں گی اور آٹھ عقیم (غیر منتج) ضروب منتجہ کا بیان یہ ہے، کہ جب صغریٰ موجبہ کلیہ کو چاروں کبریٰ (محصوراتِ

اربعہ) کے ساتھ ملائیں گے، تو چار ضربیں حاصل ہوں گی: (۱) صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہوں۔ (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہو۔ (۳) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو۔ (۴) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہو۔ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کو کبریٰ سالبہ کلیہ کے ساتھ ملانے سے ایک ضرب حاصل ہوگی یعنی صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو۔ اور جب دونوں سالبہ یعنی سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کو موجبہ کلیہ کے ساتھ ملائیں گے، تو دو ضربیں حاصل ہوں گی: (۱) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو۔ (۲) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو۔ اور صغریٰ سالبہ کلیہ کو موجبہ جزئیہ کے ساتھ ملانے سے ایک ضرب حاصل ہوگی۔ پھر ان آٹھ ضربوں میں سے پہلی دو ضربیں جن میں سے کوئی مقدمہ سالبہ نہیں ہے، ان کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اور باقی ضربیں جو سلب پر مشتمل ہیں ان میں سے ایک ضرب جو صغریٰ سالبہ کلیہ اور موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے اور اس کے علاوہ باقی تمام کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے۔ مراتب کے اعتبار سے ان تمام ضربوں کی تفصیل مع امثلہ و نتیجہ اس طرح ہے:

ضربِ اوّل: صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہوں، شرط اوّل کے تحقق کی وجہ سے یہ منتج ہے اور اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **كل إنسان حيوان، و كل ناطق انسان، فبعض الحيوان ناطق.**

ضربِ دوم: صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہو، شرط اوّل کے تحقق کی وجہ سے یہ منتج ہے اور اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **كل إنسان حيوان، وبعض الأسود انسان، فبعض الحيوان أسود.**

ضربِ سوم: صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو، شرط دوم کے تحقق کی وجہ سے یہ منتج ہے اور اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے، جیسے: **لاشيء من الإنسان بحجر، و كل ناطق انسان، فلاشيء من الحيوان بناطق.**

ضربِ چہارم: صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو، شرط دوم کے تحقق کی وجہ سے یہ منتج ہے اور اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **كل إنسان حيوان، ولاشيء من الفرس بإنسان، فبعض الحيوان ليس بفرس.**

ضربِ پنجم: صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو، شرط دوم کے تحقق کی وجہ سے یہ منتج ہے اور اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **بعض الإنسان أسود، ولاشيء من الحجر بإنسان، فبعض الأسود ليس بحجر.**

ضربِ ششم: صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو، شرط دوم کے تحقق کی وجہ سے یہ منتج ہے اور اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **بعض الحيوان ليس بأسود، و كل إنسان حيوان، فبعض الأسود ليس بإنسان.**

ضربِ ہفتم: صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہو، شرط دوم کے تحقق کی وجہ سے یہ منتج ہے اور اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **كل إنسان حيوان، وبعض الأسود ليس بإنسان، فبعض الحيوان ليس بأسود.**

ضربِ ہشتم: صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہو، شرط دوم کے تحقق کی وجہ سے یہ منتج ہے اور اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے، جیسے: **لاشيء من الإنسان بحجر، وبعض الأسود انسان، فبعض الحجر ليس بأسود.**

باقی آٹھ ضربیں شرائط مفقود ہونے کی وجہ سے عقیم ہیں، سب کا نقشہ درج ذیل ہے:

نقشہ (۲۱) برائے ضروبِ منتجہ وعقیمہ شکلِ رابع مع امثلہ

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت ونتیجہ	مراتبِ ضروب	وجہ انتاج وعدم انتاج	مثال صغریٰ وکبریٰ	مثال نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج موجبہ جزئیہ	اوّل	صغریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ دونوں مقدمے موجبہ ہیں	كل إنسان حيوان وكل ناطق انسان	بعض الحيوان ناطق
۲	//	موجبہ جزئیہ	//	ثانی	//	كل إنسان حيوان وبعض الأسود انسان	بعض الحيوان أسود
۳	//	سالبہ کلیہ	منتج سالبہ جزئیہ	رابع	کسی ایک مقدمہ کے کلیہ ہونے کے ساتھ اختلاف فی الکیف موجود ہے	كل إنسان حيوان ولاشيء من الفرس بإنسان	بعض الحيوان ليس بفرس
۴	//	سالبہ جزئیہ	//	سابع	//	كل إنسان حيوان وبعض الأسود ليس بإنسان	بعض الحيوان ليس بأسود
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	-	کوئی شرط موجود نہیں	—	-
۶	//	موجبہ جزئیہ	//	-	//	—	-
۷	//	سالبہ کلیہ	منتج سالبہ جزئیہ	خامس	کسی ایک مقدمہ کے کلیہ ہونے کے ساتھ اختلاف فی الکیف موجود ہے	بعض الإنسان أسود ولاشيء من الحجر بإنسان	بعض الأسود ليس بحجر
۸	//	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	-	کوئی شرط موجود نہیں	—	-
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج سالبہ کلیہ	ثالث	کسی ایک مقدمہ کے کلیہ ہونے کے ساتھ اختلاف فی الکیف موجود ہے	لاشيء من الإنسان بحمار وكل ناطق انسان	لاشيء من الحمار بناطق

۱۰	//	موجبہ جزئیہ	منتج سالبہ جزئیہ	ثامن	//	لاشيء من الإنسان بحجر وبعض الأسود إنسان	بعض الحجر ليس بأسود
۱۱	//	سالبہ کلیہ	غیر منتج	–	کوئی شرط موجود نہیں	–	–
۱۲	//	سالبہ جزئیہ	//	–	//	–	–
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج سالبہ جزئیہ	سادس	کسی ایک مقدمہ کے کلیہ ہونے کے ساتھ اختلاف فی الکیف موجود ہے	بعض الحيوان ليس بأسود و كل إنسان حيوان	بعض الأسود ليس بانسان
۱۴	//	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	–	کوئی شرط موجود نہیں	–	–
۱۵	//	سالبہ کلیہ	//	–	کوئی شرط موجود نہیں	–	–
۱۶	//	سالبہ جزئیہ	//	–	//	–	–

شکلِ رابع کے انتاج کی دلیلیں: قَوْلُهُ: بالخلف الخ اس عبارت میں مصنفؒ نے شکلِ رابع کے انتاج کی دلیلیں ذکر کی ہیں، فرمایا: شکلِ رابع کے نتیجہ دینے کی پانچ دلیلیں ہیں: (۱) دلیل خلف، (۲) عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ، (۳) عکس مقدمتین، (۴) عکسِ صغریٰ یعنی صغریٰ کا عکسِ مستوی بنا کر شکلِ ثانی ترتیب دینا، (۵) عکسِ کبریٰ یعنی کبریٰ کا عکسِ مستوی بنا کر شکلِ ثالث ترتیب دینا۔ (سب کی مکمل وضاحت شرح میں آرہی ہے، فارجع إليه أيها القاري)

{شرح} قَوْلُهُ: "وَفِي الرَّابِعِ" أَيْ: يُشْتَرَطُ فِيْ إِنْتَاجِ الشَّكْلِ الرَّابِعِ بِحَسَبِ الْكَمِّ وَالْكَيْفِ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ: إِمَّا إِيْجَابُ الْمُقَدِّمَتَيْنِ مَعَ كُلِّيَّةِ الصُّغْرَى، وَإِمَّا اِخْتِلَافُ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي الْكَيْفِ مَعَ كُلِّيَّةِ إِحْدَاهُمَا.

وَذٰلِكَ، لِأَنَّهُ لَوْلَا أَحَدُهُمَا، لَزِمَ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ الْمُقَدِّمَتَانِ سَالِبَتَيْنِ أَوْمُوْجِبَتَيْنِ مَعَ كَوْنِ الصُّغْرَى جُزْئِيَّةً، أَوْجُزْئِيَّتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فِي الْكَيْفِ، وَعَلَى التَّقَادِيْرِ الثَّلَاثَةِ يَحْصُلُ الْإِخْتِلَافُ وَهُوَ دَلِيْلُ الْعُقْمِ.

أَمَّا عَلَى الْأَوَّلِ: فَلِأَنَّ الْحَقَّ فِيْ قَوْلِنَا: "لَاشَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَان، وَلَاشَيْءَ مِنَ النَّاطِقِ بِحَجَرٍ" هُوَ الْإِيْجَابُ وَلَوْقُلْنَا: لَاشَيْءَ مِنَ الْفَرَسِ بِحَجَرٍ، كَانَ الْحَقُّ السَّلْبَ. وَأَمَّا عَلَى الثَّانِيْ: فَلِأَنَّا إِذَا قُلْنَا: "بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ وَكُلُّ نَاطِقٍ حَيَوَانٌ"، كَانَ الْحَقُّ الْإِيْجَابَ، وَلَوْ قُلْنَا: وَكُلُّ فَرَسٍ حَيَوَانٌ كَانَ الْحَقُّ السَّلْبَ. وَأَمَّا عَلَى الثَّالِثِ: فَلِأَنَّ الْحَقَّ فِيْ قَوْلِنَا: "بَعْضُ الْحَيَوَنِ إِنْسَانٌ وَبَعْضُ الْجِسْمِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ" هُوَالْإِيْجَابُ وَلَوْقُلْنَا: بَعْضُ الْحَجَرِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ، كَانَ الْحَقُّ السَّلْبَ.

ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِبَيَانِ شَرَائِطِ الشَّكْلِ الرَّابِعِ بِحَسَبِ الْجِهَةِ لِقِلَّةِ الْاِعْتِدَادِ بِهٰذَا

الشَّكْلِ لِكَمَالِ بُعْدِهٖ عَنِ الطَّبْعِ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ أَيْضًا لِنَتَائِجِ الْإِخْتِلَاطَاتِ الْحَاصِلَةِ مِنَ الْمُوَجَّهَاتِ فِيْ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْكَالِ الْأَرْبَعَةِ، لِطُوْلِ الْكَلَامِ فِيْهَا، وَتَفْصِيْلُهَا مَوْكُوْلٌ إِلٰى مُطَوَّلَاتِ هٰذَا الْفَنِّ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "وَفِيْ الرَّابِعِ" یعنی شرط لگائی جاتی ہے شکلِ رابع کے نتیجہ دینے میں کم اور کیف کے اعتبار سے دونوں باتوں میں سے ایک کی: یا تو صغریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ دونوں مقدموں کے موجبہ ہونے کی اور یا کیف میں دونوں مقدموں کے مختلف ہونے کی، ان دونوں میں سے ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ اور وہ اس لیے کہ اگر ان میں سے ایک بھی نہ ہو، تو لازم آئے گا یا تو یہ کہ دونوں مقدمے سالبہ ہوں، یا موجبہ ہوں صغریٰ کے جزئیہ ہونے کے ساتھ، یا دونوں ایسے جزئیہ ہوں جو کیف میں مختلف ہیں اور تینوں تقدیر پر اختلاف پیدا ہوگا اور وہ (اختلاف کا پیدا ہونا) عدمِ انتاج کی دلیل ہے۔

بہر حال پہلی تقدیر پر، تو اس لیے کہ ہمارے قول: "لاشيء من الحجر بإنسان و لاشيء من الناطق بحجر" میں حق ایجاب ہے اور اگر (کبریٰ کو بدل کر) ہم کہیں: "لاشيء من الفرس بحجر" تو حق سلب ہوگا۔ اور بہر حال دوسری تقدیر پر، تو اس لیے کہ جب ہم: "بعض الحيوان إنسان و كل ناطق حيوان" کہیں، تو حق ایجاب ہوگا اور اگر (کبریٰ کو بدل کر) کہیں: "و كل فرس حيوان" تو حق سلب ہوگا۔ اور بہر حال تیسری تقدیر پر، تو اس لیے کہ ہمارے قول: "بعض الحيوان إنسان وبعض الجسم ليس بحيوان" میں حق ایجاب ہے اور اگر (کبریٰ کو بدل کر) کہیں: "بعض الحجر ليس بحيوان" تو حق سلب ہوگا۔

پھر مصنف نے جہت کے اعتبار سے شکلِ رابع کی شرطوں کو اس لیے بیان نہیں فرمایا کہ اس شکل کا اعتبار کم ہے کیوں کہ وہ طبیعت سے کافی دور ہے اور نیز مصنف نے اشکالِ اربعہ میں سے کسی میں بھی ان اختلاطات کے نتائج کو بیان نہیں فرمایا جو موجہات سے حاصل ہوتے ہیں کیوں کہ ان میں کلام طویل ہے اور ان کی تفصیل اس فن کی بڑی کتابوں کے سپرد ہے۔

لغات: "العُقْمُ" بابِ کرم ونصر سے مصدر ہے عَقُمَتِ المرأةُ والرجلُ عُقْمًا (ن، ک) عورت یا مرد کا اولاد کے قابل نہ ہو، بانجھ ہونا، از بابِ نصر "عَقَمَ" کا مصدر "عَقْمٌ" (بفتح العین وسکون القاف) بھی آتا ہے۔ مَوْكُوْلٌ: (سپرد کیا ہوا) وَكَلَ (ض) سے اسمِ مفعول ہے وَكَلَ إِلَيْهِ الأَمْرَ وَكْلًا وَوُكُوْلًا (ض) کسی کے کوئی چیز سپرد کرنا، حوالہ کرنا۔

شکلِ رابع کے انتاج کی شرطوں کی وضاحت اور ان کی دلیل

تشریح: قَوْلُهُ: "وفي الرابع" أي: يشترط في انتاج الخ یہاں سے شارحِ تہذیب، ماتن علیہ الرحمہ کی بیان کردہ شکلِ رابع کی شرطوں کی وضاحت اور ان کی دلیل ذکر فرما رہے ہیں، فرمایا: مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ شکلِ رابع کے نتیجہ دینے کے لیے کم اور کیف کے اعتبار سے انفصالِ حقیقی کے طور پر دو باتوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے: (۱) دونوں مقدمے موجبہ ہوں اور صغریٰ کلیہ ہو (۲) دونوں مقدمے ایجاب وسلب میں مختلف ہوں اور دونوں میں سے کوئی ایک

کلیہ ہو، انتاج کے لیے ان دونوں شرطوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی شرط نہ ہو، تو تین صورتیں لازم آئیں گی: (۱) دونوں مقدمے سالبہ ہوں (۲) دونوں مقدمے موجبہ ہوں اور صغریٰ کلیہ نہ ہو، بلکہ جزئیہ ہو۔ (۳) دونوں مقدمے ایجاب اور سلب میں مختلف ہوں؛ لیکن ان سے ایک بھی مقدمہ کلیہ نہ ہو بلکہ دونوں ہی جزئیہ ہوں۔ اور ان تینوں صورتوں میں نتیجوں کا مختلف ہونا لازم آئے گا اور اختلاف عدم انتاج کی دلیل ہے؛ اس لیے ان دو شرطوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔

اب رہی یہ بات کہ ان تینوں صورتوں میں اختلاف کیوں اور کیسے لازم آتا ہے اس کی تفصیل اور دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں اختلاف اس بنا پر ہے کہ مثلاً: "لاشيء من الحجر بإنسان ولاشيء من الناطق بحجر" شکلِ رابع ہے جس کے دونوں مقدمے سالبہ ہیں اور اس کا نتیجہ سالبہ: "لاشيء من الإنسان بناطق" حق نہیں ہے بلکہ موجبہ حق ہے یعنی: "بعض الإنسان ناطق" لیکن جب اس کے کبریٰ کو بدل کر کہا جائے: "لاشيء من الحجر بإنسان ولاشيء من الفرس بحجر" (جو کہ یہ بھی شکلِ رابع ہے) تو اس صورت میں نتیجہ سالبہ یعنی: "لاشيء من الإنسان بفرس" حق ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت میں اختلاف اس لیے ہے کہ "بعض الحيوان إنسان وكل ناطق حيوان" شکلِ رابع ہے جس کے دونوں مقدمے موجبہ ہیں اور صغریٰ کلیہ نہیں؛ بلکہ جزئیہ ہے، اس کا نتیجہ موجبہ یعنی: "بعض الإنسان ناطق" حق ہے؛ لیکن جب اس کے کبریٰ کو بدل کر کہا جائے: "بعض الحيوان إنسان وكل فرس حيوان" (جو کہ یہ بھی شکلِ رابع ہے) تو اس صورت میں نتیجہ موجبہ یعنی "بعض الإنسان فرس" حق نہیں ہوتا؛ بلکہ سالبہ یعنی: "بعض الإنسان ليس بفرس" حق ہوتا ہے۔ اور تیسری صورت میں اختلاف اس لیے لازم آتا ہے کہ "بعض الحيوان انسان وبعض الجسم ليس بحيوان" شکلِ رابع ہے جس کے دونوں مقدمے ایجاب وسلب میں مختلف ہیں اور ان میں سے کوئی بھی مقدمہ کلیہ نہیں اور اس کا نتیجہ، سالبہ یعنی: "بعض الحيوان ليس بجسم" حق نہیں ہے بلکہ موجبہ یعنی: "بعض الإنسان جسم" حق ہے، لیکن جب اس کے کبریٰ کو بدل کر کہا جائے: "بعض الحيوان إنسان وبعض الحجر ليس بحيوان" (جو کہ یہ بھی شکلِ رابع ہے) تو اس صورت میں نتیجہ سالبہ یعنی: "بعض الإنسان ليس بحجر" حق ہوتا ہے، پس تینوں صورتوں میں نتیجہ کبھی موجبہ صادق ہوتا ہے اور کبھی سالبہ اور نتیجوں کا یہ اختلاف اس امر کی دلیل ہے کہ شکلِ رابع کا انتاج صحیح نہیں اور اس کے انتاج کا صحیح نہ ہونا محض مذکورہ بالا دو شرطوں میں سے کس ایک کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ہے؛ اس لیے اِن میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔

ثم إن المصنف الخ یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ مصنف نے شکلِ رابع کی کم اور کیف کے اعتبار سے شرط کو تو بیان فرمایا لیکن جہت کے اعتبار سے شرطوں کو بیان نہیں کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ جہت کے اعتبار سے مصنف نے شکلِ رابع کی شرط اس لیے بیان نہیں فرمائی کہ اس شکل کا اعتبار بہت کم ہے کیوں کہ وہ بنسبت دیگر اشکال کے طبیعت انسانی سے کافی دور ہوتی ہے۔

ولم یتعرض أیضا الخ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا تینوں شکلوں میں مصنف نے جہت کے اعتبار سے شکلیں بیان فرمائیں، لیکن اس کے اعتبار سے نتیجوں کو بیان کیوں نہیں کیا؟ جواب یہ ہے کہ جہت کے اعتبار سے نتیجوں کو بیان کرنے میں کلام طویل ہوجاتا ہے، جس کو مبتدی طلبہ قطعاً برداشت نہیں کرسکتے اور اس کی تفصیل بھی ایسی ہی ہے جو فن کی مطولات کی طرف رجوع کیے بغیر حاصل نہیں ہوتی، اس لیے ان کو بیان نہ کرنا ہی مناسب سمجھا گیا۔

وضاحت: اختلاطات جمع ہے اختلاط کی جس کے معنی ہیں: بعض موجہات کا بعض سے ملنا، شارح کی مراد یہ ہے کہ موجہات کے آپس میں ملنے سے جو قیاس بنتے ہیں ان کے نتائج میں کلام بہت طویل ہے اس طرح کہ موجہاتِ معتبرہ پندرہ ہیں، یہ پندرہ موجہات، صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں معتبر ہوں گے پس جب پندرہ موجہاتِ صغریٰ کو پندرہ موجہاتِ کبریٰ کے ساتھ ملائیں گے تو پندرہ کو پندرہ میں ضرب دینے سے کل دوسو پچیس احتمالات بنیں گے پھر ان تمام احتمالات میں صغریٰ اور کبریٰ میں سے ہر ایک محصورات اربعہ میں سے کوئی ایک ہوگا؛ لہٰذا دوسو پچیس کو چار میں ضرب دینے سے کل نوسو صورتیں حاصل ہوں گی اور یہ نوسو صورتیں ہر شکل میں ہوں گی اب جب باعتبار جہت شرائط کا لحاظ کریں گے تو بعض صورتیں منتج ہوں گی اور بعض غیر منتج، اس طرح جہت کے اعتبار سے نتائج بیان کرنے میں کلام بہت لمبا ہوجائے گا جس کو مبتدی بالکل برداشت نہیں کرسکتا، اس طرح کی تفصیل کے لیے تو فن کی بڑی کتابیں ہی مناسب ہیں، جیسے: ''شرح المطالع''، اور علامہ طوسی کی ''اساس الاقتباس المنطق'' وغیرہ۔

{شرح} قَوْلُهُ: "لِيُنتِجَ" الضُّرُوْبُ الْمُنْتِجَةُ فِيْ هٰذَا الشَّكْلِ بِحَسَبِ أَحَدِ الشَّرْطَيْنِ السَّابِقَيْنِ ثَمَانِيَةٌ حَاصِلَةٌ مِنْ ضَمِّ الصُّغْرَى الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ مَعَ الْكُبْرَيَاتِ الْأَرْبَعِ، وَالصُّغْرَى الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ مَعَ الْكُبْرَى السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، وَضَمِّ الصُّغْرَيَيْنِ السَّالِبَتَيْنِ: الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ مَعَ الْكُبْرَى الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ، وَضَمِّ كُلِّيَّتِهَا أَيْ: الصُّغْرَى السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ مَعَ الْكُبْرَى الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ؛ فَالْأَوَّلَانِ مِنْ هٰذِهِ الضُّرُوْبِ -وَهُمَا: الْمُؤَلَّفُ مِنْ مُوْجِبَتَيْنِ كُلِّيَّتَيْنِ، وَالْمُؤَلَّفُ مِنْ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرَى وَمُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كُبْرَى-، يُنْتِجَانِ مُوْجِبَةً جُزْئِيَّةً، وَالْبَوَاقِيْ الْمُشْتَمِلَةُ عَلَى السَّلْبِ، تُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً فِيْ جَمِيْعِهَا إِلَّا فِيْ ضَرْبٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْمُرَكَّبُ مِنْ صُغْرَى سَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ وَكُبْرَى مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ؛ فَإِنَّهُ يُنْتِجُ سَالِبَةً كُلِّيَّةً.

وَفِيْ عِبَارَةِ الْمُصَنِّفِ تَسَامُحٌ حَيْثُ تُوْهِمُ أَنَّ مَاسِوَى الْأَوَّلَيْنِ مِنْ هٰذِهِ الضُّرُوْبِ يُنْتِجُ السَّلْبَ الْجُزْئِيَّ، وَلَيْسَ كَذٰلِكَ كَمَا عَرَفْتَ وَلَوْ قَدَّمَ لَفْظَ "مُوْجِبَةً" عَلَى "جُزْئِيَّةً" لَكَانَ أَوْلَى.

وَالتَّفْصِيْلُ هٰهُنَا: أَنَّ ضُرُوْبَ هٰذَا الشَّكْلِ ثَمَانِيَةٌ: اَلْأَوَّلُ: مِنْ مُوْجِبَتَيْنِ كُلِّيَّتَيْنِ. وَالثَّانِيْ: مِنْ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرَى وَمُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كُبْرَى، يُنْتِجَانِ مُوْجِبَةً جُزْئِيَّةً. وَالثَّالِثُ: مِنْ صُغْرَى

سَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ وَكُبْرَى مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ يُنْتِجُ سَالِبَةً كُلِّيَّةً. وَالرَّابِعُ: عَكْسُ ذٰلِكَ. وَالْخَامِسُ: مِنْ صُغْرَى مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ وَكُبْرَى سَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ. وَالسَّادِسُ: مِنْ سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرَى وَمُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرَى. وَالسَّابِعُ: مِنْ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرَى وَسَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كُبْرَى. وَالثَّامِنُ: مِنْ سَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرَى وَمُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كُبْرَى. وَهٰذِهِ الضُّرُوْبُ الْخَمْسَةُ الْبَاقِيَةُ تُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً.
فَاحْفَظْ هٰذَا التَّفْصِيْلَ فَإِنَّهُ نَافِعٌ فِيْمَا سَيَجِيْءُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: لِيُنْتِجَ الخ مذکورہ دونوں شرطوں میں سے کسی ایک شرط کے اعتبار سے اس شکل میں نتیجہ دینے والی ضربیں آٹھ ہیں جو صغریٰ موجبہ کلیہ کو چاروں کبریٰ کے ساتھ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کو کبریٰ سالبہ کلیہ کے ساتھ اور دونوں صغریٰ سالبہ: کلیہ اور جزئیہ کو کبریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ اور اس کے کلیہ یعنی صغریٰ سالبہ کلیہ کو کبریٰ موجبہ جزئیہ کے ساتھ ملانے سے حاصل ہوتی ہیں؛ لہٰذا ان ضربوں میں سے پہلی دو ضربیں-اور وہ دونوں ایسی ضربیں ہیں جو دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہو اور صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہو-نتیجہ دیتی ہیں موجبہ جزئیہ کا اور اور باقی وہ تمام ضربیں جو سلب پر مشتمل ہیں، تمام میں سالبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں مگر ایک ضرب میں اور وہ: ایسی ضرب ہے جو صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو، کیوں کہ وہ سالبہ کلیہ کا نتیجہ دیتی ہے۔

اور مصنف کی عبارت میں تسامح ہے کیوں کہ وہ یہ وہم پیدا کرتی ہے کہ ان ضربوں میں سے پہلی دونوں ضربوں کے علاوہ سلب جزئی کا نتیجہ دیتی ہیں؛ حالاں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ آپ پہچان چکے۔ اور اگر مصنف لفظ موجبہ کو جزئیہ پر مقدم فرماتے، تو اولیٰ ہوتا۔

اور تفصیل یہاں یہ ہے کہ اس شکل کی ضربیں آٹھ ہیں: پہلی ضرب: وہ ہے جو دو موجبہ کلیہ سے مرکب ہو۔ اور دوسری ضرب: وہ ہے جو صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہو۔ دونوں موجبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں۔ اور تیسری ضرب: وہ ہے جو صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو۔ یہ سالبہ کلیہ کا نتیجہ دیتی ہے۔ اور چوتھی ضرب: تیسری ضرب کا برعکس ہے۔ اور پانچویں ضرب: وہ ہے جو صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ سے مرکب ہو۔ اور چھٹی ضرب: وہ ہے جو صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو۔ اور ساتویں ضرب: وہ ہے جو صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ سے مرکب ہو۔ اور آٹھویں ضرب: وہ ہے جو صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ سے مرکب ہو۔ اور یہ پانچوں ضربیں سالبہ جزئیہ کا نتیجہ دیتی ہیں، پس آپ اس تفصیل کو محفوظ کر لیجیے اس لیے کہ یہ آنے والے امور میں نفع بخش ہے۔

لينتج الموجبة الكلية الخ کی وضاحت

تشریح: اس قول کے تحت شارح نے مصنف کی عبارت: لينتج الموجبة الكلية الخ کی وضاحت کر کے ضروب منتجہ

کی تفصیل بیان کی ہے، فرمایا: اس شکل میں نتیجہ دینے والی ضربیں مذکورہ دونوں شرطوں کا اعتبار کرنے کی وجہ سے آٹھ ہیں، جو صغریٰ موجبہ کلیہ کو چاروں کبریٰ (محصوراتِ اربعہ) کے ساتھ ملانے، اور صغریٰ موجبہ جزئیہ کو سالبہ کلیہ کے ساتھ ملانے، اور دونوں سالبہ کو موجبہ کلیہ کے ساتھ اور صغریٰ سالبہ کلیہ کو موجبہ جزئیہ کے ساتھ ملانے سے حاصل ہوتی ہیں (باقی تفصیل وتوضیح مع نقشہ متن کی تشریح میں گزر چکی ہے۔فارجع إلیه إن شئت)

مصنف کی عبارت پر اعتراض: وفي عبارة المصنف تسامح الخ: اس عبارت سے شارح کا مقصد مصنف کی عبارت: ''جزئية موجبة ان لم يكن سلب و الافسالبة '' پر اعتراض کرنا ہے، فرمایا: مصنف کی اس عبارت میں تسامح ہے یعنی یہ عبارت مقصود پر دلالت کرنے میں واضح نہیں ہے، کیوں کہ اس سے خلاف مقصود کا وہم ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ''شکلِ رابع کی ضروب منتجہ میں وہ ضربیں جن میں کوئی مقدمہ سالبہ نہیں ہے، ان کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اور وہ ضربیں جن میں کوئی مقدمہ سالبہ ہے، ان میں سے ضربِ ثالث کا مقدمہ تو سالبہ کلیہ آتا ہے اور باقی ضربوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے'' مصنف کا عبارت سے یہی مقصود ہے لیکن عبارت کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ شکلِ رابع کی پہلی دو ضربوں کے علاوہ باقی تمام ضربوں کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے اور ظاہرِ عبارت سے یہ مفہوم اس طرح نکلتا ہے کہ ''جزئية'' کو ''موجبة'' پر مقدم کرنے کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ ''إن لم يكن سلب'' تنہا ''موجبة'' کی قید ہو، نہ کہ ''جزئيه موجبة'' مجموعہ کی اور اس صورت (تنہا ''موجبة'' کی قید بنانے کی صورت میں) عبارت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ''شکلِ رابع کی تمام ضربوں کا نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ نتیجہ کبھی موجبہ ہوتا ہے اور کبھی سالبہ، اگر کوئی مقدمہ سالبہ نہ ہو، تو نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوگا اور اگر سالبہ ہو، تو نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا'' اور یہ مطلب مصنف کی مراد اور مقصود کے خلاف ہے جیسا کہ ابھی آپ نے پہچانا، اس لیے بہتر یہ تھا کہ مصنف موجبة کو جزئية پر مقدم کرکے موجبة جزئية إن لم يكن الخ کہتے؛ کیوں کہ اس صورت میں عبارت ''موجبة جزئية ان لم يكن سلب والا فسالبة'' سے خلاف مقصود کا وہم پیدا نہیں ہوگا اور وہ اس لیے کہ موجبة جزئية کہنے کی صورت میں ان لم يكن سلب دونوں کے مجموعہ کی قید ہوگا تنہا ''جزئية'' کی قید نہیں بنے گا، اب جب یہ مجموعہ کی قید بنے گا، تو عبارت کا مفہوم مقصود کے موافق ہوگا اس طرح کہ اس صورت میں ''موجبة جزئية ان لم يكن سلب'' کا مطلب یہ ہوگا کہ ''شکلِ رابع کی یہ ضربیں موجبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہیں بشرطیکہ کوئی مقدمہ سالبہ نہ ہو یعنی: کسی مقدمے کے سالبہ نہ ہونے کی تقدیر پر شکلِ رابع کی ضروب منتجہ کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اور چوں کہ ''إلافسالبة'' کا عطف بذریعہ ''واو'' ''موجبة جزئية إن لم يكن سلب'' پر ہے؛ لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوگا: کہ اگر سلب کی نفی نہ ہو یعنی کوئی مقدمہ سالبہ ہو، تو نتیجہ سالبہ آئے گا یا تو سالبہ کلیہ جیسا کہ ضربِ ثالث کا نتیجہ یا سالبہ جزئیہ جیسا کہ سلب پر مشتمل باقی ضربوں کا نتیجہ۔ اور نتیجہ سالبہ کے اندر یہ عموم اس وجہ سے پیدا ہو رہا ہے کہ موجبہ جزئیہ نتیجہ کی شرط کسی مقدمے کا سالبہ نہ ہونا ہے پس انتفاءِ شرط کے وقت یعنی کسی مقدمے کے سالبہ ہونے کی صورت میں ''موجبہ جزئیہ'' یعنی دو چیزوں کے مجموعہ کی نفی ہوگی اور مجموعے اور مرکب کی نفی جس طرح تمام اجزاء کی نفی

سے ہوتی ہے، اسی طرح ایک جز کی نفی سے بھی ہوتی ہے (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) نتیجہ سالبہ کلیہ آنے کی صورت میں موجبہ جزئیہ کے دونوں جز کی نفی ہے جبکہ سالبہ جزئیہ نتیجہ آنے کی صورت میں ایک جز کی نفی ہوتی ہے"۔ یہ مطلب اس بنیاد پر ہے کہ "إن لم یکن سلب قید ہے "موجبة جزئیة" کی، نہ کہ تنہا آخری جز "جزئیة" کی۔

اب سوال یہ ہے کہ "موجبة جزئیة" کہنے کی صورت میں "ان لم یکن سلب" تنہا "جزئیة" کی قید کیوں نہیں بن سکتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر "إن لم یکن سلب" کو صرف "جزئیة" کی قید بنائیں، تو اس صورت میں معنیٰ کا فساد لازم آئے گا، اِس طرح کہ "جـــزئیة" کی قید بنانے کی صورت میں عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ "شکلِ رابع کی ضروب منتجہ کا نتیجہ بہر صورت موجبہ ہوگا چاہے کسی مقدمے میں سلب ہو یا نہ ہو؛ البتہ موجبہ یا تو جزئیہ ہوگا یا نہیں، اگر کسی مقدمے میں سلب نہ ہو، تو نتیجہ جزئیہ ہوگا اور اگر سلب ہو، تو جزئیہ نہیں ہوگا، یہ مفہوم فاسد ہے؛ اس لیے کہ نتیجہ کا سالبہ ہونا تابع ہوتا ہے صغریٰ اور کبریٰ میں کسی کے سالبہ ہونے کے، جب ایسا ہے تو یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ نتیجہ مطلقاً موجبہ آئے گا چاہے سلب ہو یا نہ ہو۔

{شرح} قَوْلُهُ: "بِالْخُلْفِ" وَهُوَ: فِيْ هٰذَا الشَّكْلِ أَنْ يُؤْخَذَ نَقِيْضُ النَّتِيْجَةِ وَيُضَمَّ إِلٰى إِحْدَى الْمُقَدَّمَتَيْنِ لِيُنْتِجَ مَايَنْعَكِسُ إِلٰى مَايُنَافِي الْمُقَدَّمَةَ الْأُخْرَى. وَذٰلِكَ الْخُلْفُ يَجْرِي فِي الضَّرْبِ الْأَوَّلِ، وَالثَّانِيْ، وَالثَّالِثِ، وَالرَّابِعِ، وَالْخَامِسِ، دُوْنَ الْبَوَاقِيْ. وَقَالَ الْمُصَنِّفُ فِيْ شَرْحِ الشَّمْسِيَّةِ: بِجَرَيَانِهِ فِي السَّادِسِ، وَهُوَ سَهْوٌ.

قَوْلُهُ: "أَوْبِعَكْسِ التَّرْتِيْبِ": وَذٰلِكَ إِنَّمَايَجْرِيْ حَيْثُ يَكُوْنُ الْكُبْرَى مُوْجَبَةً، وَالصُّغْرَى كُلِّيَّةً، وَالنَّتِيْجَةُ مَعَ ذٰلِكَ قَابِلَةً لِلْاِنْعِكَاسِ، كَمَا فِي الْأَوَّلِ، وَالثَّانِيْ، وَالثَّالِثِ، وَالثَّامِنِ أَيْضًا إِنِ انْعَكَسَتِ السَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ، كَمَا إِذَاكَانَتْ إِحْدَى الْخَاصَّتَيْنِ دُوْنَ الْبَوَاقِيْ.

قَوْلُهُ: "أَوْبِعَكْسِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ": فَيَرْجِعُ إِلَى الشَّكْلِ الْأَوَّلِ، وَلَايَجْرِيْ إِلَّاحَيْثُ يَكُوْنُ الصُّغْرَى مُوْجَبَةً، وَالْكُبْرَى سَالِبَةً كُلِّيَّةً، لِتَنْعَكِسَ إِلَى السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ كَمَافِي الرَّابِعِ وَالْخَامِسِ، لَاغَيْرُ.

قَوْلُهُ: "أَوْبِالرَّدِّ": وَلَايَجْرِيْ إِلَّاحَيْثُ يَكُوْنُ الْمُقَدِّمَتَانِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فِي الْكَيْفِ، وَالْكُبْرَى كُلِّيَّةً وَالصُّغْرَى قَابِلَةً لِلْاِنْعِكَاسِ، كَمَا فِي الثَّالِثِ، وَالرَّابِعِ، وَالْخَامِسِ، وَالسَّادِسِ أَيْضًا إِنِ انْعَكَسَتِ السَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ، لَاغَيْرُ.

قَوْلُهُ: "أَوِالثَّالِثِ بِعَكْسِ الْكُبْرَى": وَلَايَجْرِيْ إِلَّاحَيْثُ يَكُوْنُ الصُّغْرَى مُوْجَبَةً وَالْكُبْرَى قَابِلَةً لِلْاِنْعِكَاسِ، وَيَكُوْنُ الصُّغْرَى أَوْعَكْسُ الْكُبْرَى كُلِّيَّةً -وَهٰذَاالْأَخِيْرُ لَازِمٌ لِلْأَوَّلَيْنِ فِيْ هٰذَاالشَّكْلِ، فَتَدَبَّرْ- وَذٰلِكَ كَمَا فِي الْأَوَّلِ، وَالثَّانِيْ، وَالرَّابِعِ، وَالْخَامِسِ، وَالسَّابِعِ أَيْضًا، إِنِ انْعَكَسَ السَّلْبُ الْجُزْئِيُّ، دُوْنَ الْبَوَاقِيْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "بـالـخلف" اور وہ اس شکل میں یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض کو لے کر اسے قیاس کے دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کے ساتھ ملایا جائے تاکہ وہ ایک ایسا نتیجہ دے جو منعکس ہو ایسے قضیے کی طرف جو دوسرے مقدمے کے منافی ہے۔ اور یہ دلیل ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ ثالث، ضربِ رابع اور ضربِ خامس میں جاری ہوتی ہے نہ کہ باقی ضربوں میں۔ اور مصنف رسالہ شمسیہ کی شرح (سعدیہ) کے اندر ضربِ سادس میں بھی دلیل خلف کے جاری ہونے کے قائل ہوئے ہیں؛ حالاں کہ یہ ان کا سہو ہے۔

ماتن کا قول: "أَوْ بِعَكْسِ التَّرْتِيبِ" اور یہ دلیل صرف اس جگہ میں جاری ہوتی ہے جہاں کبریٰ موجبہ اور صغریٰ کلیہ ہو اور اس کے ساتھ نتیجہ عکس کے قابل بھی ہو، جیسا کہ ضربِ اول، ضربِ ثانی اور ضربِ ثالث میں ہے اور ضربِ ثامن میں بھی ہے اگر سالبہ جزئیہ کا عکس آئے، مثلاً جب وہ خاصیتین میں سے کوئی ایک ہو، نہ کہ باقی ضربوں میں۔

ماتن کا قول: "أَوْ بِعَكْسِ الْمُقَدَّمَتَيْنِ" پس وہ (شکلِ رابع) عکس مقدمتین سے) شکلِ اوّل کی طرف لوٹ جائے گی اور یہ دلیل اس جگہ جاری ہوتی ہے جہاں صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہو، تاکہ وہ سالبہ کلیہ کی طرف منعکس ہو جائے، جیسا کہ ضربِ رابع اور ضربِ خامس میں ہے، نہ کہ ان کے علاوہ میں۔

ماتن کا قول: "أَوْ بِـالرَّدِّ" اور یہ دلیل صرف اس جگہ جاری ہوتی ہے جہاں دونوں مقدمے کیف میں مختلف ہوں اور کبریٰ کلیہ ہو اور صغریٰ عکس کے قابل ہو، جیسا کہ ضربِ ثالث، ضربِ رابع اور ضربِ خامس میں ہے اور ضربِ سادس میں بھی ہے اگر سالبہ جزئیہ کا عکس آئے، نہ کہ ان کے علاوہ میں۔

ماتن کا قول: "أَوِ الثَّالِثِ بِعَكْسِ الْكُبْرَى" اور یہ دلیل (عکسِ کبریٰ) صرف اس جگہ جاری ہوتی ہے جہاں صغریٰ موجبہ اور کبریٰ عکس کے قابل ہو اور صغریٰ یا عکسِ کبریٰ کلیہ ہو- اور یہ آخری دلیل اس شکل کی پہلی دونوں ضربوں کو لازم ہے، پس آپ غور کر لیجیے- اور وہ جیسا کہ ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ رابع، ضربِ خامس میں اور ضربِ سابع میں بھی اگر سلب جزئی کا عکس آئے نہ کہ باقی ضربوں میں۔

شکلِ رابع کے انتاج کی پانچ دلیلوں کی وضاحت

تشریح: مصنف نے شکلِ رابع کے نتیجے کی صحت کو جانچنے کی جو پانچ دلیلیں ذکر کی ہیں شارح یہاں سے ان کی وضاحت فرما رہے ہیں:

پہلی دلیل: دلیل خلف ہے اور شکلِ رابع میں اس کا طریقہ یہ ہے کہ نتیجہ کی نقیض کو اصل قیاس کے صغریٰ یا کبریٰ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنائی جائے، پھر شکلِ اوّل کے نتیجے کا عکسِ مستوی لایا جائے، اگر یہ عکس اصل قیاس کے صغریٰ یا کبریٰ کے منافی ہو یا اس کی نقیض ہو، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اصل قیاس کے نتیجے کی نقیض باطل ہے اور نتیجہ صحیح ہے، مثلاً: کل إنسان حیوان وکل

ناطق إنسان شکلِ رابع ہے اس کا نتیجہ ہے: "بعض الحیوان ناطق" یہ سچا ہے اور دلیل یہ ہے کہ اس نتیجہ کو اگر کوئی شخص صادق نہ مانے، تو اس کی نقیض کو صادق ماننا پڑے گا اور وہ ہے: "لاشيء من الحیوان بناطق" اب ہم اس نقیض کو جب اصل قیاس کے صغریٰ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنائیں گے اور کہیں گے: "کل إنسان حیوان ولاشيء من الحیوان بناطق" تو نتیجہ آئے گا: "لاشيء من الإنسان بناطق" جس کا عکسِ مستوی ہے: "لاشيء من النا طق بإنسان" اور یہ عکس اصل قیاس کے کبریٰ یعنی: "کل ناطق إنسان" کے منافی ہے اور چوں کہ اصل قیاس کا کبریٰ مفروض الصدق ہے؛ اس لیے یقیناً یہ عکسِ مستوی کاذب ہوگا اور جب یہ عکس کاذب ہوا، تو یقیناً نتیجہ بھی کاذب ہوگا، کیوں کہ عکس قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور لازم کا کذب ملزوم کے کذب کو مستلزم ہوتا ہے اس لیے عکس کے کاذب ہونے کی وجہ سے نتیجہ بھی کاذب ہوگا جو کہ اصل قضیہ ہے اور نتیجہ کا کذب تین ہی وجوہ سے ہوسکتا ہے: یا تو صغریٰ کاذب ہو، یا کبریٰ کاذب ہو، یا شرائط انتاج مفقود ہوں، لیکن غور کیا تو معلوم ہوا کہ صغریٰ کاذب نہیں ہے کیوں کہ وہ اصل قیاس کا صغریٰ ہے جو سچا مانا ہوا ہے اور انتاج کی تمام شرطیں بھی موجود ہیں، پس لامحالہ کبریٰ ہی کاذب ہوگا اور جب کبریٰ کاذب ہوا، تو اس کی نقیض صادق ہوگی اور اس کی نقیض اصل قیاس کا نتیجہ ہے پس اصل قیاس کے نتیجہ کی صحت ثابت ہوگئی۔

فائدہ: مثال مذکور میں عکسِ نتیجہ کا اصل قیاس کے کبریٰ کے منافی ہونا لازم آرہا ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں واضح رہے یہ اس صورت میں ہے جبکہ نتیجے کی نقیض کو صغریٰ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنائی جائے، لیکن اگر نقیضِ نتیجہ کو کبریٰ کے ساتھ ملا کر شکلِ اوّل بنائیں، تو اس صورت میں عکسِ نتیجہ اصل قیاس کے صغریٰ کے منافی ہوگا۔

وذلک یجري الخ: اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ دلیلِ خلف صرف ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ ثالث، ضربِ رابع اور ضربِ خامس میں جاری ہوتی ہے، باقی تین ضربوں (ضربِ سادس، ضربِ سابع اور ضربِ ثامن) میں نہیں؛ اس لیے کہ ان کے صغریٰ یا کبریٰ کے منافی، شکلِ اوّل کے نتیجہ کا عکس نہیں ہوتا، ضربِ سادس کے اس لیے کہ اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ آتا ہے جس کی نقیض موجبہ کلیہ آتی ہے اور جب اس نقیض کو شکلِ اوّل کا صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو اس کا کبریٰ بنایا جائے، تو اس کے نتیجہ کا عکس اصل قیاس کے صغریٰ کے منافی نہیں ہوگا، مثلاً: "بعض الحیوان لیس بأسود و کل إنسان حیوان" ضربِ سادس ہے، جس کا نتیجہ: "بعض الأسود لیس بإنسان" آتا ہے اور اس نتیجہ کی نقیض: "کل أسود إنسان" آتی ہے اس کو جب شکلِ اوّل کا صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو اس کا کبریٰ بنا کر یوں کہا جائے: "کل أسود انسان و کل إنسان حیوان" تو اس کا نتیجہ ہوگا: "کل أسود حیوان" اور اس کا عکس ہے: "بعض الحیوان أسود" جو اصل قیاس کے صغریٰ یعنی: "بعض الحیوان لیس بأسود" کے منافی نہیں ہے، کیوں کہ جائز ہے کہ ایجاب بعض افراد کے اعتبار سے ہو اور سلب دوسرے بعض افراد کے اعتبار سے ہو، اور ضربِ سابع کے اس لیے کہ مثلاً: "کل إنسان حیوان وبعض الأسود لیس بإنسان" ضربِ سابع ہے جس کا نتیجہ: "بعض الحیوان لیس بأسود" آتا ہے اور اس نتیجہ کی نقیض: "کل حیوان أسود" آتی ہے اور اس نقیض کو جب شکلِ اوّل کا کبریٰ اور اصل قیاس کے صغریٰ کو اس کا صغریٰ بنا کر یوں کہا جائے: "کل إنسان حیوان و کل حیوان أسود" تو اس کا نتیجہ: "کل إنسان أسود" آئے گا لیکن اس کا عکس: "بعض

الأسود إنسان" اصل قیاس کے کبریٰ یعنی: "بعض الأسود لیس بإنسان" کے منافی نہیں ہوتا، کیوں کہ جائز ہے کہ ایجاب بعض افراد کے اعتبار سے ہو اور سلب دوسرے بعض افراد کے اعتبار سے ہو۔ اور یہی حال ضرب ثامن کا ہے، اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ مصنفؒ نے شمسیہ کی شرح سعدیہ میں ضربِ سادس کے اندر دلیل خلف کے جاری ہونے کی جو بات کہی ہے وہ بر بنائے سہو ہے۔

دوسری دلیل: شکلِ رابع کا نتیجہ جانچنے کی دوسری دلیل: "عکس ترتیب پھر عکس نتیجہ" ہے یعنی شکلِ رابع کی ترتیب الٹ کر شکلِ اوّل بنائی جائے پھر جو نتیجہ آئے گا اس کا عکس بنایا جائے، اگر یہ عکس بعینہٖ شکلِ رابع کا نتیجہ ہو، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکلِ رابع نے صحیح نتیجہ دیا تھا، مثلاً: "کل إنسان حیوان و کل ناطق إنسان" کا نتیجہ ہے: "بعض الحیوان ناطق" اس کی ترتیب الٹ کر شکلِ اوّل اس طرح بنے گی: "کل ناطق إنسان و کل إنسان حیوان" اس کا نتیجہ آئے گا: "کل ناطق حیوان" اور اس نتیجہ کا عکس ہے: "بعض الحیوان ناطق" جو بعینہٖ شکلِ رابع کا نتیجہ ہے۔

قولہٗ: وذلک إنما یجری الخ: مطلب یہ ہے کہ یہ دلیل ان ضربوں میں جاری ہو سکتی ہے جن میں تین باتیں جمع ہوں: (۱) ان کا کبریٰ موجبہ ہو تاکہ اس کو شکلِ اوّل کا صغریٰ بنایا جا سکے (۲) ان کا صغریٰ کلیہ ہو تاکہ وہ شکلِ اوّل کا کبریٰ بن سکے (۳) ان ضربوں کا نتیجہ عکس کے قابل ہو یعنی نتیجے کا عکس آتا ہو، اور یہ تینوں باتیں ایک ساتھ ضربِ اوّل، ضربِ ثانی اور ضربِ ثالث میں پائی جاتی ہیں اس لیے انھیں میں یہ دلیل جاری ہوگی اور ضربِ ثامن میں بھی یہ باتیں پائی جاتی ہیں جبکہ سالبہ جزئیہ کا عکس آئے اور اس کا عکس اس آتا ہے جبکہ وہ مشروطہ خاصہ یا عرفیہ خاصہ ہو، اس لیے ضربِ ثامن میں بھی یہ دلیل جاری ہو سکتی ہے ان کے علاوہ ضربِ رابع، بِ خامس، ضربِ سادس اور ضربِ سابع میں یہ دلیل جاری نہیں ہوگی، کیوں کہ ضربِ رابع اور ضربِ سابع کا کبریٰ سالبہ ہوتا ہے جو ے کے بعد شکلِ اوّل کا صغریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا؛ کیوں کہ شکلِ اوّل کا صغریٰ موجبہ ہوتا ہے اور ضربِ خامس میں کبریٰ سالبہ ہونے کے ساتھ صغریٰ جزئیہ ہوتا ہے، جو عکس کے بعد شکلِ اوّل کا صغریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا؛ کیوں کہ شکلِ اوّل کا کبریٰ کلیہ ہوتا ہے اور یہی حال ضربِ سادس کا ہے کہ اس کا صغریٰ بھی جزئیہ ہوتا ہے، جو عکس کے بعد شکلِ اوّل کا کبریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

فائدہ: شارح نے اس دلیل اور آنے والی باقی دلیلوں کو وضاحت کے ساتھ اس لیے بیان نہیں کیا کہ یہ آسان ہیں اور پہلے بھی ان کا بیان ہو چکا ہے برخلاف دلیل خلف کے کہ وہ بھی اگر چہ پہلے گزر چکی ہے لیکن ہر جگہ اس کا طریقہ الگ ہے اس لیے اس کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

تیسری دلیل: شکلِ رابع کا نتیجہ جانچنے کی تیسری دلیل "عکس مقدمتین" ہے یعنی صغریٰ اور کبریٰ دونوں کا عکسِ مستوی بنا کر شکلِ اوّل ترتیب دی جائے اگر اس کا نتیجہ بعینہٖ شکلِ رابع کا نتیجہ آئے، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکلِ رابع نے صحیح نتیجہ دیا ہے، مثلاً: "کل إنسان حیوان، ولاشيء من الفرس بإنسان" کا نتیجہ ہے: "بعض الحیوان لیس بفرس" اس نتیجہ کو جانچنے کے لیے دونوں مقدموں کا عکسِ مستوی نکال کر شکلِ اوّل بنائیں گے اور کہیں گے "بعض الحیوان انسان، ولاشيء من الإنسان بفرس" اس کا نتیجہ آئے گا: "بعض الحیوان لیس بفرس" جو بعینہٖ شکلِ رابع کا نتیجہ ہے۔

ولایجري إلاحیث الخ: مطلب یہ ہے کہ یہ دلیل ان ضربوں میں جاری ہوگی جن میں دوشرطیں پائی جائیں: (۱) ان کا صغریٰ موجبہ ہو، تاکہ وہ عکس کے بعد شکلِ اوّل کا صغریٰ بننے کی صلاحیت رکھے (۲) ان کا کبریٰ سالبہ کلیہ ہو، تاکہ اس کا عکس سالبہ کلیہ آئے پھر وہ شکلِ اوّل کا کبریٰ بن سکے اور یہ دونوں باتیں ایک ساتھ صرف ضربِ رابع اور ضربِ خامس میں موجود ہیں اس لیے انھی دوضربوں میں یہ دلیل جاری ہوگی۔

چوتھی دلیل: شکلِ رابع کا نتیجہ جانچنے کی چوتھی دلیل: عکسِ صغریٰ یعنی اصل قیاس کے صغریٰ کا عکسِ مستوی لاکر شکلِ ثانی ترتیب دینا ہے، اگر اس کا نتیجہ بعینہٖ شکلِ رابع کا نتیجہ آئے، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکلِ رابع نے صحیح نتیجہ دیا ہے، مثلاً: "لاشيء من الإنسان بحجر، وکل ناطق إنسان" کا نتیجہ ہے: "لاشيء من الحجر بناطق" اس نتیجہ کو جانچنے کے لیے صغریٰ کا عکسِ مستوی بناکر شکلِ ثانی ترتیب دیں گے اور کہیں گے "لاشيء من الحجر بإنسان، وکل ناطق إنسان" نتیجہ آئے گا: لاشيء من الحجر بإنسان جو بعینہٖ شکلِ رابع کا نتیجہ ہے۔

ولایجري إلا حیث الخ: مطلب یہ ہے کہ یہ دلیل ان ضربوں میں جاری ہوگی جن میں تین باتیں موجود ہوں: (۱) دونوں مقدمے ایجاب اور سلب میں مختلف ہوں (۲) ان ضربوں کا کبریٰ کلیہ ہو (۳) صغریٰ عکس کو قبول کرنے والا ہو اور یہ تینوں باتیں صرف ضربِ ثالث، ضربِ رابع اور ضربِ خامس میں پائی جاتی ہیں؛ اس لیے انھی میں یہ دلیل جاری ہوگی۔ اور ضربِ سادس میں بھی یہ باتیں پائی جاتی ہیں جبکہ سالبہ جزئیہ کا عکس آئے؛ لہٰذا اس میں بھی یہ دلیل جاری ہوسکتی ہے اور باقی چار ضربوں (ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ سابع اور ضربِ ثامن) میں یہ دلیل جاری نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ ضربِ اوّل اور ضربِ ثانی میں دونوں مقدمے موجبہ ہوتے ہیں؛ حالاں کہ شکلِ ثانی میں ایجاب اور سلب کا اختلاف ضروری ہے نیز ضربِ ثانی میں کبریٰ جزئیہ ہوتا ہے اور شکلِ ثانی میں کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے اور ضربِ سابع اور ضربِ ثامن میں اگرچہ ایجاب اور سلب کا اختلاف ہوتا ہے؛ لیکن ان کا کبریٰ کلیہ نہیں بلکہ جزئیہ ہوتا ہے۔

پانچویں دلیل: شکلِ رابع کا نتیجہ جانچنے کی پانچویں دلیل: عکسِ کبریٰ ہے یعنی کبریٰ کا عکسِ مستوی بناکر شکلِ ثالث ترتیب دی جائے، اگر نتیجہ بعینہٖ شکلِ رابع کا نتیجہ آئے، تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ شکلِ رابع نے صحیح نتیجہ دیا ہے، مثلاً: "کل إنسان حیوان، وکل ناطق إنسان" کا نتیجہ ہے: "بعض الحیوان ناطق" اس نتیجہ کو جانچنے کے لیے کبریٰ کا عکسِ مستوی بناکر شکلِ ثالث ترتیب دیں گے اور کہیں گے: "کل إنسان حیوان وبعض الإنسان ناطق" نتیجہ آئے گا: "بعض الحیوان ناطق" جو بعینہٖ شکلِ رابع کا نتیجہ ہے۔

ولایجري إلاحیث الخ: مطلب یہ ہے کہ یہ دلیل ان ضربوں میں جاری ہوگی جن میں تین شرطیں جمع ہوں: (۱) ان کا صغریٰ موجبہ ہو (۲) کبریٰ کا عکس آتا ہو۔ (۳) صغریٰ یا عکسِ کبریٰ کلیہ ہو اور یہ تینوں شرطیں ایک ساتھ ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ رابع اور ضربِ خامس میں پائی جاتی ہیں بایں طور کہ ان کا صغریٰ موجبہ ہوتا ہے جسے شکلِ ثالث کا صغریٰ بنایا جاسکتا ہے اور ان کا کبریٰ

بھی ایسا ہے جو عکس کو قبول کرتا ہے اور ان کا صغریٰ یا کبریٰ کا عکس کلیہ ہوتا ہے، جو کہ شکلِ ثالث کے کسی مقدمہ میں ضروری ہے؛ اس لیے انھی چاروں ضربوں میں یہ دلیل جاری ہوگی اور ضربِ سابع میں بھی یہ دلیل جاری ہو سکتی ہے جبکہ سالبہ جزئیہ کا عکس آتا ہو کہ اس کا کبریٰ سالبہ جزئیہ ہوا کرتا ہے اور صغریٰ موجبہ کلیہ۔ اور باقی تین ضربوں (ضربِ ثالث، ضربِ سادس، ضربِ ثامن) میں یہ دلیل جاری نہیں ہوگی کیوں کہ ان تینوں کا صغریٰ سالبہ ہوتا ہے جو شکلِ ثالث کا صغریٰ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیوں کہ شکلِ ثالث کے صغریٰ کا موجبہ ہونا ضروری ہے اور نیز ضربِ سادس کا کبریٰ موجبہ کلیہ ہوتا ہے جو عکس کے بعد موجبہ جزئیہ ہو جاتا ہے؛ لہٰذا اس صورت میں دونوں مقدموں میں سے ایک بھی کلیہ نہ ہوگا؛ حالاں کہ شکلِ ثالث کے لیے کم سے کم ایک مقدمے کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔

وهٰذا الأخير لازم الخ: اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں: (۱) شارح کی عبارت: "هٰذا الأخير" میں "الأخير" صفت ہے موصوف محذوف "الدليل" کی اور مطلب یہ ہے کہ یہ آخری دلیل یعنی عکسِ کبریٰ، شکلِ رابع کی ضربِ اوّل اور ضربِ ثانی کو لازم ہے یعنی ہمیشہ ان میں جاری ہوتی ہے برخلاف ضربِ رابع اور ضربِ خامس اور ضربِ سابع کے، یہ دلیل کبھی ان میں جاری ہوتی ہے اور کبھی نہیں؛ کیوں کہ ان کا کبریٰ سالبہ ہوتا ہے اور جائز ہے کہ ان کا کبریٰ ان قضیوں میں سے ہو جن کا عکس نہیں آتا۔ سوال: ضربِ اوّل اور ضربِ ثانی میں بھی یہ دلیل ہمیشہ جاری نہیں ہوتی کیوں کہ ان کا کبریٰ اگر چہ موجبہ ہوتا ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ وہ قضیہ ممکنہ ہو جس کا عکس جائز نہیں ہوتا؟ جواب: کبریٰ کا قضیہ ممکنہ ہونا جائز نہیں جیسا کہ وہ شیخ کا مسلک ہے کیوں کہ ان کے مسلک پر کبریٰ فعلیہ ہوا کرتا ہے، هٰذا ما أشار إليه الشارح بقوله: فتدبر.

(۱) "هٰذا الأخير" میں "الأخير" صفت ہے "الشرط" موصوف کی، اس صورت میں "هٰذا الأخير" سے مراد یا کبریٰ کے جاری ہونے کی تیسری شرط ہوگی یعنی "صغریٰ" کا یا کبریٰ کے عکس کا کلیہ ہونا" اور مطلب یہ ہوگا کہ یہ آخری شرط یعنی صغریٰ یا عکسِ کبریٰ کا کلیہ ہونا پہلی دو شرطوں یعنی صغریٰ کے موجبہ ہونے اور کبریٰ کے قابلِ عکس ہونے کے لیے لازم ہے یعنی جب پہلی دو شرطیں پائی جائیں گی، تو آخری شرط ضرور موجود ہوگی (جیسا کہ شکلِ رابع کی ضروب منتجہ کو دیکھنے سے اس کا علم ہو جاتا ہے) پس جب پہلی دو شرطوں کے پائے جانے کے وقت تیسری شرط کا پایا جانا لازم ہے تو تیسری شرط کو مستقلاً بیان کرنے کی ضرورت نہیں اِس مطلب کی صورت میں "فتدبّر" سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ تیسری شرط اور پہلی دو شرطوں کے درمیان لزوم صرف ایک طرف سے ہے دونوں طرف سے نہیں، یعنی تیسری شرط تو پہلی دو شرطوں کو لازم ہے، لیکن پہلی دو شرطیں، تیسری شرط کو لازم نہیں ہیں یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ جب تیسری شرط پائی جائے تو پہلی دو شرطیں بھی موجود ہوں، چناں چہ ضربِ ثالث جو صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے اس میں تیسری شرط تو موجود ہے لیکن پہلی شرط صغریٰ کا موجبہ ہونا موجود نہیں ہے، پس اسی امر کی بابت غور و فکر کرنے کی طرف شارح نے فتدبر سے اشارہ کیا ہے۔

یہاں پر اشکالِ اربعہ کے نتیجہ دینے کی شرطوں اور نتیجے کی صحت کو جانچنے کی دلیلوں کا تفصیلی بیان اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور اس کی توفیق سے مکمل ہو گیا، فالحمد لله علىٰ ذٰلك۔

اشکالِ اربعہ کی شرطوں کا ضابطہ

{متن} وَضَابِطَةُ شَرَائِطِ الْأَرْبَعَةِ: أَنَّهُ لَابُدَّ إِمَّا مِنْ عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَوْسَطِ، مَعَ مُلَاقَاتِهِ لِلْأَصْغَرِ بِالْفِعْلِ، أَوْحَمْلِهِ عَلَى الْأَكْبَرِ، وَإِمَّا مِنْ عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَكْبَرِ مَعَ الْإِخْتِلَافِ فِي الْكَيْفِ، وَمَعَ مُنَافَاةِ نِسْبَةِ وَصْفِ الْأَوْسَطِ إِلٰى وَصْفِ الْأَكْبَرِ لِنِسْبَتِهِ إِلٰى ذَاتِ الْأَصْغَرِ.

ترجمہ: چاروں شکلوں کی شرطوں کا ضابطہ (مذکورہ شرطوں کو ضبط کرنے والی عبارت) یہ ہے کہ ضروری ہے یا تو اَوسط کا موضوع ہونا عام ہو، اَوسط کے اصغر کے ساتھ بالفعل ملاقات کرنے کے ساتھ، یا اَوسط کے اکبر پر محمول ہونے کے ساتھ اور یا اکبر کا موضوع ہونا عام ہو، کیف (ایجاب اور سلب) میں اختلاف کے ساتھ اور وصفِ اَوسط کی وصفِ اکبر کی طرف نسبت کے منافی ہونے کے ساتھ اس نسبت کے جو وصفِ اَوسط کی ذاتِ اصغر کی طرف ہے۔

فائدہ: بعض نسخوں میں شرح تہذیب کے متن میں "لابد" کے ساتھ "لها" ہے یہ غلط ہے، تہذیب کے صحیح نسخوں میں اور ضابطے کی تمام شرحوں میں "لها" نہیں ہے۔

ترکیب: "واو" حرفِ استیناف، "ضَابِطَةُ شَرَائِطِ الْأَرْبَعَةِ" مرکب اضافی مبتدا، اور جملہ: أَنَّهُ لَابُدَّ الخ اس کی خبر ہے، تفصیل یہ ہے کہ "أن" حرفِ مشبہ بالفعل "هـــا" ضمیر منصوب متصل جو کہ ضمیر شان ہے (یعنی اس کا کوئی مرجع نہیں ہے) "أنّ" کا اسم "لا" برائے نفی جنس، "بدّ" اس کا اسم، "إمّا" حرفِ تردید "من" حرفِ جر، "عُـمُـوْمِ مَـوْضُوْعِيَّةِ الْأَوْسَطِ" مرکب اضافی ذوالحال، "مع" مضاف، "مُلَاقَاتِهِ" مصدر مضاف الیہ مضاف، "ها" ضمیر مجرور متصل جو راجع ہے، "الْأَوْسَطِ" کی طرف، مضاف الیہ فاعل، "لِلْأَصْـغَرِ" متعلق، "مُلَاقَـاةِ" مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ فاعل اور متعلق سے مل کر موصوف "بِـالْفِعْلِ" المتلبّسة کے متعلق ہو کر صفت، موصوف صفت سے مل کر معطوف علیہ "أو" عاطفہ، "حَـمْـلِـهِ عَلَى الْأَكْبَرِ" مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ نائب فاعل اور متعلق سے مل کر معطوف، (حملہ کی ضمیر کا مرجع بھی "الاوسط ہے") معطوف علیہ معطوف سے مل کر مضاف الیہ "مع" کا، مضاف مضاف الیہ سے مل کر "کـائـنًـا" کے متعلق ہو کر حال، ذوالحال حال سے مل کر مجرور، جار مجرور ظرفِ مستقر معطوف علیہ "واو" زائدہ اور "إمّا" عاطفہ، یا "واو" عاطفہ، اور "إما" حرفِ تفصیل (پہلا قول جمہور نحاۃ کا ہے جبکہ دوسرا قول بعض محققین مثلاً علامہ رضی، ابنِ مالک وغیرہ کا ہے اس قول کے مطابق دونوں "إمّـــا" حرفِ تفصیل (تردید) ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: زینی زادہ، شرح ابنِ عقیل، درایۃ النحو، المعجم الوافی فی ادوات النحو العربی) "مـــن" حرفِ جر، "عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَكْبَرِ" ذوالحال، "مَعَ الْإِخْتِلَافِ فِي الْكَيْفِ" "کائنًا" کا ظرفِ مستقر ہو کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ، "مع" مضاف، "مُنَافَاةِ" مصدر مضاف الیہ مضاف، "نِسْبَةِ" مصدر مضاف الیہ مضاف، "وَصْفِ الْأَوْسَطِ" مضاف الیہ فاعل، "إِلٰى وَصْفِ الْأَكْبَرِ" متعلق "نِسْبَةِ" مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ فاعل اور متعلق سے مل کر مضاف الیہ

فاعل "منافاة" مصدر کا، "لِنِسبَتِهٖ إِلٰی ذَاتِ الأَصغَرِ" متعلق ہے "منافاة" کے، مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ فاعل اور متعلق سے مل کر مضاف الیہ "مع" کا "مع" مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر ظرفِ مستقر ہو کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر حال، (بعض نسخوں میں "مَعَ مُنَافَاةِ الخ" سے پہلے "واو" نہیں ہے اس کے اعتبار سے یہ ظرفِ مستقر ہو کر حال ثانی ہوگا "عُمُومِ مَوضُوعِیَّةِ الأَکبَرِ" کا اور دونوں حالِ مترادفہ ہوں گے) ذوالحال حال سے مل کر مجرور، جار مجرور ظرفِ مستقر ہو کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر لائے نفی جنس کی خبر، لائے نفی جنس اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر "أن" حرفِ مشبہ بالفعل کی خبر، اسم اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ موصول حرفی کا، موصول حرفی اپنے صلہ سے مل کر بتاویل مصدر ہو کر خبر مبتدا کی، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

تمہید برائے ضابطہ شرائط اشکالِ اربعہ

تشریح: مصنفؒ یہاں سے اشکالِ اربعہ کی شرطوں کا ضابطہ بیان فرما رہے ہیں، یاد رکھیے کہ "ضابطہ" تہذیب کی مشکل ترین بحث سمجھی جاتی ہے اس لیے اس کو سمجھنے کے لیے مکمل توجہ کی ضرورت ہے، بعض شارحین نے تو اس بحث کو حل ہی نہیں کیا ہے یہ خیال کرتے ہوئے کہ إِثمُهَا أَكبَرُ مِن نَّفعِهَا اور حق بھی یہی ہے کہ اس کا فائدہ بہت کم ہے؛ مگر چوں کہ کتاب میں اس کا ذکر ہے اس لیے اسے حل کرنا ضروری ہے، اس کو حل کرنے سے پہلے بطور تمہید، اشکالِ اربعہ کی ضروبِ منتجہ اور اس کی شرطیں جمالاً درج کی جاتی ہیں تا کہ ضابطہ کی تطبیق اور اس کا سمجھنا آسان ہو جائے۔

نقشہ (۲۲) برائے ضروبِ منتجہ شکلِ اوّل مع شرائط

(وہ شکل جس میں حدِّ اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع واقع ہوتی ہے)

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	شرط باعتبار کم	شرط باعتبار کیف	شرط باعتبار جہت
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	کبریٰ کلیہ ہو	صغریٰ موجبہ ہو	صغریٰ فعلیہ ہو یعنی ممکنہ نہ ہو
۲	// //	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ			
۳	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ			
۴	// //	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ			

نقشہ (۲۳) برائے ضروب منتجہ شکلِ ثانی مع شرائط

(وہ شکل جس میں حدِ اوسط دونوں مقدموں میں محمول واقع ہوتی ہے)

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	شرط باعتبار کم	شرط باعتبار کیف	شرط باعتبار جہت
۱	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	کبریٰ کلیہ ہو	صغریٰ اور کبریٰ ایجاب اور سلب میں مختلف ہوں	دو شرطیں ہیں اور ہر شرط مفہوم مردّد بین الامرین ہے: (۱) یا تو صغریٰ ضروریہ یا دائمہ ہو یا کبریٰ ان چھ قضایا میں سے ہو جن کے سوالب کا عکسِ مستوی[1] آتا ہے (۲) کوئی بھی مقدمہ ممکنہ نہ ہو (نہ عامہ نہ خاصہ) اور اگر کوئی مقدمہ ممکنہ ہو، تو اگر صغریٰ ممکنہ ہے، تو ضروری ہے کہ کبریٰ ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا مشرورطہ خاصہ ہو اور کبریٰ ممکنہ ہے، تو ضروری ہے کہ صغریٰ ضروریہ مطلقہ ہو۔
۲	موجبہ جزئیہ	//	سالبہ جزئیہ			
۳	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ			
۴	سالبہ جزئیہ	//	سالبہ جزئیہ			

(۱) یعنی دو دائمے (ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ) دو عامے (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) اور دو خاصے (مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ)

نقشہ (۲۴) ضروبِ منتجہ شکلِ ثالث مع شرائط

(وہ شکل جس میں حدِّ اَوسط دونوں مقدموں میں موضوع واقع ہوتی ہے اور اس شکل کا نتیجہ ہمیشہ جزئیہ آتا ہے)

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	شرط باعتبار کم	شرط باعتبار کیف	شرط باعتبار جہت
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	کوئی ایک مقدمہ کلیہ ہو	صغریٰ موجبہ ہو	صغریٰ فعلیہ ہو یعنی ممکنہ نہ ہو
۲	// //	موجبہ جزئیہ	// //			
۳	// //	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ			
۴	// //	سالبہ جزئیہ	// //			
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ			
۶	// //	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ			

نقشہ (۲۵) برائے ضروبِ منتجہ شکلِ رابع مع شرائط

(وہ شکل جس میں حدِّ اَوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول واقع ہوتی ہے، شکلِ رابع کی ضروب منتجہ کا نقشہ شرح تہذیب کے مطابق ہے)

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	شرط باعتبار کم وکیف	شرط باعتبار جہت
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	(۱) اگر دونوں مقدمے موجبہ ہیں تو صغریٰ کلیہ ہو۔ (۲) اور اگر دونوں مقدمے کیف یعنی ایجاب اور سلب میں مختلف ہیں، تو کوئی ایک مقدمہ کلیہ ہو۔	شرائط باعتبار جہت بیان نہیں کی گئی ہیں۔
۲	// //	موجبہ جزئیہ	// //		
۳	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ		
۴	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ		
۵	موجبہ جزئیہ	// //	// //		
۶	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	// //		
۷	موجبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	// //		
۸	سالبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	// //		

تشریح ضابطہ

اِس تمہید کے بعد ضابطہ کی تشریح ملاحظہ فرمائیں:

ضابطہ کے لغوی معنی: ضابطہ کی لغوی تحقیق یہ ہے کہ یہ ضَبْط سے مشتق ہے جو باب نصر یا ضرب سے ہے، جس کے معنی ہیں: احتیاط اور توجہ کے ساتھ کسی چیز کو محفوظ کرنا؛ لہٰذا ضابطہ کے لغوی معنی ہوں گے: ضبط کرنے والا، محفوظ کرنے والا' اور اس کے اخیر میں تاء، یا تو وصفیت سے اسمیّت کی طرف نقل کرنے کے لیے ہے، یا تاء اس میں مبالغہ کے لیے ہے اس صورت میں معنی ہوں گے: بہت زیادہ حفاظت کرنے والا۔

اور ضابطہ کے اصطلاحی معنی ہیں: قاعدۂ کلیہ یعنی وہ حکم کلی جو اپنے موضوع کے تمام جزئیات پر منطبق ہو۔ یہاں ضابطہ کے اصطلاحی معنی: قاعدۂ کلیہ مراد نہیں ہے بلکہ اس کے لغوی معنی: ''ضبط کرنے والا اور احاطہ کرنے والا'' مراد ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلے مصنف نے اشکالِ اربعہ کے نتیجہ دینے کی جو شرطیں الگ الگ بیان کی ہیں، اب یہاں ان تمام شرطوں کو ایک مختصر عبارت میں سمیٹ رہے ہیں تا کہ ان کا یاد رکھنا آسان ہو جائے۔

ضابطہ کی تقریر یہ ہے کہ قیاس کے منتج ہونے کے لیے دو باتوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے اور یہ (دو باتوں میں سے ایک کا ہونا) مانعۃ الخلو کے طریقے پر ہے یعنی دونوں میں سے ایک ضرور ہوگی، ایسا نہیں ہوسکتا کہ دونوں میں سے کوئی بھی نہ ہو، ہاں البتہ دونوں باتیں ایک ساتھ جمع ہوسکتی ہیں۔ پہلی بات: ''عُمُوْمُ مَوْضُوْعِیَّۃِ الْأَوْسَطِ، مَعَ مُلَاقَاتِہٖ لِلْأَصْغَرِ بِالْفِعْلِ أَوْحَمْلِہٖ عَلَی الْأَکْبَر'' ہے، اس میں عموم کے معنی شمول کے ہیں اور ''موضوعیۃ'' میں یاء مصدری ہے، جس کے معنی ہیں: موضوع ہونا اور موضوع ہونا اَوسط کی صفت ہے اس لیے ''مَوْضُوْعِیَّۃِ'' کی اضافت ''الأوسط'' کی طرف اضافت الصفت الی الموصوف کے قبیل سے ہے، جیسے: جَرْدُ قَطِیْفَۃٍ میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے؛ لہٰذا ''عُمُوْمِ مَوْضُوْعِیَّۃِ الْأَوْسَطِ'' کے معنی ہوں گے: شمول الأوسطِ الکائنِ موضوع القضیۃ لجمیع أفرادہ یعنی: اِس اَوسط کا جو کہ قضیہ کا موضوع ہے اپنے تمام افراد کو شامل ہونا، مطلب یہ ہے کہ حدِّ اَوسط اگر موضوع ہو، تو اس کے تمام افراد محکوم علیہ ہوں اور حدِّ اَوسط کے تمام افراد محکوم علیہ اسی وقت ہوتے ہیں جبکہ وہ مقدمہ جس میں حدِّ اَوسط موضوع واقع ہے قضیہ کلیہ ہو، چاہے وہ صغریٰ ہو یا کبریٰ لیکن اگر حدِّ اَوسط دونوں مقدموں میں موضوع ہو، تو اس وقت صرف ایک مقدمے کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔

الغرض: ''عُمُوْمِ مَوْضُوْعِیَۃِ الْأَوْسَط'' کا مطلب یہ ہوا کہ وہ مقدمہ جس میں حدِّ اَوسط موضوع واقع ہوا ہے، وہ کلیہ ہو، پھر اس کے ساتھ دو باتوں میں سے ایک بات کا ہونا ضروری ہے اور یہ بھی مانعۃ الخلو کے طریقہ پر ہے پہلی بات ''مُلَاقَاۃُ الْأُوْسَطِ لِلْأَصْغَرِ بالفعل'' ہے یعنی: اَوسط کی اصغر کے ساتھ ملاقات بالفعل ہو، مطلب یہ ہے کہ حدِّ اَوسط اصغر کے لیے یا اصغر حدِّ اَوسط کے لیے بالفعل ثابت ہو اور یہ بات اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ صغریٰ موجبہ اور فعلیہ ہو، کیوں کہ بہ صورت ایجاب ہی ملاقات

ہوسکتی ہے، اگر صغریٰ سالبہ ہوگا، تو ملاقات ممکن نہ ہوگی، کیوں کہ سلب کی صورت میں عدمِ ملاقات ہوتی ہے؛ لہٰذا اَوسط کی اصغر کے ساتھ بالفعل ملاقات کا مطلب یہ ہوا کہ صغریٰ موجبہ اور فعلیہ ہو، یہ تردید ثانی کی پہلی بات ہے۔ اور دوسری بات: أو حمله علی الأکبر ہے یعنی: حدِّ اَوسط کا اکبر پر حمل ہو، مطلب یہ ہے کہ حدِّ اَوسط اکبر کے لیے ثابت ہو اور یہ بات بھی اسی صورت میں ممکن ہے جب کبریٰ موجبہ ہو؛ لہٰذا "أو حمله علی الأکبر" کا مطلب یہ ہوا کہ: کبریٰ ایسا موجبہ ہو جس میں حدِّ اوسط محمول واقع ہے۔

