حبیب العلوم

شرح

سلم العلوم

تالیف

حبیب الامت عارف باللہ

حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث و صدر مفتی بانی و مہتمم جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور سنجر پور اعظم گڑھ یوپی

خلیفہ و مجاز بیعت

حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی و حضرت مولانا عبد الحلیم صاحب جونپوری

ناشر

مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم

مہذب پور، سنجر پور، ضلع اعظم گڑھ، یوپی (انڈیا)

ملنے کا پتہ: مکتبہ طیبہ دیوبند، یوپی

عاب المنطق قوم لا عقول لهم
وليس لهم إذا عابواه من ضرر
ما ضر شمس الضحى والشمس طالعه
إن لم يرى ضوء ها من ليس ذا بصر

حبیب العلوم

شرح سلم العلوم

تالیف

حبیب الامت عارف باللہ

حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

شیخ الحدیث وصدر مفتی، بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور سنجر پور، اعظم گڑھ، یوپی

خلیفہ ومجاز بیعت

حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی وحضرت مولانا عبد الحلیم صاحب جونپوری

ناشر

مکتبۃ الحبیب جامعہ اسلامیہ دار العلوم

مہذب پور، پوسٹ سنجر پور ضلع اعظم گڑھ، یوپی (انڈیا)

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب: حبیب العلوم شرح سلم العلوم

مرتب: حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم

صفحات: 276

اشاعت اول: جنوری ۲۰۱۶ء

اشاعت دوم: جنوری ۲۰۲۲ء

طابع : آرٹ ڈیزائن پرنٹ، نئی دہلی۔۲۵ Mob. 8368810349

قیمت: 300

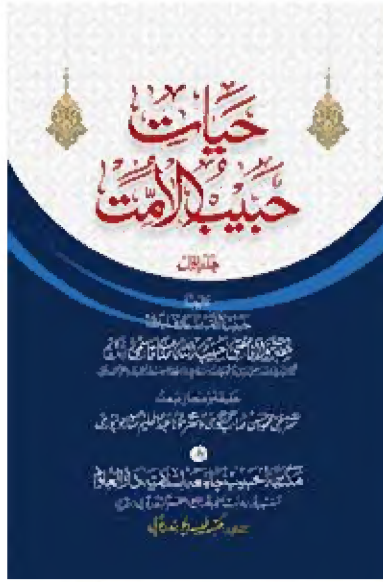
ناشر: مکتبہ الحبیب، جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور
پوسٹ سنجرپور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی، انڈیا

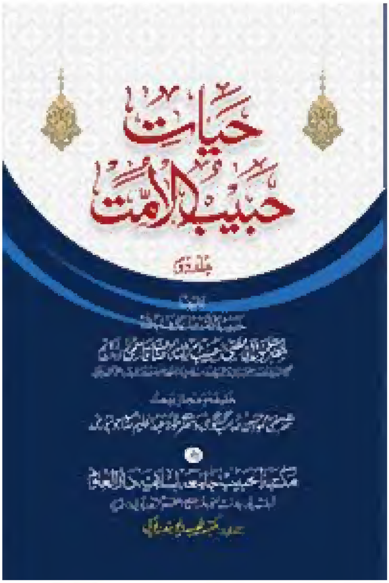
ملنے کے پتے

۱- مکتبہ الحبیب جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور، سنجرپور، اعظم گڈھ، یوپی

۲- مکتبہ طیبہ دیوبند، ضلع سہارنپور، یوپی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم


حیاتِ
حبیب الامت


حیاتِ
حبیب الامت

حیاتِ
حبیب الامت

حبیب السالکین

فہرست

نمبر شمار	عناوین (مباحث)	صفحہ
۱	مقدمہ (عرض حبیب)	۱۳
۲	صاحب سلم کا تعارف	۱۹
۳	لفظ سبحان کی صرفی تحقیق	۲۰
۴	لفظ سبحان کی نحوی تحقیق	۲۳
۵	تسبیح کے اقسام	۲۴
۶	ما اعظم شأنہ کی تحقیق	۲۵
۷	لا یحد ولا یتصور کی نحوی تحقیق	۲۷
۸	حد کے لغوی و اصطلاحی معنی	۲۸
۹	علم حضوری وحصولی کا تعارف	۳۰
۱۰	تصور کے اقسام اربعہ کی تفصیلات	۳۱
۱۱	لا ینتج ولا یتغیر کی تشریح	۳۲
۱۲	صفات باری کے اقسام ثبوتیہ وسلبیہ کی تشریح	۳۴
۱۳	جنس اور جہات کی تفہیم	۳۴

۱۴	جعل بسیط اور جعل مرکب کی توضیح	۳۷
۱۵	ایمان اور تصدیق کی تشریح	۴۰
۱۶	توفیق کے معانی مختلفہ	۴۱
۱۷	لفظ صلوۃ کی تحقیق	۴۲
۱۸	آل واصحاب کی تحقیق	۴۵
۱۹	ہدایت تقسیم وتشریح	۴۸
۲۰	اعتقاد کی تشریح وتقیم	۴۹
۲۱	لفظ اما کی تحقیق	۵۰
۲۲	امابعد کی نحوی تحقیق	۵۱
۲۳	لفظ اللہم کی تحقیق	۵۴
۲۴	لفظ مقدمہ کی نحوی وصرفی ومعنوی بحث	۵۵
۲۵	علم کی تعریف	۵۸
۲۶	علم بدیہی ہے یا نظری؟	۵۹
۲۷	تصور وتصدیق کی تعریف	۶۳
۲۸	الا اسمیہ، استثنائیہ، شرطیہ کا تعارف	۶۴
۲۹	تصور وتصدیق متحد ہیں یا مغائر؟	۶۶
۳۰	نعم لاحجر فی التصور فانہ یتعلق بکل شئی کی تشریح	۶۸

۳۱	ھھنا شک مشہور کی تقریر دل پذیر	۶۹
۳۲	شک مشہور کے جواب کی تقریر	۷۲
۳۳	ادراک کی توضیح	۷۴
۳۴	تصور وتصدیق کی تقسیم وتشریح	۷۷
۳۵	لفظ کل کے اقسام ثلاثہ اور اس کا مفہوم	۷۹
۳۶	دور کی تعریف، تقسیم اور بیان استحالہ	۸۲
۳۷	بطلان تسلسل کی دلیل	۸۴
۳۸	تصور اور تصدیق بدیہی ونظری کی تفہیم وتشریح	۸۹
۳۹	البسیط لا یکون کاسباً کی توضیح	۹۱
۴۰	ھھنا شک، شک کی تقریر و تفہیم	۹۳
۴۱	شک کا حل اور تفہیم	۹۴
۴۲	منطق کی ضرورت وافادیت	۹۶
۴۳	لفظ قانون کی تشریح	۹۷
۴۴	منطق کے موضوع کا بیان	۹۷
۴۵	مطالب تصور وتصدیق کا بیان	۹۹
۴۶	فروع مطالب کا بیان	۹۹
۴۷	تصور کے تقدم کی وجہ	۱۰۱

۴۸	دلالت کا بیان	۱۰۴
۴۹	دلالت کے اقسام ثلاثہ کا بیان	۱۰۴
۵۰	دلالت کے اقسام ستہ کا بیان	۱۰۵
۵۱	دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام ثلاثہ کی تعریف	۱۰۷
۵۲	دلالت التزامی پر اعتراض اور جواب	۱۰۸
۵۳	مطابقت، تضمن، التزام کے مابین نسبت کا بیان	۱۱۰
۵۴	افراد وترکیب کی تشریح وتفہیم	۱۱۲
۵۵	اداۃ منطقی کا تعارف	۱۱۳
۵۶	کلمہ منطقی کی تعریف	۱۱۴
۵۷	مفرد کی تقسیم	۱۱۶
۵۸	کلی وجزئی کی تعبیر وتوضیح	۱۱۸
۵۹	تفاوت کے اشکال اربعہ کا بیان	۱۲۰
۶۰	ماہیت کے اقسام ثلاثہ کی تعریف	۱۲۱
۶۱	شدت اور زیادت میں فرق کی وضاحت	۱۲۳
۶۲	مفرد کی تقسیم ثالث اور اس کے اقسام اربعہ کا بیان	۱۲۴
۶۳	مشترک کے وقوع کی تحقیق	۱۲۶
۶۴	حقیقت ومجاز کی توضیح وتشریح	۱۲۷

۶۵	استعارہ کے اقسام اربعہ کا بیان	۱۲۸
۶۶	حقیقت کی علامت	۱۲۹
۶۷	نقل اور مجاز اولی ہیں اشتراک سے	۱۳۰
۶۸	ترادف کا بیان	۱۳۱
۶۹	ترادف کی اہمیت وافادیت	۱۳۲
۷۰	مفرد و مرکب میں ترادف کی حقیقت	۱۳۴
۷۱	مرکب کی تعریف	۱۳۵
۷۲	کلامی ھذا کاذب کی تنقیح وتطبیق	۱۳۷
۷۳	انشاء اور مرکب ناقص کا تعارف	۱۴۰
	فصل	
۷۴	مفہوم کی تفہیم	۱۴۳
۷۵	کلی، جزئی کا تعارف	۱۴۴
۷۶	کلی کے اقسام ستہ	۱۴۵
۷۷	ھھنا شک، شک کی تشریح وتفہیم	۱۴۶
۷۸	کلیت و جزئیت کے موصوف کی تعیین	۱۵۲
۷۹	الجزئی لا یکون کاسبا ولا مکتسبا کی تشریح وتوضیح	۱۵۳
۸۰	نسبت کا بیان	۱۵۵

۸۱	نقیضین کی نسبت کی تفہیم وتشریح	۱۵۸
۸۲	ھھنا شک قوی کی توضیح	۱۵۹
۸۳	عموم وخصوص مطلق کی نقیض کے درمیان نسبت کا بیان	۱۶۳
۸۴	عموم خصوص من وجہ کی نقیض کے درمیان نسبت کی وضاحت	۱۶۸
۸۵	تباین جزئی کا تعارف	۱۷۰
۸۶	ھھنا سوال وجواب، کی تقریر وتشریح	۱۷۲
۸۷	کلی کے اقسام خمسہ کی تعریف وتوضیح	۱۷۳
۸۸	عرض اور عرضی کے درمیان فرق کی تحقیق	۱۷۴
۸۹	کلیات خمسہ کا تعارف	۱۸۰
۹۰	جنس کی تعریف	۱۸۱
۹۱	مقام جنس میں ابحاث خمسہ کی تبیین وتشریح	۱۸۴
۹۲	بحث اول کی تقریر	۱۸۴
۹۳	بحث ثانی کی تفہیم	۱۸۶
۹۴	بحث ثالث کی تنقیح	۱۸۷
۹۵	بحث رابع کی توضیح	۱۹۱
۹۶	بحث خامس کی تشریح	۱۹۴
۹۷	نوع کی تعریف اور تعارف	۱۹۶

۹۸	فصل کی تعریف	۲۰۲
۹۹	فصل کے تعلقات عامہ کی بحث	۲۰۴
۱۰۰	کل مقوم للعالی مقوم للسافل کی تنقیح	۲۰۵
۱۰۱	کل مقسم للسافل مقسم للعالی کی توضیح	۲۰۷
۱۰۲	تفریعات خمسہ کا بیان	۲۰۸
۱۰۳	وھھنا شک، شک کی تعبیر و تنقیح و تفصیل	۲۱۱
۱۰۴	خاصہ کی تعریف	۲۲۳
۱۰۵	عرض عام کی تعریف و تفصیل	۲۲۵
۱۰۶	لازم الماہیت و لازم الوجود کی تفہیم	۲۲۷
۱۰۷	لازم بین اور غیر بین کا تعارف	۲۳۱
۱۰۸	ھھنا شک، شک کی تقریر	۲۳۳
۱۰۹	کلی منطقی، طبعی، عقلی کا تعارف	۲۳۸
۱۱۰	بشرط شئی، بشرط لاشئی، لابشرط شئی کی تفہیم و توضیح	۲۴۰
۱۱۱	کلی طبعی کے اقسام ثلاثہ، مخلوطہ، مطلقہ، مجردہ کی بحث	۲۵۰
	فصل	
۱۱۲	معرف کی تعریف	۲۵۳
۱۱۳	معرف کا اجلی ہونا ضروری ہے	۲۵۶

۱۱۴	حد اور رسم کی تعریف اور اس کے اقسام	۲۶۰
۱۱۵	حد تام کا تعارف	۲۶۱
۱۱۶	حد تام زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتا ہے	۲۶۳
۱۱۷	بسیط محدود واقع نہیں ہوتا ہے	۲۶۳
۱۱۸	تحدید حقیقی مشکل کام ہے	۲۶۴
۱۱۹	تعارف حضرت حبیب الامت دامت برکاتہم	۲۶۷
۱۲۰	حبیب الفتاوی ایک قیمتی تحفہ	۲۷۰
۱۲۱	حضرت حبیب الامت کی تصنیفات ایک نظر میں	۲۷۲
۱۲۲	جامعہ کا مختصر تعارف	۲۷۵

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض حبیب

مقدمہ

حبیب العلوم شرح سلم العلوم

اسلام، تلاش وجستجو، تحقیق وتدقیق، فلسفہ وحکمت کا مخالف نہیں ہے، بلکہ قرآن کریم نے تو آیات انفسی اور آیات آفاقی میں غور وتدبر کا حکم دیا ہے۔ لیکن دینی وجدان کی حفاظت ونگہبانی بہرحال ضروری ہے اس لئے کہ وہ عقلیت جو دینی وجدان کے سایہ میں پرورش نہ پائے انفرادی اور ملی زندگی کو وہ لادینیت کی طرف لے جاتی ہے اور اعتقاد ویقین کی جگہ شرک وانکار لے لیتا ہے۔

یونانی علوم سے مسلمانوں کا سب سے پہلے تعارف فتح مصر کے بعد ہوا اسکندریہ یونانی علوم کا مرکز تھا، بنی امیہ کے زمانہ میں صرف طب کی طرف توجہ کی گئی۔ اور انہی فنون سے متعلق کچھ کتابیں عربی زبان میں منتقل کی گئیں۔

لیکن خلافت عباسیہ کے دور میں دوسرے یونانی علوم بھی آہستہ آہستہ مسلمانوں کی توجہ کا مرکز بننے لگے۔

چنانچہ ہارون رشید نے ایک بیت الحکمت نامی ادارہ قائم کیا جس میں غیر

عربی کتابوں اور علوم وفنون کو عربی زبان میں منتقل کرنے کا نظم وانتظام کیا گیا۔

یونانی فلسفہ کی گرم بازاری مامون الرشید کے زمانہ سے شروع ہوئی، اس نے قیصر روم کو خط لکھا کہ ارسطو کی جس قدر کتابیں دستیاب ہوں بغداد بھیج دی جائیں۔

قیصر روم نے تلاش بسیار کے بعد ایک بڑے ذخیرہ کا پتہ لگالیا لیکن اتنی کتابوں کے بھیجنے میں اس کو تامل تھا ارکان دولت سے مشورہ کے بعد یہ طے پایا کہ کوئی مضائقہ نہیں فلسفہ اگر مسلمانوں کے پاس پہنچ گیا تو ان کا مذہبی جوش ٹھنڈا ہو جائے گا اور عقلیت کی وجہ سے وہ تشکیک کے شکار ہو جائیں گے۔

چنانچہ پانچ اونٹ پر لاد کر وہ تمام کتابیں مامون کی خدمت میں پہنچادی گئیں مامون نے یعقوب بن اسحاق کندی کو ان کتابوں کی تعریب کی ذمہ داری سونپ دی اور مزید کتابوں کی جستجو کے لئے بیت الحکمت کے ذمہ داروں کو روم، آرمینیا، مصر، شام وغیرہ بھیج دیا۔ مامون کی اس دل چسپی کو دیکھ کر درباریوں میں فلسفہ کے سلسلہ میں ایک نیا جوش وخروش پیدا ہوگیا اور ہر طرف فلسفہ کی کتابوں کی جستجو شروع ہوگئی اور دیکھتے ہی دیکھتے ایک بڑا ذخیرہ حکمت وفلسفہ کی کتابوں کا جمع ہوگیا۔

پھر بات یہیں ختم نہیں ہوئی بلکہ مامون نے اس فن کی ترویج اس طرح شروع کی کہ ہر منگل کو باضابطہ پوری گرم جوشی کے ساتھ فلاسفہ اور علماء کا مناظرہ شروع کرادیا پھر اس کا جو نتیجہ نکلنا تھا وہ نکلا۔

یعنی تھوڑے ہی دنوں کے بعد مامون عقیدۃً معتزلی ہوگیا اور حدوث قرآن کا وہ قائل ہوگیا۔ بات پھر یہیں ختم نہیں ہوئی بلکہ اس مسئلہ نے پھر ایسا زور پکڑا کہ

حضرت امام احمد بن حنبل جیسے امام وقت کو اس مسئلہ میں جہاد کرنا پڑا اور ہر طرح کے مظالم جھیلنے پڑے لیکن امام احمد بن حنبل کی استقامت کو سلام ہو کہ لاکھ مظالم کے باوجود تادم آخر حق پر جمے رہے لیکن حکمت وفلسفہ اپنے دور شباب میں داخل ہو چکا تھا اور صاحب اولاد ہونا شروع ہو گیا تھا چنانچہ فرقۂ جہمیہ نے جنم لیا اور اس فرقہ کو شاہی عطایا وتحائف سے خوب نوازا گیا۔

مامون کے بعد جب واثق تخت نشیں ہوا تو فلسفہ اور حکمت کو اور توانائی ملی اور عقلیت کی جڑیں اور مضبوط ہو گئیں۔

لیکن جب متوکل کا زمانہ آیا تو حق کو جلا ملا اور اس ابتلاء عظیم سے امت کو نجات ملی اور سنت کا احیاء شروع ہوا۔

الغرض فلسفہ وحکمت کے انہی فسادات کی وجہ سے بہت سے علماء حق اس کے مخالف ہو گئے اور بہتوں نے نصاب سے نظام سے کلام سے اس کو خارج کر دیا اور بہتوں نے اس کو باقی رکھتے ہوئے اس کا عقلیت ہی سے دنداں شکن جواب دیا۔

یہ علم جہاں مفید ہے وہیں مضر بھی ہے نفع وضرر کے دونوں پہلو پر نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔ شیخ محی الدین ابن العربی نے اسی وجہ سے حضرت امام فخر الدین رازی کو ایک خط لکھا جو بہت سبق آموز ہے، آپ اپنے اس واقعہ سے عبرت حاصل کریں کہ تیس سال کی محنت کے بعد ایک نتیجہ پر پہنچے تھے لیکن عقل نے ایک لمحہ میں شبہ پیدا کر کے ساری عمارت گرا دی''۔

عقل کے ناقص رہبر ہونے کا اعتراف خود امام رازی کو بھی کرنا پڑا اور اسی

وجہ سے انہوں نے اپنے وصیت نامہ میں لکھوایا۔"ویمنع عن التعمق فی إیراد المعارضات والمناقضات وماذلک إلا للعلم بأن العقول البشریة تتلاشی فی تلک المضائق العمیقة والمناهج الخفیة، اور معارضات ومناقضات سے پرہیز کیا جائے، چونکہ عقول انسانی ان عمیق اور خفی مسائل میں بے کار محض ہیں۔

اسی وجہ سے حضرت امام غزالی نے بھی خود ایک کتاب لکھی جس کا نام المنقذ من الضلال رکھا اور عقل کی حیرانی و پریشانی کا اپنے تجربات کی روشنی میں تذکرہ کیا یہی نہیں بلکہ عقلیت سے دور ہو کر عشقیت کی راہ پر اپنے کو ڈالنے کی دعوت دی۔

الغرض عقلیت کا سیلاب مامون کے دربار سے نکلا اس نے خش وخاشاک ہی نہیں بلکہ بڑے بڑے تناور درختوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عام مسلمانوں کی زندگی میں لامرکزیت پیدا ہوگئی اور اعتقاد کی ساری بنیادیں چرمرا گئیں اور امت شدید ذہنی انتشار کی شکار ہوگئی۔

حتی کہ ذات باری وصفات باری، جنت، دوزخ، معراج، معجزات، قرآن پاک مخلوق ہے یا غیر مخلوق ان جیسے اہم و نازک مسائل کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جانے لگا۔حتی کہ آیات قرآنیہ کی ایسی تاویلات کی گئیں جن سے یونانی فلسفہ کی تائید ہو سکے۔

ایسے نازک دور میں اللہ پاک نے امت کی ڈوبتی کشتی کا ناخدا جن نفوس قدسیہ کو بنایا ان میں سے چند مشہور نام یہ ہیں: حضرت بایزید بسطامی، حضرت ذو النون مصری، حضرت جنید بغدادی، حضرت معروف کرخی، حضرت سری سقطی، حضرت

امام احمد بن حنبل وغیرہم۔

ان حضرات نے عقلیت کا متبادل عشقیت کو سمجھا اور اس کا تعارف امت کو کرایا اور عشق سے عقل کا مقابلہ کیا اور فلسفہ کی پیدا کی ہوئی ذہنی لامرکزیت کو قلبی کیفیات کے ذریعہ دور کیا ان حضرات کی کوشش تھی کہ دل کو اگر ایک مرکز پر لگا دیا جائے تو ذہن کی الجھنیں خود بخود دور ہو جائیں گی۔

چنانچہ حضرت معروف کرخی نے استغراق پر زور دیا۔ حضرت سری سقطی نے توحید کا وہ نظریہ پیش کیا جس نے بعد میں وحدۃ الوجود کی شکل اختیار کر لی، حضرت ذو النون مصری نے حال ومقام کا درس دیا۔ حضرت امام احمد بن حنبل نے محبت الٰہی پر زور دیا۔

تفصیل کے لئے راقم کی کتاب تصوف وصوفیاء اور ان کا نظام تعلیم وتربیت ملاحظہ فرمائیں۔

حاصل کلام یہ کہ ایک طویل زمانہ سے عقلیت کا نفوذ چلا آرہا ہے اور اس کی افادیت کو ہمارے بڑوں نے تسلیم بھی کیا اور ایک زمانہ تک منطق وفلسفہ، ہمارے بڑوں کے منظور نظر رہے ہیں اور ہمارے بہت سے اکابرین نے تو یہاں تک فرمایا کہ میں بخاری شریف پڑھانے میں جتنا اجر سمجھتا ہوں اتنا ہی اجر سلم، اور میبذی پڑھانے میں بھی سمجھتا ہوں اور ہمارے بعض اکابر سے سلم العلوم زبانی سو مرتبہ پڑھنا بھی مسموع ہے (ملفوظات حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی) راقم نے اپنے کانوں سے یہ باتیں سنی ہیں۔

بہر حال سلم العلوم کی منطق میں ایک مقام ہے اسی وجہ سے ایک طویل زمانہ سے یہ کتاب درس نظامی کی یہ جز ولاینفک بنی ہوئی ہے۔ اور اپنے بڑوں نے اس پر کافی محنت کی ہے راقم کو بھی ریاض العلوم گورینی جونپور میں کئی بار پڑھانے کا موقع ملا اپنے بڑوں کی کاوش اب آپ حضرات کی نذر ہے، شاید راقم کے ساتھ اپنے بڑوں کے لئے یہ چند صفحات توشہ آخرت بنجائیں۔ **وما ذلک علی اللہ بعزیز۔**

مفتی حبیب اللہ قاسمی
شیخ الحدیث وصدر مفتی
بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ دار العلوم
مہذب پور سنجر پور اعظم گڈھ، یوپی انڈیا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ہر فن کے شروع کرنے سے قبل تین باتوں کا جاننا ضروری اور ایک بات کا جاننا مستحب ہے، فن کی تعریف، موضوع، غرض وغایت، ان تینوں باتوں کو ''مقدمۃ العلم'' کہتے ہیں، اور مقدمۃ العلم ان امور ثلاثہ کے مجموعہ کا نام ہے جن پر اس فن کے مسائل کا سمجھنا موقوف ہو علی وجہ البصیرۃ، لیکن یہاں پر ان تینوں باتوں کو مصنفؒ خود بیان فرمارہے ہیں، تو اس جگہ ان تینوں باتوں کو پہلے معلوم کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اب چونکہ سلم کے مصنف سلم کے اندر منطق کی تعریف اور اس کی غرض اور موضوع کو خود بیان فرمارہے ہیں، اس لئے پہلے معلوم کرنے کی ضرورت نہیں، اب رہی چوتھی بات جس کا جاننا مستحب ہے وہ مصنف کے مختصر حالات ہیں۔

صاحب سلم کا تعارف:

تو سلم کے مصنف کا نام محبّ اللہ بہاری ہے اور یہ صوبہ بہار کے مقام کٹرہ کے رہنے والے ہیں، اورنگ زیب عالمگیر کے زمانہ میں ان کی بہت شہرت تھی۔ حتی کہ شہنشاہ عالم گیر نے ان کو لکھنؤ کا قاضی مقرر کردیا تھا اس کے بعد حیدرآباد دکن کے بھی آپ قاضی بنے اور اس زمانہ میں بادشاہ آپ سے کسی وجہ سے ناراض ہو گئے تھے حتی کہ آپ کو قضاۃ کی ذمہ داری سے معزول کردیا۔

پھر بعض مخلص دوستوں نے آپ کے متعلق جہانگیر بادشاہ سے سفارش کی، تو پھر دوبارہ آپ کو شہنشاہ عالمگیر نے اپنے پاس بلایا اور اپنے پوتے یعنی شہزادہ شاہ عالم

کے لڑکے کی تعلیم کا سلسلہ آپ کے سپرد کیا۔ اور دوران تعلیم آپ کے شاگرد کے والد شہزادہ شہنشاہ عالمگیر افغانستان جانے لگے تو آپ کو بھی ساتھ لے گئے تاکہ صاحبزادہ کا سبق فوت نہ ہو جائے، چنانچہ انہیں دنوں میں جبکہ یہ تمام حضرات افغانستان یعنی کابل میں تھے شہنشاہ عالمگیر کا انتقال ہو گیا، اور جب کابل خبر پہنچی تو ان تمام حضرات کو اس جاں گداز مصیبت میں ۱۱۱۸ھ میں ہندوستان واپس آنا پڑا۔ اور واپس آنے کے بعد جب جہانگیر کے لڑکے شاہ عالم نے حکومت و بادشاہت سنبھال لیا تو آپ کی یعنی علامہ محبّ اللہ بہاری کی بہت ہی ہمت افزائی کی اور ان کو فاضل خان لقب دیا لیکن علامہ اس لقب کے ساتھ موصوف ہونے کے دوسرے ہی سال یعنی ۱۱۱۹ھ میں دار فنا سے دار بقا کو کوچ کر گئے۔ اور آپ نے فقہ میں بھی مسلم الثبوت ایک بہت ہی بیش بہا کتاب لکھی ہے آپ بہت بڑے عالم تھے۔

"<u>سبحانه ما أعظم شأنه</u>" (تسبیح بیان کرتا ہوں اس کی تسبیح بیان کرنا حالانکہ کتنی بلند ہے اس کی شان)۔

سبحانہ کے اندر دو بحثیں ہیں: صرفی اور نحوی، صرفی بحث کا مطلب یہ ہے کہ سبحان کونسا صیغہ ہے اور یہ کس باب سے ہے:

لفظ سبحان کی صرفی تحقیق:

جواب: سبحان میں صیغہ کے اعتبار سے تین احتمال ہیں، لفظ سبحان مصدر اور اسم مصدر و علم مصدر بھی ہو سکتا ہے (مصدر کہتے ہیں اس اسم کو جس میں معنی حدثی پائے

جاتے ہیں اور اس سے افعال وغیرہ مشتق ہوتے ہیں، اور اسم مصدر کہتے ہیں اس اسم کو جس میں صرف معنی حدثی پائے جائیں اور علم مصدر کی بھی یہی تعریف ہے مگر فرق یہ ہے کہ اسم مصدر نکرہ ہوتا ہے اور علم مصدر معرفہ ہوتا ہے)۔

مگر صاحب ملاحسن فرماتے ہیں کہ سبحان صرف اسم مصدر ہوگا، اور علم مصدر اور مصدر نہیں ہوسکتا، اور صاحب ملاحسن فرماتے ہیں کہ اگر ہم سبحان کا مصدر اور علم مصدر ہونا باطل کردیں تو ہمارا دعوی ثابت ہو جائے گا، کیونکہ کبھی تو اپنے دعوی کو ثابت کیا جاتا ہے اپنے دعوی پر دلیل قائم کر کے اور کبھی اپنا دعوی ثابت کیا جاتا ہے اپنے دعوی کے علاوہ احتمال کو باطل کر کے۔ دعوی ثابت کرنے کے یہ دو طریقے ہیں، تو صاحب ملاحسن فرماتے ہیں کہ لفظ سبحان مصدر نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ مصدر کی دو قسمیں ہیں: (۱) ثلاثی مجرد، (۲) ثلاثی مزید، تو سبحان ثلاثی مزید کا مصدر نہیں بن سکتا ہے، کیونکہ ثلاثی مزید کے مصادر کے اوزان متعین ہیں، افعال، تفعیل، تفعل، مفاعلہ، اور سبحان ان وزنوں میں سے کسی وزن پر نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ سبحان ثلاثی مزید کا مصدر نہیں ہوسکتا ہے اور سبحان ثلاثی مجرد کا بھی مصدر اس جگہ نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ ثلاثی مجرد کا مصدر اگر آپ سبحان کو اس جگہ غفران کے وزن پر مانتے ہیں تو سبحان اس جگہ مفعول مطلق ہے۔فعل محذوف کا تو اگر آپ سبّحت فعل محذوف مانئے گا، تو اس وقت مفعول مطلق اور فعل میں باب کے اعتبار سے مطابقت نہیں ہوگی، حالانکہ باب کے اعتبار سے مطابقت ان دونوں میں ضروری ہے، اور اگر فعل محذوف آپ ثلاثی مجرد ہی سے سبحت مانتے ہیں تو اس کے معنی تیرنے کے آتے ہیں اور تیرنے کا

معنی اس جگہ مراد ہو نہیں سکتا ہے۔

اور صاحب ملاحسن فرماتے ہیں کہ سبحان علم مصدر بھی نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ علم کی اضافت کرنا ناجائز ہے، اب چونکہ اس جگہ سبحان مضاف ہے، ضمیر کی طرف اس لئے یہ علم مصدر بھی نہیں ہوسکتا ہے، لہذا صاحب ملاحسن کا دعوی ثابت ہو گیا کہ سبحان صرف اسم مصدر ہوسکتا ہے، اور اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوسکتا ہے، لیکن سچ تو یہ ہے کہ سبحان مصدر اور علم مصدر اور اسم مصدر تینوں ہوسکتا ہے۔ سبحان کا اسم مصدر ہونا تو تسلیم ہے ہی اور سبحان مصدر بھی ہوسکتا ہے ثلاثی مجرد کا۔ غفران کے وزن پر اور اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ ثلاثی مجرد سے جب آپ سبحان کو مانیں گے تو یہ مفعول مطلق ہوگا، سبّحتُ فعل محذوف کا اور اس وقت فعل اور مفعول مطلق میں باب کے اعتبار سے مطابقت نہیں ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک فعل اور مفعول مطلق میں باب کے اعتبار سے مطابقت ضروری نہیں ہے اور صاحب کافیہ نے جو لکھ دیا ہے کہ ان دونوں میں مطابقت ضروری ہے وہ اس وجہ سے کہ صاحب کافیہ سیبویہ کے مقلد ہیں اور سیبویہ کے نزدیک ان دونوں میں مطابقت ضروری ہے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ ہم فعل محذوف ثلاثی مزید باب تفعیل سے سبّحتُ نہیں مانتے ہیں بلکہ ثلاثی مجرد باب فتح یفتح سے سبحتُ مانتے ہیں تو اگر آپ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ثلاثی مجرد سے اس کے معنی تیرنے کے آتے ہیں، تو ہم اس کا جواب دیں گے کہ ہاں ثلاثی مجرد سے اس کا معنی تیرنے کا تو آتا ہے مگر جب اس کا مصدر سبحاً ہو اور جب اس کا مصدر سبحان ہو غفران کے وزن پر تو ثلاثی مجرد سے بھی اس کا معنی پاکی بیان کرنے کے آتے ہیں،

اب چونکہ اس کا مصدر سبحان ہے لہذا کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

اور سبحان علم مصدر بھی ہوسکتا ہے اور اس جگہ سبحان کی (علم کی) اضافت جائز ہے کیونکہ علم کی دو قسمیں ہیں: (ا) علم بالذات، (۲) علم بالصفات۔ اور علم بالذات کی اضافت نا جائز ہے، اور علم بالصفات کی اضافت جائز ہے، تو سبحان باری تعالی کا علم تو ہے مگر علم بالصفات ہے۔ اور عند البعض علم بالذات کی اضافت بھی جائز ہے، جیسا کہ کسی شاعر نے اپنے شعر میں علم بالذات کی اضافت کیا ہے، لہذا اس جگہ سبحان علم مصدر بھی ہوسکتا ہے اور اس کی اضافت اس جگہ جائز ہے۔

لفظ سبحان کی نحوی تحقیق:

اور نحوی بحث کا مطلب ہے کہ سبحان ترکیب میں کیا واقع ہے اور یہ منصرف ہے یا غیر منصرف تو سبحان منصرف غیر منصرف دونوں ہوتا ہے جب سبحان کو اضافت کے ساتھ استعمال کیا جائے تو اس وقت یہ منصرف ہوگا کیونکہ اضافت بھی عدم انصراف کے لئے مانع ہے اور جب اس کو بلا اضافت استعمال کیا جائے تو یہ غیر منصرف ہوگا۔ کیونکہ اس وقت سبحان میں دو سبب پائے جائیں گے، ایک علمیت، دوم الف ونون زائدتان اور سبحان ترکیب کے اعتبار سے مفعول مطلق واقع ہے فعل محذوف کا، اور اس کا فعل محذوف واحد متکلم کا صیغہ سبحت بھی مان سکتے ہیں لیکن اس وقت سبحانہ میں سبحان کی اضافت مفعول کی طرف ہوگی اور اس کا فعل محذوف واحد مذکر غائب کا صیغہ سبّح اللہ بھی مان سکتے ہیں لیکن اس وقت سبحان کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی لیکن واحد

متکلم کا صیغہ محذوف ماننا زیادہ بہتر ہے اور اس وقت تقدیر عبارت ہوگی ''سبّحت سبحانہ'' اور سبحان کی ضمیر کے مرجع میں چند احتمال ہے، یا تو یہ راجع ہے اس اللہ کی طرف جو ہر شخص کی زبان پر ہے یا راجع ہے اس اللہ کی طرف جو ہر شخص کے قلب میں ہے یا راجع ہے اس اللہ کی طرف جو بسم اللہ میں مذکور ہے یا راجع ہے رحمٰن اور رحیم کی طرف جو بسم اللہ الخ میں مذکور ہے یا راجع ہے اس مسبح کی طرف جو سبحان سے سمجھ میں آرہا ہے۔

یہاں پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جب آپ واحد متکلم کا صیغہ سبّحت محذوف مانئے گا تو خرابی لازم آئے گی، وہ یہ کہ سبّحت ہے باب تفعیل سے اور اس کا خاصہ ہے متعدی ہونا تو ترجمہ ہوگا کہ پاک کیا میں نے اللہ کو پاک کرنا (نعوذ باللہ من ذلک)۔ باری تعالی تو تمام کو پاک کرنے والا ہے اس کو کون پاک کرسکتا ہے؟

تو اس کا جواب دیا گیا کہ باب تفعیل کا ایک خاصہ انتساب فعل بھی ہے انتساب فعل کہتے ہیں فاعل کا فعل کے ماخذ کو مفعول بہ کی طرف منسوب کرنا۔ جیسے کہتے ہیں لوگ فسّقتہ یعنی فسق کو منسوب کیا میں نے اس کی طرف اور یہی معنی یہاں مراد بھی ہے۔ تو اب ترجمہ ہوگا کہ پاکی کو میں نے منسوب کیا باری تعالی کی طرف اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

تسبیح کے اقسام:

اب سنئے تسبیح کی چار قسمیں ہیں: (۱) تسبیح قولی، زبان سے تسبیح بیان کرنا، (۲) تسبیح عملی، عمل کے ذریعہ تسبیح بیان کرنا۔ جیسے روزہ، نماز، وغیرہما ادا کرنا، (۳) تسبیح

اعتقادی، اعتقاد کے ذریعہ تسبیح بیان کرنا، جیسے تسبیح کا اعتقاد رکھنا، (۴) تسبیح حالی، زبان حال سے تسبیح کرنا جیسے ہر شئی اپنی زبان حال سے باری تعالی کی تسبیح بیان کرتی ہے۔

ما اعظم شانہ کی تحقیق:

ما أعظم شأنه، ترجمہ: کس قدر بلند ہے ان کی شان، یہ جملہ ترکیب میں حال واقع ہورہا ہے، سبحانہ کی ضمیر سے اعتراض ہوتا ہے کہ ما اُعظم شأ نہ کو حال قرار دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ حال ذوالحال کے لئے ثابت ہوتا ہے اور ما اُعظم شأ نہ فعل تعجب ہے اور یہ انشاءات کے قبیل سے ہے اور انشاءات تمام کے تمام معدوم ہوتے ہیں کیونکہ ان میں صدق اور کذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اور قاعدہ ہے کہ ثبوت الشئی لشئی فرع ہے، اس بات کی کہ وہ شئی جس کو دوسرے کے لئے ثابت کیا جارہا ہے وہ شئی پہلے خود ثابت ہو، لہذا معلوم ہوا کہ ما اُعظم شأ نہ کو حال قرار دینا صحیح نہیں ہے۔
جواب دیا گیا کہ اس میں تاویل کی جائے گی کیونکہ جتنے انشاءات ہیں جب ان کو دوسرے کے لئے ثابت کیا جاتا ہے تو اسی انشاء سے پہلے مقولا فی حقہ محذوف مانتے ہیں۔ لہذا اس جگہ بھی ما اُعظم شأ نہ سے پہلے مقولاً فی حقہ محذوف مانیں گے، اور ما اُعظم شأ نہ کو یا تو مقولا فی حقہ کا نائب فاعل یا اس کا قول قرار دیں گے اس کے بعد مقولاً الخ مل ملا کر حال واقع ہوگا۔ سبحانہ کی ضمیر سے اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔
اب سنئے ما اُعظم شأ نہ ما اُفعلہ کے وزن پر فعل تعجب کا صیغہ ہے اور ہر وہ فعل تعجب کا صیغہ ہوگا جو ما اُفعلہ کے وزن پر ہو لہذا ما اُعظم کے مابین بھی تین احتمال ہیں۔

ا-سیبویہ: فرماتے ہیں کہ اس کے مابین تین احتمالات ہوں گے یہ ما موصوفہ شئ کے معنی میں ہے اور اس کی صفت عظیم محذوف ہے اور یہ اپنے موصوف صفت سے مل کر مبتدا ہے اور اس کی خبر اعظم شأنہ جملہ فعلیہ ہو کر واقع ہے اس وقت ترجمہ ہوگا شئ عظیم نے بلند کر دیا ان کی شان کو۔

۲- اور اخفش فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ یہ ما موصولہ الذی کے معنی میں ہے اور اعظم شأنہ اس کا صلہ ہے اب موصول اپنے صلہ سے مل کر مبتدا اور اس کی خبر عظیم محذوف ہے، اس وقت ترجمہ ہوگا وہ شئ جس نے بلند کر دیا ان کی شان کو عظیم ہے۔

۳- اور فراء فرماتے ہیں کہ نہیں یہ ما استفہامیہ ہے أی شئ کے معنی میں، اور یہ مبتدا ہے اور اعظم شأنہ جملہ ہو کر خبر واقع ہے، اس وقت ترجمہ ہوگا کس شئ نے بلند کر دیا ان کی شان کو تو اس جگہ تینوں قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہاں ان تینوں میں سے کوئی مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ خرابی لازم آتی ہے کہ باری تعالی کی شان کو کسی دوسری شئ نے بلند کیا ہے کیا پہلے سے بلند نہیں تھی (نعوذ باللہ من ذلک)۔

باری تعالی تو ہمیشہ سے بلند ہے اور ہمیشہ بلند رہے گا۔ تو جواب دیا گیا کہ یہ معنی جو ان تینوں قولوں میں ذکر کیا گیا اس وقت تھا جبکہ یہ نقل تعجب کی طرف نہیں کیا گیا تھا تعجب کی طرف نقل کرنے کے بعد اب اس کے معنی یہ کئے جائیں گے کہ کس قدر بلند ہے باری تعالی کی شان۔ اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔ اور شانہ کے مرجع میں اتنے ہی احتمالات ہیں جتنا کہ سبحانہ کے مرجع میں احتمالات تھے۔

"لا یحد ولا یتصور"۔

ترجمہ: نہ حد بیان کیا جاسکتا ہے اور نہ تصور کیا جاسکتا ہے اس کے شان کی۔

لایحد ولایتصور کی نحوی تحقیق:

لایحد الخ میں ترکیب کے اعتبار سے پانچ احتمال ہیں، (۱) یا تو یہ حال واقع ہے سبحانہ کی ضمیر سے جس سے کہ حال واقع ہے ما اعظم شأنہ۔ اس وقت یہ حال مترادفہ ہوگا، حال مترادفہ کہتے ہیں کہ ایک ذوالحال کے کئی حال ہوں، یا یہ حال واقع ہے شانہ کی ضمیر سے اس وقت یہ حال متداخلہ ہوگا حال متداخلہ کہتے ہیں کہ ایک ذوالحال سے ایک حال قرار دینا پھر اس کے بعد اس حال کو ذوالحال قرار دے کر اس سے کسی دوسرے کو حال قرار دینا۔ (۳) یا لایحد الخ حال واقع ہے لفظ شان سے، اس وقت اس کا ترجمہ ہوگا کہ کس قدر بلند ہے ان کی شان حال یہ کہ ان کے شان کی حد نہیں بیان کی جاسکتی ہے الخ۔ (۴) یا یہ صفت واقع ہے لفظ شان سے اس وقت ترجمہ ہوگا کہ ان کی شان ایسی ہے کہ اس کی حد نہیں بیان کی جاسکتی الخ۔ صفت قرار دینے کی صورت میں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ صفت مفرد بھی ہوتی ہے اور جملہ بھی۔ تو صفت جس وقت مفرد ہو اس وقت موصوف کو نکرہ بھی لاسکتے ہیں اور معرفہ بھی، مگر صفت جس وقت جملہ ہو تو اس وقت موصوف صرف نکرہ لایا جائے گا، تاکہ موصوف صفت کے درمیان مطابقت باقی رہے۔ کیونکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

معرفہ موصوف اس وقت نہیں لایا جائے گا عدم مطابقت کی وجہ سے موصوف

صفت کے درمیان۔ اب چونکہ صفت یعنی لا یحد الخ جملہ ہے لہذا اس کا موصوف نکرہ ہونا چاہئے حالانکہ اس کا موصوف شانہ ہے جو ضمیر کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ بن گیا ہے، لہذا موصوف صفت بنانا صحیح نہیں ہے جواب دیا گیا کہ بعض الفاظ ایسے ہیں جن میں اس قدر شدت نکارت پائی جاتی ہے کہ معرفہ کی طرف اضافت کے بعد بھی وہ نکرہ ہی رہتا ہے جیسے لفظ نحو، مثل، شان، وغیرہم ان الفاظ میں سے ایک لفظ شان بھی ہے لہذا یہ اضافت کے بعد بھی نکرہ ہی رہے گا۔ اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے لہذا اب لا یحد الخ کو شانہ سے صفت قرار دینا صحیح ہو گیا۔

۵- لا یحد الخ جملہ مستانفہ ہے، جملہ مستانفہ کہتے ہیں اس جملہ کو جن کا ماقبل سے کوئی ترکیبی تعلق نہ ہو اور سوال مقدر کے جواب میں ہو، تو اس جگہ سوال مقدر یہ ہے کہ جب مصنف نے فرمایا کہ کس قدر بلند ہے ان کی شان تو سائل سوال کرتا ہے کہ کوئی نمونہ یا کوئی حد تو بتائیے کہ کس قدر بلند ہے ان کی شان تو مصنف نے جواب دیا کہ لا یحد ولا یتصور الخ۔ لا یحد میں دو قراءت ہے، لا یحد کو معروف بھی پڑھ سکتے ہیں اور مجہول بھی اور دونوں کے دو معنی ہیں ایک حد لغوی، دوم حد اصطلاحی۔

حد کے لغوی واصطلاحی معنی:

حد لغوی کہتے ہیں انتہا یا کنارہ کو اور حد اصطلاحی کہتے ہیں اس معرِّف کو جو معرَّف کے ذاتیات سے مرکب ہو تو جس وقت لا یحد کو معروف کا صیغہ پڑھا جائے اور حد کے لغوی معنی مراد لیے جائیں، تو ترجمہ ہوگا حال یہ ہے کہ باری تعالی کی شان کی

کوئی حد نہیں ہے بالکل درست ہے۔ یا حد کا اصطلاحی معنی مراد لیا جائے تو ترجمہ ہوگا کہ حال یہ ہے کہ باری تعالی اشیاء کو حد اصطلاحی کے ذریعہ سے معلوم نہیں کرتے ہیں۔ بالکل صحیح ہے کیونکہ حد کے ذریعہ سے مجہول شئی کو معلوم کیا جاتا ہے۔ اور باری تعالی کے نزدیک اشیاء میں سے کوئی شئی بھی مجہول نہیں ہے اس لئے کہ باری تعالی کا علم علم حضوری ہے علم حصولی نہیں اور جس وقت لا یحد کو مجہول کا صیغہ پڑھا جائے اور حد سے مراد حد لغوی لیا جائے، تو ترجمہ ہوگا کہ درانحالیکہ باری تعالی کے شان کی انتہاء نہیں بیان کی جاسکتی ہے۔ بالکل صحیح ہے یا حد سے مراد حد اصطلاحی لیا جائے تو ترجمہ ہوگا کہ اس حال میں کہ باری تعالی کو حد اصطلاحی کے ذریعہ سے معلوم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یہ بھی بالکل صحیح ہے کیونکہ حد مرکب ہوتا ہے اپنے محدود یعنی معرف کے ذاتیات سے اور ذاتیات ذات کے اجزاء ہوتے ہیں اور باری تعالی کا کوئی جز نہیں ہے کیونکہ وہ بسیط ہے اور بسیط کہتے ہیں مالا جزءلہ کو، ترجمہ وہ شئی جس کے لئے جز نہ ہو، تو اگر باری تعالی کو حد اصطلاحی کے ذریعہ سے معلوم کیا جائے تو باری تعالی کا مرکب ہونا لازم آئے گا، حالانکہ وہ بسیط ہے، مصنف کا دعوی ہے لا یحد اس کی دلیل یہ ہے: ''اللہ بسیط والبسیط لا یحد''۔ نتیجہ آئے گا اللہ لا یحد اور لا یتصور اس میں بھی دو قراءت ہے، معروف اور مجہول اور اس کے بھی دو معنی ہیں، ایک تصور لغوی دوسرے تصور اصطلاحی، تصور لغوی کہتے ہیں صورت اور شکل کو اور تصور اصطلاحی کہتے ہیں ماہیت کلیہ کے ذریعہ سے شئی کو معلوم کرنا تو جس وقت لا یتصور کو معروف کا صیغہ پڑھیں اور تصور لغوی مراد لیں تو ترجمہ ہوگا کہ حال یہ ہے کہ باری تعالی کے لئے کوئی صورت و شکل نہیں ہے بالکل صحیح

ہے، کیونکہ صورت وشکل تو اجسام کے لئے ہوا کرتی ہے اب چونکہ باری تعالی جسم سے بری ہے پاک ہیں اور اس لئے اس کے لئے کوئی شکل وصورت نہیں ہے یا تصور اصطلاحی مراد لیا جائے تو ترجمہ ہوگا کہ باری تعالی اشیاء کو تصور اصطلاحی یعنی ماہیت کلیہ کے ذریعہ سے معلوم نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ باری تعالی کے پاس علم حضوری ہے یعنی باری تعالی ہر شئی کو بلا واسطہ معلوم کر لیتے ہیں علم حصولی نہیں ہے جو ماہیت کلیہ کی طرف اشیاء کے معلوم کرنے میں محتاج ہو، جیسے انسان کا تصور کریں حیوان ناطق کے ذریعہ اور اس کو انسان کے تصور کا آلہ قرار دیں۔

علم حضوری وحصولی کا تعارف:

علم حضوری اور علم حصولی، علم حضوری کہتے ہیں جو علم بلا واسطہ ہو اور علم حصولی کہتے ہیں جو علم بالواسطہ ہو، اور لا یتصور کو مجہول کا صیغہ پڑھیں۔ اور تصور لغوی مراد لیں تو ترجمہ ہوگا کہ باری تعالی کی کوئی شکل صورت بیان نہیں کی جاسکتی۔ بالکل ٹھیک ہے۔ اور تصور اصطلاحی مراد لیں تو ترجمہ ہوگا کہ باری تعالی کو تصور اصطلاحی کے احاطے میں نہیں لایا جاسکتا یعنی تصور اصطلاحی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جس شئی کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے وہ شئی مجہول ہوتی ہے اور مجہول شئی کی طرف توجہ والتفات محال ہے۔ لہذا جب باری تعالی کا بھی تصور نہیں کیا جاسکتا ہے تو یہ بھی مجہول ہوا اور اس کی طرف توجہ والتفات یعنی روزہ نماز اور دیگر عبادات ادا کرنا سب کا سب بیکار ہو گیا۔

جواب: یہاں پر مصنف رحمہ اللہ نے مطلق تصور کی نفی نہیں کی ہے۔

تصور کے اقسام اربعہ کی تفصیلات:

کیونکہ تصور کی چار قسمیں ہیں: (۱) تصور بالکنہ، (۲) تصور بکنہہ، (۳) تصور بالوجہ، (۴) تصور بوجہہ، اس کی دلیل حصر اس طرح ہے کہ جب کسی شئی کا تصور کیا جائے گا یعنی متصور تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کے ذاتیات کے ذریعہ سے تصور کیا جائے گا یا عرضیات کے ذریعہ سے تصور کیا جائے گا، اگر ذاتیات کے ذریعہ سے اس کا تصور کیا گیا ہے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس ذاتیات کو اس کے تصور کا آلہ قرار دیا گیا ہوگا یا نہیں۔ اگر آلہ قرار دیا گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں تصور بالکنہ اور اگر آلہ قرار نہیں دیا گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں تصور بکنہہ، جیسے انسان کا تصور حیوان ناطق کے ذریعہ سے کریں اور حیوان ناطق کو انسان کے تصور کا آلہ قرار نہ دیں۔ اور اگر کسی شئی کا تصور اس کے عرضیات کے ذریعہ سے کیا گیا ہے پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس عرضیات کو اس کے تصور کا آلہ قرار دیا گیا ہوگا یا نہیں، اگر اس عرضیات کو تصور کا آلہ قرار دیا گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں تصور بالوجہ جیسے انسان کا تصور کریں ضحک و کتابت کے ذریعہ سے اور اس کو انسان کے تصور کا آلہ قرار دیں اور اگر اس عرضیات کو اس کے تصور کا آلہ قرار نہیں دیا گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں تصور بوجہہ جیسے انسان کا تصور کریں ضحک و کتابت کے ذریعہ سے اور اس کو انسان کے تصور کا آلہ قرار نہ دیں۔ تصور کی یہ چار قسمیں ہیں: اور یہاں تصور بالکنہ اور بکنہہ کی نفی کی جارہی ہے کیونکہ باری تعالی ذاتیات سے بری و پاک ہیں ہاں

باری تعالی کا تصور عرضیات کے ذریعہ سے کیا جا سکتا ہے جیسے باری تعالی خالق ورازق وغیرہما سے یہ سب اس کے عرضیات ہیں، یعنی تصور بالوجہ اور بوجہہ کی نفی نہیں کی جارہی ہے، لہذا اب باری تعالی مجہول نہیں ہوئے اور جب مجہول نہیں ہوئے تو اس کی طرف توجہ والتفات یعنی روزہ نماز ودیگر عبادات کرنا بجا ہے۔

"لا ینتج ولا یتغیر"۔

لاینتج ولایتغیر کی تشریح:

لاینتج میں بھی معروف ومجہول دو قراءت ہے اور اس کے بھی دو معنی ہیں، لغوی اور اصطلاحی۔ نتیجہ کے لغوی معنی ہیں بچہ جننے کے اور اس کے اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ ایسے دو قضیہ کا تسلیم کر لینا کہ جس کے تسلیم کرنے کے بعد ایک تیسرے قضیہ کا ماننا لازم آئے، اس تیسرے قضیہ کو نتیجہ کہتے ہیں۔ تو جس وقت ولاینتج کو معروف کا صیغہ پڑھا جائے اور نتیجہ کے لغوی معنی مراد لیے جائیں تو اس کا ترجمہ ہوگا، لم یلد یعنی باری تعالی بچہ نہیں جنتے ہیں، بالکل صحیح ہے اور اگر اس کو مجہول کا صیغہ پڑھا جائے اور نتیجہ کے معنوی معنی مراد لئے جائیں تو ولاینتج کا ترجمہ ہوگا لم یولد یعنی باری تعالی نہیں جنے جاتے ہیں، یعنی ان دونوں صورتوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ باری تعالی نہ تو کسی کا باپ ہے اور نہ وہ کسی کا بیٹا ہے، اور اگر اس کو معروف کا صیغہ پڑھا جائے اور نتیجہ کے معنی اصطلاحی لیے جائیں تو ولاینتج کا ترجمہ ہوگا کہ باری تعالی نتیجہ اصطلاحی نہیں نکالتے ہیں۔ یعنی قیاس کے ذریعہ سے نتیجہ کو معلوم نہیں کرتے ہیں کیونکہ باری تعالی تو ہر شئی کو اور اس

کے نتیجہ کو پہلے ہی سے جانتے ہیں، اللہ قیاس کی طرف محتاج نہیں ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نتیجہ کے معلوم کرنے میں قیاس کے محتاج ہوتے ہیں، اور اگر اس کو مجہول کا صیغہ پڑھا جائے اور نتیجہ کے اصطلاحی معنی مراد لیے جائیں تو ولا ینتج کا ترجمہ ہوگا کہ باری تعالی کسی قیاس کا نتیجہ نہیں بنایا جاتا ہے (بنائے جاتے ہیں) یعنی باری تعالی پر دلیل وبرہان قائم نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ باری تعالی کی ذات تو خود تمام مخلوقات پر دلیل وبرہان ہے۔

"ولا یتغیر"۔

اور باری تعالی کے اندر تغیر نہیں واقع ہوتا ہے نہ تو باری تعالی کی ذات میں تغیر واقع ہوتا ہے نہ تو صفات میں اور تغیر ذاتی کے واقع ہونے کی تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ ایک مادہ کا دوسرے مادہ سے بدل جانا، جیسے مٹی کا لوہا اور لوہا کا سونا ہو جانا، دوم یہ کہ ایک شئی کا اپنی حقیقت سے دوسری حقیقت کے طرف بدل جانا پہلی حقیقت پر باقی رہتے ہوئے یہ تغیر تمام میں محال ہے، خواہ وہ ممکنات ہی میں سے کیوں نہ ہو۔ سوم یہ کہ ایک شئی اپنی حقیقت سے دوسری حقیقت کی طرف بدل جائے۔ اور پہلی حقیقت معدوم ہو جائے، یہ تغیر ممکنات میں ہوسکتا ہے۔ جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے: شعر:

سال اول پنبہ بودم سال دوم شیخ شدم، غلہ گرارزاں شودامسال سیدمی شوم۔

اور باری تعالی کی صفات کے اندر بھی تغیر واقع نہیں ہوسکتا اور باری تعالی کے صفات کی دو قسمیں ہیں، صفات ثبوتیہ، صفات سلبیہ۔

صفات باری کے اقسام ثبوتیہ وسلبیہ کی تشریح:

اللہ تعالی کے صفات سلبیہ یہ ہیں کہ باری تعالی کا جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا وغیرہما۔ اور صفات ثبوتیہ کی تین قسمیں ہیں: حقیقت محضہ، حقیقت ذات مع الاضافت، اضافت محضہ۔ حقیقت محضہ کہتے ہیں ان صفات کو جس کا تعقل اور تحقق غیر پر موقوف نہ ہو۔ جیسے حیات باری تعالی کہ اس کا تعقل وتحقق غیر پر موقوف نہیں ہے، اور حقیقت ذات مع اضافت کہتے ہیں ان صفات کو جس کا تعقل تو غیر پر موقوف نہ ہو مگر تحقق غیر پر موقوف ہو۔ جیسے قدرت وعلم کہ اس کا تعقل تو غیر پر موقوف نہیں ہے مگر تحقق غیر پر موقوف ہے۔ اور اضافت محضہ کہتے ہیں جس کا تعقل وتحقق دونوں غیر پر موقوف ہو، جیسے معیت اور مقدم اور موخر وغیرہم کہ ان تمام کا تعقل وتحقق سب غیر پر موقوف ہے، تو باری تعالی کے صفات ثبوتیہ میں سے پہلے دو میں تو تغیر محال ہے، مگر آخر کے تیسرے میں یعنی اضافت محضہ میں تغیر ہوسکتا ہے۔

"تعالی عن الجنس والجهات"۔

جنس اور جہات کی تفہیم:

باری تعالی منزہ ہیں جنس اور جہات سے۔ جنس میں تین قول ہیں بعض نسخہ میں جنس ہے بعض میں حس ہے بعض میں جبس ہے تو جس وقت اس کو جنس پڑھا جائے گا تو جنس کے دو معنی آتے ہیں لغوی اور اصطلاحی، لغت میں جنس کہتے ہیں تقابل اور مثل

کواور اصطلاح میں جنس کہتے ہیں جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہو ماھو کے جواب میں تو باری تعالی جنس لغوی سے بھی منزہ ہیں، کیونکہ باری تعالی بے مقابل اور بے مثل ہے، اور جنس اصطلاحی سے بھی منزہ ہیں، کیونکہ جنس ہوتا ہے ما بہ الاشتراک تو اس کے لئے ما بہ الامتیاز یعنی فصل ضرور ہونا چاہئے۔ اور جب باری تعالی کے لئے جنس اور فصل ہوجائے گا تو باری تعالی مرکب ہوجائیں گے حالانکہ باری تعالی بسیط ہیں، اس وجہ سے باری تعالی جنس اصطلاحی سے بھی منزہ ہیں، اس جگہ ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جنس کی نفی تو لا یحد سے ہوچکی پھر اس جگہ جنس کو ذکر کرنے سے تکرار لازم آتا ہے۔

جواب: اس جگہ جنس کو ذکر کیا تعمیم بعد التخصیص کے لئے کیونکہ لا یحد سے صرف جنس اصطلاحی کی نفی ہوتی ہے اور یہاں جنس ذکر کرنے سے جنس لغوی اور اصطلاحی دونوں کی نفی ہوگئی یا تو اس جگہ جنس کو تاکیداً ذکر کردیا گیا ہے اور بعض لوگ اس کو حس پڑھتے ہیں تو اس کا ترجمہ ہوگا کہ باری تعالی حواس خمسہ یعنی سامعہ، لامسہ، شامہ، ذائقہ، باصرہ سے منزہ ہیں یعنی باری تعالی کسی شئی کو سونگھ کر، چھوکر، وغیرہا نہیں معلوم کرسکتے ہیں اور بعض لوگ جبس پڑھتے ہیں تو اس وقت ترجمہ ہوگا کہ باری تعالی ہر جگہ قید سے منزہ ہیں۔ یعنی زمان ومکان کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہیں۔ بلکہ باری تعالی ہر جگہ اور ہر وقت میں موجود ہیں۔

والجہات: اور باری تعالی جہات سے بھی منزہ ہیں اور جہات کی دو قسمیں ہیں: لغوی اور اصطلاحی، جہات لغوی کہتے ہیں: جہات ستہ یعنی آگے، پیچھے، دائیں،

بائیں اوپر نیچے کواور جہات اصطلاحی کہتے ہیں نسبت کی کیفیت واقعیہ کو،تو باری تعالی صرف جہات لغوی سے منزہ ہیں جہات اصطلاحی سے منزہ نہیں ہیں کیونکہ اگر باری تعالی جہات اصطلاحی سے منزہ ہوتے تو پھر باری تعالی کو بالضرورۃ کے ساتھ مقید کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ حالانکہ کہا جاتا ہے: الواجب الوجود بالضرورۃ، لہذا معلوم ہوا کہ جہات اصطلاحی سے منزہ نہیں ہیں۔صرف جہات لغوی (جہات ستہ) سے منزہ ہیں۔ اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف کا یہ فرمانا کہ باری تعالی جہات ستہ سے منزہ ہیں صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے کیونکہ جتنے کے جتنے موجودات ہیں سب کے سب کسی نہ کسی جہت میں ضرور موجود ہیں۔اگر کسی جہت میں بھی موجود نہ ہوتو وہ معدوم ہے لہذا جب باری تعالی جہات ستہ سے منزہ ہیں یعنی کسی جہت میں موجود نہیں ہیں تو باری تعالی کا معدوم ہونا لازم آیا، نعوذ باللہ من ذلک۔ کیونکہ موجودات کسی نہ کسی جہت میں ضرور موجود ہوتے ہیں۔

جواب: آپ کا یہ فرمانا کہ موجودات تمام کے تمام کسی نہ کسی جہت میں ضرور موجود ہوتے ہیں غلط ہے بلکہ جہت موجود ممکنات میں سے ہے جو باوجودیکہ موجود ہے پھر بھی کسی جہت میں نہیں پایا جاتا مثلاً خود جہت کسی جہت میں موجود نہیں ہے کیونکہ اگر آپ فرمائیں گے کہ جہت اس جہت میں موجود ہے تو دور لازم آئے گا یعنی جہت کے لئے جہت ہونا لازم آئے گا جو محال ہے تو جب ممکنات میں سے ایسے ہیں کہ موجود ہیں مگر جہت میں موجود نہیں ہیں تو باری تعالی کا کیا کہنا وہ تو بدرجہ اولی موجود

ہوں گے اور کسی جہت میں نہیں پائے جائیں گے بلکہ جہات ستہ سے منزہ ہوں گے۔

"جعل الكليات والجزئيات"۔

بنایا اس باری تعالی نے کلیات اور جزئیات کو، جعل ماضی کا صیغہ ہے اس کا مصدر جعل ہے اور جعل کی دو قسمیں ہیں جعل مرکب جعل بسیط، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، لغوی اور اصطلاحی یعنی جعل بسیط لغوی جعل بسیط اصطلاحی جعل مرکب لغوی جعل مرکب اصطلاحی ان میں سے ان کی لغوی تعریف تو آسان ہے او ران کی اصطلاحی تعریف مشکل ہے۔

جعل بسیط اور جعل مرکب کی توضیح:

جعل بسیط لغوی کہتے ہیں اس جعل کو جو متعدی بیک مفعول ہو اور معنی میں خلق کے ہو، جیسے جعل الظلمات والنور، اور جعل مرکب لغوی کہتے ہیں اس جعل کو جو متعدی بدو مفعول ہو، اور معنی میں صیر کے ہو، جیسے تہذیب والے نے خطبہ میں فرمایا ہے:"وجعل لنا التوفيق خير رفيق" اور جعل بسیط اصطلاحی کہتے ہیں نفس ماہیت کو اور جعل مرکب اصطلاحی کہتے ہیں اتصاف الماہیت بالوجود کو۔

اب یہ سمجھئے کہ جتنے بھی ممکنات ہیں تمام کے اندر تین چیزیں پائی جاتی ہیں، ایک نفس ماہیت، دوم وجود، سوم اتصاف الماہیت بالوجود۔ اس بات کے اندر تو تمام حضرات کا اتفاق ہے کہ وجود مجعول بالتبع ہے یعنی وجود کو پہلے نہیں پیدا کیا گیا ہے اب آگے نفس ماہیت اور اتصاف الماہیت بالوجود کے اندر اشراقیین اور مشائیین کا

اختلاف ہے کہ کون مجعول بالذات ہے اور کون مجعول بالتبع ہے اس لئے کہ حکماء کے دو فرقے ہیں، ایک اشراقیین دوم مشائین۔ پہلے اس بات کو سمجھئے کہ مسائل کو ثابت کرنے والے کل چار فرقے ہیں متکلمین، متصوفین، اشراقیین، مشائین۔ دلیل حصر اس طریقہ پر ہے کہ مسائل کے ثابت کرنے والے دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو دین سماوی کے تابع ہوں گے یا نہیں۔ اگر دین سماوی کے تابع ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہوں گے یا اشراق قلبی سے ثابت کرتے ہوں گے۔ اگر مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں تو اس کو کہتے ہیں متکلمین۔ اور اگر مسائل کو اشراق قلبی یعنی دل کی روشنی سے ثابت کرتے ہیں تو اس کو کہتے ہیں متصوفین۔ یہ دونوں فرقے دین اسلام کے ہیں اور اگر وہ لوگ دین سماوی کے تابع نہیں ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہوں گے یا مسائل کو اشراق قلبی سے ثابت کرتے ہوں گے، اگر مسائل کو دلائل سے ثابت کرتے ہیں تو اس کو کہتے ہیں مشائین اور اگر مسائل کو اشراق قلبی سے ثابت کرتے ہیں تو اس کو کہتے ہیں اشراقیین ، یہ دونوں فرقے حکماء کے ہیں، ہاں تو اشراقیین فرماتے ہیں کہ نفس ماہیت مجعول بالذات ہے اور اتصاف الماہیت بالوجود مجعول بالتبع ہے اور مشائین فرماتے ہیں کہ اتصاف بالذات مجعول ہے اور نفس ماہیت مجعول بالتبع ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنی دلیل پیش کرتے ہیں۔ اشراقیین فرماتے ہیں کہ نفس ماہیت بالذات اور اتصاف مجعول بالتبع میرے نزدیک اس وجہ سے ہے کہ اگر آپ یہ فرماتے ہیں کہ اتصاف مجعول بالذات ہے اور نفس ماہیت مجعول بالتبع ہے تو اس

صورت میں مقید کا مقدم ہونا لازم آئے گا مطلق پر جو کہ محال ہے کیونکہ نفس ماہیت مطلق ہے، اور اتصاف الخ مقید ہے اور قاعدہ ہے کہ مطلق مقدم ہوتا ہے مقید پر، لہذا نفس ماہیت مجعول بالذات ہے یعنی پہلے نفس ماہیت کو پیدا کیا گیا اور اتصاف مجعول بالتبع ہے یعنی بعد میں بنایا گیا ہے یعنی پیدا کیا گیا ہے، مثلاً نفس انسان ہے مگر مطلق ہے اور زید بھی انسان ہے مگر یہاں پر یہ مقید ہے، تو نفس انسان کا وجود مقدم ہے زید پر، اور مشائین حضرات فرماتے ہیں کہ اتصاف مجعول بالذات ہے اور نفس ماہیت مجعول بالتبع اس وجہ سے ہے کہ جتنے مجعولیات ہیں تمام کے تمام جاعل کی طرف محتاج ہوتے ہیں تو ہم نے اس کی علت کو تلاش کیا کہ کیوں تمام کے تمام مجعولیات جاعل کی طرف محتاج ہوتے ہیں تو تلاش کرنے پر معلوم ہوا کہ جاعل کی طرف محتاج ہونے کی علت ممکن ہونا ہے یعنی امکان ہے یعنی علت احتیاج امکان ہے، اور امکان صفت ہے نسبت کی اور اتصاف ایک نسبت ہے جو وجود اور ماہیت کے درمیان ہوتی ہے لہذا اتصاف تو ہوا موصوف چونکہ یہ نسبت ہے وجود اور ماہیت کے درمیان اور وجود اور ماہیت ہوا صفت چونکہ ان میں امکان پایا جاتا ہے، یعنی یہ ممکن ہیں اور قاعدہ ہے کہ موصوف مقدم ہوتا ہے صفت پر لہذا اتصاف مجعول بالذات یعنی پہلے پیدا کیا گیا ہے اور نفس ماہیت مجعول بالتبع ہے یعنی بعد میں پیدا کی گئی ہے اگر آپ اس کے برعکس مانتے ہیں یعنی نفس ماہیت کو مجعول بالذات اور اتصاف کو مجعول بالتبع مانتے ہیں تو پھر صفت کا مقدم ہونا لازم آئے گا موصوف پر جو کہ محال ہے، بقیہ اور بھی ان دونوں فرقے کے پاس دلائل ہیں جو مذکور ہیں ملاحسن میں کلام کا خلاصہ یہ نکلا کہ جو فرقہ قائل

ہے اس بات کا کہ نفس ماہیت مجعول بالذات ہے (اشراقیین) وہ فرقہ قائل ہے جعل بسیط کا یعنی ان کے نزدیک جعل بسیط ہوتا ہے اور جو فرقہ قائل ہے اس بات کا کہ اتصاف مجعول بالذات ہے وہ فرقہ قائل ہے جعل مرکب کا، یعنی ان کے نزدیک جعل مرکب ہوتا ہے۔

