لوامع النجوم

شرح

سلم العلوم

مفتی ثناء اللہ شاکر قاسمی چندراوی

محمد شاکر علی نواز مجاہد گلہوری

متعلم مدرسہ جامعہ اسلامیہ عربیہ جامع مسجد امروہہ

MOHAMMAD TABREZ BHAGALPURI

دارالکتاب

محمد تبریز بھاگلپوری

یہ (darulkitabe) ایک علمی اصلاحی اسلامی درسی و
غیر درسی کتابوں کا حسین گلدستہ ہے جس سے آپ ہر
وقت مستفید ہو سکتے ہیں اور اس میں خاص طور پر
وہ کتابیں دستیاب ہیں جو انٹرنیٹ پر موجود نہیں ہے
اس میں آپ خود بھی شامل ہو جایئے اور دوسروں
کو بھی شامل کرنے کی کوشش کیجیے

HTTPS://T.ME/DARULKITABE

سلم العلوم کی آسان اور جامع اردو شرح

لوامع النجوم

شرح اردو

سلم العلوم

شارح

مفتی ثناء اللہ قاسمی چتراوی

ناشر

کتب خانہ نعیمیہ دیوبند

Ph: 01336-223294

تفصیلات

جملہ حقوق طبع بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب:

لوامع النجوم شرح اردو سلم العلوم

نام شارح:

مفتی ثناء اللہ قاسمی چتراوی

کمپیوٹر کتابت:

محمد عیاض قاسمی (فون: 09927003897)

تعداد صفحات : ۲۰۸

سن طباعت:

۱۴۲۷ھ مطابق ۲۰۰۶ء

قیمت : /=

ناشر

کتب خانہ نعیمیہ دیوبند یوپی ۲۴۷۵۵۴

انتساب

بندۂ خاکسار
اپنے اس حقیر علمی گلدستہ کو
والد محترمؒ کی جانب منسوب کرنا باعث فخر سمجھتا ہے۔
جن کی نیک خواہش اور تمنا یہ تھی کہ:
میں زیور علم نبوی ﷺ سے مزین ہو کر اشاعت دین کا سبب بنوں، لیکن؛
آہ! ابھی میں نے علمی سفر کا آغاز ہی کیا تھا کہ:
پیغام اجل آپہنچا اور ہم سب کو بے یار و مددگار چھوڑ کر محبوبِ حقیقی سے جا ملے۔

آتی ہی رہے گی تیرے انفاس کی خوشبو
گلشن تیری یادوں کا مہکتا ہی رہے گا

☆☆☆☆☆
☆☆☆
☆

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقریظ

حضرت مولانا خضر کشمیری صاحب مدظلہ العالی

استاذ دار العلوم دیوبند

علم منطق خادم العلوم ہے، جو دوسرے علوم میں معاون، گہرائی، اور گیرائی کا سبب بنتا ہے، یہ علم فطری بھی ہے، شیخ ابونصر فارابی نے اس کو رئیس العلوم کہا ہے، شیخ ابوعلی سینا نے لکھا ہے **المنطق نعم العون علی ادراك العلوم**، اور حجۃ الاسلام امام غزالیؒ کا فرمان ہے، **من لم یعرف المنطق فلا ثقة له.**

اسی لئے قرون اولیٰ سے ہی اس علم سے ارباب نظر وفکر کی دلچسپی رہی ہے، قوت استدلال اور اظہار مافی الضمیر میں بے حد معاون ہے۔

مدارس اسلامیہ میں علم منطق روز اول سے ہی پڑھایا جاتا ہے، اور ابھی بھی کئی کتابیں زیور نصاب بنی ہوئی ہیں، جن میں سلم العلوم خاص اہمیت کی حامل ہے، اس کی شروحات بھی بڑی تعداد میں تحریر کی جاچکی ہیں، سبھی ''ہر گلے را رنگ وبوئے دیگر است'' کے مصداق ہیں۔

زیر نظر کتاب بھی سلم العلوم کا حل اور مقصد سلم کی ترجمانی ہے جسے عزیز گرامی مولوی ثناء اللہ چترا وی سلمہ نے بڑی تگ ودو عرق ریزی سے مرتب کیا ہے، امید ہے کہ شرح جلد ہی قبولیت ومقبولیت میں اہم مقام حاصل کرے گی۔

والسلام

خضر احمد کشمیری غفرلہ استاذ دار العلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقریظ

حضرت مولانا سلمان صاحب مدظلہ العالی

استاذ دارالعلوم دیوبند

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم اما بعد!

مرکز علم وفن، پاسبان فکر وعمل دارالعلوم دیوبند، اپنی جن خصوصیات کے سبب برصغیر کے اسلامی اداروں میں انفرادی حیثیت رکھتا ہے ان میں ایک اہم خصوصیت یہاں کا علمی ماحول اور یہاں کے طلبہ کا ذوق تحریر بھی ہے، یہاں زیر تعلیم طلبہ کی تحریری خدمات اور علمی فتوحات سے ایک باوقار علمی تاریخ مرتب ہوئی ہے اور یہ سلسلہ، دارالعلوم کی دیگر بہت سی قیمتی روایات کی طرح آج بھی جاری ہے۔

اسی زریں سلسلہ کی ایک کڑی عزیز محترم مولوی ثناء اللہ چترادوی سلمہٗ کی زیر نظر کاوش ہے، عزیز موصوف نے اپنی محنت کا موضوع درس نظامی کی مشہور ومعروف اور اس دور میں منطق کی انتہائی کتاب سلم العلوم کو بنایا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ اپنی جدت طرازی سے موجودہ دور میں مشکل سمجھی جانے والی اس کتاب کو دلچسپ بنایا ہے۔

انہوں نے عام شروح کے برعکس کتاب کے مشکل مقامات کو سوال وجواب کے انداز میں حل کرکے دلچسپی کا سامان فراہم کرنے کے علاوہ کتاب کو نفسیاتی طور سے امتحانی حل کے قریب کردیا ہے، یہ بات بلاشبہ سلم العلوم کی شروح اس تشریح کو ممتاز کرتی ہے، مزید اعتبار واستناد کے لئے حضرات اساتذہ کرام کی تصدیقات کافی ہیں۔

دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ عزیز موصوف کی اس خالص علمی کوشش کو شرف قبول سے ہمکنار فرمائے اور انہیں مستقبل میں مزید بہتر اور کارآمد خدمات کی توفیق سے بہرور فرمائے۔ آمین

والسلام

محمد سلمان عفی عنہ

استاذ دارالعلوم دیوبند

دعائیہ کلمات

حضرت مولانا مفتی شہاب الدین صاحب

مدظله العالی هزاری باغوی

زیرنظر کتاب، ''**لوامع النجوم**''سلم العلوم کی شرح ہے، جس میں اس کے مشکل اور ادق بحثوں کو کافی آسان اور سہل کر کے پیش کیا گیا ہے، ماشاء اللہ مولف عزیز گرامی مفتی ثناء اللہ چترا وی نے اس کی تشریح و ترتیب میں نہ صرف یہ کہ کتب منطق کے مأخذ سے استفادہ کیا ہے، بلکہ اس سے متعلقہ استاذ کی تقریر سے بھرپور فائدہ اٹھاتے ہوئے کتاب کی معنویت وافادیت میں اضافہ کیا ہے، اہل علم بالخصوص طلبہ کے لئے یہ کتاب مفید ہے، دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی افادیت کو عام فرمائے اور مولف کو علوم کی دولت سے نوازے، آمین۔

محمد شہاب الدین ہزاری باغوی
۱۲؍رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ

مُقَدِّمَة

از: حضرت مولانا مفتی شاہد صاحب قاسمی

سابق معین مدرس دار العلوم دیوبند و شیخ الحدیث جامعہ فیضان القرآن احمد آباد

علم منطق ایک قدیم اور فطری فن ہے، ہر چند کہ اس کے اصول وفروع کی تدوین وترتیب ''حکیم ارسطاطالیس'' نے قبل مسیح کی ہے، لیکن یہ حقیقت ناقابل انکار ہے کہ جب سے انسان کا وجود ہے، منطق اس کے روزمرہ کے معمولات اور استعمالات میں جاری وساری ہے، چوں کہ فنی حیثیت سے اس کے قواعد وضوابط کی ترتیب کا کام حکماء یونان نے کیا ہے، اس لئے مدت دراز تک یونان اور اس کے اطراف واکناف میں اس علم کے درس وتدریس کا سلسلہ جاری رہا، باضابطہ خلیفہ مامون عباسی کے دور میں اس علم کو یونانی زبان سے عربی میں منتقل کیا گیا اور اہل اسلام اس کی تحصیل وتعلیم اور تدریس کی طرف متوجہ ہوئے، پھر ایک طویل معقولی دور گذرا ہے جس میں معقولات کے ساتھ انہماک کو منقولات سے زیادہ اہمیت دے دی گئی تھی اور کتنے ہی علماء ایسے گذرے ہیں جو کہ معقولات میں تو سرخیل اور منقولات میں طفل مکتب!

لیکن اس حقیقت سے اعراض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ منقولات سے اشتغال ''سونے پر سہاگہ'' کا کام کرتا ہے، کیونکہ ایک معقولی قوت استدلال، طرز تکلم، زور بیانی، دقیقہ سنجی، ژرف نگاہی اور اظہار مافی الضمیر کی بے پناہ صلاحیت سے جس قدر بہرہ ور ہوتا ہے، اس قدر کوئی غیر معقولی ہرگز نہیں ہوسکتا، یہی وجہ ہے کہ ایک معقولی مخاطب کو اپنے قوت استدلال سے سرنگوں ہونے پر مجبور کردیتا ہے، آخر کوئی تو بات ہے کہ حجۃ الاسلام امام غزالی جیسا منقولی ومعقولی شخص یہ کہنے پر مجبور ہوا: **من لم یعرف المنطق، فلا ثقة له فی العلوم أصلاً.**

علم منطق کی اسی اہمیت کے پیش نظر جب ''درس نظامی'' مرتب کیا گیا، تو اس میں اس علم کو خاص اہمیت دی گئی، حد یہ کہ نحو وصرف، فقہ واصول فقہ اور معانی، بیان وبلاغت میں بھی ایسی کتابیں منتخب کی گئیں جو کہ منطقی طرز تحریر سے مزین تھیں، ابتدائی دور میں تو اس فن کی متعدد کتب داخل درس رہی ہیں، جن میں سے بعض کے نام سے بھی جدید نسل کے کان غیر مانوس ہیں، مگر یہ قاضی محب اللہ بن عبد الشکور کے اخلاص ہی کا کرشمہ ہے کہ زمانے کے اتنے کروٹ بدلنے کے باوجود، ان کی کتاب ''سلم العلوم'' ابتدا سے لے کر اب تک داخلِ درس چلی آرہی ہے، یہی نہیں، بلکہ ایک دور وہ بھی گذرا ہے، جب کہ ''لکھنؤ'' میں اس وقت تک کسی کو ''عالم'' ہی تسلیم نہیں کیا جاتا تھا جب تک کہ وہ ''سلم'' کی شرح تحریر نہ کردے، گویا ''شرح سلم'' کے لئے ایک اکھاڑا

قائم تھا، جس کے پہلوان قاضی حمد اللہ، قاضی مبارک، ملاحسن، ملا مبین اور بحر العلوم جیسے نابغۂ روزگار افراد تھے اور دیکھتے ہی دیکھتے عربی، فارسی، اردو اور دنیا کی بہت سی زبانوں میں، اس اکھاڑے کے اندر زور آزمائی کرنے والے کود پڑے اور شرح سلم پر ایک عظیم ذخیرہ تیار کیا۔

اسی میدانِ کارزار کے عظیم پہلوان، فاضل نوجوان جناب مفتی ثناء اللہ قاسمی چتراوی ہیں، جنہوں نے بزبان اردو طبع آزمائی کی سعی محمود کی ہے، جس کا نام انہوں نے "لوامع النجوم" تجویز کیا ہے، کتاب پڑھنے سے اندازہ ہوا کہ ان شاء اللہ ہر طبقے کے لئے مفید ثابت ہوگی، عبارت سلیس، طرز بیان دلنشیں اور ترتیب پُرکشش ہے، سلم العلوم کے معانی و جواہر میں غوطہ زن کرنے والوں کے لئے "عظیم تحفہ" ہے۔

احقر بارگاہ ایزدی میں دست بدعاء ہے کہ یہ کتاب پھولوں کی طرح مہکے، ستاروں کی طرح چمکے اور ہر خاص و عام ہاتھوں ہاتھ اٹھائے، مولف کو جزاء خیر دے اور راقم حروف اور صاحب کتاب کو "علمی خدمات" کے لئے قبول فرمائے۔ آمین

وصلى الله على سيدنا محمد، واله، وأصحابه أجمعين

محمد شاہد القاسمی

استاذ جامعہ فیضان القرآن احمد آباد

۱۲؍رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ

عرض مرتب

سلم العلوم اپنے اختصار وجامعیت اور گوناگوں خصوصیات کی بناء پر فن منطق میں حرف آخر کی حیثیت رکھتی ہے، یہ وہ خوش نصیب کتاب ہے جو دور تالیف سے ہی علماء اور طلباء کی توجہات کی مرکز ومحور رہی ہے، بڑی بڑی ہستیوں نے اس کی شرح میں قلم اٹھایا، اس کی فنی خصوصیات کو اجاگر کیا، اختصار کے پردے میں چھپے نکات ومعارف کو لوگوں کے سامنے پیش کیا، اب جب کہ ہم میں وہ پہلا سا جذبہ نہ رہا، حصول فن کی خاطر عرق ریزی وجانفشانی کے ولولے سرد پڑ گئے عربی وفارسی شروحات کا مطالعہ تو کجا، نفس کتاب کے حل سے ہی طبیعت ابا کرنے لگی، تو بتقاضۂ وقت اردو میں اس کی تسہیل کا کام جاری ہوا، اسلئے کہ طلبہ مدارس کے لئے منطق، بعض حضرات کی مخالفت کے باوجود ناگزیر ہے، فکر ونظر میں غلطی سے بچنے کے لئے فن منطق کلیدی حیثیت رکھتا ہے، آج ہماری صلاحیتوں میں جو انحطاط وسطحیت اور کمزوری آئی ہے، اس میں دیگر عوامل کے ساتھ منطق سے بے اعتنائی بھی ایک اہم سبب ہے، اسی سلسلے میں اب سے تقریباً دو سال پہلے (جب کہ راقم الحروف دار العلوم دیوبند میں دورۂ حدیث کا طالب علم تھا) سوال وجواب کے انداز میں سلم العلوم کا ایک نوٹ تیار کیا تھا کسے گمان تھا کہ یہ مختصر نوٹ (جو ایک ناتجربہ کار طالب علم کی پہلی کاوش ہے قبولیت عامہ حاصل کرے گا، اور داد وتحسین کا مستحق ہوگا، چنانچہ قلیل عرصے میں ہی ایڈیشن ختم ہوگیا، چونکہ کتاب بہت مختصر تھی، سلم العلوم کی پوری عبارت کی وضاحت نہیں تھی جس کی وجہ سے طلبہ کی پریشانی کا سامنا تھا، اس لئے طلباء نے درخواست کی، کہ اگر اسے شرح کی شکل دے دی جائے تو کیا ہی بہتر ہوگا، چنانچہ طلبہ کے اصرار پر بفضلہ تعالیٰ کام شروع کیا گیا، اب اضافہ شدہ ایڈیشن آپ کے سامنے ہے، اور یہ ایک مستقل شرح ہے، البتہ نوٹ کی پوری بات اس میں آگئی ہے، اور اب اس کا نام بجائے لامع النجوم، لوامع النجوم تجویز کیا گیا ہے، بہر حال جو کچھ ہے، وہ آپ کے سامنے ہے۔

راقم الحروف اپنی کوشش میں کہاں تک کامیاب ہے اس کا فیصلہ آپ کے سپرد ہے، چوں کہ یہ ایک ناتجربہ کار طالب علم کی کاوش ہے لہٰذا اگر کہیں فروگذاشت نظر آئے تو راقم کو مطلع فرمائیں، یہ آپ کا اخلاقی فریضہ ہے اور دیانت علمی کا تقاضہ بھی، تاکہ آئندہ اس کی تصحیح کی جاسکے، راقم آپ کا ممنون ہوگا۔

ثناء اللہ قاسمی چترادی

۱۱؍رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ

علم منطق

لغوی معنی: باب ضرب سے نُطْقًا و مَنْطِقًا : بولنا، منطق: گفتگو، گویائی، نطق کا استعمال ظاہری گفتگو پر بھی ہوتا ہے، اور نطق باطنی یعنی فہم وادراک کلیات پر بھی، غیر انسان پر بھی ہوتا ہے، جیسے "عُلِّمْنَا منطقَ الطَّیر" .

اصطلاحی تعریف: منطق جس کو علم میزان بھی کہتے ہیں، وہ علم ہے جو ذہن کو خطائی الفکر سے بچائے۔

موضوع: معرِّف وحجت، یعنی وہ معلومات تصوریہ یا تصدیقیہ جن سے مجہولات تصوریہ وتصدیقیہ کو معلوم کیا جائے۔

غرض وغایت: خطائی الفکر سے ذہن کو بچانا، یا نظر وفکر میں غلطی واقع ہونے سے بچنا۔

تدوین: ہر سمجھ دار آدمی کوشش کرتا ہے کہ اپنے مقصد پر دلیل وبرہان پیش کرے، قیاس کا نتیجہ نکالے، غور وفکر میں ذہن کو خطا سے بچائے، یہی منطق ہے جو ایک فطری علم ہے، اس علم کا باضابطہ افتتاح حضرت ادریس سے ہوا، مخالفین کو ساکت وعاجز کرنے کے لئے بطور معجزہ اس کا استعمال کیا گیا، پھر اسے یونانیوں نے اپنایا، یونان کے رئیس حکیم ارسطو نے سب سے پہلے حکمت اور منطق کو مدوّن کیا، جو ۳۰۴ ق م تھا، اسی وجہ سے یہ معلم اول کہلائے، پھر ہارون ومامون کے عہد میں فلسفۂ یونان عربی میں منتقل ہوا، تو شاہ منصور بن نوح سامانی نے حکیم ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹ھ کو دوبارہ اس کی تدوین کا حکم دیا، انھوں نے تقریباً دو درجن کتابیں تصنیف کیں، اس لئے فارابی کی تصانیف سے اقتباس کرکے "شفا" وغیرہ کتابیں تصنیف کیں، اس لئے بوعلی سینا کو معلم ثالث کہتے ہیں، اور اسی کی تدوین شدہ حکمت ومنطق اس وقت رائج ہے۔

☆☆☆

مصنف کے حالات

قاضی محبّ اللہ بن عبدالشکور صوبہ بہار کے ''کڑا'' نامی گاؤں میں پیدا ہوئے، مختلف مقامات میں چیدہ چیدہ حضرات سے تحصیل علوم کیا، قطب الدین بن عبدالحلیم انصاری سہالوی بھی آپ کے استاذ ہیں، آخری تعلیم شمس آباد (قنوج) پہنچ کر قطب الدین شمس آبادی سے حاصل کر کے علم کے آفتاب و ماہتاب ہوئے، صاحب مآثر الکرام نے آپ کو ''بحر زیست از علوم و بدر یست بین النجوم'' کہا، آپ بہت بڑے فقیہ، اصولی، منطقی اور ان علوم کے تمام اصول و فروع پر حاوی، علم کے ایک سمندر تھے، تکمیل علوم کے بعد شہنشاہِ عالم گیر کے پاس دہلی گئے، تو انھوں نے آپ کو لکھنؤ کا قاضی بنا دیا، کچھ دنوں وہاں قضا کا کام کیا، پھر اسی عہدہ پر حیدر آباد منتقل کئے گئے، اس کے بعد عالم گیر نے عہدۂ قضا سے معزول کر کے اپنے پوتے رفیع الدین معظم کی تعلیم پر مامور کیا، جب اورنگ زیب عالم گیر نے آخر عمر میں اپنے بیٹے شاہ عالم کو کابل کی حکومت سپرد کی تو شاہ عالم کے ساتھ آپ کو بھی اپنے پوتے کی تعلیم کے لئے کابل بھیج دیا، انہی دِنوں ۱۱۱۸ھ میں عالم گیر کی وفات ہوگئی اور شاہ عالم سلطنت مغلیہ کا فرماں روا ہوا تو اس نے قاضی صاحب کو ہندوستان کی ریاستوں کا صدر بنا دیا اور فاضل خاں کا لقب دیا، آپ نے متعدد کتابیں تصنیف کیں جن میں: ''سلم العلوم'' فن منطق میں ایسی عمدہ اور نفیس کتاب ہے جس نے منطق میں ایک نئی زندگی پیدا کردی، اور ایسی مقبول و متداول ہوئی کہ تمام مدارس میں داخل درس ہے، اور کثرت سے علماء و فضلاء نے اس کی شرحیں لکھیں، ملا مبین، ملا حسن، قاضی مبارک، حمد اللہ وغیرہ اس کی مشہور شرحیں ہیں، اور درسِ نظامی میں داخل ہیں، اسی طرح اصولِ فقہ میں آپ کی معرکۃ الآراء تصنیف ''مسلم الثبوت'' ہے، جس طرح ''سلم العلوم'' لکھ کر منطق میں زندگی پیدا کی، اسی طرح ''مسلم الثبوت'' لکھ کر اصولِ فقہ کو فروغ دیا، یہ کتاب بھی داخل درس ہے، اور بڑے اہتمام سے پڑھائی جاتی ہے، علماء نے اس کی بھی متعدد شرحیں لکھیں، خود آپ نے بھی ''منہیات حواشی مسلم الثبوت'' لکھا، اسی طرح ''الجوہر الفرد فی مبحث الجزء الذی لایتجزیٰ'' آپ کی نہایت مقبول تصنیف ہے، ۱۱۱۹ھ سال وفات ہے، جو ''شیخ دہر'' برآمد ہوتا ہے۔

سبحانه ما اعظم شانه

ترجمه: پاک ہے اللہ تعالیٰ کی ذات، وہ کس قدر عظیم الشان ہے۔

تشریح: لفظ سبحان کے استعمال کے دو طریقے ہیں (۱) اضافت کے ساتھ (۲) بغیر اضافت کے، اگر بغیر اضافت کے استعمال ہو تو غیر منصرف ہوگا، الف و نون زائدتان اور علمیت کی بنا پر، اور اگر اضافت کے ساتھ استعمال ہو تو مصدر ہوگا، یہ ترکیبی اعتبار سے مفعول مطلق ہے اور اس کے عامل کو ایک قاعدہ کے تحت حذف کر دیا گیا ہے، قاعدہ یہ ہے کہ جب مفعول مطلق مضاف ہو فاعل یا مفعول کی طرف خواہ بواسطہ حرف جر ہو یا بلا واسطہ، بہر صورت اس کے عامل کو حذف کرنا واجب ہے اور یہاں اضافت الی الفاعل اور اضافت الی المفعول دونوں کا احتمال ہے اگر پہلی صورت ہو تو ترجمہ ہوگا ''اللہ تعالیٰ پاک ہے'' اور اگر دوسری صورت ہو تو ترجمہ ہوگا ''میں نے اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کی''۔

قولہ ما اعظم شانہ: یہ پورا جملہ سبحانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے، لیکن اس صورت میں اشکال ہوتا ہے کہ ما اعظم شانہ جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ حال واقع نہیں ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس سے پہلے ''**مقولاً فی حقه**'' محذوف ہے، ترجمہ ہوگا ''پاک ہے اللہ تعالیٰ کی ذات دراں حالیکہ اس کے حق میں کہا گیا ہے'' وہ کس قدر عظیم الشان ہے''۔

ما کے بارے میں نحویین کا شدید اختلاف ہے علامہ سیبویہ کہتے ہیں کہ ''ما موصوفہ'' ہے جو مبتدا ہے اور **اعظم شانه** اس کی خبر ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی ''**شيءٌ عظيم اعظم شانه**'' ترجمہ ہوگا ''بڑی شئی نے اللہ تعالیٰ کی شان بڑی کی'' امام اخفش کہتے ہیں کہ ''**ما** موصولہ ہے'' جو **الذی** کے معنی میں ہے اور اس کا مابعد صلہ ہے اور موصول اور صلہ مل کر مبتدا، اور شئی عظیم اس کی خبر ہے، تقدیر عبارت یہ ہوگی ''**الذی اعظم شانه شئ عظيم**'' جس چیز نے اللہ کی شان بڑی کی ہے، وہ بڑی شئی ہے، امام فراء کہتے ہیں کہ ما استفہامیہ ہے **ایّ شيءٍ** کے معنی میں ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی **ای شئ اعظم شانه**، کس چیز نے اللہ کی شان بڑی کر دی؟

ان تینوں مذاہب میں امام فراء کا مذہب اقرب الی الصواب ہے اس لئے کہ پہلی اور دوسری صورت میں استکمال بالغیر لازم آتا ہے جس سے شرک کا وہم ہوتا ہے، کہ اللہ کی عظمت شان غیر سے مستفاد ہے جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے، یہ احتمال فراء کے مذہب کے مطابق بھی لازم آتا ہے، لیکن اگر مزید کو مجرد کے معنی میں لیا جائے جیسا کہ باب افعال کا خاصہ یہ بھی ہے کہ مجرد کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور استفہام کو تعجب کے معنی میں نہ مانا جائے بلکہ تحیر کے معنی میں مانا جائے تو مطلب درست ہو سکتا ہے اور یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے کیوں کہ اب اس صورت میں ترجمہ ہوگا ''اللہ تعالیٰ کی شان کس قدر عظیم و برتر ہے'' گویا اللہ تعالیٰ کی عظمت شان کے بارے میں حیرت انگیز طور پر

اپنے ادراک کے قصور اور عاجزی کا اعتراف کیا جا رہا ہے۔

لا یحد ولا یتصور ولا ینتج ولا یتغیر تعالیٰ عن الجنس والجھات، جعل الکلیات والجزئیات

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی حد بیان نہیں کی جاسکتی، اور اللہ تعالیٰ کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے اور اللہ تعالیٰ جنتے نہیں ہیں، اور اللہ تعالیٰ بدلتے نہیں ہیں، وہ پاک ہے، ہم جنس سے اور جہتوں سے، اسی نے پیدا فرمایا کلیات اور جزئیات کو۔

تشریح: لایحد میں ترکیبی اعتبار سے عقلی احتمالات آٹھ ہیں۔

دلیل حصر: کیوں کہ لایحد دو حال سے خالی نہیں، یا تو ماقبل سے مربوط ہوگا یا نہیں، اگر ماقبل سے مربوط نہیں ہے تو جملہ مستانفہ ہوگا اور جملہ مستانفہ سوال مقدر کے جواب میں واقع ہوتا ہے، سوال مقدر یہ ہے کہ خدا کی ذات پاک اور بزرگ و برتر کیوں ہے؟

جواب: اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی حد و انتہا بیان نہیں کی جاسکتی ہے، اور اگر ماقبل سے مربوط ہے تو حال واقع ہوگا اور حال کے لئے ذوالحال ضروری ہے اور اس کے ذوالحال میں دو احتمالات ہیں ''لفظ شان'' ضمیر شان پھر معنی میں دو احتمالات ہیں کہ لغوی معنی مراد ہو یا اصطلاحی، لہٰذا دو کو دو میں ضرب دینے سے چار احتمالات ہوئے پھر اس کی قراءت میں دو احتمالات ہیں، معروف، مجہول، پھر ان دو کو چار میں ضرب دینے سے کل آٹھ احتمالات نکل آئے، جن میں سے چھ درست اور دو غلط ہیں۔

ہر ایک کی تفصیل

(۱) **لایحد**: معروف شان سے حال واقع ہو، معنی لغوی مراد ہو، یہ صورت غلط ہے۔

(۲) **لایحد**: معروف شان سے حال واقع ہو، معنی اصطلاحی مراد ہو، یہ صورت غلط ہے۔

فائدہ: یہ دونوں صورتیں اس لئے غلط ہیں کہ ان صورتوں میں معنی درست نہیں ہیں، اسلئے کہ شان کوئی جاندار شئ نہیں ہے جو اشیاء کو روک سکے یا حد و انتہاء بیان کر سکے۔

(۳) **لایحد**: مجہول شان سے حال واقع ہو، معنی لغوی مراد ہو، ترجمہ ہوگا ''اللہ کے کارنامے کسی حد پر روکے نہیں جاتے، یہ صورت درست ہے۔

(۴) **لایحد**: مجہول شان سے حال واقع ہو معنیٰ اصطلاحی مراد ہو، ترجمہ ہوگا، اللہ تعالیٰ کی شان کو جنس و فصل سے معلوم نہیں کیا جاسکتا ہے، یہ صورت درست ہے۔

(۵) **لایحد** معروف ضمیر شان سے حال واقع ہو معنی لغوی مراد ہو، ترجمہ ہوگا، اللہ تعالیٰ کسی کو روکتا نہیں ہے یعنی مجبور محض نہیں بناتا ہے، یہ صورت درست ہے۔

(۶) **لایحد**: معروف ضمیر شان سے حال واقع ہو معنی اصطلاحی مراد ہو، ترجمہ ہوگا، اللہ تعالیٰ جنس و فصل سے کسی

چیز کومعلوم نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ جنس وفصل سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ علم حصولی ہوتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کا علم حصولی نہیں بلکہ حضوری ہے، یہ صورت درست ہے۔

(۷) **لایحد:** مجہول ضمیر شان سے حال واقع ہو معنی لغوی مراد ہو ترجمہ ہوگا، اللہ تعالیٰ کو رو کا نہیں جاسکتا ہے یہ صورت درست ہے۔

(۸) **لایحد:** مجہول ضمیر شان سے حال واقع ہو، معنی اصطلاحی مراد ہو، ترجمہ ہوگا، اللہ کو جنس وفصل سے معلوم نہیں کیا جاسکتا ہے یہ صورت درست ہے۔

فائدہ: اللہ تعالیٰ کو جنس وفصل سے معلوم اس لئے نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جنس وفصل اجزاء ذہنیہ ہیں اور یہ مرکب ہیں اور ہر مرکب حادث ہوتا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے لئے حادث ہونا لازم آئیگا حالانکہ اللہ تعالیٰ قدیم وازلی ہے۔

قوله لا يتصور: اس میں ترکیبی اعتبار سے آٹھ عقلی احتمالات ہیں جو لایحد میں مذکور ہیں لیکن اس میں صرف دو درست ہیں۔

(۱) **لایتصور:** مجہول ضمیر شان سے حال واقع ہو، معنی لغوی مراد ہو، ترجمہ ہوگا، اللہ تعالیٰ کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے، لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ جس چیز کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے اس کا علم بھی نہیں ہوگا اور جس چیز کا علم نہیں ہوگا، اس پر ایمان لانا بھی واجب نہیں ہوگا، تو اللہ تعالیٰ پر بھی ایمان لانا واجب نہیں ہونا چاہئے حالانکہ ایمان لانا واجب ہے تو جب ایمان لانا واجب ہے تو اس کا تصور بھی کیا جاسکتا ہے لہٰذا یہ قول درست نہیں ہے۔

جواب سے پہلے یہ بات ذہن نشین کیجئے کہ تصور کی چار قسمیں ہیں:

دلیل حصر: یہ ہے کہ کسی چیز کا تصور دو حال سے خالی نہیں، ذاتیات کے ذریعے ہوگا یا عرضیات کے ذریعے، اگر ذاتیات کے ذریعے ہو تو دو حال سے خالی نہیں، ذاتیات کو آلہ بنایا گیا ہے یا نہیں اگر آلہ بنایا گیا تو اسے تصور بالکنہ کہتے ہیں اور اگر ذاتیات کو آلہ نہیں بنایا گیا ہے تو اسے تصور بکنہہ کہتے ہیں اور شئی کا تصور عرضیات کے ذریعے ہو تو دو حال سے خالی نہیں، عرضیات کو آلہ بنایا گیا ہے یا نہیں اگر عرضیات کو آلہ بنایا گیا ہے تو اسے تصور بالوجہ کہتے ہیں، اور اگر آلہ نہیں بنایا گیا ہے تو اسے تصور بوجہہ کہتے ہیں۔

ہر ایک کی تعریف مع مثال

تصور بالکنه: اس تصور کو کہتے ہیں کہ شئی کا تصور اس کی ذاتیات سے کیا جائے اور ذاتیات کو اس کے لئے آلہ بنایا جائے، جیسے انسان کا تصور حیوان ناطق کے ذریعے۔

تصور بکنهه: اس تصور کو کہتے ہیں کہ شئی کا تصور اس کی ذاتیات سے کیا جائے اور ذاتیات کو آلہ نہ بنایا جائے بلکہ ذاتیات خود مقصود ہوں، جیسے انسان کا تصور حیوان ناطق کے ذریعے اور حیوان ناطق خود مقصود ہو۔

تصور بالوجه: اس تصور کو کہتے ہیں کہ شئ کا تصور اس کی عرضیات سے کیا جائے اور عرضیات کو اس کے لئے آلہ بنایا جائے جیسے انسان کا تصور حیوان ضاحک کے ساتھ۔

تصور بوجہہ: اس تصور کو کہتے ہیں کہ کسی شئ کا تصور اس کی عرضیات سے کیا جائے اور عرضیات کو اس کے لئے آلہ نہ بنایا جائے جیسے انسان کا تصور حیوان ضاحک کے ذریعے اور حیوان ضاحک خود مقصود ہو۔

اب سنئے جس تصور کی نفی کی گئی ہے، وہ پہلے دو ہیں نہ کہ آخرین اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کو ذاتیات سے جاننا ممکن نہیں ہے البتہ صفات وعرضیات سے جانا جاسکتا ہے جیسا کہ ہم جانتے ہیں۔

(۱) **لایتصور:** معروف ضمیر شان سے حال واقع ہو معنی لغوی مراد ہو ترجمہ ہوگا ''اللہ تعالیٰ تصور نہیں کرتے ہیں'' اس لئے کہ تصور سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے۔

قولہ لاینتج: اس میں بھی ترکیبی اعتبار سے وہی آٹھ عقلی احتمالات ہیں جو لایحد ولایتصور میں مذکور ہیں البتہ اس میں صرف چار درست ہیں، جو صرف ضمیر شان سے حال واقع ہوگا۔

(۱) **لاینتج:** معروف ضمیر شان سے حال واقع ہو، معنی لغوی مراد ہو، ترجمہ ہوگا اللہ تعالیٰ جنتے نہیں ہیں۔

(۲) **لاینتج:** معروف ضمیر شان سے حال واقع ہو معنی اصطلاحی مراد ہو ترجمہ ہوگا، اللہ تعالیٰ صغریٰ وکبریٰ کے ذریعے نتیجے کے طور پر کوئی چیز حاصل نہیں کرتے ہیں۔

(۳) **لاینتج:** مجھول ضمیر شان سے حال واقع ہو معنی لغوی مراد ہو، ترجمہ اللہ تعالیٰ جنے نہیں جاتے۔

(۴) **لاینتج:** مجھول ضمیر شان سے حال واقع ہو معنی اصطلاحی مراد ہو، ترجمہ ہوگا اللہ تعالیٰ صغریٰ وکبریٰ کے ذریعے جانا نہیں جاسکتا ہے۔

قولہ لایتغیر: اس میں بھی وہی آٹھ احتمالات نکلتے ہیں لیکن صرف ایک درست ہے۔

(۱) **لایتغیر:** معروف ضمیر شان سے حال واقع ہو معنی لغوی مراد ہو یعنی اللہ تعالیٰ بدلتے نہیں ہیں نہ ذات کے اعتبار سے اور نہ صفات کے اعتبار سے۔

قولہ تعالیٰ عن الجنس والجھات: یہ سوال مقدر کا جواب ہے کیوں کہ جب ماقبل میں کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کی حد بیان نہیں کی جاسکتی اور اللہ تعالیٰ کا تصور نہیں کیا جاسکتا تو اس پر سوال پیدا ہوا کہ کیوں اللہ کی حد بیان نہیں کی جاسکتی اور اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا؟

مصنف نے جواب دیا کہ کسی چیز کی حد بیان کے لئے اور اس کا تصور کرنے کے لئے جسم ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے۔

قولہ جعل الکلیات والجزئیات: جعل کبھی خلق اور کبھی تصییر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اگر خلق کے معنی میں ہو تو اسے جعل بسیط کہتے ہیں اس لئے کہ اس صورت میں متعدی بیک مفعول ہوتا ہے اور اگر تصییر کے معنی میں ہو تو

اس کو جعل مرکب کہتے ہیں، اس لئے کہ اس صورت میں متعدی بدومفعول ہوتا ہے، یہاں جعل بسیط مراد ہے اسلئے کہ الکلیات والجزئیات ایک ہی مفعول ہیں۔

اس اعتبار سے چند مسائل مستفاد ہوتے ہیں

(۱) الکلیات و الجزئیات سے سارے عالم کو مراد لیا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ سارا عالم جاعل کا محتاج ہے اور سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، اس میں فرقہ معتزلہ کا رد ہے جو انسان کو اپنے اعمال کا خالق مانتے ہیں، جب کہ اہل السنّت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ تمام چیزوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہے البتہ انسان اپنے اعمال کا کاسب ہے، کاسب اور خالق میں فرق ہے جسے شوق ہو وہ شرح عقائد کا مطالعہ کرے۔

(۲) کلیات کو جزئیات پر مقدم کیا، معلوم ہوا کہ کلیات کی پیدائش جزئیات سے پہلے ہے۔

(۳) جعل بسیط راجح ہے اس لئے کہ اگر جعل مرکب راجح ہوتا تو مصنف دو مفعول ذکر کرتے۔

الایمان به نعم التصدیق و الاعتصام به حبذا التوفیق و الصلوٰۃ و السلام علی من بعث بالدلیل الذی فیه شفاء لکل علیل.

اس پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے اور اس کو مضبوطی سے تھام لینا بہترین توفیق ہے اور رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہو اس ذات پر جو ایسی دلیل کے ساتھ بھیجے گئے کہ جس میں بیماری کے لئے شفاء ہے۔

تشریح: اس مقام میں چند باتیں ہیں۔

(۱) ایمان لغت میں تصدیق کو کہتے ہیں اور شریعت میں ایمام نام ہے ان باتوں میں دل سے نبی کی اجمالی طور پر تصدیق کرنا جن کو آپ کا اللہ تعالیٰ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے۔

فائدہ: گویا ایمان لغوی وشرعی میں فرق صرف اطلاق وتقیید کا ہے یعنی لغت میں ایمان کسی بھی خبر دینے کی بات کا یقین کر لینے کو خواہ خبر دینے والا نبی ہو یا غیر نبی اور شریعت میں نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں تصدیق کرنے کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے۔

(۲) بہٖ کا مرجع - اس کے مرجع میں دو احتمالات ہیں، ابعد ہوگا یا اقرب۔ اگر ابعد ہو تو وہ اللہ تعالیٰ یا اس کے اوصاف مذکورہ (لایحد وغیرہ) اور اگر اقرب ہو تو اس کا مرجع جعل بسیط ہے، پہلی صورت میں یہ معنی ہوں گے اللہ تعالیٰ پر یا اس کے اوصاف مذکور پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے اور دوسری صورت میں معنی یہ ہوں گے، جعل بسیط پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے۔

(۳) اس عبارت میں تصدیق کا ایمان پر حمل کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ایمان وتصدیق مترادف ہیں لہٰذا جس طرح تصدیق بسیط ہے اسی طرح ایمان بسیط ہے کیوں کہ ایمان اگر تصدیق بالجنان اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے مرکب ہوتا تو تصدیق کا ایمان پر حمل درست نہ ہوتا، کیوں کہ بسیط کا حمل مرکب پر درست نہیں ہے، اس سے حنفیہ

کے مذہب کی تائید ہوتی ہے جو ایمان کے بسیط ہونے کے قائل ہیں۔
تفصیل دیگر کتابوں میں موجود ہے جسے شوق ہو بخاری کی شروحات کی طرف رجوع کرے۔

والصلوٰة والسلام علی من بعث: صلوۃ مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے، زیادہ مشہور معنی رحمت اور بمعنی دعاء ہے، صلوۃ کے بارے میں اتنی تفصیل ہے کہ صلوۃ کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے مراد انزال رحمت کے ہیں، اور جب فرشتوں کی طرف ہو تو اس سے مراد استغفار کے ہیں اور جب مومنین کی طرف ہو تو اس سے مراد طلب رحمت کے ہیں، اور جب جمادات ونباتات کی طرف ہو تو اس سے مراد تسبیح کے ہیں، اسی طرح سلام کے معنی سلامتی اور جملہ آفات سے حفاظت کے ہیں، مصنفؒ نے صلوۃ وسلام دونوں کا ذکر کیا، اس لئے کہ قرآن پاک میں دونوں کا حکم دیا گیا ہے، **قوله تعالیٰ يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً**۔

مسئلہ: امام طحاوی فرماتے ہیں کہ پوری عمر میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا واجب ہے البتہ جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ جب بھی آپ کے اسم گرامی مبارک کا تذکرہ ہو تو درود بھیجنا واجب ہے، البتہ اگر ایک ہی مجلس میں متعدد بار تذکرہ ہو تو ایک مرتبہ واجب ہے باقی مستحب۔

من بعث بالدليل: اس سے مراد ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور دلیل سے مراد دلیل رسالت ہے اور دلیل رسالت قرآن پاک ہے، سوال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم گرامی کا بتصریح ذکر کیوں نہیں فرمایا، جواب: بربنائے تعظیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نام نہیں ذکر کیا بلکہ ایسے اوصاف لاکر کنایۃً کیا جن اوصاف کے ساتھ آپ ہی مخصوص ہیں، اس لئے کہ جب ان اوصاف کے ساتھ آپ ہی مخصوص ہیں تو ذہن آپ کے علاوہ کسی اور کی طرف نہیں جائے گا، اور صفت مخصوصہ کا ذکر کرنا نام لینے سے زیادہ ابلغ ہے (الكناية ابلغ من الصريح)

سميتها بسلم العلوم اللّٰهم اجعله بين المتون كالشمس بين النجوم

سوال: وعلى اله واصحابه الذين هم مقدمات الدين وحجج الهداية واليقين اما بعد فهذه رسالة فى صناعة الميزان. مذکورہ عبارت کی وضاحت کریں۔

جواب: رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہو آپ کی آل اور آپ کے اصحاب پر جو دین کے پیشوا اور ہدایت ویقین کی دلیل ہیں، امابعد یہ فن منطق میں ایک رسالہ ہے جس کا نام میں نے سلم العلوم رکھا ہے اے اللہ اس رسالہ کو متون کے درمیان ایسا بنا جس طرح سورج ستاروں کے درمیان ہے۔

تشریح: ال اور اهل میں فرق یہ ہے کہ اہل عام ہے ہر ایک کے لئے استعمال ہوتا ہے چاہے شرافت ہو یا نہ ہو، ال صرف ان لوگوں کے لئے استعمال ہوتا ہے جن کے اندر شرافت ہو خواہ دینی یا دنیوی مثلاً آل فرعون شرافت دنیوی اور ال رسول شرافت دینی کی وجہ سے۔

اصحاب صاحب کی جمع ہے ایک ساتھ زندگی بسر کرنے والے ساتھی، صحابہ اور اصحاب میں فرق یہ ہے کہ اصحاب عام ہے ہر ایک ساتھی کے لئے استعمال ہوتا ہے اور صحابہ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کے لئے استعمال ہوتا ہے دوسروں کے لئے جائز نہیں ہے۔

صحابی وہ جن وانس ہے جو ایمان کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہا ہو اور ایمان پر ہی خاتمہ ہوا ہو۔

مقدمة : العلم التصور وهو الحاضر عندالمدرك.

ترجمہ: مقدمہ، علم تصور وہ علم ہے جو مدرک کے پاس موجود ہے۔

تشریح: مقدمہ یہ مقدمۃ الجیش سے ماخوذ ہے، مقدمۃ الجیش لشکر کے اس حصے کو کہا جاتا تھا جو لشکر کے آگے بھیج دیا جاتا تھا تاکہ لشکر کے لئے انتظام کرے، اسی طرح مقدمۃ العلم بھی طالب علم کے لئے آگے آنے والے مشکل مضامین کے لئے راہ ہموار کرتا ہے اور ذہن کو ان سے مانوس کرتا ہے اسی لئے اسے مقدمہ کہا جاتا ہے۔

مقدمة: یہ بالفتح وبالکسر دونوں درست ہے بالفتح کی صورت میں ترجمہ ہوگا، آگے کیا ہوا چونکہ یہ مقاصد سے پہلے بیان کیا جاتا ہے گویا آگے کیا ہوا ہے۔

اور بالکسر کی صورت میں ترجمہ ہوگا آگے کرنے والا، چونکہ یہ بھی اپنے پڑھنے والے کو اور سمجھنے والے کو اس شخص پر مقدم کرتا ہے جو اس کو نہ پڑھتا ہے اور بغیر پڑھے آگے کے مضامین پڑھنے لگتا ہے۔

قوله العلم التصور: العلم موصوف ہے اور التصور اس کی صفت، واضح ہو کہ صفت کی دو قسمیں ہیں (۱) صفت کاشفہ (۲) صفت مخصصہ۔

صفت کاشفہ: اس صفت کو کہتے ہیں جو اپنے موصوف کے معنی کی وضاحت کرے۔

جیسے الجسم الطویل العریض العمیق، الطویل العریض العمیق جسم کے لئے صفت کاشفہ ہیں اس لئے کہ جسم ان صفات ثلاثہ کو پہلے ہی سے شامل ہے، ان صفات سے صرف اس کی وضاحت ہوگئی اور جو چیز جسم کے اندر اجمالاً موجود تھی اس کو تفصیلاً بیان کر دیا گیا۔

صفت مخصصہ: اس صفت کو کہتے ہیں جو اپنے موصوف کے معنی میں تخصیص پیدا کرے جسے الرجل العالم: الرجل موصوف یہ عالم جاہل دونوں کو شامل تھا عالم صفت نے آکر اس میں تخصیص پیدا کر دی کہ رجل سے مراد عالم ہے نہ کہ جاہل۔

اب سنئے التصور: اگر صفت کاشفہ ہو تو چونکہ اس صورت میں موصوف وصفت کے درمیان ترادف ہوتا ہے اس لئے العلم التصور باہم مترادف ہوں گے اور اگر صفت مخصصہ ہو تو باہم مترادف نہیں ہوں گے اور مقصد مقسم کی تعیین ہوگی کہ یہاں العلم التصور سے علم حصولی حادث کے اقسام مراد ہیں، جاننا چاہئے کہ علم کی اولاً دو قسمیں ہیں۔

حضوری، حصولی پھران میں سے ہرایک کی دو قسمیں ہیں، حادث وقدیم، لہٰذا کل چار قسمیں ہوگئیں (۱) علم حضوری قدیم (۲) علم حضوری حادث (۳) علم حصولی قدیم (۴) علم حصولی حادث۔

دلیل حصر: کسی شی کا علم دو حال سے خالی نہیں، بلا واسطہ ہوگا یا بالواسطہ، اگر بلا واسطہ ہے تو علم حضوری اور اگر بالواسطہ ہے تو علم حصولی، پھر اس کا عالم قدیم ہوگا یا حادث اگر قدیم ہے تو علم حضوری قدیم، علم حصولی قدیم اور اگر حادث ہے تو علم حضوری حادث علم حصولی حادث۔

ہرایک کی مثال:

(۱) علم حضوری قدیم، اللہ تعالیٰ کو تمام کائنات کا علم بلا واسطہ ہے اور عالم باری تعالیٰ ہے جو قدیم ہے۔

(۲) علم حضوری حادث: انسان کو اپنی ذات کا علم یہ بھی بلا واسطہ ہے اور عالم انسان ہے جو حادث ہے۔

(۳) علم حصولی قدیم: اللہ تعالیٰ کو کسی واقعہ کے وقوع کے بعد اسکے وقوع کا علم بالواسطہ ہے اور عالم اللہ تعالیٰ ہے جو قدیم ہے مثلاً قیامت واقع ہوگی اس کا علم اللہ تبارک وتعالیٰ کو ہے لیکن واقع ہوگئی اسکا علم نہیں ہے بلکہ وقوع کے بعد ہوگا۔

(۴) علم حصولی حادث: انسان کو اپنی ذات کے علاوہ کا علم بالواسطہ ہے اور اس کا عالم انسان ہے جو حادث ہے۔

نوٹ: تصور وتصدیق علم حصولی حادث کی قسمیں ہیں، مصنف نے التصور لا کر اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قوله وهو الحاضر عند المدرك: اس کے مرجع میں دو احتمالات ہیں، التصور جو قریب ہے علم جو بعید ہے، اگر صفت کاشفہ ہو تو مرجع علم ہوگا اس لئے کہ دونوں مترادف ہیں اور اگر صفت مخصصہ ہو تو مرجع تصور ہوگا جو علم حصولی حادث کے معنی میں ہے گویا مصنف مطلق علم کی تعریف نہیں کر رہے ہیں بلکہ علم حصولی حادث کی تعریف کر رہے ہیں۔

علم کی تعریف

علم کی مختلف تعریفیں کی گئیں ہیں: (۱) حصول صورة الشيء في العقل (۲) الصورة الحاصلة من الشيء عند ا لعقل (۳) قبول النفس لتلك الصورة (۴) الاضافة الحاصلة بين العالم و المعلوم.

اشکال: مصنف نے ان تمام مشہور تعریفوں سے عدول کیوں کیا؟

جواب: مصنف نے علم کی ان مشہور تعریفوں سے عدول اس لئے کیا کہ وہ تعریفیں علم کے اقسام اربعہ (جو مذکور ہوئے) کو شامل نہیں تھیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا علم بھی خارج ہو رہا تھا اس لئے کہ عقل کی تعریف سے اللہ کا علم نکل آئیگا، برخلاف مصنف کی تعریف کے، کہ وہ علم کے اقسام اربعہ کو شامل ہے اس لئے کہ الحاضر کہا اور الحاضر علم حضوری اور علم حصولی دونوں کو شامل ہے اسی طرح مدرک کہا عقل نہیں کہا اس لئے اللہ تعالیٰ کا علم بھی داخل ہوگیا، اس لئے کہ اگر عقل کہتے تو اس سے علم حضوری جو اللہ کے لئے ہے خارج ہو جاتا کیوں کہ عقل اس جوہر مجرد عن المادہ کو کہتے ہیں جو جزء بدن تو نہ ہو البتہ مجاور بدن ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسم نہیں ہے۔

اسی طرح فی نہیں کہا بلکہ عند کہا اس سے علم جزئیات بھی داخل ہو گئے اس لئے کہ اگر فی کہتے تو جزئیات کا علم نکل جاتا حالانکہ وہ بھی علم ہے کیوں کہ اس کا مدرک عقل نہیں بلکہ اس کے قریب دیگر قوی باطنہ میں سے ایک ہے یعنی ایک صورت میں اس کا مدرک بشکل صورت حس مشترک ہے اور دوسری صورت میں بشکل معنی وہم ہے، لیکن جب عند کو استعمال کیا تو عقل کے آس پاس کے جو قوی ہیں وہ بھی عندالمدرک کے تحت میں داخل ہو گئے، اس کو ایک مثال سے سمجھئے، الدراھم فی الصندوق اس وقت بولا جائے گا جب کہ درہم صندوق میں موجود ہو اور اگر موجود نہ ہو تو اس وقت یہ جملہ درست نہ ہوگا، اس کے برخلاف عندی مال دونوں صورت میں درست ہوگا اس کی جیب میں ہو تب بھی اور اس کے جیب میں نہ ہو بلکہ اس کے گھر میں رکھا ہو اس وقت بھی یہ جملہ درست ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ عند کی قید سے یہ تعریف کلیات جزئیات سب کو شامل ہوگئی اسی طرح یہ تعریف علم کے اقسام اربعہ کو بھی شامل ہے اس لئے مصنف نے عدول کیا ہے۔

(فائدہ) علم وجودی ہے یا عدمی اس کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، جو عدمی کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کے علم زوال جہالت کا نام ہے اور جو وجودی کے قائل ہیں، وہ کہتے ہو کہ علم وجود شی کا نام ہے مصنف چونکہ قاضی تھے اس لئے فیصلہ فرمارہے ہیں کہ علم وجودی ہے۔

سوال: یہ کیسے معلوم ہوا کہ مصنف کے نزدیک علم وجودی ہے۔ جواب: یہ ہے کہ مصنف نے الحاضر کہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ علم ان کے نزدیک وجودی ہے۔

الحق انه من اجلى البديهيات كالنور والسرور، نعم تنقيح حقيقته عسير جدا.

ترجمہ: حق بات تو یہ ہے کہ علم بدیہیات میں سے روشن ترین بدیہی ہے جیسے نور و سرور، البتہ اس کی حقیقت کو واشگاف کرنا بہت مشکل کام ہے۔

تشریح: علماء کے درمیان یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ علم کی تعریف ہوسکتی ہے یا نہیں؟

امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ علم کی تعریف ممکن نہیں ہے اسلئے کہ علم بدیہی ہے اور بدیہی کی تعریف نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر یہ نظری ہو تو دور لازم آئے گا اور دور باطل ہے لہٰذا علم کا نظری ہونا بھی باطل ہے۔

نظری ہونے کی صورت میں دور کا لازم آنا

علم اگر نظری ہو تو اس صورت میں دور اس لئے لازم آتا ہے کہ علم سے دوسری چیزیں معلوم ہوتی ہیں اور جب علم بھی نظری ہوگا تو اس کو دوسری چیزوں سے حاصل کیا جائے گا اور اس دوسری چیز کو علم سے حاصل کیا جائے گا تو توقف الشی علی نفسہ لازم آیا اسی کا نام دور ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ علم کی تعریف ممکن ہے اسلئے کہ نظری ہے اور نظری کی تعریف ہوتی ہے علم کے نظری ہونے کی دلیل۔

علم کے نظری ہونے کی دلیل

علم نظری اس لئے ہے کہ اس کی تعریف وحقیقت میں علماء کا اختلاف ہے اگر بدیہی ہوتا ہے تو علماء کا اختلاف نہ ہوتا، حالانکہ اختلاف ہے معلوم ہوا کہ علم نظری ہے۔

پھر جو لوگ علم کے نظری ہونے کے قائل ہیں ان میں بھی دو گروہ ہیں، ایک گروہ کا کہنا ہے کہ تعریف ممکن تو ہے لیکن بہت مشکل ہے، دوسرے لفظوں میں (علم متعسر التحدید ہے) اس کے قائل امام غزالی ہیں۔

متعسر التحدید ہونے کی دلیل

تعریف جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے اور جنس وفصل کو پہچاننا بہت مشکل ہے کیوں کہ جنس کا اشتباہ عرض عام سے، اور فصل کا اشتباہ خاصہ سے ہوتا ہے لہذا جنس کو عرض عام سے اور فصل کو خاصہ سے ممتاز کرنا، بہت ہی دشوار ہوگا اور جب جنس وفصل ممتاز نہیں ہوں گے تو ان کے ذریعے کسی چیز کا علم بھی نہیں حاصل کیا جا سکتا۔

دوسرا گروہ جمہور یہ کہتے ہیں کہ علم کی تعریف ممکن ہونے کے ساتھ ساتھ سہل اور بہت آسان بھی ہے، یعنی علم متیسر التحدید ہے۔

علم کے متیسر التحدید ہونے کی دلیل

علم کے متیسر التحدید ہونے کی دلیل یہ ہے کہ علم کے لئے جنس ہے اس لئے کہ علم مقولہ کیف میں سے ہے اور مقولہ کیف، اجناس عشرہ میں سے ایک جنس ہے معلوم ہوا کہ علم کے لئے جنس ہے اور قاعدہ ہے جس کے لئے جنس ہو اس کے لئے فصل بھی ہوتی ہے لہذا لامحالہ علم کے لئے فصل بھی ہوگی، لہذا علم جنس وفصل سے مرکب ہوا اور جو چیز جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے اس کو حد وتعریف کہتے ہیں، معلوم ہوا کہ علم متیسر التحدید ہے۔

مصنف چونکہ قاضی ہیں اس لئے قول فیصل پیش کرتے ہیں، اپنے **قول الحق انه من اجلی البدیهیات** سے، کہ علم کے دو معنی ہیں، لغوی (جاننا) اور اصطلاحی تو علم اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے بدیہی ہے اور اصطلاحی معنی کے اعتبار سے نظری اور متعسر التحدید ہے چنانچہ امام فخر الدین رازی نے لغوی معنی مراد لیا ہے اور امام غزالی نے اصطلاحی معنی مراد لیا ہے لہذا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

قوله کالنور والسرور

اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن نشیں کیجئے کہ دو چیزیں ہیں، نظیر، مثال:

نظیر: اس جزئی کو کہا جاتا ہے جو ماقبل کی وضاحت کرے لیکن اس کا فرد نہ ہو، یعنی مثال ممثل لہ کے مطابق نہ

ہو، مثلاً کہا جاتا ہے کل فاعل مرفوع ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے جیسے زید عالم میں زید مرفوع ہے، اس مثال میں غور کیجئے، زید مرفوع تو ہے، لیکن فاعل نہیں ہے، تو قاعدہ کی وضاحت تو ہوئی کہ مرفوع اس طرح ہوتا ہے لیکن یہ اس قاعدہ کا فرد نہیں ہے اس لئے کہ یہ فاعل کی مثال نہیں ہے، اس کو نظیر کہتے ہیں۔

مثال: اس جزئی کو کہا جاتا ہے جو ماقبل کی وضاحت کرے اور اس کا فرد بھی ہو مثلاً کل فاعل مرفوع ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے جیسے ضرب زیدٌ میں فاعل مرفوع ہے، اس مثال میں غور کیجئے، زید مرفوع بھی ہے، اور فاعل بھی ہے اس لئے مثال ممثل لہ کے مطابق ہے، اس کو مثال کہتے ہیں۔

اب عبارت سمجھئے النور والسرور میں دونوں احتمالات ہیں، یا تو نظیر ہے یا مثال۔

نظیر ہونے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ علم بدیہی ہے جس طرح نور اور سرور بدیہی ہیں۔

فائدہ: لیکن اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے کہ دعویٰ بلا دلیل ہے، اس لئے کہ نور محسوسات میں سے ہے اور سرور وجدانیات میں سے ہے اور کسی محسوس و وجدان کے بدیہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ شئ معقول (جو کہ علم ہے) بھی بدیہی ہو، اس لئے یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔

مثال ہونے کی صورت میں چونکہ مثال میں جزئی کا ماقبل کے فرد میں سے ہونا ضروری ہے، اس لئے نور و سرور کو ماقبل کا فرد بنانے کے لئے ایک عبارت محذوف مانی جائے گی۔

تقدیر عبارت یوں ہوگی کالعلم بالنور والسرور اب مطلب یہ ہوتا ہے کہ مطلق علم بدیہی ہے جیسا کہ علم نور وسرور بدیہی ہے۔

فائدہ: مثال ہونے کی صورت میں دعویٰ بلا دلیل ہونا لازم اس لئے نہیں آتا کہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر خاص کے اندر بداہت ہو تو عام کے اندر بھی بداہت ہوتی ہے اور علم نور و سرور خاص ہے اور علم مطلق عام ہے اور جب علم نور و سرور جو کہ خاص ہیں بدیہی ہیں تو علم مطلق بھی بدیہی ہوگا۔

فان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق والا فتصور ساذج

ترجمہ: تو اگر یہ علم نسبت خبریہ کا اعتقاد ہے تو تصدیق اور حکم ہے ورنہ تصور ساذج ہے۔

تشریح: یہاں سے علم کی تقسیم کر رہے ہیں علم کی دو قسمیں ہیں، تصور، تصدیق

دلیل حصر: علم دو حال سے خالی نہیں، ایک چیز کا علم ہوگا یا چند چیزوں کا، اگر ایک چیز کا علم ہے تو تصور، اگر چند چیزوں کا علم ہے تو دو حال سے خالی نہیں نسبت ہوگی یا نہیں اگر نسبت نہیں ہے تو یہ بھی تصور ہے، جیسے زید، عمر، بکر اور اگر نسبت ہے دو حال سے خالی نہیں نسبت تامہ ہوگی یا ناقصہ اگر ناقصہ ہے تو بھی تصور اور نسبت تامہ ہے تو دو حال سے خالی نہیں، نسبت خبریہ ہوگی یا نسبت انشائیہ اگر انشائیہ ہے تو یہ بھی تصور اور اگر خبریہ ہے تو دو حال سے خالی نہیں، وجود وعدم

دونوں جانب برابر ہوگی یا نہیں، اگر دونوں جانب برابر ہے تو یہ شک ہے یہ بھی تصور اور اگر دونوں جانب برابر نہیں ہے بلکہ ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح وہم ہے اور یہ بھی تصور ہے اور اگر جانب راجح ہے تو دو حال سے خالی نہیں، جزم ہوگا یا نہیں، اگر جزم نہیں ہے تو ظن یہ بھی تصور اور اگر جزم ہے تو دو حال سے خالی نہیں، واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو یہ جہل مرکب ہے اور اگر واقع کے مطابق ہے تو دو حال سے خالی نہیں، تشکیک مشکک سے زائل ہوگا یا نہیں، اگر زائل ہو جائے تو یہ تقلید ہے اور اگر زائل نہ ہو تو یہ یقین ہے پھر اگر یقین مشاہدہ سے ہے تو اسے عین الیقین کہتے ہیں اور اگر بار بار تجربہ سے ہے تو اسے حق الیقین کہتے ہیں، اب سنئے ظن کے آخر تک تصدیق ہے اور اس سے پہلے تصور ہے۔

تصور وتصدیق کی تعریف:

تصور: کسی بھی بات کے یقین کے علاوہ ہر موجود ذہنی کو مفرد ہو یا مرکب تصور کہتے ہیں جیسے چاند، تالاب کی مچھلی۔

تصدیق: کسی بھی بات کے یقین کو تصدیق کہتے ہیں، جیسے مسلمان کو اس بات کا یقین کہ اللہ ایک ہے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، قیامت آنے والی ہے۔

وهما نوعان متباينان من الادراك، نعم لاحجر في التصور.

ترجمہ: اور یہ دونوں ادراک کی دو قسمیں ہیں جو آپس میں متبائن ہیں، ہاں تصور میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

تشریح: اس بات میں مناطقہ کا اختلاف ہے کہ تصدیق ادراک کی قسم ہے یا نہیں، متقدمین اور مصنف کتاب کی رائے یہ ہے کہ تصدیق ادراک کی قسم نہیں ہے جب کہ متاخرین کی رائے یہ ہے کہ تصدیق ادراک کی قسم ہے، اس اختلاف کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر تصدیق کو ادراک کی قسم مان لیا جائے تو اس صورت میں تصور وتصدیق کے درمیان ذاتی تغائر نہیں ہوگا، بلکہ اعتباری تغائر ہوگا، اس لئے کہ ادراک کا نام علم ہے تو یہ دونوں علم کے اقسام ہو گئے اور علم حصول صورت کو کہتے ہیں تو یہ دونوں حصول صورت کے اقسام ہو گئے، اور حصول صورت معنی مصدری ہے اور مصدری معنی کے اقسام میں تغائر اعتباری ہوتا ہے، لہٰذا تصور وتصدیق کے درمیان اعتباری تغائر ہوگا اور اگر تصدیق کو ادراک کی قسم نہیں مانا جائے تو تصور وتصدیق کے درمیان ذاتی تغائر ہوگا اس لئے کہ تصور ادراک کی قسم اور تصدیق ادراک کے بعد کیفیت عارضہ کا نام ہے لہٰذا دونوں کا مقسم بدل گیا، اور جب مقسم بدل گیا تو دونوں کے درمیان ذاتی تغائر ہوگا، نہ کہ اعتباری، مصنف نے اس عبارت میں اسی کو بیان کیا ہے کہ یہ دونوں قسمیں ہیں جو متبائن ہیں ادراک کی وجہ سے یعنی تصدیق ادراک کی قسم نہیں ہے۔

(**فائدہ**) من کے متعلق میں دو احتمالات ہیں، یا تو نوعان ہوگا، یا متبائنان۔

اگر نوعان مراد لیا جائے تو ترجمہ ہوگا، تصور وتصدیق ادراک کی دو متبائن نوعین ہیں تو آپس میں متبائن ہیں، اس

صورت میں متقدمین کی تائید ہوگی کہ تصور وتصدیق کے درمیان ذاتی تغائر ہے، اور اگر من الادراک کا متعلق متبائن مانا جائے تو اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ تصور وتصدیق ادراک کی وجہ سے دو متبائن نوعیں ہیں اس صورت میں متاخرین کی تائید ہوگی کہ تصور وتصدیق میں اعتباری تغائر ہے۔

قوله لا حجر فی التصور: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، جب ماقبل سے یہ کہا گیا کہ تصور وتصدیق میں تبائن کی نسبت ہے، جیسا کہ متقدمین کا مذہب ہے اور مصنف نے اس کی تائید کی ہے تو اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اس صورت میں تصور وتصدیق میں کوئی تعلق نہ ہونا چاہئے حالانکہ ہر تصدیق میں تصور موجود ہوتا ہے، مصنف نے جواب دیا کہ تصور کے اندر عموم ہے، ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، حتی کہ اپنی ضد تصدیق کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے۔

تصور میں عموم کی وجہ: تصور میں عموم اس لئے ہے کہ تصور کہتے ہیں کسی چیز کے بلاحکم ذہن میں آجانے کو اور ذہن میں ہر چیز آسکتی ہے خواہ وہ تصورات کی قبیل سے ہو یا تصدیقات کی قبیل سے۔

ههنا شك مشهور وهو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فاذا تصورنا التصديق فهما واحد، وقد قلتم انهما متخالفان حقيقة.

ترجمہ: اور یہاں ایک مشہور اعتراض ہے، اور وہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں متحد بالذات ہیں تو جب ہم نے تصدیق کا تصور کیا تو یہ دونوں ایک ہوگئے حالانکہ آپ فرما چکے ہیں کہ یہ دونوں بالذات متخالف ہیں۔

تشریح: ماقبل میں تصور وتصدیق کے درمیان تبائن کو ثابت کیا گیا تھا، اس پر فاضل استرآبادی نے اعتراض کیا ہے، اعتراض کا سمجھنا چار مقدموں پر موقوف ہے۔

(۱) تصور کا تعلق ہر شی کے ساتھ ہوتا ہے، (۲) کسی بھی چیز کے تصور کرنے سے اس کی حقیقت ذہن میں آتی ہے، نہ کہ اس کا عکس (۳) علم اور معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں (۴) تصور وتصدیق میں تبائن ہے۔

شک کی تقریر

تصور وتصدیق کے درمیان تبائن کے اثبات میں اجتماع ضدین لازم آتا ہے اور اجتماع ضدین باطل ہے اور جو کسی باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا آپ کا تصور وتصدیق کے درمیان تبائن کا دعویٰ کرنا باطل ہے، کیوں کہ پہلے مقدمہ کی بنا پر ہم یہ کہیں گے کہ جب تصور کا تعلق ہر شی کے ساتھ ہوتا ہے تو تصدیق کے ساتھ بھی ہوگا اور جب تصور کا تعلق تصدیق کے ساتھ ہوگا تو دوسرے مقدمہ کی بناء پر بعینہ وہی تصدیق ذہن میں آئے گی اور جب بعینہ وہی تصدیق ذہن میں آئے گی تو تصدیق معلوم بنے گی اور تصور علم بنے گا پھر تیسرے مقدمہ کی بناء پر کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں تو تصور وتصدیق متحد بالذات ہوگئے اور چوتھے مقدمہ کی بنا پر کہ تصور وتصدیق میں تبائن ہے، یہ دونوں متبائن ہوگئے تو تین مقدموں سے اتحاد ثابت ہوا، اور چوتھے مقدمہ سے تبائن، یہ اجتماع ضدین ہے اور اجتماع ضدین باطل ہے اور جو

کسی باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہٰذا آپ کا تصور وتصدیق کے درمیان تبائن کا دعویٰ کرنا بھی باطل۔

شک کا جواب:

علم کے دو معنی ہیں (۱) حالت ادراکیہ (۲) صورت علمیہ

حالت ادراکیہ حقیقی معنی ہے اور صورت علمیہ مجازی معنی، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تصور وتصدیق تو کل چار قسمیں ہوگئیں۔

(۱) حالت ادراکیہ تصور (۲) حالت ادراکیہ تصدیق (۳) صورت علمیہ تصور (۴) صورت علمیہ تصدیق

چونکہ حالت ادراکیہ حقیقی معنی ہیں اس لئے اس کے اقسام آپس میں ملتے نہیں ہیں اور صورت علمیہ مجازی معنی ہیں اس لئے اس کے اقسام آپس میں ملتے ہیں۔

اب سنئے: **هما نوعان متبائنان من الادراك** میں حالت ادراکیہ کے اقسام مراد ہیں اور **ان العلم والمعلوم متحدان بالذات** میں صورت علمیہ کے اقسام مراد ہیں، لہٰذا تبائن کسی اور اعتبار سے اور اتحاد کسی اور اعتبار سے ہے تو اعتبار بدل گیا اور اعتبار کے بدل جانے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں لہٰذا کسی قسم کا تعارض لازم نہیں آیا۔

وحله على ماتفردت به ان العلم فى مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانها من حيث الحصول فى الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انماصارت علما لان الحالة الادراكية قد خالطت بوجودها الانطباعى خلطا رابطيا اتحاديا كالحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورةً ذوقيةً والسمعية بالمسموعات وهٰكذا فتلك الحالة تنقسم الى التصور والتصديق فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة المتباينين بحسب حقيقتهما.

ترجمه: حل اس اشکال کا اس تفصیل کے مطابق جس میں میں متفرد ہوں، یہ ہے کہ علم اتحاد کے مسئلہ میں صورت علمیہ کے معنی میں ہے اس لئے کہ ذہن میں حصول کے اعتبار سے معلوم ہے اور ذہن کے ساتھ قیام کے اعتبار سے علم، پھر تحقیق کے بعد یہ بات واضح ہوئی کہ صورت علمیہ علم ہوگئی ہے اس لئے کہ حالت ادراکیہ اپنے وجود ارتسامی کے ساتھ، صورت علمیہ کے ساتھ ایسے طور پر مل گئی ہے جس نے اتحاد پیدا کر دیا ہے۔

جیسے قوت ذائقہ کی حالت ادراکیہ مذوقات کے ساتھ تو وہ حالت ذوقیہ ہوگئی اور حالت سمعیہ مسموعات کے ساتھ اور اسی طرح، تو یہ حالت ادراکیہ تصور وتصدیق کی طرف منقسم ہوتی ہے تو ان دونوں یعنی تصور وتصدیق کا تفاوت ایسا ہے جیسے نیند اور بیداری کا تفاوت کہ (نیند و بیداری) اپنی حقیقت کے اعتبار سے متبائن ہیں اس کے باوجود دونوں ایک ہی ذات کو عارض ہوتی ہیں۔

تشریح: مصنف نے اس جواب کے متعلق تفرد کا دعویٰ کیا ہے جب کہ علامہ قوشجی اور سید زاہد نے بھی اس حل کو پیش کیا ہے تو پھر تفرد کا دعویٰ کیسے درست ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لوگ حالت ادراکیہ کے قائل تو ہیں لیکن ان دونوں کے ملنے کا قول ان سے منقول نہیں ہے، حالانکہ حل ان دونوں باتوں پر موقوف ہے، نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ جواب مصنف کے زمانہ میں مشہور نہ ہوا ہو۔

ماقبل میں اجمالی طور پر جواب ذکر کیا گیا تھا، اب کچھ تفصیل سے، ذکر کیا جاتا ہے تاکہ عبارت کے سمجھنے میں آسانی ہو جواب سے پہلے مصنف نے ایک تمہید ذکر کی ہے۔

تمہید

کسی بھی چیز کا تصور کریں گے تو دو حال سے خالی نہیں ذہن نے اپنا اثر دکھایا ہوگا یا نہیں (اثر دکھانے کا مطلب یہ ہے کہ ذہن نے اس کو خارجی تشخصات سے متعین کیا ہوگا یا نہیں) اگر ذہن نے اپنا اثر دکھایا نہیں ہے، بلکہ صرف صورت ذہن میں آئی ہے تو یہ درجۂ حصول ہے اور درجۂ حصول میں جو چیز ہوتی ہے وہ معلوم ہوتی ہے، اور اسی نفس صورت کو جو درجۂ حصول میں معلوم ہے صورتِ علمیہ کہتے ہیں، اور اگر ذہن نے اپنا اثر دکھا دیا تو اسے درجۂ قیام کہتے ہیں اور درجۂ قیام میں جو چیز ہوتی ہے وہ علم ہے اور اس کو حالت ادراکیہ کہتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حالت ادراکیہ علم اور صورت علمیہ معلوم ہے لیکن دونوں کا محل ایک ہے، اس محل کے ایک ہونے کی وجہ سے حالت ادراکیہ صورت علمیہ کے ساتھ ملی ہوئی ہے، جس کی وجہ سے حالت ادراکیہ کا اثر صورت علمیہ میں چلا گیا اور اسے مجازاً علم کہہ دیا گیا، تو معلوم ہوا کہ حقیقیہ علم حالت ادراکیہ ہے اور مجازاً علم صورت علمیہ ہے پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، تصور و تصدیق تو کل چار قسمیں ہوگئیں۔

(۱) صورت علمیہ تصور (۲) صورت علمیہ تصدیق (۳) حالت ادراکیہ تصور (۴) حالت ادراکیہ تصدیق

اب سمجھئے چونکہ صورت علمیہ مجازاً علم ہے اس لئے اس کے اقسام آپس میں ملتے ہیں اور حالت ادراکیہ حقیقتاً علم ہے اس لئے اس کے اقسام آپس میں ملتے نہیں ہیں، تو مقام اتحاد العلم والمعلوم متحدان میں صورت علمیہ کے اقسام اور مقام تبائن (ہما نوعان متباینان) میں حالت ادراکیہ کے اقسام مراد ہیں، تو اعتبار بدل گیا اور اعتبار کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں لہٰذا کوئی منافات نہیں ہے۔

قوله بوجودها الانطباعي: اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے پریس والے کے یہاں دیکھا ہوگا کہ اس کے پاس ایک پلیٹ ہوتی ہے جب کاغذ کو اس پر اچھی طرح چپکا دیا جاتا ہے تو اس پلیٹ پر کاغذ کے سارے نقوش اتر آتے ہیں تو دیکھئے حقیقت میں علم کاغذ میں تھا مگر وہ پورے طور پر اس کے ساتھ ملا تو اس ملنے کی وجہ سے اس کا اثر اس تک چلا گیا، اسی طرح حقیقیہ علم حالت ادراکیہ ہیں مگر وہ ذہن میں صورت علمیہ کے ساتھ ایسے طور پر مل گیا ہے کہ اس کا اثر اس تک چلا گیا، اس لئے مجازاً اس کو بھی علم کہتے ہیں۔

قوله كالحالة الذوقيه: چونکہ صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ اور ان دونوں کا ایک جگہ ہونا ان سب کا تعلق ذہن سے ہے اور ذہنی شئی کا سمجھنا کچھ دشوار ہوتا ہے اس لئے مصنف حسی مثال دے کر وضاحت کر رہے ہیں۔
حالت ادراکیہ کا اختلاط، صورت علمیہ کے ساتھ اس طرح ہوتا ہے جس طرح حالت ذوقیہ کا مذوقات کے ساتھ ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ صورت ذوقیہ ہوگئی اور حالت سمعیہ کا مسموعات کے ساتھ جس کی وجہ سے وہ صورت سمعیہ ہوگئی، اور اسطرح باقی کو قیاس کرلو۔

وليس الكل من كل منهما بديهيا غير متوقف على النظر والا لما كانت مستغن والا نظريا متوقفا على النظر والا لدار فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين بل بمراتب غير متناهية فان الدور مستلزم للتسلسل.

ترجمہ: تصور وتصدیق میں سے ہر ایک کے تمام افراد کا مجموعہ بدیہی نہیں ہے، بدیہی وہ ہے جو استدلال پر موقوف نہ ہو ورنہ تم بے نیاز ہوتے نظر وفکر سے، اور نہ مجموعہ نظری ہے، نظری وہ ہے جو استدلال پر موقوف ہو، ورنہ دور لازم آئے گا پھر اس کے نتیجے میں شئی کا اپنی ذات پر دو درجوں سے بلکہ غیر متناہی درجوں سے مقدم ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ دور تسلسل کو مستلزم ہے۔

وضاحت: اس عبارت سے مصنف کا مقصد منطق کی احتیاج کو ثابت کرنا ہے جس کی تفصیل یہ ہے، ہمارا دعویٰ ہے کہ تمام تصورات وتصدیقات نہ بدیہی ہیں اور نہ نظری بلکہ بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری اور نظری کو بدیہی سے ترتیب دے کر حاصل کریں گے اور ترتیب دینے میں غلطی واقع ہوگی، اس لئے اس غلطی سے بچانے کے لئے کسی قانون کی ضرورت پڑے گی اسی قانون کا نام منطق ہے، رہی یہ بات کہ تمام تصورات وتصدیقات بدیہی یا نظری کیوں نہیں ہیں؟ تو معلوم ہونا چاہئے کہ اگر تمام تصورات وتصدیقات بدیہی ہوتے تو ہمیں کسی بھی چیز کے حاصل کرنے کی ضرورت نہ پڑتی حالانکہ اس کی ضرورت پڑتی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ تمام تصورات وتصدیقات بدیہی نہیں ہیں اور اگر تمام تصورات وتصدیقات نظری ہوں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور دور اور تسلسل دونوں باطل ہیں اور جو کسی باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا تمام تصورات وتصدیقات کا نظری ہونا باطل ہے۔

سوال: تمام تصورات وتصدیقات کو نظری ماننے کی صورت میں دور یا تسلسل کیسے لازم آتا ہے واضح کریں؟

جواب: جب تمام تصورات وتصدیقات نظری ہیں تو ایک کو حاصل کرنے کے لئے دوسرے کی ضرورت پڑے گی اور چونکہ دوسرا بھی نظری ہے اس لئے تیسرے کی ضرورت پڑے گی اور چونکہ تیسرا بھی نظری ہے اس لئے اسے حاصل کرنے کے لئے چوتھے کی ضرورت پڑے گی، اب اگر سلسلہ یوں ہی چلتا رہا تو تسلسل لازم آئے گا اور کہیں سے سلسلہ ٹوٹ گیا اور پیچھے لوٹ آیا تو دور لازم آئے گا مثلاً فرض کرو الف سے یا تک تمام حروف نظری ہیں تو الف کو حاصل کریں گے ب سے اور چونکہ ب بھی نظری ہے اس لئے اس کو حاصل کریں گے ت سے اسی طرح آخر تک چلتے رہیں گے

یا کہیں سے لوٹ آئیں گے، پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور دوسری صورت میں دور۔

(فائدہ) تصور وتصدیق کے بدیہی ونظری ہونے میں نو احتمال نکلتے ہیں ایک صحیح باقی باطل۔

(۱) تمام تصورات وتصدیقات بدیہی۔

(۲) تمام تصورات وتصدیقات نظری۔

(۳) تمام تصورات بدیہی اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری۔

(۴) تمام تصدیقات بدیہی اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری۔

(۵) تمام تصورات نظری اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری۔

(۶) تمام تصدیقات نظری اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری۔

(۷) تمام تصورات نظری اور تمام تصدیقا بدیہی۔

(۸) تمام تصدیقات نظری تمام تصورات بدیہی۔

(۹) بعض تصور بدیہی اور بعض نظری، اسی طرح بعض تصدیق بدیہی اور بعض نظری۔

صرف آخر کا احتمال صحیح اور باقی آٹھ غلط ہیں۔

والا لدار فیلزم تقدم الشئ علی نفسہٖ بمرتبتین بل بمراتب غیر متناهیة فان الدور مستلزم للتسلسل.

مصنف نے دور کے بطلان کی جو تفصیل بیان کی ہے اس کی مکمل وضاحت کریں۔

دور کہتے ہیں کسی شئ کا ایسی چیز پر موقوف ہونا جس پر شئ خود موقوف ہو۔

جاننا چاہئے کہ دور کی دو قسمیں ہیں (۱) دور مصرح (۲) دور مضمر۔

دور مصرح: ایک واسطہ سے دور لازم آئے اسے دور مصرح کہتے ہیں۔

دور مضمر: اس دور کو کہتے ہیں جو چند واسطوں سے لازم آئے۔

دور کے بطلان کی تفصیل:

دور اس لئے باطل ہے کہ دور میں تقدم الشئ علی نفسہ یعنی شئ کا وجود میں آنے سے پہلے موجود ہونا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور جو کسی باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے، لہٰذا دور باطل ہے اس کو الگ مثال سے سمجھئے مثلاً۔

الف سے ی تک تمام حروف نظری ہیں اس لئے الف کو ب سے حاصل کریں گے اور ب بھی نظری ہے اس لئے اس کو الف سے حاصل کریں گے تو صورت یہ ہوگی:

الالف موقوف علی الباء والباء موقوف علی الالف تو نتیجہ نکلے گا **الالف موقوف علی الالف** تو

ایک الف موقوف اور دوسرا الف موقوف علیہ بنا اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر، تو الف (موقوف علیہ) مقدم ہوگیا (الف) موقوف پر اور یہ باطل ہے اور اس باطل کو دور مستلزم ہے لہٰذا دور باطل ہے۔

قولہ بل بمراتب: اس سے مصنف بطور ترقی یہ کہتے ہیں کہ دور میں غیر متناہی طریقے سے بھی **تقدم الشئ علی نفسہ** لازم آتا ہے، اور یہ تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے، وہ اس طرح کہ دور تسلسل کو مستلزم ہے رہی یہ بات کہ دور تسلسل کو کیسے مستلزم ہے تو اس کو سمجھنے کے لئے تین مقدمات ذہن نشین کیجئے۔

(۱) موقوف اور موقوف علیہ میں تغائر ہوتا ہے۔

(۲) شئ اور نفس شئ کا حکم ایک ہوتا ہے۔

(۳) یہ دونوں مقدمے واقعی ہیں لہٰذا جو چیز بھی وجود میں آئے گی وہ ان دونوں مقدموں کے ساتھ متصف ہوگی۔

اب سنئے! جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ الف موقوف ہے الف پر تو ایک الف موقوف اور ایک الف موقوف علیہ ہوا، تو پہلے مقدمہ کی بنیار پر تغائر کو ثابت کرنے کے لئے ایک نفس بڑھایا تو صورت یہ ہوگئی، **نفس الالف موقوف علی الالف** پھر دوسرے مقدمہ کی بنا پر اتحاد کو ثابت کرنے کے لئے دوسری جانب نفس بڑھایا تو صورت ہوگئی **نفس الالف موقوف علی نفس الالف** پھر پہلے مقدمہ کی بنا پر تغائر کو ثابت کرنے کے لئے پہلی جانب ایک اور نفس بڑھایا تو صورت ہوگئی **نفس نفس الالف موقوف علی نفس الالف** پھر دوسرے مقدمہ کی بنا پر اتحاد کو ثابت کرنے کے لئے دوسری جانب نفس بڑھایا تو صورت ہوگئی **نفس نفس الالف موقوف علی نفس نفس الالف** پھر پہلے مقدمہ کی بناء پر تغائر کو ثابت کرنے کے لئے پہلی جانب ایک نفس بڑھایا تو صورت ہوگئی **نفس نفس نفس الالف موقوف علی نفس نفس الالف** پھر دوسرے مقدمہ کی بنا پر اتحاد کو ثابت کرنے کے لئے دوسری جانب ایک نفس بڑھایا تو صورت ہوگئی **نفس نفس نفس الالف موقوف علی نفس نفس نفس الالف** اسی طرح غیر متناہی طور پر **تقدم الشئ علی نفسہ** لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور یہ بطلان لازم آیا، تمام تصورات و تصدیقات کو نظری ماننے کی وجہ سے لہٰذا تمام تصورات و تصدیقات کا نظری ہونا باطل ہے۔

او تسلسل وھو باطل

ترجمہ: یا تسلسل لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔

تشریح: اس کا عطف الدار پر ہے، تمام تصورات و تصدیقات کو نظری ماننے سے یا تو دور لازم آئے گا یا تسلسل دور کے بطلان سے فارغ ہو کر تسلسل کے بطلان کو بیان کر رہے ہیں۔

بطلان تسلسل کے بیان سے پہلے چند باتیں ذہن نشین کیجئے

(۱) دنیا میں جتنی چیزیں ہیں کسی نہ کسی عدد کے ساتھ متصف ہوں گی۔

(۲) ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے۔
(۳) عدد مضاعف عدد اصلی سے زائد ہوتا ہے۔
(۴) زائد کی زیادتی مزید علیہ کے افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے۔
(۵) عدد کے متناہی ہونے سے معدود کا متناہی ہونا لازم آتا ہے۔

اب سنئے! تسلسل میں اجتماع ضدین لازم آتا ہے اور اجتماع ضدین باطل ہے، اور جو کسی باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا تسلسل باطل ہے رہی یہ بات کہ تسلسل میں اجتماع ضدین کیسے لازم آتا ہے تو وہ اس طرح کہ جب تسلسل کا وجود مانیں گے تو امور غیر متناہیہ کا متناہی زمانے میں موجود ہونا لازم آئے گا اور جب امور غیر متناہیہ موجود ہوں گے تو پہلے مقدمہ کی بناء پر امور غیر متناہیہ کسی نہ کسی عدد کے ساتھ متصف ہوں گے اور جب امور غیر متناہیہ کسی نہ کسی عدد کے ساتھ متصف ہوں گے تو دوسرے مقدمہ کی بناء پر کہ ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے غیر متناہیہ بھی قابل تضعیف ہوں گے، اور جب امور غیر متناہیہ قابل تضعیف ہوں گے تو تیسرے مقدمے کی بناء پر کہ عدد مضاعف عدد اصلی سے زائد ہوتا ہے، امور غیر متناہیہ پر جس چیز کو زائد کریں گے وہ غیر متناہیہ سے زیادہ ہوں گے، اور چوتھے مقدمہ کی بنا پر کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے، پہلے امور غیر متناہیہ کے افراد ختم ہوں گے اس کے بعد زیادتی ہوگی اور جب امور غیر متناہیہ کے افراد ختم ہوگئے تو یہ متناہی بن گیا اور پانچویں مقدمے کی بنا پر کہ عدد کے متناہی ہونے سے معدود کا متناہی ہونا لازم آتا ہے، امور غیر متناہیہ کے اوپر زائد شدہ افراد بھی متناہی ہوگئے، حالانکہ اس کو غیر متناہی مان چکے ہیں، یہ اجتماع ضدین ہے اور اجتماع ضدین باطل ہے، اور جو کسی باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا تسلسل باطل ہے، اور تمام تصورات وتصدیقات کا نظری ہونا تسلسل کو مستلزم ہے لہٰذا تمام تصورات وتصدیقات کا نظری ہونا باطل ہے۔

الحمد للّٰہ علیٰ ذٰلک

لان عدد التضعیف ازید من عدد الاصل وکل عددین احدھما ازید من الآخر فزیادۃ الزائد بعد انصرام جمیع آحاد المزید علیہ فان المبدا لا یتصور علیہ الزیادۃ والاوساط منتظمۃ متوالیۃ فحینئذ لوکان المزید علیہ غیر متناہٍ لزم الزیادۃ فی جانب عدم التناھی وھو باطل وتناھی العدد یستلزم تناھی المعدود فتدبر.