پس قیاس کے منتج ہونے کے لیے جن دو باتوں میں سے ایک بات کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ وہ مقدمہ جس میں حدّ اَوسط موضوع واقع ہے، کلیہ ہو چاہے وہ صغریٰ ہو یا کبریٰ اور اس مقدمے کے کلیہ ہونے کے ساتھ ضروری ہے کہ یا تو صغریٰ موجبہ اور فعلیہ ہو، یا کبریٰ ایسا موجبہ ہو جس میں حدِّ اوسط محمول واقع ہے۔

دوسری بات: عُمُومُ مَوضُوعِيَّةِ الأَكبَرِ مَعَ الِاختِلَافِ فِي الكَيفِ الخ ہے اس میں "عُمُومُ مَوضُوعِيَّةِ الأَكبَرِ" کے معنی بھی امرِ اوّل: "عُمُومُ مَوضُوعِيَةِ الأَوسَطِ" کی طرح ہیں یعنی "اس اکبر کا جو کہ قضیہ کا موضوع ہے اپنے تمام افراد کو شامل ہونا" مطلب یہ ہے کہ اکبر اگر موضوع ہے، تو اس کے تمام افراد محکوم علیہ ہوں اور اکبر کے تمام افراد محکوم علیہ اسی وقت ہوتے ہیں جبکہ وہ مقدمہ جس میں اکبر موضوع واقع ہے، قضیہ کلیہ ہو؛ لہٰذا: "عُمُومُ مَوضُوعِيَّةِ الأَكبَرِ" کا مطلب یہ ہوا کہ وہ کبریٰ جس میں اکبر موضوع واقع ہے وہ کلیہ ہونا چاہیے، پھر اس کے ساتھ دو باتوں کا ایک ساتھ پایا جانا ضروری ہے: (۱) اختلاف فی الکیف یعنی دونوں مقدمے کیفیت یعنی ایجاب اور سلب میں مختلف ہوں مطلب یہ ہے کہ اگر ایک موجبہ ہے تو دوسرا سالبہ ہو۔ (۲) مُنَافَاةِ نِسبَةِ وَصفِ الأَوسَطِ الخ یعنی کبریٰ میں حدِّ اَوسط اور اکبر کے درمیان جو نسبت ہے وہ اس نسبت کے مغائر ہونی چاہیے جو صغریٰ میں حدِّ اَوسط اور اصغر کے درمیان ہے اور دو نسبتوں کے درمیان منافات کیفیت اور جہت کی وجہ سے ہوتی ہے؛ اس لیے عبارت کا مطلب یہ ہے کہ کبریٰ میں نسبت نفس الامر اور خارج میں جس کیفیت کے ساتھ متصف ہے وہ کیفیت اس کیفیت کے منافی ہو جس کے ساتھ صغریٰ میں پائی جانے والی نسبت متصف ہے، مثلاً: صغریٰ اور کبریٰ میں سے اگر ایک قضیہ کیفیتِ ضرورت کے ساتھ متصف ہے، تو دوسرا امکان کے ساتھ متصف ہو۔

فائدہ: نتیجہ کا موضوع اصغر اور محمول اکبر کہلاتا ہے اور موضوع ذات ہوتی ہے اور محمول وصف؛ لہٰذا اصغر ذات ہوگی اور اکبر وصف اور حدّ اَوسط ہمیشہ وصف ہوتی ہے؛ اس لیے اَوسط اور اکبر کے ساتھ لفظ وصف لائے ہیں اور اصغر کے ساتھ لفظ ذات۔

پس دوسری بات کا حاصل یہ ہوا کہ وہ کبریٰ جس میں اکبر موضوع واقع ہے، کلیہ ہو اور اس کے دونوں مقدمے کیف میں مختلف ہوں اور جہت میں بھی منافات ہو۔

خلاصہ ضابطہ: اب پوری عبارت کا حاصل یہ ہوگا کہ قیاس کے نتیجہ دینے کے لیے دو باتوں میں سے ایک بات ضروری ہے: (۱) وہ مقدمہ جس میں حدِ اَوسط موضوع واقع ہے، کلیہ ہو چاہے وہ صغریٰ ہو یا کبریٰ پھر اس کے ساتھ دو باتوں میں سے ایک

بات ضروری ہے یا تو صغریٰ موجبہ اور فعلیہ ہو، یا کبریٰ موجبہ ہو۔ (۲) وہ کبریٰ جس میں اکبر موضوع واقع ہے وہ کلیہ ہو اور اس کے ساتھ ضروری ہے کہ دونوں مقدمے ایجاب اور سلب میں مختلف ہوں اور دونوں مقدموں کی جہت میں بھی منافات ہو۔

اِس تفصیل اور توضیح سے معلوم ہوا کہ امرِ اوّل (پہلی بات) کے دو جز ہیں: (۱) پہلا جز مفرد ہے یعنی وہ مقدمہ، کلیہ ہو جس میں حدِّ اَوسط موضوع واقع ہے (۲) دوسرا جز دو چیزوں کے درمیان دائر ہے یعنی: یا تو صغریٰ موجبہ اور فعلیہ ہو، یا کبریٰ موجبہ ہو اور یہ دوسرا جزء پہلے جز کا ضمیمہ اور تتمہ ہے۔ اور امرِ ثانی (دوسری بات) کے تین جز ہیں: (۱) عُمُوْمُ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَكْبَرِ (۲) اختلاف في الكيف (۳) منافاة نسبة وصف الأوسط الخ اور تینوں کا ایک ساتھ پایا جانا ضروری ہے۔

تطبیق: ضابطہ کی اس تشریح و توضیح کے بعد سمجھیے کہ اس مختصر عبارت میں اشکالِ اربعہ کی تمام شرطوں کو جمع کیا گیا ہے جس کا اجمالی بیان یہ ہے کہ اشکالِ اربعہ کی کل ضروب منتجہ بائیس ہیں: چار، چار ضربیں شکلِ اوّل اور شکلِ ثانی کی، چھ شکلِ ثالث کی اور آٹھ شکلِ رابع کی ہیں، اور ضابطے میں دو تردیدیں ہیں: (۱) پہلی تردید: "إِمَّا مِنْ عُمُوْمُ مَوْضُوْعِيَةِ الْأَوْسَطِ، وَ إِمَّا مِنْ عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَكْبَرِ" ہے اور دوسری تردید: "مُلَاقَاتِهِ لِلْأَصْغَرِ بِالْفِعْلِ أَوْ حَمْلِهِ عَلَى الْأَكْبَرِ" ہے یہ پہلی تردید کی شقِ اوّل: "عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَةِ الْأَوْسَطِ" کا تتمہ اور ضمیمہ ہے اور پہلی تردید کی شقِ ثانی کے دو ضمیمے ہیں: (۱) اختلاف في الكيف (۲) منافاة نسبة وصف الأوسط الخ پس تردیدِ اوّل کی شقِ اوّل مع ضمیمہ میں یعنی پہلے إِمَّا کے تحت جو عبارت ہے اس میں بائیس ضروب منتجہ میں سے سولہ ضربوں کی شرطوں کو بیان کیا گیا ہے: چار ضربیں شکلِ اوّل کی ہیں اور چھ ضربیں شکلِ ثالث کی ان دونوں کی تمام ضربوں کے انتاج کی شرطوں کا بیان شقِ اوّل مع ضمیمہ میں ہے اور شکلِ رابع کی چھ ضربوں کے انتاج کی شرطیں جو کم اور کیف کے اعتبار سے ہیں ان کا بھی اس میں بیان ہے، اب باقی رہیں چھ ضربیں: چار شکلِ ثانی کی اور دو شکلِ رابع کی ان کی شرطوں کو تردیدِ اوّل کی شقِ ثانی یعنی دوسرے إِمَّا کے تحت واقع ہونے والی عبارت میں بیان کیا گیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اشکالِ اربعہ کی ان بائیس ضروب منتجہ کی شرطوں کی طرف ضابطہ کی اس عبارت سے کس طرح اشارہ ہوتا ہے اور ضابطہ کی تطبیق ان شرائط پر کس طرح ہوتی ہے؟ اس کا جواب درج ذیل ہے:

شکلِ اوّل کے کبریٰ میں حدِّ اَوسط موضوع ہوتی ہے، اس لیے امرِ اوّل: "عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَةِ الْأَوْسَطِ" کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکلِ اوّل کا کبریٰ کلیہ ہو، شکلِ اوّل کے صغریٰ میں حدِّ اَوسط محمول ہوتی ہے اس لیے امرِ اول کے ضمیمہ کی شقِ اوّل یعنی "مع ملاقاته للأصغر بالفعل" کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکلِ اوّل کا صغریٰ موجبہ اور فعلیہ ہو، پس اس طرح امرِ اوّل اور اس کے ضمیمہ کی شقِ اوّل سے کم، کیف اور جہت کے اعتبار سے شکلِ اوّل کے انتاج کی تمام شرطوں یعنی: صغریٰ کے موجبہ، فعلیہ ہونے اور کبریٰ کے کلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

شکلِ ثانی کے دونوں مقدموں میں حدِّ اَوسط موضوع ہوتی ہے، اس لیے امرِ اوّل کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکلِ ثالث کا کوئی ایک مقدمہ کلیہ ہو، شکلِ ثالث کے صغریٰ میں اَوسط پر اصغر کا حمل ہوتا ہے اس لیے امرِ اوّل کے ضمیمہ کی شقِ اوّل کے اعتبار

سے ضروری ہے کہ شکلِ ثالث کا صغریٰ موجبہ اور فعلیہ ہو، پس اس طرح امر اوّل اور اس کے ضمیمہ کی شق اوّل سے کم، کیف اور جہت کے اعتبار سے شکلِ ثالث کے انتاج کی تمام شرطیں یعنی صغریٰ کا موجبہ اور فعلیہ ہونا اور دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

شکلِ ثالث کے صغریٰ میں حدِّ اَوسط موضوع ہوتی ہے اس لیے امر اوّل "عُمُوْمِ مَوْضُوْعَيةِ الْأَوْسَط" کے اعتبار سے ضروری ہوگا کہ اس کا صغریٰ کلیہ ہو اور شکلِ رابع کے صغریٰ کا کلیہ ہونا اس کی چھ ضربوں یعنی: ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ ثالث، ضربِ رابع، ضربِ سابع اور ضربِ ثامن میں ہوتا ہے؛ لہٰذا امرِ اوّل سے شکلِ رابع کی ان چھ ضربوں کے صغریٰ کے کلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہوگا، پھر امر اوّل کے ضمیمہ کی شق اوّل "مع ملاقاته للأصغر بالفعل" کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکلِ رابع کا صغریٰ کلیہ ہونے کے ساتھ موجبہ فعلیہ بھی ہو اور یہ بات اس کی صرف چار ضربوں یعنی ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ رابع اور ضربِ سابع میں پائی جاتی ہے کہ ان ضربوں کا صغریٰ کلیہ ہونے کے ساتھ موجبہ بھی ہے، لہٰذا "مع ملاقاته للأصغر بالفعل" سے شکلِ رابع کی ان چار ضربوں میں صغریٰ کے موجبہ، فعلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہوگا۔ اور امر اوّل کے ضمیمہ کی شق ثانی "أو حمله على الأكبر" کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکلِ رابع کا کبریٰ موجبہ ہو، اس کے صغریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ اور یہ بات (یعنی صغریٰ کا کلیہ اور کبریٰ کا موجبہ ہونا) اس کی صرف چار ضربوں یعنی: ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ ثالث اور ضربِ ثامن میں پائی جاتی ہے کہ ان چار ضربوں کا صغریٰ کلیہ اور کبریٰ موجبہ ہوتا ہے؛ لہٰذا "أو حمله على الأكبر" سے ان چار ضربوں کے کبریٰ کے موجبہ ہونے کی طرف اشارہ ہوگا۔ اس طرح "إما من عُمُوْم مَوْضُوْعَيةِ الْأَوْسَط" سے لے کر "أو حمله على الأكبر" تک کی عبارت میں شکلِ اوّل اور شکلِ ثالث کی تمام ضربوں کی شرطوں اور شکلِ رابع کی باعتبار کم اور کیف چھ ضربوں کی شرطوں کی طرف اشارہ ہوگیا۔ شکلِ رابع کی باقی ضربوں اور شکلِ ثانی کی ضروب منتجہ کی شرطوں کی طرف امر ثانی اور اس کے ضمیمہ سے اشارہ ہوتا ہے اس طرح کہ شکلِ ثانی کے کبریٰ میں اکبر موضوع ہوتا ہے اس لیے امر ثانی "عُمُوْمُ مَوْضُوْعَيةِ الأكبر" کے اعتبار سے ضروری ہے کہ اس کا کبریٰ کلیہ ہو، پھر امر ثانی کے ضمیمہ اولیٰ "مع الاختلاف في الكيف" کے اعتبار سے ضروری ہے کہ کبریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ دونوں مقدمے ایجاب اور سلب میں مختلف ہوں اور امرِ ثانی کے ضمیمہ ثانیہ: مع منافاة الخ کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکلِ ثانی کے مقدمتین قضایا موجہہ میں سے ہونے کی صورت میں کبریٰ کے کلیہ ہونے اور اختلاف فی الکیف کے ساتھ دونوں مقدمے جہت میں ایک دوسرے کے منافی ہوں اور یہ باتیں شکلِ ثانی کی تمام ضربوں میں پائی جاتی ہیں، پس اس طرح امر ثانی اور اس کے ضمیمہ اولیٰ سے شکلِ ثانی کی کم اور کیف کے اعتبار سے نتیجہ دینے کی شرطوں کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور ضمیمہ ثانیہ سے جہت کے اعتبار سے شکلِ ثانی کی شرطیں معلوم ہوتی ہیں۔

شکلِ رابع کے کبریٰ میں اکبر موضوع ہوتا ہے اس لیے امر ثانی "عُمُوْمُ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَوْسَط" کے اعتبار سے ضروری

ہے کہ شکلِ رابع کا کبریٰ کلیہ ہو، پھر اس کے ضمیمۂ اُولیٰ "مع الاختلاف في الکیف" کے اعتبار سے ضروری ہے کہ شکلِ رابع کا کبریٰ کلیہ ہونے کے ساتھ اس کے دونوں مقدمے کیف میں مختلف ہوں اور یہ دونوں باتیں اس کی چار ضربوں یعنی: ضربِ ثالث، ضربِ رابع، ضربِ خامس اور ضربِ سادس میں پائی جاتی ہیں؛ لہٰذا امرِ ثانی اور اس کے ضمیمۂ اولیٰ سے شکلِ رابع کی ان چار ضربوں کی شرطوں کی طرف اشارہ ہوگا۔ (باقی تفصیل وتوضیح شرح میں آرہی ہے وہاں ملاحظہ فرمالیا جائے)

{شرح} قَوْلُهُ: (وَضَابِطَةُ شَرَائِطِ الْأَرْبَعَةِ) أَيِ الْأَمْرُ الَّذِيْ إِذَا رَاعَيْتَهُ فِيْ كُلِّ قِيَاسٍ حَمْلِيٍّ كَانَ مُنْتِجًا وَمُشْتَمِلاً عَلَى الشَّرَائِطِ السَّابِقَةِ جَزْمًا.
قَوْلُهُ: (أَنَّهُ لَابُدَّ) أَيْ: لَابُدَّ فِيْ إِنْتَاجِ الْقِيَاسِ مِنْ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ عَلَى سَبِيْلِ مَنْعِ الْخُلُوِّ.
قَوْلُهُ: (إِمَّا مِنْ عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَوْسَطِ) أَيْ كُلِّيَّةِ قَضِيَّةٍ مَوْضُوْعُهَا الْأَوْسَطُ كَالْكُبْرَى فِي الشَّكْلِ الْأَوَّلِ وَكَإِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي الشَّكْلِ الثَّالِثِ وَكَالصُّغْرَى فِي الضَّرْبِ الْأَوَّلِ، وَالثَّانِيْ، وَالثَّالِثِ، وَالرَّابِعِ، وَالسَّابِعِ، وَالثَّامِنِ مِنَ الشَّكْلِ الرَّابِعِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وَضَابِطَةُ شَرَائِطِ الْأَرْبَعَةِ) یعنی وہ امر کہ جب آپ ہر قیاس حملی میں اس کی رعایت کریں، تو وہ قیاس منتج اور شرائط سابقہ پر مشتمل ہوگا۔

ماتن کا قول: (أَنَّهُ لَابُدَّ) یعنی قیاس کے انتاج میں دو امروں میں سے کسی ایک کا منع خلو کے طور پر ہونا ضروری ہے۔

ماتن کا قول: (إِمَّا مِنَ الخ) یعنی اس قضیہ کا کلی ہونا جس کا موضوع حدِّ اوسط ہے، جیسے: کبریٰ شکلِ اوّل میں اور جیسے: شکلِ ثالث میں دو مقدموں میں سے ایک اور جیسے: صغریٰ شکلِ رابع کی ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ ثالث، ضربِ رابع، ضربِ سابع اور ضربِ ثامن میں۔

ضابطہ اور عبارت کے مختلف اجزاء کی وضاحت

تشریح: قَوْلُهُ: (وَضَابِطَةُ شَرَائِطِ الْأَرْبَعَةِ الخ) أَيْ: الْأَمْرُ الَّذِيْ الخ: شارح کا مقصد اس عبارت سے ضابطہ کی مراد واضح کرنا ہے فرمایا: یہاں ضابطہ سے مراد: "وہ مختصر بات ہے جس کا قیاس حملی میں اگر لحاظ کیا جائے، تو وہ قیاس یقیناً منتج ہوگا اور شرائط سابقہ پر مشتمل ہوگا" اس تفسیر سے معلوم ہوا کہ یہاں ضابطہ کے معنی قاعدۂ کلیہ یعنی وہ حکم کلی جو اپنے موضوع کے تمام جزئیات پر منطبق ہو؛ مراد نہیں ہے (اس سے متعلق باقی مزید وضاحت متن کی تشریح میں ملاحظہ فرمائیں)

قَوْلُهُ: (لَابُدَّ الخ) اس سے شارح کا مقصد اس بات کی وضاحت کرنا ہے کہ دو امروں میں سے ایک کا ضروری ہونا کس چیز کے لیے ہے؟ اور یہ تردید بطور منع خلو ہے، یا بطور منع جمع، یا بطور انفصال حقیقی؟ فرمایا: دو امروں میں سے ایک کا ضروری ہونا قیاس کا نتیجہ دینے کے لیے ہے اور یہ تردید اس سے منعِ خلو کے طریقہ پر ہے اس لیے دونوں باتیں ایک ساتھ جمع بھی ہوسکتی ہیں۔

قَوْلُهٗ: (إِمَّا مِنْ عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الخ) اِس سے شارح کا مقصد دو باتیں بیان کرنا ہے: (۱) "عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَوْسَط" کا مطلب (۲) یہ "عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَوْسَط" کن کن ضربوں میں جاری ہوتا ہے، پہلی بات کے متعلق شارح نے فرمایا: کہ "عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَوْسَط" کا مطلب ہے: "اس قضیہ کا کلیہ ہونا جس کا موضوع حدِّ اَوسط ہے" (اس عبارت کا یہ مطلب کس طرح ہے؟ اس سے متعلق مکمل وضاحت متن کی تشریح کے تحت گزر چکی ہے) اور دوسری بات کے بارے میں شارح فرماتے ہیں: کہ یہ بات شکلِ اوّل کے کبریٰ، شکلِ ثالث کے کسی ایک مقدمے، اور شکلِ رابع کی چھ ضربوں: اوّل، ثانی، ثالث، رابع، سابع اور ثامن کے صغریٰ میں جاری ہوتی ہے کیوں کہ ان میں حدِّ اَوسط موضوع ہوتی ہے اور یہ کلیہ ہوتے ہیں۔

{شرح} (مَعَ مُلَاقَاتِه) أَيْ: إِمَّا بِأَنْ يُحْمَلَ الْأَوْسَطُ إِيْجَابًا عَلَى الْأَصْغَرِ بِالْفِعْلِ كَمَا فِي الصُّغْرَى الشَّكْلِ الْأَوَّلِ، وَإِمَّا بِأَنْ يُحْمَلَ الْأَصْغَرُ عَلَى الْأَوْسَطِ إِيْجَابًا بِالْفِعْلِ كَمَا فِيْ صُغْرَى الشَّكْلِ الثَّالِثِ، وَكَمَا فِيْ صُغْرَى الضَّرْبِ الْأَوَّلِ، وَالثَّانِيْ، وَالرَّابِعِ، وَالسَّابِعِ مِنَ الشَّكْلِ الرَّابِعِ. فَفِيْ هٰذَا الْكَلَامِ إِشَارَةٌ اسْتِطْرَادِيَّةٌ إِلٰى اشْتِرَاطِ فِعْلِيَّةِ الصُّغْرَى فِيْ هٰذِهِ الضُّرُوْبِ أَيْضًا.
قَوْلُهٗ: (أَوْحَمْلِهٖ عَلَى الْأَكْبَرِ) أَيْ: مَعَ حَمْلِ الْأَوْسَطِ عَلَى الْأَكْبَرِ إِيْجَابًا: فَإِنَّ السَّلْبَ سَلْبُ الْحَمْلِ، وإِنَّمَا الْحَمْلُ هُوَ الْإِيْجَابُ، وَذٰلِكَ كَمَا فِيْ كُبْرَى الضَّرْبِ الْأَوَّلِ، وَالثَّانِيْ، وَالثَّالِثِ، وَالثَّامِنِ مِنَ الشَّكْلِ الرَّابِعِ.
فَالضَّرْبَانِ الْأَوَّلَانِ قَدِ انْدَرَجَا تَحْتَ كِلَا شِقَّيِ التَّرْدِيْدِ الثَّانِيْ، فَهُوَ أَيْضًا عَلٰى سَبِيْلِ مَنْعِ الْخُلُوِّ كَالْأَوَّلِ، وَهٰهُنَا تَمَّتِ الْإِشَارَةُ إِلٰى شَرَائِطِ إِنْتَاجِ جَمِيْعِ ضُرُوْبِ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ، وَالثَّالِثِ، وَسِتَّةِ ضُرُوْبٍ مِنَ الشَّكْلِ الرَّابِعِ، فَاحْفَظْ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (مَعَ مُلَاقَاتِه) یعنی یا تو بایں طور کہ حدِّ اَوسط کا حمل اصغر پر ایجاباً بالفعل ہو، جیسے: شکلِ اوّل کے صغریٰ میں اور یا بایں طور کہ اصغر کا حمل اَوسط پر ایجاباً بالفعل ہو، جیسے: شکلِ ثالث کے صغریٰ میں اور جیسے: شکلِ رابع کی ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ رابع اور ضربِ سابع کے صغریٰ میں؛ لہٰذا اس کلام میں ان ضربوں میں بھی فعلیّت صغریٰ کی شرط کی طرف اشارۂ تبعیہ ہے۔

ماتن کا قول: (أَوحَمْلِهٖ عَلَى الْأَكْبَرِ) یعنی حدِّ اَوسط کے اکبر پر ایجاباً حمل کے ساتھ؛ اس لیے کہ سلب، حمل کا سلب ہے اور حمل وہ صرف ایجاب ہے اور یہ ہوتا ہے، جیسے: شکلِ رابع کی ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ ثالث اور ضربِ ثامن کے کبریٰ میں، پس پہلی دونوں ضربیں تردید ثانی کی دونوں شق کے تحت داخل ہوگئی ہیں؛ لہٰذا تردید اوّل کی طرح تردید ثانی بھی منع الخلو کے طور پر ہے اور یہاں شکلِ اوّل اور شکلِ ثانی کی تمام ضربوں اور شکلِ رابع کی چھ ضربوں کی طرف اشارہ مکمل ہوگیا، پس آپ انھیں محفوظ کر لیجیے۔

”مَعَ مُلاقَاتِهٖ لِلأَصْغَرِ بِالْفِعْلِ أَوْحَمْلِهٖ عَلَى الْأَكْبَرِ“ کا مطلب

تشریح: قَوْلُهُ: (مَعَ مُلاقَاتِهٖ) أي الخ اس تفسیر سے شارح کا مقصد امر اول: ”عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَوْسَطِ“ کے ضمیمہ کی شق اوّل ”مع ملاقاته للأصغر بالفعل“ کی وضاحت کرنا ہے؛ فرمایا: اَوسط کی اصغر کے ساتھ بالفعل ملاقات کا مطلب یہ ہے کہ اَوسط کا اصغر پر حمل ایجابی اور بالفعل ہو، یا اصغر کا اَوسط پر حمل ایجابی اور بالفعل ہو یعنی اَوسط کی اصغر کے ساتھ ملاقات کی دو صورتیں ہیں: (۱) اَوسط کا اصغر پر حمل ایجابی اور بالفعل ہو یعنی: صغریٰ ایسا موجبہ فعلیہ ہو جس میں حدِّ اَوسط اصغر پر محمول ہو، جیسا کہ شکلِ اوّل کے صغریٰ میں ہوتا ہے۔ (۲) اصغر کا اَوسط پر حمل ایجابی اور بالفعل ہو یعنی: صغریٰ ایسا موجبہ فعلیہ ہو جس میں حدِّ اَوسط موضوع اور اصغر محمول ہو جیسا کہ شکلِ ثالث کے صغریٰ اور شکلِ رابع کی چار ضربوں یعنی: ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ رابع اور ضربِ سابع کے صغریٰ میں ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ حدِّ اَوسط کی اصغر کے ساتھ ملاقات کی پہلی صورت کو ”حمل“ جبکہ دوسری صورت کو ”وضع“ سے تعبیر کرتے ہیں، اور ملاقات کی یہ دو صورتیں اس لیے بنتی ہیں کہ ملاقات جانبین سے ہوتی ہے پس جب اَوسط کی اصغر سے ملاقات بالفعل ہوگی، تو اصغر کی بھی اَوسط سے ملاقات بالفعل ہوگی۔

الحاصل: ”ملاقاة الأوسط للأصغر بالفعل“ کا مطلب یہ ہوا کہ صغریٰ موجبہ اور فعلیہ ہو چاہے اس میں حدِّ اَوسط محمول ہو، یا موضوع اور یہ بات شکلِ اوّل اور شکلِ ثالث کے صغریٰ اور شکلِ رابع کی چار ضربوں کے صغریٰ میں پائی جاتی ہے؛ اس لیے تردید ثانی کی اس شق سے شکلِ اوّل، شکلِ ثالث کے صغریٰ اور شکلِ رابع کی مذکورہ چار ضربوں میں صغریٰ کے موجبہ فعلیہ ہونے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

”ففي هٰذا الكلام إشارة استطرادیّة“ کا مطلب: اس کا مطلب یہ ہے کہ مصنف کے کلام: ”مَعَ مُلاقَاتِهٖ للأصغر بالفعل“ سے مقصود بالذات تو شکلِ اوّل اور شکلِ ثالث میں صغریٰ کے فعلیہ ہونے کی شرط کی طرف اشارہ کرنا ہے لیکن اس سے ضمناً اور تبعاً اس طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ شکلِ رابع کی ان چار ضربوں میں بھی صغریٰ کا فعلیہ ہونا شرط ہے اور اس عبارت کے ذریعہ شکلِ رابع کی ان چار ضربوں میں صغریٰ کے فعلیہ ہونے کی شرط کی طرف اشارہ کو استطرادی (تبعی) اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس ضابطہ میں مقصود بالذات اشکالِ اربعہ کی انھی شرطوں کو اجمال کے ساتھ بیان کرنا ہے جن کا ذکر تفصیل کے ساتھ چاروں شکلوں میں ہو چکا ہے اور سابق میں اشکالِ اربعہ کی شرطوں کے بیان میں شکلِ رابع کی جہت کے اعتبار سے شرط یعنی صغریٰ کا فعلیہ ہونا ذکر نہیں کیا گیا، پس جب تفصیل میں اس شرط کو ذکر نہیں کیا گیا، تو یہاں اجمال میں اس کا تذکرہ مقصود بالذات نہیں ہوگا، ورنہ تو اجمال کا تفصیل سے بڑھنا لازم آئے گا جو ناپسندیدہ ہے پس جب اس کا ذکر مقصود بالذات نہیں ہے، تو اب اس کو یہاں بیان کرنا غیر مقصود ہوگا اور غیر مقصود چیز کو مقصود کے ضمن میں بیان کرنا اِستطراد کہلاتا ہے؛ اس لیے اس اشارہ کو اشارۂ استطرادیہ کہا گیا۔

فائدہ: اِستِطْرَاد: اِسْتَطْرَدَ لَهٗ في الحرب کا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں: ''بھاگنے کا دھوکہ دے کر حملہ کرنا'' اور علوم وفنون کی اصطلاح میں استطراد کے معنی ہیں: ''مقصود کے ضمن میں غیر مقصود چیز کو ذکر کرنا، تبعاً کسی چیز کو ذکر کرنا''۔ (دستور العلماء: ۱/۸۰) ''إشارہ استطرادیة'' کے معنی ہیں: إشارة غیر مقصودة بالذات أو إشارة تبعیة.

قَوْلُهٗ: (أَوْحَمْلِهٖ عَلَى الْأَكْبَرِ الخ) أَيْ: مَعَ حَمْلِ الْأَوْسَطِ الخ سے شارح کا مقصد: ''أَوْحَمْلِهٖ عَلَى الْأَكْبَرِ'' کی وضاحت کرنا ہے؛ چناں چہ فرمایا: اس کا مطلب ہے: مع حمل الأوسط على الأكبر إيجابا یعنی: ''عُمُوْمُ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَوْسَطِ'' کے ساتھ ضروری ہے کہ یا تو اَوسط کی اکبر کے ساتھ بالفعل ملاقات ہو، یا اَوسط کا اکبر پر حمل ایجابی ہو۔

''مع'' کے ذریعہ شارح نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ''حمله'' کا عطف ''أو'' کے ذریعہ ''ملاقاته'' پر ہے اور ''حمل'' کی اضافت ''الأوسط'' اسمِ ظاہر کی طرف کر کے اِس طرف اشارہ کر دیا کہ ماتن کے قول: ''حمله'' میں ضمیر کا مرجع ''الأوسط'' ہے اور ''إیجابا'' سے اس طرف اشارہ ہے کہ یہاں حمل سے مراد اس کے اصطلاحی معنی: ایجاب ہیں، لغوی معنی مراد نہیں ہیں جو ایجاب اور سلب دونوں کو شامل ہوتے ہیں۔

فائدہ: حمل کے لغوی معنی ہیں: ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے ثابت کرنا یا ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی کرنا۔ (دستور العلماء: ۲/۴۰) اور اصطلاحی معنی ہیں: دو متغائر فی المفہوم چیزوں کو وجود کے اعتبار سے ایک کر دینا (اس طور پر کہ ایک کو دوسرے کے لیے ثابت کیا جائے) (مرقاۃ: ۲۴، ۲۵) اس سے معلوم ہوا کہ اصطلاحی معنی کے اعتبار سے حمل ایجاب کے ساتھ خاص ہے۔

فإن السلب الخ اس میں ''إیجابا'' کہنے کی علت بیان کی ہے کہ ''أَوْحَمْلِهٖ عَلَى الْأَكْبَرِ'' کا یہ مطلب کہ: ''اَوسط کا اکبر پر حمل ایجابی ہو'' اس لیے ہے کہ حمل حقیقت میں ایجاب کو کہا جاتا ہے پس جب ایسا ہے تو سلب کی صورت میں حمل نہیں ہوگا بلکہ اس کی نفی ہوگی۔

فائدہ: إنما الحمل هو الإيجاب: واضح رہے کہ اس عبارت سے فاضل مرزا جان کے اِس سوال مقدر کے جواب کی طرف بھی اشارہ ہے کہ حمل سے جب مصنف کی مراد ایجاب ہے، تو حمل کے بجائے اثبات کہنا چاہیے تھا؛ کیوں کہ اثبات، ایجاب کے ساتھ خاص ہے اور حمل ایجاب اور سلب دونوں کو عام ہے۔ جواب یہ ہے کہ حمل کی دو قسمیں ہیں: ایک لغوی اور دوسرے اصطلاحی اور یہاں حمل سے مراد حمل اصطلاحی ہے جو صرف ایجاب کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔ الحاصل: ''أَوْحَمْلِهٖ عَلَى الْأَكْبَرِ'' کا مطلب یہ ہوا کہ ''اَوسط کی موضوعیت کے عام ہونے کے ساتھ اَوسط اکبر کے لیے ثابت ہو یعنی کبریٰ ایسا موجبہ ہو جس میں حدِّ اَوسط محمول ہو'' اور یہ بات شکلِ رابع کی چار ضربوں: ضربِ اوّل، ضربِ ثانی، ضربِ ثالث اور ضربِ ثامن میں پائی جاتی ہے کیوں کہ ان چار ضربوں کا کبریٰ ایسا موجبہ ہوتا ہے جس میں حدِّ اَوسط محمول ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ان کا صغریٰ جس میں حدِّ اَوسط موضوع ہوتی ہے، کلیہ ہوتا ہے؛ لہٰذا: ''أَوْحَمْلِهٖ عَلَى الْأَكْبَرِ'' سے اشارہ ہوگا ان چار ضربوں کے کبریٰ کے موجبہ ہونے کی طرف۔

فالضربان الأولان الخ مطلب یہ ہے کہ شکلِ رابع کی پہلی دو ضربیں یعنی ضربِ اوّل اور ضربِ ثانی ان کا صغریٰ بھی،

موجبہ ہے اور کبریٰ بھی، صغریٰ کے موجبہ ہونے کی وجہ سے یہ دونوں ضربیں تردید ثانی: "مع ملاقاته للأصغر بالفعل أَوْحَمْلِه عَلَى الْأَكْبَرِ" کی شق اوّل "ملاقاة" کے تحت داخل ہیں اور کبریٰ کے موجبہ ہونے کی وجہ سے دوسری شق: "أَوْحَمْلِه عَلَى الْأَكْبَرِ" کے تحت داخل ہیں، اس طرح یہ دونوں ضربیں تردید ثانی کی دونوں شقوں کے تحت داخل ہوگئیں، پس جب ایسا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ تردید ثانی بھی تردید اوّل کی طرح منعِ خلو کے طریقہ پر ہے یعنی اس تردید کے تحت واقع ہونے والی دونوں باتیں ایک ساتھ ایک چیز میں جمع ہوسکتی ہیں؛ لیکن ایسا نہیں ہوسکتا کہ دونوں نہ ہوں، تردید اوّل سے مراد: "إِمَّا مِنْ عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَوْسَطِ، و إمّا من عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّة الْأَكْبَر" ہے اس کی دونوں شقیں شکلِ رابع کی ضربِ ثالث اور ضربِ رابع میں جمع ہیں جیسا کہ آگے شارح نے اس کا ذکر کیا ہے۔

وهٰهنا تمت الإشارة الخ یعنی: جب "عموم موضوعية الأوسط مع ملاقاته للأصغر بالفعل" کہا گیا، تو اشارہ تام نہیں ہوا؛ لیکن جب "أو حمله على الأكبر" کہا، تو اشارہ تام ہوگیا کہ انتاج کے لیے ضروری ہے کہ شکلِ اوّل اور شکلِ ثالث کی تمام ضربوں اور شکلِ رابع کی چار ضربوں کا صغریٰ موجبہ اور فعلیہ ہو اور چار ضربوں کا کبریٰ موجبہ ہو اور شکلِ اوّل کا کبریٰ اور شکلِ ثالث کے دونوں مقدموں میں سے کوئی ایک اور شکلِ رابع کی چھ ضربوں کا صغریٰ کلیہ ہو۔ (تفصیل اوپر متن اور شرح کی تشریح کے دوران گزر چکی ہے)

{شرح} واعْلَمْ أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ: (أَوْلِلْأَكْبَرِ) أَيْ: أَوْمَعَ مُلَاقَاتِهِ لِلْأَكْبَرِ، حَتَّى يَكُوْنَ أَخْصَرَ، لِأَنَّ الْمُلَاقَاةَ تَشْمَلُ الْوَضْعَ وَالْحَمْلَ ـ كَمَاتَقَدَّمَ ـ فَيَلْزَمُ كَوْنُ الْقِيَاسِ الْمُرَتَّبِ عَلٰى هَيْئَةِ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ مِنْ كُبْرَى كُلِّيَّةٍ مُوْجِبَةٍ مَعَ صُغْرَى سَالِبَةٍ، مُنْتِجًا، وَيَلْزَمُ أَيْضًا كَوْنُ الْقِيَاسِ الْمُرَتَّبِ عَلٰى هَيْئَةِ الشَّكْلِ الثَّالِثِ مِنْ صُغْرَى سَالِبَةٍ وَكُبْرَى مُوْجِبَةٍ مَعَ كُلِّيَّةِ إِحْدَى الْمُقَدَّمَتَيْنِ، مُنْتِجًا. وَقَدِ اشْتَبَهَ ذٰلِكَ عَلٰى بَعْضِ الْفُحُوْلِ، فَاعْرِفْهُ.

ترجمہ: اور جان لیجیے کہ مصنفؒ نے نہیں فرمایا: "أَوْلِلْأَكْبَرِ" یعنی: "أَوْمَعَ مُلَاقَاتِهِ لِلْأَكْبَرِ" تاکہ کلام مختصر ہو جاتا، اس لیے کہ ملاقات وضع اور حمل کو شامل ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے اس کا ذکر ہو چکا۔ لہٰذا اس قیاس کا منتج ہونا لازم آئے گا جو شکلِ اوّل کی اس ہیئت پر مرتب ہو جو صغریٰ سالبہ کے ساتھ کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہے، نیز لازم آئے گا اس قیاس کا منتج ہونا جو مرتب ہو شکلِ ثالث کی اس ہیئت پر جو صغریٰ سالبہ اور کبری موجبہ سے مرکب ہے اس کے دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ۔ اور بعض متبحر علماء کو اس کا اشتباہ ہوا ہے؛ لہٰذا اسے پہچان لیجیے۔

تحلیل عبارت: "فُحُول" جمع ہے فَحْل کی جس کے معنی ہیں: طاقتور نر، ماہر عالم کو بھی فحل کہا جاتا ہے یہاں اسی معنی میں ہے، اور اس سے مراد عارف جامی ہیں، کما قال بعض المحشين۔ قَوْلُهٗ: من كبرىٰ كلية الخ یہ متعلق ہے "المركبة" کے، تقدیرِ عبارت ہے: على هيئة الشكل الأوّل المركبة من كبرىٰ كلية الخ.

بجائے أو حمله علی الأکبر کے أو للأکبر نہ کہنے کی وجہ

تشریح: یہ عبارت مصنف پر وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ مصنف کی عبارت متن ہے اور متن میں اختصار پسندیدہ ہوتا ہے، اس لیے مصنف کو "أو حمله علی الأکبر" کے بجائے، "أو للأکبر" کہنا چاہیے تھا کیوں کہ "أو للأکبر" کہنے کی صورت میں عبارت مختصر ہو جاتی ہے اور مقصود بھی ادا ہو جاتا ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں "للأکبر" کا عطف "للأصغر" پر ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں: "کہ أوسط کی ملاقات اکبر سے ہو یعنی: أوسط کا اکبر پر حمل ایجابی ہو" اور یہی معنی: "أو حمله علی الأکبر" کے بھی ہیں۔ پس سوال یہ ہے کہ مصنف نے "أو للأکبر" کیوں نہیں کہا؟ جبکہ یہ مختصر ہے اور مقصود پر بھی دلالت کر رہا ہے۔ جواب: یہ ہے کہ اگر صرف "أو للأکبر" کہا جائے اور اس کا عطف "للأصغر" پر کیا جائے، تو جو قیاس غیر منتج ہے اس کا منتج ہونا لازم آئے گا، اس لیے کہ اس وقت ملاقات کا تعلق جس طرح شق اوّل یعنی: للأصغر بالفعل سے ہوتا ہے اسی طرح شق ثانی یعنی: "للأکبر" سے بھی ہوگا؛ لہٰذا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ "أوسط کی ملاقات اکبر سے ہو" اور ملاقات کی دو صورتیں ہوتی ہیں: (جیسا کہ سابق میں گزرا) (۱) حمل یعنی أوسط اکبر پر محمول ہو (۲) وضع یعنی أوسط اکبر کا موضوع ہو، پس جب ملاقات حمل اور وضع دونوں کو شامل ہے، تو لازم آئے گا کہ وہ قیاس جو شکلِ اوّل کی ہیئت پر صغریٰ سالبہ کلیہ یا جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ سے مرکب ہو، وہ نتیجہ دینے والا ہو جائے؛ کیوں کہ اس کے کبریٰ میں اکبر کا أوسط پر حمل ہوتا ہے اور اس میں أوسط کی موضوعیت کا عموم بھی ہے یعنی وہ کلیہ بھی ہے حالاں کہ اس میں انتاج کی تمام شرطیں موجود نہیں؛ کیوں کہ شکلِ اوّل کے صغریٰ کا موجبہ ہونا ضروری ہے اور یہاں اس کا صغریٰ سالبہ ہے، اسی طرح اس سے یعنی "أو للأکبر" کہنے سے یہ لازم آئے گا کہ وہ قیاس جو کہ شکلِ ثالث کی ہیئت پر صغریٰ سالبہ اور کبریٰ موجبہ سے مرکب ہو اور دونوں مقدموں میں سے ایک کلیہ ہو، وہ نتیجہ دینے والا ہو جائے؛ کیوں کہ اس کے کبریٰ میں اکبر کا أوسط پر حمل ہوتا ہے اور دونوں مقدموں میں سے ایک میں موضوعیت کا عموم بھی ہے یعنی دونوں مقدموں میں سے ایک کلیہ بھی ہے حالاں کہ اس میں بھی انتاج کی تمام شرطیں موجود نہیں ہیں بایں وجہ کہ شکلِ ثالث کے صغریٰ کا موجبہ ہونا بھی ضروری ہے اور یہاں اس کا صغریٰ سالبہ ہے۔

"وَقَدِ اشْتَبَهَ ذٰلِکَ" الخ شارح کہتے ہیں کہ یہ یعنی: "أو للأکبر" کی جگہ "أو حمله علی الأکبر" کہنے کی وجہ بعض بڑے عالموں پر مشتبہ ہو گئی، اس لیے انھوں نے مصنف پر اعتراض کر ڈالا، آپ حضرات اس وجہ کو اچھی طرح سمجھ لیں۔

{شرح} (وَإِمَّا مِنْ عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَکْبَرِ) هٰذَا هُوَ الْأَمْرُ الثَّانِي مِنَ الْأَمْرَيْنِ اللَّذَيْنِ ذَکَرْنَا أَوَّلًا أَنَّهُ لَابُدَّ فِي إِنْتَاجِ الْقِيَاسِ مِنْ أَحَدِهِمَا وَحَاصِلُهُ: کُلِّيَّةُ کُبْرٰی يَکُوْنُ الْأَکْبَرُ مَوْضُوْعًا فِيْهَا مَعَ اخْتِلَافِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي الْکَيْفِ، وَذٰلِکَ کَمَا فِي جَمِيْعِ ضُرُوْبِ الشَّکْلِ الثَّانِي، وَکَمَا فِي الضَّرْبِ الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ، وَالْخَامِسِ، وَالسَّادِسِ مِنَ الشَّکْلِ الرَّابِعِ، فَقَدِ اشْتَمَلَ الضَّرْبُ الثَّالِثُ، وَالرَّابِعُ مِنْهُ عَلٰی کِلَا الْأَمْرَيْنِ، وَلِذَا حَمَلْنَا التَّرْدِيْدَ الْأَوَّلَ عَلٰی مَنْعِ الْخُلُوِّ.

فَقَدْ أُشِيرَ إِلَى جَمِيعِ شَرَائِطِ الشَّكْلِ الأَوَّلِ، وَالثَّالِثِ كَمًّا وَكَيْفًا وَجِهَةً، وَإِلَى شَرَائِطِ الشَّكْلِ الثَّانِي، وَالرَّابِعِ كَمًّا وَكَيْفًا، وَبَقِيَتْ شَرَائِطُ الشَّكْلِ الثَّانِي بِحَسَبِ الْجِهَةِ، فَأَشَارَ إِلَيْهَا بِقَوْلِهِ: مَعَ مُنَافَاةِ الخ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وإمّا من عُمُومِ مَوْضُوعِيَّة الأَكْبَر) یہی وہ دوسری بات ہے ان دو باتوں میں سے جن کو ہم پہلے بیان کر چکے کہ ضروری ہے قیاس کا نتیجہ دینے میں ان دو باتوں میں سے ایک اور اس کا حاصل اس کبریٰ کا کلیہ ہونا ہے جس میں اکبر موضوع ہوتا ہے کیف میں دونوں مقدموں کے اختلاف کے ساتھ اور یہ ہوتا ہے، جیسے: شکلِ ثانی کی تمام ضربوں میں اور جیسے: شکلِ رابع کی ضربِ ثالث، ضربِ رابع، ضربِ خامس اور ضربِ سادس میں پس شکلِ رابع کی ضربِ ثالث اور ضربِ رابع دونوں باتوں پر مشتمل ہو گئیں اور اسی وجہ سے تردیدِ اوّل کو ہم نے منع خلو پر محمول کیا ہے، پس شکلِ اوّل اور شکلِ ثالث کی کم، کیف اور جہت کے اعتبار سے تمام شرطوں کی طرف اور شکلِ ثانی اور شکلِ رابع کی کم اور کیف کے اعتبار سے شرطوں کی طرف اشارہ کر دیا گیا اور شکلِ ثانی کی جہت کے اعتبار سے شرطیں باقی رہ گئیں؛ لہٰذا مصنفؒ نے ان کی طرف اپنے قول: مَعَ مُنَافَاةِ الخ سے اشارہ فرمایا۔

امرِ ثانی: عُمُومُ مَوْضُوعِيَّةِ الأَكْبَرِ کی وضاحت

تشریح: شارح تہذیب یہاں سے امرِ ثانی "عُمُومُ مَوْضُوعِيَّةِ الأَكْبَر مع ضمیمۂ اُولیٰ" کی وضاحت فرما رہے ہیں، فرمایا: ضابطے کے شروع میں ہم نے جن دو امروں کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ قیاس کے منتج ہونے کے لیے ان دو امروں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے یہ دوسرا امر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "وہ کبریٰ جس میں اکبر موضوع واقع ہے، کلیہ ہو اور اس کے ساتھ دونوں مقدمے کیف یعنی ایجاب اور سلب میں مختلف ہوں" اور یہ بات یعنی: "عُمُومُ مَوْضُوعِيَّة الأَكْبَر مع الاختلاف في الكيف" شکلِ ثانی کی تمام ضربوں اور شکلِ رابع کی چار ضربوں یعنی: ضربِ ثالث، رابع، خامس اور سادس میں پائی جاتی ہے؛ لہٰذا اس سے اس طرف اشارہ ہوگا کہ شکلِ ثانی کی تمام ضربوں اور شکلِ رابع کی مذکورہ چار ضربوں میں کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے اور کبریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ ان تمام ضربوں کے دونوں مقدموں کا ایجاب اور سلب میں اختلاف بھی ضروری ہے۔

فقد اشتمل الخ مطلب یہ ہے کہ چوں کہ شکلِ رابع کی ضربِ ثالث اور ضربِ رابع میں کبریٰ کلیہ ہوتا ہے اور ان کے دونوں مقدمے ایجاب اور سلب میں مختلف ہوتے ہیں، اس لیے "عُمُومُ مَوْضُوعِيَّة الأَكْبَر مع الاختلاف في الكيف" کی وجہ سے یہ دونوں ضربیں امرِ ثانی کے تحت داخل ہیں اور سابق میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ "عُمُومُ مَوْضُوعِيَّة الأوسط مع حمله على الأكبر" ضربِ ثالث میں اور "عُمُومُ مَوْضُوعِيَّة الأوسط مع ملاقاته للأصغر" ضربِ

رابع میں متحقق ہے؛ لہٰذا تردیداوّل یعنی ''إمامن عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّة الأوسط، وإمامن عُمُوْمِ مَوْضُوْعِيَّة الْأَكْبَر'' منع الخلو کے طریقہ پر ہے۔

فقد اشير الخ مطلب یہ ہے کہ جب ''عُمُوْمُ مَوْضُوْعِيَّة الأوسط مع ملاقاته للأصغر بالفعل أوحمله على الأكبر'' سے شکلِ اوّل اور شکلِ ثالث کی کم، کیف اور جہت کے اعتبار سے تمام شرطوں کی طرف اور شکلِ رابع کی کم اور کیف کے اعتبار سے چھ ضربوں کی شرطوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور ''عُمُوْمُ مَوْضُوْعِيَّة الْأُكْبَر مع الاختلاف في الكيف'' سے کم اور کیف کے اعتبار سے شکلِ رابع کی دو ضربوں اور شکلِ ثانی کی تمام ضربوں کی شرطوں کی طرف اشارہ کیا گیا، تو اب صرف شکلِ ثانی کی جہت کے اعتبار سے شرطیں باقی رہ گئیں ان کی طرف مع منافاة الخ کے ذریعہ اشارہ کیا جاتا ہے (آئندہ تفصیل ملاحظہ کیجیے)

{شرح} قَوْلُهُ: (مَعَ مُنَافَاةٍ) يَعْنِيْ: أَنَّ الْقِيَاسَ الْمُنْتِجَ الْمُشْتَمِلَ عَلَى الْأَمْرِ الثَّانِيْ۔ أَعْنِيْ: عُمُوْمَ مَوْضُوْعِيَّةِ الْأَكْبَرِ مَعَ الْإِخْتِلَافِ فِي الْكَيْفِ -إِذَاكَانَ الْأَوْسَطُ مَنْسُوْبًا وَمَحْمُوْلاً فِيْ كِلْتَا مُقَدِّمَتَيْهِ، كَمَا فِي الشَّكْلِ الثَّانِيْ، فَحِيْنَئِذٍ لَابُدَّ فِيْ إِنْتَاجِهٖ مِنْ شَرْطٍ ثَالِثٍ وَهُوَ مُنَافَاةُ نِسْبَةِ وَصْفِ الْأَوْسَطِ الْمَحْمُوْلِ (فِي الصُّغْرَى) إِلٰى وَصْفِ الْأَكْبَرِ الْمَوْضُوْعِ فِي الْكُبْرَى لِنِسْبَةِ وَصْفِ الْأَوْسَطِ الْمَحْمُوْلِ كَذٰلِكَ إِلٰى ذَاتِ الْأَصْغَرِ الْمَوْضُوْعِ فِي الصُّغْرَى يَعْنِيْ: لَابُدَّ أَنْ تَكُوْنَ النِّسْبَتَانِ الْمَذْكُوْرَتَانِ مُكَيَّفَتَيْنِ بِكَيْفِيَّتَيْنِ بِحَيْثُ يَمْتَنِعُ اجْتِمَاعُ هَاتَيْنِ النِّسْبَتَيْنِ فِي الصِّدْقِ لَوِاتَّحَدَ طَرَفَاهُمَا فَرْضًا.

وَهٰذِهِ الْمُنَافَاةُ دَائِرَةٌ وُجُوْدًا وَعَدَمًا مَعَ مَامَرَّ مِنْ شَرْطَيِ الشَّكْلِ الثَّانِيْ بِحَسَبِ الْجِهَةِ، فَبِتَحَقُّقِهَا يَتَحَقَّقُ الْإِنْتَاجُ وَبِانْتِفَائِهَا يَنْتَفِي الْإِنْتَاجُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (مَعَ مُنَافَاةِالخ) مصنف کی مراد یہ ہے کہ وہ قیاس منتج جو امر ثانی پر مشتمل ہو- میری مراد امر ثانی سے اکبر کے موضوع کا اختلاف فی الکیف کے ساتھ عام ہونا ہے- جب حدِّ اَوسط اس کے دونوں مقدموں میں منسوب ومحمول ہو، جیسا کہ شکلِ ثانی میں ہے، تو اس وقت اس کے انتاج میں شرطِ ثالث ضروری ہے اور وہ (صغریٰ میں) وصفِ اَوسط محمول کی، کبریٰ میں وصفِ اکبر موضوع کی طرف نسبت کا منافی ہونا ہے ایسے ہی (صغریٰ میں ہونے والے) وصفِ اَوسط محمول کی صغریٰ میں ذاتِ اصغر موضوع کی طرف نسبت کے۔ دوسرا ترجمہ: اور وہ (تیسری شرط) یہ ہے کہ (صغریٰ میں ہونے والے) محمول وصفِ اَوسط کی، کبریٰ میں ہونے والے موضوع وصفِ اکبر کی طرف جو نسبت ہے وہ منافی ہو اس نسبت کے جو ایسے ہی محمول وصفِ اَوسط کی، صغریٰ میں ہونے والے موضوع ذاتِ اصغر کی طرف ہے، یعنی: ضروری ہے کہ مذکورہ دونوں نسبتیں دو کیفیتوں کے ساتھ مکیّف (متصف) ہوں اس حیثیت سے کہ ان دونوں نسبتوں کا صدق میں جمع ہونا محال ہو اگر ان کے دونوں طرف بالفرض متحد ہوں۔

اور یہ منافات وجود اور عدم کے اعتبار سے باعتبارِ جہت شکلِ ثانی کی ان دونوں شرطوں کے ساتھ دائر ہے جو گزر چکیں؛ لہٰذا اس منافات کے تحقق سے انتاج کا (بھی) تحقق ہوگا اور اس کے انتفاء سے انتاج کا (بھی) انتفاء ہوگا۔

ترکیب و تحلیل: "اَلْقِیَاسَ الْمُنْتِج" "أن" حرفِ مشبہ بالفعل کا اسم "إِذَا کَانَ الْأَوْسَطُ الخ" شرط، اپنی جزاء، فَحِیْنَئِذٍ لَابُدَّ الخ سے مل کر جملہ شرطیہ ہوکر "أن" کی خبر ہے (في الصغری) جو بین القوسین ہے یہ بعض نسخوں میں موجود ہے اور بعض میں نہیں ہے یہ "الکائن" کے متعلق ہوکر "المحمول" کی صفت ہے یا "کائنا" کے متعلق ہوکر حال ہے "المحمول" سے، اسی طرح "في الکبریٰ" بھی "الکائن" کے متعلق ہوکر صفت ہے "الموضوع" کی یا "کائنا" کے متعلق ہوکر حال ہے "الموضوع" سے۔ "کذلک" یہ "کائنًا" کے متعلق ہوکر "المحمول" سے حال ہے اور "کذلک" سے مراد "في الصغری" ہے۔ "الْمَوْضُوْعِ فِيْ الصُّغْرَیٰ" کی ترکیب بھی حسبِ سابق کریں گے۔ "إلی نسبة الأکبر" متعلق ہے "نسبة" کے۔ "نِسْبَةِ وَصْفِ الْأَوْسَطِ الخ" متعلق ہے "منافاة" مصدر کے۔ "إلی ذات الصغریٰ" متعلق ہے "نسبة" کے۔

حلِ عبارت: شارح کی عبارت: "هو منافاة" سے لے کر "الموضوع في الصغریٰ" تک کی عبارت میں کچھ پیچیدگی ہے، اس کی پیچیدگی دُور کرنے اور وضاحت کے لیے دو باتیں سمجھ لینی ضروری ہیں: (۱) عبارت میں اَوسط اور اکبر کے ساتھ وصف اور اصغر کے ساتھ ذات کا لفظ مذکور ہے اس کی وجہ ماقبل میں گزر چکی ہے کہ موضوع ذات ہوتی ہے، اور محمول وصف ہوتا ہے، جیسے: "کل إنسان کاتب" میں موضوع حقیقتاً انسان کی ذات یعنی اس کے افراد، مثلاً: زید، بکر، خالد وغیر ہیں جن پر کاتب ہونا (جو کہ ان کا وصف ہے) محمول ہے، اب آپ غور کریں کہ یہاں اَوسط، اصغر، اکبر میں سے کون موضوع ہے اور کون محمول؟ پس غور کرنے سے معلوم ہوا کہ شکلِ ثانی کے دونوں مقدموں میں حدِّ اَوسط محمول ہے اس لیے اس کے ساتھ وصف لے کر آئے اور اصغر موضوع ہے صغریٰ میں بھی اور نتیجے میں بھی اس لیے اس کے ساتھ لفظ ذات کو لایا گیا، اب رہا اکبر تو وہ اگرچہ کبریٰ میں موضوع واقع ہوتا ہے لیکن نتیجہ میں محمول ہوتا ہے اس لیے نتیجے کا لحاظ کرتے ہوئے اکبر کے ساتھ وصف لایا گیا۔

(۲) شارح نے وصفِ اَوسط کو: "المحمول في الصغری" کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی وصفِ اَوسط کی دو صفتیں ذکر کی ہیں: (۱) المحمول (۲) في الصغریٰ (وہ وصفِ اَوسط جو صغریٰ میں محمول ہو) اس طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ یہ منافات والی شرط شکلِ رابع میں معتبر نہیں ہے؛ کیوں کہ اس میں وصفِ اَوسط اگرچہ محمول ہوتا ہے؛ لیکن صغریٰ میں نہیں بلکہ کبریٰ میں، پس شکلِ رابع کو نکالنے کے لیے "في الصغریٰ" کی قید لگائی ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ جس وصفِ اَوسط محمول کی وصفِ اکبر کی طرف نسبت کی گئی ہے وہ کبریٰ میں ہے نہ کہ صغریٰ میں؛ اس لیے بہتر یہ ہے کہ في الصغری کو ذکر نہ کیا جائے یا اس کی جگہ "في الکبری" کہا جائے۔ جواب یہ ہے کہ یہ قید بعض نسخوں میں نہیں ہے جیسا کہ یہی ظاہر ہے اور جن نسخوں میں ہے، تو ان کے اعتبار سے جواب یہ ہے کہ وصفِ اکبر کی طرف منسوب

وصفِ اَوسط اگر چہ کبریٰ میں ہے؛ لیکن اس وصفِ اَوسط کو "المحمول في الصغرى" کے ساتھ متصف کرنا بھی ممنوع نہیں ہے کیوں کہ شکلِ ثانی کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں وصفِ اَوسط محمول ہی ہوتا ہے پھر "في الصغرى" کی قید شکلِ رابع کو نکالنے کے لیے ہے "في الكبرى" کہنے کی صورت میں یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا، اس لیے اس اعتبار سے یہ قید درست ہے۔

ان دونوں باتوں کی وضاحت کے بعد عبارت کا حاصل یہ ہے کہ شکلِ ثانی کے کبریٰ میں حدِّ اَوسط کی اکبر کی طرف جو نسبت ہے، یہ منافی ہو اس نسبت کے جو اس کے صغریٰ میں حدِّ اَوسط کی ذاتِ اصغر کی طرف ہے۔

ضابطے میں مذکور امرِ ثانی کے ضمیمہ ثانیہ کی وضاحت

تشریح: یہاں سے شارح تہذیب امرِ ثانی "عموم موضوعية الأكبر" کے ضمیمہ ثانیہ (جس سے جہت کے اعتبار سے شکلِ ثانی کی شرطوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے) یعنی مع منافاة الخ کی وضاحت فرمارہے ہیں، فرمایا: مصنف کی مراد یہ ہے کہ وہ قیاس منتج جو امرِ ثانی پر مشتمل ہے، یعنی: اس کا وہ کبریٰ جس میں اکبر موضوع ہوتا ہے کلیہ ہے اور دونوں مقدمے ایجاب سلب میں مختلف ہیں، جب حدِ اَوسط اس کے دونوں مقدموں میں محمول ہو، جیسا کہ شکلِ ثانی میں ہوتا ہے کہ حدِ اَوسط اس کے مقدموں میں محمول ہوتی ہے، تو اس قیاس میں یعنی شکلِ ثانی کے انتاج کے لیے مذکورہ دو شرطوں یعنی "عموم موضوعية الأكبر" اور اختلاف في الكيف کے علاوہ ایک تیسری شرط کا ہونا اور ضروری ہے اور وہ تیسری شرط منافاتِ نسبت کی ہے یعنی وہ نسبت جو کبریٰ میں وصفِ اَوسط کی وصفِ اکبر کی طرف ہے، صغریٰ کی اس نسبت کے منافی ہو جو وصفِ اَوسط کی ذاتِ اصغر کی طرف ہے اور چوں کہ دو نسبتوں کے درمیان منافات کیفیت اور جہت کے ذریعہ ہوتی ہے؛ اس لیے صغریٰ اور کبریٰ کی نسبتوں کے ایک دوسرے کے منافی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ میں سے ہر ایک نسبت ایسی کیفیت کے ساتھ متصف ہو کہ اگر ان دونوں کا موضوع ایک فرض کر لیا جائے، تو دونوں نسبتیں آپس میں ایک دوسرے کے منافی ہوں یعنی ایک ساتھ صادق نہ آسکیں اور ان دونوں نسبتوں کا ایک دوسرے کے منافی ہونا کبھی بالفعل ہوا کرتا ہے اور کبھی بالقوہ، مثلاً: كل فلك متحرك بالدوام، ولاشيء من الساكن بمتحرك بالفعل کے درمیان اگر چہ بالفعل منافات نہیں لیکن جب دونوں مقدموں کا موضوع ایک فرض کر کے یوں کہا جائے: كل فلك متحرك بالدوام ولاشيء من الفلك بمتحرك بالفعل، تو منافات بالفعل پیدا ہو جاتی ہے۔

لو اتحد طرفاهما الخ اس عبارت سے ایک سوالِ مقدر کا جواب دیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ کبریٰ میں جو وصفِ اَوسط کی نسبت وصفِ اکبر طرف ہوتی ہے وہ اس نسبت کے منافی نہیں ہے جو صغریٰ میں وصفِ اَوسط کی ذاتِ اصغر کی طرف ہوتی ہے کیوں کہ منافی اس وقت ہوتی ہے جبکہ شکلِ ثانی کے صغریٰ اور کبری دونوں کے موضوع ایک ہوں اور یہاں پر دونوں کے موضوع ایک نہیں، بلکہ علیحدہ علیحدہ ہیں۔ جواب یہ ہے کہ شکلِ ثانی کے صغریٰ اور کبری دونوں کا موضوع اگر چہ ایک نہیں ہوتا، لیکن اگر

ایک فرض کرلیا جائے، تو منافات مذکورہ پائی جائے گی اور یہاں منافات مذکورہ محض اسی تقدیر پر ہے۔

سوال: منافات مذکورہ جس طرح صغریٰ اور کبریٰ دونوں کے موضوع متحد ہونے پر موقوف ہے، اسی طرح ان کے ایجاب اور سلب میں مختلف ہونے پر بھی موقوف ہے؛ لہٰذا اس کے ساتھ اسے بھی بیان کرنا چاہیے؟

جواب: ایجاب اور سلب میں مختلف ہونا چوں کہ امرِ ثانی کے جزءِ ثانی یعنی مع الاختلاف في الكيف ہی سے متصور ہے اس لیے اس کو دوبارہ ذکر کرنا فضول ہے۔

وهذا المنافاة دائرة الخ اس عبارت سے شارح کا مقصد اس امر کو ثابت کرنا ہے کہ اس منافاتِ نسبت سے شکلِ ثانی کی جہت والی دونوں شرطوں کی طرف کس طرح اشارہ ہے؟ فرمایا: یہ منافات (جو کہ شکلِ ثانی کے دونوں مقدموں کی نسبتوں کے درمیان ضروری ہے) اس کا دارومدار شکلِ ثانی کی جہت والی مذکورہ دونوں شرطوں پر ہے وجود اور عدم کے اعتبار سے یعنی اگر وہ دونوں شرطیں پائی گئیں، تو منافات بھی پائی جائے گی اور منافات کے پائے جانے کی وجہ سے شکلِ ثانی کا انتاج بھی ثابت ہوگا یعنی نتیجہ درست آئے گا اور اگر ان میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی گئی، تو پھر یہاں منافات بھی نہیں پائی جائے گی اور منافات کے منتفی ہونے کی وجہ سے انتاج بھی منتفی ہوگا یعنی شکلِ ثانی نتیجہ نہیں دے گی پس چوں کہ منافات مذکورہ اس وقت پائی جاتی ہے جب مذکورہ جہت والی دونوں شرطیں پائی جائیں اور ان میں سے کسی ایک کے مفقود ہونے کی صورت میں منافات نہیں پائی جاتی، اس لیے منافات مذکورہ سے شکلِ ثانی کی جہت والی دونوں شرطوں کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

{شرح} أَمَّا أَنَّهَا دَائِرَةٌ مَعَ الشَّرْطَيْنِ وُجُوْدًا أَيْ: كُلَّمَا وُجِدَ الشَّرْطَانِ الْمَذْكُوْرَانِ، تَحَقَّقَ الْمُنَافَاةُ الْمَذْكُوْرَةُ، فَلِأَنَّهُ إِذَا كَانَتِ الصُّغْرَى مِمَّا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الدَّوَامُ وَالْكُبْرَى أَيَّةَ قَضِيَّةٍ كَانَتْ مِنَ الْمُوَجَّهَاتِ مَاعَدَا الْمُمْكِنَتَيْنِ -فَإِنَّ لَهُمَا حُكْمًا عَلٰى حِدَةٍ كَمَا سَيَجِيْءُ- فَلَاشَكَّ أَنَّهُ حِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ نِسْبَةُ وَصْفِ الْأَوْسَطِ إِلٰى ذَاتِ الْأَصْغَرِ بِدَوَامِ الْإِيْجَابِ مَثَلًا وَلَاأَقَلَّ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ نِسْبَةُ وَصْفِ الْأَوْسَطِ إِلٰى وَصْفِ الْأَكْبَرِ بِفِعْلِيَّةِ السَّلْبِ ضَرُوْرَةَ أَنَّ الْمُطْلَقَةَ الْعَامَّةَ أَعَمُّ مِنْ تِلْكَ الْكُبْرَيَاتِ -وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ تَدُلُّ عَلٰى سَلْبِ الْأَوْسَطِ عَنْ ذَاتِ الْأَكْبَرِ بِالْفِعْلِ وَإِذَا كَانَ مَسْلُوْبًا عَنْ ذَاتِ الْأَكْبَرِ بِالْفِعْلِ، كَانَ مَسْلُوْبًا عَنْ وَصْفِهِ بِالْفِعْلِ قَطْعًا - وَلَاخَفَاءَ فِي الْمُنَافَاةِ بَيْنَ دَوَامِ الْإِيْجَابِ وَفِعْلِيَّةِ السَّلْبِ، وَإِذَاتَحَقَّقَتِ الْمُنَافَاةُ بَيْنَ شَيْءٍ وَبَيْنَ الْأَعَمِّ، لَزِمَ الْمُنَافَاةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَخَصِّ ضَرُوْرَةً.

وَكَذَا إِذَاكَانَتِ الْكُبْرَى مِمَّاتَنْعَكِسُ سَالِبَتُهَا وَالصُّغْرَى أَيَّةَ قَضِيَّةٍ كَانَتْ سِوَى الْمُمْكِنَتَيْنِ لِمَامَرَّ إِذْحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ نِسْبَةُ وَصْفِ الْأَوْسَطِ إِلٰى وَصْفِ الْأَكْبَرِ بِضَرُوْرَةِ الْإِيْجَابِ مَثَلًا أَوْبِدَوَامِهِ وَلَاخَفَاءَ فِيْ مُنَافَاتِهَا مَعَ نِسْبَةِ وَصْفِ الْأَوْسَطِ إِلٰى ذَاتِ الْأَصْغَرِ بِفِعْلِيَّةِ السَّلْبِ أَوْأَخَصَّ مِنْهَا.

ترجمہ: بہر حال یہ بات کہ وہ منافات دو شرطوں کے ساتھ وجود کے اعتبار سے دائر ہوتی ہے یعنی جب بھی مذکورہ دونوں شرطیں پائی جائیں گی، تو منافات مذکورہ متحقق ہوگی، تو اس لیے ہے کہ جب صغریٰ اس میں سے ہو جس پر دوام صادق آتا ہے اور کبریٰ موجہات میں سے ممکنتین کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو- اس لیے کہ ممکنتین کے لیے علیحدہ حکم ہے جیسا کہ عنقریب آنے والا ہے- تو کوئی شک نہیں ہے اس بات میں کہ اس وقت وصفِ اَوسط کی نسبت ذاتِ اصغر کی طرف مثال کے طور پر دوامِ ایجاب کے ساتھ ہو اور اس سے کم نہیں ہے کہ وصفِ اَوسط کی نسبت وصفِ اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہو؛ اس لیے کہ یہ بدیہی ہے کہ مطلقہ عامہ ان کبریات میں سب سے عام ہے- اور مطلقہ عامہ ذات اکبر سے بالفعل سلب اَوسط پر دلالت کرتا ہے اور جب اَوسط ذات اکبر سے بالفعل مسلوب ہو، تو وہ وصفِ اکبر سے بالفعل لامحالہ مسلوب ہوگا- اور دوام ایجاب اور فعلیت سلب کے درمیان منافات ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے اور جب شے اور عام کے درمیان منافات متحقق ہوگی، تو شے اور خاص کے درمیان بداہتاً منافات لازم آئے گی۔

اور اسی طرح (منافات پائی جائے گی) جب کبریٰ ان میں سے ہو جن کے سالبہ کا عکس آتا ہے اور صغریٰ ممکنتین کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو، اس وجہ سے جو گزر گئی؛ اس لیے کہ اس وقت وصفِ اَوسط کی نسبت وصفِ اکبر کی طرف مثلاً ضرورت ایجاب کے ساتھ یا دوامِ ایجاب کے ساتھ ہوگی اور کوئی خفاء نہیں ہے اس نسبت کے منافی ہونے میں اس نسبت کے ساتھ جو وصفِ اَوسط کی ذاتِ اصغر کی طرف فعلیت سلب یا اس سے خاص کے ساتھ ہے۔

وضاحت (۱): ”کلما وجد الشرطان المذکوران“ شرح تہذیب کے تصحیح شدہ اور معتبر نسخوں میں یہ عبارت اسی طرح ہے ہندوستانی موجودہ نسخے میں ”کلما وجد أحد الشرطین المذکورین“ ہے یہ غلط ہے؛ اس لیے کہ منافات مذکورہ کے تحقق کے لیے دونوں شرطوں کا ایک ساتھ پایا جانا ضروری ہے اگر ان میں سے کوئی ایک شرط منتفی ہو جائے، تو منافات بھی منتفی ہو جائے گی۔ (۲) ”فلأنه“ اور ”فلاشک أنه“ میں ذکر کردہ ضمیر غائب، ضمیرِ شان ہے جس کا کوئی مرجع نہیں ہے۔

شکلِ ثانی کی جہت والی دونوں شرطوں کے ساتھ باعتبارِ وجود منافاتِ مذکورہ دائر ہونے کی دلیل

تشریح: شارح کے قول: وهذه المنافاة دائرة الخ سے دو دعوے حاصل ہوئے ہیں: (۱) یہ منافات شکلِ ثانی کی جہت والی دونوں شرطوں کے ساتھ وجود کے اعتبار سے دائر ہوتی ہے (۲) یہ منافات مذکورہ دونوں شرطوں کے ساتھ دائر ہوتی ہے عدم کے اعتبار سے، أما أنها الخ سے شارح ان دونوں دعووں میں سے پہلے دعوے کی وضاحت کرتے ہوئے اس کو دلیل سے ثابت فرما رہے ہیں، فرمایا: مذکورہ دونوں دعووں میں سے پہلا دعویٰ: یعنی یہ کہ منافات مذکورہ دونوں شرطوں کے ساتھ وجود کے اعتبار

سے دائر ہوتی ہے یعنی جب بھی دونوں شرطیں پائی جائیں، تو منافات پائی جائے گی، اس دعوے کے ثبوت کے لیے اولاً یہ تفصیل جان لینی چاہیے کہ باعتبار جہت شکلِ ثانی کے انتاج کی دو شرطیں ہیں: پہلی شرط: یہ ہے کہ صغریٰ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہو، یا کبریٰ ان چھ قضیوں میں سے کوئی ایک ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے یعنی دائمتین، عامتین اور خاصتین میں سے کوئی ایک ہو۔ یہ شرط منع خلو کے طریقہ پر دو چیزوں کے درمیان دائر ہے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ یا تو صغریٰ اور کبریٰ میں سے کوئی ممکنہ نہ ہو نہ ممکنہ عامہ اور نہ ممکنہ خاصہ یا کوئی ایک ممکنہ ہو یا تو صغریٰ یا کبریٰ مگر اس طرح کہ صغریٰ اگر ممکنہ ہے، تو کبریٰ ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ ہو اور کبریٰ اگر ممکنہ ہے، تو صغریٰ صرف ضروریہ مطلقہ ہو۔ یہ شرط بھی منع خلو کے طریقہ پر ہے؛ مگر اس میں دو تردیدیں ہیں، پہلی تردید: یہ ہے کہ مقدمتین میں سے کوئی ممکنہ نہ ہو، یا ممکنہ ہو اور دوسری تردید: یہ ہے کہ یا تو صغریٰ ممکنہ ہو یا کبریٰ؛ مگر مذکورہ تفصیل کے ساتھ۔

پس جب دو شرطوں میں سے ہر ایک منع خلو کے طریقہ پر ہے، تو اب شکلِ ثانی کے صغریٰ اور کبریٰ کی ان دونوں شرطوں کے لحاظ سے چار صورتیں ہوں گی: (۱) صغریٰ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہو اور کبریٰ ممکنہ کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو۔ (۲) کبریٰ ان چھ قضیوں میں سے کوئی ایک ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے اور صغریٰ ممکنہ کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو۔ (۳) صغریٰ ممکنہ ہو اور کبریٰ ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ ہو (۴) کبریٰ ممکنہ ہو اور صغریٰ صرف ضروریہ مطلقہ ہو۔ پہلی صورت شکلِ ثانی کی جہت والی پہلی شرط کی پہلی شق اور دوسری شرط کی تردید اوّل کی پہلی شق پائے جانے کی تقدیر پر ہے، دوسری صورت پہلی شرط کی دوسری شق اور دوسری شرط کی تردید اوّل کی پہلی شق پائے جانے کی تقدیر پر ہے، تیسری صورت دوسری شرط کی تردید ثانی کی پہلی شق اور پہلی شرط کی دوسری شق پائے جانے کی تقدیر پر ہے اور چوتھی صورت دوسری شرط کی تردید ثانی کی دوسری شق اور پہلی شرط کی پہلی شق پائے جانے کی تقدیر پر ہے۔ واضح رہے کہ ان تمام صورتوں میں شکلِ ثانی کی جہت والی دونوں شرطیں موجود ہیں اور ہر صورت میں دونوں نسبتوں کے درمیان منافات پائی جاتی ہے؛ لہٰذا ہر صورت منتج ہوگی (ہر ایک کی تفصیل ذیل میں ملاحظہ فرمائیں)

پہلی صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل: فَلِأَنَّهُ إِذَا كَانَتِ الصُّغْرَى الخ سے مذکورہ چار صورتوں میں سے پہلی صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل بیان فرما رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ صغریٰ اگر ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہو اور کبریٰ ممکنہ کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو، تو منافات مذکورہ پائی جائے گی؛ اس لیے کہ صغریٰ جب ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہوگا، تو اس میں وصفِ اَوسط کی نسبت ذاتِ اصغر کی طرف دوام کے ساتھ ہوگی، اگر صغریٰ موجبہ ہے، تو دوام ایجاب کے ساتھ ہوگی اور اگر صغریٰ سالبہ ہے، تو دوامِ سلب کے ساتھ ہوگی؛ پس جب موجبہ کی صورت میں صغریٰ کے اندر وصفِ اَوسط کی نسبت ذاتِ اصغر کی طرف دوام ایجاب کے ساتھ ہوگی، تو کبریٰ میں کم سے کم وصفِ اَوسط کی نسبت وصفِ اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ضرور ہوگی، کیوں کہ ممکنہ کے علاوہ گیارہ موجہات میں سے مطلقہ عامہ سب سے عام ہے اور مطلقہ عامہ میں وصفِ اَوسط کی نسبت

ذاتِ اکبر کی طرف فعلیت کے ساتھ ہوتی ہے اور صغریٰ میں چوں کہ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ موجبہ ہے اس لیے کبریٰ میں مطلقہ عامہ سالبہ ہوگا کیوں کہ شکلِ ثانی کے صغریٰ اور کبریٰ ایجاب وسلب میں مختلف ہوتے ہیں؛ لہٰذا جب کبریٰ میں مطلقہ عامہ سالبہ ہوگا، تو وصفِ اَوسط کی نسبت ذاتِ اکبر کی طرف فعلیتِ سلب کے ساتھ ہوگی اور جب وصفِ اَوسط کی نسبت ذاتِ اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی، تو لامحالہ وصفِ اَوسط کی نسبت وصفِ اکبر کی طرف بھی فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی کیوں کہ وصف، ذات کو لازم ہوتا ہے اور لازم کا وجود ملزوم کے وجود کے بغیر محال ہے؛ لہٰذا جب وصفِ اَوسط کی نسبت کا ذاتِ اکبر سے بالفعل سلب ہوتا ہے، تو وصفِ اکبر سے بھی بالفعل سلب ہوگا، پس جب صغریٰ میں وصفِ اَوسط کی نسبت ذاتِ اصغر کی طرف دوامِ ایجاب کے ساتھ ہوگی اور کبریٰ میں وصفِ اَوسط کی نسبت وصفِ اکبر کی طرف فعلیتِ سلب کے ساتھ ہوگی، تو دونوں نسبتوں کے درمیان منافات متحقق ہوجائے گی؛ کیوں کہ صغریٰ میں دوام ایجاب کی نسبت ہے اور کبریٰ میں فعلیت سلب کی، اور ظاہر ہے کہ دوامِ ایجاب، فعلیت سلب کے منافی ہے کیوں کہ دوامِ ایجاب میں نسبت ہمیشہ ثابت ہوا کرتی ہے اور فعلیت سلب میں نسبت تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مسلوب ہوتی ہے اور جو نسبت ہمیشہ ثابت ہو، وہ اس نسبت کے منافی ہوتی ہے جو تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مسلوب ہو؛ اس لیے کہ یہ دونوں نسبتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں جبکہ قضیہ میں دونوں نسبتوں کے موضوع ایک ہوں، مثلاً: کل إنسان حیوان بالدوام، دائمہ مطلقہ موجبہ ہے جس میں دوام ایجاب ہے اور لاشيء من الحجر بحیوان بالفعل مطلقہ عامہ سالبہ ہے جس میں فعلیت سلب ہے اور یہ دونوں نسبتیں ایک دوسرے کے منافی ہیں جبکہ دونوں قضیہ کے موضوع کو متحد مان کر یوں کہا جائے: ''کل إنسان حیوان بالدوام ولاشيء من الإنسان بحیوان بالفعل''؛ لہٰذا جب ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ کے درمیان منافات متحقق ہوگئی اور مطلقہ عامہ گیارہ موجہات میں سب سے عام ہے تو ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ اور باقی دس موجہات کے درمیان بھی منافات متحقق ہوگی، کیوں کہ قاعدہ ہے کہ جب کسی شے اور اس کے اعم کے درمیان منافات ہو، تو شے اور اس کے اخص کے درمیان بھی منافات ہوتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ خاص کا وجود عام کے وجود کے بغیر نہیں ہوتا پس جب کوئی چیز عام کے ساتھ صادق نہ آئے، تو وہ خاص کے ساتھ بھی صادق نہیں آئے گی۔

مختلف اجزائے عبارت کی وضاحت: (۱) فإن لهما حکما الخ: ممکنتین کے علاوہ کی قید اس لیے لگائی گئی کہ ان دونوں کا حکم مستقلاً آخر کی دوصورتوں میں آنے والا ہے کیوں کہ اگر ان کو بھی اسی میں شمار کیا جائے تو آخر کی دوصورتوں کا وجود نہیں ہوگا، اس لیے کہ آخر کی دوصورتوں کا وجود شکلِ ثانی کی جہت والی دوسری شرط کے اعتبار سے ہے جس طرح پہلی دوصورتوں کا وجود پہلی شرط کی دونوں شقوں کے اعتبار سے ہے اور شکلِ ثانی کی جہت والی دوسری شرط کا وجود اس تقدیر پر ہے کہ پہلی شرط میں ممکنتین کا اعتبار نہ ہو کیوں کہ اگر ممکنتین کا پہلی شرط میں اعتبار ہو، تو دوسری شرط کی کوئی حاجت نہ ہوگی۔

(۲) ''مثلاً'' یہ قید اس لیے لگائی کہ اس صورت میں صغریٰ کا موجبہ ہونا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ سالبہ بھی ہوسکتا ہے، ہاں یہ

بات ضروری ہے کہ جب صغریٰ موجبہ ہو، تو کبریٰ سالبہ ہوگا تا کہ دونوں مقدمے ایجاب اور سلب میں مختلف ہو جائیں پس اس طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ "صغریٰ کی دوصورتیں موجبہ اور سالبہ میں سے کسی ایک کی تخصیص ضروری نہیں" مثلاً کی قید لگائی ہے۔

(۳) وَالْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ تَدُلُّ الخ: یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی تقریر یہ ہے کہ مطلقہ عامہ جب کبریٰ ہوگا، تو وصفِ اُوسط کی نسبت ذات اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی حالاں کہ مقصود صغریٰ کی نسبت کی اس کبریٰ کی نسبت کے ساتھ منافات کو ثابت کرنا ہے جس میں وصفِ اُوسط کی نسبت وصفِ اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہو؟ جواب یہ ہے کہ کبریٰ میں جب وصفِ اُوسط کی نسبت ذاتِ اکبر کی طرف فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی، تو لامحالہ وصفِ اُوسط کی نسبت وصفِ اکبر کی طرف بھی فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی کیوں کہ ذاتِ موضوع، وصفِ موضوع کو لازم ہوا کرتی ہے اور لازم کبھی بھی ملزوم سے جدا نہیں ہوتا؛ لہٰذا جب وصف، ذاتِ اکبر (لازم) سے بالفعل مسلوب ہوگا تو وصفِ اُوسط، وصفِ اکبر (ملزوم) سے بھی مسلوب ہوگا۔

دوسری صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل: وکذا إذا کانت الکبریٰ الخ یہاں سے دوسری صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے: کہ کبریٰ جب ان چھ قضیوں میں سے ایک ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے اور صغریٰ ممکنہ کے علاوہ کوئی بھی قضیہ ہو، تو منافات مذکورہ پائی جائے گی، اس لیے کہ کبریٰ میں ان چھ قضیوں میں سے سب سے خاص ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ہیں اور صغریٰ میں ممکنہ کے علاوہ گیارہ قضیوں میں سب سے عام مطلقہ عامہ ہے اور شکلِ ثانی کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں چوں کہ ایجاب اور سلب میں مختلف ہوتے ہیں؛ لہٰذا کبریٰ اگر ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ موجبہ ہو، تو صغریٰ مطلقہ عامہ سالبہ ہوگا اس صورت میں کبریٰ ضروریہ مطلقہ موجبہ یا دائمہ مطلقہ موجبہ میں وصفِ اُوسط کی وصفِ اکبر کی طرف نسبت ضرورتِ ایجاب یا دوامِ ایجاب کے ساتھ ہوگی اور صغریٰ مطلقہ عامہ سالبہ میں وصفِ اُوسط کی ذاتِ اصغر کی طرف نسبت فعلیت سلب کے ساتھ ہوگی اور ضرورتِ ایجاب یا دوامِ ایجاب اور فعلیت سلب میں منافات ہوتی ہے کیوں کہ دوامِ ایجاب اور ضرورتِ ایجاب میں نسبت ہمیشہ ثابت ہوتی ہے اور فعلیت سلب میں نسبت تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مسلوب ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ قضیہ جس میں نسبت ہمیشہ ثابت ہو، وہ اس قضیہ کے منافی ہوتا ہے جس میں نسبت تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں مسلوب ہو، اس لیے کہ دونوں قضیے کے موضوع متحد ہونے کے وقت ان کی دونوں نسبتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتیں، مثلاً: **لاشيء من الحجر بحیوان بالفعل وکل إنسان حیوان بالضرورة أو بالدوام** صغریٰ مطلقہ عامہ سالبہ اور کبریٰ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ موجبہ ہے یہ دونوں نسبتیں ایک دوسرے کے منافی ہیں جبکہ دونوں کے موضوع کو متحد مان کر یوں کہا جائے: **"لاشيء من الإنسان بحیوان بالفعل وکل إنسان حیوان بالضرورة أو بالدوام"**؛ لہٰذا جب دائمہ مطلقہ اور اس مطلقہ عامہ میں منافات پائی جاتی ہے جو باقی گیارہ قضیوں میں سب سے عام ہے تو دائمہ مطلقہ اور باقی دس قضیوں میں بھی منافات پائی جائے گی کیوں کہ خاص کا وجود عام کے وجود کے بغیر ناممکن ہے۔

{شرح} وَكَذَا إِذَا كَانَتِ الصُّغْرَى مُمْكِنَةً، وَالْكُبْرَى ضَرُوْرِيَّةً، أَوْمَشْرُوْطَةً؛ إِذْحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ نِسْبَةُ وَصْفِ الْأَوْسَطِ إِلَى ذَاتِ الْأَصْغَرِ بِإِمْكَانِ الْإِيْجَابِ مَثَلاً وَنِسْبَةُ وَصْفِ الْأَوْسَطِ إِلَى وَصْفِ الْأَكْبَرِ بِضَرُوْرَةِ السَّلْبِ، أَمَّا فِي الْمَشْرُوْطَةِ، فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا فِي الضَّرُوْرِيَّةِ، فَلِأَنَّ الْمَحْمُوْلَ إِذَا كَانَ ضَرُوْرِيًّا لِلذَّاتِ مَادَامَتْ مَوْجُوْدَةً، كَانَ ضَرُوْرِيًّا لِوَصْفِهَا الْعُنْوَانِيِّ؛ لِأَنَّ الذَّاتَ لَازِمَةٌ لِلْوَصْفِ، وَالْمَحْمُوْلَ لَازِمٌ لِلذَّاتِ وَلَازِمُ اللَّازِمِ لَازِمٌ.
وَكَذَا إِذَا كَانَتِ الْكُبْرَى مُمْكِنَةً، وَالصُّغْرَى ضَرُوْرِيَّةً بِمِثْلِ مَامَرَّ.