"الایمان به نعم التصدیق"۔

ایمان لانا ان پر بہترین تصدیق ہے۔ اب سنئے بہ کے مرجع میں چند احتمالات ہیں یا تو بہ کی ضمیر کا مرجع اللہ کی طرف ہے یا اوصاف مذکور کی طرف یا جعل بسیط کی طرف یا مطلق جعل کی طرف۔ اور اس جگہ مصنف نے تصدیق کا حمل کیا ہے ایمان پر اس سے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ مصنف کے نزدیک ایمان اور تصدیق ایک ہی ہے یعنی تصدیق قلبی کو ایمان بھی کہتے ہیں اور تصدیق بھی۔

ایمان اور تصدیق کی تشریح:

اور بعض لوگ ان دونوں کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ تصدیق تو کہتے ہیں تصدیق قلبی کو اور ایمان تین چیز کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ تصدیق بالجنان (تصدیق قلبی) اور عمل بالارکان اور اقرار باللسان کے مجموعہ کو ایمان کہتے ہیں مگر مصنف کے نزدیک ایمان اور تصدیق ایک ہی ہے یعنی دونوں بسیط ہے، ورنہ اگر ان دونوں کے درمیان فرق مانیں گے تو ایمان ہوگا کل یعنی تین چیز کا مجموعہ اور تصدیق ہوگا اس کا جز اور مصنف نے تصدیق کا حمل کیا ہے ایمان پر تو پھر اس صورت میں جز

یعنی تصدیق کا حمل لازم آئے گا کل یعنی ایمان پر اور یہ ناجائز ہے۔ معترض کہتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ جز کا حمل کل پر ناجائز ہے یعنی نہیں ہوتا ہے۔ غلط ہے اس لئے کہ ہم آپ کو بہت سی مثال دکھا دیں گے کہ اس جگہ جز کا حمل ہو رہا ہے کل پر۔ مثلاً انسان کل ہے اور اس کے اجزاء حیوان اور ناطق ہیں، اور حیوان کا حمل کرنا انسان پر جائز ہے جیسے الانسان حیوان اور اسی طریقے سے ناطق کا حمل کرنا بھی انسان پر جائز ہے جیسے الانسان ناطق۔

جواب اجزاء کی دو قسمیں ہیں: ایک اجزاء ذہنیہ اور دوم اجزاء خارجیہ، تو اجزاء ذہنیہ کا حمل تو کل پر جائز ہے جیسے کہ حیوان اور ناطق یہ انسان کے اجزاء ذہنیہ ہیں اس لئے ان کا حمل کرنا انسان پر جائز ہے مگر اجزاء خارجیہ کا حمل کرنا کل پر ناجائز ہے اب چونکہ تصدیق ایمان کے اجزاء خارجیہ میں سے ہے اس لئے اس کا حمل ایمان پر ناجائز ہے اور محال ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ مصنف نے جب تصدیق کا حمل ایمان پر کیا ہے تو مصنف کے نزدیک ایمان اور تصدیق ایک شئی کو کہتے ہیں، یعنی تصدیق قلبی کو کہتے ہیں۔

"والاعتصام به حبذا التوفیق"۔

اور دامن پکڑنا یا چنگل مارنا ان کے ساتھ بہتر توفیق ہے، اور توفیق کے معنی لغت میں آتے ہیں مدد دادن کسے را بر کارے۔

توفیق کے معانی مختلفہ:

اور اصطلاح میں توفیق کے چند معنی آتے ہیں، اول: توفیق کہتے ہیں مطلوب

خیر کے اسباب کے مہیا ہوجانے کو۔ دوم: خلق النفس علی الطاعت کو بھی توفیق کہتے ہیں۔ سوم: تسہیل الاسباب الخیر وتشدید اسباب الشر کو بھی توفیق کہتے ہیں اور چہارم: خلق القدرت علی الطاعت کو بھی توفیق کہتے ہیں، اور پنجم: جعل التدبیر موافق التقدیر کو بھی توفیق کہتے ہیں۔

"والصلاة والسلام علی من بعث بالدلیل الذی فیه شفاء لکل علیل"۔

اور صلوۃ وسلام نازل ہوجیو اس ذات پر جو کہ بھیجے گئے ہیں اس دلیل کے ساتھ کہ اس میں شفا ہے ہر مرض کے لئے، یہاں سے مصنفؒ حمد وثنا کے بعد درود وسلام بھیج رہے ہیں حضور اکرم ﷺ پر اس وجہ سے کہ جتنے فیضان ہم تک پہنچے ہیں وہ سب کے سب حضور اکرم ﷺ کے ذریعہ سے، کیونکہ باری تعالی ہیں پاک اور ہم ناپاک شئی سے پیدا کئے گئے ہیں تو ہم لوگ اور باری تعالی کے درمیان تباین کی نسبت تھی تو ایک ایسی ذات کی ضرورت تھی جو کہ ہمارے اور باری تعالی کے درمیان نسبت پیدا کردے وہ ذات حضور اکرم ﷺ کی ہے۔ جن کو باری تعالی نے اپنا خاص محبوب بنایا اور ان کے ذریعہ سے ہم تک اپنے فیضان کو پہنچایا۔

لفظ صلوۃ کی تحقیق:

اب سنئے کہ صلوۃ کے چند معنی آتے ہیں ایک معنی صلوۃ کے تحریک صلوین یعنی دونوں سرینوں کے ہلانے کے آتے ہیں اور دوم ثناء کامل کے بھی آتے ہیں اور سوم تعظیم

کے بھی آتے ہیں وغیرہم۔ اور بعض لوگ فرماتے ہیں کہ صلوۃ کے چار معنی آتے ہیں: دعا، تسبیح، استغفار، رحمت۔ اگر صلوۃ کی نسبت کی جائے بندے کی طرف تو اس وقت اس کے معنی دعاء کے ہوں گے، اور اگر اس کی نسبت کی جائے فرشتے کی طرف تو اس وقت اس کے معنی استغفار کے ہوں گے، اور اگر اس کی نسبت کی جائے پرندے کی طرف تو اس وقت اس کے معنی تسبیح کے ہوں گے اور اگر اس کی نسبت کی جائے باری تعالی کی طرف تو اس وقت اس کے معنی رحمت کے ہوں گے۔ یعنی یہ لفظ صلوۃ مشترک ہے ان چار معانی کے درمیان اعتراض ہوتا ہے کہ جب لفظ صلوۃ مشترک ہے تو اشتراک کی دو قسمیں ہیں، ایک اشتراک لفظی، دوم اشتراک معنوی، اشتراک لفظی کہتے ہیں کہ لفظ موضوع ہو چند معانی کے لئے ابتداءً یعنی اس طریقہ پر کہ ایک واضع کو اس کے وضع کی دوسرے واضع کو خبر نہ ہو۔ جیسے لفظ عین لفظ مشترک ہے اشتراک لفظی کے ساتھ، سونا، چشمہ وغیرہما، کے درمیان اس طریقہ پر کہ ایک واضع کو دوسرے واضع کی خبر نہیں ہے۔ شبہ ہوتا ہے کہ جب لفظ صلوۃ مشترک ہے اور اس میں اشتراک لفظی پایا جاتا ہے تو اس کے چار معانی میں سے کسی ایک معنی کے مراد لینے کے لئے کوئی قرینہ چاہئے لہذا اس کے معانی کے مراد لینے کے لئے کیا قرینہ ہے۔

جواب اس کے معانی کے مراد لینے کے لئے منسوب الیہ قرینہ ہے یعنی کس کی طرف اس لفظ صلوۃ کی نسبت کی جارہی ہے اس اعتبار سے اس کے معنی مراد لیے جائیں گے جس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے، اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ لفظ صلوۃ مشترک ہے اشتراک معنوی کے ساتھ یعنی لفظ صلوۃ میں اشتراک معنوی پایا جاتا

ہے۔ اور اشتراک معنوی کہتے ہیں کہ لفظ موضوع ہو مفہوم کلی کے واسطے اور اس کے تحت افراد کثیرہ ہوں، جیسے لفظ انسان موضوع ہے مفہوم کلی کے واسطے یعنی حیوان ناطق کے واسطے اور اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں جیسے زید عمر، بکر، وغیرہم۔ اسی طریقہ سے یہ لفظ صلوۃ بھی موضوع ہے، رحمت کے واسطے یعنی مفہوم کلی کے واسطے اور اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں، کہ جب اس کی نسبت کی جائے بندے کی طرف تو اس کے معنی دعا کے ہوتے ہیں اور دعا کے اندر بھی رحمت پائی جاتی ہے، اور اس کے علاوہ لفظ صلوۃ کے منسوب الیہ کے اعتبار سے جو معنی بھی ہے تمام کے اندر بھی رحمت پائی جاتی ہے، اور بہتر یہی ہے کہ کہا جائے کہ لفظ صلوۃ میں اشتراک معنوی پایا جاتا ہے کیونکہ منسوب الیہ کے بدلنے کی وجہ سے اس کے معنی بدلتے ہیں اور اس کے تمام معانی میں رحمت پایا جاتا ہے، یعنی لفظ صلوۃ مفہوم کلی کے واسطے موضوع ہے یعنی رحمت کے واسطے موضوع ہے اور اس کے تحت افراد کثیرہ ہیں، حاصل کلام یہ ہے کہ اس جگہ صلوۃ کے معنی ہیں رحمت کے کیونکہ یہاں صلوۃ کی نسبت کی جارہی ہے باری تعالی کی جانب۔

اعتراض ہوتا ہے کہ رحمت کے معنی آتے ہیں رقت قلب کے اور باری تعالی کو رقت قلب کہاں سے ہوسکتا ہے جبکہ وہ قلب ہی سے منزہ ہے، تو جواب دیا گیا کہ اس جگہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہے کیونکہ رقت قلب کے لئے فضل واحسان لازم ہے تو اس جگہ رحمت سے مراد فضل واحسان ہے لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے۔

درود بھیجنے کے بعد سلام بھیج رہے ہیں، شبہ ہوتا ہے کہ سلام بھیجنے کی کیا ضرورت تھی۔ جواب قرآن پاک کی اقتداء کرتے ہوئے درود کے بعد سلام بھیج رہے ہیں۔ چونکہ

قرآن پاک میں بھی باری تعالی نے درود کے بعد سلام بھیجا ہے جیسے ان اللہ وملائکتہ یصلون الآیۃ، اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے فرمایا ہے علی من بعث یعنی صفت کو ذکر کیا ہے نام کو کیوں نہیں ذکر کیا۔ جواب قرآن کی اتباع کرتے ہوئے کیونکہ باری تعالی نے فرمایا ہے یصلون علی النبی الخ، یعنی وصف نبوت کو ذکر کیا ہے نام کو ذکر نہیں کیا ہے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ بڑوں کے نام کو ذکر کرنا بے ادبی ہے اسی وجہ سے وصف کو ذکر کیا علی محمد نہیں کہا یعنی نام کو نہیں ذکر کیا یعنی رحمت کاملہ اور سلامتی نازل ہوجیو اس ذات پر جو بھیجے گئے ہیں اس دلیل کے ساتھ جس میں شفاء ہے ہر مرض کے لئے دلیل سے مراد قرآن کریم ہے چونکہ قرآن کریم حضور اکرم ﷺ پر کامل مکمل اور زندہ دلیل ہے اور یہ قرآن شفاء ہے ہر مرض کے لئے خواہ وہ مرض جسمانی ہو یا مرض روحانی دونوں قسم کے مرض کے لئے یہ قرآن شفاء ہے۔

"وعلی آلہ وأصحابہ الذین ھم مقدمات الدین"۔

اور درود وسلام نازل ہوجیو ان کے آل واصحاب پر جو دین کے مقدمات یعنی پیشوا ہیں اور موقوف علیہ ہیں، اب اس جگہ مصنف آل اور اصحاب پر صلوۃ وسلام بھیج رہے ہیں اس وجہ سے کہ احادیث وغیرہ کا علم ہم تک آل واصحاب کے واسطے سے پہنچا ہے۔

آل واصحاب کی تحقیق:

اب آگے سنئے کہ آل کے اندر دو بحث ہے۔ ایک لغوی اور ایک اصطلاحی لغوی بحث تو یہ ہے کہ آل اصل میں اہل تھا ہاء کو ہمزہ سے بدل دیا پھر اس ہمزہ کو ماقبل

کے مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا پس آل ہو گیا، شبہ ہوتا ہے کہ پہلے ہی پہل ہاء کو الف سے کیوں نہیں بدلتے ہیں اتنا چکر کاٹنے کی کیا ضرورت ہے، جواب چونکہ ہا کو الف سے بدلنے کی کوئی نظیر کلام عرب میں موجود نہیں ہے اس وجہ سے بیک وقت ہاء کو الف سے نہیں بدلتے ہیں اور ہاء کو ہمزہ سے اور ہمزہ کو الف سے بدلنے کی بہت نظیریں موجود ہیں۔

مثلا ماہ کی ہاء کو ہمزہ سے بدل کر ماء کہتے ہیں اور آءمن کے ہمزہ کو الف سے بدل کر آمن کہتے ہیں۔ اس لئے اتنا چکر کاٹنے کے بعد آل بناتے ہیں، اور آل واہل کے درمیان چار طریقہ سے فرق ہے:

اول یہ کہ آل کا استعمال صرف اشراف کے ساتھ خاص ہے، خواہ وہ دنیاوی اعتبار سے اشرف ہو یا دینی اعتبار سے اشرف ہو، اور اہل کا استعمال عام ہے اشراف اور غیر اشراف دونوں کے لئے۔

دوم یہ کہ آل کا استعمال خاص ہے مذکر کے ساتھ اور اہل عام ہے مذکر اور مؤنث کے درمیان۔

سوم یہ کہ آل خاص ہے ذوی العقول کے ساتھ (مثلاً آل موسی وغیرہ کہتے ہیں مگر آل مدینہ ومکہ نہیں کہتے) اور اہل عام ہے ذوی العقول اور غیر ذوی العقول کے درمیان، مثلاً اہل ہندوستان اور اہل مدینہ کہنا جائز ہے۔

اور چہارم یہ کہ آل خاص ہے اسم ظاہر کے ساتھ اور اہل عام ہے اسم ظاہر اور اسم مضمر کے درمیان۔ لیکن یہ چوتھا فرق ضعیف ہے۔ کیونکہ حضور اکرم ﷺ سے لوگوں

نے پوچھا کہ آپ کے آل کون ہیں تو جواب دیا حضور ﷺ نے کہ آلی کل مؤمن تقی، دیکھئے اس جگہ مصنف نے بھی آلہ فرمایا ہے یعنی آل کا استعمال ضمیر کے ساتھ کیا ہے اور آل میں اصطلاحی بحث یہ ہے کہ آل کس کو کہتے ہیں آل کی دو قسمیں ہیں ایک آل نسبی دوم آل حسبی، آل نسبی میں چند اقوال ہیں بعض لوگ فرماتے ہیں کہ آپ کے آل بنی ہاشم اور بنی مطلب ہیں۔ بعض فرماتے ہیں کہ آپ کے آل صرف بنی ہاشم ہیں اور بعض فرماتے ہیں کہ آپ کے آل صرف ازواج مطہرات اور آپ کی بیٹیاں ہیں۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ آپ کے آل تو آپ کے اہل بیت ہیں۔ اور آپ کے آل حسبی کل مومن تقی نقی یعنی ہر مرد مومن جو کہ متقی و پرہیز گار ہیں وہ آپ کے آل حسبی ہیں، پھر مصنف نے فرمایا اصحاب پر اور اصحاب جمع ہے اس کے مفرد میں چار احتمال ہیں، یا تو اصحاب جمع ہے صاحب کی جیسے اطہار جمع ہے طاہر کی یا تو اصحاب جمع ہے صحیب کی جیسے اشراف جمع ہے شریف کی یا تو اصحاب جمع ہے صحب کی جیسے انمار جمع ہے نمر کی، یا تو اصحاب جمع ہے صحب کی جیسے انہار جمع ہے نہر کی۔ اور صحابہ کہتے ہیں اس شخص کو جس نے حضور ﷺ کی صحبت پائی ہو حالت ایمان میں اور ایمان پر اس کا خاتمہ ہوا ہو۔ اور آل اور اصحاب کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، اس کے لئے تین مثال چاہیئے، ایک مادہ اجتماعی جس پر آل بھی صادق آرہا ہو اور اصحاب بھی جیسے حضرت امام حسن وحسین رضی اللہ عنہما، آل اور اصحاب دونوں تھے، اور دو مثال چاہیئے مادہ افتراقی کی، ایک مادہ ایسا ہونا چاہیئے جس پر آل صادق آئے اصحاب نہیں جیسے حضرت زین العابدین آل تھے اصحاب نہیں، ایک مادہ ایسا ہونا چاہیئے جس پر اصحاب صادق آئے

اور آل نہیں جیسے حضرت بلال حبشی صرف اصحاب تھے آل نہیں مقدمات جمع ہے مقدمہ کی مقدمہ کے لغوی معنی ہیں پیشوا کے اور اصطلاحی معنی ہیں موقوف علیہ کے۔

"وحجج الهداية واليقين"۔

اور درود وسلام نازل ہو جیوان آل واصحاب پر جن کی وجہ سے ہدایت اور یقین کو غلبہ ہے یا جو موصل ہیں مجہول کی طرف، یعنی حجج جمع ہے حجت کی اور حجت کے لغوی معنی ہیں غلبہ کے اور حجت کے اصطلاحی معنی ہیں موصل الی المجہول کے۔

ہدایت کی تقسیم وتشریح:

اور ہدایت کے معنی لغت میں آتے ہیں راہ نمودن اور اصطلاح میں ہدایت کے دو معنی آتے ہیں ایک ارائۃ الطریق یعنی راستہ دکھانے کے یعنی مطلوب کی طرف صرف راستہ دکھا دینا اور دوم ایصال الی المطلوب یعنی مطلوب تک پہنچا دینا، یعنی ہاتھ پکڑ کر مطلوب تک پہنچا دینا۔ تو معنی اول کے بعد گمراہی متصور ہوسکتی ہے بلکہ اراءۃ طریق کے لئے تو یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اس راستہ پر چلے جو راستہ اس کو دکھایا گیا ہے اور معنی ثانی کے بعد گمراہی متصور نہیں ہوتی ہے کیونکہ جو شخص مطلوب تک پہنچ چکا ہو پھر وہ کس طرح گمراہ ہوسکتا ہے۔ لیکن ہدایت کے ان دو معانی میں سے ایک کے مراد لینے کے واسطے قرینہ یہ ہے کہ ہدایت متعدی بدو مفعول ہوتا ہے، لیکن یہ مفعول اول کی طرف ہمیشہ بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف کبھی بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور کبھی بواسطہ الی اور لام متعدی ہوتا ہے، تو جس وقت ہدایت متعدی ہو مفعول ثانی کی

طرف بلا واسطہ تو اس وقت ہدایت کے معنی ارائۃ الطریق کے ہوں گے اور جس وقت یہ متعدی ہو مفعول ثانی کی طرف بواسطہ الی یا لام تو اس وقت ہدایت کے معنی ہوں گے ایصال الی المطلوب کے اور ہدایت کے متعلق مزید توضیح مذکور ہے شرح تہذیب میں اور یقین اعتقاد کی ایک قسم ہے اور یقین کہتے ہیں اس اعتقاد جازم کو جو واقع کے مطابق ہو اور تشکیک مشکک سے زائل نہ ہوتا ہو۔

اعتقاد کی تشریح و تقسیم:

اور اعتقاد کے معنی لغت میں ہے گرہ لگانے کے اور اصطلاح میں اعتقاد کہتے ہیں ربط القلب بشئی سواء کان مطابقا للواقع اولا، یعنی قلب کو باندھنا کسی شئی سے خواہ وہ شئی واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو، پھر اعتقاد کی چار قسمیں ہیں، ظن، جہل مرکب، تقلید، یقین، اس لئے کہ اعتقاد دو حال سے خالی نہیں یا تو جازم ہوگا یا غیر جازم یعنی جانب مخالف کا احتمال ہوگا یا نہیں اگر اعتقاد غیر جازم ہے یعنی جانب مخالف کا احتمال ہے، تو پھر اس کے اندر تین صورتیں ہیں یا تو جانبین یعنی جانب موافق و جانب مخالف دونوں برابر ہوگا یا نہیں یا ایک جانب راجح اور دوسرا مرجوح ہوگا، اگر دونوں جانب برابر ہے تو اس کو کہتے ہیں شک اور جو جانب راجح ہے اس کو کہتے ہیں ظن اور جانب مرجوح کو کہتے ہیں وہم، لیکن جانب راجح یعنی ظن تینوں صورتوں میں اعتقاد کے اندر داخل ہے اور شک و وہم اعتقاد سے خارج ہے اور اگر اعتقاد جازم ہے یعنی جانب مخالف کا احتمال نہیں ہے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں، اگر وہ اعتقاد جازم واقع

کے مطابق نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں جہل مرکب، اور اگر واقع کے مطابق ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ تشکیک مشکک سے زائل ہو جاتا ہے یا نہیں، اگر تشکیک مشکک سے زائل ہو جاتا ہے تو اس کو کہتے ہیں تقلید اور اور اگر تشکیک مشکک سے زائل نہیں ہوتا ہے تو اس کو کہتے ہیں یقین۔ تو معلوم ہوا کہ یقین کے لئے تین باتوں کا ہونا ضروری ہے، اول اعتقاد جازم ہو، دوم واقع کے مطابق ہو، سوم تشکیک مشکک سے زائل نہ ہوتا ہو، پھر یقین کی تین قسمیں ہیں، علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین۔ علم الیقین کہتے ہیں کہ تمام عالم یا ایک بڑی جماعت نے کسی بات کی خبر دی اور اس کا یقین کر لیا مثلاً آگ جلاتی ہے اس کی خبر کسی جماعت نے دیا اور اس کا یقین کر لیا یہ ہے علم الیقین پھر اس کے بعد اپنی آنکھ سے دیکھ لیا کہ آگ میں جتنی چیز ڈالی جاتی ہے سب کو وہ جلا ڈالتی ہے یہ ہے عین الیقین، پھر ذرا خیال ہوا کہ ذرا اپنے ہاتھ کو ڈال کر دیکھیں جلتا ہے یا نہیں تو جب ہاتھ کو آگ میں ڈالا تو ہاتھ جلنے لگا یہ ہے حق الیقین۔

"أما بعد فهذه رسالة في صناعة الميزان"۔

بہر حال بعد حمد وصلوۃ کے پس یہ رسالہ ہے علم میزان کے اندر۔

لفظ اما کی تحقیق:

اما کی دو قسمیں ہیں، اما تفصیلیہ، دوم استینا فیہ، اما تفصیلیہ تو اس جگہ ہوتا ہے جہاں اما سے پہلے کلام مجمل ہو اور اگر اما سے پہلے کلام مجمل نہ ہو تو اس جگہ اما استینا فیہ ہوتا ہے۔

اعتراض ہوتا ہے کہ اما استینا فیہ کہتے ہیں جس کا ماقبل سے کوئی ترکیبی تعلق نہ ہواوراس کا مابعد سوال مقدر کے جواب میں ہو۔لہذا یہاں پر سوال مقدر کیا ہے؟

جواب: مصنف سے کسی نے سوال کیا کہ جب حمد وصلوۃ سے فارغ ہو گئے تو اب اما بعدالخ سے بیان کیا فرمار ہے ہیں؟ تو جواب دے رہے ہیں کہ اما بعدالخ سے اس بات کو بیان فرمار ہے ہیں کہ یہ کتاب کس فن کے اندر ہے۔

امابعد کی نحوی تحقیق:

اوراما کے اندر کئی قول ہیں سیبویہ صاحب تو فرماتے ہیں کہ اما اپنے اصل پر ہے کیونکہ اما حرف ہے، اور حرف میں تغیر وتبدل واقع نہیں ہوتا ہے، اور بعض لوگ فرماتے ہیں کہ نہیں صاحب اما اصل میں مہما تھا اور بعض فرماتے ہیں کہ اما اصل میں ماما تھا قلب مکانی کرنے کے بعد اما ہو گیا اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نہیں اما اصل میں ان ما تھا تو ن کو میم سے بدل کر میم کو میم میں ادغام کر دیا اما ہو گیا۔التباس لازم آرہا تھا اما تردیدیہ کے ساتھ اس وجہ سے اما کے کسرہ کو فتحہ سے بدل دیا، اما ہو گیا پھر بعد کی تین حالتیں ہیں، دو حالات میں معرب ہوتا ہے بحسب العوامل، اور ایک حالت میں مبنی علی الضم ہوتا ہے۔ کیونکہ بعد لازم الاضافت ہے اب بعد کا مضاف الیہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا مضاف الیہ محذوف ہوگا یا مذکور اگر بعد کا مضاف الیہ مذکور ہے تو بعد معرب بحسب العوامل ہوگا اور اگر بعد کا مضاف الیہ محذوف ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو محذوف نسیا منسیا ہوگا یا محذوف منوی ہوگا اگر بعد کا مضاف الیہ

محذوف نسیا منسیا ہے تو بھی معرب بحسب العوامل ہوگا اور اگر بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی یعنی لفظا مضاف الیہ کو حذف کر دیا ہے اور نیت میں باقی رکھا گیا ہے تو اس وقت بعد مبنی علی الضم ہوگا، بعد کے مبنی علی الضم ہونے کی صورت میں تین اعتراض ہوتا ہے، اول یہ کہ بعد اسم ہے اور اسم کے اندر اصل اعراب ہے لہذا یہ مبنی کیوں ہوگا، دوم یہ کہ اگر مبنی ہوگا بھی تو مبنی میں اصل سکون ہے لہذا یہ مبنی بالحرکت کیوں ہوگا، سوم یہ ہے کہ مبنی بالحرکت ہوگا بھی تو ضمہ کی تخصیص کی کیا وجہ ہے ہر اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ مبنی اس وجہ سے ہوگا کہ جب مبنی کے مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا تو یہ محتاج ہوگیا مضاف الیہ کی طرف جس طرح سے حرف معنی مستقل پر دلالت کرنے میں محتاج ہوتا ہے غیر کا تو بعد مشابہ ہوگیا حرف کے وصف خاص کے اندر یعنی احتیاج کے اندر اور حرف ہے مبنی اصل، لہذا بعد بھی مبنی ہوگا، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو مشابہ بالمبنی الاصل ہو وہ بھی مبنی ہوتا ہے اور مبنی بالحرکت اس وجہ سے ہوگا کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں ایک مبنی بالاصل دوم مبنی بالعارض، تو مبنی بالاصل کے اندر اصل سکون ہے اور بعد مبنی اصل ہے نہیں، بلکہ مبنی بالعارض ہے لہذا اگر اس کو مبنی بالسکون کریں گے تو مبنی بالعارض کی برابری لازم آئے گی مبنی بالاصل کے ساتھ اسی وجہ سے بعد مبنی بالحرکت ہوتا ہے اور ضمہ کے تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ جب بعد کے مضاف الیہ کو حذف کر دیا گیا تو بعد بہت ہلکا ہوگیا اب اس کے ہلکا پن کی تلافی کے لئے اس پر ثقیل حرکت یعنی ضمہ کو لے آئے، فہذہ کے اندر فا جزائیہ ہے اور ہذہ اسم اشارہ ہے اس کے مشار الیہ میں دو احتمال ہے، اس لئے کہ خطبہ کی دو قسمیں ہیں، ابتدائیہ اور الحاقیہ۔ اگر خطبہ کو خطبہ ابتدائیہ مانا جائے تو اسوقت

ہذہ کا مشار الیہ ماحضر فی الذہن ہوگا، اور اگر خطبہ کو خطبہ الحاقیہ مانا جائے تو اس وقت ہذہ کا مشار الیہ یہ کتاب ہوگی۔ اور شرح تہذیب کے مصنف عبداللہ یزدی کی رائے ہے کہ ہذہ کا مشار الیہ ہر صورت میں ماحضر فی الذہن ہوگا۔ کیونکہ اگر اس کا مشار الیہ اس کتاب کو قرار دیں گے تو اس کا مشار الیہ وہ کتاب ہوگی جس کو مصنف نے لکھا ہے حالانکہ ہم جو کتاب پڑھتے ہیں وہ مصنف کی کتاب نہیں بلکہ وہ مصنف کی کتاب سے منقول ہے، لہذا ہر صورت میں ہذہ کا مشار الیہ ماحضر فی الذہن ہوگا۔ خواہ وہ ماحضر فی الذہن الفاظ ہوں جو دلالت کرنے والے ہیں معانی مخصوصہ پر، یا وہ ماحضر فی الذہن معانی مخصوصہ ہوں جو دلالت کرنے والے ہیں الفاظ مخصوصہ پر اور رسالہ اسم مصدر ہے اور معنی میں اسم مفعول مرسل کے ہے اور مرسل کے معنی ہیں بھیجا ہوا۔ اور اصطلاح میں رسالہ کہتے ہیں اس مختصر کتاب کو جو طلباء کی خدمت میں پیش کرنے کے لائق ہو اور صناعت کہتے ہیں اس فن کو جو متعلق ہو کیفیت عمل کے ساتھ، اور میزان کہتے ہیں ترازو کو اور مراد میزان سے اس جگہ منطق ہے اور منطق کو میزان اس وجہ سے کہتے ہیں کہ منطق کے ذریعہ افکار صحیحہ اور افکار فاسدہ کو وزن کیا جاتا ہے۔

"سمیتها بسلم العلوم"۔

اور نام رکھا میں نے اس کا سلم العلوم اس کی وجہ یہ ہے کہ سلم کے معنی آتے ہیں سیڑھی کے تو جس طریقہ سے انسان سیڑھی کے ذریعہ سے بلندی تک پہنچ جاتا ہے اسی طریقہ سے علم منطق میں سلم بھی علم کے بلندی پر پہنچنے کے لئے سیڑھی ہے، کیونکہ امام غزالی نے فرمایا ہے کہ جو شخص علم منطق نہیں جانتا ہے اس کے علم کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

"اللھم اجعلہ بین المتون کالشمس بین النجوم"۔

اے اللہ بنادے تو اس کتاب کو متون کے درمیان مثل سورج کے ستارو ں کے درمیان، یہاں مصنفؒ باری تعالی سے دعا فرما رہے ہیں کہ ہماری اس کتاب کو اور کتابوں کے درمیان ایسا بنادے جیسا کہ سورج ستاروں کے درمیان، باری تعالی نے ان کی دعا کو قبول فرمالیا اور اب سلم ہر مدارس میں پڑھائی جاتی ہے اور بہت زیادہ مقبول ہے۔

لفظ اللھم کی تحقیق:

اللھم اصل میں یا اللہ تھا، یا حرف ندا کو حذف کر کے اس کے بدلے میں میم مشدد کو آخر میں لے آئے ہیں، اس پر تین اعتراض ہوتے ہیں، اول یہ کہ میم مشددہ کیوں لاتے ہیں مخففہ کیوں نہیں لاتے ہیں، دوم آخر میں کیوں لاتے ہیں، شروع میں کیوں نہیں لاتے، سوم اور دوسرا حرف کیوں لاتے ہیں، جواب اول میم مشددہ اس لئے لاتے ہیں کہ اگر میم مخففہ لایا جاتا تو جمع کی ضمیر کے ساتھ التباس لازم آتا جیسے علیھم، لھم وغیرہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ جمع کی ضمیر ہے یا حرف ندا کے بدلے میں لایا گیا ہے اس لئے میم مشددہ لاتے ہیں، جواب دوم، اگر میم کو آخر میں نہیں لاتے بلکہ شروع میں لاتے تو تیمن بذکر اللہ فوت ہوجاتا یعنی باری تعالی کے نام سے جو شروع کرنے میں برکت طلب کرنا مقصود تھا وہ ختم ہوجاتا، اسی وجہ سے میم مشددہ کو آخر میں لاتے ہیں تاکہ تیمن بذکر اللہ نہ فوت ہوجائے، اور میم ہی کو اس وجہ سے لائے تاکہ جمعیت پر

دلالت کرے کیونکہ میم جمع کے لئے آتی ہے، مثلاً علیہ ابھی مفرد ہے آخر میں اگر آپ میم لے آئیں گے تو یہ جمع بن جائے گا، جیسے علیہم اور لہ سے لہم اور فیہ سے فیہم وغیرہ، اگر میم کے علاوہ کسی اور حرف کو لاتے تو وہ جمعیت پر دلالت نہیں کرتا شبہ ہوتا ہے کہ اس جگہ جمعیت پیدا کرنے کی کیا ضرورت تھی۔

جواب اس وجہ سے تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ باری تعالی کے تمام اسماء وصفات سے دعا مانگی جاتی ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جس شخص نے اللہم کہہ دیا گویا اس نے باری تعالی کو یاد کر لیا اس کے تمام اسماء وصفات کے ساتھ۔ اور بعض کا قول ہے کہ اللہم اسم اعظم ہے اور متون جمع متن کی، متن کہتے ہیں لغت میں ہڈی و ہر سخت شئی کو اور اصطلاح میں متن کہتے ہیں اس مختصر وسخت کتاب کو جو شرح کی طرف محتاج ہو۔

"مقدمہ": یہاں سے مصنفؒ منطق کے مقدمہ کو بیان فرما رہے ہیں۔ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ منطق کی کتاب ہے لہذا منطق کے مسائل کو بیان فرمانا چاہئے مقدمہ کو کیوں بیان فرما رہے ہیں، جواب منطق کے مسائل کا سمجھنا موقوف تھا مقدمہ کے سمجھنے پر تو موقوف علیہ ہونے کی حیثیت سے مقدمہ منطق کو مقدم کیا مسائل منطق پر پھر مقدمہ کے اندر تین بحثیں ہیں۔ نحوی، صرفی، معنوی۔

لفظ مقدمہ کی نحوی، صرفی، معنوی بحث:

نحوی بحث کا مطلب ہے کہ مقدمہ ترکیب میں کیا واقع ہے تو مقدمہ مرکب

بھی ہوسکتا ہے اور غیر مرکب بھی، اگر مقدمہ کو غیر مرکب مانیں تو یہ مبنی علی السکون ہوگا اور اگر مقدمہ کو مرکب مانیں تو یہ خبر ہوگا ہذہ مبتدا محذوف کا اور مرفوع ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی ہذہ مقدمۃ یا مفعول ہوگا فعل محذوف مذکر کا اور منصوب ہوگا تقدیر عبارت یوں ہوگی۔نذکرلکم المقدمۃ۔

اور صرفی بحث کا مطلب یہ ہے کہ کونسا صیغہ ہے،تو مقدمۃ بکسر الدال اسم فاعل کا صیغہ بھی ہوسکتا ہے اور مقدمہ بفتح الدال اسم مفعول کا صیغہ بھی ہوسکتا ہے۔ معترض کہتا ہے کہ مقدمہ کو اسم مفعول کا صیغہ تو پڑھنا صحیح ہے کیونکہ یہ ہے باب تفعیل سے تو مقدمہ کو اسم مفعول پڑھنے کی صورت میں مطلب ٹھیک ہوتا ہے مقدم کیا ہوا، ٹھیک ہے مقدمہ کو مقدم کیا گیا ہے اور مسائل پر، لیکن مقدمہ کو اسم فاعل کا صیغہ پڑھنا صحیح نہیں کیونکہ اس وقت اس کا ترجمہ ہوگا مقدم کرنے والا ہے۔ حالانکہ یہ خود مقدم ہے دوسرے پر نہ کہ یہ دوسرے کو مقدم کرنے والا ہے تو اس کے دو جواب ہیں اول جواب تو یہ ہے کہ مقدمہ ہے تو باب تفعیل سے مگر اس کو لیجائیں گے باب تفعل میں اور معنی میں لیں گے متقدمۃ کے اور باب تفعیل سے یہ آتا ہے متعدی اور باب تفعل سے یہ آتا ہے لازم تو اب باب تفعل میں لیجانے کے بعد مقدمہ کا معنی ہوگا مقدم ہونے والا، اب مطلب ٹھیک ہوگا کیونکہ مقدمہ مقدم ہونے والا ہے مسائل پر اور دوسرا جواب یہ ہے کہ کتاب پڑھنے والے کی ادو قسمیں ہیں، ایک وہ طالب علم ہوتا ہے جو کتاب کے مقدمہ کو معلوم کرنے کے بعد کتاب کو پڑھتا ہے تو اس کو کہتے ہیں عالم بہا یعنی مقدمہ کا جاننے والا اور ایک وہ طالب علم ہوتا ہے جو کتاب کو پڑھتا ہے کتاب کے

مقدمہ کے بغیر معلوم کیئے ہوئے اس کو کہتے ہیں جاہل بہا یعنی مقدمہ سے جاہل رہنے والا تو مقدمہ کو باب تفعیل ہی میں رکھیں گے۔تو ترجمہ ہوگا مقدم کرنے والا تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ مقدمہ مقدم کرنے والا ہے عالم بہا کو جاہل بہا پر۔لہذا اب مطلب ٹھیک ہوگیا۔اور معنوی بحث کا مطلب یہ ہے کہ مقدمہ کے کیا معنی ہیں تو مقدمہ کا لغوی معنی تو معلوم ہو ہی گیا کہ یہ اسم فاعل کا صیغہ بھی ہوسکتا ہے اور اسم مفعول کا صیغہ بھی ہوسکتا ہے اور اصطلاح میں مقدمہ کی دو قسمیں ہیں، مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب مقدمۃ العلم کہتے ہیں ان امور ثلاثہ کو جس پر مسائل کا سمجھنا موقوف ہو علی وجہ البصیرت۔اور مقدمۃ الکتاب کہتے ہیں کلام کے اس ٹکڑے کو جو مقصود سے پہلے بیان کیا جائے مقصود کے ساتھ ربط پیدا کرنے کے لئے اور مقدمہ کو مقدمہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مقدمہ ماخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے اور جیش کہتے ہیں لشکر کو اور لشکر کے پانچ حصے ہوتے ہیں، لشکر کے بیچ والے حصہ کے سب سے بیچ کے حصے کو قلب کہتے ہیں جس میں امراء و شاہ لوگ رہتے ہیں اور اس کے داہنے جانب کے حصہ کو میمنہ اور بائیں جانب کے حصے کو میسرہ اور پیچھے کے حصہ کو ساقہ اور آگے کے حصہ کو مقدمۃ الجیش کہتے ہیں جو لشکر کے ٹھہرنے اور کھانے پینے کا انتظام آگے جا کر کرتا ہے،اب چونکہ مقدمۃ العلم بھی مسائل کے سمجھنے کا سامان پیدا کرتا ہے اس لئے مقدمہ کو مقدمہ کہتے ہیں اور اس جگہ مصنفؒ مقدمۃ العلم کو بیان فرمائیں گے اور مقدمۃ العلم کہتے ہیں ان امور ثلاثہ کو جس پر مسائل کا سمجھنا موقوف ہو علی وجہ البصیرت امور ثلاثہ سے مراد فن کی تعریف، اس کی غرض وغایت اور اس کا موضوع ہے۔

"العلم التصور وهو الحاضر عند المدرک"۔

علم کی تعریف:

علم تصوراور وہ وہ شئی ہے جو حاضر ہو مدرک کے نزدیک۔

اس جگہ اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے عنوان قائم کیا مقدمہ کا اور بیان فرمانے لگے علم کی تعریف ہم تو سمجھ رہے تھے کہ جب عنوان قائم کیا ہے مقدمہ کا تو امور ثلاثہ میں سے یعنی تعریف، غرض، موضوع میں سے کسی کو بیان فرمائیں گے۔ حالانکہ بیان فرمانے لگے علم کی تعریف جو مقدمہ سے خارج ہے تو عنوان کچھ اور معنون کچھ، جیسے کسی شخص نے اشتہار لگایا کہ دو پیسے میں پانچ میل کا سفر تو لوگوں نے سمجھا کہ یہ بہت ہی سستی گاڑی ہے کہ دو پیسہ میں پانچ میل کا سفر ہو جائے گا، لیکن اس کے نیچے لکھ دیا کہ دو پیسہ کا گنا لو اور پانچ میل چوستے ہوئے چلے جاؤ اسی طریقہ سے مصنف نے عنوان کچھ قائم کیا اور بیان کچھ فرمارہے ہیں، جواب منطقیوں کا قاعدہ ہے کہ یہ لوگ امور ثلاثہ میں سے پہلے غرض منطق کو بیان فرماتے ہیں کیونکہ غرض منطق کے جان لینے سے منطق کی تعریف بھی معلوم ہو جاتی ہے اور غرض منطق کا سمجھنا موقوف تھا علم وغیرہ کے سمجھنے پر تو موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے علم وغیرہ کو غرض منطق سے پہلے بیان فرمارہے ہیں، کیونکہ جب مصنف نے غرض منطق کو بیان فرمایا کہ غرض منطق ذہن کو خطافی الفکر سے محفوظ رکھنا ہے تو سائل نے سوال کیا کہ فکر کس کو کہتے ہیں۔

جواب دیا گیا کہ بدیہیات کو ترتیب دے کر نظریات کے حاصل کرنے کو فکر

کہتے ہیں۔سوال ہوا کہ بدیہی اور نظری کیا بلا ہے جواب دیا گیا کہ یہ دونوں تصور اور تصدیق کی قسمیں ہیں، سوال ہوا کہ تصور اور تصدیق کیا ہے جواب دیا گیا کہ دونوں علم کی قسمیں ہیں، چونکہ غرض منطق کا سمجھنا موقوف تھا علم وغیرہ کے سمجھنے پر اس لئے مصنفؒ پہلے علم کو بیان فرمارہے ہیں،تو اب یہ سمجھو کہ العلم التصور تو ہے معرّف اور ہو الحاضر عند المدرک ہے، معرّف ،اب اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے علم کے بعد تصور کا لفظ کیوں بڑھایا، جواب،علم کے بعد لفظ تصور کے بڑھانے کی کئی وجہ ہے،اول وجہ تو یہ ہے کہ مصنف نے علم کے بعد تصور کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا ہے ایک اختلاف کی طرف کہ:

علم بدیہی ہے یا نظری:

علم میں اختلاف ہے بعض لوگ فرماتے ہیں کہ علم وجودی ہے اور بعض لوگ فرماتے ہیں کہ علم عدمی ہے، جو لوگ فرماتے ہیں کہ علم وجودی ہے وہ علم کی تعریف کرتے ہیں حصول صورۃ الشئی عند العقل اور حصول وجود میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں لفظ مترادف ہیں اور جو لوگ فرماتے ہیں کہ علم عدمی ہے وہ علم کی تعریف کرتے ہیں ازالہ جہالت یعنی جہالت معدوم ہو جانے کو علم کہتے ہیں چونکہ علم میں عدم پایا جاتا ہے یعنی جہالت معدوم ہو جاتی ہے اس لئے یہ عدمی ہے اور دوسری وجہ لفظ تصور کے بڑھانے کی یہ ہے کہ مصنف نے علم کے ساتھ تصور کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ تصور کے دو معنی ہیں، ایک وہ تصور جو علم کے مترادف ہے اور ایک وہ تصور جو

علم کی قسم ہے تو اس جگہ وہ تصور مراد ہے جو علم کے مترادف ہے اور تیسری وجہ یہ کہ مصنف نے لفظ علم کے بعد لفظ تصور کو بڑھا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ علم کی دو قسمیں ہیں، ایک علم حصولی، دوم علم حضوری، تو آگے جو تصور اور تصدیق آرہا ہے یہ ودنوں علم حصولی کی قسم ہے علم حضوری کی قسم نہیں ہے کیونکہ تصور کے مفہوم میں حصول موجود ہے اور مصنف نے علم کے ساتھ تصور کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ تصور اور تصدیق دونوں علم حصولی کی قسم ہے۔

"وھو الحاضر عند المدرک"۔

شبہ ہوتا ہے کہ ہو کا مرجع کیا ہے، اگر آپ ہو کا مرجع علم تصور قرار دیتے ہیں تو علم تصور سے مراد علم حصولی ہے اور یہاں پر آپ تعریف بیان فرمارہے ہیں مطلق علم کی تو اگر ہو کا مرجع علم تصور کو قرار دیجئے گا تو خاص کی تعریف لازم آئے گی عام کے ساتھ حالانکہ تعریف بالعام ناجائز ہے، تو اس کا جواب دیا گیا کہ ہو کا مرجع علم تصور نہیں ہے بلکہ مطلق علم ہے جو کہ علم تصور میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ علم تصور ہے مقید اور قاعدہ ہے کہ ہر مقید میں مطلق پایا جاتا ہے لہذا علم تصور میں بھی مطلق علم پایا جائے گا وہی مطلق علم ہو کا مرجع ہے، لہذا اب تعریف بالعام نہیں ہوئی یعنی خاص کی تعریف عام کے ساتھ نہیں ہوئی، پھر شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے علم کی تعریف کی ہے وھوالحاضر عند المدرک۔ یعنی لفظ حاضر کے ساتھ تعریف فرمائی ہے تو اس سے وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ تعریف علم حضوری کی ہے صرف علم حصولی کی نہیں ہے۔

جواب اس جگہ حاضر سے مراد عام ہے کیونکہ حاضر کی دو قسمیں ہیں اول

حاضر بلا واسطہ دوم حاضر بالواسطہ، اگر حاضر بلا واسطہ ہے تو اس کو حضوری کہتے ہیں۔ اور اگر حاضر بالواسطہ ہے تو اس کو حصولی کہتے ہیں، اور اس جگہ حاضر عام ہے جو حصولی اور حضوری دونوں کو شامل ہے۔

"والحق أنه من أجلى البديهيات كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته عسير جداً"۔

اور حق بات یہ ہے کہ علم اجلی بدیہیات سے ہے جیسے نور اور سرور ہاں اس کے مصداق کا متعین کرنا بہت مشکل ہے۔

اس جگہ سے مصنفؒ ایک اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ علم کے اندر اختلاف ہے بعض حضرات تو فرماتے ہیں کہ علم اجلی بدیہی ہے کیونکہ ہر شخص کو کسی نہ کسی شئی کا علم ضرور ہوتا ہے حتی کہ جو بچہ پیدا ہوتا ہے اس کو بھی اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اگر میں روتا ہوں تب لوگ ہم کو سمجھیں گے کہ زندہ ہے، اور اگر نہیں روتا ہوں تو لوگ سمجھیں گے کہ زندہ نہیں ہے اور زمین میں گاڑ دیں گے تو بچہ پیدا ہوتے ہی روتا ہے اور اس بات کی خبر دیتا ہے کہ میں زندہ ہوں مجھ کو گاڑ نہ دینا۔ اس وجہ سے علم اجلی بدیہیات میں سے ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ علم ایسا نظری ہے کہ ممتنع الکسب ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ علم ایسا نظری ہے کہ ممکن الکسب ہے تو مصنفؒ ان کے درمیان فیصلہ کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ علم اجلی بدیہیات میں سے ہے، کیونکہ علم کے اندر دو حیثیت ہیں، ایک مفہوم، دوم مصداق، علم کا لغوی مفہوم ہے دانستن یعنی جاننا اور اصطلاحی مفہوم ہے ہو الحاضر عند المدرک تو

مفہوم کے اعتبار سے علم اجلی بدیہیات سے ہے کیونکہ ہر شخص کسی نہ کسی شئ کا علم رکھتا ہے، اور علم مصداق کے اعتبار سے نظری ہے اسی بات کو مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں کہ علم کے مصداق کی تعیین کرنا بہت مشکل ہے لہذا جو علم کو اجلی بدیہی کہتے ہیں وہ بھی ٹھیک اور صحیح ہے کیونکہ وہ لوگ مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں، اور جو لوگ نظری ممتنع الکسب یا ممکن الکسب کہتے ہیں وہ بھی ٹھیک اور صحیح ہے کیوں کہ وہ لوگ مصداق کا اعتبار کرتے ہیں، مصنفؒ نے علم کے اجلی بدیہی ہونے کی مثال کالنور والسرور پیش کی ہے، تو کالنور والسرور تمثیل یعنی مثال بھی بن سکتا ہے اور تنظیر یعنی نظیر بھی بن سکتا ہے۔ تمثیل کہتے ہیں ممثل لہ کی تفسیر بیان کرنا ممثل لہ کے افراد میں سے بعض افراد کے ساتھ، اور تنظیر کہتے ہیں ایک شئ کا تشبیہ دینا دوسری شئ کے ساتھ کسی امر کے اندر اس حال میں کہ مشبہ بہ مشبہ کے افراد سے خارج ہو، تو کالنور والسرور کو چاہے تمثیل قرار دیں یا تنظیر، ہر دو صورت میں ایک خوبی اور ایک خرابی ہے، اگر نور اور سرور کو تمثیل قرار دیں تو اس صورت میں خرابی یہ ہوگی کہ لفظ علم کو مقدر ماننا پڑے گا اور تقدیری عبارت ہوگی کعلم النور والسرور اور خوبی یہ ہوگی کہ دعوی مع الدلیل ہو جائے گا، کیونکہ دیکھئے نور اور سرور کا علم بھی علم ہے اور یہ بالکل اجلی بدیہی ہے اور اگر اس کو تنظیر قرار دیں تو اس صورت میں خرابی یہ ہوگی کہ دعوی بغیر دلیل کے رہ جائے گا، کیونکہ اس صورت میں مطلب ہوگا کہ جیسے نور اور سرور اجلی بدیہی ہے اسی طریقہ سے علم بھی بدیہی ہے یعنی اس صورت میں یہ دونوں علم کے اجلی بدیہی ہونے کے لئے دلیل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ یہ دونوں علم نہیں ہیں، ہاں نور اور سرور البتہ علم ہے۔ اور خوبی یہ ہوگی کہ عبارت یعنی لفظ

علم کو مقدر نہیں ماننا پڑے گا، شبہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے دو مثال کیوں دیا، ایک مثال وضاحت کے واسطے کافی تھی، جواب دو مثال دے کر مصنف نے اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ بدیہی کی دو قسمیں ہیں، ایک بدیہی حسی، دوم بدیہی وجدانی، نور یہ حسی کی مثال ہے اور سرور وجدانی کی مثال ہے۔

"فإن كان اعتقاداً لنسبة خبرية فتصديق وحكم وإلا فتصور ساذج"۔

پس اگر ہو اعتقاد نسبت خبریہ کا پس تصدیق ہے اور حکم ہے، ورنہ تو پس تصور ساذج ہے۔

جب مصنفؒ علم کی تعریف سے فارغ ہو گئے تو اب اس جگہ سے علم کی تقسیم بیان فرماتے ہیں کہ:

تصور و تصدیق کی تعریف:

علم کی دو قسمیں ہیں، تصور اور تصدیق اس وجہ سے کہ علم دو حال سے خالی نہیں یا تو نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہوگا یا نہیں، اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہے تو اس کو کہتے ہیں تصدیق اور حکم، اور اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں تصور ساذج یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اعتقاد کے لغوی معنی گرہ لگانے کے ہیں اور اعتقاد کی چار قسمیں ہیں: ظن، جہل مرکب، تقلید، یقین، اور دلیل حصر بھی ماقبل میں بتایا جا چکا ہے پھر دیکھ لیں، اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے تصدیق کے بعد حکم کا لفظ کیوں

بڑھایا ہے؟

جواب حکم کا لفظ بڑھا کر مصنف نے امام رازی کے مذہب کو رد کیا ہے اور اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ حکماء کا مذہب تو ہے کہ تصدیق نسبت تامہ خبریہ کے اعتقاد کو کہتے ہیں فقط اور تصورات ثلاثہ شرط ہیں تصدیق کے پائے جانے کے لئے اسی وجہ سے تصدیق بغیر تصورات ثلاثہ کے نہیں پائی جاتی ہے، کیونکہ مشروط بغیر شرط کے نہیں پایا جاتا ہے، اور امام رازی فرماتے ہیں کہ نہیں تصدیق چار چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے اور ان کے نزدیک تصورات مثل شطر یعنی جز کے ہیں اور تصدیق کل ہے اور کل کا تحقق بغیر جز کے نہیں ہوتا ہے، اور حکم منطقیوں کی اصطلاح میں کئی چیزوں کو کہا جاتا ہے، صرف نسبت تامہ خبریہ کو بھی حکم کہتے ہیں اور اس جگہ حکم سے مراد اذعان نسبت ہے، تو مصنف نے لفظ حکم کو بڑھا کر حکماء کے مذہب کو ثابت کر دیا کہ جو اعتقاد یعنی حکم ہے وہی تصدیق ہے اور امام رازی کے قول کو رد فرما دیا کہ انکا یہ کہنا کہ تصدیق چار چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے غلط ہے اور امام رازی اور حکماء کے درمیان جو اختلاف ہے اس کا ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ حکماء کے نزدیک تو تصدیق ہوگا بسیط اور امام رازی کے نزدیک تصدیق ہوگا مرکب۔ آگے مصنف نے فرمایا ہے و إلا فتصور ساذج، اس جگہ الا شرطیہ ہے:

الا اسمیہ استثنائیہ شرطیہ کا تعارف:

کیونکہ الا کی تین قسمیں ہیں، اسمیہ، استثنائیہ، شرطیہ۔ اس وجہ سے کہ الا دو حال سے خالی نہیں یا تو الا منون ہوگا یا غیر منون اگر الا منون ہے تو اس کو کہتے ہیں الا

اسمیہ جیسے باری تعالی کا قول ''اِلًّا ولا ذمۃ'' اور اگر غیر منون ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو الا سے پہلے واو ہوگا یا نہیں، اگر واو نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں الا استثنائیہ اور اگر الا سے پہلے واو ہے تو اس کو کہتے ہیں الا شرطیہ، جیسا کہ اس جگہ۔ والا کے تحت میں چار صورتیں ہیں: اول یہ کہ سرے سے نسبت ہی نہ ہو، جیسے امر واحد کا تصور (زید)، دوم یہ کہ نسبت ہو مگر تامہ نہ ہو بلکہ ناقصہ ہو جیسے غلام زید کا تصور، سوم نسبت تامہ بھی ہو مگر خبریہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو جیسے اضرب کا تصور، چہارم یہ کہ نسبت تامہ خبریہ بھی ہو مگر اعتقاد نہ ہو بلکہ شک یا وہم ہو جیسے زید قائم کا تصور شک یا وہم کے موقع میں ان چاروں صورتوں کو تصور کہا جائے گا۔ صرف ایک صورت میں تصدیق ہوگا جبکہ اعتقاد ہو، اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے تصور کے بعد ساذج کا لفظ کیوں بڑھایا جواب ساذج کے معنی آتے ہیں سادہ یعنی سفید کے بلکہ ساذج یہ معرب ہے سادہ کا، تو ساذج کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ اس جگہ وہ تصور مراد نہیں ہے جو علم کے مترادف ہوتا ہے بلکہ وہ تصور مراد ہے جو علم کی قسم ہے یعنی سادہ تصور ہے یعنی وہ تصور جو حکم سے خالی ہو۔

''وهما نوعان متباینان من الإدراک ضرورة''۔

اور دونوں کے دونوں دو نوع ہیں، دونوں متبائن ہیں ادراک کے ضرورۃً۔

تصور و تصدیق متحد ہیں مغائر:

یہاں سے مصنفؒ ایک سنگین اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ

متاخرین کے نزدیک تصور اور تصدیق دونوں متحد بالذات ہیں اور فرق ان میں اعتباری ہے، اور متقدمین کے نزدیک تصور اور تصدیق دونوں مغائر بالذات بھی ہیں، اعتباری فرق تو ان دونوں میں ہے ہی، متاخرین دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ دونوں متحد بالذات اس وجہ سے ہیں کہ یہ دونوں قسم ہیں علم کی اور علم کہتے ہیں حصول صورۃ الشئ عند العقل کو اور حصول ہے مصدر تو معلوم یہ ہوا کہ تصور اور تصدیق دونوں مصدر کی قسم ہیں اور مصدر کے اقسام آپس میں متحد بالذات ہوتے ہیں فرق ان میں اعتباری ہوتا ہے، مثلاً وجود مصدر ہے اور یہ زید میں بھی پایا جاتا ہے جیسے وجود زید، اور عمر میں بھی پایا جاتا ہے جیسے وجود عمر تو وجود کے اندر ذات کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں متحد بالذات ہیں۔ لیکن فرق اعتباری ہے، اس اعتبار سے کہ یہ مضاف ہے زید کی طرف اس لئے وجود زید ہے اور اس اعتبار سے کہ یہ مضاف ہے عمر کی طرف یہ وجود عمر ہے۔ لہذا اس طریقے سے تصور اور تصدیق متحد بالذات ہیں اور فرق ان میں اعتباری ہے وہ یہ کہ تصور ہر شئ کے متعلق ہوتا ہے اور تصدیق صرف نسبت تامہ خبریہ کے متعلق ہوتا ہے، اور متقدمین دلیل پیش کرتے ہیں کہ تصور اور تصدیق میں تغایر ذاتی بھی ہے، اس وجہ سے کہ تصور اور تصدیق دونوں علم کی قسم ہے، اور یہ دونوں ایک دوسرے کے قسیم ہیں اور قسمین کے درمیان تباین کی نسبت ہوتی ہے یعنی تغایر ذاتی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے تصور اور تصدیق کے درمیان تغایر ذاتی بھی ہے۔ ایک اختلاف کی طرف اور اشارہ کیا کہ اختلاف اس بات کے اندر ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں علم ہیں یا نہیں اس بات کے اندر تمام کا اتفاق ہے کہ تصور علم ہے، اختلاف تصدیق کے اندر ہے،

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ تصدیق علم ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ تصدیق علم نہیں ہے، بلکہ تصدیق اس کیفیت کو کہتے ہیں جو مرتب ہو علم پر، یعنی ھوالکیفیۃ المرتبۃ علی الادراک کو تصدیق کہتے ہیں، مثلاً تمہارے مکان سے خط آیا کہ تمہارے بھائی کی شادی ہوگئی ہے تو شادی ہونے کے علم ہونے پر جو خوشی کی حالت تمہارے اوپر مرتب ہوئی اس حالت کو تصدیق کہتے ہیں، تو خلاصہ یہ نکلا کہ بعض حضرات کا مذہب تو ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں علم ہیں اور بعض حضرات کا مذہب ہے کہ تصور تو علم ہے مگر تصدیق علم نہیں ہے، لیکن مصنف نے ایسی گول گول عبارت اختیار کیا ہے کہ جس سے پتہ ہی نہیں چلتا ہے کہ کون سے مذہب کو مصنف نے اختیار کیا ہے اس لئے کہ مصنف نے فرمایا ہے "**هما نوعان متباينان من الإدراك**"۔ اور من الادراک ہے جار مجرور اور اس کا متعلق نوعان بھی ہوسکتا ہے اور متبائنان بھی ہوسکتا ہے تو جس وقت من الادراک کو نوعان کے متعلق کریں گے تو اس وقت ترجمہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دونوں نوع ہیں ادراک کی یعنی علم کی، اس وقت تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں علم ہے اور من الادراک کو متبائنان کے متعلق کریں گے تو ترجمہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دونوں دونوع متبائن ہیں ادراک یعنی علم کی وجہ سے، کیونکہ تصور علم اور تصدیق علم نہیں ہے اسی وجہ سے دونوں دونوع متبائن ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور علم اور تصدیق علم نہیں ہے، لہذا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک دونوں مذہب صحیح ہے، ضرورۃً یعنی بالبداہت ضرورۃً بڑھا کر مصنف نے اشارہ کیا اسی بات کی طرف کہ تصور اور تصدیق کا نوع متبائن ہونا بدیہی ہے، نظری نہیں ہے کیونکہ بعض حضرات

نے فرمایا کہ ان دونوں کا نوع متبائن ہونا نظری ہے اور نظر چونکہ دلیل کی طرف محتاج ہوتا ہے اسی وجہ سے ان لوگوں نے اس پر نظری ہونے کی دلیل قائم کیا، تو اس دلیل پر اعتراض و جواب ہوا آخر میں نتیجہ یہ نکلا کہ ان لوگوں نے بھی ان دونوں کے نوع متبائن ہونے کا بالبداہت اقرار کیا، اسی وجہ سے مصنف نے ضرورۃً کا لفظ بڑھا کر اشارہ کیا کہ ان دونوں کے نوع متبائن ہونے کو شروع ہی سے بدیہی کہا جائے نظری کہنے کی ضرورت نہیں۔

"نعم لا حجر فی التصور فیتعلق بکل شئی"۔

نعم لا حجر فی التصور فانہ یتعلق بکل شئی کی تشریح:

البتہ نہیں ممتنع ہے تصور کے اندر کیونکہ تصور ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے،
یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ماقبل میں متقدمین کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ تصور اور تصدیق کے درمیان تباین کی نسبت ہے اور جن میں تباین کی نسبت ہوتی ہے وہ ایک جگہ اکٹھے یعنی جمع نہیں ہوسکتے ہیں، حالانکہ تصدیق کا دارومدار تصورات ثلاثہ پر ہے بغیر تصورات ثلاثہ کے تصدیق نہیں پائی جاسکتی ہے، تو اس جگہ دو متبائن شئی کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے، تو اس کا جواب دیتے ہیں مصنف کہ تصور میں یہ بات یعنی دو متبائن شئی کا اجتماع ممتنع نہیں ہے بلکہ تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے حتی کہ اپنے نقیض لاتصور کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے تو اگر یہ تصدیق کے متعلق ہو گیا تو تباین کے پائے جانے میں

کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی بلکہ یہ دونوں کے دونوں آپس میں متبائن ہی رہیں گے، اب اس جگہ ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے تو ہر شئی میں باری تعالی بھی داخل ہیں لہذا تصور باری تعالی کے بھی متعلق ہوگا حالانکہ مصنف ماقبل میں فرما چکے ہیں ولا یتصور تو مصنف کا لا یتصور کہنا درست نہیں ہے۔

جواب دیا گیا کہ اس جگہ تصور کی نفی کی گئی ہے اور اعتبار سے اور اس جگہ ثابت کیا جارہا ہے اور اعتبار سے لہذا خرابی لازم نہیں آتی ہے اور مصنف کا لا یتصور کہنا صحیح ہے کیونکہ وہاں ولا یتصور سے نفی کیا ہے تصور بالکنہ اور تصور بکنہہ کی اور اس جگہ تصور کو ثابت کر رہے ہیں تصور بالوجہ اور تصور بوجہہ کے اعتبار سے ہاں اگر ایک ہی اعتبار سے نفی کیا جاتا اور ایک ہی اعتبار سے ثابت کیا جاتا تب خرابی لازم آسکتی تھی۔

"وههنا شک مشهور وهو أن العلم والمعلوم متحدان بالذات فإذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم أنهما متخالفان حقيقةً"۔

اور اس جگہ یعنی مقام تباین میں شک مشہور ہے، اور وہ یہ کہ علم اور معلوم دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں، پس جبکہ تصور کیا ہم نے تصدیق کا پس وہ دونوں یعنی تصور اور تصدیق واحد ہیں، اور تم نے کہا کہ تصور اور تصدیق دونوں متخالف ہیں حقیقت کے اعتبار سے۔

ههنا شک مشہور کی تقریر دل پذیر:

مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ مقام تباین میں ایک شک مشہور ہے یعنی ههنا

سے اشارہ ہے مقام تباین کی طرف، اوراس شک مشہور کا سمجھنا موقوف ہے تین مقدمہ پر ان تین مقدمہ میں سے دو مقدمہ تو پہلے معلوم ہو چکا کہ تصور اور تصدیق ذات کے اعتبار سے متحد ہیں متاخرین کے نزدیک مغایر ہیں متقدمین کے نزدیک اور تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے اور تیسرا مقدمہ اس جگہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں، اب سنئے علم اور معلوم دونوں متحد بالذات کس طرح ہوتے ہیں، اس لئے کہ علم کہتے ہیں حصول صورۃ الشئی عند العقل کو اور صورت کہتے ہیں ماہیت کلیہ کو تو جب یہ ماہیت کلیہ ظرف خارج میں پایا جائے گا تو یہ خارجی تشخصات کے ساتھ متصف ہوگا، تشخص کہتے ہیں اس عارض کو جس کی وجہ سے افراد ایک دوسرے سے ممتاز ہوں، مثلاً زید، عمر، بکر وغیرہم، تمام کی ماہیت کلیہ حیوان ناطق ہے مگر ان میں امتیاز ہو رہا ہے ان کے خارجی تشخصات کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے، تو جب یہ ماہیت کلیہ ظرف ذہن کے اندر پائی جائے گی تو یہ ذہنی تشخصات کے ساتھ متصف ہوگا اور ذہنی تشخصات کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے ان میں امتیاز پیدا ہوگا، تو جس وقت یہ ماہیت کلیہ ظرف ذہن میں پایا جائے گا تو ذہنی تشخصات کے ساتھ متصف ہوگا مگر ان میں دو اعتبار جاری کئے جائیں گے، یا تو آپ اس اتصاف کا اعتبار کریں گے یا نہیں، اگر آپ اتصاف کا اعتبار کرتے ہیں تو اس کو اصطلاح میں کہتے ہیں قیام اور اگر آپ اتصاف کا اعتبار نہیں کرتے ہیں تو اس کو اصطلاح میں کہتے ہیں حصول۔ تو اسی ماہیت کلیہ کو من حیث القیام علم کہا جاتا ہے اور اسی ماہیت کلیہ کو من حیث الحصول معلوم کہا جاتا ہے تو علم اور معلوم متحد بالذات ہو گئے۔ اس لئے کہ ماہیت کلیہ ایک یعنی واحد شئی ہے مگر من

حیث القیام علم ہے اور من حیث الحصول معلوم ہے۔ اب متاخرین متقدمین پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے پہلے فرمایا ہے کہ تصور اور تصدیق دونوں متبائن ہیں اور دوسرا مقدمہ یہ کہ تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے، اس ہر شئی میں نسبت تامہ خبریہ بھی داخل ہے تو تصور نسبت تامہ خبریہ کے بھی متعلق ہوتا ہے تو جس وقت تصور نسبت تامہ خبریہ کے متعلق ہوگا تو اس وقت تصور ہوگا علم اور نسبت تامہ خبریہ ہوگا معلوم اب تیسرے مقدمہ کو ملائیے کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں لہذا تصور اور نسبت تامہ دونوں متحد بالذات ہوں گے۔ اور تصدیق صرف متعلق ہوتا ہے نسبت تامہ خبریہ کے تو تصدیق ہوا علم اور نسبت تامہ خبریہ ہوا معلوم اور علم اور معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں لہذا تصدیق اور نسبت تامہ خبریہ متحد بالذات ہوں گے، اور قاعدہ ہے کہ متحد کا متحد متحد ہوتا ہے، لہذا تصدیق متحد ہوا نسبت تامہ خبریہ کے اور نسبت تامہ خبریہ متحد ہوا تصور کے لہذا تصدیق متحد ہوا تصور کے یا نہیں تو اس طرح فرمایئے کہ دوسرا مقدمہ ہے کہ تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے اور ہر شئی میں تصدیق بھی داخل ہے، لہذا تصور تصدیق کے بھی متعلق ہوگا، تو جب تصور تصدیق کے متعلق ہوگا تو اس وقت تصور ہوگا علم اور تصدیق ہوگا معلوم، اب تیسرے مقدمہ کو ملائیے کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں لہذا تصور اور تصدیق متحد بالذات ہوں گے اور پہلے مقدمہ میں آپ نے فرمایا ہے ھما نوعان متبائنان یعنی تصور اور تصدیق متبائن ہوتے ہیں، اور متاخرین کہتے ہیں کہ ہم نے ثابت کردیا کہ یہ دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں، فرق ان میں اعتباری ہے، اس جگہ یہ شک مشہور ہے۔

"وحله على ما تفردت به أن العلم فى مسئلة الاتحادبمعنى الصورة العلمية فإنها من حيث الحصول فى الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم"۔

اوراس شک مشہور کا حل اس طریقہ پر ہے جس میں یکتا ہوں میں اس کے حل کے ساتھ وہ یہ ہے کہ علم مسئلہ اتحاد میں بمعنی صورت علمیہ کے ہے اس لئے کہ علم بمعنی صورت علمیہ من حیث الحصول فی الذہن معلوم ہے اور من حیث القیام فی الذہن علم ہے۔

شک مشہور کے جواب کی تقریر:

اس جگہ مصنفؒ جواب دیتے ہیں متقدمین کی جانب سے کہ متاخرین کے اس اعتراض کے حل کرنے میں میں یکتا ہوں کیونکہ علم کی دوقسمیں ہیں ایک علم بمعنی صورت علمیہ اور علم بمعنی حالت ادراکیہ پھران میں سے ہرایک کی دوقسمیں ہیں تصور اور تصدیق تو علم بمعنی صورۃ علمیہ کی جو دوقسمیں ہیں تصور اور تصدیق وہ دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں لیکن علم بمعنی حالت ادراکیہ کی جو دوقسمیں ہیں تصور اور تصدیق یہ دونوں متبائن یعنی مغائر بالذات ہوتے ہیں تو تصور اور تصدیق میں جو علم مراد ہے اس پر آپ کا اعتراض نہیں ہے اور جس علم پر آپ کا اعتراض ہے وہ علم ہماری مراد نہیں ہے اس لئے کہ تصور اور تصدیق میں ہماری مراد علم بمعنی حالت ادراکیہ ہے اور اس پر آپ کا اعتراض نہیں ہے کیونکہ اس میں منافات ہے اتحاد نہیں ہے، اور آپ کا اعتراض ہے علم

بمعنی صورت علمیہ پر جو ہماری مراد نہیں، کیونکہ اس میں اتحاد سے منافات نہیں، لہذا ھما نوعان متبائنان یعنی تصور اور تصدیق دونوں متبائن ہیں، کیونکہ متاخرین کے اس اشکال کی بنیاد تین مقدمہ پر ہے، تو اگر ہم ان تین مقدموں میں سے ایک کو باطل کردیں گے تو اشکال ختم ہوجائے گا تو اول کا دو مقدمہ تو ہم کو تسلیم ہے مگر آخر کا تیسرا مقدمہ ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ ہر علم میں اتحاد نہیں ہوتا ہے، کیونکہ علم کی دو قسمیں ہیں، علم بمعنی صورت علمیہ اور علم بمعنی حالت ادراکیہ تو علم بمعنی صورت علمیہ کی پھر دو قسمیں ہیں، تصور اور تصدیق اور یہ دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں جس پر آپ کا اعتراض ہے۔ جو ہماری اس جگہ مراد نہیں ہے، اور علم بمعنی حالت ادراکیہ کی بھی دو قسمیں ہیں، تصور اور تصدیق اور یہ دونوں مغایر بالذات ہوتے ہیں جو ہماری اس جگہ مراد ہے اس پر آپ کا اعتراض نہیں ہے لہذا جب یہ تیسرا مقدمہ باطل ہوگیا تو ہمارا دعوی ھما نوعان متبائنان ثابت ہوگیا۔

"ثم بعد التفتيش يعلم أن تلك الصورة إنما صارت علماً لأن الحالة الإدراكية قد خالطت بوجودها الانطباعي خلطاً رابطياً اتحادياً كالحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورةً ذوقيةً والسمعية بالمسموعات"۔

پھر تفتیش کے بعد جان لیا گیا کہ وہ صورت علم اس لئے ہوگئی کہ حالت ادراکیہ خلط ہوگئی ہے اس کے وجود انطباعی کے ساتھ بطور خلط رابطی کے اتحاد کے متحد ہوکر جیسے حالت ذوقیہ کے خلط ہوجانے سے مذوقات کے ساتھ پس ہوگیا مذوقات

صور ذوقیہ جیسے حالت سمعیہ کے خلط ہوجانے سے مسموعات کے ساتھ پس ہوگیا مسموعات صور سمعیہ۔

ادراک کی توضیح:

اب اس جگہ سے مصنفؒ اور بڑھ کر فرماتے ہیں کہ علم بمعنی صورت علمیہ تفتیش کے بعد معلوم ہوا کہ یہ حقیقت میں علم ہی نہیں ہے بلکہ علم بمعنی صورت علمیہ کو کسی اور نے علم بنایا ہے یعنی علم بمعنی حالت ادراکیہ نے اس کو علم بنایا ہے اس کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے، کیونکہ جوٹھکانا علم بمعنی حالت ادراکیہ کا ہے یعنی ذہن۔ اسی ذہن میں علم بمعنی صورت علمیہ کا بھی ٹھکانا ہے اس اتحاد مکانی کی وجہ سے صورت علمیہ کو بھی علم کہا جانے لگا ورنہ حقیقت میں صورت علمیہ علم نہیں ہے بلکہ حالت ادراکیہ علم ہے، لیکن یہ بات تفتیش کے بعد معلوم ہوئی، مگر مصنف نے اسباب تفتیش کو اس جگہ ذکر نہیں کیا تو غور سے سنو کہ اسباب تفتیش کا سمجھنا موقوف ہے دو باتوں کے سمجھنے پر۔ اول بات یہ ہے کہ ذہن میں اشیاء کا حصول بانفسہا ہوتا ہے باشباہہا نہیں ہوتا ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ حصول اشیاء ذہن کے اندر باشباہہا ہوتا ہے بانفسہا نہیں ہوتا ہے کیونکہ اگر آپ فرماتے ہیں کہ حصول اشیاء ذہن میں بانفسہا ہوتا ہے تو پھر اس صورت میں ذہن میں حرق، خرق، غرق لازم آتا ہے، کیونکہ جب انسان آگ کا تصور کرے تو ذہن کو جل جانا چاہئے یا جب انسان پہاڑ کا تصور کرے تو ذہن کو پھٹ جانا چاہئے یا انسان جب دریا کا تصور کرے تو ذہن کو ڈوب جانا چاہئے، حالانکہ ذہن ان

تمام کے تصور کے بعد بھی اپنی حالت پر رہتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ حصول اشیاء ذہن میں بامثالہا ہوتا ہے بانفسہا نہیں ہوتا ہے۔تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ بانفسہا والے کے بانفسہا کا مطلب تم نے نہیں سمجھا بانفسہا کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ شئی ذہن کے اندر بعینہ موجود ہو جائے، بلکہ بانفسہا کا مطلب ہے بحقیقتہا یعنی جب کسی شئی کا تصور کریں تو اس کی حقیقت ذہن میں آ جائے۔

بہرحال یہ دو قول ہیں، اور دوسری بات یہ ہے کہ تبدل ظرف سے تبدل مظروف لازم نہیں آتا ہے، مثلاً ایک گلاس کے اندر پانی ہے، اس پانی کو تم اب لوٹے میں رکھ دو تو اس پر یہ لازم نہیں آئے گا کہ جب یہ گلاس میں تھا تو پانی تھا اور اب یہ لوٹے میں ہو گیا تو دودھ ہو جائے بلکہ پانی ہی رہے گا چاہے جہاں رکھ دو، اب سنئے مثلاً زید، عمرو بکر وغیرہم جب ظرف خارج میں پائے جاتے ہیں تو اس کو کوئی بھی علم نہیں کہتا ہے، اور جب ذہن میں ان کا تصور کرتے ہیں تو اس صورت علمیہ کو علم کہتے ہیں حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ تبدل ظرف سے تبدل مظروف لازم نہیں آتا ہے لہذا جس طریقے سے یہ خارج میں موجود ہوتے ہیں اور ان کو کوئی علم نہیں کہتا ہے اسی طرح ذہن کے اندر تصور کرنے کے بعد بھی اس کے صورت علمیہ کو علم نہیں کہنا چاہئے۔ ورنہ تبدل ظرف سے تبدل مظروف ہونا لازم آئے گا، لہذا معلوم ہو گیا کہ یہ صورت علمیہ حقیقت میں علم نہیں ہے بلکہ اس کو علم کہا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ یہ حالت ادراکیہ کے ساتھ خلط یعنی مل گیا ہے، اور علم حقیقت میں اس حالت ادراکیہ کو کہتے ہیں، جو ایک قوت ہے جس کو باری تعالی نے ذہن کے اندر رکھا ہے، اب چونکہ صورت علمیہ کا بھی تصور ذہن ہی میں کیا جاتا

ہے اس اتحاد مکانی کے اندر خلط وملط ہو جانے کی وجہ سے اس صورت علمیہ کو بھی لوگ علم کہنے لگے، جیسا کہ حالت ذوقیہ کے مل جانے کی وجہ سے مذوقات کے ساتھ اس مذوقات کو بھی صور ذوقیہ کہنے لگے۔ ورنہ حقیقت میں صور ذوقیہ اس حالت ذوقیہ کو کہتے ہیں، جو ایک قوت ہے جس کو باری تعالی نے زبان میں رکھا ہے، اب چونکہ حالت ذوقیہ زبان میں پائی جاتی ہے، اور مذوقات یعنی جو شئی چکھی جائے وہ بھی زبان ہی سے چکھی جاتی ہے اس اعتبار سے دونوں کے آپس میں خلط ہو جانے کی وجہ سے صور مذوقات کو بھی صور ذوقیہ کہنے لگے، اسی طریقہ سے حالت سمعیہ کے خلط ہو جانے کی وجہ سے مسموعات کے ساتھ ان مسموعات کو بھی صور سمعیہ کہنے لگے۔ ورنہ حقیقت میں صور سمعیہ وہ حالت سمعیہ ہے جو ایک قوت ہے جس کو باری تعالی نے کان کے اندر رکھا ہے اب چونکہ حالت سمعیہ کان کے اندر پائی جاتی ہے اور مسموعات یعنی جو شئی سنی جائے وہ بھی کان ہی سے سنی جاتی ہے اس اعتبار سے دونوں کے آپس میں خلط ہو جانے کی وجہ سے صورت مسموعات کو بھی صور سمعیہ کہنے لگے۔

”وهكذا فتلك الحالة تنقسم إلى التصور والتصديق فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة المتبائنين بحسب حقيقتهما“۔

اور اسی طرح یہ حالت ادراکیہ منقسم ہوتے ہیں تصور اور تصدیق کی طرف حقیقت کے اعتبار سے پس ان دونوں میں تفاوت مثل نوم اور یقظہ کے تفاوت کے ہے جو عارض ہوتے ہیں دونوں کے دونوں ذات واحدہ کو لیکن دونوں کے دونوں متبائن

ہیں اپنی حقیقت کے اعتبار سے۔

تصور وتصدیق کی تقسیم وتشریح:

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حالت ادراکیہ کی دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق اور یہ دونوں کے دونوں مغائر بالذات ہیں اگرچہ دونوں متعلق ہوتے ہیں شئی واحد کے یعنی تصدیق بھی متعلق ہوتی ہے نسبت تامہ خبریہ کے اور تصور بھی متعلق ہوتا ہے نسبت تامہ خبریہ کے، جس طریقے سے نوم اور یقظہ دونوں عارض ہوتے ہیں انسان کو پھر بھی یہ دونوں مغایر بالذات ہیں۔تو کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کو شئی واحد کے متعلق ہونے کی وجہ سے ان کے تغایر ذاتی میں کوئی فرق نہیں آسکتا جس طریقہ سے کہ نوم اور یقظہ دونوں شئی واحد یعنی ذات واحد کے ساتھ عارض ہونے کے باوجود بھی متبائن یعنی مغایر بالذات ہوتے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ اگرچہ تصور اور تصدیق دونوں شئی واحد یعنی نسبت تامہ خبریہ کے متعلق ہوتے ہیں مگر شئی واحد کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے ان کے تغایر ذاتی میں کوئی فرق نہیں آسکتا ہے اس لئے کہ حالت ادراکیہ کی جو دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق یہ دونوں مغایر بالذات ہوتے ہیں۔لہذا ہمارا دعوی ھمانوعان متبائنان ثابت ہو گیا، فتفکر، پس غور کرلو۔

یہاں سے مصنفؒ ایک اشکال کی طرف اشارہ کرتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے جو تصور اور تصدیق کو قیاس کیا ہے نوم اور یقظہ پر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ نوم اور یقظہ دونوں شئی واحد کو عارض ہوتے ہیں مگر وقت واحد میں نہیں، تو اس کا

جواب دیا گیا کہ نوم اور یقظہ مثال نہیں بلکہ نظیر ہیں، یعنی جس طریقہ سے نوم اور یقظہ شئی واحد کو عارض ہوتے ہیں اور مغایر بالذات ہوتے ہیں خواہ وقت واحد میں عارض ہوں یا نہیں۔

اسی طریقے سے تصور اور تصدیق بھی شئی واحد کے متعلق ہوتے ہیں، اور مغایر بالذات ہوں گے، خواہ وقت واحد میں شئی واحد کے متعلق ہوں یا نہیں۔

"ولیس الکل من کل منھما بدیھیاً غیر متوقف علی النظر وإلا فانت مستغن ولا نظریا متوقفا علی النظر وإلا لدار"۔

اور نہیں ہے ہر ہر فرد ہر ہر نوع کا تصور اور تصدیق میں سے بدیہی جو نہ موقوف ہو نظر پر ورنہ پس تو مستغنی ہو جائے گا اور نہیں ہے ہر ہر فرد ہر ہر نوع کا تصور اور تصدیق میں سے نظری جو موقوف ہو نظر پر ورنہ البتہ لازم آئے گا دور۔

یہاں سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا مقصد منطق کی غرض کو بیان فرمانا ہے منطق کی غرض ہے ذہن کو خطا فی الفکر سے محفوظ رکھنا اور فکر کہتے ہیں معلومات کو ترتیب دیکر مجہولات کے حاصل کرنے کو، اب چونکہ معلومات کے ترتیب دینے میں کبھی خطا بھی واقع ہوتی ہے، اس خطا سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہے، تو معترض کہتا ہے کہ کیا ضرورت ہے کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہم تمام کے تمام تصورات کو اور تمام کے تمام تصدیقات کو بدیہی مانتے ہیں اور جب تصورات اور تصدیقات میں سے تمام کو بدیہی مانیں گے تو

ترتیب کی ضرورت نہیں پڑے گی، کیونکہ ترتیب تو دیا جاتا ہے نظریات کے حاصل کرنے کے لئے اوراس صورت میں کوئی نظری نہیں ہے، بلکہ تمام کے تمام بدیہی ہیں تو حاصل کس کو کیا جائے گا، لہذا اس صورت میں ترتیب کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور جب ترتیب کی ضرورت نہیں ہے تو پھر خطا نہیں واقع ہوگی، اور جب خطا نہیں واقع ہوگی تو منطق کی ضرورت نہیں ہے۔ تو ہم تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات کو بدیہی مانتے ہیں جب تمام کو بدیہی مانیں گے تو ترتیب نہیں دی جائے گی کیونکہ ترتیب تو نظریات کے اندر دیا جاتا ہے، اور جب ترتیب نہیں دی جائے گی تو خطا واقع نہیں ہوگی، اور جب خطا نہیں واقع ہوگی تو منطق کی کیا ضرورت ہے۔

اس کا جواب مصنفؒ ولیس الکل من کل الخ سے دے رہے ہیں۔

لفظ کل کے اقسام ثلاثہ اور اس کا مفہوم:

پہلے اس بات کو سمجھئے کہ کل کی تین قسمیں ہیں، اول کل افرادی جو اپنے مدخول کے احاطہ افراد پر دلالت کرتا ہے، جیسے کل انسان حیوان، یعنی انسان کا ہر ہر فرد حیوان ہے، دوم کل مجموعی، جو اپنے مدخول کے احاطہ اجزاء پر دلالت کرتا ہے، جیسے کل زید حسن یعنی زید کا ہر ہر جز حسین ہے، سوم کل بمعنی کلی یا کل نوعی، جو اپنے مدخول کے احاطۂ انواع پر دلالت کرتا ہے، جیسے کل حیوان حساس یعنی حیوان کا ہر ہر نوع حساس ہے تو اس عبارت میں مصنف نے دو کل فرمایا ہے اول کل سے مراد تو کل افرادی ہے اور دوم کل سے مراد کل بمعنی کلی ہے جس کو کل نوعی بھی کہتے ہیں وہ مراد ہے، تو ترجمہ اس

عبارت کا یہ ہوگا کہ نہیں ہے ہر ہر فرد ہر ہر نوع کا تصور اور تصدیق میں سے بدیہی اور بدیہی کی تعریف مصنف نے کیا ہے غیر متوقف علی النظر۔ مصنف جواب دیتے ہیں کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات کو بدیہی نہیں مان سکتے ہیں، اس لئے کہ اگر یہ فرمائیے گا کہ تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات میں سے بدیہی ہیں تو استغناء عن النظر یعنی نظر سے بے پرواہی لازم آئے گی جو کہ محال ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سے تصورات نظری ہیں جیسے جن فرشتہ وغیرہما۔ اور بہت سے تصدیقات نظری ہیں جیسے حدوث عالم، لہذا پہلی شق باطل ہوگئی کہ ہم تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات کو بدیہی مانتے ہیں، تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری نہیں مان سکتے، نظری کی تعریف مصنف نے کیا ہے متوقف علی النظر، کیونکہ اگر تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری مانئے گا تو دور لازم آئے گا، مصنف نے بیان فرمایا ہے والا لدار، شبہ ہوتا ہے کہ دار فعل ہے لہذا اس کا فاعل کون ہے جواب دار کا فاعل وہ ضمیر ہے جو دار میں مستتر ہے، شبہ ہوتا ہے کہ یہ ضمیر راجع کس کی طرف ہے یعنی اس کا مرجع کون ہے، جواب اس کا مرجع دار کا مصدر دور ہے جو دار سے سمجھ میں آرہا ہے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ جب آپ دار کا فاعل دور قرار دیں گے تو مسند اور مسند الیہ کا اتحاد لازم آئے گا، کیونکہ فعل اصطلاح میں تین چیز کے مجموعہ کا نام ہے، اول معنی مصدری، دوم فاعل، سوم زمانہ، تو دار کے اندر معنی مصدری تو پہلے سے موجود ہے ہی، اور آپ نے اسکا فاعل بھی دور مصدر کو قرار دیا ہے تو مسند اور مسند الیہ کا اتحاد لازم آیا اور یہ ناجائز ہے، جواب اس کے دو ہیں اور اسی کی تخصیص نہیں بلکہ ہر وہ جگہ جہاں فعل کا فاعل اسی فعل کا مصدر

قرار دیا گیا ہو وہاں پر دو جواب دیئے جاتے ہیں، اور یہ کہ فعل کے اندر تضمین اختیار کیا جاتا ہے، تضمین کہتے ہیں ایک فعل یا شبہ فعل کو دوسرے فعل یا شبہ فعل کے معنی میں لے لینا، جیسا کہ اگر دار کو معنی میں لزم کے لے لیا گیا ہے اب مسند اور مسند الیہ کا اتحاد لازم نہیں آتا، دوم یہ کہ فعل کو اپنی جگہ پر رکھا جاتا ہے مگر فاعل کو مقید کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اس جگہ دار کا فاعل جو دور ہے اس کو مقید کر دیا گیا ہے مستحیل کے ساتھ، تقدیری عبارت ہوگی دار الدور المستحیل ، لہذا اب بھی مسند اور مسند الیہ کا اتحاد لازم نہیں آیا، کیونکہ فعل ہو گیا مطلق اور فاعل ہو گیا مقید تو مطلب والا لدار کا یہ ہے کہ اگر آپ اس بات کو مانتے ہیں کہ بعض ان میں سے بدیہی اور بعض نظری ہے تو فبہا اور اگر آپ اس بات کو نہیں مانتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام نظری ہیں، تو دور لازم آئے گا اور دور محال ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے لہذا آپ کا تمام کے تمام تصورات وتصدیقات کا نظری ماننا بھی محال ہے، لہذا دوسری شق بھی باطل ہوگئی کہ ہم تمام کے تمام تصورات وتصدیقات کو نظری مانتے ہیں اور جب یہ دونوں شقیں باطل ہوگئیں تو تیسری شق ثابت ہوگئی کہ بعض ان تصورات وتصدیقات میں سے بدیہی اور بعض ان میں سے نظری ہیں۔

"فیلزم تقدم الشئی علی نفسه بمرتبتین بل بمراتب غیر متناهیة فإن الدور مستلزم للتسلسل أو تسلسل وهو باطل"۔

پس لازم آئے گا تقدم الشئی علی نفسہ بمرتبتین بلکہ بمراتب غیر متناہیۃ اس لئے کہ دور مستلزم ہے تسلسل کو یا تسلسل لازم آئے گا پس وہ باطل ہے۔

دور کی تعریف تقسیم اور بیان استحالہ:

اب اس جگہ تین اعتراض ہوتا ہے اول یہ کہ دور کس کو کہتے ہیں دوم دور کس طرح لازم آتا ہے، سوم دور محال کیوں ہے، اول کا جواب، دور کہتے ہیں توقف الشئی علی ما یتوقف علیہ ذلک الشئی کو۔ پھر دور کی دو قسمیں ہیں مستحیل اور غیر مستحیل پھر دور مستحیل کو دور مہروب عنہ بھی کہتے ہیں اور دور مستحیل کی دو قسمیں ہیں، مصرح اور مضمر۔ دور مصرح کہتے ہیں جو دور بیک واسطہ ہو جیسے آ موقوف با پر اور با موقوف آ پر، لہذا آ موقوف آ پر، تو آ موقوف آ پر بیک واسطہ یعنی با کے واسطے سے ہے، اور دور مضمر کہتے ہیں جو دو واسطہ یا دو واسطہ سے زیادہ ہو، جیسے آ موقوف با پر اور با موقوف تا پر اور تا موقوف آ پر، لہذا آ موقوف آ پر اسی طریقہ سے واسطہ بڑھاتے چلے جاؤ، اور دور اس وجہ سے محال ہے کہ جب دور لازم آجائے تو تقدم الشئی علی نفسہ بمرتبتین بلکہ مراتب غیر متناہیہ کے ساتھ لازم آئے گا، اب یہ سمجھئے کہ تقدم الشئی علی نفسہ بمرتبتین لازم کس طرح آئے گا، وہ اس طرح کہ آ موقوف ب پر تو آ موقوف اور ب موقوف علیہ اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف سے تو با مقدم ہوگا آ سے بمعنی با، آ اور با موقوف آ پر تو با موقوف اور آ موقوف علیہ اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف سے تو آ مقدم ہوگا با سے، یعنی آ، با ہوا تو ہوگیا آ با، تو دیکھئے آ کا تقدم آ کے اوپر دو مرتبے کے ساتھ لازم آگیا، یعنی تیسرے مرتبے میں پہنچ گیا آ، با، آ ہوگیا اور دور کی صورت میں شئی کا تقدم شئی کے اوپر دو مرتبے کے ساتھ ہی نہیں لازم آتا ہے بلکہ یہ تو

کم از کم شئ کا تقدم شئ پر بمرتبتین لازم آتا ہے بلکہ شئ کا تقدم شئ پر دور کی صورت میں مراتب غیر متناہیہ کے ساتھ آتا ہے اور اس کا سمجھنا موقوف ہے تین مقدمہ پر اول مقدمہ یہ ہے کہ شئ اور ذات شئ ایک ہوتی ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو شئ کا حکم ہوتا ہے وہی ذات شئ کا حکم ہوتا ہے، اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ غیر ہوتا ہے یعنی مغایر ہوتا ہے، اب سمجھئے کہ دور کی صورت میں شئ کا تقدم شئ کے اوپر غیر متناہی مرتبے کے ساتھ کس طرح لازم آتا ہے مثلاً ہم نے کہا آ موقوف با پر اور با موقوف آ پر، لہذا آ موقوف آ پر، دیکھئے اس جگہ موقوف اور موقوف علیہ کا اتحاد لازم آ گیا اس لئے کہ آ موقوف اور آ ہی موقوف علیہ ہے، اب تیسرے مقدمہ کو ملایئے کہ موقوف اور موقوف علیہ مغائر ہوتا ہے لہذا ان دونوں میں مغایرت پیدا کرنے کے لئے ہر لفظ ذات کو موقوف علیہ کی جانب میں زیادہ کر دیا اور کہا آ موقوف ذات آ پر۔

اب دوسرا مقدمہ ملایئے کہ شئ اور ذات شئ کا حکم ایک ہوتا ہے لہذا جب آ موقوف ہے ذات آ پر تو ذات آ بھی موقوف ہوگا ذات آ پر۔ پھر موقوف اور موقوف علیہ کا اتحاد لازم آ گیا۔ کیونکہ ذات آ موقوف اور ذات آ موقوف علیہ بھی ہے پھر تیسرے مقدمہ کے اعتبار سے دونوں میں مغایرت پیدا کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب میں لفظ ذات کو بڑھائیں گے اور کہیں گے ذات آ موقوف ذات آ پر پھر دوسرے مقدمہ کے اعتبار سے کہ دونوں کا حکم ایک ہوتا ہے لفظ ذات کو موقوف کی جانب میں بڑھائیں گے اور کہیں گے، ذات ذات آ موقوف ذات ذات آ پر اسی طریقہ سے تسلسل چلتا جائے گا کہ مغایرت پیدا کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب میں لفظ

ذات کو بڑھا دیا جائے گا، اور دونوں کا حکم ایک ہونے کی وجہ سے لفظ ذات کو موقوف کی جانب میں بھی بڑھا دیا جائے گا اور اتحاد لازم آتا رہے گا یہ تسلسل ختم نہیں ہو سکتا ہے اسی طریقہ سے اگر تمام کے تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری مانا جائے گا تو ایک نظری کا سمجھنا موقوف ہوگا دوسرے پر پھر اس دوسرے نظری کا بھی سمجھنا موقوف ہوگا تیسرے نظری پر اس طریقہ سے تسلسل چلتا جائے گا اس لئے دور مستلزم ہے تسلسل کو یا اگر تمام کے تمام تصورات وتصدیقات کو نظری مانیئے گا تو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے لہذا تمام کے تمام تصورات وتصدیقات کو نظری ماننا بھی باطل، لہذا ہمارا دعوی ثابت ہو گیا کہ بعض ان میں سے بدیہی اور بعض نظری ہیں۔

بطلان تسلسل کی دلیل:

اب اس پر تین اعتراض وارد ہوتے ہیں اول یہ کہ تسلسل کس کو کہتے ہیں دوم یہ کہ تسلسل کس طرح لازم آتا ہے اور سوم یہ کہ تسلسل باطل کیوں ہے تسلسل کہتے ہیں امور غیر متناہیہ کو، پھر تسلسل کی دو قسمیں ہیں، مستحیل اور غیر مستحیل، تسلسل مستحیل کے لئے دو شرطیں ہیں علی سبیل الاجتماع۔ اول یہ کہ امور غیر متناہیہ بالفعل موجود ہوں، اور دوم یہ کہ وہ امور غیر متناہیہ مترتب یعنی ترتیب وار ہوں، تب تسلسل مستحیل پایا جائے گا، اگر ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہوگئی تو وہ تسلسل غیر مستحیل ہو جائے گا، اور تسلسل غیر مستحیل محال نہیں بلکہ وہ پایا جا سکتا ہے تو اب سنئے تسلسل مستحیل کی تعریف یہ ہوگی امور غیر متناہیہ مترتبہ کا بالفعل موجود ہونا، اگر امور غیر متناہیہ بالفعل موجود ہے مگر مترتبہ نہیں

ہے یا مترتبہ ہے مگر بالفعل موجود نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں کو تسلسل غیر مستحیل کہتے ہیں اور تسلسل اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ دور لازم آتا ہے اور دور اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ شئی کا تقدم اپنی ذات پر بمرتبتین بلکہ مراتب غیر متناہیہ کے ساتھ لازم آتا ہے، اب چونکہ دور مستلزم ہے تسلسل کو اسی وجہ سے تسلسل لازم آتا ہے، اور تسلسل اس وجہ سے محال ہے۔

"لأن عدد التضعيف أزيد من عدد الأصل وكل عددين أحدهما أزيد من الآخر فزيادة الزائد بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه فإن المبدأ لا يتصور عليه الزيادة والأوساط منتظمة متوالية فحينئذ لو كان المزيد عليه غير متناهٍ لزم الزيادة في جانب عدم التناهي وهو باطل وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود"۔

اس لئے کہ عدد تضعیف ازید ہے عدد اصل سے اور ہر دو عدد ان دونوں میں سے ایک ازید ہوتا ہے دوسرے سے پس زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہے اس لئے کہ مبدأ نہیں متصور ہوتا ہے اس پر زیادتی اور اوساط منتظم اور پے در پے آنے والے ہیں۔ پس اس وقت اگر ہو مزید علیہ غیر متناہی تو لازم آئے گی زیادتی غیر متناہی کی جانب میں اور غیر متناہی کی جانب میں زیادتی باطل ہے۔ اور تناہی عدد مستلزم ہے تناہی معدود کو۔

اس جگہ سے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ تسلسل اس وجہ سے باطل ہے، تسلسل کے باطل ہونے پر بہت سی دلیلیں قائم کی گئی ہیں ان میں سے ایک دلیل کو

مصنفؒ اس جگہ ذکر کرتے ہیں اوراس کا نام برہانِ تضعیف ہے، مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ تسلسل کیوں باطل ہے اس کا سمجھنا موقوف ہے پانچ مقدمہ پر اول مقدمہ یہ ہے کہ جو شئی بھی عدم سے وجود میں آتی ہے وہ معروض للعدد ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے یعنی ہر عدد کو دوگنا کیا جاسکتا ہے، جیسے چار کو دوگنا کر کے آٹھ بنایا جاسکتا ہے، جس عدد پر زیادتی کی جاتی ہے اس کو کہتے ہیں عدد اول مثلاً چار کو کہیں گے عدد اول اور جو عدد زیادتی کے بعد بنے اس کو کہتے ہیں عدد مضاعف مثلاً آٹھ کو کہیں گے عدد مضاعف۔ سوم یہ کہ عدد مضاعف ازید ہوتا ہے عدد اول سے، بالکل ظاہر ہے۔ اور چہارم یہ کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوتی ہے، مثلاً چار کے اوپر چار کو زیادہ کر کے آٹھ اس وقت بنایا جاسکتا ہے جبکہ پہلے چار کے تمام افراد ختم ہو جائیں تب پانچ سے اس دوسرے چار کو زیادہ کریں گے، لہذا معلوم ہو گیا کہ عدد غیر متناہی نہیں ہے بلکہ متناہی ہے، مزید علیہ کے افراد کے انتہاء کو پہنچ جانے کے بعد مزید علیہ پر زیادتی کی جاتی ہے، معترض کہتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد کی جاتی ہے کیونکہ زیادتی کے تین دروازے ہیں، شروع، اوسط، آخر، ہم شروع میں زیادتی کریں گے یا درمیان میں زیادتی کریں گے تو اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ مزید علیہ کے افراد ختم ہونے کے بعد اس پر زیادتی کی جائے اس کا جواب دیا گیا کہ زائد کی زیادتی، مزید علیہ کے شروع میں نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ اگر شروع میں زیادتی کریں گے تو پھر ابتداء میں جو مبدأ ہوتا ہے۔ وہ مبدأ نہیں رہ سکتا۔ مثلاً ۴ میں

اگر شروع میں زیادتی کی جائے گی تو ایک جو مبدأ تھا وہ ایک مبدأ نہیں رہ سکتا اس کا مبدأ ہونا ختم ہو جائے گا۔ اور اسی طرح زائد کی زیادتی مزید علیہ کے درمیان میں بھی نہیں کی جاسکتی ہے۔ اس لئے کہ اگر زائد کی زیادتی مزید علیہ کے درمیان میں کی جائے گی تو منتظم اور متوالی ختم ہو جائے گا، مثلاً چار میں اگر ہم دو کے بعد چار کو زیادہ کرتے ہیں تو پھر جو دو کے بعد تین آرہا تھا وہ نہیں آسکتا، لہذا جب زائد کی زیادتی نہ شروع میں کی جاسکتی ہے نہ درمیان میں تو لامحالہ آخر میں کی جائے گی اور جب آخر میں کی جائے گی تو مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد کی جائے گی، لہذا معلوم ہو گیا کہ عدد متناہی ہوتا ہے غیر متناہی نہیں ہوتا ہے، اور اگر مزید علیہ غیر متناہی ہو تو غیر متناہی کی جانب میں زیادتی لازم آئے گی۔ اور غیر متناہی کی جانب میں زیادتی محال و باطل ہے، لہذا التسلسل بھی محال و باطل ہوگا، کیونکہ تسلسل میں امور غیر متناہیہ ہوتا ہے، معترض کہتا ہے کہ آپ کو تو تصور اور تصدیق کو متناہی ہونا ثابت کرنا چاہئے تھا آپ نے عدد کی تناہی کو ثابت کر دیا، پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ تناہی عدد مستلزم ہے تناہی معدود کو تو اس جگہ تصور اور تصدیق ہے، لہذا جب تناہی عدد مستلزم ہے تناہی معدود کو تو تصور اور تصدیق کا متناہی ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اس جگہ معدود تصور اور تصدیق ہے، لہذا معلوم ہو گیا کہ تصورات اور تصدیقات میں سے بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں کیونکہ اگر تمام کو نظری مانیں گے تو دور اور تسلسل لازم آئے گا جو کہ امور غیر متناہی ہے، اور حالانکہ تصور اور تصدیق کا متناہی ہونا ثابت ہو چکا ہے، تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ بعض ان میں سے بدیہی اور بعض نظری ہے تو اب ترتیب دیا جائے گا اور جب ترتیب دیا جائے گا تو

اس میں خطا واقع ہوگی اور جب خطا واقع ہوگی تو اس سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہے۔

فتدبر پس غور کرلو، یہاں سے مصنف نے تسلسل کے محال ہونے پر جو دلیل قائم کیا ہے اس دلیل کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ دلیل ضعیف ہے کیونکہ اس دلیل میں جو پہلا مقدمہ اور دوسرا مقدمہ ہے وہ ضعیف ہے پہلا مقدمہ ہے کہ جو شئی بھی عدم سے وجود میں آتی ہے وہ معروض للعدد ہوتی ہے یہ غلط ہے اس وجہ سے کہ شئی کی دو قسمیں ہیں، متناہی وغیر متناہی، تو جو شئی عدم سے وجود میں آتی ہے وہ متناہی ہے تب تو معروض للعدد ہوگی اور اگر وہ شئی غیر متناہی ہے تو وہ معروض للعدد نہیں ہوگی، اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے یہ بھی ضعیف ہے اس وجہ سے کہ اگر وہ شئی غیر متناہی ہے تو پھر زیادتی کس طرح ہوسکتی ہے۔

"ولا يعلم التصور من التصديق ولا بالعكس لأن المعرف مقول والتصور متساوى النسبة فبعض كل واحد منهما بديهي وبعضه نظري"۔

اور نہیں حاصل کیا جاسکتا ہے تصور نظری تصدیق بدیہی سے اور نہ اس کے برعکس یعنی نہیں حاصل کیا جاسکتا ہے تصدیق نظری کو تصور بدیہی سے اس لئے کہ معرف محمول ہوتا ہے اور تصور متساوی النسبۃ ہے۔

پس بعض ان دونوں میں سے ہر ایک بدیہی اور بعض نظری ہے، یہاں سے مصنف اعتراض کا جواب بیان فرمارہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ معترض کہتا ہے کہ آپ

نے ہمارے دوشق کو باطل کر دیا کہ تمام کے تمام تصورات کو یا تصدیقات کو بدیہی نہیں مان سکتے کیونکہ استغناء عن النظر لازم آتا ہے اور نہ نظری مان سکتے ہیں کیونکہ دور وتسلسل لازم آتا ہے۔ لہذا ان دوشقوں کے باطل ہونے سے آپ کا مدعا ثابت نہیں ہوگا۔ بلکہ ایک شق کو اور ہم فرض کرتے ہیں کہ تمام کے تمام تصورات کو نظری فرض کرتے ہیں اور تمام کے تمام تصدیقات کو بدیہی فرض کرتے ہیں یا اس کے برعکس فرض کرتے ہیں یعنی تمام کے تمام تصورات کو بدیہی اور تمام کے تمام تصدیقات کو نظری فرض کرتے ہیں تو اس صورت میں نہ تو استغناء عن النظر لازم آئے گا کیونکہ ایک قسم اس کی نظری بھی ہے اور نہ تو دور وتسلسل لازم آئے گا کیونکہ تصورات نظری کو جب تصدیقات بدیہی سے حاصل کریں گے تو تصورات کا سلسلہ تصدیقات پر ختم ہو جائے گا، اور جب تصدیقات نظری کو تصورات بدیہی سے حاصل کریں گے تو تصدیقات کا سلسلہ تصورات پر ختم ہو جائے گا۔ لہذا اس سے تیسرے شق کو جب آپ باطل کریں گے تب آپ کا مدعا ثابت ہو جائے گا کہ بعض ان میں سے بدیہی اور بعض ان میں سے نظری ہے۔

تصور اور تصدیق بدیہی ونظری کی تفہیم وتشریح:

تو یہاں سے مصنفؒ اس تیسرے شق کو باطل فرمارہے ہیں کہ تمام تصورات کو نظری اور تمام تصدیقات کو بدیہی نہیں مان سکتے کیونکہ اس صورت میں تصور کا اکتساب لازم آئے گا تصدیقات سے، اور تصور کو تصدیق سے حاصل نہیں کیا

جاسکتا ہے، اس لئے کہ جب آپ تصور کو حاصل کریں گے تصدیق سے تو اس وقت تصدیق ہوگا کاسب یعنی معرف اور تصور ہوگا مکتسب یعنی معرف یعنی کاسب کو معرف اور مکتسب کو معرف بھی کہتے ہیں، اور کاسب کے لئے تین شرطیں ہیں اول یہ کہ کاسب محمول ہو مکتسب پر، دوم یہ کہ کاسب مکتسب کے وجود کو ترجیح دینے والا ہو اس کے عدم پر، سوم یہ کہ کاسب اجلی ہو مکتسب سے اگر یہ تینوں شرطیں علی سبیل الاجتماع کاسب میں پائی جاتی ہیں تب تو کاسب بننا صحیح ہوگا ورنہ نہیں، اب چونکہ تصدیق کاسب اس لئے نہیں بن سکتا ہے کہ اس میں کاسب ہونے کی پہلی شرط مفقود ہے، وہ یہ کہ کاسب یعنی معرف محمول ہو مکتسب پر یعنی معرف پر، کیونکہ تصدیق تصور پر محمول نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حمل کے لئے اتحاد شرط ہے، اور تصور اور تصدیق میں اتحاد کے بجائے تباین کی نسبت ہے، پھر کس طرح تصدیق تصور پر محمول ہوسکتی ہے، لہذا معلوم ہوگیا کہ تصدیق تصور کے لئے کاسب نہیں ہوسکتا ہے۔ اسی طریقہ سے تمام کے تمام تصدیقات کو نظری اور تمام کے تمام تصورات کو بدیہی نہیں مان سکتے کیونکہ اس صورت میں تصدیق کا اکتساب لازم آئے گا تصور سے، یعنی تصور ہوگا کاسب اور تصدیق ہوگا مکتسب اور تصور کاسب نہیں بن سکتا ہے تصدیق مکتسب کے لئے کیونکہ تصور میں کاسب بننے کی پہلی شرط یعنی کاسب محمول ہو مکتسب پر تو پہلے ہی سے مفقود ہے مگر اس وقت تصور سے کاسب بننے کی دوسری شرط بھی مفقود ہوگئی کہ کاسب مکتسب کے وجود کو ترجیح دینے والا ہو، اس کے عدم پر کیونکہ تصور ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے برابر سرابر۔ تو تصور جس طریقے سے تصدیق کے وجود کے ساتھ متعلق ہوگا اسی طریقے

سے اس کے عدم کے ساتھ متعلق ہوگا، تو پھر تصور تصدیق کے وجود کو ترجیح کس طرح دے سکتا ہے لہذا معلوم ہوگیا کہ تصور تصدیق کے لئے کاسب نہیں بن سکتا ہے، لہذا آپ کا یہ فرض کرنا کہ تمام تصورات کو نظری اور تمام تصدیقات کو ہم بدیہی یا اس کے برعکس فرض کرتے ہیں باطل ہے، کیونکہ اس شق میں تصور کو حاصل کیا جائے گا تصدیق سے یا تصدیق کو حاصل کیا جائے گا تصور سے اور یہ باطل ہے، لہذا آپ کا اس شق ثالث کو فرض کرنا بھی باطل ہے لہذا ہمارا دعوی ثابت ہوگیا کہ بعض تصورات اور تصدیقات میں سے بدیہی اور بعض تصورات وتصدیقات میں سے نظری ہیں، اور جب یہ بات ہے تو پھر ترتیب دیا جائے گا اور جب اسی ترتیب میں خطا واقع ہوگی تو اس خطا سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہے۔

"والبسيط لا يكون كاسباً فلا بد من ترتيب أمور للاكتساب وهو النظر والفكر"۔

اور بسیط نہیں ہوگا کاسب کسب تام کے ساتھ۔ پس ضروری ہے چند امور کی ترتیب اکتساب کے لئے اور وہ نظر وفکر ہے۔

البسیط لا یکون کاسبا کی توضیح:

یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، معترض کہتا ہے کہ اب بھی منطق کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ آپ نے نظر کی تعریف کیا ہے امور معلومہ کو ترتیب دے کر مطلوب کے حاصل کرنے کو نظر کہتے ہیں اور امور جمع ہے امر کی

اور جمع کا اطلاق کم سے کم دو پر ہوتا ہے منطقیوں کے نزدیک۔تو معلوم یہ ہوا کہ ترتیب کے لئے کم سے کم دو امر کی ضرورت ہے اور ہم ایک امر کو کاسب فرض کرتے ہیں لہذا جب ایک امر کاسب ہوگا،تو پھر ترتیب نہیں واقع ہوگی اور جب ترتیب نہیں واقع ہوگی تو پھر خطا نہیں واقع ہوگی،اور جب خطا نہیں واقع ہوگی تو منطق کی کیا ضرورت ہے۔

مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ امر واحد کاسب نہیں ہوسکتا ہے معترض کہتا ہے کہ آپ کا کہنا غلط ہے کہ امر واحد کاسب نہیں ہوسکتا ہے مثلاً ناطق یا صرف ضاحک کے ذریعہ سے ہم انسان کو حاصل کریں تو اس جگہ ناطق اور ضاحک جو امر واحد ہے کاسب بن رہا ہے، جواب اس جگہ جو امر واحد کے کاسب ہونے کی نفی کی گئی ہے وہ مطلق کاسب کی نفی نہیں کی گئی ہے بلکہ کسب تام کے ساتھ کاسب ہونے کی نفی کی گئی ہے کسب تام کے ساتھ کاسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کاسب جو مکتسب کے ذاتیات کو بھی بتائے اور معرف کو ماعدا سے ممتاز بھی بنائے اور کسب ناقص کے ساتھ کاسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کاسب ہو جو معرف کو ماعدا سے ممتاز تو بنائے مگر اس کی ذاتیات کو نہ بتائے۔اب چونکہ امر واحد مثلاً ناطق وضاحک کسب تام کے ساتھ کاسب نہیں ہوسکتے ہیں۔لہذا کاسب کے لئے چند امور کا ہونا ضروری ہے،اور جب کاسب چند امور ہوں گے،تو ترتیب واقع ہوگی اور جب ترتیب واقع ہوگی تو اس میں خطا واقع ہوگی اور جب خطا واقع ہوگی تو پھر اس خطا سے بچنے کے لئے منطق کی ضرورت ہے اسی کو نظر وفکر کہتے ہیں یعنی امور معلومہ کو ترتیب دے کر مطلوب کے حاصل کرنے کو نظر

وفکر کہتے ہیں۔

”وههنا شک خوطب به سقراط وهو أن المطلوب إما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل وإما مجهول فكيف الطلب وأجيب بأنه معلوم من وجه ومجهول من وجه“۔

ھھنا شک الخ، شک کی تقریر وتفہیم:

اوراس جگہ یعنی مقام نظر میں ایک شک ہے جس کا مخاطب بنایا گیا ہے سقراط کواور وہ یہ ہے کہ مطلوب یا تو معلوم ہوگا یا مجہول اگر معلوم ہوتو طلب مستلزم ہوگا تحصیل حاصل کواور اگر مجہول ہوتو اس کو کیسے حاصل کیا جاسکتا ہے تو ان کا جواب دیا گیا بایں طور کہ مطلوب معلوم من وجہ اور مجہول من وجہ ہے۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ سقراط جو شاگرد تھا فیثاغورث کا اور استاذ تھا افلاطون کا وہ اپنے شاگرد کو منطق پڑھا رہا تھا تو شاگرد کو انہوں نے نظر وفکر کی تعریف بتائی کہ نظر کہتے ہیں امور معلومہ کو ترتیب دے کر مطلوب کے حاصل کرنے کو، تو شاگرد نے یہ سوال کیا سقراط سے کہ آپ جس مطلوب کو حاصل کریں گے وہ مطلوب معلوم ہے یا مجہول ہے اگر آپ یہ فرماتے ہیں کہ مطلوب معلوم ہے تو پھر تحصیل حاصل لازم آتا ہے، اور اگر فرماتے ہیں کہ مطلوب مجہول ہے تو پھر مجہول مطلق کا طلب کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ دونوں ناجائز ہے، کیونکہ حاصل شئ کو کبھی حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اور مجہول مطلق شئ کو بھی طلب نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لہذا آپ نے جو نظر کی

- تعریف کی وہ صحیح نہیں ہے

شک کا حل اور تفہیم:

جواب دیا گیا کہ ہماری تعریف بالکل صحیح ہے، کیونکہ جس مطلوب کو ہم امور معلومہ کو ترتیب دے کر حاصل کریں گے وہ مطلوب نہ تو معلوم من کل وجہ ہے اور نہ مجہول من کل وجہ جو تحصیل حاصل لازم آئے یا مجہول مطلق کا طلب کرنا لازم آئے، بلکہ وہ مطلوب معلوم من وجہ اور مجہول من وجہ ہے۔ لہذا اب نہ تو تحصیل حاصل لازم آیا اس لئے کہ یہ مجہول من وجہ ہے اور نہ مجہول مطلق کا طلب کرنا لازم آیا اس لئے کہ معلوم من وجہ ہے۔

"فعاد قائلاً الوجه المعلوم معلوم والوجه المجمهول مجهول وحله أن الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً حتى يمتنع الطلب فإن الوجه المعلوم وجهه ألا ترى أن المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها هذا"۔

پس لوٹا معترض کہتے ہوئے کہ وجہ معلوم معلوم ہے اور وجہ مجہول مجہول ہے اور اس اعتراض کا حل یہ ہے کہ وجہ مجہول نہیں ہے مجہول مطلق یہاں تک کہ ممتنع ہو جائے طلب اس لئے کہ وجہ معلوم اس کی وجہ ہے کیا نہیں دیکھتا ہے تو کہ مطلوب وہ حقیقت ہے جو معلوم ہو اس کے بعض اعتبار سے۔

یاد کر تو اس کو، یا لے لے تو اس کو۔

پھر معترض نے اعتراض کیا کہ آپ نے فرمایا کہ مطلوب من وجہ معلوم اور من وجہ مجہول ہے، تو اب پوچھنا یہ ہے کہ آپ کس وجہ کو حاصل کرنا چاہتے ہیں اگر وجہ معلوم کو حاصل کرنا چاہتے ہیں تو پھر وہی تحصیل حاصل لازم آئے گا اور اگر وجہ مجہول کو حاصل کرنا چاہتے ہیں تو پھر وہی مجہول مطلق کا طلب لازم آئے گا، لہذا اعتراض تو علی حالہ باقی رہ گیا، اس کا جواب دیا گیا کہ وجہ مجہول مجہول مطلق نہیں ہے، اس لئے کہ مجہول مطلق کہتے ہیں جو کسی وجہ سے بھی معلوم نہ ہو بلکہ ہر وجہ سے مجہول ہو اور مطلوب من وجہ معلوم بھی ہے یعنی وجہ معلوم بھی مطلوب ہی کی وجہ سے ہے جب وجہ معلوم بھی مطلوب ہی کی وجہ سے ہے تو پھر مطلوب مجہول مطلق کہاں رہا، اور جب مطلوب مجہول مطلق نہیں رہا تو پھر مجہول مطلق کا طلب کرنا لازم نہیں آیا۔ لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے حتی کہ یہ بات تو تمام مطلوب کے اندر ہے کہ وہ اپنے بعض اعتبار سے معلوم ہوتا ہے اور بعض اعتبار سے مجہول ہوتا ہے کوئی مطلوب بھی مجہول مطلق نہیں ہوتا ہے، اور جب مطلوب مجہول مطلق نہیں ہے تو پھر طلب مجہول مطلق بھی لازم نہیں آیا، اس بات کو اچھی طرح یاد کرلو۔

"ولیس کل ترتیب مفیدا ولا طبعیاً ومن ثم تری الآراء متناقضة فلا بد من قانون عاصم عن الخطأ فیه وهو المنطق"۔

اور نہیں ہے ہر ترتیب مفید اور نہ طبعی اور اسی وجہ سے دیکھتے ہو آراء کا تناقض پس ضروری ہے ایسا قانون جو بچانے والا ہو خطا فی الفکر سے، اور وہ قانون منطق ہے۔

منطق کی ضرورت وافادیت:

یہاں سے مصنفؒ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ ایک اشکال یہ ہے کہ منطق کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اول تو ہم اس طرح ترتیب دیں گے کہ غلطی نہیں واقع ہوگی، اور اگر غلطی ہو بھی گئی تو اللہ تعالی نے عقل دیا ہے عقل کے ذریعہ سے اس غلطی اور خطا سے بچ جائیں گے،تو مصنفؒ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ فطرت انسانی سے یہ بات بعید ہے کہ وہ غلطی نہ کرے اور اگر غلطی کر بھی لے تو اس کی طبیعت سے یہ بات بعید ہے کہ وہ اپنی عقل سے اس خطا سے بچ جائے، یقیناً اس کو ایک ایسے قانون اور قاعدہ کی ضرورت ہے جس کی وجہ سے وہ خطا سے محفوظ رہ سکے، جیسا کہ یہ بات مشاہدہ میں آچکی ہے کہ انسان لامحالہ خطا کرتا ہے اور اس خطا سے بچنے کی خود اس کے اندر اتنی صلاحیت بھی نہیں ہے جو اس خطا سے بچ سکے، جیسے بعض عقلاء نے عالم کے متعلق یہ نتیجہ نکالا کہ العالم حادث۔ اور دلیل دیتے ہیں، العالم متغیر وکل متغیر حادث، نتیجہ آئے گا العالم حادث۔ اور بعض عقلاء نے فرمایا العالم قدیم اور دلیل دیتے ہیں۔ **العالم مستغن عن المؤثر وکل ما ھذا شأنہ فھو** قدیم، نتیجہ آئے گا، العالم قدیم اور ان دونوں میں سے ایک ضرور غلط ہے کیونکہ اگر دونوں کو صحیح مانیں گے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور یہ محال ہے، لہذا اس خطا سے بچنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے اور وہ قانون منطق ہے لہذا منطق کی ضرورت ہے۔

لفظ قانون کی تشریح:

اب سنئے قانون کے معنی آتے ہیں لغت میں سطر یعنی سطر کھینچنے کا آلہ اور اصطلاح میں قانون اس قاعدہ کلیہ کو کہتے ہیں جس قاعدہ کلیہ کے ذریعہ اس قاعدہ کلیہ کے موضوع کے جزئیات کے احوال معلوم ہوں، جیسے نحویوں کا قاعدہ ہے کل فاعل مرفوع اور اس کا موضوع فاعل ہے اور اس کے جزئیات بہت ہیں، مثلاً زید عمر بکر وغیرہم۔ ان میں سے زید کو لے کر موضوع اور قاعدہ کلیہ کے موضوع کو محمول بنا کر کے اس کو صغری اور قاعدہ کلیہ کو کبری بنایا۔ زید فاعل اور کل فاعل مرفوع نتیجہ آئے گا زید مرفوع، دیکھ لیجئے مثال مذکور میں قاعدہ کلیہ کے موضوع کے جزئیات میں سے زید کا حال معلوم ہوگیا تو یہاں تک آپ کو منطق میں سے دو باتیں معلوم ہوگئیں، ایک تو منطق کی غرض کہ ذہن کو خطا فی الفکر سے محفوظ رکھنا اور دوم منطق کی تعریف بھی ضمنا معلوم ہو چکی کہ منطق کہتے ہیں اس آلہ قانونیہ کو جس کی رعایت کرنا ذہن کو خطا فی الفکر سے محفوظ رکھے۔

"وموضوعه المعقولات من حيث الإيصال إلى تصور أو تصديق"۔

اور منطق کا موضوع معقولات ہیں مگر مطلق نہیں ایصال الی التصور والتصدیق کے اعتبار سے۔

منطق کے موضوع کا بیان:

یہاں سے مصنفؒ امور ثلاثہ میں سے تیسرے امر کو بیان فرمارہے ہیں کہ

منطق کا موضوع معقولات نہیں معلومات ہیں مگر من حیث الایصال الی التصور والتصدیق کے ساتھ مقید ہے، یعنی منطق کا موضوع وہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں جو موصل ہوں مجہول تصوری و تصدیقی کی طرف۔

"وما يطلب به التصور أو التصديق يسمى مِطلباً وأمهات المطالب أربع ما واي وهل ولم، فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم فتسمى شارحة او بحسب الحقيقة فحقيقية، وأى لطلب المميز بالذاتيات أو بالعوارض وهل لطلب التصديق بوجود شئى فى نفسه فتسمى بسيطة أو على صفة فمركبة ولم لطلب الدليل لمجرد التصديق أو للأمر بحسب نفسه وأما مطلب من وكم وكيف وأين ومتى فهى إما ذنابات للأى أو مندرجة فى الهل المركبة"۔

اور جس لفظ کے ذریعہ تصور یا تصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اس کا نام مِطلب رکھا گیا ہے اور امہات مطالب ما اور ای اور ہل اور لم ہے پس ما طلب تصور کے لئے ہے اس اعتبار سے کہ وہ نام کی وضاحت کرتا ہے اسی وجہ سے اس کا نام شارحہ رکھا گیا ہے یا حقیقت کو بیان کرتا ہے اس اعتبار سے اس کو حقیقیہ کہتے ہیں اور اَیّ طلب ممیّز کے لئے آتا ہے ذاتیات کے ذریعہ یا عوارض کے ذریعہ۔ اور ہل طلب تصدیق کے لئے ہے، فی نفسہ کسی شئی کے وجود کے ساتھ، پس نام رکھا جاتا ہے ہل بسیطہ یا ہل کسی شئی کے وجود کی تصدیق کے طلب کے واسطہ سے کسی صفت پر پس نام رکھا جاتا ہے مرکبہ، اور لم طلب دلیل کے واسطے ہے محض تصدیق کے لئے یا کسی امر کے لئے نفس

الامر کے اعتبار سے اور بہرحال مطلب من کم کیف این متی پس یہ تمام یا تو تابع ہیں ای کے یا ہل مرکبہ کے تحت داخل ہیں۔

یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ منطق کا موضوع معلوم تصوری اور تصدیقی ہے جو موصل ہو مجہول تصوری اور تصدیقی کی طرف یعنی مطلوب تصوری یا تصدیقی کی طرف اور ہر مطلوب کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک طالب اور دوم آلہ طلب طالب تو وہ لوگ ہوں گے جو منطق کے پڑھنے والے ہیں۔

مطالب تصور و تصدیق کا بیان:

باقی رہ گیا تھا آلہ طلب اس کو مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں یعنی جس کے ذریعہ سے مجہول تصوری اور تصدیقی کو طلب کیا جائے گا آلہ طلب کو مطلب بھی کہا جاتا ہے چونکہ مطلب اسم آلہ کا صیغہ ہے اور معنی بھی آلہ طلب کے آتے ہیں، اور مطلب کی جمع آتی ہے مطالب۔ جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا۔

فروع مطالب کا بیان:

پھر مطالب کی دو قسمیں ہیں ایک اصول مطالب دوم فروع مطالب۔ اصول مطالب کو امہات مطالب بھی کہتے ہیں۔ اور یہ چار ہیں، ما، ای، ہل، لم، پھر ان میں سے بھی ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، مثلاً ما کی دو قسم ہے شارحہ اور حقیقیہ، یعنی ایک وہ ما ہوتا ہے جو طلب تصور کے لئے ہوتا ہے اسم کے شرح کے اعتبار سے جس کا نام رکھا جاتا ہے شارحہ، اور ایک ماوہ ہوتا ہے جو طلب تصور کے واسطہ ہوتا ہے اسم کی حقیقت کے اعتبار

سے جس کا نام رکھا جاتا ہے حقیقیہ۔ اسی طرح اُی کی دو قسم ہے، ایک وہ ای جو ممیّز ذاتی کے لئے ہوتا ہے، اور ایک وہ ای جو ممیّز عرضی کے طلب کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح ہل کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک وہ ہل جو فی نفسہ کسی شئی کے وجود کی تصدیق کے طلب کے لئے آتا ہے، اور اس کا نام رکھا جاتا ہے، بسیطہ اور ایک وہ ہل جو کسی شئی کے وجود کی تصدیق کے طلب کے لئے آتا ہے، کسی صفت پر اور اس کا نام رکھا جاتا ہے مرکبہ۔

اسی طرح لم کی بھی دو قسمیں ہیں، کیونکہ لم آتا ہے دلیل کے طلب کے لئے، اور دلیل کی دو قسمیں ہیں لمی اور انی، ایک وہ لم جو دلیل انی کے طلب کے لئے آتا ہے اور ایک لم جو دلیل لمی کے طلب کے لئے آتا ہے، سوال ہوتا ہے کہ دلیل انی کس کو کہتے ہیں جواب دلیل انی کہتے ہیں معلول سے استدلال کرنا علت پر جیسے النار موجود لأن الدخان موجود، اور دلیل انی کے طلب کرنے والے کو مستدل کہا جاتا ہے، شبہ ہوتا ہے کہ دلیل لمی کس کو کہتے ہیں جواب دلیل لمی کہتے ہیں علت سے استدلال کرنا معلول پر جیسے الدخان موجود لأن النار موجود اور دلیل لمی کے طلب کرنے والے کو معلل کہتے ہیں۔

آگے مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں کہ فروع مطالب پانچ ہیں، من، کم، کیف، این، متی یہ تمام کے تمام یا تو تابع ہیں اُی کے یا تمام کے تمام داخل ہیں ہل کے تحت، جیسا کہ صاحب ملاحسن نے بیان فرمایا ہے مگر مختصر بات یہ ہے کہ اگر ان پانچوں سے کسی شئی کا طلب تصور مقصود ہو تو یہ پانچوں کے پانچوں اُی کے تابع ہوں گے، اور اگر ان پانچوں سے کسی شئی کے وجود کا طلب تصدیق مقصود ہے کسی صفت پر تو اس وقت یہ تمام ہل مرکبہ میں داخل ہوں گے۔

"التصورات" اس کو ساکن بھی پڑھ سکتے ہیں اور مرفوع منصوب مجرور بھی پڑھ سکتے ہیں، اگر اس کو عامل کے ساتھ مرکب نہ مانیں تو ساکن ہوگا، مثل اسماء معدودہ کے، جیسے زید عمر بکر وغیرہم اور اگر عامل کے ساتھ مرکب ہے یعنی مرکب مانیں تو اس کا عامل یا تو مبتدا ہوگا اور التصورات یہ خبر ہوگی۔ اس وقت عبارت یوں ہوگی، ہذہ تصورات اور اگر مضاف محذوف مانا جائے تو یہ مجرور ہوگا، اور عبارت یوں ہوگی، ہذا باب التصورات۔ اور اگر منصوب پڑھا جائے تو فعل محذوف نذکر کا مفعول بہ ہوگا، اور عبارت یوں ہوگی، نذکر لکم التصورات مگر اس صورت میں حالت نصبی تابع ہوگی حالت جری کے، کیونکہ تصورات جمع مؤنث سالم ہے، اور جمع مونث سالم میں حالت نصبی تابع ہوتی ہے حالت جری کے۔

تصور کے تقدم کی وجہ:

اب سنئے منطق کے دو حصے ہیں ایک تصورات دوم تصدیقات، مصنفؒ نے تصورات کو مقدم کیا تصدیقات پر تصورات کے مقدم کرنے کی وجہ مصنف خود بیان فرمارہے ہیں۔

"**التصورات قدمناها وضعاً لتقدمها طبعاً**"۔

عبارت میں وضعا سے مراد ذکراً ہے یعنی ہم نے مقدم کیا تصورات کو تصدیقات پر ذکر میں۔ بسبب تصورات کے مقدم ہونے کے تصدیقات پر از روئے طبع کے بمعنی تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے دراصل تقدم کی چار قسمیں ہیں، ذاتی، زمانی، طبعی، ذکری اس کو وضعی بھی بولتے ہیں تقدم ذاتی کہتے ہیں متاخر

محتاج ہو متقدم کی طرف اور متقدم متاخر کے لئے علت تامہ بھی ہو۔ جیسے حرکت مفتاح محتاج ہے حرکت ید کی طرف اور حرکت ید حرکت مفتاح کے لئے علت تامہ بھی ہے۔ علت تامہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں جہاں بھی حرکت ید پایا جائے گا وہاں وہاں حرکت مفتاح کا پایا جانا ضروری ہے اور تقدم زمانی کہتے ہیں کہ مقدم کا زمانہ مقدم ہو متاخر کے زمانے سے، جیسے ہم لوگ اور انبیاء کرام کہ ان کا زمانہ مقدم ہے ہم لوگوں کے زمانے سے، اور ہم لوگوں کا زمانہ موخر ہے، اور تقدم طبعی کہتے ہیں کہ متاخر محتاج ہو متقدم کی طرف مگر متقدم متاخر کے لئے علت تامہ نہ ہو، جیسے تصورات کو تقدم طبعی حاصل ہے تصدیقات پر، کیونکہ تصدیقات تصورات کی طرف محتاج ہیں، مگر تصورات تصدیقات کے لئے علت تامہ نہیں ہیں، یعنی جہاں جہاں بھی تصورات پائے جائیں گے وہاں وہاں تصدیقات کا پایا جانا ضروری نہیں، اور تقدم ذکری کہتے ہیں کہ متقدم ذکراً مقدم ہو متاخر پر، بہرحال خلاصہ کلام یہ نکلا کہ تصورات تصدیقات کے لئے موقوف علیہ ہیں اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر، اس لئے تصورات کو مقدم کیا تصدیقات پر اب آگے تصورات کے موقوف ہونے کی دلیل پیش کر رہے ہیں۔

”فإن مجهول المطلق يمتنع عليه الحكم“۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تصدیقات میں حکم ہوتا ہے اور حکم کے لئے ضروری ہے محکوم علیہ و بہ کا تصور، ورنہ تو بغیر اس کے تصور کا حکم مجہول رہے گا، اور مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع ہے، تو جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حکم بغیر تصور کے نہیں پایا جا سکتا ہے تو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تصدیق بغیر تصور کے نہیں پایا جائے گا، لہذا تصورات کا موقوف

علیہ ہونا ثابت ہوگیا۔

"قیل فیه حکم فهو کذب"۔

مصنفؒ نے جو دلیل دی تھی کہ **المجهول المطلق یمتنع علیه الحکم**، اس پر معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع ہے، حالانکہ آپ نے خود اسی عبارت میں المجہول المطلق پر امتناع کا حکم لگایا ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ آپ نے فرمایا تھا کہ مجہول مطلق کبھی محکوم علیہ نہیں بن سکتا، حالانکہ آپ کی عبارت میں محکوم علیہ بن رہا ہے اور یمتنع علیہ الحکم یہ محکوم بہ ہے۔

" وحله أنه معلوم بالذات ومجهول مطلق بالعرض فالحکم وسلبه بالاعتبارین وسیأتی"۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ المجہول المطلق میں دو اعتبار ہے، ایک اعتبار سے وہ معلوم ہے اور دوسرے اعتبار سے مجہول ہے، بمعنی مفہوم کے اعتبار سے تو وہ معلوم ہے اور مصداق کے اعتبار سے وہ مجہول ہے، مفہوم کے اعتبار سے معلوم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مجہول مطلق کے معنی ہم کو معلوم ہیں، کہ مجہول مطلق کہتے ہیں کہ جس کی کوئی وجہ عالم کے ذہن میں موجود نہ ہو، اور مصداق کے اعتبار سے مجہول ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا مصداق معلوم نہیں ہے، اگر اس کا مصداق معلوم ہوگیا تو پھر مجہول کہاں رہا، اسی طرح محکوم بہ یعنی یمتنع علیہ الحکم کے جانب میں بھی دو باتیں ہیں ایک امتناع حکم، دوم حکم امتناع، امتناع حکم کا مطلب تو یہ ہے کہ حکم لگانا ممتنع ہے اور حکم امتناع کا مطلب یہ ہے کہ ممتنع ہونے کا حکم لگانا تو امتناع حکم یعنی حکم ممتنع ہونا تو مصداق ہے اور

یہ معلوم نہیں لہذا حکم لگانا ممتنع ہوگیا، اور حکم امتناع یعنی ممتنع ہونے کا حکم لگانا یہ مفہوم ہے اور یہ معلوم ہے لہذا مجہول مطلق پر اس جگہ امتناع کا حکم لگا سکتے ہیں۔

"**فالحکم وسلبه باعتبارین**"، اس عبارت میں حکم سے مراد حکم امتناع ہے اور سلب حکم سے مراد امتناع حکم ہے اور اعتبارین کا مطلب یہ ہے کہ ایک اعتبار مصداق کا ہے یعنی امتناع حکم میں اور ایک اعتبار مفہوم کا ہے یعنی حکم امتناع میں جیسا کہ گذر گیا ماقبل میں۔

"الإفادة إنما تتم بالدلالة الخ"۔

دلالت کا بیان:

مصنف یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ منطقی بحث کرتے ہیں معرف اور حجت سے اور یہ دونوں معانی کے قبیل سے ہیں تو یہ لوگ اپنی کتابوں میں الفاظ اور دلالت کی بحث کو کیوں لاتے ہیں خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ مقصود بالذات افادہ اور استفادہ ہے اور دونوں تام ہوتے ہیں دلالت کے ذریعہ باعتبار الفاظ کے لہذا موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے دلالت اور الفاظ سے بحث کی جاتی ہے دلالت کے معنی لغت میں راہ نمودن کے آتے ہیں اور اصطلاح میں دلالت کہا جاتا ہے ایک شئی کا اس طور پر ہونا کہ اس کے علم سے شئی آخر کا علم لازم آئے۔

دلالت کے اقسام ثلاثہ کا بیان:

اور دلالت کی تین قسمیں ہیں، عقلیہ، وضعیہ، طبعیہ، اگر دال اور مدلول کے

درمیان ایسا تعلق ہے کہ دال سے مدلول کی طرف ذہن کا انتقال ہوجاتا ہے تو اس کو علاقہ ذاتیہ کہتے ہیں اور جس دلالت میں یہ بات پائی جائے تو اس کو دلالت عقلیہ کہتے ہیں، مثلاً دھواں کی دلالت آگ پر یا اس کے برعکس کہ ان کے درمیان علاقہ ذاتیہ موجود ہے اور دوسری دلالت وضعیہ ہے اور دلالت وضعیہ کہتے ہیں اس دلالت کو جس میں دلالت واضع کی جانب سے پائی جاتی ہو، جیسے لفظ زید کو واضع نے وضع کیا ہے ذات زید کے لئے، تو لفظ زید کی دلالت ذات زید پر دلالت وضعیہ ہے اور تیسری دلالت طبعیہ ہے اور دلالت طبعیہ کہتے ہیں اس دلالت کو جس میں دال کی دلالت مدلول پر باعتبار طبیعت کے اقتضاء کے ہو، جیسے سینے کے درد اور دیگر تکالیف پر جو لفظ اح اح زبان سے صادر ہوتا ہے یہ طبیعت کے تقاضہ کی وجہ سے صادر ہوتا ہے اور ان کی دلالت سینے کے درد پر اور دیگر تکالیف پر دلالت طبعیہ ہے۔

دلالت کے اقسام ستہ کا بیان:

پھر ان تینوں دلالتوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، لفظیہ اور غیر لفظیہ کیونکہ دال دو حال سے خالی نہیں، یا تو لفظ ہوگا یا غیر لفظ ہوگا اگر دال لفظ ہے تو دلالت لفظیہ ہے اور اس کی تین قسمیں ہوں گی، لفظیہ وضعیہ، لفظیہ طبعیہ، لفظیہ عقلیہ اور اگر دال غیر لفظ ہو تو دلالت غیر لفظیہ، اس کی بھی وہی تین قسمیں ہوں گی، غیر لفظیہ وضعیہ، غیر لفظیہ طبعیہ، غیر لفظیہ عقلیہ۔ مگر ان چھ دلالتوں میں سے فن کے اندر معتبر صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہے، چونکہ اس سے افادہ واستفادہ بآسانی وسہولت ہوجاتا ہے۔

بخلاف ان کے علاوہ جو اور دلالتیں ہیں ان سے بھی افادہ واستفادہ ہوتا ہے مگر صعوبت ودشواری کے ساتھ، اسی وجہ سے معتبر فن کے اندر دلالت لفظیہ وضعیہ ہے، اور چونکہ انسان مدنی الطبع ہے اور بہت زیادہ محتاج ہے تعلیم وتعلم کی طرف اور دلالت وضعیہ چونکہ سب دلالتوں میں عام اور اسہل ہے، فلها الاعتبار، یعنی پس دلالت وضعیہ کا اعتبار کیا گیا۔