ترجمہ: اس لئے کہ عدد مضاعف عدد اصلی سے زیادہ ہوتا ہے اور ہر ایسے دو عدد کہ ان میں سے ایک دوسرے سے زیادہ ہو تو زائد کی زیادتی مزید علیہ کے افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی اس لئے کہ مبتداء میں زیادتی کا تصور نہیں ہوتا، اور اوساط (درمیانی حصے) منظم پے در پے ہیں تو اس وقت اگر مزید علیہ غیر متناہی ہو تو غیر متناہی کی جانب زیادتی لازم آتی ہے اور یہ باطل ہے اور عدد کا متناہی ہونا معدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے، خوب غور کرلو۔

تشریح: عبارت کی مکمل وضاحت ماقبل سے ہو چکی ہے البتہ ایک عبارت کی وضاحت کیے دیتا ہوں۔

فزیادة الزائد بعد انصرام جمیع احاد المزید علیه فان المبدا لا یتصور علیه الزیادة.

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے اس لئے کہ زیادتی کی تین صورتیں ہیں، مبدء (شروع) میں زیادتی کی جائے، وسط (درمیان) میں زیادہ کیا جائے، آخر میں زیادہ کیا جائے، مبدء شروع میں زیادتی ہو نہیں سکتی اس لئے کہ اگر مبدء میں زیادتی ہو تو مبدء مبدء نہیں رہے گا اور یہ خلاف مفروض ہے اسی طرح درمیان میں بھی زیادتی نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے کہ درمیان کے اجزاء منظم و مرتب ہوتے ہیں، اس ترکیب کو ہٹا کر زیادتی کرنا خلاف اصول ہے، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ زیادتی صرف آخر میں ہوگی اور جب زیادتی آخر میں ہوگی تو مزید علیہ کے افراد ختم ہو جائیں گی اسی بات کو مصنف نے مذکورہ عبارت میں بیان کیا ہے، اب ترجمہ کر لیجئے انشاء اللہ بات ذہن نشین ہو جائے گی۔ الحمد لله علی ذٰلك.

ولا یعلم التصور من التصدیق ولا بالعکس لان المعرف مقول والتصور متساوی النسبة فبعض کل واحد منهما بدیهی وبعضه نظری.

ترجمہ: اور نہیں جانا جا سکتا تصور کو تصدیق سے اور نہ اس کے برعکس، اس لئے کہ معرف مجہول ہوتا ہے اور تصور برابر نسبت رکھنے والا ہے تو ان دونوں میں سے بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں۔

تشریح: دراصل بات یہ ہے کہ تصور و تصدیق کے بدیہی یا نظری ہونے کی کل نو صورتیں نکلتی ہیں (جیسا کہ ماقبل میں مذکور ہے) ماقبل میں مصنفؒ نے تمام صورتوں کو باطل کر کے صرف ایک صورت کو درست قرار دیا تھا، اس پر معترض کہتا ہے کہ آپ کا تمام صورتوں کو باطل قرار دے کر صرف ایک صورت کو درست قرار دینا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے علاوہ دو صورتیں اور درست ہیں۔

(۱) تمام تصورات نظری اور تمام تصدیقات بدیہی، چونکہ نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے لہٰذا تصور کو تصدیق سے حاصل کیا جائے گا۔

(۲) تمام تصدیقات نظری اور تمام تصورات بدیہی، چونکہ نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے لہٰذا تصدیق کو تصور سے حاصل کیا جائے گا۔

یہ دو صورتیں ہیں، جو درست ہو سکتی ہیں چاہے پہلی ہو یا دوسری۔

مصنف نے **ولا یعلم التصور من التصدیق** سے پہلے دعویٰ کو رد کیا ہے اس کی دلیل **لان المعرف مقول** سے دی ہے اور **ولا بالعکس** کہہ کر دوسرے دعویٰ کی تردید کی ہے اور اس کی دلیل **التصور متساوی النسبة** سے دی ہے، جس کی تفصیل یہ ہے۔

آپ کا یہ کہنا کہ تصور کو تصدیق سے حاصل کریں گے ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ اگر تصور کو تصدیق سے حاصل

کریں گے تو تصور معرف بالفتح اور تصدیق معرف بالکسر بنے گی اور معرف معرف پر محمول ہوتا ہے لہٰذا تصدیق تصور پر محمول ہوگا حالانکہ تصدیق تصور پر محمول نہیں ہوتی ہے اور جب تصدیق تصور پر محمول نہیں ہوگی تو تصدیق کا معرف بننا صحیح نہیں ہوگا اور جب مدیق کا معرف بننا صحیح نہ ہوگا تو تصورات نظریہ کو تصدیقات بدیہیہ سے حاصل نہیں کیا جاسکتا رہی یہ بات کہ تصدیق تصور پر محمول کیوں نہیں ہوتی ہے تو اس لئے کہ اگر تصدیق تصور پر محمول ہو تو التصور تصدیق ہو جائے گا حالانکہ تصور تصور ہے نہ کہ تصدیق۔

دوسرا دعویٰ آپ کا یہ تھا کہ تصدیق کو تصور سے حاصل کیا جائے گا یہ بھی ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ اگر تصدیق کو تصور سے حاصل کریں گے تو تصدیق بنے گی معرف بالفتح اور اور تصور بنے گا معرف بالکسر اور معرِف (بالکسر) معرَف کے لئے علت مرجحہ (عدم سے وجود میں لانے والا) ہوتا ہے، حالانکہ تصور تصدیق کے لئے علت مرجحہ نہیں ہے اور جب تصور تصدیق کے لئے علت مرجحہ نہیں ہے تو تصور کا معرف (بالکسر) بننا بھی صحیح نہ ہوا اور جب معرف بننا صحیح نہ ہوا تو تصدیقات نظریہ کو تصورات بدیہیہ سے حاصل بھی نہیں کیا جاسکتا۔

رہی یہ بات کہ تصور تصدیق کے لئے علت مرجحہ کیوں نہیں ہے تو سمجھئے کہ علت صرف وجودی شئی میں ہوتی ہے حالانکہ تصور کا تعلق تصدیق کے ساتھ وجود وعدم دونوں میں برابر ہے یعنی تصدیق پائی جائے تو بھی تصور ہوگا اور تصدیق نہ پائی جائے تو بھی تصور ہوگا جیسے کلمہ کلام کے لئے متساوی النسبہ ہے، کلام ہو تو بھی کلمہ اور کلام نہ ہو تو بھی کلمہ کا وجود رہے گا، اس کو مصنف نے التصور متساوی النسبۃ سے بیان کیا ہے، اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگی کہ تصور وتصدیق میں سے بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں، هذا هو المدعىٰ.

والبسيط لا يكون كاسبا فلا بد من ترتيب امور للاكتساب وهو النظر والفكر.

ترجمہ: اور بسیط کاسب نہیں ہوتا ہے تو اکتساب کیلئے چند امور کو ترتیب دینا ضروری ہے اور یہی نظر وفکر ہے۔

تشریح: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر

معترِض کہتا ہے کہ ہم منطق کی ضرورت کو تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ ہم ایک تصور کو ایک تصور سے اور ایک تصدیق کو ایک تصدیق سے حاصل کریں گے تو ترتیب دینے کی ضرورت نہیں پڑے گی اور جب ترتیب دینے کی ضرورت نہیں پڑے گی تو غلطی واقع نہیں ہوگی اور جب غلطی واقع نہیں ہوگی کسی قانون کی ضرورت نہیں پڑے گی اور جب قانون کی ضرورت نہیں پڑے گی تو منطق کی بھی ضرورت نہیں پڑے گی۔

جواب کی تقریر

گویا معترض کے اشکال کا خلاصہ یہ ہوا کہ بسیط معرف (بالکسر) بن سکتا ہے حالانکہ بسیط معرف نہیں بنتا ہے اس

لئے کہ اس کا معرف (بالفتح) دو حال سے خالی نہیں، بسیط ہوگا یا مرکب اگر بسیط ہے تو دو حال سے خالی نہیں، عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو حمل درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ حمل کے لئے من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ضروری ہے اور عین کی صورت میں یہ نہیں پایا گیا نیز تقدم الشئ علی نفسہ لازم آئے گا اس لئے کہ معرِف معرَّف پر مقدم ہوتا ہے اور جب معرف اور معرف دونوں عین ہیں تو عین اپنے عین پر مقدم ہوگی گویا شئ اپنے وجود سے پہلے موجود ہے، اور اگر غیر ہے تو تبائن لازم آئے گا اور متبائنین میں سے ایک کا حمل دوسرے پر نہیں ہوتا ہے اور اگر بسیط معرِف کا معرَّف مرکب ہے تو دو حال سے خالی نہیں، یہ اس کا جزء ہوگا یا نہیں، اگر یہ اس کا جز ہے تو کل کا جزء پر حمل لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے اور اگر جز نہیں ہے تو تبائن لازم آئے گا اور متبائنین میں سے ایک کا دوسرے پر حمل درست نہیں ہوتا ہے، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ بسیط معرِف نہیں بن سکتا ہے اور جب بسیط معرف نہیں بن سکتا تو مرکب ہوگا اور جب معرِف مرکب ہوگا تو ترتیب دینے کی ضرورت پڑے گی اور جب ترتیب دینے کی ضرورت پڑے گی تو غلطی واقع ہوگی اور جب غلطی واقع ہوگی تو اس سے بچنے کے لئے کسی قانون کی ضرورت پڑے گی وہ قانون منطق ہے۔

اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ منطق کی ضرورت ہے۔

وههُنا شك خوطب به سقراط وهو انّ المطلوب اما معلومٌ فالطلب تحصيل الحاصل واما مجهول فكيف الطلب واجيب بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه.

جواب، ترجمہ: اور یہاں ایک شک ہے جس کا مخاطب سقراط کو بنایا گیا تھا اور وہ یہ ہے کہ مطلوب اگر معلوم ہے تو اس کی طلب تحصیل حاصل ہے اور اگر مجہول ہے تو طلب کیوں کر ہوسکتی ہے، اس کا جواب دیا گیا کہ مطلوب من وجہ معلوم اور من وجہ مجہول ہے۔

تشریح: ماقبل میں منطق کی ضرورت کو ثابت کیا گیا تھا اس پر معترض کہتا ہے کہ منطق کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ ترتیب دے کر جس مطلوب کو آپ حاصل کریں گے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو معلوم ہوگا یا مجہول اگر معلوم ہے تو تحصیل حاصل لازم آئیگا اور اگر مجہول ہے تو مجہول مطلق لازم آئیگا تو پھر کیسے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ **فكيف الطلب.**

جواب کا خلاصہ

معترض نے مطلوب کو دو ہی شقوں میں منحصر کر دیا حالانکہ مطلوب کی تیسری شق بھی ہے من وجہ معلوم، من وجہ مجہول تو جب من وجہ معلوم ہے تو مجہول مطلق لازم نہیں آئے گا اور جب من وجہ مجہول ہے تو تحصیل حاصل لازم نہیں آئے گا۔
واللہ اعلم بالصواب

فعاد قائلاً الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهولٌ وحله ان الوجه المجهول ليس

مجهولاً مطلقا حتی یمتنع الطلب فان الوجه المعلوم وجهه الا تری ان المطلوب الحقیقة المعلومة ببعض اعتباراتها.

ترجمہ: پھر معترض نے پلٹ کر سوال کیا کہ وجہ معلوم بہر حال معلوم ہے اور وجہ مجہول بہر حال مجہول ہے اور اس کا حل یہ ہے کہ وجہ مجہول، مجہول مطلق نہیں ہے کہ اس کی طلب ممتنع ہو کیوں کہ وجہ معلوم وجہ مجہول ہی کی وجہ ہے، کیا دیکھتے نہیں، مطلوب ایسی حقیقت ہوتی ہے جو بعض اعتبار سے معلوم ہوتی ہے۔

تشریح: یہ ماقبل کے جواب پر اعتراض ہے، معترض کہتا ہے کہ آپ کس مطلوب کو حاصل کر رہے ہیں، من وجہ معلوم کو یا من وجہ مجہول کو، اگر من وجہ معلوم کو حاصل کر رہے ہیں تو تحصیل حاصل لازم آئے گا اور اگر من وجہ مجہول کو حاصل کر رہے ہیں تو مجہول مطلق لازم آئے گا۔

مصنف نے حله سے جواب دیا کہ ہم من وجہ مجہول کو حاصل کر رہے ہیں، رہا آپکا یہ کہنا کہ طلب مجہول لازم آئیگا تو صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ مجہول کی دو قسمیں ہیں، (۱) مجہول مطلق جو کسی بھی اعتبار سے معلوم نہ ہو (۲) من وجہ مجہول، جو عوارض کے اعتبار سے معلوم ہو، تو جس مجہول کی طلب محال ہے وہ مجہول مطلق ہے اور ہم من وجہ مجہول کو حاصل کر رہے ہیں، لہٰذا طلب مجہول نہیں ہوا اور جب طلب مجہول نہیں ہوا تو ترتیب دیکر حاصل کیا کریں گے اور جب ترتیب دے کر حاصل کریں گے تو غلطی واقع ہوگی اور جب غلطی واقع ہوگی تو قانون کی ضرورت پڑے گی اور وہ قانون منطق ہے۔

قوله الا تری: اس عبارت سے اپنی تقریر کی تائید پیش کر رہے ہیں کہ قاعدہ ہے کہ مطلوب ایسی حقیقت ہوتی ہے جو بعض اعتبار سے معلوم ہوتی ہے مثلاً دانش کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ دار العلوم دیوبند میں، سال پنجم میں پڑھتا ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ اس وقت کہاں ہے تو اس کو تلاش کر سکتے ہیں، اگر یہ کچھ بھی معلوم نہیں ہے کہ کہاں پڑھتا ہے اور کیا پڑھتا ہے تو اسکو تلاش نہیں کر سکتے معلوم ہوا کہ مطلوب کا بعض اعتبار سے معلوم ہونا ضروری ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

ولیس کل ترتیب مفیداً ولا طبعیاً ومن ثم تری الأراء متناقضة فلا بد من قانون عاصم عن الخطأ فیه وهو المنطق.

ترجمہ: اور نہ ہر ترتیب مفید ہے اور نہ طبعی ہے، اسی وجہ سے تو دیکھے گا کہ حکماء کی رائیں آپس میں متناقض ہیں، لہٰذا ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو اس میں غلطی سے بچائے وہ منطق ہے۔

تشریح: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، تمہیدی طور پر یہ جان لینا چاہئے کہ ترتیب کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ترتیب مفید (۲) ترتیب طبعی۔

ترتیب مفید: اس ترتیب کو کہتے ہیں کہ ترتیب کے وجود میں آنے کے بعد نتیجہ خود بخود حاصل ہو جائے۔

ترتیب طبعی: کہتے ہیں کہ ترتیب انسانی طبیعت کے موافق ہو کہ اگر انسان اس سے نتیجہ نکالنا چاہے تو

بغیر نظر وفکر کے نکال لے۔

اعتراض کی تقریر

معترض یہ کہتا ہے کہ ترتیب کے وجود کو مان لینے کے باوجود ہم منطق کی ضرورت تسلیم نہیں کرتے ہیں اس لئے کہ جس ترتیب سے آپ حاصل کریں گے وہ دو حال سے خالی نہیں، ترتیب مفید ہوگی یا طبعی، دونوں صورتوں میں نتیجہ خود بخود حاصل ہوجائے گا اور جب نتیجہ خود بخود حاصل ہوجائے گا تو غلطی واقع نہیں ہوگی اور جب غلطی واقع نہیں ہوگی تو کسی قانون کی ضرورت نہیں پڑے گی اور جب قانون کی ضرورت نہیں رہے گی تو منطق کی ضرورت بھی نہیں رہے گی۔

مصنف نے اس اعتراض کا جواب مذکورہ عبارت سے دیا ہے۔

جواب کی تقریر

ہر ترتیب مفید اور ہر ترتیب طبعی نہیں ہے بلکہ بعض مفید وطبعی ہیں اور بعض نہیں ہیں تو جہاں نہیں ہے وہاں غلطی واقع ہوگی اور جب غلطی واقع ہوگی تو وہاں منطق کی ضرورت پڑے گی اس لئے کہ اگر ہر ترتیب مفید وطبعی ہوتی تو حکماء کا آپس میں اختلاف نہیں ہوتا، حالانکہ اختلاف ہوتا ہے چنانچہ بعض نے ترتیب دیا کہ **العالم مستغن عن المؤثر کل مستغن عن المؤثر فهو قديم فالعالم قديم** اور بعض نے ترتیب دیا کہ **العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث** اور یہ بات ظاہر ہے کہ دونوں صحیح نہیں ہیں اور نہ دونوں غلط ہیں بلکہ بعض صحیح اور بعض غلط ہیں تو ان میں تمیز دینے کے لئے کسی قانون کی ضرورت پڑے گی **وهو المنطق.**

وموضوعه، المعقولات من حيث الايصال الى تصور وتصديق.

ترجمہ: اور منطق کا موضوع معقولات ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی تک پہنچانے والے ہیں۔

وضاحت: مقدمہ میں تین باتوں کا جاننا ضروری ہے، تعریف غرض وغایت، موضوع، تعریف اور غرض وغایت کو بیان کرنے کے بعد اب موضوع کو بیان کررہے ہیں، جاننا چاہئے کہ موضوع کی دو قسمیں ہیں، عام موضوع، خاص موضوع، منطق کا موضوع خاص ہے اور خاص کا سمجھنا عام پر موقوف ہے اسلئے پہلے عام موضوع تک کی تعریف سمجھئے۔

عام موضوع کی تعریف: ہر فن کا موضوع وہ شئی ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس فن میں بحث کی جائے مثلاً علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہیں، اس لئے کہ اس میں انہی دونوں سے بحث ہوتی ہے۔

اس تعریف میں ایک لفظ آیا ہے عوارض، اس کو سمجھنا چاہئے۔

عوارض عارض کی جمع ہے جس کے معنی ہیں پیش آنے والی چیز اور جس کو پیش آئے، اسے معروض کہتے ہیں پھر

عارض کی دو قسمیں ہیں، (۱) عوارض ذاتیہ، (۲) عوارض غریبہ۔

عوارض ذاتیہ تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہے

(۱) عارض معروض کو بلا واسطہ پیش کئے جیسے تعجب انسان کو پیش آتا ہے، بلا واسطہ (۲) عارض معروض کو جزء کے واسطے سے پیش آئے جیسے حرکت انسان کو پیش آتی ہے حیوان کے واسطے اور حیوان انسان کا جزء ہے، اس لئے کہ انسان حیوان ناطق کے مجموعے کا نام ہے (۳) عارض معروض کو ایسے امر خارج کے واسطے سے پیش آئے جو اس کے مساوی ہے جیسے ضحک انسان کو پیش آتا ہے متعجب کے واسطے سے اور متعجب اگر چہ انسان سے خارج ہے لیکن دونوں کے افراد برابر ہیں، اس لئے کہ جو متعجب ہے وہی انسان ہے۔

عوارض غریبہ بھی تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہے۔

(۱) عارض معروض کو پیش آئے امر خارج عام کے واسطے سے جیسے حرکت، ابیض کو پیش آئے جسم کے واسطے سے، اس میں جسم سفید سے عام ہے اس لئے کہ سفید و غیر سفید دونوں جسم میں پائے جاتے ہیں۔

(۲) عارض معروض کو امر خارج خاص کے واسطے سے پیش آئے جیسے ضحک حیوان کو پیش آئے انسان کے واسطے سے اور انسان حیوان سے خاص ہے اس لئے کہ حیوان، ناطق بھی ہوتا ہے اور غیر ناطق بھی اور انسان صرف ناطق ہی ہوتا ہے لہٰذا انسان حیوان سے خاص ہوا۔

(۳) عارض معروض کو پیش آئے امر خارج متبائن کے واسطے سے جیسے گرمی پانی کو پیش آئے آگ کے واسطے سے اور آگ پانی میں تبائن ہے۔

منطق کا موضوع: وہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں جو مجہولات تصوریہ تک پہنچاتے ہوں، اس لئے کہ منطق میں انہی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے، اور جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ اس کا موضوع ہوتا ہے لہٰذا معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ منطق کے موضوع ہیں، واللہ اعلم بالصواب۔ (ثناء اللہ القاسمی)

(**فائدہ**) جو چیز انسان کے ذہن میں پائی جاتی ہے اس کو معقول کہتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں، معقول اولی (۲) معقول ثانوی۔

اگر اس کا مصداق خارج میں موجود ہو تو اس کو معقول اولی کہتے ہیں جیسے زید، عمر، بکر۔

اور اگر اس کا مصداق خارج میں موجود نہ ہو تو اسے معقول ثانوی کہتے ہیں، جیسے انسان کا کلی ہونا، اس لئے کہ کلی خارج میں موجود نہیں ہوتی ہے بلکہ کسی نہ کسی جزئی کی شکل میں موجود ہوتی ہے، رہی یہ بات کہ منطق کا موضوع معقول اولی ہے یا ثانوی، بعض نے کہا کہ معقول اولی ہے اور بعض نے کہا کہ معقول ثانوی ہے، البتہ متاخرین کی رائے یہ ہے کہ مطلق معقول منطق کا موضوع ہے، خواہ اولیہ یا ثانویہ، مصنف کا رجحان اس کی طرف ہے اس لئے انہوں نے مطلق ذکر کیا ہے۔

وما يطلب به التصور او التصديق يسمى مطلبا وامهات المطالب اربع ما وای وهل ولم فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم فتسمى شارحة او بحسب الحقيقة فحقيقة وای لطلب المميز بالذاتيات اوبالعوارض وهل لطلب التصديق لوجود شئ فی نفسه فتسمى بسيطة او على صفة فمركبة ولم لطلب الدليل لمجرد التصديق او للامر بحسب نفسه.

ترجمه: اور جس کے ذریعے تصور یا تصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اسے مطلب کہتے ہیں اور امہات مطالب چار ہیں، ما، ای، ہل، لم تو "ما" یا تو تصور کو طلب کرنے کے لئے ہے اسم کی شرح کے اعتبار سے تو اس کا نام ماشارحہ ہے یا حقیقت کے اعتبار سے تو اس کا نام حقیقیہ ہے، اور ای ممیّز کو طلب کرنے کے لئے ہے ذاتیات یا عوارض کے ساتھ اور ہل یا تو بذات خود کسی شئ کے پائے جانے کے ساتھ تصدیق کو طلب کرنے کے لئے ہے تو اس کا نام ھل بسیط ہے یا کسی شئ کے کسی صفت پر پائے جانے کی تصدیق کے لئے ہے تو اس کا نام ھل مرکبہ ہے، اور یا تو محض تصدیق کی دلیل طلب کرنے کے لئے ہے یا کسی حکم کی نفس الامری دلیل طلب کرنے کے لئے ہے۔

تشریح: منطق کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں، طالب، مطلوب، آلہ طلب۔

طالب، منطقی ہے، مطلوب مجہولات ہیں، اب آلہ طلب کو بیان کررہے ہیں، آلہ طلب کو عربی میں مطلب اصل بکسر میم ہے، البتہ مشہور بفتح المیم ہے اس صورت میں مصدر میمی ہوگا یا ظرف اور مجازاً آلہ طلب کے معنی میں استعمال ہوگا جاننا چاہئے کہ مطالب کی اولاً دو قسمیں ہیں، اصول، فروع پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق تو کل چار قسمیں ہوگئیں، (۱) اصول تصور (۲) اصول تصدیق (۳) فروع تصور (۴) فروع تصدیق، ہم یہاں صرف اصول تصور و تصدیق سے بحث کریں گے، اصول تصور دو ہیں، ما، ای اصول تصدیق دو ہیں ھل، لم.

یہ چار الفاظ ہیں لیکن چھ معنی میں استعمال ہوتے ہیں، کیسے اس کو ایک دلیل حصر سے سمجھئے۔

دلیل حصر: جب کسی چیز کے بارے میں سوال ہوگا تو سب سے پہلے اس کے نام کے بارے میں سوال ہوگا اور جس لفظ کو آلہ بنایا جائے گا وہ ماشارحہ ہے دوسرے نمبر پر سوال ہوگا اس کے وجود کے بارے میں اور جس لفظ کو آلہ طلب بنایا جائے گا وہ ہل بسیط ہے اور جب نام معلوم ہوگیا اور وجود معلوم ہوگیا تو تیسرے نمبر پر سوال ہوگا اس کے ذاتی اجزاء کے بارے میں کہ اس کی ذات کیا ہے اور جس لفظ کو آلہ طلب بنایا جائے گا وہ ما حقیقیہ ہے، اور جب نام معلوم ہوگیا، وجود معلوم ہوگیا اور حقیقت معلوم ہوگئی تو اب چوتھے نمبر پر سوال ہوگا کہ کسی صفت زائدہ کے ساتھ متصف ہے یا نہیں اور جس لفظ کو آلہ طلب بنایا جائے گا وہ ہل مرکبہ ہے اور جب نام معلوم ہوگیا وجود معلوم ہوگیا، حقیقت معلوم ہوگئی اور صفت زائدہ معلوم ہوگئی تو پانچویں نمبر پر سوال ہوگا کہ صفت زائدہ ذاتی ہے یا عرضی، ان کے درمیان تمیز دینے کی ضرورت پڑے گی اور جس لفظ کو آلہ طلب بنایا جائے گا وہ ای ہے، جب صفت زائدہ ذاتی ہے یا عرض معلوم ہوگیا تو دلیل

کی ضرورت پڑے گی اور جس لفظ کو آلہ بنایا جائے گا وہ لم ہے۔

ہر ایک کی مختصر تفصیل:

ما کی دو قسمیں ہیں، شارحہ، حقیقیہ۔

ماشارحه: سے مقصود صرف وضاحت ہوتی ہے، وجود و عدم کا لحاظ نہیں ہوتا ہے خواہ وہ چیز موجود ہو یا نہ ہو، جیسے ما العنقاء اس سے مراد صرف عنقاء کی وضاحت ہے نہ کہ وجود و عدم۔

ما حقیقیه: سے مقصود حقیقت کے اعتبار سے شی کا تصور ہوتا ہے جیسے ماالانسان، اس سوال سے مقصد یہ ہے کہ انسان کی حقیقت معلوم ہو جائے لہٰذا جواب ہوگا حیوان ناطق اس لئے کہ انسان کی حقیقت یہی ہے۔

ھل کی دو قسمیں ہیں: ہل بسیط، ہل مرکبہ

ھل بسیط: میں کسی شی کے صرف وجود کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے کہ وہ موجود ہے یا نہیں، اس کا کسی صفت پر ہونا مطلوب نہیں ہوتا ہے ھل العنقاء موجود اولا، اس مثال میں مقصود عنقاء کے صرف وجود و عدم کو معلوم کرنا ہے۔

ھل مرکبه: میں شی کے کسی صفت پر موجود ہونے کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے جیسے ھل الانسان عالم ام لا اس مثال میں مقصود صرف صفت کو معلوم کرنا ہے۔

ایّ کسی شیٔ کے تمیز کو طلب کرنے کے لئے ہے، اس کی دو قسمیں ہیں (۱) ممیز ذاتی (۲) ممیز عرضی۔

اگر ذاتیات کی تمیز مقصود ہے تو اسے ممیز ذاتی کہیں گے جیسے الانسان ایّ شیٔ ھو فی ذاته اس کا جواب ناطق کے ذریعے ہوگا۔

اور اگر عرضیات کی تمیز مقصود ہے تو اسے ممیز عرضی کہیں گے جیسے الانسان ایّ شی ھو فی عرضه اس کا جواب ضاحک کے ذریعے ہوگا۔

لِمَ: اس سے کسی چیز کی دلیل مطلوب ہوتی ہے۔

دلیل کی دو قسمیں ہیں، دلیل انی، دلیل لمی۔

مصنف نے دلیل انی کو لمجرد التصدیق اور دلیل لمی کو الامر بحسب نفسه سے بیان کیا ہے۔

دلیل اِنی: کہتے ہیں، معلول سے علت پر استدلال کیا جائے، مثلاً دھواں ہے معلول اور آگ ہے علت، اب کوئی دھواں دیکھ کر کہے، وہاں دھواں ہے اور جہاں دھواں ہو وہاں آگ ہوتی ہے لہٰذا وہاں آگ ہے، یہ معلول سے علت پر استدلال ہے، اس کا واقع کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے جہاں دھواں ہو وہاں آگ کا ہونا ضروری نہیں ہے، جیسے کوئی دھواں ہاتھ میں لے لیا جائے، تو دھواں ہے لیکن آگ نہیں ہے۔

دلیل لمی: کہتے ہیں کہ علت سے معلول پر استدلال کیا جائے، اس کا واقع کے مطابق ہونا ضروری ہے،

جیسے کوئی کہے، یہاں آگ ہے اور جہاں آگ ہو وہاں دھواں ہوتا ہے لہذا یہاں دھواں ہے، یہ واقع کے مطابق ہے، اس لئے کہ جہاں آگ ہوتی ہے وہاں دھواں کا ہونا ضروری ہے۔

واما مطلب من و کم و کیف واین ومتی فهي اما ذنابات للای او مندرجة فی الهل المرکبة.

ترجمہ: اور بہر حال مطلب من، کم این اور متی کو یہ یا تو ایّ کے تابع ہیں یا ہل مرکبہ میں داخل ہیں۔

تشریح: ماقبل میں بیان کیا گیا تھا کہ مطالب کی اولاً دو قسمیں ہیں، اصول وفروع پھران میں سے ہرایک کی دو دو قسمیں ہیں، تصور وتصدیق۔

ماقبل میں اصول کی قسموں کی تفصیل کی گئی تھی، اب یہاں سے فروع کی تفصیل بیان کی جارہی ہے، یہ تمام الفاظ جو عبارت میں مذکور ہیں یا تو ای کے تابع ہوں گے یا ہل مرکبہ کے، اگر ای کے تابع ہیں تو یہ تمام الفاظ فروع تصوری ہوں گے اس لئے کہ ای اصول تصور ہے۔

أیّ کے تابع ہونے کی وجہ

ای کے تابع اس لئے ہیں کہ ایّ دو چیزوں کے درمیان تمیز وتعین کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح یہ الفاظ بھی تمیز وتعین کے لئے استعمال ہوتے ہیں جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے اور اگر ہل مرکبہ کے تابع ہیں تو چونکہ ہل مرکبہ اصول تصدیق ہے لہذا یہ تمام الفاظ بھی فروع تصدیق ہوں گے۔

ھل مرکبہ کے تابع ہونے کی وجہ

ہل مرکبہ صفت زائدہ کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے اسی طرح یہ الفاظ بھی صفت زائدہ کو طلب کرنے کے لئے آتے ہیں۔

ان الفاظ کے معانی سمجھنے کے لئے ہم دلیل حصر بیان کرتے ہیں، تاکہ فہم کے قریب ہوجائے۔

جب کوئی اجنبی سامنے آئے تو سب سے پہلے سوال ہوگا اس کے تعین کے بارے میں کہ یہ کون ہے اور جس لفظ کو آلہ طلب بنایا جائے گا وہ مَن ہے اب دوسرے نمبر پر سوال ہوگا مزاج کے بارے میں اور جس لفظ کو آلہ طلب بنایا جائے گا وہ کیف ہے اب تیسرے نمبر پر سوال ہوگا مکان کے بارے میں کہ کہاں سے آئے ہیں اور جس لفظ کو آلہ طلب بنایا جائے گا، وہ این ہے اب چوتھے نمبر پر سوال ہوگا، زمان کے بارے میں کہ وہ کب آئے ہیں اور جس لفظ کو آلہ طلب بنایا جائے گا وہ متی ہے اس کے بعد مقدار کے بارے میں سوال ہوگا کہ کتنے ہیں اور جس لفظ کو آلہ طلب بنایا جائے گا وہ کم ہے۔

التصورات قدمناها وضعا لتقدمها طبعا فان المجهول المطلق یمتنع علیه الحکم.

ترجمہ: یہ تصورات ہیں ہم نے اس کو تصدیقات سے وضع (لکھنے) کے اعتبار سے مقدم کیا ہے اس لئے کہ یہ

طبع کے اعتبار سے مقدم ہیں، اس لئے کہ مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع ہے۔

تشریح: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال و جواب سمجھنے سے پہلے ایک تمہید ذہن نشین کیجئے۔

تقدم کی پانچ قسمیں ہیں: (۱) تقدم ذاتی (۲) تقدم طبعی (۳) تقدم وضعی (۴) تقدم شرفی (۵) تقدم زمانی۔

ہر ایک کی تعریف:

تقدم ذاتی کہتے ہیں کہ مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ ہو اور علت تامہ بھی محتاج الیہ کا مطلب یہ ہے کہ مؤخر مقدم کے بغیر نہ پایا جاتا ہو جیسے اللہ کا مطلب یہ ہے کہ موخر مقدم کے بغیر نہ پایا جاتا ہو، جیسے کلام کلمہ کے بغیر نہ پایا جائیگا۔

اور علت تام کا مطلب یہ ہے کہ جہاں مقدم پایا جاتا ہو موخر کا پایا جانا ضروری ہو، جیسے طلوع شمس وجود نہار کے لئے علت تامہ ہے، لہٰذا جہاں طلوع شمس پایا جائے گا تو نہار (دن) ضرور پایا جائے گا۔

خلاصہ: یہ ہے کہ دونوں باتیں جہاں پائی جائیں اسے تقدم ذاتی کہتے ہیں۔

تقدم طبعی: کہتے ہیں مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ ہو لیکن علت تامہ نہ ہو، یعنی جہاں مقدم پایا جاتا ہو، وہاں مؤخر کا پایا جانا ضروری نہ ہو، جیسے کلمہ کلام کیلئے محتاج الیہ ہے لیکن علت تامہ نہیں ہے، اس لئے کہ اگر علت تامہ ہوتا تو جہاں کلمہ پایا جائے وہاں کلام کا پایا جانا ضروری ہونا چاہئے حالانکہ نہیں پایا جاتا ہے معلوم ہوا کہ علت تامہ نہیں ہے۔

تقدم وضعی: اس تقدم کو کہتے ہیں کہ جس میں مقدم کو پہلے ذکر کیا جائے اور مؤخر کو بعد میں ذکر کیا جائے، جیسے صاحب ہدایہ نے کتاب الطہارات کو کتاب الصلوٰۃ سے مقدم کیا ہے۔

تقدم زمانی: اس تقدم کو کہتے ہیں کہ مقدم ایک زمانے میں ہو اور مؤخر دوسرے زمانے میں جیسے فدائے ملت حضرت مولانا اسعد صاحبؒ کا تقدم حضرت الاستاذ ارشد مدنی پر۔

تقدم شرفی: اس تقدم کو کہتے ہیں کہ جس میں مقدم کو ایسا کمال حاصل ہو جو مؤخر کو حاصل نہیں ہو، جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تقدم باقی انبیاء پر۔

اعتراض کی تقریر

منطق کا موضوع تصورات وتصدیقات دونوں ہیں تو منطقیین، تصورات کو تصدیقات پر کیوں مقدم کرتے ہیں، یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

جواب کی تقریر

مصنف نے جواب دیا کہ تصور تصدیق پر طبعاً مقدم ہے اور جو چیز طبعا مقدم ہوتی ہے اس کو وضعا مقدم کر دیا جاتا

ہے تاکہ وضع طبع کے مطابق ہو جائے، اسی لئے منطقیین تصورات کو تصدیقات پر مقدم کرتے ہیں۔

رہی یہ بات کہ تصور تصدیق پر طبعا کیسے مقدم ہے، تو وہ اس طرح کہ تقدم طبعی کہتے ہیں کہ مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ ہو، لیکن علت تامہ نہ ہو اور تصور، تصدیق کے لئے محتاج الیہ ہے لیکن علت تامہ نہیں ہے، اور جو چیز محتاج الیہ ہو اور علت تامہ نہ ہو، وہ طبعًا مقدم ہوتی ہے لہٰذا تصور تصدیق پر طبعا مقدم ہے۔

رہی یہ بات کہ علت تامہ کیوں نہیں ہے تو اس لئے کہ اگر تصور تصدیق کے لئے علت تامہ ہو تو علت تامہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جہاں مقدم پایا جائے وہاں موخر بھی پایا جائے، حالانکہ جہاں تصور پایا جائے وہاں تصدیق کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، معلوم ہوا کہ تصور تصدیق کے لئے علت تامہ نہیں ہے اور تصدیق تصور کا محتاج اور تصور محتاج الیہ اس لئے ہے کہ تصدیق میں حکم ہوتا ہے اور حکم کے لئے محکوم علیہ و محکوم بہ اور نسبت حکمیہ کا متصور ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر یہ متصور نہ ہوں تو مجہول مطلق لازم آئے گا اور مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع ہے لہٰذا یہ ماننا پڑے گا کہ یہ چیزیں متصور ہیں اور جب یہ چیزیں متصور ہیں تو معلوم ہوا کہ تصدیق تصور کا محتاج ہے اور تصور محتاج الیہ ہے۔

اس تقریر سے دلیل کے دونوں جزء ثابت ہو گئے مصنف نے صرف اس آخری جزء کو بیان کیا ہے **فان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم.**

خوب سمجھ لو!

فيه حكم فهو كذب وحله انه معلوم بالذات ومجهول بالعرض فالحكم وسلبه بالاعتبارين سياتي.

ترجمہ: اور اس میں حکم ہے لہٰذا یہ جملہ صحیح نہیں ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ مجہول مطلق بالذات معلوم ہے اور بالعرض مجہول ہے اور حکم لگانا اور اس کی نفی کرنا دو اعتبار سے ہے تفصیل آنے والی ہے۔

تشریح: یہ ماقبل کی عبارت **فان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم** پر اعتراض ہے۔

اعتراض کی تقریر:

فان المجهول المطلق محکوم علیہ ہے اور یمتنع علیہ الحکم محکوم بہ ہے تو مجہول مطلق پر امتناع حکم کا حکم لگایا گیا ہے، حالانکہ آپ نے خود کہا کہ مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع ہے لہٰذا آپ کے قول میں تضاد ہے فهو كذب۔

حلہ کی تقریر:

مجہول مطلق میں دو اعتبار ہیں (۱) ذات یعنی وصف مجہولیت (۲) عرض تو ذات یعنی تلفظ کے اعتبار سے معلوم ہے اور عرض کے اعتبار سے مجہول ہے، اس لئے کہ مجہول یہ مشتق ہے اور ہر مشتق کے ساتھ مبدء اشتقاق قائم ہوتا ہے اس لئے ذات مجہول کے ساتھ جہل بھی قائم ہوگا، اور اس عارض کی وجہ سے اسے مجہول کہا گیا، تو ذات کے اعتبار سے معلوم اور

وصف کے اعتبار سے مجہول ہوا تو حکم لگانا ممتنع ہے عرض کے اعتبار سے اس لئے کہ مجہول ہے اور امتناع حکم کا حکم لگایا گیا ہے ذات کے اعتبار سے اس لئے کہ معلوم ہے تو اعتبار بدل گیا اور اعتبار کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں، لہٰذا کوئی تعارض نہیں ہے۔

الافادة انما تتم بالدلالة.

ترجمہ: فائدہ پہنچانا پورا ہوتا ہے دلالت کے ساتھ۔

تشریح: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر

معترض کہتا ہے کہ جب منطق کا موضوع معرف اور حجت ہے اور یہ دونوں معانی کے قبیل سے ہیں تو منطقیین الفاظ کی بحث کو کیوں مقدم کرتے ہیں۔

جواب کی تقریر

ہمیں تسلیم ہے کہ منطق کا موضوع معانی ہیں لیکن معانی کا مقصد افادہ واستفادہ ہے اور یہ دونوں الفاظ پر موقوف ہیں اور الفاظ موقوف علیہ ہو گئے، اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے اس لئے الفاظ کی بحث کو مقدم کرتے ہیں، اور الفاظ معانی پر دلالت کرتے ہیں، اس لئے دلالت کی بحث کو مقدم کرتے ہیں۔

منها عقلية بعلاقة ذاتية، ومنها وضعية بجعل جاعل ومنها طبعية باحداث طبعية، وكل منها لفظية وغير لفظية.

ترجمہ: اسی دلالت میں سے ایک عقلی ہے جو علاقہ ذاتی کی وجہ سے ہوتی ہے اور اس دلالت میں سے وضعی ہے واضع کے وضع کی وجہ سے اور اس دلالت میں سے طبعی ہے طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے اور ان میں سے ہر ایک لفظیہ اور غیر لفظیہ ہے۔

تشریح: دلالت کی اولاً دو قسمیں ہیں، (۱) لفظیہ (۲) غیر لفظیہ۔

اور ان میں سے ہر ایک کی تین قسمیں ہیں (۱) وضعیہ (۲) عقلیہ (۳) طبعیہ، تو کل چھ قسمیں ہو گئیں۔

دلالت لفظیہ کی تین قسمیں

(۱) **دلالت لفظیہ وضعیہ:** جس میں دلالت وضع کی وجہ سے ہو اور دال لفظ ہو جیسے محسن کی دلالت اس کی ذات پر۔

(۲) **دلالت لفظیہ طبعیہ:** جس میں دلالت طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو، اور دال لفظ ہو جیسے اح

کی دلالت سینے کے درد پر رونے کی دلالت غم پر۔

(۳) دلالت لفظیه عقلیه: جس میں دلالت عقل کی وجہ سے ہو اور دال لفظ ہو جیسے دیوار سے سنے جانے والے لفظ کی دلالت، کسی انسان کے موجود ہونے پر۔

دلالت غیر لفظیه کی تین قسمیں.

(۱) دلالت غیر لفظیه وضعیه: جس میں دلالت وضع کی وجہ سے ہو اور دال لفظ نہ ہو، جیسے صبح کو مدرسہ میں گھنٹہ بجنے کی دلالت سبق کا وقت ہونے پر اس میں دلالت وضع کی وجہ سے ہے اس لئے کہ گھنٹہ کو اسی کام کے لئے وضع کیا گیا ہے اور دال لفظ نہ ہے۔

(۲) دلالت غیر لفظیه طبعیه: جس میں دلالت طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو اور دال لفظ نہ ہو، گرم آنسو بہنے کی دلالت غم پر، اس میں آنسو کا بہنا طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہے اور دال لفظ نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

(۳) دلالت غیر لفظیه عقلیه: جس میں دلالت عقل کی وجہ سے ہو اور دال لفظ نہ ہو جیسے دھوپ کی دلالت سورج کے نکلا ہوا ہونے پر، مسجد کی دلالت مسلم آبادی کے وجود پر۔

قوله عقلية بعلاقة ذاتية:

علاقہ ذاتیہ سے مراد علاقہ تاثیر ہے، یعنی دال اور مدلول کے درمیان علاقہ علیت ہو خواہ معلول سے علت کی طرف انتقال ہو جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر، یا علت سے معلول کی طرف ہو جیسے طلوع شمس کی دلالت وجود نار پر، یا ایک معلول سے دوسرے معلول کی طرف انتقال ہو بشرطیکہ دونوں ایک ہی علت کے معلول ہوں، دھویں کی دلالت حرارت پر کہ یہ دونوں آگ کے معلول ہیں۔

واذا كان الانسان مدنى الطبع كثير الافتقار الى التعليم والتعلم وكانت اللفظية الوضعية اعمها واشملها فلها الاعتبار.

ترجمه: اور جب کہ انسان مدنی الطبع، تعلیم و تعلم کا بہت زیادہ محتاج ہے اور دلالت لفظیہ وضعیہ دلالتوں میں سب سے عام اور اشمل ہے تو اسی کا اعتبار ہے۔

تشریح: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

جب دلالت کی چھ قسمیں ہیں تو مناطقہ صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے ہی کیوں بحث کرتے ہیں؟

جواب کی تقریر:

مصنف نے جواب دیا کہ انسان مدنی الطبع ہے یعنی شہری زندگی گزارنے والا ہے، اس لئے بہت ساری چیزوں کا

محتاج ہوتا ہے لیکن زیادہ ضرورت جس چیز کی پڑتی ہے وہ تعلیم وتعلم ہے اور تعلیم وتعلم صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے ہی حاصل ہوتا ہے اس لئے مناطقہ اسی سے بحث کرتے ہیں، اس بات کو مصنف نے كانت اللفظية الوضعية اعمها واشملها سے بیان کیا ہے۔

(**فائدہ**) رہی یہ بات کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کے علاوہ پانچ سے تعلیم وتعلم کیوں نہیں ہوتا ہے تو اس لئے کہ دلالت غیر لفظیہ میں الفاظ ہی نہیں ہوتے ہیں اور تعلیم وتعلم الفاظ ہی سے ہوتا ہے اس لئے تعلیم وتعلم نہیں ہوسکتا، تین دلالتیں تو اسطرح خارج ہوگئیں، باقی دلالت لفظیہ طبعیہ وعقلیہ تو لفظیہ طبعیہ میں افادہ خاص ہوتا ہے مثلاً کوئی بیمار پڑے یا درد ہو تو اح اح کہے اور لفظیہ عقلیہ میں علت ومعلول کا علاقہ ہوتا ہے جس کا سمجھنا سب کے بس کی بات نہیں ہے، اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیم وتعلم صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے ہوتا ہے۔

ومن ههنا تبين ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي دون الصور الذهنية او الخارجية كما قيل.

ترجمہ: اور یہیں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ الفاظ وضع کئے گئے ہیں معانی کے لئے من حیث ھی ھی نہ کہ صورت ذہنیہ یا خارجیہ کے لئے جب کہ بعض کی رائے ہے۔

تشریح: ههنا کا مشار الیہ واذا كان الانسان مدني الطبع ہے اور اسی پر یہ تفریع ہے۔

مسئلہ کی وضاحت

اس بات میں تمام کا اتفاق ہے کہ الفاظ کو معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ معانی صور ذہنیہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں یا صور خارجیہ کیلئے، بعض نے کہا کہ الفاظ صور خارجیہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔

دلیل: الفاظ معانی کے لئے وضع کئے گئے ہیں تو معانی موضوع لہ ہوئے اور موضوع لہ وہ ہوتا ہے جو ملتفت الیہ بالذات ہو (یعنی اس کا بلا واسطہ ہو اور اسکی جانب التفات بھی بلا واسطہ ہوتا ہو) اور صور خارجیہ ہی ملتفت الیہ بالذات ہیں لہٰذا موضوع لہ صور خارجیہ ہیں اور بعض نے کہا کہ الفاظ صور ذہنیہ کے لئے وضع کئے ہیں۔

دلیل: الفاظ معانی کے لئے وضع کئے گئے ہیں تو معانی موضوع لہ ہوئے اور موضوع لہ وہ ہوتا ہے جو معلوم بالذات ہو اور معلوم بالذات صور ذہنیہ ہیں لہٰذا موضوع لہ صور ذہنیہ ہیں۔

مصنف فرماتے ہیں کہ الفاظ مطلق معانی کے لئے وضع کئے گئے ہیں خواہ صور خارجیہ ہوں یا صور ذہنیہ اس لئے کہ اگر موضوع لہ صرف صور خارجیہ ہوں تو لفظ کل موضوع ہونے سے خارج ہو جائے گا، اور اگر موضوع لہ صرف صور ذہنیہ ہوں تو لفظ اللہ تعالیٰ موضوع ہونے سے خارج ہو جائے گا اس لئے کہ اللہ صور ذہنیہ ہے جیسا کہ لا يتصور سے معلوم ہو چکا ہے معلوم ہوا کہ الفاظ مطلق معانی کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔

فدلالة اللفظ على ما وضع له من تلك الحيثية مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وهو لازم لها في المركبات وعلى الخارج التزام.

ترجمہ کر کے عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے دلالت لفظیہ وضعیہ کی قسموں کی تفصیل لکھیں۔

ترجمہ: تو لفظ کی دلالت کرنا اس تمام معنی پر جس کیلئے وہ وضع کیا گیا ہے تمام معنی ہونیکی حیثیت سے مطابقت ہے اور اس کے جز پر تضمن ہے اور تضمن مرکبات میں مطابقت کے لئے لازم ہے اور خارج پر دلالت التزامی ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم کر رہے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں۔

دلالت مطابقی، دلالت تضمنی، دلالت التزامی

دلالت مطابقی: وہ لفظیہ وضعیہ ہے جس میں لفظ بولتے وقت اس کے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت مقصود ہو، اس حیثیت سے کہ وہ موضوع لہ ہے، جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔

وجہ تسمیہ

دلالت مطابقی کو مطابقی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مطابقت سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں موافق ہونا، اور چونکہ لفظ پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے گویا لفظ، معنی کے موافق ہو گیا۔

دلالت تضمنی: وہ لفظیہ وضعیہ ہے جس میں لفظ بولتے وقت اس کے معنی موضوع لہ کے کسی جز پر دلالت مقصود ہو، اس حیثیت سے کہ وہ یہ اس کا جزء ہے، جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر۔

وجہ تسمیہ

دلالت تضمنی کو تضمنی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ضمن سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں ضمن میں ہونا اور لفظ معنی موضوع لہ کے جز پر دلالت کرتا ہے اور جز ہمیشہ ضمن میں ہوتا ہے گویا لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے جو ضمن میں ہے۔

دلالت التزامی: وہ لفظیہ وضعیہ ہے جس میں لفظ بولتے وقت اس کے معنی موضوع لہ کے کسی لازم پر دلالت مقصود ہو اس حیثیت سے کہ وہ لازم ہے، جیسے انسان کی دلالت قابلیت علم یا صنعت کتابت پر۔

وجہ تسمیہ

دلالت التزامی کو التزامی اس لئے کہتے ہیں کہ لفظ معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کرتا ہے۔

اشکال: مصنف نے تعریف میں من حیث کی قید کیوں لگائی۔

جواب: اگر تعریف میں من حیث کی قید نہ لگائی جاتی تو تعریف ایک دوسرے سے ٹوٹ جاتی، مطابقی کی تعریف

تضمنی سے اور تضمنی کی مطابقی سے، مطابقی کی التزامی سے اور التزامی کی مطابقی سے۔

تفصیل جاننے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین کر لیجئے۔

(۱) ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ کو جز اور کل دونوں کے لئے وضع کیا گیا ہو مثلاً لفظ امکان کو امکان خاص اور امکان عام دونوں کے لئے وضع کیا گیا ہے اور امکان عام امکان خاص کا جزء ہے امکان عام امکان خاص کا جز اس لئے ہے کہ امکان خاص میں ضرورت کا سلب دونوں جانب سے ہوتا ہے یعنی اس میں نہ ایجاب ضروری ہوتا ہے اور نہ سلب اور امکان عامہ میں ضرورت کا سلب صرف ایک جانب یعنی جانب مخالف سے ہوتا ہے تو امکان عام امکان خاص کا جزء ہوا۔

(۲) ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک لفظ کو لازم وملزوم دونوں کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ شمس کو وضع کیا گیا سورج کے لئے اور سورج کی روشنی کے لئے، اور روشنی سورج کے لئے لازم ہے۔

اب سنئے! (۱) دلالت مطابقی ٹوٹ جاتی ہے تضمنی سے۔

کوئی لفظ امکان بولتا ہے اور امکان خاص مراد لیتا ہے تو یہ دلالت مطابقی ہوتی لیکن امکان عام کا بھی احتمال ہے اس لئے کہ اس کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے اور جب احتمال ہے تو دلالت ہوگی اور یہ جزء ہے تو جز پر دلالت ہوگی اور جز پر دلالت تضمنی ہوتی ہے تو مطابقی ٹوٹ گئی تضمنی سے۔

(۲) تضمنی ٹوٹ جاتی مطابقی سے

کوئی لفظ امکان بولتا ہے اور امکان عام بولتا ہے تو یہ دلالت تضمنی ہوتی لیکن امکان خاص کا بھی احتمال ہے اس لئے کہ اس کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے اور جب احتمال ہے تو دلالت ہوگی اور یہ کل ہے تو کل پر دلالت ہوئی اور کل پر دلالت مطابقی ہوتی ہے تو تضمنی ٹوٹ جاتی مطابقی سے۔

(۳) مطابقی ٹوٹ جاتی التزامی سے

کوئی شمس بولتا ہے اور سورج مراد لیتا ہے تو یہ دلالت مطابقی ہوتی ہے، لیکن روشنی کا بھی احتمال ہے اس لئے کہ اس کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے اور جب احتمال ہے تو دلالت ہوگی اور یہ لازم ہے تو لازم پر دلالت ہوتی اور لازم پر دلالت التزامی ہوتی ہے تو مطابقی ٹوٹ گئی التزامی سے۔

(۴) التزامی ٹوٹ جاتی مطابقی سے

کوئی لفظ شمس بولتا ہے اور روشنی مراد لیتا ہے تو دلالت التزامی ہوئی لیکن سورج کا بھی احتمال ہے اس لئے کہ اس کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے اور جب احتمال ہے تو دلالت ہوگی یہ ملزوم ہے تو دلالت ملزوم پر ہوئی اور ملزوم پر دلالت دلالت مطابقی ہوتی ہے، تو التزامی ٹوٹ گئی مطابقی سے۔

(**فائدہ**) دلالت کے اقسام ثلثہ میں حیثیت کی قید لگانے کے بعد تعریف اس طرح ہوگی۔

دلالت مطابقی: وہ دلالت ہے جو تمام ما وضع لہ پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ تمام ما وضع لہ ہے۔

دلالت تضمنی: وہ دلالت ہے جو تمام ماوضع لہ کے جزء پر دلالت اس حیثیت سے کرے کہ وہ تمام ماوضع لہ کا جزء ہے۔

دلالت التزامی: وہ دلالت ہے جو تمام ماوضع لہ کے لازم پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ تمام ماوضع لہ کا لازم ہے۔

حیثیت کی قید لگانے سے تعریف کیوں نہیں ٹوٹتی؟

حیثیت کی قید لگانے سے تعریف اس لئے نہیں ٹوٹتی کہ پہلی صورت میں جب لفظ امکان بول کر امکان خاص مراد لیں گے اس حیثیت سے کہ وہ پورا معنی موضوع لہ ہے، اب امکان عام پر دلالت تو ہوگی لیکن موضوع لہ کے جزء ہونے کی حیثیت سے نہ کہ کل ہونے کی حیثیت سے۔

اسی طرح دوسری صورت میں جب لفظ امکان بول کر امکان عام مراد لیں اس حیثیت سے کہ وہ موضوع لہ کا جز ہے تو اب امکان خاص پر دلالت تو ہوگی لیکن کل ہونے کی حیثیت سے نہ کہ جزء۔

اسی طرح تیسری صورت میں لفظ شمس بول کر سورج مراد لیں گے اس حیثیت سے کہ ملزوم ہے، اب روشنی پر دلالت تو ہوگی لیکن لازم ہونے کی حیثیت سے نہ کہ ملزوم۔

اسی طرح چوتھی صورت میں لفظ شمس بول کر روشنی مراد لیں گے اس حیثیت سے کہ لازم ہے اب سورج پر دلالت تو ہوگی لیکن ملزوم ہونے کی حیثیت سے نہ کہ لازم۔

اس تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حیثیت کی قید سے تعریف جامع ومانع ہوگئی واللہ اعلم بالصواب۔ **ھٰذا فضل اللّٰہ یوتیہ من یشاء.**

قولہ: وھو لازم لھا فی المرکبات اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مرکبات میں جہاں مطابقی ہوگی وہاں تصمنی بھی ہوگی، کیوں کہ مرکب میں اجزاء ہوں گے اور جزء پر دلالت تضمنی ہوتی ہے بخلاف بسیط کے اس لئے کہ اس کے اجزاء نہیں ہے، لہٰذا اس میں دلالت تضمنی نہیں ہوگی، اس کی تفصیل عنقریب آنے والی ہے۔

ولا بد من علاقة مصححة عقلية او عرفية.

ترجمہ: اور ضروری ہے کسی علاقہ مصححہ کا ہونا خواہ عقلی ہو یا عرفی۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کررہے ہیں کہ دلالت التزامی میں دلالت خارجِ لازم پر ہوتی ہے، اور ظاہری بات ہے کہ ملزوم سے خارجِ لازم کی طرف ذہن کے منتقل کرنے کے لئے کسی نہ کسی علاقے کی ضرورت پڑے گی وہ علاقے دو ہیں، عقلیہ، عرفیہ۔

علاقه عقلیه: کہتے ہیں کہ ملزوم سے ذہن لازم کی طرف منتقل ہو عقل کے تقاضے کی وجہ سے، جیسے نابینا سے بینا کا تصور ہوتا ہے عقل کے تقاضے کی وجہ سے، اس لئے کہ عقل یہ بتاتی ہے کہ نابینا ایسے شخص کو کہیں گے جس کے اندر دیکھنے کی صلاحیت ہو، لیکن دیکھتا نہ ہو، اس لئے کہ جس کے اندر دیکھنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے اسے نابینا نہیں کہا جائے گا جیسے قلم، دیوار، خلاصہ یہ ہے کہ عمی کیلئے بصر لازم ہے اور عمی سے بصر کی طرف انتقال عقل کے تقاضے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

علاقه عرفیه: کہتے ہیں کہ ملزوم کے تصور سے ذہن لازم کی طرف منتقل ہو رہا ہو عرف عام کی وجہ سے جیسے لفظ حاتم بولا جاتا ہے تو عرف عام کی وجہ سے ذہن سخاوت کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حاتم کیلئے سخاوت لازم ہے اور حاتم سے سخاوت کی طرف ذہن عرف عام کی وجہ سے منتقل ہوتا ہے۔

قيل الالتزام مهجور في العلوم لانه عقلي ونقض بالتضمن.

ترجمه: کہا گیا ہے کہ دلالت التزامی علوم میں متروک ہے اس لئے کہ عقلی ہے اور اس پر دلالت تضمنی کے ذریعے نقض وارد کیا گیا ہے۔

تشریح: بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ جن میں امام رازی اور شیخ ابن حاجب رحمہ اللہ بھی ہیں کہ دلالت التزامی علوم میں متروک ہے، اس کا استعمال نہیں ہوتا ہے۔

دلیل: دلالت التزامی عقلی ہے اور ہر عقلی متروک ہوتی ہے لہٰذا یہ متروک ہے، مصنف نے اس پر نقض وارد کیا ہے اولاً آپ سمجھئے کہ نقض کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نقض اجمالی (۲) نقض تفصیلی۔

اگر مطلق دلیل ہی کا انکار کر دیا جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ ہم کو تمہاری دلیل ہی تسلیم نہیں ہے تو اس کو نقض اجمالی کہتے ہیں۔

اور اگر دلیل کے کسی جزء کا انکار کر دیا جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ ہمیں صغریٰ یا کبریٰ تسلیم نہیں ہے تو اس کو نقض تفصیلی کہتے ہیں۔

اور یہاں نقض اجمالی اور نقض تفصیلی دونوں احتمالات ہیں۔

نقض اجمالی کی تقریر

آپ نے یہ دلیل پیش کی کہ یہ عقلی ہے اور ہر عقلی متروک ہوتی ہے لہٰذا دلالت التزامی متروک ہے ہمیں آپ کی یہ دلیل ہی تسلیم نہیں ہے، اس لئے کہ دلالت تضمنی بھی عقلی ہے اور یہ متروک نہیں ہے۔

نقض تفصیلی کی تقریر

دلیل کا کبریٰ ہمیں تسلیم نہیں کہ ہر عقلی متروک ہوتی ہے، اس لئے کہ اگر ہر عقلی متروک ہوتی تو دلالت تضمنی بھی

متروک ہوتی کیوں کہ اس میں بھی پورا لفظ بولا جاتا ہے اور صرف جز مراد لیا جاتا ہے یہ بھی عقل سے ہوتا ہے، حالانکہ دلالت تضمنی متروک نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ دلالت التزامی بھی متروک نہیں ہے۔

ویلزمهما المطابقة ولاعكس وكونه ليس غيره مما يسبق الذهن اليه دائماً اما التضمنية والالتزامية فلا لزوم بينهما.

ترجمہ: اور ان دونوں کیلئے مطابقت لازم ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے اور اس کا لیس غیرہ ہونا ان میں سے نہیں ہے کہ جن کی طرف ذہن ہمیشہ سبقت کرتا ہو، اور بہر حال تضمنی اور التزامی تو ان کے درمیان کوئی لزوم نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف نے چھ دعوے کئے ہیں، ہم ہر ایک کی تفصیل الگ الگ لکھتے ہیں۔

(۱) جہاں مطابقی پائی جائے وہاں تضمنی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

دلیل: اس لئے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک لفظ کو کسی معنی بسیط کیلئے وضع کیا گیا ہو، اور چونکہ بسیط معنی موضوع لہ ہے اس لئے مطابقی پائی جائے گی اور بسیط ہے اس میں جزء نہیں ہے اس لئے تضمنی نہیں پائی جائے گی۔

(۲) جہاں مطابقی پائی جائے وہاں التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

دلیل: ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک لفظ کو کسی ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کے لئے کوئی لازم نہ ہو تو جب وہ لفظ موضوع لہ ہے تو مطابقی پائی جائے گی اور چونکہ لازم نہیں ہے اس لئے التزامی نہیں ہے۔

(۳) جہاں تضمنی پائی جائے وہاں التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

دلیل: اس لئے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک لفظ کو کسی ایسے معنی مرکب کے لے وضع کیا گیا ہو جس کے لئے کوئی لازم نہ ہو تو جب معنی مرکب ہے تو اس کا جز ہے اور جب جزء ہے تو تضمنی پائی جائے گی اور چونکہ لازم نہیں ہے اس لئے التزامی نہیں پائی جائے گی۔

(۴) جہاں التزامی پائی جائے وہاں تضمنی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

دلیل: اس لئے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک لفظ کو کسی ایسے معنی بسیط کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کے لئے لازم ہو، اور جب وہ موضوع لہ بسیط ہے اس لئے اس کا جزء نہیں ہے اور جب جزء نہیں ہے تو تضمنی نہیں پائی جائے گی اور لازم ہے اس لئے التزامی پائی جائے گی۔

(۵) جہاں تضمنی پائی جائے وہاں مطابقی کا پایا جانا ضروری ہے۔

دلیل: اس لئے کہ تضمنی میں جزء پر دلالت ہوتی ہے اور جہاں جزء پایا جائیگا وہاں کل کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۶) جہاں التزامی پائی جائے وہاں مطابقی کا پایا جانا ضروری ہے۔

دلیل: اسلئے کہ التزامی میں لازم پر دلالت ہوتی ہے اور جہاں لازم پایا جائے وہاں ملزوم کا پایا جانا ضروری ہے۔

اب عبارت سے انطباق کرلیجئے۔

قوله: وكونه ليس غيره یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر

آپ کا یہ کہنا کہ جہاں مطابقی پائی جائے التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے، اسلئے کہ ہر شی کے لئے کم سے کم اتنا لازم ہے کہ وہ اپنے علاوہ نہیں ہے اور جب ہر شی کے لئے لازم ہے تو جہاں مطابقی پائی جائے گی وہاں التزامی ضروری پائی جائے گی۔

مصنف نے اس کا جواب دیا کہ لازم کی دو قسمیں ہیں، لازم بین (۲) لازم غیر بین۔

لازم بین: کہتے ہیں کہ ملزوم کے تصور سے ذہن فوراً لازم کی طرف منتقل ہو جائے۔

لازم غیر بین: کہتے ہیں کہ ملزوم کے تصور سے ذہن فوراً لازم کی طرف منتقل نہ ہو۔

اب سنئے! دلالت التزامی میں لازم بین مراد ہے اور لیس غیرہ ہونا لازم غیر بین ہے تو جو مراد ہے وہ پایا نہیں جا رہا ہے اور جو پایا جا رہا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جہاں مطابقی پائی جائے وہاں التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں۔

والافراد والتركيب حقيقةً صفةً واللفظ لانه ان دل جزؤه على جزء معناه مركب ويسمى قولاً ومولفاً والا فمفرد.

ترجمہ: اور افراد و ترکیب حقیقتاً لفظ کی صفت ہیں اس لئے کہ لفظ اگر اس کا جزء اپنے معنی کے جز پر دلالت کرے تو وہ مرکب ہے اور اسی کو قول اور مولف بھی کہتے ہیں ورنہ مفرد ہے۔

تشریح: جاننا چاہئے کہ مفرد و مرکب صفت ہیں اور ہر صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے اس کے موصوف میں مناطقہ اور اہل عربیت کا اختلاف ہے، اہل عربیت کہتے ہیں کہ لفظ کی صفت ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ اہل عربیت الفاظ ہی سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ کہتے ہیں کہ معنی کی صفت ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ مناطقہ معنی ہی سے بحث کرتے ہیں۔

اختلاف کا ثمرہ تعریف میں ظاہر ہوگا۔

اہل عربیت اس طرح تعریف کریں گے: مرکب وہ لفظ ہے جو اپنے معنی کے جزء پر دلالت کرے۔

مناطقہ اس طرح تعریف کریں گے: مرکب وہ معنی ہے جس کے جزء پر اس کے لفظ کا جزء دلالت کرے۔

صاحب سلم فرماتے ہیں کہ افراد و ترکیب لفظ و معنی دونوں کی صفت ہیں، لیکن بلا واسطہ لفظ کی صفت ہیں اور بالواسطہ معنی کی صفت ہیں، در اصل بات یہ ہے کہ لفظ و معنی کے درمیان دال و مدلول کا تعلق ہے، لفظ دال ہے اور معنی مدلول ہے، اور افراد و ترکیب دلالت کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں، اب جو چیز دلالت کرنے والی ہوگی اس کو یہ صفتیں

بلاواسطہ عارض ہوں گی اور جس پر دلالت کی جائے گی اس کو دال کے واسطے سے عارض ہوں گی، اور دال لفظ ہے لہٰذا یہ دونوں لفظ کو بلاواسطہ عارض ہوں گی، اور لفظ اس کا بلاواسطہ موصوف ہوگا، اور معنی مدلول ہے، لہٰذا اس کو بالواسطہ عارض ہوں گی اور معنی بالواسطہ موصوف ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ دونوں بلاواسطہ لفظ کی اور بالواسطہ معنی کی صفت ہیں لہٰذا کوئی تعارض نہیں ہے۔

مرکب ومفرد کی تعریف

اگر لفظ کا جزء معنی کے جزء مقصود پر دلالت کرے اور وہ دلالت مقصود بھی ہو، تو اس کو مرکب کہتے ہیں زید عالم، اور اگر لفظ کا جزء معنی کے جزء مقصود پر دلالت نہ کرے تو وہ مفرد ہے لہٰذا مرکب کے لئے چار چیزیں شرط ہیں:

(۱) لفظ کا جزء ہو (۲) معنی کا جزء ہو (۳) لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہو (۴) یہ دلالت مقصود بھی ہو، اگر ان امور میں سے کوئی ایک امر نہ پایا گیا تو اس کو مفرد کہتے ہیں، گویا مفرد کی چار صورتیں بنیں گی:

(۱) لفظ کا جزء ہی نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام (۲) لفظ کا جزء ہو اور معنی کا بھی جزء ہو لیکن لفظ اس جزء پر دلالت نہ کرے، جیسے لفظ زید کہ اس کے اجزاء ز، ی، د ہیں اور اس کے معنی ذات زید ہے اس کے بھی اجزاء ہیں یعنی زید کا سر، ہاتھ، پاؤں وغیرہ لیکن لفظ زید کا کوئی جزء ذات زید کے کسی جزء پر دلالت نہیں کرتا، ایسا نہیں کہ (ز) زید کے ناک پر اور (ی) زید کے ہونٹ پر دلالت کرتا ہو۔

(۴) لفظ کا جزء معنی مقصود کے جزء پر دلالت تو کرتا ہے لیکن یہاں وہ دلالت مقصود نہ ہو، جیسے حیوان ناطق علمیت کی حالت میں اس لئے کہ حیوان ناطق میں لفظ اور معنی دونوں کے جزء ہیں، اور لفظ کا جزء معنی کے معنی پر دلالت کر رہا ہے اور وہ معنی مقصود بھی ہیں، اس لئے کہ اس شخص کی حقیقت حیوان ناطق ہے لیکن نام رکھنے کی صورت میں یہ دلالت مقصود نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں مقصود علم ہے نہ کہ اس کی حقیقت۔

فائدہ: مرکب کو مؤلف بھی کہتے ہیں، بعض لوگوں نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے، کہ مولف وہ مرکب ہے جس کے اجزاء کے درمیان باہم الفت ومحبت ہو، اور مرکب مطلق میں یہ بات ملحوظ نہیں ہے۔

وهو ان كانَ مراٰة لتعرف الغير فقط فاداة.

ترجمہ: یہاں سے مفرد کی تقسیم کر رہے ہیں، مفرد کی تین قسمیں ہیں، اداۃ، کلمہ، اسم۔

دلیل حصر: مفرد دو حال سے خالی نہیں صرف غیر کے تعارف کا ذریعہ ہوگا یا نہیں اگر صرف غیر کے تعارف کا ذریعہ ہے تو وہ اداۃ ہے اور اگر غیر کے تعارف کا ذریعہ نہ ہو بلکہ وہ مستقل ہو تو دو حال سے خالی نہیں، اپنی ہیئت ترکیبیہ کے ساتھ زمانے پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اگر دلالت کرتا ہے تو وہ کلمہ ہے اور اگر زمانے پر دلالت نہیں کرتا ہے تو وہ اسم ہے۔

فائدہ: اداۃ کہتے ہیں جو صرف غیر کے تعارف کا ذریعہ ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے معنی مستقل نہ ہوں،

جب تک دوسرے کلمہ ملائے نہ جائیں اس کے معنی سمجھ میں نہ آتے ہوں جیسے فی، من جب تک دوسرے کلمہ کے ساتھ ملایا نہ جائے اس کے معنی سمجھ میں نہ آتے ہیں، مثلاً زید فی الدار، رجعت من المدرسة.

والحق ان الكلمات الوجودية منها فان كان مثلاً معناه كون الشئ شيئاً لم يذكر بعد وتسميتها كلمات لتصرفها و دلالتها على الزمان.

ترجمه: اور حق بات یہ ہے کہ کلمات وجودیہ اداۃ کے قبیل سے ہیں اس لئے کہ مثلاً کان اس کے معنی میں کسی شئ کا ایسی شی ہونا جو ابھی مذکور نہیں ہوتی ہے اور ان کا کلمات نام رکھنا اس لئے ہے کہ یہ متصرف ہیں اور زمانہ پر دلالت کرتے ہیں۔

تشریح: اس عبارت میں مناطقہ ونحویین کے درمیان مختلف فیہ مسلک کو بیان کیا گیا ہے، مناطقہ کا کہنا ہے کہ افعال ناقصہ اداۃ ہیں، اس کے برخلاف نحویین کا کہنا ہے کہ افعال ناقصہ کلمہ ہیں، نحویین کی دلیل یہ ہے کہ افعال ناقصہ کو کلمات وجودیہ بھی کہتے ہیں، کلمہ اور فعل مترادف ہیں (۲) ان میں گردان ہوتی ہے یعنی ان کے ماضی مضارع امر وغیرہ آتے ہیں (۳) زمانہ پر دلالت کرتا ہے، معلوم ہوا کہ افعال ناقصہ کلمہ ہیں، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حق بات مناطقہ کا ہے اس لئے کہ افعال ناقصہ کے معنی مستقل نہیں ہیں، جب تک اسم وخبر نہ ملایا جائے معنی تام نہیں ہوتے ہیں، اور جس کے معنی مستقل نہ ہوں وہ اداۃ ہوتا ہے، لہٰذا افعال ناقصہ اداۃ ہیں، مثلاً کان اس کے معنی ہیں، ''ہونا'' اور ظاہری بات ہے کہ جب تک کان کے بعد اسم وخبر کو نہ ملایا جائے اس کے معنی تام نہیں ہوتے ہیں، معلوم ہوا کہ یہ اداۃ ہے۔

جواب: رہا نحویین کا یہ کہنا کہ ان کو کلمات کیوں کہتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیگر افعال کے ساتھ ان کو دو چیزوں میں مشابہت ہے، اول متصرف ہونے میں، دوم زمانے پر دلالت کرنے میں۔ اس مشابہت کی وجہ سے ان کو مجازاً کلمات کہا جاتا ہے۔

والا فان دل بهيئته على زمان فكلمة

ترجمه: ورنہ اگر مفرد اپنی ہیئت کی وجہ سے کسی زمانہ پر دلالت کرتا ہے تو کلمہ ہے۔

تشریح: ماقبل میں بیان کیا گیا تھا کہ مفرد اگر صرف غیر کے تعارف پر دلالت کرتا ہے تو اداۃ ہے اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر غیر کے تعارف کے لئے نہ ہو بلکہ اس کے معنی مستقل ہوں اور اپنی ہیئت کی وجہ سے زمانے پر دلالت کرتا ہو تو اسے کلمہ کہا جاتا ہے۔

تعریف میں لفظ ہیئت کا اضافہ ہے تو جاننا چاہئے کہ ہیئت لفظ کی اس کیفیت کا نام ہے جو حرکات وسکنات کی ترتیب دینے سے حاصل ہوتی ہے جیسے نَصَرَ کی ہیئت وہ حالت ہے جو اس کو تینوں حروف کے مفتوح ہونے سے حاصل ہوئی ہے، اسی طرح یَنْصُرُ کی ہیئت وہ حالت ہے جو اس کو حرف اول کے مفتوح اور حرف ثانی کے ساکن، اور حرف ثالث

کے مضموم ہونے سے حاصل ہوئی ہے اوران دونوں کلمات کا مادہ نون، صاد، را ہے۔

اب سمجھئے! کہ زمانہ پر دلالت کرنے والی چیز مادہ نہیں بلکہ ہیئت ہے، لہٰذا ہیئت اگر بدلے گی تو زمانہ بدلے گا اور اگر ہیئت نہیں بدلے گی تو زمانہ نہیں بدلے گا، اگر چہ مادہ بدل جائے اس کو ایک مثال سے سمجھئے، نَصَرَ کی ایک ہیئت ہے جو دلالت کر رہی ہے زمانہ ماضی پر اب اسی نَصَرَ کو یَنْصُرُ کر دیں تو زمانہ بدل جائے گا اس لئے کہ ہیئت بدل گئی اگر چہ مادہ ایک ہے۔

اور نَصَرَ اور ضَرَبَ میں مادہ الگ الگ ہے لیکن زمانہ ایک ہی ہے، اس لئے کہ ہیئت دونوں کی ایک ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ زمانہ پر دلالت کرنے والی چیز وہ ہیئت ہے نہ کہ مادہ اسی لئے مصنف نے بهيئته کی قید لگائی۔

وليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين فان نحو امشي مثلاً فعل وليس بكلمة لاحتمال الصدق والكذب بخلاف يمشي.

ترجمہ: اور ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ لفظ جو فعل ہو عرب کے نزدیک، کلمہ ہو منطقیوں کے نزدیک اس لئے کہ مثلاً امشی فعل ہے لیکن کلمہ نہیں ہے کیوں کہ صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے برخلاف یمشی کے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ ایک شبہ کا ازالہ فرمارہے ہیں وہ یہ ہے کہ نحویین کے نزدیک جو اسم ہے وہی مناطقہ کے نزدیک اسم ہے اس طرح جو نحویین کے نزدیک حرف ہے وہی مناطقہ کے نزدیک ادات ہے، اس سے شبہ ہوتا ہے کہ جو نحویین کے نزدیک فعل ہے وہی مناطقہ کے نزدیک کلمہ ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ دونوں میں ترادف نہیں ہے بلکہ عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، کلمہ خاص ہے اور فعل عام، لہٰذا ہر کلمہ فعل ہوگا لیکن ہر فعل کلمہ نہیں ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ کلمہ کہتے ہیں اس مفرد کو جس کے معنی مستقل ہوں اور زمانہ پر دلالت کرے اور فعل کہتے ہیں جس کے معنی مستقل ہوں اور زمانہ پر دلالت کرے چاہے مفرد ہو یا مرکب گویا کلمہ کے لئے زمانے پر دلالت کرنے کے ساتھ مفرد ہونا ضروری ہے اور فعل کے لئے صرف زمانے پر دلات کرنا ضروری ہے مثلاً امشی فعل ہے لیکن کلمہ نہیں ہے، فعل اس لئے ہے کہ یہ زمانہ پر دلالت کر رہا ہے، اور کلمہ اس لئے نہیں ہے کہ امشی مرکب ہے اور کلمہ کے لئے مفرد ہونا ضروری ہے، رہی یہ بات کہ امشی مرکب کیسے ہے تو اس طرح کہ ہمزہ دلالت کر رہا ہے متکلم پر اور لفظ مشی دلالت کر رہا ہے مصدری معنی پر تو لفظ کا معنی کے جزء پر دلالت کر رہا ہے لہٰذا مرکب ہے، بخلاف یمشی کے، یہ دونوں ہے، فعل اس لئے ہے کہ زمانہ پر دلالت کر رہا ہے اور کلمہ اس لئے کہ مفرد ہے، مفرد اس لئے ہے کہ یا متعین فاعل پر دلالت نہیں کر رہی ہے تو لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہیں کر رہا ہے لہٰذا یہ مفرد ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کلمہ اور فعل میں ترادف نہیں بلکہ عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اس کو مصنف نے مذکورہ عبارت میں بیان کیا ہے، واللہ اعلم بالصواب

ثناء اللہ چترا وی

والا فهو اسم ومن خواصه الحكم عليه.

ترجمہ: ورنہ پھر مفرد اسم ہے اور اس کے خواص میں سے یہ ہے کہ اس پر حکم لگایا جاسکے۔

تشریح: یہاں سے مفرد کی تیسری قسم اسم کو بیان کررہے ہیں جاننا چاہئے کہ **والا** سے ماقبل کی دونوں قیدوں کی نفی ہوتی ہے، یعنی اگر مفرد غیر کے پہچاننے کا واسطہ بھی نہ ہو اور اپنی ہیئت کی وجہ سے زمانہ پر دلالت بھی نہ کرتا ہو، تو وہ اسم ہے۔

اسم کی تعریف

اسم وہ مفرد ہے جس کے معنی مستقل ہوں اور زمانہ پر دلالت نہ کرے۔

قوله: ومن خواصہ: اسم کی تعریف کے بعد اس کے خاصہ کو بیان کررہے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ خاصۂ شئی وہ ہے جو اس میں پایا جائے اور اس کے غیر میں نہ پایا جائے اس کی دو قسمیں ہیں خاصۂ شاملہ، خاصۂ غیر شاملہ۔

خاصۂ شاملہ کہتے ہیں جو اپنے افراد کو حاوی ہو یعنی اپنے تمام افراد میں پایا جائے، جیسے کتابت بالقوۃ انسان کا خاصہ ہے اور تمام افراد میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ ہر انسان کے اندر لکھنے کی صلاحیت موجود ہے۔

خاصۂ غیر شاملہ کہتے ہیں جو اپنے تمام افراد کو حاوی نہ ہو یعنی اپنے تمام افراد میں نہ پایا جاتا ہو، جیسے کتاب بالفعل، یہ انسان کا خاصۂ غیر شاملہ ہے اس لئے کہ کتابت بالفعل تمام انسان میں پائی نہیں جاتی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ اسم کا خاصہ محکوم علیہ ہونا ہے لہٰذا محکوم علیہ صرف اسم ہی ہوگا، نہ کہ فعل یا حرف۔

ومن خواصه الحكم عليه وقولهم من حرف جر وضرب فعل ماضٍ لايرد فانه حكم على نفس الصوت لا على معناه والمختص به هو هذا والاول يجري في المهملات ايضا.

ترجمہ: اور اس کے خواص میں سے یہ ہے کہ اس پر حکم لگایا جاسکے، اور ان کا یہ قول کہ من حرف جر ہے اور ضرب فعل ماضی ہے، اس سے سابقہ دعوے پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، اسلئے کہ یہ آواز اور لفظ پر حکم ہے نہ کہ اس کے معنی پر، اور جو چیز اسم کے ساتھ خاص ہے وہ یہی ہے (یعنی معنی علم الحکم) اور پہلی چیز تو مہملات میں بھی جاری ہوتی ہے۔

قوله: وقولهم: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر

آپ نے کہا کہ اسم کا خاصہ محکوم علیہ ہونا ہے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ خاصہ کہتے ہیں جو کسی شئی میں پائی جائے

اوراس کے علاوہ میں نہ پائی جائے جیسے کہ میں دو مثالیں دیتا ہوں جن میں ایک جگہ حرف محکوم علیہ ہے اور ایک جگہ فعل محکوم علیہ ہے۔

حرف کے محکوم علیہ ہونے کی مثال: **من حرف جر**، من حرف جر ہے، اس مثال میں من محکوم علیہ (مبتدا) اور حرف جر محکوم بہ (خبر) ہے۔

فعل کے محکوم علیہ ہونے کی مثال: **ضرب فعل ماض**، ضرب فعل ماضی ہے، اس مثال میں ضرب محکوم علیہ ہے اور فعل ماض محکوم بہ، لہٰذا آپ کا محکوم علیہ کے اسم کا خاصہ ہونے کا دعویٰ درست نہیں ہے۔

جواب کی تقریر

محکوم علیہ کے دو اعتبار ہیں (۱) محکوم علیہ لفظی یعنی صرف تلفظ کے اعتبار سے محکوم علیہ ہو (۲) محکوم علیہ معنوی، جو معنی کے اعتبار سے محکوم علیہ ہو، تو اسم کا خاصہ وہ محکوم علیہ معنوی ہے اور اس مثال میں حرف وفعل کا محکوم علیہ ہونا لفظی ہے تو جو مراد ہے وہ لازم نہیں آتا ہے اور جو لازم آرہا ہے وہ مراد نہیں ہے، اس کو مصنف نے **والمختص به هو هذا** سے بیان کیا ہے۔

قوله: الاول: سے مصنف بطور ترقی یہ کہتے ہیں کہ لفظی اعتبار سے محکوم علیہ ہونا موضوع ہے اور موضوع مہملات میں بھی جاری ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے، جسق مہمل، اس میں جسق محکوم علیہ ہے جو کہ مہمل ہے اس کا کوئی معنی نہیں ہے۔

وايضا ان اتحد معناه فمع تشخصه جزئي ويدخل فيه المضمرات واسماء الاشارات فان الوضع فيها وان كان عاما لكن الموضوع له خاص على ماهو التحقيق.

ترجمہ: اور نیز مفرد کے معنی اگر واحد ہیں تو مفرد اس معنی کے تعین کے ساتھ جزئی ہے اور جزئی کی تعریف میں مضمرات اور اسماء اشارات داخل ہیں کیوں کہ ان میں وضع اگر چہ عام ہے لیکن موضوع لہ خاص ہے یہی بات تحقیق پر مبنی ہے۔

تشریح: ماقبل میں مصنف نے مفرد کی استقلال معنی اور عدم استقلال معنی کے اعتبار سے تقسیم کی تھی اب وحدت معنی اور کثرت کے اعتبار سے تقسیم کر رہے ہیں۔

اس کو ایک دلیل حصر سے سمجھئے

مفرد دو حال سے خالی نہیں، اس کے معنی ایک ہوں گے یا زیادہ ہوں گے اگر ایک ہے تو دو حال سے خالی نہیں، ایک معنی مشخص و متعین ہوگا یا نہیں، اگر مشخص ہے تو جزئی اور اگر مشخص نہیں ہے بلکہ بہت سارے افراد پر صادق آتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، تمام افراد پر برابر صادق آتا ہے یا نہیں، اگر تمام افراد پر برابر صادق آتا ہے تو متواطی ورنہ مشکک۔

یہاں صرف جزئی کا بیان ہے

جزئی کی تعریف: جزئی وہ ہے کہ جس کا نفس تصور اس بات کو جائز نہ قرار دے کہ اس میں غیر کی شرکت ہو، جیسے زید ذات واحد کے لئے بولا جاتا ہے، اور عقل میں تکثیر کو جائز قرار نہیں دیتی ہے۔

قوله: ویدخل منه المضمرات: اس عبارت سے ایک اختلافی مسئلہ کو بیان کررہے ہیں، وہ یہ ہے کہ ضمائر اور اسماء اشارات جزئی میں داخل ہیں یا نہیں۔

حضرت علامہ سعد الدین تفتازانیؒ فرماتے ہیں کہ جزئی میں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ ان تمام کو وضع کیا گیا ہے، ایک امر کلی کے لئے اس شرط کے ساتھ کہ جب بھی استعمال ہوگا تو جزئی میں ہوگا، مثلاً انا ضمیر متکلم اس کو وضع کیا گیا ہے ہر متکلم کے لئے اس شرط کے ساتھ کہ جب بھی استعمال ہوگا تو متکلم میں ہوگا اور ہر متکلم مشخص و متعین نہیں ہے اور جب مشخص نہیں ہے تو جزئی بھی نہیں ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہماری تحقیق کے مطابق یہ تمام جزئی میں داخل ہیں۔

دلیل سے پہلے بطور تمہید چند باتیں ملاحظہ فرمائیں۔

وضع کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) وضع خاص ہو، اور موضوع لہ بھی خاص ہو، جیسے لفظ زید کو وضع کیا گیا ہے ذات زید کے لئے۔

(۲) وضع عام ہو اور موضوع لہ بھی عام ہو، جیسے اسم فاعل کو وضع کیا گیا ہے ہر اس ذات کیلئے جس کیساتھ فعل قائم ہو۔

(۳) وضع خاص ہو اور موضوع لہ عام ہو، جیسے لفظ انسان کو وضع کیا گیا ہے کلی کے لئے۔

(۴) وضع عام ہو اور موضوع لہ خاص ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ وضع کرتے وقت واضع نے معنی کلی کا تصور کیا ہو لیکن اس کو موضوع لہ نہ بنایا ہو، بلکہ اس کے افراد مخصوصہ کو موضوع لہ بنایا ہو، جیسے اسم اشارہ و ضمیر مثلاً ہذا کو وضع کرتے وقت واضع نے ایک معنی کلی یعنی "**کل محسوس مبصر قریب**" کا تصور کیا ہے لیکن ہذا اس معنی کلی کے لئے وضع نہیں ہوا بلکہ اس رجل مخصوص یا کتاب مخصوص کیلئے جو اس معنی کلی کا فرد اور ہذا کا مشار الیہ ہے، اسی طرح ضمیر انا کو وضع کرتے وقت کل متکلم واحد کا تصور کیا گیا لیکن انا کی وضع اس متکلم مخصوص کے لئے ہے جو معنی کلی کا مصداق ہے، اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اسماء اشارات وضمائر کی وضع اگرچہ عام ہے لیکن موضوع لہ خاص و مشخص ہے اور جس کا موضوع لہ مشخص و خاص ہو وہ جزئی ہوتا ہے لہٰذا اسماء اشارات وضمائر جزئی ہیں **علی ماھو التحقیق**۔

وبدونه متواطٍ ان تساوت افراده فی الصدق والا مشکک.