ترجمہ: اور اسی طرح (منافات پائی جاتی ہے) جب صغریٰ ممکنہ ہو اور کبریٰ ضروریہ یا مشروطہ ہو، اس لیے کہ اس وقت وصفِ اَوسط کی نسبت ذاتِ اصغر کی طرف مثلاً امکان ایجاب کے ساتھ ہوگی اور وصفِ اَوسط کی نسبت وصفِ اکبر کی طرف ضرورت سلب کے ساتھ ہوگی، بہر حال مشروطہ میں تو ظاہر ہے اور لیکن ضروریہ میں، تو اس لیے کہ محمول جب ذاتِ موضوع کے لیے ضروری ہو جب تک ذاتِ موضوع موجود ہے، تو وہ اس کے وصف عنوانی کے لیے (بھی) ضروری ہوگا اس لیے کہ ذات، وصف کو لازم ہے اور محمول ذات کو لازم ہے اور لازم کا لازم لازم ہوتا ہے۔
اور اسی طرح (منافات پائی جاتی ہے) جب کبریٰ ممکنہ ہو اور صغریٰ ضروریہ ہو اس جیسی وجہ کے سبب جو گزر گئی۔

تیسری صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل

تشریح: وَكَذَا إِذَا كَانَتِ الصُّغْرَى مُمْكِنَةً الخ یہاں سے تیسری صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل بیان فرمارہے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے: کہ صغریٰ جب ممکنہ ہو اور کبریٰ ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ ہو، تو منافات پائی جائے گی اس لیے کہ صغریٰ جب ممکنہ موجبہ ہو، تو اس میں وصفِ اَوسط کی نسبت ذاتِ اصغر کی طرف امکان ایجاب کے ساتھ ہوگی اور کبریٰ جب ضروریہ مطلقہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ سالبہ ہو، تو اس میں وصفِ اَوسط کی نسبت وصفِ اکبر کی طرف ضرورت سلب کے ساتھ ہوگی، چاہے ضرورت سلب ذاتی ہو یا وصفی، بہر حال جب کبریٰ مشروطہ خاصہ یا عامہ سالبہ ہو، تو اس میں وصفِ اَوسط کی وصفِ اکبر کی طرف ضرورت سلب کی نسبت کا ہونا، تو وہ ظاہر ہے، اس لیے کہ مشروطہ میں ضرورت وصفی کا حکم ہوتا ہے پس جب اس میں ضرورت وصفی کا حکم ہوتا ہے، تو اس میں وصفِ اَوسط کی وصفِ اکبر کی طرف نسبت ظاہر ہوگی یعنی بلا واسطہ وصفِ اکبر کی طرف نسبت ہوگی، لیکن جب کبریٰ ضروریہ مطلقہ سالبہ ہو، تو چوں کہ ضروریہ مطلقہ میں ضرورت ذاتی کا حکم ہوتا ہے اس لیے اس میں وصفِ اَوسط کی وصفِ اکبر کی طرف نسبت ظاہر نہیں ہے بلکہ ظاہر وصفِ اَوسط کی ذاتِ اکبر کی طرف نسبت ہے جبکہ مقصود وصفِ اکبر کی طرف نسبت ہے اس لیے اس کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے وہ یہ ہے: کہ ضروریہ مطلقہ سالبہ میں وصفِ محمول کی نسبت ذاتِ موضوع کی طرف ضرورت سلب کی ہوا کرتی ہے جب تک ذاتِ موضوع موجود ہے اور جب وصفِ محمول

کی نسبت ذاتِ موضوع کی طرف ضرورت سلب کی ہوگی، تو لامحالہ وصفِ محمول کی نسبت وصفِ موضوع کی طرف بھی ہوگی؛ کیوں کہ وصفِ محمول ذاتِ موضوع کو لازم ہوتا ہے اور ذاتِ موضوع وصفِ موضوع کو لازم ہوا کرتی ہے اور لازم کا لازم چوں کہ اس کا لازم ہوتا ہے؛ اس لیے وصفِ محمول، وصفِ موضوع کو بھی لازم ہوگا اور کبریٰ میں وصفِ موضوع یہی وصفِ اکبر ہے؛ لہٰذا جب صغریٰ میں اَوسط کی نسبت ذاتِ اصغر کی طرف امکانِ ایجاب کے ساتھ ہے اور کبریٰ میں وصفِ اَوسط کی نسبت وصفِ اکبر کی طرف ضرورتِ سلب کے ساتھ ہے، تو دونوں نسبتوں کے درمیان منافات کا ہونا ثابت ہوگیا، کیوں کہ ضرورت سلب کے ساتھ امکان ایجاب کا جمع ہونا اتحادِ موضوع کے وقت ناممکن ہے، جیسے: کل کاتب متحرک الأصابع بالإمکان ولاشيء من الساکن بمتحرک الأصابع بالضرورة مادام ساکنا میں صغریٰ ممکنہ عامہ موجبہ ہے اور کبریٰ مشروطہ عامہ سالبہ ہے، اس میں دونوں کی نسبتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں جبکہ دونوں کے موضوع کو متحد مان کر یوں کہا جائے: کل کاتب متحرک الأصابع بالإمکان ولاشيء من الکاتب بمتحرک الأصابع بالضرورة مادام کاتبا.

چوتھی صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل: وَكَذَا إِذَا كَانَتِ الْكُبْرَى الخ اس عبارت میں چوتھی صورت میں منافات کے ثبوت کی دلیل کا ذکر ہے جس کی تفصیل یہ ہے: کہ صغریٰ جب ضروریہ مطلقہ اور کبریٰ ممکنہ ہو، تو دونوں کے درمیان منافات پائی جائے گی اور یہ بعینہ تیسری صورت ہے مگر فرق اتنا ہے کہ تیسری صورت میں صغریٰ ممکنہ اور کبریٰ ضروریہ مطلقہ ہوتا ہے اور یہاں اس کا برعکس ہے یعنی: صغریٰ ضروریہ مطلقہ ہے اور کبریٰ ممکنہ؛ لہٰذا اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو تیسری صورت کی ہے جس کو دوبارہ بیان کرنے کی چنداں ضرورت نہیں، تاہم آسانی کی خاطر اس کو بیان کردیا جاتا ہے کہ صغریٰ جبکہ ضروریہ مطلقہ موجبہ ہو، تو اس میں وصفِ اَوسط کی نسبت ذاتِ اصغر کی طرف ضرورت ایجاب کے ساتھ ہوگی اور کبریٰ جب ممکنہ سالبہ ہو، تو اس میں وصفِ اَوسط کی نسبت وصفِ اکبر کی طرف امکانِ سلب کے ساتھ ہوگی اور ضرورت ایجاب اور امکانِ سلب کے درمیان منافات کا ہونا ظاہر ہے کیوں کہ ضرورت ایجاب میں نسبت ہمیشہ ضروری ہوتی ہے اور امکانِ سلب میں جانبین یا جانب مخالف سے نسبت کی ضرورت کا سلب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ نسبت جو ہمیشہ ضروری ہو اس نسبت کے منافی ہوتی ہے جو ہمیشہ ضروری نہ ہو کیوں کہ دونوں نسبتوں کا اتحادِ موضوع کے وقت جمع ہونا ممکن نہیں، مثلاً: کل إنسان حیوان بالضرورة ولاشيء من الحجر بحیوان بالإمکان میں صغریٰ ضروریہ مطلقہ موجبہ ہے اور کبریٰ ممکنہ سالبہ ہے جس میں دونوں کی نسبتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں جبکہ دونوں کے موضوع کو متحد مان کر یوں کہا جائے: کل إنسان حیوان بالضرورة ولاشيء من الإنسان بحیوان بالإمکان.

{شرح} وَأَمَّا أَنَّهَا دَائِرَةٌ مَعَ الشَّرْطَيْنِ عَدَمًا أَيْ: كُلَّمَا انْتَفٰى أَحَدُالشَّرْطَيْنِ الْمَذْكُوْرَيْنِ، لَمْ يَتَحَقَّقِ الْمُنَافَاةُ الْمَذْكُوْرَةُ، فَلِأَنَّهُ إِذَالَمْ يَكُنِ الصُّغْرٰى مِمَّايَصْدُقُ عَلَيْهِ الدَّوَامُ وَلَاالْكُبْرٰى مِمَّا تَنْعَكِسُ سَالِبَتُهَا، لَمْ يَكُنْ فِي الصُّغْرَيَاتِ أَخَصُّ مِنَ الْمَشْرُوْطَةِ الْخَاصَّةِ، وَلَافِي الْكُبْرَيَاتِ أَخَصُّ مِنَ الْوَقْتِيَّةِ، وَلَامُنَافَاةَ بَيْنَ ضَرُوْرَةِ الْإِيْجَابِ مَثَلاً بِحَسَبِ الْوَصْفِ لَادَائِمًا، وَبَيْنَ ضَرُوْرَةِ السَّلْبِ فِيْ

وَقْتٍ مُعَيَّنٍ لَادَائِمًا، إِذْ لَعَلَّ ذٰلِكَ الْوَقْتَ غَيْرُ أَوْقَاتِ الْوَصْفِ الْعُنْوَانِيِّ، وإذَا ارْتَفَعَتِ الْمُنَافَاةُ بَيْنَ الْأَخَصَّيْنِ، ارْتَفَعَتْ بَيْنَ مَاهُوَ أَعَمُّ مِنْهُمَا ضَرُوْرَةً.

وَكَذَا إِذَا لَمْ تَكُنِ الْكُبْرٰى ضَرُوْرِيَّةً وَلَامَشْرُوْطَةً حِيْنَ كَوْنِ الصُّغْرٰى مُمْكِنَةً، كَانَ أَخَصُّ الْكُبْرَيَاتِ، الدَّائِمَةَ أَوِالْعُرْفِيَّةَ الْخَاصَّةَ أَوِالْوَقْتِيَّةَ، وَلَامُنَافَاةَ بَيْنَ إِمْكَانِ الْإِيْجَابِ وَدَوَامِ السَّلْبِ مَادَامَ الذَّاتُ، وَلَابَيْنَهُ وَبَيْنَ دَوَامِ السَّلْبِ بِحَسَبِ الْوَصْفِ لَادَائِمًا، وَلَابَيْنَهُ وَبَيْنَ ضَرُوْرَةِ السَّلْبِ فِيْ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ لَادَائِمًا.

وَكَذَا إِذَالَمْ تَكُنِ الصُّغْرٰى ضَرُوْرِيَّةً عَلٰى تَقْدِيْرِ كَوْنِ الْكُبْرٰى مُمْكِنَةً، كَانَ أَخَصُّ الصُّغْرَيَاتِ، الْمَشْرُوْطَةَ الْخَاصَّةَ أَوِالدَّائِمَةَ، وَلَامُنَافَاةَ بَيْنَ إِمْكَانِ الْإِيْجَابِ وَبَيْنَ ضَرُوْرَةِ السَّلْبِ بِحَسَبِ الْوَصْفِ لَادَائِمًا، وَلَابَيْنَهُ وَبَيْنَ دَوَامِ السَّلْبِ مَادَامَ الذَّاتُ قَطْعًا.

وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْبَحْثِ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ الْوَجِيْهِ مِمَّاتَفَرَّدْتُ بِهٖ بِعَوْنِ اللّٰهِ الْجَلِيْلِ، وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَشَاءُ إِلٰى سَوَاءِ السَّبِيْلِ، وَهُوَ حَسْبِيْ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ.

ترجمہ: اور رہی یہ بات کہ وہ (منافات) دونوں شرطوں کے ساتھ عدم کے اعتبار سے دائر ہوتی ہے، یعنی: جب بھی مذکورہ بالا دونوں شرطوں میں سے ایک منتفی ہوگی، تو منافات مذکورہ متحقق نہ ہوگی، تو وہ اس لیے ہے کہ جب صغریٰ اس میں سے نہ ہو جس پر دوام صادق آتا ہے اور نہ کبریٰ ان میں سے ہو جن کے سالبہ کا عکس آتا ہے، تو صغریات میں مشروطہ خاصہ سے اور کبریات میں وقتیہ سے زیادہ خاص کوئی نہ ہوگا اور کوئی منافات نہیں ہے، مثال کے طور پر "ضَرُوْرَةِ إِيْجَاب بِحَسَبِ الْوَصْفِ لَادَائِمًا" (وصف کے اعتبار سے ایجاب کا ضروری ہونا، ہمیشہ نہیں) اور "ضرورةِ سلب فِيْ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ لَادَائِمًا" (کسی متعین وقت میں سلب کا ضروری ہونا، ہمیشہ نہیں) کے درمیان؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ وہ وقت وصف عنوانی کے اوقات کا غیر ہو اور جب دو خاص کے درمیان منافات ختم ہوگئی، تو ان کے درمیان (بھی) منافات ختم ہو جائے گی جو ان سے عام ہیں بدیہی طور پر۔

اور اسی طرح صغریٰ کے ممکنہ ہونے کے وقت جب کبریٰ ضروریہ مطلقہ نہ ہو اور نہ مشروطہ (عامہ وخاصہ) ہو، تو کبریات میں سب سے خاص دائمہ مطلقہ یا عرفیہ خاصہ یا وقتیہ ہوگا اور کوئی منافات نہیں ہے امکان ایجاب اور دوام سلب مادام الذات (ذاتِ موضوع موجود رہنے کے وقت تک سلب کے دائمی) ہونے کے درمیان اور نہ "امکانِ ایجاب" اور "دوام سلبِ بِحَسَبِ الْوَصْفِ، لَادَائِمًا" (وصف کے اعتبار سے سلب کا دائمی ہونا، ہمیشہ نہیں) کے درمیان (کوئی منافات ہے) اور نہ امکان ایجاب اور ضرورتِ سلب فی وقتٍ مُعَيَّنٍ لا دائمًا (کسی متعین وقت میں سلب کا ضروری ہونا، ہمیشہ نہیں) کے درمیان (کوئی منافات ہے)۔

اور اسی طرح کبریٰ کے ممکنہ ہونے کی تقدیر پر جب صغریٰ ضروریہ نہ ہو، تو صغریات میں سب سے خاص مشروطہ خاصہ یا دائمہ ہوگا اور کوئی منافات نہیں ہے امکان ایجاب اور ضرورت سلب بحسب الوصف لا دائما (وصف کے اعتبار سے سلب کا ضروری ہونا، ہمیشہ نہیں) کے درمیان اور نہ ''امکانِ ایجاب'' اور دوامِ سلب مَادَامَ الذَّات کے درمیان (کوئی منافات ہے)۔

اور اس خوب صورت طریقہ پر بحث کی تحقیق ان تحقیقات میں سے ہے جو میں نے تنہا کی ہیں اللہ بزرگ کی مدد سے۔

دوسرا ترجمہ: اس عمدہ طریقہ پر اس بحث کی تحقیق میں اللہ بزرگ کی مدد سے میں منفرد ہوں اور اللہ تعالیٰ سیدھے راستے کی ہدایت دیتا ہے جسے چاہتا ہے اور مجھے کافی ہے اور بہترین کارساز ہے۔

ترکیب: ''وهو حسبي ونعم الوكيل'' ''واو'' حرفِ استیناف، ''هو'' مبتدا، ''حسبي'' مرکب اضافی خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔ ''واو'' حرفِ استیناف ''نعم'' فعل مدح، ''الوکیل'' فاعل، فعل مدح اپنے فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ انشائیہ ہو کر خبر مقدم ''هو'' ضمیر محذوف مخصوص بالمدح مبتدائے مؤخر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

لغات: ''وَجِيه'' ذی وجاہت، خوب صورت، عالی مرتبت ج: وُجَهَاءُ، وَجُهَ وَجَاهَةً (ک) ذی وجاہت ہونا، مرتبہ والا ہونا، بااثر ہونا۔ تفرّد بالأمر: کسی کام کو تنہا کرنا، کسی کام میں منفرد ہونا۔ جليل: بزرگ، عظیم، اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے، جمع: أَجِلَّةٌ، أَجِلَّاءُ، جَلَّ يَجِلُّ جَلَالًا وَجَلَالَةً (ض) بڑا ہونا، بلند ہونا۔

باعتبارِ عدم، منافاتِ مذکورہ کے دونوں شرطوں کے ساتھ دائر ہونے کی دلیل

تشریح: پہلے دعوے یعنی منافات مذکورہ اور شکلِ ثانی کی جہت والی دونوں شرطوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے تلازم کو بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے دوسرے دعوے یعنی عدم کے اعتبار سے منافات اور دونوں شرطوں کے درمیان جو تلازم ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے اس کو دلیل سے ثابت فرما رہے ہیں، دعویٰ یہ ہے: کہ منافات مذکورہ، مذکورہ دونوں شرطوں کے ساتھ عدم کے اعتبار سے دائر ہوتی ہے جس کا مطلب یہ ہے: کہ جہت والی دونوں شرطوں میں سے اگر کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے، تو منافات نہیں پائی جائے گی۔

اس دعوے کی دلیل سمجھنے سے پہلے یہ تمہید ذہن نشیں کر لیں کہ اس دعوے کی تین شق ہیں: (۱) صرف پہلی شرط مفقود ہو یعنی نہ صغریٰ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ ہو اور نہ کبریٰ ان چھ قضیوں میں سے ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے۔ (۲) صرف دوسری شرط مفقود ہو یعنی صغریٰ اور کبریٰ میں سے کوئی ممکنہ نہ ہو، یا اگر ممکنہ ہو، تو صغریٰ کے ممکنہ ہونے کی تقدیر پر کبریٰ ضروریہ اور مشروطہ نہ ہو اور کبریٰ کے ممکنہ ہونے کی تقدیر پر صغریٰ ضروریہ نہ ہو۔ (۳) دونوں شرطیں مفقود ہوں۔ ان تین شقوں میں سے اگر کوئی شق ہے یعنی شرط اوّل مفقود ہے یا شرط ثانی، یا دونوں شرطیں، تو یہ منافات مذکورہ نہیں پائی جائے گی، شارح نے پہلی اور دوسری شق یعنی

صرف شرط اوّل اور صرف شرط ثانی نہ ہونے کی تقدیر پر عدمِ منافات کو ثابت کیا ہے، فَلِأَنَّهُ إِذَالَمْ تَكُنِ الصُّغْرَى الخ سے شرطِ اوّل نہ ہونے کی تقدیر پر، و كذا إذالم تكن الكبرى الخ سے شرط ثانی کی شق اوّل مفقود ہونے کی تقدیر پر اور وَ كذا إذا لَمْ تَكُنِ الصُّغْرَى الخ سے شرط ثانی کی شق ثانی مفقود ہونے کی تقدیر پر عدمِ منافات کو ثابت کیا ہے۔

پہلی شق یعنی شرطِ اوّل نہ ہونے کی تقدیر پر عدمِ منافات کا ثبوت: فَلِأَنَّهُ إِذَالَمْ تَكُنِ الصُّغْرَى الخ سے شرطِ اوّل کے مفقود ہونے کی صورت میں عدمِ منافات کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: جب شرطِ اوّل نہ پائی جائے، تو شکلِ ثانی کے دونوں مقدموں کی نسبتوں کے درمیان منافات اس لیے نہیں پائی جاتی کہ صغریٰ جب ضروریہ مطلقہ نہ ہو اور نہ دائمہ مطلقہ، تو باقی تیرہ قضیوں میں سے کوئی ایک ہوگا اور ان میں سب سے زیادہ خاص مشروطہ خاصہ ہے، اسی طرح کبریٰ جب ان چھ قضیوں میں ایک بھی نہ ہو جن کے سوالب کا عکس آتا ہے تو ان نو قضیوں میں سے کوئی ایک ہوگا جن کے سوالب کا عکس نہیں آتا، اور ان میں سب سے زیادہ خاص وقتیہ ہے، اب جبکہ صغریٰ مشروطہ خاصہ موجبہ اور کبریٰ وقتیہ سالبہ ہے، تو ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہ ہوگی؛ اس لیے کہ مشروطہ خاصہ موجبہ میں "ضرورة إيجاب بحسب الوصف، لادائمًا" ہوتی ہے اور وقتیہ سالبہ میں ضَرُوْرَةِ سلْب فِيْ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ، لَادَائِمًا ہوتی ہے اور ان دونوں یعنی: "ضرورة إيجاب بحسب الوصف، لادائما" اور "ضَرُوْرَةُ السَّلْبِ فِيْ وَقْتٍ مُعَيَّنٍ لَادَائِمًا" میں کوئی منافات نہیں؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ وجودِ وصفِ موضوع کا وقت جس میں ایجابِ ضروری لادائم ہوا کرتا ہے اس وقت معین کا غیر ہو جس میں سلبِ ضروری لادائم ہوا کرتا ہے، اور جب دونوں وقت ایک دوسرے کا غیر ہوں گے، تو منافات متحقق نہ ہوگی؛ کیوں کہ اتحادِ موضوع کے وقت دو نسبتیں ایک ساتھ جمع ہو جاتی ہیں، مثلاً: "كل منخسف مظلم بالضرورة مادام منخسفا، لادائما ولاشيء من المنخسف بمظلم بالضرورة وقت التربيع، لادائما" اس میں صغریٰ مشروطہ خاصہ موجبہ ہے اور کبریٰ وقتیہ سالبہ، اور دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے؛ اس لیے کہ صغریٰ میں اظلام کا ثبوت ذات منخسف کے لیے بشرط انخساف، لادائماً ضروری ہے اور کبریٰ میں اظلام کا سلب ذات منخسف سے وقت تربیع میں لادائما ضروری ہے اور ظاہر ہے کہ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں؛ کیوں کہ وقت تربیع، اوقات انخساف میں سے نہیں؛ بلکہ اس کا غیر ہے، اور جب مشروطہ خاصہ موجبہ اور وقتیہ سالبہ دونوں خاص ہیں اور خاص کے درمیان منافات نہیں، تو جو ان سے عام ہیں اُن کے درمیان بھی منافات نہ ہوگی؛ کیوں کہ عام، خاص کو لازم ہے اور خاص اس کا ملزوم، اور جب ملزوم کے درمیان منافات نہیں، تو لازم کے درمیان بھی منافات نہ ہوگی، جیسے: انسان اور کاتب کے درمیان کوئی منافات نہیں؛ کیوں کہ ہر ایک دوسرے پر صادق آتا ہے اور انسان سے عام حیوان ہے اور کاتب سے عام ماشی ہے؛ لہٰذا حیوان اور ماشی کے درمیان بھی کوئی منافات نہیں ہوگی؛ کیوں کہ یہاں بھی ہر ایک دوسرے پر صادق آتا ہے۔

شق ثانی کے جزءِ اوّل یعنی: شرط ثانی کی شق اوّل نہ ہونے کی تقدیر پر عدمِ منافات کا ثبوت: و كذا اذالم تكن الكبرى الخ یہاں سے شرط ثانی کی پہلی شق مفقود ہونے کی تقدیر پر عدمِ منافات کو ثابت کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے: کہ صغریٰ کے ممکنہ ہونے کے وقت کبریٰ اگر ضروریہ یا مشروطہ عامہ یا خاصہ نہ ہو، تو بارہ قضیوں میں سے کوئی ایک قضیہ ضرور ہوگا اور ان میں

سب سے خاص دائمہ مطلقہ، عرفیہ خاصہ اور وقتیہ ہیں، اب اس صورت میں یعنی جبکہ صغریٰ ممکنہ موجبہ ہو اور کبریٰ دائمہ سالبہ یا عرفیہ خاصہ سالبہ یا وقتیہ سالبہ ہو، تو دونوں کے درمیان کوئی منافات نہ ہوگی؛ اس لیے کہ پہلی صورت میں یعنی کبریٰ جب دائمہ سالبہ ہو، تو صغریٰ میں امکان ایجاب ہوگا اور کبریٰ میں دوام السلب مادام الذات ہوگا اور امکانِ ایجاب اور دوام السلب مادام الذات کے درمیان اتحادِ موضوع کے وقت کوئی منافات نہیں ہوتی، مثلاً: کل ماش ساکن بالإمکان ولاشيء من الفلک بساکن بالدوام میں صغریٰ ممکنہ موجبہ ہے اور کبریٰ دائمہ سالبہ، اور دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں جبکہ دونوں کے موضوع کو متحد مان کر یوں کہا جائے: کل فلک ساکن بالإمکان ولاشيء من الفلک بساکن بالدوام اور دوسری صورت یعنی جب کبریٰ عرفیہ خاصہ سالبہ ہو، تو اس صورت میں عدمِ منافات اس لیے ہے کہ اس وقت صغریٰ میں امکان ایجاب ہوگا اور کبریٰ میں دوام سلب بحسب الوصف لادائما ہوگا اور امکان ایجاب اور دوام سلب بحسب الوصف لادائما کے درمیان اتحادِ موضوع کے وقت کوئی منافات نہیں ہوتی، مثلاً: "کل کاتب ساکن الأصابع بالإمکان ولاشيء من الکاتب بساکن الأصابع بالدوام مادام کاتبًا لادائما" اس میں صغریٰ ممکنہ موجبہ ہے اور کبریٰ عرفیہ خاصہ سالبہ، جن کے درمیان کوئی منافات نہیں۔ اسی طرح تیسری صورت میں یعنی کبریٰ جب وقتیہ سالبہ ہو، تو صغریٰ میں امکان ایجاب ہوگا اور کبریٰ میں ضرورت سلب فی وقت معین لادائما ہوگا اور امکان ایجاب اور ضرورت سلب فی وقت معین لادائما کے درمیان اتحادِ موضوع کے وقت کوئی منافات نہیں ہوتی، مثلاً: "کل کاتب ساکن الأصابع بالإمکان ولاشيء من الکاتب بساکن الأصابع بالضرورة وقت الکتابة، لادائما" اس میں صغریٰ ممکنہ موجبہ ہے اور کبریٰ وقتیہ سالبہ ہے جن کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے اور دائمہ مطلقہ سالبہ، عرفیہ خاصہ سالبہ اور وقتیہ سالبہ خاص ہیں اور جب خاص اور ممکنہ کے درمیان کوئی منافات نہیں، تو جو ان سے عام ہیں ان کے درمیان بھی منافات نہ ہوگی۔

شقِ ثانی کے جزِ ثانی یعنی: شرطِ ثانی کی شقِ ثانی نہ ہونے کی تقدیر پر عدمِ منافات کا ثبوت: وَكَذا إذا لَمْ تَكُنِ الصُّغرَى الخ: یہاں سے شرطِ ثانی کی دوسری شق مفقود ہونے کی تقدیر پر عدمِ منافات کو ثابت کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبریٰ کے ممکنہ ہونے کے وقت صغریٰ اگر ضروریہ مطلقہ نہ ہو، تو چودہ موجہات میں سے کوئی ایک موجہہ ضرور ہوگا اور ان میں سب سے خاص مشروطہ خاصہ اور دائمہ مطلقہ ہیں، اب اس صورت میں یعنی جب صغریٰ مشروطہ خاصہ سالبہ یا دائمہ مطلقہ سالبہ ہو اور کبریٰ ممکنہ موجبہ ہو، تو دونوں کے درمیان منافات نہ ہوگی؛ کیوں کہ پہلی صورت میں یعنی صغریٰ جب مشروطہ خاصہ سالبہ ہو، تو اس میں ضرورت سلب بحسب الوصف لادائما ہوگی اور کبریٰ میں امکان ایجاب ہوگا اور ظاہر ہے کہ ضرورت سلب بحسب الوصف لادائما اور امکان ایجاب کے درمیان کوئی منافات نہیں جبکہ دونوں کے موضوع ایک ہوں، مثلاً: "لاشيء من الکاتب بساکن الأصابع بالضرورة مادام کاتبا، لادائما، وکل فلک ساکن بالإمکان" اس میں صغریٰ مشروطہ خاصہ سالبہ ہے اور کبریٰ ممکنہ موجبہ ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں جبکہ دونوں کے موضوع کو متحد مان کر یوں کہا جائے: "لاشيء من الکاتب بساکن بالضرورة مادام کاتبا، لادائما وکل کاتب ساکن بالإمکان" رہی دوسری

صورت یعنی: صغریٰ جب دائمہ مطلقہ سالبہ ہو، تو اس وقت اس میں دوام سلب مادام الذات ہوگا اور کبریٰ میں امکانِ ایجاب ہوگا اور دوام سلب مادام الذات اور امکانِ ایجاب کے درمیان بھی کوئی منافات نہیں ہے جبکہ دونوں کے موضوع متحد ہوں، مثلاً: "لیس بعض الکواکب بساکن دائما و کل فلک ساکن بالإمکان" اس میں صغریٰ دائمہ مطلقہ سالبہ ہے اور کبریٰ ممکنہ موجبہ ہے، اور ان دونوں کے درمیان اتحادِ موضوع کے وقت کوئی منافات نہیں ہے۔

تیسری شق یعنی: دونوں شرط مفقود ہونے کی تقدیر پر عدمِ منافات کا ثبوت: جب دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقو ہونے کی تقدیر پر منافات باقی نہیں رہتی، تو دونوں شرطوں کے مفقود ہونے سے بدرجۂ اولیٰ منافات باقی نہ رہے گی اور شاید اس وجہ سے کہ یہ بالکل واضح ہے شارح نے اس کو ذکر نہیں کیا۔

وتحقیق هذا البحث الخ شارح کا مقصد اس عبارت سے اس بات کو واضح کرنا ہے کہ ضابطہ کی یہ عمدہ تحقیق جو آپ کے سامنے پیش کی گئی ہے یہ میرا تفرّد ہے، میرے علاوہ کسی اور نے اس طرح کی تحقیق نہیں کی، لیکن اس سے کوئی یہ خیال نہ کرے کہ یہ میرا ذاتی کمال ہے بلکہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اُس کی مدد کے ذریعہ ہوا ہے، اور اللہ تعالیٰ جسے چاہے سیدھے راستے کی راہنمائی کرتا ہے، اس کی ذات میرے لیے کافی ہے اور وہی بہترین کارساز ہے۔

یہاں ضابطہ کی تشریح اور قیاسِ اقترانی حملی کا بیان اپنی اشکالِ اربعہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے مکمل ہوگیا، اب آگے قیاسِ اقترانی شرطی کو ذکر کیا جاتا ہے، ملاحظہ فرمائیں۔

{متن} فَصْلٌ: اَلشَّرْطِيُّ مِنَ الْاِقْتِرَانِيِّ إِمَّا أَنْ يَتَرَكَّبَ مِن مُتَّصِلَتَيْنِ، أَوْمُنْفَصِلَتَيْنِ، أَوْحَمْلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ، أَوْحَمْلِيَّةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ، أَوْمُتَّصِلَةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ. وَيَنْعَقِدُ فِيْهِ الْأَشْكَالُ الْأَرْبَعَةُ، وَفِيْ تَفْصِيْلِهَا طُوْلٌ.

ترجمہ: یہ فصل (قیاسِ اقترانی شرطی کے بیان میں) ہے۔ قیاسِ اقترانی کی قسموں میں سے قیاسِ شرطی: یا تو مرکب ہوتا ہے دو متصلہ سے، یا دو منفصلہ سے، یا ایک حملیہ اور ایک متصلہ سے، یا ایک حملیہ اور ایک منفصلہ سے، یا ایک متصلہ اور ایک منفصلہ سے اور قیاسِ شرطی میں (بھی) اشکالِ اربعہ منعقد ہوتی ہیں (بنتی ہیں) اور ان کی تفصیل میں طوالت ہے۔

ترکیب: "فَصْلٌ" حسبِ سابق خبر، مبتدائے محذوف "هٰذا" کی، أي: هذا فصل في الشرطي. "الشرطي" ذوالحال یا موصوف، "مِنَ الْاِقْتِرَانِيِّ" "کائنا" کے متعلق ہوکر حال، یا "الکائن" کے متعلق ہوکر صفت، ذوالحال اپنے حال یا موصوف اپنی صفت سے مل کر مبتدا، "إمّا" حرفِ تردید "أن" ناصبہ مصدریہ، "يَتَرَكَّبَ" فعل "هو" ضمیر مستتر جو راجع ہے، "الشرطي" کی طرف، فاعل "من" حرفِ جر، "مُتَّصِلَتَيْنِ" معطوف علیہ اپنے تمام معطوفات سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق، فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر بتاویل مصدر ہوکر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ "واو" عاطفہ، "يَنْعَقِدُ" فعل، "فیه" متعلق فعل کے، "اَلْأَشْكَالُ الْأَرْبَعَةُ" فاعل، فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔ "واو" عاطفہ، "فِيْ تَفْصِيْلِهَا" "ثابت" کے متعلق ہوکر خبر مقدم، "طُوْلٌ" مبتدائے مؤخر۔

قیاسِ اقترانی شرطی کا بیان

تشریح: قیاس کی بحث کے شروع میں یہ بتلایا جاچکا ہے کہ قیاس کی اوّلاً دو قسمیں ہیں: استثنائی اور اقترانی، پھر قیاسِ اقترانی کی دو قسمیں ہیں: حملی اور شرطی۔ اب تک قیاسِ اقترانی حملی کی بحث چل رہی تھی، اب یہاں سے اقترانی شرطی کی بحث شروع کرتے ہیں، چناں چہ فرمایا: یہ فصل ہے قیاسِ اقترانی شرطی کے بیان میں۔ قیاسِ اقترانی شرطی کی تعریف قیاس کی بحث میں گزر چکی ہے کہ قیاسِ اقترانی شرطی: وہ قیاس ہے جو صرف قضایا حملیہ سے مرکب نہ ہو بلکہ یا تو صرف شرطیات سے مرکب ہو یا شرطیہ اور حملیہ دونوں طرح کے قضیوں سے مرکب ہو، اگر صرف شرطیات سے مرکب ہو، تو اس کی تین صورتیں ہوں گی: یا تو صرف متصلات سے مرکب ہوگا، یا صرف منفصلات سے، یا متصلہ اور منفصلہ دونوں سے مرکب ہوگا۔ اور اگر حملیہ اور شرطیہ دونوں طرح کے قضایا سے مرکب ہے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہوگا، یا حملیہ اور منفصلہ سے، اس طرح قیاسِ اقترانی شرطی کی ترکیب کے اعتبار سے پانچ قسمیں بنیں گی، یہاں عبارت میں مصنف نے اِن ہی پانچ قسموں کو بیان کیا ہے ہر ایک کی تفصیل مع مثال اس طرح ہے:

پہلی قسم: وہ قیاسِ اقترانی شرطی جو دو شرطیہ متصلہ سے مرکب ہو، جیسے: "كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود" (جب بھی سورج نکلا ہوا ہوگا، تو دن موجود ہوگا) یہ صغریٰ ہے "وكلما كان النهار موجودا، فالعالم مضيء" (اور جب بھی دن موجود ہوگا، تو جہاں روشن ہوگا) یہ کبریٰ ہے، اس میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں شرطیہ متصلہ ہیں اور حدِّ اَوسط "النهار موجود" ہے، اس کو ساقط کیا، تو نتیجہ نکلا: فكلما كانت الشمس طالعة، فالعالم مضيء (پس جب بھی سورج نکلا ہوا ہوگا، تو جہاں روشن ہوگا)

دوسری قسم: وہ قیاسِ اقترانی شرطی جو دو شرطیہ منفصلہ سے مرکب ہو، جیسے: "دائما إما أن يكون العدد زوجا، وإما أن يكون فردا" (عدد ہمیشہ یا تو جفت ہوگا یا طاق ہوگا) یہ صغریٰ ہے ودائما إما أن يكون الزّوج زوج الزّوج، أويكون زوجَ الفرد (اور جفت ہمیشہ یا تو جفت کا جفت ہوگا، جیسے آٹھ کا عدد، یا طاق کا جفت ہوگا، جیسے: دو کا عدد) یہ کبریٰ ہے، اس میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں منفصلہ ہیں اور حدِّ اَوسط "زوج" ہے، جب اس کو ساقط کیا، تو نتیجہ نکلا: دائما إما أن يكون العدد زوج الزوج "أويكون زوج الفرد"، أويكون فردا (عدد ہمیشہ یا تو جفت کا جفت ہوگا یا طاق کا جفت ہوگا، یا طاق ہوگا)

تیسری قسم: وہ قیاسِ اقترانی شرطی جو حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو، اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) صغریٰ شرطیہ متصلہ ہو اور کبریٰ حملیہ (۲) صغریٰ حملیہ ہو اور کبریٰ متصلہ۔ اول کی مثال، جیسے: كلما كان هذا الشيء إنسانا، فهو حيوان (یہ چیز جب بھی انسان ہوگی، تو حیوان ضرور ہوگی) یہ صغریٰ ہے جو شرطیہ متصلہ ہے وكل حيوان جسم (اور ہر حیوان جسم رکھنے والا ہے) یہ کبریٰ

ہے جو قضیہ حملیہ ہے اس میں حدِّ اَوسط ''حیوان'' ہے اس کو ساقط کیا، تو نتیجہ نکلا: كلما كان هذا الشيء إنسانا، كان جسما (جب بھی یہ چیز انسان ہوگی، تو جسم ہوگی) اور ثانی کی مثال، جیسے: هذا الشيء انسان یہ صغریٰ ہے جو کہ حملیہ ہے وكلّما كان إنسانا، كان حيوانا یہ کبریٰ ہے جو کہ شرطیہ متصلہ ہے اس میں حدِّ اَوسط ''انسان'' ہے اس کو ساقط کیا تو نتیجہ نکلا: هذا الشيء حيوان۔

چوتھی قسم: وہ قیاسِ اقترانی شرطی جو حملیہ اور منفصلہ سے مرکب ہو، اس کی بھی دو صورتیں ہیں: (۱) صغریٰ حملیہ ہو اور کبریٰ منفصلہ۔ (۲) صغریٰ منفصلہ ہو اور کبریٰ حملیہ۔ اول کی مثال، جیسے: هذا عدد (صغریٰ) و دائما إمّا أن يكون العدد زوجا أويكون فردا (کبریٰ) فهٰذا إما أن يكون زوجا، أوفردا (نتیجہ) اور ثانی کی مثال، جیسے: دائما إما أن يكون العدد زوجا، أويكون فردًا (صغریٰ) وكلّ زوج منقسم بمتساوِيَيْنِ (اور ہر جفت دو برابر حصوں میں تقسیم ہوتا ہے) کبریٰ ہے اس میں حدِّ اَوسط ''زوج'' ہے اس کو ساقط کیا تو نتیجہ نکلا: دائما إمّا أن يكون العدد فردًا، أويكون منقسمًا بمتساويين.

پانچویں قسم: وہ قیاسِ اقترانی شرطی جو شرطیہ متصلہ اور شرطہ منفصلہ سے مرکب ہو، اس کی بھی دو صورتیں ہیں: (۱) صغریٰ متصلہ ہو اور کبریٰ منفصلہ۔ (۲) صغریٰ منفصلہ ہو اور کبریٰ متصلہ۔ اوّل کی مثال، جیسے: كلما كان هٰذا الشيء ثلاثةً، فهو عدد (یہ چیز جب بھی تین ہوگی، تو عدد ہوگی) و دا ئما إما أن يكون العدد زوجا، أويكون فردا (عدد ہمیشہ یا تو جفت ہوگا یا طاق ہوگا) اس میں حدِّ اَوسط ''عددٗ'' ہے اس کو ساقط کرنے کے بعد نتیجہ نکلے گا: كلما كان هذا الشيء ثلاثة، فهو إما يكون زوجا، أويكون فردًا۔ اور ثانی کی مثال، جیسے: إما أن يكو ن العدد زوجا، وإما أن يكون فردا (شرطیہ منفصلہ صغریٰ) وكلما كان العدد زوجا، كان منقسما بمتساويين (شرطیہ متصلہ کبریٰ) فإما أن يكون العدد فردًا أويكون منقسمًا بمتساويين (نتیجہ)۔

وينعقد فيه الاشكال الأربعة الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قیاسِ اقترانی حملی میں چار شکلیں بنتی ہیں، اسی طرح قیاسِ اقترانی شرطی کی مذکورہ پانچ قسموں میں بھی چاروں شکلیں بنتی ہیں؛ مگر ان کی تفصیل بہت طویل ہے اس لیے ان کو بیان نہیں کیا گیا، البتہ شارح کچھ وضاحت کریں گے: لہٰذا اس کو ملاحظہ کرلیا جائے پس اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ طوالت کے خوف کی وجہ سے مصنف نے قیاسِ اقترانی شرطی کے بارے میں صرف دو باتوں کو ذکر کیا ہے: (۱) اس کی پانچ قسمیں ہیں (۲) اقترانی حملی کی طرح اس میں بھی اشکالِ اربعہ بنتی ہیں ان دو باتوں کے علاوہ علامہ تفتازانیؒ نے اقترانی شرطی کے بارے میں کوئی تیسری بات ذکر نہیں کی ہے۔

{شرح} قَوْلُه: (مِنْ مُتَّصِلَتَيْنِ) كَقَوْلِنَا: كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ، وَكُلَّمَا كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا فَالْعَالَمُ مُضِيءٌ، يُنْتِجُ: كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً، فَالْعَالَمُ مُضِيءٌ.

قَولُهُ: (مِنْ مُنفَصِلَتَينِ) كَقَولِنَا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ العَدَدُ زَوْجًا وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ فَرْدًا، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الزَّوْجُ زَوْجَ الزَّوْجِ أَوْيَكُونَ زَوْجَ الفَرْدِ، يُنتِجُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ العَدَدُ زَوْجَ الزَّوْجِ أَوْيَكُونَ زَوْجَ الفَرْدِ، أَوْيَكُونَ فَرْدًا.

قَولُهُ: (أَوْحَمْلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ) نَحوُ: كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ إِنسَانًا فَهُوَحَيَوَانٌ، وَكُلُّ حَيَوَانٍ جِسْمٌ، يُنتِجُ: كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ إِنسَانًا، كَانَ جِسْمًا، وَنَحوُ: هٰذَا إِنسَانٌ، وَكُلَّمَا كَانَ إِنسَانًا، كَانَ حَيَوَانًا، يُنتِجُ: هٰذَا حَيَوَانٌ.

قَولُهُ: (أَوْحَمْلِيَةٍ وَمُنفَصِلَةٍ) نَحوُ: هٰذَا عَدَدٌ، وَدَائِمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ العَدَدُ زَوْجًا أَوْيَكُونَ فَرْدًا، يُنتِجُ: فَهٰذَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ العَدَدُ زَوْجًا أَوْفَرْدًا.

قَولُهُ: (أَوْمُتَّصِلَةٍ وَمُنفَصِلَةٍ) نَحوُ: كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ ثَلَاثَةً فَهُوَ عَدَدٌ، وَدَائِمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ العَدَدُ زَوْجًا أَوْيَكُونَ فَرْدًا، يُنتِجُ: كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ ثَلَاثَةً، فَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ زَوْجًا أَوْيَكُونَ فَرْدًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: "مِنْ مُتَّصِلَتَيْنِ" (مرکب ہوگا دو متصلہ سے) جیسے ہمارا قول: كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً الخ یہ نتیجہ دے گا: كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً......الخ.

ماتن کا قول: "مِنْ مُنْفَصِلَتَيْنِ" (یا دو منفصلہ سے) جیسے ہمارا قول: إِمَّا أَنْ يَكُونَ العَدَدُ زَوْجًا وَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الخ یہ نتیجہ دے گا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ العَدَدُ......الخ.

ماتن کا قول: "أَوْحَمْلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ (یا حملیہ اور متصلہ سے) جیسے: كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ إِنسَانًا......الخ یہ نتیجہ دے گا: كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ إِنسَانًا كَانَ جِسْمًا اور جیسے: هٰذَا إِنسَانٌ الخ یہ نتیجہ دے گا: هٰذَا حَيَوَانٌ۔

ماتن کا قول: "أَوْحَمْلِيَّةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ" (یا حملیہ اور منفصلہ سے) جیسے: هٰذَا عَدَدٌ......الخ، یہ نتیجہ دے گا: فَهٰذَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ زَوْجًا أَوْفَرْدًا.

ماتن قول: "أَوْ مُتَّصِلَةٍ وَمُنْفَصِلَةٍ" (یا متصلہ اور منفصلہ سے) جیسے: كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ......الخ، یہ نتیجہ دے گا: كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ......الخ۔

قیاسِ اقترانی شرطی کی پانچ قسموں کی مثالیں

تشریح: مصنفؒ نے قیاسِ اقترانی شرطی کی جو پانچ قسمیں بیان کی ہیں، شارح ان تمام کی مثالیں ذکر فرما رہے ہیں، فرمایا: پہلی قسم یعنی وہ قیاسِ اقترانی شرطی جو دو متصلہ سے مرکب ہو اس کی مثال یہ ہے: كلما كانت الخ (اسی طرح تمام مثالیں سمجھ لی جائیں)۔

نوٹ: اخیر کی تین قسموں میں سے ہر ایک کی دو صورتیں بنتی ہیں؛ لہٰذا شارح کو ہر صورت کی مثال ذکر کرنی چاہیے تھی، لیکن

شارح نے ان میں سے صرف ایک قسم یعنی تیسری قسم کی دونوں صورتوں کی مثالیں بیان کی ہیں، باقی چوتھی اور پانچویں قسم کی ایک ایک صورت کی مثال کوذکر کیا ہے اور ایک صورت کی مثال کوفطرتِ سلیمہ پر اعتماد کرتے ہوئے چھوڑ دیا۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَيَنْعَقِدُ) يَعْنِيْ: لَابُدَّ فِيْ تِلْكَ الْأَقْسَامِ مِنِ اشْتِرَاكِ الْمُقَدَّمَتَيْنِ فِيْ جُزْءٍ يَكُوْنُ هُوَ الْحَدَّ الْأَوْسَطَ، فَإِمَّا أَنْ يَكُوْنَ مَحْكُوْمًا بِهٖ فِيْ كِلْتَا الْمُقَدَّمَتَيْنِ، أَوْ مَحْكُوْمًا عَلَيْهِ فِيْهِمَا، أَوْ مَحْكُوْمًا بِهٖ فِي الصُّغْرَى، وَمَحْكُوْمًا عَلَيْهِ فِي الْكُبْرَى، أَوْ بِالْعَكْسِ، فَالْأَوَّلُ هُوَ الثَّانِيْ، وَالثَّانِيْ هُوَ الثَّالِثُ، وَالثَّالِثُ هُوَ الْأَوَّلُ، وَالرَّابِعُ هُوَ الرَّابِعُ.
قَوْلُهُ: (وَفِيْ تَفْصِيْلِهَا) أَيْ: فِيْ تَفْصِيْلِ الْأَشْكَالِ الْأَرْبَعَةِ فِيْ تِلْكَ الْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ بِحَسَبِ الشَّرَائِطِ، وَالضُّرُوْبِ، وَالنَّتَائِجِ طُوْلٌ لَايَلِيْقُ بِالْمُخْتَصَرَاتِ، فَلْيُطْلَبْ مِنْ مُطَوَّلَاتِ الْمُتَأَخِّرِيْنَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وَيَنْعَقِدُ) یعنی ان قسموں میں دونوں مقدموں کا ایک ایسے جز میں، جو حدِ اوسط ہوتا ہے، شریک ہونا ضروری ہے پس وہ جز دونوں مقدموں میں یا تو محکوم بہ ہوگا، یا دونوں میں محکوم علیہ، یا صغریٰ میں محکوم بہ اور کبری میں محکوم علیہ، یا اس کا برعکس، پس پہلی صورت وہ شکلِ ثانی ہے اور دوسری صورت وہ شکلِ ثالث ہے اور تیسری صورت وہ شکلِ اوّل ہے اور چوتھی صورت وہ شکلِ رابع ہے۔

ماتن کا قول: (وَفِيْ تَفْصِيْلِهَا) یعنی: اُن پانچوں قسموں میں اشکال اربع کی شرطوں، ضربوں اور نتیجوں کے اعتبار سے تفصیل کرنے میں درازی ہے جو مختصر کتابوں کے لائق نہیں ہے؛ لہٰذا اس کو متاخرین کی مفصل کتابوں سے طلب کر لینا چاہیے۔

قیاسِ اقترانی شرطی میں اشکالِ اربعہ کی دلیلِ حصر اور ان کی تعریفات مع امثلہ

تشریح: اِس عبارت میں شارح مصنفؒ کے قول: وينعقد فيه الأشكال کی وضاحت کرتے ہوئے قیاسِ اقترانی شرطی میں اشکالِ اربعہ کی دلیلِ حصر بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: مصنف کی عبارت: وَيَنْعَقِدُ الخ کا مطلب یہ ہے کہ قیاسِ اقترانی حملی میں جس طرح ایک ایسا جزء ہوتا ہے جس میں صغریٰ اور کبری دونوں شریک ہوتے ہیں اور اس کا نام حدِ اوسط رکھا جاتا ہے اسی طرح قیاسِ شرطی میں بھی ایک ایسا جز ہوتا ہے جو صغریٰ اور کبری دونوں میں ہوتا ہے اور اس کا نام حدِ اوسط رکھا جاتا ہے، پس جب ایسا ہے، تو قیاس حملی کی طرح قیاسِ شرطی میں بھی چار شکلیں پیدا ہوں گی جن کی دلیل حصر یہ ہے کہ حدِ اوسط یا تو صغریٰ اور کبری دونوں میں محکوم علیہ واقع ہوگا، یا دونوں میں محکوم بہ، یا صغریٰ میں محکوم بہ اور کبریٰ میں محکوم علیہ، یا صغریٰ میں محکوم علیہ اور کبریٰ میں محکوم بہ، پہلی صورت شکلِ ثالث ہے، دوسری صورت شکلِ ثانی، تیسری صورت شکلِ اوّل اور چوتھی صورت شکلِ رابع ہے۔ چاروں کی تعریف مع مثال اس طرح کریں گے:

شکلِ اوّل: قیاسِ شرطی کی وہ شکل ہے جس کے صغریٰ میں حدِ اوسط محکوم بہ اور کبریٰ میں محکوم علیہ ہو، جیسے: "كلما كان زيد

إنسانا كان حيوانا ، و كلما كان حيوانا كان جسمًا" اس کے صغریٰ میں حدِّ اَوسط محکوم بہ ہے اور کبریٰ میں محکوم علیہ؛ لہٰذا یہ شکلِ اوّل ہے، اس کا نتیجہ ہوگا: كلما كان زيد إنسانا، كان جسما.

شکلِ ثانی: وہ شکل ہے جس کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں حدِّ اَوسط محکوم بہ ہو، جیسے: "كلما كان زيد إنسانا كان حيوانا، وليس البتة إذا كان حجرا كان حيوانا" اس کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں حدِّ اَوسط محکوم بہ ہے؛ لہٰذا یہ شکلِ ثانی ہے اور اس کا نتیجہ ہوگا: ليس البتة إذا كان زيد إنسانا كان حجرا.

شکلِ ثالث: وہ شکل ہے جس کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں حدِّ اَوسط محکوم علیہ ہو، جیسے: "إذا كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء، وإذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" اس کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں حدِّ اَوسط محکوم علیہ ہے؛ لہٰذا یہ شکلِ ثالث ہے، اس کا نتیجہ ہوگا: إذا كان العالم مضيئا، فالنهار موجود.

شکلِ رابع: وہ شکل ہے جس کے صغریٰ میں حدِّ اَوسط محکوم علیہ اور کبریٰ میں محکوم بہ ہو، جیسے: "إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة، و إذا كان العالم مضيئًا، فالنهار موجود" اس کے صغریٰ میں حدِّ اَوسط محکوم علیہ ہے اور کبریٰ میں محکوم بہ ہے؛ لہٰذا یہ شکلِ رابع ہے اس کا نتیجہ ہوگا: إذا كانت الشمس طالعة، فالعالم مضيء.

فائدہ: (۱) یہاں پر اشکالِ اربعہ کی دلیل حصر میں لفظ محکوم علیہ اور محکوم بہ استعمال کیا گیا ہے اور قیاس حملی میں موضوع اور محمول، اس کی وجہ یہ ہے کہ موضوع اور محمول صرف قضیہ حملیہ کے طرفین کو کہا جاتا ہے اور محکوم علیہ اور محکوم بہ قضیہ حملیہ کے علاوہ قضیہ شرطیہ کے طرفین کو بھی کہا جاتا ہے اور قیاس حملی میں صرف قضیہ حملیہ ہوتا ہے اس لیے اس کے لیے موضوع و محمول استعمال کیے گیے اور قیاسِ شرطی میں قضیہ حملیہ کے علاوہ شرطیہ بھی ہوتا ہے اس لیے اس کے لیے محکوم علیہ اور محکوم بہ کو استعمال کیا گیا۔

فائدہ: (۲) واضح رہے کہ ان اشکال کے انتاج کی شرطیں بھی وہی ہیں جو قیاسِ حملی ہیں اور جتنی ضروب منتجہ وہاں ہیں اتنی ہی یہاں بھی ہیں، مثلاً وہاں شکلِ اوّل کی شرط ہے کہ صغریٰ موجبہ، فعلیہ اور کبریٰ کلیہ ہو، یہاں بھی شکلِ اوّل کی شرط یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ، فعلیہ اور کبریٰ کلیہ ہو، وہاں شکلِ اوّل کی ضروب منتجہ چار ہیں یہاں بھی شکلِ اوّل کی ضروب منتجہ چار ہیں البتہ شکلِ رابع کی ضروب منتجہ میں فرق ہے، وہ یہ ہے کہ وہاں ان کی ضروب منتجہ آٹھ ہیں اور یہاں صرف پانچ، اسی طرح قیاس حملی میں جس طرح شکلِ اوّل کی ضروب بدیہی ہیں جو دلیل کی محتاج نہیں اور باقی شکلوں کی ضربیں نظری ہیں جو دلیل خلف اور دلیل افتراض اور دلیل عکس کی محتاج ہیں اسی طرح یہاں بھی۔

قَولُهُ: (وَفِي تَفْصِيلِهَا) أَيْ: فِي تَفْصِيلِ الْأَشْكَال یعنی اشکالِ اربعہ کو قیاسِ شرطی کی پانچ قسموں میں شرائط، ضروب اور انتاج کے اعتبار سے جاری کرنے میں تفصیل ہے اور اس تفصیل میں بہت طوالت ہے جو تہذیب جیسی مختصر کتابوں کے لائق نہیں ہے اس کے لیے تو متاخرین کی بڑی کتابیں چاہیے، جیسے: شرح الرسالة الشمسيه اور شرح المطالع وغیرہ اگر کسی کو دلچسپی ہے تو اسے ان کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

فائدہ: وَفِي تَفْصِيلِهَا کی تفسیر: "فِي تفصيل الأشكال" سے کر کے "ها" ضمیر کے مرجع کی طرف اشارہ کیا ہے۔

{متن} فَصْلٌ: اَلْاِسْتِثْنَائِيُّ يُنْتِجُ مِنَ الْمُتَّصِلَةِ وَضْعُ الْمُقَدَّمِ وَرَفْعُ التَّالِي وَمِنَ الْحَقِيْقِيَّةِ وَضْعُ كُلٍّ كَمَانِعَةِ الْجَمْعِ وَرَفْعُهُ كَمَانِعَةِ الْخُلُوِّ.

پہلا ترجمہ: یہ فصل ہے (قیاسِ استثنائی کے بیان میں) قیاسِ استثنائی، نتیجہ دیتا ہے (اس میں) شرطیہ متصلہ کی صورت میں مقدم کا رکھنا (وضع تالی کا) اور تالی کا اٹھانا (رفع مقدم کا) اور شرطیہ منفصلہ حقیقیہ کی صورت میں مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کا رکھنا (دوسرے کے رفع کا) مانعۃ الجمع کی طرح اور ہر ایک کا اٹھانا (دوسرے کے وضع کا) مانعۃ الخلو کی طرح۔

دوسرا ترجمہ: قیاسِ استثنائی، اس حال میں ہے کہ وہ متصلہ سے بنا ہو، نتیجہ دیتا ہے وضع مقدم اور رفع تالی کے وقت (وضع تالی اور رفع مقدم کا) اور حقیقیہ سے بننے کی حالت میں (نتیجہ دیتا ہے) مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کے وضع کے وقت (دوسرے کے رفع کا) مانعۃ الجمع کی طرح، اور ہر ایک کے رفع کے وقت (دوسرے کے وضع کا) مانعۃ الخلو کی طرح۔

فائدہ: پہلا ترجمہ "وَضْعُ الْمُقَدَّمِ وَرَفْعُ التَّالِي" اور ان کے معطوف "وَضْعُ كُلٍّ وَرَفْعُهُ" کو مرفوع پڑھنے کی صورت میں ہے جبکہ دوسرا ترجمہ انھیں منصوب پڑھنے کی صورت میں ہے اور چوں کہ ترجمہ مختلف ہونے کی وجہ سے ترکیب کا مختلف ہونا لازم ہے، اس لیے عبارت کی ترکیب دونوں صورتوں میں کس طرح ہوگی؟ اسے جان لینا ضروری ہے توجہ کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں:

تحلیلِ عبارت اور ترکیب

جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ مذکورہ عبارت میں "وضع المقدم ورفع التالي" اور ان کے معطوف "وضع كلّ ورفعه" کو رفع اور نصب کے ساتھ پڑھنا جائز ہے اور دونوں صورتوں میں ترکیب الگ الگ ہوتی ہے، اس لیے آسانی کے لیے ہر صورت کی ترکیب الگ الگ ذکر کی جاتی ہے:

ترکیب برتقدیر رفع: "فَصْلٌ" خبر مبتدائے محذوف "هٰذا" کی، عبارت کی تقدیر یہ ہے: "هٰذا فصل في القياس الاستثنائي". "اَلْاِسْتِثْنَائِيُّ" مبتدا "يُنْتِجُ" فعل مضارع معروف (بابِ افعال سے ہے) "من" حرفِ جر بمعنی "في" "الْمُتَّصِلَةِ" مجرور، جار مجرور معطوف علیہ "واو" عاطفہ "مِنَ الْحَقِيْقِيَّةِ" معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر متعلق "يُنْتِجُ" فعل کے، "وَضْعُ الْمُقَدَّمِ" معطوف علیہ "واو" عاطفہ، "رَفْعُ التَّالِي" معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر معطوف علیہ، "واو" عاطفہ، "وَضْعُ كلٍّ" معطوف علیہ، "واو" عاطفہ، "رَفْعُهٗ" معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر معطوف، معطوف علیہ مع معطوف فاعل، "يُنْتِجُ" فعل اپنے فاعل، اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

فائدہ: واضح رہے کہ اس ترکیب کے مطابق "يُنْتِجُ" کا فاعل "وَضْعُ الْمُقَدَّمِ" مع معطوف ہے اور "الْمُقَدَّمِ" اور "التَّالِيْ" میں الف ولام مضاف الیہ کے عوض میں ہے أي: وضع مقدمه ورفع تاليه اس میں ضمیر کا مرجع "الاستثنائي" ہے، اور مفعول بہ محذوف ہے جو معطوف علیہ "وضع المقدم" کے بعد "وضع التالي" اور معطوف "رفع التالي" کے بعد

"رفع المقدم" ہے اسی طرح "وضع کل ورفعه" کے بعد مفعول بہ محذوف ہے "وضع کل" کے بعد "رفع الآخر" اور "رفعه" کے بعد "وضع الآخر" ہے، "وضع کل" پر "رفعه" کا عطف ہے، پس "رفعه" کی ضمیر کا مرجع "کل" ہے اور "کل" کی تنوین مضاف الیہ کے عوض میں ہے أي: وضع کل منهما اور یہ بات بھی واضح رہے کہ "يُنْتِجُ مِنَ الْمُتَّصِلَةِ" جملہ فعلیہ چوں کہ "الاستثنائي" کی خبر ہے، اور خبر جملہ واقع ہونے کی صورت میں اس میں رابط کا ہونا ضروری ہوتا ہے جس کی مختلف صورتیں ہیں یہاں بظاہر کوئی رابط نہیں ہے، اس لیے "يُنْتِجُ" کے بعد "فيه" کو مقدر مانا گیا ہے جس میں ضمیر کا مرجع مبتدا ہے، ترجمہ کے تحت بین القوسین تمام مقدرات کو ظاہر کیا گیا ہے تاکہ عبارت سمجھنے میں آسانی ہو۔

"كَمَا نِعَةِ الْجَمْعِ، كَمَانِعَةِ الْخُلُو" دونوں میں کاف جارہ برائے تشبیہ ہے جار مجرور ظرفِ مستقر "ثابت" کے متعلق ہوکر خبر ہے مبتدا محذوف "هٰذا" کی، اور "هٰذا" کا مشار الیہ "الإنتاج" ہے جس میں الف ولام مضاف الیہ کے عوض میں ہے عبارت کی تقدیر یہ ہے: هذا الإنتاج أي: إنتاجُ وضع كلٍّ رفعَ الآخرِ في المنفصلة الحقيقية كمانعة الجمع أي: كماينتج من مانعة الجمع وضعُ كلٍّ رفعَ الآخر كذٰلك ينتج من الحقيقية وضعُ كلٍّ رفعَ الآخر وَإِنْتاجُ رَفْعِ كُلٍ وَضْعَ الآخرِ فِي الحقيقية كمانعة الخلوّ أي: كماينتج من مانعة الخلو رفعُ كُلٍّ وضعَ الآخر، كَذٰلك ينتج من الحقيقية رفعُ كلٍ وضعَ الآخر.

ترکیب بر تقدیر نصب: "الاستثنائي" مبتدا، "يُنْتِجُ" فعل اس میں "هو" ضمیر مستتر راجع مبتدا کی طرف، ذوالحال، "مِنَ الْمُتَّصِلَةِ" ظرفِ مستقر "كائنا" کے متعلق ہوکر معطوف علیہ "واو" عاطفہ، "مِنَ الْحَقِيْقِيَّةِ" "كائنا" کے متعلق ہوکر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر حال، ذوالحال حال سے مل کر فاعل "وَضْعَ الْمُقَدَّمِ وَرَفْعَ التَّالِيْ" بہ تقدیر "وقت" مضاف محذوف، معطوف علیہ، "واو" عاطفہ، "وَضْعَ كُلٍّ ورفعَه" بہ تقدیر "وقت" مضاف محذوف، معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مفعول فیہ، "يُنْتِجُ" فعل کا فعل اپنے فاعل اور مفعول فیہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر خبر الخ

فائدہ: اِس ترکیب کے مطابق "مِنَ الْمُتَّصِلَةِ ومِنَ الْحَقِيْقِيَّةِ" ظرفِ مستقر "كائنا" کے متعلق ہوکر حال ہے "يُنْتِجُ" کے فاعل سے اور "وَضْعَ الْمُقَدَّمِ وَرَفْعَ التَّالِيْ" اسی طرح "وَضْع كُل ورفعه" وقت کی تقدیر کے ساتھ مفعول فیہ ہیں، أي: وقتَ وَضْعِ الْمُقَدَّمِ وَرَفْعِ التَّالِيْ الخ اور مفعول بہ حسبِ ترکیب اوّل محذوف ہے اور "كَمَانِعَةِ الْجَمْعِ" اور "كَمَانِعَةِ الْخُلُوْ" کی ترکیب بھی حسبِ سابق ہے؛ البتہ اس ترکیب کے مطابق عبارت کی تقدیر الگ ہوگی: أي: إنتاج الاستثنائي كائنا من الحقيقية وقتَ وضعِ كلٍّ رفعَ الآخر كمانعة الجمع أي: كماينتج الاستثنائي كائنا من مانعة الجمع وقتَ وضعِ كلٍّ رفعَ الآخر، كذٰلك ينتج من الحقيقية وقتَ وضعِ كلٍّ رفعَ الآخر. وقس عليه تقدير قَوْله: "كمانعة الخلو". پہلی ترکیب کے مطابق پہلا ترجمہ ہے اور دوسری ترکیب کے مطابق دوسرا ترجمہ ہے۔

هٰذا ماظهر لي بتوفيق اللّٰه وعونه من إعراب النص وترجمته بعد تأمّل وتفكّر، فتدبر أيُّها القاري والطالب، فإن نصَّ المصنف هذا غامض. محمد ناظم البجنوري خادم التدريس بدارالعلوم ديوبند.