"ومن ههنا تبين أن الألفاظ موضوعة للمعاني الخ"۔

اس بات کے اندر اختلاف ہے کہ الفاظ کا موضوع لہ کیا ہے بعض تو فرماتے ہیں کہ الفاظ کا موضوع لہ صور ذہنیہ ہے کیونکہ موضوع لہ کا معلوم ہونا ضروری ہے اور موضوع لہ معلوم اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ ذہن میں موجود ہو اور بعض فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ اعیان خارجیہ ہیں کیونکہ موضوع لہ کا ملتفت الیہ بالذات ہونا ضروری ہے اور موضوع لہ کی طرف التفات اسی وقت ہوگی جبکہ خارج میں موجود ہو مگر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نہیں انسان تعلیم وتعلم کی طرف بہت محتاج ہے اور الفاظ یہ افادہ اور استفادہ کا ذریعہ ہیں لہذا اس کا موضوع لہ عام یعنی معانی مراد لیئے جائیں گے، جو کہ صور ذہنیہ اور اعیان خارجیہ دونوں کو شامل ہیں اور مقصود بالذات بھی الفاظ سے معانی کا افادہ واستفادہ ہے۔

"فدلالة اللفظ على تمام ما وضع له من تلك الحيثية مطابقة الخ"۔

چونکہ فن میں معتبر دلالت لفظیہ وضعیہ ہے اسی وجہ سے مصنفؒ اس کی تقسیم بیان فرماتے ہیں کہ:

دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام ثلاثہ کی تعریف:

دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں، مطابقی، تضمنی، التزامی، اگر لفظ کی دلالت پورے موضوع لہ پر ہو اسی حیثیت سے تو اس کو دلالت مطابقی کہتے ہیں، جیسے لفظ انسان کی دلالت مجموع حیوان ناطق پر اور اگر لفظ کی دلالت موضوع لہ کے جز پر ہو تو اس کو دلالت تضمنی کہتے ہیں، جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر اور اگر لفظ کی دلالت موضوع لہ کے خارج پر ہو مگر مطلق خارج نہیں بلکہ وہ خارج جو موضوع لہ کے لئے لازم بھی ہو یعنی اس خارج اور موضوع لہ کے درمیان ایک ایسا علاقہ ہو جو صحیح کرنے والا ہو ذہن کے انتقال کو موضوع لہ سے اس خارج کی طرف خواہ وہ انتقال باعتبار عقل کے ہو یا باعتبار عرف کے ہو تو اس کو دلالت التزامی کہتے ہیں۔

اب سنئے مصنفؒ نے اپنی تعریف میں حیثیت کی قید لگا کر اپنی تعریف میں مطابقی اور تضمنی اور التزامی کی تعریف کو جامع اور مانع بنا دیا ورنہ تو دلالت مطابقی میں دلالت تضمنی داخل ہو جاتی، جیسے لفظ امکان کہ یہ موضوع ہے جز کے لئے بھی اور کل کے لئے بھی کیونکہ یہ موضوع ہے امکان عام کے لئے بھی اور امکان خاص کے لئے بھی، اور حالانکہ امکان عام جز ہے امکان خاص کا اب ہم نے لفظ امکان بولا اور اس سے مراد امکان خاص لیا تو لفظ امکان کی دلالت اس وقت امکان خاص پر تو مطابقی ہے اور امکان عام پر تضمنی ہے کیونکہ امکان عام جز ہے امکان خاص کا مگر اس جگہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر بھی مطابقی ہے چونکہ امکان عام

بھی تو اس کا پورا موضوع لہ ہے، تو دیکھئے اس وقت دلالت تضمنی دلالت مطابقی میں داخل ہوگئی مگر جب تعریف میں حیثیت کی قید لگادی گئی تو اب تعریف نہیں ٹوٹے گی یعنی تضمنی مطابقی میں داخل نہیں ہوگی، کیونکہ اس وقت لفظ امکان کی دلالت جو امکان عام پر ہورہی ہے وہ اس اعتبار سے نہیں کہ امکان عام امکان کا پورا موضوع لہ ہے بلکہ اس حیثیت سے ہورہی ہے کہ امکان عام امکان خاص کا جز ہے، کیونکہ اس وقت ہماری مراد امکان سے امکان خاص ہے ہاں جب ہم امکان بول کر امکان عام مراد لیتے تب امکان کی دلالت امکان عام پر مطابقی ہوتی، لہذا اس وقت جو امکان عام پر امکان کی دلالت ہورہی ہے یہ محض جز ہونے کے حیثیت سے یعنی دلالت تضمنی ہے پورے موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے نہیں ہورہی ہے، یعنی دلالت مطابقی اس وقت نہیں ہے۔ فلا اشکال۔

"قیل الالتزام مهجور فی العلوم الخ"۔

دلالت التزامی پر اعتراض اور اس کا جواب:

قیل کا فاعل ابن حاجب، علامہ رازی، علامہ طوسی ہیں یہ لوگ فرماتے ہیں کہ دلالت التزامی مہجور ہے علوم میں لأنہ عقلی، فرماتے ہیں کہ یہ دلالت وضع سے کوئی تعلق نہیں رکھتی بلکہ عقل اور عرف کے ساتھ اس کا تعلق ہے اس لئے کہ دلالت التزامی کہتے ہیں لفظ موضوع لہ کے لازم پر دلالت کرے اور ایک شئی کا لزوم دوسرے شئی کے ساتھ مختلف ہوسکتا ہے، امصار اور اعصار اور اشخاص کے اعتبار سے ہوسکتا ہے ایک

مصر یعنی ایک شہر میں ایک شئی دوسرے کے لئے لازم ہو اور دوسرے شہر میں وہ شئی اس کے لئے لازم نہ ہو اسی طرح ایک زمانہ میں ایک شئی دوسری شئی کے لئے لازم ہو دوسرے زمانہ میں لازم نہ ہو اسی طرح ایک شخص کے عقل کے نزدیک ایک چیز دوسرے کے لئے لازم ہے مگر دوسرے کی عقل اس شئی کے لئے لازم قرار نہیں دیتی ہے اور علوم مدون اور تالیف کئے گئے ہیں ہمیشہ ہمیش کے لئے، تو اس کا جواب دیا گیا کہ اگر معلوم میں دلالت التزامی کا اعتبار ہوتا تو ہوسکتا تھا کہ ایک معنی ایک زمانہ میں سمجھ میں آئے اور دوسرے زمانہ میں وہ یعنی اس کے لئے لازم نہ ہونے کی وجہ سے نہ سمجھ میں آئے تو اگر یہ بات ہوتی تو کتابیں بھی بے کار ہو جائیں گی اور کتابوں کی تدوین کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔ خلاصہ یوں نکلا کہ دلالت التزامی عقلی ہے اور عقلی مہجور فی العلوم ہے لہذا دلالت التزامی مہجور فی العلوم ہے۔

"ونقض بالتضمن"۔

فرماتے ہیں کہ اس مقدمہ پر نقض کیا ہے امام غزالیؒ نے، نقض کی دو قسمیں بیان کی ہیں، اجمالی اور تفصیلی۔ نقض کہتے ہیں قیاس کے مقدمہ پر لانسلم کہنا، اگر مقدمہ معینہ پر لانسلم کہا جاتا ہے تو اس کو نقض تفصیلی کہا جاتا ہے، اور اگر مقدمہ غیر معینہ پر لا نسلم کہا جائے تو اس کو نقض اجمالی کہتے ہیں تو اس جگہ دونوں قسم کا نقض ہوسکتا ہے اگر اس جگہ نقض سے مراد نقض اجمالی لیا جائے تو اس کی تقریر اس طرح ہوگی کہ ہم آپ کے اس قیاس کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ دلالت تضمنی بھی عقلی ہے لہذا وہ بھی مہجور ہونا چاہئے، حالانکہ وہ مہجور نہیں ہے اور نقض تفصیلی کی صورت میں تقریر اس طور پر ہوگی کہ

آپ کا جو مقدمہ ہے الالتزام عقلی یہ تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس مقدمہ میں جو عقلی ہے اس سے مراد یا تو عقلی محضہ ہوگا یا عقلی غیر محضہ اگر عقلی محضہ مراد ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ عقل محض کہتے ہیں جس میں وضع کو کوئی دخل نہ ہو حالانکہ دلالت التزامی میں وضع کو دخل ہوتا ہے کیونکہ وہ خارج جس پر دلالت التزامی دلالت کرتی ہے وہ خارج کسی موضوع ہی کا تو ہوگا، لہذا من وجہ وضع کا دخل پایا گیا دلالت التزامی میں، لہذا عقل سے مراد عقل محض نہیں ہوگا، اور اگر عقلی غیر محضہ مراد ہے تو یہ صحیح ہے یعنی ایسا عقلی مراد ہے جس میں وضع کو من وجہ دخل ہے تو یہ صحیح ہے مگر جس طرح دلالت التزامی عقلی غیر محضہ ہے اسی طرح دلالت تضمنی بھی تو غیر محضہ ہے، لہذا جس طرح آپ دلالت التزامی کو مہجور فی العلوم کہتے ہیں اسی طرح دلالت تضمنی کو بھی مہجور فی العلوم کہنا چاہیے حالانکہ یہ مہجور نہیں ہے۔

"ویلزمهما المطابقة"۔

مطابقت، تضمن، التزام کے مابین نسبت کا بیان:

فرماتے ہیں کہ دلالت تضمنی اور التزامی کو دلالت مطابقی لازم ہے اور لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں جہاں پر دلالت تضمنی یا التزامی ہوگی وہاں وہاں پر دلالت مطابقی ضرور ہوگی، محققۃ ہو یا مقدرۃ ہو، محققۃ کا مطلب یہ ہے کہ دونوں لفظوں میں ساتھ ساتھ موجود ہوں بایں طور کہ لفظ بول کر پورا موضوع لہ مراد لیا جائے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی دلالت موضوع لہ کے جز پر یا لازم پر بھی ہو، اور مقدرۃ، کا

مطلب یہ ہے کہ لفظ کی دلالت تو لازمی معنی پر ہو رہی ہو پورے موضوع لہ پر نہ ہو رہی ہو مگر ہم وہ لفظ بول کر پورا موضوع لہ مراد لینا چاہیں تو لے سکتے ہیں تو اس وقت دلالت مطابقی بھی پائی جائے گی ہاں اس کا عکس لازم نہیں ہے یعنی دلالت مطابقی کے لئے دلالت تضمنی یا التزامی لازم نہیں ہے یعنی جہاں جہاں پر دلالت مطابقی پائی جائے وہاں وہاں دلالت تضمنی یا التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں، کیونکہ بہت ممکن ہے کہ ایک لفظ ایسا ہو جس کا کوئی لازم نہ ہو اور وہ بسیط بھی ہو یعنی اس کا کوئی جز بھی نہ ہو تو وہاں پر دلالت مطابقی پائی جائے گی بغیر دلالت تضمنی اور التزامی کے کسی نے یہ اعتراض کیا کہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ لفظ بسیط ہو اس کے لئے کوئی جز وغیرہ نہ ہو، لیکن یہ کہنا کہ کوئی لفظ ایسا بھی ہو جس کا کوئی لازم وغیرہ نہیں ہو یہ غلط ہے، اس لئے کہ کوئی شئی بھی دنیا میں ایسی نہیں جس کے لئے کچھ لازم نہ ہو، اور اگر کسی شئی کے لئے کچھ بھی لازم نہ ہو کم سے کم لیس غیرہٗ تو ہر شئی کے لئے لازم ہے یعنی یہ شئی یہی ہے، اس کا غیر نہیں ہے تو جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ ہر شئی کے لئے لازم ضرور ہوتا ہے کم سے کم لیس غیرہٗ تو معلوم ہوگیا کہ ہر شئی کے لئے لازم ضرور ہوتا ہے کم سے کم لیس غیرہٗ تو معلوم ہوگیا کہ جہاں جہاں بھی دلالت مطابقی ہوگی وہاں وہاں دلالت التزامی ضروری ہوگی، اس اعتراض کا جواب مصنفؒ دیتے ہیں کہ:

"وکونہ لیس غیرہ" الخ۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ہر شئی کے لئے لیس غیرہٗ لازم ہے

مگر ہماری مراد دلالت التزامی میں لازم سے وہ لازم مراد ہے کہ ملزوم یعنی شئی کے تصور سے لازم کا تصور ہو جائے اور لیس غیرہٗ لازم تو ہے مگر شئی کے تصور سے لازم نہیں لیس غیرہٗ کا تصور نہیں ہوتا ہے لیس غیرہٗ تو بعد کی بات ہے۔ پہلے ہم لوٹا کا تصور کرتے ہیں مگر اس کے تصور سے لوٹا نہیں ہے اس کا تصور نہیں ہوتا ہے اور لوٹا تھالی نہیں ہے یا گلاس نہیں اس کا تصور ہونا تو بعد کی بات ہے۔ لہذا دلالت التزامی میں جو لازم معتبر ہے وہ ہر شئی کے لئے لازم نہیں ہے اور جو شئی یعنی لیس غیرہٗ ہر شئی کے لئے لازم ہے مگر دلالت التزامی میں یہ معتبر نہیں ہے لہذا اب کوئی اشکال نہیں اسی طرح مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ دلالت تضمنی اور التزامی کے درمیان بھی لزوم نہیں ہے یعنی ایک دوسرے کے بغیر پائے جاسکتے ہیں۔

"والافراد والتركيب حقيقة صفة اللفظ الخ"۔

افراد و ترکیب کی تشریح و تفہیم:

اس بات میں اختلاف ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا لفظ کی صفت ہے یا معنی کی صفت ہے بعض فرماتے ہیں کہ لفظ کی صفت ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ معنی کی صفت ہے مصنف نے لفظ والے قول کو ترجیح دیا اور فرمایا کہ حقیقت میں دونوں لفظ کی صفت ہیں اور دلیل اس طور پر بیان کیا کہ جس سے مفرد اور مرکب کی دلیل حصر بھی معلوم ہوگئی خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ مفرد اور مرکب کی تعریف میں دلالت ہوتی ہے اور دلالت لفظ کی قسم ہے، لہذا مفرد اور مرکب بھی لفظ کے احکام میں سے ہوں گے۔ اب یہ بات

باقی رہی کہ دلالت کا ذکر مفرد اور مرکب کی تعریف میں کس طرح ہے اس کو بیان فرماتے ہیں کہ لفظ دو حال سے خالی نہیں یا تو لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت کرتا ہوگا یا نہیں اگر لفظ کا جزء معنی کے جز پر دلالت کرتا ہے تو اس کو مرکب کہتے ہیں اور قول اور مولف بھی کہتے ہیں اور اگر لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت نہ کرے تو اس کی چند صورتیں ہیں اول یہ کہ لفظ کا جز ہی نہ ہو جیسے ہمزہ استفہامیہ ثانی لفظ کا تو جز ہو مگر معنی کا جز نہ ہو، جیسے اللہ، ثالث لفظ کا بھی جز ہو اور معنی کا بھی جز ہو مگر لفظ کا جز معنی کے جز پر نہ دلالت کرتا ہو جیسے لفظ زید رابع ،لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت بھی کرتا ہو مگر یہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے لفظ عبداللہ علمیت کی حالت میں مطلب یہ ہوا کہ یہ دیکھئے مفرد اور مرکب کی تعریف میں دلالت مذکور ہے اور مرکب صرف ایک قسم ہے اور اس کے لئے چار باتوں کا ہونا ضروری ہے (۱) لفظ کا جز، (۲) مفرد کا جز، (۳) لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت بھی کرتا ہو اور یہ دلالت مقصود بھی ہو، اور ان میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں پائی گئی تو اس کو مفرد کہا جائے گا اور اس کی چار قسمیں ہیں جو ذکر کی گئیں۔

”وھو إن كان مرآة لتعرف الغير فقط فأداة الخ“۔

اداۃ منطقی کا تعارف:

یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ مفرد کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں استقلال معنی اور عدم استقلال معنی کے اعتبار سے کہ مفرد دو حال سے خالی نہیں، یا تو غیر کے پہچاننے کے لئے آلہ ہوگا یا نہیں اگر مفرد صرف غیر کے پہچاننے کے لئے آلہ ہے تو اس کو

اصطلاح منطق میں ادات اور اصطلاح نحو میں حرف بولتے ہیں اس پر یہ اعتراض ہوا کہ اس تعریف کے اعتبار سے تو کلمات وجودیہ یعنی افعال ناقصہ بھی حرف یعنی ادات میں داخل ہو گئے کیونکہ وہ بھی غیر کے پہچاننے کے لئے آلہ ہوتے ہیں مثلاً کان ہے یہ غیر مستقل ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں کون الشئی شیئاً، تو کان کے معنی اسی وقت سمجھ میں آ سکتا ہے جب کہ دونوں شئی موجود ہوں جیسے کان زید قائماً تو جب تک زید اور قائم نہ ہو اس وقت تک کان کے معنی سمجھ میں نہیں آسکتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ بھی غیر مستقل ہے، اسی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا کہ حق بات یہ ہے کہ افعال ناقصہ یعنی کلمات وجودیہ ادات میں داخل ہیں، شبہ ہوتا ہے کہ جب ادات ہیں تو ان کو کلمات وجودیہ کیوں کہتے ہیں مصنف جواب دے رہے ہیں کہ **"لتصر فها ودلالتها على الزمان"**، یعنی ان کو کلمات اور افعال ناقصہ کہا جاتا ہے ان میں تصرف یعنی گردان پائے جانے کی وجہ سے یا ان کے زمانے پر دلالت کرنے کی وجہ سے ورنہ حق یہی ہے کہ یہ تمام اداۃ ہیں۔

"وإلا فإن دل بهيئته على زمان فكلمة"۔

کلمہ منطقی کی تعریف:

فرماتے ہیں کہ اگر مفرد غیر کے پہچاننے کے لئے آلہ نہیں ہے یعنی اس کے معنی غیر مستقل نہیں بلکہ مستقل ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اقتران بالزمان ہوگا، یا نہیں۔ اگر اقتران بالزمان ہے تو اس کو منطقی لوگ کلمہ اور نحوی لوگ فعل کہتے

ہیں۔ مگر فعل نحوی اور کلمہ منطقی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، فعل نحوی عام مطلق ہے اور کلمہ منطقی خاص مطلق ہے، یعنی جہاں جہاں کلمہ منطقی پایا جائے گا وہاں وہاں فعل نحوی ضرور پایا جائے گا۔ مثلاً یضرب کلمہ منطقی ہے تو فعل نحوی بھی ہے مگر جہاں جہاں فعل نحوی پایا جائے وہاں وہاں کلمہ منطقی کا پایا جانا ضروری نہیں مثلاً اضرب، نضرب، امشی، نمشی فعل نحوی ہے مگر کلمہ منطقی نہیں ہے چونکہ کلمہ منطقیوں کے نزدیک مفرد کے اقسام میں سے ہے اور مفرد کہتے ہیں کہ لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت نہ کرتا ہو، اور اضرب اور نضرب میں لفظ کا جز معنی کے جز پر دلالت کرتا ہے چونکہ ہمزہ اور نون تو واحد و جمع متکلم پر دلالت کرتا ہے اور ض، ر، ب معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے لہذا یہ کلمہ نہیں منطقیوں کے نزدیک، مگر نحویوں کے نزدیک فعل ہے، تو کلمہ خاص مطلق اور فعل عام مطلق ہے۔

"و إلا فهو اسم" الخ۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں کہ اگر مفرد کے معنی مستقل ہیں مگر اقتران بالزمان نہیں ہے تو اس کو اسم کہتے ہیں فی عرف المناطقہ والنحاۃ۔ اور اس کے خواص میں سے محکوم علیہ ہونا ہے اور خاصہ کہتے ہیں ما یوجد فیہ ولا یوجد فی غیرہ۔ مطلب یہ ہے کہ اسم صرف محکوم علیہ ہوتا ہے فعل اور حرف نہیں ہوتا ہے چونکہ محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ ہے۔ معترض کہتا ہے کہ ہم آپ کو دکھائیں گے کہ حرف اور فعل بھی محکوم علیہ ہوتے ہیں، جیسے من حرف جر اور ضرب فعل ماضٍ میں محکوم علیہ من اور ضرب ہے، باوجود اس بات کے کہ یہ حرف اور فعل ہیں، لہذا آپ کا یہ کہنا کہ صرف اسم محکوم علیہ ہوتا

ہے غلط ہے۔ اس کا جواب دیا گیا کہ مثال مذکور میں جومن اور ضرب محکوم علیہ ہے یہ باعتبار لفظ کے ہے اور ہماری مراد محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ ہے یہ باعتبار معنی کے ہے، یعنی معنی کے اعتبار سے صرف اسم ہی محکوم علیہ بن سکتا ہے کوئی دوسرا نہیں بن سکتا ہے۔

"والمختص به هو هذا"۔

اوراسم کے ساتھ جو ہم نے محکوم علیہ ہونے کو خاص کیا ہے وہ یہ ہے یعنی باعتبار معنی کے۔ ورنہ اول یعنی باعتبار لفظ کے محکوم علیہ ہونا تو حرف اور فعل میں پایا جاتا ہی ہے۔ بلکہ مہملات بھی باعتبار لفظ کے محکوم علیہ ہوتے ہیں۔

"وأيضاً إن اتحد معناه" الخ۔

مفرد کی تقسیم:

یہاں سے مفرد کی دوسری تقسیم بیان فرمارہے ہیں۔ باعتبار وحدت معنی اور کثرت معنی کے اس سے قبل یہ بات سنئے کہ ایضاً عبارت میں مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا یعنی آض ایضا معنی میں رجع رجوعاً یعنی لوٹا مصنف دوبارہ مفرد کی تقسیم بیان کرنے کے لئے لوٹا، شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے ایضاً کو اس تقسیم کے بیان کرنے سے پہلے کیوں ذکر کیا۔

جواب یہ ہے کہ مصنف نے ایضاً کو لاکر اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ اس تقسیم کا مقسم بھی مفرد ہی ہے کیونکہ اس تقسیم کے مقسم میں اختلاف ہے۔ بعض لوگ فرماتے ہیں کہ اس کا مقسم مفرد کی ایک قسم جو اسم ہے وہ ہے کیونکہ اگر اس تقسیم کا مقسم

مفرد کو قرار دیں گے تو مفرد کا مع اپنے جمیع اقسام کے تقسیم ہونا لازم آئے گا۔ اور اس صورت میں اسم، کلمہ، ادات تمام کا کلیت اور جزئیت کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا، حالانکہ کلیت اور جزئیت کے ساتھ صرف اسم متصف ہوتا ہے کلمہ اور ادات متصف نہیں ہوتے ہیں، اس لئے کہ کلیت اور جزئیت کے ساتھ وہی متصف ہوسکتا ہے جو محکوم علیہ بنتا ہو، اور اسم کے علاوہ کوئی محکوم علیہ بنتا نہیں ہے لہذا اسم ہی ان کے ساتھ متصف ہوگا۔ مگر مصنف نے ایضا بڑھا کر بتا دیا کہ مفرد ہی اس تقسیم کا مقسم ہے۔ کیونکہ اگر اس کا مقسم اسم کو مانیں گے تو پھر آگے تیسری تقسیم کا مقسم بھی اسم ہی کو ماننے کی ضرورت پیش آئے گی۔ تو اس صورت میں انتشار مقسم ہونا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ ہاں جب اس کا مقسم مفرد کو مانیں گے تو یہ اعتراض جو ہوتا ہے کہ کلمہ اور ادات کا کلیت اور جزئیت کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا یہ غلط ہے۔ کیونکہ مفرد کی دو قسمیں ہیں، ایک مفرد مطلق، دوم مطلق مفرد۔ مفرد مطلق کہتے ہیں ما یتحقق بتحقق جميع أفراده وينتفي بانتفاء فرد ما، یہ مفرد یہاں پر مراد نہیں ہے اور مطلق مفرد کہتے ہیں ما یتحقق بتحقق فرد ما وینتفی بانتفاء جمیع أفرادہ۔ یہ مفرد یہاں پر مراد ہے لہذا اس تقسیم میں مقسم کا تحقق اس مفرد کے ایک فرد اسم کے ضمن میں ہوتا ہے لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئی، یعنی اس تقسیم کا مقسم تو ہے مفرد ہی مگر اپنے ایک فرد اسم کے ضمن میں چونکہ یہاں پر مراد مطلق مفرد ہے اور اس کا تحقق ایک فرد کے متحقق ہونے سے ہوجاتا ہے۔

کلی وجزئی کی تعبیر وتوضیح:

اس تقسیم کی دلیل حصر یوں ہے کہ مفرد دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کے معنی واحد ہوں گے۔ یا کثیر۔ اگر مفرد کے معنی کثیر ہیں تو اس کو ابھی رہنے دو اور اگر واحد ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو متعین مشخص ہوگا یا کلی ہوگا اگر مفرد کے معنی واحد ہونے کی صورت میں معین مشخص ہے تو اس کو علم کہتے ہیں اور جزئی بھی۔ اور اگر مفرد کے معنی واحد ہونے کی صورت میں کلی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کلی کا صدق اپنے افراد پر علی سبیل التساوی ہوگا یا علی سبیل التفاوت۔ اگر کلی کا صدق اپنے افراد پر علی سبیل التساوی ہے تو اس کو کلی متواطی کہتے ہیں اور اگر علی سبیل التفاوت ہے تو اس کو کلی مشکک کہتے ہیں۔

”ویدخل فیه الخ“۔

اس تقسیم کے دلیل حصر سے کلی اور جزئی کی تعریف بھی معلوم ہوگئی اب یہاں سے مصنفؒ ایک اشکال کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور اپنے مذہب کو بیان فرماتے ہیں۔ متقدمین اور متاخرین میں اس بات میں اختلاف ہے کہ اسماء اشارات، مضمرات، موصولات، معرف باللام جزئی میں داخل ہیں یا کلی میں۔ متقدمین فرماتے ہیں کہ یہ تمام کلی میں داخل ہیں چونکہ ان تمام کو واضع نے وضع کیا ہے مفہوم کلی کے لئے۔ مثلاً اسماء اشارات کو واضع نے وضع کیا مشار الیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اور یہ مفہوم کلی ہے۔ لہذا ان میں تشخص وضعی نہیں ہے۔ اگرچہ تشخص استعمالی پایا جاتا

ہے یعنی استعمال کے اعتبار سے اگر چہ مثلاً زید کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور یہ یعنی زید مشخص ہے۔ ان تمام کو جزئی کی تعریف سے نکالنے کے لئے شرح تہذیب والے نے جزئی کی تعریف میں وضعاً کی قید لگایا ہے۔ اور متاخرین حضرات فرماتے ہیں کہ نہیں یہ تمام جزئی کی تعریف میں داخل ہیں اور مصنفؒ کی رائے بھی یہی ہے۔ چونکہ ان تمام میں تشخص وضعی پایا جاتا ہے کیونکہ ان تمام کی وضع عام اور موضوع لہ خاص ہے شبہ ہوتا ہے کہ وضع عام اور موضوع لہ خاص کیا بلا ہے۔ جواب یہ ہے کہ درحقیقت وضع کی چار قسمیں ہیں۔ اول وضع عام اور موضوع لہ خاص۔ جیسے اسماء اشارات و مضمرات وغیرہما کہ ان میں سے مثلاً اسماء اشارات کو واضع نے وضع کیا محسوسات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مگر ان کا موضوع لہ خاص ہے مثلاً کبھی زید کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور یہ خاص ہے۔ اور دوم وضع عام اور موضوع لہ بھی عام مثلاً لفظ انسان کہ اس کی وضع ایک مفہوم کلی کے لئے ہے یعنی حیوان ناطق اور موضوع لہ بھی اس کا عام ہے اور سوم وضع خاص اور موضوع لہ بھی خاص۔ مثلاً لفظ زید کہ اس کی وضع بھی خاص ہے یعنی واضع نے وضع کیا ہے لفظ زید کو اس کی ذات کے لئے۔ اور موضوع لہ بھی خاص ہے یعنی اس کی ذات بھی خاص ہے۔ اور چہارم، وضع خاص اور موضوع لہ عام یہ صورت باطل ہے۔ ان چاروں کو اس طور پر یاد رکھئے کہ واضع جب کسی لفظ کو وضع کرنا چاہتا ہے تو اس کا مفہوم کلی ذہن میں لاتا ہے۔ اب یا تو اس لفظ کو اسی مفہوم کلی کے لئے وضع کر دے گا یا اس مفہوم کلی کے افراد کو موضوع لہ بنائے گا۔ اگر اس لفظ کو اسی مفہوم کلی کے لئے وضع کر دیا تو وضع بھی عام اور موضوع لہ بھی عام اور اگر اس مفہوم کلی کو آلہ بنایا

اور اس لفظ کو اس مفہوم کلی کے افراد کے لئے وضع کر دیا تو وضع عام اور موضوع لہ خاص ہوگا۔ اور کسی لفظ خاص کو لے کر کسی خاص شئی کے لئے وضع کرنے کو وضع خاص اور موضوع لہ بھی خاص کہتے ہیں اور چوتھی صورت کے لفظ خاص لے کر عام شئی کے لئے وضع کرنے کو وضع خاص اور موضوع لہ عام کہتے ہیں مگر یہ صورت ناجائز ہے۔

"وحصروا التفاوت الخ"۔

تفاوت کے اشکال اربعہ کا بیان:

ماقبل میں بیان کیا گیا تھا کہ کلی مشکک کہتے ہیں جس کا صدق اپنے افراد پر علی سبیل التفاوت ہو۔ یہاں سے مصنفؒ تفاوت کے اسباب کو بیان فرمارہے ہیں کہ تفاوت چار میں منحصر ہے۔ (۱) اولیت، (۲) اولویت، (۳) شدت، (۴) زیادت۔ صدق بالاولیت کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا اپنے بعض افراد پر صادق آنا علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کے لئے مثلاً وجود کا صادق آنا باری تعالی پر یہ علت بن رہا ہے ممکنات پر صادق آنے کے لئے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ کلی اپنے بعض افراد پر صادق آئے علت بن کر اور دوسرے بعض افراد پر صادق آئے معلول بن کر کما مر۔ اور صدق بالاولویت کا مطلب یہ ہے کہ کلی بعض افراد پر صادق آئے بلاواسطہ ضوء یعنی روشنی کا صادق آنا سورج پر بلاواسطہ ہے اور دوسرے بعض افراد پر صادق آئے بالواسطہ مثلاً ضوء ہی کا صدق درودیوار پر بواسطہ سورج کے ہے اور صدق بالشدت اور زیادت کا بیان آگے آئے گا۔

"ولا تشکیک فی الماھیات ولا فی العوارض" الخ۔

ماہیت کے اقسام ثلاثہ کی تعریف:

ماہیات کی تین قسمیں ہیں، ماہیات جوہریہ، ماہیات عرضیہ، مشتقات۔ ماہیات جوہری کہتے ہیں جو قائم بالذات ہو۔ اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج نہ ہو جیسے جسم وغیرہ اور ماہیات عرضیہ کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو یعنی اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج ہو جیسے سواد وبیاض وغیرہ اور مشتق کہتے ہیں ماہیات جوہری کا ماہیات عرضی کے ساتھ متصف ہونا۔ جیسے زید کا ضرب کے ساتھ متصف ہونا، تو زید کو ضارب کہیں گے کیونکہ ضارب کہتے ہیں ذات من لہ الضرب کو تو اس میں ذات من لہ تو جوہر ہے اور ضرب یہ عرض ہے اور ضرب کا زید کے ساتھ متصف ہونا یہ مشتق ہے۔ یعنی ذات من لہ الضرب کا مجموعہ۔ آگے مشائین اور اشراقیین کے درمیان اسی بات میں اختلاف ہے کہ آیا ان تینوں میں تشکیک یعنی تفاوت جاری ہوتا ہے یا نہیں۔ مشائین فرماتے ہیں کہ ان میں سے صرف مشتقات میں تشکیک جاری ہوتی ہے اور بقیہ میں تشکیک جاری نہیں ہوتی۔ اور اشراقیین بیان فرماتے ہیں کہ نہیں ان تینوں میں تشکیک جاری ہوتی ہے۔ مصنف نے مشائین کے مذہب کو اختیار کرکے دلیل پیش کی جو چار صورتیں ہیں ان میں سے اولیت اور اولویت تو ماہیات جوہریہ اور عرضیہ میں جاری نہیں ہوسکتا ہے ورنہ مجعولیت ذاتی لازم آئے گی۔ اور یہ باطل ہے اور جو مستلزم ہو باطل کو وہ خود باطل ہے۔ لہذا جوہر اور عرض میں تشکیک بالاولویت اور بالاولیت بھی باطل ہوگی۔ اب رہی

یہ بات کہ مجعولیت ذاتی کس کو کہتے ہیں۔ مجعولیت ذاتی کہتے ہیں ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے بواسطہ جعل کے ہونا، اور یہ باطل اس وجہ سے ہے کہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے ہمیشہ بلا واسطہ ہوتا ہے۔ مثلاً حیوان اور ناطق کہ یہ دونوں ذاتی ہیں انسان کے اور انسان ذات ہے۔ دیکھئے ان کا ثبوت انسان کے لئے بلا واسطہ ہے تو اگر ہم یہ کہیں کہ ماہیات جوہریہ اور عرضیہ میں تشکیک جاری ہوتی ہے اولیت کے ساتھ اور اولویت کے ساتھ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جوہر اور عرض کا ثبوت ذات کے لئے کبھی علت بن کر اور بلا واسطہ ہوتا ہے اور کبھی معلول بن کر اور بالواسطہ ہوتا ہے حالانکہ مثلاً جسم جوہر ہے اور جسم کا ثبوت اپنے افراد کے لئے کبھی بھی علت یا معلول یا اور کسی واسطہ سے نہیں ہوتا ہے ہمیشہ اس کا ثبوت اپنے افراد کے لئے بلا واسطہ ہوتا ہے اور اسی طرح جوہر اور عرض میں بالاشدیت اور بالازیدیت میں بھی تشکیک نہیں جاری ہوسکتی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اپنے بعض افراد پر ازید اور اشد طور پر صادق آتا ہے اور بعض افراد پر انقص اور اضعف کے طور پر صادق آتا ہے۔ اس لئے کہ اگر ان دونوں میں شدت اور زیادت کے ساتھ تشکیک پائی جائے گی، تو ہم سوال کریں گے کہ جو فرد ازید ہے یہ کسی امر زائد پر مشتمل ہے یا نہیں۔ اگر امر زائد پر مشتمل نہیں ہے تو پھر اس فرد کو ازید کہنا کیسا، اور اگر فرد زائد کسی امر زائد پر مشتمل ہے تو پھر ہم کلام کریں گے اس بات میں کہ آیا وہ امر زائد اس فرد کی حقیقت میں داخل ہے یا خارج اگر داخل ہے تو پھر ازید اور انقص کے درمیان تباین ہو جائے گا۔ حالانکہ تشکیک ان امور میں ہوتی ہے جو متحد بالنوع ہوتے ہیں اور اس صورت میں تباین ہونا لازم آرہا ہے۔ اور اگر وہ امر زائد ازید کی حقیقت سے خارج ہے

تو پھر خلاف مفروض ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ تشکیک ہوتی ہے ماہیت کے افراد میں اور اس وقت امر خارج میں تشکیک کا جاری ہونا لازم آئے گا۔ تو معلوم ہوگئی یہ بات کہ ماہیات جوہریہ اور ماہیات عرضیہ میں کسی قسم کی بھی تشکیک جاری نہیں ہوگی۔ اب رہ گیا صرف مشتق اس میں تشکیک جاری ہوتی ہے۔ جیسے اسود اور ابیض کہ یہ اپنے بعض افراد پر زیادتی اور شدت کے ساتھ صادق آتا ہے۔ مثلاً بال اور دودھ اور بعض افراد پر نقصان وضعف کے ساتھ صادق آتا ہے مثلاً کالا رنگ اور سفید کپڑا۔ ''والبواقی علی ہذا القیاس''۔ اور اشراقیین کہتے ہیں کہ تشکیک تینوں میں جاری ہوتی ہے اور دلیل پیش کرتے ہیں کہ اجسام اور اعراض میں تعطل وشقاوت ہوتی ہے اور اسی کو تشکیک کہتے ہیں تعطل کا مطلب ہے جسم کی مقدار کا بغیر کسی امر کے انضمام کے بڑھ جانا اور شقاوت کا مطلب ہے جسم کی مقدار کا کسی امر داخل کی وجہ سے گھٹ جانا۔ مفصل بیان اس کا میبذی میں ہے۔

''ومعنی کون أحد الفردین أشد من الآخر'' الخ۔

شدت اور زیادت میں فرق کی وضاحت:

یہاں سے مصنف اشدیت اور زیادت کو بیان فرمارہے ہیں فرماتے ہیں کہ شدت اور زیادت میں کچھ فرق نہیں فرد اشد اور فرد ازید کا اسطور پر ہونا کہ اس سے اضعف اور انقص کے امثال منتزع ہوسکتے ہوں یعنی بن سکتے ہوں، اور نکل سکتے ہوں۔ ہاں ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ زیادت تو ہوتا ہے کمیات میں اور شدت

ہوتی ہے کیفیات میں اور زیادہ کے مقابلہ میں نقصان اور شدت کے مقابلہ میں ضعف آتا ہے۔ مثلاً ضوء یعنی روشنی یہ ایک بلب پر صادق آتی ہے شدت کے ساتھ۔ اس طور پر کہ اس کی روشنی کے برابر میں بہت لالٹینوں کی ضرورت پیش آئے گی۔ تو بلب ہوا اشد اور لالٹین اضعف اور کپڑا۔ یہ دس گز کے تھان پر بھی صادق آتا ہے اور سو گز کے تھان پر بھی صادق آتا ہے مگر اس طور پر کہ سو گز والے تھان سے دس گز والے کئی تھان بن سکتے ہیں۔ تو سو گز والا تھان ازید ہوا اور دس والا انقص ہوا۔

"وإن كثر" الخ۔

مفرد کی تقسیم ثالث اور اس کے اقسام اربعہ کا بیان:

فرماتے ہیں کہ یہ مفرد کی تیسری تقسیم کثرت معنی کے اعتبار سے ہے، اور اس کے تحت چار قسمیں ہیں مشترک، منقول، حقیقت، مجاز، اور بعض لوگ فرماتے ہیں کہ اس کے تحت پانچ قسمیں ہیں اور وہ ایک قسم مرتجل کو زیادہ کرتے ہیں جو لوگ چار قسم فرماتے ہیں ان کے قول کی بنا پر دلیل حصر یوں ہوگی۔ مفرد کثرت معنی کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں، یا تو ہر معنی کے لئے ابتداءً موضوع ہوگا یا نہیں۔ اگر ہے یعنی ہر معنی کے لئے جدا جدا وضع کیا گیا ہے۔ اس طور پر کہ ایک واضع کو دوسرے کی خبر نہیں تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔ جیسے لفظ عین۔ اور اگر ہر معنی کے لئے ابتداءً موضوع نہیں ہے بلکہ ایک معنی میں وضع کیا گیا ہے اور دوسرے معنی میں کسی مناسبت کی وجہ سے استعمال کیا جاتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو معنی ثانی میں مشہور ہو گیا ہوگا اور

معنی اول متروک ہو گئے ہوں گے یا نہیں۔ اگر معنی ثانی میں مشہور ہو گیا ہے اور معنی اول متروک ہو گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں منقول۔ اور اگر معنی ثانی میں مشہور نہیں ہوا بلکہ کبھی معنی اول میں بھی استعمال کیا جاتا ہے تو جس وقت معنی وضعی یعنی معنی اول میں استعمال کیا جائے گا اس وقت تو ہوگا حقیقت جیسے لفظ اسد جبکہ حیوان مفترس میں مستعمل ہو۔ اور اگر معنی ثانی میں مستعمل ہو تو اس وقت کہا جائے گا مجاز، اور جن لوگوں نے مرتجل کو داخل کر کے پانچ قسم فرمایا ہے ان کے نزدیک دلیل حصر یوں ہوگی کہ مفرد کثرت معنی کے اعتبار سے دو حال سے خالی نہیں یا تو ہر معنی کے لئے ابتداءً موضوع ہوگا یا نہیں اگر ہے تو مشترک اور اگر نہیں ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو معنی ثانی میں اس کا استعمال کسی مناسبت کی وجہ سے ہوتا ہوگا، یا بغیر مناسبت کے، اگر اس کا استعمال معنی ثانی میں بغیر مناسبت کے ہے تو اس کو کہتے ہیں مرتجل اور اگر کسی مناسبت کی وجہ سے معنی ثانی میں استعمال ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو معنی ثانی میں مشہور ہے یا نہیں اور اگر مشہور ہو گیا ہے تو اس کو کہتے ہیں منقول۔ اور اگر معنی ثانی میں مشہور نہیں ہوا ہے بلکہ معنی اول میں بھی مستعمل ہے تو جس وقت معنی اول میں مستعمل ہوگا تو حقیقت ہے اور جس وقت معنی ثانی میں مستعمل ہوگا تو مجاز ہوگا۔ جو لوگ مفرد کی چار قسم اس تقسیم میں بیان فرماتے ہیں ان کے اندر اختلاف ہے، اس بات میں کہ آیا مرتجل کس میں داخل ہے بعض فرماتے ہیں کہ مرتجل مشترک میں داخل ہے، چونکہ جس طرح مرتجل کے معنی میں مناسبت نہیں ہوتی ہے اسی طرح مشترک کے معنی میں بھی مناسبت نہیں ہوتی ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ مرتجل منقول میں داخل ہے کیونکہ جس طرح منقول

کے اندر معنی وضعی واحد ہوتا ہے اور معنی ثانی میں نقل ہو کر مستعمل ہوتا ہے اسی طرح مرتجل میں بھی معنی وضعی ایک ہوتا ہے اور معنی ثانی میں نقل ہو کر مستعمل ہوتا ہے۔

"والحق أنه واقع حتى بين الضدين" الخ۔

مشترک کے وقوع کی تحقیق:

یہاں سے مصنف مشترک کے وقوع کے متعلق بیان فرما رہے ہیں کیونکہ مشترک کے وقوع میں بہت اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ لفظ مشترک کا وقوع ممتنع ہے کیونکہ اگر وہ موجود ہے تو اس کا اطلاق ضرور ہوگا اور جب بھی اس کا اطلاق ہو ایک ہی معنی مراد ہوگا۔ کیونکہ ارادہ ذہن کی صفت ہے۔ اور ذہن ان واحد میں معنی واحد یعنی شئی واحد کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے چند اشیاء کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا ہے۔ تو جب بھی لفظ مشترک استعمال کیا جائے گا معنی واحد ہی مراد ہوں گے تو اس صورت میں جس ایک معنی کو آپ مراد لیں ترجیح بلا مرجح ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ وہ موضوع ہے چند معنی کے لئے تو اس کے اطلاق کے وقت جس ایک معنی کا فہم ہو اس کی کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہوگی۔ لہذا مشترک کا وجود ممتنع ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ مشترک کا وقوع ممکن ہے۔ مگر واقع نہیں ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ مشترک کا وقوع ممکن بھی ہے اور واقع بھی۔ حتی کہ ضدین کے درمیان واقع ہے، اسی کو مصنف نے حق قرار دیا ہے۔ جیسا کہ کلام اللہ میں ہے: "يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"۔ دیکھئے اس آیت میں قرء لفظ مشترک ہے اور واقع ہے اور اس کے معنی طہر کے ہیں اور حیض کے ہیں،

دیکھئے ان دونوں معانی میں تضاد بھی ہے، لکن لاعموم فیہ الخ۔ فرماتے ہیں کہ مشترک کا وجود تو ہے مگر عموم مشترک جائز نہیں ہے۔ عموم مشترک کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک بول کر آن واحد میں چند معانی مراد لئے جائیں یہ جائز نہیں ہے اور اس کی دلیل مع الاختلاف نورالانوار میں مفصل مذکور ہے ملاحظہ فرمالیں۔

"قال سیبویه الأعلام كلها منقولات خلافاً للجمهور " الخ

سیبویہ کے نزدیک منقول میں مناسبت کا لحاظ ضروری نہیں۔ لہذا وہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام اعلام منقول ہیں۔ یعنی پہلے یہ کسی معنی کے لئے موضوع تھے اس کے بعد معنی وضعی متروک ہوگئے، اور علم بن گئے۔ یعنی معنی ثانی میں مشہور ہوگئے۔ مگر جمہور فرماتے ہیں کہ منقول میں مناسبت ضروری ہے لہذا جس منقول یعنی علم میں مناسبت پائی جائے گی اس کو منقول کہا جائے گا ورنہ تمام کو مرتجل کہا جائے گا۔ یعنی جبکہ مناسبت نہ پائی جائے، مگر صحیح مذہب یہ ہے کہ بعض اعلام مرتجل میں داخل ہیں۔ اور بعض اعلام ابتداءً ہی ذات معین کے لئے وضع کئے گئے ہیں نہ تو منقول میں داخل ہیں اور نہ تو مرتجل میں داخل ہیں۔

"ولا بد من علاقة" الخ۔

حقیقت ومجاز کی توضیح وتشریح:

حقیقت اور مجاز کے درمیان کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے۔ یعنی معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی مراد لینے کے لئے علاقہ کا ہونا ضروری ہے اب علاقہ دو حال سے

خالی نہیں یا تو تشبیہ کا ہوگا یا غیر تشبیہ، اگر علاقہ تشبیہ کا ہے تو اس کو اہل بیان استعارہ کہتے ہیں اور اگر علاقہ غیر تشبیہ کا ہو تو خواہ چوبیس علاقوں میں سے جو علاقہ بھی ہو اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔

استعارہ کے اقسام اربعہ کا بیان:

ہاں سنئے استعارہ کی چار قسمیں ہیں استعارہ بالکنایہ، تخییلیہ، ترشیحیہ، تصریحیہ، استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دے کر ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کو ذکر کرنا، ارکان تشبیہ چار ہیں، مشبہ، مشبہ بہ، حرف تشبیہ، وجہ تشبیہ۔ استعارہ تخییلیہ کہتے ہیں ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دے کر مشبہ بہ کے لوازمات میں سے کسی ایک لازم کو ذکر کرنا یعنی مشبہ کے لئے ثابت کرنا اور استعارہ ترشیحیہ کہتے ہیں مشبہ بہ کے مناسبات میں سے کسی مناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کرنا ان تینوں استعارہ کی مثال یہ ہے۔ ''أنشبت المنية أظفارها''۔ ترجمہ: گڑا دیا موت نے اپنے پنجہ کو۔ متکلم نے موت کو دل دل میں درندہ کے ساتھ تشبیہ دے کر مشبہ یعنی موت کو ذکر کیا یہ تو ہوا استعارہ بالکنایہ اور مشبہ بہ یعنی درندہ کے لوازمات میں سے پنجہ کو مشبہ یعنی موت کے لئے ثابت کیا یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ اور مشبہ بہ یعنی درندہ کے مناسبات میں سے گڑانے کو یعنی پنجہ مارنے کو مشبہ یعنی موت کے لئے ثابت کیا۔ یہ ہوا استعارہ ترشیحیہ اور استعارہ تصریحیہ ایک شئی کو دوسری شئی کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دے کر ارکان تشبیہ میں مشبہ بہ کو ذکر کر کے مشبہ مراد لینا

کسی قرینہ عقلیہ ونقلیہ کی وجہ سے جیسے رأیت اسداً یصلی فی المسجد تو اس مثال میں رجل شجاع کو اسد کے ساتھ دل دل میں تشبیہ دے کر مشبہ بہ کو ذکر کر کے مراد اس سے مشبہ یعنی رجل شجاع لیا گیا قرینہ لفظی یصلی فی المسجد کی وجہ سے۔

"وحصروہ فی أربعة وعشرین نوعاً"۔

مجاز مرسل کے چوبیس علاقے ہیں جو نور الانوار کے حاشیہ پر حقیقت اور مجاز کی بحث میں مفصل مذکور ہیں۔

"ولا یشترط سماع الجزئیات"۔

علاقہ کے ہر ہر جزئی کو جاننا اور اس کا سننا ضروری نہیں بلکہ ایک دو کا سن لینا کافی ہے مثلاً تم نے سن لیا کہ زید پر اہل عرب شجاعت کی وجہ سے اسد کا اطلاق کرتے ہیں، اب آگے بکر اور عمرو خالد شجاعت کی وجہ سے ان پر لفظ اسد کا اطلاق یعنی بولا جانا اہل عرب سے سننا ضروری نہیں ہاں البتہ یہ سننا ضروری ہے کہ علاقہ کے کتنے انواع ہیں جن کی وجہ سے لفظ کو لکھ کر معنی مجازی مراد لیا جاتا ہے۔ان کا مسموع من العرب ہونا ضروری ہے۔

"وعلامة الحقیقة" الخ۔

حقیقت کی علامت:

معنی حقیقی پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ لفظ کے اطلاق کے بعد ذہن کا سبقت جس معنی کی طرف ہو وہی معنی اس لفظ کا حقیقی ہے یا لفظ بول کر جو معنی مراد لیا گیا

ہے وہ بغیر قرینہ کے مراد لیا گیا ہو تو اس معنی کو اس لفظ کا معنی حقیقی کہا جائے گا یہ مطلب تو اس وقت ہوگا جبکہ التبادر والعراء میں واو کو عاطفہ مانا جائے اور جب واو کو مع کے معنی میں مانا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ لفظ بولنے کے بعد جس معنی کی طرف ذہن کا سبقت بغیر قرینہ کے ہو وہ معنی حقیقی ہے، اس لفظ کے معنی مجازی کی علامت یہ ہے کہ لفظ بول کر ایسا معنی مراد لیا جائے جو لفظاً محال ہو مثلاً اسد بول کر زید مراد لیا جس کا مراد لینا از روئے لغت محال ہے چونکہ اسد لغت میں حیوان مفترس کو کہتے ہیں نہ کہ حیوان ناطق کو۔ یا لفظ بول کر اس کے موضوع لہ کا فرد مراد لیا جائے تو اس کو بھی معنی مجازی کہتے ہیں۔ مثلاً دابۃ بول کر گدھا مراد لیا جائے تو یہ معنی مجازی ہوگا کیونکہ واضع نے لفظ دابۃ کو کل ما یدب علی الارض کے لئے وضع کیا تھا۔ اور اس وقت اس کا ایک فرد مراد لیا گیا ہے۔ یہ حقیقت اور مجاز کی علامات ہیں جو مذکور ہیں۔

”والنقل والمجاز أولی من الاشتراک“ الخ۔

نقل اور مجاز اولی ہیں اشتراک سے:

اگر ایک لفظ کے دو معنی ہیں اور اس میں ایک معنی تو یقینی طور پر موضوع لہ ہو اور دوسرے معنی میں شک ہو کہ آیا یہ دوسرے معنی کے لئے بھی یہ لفظ موضوع ہے یا نہیں یعنی یہ معنی بھی موضوع لہ ہے یا نہیں تو اس وقت اس لفظ کو اس معنی کے لئے موضوع لہ بناتے ہوئے منقول اور مجاز قرار دینا زیادہ بہتر ہے ان کے کثیر الوقوع ہونے کی وجہ سے کیونکہ اگر اس معنی کے لئے بھی اس لفظ کو موضوع مانو گے تو پھر یہ

مشترک ہو جائے گا اور اس کے وقوع اور عدم وقوع ہی میں اختلاف ہے۔ کثیر الوقوع ہونا تو بعد کی بات ہے اس لئے یہ بہتر نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کہیں نقل اور مجاز میں تقابل ہو جائے تو مجاز کو ترجیح دیا جائے گا کثیر الوقوع ہونے کی وجہ سے۔ یعنی مجاز کو ترجیح دینا اولی اور بہتر ہے۔ آگے فرماتے ہیں کہ اسم، فعل، مشتق، ادات ان چاروں میں مجاز پایا جاتا ہے۔ مگر اسم میں مجاز پایا جاتا ہے بالذات یعنی بلا واسطہ جیسے اسد سے زید مراد لیتے ہیں مگر بلا واسطہ اس میں کوئی واسطہ درمیان میں نہیں واقع ہوتا ہے۔ اور اگر ضرب سے قتل مراد لینا چاہیں تو بلا واسطہ نہیں لے سکتے بلکہ پہلے اس کے مصدر ضرب کو القتل کے معنی میں لینا پڑے گا، اس کے بعد اس کے واسطہ سے قتل کے معنی میں ضرب کو لیا جائے گا، اسی طرح اگر الضارب کو القاتل کے معنی میں لیا جائے تو پہلے الضرب مصدر کو القتل کے معنی میں لینا پڑے گا اور اس کے واسطہ سے ضارب کو قاتل کے معنی میں لیا جائے گا۔ اسی طرح ادات میں مجاز بواسطہ متعلقات کے ہوتا ہے۔

"وتکثر اللفظ مع اتحاد المعنی مرادفة" الخ۔

ترادف کا بیان:

اگر ہر لفظ کے معنی جدا جدا ہوں تو اس کو آپس میں متباین کہتے ہیں۔ اور اگر الفاظ کثیر ہوں اور معنی تمام کا ایک ہو تو اس کو لفظ مرادف کہتے ہیں۔ اور اگر لفظ ایک معنی کثیر ہو تو اس کو لفظ مشترک کہتے ہیں۔ سنئے مرادف کو مرادف اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ ماخوذ ہے ردیف سے اور ردیف کہا جاتا ہے گھوڑا سوار کے پیچھے سوار ہونے والے

کو۔اب چونکہ لفظ جبکہ کثیر ہو اور ان تمام کے معنی ایک ہوں تو اس وقت معنی واحد پر یہ الفاظ سوار ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کو لفظ مرادف کہا جاتا ہے۔ ہاں جس طرح مشترک کے وقوع اور عدم وقوع میں اختلاف ہے اسی طرح مرادف کے وقوع اور عدم وقوع میں بھی اختلاف ہے۔بعض کہتے ہیں کہ جب ایک معنی ایک لفظ سے ادا ہو ہی رہا ہے تو پھر دوسرا لفظ لانا بیکار ہے۔لہذا لفظ مرادف کا وقوع نہیں ہے۔اور بعض کہتے ہیں کہ لفظ مرادف کا وقوع ہے جیسا کہ مصنف نے بھی فرمایا۔اور دلیل پیش کرتے ہیں کہ الفاظ وسیلہ ہیں معنی اور مافی الضمیر کی ادائیگی کے لئے ،تو اگر ایک شخص ایک لفظ میں اس معنی کو یا مافی الضمیر کو نہیں سمجھ سکتا ہے یا ایک شخص اس لفظ سے نہیں سمجھ سکتا ہے تو لامحالہ دوسرے لفظ کی ضرورت پیش آئے گی جو اسی معنی کو ادا کرتا ہو، تا کہ مافی الضمیر کی ادائیگی اور مخاطب کے افہام وتفہیم میں سہولت وآسانی ہو۔لہذا معلوم ہوگئی یہ بات کہ الفاظ مترادفہ کا وقوع ہے اور اس کی ضرورت بھی ہے۔

"والتوسع فی محال البدائع"۔

ترادف کی اہمیت وافادیت:

الفاظ مرادف کے واقع ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ فن بدیع کے مواقع میں توسع وگنجائش پیدا کرتا ہے مثلاً صفت تجنیس فن بدیع کے محاورات میں سے ایک محاورہ ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ دوفقروں کے آخر میں ایک ہی حروف کے دولفظ استعمال کرنا جیسے اشتریت البر وانفقت البر تو اس مثال میں ان دونوں فقروں کے آخر

میں دو لفظ مستعمل ہیں اور ان دونوں کے حروف ایک ہیں اور ترجمہ یہ ہے کہ خرید امیں نے گیہوں کو اور خرچ کیا میں نے بھلائی کو تو اگر حنطہ کے مرادف بُر نہ ہوتا تو اس جگہ حنطہ لانا پڑتا تو اس وقت صفت تجنیس حاصل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اور صفتوں کے مواقع میں بھی الفاظ مترادف توسیع وگنجائش پیدا کرتے ہیں۔ مثلاً صفت قلب وغیرہ کہ ان تمام کا الفاظ مترادف پر دارومدار ہے لہذا معلوم ہوگئی یہ بات کہ الفاظ مترادف واقع ہیں۔

”ولا یجب فیه قیام کل مقام آخر“ الخ۔

یہاں سے سوال کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ ایک مرادف کو دوسرے مرادف کی جگہ میں استعمال یعنی قائم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے اس طور پر کہ یا تو یہ لفظ مترادف کلام اللہ یا کلام الرسول میں یا کلام الناس میں ہوگا۔ اگر کلام اللہ میں ہے تو اس میں ایک مرادف کو دوسرے کی جگہ میں استعمال کرنا جائز نہیں، کیونکہ قرآن میں تغیر تبدل جائز نہیں ہے اور اگر کلام الرسول یعنی حدیث میں ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض فرماتے ہیں کہ جائز اور بعض فرماتے ہیں ناجائز مگر حق یہ ہے کہ بغیر ضرورت کے جائز نہیں ہے اور اگر کلام الناس میں ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو لفظ مرادف مرکب ہوگا یا غیر مرکب، اگر غیر مرکب ہے تو بالاتفاق ایک کو دوسرے کی جگہ میں استعمال کرنا جائز ہے، جیسے حنطہ کو بر کی جگہ و برعکس استعمال کر سکتے ہیں۔ اور اگر مرکب ہے یعنی ترکیب میں واقع ہے تو اس میں ابن حاجب کا مذہب ہے کہ مطلقاً جائز نہیں ہے اور امام رازی کا مذہب ہے کہ اگر دونوں لفظ مرادف ایک لغت میں ہے تو ایک

دوسرے کی جگہ میں استعمال کرنا جائز ہے جیسے اللہ اکبر کو اللہ اعظم کی جگہ میں استعمال کرنا صحیح ہے اور اللہ بزرگ تر کہنا صحیح نہیں اختلاف لغت کی وجہ سے اور بعض نے فرمایا کہ اگر لغت ایک ہو تو بھی ایک مرادف کو دوسرے مرادف کی جگہ استعمال نہیں کر سکتے، کیونکہ ضم کی وجہ سے ایک مرادف کا استعمال دوسرے لفظ کے ساتھ مثلاً علی کے ساتھ صلی کو جب استعمال کریں تو اس وقت عبارت یوں ہوگی صلی علیہ اور معنی ہوں گے رحمت کاملہ نازل ہو جیوان پر۔ اور دعا جو صلی کے مرادف ہے اس کو رکھ کر دعا علیہ کہا جائے تو نعوذ باللہ معنی ہوں گے بددعا ہو جیوان پر۔ تو دیکھئے معنی میں فساد پیدا ہو گیا اور حالانکہ دونوں مرادف کی لغت ایک یعنی عربی ہے۔ تو چونکہ "فإن صحۃ الضم من العوارض" ضم کی صحت عوارض میں سے ہے کبھی ضم کے بعد یعنی ایک لفظ کے کسی مرادف کو کسی لفظ کے ساتھ ملانے کے بعد استعمال کرنے سے درست ہوگا۔ اور دوسرے مرادف کو اسی لفظ کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جائے تو معنی میں فساد ہو جائے گا، جیسا کہ بیان کیا گیا۔ تو اس سے معلوم ہو گئی یہ بات کہ ایک مرادف کو دوسرے مرادف کی جگہ میں استعمال کرنا درست نہیں ہے اگرچہ لغت ایک ہی کیوں نہ ہو۔

"ھل بین المفرد والمرکب ترادف"۔

مفرد و مرکب میں ترادف کی حقیقت:

یہاں سے ایک استفتاء بیان فرماتے ہیں کیا فرماتے ہیں علماء منطقیین اور مفتیان منطق اس مسئلہ کے بارے میں کہ مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف یعنی

مرادفت جائز ہے یا نہیں جواب اختلف فیہ بعض کے نزدیک مفرد اور مرکب میں ترادف جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں اور اختلاف کا مبنی یہ ہے کہ آیا مترادفین میں ذاتاً اور اعتباراً اتحاد ضروری ہے یا نہیں۔بعض کے نزدیک دونوں طریقہ سے، مترادفین میں اتحاد ضروری ہے لہذا ان کے نزدیک تو ترادف جائز نہیں، مثلاً حیوان ناطق اور انسان میں ترادف جائز نہیں، کیونکہ دونوں ذات کے اعتبار سے اگر چہ متحد ہیں مگر اعتبار مغایرت ہے کیونکہ انسان کا مفہوم یعنی مفرد کا مفہوم مجمل ہے اور حیوان ناطق یعنی مرکب کا مفہوم مفصل ہے۔اور بعض کے نزدیک مترادفین میں ذاتاً اتحاد ضروری ہے خواہ اعتباراً ہو یا نہ ہو مثلاً مثال مذکور میں حیوان ناطق اور انسان میں ان کے نزدیک ترادف ہوگا کیونکہ یہ دونوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں اگر چہ اعتباراً مغایر ہیں۔

"والمركب إن صح السكوت عليه" الخ۔

مرکب کی تعریف:

مصنف مفرد کی تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد مرکب کی تقسیم بیان فرماتے ہیں مرکب کی تعریف معلوم ہے ہی کہ لفظ کے جز کی دلالت معنی کے جز پر مقصود ہو۔ فرماتے ہیں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں تام اور ناقص۔ کیونکہ مرکب دو حال سے خالی نہیں یا تو متکلم کا سکوت اس مرکب پر صحیح ہوگا یا نہیں اگر صحیح ہے تو مرکب تام اور اگر سکوت صحیح نہیں تو پھر مرکب ناقص ہے۔سکوت صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخاطب کو

فائدہ تامہ حاصل ہو جائے یعنی مخاطب کو مسند اور مسند الیہ کی حاجت باقی نہ رہے۔ پھر مرکب تام کی دو قسمیں ہیں خبر اور انشاء کیونکہ مرکب تام دو حال سے خالی نہیں یا تو اس سے حکایت عن الواقع کا قصد کیا گیا ہے یا نہیں۔ اگر اس سے حکایت عن الواقع مقصود ہو تو اسے خبر کہتے ہیں اور اگر حکایت عن الواقع مقصود نہیں ہے تو اس کو انشاء کہتے ہیں حکایت کہتے ہیں نسبت کلامیہ اور واقع کہتے ہیں نسبت خارجیہ کو مثلاً زید قائم میں جو قیام کی نسبت زید کی طرف ہے اس کو کہتے ہیں نسبت کلامیہ اور حکایت بھی اور زید کا خارج میں حقیقتاً کھڑا ہونا یہ نسبت خارجیہ ہے اور اس کو واقع اور محکی عنہ بھی کہتے ہیں خبر کے تحقق کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے اول یہ کہ نسبت کلامیہ اور نسبت خارجیہ میں مطابقت اور عدم مطابقت کا قصد یعنی اعتقاد ہو۔ اور دوم یہ کہ نسبت خارجیہ نسبت کلامیہ کے ساتھ پائی بھی جاتی ہو یہ دو باتیں ہوں گی تب تو خبر کا تحقق ہوگا ورنہ نہیں یعنی اگر ابتداءً کسی کلام کے لئے نسبت خارجیہ نہ ہو یا نسبت خارجیہ تو ہو مگر مطابقت اور عدم مطابقت کا قصد نہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں کلام انشاء ہوگا۔ مطابقت کا مطلب ہے کہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوں مثلاً زید قائم ہم نے کہا اور خارج میں بھی زید کھڑا تھا، تو یہ دونوں نسبتیں ثبوتی ہوئیں یا دونوں نسبتیں سلبی ہوں مثلاً زید لیس بقائم کہا اور خارج میں بھی زید کھڑا نہیں تھا تو یہ دونوں نسبتیں سلبی ہو گئیں اور اسی کو صدق بھی کہتے ہیں اور عدم مطابقت کا مطلب ہے کہ ایک نسبت ثبوتی ہو اور دوسری سلبی ہو مثلاً زید قائم کہا اور خارج میں زید کھڑا نہیں ہے یا اس کے برعکس ہو یہ عدم مطابقت ہے اور اس کو کذب بھی کہتے ہیں۔

"ومن ثم" الخ۔

اور اسی وجہ سے یعنی مطابقت اور عدم مطابقت کی وجہ سے خبر متصف ہوتی ہے صدق اور کذب کے ساتھ، یعنی اگر حکایت یعنی نسبت کلامیہ واقع یعنی نسبت خارجیہ کے مطابق ہے تو اس کو صدق کہتے ہیں اور اگر مطابق نہیں ہے تو کذب کہتے ہیں شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے خبر کی مشہور تعریف سے عدول کیوں کیا، یعنی اگر مرکب تام صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہے تو خبر ہے ورنہ تو انشاء ہے اپنی طرف سے ایک نئی تعریف کی اگر حکایت عن الواقع کا قصد ہے تو خبر ورنہ تو انشاء ایسا کیوں کیا جواب یہ ہے کہ خبر کی مشہور تعریف میں دور لازم آتا ہے کیونکہ اگر خبر کی تعریف یہ ہوگی تو خبر موقوف ہوگی صدق اور کذب پر اور صدق وکذب کا سمجھنا خود موقوف ہے خبر پر کیونکہ صدق کہتے ہیں خبر کے واقع کے مطابق ہونے کو اور کذب کہتے ہیں مطابق نہ ہونے کو تو اس کا نام دور ہے کیونکہ دور کہتے ہیں توقف الشئ علی ما یتوقف علیہ ذلک الشئ کو یعنی دو چیزوں میں سے ہر ایک کے ایک دوسرے پر موقوف ہونے کو دور کہتے ہیں۔

"فقول القائل کلامی ھذا کاذب"۔

کلامی ہذا کاذب کی تنقیح وتطبیق:

یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ خبر کہتے ہیں جو صدق وکذب کا احتمال رکھتا ہو۔ ہم آپ کو ایک خبر دکھائیں گے جو نہ صدق کا احتمال رکھتی ہے اور نہ کذب کا۔ کیونکہ اگر آپ اس کو صادق

مانیں گے تو کاذب ہو جائے گی اور اگر کاذب مانیں گے تو صادق ہو جائے گی مثلاً کلامی ہذا کاذب خبر ہے یا تو یہ صادق ہوگا یا کاذب اگر اس قول کو صادق مانیں گے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ محمول کو موضوع کے لئے ثابت کریں گے تو یہ کلام میں کلامی ہذا کاذب ہوگا۔ حالانکہ آپ نے اس کلام میں موضوع کے لئے محمول یعنی کاذب کو ثابت کیا تھا۔ یعنی صادق مانا تھا۔ اور صادق ماننے کی صورت میں یہ کاذب ہو رہا ہے چونکہ اس کا محمول لفظ کاذب ہے اور اگر اس کلام کو صادق نہ مانیں یعنی موضوع کو محمول کے لئے ثابت نہ کریں تو یہ کلام صادق ہوگا چونکہ اس کا محمول کاذب ہے۔ اور اس کو آپ نے ثابت نہیں کیا تو اس کا مطلب ہے کہ یہ کاذب نہیں ہے، لہذا جب کاذب کی نفی کر دی تو صادق ہوگا، تو دیکھئے کاذب ماننے کی صورت میں یہ کلام صادق ہو گیا۔ اس اعتراض کی دوسری تقریر لوگ یوں بھی کرتے ہیں مثلاً کسی شخص نے جمعرات کے دن کہا کہ کلامی یوم الجمعۃ صادق اور جمعہ کو کہا کہ کلامی یوم الخمیس کاذب تو اگر آپ فرمائیں کہ جمعہ کے دن جو میں نے کلامی یوم الخمیس کاذب کہا ہے یہ صادق ہے تو فی نفسہ یہ کلام تو صادق ہوگا مگر یوم الخمیس کے دن کے کلام کو کاذب کہا جائے گا یعنی کاذب ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کلام کے صادق ماننے کا مطلب یہی ہے کہ خمیس کے دن کا کلام کاذب ہے۔ اور اگر اس جمعہ کے دن کے کلام کو کاذب مانا جائے یعنی محمول کو موضوع کے لئے ثابت نہ کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جمعرات یعنی یوم خمیس کے دن کا کلام کاذب نہیں ہے تو جب کاذب نہیں ہے تو اس کا ضد صادق ضرور ہوگا۔ تو دیکھئے کاذب ماننے کی صورت میں صادق اور صادق ماننے کی صورت میں کاذب