ترجمہ: اور تشخص کے بغیر متواطی ہے اگر اس کے افراد صادق آنے میں برابر ہوں ورنہ مشکک ہے۔

تشریح: ماقبل میں مفرد کی باعتبار وحدت تین قسمیں ہیں ماقبل میں پہلی قسم جزئی کا بیان تھا اب باقی دو قسموں کو

بیان کررہے ہیں۔

متواطی: وہ اسم ہے جس کے معنی موضوع لہ اپنے افراد پر برابر برابر صادق آتے ہوں، جیسے انسان اپنے تمام افراد (زید، عمر، بکر وغیرہ) پر برابر صادق آتا ہے یعنی انسان ہونے کے اعتبار سے افراد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بلکہ فرق صرف عوارض کے لحاظ سے ہے۔

وجہ تسمیہ: کلی متواطی کو متواطی اس لئے کہتے ہیں کہ متواطی تواطی سے مشتق ہے، اس کے معنی ہیں برابری، چونکہ یہ افراد پر برابر برابر صادق آتا ہے اس لئے اس کا نام متواطی ہے۔

کلی مشکک: وہ اسم ہے جس کے معنی موضوع لہ اپنے افراد پر باہمی فرق کے ساتھ صادق آتا ہو، یعنی اپنے افراد پر کمی وبیشی کے ساتھ صادق آتا ہو، جیسے سفیدی، سیاہی، یہ اپنے افراد پر کمی وبیشی کے ساتھ صادق آتی ہے اس لئے کہ بعض زیادہ سفید ہوتا ہے بعض زیادہ کالا ہوتا ہے اور بعض کم، برف میں سفیدیِ زیادہ ہے، ہاتھی کے دانت میں کم، تاوے میں سیاہی زیادہ ہے حبشی میں کم۔

وجہ تسمیہ: کلی مشکک کو مشکک اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے معنی ہیں شک میں ڈالنے والا، چونکہ اپنے دیکھنے والوں کو شک میں ڈال دیتا ہے کہ متواطی ہے یا مشترک، اس لئے کہ اس میں دو چیزیں ہیں، وحدت معنی، اس اعتبار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلی متواطی ہے دوسرا اپنے افراد پر کمی وزیادتی کے ساتھ صادق آتا ہے، اس اعتبار سے معلوم ہوتا ہے کہ الگ الگ معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس لئے مشترک ہے خلاصہ یہ ہے کہ اپنے دیکھنے والوں کو متواطی ومشترک کے بارے میں شک میں ڈال دیتا ہے اس لئے اسے مشکک کہتے ہیں۔

وحصروا التفاوتَ فی الاَوْلَوِیة والاوَّلِیّة والشّدة والزیادة.

ترجمہ: اور مناطقہ نے تفاوت کو اولویت، اولیت، شدت اور زیادۃ میں منحصر کیا ہے۔

وضاحت: جاننا چاہئے کہ مشکک میں تشکیک ہوتی ہے اور تشکیک کہتے ہیں تفاوت کو تو مشکک میں تفاوت ہوتا ہے، اسی تفاوت کو مصنف یہاں سے بیان کررہے ہیں، اس کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) تشکیک بالاولویت (۲) تشکیک بالاولیت (۳) تشکیک بالشدت (۴) تشکیک بالزیادت۔

ہرایک کی تعریف:

(۱) تشکیک بالاولویت:

تشکیک بالاولویت کہتے ہیں، کلی اپنے بعض افراد پر بلا واسطہ صادق آئے اور بعض پر بالواسطہ صادق آئے، جیسے روشنی ایک کلی ہے سورج کی روشنی پر بلاواسطہ صادق آتا ہے اور چاند کی روشنی پر بالواسطہ۔

(۲) تشکیک بالاوّلیت:

تشکیک بالاولیت کہتے ہیں کلی اپنے بعض افراد پر علت ہونے کے اعتبار سے اور بعض پر معلول ہونے کے اعتبار سے صادق آئے، جیسے وجود ایک کلی ہے جو اللہ کے وجود پر علت ہونے کے اعتبار سے اور مخلوق پر معلوم کے اعتبار سے صادق آتا ہے۔

(۳) تشکیک بالشدت:

تشکیک بالشدت کہتے ہیں کلی اپنے بعض افراد پر کیفیت کے اعتبار سے زیادتی کے ساتھ اور بعض پر کمی کے ساتھ صادق آئے جیسے سفیدی ایک کلی ہے، برف پر زیادتی کے ساتھ اور ہاتھی کے دانت پر کمی کے ساتھ صادق آتا ہے۔

(۴) تشکیک بالزیادت

تشکیک بالزیادۃ کہتے ہیں کلی اپنے بعض افراد پر کمیت کے اعتبار سے زیادتی کے ساتھ اور بعض پر کمی کے ساتھ صادق آئے، جیسے میٹر ایک کلی ہے، دس میٹر پر زیادتی کے ساتھ اور پانچ میٹر پر کمی کے ساتھ صادق آتا ہے۔

ولاتشكيك في الماهيات ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها، فلاتشكيك في الجسم ولا في السواد بل في اسود.

ترجمہ: اور تشکیک نہ ماہیت میں ہے اور نہ عوارض میں، بلکہ افراد کے عوارض کے ساتھ متصف ہونے میں ہے، لہٰذا جسم میں تشکیک نہیں ہے، سواد میں تشکیک نہیں ہے بلکہ اسود میں ہے۔

وضاحت: اس عبارت سے مصنف محل تشکیک کو بیان کررہے ہیں۔

پہلے ہم اس کو اجمالاً بیان کرتے ہیں تاکہ مختصر طور پر عبارت کا مفہوم ذہن نشین ہوجائے اور میرے خیال میں اتنا ہی کافی ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ ماہیت میں تشکیک نہیں ہوتی ہے، اس لئے ماہیت من حیث هی هی اپنے افراد کی طرف نظر کرتے ہوئے برابر ہے، جیسے انسان اپنے افراد زید، عمر، خالد، دانش کی طرف نظر کرتے ہوئے برابر ہے اور عوارض میں بھی تشکیک نہیں ہوتی ہے جیسے سواد میں تشکیک نہیں ہے بلکہ جب بعض عوارض جب ماہیت کے ساتھ ملتے ہیں تو اس ملنے میں تشکیک ہوتی ہے مثلاً جسم میں تشکیک نہیں ہے سواد میں تشکیک نہیں ہے بلکہ جب سواد کے جسم کے ساتھ ملے گا تو اب تشکیک ہوگی، کہ بعض زیادہ کالا ہوگا اور بعض کم کالا ہوگا اسی طرح زید، خالد، فاروق، وغیرہ ان کی ذات انسان ہے، جس میں کچھ تفاوت نہیں ہے سب برابر کے انسان ہیں، نیز ان کو صفت علم عارض ہوتا ہے تو نفس علم میں بھی کچھ

تفاوت نہیں ہے، ہر ایک کے علم پر علم کا صدق برابر ہے البتہ جب صفت علم ان کے ساتھ ملے گی اب تشکیک ہوگی بعض زیادہ جانتا ہوگا اور بعض کم۔

اب ہم اسی کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں، تفصیل جاننے سے پہلے بطور تمہید چند باتیں ذہن نشین کیجئے۔

(۱) موجودات میں تین چیزیں ہیں (۱) ماہیت جوہریہ (۲) ماہیت عرضیہ (۳) ماہیت جوہریہ کا ماہیت عرضیہ کے ساتھ اتصاف۔

ماہیت جوہریہ اس شی کو کہتے ہیں جو قائم بالذات ہو یعنی اپنے موجود ہونے میں کسی دوسری شی کا محتاج نہ ہو، جیسے انسان۔

ماہیت عرضیہ اس شی کو کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو، کسی چیز کی سیاہی، سفیدی۔

ماہیت جوہریہ کا ماہیت عرضیہ کے ساتھ اتصاف، زید ضارب، زید ماہیت جوہریہ ہے، اور ضرب ماہیت عرضیہ ہے، اور ماہیت جوہریہ ماہیت عرضیہ (صفت ضرب) کے ساتھ متصف ہے۔

(فائدہ) مصنف نے مطلق ماہیات کہا ہے اور اس سے مراد ماہیت جوہریہ ہے۔

دوسری تمہید: ماہیت جوہریہ کے مصداق کو افراد اور ماہیت عرضیہ کے مصداق کو حصص کہا جاتا ہے۔

تیسری تمہید: مجعولیت ذاتی محال و باطل ہے اور جو چیز محال و باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتی ہے لہٰذا جو مجعولیت ذاتی کو مستلزم ہو وہ خود باطل۔

مجعولیت ذاتی کی تعریف: ذاتیات کا ثبوت ذات کے لئے یا ماہیت کا ثبوت افراد کے لئے کسی علت یا امر خارج کے واسطے سے ہو، جبکہ ماہیت کا ثبوت افراد کے لئے بلا واسطہ ہوتا ہے۔

چوتھی تمہید: حمل بالمواطاۃ کہتے ہیں محمول کے موضوع پر بلا واسطہ محمول ہونے کو جیسے الانسان کاتب.

اب سنئے! اس میں اختلاف ہے کہ ماہیات اور عوارض میں تشکیک اپنی چاروں قسموں کے ساتھ ہوتی ہے یا نہیں، حکماء مشائیین اس کا انکار کرتے ہیں اور حکما اشراقین نے تسلیم کیا ہے، مصنفؒ مشائیین کی تائید کررہے ہیں کہ ماہیات وعوارض میں تشکیک کسی قسم کی تشکیک نہیں ہوسکتی۔

ماہیات میں تشکیک نہ ہونے کی وجہ

ماہیات میں اگر تشکیک ہوگی یا تو تشکیک بالاولویت یا تشکیک بالاوّلیت ہوگی یا تشکیک بالشدت ہوگی یا تشکیک بالزیادت ہوگی، اور چاروں صورتوں میں خرابیاں لازم آتی ہیں۔

ہر ایک کی تفصیل

اگر ماہیت میں تشکیک بالاولویت ہو تو اس میں مجعولیت ذاتی لازم آتی ہے یعنی ماہیت کا صدق اپنے افرد پر بالواسطہ ہو اور یہ محال ہے اس لئے کہ ماہیت کا صدق اپنے افراد پر بلا واسطہ ہوتا ہے، رہی یہ بات کہ اس صورت میں

مجعولیت ذاتی کس طرح لازم آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تشکیک بالاولیت کہتے ہیں کہ کلی بعض افراد پر بلا واسطہ اور بعض پر بالواسطہ صادق آئے لہٰذا ماہیت میں تشکیک بالاولیت کا مطلب یہ ہوگا کہ ماہیت اپنے بعض افراد پر بلا واسطہ اور بعض پر بالواسطہ صادق آرہی ہے، اور ماہیت اگر بعض افراد پر بلا واسطہ صادق آئے اسے مجعولیت ذاتی کہتے ہیں، اور یہ باطل ہے، اور اس باطل کو ماہیت میں تشکیک بالاولیت کا ہونا مستلزم ہے لہٰذا یہ باطل ہے، اس کو ایک مثال سے سمجھئے حیوان ناطق ایک ماہیت ہے اگر اس میں باعتبار اولویت تشکیک ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حیوان ناطق اپنے بعض افراد زید، عمرو غیرہ پر بلا واسطہ اور بعض خالد ناصر پر بالواسطہ صادق آرہا ہے حالانکہ حیوان ناطق ہر ایک پر برابر صادق آتا ہے، یہی مجعولیت ذاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ماہیت میں تشکیک بالاولویت ہونے کی صورت میں مجعولیت ذاتی لازم آتی ہے اور یہ محال ہے۔

اگر ماہیت میں تشکیک بالاوّلیت ہو تو اس صورت میں بھی مجعولیت ذاتی آتی ہے، یعنی ماہیت کا اپنے افراد پر بالواسطہ صادق ہونا، اور یہ محال ہے، رہی یہ بات کہ اس صورت میں مجعولیت ذاتی کیسے لازم آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تشکیک بالاوّلیت کہتے ہیں کہ کلی اپنے بعض افراد پر علت اور بعض پر معلوم ہونے کے اعتبار سے صادق آئے، لہٰذا ماہیت میں باعتبار اوّلیت تشکیک کا مطلب یہ ہوگا کہ ماہیت بعض اپنے بعض افراد پر علت اور بعض پر معلول ہونے کے اعتبار سے صادق آئے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ماہیت اپنے بعض پر علت کے واسطے سے صادق آرہی ہے اور یہ بھی مجعولیت ذاتی ہے۔

اس کو ایک مثال سے سمجھئے: جسم ایک ماہیت ہے اب اگر اس میں باعتبار اوّلیت تشکیک ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جسم، جسم انسانی میں علت بن کر اور جسم فرس میں معلول بن کر صادق آرہی ہے، یعنی جسم انسانی علت ہوگا جسم فرس کے لئے، لہٰذا ماہیت (جسم) کا ثبوت اپنے بعض افراد کے لئے علت کے واسطے سے ہوا اور یہ بھی مجعولیت ذاتی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ تشکیک بالاوّلیت کی صورت میں بھی مجعولیت ذاتی لازم آتی ہے جیسا کہ مفصل بیان کیا گیا ہے۔

اگر ماہیت میں تشکیک بالشدت ہو

اگر ماہیت میں تشکیک بالشدت ہو تو اس صورت میں ماہیت اپنے بعض افراد پر شدت کے ساتھ اور بعض پر کمی کے ساتھ صادق آئے گی اس لئے کہ تشکیک بالشدت اسی کا نام ہے اور جب ماہیت اپنے بعض افراد پر شدت اور بعض پر ضعف کے ساتھ صادق آئے گی تو اس کے دو افراد ہوں گے، ایک اشد، دوسرا اضعف اب ہم فرد اشد کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس میں کوئی امر زائد ہے جو اضعف میں نہ ہو یا نہیں اگر فرد اشد میں کوئی امر زائد نہیں ہے تو اضعف واشد دونوں برابر ہو جائیں اور کوئی تفاوت نہیں رہے گا، اور اگر فرد اشد میں کوئی امر زائد ہے تو یہ امر زائد دو حال سے خالی نہیں، داخل ماہیت یا خارج ماہیت اگر وہ امر زائد خارج ماہیت ہے تو اس صورت میں تشکیک فی الخارج ثابت ہوئی نہ کہ فی

الماہیت،اور بحث تشکیک فی الماہیت کی ہے۔
اور اگر وہ امر زائد داخل ماہیت ہے تو اشد کی ماہیت کچھ ہوئی اور اضعف کی ماہیت کچھ کیوں کہ اشد کی ماہیت میں ایسی چیز ہے جو اضعف کی ماہیت میں نہیں ہے،لہٰذا دونوں کی ماہیتیں مختلف ہوگئیں جب کہ تشکیک کے لئے ماہیت واحدہ ضروری ہے اس لئے کہ تشکیک نام ہی اس کا ہے کہ ایک ماہیت اپنے دو فردوں پر تفاوت کے ساتھ صادق آئے لہٰذا اس صورت میں بھی تشکیک فی الماہیت ثابت نہ ہوتی۔

اگر ماہیت میں تشکیک بالزیادت ہو

اور اگر ماہیت میں تشکیک بالزیادت ہو تو اس صورت میں ماہیت اپنے بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض افراد پر نقصان کے ساتھ صادق آئے گی،اس لئے کہ ماہیت بالزیادت اس کی نام ہے،اور جب ماہیت اپنے بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض پر نقصان کے ساتھ صادق آئے گی تو ماہیت کے دو فرد ہوں گے،ایک فرد ازید اور ایک فرد انقص ہوگا،اب ہم فرد ازید کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس میں کوئی امر زائد ہے جو انقص میں نہ ہو یا نہیں اگر ازید میں کوئی زائد چیز نہیں ہے تو ازید اور انقص میں کوئی تفاوت نہ ہوگا (اس لئے کہ جب دونوں میں سے کسی ایک میں زیادتی نہیں ہے تو دونوں برابر ہوگئے) اور اگر ازید میں کوئی زائد چیز ہے جو انقص میں نہیں ہے تو اب اس زائد چیز کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ وہ داخل ماہیت یا خارج ماہیت،اگر وہ زائد چیز خارج ماہیت ہے تو تشکیک خارج ماہیت میں ہوئی نہ کہ ماہیت میں اور بحث ماہیت میں تشکیک کے ہونے اور نہ ہونیکی ہے) اور اگر داخل ماہیت ہے تو ازید کی ماہیت الگ اور انقص کے ماہیت الگ ہوئی کیوں کہ ازید کے ماہیت میں ایسی چیز ہے جو انقص کے ماہیت میں نہیں ہے لہٰذا دونوں کی ماہیتیں مختلف ہوگئیں،جب کہ تشکیک کے لئے ماہیت واحدہ ضروری ہے کیوں کہ تشکیک نام ہی ہے اس کا کہ ایک ماہیت اپنے دو فردوں پر تفاوت کے ساتھ صادق آئے لہٰذا اس صورت میں بھی تشکیک فی الماہیت ثابت نہ ہوئی۔
(اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ماہیت میں بالکل تشکیک نہیں ہوتی ہے چاہے اولویت ہو، یا اوّلیت، اشدیت ہو یا ازدیت۔
دوسرا دعوی تھا کہ عوارض میں بھی تشکیک نہیں ہوتی ہے،نہ اولویت،نہ اوّلیت نہ اشدیت نہ ازدیت۔

ہر ایک کی تفصیل

اگر عوارض میں تشکیک بالاولویت ہو تو اس صورت میں دو احتمال ہے ایک یہ کہ تشکیک افراد (حصص) کے اعتبار سے ہو دوسرا یہ کہ معروض کے اعتبار سے ہو،مثلاً سواد ایک عرض ہے اگر اس میں تشکیک ہوگی یا نہیں اگر ہے تو اس کے افرد (حصص) کے اعتبار سے یا معروض کے اعتبار سے،سواد کا معروض وہ جسم ہے جس کو یہ عارض ہے مثلاً کالا بال،اگر اس میں تشکیک افراد کے اعتبار سے ہو تو اس صورت میں مجعولیت ذاتی آتی ہے اور یہ باطل ہے،رہی یہ بات کہ مجعولیت ذاتی

کس طرح لازم آتی ہے، تو وہ اس طرح کہ ہر کلی اپنے افراد (حصص) کے اعتبار سے نوع ہوتی ہے اور نوع کلی ذاتی ہے اور کلی کا صدق اپنے افراد پر بلاواسطہ ہوتا ہے تو سواد کا صدق اپنے افراد (حصص) پر بلاواسطہ ہوگا اور سواد میں تشکیک بالاولویت کا ماننے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا صدق اپنے بعض افراد پر بالواسطہ ہو (اس لئے کہ تشکیک بالاولویت کو بالواسطہ صادق آنے کا ہی نام ہے) حالانکہ سواد اپنے افراد پر بلاواسطہ صادق آتی ہے، اسی کا نام مجعولیت ذاتی ہے۔

یہ تقریر اس صورت میں ہے کہ جب عوارض میں تشکیک افراد کے اعتبار سے ہو۔

اور اگر عوارض میں تشکیک بالاولیت معروض کے اعتبار سے ہو تو اس صورت میں تشکیک میں حمل بالمواطاۃ کا صحیح نہ ہونا لازم آئے گا حالانکہ کلی مشکک کا حمل اپنے افراد پر حمل بالمواطاۃ ہوتا ہے، رہی یہ بات کہ اس صورت میں حمل بالمواطاۃ کیوں صحیح نہ ہوگا تو وہ اس لئے کہ حمل بالمواطاہ نام ہے کہ موضوع محمول پر بلاواسطہ صادق آئے، جیسے الانسان کاتب نہ کہ الانسان ذو کتابۃ اس لئے کہ اس صورت میں بالواسطہ (ذو) صادق آیا) لہٰذا اگر عوارض میں معروض کے اعتبار سے تشکیک ہو تو ثوب سواد کہنا صحیح ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ مشکک ہے اور کلی مشکک میں حمل بالمواطاہ ہوتا ہے لہذا ثوب سواد بلاواسطہ درست ہونا چاہئے حالانکہ ثوب سواد کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ ثوب ذو سواد کیا جائے گا جو حمل بالمواطاۃ نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ معروض کے اعتبار سے تشکیک ماننے کی صورت میں حمل بالمواطاہ صحیح نہیں ہوتا ہے اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل لہذا عوارض میں معروض کے اعتبار سے تشکیک بالولویت بھی باطل۔

اگر عوارض میں تشکیک بالاولیت ہو، تو اس صورت میں وہی خرابیاں لازم آئیں گی جو تشکیک بالاولویت کی صورت میں لازم آئیں یعنی اگر افراد کے اعتبار سے ہو تو مجعولیت ذاتی اور اگر معروض کے اعتبار سے ہو تو حمل بالمواطاۃ کا صحیح نہ ہونا اور یہ یہاں دونوں ہیں جیسا کہ تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔

اور اگر عوارض میں تشکیک بالشدت یا تشکیک بالزیادت ہو تو اس صورت میں اختلاف ماہیت کی خرابی لازم آئیگی (جیسا کہ تفصیل سے ماہیت کے بیان میں بیان کیا جا چکا ہے) کیوں کہ جب سواد بعض افراد پر شدت یا زیادت کے ساتھ صادق آئے گا تو ہم پوچھیں گے کہ اس میں کوئی زائد شی ہے یا نہیں اگر اس میں کوئی زائد شی نہیں ہے تو اشد و ازید اور اضعف وانقص میں کوئی فرق نہ رہے گا اور اگر شی زائد ہے تو ہم پوچھیں گے کہ شی زائد ماہیت میں داخل ہے یا نہیں اگر خارج ہے تو اس صورت میں تشکیک عوارض سے خارج میں ہوئی نہ کہ عوارض میں (اور ہمارا جھگڑا عوارض میں ہونے کا ہے) اور اگر داخل عوارض ہے (شی زائد سواد میں داخل ہے) تو دونوں کی ماہیت مختلف ہو جائے گی ایک کی ماہیت سواد مع شی زائد اور دوسرے کی ماہیت صرف سواد حالانکہ تشکیک کے لئے ماہیت واحدہ کا ہونا ضروری ہے لہٰذا اس صورت میں بھی عوارض ہیں تشکیک نہ ہوئی۔

پوری تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ تشکیک بجمیع اقسامہ نہ ماہیت میں ہوتی ہے نہ عوارض میں۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب تشکیک نہ ماہیت میں ہوتی ہے نہ عوارض میں ہوتی ہے تو آخر کہاں ہوتی ہے، تو اس کا

جواب یہ ہے کہ تشکیک ماہیت وعوارض میں نہیں ہوتی ہے بلکہ ماہیت کے افراد جب عوارض کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور اس متصف ہونے میں جو صیغہ صفت پیدا ہوتا ہے اس میں تشکیک ہوتی ہے مثلاً جسم میں تشکیک نہیں ہوتی سواد میں تشکیک نہیں ہوتی بلکہ جب جسم سواد کے ساتھ متصف ہوگا اور اس سے جو صیغہ اسود پیدا ہوگا اس میں تشکیک ہوگی کہ بعض زیادہ کالا ہوگا اور بعض کم کالا ہوگا، اسی طرح انسان میں تشکیک نہیں ہوتی، نفس علم میں تشکیک نہیں ہوتی، بلکہ جب انسان علم کے ساتھ متصف ہوگا اور اس سے ایک صیغہ عالم پیدا ہوگا اس میں تشکیک ہوگی کہ بعض زیادہ جاننے والا ہوگا اور بعض کم جاننے والا ہوگا۔

ومعنى كون احد الفردين اشد من الاخر بحيث ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم أمثال الاضعف حتى ان الا وهام العامة لتذهب الى انه متالف منها فافهم.

ترجمه: اور ایک فرد کے دوسرے کے مقابلے میں اشد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اشد اس درجہ میں ہے کہ اس سے عقل وہم کی مدد سے اضعف کے چند گنے منتزع کر سکتی ہے اور اشد کو اضعف کے چند ہم مثلوں کی جانب تحلیل کر سکتی ہے حتی کہ عوامی ذہن اس طرف جانے لگتا ہے کہ وہ ان سے مرکب ہے۔

وان كثر فان وضع الكل ابتداء فمشترك:

ترجمه: اور اگر مفرد کے معنی زیادہ ہیں پس اگر ہر ایک کے لئے ابتداء وضع کیا گیا ہے تو مشترک ہے۔

تشریح: ماقبل میں مفرد کی تقسیم کی گئی تھی وحدت معنی کے اعتبار سے، اب مفرد کی تقسیم کثرت معنی کے اعتبار سے کر رہے ہیں۔

دلیل حصر: مفرد کے معنی اگر ایک سے زیادہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں، ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع کیا گیا ہے یا نہیں، اگر ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع کیا گیا ہے تو اسے مشترک کہتے ہیں اور اگر ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ پہلے معنی کے لئے وضع کیا گیا تھا پھر کسی مناسبت کی بنا پر دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا تو دو حال سے خالی نہیں پہلے معنی متروک ہوں گے اور دوسرا معنی مشہور، اگر پہلا معنی متروک اور دوسرا معنی مشہور ہو گیا ہے تو اسے منقول کہتے ہیں اور اگر پہلا معنی متروک نہیں ہے بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی دوسرے معنی میں بھی تو اگر پہلے معنی میں استعمال ہو تو اسے حقیقت کہتے ہیں، اور اگر دوسرے معنی میں استعمال ہو تو اسے مجاز کہتے ہیں۔

یہاں صرف مشترک کا بیان

مشترک کی تعریف: مشترک وہ اسم ہے جو چند معانی میں سے ہر ایک کے لئے جدا جدا وضع کیا گیا ہو، جیسے لفظ عین، جو آنکھ، آفتاب، چشمہ، گھٹنا، سونا وغیرہ ہر ایک کے لئے الگ الگ وضع کیا گیا ہے۔

والحق انه واقع حتى بين الضدين لكن لاعموم فيه حقيقة.

ترجمہ: اور حق بات یہ ہے کہ مشترک واقع ہے یہاں تک کہ دوضدوں کے درمیان لیکن اس میں حقیقۃً عموم نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنف مشترک کے بارے میں چنداقوال میں راجح قول کو بیان کررہے ہیں، ہم پہلے آسانی کے لئے مختصرطور پران اقوال کو بیان کرتے ہیں پھرانشاءاللہ تفصیل سے بیان کریں گے۔

مشترک کے بارے میں چنداقوال ہیں:

(۱) مشترک ممکن ہے یانہیں (۲) اگرممکن ہےتو واقع ہے یانہیں

(۳) اگرواقع ہےتو بین الضدین ہے یانہیں۔(۴) اگر بین الضدین ہےتو اس میں عموم ہے یانہیں۔(۵) اگر عموم ہےتو عموم حقیقتاً ہے یا مجازاً۔

بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ مشترک ممکن نہیں ہے! اس لئے کہ الفاظ کو وضع کیا گیا ہے متعین معنی پر دلالت کرنے کے لئے اور جب اس کے بہت معانی ہیں تو متعین معنی پر دلالت نہیں کرے گا اور جب متعین معنی پر دلالت نہیں کرے گا تو وضع کا فائدہ بھی نہیں ہوگا، اسلئے مشترک ممکن نہیں ہے، لیکن مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مشترک ممکن ہے بلکہ واقع بھی ہے رہا آپ کا یہ کہنا کہ وضع کا فائدہ نہ ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک وقت میں قرینہ کی وجہ سے ایک ہی معنی پر دلالت کرے گا لہٰذا وضع کا فائدہ بھی حاصل ہوجائے گا تیسرا اختلاف یہ تھا کہ بین الضدین واقع ہے یانہیں، مصنفؒ کہتے ہیں کہ بین الضدین واقع ہے، قرآن پاک میں لفظ قروء آیا ہے، یہ حیض وطہر کے درمیان مشترک ہے چوتھا اختلاف یہ تھا کہ عموم ہے یانہیں، مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس میں عموم ہے۔

پانچواں اختلاف یہ تھا کہ عموم حقیقتاً ہے یا مجازاً، مصنف کہتے ہیں کہ عموم مجازا ہے۔

تفصیل: پہلا اختلاف یہ ہے کہ مشترک ممکن ہے یانہیں، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ مشترک ممکن نہیں ہے جبکہ بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ممکن ہے۔

منکرین کی دلیل:

مشترک کے ممکن مان لینے کی صورت میں وضع کا فائدہ مفقود ہوجاتا ہے کیوں کہ اگر لفظ کو چند معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے تو جس صورت میں قرینہ نہ ہو، وہاں تین احتمال ہیں (۱) ان تمام معانی میں سے ایک معنی مراد ہو (۲) تمام کے تمام معانی مراد ہوں (۳) کچھ بھی مراد نہ ہو، پہلی صورت جب کہ ایک معنی مراد ہو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے اس لئے کہ کوئی قرینہ نہیں ہے، دوسری صورت میں جب کہ تمام کے تمام معانی مراد ہوں، تمام معانی کا وقت واحد میں استحضار لازم آتا ہے اور ذہن انسانی وقت واحد میں تمام معانی کا تفصیلاً استحضار نہیں کرسکتا، اور نہ ان کی طرف متوجہ ہوسکتا ہے اور

دو احتمال باطل ہو گئے تو تیسرا احتمال ثابت ہو گیا کہ کوئی معنی مراد نہیں ہے اور جب کوئی معنی مراد نہیں ہے تو وضع کا فائدہ مفقود ہو گیا، اور یہ خرابی لازم آئی ہے مشترک کے ممکن ماننے کی صورت میں لہٰذا مشترک ممکن نہیں ہے۔

قائلین نے جواب دیا کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں کہ ایک معنی مراد ہے، رہی یہ بات کہ قرینہ نہ ہونے کی صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں کوئی قرینہ نہ ہو تو ذہنی مناسبت بعض معانی کو ترجیح دے دیتی ہے لہٰذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مشترک ممکن تو ہے لیکن واقع ہے یا نہیں، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ واقع نہیں ہے۔

منکرین وقوع کی دلیل:

اشتراک میں صرف ابہام واجمال ہے یا ابہام واجمال کے ساتھ وضاحت بھی ہے اگر صرف ابہام واجمال ہے تو ابہام واجمال توضیح و بیان کے بغیر مخل مقصود ہے اور اگر توضیح و بیان کے ساتھ ہے تو توضیح و بیان خود کافی ہے، ابہام کی کیا ضرورت ہے غرض اشتراک ایک صورت میں مخل مقصود ہے اور دوسری صورت میں بے ضرورت ہے اسلئے غیر واقع ہے۔

قائلین کی طرف سے جواب:

آپ کا یہ کہنا کہ ابہام واجمال مخل مقصود ہوتا ہے تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ کبھی کبھی عین مقصود ہوتا ہے جیسے **رجل یهدینی السبیل**: یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا، جب ہجرت کی راہ میں کفار نے آپ کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اور پہچان نہ سکے، تو حضرت ابوبکر صدیقؓ سے پوچھا آپ کے ساتھ یہ کون صاحب ہیں تو حضرت صدیق اکبر نے یہ جملہ ارشاد فرمایا کہ یہ ایک صاحب ہیں جو مجھے راہ بتاتے ہیں، یہاں سبیل کو مجمل ومبہم رکھا، لوگوں نے سمجھا کوئی رہبر ہے جو صحراء کے راہ سے واقف ہے، اگر سبیل کو واضح کرتے اور یہ کہتے رجل یہدینی سبیل الدین تو کفار کے کان کھڑے ہو جاتے، معلوم ہوا کہ یہاں مقصود ابہام واجمال بھی تھا۔

(۳) تیسرا اختلاف یہ ہے کہ اشتراک اگر واقع ہے تو ضدین کے درمیان ہے یا نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ کیا ایک لفظ ایسے دو معنی کے لئے وضع کیا جا سکتا ہے جن میں تضاد ہو، اور جو وقت واحد میں محل واحد میں جمع نہ ہو سکتے ہوں۔

ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا ہے، جب کہ دوسری جماعت کا کہنا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے۔

منکرین کی دلیل:

اگر اشتراک بین الضدین ہو تو اجتماع ضدین لازم آئے گا وہ اس طرح کہ اشتراک توحد (ایک ہونے) کو چاہتا ہے اور تضاد تباین (الگ الگ) ہونے کا تقاضہ کرتا ہے اور توحد اور تباین میں تضاد ہے لہٰذا اجتماع ضدین، لازم آیا، دوسری

بات یہ ہے کہ ذہن میں مشترک کے متضاد معنی کا متصور ہونا درحقیقت ضدین کا محل واحد میں جمع ہونا ہے اور یہ محال ہے۔

قائلین کی طرف سے جواب:

پہلی اور دوسری دونوں صورتوں میں اجتماع ضدین لازم نہیں آتا ہے۔

پہلی صورت میں اس لئے کہ توحد (ایک ہونا) لفظ کے اعتبار سے اور تباین معنی کے اعتبار سے ہے لہٰذا اعتبار بدل گیا اور اعتبار کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں لہٰذا اجتماع ضدین لازم نہیں آیا، اس لئے کہ اجتماع ضدین کے لئے اعتبار واحد کا ہونا ہے۔

بہرحال دوسری صورت میں تو اس لئے کہ اجتماع ضدین خارج میں محال ہے نہ کہ ذہن میں اور یہاں ذہن میں اجتماع لازم آتا ہے لہٰذا کوئی حرج نہیں ہے۔

(۴) چوتھا اختلاف یہ ہے کہ مشترک میں عموم ہے یا نہیں، یعنی مشترک سے ایک وقت میں دو یا دو سے زیادہ معنی مراد لئے جاسکتے ہیں یا نہیں، احناف کہتے ہیں کہ مشترک میں عموم نہیں ہے جب کہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ کہتے ہیں کہ مشترک میں عموم ہے۔

قائلین عموم کی دلیل:

ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی ہے صلوٰۃ کا لفظ دو معنی کے درمیان مشترک ہے، یعنی رحمت اور استغفار، جب اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو رحمت اور جب فرشتوں کی طرف نسبت ہو تو استغفار، اور یہاں دونوں کی جانب بیک وقت نسبت ہے، اس لئے کہ دونوں معنی بیک وقت مراد ہیں۔

منکرین عموم کی دلیل یہ ہے کہ ذہن کا آنِ واحد میں امور کثیرہ کی جانب متوجہ ہونا محال ہے اور عموم مشترک سے یہی بات لازم آتی ہے، اس لئے عموم مشترک محال ہے۔

جواب: آیت میں عموم مجاز ہے، عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کے ایسے معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقی معنی بھی اس کا فرد بن سکے، لہٰذا آیت میں یصلون کے معنی یعتنون کے ہیں یعنی اللہ اور اس کے فرشتے اعتناء فرماتے ہیں اور اعتناء ہر ایک کا اس کی شان کے مناسب ہوگا، اللہ کے اعتناء کا مطلب رحمت بھیجنا ہے اور فرشتوں کے اعتناء کا مطلب استغفار کرنا ہے۔

(۵) پانچواں اختلاف یہ ہے کہ یہ عموم مشترک بطور حقیقت ہے یا بطور مجاز امام غزالیؒ کہتے ہیں کہ عموم حقیقتاً ہے اور علامہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ عموم مجازاً ہے۔

امام غزالیؒ کہتے ہیں کہ عموم مشترک ہے لفظ کو ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع کیا جاتا ہے اور جب ہر ایک معنی کیلئے الگ الگ وضع کیا جاتا ہے تو ہر معنی موضوع لہ حقیقی ہوا اور جب ہر معنی موضوع لہ حقیقی ہوا تو اس میں عموم بھی حقیقتاً ہوگا۔

علامہ ابن حاجب کی دلیل یہ ہے کہ لفظ حقیقت اس وقت ہوتا جب اپنے موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے اور موضوع لہ کے علاوہ میں جب بھی استعمال ہوگا مجاز ہوگا، مشترک ہر معنی کے لئے الگ الگ یقینا وضع ہوا ہے لیکن عموم اس کا موضوع لہ نہیں ہے لہٰذا عموم میں اس کا استعمال مجاز ہی ہوگا۔

مصنف کا رجحان علامہ بن حاجب کی طرف ہے کہ عموم حقیقتا نہیں بلکہ مجازا ہے اس کو مصنف نے **لکن لا عموم فیہ حقیقۃ** سے بیان کیا ہے۔

والمرتجل قيل من المشترك وقيل من المنقول.

ترجمہ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

آپ نے کثرت معنی کے اعتبار سے مفرد کو چار قسموں میں منحصر کر دیا! حالانکہ ایک پانچویں قسم ہے اور وہ مرتجل ہے۔

مرتجل کی تعریف:

مرتجل کہتے ہیں کہ لفظ کو پہلے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو پھر بغیر کسی مناسبت کے دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا مثلاً جعفر کو وضع کیا گیا تھا چھوٹی ندی کے لئے پھر آدمی کا نام رکھ دیا گیا اور دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

جواب کی تقریر:

مرتجل ان چار قسموں کے علاوہ پانچویں قسم نہیں ہے بلکہ انہی چاروں میں سے کسی ایک میں داخل ہے البتہ کس میں داخل ہے اس میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ مشترک میں داخل ہے اور بعض نے کہا کہ منقول میں داخل ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ مشترک میں داخل ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک لفظ کو ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا تھا پھر کسی بغیر مناسبت کے دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا تو گویا وہ دو معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جو لفظ دو معنی کے لئے وضع کیا جائے وہ مشترک ہو جاتا ہے لہٰذا یہ مشترک ہے۔

اور جو لوگ کہتے ہیں کہ منقول میں داخل ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب لفظ کو وضع کیا ایک معنی کے لئے پھر منتقل ہو کر دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا تو اس میں نقل پایا گیا اور جس میں نقل پایا جائے وہ منقول ہوتا ہے لہٰذا یہ منقول میں داخل ہے۔

والا فان اشتهر في الثاني فمنقول شرعي او عرفي خاص او عام.

ترجمہ: ورنہ اگر لفظ معنی ثانی میں مشہور ہو گیا تو منقول شرعی ہے یا منقول عرفی خاص ہے یا منقول عرفی عام ہے۔

تشریح: یہاں سے منقول کی تعریف اوراس کی تقسیم کا بیان ہے۔

والا کی اصل عبارت ہوگی **وان لم یکن اللفظ المفرد وضع لکل ابتداء.**

یعنی اگر لفظ مفرد کو ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع نہیں کیا گیا بلکہ صرف ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا پھر کسی مناسبت سے دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا تو وہ مفرد ہے۔

منقول کی تعریف:

منقول وہ اسم ہے جو پہلے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو پھر کسی مناسبت کی بناء پر دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا اور پہلے معنی میں لفظ کا استعمال بالکل ترک کر دیا گیا، جیسے لفظ دابہ پہلے زمین پر چلنے والے کے لئے وضع کیا گیا تھا پھر اس کا استعمال صرف چوپائے کے لئے ہونے لگا پہلے معنی بالکل متروک ہوگئے۔

ناقل کے اعتبار سے منقول کی تین قسمیں ہیں (۱) شرعی (۲) عرفی (۳) اصطلاحی۔

منقول شرعی: وہ لفظ ہے جس کے ناقل اہل شرع ہوں، جیسے لفظ صلوٰۃ کے اصل معنی دعاء کے ہیں پھر اہل شرع نماز کے معنی میں استعمال کرنے لگے، کیوں کہ اس میں بھی دعاء ہوتی ہے۔

منقول عرفی: وہ لفظ ہے جس کے ناقل عام تعلیم یافتہ اہل زبان ہوں، جیسے لفظ کوفتہ کے اصل معنی کوٹا ہوا، پھر عام اہل زبان اس کو کباب کے معنی میں استعمال کرنے لگے کیوں کہ وہ بھی کوٹ کر بنایا جاتا ہے۔

منقول اصطلاحی: وہ لفظ ہے جس کے ناقل اہل شرع اور اہل زبان کے علاوہ کوئی مخصوص علمی جماعت ہو، جیسے فعل کے اصلی معنی کام کے ہیں پھر اہل صرف نے اس کو مخصوص معنی کی طرف منتقل کرلیا چوں کہ اس میں کام کے معنی ہیں۔ (ثناء اللہ القاسمی)

فائدہ: مصنف نے منقول اصطلاحی کو منقول عرفی خاص اور منقول عرفی کو منقول عرفی عام سے تعبیر کیا ہے، خوب سمجھ لو۔

سیبویہ الاعلام کلها منقولات خلافاً للجمهور.

ترجمہ: سیبویہ کہتے ہیں کہ عَلَم تمام کے تمام منقول ہیں، اس میں جمہور کا اختلاف ہے۔

تشریح: اس بات میں اختلاف ہے کہ اعلام منقول کے افراد میں سے ہیں یا نہیں۔

حضرت سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام اعلام منقول ہیں یعنی پہلے کسی معنی کے لئے وضع کئے گئے تھے بعد میں ان کو نقل کر کے علم کرلیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور کی رائے یہ ہے کہ تمام اعلام منقول نہیں ہیں بلکہ بعض ان میں سے منقول ہیں اور بعض مرتجل ہیں۔

یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے، سیبویہ کے نزدیک منقول میں نقل کیلئے مناسبت شرط نہیں ہے، لہٰذا

مرتجل بھی انکے نزدیک منقول ہی کی قسم ہے اور جمہور کے نزدیک منقول میں مناسبت شرط ہے لہٰذا مرتجل منقول کا قسیم ہوا لہٰذا جب سیبویہ کے نزدیک مناسبت شرط نہیں ہے تو تمام اعلام منقول ہوں گے کیوں کہ مرتجل اور منقول ایک ہی شئی ہیں۔

اور جمہور کے نزدیک جب مناسبت شرط ہے تو جن اعلام میں مناسبت پائی جائے گی وہ منقول کہلائیں گے اور جن میں مناسبت نہیں پائی جائیں گی وہ مرتجل ہوں گے۔

(فائدہ) بعض لوگ کہتے ہیں کہ سیبویہ اور جمہور کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ سیبویہ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ عرب عرباء سے جو اعلام صادر ہوں وہ منقول ہیں اس لئے کہ یہ حضرات اعلام میں مناسبت کا لحاظ کرتے ہیں، ظاہر سی بات ہے کہ اس صورت میں جمہور اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں رہے گا اس لئے کہ جمہور بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ تمام اعلام منقول نہیں ہیں اور سیبویہ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ تمام اعلام منقول نہیں ہیں بلکہ عرب عرباء سے جو اعلام صادر ہوتے ہیں وہ منقول ہیں اور جو ایسے نہیں ہوتے ہیں وہ مرتجل ہیں۔

لیکن یہ قول درست نہیں ہے اس لئے کہ یہ توجیہ اس وقت درست ہوتی جب کہ سیبویہ کے نزدیک منقول اور مرتجل آپس میں قسیم ہوتے حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک دونوں ایک ہی ہیں، سیبویہ کو اس تفصیل میں جانے کی کیا ضرورت ہے کہ عرب عرباء سے صادر ہونے والے اعلام منقول ہیں اور ان کے علاوہ مرتجل ہیں، گویا یہ جمہور اور سیبویہ کو متحد کرنے کی سعی لاحاصل ہے۔ (ثناء اللہ چترادی)

والا فحقیقۃ ومجاز.

ترجمہ: ورنہ وہ لفظ حقیقت اور مجاز ہے۔

تشریح: یہاں سے حقیقت ومجاز کی تعریف کا بیان ہے، والا سے دو باتوں کی نفی ہے، **وضع لکل ابتداء، واشتھر فی الثانی** اب مطلب یہ ہوا **وان لم یوضع المفرد لکل ابتداء ولم یشتھر فی الثانی فحقیقۃ ومجاز** یعنی اگر لفظ ہر ایک معنی کے لئے وضع بھی نہ ہوا ہو اور معنی ثانی میں مشہور بھی نہ ہوا ہو تو حقیقت اور مجاز ہے۔

حقیقت کی تعریف: حقیت وہ لفظ ہے جو اپنے پہلے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہو، لفظ اسد کا استعمال شیر کے منعی میں۔

وجہ تسمیہ: حقیقۃ بروزن فعیلۃ حق سے ماخوذ ہے بمعنی ثابت کرنا، لہٰذا حقیق کے معنی ہوئے ثابت شدہ یا ثابت کردہ، اور جب لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے تو گویا اپنے مکان اصلی پے ثابت شدہ یا ثابت کردہ ہے۔

(فائدہ) حقیقۃ میں تا تانیث کی نہیں بلکہ نقل کی ہے یعنی حقیق کو جب معنی وصفی سے معنی علمی کی طرف منتقل کیا گیا تو تا کا اضافہ کر دیا گیا۔

مجاز کی تعریف:

مجاز وہ لفظ ہے جو کسی مناسبت کی بنا پر معنی موضوع لہ کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہو رہا ہو، جیسے لفظ اسد بہادر آدمی کے معنی میں۔

وجہ تسمیہ: مجاز ماخوذ ہے جواز بمعنی عبور سے اور جب لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال ہو رہا ہے تو گویا پہلے معنی سے عبور کر گیا اس لئے اسے مجاز کہتے ہیں۔

(فائدہ) یہ مجاز بفتح المیم ہے نہ کہ بضم المیم، مجاز بضم المیم سے مراد وہ شخص ہے جسے شیخ بیعت کرنے کی اجازت دیتا ہے، بعض لوگ اس کو بھی بفتح المیم پڑھتے ہیں یہ غلط ہے، خوب ذہن نشین کرلو۔

ولابد من علاقة فان كانت تشبيها فاستعارة والا فمجاز مرسل وحصروه فی اربعة عشرين نوعا ولا يشترط سماع الجزئيات نعم يجب سماع انواعها.

جواب: اور کسی علاقے کا ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر وہ علاقہ تشبیہ کا ہے تو وہ استعارہ ہے ورنہ تو وہ مجاز مرسل ہے اور مجاز مرسل کو علماء نے ۲۴ نوعوں میں منحصر کر دیا ہے اور جزئیات کو سننا شرط نہیں ہے البتہ جزئیات کی انواع کو سننا شرط ہے۔

تشریح: جاننا چاہئے کہ مجاز میں لفظ معنی موضوع لہ کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس لئے معنی موضوع لہ کے علاوہ میں استعمال کے لئے کسی نہ کسی علاقے (مناسبت) کا ہونا ضروری ہے اور وہ علاقہ دو حال سے خالی نہیں (ا) تشبیہ کا علاقہ ہوگا یا غیر تشبیہ کا، اگر تشبیہ کا علاقہ ہے تو اسے استعارہ (مجاز مستعار) کہتے ہیں اور تشبیہ کے علاوہ مثلاً سببیت ومجاورت کا علاقہ ہو تو اسے مجاز مرسل کہتے ہیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں (۱) استعارہ (مجاز مستعار) (۲) مجاز مرسل۔

استعارہ کی تعریف:

استعارہ کہتے ہیں کہ معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان تشبیہ کا علاقہ (مناسبت) جیسے لفظ اسد کو رجل شجاع کے معنی میں استعمال کیا جائے یہ استعارہ ہے اس لئے کہ معنی حقیقی حیوان مفترس اور معنی مجازی رجل شجاع کے درمیان تشبیہ کا علاقہ ہے اور وہ شجاعت ہے۔

تشبیہ کے علاقے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں (معنی حقیقی ومعنی مجازی) کسی خاص وصف یا کسی لازم میں شریک ہوں) جیسا کہ ماقبل میں وصف شجاعت میں دونوں شریک ہیں۔

استعارہ کی چار قسمیں ہیں:

(۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تصریحیہ (۳) استعارہ ترشیحیہ (۴) استعارہ تخییلیہ۔

ہرایک کی تعریف:

(۱) **استعارہ بالکنایۃ:** وہ استعارہ ہے کہ متکلم ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اپنے دل ہی دل میں تشبیہ دے لے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کو ذکر کیا جائے۔

(۲) **استعارہ تخییلیہ:** وہ استعارہ ہے کہ متکلم ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اپنے دل ہی دل میں تشبیہ دے لے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کو ذکر کرے البتہ مشبہ بہ کے کسی لازم کو مشبہ کے لئے ثابت کر دے۔

دونوں کی مثال:

فاذا المنیت انشبت اظفارھا، القیت کل تمیمۃ لا تنفع.

(جب موت اپنا ناخن چبھو دے گی تو ہر تعویذ کو تم بے کار پاؤ گے)

اس شعر میں موت کو درندہ سے تشبیہ دیا گیا ہے اور مشبہ بہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور صرف مشبہ (موت) کو ذکر کیا گیا ہے اس لئے یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور ناخن جو مشبہ بہ (درندوں) کی خصوصیات میں سے ہے اس کو مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ استعارہ تخییلیہ ہے۔

(۳) **استعارہ تصریحیہ:** وہ استعارہ ہے کہ جس میں صرف مشبہ بہ مذکور ہو، جیسے **فامطرت لؤلؤ من نرجس وسقت وردا وعضت علی العناب بالبرد** (محبوب نے نرگس سے موتی برسائے، گلاب کو سیراب کیا اور عناب کو اولے سے کاٹا)

اس شعر میں آنسو کو موتی سے، آنکھ کو نرگس سے، گال کو گلاب سے انگلیوں کے پوروں کو عناب سے اور دانت کو اولے سے تشبیہ دی گئی ہے اور جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ مشبہ کو حذف اور صرف مشبہ بہ کو ذکر کیا گیا ہے، اس کا نام استعارہ تصریحیہ ہے۔

(۴) **استعارہ ترشیحیہ:** وہ استعارہ جس میں مشبہ بہ کے مناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کیا گیا ہو۔

مجاز مرسل کی تعریف:

مجاز مرسل کہتے ہیں کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان تشبیہ کے علاوہ علاقہ ہو۔

علاقہ کی تفصیل:

علماء نے مجاز مرسل کو ۲۴ علاقوں میں منحصر کیا ہے۔
ہم آپ کی سہولت کے لئے تفصیل سے ذکر کرتے ہیں۔

(۱) علاقه سببیت: اس کا مطلب یہ ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے۔ جیسے غیث کا اطلاق نبات (گھاس) پر، یہاں بارش سبب ہے اور نبات (گھاس) مسبب ہے۔

(۲) علاقه مسببیت: اس کا مطلب یہ ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے۔ جیسے خمر کا اطلاق عنب پر، خمر بول کر عنب (انگور مراد لیا جائے اور شراب مسبب ہے اور انگور سبب ہے۔انی ارانی اعصر خمراً۔

(۳) علاقه کلیت: اس کا مطلب یہ ہے کہ کل بول کر جز مراد لیا جاوے، جیسے اصابع کا اطلاق انامل (پوروں) پر۔

(۴) علاقه جزئیت: اس کا مطلب یہ ہے کہ جزء بول کر کل مراد لیا جائے، جیسے رقبہ بول کر ذات مراد لیا جائے۔

(۵) علاقه لازمیت: اس کا مطلب یہ ہے کہ لازم بول کر ملزوم مراد لیا جائے، جیسے شد ازار سے اعتزال عن النساء مراد لیا جائے۔

(۶) علاقه ملزومیت: اس کا مطلب یہ ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے۔

(۷) علاقه اطلاق: اس کا مطلب یہ ہے کہ مطلق بول کر مقید مراد لیا جائے، جیسے یوم بول کر یوم قیامت مراد لیا جائے۔

(۸) علاقه تقیید: اس کا مطلب یہ ہے کہ مقید بول کر مطلق مراد لیا جائے جیسے مشفر بول کر جو اونٹ کے ہونٹ کے لئے وضع کیا گیا ہے مطلق ہونٹ مراد لیا جائے۔

(۹) علاقه عموم: اس کا مطلب یہ ہے کہ عام بول کر خاص مراد لیا جائے جیسے انسان بول کر زید مراد لیا جائے۔

(۱۰) علاقه خصوص: اس کا مطلب یہ ہے کہ خاص بول کر عام مراد لیا جائے، زید بول کر انسان مراد لیا جائے۔

(۱۱) علاقه حالیت: اس کا مطلب یہ ہے کہ حال بول کر محل مراد لیا جائے، رحمت بول کر جنت مراد لیا جائے، کیوں کہ جنت محل ہے اور رحمت جنت میں ہوگی، اس لئے رحمت حال ہوئی، جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہے ففی رحمة الله ای فی الجنة.

(۱۲) علاقه محلیت: اس کا مطلب یہ ہے کہ محل بول کر حال مراد لیا جائے، مجلس بول کر اصل مسجد مراد لیا جائے جیسے فلیدع نادیه ای اهل نادیه.

(۱۳) علاقه ضدیت: اس کا مطلب یہ کہ کسی لفظ کو بول کر اس کی ضد مراد لیا جائے، جیسے بصیر بول کر اعمی مراد لیا جائے۔

(۱۴) علاقه زیادت: جیسے لیس کمثله شيء یہاں کاف زیادہ ہے۔

(۱۵) علاقه حذف مضاف: جیسے واسئل القریه ای اهل القریة.

(۱۶) علاقه حذف مضاف الیه: حینئذ، یومئذ، اس میں مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا ہے اصل میں تھا حین اذا کان کذا، یوم اذا کان کذا، مضاف الیہ کو حذف کر کے مضاف پر تنوین لگا دی گئی ہے۔

(۱۷) علاقه مجاورت: جیسے پرنالہ بول کر پانی مراد لیا جائے، کیوں کہ پانی پرنالے کو گذرتا ہے اور پانی

پرنالے کا مجاور ہے۔

(۱۸) علاقہ مایؤول الیہ: جیسے طالب علم کو مولانا کہا جائے، اس لئے کہ وہ مولانا ہونے والا ہے۔

(۱۹) علاقہ ماکان علیہ: جیسے بالغ شخص کو یتیم کہا جائے اسلئے کہ وہ پہلے یتیم رہ چکا ہے۔

(۲۰) علاقہ آلیت: اس کا مطلب یہ کہ واسطہ بول کر ذوالواسطہ مراد لیا جائے جیسے لسان بول کر کلام مراد لیا جائے۔

(۲۱) علاقہ بدلیت: جیسے دم بول کر دیت مراد لیا جائے، کیوں کہ دیت دم کا بدل ہے۔

(۲۲) علاقۂ اطلاق معرفہ علی نکرہ: جیسے انی اخاف ان یاکل الذئب آیت میں الذئب جو کہ معرفہ ہے غیر معین بھیڑیا مراد ہے۔

(۲۳) علاقہ وقوع نکرہ فی الاثبات: اس کا مطلب یہ ہے کہ نکرہ اثبات میں واقع ہو کر عموم کا سبب ہے جیسے علمت نفسٌ ای کل نفس.

(۲۴) علاقہ حذف مطلق: واسئل القریۃ.

فائدہ: بعض لوگوں نے علاقہ مجاز مرسل کو صرف پانچ میں منحصر کیا ہے۔

(۱) مشاکلت: (۲) مشابہت (۳) ماکان (۴) مایؤل (۵) مجاورہ۔

ولایشترط سماع الجزئیات نعم یجب سماع انواعھا.

ترجمہ: اور مجاز مرسل کے لئے جزئیات کو سننا شرط نہیں ہے ہاں علاقہ کے اقسام کا سننا ضروری ہے۔

وضاحت: یہاں ایک اختلافی مسئلہ کا بیان۔

مسئلہ یہ ہے کہ مجاز کا استعمال کیا صرف اسی جگہ ہوسکتا ہے جہاں اہل زبان سے سنا گیا ہو، یا صرف علاقہ کا پایا جانا کافی ہے۔

کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ مجاز کا استعمال صرف اس جگہ ہوسکتا ہے جہاں اہل زبان سے سنا گیا ہو، بغیر سماع کے اگرچہ دونوں کے درمیان علاقہ موجود ہو استعمال کرنا درست نہیں ہے، مثلاً طول ایک علاقہ ہے اس کی وجہ سے اہل عرب لمبے انسان کو نخلہ کہتے ہیں تو کیا اس علاقے کی وجہ سے ہر لمبی چیز کو نخلہ سکتے ہیں یا یہ ضروری ہے کہ اہل عرب نے وہاں استعمال کیا ہو، ان لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ہر لمبی چیز کو نخلہ کہنا درست نہیں ہے جب تک کے اہل عرب سے سنا نہ گیا ہو۔

مصنفؒ ان ہی لوگوں پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک ایک فرد میں استعمال کا سننا شرط نہیں ہے بلکہ جس علاقے کی بنا پر آپ استعمال کر رہے ہیں اس علاقے کا سننا شرط ہے، بلکہ جہاں علاقہ پایا جائے وہاں معنی مجازی مراد لینا جائز ہے مثلاً ہم نے دیکھا کہ اہل عرب علاقہ سببیت کا اعتبار کرتے ہیں، اور سبب بول کر مسبب مراد لیتے ہیں لہٰذا ہم نے غیث (بارش) کا اطلاق نبات (گھاس) پر کر دیا، خواہ عرب نے اس کو استعمال کیا ہو یا نہ کیا ہو، کیوں کہ ان دونوں علاقہ سببیت موجود ہے، اور اس علاقے کا اہل عرب سے سننا ثابت ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

وعلامة الحقيقة التبادر والعراء عن القرينة وعلاقة المجاز الاطلاق على المستحيل واستعمال اللفظ في بعض المسمى كالدابة على الحمار.

ترجمہ: اور حقیقت کی علامت ذہن کا سبقت کرنا اور قرینے سے خالی ہونا ہے اور مجاز کی علامت کسی محال پر بولنا اور لفظ کو مسمی کے کسی ایک فرد میں استعمال کرنا ہے جیسے لفظ دابہ سے مراد صرف حمار (گدھا)

وضاحت: جاننا چاہئے کہ جب لفظ میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا احتمال ہوسکتا ہے تو کسی نہ کسی علامت کا ہونا ضروری ہے، جس سے یہ امتیاز ہو سکے کہ یہ حقیقت ہے اور یہ مجاز ہے مصنف یہاں سے اسی کو بیان کررہے ہیں۔

حقیقت کی علامت دو ہیں:

(۱) لفظ بولتے ہی ذہن فوراً اسی معنی کی طرف سبقت کرے۔

(۲) بغیر قرینے کے وہ معنی سمجھ میں آجائے۔

مجاز کی دو علامتیں ہیں:

(۱) لفظ کو ایسے معنی میں استعمال کیا جائے کہ وہاں معنی حقیقی مراد لینا محال ہو جیسے رأيت اسداً يتكلم یہاں معنی حقیقی شیر مراد لینا محال ہے۔

(۲) لفظ کو معنی حقیقی کے کسی ایک فرد میں استعمال کیا جائے جیسے دابہ جو ہر زمین پر چلنے والی چیز کو کہتے ہیں، سے صرف حمار مراد لیا جائے، اور حمار معنی حقیقی کا فرد ہے۔

والنقل والمجاز اولٰى من الاشتراك والمجاز اولٰى من النقل.

ترجمہ: اور منقول اور مجاز مشترک سے بہتر ہیں اور مجاز منقول سے بہتر ہے۔

وضاحت: یہاں مصنفؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ اگر ایک لفظ میں منقول، مجاز اور مشترک تینوں کا احتمال ہو، اور یہ بھی احتمال ہو، کہ اس کو بہت سارے معانی کیلئے الگ الگ وضع کیا گیا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا تھا پھر دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا اور پہلا معنی متروک ہوگیا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ پہلا معنی متروک نہیں ہوا ہے بلکہ کبھی پہلے میں اور کبھی دوسرے میں استعمال ہوتا ہے تو ایسی صورت میں کس کو مراد لینا بہتر ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر تینوں کا احتمال ہو تو منقول اور مجاز مراد لینا بہتر ہوگا اس لئے کہ یہ دونوں مشترک کے بنسبت کثیر الاستعمال ہیں۔

اور اگر کسی لفظ میں منقول و مجاز دونوں کا احتمال ہو تو مجاز مراد لینا زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ مجاز منقول کے بنسبت کثیر الاستعمال ہے، اس کو مصنف نے اپنے قول المجاز اولٰى من النقل سے بیان کیا ہے۔

والمجاز بالذات انما هو فی الاسم واما الفعل وسائر المشتقات والاداة فانما یوجد فیھا بالتبعیة.

ترجمہ: اور مجاز بلا واسطہ صرف اسم میں ہوتا ہے اور بہر حال فعل تمام مشتقات اور ادات مجاز بالواسطہ ہوگا۔

وضاحت: مجاز کے پائے جانے کی دو صورتیں ہیں (۱) بلا واسطہ (۲) بالواسطہ۔

اسم میں بلا واسطہ پایا جاتا ہے اور فعل، تمام مشتقات اور ادات میں بالواسطہ یعنی اسم میں بلا واسطہ ہوگا اور فعل مشتقات میں اسم کے واسطے سے، اس کی شکل یہ ہوگی کہ پہلے مجاز ان کے مشتق منہ میں مانا جائے پھر اس کے واسطے سے فعل اور مشتقات میں مانا جائے مثلاً نطقت الحال، الحال ناطقة (حالت ناطق ہے) میں نطقت دلت کے معنی میں مجازا استعمال ہے، لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ پہلے ان دونوں کے مصدر نطق کو مجازا دلالة کے معنی میں لیا ہے پھر اس کے واسطے سے نطقت دلت کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

یہی حال ادات کا ہے پہلے مجاز اس کے متعلق اور مبدء میں ہوگا اس کے بعد اس کے معنی میں ہوگا، (متعلق اور مبدء سے مراد وہ معنی ہیں جو ادات کے معنی کو لازم ہیں یا جن کے ذریعے ادات کے معنی کو تعبیر کیا جارہا ہے جیسے فی ظرفیت کے لئے اور علی استعلاء کے لئے ہے یہ اس کے متعلق مبدء ہیں۔)

مثلاً لام جو کہ تعلیل کے لئے ہے اس کو اگر تعقیب کے معنی میں لیا جائے تو بلا واسطہ لام تعقیب کے معنی میں نہیں ہوگا بلکہ پہلے تعلیل (جو کہ لام کا متعلق ہے) کو تعقیب کے معنی میں لیا جائے گا پھر لام کے اندر یہ معنی آئیں گے۔

وتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة وذالك واقع لتكثر الوسائل والتوسع فی مجال البدائع.

ترجمہ: اور معنی کے متحد ہونے کے باوجود الفاظ کا کثیر ہونا مرادفت ہے اور یہ واقع ہے وسائل میں کثرت اور محل بدیع میں وسعت پیدا ہونے کی وجہ سے۔

وضاحت: جب لفظ کی نسبت معنی کی طرف کی جائے تو چار صورتیں پیدا ہوتی ہیں (۱) لفظ ایک، معنی ایک ہو (۲) لفظ بھی کثیر ہو اور معنی بھی کثیر ہو (۳) لفظ ایک ہو اور معنی زیادہ ہو (۴) لفظ زیادہ اور معنی ایک ہو۔

پہلی تین صورتوں کا بیان ماقبل میں ہو چکا ہے اب چوتھی صورت کو بیان کر رہے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ اگر الفاظ زیادہ ہوں اور معنی ایک ہو، تو اسے ترادف کہتے ہیں اور ان الفاظ کو آپس میں مترادف کہتے ہیں جیسے تعود جلوس.

قولہ واقع: اس عبارت سے مصنف ایک اختلاف کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ مرادف ممکن نہیں ہے اور اگر ممکن ہے تو واقع نہیں ہے، دلیل یہ ہے کہ الفاظ کو وضع کیا گیا ہے معانی پر دلالت کرنے کے

لئے اور ایک لفظ، ایک معنی پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے لہٰذا دوسرے لفظ کی ضرورت نہیں ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ترادف واقع ہے رہا آپ کا یہ کہنا کہ دوسرا لفظ بے کار ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے الفاظ کے بہت فوائد ہیں مثلاً:

(۱) وسائل میں کثرت ہو جاتی ہے یعنی الفاظ تکلم کے لئے آلہ و وسیلہ ہوتے ہیں، اس آلہ و وسیلہ میں کثرت ہو جاتی ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک لفظ مخاطب کو ناگوار معلوم ہوتا ہے اب اگر اس معنی کو ادا کرنے کے لئے دوسرا لفظ نہ ہو تو فساد کا خوف ہے مثال کے طور پر ماں کے بھائی کو اگر باپ کا سالہ کہا جائے تو ناراض ہو جائے گا اور اگر ماموں کہا جائے تو خوش ہوگا، ماں کو باپ کی بیوی کہا جائے تو اچھا نہیں لگتا تو اگر ان معانی (ماموں، ماں) کو ادا کرنے کے لئے ایک لفظ ہوتے تو وسائل میں کثرت نہ ہوتی۔

اسی طرح بسا اوقات مقرر بھول جاتا ہے اور الفاظ ذہن میں نہیں آتے ہیں اب اگر اس معنی کو ادا کرنے کے لئے ایک ہی لفظ ہو تو شرمندگی اٹھانی پڑے گی۔

(۲) محسنات بدیعیہ میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے مثلاً ایک صنعت ہے مجانست کی، اس کا مطلب یہ ہے کہ دو لفظ ہوں اور دونوں ہم شکل ہوں لیکن دونوں کے معنی الگ الگ ہوں، اس سے کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے، جیسے **اشتریت البُر وانفقتُه فی البِرِّ** میں نے گیہوں خریدا اور نیکی میں خرچ کیا، اس مثال میں غور کیجئے، **البُر** اور **البِر** دونوں ہم شکل ہیں لیکن دونوں کے معنی الگ الگ ہیں، اسے صنعت مجانست کہتے ہیں۔

اب اگر گیہوں کے معنی کو ادا کرنے کے لئے ایک ہی لفظ حنطۃ ہی ہوتا تو صنعت مجانست نہیں پائی جاتی، اس طرح ایک صنعت ہے سجع کی جیسے **ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو ات** اب اگر فوت شدہ چیز کو بیان کرنے کے لئے لفظ مضی ہی ہوتا اور مافات کے بجائے ماضیٰ کہا جاتا تو سجع کا تحقق نہ ہوتا، اسی طرح ایک صنعت ہے قلب کی جیسے **وربك فكبر** جدھر سے پڑھئے **ربك فكبر** ہی ہوگا اب اگر بڑائی کو ادا کرنے کے لئے صرف **تعظیم** ہی ہوتا اور **فكبر** کے بجائے **فعظم** کہہ دیا جاتا تو صنعت قلب کا تحقق نہ ہوتا۔

اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترادف کے بہت فوائد ہیں اسی بات کو مصنف نے اپنے قول **وذلك واقع** سے بیان کیا ہے۔

ولا يجب فيه قيام كل مقام اخر وان كان من لغة فان صحة الضم من العوارض يقال صلى عليه ولا دعا عليه.

ترجمہ: اور ترادف میں ہر ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال کرنا درست نہیں ہے اگرچہ ایک ہی زبان کے ہوں، اس لئے کہ ترکیب کی صحت عوارض سے ہوتی ہے لہٰذا **صلى عليه** کہا جائے گا اور **دعا عليه** نہیں کہا جائے گا۔

وضاحت: لا یجب: لا یصح کے معنی میں ہے، مسئلہ یہ ہے کہ مترادفین میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں، مثلاً قعود کی جگہ جلوس تو اس بات میں تمام کا اتفاق ہے کہ اگر مترادفین صلات سے خالی ہوں تو ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنا جائز ہے مثلاً شمار کرتے وقت اسد کی جگہ غضنفر کا استعمال کرنا جائز ہے اسی طرح جلوس وقعود اگر صلات سے خالی ہوں تو ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنا جائز ہے، لیکن اختلاف اس صورت میں ہے جب مترادفین صلات سے مل کر مرکب ہو گئے ہوں، علامہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ استعمال کرنا جائز ہے چاہے ایک ہی زبان کے الفاظ ہوں یا دوسری زبان کے مثلاً الله اکبر کی جگہ الله اعظم یا خدا بزرگ تر است کہنا جائز ہے، جب کہ بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اگر ایک ہی زبان کے الفاظ ہیں تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں لیکن امام رازی (اور مصنف اسی کی طرف مائل ہیں) کہتے ہیں کہ مترادفین اگر صلات سے مل کر مرکب ہو گئے ہوں تو خواہ ایک ہی زبان میں ہوں ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

دلیل: اس لئے کہ صلہ عارض ہوتا ہے اور عارض کے بدلنے سے معروض کے معنی بدل جاتے ہیں تو ہوسکتا ہے کہ صلات کی وجہ سے معنی میں تبدیلی ہوگئی ہو اور جب معنی میں تبدیلی ہوگئی تو استعمال کرنا کیسے جائز ہوسکتا ہے۔

مثال کے طور پر صلی اور دعا دونوں مترادف ہیں لیکن دعا کا صلہ اگر علی آئے تو بددعاء کے معنی ہوتے ہیں، اب ظاہری بات ہے کہ مقام دعا میں صلی علیه تو کہہ سکتے ہیں لیکن دعا علیه نہیں کہہ سکتے ہیں۔

اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ صلات سے مرکب ہوجانے کے بعد مترادفین میں سے ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال جائز نہیں ہے۔

اسی کو مصنف نے اپنے اس قول ولا یجب فیه قیام کل مقام آخر سے بیان کیا ہے، اخر والله اعلم بالصواب.

(ثناء اللہ چترادی)

هل بین المفرد والمرکب ترادف اختلف فیه.

ترجمہ: کیا مفرد ومرکب کے درمیان ترادف ہے، اس میں اختلاف ہے؟

وضاحت: مسئلہ یہ ہے کہ مفرد ومرکب کے درمیان ترادف ہوسکتا ہے یا نہیں؟

جمہور کا کہنا ہے کہ ترادف نہیں ہوسکتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ترادف کے لئے شرط یہ ہے کہ دونوں کی وضع ایک ہی قسم کی ہو، یعنی دونوں میں اجمال ہو یا دونوں میں تفصیل اور ظاہری بات ہے کہ مفرد ومرکب کی وضع ایک نہیں ہے بلکہ مفرد میں اجمال اور مرکب میں تفصیل ہے مصنفؒ نے اس کا کوئی جواب نہیں دیا ہے، صرف اختلاف کی طرف اشارہ کردیا۔

والمرکب ان صح السکوت علیه فتام خبر وقضیة ان قصد به الحکایة عن الواقع ومن ثم

بوصف بالصدق والکذب بالضرورة.

ترجمہ: اور مرکب اگر اس پر سکوت درست ہو تو تام ہے اور مرکب خبر وقضیہ ہے اگر اس کے ذریعے واقع کی حکایت کا قصد کیا جائے، اور اسی وجہ سے قضیہ بالبداہت صدق وکذب کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔

وضاحت: جب مصنفؒ مفرد کی تعریف واقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب مرکب کی تقسیم کر رہے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں: مرکب تام، مرکب ناقص۔

مرکب تام: وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب متکلم اپنے کلام سے فارغ ہو جائے تو اب مخاطب کو کسی دوسرے لفظ کا انتظار نہ رہے مثلاً کسی نے زید قائم کہا تو بات پوری ہوگئی، اب مخاطب کو کسی بات کا انتظار نہیں ہے۔

مرکب ناقص: وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب متکلم اپنے کلام سے فارغ ہو جائے تو بات پوری نہ ہونے کی وجہ سے مخاطب کو کسی دوسرے لفظ کا انتظار رہے مثلاً کسی نے غلام زید کہا تو ابھی بات پوری نہیں ہوئی اس لئے کہ مخاطب کو دوسرے لفظ کا انتظار ہے۔

مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔ خبر وقضیہ، انشاء۔

خبر: وہ مرکب تام ہے جس کے ذریعے واقع کی حکایت کا قصد کیا جائے۔

اب ظاہری بات ہے کہ جب واقع کی حکایت کا ارادہ کیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں، واقع کے مطابق خبر ہوگی یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہے تو یہ خبر صادق اور اگر واقع کے مطابق نہیں ہے تو خبر کاذب ہے، معلوم ہوا کہ خبر صدق وکذب کے ساتھ متصف ہوگی اس کو مصنف نے من ثم یوصف بالصدق سے بیان کیا ہے۔ خوب سمجھ لو۔

فائدہ: مصنف نے خبر کے بعد قضیہ کا اضافہ کیا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ یہاں خبر سے مراد جملہ خبریہ ہے نہ کہ مبتداء کی خبر۔

فقول القائل کلامی ھٰذا کاذب لیس بخبر لان الحکایة عن نفسه غیر معقول.

ترجمہ: تو قائل کا قول کلامی ھٰذا کاذب خبر نہیں ہے اس لئے کہ اپنی ذات کی حکایت بیان کرنا، عقل میں آنے والی نہیں ہے۔

وضاحت: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

ماقبل میں آپ نے کہا کہ خبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں (۱) حکایت (۲) محکی عنہا۔

اسی طرح آپ نے کہا کہ خبر صدق وکذب کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔

میں آپ کو ایک مثال دیتا ہوں کہ جس میں حکایت ہے تو محکی عنہا نہیں ہے اور اگر محکی عنہا ہے تو حکایت نہیں ہے، اس طرح اس میں صدق وکذب نہیں ہے۔

بہر حال پہلی بات تو وہ اس طرح کہ ایک شخص جس نے کبھی کوئی بات کہی ہی نہیں ہے وہ بولتا ہے، کلامی ہذا کاذب، میری یہ بات جھوٹی ہے، ہذا سے اشارہ کرتا ہے، کہ یہی کلام مراد ہے اس کے علاوہ کوئی دوسرا کلام نہیں ہے، تو اگر یہ حکایت ہے تو محکی عنہا کہاں ہے اور اگر محکی عنہا ہے تو حکایت کہاں ہے، لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ خبر کے لئے حکایت ومحکی عنہا کا ہونا ضروری ہے صحیح نہیں ہے۔

رہی دوسری بات کہ یہ خبر صادق بھی نہیں اور کاذب بھی نہیں ہے وہ اس طرح کہ اگر اس کو صادق مانتے ہیں تو کاذب ہونا لازم آتا ہے اور اگر کاذب مانتے ہیں تو صادق ہونا لازم آتا ہے اور ظاہری بات ہے کہ ایک ہی خبر صادق وکاذب ہو نہیں سکتی اس لئے کہ یہ اجتماع ضدین ہے اور اجتماع ضدین محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے لہٰذا اس کا صادق وکاذب ہونا بھی محال ہے۔

اس کا صادق وکاذب ہونا اس طرح لازم آتا ہے کہ "کلامی ھذا کاذب" میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ یہ صادق ہے یا کاذب اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ صادق ہے تو اس کا مطلب ہوا کہ محمول موضوع کے لئے ثابت ہے لہٰذا کاذب کلامی ھٰذا کے لئے ثابت ہوگا، اور قاعدہ ہے کہ جس کے لئے مشتق ثابت ہو، اس کے لئے مشتق منہ بھی ثابت ہوگا لہٰذا کلامی ہذا کے لئے (کاذب کا مشتق منہ) کذب بھی ثابت ہوگا اور جس کے لئے کذب ثابت ہو وہ کاذب ہوگا لہٰذا کلامی ہذا کاذب کاذب ہے، حالانکہ آپ نے اسے صادق فرض کیا تھا یہ اجتماع نقیضین ہے، اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ کلامی ھذا کاذب کاذب ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ محمول موضوع کے لئے ثابت نہیں لہٰذا جب کاذب کلامی ھذا کے لئے ثابت نہیں ہے تو صادق ثابت ہوگا اور قاعدہ ہے کہ جس کے لئے مشتق ثابت ہو، لہٰذا کلامی ہذا کے لئے صدق ثابت ہوگا اور جس کے لئے صدق ثابت ہو وہ صادق ہوتا ہے لہٰذا کلامی ہذا کاذب صادق ہے یہ اجتماع ضدین ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آپکی خبر کے بارے میں دو باتیں غلط ہیں، نہ حکایت ومحکی عنہا ضروری ہے نہ صادق وکاذب ہونا۔

جواب کی تقریر:

اس کا ایک جواب محقق دوانی نے دیا ہے کہ آپ کے اشکال کا دارومدار اس بات پر ہے کہ کلامی ہذا کاذب خبر ہے حالانکہ یہ خبر ہی نہیں ہے اور جب خبر ہی نہیں ہے تو آپ کا اشکال کرنا فضول ہے رہی یہ بات کہ یہ خبر کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خبر کے لئے حکایت ومحکی عنہا کا ہونا ضروری ہے اور یہاں دونوں کا اتحاد لازم آرہا ہے جو غیر معقول ہے۔

(فائدہ) حکایت، محکی عنہا کا غیر ہوتی ہے اس لئے کہ محکی عنہا مقدم اور حکایت موخر ہوتی ہے، اب اگر ایک ہی چیز کو حکایت و محکی عنہا مانتے ہیں تو اس صورت کے تقدم الشی علی نفسہ لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

والحق انه بجميع اجزائه ماخوذ في جانب الموضوع فالنسبة ملحوظة مجملا فهي المحكي عنها، ومن حيث تعلق الايقاع ملحوظة تفصيلاً، فهي الحكاية، فانحل الاشكال بجميع تقاريره ونظير ذلك قولنا كل حمد لله فانه حمد من جملة كل حمد فالحكاية محكي عنها فتامل جذر فانه اسم

ترجمه: اور حق بات یہ ہے کہ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ موضوع کی جانب میں ملحوظ ہے پس نسبت اجمالاً ملحوظ ہے اور یہی محکی عنہا ہے اور ایقاع کی جانب اس کے ساتھ متعلق ہونے کی حیثیت سے تفصیلاً ملحوظ ہے اور یہی حکایت ہے تو اشکال اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ حل ہو گیا اور اس کی نظیر ہمارا قول کل حمد للہ ہے کیوں کہ منجملہ حمد کے یہ بھی ایک حمد ہے تو حکایت ہی محکی عنہا ہے، لہٰذا غور کیجئے کیوں کہ ایک بڑا اشکال ہے۔

وضاحت: ماقبل میں اس اشکال کا ایک جواب محقق دوانی نے دیا تھا، مصنف کو چونکہ یہ جواب پسند نہیں ہے اس لئے یہاں سے ایک دوسرا جواب دے رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے۔

جواب کی تقریر:

محقق دوانی صاحب آپ کا خبر ہونے سے انکار کر دینا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کلام میں خبر کے تینوں اجزاء ''موضوع، محمول، نسبت'' موجود ہیں حق بات یہ ہے کہ کلامی ہذا کاذب یہ خبر ہے وہ اس طرح کہ اس کے دو درجے ہیں۔

(۱) درجہ اجمال (۲) درجہ تفصیل

درجہ اجمال: کہتے ہیں موضوع، محمول، نسبت حکمیہ کا ایک ساتھ اعتبار کیا جائے اور اسے قضیہ مجملہ بنا دیا جائے۔

درجہ تفصیل: کہتے ہیں کہ ہر ایک کا الگ الگ اعتبار کیا جائے، اب سنئے، کلامی ہذا کا درجہ اجمال میں محکی عنہا اور درجہ تفصیل میں حکایت ہے تو اعتبار بدل گیا اور اعتبار کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اشکال مذکور کی جتنی شکلیں نکلتی ہیں سب کا جواب اسی اجمال و تفصیل کے فرق سے ہو جاتا ہے، ایک اشکال یہ تھا کہ یہاں صدق و کذب کا اجتماع لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کذب باعتبار اجمال اور صدق باعتبار تفصیل ہے تو اعتبار بدل گیا اور اعتبار کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں لہٰذا اجماع ضدین لازم نہیں آیا۔

قوله: ونظير ذالك

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جو اعتراض کلامی ہذا کاذب پر وارد ہوتا ہے بعینہ وہی اعتراض کل حمد للہ پر وارد ہوتا ہے۔

اشکال کی تقریر:

آپ نے کہا کہ خبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، حکایت، اور محکی عنہا، اور محکی عنہا حالانکہ کل حمد للہ یہ خبر ہے

لیکن حکایت ہے تو محکی عنہا نہیں ہے اور اگر محکی عنہا ہے تو حکایت نہیں ہے، اور اگر دونوں ہے تو ایک ہی شئی کا حکایت محکی عنہا ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے، وہ اس طرح کہ کل حمد لله ہر تعریف اللہ کے لئے ہے اب اگر کوئی اللہ کی تعریف کرتے ہوئے کل حمد لله کہتا ہے تو یہ بھی اسی حمد کا فرد ہوا، لہٰذا محکی عنہا بھی حمد اور حکایت بھی حمد تو حکایت محکی عنہا ایک ہو گئے یہ تقدم الشئ علی نفسہ کو مستلزم ہے اس لئے کہ محکی عنہا مقدم اور حکایت موخر ہوتی ہے اور جب دونوں ایک ہی ہو گئے تو گویا شی اپنی ذات پر مقدم ہو گئی ہے یہ محال ہے۔

جواب: درجہ اجمال میں محکی عنہا اور درجہ تفصیل میں حکایت ہے لہٰذا اعتبار بدل گیا اور اعتبار کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

(فائدہ) مصنف فرماتے ہیں کہ خوب سمجھ لو اس لئے کہ ایک بڑا (مضبوط) اشکال ہے جو کوئی جواب سنتا ہی نہیں ہے۔ (ثناء اللہ القاسمی)

والا فانشاء منه امر ونهي وتمنى وترجي واستفهام وغير ذالك وان لم يصح فناقص منه تقييدي وامتزاجي وغيره.

ترجمہ: (اور اگر مرکب تام سے واقع کی حکایت کا قصد نہ ہو) تو وہ انشاء ہے اس میں سے امر ونہی، وتمنی وترجی استفہام اور اس کے علاوہ ہیں، اور اگر (سکوت) صحیح نہ ہو تو مرکب ناقص ہے، اس میں سے تقییدی، وامتزاجی اور اس کے علاوہ ہیں۔

وضاحت: یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ ایک مرکب تام سے واقع کی حکایت کا قصد نہ ہو تو وہ انشاء ہے، انشاء کی چند قسمیں ہیں۔

دلیل حصر: اگر مرکب کی وضع طلب فعل علی سبیل الاستعلاء کے لئے ہے تو اسے امر کہتے ہیں اور اگر مرکب کی وضع فعل سے روکنے کو طلب کرنے کے لئے بطور استعلاء ہو تو اسے نہی کہتے ہیں جیسے لاتقم اور اگر مرکب کی وضع بر سبیل محبت کسی چیز کو طلب کرنے کے لئے ہے تو اسے تمنی کہتے ہیں، خواہ وہ چیز ممکن ہو یا محال، اور اگر مرکب کی وضع بر سبیل محبت کسی چیز کو طلب کرنے کے لئے ہے بشرطیکہ وہ ممکن ہے اسے ترجی کہتے ہیں اور اگر مرکب کی وضع کسی بات کے فہم کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے ہے تو اسے استفہام کہتے ہیں اور اگر مرکب کی وضع کسی کی توجہ کو طلب کرنے کے لئے ہے تو اسے نداء کہتے ہیں۔

قوله: لم يصح

مصنف فرماتے ہیں کہ اگر متکلم کا سکوت مرکب کے تکلم کے بعد صحیح نہ ہو بلکہ مخاطب کو انتظار رہے تو اسے مرکب ناقص کہتے ہیں۔

مرکب کی چند قسمیں ہیں:

(۱) تقییدی: جس میں جزء ثانی جزء اول کے لئے قید ہو خواہ مرکب توصیفی ہو جیسے الحیوان الناطق خواہ مرکب اضافی ہو جیسے غلام خالد.

(۲) مرکب امتزاجی: جس میں دوکلموں کو ملا کر ایک کر دیا گیا ہو، جیسے سیبویه، بعلبك.

(۳) مرکب غیر امتزاجی: جو فعل اور حرف سے مل کر مرکب ہو قد ضرب یا اسم اور حرف سے مرکب ہو جیسے خالد فی الدار.

المفهوم ان جوز العقل تكثره من حيث تصوره فكلي ممتنع كالكليات الفرضية او لا كالواجب والممكن والا فجزئي.

ترجمہ: مفہوم کے تکثر کو عقل بحیثیت تصور جائز قرار دے تو وہ کلی ہے یا تو ممتنع ہو جیسے کلیات فرضیہ یا ممتنع نہ ہو جیسے واجب، ممکن ورنہ جزئی ہے۔

وضاحت: منطق کا موضع معرِف وقول شارح ہے اور یہ دونوں کلیات پر موقوف ہیں، اس لئے کہ یہاں سے کلیات وجزئیات کی بحث شروع کررہے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ انسان کے ذہن میں جو بات آتی ہے اسے مفہوم کہتے ہیں۔

مفہوم کی دو قسمیں ہے (۱) کلی (۲) جزئی۔

کلی ایسے مفہوم کو کہتے ہیں، جس میں عقل محض تصور کے اعتبار سے تکثر کو جائز قرار دے۔

جزئی ایسے مفہوم کو کہتے ہیں، جس میں عقل تکثر کو جائز قرار نہ دے۔

کلی کی افراد کی طرف نسبت کرتے ہوئے چند قسمیں ہیں۔

دلیل حصر: کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہوگا یا ممتنع، اگر ممتنع ہے تو پہلی قسم جیسے شریک الباری اور اگر ممکن ہے تو دو حال سے خالی نہیں، پایا جاتا ہے یا نہیں، اگر نہیں پایا جاتا ہے تو دوسری قسم جیسے عنقاء اور اگر پایا جاتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں، ایک یا ایک سے زیادہ، اگر ایک ہے تو دو حال سے خالی نہیں، زیادہ ممکن ہے یا نہیں، اگر زیادہ ممکن نہیں ہے تو تیسری قسم جیسے واجب الوجود اور اگر زیادہ ممکن ہے تو چوتھی قسم جیسے سورج اور اگر زیادہ پایا جارہا ہے تو دو حال سے خالی نہیں متناہی ہے یا غیر متناہی اگر متناہی ہے تو پانچویں قسم جیسے کواکب سبعہ، قمر، عطارد، زہرہ، مریخ، مشتری، زحل اور اگر غیر متناہی ہے تو چھٹی قسم جیسے باری تعالیٰ کی معلومات۔

(فائدہ) مصنفؒ نے کلی کی اجمالی تقسیم کی ہے، میں نے کچھ تفصیل سے بیان کیا ہے شاید کہ آپ استفادہ کریں۔

فمحسوس الطفل في مبدء الولادة وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة كلها جزئيات لان شيئاً منها لا يجوز العقل تكثرها على سبيل الاجتماع وهو المراد ههنا.