قیاسِ استثنائی کا بیان

قیاس کی پہلی قسم قیاسِ اقترانی کی دونوں قسم: اقترانی حملی اور اقترانی شرطی کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب یہاں سے قیاس کی دوسری قسم: یعنی قیاسِ استثنائی کے بیان کو شروع فرمارہے ہیں، فرمایا: یہ فصل ہے قیاسِ استثنائی کے بیان میں، قیاسِ استثنائی کی تعریف قیاس کی بحث کے شروع میں گزر چکی ہے، یہاں مصنف نے قیاسِ استثنائی کی قسمیں اور ان کی صُوَرِ منتجہ ذکر کی ہیں، ان کی وضاحت سے پہلے تین باتیں بطورِ تمہید ذہن نشیں کر لینی چاہیے: (۱) قیاسِ استثنائی کی تعریف اگرچہ گزر چکی؛ لیکن یہاں اس کا استحضار ضروری ہے۔ (۲) چند اصطلاحات کی وضاحت (۳) قیاسِ استثنائی کی ترکیب اور اس کے بنانے کا طریقہ۔ تینوں کا بیان اس طرح ہے:

قیاسِ استثنائی کی تعریف: قیاسِ استثنائی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ بعینہٖ یا نقیضِ نتیجہ مذکور ہو، نتیجہ مذکور ہونے کی مثال، جیسے: إن کان ھٰذا إنسانا، کان حیوانا، لکنہ إنسان فکان حیوانا اس مثال میں نتیجۂ قیاس ''کان حیوانا'' ہے، جو قیاس میں بعینہٖ مذکور ہے۔ اور نتیجہ کی نقیض مذکور ہونے کی مثال، جیسے: إن کان ھٰذا إنسانا، کان حیوانا؛ لکنہ لیس بحیوان، فھٰذا لیس بإنسان اس مثال میں قیاس کا نتیجہ ''ھٰذا لیس بإنسان'' ہے جو قیاس میں بعینہٖ مذکور نہیں ہے؛ مگر اس کی نقیض ''ھٰذا إنسان'' مذکور ہے۔

چند اصطلاحات کی وضاحت: چار اصطلاح ہیں جن کا قیاسِ استثنائی کی قسموں میں ذکر آتا ہے: (۱) وضعِ مقدم (۲) وضعِ تالی (۳) رفعِ مقدم (۴) رفعِ تالی، ان چاروں کی وضاحت یہ ہے کہ اگر ''لٰکن'' حرفِ استثناء کے بعد بعینہٖ مقدم کو لایا جائے، تو اس کو ''وضعِ مقدم'' کہتے ہیں اور اگر بعینہٖ تالی کو لایا جائے، تو اس کو ''وضعِ تالی'' کہتے ہیں اور اگر مقدم کی نقیض کو لائیں، تو اس کو ''رفعِ مقدم'' کہتے ہیں اور اگر تالی کی نقیض کو لایا جائے، تو اس کو ''رفعِ تالی'' کہتے ہیں پس عینِ مقدم، کو وضعِ مقدم، عینِ تالی کو وضعِ تالی، نقیضِ مقدم کو رفعِ مقدم اور نقیضِ تالی کو رفعِ تالی کہا جاتا ہے۔

قیاسِ استثنائی کی ترکیب اور اس کے بنانے کا طریقہ: قیاسِ استثنائی ہمیشہ ایسے دو مقدموں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا حملیہ، اس کے بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی بھی قضیہ شرطیہ لے کر اس کو صغریٰ بنایا جائے پھر حرف ''لٰکن'' لا کر اس کے بعد یا تو اس شرطیہ کے مقدم کو بعینہٖ یا تالی کو بعینہٖ، یا ہر ایک کی نقیض کو قضیہ حملیہ کی شکل میں رکھ کر کبریٰ بنایا جائے، پھر حدِّ اَوسط گرا کر نتیجہ نکالا جائے، جیسے: مذکورہ بالا مثال میں: ''إن کان ھٰذا إنسانا، کان حیوانا'' قضیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ موجبہ ہے اور قیاسِ استثنائی کا صغریٰ ہے ''لٰکنہ إنسان'' بعینہٖ مقدم ہے جو قضیہ حملیہ کی شکل میں کبریٰ ہے اور حدِّ اَوسط ''انسان'' ہے جس کے حذف کرنے سے ''کان حیوانا'' نتیجہ نکلتا ہے۔

قیاسِ استثنائی کی قسمیں اور ان کی صورِ منتجہ

تشریح عبارت: مصنف کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قیاسِ استثنائی کی دو قسمیں ہیں: استثنائی اتصالی اور استثنائی انفصالی۔

قیاسِ استثنائی اتصالی: وہ قیاسِ استثنائی ہے جس میں صغریٰ شرطیہ متصلہ ہو، اور استثنائی انفصالی: وہ قیاسِ استثنائی ہے جس میں صغریٰ شرطیہ منفصلہ ہو، اس کی تین قسمیں ہیں: (۱) منفصلہ حقیقیہ (۲) منفصلہ مانعۃ الجمع (۳) منفصلہ مانعۃ الخلو۔ اگر قیاسِ استثنائی اتصالی ہے یعنی: صغریٰ متصلہ ہے، تو اس کی دو صورتیں صحیح نتیجہ دیتی ہیں: (۱) کبریٰ وضع مقدم ہو، اس کا نتیجہ وضع تالی آتا ہے (۲) کبریٰ رفع تالی ہو اس کا نتیجہ رفع مقدم آتا ہے اور اگر قیاسِ استثنائی انفصالی ہے یعنی اس میں صغریٰ منفصلہ ہے پس اگر صغریٰ منفصلہ حقیقیہ ہے، تو اس کی چار صورتیں صحیح نتیجہ دیتی ہیں: (۱) کبریٰ وضع مقدم ہو اس کا نتیجہ رفع تالی آتا ہے (۲) کبریٰ وضع تالی ہو، اس کا نتیجہ رفع مقدم آتا ہے (۳) کبریٰ رفع مقدم ہو، اس کا نتیجہ وضع تالی آتا ہے (۴) کبریٰ رفع تالی ہو، اس کا نتیجہ وضع مقدم آتا ہے اور اگر صغریٰ منفصلہ مانعۃ الجمع ہے، تو اس کی صرف دو صورتیں صحیح نتیجہ دیتی ہیں: (۱) کبریٰ وضع مقدم ہو، اس کا نتیجہ رفع تالی آتا ہے (۲) کبریٰ وضع تالی ہو، اس کا نتیجہ رفع مقدم آتا ہے اور اگر صغریٰ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے، تو اس کی بھی صرف دو صورتیں صحیح نتیجہ دیتی ہیں: (۱) کبریٰ رفع مقدم ہو، اس کا نتیجہ وضع تالی آتا ہے (۲) کبریٰ رفع تالی ہو، اس کا نتیجہ وضع مقدم آتا ہے۔

دونوں قسموں کی تمام صورتوں کی تفصیل مع شرائط وامثلہ: دونوں قسموں کی تمام صورتوں کی مع امثلہ تفصیل اس طرح ہے کہ پہلی قسم یعنی قیاسِ استثنائی اتصالی کی کل سولہ صورتیں ہیں، اس لیے کہ شرطیہ متصلہ کی دو قسمیں ہیں: لزومیہ اور اتفاقیہ پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: موجبہ اور سالبہ پس کل چار قسمیں ہوئیں اور کبریٰ چار طرح کا ہوسکتا ہے یا تو بعینہٖ مقدم ہوگا، یا بعینہٖ تالی، یا مقدم کی نقیض، یا تالی کی نقیض، پس جب صغریٰ کی چار صورتوں کو کبریٰ کی چار صورتوں میں ضرب دیا جائے گا، تو کل سولہ صورتیں بنیں گی۔

اس کے بعد یہ بات سمجھیے کہ قیاسِ استثنائی اتصالی کے انتاج کی دو شرطیں ہیں: (۱) قضیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ ہو، اتفاقیہ نہ ہو (۲) موجبہ ہو سالبہ نہ ہو۔ پس ان شرائط کا لحاظ کرنے کی وجہ سے سولہ صورتوں میں سے صرف چار صورتیں باقی رہیں گی اور ان چار میں سے بھی صرف دو منتج ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

پہلی صورت یہ ہے کہ صغریٰ قضیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ موجبہ ہو اور کبریٰ وضع مقدم ہو، اس کا نتیجہ وضع تالی آئے گا، جیسے: إن كان هذا إنسانا، كان حيوانا (صغریٰ) لكنه إنسان (کبریٰ) فكان حيوانا (نتیجہ)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ صغریٰ قضیہ شرطیہ متصلہ لزومیہ موجبہ ہو اور کبریٰ رفع تالی ہو، اس کا نتیجہ رفع مقدم آئے گا، جیسے: إن كان هذا إنسانا كان حيوانا (صغریٰ) لكنه ليس بحيوان (کبریٰ) فهو ليس بإنسان (نتیجہ) ان دو صورتوں کے علاوہ باقی عقیم ہیں۔

تمام صورتوں کا نقشہ یہ ہے:

نقشہ (۲٦) برائے صُوَرِ مُنتِجہ وغیر منتجہ قیاسِ استثنائی اتصالی

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ
①	متصلہ لزومیہ موجبہ	وضع مقدم	وضع تالی	۹	متصلہ اتفاقیہ موجبہ	وضع مقدم	عقیم
۲	//	//تالی	عقیم	۱۰	//	//تالی	//
۳	//	رفع مقدم	//	۱۱	//	رفع مقدم	//
④	//	//تالی	رفع مقدم	۱۲	//	//تالی	//
۵	متصلہ لزومیہ سالبہ	وضع مقدم	عقیم	۱۳	متصلہ اتفاقیہ سالبہ	وضع مقدم	//
٦	//	//تالی	//	۱۴	//	//تالی	//
۷	//	رفع مقدم	//	۱۵	//	رفع مقدم	//
۸	//	//تالی	//	۱٦	//	//تالی	//

نوٹ: دوسری اور تیسری صورت کے عقیم (غیر منتج) ہونے کی وجہ شارح بیان کریں گے۔

دوسری قسم یعنی قیاسِ استثنائی انفصالی کی کل اڑتالیس صورتیں ہیں اس طرح کہ قضیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں: حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو، پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: عنادیہ اور اتفاقیہ، پس کل چھ قسمیں ہوئیں، پھر ان چھ میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: موجبہ اور سالبہ، پس بارہ قسمیں ہوگئیں اور کبریٰ کی وہی مذکورہ بالا چار صورتیں ہوں گی اس طرح کل اڑتالیس صورتیں بنیں گی۔

اس کے بعد یہ سمجھیں کہ قیاسِ استثنائی انفصالی کے انتاج کی دو شرطیں ہیں: (۱) قضیہ منفصلہ عنادیہ ہو، اتفاقیہ نہ ہو، اس کا لحاظ کرنے سے چوبیس صورتیں ساقط ہوگئیں (۲) عنادیہ موجبہ ہو، سالبہ نہ ہو، اس کا لحاظ کرنے سے بارہ صورتیں اور ساقط ہوگئیں اب صرف بارہ صورتیں باقی رہیں جن میں سے منتج صورتیں صرف آٹھ ہیں اور باقی چار عقیم ہیں اور واضح رہے کہ انفصالی کی آٹھ منتج صورتوں میں سے چار صورتیں حقیقیہ کی، دو صورتیں مانعۃ الجمع، اور دو صورتیں مانعۃ الخلو کی ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

پہلی صورت یہ ہے کہ صغریٰ قضیہ شرطیہ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ ہو اور کبریٰ وضع مقدم ہو، اس کا نتیجہ رفع تالی آئے گا، جیسے:

إمّا أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا (صغریٰ) لكنه زوج (کبریٰ) فهو ليس بفرد (نتیجہ)

دوسری صورت یہ ہے کہ صغریٰ قضیہ شرطیہ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ ہو اور کبریٰ وضع تالی ہو، اس کا نتیجہ رفع مقدم آئے گا، جیسے: **إمّا أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا (صغریٰ) لكنه فرد (کبریٰ) فليس بزوج (نتیجہ)**

تیسری صورت یہ ہے کہ صغریٰ قضیہ شرطیہ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ ہو اور کبریٰ رفع مقدم ہو، اس کا نتیجہ وضع تالی آئے گا،
جیسے: إمّا أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا (صغریٰ) لكنه ليس بزوج (کبریٰ) فهو فرد (نتیجہ)
چوتھی صورت یہ ہے کہ صغریٰ قضیہ شرطیہ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ ہو اور کبریٰ رفع تالی ہو، اس کا نتیجہ وضع مقدم آئے گا،
جیسے: إمّا أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا (صغریٰ) لكنه ليس بفرد (کبریٰ) فهو زوج. (نتیجہ)
پانچویں صورت یہ ہے کہ صغریٰ قضیہ شرطیہ منفصلہ مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہو اور کبریٰ وضع مقدم ہو، اس کا نتیجہ رفع تالی آئے گا،
جیسے: إمّا هذا شجر أو حجر (صغریٰ) لكنه شجر (کبریٰ) فليس بحجرٍ (نتیجہ)
چھٹی صورت یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہو اور کبریٰ وضع تالی ہو، اس کا نتیجہ رفع مقدم آئے گا، جیسے: إمّا هذا شجر أو حجر (صغریٰ) لكنه حجر (کبریٰ) فليس بشجر (نتیجہ)
ساتویں صورت یہ ہے کہ صغریٰ قضیہ شرطیہ منفصلہ مانعۃ الخلو عنادیہ موجبہ ہو اور کبریٰ رفع مقدم ہو، اس کا نتیجہ وضع تالی آئے گا،
جیسے: هذا إمّا لاشجر أو لاحجر (صغریٰ) لكنه ليس بلاشجر (کبریٰ) فهو لاحجر (نتیجہ)
آٹھویں صورت یہ ہے کہ صغریٰ قضیہ شرطیہ منفصلہ مانعۃ الخلو عنادیہ موجبہ ہو اور کبریٰ رفع تالی ہو، اس کا نتیجہ وضع مقدم آئے گا،
جیسے: هذا إمّا لاشجر أو لاحجر (صغریٰ) لكنه ليس بلاحجر (کبریٰ) فهو لاشجر (نتیجہ)
تمام صورتوں کا نقشہ یہ ہے:

نقشہ (۲۷) برائے صُوَرِ منتجہ وغیر منتجہ قیاسِ استثنائی انفصالی

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ
①	منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ	وضع مقدم	رفع تالی	۲۵	مانعۃ الجمع اتفاقیہ موجبہ	و۔م	عقیم
②	//	//تالی	رفع مقدم	۲۶	//	و۔ت	//
③	//	رفع مقدم	وضع تالی	۲۷	//	ر۔م	//
④	//	//تالی	وضع مقدم	۲۸	//	ر۔ت	//
۵	منفصلہ حقیقیہ عنادیہ سالبہ	و۔م	عقیم	۲۹	مانعۃ الجمع اتفاقیہ سالبہ	و۔م	//
۶	//	و۔ت	//	۳۰	//	و۔ت	//
۷	//	ر۔م	//	۳۱	//	ر۔م	//
۸	//	ر۔ت	//	۳۲	//	ر۔ت	//

۹	منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ موجبہ	و۔م	//	۳۳	مانعۃ الخلو عنادیہ موجبہ	و۔م	//
۱۰	//	و۔ت	//	۳۴	//	و۔ت	//
۱۱	//	ر۔م	//	(۳۵)	//	ر۔م	وضع تالی
۱۲	//	ر۔ت	//	(۳۶)	//	ر۔ت	وضع مقدم
۱۳	منفصلہ حقیقیہ اتفاقیہ سالبہ	و۔م	//	۳۷	مانعۃ الخلو عنادیہ سالبہ	و۔م	عقیم
۱۴	//	و۔ت	//	۳۸	//	و۔ت	//
۱۵	//	ر۔م	//	۳۹	//	ر۔م	//
۱۶	//	ر۔ت	//	۴۰	//	ر۔ت	//
(۱۷)	مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ	و۔م	رفع تالی	۴۱	مانعۃ الخلو اتفاقیہ موجبہ	و۔م	//
(۱۸)	//	و۔ت	رفع مقدم	۴۲	//	و۔ت	//
۱۹	//	ر۔م	عقیم	۴۳	//	ر۔م	//
۲۰	//	ر۔ت	//	۴۴	//	ر۔ت	//
۲۱	مانعۃ الجمع عنادیہ سالبہ	و۔م	//	۴۵	مانعۃ الخلو اتفاقیہ سالبہ	و۔م	//
۲۲	//	و۔ت	//	۴۶	//	و۔ت	//
۲۳	//	ر۔م	//	۴۷	//	ر۔م	//
۲۴	//	ر۔ت	//	۴۸	//	ر۔ت	//

نوٹ: صورت نمبر ۱۹، ۲۰، ۴۳، اور ۴۴ کے عقیم ہونے کی وجہ شارح تہذیب بیان کریں گے۔

نیز واضح رہے کہ نقشۂ بالا میں ''و'' سے وضع، ''م'' سے مقدم، ''ر'' سے رفع، اور ''ت'' سے تالی کی طرف اشارہ ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (الإِسْتِثْنَائِيُّ) اَلْقِيَاسُ الإِسْتِثْنَائِيُّ: هُوَ الَّذِيْ يَكُوْنُ النَّتِيْجَةُ فِيْهِ بِمَادَّتِهِ وَهَيْئَتِهِ. وَهٰذَا يَتَرَكَّبُ مِنْ مُقَدِّمَةٍ شَرْطِيَّةٍ وَمُقَدِّمَةٍ حَمْلِيَّةٍ يُسْتَثْنَى فِيْهَا عَيْنُ أَحَدِ جُزْئَيِ الشَّرْطِيَّةِ أَوْنَقِيْضُه لِيُنْتِجَ عَيْنَ الْآخَرِ أَوْنَقِيْضَه، فَالْإِحْتِمَالَاتُ الْمُتَصَوَّرَةُ فِيْ إِنْتَاجِ كُلِّ إِسْتِثْنَائِيٍّ أَرْبَعَةٌ: وَضْعُ كُلٍّ، وَرَفْعُ كُلٍّ، لٰكِنَّ الْمُنْتِجَ مِنْهَا فِيْ كُلِّ قِسْمٍ شَيْءٌ.

وَتَفْصِيْلُه مَاأَفَادَهُ الْمُصَنِّفُ: مِنْ أَنَّ الشَّرْطِيَّةَ إِنْ كَانَتْ مُتَّصِلَةً، يُنْتِجُ مِنْهَا إِحْتِمَالَانِ: وَضْعُ الْمُقَدَّمِ يُنْتِجُ وَضْعَ التَّالِيْ لِاسْتِلْزَامِ تَحَقُّقِ الْمَلْزُوْمِ تَحَقُّقَ اللَّازِمِ، وَرَفْعُ التَّالِيْ يُنْتِجُ رَفْعَ الْمُقَدَّمِ لِاسْتِلْزَامِ

انْتِفَاءِ اللَّازِمِ انْتِفَاءَ الْمَلْزُوْمِ. وَأَمَّا وَضْعُ التَّالِيْ فَلَايُنْتِجُ وَضْعَ الْمُقَدَّمِ وَلَارَفْعُ الْمُقَدَّمِ يُنْتِجُ رَفْعَ التَّالِيْ لِجَوَازِ كَوْنِ اللَّازِمِ أَعَمَّ، فَلَايَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِهِ تَحَقُّقُ الْمَلْزُوْمِ، وَلَامِنِ انْتِفَاءِ مَلْزُوْمِهِ انْتِفَاءُ اللَّازِمِ. وَقَدْ عَلِمْتَ مِنْ هٰذَا: أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمُتَّصِلَةِ فِيْ هٰذَا الْبَابِ اللُّزُوْمِيَّةُ.
وَاعْلَمْ أَيْضًا: أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمُنْفَصِلَةِ هٰهُنَا الْعِنَادِيَّةُ، وَإِنْ كَانَتِ الشَّرْطِيَّةُ مُنْفَصِلَةً، فَمَانِعَةُ الْجَمْعِ تُنْتِجُ مِنْ وَضْعِ كُلِّ جُزْءٍ رَفْعَ الْآخَرِ لِامْتِنَاعِ اجْتِمَاعِهِمَا، وَلَاتُنْتِجُ مِنْ رَفْعِ كُلِّ جُزْءٍ وَضْعَ الْآخَرِ لِعَدَمِ امْتِنَاعِ الْخُلُوِّ عَنْهُمَا، وَمَانِعَةُ الْخُلُوِّ بِالْعَكْسِ، وَأَمَّاالْحَقِيْقِيَّةُ فَلَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلٰى مَنْعِ الْجَمْعِ وَمَنْعِ الْخُلُوِّ مَعًا تُنْتِجُ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ النَّتَائِجَ الْأَرْبَعَ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (اَلْإِسْتِثْنَائِيُّ) قیاسِ استثنائی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ اپنے مادّے اور ہیئت کے ساتھ مذکور ہو۔ اور یہ ایک مقدمہ شرطیہ اور ایک ایسے مقدمہ حملیہ سے مرکب ہوتا ہے جس میں شرطیہ کے دونوں جزؤں میں سے کسی ایک کے عین یا اس کی نقیض کا استثناء کیا جاتا ہے، تاکہ وہ (استثناء) عینِ آخر یا اس کی نقیض کا نتیجہ دے؛ لہٰذا وہ احتمالات جو ہر قیاسِ استثنائی کے نتیجہ دینے میں متصور ہوتے ہیں چار ہیں: ہر ایک کا رکھنا اور ہر ایک کا اٹھانا، لیکن ان میں سے منتج ہر قسم میں کچھ ہیں۔
اور اس کی تفصیل وہ ہے جو مصنفؒ نے بتلائی ہے یعنی یہ کہ شرطیہ اگر متصلہ ہو، تو ان میں سے دو احتمال منتج ہوں گے: وضع مقدم، وہ وضع تالی کا نتیجہ دے گا کیوں کہ ملزوم کا تحقق لازم کے تحقق کو مستلزم ہے اور رفع تالی وہ رفع مقدم کا نتیجہ دے گا کیوں کہ انتفائے لازم، مستلزم ہے انتفائے ملزوم کو اور بہر حال وضع تالی، تو وہ نہیں نتیجہ دے گا وضع مقدم کا اور نہ رفع مقدم رفع تالی کا نتیجہ دے گا کیوں کہ جائز ہے کہ لازم عام ہو؛ لہٰذا لازم کے تحقق سے ملزوم کا تحقق لازم نہیں آئے گا اور نہ اس کے ملزوم کے انتفاء (نہ پائے جانے) سے لازم کا انتفاء۔ اور اس بیان مذکور سے آپ نے معلوم کر لیا ہے کہ اس باب میں متصلہ سے مراد لزومیہ ہے (اتفاقیہ نہیں)۔
نیز یہ بھی جان لو کہ منفصلہ سے مراد یہاں عنادیہ ہے اور اگر شرطیہ، منفصلہ ہو، تو مانعۃ الجمع ہر جز کی وضع سے رفعِ آخر کا نتیجہ دے گا؛ اس لیے کہ دونوں کا اجتماع محال ہے اور ہر جزء کے رفع سے وضع آخر کا نتیجہ نہیں دے گا؛ کیوں کہ دونوں سے خالی ہونا محال ہے اور مانعۃ الخلو اس کے برعکس ہے اور رہا منفصلہ حقیقیہ، تو جبکہ وہ منعِ جمع اور منعِ خلو دونوں کو ایک ساتھ شامل ہے، تو وہ چاروں صورتوں میں چاروں نتیجے دے گا۔

قیاسِ استثنائی کی تعریف، ترکیب کا طریقہ اور اس کے انتاج کی عقلی صورتوں کا بیان

تشریح: مصنف نے عبارت بالا میں قیاسِ استثنائی کی دونوں قسموں میں جن منتج صورتوں کو بیان کیا ہے، شارح کا مقصد ان کی توضیح و تفصیل کرنا ہے؛ لیکن شارح نے پہلے بطور تمہید دو باتوں کو ذکر کیا ہے: (۱) قیاسِ استثنائی کی تعریف (۲) قیاسِ استثنائی کی

ترکیب کن قضیوں سے ہوتی ہے؟ چناں چہ فرمایا: قیاسِ استثنائی وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ اپنے مادّے اور ہیئت کے ساتھ بالفعل موجود ہو۔اس کی وضاحت اور مثالیں اوپر متن کی تشریح میں گزر چکی ہیں؛ البتہ ایک بات یہاں قابلِ توجہ ہے وہ یہ کہ "بِمَادَّتِهِ وَهَيْئَتِهِ" میں "ها" ضمیر کا مرجع "النتيجة" ہے جو کہ مؤنث ہے؛ لہٰذا عبارت "بِمَادَّتِها وَهَيْئَتِها" ہونی چاہیے، اب "بِمَادَّتِهِ وَهَيْئَتِهِ" کے بارے میں کہا جائے گا کہ یہ یا تو نسخے کی غلطی ہے یا ضمیر کو مذکر اس اعتبار سے لایا گیا ہے کہ نتیجہ سے جنس نتیجہ مراد ہے۔

وهذا يتركب الخ سے قیاسِ استثنائی کی ترکیب اور اس کے انتاج کی عقلی صورتوں کو اجمالاً بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاسِ استثنائی دو مقدموں سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے پہلا مقدمہ (صغریٰ) شرطیہ ہوتا ہے چاہے وہ متصلہ ہو یا منفصلہ، اگر وہ شرطیہ متصلہ ہے، تو اس کا نام قیاسِ استثنائی اتصالی ہے اور اگر وہ شرطیہ منفصلہ ہے، تو اس کا نام قیاسِ استثنائی انفصالی ہے اور دوسرا مقدمہ (کبریٰ) حملیہ ہوتا ہے اور وہ حملیہ ایسا قضیہ ہوتا ہے جس میں شرطیہ کے دونوں جزؤں میں سے کسی ایک جزکے عین یا اس کی نقیض کا حرفِ استثناء "لكن" کے ذریعہ استثناء کیا جاتا ہے تاکہ وہ (شرطیہ کے دونوں جزؤں میں سے ایک جزء کے عین یا اس کی نقیض کا استثناء) دوسرے جزء کے عین یا اس کی نقیض کا نتیجہ دے اور چوں کہ جزءِ مستثنیٰ یعنی کبریٰ عام ہے چاہے وہ بعینہٖ مقدم ہو، یا بعینہٖ تالی، مقدم کی نقیض ہو یا تالی کی نقیض؛ اس لیے اس اعتبار سے ہر قیاسِ استثنائی کے انتاج میں عقلی احتمالات چار ہوں گے: (۱) کبریٰ بعینہٖ مقدم ہو (۲) کبریٰ بعینہٖ تالی ہو۔ان دونوں احتمال کو "وضع کل" سے تعبیر کیا ہے (۳) کبریٰ نقیض مقدم ہو (۴) کبریٰ نقیض تالی ہو، ان دونوں احتمال کو "رفع کل" سے تعبیر کیا ہے یہ چاروں احتمالات ہر قیاسِ استثنائی میں پیدا ہوتے ہیں چاہے وہ اتصالی ہو، یا انفصالی، لیکن قیاسِ استثنائی کی دونوں قسموں میں سے ہر قسم میں منتج احتمال ان احتمالات اربعہ میں سے بعض ہیں، تمام احتمالات منتج نہیں ہیں۔

منتج احتمالات کی تفصیل اور ہر ایک کی دلیل: وتفصيله الخ سے ان احتمالات اربعہ میں سے بعض کے منتج ہونے کی تفصیل بیان کی ہے فرمایا: ہر قیاسِ استثنائی میں ان احتمالاتِ اربعہ میں سے بعض کے منتج ہونے کی تفصیل وہ ہے جو مصنف نے بیان کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاسِ استثنائی کی دو قسمیں ہیں: (۱) استثنائی اتصالی یعنی وہ قیاسِ استثنائی جس میں صغریٰ شرطیہ متصلہ ہو۔ (۲) استثنائی انفصالی یعنی وہ قیاسِ استثنائی جس میں صغریٰ شرطیہ منفصلہ ہو۔

قیاسِ استثنائی اتصالی: پس اگر پہلی قسم ہے یعنی قیاسِ استثنائی اتصالی ہے، تو اس میں مذکورہ احتمالات اربعہ میں سے صرف دو احتمال لازمی طور پر صحیح نتیجہ دیتے ہیں: پہلا احتمال یہ ہے کہ کبریٰ وضع مقدم ہو، یہ نتیجہ دیتا ہے وضع تالی کا یعنی شرطیہ متصلہ کے بعینہٖ جزاوّل کا استثناء کرنے سے نتیجہ بعینہٖ جز ثانی آتا ہے، مثلاً: كلما كانت الشمس طالعة، كان النهار موجودا، لكن الشمس طالعة میں عین مقدم کا استثناء کیا گیا ہے؛ لہٰذا اس کا نتیجہ عین تالی یعنی "النهار موجود" آئے گا اور اس بات کی دلیل کہ وضع مقدم کا نتیجہ وضع تالی آتا ہے یہ ہے کہ شرطیہ متصلہ میں مقدم ملزوم ہوتا ہے اور تالی اس کا لازم اور ظاہر ہے کہ ملزوم کا وجود لازم کے وجود کو مستلزم ہوتا ہے، کیوں کہ اگر ملزوم کے وجود کے بعد لازم نہ پایا جائے، تو ملزوم اور لازم کے درمیان لزوم باطل

ہو جائے گا، اس لیے جب بھی وضع مقدم کا استثناء کیا جائے، تو وضع تالی ضرور اس کا نتیجہ ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ کبریٰ رفع تالی ہو، یہ رفع مقدم کا نتیجہ دیتا ہے یعنی شرطیہ متصلہ کے جز ثانی کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ جز اوّل کی نقیض آتا ہے، مثلاً: كلما كانت الشمس طالعة، كان النهار موجودا، لكن النهار ليس بموجود اس میں تالی کی نقیض کا استثناء کیا گیا ہے؛ لہٰذا اس کا نتیجہ مقدم کی نقیض یعنی "الشمس ليست بطالعة" آئے گا اور اس احتمال کی دلیل یہ ہے کہ تالی مقدم کا لازم ہوتی ہے اور لازم کا انتفاء ملزوم کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے؛ لہٰذا جب تالی کی نفی کی جائے، تو نتیجہ مقدم کی نفی آئے گا۔

وأما وضع التالي الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ استثنائی متصل میں باقی دو احتمال لازمی طور پر صحیح نتیجہ نہیں دیتے: ایک یہ ہے کہ وضع تالی سے نتیجہ وضع مقدم نہیں آتا یعنی شرطیہ متصلہ کے جزءِ ثانی کا استثناء کرنے سے نتیجہ جزءِ اوّل نہیں آتا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ رفع مقدم سے نتیجہ رفع تالی نہیں آئے گا یعنی شرطیہ متصلہ کے جزءِ اوّل کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ جزءِ ثانی کی نقیض نہیں آتا۔ پہلے احتمال کی دلیل یہ ہے کہ تالی مقدم کا لازم ہوتی ہے اور لازم کبھی ملزوم سے عام ہوتا ہے اور عام کے تحقق سے خاص کا تحقق لازم نہیں آتا مثلاً: حیوان عام ہے اس کے تحقق سے انسان خاص کا تحقق لازم نہیں آتا، کیوں کہ جائز ہے کہ حیوان فرس یا غنم وغیرہ میں پایا جائے، تو جب عام کے تحقق سے خاص کا تحقق لازم نہیں، تو تالی کے استثناء کرنے سے نتیجہ میں مقدم کا آنا لازم نہیں ہوگا، مثلاً اگر عین تالی کا استثناء کر کے کہا جائے گا: كلما كان هذا الشيء إنسانا، كان حيوانا، لكنه حيوان تو نتیجہ عین مقدم یعنی: "هذا الشيء إنسان" نہیں آئے گا کیوں کہ حیوان کا تحقق انسان کے تحقق کو مستلزم نہیں ہے۔ اور دوسرے احتمال کی دلیل یہ ہے کہ تالی لازم ہوتی ہے اور مقدم اس کا ملزوم، اور ملزوم کبھی لازم سے خاص ہوتا ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ خاص کے انتفاء سے عام کا انتفاء نہیں ہوتا، اس لیے کہ مثلاً انسان خاص ہے؛ لیکن اس کے انتفاء سے حیوان کا انتفاء لازم نہیں آتا؛ کیوں کہ جائز ہے کہ حیوان انسان کے علاوہ کسی دوسرے فرد میں پایا جائے؛ لہٰذا جب خاص کے انتفاء سے عام کا انتفاء نہیں ہوتا، تو مقدم کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ تالی کی نقیض بھی نہیں آئے گا" مثلاً: اگر رفع مقدم کا استثناء کر کے کہا جائے: كلما كان هذا الشيء إنسانا، كان حيوانا، لكنه ليس بإنسان تو نتیجہ رفع تالی یعنی: تالی کی نقیض "هذا الشيء ليس بحيوان" نہیں آئے گا۔

وقد علمت من هذا الخ یعنی ابھی ماقبل میں قیاسِ استثنائی اتصالی کے احتمالات اربعہ میں سے دو احتمال کے منتج ہونے اور دو احتمال کے غیر منتج ہونے کی لازم وملزوم کے ساتھ جو دلیل ذکر کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ قیاسِ استثنائی میں متصلہ سے مراد متصلہ لزومیہ ہے؛ اس لیے کہ نتیجہ، قیاس کا لازم ہوا کرتا ہے اور لازم کے لیے لزوم ضروری ہے اور لزوم صرف متصلہ لزومیہ میں متصور ہوتا ہے اتفاقیہ میں نہیں، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ متصلہ کے لیے موجبہ بھی ہونا ضروری ہے کیوں کہ متصلہ سالبہ میں سلب لزوم ہوتا ہے اور جب لزوم کا سلب ہوگا، تو ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود کس طرح لازم آئے گا پس خلاصہ اس بحث کا یہ ہوا کہ استثنائی متصل کے منتج ہونے کے لیے متصلہ کا لزومیہ اور موجبہ ہونا شرط ہے اور اس قیاسِ استثنائی متصل میں صرف دو احتمال منتج ہوتے ہیں: (۱) وضع مقدم، اس کا نتیجہ وضع تالی ہوتا ہے (۲) رفع تالی اس کا نتیجہ رفع مقدم ہوتا ہے۔

قیاسِ استثنائی انفصالی: واعلم أیضا أن المراد الخ مذکورہ بالا تفصیل قیاسِ استثنائی کی پہلی قسم: استثنائی متصل سے متعلق تھی اب یہاں سے اس کی دوسری قسم: قیاسِ استثنائی منفصل کی تفصیل ذکر فرمارہے ہیں، سب سے پہلے قیاسِ استثنائی منفصل کے منتج ہونے کی شرط بیان کی ہے، بعدہٗ اس کی اقسام ثلاثہ میں منتج اور غیر منتج احتمالات اور ان کی دلیل کو ذکر کیا ہے، چناں چہ فرمایا: یہ بات بھی جان لو کہ قیاس کی دوسری قسم: استثنائی انفصالی میں شرطیہ منفصلہ سے مراد عنادیہ ہے اور عنادیہ بھی موجبہ، پس استثنائی منفصل کے منتج ہونے کے لیے شرطیہ منفصلہ کا عنادیہ اور موجبہ ہونا شرط ہے، عنادیہ ہونا اس لیے شرط ہے کہ قیاسِ استثنائی منفصل میں شرطیہ منفصلہ کے کسی ایک جزء کا وضع دوسرے جزء کے رفع کا یا کسی ایک جزء کا رفع دوسرے جزء کے وضع کا نتیجہ دیتا ہے اور اس کے لیے ضروری ہے کہ منفصلہ کے دونوں جزء یعنی مقدم اور تالی کے درمیان عناد ہو اور دونوں ایک دوسرے کی ضد ہوں، تاکہ ایک کے ہونے سے دوسرے کا نہ ہونا یا ایک کے نہ ہونے سے دوسرے کا ہونا لازم آئے، اگر دونوں کے درمیان عناد نہیں ہے، تو ایک کے وضع سے دوسرے کا رفع اور ایک کے رفع سے دوسرے کا وضع لازم نہیں آئے گا۔ اور موجبہ ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر منفصلہ، سالبہ عنادیہ ہے، تو اس میں عناد کا سلب ہوگا اور جب مقدم اور تالی میں عناد ہی نہیں، تو ایک کے عدم سے دوسرے کا وجود یا ایک کے وجود سے دوسرے کا عدم کس طرح لازم آئے گا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ قیاسِ استثنائی کی دوسری قسم کے منتج ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں منفصلہ، عنادیہ ہو، اتفاقیہ نہ ہو اور موجبہ ہو، سالبہ نہ ہو، پھر منفصلہ عنادیہ کی تین قسمیں ہیں: (۱) حقیقیہ (۲) مانعۃ الجمع (۳) مانعۃ الخلو۔

منفصلہ مانعۃ الجمع: اگر قیاسِ استثنائی انفصالی میں شرطیہ منفصلہ، مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہے، تو اس میں احتمالات اربعہ میں سے صرف دو احتمال صحیح نتیجہ دیتے ہیں: ایک وضع مقدم اور دوسرا وضع تالی، لیکن وضع مقدم نتیجہ دیتا ہے رفع تالی کا اور وضع تالی نتیجہ دیتا ہے رفع مقدم کا، وضع مقدم کے رفع تالی کا نتیجہ دینے کا مطلب یہ ہے کہ بعینہٖ مقدم کا استثناء کرنے سے نتیجہ "تالی کی نقیض" آئے گا، بعینہٖ تالی نتیجہ نہیں آئے گا اور وضع تالی کے رفع مقدم کا نتیجہ دینے کا مطلب یہ ہے کہ بعینہٖ تالی کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کی نقیض آئے گا بعینہٖ مقدم نتیجہ نہیں آئے گا۔ حاصل یہ ہے کہ مانعۃ الجمع میں مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کے وضع سے نتیجہ دوسرے کا رفع آتا ہے دوسرے کا وضع نتیجہ نہیں آتا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ منفصلہ مانعۃ الجمع موجبہ میں مقدم اور تالی کا شیٔ واحد میں اجتماع محال ہوتا ہے، اب اگر مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کے وضع سے نتیجہ دوسرے کا وضع آئے، یعنی وضع مقدم کی صورت میں نتیجہ وضع تالی اور وضع تالی صورت میں نتیجہ وضع مقدم آئے، تو مقدم اور تالی کا شئے واحد میں اجتماع لازم آئے گا، جو کہ محال ہے اس لیے ہر ایک کا وضع دوسر کے رفع کا نتیجہ دے گا۔ پہلے احتمال کی مثال، جیسے: "دائما إمّا أن یکون هذا الشيء شجرا أو حجرا، لٰکنه شجر" یہ ایسا قیاسِ استثنائی منفصل ہے جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہے اور دوسرے قضیہ میں پہلے قضیہ کے مقدم کا استثناء کیا گیا ہے؛ لہٰذا نتیجہ تالی کی نقیض یعنی "هو لیس بحجر" آئے گا، اس لیے کہ اگر وہ نتیجہ نہ آئے بلکہ صرف تالی یعنی "هو حجر" آئے، تو شئے واحد میں حجر اور شجر دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے؛ کیوں کہ جو شئے حجر ہوگی، شجر نہیں ہو سکتی اور جو

شجر ہوگی وہ حجر نہیں ہوسکتی۔ اور دوسرے احتمال کی مثال، جیسے: ''دائما إمّا أن یکون ھٰذاالشيء شجرا أو حجرا، لٰکنه حجر'' اس میں تالی کا استثناء کیا گیا ہے؛ لہٰذا نتیجہ مقدم کی نقیض یعنی: ''ھو لیس بشجر'' آئے گا؛ اس لیے کہ اگر وہ نتیجہ نہ آئے بلکہ صرف مقدم یعنی: ''ھو حجر'' نتیجہ آئے، تو شے واحد میں حجر اور شجر دونوں کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

ولا ینتج من رفع کل الخ: اس عبارت میں ان دو احتمالوں کو بیان کیا ہے جو مانعۃ الجمع میں منتج نہیں ہیں، فرمایا: وہ قیاسِ استثنائی منفصل جس کا پہلا قضیہ، مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہے اس کے دو احتمال صحیح نتیجہ نہیں دیتے: ایک رفع مقدم جو وضع تالی کا نتیجہ نہیں دے گا یعنی مقدم کی نقیض کا استثناء کرنے سے بعینہ تالی نتیجہ نہیں آئے گا اور دوسرا احتمال رفع تالی ہے کہ وہ وضع مقدم کا نتیجہ نہیں دے گا یعنی تالی کی نقیض کا استثناء کرنے سے بعینہ مقدم نتیجہ نہیں آئے گا، پس مانعۃ الجمع میں رفع مقدم اور رفع تالی کی صورت میں دوسرے کا وضع نتیجہ نہیں آتا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مانعۃ الجمع موجبہ میں مقدم اور تالی کا ارتفاع ایک ساتھ محال نہیں ہے پس جب دونوں کا ارتفاع محال نہیں ہے تو ایک کے رفع سے دوسرے کا وضع ضروری نہیں ہوگا، ایسا ہوسکتا ہے کہ دونوں ہی نہ ہو، اوّل کی مثال، جیسے: ''دائما إمّا أن یکون ھٰذا الشيء شجرا أو حجرا، لٰکنه لیس بشجر'' یہ استثنائی منفصل ہے جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہے اور اس میں مقدم کی نقیض کا استثناء کیا گیا ہے؛ لہٰذا نتیجہ وضع تالی یعنی: ھو حجر نہیں آئے گا کیوں کہ جائز ہے کہ شئے واحد جو شجر نہیں ہے حجر بھی نہ ہو، جیسے: حیوان، نہ وہ شجر ہے اور نہ حجر۔ دوسرے کی مثال، جیسے: ''دائما إمّا أن یکون ھٰذا الشيء شجرا أو حجرا، لٰکنه لیس بحجر'' اس میں تالی کی نقیض کا استثناء کیا گیا ہے: لہٰذا نتیجہ وضع مقدم یعنی ھو شجر نہیں آئے گا، کیوں کہ جائز ہے کہ جو شے حجر نہیں ہے وہ شجر بھی نہ ہو، جیسے: حیوان۔ یہ تفصیل مانعۃ الجمع سے متعلق ہے اب منفصلہ مانعۃ الخلو کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

منفصلہ مانعۃ الخلو: چناں چہ فرمایا: ومانعۃ الخلو بالعکس الخ یعنی اگر قیاسِ استثنائی انفصالی ایسا ہو کہ اس کا پہلا قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو عنادیہ موجبہ ہے، تو نتیجہ دینے میں وہ اس استثنائی کے برعکس ہے جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الجمع عنادیہ موجبہ ہوتا ہے یعنی اس میں اخیر کے دو احتمال منتج ہوتے ہیں اور پہلے دو احتمال منتج نہیں ہوتے، اخیر کے احتمال میں سے پہلا احتمال: رفع مقدم ہے جو وضع تالی کا نتیجہ دیتا ہے یعنی مقدم کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ بعینہ تالی آتا ہے اور دوسرا احتمال: رفع تالی ہے جو وضع مقدم کا نتیجہ دیتا ہے یعنی تالی کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ بعینہ مقدم آتا ہے۔ اور مانعۃ الخلو میں مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کے رفع سے دوسرے کا وضع نتیجہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ مانعۃ الخلو موجبہ میں ایک ساتھ مقدم اور تالی کا ارتفاع محال ہوتا ہے، اس لیے ایک کے عدم سے دوسرے کا وجود ضروری ہوتا ہے؛ کیوں کہ اگر ایک کے عدم سے دوسرے کا وجود نہ ہو بلکہ اس کا بھی عدم ہو جائے، تو دونوں کا ارتفاع ہو جائے گا جو کہ محال ہے، اس لیے ایک کا رفع نتیجہ دے گا دوسرے کے وضع کا۔ اوّل کی مثال، جیسے: ''دائما إمّا أن یکون ھٰذا الشيء لاشجرا أو لاحجرا، لٰکنه لیس بلاشجر'' یہ ایسا استثنائی منفصل ہے جس کا پہلا قضیہ مانعۃ الخلو عنادیہ موجبہ ہے اور اس میں مقدم کی نقیض کا استثناء کیا گیا

ہے؛ لہٰذا نتیجہ وضع تالی یعنی: هو لاحجر آئے گا؛ اس لیے کہ نتیجہ اگر وضع تالی نہ آئے، بلکہ تالی کی نقیض یعنی: هو ليس بلاحجر آئے، تو شئے واحد سے لاشجر اور لاحجر دونوں کا ارتفاع لازم آئے گا اور یہ محال ہے، کیوں کہ لاشجر اور لاحجر کے ارتفاع کا مطلب: شجر اور حجر ہونا ہے اور شے واحد میں شجر اور حجر کا اجتماع، اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے۔ دوسرے کی مثال، جیسے: ”دائما إما أن يكون هٰذا الشيء لاشجرا أو لاحجرا لٰكنه ليس بلاحجر“ اس میں تالی کی نقیض کا استثناء کیا گیا ہے؛ لہٰذا نتیجہ وضعِ مقدم یعنی هو لاشجر آئے گا، کیوں کہ اگر نتیجہ وضعِ مقدم نہ آئے بلکہ اس کی نقیض ”ليس بلا شجر“ آئے، تو شئے واحد سے لاشجر اور لاحجر دونوں کا ارتفاع لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

اور وہ دو احتمال جو غیر منتج ہیں ان میں سے پہلا احتمال: وضع مقدم ہے کہ یہ رفع تالی کا نتیجہ نہیں دے گا یعنی عین مقدم کا استثناء کرنے سے تالی کی نقیض نتیجہ نہیں آئے گا۔ اور دوسرا احتمال: وضع تالی ہے کہ یہ رفع مقدم کا نتیجہ نہیں دے گا یعنی عین تالی کا استثناء کرنے سے مقدم کی نقیض نتیجہ نہیں آئے گا، پس مانعۃ الخلو میں مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کا وضع دوسرے کے رفع کا نتیجہ نہیں دیتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مانعۃ الخلو موجبہ میں مقدم اور تالی کا شے واحد میں اجتماع محال نہیں ہوتا؛ لہٰذا مقدم اور تالی میں سے کسی کے وجود سے دوسرے کا عدم ضروری نہیں ہوگا اور جب ایسا ہے تو ایک کے وضع سے دوسرے کا رفع نتیجہ نہیں آئے گا۔ اول مثال، جیسے: ”دائما إما أن يكون هٰذاالشيء لاشجرا أو لاحجرا، لٰكنه لاشجر“ اس میں مقدم کا استثناء کیا گیا ہے؛ لہٰذا نتیجہ تالی کی نقیض یعنی: ”هو ليس بلاحجر“ نہیں آئے گا؛ کیوں کہ جائز ہے کہ شے واحد ”لاشجر“ ہو، لیکن ”ليس بلاحجر“ نہ ہو، مثلاً: فرس، یہ لاشجر ہے، لیکن ليس بلاحجر نہیں؛ بلکہ لاحجر ہے۔ اور دوسرے کی مثال، جیسے: ”دائما إما أن يكون هٰذا الشيء لاشجرا أو لاحجرا، لٰكنه لاحجر“ اس میں تالی کا استثناء کیا گیا ہے؛ لہٰذا نتیجہ مقدم کی نقیض یعنی: هو ليس بلاحجر نہیں آئے گا؛ کیوں کہ جائز ہے کہ شے واحد ”لاحجر“ ہو اور ”ليس بلاشجر“ نہ ہو، مثلاً: کوا ”لاحجر“ ہے لیکن ليس بلاشجر نہیں ہے بلکہ لاشجر ہے۔

منفصلہ حقیقیہ: وأما الحقيقية الخ سے اس قیاسِ استثنائی انفصالی کی تفصیل فرمارہے ہیں جس کا صغریٰ منفصلہ حقیقیہ ہوتا ہے، فرمایا: وہ قیاسِ استثنائی انفصالی جس کا صغریٰ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ ہوتا ہے چوں کہ اس میں مقدم اور تالی کا شے واحد میں اجتماع، اسی طرح مقدم اور تالی کا شے واحد سے ارتفاع دونوں محال ہوتا ہے، پس اس اعتبار سے کہ اس میں اجتماع محال ہے وہ مانعۃ الجمع کو شامل ہوتا ہے اور اس اعتبار سے کہ اس میں ارتفاع محال ہے، وہ مانعۃ الخلو کو شامل ہوتا ہے، پس اس طرح حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو دونوں کو شامل ہوتا ہے اور مانعۃ الجمع میں پہلے دو احتمال اور مانعۃ الخلو میں اخیر کے دو احتمال منتج ہوتے ہیں؛ اس لیے اس قیاسِ استثنائی منفصل میں کہ جس کا صغریٰ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ ہو، چاروں احتمال منتج ہوتے ہیں: وضع مقدم، وضع تالی، رفع مقدم اور رفع تالی پھر چوں کہ قیاسِ استثنائی انفصالی میں ایک کا وضع دوسرے کے رفع کا اور ایک کا رفع دوسرے کے وضع کا نتیجہ دیتا ہے اس لیے وضع مقدم کی صورت میں نتیجہ رفع تالی، وضع تالی کی صورت میں رفع مقدم، رفع مقدم کی

صورت میں وضع تالی اور رفع تالی کی صورت میں نتیجہ وضع مقدم آئے گا۔ احتمال اوّل کی مثال، جیسے: "إما أن يكون هذا العدد زوجا أوفردا، لكنه زوج" یہ ایسا استثنائی منفصل ہے جس کا پہلا قضیہ (صغریٰ) منفصلہ حقیقیہ عنادیہ موجبہ ہے اور دوسرا قضیہ (کبریٰ) وضع مقدم ہے؛ لہٰذا نتیجہ رفع تالی یعنی: "هو ليس بفرد" آئے گا۔ دوسرے احتمال کی مثال، جیسے: "إما أن يكون هذا العدد زوجا أوفردا، لكنه فرد" اس میں کبریٰ، وضع تالی ہے؛ لہٰذا نتیجہ مقدم کا رفع یعنی "هو ليس بزوج" آئے گا۔ تیسرے کی مثال، جیسے: "إما أن يكون هذا العدد زوجا أوفردا، لكنه ليس بزوج" اس میں مقدم کا رفع کبریٰ ہے؛ لہٰذا نتیجہ تالی کا وضع یعنی: "هو فرد" آئے گا۔ اور چوتھے احتمال کی مثال، جیسے: "إما ان يكو ن هذا العدد زوجا أوفردا، لكنه ليس بفرد" اس میں تالی کا رفع کبریٰ ہے؛ لہٰذا نتیجہ مقدم کا وضع یعنی: "هو زوج" آئے گا۔

پس حاصل یہ ہوا کہ قیاسِ استثنائی کی دوسری قسم کی دو قسموں یعنی مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو میں احتمالاتِ اربعہ میں سے دو، دو احتمال منتج ہیں، اور حقیقیہ میں چاروں احتمال منتج ہوتے ہیں؛ لہٰذا شارح کی یہ بات ثابت ہوگئی کہ قیاسِ استثنائی کی ہر قسم میں احتمالاتِ اربعہ میں سے منتج احتمال کچھ ہیں، تمام احتمالات منتج نہیں ہیں۔

فائدہ: اِس تفصیل اور توضیح سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ شارح کی عبارت "لكن المنتج منها في كل قسم شيء" میں "منها" کی ضمیر کا مرجع "أربعة" ہے اور "كل قسم" سے قیاسِ استثنائی کی دونوں قسمیں یعنی اتصالی اور انفصالی مراد ہیں جیسا کہ یہی ظاہر اور واضح ہے اور بعض محشی حضرات کے نزدیک "كل قسم" سے مراد: وضع کل اور رفع کل ہے، وضع کل ایک قسم ہے اور رفع کل دوسری قسم ہے، لیکن یہ مفہوم واضح نہیں ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَضْعُ الْمُقَدَّمِ وَرَفْعُ التَّالِيْ) نَحْوُ: "إِنْ كَانَ هٰذا إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا، لٰكِنَّهُ إِنْسَانٌ فَهُوَ حَيَوَانٌ" "لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ، فَهُوَ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ".

قَوْلُهُ: (وَمِنَ الْحَقِيْقِيَّةِ) كَقَوْلِنَا: "إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا أَوْفَرْدًا، لٰكِنَّهُ زَوْجٌ، فَلَيْسَ بِفَرْدٍ" "لٰكِنَّهُ فَرْدٌ، فَلَيْسَ بِزَوْجٍ" "لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِفَرْدٍ، فَهُوَ زَوْجٌ" "لٰكِنَّهُ بِزَوْجٍ، فَهُوَ فَرْدٌ".

قَوْلُهُ: (كَمَانِعَةِ الْجَمْعِ) نَحْوُ: "إِمَّاهٰذَا شَجَرٌ أَوْحَجَرٌ، لٰكِنَّهُ شَجَرٌ، فَلَيْسَ بِحَجَرٍ"، "لٰكِنَّهُ حَجَرٌ، فَلَيْسَ بِشَجَرٍ".

قَوْلُهُ: (كَمَانِعَةِ الْخُلُوِّ) نَحْوُ: "هٰذَا إِمَّا لَاشَجَرٌ أَوْلَاحَجَرٌ، لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِلَاشَجَرٍ، فَهُوَ لَاحَجَرٌ"، "لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِلَاحَجَرٍ، فَهُوَلَاشَجَرٌ".

ترجمہ: ماتن کا قول: (وَضْعُ الْمُقَدَّمِ وَرَفْعُ التَّالِيْ) جیسے: إن كان هذا......الخ، ماتن کا قول: (وَمِنَ الْحَقِيْقِيَّةِ) جیسے: ہمارا یہ قول: إما أن يكون......الخ. ماتن کا قول: (كَمَانِعَةِ الْجَمْعِ) جیسے: إما هذا......الخ. ماتن کا قول: (كَمَانِعَةِ الْخُلُوِّ) جیسے: هٰذَا إِمَّا لَاشَجَرَ......الخ.

قیاسِ استثنائی کی منتج صورتوں کی مثالیں

تشریح: مصنف نے مذکورہ بالاعبارت میں قیاسِ استثنائی کی جو منتج صورتیں ذکر کی ہیں اُن کی مثالیں چوں کہ مصنفؒ نے بیان نہیں کی ہیں؛ اِس لیے شارح نے ان کو ذکر کیا ہے، جن کی مکمل وضاحت عبارت کی توضیح وتشریح میں آچکی ہے۔

{متن} وَقَدْ يُخْتَصُّ بِاسْمِ قِيَاسِ الْخُلْفِ، وَهُوَ مَايُقْصَدُ بِهِ إِثْبَاتُ الْمَطْلُوْبِ بِإِبْطَالِ نَقِيْضِهِ. وَمَرْجِعُهُ إِلَى اسْتِثْنَائِيٍّ وَاقْتِرَانِيٍّ.

ترجمہ: اور کبھی خاص کیا جاتا ہے (قیاسِ استثنائی) قیاسِ خلف کے نام کے ساتھ، اور قیاسِ خلف: وہ قیاس ہے جس کے ذریعہ ارادہ کیا جاتا ہو مقصود کو ثابت کرنے کا اس کی نقیض کو باطل کر کے۔ اور قیاسِ خلف کا لوٹنا قیاسِ استثنائی اور قیاسِ اقترانی کی طرف ہوتا ہے (یعنی قیاسِ خلف کا حاصل دو قیاس ہیں: ایک قیاسِ استثنائی اور دوسرا قیاسِ اقترانی)۔

ترکیب: ''واو'' حرفِ استیناف، ''قد'' برائے تقلیل، ''يُخْتَصُّ'' فعل مجہول ''هو'' ضمیر مستتر راجع بسوئے ''القياس الاسْتِثْنَائِي'' نائب فاعل، ''با'' حرفِ جر، ''اسم'' مضاف، ''قِيَاسِ الْخُلْفِ'' مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق فعل مجہول کے...... ''واو'' حرفِ استیناف، ''هو'' ضمیر جو لوٹ رہی ہے قیاسِ خلف کی طرف مبتدا، ''ما'' موصولہ یا موصوفہ، ''يُقْصَدُ'' فعل مجہول، ''بہ'' متعلق ''يقصد'' فعل کے (اس میں ضمیر کا مرجع ''ما'' ہے جس سے مراد قیاس ہے) ''إِثْبَاتُ'' مصدر مضاف، ''الْمَطْلُوْبِ'' مضاف الیہ مفعول بہ، ''بِإِبْطَالِ نَقِيْضِهِ'' متعلق ''إثبات'' مصدر کے (''با'' سببیہ ہے) مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ مفعول بہ اور متعلق سے مل کر نائب فاعل ''يقصد''، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر صلہ یا صفت، موصول صلہ یا موصوف اپنی صفت سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔ ''واو'' عاطفہ ''مَرْجِعُهُ'' مبتدا، ''إِلَى اسْتِثْنَائِيٍّ وَاقْتِرَانِيٍّ'' ثابت کے متعلق ہو کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

قیاسِ خلف کا بیان

تشریح: مصنفؒ اس عبارت میں قیاسِ استثنائی کی ایک قسم ''قیاس خلف'' کو بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: کبھی قیاسِ استثنائی کو قیاس خلف کے نام کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے یعنی قیاسِ استثنائی کی ایک قسم قیاسِ خلف ہے جو اِسی نام کے ساتھ مخصوص ہے قیاسِ استثنائی کی قسم ہونے کے باوجود اس کو قیاسِ استثنائی نہیں کہا جاتا ہے؛ بلکہ اس کو قیاس خلف یا دلیل خلف ہی کہا جاتا ہے اور اس کے تعلق سے مصنف نے صرف دو باتیں ذکر کی ہیں: (۱) قیاس خلف کی تعریف۔ (۲) اس کے اجزائے ترکیبیہ۔

قیاسِ خلف کی تعریف: وَهُوَ مَايُقْصَدُ الخ سے قیاس خلف کی تعریف کی ہے کہ قیاسِ خلف: وہ قیاس ہے جس کے

ذریعہ مطلوب کو ثابت کیا جائے اس کی نقیض کو باطل کر کے یعنی: دعوے کے ثبوت پر اس طرح استدلال کیا جائے کہ اگر دعویٰ ثابت نہ ہو، تو اس کی نقیض ثابت ہوگی، کیوں کہ اگر نقیض بھی ثابت نہ ہو، تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے، لیکن نقیض ثابت نہیں ہے کیوں کہ نقیض ثابت ماننے سے باطل اور محال لازم آتا ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو، وہ خود محال ہوتی ہے، اس لیے نقیض باطل ہے، پس جب نقیض باطل ہے، تو دعویٰ ثابت ہوگیا؛ کیوں کہ اگر دعویٰ بھی ثابت نہ ہو، تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

الحاصل: وہ قیاس جس کے ذریعہ دعوے کو ثابت کیا جائے اس کی نقیض کو باطل کر کے، اس کو قیاسِ خلف یا دلیلِ خلف کہتے ہیں، مثلاً: ''کل إنسان حیوان ولاشيء من الحجر بحیوان'' شکلِ ثانی ہے، اس کا نتیجہ ہے: ''فلا شيء من الإنسان بحجر'' پس دعویٰ یہ ہوا کہ کوئی انسان پتھر نہیں ہے یہ دعویٰ قیاسِ خلف کے ذریعہ اس طرح ثابت ہے کہ اگر کوئی شخص اس کو صحیح نہ مانے، تو ضروری ہوگا کہ اس کی نقیض: ''بعض الإنسان حَجَرٌ'' کو صحیح مانے؛ کیوں کہ ارتفاع نقیضین محال ہے، لیکن یہ نقیض صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ نقیض کو صحیح ماننے سے خلافِ مفروض لازم آتا ہے اس طرح کہ جب ہم اس نقیض کو صغریٰ اور اصل قیاس کے کبریٰ کو کبریٰ بنا کر شکلِ اوّل ترتیب دیں گے اور کہیں گے: ''بعض الإنسان حجر ولاشيء من الحجر بحیوان'' تو نتیجہ آئے گا: ''بعض الإنسان لیس بحیوان'' اور یہ نتیجہ اصل قیاس کے صغریٰ یعنی: ''کل إنسان حیوان'' کی نقیض ہے اور چوں کہ اصل قیاس کا صغریٰ سچا مانا جا چکا ہے، پس یہ نتیجہ ضرور کاذب ہوگا اور نتیجہ کا کذب تین وجوہ سے ہوسکتا ہے یا تو صغریٰ کاذب ہو، یا کبریٰ کاذب ہو، یا شرائط انتاج مفقود ہوں مگر کبریٰ کاذب نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ اصل قیاس کا کبریٰ ہے جو سچا مانا جا چکا ہے اور شرائط انتاج یعنی ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ بھی موجود ہیں، پس لامحالہ صغریٰ ہی کاذب ہوگا اور جب صغریٰ کاذب ہوا جو نتیجۂ مطلوب کی نقیض ہے، تو نتیجۂ مطلوب سچا ہوگا، وهو المطلوب۔

فائدہ: اس قیاسِ خلف کو قیاسِ استثنائی کی ایک قسم اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ بظاہر قیاسِ استثنائی متصل معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ قیاس خلف کے مفہوم کا حاصل یہ ہے کہ ''اگر دعویٰ ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی، لیکن اس کی نقیض ثابت نہیں؛ لہٰذا دعویٰ ثابت ہے'' عربی عبارت یہ ہے: ''لو لم یثبت المدعیٰ لثبت نقیضہ، لکن نقیضہ لم یثبت، فثبت المدعی''. ملاحظہ کیجیے کہ اس میں پہلا قضیہ شرطیہ متصلہ موجبہ ہے اور دوسرا قضیہ حملیہ ہے جس میں تالی کی نقیض کا استثنا کیا گیا ہے اور نتیجہ مقدم کی نقیض ہے، پس چوں کہ قیاس خلف کی صورت قیاسِ استثنائی متصل کی طرح ہے اس لیے اس کو قیاسِ استثنائی کی ایک قسم کہا جاتا ہے پھر چوں کہ اس سے مقصود مطلوب کو ثابت کرنا ہوتا ہے اس کی نقیض باطل کر کے، اس لیے کہ اس کو قیاس خلف کے نام کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے۔ فافهم جیّدا

قیاسِ خلف کے اجزائے ترکیبیہ: ومرجعه الخ اس عبارت میں قیاس خلف کے اجزائے ترکیبیہ کو بیان کیا گیا ہے، فرمایا: قیاس خلف کا حاصل دو قیاس ہیں: یعنی اس کے اجزائے ترکیبیہ دو قیاس ہیں: پہلا قیاسِ اقترانی شرطی اور دوسرا قیاسِ

استثنائی اتصالی کی صورتِ دوم (جس میں "لکن" کے بعد تالی کی نقیض رکھی جاتی ہے) قیاسِ اقترانی شرطی یہ ہے: "لولم يثبت المطلوب، لثبت نقيضه، وكلما ثبت نقضيه ثبت المحال، فلولم يثبت المطلوب لثبت المحال" (اگر مطلوب (مدعی) ثابت نہ ہو، تو اس کی نقیض ثابت ہوگی اور جب بھی نقیض ثابت ہوگی، تو محال لازم آئے گا، پس اگر مطلوب ثابت نہ ہو، تو محال لازم آئے گا) اور قیاسِ استثنائی اتصالی کی صورت دوم یہ ہے: "لو لم يثبت المطلوب لثبت المحال، ولكن المحال ليس بثابت، فالمطلوب ثابت" (اگر مدعی ثابت نہ ہو تو محال لازم آئے گا، مگر محال ثابت نہیں ہے پس مدعی ثابت ہوگا) مزید تفصیل شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

{شرح} قَوْلُه: (وَقَدْيُخْتَصُّ) الخ اِعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ يُسْتَدَلُّ عَلٰى إِثْبَاتِ الْمُدَّعٰى بِأَنَّهُ "لَوْلَاهُ، لَصَدَقَ نَقِيْضُهُ لِاسْتِحَالَةِ ارْتِفَاعِ النَّقِيْضَيْنِ، لٰكِنَّ نَقِيْضَهُ غَيْرُ وَاقِعٍ، فَيَكُوْنُ هٰذَا وَاقِعًا" كَمَامَرَّ غَيْرَ مَرَّةٍ فِيْ مَبَاحِثِ الْعُكُوْسِ وَالْأَقْيِسَةِ.

وَهٰذَا الْقِسْمُ مِنَ الْاِسْتِدْلَالِ يُسَمّٰى بِالْخُلْفِ إِمَّا لِأَنَّهُ يَنْجَرُّ إِلَى الْخُلْفِ أَيِ الْمُحَالِ عَلٰى تَقْدِيْرِ صِدْقِ نَقِيْضِ الْمَطْلُوْبِ، أَوْلِأَنَّهُ يُنْتَقَلُ مِنْهُ إِلَى الْمَطْلُوْبِ مِنْ خَلْفِهِ أَيْ: مِنْ وَرَائِهِ الَّذِيْ هُوَنَقِيْضُهُ.

وَلَيْسَ هٰذَا قِيَاسًا وَاحِدًا، بَلْ يَنْحَلُّ إِلٰى قِيَاسَيْنِ: أَحَدُهُمَا اقْتِرَانِيٌّ شَرْطِيٌّ، وَالْآخَرُ اسْتِثْنَائِيٌّ مُتَّصِلٌ يُسْتَثْنٰى فِيْهِ نَقِيْضُ التَّالِيْ هٰكَذَا: "لَوْلَمْ يَثْبُتِ الْمَطْلُوْبُ لَثَبَتَ نَقِيْضُهُ، وَكُلَّمَا ثَبَتَ نَقِيْضُهُ، ثَبَتَ الْمُحَالُ، يُنْتِجُ: لَوْلَمْ يَثْبُتِ الْمَطْلُوْبُ لَثَبَتَ الْمُحَالُ، لٰكِنَّ الْمُحَالَ لَيْسَ بِثَابِتٍ، فَيَلْزَمُ ثُبُوْتُ الْمَطْلُوْبِ لِكَوْنِهِ نَقِيْضَ الْمُقَدَّمِ".

ثُمَّ قَدْ يَفْتَقِرُ بَيَانُ الشَّرْطِيَّةِ يَعْنِيْ قَوْلَنَا: "كُلَّمَا ثَبَتَ نَقِيْضُهُ ثَبَتَ الْمُحَالُ" إِلٰى دَلِيْلٍ، فَيَكْثُرُ الْقِيَاسَاتُ؛ كَذَا قَالَ الْمُصَنِّفُ فِيْ شَرْحِ الْأُصُوْلِ، فَقَوْلُهُ: "وَمَرْجِعُهُ إِلَى اسْتِثْنَائِيٍّ وَاقْتِرَانِيٍّ" مَعْنَاهُ: أَنَّ هٰذَاالْقَدْرَ مِمَّا لَابُدَّ مِنْهُ فِيْ كُلِّ قِيَاسِ خُلْفٍ، وَقَدْيَزِيْدُ عَلَيْهِ، فَافْهَمْ.

ترجمہ: ماتن کا قول (وَقَدْيُخْتَصُّ) جان لیجیے کہ مدعی کے اثبات پر کبھی اس طریقہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ "اگر مدعی ثابت نہ ہو، تو اس کی نقیض ثابت ہوگی کیوں کہ ارتفاع نقیضین محال ہے لیکن اس کی نقیض واقع نہیں ہے؛ لہٰذا مدعی واقع ہوگا"۔ جیسا کہ عکسوں اور قیاسوں کی بحثوں میں بارہا گزر چکا ہے۔ اور استدلال کی اس قسم کا نام خلف رکھا جاتا ہے یا تو اس لیے کہ یہ مطلوب کی نقیض کے صدق پر خُلف یعنی محال تک پہونچ جاتا ہے، یا اس لیے کہ اس سے مطلوب کی طرف انتقال اس کے خلف یعنی پیچھے سے ہوتا ہے جو کہ اس کی نقیض ہے۔

اور یہ ایک قیاس نہیں ہے بلکہ وہ ایسے دو قیاس کی طرف منحل ہوتا ہے جن میں سے ایک اقترانی شرطی ہے اور دوسرا ایسا استثنائی متصل ہے جس میں تالی کی نقیض کا استثناء کیا جاتا ہے اس طرح کہ اگر مطلوب ثابت نہ ہو، تو اس کی نقیض

ثابت ہوگی اور جب بھی اس کی نقیض ثابت ہوگی، تو محال ثابت ہوگا اس کا نتیجہ ہوگا: کہ اگر مطلوب ثابت نہ ہو، تو محال ثابت ہوگا، لیکن محال ثابت نہیں ہے؛ لہٰذا مطلوب کا ثبوت لازم ہوگا اس لیے کہ وہ مقدم کی نقیض ہے۔
پھر کبھی شرطیہ یعنی ہمارے قول: ''كُلَّمَا ثَبَتَ نَقِيضُهُ ثَبَتَ الْمُحَالُ'' کا ثبوت دلیل کا محتاج ہوتا ہے؛ لہٰذا قیاس زیادہ ہو جائیں گے؛ مصنف نے اصول حاجب کی شرح میں ایسا ہی کہا ہے، پس مصنف کے قول: ''وَمَرْجِعُهُ إِلَى اسْتِثْنَائِيٍّ وَاقْتِرَانِيٍّ'' کا مفہوم یہ ہے کہ اتنی مقدار ہر قیاس خلف میں ضروری ہے اور کبھی مقدار اس سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے پس سمجھ لیجیے۔

قیاسِ خلف سے متعلق مختلف باتیں

تشریح: اِس قول کے تحت مصنف نے پانچ باتیں ذکر کی ہیں: (۱) قیاسِ خلف کی تعریف کی وضاحت (۲) قیاسِ خلف کی وجہِ تسمیہ (۳) اس کے اجزائے ترکیبیہ کی وضاحت (۴) ایک اعتراض کا جواب (۵) فافہم سے دو اَمروں میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ۔

قیاسِ خلف کی تعریف کی وضاحت: پہلی بات یعنی قیاسِ خلف کی تعریف کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: کہ کبھی دعوے کے ثبوت پر اِس طرح دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ''اگر دعویٰ ثابت نہ ہو، تو اس کی نقیض ثابت ہوگی؛ لیکن نقیض ثابت نہیں؛ لہٰذا دعویٰ ثابت ہوگا'' استدلال کی اس قسم کو قیاسِ خلف یا دلیلِ خلف کہا جاتا ہے اور عکوس اور قیاسات کی بحثوں میں اِس کا بارہا ذکر ہو چکا ہے (مثال سے وضاحت متن کی تشریح میں گزر چکی ہے)۔

قیاسِ خلف کی وجہِ تسمیہ: إِمَّا لِأَنَّهُ يَنْجَرُّ الخ سے شارح نے تردید کے طریقہ پر قیاس خلف کی دو وجہِ تسمیہ بیان کی ہیں جن کی وضاحت یہ ہے کہ ''خلف'' خا کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ دونوں طرح پڑھا گیا ہے محقق طوسی نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ خلف خا کے ضمہ کے ساتھ ہے جس کے معنی محال اور باطل کے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے دلیل خلف نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دلیل مطلوب کی نقیض کو صادق ماننے کی تقدیر پر محال تک پہنچا دیتی ہے یعنی: اگر مطلوب کی نقیض کو سچا مانا جائے، تو محال اور باطل لازم آئے گا، پس چوں کہ یہ دلیل اور قیاس سبب ہے باطل کا اس لیے سبب کی مُسَبَّب کی طرف اضافت کر کے اس کو قیاس خلف کہا جاتا ہے۔ (یہ وجہِ تسمیہ جمہور مناطقہ کے نزدیک ہے) اور شیخ کا کہنا ہے کہ ''خَلف'' خاء کے فتحہ کے ساتھ ہے جس کے معنی پیچھے کے ہیں اس معنی کے اعتبار سے اس دلیل کو خلف کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس قیاس کے ذریعہ مطلوب کی طرف اس کے خَلف یعنی نقیض کی طرف سے آتے ہیں اس طور پر کہ مطلوب کو اس کی نقیض باطل کر کے ثابت کیا جاتا ہے، پس جب مطلوب کو اس کی نقیض ثابت کر کے باطل کرتے ہیں، تو گویا مطلوب تک اس کی پشت کی طرف سے آئے نہ کہ سامنے سے۔ (یہ وجہِ تسمیہ بعض متاخرین کے نزدیک ہے) لیکن یہ بات واضح رہے کہ اس وجہِ تسمیہ کے مطابق قیاس کو قیاس خَلف (بفتح الخاء) کہنا چاہیے؛

مگراس کا نام "خُلف" (خاء کے ضمہ کے ساتھ) ہی ہے، تو اس کے بارے میں بعض متاخرین نے یہ ذکر کیا کہ "خَلف" اصل میں خاء کے فتحہ کے ساتھ تھا لیکن جب اس کو قیاس کی طرف منتقل کیا گیا اور یہ قیاس کا نام ہوگیا تو فتحے کو ضمے سے بدل دیا گیا۔

الحاصل: اس قیاس کو خُلف یا تو اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس سے باطل لازم آتا ہے، یا اس لیے کہ اس کے ذریعہ مطلوب تک اس کے خَلف (پیچھے) سے آتے ہیں، سامنے سے نہیں۔

قیاسِ خلف کے اجزائے ترکیبیہ کی وضاحت: وهذا ليس قياسا واحدا الخ مصنف نے "وَمَرْجِعُهُ إِلَى اسْتِثْنَائِي واقْتِرَانِي" میں قیاسِ خلف کے اجزائے ترکیبیہ کو بیان کیا ہے شارح یہاں سے ان کی وضاحت فرما رہے ہیں۔

تمہید: (قیاس مفرد اور مرکب کی تعریف) عبارت کی وضاحت سے پہلے بطور تمہید یہ بات یاد رکھیں کہ حصولِ مطلوب کے لیے دو قسم کے قیاس ہوتے ہیں: ایک قیاس مفرد اور دوسرے قیاس مرکب۔

قیاسِ مفرد: وہ قیاس ہے جو صرف دو مقدموں سے مرکب ہو، جیسا کہ قیاس کی بحث میں بالتفصیل گزر چکا ہے۔

قیاسِ مرکب: وہ قیاس ہے جو دو یا دو سے زیادہ قیاسوں سے مرکب ہو اس طور پر کہ دوسرے قیاس کا صغریٰ پہلے قیاس کا نتیجہ ہو اور اس مجموعے سے مطلوب حاصل ہو جائے۔ یا بالفاظ دیگر تعریف اس طرح ہے کہ قیاس مرکب: وہ قیاس ہے جو دو سے زیادہ چند ایسے مقدموں سے مرکب ہو کہ ان میں سے دو مقدمے ایک نتیجہ دیں پھر وہ نتیجہ دوسرے مقدمے کے ساتھ مل کر کوئی نتیجہ دے اور یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہے یہاں تک کہ مطلوب حاصل ہو جائے۔ اِس کی دو قسمیں ہیں: (۱) موصول النتائج (۲) مفصول النتائج۔

قیاسِ مرکب موصول النتائج: وہ قیاس مرکب ہے جس میں ہر قیاس کا نتیجہ مذکور ہو۔ (چوں کہ اس میں نتائج، مقدمات کے ساتھ ملے ہوئے ہوتے ہیں اس لیے اس کا نام موصول النتائج ہے)۔

قیاسِ مرکب مفصول النتائج: وہ قیاس مرکب ہے جس میں ہر قیاس کا نتیجہ مذکور نہ ہو (چوں کہ اس میں نتائج، مقدمات سے جدا ہوتے ہیں اس لیے اس کا نام مفصول النتائج ہے)۔

پہلی قسم کی مثال، جیسے کہا جائے: كل ج ب، وكل ب أ، فكل ج أ، پھر کہا جائے: كل ج أ، وَكلّ أد، فكل ج د، پھر کہا جائے: كل ج د، وكل د ہ، فكلّ ج ہ، پس یہاں تین قیاس مفرد ہیں جن کا مجموعہ قیاس مرکب ہے اور اس میں ہر قیاس کا نتیجہ اس کے ساتھ مذکور ہے، اس لیے یہ قیاس مرکب موصول النتائج ہے۔ دوسری قسم کی مثال، جیسے کہا جائے: كل ج ب، وكل ب أ، وكل أد، وكل د ہ، فكل ج ہ، اس میں ہر قیاس مفرد کا نتیجہ جو بعد والے قیاس کا صغریٰ ہے مذکور نہیں ہے: بلکہ صرف آخری قیاس کا نتیجہ مذکور ہے اس لیے یہ قیاس مرکب مفصول النتائج کہلاتا ہے۔ (دستور العلماء: ۳/ ۸۷، قطبی وغیرہ)

عبارت کی وضاحت: اس تمہید کے بعد عبارت کی وضاحت ملاحظہ کیجیے، فرماتے ہیں: کہ یہ قیاس ایک قیاس نہیں ہے بلکہ دو قیاس کی طرف منحل ہوتا ہے یعنی قیاس خلف قیاس مفرد نہیں ہے جیسا کہ گزشتہ بیان سے شبہ ہوتا ہے بلکہ یہ قیاس مرکب ہے

جس کے اجزائے ترکیبیہ دو قیاس ہیں: پہلا قیاسِ اقترانی شرطی ہے جس کے دونوں مقدمے متصلہ لزومیہ ہوتے ہیں اور دوسرا قیاسِ استثنائی متصل ہے جس کا پہلا مقدمہ متصلہ لزومیہ ہے جو قیاس اوّل کا نتیجہ ہوتا ہے اور دوسرا مقدمہ مقدمۂ اولیٰ کی تالی کی نقیض ہوتا ہے۔اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ جو مطلوب کا نہیں مانتا اس سے کہا جائے: "المطلوب ثابت، لأنه لولم يثبت المطلوب، لثبت نقيضه، وكلما ثبت نقضيه، ثبت المحال" یہ پہلا قیاسِ اقترانی شرطی ہے جس کے دونوں مقدمے متصلہ لزومیہ ہیں اور اس کا نتیجہ: "لولم يثبت المطلوب لثبت المحال" آتا ہے اب جب اس کی تالی کی نقیض کا استثناء کر کے یہ کہا جائے: "لولم يثبت المطلوب، لثبت المحال، لكن المحال ليس بثابت" تو دوسرا قیاسِ استثنائی متصل بن جائے گا، اور اس کا نتیجہ "المطلوب ثابت" ہوگا؛ اس لیے کہ یہ دوسرا قیاس ایسا استثنائی متصل ہے جس میں تالی کی نقیض کا استثناء کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ جب قیاسِ استثنائی متصل میں تالی کی نقیض کا استثناء کیا جائے، تو نتیجہ مقدم کی نقیض آتا ہے یہاں مقدم "لولم يثبت المطلوب" قضیہ سالبہ ہے اور قضیہ سالبہ کی نقیض یعنی رفع، قضیہ موجبہ آتا ہے؛ لہٰذا اس قیاس خلف سے مطلوب ثابت ہو گیا؛ کیوں کہ اگر مطلوب ثابت نہ ہو، تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور مسلم اصول ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ باطل ہوتا ہے پس مطلوب کو ثابت نہ ماننا باطل ہے؛ لہٰذا ثابت ہوا کہ مطلوب ثابت ہے۔

اس مذکورہ تفصیل کو جزئی مثال میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ "كل إنسان حيوان" صادق ہے؛ کیوں کہ اگر یہ صادق نہ ہو، تو اس کی نقیض: "بعض الإنسان ليس بحيوان" صادق آئے گی اور جب یہ صادق آئے کہ "بعض انسان حیوان نہیں" تو محال لازم آئے گا؛ کیوں کہ انسان کا ہر ہر فرد حیوان ہے کوئی بھی فرد حیوان ہونے سے خالی نہیں، پس جب بعض انسان کا حیوان نہ ہونا محال ہوا، تو نتیجہ نکلا کہ جب دعویٰ ثابت نہ ہو، تو محال لازم آئے گا، لیکن محال ثابت نہیں؛ لہٰذا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ ہر انسان حیوان ہے، ورنہ ارتفاعِ نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

ایک اعتراض کا جواب: ثم قد يفتقر الخ متن میں "وَمَرْجِعُهُ إِلَى اسْتِثْنَائِيٍّ واقْتِرَانِيٍّ" پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس عبارت میں اس اعتراض اور اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اعتراض کی وضاحت یہ ہے کہ دلیل خلف میں صرف دو قیاس مفرد ہی نہیں ہوتے بلکہ دو سے زائد بھی ہو سکتے ہیں؛ کیوں کہ اس کا پہلا قیاس، اقترانی شرطی ہوتا ہے جس کا کبریٰ یعنی: "كلما ثبت نقضيه ثبت المحال" کبھی نظری ہوتا ہے اس کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے اس صورت میں قیاسوں کی تعداد دو سے زیادہ ہو جائے گی اس طرح کہ ایک قیاس تو اصل دعوے کو ثابت کرنے کے لیے ہوگا جس کو قیاس خلف کہا جاتا ہے اور دوسرا قیاس، قیاسِ خلف کے پہلے قیاس کے کبریٰ کی صحت کو ثابت کرنے کے لیے لائیں گے اس طرح کہ "كلما ثبت نقضيه ثبت المحال" کو ثابت کرنے کے لیے کہیں گے کہ "جب ہم اس نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملائیں گے، تو نتیجہ سلب الشئ عن نفسہ آئے گا اور سلب الشيء عن نفسہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے اس لیے نقیض کے ثابت ہونے میں محال لازم آتا ہے" مثلاً: اگر یہ کہا جائے: کہ "لاشيء من الإنسان بحجر" سالبہ کلیہ ہے اور

سالبہ کلیہ کا عکس چوں کہ سالبہ کلیہ آتا ہے اس لیے اس کا عکس: لاشيء من الحجر بإنسان آئے گا؛ کیوں کہ اگر یہ ثابت نہ ہو، تو اس کی نقیض "بعض الحجر إنسان" ثابت ہوگی اور جب یہ ثابت ہوگا کہ بعض حجر انسان ہے، تو محال ثابت ہوگا پس نتیجہ نکلا کہ اگر عکس مذکو ثابت نہ ہو، تو محال ثابت ہوگا اور محال چوں کہ کبھی ثابت نہیں ہوتا، اس لیے عکس مذکور ثابت ہوگا۔ اس میں پہلا قیاس (جب یہ ثابت ہوگا کہ بعض حجر انسان ہے، تو محال ثابت ہوگا) نظری ہے جو کہ دوسرے قیاس کا محتاج ہے اور وہ قیاس، نقیض کو اصل قضیہ کے ساتھ ملا کر حاصل ہوگا یعنی: "بعض الحجر إنسان و لاشيء من الإنسان بحجر" جس کا نتیجہ ہے "بعض الحجر ليس بحجر" اور یہ سلب الشیٔ عن نفسہ ہے جو بداہۃً محال ہے۔

پس حاصل اعتراض یہ ہوا کہ قیاسِ اقترانی شرطی میں کبریٰ کے نظری ہونے کے وقت قیاسوں کی تعداد دو سے زائد ہوجاتی ہے جیسا کہ خود مصنفؒ یعنی علامہ تفتازانی نے شرح الاصول میں ایسا ہی ذکر کیا ہے پس جب ایسا ہے تو اب اس صورت میں مصنف کی عبارت: "وَمَرْجِعُهُ إِلَى اسْتِثْنَائِي واقْتِرَانِي" کا مفہوم کیا ہوگا؟ عبارت سے تو بظاہر یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ قیاس خلف دو قیاس سے مرکب ہوتا ہے اور اس صورت میں دو سے زیادہ قیاس ہو رہے ہیں۔

جواب: **فَقَوْلُهُ**: "و مرجعه الخ" سے شارح نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل خلف میں کم سے کم دو قیاس مفرد ہوتے ہیں اور کبھی دو سے زیادہ بھی ہوسکتے ہیں اور متن میں جو کہا گیا کہ اس کا مرجع دو قیاس مفرد ہے، تو یہ قیاس خلف کی کم سے کم مقدار کو بیان کیا گیا ہے؛ لیکن اگر پہلا قیاس نظری ہے تو تعداد دو قیاس سے زیادہ بھی ہوسکتی ہے جیسا کہ خود مصنف نے یہ بات شرح اصول میں ذکر کی ہے۔

فائدہ: صاحب کافیہ علامہ ابن حاجبؒ کی اصولِ فقہ میں مختصر الاصول یا مختصر المنتہی کے نام سے ایک کتاب ہے جس کی قاضی عضد الدین نے شرح کی ہے پھر قاضی عضد الدین کی اس شرح پر اور خود ابن حاجب کی مختصر پر علامہ تفتازانی نے حاشیہ لکھا ہے "شرح الاصول" سے یہی حاشیہ مراد ہے۔

فافهم: اس سے یا تو مصنفؒ کے قول: و مرجعه الخ پر ہونے والے اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ اس کے جواب کو سمجھ لیجیے وہ یہ ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں قیاس خلف کی اقل مقدار کا ذکر ہے یعنی قیاس خلف کا کم از کم دو قیاس سے مرکب ہونا ضروری ہے، یا فافہم سے اِس طرف اشارہ ہے کہ جس طرح قیاس خلف، قیاسِ اقترانی شرطی اور قیاسِ استثنائی اتصالی کی طرف راجع ہوتا ہے، اسی طرح دو قیاسِ استثنائی اتصالی کی طرف بھی راجع ہوسکتا ہے اس طرح کہ یوں کہا جائے: "لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه، لكن نقيضه ليس بثابت، إذ لو ثبت نقيضه، لثبت المحال، لكن المحال ليس بثابت".