ہوجاتا ہے حالانکہ صدق اور کذب کا اجتماع کلام واحد میں محال ہے عند المناطقہ بالاتفاق اور کلام مذکور میں دونوں کا اجتماع لازم آرہا ہے کما مر۔اس سے معلوم ہوگئی یہ بات کہ یہ ایسی خبر ہے جو صدق اور کذب کے ساتھ متصف نہیں کی جاسکتی ہے یعنی صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتی ہے اس کا جواب محقق دوانی نے دیا کہ لیس بخبر الخ یعنی یہ قول کلامی ہذا کاذب خبر نہیں ہے۔یوں بظاہر تو معلوم ہوتا ہے کہ خبر ہے مگر معنیً انشاء ہے چونکہ خبر کے لئے نسبت تامہ خبریہ کا ہونا ضروری ہے اور نسبت تامہ خبریہ کے لئے حکایت اور محکی عنہ کا ہونا ضروری ہے، اور ان دونوں میں مغایرت ہوتی ہے حالانکہ اس کلام میں حکایت اور محکی عنہ میں اتحاد لازم آرہا ہے، کیونکہ اس کلام سے قبل قائل نے کوئی کلام کیا ہی نہیں اس لئے یہی کلام حکایت بھی ہے اور یہی کلام محکی عنہ بھی ہے اور غیر معقول ہے۔لہذا اس کلام میں نسبت تامہ خبریہ نہیں پائی جاتی ہے، چونکہ اس کا موقوف علیہ نہیں پایا جاتا ہے، اسی وجہ سے یہ کلام خبر نہیں ہوگا بلکہ انشاء ہے مگر مصنف محقق دوانی کے اس جواب سے ناراض ہیں اور اس اعتراض کا دوسرا جواب اپنی جانب سے دیتے ہیں۔

”والحق أنه بجميع أجزائه“ الخ۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ یہ کلام خبر نہیں ہے، چونکہ حکایت اور محکی عنہ میں اتحاد لازم آرہا ہے غیر معقول اور غلط ہے۔ بلکہ حکایت اور محکی عنہ کے درمیان فرق ہے۔ اجمال اور تفصیل کے اعتبار سے۔محکی عنہ مجمل ہے اور حکایت مفصل ہے۔یعنی متکلم اس کلام کا جبکہ تلفظ نہیں کرسکتا تھا اس وقت تو یہ مجمل تھا اور

مصنف کی عبارت ''فالنسبة ملحوظة مجملاً'' میں نسبت سے مراد محکی عنہ ہے اور آگے چل کر مصنف کی عبارت میں ومن حیث تعلق الایقاع بہا میں ایقاع سے مراد زبان سے واقع کرنا یعنی متکلم ہے، یعنی جب اس کلام کا تکلم کیا تو حکایت ہوگئی۔ اور تکلم کے بعد مفصل ہوگیا۔ تو اب مصنف کی عبارت کا ترجمہ یوں ہوگا کہ حق یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہے بجمیع اجزاءہ موضوع کی جانب میں پس نسبت ملحوظ ہے مجملاً اور یہ محکی عنہ ہے اور تکلم کرنے کے تعلق کے اعتبار سے نسبت کے ساتھ ملحوظ ہوگا تفصیلاً۔ پس یہ حکایت ہے۔ پس حل ہوگیا اشکال اپنے تمام اجزاء کے ساتھ۔ آگے حضرت مولانا صدیق احمد صاحب علیہ الرحمۃ امام النحو والمنطق کشمیری نے فرمایا کہ یہ اشکال اس جگہ ایسا ہے جو کسی جواب کو نہیں سنتا ہے مثلاً خبر کہتے ہیں ما تحتمل الصدق والکذب کو۔ اس میں خبر تو محکی عنہ ہے اور ما تحتمل الخ حکایت ہے اور خبر بعینہ ما تحتمل الخ ہے تو اس جگہ میں بھی حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم آرہا ہے لہذا یہ اشکال اصم یعنی بہرا ہے کسی جواب کو نہیں سنتا ہے اسی طرح ہمارا قول ''کل حمد للہ'' میں بھی حمد ہی حکایت اور حمد ہی محکی عنہ بھی ہے پس یہ غور کا محل ہے کہ یہ اشکال بہت ہی بہرہ اور اصم ہے۔

''وإلا فإنشاء'' الخ۔

انشاء اور مرکب ناقص کا تعارف:

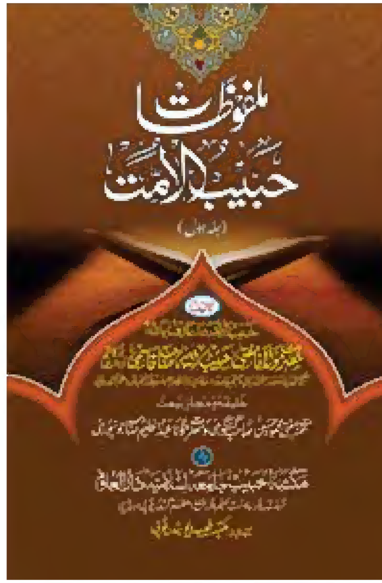
فرماتے ہیں کہ اگر مرکب سے حکایت عن الواقع کا قصد نہیں ہے تو اس کو انشاء کہتے ہیں پھر اس کی چند قسمیں ہیں، امر، نہی، امر کہتے ہیں قول القائل لغیرہ علی

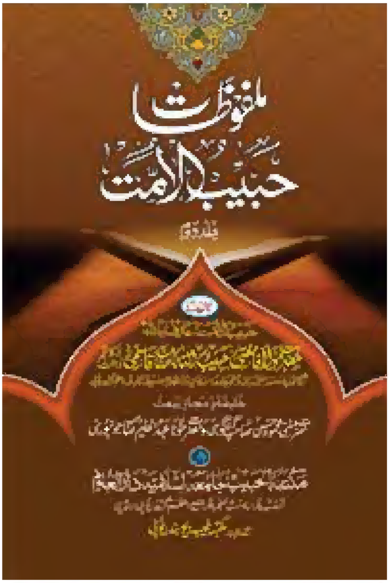
سبیل الاستعلاء افعل اور نہی کہتے ہیں قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء لاتفعل تمنی کہتے ہیں طلب الفعل علی سبیل المحبت ممکناً کان اُومحالاً اور ترجی کی بھی بعینہ یہی تعریف ہے مگر فرق یہ ہے کہ یہاں اس فعل کا ہونا ممکن ہو محال نہ ہو۔اور استفہام کہتے ہیں "ما یکون الفرض المطلوب فیه الفهم"۔

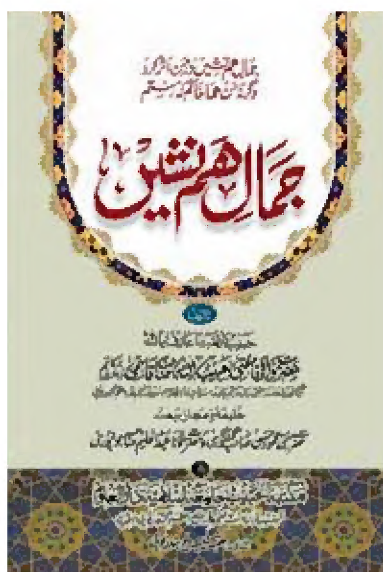
"وإن لم يصح فناقص" الخ۔

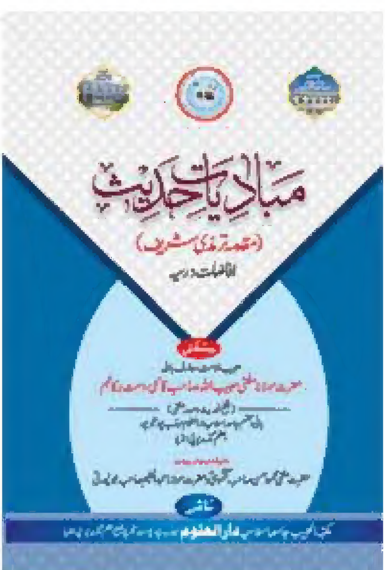
اگر مرکب پر سکوت صحیح نہ ہو تو اس کو مرکب ناقص کہتے ہیں پھر مرکب ناقص کی چند قسمیں ہیں مثلاً تقییدی جیسے غلام زید اور زید العالم اور مرکب تقییدی کہتے ہیں اس مرکب کو جس میں جزء ثانی قید ہو جزء اول کے لئے اور مرکب امتزاجی جیسے بعلبک مرکب امتزاجی کہتے ہیں دو لفظوں کا اس طور پر مل جانا کہ جزء ثانی ملنے کے بعد دونوں ایک ہی کلمہ ہو گیا ہو۔

☆☆☆


ملفوظات
حبیب الامت


ملفوظات
حبیب الامت


جمال ہم نشین


مبادیات حدیث
(مقدمہ ترمذی شریف)

فصل

"المفهوم إن جوز العقل تكثره من حيث تصوره فكلى" الخ۔

مفہوم کی تفہیم:

منطق کا موضوع معلومات ومعقولات ہیں اور یہ معانی کے قبیل سے ہیں اور قاعدہ ہے کہ معانی کا سمجھنا موقوف ہوتا ہے الفاظ پر باعتبار دلالت کے اسی وجہ سے مصنف نے الفاظ اور دلالت کو بیان میں مقدم کیا۔ اس سے فارغ ہونے کے بعد مقصود بالذات کو بیان فرماتے ہیں۔ یعنی معقولات کو۔ مگر معقولات کی دوقسمیں ہیں۔ تصور اور تصدیق۔ ان میں سے تصور کو مصنف نے مقدم کیا تصدیق پر۔ چونکہ تصور کو تقدم طبعی حاصل ہے تصدیق پر مگر تصور سے مقصود بالذات معرف اور قول شارح ہے، اور معرف اور قول شارح کا سمجھنا موقوف ہے کلیات خمسہ کے سمجھنے پر اسی وجہ سے مصنفؒ معرف کے بیان کرنے سے پہلے کلیات خمسہ کو بیان فرمارہے ہیں مصنف نے المفہوم فرمایا ہے یہ صفت کا صیغہ ہے اور ہر صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے لہذا المفہوم کا موصوف اللفظ محذوف ہے اصل میں تین لفظ بولا جاتا ہے مفہوم مدلول معنی۔ مفہوم تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ لفظ سے سمجھا جاتا ہے اور مدلول اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ لفظ سے دلالت کیا جاتا ہے اور معنی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ لفظ

سے قصد کیا جاتا ہے۔

کلی وجزئی کا تعارف:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لفظ مفہوم کی دو قسمیں ہیں کلی اور جزئی چونکہ لفظ مفہوم دو حال سے خالی نہیں یا تو عقل مفہوم کے تکثر کو من حیث التصور جائز رکھے گی یا نہیں اگر عقل اس کے تکثر کو من حیث التصور جائز رکھتی ہے تو اس کو کلی کہتے ہیں، اگر تکثر کو جائز نہیں رکھتی ہے تو اس کو جزئی کہتے ہیں۔ شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے کلی کی تعریف میں من حیث التصور کی قید کیوں لگائی ہے۔ جواب من حیث التصور کی قید لگا کر ایک اشکال کا جواب دیا ہے اشکال یہ ہے کہ کلی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اور جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔ اس لئے کہ کلیات فرضیہ مثلاً اس کے تکثر کو عقل جائز نہیں رکھتی ہے تو یہ کلی کی تعریف سے نکل کر جزئی کی تعریف میں داخل ہو گئے اسی اعتراض کا جواب مصنف نے دیا کہ اگرچہ خارج کے اعتبار سے عقل اس کے تکثر کو جائز نہیں رکھتی ہے چونکہ کلیات فرضیہ کے افراد خارج میں موجود نہیں ہیں۔ مگر من حیث التصور یعنی کلیات فرضیہ کے تصور کے اعتبار سے عقل اس کے تکثر کو جائز رکھتی ہے یعنی اگر کلیات فرضیہ کے افراد خارج میں موجود ہوتے تو پھر کلیات فرضیہ کے کثیرین پر صادق آنے کے لئے کوئی مانع نہیں تھا بلکہ اس وقت یہ کثیرین پر صادق آتا۔ شبہ ہوتا ہے کہ کلی کو کلی اور جزئی کو جزئی کیوں کہتے ہیں اس کی وجہ تسمیہ کیا ہے۔ جواب آگے آ کر فرماتے ہیں کہ ان کے آخر میں جو یا ہے یہ نسبت کے لئے ہے تو کلی کو کلی کہا جاتا ہے

منسوب الی الکل ہونے کی وجہ سے منسوب الی الکل کا مطلب ہے کہ کلی جزء ہے کل کا اور جزئی کو جزئی کہا جاتا ہے منسوب الی الجز ہونے کی وجہ سے۔ منسوب الی الجزء ہونے کا مطلب ہے کل ہے جز کا۔ اب اس کو مثال سے سمجھنا چاہئے، مثلاً زید ہے اس کے معنی ہیں انسان مع ہذا التشخص۔ یہ تو ہے کل۔ اس میں جزء انسان ہے مع ہذا ہے اور التشخص ہے۔ تو انسان کلی ہے اس لئے کہ یہ منسوب الی الکل ہے یعنی جزء ہے کل کا اور جزا اپنے کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اسی وجہ سے انسان کو منسوب الی الکل کی وجہ سے کلی کہتے ہیں اور زید کو جزئی کہتے ہیں اس لئے کہ یہ منسوب الی الجزء ہے یعنی کل ہے جزء کا۔ مثلاً زید کے معنی انسان مع ہذا التشخص ہے اور یہ کلی ہے اور کل اپنے اجزاء کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ تو زید بھی اپنے اجزاء یعنی انسان اور مع ہذا التشخص کی طرف منسوب ہوگا۔ تو زید کو منسوب الی الجزء کی وجہ سے جزئی کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ کلی کو کلی کہا جاتا ہے منسوب الی الکل کی وجہ سے اور جزئی کو جزئی کہا جاتا ہے منسوب الی الجزء کی وجہ سے۔

کلی کے اقسام ستہ:

آگے مصنفؒ کلی کی تقسیم بیان فرمار ہے ہیں مطلق افراد کے اعتبار سے یعنی قطع نظر کرتے ہوئے اس بات سے کہ آیا اس کے افراد خارج میں موجود ہیں یا نہیں اس تقسیم کے تحت چھ قسمیں ہیں، جن کے کوئی نام وغیرہ نہیں فقط ان چھ قسموں کو مثالوں سے سمجھایا جاتا ہے اور آگے ایک دوسری تقسیم بیان فرمائیں گے افراد موجودہ کے اعتبار

سے اور کلی کے اس دوسری تقسیم کے تحت پانچ قسمیں ہیں جن کے نام بھی ہیں اور مثالیں بھی ہیں۔ وہ یہ ہیں جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام، اس جگہ پہلی تقسیم فرمارہے ہیں کلی کی مطلق افراد کے اعتبار سے اس کی چھ قسمیں ہیں شبہ ہوتا ہے کہ چھ ہی قسمیں کیوں ہیں دلیل حصر کیا ہے جواب دلیل حصر یوں ہے کہ کلی دو حال سے خالی نہیں، یا تو موجود فی الخارج ہوگی یا معدوم فی الخارج ہوگی۔ اگر کلی معدوم فی الخارج ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ممکن الافراد ہوگی یا ممتنع الافراد ہوگی۔ اگر ممتنع الافراد ہے تو اس کی مثال جیسے شریک باری تعالی اور ممکن الافراد ہے تو اس کی مثال جیسے عنقاء اور اگر کلی موجود فی الخارج ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو متعدد الافراد ہوگی یا غیر متعدد الافراد۔ اگر غیر متعدد الافراد ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ممکن الغیر ہو یا ممتنع الغیر۔ اگر ممتنع الغیر ہے تو اس کی مثال جیسے واجب تعالی اور اگر ممکن الغیر ہے تو اس کی مثال جیسے شمس اور قمر۔ اور اگر متعدد الافراد ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو متناہی ہوگی یا غیر متناہی۔ اگر متناہی ہے تو اس کی مثال جیسے کواکب سیارہ اور اگر غیر متناہی ہے تو اس کی مثال جیسے نفوس ناطقہ اور باری تعالی کے صفات۔

"وإلا فجزئي"۔

یعنی اگر عقل اس کے تکثر کو من حیث التصور جائز نہ رکھے تو اس کو جزئی کہتے ہیں۔

"فمحسوس الطفل" الخ۔

یہاں سے مصنف ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ

جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں مثلاً جب بچہ پیدا ہوا تو والدہ نے بچہ کو اپنے گود میں لیا بچہ نے اس کو اپنی ماں تصور کیا۔ پھر دوسری عورت نے اس بچہ کو گود میں لیا بچہ کی عقل نے اس عورت کو بھی ماں فرض کیا۔ غرض کہ جس عورت نے بھی اس بچہ کو اپنی گود میں لیا تمام کو والدہ سمجھا۔ تو دیکھئے والدہ جزئی ہے اور کثیرین پر صادق آرہی ہے۔ لہذا جزئی سے نکل کر کلی میں داخل ہوگئی اور دونوں کی تعریف جامع اور مانع نہیں رہی۔ اسی طرح ضعیف البصر کوئی بڈھا ہے تو اس نے دور سے ایک شکل کو دیکھا اور اولا تو اس کو گمان کیا گھوڑا پھر گدھا پھر زید پھر بکر وغیرہم۔ تو دیکھئے بڈھے کو دور سے دیکھائی دینے والی چیز صورت شئی واحد ہے اور کثیرین پر صادق آگئی۔ اسی طرح ایک شخص کے پاس جھولی میں بہت سے انڈے ہیں پہلے اس نے کسی شخص کو ایک انڈا دکھایا تو اس شخص کے ذہن میں اس انڈے کی شکل بیٹھ گئی تو پھر اس کے بعد بہت انڈا یکے بعد دیگرے اس شخص کو دکھایا۔ مگر اس شخص نے تمام انڈے کو وہی انڈا سمجھا جو اولاً دکھایا گیا تھا جس کی شکل ذہن میں بیٹھ چکی تھی۔ تو دیکھئے وہ انڈے کی شکل اس شخص کے ذہن میں شئی واحد اور جزئی ہے مگر کثیرین پر صادق آرہی ہے تو مذکورہ مثالوں میں تمام کے تمام جزئیات ہیں مگر کثیرین پر صادق آرہے ہیں تو جزئی کی تعریف سے نکل کر کلی کی تعریف میں داخل ہوگئے۔ لہذا جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں رہی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔

جواب یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں تکثر من حیث الافراد علی سبیل الاجتماع معتبر

ہے۔اور مثال مذکور میں اگر چہ تکثر من الافراد پایا جاتا ہے مگر علی سبیل البدلیت پایا جاتا ہے علی سبیل الاجتماع نہیں پایا جاتا ہے۔اور کلی کی تعریف میں تکثر علی سبیل البدلیت معتبر نہیں ہے بلکہ تکثر علی سبیل الاجتماع معتبر ہے۔اور یہ مثال مذکور میں پایا نہیں جاتا ہے لہذا یہ سب جزئی ہی ہیں کلی کی تعریف میں داخل نہیں ہوئے لہذا اب کوئی اشکال نہیں پھر کسی نے اشکال کیا کہ اب بھی جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔ مثلاً زید بالاتفاق جزئی ہے اور یہ کثیرین پر صادق آتا ہے علی سبیل الاجتماع مثلاً ہاتھ، پیر، سر، ران پیٹ وغیرہم۔لہذا کلی کی تعریف میں داخل ہوگیا، اس کا جواب یہ ہے کہ تکثر علی سبیل الاجتماع کی پھر دو قسمیں ہیں، جیسا کہ ماقبل میں اشارۃً معلوم ہوگیا ہوگا۔من حیث الافراد اور من حیث الاجزاء۔تو کلی کی تعریف میں تکثر من حیث الافراد معتبر ہے من حیث الاجزاء معتبر نہیں ہے اور زید اگر چہ کثیرین پر علی سبیل الاجتماع صادق آتا ہے مگر من حیث الاجزاء صادق آتا ہے من حیث الافراد صادق نہیں آتا ہے۔لہذا زید جزئی ہی ہے کلی کی تعریف میں داخل نہیں ہوسکتا ہے، اب کوئی اشکال نہیں۔

”وھھنا شک مشھور“ الخ۔

ھھنا شک، شک کی تشریح وتفہیم:

ہہنا سے اشارہ ہے کلی اور جزئی کی طرف کہ یہاں پر ایک بہت مشہور اشکال ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اب بھی کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اور جزئی کی

تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں وہ اس طرح کہ مثلاً زید بالاتفاق جزئی ہے مگر یہ کثیرین پر صادق آتا ہے مثلاً زید کا تصور ایک بڑی جماعت نے کیا تو جماعت کے ہر شخص کے ذہن میں زید متصور ہو گیا اور یہ کثیرین ہے تو دیکھئے زید جزئی ہے اور کثیرین پر صادق آ گیا۔ مگر یہ اشکال اس وقت ہو گا جبکہ حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن مانا جائے اور حصول اشیاء باشباہہا و بامثالہا مانا جائے تو پھر اس وقت یہ اشکال نہیں واقع ہوسکتا ہے۔ کیونکہ اس وقت زید اگر چہ ایک جماعت کے ذہن میں موجود ہو گا مگر یہ بامثالہا و باشباہہا ہو گا اور زید ذی مثل ہو گا۔ تو ذہن میں جو زید متصور ہے یہ تو مثل ہے اور خارج میں جو زید ہے یہ ذی مثل ہے اور مثل اور ذی مثل کے درمیان مغایرت ہوتی ہے اور تضاد ہے۔ اور متضادین ایک دوسرے پر صادق نہیں آتے ہیں۔ لہذا حصول اشیاء باشباہہا اور بامثالہا ماننے کی صورت میں یہ اشکال وارد نہیں ہو گا بلکہ حصول اشیاء بانفسہا ماننے کی صورت میں اشکال ہو گا اور یہی تحقیق بھی ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا ہے لہذا اس وقت اشکال وارد ہو گا کہ جزئی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔

"ولا یجاب" الخ۔

بعض لوگوں نے اس اشکال کا جواب دیا کہ کلی کی تعریف میں جو کثیرین پر صادق آنے کو فرمایا گیا ہے۔ اس کا مطلب ہی نہیں آپ نے سمجھا کلی کی تعریف میں کثیرین پر صادق آنے کا مطلب یہ ہے کہ کلی ظل ہو کثیرین کے لئے اور منتزع اور اخذ کیا گیا ہو یعنی حاصل کیا گیا ہو کثیرین سے۔ اور اس جگہ معاملہ برعکس ہے وہ یہ کہ زید

کلی نہیں ہے۔ چونکہ یہ کثیرین کے لئے ظل اور کثیرین سے حاصل نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ جماعت کثیرہ کے ذہن میں جو زید کی صور ذہنیہ ہے وہ منتزع ہے زید سے اور یہ صور متعددہ ذہنیہ ظل ہیں زید کے لئے نہ کہ زید۔ لہذا زید کلی نہیں ہوگا، چونکہ یہ ظل نہیں ہے کثیرین کے لئے مگر اس جواب سے مصنفؒ ناراض ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ جواب نہ دیا جائے۔

"لأن التصادق" الخ۔

فرماتے ہیں اس لئے کہ جب ہم نے اس زید کا تصور کیا جو کہ خارج میں موجود ہے، یعنی زید کی صورت خارجیہ کا تصور کیا تو تصور کے بعد جو صورت ذہنیہ ذہن میں حاصل ہوئی وہ صورت متصور ہوگی۔ صورت خارجیہ کی۔ چونکہ صورت ذہنیہ صورت خارجیہ ہی سے تو حاصل کی گئی ہے تو اس اتحاد کی وجہ سے جس طرح سے زید کی صورت ذہنیہ منتزع اور ظل ہے اس کے صورت خارجیہ کے لئے اسی طرح زید کی صورت خارجیہ بھی منتزع اور ظل ہے اس کی صورت خارجیہ کے لئے۔ تو دیکھئے زید کا منتزع اور ظل ہونا ثابت ہوگیا اس کو کلی کہنا چاہئے۔ مگر چونکہ یہ جواب غلط ہے، اسی وجہ سے مصنفؒ اس جواب کو رد کر کے ایک دوسرا جواب اپنی طرف سے دیتے ہیں کہ۔

"بل الجواب أن المراد" الخ۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تکثر کی دو قسمیں ہیں ذہنی اور خارجی تو کلی کی تعریف میں تکثر سے مراد تکثر خارجی ہے۔ جو مثال مذکور میں پایا نہیں جاتا ہے۔ چونکہ مثال مذکور میں خارج کے اعتبار سے زید واحد ہے اس میں تکثر نہیں ہے اور

مثال مذکور میں تکثر ذہنی پایا جاتا ہے جو کلی کی تعریف میں مراد نہیں ہے چونکہ زید جماعت کثیرہ کے ذہن میں متصور ہے، اس لئے تکثر ذہنی پایا جاتا ہے، تو جب کلی کی تعریف میں تکثر سے مراد تکثر خارجی ہے تو زید کلی میں داخل نہیں ہوا۔ لہذا اب کلی اور جزئی کی تعریف جامع اور مانع ہوگئی، فلا اِشکال۔

"وأما الكليات الفرضية والمعقولات الثانية" الخ۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آپ تکثر سے مراد کلیات میں تکثر خارجیہ لیتے ہیں تو معقولات ثانیہ اور کلیات فرضیہ کلی کی تعریف سے خارج ہوجاتے ہیں، حالانکہ یہ تمام کلی ہیں بالاتفاق کلیات فرضیہ مثلاً لاشئی اور لاممکن اور معقولات ثانیہ کہتے ہیں جس کا ظرف عروض ذہن ہو، مثلاً ابتداءً انسان کا تصور ذہن میں کیا اسکے بعد ثانیاً انسان کے حیوان ناطق ہونے کا ذہن میں تصور کیا، یا انسان کے کلی ہونے کا تصور ثانیا ذہن میں کیا۔ تو دیکھئے معقولات ثانیہ اور کلیات فرضیہ یہ سب ذہن کے اعتبار سے کلی ہیں اور ان میں تکثر ذہن کے اندر پایا جاتا ہے ان کا تکثر خارجی نہیں ہے۔ لہذا یہ تمام کے تمام کلی کی تعریف سے خارج ہوگئے مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ کلیات فرضیہ وغیرہ کلی کی تعریف سے خارج نہیں ہیں اور یہ جزئی نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ سب کے سب ہاذیت پر مشتمل نہیں ہیں۔ اور ہاذیت کے معنی تشخص وخصوصیات کے آتے ہیں۔ اور یہ سب یعنی کلیات فرضیہ وغیرہ تشخص اور خصوصیات پر مشتمل نہیں ہیں لہذا یہ جزئی نہیں ہیں۔ کیونکہ جزئی کے لئے شرط اور ضروری ہے کہ ہاذیت یعنی تشخص وخصوصیات پر مشتمل ہو۔ لہذا جب ان کا جزئی نہ ہونا ثابت ہوگیا تو یہ لامحالہ کلی ہوں گے یعنی ان کا کلی ہونا

ثابت ہوگیا۔ اور آپ کا یہ کہنا کہ جب یہ کلی ہیں تو ان کے تکثر خارجیہ کا ہونا ضروری ہے تو کہیں گے کہ ہاں ان کے لئے تکثر خارجی بھی ہے مگر آپ کے نزدیک تکثر خارجی اس وجہ سے نہیں معلوم ہوتا ہے چونکہ آپ نے کلیات فرضیہ میں سے مثلاً لاشئی کوشئی کی نقیض فرض کرلیا ہے۔ اگر آپ اس بات کو یعنی لاشئی کوشئی کی نقیض سمجھنے کو دل سے نکال دیں تو پھر یہی لاشئی بھی خارج کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آئے گا اور ان کے لئے بھی تکثر خارجی ہوگا۔ ہاں بعض محققین نے ایک دوسرا جواب دیا ہے کہ کلیات فرضیہ حقائق موجودہ کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آسکتے ہیں مگر فرض کی دو قسمیں ہیں ایک فرض بمعنی تقدیر اور ایک فرض بمعنی تجویز عقل تو کلیات فرضیہ بمعنی تجویز عقل کے اعتبار سے حقائق موجودہ پر صادق آسکتے ہیں اور عقل اس کو جائز رکھ سکتی ہے اور مصنف کا قول ہذا یعنی احفظ ہذا۔

" الكلية والجزئية صفة المعلوم وقيل صفة العلم" الخ

کلیت وجزئیت کے موصوف کی تعیین:

یہاں سے مصنف کلی اور جزئی کے موصوف کو بیان فرماتے ہیں۔ بعض فرماتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت معلوم کی صفت ہیں اور معلوم ان کا موصوف ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ یہ دونوں علم کی صفت ہیں اور علم ان کا موصوف ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ نہیں بلکہ یہ دونوں علم اور معلوم دونوں کی صفت ہیں اور ان کا موصوف دونوں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی دلیل یہ ہے جو لوگ فرماتے ہیں کہ ان کا

موصوف علم ہے وہ کلی کی تعریف کرتے ہیں جو کثیرین کے لئے کاشف ہو، اب چونکہ کاشف علم ہوتا ہے لہذا کلی علم کی صفت ہوگی، اور جو فرماتے ہیں کہ ان کا موصوف معلوم ہے وہ کلی کی تعریف کرتے ہیں جو کثیرین پر صادق آئے، اور صادق آنا معلوم کی صفت ہے لہذا کلی معلوم کی صفت ہوگی۔ اور جو فرماتے ہیں کہ دونوں کی صفت ہے وہ کلی کی تعریف کرتے ہیں کہ جو کثیرین کے لئے کاشف ہو اور کثیرین پر صادق آئے۔ لہذا اس وقت یہ دونوں کی صفت ہوگی۔ اور جزئی کی تعریف ان تمام تعریفوں کے برعکس ہے۔

"والجزئی لا یکون کاسباً ولا مکتسباً"۔

الجزئی لا یکون کاسبا ولا مکتسبا کی تشریح وتوضیح:

یہاں سے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ جزئی نہ تو کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب ہوتی ہے اس لئے کہ کاسب اور مکتسب میں سے ہر ایک کے لئے تین شرطیں علی سبیل الاجتماع ہیں (کاسب کے شرائط) اول یہ کہ کاسب مکتسبہ پر محمول ہو، دوم یہ کہ کاسب اجلی ہو مکتسب سے، سوم یہ کہ کاسب مکتسب کے وجود کو ترجیح دینے والا ہو اس کے عدم پر یعنی کاسب مکتسب کے لئے علت مرجحہ ہو۔ ہاں تو اب سنئے اگر جزئی کاسب ہوگی تو اس کے لئے مکتسب کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ہر کاسب کے لئے مکتسب کا ہونا ضروری ہے اب جزئی کاسب کا مکتسب دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا مکتسب کلی ہوگا یا جزئی اگر جزئی ہے تو پھر کاسب مکتسب پر محمول نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ

دو جزئی آپس میں متباین ہوتی ہیں اور متبائنین کا حمل ایک دوسرے پر نا جائز اور محال ہوتا ہے۔ اور اگر جزئی کا سب کا مکتسب کلی ہے تو پھر یہ بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ جزئی کا سب اس کلی مکتسب کے افراد میں داخل ہوگا یا خارج ہوگا۔ اگر داخل ہے تو پھر کا سب مکتسب سے اجلی نہیں ہوسکتا ہے۔ کیونکہ کا سب اس وقت جزئی ہوگا اور مکتسب کلی ہوگا۔ اور ظاہر ہے جزئی کلی سے اجلی نہیں ہوتا ہے، اور اگر کلی مکتسب کے افراد میں سے جزئی کا سب خارج ہے تو پھر کا سب مکتسب پر محمول نہیں ہوسکتا۔ اور یہ ظاہر ہے جیسے زید فرس سے خارج ہے۔ اور اس کا حمل فرس پر بالکل محال ہے۔ اسی طرح جزئی مکتسب بھی نہیں بن سکتی ہے۔ اس لئے کہ ہر مکتسب کے لئے کا سب کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس جزئی مکتسب کا کا سب جو ہوگا وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ کا سب جزئی ہوگا یا کلی۔ اگر جزئی ہے تو وہی حمل نہیں صحیح ہوگا۔ اور اگر کلی ہوگا تو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو وہ جزئی مکتسب اس کلی کا سب کے افراد میں داخل ہوگا یا خارج اگر خارج ہے تو بھی وہی حمل صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر داخل ہے تو حمل بھی صحیح ہوگا اور کا سب اجلی بھی ہوگا، مگر شرط ثالث مفقود ہو جائے گی۔ یعنی کا سب مکتسب کے وجود کے لئے علت مرجحہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ کلی کا تعلق اپنے جزئیات کے ساتھ برابر سرابر ہوتا ہے کسی کو کسی پر کوئی ترجیح نہیں لہذا معلوم ہوگئی یہ بات کہ جزئی نہ کا سب ہوسکتی ہے اور نہ مکتسب ہوسکتی ہے۔

"وقد يقال لكل مندرج تحت كلي آخر" الخ۔

یہاں سے جزئی کے ایک اور معنی بیان فرماتے ہیں کہ جزئی ہر اس مفہوم کو کہتے

ہیں جو دوسری کلی کے تحت میں داخل ہو۔اس معنی کے اعتبار سے جزئی کو جزئی اضافی کہتے ہیں۔مثلاً زید جزئی ہے۔اس لئے کہ یہ انسان کے تحت میں ہے اسی طرح انسان بھی جزئی ہے اس لئے کہ یہ حیوان کے تحت میں ہے۔اسی طرح حیوان بھی جزئی ہے چونکہ یہ جسم نامی کے تحت میں واقع ہے الخ۔اور جزئی کو معنی اول کے اعتبار سے (جس کے تکثر کو عقل جائز نہ رکھتی ہو) جزئی حقیقی کہتے ہیں۔ہاں جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جزئی حقیقی خاص مطلق اور جزئی اضافی عام مطلق ہے۔مادہ اجتماعی جیسے زید،اور مادہ افتراقی جیسے حیوان انسان وغیرہما۔

"الکلیان" الخ۔

نسبت کا بیان:

یہاں سے مصنف نسبت کو بیان فرما رہے ہیں۔اول بات یہ ہے کہ نسبت کے لئے کم از کم دو فرد کا ہونا ضروری ہے اور بیشتر را حدے نیست اسی وجہ سے مصنف نے اقل مرتبہ بیان فرمانے کے لئے تثنیہ کا صیغہ الکلیان فرمایا۔اور دوسری بات یہ ہے کہ نسبت چار قسموں میں منحصر ہے اور تیسری بات یہ ہے کہ تعبیر کی جاتی ہے مصدر کے ساتھ جیسے تساوی وغیرہ۔اور طرفین کی تعبیر کی جاتی ہے مشتق کے ساتھ جیسے متساوین وغیرہ۔اور نسبت چار ہی میں منحصر ہے جس کے نام یہ ہیں،تساوی،تباین،عموم خصوص من وجہ،عموم خصوص مطلق۔شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے کلیان کیوں فرمایا۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسبت صرف کلیان میں پائی جاتی ہیں اور جزئیان میں نہیں حالانکہ

جزئیان میں بھی نسبت پائی جاتی ہے، لہذا مصنف کو ایسا لفظ فرمانا چاہیئے جو تمام کے نسبتوں کو شامل ہوتا مثلاً شیئان و مفہومان۔ جواب اس اعتراض کے دو ہیں، اول مصنف کا مقصود کلی کے احوال کو بیان فرمانا ہے، اسی وجہ سے مصنف نے ''الکلیان'' فرمایا۔ باقی رہ گئی یہ بات کہ جزئی کی تعریف کیوں کی تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلی کی تعریف سمجھانے کے لئے، چونکہ قاعدہ ہے کہ تعرف الاشیاء باضدادہا۔ جواب دوم یہ ہے کہ مصنف کا مقصود چاروں نسبتوں کو بیان فرمانا ہے۔ اور چاروں نسبتوں کا تحقق دو کلیوں کے ضمن میں ہوتا ہے، اسی وجہ سے مصنف نے الکلیان فرمایا۔ اور دو جزئی کے ضمن میں صرف دو نسبتوں کا تحقق ہوتا ہے۔ اول تباین، دوم عموم خصوص مطلق اسی وجہ سے مصنف نے مفہومان وغیرہ نہیں فرمایا۔ الکلیان میں جو الف لام ہے یہ استغراقی ہے۔ اور اس کے پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ الف لام کو ہٹا کر لفظ کل کا رکھنا صحیح ہو۔ تو مطلب اس کا یہ ہوا کہ دنیا میں جتنی بھی کلی ہے ان میں سے جن دو کلیوں کو لو ان چار نسبتوں میں سے کوئی نسبت ضرور پائی جائے گی۔ شبہ ہوتا ہے کہ نسبت چار ہی قسموں میں کیوں منحصر ہے اس کی دلیل حصر کیا ہے۔ جواب دلیل حصر یوں ہے کہ ہر دو کلی دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو ان دو کلیوں میں تصادق کلی ہوگا یا نہیں، اگر تصادق کلی ہے تو نسبت کو تساوی اور جانبین کو متساویین کہتے ہیں، اور تصادق کلی کا مطلب ہے کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے ہر ہر فرد پر صادق آئے جیسے انسان اور ناطق، اور اگر تصادق کلی نہیں ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو تفارق کلی ہوگا جانبین سے یا تفارق جزئی ہوگا۔ اگر تفارق کلی ہے جانبین سے تو نسبت کو تباین اور جانبین کو متبائنین

کہتے ہیں اور تفارق کلی جانبین سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دوکلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے جیسے انسان اور حجر اگر تفارق جزئی ہے تو پھر دوحال سے خالی نہیں۔ یا تو تفارق جزئی ہوگا جانبین سے یا جانب واحد سے اگر تفارق جزئی ہے جانبین سے تو نسبت کوعموم خصوص من وجہ اور جانبین کو عام خاص من وجہ کہتے ہیں جیسے حیوان اور ابیض اور اگر تفارق جزئی ہے جانب واحد سے تو نسبت کو عموم خصوص مطلق اور جانبین کو عام خاص مطلق کہتے ہیں جیسے حیوان اور انسان۔ شبہ ہوتا ہے کہ ان دونوں نسبتوں کے پہچاننے کا طریقہ کیا ہے جواب پہچاننے کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر دوکلیوں میں سے دو موجبہ کلیہ بن جائے اور مطلب صحیح ہو جائے تو جانئے کہ ان دو کلیوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے جیسے کل انسان ناطق اور کل ناطق انسان۔ اور جن دوکلیوں سے دوسالبہ کلیہ بن جائے تو جانئے کہ ان کے درمیان تباین کی نسبت ہے جیسے ولاشئی من الانسان بحجر اور لاشئی من الحجر بانسان اور جن دوکلیوں سے ایک موجبہ جزئیہ اور دوسالبہ جزئیہ بن جائے تو جانئے کہ ان کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اول کی مثال جیسے سفید کبوتر یہی مادہ اجتماعی ہے ثانی کی مثال کالی بھینس ثالث کی مثال جیسے انڈا یہ دونوں مادہ افتراقی ہیں۔ بعض الابیض حیوان اور بعض الحیوان لیس بابیض اور بعض الابیض لیس بحیوان۔ اور جن دوکلیوں سے ایک موجبہ کلیہ اور ایک موجبہ جزئیہ اور ایک سالبہ جزئیہ بن جائے تو جانئے کہ ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جیسے کل انسان حیوان اور بعض الحیوان انسان اور بعض الحیوان لیس بانسان۔

"اعلم أن نقيض كل شئی" الخ۔

نقیضین کی نسبت کی تفہیم وتشریح:

اب تک تو مصنف نے عینین کی نسبت کو بیان فرمایا۔اب یہاں سے ان کے نقیض کی نسبت کو بیان فرماتے ہیں۔شبہ ہوتا ہے کہ جب عینین کی نسبت معلوم ہوگئی تو اس سے نقیضین کی نسبت بھی معلوم ہوگئی۔مثلاً یہ کہ جب عینین میں تساوی کی نسبت ہوگی تو نقیضین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی،لہذا نقیضین کی تفصیل بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی۔جواب۔ایسی بات نہیں ہے کہ جو نسبت عینین میں ہے وہی نسبت نقیضین میں بھی ہر جگہ ہو۔بلکہ بعض جگہ تو وہی ہے اور بعض جگہ عینین میں اور نسبت اور نقیضین میں اور نسبت ہے اسی وجہ سے نقیضین کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی مگر مصنف نقیضین کے درمیان نسبت بیان کرنے سے پہلے نقیض کی تعریف بیان فرماتے ہیں۔

"نقيض كل شئی رفعه"۔

یعنی نقیض ہر شئی کا اس کا سلب یعنی رفع ہے۔مثلاً انسان کی نقیض لا انسان۔ آگے مصنف فرماتے ہیں کہ متساویین کی نقیض بھی متساوی ہوگی۔یعنی جن دو کلیوں کے عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ہے تو ان کی نقیض کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔مثلاً انسان اور ناطق میں تساوی کی نسبت ہے تو ان کے نقیضین میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی جیسے لا انسان اور لا ناطق۔کیونکہ ان سے دو موجبہ کلیہ صحیح بن جاتے ہیں۔ جیسے کل لا انسان لا ناطق اور کل لا ناطق لا انسان فرماتے ہیں کہ اگر آپ ان کے نقیضین

میں تساوی نہیں مانیں گے تو پھر ان کے عینین میں تفارق فی الصدق لازم آئے گا، یعنی اگر یہ نہیں تسلیم کریں گے کہ جہاں جہاں لا انسان صادق آئے گا وہاں وہاں لا ناطق ضرور صادق آئے گا تو ہم اس کو دلیل خلف سے ثابت کریں گے۔اس طرح کہ اگر یہ بات نہیں ہے کہ جہاں جہاں لا انسان صادق آئے گا وہاں وہاں لا ناطق صادق آئے تو پھر لا ناطق کی نقیض ناطق بعض جگہ لا انسان کے ساتھ صادق آئے گی اگر آپ اس کو بھی نہیں مانیں گے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا، جو کہ محال ہے۔لہذا لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ جب لا انسان کے ساتھ لا ناطق ہر جگہ نہیں صادق آئے گا تو بعض جگہ اس کی نقیض ناطق صادق آئے گی اور جہاں لا انسان کے ساتھ ناطق صادق آیا کہ عینین میں تساوی باطل ہوجائے گی یعنی ناطق کا صادق آنا لازم آئے گا بغیر انسان کے حالانکہ عینین میں انسان اور ناطق کے درمیان تساوی مسلم ہے کہ جہاں جہاں ناطق پایا جائے گا وہاں وہاں انسان ضرور پایا جائے گا اور اس کے برعکس لہذا جب نقیضین کے درمیان تساوی نہ ماننے سے عینین کے درمیان تساوی کا باطل ہونا لازم آتا ہے جو کہ مسلم ہے تو لامحالہ آپ کو نقیضین میں بھی تساوی تسلیم کرنا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ جن دو کلیوں کے عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ہے ان کی نقیضین کے درمیان میں بھی تساوی کی نسبت ہوگی۔

”وھھنا شک قوی“ الخ۔

ھھنا شک قوی کی توضیح:

وہہنا سے اشارہ ہے تفارق فی الصدق کی طرف فرماتے ہیں تفارق فی

الصدق کے اوپر ایک بہت قوی اور مشہور اعتراض ہے جو بسہولت دفع نہیں ہوسکتا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے نقیضین کے درمیان تساوی کو ثابت کیا ہے دلیل خلف کے ساتھ اور دلیل خلف کہتے ہیں اثبات المدعی بابطال نقیضہ۔ جس کا ترجمہ فارسی کے ایک شعر میں ہے:

مدعی را ثابت کردن
باطل کردن نقیض او

یعنی مدعی کو ثابت کرنا مدعی کے نقیض کو باطل کر کے۔ تو مدعی اس جگہ یہ ہے کہ جس طرح دوکلیوں کے عینین کے درمیان تساوی ہوتا ہے تو اسی طرح ان کے نقیض کے درمیان بھی تساوی ہوگا اگر آپ ان کے نقیضین میں تساوی مانتے ہیں تو فبہا۔ ورنہ اس کی نقیض کو ماننا پڑے گا یعنی اگر نقیضین میں تساوی یعنی تصادق نہیں ہوگا تو اس کی نقیض یعنی رفع تصادق ہوگا۔ کیونکہ تصادق کی نقیض رفع تصادق ہے۔ لہذا آپ کو رفع تصادق کو باطل کرنا چاہئے تھا اور یرتفعان فی الصدق فرمانا چاہئے تھا۔ اور آپ نے بجائے رفع تصادق کے تفارق فی الصدق کو باطل کیا، اور فرمایا و الا لافتفارقا الخ۔ تو اس اعتراض کا جواب بعضوں نے یوں دیا کہ ہاں تصادق کی نقیض تو ہے رفع تصادق اور اس کو باطل کرنا چاہئے تھا۔ مگر رفع تصادق کے لئے تفارق فی الصدق لازم ہے۔ اور جب لازم کو باطل کردیا تو ملزوم یعنی رفع تصادق بھی باطل ہوگیا۔ کیونکہ ارتفاع لازم اور ابطال لازم دلالت کرتا ہے ارتفاع ملزوم اور ابطال ملزوم پر۔ مگر مصنف اس جواب کو رد فرماتے ہیں اور ایک دوسرا اشکال اس جواب پر کرتے ہیں۔

”وربما یکون نقیض المتساویین“ الخ۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ جواب دینا کہ تفارق فی الصدق رفع تصادق کے لئے لازم ہے۔ اور جب لازم باطل ہوگیا تو ملزوم بھی باطل ہوگیا۔ غلط ہے چونکہ یہ جواب وہاں پر چل سکتا ہے جہاں پر کہ متساویین کے عینین کی نقیض خارج میں موجود ہو، چونکہ تفارق فی الصدق موجبہ ہے اور موجبہ کے صدق کے لئے ضروری ہے کہ اس کے افراد خارج میں موجود ہوں اور جہاں پر متساویین کے عینین کی نقیض خارج میں موجود نہ ہو تو وہاں پر یہ جواب نہیں چل سکتا ہے چونکہ اس کے افراد خارج میں موجود نہیں ہیں مثلاً مفہومات شاملہ یعنی شئی اور ممکن کہ ان کے عینین میں تساوی کی نسبت ہے اور ان کی نقیضین جولاشئی اور لاممکن ہے ان کے افراد کا وجود خارج میں نہیں ہے لہذا ان دونوں میں تفارق فی الصدق کو کس طرح باطل کریں گے۔ چونکہ یہ موجبہ ہے اور اس کے صادق آنے کے لئے افراد کا موجود فی الخارج ہونا ضروری ہے اور اس کے صدق کے بعد تفارق فی الصدق باطل ہوگا۔ پھر اس کے بعد نقیضین میں تساوی صادق آئے گا، اور تساوی کا ہونا ثابت ہوگا۔ بخلاف رفع تصادق یعنی سلب تصادق کے، کہ اس کے ذریعہ سے یہاں پر نقیضین میں تساوی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ یہ سالبہ ہے اور سالبہ وجود افراد کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہذا مصنف کے تفارق فی الصدق کے باطل کرنے سے کام نہیں چلے گا۔ بلکہ مصنف کو رفع تصادق کو باطل کرنا چاہئے۔

”وما قیل إن صدق السلب“ الخ۔

مصنف کے اس اعتراض کا جواب اس طور پر بعضوں نے دیا کہ ہم مفہومات

شاملہ میں بھی تفارق فی الصدق اور رفع تصادق کے درمیان لزوم کو ثابت کریں گے اور جب تفارق فی الصدق باطل ہو گیا تو پھر اس کا ملزوم رفع تصادق بھی باطل ہو جائے گا، اور ان کے درمیان لزوم اس طرح ثابت کریں گے کہ تفارق فی الصدق موجبہ ہے اس سے ایک ایسا موجبہ بناؤں گا جو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرے گا یعنی قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول اور وہ اس طرح کہ ابتداءً تو محمول کو موضوع سے سلب کر دوں گا۔ پھر اس کے بعد اس سلب کو موضوع کے لئے بواسطہ حرف رابطہ کے ثابت کروں گا جیسے زید قائم پہلے ہم نے قیام کو زید سے سلب کر دیا۔ اور زید لیس بقائم پھر اس کے بعد اس سلب کو موضوع کے لئے بواسطہ حرف رابطہ کے ثابت کیا اور کہا کہ زید ہو لیس بقائم یعنی زید وہ لیس بقائم ہے۔ لہذا یہ موجبہ معدولۃ المحمول بن گیا اور یہ بھی وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہذا سالبہ اور موجبہ کے درمیان لزوم ثابت ہو گیا۔ لہذا اب تفارق فی الصدق لازم ہو گا رفع تصادق کے لئے اور بطلان لازم سے بطلان ملزوم ہو جائے گا۔

"فبعد تسلیمه" الخ۔

یہاں سے مصنف پھر اس جواب کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اول تو یہ بات ہم کو تسلیم ہی نہیں ہے کہ کوئی موجبہ ایسا بھی ہے کہ وہ موجبہ ہونے کے باوجود بھی وجود موضوع کا تقاضا نہ کرتا ہو۔ کیونکہ موجبہ کی طبیعت اور حقیقت میں یہ داخل ہے کہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے۔ جیسا کہ حیوان کی طبیعت اور اس کا دارومدار کھانے پینے پر ہے۔ اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں تو یہ قاعدہ وہاں جاری ہو سکتا ہے جبکہ یہ

مفہومات شاملہ کا عینین وجودی ہوں اور اس کے نقیضین عدمی ہوں، جیسے شئی اور ممکن جس کی نقیض لاشئی اور لاممکن ہے۔ مگر جہاں پر مفہومات شاملہ کے عینین ابتداءً ہی عدمی ہوں جیسے لاشریک اور لا اجتماع نقیضین اور اس کی نقیض شریک باری اور اجتماع نقیضین۔ تو یہاں پر یہ قاعدہ جاری نہیں ہوسکتا ہے یعنی موجبہ لازم ہوجائے سالبہ کو۔ تو اب مصنفؒ سے کسی نے سوال کیا کہ جب آپ نے دونوں جوابوں کو رد کردیا تو آخر اس کا جواب کیا ہے آپ ہی فرمادیجئے۔

"فلا مساغ لذلک فیه فلا جواب" الخ۔

مصنف جواب دیتے ہیں کہ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں دعوی کو خاص کردیا جائے مفہومات شاملہ سلبیہ کے نقائض کے علاوہ کے ساتھ یعنی ہمارا دعوی یہ ہے کہ جن دوکلیوں کے عینین کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی تو ان کے نقیضین کے درمیان بھی تساوی کی نسبت ہوگی مگر مفہومات شاملہ کے نقائض اس قاعدہ کلیہ سے مستثنی ہیں، خذ هذا۔

"ونقیض الأعم والأخص مطلقاً بالعکس" الخ۔

عموم وخصوص مطلق کی نقیض کے درمیان نسبت کا بیان:

جب مصنفؒ تساوی کے عینین کے درمیان اور اس کے نقیضین کے درمیان نسبت کے بیان سے فارغ ہوگئے۔ تو ان دوکلیوں کے نقیضین کے درمیان نسبت کو بیان فرمارہے ہیں جن میں عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے فرماتے

ہیں کہ جن دو کلیوں کے عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تو ان کے نقیضین کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی مگر بالعکس یعنی عکس عینین کے ساتھ، یعنی جو کلی عینین میں عام تھی وہ نقیضین میں خاص ہو جائے گی۔ اور جو کلی عینین میں خاص تھی وہ نقیضین میں عام ہو جائے گی۔ مثلاً انسان اور حیوان کے عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور اس میں حیوان عام اور انسان خاص ہے تو ان دونوں کے نقیضین یعنی لا انسان اور لا حیوان کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی مگر اس وقت لا حیوان خاص اور لا انسان عام ہو جائے گا۔ یہاں دو دعوی مصنف نے کیا، ایک یہ کیا کہ عام کی نقیض خاص ہوگی اور دوسرا یہ کہ خاص کی نقیض عام ہوگی دونوں دعوی کی دلیل مصنف۔

"فإن انتفاء العام" الخ۔

سے دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ عام کی نقیض خاص اس وجہ سے ہوگی کہ انتفاء عام ملزوم ہوتا ہے اور انتفاء خاص لازم ہوتا ہے اور لازم عام ہوتا ہے ملزوم سے۔ اور ملزوم خاص ہوتا ہے اور خاص کہتے ہیں اس کلی کو جس کے ہر ہر فرد پر عام صادق آئے اور عام کہتے ہیں اس کلی کو جس کے ہر ہر فرد پر خاص صادق نہ آئے۔ لہذا جہاں جہاں لا انسان صادق آئے وہاں وہاں لا حیوان کا صادق آنا ضروری نہیں ہاں جہاں جہاں لا حیوان صادق آئے گا وہاں وہاں لا انسان کا صادق آنا ضروری ہے اور خاص کی نقیض عام اس وجہ سے ہوگی کہ ولا عکس یعنی اس کا عکس نہیں ہے۔ یعنی انتفاء خاص ملزوم نہیں ہوتا ہے انتفاء عام کے لئے اور انتفاء عام لازم نہیں ہوگا یعنی یہ بات نہیں کہ

جہاں جہاں لا انسان پایا جائے گا وہاں وہاں لاحیوان پایا جائے گا۔ہاں جہاں جہاں لاحیوان پایا جائے گا وہاں وہاں لا انسان ضرور پایا جائے گا۔اور اگر اس بات کو نہ مانیں کہ جہاں جہاں لا انسان پایا جائے گا وہاں وہاں لاحیوان کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ وہاں لاحیوان کا پایا جانا ضروری ہے تو پھر نقیضین میں تساوی ثابت ہو جائے گی اور یہ بات متحقق ہے کہ جن کے نقیضین میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے تو اس کے عینین میں بھی تساوی کی نسبت ہوتی ہے تو ان کے عینین میں عموم خصوص مطلق کا باطل ہونا لازم آئے گا۔اور یہ بات متحقق ہے کہ ان کے عینین میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے لہذا ہمارا دعوی ثابت ہو گیا کہ ان کے نقیضین میں بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہو گی بالعکس یعنی عکس عینین کے ساتھ۔

”وشكك بأن لا اجتماع النقيضين“ الخ۔

یہاں سے اس بات پر بہت بڑا اشکال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ جن دو کلیوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہو گی اس کی نقیض کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہو گی مگر عکس عینین کے ساتھ یہ غلط ہے۔کیونکہ ہم آپ کو دو کلی دکھاتے ہیں جن کے عینین میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے مثلاً لا اجتماع النقیضین اور انسان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ جہاں جہاں انسان پایا جائے گا وہاں وہاں لا اجتماع نقیضین ضرور پایا جائے گا۔مگر یہ بات نہیں کہ جہاں جہاں لا اجتماع نقیضین پایا جائے گا، وہاں انسان بھی پایا جائے گا بلکہ بعض جگہ پایا جائے گا جیسے زید عمر وبکر وغیرہم اور بعض جگہ نہیں پایا جائے گا جیسے لوٹا، بھینس، گدھا وغیرہم پر لا اجتماع

نقیضین تو صادق آتا ہے مگر انسان صادق نہیں آتا ہے لہذا انسان اور لا اجتماع نقیضین کے درمیان تو عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے مگر ان کے نقیضین اجتماع نقیضین اور لا انسان کے درمیان تباین کی نسبت ہے کیونکہ لا انسان کے کسی فرد پر مثلاً بھینس گدھا بیل وغیرہم کے اوپر لا انسان تو صادق آتا ہے مگر اجتماع نقیضین نہیں صادق آتا ہے اجتماع نقیضین کے صادق آنے کی بات تو بعد کی ہے، اول تو یہی ہے کہ اجتماع نقیضین کا کوئی فرد موجود ہے ہی نہیں۔ تو صادق کیا آوے گا۔ لہذا جب اجتماع نقیضین کا کوئی فرد موجود نہیں ہے تو لا انسان بھی اس کے کسی فرد پر صادق نہیں آئے گا۔ چونکہ اس کے یعنی اجتماع نقیضین کے کوئی فرد ہے ہی نہیں۔ تو دیکھئے ان کے عینین میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اس کے باوجود ان کے نقیضین میں تباین کی نسبت ہے۔

"وأیضا الممکن العام أعم من الممکن الخاص" الخ۔

ایک دوسرا اشکال یہاں سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ ممکنہ عامہ عام ہے ممکنہ خاصہ سے، اور ممکنہ خاصہ خاص ہے اس لئے کہ ممکنہ عامہ کہتے ہیں جس میں سلب ضرورت ہو جانب واحد سے اور ممکنہ خاصہ کہتے ہیں جس میں سلب ضرورت کا حکم ہو جانبین سے۔ تو ظاہر بات ہے کہ جہاں جہاں ممکنہ خاصہ پایا جائے گا وہاں وہاں ممکنہ عامہ کا پایا جانا ضروری ہے، کیونکہ جہاں سلب ضرورت کا حکم ہوگا جانبین سے وہاں سلب ضرورت کا حکم جانب واحد سے ضرور ہوگا۔ لیکن جہاں جہاں ممکنہ عامہ پایا جائے گا وہاں وہاں ممکنہ خاصہ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ جہاں جہاں سلب ضرورت کا حکم ہوگا جانب واحد سے وہاں وہاں سلب ضرورت کا حکم ہو جانبین سے یہ ضروری

نہیں، تو معلوم ہوا کہ ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے باوجود اس بات کے کہ ان کے نقیضین یعنی لاممکن عام اور لاممکن خاص کے درمیان اجتماع نقیضین لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ آپ کے قول کے مطابق ان کے نقیضین یعنی لاممکن عام اور لاممکن خاص کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی مگر عینین جو کہ ممکنہ عامہ عام مطلق تھا وہ نقیضین خاص مطلق ہوگا اور عینین میں جو کہ ممکنہ خاصہ خاص مطلق تھا وہ نقیضین میں عام مطلق ہو جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ کل لاممکن عام لاممکن خاص اور یہ صغری ہوگا۔ اور کبری یہ بنائیں گے کہ کل لاممکن خاص اما واجب اور ممتنع۔ تو دیکھئے اما واجب اور ممتنع کبری میں محمول ہو رہا ہے کل لاممکن خاص پر اور کل لاممکن خاص یہ صغری میں محمول ہو رہا ہے کل لاممکن عام پر۔ اور قاعدہ ہے کہ محمول کا محمول محمول ہوتا ہے۔ لہذا اما واجب اور ممتنع محمول ہوا لاممکن عام کا۔ اور واجب اور ممتنع میں سے ہر ایک ممکنہ عامہ ہوتا ہے کیونکہ اگر ممکنہ عامہ میں وجود ضروری ہے تو واجب ہوتا ہے اور اگر عدم ضروری ہے تو ممتنع ہوتا ہے تو مطلب یہ نکلا کہ جب واجب اور ممتنع میں سے ہر ایک ممکنہ عامہ ہوتا ہے تو گویا کہ ممکنہ عامہ محمول ہوا لاممکن عامہ پر اور اس کا نتیجہ یہ آیا کہ کل لاممکن عام ممکن عام اور حالانکہ لاممکن عام اور ممکن عام میں سے ہر ایک دوسرے کے نقیضین ہیں، تو پھر اجتماع نقیضین لازم آئے گا تو دیکھئے ان دونوں اشکالوں میں عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت تو ہے مگر نقیضین کے درمیان کبھی تباین کی نسبت ہے اور کبھی اجتماع نقیضین آتا ہے۔ لہذا ان دونوں اشکالوں کا کیا جواب ہے۔

الجواب ما مر من التخصیص"۔

فرماتے ہیں کہ ان لمبے چوڑے اشکالوں کا جواب یہ ہے کہ دعوی کو خاص کیا جائے گا جیسا کہ پہلے دعوی کو خاص کیا گیا۔ یعنی ہمارا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جن دوکلیوں کے عینین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو ان کے نقیضین کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی مگر عکس عینین کے ساتھ یہ تمام جگہ جاری ہوگا۔ مگر مفہومات شاملہ کے نقائض اس قاعدہ سے مستثنی ہیں۔

"وبین نقیضی الأعم والأخص من وجه" الخ۔

عموم خصوص من وجہ کی نقیض کے درمیان نسبت کی وضاحت:

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ جن دوکلیوں کے عینین میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی تو ان کے نقیضین کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوگی۔ شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے نسبت کی چار ہی قسمیں کیوں بیان کی ہیں اوراس کی دلیل حصر بیان کر دیا اور نسبتوں کو منحصر کر دیا چار کے اندر۔ اوراس جگہ مصنفؒ نسبت کی ایک پانچویں قسم تباین جزئی بیان فرمارہے ہیں۔ لہذا مصنف کا نسبتوں کو چار ہی قسموں میں منحصر کرنا غلط ہے۔ چونکہ نسبت کی ایک پانچویں قسم خود بیان فرمارہے ہیں۔ اس کا جواب دیا گیا کہ تباین جزئی نسبت کی کوئی مستقل قسم نہیں ہے بلکہ انہیں چار نسبتوں میں سے دونسبت تباین کلی اور عموم خصوص من وجہ کی مختصر تعبیر ہے۔ کیونکہ تباین جزئی کہتے ہیں دوکلیوں میں ہر ایک کلی کا صادق آنا بغیر دوسری کلی کے تمام مثالوں میں

یا بعض مثالوں میں۔ اگر تمام مثالوں میں بغیر دوسری کلی کے صادق آئے تو تباین کلی ہے اور اگر بعض مثالوں میں بغیر دوسری کلی کے صادق آئے تو اس کو عموم خصوص من وجہ کہتے ہیں جیسا کہ ماموں کہو یا باپ کا سالا کہو۔ اسی طرح اما کہو یا باپ کی بیوی کہو ایک ہی بات ہے۔ صرف اختصار و عدم اختصار میں فرق ہے۔ تو اسی طرح تباین جزئی کوئی مستقل نسبت کی قسم نہیں ہے بلکہ انہیں چار نسبتوں میں سے دو نسبت یعنی تباین کلی اور عموم خصوص من وجہ کی مختصر تعبیر ہے، تو خلاصہ یہ نکلا کہ جن دو کلیوں کے عینین میں من وجہ کی نسبت ہوگی تو ان کے نقیضین میں کبھی تباین کی نسبت ہوگی اور کبھی من وجہ کی نسبت ہوگی کالمتباینین۔ یعنی جس طرح سے کہ متباینین میں تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح من وجہ کے نقیضین میں بھی تباین جزئی کی نسبت ہوگی۔ شبہ ہوتا ہے کہ مصنف کا کالمتباینین کہنا غلط ہے۔ چونکہ اس کے کہنے سے مصنف کے کلام میں تعارض لازم آتا ہے۔ وہ اس وجہ سے کہ کالمتباینین کا مطلب یہ ہے کہ من وجہ کے نقیضین میں تباین جزئی اس طرح ہوگی جیسا کہ متباینین کے عینین میں تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے۔ حالانکہ مصنف کے کلام سے پتہ چلتا ہے اور مصنف نے بیان بھی فرمایا ہے کہ متباینین کے درمیان تباین کلی ہوتی ہے اور کالمتباینین سے معلوم ہوتا ہے کہ متباینین میں تباین جزئی ہوتی ہے، یہ تعارض لازم آتا ہے اس کا جواب دیا گیا کہ اس عبارت میں ایک پرزہ یعنی مضاف مقدر ہے۔ یعنی تقدیری عبارت یوں ہے کہ نقیض المتباینین یعنی من وجہ کے نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے اس طرح جیسا کہ متباینین کے نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے۔ اب تعارض لازم نہیں آیا۔

”وهو التفارق فی الجملة“ الخ۔

تباین جزئی کا تعارف:

مصنفؒ تباین جزئی کی تعریف کرتے ہیں کہ تباین جزئی کہتے ہیں تفارق فی الجملہ کو۔ یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا صادق آنا بغیر دوسری کلی کے فی الجملہ یعنی تمام مثالوں میں یا بعض مثالوں میں۔ اگر تمام مثالوں میں ہے تو تباین کلی۔ اور اگر بعض مثالوں میں ہے تو عموم خصوص من وجہ۔ تو خلاصہ اس کلام کا یہ نکلا کہ تباین جزئی کبھی متحقق ہوگی تباین کلی کے ضمن میں اور کبھی متحقق ہوگی من وجہ کے ضمن میں۔

”لأن بین العینین تفارقاً“ الخ۔

یہاں سے مصنف اس بات کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ عموم خصوص من وجہ اور متبائنین کے نقیضین کے درمیان تباین جزئی کیوں ہے۔ فرماتے ہیں ان دونوں کے عینین میں تفارق فی الجملہ پایا جاتا ہے۔ یعنی متباینین میں تو تفارق بالکلیہ پایا جاتا ہے۔ اور عموم خصوص من وجہ میں بھی تفارق پایا جاتا ہے بعض میں نہیں۔ لہذا جب ان کے عینین میں تفارق ہے تو ان کے نقیضین میں بھی فی الجملہ تفارق ہوگا یعنی کبھی بالکلیہ تفارق ہوگا اور بعض میں ہوگا اور بعض میں نہیں۔

”وهو قد یتحقق“ الخ۔

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اب چار مثالیں چاہئے، اول مثال تو اس طرح ہونی چاہئے کہ عینین میں من وجہ اور نقیضین میں تباین کلی ہو جیسے لاحجر اور لاحیوان

یہ عینین ہیں اوران میں من وجہ کی نسبت ہے اب اس کی تین مثال چاہئے اول مثال مادہ اجتماعی کی جس میں لاحجر بھی اور لاحیوان بھی ہو جیسے لوٹا کہ یہ لاحجر بھی ہے اور لا حیوان بھی ہے۔اور دومثال مادۂ افتراقی کی جس میں سے ایک ایسا ہونا چاہئے جس پرصرف لاحجر صادق آئے لاحیوان نہ صادق آئے جیسے زید لاحجر تو ہے مگر لاحیوان نہیں ہے۔ بلکہ حیوان ہے اور ایک مثال ایسی ہونی چاہئے جس پرصرف لاحیوان صادق آئے لاحجر صادق نہ آئے جیسے پتھر یہ لاحیوان تو ہے مگر لاحجر نہیں ہے کیونکہ یہ حجر ہے۔مگران کے نقیضین کے درمیان یعنی حیوان اور حجر کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے یعنی ان دونوں میں سے کوئی کسی کے فرد پر بالکل صادق نہیں آتا ہے۔اور ثانی مثال اس طرح ہونی چاہئے کہ عینین میں بھی تباین کلی اور نقیضین میں بھی تباین کلی ہو جیسے انسان اور لاناطق اوراس کی نقیض لاانسان اور ناطق کہ ان کے عینین اور نقیضین دونوں میں تباین کلی کی نسبت ہے۔کیونکہ عینین میں سے انسان اور لاناطق اور نقیضین میں سے لاانسان اور ناطق ان دونوں میں سے کوئی کسی کے فرد پر کبھی بھی صادق نہیں آتا ہے۔اور مثال ثالث اس طرح ہونی چاہئے کہ عینین میں بھی من وجہ اور نقیضین میں بھی من وجہ ہو جیسے ابیض اور انسان یہ دونوں عینین ہیں۔اوران میں من وجہ کی نسبت ہے۔مادہ اجتماعی کی مثال جیسے سفید انسان،اس کے مادہ افتراقی کی مثال جس پرصرف ابیض صادق آئے جیسے سفید انڈایا پتھراوراس کے مادۂ افتراقی کی مثال جس پرصرف انسان صادق آئے جیسے کالا انسان۔اوران کے نقیضین لاابیض اور لا انسان کے درمیان بھی من وجہ کی نسبت ہے۔مثال مادہ اجتماعی جیسے کالی بھینس،اور

مثال اس مادہ افتراقی کی جو صرف لا ابیض ہو جیسے کالا انسان صرف لا ابیض ہے لا انسان نہیں ہے۔ اور مثال اس مادہ افتراقی کی جو صرف لا انسان ہو، جیسے انڈا صرف لا انسان ہے،''ابیض نہیں ہے بلکہ ابیض ہے اور چوتھی مثال ایسی چاہئے کہ عینین میں تباین کلی اور نقیضین میں من وجہ ہو جیسے حجر اور حیوان یہ عینین ہیں اور ان میں تباین کلی ہے، چونکہ ان دونوں میں سے کوئی کسی کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور ان کے نقیضین میں من وجہ ہے یعنی لا حجر اور لا حیوان میں من وجہ کی نسبت ہے۔ مادہ اجتماعی کی مثال جیسے لوٹا، اس کے مادہ افتراقی کی مثال جو صرف لا حجر ہو جیسے زید۔ اور اس کے مادہ افتراقی کی مثال جو صرف لا حیوان ہو جیسے پتھر۔

''وههنا سوال وجواب علی طبق ما مرّ''۔

ھھنا سوال وجواب کی تقریر وتشریح:

فرماتے ہیں کہ جو اعتراض وجواب تساوی اور عموم خصوص مطلق کے نقیضین کی نسبت پر وارد ہوا تھا وہی اعتراض وجواب یہاں بھی وارد ہوتا ہے مثلاً لا شئی اور لا ممکن ہے ان میں تباین کی نسبت ہے کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی کسی کے فرد پر صادق نہیں آتا ہے اس لئے کہ صدق کے لئے افراد کا موجود ہونا ضروری ہے اور ان دونوں کے افراد خارج میں موجود ہیں ہی نہیں۔ لہذا آپ کے قول کے مطابق ان کے نقیضین یعنی شئی اور ممکن کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہونی چاہئے، حالانکہ تساوی کی نسبت ہے کیونکہ جہاں شئی پایا جاتا ہے وہاں ممکن کا پایا جانا ضروری اور