ترجمہ: تو ابتداء ولادت کے زمانہ میں بچہ کا محسوس کرنا، اور ضعیف البصر بوڑھے کا محسوس کرنا، وہ صورت خیالیہ جو متعینہ بیضہ سے حاصل ہوتی ہے تمام کی تمام جزئی ہیں، اس لئے کہ عقل ان میں سے کسی شی کے تکثر کو جائز قرار نہیں دیتی ہے اجتماعی طور پر اور یہاں یہی مراد ہے۔

وضاحت: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے:

سوال کی تقریر:

کلی کی تعریف مانع نہیں اور جزئی کی تعریف جامع نہیں ہے اس لئے کہ آپ نے جزئی کی تعریف کی، جزئی وہ مفہوم ہے کہ عقل اس کے تکثر کو جائز قرار نہ دے یعنی کثیرین پر صادق نہ آتی ہو حالانکہ کئی مثالیں دیتا ہوں جن میں جزئی کثیرین پر صادق آ رہی ہے تو جب جزئی کثیرین پر صادق آ رہی ہے تو وہ جزئی ہونے سے نکل گئیں تو جزئی کی تعریف جامع نہیں رہی اور جزئی کلی میں داخل ہوگئی تو کلی کی تعریف مانع نہیں رہی۔

(۱) ایک بچہ ہے جب اس کی ماں اسے گود میں لیتی ہے تو اسے ماں سمجھتا ہے پھر اس کی خالہ لیتی ہے تو اسے بھی ماں سمجھتا ہے پھر اس کی بہن لیتی ہے اسے بھی ماں سمجھتا ہے تو ماں جزئی ہے جو کثیرین پر صادق آ رہی ہے۔

(۲) ایک کمزور نگاہ شخص نے دور سے آتے ہوئے کسی کو دیکھا اور گمان کیا کہ زید ہے پھر جب قریب آیا تو گمان کیا کہ عمر ہے پھر قریب آیا تو یقین سے جانا کہ وہ زید ہی ہے تو دیکھئے زید ایک جزئی ہے مگر کثیرین پر صادق آ رہا ہے۔

(۳) ایک آدمی کے پاس ایک انڈا ہے، دوسرے نے اس کی آنکھ بند کر کے پوچھا، یہ کیا ہے وہ کہتا ہے، انڈا ہے پھر اس نے اس انڈے کو ہٹا کر دوسرا انڈا رکھ دیا پھر پوچھا، یہ کیا ہے، وہ کہتا ہے وہی انڈا ہے پھر اس نے ایسا ہی کیا تو انڈا جزئی ہے جو کثیرین پر صادق آ رہا ہے۔

جواب کی تقریر:

مصنفؒ نے جواب دیا کہ تکثر کی دو قسمیں ہیں (۱) تکثر علی سبیل الاجتماع یعنی ایک ساتھ کثیرین پر صادق آئے (۲) تکثر علی سبیل البدلیت، الگ الگ مرتبہ کثیرین پر صادق آئے، تو کلی میں تکثر سے مراد تکثر علی سبیل الاجتماع ہے اور یہاں لازم علی سبیل البدلیت آ رہا ہے تو جو مراد ہے وہ لازم نہیں آ رہا ہے اور جو لازم آ رہا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

وههنا شك مشهور وهو ان الصورة الخارجية لزيد والصورة الحاصلة منه فى اذهان طائفة تصوروه كلها متصادقة فان التحقيق ان حصول الاشياء بانفسها فى الذهن لاباشباهها وامثالها فتلك الصورة تكثرو من ههنا يستبين كون الجزئى الحقيقى محمولاً وهو الحق.

ترجمہ: اور یہاں ایک مشہور اشکال ہے وہ یہ ہے کہ زید کی صورت خارجیہ اور اس کی وہ صورت جو ان لوگوں

کے ذہنوں میں ہے جنہوں نے اس کا تصور کیا ہے تمام کے تمام ایک دوسرے پر صادق آتی ہے کیوں کہ تحقیقی مسلک یہ ہے کہ ذہن میں اشیاء کا حصول بانفسہا ہوتا ہے بامثالہا نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس صورت کے لئے تکثر ہے اور یہیں سے جزئی حقیقی کا محمول ہونا واضح ہو جاتا ہے اور یہی حق بات ہے۔

وضاحت: ماقبل کے جواب پر شک وارد ہوا ہے۔

شک کی تقریر:

آپ نے ماقبل میں یہ جواب دے کر دامن بچالیا کہ کلی میں تکثر سے مراد تکثر علی سبیل الاجتماع ہے اور یہاں لازم نہیں آرہا ہے میں ایک مثال دیتا ہوں جس میں جزئی ہونے کے باوجود علی سبیل الاجتماع تکثر پر صادق آرہی ہے۔

مثال: زید بیٹھا ہوا تھا، دس شخص اس کے پاس آئے تو زید تمام کے ذہنوں میں چلا گیا اور تمام لوگ زید کے ذہن میں آگئے تو زید جزئی ہے لیکن ایک ساتھ کثیرین پر صادق آرہا ہے کیوں کہ زید تمام کے ذہنوں میں بیک وقت گیا ہے لہٰذا جزئی کی تعریف جامع نہیں اور کلی کی تعریف مانع نہیں ہے۔

(فائدہ) جاننا چاہئے کہ سوال وجواب کے درمیان مصنف نے کچھ بحثیں چھیڑ دی ہے، آپ بھی ان کی سیر کرلیں۔

قولہ: حصول الاشیاء: جاننا چاہئے کہ اشیاء کے لئے وجود خارجی ہونے میں متکلمین اور حکماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ وجود ذہنی میں اختلاف ہے متکلمین اس کا انکار کرتے ہیں جب کہ حکماء اس کے قائل ہیں، پھر حکماء میں اختلاف ہے کہ اشیاء کا حصول ذہن میں بانفسہا ہے یا بامثالہا، اکثر کی رائے یہ ہے کہ اشیاء کا حصول ذہن میں بانفسہا ہے اگرچہ کچھ لوگوں کی رائے اس کے برخلاف ہے لیکن اس کا اعتبار نہیں ہے۔

لیکن حصول الاشیاء بانفسہا کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اشیاء جو خارج میں موجود ہیں بعینہ وہی ذہن میں حاصل ہوتی ہیں بلکہ مطلب یہ کہ ذہن میں اشیاء کی ایسی صورتوں کا حصول ہوتا ہے جو خارجی صورتوں کے ساتھ متحد ہیں۔

قولہ ومن ھنا: مصنف فرماتے ہیں کہ جب زید کی صورت خارجیہ، صورت ذہنیہ پر محمول ہوئی، جب کہ یہ جزئی ہے تو اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ جزئی کا حمل جزئی پر درست ہے جاننا چاہئے کہ یہ ایک اختلاف کی طرف اشارہ ہے۔

وہ اختلاف یہ ہے کہ جزئی کا حمل جزئی پر جائز ہے یا نہیں، سید شریفؒ فرماتے ہیں کہ جزئی حقیقی کا حمل جزئی پر نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ موضوع کی دو صورتیں ہیں وہ اس کا عین ہوگا یا غیر ہوگا، اگر عین ہے تو حمل درست نہ ہوگا، اس لئے کہ حمل کے لئے من وجہ اتحاد اور من وجہ مغائرت ضروری ہے اور عین کی صورت میں صرف اتحاد ہوگا اس لئے حمل درست نہیں ہوگا اور اگر موضوع غیر ہے تو حمل درست نہ ہوگا، اس لئے کہ مغائر پر حمل نہیں ہوتا ہے۔

پہلے کی مثال جیسے زید زید اس کا کوئی فائدہ ہی نہیں ہے۔

دوسرے کی مثال جیسے زید خالد اور ظاہر سی بات ہے کہ زید زید ہے خالد نہیں ہے، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ جزئی

محمول نہیں ہوسکتی ہے۔

مصنف کی رائے یہ ہے کہ جزئی محمول ہوسکتی ہے، رہا یہ کہ اس کا موضوع عین ہوگا یا غیر عین کی صورت میں صرف اتحاد اور غیر کی صورت میں صرف تغایر لازم آتا ہے تو ہم پہلی شق کو اختیار کرتے ہیں کہ اس کا موضوع عین ہے لیکن اس کے باوجود حمل درست ہے اس لئے کہ حمل کے لئے اعتباری تغائر کافی ہے اور یہاں پایا جاتا ہے مثلاً ہذا کاتب میں اگرچہ ذات کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں لیکن مفہوم کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔

(فائدہ) حمل کی چار قسمیں ہیں:

(۱) کلی کا حمل کلی پر جیسے الانسان حیوان

(۲) کلی کا حمل جزئی پر جیسے زید انسان

(۳) جزئی کا حمل جزئی پر جیسے ہذا کاتب

(۴) جزئی کا حمل کلی پر جیسے بعض الانسان زید۔ (خوب سمجھ لو)

ولایجاب بان المراد من صدقها علی کثیرین انّها ظل لها ومنتزع عنها واللازم ههنا ان لها ظلا متعددا لا انها ظل متعدد والمطلوب هو الثانی لان التصادق یصح الانتزاع والظلیة ایضًا فان الاتحاد من الطرفین بل المراد تکثر المفهوم بحسب الخارج فالصورة الحاصلة من زید یستحیل ان یتکثر فی الخارج بل کلها هویة زید.

ترجمہ: یہ جواب نہ دیا جائے کہ کلی کی تعریف میں صورت کے صادق آنے سے مراد کثیرین پر اس طرح صادق آنا ہے کہ وہ ان کثیرین کا سایہ ہو اور ان سے منتزع ہو اور اشکال میں ثابت یہ ہو رہا ہے کہ صورت کے متعدد سائے ہیں نہ یہ کہ خود متعدد کا سایہ ہے اس لئے کہ باہمی تصادق ظل بننے اور منتزع ہونے کو صحیح قرار دیتا ہے کیوں کہ اتحاد دونوں جانب سے ہے بلکہ مراد ہے کہ وہ مفہوم خارج کے اعتبار سے کثرت رکھتا ہو اور زید کی صورت خارجیہ میں کثیر ہونا محال ہے بلکہ تمام صورتیں زید کا عین ہیں۔

وضاحت: اس کا ایک جواب محقق دوانی نے دیا ہے لیکن مصنف کو یہ جواب پسند نہیں ہے اس لئے لایجاب سے نقل کر رہے ہیں۔

جواب: سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن نشین کیجئے۔

دو چیزیں ہیں (۱) ظل متعدد (مرکب اضافی) بہت ساری چیزوں کا ایک سایہ ہو (۲) ظل متعدد (مرکب توصیفی) ایک چیز کے بہت سائے ہوں۔

☆☆☆

جواب کا خلاصہ:

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کلی میں تکثر سے مراد ظل متعدد مرکب اضافی ہے یعنی بہت ساری چیزوں کا ایک سایہ ہو اور یہاں ظل متعدد (مرکب توصیفی) لازم آرہا ہے یعنی زید ایک چیز ہے اس کے بہت سائے ہیں (جو تمام کے ذہنوں میں موجود ہیں) تو جو مراد ہے وہ لازم نہیں آرہا ہے اور جو لازم ہے وہ مراد نہیں ہے۔

مصنف کو یہ جواب پسند نہیں ہے اس لئے **لان التصادق** سے رد کر رہے ہیں۔

رد کی تقریر:

یہ جواب پسندیدہ نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح زید تمام کے ذہنوں میں ہے اسی طرح تمام لوگ زید کے ذہن میں ہیں تو جس طرح یہ کہنا صحیح ہے کہ زید کے بہت سائے ہیں اسی طرح یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ تمام لوگوں کا ایک سایہ ہے تو **ظل متعدد** (مرکب اضافی) پایا گیا تو اشکال اب بھی باقی ہے۔

مصنف کا جواب: کلی میں تکثر سے مراد تکثر خارجی ہے یعنی خارج میں بہت سارے افراد ہوں اور یہاں ذہن کے اعتبار سے کثرت ہے تو کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا۔

واما الكليات الفرضية والمعقولات الثانية فلعدم اشتمالها على الهذية لا ينقبض العقل بمجرد تصورها عن تجويز تكثرها فى الخارج حتى قيل ان الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليات هذا.

ترجمہ: اور رہ گئے کلیات فرضیہ اور معقولات تو عقل صرف ان کا تصور کر کے اس سے نہیں رکتی کہ ان کے لئے تکثر خارجی کو جائز قرار دے حتی کہ کہہ دیا گیا ہے کلیات فرضیہ حقائق موجودہ کے اعتبار سے کلی ہیں، اسے خوب یاد کرلو۔

وضاحت: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

آپ کا یہ کہنا کہ کلی میں تکثر سے مراد تکثر خارجی ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ بعض کلیات ایسی ہیں جن کا ایک فرد بھی خارج میں موجود نہیں ہے، مثلاً کلیات فرضیہ جیسے لاشی لاممکن اس کا ایک فرد بھی خارج میں موجود نہیں ہے اسی طرح معقولات ثانیہ، اس کا بھی ایک فرد خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ ذہن میں ہے۔

جواب کی تقریر:

تکثر کی دو قسمیں ہیں، تکثر بالفعل، تکثر بالقوہ۔

تکثر بالفعل: کہتے ہیں کہ اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں۔

تکثر بالقوہ: کہتے ہیں کہ اس کے افراد خارج میں نہیں ہیں البتہ کلی ایسی ہے کہ اگر اس کے افراد کے بارے میں عقل یہ جائز قرار دے کہ اگر یہ مفہوم خارج میں پایا جاتا تو اس کے افراد کثیرہ خارج میں پائے جاتے چنانچہ کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ کے بارے میں عقل یہ جائز قرار دیتی ہے کہ اگر اس کے افراد ہوتے تو زیادہ ہوتے بخلاف زید کی صورت خارجیہ کے عقل اس کے تکثر خارجی کو جائز قرار نہیں دیتی ہے۔

قولہ حتی قیل: مصنفؒ نے کلیات فرضیہ میں تکثر بالفعل کو ضروری قرار نہیں دیا ہے بلکہ امکان تکثر من حیث لتصور کو ان کے کلی ہونے کے لئے کافی مانا، تو اس پر مصنف محقق دوانی کے قول سے اپنے قول کی تائید پیش فرمارہے ہیں۔

محقق دوانی فرماتے ہیں کہ کلیات فرضیہ اپنے نقائص کے حقائق موجودہ کے اعتبار سے کلیات ہیں یعنی کلیات فرضیہ جیسے لاشی لاممکن وغیرہ کے افراد اگرچہ موجود نہیں ہیں لیکن ان کے نقائص کے افراد پائے جاتے ہیں اس لئے انہیں افراد کو کلیات فرضیہ کے افراد فرض کر کے کلیات فرضیہ کے کلی ہونے پر حکم لگایا جائے گا، اس کو یوں سمجھئے کہ جب شی کا تحقق ہوگا تو لاشی کا بھی تحقق ہوگا اس لئے کہ ہر شی اپنی نقیض کو شامل ہوتی ہے لہٰذا جب شئ کا بھی تحقق ہوگا تو لا شئ کا بھی تحقق ہوگا ورنہ لازم (لاشی) کا اپنے ملزوم سے جدا ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اس لئے لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ کلیات فرضیہ اپنے نقائص کے افراد کے موجود ہونے کے اعتبار سے موجود ہیں۔

الكلية و الجزئية صفة المعلوم وقيل صفة العلم.

ترجمہ: کلی اور جزئی ہونا معلوم کی صفت ہے اور کہا گیا ہے کہ علم کی صفت ہے۔

وضاحت: جاننا چاہئے کہ جزئی ہونا، کلی ہونا، دونوں صفت ہیں اور ہر صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے اس کے موصوف میں اختلاف ہے بعض نے کہا علم، بعض نے کہا معلوم جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ علم کی صفت ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ کلی اور جزئی میں فرق علم سے ہوتا ہے اس لئے کہ شئ کا علم اگر حس کے ذریعے ہو تو وہ جزئی اور اگر عقل کے ذریعے ہو تو وہ کلی ہے اور جس چیز کے ذریعے فرق ہو وہ اس کا موصوف ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں علم کی صفت ہیں۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ معلوم کی صفت ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ علم ہوتا ہے درجہ قیام میں اور درجہ قیام میں جو چیز ہوتی ہے وہ متشخص ہوتی ہے لہٰذا علم متشخص ہوگا اور جب علم متشخص ہوگا تو صرف جزئی علم کی صفت بنے گی اس لئے کہ یہی متشخص ہے نہ کہ کلی، اور معلوم ہوتا ہے درجہ حصول میں اور درجہ حصول میں عموم ہوتا ہے (یعنی اس میں تشخص اور عدم تشخص دونوں کی صلاحیت ہوتی ہے) لہٰذا معلوم میں بھی عموم ہوگا اور جب معلوم میں عموم ہے تو جزئی اور کلی دونوں معلوم کی صفت ہوں گی نہ کہ علم کی۔ (ثناء اللہ چترادی)

الجزئی لا یکون کاسبا ولا مکتسباً.

وضاحت: اور جزئی معرِّف اور معرَّف نہیں ہوسکتی ہے۔

وضاحت: مصنفؒ نے اس عبارت میں دو دعوے کئے ہیں (۱) جزئی معرِف (بالکسر) نہیں ہو سکتی ہے، (۲) جزئی معرَف (بالفتح) نہیں بن سکتی ہے۔

پہلے جزء کی دلیل یہ ہے کہ اگر جزئی معرِف ہو تو اس کا معرَف (بالفتح) دو حال سے خالی نہیں جزئی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہے تو دو حال سے خالی نہیں عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو حمل درست نہیں ہوگا اس لئے کہ حمل کے لئے من وجہ اتحاد اور من وجہ تباین ضروری ہے، جیسے زید زید اور اگر غیر ہے تو تبائن لازم آئے گا، اور متبائنین میں سے ایک کا دوسرے پر حمل درست نہیں ہوتا ہے، اور اگر معرَف کلی ہے تو دو حال سے خالی نہیں یہ جزئی اس کا فرد ہوگی یا نہیں، اگر اس کا فرد ہے تو خاص سے عام کی طرف انتقال لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور اگر فرد نہیں ہے تو تباین لازم آئے گا اور متبائنین میں سے ایک کا حمل دوسرے پر نہیں ہوتا ہے، اس تقریر سے پہلا جزء ثابت ہو گیا۔

(۲) دوسرے جزء کی دلیل یہ ہے کہ اگر جزئی معرَف (مکتسب) ہو تو اس کا معرِف دو حال سے خالی نہیں جزئی ہوگا یا کلی، اگر جزئی ہے تو (مذکورہ علت کی بنا پر) حمل درست نہیں ہے اور اگر کلی ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لئے کہ کلیات اپنے افراد پر برابر صادق آتے ہیں مثلاً زید انسان کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید ہی انسان ہے جب کہ انسان اپنے افراد زید، عمرو، خالد وغیرہ پر برابر صادق آتا ہے۔

اس تقریر سے دوسرا جزء بھی ثابت ہو گیا۔ (ثناء اللہ چترالوی)

وقد يقال لكل مندرج تحت كلي اخر ويختص بالاضافي كالاول بالحقيقي.

ترجمہ: اور جزئی ہر اس شی کے لئے بولی جاتی ہے جو دوسرے کلی کے تحت داخل ہو اور یہ اضافی کے ساتھ مخصوص ہے جیسے پہلی حقیقی کے نام کے ساتھ۔

وضاحت: جزئی کی دو قسمیں ہیں (۱) جزئی حقیقی (۲) جزئی اضافی

جزئی حقیقی کی بحث ختم ہو چکی ہے اب اضافی کا بیان فرما رہے ہیں۔

جزئی اضافی: ہر وہ مفہوم ہے جو کسی کلی کے تحت داخل ہو خواہ وہ مفہوم خود بھی کلی ہو جیسے انسان کہ کلی ہے لیکن حیوان کے تحت ہے اس لئے اس کو جزئی اضافی کہتے ہیں، زید جزئی ہے اس لئے کہ وہ انسان کے تحت ہے، اسی طرح حیوان جزئی اضافی ہے اس لئے کہ وہ جسم نامی کے تحت ہے، اور جسم نامی جزئی اضافی ہے اس لئے کہ وہ جسم مطلق کے تحت ہے۔

وجہ تسمیہ: اس کی جزئیت حقیقیہ نہیں بلکہ دوسرے کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ اس کو جزئی اضافی کہتے ہیں۔

فائدہ: جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

- مادہ اجتماعی: "زید" یہ جزئی حقیقی اور اضافی دونوں ہے۔

مادہ افتراقی: ''انسان'' صرف جزئی اضافی ہے۔
مادہ افتراقی: واجب الوجود صرف جزئی حقیقی ہے۔

الكليان ان تصادقا كليا فمتساويان والافتفارقا فان كان كليا فمتبائنان وان كان جزئيا فاما من الجانبين فاعم واخص من وجه أو من جانب واحد فقط، فاعم واخص مطلقا.

وضاحت: نسبت کہتے ہیں جو چیزوں کے درمیان تعلق کو، کلی کی کلی کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے چار نسبتیں بنتی ہیں، (۱) تساوی (۲) تباین (۳) عموم وخصوص مطلق (۴) عموم وخصوص من وجہ۔

دلیل حصر

جب ایک کلی کی دوسری کلی کی طرف نسبت کی جائے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی پر صادق آئے گی یا بالکل صادق نہیں آئے گی، اگر بالکل صادق نہیں آئے گی تو یہ دونوں متبائنان ہیں اور ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے اور اگر صادق آئے گی تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے گی یا تمام افراد پر صاق نہیں آئے گی، اگر تمام افراد پر صادق آئے گی تو یہ دونوں متساویان ہیں اور ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اور اگر تمام افراد پر صاق نہیں آئے گی تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلی کلی دوسری کے تمام افراد پر صادق آئے گی اور دوسری پہلی کے بعض پر صادق آئے گی اور بعض پر نہیں یا دونوں میں ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض پر صادق آئے گی اور بعض پر نہیں، پہلی صورت میں دونوں کو اعم واخص مطلق کہا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص کی نسبت ہے اور دوسری صورت میں دونوں کو اعم واخص من وجہ کہا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

اسی بات کو مصنفؒ نے دوسرے انداز میں بیان کیا ہے ہم آپکی سہولت کے پیش نظر مختصراً اسے بھی رقم کر دیتے ہیں۔

دلیل حصر بطرز مصنف:

جب ایک کلی کی دوسری کلی کی طرف نسبت کی جائے تو دو حال سے خالی نہیں تصادق کلی ہوگا یا تفارق، (تصادق کلی کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کلی دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آئے) اگر تصادق کلی ہے تو اسے تساوی کہتے ہیں اور اگر تفارق ہے تو دو حال سے خالی نہیں تفارق کلی ہوگا یا تفارق جزئی، اگر تفارق کلی ہے تو اسے تبائن کہتے ہیں اور اگر تفارق جزئی ہے تو دو حال سے خالی نہیں جانبین سے ہے یا ایک جانب سے، اگر جانبین سے ہے تو اسے عموم خصوص من وجہ کہتے ہیں اور اگر ایک جانب سے ہے تو اسے عموم وخصوص مطلق کہتے ہیں۔

☆☆☆

نسبتوں کے پہچاننے کا معیار

(۱) جب دوکلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی تو ان میں دونوں جانب سے موجبہ کلیہ ہوں گی جیسے انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے اس لئے کہ دونوں جانب سے موجبہ کلیہ ہے **کل انسان ناطق و کل ناطق انسان**.

(۲) جن دوکلیوں کے درمیان تباین کی نسبت ہوگی ان میں دونوں جانب سے سالبہ کلیہ ہوں گے جیسے انسان، فرس، میں تبائن کی نسبت ہے اس لئے کہ دونوں جانب سے سالبہ کلیہ ہے جیسے **لا شيء من الانسان بفرس، و لا شيء من الفرس بانسان**.

(۳) جن دوکلیوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی ان میں خاص کی جانب سے موجبہ کلیہ اور عام کی جانب سے سالبہ جزئیہ ہوگی جیسے حیوان اور انسان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اس لئے کہ خاص کی جانب سے موجبہ کلیہ اور عام کی جانب سے سالبہ جزئیہ ہے، جیسے حیوان اور ابیض میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ ان میں مذکورہ شرطیں پائی جاتی ہیں۔

(۱) موجبہ جزئیہ **بعض الحیوان ابیض**.

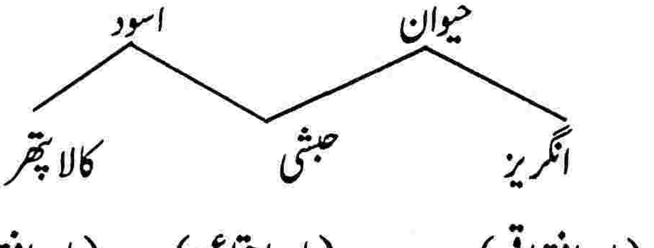
(۲) سالبہ جزئیہ **بعض الحیوان لیس بابیض**.

(۳) **بعض الابیض لیس بحیوان**.

اس کو اس طرح سمجھئے۔

عموم وخصوص من وجہ میں تین مادہ ہوتا ہے، ایک اجتماعی، دو افتراقی۔

مثلاً:



حبشی میں حیوان اور اسود دونوں ہیں، اور انگریز میں صرف حیوان ہے اور کالا پتھر میں صرف اسود ہے۔

واعلم ان نقیض کل شئ رفعه فنقیضا المتساویین متساویان و الا فتفارقا فی الصدق فیلزم صدق أحد المتساویین بدون الآخر هذا خلف.

ترجمہ: اور جان لو کہ ہر شی کی نقیض اس کا سلب ہے لہٰذا متساویین کی نقیض متساویان ہیں ورنہ ان میں تفارق

فی الصدق ہوگا پس لازم آئے گا کہ متساویین میں سے ایک دوسرے کے بغیر صادق آرہے ہیں، یہ خلاف مفروض ہے۔

وضاحت: جب مصنفؒ دوکلیوں کے عینین کے درمیان نسبت کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب نقیضین کے درمیان نسبت کو بیان کرر ہے ہیں۔

تفصیل میں جانے سے پہلے چند باتیں اجمالی طور پر ذہن نشین کیجئے۔

(۱) ہرشئی کی نقیض اس کا سلب ہے، مثلاً انسان کی نقیض لا انسان ہے۔

(۲) متساویین کی نقیض میں تساوی کی نسبت ہوگی، جیسے انسان اور ناطق میں تساوی ہے تو ان کی نقیض لا انسان اور لا ناطق میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔

(۳) عام وخاص مطلق کی نقیض، خاص وعام مطلق ہے یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہے۔

(۴) متبائنین اور عام وخاص من وجہ کی نقیض میں تبائن جزئی ہے۔

باقی تفصیلات عنقریب آئیں گی صبر سے کام لیجئے۔

سب سے پہلے ہم متساویین کی نقیضین کے درمیان نسبت کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

دعویٰ یہ ہے کہ جن دوکلیوں کے عینین میں تساوی کی نسبت ہوگی، ان کی نقیض میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی، تسلیم کرتے ہو یا نہیں، اگر تسلیم کرتے ہو تو مدعیٰ ثابت اور اگر تسلیم نہیں کرتے ہو تو تفارق فی الصدق لازم آئے گا اور تفارق فی الصدق کے نتیجے میں ایک کا عین دوسرے کے عین کے بغیر صادق آئے گا اور جب ایک کا عین دوسرے کے عین کے بغیر صادق آئے گا تو عینین میں تساوی کی نسبت باقی نہیں رہے گی، حالانکہ تساوی مان چکے ہیں، یہ خلاف مفروض ہے اور خلاف مفروض باطل ہے اور جو کسی باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے، لہٰذا تساوی کی نقیض میں تساوی کی نسبت کا نہ ہونا باطل، تو تساوی کی نسبت کا ہونا ثابت ہے، یہ ایک مثال سے واضح ہوجائے گا۔

دعویٰ یہ ہے کہ جس طرح انسان اور ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اسی طرح لا انسان اور لا ناطق میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی (جن افراد پر لا انسان صادق آتا ہے، انہیں پر لا ناطق صادق آئے گا) اسی طرح اس کا عکس (جن افراد پر لا ناطق صادق آتا ہے انہیں پر (لا انسان بھی صادق آئے گا) تسلیم کرتے ہو یا نہیں، اگر تسلیم کرتے ہو تو مدعیٰ ثابت اور اگر تسلیم نہیں کرتے ہو تو جب لا انسان لا ناطق پر صادق نہیں آرہا ہے تو اس کی ضد ناطق پر صادق آئیگی یا نہیں؟ اگر لا انسان لا ناطق کی ضد ناطق پر بھی صادق نہیں آئے گا تو ارتفاع ضدین لازم آئے گا اس لئے ماننا پڑے گا کہ لا انسان ناطق پر صادق آتا ہے اور جب لا انسان ناطق پر صادق آئے گا تو ناطق لا انسان کی ضد انسان پر صادق نہیں آئے گا، اس لئے کہ اگر ناطق لا انسان اور انسان دونوں پر صادق آئے گا تو اجتماع ضدین لازم آئے گا اس لئے ماننا پڑے گا کہ ناطق اور لا انسان کی ضد انسان پر صادق نہیں آئے گا تو جب ناطق لا انسان کی ضد انسان پر صادق نہیں آئے گا تو ایک کا عین دوسرے کے عین کے بغیر صادق آئے گا اور جب ایک کا عین دوسرے کے عین کے بغیر صادق آئے گا تو عینین میں

تساوی کی نسبت باقی نہیں رہے گی حالانکہ تساوی مان چکے ہیں یہ خلاف مفروض ہے اور خلاف مفروض باطل ہے اور جو کسی باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا لا انسان اور لا ناطق میں تساوی کی نسبت کا نہ ہونا باطل تو ہونا ثابت۔

اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ متساویین کی نقیضین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔ الحمد للہ علی ذلک

وههنا شك قوى وهو ان نقيض التصادق رفعه لا صدق التفارق وربما يكون نقيض المتساويين مما لا فرد له فى نفس الامر كنقائض المفهومات الشاملة فيصدق الاول دون الثانى وما قيل ان صدق السلب على شيء لا يقتضى وجوده وحينئذ رفع التصادق يستلزم التفارق فبعد تسليمه انما يتم اذا كان تلك المفهومات وجودية كالشيء والممكن و اما اذا كانت سلبية كلا شريك البارى ولا اجتماع النقيضين فلا مساغ لذلك فيه فلا جواب الا بتخصيص الدعوىٰ بغير نقائض تلك المفهومات هذا.

ترجمہ: اور یہاں ایک مضبوط اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ تصادق کی نقیض اس کا رفع کرنا ہے نہ کہ صدق تفارق۔ اور بسا اوقات متساویین کی نقیض ان میں سے ہوتی ہے جس کا کوئی بھی فرد نفس الامر موجود نہیں ہے، جیسے مفہومات شاملہ کے نقائض، تو اس وقت اول (سلب تصادق) صادق آئے گا نہ کہ ثانی (صدق تفارق اور جو یہ کہا گیا ہے کہ سلب کا کسی شی پر صادق آنا اس شی کے وجود کا تقاضہ کرتا ہے اور اس وقت رفع تصادق، تفارق کو مستلزم ہوگا تو اس جواب کو تسلیم کرنے کے بعد یہ جواب اس وقت مکمل ہوگا جب وہ مفہومات وجودی ہوں، لیکن جب وہ مفہومات سلبی ہوں جیسے لاشریک الباری اور لا اجتماع النقیضین تو اس جواب کا وہاں کوئی گذر نہیں ہے لہٰذا اس کے سوا کوئی جواب نہیں ہے کہ دعوئ تساوی بین النقیضین کو ان مفہومات کے سوا خاص کر دیا جائے یہ بات یاد رکھنی ہے۔

وضاحت: ههنا کا مشار الیہ تفارق فی الصدق ہے، ماقبل میں مصنفؒ نے متساویین کی نقیضوں میں تساوی کی نسبت کا دعوئ کرتے وقت کہا تھا کہ اگر متساویین کی نقیضوں میں تساوی کی نسبت نہیں تسلیم کرتے ہو تو تفارق فی الصدق لازم آئے گا اس پر ایک مضبوط اشکال ہے جس کو آسانی سے ختم نہیں کیا جا سکتا ہے، اشکال کی تقریر سمجھنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین کیجئے:

(۱) تساوی اور تصادق کلی دونوں ایک ہیں۔

(۲) ہر شی میں اصل یہ ہے کہ اصل صادق آئے، اور جب اصل تصادق نہ آئے تو اس کی نقیض یا لازم نقیض صادق آئے گا۔

(۳) تصادق کلی (تساوی) کی نقیض رفع تصادق (سلب تساوی) ہے نہ کہ تفارق فی الصدق۔

(۴) تصادق کلی موجبہ کلیہ اور اس کی نقیض سالبہ جزئیہ ہے۔

(۵) تفارق فی الصدق موجبہ جزئیہ ہے۔

(۶) سالبہ جزئیہ موضوع کے وجود کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور موجبہ جزئیہ موضوع کے وجود کا تقاضہ کرتا ہے۔
اب سنئے: معترض کہتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر متساوبین کی نقیضوں میں تصادق کلی (تساوی) نہیں مانتے ہو تو تفارق فی الصدق لازم آئے گا، یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ جب کوئی شئی صادق نہ آئے تو اس کی نقیض یا لازم نقیض صادق آتی ہے اور تصادق کلی کی نقیض رفع تصادق ہے، نہ کہ تفارق فی الصدق لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ تفارق فی الصدق لازم آئے گا درست نہیں ہے، نیز رفع تصادق اور تفارق فی الصدق میں زمین وآسمان کا فرق ہے، اس لئے کہ رفع تصادق سے سالبہ جزئیہ بنتا ہے جو موضوع کے وجود کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور تفارق فی الصدق سے قضیہ موجبہ جزئیہ بنتا ہے جو موضوع کے وجود کا تقاضہ کرتا ہے مثلاً دعویٰ یہ ہے کہ جس طرح انسان اور ناطق میں تصادق کلی (تساوی) ہے اسی طرح ان کی نقیض لا انسان لا ناطق میں بھی تصادق کلی ہے، مانتے ہو یا نہیں، اگر مانتے ہو تو مدعیٰ ثابت اور اگر نہیں مانتے ہو تو اس کی نقیض رفع تصادق صادق آئے گی جس سے قضیہ سالبہ جزئیہ بنے گا یعنی **بعض لا انسان لیس بلاناطق، یا بعض لا ناطق لیس بلا انسان** نہ کہ تفارق فی الصدق جس سے قضیہ موجبہ جزئیہ بنتا ہے یعنی **بعض اللاانسان ناطق، بعض اللاناطق انسان** کیوں کہ یہ نہ تو نقیض ہے نہ لازم نقیض اور دونوں میں زمین وآسمان کا فرق ہے اس لئے کہ سالبہ جزئیہ وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور موجبہ جزئیہ وجود موضوع کا تقاضہ کرتا ہے۔
قولہ ربما یکون: سے معترض اپنے دعویٰ کی تائید میں ایک مثال پیش کر رہا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ بسا اوقات متساوبین کی نقیض ایسی ہوتی ہے جس کا نفس الامر میں کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ہوتا ہے مثلاً شئی اور ممکن ان میں تساوی کی نسبت ہے اور ان کی نقیض لاشئی، اور لاممکن ہے جس کا خارج میں کوئی فرد موجود نہیں ہے، دعویٰ یہ ہے کہ جس طرح شئی اور ممکن میں تصادق کلی ہے اسی طرح لاشئی اور لاممکن میں تصادق کلی ہے، مانتے ہو یا نہیں اگر مانتے ہو تو مدعیٰ ثابت اور اگر نہیں مانتے ہو تو اگر یہ کہا جائے کہ رفع تصادق لازم آئے گا تو قضیہ سچا ہوگا اسلئے کہ رفع تصادق سے سالبہ جزئیہ بنتا ہے یعنی **بعض اللاشئ لیس بلا ممکن** اور سالبہ وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ تفارق فی الصدق لازم آئے گا تو قضیہ کاذب ہوگا اسلئے کہ تفارق فی الصدق کا کوئی فرد موجود نہیں ہے لہٰذا اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ متساوبین کی نقیضوں میں تصادق کلی نہ ماننے سے رفع تصادق لازم آئے گا نہ کہ تفارق فی الصدق۔
اس شک قوی کا ایک جواب بعض مناطقہ نے دیا ہے کہ جس کو مصنف نے "وماقیل" سے نقل کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تفارق فی الصدق اگرچہ تصادق کلی کی نقیض نہیں ہے، لیکن لازم نقیض ہے اور جب لازم نقیض ہے تو یہ کہنا درست ہوگیا کہ اگر متساوبین کی نقیضوں میں تصادق کلی نہ ہو تو تفارق فی الصدق لازم آئے گا، اس لئے کہ تفارق فی الصدق سے قضیہ موجبہ سالبۃ المحمول بنتا ہے اور موجبہ سالبۃ المحمول ہونے کے باوجود وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا ہے، اور جب وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا ہے تو تفارق فی الصدق رفع تصادق کے لئے لازم ہوا، لہٰذا رفع تصادق کی جگہ تفارق فی الصدق استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مصنفؒ کو یہ جواب پسند نہیں ہے اس لئے بعد تسلیم سے رد کررہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اولا ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ موجبہ سالبۃ المحمول موضوع کے وجود کا تقاضہ نہیں کرتا، لیکن ہم اگر یہ تسلیم بھی کرلیں تو بھی آپ کا یہ جواب صرف اپنی جگہوں پر فٹ ہوسکتا ہے جہاں مفہومات شاملہ وجودی ہوں لیکن اگر مفہومات شاملہ سلبی ہوں تو وہاں یہ جواب نہیں چلے گا اس لئے کہ ان کی نقیض موجبۃ سالبۃ المحمول نہیں بن سکتی ہے، مثلاً لاشریک الباری، اور لا اجتماع النقیضین، اب ان کی نقیض شریک الباری اور اجتماع النقیضین ہیں اور ظاہری بات ہے کہ یہاں موجبۃ سالبۃ المحمول نہیں بن سکتا ہے، اور جب یہاں موجبہ سالبۃ المحمول نہیں بن سکتا ہے تو تفارق فی الصدق اور رفع تصادق میں تلازم نہیں رہا، اور جب تلازم نہیں رہا تو رفع تصادق کی جگہ تفارق فی الصدق کو استعمال کرنا درست ہے۔

فلا جواب: مصنف نے اپنا جو جواب پیش کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ متساوبین کی نقیضوں میں تساوی کا دعویٰ مفہومات شاملہ کے علاوہ میں ہے اس لئے کہ مفہومات شاملہ کے علاوہ میں متساوبین کی نقیض کسی نہ کسی شئی پر صادق آئے گی اور جب صادق آئے گی تو موضوع موجود ہوگا اور وجود موضوع کے وقت رفع تصادق اور تفارق فی الصدق میں تلازم ہوگا لہٰذا کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔ (ثناء اللہ القاسمی)

ونقيض الاعم والاخص مطلقا بالعكس فان انتفاء العام ملزوم انتفاء الخاص ولا عكس تحقيقا لمعنى العموم.

ترجمہ: اور عام وخاص مطلق کی نقیض برعکس ہے اس لئے کہ عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہے اور اس کا عکس نہیں ہے عموم کے معنی کو ثابت کرنے کے لئے۔

وضاحت: اس عبارت میں عموم وخصوص مطلق کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کررہے ہیں کہ جن دو کلیوں کے عینین میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی، ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی، عینین کے عکس کے ساتھ یعنی جو خاص تھا وہ عام ہوجائے گا اور جو عام تھا وہ خاص ہوجائے گا جیسے حیوان، اور انسان میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے تو ان کی نقیض لا حیوان اور لا انسان میں بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے لیکن حیوان عام ہے تو لاحیوان خاص اور انسان خاص تھا تو لا انسان عام ہوگا، لہٰذا ہر لاحیوان لا انسان ہوگا جیسے تپائی، قلم، لاحیوان ہے لہٰذا لا انسان بھی ہیں لیکن ہر لا انسان لا حیوان نہیں ہوگا جیسے بندر، بیل وغیرہ، لا انسان تو ہیں مگر لاحیوان نہیں ہیں بلکہ حیوان ہیں۔

قولہ: فان انتفاء العام ملزوم انتفاء الخاص: یہ پہلے جزء کی دلیل ہے یعنی عام کی نقیض خاص ہوگی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہے یعنی عام کی نفی سے خاص کی نفی ہوجاتی ہے جیسے حیوان کی نفی سے انسان کی نفی ہوجاتی ہے، تو عام کی نقیض اگر عام ہوتی تو اس کی نفی سے خاص کی نقیض کی نفی ہوجانی چاہئے، حالانکہ نفی

نہیں ہوتی ہے معلوم ہوا کہ عام اب عام نہیں رہا بلکہ خاص بن گیا، اس کو ایک مثال سے سمجھئے، حیوان عام ہے حیوان کی نفی سے انسان (جو کہ خاص ہے) کی نفی ہوجاتی ہے اسی طرح اگر لا حیوان عام ہوتا تو اس کی نفی سے لا انسان کی نفی ہوجانی چاہئے حالانکہ لا انسان کی نفی نہیں ہوتی ہے معلوم ہوا کہ لا حیوان عام نہیں ہے بلکہ خاص ہے۔

اس تقریر سے پہلا جزء (عام کی نقیض خاص ہے) ثابت ہوگیا۔

قوله: ولا عكس: یہ دوسرے جزء کی دلیل ہے یعنی خاص کی نقیض عام ہوگی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خاص کی نفی سے عام کی نفی نہیں ہوتی ہے جیسے انسان (جو کہ خاص ہے) کی نفی سے حیوان کی نفی نہیں ہوتی ہے، تو خاص کی نقیض اگر خاص ہی ہوتی تو اس کی نفی سے عام کے نقیض کی نفی نہیں ہونی چاہئے حالانکہ نفی ہوجاتی ہے معلوم ہوا کہ اب خاص کی نقیض خاص نہیں رہی بلکہ عام بن گئی، اس کو ایک مثال سے سمجھئے۔

انسان خاص ہے اس کی نفی سے حیوان جو کہ خاص ہے اس کی نفی نہیں ہوتی ہے اسی طرح اگر لاانسان بھی خاص ہوتا تو اس کی نفی سے لا حیوان کی نفی نہیں ہونی چاہئے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ لا انسان کی نفی سے لا حیوان کی نفی ہوجاتی ہے معلوم ہوا کہ لا انسان عام بن گیا ہے جیسے زید یہ لا انسان بھی نہیں ہے اور لا حیوان بھی نہیں ہے۔

اس تقریر سے دوسرا جزء (خاص کی نقیض عام ہوتی ہے) ثابت ہوگیا۔

اسی کو مصنف نے **تحقيقاً لمعنى العموم** سے بیان کیا ہے۔

وشُكك بان لا اجتماع النقيضين اعم من الانسان مع ان بين نقيضيهما تباينا وايضا الممكن العام عام من الممكن الخاص فكل لا ممكن عام لا ممكن خاص، وكل لا ممكن خاص اما واجب او ممتنع وكلاهما ممكن عام، فكل لا ممكن عام ممكن عام والجواب ما مر من التخصيص.

ترجمه: اور اشکال کیا گیا ہے کہ لا اجتماع النقیضین انسان سے عام ہے، حالانکہ ان کی نقیضوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے، اسی طرح ممکن عام، ممکن خاص سے عام ہے لہٰذا ہر لاممکن عام، لاممکن خاص ہوگا اور ہر لاممکن خاص یا تو واجب ہوگا یا ممتنع، اور یہ دونوں ممکن عام ہیں تو ہر لاممکن عام ممکن عام ہے، اور جواب وہی ہوگا جو گذر چکا، یعنی تخصیص۔

وضاحت: ماقبل میں عموم خصوص مطلق کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کیا گیا تھا کہ ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی البتہ جو خاص تھا وہ عام اور جو عام وہ خاص ہوجائے گا۔

اس پر دو اعتراض کئے گئے ہیں:

(۱) لا اجتماع النقیضین اور انسان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے لا اجتماع النقیضین عام اور انسان خاص ہے، لہٰذا ہر انسان لا اجتماع النقیضین ہوگا لیکن ہر لا اجتماع النقیضین انسان نہیں ہوگا جیسے فرس، لا اجتماع النقیضین ہے لیکن انسان نہیں ہے، خلاصہ یہ کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے لہٰذا آپ کے بقول ان کی

نقیض میں بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی عینین کے عکس کے ساتھ، جو خاص تھا وہ عام اور جو عام تھا وہ خاص، لہٰذا لااجتماع النقیضین (جو کہ عام تھا) کی نقیض اجتماع النقیضین خاص اور انسان (جو کہ خاص تھا) اس کی نقیض لاانسان کو عام ہونا چاہئے، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان دونوں میں تباین کی نسبت ہے، کیوں کہ لاانسان اجتماع النقیضین کے کسی فرد پر صادق آتا ہے اور نہ اجتماع النقیضین انسان کے کسی فرد پر صادق آتا ہے اور کیوں کر صادق آسکتا ہے جب کہ اجتماع النقیضین کا کوئی فرد بھی نہیں ہے۔

(۲) دوسرا اعتراض سمجھنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین کیجئے۔

(۱) ممکن عام، ممکن خاص سے عام ہے۔

(۲) لاممکن خاص کے معنی ہیں جس میں سلب ضرورت دونوں جانب سے نہ ہو بلکہ صرف ایک جانب سے ہو، لہٰذا واجب اور ممتنع دونوں لاممکن خاص ہیں کیوں کہ واجب میں سلب ضرورت، صرف عدم کی جانب سے ہے یعنی اس کا عدم ضروری نہیں بلکہ محال ہے، اس طرح ممتنع میں بھی سلب ضرورت صرف وجود کی جانب سے ہے یعنی اس کا عدم ضروری نہیں بلکہ محال ہے۔

اب سمجھئے: آپ کا یہ کہنا کہ عموم وخصوص مطلق کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم وخصوص کی نسبت ہوگی عینین کے عکس کے ساتھ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں اجتماع ضدین لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

جیسے ممکن عام اور ممکن خاص کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ممکن عام عام اور ممکن خاص خاص ہے لہٰذا آپ کے بقول ان کی نقیض لاممکن عام اور لاممکن خاص میں بھی عموم وخصوص کی نسبت ہوگی البتہ لاممکن عام خاص اور لاممکن خاص عام ہوگا حالانکہ اس صورت میں اجتماع ضدین لازم آرہا ہے وہ اس طرح کہ جب لاممکن عام خاص ہوگیا تو ہر لاممکن عام لاممکن خاص ہوگا، اور یہ کہنا صحیح ہوگا کل لاممکن عام لا ممکن خاص اور ہر لاممکن خاص یا تو واجب ہوگا یا ممتنع (جیسا کہ تمہید میں گذرا) تو یہ کہنا صحیح ہوگا کل لا ممکن عام لا ممکن خاص و کل لا ممکن خاص اما واجب او ممتنع تو نتیجہ نکلے گا کل لا ممکن عام اما واجب او ممتنع اور ہر واجب وممتنع ممکن عام ہیں تو یہ کہنا صحیح ہوگا کل لاممکن عام اما واجب او ممتنع و کل واجب او ممتنع ممکن عام تو نتیجہ نکلے گا کل لا ممکن عام ممکن عام. تو اصل صورت اس طرح ہوگی۔

کل لا ممکن عام لا ممکن خاص، و کل لا ممکن خاص اما واجب او ممتنع، و کل واجب او ممتنع ممکن عام، تو نتیجہ نکلے گا کل لا ممکن عام ممکن عام .

خلاصہ یہ ہے کہ عام وخاص مطلق کے سلسلے میں آپ کا دعویٰ درست نہیں ہے۔

اس شک کا جواب یہی ہے کہ دعوے میں تخصیص کی جائے اور کہا جائے کہ ہمارا دعویٰ نقیضین کے بارے میں عموم

خصوص مطلق کا ہے بشرطیکہ وہ نقیضین مفہومات شاملہ کی نقیضین ، نہ ہوں اگر مفہومات شاملہ کی نقیضین ہوں تو وہ ہمارے دعوے سے مستثنیٰ ہیں۔

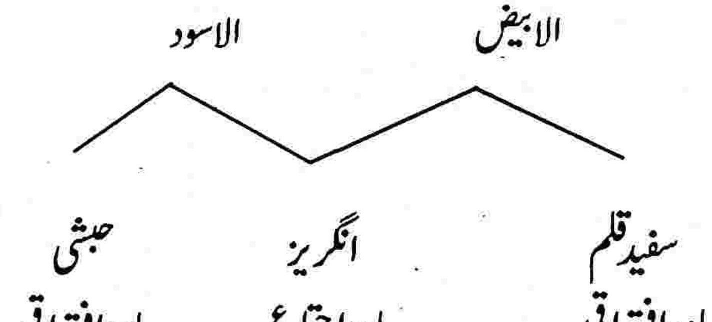
وبين نقيضى الاعم والاخص من وجه تباين جزئى كالمتباينين وهو التفارق فى الجملة، لان بين العينين تفارقا فحيث يصدق عين احدهما يصدق نقيض الاخر وهو قد يتحقق فى ضمن التباين الكلى كاللاحجر واللاحيوان والانسان وللاناطق وقد يتحقق فى ضمن العموم من وجه كالابيض والانسان والحجر والحيوان وههنا سوال وجواب على طبق ما مر.

ترجمه: اوراعم واخص من وجہ کی نقیض کے درمیان تبائن جزئی ہے، جیسا کہ متبائنین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہےاورتبائن جزئی کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے جیسے لاحجراور لاحیوان، اورانسان اورلا ناطق، اور کبھی عموم وخصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتی ہے جیسے ابیض اورانسان اور حجر اور حیوان۔

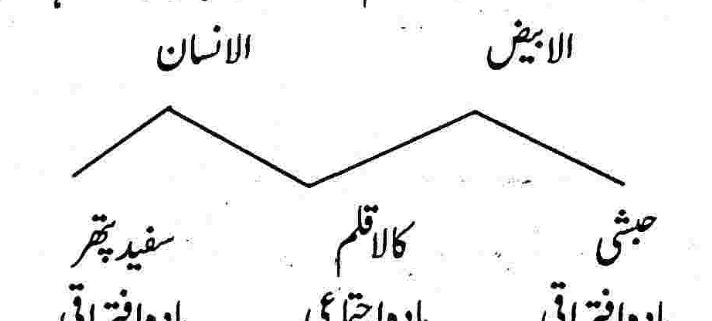
وضاحت: یہاں سے مصنفؒ عموم وخصوص من وجہ اور تباین کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کرر ہے ہیں۔

عموم وخصوص من وجہ کی تفصیل

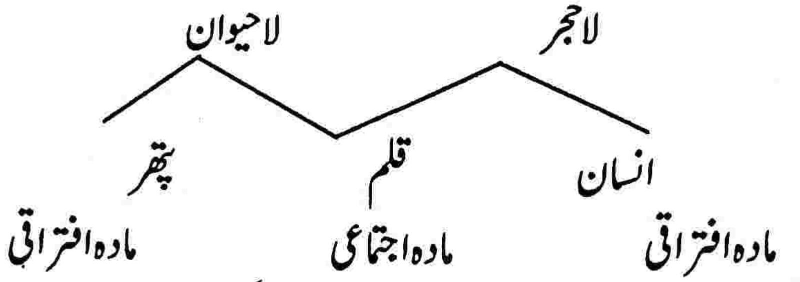
جن دوکلیوں کے عینین میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، ان کی نقیض کبھی عموم وخصوص من وجہ اور کبھی تباین آئے گی، جیسے ابیض اورانسان ان میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ تین مادہ پایا جارہا ہے۔



اسی طرح ان کی نقیض لاانسان، اور لاابیض میں بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیوں کہ تین مادہ پایا جارہا ہے۔



دوسری مثال: لاحجر لاحیوان میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے کیوں کہ تین مادہ پایا جارہا ہے۔



ان کی نقیض حجر اور حیوان میں تباین کی نسبت ہے، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ عموم وخصوص من وجہ کی دو نقیضین آتی ہیں۔
عموم وخصوص من وجہ، اور تباین۔

تباین کی تفصیل:

جن دو کلیوں کے عینین میں تباین کی نسبت ہوگی ان کی نقیض کبھی تباین اور کبھی عموم وخصوص من وجہ آئے گی مثلاً انسان اور لاناطق میں تباین ہے اور ان کی نقیض لاانسان اور ناطق میں بھی تباین کی نسبت ہے۔

دوسری مثال:

حجر اور حیوان میں تباین کی نسبت ہے لیکن ان کی نقیض لاحجر اور لاحیوان میں عموم وخصوص من جہ کی نسبت ہے، تفصیل گذر چکی ہے۔

غرض جس طرح عموم وخصوص من وجہ کی دو نقیضیں آتی ہیں اسی طرح تباین کی بھی دو نقیضیں آتی ہیں۔

(فائدہ) تباین جزئی کوئی مستقل نسبت نہیں ہے بلکہ عموم وخصوص من وجہ اور تباین کلی کی مختصر تعبیر ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کبھی عموم وخصوص من وجہ کی شکل میں اور کبھی تباین کلی کی شکل میں پائی جاتی ہے۔

قولہ: وھھنا سوال وجواب:

ماتن فرماتے ہیں کہ جس طرح سابقہ نسبتوں پر اعتراض ہوا تھا یہاں بھی ہوسکتا ہے مثلاً لاشئ اور لاممکن کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے کیوں کہ ان میں کوئی دوسرے پر صادق نہیں آتا اور صادق کیوں کر آسکتا ہے، جب کہ صادق آنے کے لئے افراد کا موجود ہونا ضروری ہے، ان میں کسی کے افراد موجود ہی نہیں ہیں، بہر حال ان دونوں کے درمیان تباین کلی ہے، لیکن ان کی نقیضوں، شئ اور ممکن کے درمیان تباین جزئی نہیں ہے بلکہ تساوی کی نسبت ہے، اس کا جواب وہی ہے کہ ہمارے دعوے سے مفہومات شاملہ کے نقائض مستثنٰی ہیں۔

ثم الكلي اما عين حقيقة الافراد او داخل فيها تمام المشترك بينها وبين نوع آخر اولا، ويقال لها ذاتيات وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل او خارج يختص بحقيقة او لا ويقال لهما عرضيات.

ترجمہ: پھر اپنے افراد کی یا تو عین ہوگی یا افراد میں داخل ہے اور ان کے درمیان اور دوسری نوع کے درمیان

تمام مشترک ہے یا نہیں، اور ان سب کو ذاتیات کہا جاتا ہے، اور بسا اوقات ذاتی کا لفظ داخل کے معنی میں بولا جاتا ہے یا خارج ہے اور ایک حقیقت کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں اور ان تمام کو عرضیات کہا جاتا ہے۔

وضاحت: دلیل: کلی تین حال سے خالی نہیں، اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا اس میں داخل ہوگی یا خارج ہوگی، اگر اپنے افراد کی عین حقیقت ہے تو اسے نوع کہتے ہیں جیسے انسان کہ اس کی حقیقت حیوان ناطق ہے، اور بعینہ یہی حقیقت اس کے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ کی ہے اور اگر اس میں داخل ہے تو دو حال سے خالی نہیں تمام مشترک ہے یا نہیں، اگر تمام مشترک ہے تو اسے جنس کہتے ہیں اور اگر تمام مشترک نہیں ہے تو اسے فصل کہتے ہیں، اور اگر خارج ہے تو دو حال سے خالی نہیں ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگا یا نہیں، اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو اسے خاصہ کہتے ہیں اور اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں ہے تو اسے عرض عام کہتے ہیں۔

(فائدہ) جنس کے تمام مشترک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جتنی چیزیں تمام انواع میں ہیں ان سب کو جامع ہو، جیسے حیوان کہ یہ انسان، فرس، غنم، بقر وغیرہ میں جتنی چیزیں مشترک ہیں یعنی حساس، متحرک بالارادہ نامی وغیرہ ان سب کو جامع ہے۔

قوله: وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل:

یعنی جنس، نوع، فصل کو ذاتیات کہا جاتا ہے البتہ ذاتی کا اطلاق کبھی صرف اس کلی پر ہوتا ہے جو افراد کی حقیقت میں داخل ہے، ظاہری بات ہے، اس صورت میں صرف جنس، فصل کلی ذاتی ہوں گے، اور عرض عام اور خاصہ کو عرضی کہتے ہیں۔

والجمهور على ان العرض غير العرضى وغير المحل حقيقة قال بعض الافاضل، طبيعة العرض لا بشرط شئ عرضى وبشرط شيء المحل، وبشرط لا شئ العرض المقابل للجوهر ولذا صح النسوة اربع والماء ذراع ومن ثم قال ان المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لا عاما ولا خاصا بل معناه هو القدر الناعت وحده هذا هو الحق ويؤيده ما قال ابن سينا وجود الاعراض فى انفسها هو وجودها لمحالها.

ترجمہ: اور جمہور اس (تحقیق پر) ہیں کہ عرض حقیقیہ عرضی اور محل کا غیر ہے، بعض افاضل نے کہا کہ عرض کی طبیعت لابشرط شئی کے درجہ میں عرضی ہے اور بشرط شئی کے درجہ میں محل ہے اور بشرط لاشئی کے درجہ میں وہ عرض ہے جو کہ جوہر کا مقابل ہے اور اسی وجہ سے "النسوة اربع" اور الماء ذراع صحیح ہے اور اسی وجہ سے (محقق دوانی) نے کہا ہے کہ مشتق نسبت اور موصوف پر دلالت نہیں کرتا نہ موصوف عام پر اور نہ خاص پر بلکہ اس کے معنی فقط قدر ناعت کے ہیں اور یہی بات حق ہے۔

وضاحت: ماقبل میں عرضیات کا ذکر آیا تھا اسی کی مناسبت سے عرض، عرضی، اور محل کے اختلاف کو ذکر کر رہے

ہیں، اختلاف کو سمجھنے سے پہلے ہر ایک کی تعریف سمجھئے۔

عرض: وہ ہے جو اپنے میں کسی کا محتاج ہو۔

عرضی: وہ ہے جو عرض سے مشتق ہو۔

محل: وہ ہے جس کے ساتھ عرض قائم ہو۔

مثال: کتابت، کاتب اور انسان، کتابت عرض ہے، کاتب عرضی ہے اور انسان محل ہے۔

اب اختلاف سمجھئے:

جمہور کہتے ہے کہ ان تینوں میں حقیقیہ تغائر ہے عرض اور عرضی میں چند وجوہ مغایرت ہے۔

(۱) عرض محمول نہیں ہوتا ہے اور عرضی محمول ہوتی ہے، جیسے **الجسم اسود** کہنا صحیح ہے لیکن **الجسم سواد** کہنا صحیح نہیں ہے۔

(۲) عرضی کبھی مشتق ہوتی ہے، اس وقت وہ مرکب ہوگی، مبدء اور ذات سے اور عرض بسیط ہوتا ہے کیوں کہ وہ صرف مبدء کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ مرکب اور بسیط میں تغایر ذاتی ہے۔

یہ بیان تھا عرض اور عرضی میں مغایرت کا، اب عرض اور محل میں مغایرت بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں **غیر المحل** یعنی عرض محل کے بھی حقیقیہ مغایر ہے اس کی بھی چند وجوہ ہیں۔

(۱) عرض محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور **قائم** اور **ماقام به** میں تغایر ہوتا ہے۔

(۲) عرض حال ہے اور حال اپنے محل کے مغایر ہوتا ہے۔

(۳) عرض زائل ہو جاتا ہے اور محل باقی رہتا ہے، اگر دونوں ایک ہوتے تو عرض کے زوال سے محل میں بھی زوال ہو جاتا، جیسے سفیدی کبھی جسم سے زائل ہو جاتی ہے اور جسم باقی رہتا ہے۔

مصنفؒ نے عرضی اور محل کے درمیان تغایر کو بیان نہیں کیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا تغایر خود بخود معلوم ہو جاتا ہے، اس طرح کہ جب عرض جو مشتق منہ ہے وہ محل کے مغایر ہے تو مشتق بھی محل کے مغایر ہوگا۔

لیکن محقق دوانی کہتے ہیں کہ ان تینوں میں صرف اعتباری فرق ہے۔

اعتباری فرق جاننے سے پہلے چند باتیں ذہن نشیں کیجئے۔

(۱) **لا بشرط شئ:** کہتے ہیں کہ موضوع کے ساتھ عوارض کے اتصاف وعدم اتصاف کسی کا اعتبار نہ کیا جائے۔

(۲) **بشرط لا شئ:** کہتے ہیں کہ موضوع کے ساتھ عوارض کے عدم اتصاف کا لحاظ کیا جائے۔

(۳) **بشرط شئ:** کہتے ہیں کہ موضوع کے ساتھ عوارض کے اتصاف کا لحاظ کیا جائے

اس کو ایک مثال سے سمجھئے۔

زید نے خالد کی دعوت کی، خالد نے کہا، بھائی دعوت تو قبول ہے مگر بریانی ہونی چاہئے یہ بشرط شی ہے، اور اگر زید

نے کہا دیکھ بھائی بریانی تو ملے گی نہیں، دعوت منظور ہو یا نہ ہو تو یہ بشرط لاشی ہے اور اگر دعوت کی اور بریانی کا کوئی ذکر نہیں آیا نہ مثبت کی شکل میں نہ منفی کی شکل میں یہ لا بشرط شئی ہے یعنی مرتبہ اطلاق وابہام۔

اب سنئے: محقق دوانی کہتے ہیں کہ عرض کی حقیقت کو جب لا بشرط شئی میں لیں گے تو عرضی ہے اور جب بشرط لاشی کے درجہ میں لیں گے تو عرض ہے اور جب بشرط شئی کے درجہ میں لیں گے تو محل ہے تو شئی ایک ہے البتہ صرف اعتبار کا فرق ہے۔

قوله: ولذا صح: اس سے پہلے قول میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ عرض عرضی اور محل میں تغایر ہے، اب اس دعوے پر دلیل قائم کررہے ہیں فرماتے ہیں کہ ان تینوں میں چونکہ اتحاد ہے اس لئے النسوۃ اربع اور الماء ذراع صحیح ہے اول میں اربع عرضی ہے جس کا حمل النسوۃ پر ہورہا ہے ثانی مثال میں ذراع عرض ہے جس کا حمل الماء پر ہورہا ہے اور النسوہ اور الماء محل ہے اور حمل تقاضہ کرتا ہے اتحاد کا، ان دو مثالوں سے عرض کا اور عرضی کا محل کے ساتھ اتحاد ثابت ہوتا ہے۔

(فائدہ) مصنف نے عرض اور عرضی کے اتحاد کی مثال بیان نہیں کی لیکن غور کیا جائے تو انہیں دو مثالوں سے عرض اور عرضی کا اتحاد بھی ثابت ہوجاتا ہے، اس لئے کہ ان مثالوں میں عرض اور عرضی کا اجتماع محل کے ساتھ ثابت ہوا ہے تو اگر ان دونوں میں تباین ہوتا تو محل کے ساتھ دونوں کا اجتماع کیسے ہوتا، کیوں کہ اجتماع متنافیین محال ہے۔

اب ایک مثال بیان کی جاتی ہے کہ جس میں تینوں جمع ہیں، **ذات واجب الوجود** اس میں تین چیزیں ہیں، ذات، وجود، موجود اول محل، ثانی عرض، ثالث عرضی ہے۔

الغرض ان تمام مثالوں سے تینوں میں اتحاد اور تغایر اعتباری ثابت ہوا۔

قوله: ومن ثم قال ان المشتق: اس مقام میں کچھ تفصیل ہے ہم پہلے اجمالاً ذکر کرتے ہیں پھر تفصیلی گفتگو کریں گے، محقق دوانی فرماتے ہیں کہ عرض اور عرضی میں اتحاد ہے کیوں کہ جس طرح مبدأ (عرض) نہ نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ موصوف پر خواہ موصوف عام ہو یا خاص، اسطرح مشتق بھی جو کہ عرض ہے ان امور ثلاثہ پر (نسبت موصوف عام، موصوف خاص) دلالت نہیں کرتا تو اس سے معلوم ہوا کہ مبدأ (عرض) اور مشتق میں اتحاد ہے۔

تفصیل: جاننا چاہئے کہ مشتق کس چیز کا نام ہے، اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں (۱) مذہب جمہور کا ہے فرماتے ہیں کہ مشتق تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہے (۱) ذات (۲) صفت (۳) نسبت جیسے کاتب ان کے اندر ایک معنی حدثی ہیں جو ہر مشتق کے اندر ہوا کرتے ہیں یعنی کتابت اس کو صفت اور وصف سے تعبیر کیا گیا ہے، دوسرے معنی مصدری کی کسی ذات کی طرف نسبت ہے کیوں کہ اگر ذات تو موجود ہو مگر اس کی طرف معنی حدثی کی نسبت نہ ہو تو معنی معرض ظہور میں نہ آسکیں گے، تیسری چیز فاعل ہے جس کو ذات سے تعبیر کیا گیا ہے، کیوں کہ اگر نسبت کی جائے اور منسوب الیہ نہ ہو تو معنی حدثی کا ظہور نہ ہوسکے گا معلوم ہوا کہ مشتق ان امور ثلثہ سے مرکب ہے۔

دوسرے مذہب سید سندؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ مشتق دو چیزوں سے مرکب ہے (۱) ذات (۲) وصف وہ فرماتے

ہیں کہ مشتق کے اندر نسبت نہیں کیوں کہ نسبت ایک غیر مستقل چیز ہے اگر مشتق کی دلالت نسبت کے اوپر بھی ہونے لگے تو پھر مشتق مستقل اور غیر مستقل کا مجموعہ ہوگا اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ نتیجہ ہمیشہ ارذل کے تابع ہوتا ہے جب یہ بات ہے تو یہ مجموعہ مذکورہ غیر مستقل ہوگا اور جب غیر مستقل ہوگا تو پھر مسند الیہ نہیں بن سکے گا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مشتق مسند الیہ بنتا ہے تو مشتق کا مسند الیہ بننا اس کے مستقل ہونے کی علامت ہے اور اس کا مستقل ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کا کوئی جزء غیر مستقل نہیں ہے اور اس کے کسی جزء کا غیر مستقل ہونا اس بات کی دلیل کہ نسبت مشتق کا جزء نہیں ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ مشتق فقط دو چیزوں کا مجموعہ ہے یعنی ذات اور وصف کا۔

(۳) تیسرا مذہب محقق دوانی کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ مشتق نہ تین چیزوں سے مرکب ہے نہ دو سے بلکہ مشتق امر واحد کا نام ہے وہ امر واحد قدر ناعت ہے قدر ناعت کہا جاتا ہے معنی مصدری یا معنی حدثی کو۔

محقق دوانی فرماتے ہیں کہ مشتق کی دلالت نسبت پر نہیں ہوسکتی کیوں کہ وہ غیر مستقل ہے (اس کی تفصیل گذر چکی ہے) نیز اس کی دلالت ذات و وصف پر بھی نہیں ہوسکتی کیوں کہ موصوف پر اگر دلالت ہوگی تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

یا تو موصوف عام پر دلالت ہوگی یا موصوف خاص پر اور دونوں باطل ہیں کیوں کہ اگر موصوف عام پر دلالت ہوگی تو عرض عام کا ذاتی ہونا لازم آئے گا مثلاً ناطق ایک مشتق ہے اور اس کی دلالت ذات پر ہوگی تو ناطق کا ترجمہ ہوگا **ذات من له النطق** پھر ذات سے ذات عام مراد لیا جائے تو اب معنی کے ہوں گے **شيء من له النطق** یعنی ایسی شی جس کیلئے نطق ثابت ہے تو اس صورت میں ناطق دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہوگا ایک شی اور دوسرے نطق اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی شی کا جزء ہوا کرتی ہے تو وہ اس کا اور اس کی ذاتی کا جزء ہوتی ہے تو شی اور نطق ناطق کے لئے ذاتی بن گئے اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جزء الجزء یعنی جزء کا جزء جز ہوتا ہے لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ ناطق انسان کا جزء اور اس کی ذاتی ہے اور شی ناطق کا جزء و ذاتی ہے تو شی بھی انسان کا جزء اور ذاتی ہوگا حالانکہ شی انسان کے لئے عرض عام ہے نہ کہ ذاتی کیوں کہ انسان کی ذاتی چیز حیوان اور ناطق ہے اور یہ ساری خرابی مشتق کی دلالت موصوف عام پر ماننے کی وجہ سے لازم آتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مشتق ذات عام (موصوف عام) پر دلالت نہیں کرے گا۔

اسی طرح مشتق کی دلالت موصوف خاص پر بھی نہیں ہوتی ہے، مثلاً کاتب ایک مشتق ہے اگر اس کی دلالت موصوف خاص پر مان لی جائے تو اس کا ترجمہ ہوگا **انسان من له الكتابة** تو اس صورت میں کاتب انسان اور کتابت کا مجموعہ ہوگا دوسرے لفظوں میں انسان اور کتابت کاتب کے لئے ذاتی ہوئے حالانکہ کاتب انسان کے لئے عرضی ہے اور یہاں کاتب کا ذاتی ہونا لازم آرہا ہے جو قلب حقیقت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مشتق کی دلالت موصوف عام و موصوف خاص پر ماننے کی صورت میں مذکورہ خرابیاں لازم آئیں، اسی لئے محقق دوانی فرماتے ہیں کہ مشتق کی دلالت نہ ذات پر ہوتی ہے نہ نسبت پر بلکہ اس کی دلالت قدر ناعت پر ہوتی ہے جس کو مبدأ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اب سمجھئے کہ محقق دوانی فرماتے ہیں کہ عرض اور عرضی میں اتحاد ہے جس طرح مبدأ (عرض) نہ نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ موصوف پر خواہ عام ہو یا خاص اسی طرح مشتق بھی جو کہ عرضی ہے دلالت نہیں کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ عرض اور عرضی میں اتحاد ہے۔

محقق دوانی کے استدلال کی تقریر اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ مشتق موصوف عام پر اس لئے نہیں دلالت کرتا ہے کہ اس صورت میں ذاتی کا عرض عام ہونا لازم آئے گا، جیسے ناطق اگر موصوف عام پر دلالت کرے تو اس کا ترجمہ ہوگا شيء له النطق، تو جو صرف انسان کے لئے خاص ہے مطلق شئ کے لئے ثابت کرنے سے عرض عام بن جائے گا کیوں کہ اس صورت میں انسان اور غیر انسان سبھی کے لئے ثابت ہوگا۔

اسی طرح مشتق موصوف خاص پر دلالت اس لئے نہیں کرتا کہ اس صورت میں ممکن کا واجب ہونا لازم آتا ہے مثلاً انسان کے لئے ضاحک کا ثبوت بالامکان ہے یعنی انسان کا ہنسا ممکن ہے واجب نہیں، تو جب ضاحک سے موصوف خاص مراد لیں گے تو اس کی تعبیر انسان من له الضحک ہوگی اور جب اس ضاحک کا انسان پر حمل کریں گے تو تعبیر ہوگی الانسان انسان من له الضحك اور یہ ثبوت الشئ لنفسه ہے اور شئ کا ثبوت اپنے نفس کے لئے واجب اور ضروری ہوا کرتا ہے تو وہ ضاحک جو انسان کے لئے بالامکان ثابت تھا اب انسان کے لئے بالوجوب ثابت ہوگیا یہ باطل ہے اور یہ خرابی لازم آئی ہے مشتق کی دلالت موصوف خاص پر ماننے کی وجہ سے لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مشتق موصوف خاص و عام کسی پر دلالت نہیں کرتا۔ الحمد لله علىٰ ذٰلك

قوله: ويؤيده ما قال ابن سينا: مصنف محقق دوانی کی تائید میں ابوعلی ابن سینا کا قول نقل فرماتے ہیں۔

وہ فرماتے ہیں کہ اعراض کا وجود وہی ہوتا ہے جو محل کا وجود ہوتا ہے محل کے وجود کے بغیر اعراض کا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا، معلوم ہوا کہ عرض اور محل میں اتحاد ہے۔

فالكليات خمس، الاول الجنس وهو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فان كان جواباً عن الماهية وجميع المشاركات فقريب والا بعيد.

ترجمه: پس کلیات پانچ ہیں، پہلی کلی جنس ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو ما ہو کے جواب میں ایسے کثیرین پر بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں، تو اگر ماہیت اور تمام مشارکات کے بارے میں ایک ہی جواب ہو تو جنس قریب ہے ورنہ جنس بعید ہے۔

وضاحت: جاننا چاہئے کہ فا فصیحہ ہے، اور فا فصیحہ اس کو کہتے ہیں جو شرط مقدر کے جواب میں واقع ہو، شرط مقدر یہ ہے: اذا علمت دليل الحصر فاعلم ان الكليات خمس.

کلی کی پانچ قسمیں ہے، پہلی قسم جنس ہے، اس کو بیان کر رہے ہیں۔

جنس وہ کلی ہے جو ماہو کے جواب میں بہت سی ایسی چیز کے بارے میں بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں، جیسے حیوان، انسان، فرس غنم وغیرہ پر بولا جاتا ہے، اوران سب کی حقیقتیں مختلف ہیں، انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے، فرس کی حقیقت حیوان صاہل ہے۔

جنس کی دو قسمیں ہیں جنس قریب، جنس بعید

جنس قریب: اگر جنس کے افراد میں سے چند کے بارے میں ماہو کے ذریعے سوال کیا جائے اور جو جواب آئے، اگر وہی جواب اس وقت بھی آئے جب اس جنس کے تمام افراد کے بارے میں سوال کیا جائے تو یہ جنس قریب ہے جیسے حیوان کے افراد، انسان، فرس غنم ہیں، اب اگر پوچھیں گے **الانسان والفرس ماھما**؟ تو جواب آ ے گا **حیوان** پھر اگر **الانسان والفرس والغنم ما ھم**؟ کے ذریعے سوال کریں گے تو بھی جواب آئے گا **حیوان** لہٰذا حیوان جنس قریب ہے۔

جنس بعید: اگر جنس میں سے چند کے بارے میں ماہو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جو جواب آئے وہی جواب تمام کو لے کر سوال کرنے میں نہ آئے تو اسے جنس بعید کہتے ہیں جیسے جسم نامی کے افراد انسان، فرس، غنم نباتات ہیں، اب اگر **الانسان والبقر والنبات ما ھن**؟ کے ذریعے سوال کریں گے تو جواب جسم نامی آئے گا لیکن اگر صرف **الانسان والبقر ما ھما** کے ذریعے سوال کریں گے تو جسم نامی نہیں بلکہ حیوان آئے گا۔

وھھنا مباحث الاول: ان ما ھو سوال عن تمام الماھية المختصة ان اقتصر فيه على امر واحد فيجاب بالنوع اوالحد التام وعن تمام الماھية المشتركة ان جمع بين امور فيجاب بالنوع ان كانت متفقة الحقيقة وبالجنس ان كانت مختلفها.

ترجمہ: اور یہاں چند بحثیں ہیں، پہلی بحث یہ ہے کہ ماہو سے مقصد ماہیت مختصہ کے بارے میں سوال ہوگا جب کہ اس میں ایک چیز پر اکتفاء کیا جائے تو نوع یا حد تام کے ذریعے جواب دیا جائے گا اور کبھی مقصد تمام ماہیت مشترکہ ہوگا جبکہ چند امور کو جمع کیا جائے تو جواب نوع کے ذریعے دیا جائے گا اگر متفقۃ الحقیقت ہو اور جنس کے ذریعے دیا جائے گا اگر مختلف الحقیقۃ ہو۔

وضاحت: **ھھنا** کا مشارالیہ مقام جنس ہے، جاننا چاہئے کہ مقام جنس میں چند بحثیں ہیں، بعض میں کسی نئی بات کی تحقیق اور بعض میں سوال مقدر کا جواب ہے، یہ پہلی بحث ہے جس میں نئی بات کی تحقیق ہے، یعنی ماہو کے ذریعے کیا مراد ہے تو جاننا چاہئے کہ ماہو کے جواب میں یا تو نوع واقع ہوتی ہے یا حد تام یا جنس، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ماہو کے ذریعے سوال دو حال سے خالی نہیں، ایک چیز کے بارے میں ہوگا یا چند چیزوں کے بارے میں، اگر ایک چیز کے بارے میں ہے تو سوال کا منشاء ماہیت مختصہ ہوتی ہے یعنی ایسی ماہیت کے ذریعے جواب دو جو اسی کے ساتھ خاص ہو، تو اگر ایک چیز جزئی ہے تو جواب میں نوع آئے گی، جیسے **زید ماھو** تو جواب میں آئے گا انسان اور اگر ایک چیز کلی ہے تو جواب میں حد تام آئے گا جیسے **الانسان ماھو**؟ تو جواب میں آئے گا "**حیوان ناطق**" اور اگر چند چیزوں کے بارے میں

سوال ہے تو سوال کا منشاء ماہیت مشترکہ ہوتی ہے یعنی ایسی ماہیت کے ذریعے جواب دو جو تمام میں مشترک ہو، تو اگر چند چیزیں مختلف الحقیقت ہیں تو جواب میں جنس آئے گی جیسے الانسان والفرس والغنم ماھم؟ جواب ہوگا حیوان اور اگر چند چیزیں متفقۃ الحقیقت ہیں تو جواب میں نوع آئے گی جیسے زید وخالد ماھما؟ جواب میں ہوگا انسان۔

ومن ھھنا يقترح عدم امكان جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة.

ترجمہ: اور یہیں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ایک ماہیت کے لئے ایک درجہ میں دو جنسیں ممکن نہیں ہیں۔

وضاحت: یہ عبارت جنس کے تمام مشترک ہونے پر متفرع ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب جنس تمام مشترک ہوتی ہے اور اجزاء مشترکہ میں سے کوئی جزء اس کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتا، تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ایک ماہیت کے لئے ایک درجہ میں دو جنسیں نہیں ہوسکتی ہیں، اس میں چند قیدے ہیں (۱) ایک ماہیت کے لئے اس سے معلوم ہوا کہ چند ماہیت کے لئے الگ الگ جنس ہوسکتی ہے مثلاً انسان ایک ماہیت ہے، اس کے لئے جنس حیوان ہے، درخت ایک ماہیت ہے، اس کے لئے جنس ہے جسم نامی (۲) ایک درجہ میں، معلوم ہوا کہ ایک ماہیت کے لئے دو درجے میں دو جنسیں ہوسکتی ہیں، مثلاً انسان ایک ماہیت ہے اس کے لئے درجہ قریب میں حیوان جنس ہے اور درجہ بعید میں جسم نامی جنس ہے۔

دلیل: اگر ایک ماہیت کے لئے ایک درجہ میں دو جنسیں ہوں تو دو حال سے خالی نہیں، ایک جنس ماہیت کو موجود کرنے کیلئے کافی ہے یا نہیں اگر کافی نہیں ہے تو یہ جنس ہی نہیں ہے اور اگر کافی ہے تو دوسری جنس کی ضرورت نہیں ہے۔

الحمد للهِ عَلٰى ذٰلك

الثانی وجود الجنس هو وجود النوع ذهنا وخارجا فهو محمول عليه فيهما ومنشأ ذلك ان الجنس ليس له تحصل قبل النوع وان كانت قبلية لا بالزمان فان اللون مثلاً اذا خطرناه بالبال فلا يقنع بتحصل شيء متقرر بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل.

ترجمہ: دوسری بحث:

یہ ہے کہ جنس کا وجود ذہنی و وجود خارجی بعینہٖ نوع کا وجود ذہنی وخارجی ہے لہٰذا جنس نوع کے اوپر ذہن اور خارج دونوں میں محمول ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ جنس کو نوع سے قبل کوئی تحصل (تعین) نہیں ہے چاہے قبلیت ذاتی ہی کیوں نہ ہو اس لئے کہ مثال کے طور پر جب ہم لون کا دل میں تصور کرتے ہیں تو دل کو قرار نہیں ہوتا کہ کوئی ثابت شدہ شئی حاصل ہوتی ہے بلکہ دل مسلسل اس طلب میں رہتا ہے کہ لون کے مفہوم میں اضافہ ہو اور یہ طلب اس وقت تک رہتی ہے جب تک لون نفس الامری میں ثابت نہیں ہو جاتا ہے۔

وضاحت: مقام جنس میں چند بحثیں ہیں، یہ دوسری بحث ہے، جس میں ایک نئی بات کی تحقیق ہے جس کا

خلاصہ یہ ہے کہ جنس نوع پر مقدم ہے یا نہیں، یہ بحث کیوں پیدا ہوئی، یہ بحث اس لئے پیدا ہوئی کہ نوع جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے تو جنس اس کا جز ہوئی، اور جز کل پر مقدم ہوتا ہے اس سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جنس نوع پر مقدم ہوتی ہے مصنفؒ اسی بات کی تحقیق کیلئے یہ بحث لائے ہیں، بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر چہ یہ بات بظاہر ثابت ہوتی ہے کہ جنس نوع پر مقدم ہے لیکن حقیقت میں نوع پر مقدم نہیں ہے، بلکہ نوع اور جنس کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے، ذہناً بھی اور خارجاً بھی۔

دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے: کہ جنس کے دو درجے ہیں (۱) درجۂ ابہام (۲) درجہ تفصیل۔

درجۂ ابہام: کہتے ہیں کہ جنس فصل سے مرکب نہ ہو بلکہ ذہن میں منفرد ہو جیسے حیوان، یہ متردد ہے معلوم نہیں کون حیوان مراد ہے۔

درجۂ تفصیل: کہتے ہیں کہ جنس فصل سے مل کر متعین ہوگئی ہو۔

اب سنئے! جنس درجۂ ابہام کے اعتبار سے نوع پر مقدم ہے لیکن اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں جنس کا کوئی تشخص نہیں ہوتا ہے بلکہ ذہن میں متردد رہتا ہے، لیکن درجۂ تفصیل میں مقدم نہیں ہے اسلئے کہ جنس فصل سے مل کر جانے کے بعد نوع بن جاتی ہے، مثلاً حیوان ناطق، اسی کا نام انسان ہے جو کہ نوع ہے، تو حیوان جوں ہی ناطق فصل سے ملا نوع میں بدل گیا، اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جنس نوع پر کسی بھی اعتبار سے مقدم نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

قوله: فهو محمول فيهما: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جنس اپنے وجود تحصلی (درجۂ تفصیل) کے اعتبار سے نوع پر ذہناً و خارجاً محمول ہوگی کیوں کہ حمل کا مدار اتحاد فی الوجود ہوتا ہے اور جنس اپنے وجود تحصل میں نوع کے ساتھ وجود میں متحد ہے۔

قوله: لا بالزمان: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جنس اپنے وجود تحصلی کے اعتبار سے نہ تو زمانے کے اعتبار سے مقدم ہے اور نہ ذات کے اعتبار سے، زمانے کے اعتبار سے مقدم نہ ہونا ظاہر ہے کیوں کہ تقدم زمانی میں مقدم کا زمانہ پہلے ہوتا ہے اور موخر کا بعد میں اور یہاں ایسا نہیں ہے، اسلئے کہ جنس اور نوع دونوں کا وجود ایک ہی ہے جیسا کہ ماقبل میں معلوم ہوا، لہٰذا یہاں تقدم زمانی کا تحقق نہ ہوگا اور تقدم ذاتی اس لئے نہیں ہے کہ اس صورت میں دور لازم آئے گا۔

وہ اس طرح کہ تقدم ذاتی کہتے ہیں کہ مؤخر مقدم کا محتاج ہو دوسرے لفظوں میں مقدم پر مؤخر کا حصول موقوف ہو، اس قاعدہ کی بنا پر اگر جنس کو نوع پر تقدم ذاتی حاصل ہوگا تو نوع (مؤخر) کا حصول جنس (مقدم) موقوف ہوگا اور یہ ابھی آپ کو معلوم ہوا کہ جنس اپنے وجود تحصلی کے اعتبار سے نوع پر موقوف ہے، بغیر نوع کے اس کا تعین حاصل نہیں ہوتا ہے پس جنس موقوف ہوئی نوع پر اور نوع موقوف ہوئی جنس پر یہ دور ہے اور دور باطل ہے۔

الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ جنس نوع سے کسی بھی اعتبار سے مقدم نہیں ہے نہ ذہناً نہ خارجاً۔

قوله: فان اللون: اس سے قبل یہ دعویٰ کیا تھا کہ جنس کے اندر چونکہ ابہام ہے اسلئے اس کا وجود تحصلی نوع سے قبل نہیں ہوسکتا، اب اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ لون کا جس وقت تلفظ کیا جاتا ہے تو اس میں

ابہام کی وجہ سے اس کے سننے کے بعد طبیعت کو قناعت نہیں ہوتی بلکہ طبیعت میں ایک تقاضہ پیدا ہوتا ہے کہ اس میں کوئی ایسی زیادتی ہو جس سے اس کا ابہام دور ہو اور متعین طور پر وہ حاصل ہو جائے اور جب لون میں سواد وغیرہ کی زیادتی ہو جاتی ہے تو یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے الغرض مطلق لون بمنزلہ جنس کے ہے اس کا وجود اس وقت ہوا جب سواد کے ساتھ مقید کر کے نوع کی شکل پیدا ہوتی ہے اس سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ جنس کا علیحدہ وجود نہیں بلکہ نوع کا وجود ہی جنس کا وجود کہلاتا ہے۔

واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصل معناها بل تحصل الاشارة.

ترجمہ: اور بہر حال نوع کی حقیقت تو اس میں اس کے معنی کے تعین کو طلب نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اشارہ کے تعین کو طلب کیا جاتا ہے۔

وضاحت: یہ سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

جس طرح جنس میں ابہام ہوتا ہے اسی طرح نوع میں بھی ابہام ہوتا ہے تو دونوں میں کیا فرق ہوا، مثلاً انسان نوع ہے لیکن معلوم نہیں کون انسان مراد ہے۔

جواب کی تقریر:

ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ دونوں میں ابہام ہوتا ہے، لیکن دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے، اس لئے کہ جنس میں گہرا ابہام ہوتا ہے، وہ نہ تو محصل ہوتا ہے اور نہ متشخص، یہی وجہ ہے کہ اس میں اس کی حقیقت کو فصل کے ذریعے متعین کیا جاتا ہے بخلاف نوع کے اس میں ابہام کم ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس میں صرف مشار الیہ کو طلب کیا جاتا ہے، مثلاً جب کہا جائے، انسان تو اتنا معلوم ہو گیا کہ انسان ہے، فرس، غنم نہیں ہے، اب اگر اشارہ کر دیا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ زید، یا عمرو مراد ہے، بخلاف حیوان کے اس میں پہلے اس کی حقیقت کو فصل مثلاً ناطق کے ذریعے متعین کیا جائے گا اس کے بعد اس کے مشار الیہ کو متعین کیا جائے گا، الغرض یہ بات ثابت ہو گئی کہ جنس میں دو ابہام ہوتا ہے، ایک ابہام ماہیت جس کی وجہ سے وہ فصل کی محتاج ہے، دوسرا ابہام ہذیت ہے جس کی وجہ سے یہ اشارہ کی محتاج ہے، اور نوع میں صرف ابہام ہذیت ہے جس کی وجہ سے وہ صرف اشارہ کی محتاج ہے، لہٰذا اشکال دور ہو گیا۔ والحمد لله على ذلك

الثالث ماالفرق بين الجنس والمادة فانه يقال للجسم مثلاً انه جنس للانسان فهو محمول وانه مادة له فهو مستحيل الحمل عليه فنقول الجسم الماخوذ بشرط عدم الزيادة مادة والماخوذ بشرط الزيادة نوع والماخوذ بشرط شئ بل كيف كان ولو مع الف معنى مقوم داخل في جملة

تحصّل معناه جنس فهو مجهول بعد لا يدرى انه على اى صورة ومحمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا وهٰذا عام فيما ذاته مركب وما ذاته بسيط لكن فى المركب تحصيل معنى الجنس عسير ودقيق وفى البيسط تنقيح المادة متعسر ومشكل فان ابهام المتعين وتعيين المبهم امر عظيم وهذا هوا الفرق بين الفصل والصورة ومن ههنا تسمعهم يقولون ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة.