هٰهنا تمّ الكلام في مباحث القياس ويتلوه مباحث الاستقراء والتمثيل وغير ذٰلك، إن شاء الله تعالى.

❑❖❑

{متن} فَصْلٌ: اَلاِسْتِقْرَاءُ: تَصَفُّحُ الْجُزْئِيَّاتِ لِإِثْبَاتِ حُكْمٍ كُلِّيٍّ.

ترجمہ: یہ فصل ہے (استقراء اور تمثیل کے بیان میں) استقراء: جزئیات کا جائزہ لینا ہے کلی حکم ثابت کرنے کے لیے۔

ترکیب: "فَصْلٌ" حسبِ سابق "الاِسْتِقْرَاءُ" مبتدا، "تَصَفُّحُ" مصدر مضاف، "الْجُزْئِيَّات" مضاف الیہ مفعول بہ، "لام" حرفِ جر، "إِثْبَات" مصدر مضاف "حُكْمٍ كُلِّيٍّ" مرکب توصیفی مضاف الیہ مفعول بہ، مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ مفعول بہ سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق مصدر کے "تَصَفُّحُ" مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ مفعول بہ اور متعلق سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

استقراء کا بیان

تشریح: باب قیاس کے شروع میں یہ بات گزر چکی ہے کہ حجت کی تین قسمیں ہیں: (۱) قیاس (۲) استقراء (۳) تمثیل پہلی قسم قیاس کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب دوسری قسم استقراء کو ذکر فرما رہے ہیں، فرمایا: یہ فصل ہے استقراء اور تمثیل کے بیان میں۔ پہلے استقراء کی تعریف کی ہے اس کے بعد تمثیل کی تعریف کریں گے، استقراء کے دو معنی ہوتے ہیں: ایک لغوی اور دوسرے اصطلاحی۔

استقراء کی لغوی تحقیق: استقراء کی لغوی تحقیق یہ ہے کہ یہ باب استفعال سے اِسْتَقْرَأَ یا اِسْتَقْرَى يَسْتَقْرِيُ کا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں: "التَّتَبُّع والتَّفَحُّص" یعنی: جائزہ لینا، تلاش و جستجو کرنا، کہا جاتا ہے: استقرأ یا استقرى الأمورَ (اس نے کاموں کا جائزہ لیا ان کے احوال جاننے کے لیے) استقرأتُ الكتابَ (میں نے کتاب کا جائزہ لیا) استقراء کے اِسْتَقْرَأَ کا مصدر ہونے کی صورت میں اس کا مادہ قَرْءٌ ہے اور اِسْتَقْرَى کا مصدر ہونے کی صورت میں اس کا مادہ یا تو قُرُوٌّ ہے، کہا جاتا ہے: قَرَأَ يَقْرُوُ قُرُوًّا (ن): تتبع کرنا، ارادہ کرنا، یا اس کا مادہ قَرْيٌ ہے، کہا جاتا ہے قَرَى يَقْرِيُ قَرْيًا (ض): جمع کرنا۔

استقراء کی اصطلاحی تعریف: منطق کی اصطلاح میں استقراء کی تعریف مختلف الفاظ میں کی گئی ہے مصنف نے استقراء کی اصطلاحی تعریف کی ہے: "تَصَفُّحُ الْجُزْئِيَّاتِ لِاِثْبَاتِ حُكْمٍ كُلِّيٍّ" یعنی: حکم کلی ثابت کرنے کے لیے جزئیات کا جائزہ لینا، مطلب یہ ہے کہ کسی کلی کے اکثر افراد و جزئیات کا جائزہ لینا تاکہ ان جزئیات کے کسی خاص وصف کو پوری کلی کے لیے یعنی تمام افراد کے لیے ثابت کیا جا سکے، مثلاً: حبشی ایک کلی ہے اور ملک حبشہ کے تمام باشندے اس کے افراد و جزئیات ہیں، جب ان کا جائزہ لیا گیا، تو ان میں ایک خاص وصف اسود ہونا معلوم ہوا، پس اسود ہونے کا حکم حبشی کے تمام افراد پر لگا کر کہا گیا: کل حبشيٍّ أسودُ (ہر حبشی کالا ہے)؛ لہٰذا حبشی کے تمام افراد کے لیے اسود کا حکم ثابت کرنے کے لیے حبشیوں کے حالات کا جائزہ لینا، استقراء کہلائے گا، اسی طرح یورپ کے لوگوں کا جائزہ لے کر یہ حکم لگانا کہ: الأوربيُّ أبيض (یورپین سفید ہوتے ہیں) استقراء ہے۔

فائدہ: تعریف میں جزئیات سے مراد جزئیات اضافیہ ہیں یعنی: وہ افراد جو کسی کلی کے تحت داخل ہوں چاہے وہ جزئی حقیقی ہوں، یا نہ ہوں۔

استقراء کی دو قسمیں ہیں: استقراءِ تام اور استقراءِ ناقص۔

استقرائے تام: وہ استقراء ہے جس میں تمام جزئیات کا جائزہ لے کر حکم کلی کو ثابت کیا جائے، جیسے: تمام صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا جائزہ لے کر محدثین کرامؒ نے حکم لگایا ہے کہ: اَلصَّحَابَةُ کُلُّهُم عُدُولٌ (تمام صحابہ رضی اللہ عنہم روایت حدیث میں معتبر ہیں)۔

حکم: استقراء تام مفید یقین ہے مگر استقرا تام کی مثالیں بہت کم ہیں؛ کیوں کہ کسی کلی کے تمام جزئیات کا جائزہ لینا بہت مشکل ہے۔

استقرائے ناقص: وہ استقرا ہے جس میں کسی کلی کے اکثر جزئیات کا جائزہ لے کر حکم کلی کو ثابت کیا جائے، جیسے: حیوان کے اکثر افراد کا جائزہ لینے سے معلوم ہوا کہ وہ چبانے کے وقت اپنا نچلا جبڑا ہلاتے ہیں؛ لہٰذا اس کے ذریعہ تمام افراد کے لیے یہ حکم ثابت کرنا کہ: "کل حیوان یُحرِّکُ فکّه الأسفل عند المضغ" استقراءِ ناقص ہے۔ اسی طرح اکثر مسلمانوں اور اکثر طلبہ کا جائزہ لے کر یہ حکم لگانا کہ مسلمان امانت دار ہوتا ہے، طالبِ علم شریف ہوتا ہے استقراءِ ناقص ہے۔

حکم: استقراءِ ناقص مفید ظن ہوتا ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ کوئی جزئی ایسی ہو جس کا حکم ان جزئیات کے مخالف ہو مثلاً حیوانات میں سے تمساح (مگرمچھ) ایسا حیوان ہے جو چبانے کے وقت اپنا اوپر کا جبڑا ہلاتا ہے؛ اس لیے استقراءِ ناقص مفیدِ ظن ہوتا ہے۔

فائدہ: پھر واضح رہے کہ استقراء کی مذکورہ تعریف یعنی: "تَصَفُّحُ الْجُزئِيَاتِ لِإثْبَاتِ حُكْمٍ كُلِّيٍّ" استقراء ناقص کی ہے اس طرح کہ اس میں الجزئیات سے پہلے "أکثر" مضاف مقدر ہے، أي: تصفح أکثر الجزئیات الخ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ استقراءِ ناقص ہی حقیقت میں استقراء ہوتا ہے، استقراء تام حقیقتاً منطق کی اصطلاح میں استقراء نہیں ہے؛ کیوں کہ اصطلاحی استقراء قیاس کا قسیم اور اس کا مقابل ہے، جبکہ استقراء تام قیاس کی ایک قسم ہے جس کو معلّم ثالث نے قیاس مقسَّم کا نام دیا ہے، اسی لیے وہ یقین کا فائدہ دیتا ہے پس جب استقراء تام، قیاس کی قسم ہے، تو وہ استقراء اصطلاحی جو کہ قیاس کا مقابل اور قسیم ہے نہیں بن سکتا۔

اب سوال یہ ہے کہ استقراء تام جب حقیقتاً استقراء نہیں ہے، تو اس کو استقراء کے نام سے کیوں پکارا جاتا ہے اور استقراء کی تام اور ناقص کی طرف تقسیم کرنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب یہ ہے کہ استقراء تام کو استقراء کے نام سے اس لیے پکارا جاتا ہے کہ اس کے مقدّمات تتبع اور تلاش سے حاصل ہوتے ہیں، جیسا کہ آئندہ بیان سے معلوم ہوگا اور استقراء کی تام اور ناقص کی طرف تقسیم، مطلق استقراء کی ہے جو استقراء اصطلاحی و غیر اصطلاحی دونوں کو شامل ہوتا ہے استقراء اصطلاحی کی یہ تقسیم نہیں ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (اَلْإِسْتِقْرَاءُ تَصَفُّحُ الْجُزْئِيَّاتِ) اعْلَمْ أَنَّ الْحُجَّةَ عَلٰى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ؛ لِأَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ إِمَّا مِنْ حَالِ الْكُلِّيِّ عَلٰى حَالِ جُزْئِيَّاتِهٖ، وَإِمَّا مِنْ حَالِ الْجُزْئِيَّاتِ عَلٰى حَالِ كُلِّيِّهَا، وَإِمَّا مِنْ حَالِ أَحَدِ الْجُزْئِيَّيْنِ الْمُنْدَرِجَيْنِ تَحْتَ كُلِّيٍّ عَلٰى حَالِ الْجُزْئِيِّ الْآخَرِ فَالْأَوَّلُ: هُوَ الْقِيَاسُ -وَقَدْ سَبَقَ مُفَصَّلًا-، وَالثَّانِيْ: هُوَ الْاِسْتِقْرَاءُ، وَالثَّالِثُ: هُوَ التَّمْثِيْلُ؛ فَالْاِسْتِقْرَاءُ: هُوَ الْحُجَّةُ الَّتِيْ يُسْتَدَلُّ فِيْهَا مِنَ حُكْمِ الْجُزْئِيَّاتِ عَلٰى حُكْمِ كُلِّيِّهَا.

هٰذَا تَعْرِيْفُهُ الصَّحِيْحُ الَّذِيْ لَاغُبَارَ عَلَيْهِ، وَأَمَّا مَااسْتَنْبَطَهُ الْمُصَنِّفُ مِنْ كَلَامِ الْفَارَابِيِّ وَحُجَّةِ الْإِسْلَامِ وَاخْتَارَهُ اعْنِيْ: "تَصَفُّحُ الْجُزْئِيَّاتِ وَتَتَبُّعُهَا لِإِثْبَاتِ حُكْمٍ كُلِّيٍّ" فَفِيْهِ تَسَامُحٌ ظَاهِرٌ، فَإِنَّ هٰذَا التَّتَبُّعَ لَيْسَ مَعْلُوْمًا تَصْدِيْقِيًّا مُوْصِلًا إِلٰى مَجْهُوْلٍ تَصْدِيْقِيٍّ، فَلَايَنْدَرِجُ تَحْتَ الْحُجَّةِ، وَكَأَنَّ الْبَاعِثَ عَلٰى هٰذِهِ الْمُسَامَحَةِ هُوَالْإِشَارَةُ إِلٰى أَنَّ تَسْمِيَةَ هٰذَا الْقِسْمِ مِنَ الْحُجَّةِ بِالْاِسْتِقْرَاءِ لَيْسَ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِرْتِجَالِ، بَلْ عَلٰى سَبِيْلِ النَّقْلِ وَهٰهُنَا وَجْهٌ آخَرُ سَيَجِيْءُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ تَحْقِيْقِ التَّمْثِيْلِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "الاِسْتِقْرَاءُ تَصَفُّحُ الْجُزْئِيَّاتِ" جان لیجیے کہ حجت تین قسم پر ہے اس لیے کہ استدلال یا تو کلی کے حال سے اس کے افراد کے حال پر ہوگا اور یا جزئیات کے حال سے ان کی کلی کے حال پر ہوگا اور یا ایک کلی کے تحت داخل ہونے والی دو جزئی میں سے ایک کے حال سے دوسری جزئی کے حال پر ہوگا، پس پہلا وہ قیاس ہے- اور وہ مفصل طور پر مذکور ہو چکا ہے- اور دوسرا وہ استقراء ہے اور تیسرا وہ تمثیل ہے؛ پس استقراء: وہ حجت ہے جس میں جزئیات کے حکم سے ان کی کلی کے حکم پر استدلال کیا جاتا ہو۔

یہ استقراء کی وہ صحیح تعریف ہے جس پر کوئی غبار (اعتراض) نہیں ہے لیکن وہ تعریف جس کا مصنف نے فارابی اور حجۃ الاسلام کے کلام سے استنباط کیا ہے اور اس کو پسند (بھی) فرمایا ہے یعنی: "تَصَفُّحَ الْجُزْئِيَّات وَتَتَبُّعُهَا لِاثْبَاتِ حُكْمٍ كُلِّيٍّ" تو اس میں واضح تسامح ہے؛ اس لیے کہ یہ تتبع ایسا معلوم تصدیقی نہیں ہے جو مجہول تصدیقی کی طرف موصل ہو؛ لہٰذا استقراء حجت کے تحت داخل نہ ہوگا اور ایسا لگتا ہے کہ اس تسامح کا سبب اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ حجت کی اس قسم کا استقراء نام رکھنا ارتجال کے طریقہ پر نہیں ہے؛ بلکہ نقل کے طریقہ پر ہے اور یہاں دوسری وجہ (بھی) ہے جو تمثیل کی تحقیق میں ان شاءاللہ آئے گی۔

استقراء کی تعریف میں تسامح کی وضاحت اور اس کی وجہ

قولہ: (اَلْإِسْتِقْرَاءُ تَصَفُّحُ الْجُزْئِيَّاتِ) اِعْلَمْ أَنَّ الْحُجَّةَ الخ اس عبارت سے یہ بیان کرنا چاہیے ہیں کہ مصنف

نے جو استقراء کی تعریف بیان فرمائی ہے اس میں تسامح واقع ہے، تسامح کس طرح ہے؟ اس کو ثابت کرنے کے لیے شارح نے حجت کی تین قسموں کی دلیل حصر بیان کر کے استقراء کی صحیح تعریف کی ہے؛ چناں چہ فرمایا: یاد رکھو! کہ حجت کی تین قسمیں ہیں: قیاس، استقراء اور تمثیل۔ دلیلِ حصر یہ ہے کہ استدلال کی تین صورتیں ہیں: یا تو استدلال کلی کے حال سے ان کی جزئیات کے حال پر ہوگا یا جزئیات کے حال سے ان کی کلی کے حال پر ہوگا، یا ایک کلی کے تحت داخل ہونے والی دو جزئی میں سے ایک جزئی کے حال سے دوسری جزئی کے حال پر ہوگا، پہلی صورت: قیاس ہے جس کا بیان تفصیل کے ساتھ گزر چکا، دوسری صورت: استقراء ہے اور تیسری صورت: تمثیل ہے پس جب استقراء حجت کی ایک قسم ہے، تو حجت مقسم کا استقراء کی تعریف میں لحاظ کیا جائے گا؛ کیوں کہ اقسام کی تعریف میں مقسم کا اعتبار کیا جاتا ہے جیسا کہ پہلے بھی اس کا ذکر ہوا ہے؛ لہٰذا اب مقسم کے ذکر کے ساتھ استقراء کی تعریف اس طرح ہوگی کہ ''استقراء: وہ حجت ہے جس میں جزئیات کے حکم سے کلی کے حکم پر استدلال کیا جائے'' استقراء کی یہ تعریف تمام اعتراضات سے پاک ہے اس کے برخلاف وہ تعریف جس کو مصنف نے پسند فرمایا ہے یعنی: تَصَفُّحُ الْجُزْئِيَّاتِ الخ تو اس میں تسامح ظاہر ہے؛ کیوں کہ انھوں نے استقراء کی تعریف تصفح سے بیان فرمائی ہے اور تصفح کے معنیٰ تتبع اور تلاش کرنے کے ہیں اور تتبع ایک معلوم تصور ہے جس سے مجہول تصور کا علم حاصل ہوتا ہے جبکہ استقراءِ اصطلاحی معلوم تصور نہیں؛ بلکہ ایک معلوم تصدیق ہے جس سے مجہول تصدیق کا علم حاصل ہوتا ہے؛ کیوں کہ یہ حجت کی قسم ہے اور حجت اس معلوم تصدیق کا نام ہے جس سے نامعلوم تصدیق کا علم حاصل ہو، پس جب مصنف نے استقراء کی تعریف اس تصفح اور تتبع سے کی جو ایک معلوم تصور ہے معلوم تصدیق نہیں ہے، تو یہ حجت کے تحت داخل نہ ہوگا حالاں کہ استقراء اصطلاحی حجت کی قسم ہے؛ اس لیے مصنف کی بیان کردہ تعریف تسامح سے خالی نہیں۔

اِس کی وجہ جاننے سے پہلے ایک بات سمجھ لیں کہ شارح نے مصنف کی بیان کردہ استقراء کی تعریف کے متعلق فرمایا ہے: کہ مصنف نے جو استقراء کی تعریف بیان کی ہے وہ فارابی اور حجۃ الاسلام امام غزالی کی تعریف سے مستنبط ہے؛ کیوں کہ فارابی نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ''هو الحكم على كليّ لوجوده في أكثر الجزئيات'' اور حجۃ الاسلام امام غزالی نے اس طرح تعریف کی ہے ''تصفح امور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات'' مصنفؒ کی بیان کردہ تعریف کا حجۃ الاسلام کی تعریف سے مستنبط ہونا ظاہر ہے؛ کیوں کہ جس طرح یہ تعریف تصفح سے کی گئی ہے اسی طرح مصنف کی تعریف بھی تصفح سے کی گئی ہے؛ لیکن فارابی کی تعریف سے مستنبط اس لیے ہے کہ جو مفہوم فارابی کی تعریف سے حاصل ہوتا ہے، وہی مفہوم مصنف کی تعریف سے بھی حاصل ہوتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ ان کی تعریف میں کلی پر حکم لگانا معلول ہے اس کے اکثر جزئیات میں پائے جانے کا اور مصنف کی تعریف میں وہ علت ہے جزئیات کو تلاش کرنے کی۔

فائدہ: عبارت میں حجت الاسلام سے مراد ابو حامد محمد بن محمد امام غزالی ہیں انھوں نے استقراء کی مذکورہ تعریف ''المستصفیٰ من علم أصول الفقه'' میں صفحہ ۷۷ پر کی ہے۔

تسامح اختیار کرنے کی وجہ: وكان الباعث الخ: سے شارح تہذیب اس بات کی وجہ بیان فرما رہے ہیں کہ مصنف نے ایسی تعریف کیوں کی جس میں تسامح ہے، فرمایا: اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں: پہلی وجہ یہ ہے کہ استقراء کی "تصفح" کے ذریعہ تعریف کر کے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ حجت کی اس قسم کا "استقراء" نام رکھنا نقل کے طریقہ پر ہے نہ کہ ارتجال کے طریقہ پر یعنی استقراء کی وجہِ تسمیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے تصفح کے ذریعہ تعریف کی ہے۔

ارتجال اور نقل کی تعریف: اس کی وضاحت سے پہلے اتجال اور نقل کی تعریف جان لینی مناسب ہے پس یاد رکھیے! کہ ارتجال کے لغوی معنی ہیں: برجستہ بولنا، فی البدایہہ کلام کرنا، فوری طور پر (بغیر سوچے سمجھے) کوئی کام کرنا۔ اور اصطلاحی معنی ہیں: لفظ کو معنی موضوع لہ کے علاوہ میں بغیر کسی مناسبت کے بالقصد استعمال کرنا اور جو لفظ ایسا ہو وہ مرتجل ہے، مثلاً: زید کا اپنے گورے بیٹے کا نام "اسود" رکھنا یا کالے کلوٹے کا نام "ابیض" رکھنا۔ اور نقل کے اصطلاحی معنی ہیں: لفظ کو کسی مناسبت سے موضوع لہ کے علاوہ میں اس طرح استعمال کرنا کہ معنیٔ اوّل بالکل چھوڑ دیے جائیں اور معنی ثانی میں وہ لفظ مشہور ہو جائے۔

پہلی وجہ: پس پہلی وجہ کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے استقراء کی وجہِ تسمیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے تسامح اختیار کیا ہے وضاحت اس کی یہ ہے کہ مصنف نے استقراء کی تعریف جو "تصفح الجزئيات" سے کی ہے تو اس میں مصنف کی مراد تصفح سے حجت مذکورہ ہی ہے یعنی استقراء وہ حجت ہے جس میں جزئیات کے حال سے کلی کے حال پر استدلال کیا جاتا ہو، لیکن مصنف نے اس حجت کو تصفح سے تعبیر کیا ہے یہ بتلانے کے لیے کہ استدلال کی اس قسم کا نام "استقراء" نقل کے طریقہ پر رکھا گیا ہے یعنی استقراء کو اس کے لغوی معنی "تتبع" سے معنی اصطلاحی "حجت مذکورہ" کی طرف اس طرح نقل کیا گیا ہے کہ دونوں معنی کے درمیان مناسبت ملحوظ ہے اور وہ مناسبت، سببیت اور مُسَبَّبِیَّت کی ہے؛ کیوں کہ تصفح اور تتبع سبب ہے حجت مذکورہ کے حصول کا، پس معنیٔ لغوی سبب ہے اور معنیٔ اصطلاحی مسبب ہے، تو معنیٔ لغوی اور معنیٔ اصطلاحی کے درمیان مناسبت پائی گئی اور یہ معلوم ہو گیا کہ استقراء کا نام استقراء رکھنا ارتجال کے طریقہ پر نہیں بلکہ نقل کے طریقہ پر ہے یعنی استقراء کو استقراء کہنا بغیر کسی مناسبت کے نہیں ہے بلکہ اس مناسبت سے ہے کہ معنیٔ لغوی "تتبع" سبب ہیں اور معنیٔ اصطلاحی "حجت مذکورہ" مسبب ہیں؛ لہٰذا حجت مذکور کا استقراء نام رکھنا "تسمیۃُ المُسَبَّب باسم السَّبب" کے قبیل سے ہوا یعنی جو نام سبب کا تھا وہ مسبب کو دیدیا گیا پس تصفح کے ذریعہ تعریف کرنے سے استقراء کی وجہِ تسمیہ کی طرف اشارہ ہو گیا، اس کے برخلاف اگر تعریف حجت مذکور کے ذریعہ کی جاتی یعنی: یوں کہا جاتا کہ "الاستقراء: هو الحجة التي يستدل فيها من حكم الجزئيات على حكم كليّها" تو اس کے ذریعہ استقراء کی وجہِ تسمیہ کی طرف اشارہ نہ ہوتا؛ اس لیے مصنفؒ نے تعریف میں تسامح اختیار کیا۔

دوسری وجہ: اس تسامح کے جائز ہونے کی دوسری وجہ وہ ہے جو تمثیل کے بیان میں آئے گی جس کا حاصل یہ ہے کہ استقراء کے دو معنی ہیں: (۱) معنیٔ لغوی یعنی مصدری معنی اور وہ تتبع اور تصفح ہے (۲) معنیٔ اصطلاحی یعنی وہ حجت جس میں یہ تصفح واقع ہو۔ پہلے معنی کے اعتبار سے استقراء تصور ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے حجت اور تصدیق ہے، مصنف نے استقراء کی تعریف معنیٔ اول کے اعتبار سے کی ہے نہ کہ معنیٔ ثانی کے اعتبار سے یعنی اس کے معنیٔ لغوی کو بیان کیا ہے معنیٔ اصطلاحی کو بیان نہیں کیا؛ کیوں کہ اس کو معنیٔ اول پر

قیاس کرنے سے جان لیا جائے گا، پس جب مصنف کا مقصود استقراء بالمعنی الاوّل کی تعریف کرنا ہے جو کہ تصور ہے، تو تصفح الجزئیات معلوم تصور کے ذریعہ تعریف کرنے میں کوئی تسامح نہیں ہوگا، تسامح اس وقت ہوتا جبکہ اس استقراء کی تعریف کرتے جو کہ حجت ہے۔

تسامح کی تعریف: تسامح اور مسامحت کے لغوی معنی ہیں: نرمی برتنا، چشم پوشی کرنا، توسع سے کام لینا، اور اہلِ علم تسامح کا استعمال اس جگہ کرتے ہیں جہاں عبارت میں مجاز ہو اور اس پر قرینہ واضح طور پر دلالت کر رہا ہو؛ لہٰذا علماء کی اصطلاح میں عبارت میں تسامح کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ: عبارت میں لفظ اپنے حقیقی معنی کے علاوہ میں استعمال کیا گیا ہے۔ اور فاضل "چلپی" نے تلویح کے حواشی میں تسامح کی تعریف اس طرح کی ہے کہ علماء کی اصطلاح میں تسامح کی تعریف ہے: "لفظ کو حقیقی معنی کے علاوہ میں استعمال کرنا بغیر علاقے اور قرینے کے اس پر اعتماد کرتے ہوئے کہ اس مقام میں عبارت سے مقصود کو سمجھنا واضح ہے"۔ (دستور العلماء: ۱/۱۹۹)

{شرح} قَوْلُهُ: (لِإِثْبَاتِ حُكْمٍ كُلِّيٍّ) إِمَّا بِطَرِيْقِ التَّوْصِيفِ فَيَكُوْنُ إِشَارَةً إِلٰى أَنَّ الْمَطْلُوْبَ فِي الْاِسْتِقْرَاءِ لَايَكُوْنُ حُكْمًا جُزْئِيًا -كَمَا سَنُحَقِّقُهُ- وَإِمَّا بِطَرِيْقِ الْإِضَافَةِ، وَالتَّنوِيْنُ فِيْ "كُلِّيٍّ" حِيْنَئِذٍ عِوَضٌ عَنِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ أَيْ: لِإِثْبَاتِ حُكْمِ كُلِّيِّهَا أَيْ: كُلِّيِّ تِلْكَ الْجُزْئِيَاتِ، وَهٰذَا وَإِنِ اشْتَمَلَ عَلَى الْحُكْمِ الْجُزْئِيِّ وَالْكُلِّيِّ كِلَيْهِمَا بِحَسَبِ الظَّاهِرِ، إِلَّا أَنَّهُ فِي الْوَاقِعِ لَايَكُوْنُ الْمَطْلُوْبُ بِالْاِسْتِقْرَاءِ إِلَّا الْحُكْمَ الْكُلِّيَّ.

وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ: أَنَّهُمْ قَالُوْا: إِنَّ الْاِسْتِقْرَاءَ إِمَّا تَامٌّ يُتَصَفَّحُ فِيْهِ حَالُ الْجُزْئِيَّاتِ بِأَسْرِهَا، وَهُوَ يَرْجِعُ إِلَى الْقِيَاسِ الْمُقَسِّمِ كَقَوْلِنَا: "كُلُّ حَيَوَانٍ إِمَّا نَاطِقٌ أَوْغَيْرُنَاطِقٍ، وَكُلُّ نَاطِقٍ مِنَ الْحَيَوَانِ حَسَّاسٌ، وَكُلُّ غَيْرِنَاطِقٍ مِنَ الْحَيَوَانِ حَسَّاسٌ"، يُنْتِجُ: "كُلُّ حَيَوَانٍ حَسَّاسٌ". وَهٰذَا الْقِسْمُ يُفِيْدُ الْيَقِيْنَ، وَإِمَّا نَاقِصٌ يُكْتَفٰى بِتَتَبُّعِ أَكْثَرِ الْجُزْئِيَاتِ، كَقَوْلِنَا: "كُلُّ حَيَوَانٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْأَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ كَذٰلِكَ وَالْفَرَسَ كَذٰلِكَ وَالْبَقَرَ كَذٰلِكَ إِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا صَادَفْنَا مِنْ أَفْرَادِ الْحَيَوَانِ. وَهٰذَا الْقِسْمُ لَايُفِيْدُ إِلَّا الظَّنَّ إِذْ مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَكُوْنَ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ الَّتِيْ لَمْ نُصَادِفْهَا مَايُحَرِّكُ فَكَّهُ الْأَعْلٰى عِنْدَ الْمَضْغِ كَمَانَسْمَعُهُ فِي التِّمْسَاحِ.

وَلَايَخْفٰى أَنَّ الْحُكْمَ بِأَنَّ الثَّانِيَ لَايُفِيْدُ إِلَّا الظَّنَّ إِنَّمَايَصِحُّ إِذَاكَانَ الْمَطْلُوْبُ الْحُكْمَ الْكُلِّيَّ، وَأَمَّا إِذَاكُتُفِيَ بِالْجُزْئِيِّ، فَلَاشَكَّ أَنَّ تَتَبُّعَ الْبَعْضِ يُفِيْدُ الْيَقِيْنَ بِهِ كَمَا يُقَالُ: "بَعْضُ الْحَيَوَانِ فَرَسٌ، وَبَعْضُهُ إِنْسَانٌ، وَكُلُّ فَرَسٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْأَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ، وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَيْضًا كَذٰلِكَ" يُنْتِجُ قَطْعًا: "أَنَّ بَعْضَ الْحَيَوَانِ كَذٰلِكَ".

وَمِنْ هٰذَا عُلِمَ أَنَّ حَمْلَ عِبَارَةِ الْمَتْنِ عَلَى التَّوْصِيْفِ كَمَا هُوَ الرِّوَايَةُ أَحْسَنُ مِنْ حَيْثُ الدِّرَايَةُ أَيْضًا، إِذْ لَيْسَ فِيْهِ شَائِبَةُ التَّعْرِيْفِ بِالْأَعَمِّ (بِخِلَافِ الْإِضَافَةِ فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْحُكْمَ الْكُلِّيَّ وَالْجُزْئِيَّ كَمَا ذَكَرْنَا)

ترجمہ: ماتن کا قول: (لِإِثْبَاتِ حُكْمٍ كُلِّيٍّ ("حکم کلي") یا تو بطریق توصیف ہے پس وہ اس امر کی طرف اشارہ ہوگا کہ استقراء میں مطلوب نہیں ہوتا ہے حکم جزئی جیسا کہ عنقریب ہم اس کی تحقیق کریں گے، اور یا بطریق اضافت ہے، اور "کلي" میں تنوین اس وقت مضاف الیہ کے عوض میں ہوگی، اصل عبارت یہ ہے: لِاِثْبَاتِ حُكْمٍ كُلِّيِّهَا یعنی "كُلِّيِّ تِلْكَ الْجُزْئِيَاتِ" اور یہ طریق اضافت اگر چہ بظاہر حکم کلی اور جزئی دونوں کو شامل ہے؛ لیکن حقیقت میں استقراء سے مطلوب صرف حکم کلی ہوتا ہے۔

اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ مناطقہ کا قول ہے کہ: استقراء یا تو تام ہے جس میں تمام جزئیات کے حال کا تتبع کیا جاتا ہے اور وہ قیاس مقسم کی طرف رجوع کرتا ہے، جیسے: ہمارا قول: "كُلُّ حَيَوَانٍ إِمَّا نَاطِقٌ أَوْغَيْرُ نَاطِقٍ وَكُلُّ نَاطِقٍ مِنَ الْحَيَوَانِ حَسَّاسٌ، وَكُلُّ غَيْرِ نَاطِقٍ مِنَ الْحَيَوَانِ حَسَّاس" یہ نتیجہ دیتا ہے: "كُلُّ حَيَوَانٍ حَسَّاسٌ" اور یہ قسم یقین کا فائدہ دیتی ہے اور یا استقراء ناقص ہے جس میں اکثر جزئیات کے تتبع پر اکتفاء کیا جاتا ہے، جیسے: ہمارا قول: "كُلُّ حَيَوَانٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْأَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ" (ہر حیوان چبانے کے وقت اپنا نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے) اس لیے کہ انسان اسی طرح ہے، فرس اسی طرح ہے اور بقر اسی طرح ہے، ان کے علاوہ وہ افراد حیوان جن کو ہم نے پایا، (ہر ایک چبانے کے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتے ہیں) اور یہ قسم صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ ان حیوانات میں سے جن کو ہم نے نہیں پایا، بعض وہ ہوں جو چبانے کے وقت اپنا اوپر کا جبڑا ہلاتے ہوں (جیسا کہ گھڑیال کے متعلق ہم یہ بات سنتے ہیں)۔

اور مخفی نہیں ہے کہ یہ حکم لگانا کہ "قسم ثانی صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے" اس وقت صحیح ہوگا جبکہ مطلوب حکم کلی ہو، لیکن جب حکم جزئی پر اکتفاء کیا جائے، تو کوئی شک نہیں کہ بعض کا تتبع یقین کا فائدہ دیتا ہے، جیسے: کہا جاتا ہے، "بَعْضُ الْحَيَوَانِ فَرَسٌ، وَبَعْضُ الحيوان إِنْسَانٌ، وَكُلُّ فَرَسٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْأَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ، وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَيْضًا كَذٰلِكَ" نتیجہ لامحالہ "بَعْضُ الْحَيَوَانِ كَذٰلِكَ" ہوگا۔

اور اس بیان سے یہ معلوم ہوگیا کہ متن کی عبارت کو توصیف پر محمول کرنا۔ جیسا کہ وہ روایت ہے۔ درایت کے اعتبار سے بھی احسن ہے؛ اس لیے کہ اس میں تعریف بالاعم کا شائبہ نہیں ہے (برخلاف اضافت کے؛ کیوں کہ وہ حکم کلی اور حکم جزئی کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے)۔

"حکم کلي" میں دو ترکیبی احتمالات کی وضاحت اور ہر صورت میں عبارت کا مطلب وغیرہ

تشریح: استقراء کی تعریف کا دوسرا جز: "لاثبات حکم کلي" ہے اس میں جو "حکم کلي" ہے اس میں ترکیب

کے اعتبار سے دو احتمال ہیں: شارح اس قول کے تحت ان احتمالات کو ذکر کر کے ہر احتمال کی صورت میں عبارت کا جو مطلب ہے اس کو بیان فرمارہے ہیں، چناں چہ فرمایا: مصنف کے قول: "حکم کلي" کو دو طریقوں سے پڑھا جا سکتا ہے: ایک بطریق توصیف یعنی یہ مرکب توصیفی ہے: "حُکْمٌ کُلِّيٌّ" (حکم اور کلی دونوں کی تنوین کے ساتھ) دوسرے بطریق اضافت یعنی یہ مرکب اضافی ہے: حکمِ کليٍّ (حکم کے کسرے اور کلی کی تنوین کے ساتھ) جب اسے مرکب توصیفی کے طریقہ پر پڑھا جائے، تو استقراء کی تعریف کا مطلب یہ ہوگا کہ "استقراء: وہ حجت ہے جس میں اکثر جزئیات کا جائزہ لیا جائے اس حکم کو ثابت کرنے کے لیے جو کلی کے ساتھ متصف ہے" پس اس صورت میں اس امر کی طرف اشارہ ہوگا کہ استقراء میں حکم جزئی مقصود نہیں بلکہ حکم کلی مقصود ہے۔ (جس کی تحقیق عنقریب آئے گی) اور اگر "حکم کلي" کو مرکب اضافی کہا جائے، تو چوں کہ اس صورت میں کلي کی تنوین مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور وہ (مضاف الیہ) جزئیات کی طرف لوٹنے والی ضمیر ہے؛ لہٰذا عبارت کی اصل ہوگی: "لاثبات حکم کليّها أي: کليّ تلک الجزئيات" اس صورت میں استقراء کی تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ "استقراء: وہ حجت ہے جس میں جزئیات کا جائزہ لیا جائے ان جزئیات کی کلی کے حکم کو ثابت کرنے کے لیے" اور جزئیات کی کلی کا حکم، کلی اور جزئی دونوں ہو سکتا ہے، حکم کلی کا مطلب یہ ہے کہ کلی کے تمام افراد پر حکم لگایا جائے، جیسے: یہ کہنا کہ "کُلُّ حَيَوَانٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْأَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ" اس میں تحریک فکّ اسفل کا حکم حیوان کلی کے تمام افراد پر لگایا گیا ہے، پس یہ حکم کلی ہے اور حکم جزئی کا مطلب یہ ہے کہ کلی کے بعض افراد پر حکم لگایا جائے، مثلاً: یہ کہنا "بَعْضُ الْحَيَوَانِ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْأَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ" اس میں تحریک فک اسفل کا حکم حیوانِ کلی کے بعض افراد لگا گیا ہے؛ لہٰذا یہ حکم جزئی ہوگا، پس چوں کہ مرکب اضافی کی صورت میں حکم کی اضافت کلی کی طرف ہے اور کلی کی اضافت جزئیات کی طرف ہے اور کلی کا حکم، جزئی اور کلی دونوں کا احتمال رکھتا ہے اس لیے اس صورت میں استقراء کی تعریف اگرچہ بظاہر حکم کلی کے ساتھ مقید نہ ہونے کی وجہ سے حکم کلی اور حکم جزئی دونوں کو شامل ہے لیکن درحقیقت اس صورت میں بھی استقراء سے مطلوب حکم کلی ہی ہے نہ کہ حکم جزئی۔

ترکیبِ اضافی کی صورت میں استقراء سے مقصود حکم کلی ہونے کی تحقیق: جس کی تحقیق و تحقیق ذلک الخ سے شارح نے کی ہے، فرمایا: اس بات کی تحقیق کہ دوسری صورت میں یعنی "حکم کلی" کو مرکب اضافی پڑھنے کی صورت میں استقراء سے مطلوب حکم کلی ہوتا ہے نہ کہ حکم جزئی، یہ ہے کہ مناطقہ کا قول ہے: کہ استقراء کی دو قسمیں ہیں: استقراء تام اور استقراء ناقص

استقراء تام: وہ استقراء ہے جس میں تمام جزئیات کی تفتیش کر کے حکم لگایا جاتا ہو، جیسے: "كُلُّ حَيَوَانٍ إِمَّا نَاطِقٌ أَوْ غَيْرُ نَاطِقٍ وَكُلُّ نَاطِقٍ مِنَ الْحَيَوَانِ حَسَّاسٌ وَكُلُّ غَيْرِ نَاطِقٍ مِنَ الْحَيَوَانِ حَسَّاسٌ" اس کا نتیجہ "كُلُّ حَيَوَانٍ حَسَّاسٌ" ہے، ملاحظہ کیجیے کہ اس مثال میں حیوان کے تمام افراد کی تفتیش کر کے یہ حکم لگایا گیا ہے کہ ہر حیوان حساس ہے؛ لہٰذا یہ استقراء تام ہے پھر واضح رہے کہ یہ استقراء تام، قیاس مقسِّم کی طرف لوٹتا ہے یعنی استقراء تام حقیقت میں استقراء اصطلاحی

(منطقی) نہیں ہے؛ بلکہ یہ قیاسِ اقترانی کی ایک قسم ہے جس کا نام قیاس مقسّم ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ استقراء اصطلاحی میں حکم کلی اس بنیاد پر ہوتا ہے کہ وہ اکثر جزئیات میں پایا جاتا ہے اور استقراء تام میں حکم کلی تمام جزئیات میں موجود ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے پس جب استقراء تام میں تمام افراد میں حکم موجود ہونے کی وجہ سے کلی پر عمومی حکم لگایا جاتا ہے، تو وہ اصطلاحی استقراء نہیں ہوگا؛ بلکہ وہ قیاس کے تحت داخل ہوگا اور چوں کہ استقراء تام حقیقت میں قیاس ہوتا ہے، اس لیے وہ حکم کلی کے یقین کا فائدہ دیتا ہے اگر استقراء تام اصطلاح میں استقراء ہوتا، تو یقین کا فائدہ نہ دیتا بلکہ ظن کا فائدہ دیتا؛ کیوں کہ استقراء اصطلاحی ظنی ہوتا ہے۔

قیاسِ مقسّم کی تعریف اور وجہِ تسمیہ: قیاس مقسّم (بکسر السین المشددة) کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ قیاس مقسّم: وہ قیاس ہے جو قضیہ منفصلہ اور حملیہ سے مرکب ہو اس شرط کے ساتھ کہ اس میں مستعمل قضیہ منفصلہ، موجبہ کلیہ حقیقیہ یا مانعۃ الخلو ہو اور حملیہ کی تعداد منفصلہ کے اجزاء کے برابر ہو، اس طرح کہ اگر منفصلہ کے اجزاء دو ہیں، تو حملیہ بھی دو ہوں اور اگر منفصلہ کے اجزاء تین ہیں، تو حملیہ بھی تین ہوں، اوّل کی مثال وہ ہے جو شارح تہذیب نے ذکر کی ہے یعنی: كُلُّ حَيَوَانٍ إِمَّا نَاطِقٌ أَوْغَيْرُ نَاطِقٍ...... الخ اور ثانی کی مثال، جیسے: "كل حيوان إمّا إنسان، وإمابقر، و إمّاغنم، وكل إنسان حساس، وكل بقر حساس، وكل غنم حساس" نتیجہ آئے گا: كل حيوان حسّاس، اس قیاس میں کلی کے تمام افراد کا جائزہ لے کر حکم کلی لگایا جاتا ہے، پس چوں کہ اس میں خارج میں موجود تمام جزئیات کا جائزہ لیا جاتا ہے، اس لیے اس کو استقراء تام کہتے ہیں اور اس میں کلی کے افراد کی تقسیم بھی ہوتی ہے، اس لیے اس اعتبار سے اس کو مقسّم کہتے ہیں۔ الحاصل: استقراء کی پہلی قسم نام کے اعتبار سے تو استقراء ہے؛ لیکن حقیقت کے اعتبار سے قیاس ہے۔

استقراء ناقص: وہ استقراء ہے جس میں اکثر جزئیات کی تفتیش کر کے حکم لگایا جاتا ہو، جیسے: حیوان کے اکثر جزئیات مثلاً: انسان، گھوڑا، اونٹ، خچر، مرغی، کوا، کبوتر، شیر، گدھا، چیتا، گیدڑ میں سے ہر ایک کو دیکھا کہ وہ چباتے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتے ہیں؛ لہٰذا مطلق حیوان کے لیے یہ حکم لگا دیا گیا کہ: "كُلُّ حَيَوَانٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْأَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ" (ہر حیوان چباتے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے)۔ اور یہ دوسری قسم یعنی استقراء ناقص صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے؛ اس لیے کہ جب کلی کے اکثر افراد کے لیے کوئی حکم ثابت ہو، تو یہ ضروری نہیں کہ اس کے تمام افراد کے لیے ثابت ہو؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ بعض افراد کے لیے اس کے خلاف کوئی دوسرا حکم ثابت ہو، جیسے: گھڑیال کے متعلق کہا جاتا ہے: کہ وہ ایسا جانور ہے جو چباتے وقت اوپر کا جبڑا ہلاتا ہے، اس لیے یہ قسم یقین کا فائدہ نہیں دے گی، لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ مطلوب حکم کلی ہو اور اگر مطلوب حکم جزئی ہو، تو یہ قسم بھی یقین کا فائدہ دے گی، جیسے: اس مثال میں کہ بعض حیوان گھوڑے ہیں اور بعض حیوان انسان ہیں اور ہر گھوڑا چباتے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے اور ہر انسان بھی چباتے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے؛ لہٰذا نتیجہ برآمد ہوگا کہ "بعض حیوان نیچے کا جبڑا ہلاتے ہیں" اور ظاہر ہے کہ یہ امر یقینی اور قطعی ہے حالاں کہ استقراء وہ ہوتا ہے جو ظن کا فائدہ دے، اس لیے اس میں یہ قید ضروری ہے کہ اس کا مطلوب حکم کلی ہو، حکم جزئی نہ ہو، اگر حکم جزئی مقصود ہے، تو وہ صورت استقراء سے خارج ہوگی۔

پس تحقیق کا خلاصہ یہ ہوا کہ استقراء کی دو قسمیں ہیں: استقراء تام اور استقراء ناقص، استقراء تام حقیقتاً استقراء منطقی نہیں ہے؛ بلکہ قیاس میں داخل ہے اسی لیے وہ یقین کا فائدہ دیتا ہے، اب رہا استقراء ناقص تو یہ اصطلاح میں استقراء ہے جو ظن کا فائدہ دیتا ہے لیکن یہ ظن کا فائدہ اس وقت دیتا ہے جبکہ اس سے مطلوب حکم کلی ہو، اگر اس سے مطلوب حکم جزئی ہے، تو وہ اس کے یقین کا فائدہ دے گا جبکہ استقراء ظن کا فائدہ دیتا ہے اس لیے یہ صورت استقراء منطقی سے خارج ہوگی پس جب استقراء تام حقیقتاً استقراء نہیں بلکہ قیاس کے تحت داخل ہے، اسی طرح اکثر جزئیات کے تتبع سے حکم جزئی کو ثابت کرنا بھی استقراء نہیں، تو اب استقراء اصطلاح میں ایسی حجت کو کہا جائے گا جس میں اکثر جزئیات کے تتبع سے حکم کلی پر استدلال کیا جاتا ہو؛ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ "حکم کلی" کو مرکب اضافی کے طریقہ پر پڑھنے کی صورت میں بھی استقراء سے مطلوب حکم کلی ہوتا ہے نہ کہ حکم جزئی۔

فائدہ: "التِّمْسَاح" تمساح: دریائی جانوروں میں سے ایک جانور ہے جس کو مگرمچھ اور گھڑیال کہا جاتا ہے وہ گوہ کے مشابہ ہوتا ہے، اس کے دانت بہت نوکیلے ہوتے ہیں اور جب اس کو بھوک لگتی ہے تو انسان اور گائے وغیرہ کو پکڑ کر دریا میں گھس جاتا ہے اور ان کو کھالیتا ہے۔

حکم کلی کو مرکب توصیفی بنانا اولیٰ ہے یا مرکب اضافی؟ ومن هٰذا علم الخ یعنی جب یہ ثابت ہوگیا کہ استقراء سے مطلوب حکم کلی ہے، جزئی نہیں، تو بہتر یہ ہے کہ مصنف کے قول "حکم کلی" کو توصیف پر محمول کیا جائے یعنی مرکب توصیفی بنایا جائے؛ کیوں کہ یہ روایت اور درایت دونوں کے موافق ہے، روایت کے معنی نقل اور درایت کے معنی: عقل وفہم یا قاعدہ اور قانون کے ہیں؛ لہٰذا روایت اور درایت کے موافق ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ نقل اور عقل یا دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ دلیل نقلی اور دلیل عقلی دونوں کے موافق ہے، روایت کے موافق اس لیے کہ ہے کہ مصنف سے یہی منقول ہے نیز اساتذہ اور ناقلین حضرات سے "حکم کلي" توصیف کے طریقہ سے پڑھنا مروی ہے اور درایت کے موافق اس لیے ہے کہ اس صورت میں تعریف بالاعم کا شائبہ نہیں برخلاف اس کے کہ اگر "حکم کلي" کو مرکب اضافی مانا جائے، تو اس صورت میں بظاہر یہ وہم ہوتا ہے کہ استقراء کی یہ تعریف، تعریف بالاعم ہے؛ کیوں کہ اضافت کی صورت میں تعریف، حکم کلی اور حکم جزئی دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ جیسا کہ تفصیل کے ساتھ پہلے گزر چکا ہے۔ جبکہ معرَّف (بالفتح) یعنی استقراء، خاص ہے؛ کیوں کہ استقراء اصطلاح میں ایسی حجت کو کہتے ہیں جس میں حکم کلی کو ثابت کرنا مطلوب ہو پس جب معرَّف (بالفتح) خاص اور معرِّف (بالکسر) عام ہوا، تو تعریف بالاعم لازم آئے گی اور یہ مصنف کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ترکیب اضافی پر محمول کرنے کی صورت میں تعریف بالاعم ہونے کا وہم پیدا ہوتا ہے اور توصیف پر محمول کرنے کی صورت میں یہ وہم پیدا نہیں ہوتا، اس لیے "حکم کلي" کو ترکیبِ توصیفی کے ساتھ پڑھنا درایت کے بھی موافق ہے، پس جب توصیف کے طریقہ پر پڑھنا روایت اور درایت دونوں کے موافق ہے، تو توصیف پر محمول کرنا ہی اولیٰ ہوگا۔

{متن} وَالتَّمْثِيْلُ: بَيَانُ مُشَارَكَةِ جُزْئِيٍّ لِآخَرَ فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ لِيُثْبَتَ فِيْهِ.

ترجمہ: اور تمثیل: حکم کی علت میں ایک جزئی کے دوسرے جزئی کے ساتھ باہم شریک ہونے کو بیان کرنا ہے تاکہ وہ حکم اس جزئی میں ثابت کیا جائے۔

ترکیب: ''واو'' عاطفہ، ''التَّمْثِيْل'' مبتدا، ''بَيَانُ'' اسمِ مصدر، مضاف، ''مُشَارَكَةِ'' مصدر مضاف الیہ مضاف ''جُزْئِيٍّ'' مضاف الیہ فاعل، ''لِآخَرَ'' متعلق اوّل، ''فِيْ عِلَّةِالحكم'' متعلق ثانی، ''مُشَارَكَةِ'' مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ فاعل اور دونوں متعلقوں سے مل کر مضاف الیہ مفعول بہ ''لام'' حرفِ جر برائے تعلیل ''أن'' ناصبہ مقدرہ ''يُثْبَتَ'' فعل مجہول ''هو'' ضمیر مستتر راجع بسوئے، ''الْحُكْمِ'' نائب فاعل، ''فِيْ'' حرفِ جر، ''ها'' ضمیر مجرور راجع بسوئے، ''جُزْئِي أول''، مجرور، جار مجرور متعلق فعل مجہول کے، ''يُثْبَتَ'' فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ بتاویل مصدر ہو کر مجرور، جار مجرور متعلق ''بَيَانُ'' اسم مصدر کے، اسم مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ مفعول بہ اور متعلق سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

تمثیل کا بیان

تشریح: حجت کی دوسری قسم ''استقراء'' کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد تیسری قسم ''تمثیل'' کو بیان فرما رہے ہیں: تمثیل کی دو تعریفیں ہیں: ایک لغوی اور دوسری اصطلاحی۔

تمثیل کی لغوی تعریف: تمثیل باب تفعیل سے ''مثَّــل'' کا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں: مشابہت دینا، تشبیہ دینا، ایک جیسا ہونا بتلانا، کہا جاتا ہے: مَثَّلْتُ الشيء بالشَّيء (میں نے ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دی) تمثیل کا مادّہ: مثل ہے۔

تمثیل کی اصطلاحی تعریف: اصطلاح میں تمثیل کہتے ہیں: کسی ایک جزئی کی دوسرے جزئی کے ساتھ حکم کی علت میں باہم شرکت کو بیان کرنا تاکہ وہ حکم پہلی جزئی میں بھی ثابت کیا جائے، جیسے: افیم (افیون) شراب کی طرح نشہ آور چیز ہے اور شراب حرام ہے، پس شراب کی طرح افیم بھی حرام ہے، اس مثال میں پہلی جزئی ہے: ''افیم'' اور دوسری جزئی ہے ''شراب'' اور حکم ہے: ''حرام ہونا'' اور حکم کی علت ہے: ''نشہ آور'' ہونا، پس افیون میں حرام ہونے کا حکم ثابت کرنے کے لیے یہ بیان کرنا کہ افیون نشہ آور ہونے میں شراب کے ساتھ شریک ہے، تمثیل کہلائے گا، فقہاء کی اصطلاح میں اسی کو ''قیاس'' کہتے ہیں اور متکلمین اس کو استدلال بالشاہد علی الغائب کہتے ہیں۔

فائدہ: یاد رکھیے! کہ تمثیل کی تعریف میں وہ جزئی جس کے ساتھ دوسری جزئی کو شریک کیا جاتا ہے اس کو اصل اور مقیس علیہ کہتے ہیں اور وہ جزئی جس کو شریک کیا جائے اسے فرع اور مقیس کہتے ہیں، پس تمثیل کی تعریف سے معلوم ہوا کہ تمثیل میں چار چیزیں ضروری ہیں: اصل، فرع، علت اور حکم۔

اصل: (مقیس علیہ) وہ جزئی ہے جس میں حکم کسی علت کی وجہ سے پہلے سے ثابت ہے اور اس کے ساتھ اس حکم میں دوسری جزئی کو شریک کیا جاتا ہے، جیسے: مثال مذکور میں ''شراب''۔

فرع: (مقیس) وہ جزئی ہے جس کو دوسری جزئی کے ساتھ حکم میں شریک کیا جائے، جیسے: مثال مذکور میں ''افیم''۔

نوٹ: یہاں جزئی سے مراد علت کی جزئی اضافی نہیں ہے؛ بلکہ مراد وہ چیز ہے جس میں علت پائی جائے چاہے وہ علت اس پر محمول ہو یا محمول نہ ہو۔ (حاشية العطار على شرح الخبيصي: ٤١٥)

علت: وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان مشترک ہے بالفاظِ دیگر: وہ وصف جس وجہ سے حکم اصل میں ثابت ہے اور اسی وصف کی وجہ سے فرع میں حکم ثابت کیا گیا ہے، جیسے: مثال مذکور میں ''نشہ آور ہونا''۔

حکم: وہ چیز جو اصل میں پہلے سے ثابت تھی، پھر علت کی وجہ سے اس کو فرع میں بھی ثابت کیا گیا ہے، جیسے: مثال مذکور میں ''حرام ہونا''۔

تمثیل کا حکم: تمثیل کا حکم یہ ہے کہ یہ بھی استقراء کی طرح ظن کا فائدہ دیتی ہے، اس لیے کہ ممکن ہے کہ جس وصف کی وجہ سے مقیس علیہ میں حکم ثابت ہے وہ وصف اس حکم کی علت نہ ہو، بلکہ کوئی دوسرا وصف اس حکم کی علت ہو، جیسے: مثال مذکو میں حرام ہونے کی علت ''نشہ آور ہونا'' ہے اور اسی وصف کی وجہ سے افیم میں حرمت کا حکم لگایا گیا ہے؛ مگر اس میں یہ احتمال ہے کہ شراب نشہ آور ہونے کے علاوہ کسی اور وصف کی وجہ سے حرام ہو، پس جب حکم کی علت میں احتمال پیدا ہو گیا تو احتمال کے ہوتے ہوئے اس سے ثابت ہونے والا حکم قطعی اور یقینی نہیں ہوگا۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَالتَّمْثِيْلُ: بَيَانُ مُشَارَكَةِ جُزْئِيٍّ لِآخَرَ فِيْ عِلَّةِ الْحُكْمِ لِيُثْبَتَ فِيْهِ) أَيْ: لِيُثْبَتَ الْحُكْمُ فِي الْجُزْئِيِّ الْأَوَّلِ. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: تَشْبِيْهُ جُزْئِيٍّ بِجُزْئِيٍّ فِيْ مَعْنًى مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَا لِيُثْبَتَ فِي الْمُشَبَّهِ الْحُكْمُ الثَّابِتُ فِي الْمُشَبَّهِ بِهِ الْمُعَلَّلُ بِذٰلِكَ الْمَعْنَى، كَمَا يُقَالُ: النَّبِيْذُ حَرَامٌ، لِأَنَّ الْخَمْرَ حَرَامٌ، وَعِلَّةُ حُرْمَتِهِ الْإِسْكَارُ وَهُوَ مَوْجُوْدٌ فِي النَّبِيْذِ.

وَفِي الْعِبَارَتَيْنِ تَسَامُحٌ، فَإِنَّ التَّمْثِيْلَ هُوَ الْحُجَّةُ الَّتِيْ يَقَعُ فِيْهَا ذٰلِكَ الْبَيَانُ وَالتَّشْبِيْهُ، وَقَدْ عَرَفْتَ النُّكْتَةَ فِي التَّسَامُحِ فِيْ تَعْرِيْفِ الْاِسْتِقْرَاءِ وَنَقُوْلُ هٰهُنَا: كَمَا أَنَّ الْعَكْسَ يُطْلَقُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيِّ أَعْنِي التَّبْدِيْلَ وَعَلَى الْقَضِيَّةِ الْحَاصِلَةِ بِالتَّبْدِيْلِ، كَذٰلِكَ التَّمْثِيْلُ يُطْلَقُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيِّ وَهُوَ التَّشْبِيْهُ وَالْبَيَانُ الْمَذْكُوْرَانِ، وَعَلَى الْحُجَّةِ الَّتِيْ يَقَعُ فِيْهَا ذٰلِكَ التَّشْبِيْهُ وَالْبَيَانُ، فَمَا ذَكَرَهُ تَعْرِيْفٌ لِلتَّمْثِيْلِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ وَيُعْلَمُ الْمَعْنَى الثَّانِيْ بِالْمُقَايَسَةِ، وَهٰذَا كَمَا عَرَّفَ الْمُصَنِّفُ الْعَكْسَ بِالتَّبْدِيْلِ وَقِسْ عَلَيْهِ الْحَالَ فِيْمَا سَبَقَ فِي الْاِسْتِقْرَاءِ، هٰذَا.

وَلٰكِنْ لَا يَخْفٰى: أَنَّ الْمُصَنِّفَ عَدَلَ فِيْ تَعْرِيْفَيِ الْاِسْتِقْرَاءِ وَالتَّمْثِيْلِ عَنِ الْمَشْهُوْرِ إِلَى الْمَذْكُوْرِ دَفْعًا لِهٰذَا التَّسَامُحِ، وَهَلْ هُوَ إِلَّا كَرٌّ عَلٰى مَا فَرَّ مِنْهُ؟

ترجمہ: ماتن کا قول: (وَالتَّمْثِيْلُ بَيَان الخ) تاکہ جزئی اوّل میں حکم کو ثابت کیا جائے۔ اور دوسری عبارت میں: (یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تمثیل) ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ ایسے معنی میں تشبیہ دینا ہے جو ان دونوں میں شریک ہے، تاکہ وہ حکم جو مشبہ بہ میں ثابت ہے جو اس معنی کا معلول ہے، مشبہ میں ثابت ہو جائے، جیسے: کہا جاتا ہے: یہ نبیذ حرام ہے؛ اس لیے کہ شراب حرام ہے اور شراب میں حرمت کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے اور وہ نبیذ میں (بھی) پایا جاتا ہے۔

اور (مذکورہ) بالا دونوں عبارتوں میں تسامح ہے؛ اس لیے کہ تمثیل: وہ حجت ہے جس میں وہ بیان اور تشبیہ واقع ہو، اور تسامح (اختیار کرنے) میں جو نکتہ ہے اس کو آپ استقراء کی تعریف میں معلوم کر چکے ہو اور یہاں پر ہم کہیں گے: کہ جس طرح عکس کا اطلاق معنیٔ مصدری یعنی تبدیل پر ہوتا ہے اور اس قضیہ پر بھی جو تبدیل سے پیدا ہوتا ہے، اسی طرح تمثیل کا اطلاق معنیٔ مصدری پر ہوتا ہے- اور معنیٔ مصدری وہ تمثیل و بیان ہیں جو مذکو ہوئے- اور اس حجت پر بھی جس میں وہ تشبیہ و بیان واقع ہیں؛ لہٰذا وہ تعریف جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے وہ تمثیل کی تعریف معنیٔ اوّل کے اعتبار سے ہے اور معنیٔ ثانی قیاس کرنے سے معلوم ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسا کہ مصنف نے عکس کی تعریف تبدیل سے بیان فرمائی ہے اور اس پر اس بحث کی حالت کو (بھی) قیاس کر لیجیے جو استقراء کے بیان میں پہلے گزر چکی ہے۔ اس کو محفوظ کر لیجیے۔

لیکن مخفی نہ رہے کہ مصنف نے استقراء اور تمثیل کی تعریفوں میں مشہور تعریف سے مذکور کی طرف عدول کیا ہے، اس تسامح کو دور کرنے کے لیے اور یہ (عدول کرنا) اسی چیز پر حملہ آور ہونا ہے جس سے مصنف فرار اختیار کر چکے ہیں۔

لغات: (۱) كَرَّ عَلَيْهِ كَرًّا (ن): حملہ کرنا، ٹوٹ پڑنا، فَرَّ يَفِرُّ فِرارًا (ض): بھاگنا، "کَرٌّ" ضد ہے "فرٌّ" کی۔
(۲) هل هو الخ میں استفہام انکاری ہے لفظی ترجمہ ہے: یہ نہیں ہے؛ مگر ٹوٹ پڑنا اُسی چیز پر جس سے وہ بھاگے ہیں۔

مختلف الفاظ میں تمثیل کی تعریف اور اس کی مثال سے وضاحت نیز تعریف میں تسامح اور اسے اختیار کرنے کی وجہ

تشریح: اس قول کے تحت شارح نے پہلے مصنف کی بیان کردہ تمثیل کی تعریف میں "ليثبت فيه" کی ضمائر غائبہ کے مرجع بیان کیے ہیں پھر دوسرے لفظوں میں تمثیل کی تعریف کر کے اس کی مثال ذکر کی ہے بعدہٗ تمثیل کی دونوں تعریفوں میں جو تسامح ہے اس کو واضح کر کے اس کو اختیار کرنے کا نکتہ بیان کیا ہے، چناں چہ فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول: "ليثبت فيه" میں فعل مجہول "يثبت" کی ضمیر کا مرجع "الحكم" اور "فيه" کی ضمیر کا مرجع "جزئی اول" ہے "أي: لِيُثْبَتَ الْحُكْمُ فِي الْجُزْئِي الْأَوَّلِ" سے شارح نے اسی طرف اشارہ کیا ہے؛ لہٰذا اب ضمائر کے مراجع کی تعیین کے ساتھ تمثیل کی تعریف اس طرح ہوگی: "التمثيل هو بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت الحكم في الجزئي الأول" یعنی: تمثیل ایک جزئی کے دوسری جزئی کے ساتھ علتِ حکم میں باہم شریک ہونے کو بیان کرنا ہے، تاکہ حکم کو پہلی جزئی میں بھی ثابت کیا جائے۔

تمثیل کی تعریف ثانی: پھر فرمایا: دوسرے لفظوں میں تمثیل کی تعریف اس طرح ہے: **التمثیل تشبیہ جزئي......الخ**
وضاحت اس کی یہ ہے کہ مصنف نے تمثیل کی دو تعریفیں کی ہیں جن کے الفاظ تو الگ الگ ہیں، لیکن مفہوم اور حاصل ایک ہے، پہلی تعریف وہ ہے جو ابھی متن میں آپ نے پڑھی ہے یعنی: **بیان مشارکة......الخ** اور دوسری تعریف وہ ہے جس کو شارح نے ذکر کیا ہے یعنی: **تشبیہ جزئي......الخ** اس تعریف کو مصنف یعنی علامہ تفتازانیؒ نے رسالہ شمسیہ کی شرح سعدیہ میں ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تمثیل کہتے ہیں: ایک جزئی کو دوسری جزئی کے ساتھ ایسے معنی میں تشبیہ دینا جو دونوں میں شریک ہوتا ہے تا کہ وہ حکم جو دوسری جزئی میں ثابت ہے پہلی جزئی کے لیے بھی ثابت ہو جائے، پہلی جزئی جس کو تشبیہ دی جائے اس کو مشبہ اور دوسری جزئی جس کے ساتھ تشبیہ دی جائے مشبہ بہ اور معنیٔ مشترک کو علتِ جامعہ کہا جاتا ہے، مثلاً: یہ کہنا کہ نبیذ (وہ پانی جس میں کھجور ڈالنے کے بعد گل جائیں یہاں تک کہ پانی میں نشہ پیدا ہو جائے) خمر کی طرح نشہ آور ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے اس لیے نبیذ حرام ہے، پس "نبیذ کو نشہ آور ہونے میں خمر (شراب) کے ساتھ تشبیہ دینا، تا کہ نبیذ میں بھی حرمت کا حکم ثابت ہو جائے" تمثیل ہے، اس میں شراب مشبہ بہ ہے اور نبیذ مشبہ، نشہ آور ہونا علت جامعہ اور حرام ہونا اس کا حکم ہے۔

تمثیل کی تعریف میں تسامح اور اس کا جواب: **وفي العبارتین تسامح الخ** اس عبارت سے شارح کا مقصد مصنف کی بیان کردہ دونوں تعریفوں پر اعتراض کرنا ہے فرمایا: مصنف کی بیان کردہ دونوں تعریفوں میں تسامح واقع ہے، اس لیے کہ پہلی تعریف بیان مشارکت سے کی گئی ہے اور دوسری تشبیہ سے، اور ظاہر کہ یہ دونوں تمثیل نہیں کیوں کہ تمثیل حجت کی ایک قسم ہے اور اقسام کی تعریف میں مقسم کا ذکر ضرور ہوتا ہے، اس لیے تمثیل کی تعریف اس طرح ہوگی کہ تمثیل وہ حجت ہے جس میں یہ بیان اور تشبیہ واقع ہوں پس جب تمثیل اصطلاح میں حجت مذکورہ کا نام ہے، تو نفس بیان اور تشبیہ تمثیل نہیں ہو سکتے، کیوں کہ یہ حجت نہیں ہیں، پس جب یہ حجت نہیں ہیں تو ان کے ذریعہ تمثیل کی تعریف کرنا درست نہ ہوگا۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب مصنف کی بیان کردہ دونوں تعریفوں میں تسامح ہے تو مصنف نے ایسی تعریفیں کیوں فرمائیں؟ **وقد عرفت النکتة الخ** سے شارح نے خود تسامح اختیار کرنے کی وجہ بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ کے تعریف میں تسامح اختیار کرنے کی دو وجہیں ہیں:

(۱) ایک وجہ وہ ہے جو استقراء کی بحث میں گزر چکی کہ اس سے اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ حجت کی اس قسم کا نام تمثیل رکھنا بر سبیل نقل ہے، بر سبیل ارتجال نہیں یعنی تمثیل کا نام تمثیل رکھنا معنیٔ لغوی اور معنیٔ اصطلاحی کے درمیان مناسبت کے بغیر نہیں ہے، بلکہ مناسبت کے ساتھ ہے اس طرح کہ تمثیل کے معنیٔ لغوی "تشبیہ" سبب ہیں معنیٔ اصطلاحی یعنی حجت مذکور کا، پس تشبیہ سبب ہوا اور معنیٔ اصطلاحی یعنی حجت مذکورہ مسبب؛ لہٰذا یہاں سبب بول کر مسبب مراد لے لیا گیا، حاصل یہ ہوا کہ تمثیل کی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے مصنف نے بیان مشارکت اور تشبیہ کے ذریعہ تمثیل کی تعریف کی ہے۔

(۲) دوسری وجہ **ونقول الخ** سے بیان کی ہے، یہ وہی وجہ ہے جس کی طرف شارح استقراء کی بحث میں اشارہ کر چکے ہیں اور تمثیل کی بحث میں اس کو بیان کرنے کا وعدہ کیا تھا جس کا حاصل یہ ہے کہ تمثیل بلکہ استقراء کی تعریف میں جو تسامح واقع ہے اس

کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ جس طرح عکس کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (۱) معنیٔ مصدری یعنی تبدیل (۲) تبدیل سے حاصل ہونے والا قضیہ، پہلے معنی تصور ہیں اور دوسرے معنی تصدیق اور وہاں یعنی عکس کی بحث میں عکس کی تعریف معنیٔ اول کے اعتبار سے کی ہے اور معنیٔ ثانی کو اس پر قیاس کرلیا گیا ہے، اسی طرح تمثیل کے دو معنی ہیں: ایک معنیٔ مصدری یعنی بیان وتشبیہ اور دوسرے معنیٔ اصطلاحی یعنی وہ حجت جس میں بیان وتشبیہ واقع ہوں، پہلے معنی تصور ہیں اور دوسرے معنی تصدیق، پس مصنفؒ نے تمثیل کی تعریف اس کے معنیٔ مصدری یعنی معنیٔ لغوی کے اعتبار سے کی ہے جو کہ معلوم تصور ہے، معنیٔ اصطلاحی کے اعتبار سے تعریف نہیں کی جو کہ معلوم تصدیق ہے پس جب مصنف کا مقصود اس تمثیل کی تعریف کرنا ہے جو کہ تصور ہے تو معلوم تصور یعنی بیان وتشبیہ کے ذریعہ تعریف کرنے میں کوئی تسامح نہیں ہے، تسامح اس وقت ہوتا جبکہ حجت کی تعریف معلوم تصور کے ذریعہ کرتے اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ جب تمثیل کی تعریف معنیٔ لغوی کے اعتبار سے ہے تو تمثیل کے دوسرے معنی یعنی معنیٔ اصطلاحی کو کیوں بیان نہیں کیا؟ تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ معنیٔ اصطلاحی کو معنیٔ لغوی پر قیاس کر کے معلوم کرلیا جائے گا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عکس کی بحث میں عکس کی تعریف معنیٔ اوّل تبدیل کے ذریعہ کر کے معنیٔ ثانی کو اس پر قیاس کرلیا گیا ہے۔

وقس عليه الحال فيماسبق في الاستقراء مطلب یہ ہے کہ تمثیل کی تعریف میں تسامح کے ازالے کے لیے جو دوسری وجہ ابھی آپ کے سامنے بیان کی گئی ہے اسی پر استقراء کے حال کو قیاس کریں گے۔ (جس کی تفصیل استقراء کی بحث میں گزر چکی ہے فارجع إليه إن شئت)

دونوں وجہوں کے درمیان بنیادی فرق: تسامح کے جواز کی جو دو وجہیں بیان کی گئی ہیں ان میں فرق یہ ہے کہ پہلی وجہ کے مطابق استقراء اور تمثیل کی تعریف معنیٔ اصطلاحی کے اعتبار سے ہے یعنی پہلی وجہ کی صورت میں مصنفؒ کا مقصود تو استقراء اور تمثیل کی اصطلاحی تعریف کرنا ہے مگر استقراء اور تمثیل کی وجہِ تسمیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لیے یہ تسامح اختیار کیا اور دوسری وجہ کے مطابق مصنف کا مقصود استقراء اور تمثیل کی لغوی تعریف کرنا ہے نہ کہ اصطلاحی، اس لیے اس صورت میں تعریف میں تسامح ہی نہیں ہے۔ هذا أي خذهذا اس کو محفوظ کرلیجیے۔

استقراء اور تمثیل کی مشہور تعریف اور اس سے عدول کرنے کی وجہ: **لكن لا يخفى الخ** اس عبارت سے دو باتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے: ایک ہے مصنف کے استقراء اور تمثیل کی مشہور تعریف سے عدول کرنے کی وجہ اور دوسرے یہ کہ جس تسامح کی وجہ سے انھوں نے عدول فرمایا ہے، اسی تسامح کے وہ خود شکار ہوگئے، ان دونوں باتوں کی وضاحت یہ ہے کہ استقراء کی مشہور تعریف ہے: "هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته" اور تمثیل کی مشہور تعریف ہے: "التمثيل: هو إثبات الحكم في جزئي لوجوده في جزئيٍّ آخر لمعنى مشترك بينهما" ان دونوں تعریفوں میں حکم اور اثبات کو استقراء وتمثیل کہا گیا ہے حالاں کہ وہ دونوں استقراء اور تمثیل نہیں ہیں ک؛ یوں کہ استقراء اور تمثیل تو وہ حجت ہیں جس میں اثبات اور حکم

پایا جاتا ہو، اس لیے مصنف نے اس تسامح سے بچنے کے لیے استقراء کی تعریف یہ بیان فرمائی "الاستقراء: تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي" اور تمثیل کی تعریف یہ فرمائی: "التمثيل: بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت فيه" لیکن جب ان تعریفوں کو دیکھا گیا، تو ان کے اندر بھی وہی تسامح ہے جس وجہ سے عدول کیا گیا تھا، تو مصنف پر یہ مقولہ صادق آیا "هل هو إلا كرّ على مافرّ منه" یعنی جس سے بھاگتے تھے وہی سامنے آگیا۔ اس مقولہ میں ھل برائے نافیہ ہے جو لیس کا معنی دیتا ہے اور ھو ضمیر مرفوع ہے جس کا مرجع عدول ہے اور کرٌّ مصدر ہے جس کے معنی عن کے صلے کے ساتھ رجوع کے ہیں اور علیٰ کے صلہ کے ساتھ حملہ کرنا، ٹوٹ پڑنا ہے، اور یہاں علیٰ صلہ ہے؛ اس لیے عبارت کے معنی ہوں گے: "ليس هو أي: العدول إلا هجومًا على مافرّ منه" یعنی وہ عدول نہیں ہے؛ مگر اس چیز پر حملہ آور ہونا جس سے فرار اختیار کیا ہے۔

فائدہ: "هل هو الا كرّ على مافرّمنه" کے ذریعہ شارح نے مصنفؒ پر جو تنقید کی ہے کہ "مصنف نے تسامح سے بچنے کے لیے مشہور تعریف کو ترک کیا ہے حالاں کہ خود کی بیان کردہ تعریف میں بھی تسامح ہے پس جس چیز سے بچ رہے تھے، اسی میں مبتلا ہوگئے" تو اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مصنفؒ کی بیان کردہ استقراء اور تمثیل کی تعریفیں معنیٰ مصدری یعنی معنیٰ لغوی کے اعتبار سے ہیں اور معنیٰ اصطلاحی کو معنیٰ لغوی پر قیاس کر کے جانا جاتا ہے، پس جب ایسا ہے تو مصنف کی بیان کردہ تعریفوں میں تسامح لازم نہیں آئے گا، تسامح تو اس وقت لازم آتا جبکہ تمثیل اور استقراء کی تعریفیں معنیٰ اصطلاحی کے اعتبار سے کی جاتیں؛ حالاں کہ یہاں ایسا نہیں، اب رہا معاملہ مشہور تعریف کا تو اس کے بارے میں یاد رہے کہ استقراء اور تمثیل کی مشہور تعریف معنیٰ اصطلاحی کے اعتبار سے ہے اور معنیٰ اصطلاحی کے اعتبار سے وہ دونوں حجت ہیں، جب وہ حجت ہیں تو ان کی تعریف حجت ہی کے ذریعہ کریں گے، اور استقراء اور تمثیل کی مشہور تعریف حکم اور اثبات کے ذریعہ کی گئی ہے جو کہ معلوم تصور ہے نا کہ معلوم تصدیق پس مشہور تعریف حجت کے ذریعہ نہیں کی گئی اس لیے اس میں تسامح ہے۔

{متن} وَالْعُمْدَةُ فِيْ طَرِيْقِهِ الدَّوَرَانُ وَالتَّرْدِيْدُ.