جہاں ممکن پایا جائے گا وہاں شئی کا پایا جانا ضروری تو اس اعتراض کا جواب وہی ہے کہ دعوی کو خاص کیا جائے گا اور مفہومات شاملہ کے نقائض اس قاعدہ سے مستثنی ہیں۔

"ثم الكلي اما عين حقيقة الافراد او داخل فيها" الخ۔

کلی کے اقسام خمسہ کی تعریف وتوضیح:

یہاں سے مصنفؒ کلی کی دوسری تقسیم بیان فرمارہے ہیں افراد موجودہ کے اعتبار سے جس کے تحت پانچ قسمیں ہیں اوران کے نام بھی اور مثالیں بھی ہیں یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض۔ عام شبہ ہوتا ہے کہ افراد موجودہ کے اعتبار سے کلی کی پانچ ہی قسمیں کیوں ہیں جواب اس لئے کہ کلی اپنے افراد موجودہ کے اعتبار سے دوحال سے خالی نہیں یا تو اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا جزء حقیقت ہوگی، اگر اپنے افراد کی عین حقیقت ہے تو اس کو نوع کہتے ہیں۔ یعنی کلی اوراس کے افراد کی حقیقت ایک ہو، اوراگر کلی اپنے افراد کی جزء حقیقت ہے تو پھر دوحال سے خالی نہیں یا تو تمام مشترک ہوگی یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو جنس ورنہ فصل۔ تمام مشترک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دوکلیوں کے درمیان جتنے مشارکات ہیں ان تمام کا یہ کلی افسر ہو یعنی تمام مشارکات کو جامع ہو، جیسے حیوان کہ یہ انسان اورفرس وغیرہما کو مشارکات کے لئے متحرک بالارادہ جسم نامی حساس ہونے کے اعتبار سے جامع ہے، اس وجہ سے اس کو جنس کہتے ہیں اوراگر تمام مشترک نہ ہو جیسے ناطق وغیرہ تو اس کو فصل کہتے ہیں اوران تینوں قسموں یعنی جنس نوع فصل کو ذاتیات کہتے ہیں اور ذاتیات جمع ہے ذاتی کی شبہ

ہوتا ہے کہ ذاتی کس کو کہتے ہیں۔ جواب ذاتی کی تعریف تو ضمناً اور اجمالاً ان تینوں قسموں سے معلوم ہوگئی کہ ذاتی کہتے ہیں جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو اس کے تحت میں دو صورتیں تھیں اول یہ کہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہو اور ثانی یہ کہ جزء حقیقت ہو اور اس تعریف کی بنا پر تینوں کے تینوں کلی ذاتی میں داخل ہو جاتی ہیں اور ذاتی کی ایک دوسری تعریف بھی کرتے ہیں کہ ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو اور اس تعریف کی بنا پر نوع ذاتی کی تعریف سے خارج ہو جائے گا۔ چونکہ یہ اپنے افراد کی عین حقیقت میں داخل نہیں ہے اور جنس وفصل داخل ہوں گے اور اگر کلی اپنے افراد کی نہ تو عین حقیقت ہو اور نہ جزء حقیقت ہو بلکہ افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو حقیقت واحدہ کے ساتھ مختص ہوگی یا نہیں اگر حقیقت واحدہ کے ساتھ مختص ہے تو خاصہ ورنہ عرض عام اور ان دونوں کو عرضیات کہتے ہیں شبہ ہوتا ہے کہ ان کو عرضیات نہیں کہنا چاہئے۔ چونکہ عرضیات جمع ہے، عرض کی اور جمع کا اطلاق کم سے کم تین پر ہوتا ہے اور اس جگہ دو ہی ہیں۔ جواب یہ ہے کہ اس جگہ جمع سے مراد جمع منطقی ہے اور جمع منطقی مافوق الواحد کو کہتے ہیں۔

"والجمهور على أن العرض غير العرضي" الخ۔

عرض اور عرضی کے درمیان فرق کی تحقیق:

یہاں سے مصنف ایک سنگین اختلاف کو بیان فرماتے ہیں کہ جب مصنف نے عرض کو ذکر کیا تو اس کے ذکر سے عرض یاد آ گیا اور جب عرض یاد آ گیا تو عرض بغیر محل

کے پایا نہیں جاتا ہے، لہذا عرض کے یاد آنے سے محل بھی یاد آ گیا۔ اب کوئی سوال کرتا ہے کہ عرضی عرض محل میں کیا فرق ہے۔ تو اس کے جواب میں جمہور اور بعض افاضل کا اختلاف ہے پہلے مصنف جمہور کے مذہب کو ذکر کرتے ہیں مگر جمہور کے مذہب کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ عرضی اور عرض اور محل سے کیا مراد ہے۔ تو عرضی سے مراد مشتق ہے جیسے ضارب اور عرض سے مراد مشتق منہ ہے جیسے الضرب اور محل سے مراد ما قام بہ العرض ہے یعنی جس کے ساتھ عرض کا قیام ہوگا۔ ان تینوں میں اختلاف ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا یہ تینوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں یا مغایر۔ تو جمہور فرماتے ہیں کہ یہ تینوں ذات کے اعتبار سے مغایر ہیں، شبہ ہوتا ہے کہ عرضی اور عرض میں ذات کے اعتبار سے مغایرت کیوں ہے، جواب دیتے ہیں کہ ان دونوں میں مغایرت اس واسطے ہے کہ عرض جز ہے اور عرضی کل ہے اور کل اور جزء میں ذاتاً مغایرت ہوتی ہے۔ لہذا عرض اور عرضی کے درمیان بھی مغایرت ہوگی۔ شبہ ہوتا ہے کہ عرض عرضی کا جز اور عرضی کل کیوں ہے۔ جواب عرض کہتے ہیں مشتق کو اور جمہور کے نزدیک مشتق سے مراد تین چیزوں کا مجموعہ ہے۔ اول ذات، دوم وصف، سوم نسبت، تو ضارب کے معنی ہوئے ذات من لہ الضرب اور یہ کل ہے اور اس کا ایک جز جو وصف ہے یعنی صفت ہے اس کو عرض کہتے ہیں تو عرض جز ہوا عرضی کا اسی طرح عرضی اور محل میں مغایرت ہے کیونکہ عرضی کل ہے اور محل اسی کا ایک جزء ہے جس کو ذات کہتے ہیں تو محل جزء ہوا عرضی کا اور عرضی کل اور یہ معلوم ہے ہی کہ کل جزء میں ذاتاً مغایرت ہوتی ہے، لہذا عرضی اور محل کے درمیان بھی ذاتاً مغایرت ہوئی شبہ ہوتا ہے کہ اچھا عرضی اور

محل کے درمیان مغایرت کس طرح ہے۔ جواب اسطرح کہ عرضی کہتے ہیں قائم بالغیر کو اور محل کہتے ہیں قائم بالذات کو اور قائم بالذات اور بالغیر کے درمیان ذاتاً مغایرت ہوتی ہے لہذا عرضی اور محل کے درمیان بھی ذاتاً مغایرت ہوگی۔

"قال بعض الأفاضل" الخ۔

یہاں سے مصنف بعض افاضل کے مذہب کو بیان فرمارہے ہیں کہ بعض افاضل نے فرمایا کہ یہ تینوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں۔فرق ان تینوں میں اعتباری ہے بعض افاضل سے مراد محقق دوانی ہیں۔ وقال بعضھم ابوالحسن الکاشی یعنی ایک ہی شئی کوایک اعتبار سے عرضی دوسرے اعتبار سے عرض اوراسی شئی کو تیسرے اعتبار سے محل کہا جاتا ہے۔یعنی اس جگہ تین اعتبارات ہیں ایک شرط شئی دوم بشرط لاشئی سوم لا بشرط شئی۔ان کواعتبارات ثلاثہ کہتے ہیں بشرط شئی کا مطلب یہ ہے کہ کسی شئی کا کسی شئی کے ساتھ مقترن ہونے کا اعتبار کیا جائے اوراس کومرتبہ اتحاد بھی اور مرتبہ خلط بھی کہتے ہیں، دوسرا بشرط لاشئی اس کا مطلب ہے کسی شئی کوکسی شئی سے مجرد ہونے کا اعتبار کیا جائے اس کومرتبہ تجرید بھی کہتے ہیں۔اور تیسرا لا بشرط شئی ہے اس مرتبہ کومرتبہ اطلاق اور مرتبہ ابہام بھی کہتے ہیں۔ اوراس مرتبہ میں ہر شئی محمول ہوتی ہے اس وجہ سے اس کومرتبہ حمل بھی کہتے ہیں۔ پہلے دونوں مرتبہ میں حمل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ حمل کے واسطے من وجہ اتحاداور من وجہ مغایرت شرط ہے اور مرتبہ اولی میں بشرط شئی میں محض اتحاد ہوتا ہے مغایرت نہیں۔اور مرتبہ ثانیہ میں یعنی بشرط لاشئی میں محض مغایرت ہوتی ہے اتحاد نہیں ہوتا ہے، اب چونکہ مرتبہ ثالث میں یعنی لا بشرط شئی میں من وجہ اتحاداور من وجہ مغایرت

ہوتی ہے اسی وجہ سے اس مرتبہ میں ہر شئ محمول ہوتی ہے تو محقق دوانی فرماتے ہیں کہ ایک ہی شئ ہے مگر ان اعتبارات ثلاثہ کی وجہ سے کبھی اس کو محل اور کبھی عرض اور کبھی عرضی کہتے ہیں ورنہ ذاتاً یہ تینوں متحد ہیں مثلاً اسود اور ابیض یہ عرضی بھی ہے عرض بھی ہے محل بھی ہے، اگر اس میں بشرط شئ کا لحاظ کریں تو محل ہوگا مثلاً اسود اور ابیض کے اقتران کا اعتبار کریں کسی شئ کے ساتھ یعنی دیوار یا انسان تو یہ شئ محل ہوگی اور اگر اس میں بشرط لا شئ کا اعتبار کریں تو عرض ہوگا مثلاً یہی اسود اور ابیض کے عدم اقتران کا اعتبار کریں تو یہ عرض ہوگا، چونکہ یہ اپنے اقتران یا قائم ہونے میں غیر کی طرف محتاج ہوگا۔ اور عرض کہا جاتا ہے جو قائم بالغیر ہو اور یہ وہ عرض ہوگا جو مقابل ہوتا ہے جوہر کے اس لئے کہ جوہر کہتے ہیں قائم بالذات کو تو اسی معنی کے اعتبار سے یہ جوہر کے مقابل ہوگا اور ایک معنی عرض کے آتے ہیں یعنی جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو مگر اس معنی کے اعتبار سے عرض جوہر کے مرادف ہوتا ہے مثلاً انسان اور حیوان ہے، تو انسان حیوان کے لئے عرض ہے مگر معنی ثانی کے اعتبار سے چونکہ انسان حیوان کی حقیقت سے خارج ہے معنی اول کے اعتبار سے اس کو حیوان کا عرض نہیں کہتے ہیں چونکہ یہ قائم بالذات ہے، معنی اول کے اعتبار سے عرض اسود اور ابیض وغیرہ ہیں اور اگر اسی اسود اور ابیض کو لا بشرط شئ کے درجہ میں مانا جائے تو عرض ہوگا، یعنی اس میں اقتران وعدم اقتران کا اعتبار نہ کیا جائے تو تمام چیزوں پر محمول ہوگا۔

"ولذا صح أن النسوة أربع والماء ذراع"۔

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اتحاد کی وجہ سے کہ ان تینوں میں ذاتاً

اتحاد ہوتا ہے اور فرق اعتباری ہے، النسوۃ اربع کہنا صحیح ہے باوجودیکہ نسوہ محل ہے اور اربع عرضی ہے تو اگر ان دونوں میں ذاتاً مغایرت ہوتی تو اربع کا حمل النسوۃ پر جائز نہیں ہونا چاہئے۔ چونکہ حمل چاہتا ہے اتحاد کو مگر اس مثال میں حمل صحیح ہے معلوم ہوا کہ ذاتاً ان کے درمیان اتحاد ہے مغایرت نہیں ہے اسی طریقے سے الماء ذراع میں ماء محل اور ذراع عرضی ہے اور حمل ہو رہا ہے اور حمل چاہتا ہے اتحاد کو معلوم ہوا کہ ان میں بھی ذاتا اتحاد ہے مغایرت نہیں ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ مثال اول میں عرضی متحد ہوا محل کے اور مثال ثانی میں محل متحد ہوا عرض کے اور قاعدہ ہے کہ متحد کا متحد متحد ہوتا ہے لہذا ان تینوں میں سے ہر ایک متحد ہوا ذاتاً ایک دوسرے کے، تو ان تینوں میں اتحاد ذاتی ہے۔

”ومن ثم قال إن المشتق “الخ۔

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عرضی اور عرض اور محل کے اتحاد کی وجہ سے مشتق نہ تو نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ تو موصوف یعنی ذات عام پر اور نہ تو ذات خاص پر دلالت کرتا ہے، اس جگہ موصوف سے مراد ذات ہے شبہ ہوتا ہے کہ مشتق نسبت پر کیوں نہیں دلالت کرتا ہے، جواب اس لئے کہ اگر مشتق نسبت پر دلالت کرے گا تو مشتق کا غیر مستقل ہونا لازم آئے گا، کیونکہ نسبت غیر مستقل ہوتی ہے ہاں اس بات میں اختلاف ہے جمہور اور محقق دوانی اور سید شریف اور میر زاہد کا کہ مشتق کس پر دلالت کرتا ہے اور کس پر دلالت نہیں کرتا ہے۔ تو جمہور کا مذہب تو ہے کہ مشتق ذات، وصف، نسبت تینوں پر دلالت کرتا ہے ان کے مذہب کی بنا پر ضارب کے معنی ہوں گے، ذات من لہ الضرب اور محقق دوانی فرماتے ہیں کہ مشتق صرف وصف پر

دلالت کرتا ہے نہ تو ذات عام پر دلالت کرتا ہے اور نہ تو ذات خاص پر، کیونکہ ان کے نزدیک ضارب کے معنی صرف ضرب کے ہیں اور کچھ نہیں، اب رہی یہ بات کہ نسبت پر کیوں دلالت نہیں کرتا ہے وہ بتا دیا گیا کہ مشتق کا غیر مستقل ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ نسبت غیر مستقل ہوتی ہے اور نتیجہ ارزل کے تابع ہوتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ مشتق ذات عام پر کیوں نہیں دلالت کرتا ہے، وہ اس وجہ سے کہ اگر مشتق ذات عام پر دلالت کرے گا تو عرض عام کا ذاتی ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ مشتق فصل بھی ہوتا ہے مثلاً ناطق فصل ہے اور انسان کا ذاتی ہے تو اگر یہ ذات عام پر دلالت کرے گا تو ناطق کے معنی ہوں گے شئی لہ النطق اور شئی عرض عام ہے اور یہ ناطق کا ذاتی ہوا اور ناطق ذاتی ہے انسان کا۔ اور ذاتی کا ذاتی ذاتی ہوتا ہے۔ لہذا شئی ذاتی ہو گیا انسان کا اور یہ باطل ہے، چونکہ یہ انسان کا ذاتی نہیں ہے بلکہ یہ تو عرض عام ہے، لہذا مشتق ذات عام پر دلالت نہیں کرے گا اس طریقے سے مشتق ذات خاص پر دلالت نہیں کرتا ہے ورنہ امکان کا یعنی ممکن کا واجب ہونا لازم آئے گا مثلاً مشتق کبھی عرض ہوتا ہے جیسے ضاحک یہ انسان کا عرض ہے اور یہ جب ذات خاصہ پر دلالت کرے گا تو ضاحک کے معنی ہوں گے انسان لہ الضحک اور انسان کا محمول ہونا انسان پر واجب ہے اور جب ضاحک کے معنی ہوئے انسان لہ الضحک تو جس طریقے سے انسان کا حمل انسان پر واجب ہے اسی طرح ضاحک کا حمل بھی انسان پر واجب ہوگا۔ حالانکہ ضاحک کا حمل انسان پر ممکن تھا لہذا تمام صورتوں میں خرابی لازم آتی ہے، اسی وجہ سے مشتق نہ تو ذات عام پر دلالت کرے گا اور نہ ذات خاص پر دلالت کرے گا

اور نہ تو نسبت پر دلالت کرے گا۔ بلکہ مشتق کے معنی صرف قدر ناعت یعنی معنی وصفی یعنی معنی مصدری ہوگا اور یہی مذہب حق ہے کہ عرض اور محل اور عرضی متحد بالذات ہوتے ہیں۔

”ویؤیده ما قال ابن سینا وجود الأعراض فی أنفسها هو

وجودها لمحالها“۔

یعنی عرض اور محل کے متحد ہونے کی تائید ابن سینا کا قول بھی کرتا ہے چونکہ ان کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ اعراض کا وجود ہو ہی نہیں سکتا بغیر اس کے محل کے ہاں جہاں اس کے محل کا وجود ہوا کہ اعراض کا بھی وجود اس کے ساتھ ساتھ ہو جائے گا، اور دو چیزوں کا متحد ہونا وجود کے اعتبار سے یہ دلالت کرتا ہے اس کے اتحاد ذاتی پر، لہذا عرض اور محل متحد بالذات ہیں۔

”فالکلیات خمس“۔

کلیات خمسہ کا تعارف:

فالکلیات کے شروع میں جو فا ہے یہ فاء فصیحہ ہے اور فاء فصیحہ کہتے ہیں جو شرط محذوف کے جواب میں واقع ہو، لہذا اس جگہ شرط محذوف کیا ہے جواب شرط محذوف

یہ ہے کہ إذا عرفت هذا فالکلیات خمس۔

ہذا کا مشار الیہ دلیل حصر ہے شبہ ہوتا ہے کہ مصنف کو خمسۃ فرمانا چاہئے چونکہ اس کا مبتدا الکلیات ہے اور یہ مونث ہے، لہذا اس کی خبر بھی مونث ہونی چاہئے چونکہ

مبتدا اور خبر میں تذکیر وتانیث کے اعتبار سے مطابقت ہونی چاہئے، جواب اعداد کا استعمال تین سے لے کر دس تک خلاف قیاس ہوتا ہے۔یعنی مذکر کے لئے مونث اور مونث کے لئے مذکر لایا جاتا ہے اسی وجہ سے اس جگہ خبر کو مذکر لائے۔کلیات افراد موجودہ کے اعتبار سے کل پانچ ہیں۔ان میں سے تین ذاتیات دوعرضیات ہیں تو شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے ذاتیات کو مقدم کیوں کیا عرضیات پر جواب ذاتیات کے اشرف ہونے کی وجہ سے عرضیات سے پھر ذاتیات میں سے جنس کو مقدم کیا، چونکہ یہ عام اور اجلی ہے بخلاف نوع اور فصل کے کہ وہ دونوں اجلی نہیں ہیں اور اجلی مقدم ہوتا ہے اس لئے جنس کو مقدم کیا، پھر نوع کو مقدم کیا فصل سے چونکہ نوع کو جنس کے ساتھ مشابہت حاصل ہے ماہو کے جواب میں واقع ہونے کے اعتبار سے۔بعد میں فصل کو بیان کیا۔اور عرضیات میں خاصہ کو مقدم کیا عرض عام پر چونکہ خاصہ حقیقت واحدہ کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور عرض عام ایک دو تین چار یعنی چند افراد پر صادق آتا ہے۔او رایک مقدم ہوتا ہے چند پر یعنی ایک دو تین وغیرہم، اسی وجہ سے مصنف نے خاصہ کو مقدم کیا عرض عام پر۔

"الأول الجنس" الخ۔

جنس کی تعریف:

یہاں سے مصنفؒ پہلی قسم جنس کو بیان فرمارہے ہیں، جنس یونانی لفظ ہے اور لغت یونانی میں جنس کہتے ہیں اس معنی نسبیہ کو جس میں مختلف اشخاص مشترک ہوں جیسے

صدیقیت اور فاروقیت اور عثمانیت وغیرہم، ان تمام کو کہا جائے گا جو صدیق وفاروق اور عثمان کی طرف منسوب ہوں اور اصطلاح مناطقہ میں جنس کہتے ہیں اس کلی کو جو محمول ہو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں یہ جنس کی تعریف ہے، اور ہر تعریف مرکب ہوتی ہے جنس اور فصل سے لہذا اس میں جنس کون اور فصل کون ہے، فرماتے ہیں کہ جنس کی تعریف میں کلی جنس ہے اور اس میں جنس کی تعریف میں تمام کلیات کو شامل کرلیا، اور اس تعریف میں مقول علی کثیرین مختلفین فصل اول ہے اس نے آکر جنس کی تعریف سے نوع اور فصل اور خاصہ کو نکال دیا کیونکہ یہ سب کثیرین پر اگرچہ محمول ہوتے ہیں مگر مختلف بالحقائق پر محمول نہیں ہوتے ہیں، بلکہ متفق الحقائق پر محمول ہوتے ہیں مگر ابھی جنس کی تعریف میں فصل بعید اور عرض عام داخل ہے چونکہ یہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہوتے ہیں، ان دونوں کو مصنف نے جنس کی تعریف میں فی جواب ماھوالخ کی قید لگا کر یعنی فصل ثانی لاکر نکال دیا۔ کیونکہ یہ سب اگرچہ مختلفین بالحقائق پر محمول ہوتے ہیں مگر ماہو کے جواب میں نہیں۔ تو فصل بعید تو اس وجہ سے نکل گیا کہ یہ ای شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے اور عرض عام اس وجہ سے نکل گیا کہ یہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتا ہے۔ شبہ ہوتا ہے کہ مصنف جنس کی تعریف میں کلی کے بعد مقول علی کثیرین کیوں لائے چونکہ کلی خود مقول علی کثیرین کو کہتے ہیں لہذا تکرار لازم آگیا جواب مقول علی کثیرین سے مراد احاطہ تامہ ہے۔ پھر شبہ ہوا کہ کلی سے خود احاطہ تامہ حاصل ہورہا ہے۔ لہذا تکرار پھر لازم آرہا ہے اور اعتراض علی حالہ باقی ہے۔ جواب احاطہ تامہ کا مطلب ہے کہ احاطہ اجمالیہ اور تفصیلیہ دونوں کو شامل ہو، اور مقول علی کثیرین دونوں کو شامل ہے،

بخلاف کلی کے کہ وہ صرف احاطہ اجمالیہ کو شامل ہے لہذا اب تکرار لازم نہیں آیا، آگے مصنف تعریف سے فارغ ہونے کے بعد فرماتے ہیں کہ جنس کی دو قسمیں ہیں جنس قریب اور جنس بعید، اس لئے کہ جنس دو حال سے خالی نہیں اگر جنس کی ماہیت کے بعض مشارکات کو لے کر سوال کیا جائے اور پھر اس کے بعد اس ماہیت کے تمام مشارکات کو لے کر سوال کیا جائے اور دونوں کا جواب ایک ہی جنس آئے تو اس جنس کو اس ماہیت کے لئے جنس قریب کہا جائے گا۔ جیسے انسان ایک ماہیت ہے اس کے بعض مشارکات مثلاً فرس کو انسان کے ساتھ لے کر سوال کیا تو جواب میں حیوان آیا پھر اس کے بعد انسان کے تمام مشارکات کو لے کر سوال کیا جو انسان کے ساتھ حیوان ہونے میں شریک ہیں۔ اور کہا الانسان والبقر والغنم وغیرہم۔ ماہم تو بھی جواب میں وہی حیوان آیا۔ لہذا حیوان انسان کے لئے جنس قریب ہوگا اور اگر جواب میں ایک جنس نہ آئے تو اس جنس کو جنس بعید کہا جائے گا۔ مثلاً جسم نامی جنس بعید ہے کیونکہ انسان ایک ماہیت ہے اس کے بعض مشارکات مثلاً بقر و غنم کو لے کر سوال کیا اور کہا، الانسان والبقر والغنم ماہم جواب میں آیا حیوان، اور جب انسان کے ان تمام مشارکات کو لے کر سوال کیا جو انسان کے ساتھ جسم نامی ہونے میں شریک ہیں اور کہاں الانسان والبقر والشجر والغنم وغیرہم ماہم تو اب جواب آیا جسم نامی، تو چونکہ جواب دونوں صورتوں میں مختلف ہے، لہذا یہ یعنی جسم نامی جنس بعید ہوگا انسان کے لئے اور ان دونوں کی مختصر تعریف یہ ہے کہ جو جنس بلا واسطہ ہو اس کو جنس قریب کہتے ہیں اور جو جنس بالواسطہ ہو اس کو جنس بعید کہتے ہیں۔

”وھھنا مباحث“ الخ۔

مقام جنس میں ابحاث خمسہ کی تبیین وتشریح:

فرماتے ہیں کہ مقام جنس میں چند یعنی پانچ بحثیں ہیں، تو ان میں سے بعض کسی مسئلہ کی تحقیق میں ہے اور بعض بحث کسی سوال کے جواب میں ہے۔

"الأول" الخ۔

بحث اول کی تقریر:

یہاں سے مصنف پہلی بحث ایک مسئلہ کی تحقیق میں بیان فرماتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ جنس کی تعریف آپ نے کی ہے وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہو ما ہو کے جواب میں تو اس تعریف میں یہ ما ہو کیا ہے، جواب ما کا مطلب ہے یعنی مجہول تصوری کے طلب کرنے کا ایک آلہ ہے اور ہو کو اس کے ساتھ ملا کر ما ہو کہا جاتا ہے اور ما ہو کے جواب میں کبھی نوع کبھی جنس اور کبھی حد تام واقع ہوتا ہے، اور ان کے مواقع کہ کون کس موقع پر واقع ہوگا۔ اس کا پتہ مسائل کے سوال سے چلے گا۔ اس لئے کہ مسائل کا سوال دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو سوال میں امر واحد مذکور ہوگا یا امر متعدد۔ اگر امر واحد مذکور ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ امر واحد امر کلی ہوگا یا جزئی اگر وہ امر واحد جزئی ہے مثلاً زید ما ہو تو جواب میں نوع یعنی انسان واقع ہوگا۔ اور اگر امر واحد کلی ہے جیسے الانسان ما ہو تو جواب میں حد تام یعنی حیوان ناطق واقع ہوگا۔ اور اگر سوال میں چند امور یعنی امور متعددہ مذکور ہیں، تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ چند

امور متفق الحقائق ہیں یعنی ماہیت مشترکہ مختصہ ہیں یا نہیں۔ اگر وہ چند امور ماہیت مشترکہ مختصہ ہیں یعنی متفق الحقائق ہیں تو اس کے جواب میں نوع بھی واقع ہوگا اور حد تام بھی واقع ہوگا، جیسے زید وعمرو وبکر وغیرہم ماہم جو سب انسان بھی ہوسکتا ہے اور حیوان ناطق بھی ہوسکتا ہے، اور اگر سوال میں امور متعددہ مختلف الحقائق یعنی امور مشترکہ غیر مختصہ مذکور ہے تو اس کے جواب میں جنس واقع ہوگا۔ جیسے الانسان والبقر والغنم ماہم جواب آئے گا حیوان۔

"ومن ھھنا یقترح" الخ۔

فرماتے ہیں کہ اس بات سے کہ جنس ماہیت مشترکہ غیر مختصہ پر محمول ہوتا ہے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ ماہیت واحدہ کے لئے دو جنسوں کا ہونا مرتبہ واحد میں ممکن نہیں ہے۔ یعنی ایک ماہیت کے لئے دو جنس مرتبہ واحد میں یعنی دونوں کے دونوں قریب یا بعید ہوں ناجائز ہے، ورنہ استغناء ذاتی کا لازم آئے گا، ذات سے یا تو دو کا ایک ہونا لازم آئے گا، مثلاً اگر ہم نے سوال کیا ماہیت سے تو یا تو جواب میں دونوں جنس واقع ہوں گے یا ایک۔ اگر ایک واقع ہوا تو دوسرے سے استغناء لازم آئے گا اور اگر دونوں واقع ہوئے تو دو کا ایک ہونا لازم آئے گا ہاں یہ صورت ہوسکتی ہے کہ ماہیت واحدہ کے لئے دو جنس ہوں دو مرتبہ میں جیسے انسان ایک ماہیت ہے اور اس کا ایک جنس حیوان ہے مگر جنس قریب اور ایک جنس جسم نامی ہے مگر جنس بعید ہے۔ ہاں دو ماہیت کے لئے دو جنس ہو دو مرتبہ میں، یہ بھی جائز ہے جیسے انسان کا جنس قریب حیوان ہے۔ اور فرس کا جنس بعید جسم نامی ہے اسی طرح دو ماہیت کے لئے دو جنس ہو

بیک مرتبہ یہ بھی جائز ہے جیسے انسان اس کا جنس قریب حیوان اور شجر اس کا جنس قریب نامی۔

"الثانی وجود الجنس" الخ۔

بحث ثانی کی تفہیم:

یہاں سے مصنف دوسری بحث کو بیان فرماتے ہیں یہ بھی مسئلہ کی تحقیق میں ہے، مسئلہ یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں جنس اور نوع اور جنس جز ہے کل کا اور نوع کل ہے اور قاعدہ ہے کہ جز مقدم ہوتا ہے کل پر لہذا جنس کو مقدم ہونا چاہئے نوع پر لیکن جنس کے دو وجود ہیں ایک وجود ابہامی اور ایک وجود تحصلی تو جنس باعتبار اپنے وجود تحصل کے نوع پر مقدم نہیں ہے، بلکہ جنس کا وجود تحصلی بعینہ نوع کا وجود ہے ذہن کے اعتبار سے اور خارج کے اعتبار سے بھی نہ تو جنس مقدم ہے اپنے وجود تحصل کے اعتبار سے نوع پر نہ تو قبلیت ذاتی کے ساتھ اور نہ تو قبلیت زمانی کے ساتھ کسی طرح بھی مقدم نہیں ہے کیونکہ جنس وجود تحصلی کے ساتھ اس وقت موجود ہوتا ہے جبکہ فصل کے ساتھ مرکب اور مل جائے اور جنس فصل کے ساتھ ملنے کے بعد بعینہ نوع بن جاتا ہے۔ جیسے حیوان ہے جب اس کو ناطق کے ساتھ ملایا تو بعینہ یہ انسان بن گیا۔ اسی وجہ سے وجود تحصل کے اعتبار سے دونوں ایک ہیں، اور کوئی کسی پر مقدم نہیں ہے ہاں جنس اپنے وجود ابہامی کے اعتبار سے نوع سے مقدم ہے یعنی فصل کے ملانے سے پہلے پہلے جیسے حیوان بغیر ناطق کے ملائے ہوئے وجود ابہامی کے ساتھ موجود ہے اور اس وقت یہ مقدم ہے نوع یعنی

انسان پر اور مبہم ہے جیسا کہ لون یعنی رنگ یہ بھی مبہم ہے دل کو اطمینان حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ اس کے فصل کالا سبز پیلا کو نہ ذکر کیا جائے اسی طرح اگر کوئی کہہ دے کہ حیوان لاؤ تو دل کو اطمینان نہیں ہوگا اور اس میں ابہام پایا جاتا ہے۔ ہاں جب ناطق ناہق فصل کو ذکر کر دیں گے تو ابہام رفع ہو جائے گا۔ شبہ ہوتا ہے کہ جس طرح جنس میں ابہام ہوتا ہے اسی طرح نوع میں بھی ابہام ہوتا ہے، چونکہ جب صرف انسان بولا جاتا ہے تو بھی دل کو اطمینان نہیں ہوتا ہے کہ آیا زید یا عمر یا بکر وغیرہم مراد ہے تو ابہام دونوں میں پایا گیا لہذا جنس اور نوع میں فرق کیا ہوا، جواب ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ جنس میں ڈبل ابہام ہوتا ہے اور نوع میں سنگل ابہام ہوتا ہے، یعنی جنس میں دو طریقے سے ابہام ہوتا ہے اول ماہیت اور حقیقت کے اعتبار سے ابہام ہے اور ثانی شخصیت اور ہاذیت کے اعتبار سے ابہام ہے۔ بخلاف نوع کے کہ اس میں صرف ابہام ہوتا ہے شخصیت و ہاذیت کے اعتبار سے، کیونکہ نوع مثلاً انسان کی حقیقت متعین ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ جنس یعنی حیوان دو تحصل کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ اور نوع یعنی انسان ایک تحصل کی طرف محتاج ہوتا ہے یہ فرق ہے ان دونوں میں۔

”الثالث مالفرق بین الجنس و المادة“ الخ۔

بحث ثالث کی تنقیح:

تیسری بحث میں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جنس اور مادہ کے درمیان کیا فرق ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ہی شئی ہے اگر ہم اس کو کسی شئی کے لئے جنس قرار

دیتے ہیں تب تو یہ محمول ہوتا ہے اس شئی پر مثلاً جسم اگر ہم اس کو جنس قرار دیں انسان کے لئے تو یہ انسان پر محمول ہوگا اور اگر اس جسم کو انسان کے لئے مادہ قرار دیں تو یہ انسان پر محمول نہیں ہوتا ہے بلکہ حمل محال ہو جاتا ہے تو کیا فرق ہے جنس اور مادہ کے درمیان۔ جواب دیتے ہیں کہ جنس اور مادہ ذات کے اعتبار سے تو متحد ہیں مگر فرق ان دونوں کے درمیان اعتباری ہے وہی اعتبارات ثلاثہ یعنی شرط شئی۔ بشرط لاشئی۔ لا بشرط شئی کی وجہ سے ہاں بشرط شئی میں محض اتحاد ہوتا ہے اور بشرط لاشئی میں محض مغایرت ہوتی ہے اور لا بشرط شئی کے درجہ میں، ان دونوں سے قطع نظر یعنی من وجہ اتحاد اور من وجہ مغایرت ہوتی ہے اور اس مرتبہ میں حمل جائز ہے چونکہ حمل کے لئے من وجہ اتحاد اور من وجہ مغایرت شرط ہے، اسی وجہ سے لا بشرط شئی کے مرتبہ کو مرتبہ حمل بھی کہتے ہیں۔ جواب دیتے ہیں کہ جنس اور مادہ ذات کے اعتبار سے متحد ہیں فرق ان میں اعتباری ہے مثلاً اگر جسم کو بشرط شئی کے درجہ میں مانیں گے یعنی بشرط ناطق کے درجہ میں تو یہ نوع ہوگا اور اگر اسی جسم کو بشرط لاشئی یعنی بشرط لا ناطق کے درجہ میں لیا جائے تو مادہ بن جائے گا اور ان دونوں درجہ میں حمل نہیں ہوسکتا۔ چونکہ اول مرتبہ میں محض اتحاد اور ثانی مرتبہ میں محض مغایرت پائی جاتی ہے۔ اور حمل کے لئے اتحاد ومغایرت دونوں شرط ہے اور اگر اسی جسم کو لا بشرط شئی کے درجہ میں لیا جائے تو یہ جنس بن جائے گا یعنی جسم کے ساتھ ہزار معانی کا بھی اتصاف ہو اور داخل بھی ہو مگر جب جسم کے ساتھ ان معانی کے اتصاف اور عدم اتصاف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی جسم کو لا بشرط شئی کے درجہ میں مانا جائے تو یہ جنس ہوگا۔ اور یہ مجہول یعنی مبہم ہوگا اور نہ

معلوم ہوگا کہ جسم کس صورت پر ہے اور اس وقت محمول ہوگا تمام اس نوع پر جو مرکب ہو رہا ہے صورت اور مادہ سے خواہ ایک ہو یا ہزار ہو، چونکہ جسم کے ساتھ جب اتصاف اور عدم اتصاف کا اعتبار نہیں کیا گیا تو مطلب یہ ہے کہ من وجہ اتصاف اور من وجہ عدم اتصاف معتبر ہے۔ لہذا اس وقت یہ محمول ہوگا چونکہ حمل کے شرائط پائے گئے۔ تو دیکھئے یہ دونوں ذات کے اعتبار سے ایک ہی یعنی جسم ہی ہیں مگر فرق اعتباری ہے کہ بشرط لاشئی کے درجہ میں مادہ ہے اور لا بشرط شئی کے درجہ میں جنس ہے شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے سوال میں صرف مادہ اور جنس کو بیان کیا تھا اور جواب میں ان دونوں کے علاوہ نوع (یعنی جب بشرط شئی کے درجہ میں ہو تو نوع ہوگا) کا بیان بھی آ گیا۔ یہ تو جواب بالزیادت ہے جواب نوع کا بیان تبعاً ذکر کر دیا گیا ہے، ہاں مادہ کہتے ہیں جزء خارجی کو اور جنس کہتے ہیں جزء ذہنی کو اور مرکب کی دو ہی قسمیں ہیں ایک مرکب خارجی اور ایک مرکب ذہنی مرکب ذہنی کے اجزاء کو جنس اور فصل کہتے ہیں اور مرکب خارجی کے اجزاء کو صورت اور مادہ کہتے ہیں۔ اور اجزاء ذہنیہ کا خاصہ یہ ہے کہ ان کے ہر جزء کا حمل کل پر علاحدہ علاحدہ اور مجموعۃً دونوں طریقے سے ہوتا ہے مثلاً انسان اس کے اجزاء ذہنیہ حیوان اور ناطق ہیں، تو الانسان حیوان ناطق، اور الانسان حیوان اور الانسان ناطق کہہ سکتے ہیں۔ اور اجزاء خارجیہ کا خاصہ یہ ہے کہ اس کے ہر جزء کا حمل کل پر نہ تو جدا جدا کیا جا سکتا ہے اور نہ مجموعۃً کیا جا سکتا ہے۔ یعنی مثلاً دار دیواریں ہیں یا دار چھت ہے نہیں کہا جا سکتا۔

"وھذا عام" الخ۔

یہاں سے مصنف ایک ہی شئی کو بشرط لاشئی کے درجہ میں مادہ اور اسی شئی کو لا بشرط شئی کے درجہ میں جنس کہنے کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ عام ہے ہر جگہ جاری ہوسکتا ہے جس کی ذات بسیط ہو اور جس کی ذات مرکب ہو یعنی خواہ بسیط ہو یا مرکب دونوں جگہ یہ قاعدہ اور یہ اعتبار جاری کیا جاسکتا ہے مگر بات اتنی ہے کہ مرکب میں جنس کے معنی کی تعیین و تحصیل دقیق اور مشکل ہے اور بسیط میں مادہ کی تعیین مشکل ہے۔ شبہ ہوتا ہے کہ مشکل کیوں ہے، جواب اس لئے کہ ایک ہی شئی کو ایک اعتبار سے مادہ اور دوسرے اعتبار سے اس شئی کو جنس بنانے کا مطلب یہ ہے کہ متعین کو مبہم اور مبہم کو متعین بنانا ہے اور متعین کو مبہم اور مبہم کو متعین بنانا امر عظیم ہے اسی وجہ سے یہ مشکل ہے۔

"وهذا هو الفرق بين الفصل والصورة"۔

فرماتے ہیں کہ جو فرق جنس اور مادہ کے درمیان بیان کیا گیا ہے وہی فرق بعینہ فصل اور صورت کے درمیان بھی ہے وہ یہ کہ فصل اور صورت دونوں متحد بالذات ہیں مگر فرق ان دونوں میں اعتباری ہے وہ یہ کہ مثلاً ناطق بشرط لاشئی کے درجہ میں صورت ہے اور لا بشرط شئی کے درجہ میں فصل ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ جنس اور مادہ ایک ہی ہے فرق اعتباری ہے اسی طرح فصل اور صورت ایک ہی ہے فرق اعتباری ہے۔

"ومن ههنا تسمعهم" الخ۔

اور اسی وجہ سے یعنی جنس اور مادہ کے درمیان اور فصل اور صورت کے درمیان فرق بیان کرنے کی وجہ سے معلوم ہوگئی یہ بات کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورت سے۔ اور یہاں پر مناطقہ سے یہی بات سنے گا تو جو مذکورہ بالا ہے

یعنی جس کو آپ مرکب خارجی میں مادہ کہتے ہیں اسی کو مرکب ذہنی میں جنس کہیں گے۔ اور جس کو آپ مرکب خارجی میں صورت کہتے ہیں، اسی کو آپ مرکب ذہنی میں فصل کہیں گے۔

”والرابع قالوا ان الكلى جنس الخمسة للخمسة فهو أعم وأخص من الجنس معاً“۔

بحث رابع کی توضیح:

یہاں سے مصنفؒ چوتھی بحث کو بیان فرما رہے ہیں سوال وجواب کے طور پر اس سوال کا سمجھنا موقوف ہے تین مقدمہ کے سمجھنے پر، اول مقدمہ یہ ہے کہ جنس عام ہوتی ہے ذی جنس سے ثانی مقدمہ یہ ہے کہ فرد اخص ہوتا ہے ذی فرد سے، ثالث مقدمہ یہ ہے کہ ایک ہی شئی کا عام اور اخص ہونا باطل ہے۔اب سنئے سوال یہ ہے کہ کلی ایک شئی ہے اور اس کا عام اور اخص ہونا لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ کلی جنس ہے کلیات خمسہ کے لئے اور کلیات خمسہ ذی جنس ہے اور جنس عام ہوتی ہے ذی جنس سے، لہذا کلی عام ہو گیا کلیات خمسہ سے اور کلیات خمسہ میں سے ایک جنس بھی ہے۔لہذا کلی عام ہوگئی جنس سے بھی، اسی طرح کلی خاص بھی ہے۔اس لئے کہ کلی فرد ہے جنس کا، کیونکہ جنس کہتے ہیں جو کثیرین مختلفین پر صادق آئے تو جس طرح حیوان پر جنس صادق آتی ہے جو کہ جنس کا ایک فرد ہے اسی طرح جنس کلی پر بھی صادق آئے گی کیونکہ یہ بھی کثیرین پر محمول ہوتی ہے، لہذا کلی بھی جنس کا ایک فرد بنی اور جنس ذی فرد ہوا اور

قاعدہ ہے کہ فرد خاص ہوتا ہے ذی فرد سے لہذا کلی اخص ہوئی جنس سے، جیسا کہ دیکھو زید فرد ہے اور انسان ذی فرد ہے اور زید خاص ہے انسان سے، تو دیکھئے کلی جنس سے عام بھی ہوئی اور اخص بھی ہوئی، اور حالانکہ ایک شئی کا عام اور اخص ہونا باطل ہے۔

"وحله" الخ۔

فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا حل یعنی جواب یہ ہے کہ کلی عام ہے جنس سے کلیات خمسہ کے جنس ہونے کے اعتبار سے اور کلی اخص ہے جنس سے جنس کے فرد ہونے کے اعتبار سے یعنی کلی عام ہے ذات کے اعتبار سے اور اخص ہے عرض کے اعتبار سے، اور ذات کا اعتبار مغایر ہے عرض کے اعتبار کے اور ایک شئی کا عام اور اخص ہونا ایک اعتبار سے تو ناجائز ہے اور اگر دو اعتبار سے ہو تو جائز ہے اور اس جگہ کلی کا عام ہونا لازم آرہا ہے جنس یعنی ذات ہونے کے اعتبار سے اور اخص ہونا لازم آرہا ہے فرد یعنی عرض ہونے کے اعتبار سے اور قاعدہ ہے کہ اعتبارات کے تفاوت یعنی بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں، لہذا فلا اشکال۔

"ومن ههنا تبين ما قيل" الخ۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ ہمارے اس جواب سے کہ اعتبارات کے (بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں) تفاوت سے احکام متفاوت ہوجاتے ہیں یہ اشکال کا سمجھنا موقوف ہے ۲ مقدمہ پر (۱) فرد مغائر ہوتا ہے ذی فرد کے، (۲) غیر کا سلب غیر سے جائز ہے شئی کا سلب خود اس کی ذات سے جائز نہیں، یہ اشکال بھی دفع ہوگیا کہ کلی فرد ہے کلی کا۔ کیونکہ کلی کہتے ہیں جو کثیرین پر صادق آئے، لہذا جس طرح

سے یہ کلی حیوان انسان وغیرہما پر صادق آتی ہے اسی طرح سے یہ کلی خود کل پر صادق آتی ہے لہذا جس طرح سے حیوان وانسان وغیرہما کلی کے افراد ہیں اسی طرح سے کلی بھی خود کلی کا ایک فرد ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ فرد ذی فرد کا مغایر ہوتا ہے یعنی فرد ذی فرد کا غیر ہوتا ہے، اور غیر کا سلب غیر سے جائز ہے لہذا کلی بھی کل کا غیر ہوا اور کلی کا سلب کلی سے جائز ہو گیا یعنی الکلی لیس بکلی کہنا جائز ہو گیا، اور کلی کا ثبوت اپنی ذات کے لئے یعنی کلی کے لئے لازم اور واجب ہے اور حالانکہ یہ سلب الشئی عن نفسہ ہے اور یہ محال ہے، اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہے۔ لہذا کلی کا فرد بننا کلی کے لئے بھی محال ہو گیا۔ تو اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب یہیں سے معلوم ہو گیا کیونکہ کلی کا اثبات کلی کے لئے واجب ہے اور اعتبار سے اور سلب ہو رہا ہے اور اعتبار سے اس لئے کہ کلی کا ثبوت کلی کے لئے عینیت کے اعتبار سے ہے اور سلب کلی سے فردیت کے اعتبار سے ہے اور اعتبارات کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں لہذا اگر ایک ہی شئی کا اثبات اور سلب دو اعتبار سے ہو تو جائز ہے۔

"نعم یلزم أن یکون"۔

اس نعم سے بھی مصنفؒ ایک اشکال کا حل فرماتے ہیں، اس کا سمجھنا موقوف ہے ایک مقدمہ پر شئی واحد کے لئے عین وغین ہونا محال ہے، یعنی وہ عین شئی بھی ہو اور غیر شئی بھی ہو، اشکال یہ ہے کہ شئی کی حقیقت شئی کے لئے عین ہوتی ہے اور شئی کا عین شئی میں داخل ہوتا ہے، یعنی بعینہ شئی ہوتا ہے، اور یہاں پر کلی کا کلی میں داخل ہونا بھی لازم آ رہا ہے چونکہ کلی بعینہ کلی ہے اور خارج ہونا بھی لازم آ رہا ہے کیوں کہ کلی فرد

ہے کلی کا اور فرد ذی فرد سے خارج ہوتا ہے تو کلی جو کلی کی حقیقت ہے اس کا داخل ہونا بھی لازم آرہا ہے کلی میں اور خارج ہونا بھی لازم آرہا ہے کلی سے اور یہ ناجائز ہے مگر جواب دیتے ہیں مصنف کہ اگر داخل ہونا اور خارج ہونا دونوں ایک اعتبار سے ہوتا تب تو ناجائز اور محال تھا مگر جب دو اعتبار سے ہوگیا تو پھر کوئی اشکال نہیں ہے اور یہ جائز ہے، کیونکہ کلی جو کلی کی حقیقت ہے یہ کل میں داخل ہے اور کلی کے لئے عین تو ہے حقیقت اور ماہیت کے اعتبار سے اور کل کی حقیقت کل سے خارج ہے فردیت کے اعتبار سے اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ”لولا الاعتبارات لبطلت الحکمة“ یعنی اگر اعتبارات نہ ہوتے تو دنیا کی تمام حکمتیں باطل ہوجاتیں۔

”الخامس قيل إن كان موجوداً فهو مشخص“ الخ۔

بحث خامس کی تشریح:

یہاں سے مصنف پانچویں بحث کو ذکر کرتے ہیں اور یہ بھی بحث سوال وجواب کے طور پر ہے اس سوال کا سمجھنا موقوف ہے تین مقدمہ پر۔ اول مقدمہ یہ ہے کہ ہر موجود مشخص ہوتا ہے اور ثانی مقدمہ یہ ہے کہ ہر مشخص کا کثیرین پر صادق آنا ممتنع ہے اور ثالث مقدمہ یہ ہے کہ معدوم شئی کا موجود شئی کے لئے جز ہونا باطل ہے۔ اب اشکال سنئے مثلاً حیوان کو لے کر میں پوچھتا ہوں کہ یہ معدوم ہے یا موجود دونوں یعنی موجود اور معدوم تو ہو نہیں سکتا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور نہ تو یہ ہوسکتا ہے کہ نہ موجود ہو اور نہ معدوم ہو۔ ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا، اور یہ دونوں ناجائز ہے،

لہذا لامحالہ آپ یہ ضرور فرمائیں گے کہ یا تو حیوان موجود ہے یا معدوم اگر یہ فرمائیں گے کہ حیوان موجود ہے تو ہر موجود مشخص ہوتا ہے اور ہر مشخص کا صدق کثیرین پر ممتنع ہے لہذا حیوان کا صدق کثیرین پر ممتنع ہوگا، حالانکہ حیوان کثیرین پر صادق آتا ہے، اور اگر آپ یہ فرمائیں گے کہ حیوان معدوم ہے تو پھر حیوان کا انسان کے لئے جزء بننا جو کہ موجود ہے باطل ہوگا۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ معدوم موجود کا جزء نہیں بن سکتا۔ اور حالانکہ حیوان انسان کا جز بنتا ہے۔

"وحلہ" الخ۔

یہاں سے مصنفؒ اس اشکال کا حل اور جواب فرماتے ہیں کہ ہم شق اول کو اختیار کریں گے کہ جنس یعنی حیوان موجود ہے اور اس وقت تمہارا یہ اشکال کرنا کہ ہر موجود مشخص ہوتا ہے یہ ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ تشخص میں دو اعتبار ہیں۔ ایک یہ کہ تشخص عارض ہو معروض کو اور معروض کی حقیقت سے خارج ہو تو اس وقت تشخص سے قطع نظر کرتے ہوئے معروض کثیرین پر من حیث ہی ہی صادق آسکتا ہے، کیونکہ اس وقت تشخص عارض ہے اور خارج ہے۔ اور عارض خارج سے قطع نظر کیا جاسکتا ہے لہذا اس وقت تو جنس کثیرین پر صادق آسکتا ہے، اور تشخص میں دوسرا اعتبار یہ ہے کہ یہ معروض کو عارض ہو اور داخل ہو معروض کی حقیقت میں۔ اس وقت تشخص سے قطع نظر نہیں کیا جاسکتا ہے چونکہ داخل شئی سے قطع نظر نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا اس وقت جنس کا کثیرین پر صادق آنا ممتنع ہوگا۔ تو مطلب یہ نکلا کہ ہر موجود میں تشخص کا داخل ہونا ضروری نہیں بلکہ ممنوع ہے۔ بلکہ بعض موجود میں عارض خارج ہوگا اور بعض موجود

میں تشخص عارض داخل ہوگا تو اس وقت تشخص سے مراد معنی اول یعنی تشخص خارجی ہے جس کا صدق کثیرین پر ممتنع نہیں، اور جس تشخص کا صدق کثیرین پر ممتنع ہے یعنی تشخص داخلی وہ ہماری یہاں مراد نہیں ہے، فلا اشکال۔

"الثانی النوع" الخ۔

نوع کی تعریف اور تعارف:

یہاں سے مصنف کلی کی دوسری قسم نوع کو بیان فرمارہے ہیں کہ نوع کے دو معنی آتے ہیں، ایک معنی کے اعتبار سے نوع کو نوع حقیقی اور ثانی معنی کے اعتبار سے نوع کو نوع اضافی کہتے ہیں، نوع کے اول معنی ہیں کہ نوع کہتے ہیں اس کلی کو جو محمول ہو کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں اس معنی کے اعتبار سے نوع کو نوع حقیقی کہتے ہیں، مثلاً انسان اور نوع کے دوسرے معنی ہیں کہ نوع اس ماہیت کو کہتے ہیں جس پر اور اس کے غیر یعنی دوسری ماہیت پر جنس محمول ہو ماہو کے جواب میں قول اول کے اعتبار سے یعنی بلاواسطہ اور اس معنی کے اعتبار سے نوع کو نوع اضافی کہتے ہیں، مثلاً انسان اور فرس ان دونوں کو لے کر جب سوال کیا جائے تو جواب میں حیوان یعنی جنس آئے گا، اسی طرح اگر حیوان اور شجر کو لے کر سوال کیا جائے تو جواب میں جسم نامی یعنی جنس آئے گا، لہٰذا ان تمام یعنی انسان فرس حیوان اور شجر کو نوع اضافی کہا جائے گا۔ یعنی جن ماہیت پر یہ جنس محمول ہوگا ان میں سے ہر ماہیت کو نوع اضافی کہا جائے گا۔ کسی نے سوال کیا کہ نوع کے ان دونوں معنی یعنی نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان نسبت

کیا ہے، یعنی فرق کیا ہے، جواب ان دونوں معنی کے درمیان نسبت کیا ہے اس میں اختلاف ہے، بعض تو فرماتے ہیں کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان من وجہ کی نسبت ہے، اس کا مادہ اجتماعی انسان ہے کہ یہ نوع حقیقی بھی ہے کیونکہ انسان کثیرین متفقین بالحقائق پر محمول ہوتا ہے، اور نوع اضافی بھی ہے کیونکہ انسان اور اس کے ساتھ فرس کو ملا کر سوال کیا جاتا ہے تو جواب میں جنس یعنی حیوان محمول ہوتا ہے، اور مادہ افتراقی جو نوع حقیقی ہو اضافی نہ ہو، جیسے نقطہ کہ یہ نوع حقیقی ہے کیونکہ نقطہ کثیرین متفقین بالحقائق پر محمول ہوتا ہے، اس لئے کہ تمام نقطہ کی حقیقت ایک ہے کہ نقطہ کہتے ہیں طرف خط کو نوع اضافی نہیں ہے کیونکہ اگر آپ نقطہ کو نوع اضافی مانیں گے تو اس کے لئے جز ہونا لازم آئے گا، اور حالانکہ یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ نقطہ بسیط ہے اور بسیط کا کوئی جزء نہیں ہوتا ہے، تو مطلب یہ کہ نقطہ کو نوع اضافی ماننے کی صورت میں مرکب ہونا لازم آئے گا، اس لئے کہ جب نقطہ نوع اضافی ہوگا تو نوع اضافی کہتے ہیں کہ ایک ماہیت اور اس کے علاوہ ایک اور ماہیت کے جواب میں جنس محمول ہو اور جس ماہیت پر جو جنس محمول ہوگا وہ جنس اس ماہیت کا جز ہوگی، تو جب نقطہ نوع اضافی ہوگا تو لامحالہ نقطہ پر جنس محمول ہوگا، اور وہ جنس نقطہ کا جز ہوگا تو نقطہ کے لئے جز ہونا لازم آئے گا، اور نقطہ مرکب ہوجائے گا اور حالانکہ نقطہ بالاتفاق بسیط ہے، لہذا نقطہ پر صرف نوع حقیقی صادق آتا ہے نوع اضافی صادق نہیں آتا ہے اور وہ مادہ افتراقی جس پر صرف نوع اضافی صادق آئے نوع حقیقی صادق نہ آئے جیسے حیوان اور شجر کہ یہ دونوں نوع اضافی ہیں چونکہ ان کے جواب میں جسم نامی یعنی جنس محمول ہوتا ہے اور نوع حقیقی نہیں چونکہ یہ کثیرین متفقین

بالحقائق پر محمول نہیں ہوتے ہیں، ہاں نقطہ کہتے ہیں طرف خط کو اور خط کہتے ہیں طرف سطح کو اور سطح کہتے ہیں طرف جسم کو اور جسم کہتے ہیں قابل ابعاد ثلاثہ کو اور ابعاد جمع ہے بعد کی۔ اور بعد کہتے ہیں حصہ کو تو جو تین حصہ کو یعنی طول، عرض، عمق کو قبول کرنے والا ہوگا اس کو جسم کہتے ہیں، اور بعضوں نے فرمایا کہ نہیں نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، نوع حقیقی خاص مطلق اور نوع اضافی عام مطلق ہے، یعنی جہاں جہاں نوع حقیقی پائی جائے گی وہاں وہاں نوع اضافی کا پایا جانا ضروری ہے، جیسے انسان یہ نوع ہے اور جہاں جہاں نوع اضافی پائی جائے وہاں وہاں نوع حقیقی کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، جیسے حیوان نوع اضافی ہے حقیقی نہیں، شبہ ہوتا ہے کہ مصنف نے نوع اضافی کی تعریف میں قولاً اولیاً کی قید کیوں لگائی، جواب قولاً اولیاً کی قید لگا کر مصنف نے ایک اشکال کا جواب دیا ہے، اشکال یہ ہوتا ہے کہ نوع اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔ کیونکہ نوع حقیقی کی تعریف میں صنف جیسے رومی، زنجی وغیرہ اور تشخص بھی داخل ہے کیونکہ رومی اور انسان کو لے کر سوال کیا جائے تو جواب میں جنس یعنی حیوان آتا ہے اسی طرح زید اور فرس کو لے کر سوال کیا جائے گا تو جواب میں جنس یعنی حیوان محمول ہوگا، حالانکہ زید اور رومی کو کوئی بھی نوع اضافی نہیں کہتا ہے، اور یہ آپ کی تعریف میں داخل ہے، اس کا جواب قولاً اولیاً بڑھا کر دیا۔ جنس جن دو ماہیتوں پر محمول ہو رہی ہے ان دو ماہیتوں میں سے ہر ایک کو نوع اضافی تو کہیں گے مگر بشرطیکہ وہ جنس ان ماہیتوں پر بلا واسطہ محمول ہو تو قولاً اولیاً سے مراد بلا واسطہ ہے، اور اگر بلا واسطہ محمول نہ ہو تو اس کو نوع اضافی نہیں کہیں گے تو رومی اور زید ان دونوں پر اگرچہ جنس یعنی حیوان محمول

ہو جاتا ہے مگر بلا واسطہ محمول نہیں ہوتا ہے لہذا ان دونوں کو نوع اضافی نہیں کہیں گے، کیونکہ زید اور رومی پر جو حیوان محمول ہو رہا ہے یہ بواسطہ انسان کے محمول ہو رہا ہے، بلا واسطہ محمول نہیں ہو رہا ہے۔ کل حقیقة بالنسبة الی حصصہا نوع۔ درمیان میں یہ عبارت چھوٹ گئی تھی جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر حقیقت یا ہر کلی اپنے حصص کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع ہے، ہاں اگر کلی کی نسبت حصص کی طرف ہے تو نوع ہے اور اگر کلی کی نسبت افراد کی طرف ہو تو کلی کبھی جنس کبھی نوع اور کبھی خاصہ اور کبھی عرض عام ہوگی۔ اصل میں یہ تین چیزیں ہیں، ایک حصہ، ایک فرد، اور ایک تشخص اور فرد کی جمع افراد اور تشخص کی جمع اشخاص آتی ہے، اور حصہ کی جمع حصص تو ہے ہی، یہ تینوں یعنی، حصہ، فرد، تشخص مقید کے اقسام ہیں، اور مقید کہتے ہیں ہو المطلق مع القید۔ یعنی وہ مطلق جو قید کے ساتھ ہو، جیسے وجود یہ مطلق ہے، اور اس کو مقید کیا زید کے ساتھ اور کہا وجود زید اب اس میں تین پرزے ہوئے۔ ایک مطلق دوسرا مقید تیسرا تقیید۔ تو اس میں وجود مطلق ہے اور زید مقید ہے اور زید اور وجود کے درمیان جو نسبت ہے وہ تقیید ہے، اب اس کے بعد تین اعتبار جاری ہوتے ہیں اگر اعتبار اس کا ہو کہ قید مقید میں داخل ہے اور تقیید خارج ہے تو اس کو حصہ کہتے ہیں اور اگر اعتبار اس بات کا ہے کہ مقید میں تقیید داخل اور قید خارج ہے تو اس کو تشخص کہتے ہیں اور اگر اعتبار اس بات کا ہو کہ قید اور تقیید دونوں مقید میں داخل ہے تو اس کو فرد کہتے ہیں وہو کالجنس۔ فرماتے ہیں کہ نوع اضافی مثل جنس کے ہے یعنی جس طرح جنس کی دو قسمیں ہیں مرتب اور غیر مرتب اسی طرح نوع کی بھی دو قسمیں ہیں مرتب اور غیر مرتب۔ غیر مرتب کو مفرد بھی کہتے ہیں، یعنی یہاں سے

مصنف ؒجنس اور نوع کی تقسیم بیان فرماتے ہیں۔ ترتیب اور عدم ترتیب کے اعتبار سے۔ فرماتے ہیں کہ جنس اور نوع میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں مرتب اور غیر مرتب اور غیر مرتب کا دوسرا نام (مفہوم) مفرد بھی ہے۔ پھر مرتب کی تین قسمیں ہیں، خواہ جنس مرتب ہو یا نوع مرتب ہو۔ عالی، سافل، متوسط۔ ہاں مرتب خواہ جنس ہو یا نوع ہو کہتے ہیں اس جنس اور نوع کو جو سلسلہ ترتیب میں واقع ہو۔ شبہ ہوتا ہے کہ سلسلۂ ترتیب میں واقع ہونے کا مطلب کیا ہے۔ جواب سلسلہ ترتیب میں واقع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جنس اور نوع کے نیچے اوپر یا صرف اوپر اوپر یا صرف نیچے نیچے انواع اور اجناس ہوں۔ اگر کسی جنس کے اوپر ہی صرف اجناس ہوں اور نیچے کوئی جنس نہیں ہے تو اس کو جنس سافل کہتے ہیں۔ جیسے حیوان۔ اور اگر اوپر اور نیچے دونوں طرف اجناس ہیں تو اس کو جنس متوسط کہتے ہیں۔ اور اگر صرف نیچے اجناس ہوں اوپر کوئی جنس نہ ہو تو اس کو جنس عالی کہتے ہیں جیسے جوہر اور اگر اسی طرح نوع اس جگہ نوع سے مراد نوع اضافی ہے حقیقی نہیں۔ کہ صرف اس کے نیچے نیچے انواع ہوں تو اس کو نوع عالی کہتے ہیں جیسے جسم مطلق اور اگر کسی نوع کے اوپر اور نیچے انواع ہوں تو اس کو نوع متوسط کہتے ہیں۔ جیسے حیوان۔ اور اگر کسی نوع کے اوپر اوپر صرف انواع ہوں نیچے کوئی نوع نہ ہو تو اس کو نوع سافل کہتے ہیں جیسے انسان اور دوسری قسم یعنی غیر مرتب جس کا دوسرا نام مفرد ہے اس کو مصنف ؒ نے بیان نہیں کیا ہے چونکہ اس کا خارج میں وجود ہی نہیں ہے، کیونکہ ایسی کوئی جنس اور نوع ہے ہی نہیں جو سلسلۂ ترتیب میں واقع نہ ہو۔ اس جگہ ایک اشکال ہوتا ہے کہ جب جنس کے مثل نوع اضافی ہے۔ تو جس طرح جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جاتا

ہے۔اسی طرح نوع عالی کونوع الانواع کہنا چاہیئے۔حالانکہ ایسانہیں۔بلکہ جنس میں جنس عالی کوجنس الاجناس اورنوع میں نوع سافل کونوع الانواع کہتے ہیں۔اس کی کیا وجہ ہے۔جواب

"لأن الجنسية باعتبار العموم والنوعية باعتبار الخصوص"۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ اس وجہ سے ہے کہ جنس اور نوع میں ترتیب کے اعتبار سے فرق ہے۔ ویسے نفس ترتیب دونوں برابر ہیں۔مگر جنس میں ترتیب صعودی یعنی باعتبار عمومیت کے ہے۔اورنوع میں ترتیب نزولی یعنی باعتبار خصوصیت کے ہے۔یعنی نوع کا دارومدار خصوصیت پراورجنس کا دارومدار عمومیت پر ہے۔اس کواسی طرح سمجھنا چاہیئے کہ منطقیوں کی دوترکیب ہے،ایک نوع النوع اورایک جنس الجنس، اورفرماتے ہیں کہ نوع مضاف خاص ہوتا ہےنوع مضاف الیہ سے،تو نوع النوع کے معنی ہوں گے وہ نوع جوخاص ہونوع سے۔اورنوع الانواع کے معنی ہوں گے وہ نوع جوتمام انواع سے خاص ہو۔اورتمام انواع سے خاص چونکہ نوع سافل ہوتی ہے اسی وجہ سےنوع میں نوع سافل کونوع الانواع کہتے ہیں۔اورفرماتے ہیں کہ جنس مضاف عام ہوتا ہےجنس مضاف الیہ سے لہذا جنس الجنس کے معنی ہوں گے وہ جنس جوجنس سے عام ہواور جب جنس الاجناس کے معنی ہوں گے وہ جنس جوتمام جنسوں سے عام ہو،اورتمام جنسوں سے عام چونکہ جنس عالی ہوتی ہے اسی وجہ سےجنس میں جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں تو معلوم ہوگئی یہ بات کہ جنس کاتعلق عمومیت کے ساتھ ہےاسی وجہ سےجنس عالی کوجنس الاجناس کہتے ہیں۔اورنوع کاتعلق خصوصیت کے ساتھ ہے

اسی وجہ سے نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں۔

"الثالث الفصل"۔

فصل کی تعریف:

یہاں سے مصنفؒ فصل کو بیان فرمارہے ہیں کہ فصل کہتے ہیں اس کلی کو جو اَیّ شئی ہوفی جوہرہ کے جواب میں واقع ہو۔ شبہ ہوتا ہے کہ اَیّ شئی ہوفی جوہرہ کیوں کہا، ذاتہ کیوں نہیں کہا۔ جواب کل جدید لذید کی وجہ سے شبہ ہوتا ہے کہ اَیّ کیا ہے۔ جواب یہ آلہ طلب ہے جیسا کہ ماقبل میں معلوم ہوگیا کہ آلہ طلب چار ہیں۔ ما، اَیّ، ہل، لم۔ ان میں سے دو پہلے مطلوب تصوری کے لئے آتے ہیں، اور دو آخر کے مطلوب تصدیقی کے لئے آتے ہیں۔ بہرحال اَیّ اس کے جواب میں ممیّز واقع ہوتا ہے۔ یعنی اَیّ ممیّز کے طلب کے لئے آتا ہے۔ اور ممیّز کی دو قسمیں ہیں ذاتی اور عرضی۔ تو کبھی اَیّ کے جواب میں ممیّز ذاتی واقع ہوگا۔ اور کبھی اس کے جواب میں ممیّز عرضی واقع ہوگا۔ سوال ہوتا ہے کہ کب کونسا ممیّز ای کے جواب میں واقع ہوگا۔ اس کا پتہ کس طرح چلے گا۔ جواب اس کا پتہ سائل کے سوال سے چلے گا۔ اگر سائل نے اپنے سوال میں جوہرہ یعنی ذاتہ کا لفظ بڑھایا ہے تو جواب میں ممیّز ذاتی واقع ہوگا جیسے الانسان اَیّ حیوان ہوفی ذاتہ۔ یعنی جوہرہ تو جواب میں ناطق واقع ہوگا۔ کیونکہ ناطق انسان کا ممیّز ذاتی ہے۔ اور اس سوال کا مقصد یہ ہے کہ انسان کے اس کلی کو بتاؤ جو انسان کی حقیقت میں داخل ہو، اور انسان کو جمیع ماعدا سے ممتاز بنائے، اب چونکہ فصل ہی یعنی ناطق ہی انسان کو

تمام ماعدا سے ممتاز بناتی ہے اور انسان کی حقیقت میں داخل ہے اس لئے الانسان ای حیوان ہوفی ذاتہ کے جواب میں ناطق ہی واقع ہوگا۔ ناطق کہتے ہیں مدرک بالکلیات والجزئیات کو۔ اور اگر سائل نے اپنے سوال میں عرضہ کا لفظ بڑھایا ہے تو اس کے جواب میں ممیّز عرضی واقع ہوگا۔ جیسے الانسان ہی حیوان ہوفی عرضہ کے جواب میں ضاحک واقع ہوگا۔ کیونکہ سوال سے مقصود تھا کہ انسان کی اس کلی کو بتاؤ جو انسان کو تمام ماعدا سے ممتاز بنائے اور انسان ہی کے ساتھ خاص ہو اور انسان ہی کو عارض ہو اور یہ بات چونکہ ضاحک میں پائی جاتی ہے اس لئے اس کے جواب میں ضاحک ہی واقع ہوگا۔ ہاں، تو ای شئی ہوفی جوہرہ یعنی ذاتہ کے جواب میں جو کلی واقع ہو اس کو فصل کہتے ہیں۔ تو مطلب یہ ہے کہ اس کے جواب میں صرف فصل واقع ہوگا۔ شبہ ہوتا ہے کہ اَی شئی ہوفی جوہرہ کے جواب میں فصل ہی کیوں واقع ہوگا، جنس، خاصہ، عرض عام وغیرہم، کیوں نہیں واقع ہوسکتے ہیں، جواب اَی شئی ہوفی جوہرہ سے سوال کا مقصد یہ ہے کہ جواب میں وہ شئی ہونی چاہئے جو شئی کی حقیقت میں داخل بھی ہو اور جمیع ماعدا سے ممتاز بھی بنا رہا ہو، وہ صرف فصل ہے۔ اسی وجہ سے اَی شئی ہوفی جوہرہ کے جواب میں۔ صرف فصل واقع ہوگی اور کوئی کلی واقع نہیں ہوسکتی۔