ترجمہ: تیسری بحث یہ ہے کہ جنس اور مادہ میں کیا فرق ہے، اس لئے کہ مثال کے طور پر جسم کے لئے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ انسان کی جنس ہے اور انسان پر محمول ہوتا ہے اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ انسان کا مادہ ہے لہٰذا انسان پر اس کا حمل محال ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ جسم جو عدم زیادت کی شرط کے ساتھ ملحوظ ہے مادہ ہے اور جو زیادت کی شرط کے ساتھ ملحوظ ہے وہ نوع ہے اور جو بلا شرط ملحوظ ہے وہ جنس ہے چاہے وہ ہزاروں ایسے مفاہیم کے ساتھ ہو جو اس کے لئے مقوم ہیں اور اس کی حقیقت کے تحصیل کی فہرست میں داخل ہیں لہٰذا یہ جنس جب تک اس حال میں ہے نا معلوم ہے اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ وہ کونسی صورت پر ہے اور وہ مادہ اور صورت کے ہر مجموعہ پر محمول ہوگا، صورت ایک ہو چاہے ہزار ہوں، اتنا فرق ہے کہ مرکب میں جنس کی تعیین دشوار اور مادہ کی تعیین آسان ہے اور بسیط میں مادہ کی تعین دشوار اور جنس کی تعیین آسان ہے۔

اسے سمجھنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین کیجئے۔

(۱) ایک ہے جزء ذہنی اور ایک جزء خارجی۔

(۲) جنس جزء ذہنی ہے اور مادہ جزء خارجی ہے۔

(۳) مرکب میں اجزاء خارجیہ ہوتے ہیں اور بسیط میں اجزاء ذہنیہ ہوتے ہیں۔

(۴) اجزاء خارجیہ سے اجزاء خارجیہ کو نکالنا بہت آسان مگر اجزاء خارجیہ سے اجزاء ذہنیہ کو نکالنا بہت مشکل۔

(۵) اجزاء ذہنیہ سے اجزاء ذہنیہ کو نکالنا بہت آسان مگر اجزاء ذہنیہ سے اجزاء خارجیہ کو نکالنا بہت دشوار۔

اب سمجھئے! مرکب میں جنس کی تعیین دشوار اس لئے ہے کہ مرکب میں اجزاء خارجیہ ہوتے ہیں اور جنس میں اجزاء ذہنیہ ہیں اور اجزاء خارجیہ سے اجزاء ذہنیہ کو نکالنا بہت دشوار ہوتا ہے لہٰذا مرکب سے جنس کو نکالنا (متعین کرنا) بہت دشوار ہے، البتہ مادہ کو نکالنا بہت آسان ہے اس لئے کہ مرکب میں اجزاء خارجیہ ہوتے ہیں اور مادہ میں بھی اجزاء خارجیہ ہوتے ہیں، لہٰذا قاعدہ مذکورہ کی بنا پر بہت آسان ہے۔

اسی طرح بسیط میں مادہ کو متعین کرنا، بہت دشوار البتہ جنس کو متعین کرنا بہت آسان، وجہ اس کی یہ ہے کہ بسیط میں اجزاء ذہنیہ ہوتے ہیں اور مادہ میں اجزاء خارجیہ ہوتے ہیں اور اجزاء ذہنیہ سے اجزاء خارجیہ کو نکالنا (متعین کرنا) بہت دشوار ہوتا ہے لہٰذا بسیط میں مادہ کو متعین کرنا بہت دشوار ہے۔

دلیل: فان ابهام المتعین: اس کا تعلق مرکب سے ہے، اور تعین المبہم کا تعلق بسیط سے ہے، مرکب میں جنس کی تعیین اس لئے دشوار ہے کہ اس صورت میں متعین کو مبہم بنانا لازم آتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایک متعین کو مبہم بنا دینا خلاف واقع ہے اس لئے مرکب میں جنس کے معنی کو نمایاں کرنا مشکل کام ہے۔

وہ اس طرح کہ مرکب میں اجزاء خارجیہ ہوتے ہیں اور اجزاء خارجیہ متعین ہیں اب اس کو جنس کے درجے میں اسی وقت لایا جاسکتا ہے جب کہ اس کو لابشرط شئ کے مرحلہ میں لے آئیں اور جب وہ اجزاء خارجیہ (جو متعین ہیں) لابشرط شئ کے درجے میں آئیں گے تو بالکل مبہم ہو جائیں گے اور ظاہر ہے کہ ایک متعین کو مبہم بنانا بہت بڑی بات ہے۔

اور بسیط میں مادہ کی تعیین اسلئے دشوار ہے کہ اس صورت میں مبہم کو متعین کرنا لازم آتا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی مبہم کو متعین کرنا بہت دشوار کام ہے۔

وضاحت: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

جنس اور مادہ میں کیا فرق ہے، یہ بحث اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ ایک ہی شئ کو اگر ایک چیز کے لئے جنس مانا جائے تو حمل درست ہوتا ہے اور اگر اس کو مادہ مانا جائے تو حمل درست نہیں ہوتا ہے تو جب دونوں ایک ہی شئ ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں کوئی فرق ہے اور چونکہ حمل درست نہیں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ہے مثلاً جسم کو اگر انسان کے لئے جنس مانا جائے تو الانسان جسم کہنا صحیح ہے اور اگر جسم کو انسان کے لئے مادہ قرار دیا جائے تو الانسان جسم کہنا صحیح نہیں ہے۔

جواب کی تقریر:

ان میں صرف اعتباری فرق ہے اگر ایک ہی شئ کو بشرط لاشئ کے درجے میں مانا جائے تو وہ مادہ ہے اور اگر اسی شئ کو بشرط شئ کے درجے میں مانا جائے تو وہ نوع ہے اور اگر لابشرط شئ کے درجے میں مانا جائے تو وہ جنس ہے مثلاً جسم اگر اس میں نمو (بڑھوتری) کا اعتبار کیا جائے تو وہ نوع ہے اور اگر عدم نمو (عدم بڑھوتری) کا اعتبار کیا جائے تو وہ مادہ ہے اور اگر نمو وعدم نمو میں سے کسی کا اعتبار نہ کیا جائے تو وہ جنس ہے، تو جس صورت میں بشرط لاشئ کے درجے میں ہو اس وقت حمل درست نہیں ہوگا اور جس وقت لابشرط شئ کے درجے میں ہو اس وقت حمل درست ہوگا۔

قوله: ولو مع الف: یعنی جب تک جنس لابشرط شئ کے درجہ میں ہے خواہ اس کا اقتران نفس الامر میں منجملہ امور محصلہ کے ہزاروں معانی کے ساتھ ہو لیکن پھر بھی اس کے لئے تحصل نوع (تعین) نہ ہوگا مثلاً حیوان کہ اس کے اندر نفس الامر میں نمو، حس، تحرک بالارادہ سب ہی کچھ ہیں مگر جب تک ان کے ساتھ اختلاط کا لحاظ نہ کیا جائے اس وقت تک نوع کا درجہ حاصل نہ ہوگا، وہ اپنے مرتبہ اطلاق میں ایک مجہول اور نا معلوم شئ ہے اس کے بارے میں متعین طور پر یہ فیصلہ نہیں

کیا جاسکتا ہے کہ فلاں صورت پر ہے مثلاً یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کو صورت عنصری یا فلکی میں سے کون سی صورت حاصل ہے۔

ومحمول علی کل مجتمع: اس کا عطف مجہول پر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جنس مرتبہ اطلاق یعنی لابشرط شی کے درجہ میں ہر اس نوع پر محمول ہوگی جو مادہ اور صورت سے مرکب ہے خواہ صورت ایک ہو یا زیادہ، وجہ اس کی یہ ہے کہ حمل کا دارومدار من وجہ اتحاد، اور من وجہ تغایر پر اور لابشرط شی میں یہ دونوں چیزیں موجود ہیں کیوں کہ جنس کے اس اطلاق کی صورت میں خلط بھی پایا جاتا ہے جو بشرط شی کا درجہ ہے اس سے اتحاد حاصل ہوگا اور مرتبہ تجرد بھی ہے جو بشرط لاشی کا درجہ ہے، اس سے مغایرت حاصل ہوگی۔

قوله: هذا عام: اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شی کا بعض اعتبار سے مادہ ہونا اور بعض اعتبار سے جنس ہونا عام ہے جو خارج میں ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اس کو بھی شامل ہے جیسے جسم اور جو مرکب نہیں ہے بلکہ بسیط ہے، اس میں بھی دونوں اعتبار جاری ہوں گے جیسے سواد اور بیاض وغیرہ۔

قوله: لكن في المركبات: اسکا خلاصہ یہ ہے کہ جنس اور مادہ صرف اعتباری فرق ہے ذاتی کوئی فرق نہیں ہے اسی طرح جنس و مادہ مرکبات و بسائط دونوں میں پائے جاتے ہیں البتہ وہ اس طرح کہ بسیط میں اجزاء ذہنیہ ہوتے ہیں اور اجزاء ذہنیہ مبہم ہوتے ہیں، اب اس کو مادہ کے درجہ میں اس وقت لایا جاسکتا ہے جب کہ اس کو بشرط لاشی کے درجے میں لایا جائے جو کہ متعین ہے اور جب اس کو بشرط لاشی کے درجے میں لائیں گے تو وہ متعین ہوجائیں گے اور ظاہر ہے کہ کسی مبہم کو متعین کرنا دشوار کام ہے۔

اسی کو مصنف نے **فان ابهام المتعين وتعين المبهم امر عظيم** سے بیان کیا ہے۔ **الحمد لله على ذلك**

قوله: هذا هو الفرق بين الفصل والصورة ومن ههنا تسمعهم يقولون ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة.

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح جنس اور مادہ میں اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہے اسی طرح فصل اور صورت کے درمیان بھی اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہے، اگر ایک شی بشرط لاشی کے درجہ میں ہو تو وہ صورت جسمیہ کہلاتی ہے اور اگر وہ شی لابشرط شی کے ساتھ ملحوظ ہو تو وہ فصل کہلاتی ہے، مثلاً ناطق اگر بشرط لاشی کے مرتبہ میں ہو تو صورت جسمیہ کہلاتا ہے اور وہی لابشرط شی کے درجے میں ہو تو وہ فصل کہلاتا ہے۔

قوله: ومن ههنا: ماقبل کے بیان سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہوگئی کہ جنس اور مادہ کے درمیان اور فصل اور صورت کے درمیان اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہے، اب مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان کے درمیان اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری، منشا بناء ہے حکماء کے اس قول کا کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورت سے اس لئے کہ جنس اور فصل اجزاء ذہنیہ میں سے ہیں اور مادہ اور صورت اجزاء خارجیہ میں سے ہیں اور اجزاء ذہنیہ اور خارجیہ میں اتحاد حقیقی اور

فرق اعتباری ہوتا ہے لہٰذا جو درجہ جنس کا ذہن میں ہے مادہ کا وہی درجہ خارج میں ہے، اسی طرح ذہن میں فصل کا جو درجہ ہے خارج میں صورت کا وہی درجہ ہے۔ (ثناءاللہ)

والرابع قالوا ان الكلي جنس الخمسة فهو اعم واخص من الجنس معا وحله ان كلية الجنس باعتبار الذات وجنسية الكلي باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض وبتفاوت الاعتبار يتفاوت الاحكام.

ترجمہ: چوتھی بحث یہ ہے کہ مناطقہ نے کہا کہ کلی پانچ کلیوں کی جنس ہے لہٰذا کلی بیک وقت جنس سے خاص بھی ہوتی اور عام بھی، اور اس کا حل یہ ہے کہ جنس کا کلی ہونا ذات کے اعتبار سے ہے اور کلی کا جنس ہونا عرض کے اعتبار سے ہے اور ذات کا اعتبار عرض کے اعتبار کا غیر ہے اور اعتبار کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

وضاحت: چوتھی بحث ایک سوال کے جواب میں ہے۔

سوال کی تقریر:

تمهيد:

(۱) کلی اپنی پانچوں قسموں کے لئے جنس ہے اس لئے کہ پانچوں قسموں کی تعریف کلی سے شروع ہوتی ہے اور جس سے تعریف شروع ہوتی ہے وہ شی اس کے لئے جنس ہوتی ہے لہٰذا کلی اپنی پانچویں قسموں کے لئے جنس ہے۔

(۲) جنس عام ہوتی ہے اور ذی جنس خاص، جیسے حیوان عام ہے اور انسان خاص ہے۔

(۳) فرد خاص ہوتا ہے اور ذی فرد عام ہوتا ہے، جیسے زید خاص، اور انسان عام۔

اشکال یہ ہے کہ کل میں اجتماع ضدین لازم آتا ہے اس لئے کہ کلی اپنی پانچوں قسموں کی جنس ہے اور پانچوں قسموں میں ایک قسم جنس بھی ہے، لہٰذا کلی جنس کی بھی جنس ہے، تو کلی جنس ہوئی اور جنس ذی جنس اور جنس عام ہوتی ہے اور ذی جنس خاص ہوتا ہے لہٰذا کلی عام اور جنس خاص ہے، لیکن جنس کی تعریف کلی پر صادق آتی ہے اور جس پر تعریف صادق آئے وہ اس کا فرد ہوتا ہے لہٰذا کلی جنس کا فرد ہے اور فرد خاص ہوتا ہے اور ذی فرد عام ہوتا ہے تو کلی خاص اور جنس عام ہوئی، تو ایک ہی چیز کا عام وخاص ہونا لازم آیا، یہ اجتماع ضدین ہے۔

جواب کی تقریر:

اجتماع ضدین لازم نہیں آتا ہے، کیوں کہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ایک ہی اعتبار سے ہو اور یہاں دو اعتبار سے ہے وہ اس طرح کہ کلی کا عام ہونا ذات کے اعتبار سے اور خاص ہونا، عرض کے اعتبار سے ہے تو اعتبار بدل گیا اور اعتبار کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں لہٰذا اجتماع ضدین لازم نہیں آیا۔

رہی یہ بات کہ کلی کا عام ہونا ذات کے اعتبار سے اور خاص ہونا عرض کے اعتبار سے کیسے ہے تو وہ اس طرح کہ کلی اقسام خمسہ کی ذات میں داخل ہے اور ان کے لئے ذاتی ہے اور خود کلی کی ماہیت اس کی مقتضی ہے کہ وہ اقسام خمسہ سے عام ہو، اور کلی کا اخص ہونا عرض کے اعتبار سے اس لئے ہے کہ کلی کا جنس کے لئے فرد ہونا کلی کی حقیقت ماہیت میں داخل نہیں ہے بلکہ ایک عارض اور خارجی شئی ہے اس لئے کلی کی تعریف کرتے ہوئے ہم یہ نہیں کہتے کہ کلی ایک جنس ہے خلاصہ یہ ہے کہ عام وخاص ہونا دو اعتباروں سے ہے۔

ومن ههنا تبين جواب ما قيل ان الكلى فرد من نفسه فهو غيره وسلب الشئ عن نفسه محال نعم يلزم ان يكون حقيقة الشئ عينا له وخارجا عنه لكن لما كان باعتبارين فلا محذور فيه ومن ثم قيل لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة.

ترجمہ: اور یہیں سے اس اشکال کا جواب واضح ہوگیا جو کیا گیا ہے کہ کلی خود اپنی ذات کا ایک فرد ہے تو وہ اپنی ذات کا غیر ہے اور سلب الشئ عن نفسہ محال ہے ہاں یہ اشکال ضرور لازم آئے گا کہ شئ کی حقیقت اس کا عین بھی ہو اور اس سے خارج بھی، لیکن یہ لزوم دو مختلف اعتبارات سے ہے اس لئے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے اور اس سبب سے کہا گیا ہے لو لا الاعتبارات لبطلت الحكمة اگر اعتبارات نہ ہوتے تو فلسفہ نابود ہوتا۔

وضاحت: ماقبل کے جواب پر تفریع کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اس جواب سے ایک دوسرا اشکال حل ہوگیا۔

اشکال کی تقریر:

کلی میں سلب الشئ عن نفسہ لازم آتا ہے اور سلب الشئ عن نفسہ محال ہے اور جو کسی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے لہٰذا محال ہے، کیسے! وہ اس طرح کہ کلی کے پانچ افراد ہیں اور یہ پانچوں کلی ہیں لہٰذا کلی، کلی کا فرد ہے اور فرد ذی فرد کا غیر ہوتا ہے تو کلی کلی کا غیر ہوا اور غیر سے نفی کرنا صحیح ہے لہٰذا "الكلى ليس بكلى" کہنا صحیح ہونا چاہئے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ یہ سلب الشئ عن نفسہ ہے۔

جواب کی تقریر:

کلی کا کلی کیلئے عین ہونا ذات کے اعتبار سے ہے اور فرد ہونا عرض کے اعتبار سے ہے اور سلب الشئ عن نفسہ محال ذات کے اعتبار سے ہے نہ کہ عرض کے اعتبار سے، تو اعتبار بدل گیا اور اعتبار کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں۔

قولہ: نعم: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ اشکال تو رفع ہو جاتا ہے لیکن ایک دوسرا اشکال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ ایک شئ

کی حقیقت اس کا عین بھی ہو اور اس کا غیر بھی، وہ اس طرح کہ کلی ذات کے اعتبار سے کلی ہے تو کلی کلی کی عین ہے اور چونکہ کلی کلی کا فرد بھی ہے اور فرد ذی فرد کا غیر ہوتا ہے اس لئے کلی کلی کا غیر ہے تو ایک شئی کی حقیقت کا عین وغیر ہونا لازم آیا یہ اجتماع ضدین ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ عین وغیر ہونا دو اعتبارات سے ہے اس لئے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

قوله: لولا الاعتبارات اس بحث میں تین اشکال ہوئے، اور تینوں کا جواب آیا کہ صرف حیثیت اور اعتباری فرق ہے اسی وجہ سے ایک ضابطہ کی طرف اشارہ کررہے ہیں، ضابطہ یہ ہے کہ منطق وفلسفہ کی بنیاد اعتبارات پر ہے اگر اعتبارات نہ ہوں تو منطق وفلسفہ دونوں ختم ہوجائیں اور صفحہ ہستی پر ان کا وجود بھی باقی نہ رہے۔

والخامس قيل ان كان موجودا فهو مشخص فكيف مقوليته على كثيرين والا فكيف يكون مقوما للجزئيات الموجودة وحله ان كل موجود معروض التشخص مسلم وذلك دليل التقسيم والاشتراك ودخول التشخص في كل موجود ممنوع.

ترجمہ کرکے مبحث خامس کی مکمل وضاحت کریں۔

ترجمہ: اور یہ پانچویں بحث ہے، ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ کلی اگر موجود ہے تو متشخص ومعین ہے تو اس کا کثیرین پر صادق آنا کیوں کر ہوگا ورنہ (یعنی اگر موجود نہیں ہے) جزئیات موجودہ کے لئے مقوم کیسے ہوگی اور اس کا جواب یہ ہے کہ (آپ کا یہ کہنا کہ) ہر موجود تشخص کا معروض ہیں تسلیم نہیں ہے، اور یہی کلی کے منقسم ہونے کی اور مشترک ہونے کی دلیل ہے اور تشخص کا ہر موجود کی ماہیت میں داخل ہونا غیر مسلم ہے۔

وضاحت: پانچویں بحث سوال وجواب کے بیان میں ہے۔

سوال کی تقریر:

کلی میں وجود وعدم کے درمیان واسطہ لازم آتا ہے اور واسطہ باطل ہے اور جو کسی باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا کلی باطل ہے، کیسے؟ وہ اس طرح کہ ہم پوچھتے ہیں کہ کلی موجود ہے یا معدوم، اگر موجود ہے تو ہر موجود مشخص ہوتا ہے تو کلی مشخص ہوئی اور ہر مشخص جزئی ہوتا ہے لہٰذا کلی جزئی ہوئی اور کوئی جزئی کثیرین پر صادق نہیں آتی ہے لہٰذا کلی بھی کثیرین پر صادق نہیں آئے گی حالانکہ صادق آتی ہے معلوم ہوا کہ موجود نہیں ہے اور اگر معدوم ہے تو معدوم کسی شئی کو وجود میں نہیں لاتا ہے لہٰذا کلی بھی اپنی جزئیات کو وجود میں نہیں لائے گی حالانکہ وجود میں لائی ہے معلوم ہوا کہ معدوم بھی نہیں، تو کلی نہ موجود ہوئی نہ معدوم، یہ وجود وعدم میں واسطہ ہے۔

جواب کی تقریر:

ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی موجود ہے رہا آپ کا یہ کہنا کہ ہر موجود مشخص ہوتا ہے تو تشخص اس کی ذات میں

داخل نہیں ہے بلکہ عارض ہوتا ہے، اور جب مشخص نہیں ہے تو جزئی نہیں ہے اور جب جزئی نہیں ہے تو کثیرین پر صادق آئے گی۔

قوله: وذٰلك دليل: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ تشخص کا معروض ہونا کلی کے منقسم ہونے اور مشترک ہونے کی دلیل ہے، مثلاً حیوان ایک کلی ہے خارج سے ایک تشخص ناطق آیا تو حیوان ناطق ہوگیا، پھر ناہق آیا تو حیوان ناہق ہوگیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ تشخص کے عارض ہونے کی وجہ سے کلی منقسم و مشترک ہوتی ہے۔

الثانی النوع وهو المقول على المتفقة الحقيقة في جواب ماهو كل حقيقة بالنسبة الى حصصها نوع، وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولا اوليا والاول الحقيقي والثاني الاضافي وبينهما عموم من وجه وقيل مطلقا.

ترجمہ: اور دوسری کلی نوع ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو ماہو کے جواب میں ایسے افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہیں، اور ہر حقیقت اپنے حصص کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع ہے، اور نوع کبھی بولی جاتی ہے اپنی ماہیت پر کہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس بولی جا سکے، ماہو کے جواب میں قول اول کے ساتھ اور اول حقیقی اور ثانی اضافی ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ ہے اور کہا گیا ہے کہ عموم وخصوص مطلق ہے۔

وضاحت: دوسری کلی نوع ہے، نوع کی دو قسمیں، نوع حقیقی، نوع اضافی۔

نوع حقیقی: وہ کلی ذاتی ہے جو ایسے بہت افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں ایک ہوں ماہو کے جواب میں، مثلاً انسان نوع ہے، بہت سارے افراد پر بولا جاتا ہے اور سب کی حقیقت ایک یعنی حیوان ناطق ہے۔

نوع اضافی: وہ اس نوع کو کہتے ہیں کہ ایک ماہیت اور دوسری ماہیت کو لے کر ماہو کے ذریعے سوال کیا جائے تو بلاواسطہ جواب میں جنس واقع ہو، مثلاً انسان ایک ماہیت ہے، فرس ایک ماہیت، اب انسان اور فرس کو لے کر سوال کیا جائے تو جواب میں بلاواسطہ جنس (یعنی حیوان) آئے گی تو یہ دونوں نوع اضافی ہیں، اب اگر ان دونوں کے ساتھ غنم کا اضافہ کر کے سوال کیا جائے تو جواب میں بلاواسطہ جسم نامی آئے گا اور یہ جنس ہے اس لئے یہ تینوں نوع اضافی ہوگئے۔

قوله: قولا اولياً

تمہید:

کلیات کا سلسلہ اشخاص پر منتہی ہو جاتا ہے، اس کے اوپر اصناف ہیں، اصناف اس انواع کو کہا جاتا ہے جو صفات عرضیہ سے مقید ہوں، اس کے اوپر انواع ہیں اور ان کے اوپر اجناس ہیں، تو اجناس کا حمل اصناف واشخاص پر انواع کے واسطے سے ہوتا ہے مثلاً ترتیب اس طرح ہے۔

جسم مطلق، جسم نامی، حیوان، انسان، ہندوستانی، زید

زید شخص ہے اس کے اوپر ہندوستانی صنف ہے، اس کے اوپر انسان نوع ہے، اس کے اوپر حیوان جنس ہے، تو حیوان کا حمل ہندوستان پر انسان کے واسطہ سے ہوگا۔

اب سنئے! اگر نوع اضافی کی تعریف میں قولا اولیا کی قید نہ لگائی جاتی تو صنف بھی اس میں داخل ہو جاتی اس لئے کہ صنف کے جواب میں بھی جنس آتی ہے مثلاً **الفرس والهندی ماهما؟** تو جواب آئے گا حیوان، تو ہندوستانی ایک ہے اور اس کے جواب میں بھی جنس (حیوان) آئی لیکن انسان کے واسطہ سے، یہی وجہ ہے کہ اگر ہم صرف **الهندی ما هو** کہتے ہیں تو جواب میں انسان آتا ہے نہ کہ حیوان، معلوم ہوا کہ صنف کے جواب میں جنس آتی ہے لیکن بالواسطہ، اس لئے مصنفؒ نے بلا واسطہ کی قید لگائی۔

قوله كل حقيقة بالنسبة الى حصصها نوع .

اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہید ذہن نشین کیجئے۔

ہر حقیقت کے تحت افراد ہوتے ہیں، لیکن افراد دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک وہ افراد ہیں جن میں کثرت ہے یعنی اس کے بھی افراد ہیں، جیسے حیوان ایک حقیقت ہے انسان، بقر، غنم وغیرہ اس کے افراد ہیں اور ان افراد کے بھی افراد ہیں مثلاً انسان کے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ، ایک وہ افراد ہیں جن میں کثرت نہیں ہیں یعنی ان کے افراد نہیں ہیں۔

تو جن کے افراد میں کثرت ہے انہیں حصص کہتے ہیں، لہٰذا انسان، غنم وغیرہ حصص میں اور جن میں کثرت نہیں ہے انہیں جزئی کہتے ہیں۔

اب عبارت سمجھئے: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہر حقیقت اپنے حصص کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع ہے، مثلاً حیوان ایک حقیقت ہے انسان، بقر وغیرہ اس کے حصص ہیں تو حیوان کی نسبت انسان کی طرف کی جائے تو یہ حیوان انسان کے لئے نوع ہوگا۔

وهو كالجنس اما مفرد اومركب، اخص الكل السافل، واعم الكل العالى ، والاخص الاعم المتوسط.

ترجمہ: اور نوع جنس کی طرح یا مفرد ہے (یعنی سلسلہ ترتیب سے خارج ہے) یا مرکب ہے، تمام اجناس وانواع میں اخص سافل ہے، اور سب سے عام عالی ہے اور جو اخص بھی ہو اور اعم بھی ہو وہ متوسط ہے۔

وضاحت: مصنف یہاں سے نوع وجنس دونوں کی تقسیم کر رہے ہیں، جنس ونوع کی اولا دو قسمیں ہیں مفرد ومرتب

مفرد: کہتے ہیں جو سلسلہ ترتیب میں واقع نہ ہو جیسے عقل یہ سلسلہ ترتیب میں واقع نہیں ہے۔

مرتب: کہتے ہیں جو سلسلۂ ترتیب میں واقع ہو جیسے جسم نامی۔

مرتب کی تین قسمیں ہیں، خواہ نوع ہو یا جنس۔

عالی، متوسط، سافل

ہرایک کی مختصر تفصیل:

(۱) جنس عالی کہتے ہیں جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہوالبتہ اس کے نیچے جنس ہو جیسے جوہر اس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے لیکن اس کے نیچے جسم مطلق، جسم نامی جنس ہے۔

(۲) جنس متوسط کہتے ہیں جس کے اوپر اور نیچے دونوں جگہ جنس ہوں، جیسے جسم نامی اس کے اوپر جسم مطلق ہے اور نیچے حیوان ہے۔

(۳) جنس سافل کہتے ہیں جس کے نیچے کوئی جنس نہ ہوالبتہ اس کے اوپر جنس ہو جیسے حیوان، اس کے نیچے کوئی جنس نہیں ہے اس لئے کہ اس کے نیچے انسان ہے جو کہ نوع ہے، اور اس کے اوپر جنس ہے جسم نامی۔

نوع کی تین قسمیں ہیں:

(۱) نوع عالی: کہتے ہیں جس کے اوپر کوئی نوع نہ ہوالبتہ اس کے نیچے نوع ہو جیسے جسم مطلق اس کے اوپر کوئی نوع نہیں، کیوں کہ اوپر جوہر ہے جو کہ جنس ہے نہ کہ نوع، البتہ اس کے نیچے نوع ہے وہ جسم نامی ہے۔

(۲) نوع متوسط: کہتے ہیں جس کے اوپر اور نیچے دونوں جگہ نوع ہوں جیسے جسم نامی اس کے اوپر جسم مطلق ہے اور اس کے نیچے حیوان ہے۔

(۳) نوع سافل: کہتے ہیں جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو، جیسے انسان، اس کے نیچے کوئی نوع نہیں ہے، کیوں کہ اس کے نیچے افراد ہیں۔

لان الجنسية باعتبار العموم والنوعية باعتبار الخصوص يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالی جنس الاجناس.

مذکورہ عبارت کی وضاحت کریں۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ جنسیت عموم کے اعتبار سے ہے اور نوعیت خصوص کے اعتبار سے ہے اس لئے نوع سافل کو نوع الانواع اور جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے۔

وضاحت: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

جنس ونوع کی تین تین قسمیں ہیں، تو جس طرح جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں اسی طرح نوع عالی کو بھی نوع الانواع کہنا چاہئے حالانکہ نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں۔

جواب کی تقریر:

مصنفؒ نے جواب دیا کہ دونوں کی ترتیب میں فرق ہے جنس میں ترتیب ہوتی ہے صعودی یعنی نیچے سے اوپر کی جانب تو گویا خاص سے عام کی جانب ترتیب ہوتی ہے تو جو سب سے زیادہ عام ہوگی اسے جنس الاجناس کہا جائے گا اور سب سے زیادہ عام جنس عالی ہے، اس لئے اسے جنس الاجناس کہا جاتا ہے۔

اور نوع میں ترتیب ہوتی ہے نزولی (یعنی اوپر سے نیچے کی جانب اور اوپر عام ہے تو گویا عام سے خاص کی جانب ترتیب ہوتی ہے تو جو سب سے زیادہ خاص ہوگی اسے نوع الانواع کہا جائے گا اور سب سے زیادہ خاص نوع سافل ہے اس لئے اسے نوع الانواع کہا جاتا ہے۔

الثالث الفصل وهو المقول فی جواب ای شیٔ هو فی جوهره ومالا جنس له کالوجود لا فصل له، فان میزه الفصلُ الشيءِ عن مشارکات الجنس القریب فقریب او البعید فبعید.

ترجمہ: تیسری کلی فصل ہے، اور وہ کلی ہے جو **ای شیٔ هو فی جوهره** کے جواب میں محمول ہو اور جس شی کے لئے کوئی جنس نہ ہو اس کے لئے کوئی فصل نہیں ہے، تو اگر فصل شی کو جنس قریب میں شریک افراد سے جدا کرے تو وہ فصل قریب ہے یا جنس بعید میں شریک افراد سے جدا کرے تو وہ فصل بعید ہے۔

وضاحت: تیسری کلی فصل ہے۔

فصل: وہ کلی ہے جو **ای شیٔ هو فی ذاته** کے جواب میں بولی جائے جیسے **الانسان ای شیٔ هو فی ذاته؟** انسان اپنی ذات کے اعتبار سے کیا ہے؟ جواب آئے گا ناطق تو یہ ناطق فصل ہے، اور فصل کا کام ہے، جنس کے افراد میں امتیاز پیدا کرنا، لہٰذا جس کے لئے جنس نہیں ہوگی اس کے لئے فصل بھی نہیں ہوگی۔

قولہ: فان میز یہاں سے مصنفؒ فصل کی تقسیم کر رہے ہیں، فصل کی دو قسمیں ہیں (۱) فصل قریب (۲) فصل بعید۔

فصل قریب: اسی شی کو کہتے ہیں جو ماہیت کو جنس قریب کے افراد سے جدا کر دے، جیسے انسان کے لئے جنس قریب حیوان ہے، اس حیوان میں انسان کے ساتھ فرس، غنم وغیرہ سارے افراد شریک ہیں، ناطق نے انسان کو فرس وغیرہ سے ممتاز کر دیا، لہٰذا ناطق فصل قریب ہے۔

فصل بعید: اس شی کو کہتے ہیں جو ماہیت کو جنس بعید میں شریک افراد سے جدا کر دے جیسے جسم نامی، انسان کے لئے جنس بعید ہے، جسم نامی میں انسان کے ساتھ تمام حیوانات ونباتات شریک ہیں اب اگر جسم نامی کے ساتھ حساس یا متحرک بالارادہ کو جوڑ دیا جائے تو نباتات نکل جائیں گے تو حساس نے انسان کو جنس بعید میں شریک افراد سے جدا کر دیا اس لئے حساس فصل بعید ہے۔

وله نسبة الى النوع بالتقويم فيسمى مقوما و كل مقوم للعالى مقوم للسافل ولا عكس الى الجنس بالتقسيم فيسمى مقسما و كل مقسم للسافل مقسم للعالى ولا عكس.

ترجمہ: اور فصل کے لئے نوع کی طرف نسبت ہوتی ہے تقویم کے سبب، اس صورت میں فصل کا نام فصل مقوم ہے اور ہر فصل جو عالی کے لئے مقوم ہوگی سافل کے لئے بھی مقوم ہوگی اور اس کا برعکس نہیں ہے اور جنس کی طرف نسبت ہوتی ہے تقسیم کے سبب، اس صورت میں فصل کا نام فصل مقسم ہے اور ہر وہ فصل جو سافل کے لئے مقسم ہوگی، عالی کے لئے بھی مقسم ہوگی اور اس کا برعکس نہیں۔

وضاحت: یہاں سے مصنفؒ فصل کی جنس و نوع کی طرف نسبت کے اعتبار سے تقسیم کر رہے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ فصل کی دو قسمیں ہیں، فصل مقوم، فصل مقسم۔

جب فصل کی نسبت نوع کی طرف کی جائے تو اسے فصل مقوم کہتے ہیں مثلاً ناطق ایک فصل ہے انسان کے لئے، اور انسان ہے تو جب ناطق کی نسبت انسان کی طرف کی جائے اور یوں کہا جائے الانسان الناطق تو ناطق فصل مقوم ہوگا، مقوم کے معنی ہیں، حقیقت میں داخل ہونے والا، فصل چونکہ نوع کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے اس لئے اس کا نام فصل مقوم ہے اور جب فصل کی نسبت جنس کی طرف کی جائے تو اسے فصل مقسم کہتے ہیں ناطق کی نسبت حیوان کی طرف کی جائے اور یوں کہا جائے الحیوان الناطق تو ناطق فصل مقسم ہوگا، مقسم کے معنی ہیں تقسیم کرنے والا، فصل چونکہ جنس کو تقسیم کردیتی ہے اس لئے اسے فصل مقسم کہتے ہیں۔

قوله: كل مقوم للعالى مقوم للسافل ولا عكس:

جب فصل کی نسبت نوع کی طرف کی جائے تو اسے فصل مقوم کہتے ہیں، اس پر مصنفؒ تفریع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر وہ فصل جو عالی کے لئے مقوم ہوگا سافل کے لئے بھی مقوم ہوگا، جیسے جسم مطلق کے لئے طول، عرض، عمق فصل مقوم ہیں، تو اسی طرح جسم نامی کے لئے بھی مقوم ہیں، کیوں کہ جس طرح ہر جسم مطلق، طول، عرض عمق رکھتا ہے اسی طرح ہر جسم نامی بھی طول، عرض، عمق رکھتا ہے، کیوں کہ کوئی جسم نامی ایسا نہیں جس میں طول، عرض، عمق نہ ہو، اسی طرح اس کے نیچے حیوان ہے اس کے لئے بھی مقوم ہیں، کیوں کہ کوئی حیوان نہیں ہے جو طول عرض، عمق نہ رکھتا ہو بلکہ ہر حیوان طول، عرض، عمق رکھتا ہے، اسی طرح اس کے نیچے ہے انسان اس کے لئے بھی مقوم ہوگا اس لئے کہ کوئی انسان ایسا نہیں جو طول، عرض، عمق نہ رکھتا ہو، لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو عالی کے لئے مقوم ہوگا وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لیکن اس کا برعکس نہیں ہے یعنی جو سافل کے لئے مقوم ہو وہ عالی کے لئے بھی مقوم ہو ایسا نہیں ہے جیسے ناطق انسان کے لئے مقوم ہے لیکن حیوان کے لئے مقسم ہے کیوں کہ یہ حیوان کو حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی جانب تقسیم کردیتا ہے۔

لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو سافل کے لئے مقوم ہو وہ عالی کے لئے مقوم نہیں ہوگا۔

قوله: وكل مقسم للسافل: جب فصل کی نسبت جنس کی طرف کی جائے تو اسے فصل مقسم کہتے ہیں، اس پر تفریع کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ فصل جو سافل کے لئے مقسم ہوگی وہ عالی کے لئے بھی مقسم ہوگی مثلاً ناطق حیوان کے لئے مقسم ہے کیوں کہ اس کو دو حصوں میں بانٹ دیتا ہے، حیوان ناطق، حیوان غیر ناطق، تو یہ اس کے اوپر جسم نامی کے لئے بھی مقسم ہوگا، اسی طرح جسم مطلق کے لئے بھی مقسم ہوگا، اسی طرح جوہر کے لئے بھی مقسم ہوگا، غرض ہر ایک کو دو حصوں میں تقسیم کردے گا جسم نامی ناطق، جسم نامی غیر ناطق، جسم مطلق ناطق، جسم مطلق غیر ناطق، جوہر ناطق جوہر غیر ناطق۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو فصل سافل کے لئے مقسم ہوگی وہ عالی کے لئے بھی مقسم ہوگی۔

قوله: ولا عكس: لیکن اس کے برعکس نہیں ہوگا، کہ ہر وہ فصل جو عالی کے لئے مقسم ہوگا وہ سافل کے لئے بھی مقسم ہوا ایسا نہیں ہوگا، جیسے اس کو ایک مثال سے سمجھئے، متحرک بالارادہ ہونا ایک فصل ہے حساس ہونا ایک فصل ہے، قابل ابعادِ ثلاثہ یعنی جو طول عرض عمق رکھتا ہے اور ایک وہ جوہر ہے جو طول عرض عمق نہیں رکھتا ہے جیسے عقل، مگر کیا جسم مطلق کو دو حصوں میں تقسیم کردے گا؟ نہیں اس لئے کہ ہر جنس مطلق، طول عرض عمق رکھتا ہے، ایسے جسم مطلق کے نیچے جسم نامی ہے، کیا جسم نامی کو دو حصوں میں تقسیم کردیگا؟ نہیں اس لئے کہ ہر جسم نامی ابعاد ثلاثہ رکھتا ہے۔

دوسری مثال متحرک بالارادہ ہونا جسم نامی کے لئے فصل مقسم ہے لیکن حیوان کے لئے مقسم نہیں ہے اس لئے کہ ہر حیوان متحرک بالارادہ ہے۔

لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہر وہ فصل جو عالی کے لئے مقسم ہوگا وہ سافل کے لئے مقسم نہیں ہوگا۔ (ثناءاللہ)

قال الحكماء الجنس امر مبهم لا يتحصل الا بالفصل فهو علة له فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل ولا يكون لشئ واحد فصلان قريبان ولا يقوم الا نوعا واحدا ولا يقارن الا جنسا واحدا في مرتبة واحدة وفصل الجوهر جوهر خلافا للاشراقية.

ترجمه: حکماء نے کہا کہ جنس ایک امر مبہم ہے اس کا تحصل (تعین) نہیں ہوتا ہے، مگر فصل کے ذریعے لہٰذا جنس کی فصل کسی فصل کے لئے جنس نہیں بن سکتی ہے اور ایک شی کے لئے دو فصل قریب نہیں ہوسکتی ہیں، اور ایک فصل ایک ہی نوع کے لئے مقوم ہوسکتی ہے، اور ایک فصل ایک درجہ میں ایک ہی جنس سے مقارن ہوسکتی ہے، اور جوہر کی فصل جوہر ہی ہوگی، اس میں اشراقیہ کا اختلاف ہے۔

وضاحت: جنس، فصل، نوع کے خاتمہ پر ایک ضابطہ اور اس پر متفرع ہونے والے پانچ مسائل کو بیان کررہے ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے۔

جنس ایک امر مبہم ہے ذہن میں کئی نوعوں کے درمیان متردد رہتا ہے، اور اس کا تعین صرف فصل سے ہوتا ہے اور جس کے ذریعے تعین ہو وہ اس کے لئے علت ہوتا ہے لہٰذا فصل جنس کے لئے علت ہے۔

فصل کے جنس کے لئے علت ہونے پر پانچ مسئلے متفرع ہوتے ہیں۔

(۱) فلا یکون فصل الجنس جنساً للفصل: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک چیز کو فصل مان لیا گیا تو اب وہ فصل کبھی بھی دوسری فصل کے لئے جنس نہیں بن سکتی بلکہ وہ ہمیشہ فصل ہی رہے گی، مثلاً ناطق، حیوان کے لئے فصل ہے تو اب یہ کسی شیٔ کے لئے جنس نہیں بن سکتا۔

دلیل: اس لئے کہ ایک چیز کو جب فصل مان لیا گیا تو فصل علت ہوتی ہے لہٰذا وہ شیٔ علت ہوگی اور جنس معلول ہوتی ہے اب اگر اس کو جنس مان لیا جائے تو ایک ہی شیٔ کا علت اور معلول ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔

(۲) ولا یکون لشیٔ واحد: ایک شیٔ کے لئے دو فصل قریب نہیں ہوتی، اس لئے فصل ہوتی ہے علت تو اگر ایک شیٔ کے لئے دو فصل قریب ہوں تو ایک شیٔ کے لئے دو علت ہونا لازم آئے گا، حالانکہ ایک شیٔ کے لئے ایک ہی علت ہوتی ہے۔

(۳) ولا یقوم الا نوعا واحداً: ایک فصل ایک درجہ میں ایک ہی نوع کے لئے مقوم ہوسکتی ہے۔

دلیل: اس لئے کہ اگر ایک فصل دو نوعوں کے لئے مقوم ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ ان دونوں نوعوں کی جنس ایک ہے یا زیادہ اگر دونوں نوعوں کی جنس ایک ہے تو جب جنس و فصل ایک ہیں ان کی حقیقت بھی ایک ہوگی اور حقیقت کا نام نوع ہے تو دو نوع نہیں رہے بلکہ ایک ہی نوع رہا، تو ایک فصل ایک نوع کے لئے مقوم ہوا، اور اگر دونوں نوعوں کی جنس زیادہ ہیں تو معلول کا علت سے تخلف لازم آئے گا، کیوں کہ جس وقت فصل ایک نوع کے لئے مقوم ہوگی اس وقت صرف اسی نوع کی جنس پائی جائے گی، دوسری جنس نہیں پائی جائے گی تو معلول کا علت کے بغیر پایا جانا لازم آئے گا لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک فصل ایک وقت میں ایک ہی نوع کے لئے مقوم ہوسکتی ہے۔

(۴) ولا یقارن الا جنسا واحدا فی مرتبة واحدة: ایک فصل ایک وقت میں ایک جنس کے ساتھ متصل ہوگی، اس لئے کہ فصل علت ہوتی ہے اور جنس معلول اور ایک علت سے ایک وقت میں ایک ہی معلول پیدا ہوسکتا ہے لہٰذا ایک فصل ایک حال میں ایک ہی جنس کے ساتھ متصل ہوگی۔

(۵) وفصل الجوهر جوهر: جوہر کی فصل جوہر ہی ہوگی، اشراقیین کا کہنا ہے کہ جوہر کی فصل عرض ہوسکتی ہے، جمہور کہتے ہیں کہ جوہر کی فصل جوہر ہی ہوگی، عرض نہیں ہوسکتی اس لئے کہ اگر جوہر کی فصل عرض ہو تو علت کا ضعیف اور معلول کا قوی ہونا لازم آئے گا حالانکہ علت قوی ہوتی ہے اور معلول ضعیف۔

کیسے؟ وہ اس طرح کہ فصل علت ہوتی ہے اور علت قوی ہوتی ہے لہٰذا فصل قوی ہوگی اور جنس معلول ہوتی ہے اور معلول ضعیف ہوتا ہے لہٰذا جنس ضعیف ہوگی، اب اگر جوہر کی فصل عرض ہو تو عرض ہوتا ہے کمزور، تو فصل ہوگی کمزور، اور

فصل ہوتی ہے علت، تو علت ہوگی کمزور، اس کے بخلاف جو ہر قوی ہوتا ہے اور جو ہر ہے معلول، تو معلول قوی ہوگیا، حالانکہ معلول ضعیف ہوتا ہے، اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جوہر کی فصل جوہر ہی ہوگی۔

وههنا شك من وجهين، الاول ما اورد الشيخ في الشفاء وهو ان كل فصل معنى من المعانى فاما اعم المحمولات او تحته والاول باطل فهو منفصل عن المشاركات بفصل فاذن لكل فصل فصل ويتسلسل وحله انا لا نسلم انفصال كل مفهوم بالفصل وانما يجب لو كان ذلك العام مقوما له.

ترجمہ: اور یہاں (مقام فصل) میں دوطرح سے شک ہے پہلا طریقہ وہ ہے جس کو شیخ نے شفا میں ذکر کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہر فصل معانی میں سے ایک معنی ہے لہٰذا فصل یا تو تمام محمولات میں اعم ہوگی یا اعم کے تحت ہوگی، پہلی صورت محال ہے، لہٰذا وہ دیگر مشارکات سے ممتاز ہوگی دوسری فصل کے ذریعے، تو اس وقت لازم آئے گا کہ ہر فصل کے لئے فصل ہو اور سلسلہ غیر متناہی ہوگا۔

وضاحت: ہہنا کا مشار الیہ مقام فصل ہے، مقام فصل میں دو اشکال وارد ہوا ہے، ایک شیخ بوعلی سینا نے اپنی کتاب شفاء میں ذکر کیا ہے، اور دوسرا خود مصنف کے ذہن میں آیا ہے اس عبارت میں شیخ ابوعلی سینا کے اشکال کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے۔

اشکال کی تقریر:

فصل میں تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل باطل ہے اور جو کسی باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا فصل ہے کیسے! وہ اس طرح کہ فصل ایک کلی ہے اور ہر کلی مفہوم ہوتی ہے تو فصل مفہوم ہوگی اور ہر مفہوم دو حال سے خالی نہیں، مقولات عشرہ میں سے ہوگا یا اس کے تحت ہوگا، مقولات عشرہ میں سے ہونا باطل ہے، اس لئے کہ اس وقت مقولات عشرہ، عشرہ نہیں رہے گا بلکہ احد عشر بن جائے گا تو مقولات عشرہ کے تحت ہونا ثابت، تو جس مقولے کے تحت ہوگا وہ مقولہ اس کے لئے جنس ہوگا، اب اس فصل کو جنس کے دیگر افراد سے ممتاز کرنے کے لئے دوسرے فصل کی ضرورت پڑے گی، وہ دوسری فصل بھی دو حال سے خالی نہیں، مقولات عشرہ میں سے ہوگی یا تحت ہوگی، مقولات عشرہ میں سے ہونا باطل تو تحت ہونا ثابت، جو جس مقولے کے تحت ہوگی وہ مقولہ اس کے لئے جنس ہوگا، اب دوسری فصل کو جنس کے افراد سے ممتاز کرنے کیلئے تیسری فصل کی ضرورت ہوگی، اسی طرح غیر متناہی طریقے پر ہر فصل کیلئے فصل ہوگی یہ تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے۔

جواب کی تقریر:

ہم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں، کہ وہ مقولات عشر کے تحت ہے، لیکن آپ کا یہ کہنا کہ یہ فصل جس مقولے کے تحت داخل ہوگا وہ مقولہ اس کے لئے جنس ہوگا اور جس کے لئے جنس ہوتی ہے اس کے لئے فصل ہونا ضروری ہے، لہٰذا اس فصل

کے لئے ایک اور فصل ماننی پڑے گی، یہ ہم کو مسلم نہیں، اس لئے کہ مقولات عشرہ اپنے ہر ماتحت کے لئے جنس نہیں ہوا کرتے بلکہ اس وقت جنس ہوتے ہیں جب ان کے تحت میں ماہیت مرکبہ ہو اور زیر بحث صورت میں فصل بسیط ہے مرکب نہیں، لہٰذا یہ فصل جس مقولے کے تحت میں ہے وہ مقولہ اس کے لئے جنس نہ ہوگا، اور قاعدہ ہے **مالا جنس له فلا فصل له** لہٰذا اس فصل کے لئے کوئی فصل نہ ماننا پڑے گی جس سے تسلسل لازم آئے۔

ایک اعتراض باقی رہا کہ یہ فصل جس مقولے کے تحت ہے وہ مقولہ اگر اس فصل کے لئے جنس نہیں لیکن اس فصل سے عام تو ہے اور عام میں بہت چیزیں شریک ہوتی ہیں، ان کے لئے ممتاز کرنے کے لئے ممیز ماننا پڑے گا اور امتیاز صرف فصل ہی سے ہوتا ہے لہٰذا اس فصل کے لئے ایک اور فصل کی ضرورت ہوگی، لہٰذا اعتراض تو باقی رہا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک وہ مقولہ اس فصل سے عام ہوگا لیکن آپ کا یہ کہنا کہ امتیاز صرف فصل ہی سے ہوتا ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیوں کہ فصل ہی کے ذریعے امتیاز صرف مرکب میں ہوتا ہے بسیط میں امتیاز کبھی فصل کے ذریعے اور کبھی خاصے کے ذریعے ہوتا ہے اور یہاں فصل بسیط ہے لہٰذا یہاں امتیاز صرف فصل سے نہ ہوگا بلکہ خاصہ کے ذریعہ ہوگا اور جب خاصہ کے ذریعہ ہوگا تو ہر فصل کے لئے فصل کی ضرورت نہ پڑے گی اور جب ہر فصل کے لئے فصل کی ضرورت نہیں پڑے گی تو تسلسل لازم نہیں آئے گا۔

والثانی ما سنح لی وهو ان الکلی لما یصدق علی واحد من افراده، یصدق علی کثیرین من افراده بصدق واحدٍ فمجموع الانسان والفرس حیوان فله فصلان قریبان.

ترجمہ: اور دوسرا طریقہ جو میرے دل میں آیا ہے وہ یہ ہے کہ کلی جس طرح اپنے افراد میں ایک فرد پر صادق آتی ہے، اسی طرح اپنے بہت سارے افراد پر یکبارگی صادق آتی ہے تو انسان اور فرس کا مجموعہ حیوان ہے پس حیوان کے لئے دو فصل قریب ہیں۔

وضاحت: مقام فصل میں دو اعتراض وارد ہوئے تھے، یہ دوسرا اعتراض ہے جو مصنف کے ذہن میں آیا ہے، اعتراض کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن نشین کیجئے۔

کلی کے اپنے افراد پر صادق آنے کی دو صورتیں ہیں (۱) صدق انفرادی (۲) صدق اجتماعی دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ کلی جس طرح اپنے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے اسی طرح مجموعے پر بھی صادق آتی ہے اور مجموعہ شئ واحد ہوتا ہے مثلاً انسان جس طرح زید، عمرو، بکر، خالد پر تنہا، تنہا صادق آتا ہے اسی طرح ان تمام کے مجموعے پر بھی صادق آتا ہے لہٰذا جس طرح زید انسان ہے خالد انسان ہے اسی طرح ان دونوں کا مجموعہ بھی انسان ہے۔

اشکال کی تقریر:

آپ کا یہ کہنا کہ ایک شئ کے لئے دو فصل قریب نہیں ہو سکتے، ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لئے کہ ماقبل کی تمہید کی بنا پر

جس طرح تنہا انسان حیوان ہے اور تنہا فرس، حیوان ہے، اسی طرح ان دونوں کا مجموعہ بھی حیوان ہے اور مجموعہ شئی واحد ہے تو اب حیوان سے انسان کو جدا کرنے کے لئے ایک فصل کی ضرورت پڑے گی اسی طرح فرس کو جدا کرنے کے لئے ایک اور فصل کی ضرورت پڑے گی تو مجموعہ شئی واحد کے لئے دو فصل قریب ہو گئے، معلوم ہوا کہ ایک شئی کے لئے دو فصل قریب ہو سکتے ہیں۔

جواب کے لئے تھوڑا صبر کیجئے۔

لايقال يلزم صدق العلة على المعلول المركب لانه مجموع المادية الصورية وهو محال لان الاستحالة ممنوع فانه معلول واحد وعلة كثيرة وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية حقيقة.

ترجمه: اس پر یہ نہ کہا جائے کہ اس صورت میں علت کا معلول مرکب پر صادق آنا لازم آتا ہے کیوں کہ معلول علت مادیہ اور علت صوریہ کا مجموعہ ہے اور یہ صادق آنا محال ہے، (اور یہ بات اس لئے نہ کہی جائے) کہ یہ استحالہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ مرکب معلول واحد ہے اور علت کثیرہ ہے اور معلول کے جہات کی کثرت، حقیقیہ معلول کی کثرت کو مستلزم نہیں ہے۔

وضاحت: ماقبل کی تمہید پر وارد ہونے والے اشکال کا جواب ہے۔

اشکال کی تقریر:

آپ کا یہ کہنا کہ کلی جس طرح اپنے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے، اسی طرح مجموعے پر بھی صادق آتی ہے یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں معلول کا علت ہونا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے، کیسے؟

وہ اس طرح کہ علت ایک کلی ہے اس کے دو فرد ہیں، علت صوری، علت مادی، تو آپ کے بقول! جس طرح علت علت صوری اور علت مادی پر الگ الگ صادق آتی ہے اسی طرح ان دونوں کے مجموعے پر صادق آئے گی اور مجموعہ معلول ہے تو علت معلوم پر صادق آئی اور جس پر علت صادق آئے وہ خود علت ہوتی ہے لہٰذا معلول علت ہو گیا اور معلول کا علت ہونا باطل ہے اور یہ بطلان لازم آتا ہے آپ کی تمہید کی بنا پر، لہٰذا آپ کی تمہید باطل ہے اور جب آپ کی تمہید باطل ہے تو آپ کا اشکال بھی باطل ہوا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ اشکال نہ کیا جائے اس لئے کہ اس صورت میں معلول کا علت ہونا محال نہیں ہے اس لئے کہ علت صوری اور علت مادی کی دو حیثیتیں ہیں، اجتماعی، انفرادی یعنی علت صوری و مادی تنہا تنہا علت ہے اور مجموعے کے اعتبار سے معلوم ہے تو علت زیادہ ہوئی اور معلول ایک، تو علت ہونا کثرت کے اعتبار سے ہے اور معلول ہونا وحدت کے اعتبار سے ہے تو اعتبار بدل گیا اور اعتبار کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں لہٰذا معلول کا علت ہونا یہاں محال

نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ معلول میں دو اعتبار ہیں، ایک وحدت کا، اور دوسرے کثرت کا تو وحدت کے اعتبار سے معلول معلول ہے اور کثرت کے اعتبار سے علت ہے، لہٰذا اگر ہمارے قاعدہ کے مطابق معلول کا علت ہونا لازم آیا ہے تو کوئی خرابی نہیں ہے اس لئے کہ معلول مرکب کو بلحاظ کثرت علت کہا جا سکتا ہے۔

قولہ: کثرة جہات المعلولیۃ: اس جواب سے ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ علت معلول کو مستلزم ہوتی ہے لہٰذا جب علت کثیرہ ہے تو معلول بھی کثیر ہوگا لہٰذا آپ یہ کیسے کہتے ہیں کہ معلول واحد ہے اور علت کثیر ہے۔

ماتن نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے، جواب کا حاصل یہ ہے کہ معلول کی جہت کے کثیر ہونے سے حقیقۃً معلول کا زیادہ ہونا لازم نہیں آتا ہے، جیسے زید میں ابوت، اخوت وغیرہ کی جہتیں ہوتی ہیں، ان کی وجہ سے زید میں کثرت پیدا نہیں ہو جائے گی بلکہ زید ایک ہی رہے گا۔

لا يقال فمجموع شريكى البارى شريك البارى فبعض شريك البارى مركب وكل مركب ممكن مع ان كل شريك البارى ممتنع لان امكان كل مركب ممنوع فان افتقار الاجتماع على تقدير الوجود الفرضى لا يضر الامتناع فى نفس الامر الا ترى انه يستلزم المحال بالذات فلا يكون ممكنا فتدبر.

ترجمہ: اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دو شریک الباری کا مجموعہ شریک الباری ہے لہٰذا بعض شریک الباری مرکب اور ہر مرکب ممکن ہے حالانکہ ہر شریک باری ممتنع ہے یہ اعتراض اس لئے نہ کیا جائے کہ ہر مرکب کا ممکن تسلیم نہیں ہے، اس لئے کہ اجتماع و ترکیب کا محتاج ہونا وجود فرضی کی صورت میں اس امتناع کو نقصان نہیں پہنچا سکتا، جو نفس الامر اور واقع میں ثابت ہے تم دیکھتے نہیں کہ یہ امکان محال بالذات کو مستلزم ہے لہٰذا یہ مرکب ممکن نہیں ہے پس غور کرلو۔

وضاحت: یہ مصنف کی تمہید پر وارد ہونے والا دوسرا اعتراض ہے۔

اعتراض کی تقریر:

آپ کا یہ کہنا کہ کلی اپنے افراد پر انفراداً و اجتماعاً دونوں طرح صادق آتی ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں محال لازم آتا ہے، کیسے؟ وہ اس طرح کہ شریک الباری ایک کلی ہے لہٰذا آپ کے بقول جس طرح ایک شریک الباری پر صادق آئے گی، اسی طرح مجموعے پر بھی صادق آئے گی تو صورت یہ ہوگی۔

مجموع شريكى البارى شريك البارى وبعض شريك البارى مركب وكل مركب ممكن فبعض شريك البارى ممكن. حالانکہ کوئی شریک الباری ممکن نہیں ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ اشکال نہ کیا جائے، دلیل لان الامکان سے ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دلیل کا کبریٰ ہمیں تسلیم نہیں ہے یعنی آپ کا یہ کہنا کہ ہر مرکب ممکن ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں، ہے، کیوں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مرکب فرضی (۲) مرکب نفس الامری۔

مرکب فرضی: کہتے ہیں کہ جس کے افراد کو فرض کرلیا گیا ہو، یہ مرکب اجزاء کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

مرکب نفس الامری: کہتے ہیں کہ جس کے افراد خارج میں موجود ہوں۔

اب سنئے! مرکب نفس الامری ممکن ہوتا ہے نہ مرکب فرضی، اس لئے کہ ممکن وہ مرکب ہوتا ہے جو اجزاء کا محتاج ہو اور مرکب نفس الامری اجزاء کا محتاج ہوتا ہے لہٰذا یہ ممکن ہوگا اور مرکب فرضی اجزاء کا محتاج نہیں ہوتا، اور شریک الباری مرکب فرضی ہے لہٰذا یہ اجزاء کا محتاج نہیں ہوگا اور جب یہ اجزاء کا محتاج نہیں ہوگا تو یہ ممکن نہیں ہوگا اور جب یہ ممکن نہیں ہے تو یہ محال بھی لازم نہیں آیا۔

ماتن فرماتے ہیں کہ یہ بات قابل غور ہے کہ ہر مرکب کو ممکن ماننے سے وہ چیز لازم آتی ہے جو بالذات ہے یعنی شریک الباری کا ممکن ہونا، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز سے محال لازم آتا ہو وہ ممکن نہیں ہے لہٰذا ہر مرکب ممکن نہیں ہے۔

وحله ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث وهو المجموع وذلك واحد.

ترجمہ: اور اس شک ثانی کا جواب یہ ہے کہ دو کا وجود مستلزم ہے تیسرے کے وجود کو اور وہ تیسرا ان دو کا مجموعہ ہے۔

وضاحت: تمہید: ہر دو کا وجود تیسرے کے وجود کو مستلزم ہے یعنی جب دو چیزیں ملتی ہیں تو تیسری چیز کا وجود ثابت ہوتا ہے اور وہ مجموعہ ہے اور مجموعہ شئی واحد ہوتا ہے۔

جواب کی تقریر:

جواب یہ ہے کہ جس طرح انسان اور فرس کے لئے مجموعہ ہے، اسی طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ناطق اور صاہل کے لئے مجموعہ ہے اس لئے کہ ضابطہ ہے کہ دو چیزوں کا وجود تیسرے کے وجود کو مستلزم ہے تو جب ناطق وصاہل کے لئے بھی مجموعہ ہے تو مجموعہ مجموعہ کے لئے فصل ہوا اور مجموعہ شئی واحد ہوتا ہے تو شئی واحد شئی واحد کے لئے فصل ہوا، لہٰذا ایک شئی کے لئے ایک ہی فصل ہوا نہ کہ دو، اس تقریر سے اشکال کافور ہوگیا۔

لا يقال على هذا يلزم من تحقيق اثنين تحقق امور غير متناهية لانه بضم الثالث يتحقق الرابع وهكذا لانا نقول الرابع امر اعتبارى فانه حاصل باعتبار شئ واحد مرتين والتسلسل فى الاعتبارات منقطع بانقطاعه فافهم.

ترجمہ: اور اس پر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دو کے متحقق ہونے سے امور غیر متناہیہ کا متحقق ہونا لازم آتا ہے،

اس لئے کہ تیسرے کے ملانے سے چوتھا اور اسی طرح چوتھے کے ملانے سے پانچواں متحقق ہو جائے گا، یہ اعتراض اس لئے نہ کیا جائے کہ ہم جواب دیں گے چوتھا ایک امر اعتباری ہے اس لئے کہ وہ حاصل ہوا ہے ایک شی کو دو مرتبہ اعتبار کر لینے سے اور اس طرح کی اعتباری چیزوں میں اعتبار کے منقطع ہو جانے سے تسلسل منقطع ہو جاتا ہے، تو اس کو سمجھ لیجئے۔

وضاحت: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

اشکال کی تقریر:

آپ کا کہنا کہ دو کا وجود تیسرے کو مستلزم ہے اس سے تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل باطل ہے، کیسے جو وہ اس طرح کہ دو کا وجود تیسرے کے وجود کو مستلزم ہوگا پھر تینوں کے مجموعہ سے چوتھے کا وجود ہوگا اسی طرح غیر متناہی طریقے پر چلتا رہے گا، اسی کا نام تسلسل ہے۔

جواب کی تقریر:

تسلسل لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ دو کے وجود سے تیسرے کا وجود یہ منشا انتزاع کے اعتبار سے ہے یعنی تیسرے کے لئے دو چیزیں موجود ہیں لیکن چوتھے اور پانچویں الی آخرہ کے لئے کوئی منشا انتزاع نہیں ہے بلکہ اعتباری ہے، اور امر اعتباری میں تسلسل لازم نہیں آتا ہے، اس لئے کہ مان لیا جائے تو اس کا وجود ہوگا اور جب چھوڑ دیا جائے تو وجود ختم ہو جائے گا اور جب وجود ختم ہوگا تو تسلسل لازم نہیں آیا۔

الرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ماتحت حقيقة واحدة نوعية او جنسية شاملة ان عمت الافراد والا فغير شاملة.

ترجمہ: چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو خارج ہو اور ان افراد پر محمول ہو جو ایک حقیقت کے تحت ہیں وہ حقیقت نوعی ہو یا جنسی، خاصہ شاملہ ہے اگر افراد کو عام ہو ورنہ غیر شاملہ ہے۔

وضاحت: جب کلی ذاتی کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب کلی عرض کو بیان کر رہے ہیں، کلی عرضی کی دو قسمیں ہے، (۱) خاصہ (۲) عرض عام۔

خاصہ: وہ کلی عرضی ہے جو ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو پھر خاصہ کی دو قسمیں ہیں خاصۃ النوع، خاصۃ الجنس۔

خاصة النوع: وہ کلی عرضی ہے جو حقیقت نوعیہ کے افراد کے ساتھ خاص ہو جیسے ضاحک، انسان کے افراد کے ساتھ خاص ہے اور انسان نوع ہے۔

خاصة الجنس: وہ کلی عرضی ہے جو حقیقت جنسیہ کے افراد کے ساتھ خاص ہو، جیسے ماشی، حیوان کے افراد

کے ساتھ خاص ہے اور حیوان جنس ہے، الہٰذا ماشی جنس کے ساتھ خاص ہے۔
پھر خاصہ کی دو اور قسمیں ہیں، شاملہ، غیر شاملہ۔

خاصہ شاملہ: وہ خاصہ ہے جو ذی خاصہ کے تمام افراد میں پایا جائے جیسے، کتابت بالقوۃ، انسان کا خاصہ ہے اور تمام افراد میں پایا جاتا ہے۔

خاصہ غیر شاملہ: وہ خاصہ ہے جو ذی خاصہ کے تمام افراد میں نہ پایا جائے جیسے کتابت انسان کا خاصہ ہے لیکن تمام افراد میں نہیں پایا جاتا ہے۔

والخامس العرض العام وهو الخارج المقول على حقائق مختلفة وكل منهماامتنع انفكاكه عن المعروض فلازم والا فمفارق يزول بسرعة او بطوء او لا .

ترجمہ: پانچویں کلی عرض عام ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو خارج ہو اور حقائق مختلفہ پر محمول ہو، ان دو کلیوں میں سے ہر ایک کا معروض سے جدا ہونا اگر ممتنع ہے تو لازم ورنہ مفارق ہے، مفارق جلدی جدا ہوگا یا دیر میں یا زائل ہی نہیں ہوگا۔

وضاحت: پانچویں کلی عرض عام ہے، عرض عام وہ کلی عرضی ہے جو مختلف حقیقت والی افراد پر محمول ہو، جیسے ماشی انسان، فرس، غنم وغیرہ سب سے لاحق ہے، اور ان تمام کی حقیقتیں مختلف ہیں۔

قولہ: وكل منهما: اس عبارت میں مصنفؒ خاصہ، اور عرض عام دونوں کی تقسیم کر رہے ہیں، ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، لازم، مفارق۔

(لازم) اگر عارض کا معروض سے جدا ہونا ممتنع ہے تو لازم ہے جیسے زوجیت اربعہ کے لئے لازم ہے یعنی اس کا اربعہ سے جدا ہونا ممتنع ہے۔

(مفارق) اور اگر عارض کا معروض سے جدا ہونا ممتنع نہیں تو مفارق ہے جیسے جوانی، کتابت بالفعل انسان کا خاصہ مفارقہ ہے کیوں کہ کتاب بالفعل انسان سے جدا ہو سکتی ہے۔

قولہ: يزول بسرعة: عرض مفارق کی تین قسمیں ہیں، سریع الزوال، بطئ الزوال، عدیم الزوال۔
اگر عارض معروض سے جلدی جدا ہو جائے تو عرض مفارق سریع الزوال جیسے ایک آدمی جب شرمندہ ہوتا ہے تو چہرے پر سرخی آجاتی ہے پھر تھوڑی دیر کے بعد فوراً زائل ہو جاتی ہے۔

بطئ الزوال: اگر عارض معروض سے دیر سے جدا ہوتا ہو تو وہ عرض مفارق بطئ الزوال ہے جیسے جوانی۔

عدیم الزوال: اگر عارض کا معروض سے جدا ہونا ممکن تو ہو لیکن جدا نہ ہوتا ہو تو عدیم الزوال ہے، جیسے فلاسفہ کہتے ہیں کہ حرکت آسمان سے جدا نہیں ہوتی ہے لیکن جدا ہونا ممکن ہے۔　　(ثناءاللہ)

ثم اللازم اما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقا لعلة او ضرورة يسمى لازم الماهية او بالنظر الى احد الوجودين خارجي او ذهني ويسمى الثاني معقولاً ثانيا.

جواب: پھر لازم کا ماہیت سے جدا ہونا یا تو مطلقاً ممتنع ہوگا کسی علت کی وجہ سے یا بداہت کی وجہ سے، ایسے لازم کا نام لازم الماہیت ہے یا اس کا جدا ہونا ممتنع ہوگا وجود خارجی یا وجود ذہنی میں سے کسی ایک کی جانب کرتے ہوئے اس دوسرے لازم کا نام معقول ثانی ہے۔

وضاحت: جاننا چاہئے کہ لازم کی دو قسمیں ہیں، لازم الماہیت، لازم الوجود۔

لازم الماهيت: وہ لازم ہے جس کا ماہیت سے جدا ہونا مطلقاً محال ہو، مطلقاً سے مراد یہ ہے کہ خواہ وہ ماہیت خارج میں پائی جائے، خواہ ذہن میں، یہ امتناع انفکاک کسی علت کی وجہ سے ہو یا بلا علت کے جیسے زوجیت، ماہیت اربعہ کے لئے مطلقاً لازم ہے، اربعہ خارج میں پایا جائے گا تو بھی زوجیت کے ساتھ متصف ہوگا اور ذہن میں پایا جائے گا تو بھی اس کے ساتھ متصف ہوگا۔

لازم الوجود: وہ لازم ہے جس کا ماہیت سے جدا ہونا وجود خارجی یا وجود ذہنی کے اعتبار سے محال ہو اس کا دوسرا نام معقول ثانی ہے، جیسے کلیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت وغیرہ، کلیت انسان کو وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم ہے یعنی انسان جب ذہن میں پایا جائے گا تبھی کلی ہونے کے ساتھ متصف ہوگا اور جزئیت زید کو خارج کے اعتبار سے لازم ہے کیوں کہ خارج میں جو چیزیں بھی موجود ہوگی، جزئی ہوگی۔

والدوام لا يخلو عن لزوم سببى.

جواب: اور دوام لزوم سببی سے خالی نہیں ہوتا ہے۔

وضاحت: یہ ایک مشہور مسئلہ کا بیان ہے، مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شئی دوسرے شئی کے لئے دوامی طور پر ثابت ہو لیکن جدائیگی ممکن ہے تو یہ عرض لازم ہے یا عرض مفارق، مشہور رائے یہ ہے کہ عرض مفارق ہے کیوں کہ بہر حال، ایک نہ ایک دن جدائیگی ممکن ہے مگر مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ عرض لازم ہے اس لئے کہ جب ایک شئی دوسرے شئی کے لئے دوامی طور پر ثابت ہے تو کسی نہ کسی سبب کی وجہ سے ہوگا، اس لئے کہ دوام سبب سے خالی نہیں ہوتا جب دوام کسی نہ کسی سبب کی وجہ سے ہوگا اس سبب کے لئے بھی سبب ہوگا یہاں تک کہ آخری سبب اللہ تعالیٰ ہیں اور اللہ لازم ہے، تو جب دوام کا سبب ہے تو وہ دوام بھی لازم ہوگا لہٰذا یہ عرض لازم ہے نہ کہ عرض مفارق۔

هل المطلق الوجود دخل ضرورى فى لوازم الماهية والحق لا فان الضرورة لا تعلل حتى يجب وجود العلة او لا كوجود الواجب تعالىٰ على مذهب المتكلمين.

جواب: کیا وجود مطلق کا لوازم ماہیت میں دخل بدیہی ہے؟ حق بات یہ ہے کہ دخل نہیں ہے کیوں کہ بداہت معلل نہیں ہوتی کہ پہلے علت کا وجود واجب جیسے واجب تعالیٰ، متکلمین کی بنیاد پر۔

وضاحت: ماقبل میں لازم کی تین قسمیں گذری ہیں، لازم ماہیت، لازم وجود ذہنی، لازم خارجی۔

لازم وجود خارجی میں وجود خارجی کا دخل ہوتا ہے، مثلاً سواد حبشی کے لئے لازم ہے جب کہ حبشی خارج میں موجود ہو، اور لازم وجود ذہنی میں وجود ذہنی کا دخل ہوتا ہے، مثلاً انسان کے لئے کلی ہونا لازم ہے جب کہ انسان ذہن میں ہو، اگر انسان خارج میں ہو تو اب کلی نہیں ہوگا، بلکہ جزئی ہوگا لیکن مسئلہ یہ ہے کہ لازم ماہیت میں وجود کا دخل ہے یا نہیں، اس میں اختلاف ہے جمہور مناطقہ کی رائے یہ ہے کہ وجود کا دخل ہے لیکن مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ وجود کا دخل نہیں ہے۔

دلیل: اس لئے کہ لازم ماہیت کا ماہیت کے لئے ثبوت بداہۃ ہوتا ہے، اب اگر اس کے ثبوت میں وجود کا دخل ہو تو وجود ثبوت کے لئے علت ہوگا تو بدیہی کے لئے علت ہونا لازم آئے گا، حالانکہ بداہت کی تعلیل بیان نہیں کی جاتی ہے، جیسے وجود اللہ تعالیٰ کے لئے بداہۃ ثابت ہے، اس ثبوت میں کسی علت کا محتاج نہیں ہے، معلوم ہوا کہ لازم ماہیت میں وجود کو دخل نہیں ہے۔

ايضا اللازم اما بيّن وهو الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم وقد يقال البيّن على الذى يلزم من تصورهما الجزم باللزوم وهو اعم من الاول او غير بيّن بخلافه فالنسبة بالعكس و كل منهما موجود بالضرورة .

جواب: نیز لازم یا تو بین ہوگا اور لازم بین وہ ہے کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو اور کبھی بین اس پر بولا جاتا ہے لازم وملزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین لازم ہو جائے اور یہ پہلے لزوم کے مقابلے میں اعم ہے یا لازم غیر بین ہوگا جو ان دونوں کے برخلاف ہو۔

تشریح: مصنفؒ یہاں سے لازم کی تقسیم فرمارہے ہیں، اس تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ لازم کی اولاً دو قسمیں ہے لازم بیّن، لازم غیر بیّن، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، بالمعنی الاعم، بالمعنی الاخص تو کل چار قسمیں ہوگئیں۔

(۱) لازم بین بالمعنی الاعم (۲) لازم بین بالمعنی الاخص (۳) لازم غیر بین بالمعنی الاعم (۴) لازم غیر بین بالمعنی لاخص۔

ہر ایک کی تفصیل:

(۱) **لازم بین بالمعنی الاعم**: ایسے لازم کو کہتے ہیں کہ ملزوم، لازم اور نسبت کے تصور کرنے سے دونوں کے درمیان لزوم کا یقین ہو جائے، جیسے اربعہ زوجیت اور نسبت کے تصور سے ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین ہو جاتا ہے۔

(۲) **لازم بین بالمعنی الاخص**: ایسے لازم کو کہتے ہیں کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل ہو جائے جیسے عمی کے تصور سے بصر کا تصور ہو جاتا ہے۔

(۳) **لازم غیر بین بالمعنی الاعم**: ایسے لازم کو کہتے ہیں کہ ملزوم ولازم اور نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین نہ ہو بلکہ دلیل کی ضرورت پڑتی ہے جیسے حدوث عالم، اور نسبت کے تصور سے عالم کے حادث ہونے کا یقین نہیں ہوتا ہے بلکہ دلیل کی ضرورت پڑتی ہے۔

(۴) **لازم غیر بین بالمعنی الاخص**: ایسے لازم کو کہتے ہیں کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور نہ ہو، جیسے کتابت بالقوۃ انسان کے لئے لازم ہے، لیکن انسان کے تصور سے کتابت بالقوہ کا تصور ہوتا ہے۔

قوله: فالنسبة بالعكس: جاننا چاہئے کہ لازم غیر بین لازم بین، کی نقیض ہے، اور عموم خصوص میں نقیض عین کے برعکس ہوتی ہے لہٰذا لازم بین بالمعنی الاخص کی نقیض، لازم غیر بین بالمعنی الاعم ہوگی اور لازم بین بالمعنی لاعم کی نقیض لازم غیر بین بالمعنی الاخص ہوگی، جیسا کہ ہر ایک کی تعریف سے واضح ہے، اس کو مصنف نے **فالنسبة بالعكس** سے بیان کیا ہے۔

و كل منهما موجود بالضرورة: اس عبارت سے مصنف کا مقصد امام رازی پر رد کرنا ہے وہ فرماتے ہیں کہ لازم بین اور لازم غیر بین میں سے ہر ایک کا وجود محتاج دلیل ہے، ان کا وجود آپ سے اب ثابت نہیں ہوگا جب تک ان کے وجود پر دلیل قائم نہ کی جائے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے اسلئے کہ ان دونوں کا وجود بداہۃ ثابت ہے یعنی جب ہم اپنے ذہن میں اشیاء کا تصور کرتے ہیں تو واضح طور پر دو طرح کے لوازم پاتے ہیں، ہمارے اذہان یہ فیصلہ کرنے میں کسی دلیل کا انتظار نہیں کرتے۔

وههنا شك وهو ان اللزوم لازم و الا ينهدم اصل الملازمة فيتسلسل اللزومات وحله ان اللزوم من المعانى الاعتبارية الانتزاعية التى ليس لها تحقق الا فى الذهن بعد اعتباره اياها فينقطع بانقطاع الاعتبار نعم منشاها ومنبعها متحقق وذالك هو الحافظ لنفس امرية الانتزاعيات، متناهية او غير متناهية مرتبة او غير مرتبة فقولهم التسلسل فيها ليس بمحال صادق لعدم الموضوع فتدبر.

ترجمہ: اور یہاں ایک اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ لزوم لازم ہے ورنہ ملازمت کی بنیاد منہدم ہو جائے گی تو لزومات میں تسلسل لازم آئے گا اور اس شک کا جواب یہ ہے کہ لزوم معانی اعتباریہ انتزاعیہ میں سے ہے جن کا صرف ذہن میں تحقق ہے جب کہ ذہن ان کا اعتبار کرے، پس سلسلہ اعتبار کے ختم ہونے سے یہ ختم ہو جایں گے، ہاں ان کا منشا انتزاع متحقق ہے اور وہی انتزاعات کے نفس الامری ہونے کا محافظ ہے، وہ انتزاعات متناہی ہوں یا غیر متناہی، مرتب ہوں یا غیر مرتب پس اہل منطق کا یہ قول "**التسلسل فيها ليس بمحال**" یعنی اعتباریات میں تسلسل محال نہیں ہے، صحیح ہے کیوں کہ قضیہ کا موضوع معدوم ہے، خوب غور کرلو۔

وضاحت: یہ لازم وملزوم کے بارے میں اشکال اور اس کا جواب ہے۔

اشکال کی تقریر:

لازم کے یہ اقسام اس وقت صحیح ہوں گے جب کہ خود لازم کا وجود ہو حالانکہ لازم کا وجود نہیں ہے کیوں کہ لازم ملزوم کے درمیان جو لزوم ہے وہ لازم ہے یا نہیں، اگر وہ لزوم لازم نہ ہو تو لازم لازم نہ رہے گا اور ملزوم ملزوم نہ رہے گا، اس لئے کہ لازم وملزوم کی بنیاد لزوم پر ہے اور اگر وہ لزوم لازم ہے تو پھر اس لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم ہوگا تو اب دوسرے لزوم کے بارے میں سوال ہوگا کہ وہ لزوم لازم ہے یا نہیں، اگر لازم نہ ہو تو لزوم کی بنیاد منہدم ہو جائے گی اور اگر دوسرا لزوم بھی لازم ہے تو تیسرے لزوم کے بارے میں سوال ہوگا اس طرح لزومات کا سلسلہ غیر متناہی چلتا رہے گا اور جب لزومات کا سلسلہ غیر متناہی طور پر چلتا رہے گا تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال ہے اور جو کسی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے لہٰذا لازم کا وجود محال ہے اور جب لازم کا وجود محال ہے تو لازم کے اقسام بھی محال ہیں۔

جواب کی تقریر:

ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی لزوم لازم ہے رہا آپ کا یہ کہنا کہ تسلسل لازم آئے گا تو تسلسل نفس الامری چیزوں میں لازم آتا ہے، امر اعتباری میں تسلسل لازم نہیں آتا ہے اور لزوم کا لازم ہونا امر اعتباری ہے، اس لئے تسلسل لازم نہیں آئے گا اور جب تسلسل لازم نہیں آئے گا تو لازم کا وجود ہوگا اور جب لازم کا وجود ہوگا تو اس کے اقسام بھی ہوں گے، لہٰذا آپ کا اشکال کافور ہو گیا۔

قولہ: وذلك هو الحافظ: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب لزوم ایک امر انتزاعی ہے تو اس پر حکم کیوں لگتا ہے، وہ قضیہ موجبہ کا موضوع کیوں بنتا ہے، مثلاً اللزوم لازم کہا جاتا ہے قضیہ موجبہ کا موضوع بننا اس بات کی علامت ہے وہ ایک نفس الامری اور واقعی شئی ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ امور انتزاعی اپنے منشاء انتزاعیہ کے اعتبار سے نفس الامری ہیں مثلاً لزوم ایک امر انتزاعی شئی ہے لیکن اس کا منشأ انتزاع یعنی لازم وملزوم خارج میں موجود ہیں اور یہی اس کے نفس الامری ہونے کے محافظ ہیں گویا یہ لزومات نفس الامر میں اس لئے موجود ہیں کہ ان کا منشا انتزاع نفس الامر ہونے میں موجود ہیں، اور قضیہ موجبہ کے موضوع میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا موضوع بالاستقلال نفس الامر میں موجود ہو، اس میں عموم ہے خواہ موضوع بالاستقلال نفس الامر میں موجود ہو، خواہ اپنے منشا انتزاع کے اعتبار سے موجود ہو۔

اور چونکہ انتزاعیات براہ راست نفس الامر میں موجود نہیں ہیں اس لئے ان کے مرتب غیر مرتب ہونے سے کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔

قولہ: التسلسل فيها ليس بمحال: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

اشکال یہ ہے کہ آپ کے قول اور مناطقہ کے قول میں تضاد ہے اس لئے کہ آپ نے کہا کہ امور اعتباریہ میں تسلسل ہے ہی نہیں ہے، اور مناطقہ کہتے ہیں کہ امور اعتباریہ میں تسلسل محال نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تسلسل تو ہے لیکن محال نہیں ہے، آپ کے اور مناطقہ کے قول میں منافات ہے۔

مصنفؒ نے جواب دیا کہ دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے، کیوں کہ مناطقہ کے قول کا بھی وہی مطلب ہے کہ تسلسل امور اعتباریہ میں سے ہے ہی نہیں، محال ہونے اور نہ ہونے کا سوال تو بعد میں ہوگا اس لئے کہ **التسلسل فیھا** موضوع اور **لیس بمحال** محمول ہے اور یہ قضیہ سالبہ ہے اور قضیہ سالبہ کے صادق آنے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ موضوع ہی موجود نہیں ہے اور ایک یہ کہ موضوع اور قضیہ سالبہ کے صادق آنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ موضوع ہی موجود نہیں ہے اور ایک یہ کہ موضوع تو موجود ہے لیکن موضوع وصف محمول کے ساتھ متصف نہ ہو جیسے یوں کہو زید لیس بقائم، زید کھڑا نہیں ہے اس کے صادق آنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ زید دنیا میں موجود ہی نہیں ہے، مر گیا ہے، اور جب زید دنیا میں موجود ہے ہی نہیں تو یہ کہنا صحیح ہے کہ زید لیس بقائم اور دوسری صورت یہ ہے کہ زید دنیا میں موجود تو ہے مگر وصف قیام کے ساتھ متصف نہیں ہے تو اب بھی کہنا درست ہے زید لیس بقائم۔

خلاصہ یہ کہ سالبہ کے صادق آنے کی دو صورتیں ہیں ایک موضوع موجود ہی نہیں ہو اور دوسرا ایک موضوع وصف محمول کے ساتھ متصف نہ ہو لہٰذا **التسلسل لیس بمحال** کا مطلب یہ ہوا کہ تسلسل امور انتزاعیہ میں موجود نہیں ہے کہ اس کے محال و غیر محال ہونے سے بحث کی جائے۔

اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دونوں کے اقوال میں کوئی تضاد نہیں ہے، ہم بھی تسلسل کا انکار کرتے ہیں اور مناطقہ بھی۔

خاتمة مفهوم الكلي يسمى كليا منطقيا ومعروض ذلك المفهوم يسمى كليا طبعيا، والمجموع من العارض والمعروض يسمى كليا عقليا وكذا الكليات الخمس منها منطقي وطبعي وعقلي ثم الطبعي له اعتبارات ثلثة بشرط لا شئ ويسمى مجردة وبشرط شيء ويسمى مخلوطة ولا بشرط الشيء ويسمى مطلقة..

ترجمہ: خاتمہ.......... کلی کے مفہوم کا نام کلی منطقی ہے، اور اس مفہوم کے معروض کا نام کلی طبعی ہے اور عارض ومعروض کے مجموعہ کا نام کلی عقلی ہے اور اسی طرح کلیات خمسہ میں منطقی، طبعی، عقلی ہیں، پھر کلی طبعی کی تین حیثیتیں ہیں بشرط لاشی اور اس کا نام مجردہ ہے، بشرط لاشی اس کا نام مخلوطہ ہے لابشرط شی اس کا نام مطلقہ ہے۔

وضاحت: کلی کا بیان پورا ہوا، خاتمہ میں کلی کے متعلق چند بحثیں ہیں۔

کلی کے مختلف اعتبارات سے مختلف نام ہیں، کلی کو باعتبار مفہوم کلی منطقی کہتے ہیں اور باعتبار معروض (یعنی مصداق

کے) کلی طبعی کہتے ہیں اور دونوں باتوں کے مجموعہ کے اعتبار سے کلی عقلی کہتے ہیں۔

کلی کا مفہوم وہ ہے جو گذر چکا یعنی جس کا کثیرین پر صادق آنا ممتنع نہ ہو اور کلی کا معروض اور مصداق وہ ہے جس پر کلی محمول ہوتی ہے جیسے انسان، حیوان وغیرہ ان پر کلی محمول ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے **الانسان کلی والحیوان کلی** اور دونوں کا مجموعہ یعنی الانسان کلی یہ کلی عقلی ہے۔

الغرض کلی میں تین چیزیں ہوتی ہیں ایک اس کی تعریف، ایک اس کا معروض اور مصداق اور ایک تعریف و مصداق دونوں کا مجموعہ، تعریف کو کلی منطقی کہتے ہیں، اور اس کے معروض کو کلی طبعی کہتے ہیں اور تعریف اور معروض دونوں کے مجموعہ کو کلی عقلی کہتے ہیں۔

قوله كذا الكليات الخمس: مصنف فرماتے ہیں کہ بعینہ یہی تین اعتبارات کلی کے تمام اقسام میں نکلتے ہیں یعنی جنس کا مفہوم جنس منطقی، اس کا مصداق جنس طبعی اور دونوں کا مجموعہ جنس عقلی ہیں، اسی طرح نوع، فصل، عرض عام، اور خاصہ کو سمجھ لیجئے۔

قوله: ثم الطبعی له اعتبارات: کلی طبعی کے چند اعتبارات سے چند نام ہیں، اگر کلی طبعی بشرط لاشئ کے درجہ میں ہو یعنی عوارض کے عدم اتصاف کا اعتبار کیا جائے تو اسے مجردہ کہتے ہیں اور اگر بشرط شئ کے درجہ میں ہو یعنی عوارض کے اتصاف کا اعتبار کیا جائے تو اسے مخلوطہ کہتے ہیں، اور اگر شئ کے درجہ میں ہو یعنی عوارض کے اتصاف و عدم اتصاف کسی کا اعتبار نہ کیا جائے تو اسے مطلق کہتے ہیں۔

وهى من حيث هى ليست موجودة ولا معدومة ولا شيء من العوارض ففى هذه المرتبة ارتفع النقيضان والطبعى اعم باعتبار من المطلقه فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره.