ترجمہ: اور تمثیل یا علت کے طریقے میں قابلِ اعتماد دوران اور تردید ہے۔

تنبیہ: "طَرِيْقِهِ" کی "هاء" ضمیر کا مرجع یا تو تمثیل ہے جیسا کہ شرح الخبیصی علیٰ تہذیب المنطق میں ہے چناں چہ شیخ عبید اللہ بن فضل اللہ الخبیصی نے عبارت کا ترجمہ کیا ہے: "العمدة أي المعتمد عليه في طريق التمثيل و كونه سببا لثبوت الحكم في الجزئي الأول" یا ضمیر کا مرجع علت ہے اور علت بتاویل وصف ہے کیوں کہ اصطلاح میں علت کو وصف بھی کہتے ہیں جیسا کہ مفتاح التہذیب ص: ۱۳۴ کے حاشیے میں اس کا ذکر ہے۔

ترکیب: "واو" عاطفہ، یا حرفِ استیناف، "اَلْعُمْدَةُ" موصوف، یا ذوالحال، "فِيْ طَرِيْقِهِ" "الكائنة" کے متعلق ہو کر صفت یا "كائنة" کے متعلق ہو کر حال، موصوف صفت یا ذوالحال حال سے مل کر مبتدا، "الدَّوَرَانُ وَالتَّرْدِيْدُ" معطوف علیہ معطوف سے مل کر خبر......

حکم کی علت معلوم کرنے کے طریقے

تشریح: تمثیل کا مقصد یہ ہے کہ حکم کو فرع میں ثابت کیا جائے اس علت کے ذریعہ جو اصل میں موجود ہے، لیکن جس وصف کو حکم کی علت بنایا گیا ہے ضروری نہیں کہ وہ وصف واقعتاً حکم کی علت ہو، اس لیے علت کو ثابت کرنے اور معلوم کرنے کے علماء نے متعدد طریقے بیان کیے ہیں ان طریقوں میں سے عمدہ یعنی قابل اعتماد دو طریقے ہیں: اس عبارت میں مصنف نے انھی دو طریقوں کو بیان کیا ہے چناں چہ فرمایا: کہ حکم کی علت ثابت کرنے کے متعدد طریقوں میں سے قابل اعتماد دو طریقے ہیں: دوران اور تردید، دونوں کی وضاحت یہ ہے کہ:

دوران کے لغوی معنی اوراس کی اصطلاحی تعریف: دَوَرَان: بابِ نصر سے دَارَ کا مصدر ہے، دَارَ یَدُوْرُ دَوْرًا وَدَوَرَانًا جس کے لغوی معنی ہیں: گھومنا اور چکر لگانا۔

اصطلاح میں دَوران کی تعریف ہے: ترتب الحکم علی الوصف الذي له صُلوح العِلّيّة وجودا وعدما یعنی: حکم کا وجود اور عدم کے اعتبار سے اس وصف پر مرتب ہونا جس میں علت بننے کی صلاحیت ہے، مطلب یہ ہے کہ حکم کا اس وصف کے ساتھ رہنا پائے جانے میں بھی اور نہ پائے جانے میں بھی، پائے جانے میں ساتھ رہنے کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ وصف پایا جائے، تو حکم بھی پایا جائے اور نہ پائے جانے میں ساتھ رہنے کا مطلب یہ ہے کہ جب وہ وصف ختم ہو جائے، تو حکم بھی نہ پایا جائے، پس جب حکم اس وصف کے ساتھ ساتھ ہے وجود اور عدم دونوں کے اعتبار سے، تو یہ (دَوران) اس بات کی علامت ہوگی کہ وہ وصف اس حکم کی علت ہے، اس دَوران کی مزید وضاحت یہ ہے کہ جب کسی چیز پر کوئی حکم لگایا گیا ہو اور ہم چاہیں کہ اس حکم کی علت معلوم کریں، تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس چیز میں پائے جانے والے ممکنہ اوصاف (جو جو اوصاف اس میں ہو سکتے ہیں) میں غور کریں کہ کس وصف کے ساتھ حکم وجوداً اور عدماً گھومتا ہے بس وہی وصف اس حکم کی علت ہوگا مثلاً شراب کے ممکنہ اوصاف ہیں: سیال (پتلا) ہونا، بدبودار ہونا، انگور کی بنی ہوئی ہونا، نشہ آور ہونا، کھٹا ہونا وغیرہ وغیرہ ان اوصاف میں جب غور کیا، تو معلوم ہوا کہ صرف نشہ آور ہونا وہ وصف ہے جس کے ساتھ حرمت کا حکم وجوداً اور عدماً دائر ہے یعنی شراب جب تک نشہ آور ہے حرام ہے اور جب سرکہ بن جائے اور نشہ ختم ہو جائے، تو حرام نہیں ہے؛ لہٰذا نشہ آور ہونا ہی حرمت کی علت ہوگی اور باقی دیگر اوصاف علت نہ ہوں گے۔

تردید کے لغوی معنی اوراس کی اصطلاحی تعریف: تردید بابِ تفعیل کا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں: بار بار لوٹانا، دوہرانا، کہا جاتا ہے "رَدَّدَ القولَ": اس نے بار بار کہا۔

اور اصطلاح میں تردید کی تعریف ہے: کسی چیز کے ممکنہ اوصاف کو اَوْ حرفِ تردید کے ذریعہ جمع کرنا، پھر جن اوصاف میں علت ہونے کی صلاحیت نہیں ہے ان کو ساقط کرنا تا آں کہ وہ وصف باقی رہ جائے جو علت ہے، مثلاً: مذکورہ مثال میں یہ کہنا: کہ شراب حرام ہے، یا تو سیال ہونے کی وجہ سے، یا مخصوص بو یعنی بدبودار ہونے کی وجہ سے یا انگور کی بنی ہوئی ہونے کی وجہ سے، یا کھٹی ہونے کی وجہ سے، یا مخصوص رنگ یا مخصوص مزہ کی وجہ سے، یا نشہ آور ہونے کی وجہ سے؛ مگر سیال ہونا علت نہیں ہو سکتا،

کیوں کہ پانی دودھ وغیرہ سیال ہیں اور حلال ہیں، اسی طرح بد بودار ہونا بھی علت نہیں ہوسکتا، کیوں کہ سوکھی مچھلی جو نہایت بد بودار ہوتی ہے حلال ہے، اسی طرح انگور کی بنی ہوئی ہونا بھی حرمت کی علت نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ انگور کا رس نشہ آور ہونے سے پہلے حلال ہے، اسی طرح کھٹا ہونا بھی حرمت کی علت نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ املی کھٹی ہوتی ہے اور حلال ہے، اسی طرح مخصوص رنگ اور مخصوص مزہ بھی حرام ہونے کی علت نہیں ہوسکتا ورنہ لازم آئے گا کہ وہ چیزیں بھی حرام ہوں جس میں یہ رنگ اور مزہ پایا جاتا ہے حالاں کہ وہ حرام نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ شراب حرام ہے نشہ آور ہونے کی وجہ سے؛ اس لیے وہی حکم کی علت ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (وَالْعُمْدَةُ فِيْ طَرِيْقِهِ الدَّوَرَانُ وَالتَّرْدِيْدُ) وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَابُدَّ فِي التَّمْثِيْلِ مِنْ ثَلَاثِ مَقَدِّمَاتٍ: الْأُوْلٰى: أَنَّ الْحُكْمَ ثَابِتٌ فِي الْأَصْلِ أَيِ الْمُشَبَّهِ بِهِ، وَالثَّانِيَةُ: أَنَّ عِلَّةَ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ الْوَصْفُ الْكَذَائِيُّ، وَالثَّالِثَةُ: أَنَّ ذٰلِكَ الْوَصْفَ مَوْجُوْدٌ فِي الْفَرْعِ أَعْنِي الْمُشَبَّهَ، فَإِنَّهُ إِذَا تَحَقَّقَ الْعِلْمُ بِهٰذِهِ الْمُقَدِّمَاتِ الثَّلَاثِ، يُنْتَقَلُ إِلٰى كَوْنِ الْحُكْمِ ثَابِتًا فِي الْفَرْعِ أَيْضًا وَهُوَ الْمَطْلُوْبُ مِنَ التَّمْثِيْلِ.
ثُمَّ الْمُقَدِّمَةُ الْأُوْلٰى وَالثَّالِثَةُ ظَاهِرَتَانِ فِيْ كُلِّ تَمْثِيْلٍ، إِنَّمَا الْإِشْكَالُ فِي الثَّانِيَةِ وَبَيَانُهَا بِطُرُقٍ مُتَعَدِّدَةٍ، فَسَّرُوْهَا فِيْ كُتُبِ الْأُصُوْلِ، وَالْمُصَنِّفُ إِنَّمَا ذَكَرَ مَاهُوَ الْعُمْدَةُ مِنْ بَيْنِهَا وَهُوَ طَرِيْقَانِ:
اَلْأَوَّلُ: الدَّوَرَانُ وَهُوَ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِيْ لَهُ صُلُوْحُ الْعِلِّيَّةِ وُجُوْدًا وَعَدَمًا، كَتَرَتُّبِ الْحُرْمَةِ فِي الْخَمْرِ عَلَى الإِسْكَارِ، فَإِنَّهُ مَادَامَ مُسْكِرًا، حَرَامٌ، وَإِذَا زَالَ عَنْهُ الْإِسْكَارُ، زَالَ عَنْهُ الْحُرْمَةُ، قَالُوْا: اَلدَّوَرَانُ عَلَامَةُ كَوْنِ الْمَدَارِ أَعْنِي الْوَصْفَ عِلَّةً لِلدَّائِرِ أَعْنِي الْحُكْمَ.
وَالثَّانِي: التَّرْدِيْدُ وَيُسَمّٰى بِالسَّبْرِ وَالتَّقْسِيْمِ أَيْضًا وَهُوَ أَنْ يُتَفَحَّصَ أَوَّلًا أَوْصَافُ الْأَصْلِ وَيُرَدَّدَ أَنَّ عِلَّةَ الْحُكْمِ هَلْ هٰذِهِ الصِّفَةُ أَوْتِلْكَ؟ ثُمَّ يُبْطَلَ ثَانِيًا عِلِّيَّةُ كُلٍّ حَتّٰى يَسْتَقِرَّ عَلٰى وَصْفٍ وَاحِدٍ فَيُسْتَفَادُ مِنْ ذٰلِكَ كَوْنُ هٰذَا الْوَصْفِ عِلَّةً كَمَايُقَالُ: عِلَّةُ حُرْمَةِ الْخَمْرِ إِمَّا الْإِتِّخَاذُ مِنَ الْعِنَبِ، أَوِالْمَيَعَانُ، أَوِاللَّوْنُ الْمَخْصُوْصُ، أَوِالطَّعْمُ الْمَخْصُوْصُ، أَوِالرَّائِحَةُ الْمَخْصُوْصَةُ، أَوِالْإِسْكَارُ؛ لٰكِنَّ الْأَوَّلَ لَيْسَ بِعِلَّةٍ لِوُجُوْدِهِ فِي الدِّبْسِ بِدُوْنِ الْحُرْمَةِ، وَكَذٰلِكَ الْبَوَاقِيْ مَاسِوَى الْإِسْكَارِ بِمِثْلِ مَاذُكِرَ فَتَعَيَّنَ الْإِسْكَارُ لِلْعِلِّيَّةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (والعمدة الخ) جان لیجیے کہ تمثیل میں تین مقدمے ضروری ہیں: پہلا مقدمہ یہ کہ حکم اصل یعنی مشبہ بہ میں ثابت ہے اور دوسرا یہ کہ اصل میں حکم کی علت فلاں وصف ہے اور تیسرا یہ کہ وہ وصف فرع یعنی مشبہ میں موجود ہے؛ کیوں کہ جب ان تینوں مقدموں کا علم متحقق ہوگا، تو حکم کے فرع میں بھی ثابت ہونے کی طرف انتقال پایا جائے گا اور تمثیل سے یہی مطلوب ہے۔
پھر پہلا اور تیسرا مقدمہ ہر تمثیل میں ظاہر ہے، اشکال صرف دوسرے مقدمہ میں ہے اور اس مقدمہ کا ثبوت متعدد طریقوں سے ہوتا ہے جس کی تفصیل علمائے اصولیین نے اصولِ فقہ کی کتابوں میں کی ہے اور مصنفؒ نے صرف اس طریقہ کو بیان فرمایا ہے جو ان میں عمدہ (اعلیٰ) ہے اور وہ دو طریقے ہیں:

پہلا دَوران ہے اور وہ حکم کا وجود اور عدم کے اعتبار سے اس وصف پر مرتب ہونا ہے جس کے لیے علت ہونے کی صلاحیت ہے، جیسے: شراب میں حرمت کا نشہ آور ہونے پر مرتب ہونا؛ کیوں کہ جب تک شراب، مسکر (نشہ آور) ہے، حرام ہے اور جب اس سے نشہ آور ہونا زائل ہوگا، تو حرمت بھی زائل ہو جائے گی، علماء نے کہا: کہ دوران، مدار یعنی وصف کے دائر یعنی حکم کے علت ہونے کی علامت ہے۔
اور دوسرا طریقہ: تردید ہے اور اس کا نام سبر اور تقسیم بھی رکھا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے اصل کے اوصاف تلاش کیے جائیں اور تردید کی جائے کہ حکم کی علت کیا یہ وصف ہے؟ یا وہ؟ پھر دوبارہ ہر ایک کے علت ہونے کو باطل کیا جائے یہاں تک کہ حکم ایک وصف پر ٹھہر جائے، تو اس سے اس وصف کا علت ہونا مستفاد ہوگا، جیسے کہا جاتا ہے: کہ شراب کے حرام ہونے کی علت یا تو انگور سے بننا ہے، یا سیلان، یا مخصوص رنگ، یا مخصوص مزہ، یا مخصوص بو، یا نشہ آور ہونا ہے؛ لیکن پہلا علت نہیں؛ کیوں کہ وہ شیرۂ انگور میں حرمت کے بغیر پایا جاتا ہے اور اسی طرح نشہ آور ہونے کے علاوہ باقی اوصاف ہیں، مذکورہ جیسی وجہ کے سبب؛ لہٰذا اسکار (نشہ آور ہونا) علت کے لیے متعین ہو گیا۔
لغات:"الوصف الکذائي" فلاں وصف، (کذائي) "کذا" اسمِ کنایہ کی طرف منسوب ہے اور "کذا" اسمِ کنایہ مبہم عدد پر دلالت کرتا ہے اور کبھی اس سے مبہم عدد کے علاوہ کسی بھی مبہم اور نامعلوم چیز کو کنایہ کیا جاتا ہے۔ جیسے: مَرَرْتُ بِمَکَانِ کَذَا (میرا فلاں جگہ سے گزر ہوا) یہاں "کذائي" اسی "کذا" کی طرف منسوب ہے جس کا ترجمہ "فلاں" سے کیا گیا ہے۔ "صُلُوح": بابِ نصر سے "صَلَحَ" کا مصدر ہے بمعنی: لائق و مناسب ہونا، کہا جاتا ہے: هٰذا الشيء یَصْلُحُ لک (یہ چیز آپ کے لائق و مناسب ہے)۔ (اَلْمَیَعَان): بابِ ضرب سے مَاعَ کا مصدر ہے، مَاعَ الشيء یَمِیعُ مَیْعًا وَمَیَعَانًا: سیال ہونا، بہنا۔ "دِبْسٌ" (بکسر الدال): انگور یا کھجور کا شیرہ۔

تمثیل کے لیے تین مقدمے ضروری ہیں

تشریح: قَوْلُهٗ: واعلم الخ مصنفؒ نے علت کو ثابت کرنے کے لیے جو دو طریقے بیان کیے ہیں، اس قول سے شارح کا مقصد ان کی وضاحت کرنا ہے؛ لیکن ان کی وضاحت سے پہلے ایک تمہید بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تمثیل سے جو چیز مطلوب ہے اس کو حاصل کرنے کے لیے تمثیل میں تین مقدموں کا ہونا ضروری ہے: (۱) حکم، اصل یعنی مشبہ بہ میں ثابت ہے (۲) اصل میں حکم کی علت فلاں وصف ہے (۳) وہ وصف، فرع یعنی مشبہ میں بھی موجود ہے، جب ان تین مقدموں کا علم ہوگا، تو ذہن اس طرف منتقل ہو جائے گا کہ جو حکم اصل میں ثابت ہے، وہ فرع میں بھی ثابت ہے اور یہی تمثیل کا مقصد ہوتا ہے، مثلاً: "العالم حادث، وعلة حدوثه التالیف، وَالتالیف موجود في البیت" اصولیین میں تینوں مقدمے موجود ہیں اس طرح کہ بیت اصل ہے جس کے لیے حادث ہونا ثابت کیا گیا ہے اور اس کی علت تالیف ہے اور یہ عالم میں بھی پائی جاتی ہے؛ لہٰذا ان تین مقدموں کے علم کے بعد ذہن اس طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ حادث ہونے کا حکم جو بیت کے لیے ثابت کیا گیا ہے وہ عالم کے لیے بھی ثابت ہے اور یہی تمثیل کا مطلوب ہے۔
اب سوال ہوتا ہے کہ جب تمثیل کا مطلوب حاصل کرنے کے لیے تین مقدموں کا جاننا ضروری ہے تو ان تینوں کو معلوم کرنے

کے لیے کتنے طریقے ہیں اور کون کون؟ ثم المقدمة الأولى الخ سے شارح نے اسی سوال کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تمثیل کے لیے اگر چہ تین مقدموں کا ہونا ضروری ہے، لیکن ان میں سے پہلا اور تیسرا مقدمہ ہر تمثیل میں ظاہر اور بدیہی ہوتا ہے اس لیے انھیں ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں البتہ دوسرا مقدمہ یعنی یہ کہ اصل میں حکم کی علت فلاں وصف ہے، یہ نظری ہے کیوں کہ ہر وصف کا علت ہونا ضروری نہیں ہے، اس لیے اس کو ثابت کرنے کے لیے کسی طریقہ کا ہونا ضروری ہے چناں چہ اس کے اثبات کے متعدد طریقے ہیں جن کو علمائے اصولیین نے اصولِ فقہ کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے مثلاً ان میں سے ایک طریقہ: نص ہے یعنی قران یا حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ حکم کی علت فلاں وصف ہے، دوسرا طریقہ: اجماع ہے یعنی فقہائے کرام نے کسی وصف کے حکم کی علت ہونے پر اتفاق کرلیا ہو، ان کے علاوہ اور بھی مختلف طریقے ہیں، لیکن مناطقہ کے نزیک ان میں سے عمدہ اور اعلی طریقے دو ہیں اور مصنف نے انھی دو طریقوں کو بیان کیا ہے ان میں سے ایک دوران ہے اور دوسرا تردید۔

واضح رہے کہ یہ متاخرین کی اصطلاح ہے اور متقدمین دوران کو طرد و عکس اور تردید کو سبر و تقسیم کہتے ہیں (دونوں کی تعریف وتوضیح مع مثال شارح کے بیان کے مطابق متن کی تشریح میں گزر چکی ہے: لہٰذا اس کو ملاحظہ کرلیا جائے) البتہ عبارت کے بعض اجزاء وضاحت طلب ہیں اسی طرح طرد و عکس کا مفہوم اور سبر و تقسیم کے معنی اور وجہِ تسمیہ کیا ہے؟ اس قسم کی چند باتیں محتاج بیان ہیں، اس لیے ان کو آپ کے سامنے پیش کیا جاتا ہے، ملاحظہ کیجیے:

مدار، دائر، طرد و عکس، سبر و تقسیم کے معنی اور وجہِ تسمیہ: (۱) دَوَران کے بارے میں علماء نے کہا ہے کہ یہ مدار یعنی وصف کے دائر یعنی حکم کے لیے علت ہونے کی علامت ہے "مدار" یہ اسم ظرف ہے دار یدور سے جس کے معنی ہیں: دَوران کی جگہ، اس سے مراد وہ وصف ہے جس پر حکم گھومتا ہے وجود اور عدم کے اعتبار سے، چوں کہ وصف دوران کا محل ہے اس لیے وصف کو مدار کہا گیا اور دائر اسمِ فاعل ہے بمعنی: گھومنے والا اور وصف کے ساتھ گھومنے والا حکم ہوتا ہے، اس لیے دائر سے مراد حکم ہے۔

(۲) متقدمین دوران کو طرد و عکس کہتے ہیں، طرد: حکم کے وصف پر وجود کے اعتبار سے مرتب ہونے کو کہتے ہیں یعنی جب وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے، جیسے: شراب میں جب تک اسکار پایا جاتا ہے، تو حرمت پائی جاتی ہے اور عکس: حکم کے وصف پر عدم کے اعتبار سے مرتب ہونے کو کہتے ہیں یعنی جب وصف نہ پایا جائے، تو حکم بھی نہ پایا جائے، جیسے: شراب سے جب اسکار زائل ہوجائے اس کے سرکہ وغیرہ بننے کی وجہ سے، تو اس سے حرمت بھی زائل ہوجاتی ہے۔

(۳) تردید کا دوسرا نام سبر اور تقسیم بھی ہے سبر (بفتح السین) اس لیے ہے کہ سَبَرَ، یَسْبُرُ، سَبْرًا (ن) کے معنی ہیں: زخم یا کنویں کی گہرائی جانچنا، اور کبھی مطلق امتحان اور جانچنے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، تردید کے ذریعہ بھی اصل کے اوصاف کی آزمائش کی جاتی ہے کہ اصل کے اوصاف میں سے کونسا وصف حکم کی علت ہوسکتا ہے اور کونسا نہیں، اس لیے اس کو سبر کہا جاتا ہے اور تقسیم اس لیے کہ اس میں اوصاف کی تقسیم کی جاتی ہے چناں چہ کہا جاتا ہے: کہ حکم کی علت یا تو یہ وصف ہے، یا وہ وصف ہے، یا وہ ہے۔

(۴) (بمثل ماذکر) أي: من وجود الوصف في موضع آخر بدون الحرمة.

صناعاتِ خمسہ کا بیان

{متن} فَصْلٌ: اَلْقِيَاسُ إِمَّا بُرْهَانِيٌّ، يَتَأَلَّفُ مِنَ الْيَقِيْنِيَّاتِ. -وَأُصُوْلُهَا: الْأَوَّلِيَّاتُ، وَالْمُشَاهَدَاتُ، وَالتَّجْرِبِيَّاتُ، وَالْحَدْسِيَّاتُ، وَالْمُتَوَاتِرَاتُ، وَالْفِطْرِيَّاتُ-.
ثُمَّ إِنْ كَانَ الْأَوْسَطُ مَعَ عِلِّيَّتِهِ لِلنِّسْبَةِ فِي الذِّهْنِ، عِلَّةً لَهَا فِي الْوَاقِعِ، فَلِمِّيٌّ وَإِلَّافَإِنِّيٌّ.
وَإِمَّاجَدَلِيٌّ، يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمَشْهُوْرَاتِ، وَالْمُسَلَّمَاتِ؛ وَإِمَّا خَطَابِيٌّ، يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمَقْبُوْلَاتِ وَالْمَظْنُوْنَاتِ؛ وَإِمَّا شِعْرِيٌّ، يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمُخَيَّلَاتِ؛ وَإِمَّاسَفْسَطِيٌّ، يَتَأَلَّفُ مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ وَالْمُشَبَّهَاتِ.

ترجمہ: یہ فصل ہے (مادہ کے اعتبار سے قیاس کی قسموں کے بیان میں) قیاس: یا تو برہانی ہے، جو یقینی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے۔-اور یقینی مقدمات کے اصول: اولیات، مشاہدات، تجربیات، حدسیات، متواترات اور فطریات ہیں-
پھر اگر حدِ اوسط اس کے ذہن میں نسبت کی علت ہونے کے ساتھ علت ہو اس نسبت کی خارج میں بھی، تو وہ برہان لمی ہے ورنہ تو برہان انی ہے۔

اور یا (قیاس) جدلی ہے، جو مشہور اور مسلّم مقدموں سے مرکب ہوتا ہے اور یا (قیاس) خطابی ہے، جو مقبول اور مظنون مقدموں سے مرکب ہوتا ہے اور یا (قیاس) شعری ہے، جو خیالی مقدموں سے مرکب ہوتا ہے اور یا (قیاس) سفسطی ہے جو وہمی مقدموں اور سچ کے مشابہ مقدموں سے مرکب ہوتا ہے۔

ترکیب: ''فَصْلٌ'' حسبِ سابق۔''اَلْقِيَاسُ'' مبتدا،''إِمَا'' حرفِ تردید،''بُرْهَانِيٌّ'' موصوف،''يَتَأَلَّفُ مِنَ الْيَقِيْنِيَّاتِ'' صفت سے مل کر معطوف علیہ،''واو'' عاطفہ،''إِمَّا'' حرفِ تفصیل یا''واو'' زائدہ، اور''إِمَّا'' عاطفہ، (برقول جمہور) ''جَدَلِيٌّ الخ'' معطوفِ اوّل،''وَإِمَّاخَطَابِيٌّ الخ'' معطوفِ ثانی''وَإِمَّا شِعْرِيٌّ'' معطوف ثالث''وَإِمَّا سَفْسَطِيٌّ الخ معطوف رابع، معطوف علیہ چاروں معطوفات سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبر یہ ہوا۔

''واو'' اعتراضیہ یا حرفِ استیناف،''أُصُوْلُهَا'' مبتدا،''الْأَوَّلِيَّاتُ'' معطوف علیہ معطوف سے مل کر خبر۔

''ثم'' حرفِ عطف،''إن'' حرفِ شرط،''كَانَ''فعل ناقص''الْأَوْسَطُ'' ذوالحال،''مع''مضاف،''عِلِّيَّتِهِ'' مصدر مضاف الیہ مضاف، (علّيّة میں یائے مشدد مصدر کے معنی پیدا کرنے کے لیے ہے)''هاء''ضمیر مجرور جو راجع ہے''الأوسط'' کی طرف مضاف الیہ،''لِلنِّسْبَةِ'' متعلق،''فِي الذِّهْنِ'' متعلق ثانی،''عليّة'' مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ، اور دونوں متعلقوں سے مل کر مضاف الیہ،''مع'' مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر،''كائنًا'' کا مفعول فیہ ہو کر حال، ذوالحال سے مل کر''كان'' کا اسم، ''عِلَّةً'' موصوف،''لها'' متعلق اوّل، كائنة کے،''فِي الْوَاقِعِ'' متعلق ثانی،''كائنة'' اسمِ فاعل اپنے فاعل اور دونوں متعلقوں سے مل کر صفت، موصوف صفت سے مل کر خبر، کان فعل ناقص اپنے اسم وخبر سے مل کر جملہ فعلیہ خبر یہ ہو کر شرط،''فا''

جزائیہ ''لِمِّيٌّ'' خبر مبتدائے محذوف، ''البرهان'' کی، جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر جزاء، شرط جزاء سے مل کر جملہ شرطیہ ہوا۔ ''واو'' عاطفہ، ''إلا'' أي: ''إِنْ لَّايَكُنِ الْأَوْسَطُ مَعَ عِلِّيَّتِهٖ لِلنِّسْبَةِ فِيْ الذِّهْنِ، عِلَّةً لَهَا فِي الْوَاقِعِ'' جملہ حسب ترکیب سابق شرط، ''فإنّي'' جزا، شرط جزا سے مل کر جملہ شرطیہ معطوفہ ہوا۔

مادّے کے اعتبار سے قیاس کی تقسیم کا بیان

تمہید وتشریح: جاننا چاہیے کہ قیاس کی دو تقسیمیں ہیں: ایک شکل وصورت کے اعتبار سے اور دوسری مادّے کے اعتبار سے کیوں کہ ہر قیاس کی ایک صورت ہوتی ہے اور ایک مادّہ، صورتِ قیاس سے مراد: قیاس کی وہ ہیئت ہے جو ترتیب مقدمات سے حاصل ہوتی ہے اور مادّۂ قیاس سے مراد: قیاس کے اجزاء یعنی وہ مقدمات ہیں جن سے قیاس مرکب ہوتا ہے اور وہ صغریٰ اور کبریٰ ہیں، پس صغریٰ اور کبریٰ قیاس کا مادّہ ہیں۔ قیاس کی بحث کے شروع میں جو تقسیم کی گئی ہے اور جس کے اقسام قیاسِ اقترانی اور قیاسِ استثنائی ہیں، وہ ہیئت کے اعتبار سے ہے، اب یہاں سے دوسری تقسیم مادّے یعنی اجزائے قیاس کے اعتبار سے کرتے ہیں۔

چناں چہ فرمایا: یہ فصل ہے مادہ کے اعتبار سے قیاس کی تقسیم کے بیان میں۔

باعتبار مادّہ قیاس کی قسمیں اور ان کے نام: مادّے کے اعتبار سے قیاس کی پانچ قسمیں ہیں: (۱) قیاسِ برہانی (۲) قیاسِ جدلی (۳) قیاسِ خطابی (۴) قیاسِ شعری (۵) قیاس سفسطی، ان کو صناعاتِ خمسہ بھی کہتے ہیں، صناعات خمسہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ صناعات جمع ہے صناعۃ کی جس کے معنی ہیں: پیشہ، ہنر، صناعات خمسہ کے معنی ہوئے: پانچ پیشے، چوں کہ پانچ قسموں کو پانچ طرح کے لوگ استعمال کرتے ہیں چناں چہ قیاس برہانی کو مناطقہ اور فقہاءِ کرام مسائل ثابت کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں، قیاسِ جدلی کو اہلِ مناظرہ، قیاسِ خطابی کو واعظین، قیاسِ شعری کو شعراء اور قیاسِ سفسطی کو عام لوگ یا جھکّی قسم کے لوگ استعمال کرتے ہیں، تو گویا یہ پانچ قسم کے لوگوں کے پیشے اور کاروبار ہیں؛ اس لیے ان کو صناعات خمسہ کہا جاتا ہے۔

قیاسِ برہانی، اس کی تعریف اور مثال: ''إِمَّا بُرْهَانِيٌّ، يَتَأَلَّفُ مِنَ الْيَقِيْنِيَّاتِ'' میں مصنف نے قیاس کی مادّے کے اعتبار سے پانچ قسموں میں سے پہلی قسم اور اس کی تعریف کو بیان کیا ہے فرمایا: پہلی قسم قیاس برہانی ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ: **قیاسِ برہانی:** وہ قیاس ہے جو یقینی مقدمات سے مرکب ہو یعنی اس کے تمام مقدمات یقینی ہوں چاہے وہ بدیہی ہوں، یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی مقدمات سے حاصل ہوتے ہیں، اوّل کی مثال، جیسے: هٰذه نار و كلّ نار حارقة، فهذه حارقة..... ثانی کی مثال، جیسے: محمد رسول الله و كل رسول الله واجب الإطاعة، (فَمُحَمَّد) صلّى الله عليه وسلم) واجب الإطاعة. پہلی مثال میں دونوں مقدمے یقینی اور بدیہی ہیں، جبکہ دوسری مثال میں دونوں مقدمے یعنی: ''محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور اللہ کا ہر رسول واجب الاطاعۃ ہے'' یقینی اور نظری ہیں کیوں کہ ان کے لیے دلیل کی ضرورت ہے؛ لہٰذا اس قیاس کو قیاس برہانی کہیں گے۔

فائدہ: ''محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں'' ایک مقدمہ ہے اور ''اللہ کا ہر رسول واجب الاطاعت ہے'' دوسرا مقدمہ ہے، یہ دونوں ایسے مقدمات نظریہ ہیں جن کو بدیہی مقدمات سے حاصل کیا جاتا ہے، وہ یہ ہیں: کلٌّ منهما مذكورٌ في القرآن الكريم (یہ دونوں باتیں قرآنِ کریم میں مذکور ہیں) و كلُّ مذكورٍ في القرآن الكريم، صادقٌ، فكلٌّ منهما صادقٌ.

وجہِ تسمیہ قیاسِ برہانی: اس قیاس کا نام برہانی اس وجہ سے رکھا گیا کہ برہانی برہان کی طرف منسوب ہے برہان کے لغوی معنی: دلیل کے ہیں اور اصطلاح میں اس دلیل قطعی کو کہتے ہیں جس کے مقدمات یقینی ہوں، پس چوں کہ اس قیاس کے تمام مقدمات یقینی ہوتے ہیں، اس لیے یہ قیاس برہان ہے اور برہان کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کو برہانی کہا گیا۔

{شرح} قَوْلُهُ: (الْقِيَاسُ الخ) الْقِيَاسُ كَمَا يَنْقَسِمُ بِاعْتِبَارِ الْهَيْئَةِ وَالصُّوْرَةِ إِلَى الْإِسْتِثْنَائِيِّ وَالْإِقْتِرَانِيِّ بِأَقْسَامِهِمَا، كَذٰلِكَ يَنْقَسِمُ بِاعْتِبَارِ الْمَادَّةِ إِلَى الصِّنَاعَاتِ الْخَمْسِ أَعْنِيْ: الْبُرْهَانَ وَالْجَدَلَ وَالْخَطَابَةَ وَالشِّعْرَ وَالْمُغَالَطَةَ، وَقَدْتُسَمّٰى سَفْسَطَةً أَيْضًا؛ لِأَنَّ مُقَدِّمَاتِهِ إِمَّا أَنْ تُفِيْدَ تَصْدِيْقًا أَوْتَاثِيْرًا آخَرَ غَيْرَ التَّصْدِيْقِ أَعْنِيْ: التَّخْيِيْلَ، الثَّانِي "الشِّعْرُ" وَالْأَوَّلُ إِمَّاأَنْ يُفِيْدَ ظَنًّا أَوْجَزْمًا، فَالْأَوَّلُ "الْخَطَابَةُ" وَالثَّانِي إِنْ أَفَادَ جَزْمًا يَقِيْنِيًّا، فَهُوَ "الْبُرْهَانُ" وَإِلَّا، فَإِنِ اعْتُبِرَ فِيْهِ عُمُوْمُ الْإِعْتِرَافِ مِنَ الْعَامَّةِ أَوِالتَّسْلِيْمُ مِنَ الْخَصْمِ، فَهُوَ "الْجَدَلُ" وَإِلَّا، فَهُوَ "الْمُغَالَطَةُ".

وَاعْلَمْ: أَنَّ الْمُغَالَطَةَ إِنِ اسْتُعْمِلَتْ فِيْ مُقَابَلَةِ الْحَكِيْمِ، سُمِّيَتْ "سَفْسَطَةً" وَإِنِ اسْتُعْمِلَتْ فِيْ مُقَابَلَةِ غَيْرِ الْحَكِيْمِ، سُمِّيَتْ مُشَاغَبَةً.

وَاعْلَمْ أَيْضًا: أَنَّهُ اعْتُبِرَ فِي الْبُرْهَانِ أَنْ يَّكُوْنَ مُقَدِّمَاتُهُ بِأَسْرِهَا يَقِيْنِيَّةً، بِخَلَافِ غَيْرِهِ مِنَ الْأَقْسَامِ مَثَلًا: يَكْفِيْ فِيْ كَوْنِ الْقِيَاسِ مُغَالَطَةً أَنْ يَكُوْنَ إِحْدٰى مُقَدِّمَتَيْهِ وَهْمِيَّةً وَإِنْ كَانَتِ الْأُخْرٰى يَقِيْنِيَّةً، نَعَمْ يَجِبُ أَنْ لَايَكُوْنَ فِيْهَا مَاهُوَ أَدْوَنُ مِنْهَا كَالشِّعْرِيَّاتِ وَإِلَّايُلْحَقُ بِالْأَدْوَنِ، فَالْمُؤَلَّفُ مِنْ مُقَدِّمَةٍ مَشْهُوْرَةٍ وَأُخْرٰى مُخَيَّلَةٍ لَايُسَمّٰى "جَدَلِيًّا" بَلْ "شِعْرِيًّا". فَاعْرِفْهُ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (القياس الخ) قیاس جیسا کہ منقسم ہوتا ہے ہیئت اور صورت کے اعتبار سے استثنائی اور اقترانی کی طرف ان کی قسموں کے ساتھ، اسی طرح منقسم ہوتا ہے مادّہ کے اعتبار سے صناعات خمسہ کی طرف - میری مراد صناعات خمسہ سے: برہان، جدل، خطابت، شعر اور مغالطہ ہے - اور مغالطہ کا نام کبھی سفسطہ بھی رکھا جاتا ہے۔

(قیاس مادّے کے اعتبار سے صناعات خمسہ کی طرف منقسم ہوتا ہے)؛ اس لیے کہ اس کے مقدمات یا تو تصدیق کا فائدہ دیں گے، یا تصدیق کے علاوہ دوسری تاثیر یعنی تخییل کا، ثانی: شعر ہے اور اوّل یا تو ظن کا فائدہ دے گا یا جزم کا پس اوّل خطابت ہے اور ثانی اگر جزم یقینی کا فائدہ دے، تو برہان ہے ورنہ تو اگر اس میں عام لوگوں کے عموم اعتراف کا اعتبار ہو، یا مقابل کی طرف سے تسلیم کا، تو جدل ہے ورنہ تو وہ مغالطہ ہے۔

اور جان لیجیے کہ مغالطہ کو اگر حکیم کے مقابلہ میں استعمال کیا جائے، تو اس کا نام سفسطہ رکھا جاتا ہے اور اگر غیر حکیم کے مقابلہ میں استعمال کیا جائے، تو اس کا نام مشاغبہ رکھا جاتا ہے۔
اور یہ بھی جان لیجیے کہ برہان میں اس امر کا اعتبار کیا گیا ہے کہ اس کے کل مقدمات یقینی ہوں، برخلاف دوسرے اقسام کے مثلاً: قیاس کے مغالطہ ہونے میں یہ کافی ہے کہ اس کے دونوں مقدموں میں سے ایک وہمی ہو اگر چہ دوسرا مقدمہ یقینی ہو، ہاں یہ ضروری ہے کہ ان اقسام میں ایسا مقدمہ نہ ہو جو ان اقسام سے کم تر ہو، جیسے: شعریات ورنہ اس کو کم تر کے ساتھ لاحق کیا جائے گا؛ لہٰذا وہ قیاس جو ایک مقدمۂ مشہورہ اور دوسرے مخیلہ سے مرکب ہو، اس کا نام جدلی نہیں بلکہ شعری رکھا جاتا ہے۔ پس آپ اس کو پہچان لیجیے۔
لغت: ''أَدْوَن'' اسمِ تفضیل (کم تر، زیادہ گھٹیا) دَانَ دَوْنًا (ن): گھٹیا ہونا، حقیر و معمولی ہونا۔

باعتبار مادّہ قیاس کی قسمیں، ان کے نام اور دلیلِ حصر

تشریح: اس قول کے تحت شارح نے تین باتیں بیان کی ہیں: (۱) قیاس کی مادّے کے اعتبار سے قسمیں اور ان کے نام (۲) ان کی دلیل حصر (۳) اعلم کے ذریعہ دو اہم فائدے۔ پہلی دو باتوں کو بیان کرتے ہوئے فرمایا: کہ قیاس جس طرح صورت کے اعتبار سے استثنائی اور اقترانی کی طرف مع ان کی قسموں کے منقسم ہوتا ہے، اسی طرح مادّہ کے اعتبار سے بھی صناعات خمسہ کی طرف منقسم ہوتا ہے اور وہ یہ ہیں: (۱) برہان (۲) جدل (۳) خطابت (۴) شعر (۵) مغالطہ، جس کو سفسطہ بھی کہا جاتا ہے: (سب کے اخیر میں یائے نسبتی لگا کر یوں بھی کہا جاتا ہے: برہانی، جدلی، خطابی، شعری، سفسطی) دلیل حصر یہ ہے کہ قیاس کے مقدمات یا تو تصدیق کا فائدہ دیں گے، یا تخییل کا، اگر تخییل کا فائدہ دے، تو وہ قیاسِ شعری ہے اور اگر تصدیق کا فائدہ دیں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو تصدیق مفید جزم ہوگی یا مفید ظن، اگر مفید ظن ہے تو وہ خطابی ہے اور اگر مفید جزم ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: یا تو جزم یقینی ہوگا یا نہیں، اگر جزم یقینی ہے، تو وہ قیاس برہانی ہے اور اگر جزم یقینی نہیں ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں عام لوگوں کی طرف سے اعتراف یا خصم کی طرف سے تسلیم ہوگی، یا ان دونوں کا غیر ہوگا اگر عام لوگوں کی طرف سے اعتراف یا خصم کی جانب سے تسلیم ہے، تو وہ جدل ہے ورنہ مغالطہ اور سفسطہ ہے۔
اس دلیل حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی کہ برہان: وہ قیاس ہے جس کے مقدمات جزم یقینی کا فائدہ دیں۔ جدل: وہ قیاس ہے جس کے مقدمات، مشہورہ یا مسلمہ ہوں۔ شعر: وہ قیاس ہے جس کے مقدمات تخییل کا فائدہ دیں۔ خطابت: وہ قیاس ہے جس کے مقدمات ظن کا فائدہ دیں۔ اور سفسطہ: وہ قیاس ہے جس کا کوئی مقدمہ کاذبہ وہمیہ یا کاذبہ مشابہ بہ صادقہ ہو۔
ہر ایک کی تفصیل مع امثلہ آگے آرہی ہے۔
مغالطہ کی تعریف اور اس کی قسمیں: واعلم أن المغالطة الخ اس عبارت میں شارح مغالطہ کی اقسام سے متعلق ایک

فائدہ بیان فرمارہے ہیں: جس کی وضاحت یہ ہے کہ مغالطہ کے لغوی معنی ہیں: کسے را در غلط انداختن (یعنی کسی شخص کو غلطی میں ڈالنا) اور اصطلاح میں وہ قیاس ہے جو مادّہ یا صورت یا دونوں کے اعتبار سے فاسد ہو، اس قیاس کے ذریعہ چوں کہ لوگوں کو فساد اور غلطی میں ڈالا جاتا ہے؛ اس لیے اس کو مغالطہ کہا جاتا ہے۔ مغالطہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) سفسطہ (۲) مشاغبہ؛ اس لیے کہ مغالطہ کا استعمال یا تو حکیم کے مقابلہ میں ہوگا یا غیر حکیم کے، پہلی صورت میں مغالطہ کو سفسطہ اور اس کے استعمال کرنے والے کو سوفسطائی، دوسری صورت میں مُغالطہ کو مُشاغبہ اور اس کے استعمال کرنے والے کو مُشاغبی کہا جاتا ہے۔

قیاسِ برہانی اور دیگر قیاسات کی شرط: واعلم أيضا الخ اس کے ذریعہ قیاس برہانی اور دیگر قیاسوں کے متعلق ایک شرط کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس برہان چوں کہ یقین کا فائدہ دیتا ہے اس لیے اس کے واسطے ضروری ہے کہ اس کے تمام مقدمات، یقینیہ ہوں؛ کیوں کہ اگر ایک مقدمہ یقینی اور دوسرا غیر یقینی ہو، تو وہ یقین کا فائدہ نہیں دے گا اس لیے کہ یقینی اور غیر یقینی کا مجموعہ غیر یقینی ہوا کرتا ہے جیسا کہ مشہور ہے کہ مستقل اور غیر مستقل کا مجموعہ غیر مستقل ہوتا ہے، برخلاف باقی اقسام کے کہ ان کے تمام مقدمات کے لیے ایک جنس کا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ ان کے لیے ان کے مطابق صرف ایک مقدمے کا ہونا ضروری ہے باقی ان کے مطابق ہوں یا نہ ہوں؛ مثلاً: قیاس اگر مغالطہ ہے تو اس کے لیے صرف ایک مقدمے کا وہمیہ ہونا کافی ہے چاہے دوسرا مقدمہ یقینیہ ہو، یا مشہورہ، یا مسلمہ، اسی طرح قیاس اگر خطابت ہے، تو اس کے لیے صرف ایک مقدمۂ ظنیہ کا ہونا کافی ہے دوسرا مقدمہ خواہ یقینیہ ہو، یا مشہورہ، یا مسلمہ، خلاصہ یہ ہے کہ برہان کے علاوہ باقی اقسام میں ان کے دونوں مقدمات کا یکساں ہونا ضروری نہیں ہے البتہ ان اقسام میں یہ بات ضروری ہے کہ ان میں کوئی مقدمہ ان اقسام سے کم تر اور گھٹیا درجے کا نہ ہو بلکہ اعلیٰ درجہ کا ہو، ورنہ تو قیاس کو کم تر مقدمے کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا؛ کیوں کہ برہان کے علاوہ باقی اقسام کے نام رکھنے میں اس مقدمے کا اعتبار ہوتا ہے جو ادنی درجے کا ہے، جیسے: مقدماتِ شعریہ چوں کہ تخییل کا فائدہ دیتے ہیں اور تخییل تصور کا فائدہ دیتی ہے، اس لیے مقدمات شعریہ ان تمام مقدمات سے کم تر ہیں جو تصدیق کا فائدہ دیتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ مقدمات شعریہ یعنی خیالی مقدمے، تصدیق اور ظن کا فائدہ دینے والے تمام مقدمات یعنی یقینیات، مسلّمات، مشہورات، مقبولات اور مظنونات سے ادنیٰ اور اَدون ہیں؛ لہٰذا اگر کوئی قیاس مقدمۂ مشہورہ اور خیالی مقدمہ سے مرکب ہو، تو اس کو جدلی نہیں کہا جائے گا بلکہ ادون درجہ کے مقدمے یعنی مخیلہ کا اعتبار کرتے ہوئے شعری کہا جائے گا۔

فاعرفه: پس اس بات کو اچھی طرح جان لو أي: **فاعرف التحاق القياس بأدون مقدماته.**

سوال: قیاسِ شعر، جب تخییل کا فائدہ دیتا ہے اور تخییل تصور کا، تو شعر تصور کا فائدہ دے گا اور جو تصور کا فائدہ دے وہ قیاس نہیں ہوتا حالاں کہ اس کو قیاس کہا جاتا ہے۔

جواب: قیاس شعر حقیقتاً قیاس نہیں ہے لیکن چوں کہ اس کے مقدمات قیاس کی ترتیب پر ہیں؛ اس لیے اس بنا پر اس کو قیاس کہا جاتا ہے، اس بنا پر نہیں کہ وہ تصدیق یا عدمِ تصدیق کا فائدہ دیتا ہے۔

{شرح} قَوْلُهٗ: (مِنَ الْيَقِيْنِيَّاتِ) اَلْيَقِيْنُ: هُوَالتَّصْدِيْقُ الْجَازِمُ الْمُطَابِقُ لِلْوَاقِعِ الثَّابِتُ، فَبِاعْتِبَارِ التَّصْدِيْقِ لَمْ يَشْمَلِ "الشَّکَّ" وَ"الْوَهْمَ" وَ"التَّخْيِيْلَ" وَسَائِرَ التَّصَوُّرَاتِ، وَقَيْدُ الْجَزْمِ أَخْرَجَ "الظَّنَّ" وَالْمُطَابَقَةِ "الْجَهْلَ الْمُرَكَّبَ" وَالثَّابِتِ "التَّقْلِيْدَ".
ثُمَّ الْمُقَدِّمَاتُ الْيَقِيْنِيَّةُ إِمَّا بَدِيْهِيَّاتٌ، أَوْنَظَرِيَّاتٌ مُنْتَهِيَةٌ إِلَى الْبَدِيْهِيَّاتِ لِاسْتِحَالَةِ الدَّوْرِ أَوِ التَّسَلْسُلِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (مِنَ الْيَقِيْنِيَّاتِ) یقین: وہ تصدیق ہے جو جازم ہو، واقع کے مطابق ہو، ثابت ہو؛ لہٰذا تصدیق کا اعتبار کرنے کی وجہ سے وہ (یقین) شک، وہم، تخییل اور باقی تصورات کو شامل نہیں ہوا اور جزم کی قید نے ظن کو، مطابقت کی قید نے جہل مرکب کو اور ثابت کی قید نے تقلید کو خارج کر دیا۔
پھر مقدمات یقینیہ یا تو بدیہی ہوتے ہیں یا ایسے نظری ہوتے ہیں جو بدیہی مقدمات کی طرف منتہی ہوں؛ کیوں کہ دور یا تسلسل محال ہے۔

یقین کی تعریف مع فوائد قیود اور مقدمات یقینیہ کا بدیہی ہونا ضروری نہیں!

تشریح: مصنفؒ نے قیاسِ برہانی کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قیاس برہانی: وہ قیاس ہے جو یقینی مقدمات سے مرکب ہو اور یقینی مقدمات وہ قضایا ہیں جو یقین کا فائدہ دیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یقین کسے کہتے ہیں؟ پھر مقدماتِ یقینیہ کا بدیہی ہونا ضروری ہے، یا نظری بھی ہو سکتے ہیں؟ شارح نے اس قول کے تحت ان دونوں باتوں کا جواب دیا ہے اولاً یقین کی تعریف مع فوائد قیود بیان کی ہے اس کے بعد دوسری بات کو ذکر کیا ہے، چناں چہ فرمایا: یقین: منطقیوں کی اصطلاح میں وہ تصدیق ہے جو جازم ہو، واقع کے مطابق ہو اور ثابت ہو۔ یقین کی یہ تعریف چار قیود پر مشتمل ہے یعنی یقین کے لیے چار باتیں ضروری ہیں:

(۱) تصدیق یعنی نسبت تامہ خبریہ کا اذعان ہو، اگر نسبت تامہ خبریہ کا اذعان نہیں ہے تو اس کو یقین نہیں کہیں گے؛ لہٰذا اس قید کی وجہ سے شک، وہم، تخییل اور باقی پانچ تصورات (جن کا بیان کتاب کے شروع میں تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے) یقین میں داخل نہ ہوں گے؛ کیوں کہ یہ تصدیق نہیں ہیں۔

(۲) وہ تصدیق جازم ہو یعنی جانب مخالف کا اس میں احتمال نہ ہو؛ لہٰذا اس قید سے ظن خارج ہو گیا؛ اس لیے کہ ظن نسبت تامہ خبریہ کا وہ اعتقاد ہے جس میں جانب مخالف کا احتمال ہو اور وہ جانب مخالف مرجوح ہو۔

(۳) وہ تصدیقِ جازم واقع کے مطابق ہو؛ لہٰذا مطابقت کی قید سے جہل مرکب خارج ہو گیا؛ کیوں کہ جہل مرکب اس اعتقاد جازم کو کہا جاتا ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو۔

جہل مرکب کی وجہِ تسمیہ: واضح رہے کہ اس اعتقاد کو جہل مرکب اس لیے کہا جاتا ہے کہ جو شخص خلاف واقع بات کا اعتقاد رکھتا ہے، تو وہ اپنے جاہل ہونے سے بھی جاہل ہوتا ہے پس اس میں دو جہالتیں پائی جاتی ہیں: ایک واقع کی عدم مطابقت کو نہ

جاننا، دوسرے اپنے جاہل ہونے کو نہ جاننا، مثلاً: زید کے متعلق یہ اعتقاد کرنا کہ وہ قائم ہے حالاں کہ وہ قائم نہیں ہے پس یہ اعتقاد رکھنے والا ایک تو زید کے قائم نہ ہونے سے بے خبر ہے، دوسرے اس کے قائم نہ ہونے کو قائم ہونا سمجھ رہا ہے پس اپنی جہالت سے بھی جاہل ہوا؛ لہٰذا یہ ایسا جہل ہوا جو اس کی جہالت سے مرکب ہے اس لیے اس کو جہل مرکب کہا جاتا ہے (دستور العلماء: ۱/۴۲۰)

(۴) چوتھی قید "ثابت" ہے یعنی وہ اعتقاد جازم جو واقع کے مطابق ہو اس میں کسی مشکک کی تشکیک سے زائل ہونے کا احتمال نہ ہو؛ لہٰذا "ثابت" کی قید سے تقلید خارج ہوگئی؛ اس لیے کہ تقلید وہ اعتقاد جازم ہے جو واقع کے مطابق تو ہو، لیکن اس میں کسی مشکک کی تشکیک سے زائل ہونے کا احتمال ہو۔

دوسری بات: یعنی مقدمات یقینیہ کا بدیہی ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ اس کو ثم المقدمات الخ سے بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس برہانی جن مقدمات یقینیہ سے مرکب ہوتا ہے ان مقدمات کا بدیہی ہونا ضروری نہیں بلکہ وہ مقدمات عام ہیں: چاہے بدیہی ہوں یا نظری ہوں، لیکن نظری ہونے کی صورت میں ضروری ہے کہ وہ مقدماتِ نظریہ، بدیہیات کی طرف منتہی ہوں یعنی ان کو بدیہیات سے حاصل کیا جاتا ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر نظریات، بدیہیات کی طرف منتہی نہ ہوں، تو دَور یا تسلسل لازم آئے گا جو کہ محال ہیں اور جو محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے اس لیے نظریات کا بدیہیات کی طرف منتہی نہ ہونا محال ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر نظریات کو بدیہیات سے حاصل نہ کیا جائے، تو اس صورت میں دور یا تسلسل کیسے لازم آئے گا؟ تو جواب یہ ہے کہ اگر نظریات کو بدیہیات سے حاصل نہ کیا جائے، تو نظریات سے حاصل کیا جائے گا اور چوں کہ نظری اپنے حصول میں دوسرے کا محتاج ہوتا ہے، اس لیے وہ نظری مقدمہ دوسرے کا محتاج ہوگا اور دوسرا بھی نظری ہے، تو وہ تیسرے کا محتاج ہوگا اور وہ بھی نظری ہے تو وہ چوتھے کا محتاج ہوگا اب سلسلۂ اکتساب یا تو لاالی النہایہ چلتا رہے گا، یا اول کی طرف عود کرے گا: پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور دوسری صورت میں دَور، پس اس طرح نظریات کے بدیہیات کی طرف منتہی نہ ہونے کی صورت میں دور یا تسلسل لازم آتا ہے۔

{متن} وَأُصُوْلُهَا: الْأَوَّلِيَّاتُ، وَالْمُشَاهَدَاتُ، وَالتَّجْرِبِيَّاتُ، وَالْحَدَسِيَّاتُ، وَالْمُتَوَاتِرَاتُ وَالْفِطْرِيَّاتُ.

اعراب، ترجمہ اور ترکیب، تینوں چیزیں گزر چکی ہیں، صرف مطلب باقی ہے؛ اس لیے اسی کو بیان کیا جاتا ہے۔

یقینی مقدمات کی قسمیں

تشریح: اِس عبارت میں مصنفؒ نے مقدماتِ یقینیہ کے اصول اور ان کی قسمیں بیان کی ہیں، فرمایا: یقینیات کے اصول یعنی وہ باتیں جن پر یقینی مقدمات کی بنیاد ہے چھ ہیں، بالفاظِ دیگر: یقینی مقدمات کی چھ قسمیں ہیں: (۱) اولیات (۲) مشاہدات (۳) تجربیات (۴) حدسیات (۵) متواترات (۶) فطریات (ہر ایک کی تعریف مع مثال شرح کے تحت ملاحظہ فرمائیں)

{شرح} قَوْلُهٗ:(وَأُصُوْلُهَا) فَأُصُوْلُ الْيَقِيْنِيَّاتِ هِيَ: الْبَدِيْهِيَّاتُ، وَالنَّظْرِيَّاتُ مُتَفَرِّعَةٌ عَلَيْهَا.
وَالْبَدِيْهِيَّاتُ سِتَّةُ أَقْسَامٍ بِحُكْمِ الْإِسْتِقْرَاءِ وَوَجْهُ الضَّبْطِ: أَنَّ الْقَضَايَا الْبَدِيْهِيَّةَ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ تَصَوُّرُ طَرَفَيْهَا مَعَ النِّسْبَةِ كَافِيًا فِي الْحُكْمِ وَالْجَزْمِ، أَوْلَايَكُوْنَ، فَالْأَوَّلُ هُوَ: "الْأَوَّلِيَّاتُ" وَالثَّانِي إِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلٰى وَاسِطَةٍ غَيْرِ الْحِسِّ الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ، أَوْلَا، الثَّانِيْ: "الْمُشَاهَدَاتُ" وَتَنْقَسِمُ إِلٰى مُشَاهَدَاتٍ بِالْحِسِّ الظَّاهِرِ وَتُسَمّٰى: "حِسِّيَّاتٍ" وَإِلٰى مُشَاهَدَاتٍ بِالْحِسِّ الْبَاطِنِ وَتُسَمّٰى: "وِجْدَانِيَّاتٍ" وَالْأَوَّلُ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ تِلْكَ الْوَاسِطَةُ بِحَيْثُ لَاتَغِيْبُ عَنِ الذِّهْنِ عِنْدَ حُضُوْرِ الْأَطْرَافِ أَوْلَاتَكُوْنَ كَذٰلِكَ، وَالْأَوَّلُ هِيَ: "الْفِطْرِيَّاتُ" وَتُسَمّٰى: "قَضَايَا قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا" وَالثَّانِي إِمَّا أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِيْهِ الْحَدْسُ - وَهُوَانْتِقَالُ الذِّهْنِ الدَّفْعِيُّ مِنَ الْمَبَادِئِ إِلَى الْمَطَالِبِ، أَوْلَايُسْتَعْمَلَ، فَالْأَوَّلُ هُوَ: الْحَدْسِيَّاتُ" وَالثَّانِيْ إِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيْهِ حَاصِلًا بِإِخْبَارِ جَمَاعَةٍ يَمْتَنِعُ عِنْدَ الْعَقْلِ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ، فَهِيَ: "الْمُتَوَاتِرَاتُ" وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ بَلْ حَاصِلًا مِنْ كَثْرَةِ التَّجَارِبِ، فَهِيَ: "التَّجْرِبِيَّاتُ"
وَقَدْ عُلِمَ بِذٰلِكَ حَدُّ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهَا.
قَوْلُهٗ:(وَالْأَوَّلِيَّاتُ) كَقَوْلِنَا: اَلْكُلُّ أَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ.
قوله: (وَالْمُشَاهَدَاتُ) أَمَّا الْمُشَاهَدَاتُ الظَّاهِرَةُ، فَكَقَوْلِنَا: الشَّمْسُ مُشْرِقَةٌ، وَالنَّارُ مُحْرِقَةٌ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ، فَكَقَوْلِنَا: إِنَّ لَنَا جُوْعًا وَعَطَشًا.
قَوْلُهٗ:(وَالتَّجْرِبِيَّاتُ) كَقَوْلِنَا: السَّقْمُوْنِيَا مُسْهِلٌ لِلصَّفْرَاءِ.
قَوْلُهٗ:(وَالْحَدْسِيَّاتُ) كَقَولِنَا: نُوْرُ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِن نُّوْرِ الشَّمْسِ.
قوله (وَالْمُتَوَاتِرَاتُ) كَقَوْلِنَا: مَكَّةُ مَوْجُوْدَةٌ.
قَوْلُهٗ:(وَالْفِطْرِيَّاتُ) كَقَوْلِنَا: الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ، فَإِنَّ الْحُكْمَ فِيْهِ بِوَاسِطَةٍ لَاتَغِيْبُ عَنْ ذِهْنِكَ عِنْدَ مُلَاحَظَةِ أَطْرَافِ هٰذَاالْحُكْمِ وَهُوَالْإِنْقِسَامُ بِمُتَسَاوِيَيْنِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وَأُصُوْلُهَا) پس یقینیات کے اصول وہ بدیہیات ہیں اور نظریات بدیہیات پر متفرع ہیں۔
اور بحکمِ استقراء بدیہیات کی چھ قسمیں ہیں اور دلیلِ حصریہ ہے کہ قضایا بدیہیہ یا تو ان کے طرفین کا تصور نسبت کے ساتھ حکم اور جزم میں کافی ہوگا یا نہیں، پس اوّل وہ ''اولیات'' ہیں اور ثانی یا تو وہ ایسے واسطے پر موقوف ہوگا جو حس ظاہر وباطن کا غیر ہے یا نہیں، ثانی ''مشاہدات'' ہیں اور مشاہدات منقسم ہوتے ہیں مشاہدات بالحس الظاہر کی طرف، ان کا نام رکھا جاتا ہے ''حسیات'' اور مشاہدات بالحس الباطن کی طرف، ان کا نام رکھا جاتا ہے ''وجدانیات'' اور اوّل یا تو وہ واسطہ

اس طور پر ہوگا کہ اطراف کے حاضر ہونے وقت ذہن سے غائب نہ ہو، یا وہ اس طرح نہ ہوگا، اوّل وہ ''فطریات'' ہیں اوران کا نام رکھا جاتا ہے ''قَضَايَا قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا'' (ایسے قضیے جن کے ساتھ ان کی دلیلیں ہیں) اورثانی یا تو اس میں حدس کا استعمال ہوگا - اور حدس: وہ ذہن کا دفعتاً مبادی سے مقاصد کی طرف منتقل ہونا ہے- یا استعمال نہ ہوگا، اوّل ''حدسیات'' ہیں اورثانی اگر اس میں حکم ایسی جماعت کے خبر دینے سے حاصل ہو کہ جس کا جھوٹ پر اتفاق کرنا عقل کے نزدیک محال ہے، تو وہ ''متواترات'' ہیں اور اگر اس طرح نہ ہو؛ بلکہ حکم تجربات کی کثرت سے حاصل ہو، تو وہ ''تجربیات'' ہیں۔اوراس دلیل حصر سے ان میں سے ہر ایک کی تعریف (بھی) معلوم ہوگئی۔

ماتن کا قول: (وَالْأَوَّلِيَّاتُ) جیسے ہمارا قول: اَلْكُلُّ أَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ (کل جز سے بڑا ہوتا ہے)۔ماتن کا قول: (وَالْمُشَاهَدَاتُ) بہر حال مشاہدات ظاہرہ، پس جیسے ہمارا قول: اَلشَّمْسُ مُشْرِقَةٌ (سورج روشن کرنے والا ہے) اور اَلنَّارُ مُحْرِقَةٌ (آگ جلانے والی ہے) اور بہر حال مشاہدات باطنہ، پس جیسے ہمارا قول: إِنَّ لَنَا جُوْعًا وَعَطَشًا (بیشک ہمارے لیے بھوک اور پیاس ہے)۔ماتن کا قول: (وَالتَّجْرِبِيَّاتُ) جیسے ہمارا قول: اَلسَّقْمُوْنِيَا مُسْهِلٌ لِلصَّفْرَاءِ (سقمونیا صفراء کے لیے مسہل ہے)

ماتن کا قول: (وَالْحَدْسِيَّاتُ) جیسے ہمارا قول: نُوْرُ الْقَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِنْ نُوْرِ الشَّمْسِ (چاند کی روشنی، سورج کی روشنی سے حاصل کردہ ہے)۔ماتن کا قول: (وَالْمُتَوَاتِرَاتُ) جیسے ہمارا قول: مَكَّةُ مَوْجُوْدَةٌ (مکہ موجود ہے)۔ماتن کا قول: (وَالْفِطْرِيَّاتُ) جیسے ہمارا قول: اَلْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ؛ اس لیے کہ اس میں حکم ایسے واسطے سے ہے جو اِس حکم کے اطراف کا لحاظ کرنے کے وقت تمھارے ذہن سے غائب نہیں ہوتا ہے اور وہ دو برابر حصوں میں منقسم ہوتا ہے۔

لغات: (سقمونیا): ایک دست آور دواء ہے (مسہل) أَسْهَلَ سے اسمِ فاعل ہے أَسْهَلَ الدَّوَاءُ الْبَطْنَ إِسْهَالًا: دواء کا پیٹ کو جاری کرنا، دست لانا۔

مقدماتِ یقینیہ کی چھ قسموں کی دلیل حصر، ہر ایک کی تعریف اور مثال

تشریح: قَوْلُهٗ: (وَأُصُوْلُهَا) فَأُصُوْلُ الْيَقِيْنِيَّاتِ الخ اس قول کے تحت شارح نے مقدماتِ یقینیہ کی چھ قسموں کی دلیل حصر بیان کی ہے؛ لیکن اس کے تذکرہ سے پہلے ایک تمہید بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ گزشتہ بیان سے آپ کو معلوم ہوگیا ہوگا کہ قیاسِ برہان، مقدماتِ یقینیہ سے مرکب ہوتا ہے اور مقدماتِ یقینیہ کبھی بدیہی ہوتے ہیں اور کبھی نظری؛ لیکن وہ نظری ایسے ہوتے ہیں جن کا حصول بدیہی مقدمات سے ہوتا ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ یقینی مقدمات کے اصول یعنی بنیادی مقدماتِ یقینیہ صرف بدیہیات ہیں اور رہے نظریات، تو وہ بدیہیات پر متفرع ہیں یعنی وہ بدیہیات سے حاصل کیے جاتے ہیں، نظریات کوئی مستقل قسم نہیں ہے، پس جب یقینیات کے اصول کی ایک ہی قسم ہے یعنی بدیہیات تو اسی کی تقسیم کی جاتی ہے؛

چناں چہ فرمایا: کہ بدیہیات یعنی بدیہی مقدماتِ یقینیہ بطور استقراء چھ قسم پر ہیں: دلیلِ حصر یہ ہے کہ قضایا بدیہیہ یا توان کے تصوراتِ ثلاثہ یعنی: موضوع، محمول اور نسبت کا تصور، حکم یعنی جزم کے حصول کے لیے کافی ہوگا یا نہیں؛ اگر کافی ہے، تو وہ قضایا اوّلیہ ہیں اور اگر کافی نہیں، تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کا جزم ایسے واسطے پر موقوف ہوگا جو حس ظاہر و باطن کا غیر ہے یا ایسے واسطے پر موقوف ہوگا جو حس ظاہر و باطن کا عین ہے، اگر عین ہے یعنی بعینہٖ حس ظاہر و باطن ہے، تو وہ قضایا مشاہدات ہیں، یا تو مشاہدات بالحس الظاہر یا مشاہدات بالحس الباطن، اوّل کا نام ''حسّیات'' اور ثانی کا نام ''وجدانیات'' ہے یعنی اگر قضایا کا جزم حس ظاہر کے واسطہ سے ہو، تو وہ حسیات ہیں اور اگر حس باطن کے واسطے سے ہو، تو وہ وجدانیات ہیں، پس مشاہدات کی دو قسمیں ہوئیں: حسّیات اور وجدانیات۔ اور اگر ان قضایا کا جزم ایسے واسطے سے ہو، جو حس ظاہر و باطن کا غیر ہے، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ واسطہ اطراف کے تصور کے وقت ذہن میں حاضر ہوگا یا نہیں، اگر ذہن میں حاضر رہتا ہے، تو وہ قضایا ''فطریات'' ہیں جن کا نام ''قضایا قیاساتہا معہا'' بھی ہے اور اگر حاضر نہیں رہتا، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس میں حدس کا استعمال کیا گیا ہوگا یا نہیں، اگر حدس کا استعمال کیا گیا ہے، تو وہ قضایا ''حدسیات'' ہیں اور اگر حدس کا استعمال نہیں کیا گیا، تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کا جزم ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہوگا جس کے کذب پر اتفاق کرنا عقل کے نزدیک محال ہے یا نہیں؛ بلکہ وہ کثرت تجربہ سے حاصل ہوگا، اگر جزم ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہو جس کا جھوٹ پر اتفاق کرنا عقلاً محال ہے، تو قضایا ''متواترات'' ہیں اور اگر جزم کثرت تجربہ سے حاصل ہے، تو وہ قضایا ''تجربیات'' ہیں۔

فائدہ: واضح رہے کہ بحکم الإستقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ بدیہیات کا چھ اقسام میں حصر، حصرِ استقرائی ہے حصرِ عقلی نہیں ہے

وقد علم بذلك الخ اس دلیل حصر کے ذریعہ یقینی بدیہی مقدمات کی چھ قسموں میں سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی اور چوں کہ دلیل حصر سے ہر ایک کی تعریف معلوم ہوگئی ہے، اس لیے الگ سے مصنفؒ اور شارح نے ان کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی تاہم آپ طلبہ کی سہولت کے لیے ہر ایک کی مکمل اور جامع تعریف مع مثال وضاحت کے ساتھ ذکر کی جاتی ہے، ملاحظہ فرمائیے!