"وما لا جنس له" الخ۔

یہاں سے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ جس شئی کے لئے جنس نہیں ہوگی اس کے لئے فصل بھی نہیں ہوگی جیسے وجود یہ بسیط ہے اور اس کے لئے جنس نہیں ہے، لہذا جب جنس نہیں ہے تو فصل بھی نہیں ہوگی، یعنی جنس مابہ الاشتراک ہوتا ہے اور فصل مابہ

الامتیاز ہوتا ہے اور ہر مابہ الامتیاز کے لئے مابہ الاشتراک کا ہونا ضروری ہے۔ اور جب وجود کے لئے مابہ الاشتراک ہی یعنی جنس ہی نہیں ہے تو پھر اس کے لئے مابہ الامتیاز یعنی فصل بھی نہیں ہوگا۔

"فإن میزہ" الخ۔

یہاں سے مصنفؒ فصل کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد فصل کی تقسیم بیان فرماتے ہیں کہ فصل کی دو قسمیں ہیں۔ فصل قریب اور فصل بعید شبہ ہوتا ہے کہ فصل کی دو ہی قسمیں کیوں ہیں، جواب اس لئے کہ فصل شئی کو مشارکات جنسیہ سے ممتاز بنانے کے لئے ہے اور جنس کی دو قسمیں ہیں، لہذا فصل کی بھی دو قسمیں ہوں گی، کیونکہ اگر فصل شئی کو مشارکات جنس قریب سے ممتاز بنائے تو اس فصل کو فصل قریب کہتے ہیں۔ اور اگر فصل شئی کو مشارکات جنس بعید سے ممتاز بنائے تو اس کو فصل بعید کہتے ہیں۔

"وله نسبة إلى النوع بالتقويم" الخ۔

فصل کے تعلقات عامہ کی بحث:

یہاں سے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فصل کا تعلق اور نسبت نوع کے ساتھ بھی ہے اور جنس کے ساتھ بھی، تو نفس تعلق میں تو دونوں برابر ہیں، مگر تعلق تعلق میں فرق ہے، جیسے فعل کا تعلق فاعل کے ساتھ بھی ہے اور مفعول کے ساتھ بھی ہے مگر تعلق میں فرق ہے۔ فعل کا تعلق فاعل کے ساتھ بطریق قیام ہے اور مفعول کے ساتھ بطریق

وقوع ہے۔اسی طرح میرا تعلق باپ کے ساتھ بھی ہے اور بیٹے کے ساتھ بھی ہے۔میرا تعلق باپ کے ساتھ بنوۃ یعنی بیٹا ہونے کے اعتبار سے ہے اور بیٹے کے ساتھ ابوۃ یعنی باپ ہونے کے اعتبار سے ہے،تو اسی طرح فصل کا تعلق نوع کے ساتھ باعتبار تقویم کے ہے،یعنی ہر فصل کو نوع کے ساتھ ملایا جائے تو یہ فصل اس حقیقت میں داخل ہوگی۔اور فصل کا تعلق جنس کے ساتھ باعتبار تقسیم کے ہے یعنی اگر فصل کو جنس کے ساتھ ملایا جائے تو وہ فصل اس جنس کی تقسیم کردے تو فصل کے نوع کے تعلق کے اعتبار سے مقوم (یعنی حقیقت میں داخل ہونے والا کہتے ہیں اور فصل کو جنس کے تعلق کے اعتبار سے مقسم کہتے (یعنی جنس کی تقسیم کر دینے والا) کہتے ہیں۔

"وکل مقوم للعالی مقوم للسافل"۔

کل مقوم للعالی مقوم للسافل کی تنقیح:

فرماتے ہیں کہ ہر وہ فصل جو کہ مقوم ہو نوع عالی کے لئے مقوم ہوگی وہ فصل نوع سافل کے لئے اس جگہ عالی اور سافل سے مراد نوع عالی اور نوع سافل ہے اور اس پر لفظ مقوم قرینہ ہے چونکہ فصل مقوم نوع کے لئے ہوتی ہے جنس کے لئے مقوم نہیں ہوتی ہے بلکہ جنس کے لئے تو مقسم ہوتی ہے،اور اضافی سے مراد عالی سافل ہے یعنی ماتحت کے اعتبار سے عالی ہونا چاہئے خواہ اوپر کچھ ہو یا نہ ہو جیسے حیوان عالی ہے انسان کے لئے یعنی انسان کے اعتبار سے لہذا جو فصل حیوان کے لئے مقوم ہوگی وہ انسان کے لئے مقوم ضرور ہوگی،لہذا حیوان کا مقوم حساس ہے تو انسان کے لئے بھی حساس

مقوم ضرور ہوگا۔شبہ ہوتا ہے کہ مقوم معلوم کرنے کا کیا طریقہ ہے، جواب طریقہ یہ ہے کہ جس کے مقوم کو بھی معلوم کرنا ہو تو اس کے عالی کو دیکھو اور پہلے اس عالی کا مقسم معلوم کرو تو جو اس کے عالی کا مقسم ہوگا وہی اس کا مقوم ہوگا جیسے حیوان کا مقوم معلوم کرنا ہے تو پہلے حیوان کے عالی جسم نامی کے مقسم کو معلوم کریں گے اور جو جسم نامی کا مقسم ہوگا وہی حیوان کا مقوم ہوگا، تو جسم نامی کا مقسم حساس ہے کیونکہ حساس کو جب جسم نامی کے ساتھ وجوداً ملاتے ہیں تو ایک قسم حاصل ہوتی ہے جسم نامی حساس اور جب عدماً ملاتے ہیں تو ایک دوسری قسم حاصل ہوتی ہے جسم نامی غیر حساس۔ لہذا یہ حساس حیوان کے لئے مقوم ہوگا، تو قاعدہ ہے کہ جو عالی کا مقوم ہوتا ہے وہ سافل کا بھی مقوم ہوتا ہے تو یہ حساس انسان کے لئے بھی مقوم ہوگا یعنی حیوان کو حساس جتنی چیزوں سے ممتاز بناتا ہے اتنی ہی چیزوں سے حساس انسان کو بھی ممتاز بنائے گا۔شبہ ہوتا ہے کہ آپ کا دعوی ہے کہ ہر وہ فصل جو مقوم ہوگی عالی کے لئے وہی فصل مقوم ہوگی سافل کے لئے اس کی دلیل کیا ہے جواب دلیل یہ ہے کہ عالی کا مقوم عالی کا جزء ہوتا ہے اور عالی جز ہوتا ہے سافل کا اور قاعدہ ہے کہ جزء الجزء جزء، لہذا جو عالی کا جزء یعنی مقوم ہوگا وہی سافل کا بھی جزء یعنی مقوم ہوگا۔

"ولا عکس"۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو سافل کا مقوم ہوگا وہ عالی کا مقوم نہیں ہوگا بلکہ سافل کا مقوم عالی کے لئے مقسم ہوگا جیسے انسان کا مقوم ناطق ہے لہذا یہ حیوان کا مقوم نہیں بن سکتا ہے، اگر فرمائیں گے کہ ناطق حیوان کا بھی مقوم ہے تو تمام کے تمام

حیوان کا ناطق ہونا لازم آئے گا حالانکہ بہت سے حیوانات غیر ناطق یعنی ناہق، صاہل وغیرہما ہیں جیسے گدھا، گھوڑا۔

"و کل مقسم للسافل مقسم للعالی"۔

کل مقسم للسافل مقسم للعالی کی توضیح:

فرماتے ہیں کہ جو فصل سافل کی مقسم ہوگی وہ عالی کی مقسم ضرور ہوگی، جیسے ناطق یہ حیوان کا مقسم ہے لہذا ناطق جسم نامی اور جسم مطلق وغیرہما کے لئے بھی مقسم ہوگا۔ شبہ ہوتا ہے کہ اس دعوی کی دلیل کیا ہے جواب دلیل یوں ہے کہ سافل کا مقسم سافل کی قسم ہوتا ہے اور سافل قسم ہوتا ہے عالی کا اور قاعدہ ہے قسم القسم قسم، لہذا جو سافل کا مقسم ہوگا عالی کا مقسم ضرور ہوگا۔

"ولا عکس"۔

اس کا مطلب وہی ہے کہ جو فصل عالی کی مقسم ہوگی وہ فصل سافل کی مقسم نہیں ہوگی، بلکہ سافل کی مقوم ہوگی، جیسے جسم نامی عالی ہے حیوان کے اعتبار سے اور اس کا مقسم حساس ہے لہذا یہ حساس حیوان کا مقسم نہیں ہوگا، ورنہ حیوان کا تقسیم ہونا لازم آئے گا حساس اور غیر حساس کی طرف، بلکہ حساس حیوان کے لئے مقوم ہوگا، ہاں اس جگہ عالی اور سافل سے مراد جنس عالی اور جنس سافل ہے اور قرینہ اس پر مقسم ہے کیونکہ مقسم جنس کے لئے ہوتا ہے نوع کے لئے نہیں ہوتا ہے، بلکہ نوع کے لئے مقوم ہوتا ہے، کما مر۔

"قال الحکماء الجنس أمر مبهم لا یتحصل إلا بالفصل فهو علة له"۔

یہاں سے مصنف بیان فرمارہے ہیں کہ جنس کے لئے دو وجود ہے ایک وجود تحصلی دوم وجود ابہامی ۔ یہ مسئلہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔ بہرحال جنس کو وجود تحصلی فصل کے ملنے کے بعد حاصل ہوتا ہے یعنی فصل کے ملنے کے بعد جنس کا وجود تحصلی حاصل ہوجاتا ہے اور فصل کے ملنے سے پہلے جنس کا وجود ابہامی ہوتا ہے، یعنی جنس مبہم ہوتی ہے، لہذا اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فصل جنس کے وجود تحصلی کے لئے علت ہے۔

"فلا یکون فصل الجنس جنسا للفصل ولا یکون لشئی واحد فصلان قریبان ولایقوم إلا نوعاً واحداً ولا یقارن إلا جنساً واحداً فی مرتبة واحدة وفصل الجوهر جوهر"۔

تفریعات خمسہ کا بیان:

یہاں سے مصنفؒ اس بات پر پانچ تفریعات بیان فرمارہے ہیں، کہ جب فصل علت ہوا جنس کے وجود تحصلی کے لئے اور جنس معلول ہوا تو اول تفریع اس پر یہ ہے کہ فصل جنس نہیں ہوسکتا ہے اور جنس فصل نہیں ہوسکتی ہے ورنہ علت کا معلول اور معلول کا علت ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور یہ محال ہے، اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ مبہم کا مشخص اور مشخص کا مبہم ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسری تفریع یہ ہے کہ شئی واحد

کے لئے دو فصل قریب نہیں ہو سکتے ہیں، کیونکہ اگر شئی واحد کے لئے دو فصل قریب ہوں گے تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئے گی یا تو ذات کا استغناء ذاتی سے لازم آئے گا یا دو کا ایک ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جب شئی واحد کے لئے دو فصل قریب ہوں گے تو ہم یہ سوال کریں گے کہ آیا ان دو فصلوں میں سے ایک فصل کے ساتھ ماعدا سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر ایک فصل سے امتیاز حاصل ہو جاتا ہے تو اس شئی کا دوسرے فصل سے استغناء لازم آتا ہے اور فصل ذاتی ہوتی ہے شئی کے لئے لہذا ذات کا استغناء ذاتی سے لازم آتا ہے اور اگر ایک فصل سے امتیاز نہیں حاصل ہوتا ہے بلکہ دونوں فصلوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے تو فصل کا ایک ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اصل مقصود شئی کو ماعدا سے ممتاز بنانا ہے اور امتیاز کے لئے ایک فصل کافی ہے اور اس جگہ دو فصلوں سے امتیاز حاصل ہو رہا ہے اسی وجہ سے یہ دو فصل ایک کے حکم میں ہوں گی، لہذا دو کا ایک ہونا لازم آ گیا اور تیسری تفریع یہ ہے کہ فصل نہیں مقوم ہوگی مگر نوع واحد کے لئے یعنی فصل نوع واحد کے لئے مقوم ہو سکتی ہے دو نوع کے لئے فصل مقوم نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ اگر فصل دو نوع کے لئے مقوم ہوگی تو میں یہ سوال کروں گا کہ اس دو نوع کی جنس ایک ہے یا مختلف۔ یعنی دو ہے، اگر اس دو نوع کی جنس ایک ہے تو پھر دو نوع کا ایک ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب دو نوع کی فصل بھی اور جنس بھی ایک ہوگی تو دو نوع کی حقیقت ایک ہوگئی یعنی ذاتیات ایک ہوگئی، اور اتحاد ذاتیات سے ذات متحد ہو جاتی ہے، لہذا دونوں نوع واحد یعنی ایک ہوگئی اور یہ خلاف مفروض ہے، کیونکہ آپ نے پہلے دو نوع فرمایا ہے یعنی فرض کیا ہے اور اختلاف ذاتیات سے ذات مختلف ہوتی

ہے اور یہاں ذاتیات میں اختلاف نہیں ہے اسی وجہ سے ذات میں بھی اختلاف نہیں ہوگا، بلکہ ذات واحد ہوگی اور اگر آپ فرمائیں گے کہ اس دو نوع کے لئے جنس دو ہیں تو اس میں بھی خرابی لازم آتی ہے وہ یہ کہ فصل واحد کا دو جنسوں کے ساتھ مقترن ہونا لازم آئے گا، جس کو چوتھی تفریع میں ذکر کیا جائے گا۔ چوتھی تفریع یہ ہے کہ فصل جنس واحد کو مرتبہ واحد میں مقترن ہوسکتی ہے دو جنسوں کے ساتھ مرتبہ واحد میں فصل نہیں مقترن ہوسکتی ہے یعنی دو جنس قریب ہوں اور ان دونوں کے لئے ایک فصل ہو یہ نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ جب دو جنس قریب کے لئے فصل واحد ہوگی تو مرتبہ واحد میں دو جنسوں کا ہونا لازم آئے گا جو کہ ماقبل میں بتایا جاچکا ہے کہ ناجائز ہے اور یا یہ کہ جب دو جنسوں کے لئے ایک فصل ہوگی تو اس دو جنسوں کے لئے دو نوع بھی ہوگی تو دو نوع کے لئے ایک فصل ہونا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے کیونکہ فصل واحد نوع واحد کا مقوم بن سکتی ہے دو نوع کی مقوم نہیں بن سکتی اور پانچویں تفریع یہ ہے کہ جوہر کی فصل جوہر ہوگا عرض نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اگر جوہر کا فصل عرض ہوگا تو قوی کا ضعیف اور ضعیف کا قوی ہونا لازم آئے گا، کیونکہ جب جوہر کا فصل عرض ہوگا تو فصل ہوتا ہے علت اور علت کا قوی ہونا ضروری ہے اور جب فصل عرض ہوگا تو قوی کا ضعیف ہونا لازم آئے گا کیونکہ عرض کہتے ہیں قائم بالغیر کو اور قائم بالغیر ضعیف ہوتا ہے اور اگر جوہر کا فصل عرض ہوگا تو جوہر اس وقت معلول بنے گا اور معلول علت سے ضعیف ہوتا ہے حالانکہ اس وقت علت کا قوی ہونا لازم آئے گا، کیونکہ اس وقت معلول جوہر ہے اور جوہر قائم بالذات ہوتا ہے اور ظاہر بات ہے کہ قائم بالذات قوی ہوتا ہے قائم بالغیر سے لہذا اس وقت قوی کا ضعیف

اور ضعیف کا قوی ہونا لازم آئے گا، اسی وجہ سے جوہر کا فصل جوہر ہی ہوگا۔

"خلافا للاشراقية"۔

اور اشراقیین کا اختلاف ہے وہ لوگ فرماتے ہیں کہ جوہر کا فصل عرض بھی ہوسکتا ہے مثلاً تخت ہے کیواڑ ہے وغیرہما یہ سب لکڑی سے بنا ہوا یعنی مرکب ہے اور ان میں سے ہر ایک مثلاً تخت جو کیواڑ سے ممتاز ہو رہا ہے یہ ہیئت یعنی شکل کی وجہ سے اور ہیئت کے لئے عرض ہے لہذا دیکھئے یہاں جوہر کا فصل عرض ہو رہا ہے تو اس کا جواب جمہور دیتے ہیں کہ ہمارا کلام کہ جوہر کا فصل جوہر ہوسکتا ہے مرکب حقیقی میں سے اور آپ نے جو ثابت کیا کہ جوہر کا فصل عرض بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ تخت میں یہ مرکب مصنوعی ہے اور مرکب مصنوعی میں ہم بھی کہتے ہیں کہ جوہر کا فصل عرض ہوسکتا ہے مگر مرکب حقیقی میں جوہر کا فصل عرض نہیں ہوسکتا ہے۔

"وههنا شک من وجهين الاول ما أورد في الشفاء وهو ان كل فصل معنى من المعانى، فاما أعم المحمولات أو تحته والأول باطل فهو منفصل عن المشاركات بفصل فأذن لكل فصل فصل ويتسلسل وحله لا نسلم انفصال كل مفهوم بالفصل وإنما يجب لو كان ذلك العام مقوما له"۔

ھھنا شک کی تعبیر، تنقیح، تفصیل:

ترجمہ: اور اس جگہ شک ہے دو طریقے سے اول وہ شک ہے جو وارد کیا ہے

شفاء میں اور وہ یہ ہے کہ ہر فصل ایک مفہوم ہے مفہومات میں سے پس یا یہ اعم المحمولات ہوگا یا اعم المحمولات کے تحت ہوگا۔ اگر فصل اعم المحمولات ہے تو یہ باطل ہے اور اگر فصل اعم المحمولات کے تحت ہے تو یہ فصل منفصل ہوگی مشارکات سے فصل کے ساتھ، پس اس وقت ہر فصل کے لئے فصل ہوگی پس تسلسل لازم آئے گا اور اس اعتراض یعنی شک کا حل یہ ہے کہ بے شک ہم نہیں تسلیم کرتے ہیں ہر مفہوم کا جدا ہونا فصل کے ساتھ اور یہ یعنی ہر مفہوم فصل کے ذریعہ جدا ہوتا ہے اس وقت واجب ہوتا اگر یہ عام یعنی محمول مقوم یعنی جنس ہوتا فصل کے لئے۔

یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ مقام فصل میں دو اعتراض وارد ہوتا ہے ایک اعتراض تو شفاء ایک کتاب ہے اس میں مذکور ہے کہ ہر فصل ایک مفہوم ہے مفہومات میں سے اب آگے معترض کہتا ہے کہ آخر یہ مفہوم اعم المحمولات یعنی معقولات عشرہ جس کو اجناس عالیہ کہتے ہیں ان میں سے ہے یا معقولات عشرہ کے تحت میں ہے معقولات عشرہ دس ہیں ان میں سے ایک جوہر اور نو عرض ہیں، جیسے فعل، انفعال، کم، کیف، این، متی، کیونکہ معقولات عشرہ سے کوئی شئی خالی نہیں ہے دنیا میں جتنی شئی ہیں ان میں سے جس کو بھی لیا جائے علاوہ اللہ کے ان دس معقولات میں سے کوئی ایک ضرور محمول ہوگا ہاں تو اگر آپ یہ فرمائیں گے کہ فعل ایک مفہوم ہے معقولات عشرہ میں سے تو پھر معقولات عشرہ کا گیارہ ہونا لازم آئے گا حالانکہ بالاتفاق تمام کے نزدیک معقولات دس ہیں، لہذا فعل کا ایک مفہوم ہونا معقولات عشرہ میں سے باطل اور اگر آپ یہ فرماتے ہیں کہ فعل ایک مفہوم ہے اور یہ معقولات عشرہ کے

تحت ہے تو جب معقولات عشرہ کے تحت ہے تو کوئی معقولات دسوں میں سے ضرور محمول ہوگا تو جو معقول بھی معقول عشرہ میں سے فعل پر محمول ہوگا۔ وہ معقول اس فعل کے لئے جنس ہوگا۔ کیونکہ قاعدہ کلیہ ہے کہ معقولات عشرہ میں سے جو معقول بھی خواہ جس شئی پر محمول ہو وہ معقول اس شئی کے لئے جنس ہوگا مثلاً اگر انسان پر جوہر محمول ہوتا ہے لہذا جوہر انسان کے لئے جنس ہے وعلی ہذا البواقی۔ ہاں تو جس فعل پر جو معقول محمول ہوگا وہ معقول اس فعل کے لئے جنس ہوگا لہذا اس فعل کے لئے جب جنس ہوگا تو اس فعل کو مشارکات جنسیہ سے ممتاز بنانے کے لئے ایک فعل کی ضرورت ہوگی کیونکہ جنس ہوتا ہے ما بہ الاشتراک اور فصل ہوتا ہے ما بہ الامتیاز اور ہر وہ شئی جس کے لئے ما بہ الاشتراک ہوگا اس کے لئے ما بہ الامتیاز کا ہونا ضروری ہے تو جو فصل اس فصل کو مشارکات جنسیہ سے ممتاز بنانے کے لئے لایا جائے گا، پھر ہم اس فصل میں کلام کریں گے کہ وہ فصل بھی یا تو معقولات عشرہ میں سے ہوگا یا اس کے تحت ہوگا، معقولات عشرہ میں سے نہیں ہوسکتا ورنہ تو معقولات عشرہ کا گیارہ ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہذا وہ فصل معقولات عشرہ کے تحت ہوگا، تو جو معقول بھی اس پر محمول ہوگا وہ معقول اس کے لئے جنس ہوگا پھر اس فصل کو مشارکات جنسیہ سے ممتاز بنانے کے لئے فصل کی ضرورت ہوگی تو پھر اس فصل میں کلام کیا جائے گا اسی طریقے سے تسلسل چلتا جائے گا یعنی تسلسل لازم آئے گا، لہذا یہ فصل معقولات عشرہ میں سے یا اس کے تحت ہے، اس اعتراض کا جواب مصنفؒ دیتے ہیں کہ فصل ایک مفہوم ہے معقولات عشرہ کے تحت میں تو اس وقت یہ اعتراض ہوگا کہ تسلسل لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ

ہے کہ تمہارا یہ قاعدہ کلیہ بیان کرنا کہ معقولات عشرہ میں سے جو معقول بھی جس شئی پر محمول ہو، وہ معقول اس شئی کے لئے جنس یعنی ذاتی ہوتا ہے اور اس جنس سے اس فصل کو ممتاز بنانے کے لئے فصل کی ضرورت پڑے گی غلط ہے۔ بلکہ ہم اس معقول کو اس فصل کے لئے جنس یعنی مقوم (ذاتی) نہیں مانتے ہیں بلکہ ہم اس معقول کو اس فصل کے لئے عرض عام مانیں گے اور شئی کو عرض عام سے ممتاز بنانے کے لئے فصل کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، بلکہ خاصہ سے بھی امتیاز حاصل ہو جاتا ہے، لہذا جب خاصہ سے امتیاز حاصل ہو جائے گا تو فصل کے لئے فصل ہونا لازم نہیں آئے گا، یعنی تسلسل لازم نہیں آئے گا ہاں ہر فصل یعنی مفہوم کو ممتاز بنانے کے لئے فصل کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس معقول کو اس فصل کے لئے مقوم یعنی جنس مانا جائے، لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

"والثانی ما سنح لی وهو أن الکلی کما یصدق علی واحد من أفراده یصدق علی کثیرین من أفراده بصدق واحد فمجموع الانسان والفرس حیوان فله فصلان قریبان"۔

اور ثانی اعتراض یہ ہے جو ظاہر ہوا ہے میرے لئے اور وہ یہ ہے کہ کلی جیسا کہ صادق آتی ہے اپنے افراد میں سے ہر واحد پر اسی طرح کلی صادق آئے گی کثیرین پر اپنے افراد میں سے صدق واحد کے ساتھ یعنی صدق صدق میں کوئی فرق نہیں ہوگا، پس انسان اور فرس کا مجموعہ حیوان ہوگا، پس ان دونوں کے مجموعے سے جو ایک حیوان بنا ہے اس کے لئے دو فصل قریب ہونا لازم آئے گا۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ مقام فصل میں دوسرا اعتراض جو میرے لئے ظاہر ہوا ہے وہ یہ ہے مگر اس اعتراض کو سمجھنا ایک مقدمہ پر موقوف ہے مقدمہ یہ ہے کہ کلی جس طرح اپنے افراد میں سے ہر فرد پر صادق آتی ہے اسی طرح کثیرین پر بھی صادق آئے گی اپنے افراد میں سے صدق واحد کے ساتھ یعنی صادق آنے میں کوئی فرق نہیں ہے، مثلاً حیوان جس طرح انسان اور فرس پر صادق آتا ہے اسی طرح انسان اور فرس کے مجموعہ پر بھی صادق آئے گا، لہذا جس طرح صرف انسان ایک ماہیت ہے اور صرف فرس ایک ماہیت ہے اسی طرح انسان اور فرس کا مجموعہ بھی ایک ماہیت ہو جائے گا، لہذا اس وقت شئی واحد کے لئے دو فصل قریب ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ماقبل میں بیان کیا گیا ہے کہ شئی واحد کے لئے دو فصل قریب نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ انسان اور فرس کا مجموعہ اب ایک ماہیت بن چکا ہے، اور اس ایک ہی ماہیت کے لئے دو فصل قریب ہے۔ انسان کے لئے فصل قریب ناطق اور فرس کے لئے فصل قریب ساحل یہ اعتراض ہے۔

"لا يقال يلزم صدق العلة على المعلول المركب لأنه مجموع المادية والصورية وهو محال لأن الاستحالة ممنوعة فإنه معلول واحد وعلة كثيرة وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية حقيقة"۔

نہ اعتراض کیا جائے کہ علت کا صادق آنا لازم آتا ہے معلول مرکب پر اس لئے کہ معلول مادہ اور صورت کا مجموعہ ہے اور وہ محال ہے اس لئے کہ استحالہ ممنوع

ہے کیونکہ وہ معلول واحد ہے اور علل کثیر ہیں یعنی کثرت کے اعتبار سے علت ہے اور کثرت جہات معلولیہ نہیں مستلزم ہے کثرت معلولیہ کو حقیقت کے اعتبار سے۔

یہاں سے مصنفؒ کے مقدمہ پر ایک اشکال ہوا اس کا جواب مصنف نے دیا۔ اس کو مصنف بیان فرمارہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کے مقدمہ کے اعتبار سے معلول کا علت ہونا لازم آتا ہے کیونکہ علت ایک کلی ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں، مادی، صوری، فاعلی، غائی۔ علت مادی کہتے ہیں جو معلول کی حقیقت میں داخل ہو اور معلول اس کی وجہ سے بالقوہ موجود ہو، اور علت صوری کہتے ہیں جو معلول کی حقیقت میں داخل ہو اور معلول اس کی وجہ سے بالفعل موجود ہو، اور علت فاعلی کہتے ہیں جو معلول کی حقیقت سے خارج ہو اور معلول کو قوت سے فعل میں لانے والی ہو یعنی عدم سے وجود میں لانے والی ہو۔ اور علت غائی کہتے ہیں جو معلول کی حقیقت سے خارج ہو اور معلول سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہو، مثلاً تخت میں علت مادی لکڑی ہے اس کی وجہ سے تخت بالقوہ تمام لکڑیوں میں موجود ہوتا ہے اور تخت کی شکل وصورت وڈھانچہ علت صوری ہے اور اس کی وجہ سے تخت بالفعل موجود ہے اور علت فاعلی اس کا بنانے والا ہے اور علت غائی اس پر بیٹھنے کا فائدہ اٹھانا ہے، تو ان چاروں فردوں میں سے علت ہر واحد پر صادق آتا ہے لہذا ان چاروں فردوں میں سے دو فرد کے مجموعہ یعنی علت مادی اور علت صوری کے مجموعہ پر بھی علت صادق آئے گی۔ اور آپ کے قول کے مطابق علت مادی اور علت صوری کا مجموعہ بھی ایک علت ہوگا اور حالانکہ ان دونوں علتوں کا مجموعہ معلول ہوتا ہے علت نہیں ہوتا ہے لہذا معلول کا علت ہونا لازم آگیا اور

یہ محال ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتا ہے۔ لہذا تمہارا مقدمہ محال کو مستلزم ہے

اسی وجہ سے تمہارا مقدمہ بھی محال ہو گیا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اس مقدمہ پر کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ معلول کا علت ہونا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے بلکہ محال کو اس جگہ روک دیا گیا ہے کیونکہ ان دونوں علتوں کا مجموعہ علت بھی ہے اور معلول بھی ہے، ان علتوں کا مجموعہ علت ہے کثرت کے اعتبار سے یعنی چونکہ یہ دونوں مل کر معلول بن رہے ہیں، اس لئے دو ہونے کے اعتبار سے یعنی کثرت کے اعتبار سے یہ علت ہیں، اور اگر ان دونوں کے مل جانے کے بعد وحدت کا اعتبار کیا جائے تو وحدت کے اعتبار سے معلول ہوگا۔ لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے کما تقدم بتفاوت الاعتبار یتفاوت الاحکام۔ کیونکہ ایک ہی اعتبار سے علت اور معلول نہیں ہے جو محال لازم آئے، پھر اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ آپ نے علت میں کثرت ثابت کر کے علت بنا دیا۔ لہذا ہم معلول میں بھی کثرت ثابت کر کے معلول کو بھی علت بنا دیں گے۔ کیونکہ معلول ان دونوں علتوں کے ملنے کے بعد بنا ہے لہذا معلول ان دونوں علتوں کی طرف منسوب ہوگا، اور جب معلول ان دونوں علتوں میں سے ہر واحد کی طرف منسوب ہوا تو معلول میں بھی کثرت پائی گئی۔ لہذا کثرت کی وجہ سے معلول علت بن گیا لہذا اعتراض علی حالہ باقی ہے، اس کا جواب مصنف نے دیا کہ آپ نے جو معلول میں کثرت ثابت کیا ہے یہ معلول کی جہت میں ہے اور معلول کے جہات میں کثرت کے ثابت کرنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حقیقت میں معلول میں بھی کثرت ہو۔ لہذا جب معلول کی

ذات میں حقیقتاً کثرت ثابت نہیں ہوتی تو معلول کا علت ہونا لازم نہیں آیا۔

"لا يقال فمجموع شريكي الباری شريک الباری فبعض شريک الباری مرکب وکل مرکب ممکن مع أن کل شريک الباری ممتنع لأن إمکان کل مرکب ممنوع فإن افتقار الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي لا يضر الامتناع في نفس الأمر ألا ترى أنه يستلزم المحال بالذات فلا يکون ممکناً فتدبر"۔

نہ اعتراض کیا جائے کہ شریک باری کا مجموع شریک باری ہے پس بعض شریک باری مرکب ہے اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے، (لہذا شریک باری کا مجموع جو شریک باری ہے یہ ممکن ہے) باوجود اس بات کے کہ ہر شریک باری ممتنع ہے، اس لئے کہ ہر مرکب کا ممکن ہونا ممنوع ہے اس لئے کہ اجتماع (مرکب کا) محتاج ہونا وجود فرض کی تقدیر پر ہے، اور یہ نہیں نقصان دے سکتا ہے امتناع نفس الامری یعنی حقیقی کو کیا نہیں دیکھتا ہے کہ تحقیق شریک باری کا ممکن ہونا مستلزم ہے محال کو بالذات پس نہیں ہوگا شریک باری ممکن پس غور کرلو۔

یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ میرے اوپر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ممتنع کا ممکن ہونا لازم آتا ہے، یعنی معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ آپ کے یہ فرمانے سے کہ کلی جس طریقے سے اپنے افراد میں سے ہر واحد پر صادق آتی ہے، اسی طریقے سے دو فرد کے مجموعہ پر بھی صادق آئے گی۔ ممتنع کا ممکن ہونا لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ شریک باری ایک کلی ہے لہذا جس طریقے سے یہ شریک باری کے افراد میں سے ہر

واحد پر صادق آتی ہے اسی طریقے سے یہ شریک باری اپنے افراد میں سے دوفرد کے مجموعہ پر بھی صادق آئے گا، لہذا شریک باری کے دوفرد کا مجموعہ شریک باری کا ایک فرد بنا اور ہر مجموعہ مرکب ہے اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے اس لئے کہ ہر مرکب محتاج ہوتا ہے اپنے اجزاء کی طرف اور احتیاج ہی علت امکان ہے۔ لہذا شریک باری کا وہ فرد جو دوفردوں کا مجموعہ ہے وہ ممکن ہے حالانکہ تمام کا اتفاق ہے اس بات پر کہ شریک باری کا کوئی فرد ممکن نہیں ہے بلکہ ممتنع ہے، اور آپ کے قول کے مطابق ممتنع کا ممکن ہونا لازم آرہا ہے، یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ مصنف جواب دیتے ہیں کہ تمہاری بات ہم کو تسلیم ہے کہ شریک باری کا ایک فرد شریک باری کے دوفردوں کا مجموعہ ہے اور اس بات کو بھی ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہر مجموع مرکب ہوتا ہے اور محتاج ہوتا ہے اپنے اجزاء کی طرف مگر اس بات کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مرکب ممکن ہوتا ہے بلکہ ہر مرکب کا ممکن ہونا ممنوع ہے یعنی بعض مرکب ممکن بھی ہوتے ہیں اور بعض ممتنع بھی ہوتے ہیں، کیونکہ مرکب کی دو قسمیں ہیں، مرکب حقیقی اور مرکب فرضی۔ تو مرکب حقیقی تو ممکن ہوتا ہے مگر مرکب فرضی کا ممکن ہونا ضروری نہیں ہے، تو شریک باری کا ایک فرد جو شریک باری کے دوفردوں کا مجموعہ ہے یہ مرکب فرضی ہے اور جب یہ مرکب فرضی ہے تو اس مرکب کا احتیاج بھی اپنے اجزاء کی طرف احتیاج فرضی ہوگا اور احتیاج فرضی سے امتناع حقیقی یعنی نفس الامری باطل نہیں ہوتا ہے اب چونکہ شریک باری امتناع حقیقی ہے اس لئے یہ احتیاج فرضی سے باطل نہیں ہوگا۔ لہذا شریک باری ممکن نہیں ہوگا۔ بلکہ ممتنع ہوگا۔ آگے بڑھ کر مصنفؒ اپنے جواب کو موکد یعنی قوی و مضبوط بتاتے

ہیں کہ کیا نہیں دیکھتا ہے کہ شریک باری کا ممکن ہونا مستلزم ہے وحدت اللہ کے ابطال کو اور چونکہ اللہ کی وحدت کا باطل ہونا محال ہے لہذا جو مستلزم ہو محال کو وہ خود محال ہوتا ہے، لہذا شریک باری کا ممکن ہونا محال ہے پس غور کر تو فلا اشکال اب کوئی اشکال نہیں رہا۔

"وحله أن وجود اثنين يستلزم وجود ثالث وهو المجموع وذلک واحد"۔

اور اس اعتراض کا حل کہ ماہیت واحدہ کے لئے دو فصل قریب کا ہونا لازم آتا ہے یہ ہے کہ اثنین کا وجود مستلزم ہے ثالث کے وجود کو اور ثالث کا وجود اثنین کا مجموع ہے اور یہ مجموع واحد ہے۔

یہاں سے مصنف اصل اعتراض جو تھا کہ ماہیت واحدہ کے لئے دو فصل قریب ہونا لازم آتا ہے مثلاً انسان اور فرس کے مجموعہ پر حیوان محمول ہوتا ہے لہذا انسان اور فرس کا مجموعہ ایک ماہیت ہے اور دو فصل قریب ہے ناطق اور صاہل۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ جب دو کا وجود مستلزم ہوتا ہے تیسرے کے وجود کو جو ان دونوں کا مجموعہ ہوتا ہے اور یہ ایک ہوتا ہے تو جس طریقے سے آپ نے انسان اور فرس کے مجموعہ کو ایک ماہیت مان لیا ہے اسی طریقے سے اس قاعدہ کے تحت ہم بھی ناطق اور صاہل کے مجموعہ کو فصل واحد مانتے ہیں، لہذا اب ماہیت واحدہ کے لئے فصل واحد ہونا لازم آیا، کیونکہ جس طریقے سے فصل ناطق اور صاہل میں سے ہر واحد پر محمول ہوتا ہے اسی طرح سے ان دونوں کے مجموعہ پر فصل محمول ہوگی، لہذا جس طریقے سے ان دونوں میں سے ہر واحد فصل ہے اسی طریقے سے ان دونوں کا مجموعہ بھی ایک فصل

ہے، لہذا جب آپ انسان اور فرس کے مجموعہ کو ایک ماہیت مانتے ہیں تو ہم بھی ناطق اور صاہل کے مجموعہ کو فصل واحد مانیں گے، لہذا اب فصل واحد ماہیت واحدہ کے لئے ہونا لازم آیا، ماہیت واحدہ کے لئے دو فصل قریب کا ہونا لازم نہیں آیا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

"لا يقال على هذا يلزم من تحقيق اثنين تحقق امور غير متناهية لأنه بضم الثالث يتحقق الرابع وهكذا لأنا نقول الرابع أمر اعتبارى فإنه حاصل باعتبار شئى واحد مرتين والتسلسل فى الاعتباريات منقطع بانقطاعه فافهم"۔

نہ اعتراض کیا جائے کہ اس جواب کی بنا پر لازم آتا ہے اثنین کے تحقق سے امور غیر متناہیہ کا تحقق اس لئے کہ ثالث کے ملانے سے متحقق ہوتا ہے رابع اور اسی طرح یعنی رابع کے ملانے کے بعد خامس متحقق ہوگا، اور خامس کے بعد لا انتہاء لہ، یعنی کوئی انتہا نہیں کہاں تک چلتا چلے گا اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ رابع امر اعتباری ہے اس لئے کہ رابع حاصل ہوا ہے شئی واحد سے دو مرتبہ اعتبار کرنے سے اور تسلسل اعتبارات میں منقطع ہوتا ہے اعتبار کے انقطاع کے ساتھ پس سمجھ تو۔

یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض میرے اوپر نہ کیا جائے کہ آپ کے اس جواب سے تسلسل لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ آپ نے جواب میں فرمایا ہے کہ دو کا وجود مستلزم ہے ثالث کو تو ہم کہتے ہیں کہ اس ثالث کے ملانے کے بعد بھی یہ مستلزم ہوگا یعنی رابع کا تحقق ہو جائے گا پھر

اسی طرح رابع کے ملانے سے خامس کا تحقق ہو جائے گا اسی طرح تسلسل چلتا رہے گا اوراس طرح غیر متناہیہ کا تحقق لازم آئے گا، اور یہی تسلسل ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کیونکہ اس اعتراض کا ہم جواب دیں گے کہ تسلسل کہتے ہیں امور غیر متناہیہ مرتبہ کا بالفعل موجود ہونا اور امور غیر متناہیہ مرتبہ کی دو قسمیں ہیں، حقیقیہ، اعتباریہ، امور غیر متناہیہ مرتبہ حقیقیہ کا بالفعل موجود ہونا محال ہے یعنی اس میں تسلسل محال ہے اور امور غیر متناہیہ اعتباریہ میں تسلسل معتبر یعنی اعتبار کرنے والے کے اعتبار پر موقوف ہوتا ہے، معتبر جب تک اعتبار کرتا رہے گا تسلسل چلتا رہے گا، اور امور غیر متناہیہ اعتباریہ میں تسلسل منقطع ہو جاتا ہے معتبر کے اعتبار سے انقطاع کے ساتھ، لہذا ہمارے جواب میں تسلسل لازم نہیں آرہا ہے، اور اب کوئی اشکال نہیں رہا۔ آگے فافہم سے مصنف نے ایک اشکال کا جواب بھی دیا ہے اور اس اشکال کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے فرمایا کہ امور اعتباریہ میں تسلسل منقطع ہو جاتا ہے معتبر کے اعتبار سے انقطاع کے ساتھ اس کا مطلب یہ ہے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل ہوتا ہی نہیں ہے حالانکہ آگے مصنف نے بیان فرمایا ہے کہ التسلسل فیہا لیس بمحال یعنی تسلسل امور اعتباریہ میں ہوتا ہے مگر تسلسل اس میں محال نہیں ہے لہذا مصنف کے کلام میں تعارض لازم آگیا، کیونکہ یہاں تو مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ امور اعتباریہ میں تسلسل نہیں ہوتا ہے اور مابعد میں فرمادیا کہ اس میں تسلسل ہوتا ہے اس اعتراض کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مابعد میں مصنف نے قضیہ سالبہ فرمایا ہے یعنی التسلسل فیہا لیس بمحال۔ اور سالبہ کے صادق آنے کے دو طریقے ہیں۔ اول یہ کہ سرے سے امور

اعتباریہ میں تسلسل پایا ہی نہ جاتا ہو اس وقت بھی مصنف کا کلام مذکور صادق آئے گا اور دوم یہ کہ ان امور میں تسلسل پایا تو جاتا ہو مگر تسلسل محال نہ ہو اس وقت بھی مصنف کا مذکور کلام صادق آئے گا لہذا جب اس کلام میں دونوں صورتیں نکلتی ہیں تو مصنف کے کلام میں تعارض لازم نہیں آیا۔

"والرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة نوعية أو جنسية شاملة إن عمت الأفراد وإلا فغير شاملة"۔

خاصہ کی تعریف:

اور چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ وہ کلی ہے جو خارج ہو اپنے افراد کی حقیقت سے محمول ہو ان افراد پر جو حقیقت واحدہ کے تحت ہوں صرف از روئے نوعیت کے یا از روئے جنسیت کے۔ خاصہ شاملہ ہے اگر عام ہو وہ خاصہ تمام افراد کو ورنہ پس خاصہ غیر شاملہ ہے، اگر شامل نہ ہو وہ خاصہ تمام افراد کو۔

یہاں سے مصنفؒ کلی کی چوتھی قسم خاصہ کو بیان فرمارہے ہیں کہ خاصہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور محمول ہو ان افراد پر جو ایک حقیقت کے تحت ہے صرف۔ خارج کی قید لگا کر خاصہ کی تعریف سے جنس نوع فصل کو نکال دیا چونکہ وہ تمام افراد کی حقیقت میں داخل ہوتی ہیں مگر عرض عام ابھی خاصہ کی تعریف میں داخل ہے چونکہ وہ بھی افراد کی حقیقت سے خارج ہوتا ہے۔ حقیقت واحدہ کی قید عرض عام کو بھی خاصہ کی تعریف سے نکالنے کے لئے ہے۔ چونکہ وہ صرف حقیقت واحدہ کے

تحت جو افراد ہیں اسی پر محمول نہیں ہوتا ہے بلکہ ان افراد پر بھی محمول ہوتا ہے جو چند حقائق کے تحت ہیں، لہذا خاصہ کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع اور دخول غیر سے مانع ہوگئی، پھر مصنف بیان فرماتے ہیں کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں، خاصۃ النوع خاصۃ الجنس ۔اس لئے کہ خاصہ جن افراد پر محمول ہوگا یا تو ان افراد کی ماہیت نوع ہوگی یا جنس اگر ان افراد کی ماہیت جن پر خاصہ محمول ہوتا ہے نوع ہے تو اس کو کہتے ہیں خاصۃ النوع جیسے ضاحک انسان کے لئے خاصۃ النوع ہے۔اس لئے کہ جن افراد پر ضاحک محمول ہوتا ہے ان افراد کی ماہیت انسان ہے اور انسان نوع ہے اور اگر ان افراد کی ماہیت جن پر خاصہ محمول ہوتا ہے جنس ہے تو اس کو کہتے ہیں خاصۃ الجنس جیسے ماشی انسان کے لئے خاصۃ الجنس ہے۔اس لئے کہ ماشی جن افراد پر محمول ہوتا ہے ان افراد کی ماہیت حیوان ہے اور حیوان جنس ہے۔اعتراض ہوتا ہے کہ ہم ہمیشہ سے سنتے آرہے ہیں کہ ماشی عرض عام ہے اور آج آپ کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ ماشی خاصہ ہے تو ایک ہی شئی خاصہ اور عرض عام کیسے ہوسکتی ہے۔ جواب شئی واحد کا خاصہ اور عرض عام ہونا ایک اعتبار سے ناجائز ہے اور دو اعتبار سے جائز ہے تو یہاں پر ماشی خاصہ اور عرض عام بن رہا ہے۔دو اعتبار سے ماشی خاصہ ہے حیوان کے اعتبار سے اور ماشی عرض عام ہے، انسان کے اعتبار سے۔لہذا کوئی خرابی نہیں لازم آئی، پھر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خاصۃ النوع اور خاصۃ الجنس میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، شاملہ، غیر شاملہ۔شاملہ کہتے ہیں اس خاصہ کو جو اپنے مختص بہا کے تمام افراد کو شامل ہو۔جیسے خاصۃ النوع شاملہ کی مثال ضحک بالقوہ انسان کے لئے اور خاصۃ الجنس شاملہ کی مثال مشی بالقوہ حیوان کے

لئے۔اور غیر شاملہ کہتے ہیں اس خاصہ کو جو اپنے مختص بہا کے تمام افراد کو نہ شامل ہو، جیسے خاصۃ النوع غیر شاملہ کی مثال ضحک بالفعل انسان کے لئے اور خاصۃ الجنس غیر شاملہ کی مثال مشی بالفعل حیوان کے لئے۔

"والخامس العرض العام وهو الخارج المقول على حقائق مختلفة كل منهما إن امتنع انفكاكه عن المعروض فلازم وإلا فمفارق يزول بسرعة أو بطوء أولا"۔

پانچویں کلی عرض عام ہے اور وہ کلی ہے جو خارج ہو اپنے افراد کی حقیقت سے محمول ہو حقائق مختلفہ پر اور ہر ایک خاصہ اور عرض عام میں سے اگر ممتنع ہوگا اس کا جدا ہونا معروض سے تو لازم ہے ورنہ مفارق ہے مفارق زائل ہو جائے گا جلدی سے یا دیر سے زائل ہوگا یا نہیں۔

عرض عام کی تعریف وتفصیل:

یہاں سے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ پانچویں کلی عرض عام ہے عرض عام کہتے ہیں اس کلی کو جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور محمول ہو مختلف حقائق پر جیسے مشی حیوان کے لئے عرض عام ہے چونکہ مشی انسان فرس غنم وغیرہم پر محمول ہوتا ہے اور ان کی حقیقتیں مختلف ہیں۔آگے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں، لازم، مفارق، اس لئے کہ یہ دونوں دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع ہوگا یا نہیں، اگر ان کا اپنے معروض

سے جدا ہونا ممتنع ہے تو اس کو کہتے ہیں لازم۔اور اگر ان کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں مفارق پھر مفارق کی دو قسمیں ہیں۔دائم اور زائل۔ اس لئے کہ مفارق کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممتنع نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو جدائیگی کے امکان کے ساتھ کبھی کبھی جدا ہوتا ہوگا یا نہیں۔اگر کبھی کبھی جدا ہوتا ہے تو اس کو کہتے ہیں زائل پھر زائل کی دو قسمیں ہیں سریع الزوال اور بطئی الزوال یا تو جلدی سے زائل ہو جاتا ہے یا دیر سے زائل ہوتا ہے۔اگر جلدی زائل ہو جاتا ہے تو اس کو کہتے ہیں سریع الزوال اور اگر دیر سے زائل ہوتا ہے تو اس کو بطی الزوال کہتے ہیں جیسے جوانی بڑھاپا دیر میں زائل ہوتا ہے اور اگر جدائیگی کے امکان کے ساتھ کبھی جدا نہیں ہوتا ہے یعنی جدا ہونا ممکن تو ہے مگر کبھی جدا نہیں ہوتا ہے تو اس کو دائم کہتے ہیں۔جیسے حرکت فلک کے لئے دائم ہے۔

"ثم اللازم إما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية مطلقاً لعلة أو ضرورة يسمى لازم الماهية أو بالنظر إلى أحد الوجودين خارجى أو ذهنى ويسمى الثانى معقولاً ثانياً"۔

پھر لازم یا تو ممتنع ہوگا لازم کا جدا ہونا ماہیت سے مطلقاً (قطع نظر کرتے ہوئے ظرف ذہن اور ظرف خارج سے) کسی علت کی وجہ سے یا کسی ضرورت کی وجہ سے تو نام رکھا جائے گا اس لازم کا لازم الماہیت۔یا یہ کہ ممتنع ہوگا لازم کا جدا ہونا ماہیت سے نظر کرتے ہوئے وجودین (یعنی وجود ذہنی اور وجود خارجی) میں سے ہر ایک کی طرف لازم خارجی ہوگا یا لازم ذہنی ہوگا اور نام رکھا جاتا ہے ثانی کا یعنی لازم

ذہنی کا معقول ثانی۔

لازم الماہیت ولازم الوجود کی تفہیم:

یہاں سے مصنفؒ لازم کی تقسیم اول بیان فرمارہے ہیں کہ لازم کی دو قسمیں ہیں، لازم الماہیت، لازم الوجود۔ اس لئے کہ لازم دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو لازم کے ملزوم میں ملزوم کے وجود خاص یعنی وجود ذہنی اور وجود خارجی کو دخل ہوگا یا نہیں۔ اگر لازم کے لزوم میں ملزوم کے وجود خاص کو دخل نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں لازم الماہیت جیسے زوجیت لازم ہے اربع کے لئے خواہ اربع کا وجود ذہن میں ہو یا خارج میں۔ ہر جگہ زوجیت لازم ہے اربع کے لئے۔ اور اگر لازم کے لزوم میں ملزوم کے وجود خاص کو دخل ہے تو اس کو کہتے ہیں لازم الوجود، پھر لازم الوجود کی دو قسمیں ہیں، لازم الوجود خارجی اور لازم الوجود ذہنی۔ اس لئے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں وجود ذہنی اور وجود خارجی تو اگر لازم کے لزوم میں ملزوم کے وجود خاص کو دخل ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو لازم کے ملزوم میں ملزوم کے وجود خارجی کو دخل ہوگا یا وجود ذھنی کو دخل ہوگا اگر وجود خارجی کو دخل ہے تو اس کو کہتے ہیں لازم الوجود خارجی۔ اور اگر وجود ذہنی کو دخل ہے تو اس کو کہتے ہیں لازم الوجود ذہنی۔ اول کی مثال جیسے احراق لازم ہے آگ کے لئے جبکہ آگ خارج میں موجود ہے، اگر ذہن میں آگ کا تصور کرلیں تو پھر آگ کے لئے احراق لازم نہیں ہوگا۔ ثانی کی مثال جیسے کلیۃ لازم ہے انسان کے لئے جبکہ انسان کا تصور ذہن میں کریں اور خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے

انسان کے لئے کلیۃ لازم نہیں ہے۔ آگے مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں کہ وجود ذھنی کو معقول ثانوی بھی کہتے ہیں اس لئے کہ دوسرے مرتبہ میں کلیت اور جزئیت عارض ہوتی ہے اولاً عقل کسی شئی کا تصور کرتی ہے پھراس کے بعد عقل دوسرے مرتبہ میں اس شئی پر کلیت اور جزئیت کا حکم لگاتی ہے چونکہ دوسری مرتبہ میں عقل کلیت اور جزئیت کا حکم لگاتی ہے اس لئے وجود ذھنی کو معقول ثانوی کہتے ہیں۔

"والدوام لا يخلوا عن لزوم سببی"۔

اور دوام نہیں خالی ہے لزوم سببی سے۔

یہاں سے مصنفؒ ایک بات کو اشکال کے طور پر بیان فرمارہے ہیں کہ ویسے تو لوگ دائم کو مفارق میں داخل کرتے ہیں مگر میری رائے ہے کہ دائم لزوم میں داخل ہے اس لئے کہ دائم کہتے ہیں جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن ہو مگر کبھی جدا نہ ہوتا ہو تو دائم ممکن ہے اور ہر ممکن معلول بالعلت ہوتا ہے یعنی ہر ممکن کے لئے علت ہوتی ہے تو دائم کے لئے ایک علت ہوگی جس علت کی وجہ سے دائم کا وجود ضروری ہوگا یعنی جب تک کہ علت پائی جائے گی دائم کا جدا ہونا محال ہوگا اپنے معروض سے یعنی دائم کا وجود معروض کے ساتھ ضروری ہوگا اس کو لازم کہتے ہیں لہذا دائم لازم میں داخل ہے۔

"هل لمطلق الوجود دخل ضروری فی لوازم الماهية والحق لا، فإن الضرورة لا تعلل حتى يجب وجود العلة أولا كوجود الواجب تعالى على مذهب المتكلمين"۔

کیا مطلق وجود کا دخل ضروری ہے لوازم ماہیت میں اور حق بات یہ ہے کہ مطلق وجود کا بھی لازم ماہیت میں دخل نہیں ہے اس لئے کہ لازم ماہیت بدیہی ہے اور بدیہی معلل نہیں ہوتا ہے کسی علت کے ساتھ تا آنکہ واجب ہو علت کا وجود اولاً جیسے باری تعالی کا وجود معلل بالعلت نہیں ہے متکلمین کے مذہب پر۔

یہاں سے مصنفؒ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ کوئی سوال کرتا ہے کہ لازم الماہیت کہتے ہیں اس لازم کو جس میں لازم کے ملزوم میں ملزوم کے وجود خاص کو دخل نہ ہو، آیا لازم الماہیت میں جب وجود خاص کو دخل نہیں ہے تو مطلق وجود کو بھی دخل ہے یا نہیں اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس میں اختلاف ہے بعض تو فرماتے ہیں کہ لازم الماہیت میں ملزوم کے مطلق وجود کو دخل ہے اور وہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر آپ اس میں مطلق وجود کو بھی دخل نہیں مانیں گے تو یہ معدوم ہو جائے گا اور معدوم شئی کی طرف لازم کا انتساب یعنی منسوب کرنا لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے لیکن مصنفؒ اس کو رد کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ لازم الماہیت میں مطلق وجود کو بھی دخل نہیں ہے کیونکہ لازم الماہیت کا لزوم ماہیت کے لئے بدیہی ہوتا ہے اور بدیہی معلل بالعلت نہیں ہوتی ہے جو اس کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ اول اس کی علت کو معلوم کیا جائے، یعنی پہلے علت کا وجود ہو اس کے بعد لزوم کا حکم لگایا جائے یعنی لزوم کا وجود ہو جب کہ باری تعالی کے وجود کے لئے وجود بدیہی ہوتا ہے کسی علت کے ساتھ معلل نہیں ہے متکلمین کے مذہب پر۔ یعنی باری تعالی کے وجود میں فلاسفہ اور متکلمین کا اختلاف ہے آیا باری تعالی کا وجود عین باری تعالی کی ذات ہے

یا باری تعالی کا وجود عین باری تعالی کا غیر ہے یعنی ذات سے خارج ہے، فلاسفہ فرماتے ہیں کہ باری تعالی کا وجود عین باری تعالی کی ذات ہے اس لئے کہ اگر باری تعالی کے وجود کو اس کی ذات سے خارج مانتے ہیں جیسا کہ ممکنات کا وجود ممکنات کی ذات سے خارج ہوتا ہے اور ممکنات کو عارض ہوتا ہے جیسے زید کا وجود زید کی ذات سے خارج ہوتا ہے اور زید کو عارض ہے کیونکہ زید کی ذات حیوان ناطق ہے لہذا یہ معلل بالعلت ہے کیونکہ وجود زید کو عارض ہوگا اسی طرح جب باری تعالی کا وجود باری تعالی کی ذات سے غیر ہوگا تو خارج ہوگا ذات سے اور عارض ہوگا یہ وجود باری تعالی کو۔ لہذا یہ بھی معلل بالعلت ہوگا لہذا اب باری تعالی کے وجود کے لئے جو شئی علت بنی ہے اس میں کلام کریں گے اور وہ علت عین ذات ہے یا غیر ذات ہے یعنی ذات سے خارج ہے۔ اگر اس علت کو عین ذات مانتے ہیں تو بھی میرا مدعا ثابت ہے اور اگر ذات سے خارج مانتے ہیں تو پھر اس کے لئے بھی ایک علت ہوگی پھر اس علت میں کلام کریں گے اسی طرح تسلسل چلتا رہے گا اور تسلسل لازم آئے گا لہذا باری تعالی کا وجود عین باری تعالی ہے غیر نہیں ہے کیونکہ اگر غیر مانئے گا تو تسلسل لازم آئے گا۔ متکلمین فرماتے ہیں کہ نہیں باری تعالی کا وجود عین باری تعالی نہیں ہے بلکہ غیر باری تعالی ہے یعنی وجود باری تعالی کی ذات سے خارج ہے۔ اعتراض ہوگا کہ اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا۔ جواب یہ ہے کہ تسلسل لازم نہیں آتا ہے کیونکہ وجود باری تعالی باری تعالی کی ذات سے تو خارج ہے مگر وجود کا ثبوت باری تعالی کے لئے بدیہی ہے کسی علت کے ساتھ معلل نہیں ہے اسی طرح لازم الماہیت کے وجود میں مطلق وجود کو بھی دخل نہیں ہے

کیونکہ لازم الماہیت کا لزوم ماہیت کے لئے بدیہی ہے کسی علت کے ساتھ معلل نہیں ہے جو مطلق وجود کی طرف محتاج ہو اب کسی قسم کا اشکال نہیں رہے گا۔

"أيضاً اللازم إما بين وهو الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم وقد يقال البين على الذى يلزم من تصورهما الجزم باللزوم وهو أعم من الأول أو غير بين بخلافه"۔

اور لازم یا تو بین ہوگا اور وہ وہ لازم ہے کہ لازم آئے لازم کا تصور ملزوم کے تصور سے اور کبھی اطلاق کیا جاتا ہے بین کا اس معنی پر کہ لازم آئے لازم اور ملزوم کے تصور سے جزم باللزوم اور یہ معنی لازم کا عام ہے اول سے یا لازم غیر بین ہوگا جو بین کے خلاف ہوگا۔

لازم بین اور غیر بین کا تعارف:

یہاں سے مصنفؒ لازم کی دوسری تقسیم بیان فرما رہے ہیں کہ لازم کی دو قسمیں ہیں، بین، اور غیر بین، پھر ان میں سے ہر ایک کے دو معنی ہیں، بین بالمعنی الأخص بین بالمعنی الاعم غیر بین بالمعنی الاخص۔ غیر بین بالمعنی الاعم لازم بین بالمعنی الاخص کہتے ہیں اس لازم کو کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہو جائے جیسے بصر لازم ہے اعمی کے لئے اور اعمی کہتے ہیں عدم البصر عما من شأنہ أن یکون بصیراً اور اعمی کے تصور سے بصر کا تصور ہو جاتا ہے۔ اور لازم بین بالمعنی الاعم کہتے ہیں اس لازم کو کہ لازم اور ملزوم اور لزوم کے تصور سے جزم باللزوم حاصل ہو جائے جیسے النار حارۃ، میں

ناراور حار کے تصور سے جزم باللزوم حاصل ہو جاتا ہے اور مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لازم بین بالمعنی العام عام ہے لازم بین بالمعنی الاخص سے اور لازم بین بالمعنی الخاص خاص ہے، لازم بین بالمعنی الخاص جہاں جہاں پایا جائے گا وہاں وہاں لازم بین بالمعنی الاعم ضرور پایا جائے گا مگر لازم بین بالمعنی الاعم جہاں جہاں پایا جائے گا وہاں وہاں لازم بین بالمعنی الخاص کا پایا جانا ضروری نہیں ہے یعنی ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اور لازم بین بالمعنی الخاص کہتے ہیں اس لازم کو کہ لازم اور ملزم اور لزوم کے تصور سے جزم باللزوم حاصل نہ ہو سکے جیسے حدوث عالم میں حدوث لازم ہے عالم کے لئے اور حدوث اور عالم کے تصور سے جزم باللزوم حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اگر اس سے جزم باللزوم حاصل ہوتا تو دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہ ہوتی حالانکہ لوگ حدوث عالم پر دلیل قائم کرتے ہیں، العالم حادث اس لئے کہ العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث۔

"فالنسبة بالعكس"۔

پس نسبت عکس کے ساتھ۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ نسبت غیر بین بالمعنی الاخص اور غیر بین بالمعنی الاعم کے درمیان بین بالمعنی العام اور بین بالمعنی الخاص کی نسبت کا عکس ہے یعنی لازم غیر بین بالمعنی الخاص عام ہے اور لازم غیر بین بالمعنی العام خاص ہے اور یہ اس وجہ سے کہ عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوتی ہے اب غیر بین بالمعنی الخاص نقیض ہے بین بالمعنی الخاص کی اور یہ چونکہ خاص ہے اس لئے اس کی نقیض غیر

بین بالمعنی الخاص عام ہوگی اور غیر بین بالمعنی العام نقیض ہے بین بالمعنی العام کی اور یہ چونکہ عام ہے اس لئے اس کی نقیض غیر بین بالمعنی العام خاص ہوگی یعنی جہاں جہاں غیر بین بالمعنی العام پایا جائے گا وہاں وہاں غیر بین بالمعنی الخاص کا پایا جانا ضروری ہے اور جہاں جہاں غیر بین بالمعنی الخاص پایا جائے گا وہاں وہاں غیر بین بالمعنی العام کا پایا جانا ضروری نہیں ہے یعنی ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

"وكل منهما موجود بالضرورة"۔

اور بین اور غیر بین میں سے ہر ایک موجود ہے بالبداہت۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ لازم کا بین اور غیر بین ہونا بدیہی ہے نظری نہیں ہے اسی وجہ سے دلیل کی ضرورت نہیں ہے کہ لازم بین وغیر بین کیوں ہوتا ہے کیونکہ بدیہی دلیل کا محتاج نہیں ہوتا ہے کیونکہ عالم میں دیکھا گیا تو بعض لازم بین اور بعض لازم غیر بین ملا۔

"وههنا شك وهو أن اللزوم لازم وإلا ينهدم أصل الملازمة فتسلسل اللزومات"۔

اور اس جگہ شک ہے اور وہ شک یہ ہے کہ لزوم لازم ہے اور اگر لزوم لازم نہیں ہے تو منہدم ہو جائے گی اصل ملازمت۔ جب لزوم لازم ہے تو تسلسل لازم آئے گا لزومات میں۔

ھھنا شک کی تقریر:

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ مقام لازم میں ایک شک ہے وہ یہ کہ

ملازمت یہ ایک ترکیب ہے، لازم اور ملزوم کے درمیان جس طرح کہ اضافت ایک ترکیب ہے مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان اور اضافت اس کے لئے لازم ہے، اسی طرح اب یہ پوچھنا ہے کہ لازم اور ملزوم کے لئے لزوم لازم ہے یا نہیں، لزوم کہتے ہیں اس امر کو جس کی وجہ سے لازم کا ملزوم سے جدا ہونا ممتنع ہوتا ہے۔ ہاں تو اگر آپ یہ فرماتے ہیں کہ لزوم لازم نہیں ہے، لازم اور ملزوم کے لئے، تو پھر ملازمت ختم ہو جائے گی یعنی لازم کا لازم ہونا اور ملزوم کا ملزوم ہونا باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ یہ بات تو لزوم پر موقوف تھی اور لزوم کو آپ لازم مانتے ہی نہیں ہیں۔ اور اگر یہ فرماتے ہیں کہ لزوم لازم ہے تو پھر ہم اس کے لازم ہونے میں کلام کریں گے کہ اس میں جو لزوم پایا جاتا ہے وہ لازم ہے یا نہیں اگر آپ کہیں گے ہر دم لازم ہے تو پھر اس لازم کے لئے بھی لزوم لازم ہوا پھر اسی طرح اس لازم کے لئے بھی لزوم لازم ہوگا اور تسلسل لازم آئے گا اور اگر لازم نہیں کہتے ہیں۔ تو ملازمت کا منہدم (ختم) ہونا لازم آئے گا۔

"وحله أن اللزوم من المعاني الاعتبارية الانتزاعية التي ليس لها تحقق إلا في الذهن بعد اعتباره فينقطع بانقطاع الاعتبار"۔

اور اس اعتراض کا حل یہ ہے کہ لزوم ان معانی اعتباریہ انتزاعیہ میں سے ہے کہ اس کے لئے صرف ذہن میں تحقق ہے اس کے اعتبار کرنے کے بعد پس منقطع ہو جائے گا اعتبار کے منقطع ہو جانے کے ساتھ۔

یہاں سے مصنفؒ ماقبل میں جو اعتراض ہوا تھا کہ اگر آپ لزوم کو لازم مانئے گا تو تسلسل لازم آئے گا اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تسلسل لازم نہیں آئے گا، وہ

اس طرح کہ لزوم مصدر ہے اور ہر مصدر امر انتزاعی یعنی اعتباری ہوتا ہے، اور امر اعتباری کا تحقق نہیں ہوتا ہے مگر جب ان کے تحقق کا اعتبار کیا جائے ذہن میں لہذا امر اعتباری میں تسلسل معتبر کے اعتبار کے تابع ہوتا ہے یعنی جب تک معتبر اعتبار کرتا رہے گا، تسلسل چلتا رہے گا اور جہاں اعتبار منقطع کیا کہ تسلسل بھی منقطع ہوجائے گا۔ لہذ الزوم امر اعتباری ہے اس میں بھی تسلسل لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ جہاں معتبر نے اعتبار منقطع کیا کہ تسلسل بھی منقطع ہوجائے گا۔ اور حالانکہ تسلسل کہتے ہیں امور غیر متناہیہ مترتبہ کا بالفعل موجود ہونا اور یہاں امور غیر متناہیہ ہے ہی نہیں اور مرتب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ معتبر نے اعتبار کو ختم کیا کہ وہیں انتہا کو پہنچ گیا، پھر غیر متناہی نہیں رہا اور مرتب بالفعل موجود بھی نہیں ہے چونکہ اس کا وجود تو پہلے سے ہے ہی نہیں جب معتبر اعتبار کرے گا تب اس کا وجود ہوگا لہذا جب پہلے سے وجود ہی نہیں ہے تو پھر مرتب بالفعل نہیں رہا۔

"نعم منشاها ومنبعها متحقق وذلک هو الحافظ لنفس أمرية الانتزاعيات متناهية أو غير متناهية مرتبة أو غير مرتبة فقولهم التسلسل فيها ليس بمحال صادق لعدم الموضوع فتدبر"۔

ہاں معانی اعتباریہ کا منشا، اور ماخذ متحقق ہے اور یہی حفاظت کرنے والا ہے نفس الامری احکام کا انتزاعیات متناہی ہوں یا غیر متناہی مرتبہ ہوں غیر مرتبہ، پس ان کا قول کہ تسلسل امور اعتباریات میں محال نہیں ہے صادق ہے عدم موضوع کی وجہ سے۔ پس غور کر تو اس میں۔

یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لزوم امور اعتباریہ میں سے ہے اور حالانکہ آپ اس لزوم کی وجہ سے لازم اور ملزوم ہونے کا نفس الامری یعنی واقعی احکام لگاتے ہیں، یہ کس طرح ہوسکتا ہے کہ امر اعتباری پر نفس الامری احکام جاری ہوں، اس کا جواب دیا گیا کہ لزوم فی نفسہ امر اعتباری ہے اور اس کا ماخذ ومنشا چونکہ حقیقی یعنی واقعی ہے، اسی وجہ سے ان پر نفس الامری حکم لگایا جاتا ہے اور اس حکم کے لئے اس کا ماخذ ومنشا حافظ ہے، جس طرح سے کہ فوقیت کے اوپر جو موجود فی الخارج ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔ یہ فوق کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ فوقیت منتزع ہے فوق سے اور فوق منتزع عنہ ہے تو حقیقت میں تو فوق یعنی منتزع عنہ موجود فی الخارج ہے کیونکہ فوق کہتے ہیں چھت کو اور فوقیت فی الحقیقت معدوم ہے کیونکہ فوقیت کہتے ہیں چھت سے اوپر کو۔ اگر اس کو بھی موجود فی الخارج کہا جاتا ہے تو منتزع عنہ کے اعتبار سے۔

"الانتزاعیات" الخ۔

مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ماقبل میں فرمایا کہ امور اعتباریہ میں تسلسل منقطع ہوجاتا ہے اعتبار کے انقطاع کے ساتھ اس کا مطلب یہ ہے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل ہوتا ہی نہیں ہے، حالانکہ منطقیوں کا اس میں قول ہے۔