ترجمہ: اور مطلقہ بحیثیت مطلقہ نہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے، اور نہ عوارض میں سے کوئی موجود و معدوم پس اس درجہ میں نقیضین کا ارتفاع ہو گیا اور کلی طبعی ایک حیثیت سے مطلقہ سے عام ہے لہٰذا تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آتی۔

وضاحت: جاننا چاہئے کہ مطلقہ نہ موجود ہے، نہ معدوم، اس لئے کہ اگر موجود مانا جائے تو اس کے ساتھ وجود کا اعتبار ہوگا اور اگر معدوم مانا جائے تو اس کے ساتھ عدم وجود کا اعتبار ہوگا حالانکہ مطلقہ میں وجود و عدم کسی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، یہ نہ کہا جائے کہ مطلقہ میں ارتفاع نقیضین لازم آیا اور یہ باطل ہے، اس لئے کہ ارتفاع نقیضین وہ محال ہوتا ہے جو نفس الامری میں ہو اور یہ مرتبۂ اطلاق میں ہے اور مرتبۂ اطلاق میں ارتفاع نقیضین جائز ہے۔

قوله: والطبعی اعم باعتبار من المطلقه: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے:

سوال کی تقریر:

یہ ہے کہ تقسیم میں تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ لازم آتا ہے، کیسے؟

وہ اس طرح کہ کلی طبعی کی تین قسمیں ہیں، مجردہ، مخلوطہ، مطلقہ، اور کلی طبعی کا نام ماہیت مطلقہ ہے تو گویا ماہیت مطلقہ کی تین قسمیں ہے اور ان میں مطلقہ بھی ہے تو ماہیت مطلقہ کی تقسیم مطلقہ کی جانب تقسیم الشئ الی نفسہ ہے اور مجردہ ومخلوطہ کی طرف الی غیرہ ہے اور یہ باطل ہے۔

جواب یہ ہے کہ تقسیم الشئ الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آتی ہے، اس لئے کہ مقسم کلی طبعی اس سے مراد ماہیت مطلقہ ہے جو کہ عام ہے کیوں کہ اس میں کسی چیز کا شرط ہونا یا نہ ہونا دونوں ملحوظ نہیں ہیں اور قسم مطلقہ ہے جو کہ خاص ہے اس لئے کہ عدم شرط ملحوظ ہے تو مقسم عام ہے اور قسم خاص ہے تو عام کی تقسیم خاص کی طرف ہوگئی اور یہ جائز ہے۔

اعلم ان المنطقی من المعقولات الثانیة ومن ثم لم یذهب احد الی وجوده فی الخارج واذا لم یکن المنطقی موجوداً لم یکنِ العقلی موجوداً بقی الطبعی اختلف فیه فمذهب المحققین ومنهم الرئیس انه موجود فی الخارج بعین وجود الافراد فالوجود واحد بالذات والموجود اثنان وهو عارض لهما من حیث الوحدة و من ذهب منهم الی عدمیة لتعیین قال بمحسوسیته ایضا فی الجملة وهو الحق وذهب شرذمة قلیلة من المتفلسفین الی ان الموجود هو الهویة البسیطة والکلیات منتزعات عقلیة ولیت شعری اذا کان زید مثلاً بسیطا من کل وجه ولوحظ الیه من حیث هو هو من غیر نظر الی مشارکات ومتبائنات حتی عن الوجود والعدم کیف یتصور منه انتزاع صور متغایرة فلا بد لهم من القول بان للبسیط الحقیقی فی مرتبة تقومه وتحصله صورتین متغایرتین مطابقتین له وهو قول بالمتنافیین هذا فی المخلوطة والمطلقة واما المجردة فلم یذهب احد الی وجودها فی الخارج الا افلاطون وهی المثل الا فلاطونیة وهذا مما یشنع به علیه هل توجد فی الذهن قیل لا وقیل نعم وهو الحق فانه لا حجر فی التصورات.

ترجمہ: جان لو کہ کلی منطقی معقولات ثانیہ میں سے ہے اور اسی وجہ سے کوئی اس جانب نہیں گیا ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہے اور جب منطقی موجود نہیں ہے تو عقلی بھی موجود نہیں ہے، رہ گئی طبعی تو اس میں اختلاف ہے، چنانچہ محققین جن میں شیخ الرئیس بھی ہیں، ان کا مذہب یہ ہے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے وجود کی عینیت کے ساتھ موجود ہے، پس وجود بالذات ایک ہے اور موجود دو ہیں اور ان دونوں کو وحدت کے اعتبار سے عارض ہے اور مناطقہ میں سے جو وجود تعین کی طرف گئے ہیں وہ کلی طبعی کے فی الجملہ محسوس ہونے کے بھی قائل ہیں اور وجود کا قول ہی حق ہے، اور فلاسفہ کی ایک چھوٹی سی جماعت اس جانب گئی ہے کہ موجود تشخص بسیط ہے اور کلیات اس سے عقلی طور پر منتزع ہیں، اور کاش میں یہ

جاننا کہ زید مثال کے طور پر جب ہر طرح سے بسیط ہے اور جب مشارکات ومتبائنات حتی کہ وجود وعدم سے بھی صرف نظر کرکے صرف اس کی ذات بحیثیت ذات کا لحاظ کیا جائے تو اس سے مختلف صورتوں کا منتزع ہونا کس طرح متصور ہوسکتا ہے لہٰذا ان کے لئے یہ ضروری ہوگا کہ اس بات کے قائل ہوں کہ درجۂ تقویم میں بسیط حقیقی کے لئے دو مختلف صورتیں ہیں جو بسیط حقیقی سے تطابق رکھتی ہیں اور بسیط حقیقی جن پر صادق آتا ہے اور یہ تنافیین کا قائل ہونا ہے، یہ بحث مخلوطہ اور مطلقہ کے بارے میں ہے اور مجردہ اس کے وجود خارجی کی جانب کوئی نہیں گیا بجز افلاطون کے اور یہ مجردات افلاطونی مثالیں ہیں اور افلاطون کی یہ رائے ان باتوں میں ہے جس کے ذریعہ ان پر طعن کیا جاتا ہے، کیا مجردہ ذہن میں موجود ہے! کہا گیا کہ نہیں اور یہ بھی کہا گیا کہ ہاں اور یہ برحق ہے کیوں کہ تصورات میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

وضاحت: یہ بحث کلی منطقی، کلی طبعی، کلی عقلی اور ماہیت مجردہ کے وجود کے متعلق ہے کہ آیا وہ کلیات موجود ہیں یا نہیں اور اگر موجود ہیں تو خارج میں موجود ہیں یا ذہن میں اور موجود ہونے کی صورت میں متعین ہیں یا غیر متعین۔

تو جاننا چاہئے کہ کلی منطقی خارج میں موجود نہیں ہے، کیوں کہ کلی منطقی نام ہے مفہوم کا اور مفہوم ذہن میں ہوتا ہے تو کلی منطقی ذہن میں ہوتی ہے اور جو چیز ذہن میں ہوتی ہے اس کو معقول ثانوی کہتے ہیں تو کلی منطقی معقول ثانوی، اور معقول ثانوی خارج میں نہیں ہوتا ہے لہٰذا کلی منطقی کا وجود خارج میں نہیں ہوگا، اور جب کلی منطقی خارج میں موجود نہیں ہے تو کلی عقلی جو منطقی اور طبعی دونوں کا مجموعہ ہے وہ بھی خارج میں موجود نہیں ہوگا کیوں کہ اس کا ایک جزء خارج میں موجود نہیں اور جزء کے منتفی ہونے سے کل منتفی ہوجاتا ہے۔

اور جب کلی منطقی اور کلی عقلی دونوں خارج میں موجود نہیں ہیں تو ان دونوں کا وجود صرف ذہن میں ہوگا اور جو چیز ذہن میں ہوتی ہے وہ غیر متعین ہوتی ہے لہٰذا یہ دونوں بھی غیر متعین ہوں گے۔

رہی کلی طبعی تو اس بات میں تمام کا اختلاف ہے کہ کل طبعی مستقل طور پر خارج میں موجود نہیں ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ افراد کے ضمن میں موجود ہے یا نہیں تو شیخ بوعلی سینا فرماتے ہیں کہ کلی طبعی افراد کے ضمن میں موجود ہوتی ہے، مستقل طور پر موجود نہیں ہے، گویا افراد کا وجود ہی کلی طبعی کا وجود ہے، کل طبعی کے لئے افراد کے علاوہ کوئی وجود نہیں ہے، تو موجود تو دو ہیں کلی طبعی اور اس کا فرد اور وجود ایک ہے، اسی کو مصنف نے **فالوجود واحد بالذات والموجود اثنان** سے بیان کیا ہے۔

قوله وهو عارض لهما من حيث الوحدة: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ ابھی آپ نے کہا کہ کلی طبعی اور اس کا فرد دونوں کا وجود واحد ہے اس میں کلام ہے کہ وجود طبیعت کو عارض ہے یا اس کے فرد کو یا دونوں کو، اگر طبیعت کو عارض ہے تو فرد موجود نہ رہے گا اور فرد کو عارض ہے تو طبیعت کو وجود کہنا صحیح نہ ہوگا، اگر دونوں کو عارض ہے تو عرض واحد کا قیام محلین مختلفین کے ساتھ لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔

مصنفؒ اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق ثالث کو اختیار کرتے ہیں کہ وجود

دونوں کو عارض ہے لیکن ان دونوں کو دو فرض کر کے نہیں بلکہ من حیث الوحدت دونوں کو عارض ہے یعنی کلی طبعی اور اس کے فرد کو متحد کر لیا گیا ہے، جس طرح جنس اور فصل دونوں متحد ہیں تو قیام عرض واحد کا محل واحد کے ساتھ ہوا نہ کہ محلین کے ساتھ۔

قوله: من ذهب: کلی طبعی کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ محسوس ہے یا نہیں؟ جاننا چاہئے کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے، کہ تشخص اور تعین موجود ہے یا معدوم، جو لوگ معدم ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک کلی طبعی محسوس فی الجملہ ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ تشخص جو افراد میں ہے اعتباری اور اعتباری چیز کا وجود نہیں ہوتا ہے بلکہ معدوم ہوتی ہے، تو تشخص معدوم ہوئی، اور جب تشخص معدوم ہے تو افراد کا الگ الگ ہونا بھی معدوم، اور جب ہر ایک کا الگ الگ ہونا معدوم تو خارج میں کلی طبعی موجود ہوئی اور جو چیز خارج میں موجود ہوتی ہے، محسوس ہوتی ہے لہٰذا کلی طبعی بھی محسوس ہوگی۔

محسوس فی الجمله: کا مطلب یہ ہے کہ کبھی وہ تو محسوس ہوگی بلا واسطہ اور کبھی محسوس ہوگی بالواسطہ مثال کے طور پر تپائی، یہ بلا واسطہ محسوس ہو رہی ہے اور اس کا ایک رنگ بالواسطہ محسوس ہو رہا ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ محققین کے ساتھ مصنفؒ بھی ہیں اس لئے مصنف تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں، وہوالحق۔

وقوله: ذهب شرذمة قليلة: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بتکلف فلسفی بننے والوں کی ایک چھوٹی سی جماعت یہ کہتی ہے کہ خارج میں کلی طبعی موجود نہیں ہے بلکہ صرف افراد موجود ہیں، البتہ ان افراد سے کلی منتزع ہو سکتی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر کلی طبعی کو افراد کے ضمن میں مانا جائے تو چند خرابیاں لازم آتی ہیں (۱) چونکہ اس کی جزئیات اور اشخاص خارج میں متعدد امکنہ میں موجود ہیں، اس لئے اگر جزئیات اور اشخاص کے ضمن میں کلی طبعی کو موجود مانا جائے تو شئ واحد کا متعدد امکنہ میں موجود ہونا لازم آئے گا (۲) کلی طبعی کو اگر اشخاص کے ضمن میں خارج میں مانا جائے تو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جو چیز خارج میں موجود ہوتی ہے وہ متشخص ہوتی ہے، اور متشخص کلی نہیں ہوتا لہٰذا کلی طبعی کا کلی ہونا باطل ہو جائے گا اور یہ خرابیاں اس لئے لازم آئیں کہ کلی طبعی کو افراد کے ضمن میں موجود مانا جا رہا ہے معلوم یہ ہوا کہ یہ غلط ہے، بلکہ موجود صرف افراد ہیں البتہ کلیات عقلی طور پر ان سے منتزع ہوتی ہیں۔

قوله: ليت شعري: یہ ایک محاورہ ہے اس وقت بولتے ہیں جب ایک بات انتہائی موٹی ہو اور مخاطب کے سمجھ میں نہ آوے تو سمجھانے والا کہتا ہے **لیت شعری**.

ماقبل میں کلی کے وجود اور عدم وجود کے بارے میں اختلاف نقل کیا گیا تھا، مصنفؒ کی رائے یہ تھی کہ کلی اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہے جب کہ کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ کلی خارج میں کسی بھی اعتبار سے موجود نہیں ہے بلکہ خارج میں صرف افراد ہیں اور کلیات عقلی طور پر ان سے منتزع ہوتی ہیں مثلاً خارج میں زید، عمر، بکر وغیرہ ہیں انہیں افراد سے ماہیت کلیہ حیوان ناطق منتزع کیا گیا ہے مصنف فرماتے ہیں کہ ان کا یہ مذہب درست نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں اجتماع متنافیین کا قائل ہونا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے، اس طرح کہ مثلاً زید یہ اگر ہر طرح بسیط ہو ان سے حیوان ناطق

کا انتزاع کیا جائے تو دو چیزوں کا انتزاع ہوا ایک حیوان کا اور ایک ناطق کا اور قاعدہ ہے کہ جتنے انتزاعات ہوں منشاء انتزاع بھی اتنے ہی ہونی چاہئے تو جب یہاں دو چیزیں ہیں تو ان کا منشاء انتزاع مثلاً زید میں بھی دو چیزیں ہونی چاہئیں یعنی زید میں کثرت ہونی چاہئے حالانکہ زید یہ بسیط ہے تو زید میں بساطت و کثرت کا اجتماع ہو گیا اور یہ محال ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں اجتماع متنافیین کا قائل ہونا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا ان کا مذہب باطل ہے۔

قوله: هذا في المخلوطة والمطلقة: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ کلی طبعی کے خارج میں موجود ہونے اور موجود نہ ہونے کے اعتبار سے جو کچھ اختلاف نقل کیا گیا وہ صرف کلی طبعی کے بشرط شئی (جو کہ مخلوط کا درجہ ہے) اور لابشرط (جو کہ مطلقہ کا درجہ ہے) کے اعتبار سے ہوا ہے......... وہ کلی طبعی (جو بشرط لاشئی) کے درجہ میں ہے ان کے خارج میں موجود ہونے کے اعتبار سے کچھ اختلاف نہیں ہے سوائے افلاطون کے یہی وجہ ہے کہ افلاطون پر بہت طعن و تشنیع کیا گیا، ان کے قول کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر کلی طبعی مجردہ خارج میں موجود ہو تو وہ مجرد نہیں رہے گی، اس لئے مجردہ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں عوارض کے عدم اتصاف کا اعتبار کیا گیا ہو، اور جب وہ خارج میں موجود ہوگی، تو وجود بھی ایک عارض ہے لہٰذا وجود اس کو عارض ہوگا تو مجردہ مجردہ نہ رہے گی بلکہ مخلوطہ بن جائے گی، برخلاف مفروض ہے اور خلاف مفروض باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ باطل ہوتی ہے لہٰذا ان کا مذہب باطل ہے۔

قوله: هل توجد في الذهن: کلی طبعی درجۂ تجرید میں ذہن میں موجود ہے یا نہیں، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ذہن میں بھی موجود نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں عوارض ذہنیہ کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا، جس کے نتیجے میں وہ درجہ تجرد میں نہ رہے گی، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ کلی طبعی مجرد ذہن میں موجود ہے، اس لئے کہ تصور کا تعلق ہر شئی کے ساتھ ہوتا ہے لہٰذا کلی طبعی مجردہ کے ساتھ بھی ہوگا اور اس کا بھی تصور ہو سکتا ہے، اور جب اس کا تصور ہو سکتا ہے تو وہ ذہن میں موجود ہوگی۔ **الحمد لله على ذلك**

معرف الشيء مايحمل تصويراً تحصيلاً، او تفسيراً والثاني اللفظي والاول الحقيقي ففيه تحصيل صورة غير حاصلة فان علم وجودها فهو بحسب الحقيقة والا فبحسب الاسم.

ترجمه: شئی کا معرف وہ شئی ہے جو شئی پر اس کے تصور کا فائدہ دینے کے لئے محمول ہو خواہ یہ نئی چیز کو حاصل کرنے کے لئے ہو یا تفسیر کے لئے، ثانی قسم لفظی ہے اور اول حقیقی ہے تو حقیقی میں صورت غیر حاصلہ کو حاصل کرنا ہے تو اگر اس کا وجود معلوم ہو تو بحسب الحقیقیہ ہے ورنہ بحسب الاسم ہے۔

وضاحت: یہ بات شروع میں معلوم ہوگئی ہے کہ علم منطق کا موضوع معرف وحجت ہے حجت کا بیان تصدیقات میں آئے گا (ان شاء اللہ) تصورات معرف کے بیان کے لئے ہے اور معرف چونکہ کلیوں سے مرکب ہوتا ہے

اس لئے پہلے کلیوں کو بیان کیا گیا اب ان سے فراغت کے بعد معرف کا بیان شروع کرتے ہیں۔

کسی شئی کا معرف وہ ہے جو اس پر محمول ہوتا کہ سامع کو وہ چیز معلوم ہو جائے جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق ہے اس لئے کہ یہ انسان پر محمول ہوتا ہے کہا جاتا ہے، الانسان حیوان ناطق.

معرف کی دو قسمیں ہیں، حقیقی، لفظی۔

تعریف حقیقی: کہتے ہیں کہ غیر حاصل شدہ صورت کو حاصل کرنا جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔

تعریف لفظي: کہتے ہیں کہ غیر واضح لفظ کی واضح لفظ سے تفسیر کرنا، جیسے غضنفر کی تعریف اُسد سے۔

تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں، بحسب الحقیقت، بحسب الاسم۔

تعریف بحسب الحقیقت: کہتے ہیں کہ غیر حاصل شدہ صورت کا وجود معلوم ہو، جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ۔

تعریف بحسب الاسم: کہتے ہیں کہ غیر حاصل شدہ صورت کا وجود خارجی معلوم نہ ہو، جیسے عنقاء کی تعریف هو طائر عدم وجوده بدعاء النبی من الانبیاء.

ولابد ان یکون المعرف اجلی فلا یصح بالمساوی معرفة وبالاخفی وان یکون مساویا فیجب الاطراد وانعکاس فلا یصح بالاعم والاخص والتعریف بالمثال تعریف بالمشابهة المختصة والحق جوازه بالاعم.

ترجمه: اور ضروری ہے کہ معرِف معرف سے واضح ہو، تو ایسے معرف کے ذریعہ تعریف کرنا جو علم و معرفت کے اعتبار سے معرف کا مساوی ہو درست نہیں، اور نہ اخفی کے ذریعے اور یہ بھی ضروری ہے کہ معرف معرف کا مساوی ہو لہٰذا تعریف کا جامع مانع ہونا ضروری ہے لہٰذا تعریف بالاعم جائز ہے اور نہ بالاخص اور مثال کے ذریعہ تعریف کرنا یہ مشابہت مختصہ کے ذریعہ تعریف کرنا ہے اور حق بات تعریف کا بالاعم جائز ہونا ہے۔

تشریح: معرف کے لئے کچھ شرائط ہیں، یہاں سے ان شرائط کو بیان کر رہے ہیں۔

پہلی شرط: یہ ہے کہ معرِف معرَف سے زیادہ واضح ہو، اس پر تفریع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر معرِف معرَف سے اخفی ہے یا معرفت و جہالت میں برابر ہے تو تعریف درست نہ ہوگی۔

معرف اخفی ہونے کی مثال، اسد کی تعریف غضنفر، یہ درست نہیں ہے، معرفت و جہالت میں برابر ہونے کی مثال، حرکت کی تعریف عدم سکون سے اور عدم سکون کی حرکت سے یہ بھی درست نہیں ہے۔

دوسری شرط: یہ ہے معرِف معرَف کے برابر افراد کے صادق آنے میں، یعنی جن افراد پر معرف صادق آتا ہو ان تمام پر معرف بھی صادق آتا ہو، اس پر تفریع کرتے ہوئے مصنفؒ کہتے ہیں کہ جب دونوں صادق آنے میں برابر ہوں گے تو تعریف مانع و جامع ہوگی لہٰذا عام کے ذریعے اور خاص کے ذریعے تعریف کرنا درست نہیں ہے اس لئے

کہ اگر معرف عام ہو تو تعریف مانع نہیں رہے گی مثلاً انسان کی تعریف حیوان سے کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ حیوان عام ہے غنم، فرس سب کو شامل ہے اور اسی طرح حیوان کی تعریف انسان سے درست نہیں ہے اس لئے کہ انسان خاص ہے تو اس صورت میں تعریف جامع نہ رہے گی۔

قوله: والتعريف بالمثال: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

آپ نے کہا کہ اخص کے ذریعے تعریف درست نہیں ہے حالانکہ کبھی کبھی مثال کے ذریعے تعریف ہوتی ہے اور مثال ممثل لہ سے خاص ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے **الاسم کزید** اسم عام ہے اور زید خاص ہے۔

جواب کی تقریر:

کسی شی کی تعریف مثال کے ذریعے یا خاصہ کے ذریعہ تعریف کرنا ہے اور خاصہ کے ذریعہ تعریف صحیح ہے لہٰذا اشکال دور ہو گیا۔

وهو حدّ ان كان المميز ذاتيا والا فهو رسم تام ان اشتمل على الجنس القريب والا فناقص فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين وهو الموصل الى الكنه.

ترجمه: جواب: جاننا چاہئے کہ اگر کسی شی کا علم ذاتیات کے ذریعے کیا جائے تو ایسے معرِف کو حد کہتے ہیں اور اگر کسی شی کا علم عرضیات کے ذریعے ہو تو اسے رسم کہتے ہیں پھر ان میں ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں تو کل چار قسمیں ہو گئیں حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص۔

حد تام: وہ معرف ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔

حد ناقص: وہ ہے جو جنس بعید اور فصل قریب سے مرکب ہو یا صرف فصل قریب سے مرکب ہو، جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق سے۔

رسم تام: وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے۔

رسم ناقص: وہ ہے جو جنس بعید اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف جسم ضاحک یا صرف ضاحک سے۔

ترجمه: اور وہ حد ہے اگر ممیز ذاتی ہو ورنہ تو رسم ہے پھر وہ تام ہے اگر جنس قریب پر مشتمل ہو ورنہ تو ناقص ہے تو حد تام ہے وہ ہے جو جنس قریب اور فصل قریب پر مشتمل ہو اور یہی حقیقت تک پہنچانے والا ہے۔

ويستحسن تقديم الجنس ويجب تقييد احدهما بالآخر.

جواب: اور جنس کو مقدم کرنا بہتر ہے اور ان میں سے ایک کو دوسرے سے مقید کرنا واجب ہے۔

تشریح: قوله: یستحسن: بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حد تام میں جنس کو فصل پر مقدم کرنا واجب ہے مصنف فرماتے ہیں کہ حد تام میں جنس کو فصل پر مقدم کرنا واجب نہیں البتہ بہتر ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جنس میں ابہام ہوتا ہے اور فصل میں تفصیل اور تفصیل بعد الابہام اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

قوله: ویجب: مصنف فرماتے ہیں کہ حد تام میں ایک دوسرے سے مقید کرنا واجب ہے اور یہ تقیید مرکب توصیفی کے ذریعہ ہوگی، تقیید اضافی جائز نہیں ہے۔

وهو لا يقبل الزيادة النقصان والبسيط لا يحد وقد يحد به والمركب يحد ويحد به وقد لا يحد وبه التحديد الحقيقى عسير فان الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة والفرق من الغوامض.

ترجمہ: اور حد تام نہ زیادتی کو قبول کرتا ہے اور نہ نقصان کو اور بسیط کی تعریف نہیں کی جاسکتی ہاں اس کے ذریعے تعریف کی جاتی ہے اور مرکب کی تعریف بھی کی جاتی ہے اور اس کے ذریعہ بھی تعریف کی جاتی ہے، اور کبھی اس کے ذریعہ تعریف نہیں کی جاتی ہے، اور تعریف حقیقی بہت دشوار ہے اس لئے کہ جنس عرض عام کے مشابہ ہے اور فصل خاصہ کے اور فرق بہت دقیق ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حد تام کمی، زیادتی کو قبول نہیں کرتا ہے اس لئے کہ حد تام نام ہے تمام ذاتیات کا اب اگر اس میں زیادتی ہو تو وہ تمام ذاتی نہیں ہوا اور اگر کمی ہو تو افراد کو جامع نہیں ہوگا، اس لئے کمی اور زیادتی کو قبول نہیں کریگا۔

قوله: والبسیط: بسیط کی تعریف نہیں کی جاتی ہے اس لئے کہ حد کے لئے اجزاء ضروری ہیں اور بسیط میں اجزاء نہیں ہیں لہٰذا اس کی تعریف بھی نہیں ہوسکتی ہے، البتہ اس کے ذریعے کبھی تعریف کی جاتی ہے جب کہ وہ بسیط کسی کا جزء ہو اس لئے جب دوسرے کا جزء ہے تو اجزاء پائے جائیں گے لہٰذا اس کے ذریعے تعریف کرنا صحیح ہے۔

قوله: والمرکب: مرکب کی تعریف کی جاتی ہے اس لئے کہ حد کے لئے اجزاء ضروری ہیں اور مرکب میں اجزاء ہوتے ہیں اور اس کے ذریعہ تعریف بھی کی جاتی ہے اور کبھی اس کے ذریعے تعریف نہیں کی جاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بسیط محدود کبھی نہیں ہوتا ہے البتہ کبھی حد واقع ہوتا ہے اور مرکب محدود اور حد دونوں ہوتا ہے البتہ کبھی تعریف نہیں کی جاتی ہے۔

قوله: والتحدید الحقیقی: مصنف فرماتے ہیں کہ کسی شی کی حد حقیقی بہت دشوار ہے یعنی کسی چیز کی حقیقی حد اس طرح متعین کرنا کہ اس میں شک نہ رہے، بہت دشوار ہے، اس لئے کہ حد حقیقی جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہے اور جنس و فصل کا امتیاز خود بہت دشوار ہے، اس لئے کہ جنس کا اشتباہ عرض عام سے ہوتا ہے کیوں کہ دونوں میں عموم ہوتا ہے

اور فصل کا اشتباہ خاصہ سے ہوتا ہے کیوں کہ دونوں میں ممیز شان ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب حد حقیقی موقوف ہے جنس و فصل پر اور جنس و فصل کا پہچاننا دشوار ہے تو جب موقوف علیہ کا پہچاننا ہی دشوار ہے تو موقوف کا پہچاننا بدرجہ اولیٰ دشوار ہوگا۔ (ثناء اللہ)

ثم ههنا مباحث الاول ان الجنس وان كا مبهما لكن الذهن قد يخلق له من حيث التعقل وجودا مفرداً واضاف اليه زيادة لا على انه معنى خارج لاحق به بل قيده لاجل تحصيله وتعيينه منضما فيه فاذا صار محصلا لم يكن شيئا آخر فان التحصيل ليس يغيره بل يحققه فاذا نظرت الى الحد وجدته مؤلفا من عدة معان كل منها كالدرر المنثورة غير الأخر بنحو من الاعتبار فهناك كثرة بالفعل فلا يحمل احدهما على الأخر ولا على المجموع وليس معنى الحد بهذا الاعتبار معنى المحدود المعقول لكن اذا لوحظ الى ابهام احدهما فقيد بالاخر منضما فيه ووصف توصيفا لاجل التحصيل والتقويم كان شيئًا اخرمؤديا الى الصورة الوحدانية التى للمحدود وكاسبا لها مثلاً الحيوان الناطق فى تحديد الانسان يفهم منه الشيء الواحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك الحيوان بعينه الناطق كما ان العقد الحملى يفيد الصورة الاتحادية التى للموضوع مع المحمول فى الخارج الا ان هناك تركيبا خبريا ففيه حكم وههنا تركيب تقييدى يفيد تصور الاتحاد فقط.

ترجمه: پھر یہاں چند بحثیں ہیں اول یہ کہ جنس اگر چہ شئی مبہم ہے لیکن تصور عقلی کے لحاظ سے ذہن اس کے لئے ایک وجود مفرد پیدا کرتا ہے اور اس کے ساتھ ایک زیادتی کا اضافہ کر دیتا ہے لیکن اس بنیاد پر نہیں کہ وہ زیادتی کوئی خارجی معنی ہے جو جنس کے ساتھ لاحق ہو رہا ہے، بلکہ جنس کو حاصل کرنے اور اس کو متعین کرنے کے لئے زیادتی اس کی قید ہے جو اس کے ساتھ منضم ہے پھر جب جنس متعین اور محصل ہوتی ہے تو کوئی دوسری شئی نہیں ہو جاتی اس لئے کہ تحصیل وتعیین جنس کو بدلتی نہیں ہے بلکہ اس کو محقق اور ثابت کرتی ہے تو جب تم حد پر نظر ڈالو گے تو اس کو چند ایسے معانی سے مرکب پاؤ گے جن میں سے ہر ایک دوسرے کا بعض اعتبارات سے غیر ہے جیسے بکھرے ہوئے موتی لہٰذا حد مولف میں بالفعل کثرت ہے پس ان میں سے ایک دوسرے پر اور مجموعہ پر محمول نہیں ہوسکتا ہے اور اس لحاظ سے حد کے معنی بعینہٖ محدود معنوں کے معنی نہیں ہیں، لیکن جب اس حیثیت سے مجموع پر نظر ڈالی جائے کہ ان میں سے ایک مبہم ہے اور دوسرے کے ذریعہ اس کو مقید کیا گیا ہے اور وہ قید اس کے ساتھ منضم ہے اور قید کے ساتھ اس کو تحصیل و تعیین کے لئے متصف کیا گیا ہے تو یہ مجموعہ ایک دوسری چیز ہوگا جو محدود کی صورت وحدانیہ تک پہنچانے والا ہوگا اور اس کے لئے کاسب ہوگا مثلاً انسان کی تعریف میں الحیوان الناطق کہ اس سے بعینہ وہ حیوان سمجھا جاتا ہے جو بعینہٖ ناطق ہے جیسا کہ ترکیب حملی ترکیب خبری ہے جس میں حکم ہے اور حد میں ترکیب تقییدی ہے صرف اتحاد قید و مقید کے تصور کا فائدہ دیتی ہے۔

تشریح: اس بحث میں چند بحثیں ہیں، یہ پہلی بحث ہے جس میں امام رازی کے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا

ہے، سوال و جواب سمجھنے سے پہلے کچھ باتیں ذہن نشین کیجئے، جنس کی دو حیثیتیں ہیں، حیثیت تعقل، حیثیت تحصل وتعین۔

حیثیت تعقل یعنی ذہن میں آنے کی حیثیت سے جنس مبہم ہوتی ہے، اس کا تعین فصل کے، ذریعہ ہوتا ہے، لیکن باوجودیکہ جنس ایک متردد اور مبہم ہے ایک مستقل وجود رکھتی ہے اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ باوجودیکہ جنس اپنے مبہم ہونے کی وجہ سے ایک متردد شئی ہے، ذہن میں اس کو قرار نہیں ہے، لیکن چونکہ تصور ہر چیز سے متعلق ہوتا ہے اس لئے وہ اس جنس سے بھی متعلق ہوتا ہے اور ذہن میں اس کو ایک الگ وجود دے دیتا ہے، اس اعتبار سے جنس ایک الگ وجود ہے، فصل ایک الگ وجود ہے، لہٰذا جب تصور میں حد ہوتی ہے تو وہ ایک ایسی جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے جو ایک دوسرے سے الگ اور ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں، اس اعتبار سے حد میں کثرت ہے اور یہ محدود تک پہنچانے والی نہیں ہے کیوں کہ حد میں کثرت اور محدود میں وحدت ہے۔

لیکن جنس جب درجۂ تحصل وتعین میں ہوتی ہے تو دو الگ الگ چیزیں نہیں ہوتیں کیوں کہ جنس کو تعین فصل ہی کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے مثلاً الحیوان ایک الگ متردد شئی ہے اس کا ذہن میں کوئی قرار نہیں ہے لیکن جب اس کے ساتھ فصل مل جاوے الحیوان الناطق تو اب قرار حاصل ہو جائے گا، الغرض جب فصل جنس کے ساتھ منضم ہو جاتی ہے تو وہ معنی خارجی بن کر نہیں ملتی ہے بلکہ فصل اس کے لئے عین بن جاتی ہے، اس حیثیت سے جنس اور فصل ایک ہی شئی ہیں ان دونوں سے ایک صورت وحدانی پیدا ہوتی ہے اور یہی صورت محدود کی صورت وحدانی کی طرف پہنچاتی ہے، مثلاً انسان کی تعریف میں الحیوان الناطق جب کہا جائے تو الحیوان الناطق سے شئی واحد ہی سمجھ میں آتے ہیں یعنی وہ حیوان جو بعینہٖ ناطق ہے اور وہ ناطق جو بعینہٖ حیوان ہے۔

قوله: فمجموع التصورات: اس عبارت سے امام رازی کا جواب ہے، امام رازی فرماتے ہیں کہ تصورات میں کوئی تصور نظری نہیں ہے اس لئے کہ اگر کسی تصور کو نظری مانتے ہیں تو اس کی تعریف کرنی لازم ہے یعنی تعریف کے ذریعہ اس نظری کی تحصیل ضروری ہے، اور تصورات نظریہ کی تعریف باطل ہے لہٰذا تصورات کا نظری ہونا باطل ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ تصور نظری کی تعریف یا تو اس ماہیت کے ذریعہ ہوگی یا اس کے جمیع افراد کے ذریعہ ہوگی یا اس کے عوارض کے ذریعہ ہوگی، اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں، پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ دور لازم آتا ہے۔

دور اس طرح لازم آتا ہے کہ اس ماہیت کا سمجھنا خود ماہیت پر موقوف ہے، اور توقف الشئی علی نفسہ دور ہے، دوسری صورت میں تحصیل حاصل لازم آتی ہے، اس لئے کہ جب تعریف اور معرف ایک ہی ہیں اور تعریف پہلے سے معلوم ہے گویا معرَّف پہلے ہی سے معلوم ہے تو شئی معلوم کا حاصل کرنا ہے اور حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنا تحصل حاصل ہے اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ تعریف کا مقصد علم بالکنہ حاصل کرنا ہے اور عوارض حقیقت سے خارج ہوتے ہیں اس لئے علم بالکنہ نہیں دے سکتے، اس سے ثابت ہوا کہ تمام تصورات یا بعض کا نظری ہونا باطل ہے لہٰذا تمام تصورات بدیہی ہیں جن کو حاصل کرنے کے لئے تعریف کی ضرورت نہیں ہے، مصنفؒ نے جواب دیا کہ ہم آپ کی دوسری شق کو لیتے ہیں، یعنی تعریف جمیع اجزاء کے ذریعہ ہوگی یا یہ کہ اس صورت میں تحصیل حاصل لازم آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ

معرَّف اور معرِّف کے اجزاء میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ معرَّف میں اجزاء کا اجمالاً لحاظ کیا گیا ہے اور تعریف میں وہی اجزاء تفصیلاً ملحوظ ہیں، عینیت اور اتحاد اس وقت ہوتا ہے جب کہ دونوں جگہ اجمالاً یا دونوں جگہ تفصیلاً ان کا لحاظ ہوتا، واللہ اعلم۔

الثاني التعريف اللفظي من المطالب التصورية فانه جواب ما هو و كل ما هو جواب ما هو فهو تصور الا ترى اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر ففسرناه بالاسد فليس هناك حكم نعم بيان موضوعية اللفظ وفي جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بَحث لفظي يقصد اثباته بالدليل في علم اللغة فمن قال انه من المطالب التصديقية لم يفرق بينه وبين البحث اللفظي اللغوی .

ترجمہ: بحث ثانی یہ ہے کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے اس لئے کہ مادہ ما ہو کا جواب ہے اور جو چیز ما ہو کا جواب ہے وہ تصور ہے تم دیکھتے نہیں کہ جب ہم نے کہا **الغضنفر** موجود پھر مخاطب نے پوچھا **ما الغضنفر** غضنفر کیا چیز ہے؟ پھر ہم نے **الاسد** کے ذریعے اس کی تفسیر کی تو یہاں کوئی حکم نہیں ہے، ہاں **هل هذ اللفظ موضوع لمعنى** کے جواب میں لفظ کے معنی موضوع لہ کو بیان کر دینا محض ایک لفظی بحث ہے جس کو دلیل سے ثابت کرنا علم لغت میں مقصود ہوتا ہے تو جس نے یہ کہا کہ تعریف لفظی مطالب تصدیقیہ میں سے ہے اس نے تعریف لفظی اور بحث لغوی کے درمیان فرق نہیں کیا۔

تشریح: یہ ایک اختلافی مسئلہ کا بیان ہے، کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے، یا مطالب تصدیقیہ میں سے، بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ مطالب تصدیقیہ میں ہے اس لئے کہ یہ ہل کے جواب میں واقع ہوتا ہے اور جو ہل کے جواب میں واقع ہو وہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہوتا ہے لہٰذا تعریف لفظی مطالب تصدیقیہ میں سے ہے، جیسے کسی نے کہا، **هل الغضنفر موضوع لمعنى الاسد** تو جواب دیا جاتا ہے **نعم الغضنفر موضوع لمعنى الاسد.**

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے اس لئے کہ یہ ما ہو کے جواب میں واقع ہوتا ہے اور جو ما ہو کے جواب میں واقع ہو وہ مطالب تصوریہ میں سے ہوتا ہے لہٰذا تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے، جیسے جب آپ نے کہا الغضنفر موجود اور مخاطب نے آپ سے پوچھا ما الغضنفر اور آپ نے الاسد کے ذریعہ اس کی تفسیر کر دی تو یہاں یہ ما ہو کے جواب میں واقع ہے، اور اس میں کوئی حکم نہیں ہے، اگر کوئی حکم ہوتا تو مطالب تصدیقیہ میں سے ہوتا۔

قولہ نعم: بیان مصنف نے ان کے استدلال کا جواب دیا ہے کہ لفظ کی موضوعیت کو بیان کرنا اس کا تعلق علم لغت سے ہے اور تعریف لفظی کا تعلق علم منطق ہے آپ نے دونوں میں امتیاز نہیں کیا جس کی بنا پر غلطی کی۔

الثالث ان مثل المعرف كمثل نقاش ينقش شبحا فى اللوح فالتعريف تصوير بحت لا حكم فيه فلا يتوجه عليه شيء من المنوع نعم هناك احكام ضمنية مثل دعوى حدّية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك فيجوز منع تلك الاحكام لكن العلماء اجمعوا على أن منع فالتعريفات لا يجوز فكانه شريعة نسخت قبل العمل بها، نعم ينقض بابطال الطرد والعكس مثلاً

والمعارضة انما تتصور في الحدود الحقيقية اذ حقيقة الشيء لا يكون الا واحدا بخلاف الرسوم.

ترجمه: بحث ثالث یہ ہے کہ تعریف ذکر کرنے والے کا حال مصور جیسا ہے جو لوح پر کسی جسم کا نقش بناتا ہے تو تعریف ایک تصور خالص ہے جس میں کوئی حکم نہیں ہے، لہٰذا اس پر کوئی منع وارد نہیں ہوگا، ہاں یہاں کچھ ذیلی احکام ہیں مثلاً حد و محدود ہونے کا دعویٰ مطرد و منعکس وغیرہ ہونے کا دعویٰ تو ان مذکورہ احکام پر منع وارد کرنا (دلیل کا مطالبہ کرنا) جائز ہے، لیکن علماء منطق نے اس پر اتفاق کرلیا ہے کہ تعریفات پر منع وارد کرنا جائز نہیں گویا جواز منع ایک ایسی شریعت ہے جو عمل سے پہلے ہی منسوخ ہوگئی ہاں نقص وارد کیا جاسکتا ہے بایں طور کہ مانع ہونے یا جامع ہونے کو باطل کردیا جائے، اور معارضہ تو صرف حدود حقیقیہ میں متصور ہے، اس لئے کہ حقیقت ایک ہی ہوسکتی ہے، چند نہیں ہوسکتی بخلاف رسوم کے وہ متعدد ہوسکتی ہیں۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ تعریف کی مثال تصویر جیسی ہے جس طرح تصویر میں کسی طرح کا حکم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح تعریف میں بھی کوئی حکم نہیں ہوتا، اور جب تعریف میں حکم نہیں ہوتا تو اس پر اعتراض وارد کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اعتراض کے معنی ہیں دلیل کا مطالبہ کرنا، گویا اعتراض وارد کرنے کے لئے حکم کا ہونا ضروری ہے اور جب تعریف میں حکم نہیں تو اعتراض کا وارد کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

قوله ونعم هناك: یہ ایک سوال مقدر کا جواب۔

آپ نے کہا کہ تعریف میں حکم نہیں ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ تعریف میں احکام ہوتے ہیں، مثلاً یہ حد ہے یہ تعریف مفہوم ہے، یہ تعریف جامع ہے یہ تعریف مانع ہے، لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ تعریف میں احکام نہیں ہیں اس لئے اعتراض وارد کرنا بھی درست نہیں، صحیح نہیں ہے، مصنف نے جواب دیا کہ احکام کی دو قسمیں ہیں، احکام صریحہ احکام ضمنیہ، تعریف میں احکام صریحہ تو نہیں ہیں البتہ ضمناً احکام ہیں اور جب ضمناً احکام ہیں تو اس کی بنا پر اعتراض وارد کرنا درست ہے، ہم نے جس کی نفی کی ہے وہ احکام صریحی ہیں نہ کہ احکام ضمنی۔

قوله: لكن العلماء: مصنف فرماتے ہیں کہ احکام ضمنی کے اعتبار سے منع وارد کرنا درست تو ہے لیکن اس کا وقوع ہے اور یہ ان مسائل میں سے ہے جو عمل سے پہلے ہی منسوخ ہوگئے، اس کی نظیر فرضیت صلوۃ ہے، معراج میں پچاس وقت کی نمازیں فرض ہوئی تھیں، اور عمل سے پہلے ہی منسوخ ہوگئیں، صرف پانچ وقت کی نمازیں رہ گئیں۔

قوله: نعم: مصنف فرماتے ہیں کہ تعریف میں منع کے وارد نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے اس پر نقض وارد کرنا جائز نہ ہو، بلکہ اس پر تعریف کے جامع اور مانع ہونے نہ ہونے کے اعتبار سے نقض وارد کرنا درست ہے، طرد کے معنی ہیں یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں، اور عکس کے معنی ہیں یہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں۔

قوله: المعارضة: ماقبل سے وہم ہوتا ہے کہ جس طرح حد تام، حد ناقص، رسم تام رسم ناقص میں نقض وارد کرنا صحیح ہے اس طرح ان تمام میں معارضہ وارد کرنا درست ہوگا، مصنفؒ کہتے ہیں کہ معارضہ صرف حد تام میں درست ہے، اس کے علاوہ میں درست نہیں ہے، اس لئے کہ معارضہ نام ہے، اقامة الدليل على خلاف ما اقامه الخصم کا،

حد حقیقی چونکہ ایک ہوتی ہے اس لئے اس میں معارضہ متصور ہوسکتا ہے کہ خصم نے دلیل سے جس کو حد قرار دیا ہے، اس کے برخلاف دلیل قائم کر کے دوسری چیز کو حد قرار دیا جائے تو خصم کی بیان کردہ حد باطل ہوگئی تو معارض نے جس کو حد کہا ہے وہ درست ہے، بخلاف رسوم کے اس میں معارضہ نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ معارض نے دلائل جس کو رسم قرار دیا ہے اس سے دوسرے کے رسم کا بطلان لازم نہیں آتا اس لئے کہ ایک شئی کی چند رسوم ہو سکتے ہیں، اور جب ایک شئی کی چند رسوم ہو سکتے ہیں تو معارضہ تحقق نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ معارضہ کے معنی میں مقابل کے خلاف دلیل قائم کرنا یعنی مقابل نے جس مدعی پر دلیل قائم کی ہے، اور جس مدعی کو دلیل سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، آپ اس کے خلاف مدعی پر دلیل قائم کیجئے، اور اس مخالف مدعی کو دلیل سے ثابت کیجئے، اور یہ صرف حدود حقیقیہ ہی میں ہوسکتا ہے، حدود حقیقیہ وہ تعریفات ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہوں، اور رسوم وہ ہیں جو عوارض سے مرکب ہوں، اور یہ بات ظاہر ہے کہ ذاتیات میں تعدد نہیں ہے یعنی یہ نہیں ہوسکتا کہ کبھی ایک شئی ذاتی ہو اور کبھی دوسری عرضیات متعدد اور مختلف ہوسکتی ہیں اس لئے حدود حقیقیہ میں تعدد نہیں بلکہ وحدت ہے البتہ رسوم میں تعدد ہے لہٰذا معارضہ حد تام میں ہی ہوگا نہ کہ غیر میں کیوں کہ معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ صحیح اور مطابق واقع مدعی کی نشاندہی کی جائے اور اس کی ضرورت وہیں ہوگی جہاں مدعی میں وحدت ہو اس لئے کہ جہاں تعدد ہو وہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ دونوں دعوے اپنی جگہ درست ہیں۔

الرابع اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل اصلا والا لجاز تحقق قضية احادية ومن ههنا قالوا المفرد اذا عرف بمركب تعريفا لفظيا لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب مقصوداً، قال الشيخ الاسماء والكلم فى الالفاظ المفردة نظير المعقولات المفردة التى لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق ولا كذب بل لا يفيد المعنى والا لزم الدور وانما منه الاحضار فقط فلا يصح التعريف به الا لفظيا.

ترجمہ: چوتھی بحث یہ ہے کہ لفظ مفرد بالکل تفصیل پر دلالت نہیں کرتا، ورنہ تو قضیہ احادیہ کا تحقق جائز ہوتا، اور اسی وجہ سے مناطقہ نے کہا کہ جب مرکب کے ذریعے مفرد کی تعریف لفظی کی جائے تو اس مرکب سے جو تفصیل مستفاد ہوگی وہ مقصود نہ ہوگی شیخ نے کہا کہ الفاظ مفردہ میں اسماء اور کلمات ہیں وہ ان معقولات مفردہ کے مثل ہیں کہ جن میں نہ کوئی تفصیل ہے اور نہ ترکیب اور نہ صدق نہ کذب بلکہ وہ معنی کا فائدہ ہی نہیں دیتا، ورنہ دور لازم آئے گا، بلکہ مفرد سے صرف معنی کا احضار ہوتا ہے تو مفرد سے صرف تعریف لفظی ہوسکتی ہے۔

تشریح: یہ چوتھی بحث ہے جس میں ایک مسئلہ کی تحقیق ہے، کہ لفظ مفرد کی تعریف مرکب سے ہوسکتی ہے یا نہیں، اس جواب کو سمجھنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین کیجئے۔

وہ یہ کہ لفظ مفرد کسی طرح کی تفصیل پر دلالت نہیں کرتا ہے اسلئے کہ اگر لفظ مفرد کسی تفصیل پر دلالت کریگا تو اس صوت

میں قضیہ احادیہ (ایک جزء والا قضیہ) ہونا لازم آئے گا جب کہ مناطقہ کا اتفاق ہے کہ قضیہ یا تو قضیہ ثنائیہ یا ثلاثیہ۔

تفصیل پر دلالت کرنے کی صورت میں قضیہ احادیہ کا وجود اس طرح لازم آتا ہے کہ اس صورت میں لفظ مفرد سے موضوع، محمول، اور نسبت تینوں کی طرف ذہن کا التفات ہوگا اور جب اجزاء ثلثہ لفظ مفرد سے سمجھ لئے گئے تو قضیہ احادیہ کا وجود ہوگا جب کہ یہ باطل ہے۔

اب سنئے! جب لفظ مفرد کسی تفصیل پر دلالت نہیں کرتا تو لفظ مفرد کی تعریف بھی مفرد ہی سے ہوسکتی ہے نہ کہ مرکب سے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اب اگر مناطقہ کہیں لفظ مفرد کی تعریف مرکب سے کرتے ہیں تو وہ بدرجہ مجبوری ہے، مثلاً وجود ایک لفظ مفرد ہے، جس کی تعریف مناطقہ اس طرح کرتے ہیں۔

ما به الشئ يفعل وينفعل: وجود اس چیز کا نام ہے جس کی وجہ سے موجود دوسری چیز میں اثر کرتا ہے اور دوسری چیز کا اثر قبول کرتا ہے، تو یہ لفظ مفرد کی تعریف مرکب سے ہورہی ہے یہ بدرجہ مجبوری ہے۔

قوله: قال الشيخ: مصنفؒ اپنی بات کی تائید شیخ بوعلی سینا کے قول سے کررہے ہیں شیخ فرماتے ہیں کہ الفاظ مفردہ میں تفصیل وترکیب صدق وکذب کوئی چیز نہیں ہیں۔

مصنفؒ ترقی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لفظ مفرد کا تفصیل پر دلالت کرنا تو دور کی بات وہ تو کسی معنی پر دلالت ہی نہیں کرتا، اس لئے کہ لفظ مفرد اگر اپنے معنی پر دلالت کرے تو دور لازم آئے گا اور دور باطل ہے۔

رہا یہ سوال کہ دور کیسے لازم آئے گا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مفرد کی دلالت اپنے معنی پر اس وقت ہوسکتی ہے جب کہ وہ لفظ مفرد اپنے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور وضع کہتے ہیں لفظ کا معنی کے لئے مقرر ہونا لہٰذا وضع کے معنی پہلے معلوم ہونا چاہئے تو دلالت علی المعنی موقوف ہے وضع کئے جانے پر اور وضع کیا جانا موقوف ہے معنی پر اسی کا نام دور ہے اور جو چیز دور کو مستلزم ہو وہ باطل ہوتی ہے لہٰذا لفظ کا اپنے معنی پر دلالت کرنا باطل ہے۔

سوال: جب لفظ مفرد کسی معنی پر دلالت نہیں کرتا تو اس کی وضع کا کیا فائدہ ہے؟ مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس کی وضع کا فائدہ احضار ہے یعنی ہمارے ذہن میں ایک بات ہوتی ہے لیکن ذہن اس کی طرف منتقل نہیں ہورہا ہے تو لفظ کے ذریعہ اس کو متوجہ کردیا جاتا ہے، مثلاً ہمارے ذہن میں شیر کے معنی ہیں لیکن غضنفر کے تلفظ کے وقت ذہن شیر کی طرف منتقل نہیں ہوا لیکن لفظ اسد کہا گیا تو ذہن اس کی طرف منتقل ہوگیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ لفظ مفرد کی وضع کا مقصد صرف احضار ہے۔

تم الجزء الاول بتوفيقه تعالىٰ ويتلوه الجزء الثاني ان شاء الله

(ثناء اللہ القاسمی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

التصدیقات

الحکم منه اجمالی وهو انکشاف الاتحاد بین الامرین دفعة واحدة ومنه تفصیلی وهو المنطقی الذی یستدعی صورا متعددة مفصلة

ترجمہ: حکم (تصدیق) ان میں سے بعض اجمالی ہیں اور وہ دو چیزوں کے درمیان اتحاد کا علم ہونا ہے دفعہ واحدہ اور بعض تفصیلی ہیں اور وہ منطقی ہے جو متعدد صورتوں کا تقاضہ کرتا ہے۔

وضاحت: علم کی دو قسمیں ہیں، تصور، تصدیق۔

تصور کی بحث سے فارغ ہوکر تصدیق کو بیان کر رہے ہیں، قولہ الحکم مصنف نے تصدیق کے بعد حکم لاکر ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے، امام رازیؒ کی رائے یہ ہے کہ تصدیق، موضوع، محمول، نسبت حکمیہ کے مجموعہ کا نام ہے اور حکماء کی رائے یہ ہے کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے، موضوع اور محمول اس کے لئے شرط ہیں، اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہوگا کہ حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہوگی، اور امام رازیؒ کے نزدیک تصدیق مرکب ہوگی، مصنفؒ کو چونکہ حکماء کی رائے پسند ہے، اس لئے تصدیق کے بعد حکم لاکر اسی کی طرف اشارہ ہے۔

قوله: من اجمالی: یہاں سے تصدیق کی تقسیم کر رہے ہیں، لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ پہلے تصدیق کی تعریف کرنی چاہئے اس کے بعد تقسیم حالانکہ مصنف نے تعریف کئے بغیر تقسیم شروع کردی۔

جواب: یہ ہے کہ کتاب کے شروع میں تصدیق کی تعریف کر چکے ہیں اس لئے اب تقسیم کر رہے ہیں، تصدیق کی دو قسمیں ہیں، (۱) اجمالی (۲) تفصیلی۔

تصدیق اجمالی: موضوع محمول نسبت حکمیہ کا ایک ساتھ اعتبار کیا جائے تو اسے اجمالی کہتے ہیں۔

تصدیق تفصیلی: اگر موضوع محمول نسبت حکمیہ تینوں کا الگ الگ اعتبار کیا جائے تو تفصیلی کہتے ہیں۔

اس کو ایک مثال سے سمجھئے آپ نے ایک سفید کپڑا دیکھا، دیکھتے ہی کپڑا اور رنگ کا علم ہوگیا، یہ اجمالی ہے پھر آپ نے کپڑے کو دیکھا اس کے بعد رنگ کو دیکھا تو یہ تفصیلی ہے۔

منطقیین صرف دوسری قسم سے بحث کرتے ہیں۔

والنسبة انما تدخل فی متعلق الحکم بالتبعیة لانها من المعانی الحرفیة التی لا تلاحظ

بالاستقلال انما هی مرأة لِملاحظة حال الطرفین بل انما یتعلق الحکم حقیقة بمفاد الهیئة الترکیبیة وهو الاتحاد مثلاً فتدبر.

ترجمہ: اورنسبت حکم کے متعلق میں بالتبع داخل ہوتا ہے اس لئے کہ نسبت ان معانی حرفیہ میں سے ہے جن کا مستقل طور پر لحاظ نہیں کیا جاتا ہے، نسبت تو طرفین، (محکوم علیہ وبہ) کے درمیان جوڑنے کے لئے آلہ ہے، بلکہ حکم حقیقیہ (بالذات) ہیئت ترکیبیہ (اجمالی کیفیت) کے خلاصہ کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، اور وہ مثلاً اتحاد ہے، خوب غور کرلو۔

تشریح: تصدیق کے بالذات متعلق بالفاظ دیگر اس کی حقیقت کے بارے میں اختلاف ہے جمہور کہتے ہیں کہ تصدیق کا بالذات متعلق نسبت ہے، اس لئے کہ متعلق وہ ہوتا ہے جو معلومؔ بالذات ہو اور نسبت معلوم بالذات ہے لہٰذا تصدیق کا متعلق نسبت ہے، مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ تصدیق کا متعلق امر اجمالی یعنی موضوع، محمول، اور نسبت کے مجموعہ سے جو چیز مجملاً حاصل ہوتی ہے، وہ تصدیق کا متعلق ہے۔

اس عبارت سے مصنفؒ جمہور کی تردید کررہے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ نسبت تصدیق کا متعلق ہے، یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ تصدیق مستقل بالذات ہے، لہٰذا اس کا متعلق بھی مستقل بالذات ہوگا حالانکہ نسبت غیر مستقل بالذات ہے بلکہ یہ صرف موضوع محمول کے جوڑنے کے لئے آلہ ہوتا ہے، لہٰذا حق بات یہ ہے کہ تصدیق کا متعلق امر اجمالی ہے مثلاً قضیہ حملیہ میں اتحاد قضیہ شرطیہ میں اتصال وانفصال۔

قوله: فتدبر: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے (مصنفؒ) کتاب کے شروع میں فرمایا تھا، **فان کان اعتقاداً لنسبة خبریة فتصدیق وحکم** اس سے معلوم ہوا کہ آپ کے نزدیک بھی تصدیق کا متعلق نسبت ہے، جب کہ آپ نے یہاں اس کی نفی کی ہے، یہ کھلا ہوا تعارض ہے۔

جواب یہ ہے کہ عزیز میں بھولا نہیں ہوں وہ بات مجھے بھی یاد ہے لیکن وہ بات میں نے بر بنائے شہرت کہی ہے، یہ بات بر بنائے تحقیق۔

ثم القضیة یتم بامور ثلثة , ثالثها نسبة اخباریة حاکیة ومن ههنا یستبین ان الظن اذعان بسیط والا لصار اجزاء القضیة هناك اربعة والمتاخرون زعموا ان الشك متعلق بالنسبة التقییدیة وهی مورد الحکم ویسمونها النسبة بین بین واما الحکم بمعنی الوقوع واللاوقوع فلا یتعلق به الا التصدیق، اعجبنی قولهم، اما فهموا ان التردد لا یتقوم حقیقة مالم یتعلق بالوقوع فالمدرك فی الصورتین واحد والتفاوت فی الادراك بانه اذعانی او ترددی فقول القدماء هو الحق.

ترجمہ: پھر قضیہ تین چیزوں سے مکمل ہوتا ہے ان میں سے تیسری چیز وہ نسبت ہے جو خبر دینے والی، حکایت کرنے والی ہو اور یہیں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ظن اذعان بسیط ہے ورنہ قضیہ کے اجزاء چار ہوجاتے، اور

متاخرین کا گمان یہ ہے کہ شک نسبت تقییدیہ سے تعلق رکھتا ہے، اور یہی نسبت تقییدیہ حکم کا مورد ہے اور مناطقہ اس نسبت کا نام نسبت بین بین رکھتے ہیں اور بہر حال وہ حکم جو وقوع اور لا وقوع کے معنی میں ہے پس اس کے ساتھ صرف تصدیق متعلق ہوتی ہے، مجھے ان کی بات نے حیرت میں ڈال دیا، کیا متاخرین اس بات کو بھی نہیں سمجھے کہ جب تک حکم کا تعلق وقوع سے نہ ہو تو حقیقیہ تردد حاصل ہی نہیں ہو سکتا تو مدرک دونوں صورتوں میں ایک ہے اور تفاوت ادراک میں ہے کہ وہ ادراک اذعانی ہے یا ترددی ہے تو قدماء کا قول ہی حق ہے۔

تشریح: قضیہ کے اجزاء کے بارے میں مناطقہ کا اختلاف ہے، متقدمین کی رائے یہ ہے کہ قضیہ کے لئے تین اجزاء ضروری ہیں، موضوع، محمول، نسبت تامہ اس کے بخلاف متاخرین کی رائے یہ ہے کہ قضیہ کے لئے چار اجزاء ضروری ہیں، موضوع، محمول نسبت تقییدیہ، نسبت تام۔

متاخرین کی دلیل یہ ہے کہ شک کی صورت میں موضوع، محمول، نسبت تقییدیہ تو ہیں لیکن نسبت تامہ نہیں ہے اس لئے کہ نسبت تامہ صرف تصدیق میں ہوتی ہے، اور شک تصور ہے معلوم ہوا کہ قضیہ کے لئے چار اجزاء ہیں، مصنفؒ کو چونکہ متقدمین کی رائے پسند ہے اس لئے یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ قضیہ تین اجزاء سے تمام ہو جاتا ہے۔

قوله: ومن ههنا: مصنفؒ ماقبل کے مسئلہ پر تفریع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ظن اذعان بسیط یعنی طرف راجح کا نام ہے، اس لئے کہ اگر ظن طرف راجح و مرجوح دونوں کا نام ہوتا تو قضیہ کے لئے چار اجزاء ہوتے، ایک موضوع دوسرا محمول تیسرا وہ نسبت جو طرف راجح سے متعلق ہو، چوتھا وہ نسبت جو طرف مرجوح سے متعلق ہو حالانکہ قضیہ کے لئے تین ہی اجزاء ہیں لہذا ظن صرف طرف راجح کا نام ہے۔

قوله: اعجبني: مصنفؒ متاخرین کی تردید کر رہے ہیں کہ مجھے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ یہ لوگ اتنے ناسمجھ ہیں اتنی موٹی بات سمجھ میں نہیں آتی، کہ جب تک نسبت تامہ نہ ہوگی تو شک و تردد کہاں سے ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ شک تو نسبت کی فرع ہے، اگر وقوع ولا وقوع میں تردد نہ ہو تو اذعان و حکم ہے اور اگر وقوع ولا وقوع میں تردد و شک ہے اور تذبذب ہے تو اسی کا نام تو شک ہے، کہ طرفین مساوی ہوں کوئی جانب راجح و مرجوح نہ ہو جب اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نسبت اصل اور شک و تردد اس کی فرع ہے تو نسبت کے علاوہ نسبت تقییدیہ مان کر اس کو متعلق شک بنانے کی کوئی حاجت نہیں رہی بلکہ ایک ہی نسبت دونوں جگہ کام کرے گی، شک کی صورت میں بھی اور اذعان کی صورت میں بھی اس کو مصنف نے اپنے الفاظ میں اس طرح ذکر کیا ہے، وہ شک ہو یا اذعان بہر دو صورت مدرک ایک ہے البتہ ادراک میں فرق ہے شک کی صورت میں تردد اور حکم کی صورت میں اذعان ہے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ شک کی صورت میں بھی نسبت ہوتی ہے تو نسبت تقییدیہ کی ضرورت نہیں رہی اور جب اس کی ضرورت نہیں رہی تو قضیہ کے اجزاء تین ہی ہوئے نہ کہ چار لہذا متقدمین کا مذہب ثابت ہو گیا۔

وههنا شك وهو ان المعلومات الثلاثة التي هي جميع اجزاء القضية متحققة في صورة الشك

مع انها غير متحققة على ما هو المشهور.

جواب: اور یہاں ایک اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ معلومات ثلثہ جو قضیہ کے تمام اجزاء میں شک کی صورت میں پائے جاتے ہیں، اس کے باوجود قضیہ متحقق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ مشہور ہے۔

وضاحت: قضیہ میں چار اجزاء کے قائلین کی جانب سے منکرین پر اعتراض ہے۔

تمھید: قاعدہ ہے کہ اجزاء کے پائے جانے کے بعد شئ کا پایا جانا ضروری ہے۔

شک کی تقریر:

آپ کا یہ کہنا کہ قضیہ کے تین اجزاء ہیں ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ شئ کے ابزاء کے پائے جانے کے بعد شئ کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شک کی صورت میں تینوں اجزاء پائے جا رہے ہیں لیکن قضیہ نہیں پایا جا رہا ہے تو اگر قضیہ کے تینہی اجزاء ہوئے تو اس قاعدہ کی بنا پر شک کی صورت میں قضیہ پایا جاتا ہے، حالانکہ نہیں پایا جا رہا ہے، جیسا کہ مناطقہ میں یہ بات مشہور ہے کہ بصورت شک قضیہ کا وجود نہیں ہوتا) معلوم ہوا کہ تین کے علاوہ چوتھی چیز ہے۔

قيل فى حله ان القضية بالنسبة الى ملك تلك المعلومات كل بالعرض فلايلزم تحققه كالكاتب بالنسبة الى الحيوان الناطق.

جواب: ماقبل کے اعتراض کا جواب مختلف لوگوں نے دیا ہے اس کا ایک جواب فاضل مرزا جان جاناں نے دیا ہے، جیسے مصنف نے قیل سے نقل کیا ہے فاضل کے جواب سمجھنے سے پہلے ایک تمہید ذہن نشین کیجئے۔

کلی کی دو قسمیں ہیں، (۱) کلی بالذات (۲) کلی بالعرض۔

اجزاء کا ثبوت ذات کے لئے بلاواسطہ ہو تو اسے کلی بالذات کہتے ہیں اور اگر اجزاء کا ثبوت ذات کے لئے بالواسطہ ہو تو اسے کلی بالعرض کہتے ہیں، کلی بالذات میں اجزاء کے پائے جانے کے بعد ذات کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے اور کلی بالعرض میں اجزاء کے پائے جانے کے بعد ذات کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا مثلاً حیوان ناطق کا ثبوت انسان کے لئے بلاواسطہ ہے تو یہ کلی بالذات ہے لہٰذا حیوان ناطق کے پائے جانے کے بعد انسان کا پایا جانا ضروری ہے اور حیوان ناطق کا ثبوت کاتب کیلئے انسان کے واسطہ سے ہے تو یہ کلی بالعرض ہے لہٰذا حیوان ناطق کے پائے جانے کے بعد کاتب کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہے تو حیوان ناطق پایا جا رہا ہے لیکن کاتب نہیں ہے۔

اب سنئے! فاضل مرزا جان جاناں فرماتے ہیں کہ اجزاء ثلثہ کا ثبوت قضیہ کے لئے کلی بالعرض کے طریقے پر ہے اور کلی بالعرض میں اجزاء کے پائے جانے کے بعد ذات کا پایا جانا ضروری نہیں ہے لہٰذا اجزاء ثلثہ کے پائے جانے کے بعد قضیہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

مصنف کو چونکہ یہ جواب پسند نہیں ہے اس لئے اس پر اعتراض وارد کر کے اس کو رد کر رہے ہیں جس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

اقول فيجب ان يعتبر امر اخر بعد الوقوع وليس الاادراكه وذلك خارج اجماعا واخذ الوقوع بشرط الايقاع تصحيح للمجعولية الذاتية وهو محال.

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں وقوع کے بعد دوسری چیز کا اعتبار کرنا واجب ہوگا اور وہ بالا جماع خارج ہوگا اور ایقاع کی شرط کے ساتھ وقوع کا اعتبار کرنا مجعولیت ذاتی کو صحیح قرار دینا ہے اور یہ محال ہے۔

وضاحت: ماقبل میں مرزا جاناں نے شک مذکور کا جواب تسلیمی دیا تھا، اس پر مصنفؒ نے اعتراض کیا ہے، اعتراض کے سمجھنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین کیجئے۔

(۱) قضیہ کے اجزاء ثلثہ معلوم ہیں، اور ادراک علم ہوتا ہے اور علم ومعلوم کا اجتماع جائز نہیں ہے۔

(۲) ذاتیات کا ثبوت ذات کے لئے بلا واسطہ ہوتا ہے لہٰذا اگر ذاتیات کا ثبوت ذات کے لئے بالواسطہ ہو جائے تو اسے مجعولیت ذاتیہ کہتے ہیں اور یہ جائز نہیں ہے۔

(۳) اجزاء ثلثہ ذاتیات ہیں اور قضیہ ذات لہٰذا اجزاء ثلثہ کا ثبوت قضیہ کے لئے بلا واسطہ ہوگا۔

اب سنئے: مصنف کہتے ہیں کہ آپ کے بقول اجزاء ثلثہ کے پائے جانے کے بعد قضیہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے تو قضیہ کے وجود میں لانے کے لئے ایک چوتھی چیز کی ضرورت پڑے گی وہ ادراک ہے تو ادراک دو حال سے خالی نہیں، جز ہوگا یا شرط، شق اول باطل ہے اس لئے کہ قضیہ کی حقیقت اجزاء ثلثہ ہیں اور اجزاء ثلثہ معلوم ہیں اور ادراک علم ہے تو اگر ادراک بھی داخل ہو تو ایک شی کا علم اور معلوم سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے، لہٰذا لامحالہ (دوسری شق) شرط ہوگا تو اس صورت میں مجعولیت ذاتی لازم آئے گی اس لئے کہ گویا اجزاء ثلثہ کا ثبوت قضیہ کے لئے ادراک کی شرط کے ساتھ ہوگا حالانکہ اجزاء ثلثہ کا ثبوت قضیہ کے لئے بلا واسطہ ہوتا ہے اور یہی مجعولیت ذاتی ہے اور یہ باطل ہے لہٰذا دونوں شقیں باطل ہو گئیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ آپ کا (فاضل صاحب کا) جواب پسندیدہ نہیں ہے۔

والافادة مقدم على الايقاع والقضية ليست منتظرة التحصيل بعدها فاعتبار تعلق الايقاع بالوقوع مما لا دخل له في تحصيل هذه القضية.

ترجمہ: اور افادہ ایقاع پر مقدم ہے اور قضیہ افادہ کے بعد کسی تحصیل کا منتظر نہیں رہتا تو وقوع کے ساتھ ایقاع کے تعلق کا اعتبار کرنا ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کا کوئی دخل اس قضیہ کی تحصیل میں نہیں ہے۔

وضاحت: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

ہم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں یعنی ادراک شرط ہے، رہا آپ کا یہ کہنا کہ مجعولیت ذاتی لازم آئے گی، تو ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیوں کہ ادراک اجزاء ثلثہ کے قضیہ کے ثبوت کے لئے شرط نہیں ہے، بلکہ اجزاء ثلثہ کے اجزاء کے لئے شرط ہے لہٰذا جب ادراک ہوگا تو اجزاء ثلثہ پائے جائیں گے اور جب اجزاء ثلثہ پائے جائیں گے تو قضیہ پایا جائے گا تو اجزاء قضیہ کے لئے بلا واسطہ ثابت ہوں گے، مصنفؒ نے جواب دیا کہ قضیہ کا مقصد افادہ ہے، اور افادہ موضوع، محمول، نسبت تام کے پائے جانے کے بعد حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا ادراک کی ضرورت نہیں ہے اسی کو مصنفؒ اپنی عبارت **اعتبار تعلق الایقاع بالوقوع** سے بیان کیا ہے۔

فالحق ان قولنا زيد هو قائم قضية على كل تقدير فانه يفيد معنى محتملاً للصدق والكذب ففي الشك انما التردد في مطابقة الحكاية لا في اصل الحكاية واحتمالها لهما.

ترجمہ: پس حق بات یہ ہے کہ ہمارا قول زید ہو قائم بہر صورت قضیہ ہے، اس لئے کہ یہ قول ایسے معنی کا فائدہ دے رہا ہے جو صدق وکذب کو محتمل ہے تو شک کی صورت میں تردد حکایت کے مطابق ہونے میں ہے اصل حکایت میں نہیں، اور نہ قضیہ کے محتمل صدق وکذب ہونے میں۔

وضاحت: ماقبل میں مرزا جان جاناں کا جواب نقل کیا گیا تھا، لیکن وہ جواب مصنفؒ کو پسند نہیں ہے اس لئے اس عبارت میں جواب دے رہے ہیں۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ شک کی صورت میں بھی قضیہ ہے، اس لئے کہ شک بھی صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے اور جو صدق وکذب کا احتمال رکھے وہ قضیہ ہوتا ہے لہٰذا شک بھی قضیہ ہے اور جب شک بھی قضیہ ہے تو آپ کا یہ اعتراض کرنا کہ شک کی صورت میں قضیہ نہیں پایا جارہا ہے، درست نہیں ہے، لیکن اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ صدق وکذب کے احتمال کے لئے نفس الامری کی حکایت ضروری ہے اور حکایت کے لئے نسبت تامہ ضروری ہے اور شک کی صورت میں محمول کے موضوع کے لئے ثبوت میں تردد ہوتا ہے اور جب تردد ہے تو نسبت تام نہیں پائی گئی، اور جب نسبت تام نہیں پائی گئی تو حکایت نہیں پائی گئی اور جب حکایت نہیں پائی گئی تو صدق وکذب کا احتمال بھی نہیں پایا گیا اور جب صدق وکذب کا احتمال نہیں پایا گیا تو قضیہ نہیں پایا گیا لہٰذا آپ کا یہ جواب درست نہیں ہے، مصنفؒ نے **ففی الشك** سے جواب دیا ہے کہ شک میں تردد نفس حکایت میں نہیں ہے، بلکہ حکایت کے واقع کے مطابق ہونے میں ہے اور قضیہ کے لئے نفس حکایت کافی ہے۔

لہٰذا راجح جواب یہی ہے۔

نعم القضايا المعتبرة فی العلوم هی التی تعلق بها الاذعان اذ لا كمال فی تحصيل الشك هذا، وان كان مما لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق.

ترجمہ: ہاں علوم میں جن قضیوں کا اعتبار ہے وہ صرف وہی ہیں جن سے اذعان کا تعلق ہو اسلئے کہ شک کے حاصل کرنے میں کوئی کمال نہیں، یہ تقریر اگر چہ ان باتوں میں سے ہے جس نے تیرے کان کو نہیں کھٹکھٹایا ہوگا، لیکن تحقیق یہی ہے۔

وضاحت: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

جب قضیہ مشکوکہ بھی قضیہ ہے، تو جیسا کہ تم نے ثابت کیا تو پھر اس کا بھی ذکر قضایا کے بیان میں آنا چاہئے، اور علوم میں بھی اس کا اعتبار ہونا چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

مصنفؒ نے جواب دیا کہ چونکہ قضیہ مشکوکہ کے حاصل میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے اس سے منطقیین بحث نہیں کرتے، اسے خوب یاد کرلو، یہ ایسی بات ہے کہ اس سے پہلے تم نے کبھی سنا بھی نہ ہوگا۔

ثم اذا كانت الاجزاء ثلثة فحقها ان يدل عليها بثلث عبارات فالدال على النسبة يسمى رابطة، ولغة العرب ربما حذفت الرابطة اكتفاء بعلامات اعرابية دالة عليها دلالة التزامية فيسمى القضية ثنائية وربما ذكرت فيسمى ثلاثية فالمذكور وان كان اداة لكنه ربما كان فی قالب الاسم كهو ويسمى رابطة غير زمانية واستن فی اليونانية واست فی الفارسية منها وربما كان فی قالب الكلمة ككان ويسمى رابطة زمانية.

ترجمہ: پھر جب قضیہ کے اجزاء تین ہیں تو ان تین میں اجزاء کا حق یہ ہے کہ ان تین عبارتوں سے دلالت کی جائے تو جو نسبت پر دلالت کرنے والا ہے اسی کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے اور لغت عرب بسا اوقات رابطہ کو حذف کر دیتی ہے ان علامات اعرابیہ پر اکتفاء کرتے ہوئے جو رابطہ پر التزاما دلالت کرتی ہیں، تو قضیہ کا نام ثنائیہ رکھا جاتا ہے اور (لغت عرب) کبھی رابطہ کو ذکر کرتی ہے تو قضیہ کا نام ثلاثیہ رکھا جاتا ہے، پس جو نسبت کہ مذکور ہے اگر چہ وہ ذات ہے لیکن وہ کبھی تو اسم کے سانچے میں ہوتی ہے جیسے ہو، اور اس کا نام رابطہ غیر زمانیہ رکھا جاتا ہے اور یونانی زبان میں استن اور فارسی میں است رابطہ غیر زمانی ہے اور کبھی وہ کلمہ کے سانچے میں ہوتا ہے جیسے کانَ اور اس کا نام رابطہ زمانی رکھا جاتا ہے۔

تشریح: جب قضیہ کے اجزاء تین ہیں تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ ان تینوں اجزاء پر دلالت کرنے کے لئے تین الفاظ علیحدہ علیحدہ ہوں، مصنفؒ اسی کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں، اول جز پر جو لفظ دلالت کرے اس کو موضوع اور ثانی

پر دلالت کرنے والے کا نام محمول، اور ثالث یعنی نسبت پر دلالت کرنے والے کا نام رابطہ ہے، جاننا چاہئے کہ رابطہ در اصل نسبت ہے لیکن اس نسبت پر جو دلالت کرتا ہے اس کو بھی رابطہ کہہ دیتے ہیں اسے تسمیۃ الدال باسم المدلول سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

رہی یہ بات کہ مصنفؒ نے صرف جزء ثالث کے دال کو بیان کیا ہے، اولین کے دال کو نہیں بیان کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ اولین کے دال کے لئے موضوع اور محمول کے الفاظ مشہور ومعروف ہیں اس لئے اس کا ذکر نہیں کیا۔

قوله: لغة العرب: قضیہ کی دو قسمیں ہیں، ثنائیہ، ثلاثیہ، جاننا چاہئے کہ بسا اوقات اہل عرب رابطہ کو حذف کر دیتے ہیں اس اعتبار سے قضیہ کی دو قسمیں ہیں، اگر قضیہ میں رابطہ کو حذف کر دیا گیا ہے تو اسے قضیہ ثنائیہ کہا جاتا ہے جیسے زید قائم اور اگر قضیہ میں رابطہ کو ذکر کیا گیا ہے، تو اسے قضیہ ثلاثیہ کہا جاتا ہے، جیسے زید هو قائم.

قوله: دلالة التزامية: علامات اعرابیہ کی دلالت رابطہ پر التزامی ہے مثلاً زید قائم، اس میں طرفین کا رفع ان کے موضوع، محمول اور مبتدا وخبر ہونے پر التزاما دال ہے اس لئے هو کو حذف کر دیا گیا اور یہ دلالت التزاما اس لئے ہے کہ اعرب کی وضع ربط کے لئے نہیں ہے بلکہ ان معانی پر دلالت کرنے کے لئے ہے جو اسم معرب پہ پے در پے آنے والے ہیں۔

قوله: فالمذكور: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ رابطہ ہمیشہ اداۃ ہوتا ہے لیکن استعمال میں کبھی اسم کی صورت میں ہوتا ہے جیسے زید ہو قائم میں، اسے رابطہ غیر زمانیہ کہا جاتا ہے کیوں کہ زمانہ نہیں ہے، اور کبھی اداۃ کلمہ کے قالب میں ہوتا ہے جیسے کان کا لفظ، زید کان قائما میں اس وقت چونکہ زمانہ پایا جا رہا ہے اس لئے اسے رابطہ زمانیہ کہا جاتا ہے۔

الحاصل رابطہ اگر اسم کی شکل میں ہو تو اسے رابطہ غیر زمانیہ اور اگر کلمہ کی شکل میں ہو تو اسے رابطہ زمانیہ کہا جاتا ہے۔

والقضية ان حكم فيها بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فحملية والا فشرطية ويسمى المحكوم عليه موضوعا ومقدما والمحكوم به محمولا وتاليا.

ترجمہ: اور قضیہ اگر اس میں کسی شی کیلئے دوسری شی کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہو یا کسی شی سے دوسری شی کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو تو حملیہ ہے ورنہ شرطیہ ہے اور محکوم علیہ کا نام موضوع اور مقدم اور محکوم بہ کا نام محمول اور تالی رکھا جاتا ہے۔

وضاحت: یہاں سے مصنفؒ قضیہ کی دو قسمیں بیان کر رہے ہیں، حملیہ شرطیہ۔

قضیہ حملیہ: اگر قضیہ میں کسی شی کے لئے کوئی چیز ثابت کی گئی ہو یا نفی کی گئی ہو تو وہ حملیہ ہے جیسے زید قائم اور زید لیس بقائم، اور اگر ایسا نہیں ہے تو شرطیہ ہے، شرطیہ کا تفصیلی بیان عنقریب آئے گا۔

جاننا چاہئے کہ قضیہ حملیہ میں محکوم علیہ کو موضوع اور شرطیہ میں مقدم کہتے ہیں، اور محکوم بہ کو حملیہ میں محمول اور شرطیہ میں تالی کہتے ہیں۔

اعلم ان مذهب المنطقيين ان الحكم فی الشرطية بين المقدم والتالی ومن مذهب اهل العربية انه فی الجزاء ، والشرط قيد للمسند بمنزلة الحال او الظرف كذا فی المفتاح.

ترجمہ: خوب جان لو کہ مناطقہ کا مذہب یہ ہے کہ شرطیہ میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان ہوتا ہے اور اہل عربیت کا مذہب یہ ہے کہ حکم اجزاء میں ہوتا ہے اور شرط تو مسند کی قید ہوتی ہے حال یا ظرف کے مثل، مفتاح العلوم میں ایسا ہی ہے۔

وضاحت: قضیہ شرطیہ میں حکم کے بارے میں مناطقہ کا مذہب پسند ہے اس لئے پہلے اس کو بیان کررہے ہیں، مناطقہ کا مذہب یہ ہے کہ قضیہ شرطیہ میں حکم مقدم وتالی کے درمیان ہوتا ہے یعنی حکم کے اندر مقدم وتالی دونوں کا دخل ہوتا ہے، مثلاً ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود میں حکم، الشمس طالعة اور النهار موجود کے درمیان ہے اور حکم میں دونوں کا دخل ہے اور نحویین کا کہنا ہے کہ قضیہ شرطیہ میں حکم تالی (جزاء) میں ہوتا ہے اور مقدم (شرط) اس کے لئے قید ہوتا ہے جیسے حال اور ظرف۔

مثلاً ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود میں حکم النهار موجود میں ہے اور اصل عبارت یوں ہوگی النهار موجود حال كون الشمس طالعة یا النهار موجود وقت الشمس.

اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

قال السيد الاول هو الحق للقطع بصدق الشرطية مع كذب التالی فی الواقع كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا ولو كان الخبر هو التالی لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد قال العلامة الدوانی كذب التالی فی جميع الاوقات الواقعية لا يلزم منه كذبه فی الاوقات التقديرية فالناهقية فی جميع الاوقات قدر فيها حمارية زيد ثابتة له وان كانت بحسب الاوقات الواقعية مسلوبة عنه الا ترى زيد قائم فی ظنی لم يكذب بانتفاء القيام فی الواقع وما ذكر من الاستلزام فمسلم لكن لا نسلم ان المطلق ههنا منتف فانه الماخوذ علی وجه اعم مما فی نفس الامر غاية مايقال ان العبارة غير موضوعة لتادية ذلك المعنى مطابقة ولا ضير فيه وبمثل ذلك ينحل شبهة معدوم النظير.