اوّلیات کی تعریف اور مثال: اولیات وہ قضایا ہیں جن کا جزم تصورات ثلاثہ یعنی موضوع، محمول اور دونوں کے درمیان نسبت کے تصور ہی سے حاصل ہو جائے یعنی ان قضایا کے مضمون پر یقین کرنے کے لیے نسبت کے ساتھ تصورِ طرفین کے علاوہ کسی اور دلیل کی ضرورت نہ ہو، جیسے: اَلْكُلُّ أَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ (کل جز سے بڑا ہوتا ہے) یہ ایسا قضیہ ہے جس کا جزم موضوع، محمول اور نسبت کے تصور ہی سے حاصل ہو جاتا ہے؛ لہٰذا اس کو قضیۂ اولیہ کہیں گے، شارح تہذیب نے كَقَوْلِنَا: اَلْكُلُّ أَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ سے اسی کی مثال بیان کی ہے۔

سوال: کل کا جز سے بڑا ہونا کوئی ضروری نہیں؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی جز کل سے بڑا ہو، جیسے: حدیث پاک میں ہے کہ کافر کی داڑھ قیامت کے دن احد پہاڑ کے برابر ہوگی (مشکاۃ علی المرقاۃ: ۳۶۰/۱۰، اشرفی کتب خانہ دیوبند) اور ظاہر ہے کہ داڑھ

کافر کا جزء ہے، اسی طرح لنگور کی دم لنگور سے بڑی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ دم، لنگور کا جزء ہے؟

جواب: کل اجزاء شے کے مجموعہ کا نام ہے نہ کہ الگ الگ ہر ایک کا؛ کیوں کہ الگ الگ ہر ایک کل نہیں بلکہ جزء ہوتا ہے؛ لہٰذا کافر کے گوشت، پوست اور بدن جس طرح کافر کے اجزاء ہیں اسی طرح اس کی داڑھ بھی اجزاء میں داخل ہے اور سب کے مجموعہ کا نام کافر ہے اسی طرح لنگور: پیر، سر، اور دم کے مجموعہ کا نام ہے؛ لہٰذا دم لنگور سے بڑی نہ ہوگی؛ کیوں کہ دم بھی لنگور کا جزء ہے اس سے خارج نہیں۔

مشاہدات کی تعریف وتقسیم اور مثالیں: مشاہدات: وہ قضایا ہیں جن کا جزم حس ظاہر یا حس باطن کے ذریعہ حاصل ہو، یعنی ان قضیوں کے مضمون پر یقین حواس ظاہرہ یا حواس باطنہ کے ذریعہ حاصل ہو، اگر یقین حواس ظاہرہ کے ذریعہ حاصل ہو، تو وہ مشاہدات ''حسّیات'' ہیں اور اگر حواس باطنہ کے ذریعہ حاصل ہو، تو انھیں ''وجدانیات'' کہا جاتا ہے پس مشاہدات کی دو قسمیں ہوئیں: حسیات اور وجدانیات۔

حسیات: وہ قضایا ہیں جن کا جزم حواس ظاہرہ کے ذریعہ حاصل ہو، جیسے: الشمس مشرقة (سورج روشن کرنے والا ہے) اور النار مُحرقة (آگ جلانے والی ہے) یہ ایسے قضایا ہیں جن کا جزم حواس ظاہرہ کے ذریعہ ہوتا ہے سورج کے روشن کرنے کا ادراک اور جزم حواس ظاہرہ میں سے قوتِ باصرہ کے ذریعہ اور آگ کے جلانے کا جزم قوتِ لامسہ کے ذریعہ ہوتا ہے؛ لہٰذا ان کو حسیات کہیں گے۔

وجدانیات: وہ قضایا ہیں جن کا جزم حواس باطنہ کے ذریعہ حاصل ہو، جیسے: إِنَّ لنا جوعاً و عطشاً (بیشک ہمیں بھوک اور پیاس لگتی ہے) یہ ایسا قضیہ ہے جس کا جزم حس باطن وہم کے واسطے سے ہوتا ہے: لہٰذا اس کو قضیۂ وجدانیہ کہیں گے۔

شارح تہذیب نے **قَوْلُهُ: (والمشاهدات) الخ** کے تحت مشاہدات کی دونوں قسموں کی مثالیں بیان کی ہیں مشاہدات ظاہرہ سے مراد ''حسیات'' ہیں جبکہ مشاہداتِ باطنہ سے مراد ''وجدانیات'' ہیں۔

حواس کی قسمیں اور ان کی تعریفات وامثلہ

مشاہدات کی تعریف سے یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ مشاہدات میں یقین کا حصول حواس کے ذریعہ ہوتا ہے جن کی دو قسمیں ہیں: (۱) حواس ظاہرہ (۲) حواس باطنہ، اس لیے حواس اور ان کی قسموں کی تعریف وتفصیل جان لینا مناسب ہے پس یاد رکھیے کہ حواس جمع ہے حاسّۃ کی جس کے معنی ہیں: قوتِ حاسّہ (محسوس کرنے والی رمعلوم کرنے والی طاقت) یعنی وہ قوّت جس کے ذریعہ کسی چیز کا ادراک اور علم ہوتا ہے۔ یہ قوتیں دو طرح کی ہیں: (۱) ظاہری یعنی: وہ قوتیں جو دماغ کے باہر ہیں، ان کو حواس ظاہرہ کہتے ہیں (۲) باطنی یعنی: وہ قوتیں جو دماغ کے اندر ہیں، ان کو حواسِ باطنہ کہتے ہیں پس حواس کی دو قسمیں ہوئیں: حواسِ ظاہرہ اور حواسِ باطنہ، ان میں سے ہر ایک کی پانچ قسمیں ہیں:

پانچ حواسِ ظاہرہ یہ ہیں: (۱) قوتِ باصرہ (دیکھنے کی قوت) یعنی: وہ ظاہری طاقت جس کے ذریعہ دیکھی جانے والی چیزیں مثلاً اضواء والوان، اشکال وحرکات وغیرہ کو معلوم کیا جاتا ہو، اس کا محل آنکھ ہے۔

(۲) قوتِ سامعہ (سننے کی طاقت) یعنی: وہ ظاہری طاقت جس کے ذریعہ سنی جانے والی چیزوں مثلاً: اصواتِ قوی، ضعیف اور متوسط کو جانا جاتا ہو، اس کا محل کان ہے۔

(۳) قوتِ شامّہ (سونگھنے کی قوت) یعنی: وہ ظاہری طاقت جس کے ذریعہ سونگھی جانے والی چیزوں مثلاً: خوشبو اور بدبو کا ادراک کیا جاتا ہو، اس کا محل ناک ہے۔

(۴) قوتِ ذائقہ (چکھنے کی طاقت) یعنی: وہ ظاہری طاقت جس کے ذریعہ چکھی جانے والی چیزوں مثلاً: مطعومات اور مذوقات کا ادراک کیا جاتا ہو، اس کا محل زبان ہے۔

(۵) قوت لامسہ (چھونے کی طاقت) یعنی: وہ ظاہری طاقت جس کے ذریعہ چھوئی جانے والی چیزوں کا ادراک کیا جاتا ہو، اس کا محل پورا بدن ہے۔ (تقریب التھذیب فی علم المنطق: ۹، ۱۰، نبراس مع شرح عقائد: ۴۴-۴۸، معین الفلسفہ: ۱۴۱، ۱۴۲)

پانچ حواسِ باطنہ یہ ہیں: (۱) حسِ مشترک (۲) خیال (۳) وہم (۴) متصرفہ (۵) حافظہ

حسِ مشترک: وہ باطنی قوت ہے جو حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ حاصل ہونے والی صورتوں کو قبول کرتی ہے یعنی حواس خمسۂ ظاہرہ میں جو صورتیں مرتسم اور منقش ہوتی ہیں اس کا کام اُن صورتوں کو قبول کرنا ہے پس گویا یہ حواس خمسہ ظاہرہ کا مشترک حاسہ ہے اور حواس ظاہرہ اس کے جاسوس ہیں؛ کیوں کہ حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ ہی محسوسات کی صورتیں حس مشترک تک پہنچتی ہیں۔ اور اس کا محل: دماغ کے بطن اوّل کا اگلا حصہ ہے۔

خیال: وہ باطنی قوت ہے جو حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ حس مشترک میں پہنچنے والی محسوسات کی صورتیں محفوظ کر لیتی ہے تا کہ بوقت ضرورت کام آئے، گویا یہ حس مشترک کا خزانہ ہے مثلاً: دار العلوم دیوبند کی صورت جو حاسۂ باصرہ کے ذریعہ حس مشترک میں پہنچی ہے خیال کا کام اس صورت کو اپنے اندر بطور اسٹاک جمع کر لینا ہے۔ اس قوت کا محل: دماغ کے بطن اوّل کا پچھلا حصہ ہے۔

وہم: وہ باطنی قوت ہے جو محسوسات کے اندر پائی جانے والی غیر محسوس چیزوں کا ادراک کرتی ہے، جیسے: بھوک، پیاس، رنج، غم اور شجاعت وغیرہ۔ اس کا محل: دماغ کے بطن اَوسط کا پچھلا حصہ ہے۔

حافظہ: وہ باطنی قوت ہے جو وہم کے ادراک کردہ معانی کو محفوظ رکھتی ہے، پس گویا یہ وہم کا خزانہ ہے، حافظہ کا محل: دماغ کے بطن اخیر کا اگلا حصہ ہے۔

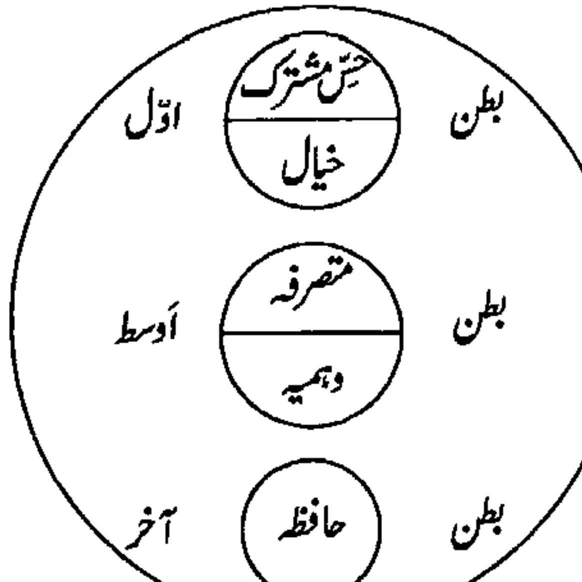
متصرفہ: وہ باطنی قوت ہے جو خیال اور حافظہ میں جمع شدہ چیزوں میں جوڑ توڑ لگاتی رہتی ہے یعنی خیال میں جو ظاہری چیزوں کی صورتیں جمع ہیں اور حافظہ میں معنوی اشیاء کا جو تصور ہے ان دونوں میں یہ قوت تصرف کرتی ہے بعض کو بعض کے ساتھ ملاتی ہے اور بعض کو بعض سے جدا کرتی ہے، مثلاً سانپ کی ایک ظاہری شکل ہے اور ایک وہ معنی ہیں جو پوشیدہ طور پر سانپ میں موجود ہیں یعنی اس

کے کاٹنے کی دہشت اور خوف، تو ہماری قوت متصرفہ ایسا کرے گی کہ سانپ والے معنی رسی کو پہنا دے گی یعنی کبھی کبھی ہماری قوت متصرفہ رسی ہی کو سانپ سمجھنے لگتی ہے پس جو ڈر سانپ سے لگتا ہے وہ رسی سے لگنے لگتا ہے، دوسری مثال: ہمارے ذہن میں ایک زید کی صورت موجود ہے اور ایک عمرو کی صورت، اب متصرفہ نے دونوں کو الگ الگ کر دیا کہ یہ زید کی صورت ہے اور یہ عمرو کی، اسی طرح ذہن میں الگ الگ دو صورتیں موجود ہیں: ایک یاقوت کی اور دوسری پہاڑ کی، قوت متصرفہ دونوں کو ملا کر یاقوت کا پہاڑ بنا دیتی ہے۔

واضح رہے کہ اس قوت متصرفہ کا مقام دماغ کے بطن اَوسط کا پہلا حصہ ہے۔ (معین الفلسفہ: ۱۴۳، ۱۴۴، مرقات مع حاشیہ: ۴۷، ۴۸)

فائدہ: حواسِ خمسہ باطنہ کی تعریف وتفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ پانچوں قوتیں جو مذکور ہوئیں دماغ میں پائی جاتی ہیں، دماغ ان کا ظرف ہے اور دماغ کے تین بطون ہیں جن میں سے ایک کا نام بطن اوّل ہے جو چہرے کی جانب ہوتا ہے اور دوسرے کا نام بطن اَوسط ہے اور تیسرے کا نام بطن آخر ہے جو پشت کی جانب ہوتا ہے بطن اوّل میں دو قوتیں ہوتی ہیں: ایک حس مشترک اور دوسرے خیال اور بطن اَوسط میں بھی دو قوتیں ہوتی ہیں: ایک قوت متصرفہ اور دوسری قوت وہمیہ، جبکہ بطن آخر میں صرف ایک قوت حافظہ ہوتی ہے ذیل میں دماغ کا نقشہ درج کیا جاتا ہے تاکہ مبتدی طلبہ کے لیے آسانی ہو۔

نقشہ (۲۸) برائے دماغ



تجربیات کی تعریف اور مثال: تجربیات: وہ قضایا بدیہیہ ہیں جن کا جزم یعنی ان کے مضمون پر یقین بار بار کے مشاہدہ اور تجربہ سے حاصل ہو، جیسے: السقمونيا مسهل للصفراء (سقمونیا صفراء کو خارج کرنے والا ہے) یہ ایسا قضیہ ہے جس کے مضمون پر یقین بار بار کے تجربہ سے حاصل ہوا ہے؛ کیوں کہ سقمونیا ایک ایسی دوا ہے کہ جب بھی اس کو استعمال کیا جاتا ہے، تو صفراء کو دست کی شکل میں جسم سے باہر کر دیتی ہے اور یہ طبیبوں کے بار بار کے تجربے سے حاصل ہے؛ لہٰذا اس قضیہ کو تجربیہ کہیں گے، اسی طرح دیگر جڑی بوٹیوں کا مختلف بیماریوں میں نفع بخش ہونا اطباء کے بار بار کے تجربے سے معلوم ہوا ہے۔

حدسیات کی تعریف اور مثال: حدسیات: وہ بدیہی قضایا ہیں، جن کا جزم یعنی ان کے مضمون پر یقین حدس کے ذریعہ حاصل ہو، یعنی ایسی دلیل کے ذریعہ جو فوراً ذہن میں آجائے۔ اس کے لیے نظر وفکر کی ضرورت نہ پڑے، جیسے: کسی ماہر نحو سے پوچھا جائے کہ "ضرب زید میں زید" پر کیا اعراب ہے اور کیوں؟ تو اس نے فوراً جواب دیا: کہ زید مرفوع ہے اس لیے کہ فاعل ہے، تو فن نحو کے ماہر کے لیے "زید" پر رفع کا یقین حدس کے ذریعہ ہوا ہے؛ لہٰذا ضرب زید میں زید کا مرفوع ہونا ماہر نحو کے لیے حدسی قضیہ کہلائے گا۔ شارح نے حدسیات کی مثال میں "نور القمر مستفاد من نور الشمس" کو ذکر کیا ہے جس کا ترجمہ ہے: "چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے حاصل کی ہوئی ہے" یہ قضیہ حدسی اس لیے ہے کہ اس قضیہ کے مضمون کا یقین حدس کے ذریعہ ہوا ہے اس طرح کہ جب ہم نے مشاہدہ کیا کہ چاند کی نورانی شکلیں سورج سے قریب وبعید ہونے کے اعتبار سے متفاوت ہوتی ہیں، تو ہمارے حدس نے یہ فیصلہ کیا کہ چاند کی روشنی سورج کا پرتو (عکس) ہے۔ تیسری مثال: **إدراک الأصوات بالسامعة**۔ چوتھی مثال: **إدراک الأضواء والأشکال بالباصرة**. الحاصل جس قضیہ کا جزم حدس کے ذریعہ ہو اس کو حدسی کہتے ہیں۔

حدسیات کی مکمل وضاحت کے لیے حدس کے معنی اور تعریف کو جان لینا ضروری ہے، ملاحظہ کیجیے:

حدس کی تعریف، حدس اور فکر کے درمیان فرق: شارح نے "**هُوَ انْتِقَالُ الذِّهْنِ الدَّفْعِيُّ مِنَ الْمَبَادِيْ إِلَى الْمَطَالِبِ**" سے حدس کی تعریف کی ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ "حدس" باب نصر سے مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں: تاڑ لینا، جلدی سے کسی چیز کو پہچاننا، اور منطقیوں کی اصطلاح میں حدس کی تعریف ہے: کسی حرکت فکریہ کے بغیر ذہن کا مبادیات سے مطلوب (نتیجہ) کی طرف ایک دم منتقل ہو جانا۔ بالفاظِ دیگر: ذہن کا مبادیات سے مطلوب کی طرف جلدی سے منتقل ہو جانا۔

حدس اور فکر میں فرق یہ ہے کہ حدس میں کوئی فکری حرکت نہیں ہوتی بلکہ اس میں ذہن مبادی سے مطلوب کی طرف فوراً منتقل ہو جاتا ہے برخلاف فکر کے کہ اس میں دو حرکتیں ہوتی ہیں: ایک مطلوب سے مبادی کی طرف اور دوسری مبادی سے مطلوب کی طرف، مثلاً اگر انسان کو معلوم کرنا ہے تو اس کے لیے ایک حرکت: مبادی یعنی حیوان اور ناطق کی طرف ہوتی ہے اور دوسری حرکت مبادی سے مطلوب کی طرف بایں طور ہوتی ہے کہ جب حیوان کو پہلے اور ناطق کو بعد میں لاکر ترتیب دی جائے تو انسان کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ فکر کا اطلاق کبھی صرف پہلی حرکت پر اور کبھی دونوں حرکتوں پر ہوتا ہے اور کبھی اس کا اطلاق ان امور معلومہ کی ترتیب پر ہوتا ہے جن سے مجہولات حاصل ہوتے ہیں اور یہاں فکر سے مراد دوسرے معنی ہیں اس لیے کہ پہلے معنی کی تقدیر پر حدس سے کوئی امتیاز نہ ہوگا اور تیسرے معنی کی تقدیر پر حدس سے تقابل درست نہ ہوگا جیسا کہ ظاہر ہے۔

متواترات کی تعریف اور مثال: متواترات: وہ قضایا بدیہیہ ہیں جن کا جزم ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہو کہ اس کے جھوٹ پر متفق ہونے کو عقل محال سمجھے، جیسے: مکة موجودة (مکہ موجود ہے) یہ ایسا قضیہ ہے جس کا جزم ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہے جس کے جھوٹ پر متفق ہونے کو عقل محال سمجھتی ہے؛ لہٰذا اس کو قضیہ متواترہ کہیں گے۔

فطریات کی تعریف اور مثال: فطریات: وہ قضایا بدیہیہ ہیں جن کا جزم یعنی ان کے مضمون پر یقین ایسی دلیل کے واسطے سے حاصل ہو جو موضوع، محمول اور نسبت کے تصور کے ساتھ ہی ذہن میں حاصل ہو اور ذہن سے کبھی بھی غائب نہ ہو، جیسے: الأربعة زوج (چار جفت ہے) یہ ایسا قضیہ ہے کہ اس کا جزم ''انقسام بمتساويين'' کے واسطے سے اس طریقہ پر ہوتا ہے کہ جو چار اور جفت کے مفہوم کو جانے اور یہ جانے کہ چار دو برابر حصوں میں منقسم ہوتا ہے، تو اس کو اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ چار جفت ہے، گویا وہ ذہن میں یہ قیاس ترتیب دیتا ہے کہ الأربعة منقسمة بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين فهو زوج جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ''الأربعة زوج'' پس چوں کہ الأربعة زوج کا یقین ایسی دلیل کے واسطے سے ہوتا ہے جو اس کے موضوع، محمول اور نسبت کے تصور کے وقت ذہن میں رہتی ہے، ذہن سے کبھی غائب نہیں ہوتی، اس لیے اس کو قضیہ فطریہ کہیں گے اور چوں کہ اس طرح کے قضایا کے ساتھ ان کی دلیل موجود ہوتی ہے؛ اس لیے فطریات کو ''قضايا قياساتها معها'' بھی کہا جاتا ہے، یعنی: ایسے قضیے جن کے ساتھ ان کے قیاس یعنی دلیل موجود ہیں۔

{متن} ثُمَّ إِنْ كَانَ الْأَوْسَطُ مَعَ عِلِّيَّتِهِ لِلنِّسْبَةِ فِي الذِّهْنِ عِلَّةً لَهَا فِي الْوَاقِعِ فَلِمِّيٌّ وَإِلَّا فَإِنِّيٌّ.

ترجمہ اور ترکیب دونوں گزر چکے ہیں مطلب باقی ہے جو درج ذیل ہے۔

قیاسِ برہانی کی لمی اور انی کی طرف تقسیم اور دونوں کی تعریف!!

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ قیاس برہانی کی اس تقسیم کو ذکر فرما رہے ہیں جو حدِّ اَوسط کی حالت کے اعتبار سے ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ قیاسِ برہانی کے نتیجہ میں اکبر کی اصغر کی طرف جو نسبت ہوتی ہے، حدِّ اَوسط ذہن میں تو ہمیشہ اس کی علت ہوا کرتا ہے، اب رہا واقع اور خارج میں بھی حدِّ اَوسط کا اس نسبت کی علت ہونا، تو یہ کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں، پس اگر حدِّ اَوسط واقع میں بھی اس حکم کی علت ہو، تو وہ برہانی لمی ہے اگر واقع اور خارج مین علت نہ ہو، تو وہ برہانی اِنی ہے؛ لہٰذا حدِّ اَوسط کی اس حالت کے اعتبار سے قیاس برہانی کی دو قسمیں ہوئیں: (۱) برہانی لمّی (۲) برہانی اِنّی۔

برہانی لمی: وہ برہان ہے جس میں حدِّ اَوسط نتیجہ کی نسبت (ایجابی یا سلبی) کے لیے جس طرح ذہن میں علت ہے، اسی طرح خارج مین بھی علت ہو، بالفاظ دیگر: علت سے معلول پر استدلال کرنا، جیسے: ''یہاں آگ موجود ہے اور جہاں بھی آگ موجود ہوتی ہے دھواں ہوتا ہے پس یہاں دھواں ہے''، اس مثال میں آگ واقع میں دھویں کے لیے علت ہے، پس آگ سے دھویں پر استدلال کرنا مستدل کے ذہن میں بھی علت ہے اور خارج میں بھی؛ اس لیے یہ برہانی لمی ہے۔ دوسری مثال، جیسے: ''هذا فاسد المعدة، وكل فاسد المعدة مريض، فهذا مريض''، اس مثال میں فسادِ معدہ، بیماری کی ذہن میں علت ہے اور خارج میں بھی؛ اس لیے یہ برہان لمی ہے۔

برہانی انی: وہ برہان ہے جس میں حدِّ اَوسط نتیجہ کی نسبت (ایجابی یا سلبی) کے لیے صرف ذہن میں علت ہو، خارج میں

علت نہ ہو۔ بالفاظِ دیگر: معلول سے علت پر استدلال کرنا، جیسے: ''وہاں دھواں موجود ہے اور جہاں بھی دھواں ہوتا ہے آگ ہوتی ہے پس وہاں آگ ہے''، اس مثال میں دھواں آگ کی علت نہیں بلکہ معلول ہے پس دھویں سے آگ پر استدلال کرنا مستدل کے ذہن میں تو علت ہے؛ مگر خارج میں علت نہیں ہے؛ اس لیے یہ برہان انی ہے۔ دوسری مثال، جیسے: ''هٰذا مريض، وكل مريض فاسد المعدة، فهٰذا فاسد المعدة''، اس مثال میں بیماری، فسادِ معدہ کی اگر چہ ذہن میں علت ہے، مگر خارج میں علت نہیں ہے؛ اس لیے کہ بہت سے بیماروں کا معدہ فاسد نہیں ہوتا۔

{شرح} قَوْلُهُ: (ثُمَّ إِنْ كَانَ) الْحَدُّ الْأَوْسَطُ فِي الْبُرْهَانِ بَلْ فِيْ كُلِّ قِيَاسٍ لَابُدَّ أَنْ يَكُوْنَ عِلَّةً لِحُصُوْلِ الْعِلْمِ بِالنِّسْبَةِ الْإِيْجَابِيَّةِ أَوِ السَّلْبِيَّةِ الْمَطْلُوْبَةِ فِي النَّتِيْجَةِ، وَلِهٰذَا يُقَالُ لَهُ الْوَاسِطَةُ فِي الْإِثْبَاتِ وَالْوَاسِطَةُ فِي التَّصْدِيْقِ، فَإِنْ كَانَ مَعَ ذٰلِكَ وَاسِطَةً فِي الثُّبُوْتِ أَيْضًا أَيْ: عِلَّةً لِتِلْكَ النِّسْبَةِ الْإِيْجَابِيَّةِ أَوِ السَّلْبِيَّةِ فِي الْوَاقِعِ وَفِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ كَتَعَفُّنِ الْأَخْلَاطِ فِيْ قَوْلِكَ: "هٰذَا مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ، وَكُلُّ مُتَعَفِّنِ الْأَخْلَاطِ فَهُوَ مَحْمُوْمٌ، فَهٰذَا مَحْمُوْمٌ"، فَالْبُرْهَانُ حِيْنَئِذٍ يُسَمَّى: "الْبُرْهَانَ اللِّمِّيَّ" لِدَلَالَتِهٖ عَلٰى مَاهُوَ لِمُّ الْحُكْمِ وَعِلَّتُهٗ فِي الْوَاقِعِ.

وَإِنْ لَّمْ يَكُنْ وَاسِطَةً فِي الثُّبُوْتِ يَعْنِيْ: لَمْ يَكُنْ عِلَّةً لِتِلْكَ النِّسْبَةِ الْإِيْجَابِيَّةِ أَوِ السَّلْبِيَّةِ فِي الْوَاقِعِ وَفِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ، فَالْبُرْهَانُ ح يُسَمّٰى: "الْبُرْهَانَ الْإِنِّيَّ" حَيْثُ لَمْ يَدُلَّ إِلَّا عَلٰى إِنِّيَّةِ الْحُكْمِ وَتَحَقُّقِهٖ فِي الذِّهْنِ دُوْنَ عِلِّيَّتِهٖ لِلْحُكْمِ فِي الْوَاقِعِ سَوَاءٌ كَانَتِ الْوَاسِطَةُ ح مَعْلُوْلًا لِلْحُكْمِ كَالْحُمّٰى فِيْ قَوْلِنَا: "زَيْدٌ مَحْمُوْمٌ، وَكُلُّ مَحْمُوْمٍ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ، فَزَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ" -وَقَدْ يُخَصُّ هٰذَا بِاسْمِ الدَّلِيْلِ- أَوْلَمْ يَكُنْ مَعْلُوْلًا لِلْحُكْمِ كَمَا أَنَّهٗ لَيْسَ عِلَّةً لَهٗ، بَلْ يَكُوْنَانِ مَعْلُوْلَيْنِ لِثَالِثٍ -وَهٰذَا لَمْ يُخَصَّ بِاسْمٍ- كَمَا يُقَالُ: "هٰذِهِ الْحُمّٰى تَشْتَدُّ غِبًّا، وَكُلُّ حُمًّى تَشْتَدُّ غِبًّا مُحْرِقَةٌ، فَهٰذِهِ الْحُمّٰى مُحْرِقَةٌ" فَالْإِشْتِدَادُ غِبًّا لَيْسَ مَعْلُوْلًا لِلْإِحْرَاقِ وَلَاالْعَكْسُ بَلْ كِلَاهُمَا مَعْلُوْلَانِ لِلصَّفْرَاءِ الْمُتَعَفِّنَةِ الْخَارِجَةِ مِنَ الْعُرُوْقِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (ثُمَّ إِنْ كَانَ) حدِّ اوسط برہان میں بلکہ ہر قیاس میں ضروری ہے کہ وہ اس نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کے علم کے حصول کی علت ہو جو نتیجہ میں مطلوب ہے اور اسی وجہ سے اس کو واسطہ فی الاثبات اور واسطہ فی التصدیق (بھی) کہا جاتا ہے، پس اگر وہ اس کے ساتھ واسطہ فی الثبوت بھی ہو یعنی اس نسبت ایجابیہ یا سلبیہ کی علت واقع اور نفس الامر میں بھی ہو، جیسے: تعفن اخلاط، تیرے قول: "هٰذَا مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ، وَكُلُّ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاط فَهُوَ مَحْمُوْمٌ. فهٰذا مَحْمُوْمٌ" میں (نفس الامر میں علت ہے) تو اس وقت برہان کا نام ''برہانِ لمی'' رکھا جاتا ہے؛ کیوں کہ یہ (برہان) اس امر پر دلالت کرتی ہے جو واقع میں حکم کی لم اور علت ہے اور اگر وہ (حدِّ اوسط) واسطہ فی الثبوت نہ ہو یعنی واقع اور نفس

الامر میں اُس نسبت ایجابی یا سلبی کی علت نہ ہو، تو اس وقت برہان کا نام ''برہانِ اِنی'' رکھا جاتا ہے؛ کیوں کہ اِس (برہان) نے صرف ذہن میں حکم ثابت ہونے اور تحقق ہونے پر دلالت کی ہے نہ کہ اس کے واقع میں حکم کی علت ہونے پر، برابر ہے کہ حدِّ اَوسط اس وقت حکم کا معلول ہو، جیسے: ''حمی'' ہمارے قول: ''زَيْدٌ مَحْمُوْمٌ، وَكُلُّ مَحْمُوْمٍ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ، فَزَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ'' میں (معلول ہے)- اور اس قسم کو کبھی دلیل کے نام کے ساتھ خاص کیا جاتا ہے- یا حدِّ اَوسط حکم کا معلول نہ ہو جس طرح وہ حکم کی علت نہیں ہے بلکہ وہ دونوں (حدِّ اَوسط اور حکم) تیسرے کے معلول ہوں- اور اس قسم کو کسی نام کے ساتھ خاص نہیں کیا گیا- جیسے کہا جاتا ہے: هذه الحمّى الخ (یہ باری کا بخار یعنی: ایک دن چھوڑ کر آنے والا بخار) شدت اختیار کر رہا ہے اور باری کا ہر وہ بخار جو تیزی سے آئے، جلانے والا ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ بخار جلانے والا ہے)؛ کیوں کہ اشتداد غب (باری کے بخار کا تیز ہونا) احراق کا معلول نہیں ہے اور نہ اس کا عکس (نہ احراق اشتداد غب کا معلول ہے) بلکہ دونوں اس فاسد صفراء کے معلول ہیں جو رگوں سے نکلتا ہے۔

لغات وترکیب: ''مُتعفِّن'' (بدبودار، خراب، فاسد) تَعَفُّن سے اسمِ فاعل، تـعَفَّن تعَفُّنًا (تفعل): بدبودار ہونا، سڑنا، خراب ہونا۔ ''أَخلاط'' خِلْطٌ کی جمع ہے، أخلاط سے مراد بدن کی چار خلطیں یعنی: خون، بلغم، صفراء، سوداء ہیں۔ ''محموم'' (بخار والا، بخار میں مبتلا شخص) ''حُمَّ، حُمَاماً'': بخار میں مبتلا ہونا۔ ''لِـمّ الحكم و علّته'': ''علته'' عطفِ تفسیری ہے ''لِمُّ الحكم'' کا یعنی حکم کی لم سے مراد: حکم کی علت ہے۔ ''إِنِّيَة الحكم'': ''إِنِّيَة'' اِنّ حرفِ مشبہ بالفعل سے مصدر صناعی ہے جس کے معنی ہیں: حکم کا ثابت ہونا۔ ''تَشْتَدُّ'': اشْتَدَّت الحُمَّى اشْتِدَادًا (افتعال): شدت اختیار کرنا، تیز ہونا۔ غَبَّ الحُمَّى (ض) عَلَى الْمَحْمُوْمِ غِبًّا (بفتح الغين وكسرها): ایک دن چھوڑ کر بخار آنا، تیسرے دن بخار آنا، تَشْتَدُّ غِبًّا میں غبًا منصوب ہے تشتد کی ھي ضمیر سے حال ہونے کی بنا پر۔

برہانِ لمّی اور برہانِ إنّي کی تعریفات کی مثال سے وضاحت اور دونوں کی وجہِ تسمیہ

تشریح: اس قول کے تحت شارح نے دو باتیں بیان کی ہیں: (۱) مصنف کی بیان کردہ برہان لمی اور برہان انی کی تعریفات کی مثال سے وضاحت۔ (۲) دونوں کی وجہِ تسمیہ۔ وضاحت کے لیے پہلے ایک تمہید بیان کی، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ قیاس کے نتیجہ کی نسبت حکمیہ (ایجابی یا سلبی) کا علم حدِّ اَوسط ہی کے ذریعہ ذہن کو حاصل ہوتا ہے، پس جب ایسا ہے تو لازمی طور سے قیاس برہانی بلکہ ہر قیاس کے نتیجہ میں اکبر کی اصغر کی طرف جو نسبت ہے چاہے وہ ایجابی ہو یا سلبی، اس نسبت کے علم اور تصدیق کی علت حدِّ اَوسط ہوتی ہے اور اسی بنیاد پر حدِّ اَوسط کو واسطہ فی الاثبات اور واسطہ فی التصدیق بھی کہا جاتا ہے، اب یہ حدِّ اَوسط جو واسطہ فی الاثبات ہے کبھی اس کے ساتھ واسطہ فی الثبوت بھی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی پس حدِّ اَوسط کی دو صورتیں ہوں گی: (۱) واسطہ فی الاثبات کے ساتھ واسطہ فی الثبوت بھی ہو۔ (۲) واسطہ فی الاثبات ہو، واسطہ فی الثبوت نہ ہو۔ حدِّ اَوسط کے واسطہ

فی الاثبات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نتیجہ کی نسبت کے صرف علم وتصدیق کی علت ہو، وجود کی علت نہ ہو۔ بالفاظِ دیگر: صرف ذہن میں نسبت کی علت ہو، خارج میں علت نہ ہو اور واسطہ فی الاثبات کے ساتھ واسطہ فی الثبوت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نتیجے کی نسبت کے علم وتصدیق کے ساتھ اس کے وجود کی بھی علت ہو۔ بالفاظِ دیگر: نتیجے کی نسبت کی ذہن اور خارج دونوں میں علت ہو۔

پس اگر قیاس برہان میں حدِّ اَوسط، واسطہ فی الاثبات اور واسطہ فی الثبوت دونوں ہوں، تو وہ برہان لمی ہے؛ لہٰذا برہان لمی کی تعریف اس طرح ہوگی کہ برہان لمی: وہ قیاس ہے جس میں حدِّ اوسط ذہن اور خارج دونوں میں نسبت کی علت ہو، جیسے: ”زیدٌ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ وَكُلُّ مُتَعَفِّنِ الْأَخْلَاط، فَهُوَ مَحْمُوْمٌ، فزيد مَحْمُوْمٌ“ (زید کے اخلاط بگڑ گیے ہیں اور ہر وہ شخص جس کے اخلاط بگڑے ہوئے ہوں اس کو بخار ہو جاتا ہے، پس زید بخار والا ہے) اس میں (متعفن الاخلاط) جس طرح بخار ہونے کی علت ذہن میں ہے، اسی طرح خارج میں بھی ہے اس لیے کہ بخار اس وقت عارض ہوتا ہے جبکہ پہلے اخلاط یعنی خون، صفرا، سوداء اور بلغم میں تعفن یعنی بگاڑ پیدا ہو؛ لہٰذا اخلاط میں بگاڑ پیدا ہونا بخار کی علت ہے۔ اور اگر برہان میں حدِّ اَوسط صرف واسطہ فی الاثبات ہو، واسطہ فی الثبوت نہ ہو تو وہ برہان انی ہے؛ لہٰذا برہان انی کی تعریف اس طرح ہوگی کہ برہان انی: وہ قیاس ہے جس میں حدِّ اَوسط صرف ذہن میں اس نسبت کی علت ہو، خارج میں نہ ہو، پھر خارج کے اعتبار سے حدِّ اَوسط عام ہے چاہے وہ حکم کا معلول ہو یا دونوں (واسطہ اور حکم) کسی تیسرے کے معلول ہوں، اوّل کی مثال، جیسے: ”زَيْدٌ مَحْمُوْمٌ وَكُلُّ مَحْمُوْمٍ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ فَزَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاط“ اس میں بخار کا ہونا زید کے تعفن اخلاط کی علت صرف ذہن میں ہے خارج میں نہیں؛ کیوں کہ خارج میں خود بخار کا ہونا زید کے ”تعفن اخلاط“ کا معلول ہے، دوسرے کی مثال، جیسے: ”هٰذِهِ الْحُمَّى تَشْتَدُّ غِبًّا وَكُلُّ حُمَّى تَشْتَدُّ غِبًّا مُحْرِقَةٌ“ (یہ باری کا بخار تیزی سے آتا ہے اور ہر وہ باری کا بخار جو تیزی سے آئے، جلانے والا ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ بخار جلانے والا ہے) اس میں ”اشتداد غب“ صرف ذہن میں محرق ہونے کی علت ہے، خارج میں نہیں؛ کیوں کہ خارج میں اشتداد غب اور محرق ہونا دونوں ہی تعفن اخلاط کے معلول ہیں۔

برہانِ انی کی قسمیں: برہانِ انی میں حدِّ اَوسط کی اس تعمیم سے معلوم ہوا کہ برہان انی کی دو قسمیں ہیں: (۱): وہ برہان انی جس میں حدِّ اَوسط حکم کا معلول ہو، جیسے: پہلی مثال میں حدِّ اَوسط (الحمی) معلول ہے حکم یعنی تعفن اخلاط کا۔ واضح رہے کہ برہانِ انی کی اس قسم کو کبھی مطلق دلیل بھی کہا جاتا ہے۔ فائدہ: دلیل کے لغوی معنی: ”مرشد یعنی راہنما“ کے ہیں اور اصطلاح میں دلیل: ”وہ بات ہے جس میں صحیح غور وفکر کے ذریعہ کسی مطلوب خبری کو جانا جا سکے“، لہٰذا برہانِ انی کی پہلی قسم کو ”دلیل“ کہنا ”تسمیۃ الجزئی باسم الکلی“ کے قبیل سے ہوا۔ (۲): وہ برہان انی جس میں حدِّ اَوسط واقع میں نہ حکم کا معلول ہو اور نہ اس کی علت ہو، بلکہ حدِّ اَوسط اور حکم دونوں تیسری چیز کے معلول ہوں یعنی تیسری چیز ان دونوں کی علت ہو، جیسے: دوسری مثال میں حدِّ اَوسط (اشتداد غب) نہ حکم یعنی احراق کا معلول ہے اور نہ احراق، اشتداد کا معلول ہے بلکہ یہ دونوں بگڑے ہوئے صفراء کے معلول ہیں۔ واضح رہے کہ برہان انی کی اس قسم کا کوئی مخصوص نام نہیں ہے۔

ملحوظہ: دلیل کی لغوی اور اصطلاحی تعریف

دلیل کے لغوی معنی: مُرشد (راہنما) کے ہیں اور اصطلاح میں دلیل کا استعمال مختلف معانی میں ہوتا ہے ایک معنی تو دلیل کے وہ ہیں جو اوپر بیان کیے گیے یعنی ''وہ بات جس میں......الخ'' اس کے علاوہ دلیل کبھی ''برہان'' کے معنی میں ہوتی ہے یعنی: وہ قیاس جو یقینی مقدمات سے مرکب ہو اور کبھی ''قیاس'' کے معنی میں أي: قول مؤلّف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر اور کبھی ''حجت'' کے معنی میں أي: معلوم تصديقي موصل إلى مجهول تصديقيّ اور کبھی ''مايلزم من العلم به العلم بشيء آخر'' کے معنی میں۔ (دستور العلماء: ۲/۷۷)

برہانِ لمی وانی کی وجہِ تسمیہ: لدلالته......الخ اس کے ذریعہ شارح نے برھانِ لمی کی وجہِ تسمیہ کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے: کہ وہ برہان جس میں حدِّ اَوسط ذہن اور خارج دونوں میں علت ہو، اس برہان کو لمی اس لیے کہتے ہیں کہ یہ لِمَ کی طرف منسوب ہے اور لِمَ چوں کہ لِمَا سے ماخوذ ہے جو لام تعلیل اور ما استفہامیہ سے مرکب ہے اور یہ کسی چیز کی علت معلوم کرنے کے لیے آتا ہے، کہا جاتا ہے، لم فَعَلْتَ هذا؟ (تم نے ایسا کیوں کیا) اس لیے لم کے معنی: ''علت'' کے اور لِمّی کے معنی: ''علت والی'' ہوں گے اس دلیل میں حدِّ اَوسط ذہن اور خارج دونوں میں حکم کی علت ہوتی ہے پس چوں کہ یہ دلیل اس چیز پر دلالت کرتی ہے جو واقع اور خارج میں میں حکم کی علت ہے، اس لیے لِمَ کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کو لمی کہا گیا۔

حيث لم يدل......الخ: اس کے ذریعہ برہان انی کی وجہِ تسمیہ کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ انّی منسوب ہے، إنَّ حرفِ مشبہ بالفعل کی طرف جس کے معنی: تحقیق اور اثبات کے ہیں، اس دلیل میں حدِّ اَوسط صرف ذہن میں علت ہوتی ہے، خارج میں نہیں اور جو صرف ذہن میں علت ہو، تو اس سے صرف حکم کا تحقق اور ثبوت ہوتا ہے پس چوں کہ اس دلیل سے صرف خارج میں حکم کا ثابت اور متحقق ہونا معلوم ہوتا ہے، علت ہونا معلوم نہیں ہوتا؛ لہٰذا یہ دلیل، انی یعنی تحقیق والی ہوئی، اس لیے اس کا نام انی رکھا گیا۔

{متن} وَإِمَّا جَدَلِيٌّ، يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمَشْهُوْرَاتِ وَالْمُسَلَّمَاتِ.

فائدہ: ترجمہ اور ترکیب دونوں گزر گئے، مطلب باقی ہے جو درج ذیل ہے:

قیاسِ جدلی، اس کی تعریف اور مثال

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مادّے کے اعتبار سے قیاس کی پانچ قسموں میں سے دوسری قسم یعنی قیاس جَدلی اور اس کی تعریف کو بیان کیا ہے، فرمایا: دوسری قسم جدلی ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ قیاس جدلی: وہ قیاس ہے جو مقدمات مشہورہ یا ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو فریق مخالف کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں خواہ وہ مقدمات صحیح ہوں یا غلط۔ مقدمات مشہورہ کی

مثال، جیسے: العَدْلُ حَسَنٌ، و کلُّ حسنٍ مَحبُوبٌ، فَالعَدْلُ مَحبُوبٌ (انصاف کرنا اچھا ہے اور ہر اچھی چیز پسندیدہ ہے؛ لہٰذا انصاف کرنا پسندیدہ ہے) یہ ایسا قیاس ہے جو مقدماتِ مشہورہ سے مرکب ہے اور یہ مقدمات صحیح بھی ہیں؛ لہٰذا اس کو قیاسِ جدلی کہیں گے۔دوسری مثال، جیسے کہا جائے: ذَبحُ الْحَیَوانِ ظُلْمٌ، و کلُّ ظلم حرام، فذبح الحیوان حرام، اس میں صغریٰ ایسا مقدمہ ہے جو ہندوؤں کے یہاں مشہور ہے اور شرعاً غلط ہے؛ لہٰذا اس سے مرکب ہونے والے قیاس کو بھی جدلی کہیں گے۔مقدماتِ مسلمہ کی مثال، جیسے: هٰذا أي: أَقِیمُوا الصَّلَاةَ، أمر، و کل أمر للوجوب، فهٰذا للوجوب (یہ یعنی: أقیموا الصلاۃ امر ہے اور ہر امر وجوب کے لیے آتا ہے؛ لہٰذا یہ وجوب کے لیے ہے) اس قیاس میں صغریٰ اور کبریٰ ایسے مقدمات ہیں، جو اصولیین کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں؛ لہٰذا اس قیاس کو قیاس جدلی کہیں گے۔

فائدہ: قیاسِ جدلی کے لیے مسلّمات اور مشہورات میں سے کسی ایک سے مرکب ہونا ضروری ہے اور دونوں سے بھی مرکب ہوسکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ عبارت میں "واؤ" اَو کے معنی میں ہے اور "أو" مانعۃ الخلو کے لیے ہے۔

وجہِ تسمیہ جدلی: جدل کے معنی ہیں: جھگڑا، چوں کہ مسائل میں باہمی اختلاف کے وقت اہلِ مناظرہ عام طور پر اس قیاس سے کام لیتے ہیں؛ اس لیے اس کا نام قیاسِ جدلی رکھا گیا۔

ملحوظہ: قیاس جدلی کا مقصد

قیاس جدلی کے استعمال کے دو فائدے ہیں: (۱) اگر قیاس جدلی استعمال کرنے والا معترض ہے، مجیب نہیں، تو اس کا مقصد خصم پر الزام قائم کرنا ہوتا ہے یعنی: مقصد یہ ہوتا ہے کہ اپنے مقابل پر مقدمات تسلیم کرا کے الزام قائم کرے اور اس کو شکست دیدے۔(۲) اور اگر قیاس جدلی استعمال کرنے والا مجیب ہے، تو اس کا مقصد اپنی رائے کو خطا اور غلطی سے محفوظ رکھنا ہوتا ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: "مِنَ الْمَشْهُوْرَاتِ": هِيَ الْقَضَایَا الَّتِيْ یُطَابِقُ فِیْهَا آرَاءُ الْكُلِّ كَحُسْنِ الْإِحْسَانِ وَقُبْحِ الْعُدْوَانِ، أَوْ آرَاءُ طَائِفَةٍ كَقُبْحِ ذَبْحِ الْحَیَوَانَاتِ عِنْدَ أَهْلِ الْهِنْدِ.
قَوْلُهُ: "وَالْمُسَلَّمَاتِ" هِيَ الْقَضَایَا الَّتِيْ سُلِّمَتْ مِنَ الْخَصْمِ فِي الْمُنَاظَرَةِ، أَوْ بُرْهِنَ عَلَیْهَا فِيْ عِلْمٍ وَأُخِذَتْ فِيْ عِلْمٍ آخَرَ عَلٰى سَبِیْلِ التَّسْلِیْمِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: "مِنَ الْمَشْهُوْرَات" مشہورات: وہ قضایا ہیں جن میں سب کی رائیں متفق ہوں، جیسے: احسان کا اچھا ہونا اور ظلم کا بُرا ہونا، یا جن میں ایک گروہ کی رائیں متفق ہوں، جیسے: ہندوستان والوں (ہندوؤں) کے نزدیک حیوانات کے ذبح کا بُرا ہونا۔ماتن کا قول: "وَالْمُسَلَّمَات" مسلمات: وہ قضایا ہیں جو مناظرہ میں مقابل کی جانب سے تسلیم کر لیے گیے ہوں، یا جن پر ایک علم میں برہان قائم کی گئی ہو اور کسی دوسرے علم میں بر سبیل تسلیم انھیں لے لیا گیا ہو۔

مشہورات اور مسلمات کی تعریفات مع امثلہ

تشریح: قیاسِ جدلی جن مشہورات اور مسلمات سے مرکب ہوتا ہے شارح ان کی تعریف بیان فرمارہے ہیں، چناں چہ فرمایا: مقدمات مشہورہ سے مراد: وہ قضیے ہیں جن میں تمام لوگوں کی رائیں یا کسی ایک جماعت کے لوگوں کی رائیں متفق ہوں یعنی ان میں ہر فرقے اور ہر مذہب کے لوگوں کی یا کسی مخصوص مذہب اور جماعت کے لوگوں کی رائے ایک ہو، اوّل کی مثال، جیسے: الإحسان حسن (احسان کرنا اچھا ہے) اور العدوان قبیحٌ (زیادتی کرنا بُرا ہے) یہ ایسے قضیے ہیں جن میں تمام لوگوں کی رائے ایک ہے یعنی تمام لوگوں کے نزدیک احسان کرنا اچھا ہے اور زیادتی کرنا بُرا ہے؛ لہٰذا ان کو مقدمات مشہورہ کہیں گے۔ دوسرے کی مثال، جیسے: ہندوؤں کی رائے یہ ہے کہ جانوروں کا ذبح کرنا بُرا ہے۔

ملحوظہ: اتفاق آراء کے اسباب

پھر یہ بات بھی یاد رکھیں کہ کسی قضیہ کے بارے میں اتفاق آراء کے اسباب مختلف ہوتے ہیں یا تو اس کا سبب مصلحت عامہ ہوتی ہے یعنی اس چیز میں تمام لوگوں کو نفع ہے اس وجہ سے تمام لوگوں کی رائے اس بارے میں ایک ہے، جیسے: "العدل حسن، الظلم قبیح" وغیرہ یہ ایسی باتیں ہیں جن میں تمام لوگوں کا نفع ہے، یا اس کا سبب رقّتِ قلبی ہوتی ہے، جیسے: "مواساة الفقراء محمودة، ذبح الحیوانات قبیح"، یا فطری تأثر اور پیدائشی اثر کے نتیجہ میں اتفاق رائے ہوتا ہے، جیسے: "کشف العورة مذموم" ستر کھولنا انسانیت اور فطرت کے خلاف ہے، اس لیے سب لوگ اس کو بُرا سمجھتے ہیں اور کبھی مزاج کی سختی اور نرمی کا بھی اس میں دخل ہوتا ہے چناں چہ سخت مزاج والے، شریروں سے بدلہ لینے کو اچھا سمجھتے ہیں جبکہ نرم مزاج والے، شریروں کے معاف کرنے کو اچھا سمجھتے ہیں۔ اسی طرح یہ بات بھی ذہن نشیں رہے کہ مقدمات مشہوہ کا صادق ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی وہ کاذب بھی ہوتے ہیں، جیسے: "قتل السارق واجب" مقدمہ مشہورہ ہے؛ مگر کاذب ہے اس لیے کہ اسلام میں چور کی سزا قطع ید ہے، قرآنِ کریم میں ہے: ﴿اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا﴾ اسی طرح "ذبح الحیوانات قبیح" کاذب ہے۔

مسلمات کی تعریف: شارح نے مسلمات کی دو تعریفیں کی ہیں، پہلی تعریف یہ ہے کہ مسلمات: وہ قضیے ہیں جن کو مناظرہ میں فریق مخالف نے تسلیم کرلیا ہو یعنی: مناظرہ کے دونوں فریق ان کو تسلیم کرتے ہوں، جیسے: ایک مسلّم اصول ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ مسلمات: وہ قضیے ہیں جو ایک علم میں کسی دلیل سے ثابت ہو چکے ہوں اور دوسرے علم میں انھیں بغیر کسی دلیل کے تسلیم کرلیا جائے، جیسے: دور اور تسلسل باطل ہیں، علم حکمت میں یہ اصول دلیل سے ثابت ہو چکا ہے اور علمِ منطق میں اس کو تسلیم کرلیا گیا ہے؛ چناں چہ کہا جاتا ہے کہ تمام تصورات وتصدیقات کا نظری ہونا باطل ہے؛ اس لیے کہ اگر تمام تصورات وتصدیقاتِ نظری ہوں، تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور یہ دونوں باطل ہیں اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ بھی باطل ہوتا ہے؛ اس لیے تمام کا

نظری ہونا باطل ہے۔ دوسری مثال جیسے: اصولِ فقہ کے مسائل اور قوانین، اصولِ فقہ میں دلائل سے ثابت ہو چکے ہیں اور فقہاء ان کو بغیر کسی دلیل کے تسلیم کرتے ہیں، مثلاً: ایک قاعدہ ہے کہ امرِ مطلق وجوب کے لیے آتا ہے، اصولِ فقہ میں اس پر دلیل موجود ہے، فقہاء نے اس اصول کو تسلیم کر کے نماز کے وجوب اور فرضیت کو ثابت کیا ہے؛ چناں چہ فرمایا کہ نماز قائم کرنا فرض اور واجب ہے؛ کیوں کہ قرآنِ کریم میں ہے: ﴿اَقِيمُوا الصَّلٰوةَ﴾ جو کہ امر ہے اور فعلِ امر کا وجوب کے لیے ہونا اصولِ فقہ میں ثابت ہو چکا ہے۔

{متن} وَإِمَّا خَطَابِيٌّ، يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمَقْبُوْلَاتِ وَالْمَظْنُوْنَاتِ.

ترجمہ وترکیب سابق میں دونوں کا بیان ہو چکا ہے۔

قیاسِ خطابی، اس کی تعریف مع مثال

تشریح: اِس عبارت میں مصنف باعتبار مادہ قیاس کی پانچ قسموں میں سے تیسری قسم اور اس کی تعریف کو بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: تیسری قسم قیاس خَطابی ہے (خطابی: خاء کے فتحے کے ساتھ ہے کیوں کہ یہ خَطابۃ کی طرف منسوب ہے اور خَطابۃ (بفتح الخاء) خطب (ن) کا مصدر ہے بمعنی تقریر کرنا۔ القاموس الوحید: ۴۵۲/۲) جس کی تعریف یہ ہے کہ قیاسِ خطابی: وہ قیاس ہے جو مقبول یا مظنون مقدموں سے مرکب ہو، مقبول مقدموں کی مثال، جیسے: ولیوں، دانشمندوں اور علماء کی باتیں، مثلاً: عالم کا یہ قول: "العمل الصالح يترتب عليه سعادة الدارين، وكل عمل يترتب عليه سعادة الدارين، تجب المبادرة به، فالعمل الصالح تجب المبادرة به" اس میں صغریٰ اور کبریٰ مقبول مقدمے ہیں؛ لہٰذا اس قیاس کو قیاسِ خطابی کہیں گے۔ دوسری مثال، جیسے: "هذا قولُ أَبِي حنيفة، وكل قول أبي حنيفة صحيح، فهٰذا صحيح" مظنون مقدموں کی مثال، جیسے: "زيد يطوف بالليل مُختَفِياً في سِكَكِ البلد، وكل من يطوف بالليل مُختَفِيًا في سكك البلد سارق، فزيد سارق" اس میں کبریٰ ظنی مقدمہ ہے؛ لہٰذا اس قیاس کو خطابی کہیں گے۔ دوسری مثال، جیسے: "هٰذا الحائط ينتثر منه التراب، وكل حائط ينتثر منه التراب فهو ينهدم، فهٰذا الحائط ينهدم". تعریف سے معلوم ہوا کہ عبارت میں "واو" بمعنی "أو" ہے جو مانعۃ الخلو کے لیے ہے۔

وجہِ تسمیہ خطابی: خطابی خطابۃ کی طرف منسوب ہے جس کے معنی تقریر کے ہیں، چوں کہ واعظین اپنی تقریروں میں عام طور پر اسی قیاس سے کام لیتے ہیں اس لیے خطابت کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کا نام خطابی رکھا گیا۔

ملحوظہ: قیاسِ خطابی کا مقصد

اس قیاس کا مقصد لوگوں کو ایسے کاموں کی ترغیب دینا ہے جو دنیا اور آخرت دونوں میں نفع بخش ہوتے ہیں اور ایسے کاموں سے روکنا ہے جو دنیا اور آخرت میں نقصان دہ ہوتے ہیں۔

{شرح} قَوْلُهُ: (مِنَ الْمَقْبُوْلَاتِ) هِيَ الْقَضَايَا الَّتِيْ تُؤْخَذُ مِمَّنْ يُعْتَقَدُ فِيْهِ كَالْأَوْلِيَاءِ وَالْحُكَمَاءِ.
قَوْلُهُ: (وَالْمَظْنُوْنَاتِ) هِيَ الْقَضَايَا الَّتِيْ يَحْكُمُ فِيْهَا الْعَقْلُ حُكْمًا رَاجِحًا غَيْرَ جَازِمٍ.
وَمُقَابَلَتُهُ بِالْمَقْبُوْلَاتِ مِنْ مُقَابَلَةِ الْعَامِّ بِالْخَاصِّ، فَالْمُرَادُ بِهِ مَا سِوَى الْخَاصِّ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (مِنَ الْمَقْبُوْلَاتِ) مقبولات: وہ قضایا ہیں جو ان حضرات سے لیے جاتے ہوں جن کے بارے میں (اچھا) اعتقاد کیا جاتا ہے، جیسے: اولیاء، اور حکماء۔ ماتن کا قول: "وَالْمَظْنُوْنَاتِ" مظنونات: وہ قضیے ہیں جن میں عقل ایسا فیصلہ کرے جو راجح غیر جازم ہو۔

اور مظنونات کا مقبولات سے مقابلہ کرنا عام کا خاص سے مقابلہ کرنے کے قبیل سے ہے، پس مظنونات سے مراد وہ قضیے ہیں جو خاص کے علاوہ ہوں۔

تحلیل عبارت اور ترکیب: (مُقابلة) "قابَل" سے مصدر ہے، قابل الشيءَ بالشيء مقابلةً (مفاعلة): ایک چیز کا دوسری چیز سے مقابلہ کرنا، ایک چیز کو دوسری چیز کے مقابل قرار دینا "مقابلته" میں مصدر مضاف ہے "ها" ضمیر مضاف الیہ مفعول بہ کی طرف اور فاعل محذوف ہے، اس میں "ها" ضمیر مجرور کا مرجع "مظنونات" ہے اور ضمیر کا مذکر لانا بتاویل قول ہے؛ لہٰذا عبارت کے معنی ہیں: مقابلة المصنفؒ قوله "المظنونات" بالمقبولات (مصنف کا اپنے قول "مظنونات" کو مقبولات کے مقابل قرار دینا) "فالمراد به" میں "ها" ضمیر مجرور کا مرجع بتاویل قول: "مظنونات" ہے، یعنی مصنف کے قول مظنونات سے مراد۔ (الخاص) سے مراد: "مقبولات" ہے۔

مقبولات اور مظنونات کی تعریف مع مثال

تشریح: قَوْلُهُ: (من المقبولات)...... الخ قیاسِ خطابی جن مظنونات اور مقبولات سے مرکب ہوتا ہے شارح تہذیب ان کی تعریف فرما رہے ہیں، پہلے قول کے تحت مقبولات اور دوسرے قول کے تحت مظنونات کی تعریف کی ہے نیز دوسرے قول کے تحت ومقابلته سے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے جن کی تفصیل یہ ہے کہ مقبولات: وہ قضیے ہیں جو ان حضرات سے حاصل کردہ ہوں جن کے بارے میں حسنِ ظن اور اچھا اعتقاد ہے پھر اس حسنِ ظن کا سبب چاہے کوئی امر سماوی ہو، مثلاً: ان سے خوارق اور کرامات کا صدور ہوتا ہے، جیسے: اولیائے کرام جو معاصی سے پرہیز کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے مقرب ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کے ناصر اور مددگار ہیں، یا حسنِ ظن کا سبب عقل ودانش اور علم وفہم کی زیادتی ہو، جیسے: حکماء جن کو اشیاء کی معرفت حاصل ہے اور علماء کرام جو شریعت کے محافظ ہیں، ان تمام حضرات سے جو قضیے لیے جاتے ہیں ان کے بارے میں غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ وہ صحیح اور سچے ہیں؛ لہٰذا اولیاء اللہ، حکماء، اور علمائے کرام کی بیان کردہ باتوں کو مقبولات کہیں گے اور جو قیاس ان سے مرکب ہوگا وہ خطابی کہلائے گا۔

فائدہ: انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے اقوال چوں کہ قطعی طور پر سچے ہوتے ہیں ان میں کذب کا شائبہ بھی نہیں ہوتا؛ اس لیے

انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام سے ماخوذ قضیے یقینی ہوں گے اور ان سے مرکب قیاس برہانی کہلائے گا، بعض حضرات نے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی باتوں کو مقبولات میں شمار کیا ہے اس پر صاحب سلم نے سخت نکیر کی ہے اور کہا ہے: کہ جن حضرات نے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے اقوال کو مقبولات میں شمار کیا ہے انھوں نے غلطی کی ہے؛ اس لیے کہ مقبولات تو مفید ظن ہیں جبکہ حضرات انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی باتیں مفید یقین ہوتی ہیں۔ (سلم العلوم مع ملا مبین: ۳۴۹)

شاید اسی بنا پر شارح نے معتقد فیہ کی مثال میں اولیاء اور حکماء کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کا تذکرہ نہیں کیا۔

قَولُہٗ: المظنونات...... الخ شارح نے اس قول کے تحت دو باتیں ذکر کی ہیں: (جیسا کہ ابھی ذکر کیا جا چکا ہے)

(۱) مظنونات کی تعریف (۲) ایک اعتراض کا جواب، مظنونات کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: کہ مظنونات: وہ قضیے ہیں جن کے بارے میں عقل جانب راجح غیر جازم کا حکم لگائے یعنی ان کے بارے میں گمان غالب ہو، یقین نہ ہو اور عقل ان میں جانب راجح کا اعتبار کرتے ہوئے اس طرح حکم لگائے کہ جانب مرجوح کا احتمال باقی رہے، جیسے: کھیتی کرنا نفع بخش ہے، یہ ایسا قضیہ ہے جس کے بارے میں محض ظنِ غالب ہے اور عقل نے اس کی جانب راجح کا اعتبار کرتے ہوئے اس طرح حکم لگایا کہ جانب مرجوح کا احتمال باقی ہے یعنی اس قضیہ میں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ کھیتی کرنا نفع بخش نہیں ہے؛ لہٰذا اس قضیہ کو ظنی قضیہ کہیں گے، اس طرح کے قضیوں سے مرکب قیاس، خطابی کہلائے گا، چناں چہ کہیں گے کہ: ''کھیتی کرنا نفع بخش چیز ہے اور ہر نفع بخش اختیار کرنے کے قابل ہے؛ لہٰذا کھیتی کرنا اختیار کرنے کے قابل ہے'' (دیگر مثالوں کو بھی اسی طرح سمجھ لیں گے)

اعتراض اور جواب: ومقابلتہ الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ خطابی کی تعریف میں مظنونات کو مقبولات کے مقابلہ میں لائے ہیں اس طرح کہ حرفِ عطف ''واؤ'' کے ساتھ دونوں کو ذکر کیا ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے؛ لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ مقبولات اور مظنونات کے درمیان مغایرت ہے حالاں کہ دونوں کے درمیان مغایرت نہیں ہے؛ اس لیے کہ مقبولات بھی مظنونات کی طرح ظنی ہوتے ہیں پس جب وہ بھی ظنی ہیں تو وہ مظنونات میں داخل ہوئے اور دونوں ایک ہو گئے اب جب دونوں کے درمیان مغایرت نہیں ہے، تو مظنونات کو مقبولات کے مقابلہ میں لانا کیسے درست ہوگا؟

اعتراض کا جواب: شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ مظنونات کو مقبولات کے مقابلہ میں لانا مقابلۃ العام بالخاص یعنی عام کو خاص کے مقابلہ میں لانے کے قبیل سے ہے اس طرح کہ مظنونات عام ہیں اور مقبولات خاص ہیں؛ کیوں کہ مقبولات تو انھی قضیوں کو کہتے ہیں جو معتقد فیہ لوگوں سے ماخوذ ہوں برخلاف مظنونات کے کہ وہ ان قضیوں کو بھی کہا جاتا ہے جو مقبول ہیں یعنی معتقد فیہ لوگوں سے ماخوذ ہیں اور ان قضیوں کو بھی کہا جاتا ہے جو مقبول نہیں ہیں پس مظنونات عام ہوئے اور جب عام کو خاص کے مقابلہ میں لایا جائے، تو عام سے مراد خاص کے علاوہ ہوتا ہے اس لیے یہاں مظنونات کے مقبولات کے مقابلہ میں ہونے کی وجہ سے مظنونات سے مراد وہ قضیے ہیں جو خاص یعنی مقبولات کے علاوہ ہیں یعنی مظنونات غیر مقبولات؛ لہٰذا مظنونات کو مقبولات کے مقابلہ میں لانا درست ہے۔

{متن} وَإِمَّا شِعْرِيٌّ، يَتَأَلَّفُ مِنَ الْمُخَيَّلَاتِ.

ترجمہ وترکیب: دونوں کا بیان گزر گیا، مطلب باقی ہے جو حسب ذیل ہے:

قیاسِ شعری اور اس کی تعریف ومثال

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے باعتبار مادہ قیاس کی پانچ قسموں میں سے چوتھی قسم اور اس کی تعریف کو بیان کیا ہے، فرمایا: چوتھی قسم قیاس شعری ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ قیاس شعری: وہ قیاس ہے جو ایسے خیالی مقدمات سے مرکب ہو جن سے نفس میں رغبت یا نفرت پیدا ہوتی ہے، جیسے شراب کے بارے میں کہا جائے: "هٰذه خمر، وكل خمر ياقوتيّة سيّالة، فهٰذه ياقوتيّة سيّالة" (یہ شراب ہے اور ہر شراب یاقوت کی طرح ہے سیال ہے؛ لہٰذا یہ یاقوت کی طرح ہے سیال ہے) اس قیاس میں کبریٰ ایسا خیالی قضیہ ہے جس کے سننے سے نفس میں شراب پینے کی رغبت پیدا ہوتی ہے؛ لہٰذا اس قیاس کو قیاس شعری کہیں گے۔ دوسری مثال، جیسے شہد کے بارے میں کہا جائے: هٰذه عَسَلٌ (یہ شہد ہے) وَكُلُّ عَسَلٍ مُرَّةٌ مُهَوِّعَةٌ (اور ہر شہد کڑوا ہے، قے کرانے والا ہے) فهٰذه مرّة مهوعة" (لہٰذا یہ کڑوا ہے، قے کرانے والا ہے) یہ ایسا قضیہ ہے جس میں کبریٰ ایسا خیالی قضیہ ہے جس کے سننے سے نفس میں شہد سے نفرت پیدا ہوتی ہے؛ لہٰذا اس قیاس کو شعری کہیں گے۔

واضح رہے کہ قیاس شعری جن خیالی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے وہ عام ہیں چاہے سچے ہوں یا جھوٹے، ممکن ہوں یا محال، جھوٹے قضیوں کی مثال، جیسے: مذکورہ دونوں مثالیں، اسی طرح وہ تمام خیالی قضیے جو خلاف واقعہ ہوں اور سچے قضیوں کی مثال، جیسے: وہ خیالی قضیے جو واقع کے مطابق ہوں، مثلاً کسی شخص کے بارے میں کہنا: اس کی آنکھیں دھنسی ہوئی ہیں، چہرہ مرجھایا ہوا ہے اور دانت باہر کو نکلے ہوئے ہیں جبکہ یہ اوصاف واقعتاً اس شخص میں موجود ہوں۔

وجہِ تسمیہ قیاسِ شعری: "شعری" شعر کی طرف منسوب ہے اور منطق کے عرف میں وہ خیالی باتیں جن سے لوگ متاثر ہوتے ہوں، ان کے مجموعہ کو شعر کہا جاتا ہے، پس چوں کہ خیالی باتوں کے مجموعہ کا نام شعر ہے اس لیے جو قضیہ خیالی باتوں سے مرکب ہوتا ہے شعر کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس کو شعری کہا جاتا ہے۔

ملحوظہ: قیاسِ شعری کا مقصد

قیاس شعری سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ نفس ترغیب وترہیب سے متاثر ہو یعنی خیالی باتوں کے ذریعہ کبھی نفس میں کسی چیز کی طرف رغبت پیدا کی جاتی ہے اور کبھی کسی چیز سے نفرت پیدا کی جاتی ہے۔

{شرح} قَوْلُهُ: (مِنَ الْمُخَيَّلَاتِ) هِيَ الْقَضَايَا الَّتِي لَايُذْعِنُ بِهَا النَّفْسُ، لٰكِنْ تَتَأَثَّرُ مِنْهَا تَرْغِيْبًا أَوْتَرْهِيْبًا، وَإِذَا اقْتَرَنَ بِهَا سَجْعٌ، أَوْوَزْنٌ كَمَا هُوَالْمُتَعَارَفُ الْآنَ لَازْدَادَ تَأْثِيْرًا.

ترجمہ: ماتن کا قول: (مِنَ الْمُخَيَّلَات) ''مخیلات'': وہ قضیے ہیں جن کا نفس اذعان نہ کرے لیکن نفس ان سے متاثر ہو ترغیب یا ترہیب کے طور پر اور جب ان کے ساتھ سجع یا وزن مل جائے جیسا کہ اب یہی مشہور ہے۔ تو ان کی تاثیر بڑھ جائے گی۔

مخیلات کی تعریف اور مثال

تشریح: قیاسِ شعری جن مخیّلات سے مرکب ہوتا ہے شارح ان کی تعریف بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: مخیّلات: وہ قضیے ہیں جن کے ذہن میں آنے سے نفس کو اذعان حاصل نہ ہو؛ بلکہ ان سے نفس میں کسی چیز کی رغبت یا کسی چیز سے نفرت پیدا ہو، مثلاً کوئی اپنے محبوب کے بارے میں کہے: ''میرا محبوب چاند ہے'' یہ ایسا قضیہ ہے جس کے سننے سے اس کو دیکھنے کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہے؛ لہٰذا اس کو خیالی قضیہ کہیں گے اور جیسے کسی شخص سے نفرت پیدا کرنے کے لیے کہا جائے: ''وہ کوّا ہے'' یہ ایسا قضیہ ہے جس کے ذریعہ اس شخص کی طرف سے طبیعت میں نفرت اور انقباض پیدا ہوگا؛ لہٰذا اس کو بھی خیالی قضیہ کہیں گے۔

کیا قیاسِ شعری میں وزن اور قافیہ ضروری ہے؟ وإذا اقترن بها......الخ پھر ان خیالی قضیوں کے بارے میں شارح فرماتے ہیں کہ اگر ان قضیوں کے ساتھ سجع اور وزن بھی شامل ہو جائے جیسا کہ اب یہی مشہور ہے، تو ان کی تاثیر میں اور اضافہ ہو جائے گا، اس عبارت کے ذریعہ شارح کا مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ قیاس شعری میں مناطقہ کے نزدیک مخیّلات کا مقفّی اور موزوں یا مسجّع ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ اب یہی مشہور ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ کلام نحوی اور صرفی قواعد کے مطابق ہو اور اس میں عجیب وغریب استعارات اور دلکش تشبیہات ہوں تا کہ اس سے نفس میں فوراً انفعالی کیفیت پیدا ہو جائے نیز اس کے ساتھ اگر کلام مقفّی اور موزوں ہو یا مسجّع ہو، تو اس کی تاثیر میں اور اضافہ ہو جائے گا۔ مقفّی اور موزوں کلام کی مثال، جیسے یہ اشعار:

أَسِرْبَ الْقَطَا هَلْ مَنْ يُعِيرُ جَنَاحَهُ ❖ لَعَلِّي إِلَىٰ مَنْ قَدْ هَوِيتُ أَطِيرُ
وَ كُلُّ قَطَاةٍ لَمْ تُعِرْنِي جَنَاحَهَا ❖ تَعِيشُ بِذُلٍّ وَ الْجَنَاحُ كَسِيرُ

اے قطا پرندوں کی جماعت! کیا کوئی ہے جو اپنے پر عاریت پر دے؟ شاید کہ میں اپنے محبوب کے پاس اُڑ کر پہنچ جاؤں۔ اور ہر وہ قطا پرندہ جو اپنا پر مجھ کو عاریت پر نہ دے، وہ ذلت کے ساتھ زندگی بسر کرے گا اور اس کا پر ٹوٹ جائے گا۔

مسجّع کلام کی مثال جیسے عربوں کا قول: وَلَدُ الْحَلَالِ يُشْبِهُ الْعَمَّ وَالْخَالَ.

فائدہ: سجع کی تعریف ہے: کلامِ منثور کے آخری دو کلموں کا آخری حرف میں موافق ہونا۔ (دستور العلماء: ۱۶۳/۲)

وزن سے مراد: اہلِ عروض کی اصطلاح میں وہ وزن ہے جس پر اشعار تیار کیے جائیں۔ (القاموس الوحید: ۱۸۴۶/۲)

{متن} وَإِمَّا سَفْسَطِيٌّ، يَتَأَلَّفُ مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ وَالْمُشَبَّهَاتِ.

ترجمہ اور ترکیب: دونوں کا بیان ہو چکا ہے، مطلب حسبِ ذیل ہے:

قیاسِ سفسطی، اس کی تعریف اور مثال

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ باعتبار مادہ قیاس کی پانچویں قسم اور اس کی تعریف بیان فرمارہے ہیں، فرمایا: پانچویں قسم: قیاسِ سفسطی ہے، جس کی تعریف یہ ہے کہ قیاس سفسطی: وہ قیاس ہے جو محض وہمی مقدمات، یا سچے قضیوں کے مشابہ جھوٹے مقدمات سے مرکب ہو یعنی اس کے مقدمات یا تو وہمی ہوں یا ایسے جھوٹے قضیے ہوں جو سچے قضیوں کے مشابہ ہیں؛ اوّل کی مثال، جیسے: هٰذَا مَيِّتٌ، وَكُلُّ مَيِّتٍ يُخَافُ مِنْهُ، فَهٰذَا يُخَافُ مِنْهُ (یہ مردہ ہے اور ہر مردے سے ڈرا جاتا ہے؛ لہٰذا اس سے ڈرا جاتا ہے) اس قیاس میں ''كُلُّ مَيِّتٍ يُخَافُ مِنْه'' وہمی قضیہ ہے؛ کیوں کہ یہ وہم سے پیدا ہوتا ہے اور عقل سلیم اس کی تردید کرتی ہے اس وجہ سے کہ مردہ ایک بے جان چیز ہے اور بے جان چیز سے ڈرا نہیں جاتا، اس لیے مردے سے ڈرا نہیں جائے گا، پس جب کبریٰ محض وہم کی پیداوار ہے، تو یہ وہمی قضیہ کہلائے گا اور اس کو صغریٰ کے ساتھ ملانے سے جو قیاس بنے گا اس کو سفسطی کہیں گے۔ دوسرے کی مثال، جیسے پانی کے چشمے کے بارے میں کہا جائے: هٰذِهٖ عَيْنٌ (یہ چشمہ ہے) وَكُلُّ عَيْنٍ يَسْتَضِيْءُ بِهَا الْعَالَمُ (اور ہر عین سے عالم روشن ہوتا ہے) فَهٰذِهٖ يَسْتَضِيْءُ بِهَا الْعَالَمُ (لہٰذا اس سے عالم روشن ہوگا) اس قیاس میں کبریٰ (وکل عین ...... الخ) کاذب ہے؛ کیوں کہ متکلم کی مراد عین سے پانی کا چشمہ ہے حالاں کہ عالم، عین بمعنیٰ ''آفتاب'' سے روشن ہوتا ہے، عین بمعنیٰ ''پانی کے چشمہ'' سے عالم روشن نہیں ہوتا، اس لیے عین بمعنی پانی کے چشمہ پر یستضيء...... الخ کا حکم لگانا غلط ہے؛ مگر یہ قضیہ کاذبہ، قضیہ صادقہ کے مشابہ ہے یعنی: ''كل عين يستضيء بها العالم'' کاذبہ ہے جبکہ اس میں عین بمعنی پانی کا چشمہ ہو اور اگر اس میں عین بمعنی آفتاب ہو، تو یہ صادق ہوگا، اور دونوں قضیے ملتے جلتے ہیں جس کا سبب لفظ عین کا مختلف معانی: پانی کا چشمہ، آفتاب، آنکھ وغیرہ کے درمیان مشترک ہونا ہے جس کی وجہ سے سامع یہ خیال کرتا ہے کہ ''كُلُّ عَيْنٍ يَسْتَضِيْءُ بِهَا الْعَالَمُ'' میں عین بمعنی آفتاب ہے اور یہ قضیہ سچا ہے جبکہ متکلم نے مخاطب کو غلطی میں ڈالنے کے لیے پانی کا چشمہ مراد لیا ہے اس لیے یہ قضیہ کاذب ہے اور اس سے مرکب ہونے والا قیاس سفسطی ہے (اس کے علاوہ اور بہت مثالیں ہیں جن میں سے بعض کا ذکر شرح میں آرہا ہے)

ملحوظہ: قیاسِ سفسطی کا مقصد

قیاس سفسطی چوں کہ جھوٹ کا مجموعہ ہوتا ہے جو بظاہر اچھا معلوم ہوتا ہے مگر حقیقتاً یہ ایسا ہے جیسے لوہے پر سونے کا پانی چڑھادیا گیا ہو؛ اس لیے بالذات اس قیاس سے کوئی فائدہ نہیں؛ البتہ بالعرض اس کا فائدہ یہ ہے کہ جس کو اس قیاس میں مہارت ہوتی ہے وہ غلطی سے محفوظ رہتا ہے اور اس کو کوئی دھوکہ بھی نہیں دے سکتا، لیکن وہ خود اس پر قادر ہوتا ہے کہ فریق مخالف کو اس کے ذریعہ غلطی میں مبتلا کردے یا فریقِ مخالف کو اس کے ذریعہ آزمائے اور اس کو زیر کرے پس حاصل یہ ہوا کہ قیاس سفسطی

کا مقصد فریق مخالف کو مغالطہ میں ڈالنا ہے اور اس کو خاموش کرنا، یا اپنے کو غلطی سے محفوظ رکھنا ہے اور یہی اس کا سب سے بڑا فائدہ ہے۔

وجہِ تسمیہ سفسطی: قیاسِ سفسطی کی وجہِ تسمیہ خود شارح نے بیان کی ہے؛ اس لیے اس کو یہاں بیان نہیں کیا جاتا۔

{شرح} قَولُهُ: وَإِمَّا (سَفسَطِيٌّ) مَنسُوبٌ إِلَى السَّفسَطَةِ وَهِيَ مُشتَقَّةٌ مِن "سُوفَسطَا" مُعَرَّبُ "سُوفَاسِطَا" لُغَةٌ يُونَانِيَّةٌ بِمَعنَى: الْحِكمَةِ الْمُمَوَّهَةِ الْمُدَلَّسَةِ.
قَولُهُ: (مِنَ الْوَهمِيَّات) هِيَ الْقَضَايَا الَّتِي يَحكُمُ بِهَا الْوَهمُ فِي غَيرِ الْمَحسُوسِ قِيَاسًا عَلَى الْمَحسُوسِ كَمَا يُقَالُ: كُلُّ مَوجُودٍ فَهُوَ مُتَحَيِّزٌ.
قَولُهُ: (وَالْمُشَبَّهَاتِ) هِيَ الْقَضَايَا الْكَاذِبَةُ الشَّبِيهَةُ بِالصَّادِقَةِ الْأَوَّلِيَّةِ، أَوِ الْمَشهُورَةِ لِاشتِبَاهٍ لَفظِيٍّ أَو مَعنَوِيٍّ.
وَاعلَم أَنَّ مَا ذَكَرَهُ الْمُتَأَخِّرُونَ فِي الصِّنَاعَاتِ الْخَمسِ اِقتِصَارٌ مُخِلٌّ، وَقَد أَجمَلُوهُ وَأَهمَلُوهُ مَعَ كَونِهِ مِنَ الْمُهِمَّاتِ، وَطَوَّلُوا فِي الْاِقتِرَانِيَّاتِ الشَّرطِيَّاتِ وَلَوَازِمِ الشَّرطِيَّاتِ مَعَ قِلَّةِ الْجَدوَى.
وَعَلَيكَ بِمُطَالَعَةِ كُتُبِ الْقُدَمَاءِ، فَإِنَّ فِيهَا شِفَاءَ الْعَلِيلِ وَنَجَاةَ الْغَلِيلِ.

ترجمہ: ماتن کا قول: (وَإِمَّا سَفسَطِيٌّ) (سفسطی) سفسطہ کی طرف منسوب ہے اور وہ (سفسطہ) مشتق ہے "سوفسطا" سے جو معرّب ہے "سوفاسطا" کا اور وہ (سوفاسطا) یونانی لغت ہے معنی میں اس حکمت کے جو التباس میں ڈالنے والی، عیب کو چھپانے والی ہو۔ ماتن کا قول: (مِنَ الْوَهمِيَّات) وہمیات: وہ قضیے ہیں جن کے ذریعہ وہم غیر محسوس میں محسوس پر قیاس کر کے حکم لگاتا ہو، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "كل موجود فهو متحيز" (ہر موجود پس وہ کسی حیز (مکان) میں ہے یا وہ اشارۂ حسی کے قابل ہے)۔ ماتن کا قول: (وَالْمُشَبَّهَاتِ) مشبہات: وہ جھوٹے قضیے ہیں جو اشتباہ لفظی یا معنوی کی وجہ سے قضایا صادقۂ اوّلیہ یا مشہورہ کے مشابہ ہوں۔

اور جان لیجیے کہ جو کچھ متاخرین نے صناعات خمسہ میں ذکر کیا ہے وہ ایسا اختصار ہے جو خلل انداز ہے، انھوں نے اس کو مجمل کر کے چھوڑ دیا ہے؛ حالاں کہ وہ ضروری امور میں سے ہے اور اقترانیاتِ شرطیہ اور شرطیات کے لوازم میں کلام کو طول دیا ہے؛ حالاں کہ ان کا نفع کم ہے۔ اور تیرے اوپر لازم ہے متقدمین کی کتابوں کا مطالعہ کرنا کیوں کہ ان میں بیمار کی شفاء اور پیاسے کی نجات ہے۔

لغات: "المموّهة" تمويه سے اسمِ فاعل بمعنی: التباس میں ڈالنے والی، مَوَّهَ الشيءَ تمويهًا: سونے یا چاندی کا کسی چیز پر ملمع کرنا، "موّه الحقّ" حق پر باطل کا پردہ ڈالنا۔ "المدلّسة" تدليس سے اسمِ فاعل بمعنی: عیب چھپانے والی "دلّسَ البائعُ": بائع کا مشتری سے سامان کا عیب چھپانا، دھوکا دینا۔ "مُتَحَيِّز" تحيّز سے اسمِ فاعل تحيّز کے معنی ہیں: کسی چیز کا حیّز میں ہونا اور حیز کے معنی مکان کے ہیں، پس متحيّز کے معنی ہوئے: حیّز اور مکان میں ہونے والا اور جو چیز کسی حیز اور

مکان میں ہوتی ہے وہ اِس قابل ہوتی ہے کہ اُس کی طرف اشارۂ حسّی یعنی اُنگلی وغیرہ سے اشارہ کیا جاسکے، اس لیے ''متحیز'' کے معنیٰ: ''قابل للإشارة الحسّيّة'' بھی کرتے ہیں؛ مگر یہ اس کا لازمی ترجمہ ہے۔

قیاسِ سفسطی کی وجہِ تسمیہ، وہمیات اور مشبہات کی تعریف مع مثال

تشریح: قَوۡلُهٗ: (وامّا سفسطي) الخ اس قول کے تحت شارح نے قیاس سفسطی کی لغوی تحقیق اور اس کی وجہِ تسمیہ کو بیان کیا ہے چناں چہ فرمایا: سفسطی، سفسطہ کی طرف منسوب ہے اور سفسطہ، سوفسطا سے مشتق ہے جو معرّب ہے ''سوفا اِسطا'' کا یعنی سفسطہ کی اصل سوفا اِسطا ہے اور یہ دونوں یونانی زبان کے لفظ ہیں، سوفا کے معنیٰ: علم وحکمت کے ہیں اور اسطا کے معنیٰ: التباس اور دھوکہ دینے کے ہیں؛ لہٰذا سفسطہ کے لغوی معنیٰ ہوئے: حکمت مموّہہ یعنی التباس میں ڈالنے والا علم، قیاس سفسطی کے ذریعہ چوں کہ دوسروں کو دھوکے اور التباس میں ڈالا جاتا ہے؛ اس لیے اس کا نام سفسطہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے سفسطی (دھوکہ دینے والا) رکھا جاتا ہے۔

وہمیات کی تعریف اور مثال: قَوۡلُهٗ: (من الوهميات) هي القضايا...... الخ قیاس سفسطی دوطرح کے مقدمات سے مرکب ہوتا ہے یا تو وہمیات سے یا مشبّہات سے، اس قول کے تحت شارح نے وہمیّات کی تعریف اور مثال بیان کی ہے فرمایا: وہمیات: وہ جھوٹے قضیے ہیں جن میں انسان کا وہم امورِ غیر محسوسہ پر محسوس کا حکم لگاتا ہو، امورِ غیر محسوسہ کو محسوس پر قیاس کرکے، جیسے کہا جائے: كل موجود فهو متحيّز أي: قابل للإشارة الحسّيّة (ہر موجود اشارۂ حسیہ کے قابل ہے) اس میں ''كل موجود'' کے اندر محسوس اور غیر محسوس سب داخل ہیں یعنی جو مادیات کی قبیل سے ہیں وہ بھی اور جو اس قبیل سے نہیں ہیں؛ بلکہ مادّہ سے خالی ہیں وہ بھی داخل ہیں اور یہاں ''موجود'' پر مشار الیہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے؛ حالاں کہ جو موجود مجرّد عن المادہ اور غیر محسوس ہیں وہ مشارٌ الیہ نہیں ہوتے یعنی ان کی طرف حسًا اشارہ نہیں کیا جاسکتا، پس اس قضیے میں غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرکے محسوس کا حکم غیر محسوس پر لگایا گیا ہے، اس لیے یہ قضیہ وہمیہ ہے جو کہ کاذب ہے، اس سے قیاس مرکب کرکے اس طرح کہیں گے: الهواء موجود، وكل موجود، مشار إليه، نتیجہ آئے گا: الهواء مشار إليه.

فائدہ: وہمیات کی تعریف میں ''في غير المحسوس'' کی قید لگانے کی وجہ یہ ہے کہ وہم اس قوت کا نام ہے جس کے ذریعہ محسوس چیزوں میں پائی جانے والی غیر محسوس چیز کا ادراک کیا جاتا ہو، اس لیے محسوس چیز کے بارے میں وہم کا حکم حس مشترک کے تابع ہونے کی وجہ سے صادق ہوتا ہے نہ کہ کاذب، جیسے کہا جائے: ''كل جسم في جهة'' (ہر جسم کسی جہت میں موجود ہے) اس قضیے میں محسوس چیز یعنی جسم کے بارے میں جو حکم لگایا گیا ہے وہ صادق ہے۔ دوسری مثال، جیسے: خوبصورت عورت پر اچھا ہونے اور بدصورت عورت پر برا ہونے کا حکم لگانا اور کہنا: الحَسۡنَاءُ حَسَنَةٌ والشَّوۡهَاءُ قَبِيۡحَةٌ (خوب صورت عورت اچھی ہے اور بدصورت عورت بُری ہے) اور اگر غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگایا جائے، تو وہ کاذب ہوگا، جیسے: یہ کہنا کہ ہر موجود اشارۂ حسیہ کے قابل ہے۔ (ملا مبین شرح سلم: ۳۴۹)

قولہ: (والمُشبّھات) ھي القضایا......الخ اس قول کے تحت دو باتوں کو ذکر کیا ہے: (۱) مشبہات کی تعریف (۲) صناعاتِ خمسہ کے متعلق ایک فائدہ۔

مشبہات کی تعریف اور مثال: مشبّہات کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا: کہ مشبہات: وہ جھوٹے قضیے ہیں جو لفظی یا معنوی اشتباہ کی وجہ سے قضایا صادقہ اولیہ یا مشہورہ کے مشابہ ہوں یعنی مشبہات: وہ قضایا کہلاتے ہیں جو جھوٹے ہوں، مگر سچے قضیوں سے ملتے جلتے ہوں اس وجہ سے کہ ان جھوٹے قضیوں کو سچے قضیوں کے ساتھ لفظاً یا معناً مشابہت ہے۔ لفظی مشابہت: وہ ہے جس کا تعلق الفاظ سے ہو اور معنوی مشابہت وہ ہے جس کا تعلق معانی سے ہو۔

لفظی مشابہت کی مثال، جیسے: دیوار پر بنی ہوئی گھوڑے کی تصویر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہنا: "ھٰذا فرَس و کلُ فرس صاھل"، نتیجہ ہوگا: "ھٰذا صاھل" اس قیاس میں کبریٰ یعنی: "کل فرس صاھل" حقیقت میں کاذب ہے کیوں کہ متکلم نے صغریٰ اور کبریٰ میں فرس سے فرس مجازی یعنی گھوڑے کی تصویر کو مراد لیا ہے جبکہ صاہل فرس حقیقی ہوتا ہے نا کہ فرس مجازی، ن لیے کبریٰ کاذب ہے اور اسی کی وجہ سے نتیجہ بھی کاذب ہے؛ لیکن یہ قضیۂ کاذبہ، قضیۂ صادقہ اولیہ کے مشابہ ہے یعنی: اس " کل فورس صاھل" کے جس میں فرس سے حقیقی گھوڑا مراد ہو اور ان دو قضیوں کے درمیان مشابہت لفظی ہے اس سبب سے کہ لفظ فرس کا اطلاق گھوڑے پر بطور حقیقت ہے اور اس کی تصویر پر بطور مجاز ہے، پس اس قیاس میں کبریٰ ایسا جھوٹا قضیہ ہے جو قضیۂ صادقہ کے لفظ میں مشابہ ہے؛ اس لیے کبریٰ کو "قضیۂ مشبّہہ" کہیں گے۔

معنوی مشابہت کی مثال، جیسے: "کلُّ انسان وفرسٍ فھو إنسان، و کل إنسانٍ و فرس فھو فرسٌ" نتیجہ آئے گا: "بعض الإنسان فرسٌ" اس قیاس میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں کاذبہ ہیں؛ اس لیے کہ قضیۂ موجبہ میں موضوع کا نفس الامر میں موجود ہونا ضروری ہے اور یہاں دونوں مقدموں کا موضوع یعنی انسان اور فرس کا مجموعہ نفس الامر میں موجود نہیں ہے؛ اس لیے کہ موجودات میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس پر انسان اور فرس صادق آئے، اس لیے دونوں مقدموں کا موضوع موجود نہیں، پس جب موضوع موجود نہیں ہے تو دونوں قضیے کاذب ہوں گے، لیکن یہ ایسے جھوٹے قضیے ہیں جو معنی کے اعتبار سے قضایا صادقہ اولیہ کے مشابہ ہیں اور وہ قضایا صادقہ: "کلّ حیوان ناطق فھو حیوان، و کل حیوان ناطق فھو ناطق، فبعض الحیون ناطق" ہیں اس میں صغریٰ اور کبریٰ اولیات میں سے ہیں اس لیے کہ دونوں میں موضوع کل ہے یعنی: حیوانِ ناطق کا مجموعہ، اس کے دو جز ہیں: حیون اور ناطق اور جز کل کے لیے لازم ہوتا ہے پس جو شخص کل اور جز کا تصور کرے گا تو دونوں کے تصور سے اس بات کا جزم ہو جائے گا کہ جز کل کے لیے لازم ہے اور ایسا قضیہ جس کے مضمون کا جزم محض طرفین کے تصور سے حاصل ہو، اولیہ کہلاتا ہے، اس لیے یہ دونوں قضیے اولیہ ہیں اور قضایا کاذبہ یعنی "کل إنسان فرس الخ" معنی کے اعتبار سے ان کے مشابہ ہیں اور مشابہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں قضیوں میں بھی موضوع کل ہے اور وہ انسان اور فرس کا مجموعہ ہے جس کے دو جز ہیں: انسان اور فرس اور جز اپنے کل کو لازم ہوا کرتا ہے، پس جز کے کل کو لازم ہونے کی وجہ سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ کل إنسان

وفرس فهو إنسان...... الخ بھی "کل حیوان ناطق فهو حیوان الخ" کی طرح صادق ہے؛ حالاں کہ دونوں کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے کہ پہلے قیاس میں کل یعنی صغریٰ اور کبریٰ کا موضوع جو کہ انسان اور فرس کا مجموعہ ہے کسی ایک ذات پر صادق نہیں آتا؛ اس لیے دونوں کاذب ہیں جبکہ دوسرے قیاس میں کل یعنی صغریٰ اور کبریٰ کا موضوع جو کہ حیوان ناطق ہے ایک ذات پر صادق آتا ہے؛ اس لیے وہ دونوں صادق ہیں اور چوں کہ مذکورہ قضایا کاذبہ اور صادقہ کے درمیان مشابہت معنی یعنی: جز کے کل کو لازم ہونے کے اعتبار سے ہے؛ اس لیے یہ مشابہت معنوی ہے۔ (حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي: ۴۲۹، حاشیہ شیخ محمد علیش علی شرح ایساغوجی لشیخ الا سلام زکریا الأنصاري: ۱۵۶)

ملحوظہ (۱): سفسطہ اور مغالطہ کے درمیان فرق

اِس بحث یعنی صناعات خمسہ کی بحث کے شروع میں یہ بات آپ پڑھ چکے ہیں کہ مغالطہ کو سفسطہ بھی کہا جاتا ہے یہاں جاننا چاہیے کہ ان دونوں کے درمیان کچھ فرق ہے، وہ یہ ہے کہ ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے مغالطہ عام ہے اور سفسطہ خاص ہے اس لیے کہ سفسطہ اس قیاس کو کہتے ہیں جس میں فساد صرف مادّے کے اعتبار سے ہو، یعنی اس کے دونوں مقدمے یا کوئی ایک مقدمہ کاذب ہو جبکہ مغالطہ اس قیاس کو کہتے ہیں جس میں فساد صورت یا مادے کے اعتبار سے ہو۔ صورت کے اعتبار سے فساد کا مطلب یہ ہے کہ وہ قیاس شرائط انتاج میں سے کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے منتج نہ ہو، پس چوں کہ سفسطہ میں فساد صرف مادے کے اعتبار سے ہوتا ہے اور مغالطہ میں عموم ہے اس لیے سفسطہ خاص اور مغالطہ عام ہے؛ لہٰذا جہاں سفسطہ صادق آئے گا وہاں مغالطہ بھی صادق آئے گا؛ لیکن جہاں مغالطہ صادق آئے وہاں سفسطہ کا صادق آنا ضروری نہیں ہے اوّل یعنی: سفسطہ اور مغالطہ کے اجتماع کی مثالیں وہ تمام ہیں جو گزر گئیں، ان میں فساد صرف مادّے کے اعتبار سے ہے۔ ثانی یعنی مغالطے کے سفسطے کے بغیر صادق آنے کی مثال، جیسے: کہا جائے: "الإنسان حیوان، والحیوان جنس فالإنسان جنس"، یہ قیاس فاسد ہے اور وجہِ فساد یہ ہے کہ اس میں کبریٰ کے کلیہ ہونے کی شرط مفقود ہے؛ کیوں کہ کبریٰ کلیہ نہیں ہے بلکہ طبعیہ ہے پس اس میں فساد صورت کے اعتبار سے ہے، مادے کے اعتبار سے نہیں اس لیے یہ مثال صرف مغالطہ کی ہوگی نہ کہ سفسطہ کی؛ کیوں کہ سفسطہ میں مادہ کا فاسد ہونا یعنی صغریٰ اور کبریٰ یا کسی ایک کا کاذبہ ہونا ضروری ہے اور اس میں کوئی مقدمہ کاذب نہیں ہے؛ ہاں اگر "الحیوان جنس" کو کلیہ مان لیا جائے حیوان پر داخل ہونے والے الف ولام کو استغراقی سمجھ کر، تو اس صورت میں یہ کاذبہ ہوگا اور یہ مثال مغالطہ اور سفسطہ دونوں کی ہو جائے گی۔ (حاشیہ قطبی، ص: ۳۶۳)

صناعاتِ خمسہ کی بحث سے متعلق ایک فائدہ

واعلم الخ: یہاں سے شارح نے صناعات خمسہ کی بحث سے متعلق ایک فائدہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ

متاخرینِ مناطقہ نے صناعاتِ خمسہ کی بحث کو بیان کرنے میں اختصار سے کام لیا ہے اور مجمل ذکر کر کے اسے چھوڑ دیا ہے حالاں کہ یہ ضروری اور اہم بحث ہے جس کو تفصیل سے بیان کرنا چاہیے تھا، اس کے برخلاف اقترانیاتِ شرطیہ اور شرطیات کے لوازم، ان کو بیان کرنے میں طوالت کی ہے جبکہ ان کا فائدہ کم ہے اب اگر کوئی تفصیل کے ساتھ صناعات خمسہ کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے، تو اس کو چاہیے کہ وہ متقدمین کی کتابوں کا مطالعہ کرے؛ کیوں کہ ان میں یہ بحث مفصل مذکور ہے ان کا مطالعہ کرنے سے بیمار آدمی شفایاب ہو جائے گا اور علم کے پیاسے کو پیاس سے نجات مل جائے گی۔

فائدہ: فان فیها شفاء الخ اس میں "فیها" کی ضمیر مجرور کا مرجع "مطالعة الكتب" ہے اور "علیل" کے معنی بیمار اور "غلیل" کے معنی سخت پیاسے کے ہیں؛ لہٰذا پورے جملے کے معنے ہوئے: کہ قدماء کی کتابوں کا مطالعہ کرنے میں بیمار کی شفاء اور سخت پیاسے کی نجات ہے اور یہاں بیمار اور سخت پیاسے سے مراد: "قیاس کے مسائل کی کھوج اور تلاش کرنے والا ہے" اس کو بیمار اور سخت پیاسے سے اس لیے تعبیر کیا گیا کہ مسائل کی کھوج اہم اور دشوار کام ہے اور دشوار کام کرنے میں نقاہت و کمزوری اور سخت پیاس بلکہ بڑے بڑے امراض کا بھی شکار ہونا پڑتا ہے اس لیے مسائل کی کھوج کرنے والے کو بیمار اور سخت پیاسے سے تعبیر کیا گیا۔ اور شفاء اور نجات کے ذکر کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مسائل کی کھوج "شفاء اور نجات" (یہ دونوں شیخ ابوعلی سینا کی کتابیں ہیں) میں کرنی چاہیے۔

اللہ کے فضل و کرم اور اس کی توفیق سے یہاں پر مسائل منطق کا بیان مکمل ہو گیا اور دار العلوم دیوبند کے نصاب تعلیم میں اس کتاب کی مقدار خواندگی بھی یہیں تک ہے۔ اس کے بعد مصنف نے کتاب کا خاتمہ ذکر کیا ہے جس میں "اجزاء علوم اور رؤس ثمانیہ" دو بحثوں کا ذکر ہے اور دونوں بحثیں بہت اہم اور نفع بخش ہیں؛ اس لیے خاتمہ میں مذکور دونوں بحثوں کی بھی بقدرِ ضرورت تشریح کی جاتی ہے۔ واضح رہے کہ طوالت کے خوف کی وجہ سے خاتمہ میں صرف متن کی تشریح پر اکتفا کیا گیا ہے؛ لہٰذا شائقین حضرات مطالعہ کر کے فائدہ اٹھائیں۔

محمد ناظم قاسمی تاراپوری غفرلہ ولوالدیہ ولأساتذتہ

{متن} خاتِمَةٌ: أَجْزَءُ الْعُلُومِ ثَلاثَةٌ:

اَلْمَوْضُوعَاتُ: وَهِيَ الَّتِي يُبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ أَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ.

وَالْمَبَادِيُ: وَهِيَ: حُدُودُ الْمَوْضُوعَاتِ، وَأَجْزَائِهَا، وَأَعْرَاضِهَا؛ وَمُقَدَّمَاتٌ: بَيِّنَةٌ، أَوْمَاخُوذَةٌ يُبْنَى عَلَيْهَا قِيَاسَاتُ الْعِلْمِ.

وَالْمَسَائِلُ: وَهِيَ قَضَايَا تُطْلَبُ فِي الْعِلْمِ.

وَمَوْضُوعَاتُهَا: إِمَّا مَوْضُوعُ الْعِلْمِ بِعَيْنِهِ، أَوْنَوْعٌ مِنْهُ، أَوْعَرَضٌ ذَاتِيٌّ لَهُ، أَوْمُرَكَّبٌ.

وَمَحْمُولَاتُهَا: أُمُورٌ خَارِجَةٌ عَنْهَا، لاحِقَةٌ لَهَا لِذَوَاتِهَا.

ترجمہ: یہ (کتاب) خاتمہ ہے (اجزائے علوم اور رؤس ثمانیہ کے بیان میں)۔علوم کے اجزاء تین ہیں:
پہلا جزء: موضوعات ہیں اور وہ (موضوعات) وہ چیزیں ہیں جن کے عوارض ذاتیہ سے علم میں بحث کی جاتی ہو۔
اور دوسرا اجزء: مبادی ہیں اور وہ (مبادی) موضوعات، ان کے اجزاء اور ان کے عوارض کی تعریفات اور مقدمات ہیں جو بہت واضح (بدیہی) ہیں یا حاصل کردہ (نظری) ہیں جن پر فن کے دلائل کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔
اور تیسرا اجزء: مسائل ہیں اور وہ (مسائل) ایسے قضایا (باتیں) ہیں جو فن میں مطلوب ہوتے ہیں۔
اور مسائل کا موضوع: یا تو بعینہ فن کا موضوع ہوتا ہے، یا اس کی کوئی نوع ہوتی ہے، یا اس کا کوئی عرضِ ذاتی ہوتا ہے، یا (موضوع اور عرض ذاتی سے، یا موضوع کی نوع اور عرض ذاتی سے) مرکب ہوتا ہے۔
اور مسائل کے محمول: وہ باتیں ہیں جو مسائل کے موضوع سے خارج ہوتی ہیں، مسائل کے موضوع کو بالذات عارض (لاحق) ہوتی ہیں۔

حل لغات: "يُبحَثُ": بَحَثَ (ف) بَحثًا فِي الأَرضِ: کھودنا، بَحَثَ عَنهُ: تفتیش کرنا، چھان بین کرنا۔ "أَعرَاضٌ" "عرض" کی جمع ہے جس کے معنی ہیں: پیش آنے والی چیز۔ "ذات" ذو کا مؤنث ہے اور ذاتی میں یاء سبت کی ہے یعنی ذات کی طرف منسوب اور ذات الشيء کے معنی ہیں: نفسِ شے اور عین شے۔ "مبادی" مَبدَأ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں: اصل، جڑ، بنیاد۔ "حُدُود" حَدٌّ کی جمع ہے بمعنی: تعریف۔ "مَاخُوذَةٌ" أَخذٌ سے اسمِ مفعول بمعنی: لیے ہوئے یعنی دلائل سے حاصل کیے ہوئے۔ "يُبتَنَى": اِبتَنَى عَلَيهِ شَيئًا اِبتِنَاءً کے لغوی معنی ہیں: بنانا، یہاں مراد ہے: کسی چیز کی بنیاد رکھنا یعنی موقوف ہونا۔ "قیاسات" قیاس کی جمع ہے بمعنی: دلائل۔ "محمولات" محمول کی جمع ہے جس کے معنی ہیں: اٹھایا ہوا، لادا ہوا، یہاں وہ حکم مراد ہے جو کسی چیز کے لیے ثابت کیا جاتا ہے، جیسے: "زید کھڑا ہے" اس قضیے میں "کھڑا" محمول ہے۔

ترکیب: "خاتمة" خبر ہے، مبتدائے محذوف: "هذه" کی، "أي: هذه خاتمة للكتاب. "أجزاء العلوم" مبتدا، "ثلاثة" خبر۔ "الموضوعات" خبر مبتدائے محذوف: "أحدها" کی، یا "الجزء الأوّل" کی۔ "واو" حرفِ استیناف "هي" ضمیر جو راجع ہے "الموضوعات" کی طرف، مبتدا "التي" اسمِ موصول "يبحث" فعل مجہول "في" حرفِ جر "العلم" لفظاً مجرور، محلاً مرفوع نائب فاعل "عن أعراضها الذاتية" متعلق، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر صلہ، اسمِ موصول صلے سے مل کر خبر......۔

"واو" عاطفہ "المبادي" خبر مبتدائے محذوف "الجزاء الثاني" یا "ثانيها" کی۔ "واو" حرفِ استیناف "هي" ضمیر مرفوع منفصل جو راجع ہے "المبادي" کی طرف مبتدا، "حدود" مضاف، "الموضوعات وأجزائها وأعراضها" معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ معطوف علیہ "واو" عاطفہ "مقدّمات" موصوف، "بيّنة أوماخوذة" صفتِ اوّل "يبتني" فعل مجہول "عليها" متعلق "قياسات العلم" نائب فاعل، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر

صفتِ ثانی، موصوف اپنی دونوں صفتوں سے مل کر معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

"واو" عاطفہ "المسائل" خبر مبتدائے محذوف: "الجزء الثالث" یا "ثالثها" کی۔ "واو" حرفِ استیناف، "هي" ضمیر مرفوع منفصل مبتدا "قضايا" موصوف "تطلب في العلم" جملہ فعلیہ خبریہ صفت، موصوف صفت سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہوا۔

"واو" عاطفہ، "موضوعات" مضاف، "ها" ضمیر مجرور باضافت جو راجع ہے "مسائل" کی طرف، مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر مبتدا، "إمّا" حرفِ تردید، "موضوع العلم" موصوف "بعينه" الكائن کے متعلق ہو کر صفت موصوف صفت سے مل کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "نوع" موصوف "من" حرفِ جر، "ها" ضمیر مجرور جو راجع ہے "موضوع العلم" کی طرف، مجرور، جار مجرور "ثابت" کے متعلق ہو کر صفت، موصوف صفت سے مل کر معطوفِ اوّل "أو" عاطفہ "عرض" موصوف "ذاتي" صفتِ اوّل "له" صفتِ ثانی (ضمیر کا مرجع "موضوع العلم" ہے) موصوف اپنی دونوں صفتوں سے مل کر معطوف ثانی "واو" عاطفہ "مركب" معطوفِ ثالث، معطوف علیہ اپنے تینوں معطوفوں سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔ "واو" عاطفہ "محمولاتها" مبتدا، "أمور" موصوف "خارجة" اسمِ فاعل "هي" ضمیر مستتر راجع بسوئے "أمور" فاعل "عنها" متعلق (ضمیر مجرور کا مرجع "موضوعات" ہے) اسمِ فاعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر صفتِ اوّل "لاحقة" اسمِ فاعل بافاعل "لها" متعلق اوّل، "لذواتها" متعلق ثانی (دونوں ضمیر مجرور کا مرجع "موضوعات" ہے) اسمِ فاعل اپنے فاعل اور دونوں متعلق سے مل کر صفتِ ثانی، موصوف اپنی دونوں صفتوں سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

کتاب کا خاتمہ اور اس میں بیان کردہ امور

تشریح: تصورات اور تصدیقات میں منطقی بحثوں کو بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے کتاب کا خاتمہ ذکر فرما رہے ہیں، فرمایا: "خاتمة" أي: هذه خاتمه للكتاب یعنی یہ کتاب کا خاتمہ ہے، اس خاتمہ میں مصنف نے دو بحثوں کو ذکر کیا ہے، پہلی بحث کا تعلق اجزائے علوم سے ہے جبکہ دوسری بحث: رؤوس ثمانیہ سے متعلق ہے یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ ان دونوں بحثوں کا تعلق تمام علوم سے ہے خاص علمِ منطق سے ان کا تعلق نہیں ہے، لیکن ان دونوں بحثوں کا ذکر صرف کتب منطق کے آخر میں کیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح منطقی بحثوں کا فائدہ عام ہے، اسی طرح خاتمہ میں مذکورہ دونوں بحثوں کا فائدہ بھی عام ہے اس اعتبار سے ان دونوں بحثوں کو دیگر علوم وفنون کی بہ نسبت فنِ منطق سے زیادہ مناسبت ہے، اس لیے ان مباحث کو خاص طور سے کتب منطق کے آخر میں بیان کیا جاتا ہے۔

اجزائے علوم اور ان کی وضاحت: پہلی بحث کا ذکر کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اجزائے علوم تین ہیں یعنی: ہر فن تین چیزوں سے مرکب ہوتا ہے اور وہ تینوں چیزیں اس میں ضروری ہوتی ہیں: (۱) موضوع (۲) مبادی (۳) مسائل۔

(۱) پہلا جزء: موضوع ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ ہر فن کا موضوع وہ چیز ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس فن میں بحث کی جاتی ہو، جیسے: نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے؛ کیوں کہ ان کے عوارض ذاتیہ یعنی اعراب وبنا اور کیفیتِ ترکیب وغیرہ سے فن نحو میں بحث کی جاتی ہے اور منطق کا موضوع معلوم تصورات اور معلوم تصدیقات من حیث الایصال ہے۔

عوارض کی تعریف اور اس کی قسمیں: ''عوارض'' عارض کی جمع ہے جس کے لغوی معنی ہیں: ''پیش آنے والی چیز'' اور اصطلاح میں عوارض سے مراد: وہ احوال ہیں جو کسی چیز کو پیش آتے ہیں، جیسے: رفعی، نصبی اور جری احوال، کلمہ کو پیش آتے ہیں پس یہ احوال کلمہ کے عوارض ہیں۔ عوارض کی دو قسمیں ہیں: عوارض ذاتیہ اور عوارض غریبہ۔

عوارضِ ذاتیہ: وہ احوال ہیں جو کسی چیز کو بلا واسطہ یا امرِ مساوی داخل کے واسطہ سے یا امر مساوی خارج کے واسطہ سے پیش آتے ہوں، جیسے: تعجب انسان کو عارض ہوتا ہے بلا واسطہ اور ادراک انسان کو عارض ہوتا ہے ناطق کے واسطے سے جو انسان کی حقیقت میں داخل اور انسان کا مساوی ہے اور ضحک (ہنسنا) انسان کو عارض ہوتا ہے تعجب کے واسطے سے جو انسان کی حقیقت سے خارج اور انسان کا مساوی ہے۔

عوارضِ غریبہ: وہ احوال ہیں جو کسی چیز کو امر مباین یا امر اعم یا امر اخص کے واسطے سے پیش آتے ہوں، جیسے: حرارت (گرمی) پانی کو عارض ہوتی ہے نار (آگ) کے واسطے سے اور آگ اور پانی کے درمیان تباین ہے۔ اور مشي (چلنا) انسان کو عارض ہوتا ہے حیوان ہونے کے واسطے سے اور حیوان انسان سے اعم ہے اور ضحک حیوان کو عارض ہوتا ہے انسان ہونے کے واسطے سے اور انسان حیوان سے اخص ہے۔

نوٹ: عوارض ذاتیہ وغریبہ سے متعلق مزید بحث کتاب کے شروع میں بیان ہو چکی ہے، فارجع إليه إن شئت.

فائدہ: یہاں موضوع کو جمع لایا گیا ہے علوم کے اعتبار سے۔

(۲) دوسرا جزء: مبادی ہے، مبادی کے سلسلہ میں دو اصطلاحیں رائج ہیں، پہلی اصطلاح کے اعتبار سے مبادی ان بنیادی باتوں کو کہا جاتا ہے جن پر مسائل فن موقوف ہوتے ہیں، پھر مبادی کی دو قسمیں ہیں: مبادي تصوریہ اور مبادي تصدیقیہ۔

مبادي تصوریہ: وہ بنیادی باتیں ہیں جن میں کوئی حکم نہ ہو۔ یہ تین چیزیں ہیں: موضوع کی تعریف، موضوع کے اجزا کی تعریف، اور موضوع کے عوارض کی تعریف۔

موضوع کی تعریف: اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر فن کا جو موضوع ہے اس کی تعریف بیان کی جائے، جیسے: منطق کا موضوع معرف اور حجت ہیں اور نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے، ان کی تعریف پر مسائل فن موقوف ہیں، اس لیے ان کی تعریف مبادی تصوریہ میں سے ہے۔

موضوع کے اجزا کی تعریف: اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر موضوع کوئی مرکب چیز ہے، تو اس کے اجزا کی الگ الگ تعریف بیان کی جائے، مثلاً: نحو کے موضوع کلمہ اور کلام میں کلمہ کے اجزاء لفظ، وضع اور معنی مفرد ہیں پس ان میں سے ہر ایک کی تعریف بیان کرنا مبادی تصوریہ میں سے ہے، اسی طرح اصولِ فقہ کا موضوع ہے: ادلۂ شرعیہ اور احکامِ شرعیہ کا مجموعہ، ادلۂ شرعیہ چار ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس، پس اصولِ فقہ میں چاروں کی الگ الگ تعریف کرنا مبادی تصوریہ میں سے ہے۔ واضح رہے کہ موضوع کے اجزاء کی تعریفات کی طرح موضوع کے افراد و جزئیات کی تعریفیں بھی مبادی تصوریہ میں داخل ہیں، جیسے: علمِ نحو کے موضوع ''کلمہ'' کے افراد اور جزئیات: اسم، فعل اور حرف ہیں پس ان کی تعریفیں کرنا علمِ نحو کے مبادی تصوریہ ہیں۔

موضوع کے عوارض کی تعریف: جیسے: کلمہ کے عوارض ہیں: رفع، نصب، جر، پس نحو میں ان میں سے ایک کی تعریف کرنا نحو کے مبادی تصوریہ میں سے ہے اور تصور و تصدیق کے عوارض ہیں: بداہت و نظریت، پس ان کی تعریف کرنا منطق کے مبادی تصوریہ میں سے ہے۔

مبادیِ تصدیقیہ: وہ بنیادی باتیں ہیں جن میں کوئی حکم ہو اور یہ مقدمات یعنی وہ قضایا ہیں جن سے قیاس مرکب ہوتے ہیں، مبادی تصدیقیہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مقدمات بدیہیہ (۲) مقدمات نظریہ۔

مقدماتِ بدیہیہ: وہ مقدمات ہیں جن کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت نہ ہو، جیسے: ''**الکل أعظم من الجزء** یہ قضیہ یا تو موجبہ ہوتا ہے یا سالبہ، نفی اور اثبات ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں اور نہ مرتفع''، یہ تینوں ایسے قضیے ہیں جنھیں ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت نہیں ہے؛ لہٰذا ان کو مقدمات بدیہیہ کہیں گے۔

مقدماتِ نظریہ: وہ مقدمات ہیں جن کو ثابت کرنے لیے دلیل کی ضرورت ہو، مثلاً: منطق میں ایک قاعدہ ہے کہ ''موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکسِ مستوی موجبہ جزئیہ ہی آتا ہے'' اس کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہے؛ لہٰذا یہ نظری مقدمہ کہلائے گا۔

واضح رہے کہ مصنف کی عبارت میں مقدمات بیّنہ سے مراد: مقدمات بدیہیہ اور ماخوذہ سے مراد مقدماتِ نظریہ ہیں۔

ملحوظہ: یہاں یہ بات بھی جان لینی چاہیے کہ مقدمات بدیہیہ کو علوم متعارفہ بھی کہا جاتا ہے اور مقدمات نظریہ کو اگر شاگرد اپنے استاذ سے حسنِ ظن (عقیدت) کی بنیاد پر تسلیم کرتا ہے، تو انھیں اصولِ موضوعہ کہا جاتا ہے اور اگر انکار و شک کے ساتھ تسلیم کرتا ہے، تو ان کا نام مصادرات رکھا جاتا ہے۔ مقدماتِ بدیہیہ کو ''علوم'' اس لیے کہا جاتا ہے کہ مقدمات بدیہیہ تصدیقات ہیں اور تصدیقات کا علوم ہونا ظاہر ہے اور ''متعارفہ'' اس لیے کہتے ہیں کہ وہ بدیہی ہونے کی وجہ سے متعارف اور مشہور ہوتے ہیں اور مقدمات نظریہ کو حسنِ ظن کی بنیاد پر تسلیم کرنے کی صورت میں ''اصول'' اس لیے کہا جاتا ہے کہ شاگردان کو دوسروں کے سامنے دلیل کے طور پر پیش کرتا ہے اور ''موضوعہ'' اس لیے کہ شاگرد ان کو اسی حال پر قائم رکھتا ہے جس حال پر وہ استاد سے سنتا ہے اور

انکار کے ساتھ تسلیم کرنے کی صورت میں ان کو مصادرات اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان سے ان پر موقوف ہونے والے مسائل صادر ہوتے ہیں۔ (دستور العلماء: ۳/۱۹۰، حاشیہ شرح تہذیب: ۶۴، حاشیہ مرقات: ۶۲)

(۳) تیسرا جزء: مسائل ہیں: مسائل وہ باتیں ہیں جو فن میں مقصود بالذات ہوں اور جن کی خاطر فن پڑھا جاتا ہو، پھر جس طرح فن کے موضوع اور محمول (عوارض) ہوتے ہیں، اسی طرح مسائل کے بھی موضوع اور محمول ہوتے ہیں۔

مسائل کا موضوع: یا تو بعینہٖ علم کا موضوع ہوتا ہے، یا اس کی کوئی نوع ہوتی ہے، یا اس کا کوئی عرض ذاتی ہوتا ہے، یا موضوع اور عرض ذاتی سے یا موضوع کی نوع اور عرض ذاتی سے مرکب ہوتا ہے، اول کی مثال، جیسے: نحو کا مسئلہ ہے کہ "کلمہ یا تو معرب ہوگا یا مبنی" اس مسئلہ کا موضوع "کلمہ" ہے جو بعینہٖ فن کا موضوع ہے۔ ثانی کی مثال، جیسے: "اسم یا تو معرب ہوگا یا مبنی" اس مسئلہ کا موضوع "اسم" ہے جو نحو کے موضوع "کلمہ" کی ایک نوع ہے۔ ثالث کی مثال، جیسے: "رفع یا تو حرکت کے ساتھ ہوگا یا حرف (واو، یا، الف) کے ساتھ" اس مسئلہ کا موضوع "مرفوع ہونا" ہے جو نحو کے موضوع کا عرض ذاتی ہے۔ رابع کی مثال، جیسے: "مرفوع کلمہ کا رفع یا تو لفظی ہوگا، یا تقدیری" اس مسئلہ کا موضوع نحو کے موضوع اور عرضِ ذاتی سے مرکب ہے اور خامس کی مثال، جیسے: "اسم کا اعرب یا تو حرکت کے ساتھ ہوتا ہے یا حرف کے ساتھ" اس مسئلہ کا موضوع، نحو کے موضوع کی ایک نوع اور عرض ذاتی سے مرکب ہے۔

اور مسائل کا محمول: وہ باتیں ہیں جو مسائل کے موضوع سے خارج ہوں اور مسائل کے موضوعات کو بالذات عارض ہوں، جیسے: کلمہ یا تو معرب ہوتا ہے یا مبنی، اس میں "معرب ہونا یا مبنی ہونا" کلمہ کی حقیقت سے خارج ہے اور کلمہ کو عارض ہے۔

ملحوظہ: بالذات کے معنی اگرچہ "بلا واسطہ" کے ہیں؛ مگر یہاں توسعاً امر مساوی بھی بالذات میں داخل ہے۔

(مفتاح التہذیب: ۱۴۶)

{متن} وَقَدْ یُقَالُ الْمَبَادِيُ: لِمَا یُبْدَأُ بِهٖ قَبْلَ الْمَقْصُوْدِ، والْمُقَدِّمَاتُ: لِمَایَتَوَقَّفُ عَلَیْهِ الشُّرُوْعُ بِوَجْهِ الْبَصِیْرَةِ وَفَرْطِ الرَّغْبَةِ، كَتَعْرِیْفِ الْعِلْمِ وَبَیَانِ غَایَتِهٖ وَمَوْضُوْعِهٖ.

ترجمہ: اور کبھی مبادی ان باتوں کو کہا جاتا ہے جو مقصود سے پہلے بیان کی جاتی ہیں (لفظی ترجمہ اس طرح ہے: ان باتوں کو جن کو شروع کیا جاتا ہے مقصود سے پہلے) اور مقدمات ان باتوں کو جن پر فن کو علی وجہ البصیرت (بصیرت کے طور پر) اور نہایت شوق و رغبت سے شروع کرنا موقوف ہوتا ہے، جیسے: فن کی تعریف، فن کی غایت اور اس کے موضوع کو بیان کرنا۔

لغات: "یُبْدَأُ بِهٖ": بدأ الشيءَ وبه بَدْأً (ف): شروع کرنا، پہل کرنا۔ "فرط الرغبة": نہایت شوق و رغبت، "فَرْطٌ": حد سے تجاوز، شدت و زیادتی۔

ترکیب: "واو" حرفِ عطف "قد" برائے تقلیل "یقال" فعل مجہول، "المبادي وَالمقدمات" معطوف علیہ

معطوف سے مل کر نائب فاعل "لام" حرفِ جر، "ما" موصولہ، "یبدأ" فعل مجہول، "با" حرفِ جر، "ھا" ضمیر مجرور جوراجع ہے "ما" کی طرف، مجرور، جار مجرور نائب فاعل "قبل المقصود" مفعول فیہ، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر صلہ، موصول صلہ سے مل کر مجرور، جار مجرور معطوف علیہ "واو" عاطفہ، "لام" حرفِ جر "ما" موصولہ "یتوقف" فعل، "علیہ" متعلق (ضمیر مجرور کا مرجع "ما" ہے) "الشروع" مصدر، "با" حرفِ جر، "وجه البصيرہ" معطوف علیہ، "واو" عاطفہ "فرط الرغبہ" معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مجرور، جار مجرور متعلق مصدر کے، مصدر اپنے متعلق سے مل کر فاعل، "یتوقف" جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر صلہ، اسمِ موصول صلہ سے مل کر مجرور، جار مجرور معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر متعلق "یقال" کے، فعل مجہول اپنے نائب فاعل اور متعلق سے مل کے جملہ فعلیہ خبریہ معطوفہ ہوا "کاف" حرفِ جر، "تعریف العلم" معطوف علیہ "واو" عاطفہ، "بیان" مضاف "غایتہ وموضوعہ" معطوف علیہ معطوف سے مل کر مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کے مجرور، جار مجرور "ثابت" کے متعلق ہو کر خبر مبتدائے محذوف "ھو" کی، مبتدا اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔

مبادی اور مقدمات کی دوسری تعریف

تشریح: مبادی اور مقدّمات کے سلسلہ میں جو دوسری اصطلاح صاحب کافیہ "علامہ ابن حاجب" کی ہے اس عبارت میں مصنفؒ نے اس کو بیان کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی اصطلاح کے اعتبار سے مبادی ان باتوں کو کہتے ہیں جن پر مسائلِ فن موقوف ہوں اور دوسری اصطلاح میں جو یہاں مذکور ہے مبادی: وہ باتیں ہیں جو کتاب کے شروع میں مقصود سے پہلے بیان کی جائیں تا کہ طالب علم کو فن اور کتاب سے مناسبت پیدا ہو جائے، وہ باتیں عام ہیں چاہے وہ فن میں داخل ہوں، جیسے: مبادی بالمعنی الأوّل، یا فن سے خارج ہوں اور ان پر علی وجہ البصیرت اور نہایت شوق اور رغبت کے ساتھ علم کا شروع کرنا موقوف ہو، ان کو مقدمات کہتے ہیں، جیسے: علم کی تعریف، موضوع اور غایت کا بیان اور وہ آٹھ باتیں جن کا ذکر ابھی آرہا ہے۔

دونوں اصطلاح کے درمیان فرق: ان دونوں اصطلاح کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلی اصطلاح کے مطابق مبادی خاص ہے اور دوسری اصطلاح کے مطابق مبادی عام ہے اس لیے کہ یہ مبادی تصوریّہ، تصدیقیّہ، اور مقدمات، سب کو شامل ہیں جبکہ پہلی اصطلاح صرف مبادی تصوریہ اور تصدیقیہ کو شامل ہے، مقدمات کو نہیں۔

مقدمات کی دوسری تعریف: مبادی کی طرح مقدمات میں بھی دو اصطلاح ہیں، پہلی اصطلاح کے مطابق مقدمات ان باتوں کو کہتے ہیں جو مقصود سے پہلے بیان کی جائیں تا کہ مقصود کا ان سے ربط ہو جائے اور وہ باتیں مقصود کے حصول کے لیے نافع ہوں اس معنی کے اعتبار سے مقدمہ کو مقدمۃ الکتاب کہا جاتا ہے اور دوسری اصطلاح کے مطابق مقدمات ان باتوں کو کہا جاتا ہے جن پر فن کو علی وجہ البصیرت اور انتہائی شوق ورغبت کے ساتھ شروع کرنا موقوف ہو، جیسے: فن کی تعریف، اس کے موضوع اور غرض

دغایت کا بیان، اس معنی کے اعتبار سے مقدمہ کو مقدمۃ العلم کہا جاتا ہے پس مقدمہ کی دو قسمیں ہوئیں: (۱) مقدمۃ الکتاب (۲) مقدمۃ العلم۔

دوسری اصطلاح کے مطابق مقدمات اور مبادی کے درمیان فرق: اس دوسری اصطلاح کے اعتبار سے مقدمات اور مبادی کے درمیان فرق بالکل واضح ہے وہ یہ ہے کہ دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے؛ کیوں کہ دوسرے معنی کے اعتبار سے مبادی عام ہیں اور مقدمات خاص ہیں؛ کیوں کہ دوسرے معنی میں مبادی تو مقدمات کے ہر ہر فرد پر صادق آتے ہیں برخلاف مقدمات بالمعنی الثانی کے وہ مبادی کے ہر فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور وجہ عدمِ صدق کی یہ ہے کہ مقدمات بالمعنی الثانی علم سے خارج ہیں اور مبادی میں عموم ہے؛ کیوں کہ ان میں خارج اور داخل دونوں کا احتمال ہے۔

{متن} وَكَانَ الْقُدَمَاءُ يَذْكُرُوْنَ فِيْ صَدْرِ الْكِتَابِ مَايُسَمُّوْنَهُ "الرُّؤُوْسَ الثَّمَانِيَةَ":
اَلْأَوَّلُ: اَلْغَرَضُ، لِئَلَّايَكُوْنَ طَلَبُهُ عَبَثًا.
وَالثَّانِي: اَلْمَنْفَعَةُ، أَيْ: مَايُشَوِّقُ [1] الْكُلَّ طَبْعًا، لِيَنْبَسِطَ فِي الطَّلَبِ وَيَتَحَمَّلَ الْمَشَقَّةَ.
وَالثَّالِثُ: التَّسْمِيَةُ وَهِيَ: عُنْوَانُ الْعِلْمِ، لِيَكُوْنَ عِنْدَهُ إِجْمَالُ مَايُفَصِّلُهُ.
وَالرَّابِعُ: الْمُؤَلِّفُ لِيَسْكُنَ قَلْبُ الْمُتَعَلِّمِ.
وَالْخَامِسُ: أَنَّهُ مِنْ أَيِّ عِلْمٍ هُوَ؟ لِيُطْلَبَ فِيْهِ مَايَلِيْقُ بِهِ.
وَالسَّادِسُ: أَنَّهُ فِيْ أَيِّ مَرْتَبَةٍ هُوَ؟ لِيُقَدَّمَ عَلٰى مَايَجِبُ وَيُؤَخَّرَ عَمَّايَجِبُ.
وَالسَّابِعُ: اَلْقِسْمَةُ وَالتَّبْوِيْبُ، لِيُطْلَبَ فِيْ كُلِّ بَابٍ مَا يَلِيْقُ بِهِ.
وَالثَّامِنُ: اَلْأَنْحَاءُ التَّعْلِيْمِيَّةُ. وَهِيَ: التَّقْسِيْمُ أَعْنِيْ: التَّكْثِيْرَ مِنْ فَوْقٍ. وَالتَّحْلِيْلُ، وَهُوَعَكْسُهُ. وَالتَّحْدِيْدُ: أَيْ فَعْلُ الْحَدِّ. وَالْبُرْهَانُ: أَيِ: الطَّرِيْقُ إِلَى الْوُقُوْفِ عَلَى الْحَقِّ وَالْعَمَلِ بِهِ. وَهٰذَا بِالْمَقَاصِدِ أَشْبَهُ.

ترجمہ: اور متقدمین (پرانے زمانے کے علماء) کتاب کے شروع میں وہ باتیں ذکر کیا کرتے تھے جن کو وہ "رؤوسِ ثمانیہ" (آٹھ سر یعنی آٹھ بنیادی اور اہم باتیں) کہتے تھے۔

پہلا رأس: (پہلی بنیادی بات) فن کی غرض ہے، (اس کو کتاب کے شروع میں اس لیے ذکر کیا جاتا ہے) تاکہ فن کی تحصیل لغو (بے فائدہ) نہ ہو۔

دوسرا رأس: (دوسری بنیادی بات) فن کا فائدہ یعنی ایسی باتیں ہیں جو سب لوگوں کو فطری طور پر فن کا مشتاق بنا دیتی ہیں (اس کو اس لیے ذکر کیا جاتا ہے) تاکہ ہر ایک کو فن حاصل کرنے میں خوشی ہو اور مشقت برداشت کرے۔

تیسرا رأس: (تیسری بنیادی بات) تسمیہ (نام رکھنا) ہے۔ اور تسمیہ: فن کا عنوان ہوتا ہے (اس کو کتاب کے شروع میں اس

لیے ذکر کیا جاتا ہے) تاکہ اس فن کو حاصل کرنے والے کے پاس ان باتوں کا خلاصہ رہے جن کی یہ علم تفصیل کرے گا۔
چوتھا رأس: (چوتھی بنیادی بات) مؤلف (کا ذکر) ہے (اس کو کتاب کے شروع میں اس لیے ذکر کیا جاتا ہے) تاکہ طالبِ علم کا دل مطمئن ہو جائے۔
پانچواں رأس: (پانچویں بنیادی بات) یہ ہے کہ یہ فن علم کی کس قسم سے تعلق رکھتا ہے؟ (اس کو کتاب کے شروع میں اس لیے ذکر کیا جاتا ہے) تاکہ اس فن میں وہ باتیں تلاش کی جائیں جو اس فن کے مناسب ہیں۔

(۱) یہ لفظ صحیح "یُشَــــوِّقُ" ہے، شرح تہذیب بحاشیہ مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محلی مطبوعہ شوال ۱۳۲۴ھ مطبع یوسفی لکھنؤ محفوظ کتب خانہ دارالعلوم دیوبند نمبر ترتیب (۱۴۴) میں یہ لفظ اسی طرح ہے، عام نسخوں میں یَتَشَوَّقُ یایَتَشَوَّقُهُ ہے، وہ غلط ہے۔ (حاشیہ مفتاح التہذیب: ۱۴۷)

چھٹا رأس: (چھٹی بنیادی بات) یہ ہے کہ وہ فن کس مرتبہ میں ہے؟ (اس کو کتاب کے شروع میں اس لیے ذکر کیا جاتا ہے) تاکہ اس کو ان فنون پر مقدم کیا جائے جن پر اس کو مقدم کرنا واجب ہے، اور ان فنون سے مؤخر کیا جائے جن سے ان کو مؤخر کرنا واجب ہے۔
ساتواں رأس: (ساتویں بنیادی بات) تقسیم اور تبویب ہے (علم اور کتاب کی ان کے ابواب کی طرف تقسیم کرنا) (اس کو کتاب کے شروع میں اس لیے ذکر کیا جاتا ہے) تاکہ ہر باب میں وہ مسائل تلاش کیے جائیں جو اس باب کے مناسب ہیں۔
آٹھواں رأس: (آٹھویں بنیادی بات) مناہج تعلیم ہے اور وہ تکثیر ہے یعنی: اوپر سے نیچے کی طرف بڑھانا۔ اور تحلیل ہے اور وہ تقسیم کے برعکس صورت ہے۔ اور تحدید ہے یعنی تعریف کرنا۔ اور برہان ہے یعنی حق سے واقف ہونے اور حق پر عمل کرنے کی راہ۔

اور یہ (امر ثامن) مبادی کے بجائے مقاصد سے زیادہ مشابہ ہے۔

لغات: شَوَّقَ تَشْوِیقًا: مشتاق بنانا، شوق کرنے پر برانگیختہ کرنا۔ اِنْبَسَطَ، اِنْبِسَاطًا: پھیلنا، بے تکلف ہونا، خوش ہونا۔ تَحَمَّلَ تَحَمُّلاً: برداشت کرنا۔ عَلٰی مَایَجِبُ کی ضمیر فاعل (ھو) کا مرجع پہلی جگہ تقدیمہ ہے اور دوسری جگہ تاخیرہ ہے، جو معنًا مذکور ہے، جیسے: ﴿اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی﴾ میں "ھو" کا مرجع "العدل" معنًا مذکور ہے۔ الإنحاء: نحو کی جمع ہے بمعنی: طریقہ، منہج۔ التَحلِیل: حَلَّلَ تَحلِیلًا: کھولنا، تجزیہ کرنا۔ فَعْلُ الْحَدِّ: فَعْلٌ (فا کے زبر کے ساتھ) مصدر ہے (ف) بمعنی: کرنا اور فِعْل (فاء کے زیر کے ساتھ) اسمِ مصدر ہے، یہاں (بفتح الفاء) مصدر ہے۔ أشبہ: شِبْهٌ سے اسمِ تفضیل ہے بمعنی: زیادہ مشابہ۔

ترکیب: "الأوّل" مبتدا "الغرض" خبر۔ "لام" حرفِ جر برائے تعلیل، "أن" ناصبہ مصدریہ "لا" نافیہ، "یکون" فعل ناقص، "طلبہ" اسم، "عبثا" خبر، فعل ناقص اپنے اسم وخبر سے مل کر بتاویل مصدر ہو کر مجرور، جار مجرور متعلق فعل محذوف

"یذکر" کے تقدیری عبارت ہے: ویُذکر (أي: الغرض) في صدر الکتاب لئلایکون......الخ. "واو" عاطفہ "الثاني" مبتدا "المنفعة" مبدل منہ یا مبیّن "أي" حرفِ تفسیر "ما" اسمِ موصول، "یشوق" فعل "ھو" ضمیر راجع بسوئے "ما" فاعل "الکل" مفعول بہ، "طبعاً" تمیز نسبت "یشوق" فعل اپنے فاعل، مفعول بہ اور تمیز نسبت سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر صلہ، اسمِ موصول صلہ سے مل کر بدل یا عطف بیان، مبدل منہ اپنے بدل سے یا مبیّن عطفِ بیان سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔ "لام" حرفِ جر "أن" ناصبہ "ینبسط"، فعل "ھو" ضمیر مرفوع منفصل پوشیدہ جوراجع ہے "الکل" کی طرف فاعل "في الطلب" متعلق، فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر معطوف علیہ، "واو" عاطفہ، "یتحمل المشقة" جملہ فعلیہ خبریہ معطوف، معطوف علیہ اپنے معطوف سے مل کر بتاویل مصدر ہوکر مجرور، جار مجرور متعلق فعل محذوف "تذکر" کے، تقدیری عبارت ہے: وَتُذکَرَ (أيِ الْمَنْفَعَةُ) في صدر الکتاب لینبسط الخ......

"والثالث التسمیة" مبتدا خبر...... "واو" حرفِ استیناف "ھي" ضمیر راجع بسوئے "التسمیة" مبتدا، "عنوان العلم" خبر...... "لام" حرفِ جر "أن" ناصبہ مقدرہ، "یکون" فعل ناقص، "عنده" ثابتا کے متعلق ہوکر خبر مقدم "اجمال" مضاف، "ما" اسمِ موصول "یفصله" فعل بافاعل ومفعول بہ جملہ فعلیہ خبریہ صلہ، موصول صلہ سے مل کر مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ سے مل کر اسمِ مؤخر، جملہ فعلیہ بتاویل مصدر ہوکر مجرور، جار مجرور متعلق فعل محذف "یذکر" کے...... "والرابع المؤلف" ترکیب ظاہر ہے لیسکن الخ حسبِ ترکیب سابق متعلق فعل محذوف "یذکر" کے...... "واو" عاطفہ، "الخامس" مبتدا، "أنّ" حرفِ مشبہ بالفعل، "ھا" ضمیر منصوب راجع بسوے "العلم" اس کا اسم، "من أيّ علم" کائن یا ثابت کے متعلق ہوکر خبر مقدم، "ھو" مبتدائے مؤخر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر خبر، حرفِ مشبہ بالفعل کی، "أن" حرفِ مشبہ بالفعل اپنے اسم خبر سے مل کر بتاویل مصدر ہوکر خبر۔ لیطلب الخ: حسبِ ترکیب سابق متعلق ہے فعل محذوف "یذکر" کے...... "مایلیق به" نائب فاعل ہے "یطلب" کا......

والسادس...... أنه في أيّ مرتبة ھو: اس کی ترکیب حسبِ سابق ہے......۔ لیقدم الخ حسبِ ترکیب سابق متعلق ہے فعل محذوف "یذکر" کے......۔ والسابع الخ حسبِ سابق ترکیب کریں گے۔ والثّامن: الأنحاء التعلیمیة: ترکیب حسبِ سابق۔ "واو" حرفِ استیناف "ھي" ضمیر مرفوع منفصل راجع بسوئے "الأنحاء التعلیمیة" مبتداء "التقسیم" معطوف علیہ "واو" عاطفہ، "التحلیل" معطوفِ اوّل "واو" عاطفہ، "التحدید" مبدل منہ "أي" حرفِ تفسیر، "فَعْلُ الْحَدِّ" مرکب اضافی بدل، مبدل منہ بدل سے مل کر معطوفِ ثانی، "واو" عاطفہ "البرھان" مبدل منہ "أي" حرفِ تفسیر "الطریق" موصوف "إلی" حرفِ جر، "الوقوف علی الحق" مصدر اپنے متعلق سے مل کر معطوف علیہ "واو" عاطفہ "العمل به" مصدر اپنے متعلق سے مل کر معطوف (بہ کی ضمیر مجرور کا مرجع "الحق" ہے) معطوف علیہ معطوف سے مل کر مجرور، جار مجرور "الکائن" کے متعلق ہوکر صفت، موصوف باصفت، بدل، مبدل منہ بدل سے مل کر معطوف ثالث، معطوف علیہ اپنے تینوں معطوفات سے مل کر خبر...... "أعني" فعل مضارع صیغہ واحد متکلم "أنا" ضمیر مستتر فاعل، "التکثیر"

ذوالحال، "من فوق"، "آخذا" کے متعلق ہوکر حال، ذوالحال حال سے مل کر مفعول بہ، فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ مبیّنہ ہوا۔

"وھو عکسہ" اس میں "واو" حرفِ استیناف ہے اور یہ مبتداء خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ مستانفہ ہے۔ وھذا الخ: "واو" عاطفہ، "ھذا" اسمِ اشارہ مبتدا، "بالمقاصد" متعلق مقدم "أشبہ" اسمِ تفضیل کے اس میں "ھو" ضمیر مستتر فاعل، اسم تفضیل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر خبر، مبتدا خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ معطوفہ ہوا۔

رؤوسِ ثمانیہ اور ان کی وضاحت

تشریح: اجزائے علوم کو بیان کرنے کے بعد اب یہاں سے رؤوسِ ثمانیہ کو بیان فرما رہے ہیں، فرمایا: متقدمین، کتاب کے شروع میں بطور مبادی آٹھ باتیں ذکر کیا کرتے تھے ان کا نام رؤوس ثمانیہ رکھتے تھے، رؤوس ثمانیہ کے معنی ہیں: آٹھ سر، یعنی آٹھ بنیادی باتیں، ان کو رؤوسِ ثمانیہ اس لیے کہتے تھے کہ یہ باتیں چوں کہ اجمالی طور سے مقاصدِ کتاب کے رؤوس پر دلالت کرتی ہیں، پس گویا یہ باتیں مقاصدِ کتاب ہیں، اس لیے انھیں رؤوس ثمانیہ کہا جاتا ہے، ان آٹھ باتوں کی تفصیل مصنفؒ کے بیان کے مطابق اس طرح ہے:

(۱) پہلا رأس یعنی پہلی بنیادی بات: فن کی غرض ہے اس کو اس لیے بیان کیا کرتے تھے تاکہ فن کی تحصیل بے فائدہ نہ رہے۔ غرض سے مراد علت غائیہ ہے، علت غائیہ: وہ چیز ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہو یعنی وہ سبب جو کام کرنے والے کو کام پر ابھارتا ہے، جیسے: چارپائی بنانے کا سبب اس پر لیٹنا ہے پس لیٹنا چارپائی کی غرض یعنی علت غائیہ ہے۔ الغرض ہر فن شروع کرنے سے پہلے اس کی غرض اور علت غائیہ جاننا ضروری ہے تاکہ اس فن کی تحصیل ایک بےہودہ (فضول) کام ہوکر نہ رہ جائے۔

(۲) دوسرا رأس: فن کا فائدہ یعنی وہ چیزیں ہیں جو تمام لوگوں کو طبعی طور پر اس فن کا مشتاق بنادیتی ہیں اس کو اس لیے بیان کرتے تھے تاکہ طالب علم اس فن کو نشاط اور انبساط کے ساتھ حاصل کرے اور اس کی تحصیل میں پیش آنے والی مشقتوں کو برداشت کرے؛ کیوں کہ فائدہ کا بیان انسان کو طبعی طور پر فن کا مشتاق بنادیتا ہے اور طالبِ علم نشاط اور انبساط کے ساتھ فن کی تحصیل کرتا ہے اور اس راہ کی تمام مشقتوں کو خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کرتا ہے۔

فائدہ: واضح رہے کہ فوائد سے مراد فن کی برکات ہیں جو طالب علم کو اس کی طرف مائل کرتی ہیں۔ اور فائدہ اور غرض میں فرق یہ ہے کہ غرض کام کی علت ہوتی ہے اسی کے پیش نظر کام کیا جاتا ہے اور فائدہ صرف ترغیب کا کام کرتا ہے، کام کی علت نہیں ہوتا۔

(۳) تیسرا رأس: فن کا تسمیہ ہے، اس سے مراد فن کا نام اور اس کی وجہِ تسمیہ بیان کرنا ہے یعنی یہ بیان کرنا کہ کتاب کس فن میں ہے اور اس فن کا یہ نام کیوں رکھا گیا، مثلاً: یہ کتاب فنِ منطق میں ہے اور اس کا نام منطق اس لیے رکھا گیا کہ منطق مصدر میمی ہے بمعنی گویائی اور گویائی دو طرح کی ہوتی ہے: (۱) ظاہری گویائی یعنی منہ سے بولنا (۲) باطنی گویائی یعنی کلیات کو سمجھنا،

منطق سے آدمی میں بامعنی گفتگو کرنے کا سلیقہ پیدا ہوتا ہے اور انسان کی قوت فکری بڑھتی ہے اور کلی باتوں کے سمجھنے میں غلطی سے محفوظ رہتا ہے۔ تسمیہ شروع کتاب میں اس لیے ذکر کیا جاتا ہے کہ تا کہ طالب علم کو ان مقاصد کی اجمالی معلومات ہو جائے جن کی اس فن میں تفصیل ہونی ہے۔ پھر تسمیہ اور وجہِ تسمیہ کے ذریعہ مقاصد کی اجمالی معلومات اس لیے ہوتی ہے کہ فن کا نام فن کا عنوان ہوتا ہے اور عنوان کے ذریعہ مُعَنْوَنْ کی اجمالی معلومات ہو جاتی ہے جس طرح حکایت اور واقعہ کے عنوان اور سرخی سے ہی پورے واقعہ اور حکایت کو اجمالاً سمجھ لیا جاتا ہے، اسی طرح فن کے نام اور وجہِ تسمیہ سے اس فن کے مقاصد کا اجمالی تعارف ہو جاتا ہے۔

(۴) **چوتھا رأس**: مؤلف اور مصنف کا تذکرہ ہے، متقدمین مصنف کا تذکرہ اس لیے کیا کرتے تھے تا کہ متعلّم کے دل کو سکون اور اطمینان ہو جائے، وضاحت اس کی یہ ہے کہ ابتدا میں چوں کہ طالب علم کا مبلغ علم کچھ نہیں ہوتا، اس لیے وہ ہر کس وناکس کی کتاب پڑھنے لگے، تو آسانی سے گمراہ ہوسکتا ہے، مثلاً: جو طالب علم مودودی لٹریچر کا مطالعہ کرتے ہیں وہ گمراہ ہو جاتے ہیں، پس طالب علم کے لیے ضروری ہے کہ کسی بھی کتاب کو پڑھنے سے پہلے یہ معلوم کرے کہ کتاب کا مصنف کون ہے؟ وہ برحق ہے یا گمراہ؟ اور برحق ہے تو کس پایہ کا ہے؟ کیوں کہ مبتدی رجال کے مرتبہ سے اقوال کے حالات کو پہچانتا ہے۔

الغرض مؤلف کا جاننا مبتدیوں کے لیے ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ اچھے بُرے کی تمیز نہیں رکھتے، محققین کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی؛ کیوں کہ وہ رجال کو حق سے پہچانتے ہیں رجال سے حق کو نہیں پہچانتے، اسی باریکی کی وجہ سے مصنفؒ نے "قلب المتعلم" فرمایا ہے۔ (مفتاح التہذیب ۱۵۰) اور جو مشہور مقولہ: "لاتنظر إلیٰ من قال وانظر إلیٰ ماقال" (قول کو دیکھو، قائل کو نہ دیکھو) آپ نے سنا ہے اس کے مخاطب درحقیقت محققین ہی ہیں جو دین کے اصول اور حق وباطل کو جانچنے کے قواعد سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے حضرت شیخ الحدیث قدس سرہ کی کتاب: اسلامی سیاست: ۱۲۰)

فائدہ: واضح رہے کہ مؤلف سے مراد کتاب کا مصنف بھی ہوسکتا ہے اور فن کا مرتب بھی ہوسکتا ہے۔ مثلاً تہذیب کے مؤلف علامہ تفتازانی ہیں، جن کے احوال کتاب کے شروع میں بیان کیے جاچکے ہیں، اور تہذیب فنِ منطق میں ہیں جس کو سب سے پہلے حکیم ارسطو (ولادت ۳۸۴ قبل مسیح اور وفات ۳۲۲ قبل مسیح) نے اسکندر رومی کے حکم سے مرتب کیا ہے اسی لیے اس کو "معلّمِ اوّل" کہا جاتا ہے، پھر جب کتب منطق کا عربی میں ترجمہ ہوا تو حکیم ابونصر فارابی (ولادت ۲۶۰ھ وفات ۳۳۹ھ) نے اس فن کی تنقیح وتہذیب کی، اس لیے اس کو "معلّمِ ثانی" کا لقب دیا گیا، پھر جب فارابی کے کتب خانہ میں آگ لگ گئی اور اس کی تمام کتابیں ضائع ہوگئی، تو ابوعلی سینا (ولادت ۳۷۰ھ، وفات ۴۲۸ھ) نے تیسری بار اس کی تفصیل وتوضیح کی، جو آج ہمارے سامنے ہے۔

(شرح تہذیب: ۶۷، مفتاح التہذیب: ۱۵۰)

(۵) **پانچواں رأس**: فن کی نوعیت ہے یعنی یہ بیان کرنا ہے کہ یہ فن علوم کی کس نوع اور جنس سے تعلق رکھتا ہے تا کہ اس فن میں وہ باتیں تلاش کی جائیں جو اس سے مناسبت رکھتی ہیں وضاحت اس کی یہ ہے کہ مطلق علم جنس عالی ہے اور جس طرح جنس عالی کی تقسیم در تقسیم ہوتی ہے اسی طرح علم کی بھی ذیلی تقسیم کی جاتی ہے جس سے مختلف علوم وجود میں آتے ہیں جو سب اجناس

سافلہ کہلاتے ہیں پھر اجناس سافلہ کی تقسیم کرنے سے انواع وجود میں آتی ہیں، مثلاً: علم کی ابتدائی قسمیں دو ہیں: عقلی اور نقلی پھر عقلی کی متعدد قسمیں ہیں جن کا مجموعہ علوم عقلیہ کہلاتا ہے، اسی طرح نقلی کی بھی متعدد قسمیں ہیں جن کا مجموعہ علوم نقلیہ کہلاتا ہے؛ لہٰذا ہر کتاب کے شروع میں یہ بتانا ضروری ہے کہ کتاب علوم کی کس نوع سے تعلق رکھتی ہے تاکہ طالب علم اسی نوع کے مسائل اس کتاب میں تلاش کرے۔

(۶) چھٹا رأس: فن کا رتبہ اور درجہ بیان کرنا ہے، یعنی یہ بیان کرنا کہ جس فن میں کتاب لکھی گئی ہے اس کا مرتبہ اور درجہ کیا ہے؟ کس کو پہلے پڑھایا جائے اور کس کو بعد میں؟ اور ایسا اس لیے کیا کرتے تھے تاکہ متعلّم پہلے ان علوم کو حاصل کرے جن کا پہلے حاصل کرنا ضروری ہے اور ان علوم کو بعد میں پڑھے جن کو مؤخر کرنا ضروری ہے، مثلاً یہ کہا جائے: کہ علومِ عقلیہ (منطق وفلسفہ) کی چوں کہ اکثر کتابیں عربی زبان میں ہیں اس لیے علوم ادبیہ یعنی نحو، صرف، اور عربی ادب وزبان کی ضروری واقفیت کے بغیر علومِ عقلیہ کو شروع کرنا مفید نہیں ہے، اس صورت میں محنت کو ضائع کرنا لازم آئے گا اور اسی معنی میں یہ کہاوت ہے: لَازَرْعَ غَيْرِ حَقْلٍ (کھیت کے بغیر بوائی کیسی) اسی طرح اگر کوئی قرآن وحدیث پڑھنے کے بعد علومِ عقلیہ پڑھے گا، تو بے فائدہ ہوگا یوں کہ علومِ عقلیہ اور علومِ آلیہ (صرف، نحو وغیرہ) اسی لیے پڑھائے جاتے ہیں کہ ان کے بعد قرآن وحدیث کو خوب غور سے سمجھ کر پڑھ سکے، پس اس صورت میں علومِ عقلیہ کا مرتبہ پہلے پڑھنا ہے۔

الغرض ہر فن کے پڑھنے کا ایک وقت متعین ہے اس سے مقدم کرنا بھی بے سود ہے اور مؤخر کرنا بھی لاحاصل ہے، اس لیے قدماء اپنی کتابوں کے شروع میں فن کا رتبہ بیان کیا کرتے تھے؛ تاکہ متعلّم اس کو اس کے مناسب وقت میں پڑھ سکے۔

ساتواں رأس: کتاب کی تقسیم وتبویب ہے یعنی علم اور کتاب کی ان کے ابواب کی طرف تقسیم کرنا ہے، مطلب یہ ہے کہ متقدمین کتاب کے شروع میں یہ بیان کیا کرتے تھے کہ جس علم اور فن میں یہ کتاب ہے اس علم میں اتنے ابواب ہیں اور کتاب میں اتنے ابواب ہیں اور ہر باب میں اتنی فصلیں ہیں، فلاں فصل میں فلاں مضمون ہے۔ خلاصہ یہ کہ قدماء کتاب کے شروع میں کتاب اور علم کی اجمالی فہرستِ مضامین بیان کرتے ہیں، مثلاً: یہ کتاب ''تہذیب'' فنِ منطق میں ہے، پس علمِ منطق کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس علم میں نو ابواب ہیں: (۱) ایساغوجی یعنی کلیاتِ خمسہ کا بیان (۲) تعریفات (قول شارح اور معرف کا بیان) (۳) قضایا (۴) قیاس، استقرا اور تمثیل (۵) برہان (۶) جدل (۷) خطابت (۸) مغالطہ (۹) شعر کا بیان، بعض نے علمِ منطق کے دس ابواب بیان کیے ہیں نو تو یہی ہیں اور دسواں: الفاظ کا بیان ہے، اسی طرح کتاب ''تہذیب'' کے بارے میں کہا جاتا ہے: کہ اس کے دو حصے ہیں: پہلا حصہ علمِ منطق کے بیان میں، اور دوسرا علمِ کلام کے بیان میں، پھر جو حصہ علمِ منطق کے بیان میں ہے، اس میں ایک مقدمہ ہے دو مقاصد اور ایک خاتمہ۔ مقدّمہ: علمِ منطق کی تعریف، اس کی غایت اور موضوع کے بیان میں۔ مقصد اوّل: تصورات کے بیان میں، جن میں پانچ فصلیں ہیں۔ مقصد ثانی: تصدیقات کے بیان میں، جن میں دس فصلیں ہیں۔ اور خاتمہ اجزائے علوم اور رؤوسِ ثمانیہ کے بیان میں۔ اور دوسرا حصہ جو علمِ کلام کے بیان میں ہے وہ اتنے ابواب پر مرتب ہے،

پہلا باب فلاں چیز کے بیان میں وغیرہ وغیرہ، اور متقدمین شروع کتاب میں کتاب اور علم کی تقسیم اس لیے کیا کرتے تھے تاکہ طالب علم جو مسئلہ جس باب اور فصل سے متعلق ہے اس کو وہاں تلاش کر لے اور اس کے لیے آسانی ہو جائے۔

نوٹ: اب ترقی یافتہ طریقہ یہ چل پڑا ہے کہ کتاب کے شروع میں یا اخیر میں کتاب کی مفصل فہرست مضامین لکھ دی جاتی ہے؛ اس لیے اب قدیم طریقہ متروک ہو گیا ہے۔

(۸) آٹھواں رأس: مناہج تعلیم ہے یعنی فن کی تعلیم کے لیے کیا اندازِ بیان اور طریقہ اختیار کرنا چاہیے، اس کی وضاحت کیا کرتے تھے۔ مناہج تعلیم چار ہیں: (۱) تقسیم (۲) تحلیل، (۳) تحدید، (۴) برہان۔ ان چاروں کی مختصر وضاحت اس طرح ہے:

پہلا طریقہ اور منہج: ''تقسیم'' ہے جس کے معنی ہیں: التکثیر من فوق إلیٰ أسفل یعنی اوپر سے نیچے کی طرف تقسیم کر کے بات سمجھائی جائے، مثلاً: کلیات اس طرح سمجھائی جائیں کہ سب سے پہلے جنس عالی (وجود) کو سمجھایا جائے، پھر اس کو دو قسموں (جوہر اور عرض) میں تقسیم کیا جائے پھر جوہر کی دو قسمیں (جسم نامی اور جسم غیر نامی) بیان کی جائیں اس طرح بات آخر تک پہنچائی جائے۔ یا مثلاً: کلام اللہ کی متعدد تقسیم کر کے بیس اقسام بیان کی جائیں، پھر اقسام کی اقسام بیان کی جائیں، مثلاً: خاص کی چار قسمیں ہیں: امر، نہی، مطلق اور مقید۔ اور عام کی دو قسمیں ہیں: مخصوص منہ البعض اور غیر مخصوص منہ البعض۔

دوسرا طریقہ: ''تحلیل'' ہے جس کے معنی ہیں: کھولنا، تجزیہ کرنا، یہ تقسیم کے برعکس طریقہ ہے، مثلاً: حیوانات کی تحلیل اور تجزیہ کر کے انواع متعین کی جائیں اور ان کی جنس بتائی جائے پھر جسم دار چیزوں کا تجزیہ کر کے انواع متعین کی جائیں اور ان کی جنس بتائی جائے اس طرح جنس عالی تک پہنچا جائے۔

تیسرا طریقہ: ''تحدید'' ہے جس کے معنی ہیں: تعریف کرنا یعنی جب کوئی مسئلہ سمجھانا مقصود ہو، تو پہلے ضروری اصطلاحات کی تعریف بیان کی جائیں؛ تاکہ متعلّم آسانی کے ساتھ مسئلہ سمجھ سکے۔ (مستفاد از مفتاح التہذیب: ۱۵۰-۱۵۲)

چوتھا طریقہ اور منہج: ''برہان'' کو بیان کرنا ہے مصنف نے برہان کی تعریف بیان کی ہے: **الطریق الی الوقوف علی الحق والعمل به،** یعنی: حق اور یقین پر مطلع ہونے اور اس پر عمل کرنے کا ذریعہ، مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعہ کسی چیز کا یقین یا یقین اور عمل دونوں کو حاصل کیا جائے اس کو برہان کہتے ہیں پھر برہان سے مطلوب کبھی صرف کسی چیز کے یقین کو حاصل کرنا ہوتا ہے، اور کبھی یقین کے ساتھ اس پر عمل بھی مقصود ہوتا ہے، پہلی صورت میں مطلوب کو علمِ نظری اور دوسری صورت میں علمِ عملی کہا جاتا ہے، اوّل کی مثال، جیسے: اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی وحدانیت پر دلیل قائم کرنے سے مقصود صرف اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی وحدانیت کا یقین کرنا ہے، پس اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے وجود اور وحدانیت کا یقین علمِ نظری ہے۔ دوسرے کی مثال، جیسے: نماز کی فرضیت پر دلیل قائم کرنے سے مقصود اس کی فرضیت کا یقین کرنا اور اس پر عمل کرنا ہے، پس نماز کی فرضیت کا یقین کرنا اور اس پر عمل کرنا علمِ عملی ہے۔

قَوْلُهٗ: ''وهذا بالمقاصد أشبه'' اس عبارت میں ''هذا'' کا مشارٌ الیہ یا تو ''الأمر الثامن'' ہے یا ''العمل'' ہے، اگر

"الامــر الشـامــن" ہے، تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ "امر ثامن یعنی مناہج تعلیم: تقسیم، تحلیل، تحدید، اور برہان کو مقاصد فن سے زیادہ مشابہت ہے"؛ کیوں کہ مناہج تعلیم کو فن کے مقاصد میں اہم سمجھا جاتا ہے؛ لہٰذا ان کو رؤس ثمانیہ میں بیان نہ کر کے مقاصد میں بیان کرنا چاہیے تھا۔ اور اگر مشارٌ الیہ "العمل" ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ "یقین پر عمل کرنا مقاصد کے زیادہ مشابہ ہے"؛ اس لیے کہ عمل سے حقیقتاً علم ہی مقصود ہوتا ہے بغیر عمل کے علم وبال جان ہے اور اس کے حصول کے لیے مشقتیں برداشت کرنا بے فائدہ ہے، عربی کا مقولہ ہے: العلم بلاعمل كالشجر بلاثمرٍ. (علم بغیر عمل کے ایسا ہے، جیسے درخت بغیر پھل کے)

(شرح تہذیب: ۷۰)

اللہ تعالیٰ ہم سب کو علمِ نافع اور عملِ صالح عطا فرمائے۔ (آمین)

اللہ تعالیٰ کا بے پایاں کرم واحسان ہے کہ آج بتاریخ: ۳۰ رصفر المظفر ۱۴۴۲ھ مطابق ۱۸/۱۰ اکتوبر ۲۰۲۰ء بروز یکشنبہ بوقت صبح ساڑھے نو بجے، بندۂ ناتواں: محمد ناظم قاسمی -غفرلہٗ ولوالدیہ، ولأساتذتہ، ولمشائخہ، خادمِ تدریس دارالعلوم دیوبند، ساکن: تاراپور، پوسٹ: بڑھاپور، تحصیل: نگینہ، ضلع: بجنور، یوپی کے قلم سے شرح تہذیب کی یہ شرح مکمل ہوئی۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّکَ أَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ، وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّکَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ.

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ. وَصَلَّى اللّٰهُ عَلَى النَّبِيِّ الْكَرِيْمِ وَعَلٰى آلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَجْمَعِيْنَ.

آمین برحمتک یاأرحم الراحمین.

تحفۃ اللبیب فی حل شرح التہذیب اکابر علماء کی نظر میں

یہ شرح تصورات، تصدیقات اور خاتمہ سمیت پوری کتاب کی شرح پر مشتمل ہے اور اس میں "شرح تہذیب" کو آسان سے آسان تر انداز میں حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ (حضرت مولانا مفتی ابو القاسم نعمانی صاحب مدظلہ العالی مہتمم و شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند)

اس وقت ہمارے سامنے شرح تہذیب کی ایک نئی شرح "تحفۃ اللبیب" کے نام سے آرہی ہے، جو دار العلوم دیوبند کے ایک مقبول اُستاذ جناب مولانا مفتی محمد ناظم صاحب زید مجدہم کے قلم سے وجود میں آئی ہے، احقر نے اس پر نظر ڈالی تو اندازہ ہوا کہ یہ شرح ان شاء اللہ ایک طرف طلبہ کے لیے ایک ماہر اُستاذ کا کام کرے گی، دوسری طرف اساتذہ کرام کے لیے اس کتاب کی تدریس اور فن منطق کی تفہیم کی نئی راہیں کھولے گی۔
(حضرت مولانا محمد سلمان صاحب بجنوری مدظلہ استاذ حدیث و مدیر ماہنامہ دار العلوم دیوبند)

بندہ نے اس کتاب کا مطالعہ کیا اندازہ ہوا کہ یہ شرح مصنف کی غیر معمولی جد و جہد اور طویل تجربہ کا نچوڑ ہے۔ کتاب کیا ہے؟ دریا بکوزہ ہے ..... کتاب میں لفظی ترجمہ کرنے کے بعد مختصر الفاظ میں آسان انداز اور مرتب طریقے سے متن "تہذیب" اور شرح "شرح تہذیب" کی عبارت کی ایسی جامع، صحیح اور غلطیوں سے پاک تشریح کی گئی ہے کہ نہ صرف طالب علم کو پوری تشفی ہو جاتی ہے، بلکہ اساتذہ کرام کو بھی تفہیم کے لیے زیادہ ضرورت نہیں رہ جاتی۔
(حضرت مولانا محمد علی صاحب بجنوری مدظلہ اُستاذ تفسیر و نگراں شعبۂ تدریب فی التدریس دار العلوم دیوبند)

مؤلف کی دیگر تالیفات

دُروسِ پنج گنج مع تمرین و تعلیق (برائے سال اول عربی)

یہ سلیس اُردو زبان میں علم صرف کی مشہور ہفت اقسام کے موضوع پر ایک درسی کتاب ہے، جو دراصل علم صرف کی مقبول و مشہور درسی کتاب "پنج گنج" کے متعینہ حصے کے اسباق کا مجموعہ ہے، اس میں مضامینِ پنج گنج کی ترجمانی و تسہیل کرتے ہوئے ہفت اقسام کی جامع تعریفات، ان سے متعلق گردانیں (صرف صغیر و کبیر) تعلیلات اور ان کے مختصر قواعد سبقاً سبقاً مع تمرین و تعلیق بیان کیے گئے ہیں جس کی وجہ سے متعلّم و معلّم ہر دو کے لیے پنج گنج سے استفادہ کرنا آسان ہو گیا ہے۔

اَلْمُعْجَمُ الْوَافِي فِي كَلِمَاتِ النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ (زیر طبع)

یہ اُردو زبان میں "مُغْنِي اللَّبِيْب" جیسی کتاب کے طرز پر علم نحو کی ترکیب و اُصول سے متعلق ایک لاجواب اور منفرد کتاب ہے جس میں حروفِ تہجی کی ترتیب سے علم نحو میں مستعمل الفاظ مفردہ و مرکبہ (مثلاً ہمزہ "أ، إذ، إذا" وغیرہ) کے معانی، محلاتِ استعمال، تراکیبِ نحویہ اور ترکیب سے متعلق اُصول و قواعد؛ نیز نحو کی اہم اور ضروری اصطلاحات، قواعد و احکام اور مسائل کو اختصار و جامعیت کے ساتھ قرآن و حدیث کے شواہد اور فن کی مستند کتب کے حوالوں سے آراستہ کر کے ذکر کیا گیا ہے؛ اس لیے یہ کتاب عربی زبان اور ترجمہ و تفسیر قرآن کریم کے ہر طالبِ علم اور اُستاذ کی ضرورت ہے۔
ان شاء اللہ تعالیٰ جلد ہی "باب الألف" پر مشتمل اس کی پہلی قسط کے منظر عام پر آنے کی توقع ہے۔

Published by:
Maktaba Yamania Deoband (UP) 247554, Mob.: 9927793409

Designed And Printed by: Ah-Zeeshan Graphics Delhi-6 #9897258372, 9871495764

narzo Shot by TABREZ BHAGALPURI