جواب: سید سندؒ فرماتے ہیں کہ اول قول حق ہے شرطیہ کے صدق کے یقینی ہونے کی وجہ سے تالی کے واقعہ کاذب ہونے کے باوجود جیسے ہمارا قول ان كان زيد حمارا كان ناهقا (اگر زید گدھا ہوگا تو ہونچی ہونچی کرے گا) اور اگر خبر فقط تالی ہو تو تالی کے کاذب ہونے کے باوجود شرطیہ کا صدق غیر مقصود ہے مطلق کے انتفاء کا مقید کے انتفاء کو مستلزم ہونے کی وجہ سے، علامہ دوانیؒ فرماتے ہیں کہ تمام اوقات واقعیہ میں تالی کا کاذب ہونا اس سے اوقات تقدیر

میں تالی کا کذب لازم نہیں آیا، تو ناہق ہونا ان تمام اوقات میں جن کے اندر زید کی حماریت فرض کی گئی ہے، زید کے لئے ثابت ہے، اگر چہ اوقات واقعہ کے اعتبار سے نہیں ہے، کیا آپ نے زید قائم فی ظنی کو نہیں دیکھا کہ قیام کے واقعہ منتفی ہونے کے باوجود یہ قول کاذب نہیں ہے اور جو استلزام ذکر کیا گیا ہے وہ تو مسلم ہے لیکن یہ مسلم نہیں ہے کہ یہاں مطلق منتفی ہے، اس لئے کہ مطلق نفس الامر کے مقابلہ میں اعم ملحوظ ہے۔

وضاحت: یہ عبارت بہت طویل ہے گھبرانے کی بات نہیں ہے، ان شاء اللہ بہت ہی مختصر طریقے پر ہم ذہن نشین کرادیں گے۔

سید صاحبؒ مناطقہ کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حق بات مناطقہ کا ہے، اس لئے کہ اس بات میں تمام کا اتفاق ہے کہ تالی کے کاذب ہونے کے باوجود قضیہ صادق ہوتا ہے اور یہ قاعدہ مناطقہ کے مذہب کے مطابق باقی رہتا ہے اور اہل عربیت کے مذہب کے مطابق ٹوٹ جاتا ہے مثلاً ان کان زید حمارا کان ناھقا کاذب ہے اس لئے کہ زید ناطق ہے نہ کہ ناہق لیکن اس کے باوجود یہ قضیہ صادق ہے، لیکن اس کا صادق ہونا مناطقہ کے مذہب کے مطابق ہے، اس لئے کہ عبارت وہی رہے گی، جو پہلی تھی بخلاف اہل عربیت کے، عبارت یہ ہوگی زید ناهق وقت کونه حماراً (زید ناہق ہے حمار ہونے کے وقت) اور قاعدہ ہے کہ مطلق کے منتفی ہونے سے مقید بھی منتفی ہوجاتا ہے اور زید ناہق مطلق ہے اور یہ منتفی ہے لہٰذا وقت کونه حمارا جو کہ مقید ہے یہ بھی منتفی ہوگا، تو سمجھئے کہ یہ قضیہ متفقہ طور پر صادق تھا لیکن اہل عربیت کے مذہب کے مطابق کاذب ہوگیا، معلوم ہوا کہ مناطقہ کا مذہب درست ہے۔

علامہ دوانی نے اہل عربیت کی تائید کرتے ہوئے سید صاحب کا جواب دیا ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ مطلق کا منتفی ہونا مقید کے منتفی ہونے کو مستلزم ہے، لیکن اس قضیہ میں مطلق منتفی نہیں ہے اور جب مطلق منتفی نہیں ہے تو مقید بھی منتفی نہیں ہوگا لہٰذا اہل عربیت کے مذہب کے مطابق بھی یہ قضیہ صادق رہے گا۔

رہی یہ بات کہ مطلق کیوں کر منتفی نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زید ناہق کے دو افراد ہیں، نفس الامری، فرضی تو زید ناہق نفس الامری اعتبار سے منتفی ہے نہ کہ فرضی اعتبار سے اور مطلق کے ایک فرد کے منتفی ہونے سے مطلق منتفی نہیں ہوجاتا ہے لہٰذا زید ناہق کے نفس الامری اعتبار سے منتفی ہونے سے بالکلیہ منتفی نہیں ہوجائے گا۔

محقق دوانیؒ اپنی بات کو ایک مثال سے سمجھا رہے ہیں مثلاً زید بیٹھا ہے اور کوئی کہتا ہے زید قائم فی ظنی، یہ قضیہ صادق ہے اس لئے کہ اس کے دو افراد ہیں، نفس الامری، فرضی، زید قائم فی ظنی نفس الامری اعتبار سے اگر چہ منتفی ہے لیکن فرضی اعتبار سے منتفی نہیں ہے لہٰذا ایک فرد کے منتفی ہونے سے مطلق منتفی نہیں ہوجاتا ہے، لہٰذا اہل عربیت کا مذہب ۔

قوله: غاية ما يقال: اس عبارت سے محقق دوانی ایسی تقریر سابق پر وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔

☆☆☆

اشکال کی تقریر:

جناب والا وجود جب مطلق بولا جاتا ہے تو بطریق دلالت مطابقی اس سے وجود نفس الامری مراد ہوتا ہے، یہ وجود تقدیری آپ نے کہاں سے اختراع کرلیا؟

جواب: کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت، دلالت کرنے کے لئے ہمیشہ مطابقت ہی سے کام نہیں لیا جاتا ہے بلکہ کبھی التزام سے بھی کام لیا جاتا ہے اور اس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔

قوله: وبمثل ذلك: علامہ دوانی فرماتے ہیں کہ جناب والا اگر آپ کے بیان کردہ قاعدہ کہ انتفاء مطلق انتفاء مقید کو مستلزم ہے مطلق تسلیم کرلیا جائے تو اس خیال کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جہاں مطلق کے انتفاء سے مقید کا انتفاء لازم نہیں آرہا ہے، مثلاً زید کے بارے میں کوئی کہتا ہے **زید معدوم** ظاہر ہے کہ یہ کاذب ہے دوسری جانب یہ مطلق ہے آپ کے بقول مطلق کے منتفی ہونے سے مقید منتفی ہوجاتا ہے لہٰذا **زید معدوم** کے منتفی (کاذب) ہونے سے **زید معدوم النظیر** (جو کہ مقید ہے) اس کو بھی منتفی ہونا چاہئے جب کہ یہ منتفی نہیں ہے۔

یقیناً آپ کو یہاں یہی تاویل کرنی پڑے گی کہ معدوم کے دو افراد ہیں، معدوم بنفسہ، معدوم بنظیرہ تو ایک فرد (بنفسہ) کے منتفی ہونے سے دوسرے فرد کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا ہے تو جس طرح اس مثال میں ایک فرد کے منتفی ہونے سے مطلق کا انتفاء نہیں ہوا تو ایسے ہی ہماری تقریر کو قیاس فرمائیے۔

الغرض اس تقریر سے اہل عربیت کے مذہب کی تائید ہوئی۔

(فائدہ) بعض شراح نے اس کی تقریر دوسری طرح کی ہے۔

ہم آپ کی سہولت کے لئے اسے نقل کئے دیتے ہیں۔

شبہ کی تقریر:

جس وقت زید موجود ہو اس وقت اگر کوئی یہ کہے زید معدوم تو یہ منتفی ہوگا ورنہ وجود اور عدم دونوں کا اجتماع لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین ہے جو کہ ناجائز ہے، اور زید معدوم منتفی ہے جو کہ مطلق ہے تو زید معدوم النظیر جو مقید ہے وہ بھی منتفی ہوگا حالانکہ زید معدوم کے صادق نہ ہونے کے باوجود زید معدوم النظیر صادق ہے معلوم ہوا کہ انتفاء مطلق انتفاء مقید کو مستلزم نہیں ہے، مصنف اس شبہ کو زائل کررہے ہیں کہ جس طرح زید قائم فی ظنی کے دو فرد تھے، ایک زید کا قیام باعتبار نفس لامری کے اور دوسرے قیام زید باعتبار ظنکے اور ان میں سے ایک کے انتفاء سے دوسرے فرد کا انتفاء ضروری نہ تھا، اسی طرح زید معدوم کے دو فرد ہیں، ایک معدوم فی نفسہ دوسرا معدوم بنظیرہ تو ایک فرد یعنی زید معدوم بنفسہ منتفی ہے تو دوسرے فرد یعنی زید معدوم بنظیرہ کا انتفاء لازم نہ ہوگا، لہٰذا قاعدہ مسلمہ پر کوئی زد نہیں پڑتی، اور شبہ کافور ہوگیا۔

اقول انهم ومنهم المحقق الدوانی جوز واستلزام شئ لنقیضه والنقیضین بناء علی جواز استلزام محال محالا وتشبثوا بذلك فی مواضع عدیدة منها فی جواب المغالطة العامة الورود المشهورة من ان المدعی ثابت والا فنقیضه ثابت وكلما كان نقیضه ثابتا كان شئ من الاشیاء ثابتا فكلما لم یكن المدعی ثابتا كان شئ من الاشیاء ثابتا وتنعكس بعكس النقیض الی قولنا كلما لم یكن شئ من الاشیاء ثابتا كان المدعی ثابتا هذا خلف.

ترجمہ: میں کہوں گا کہ مناطقہ نے اور انہیں میں سے محقق دوانی ہیں ایک شی کے اپنی نقیض اور دونقیضوں کے مستلزم ہونے کو جائز قرار دیا ہے، بناء کرتے ہوئے ایک محال کے دوسرے محال کو مستلزم ہونیکو، اور اس سلسلہ میں مختلف مقامات پر استدلال کیا ہے، انہیں میں سے اس مغالطہ عامۃ الورود کا جواب ہے جو مشہور ہے یعنی یہ کہ مدعی ثابت ہے ورنہ تو اس کی نقیض ثابت ہوگی اور جب اس کی نقیض ثابت ہوگی تو اشیاء میں سے کوئی شی ثابت ہوگی پھر جب کہ مدعی ثابت نہ ہوگا تو اشیاء میں سے کوئی شی ثابت ہوگی اور منعکس ہوگا یہ عکس نقیض کے ساتھ، ہمارے اس قول کی جانب کہ جب اشیاء میں سے کوئی شی ثابت نہ ہوگی تو مدعی ثابت ہوگا اور خلاف مفروض ہے۔

تشریح: جاننا چاہئے کہ ماقبل میں علامہ دوانی نے اہل عربیت کی تائید کی تھی، یہاں سے مصنفؒ مناطقہ کے مذہب کو حق قرار دیں گے، اصل مقصد سے پہلے مصنفؒ نے کچھ تمہیدات وتشریحات پیش کی ہیں اور اس کے بعد اصل مقصود کو بیان فرمائیں گے، یہ عبارت فقط تمہید پر مشتمل ہے جس کو سمجھنے کے لئے کچھ مقدمات ذہن نشین فرمالیجئے۔

(۱) کبھی مدمقابل قیاس فاسد کو پیش کر کے اپنے مخاطب کو مغالطہ میں ڈال دیتا ہے، جیسے الانسان وحده کاتب وكل كاتب حيوان فالانسان وحده حيوان یہ مغالطہ ہے، اس میں صغری غلط ہے۔

(۲) مناطقہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہوسکتا ہے اس میں کوئی خرابی کی بات نہیں ہے مثلاً زید کا گدھا ہونا محال ہے لیکن اگر اس محال کو تسلیم کر لیا جائے تو دوسرے محال کو مستلزم ہوسکتا ہے یعنی زید کے ناہق ہونے کو، اسی قاعدہ کی بنا پر مناطقہ نے کہا کہ ایک چیز اپنی نقیض بلکہ دونقیضوں کو مستلزم ہوسکتی ہے، اور اس قضیہ کو صحیح قرار دیا جائے گا چنانچہ اس قاعدہ سے انہوں نے بہت کام لیا ہے مغالطہ عامہ الورود کے جواب میں بھی اسی قاعدہ کو پیش کیا ہے، اس کی توضیح مثال سے کی جاتی ہے مثلاً کسی نے کہا۔

كلما لم يكن شئ من الاشياء ثابتا فزيد قائم وزيد ليس بقائم اس میں كلما يكن شئ من الاشياء ثابتا اس لئے کہ اگر کوئی چیز ثابت نہ ہو تو کم سے کم اللہ تو ضرور موجود ہے، اور جب یہ محال ہے تو اگر دوسرے محال کو مستلزم ہو جائے تو کوئی بعید نہیں چنانچہ اس مثال میں یہ محال نقیض کو مستلزم ہے، اس لئے کہ جب کوئی چیز موجود نہیں ہے تو زید کا قیام اور عدم قیام کیسے ہوگا۔

اسی قاعدہ کی بنا پر مغالطہ عامہ الورود کا جواب بھی دیا گیا ہے، مغالطہ کی تشریح یہ ہے کہ مدعی کہتا ہے کہ میرا دعوی

ثابت ہے ورنہ اس کی نقیض ثابت ہوگی اور جب اس کی نقیض ثابت ہوگی تو شئی من الاشیاء ثابت ہوگی لہٰذا یوں کہا جائے گا، المدعی ثابت فنقیضہ ثابت و کلما کان نقیضہ ثابتا کان شئ من الاشیاء ثابتا جب اس میں سے حد اوسط کو گرادیا گیا تو باقی رہا کلما لم یکن المدعی ثابتا کان شئی من الاشیاء ثابتا، اور ہر قضیہ اپنی عکس نقیض کو مستلزم ہوتا ہے لہٰذا اس کی نقیض ہوئی، کلما لم یکن شئ من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتاً یہ مغالطہ ہے، اس لئے کہ اگر کوئی شئی موجود نہ ہو تو کم سے کم اللہ تعالیٰ تو موجود ہے۔

لیکن مناطقہ اس مغالطہ کا جواب اسی قاعدہ کی بنا پر دیتے ہیں کہ ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے مغالطہ کا دارومدار اس پر ہے کہ عکس نقیض باطل ہے جس کی وجہ سے اصل کو باطل قرار دے کر اپنے مدعی کو ثابت کیا ہے، ہم عکس نقیض کے بطلان کو تسلیم نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ اس میں یہی خرابی تو ہے کہ محال لازم آتا ہے کیوں کہ جب کوئی شئی ثابت نہ ہوگی تو مدعی کہاں سے ثابت ہو جائے گا لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں ایک محال دوسرے محال کو مستلزم ہے اور یہ جائز ہے لہٰذا اس کی بنا پر اس کا دعوی ثابت نہ ہوگا۔

وبعد تمهيد ذالك نقول لو كان الشرط قيد للمسند في الجزاء لزم اجتماع النقيضين فيما اذا كان المقدم ملزوما لهما فان قولنا زيد قائم في وقت عدم ثبوت شئ من الاشياء يناقض قولنا زيد ليس بقائم في ذالك الوقت وذلك بديهي اما اذا كان الحكم في الشرطية بالاتصال بين النسبتين فلا يلزم ذلك فان نقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر اى اتصال كان فمذهب المنطقيين هو الحق.

ترجمہ: اور اس تمہید کے بعد ہم کہیں گے کہ اگر شرط اس مسند کی قید ہو، جو مسند کہ جزاء میں ہے یعنی تالی کا جزء ثانی تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اس قضیہ شرطیہ میں کہ جہاں مقدم نقیضین کو مستلزم ہو اس لئے کہ ہمارا قول زید قائم فی وقت عدم ثبوت شئ من الاشیاء مناقض ہے ہمارے اس قول کے کہ زید لیس بقائم فی ذلك الوقت اور یہ ایک بدیہی چیز ہے بہرحال جب کہ حکم شرطیہ میں دو نسبتوں کے درمیان اتصال کے ساتھ ہو تو یہ اجتماع نقیضین کی خرابی نہ آئے گی کیوں کہ اتصال کی نقیض، اس اتصال کا سلب ورفع ہے نہ کہ کسی دوسرے اتصال کا پایا جانا تو مناطقہ کا مذہب ہی حق ہے۔

وضاحت: یہاں سے مصنف" تمہید سے فراغت کے بعد محقق دوانی پر رد کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہید مذکور کے مطابق جب کہ محال دوسرے محال کو مستلزم ہوتا ہے اور وہ جائز ہے تو ایسی صورت میں اہل عربیت کے مذہب پر اجتماع نقیضین کا اعتراض وارد ہوگا نہ کہ مناطقہ کے مذہب پر، اس لئے کہ اہل عربیت نے حکم تالی کے اندر مانا ہے، اور شرط کو تالی کی جزء اخیر یعنی مسند کی قید مانا ہے لہٰذا "کلما لم یکن شی من الاشیاء ثابتا کان زید قائم لیس بقائم" دو نقیضوں کو مستلزم ہے تو اہل عربیت کے نزدیک یہ قضیہ شرطیہ حملیہ مقیدہ کی تاویل ہے اور تقدیر عبارت یہ

ہوگی زید قائم وقت عدم ثبوت شئ من الاشیاء وزید لیس بقائم وقت عدم ثبوت شی من الاشیاء اور یہی اجتماع نقیضین ہے جو باطل ہے۔

رہا یہ سوال کہ یہ خرابی تو مناطقہ کے مذہب پر بھی لازم آتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مناطقہ کے مذہب پر یہ خرابی لازم نہیں آتی ہے، اس لئے کہ مناطقہ کے مذہب کے مطابق قضیہ شرطیہ اپنی اصل پر رہتا ہے، حملیہ کی تاویل میں نہیں ہوتا ہے جسکی بنا پر اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آوے بلکہ جس طرح تمام صورتوں میں شرطیہ متصلہ کی نقیض کا طریقہ ہے کہ اتصال کا رفع کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی کیا جائے گا، لہٰذا مثال مذکور میں یعنی کلما یکن شئ من الاشیاء ثابتا کان زید قائما کی نقیض قد لایکون اذا لم یکن شئ من الاشیاء ثابتا کان زید قائما ہوگی نہ کہ کلما یکن شيء من الاشیاء ثابتا کان زید لیس بقائم اس لئے کہ قضیہ متصلہ کی نقیض میں اتصال کو رفع کیا جاتا ہے نہ یہ کہ دوسرا قضیہ لایا جائے، معلوم ہوا کہ مناطقہ کا مذہب حق ہے اور اہل عربیت کا مذہب غلط ہے۔

فصل الموضوع ان کان جزئیا فالقضیة شخصیة ومخصوصة وان کان کلیا فان حکم علیه بلا زیادة شرط فمهمله عند القدماء وان حکم علیه بشرط الوحدة الذهنیة فطبعیة وان حکم فیها علی افراده فان بین فیها کُمیة الافراد فمحصورة ومسورة وما به البیان یسمی سورا وقد یذکر السور فی جانب المحمول فیسمی القضیة منحرفة وان لم تبین فمهملة عند المتاخرین ومن ثم قالوا انها تلازم الجزئیة.

ترجمہ: موضوع اگر جزئی ہو تو قضیہ شخصیہ ہے اور مخصوصہ ہے اور اگر موضوع کلی ہو تو اگر حکم اس پر بغیر کسی شرط کی زیادتی کے ہو یعنی لابشرط شئ کے درجہ میں ہو تو یہ متقدمین کے نزدیک مہملہ ہے اور اگر موضوع پر حکم وحدت ذہنیہ کی شرط کے ساتھ ہو تو یہ طبعیہ ہے اور اگر قضیہ کے نزدیک حکم موضوع کے افراد پر لگایا گیا ہو تو اگر اس کے اندر افراد کی تعداد بیان کی گئی ہو تو محصورہ مسورہ ہے اور وہ لفظ جس کے ذریعہ کمیت کا بیان ہوتا ہے اس کو سور کہا جاتا ہے اور سور کبھی محمول کی جانب ذکر کیا جاتا ہے تو اس قضیہ کا نام منحرفہ ہے اور اگر افراد کی کمیت بیان نہ کی گئی ہو تو وہ متاخرین کے نزدیک مہملہ ہے اور اسی وجہ سے متاخرین نے کہا کہ مہملہ جزئیہ کو لازم ہے۔

وضاحت: یہاں سے مصنف ذات موضوع کے اعتبار سے حملیہ کی تقسیم کر رہے ہیں، ذات موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی پانچ قسمیں ہیں۔

دلیل حصر:

موضوع دو حال سے خالی نہیں جزئی ہوگا یا کلی، اگر جزئی ہے تو اسے قضیہ شخصیہ ومخصوصہ کہتے ہیں جیسے زید قائم اور اگر کلی ہے تو دو حال سے خالی نہیں، حکم حقیقت پر ہے یا افراد پر، اگر حکم حقیقت پر ہے تو دو حال سے خالی نہیں، عموم وخصوص

کے زیادتی کی شرط کے ساتھ ہے یا نہیں، اگر شرط نہیں ہے تو اسے مہملہ قدمائیہ کہتے ہیں اور اگر عموم وخصوص کی زیادتی کی شرط کے ساتھ نہیں ہے تو اسے قضیہ طبعیہ کہتے ہیں، اور اگر حکم افراد پر ہے تو دو حال سے خالی نہیں افراد کی مقدار بیان کی گئی ہے یا نہیں، اگر مقدار بیان کی گئی ہے تو اسے محصورہ کہتے ہیں اور اگر مقدار بیان نہیں کی گئی ہے تو اسے مہملہ متاخرین کہتے ہیں۔

قوله: محصورة: چونکہ اس میں موضوع کے افراد کا حصر ہوتا ہے اس لئے محصورہ کہتے ہیں اور سور بھی مذکور ہوتا ہے اس لئے مسورہ کہتے ہیں، اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

قوله: سورا: یہ سور البلاد سے ماخوذ ہے جس طرح شہر کے چاروں طرف دیوار ہوتی ہے اور شہر کو گھیرے ہوئے ہوتی ہے اسی طرح یہ سور افراد کا احاطہ کرتا ہے، اس لئے اس نام سے موسوم ہے۔

قوله: وقد يذكر: جاننا چاہئے کہ سور سے مقصود یہ ہے کہ افراد کی مقدار معلوم ہو، اور افراد موضوع کی جانب میں ہوتا ہے اس لئے سور میں اصل یہ ہے کہ موضوع کی جانب میں ذکر کیا جائے، لیکن کبھی اس کو محمول کی جانب میں ذکر کیا جاتا ہے، اس وقت اس قضیہ کا نام متحرفہ ہوگا۔

(فائدہ) مہملہ عند المتقدمین اور مہملہ عند المتاخرین میں فرق یہ ہے کہ مہملہ عند القدماء میں موضوع نفس طبیعت ہوا کرتی ہے اور مہملہ عند المتاخرین میں موضوع افراد ہوتے ہیں، البتہ افراد کی مقدار بیان نہیں کی جاتی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مہملہ متاخرین اور جزئی دونوں میں تلازم ہے، لہٰذا جب مہملہ صادق آئے گا تو جزئی بھی صادق آئے گی اور جب جزئی صادق آئے گی وہاں مہملہ بھی صادق آئے گا، پہلے جزء کی دلیل یہ ہے کہ مہملہ میں حکم موضوع کے افراد پر ہوگا اور بعض افراد پر حکم جزئی ہوتی ہے لہٰذا جہاں مہملہ ہوگا وہاں جزئی ہوگی۔

اور دوسرے جزء کی دلیل یہ ہے کہ جب بعض افراد پر حکم ہوگا تو لامحالہ مطلق افراد پر حکم ہوگا اور مطلق افراد پر حکم مہملہ ہوتا ہے لہٰذا جہاں جزئی پائی جائے گی وہاں مہملہ پایا جائے۔

اعلم ان مذهب اهل التحقيق ان الحكم في المحصورة على نفس الحقيقة لانها الحاصلة في الذهن حقيقة والجزئيات معلومة بالعرض فليست محكوما عليها الا كذلك.

ترجمه: جان تو تحقیق کہ محققین کا مذہب یہ ہے کہ محصورہ کے اندر حکم، نفس حقیقت پر ہوتا ہے، کیوں کہ نفس ماہیت ہی درحقیقت ذہن میں حاصل ہوتی ہے، اور جزئیات تو بالعرض (بالواسطہ) معلوم ہوتی ہیں، تو اس کا محکوم علیہ ہونا بھی ایسے ہی ہوگا۔

وضاحت: اس بات میں اختلاف ہے کہ قضیہ محصورہ میں حکم حقیقت پر ہے یا افراد پر، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ حکم افراد پر ہوتا ہے جب کہ اہل تحقیق کی رائے یہ ہے کہ حکم حقیقت پر ہوتا ہے۔

اہل تحقیق کی دلیل یہ ہے کہ محکوم علیہ وہ ہوتا ہے جو معلوم بالذات ہو اور معلوم بالذات حقیقت ہے نہ کہ افراد، لہٰذا محکوم علیہ حقیقت ہوگی نہ کہ افراد، اس کو مصنفؒ نے اپنے الفاظ میں اس طرح بیان کیا اور جزئیات بالواسطہ معلوم ہوتے ہیں لہٰذا جس طرح معلوم ہوں گے اسی طرح محکوم علیہ ہوں گے، اور ظاہر ہے کہ بالواسطہ معلوم ہیں تو بالواسطہ محکوم علیہ بنیں گے، اور حقیقت بلا واسطہ معلوم ہے تو بلا واسطہ محکوم علیہ بنے گی۔

وربما يتراءى انه لو كان كذلك لاقتضى الايجاب وجود الحقيقة حقيقة فان المثبت له هو المحكوم عليه حقيقة مع انها قد تكون عدمية بل سلبية فالحق ان الافراد وان كانت معلومة بالوجه لكنها محكوم عليها حقيقة الا ترى الى الوضع العام والموضوع له الخاص فان المعلوم بالوجه هو الموضوع له حقيقة.

ترجمہ: اور کبھی یوں اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر ایسے ہی بات ہوتی تو ایجاب واقعتاً وجود حقیقت کا تقاضہ کرتا، اس لئے کہ مثبت لہ ہی درحقیقت محکوم علیہ ہوتا ہے، باوجودیکہ کبھی عدمی بلکہ سلبی ہوتی ہے، تو حق یہ ہے کہ افراد اگرچہ بالوجہ (بالعرض) معلوم ہیں لیکن حقیقیہ محکوم علیہ وہی ہیں، کیا آپ نے وضع عام اور موضوع لہ خاص کو نہیں دیکھا کہ معلوم بالوجہ ہی درحقیقت موضوع لہ ہوتا ہے۔

وضاحت: اس عبارت سے اہل تحقیق کے مذہب پر اعتراض ہے جس کا جواب مصنفؒ نے فالجواب سے دیا ہے۔

اعتراض کی تقریر سے پہلے تمہید۔

(۱) ثبوت شئ لشئ فرع ہے مثبت لہ کا، یعنی جب ایک چیز کو دوسری چیز کے لئے ثابت کریں گے تو جس کے لئے ثابت کریں گے اس کا موجود ہونا ضروری ہے۔

(۲) مثبت لہ اور محکوم علیہ مترادف ہیں۔

اب سنئے: معترض کہتا ہے کہ قضیہ موجبہ میں ثبوت شئ لشئ ہوتا ہے اور ثبوت شئ لشئ کے لئے مثبت لہ کا موجود ہونا ضروری ہے لہٰذا قضیہ موجبہ کے لئے مثبت لہ کا موجود ہونا ضروری ہے، اور مثبت لہ اور محکوم علیہ ایک ہی ہیں لہٰذا قضیہ کے لئے محکوم علیہ کا ہونا ضروری ہے اور محکوم علیہ آپ کے بقول حقیقت ہے لہٰذا قضیہ موجبہ کیلئے صادق آنے کیلئے حقیقت کا موجود ہونا ضروری ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض موجبہ ایسے ہیں جس میں حقیقت معدوم ہے بلکہ اس میں حقیقت کا سلب کیا گیا ہے جیسے موجبہ معدولۃ الموضوع میں حقیقت عدمی ہوتی ہے جیسے اللاحی حمار اور قضیہ سالبۃ المحمول میں سلبی ہوتی ہے، جیسے کل مالیس بحمار فهو حی تو اگر محکوم علیہ حقیقت ہو تو قضیہ موجبہ کا بغیر محکوم علیہ کے ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے، اور یہ بطلان لازم آیا ہے حقیقت کو محکوم علیہ ماننے سے، لہٰذا حقیقت کا محکوم علیہ ہونا باطل ہے۔

حق بات یہ ہے کہ افراد اگرچہ معلوم بالعرض ہیں لیکن محکوم علیہ بالذات ہیں اس لئے کہ محکوم علیہ بالذات کے لئے معلوم بالذات ہونا ضروری نہیں ہے۔

الا تری: اس سے پہلے یہ دعوی کیا گیا ہے کہ محکوم علیہ بالذات کیلئے معلوم بالذات ہونا ضروری نہیں ہے یہاں سے اس کی تائید مقصود ہے کہ دیکھئے وضع عام اور موضوع لہ خاص کی صورت میں معلوم بالذات تو مفہوم کلی ہے اور موضوع لہ اور محکوم علیہ اس مفہوم کلی کے افراد و جزئیات ہوتے ہیں حالانکہ وہ معلوم بالعرض ہیں، ان کی معلومات بواسطہ کلی ہے۔

(فائدہ) وضع کی چار قسمیں ہیں:

(۱) وضع اور موضوع لہ دونوں جزئی ہوں، جیسے زید کی وضع اس کی ذات کے لئے۔

(۲) دونوں کلی ہوں جیسے انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے۔

(۳) وضع کلی اور موضوع لہ جزئی ہو، جیسے اسماء اشارہ کی وضع۔

(۴) وضع خاص اور موضوع لہ عام ہو، یہ محض عقلی احتمالی ہے اس کا وجود نہیں ہے۔

فالجواب ان مفاد الإيجاب مطلقا هو الثبوت مطلقا فكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعة في الجملة اما انه لما ذا اولا وبالذات للطبيعة او للفرد فمفهوم زائد على الحقيقة فتامل.

ترجمہ: اہل تحقیق کے مذہب پر جو اعتراض وارد کیا گیا تھا مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے: اس اعتراض کا دارومدار اس بات پر ہے کہ محکوم علیہ اور مثبت لہ دونوں متحد ہیں لہٰذا جو محکوم علیہ بالذات ہوگا وہ مثبت لہ بالذات ہوگا حالانکہ دونوں میں اتحاد نہیں ہے، ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شئ محکوم علیہ بالذات ہو اور مثبت لہ بالذات نہ ہو جیسے جالس السفينة متحرك میں محکوم علیہ بالذات جالس ہے لیکن مثبت لہ بالذات نہیں ہے اس لئے کہ حرکت کا ثبوت بالذات سفینہ کے لئے ہے، اور جالس پر اس کے واسطہ سے ہے، اسی طرح قضیہ موجبہ معدولۃ الموضوع و سالبۃ الموضوع میں محکوم علیہ بالذات حقیقت ہے لیکن مثبت لہ بالذات نہیں ہے، اور موجبہ کے لئے صرف مثبت لہ کا وجود ضروری ہے چاہے بالذات ہو یا بالعرض، اور یہاں پایا جا رہا ہے لہٰذا حقیقت کے محکوم علیہ ہونے پر کوئی اعتراض نہیں ہوگا۔

ترجمہ: پس جواب یہ ہے کہ مطلق ایجاب کا مفاد ثبوت مطلق ہے تو ہر وہ حکم جو افراد کے لئے ثابت ہوگا وہ فی الجملہ طبیعت کے لئے بھی ثابت ہوگا بہر حال رہی یہ بات کہ وہ ثبوت اولا و بالذات طبیعت کے لئے ہے یا فرد کے لئے تو یہ ایسا مفہوم ہے جو حقیقت پر زائد ہے لہٰذا اس میں غور فرمالیجئے۔

المحصورات اربع الموجبة الكلية وسورها كل ولام الاستغراق والموجبة الجزئية وسورها بعض وواحد والسالبة الكلية وسورها لا شئ ولا واحد فوقوع النكرة تحت النفى والسالبة الجزئية وسورها ليس كل وليس بعض وبعض ليس وفى كل لغة سور يخصها.

ترجمہ: محصورات چار ہیں، موجبہ کلیہ اور اس کا سور کل اور لام استغراق ہے اور موجبہ جزئیہ اور اس کا

سور بعض اور واحد ہے اور سالبہ کلیہ اور اس کا سور لا شئ اور لا واحد ہے نیز نکرہ کا تحت النفی داخل ہونا، اور سالبہ جزئیہ اور اس کا سور لیس کل اور لیس بعض اور بعض لیس اور ہر زبان میں ایسے ایسے سور ہیں جو اسی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں۔

جاننا چاہئے کہ محصور کی چار قسمیں ہیں، دلیل حصر یہ ہے کہ حکم قضیہ محصورہ میں یا تو ایجاب کے ساتھ ہوگا یا سلب کے ساتھ پھر ایجاب یا تو تمام کے لئے ہوگا یا بعض کے لئے، اسی طرح سلب یا تو تمام افراد سے ہوگا یا بعض سے، اول موجبہ کلیہ ثانی موجبہ جزئیہ، ثالث سالبہ کلیہ، رابع سالبہ جزئیہ ہے۔

ہر ایک کی تعریف مع موضوع ملاحظہ ہو۔

۱۔ **موجبه کلیه**: وہ قضیہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے ہر ہر فرد کے لئے ہو، اس کا سور کل اور لام استغراق ہے جیسے کل انسان حیوان اور ان الانسان لفی خسر۔

۲۔ **موجبه جزئیه**: وہ قضیہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے بعض افراد کے لئے ہو اس کا سور بعض اور واحد ہے جیسے بعض الحیوان انسان اور واحد من الحیوان انسان۔

۳۔ **سالبه کلیه**: وہ قضیہ ہے جس میں محمول کا سلب موضوع کے تمام افراد سے ہو، اس کا سور، لاشی، لا واحد ہے اور نکرہ کا نفی کے تحت میں واقع ہونا بھی اس کا سور ہے، جیسے لا شئ من الانسان بحجر، ولا واحد من الانسان بفرس وما من الانسان جماد۔

قوله: فی کل لغة: اس کا مطلب یہ ہے کہ سور صرف عربی زبان کے ساتھ ہی خاص نہیں ہے بلکہ ہر زبان میں قضایا محصورہ کا استعمال ہوتا ہے، اور اس میں اس کا سور ذکر ہوتا ہے، اور ہر زبان کا سور اسی زبان کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔

تبصرة قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الموضوع بج وعن المحمول بَ والاشهر التلفظ بهما اسما مركبا كالمقطعات القرانية ويدل على ذلك انهم يعبرون بالجيم والجيمية والباء والبائية وبالجملة اذا ارادوا التعبير عن الموجبة الكلية مثلاً اجراء للاحكام جردوها عن المواد دفعا لتوهم الانحصار وقالوا كل جَ بَ فههنا اربعة امور فلنحقق احكامها فی مباحث.

ترجمه: یہ تبصرہ ہے، مناطقہ کی عادت جاری ہے کہ وہ موضوع کو ج سے اور محمول کو ب سے تعبیر کرتے ہیں، اور زیادہ مشہور یہ ہے کہ ان دونوں کا تلفظ اسم مرکب کے طریقہ پر ہے، جیسے مقطعات قرآنی ہیں، (جو بعض سورتوں کے شروع میں ہیں) اور جیم اور جیمیہ اور باز اور بائیہ سے ان کی تعبیر ان کے اوپر دال ہے

حاصل کلام جب مناطقہ مثلاً موجبہ کلیہ کو تعبیر کرنے کا ارادہ کریں گے اجراء احکام کے لئے تو انحصار کے توہم کو دور کرنے کی غرض سے اس کو مواد (یعنی مخصوص موضوع ومحمول) سے خالی کر دیتے ہیں، اور یوں کہتے ہیں کہ کل ج ب تو

یہاں چار چیزیں ہیں، ہم ان کے احکام چند مباحث میں تحقیق کریں گے۔

تشریح: تبصرہ: آنے والے مباحث طالب علم کے لئے بصیرت افروز ہیں اس لئے ان مسائل کو تبصرہ سے تعبیر کردیا۔

یہاں سے مصنفؒ مناطقہ کی ایک عادت مستمرہ کو بیان کررہے ہیں، مناطقہ موضوع کو ج سے اور محمول کو ب سے تعبیر کرتے ہیں، لہٰذا جب **کل ج ب** کہیں گے تو اس کا مطلب **کل موضوع محمول** ہوگا، اور یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا کہ اگر موضوع اور محمول کے لئے کوئی خاص مثال لاکر اس پر احکام جاری کرتے تو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ یہ احکام صرف اسی مثال میں پائے جاتے ہوں گے، دوسری جگہ جاری نہ ہوں گے، اسی لئے انہوں نے کوئی خاص مثال اس کے لئے نہیں اختیار کی، بلکہ ایسا طریقہ اختیار کیا جو سب جگہ اختصار کے ساتھ جاری ہوسکے۔

رہی یہ بات کہ حروف تہجی میں سے صرف انہیں دو حرفوں کو کیوں اختیار کیا گیا، ان کے علاوہ اور کوئی لفظ اختیار کرلیتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حروف تہجی میں سب سے پہلے الف ہوتا ہے وہ ساکن ہوتا ہے اس کا تلفظ ممکن نہ تھا، اس کے بعد ب کا نمبر ہے اس لئے اس کو لیا، ب کے بعد ت اور ث ہیں، ان کو اگر اختیار کرتے تو ب کے ساتھ التباس لازم آتا ہے اس لئے ان کے بعد ج تھا اس کو اختیار کیا، اور ایک کو موضوع سے اور ایک کو محمول سے تعبیر کردیا، لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ترتیب کا تقاضہ تو یہ تھا کہ موضوع اور محمول میں موضوع پہلے ہوتا ہے اور ب اور ج میں ب پہلے ہوتا ہے اس لئے اس کو موضوع بناتے، اور ج بعد میں ہے، اس لئے اس کو محمول کرتے، اس کا جواب یہ ہے کہ ترتیب کا عکس اس لئے کیا گیا تاکہ معلوم ہوجائے کہ ان سے ان کے معانی اصلیہ یعنی معنی حرفی مراد نہیں بلکہ کچھ اور مقصود ہے۔

والاشھر: اس میں اختلاف ہے کہ ج اور ب کا تلفظ کس طرح کیا جائے، ملا عبدالحکیم سیالکوٹی فرماتے ہیں کہ جس طرح بسیط لکھے جاتے ہیں، اسی طرح تلفظ بھی کئے جائیں گے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے مشہور یہ ہے کہ ان کا تلفظ اسم مرکب کے ساتھ کیا جائے، مثلاً کل ج ب کو کل جیم باء کہا جائے اور یہ ضروری نہیں کہ کتابت اور تلفظ میں مطابقت ہو، بسا اوقات کلمہ کو بسیط لکھا جاتا ہے اور تلفظ مرکب کے ساتھ ہوتا ہے چنانچہ حروف مقطعات قرآنیہ اس پر دال ہیں جیسے: **الم، کھیعص** ان کی کتابت بصورت بسیط ہے اور تلفظ بصورت مرکب ہے۔

قوله: یدل علی ذلك: مصنف فرماتے ہیں کہ اس کا تلفظ بصورت مرکب ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مناطقہ وصف موضوع کو تعبیر کرتے ہیں تو جیم سے کرتے ہیں اور وصف محمول کو باء سے بالفاظ دیگر جیمہ اور بائیہ سے کرتے ہیں، اگر ہماری بات درست نہ ہوتی بلکہ آپ کے قول کے مطابق بطریق بساطت ان کا استعمال ہوتا تو وہ اول کو ج سے اور ثانی کو ب سے اسی طرح جَیّت اور بَیّت کرتے، جبکہ نہیں کرتے ہیں معلوم ہوا کہ ان کا استعمال بصورت مرکب ہوگا۔

الاول ان الكل بمعنى الكلي مثل كل انسان نوع وبمعنى الكلي المجموعي نحو كل الانسان لا يسعه هذه الدار وبمعنى الكلي الافرادي والفرق بين المفهومات الثلثة ظاهر والمعتبر

فی القیاسات والعلوم هو المعنی الثالث والشتمل علیه هی المحصورة اما الاولی فطبعیة والثانیة شخصیة او مهملة والتی اشتملت علی البعض المجموعی فمهملة.

ترجمہ: پہلی بحث یہ ہے کہ کل کبھی کلی کے معنی میں ہوتی ہے جیسے کل انسان نوع اور کبھی کلی مجموعی کے معنی میں ہوتی ہے، جیسے کل الانسان لا یسعہ ہذہ الدار اور کبھی کلی کلی افرادی کے معنی میں ہوتا ہے اور تینوں مفہومات میں فرق ظاہر ہے، اور معتبر قیاسات اور علوم میں معنی ثالث (یعنی کلی افرادی) ہے اور جو قضیہ (کلی افرادی) پر مشتمل ہوتا ہے وہ محصورہ ہے بہر حال پہلا قضیہ تو وہ طبعیہ ہے اور دوسرا شخصیہ یا مہملہ ہے، اور جو قضیہ بعض مجموعی پر مشتمل ہو تو مہملہ ہے۔

تشریح: قضیہ محصورہ میں چار بحثیں ہیں، پہلی بحث ہے کل کے بارے میں، جاننا چاہئے کہ کل تین معنوں میں استعمال ہوتا ہے، (۱) کل کلی (۲) کل مجموعی (۳) کل افرادی۔

اول کی مثال: کل انسان نوع، یہاں انسان کلی پر نوع کا اطلاق کیا گیا ہے اس لئے کہ افراد انسان نوع نہیں ہیں۔

دوسرے کی مثال: کل انسان لا یسعہ ہذہ الدار یعنی مجموعہ انسان کے لئے اس گھر میں گنجائش نہیں ہے۔

تیسرے کی مثال: کل انسان حیوان، یہاں انسان کے ہر ہر فرد پر حیوان کا حکم لگایا گیا ہے۔

قولہ: الفرق بین المفهومات: مصنفؒ کہتے ہیں کہ ان تینوں میں فرق واضح ہے، اور وہ یہ ہے کہ کل کلی میں انقسام جزئیات کی طرف ہوتا ہے اور کل مجموعی میں اجزاء کی طرف ہوتا ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ جزئی اور جزء میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ جزئی پر کلی کا حمل درست بخلاف جزء کے اس پر کل کا حمل درست نہیں ہے۔

اس کو ایک مثال سے سمجھئے، زید انسان کے لئے جزئی ہے لہٰذا زید انسان کہہ سکتے ہیں اور دیوار (جدار) بیت کے لئے جزء ہے لہٰذا جدار بیت نہیں کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ کلی میں حکم ماہیت پر ہوتا ہے اور مجموعی میں حکم مجموعہ افراد پر ہوتا ہے، اس تقریر سے تینوں میں فرق واضح ہو گیا۔

قولہ: المعتبر فی القیاسات: اس سے پہلے بیان کیا گیا کہ کلی تین معنوں میں استعمال ہوتا ہے اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ قیاسات اور علوم میں اعتبار ان تینوں میں صرف کل افرادی کا اعتبار ہے باقی دو کا اعتبار نہیں ہے۔

قولہ: والمشتمل علیه: ضمیر معنی ثالث کی طرف راجع ہے یعنی کلی افرادی پر جو قضیہ مشتمل ہے وہ قضیہ محصورہ ہے، اسلئے کہ محصورہ میں حکم افراد پر ہوتا ہے اور مقدار بھی بیان کی جاتی ہے اور کلی افرادی میں دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔

قولہ: الاول: جاننا چاہئے کہ وہ قضیہ جو کل کلی پر مشتمل ہوتا ہے وہ طبعیہ ہے اس لئے اس میں حکم طبیعت اور ماہیت پر ہے نہ کہ افراد پر ہے کیوں کہ حیوان کے افراد جنس نہیں ہیں بلکہ نوع ہیں۔

قولہ: الثانیة: وہ قضیہ جو کل مجموعی پر مشتمل ہے اس میں کل کے مضاف الیہ کو دیکھا جائے گا اس کا مضاف الیہ جزئی ہے تو قضیہ شخصیہ ہے اور اگر کل کا مضاف الیہ کلی تو وہ قضیہ مہملہ کہلائے گا۔

الثانی ان ج لا نعنی به ما حقیقته ج ولا ماهو موصوف به بل اعم منهما وهو ما یصدق علیه ج

من الافراد وتلك الافراد قد تكون حقيقية كالافراد الشخصية والنوعية وقد تكون اعتبارية كالحيوان الجنس فانه أخص من مطلق الحيوان الا ان المتعارف في الاعتبار القسم الاول.

ترجمہ: دوسری بحث یہ ہے کہ ہم ج سے اس کی حقیقت مراد نہیں لیتے اور نہ وہ جو موضوع کا وصف ہو بلکہ ان دونوں سے عام (مراد لیتے ہیں) اور وہ وہ افراد ہیں جن پر ج صادق آوے اور یہ افراد کبھی حقیقی ہوتے ہیں جیسے افراد شخصیہ اور نوعیہ اور کبھی اعتباری ہوتے ہیں جیسے **الحیوان الجنس** اس لئے کہ یہ مطلق حیوان سے خاص ہے مگر متعارف اعتبار میں وہ قسم اول ہے۔

تشریح: قضیہ محصورہ میں یہ دوسری بحث ہے، جاننا چاہئے کہ موضوع تین قسم کا ہوتا ہے:

(۱) جس میں وصف موضوع اپنے افراد کی پوری حقیقت ہو، جیسے **کل انسان حیوان** اس میں انسان اپنے افراد (زید، عمرو، بکر) کے لئے عین حقیقت ہے۔

(۲) جس میں وصف موضوع اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو جیسے **کل ناطق انسان** اس میں ناطق اپنے افراد خالد، زید وغیرہ کی حقیقت کا جز ہے، اس لئے کہ ان کی حقیقت حیوان ناطق ہے نہ کہ صرف ناطق۔

(۳) جس میں وصف موضوع اپنے افراد کے لئے لازم ہو اور اس سے خارج ہو جیسے **کل ضاحک انسان** اس میں ضاحک اپنے افراد زید وغیرہ کی حقیقت سے خارج ہے لیکن ان کے لئے لازم ہے، اب سنئے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ ج یعنی موضوع کی تعبیر ایسے الفاظ سے ہونی چاہئے جو ان تمام قسموں کو شامل ہو اور وہ **مایصدق علیه الموضوع** ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ج یعنی موضوع سے وہ افراد مراد نہیں جن کے لئے وہ حقیقت ہے ورنہ دوسری اور تیسری قسم کے افراد خارج ہو جائیں گے اسی طرح وہ افراد بھی مراد نہ لئے جائیں گے جن کے لئے موضوع جزء ہے یا ان سے خارج ہے اور لازم ہے ورنہ پہلی قسم کے افراد نکل جائیں گے، معلوم ہوا کہ ج سے ایسا مفہوم مراد نہیں لیا جائے گا جن کی بنا پر بعض اقسام نکل جائیں اور بعض شامل ہوں بلکہ ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو تمام اقسام کو شامل ہو، **و ما یصدق علیه الموضوع** ہے، یہ عنوان تمام اقسام کو شامل ہے خواہ ان افراد کی عین حقیقت ہو یا جزء ہو یا خارج لازم ہو۔

قوله: تلك الافراد قد تكون حقيقة: اس عبارت سے جن افراد پر موضوع صادق آتا ہے ان کو بیان کر رہے ہیں تو جاننا چاہئے کہ افراد کی اولا دو قسمیں ہیں حقیقیہ، اعتباریہ حقیقیہ کی دو قسمیں ہیں شخصیہ، نوعیہ۔

اگر موضوع یا فصل قریب یا خاصہ ہو تو اسے حقیقیہ شخصیہ کہتے ہیں جیسے **کل انسان حیوان و کل ناطق حیوان، کل کاتب حیوان** اور اگر موضوع جنس، فصل متوسط یا عرض عام ہو تو اسے حقیقت نوعیہ کہتے ہیں جیسے **کل حیوان جسم و کل حساس جسم و کل ماش جسم۔**

(فائدہ) پہلی قسم کی مثالوں میں انسان، ناطق، اور کاتب کا حیوان کے لئے فرد ہونا واقعی اور فی نفسہ ہے اسی طرح

دوسری قسم کی مثالوں میں حیوان، حساس، ماش کا جسم کے لئے فرد ہونا بھی واقعی اور نفس الامری ہے۔

افراد کی دوسری قسم افراد اعتباریہ ہیں جن میں موضوع ایسی کلی ہوتی ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید ہوتی ہے جیسے **الحیوان الجنس، الانسان النوع، الکاتب الخاصة، الماش العرض العام** کو موضوع بنایا جائے۔

دیکھئے **الحیوان الجنس** حیوان میں جنس کا مطلق حیوان کے لئے فرد ہونا حقیقت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ عقل کے فرد مان لینے کے اعتبار سے ہے۔

قوله: الا ان المتعارف: اس کا مطلب یہ ہے کہ افراد کی اگر چہ دو قسمیں ہیں، حقیقیہ اعتباریہ، لیکن علوم میں اعتبار قسم اول کا ہے خواہ شخصیہ ہو یا نوعیہ۔

ثم الفارابی اعتبر صدق عنوان الموضوع علی ذاته بالامکان حتی یدخل فی کل اسود الرومی والشیخ لما وجده مخالفا للعرف واللغة اعتبر صدقه علیها بالفعل فی الوجود الخارجی او فی الفرض الذهنی بمعنی ان العقل یعتبر اتصافها بان وجودها بالفعل فی نفس الامر یکون کذا سواء وجد اولم یوجد فالذات الخالیة عن السواد دائما لاتدخل فی کل اسود علی رأی الشیخ ومن قال بدخولها علی رایه فقد غلط من قلة تدبره فی بعض عباراته نعم الذوات المعدومة التی هی اسود بالفعل بعد الوجود داخلة فیه.

ترجمه: پھر فارابی نے عنوان موضوع کے ذات موضوع پر صدق کا بالامکان اعتبار کیا ہے، یہاں تک کہ کل اسود کے تحت میں رومی داخل ہے اور شیخ نے جب اس کو عرف اور لغت کے مخالف پایا تو انہوں نے عنوان موضوع کے ذات موضوع پر بالفعل صدق کا اعتبار کیا ہے وجود خارجی میں ہو یا وجود ذہنی میں، اس معنی میں کہ عقل ذات موضوع کے اتصاف کا اس طرح اعتبار کرے کہ اس کا بالفعل نفس الامر میں ایسا وجود ہے خواہ خارج میں اس کا وجود ہو یا نہ ہو تو جو ذات ہمیشہ کے لئے سواد سے خالی ہے وہ شیخ کی رائے پر کل اسود کے تحت داخل نہیں ہے، اور جو شیخ کی رائے پر اس کے دخول کا قائل ہے تو اس نے اپنی قلت تدبیر کی وجہ سے شیخ کی بعض عبارتوں میں غلطی کی ہے ہاں وہ ذات معدومہ جو وجود کے بعد بالفعل اسود ہوں گے وہ کل اسود میں داخل ہیں۔

وضاحت: موضوع کو جس وصف (لفظ) سے تعبیر کرتے ہیں اسے وصف موضوع اور عنوان موضوع کہتے ہیں، اور موضوع کے افراد کو ذات موضوع کہتے ہیں، اس میں فارابی اور بوعلی سینا کا اختلاف ہے کہ وصف موضوع کا افراد موضوع پر صادق آنا بالامکان کافی ہے، یا بالفعل ضروری ہے، فارابی کہتے ہیں کہ بالامکان کافی ہے لہٰذا اگر کوئی فرد ایسا ہے جس کا وصف موضوع کا فرد بننا ممکن ہے تو وہ موضوع کا فرد بن سکتا ہے اور شیخ فرماتے ہیں کہ وصف موضوع کا افراد موضوع پر صادق آنے کے لئے بالفعل ضروری ہے، یعنی جس فرد پر موضوع کا وصف تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ پر بھی

صادق آجائے وہ موضوع کا فرد بن سکتا ہے، ورنہ نہیں، اس کو ایک مثال سے سمجھئے کل اسود کے تحت انگریز داخل ہو سکتے ہیں، یا نہیں فارابی کہتے ہیں کہ داخل ہو سکتے ہیں اس لئے کہ اس کا کالا ہونا ممکن ہے محال نہیں ہے اور شیخ کہتے ہیں کہ انگیز داخل نہیں ہوگا اس لئے کہ انگریز کسی زمانے میں کالا نہیں ہے البتہ شیخ کے نزدیک اتنی گنجائش ہے کہ جس فرد پر موضوع کا صدق ہے اس کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ وجود ذہنی کافی ہے مثلاً کل انسان حیوان اس میں وہ انسان بھی داخل ہے جو موجود ہے اور وہ بھی داخل ہے جو اس وقت موجود نہیں ہے، بلکہ اس زمانہ میں موجود ہوگا، شیخ نے اس مسئلہ میں فارابی کی مخالفت کی، اس لئے کہ یہ اہل عرب اور لغت کے مخالف تھا، کیوں کہ اسود کے تحت انگریز کو کوئی داخل نہیں مانتا ہے۔

قوله: من قال الخ: اس عبارت سے مصنفؒ شارح مطالع اور علامہ تفتازانی پر رد کرنا چاہتے ہیں، ان دونوں کو شیخ کی بعض عبارات سے غلط فہمی ہوئی ہے کہ شیخ کا مذہب یہ ہے کہ جو ذات وصف موضوع سے خالی ہے اگر عقل اس کو وصف موضوع کے ساتھ متصف فرض کرے تو وہ موضوع میں داخل ہو سکتی ہے مثلاً کل اسود میں جو ذات کبھی سواد کے ساتھ متصف نہیں ہے اگر عقل اس کو متصف فرض کرلے تو کل اسود کے تحت داخل ہو جائے گی، گویا ان کی سمجھ کے مطابق دونوں مذہبوں میں کوئی فرق نہیں ہے، کل اسود کے تحت رومی دونوں مذہبوں میں داخل ہو جائے گا، البتہ دونوں میں اتنا فرق ہے کہ شیخ کے نزدیک ایسی ذات کا موضوع میں داخل ہونا عقل کے فرض پر موقوف ہے اور فارابی کے نزدیک فرض پر موقوف نہیں ہے۔

مصنفؒ اس کو رد فرما رہے ہیں کہ شیخ کی بعض عبارت میں لفظ الفرض الذہنی دیکھ کر آپ کو جو مغالطہ ہوا ہے وہ قلت تدبر کی بنا پر ہے، آپ نے یہ سمجھا کہ فرض سے مراد فرض اتصاف ہے کہ عقل ذات موضوع کو وصف موضوع کے ساتھ متصف فرض کرے، حالانکہ شیخ کی مراد فرض اتصاف نہیں بلکہ فرض وجود ہے یعنی وصف موضوع کے ساتھ ذات کے متصف ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اس وقت خارج میں موجود ہو، بلکہ اس وقت اگر معدوم ہے لیکن اس کا وجود فرض کیا جا سکتا ہو، اور وہ اپنے موجود ہونے کے بعد وصف موضوع کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے تو اس کا بھی اعتبار کرلیا جائے گا۔

اس تقریر سے دونوں مذہبوں میں فرق ہو گیا، کہ شیخ کے نزدیک کل اسود کے اندر وہ حبشی تو داخل ہو جائے گا جو ابھی پیدا نہیں ہوا اس لئے کہ وہ پیدا ہونے کے بعد اسود ہوتا ہے اور رومی داخل نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ تین زمانوں میں سے کسی زمانے میں بھی سواد کے ساتھ متصف نہیں ہوتا، البتہ فارابی کے مذہب کے مطابق رومی داخل ہو جائے گا، کیوں کہ رومی کا سواد کے ساتھ اتصاف ممکن ہے۔

خوب سمجھ کر پڑھئے۔

الثالث الحمل اتحاد المتغايرين فی نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا

بالذات او بالعرض وهو اما ان يعنى به ان الموضوع بعينه المحمول فيسمى الحمل الاولى وقد يكون نظريا ايضا او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد فى الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف وهو المعتبر فى العلوم.

ترجمہ: یہ تیسری بحث ہے، حمل اس کا نام ہے کہ دو چیزیں جو تعقل کے کسی قسم کے اعتبار سے متغائر ہوں، ان کو وجود کی کسی قسم کے اعتبار سے متحد ہونا، بالذات متحد ہو یا بالعرض متحد ہو، اور حمل سے مراد یا تو یہ ہوگا کہ موضوع بعینہٖ محمول ہے تو اس کا نام حمل اولی ہے۔

اور حمل کبھی نظری ہوتا ہے یا حمل میں فقط اتحاد فی الوجود پر اکتفاء کی جاتی ہے، تو اس کا نام حمل شائع متعارف رکھا جاتا ہے اور علوم میں یہی معتبر ہے۔

وضاحت: مصنفؒ نے حمل کی مشہور تعریف سے عدول کیا ہے اس لئے کہ مشہور تعریف کی صورت میں حمل کی تمام قسمیں شامل نہیں ہوتی تھیں، حمل کی مشہور تعریف یہ ہے۔

اتحاد المتغاير ذهنا فى الخارج: یعنی ذہن کے اعتبار سے دو متغائر چیزوں کا خارج میں متحد ہونا، اس تعریف میں دو جزء ہے۔

(۱) ذہن کے اعتبار سے متغائر ہونا (۲) خارج میں متحد ہونا۔

پہلی قید سے حمل اولی نکل گیا، اس لئے کہ اس میں ذہن کے اعتبار سے تغائر نہیں ہے۔

مثلاً الانسان انسان اور دوسری قید سے قضایا ذہنیہ نکل گئے اس لئے کہ وہ ان کے افراد خارج میں موجود نہیں ہیں چہ جائے کہ خارج میں اتحاد ہو، تو یہ تعریف تمام اقسام کو شامل نہیں ہے، اس لئے مصنفؒ نے دوسری تعریف کی ہے۔

تعریف: تعقل کے کسی بھی اعتبار سے چاہے مفہوم کے اعتبار سے یا التفات کے اعتبار سے، دو متغائر چیزوں کا وجود کے کسی بھی قسم کے اعتبار سے متحد ہونا چاہے خارج کے اعتبار سے ہو یا ذہن کے اعتبار سے ہو، اس میں تمام اعتبار سے عموم ہے لہٰذا اس میں تمام قسمیں داخل ہوگئیں۔

قوله: اتحاد بالذات او بالعرض: اس کا مطلب یہ ہے کہ چاہے ذات کا حمل ذات پر ہو رہا ہو جیسے الانسان حیوان ناطق یا عرض پر حمل ہو رہا ہو، جیسے الانسان كاتب.

قوله: وهو اما ان يعنى به: یہاں سے مطلق حمل کی تعریف کر رہے ہیں، حمل کی اولاً دو قسمیں ہیں (۱) حمل اولی (۲) حمل شائع متعارف۔

حمل اولیٰ: اگر موضوع اور محمول میں عینیت ہو تو اسے حمل اولی کہتے ہیں جیسے الانسان انسان.

حمل اولیٰ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حمل اولی بدیہی (۲) حمل اولی نظری۔

اگر موضوع اور محمول میں بالکل تغائر نہ ہو تو وہ حمل اولی بدیہی ہے جیسے الانسان انسان اور اگر موضوع ومحمول میں بظاہر تغائر ہو لیکن جب دقیق نظری سے دیکھا گیا تو معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی ہیں تو اسے حمل اولی نظری کہتے ہیں۔ جیسے الوجود هو الماهية.

وينقسم بحسب كون المحمول ذاتيا او عرضيا الى الحمل بالذات او بالعرض.

ترجمه: یہ حمل محمول کے ذاتی یا عرضی ہونے کے اعتبار سے حمل بالذات یا بالعرض کی جانب منقسم ہوتا ہے۔

تشریح: جاننا چاہئے کہ جس طرح مطلق حمل کی دو قسمیں ہیں، حمل ذاتی، حمل عرضی اسی طرح حمل شائع کی بھی دو قسمیں ہیں، حمل ذاتی، حمل عرضی۔

وقد ينقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة في او ذواوله فهو الحمل بالاشتقاق او بلاواسطة وهو المقول بعلى فهو الحمل بالمواطاة.

ترجمه: کبھی حمل اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ محمول کی نسبت موضوع کی طرف یا تو فی کے واسطے سے ہوگی یا ذو یا لہ کے واسطے سے تو یہ حمل بالاشتقاق ہے یا بغیر واسطہ کے ہوگی اور یہ ہے جس کو علی کے ذریعہ تعبیر کیا جاسکے تو یہ حمل بالمواطاۃ ہے۔

وضاحت: حمل کی دو قسمیں ہیں: (۱) حمل بالاشتقاق (۲) حمل بالمواطاۃ

اگر حمل ذو یا فی یا له کے واسطے سے ہو تو اسے حمل بالاشتقاق کہتے ہیں جیسے خالد ذو قلم، القلم فی الجیب، له الحمد۔

اور اگر بغیر واسطہ کے حمل ہو رہا ہو تو اسے حمل بالمواطاۃ کہتے ہیں جیسے الانسان حیوان کا مطلب الانسان محمول علی الحیوان ہے۔

والاشبه ان اطلاق الحمل عليهما بالاشتراك.

ترجمه: اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ حمل کا اطلاق ان دونوں پر اشتراک کے ساتھ ہے۔

وضاحت: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

یہ ہے کہ آپ نے حمل کی دو قسمیں بیان کی، حمل بالاشتقاق اور حمل بالمواطاۃ، اس سے معلوم ہوا کہ حمل ان دونوں کے لئے مقسم ہے اور یہ دونوں اس کی قسم ہیں، آپ کا یہ کہنا کہ حمل مقسم ہے اور یہ دنوں اس کی قسم ہیں، ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ مقسم کے معنی اس کے تمام اقسام میں پائے جاتے ہیں مثلاً کلمہ کی تقسیم اسم، فعل حرف کی طرف ہے تو ان تینوں

قسموں میں کلمہ کے معنی "لفظ وضع لمعنی مفرد" پائے جاتے ہیں، اسی طرح اگر حمل مقسم ہوتا اور حمل بالاشتقاق اور حمل بالمواطاۃ اس کی قسمیں ہوتیں تو حمل کے معنی اتحاد المتغایرین دونوں میں موجود ہوتے حالانکہ حمل بالاشتقاق میں یہ معنی پائے نہیں جاتے ہیں کیوں کہ اس میں حلول ہوتا ہے نہ کہ اتحاد فی الوجود۔

مصنفؒ کو چونکہ یہ اعتراض مسلم ہے تو اس لئے فرماتے ہیں کہ تقسیم کے بجائے یوں کہا جائے کہ حمل کا اطلاق ان دونوں پر اشتراک لفظی کے ساتھ ہے، اب اعتراض واقع نہ ہوگا اس لئے کہ جب مقسم نہیں ہے تو اعتراض بھی نہ ہوگا۔

اعلم ان کل مفهوم یحمل علی نفسه بالحمل الاولی ومن ههنا تسمع ان سلب الشئ عن نفسه محال.

ترجمہ: جان لو کہ ہر مفہوم کا حمل اپنے نفس پر حمل اولی کے ساتھ ہوتا ہے اور اسی وجہ سے تو سنے گا کہ سلب الشئ عن نفسہ محال ہے۔

وضاحت: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ہر مفہوم کا حمل اپنی ذات پر حمل اولی ہوتا ہے۔

اس لئے کہ حمل اولیٰ کہتے ہی ہیں کہ حمل اپنی عین پر ہو کہ موضوع اور محمول دونوں ایک ہوں، اور چونکہ ہر مفہوم کا حمل اپنے نفس پر اولی ہوتا ہے اور اس صورت میں ثبوت الشئ لنفسہ ہوتا ہے لہٰذا اسی سے معلوم ہوا کہ سلب الشئ عن نفسہ محال ہے، اس لئے کہ یہ ثبوت الشئ عن نفسہ کی ضد ہے، اسی کو مصنفؒ نے اپنے الفاظ ومن ههنا سے بیان کیا ہے۔

ثم طائفة من المفهومات تحمل علی نفسها حملا شائعا کالمفهوم والممکن العام ونحوهما وطائفة لا تحمل علی نفسها بذلك الحمل بل یحمل علیها نقائضها کالجزئی واللا مفهوم ومن ههنا اعتبر فی التناقض اتحاد نحو الحمل فوق الوحدات الثمانی الذائعات

پھر مفہومات کی جماعت (بعض مفہومات) حمل شائع کے ساتھ اپنے ہی نفس پر حمل ہو جاتے ہیں، جیسے مفہوم اور ممکن عام اور ان دونوں کے مثل، بعض اس حمل کے ساتھ اپنے نفس پر محمول نہیں ہوتے بلکہ ان پر ان کی نقیضوں کا حمل ہوتا ہے جیسے جزئی اور لا مفہوم اور اسی وجہ سے وحدات ثمانیہ مشہورہ کے علاوہ تناقض کے اندر طریق حمل کے اتحاد کا اعتبار کیا گیا ہے۔

تشریح: ماقبل میں بیان کیا گیا تھا کہ ہر مفہوم کا حمل اپنے نفس پر اولی ہوتا ہے، اب یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ حمل شائع کے اعتبار سے مفہوم کی دو قسمیں ہیں، بعض مفہوم تو ایسے ہیں کہ ان کا اپنے نفس پر حمل، حمل شائع ہوتا ہے اور بعض ایسے ہیں کہ ان کا اپنے نفس پر حمل شائع نہیں ہوتا ہے، اس کے پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ جو مفہوم ایسا ہے کہ اس کا مبدأ اس کے لئے عارض ہوسکتا ہے تو ایسے مفہوم کا حمل شائع ہوگا، جیسے المفهوم ، الممکن العام، الکلی الشئ الموجود، ان مفاہیم کو ان کے مبادی یعنی فہم، امکان عام، شیئیت ، وجود عارض ہوتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ

جب کسی شی کا مبدأ کسی کے لئے عارض ہوتا ہے تو اس کا مشتق بھی عارض ہوسکتا ہے اور مشتق کا عارض ہونا حمل بالاشتقاق کہلاتا ہے جو حمل شائع کی قسم ہے، لہٰذا ان مفاہیم پر حمل شائع ہوا چنانچہ **المفهوم مفهوم، الممكن العام** عام، **الممكن الكلي كلي.**

اور جو مفہوم ایسا ہے کہ اس کا مبدأ اس کے لئے عارض نہیں ہوسکتا تو ایسے مفہوم کا اپنے نفس پر حمل شائع نہ ہوگا بلکہ ان کی نقیض کا حمل ان کے اوپر حمل شائع کے طور پر ہوگا، جیسے **الجزئی اللامفهوم** کیوں کہ **الجزئی** کو جزئیت عارض نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ جزئی معنی میں **ما یمتنع فرض صدقه علی کثیرین** اور چونکہ یہ معنی بہت سارے افراد پر صادق آتے ہیں اس لئے جزئی کے معنی جزئی نہ رہے بلکہ کلی ہو گئے لہٰذا **الجزئی جزئی** کہنا درست نہ ہوگا بلکہ اس کی نقیض کو اس پر محمول کریں گے اور **الجزئی کلی** کہیں گے۔

قوله: ومن هنا: ماقبل میں بیان کیا گیا کہ حمل کے اعتبار سے مفاہیم کی حالت مختلف ہے حمل اولی کے اعتبار سے ہر مفہوم کا حمل اپنے نفس پر ہوتا ہے لیکن حمل شائع کے اعتبار سے بعض کا حمل ہوتا ہے اور بعض کا نہیں ہوتا ہے، اس لئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حمل میں اس فرق کی وجہ سے تناقض میں وحدت ثمانیہ کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں نقیضوں میں حمل کے اعتبار سے سلب ہو ورنہ تناقض نہ ہوگا اس کو ایک مثال سے سمجھئے۔

اگر کوئی شخص الجزئی جزئی اور الجزئی لیس بجزئی کہے اور اول میں حمل اولی اور ثانی میں حمل شائع مراد لے تو تناقض نہ ہوگا اس لئے کہ دونوں میں حمل مختلف ہے جب کہ تناقض کے لئے وحدات ثمانیہ کے علاوہ حمل کا اتحاد بھی ضروری ہے۔

وههنا شك مشهور وهو ان الحمل محال لان مفهوم ج عين مفهوم ب و غيره والعينية تنافي المغايرة والمغايرة تنافي الاتحاد وحله ان التغاير من وجه لا ينافي الاتحاد من وجه اخر.

ترجمہ: اور یہاں ایک مشہور اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ حمل محال ہے اس لئے کہ ج کا مفہوم، وہ بعینہٖ ب کا مفہوم ہے یا اس کا غیر ہے اور عینیت مغایرت کے منافی ہے اور مغایرت اتحاد کے منافی ہے، اور اس کا حل یہ ہے کہ کسی اعتبار سے تغایر کا ہونا دوسرے اعتبار سے اتحاد کے منافی نہیں ہے۔

وضاحت: حمل کی تعریف میں اجتماع ضدین لازم آتا ہے اور اجتماع ضدین باطل ہے اور جو کسی باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا حمل کی تعریف باطل ہے، رہا یہ سوال کہ کیسے لازم آتا ہے؟ وہ اس طرح کہ موضوع اور محمول دونوں کا مفہوم ایک ہوگا یا دونوں کا مفہوم الگ الگ ہوگا، اگر دونوں کا مفہوم ایک ہے تو صرف اتحاد ہے مغایرت نہیں ہے اور اگر دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے تو صرف مغایرت ہے اتحاد نہیں ہے، معلوم ہوا کہ اتحاد اور مغایرت میں منافات ہے حالانکہ آپ نے حمل کی تعریف میں دنوں کا اعتبار کیا ہے تو حمل کی تعریف اجتماع ضدین کو مستلزم ہوئی جو کہ باطل ہے لہٰذا حمل کی تعریف باطل ہے۔

مصنفؒ نے حلہ سے جواب دیا کہ حمل کی تعریف میں اتحاد ومغایرت کے اعتبار کرنے سے اجتماع ضدین لازم نہیں آتا ہے اس لئے کہ منافات اتحاد میں من کل الوجوہ اور تغایر من کل الوجوہ میں اور حمل میں من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ہے لہٰذا جس میں منافات ہے وہ مراد نہیں ہے اور جو مراد ہے اس میں منافات نہیں ہے۔

نعم یجب ان یوخذ المحمول لا بشرط شئ حتی یتصور فیہ امران.

ترجمہ: ہاں واجب ہے کہ محمول لابشرط شئ کے درجہ میں لیا جائے تاکہ اس میں دونوں چیزوں کا تصور ہو سکے۔

وضاحت: ماقبل میں اعتراض کا جواب دیتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ حمل میں من وجہ اتحاد اور من وجہ تغائر ہوتا ہے اسی کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہاں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ محمول لابشرط شئ کے درجہ میں ہوتا کہ من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر کا تحقق ہو سکے کیوں کہ یہ مرتبہ اطلاق ہے۔

(فائدہ) اگر محمول بشرط شئ کے درجہ میں ہو تو صرف اتحاد ہوگا اور جب بشرط لاشئ کے درجہ میں ہو تو صرف تغایر ہوگا اسی لئے مصنفؒ نے لابشرط شئ کا اعتبار کیا ہے جو مرتبہ اطلاق میں ہے۔

والمعتبر فی الحمل المتعارف صدق مفہوم المحمول علی الموضوع بان یکون ذاتیا او وصفا قائما بہ او منتزعا بلا اضافۃ او اضافۃ فثبوت زوجیۃ الخمسۃ لا یستلزم قولنا الخمسۃ زوج.

ترجمہ: اور معتبر حمل متعارف میں مفہوم کا موضوع پر صادق آنا ہے اس طرح کہ وہ محمول ذاتی ہو یا ایسا وصف ہو جو موضوع کے ساتھ قائم ہو یا اس سے منتزع ہو بغیر اضافت کے یا اضافت کے ساتھ، تو خمسہ کی زوجیت کا ثبوت ہمارے قول الخمسۃ زوج کو مستلزم نہیں ہے۔

تشریح: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

مناطقہ کا قاعدہ ہے کہ ہر مفہوم متصور ہوتا ہے اور ہر متصور موجود ہوتا ہے اور قضایا کاذبہ مثلاً زوجیۃ الخمسۃ بھی مفہوم ہے اور مفہوم متصور ہوتا ہے لہٰذا اس قاعدے کی بنا پر الخمسۃ زوج بھی موجود ہوگا، حالانکہ موجود نہیں ہے معلوم ہوا کہ یہ قاعدہ درست نہیں ہے۔

مصنفؒ نے جواب دیا کہ یہ قاعدہ درست ہے رہا آپ کا یہ کہنا کہ اس صورت میں قضایا کا صادق آنا لازم آتا ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے، اس لئے کہ قضایا کے صادق آنے کے لئے ضروری ہے کہ محمول کا موضوع پر حمل درست ہو اور حمل کے درست ہونے کے لئے چند شرطیں ہیں۔

(۱) محمول موضوع کے لئے ذاتی ہو جیسے کل انسان حیوان (۲) محمول کا وصف موضوع کے ساتھ قائم ہو جیسے القلم میں بیاض قلم کے ساتھ قائم ہے (۳) محمول ایسا وصف ہو جو موضوع سے منتزع ہوتا ہے خواہ اضافت کے ساتھ یا بلا اضافت کے، اضافت کا مطلب یہ ہے کہ موضوع سے محمول کے انتزاع میں کسی دوسرے امر کا لحاظ کیا گیا ہو

جیسے السماء فوقنا میں آسمان کی مخصوص وضع کا لحاظ کیا گیا ہے اور بلا اضافت کا مطلب یہ ہے کہ کسی اور چیز کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے السادسة زوجة میں زوجیت کا انتزاع سادسه سے کسی چیز کا لحاظ کئے بغیر ہے۔
اب سنئے! الخمسة زوجة میں ان شرطوں میں سے کوئی بھی نہیں پایا جا رہا ہے لہٰذا قاعدہ درست ہے۔

الرابع وفيه نكات الاولىٰ ثبوت شئ لشئ في ظرف فرع فعلية ماثبت له ومسلتزم لثبوته في ذلك الظرف.

ترجمه: یہ چوتھی بحث ہے اور اس میں نکات ہیں، پہلا نکتہ یہ ہے کہ کسی ظرف میں کسی شی کا کسی شی کے لئے ثبوت مثبت لہ کی فعلیت کی فرع ہے اور یہ ثبوت مستلزم ہے مثبت لہ کے ثبوت کو ظرف میں۔

وضاحت: مقام حمل میں چند بحثیں تھیں یہ چوتھی بحث ہے جس میں کچھ نکات بیان کریں گے، وہ نکتہ یہ ہے کہ قضیہ موجبہ ایک چیز کو دوسری چیز کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور ایک چیز کا دوسری چیز کے لئے ثبوت خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں، اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مثبت لہ پہلے موجود ہو لہٰذا قضیہ موجبہ میں مثبت لہ کا موجود ہونا ضروری ہے، رہا سالبہ تو اس میں وجود مثبت لہ نہیں ہے۔
(فائدہ) فعلیت کہتے ہیں شی کے ایسے مرتبہ کو جس کے اندر وہ شی غیر سے ممتاز ہو جائے اور اسی مرتبہ کو مرتبہ تقررات کہتے ہیں۔

فمنه ماثبت لامر ذهنى محقق وهى الذهنية او مقدر وهى الحقيقة الذهنية او امر خارجى محقق وهى الخارجية او مقدر وهى الحقيقية الخارجية او مطلقا وهى الحقيقية على الاطلاق كالقضايا الهندسة والحسابية.

ترجمه: تو اسی ثبوت میں سے ایک تو وہ ہے جو امر ذہنی محقق کے لئے ثابت ہو اور یہ قضیہ ذہنیہ ہے یا امر ذہنی مقدر کے لئے اور یہ قضیہ حقیقیہ ذہنیہ ہے یا امر خارجی محقق کے لئے اور یہ قضیہ خارجیہ ہے یا امر خارجی مقدر کے لئے اور یہ قضیہ حقیقیہ خارجیہ ہے یا امر خارجی مقدر کے لئے، اور یہ قضیہ حقیقیہ خارجیہ ہے یا مطلقاً ہے اور یہ قضیہ حقیقیہ مطلقہ ہے جیسے قضایات ہندسہ اور حسابیہ۔

وضاحت: جاننا چاہئے کہ محمول کا موضوع کے لئے ثبوت ہوتا ہے اس کی چار قسمیں ہیں:
قضیہ ذہنیہ، قضیہ حقیقیہ ذہنیہ، قضیہ خارجیہ قضیہ حقیقیہ خارجیہ، قضیہ مطلقہ۔
ہر ایک کی **تفصیل**: اگر محمول کا ثبوت ایسے موضوع کے لئے ہو جس کا وجود ذہن میں حقیقیہ ہو تو اسے قضیہ ذہنیہ کہتے ہیں، جیسے الانسان نوع اور اگر محمول کا ثبوت ایسے موضوع کے لئے ہو جس کا وجود ذہن میں فرض کرنے کی وجہ سے ہو تو اس کو قضیہ حقیقیہ ذہنیہ کہتے ہیں، جیسے شريك البارى ممتنع اور اگر محمول کا ثبوت ایسے موضوع کے لئے ہو جس کا

خارج میں وجود حقیقیہ ہو تو اسے قضیہ خارجیہ کہتے ہیں جیسے الانسان ناطق، اور اگر ایسے موضوع کے لئے ہو جس کا وجود خارج میں فرض کرنے کی وجہ سے ہے تو اسے قضیہ حقیقیہ خارجیہ کہتے ہیں۔

اور اگر محمول کا ثبوت مطلق موضوع کے لئے ہو چاہے خارج میں ہو یا ذہن میں، حقیقۃً ہو یا تقدیراً تو اسے قضیہ مطلقہ کہتے ہیں جیسے **کل خط یمکن تضعیفہ**، تضعیف کا ثبوت مطلقاً ہے چاہے خارج میں ہو یا ذہن میں۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علم ہندسہ کے اور علم حساب کے تمام قضایا سب ایسے ہی ہیں جن میں ذہن وخارج کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسے **کل خط یمکن تنصیفہ** ہر خط کی تنصیف ممکن ہے یہ ہندسہ کا قاعدہ ہے، خارج میں ہو یا ذہن میں اس کا کوئی قید نہیں ہے اور جیسے **العدد اما زائداً او ناقصاً او مساوٍ** عدد زائد ہے یا ناقص ہے یا مساوی ہے اس میں ذہن وخارج کسی کلی قید نہیں ہے

واما السلب فلا یستدعی وجود الموضوع بل قد یصدق بانتفائہ نعم تحقق مفہوم السالبۃ فی الذہن لا یکون الا لوجودہ فیہ حال الحکم فقط.

ترجمہ: اور بہر حال سلب تو وہ ہے جو موضوع کے وجود کا تقاضہ نہیں کرتا ہے بلکہ وہ کبھی انتفاء موضوع کے ساتھ صادق آتا ہے ہاں سالبہ کے مفہوم کا ذہن میں تحقیق نہیں ہوتا مگر حکم کے وقت ذہن میں موضوع کے پائے جانے کی وجہ سے۔

وضاحت: ماقبل میں بیان کیا گیا تھا کہ قضیہ موجبہ کے صادق آنے کے لئے موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے، اب کہتے ہیں کہ قضیہ سالبہ کے صادق آنے کے لئے موضوع کا موجود ہونا ضروری نہیں جیسے زید لیس بقائم زید موجود ہو اور کھڑا نہ ہو تب بھی قضیہ درست ہے اور اگر دنیا میں موجود نہیں ہے تب بھی قضیہ درست ہے۔

قولہ: نعم تحقق: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

آپ کا یہ کہنا کہ سالبہ میں موضوع کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ سالبہ میں بھی حکم ہوتا ہے اور کسی بھی چیز پر حکم لگانے کے لئے اس کا علم ضروری ہے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ سالبہ وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا ہے درست نہیں ہے۔

مصنفؒ نے جواب دیا کہ موجبہ اور سالبہ کے موضوع کے تقاضہ کرنے میں فرق ہے موجبہ کے لئے موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے حکم لگاتے وقت بھی اور حکم لگانے کے بعد بھی بخلاف سالبہ کے اس میں صرف موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے حکم لگاتے وقت اس کو باقی رہنا ضروری نہیں ہے، تو سالبہ کے وجود موضوع کے تقاضہ کے بارے میں جو نفی کی گئی ہے وہ بقاء کے اعتبار سے ہے اور آپ نے جو اعتراض کیا ہے ابتداء کے اعتبار سے ہے لہٰذا جس پر اعتراض ہے وہ مقصود نہیں ہے اور جو مقصود ہے اس پر اعتراض نہیں ہے۔ (ثناء اللہ القاسمی)

الثانية المحال من حيث هو محال ليس له صورة في العقل فهو معدوم ذهنا وخارجا ومن ههنا تبين ان كل موجود في الذهن حقيقية موجود في نفس الامر فلا يحكم عليه ايجابا بالامتناع او سلباً بالوجود مثلاً الا على امر كلي اذا كان من الممكنات تصوره وكل محكوم عليه بالتحقيق هي الطبيعة المتصورة وكل متصور ثابت فلا يصح عليه الحكم من حيث هو هو بالامتناع وما يحذو حذوه نعم اذا لوحظ باعتبار جميع موارد تحققه او بعضها يصح عليه الحكم بالامتناع مثلاً فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد وحينئذ لا اشكال بالقضايا التي محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباری ممتنع واجتماع النقيضين محال والمجهول المطلق يمتنع عليه الحكم والمعدوم المطلق يقابل الموجود المطق.

ترجمہ: محال محال ہونے کی حیثیت سے عقل میں اس کے لئے کوئی صورت نہیں ہے لہٰذا وہ ذہن اور خارج دونوں اعتبار سے معدوم ہے اور اسی سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ ہر وہ شئ جو ذہن میں حقیقتاً موجود ہے نفس الامر میں بھی موجود ہوگی، لہٰذا اس پر امتناع کے اثبات کا وجود کے سلب کا حکم نہیں لگایا جائے گا مگر امر کلی پر جب کہ اس کا تصور کرنا ممکنات میں سے ہو، اور ہر محکوم علیہ تحقیق کے مطابق وہ حقیقت متصورہ ہی ہے اور ہر متصور موجود ہوتا ہے لہٰذا اس کے متصور ہونے کی حیثیت سے اس پر امتناع کا حکم صحیح نہ ہوگا، اور جو اس کے قریب ہے ہاں جب اس کا لحاظ کیا جائے اپنے تحقق کے تمام یا بعض موارد کے اعتبار سے تو پھر اس پر امتناع کا حکم لگانا درست ہوگا، تو امتناع طبیعت کے لئے ثابت ہے اور موارد کے انتفاء کے وقت صادق ہے تو اس وقت ان قضایا سے جن کے محمولات وجود کے منافی ہیں اشکال وارد نہ ہوگا، جیسے شریک الباری ممتنع اور اجتماع النقیضین محال ہے اور مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع ہے، اور معدوم مطلق موجود مطلق کے مقابل ہوتا ہے۔

تشریح: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

مناطقہ کا قاعدہ ہے کہ قضایا موجبہ کے لئے موضوع کا موجود ہونا ضروری ہے اس کے بغیر حکم لگانا درست نہیں ہے حالانکہ میں آپ کو ایسے قضایا موجبہ دکھلاتا ہوں جن کے موضوع موجود نہیں ہیں پھر ان پر حکم لگانا صحیح ہے، مثلاً شریک الباری ممتنع اجتماع النقیضین محال، المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم یہ ایسے قضایا موجبہ ہیں جن کے موضوع موجود نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ محال ہیں اور محال من حیث محال کے لئے عقل میں کوئی صورت نہیں ہے وہ ذہن اور خارج دونوں اعتبار سے معدوم ہوتا ہے۔

جواب کی تقریر:

مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب الا امر کلی سے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قضایا مذکورہ میں جو موضوع

ہیں ان کی دو حیثیتیں ہیں (۱) نفس مفہوم جو کلی ہے، (۲) اس کا مصداق یعنی اس کے افراد، اب میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ کون سی حیثیت مراد ہے اگر یہ مراد ہے کہ اس کے افراد محال ہیں تو ہمیں تسلیم ہے لیکن افراد کو موضوع قرار نہیں دیا گیا ہے، بلکہ موضوع نفس کلی ہے اور وہ محال نہیں ہے اس لئے کہ یہ متصور ہے اور ہر متصور موجود ہوتا ہے لہٰذا نفس کلی موجود ہوگی تو جو آپ کی مراد ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے اور جو یہاں مراد ہے وہ آپ کی مراد نہیں ہے۔

قوله: فلایحکم علیه ایجابا: سے ماقبل کے جواب پر اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جب ان قضایا میں موضوع موجود ہیں تو پھر ان پر امتناع اور محال کا حکم کس طرح درست ہوگا تو کیا آپ کے نزدیک موجود بھی ممتنع ہے مصنفؒ نے جواب دیا کہ قضایا مذکورہ میں موضوع موجود نفس کے اعتبار سے ہے اور اس پر امتناع یا محال کا حکم افراد کے اعتبار سے ہے تو اعتبار بدل گیا اور اعتبار کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں، لہٰذا کوئی منافات نہیں ہے۔

واما الذین قالوا ان الحکم علی الافراد حقیقة فمنهم من قال انها سوالب ولا ریب انه تحکم.

ترجمہ: اور بہر حال وہ حضرات جو کہتے ہیں کہ حکم حقیقتاً افراد پر ہوتا ہے تو ان میں سے بعض نے جواب دیا ہے کہ یہ قضایا سوالب ہیں اور کوئی شک نہیں کہ یہ تحکم پر ہے۔

وضاحت: ماقبل میں جو اعتراض کا جواب دیا گیا ہے وہ ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے جن کے نزدیک حکم ماہیت پر ہوتی ہے اور جن کے نزدیک حکم افراد پر ہوتا ہے، وہ اس اعتراض کا کیا جواب دیں گے، تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شارح مطالع نے یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ قضایا موجبات نہیں بلکہ سوالب ہیں جن میں موضوع کے وجود کی ضرورت نہیں ہے، ان کی تفصیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک **شریك الباری ممتنع، و شریك الباری لیس بممکن** کے درجہ میں ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ جواب تحکم و مکابرہ ہے اگر ایسی تاویلیں کی جائیں تو کوئی موجبہ موجبہ نہیں رہے گا سالبہ بن جائے گا۔

ومنهم من قال انها وان کانت موجبات لکنها لا تقتضی الا تصور الموضوع حال الحکم کما فی السوالب من غیر فرق ولا یخفی انه یصادم البداهة.

اور بعض لوگوں نے کہا کہ یہ اگرچہ موجبات ہیں لیکن یہ موضوع کے تصور کا تقاضہ صرف حکم کے وقت کرتے ہیں، جیسا کہ سوالب میں بغیر فرق کے ہیں اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ قول بداہت کے خلاف ہے۔

تشریح: بعض لوگوں نے جواب دیا کہ یہ قضایا تو موجبات ہی ہیں البتہ سالبہ کے درجہ میں ہیں اور جس طرح سوالب صرف بوقت حکم وجود موضوع کا تقاضہ کرتے ہیں اسی طرح یہ قضایا بھی صرف بوقت حکم وجود موضوع کا تقاضہ

کریں گے۔
مصنفؒ کو یہ جواب بھی پسند نہیں ہے اس لئے فرماتے ہیں کہ یہ قول بداہت کے خلاف ہے۔

ومنهم من قال ان الحكم على الافراد الفرضية المقدرة الوجود كانه قال مثلاً ما يتصور بعنوان شريك البارى ويفرض صدقه عليه ممتنع فى نفس الامر ولا يذهب عليك انه يلزم ان يكون ثبوت الصفة ازيد من ثبوت الموصوف فان الامتناع متحقق فى نفس الامر بخلاف الافراد فتدبر.

ترجمہ: اور ان میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے کہا کہ حکم ان افراد فرضیہ پر لگتا ہے جن کا وجود تقدیری ہے، گویا قائل نے یوں کہا، مثلاً کہ شریک الباری کے عنوان سے جس کا تصور کیا جا سکتا ہے اور فرض کیا جا سکتا ہے، نفس الامر میں ممتنع ہے اور تیرے اوپر یہ بات مخفی نہ رہے کہ اس سے یہ بات لازم ہے کہ صفت کا ثبوت موصوف کے ثبوت سے زیادہ ہو کیوں کہ امتناع تو نفس الامر میں متحقق ہے بخلاف افراد کے، پس غور کرلو۔

وضاحت: بعض نے جواب دیا کہ قضایا مذکورہ قضایا حقیقیہ ہیں جن میں حکم افراد فرضیہ پر ہوتا ہے اور قضایا مذکورہ میں افراد اگرچہ ممتنع ہیں لیکن ان کا وجود فرض کیا جا سکتا ہے، اب مثلاً **شريك البارى ممتنع** کی تعبیر اس طرح ہوگی **ما يتصور بمفهوم شريك البارى ويصدق عليه هذا المفهوم من الافراد الفرضية فهو ممتنع فى نفس الامر** اسی طرح باقی قضایا کی تعبیر ہوگی۔

یہ جواب بھی مصنفؒ کو پسند نہیں ہے اس لئے کہ اس کو **ولا يذهب عليك** سے رد کر رہے ہیں جن کو سمجھنے کے لئے چند باتیں ذہن نشین کیجئے۔

(۱) محکوم علیہ موصوف ہوتا ہے اور حکم اس کی صفت۔
(۲) موصوف کا درجہ قوی ہوتا ہے صفت کے درجہ سے
(۳) وجود فرضی کا درجہ وجود نفس الامری سے کم ہوتا ہے۔

اب سنئے! مصنفؒ کہتے ہیں کہ اگر محکوم علیہ افراد فرضیہ کو قرار دیا جائے جیسا کہ آپ نے کہا تو اس صورت میں صفت کا موصوف سے قوی ہونا لازم آتا ہے اور صفت کا موصوف سے قوی ہونا محال ہے وہ اس طرح کہ آپ نے کہا کہ محکوم علیہ افراد فرضیہ ہیں تو پہلے مقدمہ کی بنا پر افراد (محکوم علیہ) موصوف ہوئے اور امتناع (حکم) اس کی صفت اور دوسرے مقدمہ کی بنا پر موصوف قوی ہوتا ہے صفت سے افراد فرضیہ کو قوی ہونا چاہئے امتناع سے حالانکہ افراد فرضیہ قوی نہیں ہیں اس لئے کہ افراد فرضیہ فرضی ہیں اور امتناع نفس الامری ہیں اور وجود نفس الامری قوی ہوتا ہے وجود فرضی سے، اس لئے امتناع جو صفت ہے وہ قوی ہوگا افراد فرضیہ سے جو کہ موصوف ہے، خلاصہ یہ ہے کہ محکوم علیہ افراد فرضیہ کو قرار دینے کی صورت میں صفت کا موصوف سے قوی ہونا لازم آتا اور وہ باطل ہے لہٰذا آپ کا جواب بھی باطل ہے۔

فائدہ: مصنفؒ نے ان تمام جوابوں کو رد کردیا، اس سے معلوم ہوا کہ مصنف ان لوگوں کے ساتھ ہیں جومحکوم علیہ حقیقت کو مانتے ہیں۔

الثالثة الاتصاف الانضمامی یستدعی تحقق الحاشیتین فی ظرف الاتصاف بخلاف الانتزاعی بل یستدعی ثبوت الموصوف فقط فمطلق الاتصاف لا یستدعی ثبوت الصفة فی ظرفه.

ترجمہ: یہ تیسرا نکتہ ہے اتصاف انضمامی ظرفین کے ظرف اتصاف میں تحقق کا تقاضہ کرتا ہے، بخلاف انتزاعی کے بلکہ انتزاعی تو فقط موصوف کے ثبوت کو چاہتا ہے لہٰذا مطلق اتصاف ظرفِ اتصال میں صفت کے ثبوت کو مقتضی نہیں ہے۔

وضاحت: اتصاف کہتے ہیں کہ ایک شیٔ کو دوسرے شیٔ کے ساتھ متصف کرنا، اتصاف کی دو قسمیں ہیں، (۱) انضمامی (۲) انتزاعی، پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں خارجی، ذہنی تو کل چار قسمیں ہوگئیں۔

(۱) اتصاف انضمامی خارجی۔ (۲) اتصاف انضمامی ذہنی۔ (۳) انتزاع خارجی۔ (۴) انتزاع ذہنی۔

(۱) اتصاف خارجی، ایسے اتصاف کو کہتے ہیں کہ صفت ایسے موصوف کے ساتھ متصف ہو جو خارج میں موجود ہے جیسے بیاض کا اتصاف جسم کے ساتھ۔

(۲) اتصاف ذہنی: ایسے اتصاف کو کہتے ہیں کہ صفت ایسے موصوف کے ساتھ متصف ہو جو ذہن میں موجود ہو، جیسے صورت علمیہ کا حالت ادراکیہ کے ساتھ اتصاف۔

(۳) انتزاعی خارجی: ایسے اتصاف کو کہتے ہیں کہ صفت ایسے موصوف سے منتزع ہو جو خارج میں موجود ہے جیسے تحتیت کا انتزاع ارض سے۔

(۴) انتزاع ذہنی: ایسے اتصاف کو کہتے ہیں کہ صفت ایسے موصوف سے منتزع ہو جو ذہن میں موجود ہے جیسے کلیت کا انتزاع کلی سے، اس لئے کہ کلی ذہن میں موجود ہے خارج میں افراد ہیں نہ کہ کلی۔

قوله: الاتصاف الانضمامی: اس عبارت سے مصنفؒ انضمامی اور انتزاعی میں فرق کو بیان کررہے ہیں کہ اتصاف انضمامی خواہ خارجی ہو یا ذہنی دونوں صورتوں میں موصوف وصفت دونوں کو ظرف اتصاف میں موجود ہونا ضروری ہے، یعنی اتصاف خارجی میں موصوف اور صفت کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے، اور اتصاف انضمامی ذہنی میں موصوف اور صفت دونوں کو ذہن میں موجود ہونا ضروری ہے۔

اور اتصاف انتزاعی میں صرف موصوف کا ظرف اتصاف میں موجود ہونا چاہئے، لہٰذا اتصاف انتزاعی خارجی میں ہونا چاہئے اور اتصاف انتزاعی ذہنی میں موصوف کو ذہن میں موجود ہونا چاہئے، لیکن یہ بات یاد رہے کہ اس میں یہ شرط ہے کہ موصوف کے اندر یہ صلاحیت ہو کہ اس سے صفت کا انتزاع درست ہو۔

قولہ: فمطلق الاتصاف: ماقبل میں بیان کیا گیا کہ اتصاف انضمامی میں موصوف وصفت دونوں کا ظرف اتصاف میں موجود ہونا چاہئے، جب کہ انتزاعی میں صرف موصوف کا ظرف اتصاف میں موجود ہونا ضروری ہے اب اس پر تفریع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب ایک فرد اتصاف ایسا ہے کہ وجود صفت کا ظرف میں ہونے کا تقاضہ نہیں کرتا ہے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مطلق اتصاف صفت کے ظرف اتصاف میں ہونے کا تقاضہ نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ اگر مطلق اتصاف صفت کے ظرف اتصاف میں ہونے کا تقاضہ کرے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ہر ہر فرد اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ صفت ظرف اتصاف میں موجود ہو حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ اتصاف انتزاعی اس کا تقاضہ نہیں کرتا ہے۔

واما مطلق الثبوت فضروری فان ما لا یکون موجودا فی نفسه یستحیل ان یکون موجودا لشئ والاتصاف لیس متحققا فی الخارج حتی یلزم تحقق الصفة فیه لانه نسبة وكل نسبة تحققها فرع تحقق المنتسبین بل هو متحقق فی الذهن وان كان فی الانضامی الخارجی الموصوف متحدا مع الصفة فی الاعیان كالجسم والابیض وفی الانتزاعی الخارجی بحسب الاعیان كالسماء والفوقیة.

ترجمه: اور بہر حال مطلق ثبوت تو ضروری ہے اس لئے کہ جو چیز فی نفسہ موجود نہ ہو تو محال ہے کہ وہ کسی شی کے لئے موجود ہو (یعنی صفت بن سکے) اور اتصاف خارج میں متحقق نہیں کہ صفت کا تحقق خارج میں لازم ہو اس لئے کہ اتصاف ایک نسبت ہے اور ہر نسبت کا تحقق منتسبین کی فرع ہے بلکہ اتصاف ذہن میں متحقق ہے اگر چہ انضمام خارجی میں موصوف صفت کے ساتھ اعیان خارجیہ میں متحد ہونا چاہئے، جیسے جسم اور ابیض اور انتزاعی خارجی میں موجودات خارجیہ کے اعتبار سے جیسے آسمان اور فوقیت۔

قولہ: فمطلق الثبوت: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

آپ نے کہا کہ اتصاف انتزاعی میں صفت موجود نہیں ہوتی ہے تو جب صفت موجود نہیں ہے تو وہ صفت کیسے بن سکتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے ظرف اتصاف میں وجود صفت کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، رہا نفس الامر میں تو صفت کا موجود ہونا ضروری ہے ہم نے اس کا انکار نہیں کیا ہے کیوں کہ اگر صفت نفس الامر میں ثابت نہ ہو تو اس کو کسی دوسری چیز کی صفت بنانا ہی محال ہو جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہم نے مطلق وجود صفت کا انکار نہیں کیا ہے بلکہ ظرف اتصاف میں ہونے کا انکار کیا ہے تو جس کا ہم نے انکار کیا وہ آپ کی مراد نہیں اور جس کا ہم نے انکار نہیں کیا وہ آپ کی مراد ہے، لہٰذا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

قوله: والاتصاف: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جناب والا، اتصاف منتسبین (موصوف وصفت) کے درمیان ایک نسبت کا نام ہے تو اس نسبت کے پائے جانے کے لئے دونوں کی ضرورت پڑے گی حالانکہ آپ فرمارہے ہیں کہ اتصاف انتزاعی وجود صفت کا تقاضہ نہیں کرتا ہے تو جب تک اصل نہ ہوگی فرع کا وجود کیسے ہوگا۔

مصنفؒ نے جواب دیا کہ اتصاف خارج میں نہیں ہے جس سے موصوف اور صفت کا تحقق خارج میں ضروری ہو بلکہ اتصاف کا تحقق ذہن میں ہوتا ہے اس لئے اس کی دونوں طرف یعنی موصوف اور صفت کا تحقق بھی ذہن میں ہوگا۔

قوله وان كان فى الانضمام الخارجى: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب اتصاف انتزاعی میں اتصاف آپ کے فرمان کے مطابق خارج میں موجود نہیں تو پھر اتصاف انتزاعی کی تقسیم خارجی اور ذہنی کی جانب کیوں کر کر دی گئی؟

مصنفؒ نے جواب دیا کہ مذکورہ اتصاف کے اقسام موصوف کے اعتبار سے ہیں اتصاف انضمامی خارجی میں موصوف صفت خارج میں ہوتے ہیں، جیسے جسم، ابیض دونوں خارج میں موجود ہیں، اور انتزاعی خارجی میں اتحاد خارج کے اعتبار سے ہوتا ہے، اتحاد بحسب الخارج کا مطلب یہ ہے کہ صفت موجود نہیں بلکہ صرف موصوف اس طرح موجود ہے کہ اس سے صفت کا انتزاع ہوتا ہے جیسے آسمان، فوقیت اس میں صرف آسمان کا وجود ہے البتہ اس سے فوقیت کا انتزاع ہوتا ہے، لہٰذا کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔

الرابعة المتأخرون اخترعوا قضية سموها سالبة المحمول وفرقوا بان فى السالبة يتصور الطرفان ويحكم بالسلب وفى سالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك السلب على الموضوع وحكموا بان صدق الايجاب فيها لا يستدعى الوجود كالسلب بل السلب يستدعيه كالايجاب.

چوتھا نکتہ یہ ہے کہ متاخرین نے ایک قضیہ اختراع کیا ہے جس کا نام انہوں نے سالبۃ المحمول رکھا ہے اور (اس کے اور سالبہ کے درمیان) اس طرح فرق بیان کرتے ہیں کہ سالبہ میں دونوں طرف (موضوع محمول) متصور ہوتی ہیں، اور سلب محمول کا حکم لگایا جاتا ہے اور سالبۃ المحمول میں رجوع کیا جاتا ہے، اور اس سلب کا موضوع پر حمل کر دیا جاتا ہے اور انہوں نے یہ فیصلہ کیا ہے اس قضیہ میں ایجاب کا صدق وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا ہے سالبہ کی طرح، بلکہ سالبۃ المحمول کا سلب ایجاب کے مثل وجود موضوع کا تقاضہ کرتا ہے۔

تشریح: چوتھا نکتہ یہ ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ متاخرین نے ایک قضیہ گھڑا ہے، جس کا متقدمین کے یہاں کوئی نام ونشان نہیں ہے، اس کا نام موجبہ سالبۃ المحمول ہے، اس کے درمیان اور سالبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ سالبہ میں محمول کا موضوع سے سلب کر دیا جاتا ہے جیسے زید لیس بقائم اور سالبۃ المحمول کے اندر محمول کا موضوع سے سلب کر کے پھر محمول مسلوب کا موضوع پر حمل کیا جاتا ہے اور اسی وجہ سے اس کا نام موجبہ سالبۃ المحمول ہے۔

قوله: حکموا: سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متاخرین کا کہنا ہے کہ جس طرح سالبہ بسیطہ میں وجود موضوع کی ضرورت نہیں ہے ایسی ہی اس قضیہ میں نہیں ہے، بلکہ جب سالبۃ المحمول کا سلب کردیا جائے تو وہ موجبہ کے مثل وجود موضوع کا تقاضہ کرے گا اس لئے کہ جب وہ موجبہ کے درجہ میں ہوگا یعنی سالبۃ المحمول سالبہ کے درجہ میں ہے تو اس کا سلب موجبہ کے درجہ میں ہوگا۔

وقريحتك حاكمة بان الربط الايجابى مطلقا يقتضى الوجود ومن ثم قيل الحق انها قضية ذهنية وجميع المفهومات التصورية موجودة فى نفس الامر تحقيقا او تقديراً فبينها وبين السالبة تلازم بحسب الصدق وفيه ما فيه.

ترجمہ: اور تیری طبیعت اس بات کا فیصلہ کرے گی کہ ربط ایجابی مطلقاً وجود موضوع کا تقاضہ کرتی ہے، اور اسی وجہ سے کہا گیا کہ حق یہ ہے کہ یہ قضیہ ذہنیہ ہے اور تمام مفہومات تصوریہ نفس الامر میں تحقیقاً یا تقدیراً موجود ہیں، تو اس کے اور سالبہ کے درمیان صدق کے اعتبار سے تلازم ہے اور اس میں وہ ہے جو اس میں ہے۔

تشریح: اس عبارت سے مصنفؒ کا متاخرین پر رد کرنا ہے، فرماتے ہیں کہ ربط ایجابی یعنی قضیہ کا موجبہ ہونا وجود موضوع کا تقاضہ کرتا ہے خواہ اس کا محمول موجود ہو یا معدوم لہٰذا متاخرین کا یہ کہنا کہ موجبہ سالبۃ المحمول وجود موضوع کا تقاضہ نہیں کرتا ہے درست نہیں ہے۔

قوله: ومن ثم قيل: محقق دوانی فرماتے ہیں کہ مذکورہ قضایا ذہنیہ ہیں اور تمام مفہومات تصوریہ تحقیقاً جیسے شی حیوان وغیرہ یا تقدیراً جیسے لاشئ لا ممکن، نفس الامر میں موجود ہو اور ان دونوں میں نفس الامر میں دونوں کا موضوع موجود ہے تو دونوں قضیے درست ہوگئے اور یہی تلازم فی الصدق ہے۔

قوله: فيه ما فيه: محقق دوانی پر اعتراض ہے، اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کا سالبہ اور موجبہ سالبۃ المحمول میں تلازم فی الصدق ثابت کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ سالبہ کے صدق کے لئے صرف بوقت حکم وجود موضوع کی ضرورت ہے جب کہ موجبۃ سالبۃ المحمول میں بوقت حکم بھی ضروری ہے اور جب تک سلب رہے گا اس وقت تک ضروری ہے تو تلازم کہاں رہا؟

واذا حققت الايجاب الكلى فقس عليه سائر المحصورات.

ترجمہ: اور جب تو نے ایجاب کلی کو پہچان لیا تو اسی پر تمام محصورات کو قیاس کرلو۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اب تک جو مباحث گذرے ہیں وہ سب موجبہ کلیہ کے سلسلہ میں ہیں لہٰذا موجبہ جزئیہ اور سالبہ کلیہ وغیرہ کو بھی اسی پر قیاس کرلو۔

ثم قد يجعل حرف السلب جزءً من طرف سميت معدولة وهى معدولة الموضوع او معدولة المحمول او معدولة الطرفين والا فمحصلة وزيد اعمى معقوله محصلة ملفوظة وقد يخص اسم

الموجبة بالمحصلة والسالبة بالبسيطة وهی اعم من الموجبة المعدولة المحمول، ويتأخر فيها الرابطة عن لفظ السلب لفظا او تقديراً وفی الموجبة السالبة المحمول رابطتان والسلب بينهما.

ترجمه: پھر کبھی حرف سلب کو کسی طرف کا جزء بنا دیا جاتا ہے تو اس قضیہ کا نام معدولہ رکھا جاتا ہے اور معدولہ یا تو معدولۃ المحمول ہے یا معدولۃ الطرفین ہے ورنہ تو محصلہ ہے، اور زید امّی عقلاً معدولہ اور لفظاً محصلہ ہے اور کبھی موجبہ کو محصلہ اور سالبہ کو بسیطہ نام رکھا جاتا ہے، اور سالبہ موجبہ معدولۃ الموضوع ہے یا معدولہ المحمول سے عام ہے اور سالبۃ بسیطہ میں رابطہ حرف سلب سے موخر ہوتا ہے لفظا یا تقدیراً اور موجبہ سالبۃ المحمول میں دو رابطے ہوتے ہیں اور حرف سلب ان دونوں کے بیچ میں ہوتا ہے۔

تشریح: یہاں سے قضیہ حملیہ کی تقسیم کر رہے ہیں، حرف سلب کے جزء ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے، اس اعتبار سے حملیہ کی دو قسمیں ہیں، معدولہ، محصلہ۔

اگر حرف سلب قضیہ کے جزء کا جزء ہو تو اسے قضیہ معدولہ کہتے ہیں اور حرف سلب قضیہ کے جزء کا جز نہ ہو تو اسے محصلہ کہتے ہیں پھر معدولہ کی تین قسمیں ہیں معدولۃ الموضوع، معدولۃ المحمول، معدولۃ الطرفین۔

اگر حرف سلب موضوع کا جزء ہو تو اسے معدولۃ الموضوع کہتے ہیں، جیسے اللا حی جمار اور اگر حرف سلب محمول کا جزء ہو تو اسے معدولۃ المحمول کہتے ہیں جیسے **الجمار لا عالم**.

اور اگر حرف سلب موضوع ومحمول دونوں کا جزء ہو تو اسے معدولۃ الطرفین کہتے ہیں جیسے **اللاحی لاعالم**.

وجہ تسمیہ:

معدولۃ کی وجہ تسمیہ یہ ہے حرف سلب کو وضع کیا گیا ہے نفی کے لئے اور جب قضیہ کا جزء بن گیا تو اصل سے بدل گیا، اس لئے اسے معدولہ کہتے ہیں۔

اور محصلہ، کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جب حرف سلب جزء نہیں ہے تو موضوع ومحمول میں سے ہر ایک وجودی اور محصل ہوں گے اس لئے اسے محصلہ کہتے ہیں۔

قوله: وقد يخص: اس سے ماقبل محصلہ کی تعریف کی گئی کہ اگر حرف سلب اس میں جزء نہ ہو تو اسے محصلہ کہتے ہیں چاہے موجبہ ہو یا سالبہ، یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ بعض لوگوں نے موجبہ اور سالبہ میں فرق کیا ہے کہ اگر حرف سلب جزء نہیں ہے اور موجبہ ہے تو اسے محصلہ کہتے ہیں اور اگر حرف سلب جزء نہ ہو اور سالبہ ہو تو اس کو بسیطہ کہتے ہیں۔

قوله: وهی اعم: سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول اور موجبہ سالبۃ المحمول میں چونکہ اشتباہ ہوتا ہے اس لئے ان کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں، جاننا چاہئے کہ سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں لفظی اور معنوی دونوں اعتبار سے فرق ہے۔

لفظی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ میں حرف ربط سلب سے موخر ہوتا ہے اور موجبہ اور معدولۃ المحمول میں حرف ربط

سلب سے مقدم ہوتا ہے جیسے زید لیس ہو بقائم سالبہ بسیطہ ہے اور زید ہو لیس بقائم موجبہ معدولۃ المحمول ہے، معنوی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیطہ عام ہے اور موجبہ معدولۃ المحمول خاص ہے کیوں کہ سالبہ بسیطہ موضوع کے وجود وعدم دونوں صورتوں میں صادق آتا ہے اور موجبہ معدولۃ المحمول صرف موضوع کے وجود کی صورت میں صادق آتا ہے۔

قوله: في الموجبة السالبة المحمول: اس سے پہلے سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولۃ المحمول کے درمیان فرق بیان کیا تھا، اب سالبۃ بسیطہ اور موجبہ سالبۃ المحمول کے درمیان فرق بیان کررہے ہیں، کہ سالبہ بسیطہ میں حرف ربط صرف ایک ہوتا ہے اور موجبہ سالبۃ المحمول میں دو ربط ہوتے ہیں جیسے زید هو ليس هو بقائم.

كل نسبة في نفس الامر اما واجبة او ممتنعة او ممكنة وتلك الكيفيات المواد والدال عليها الجهة وما اشتملت عليها تسمى موجهة ورباعية بسيطة ان كانت حقيقتها ايجابا فقط او سلبا فقط ومركبة ان كانت ملتئمة منهما.

ترجمه: ہر وہ نسبت جو نفس الامر میں ہے یا تو واجب ہوگا یا ممتنع یا ممکن ہوگا اور وہ کیفیات مواد ہیں، اور اس پر دلالت کرنے والا لفظ جہت ہے اور جو قضیہ اس پر مشتمل ہوگا اسے موجبہ اور رباعیہ نام رکھا جاتا ہے وہ بسیطہ ہوگا اگر اس کی حقیقت صرف ایجاب یا صرف سلب ہو، اور مرکبہ ہوگا اگر اس کی حقیقت ان دونوں سے مرکب ہو۔

وضاحت: مصنفؒ جب قضیہ کے اجزاء کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قضیہ کی جہت کو بیان کررہے ہیں، جاننا چاہئے کہ محمول کی جب موضوع کی طرف نسبت کی جائے تو وہ نسبت نفس الامری میں کسی نہ کسی کیفیت کے ساتھ ضرور متصف ہوگی، واجب ہوگی یا ممتنع ہوگی یا ممکن تو جو کیفیت نفس الامری میں پائی جاتی ہے، اسے مادۂ قضیہ کہتے ہیں اور اس نفس الامری کیفیت پر جو لفظ صراحۃ دلالت کرتا ہے، اسے جہت قضیہ کہتے ہیں اور اگر قضیہ میں اس کیفیت کو صراحۃ بیان کردیا گیا ہے تو قضیہ موجہہ کہتے ہیں اور اگر قضیہ میں اس کیفیت کو صراحۃ بیان نہیں کیا گیا ہے تو اسے قضیہ مطلقہ کہتے ہیں۔

پھر قضیہ میں جو کیفیت مذکور ہے اگر واقع کے مطابق ہے تو اسے قضیہ صادقہ اور اگر قضیہ میں جو کیفیت مذکور ہے واقع کے مطابق نہیں ہے تو اسے قضیہ کاذبہ کہتے ہیں۔

پھر جاننا چاہئے کہ قضیہ کی دو قسمیں ہیں بسیطہ، مرکبہ۔

بسیطه: وہ قضیہ ہے جس میں نسبت کی ایک کیفیت ایجابی یا سلبی ہو۔

مرکبه: وہ قضیہ ہے جس میں نسبت کی دو کیفیتیں، ایجاب اور سلب ایک ساتھ مذکور ہوں۔

بسیطه کی مثال: كل انسان حيوان بالضرورة.

مرکبه کی مثال: كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لادائما اس میں ایجاب وسلب دونوں ایک ساتھ مذکور ہیں۔

والعبرة فی التسمية للجزء الاول.

ترجمہ: اور نام رکھنے میں اعتبار اول کا ہے۔

تشریح: اس اعتبار سے مصنف ایک شبہ کو دور کررہے ہیں وہ یہ کہ قضیہ موجہہ مرکبہ میں جب ایجاب وسلب دونوں ہوتے ہیں تو اسے موجبہ کہا جائے گا یا سالبہ، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ پہلے جزء کا اعتبار ہوگا، اگر پہلا جزء ایجاب کا ہے تو اسے موجبہ اور اگر پہلا جزء سلب کا ہے تو اسے سالبہ کہا جائے گا۔

ولا فمطلقة ومهملة من حيث الجهة وهی ان وافقت المادة صدقت القضية والا كذبت.

ترجمہ: ورنہ (یعنی اگر قضیہ جہت پر مشتمل نہ ہو تو جہت کے اعتبار سے مطلقہ اور مہملہ ہے اور اگر جہت مادہ کے موافق ہے تو قضیہ صادقہ ہے ورنہ کاذبہ ہے۔

وضاحت: اس کی تشریح ماقبل میں آچکی ہے۔

والتحقيق ان المواد الحكمية هی الجهات المنطقية وقيل انها غيرها والا لكانت لوازم الماهية واجبة لذاتها، و الجواب انه فرق بين وجوب الوجود فی نفسه وبين وجوب الثبوت لغيره الاول محال غير لازم والثانی لازم غير محال.

ترجمہ: اور تحقیق یہ ہے کہ مواد حکمیہ یہی جہات منطقیہ ہیں اور کہا گیا کہ وہ ان کی غیر ہیں ورنہ تو لوازم ماہیت واجب لذاتہ ہو جائیں گے، اور جواب یہ ہے کہ وجوب الوجود فی نفسہ اور وجود الثبوت لغیرہ کے درمیان فرق ہے، اول محال ہے وہ لازم نہیں آرہا ہے اور ثانی لازم آرہا ہے وہ محال نہیں ہے۔

تشریح: مناطقہ کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مواد ثلثہ یعنی وجوب، امتناع، امکان کے جو معنی فلسفہ میں ہیں وہی منطق میں بھی ہیں، یا نہیں، مصنفؒ کی رائے یہ ہے کہ مواد ثلثہ کے جو معنی فلسفہ میں ہیں وہی معنی منطق میں ہیں، لیکن کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے کیوں کہ فلسفہ میں واجب سے مراد واجب الوجود ہوتا ہے اور منطق میں واجب سے مراد واجب الثبوت ہوتا ہے لہٰذا دونوں میں فرق ہے، والا لکانت سے صاحب قیل کی جانب سے اعتراض ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر واجب کے معنی منطق میں بھی وہی ہو جو فلسفہ میں ہے تو اس صورت میں تعدد وجباء لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیوں کہ فلسفہ میں واجب سے مراد واجب الوجود ہوتا ہے اب اگر کہا جائے، زوجیت کا ثبوت اربعہ کے لئے واجب ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ زوجیت جواربعہ کے لئے ہے وہ واجب الوجود ہے حالانکہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود ہے لہٰذا ماننا پڑے گا کہ دونوں میں فرق ہے۔

مصنفؒ نے جواب دیا کہ منطق میں واجب عام ہوتا ہے واجب الوجود اور واجب الثبوت دونوں سے فلسفہ میں صرف واجب الوجود مراد ہوتا ہے لہٰذا منطق میں جن مقامات میں واجب الوجود مراد لینا محال ہوتا ہے وہاں واجب

ثبوت مراد ہوتا ہے اور یہاں چونکہ واجب الوجود مراد لینے میں تعدد وجباء لازم آرہا ہے اس لئے واجب الثبوت مراد ہے اس لئے اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

هذا على رأى القدماء واما على مذهب المحدثين فالمادة عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة كدوام وتوقيت او غير ذلك ومن ثم كانت الموجهات غير متناهية.

جواب: یہ (یعنی مواد کا تین میں منحصر ہونا) متقدمین کی رائے کے مطابق ہے اور بہر حال متاخرین کے مذہب کے مطابق تو مادہ سے مراد ہر وہ کیفیت ہے جو نسبت کے لئے ہے جیسے دوام اور توقیت اور اسی وجہ سے موجہات متناہی نہیں ہیں۔

تشریح: ماقبل میں بیان کیا گیا تھا کہ مواد تین ہیں، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مواد کا تین میں منحصر ہونا یہ متقدمین کے مذہب کے مطابق ہے البتہ متاخرین کے مذہب کے مطابق تو اس کا کوئی انحصار نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک موجہات غیر متناہی ہیں، ان کے نزدیک نسبت کی ہر کیفیت کو مادہ کہتے ہیں خواہ وہ نسبت دوام ہو یا توقیت، امکان خاص ہو یا عام۔

فهى ان حكم فيها باستحالة انفكاك النسبة مطلقا فضرورية مطلقة او مادام الوصف فمشروطة عامة او فى وقت معين فوقتية مطلقة او غير معين فمنتشرة مطلقة.

ترجمہ: تو یہ جہت اگر اس میں نسبت کے انفکاک کے محال ہونے کا حکم لگایا گیا ہے تو وہ ضروریہ مطلقہ یا نسبت کی جدائیگی کے محال ہونے کا حکم لگایا گیا ہے جب تک وصف باقی رہے، تو یہ مشروطہ عامہ ہے یا وقت معین میں تو وہ وقتیہ مطلقہ یا وقت غیر معین میں تو منتشرہ مطلقہ ہے۔

تشریح: ماقبل میں بیان کیا گیا تھا کہ قضیہ موجہہ کی دو قسمیں ہیں، بسیطہ مرکبہ، اب یہاں سے بسیطہ کی قسموں کو بیان کررہے ہیں۔

قضیہ موجہہ بسیطہ کی قسموں کو بیان کررہے ہیں۔

(۱) ضروریہ مطلقہ (۲) مشروطہ عامہ (۳) وقتیہ مطلقہ (۴) منتشرہ مطلقہ (۵) عرفیہ عامہ (۶) مطلقہ عامہ (۷) ممکنہ عامہ (۸) دائمہ مطلقہ۔

ہر ایک کی تفصیل وقتاً فوقتاً آئے گی ان شاءاللہ۔

(۱) ضروریہ مطلقہ: ایسے قضیہ کو کہتے ہیں جس میں محمول کی نسبت جو موضوع کی طرف ہورہی ہے اس کا جدا ہونا مطلقاً محال ہے یعنی اس کا محال ہونا کسی وقت یا صفت کے ساتھ مقید نہ ہو جیسے **كل انسان حيوان بالضرورة، ولا شئ من الانسان بحجر بالضرورة.**

وجہ تسمیہ: یہ ہے کہ ضروریہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ضرورت پر مشتمل ہوتا ہے اور مطلقہ اس لئے کہتے ہیں

کہ یہ کسی وقت یا صفت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

(۲) **مشروطه عامه**: وہ قضیہ ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب موضوع کے لئے اس وقت تک ضروری ہو جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے جیسے کل کاتب متحرک بالاصابع بالضرورة مادام کاتبا، اس قضیہ میں یہ حکم ہے کہ انگلیاں ہلنے کا ثبوت کاتب کی ذات کے لئے اس وقت تک ضروری ہے جب تک وہ وصف عنوانی یعنی کتابت کے ساتھ متصف ہو۔

(۳) **وقتیه مطلقه**: وہ قضیہ موجبہ ہے جس میں موضوع کے لئے محمول کا ثبوت یا سلب معین وقت میں ضرور ہو، جیسے كل قمر منخسف بالضروة .

حیلولة الارض بینه وبین الشمس اس قضیہ میں گہن کا ثبوت چاند کے لئے اس وقت ضروری ہے جب زمین چانداور سورج کے درمیان آ جائے۔

(۴) **منتشره مطلقه**: وہ قضیہ موجبہ ہے جس میں حکم یہ ہو کہ موضوع کے لئے محمول کا ثبوت یا سلب کسی غیر معین میں ضروری ہے جیسے کل انسان متنفس بالضرورة فی وقت ما، اس میں سانس لینے کا ثبوت انسان کے لئے غیر معین وقت میں ضروری ہے۔

او بعدم انفکاکہا مطلقاً فدائمة مطلقة او مادام الوصف فعرفية عامة او بفعليتها فمطلقة عامة.

ترجمه: یا نسبت کی جدا نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو مطلقاً تو یہ دائمہ مطلقہ ہے یا جب تک وصف عنوانی برقرار رہے تو یہ عرفیہ عامہ ہے یا اس میں نسبت کی فعلیت کا حکم لگایا گیا ہو تو یہ مطلقہ عامہ ہے۔

تشریح: دائمہ مطلقہ وہ قضیہ موجبہ ہے جس میں یہ حکم ہے کہ موضوع کے لئے محمول کا ثبوت یا سلب اس وقت تک دائمی ہے جب تک موضوع کی ذات موجود ہے جیسے كل فلك متحرك دائماً اس میں حرکت کا ثبوبت فلک کے لئے اس وقت تک دائمی ہے جب تک فلک کی ذات موجود ہے۔

عرفيه عامه: وہ قضیہ موجبہ ہے جس میں موضوع کے لئے محمول کا ثبوت یا سلب اس وقت تک دائمی ہے جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہے جیسے كل كاتب متحرك الاصابع دائما ما دام كاتبا.

مطلقه عامه: وہ قضیہ موجبہ ہے جس میں موضوع کے لئے محمول کا ثبوت یا سلب تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں ہے جیسے كل انسان متنفس بالفعل اس میں انسان کے لئے سانس لینے کا حکم تینوں زمانوں میں سے کسی زمانے میں ہے ولا شئ من الانسان بمتنفس بالفعل.

او بعدم استحالتها فممكنة عامة او بعدم استحالة الطرفين فممكنة خاصة ولا فرق بين الايجاب والسلب فيه الا في اللفظ.

ترجمہ: یا نسبت کے محال نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو تو یہ ممکنہ عامہ ہے یا طرفین کے محال نہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہو یہ ممکنہ خاصہ ہے۔

تشریح: جس قضیہ میں یہ حکم کیا جائے کہ جو نسبت اس میں مذکور ہے وہ محال نہیں ہے خواہ پائی جائے یا نہ پائی جائے تو اگر یہ عدم استحالہ ایک جانب یعنی صرف جانب مخالفت سے ہے تو ممکنہ عام ہے اور اگر موافق ومخالف دونوں جانب سے ہے تو ممکنہ خاصہ ہے، دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ اگر قضیہ میں اس کی جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کی جائے تو ممکنہ عامہ ہے یعنی اگر موجبہ ہے تو یہ بیان کیا جائے کہ اس کا سلب ضروری نہیں ہے اور سالبہ ہے تو اس کا ایجاب ضروری نہیں ہے تو ایسے قضیہ کو ممکنہ عامہ کہتے ہیں اور اگر ایجاب وسلب دونوں کی جانب سے ضرورت کی نفی کی جائے تو اس کو ممکنہ خاصہ کہتے ہیں۔

ممکنہ عامہ کی مثال: کل نار حارة بالامکان العام، اس کا مطلب یہ ہے کہ حرارت کا سلب نار سے ضروری نہیں ہے اور سالبہ میں لا شئ من الحار ببارد . ں کا مطلب یہ ہے کہ برودت کا ایجاب حار کے لئے ضروری نہیں ہے۔

ممکنہ خاصہ کی مثال: **موجبہ کی مثال**: کل انسان کاتب بالامکان الخاص سالبہ کی مثال لا شئ من الانسان بکاتب بالامکان الخاص، دونوں کا مطلب یہ کہ کتابت کا ثبوت اور سلب انسان کے لئے ضروری نہیں ہے۔

قوله: لا فرق: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ممکنہ خاصہ موجبہ ہو یا سالبہ معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے دونوں صورتوں میں ایجاب اور سلب دونوں کے ضرورت کی نفی ہوتی ہے، البتہ لفظوں میں فرق ہے کہ اگر ایجابی عبارت کے ساتھ اس کو بیان کیا جائے گا تو اس کو موجبہ کہیں گے اور اگر سلبی عبارت کے ساتھ بیان کیا جائے تو سالبہ کہیں گے۔

وقد اعتبر تقييد العامتين والوقتيتين المطلقتين باللادوام الذاتی فتسمی المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة وتقييد المطلقة العامة باللاضرورة واللادوام الذاتين فتسمی الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة وهی المطلقة الاسكندرية.

ترجمہ: اور کبھی دونوں عامہ (مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ) اور دونوں وقتیہ مطلقہ کو (وقتیہ اور منتشرہ مطلقہ) لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنیکا اعتبار کیا جاتا ہے تو پھر قضیہ کا نام مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ اور وقتیہ اور منتشرہ رکھا جاتا ہے، اور مطلقہ عامہ کو لاضرورت ذاتی اور لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنے کا اعتبار کیا جاتا ہے تو قضیہ کا نام وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لا دائمہ رکھا جاتا ہے اور یہ مطلقہ اسکندریہ ہے۔

تشریح: قضیہ موجہہ بسیطہ سے فارغ ہونے کے بعد اب مرکبہ کو بیان کر رہے ہیں جاننا چاہئے کہ یہ سات

ہیں جن میں سے ممکنہ خاصہ کا بیان پہلے آ چکا ہے، قضیہ بسیطہ میں لاضرورت ذاتی یا وصفی، یالا دوام ذاتی یا وصفی کی قید لگادی جائے تو وہ مرکبہ ہو جاتا ہے، عنقریب تفصیل آئے گی۔

قوله: تقييد العامتين: اس کا مطلب یہ ہے کہ مشروطہ عامہ، عرفیہ عام، وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کر دیا جائے تو وہ مرکبات کے چار قضیے، مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، وقتیہ اور منتشرہ بن جائیں گے۔

مشروطه خاصه: یہ وہی مشروطہ عامہ ہے البتہ فرق ہے کہ لادوام کی قید لگانے سے مشروطہ خاصہ بن گیا ہے، لادوام بحسب الذات کا مطلب یہ ہے کہ حکم ذات کے اعتبار سے موضوع کے لئے دائمی نہیں ہے بلکہ حکم وصف کی شرط کی وجہ سے ہے، جیسے **بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما** (موجبہ کی صورت میں) دیکھئے پہلے قضیہ مشروطہ عامہ ہے جو لادوام کی قید کے ساتھ مقید ہے اور چونکہ پہلا قضیہ موجبہ لہٰذا **دائماً** سے قضیہ سالبہ نکالا جائے گا، لہٰذا **لا دائماً** کا مطلب یہ ہوگا **بالضرورة لا شئ من الكاتب بساكن الاصابع بالفعل،** اب یہاں دو قضیے جمع ہو گئے ایک تو مشروطہ عامہ جو موجبہ ہے اور یہ ظاہر ہے اور دوسرا مطلقہ عامہ جو سالبہ ہے اور ظاہر نہیں ہے بلکہ اس پر لا دائما دلالت کرتا ہے، پس مشروطہ خاصہ، مشروطہ عامہ اور مطلقہ عامہ سے مرکب ہوا اور اس مثال کا مطلب یہ ہوا کہ ہر کاتب انگلیوں کو حرکت دینے والا ہے جب تک وہ کاتب رہے لیکن یہ حکم کاتب کی ذات کے لئے دائمی نہیں ہے، بلکہ شرط کتابت کے ساتھ یہ حکم ہے یہ تو موجبہ کی مثال ہے۔ اب سالبہ کی مثال جیسے **بالضرورة لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لا دائما.**

دیکھئے یہاں پہلا قضیہ سالبہ مشروطہ عامہ ہے جو لادوام کی قید کے ساتھ مقید ہے اور لا دائما سے قضیہ موجبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ یعنی بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع بالفعل پس یہاں بھی دو قضیے جمع ہو گئے ایک سالبہ مشروطہ عامہ جو صراحۃً مذکور ہے اور جو دوسرا مطلقہ عامہ جو صراحۃً مذکور نہیں بلکہ اس پر لفظ لا دائما دلالت کر رہا ہے لہٰذا یہ بھی مشروطہ خاصہ ہوا جو دو قضیوں سے مرکب ہے اور چونکہ اس کا پہلا جزء یعنی پہلا قضیہ سالبہ ہے لہٰذا یہ سالبہ مشروطہ خاصہ ہے برعکس اول کے وہاں پہلا جزء موجبہ تھا، لہٰذا وہ موجبہ مشروطہ خاصہ ہے۔

وجہ تسمیہ:

اس قضیہ کو مشروطہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ مشروطہ عامہ پر مشتمل ہوتا ہے اور خاصہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو کر خاص ہو جاتا ہے۔

عرفیہ خاصہ: وہ عرفیہ عامہ ہے جس میں لادوام ذاتی کی قید ہو، جیسے **دائما كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا دائما،** دیکھئے یہاں پہلا قضیہ عرفیہ عامہ ہے جو لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہے یعنی ہر کاتب یقیناً انگلیوں کو حرکت دینے والا ہے جب تک وہ کاتب رہے، لیکن یہ حکم کاتب کی ذات کے لئے دائمی نہیں ہے بلکہ کاتب کے لئے

متحرک الاصابع ہونا شرط کتابت کی وجہ سے ہے اور چونکہ پہلا قضیہ موجبہ ہے لہٰذا لا دائما سے قضیہ سالبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوگا، اور دوسرا قضیہ اس طرح نکلے گا، **لاشیٔ من الکاتب بساکن الاصابع بالفعل** تو یہاں دو قضیے ہوگئے عرفیہ عامہ اور مطلقہ عامہ پس عرفیہ خاصہ ان دونوں سے مرکب ہو، اور چونکہ پہلا قضیہ موجبہ ہے اس لئے یہ موجبہ ہوا، اب سالبہ کی مثال سنئے، جیسے **لا شیٔ من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتبا لا دائما** دیکھئے یہاں پہلا قضیہ عرفیہ عامہ ہے جو سالبہ ہے لہٰذا لا دائما سے مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوگیا اور نکلے گا کل کاتب متحرک الاصابع بالفعل اور چونکہ یہاں پہلا قضیہ سالبہ ہے لہٰذا یہ عرفیہ خاصہ سالبہ کی مثال ہوئی۔

وجہ تسمیہ:

اس قضیہ کا نام عرفیہ تو اس لئے ہے کہ یہ عرفیہ عامہ پر مشتمل ہوتا ہے اور خاصہ اس لئے ہے کہ یہ لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہوکر خاص ہوگیا ہے۔

وقتیہ: وہ وقتیہ مطلقہ ہے جو لا دوام ذاتی کے ساتھ مقید ہو، جیسے موجبہ میں **بالضرورۃ کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الشمس لادائما** دیکھئے یہاں پہلا قضیہ وقتیہ مطلقہ ہے جو موجبہ ہے، اور لا دوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، لہٰذا لا دائما سے سالبہ مطلقہ عامہ نکل آئے گا یعنی **لا شیٔ من القمر بمنخسف وقت التربیع بالفعل** پس وقتیہ دو قضیے وقتیہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ سے مرکب ہوا، اور چونکہ اس کا پہلا جزء موجبہ ہے لہٰذا پورا قضیہ موجبہ ہوا۔

اور سالبہ کی مثال: **لا شیٔ من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائما** دیکھئے یہاں پہلا قضیہ سالبہ وقتیہ مطلقہ ہے، لہٰذا لا دوام کی قید سے موجبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا یعنی **کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس بالفعل** یہاں بھی دو قضیے جمع ہوگئے وقتیہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ لیکن یہاں پہلا قضیہ سالبہ ہے لہٰذا پورے قضیہ کا نام سالبہ رکھا جائے گا۔

وجہ تسمیہ:

اس قضیہ کا نام وقتیہ اس لئے ہے کہ یہ وقتیہ مطلقہ پر مشتمل ہوتا ہے لیکن اسے صرف وقتیہ کہا گیا ہے مطلقہ نہیں، کیوں کہ لا دوام بحسب الذات کی قید ہوتی ہے تو اس قید کی وجہ سے یہ مقید ہوگیا اور جو مقید ہوتا ہے اسے مطلق نہیں کہا جاتا ہے، اگرچہ مقید کے ضمن میں مطلق بھی ہوتا ہے۔

منتشرہ: یہ وہی منتشرہ ہے جو بسائط کی قسم سے ہے لیکن یہاں اس کے ساتھ لا دوام کی قید ملحوظ ہوگی، جیسے موجبہ کی مثال **بالضرورۃ کل انسان متنفس فی وقت ما لا دائما** یہاں پہلا قضیہ منتشرہ مطلقہ ہے جو موجبہ ہے لہٰذا **لا دائما** سے سالبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا یعنی **لا شی من الانسان بمتنفس وقتا ما بالفعل** اور سالبہ کی مثال **بالضرورۃ لا شی من الانسان بمتنفس وقتا ما لا دائما** دیکھئے یہاں پہلا قضیہ منتشرہ مطلقہ سالبہ ہے لہٰذا

لادائما سے موجبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا یعنی کل انسان متنفس وقتا ما بالفعل ، الغرض منتشرہ دوقضیے منتشرہ مطلقہ اور وقتیہ مطلقہ سے مرکب ہے۔

وجہ تسمیہ:

اس قضیہ کو منتشرہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ منتشرہ مطلقہ پر مشتمل ہوتا ہے لیکن اسے مطلقہ نہیں کہا جاتا ہے کیوں کہ یہ لادوام ذاتی کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور مقید کو مطلق نہیں کہا جاتا۔

وتقيد لمطلقة العامة بلا ضرورة و اللادوام الذاتيين فتسمى الوجودية اللاضرورية والجودية اللادائمة وهى المطلقة الاسكندرية.

ترجمہ: اور مطلقہ عامہ کو لاضرورت ذاتی اور لادوام ذاتی کے ساتھ مقید کرنے کا اعتبار کیا جاتا ہے تو قضیہ کا نام وجودیہ لاضروریہ اور وجودیہ لادائمہ رکھا جاتا ہے اور مطلقہ اسکندریہ ہے۔

تشریح: وہ مطلقہ عامہ ہے جس میں لاضرورت بحسب الذات کی قید ہو اور لاضرورت بحسب الذات کا مطلب یہ ہے کہ حکم ذات کے اعتبار سے موضوع کے لئے ضروری نہیں ہے بلکہ حکم شرط وصف کی وجہ سے ہے تو یہاں بھی دو قضیے ہوں گے، پہلا تو مطلقہ عامہ ہوگا جو لاضرورت بحسب الذات کے ساتھ مقید ہوگا اور چونکہ لاضرورت سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے لہٰذا دوسرا قضیہ ممکنہ عامہ ہوگا اب اگر پہلا قضیہ موجبہ ہے تو لاضرورت سے سالبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا اور پورے قضیہ کا نام موجبہ ہوگا، جیسے کل انسان کاتب بالفعل لا بالضرورة دیکھئے یہاں پہلا قضیہ مطلقہ عام موجبہ ہے لہٰذا لاضرورت سے ممکنہ عامہ سالبہ نکالا جائے گا یعنی لاشئ من الانسان بکاتب بالامکان العام تو وجودیہ لاضروریہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے مرکب ہوا۔

اب سالبہ کی مثال سنئے! تو لاشيء من الانسان بكاتب بالفعل ولا بالضرورة یہاں پہلا قضیہ سالبہ مطلقہ عامہ ہے لہٰذا لا بالضرورة سے موجبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا یعنی کل انسان کاتب بالامکان العام.

اس قضیہ کو وجودیہ اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہ وجود یعنی نسبت فعلیت پر مشتمل ہوتا ہے جیسا کہ بالفعل سے پتہ چلتا ہے، اور لاضروریہ اسلئے کہا جاتا ہے کہ یہ لاضرورت بحسب الذات کے ساتھ مقید ہے، جیسا کہ لاضروریہ سے پتہ چلتا ہے۔

وجودیہ لادائمہ: وہ مطلقہ عامہ ہے جس میں لادوام ذاتی کی قید ہو، تو یہاں بھی دو قضیے ہوں گے ایک تو مطلقہ عامہ جو لادوام کے ساتھ مقید ہوگا، اور چونکہ لادوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے لہٰذا دوسرا قضیہ بھی مطلقہ عامہ ہوگا، لیکن پہلا جزء اگر موجبہ ہے تو لادوام سے سالبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا اور اسی طرح اگر پہلا جزء سالبہ ہے تو لادوام سے موجبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا، اول کی مثال: کل انسان ضاحك بالفعل لادائما دیکھئے یہاں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ ہے جو موجبہ ہے لہٰذا لادائما سے سالبہ مطلقہ عامہ نکلے گا یعنی لا شئ من الانسان بضاحك بالفعل.

ثانی کی مثال: لا شیٔ من الانسان بضاحك بالفعل دائما یہاں پہلا قضیہ سالبہ ہے تو لا دائما سے موجبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا یعنی کل انسان ضاحك بالفعل.

قوله: وهی المطلقة الاسکندریه: یعنی وجودیہ لادائمہ کو مطلقہ اسکندریہ بھی کہتے ہیں اس لئے کہ اسکندر زرودی نے مطلقہ عامہ کی یہی تعریف کی ہے۔ (ثناء اللہ القاسمی)

تکملة فیها مباحث الاول اشتهر تعریف الضروریة المطلقة بانها التی تحکم فیها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة وفیه شك من وجهین الاول انه اذا کان المحمول هو الموجود لزم عدم منافات الضرورة للامکان الخاص واجیب بالفرق بین الضرورة فی زمان الوجود وبینها بشرطه.

ترجمه: یہ تکملہ ہے جس میں چند مباحث ہیں، پہلی بحث یہ ہے کہ ضروریہ مطلقہ کی تعریف اسطرح مشہور ہے وہ قضیہ ہے جس میں موضوع کیلئے ثبوت محمول کی ضرورت یا موضوع سے محمول کے سلب کا حکم لگایا جائے جب تک ذات موضوع موجود ہے اور اس تعریف میں دو شک ہیں پہلا یہ ہے کہ جب محمول لفظ موجود ہو تو ضرورت کا امکان خاص کے منافی نہ ہونا لازم آئے گا اور جواب دیا گیا ہے ضرورت فی زمان الوجود اور ضرورت بشرط الوجود کے درمیان فرق کر کے۔

تشریح: تکملہ میں چند مباحث ہیں، پہلی بحث ضروریہ مطلقہ کی مشہور تعریف کے بیان میں ہے، اس مشہور تعریف پر دو طرح اعتراض وارد ہو رہا ہے، ایک ضروریہ مطلقہ موجبہ کی تعریف پر ہے اور دوسرا ضروریہ مطلقہ سالبہ کی تعریف پر ہے، یہ پہلا شک ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے ضروریہ مطلقہ موجبہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری ہو جب تک ذات موضوع موجود ہو، یہ تعریف درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں ضروریہ مطلقہ موجبہ اور ممکنہ خاصہ میں تساوی ہونا لازم آئے گا حالانکہ دونوں میں منافات ہے وہ اسطرح کہ جب ضروریہ مطلقہ کا موضوع ممکنات میں سے ہو اور محمول لفظ موجود ہو، جیسے الانسان موجود تو اس صورت میں ضروریہ مطلقہ اور ممکنہ خاصہ دونوں ہیں، ضروریہ مطلقہ اس لئے ہے کہ جب تک انسان موجود ہے اس وقت تک وجود کا ثبوت ضروری ہے، اور اسی کو ضروریہ مطلقہ کہتے ہیں، اور ممکنہ خاصہ اس لئے ہے کہ انسان اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے اس لئے کہ اس کے لئے نہ وجود ضروری ہے اور نہ عدم ضروری ہے اور اسی کا نام ممکنہ خاصہ ہے اس مثال سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس تعریف کی صورت میں دونوں میں تساوی کی نسبت ہے حالانکہ دونوں میں منافات ہے۔

جواب کی تقریر:

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مشہور تعریف کے اعتبار سے بھی دونوں میں تساوی ہونا لازم نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں (۱) ضرورت فی زمان الوجود یعنی محمول کا ثبوت موضوع کے لئے اس کے موجود ہونے کے

زمانہ میں ضروری ہو اس صورت میں وجود موضوع کو دخل نہیں ہے، جیسے کل کاتب انسان بالضرورۃ اس میں انسان کا ثبوت کاتب کے لئے ضروری ہے لیکن وجود کو اس ضرورت میں کوئی دخل نہیں ہے، (۲) ضرورت بشرط الوجود یعنی محمول کا ثبوت موضوع کے لئے اس کے وجود کی شرط کے ساتھ ضروری ہو، اس ضرورت میں وجود موضوع کا دخل ہوتا ہے یعنی موضوع موجود ہوگا تو محمول کا ثبوت ضروری ہوگا ورنہ نہیں، الانسان موجود بالضرورۃ اس میں موجود کا ثبوت انسان کے لئے ضروری ہے اس کے وجود کی شرط کے ساتھ۔

اب سنئے! ضروریہ مطلقہ موجبہ میں جس ضرورت کا اعتبار ہے وہ ضرورت فی زمان الوجود ہے اور جہاں موضوع ممکنات میں سے ہو اور محمول کالفظ موجود ہو وہاں ضرورت بشرط الوجود ہے تو جس کا ضروریہ مطلقہ موجبہ میں اعتبار ہے وہ یہاں پایا نہیں جارہا ہے اور جو پایا جارہا ہے اس کا اعتبار نہیں ہے لہٰذا اس میں صرف ممکنہ خاصہ ہوگا نہ کہ ضروریہ مطلقہ موجبہ۔

واورد انه يلزم حصرها فى الازليّة التى تحكم فيها بضرورة النسبة ازلاً وابداً فلا تكون اعم لانه لما لم يجب وجود الموضوع لم يجب له شئ فى وقت وجوده ونوقض بثبوت الذاتيات فانه ضرورى للذات دائما لا بشرط الوجود والا لكانت حيوانية الانسان مجعولة فافهم

ترجمه: اور اعتراض کیا گیا ہے کہ اس صورت میں ضروریہ مطلقہ کا اس ضروریہ ازلیہ میں منحصر کرنا لازم آئے گا جس میں ازلا وابدا نسبت کے ضروری ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، تو ضروریہ مطلقہ عامہ نہ ہوگا اس لئے کہ جب موضوع کا وجود ہی واجب نہ ہوگا تو اس کے لئے اس کے وجود کے وقت میں کوئی شئ واجب نہ ہوگی اور اس پر ثبوت ذاتیات کے ذریعے نقض وارد کیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ (ثبوت ذاتیات) ذات کے لئے ہمیشہ ضروری ہے نہ کہ وجود کی شرط کے ساتھ ورنہ تو انسان کی حیوانیت مجعول ہو جائے گی، لہٰذا غور کرلو۔

تشریح: علامہ دوانی نے جواب مذکور میں اعتراض کیا ہے اعتراض کو سمجھنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین کیجئے۔

ضروریه مطلقه: اس قضیہ کو کہتے ہیں جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے اس وقت تک ضروری ہو جب تک ذات موضوع موجود ہو۔

ضروریه ازلیه: اس قضیہ کو کہتے ہیں جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ہمیشہ ہمیش کے لئے ضروری ہو، جیسے اللہ قدیر لہٰذا ان دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی ہر ضروریہ ازلیہ ضروریہ مطلقہ ہے مگر ہر ضروریہ مطلقہ ضروریہ ازلیہ نہیں ہے۔

اب سنئے! معترض کہتا ہے کہ ضروریہ مطلقہ میں اگر ضرورت فی زمان الوجود کا اعتبار کیا جائے تو اس صورت میں ضروریہ مطلقہ کا ضروریہ ازلیہ ہونا لازم آئے گا جب کہ دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ضروریہ مطلقہ عامہ ہے، موضوع کے حادث ہونے اور قدیم ہونے کی دونوں صورتوں میں یہ پایا جاتا ہے اور ضروریہ ازلیہ صرف موضوع کے قدیم ہونے کی صورت میں پایا جاتا ہے۔

رہا یہ کہ وہ کس طرح لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضروریہ مطلقہ میں جب ضرورت فی زمان الوجود کا اعتبار کیا گیا ہے تو ضروریہ مطلقہ میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے اس کے زمانۂ وجود میں بھی ضروری ہوگا اور قاعدہ ہے کہ کسی شئی کا ثبوت کسی شئی کے لئے اس وقت ضروری ہوتا ہے جب کہ مثبت لہ کا وجود بھی ضروری ہو تو اس قاعدہ کی بنا پر موضوع کا وجود ضروری ہوگا اور وجود کے ضروری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجود واجب ہو لہٰذا موضوع کا وجود بھی واجب ہوگا ازلاً اور ابداً اور اسی کا نام ضروریہ ازلیہ ہے تو آپ کے جواب کے مطابق دونوں کا ایک ہونا لازم آیا جب کہ دونو ں میں عام وخاص مطلق کی نسبت ہے۔

قوله: ونوقض: ماقبل میں علامہ دوانی نے ضروریہ مطلقہ میں ضرورت فی زمان الوجود کے اعتبار کرنے کی صورت میں ضروریہ مطلقہ اور ازلیہ میں تساوی کو ثابت کیا تھا، اور ایک مقدمہ پیش کیا تھا **لما یجب وجود الموضوع لم یجب له شئ فی وجوده** اس کا مطلب یہ تھا کہ جب تک موضوع کا وجود واجب نہ ہو اس وقت تک اس کے وجود کے وقت میں کسی چیز کا ثبوت واجب نہیں ہوتا۔

اس پر فاضل لاہوری نے نقض وارد کیا ہے کہ ہم کو یہ مقدمہ تسلیم نہیں ہے کیوں کہ ذات کو موضوع بنا کر اس کی ذاتیات کو اس کے لئے ثابت کیا جائے تو اس صورت میں ذاتیات کا ثبوت ذات کے لئے واجب ہوگا اور اس میں ذات کے وجود تک کو دخل نہیں ہے واجب ہونا تو دور کی بات ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ذاتیات کا ثبوت جو ذات کے لئے ہے یہ بلاواسطہ ہے اگر کسی کے واسطے سے ثبوت ہو تو مجعولیت ذاتیہ لازم آئے گی جو کہ باطل ہے مثلاً **الانسان حیوان** میں حیوان انسان کے لئے ذاتی ہے جس کا ثبوت انسان کے لئے واجب ہے اس میں انسان کے وجود کا کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اس کے ثبوت میں انسان کے وجود کا دخل ہو تو مجعولیت ذاتی لازم آئے گی اور یہ باطل ہے۔

الغرض اس نقض سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ضروریہ مطلقہ میں ضرورت **فی زمان الوجود** کے اعتبار کرنے سے موضوع کا واجب الوجود ہونا پایا جائے اور جب واجب الوجود ہونا ضروری نہیں تو اس کا وجود ازلی اور ابدی نہ رہے گا لہٰذا ضروریہ ازلیہ نہ پایا جائے گا، لہٰذا آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

الثانی السلب ما دام الوجود لا یصدق بدونه فلا یکون السالبة اعم ویلزم ان لا یصدق لا شئ من العنقاء بانسان بالضرورة واجیب بان ما دام ظرف للثبوت الذی یتضمنه السلب وحینئذ یجوز صدقها بانتفاء الموضوع وبانتفاء المحمول اما فی جمیع الاوقات اوبعضها نحو لا شئ من القمر بمنخسف بالضرورة وفیه انه یلزم ان لا ینافی الإمکان فان کل قمر منخسف بالفعل فیصدق بالامکان ویبطل ما قالوا ان السالبة الضروریة الازلیة والمطلقة متساویتان فان سلب الاعم اخص من سلب الاخص وبالجملة یلزم مفاسد غیر عدیدة لا تخفی علی المتدرب وغایة ما یجاب به ان الوجود اعم من المحقق والمقدر وفیه ما فیه

ترجمہ: دوسرا اشکال یہ ہے کہ سلب مادام الوجود وجود موضوع کے بغیر صادق نہ ہوگا تو سالبہ عام نہ ہوگا، اور اس سے لاشئ من العنقاء بانسان بالضرورۃ صادق نہ ہوگا، اور یہ جواب دیا گیا ہے کہ مادام یہ اس ثبوت کا ظرف ہے جس کو سلب متضمن ہے اور اس وقت سالبہ ضروریہ کا انتفاء موضوع یا انتفاء محمول کے ساتھ صادق آنا جائز ہے یا تو تمام اوقات میں یا بعض اوقات میں جیسے لا شئ من القمر بمنخسف بالضرورۃ اور اس جواب سے یہ خرابی لازم آتی ہے کہ یہ (ضرورت) امکان کے منافی نہ ہو اس لئے کہ کل قمر منخسف بالفعل بالامکان صادق ہوگا اور مناطقہ کی یہ بات باطل ہو جاتی ہے کہ سالبہ ضروریہ ازلیہ اور مطلقہ میں مساوات ہے، اس لئے کہ اعم کا سلب اخص کے سلب سے عام ہوا کرتا ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ بیشمار خرابیاں لازم آتی ہیں جو عقلمند پر مخفی نہیں ہیں اور وہ آخری بات جس کے ساتھ جواب دیا گیا ہے کہ وجود عام ہے محقق اور مقدور سے اور اس میں ہے جو کچھ اس میں ہے۔

تشریح: ضروریہ مطلقہ کی تعریف پر دو قسم کے اعتراض وارد ہوتے ہیں، یہ دوسرا اعتراض ہے، جو ضروریہ مطلقہ سالبہ کی تعریف پر وارد ہوا ہے، شک کے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے ضروریہ مطلقہ سالبہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے، ''جس میں محمول کا سلب موضوع سے ذات موضوع کے موجود ہونے کے زمانہ میں ہو'' اس تعریف کے اعتبار سے سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولہ میں تساوی لازم آتی ہے حالانکہ دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، دونوں میں مساوات اس طرح لازم آتی ہے کہ اس میں سلب کی ضرورت کو وجود موضوع کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور قاعدہ ہے کہ مقید کا تحقق قید کے بغیر نہیں ہوتا ہے، لہٰذا سلب کا تحقق وجود موضوع کے بغیر نہیں ہوگا لہٰذا اس تعریف کے اعتبار سے سالبہ کے لئے موضوع کا موجود ہونا ضروری ہوگا، اور سالبہ کے لئے موضوع کا موجود ہونا ضروری ہوگیا تو مناطقہ کے اس قاعدہ کے بنا پر کہ وہ موضوع کے موجود ہونے کی صورت میں سالبہ بسیطہ اور موجبہ معدولہ میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے لہٰذا دونوں میں تساوی کی نسبت ہوگی حالانکہ دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

قولہ: یلزم: معترض کہتا ہے کہ سالبہ کے لئے وجود موضوع کو ضروری قرار دینے کی صورت میں ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے، کیوں کہ جب سالبہ کے لئے وجود موضوع ضروری ہوا تو لاشئ من العنقاء بانسان بالضرورۃ صادق نہ ہوگا اس لئے عنقاء جو موضوع ہے وہ موجود ہی نہیں ہے، اور اسی طرح اس کی نقیض بعض العنقاء انسان بالامکان بھی صادق نہ ہوگا اس لئے کہ جب عنقاء کا وجود ہی نہیں ہے تو اس کے لئے انسان کا ثبوت کس طرح ہوگا اور جب نہ شئ ہو اور نہ اس کی نقیض تو اسے ارتفاع نقیضین کہتے ہیں اور ارتفاع نقیضین باطل ہے اور اس باطل کو ضروریہ مطلقہ سالبہ کی مشہور تعریف مستلزم ہے لہٰذا مشہور تعریف بھی باطل ہے۔

جواب کی تقریر: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ ضروریہ مطلقہ سالبہ میں جو مادام ذات الموضوع کی قید ہے یہ ثبوت کی قید ہے نہ کہ سلب کی، اور جب سلب کی قید نہیں ہے تو سالبہ کے لئے موضوع کا موجود ہونا ضروری نہیں اور جب سالبہ کے لئے موضوع کا موجود ہونا ضروری نہیں

ہے تو ان دونوں میں مساوات نہ ہوگی اور اسی طرح لاشئ من العنقاء بانسان بالضرورۃ صادق ہوگا اس لئے کہ وجود موضوع ضروری نہیں ہے، لہٰذا ارتفاع نقیضین لازم نہیں آیا، اور جب دونوں خرابیاں لازم نہیں آئیں تو مشہور تعریف صحیح ہوئی۔

قوله: وحينئذ يجوز صدقها: یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مادام ذات الموضوع ثبوت کے لئے قید ہے نہ کہ سلب کے لئے تو پھر سلب وجود موضوع کا تقاضہ نہ کرے گا بلکہ موضوع منتفی ہو تب بھی صادق ہوگا۔

جیسے لاشئ من العنقاء بانسان بالضرورۃ

اسی طرح اگر محمول موضوع کے تمام اوقات میں یا بعض اوقات میں منتفی ہو تب بھی صادق ہوگا، اول کی مثال لا شئ من الانسان بحجر اس میں انسان جو موضوع ہے اس کے وجود کے تمام اوقات میں حجر کا سلب ہو رہا ہے اور کسی وقت بھی انسان کے لئے حجر ثابت نہیں ہے۔

ثانی کی مثال: لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورۃ اس میں انخساف کا سلب قمر سے تمام اوقات میں ضروری نہیں ہے بلکہ جس وقت چاند اور سورج زمین کے درمیان آجائے اسی وقت ضروری ہے۔

قوله: فيه: ماقبل میں فاضل لاہوریؒ نے جواب دیا کہ سالبہ ضروریہ میں مادام ذات الموضوع کی قید ثبوت کی ہے نہ کہ سلب کی، اس جواب پر مصنفؒ نے دو اعتراض کئے ہیں، پہلا یہ کہ اس صورت میں سالبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ اور ممکنہ عامہ جزئیہ میں منافات نہ ہونا لازم آتا ہے حالانکہ سب کے نزدیک ان میں منافات ہے۔

وہ اس طرح کہ لاشئ من القمر بمنخسف بالضرورۃ صادق ہے اور یہ سالبہ ضروریہ مطلقہ ہے اور ظاہر ہے کہ چاند کا انخساف تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ثابت ہے اس لئے کل قمر منخسف بالفعل صادق ہوگا اور یہ مطلقہ عامہ ہے اور جب مطلقہ عامہ صادق ہوگا تو ممکنہ عامہ، کل قمر منخسف بالامكان العام بھی صادق ہوگا، اس لئے کہ مطلقہ عامہ خاص ہے اور ممکنہ عامہ عام ہے اور قاعدہ ہے کہ جہاں خاص صادق ہوتا ہے وہاں عام بھی صادق آتا ہے اور جب ممکنہ عامہ موجبہ کلیہ صادق ہے تو ممکنہ عامہ موجبہ جزئیہ بعض القمر منخسف بالامكان بدرجہ اولیٰ صادق ہوگا، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ سالبہ کلیہ ضروریہ اور ممکنہ عامہ جزئیہ میں منافات نہ ہو حالانکہ دونوں میں منافات ہے۔

قوله: ويبطل: یہ دوسرا اعتراض ہے کہ اس صورت میں سالبہ ضروریہ ازلیہ اور سالبہ ضروریہ مطلقہ میں تساوی کی نسبت نہ رہے حالانکہ ان دونوں میں مساوات ہے اور ان میں مساوات کا دارومدار اسی پر ہے کہ سالبہ ضروریہ مطلقہ میں مادام ذات الموضوع کی قید سلب کے لئے ہے۔

قوله: وبالجملة: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فاضل لاہوریؒ کے اس جواب کی بنا پر مذکورہ دو ہی خرابیاں لازم نہیں آتی ہیں بلکہ بیشمار خرابیاں لازم آتی ہیں، جو کسی عقلمند کے نزدیک مخفی نہیں ہیں۔

قوله: غاية ما يجاب: سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اصل اعتراض سے بچنے کے لئے بس ہمارے پاس صرف یہ

جواب ہے کہ وجود میں تعمیم ہے مقدر ہو یا محقق اور سالبہ میں وجود تقدیری پر اکتفاء کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ اگر عنقاء حقیقتاً موجود نہیں لیکن اس کا وجود فرض کیا جا سکتا ہے بخلاف موجبہ کے اس میں وجود حقیقی ضروری ہے۔

الثانی المشهورُ فی تعریف الدائمة المطلقة ما حکم فیها بدوام النسبة ما دام ذات الموضوع موجودة وههنا شك وهو انه یلزم ان لایفارق الدوام الذاتی الاطلاق العام فی قضیة محمولها الوجود فلا یکون بینهما تناقض قیل فی حله المتبادر من التعریف ان یکون المحمول مغایر للوجود فلیس هناك دوام ذاتی اقول العقل الفعال لیس بموجود بالفعل کاذب فیلزم صدق نقیضه وهو دائمة مطلقة محمولها الوجود.

جواب: دوسری بحث یہ ہے کہ مشہور دائمہ مطلقہ کی تعریف میں (یہ ہے کہ وہ ایسا قضیہ ہے) جس میں دوام نسبت کا حکم لگایا جائے جب تک ذات موضوع موجود ہو، اور یہاں ایک شک ہے اور وہ یہ ہے کہ دوام ذاتی اسے قضیے میں جس کا محمول وجود ہو، اطلاق عام کے منافی نہ ہوگا، تو پھر ان دونوں کے درمیان تناقض نہ ہوگا اور اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ دائمہ کی تعریف سے متبادر یہ ہے کہ محمول وجود کا مغایر ہے تو یہاں دوام ذاتی ہے ہی نہیں اور میں کہوں گا کہ **العقل الفعال لیس بموجود بالفعل** کاذب ہے تو اس کی نقیض کا صادق ہونا لازم آئے گا حالانکہ اس کی نقیض وہ ایسا دائمہ مطلقہ ہے جس کا محمول از قبیل وجود ہے۔

تشریح: یہ دوسری بحث ہے جس میں دائمہ مطلقہ کی تعریف پر اعتراض ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے دائمہ مطلقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے، ''جس میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب موضوع سے دائمی ہو جب تک ذات موضوع موجود ہو'' تو اس تعریف کی وجہ سے دائمہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ میں تناقض نہ ہوگا حالانکہ دونوں میں تناقض ہے وہ اس طرح کہ جب قضیہ کا محمول وجود اور موضوع ممکنات میں سے ہو جیسے **کل انسان موجود دائما ما دام ذات الموضوع موجوداً**، تو اس صورت میں دائمہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ دونوں ہیں، دائمہ مطلقہ اس لئے ہے کہ اس میں وجود کا ثبوت انسان کے لئے اس کے موجود ہونے کے تمام اوقات میں ثابت کیا گیا ہے اور یہی دائمہ مطلقہ ہے اور مطلقہ عامہ اس لئے ہے کہ انسان فی نفسہ ممکن ہے اور ہر ممکن پر عدم طاری ہو سکتا ہے لہٰذا تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ میں وجود کی نفی ہو سکتی ہے اور جب کسی زمانہ میں وجود کی نفی ہو سکتی ہے تو مطلقہ عامہ سالبہ جزئیہ الانسان لیس بموجود بالفعل پایا گیا تو دونوں میں تناقض نہ ہوا حالانکہ دونوں میں تناقض ہے لہٰذا دائمہ مطلقہ کی تعریف درست نہیں ہے۔

قیل فی حله: بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ دائمہ مطلقہ کے لئے ضروری ہے کہ اس کا محمول وجود نہ ہو، اس لئے کہ تعریف سے اسی کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور یہاں محمول لفظ موجود ہے تو دائمہ مطلقہ نہیں پایا گیا اور جب دائمہ مطلقہ نہیں پایا گیا تو دونوں میں تساوی نہ ہوگی بلکہ تناقض ہوگا۔

قولہ: اقول: اس جواب پر اعتراض ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر دائمہ مطلقہ کی تعریف میں یہ قید لگا دی جائے [کہ]اس کا محمول لفظ موجود نہ ہو تو بعض چیزیں دائمہ مطلقہ ہونے سے نکل جائیں گی حالانکہ ان کے دائمہ مطلقہ ہونے پر تمام [اتف]اق ہے مثلاً العقل الفعال موجود بالدوام یہ دائمہ مطلقہ ہے اور صادق ہے اس لئے کہ اس کی نقیض العقل الفعال لیس [موج]ود بالفعل کاذب ہے اور جب اس کی نقیض کاذب ہے تو العقل الفعال موجود بالدوام صادق ہوگا اور یہ دائمہ مطلقہ ہے [حالانکہ]کہ اس کا محمول موجود ہے، تو اگر دائمہ مطلقہ کے محمول کے لئے لفظ وجود نہ ہونے کی قید لگا دی جائے تو یہ دائمہ مطلقہ [سے] نکل جائے گی، اور یہ درست نہیں ہے لہٰذا آپ کا جواب بھی درست نہیں ہے

والثالث المشروطة العامة تارة توخذ بمعنى ضرورة النسبة بشرط الوصف العنواني واخرى [بم]عنى ضرورتها في جميع اوقات الوصف وفي الاولى يجب ان يكون للوصف مدخل في [الض]رورة بخلاف الثانية وبينهما عموم من وجه.

ترجمہ: یہ تیسری بحث ہے مشروطہ عامہ کبھی وصف عنوانی کی شرط کے ساتھ نسبت کے ضروری ہونے کے معنی [می]ں لیا جاتا ہے، اور کبھی وصف کے تمام اوقات میں نسبت کے ضروری ہونے کے معنی میں، اور پہلی صورت میں واجب ہے [کہ] ضرورت میں وصف کا دخل ہو، بخلاف دوسری صورت کے، اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

تشریح: یہ تیسری بحث ہے جس میں مشروطہ عامہ کے دو معنی بیان کرکے ان کے درمیان نسبت کو بیان کر رہے [ہی]ں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشروطہ عامہ کے دو معنی ہیں۔

(۱) محمول کا ثبوت یا سلب موضوع کے لئے ضروری ہو اس شرط کے ساتھ کہ موضوع وصف عنوانی کے ساتھ متصف [ہو] یعنی وصف کو اس کی ضرورت میں دخل ہے لہٰذا وصف پایا جائے گا تو ثبوت یا سلب ہوگا ورنہ نہیں، مثلاً کل کاتب [مت]حرك الاصابع ما دام كاتبا، اس میں کاتب کے لئے تحرک اصابع کا ثبوت اس شرط کے ساتھ ضروری ہے کہ وہ [کت]ابت کے ساتھ متصف ہے یا لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا، اس میں کاتب سے ساکن [الا]صابع کا سلب ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ کتابت کے ساتھ متصف ہو۔

(۲) محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا محمول کا سلب موضوع سے ذات موضوع کے وصف عنوانی کے تمام زمانوں [میں] ضروری ہو یعنی اس ضرورت میں وصف کا کوئی دخل نہیں ہے، جیسے کل کاتب انسان بالضرورة مادام کاتبا اس میں انسان [کا ث]بوت کاتب کے لئے ضروری ہے کتابت کے تمام اوقات میں لیکن اس میں کتابت کا کوئی دخل نہیں ہے، یعنی یہ بات [نہ]یں ہے کہ اگر کتابت کے ساتھ متصف ہوگا تو کاتب ہوگا ورنہ نہیں ہوگا۔

[نس]بت:

مشروطہ بالمعنی الاول اور مشروطہ بالمعنی الثانی میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے جاننا چاہئے کہ عموم وخصوص من

وجہ میں تین مادہ ضروری ہوتا ہے، دو افتراقی اور ایک اجتماعی۔

اجتماعی کی مثال: کل انسان حیوان مادام انسانا.

مادہ افتراقی: کل کاتب متحرك الاصابع مادام کاتبا مشروطہ عامہ بالمعنی الاول۔

مادہ افتراقی: کل کاتب انسان بالضرورة مادام کاتبا مشروطہ عامہ بالمعنی الثانی۔

الرابع ذهب قوم الى ان الممكنة العامة ليست قضية بالفعل لعدم اشتمالها على الحكم فليست مؤجهة وذلك خطأ الا ترى ان الامكان كيفية النسبة واصل النسبة الثبوت نعم ذلك اضعف المدارج ومن ثم قالوا ان الوجوب والامتناع دالة على وثاقة الرابطة والامكان على اضعفها فالثبوت بطريق الامكان نحو من الثبوت مطلقا غاية الامر المتبادر منه عند الاطلاق هو الوقوع على نهج الفعلية وذلك لا يضر فى عمومه كما قالو فى الوجود واذا كانت الممكنة موجهة فالمطلقة بالطريق الاولى.

ترجمہ: یہ چوتھی بحث ہے بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ممکنہ عامہ بالفعل قضیہ نہیں ہے اس کے حکم پر مشتمل نہ ہونے کی وجہ سے اور یہ خطا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ امکان نسبت کی ایک کیفیت ہے اور نسبت کی اصل ثبوت ہے ہاں یہ مدارج ثبوت کا ضعیف درجہ ہے اور اسی وجہ سے مناطقہ نے کہا کہ وجوب اور امتناع رابطہ کی مضبوطی پر دلالت کرتے ہیں، اور امکان اس کے ضعف پر تو امکان کے طریقہ پر ثبوت مطلق ثبوت کی قسم ہے، آخری بات یہ ہے کہ اطلاق کے وقت ثبوت سے متبادر فعلیت کے طریقہ پر واقع ہونا ہے یہ تبادر وقوع کے عموم میں مضر نہیں ہے جیسا کہ وجود کے متعلق حکماء نے کہا ہے اور جب ممکنہ موجہہ ہے تو مطلقہ بطریق اولی قضیہ موجہہ ہے۔

تشریح: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ممکنہ عامۃ بالفعل قضیہ نہیں ہے ہاں بالقوہ قضیہ ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ قضیہ کے لئے حکم ضروری ہے اور ممکنہ عامہ میں حکم نہیں ہوتا ہے، اس کا امکان حکم ہوتا ہے اور جب اس میں حکم نہیں ہے تو قضیہ بھی نہیں ہے، اور جب قضیہ نہیں ہے تو موجہہ بھی نہیں ہے اس لئے کہ موجہہ قضیہ کی قسم ہے تو قضیہ عام اور موجہہ خاص ہوا اور عام کی نفی خاص کی نفی کو مستلزم ہے لہذا جب ممکنہ عامہ قضیہ نہیں ہے تو موجہہ بھی نہیں ہوگا۔

مصنفؒ اس کی تردید فرمارہے ہیں وذلك خطأ.

اس کا حاصل یہ ہے کہ ان کی غلط فہمی ہے اس لئے کہ امکان ایک کیفیت ہے جو نسبت کو پیش آتی تو پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ممکنہ عامہ میں امکان تو پایا جائے جو کیفیت ہے اور نسبت نہ پائی جائے اسلئے کہ اس صورت میں کیفیت کا بغیر مکیف کے پایا جانا لازم آئے گا تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ ممکنہ عامہ میں نسبت پائی جاتی ہے اور جب نسبت ہے تو ممکنہ عامہ بالفعل قضیہ ہوا اور جب قضیہ ہے تو موجہہ بھی ہے اس لئے کہ پہلے آچکا ہے جو قضیہ نسبت پر مشتمل ہو وہ موجہہ ہوتا ہے اور ممکنہ عامہ نسبت پر مشتمل ہے لہذا یہ بھی موجہہ ہے آپ کا یہ کہنا کہ ممکنہ عامہ قضیہ نہیں ہے درست نہیں ہے۔

الخامس اللادوام اشارة الى مطلقة عامة واللاضرورة الى ممكنة عامة مخالفتى الكيفية وموافقتى الكمية لما قيد بهما لانهما رافعان للنسبة من غير تفاوت فالمركبة قضية متعددة لان العبرة فى وحدتها وتعددها بوحدة الحكم وتعدده اما باختلافه كيفا او موضوعا او محمولا لا رابع لها.

ترجمہ: یہ پانچویں بحث ہے لادوام سے مطلقہ عامہ اور لاضرورت سے ممکنہ عام کی طرف اشارہ ہے درانحالیکہ یہ دونوں (مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ) کیفیت میں مخالف اور کمیت میں موافق ہوتے ہیں اس قضیہ کے جس کو ان دونوں (لاضرورت اور لادوام) سے مقید کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ دونوں نسبت کو بغیر تفاوت کے اٹھا دیتے ہیں تو قضیہ مرکبہ تعدد والا ہے، اس لئے کہ اعتبار قضیہ کی وحدت وتعدد کے سلسلہ میں حکم کی وحدت اور اس کے تعدد پر ہے یا تو اس کے باعتبار کیف مختلف ہونے سے ہے یا موضوع کے مختلف ہونے پر ہے یا محمول کے مختلف ہونے پر ہے ان کے علاوہ کوئی چوتھی صورت نہیں ہے۔

تشریح: اس سے قبل بیان کیا گیا تھا کہ قضیہ مرکبہ میں لادوام اور لاضرورت ذاتی کی قید ہوتی ہے اور ان دونوں قیدوں کے ساتھ بسیطہ کو مقید کر دینے سے مرکبہ بن جاتا ہے، اس پانچویں بحث میں اس کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ ان دونوں قیدوں کی وجہ سے بسیطہ مرکبہ کیسے بن جاتا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لادوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اور لاضرورت سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اس لئے جو قضیہ لادوام کیساتھ مقید کیا جاتا ہے اس میں ایک قضیہ تو وہی ہے جو اصل قضیہ کہلاتا ہے، اور ایک مطلقہ عامہ ہوا جو لادوام کے بعد نکالا جائے گا اس طرح سے دو قضیہ ہو گئے، یہی حال لاضرورت کا ہے، ایک قضیہ تو وہ ہے جو اصل قضیہ کہلاتا ہے اور ایک ممکنہ عامہ ہوگا جو لاضرورت سے نکالا جائے گا۔

قوله: فخالفتى الكيفية: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ لادوام کے بعد مطلقہ عامہ اور لاضرورت کے بعد ممکنہ عامہ اس طرح نکالا جائے گا جو اصل قضیہ کے کیفیت میں مخالف ہوگا اور کمیت میں موافق ہوگا۔

قوله: لانهما رافعان: اس عبارت سے موافقت ومخالفت کی علت بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ لادوام، اور لاضرورت یہ دونوں قیدیں اس لئے ہوتی ہیں کہ اصل قضیہ میں جو نسبت ہوتی ہے بغیر کسی قسم کے تفاوت کے اس کو رفع کر دے اس نسبت کو سلب کر دے چونکہ اس قضیہ کی نسبت کے لئے یہ دونوں رافع ہیں اس لئے لامحالہ کیفیت میں مخالفت ہوگی۔

ظاہر ہے کہ اصل قضیہ میں اگر نسبت ایجابیہ تھی تو اس کو رفع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو سلب کر دے، اس لئے ان دونوں کے قضیہ سالبہ کو نکالا جائے گا اور اگر اصل قضیہ میں نسبت سلبیہ تھی تو اس کو رفع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کو سلب کر دے اور سلب السلب ایجاب ہے (نفی نفی اثبات ہوتا ہے) اس لئے اس صورت میں قضیہ موجبہ نکالا جائے گا۔

رہی یہ بات کہ کمیت میں موافقت کیوں ہوتی ہے، تو اس لئے کہ یہ دونوں اصل قضیہ کی نسبت کے لئے رافع ہیں بغیر کسی قسم کی تفاوت کے یعنی اصل قضیہ اگر کلیہ تھا تو ان دونوں قید کے بعد بھی کلیہ ہوگا اور اگر اصل قضیہ جزئیہ تھا تو ان

دونوں کے بعد بھی جزئیہ ہوگا اس لئے کمیت میں موافقت ہوگی۔

السادس النسب الاربع فی المفرادت بحسب الصدق علی شئ وفی القضایا لاتتصور لانها لاتحمل وانما هي فیها بحسب صدقها فی الواقع ثم المنظور فی النسبة مایحکم به مفهوماتها فی بادی الرائ واما بناء الکلام علی الاصول الدقیقة التی برهنت علیها فی الفلسفة فذلك مرتبة بعد تحصیل هذا الفن ومن ثم قالوا ان الضروریة المطلقة اخص مطلقا من الدائمة المطلقة وحینئذ لا یستصعب علیك استخراج النسب بین الموجهات المذکورة ولو استقریت علمت ان الممکنة العامة اعم القضایا والممکنة الخاصة اعم المرکبات والمطلقة العامه اعم الفعلیات والضروریة المطلقة اخص البسائط والمشروطة الخاصة اخص المرکبات علی وجه.

جواب: یہ چھٹی بحث ہے، مفردات کے اندر چاروں نسبتیں کسی شئ پر صادق آنے کے اعتبار سے ہیں، اور قضایا میں نسبتیں متصور نہیں ہیں، اس لئے کہ قضایا حمل نہیں کئے جاتے بلکہ قضایا میں نسبتیں ان کے واقع میں صدق کے اعتبار سے ہوتی ہیں پھر نسبت میں ظاہری طور پر نسبت کے مفہومات کا حکم ہے، اور بہر حال ان اصول دقیقہ پر کلام کی بنیاد ڈالنا جن کے فلسفہ میں دلائل قائم کئے گئے ہیں، تو اس فن کی تحصیل کے بعد کا مرتبہ ہے، اور اسی وجہ سے مناطقہ نے کہا کہ ضروریہ مطلقہ دائمہ مطلقہ سے اخص مطلق ہے اور اس وقت موجہات مذکورہ کے درمیان نسبتوں کا نکالنا مشکل نہیں رہا، اور اگر تو تلاش کرے گا تو معلوم ہو جائے گا کہ ممکنہ عامہ تمام قضیوں میں سب سے عام ہے اور ممکنہ خاصہ تمام مرکبات میں عام ہے اور مطلقہ عامہ تمام فعلیات سے عام ہے اور ضروریہ مطلقہ بسائط میں سب سے زیادہ خاص ہے اور مشروطہ خاصہ ایک اعتبار سے تمام مرکبات سے اخص ہے۔

وضاحت: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ چاروں نسبتیں (تساوی، بتاین عموم خصوص مطلق، عموم وخصوص من وجہ) جیسے مفردات اور کلیات میں چلتی ہیں، قضایا کے اندر بھی جاری ہوں گی یا نہیں، اس کا جواب دیا گیا کہ قضایا میں یہ نسبتیں جاری نہیں ہوتی ہیں، اس لئے کہ نسبت اربعہ کے جریان کا مدار حمل کی درستگی پر ہے اور یہ حمل صرف مفردات کے اندر درست ہوتا ہے نہ کہ قضایا کے اندر، اس لئے کہ قضیہ کا حمل یا تو مفرد پر ہوگا یا قضیہ پر اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں، پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ قضیہ کے اندر نسبت تامہ غیر مستقلہ ہوتی ہے اور مفرد کے اندر نسبت تامہ ہے ہی نہیں، جب نسبت تامہ نہیں ہے تو دونوں اتحاد کیوں کر ہوگا، رہی دوسری صورت تو اس لئے کہ ایک قضیہ کا حمل دوسرے پر نہیں ہوا کرتا۔

ہاں قضایا کے اندر جہاں نسبت جاری ہوتی ہے وہ حمل کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ مصداق کے اعتبار سے ہے۔

قوله: ثم المنظور: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال کی تقریر:

مناطقہ دائمہ مطلقہ اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت مانتے ہیں دائمہ مطلقہ کو عام اور ضروریہ مطلقہ کو خاص کہتے ہیں، حالانکہ ان دونوں میں مساوات ہونی چاہئے کیوں کہ دائمہ کا تحقق یا تو ضرورت کے مادہ میں ہوگا یا امکان کے، پہلی صورت میں مساوات ظاہر ہے اور دوسری صورت میں دونوں میں مساوات اس لئے ہوگی کہ ممکن کا دوام بغیر علت کے دوام کے نہیں ہوتا اور قاعدہ ہے **اذا وجدت العلة وجد المعلول** اور جب علت کا وجود دائمی ہے تو معلول کا وجود بھی ضرور دائمی ہوگا اور جب اس کا دوام ضروری ہوا تو دونوں میں مساوات ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں میں مساوات ہوگی نہ کہ عموم وخصوص مطلق۔

مصنفؒ اپنے قول **ثم المنظور** سے جواب دے رہے ہیں کہ قضیوں میں جو نسبت ہوتی ہے اس کا مدار ظاہری نظر پر ہے دقیق نظر پر نہیں اور ظاہر میں یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ضروریہ میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضرورۃ ہے اور دائمہ مطلقہ میں دائمی تو ہے لیکن ضروری نہیں ہے رہا دقیق نظری سے کام لے کر ان کے درمیان مساوات کو ثابت کرنا تو یہ مناطقہ کی بحث کے خلاف ہے یہ فلاسفہ کا کام ہے۔

قوله: وحينئذ الخ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہماری اس تفصیل کے بعد تم موجہات کے درمیان نسبت آسانی سے نکال سکتے ہو، چنانچہ خود ہی نسبت نکال کر بتاتے ہیں۔

تمام موجہات میں سب سے عام قضیہ ممکنہ عامہ ہے اور اس کی وجہ بالکل ظاہر ہے اور مرکبات میں سب سے زیادہ عام ممکنہ خاصہ ہے اس لئے کہ یہ دو ممکنہ عامہ پر مشتمل ہوتا ہے۔

اور جتنے قضایا فعلیہ ہیں ان میں سب سے زیادہ عام مطلقہ عامہ ہے اور ممکنہ عامہ کے علاوہ سب قضایا فعلیات ہیں۔

اور بسائط میں سب سے زیادہ خاص ضروریہ مطلقہ ہے۔

اور قضایا مرکبہ میں سب سے زیادہ خاص مشروطہ خاصہ ہے اس لئے کہ مشروطہ خاصہ میں ضرورت مادام الوصف کو لادوام کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے یا اس کا سلب موضوع سے ضروری ہے جب تک ذات موضوع متصف ہے وصف عنوانی کے ساتھ، اور یہ جہت قوی ہے ان تمام جہتوں سے جو باقی قضایا مرکبہ میں ہیں، اور قوی مستلزم ہوتا ہے ضعیف کو، ضعیف قوی کو مستلزم نہیں ہوتا اس لئے جہاں مشروطہ پایا جائے گا وہاں باقی قضایا ضرور پائے جائیں گے، لیکن اس کا عکس نہیں۔

اس کی تفصیل قطبی میں موجود ہے۔ **فراجع اليه**

☆☆☆