"التسلسل فیھا لیس بمحال"۔

تسلسل اموراعتباریہ میں محال نہیں ہے۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ تسلسل ان میں ہوتا تو ہے مگر محال نہیں ہے لہذا کلام میں تعارض لازم آ گیا، کیونکہ آپ نے فرمایا کہ ان میں تسلسل ہوتا ہی نہیں ہے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ مناطقہ کا قول التسلسل فیہا لیس بمحال۔ یہ سالبہ جزئیہ ہے اور جزئیہ کا صدق دو طریقے پر ہوتا ہے اول طریقہ سالبہ جزئیہ کے صادق آنے کا یہ کہ موضوع موجود ہو مگر محمول معدوم ہو یعنی محمول موضوع کے ساتھ متصف نہ ہو جیسے زید لیس بقائم اس وقت بھی صادق آئے گا جبکہ زید موجود ہو مگر صفت قیام کے ساتھ متصف نہ ہو اور سالبہ جزئیہ کے صادق آنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ابتداءً موضوع ہی موجود نہ ہو بلکہ معدوم ہو۔ جیسے زید لیس بقائم اس وقت بھی کہا جا سکتا ہے جبکہ سرے سے زید موجود ہی نہ ہو۔ لہذا یہ قول منطقیوں کا سالبہ جزئیہ ہے اور یہ اس وقت صادق آ رہا ہے موضوع کے معدوم ہونے کی صورت میں، یعنی ابتداءً اموراعتباریہ میں تسلسل نہیں پایا جاتا ہے یہ بات نہیں کہ تسلسل پایا جاتا ہے مگر محال نہیں ہے، لہذا اب مصنف کے قول اور مناطقہ کے قول میں تعارض لازم نہیں آیا۔ اس کو غور سے سمجھو۔

"مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعروض ذلك المفهوم يسمى كلياً طبعياً والمجموع من العارض والمعروض يسمى كلياً عقلياً، وكذا الكليات الخمس منها منطقي وطبعي وعقلي"۔

مفہوم کلی کا نام رکھا جاتا ہے کلی منطقی اور اس کلی کے مفہوم کے معروض یعنی مصداق کا نام رکھا جاتا ہے کلی طبعی اور عارض یعنی مفہوم اور معروض یعنی مصداق کے

مجموعہ کا نام رکھا جاتا ہے کلی عقلی اور اسی طرح پانچوں کلیات ہیں، یعنی ان میں سے منطقی ہے اور طبعی ہے اور عقلی ہے۔

کلی منطقی، طبعی، عقلی کا تعارف:

یہاں سے مصنفؒ خاتمہ میں کلیات کے مشترک احکام بیان فرمار ہے ہیں یہ حکم کسی خاص کلی کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ تمام کلی میں پایا جاتا ہے فرماتے ہیں کہ مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے مثلاً کلی کا مفہوم ہے جس کا کثیرین پر صادق آنا ممتنع نہ ہو، اس کو کہتے ہیں کلی منطقی اور مصداق کلی کو کہا جاتا ہے کلی طبعی مثلاً کلی کا مصداق انسان وغیرہ ہے اس کو کہیں گے کلی طبعی اور مفہوم اور مصداق کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے کلی عقلی کلی منطقی کو منطقی، اس وجہ سے کہتے ہیں کہ کلی منطقی کہتے ہیں مفہوم کلی کو اور چونکہ منطقی لوگ مفہوم سے بحث کرتے ہیں، اس وجہ سے اس کو کلی منطقی کہتے ہیں اور کلی طبعی کو طبعی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ طبعی ماخوذ ہے طبیعت سے اور طبیعت کہتے ہیں موجود فی الخارج کو اس وجہ سے اس کو کلی طبعی کہتے ہیں کیونکہ یہ خارج میں موجود ہوتا ہے اور کلی عقلی کو عقلی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ کلی عقلی کے دو جزء ہیں ایک مفہوم اور دوسرا مصداق اور دو جزء میں سے ایک جزء تو خارج میں یعنی مصداق تو خارج میں پایا جاتا ہے مگر دوسرا جزء جو کلی منطقی کا ہے یہ خارج میں نہیں پایا جاتا ہے یعنی مفہوم۔ بلکہ یہ ذہن میں پایا جاتا ہے اور قاعدہ ہے کہ انتفاء جزء دلالت کرتا ہے انتفاء کل پر لہذا اس وجہ سے کہ اس کا دوسرا جز خارج میں نہیں پایا جاتا ہے اس کا نام کلی عقلی رکھا کوئی شخص اعتراض کرتا ہے کہ پھر کلی

منطقی کو بھی کلی عقلی کہنا چاہئے چونکہ وہ بھی عقل میں پایا جاتا ہے جواب دیا گیا کہ وجہ تسمیہ کے لئے تسمیہ کا ہونا ضروری نہیں ہے ہاں تسمیہ کے لئے وجہ تسمیہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا وہاں کسی اور وجہ سے کلی منطقی نام رکھا گیا۔ یہاں ذہن یعنی عقل میں موجود ہونے کی وجہ سے اس کا نام کلی عقلی رکھ دیا اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے، ہاں کل اور کلی اور جزء اور جزئی میں فرق یہ ہے کہ کل کا اطلاق اپنے اجزاء پر نہیں ہوتا ہے جیسے چائے کل ہے اور اسکا ایک جزء دودھ ہے، اور ایک جزء پانی اور ایک جزء چینی اور ایک جز پتی ہے اس کے اجزاء میں سے صرف دودھ کو چائے نہیں کہا جاسکتا ہے، اسی طرح صرف چینی کو چائے نہیں کہا جاسکتا ہے اسی طرح باقی اجزاء کو بھی چائے نہیں کہا جاسکتا ہے، یعنی خلاصہ یہ ہوا کہ کل کا حمل اپنے اجزاء پر نہیں ہوتا ہے بخلاف کلی کے کہ کلی کا حمل اپنے جزئیات پر ہوتا ہے جیسے انسان کلی ہے اور اس کے جزئیات زید عمرو بکر وغیرہم ہیں۔ اور ان کے جزئیات میں سے ہر واحد کو انسان کہہ سکتے ہیں جیسے صرف زید کو یا صرف عمر کو وغیرہما کو انسان کہا جاسکتا ہے یہ فرق ہے کل اور کلی جزء اور جزئی کے درمیان۔

آگے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ یہ پانچوں کلیوں میں جاری ہوسکتا ہے مثلاً مفہوم جنس کو جنس منطقی اور مصداق جنس کو جنس طبعی اور ان دونوں کے مجموعہ یعنی مفہوم جنس اور مصداق جنس کے مجموعہ کو جنس عقلی کہا جائے گا، اسی طرح نوع، فصل، خاصہ عرض عام میں بھی یہ تینوں جاری ہوں گے اور کلیات ہی تک منحصر نہیں بلکہ جزئیات میں بھی یہ تینوں جاری ہوسکتا ہے، مثلاً جزئی کا مفہوم ہے جس کا صدق کثیرین پر ممتنع

ہو، اس کو کہیں گے جزئی منطقی اور مصداق مثلاً زید ہے اس کو کہیں گے جزئی طبعی اور مفہوم جزئی اور مصداق جزئی کے مجموعہ کو کہا جائے گا جزئی عقلی۔

"ثم الطبعي له اعتبارات ثلاثة بشرط لا شئی ویسمی مجردة بشرط شئی ویسمی مخلوطة ولا بشرط شئی ویسمی مطلقة وهی من حیث هی لیست موجودة ولا معدومة"۔

طبعی کے لئے تین اعتبار ہیں بشرط لاشئی کے درجہ میں نام رکھا جاتا ہے طبعی کا مجردہ اور بشرط شئی کے درجہ میں نام رکھا جاتا ہے اس طبعی کا مخلوطہ اور لا بشرط شئی کے درجہ میں نام رکھا جاتا ہے اس طبعی کا مطلقہ اور طبعی من حیث ہی ہی نہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے۔

بشرط شئی، بشرط لاشئی، لابشرط شئی کی تفہیم وتوضیح:

یہاں سے مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں کہ طبعی میں اعتبارات ثلاثہ جاری ہوتے ہیں بشرط لاشئی کے اعتبار سے کلی طبعی کو مجردہ کہتے ہیں بشرط لاشئی کہتے ہیں جس میں عدم وانفصال کا اعتبار کیا جائے اس مرتبہ کو مرتبہ تجرید بھی کہتے ہیں۔تو مطلب یہ ہے کہ جب انسان کو اس کے عوارض سے قطع نظر کرتے ہوئے یعنی انسان لاضاحک کو بشرط لاشئی کہتے ہیں اور اس درجہ میں کلی طبعی کو مجردہ کہتے ہیں اور کلی طبعی بشرط شئی کے اعتبار سے اس کو مخلوطہ کہتے ہیں، مثلاً انسان کا تصور کیا جائے بشرط ضاحک کے ساتھ۔تو اس وقت اس کو مخلوط کہا جائے گا اور بشرط شئی کہتے ہیں جس میں

وجود واتحاد کا اعتبار کیا جائے اور اس مرتبہ کو مرتبہ اتحاد بھی کہتے ہیں اور کلی طبعی کو لا بشرط شئی کے اعتبار سے مطلقہ کہتے ہیں مثلاً انسان کا تصور کیا جائے اور نہ تو اس کے وجود کا اعتبار کیا جائے اور نہ عدم کا اعتبار کیا جائے یعنی من حیث ہی ہی انسان کا تصور کیا جائے تو اس وقت اس کو مطلقہ کہا جائے گا اور لا بشرط شئی کہتے ہیں جس میں نہ وجود کا اعتبار کیا جائے اور نہ عدم کا اعتبار کیا جائے اس درجہ میں کلی طبعی نہ موجود ہوگی نہ معدوم۔

"ولا شئی من العوارض ففی هذه المرتبة ارتفع النقیضان"۔

یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ لا بشرط شئی کے درجہ میں کل طبعی نہ موجود ہوگی نہ معدوم ہوگی تو پھر ارتفاع نقیضین ہوگیا۔ اور ارتفاع نقیضین محال ہے۔تو اس کا جواب دیا گیا کہ ارتفاع نقیضین تمام جگہوں میں محال تو ہے مگر اس مرتبہ میں یعنی لا بشرط شئی کے مرتبہ میں جائز ہے، مثلاً کتا کھانا حرام ہے تو ہے ہمیشہ مگر جب جب فاقہ ہو رہا ہو تو اس کا کھانا بھی جائز ہے۔

"والطبعی أعم باعتبار من المطلقة فلا یلزم تقسیم الشئی إلی نفسه وإلی غیره"۔

اور طبعی عام ہے مطلقہ سے پس نہیں لازم آئے گا تقسیم الشئی إلی نفسہ وإلی غیرہ۔

یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کلی طبعی لا بشرط شئی کے درجہ میں مطلقہ ہوتی ہے اور کلی طبعی ہے مقسم اور ہر مقسم لا بشرط شئی کے درجہ میں ہوتا ہے، تو کلی طبعی خود لا بشرط شئی کے درجہ میں ہے اور اس کی تقسیم کرنا لا بشرط شئی کی طرف تقسیم الشئی إلی نفسہ وإلی غیرہ لازم آئے گا۔

اس کا جواب دیا گیا کہ بات تو صحیح ہے مگر کلی طبعی لا بشرط شئی کے درجہ میں جو مطلقہ ہے یہ خاص ہے اور مقسم کے درجہ میں جو کلی طبعی لا بشرط شئی ہے یہ عام ہے لہذا جب کلی طبعی مقسم کے درجہ میں عام ہوگئی اور قسم کے درجہ میں جو مطلقہ ہے وہ خاص تو پھر اب تقسیم الشئی إلی نفسہ و إلی غیرہ ہونا لازم نہیں آ رہا ہے، لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

"اعلم أن المنطقی من المعقولات الثانیة ومن ثم لم یذهب أحد إلی وجوده فی الخارج وإذا لم یکن المنطقی موجوداً لم یکن العقلی موجوداً"۔

جان لو کہ منطقی معقولات ثانیہ میں سے ہے اور اسی وجہ سے نہیں گیا کوئی منطقی کلی منطقی کے وجود کی طرف خارج میں اور جبکہ نہیں ہے کلی منطقی موجود تو نہیں ہوگی کلی عقلی موجود۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ کلی منطقی اور کلی طبعی اور کلی عقلی میں سے کلی منطقی تو موجود فی الخارج نہیں ہے، کیونکہ کلی منطقی کہتے ہیں جس کا ظرف عروض ذہن ہو، اور اس کو معقولات ثانیہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ پہلے تو مطلق مفہوم ذہن میں آتا ہے اس کے بعد ذہن اس مفہوم میں کلیت اور جزئیت کا حکم لگاتا ہے، تو چونکہ مفہوم کو کلیت ذہن میں دوسرے مرتبہ میں عارض ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں تو کلی منطقی موجود فی الذھن ہے یہ موجود فی الخارج نہیں ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلی منطقی موجود فی الخارج نہیں ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ کلی عقلی بھی موجود فی الخارج نہیں ہے کیونکہ اس کا ایک جزء خارج میں موجود

نہیں ہے، اور قاعدہ ہے کہ انتفاء جزء دلالت کرتا ہے انتفاء کل پر۔لہذا جب اس کا ایک جزء خارج میں موجود نہیں ہے تو یہ بھی موجود فی الخارج نہیں ہوگی، لہذا کلی منطقی اور کلی عقلی میں تو تمام کا اتفاق ہے کہ یہ موجود فی الخارج نہیں ہے، باقی رہ گئی کلی طبعی اس میں اختلاف ہے جس کو آگے ذکر کیا جائے گا۔

" وبقي الطبعي اختلف فيه فمذهب المحققين ومنهم الرئيس أنه موجود في الخارج بعين وجود الأفراد فالوجود وأحد بالذات والموجود اثنان"۔

اور باقی رہ گیا طبعی تو اس میں اختلاف ہے اس میں محققین کا مذہب اور ان میں سے شیخ بوعلی بن سینا بھی ہیں کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہوتی ہے افراد کے عین وجود کے ساتھ پس وجود واحد بالذات ہے اور موجود دو ہیں۔

یہاں سے مصنف بیان فرمارہے ہیں کہ باقی کلی طبعی رہ گئی تھی اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ موجود فی الخارج ہے یا نہیں۔اتنے میں تو تمام مناطقہ کا اتفاق ہے کہ یہ موجود فی الخارج بالاستقلال نہیں ہے بالاستقلال کا مطلب یہ ہے کہ قطع نظر کرتے ہوئے افراد سے یہ موجود فی الخارج نہیں ہے، آگے اختلاف ہے اس بات میں کہ آیا کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں بھی پائی جاتی ہے یا نہیں۔محققین اور ان میں سے بوعلی سینا بھی ہیں، ان کی رائے ہے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے اپنے افراد کے ضمن میں اور یہ اس وجہ سے کہ کلی طبعی اپنے افراد موجودہ کا جزء ہے اور اس کے افراد موجودہ کلی ہیں اور قاعدہ ہے کہ کل کے تحقق سے جزء کا تحقق ہوجاتا ہے، لہذا کلی طبعی

کے افراد کے موجود ہونے کی وجہ سے کلی طبعی بھی خارج میں موجود ہوگی تو اس وقت موجود اور وجود ایک ہوگا۔اس وقت یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب اس وقت وجود ایک اور موجود دو ہوں گے تو عرض واحد کا قیام لازم آئے گا محلین کے ساتھ اور عرض واحد کا قیام دو محل کے ساتھ محال ہے،تو اس کا جواب دیا گیا۔

"وهو عارض لهما من حيث الوحدة"۔

اور وجود عارض ہے دونوں موجودوں کے لئے وحدت کے اعتبار سے۔

یعنی عرض واحد کا قیام دو محلوں کے ساتھ ناجائز تو ہے مگر اس وقت جب کہ ان دونوں محلوں کو اثنین مانا جائے اور اگر ان دونوں محلوں کو ایک مان لیا جائے تو پھر عرض واحد کا قیام محلین کے ساتھ محال نہیں ہے، بلکہ جائز ہے جیسے زید قائم میں دو موجود قائم ہے ایک تو زید اور دوسرا قیام وجود واحد کے ساتھ وہ وجود زید ہے دو وجود جدا جدا نظر نہیں آتا ہے۔ بلکہ صرف وجود واحد نظر آتا ہے،اسی طریقے سے کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود تو ہوگی اور اس وقت وجود ایک اور موجود تو ہوں گے مگر ان دونوں موجودوں کو ایک مانا جائے گا،مثلاً زید ہے اس میں دو باتیں موجود ہوں گی ایک تو انسان کی ماہیت مطلقہ انسان اور دوسرے انسان کی ماہیت مقیدہ انسان مع ہذا التشخص مگر دونوں وجود واحد کے ساتھ لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں۔معلوم ہوگیا کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود فی الخارج ہے۔

"ومن ذهب منهم إلى عدمية التعيين قال بمحسوسيته أيضاً في الجملة وهو الحق"۔

اور وہ لوگ جو گئے ہیں بعض محققین میں سے تشخص کے معدوم ہونے کی طرف کہا انہوں نے کلی طبعی کے محسوس ہونے کو فی الجملۃ اور یہی حق ہے۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرماتے ہیں کہ تمام محققین کا مذہب ہے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے مگر آیا وہ کلی طبعی محسوس بھی ہے یعنی دکھائی بھی دیتی ہے یا نہیں اس میں محققین میں بھی اختلاف ہو گیا۔ بعض محققین کا مذہب ہے کہ یہ محسوس ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا اور یہی حق ہے، اور بعضوں کا مذہب ہے کہ نہیں کلی طبعی محسوس نہیں ہے جس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا۔ اصل میں ان میں اختلاف اس وجہ سے ہے کہ ان میں تشخص ہی کے موجود اور معدوم ہونے میں اختلاف ہے۔ جو محققین یہ فرماتے ہیں کہ تشخص معدوم ہے وہ تشخص کی تعریف کرتے ہیں کہ تشخص کہتے ہیں اس امر کو جو کثیرین پر صادق نہ آئے یعنی عدم الصدق علی الکثیر ین کو، لہذا جب تشخص زید سے معدوم ہے تو کون موجود ہوگا اور محسوس ہوگا اور کلی طبعی کون ہوگا، لیکن کبھی تو کلی طبعی بلا واسطہ محسوس ہوگی اور کبھی بالتبع یعنی بالواسطہ محسوس ہوگی، جیسی ذات ہوگی اگر ذات بلا واسطہ محسوس ہوتی ہے تو کلی طبعی بھی بلا واسطہ محسوس ہوگی جیسے لون میں ذات بلا واسطہ محسوس ہوتی ہے لہذا لون کی کلی طبعی بھی بلا واسطہ محسوس ہوگی اور دیوار کی ذات بالواسطہ محسوس ہے رنگ کی وجہ سے کیونکہ دیوار جسم ہے جو ہر ہے اور جو ہر بلا واسطہ نظر نہیں آسکتا ہے، جب بھی آپ دیکھیں گے تو کوئی رنگ کے واسطہ سے دیکھیں گے حتی کہ آپ دیوار کو کھودتے ہوئے چلے جائیں جو ہر نظر نہیں آسکتا جب ایک رنگ کو آپ دور کریں گے کھودنے کے بعد تب دوسرا رنگ نظر آوے گا، لہذا جب دیوار کی ذات

بالواسطہ محسوس ہے تو اس کی کلی طبعی بھی بالواسطہ محسوس ہوگی۔ محسوس فی الجملہ ہونے کا یہی مطلب ہے جو ماقبل میں ذکر کردیا گیا اور یہ مذہب حق ہے کہ کلی طبعی محسوس ہے اور بعض محققین فرماتے ہیں کہ تشخص موجود ہے اور یہ لوگ تشخص کی تعریف کرتے ہیں کہ تشخص وہ امر ہے جس کے ذریعہ سے افراد ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں، مثلاً زید میں جب تشخص موجود اور محسوس ہے تو معدوم کون ہوگا کلی طبعی، لہذا جب کلی طبعی موجود اور محسوس نہیں ہے تو ان کے مذہب پر کلی طبعی موجود فی الخارج تو ہوگی مگر غیر محسوس ہوگی لہذا اب کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

"وذهب شرذمة قليلة من المتفلسفين إلى أن الموجود هو الهوية البسيطة والكليات منتزعات عقلية"۔

اور شرذمہ قلیلہ فلسفہ والوں میں سے گئے ہیں اس بات کی طرف کہ موجود ہو یہ بسیطہ ہے اور کلیات منتزعات عقلیہ ہیں۔

یہاں سے مصنفؒ شرذمہ قلیلہ ایک گروہ ہے اس کے مذہب کو بیان فرماتے ہیں کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے تو مگر اپنے افراد کے ضمن میں نہیں ہے، یعنی یہ فرماتے ہیں کہ جس طریقے سے میرے نزدیک کلی طبعی بالاستقلال موجود فی الخارج نہیں ہے یعنی بغیر افراد کے موجود فی الخارج نہیں ہے اسی طرح اپنے افراد کے ضمن میں بھی موجود فی الخارج نہیں ہے، اس لئے کہ اگر یہ کہا جائے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود فی الخارج ہے تو پھر اس وقت شئی واحد کا وقت واحد میں امکنہ متعددہ میں ہونا لازم آئے گا یا شئی واحد کا وقت واحد میں صفات متضادہ کے

ساتھ اتصاف لازم آئے گا۔ مثلاً کلی طبعی انسان ہے اور یہ شئی واحد ہے اور یہ اپنے افراد کے ضمن میں پایا جاتا ہے تو دیکھئے ایک ہی وقت میں انسان کا بعض فرد گھر میں ہوتا ہے، اور بعض مسجد میں اور بعض مدرسہ میں اور بعض بازار میں ہوتا ہے، اور ایک وقت میں بعض فرد کھاتا ہے اور بعض نہیں کھاتا ہے بعض سوتا ہے اور بعض نہیں سوتا ہے بعض کھڑا ہوتا ہے اور بعض بیٹھتا ہے اور انسان شئی واحد ہے اور کلی طبعی ہے اور ان تمام کے ضمن میں پایا جارہا ہے لہذا شئی واحد کا وقت واحد میں امکنہ متعددہ میں اور صفات متضادہ کے ساتھ اتصاف لازم آگیا۔ اور یہ محال ہے، جواب دیا گیا کہ یہ بات محال ہے واحد بالشخص میں اور کلی طبعی واحد بالنوع ہے اس میں یہ بات جائز ہے، لہذا تمہارا یہ اعتراض کرنا غلط ہے لہذا کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں بھی موجود فی الخارج نہیں ہے پھر اشکال ہوتا ہے ہے کہ آپ لوگ بھی فرماتے ہیں کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے تو یہ کس طرح موجود فی الخارج ہے تو مصنف بیان فرماتے ہیں کہ شرذمہ قلیلہ فرماتے ہیں کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں بھی موجود فی الخارج نہیں ہے مگر ان کے ہویہ بسیطہ یعنی ماخذ ومنشا خارج میں موجود ہیں اور کلیات منتزعات عقلیہ ہیں یعنی فی نفسہ کلی طبعی معدوم ہوتی ہے اس کو موجود فی الخارج کہا جاتا ہے اس وجہ سے کہ اس کے ہویہ بسیطہ یعنی منشا و ماخذ موجود ہیں اور کلی طبعی اس ہویہ بسیطہ سے منتزع ہے تو اس کو کہا جاتا ہے موجود فی الخارج اس کے منتزع عنہ کے موجود فی الخارج ہونے کی وجہ سے ورنہ فی حد ذاتہ کلی طبعی معدوم ہوتی ہے جیسا کہ فوقیت فی نفسہ معدوم ہوتی ہے مگر اس کو جو کہا جاتا ہے اس کے منتزع عنہ کے موجود ہونے کی وجہ سے، کیونکہ فوقیت

منتزع ہے فوق سے، اور فوق کہتے ہیں چھت کو اور فوق چونکہ موجود فی الخارج ہے اسی وجہ سے اس کے منتزع فوقیت کو بھی موجود فی الخارج کہا جاتا ہے ورنہ فوقیت فی حد ذاتہ معدوم ہوتی ہے تو اسی طرح انسان فی حد ذاتہ معدوم ہے مگر اس کو موجود فی الخارج کہا جاتا ہے اس کے منتزع عنہ کے موجود فی الخارج ہونے کی وجہ سے کیونکہ انسان یہ منتزع ہو رہا ہے یعنی حاصل ہو رہا ہے عقل میں اپنے افراد زید عمر بکر وغیرہم سے اس لئے کہ زید عمر و بکر کو دیکھا کہ یہ چلتا ہے پھرتا ہے حساس ہے اس سے ہم نے اس بات کو ذہن میں حاصل کیا کہ یہ حیوان ہے پھر دیکھا کہ زید عمر بکر بولتے بھی ہیں اس سے یہ بات حاصل ہوئی عقل میں کہ یہ ناطق بھی ہے۔ اب حیوان ناطق کا مجموعہ عقل میں انسان ہو گیا تو فی نفسہ تو انسان معدوم ہے مگر اس کو موجود فی الخارج کہا جاتا ہے اس کے منتزع عنہ کے موجود ہونے کے اعتبار سے یعنی ان کے افراد کے موجود ہونے کے اعتبار سے تو معلوم ہوگئی یہ بات کہ اصل میں تو موجود ہوتا ہے ہو یہ بسیطہ یعنی ماخذ و منشا و منتزع عنہ اور کلیات یہ منتزعات عقلیہ ہوتے ہیں یعنی حاصل ہوتے ہیں عقل میں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ کلی طبعی فی نفسہ معدوم ہوتی ہے اس کو موجود فی الخارج کہا جاتا ہے اس کے افراد کے موجود فی الخارج ہونے کی وجہ سے چونکہ یہ منتزع ہے اپنے افراد موجودہ سے۔

"ولیت شعری إذا کان زید مثلاً بسیطا من کل وجه ولوحظ إلیه من حیث هو هو من غیر نظر إلی مشارکات متباینات حتی عن

الوجود والعدم كيف يتصور منه انتزاع صور متغايرة فلابد لهم من القول بأن للبسيط الحقيقي في مرتبة تقومه وتحصله صورتين متغايرتين مطابقتين له وهو قول بالمتنافيين"۔

اور کاش کہ مجھ جیسی سمجھ شرذمہ قلیلہ کو ہوتی تو یہ بات وہ لوگ نہیں کہتے۔ کیونکہ جبکہ زید مثال کے طور پر بسیط ہے من کل وجہ اور لحاظ کیا گیا زید کی طرف اس حیثیت سے کہ زید زید ہے بغیر نظر کئے ہوئے مشارکات اور متبائنات کی طرف شئی کے بغیر نظر کئے ہوئے زید کے وجود اور عدم سے۔ تو کس طرح متصور ہوسکتا ہے زید بسیط سے چند متغائر صورتوں کا منتزع ہونا۔ پس ضروری ہے ان کے لئے اس بات کا قائل ہونا کہ بسیط حقیقی اپنی ذات اور تحصل کے مرتبہ میں دو متغائر صورت ہے۔ جو محمول ہوتا ہے بسیط حقیقی یعنی زید کے لئے اور یہ قول بالمتنافیین ہے۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں کہ اگر شرذمہ قلیلہ کے پاس مجھ جیسی عقل ہوتی تو وہ یہ نہیں کہتے کہ کلی طبعی اپنے افراد کے ضمن میں موجود نہیں ہے بلکہ یہ فی حد ذاتہ معدوم ہے اور اس کے ہو یہ بسیطہ خارج میں موجود ہیں، کیونکہ ایسا کہنے سے قول بالمتباینین ہونا لازم آتا ہے، مثلاً زید کو ہم بسیط مانتے ہیں، تمہارے کہنے کی بنا پر من کل وجہ یعنی زید کو من حیث ہو ہو مانتے ہیں قطع نظر کرتے ہوئے حیوانیت اور ناطقیت بلکہ وجود اور عدم سے بھی قطع نظر کرتے ہوئے زید کو من کل وجہ بسیط مانتے ہیں، پھر اس زید سے منتزع کرتے ہیں حیوانیت کو اور ناطقیت کو عقل میں تو حیوانیت اور ناطقیت متغایر مفہوم ہے لیکن یہ منتزع ہو رہا ہے زید سے، لہذا یہ دونوں کے دونوں مفہوم زید پر محمول ہوں گے۔ تو جب یہ

دونوں مفہوم زید پر محمول ہوں گے تو زید کا حیوان اور ناطق ہونا لازم آئے گا، حالانکہ ابھی زید بسیط حقیقی تھا بالکل یعنی مشارکات اور متبائنات حتی کہ وجود اور عدم سے بھی زید خالی تھا اور ابھی اس کا حیوان اور ناطق ہونا لازم آرہا ہے، یہ قول بالمتنافیین ہے یعنی بالمتباینین ہے، لہذا شرذمہ قلیلہ کا یہ کہنا کہ کلی طبعی منتزع ہوتی ہے ہو یہ بسیطہ سے اور ہو یہ بسیطہ موجود ہوتا ہے، لہذا کلی طبعی کو بھی اس کے موجود ہونے کی وجہ سے موجود فی الخارج کہا جاتا ہے غلط ہے۔ کیونکہ ایسا کہنے سے قول بالمتنافیین لازم آتا ہے۔

"هذا فی المخلوطة والمطلقة"۔

یہ شرذمہ قلیلہ اور محققین کا اعتراض اور جواب کلی طبعی مخلوطہ اور کلی طبعی مطلقہ میں ہے، اور اس کی تیسری قسم جو کلی طبعی مجردہ ہے اس کا بیان آگے آرہا ہے کہ اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے، بلکہ تمام کے نزدیک کلی طبعی مجردہ موجود فی الخارج نہیں ہے۔

"وأما المجردة فلم يذهب أحد إلى وجودها فی الخارج إلا أفلاطون وهی المثل الأفلاطونية وهذا مما يشنع به عليه"۔

اور بہرحال مجردہ پس نہیں گیا ہے کوئی منطقی مجردہ کے وجود کی طرف خارج میں سوائے افلاطون کے اور وہ مجردہ مثلی افلاطونیہ ہے۔ اور یہ مثل افلاطونیہ کا مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ اس کی وجہ سے برا بھلا کہا گیا ہے افلاطون کو۔

کلی طبعی کے اقسام ثلاثہ، مخلوطہ، مطلقہ، مجردہ کی بحث:

یہاں سے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ کلی طبعی مجردہ میں تمام کا اتفاق ہے

کہ یہ موجود فی الخارج نہیں ہے، کیونکہ اگر کلی طبعی مجردہ موجود فی الخارج ہوگی تو خارجی عوارض کے ساتھ متشخص اور متصف ہوگی تو پھر مجردہ کس طرح ہوسکتی ہے، مجردہ تو کہا جاتا ہے جو کسی عوارض کے ساتھ متصف نہ ہو۔ اور جب کلی طبعی مجردہ موجود فی الخارج ہوگی تو پھر یہ مجردہ نہیں ہوسکتی ہے اسی وجہ سے مجردہ کے اندر تمام کا اتفاق ہے کہ یہ موجود فی الخارج نہیں ہے لیکن افلاطون ایک بہت بڑے فلسفہ کے امام ہیں۔، انہوں نے فرمایا ہے کہ ایک مسئلہ مجردات کا مثل افلاطونیہ ہے یہ موجود فی الخارج ہے، لیکن افلاطون کے اس کہنے پر کہ مثل افلاطونیہ مجردات میں سے ہے اور یہ موجود فی الخارج ہے، لوگوں نے اس کے یہ کہنے پر بہت برائی بیان کیا، کہ افلاطون نے کس طرح اس کو موجود فی الخارج کہہ دیا۔ جب یہ مجردہ ہے تو پھر موجود فی الخارج کس طرح ہوسکتا ہے اس کو موجود فی الخارج کہا جائے گا تو پھر یہ مجردہ باقی نہیں رہے گا، پھر یہ تو متصف ہوجائے گا خارجی عوارض کے ساتھ، لہذا خلاصہ یہ نکلا کہ مجردہ موجود فی الخارج نہیں ہے کسی کے نزدیک۔

"هل توجد في الذهن قيل لا وقيل نعم وهو الحق فإنه لا حجر في التصورات"۔

کیا کلی طبعی مجردہ پائی جاتی ہے ذہن میں، جواب دیا گیا کہ نہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ ہاں، اور یہی حق ہے اس لئے کہ تصورات میں کوئی مانع نہیں ہے۔

یہاں سے کوئی شخص یہ پوچھتا ہے کہ مجردہ موجود فی الخارج نہیں ہے آیا مجردہ موجود فی الذہن بھی ہے یا نہیں، بعض لوگوں نے فرمایا کہ جس طریقے سے کلی طبعی مجردہ

موجود فی الخارج نہیں ہے اسی طرح موجود فی الذہن بھی نہیں ہے، کیونکہ اگر آپ اس کو موجود فی الذہن فرمائیں گے۔تو پھر مجردہ موجود فی الذہن ہونے کی صورت میں ذہنی عوارض کے ساتھ متصف ہوگا۔تو پھر مجردہ کہاں رہا۔اسی وجہ سے مجردہ موجود فی الذہن بھی نہیں ہے۔اور بعض نے فرمایا کہ یہ موجود فی الذہن ہے۔اور مصنفؒ اس کی تائید کرتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ مجردہ موجود فی الذہن ہے اس لئے کہ موجود فی الذہن کو تصور کہتے ہیں اور تصور ہر شئی کے متعلق ہوتا ہے۔لہذا اسی ہر شئی میں مجردہ بھی داخل ہے لہذا تصور مجردہ کے بھی متعلق ہوگا۔اور مجردہ موجود فی الذہن ہوگا۔پھر وہی اعتراض ہوتا ہے کہ جب مجردہ موجود فی الذہن ہوگا تو پھر یہ ذہن عوارض کے ساتھ متصف ہوگا۔ پھر مجردہ کہاں باقی رہا۔یہ تو متصف ہوگیا ذہنی عوارضات کے ساتھ تو جواب دیا گیا کہ اللہ تعالی نے ذہن کو بہت بڑی قوت دی ہے کہ ابھی ذہن مدرسہ میں ہے تو ابھی مکہ میں اور ابھی گھر پر اور ابھی کلکتہ میں اور بمبئی میں حتی کہ ذہن کو یہ قوت بھی ہے کہ شئی کو اپنے یہاں آنے کے بعد مجرد بھی باقی رکھ سکتی ہے اور کسی مجرد شئی کو مخلوط بھی بنا سکتی ہے تو جب ذہن کو اس قدر قوت ہے تو پھر کیا بات ہے کہ ذہن میں جانے کے بعد بھی مجردہ کو مجردہ رکھ سکتی ہے ذہنی عوارضات کے ساتھ مجردہ کو نہ متصف ہونے دے،لہذا مجردہ موجودہ فی الذہن ہے اور اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے اور اسی بنا پر کہ ذہن مخلوط شئی کو مجرد اور مجرد شئی کو مخلوط بنا سکتا ہے ذہن کو ظرف خلط اور تعریہ بھی کہتے ہیں یعنی خلط کرنے والا اور خالی کرنے والا ظرف بھی کہتے ہیں۔

☆☆☆

فصل

"معرف الشئی ما یحمل علیه تصویرا تحصیلاً أو تفسیراً والثانی اللفظی والأول الحقیقی ففیه تحصیل صورة غیر حاصلة"۔

فصل شئی کا معرف وہ قول ہے جو محمول ہو شئی پر از روئے تصویر کے از روئے تحصیل کے یا از روئے تفسیر کے، اور ثانی تعریف لفظی ہے اور اول تعریف حقیقی ہے، پس تعریف حقیقی میں صورت غیر حاصلہ یعنی مجہول کو حاصل کرنا ہے۔

معرف کی تعریف:

یہاں سے مصنف بیان فرما رہے ہیں منطق کے دو حصے ہیں، تصور اور تصدیق اور تصور سے مقصود بالذات معرف اور تعریف ہوتا ہے اور تصدیق سے مقصود بالذات دلیل اور حجت ہوتا ہے، مگر مصنفؒ نے تصورات کو مقدم کیا تصدیقات پر اس لئے کہ تصورات کو تقدم طبعی حاصل ہے، تصدیقات پر، تقدم طبعی کہتے ہیں متاخر محتاج ہو متقدم کی طرف مگر متقدم متاخر کے لئے علت تامہ نہ ہو جیسے تصدیق محتاج تو ہے تصور کی طرف لیکن تصور تصدیق کے لئے علت تامہ نہیں ہے، علت تامہ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں تصور پایا جاتا ہے وہاں تصدیق کا پایا جانا ضروری نہیں، اگر تصور علت تامہ ہوتا تو جہاں جہاں تصور پایا جاتا تو تصدیق کا پایا جانا ضروری ہوتا۔ تو تصور کو تصدیق پر تقدم طبعی

حاصل ہونے کی وجہ سے ذکراً بھی تصدیق پر مقدم کر دیا، تا کہ تقدم ذکری اور تقدم طبعی میں مطابقت ہو جائے، مگر تصور سے مقصود معرف اور تعریف ہے، اور معرف مرکب ہوتا ہے کلیات سے اور کلیات معانی کے قبیل سے ہے اور معانی کا سمجھنا موقوف ہے دلالت الفاظ پر۔ اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر اسی وجہ سے مصنفؒ نے الفاظ اور دلالت کو مقدم کیا کلیات پر اور کلیات کو مقدم کیا معرف اور تعریف پر تو معرف اور تعریف کا موقوف علیہ دلالت الفاظ اور کلیات دونوں ہیں مگر معرف کا موقوف علیہ کلیات بلاواسطہ ہیں اور دلالت الفاظ بالواسطہ اسی وجہ سے مصنف نے معرف اور تعریف کے بیان کرنے سے پہلے دلالت الفاظ اور کلیات کو بیان کیا۔ اب یہاں سے مقصود بالذات جو معرف ہے اس کو بیان فرما رہے ہیں ۔ معرف کی تعریف کیا ہے مصنفؒ نے فرمایا کہ معرف وہ قول ہے جو محمول ہو شئی پر از روئے تصویر کے از روئے تحصیل کے یا از روئے تفسیر کے مصنف نے معرف کی تعریف میں تصویرا کا لفظ لا کر ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہوا کہ آپ نے فرمایا کہ معرف وہ ہے جو محمول ہو شئی پر تو حمل تو پایا جاتا ہے قضیہ میں اور قضیہ تصدیقات میں سے ہے پھر حمل کو تصورات میں کیوں بیان کیا جواب دیا کہ حمل کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور تصویری تو اصل میں حقیقتا حمل تو ہوتا ہے قضیہ میں اور معرف میں حمل جو ہم نے کہہ دیا یہ حمل تصویری ہے یعنی محض سمجھانے کے واسطے ہے لہذا اب کوئی خرابی لازم نہیں آئی۔ کیونکہ معرف میں حمل تصویری پایا جاتا ہے اور حمل حقیقی نہیں اور تحصیل کا مطلب ہے تحصیل مجہول اور تفسیراً کا مطلب ہے تعیین مدلول تو اگر معرف وہ قول ہے جو محمول ہو شئی پر تعیین مدلول کے لئے

یعنی مدلول کے معین کرنے کے لئے تو اس کو کہا جاتا ہے تعریف لفظی اور اگر شئی کا معرف وہ قول ہے جو محمول ہو شئی پر تحصیل مجہول کے لئے یعنی مجہول کے حاصل کرنے کے لئے تو اس کو کہا جاتا ہے تعریف حقیقی۔

"فإن علم وجودها فهو بحسب الحقيقة وإلا فهو بحسب الاسم"۔

پس اگر معلوم ہے صورت کا وجود پس وہ تعریف تعریف حقیقی بحسب الحقیقت ہے ورنہ اگر نہیں معلوم ہے اس کا موجود فی الخارج ہونا تو وہ تعریف حقیقی بحسب الاسم ہے۔

یہاں سے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ تعریف حقیقی کی پھر دو قسمیں ہیں ایک بحسب الحقیقت اور دوسری بحسب الاسم اس لئے کہ جس شئی کے معرف کو جاننا چاہتے ہیں یا تو وہ شئی اس طرح ہوگی کہ جس طرح اس کی حقیقت کو نہیں جانتے ہیں اسی طرح اس کا موجود فی الخارج ہونا بھی معلوم نہیں ہوگا۔ یا اس کا موجود فی الخارج ہونا معلوم ہوگا، اگر اس شئی کا موجود فی الخارج ہونا معلوم ہے تو اس کو کہتے ہیں تعریف حقیقی بحسب الحقیقت جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ اور اگر اس شئی کا موجود فی الخارج ہونا معلوم نہیں جس طرح کہ اس کی حقیقت معلوم نہیں ہے تو اس کو کہتے ہیں تعریف حقیقی بحسب الاسم جیسے عنقاء کی تعریف کرنا کہ وہ ایک پرندہ ہے جس کو سونے کا پر وغیرہ ہے۔

"ولا بد أن يكون المعرف أجلى فلا يصح بالمساوي معرفة وبالأخفى وأن يكون مساوياً فيجب الاطراد والانعكاس فلا يصح

بالأعم والأخص"۔

اورضروری ہے یہ بات کہ معرف اعلی اور زیادہ واضح ہو پس نہیں صحیح ہوگا تعریف کرنا مساوی کے ساتھ معرف کے اعتبار سے اور اخفی کے ساتھ، اورضروری ہے یہ کہ ہوتعریف مساوی پس واجب ہے تعریف کے لئے دخول غیر سے مانع ہونا اور اپنے افراد کے لئے جامع ہونا۔ پس نہیں صحیح ہوگی تعریف اعم اور اخص کے ساتھ۔

معرف کا اجلی ہونا ضروری ہے:

یہاں سے مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں کہ معرف کے لئے دوشرطیں ہیں، اول علم اور معرفت کے اعتبار سے اور ثانی افراد کے اعتبار سے علم اور معرفت کے اعتبار سے معرف کے لئے شرط یہ ہے کہ معرف زیادہ اجلی اور زیادہ واضح ہو معرف سے اس شرط کی بنا پر کہ مساوی اور اخفی کے ساتھ تعریف صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ کسی شئی کی تعریف کی جاتی ہے اس کو زیادہ واضح کرنے کے لئے تو جب معرفت کے اعتبار سے تعریف معرف کے مساوی ہوگا تو تعریف سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوگا، اس کی مثال اس طرح ہے کہ کوئی تہذیب پڑھنے والا تہذیب پڑھنے والے کو پڑھائے تو اس کو کچھ نہیں بتا سکتا ہے اس لئے کہ جتنا یہ جانتا ہے اتنا ہی دوسرا بھی جانتا ہے، تو جب مساوی کے ساتھ تعریف صحیح نہیں ہے تو اخفی کے ساتھ تعریف بدرجہ اولی صحیح نہیں ہوگی یعنی جب تہذیب پڑھنے والا تہذیب پڑھنے والے کو نہیں پڑھا سکتا ہے تو مرقات پڑھنے والا تہذیب پڑھنے والے کو بدرجہ اولی نہیں پڑھا سکتا ہے اور افراد کے اعتبار سے شرط

یہ ہے کہ معرف مساوی ہو معرف کے یعنی جتنے افراد پر معرف صادق آتا ہے اتنے ہی افراد پر تعریف بھی صادق آنا چاہئے کیونکہ تعریف ضروری ہے کہ اپنے معرف کے افراد کے لئے جامع ہو اور دخول غیر سے مانع ہو یعنی معرف کے افراد کے علاوہ کے لئے منع کرنے والا ہو اور یہ بات اسی وقت حاصل ہوسکتی ہے جبکہ معرف معرف کے مساوی ہو افراد کے اعتبار سے لہذا تعریف اخص کے ساتھ اور اعم کے ساتھ تو صحیح نہیں ہوگی۔ معترض کہتا ہے کہ جب تعریف کے لئے مساوی ہونا ضروری ہے اور مساوی کے علاوہ تین اور ہیں اخص، اعم، مبائن، لہذا جب مصنفؒ کو نفی کرنا تھا تو تینوں کی نفی کرتے ورنہ کسی کی نفی نہیں کرتے۔ یہ کیا بات کہ اعم اور اخص کی نفی کیا اور مبائن کو چھوڑ دیا۔ جواب دیا گیا کہ مبائن کی نفی چونکہ معرف کی تعریف ہی سے ہوچکی ہے۔ کیونکہ معرف کہتے ہیں اس قول کو جو محمول ہو شئی پر یعنی معرف پر۔ تو تعریف میں حمل کا اعتبار کیا گیا ہے کہ معرف کو معرف پر محمول ہونا ضروری ہے اور چونکہ مبائن کا حمل مبائن پر نہیں ہوتا ہے، اسی وجہ سے مبائن تعریف ہی سے نکل گیا لہذا اس جگہ اس کے نفی کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن عام اور اخص ابھی باقی تھا چونکہ ان میں حمل پایا جاتا ہے لہذا ان دونوں کی نفی اس جگہ کردیا پھر اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے فرمایا کہ فلا یصح بالمساوی الخ یعنی معرف مساوی کے ساتھ صحیح نہیں ہے تو اس جگہ مصنف نے مساوی کی نفی کیا ہے اور آگے چل کر فرمارہے ہیں وأن یکون مساویاً یعنی معرف کا مساوی ہونا ضروری ہے، تو اس جگہ مصنف نے مساوی ہونے کی شرط لگایا ہے۔ مصنف کے مساوی کی نفی کرنے اور مساوی کی شرط لگانے سے مصنف کے کلام

میں تعارض وتناقض لازم آرہا ہے جواب دیا گیا کہ اگر مساوی کی ایک ہی اعتبار سے نفی اور اسی اعتبار سے شرط لگایا جاتا تب تو تناقض لازم آتا مگر یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ نفی اور اعتبار سے ہے اور شرط لگانا اور اعتبار سے ہے۔ مساوی کی نفی تو کی گئی ہے معرفت وعلم کے اعتبار سے اور مساوی ہونے کی شرط لگائی گئی ہے افراد کے اعتبار سے۔ لہذا اب مصنف کے کلام میں تعارض وتناقض لازم نہیں آیا۔

"والتعریف بالمثال تعریف بالمشابهة المختصة"۔

اور تعریف مثال کے ساتھ تعریف اسی مشابہت کے ساتھ ہے جو مختص ہے اس کے ساتھ۔ معترض اعتراض کرتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ تعریف بالاخص ناجائز ہے غلط ہے اس لئے کہ ہم بہت مثال دکھائیں گے جہاں تعریف بالاخص ہے، مثلاً مثال کے ساتھ تعریف کرنا۔ جیسے الاسم کزید، الفعل کضرب وغیرہ دیکھئے ان مثالوں میں جو اسم اور فعل عام ہے، اس کی تعریف کیا ہے زید اور ضرب کے ساتھ جو کہ خاص ہے، جواب دے رہے ہیں مصنفؒ کہ تعریف بالمثال تعریف ہوتی ہے اس مشابہت کے ساتھ جو خاص ہے اس کے ساتھ۔ مثلاً اسم کی جو تعریف کی گئی ہے زید کے ساتھ، یہ زید کے ساتھ تعریف نہیں ہے بلکہ زید کے اس شئی کے ساتھ اسم کی تعریف ہے جو مشابہ ہے اسم کے اور خاص ہے اسم کے ساتھ جیسے اسم کی تعریف مثال مذکور میں زید کے ساتھ استقلال اور عدم اقتران میں ہے اسی طرح فعل کی تعریف مثال مذکور میں ضرب کے ساتھ استقلال میں ہے اور الحرف کمن میں حرف کی تعریف من کے ساتھ عدم استقلال میں ہے اور ان تمام مثالوں میں جس کے ساتھ تعریف کی گئی ہے وہ اس

کے لئے خاصہ ہے اور خاصہ کے ساتھ تعریف کرنا جائز ہے۔ لہذا تمہارا کوئی اعتراض باقی نہیں رہا۔ کیونکہ ان مثالوں میں اخص کے ساتھ تعریف نہیں کی گئی ہے۔

”والحق جوازه بالأعم“۔

اورحق بات یہ ہے کہ تعریف جائز ہے عام کے ساتھ یہاں سے مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ جمہور کا قول تو ہے کہ تعریف عام کے ساتھ جائز نہیں ہے مگرحق بات یہ ہے کہ تعریف بالعام جائز ہے، اس لئے کہ تعریف کی دوقسمیں ہیں تام اور ناقص۔ تعریف تام کہتے ہیں معرف کوتمام ماعدا سے ممتاز بنانے کو، اورتعریف تام عام کے ساتھ نہیں کی جاسکتی ہے۔ اورتعریف ناقص کہتے ہیں معرف کوبعض ماعدا سے ممتاز بنانا اوربعض ماعدا سے ممتاز نہ بنانا۔ اورتعریف ناقص عام کے ساتھ کرنا جائز ہے، مثلاً جب انسان کوتمام ماعدا سے ممتاز بنانا مقصود ہوتو انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ کرنا ناجائز ہے اور اگر انسان کوبعض ماعدا سے ممتاز بنانا مقصود ہو مثلاً صرف نباتات سے ممتاز بنانا مقصود ہوتو انسان کی تعریف کرنا حیوان کے ساتھ جائز ہے تو حق یہ ہے کہ عام کے ساتھ تعریف کرنا جائز ہے۔

”وهو حد إن كان المميز ذاتياً وإلا فهو رسم تام إن اشتمل على الجنس القريب وإلا فناقص“۔

اورتعریف حد ہے اگر ہے ممیّز ذاتی ورنہ یعنی اگر ممیّز ذاتی نہ ہو بلکہ عرضی ہوتو تعریف رسم ہے، تام ہوگی اگر مشتمل ہوتعریف جنس قریب پر ورنہ یعنی اگر جنس قریب پر مشتمل نہ ہو بلکہ صرف فصل یا صرف خاصہ یا جنس بعید پر مشتمل ہوتو ناقص ہے۔

حداور رسم کی تعریف اور اس کے اقسام:

یہاں سے مصنف بیان فرمارہے ہیں کہ اولاً تعریف کی دوقسمیں ہیں: حد اور رسم، پھران میں سے ہرایک کی دوقسمیں ہیں تام اور ناقص یعنی اب کل چار قسمیں ہوئیں، حد تام، حد ناقص رسم تام اور رسم ناقص، اس لئے کہ معرف تعریف کا ایسے امر پر مشتمل ہونا ضروری ہے جو معرف کو ماعدا سے ممتاز بنائے اور وہ امر جو معرف کو ماعدا سے ممتاز بناتا ہے یا تو معرف کا ذاتی ہوگا یا عرضی اگر معرف کا ذاتی ہے تو اس کو کہتے ہیں فصل اور اگر معرف کا عرضی ہے تو اس کو کہتے ہیں خاصہ تو جو تعریف کہ فصل پر مشتمل ہو اس کو کہتے ہیں حد اور خاصہ پر مشتمل ہو اس کو کہتے ہیں رسم اسی وجہ سے کہا جاتا ہے التعریف بالفصل القریب حد والخاصۃ رسم، پھر اب دیکھا جائے گا کہ اس فصل اور خاصہ کے ساتھ جنس قریب ذکر کیا گیا ہے یا نہیں اگر اس فصل اور خاصہ کے ساتھ جنس قریب ذکر کیا گیا ہے تو حد کو کہا جائے گا حد تام جیسے انسان کی تعریف کرنا حیوان ناطق کے ساتھ اور رسم کو کہا جائے گا رسم تام جیسے انسان کی تعریف کرنا حیوان ضاحک کے ساتھ۔ اور اگر فصل اور خاصہ کے ساتھ جنس قریب ذکر نہیں کیا گیا ہے تو پھر اس میں دوصورت ہے، ایک یہ کہ فصل اور خاصہ کے ساتھ جنس بالکل ذکر ہی نہ کیا جائے اور اگر ان کے ساتھ جنس کو ذکر بھی کیا جائے تو جنس بعید ذکر کیا جائے تو حد کو کہا جائے گا حد ناقص۔ جیسے انسان کی تعریف کرنا صرف ناطق کے ساتھ یا جسم نامی ناطق کے ساتھ اور رسم کو کہا جائے گا رسم ناقص جیسے انسان کی تعریف کرنا صرف ضاحک کے

ساتھ یا جسم نامی ضاحک کے ساتھ۔

”فالحد التام ما اشتمل علی الجنس والفصل القریبین وهو الموصل إلی الکنه“۔

پس حد تام وہ حد ہے جو مشتمل ہو جنس قریب اور فصل قریب پر اور حد تام موصل ہوتا ہے حقیقت کی طرف۔

حد تام کا تعارف:

یہاں سے مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں کہ حد تام جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہوتی ہے اور اس سے معرف کی پوری حقیقت معلوم ہو جاتی ہے یعنی معرف کے پورے ذاتیات کا علم ہو جاتا ہے یعنی حد تام موصل ہوتی ہے معرف کی حقیقت کی طرف بخلاف اور تعریفات کے کہ حد ناقص سے معرف کی پوری حقیقت نہیں معلوم ہوتی ہے اور رسم تام تو عوارض سے یعنی خاصہ کے ساتھ مرکب ہوتی ہے اس سے بھی معرف کی پوری حقیقت نہیں معلوم ہوتی ہے یعنی ان دونوں کے معرف کے پورے ذاتیات کا علم حاصل نہیں ہوتا ہے اور رسم ناقص سے تو بالکل ہی معرف کے ذاتیات کا علم نہیں حاصل ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے خاص طور پر حد تام کو بیان کیا کہ یہ مشتمل ہوتی ہے فصل قریب اور جنس قریب پر۔

”ویستحسن تقدیم الجنس“۔

اور بہتر ہے جنس کا مقدم کرنا فصل پر۔

یہاں سے کوئی شخص پوچھتا ہے کہ جب حد تام جنس قریب اور فصل قریب دونوں سے مرکب ہوتی ہے تو آیا جنس کو فصل پر مقدم کیا جائے گا یعنی حیوان ناطق کہا جائے گا یا فصل کو جنس پر مقدم کیا جائے گا۔ اور ناطق حیوان کہا جائے گا جواب دے رہے ہیں مصنفؒ کہ جائز تو دونوں ہے کہ خواہ جنس قریب کو مقدم یا فصل کو مقدم کرو مگر بہتر یہ ہے کہ جنس قریب کو مقدم کیا جائے فصل قریب پر اور یہ اس وجہ سے کہ جنس عام ہوتی ہے فصل سے اور فصل خاص ہوتی ہے اور قاعدہ ہے کہ عام مقدم ہوتا ہے خاص پر اس لئے بہتر یہی ہے کہ جنس کو مقدم کیا جائے فصل پر۔

"ویجب تقیید أحدهما بالآخر"۔

اور واجب ہے کہ مقید کیا جائے جنس قریب اور فصل قریب میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ۔

یہاں سے مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں کہ حد تام میں جنس قریب کو مقید کیا جائے فصل قریب کے ساتھ یعنی مرکب تقییدی ناقص بنایا جائے، تاکہ موصل الی المجہول ہو جیسے جب حیوان ناطق کہا جائے گا تو سوال پیدا ہوگا کہ کون ہے تو جواب دیا جائے گا کہ انسان، تو انسان کا علم جو پہلے نہیں تھا اب حاصل ہوگیا۔ اور مرکب تقییدی ناقص ہونے کی صورت میں موصل الی المجہول اس وجہ سے ہوگا کہ مرکب ناقص سے بات پوری نہیں ہوتی ہے، اسی وجہ سے سوال پیدا ہوگا۔ اور جواب کے بعد بات پوری ہوجائے گی۔ مرکب تام نہیں بنایا جائے گا، یعنی الحیوان ناطق نہیں کہا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں بات پوری ہوجائے گی اور کوئی سوال وغیرہ باقی نہیں رہے گا، تو پھر

اس وقت موصل الی المجہول نہیں ہوگا، اسی وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا کہ ضروری ہے کہ حد تام کو مرکب تقییدی بنایا جائے تاکہ موصل الی المجہول ہو۔

"وهو لا يقبل الزيادة والنقصان"۔

حد تام زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتا ہے:

اور حد تام نہیں قبول کرتا ہے زیادت کو اور نہ نقصان کو اور یہ اس وجہ سے کہ تام تو اسی کو کہا جاتا ہے جو زیادتی اور نقصان کو نہ قبول کرتا ہو، اور اگر یہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرے گا تو پھر تام تام نہیں رہے گا بلکہ ناقص رہے گا۔

"والبيسط لا يحد وقد يحد به"۔

بسیط محدود واقع نہیں ہوتا ہے:

اور بسیط محدود واقع نہیں ہوتا ہے اور کبھی کبھی حد بیان کی جاتی ہے بسیط کے ذریعہ یعنی بسیط محدود یعنی معرف نہیں بن سکتا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر بسیط محدود واقع ہوگا تو اس کی حد جو ہوگی اس کے ذاتیات سے مرکب ہوگی اور حد تام جنس قریب اور فصل سے مرکب ہوتی ہے تو پھر اس صورت میں بسیط بسیط باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ جب اس کے لئے حد ہوگی تو وہ حد جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہے وہ جنس قریب اور فصل قریب اس بسیط کے لئے ذاتی ہوگا۔ اور جز ہوگا تو پھر اس کا مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ بسیط کہتے ہیں مالا جزء لہ کو یعنی جس کے لئے

کوئی جزء نہ ہو لیکن بسیط حد واقع ہوسکتا ہے۔یعنی اگر بسیط جز ہو کسی محدود کا تو پھر بسیط کے ذریعہ سے حد بیان کیا جاسکتا ہے یعنی بسیط کو اس محدود کے حد کا جز بنایا جاسکتا ہے جیسے انسان کی تعریف کی جائے جوہر ناطق کے ساتھ کیونکہ اس تعریف میں جوہر بسیط ہے اور یہ انسان کے حد کا یعنی تعریف کا جز واقع ہورہا ہے۔خلاصہ یہ کہ بسیط کسی محدود کا حد بن سکتا ہے مگر خود محدود نہیں بن سکتا ہے ورنہ بسیط کا مرکب ہونا لازم آئے گا۔

"والمركب يحد ويحد به وقد لا يحد"۔

اور مرکب محدود واقع ہوتا ہے اور مرکب کے ساتھ حد بیان کیا جاتا ہے اور کبھی نہیں بیان کیا جاتا ہے فرماتے ہیں کہ مرکب محدود بھی ہوسکتا ہے اور حد بھی بن سکتا ہے اور کبھی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ نہ تو حد بنے اور نہ محدود بنے یہ تینوں باتیں مرکب میں جائز ہیں۔

"والتحديد الحقيقي عسير فإن الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة والفرق بين الغوامض"۔

اور حد حقیقی یعنی تعریف حقیقی بیان کرنا بہت مشکل ہے اس لئے کہ جنس مشتبہ ہے عرض کے ساتھ اور فصل مشتبہ ہے خاصہ کے ساتھ اور فرق باریکیوں میں سے ہے۔

تحدید حقیقی مشکل کام ہے:

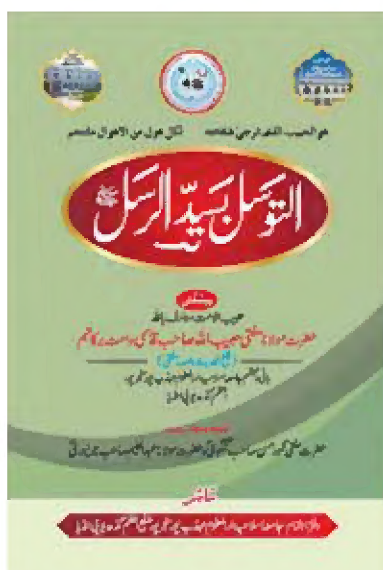
یہاں سے مصنفؒ بیان فرمارہے ہیں کہ کسی شئی کی حد حقیقی یعنی تعریف حقیقی بیان کرنا بڑی مشکل ہے، کیونکہ حد حقیقی مرکب ہوتی ہے جنس قریب اور فصل قریب

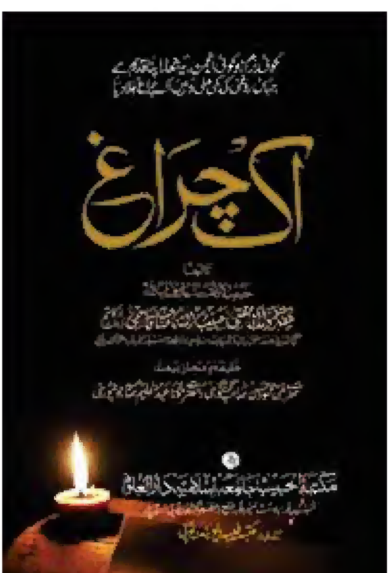
سے۔اوراس کا پتہ چلانا بڑا مشکل ہے کہ اس شئی کے لئے فلاں چیز جنس قریب ہے اور فلاں شئی فصل قریب ہے کیونکہ فصل مشابہ ہے خاصہ کے اور جنس مشابہ ہے عرض عام کے اس وجہ سے یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ نہ معلوم جس کو ہم اس شئی کے لئے خاصہ قرار دے رہے ہیں وہ فصل قریب تو نہیں ہے اور جس کو فصل قریب قرار دے رہے ہیں وہ خاصہ تو نہیں ہے، اور جس کو ہم اس شئی کے لئے عرض عام قرار دے رہے ہیں وہ جنس قریب تو نہیں ہے اور جس کو جنس قریب قرار دے رہے ہیں وہ عرض عام تو نہیں ہے، مثلاً انسان کی حد حقیقی تعیین کے ساتھ نہیں کیا جا سکتا ہے کہ حیوان ناطق ہے اس لئے کہ انسان کے لئے جو ہم نے جنس قریب حیوان کو بنایا ہے یہ مشابہ ہے ماشی کے کیونکہ جتنے افراد کو حیوان شامل ہے اتنے افراد کو ماشی بھی شامل ہے اور ناطق کو جو ہم نے انسان کے لئے فصل قریب بنایا ہے یہ مشابہ ہے خاصہ کے یعنی ضاحک کے اس لئے کہ جتنے افراد میں ناطق ہونے کی صلاحیت ہے اتنے ہی افراد میں ضاحک ہونے کی بھی صلاحیت ہے، اسی وجہ سے کسی شئی کی حد حقیقی بیان کرنا بڑی مشکل ہے اور فصل قریب اور خاصہ جنس قریب اور عرض عام میں فرق بہت باریک ہے، جس کا پتہ چلانا بڑی مشکل ہے۔

☆☆☆

احب الکلام
فی
مسئلة السلام

التوضیح الضروری
شرح
القدوری


التوسل بسید الرسل


اک چراغ

تعارف حضرت حبیب الامت دامت برکاتہم

حبیب الامت، عارف باللہ، حضرت، مولانا، الحاج، حافظ، قاری، **مفتی حبیب اللہ** صاحب قاسمی دامت برکاتہم چشتی، قادری، نقشبندی، سہروردی، دارالعلوم دیوبند کے اکابر فضلاء میں سے ہیں۔ جنہوں نے پوری زندگی خدمت دین، تبلیغ دین، اشاعت دین کے لئے وقف کردی ہے۔ آپ کی شخصیت اہل علم، اہل افتاء، اہل تدریس، اہل خطابت، اہل قلم میں معروف ومشہور ہے۔ آپ نے میزان سے دورۂ حدیث بلکہ افتاء وتخصص فی الحدیث تک کی تعلیم ایک زمانہ تک دی ہے اور دے رہے ہیں۔ تمام علوم وفنون پر آپ کی نگاہ ہے آج آپ کے ہزاروں فیض یافتہ تلامذہ ہندو بیرون ہند ہمہ جہت دینی وعلمی خدمات میں مصروف ہیں۔

آپ کے رشحات قلم کی تعداد درجنوں ہے جن سے دنیا استفادہ کررہی ہے۔ بالخصوص التوسل بسید الرسل، نیل الفرقدین فی المصافحۃ بالیدین، أحب الکلام فی مسئلۃ السلام، جذب القلوب، مبادیات حدیث، علماء وقائدین کے لئے اعتدال کی ضرورت، احکام یوم الشک، مسلم معاشرہ کی تباہ کاریاں، والدین کا پیغام زوجین کے نام، حضرات صوفیاء اوران کا نظامِ باطن، تصوف وصوفیاء اوران کا نظام تعلیم وتربیت، تحفۃ السالکین، حبیب العلوم شرح سلم العلوم، صدائے بلبل، حبیب الفتاوی، رسائل حبیب، تحقیقات فقہیہ، التوضیح الضروری شرح القدوری، ملفوظات حبیب الامت، اک چراغ، جمال

ھمنشیں ،جیسی اہم تصنیفات ہزاروں علماء سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہیں۔ان میں خاص طور سے حبیب الفتاوی کی آٹھ جلدیں جدید ترتیب، تعلیق وتخریج کے ساتھ مکمل و مدلل اہل افتاء ودارالافتاء کے لئے سند کی حیثیت حاصل کر چکی ہیں۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے آپ اساسی ارکان میں سے ہیں، اور مسلم پرسنل لاء بورڈ کے مدعو خصوصی ہیں، الحبیب ایجوکیشنل اینڈ ویلفیئر ٹرسٹ کے بانی وصدر ہیں۔ جس کے تحت درجنوں مکاتب غریب علاقوں میں چل رہے ہیں اور مساجد کی تعمیر کا کام ہورہا ہے اور غرباء ومساکین و بیوگان کی ماہانہ وسالانہ امداد کی جاتی ہے۔ **جامعہ اسلامیہ دارالعلوم مہذب پور**، سنجرپور، اعظم گڈھ یوپی، انڈیا کے موسس ومہتمم اور شیخ الحدیث ہیں۔ جامعہ کے دارالافتاء والقضاء کے آپ رئیس وصدر ہیں، اور ہندوستان کے دیگر بہت سے اداروں کوآپ کی سرپرستی کا شرف حاصل ہے، دینی، علمی، ملی خدمت آپ کا طرۂ امتیاز ہے۔

روحانی اعتبار سے آپ کا تعلق حضرت شیخ الحدیث مولانا **محمد زکریا** صاحب نوراللہ مرقدہ سے ہے اور ایک طویل زمانہ تک ان کی صحبت میں رہنے اور اکتساب فیض کا موقع آپ کو دستیاب ہوا ہے، بعد کے اکابرین میں حضرت مفتی **محمود حسن** صاحب گنگوہیؒ وحضرت قاری **صدیق احمد** صاحب باندویؒ وحضرت مولانا **عبد الحلیم** صاحب جونپوریؒ کی خدمت میں رہنے اور فیوض وبرکات کے حاصل کرنے کا ایک طویل زمانہ تک شرف حاصل رہا ہے۔ اور الحمد للہ

حضرت مفتی **محمود حسن** صاحب گنگوہیؒ اور حضرت مولانا **عبدالحلیم** صاحب جونپوریؒ سے **اجازت بیعت** بھی حاصل ہے۔ روحانی اعتبار سے آپ کے فیض یافتہ ہزاروں ہزار افراد ہند و بیرون ہند میں پھیلے ہوئے ہیں۔ آج تک 76 حضرات آپ سے اجازت بیعت حاصل کر چکے ہیں جو خانقاہی نظام سے وابستہ ہیں۔

میدان خطابت میں اللہ پاک نے آپ کو خصوصی ملکہ عطا فرمایا ہے، آپ کا خطاب ''از دل خیزد بر دل ریزد'' کا مصداق ہوتا ہے، آپ کے خطابات کی مستقل سی ڈی ہند و بیرون ہند میں پائی جاتی ہے۔ اور انٹرنیٹ پر بھی آپ کے خطابات موجود ہیں، جن سے ایک عالم مستفید ہو رہا ہے۔

(Go You Tube Print Mufti Habibullah Qasmi)

الغرض آپ بہت سے خصوصیات کے حامل ہیں، اللہ پاک نے بے پناہ خوبیوں کا مالک بنایا ہے، اللہ پاک ہم سب کو حضرت والا کی قدر دانی کی توفیق عطا فرمائے اور آپ کے علوم و فیوض سے مستفید ہونے کی سعادت نصیب فرمائے۔ آمین۔

☆☆☆

حبیب الفتاوی

ارباب افتاء واصحابِ علم کے لئے ایک قیمتی تحفہ

فقہ وفتاوی انسانی زندگی کا لازمی جز ہے، اس کے بغیر رضاء الٰہی کا حصول، حدود شرعیہ کی معرفت، حلال وحرام کی تمیز، جائز وناجائز کی پہچان اور اسلامی معاشرت غیر ممکن ہے، یہی وجہ ہے کہ زندگی کے ہر موڑ پر قدم بہ قدم فقہی رہبری اور فتاوی ومسائل کی ضرورت ہر مسلمان محسوس کرتا ہے۔ جس کی تکمیل ہر دور کے اہل علم وارباب افتاء کے ذریعہ ہوتی رہی ہے ''حبیب الفتاوی'' اسی ضرورت کی تکمیل کی ایک کڑی ہے جو ہندوستان کے ممتاز اور مشہور مفتی اور نامور صاحب قلم حضرت حبیب الامت عارف باللہ حضرت مولانا الحاج مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم سابق مفتی واستاذ حدیث مدرسہ ریاض العلوم گورینی جونپور حال شیخ الحدیث وصدر مفتی بانی ومہتمم جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور پوسٹ سنجر پور ضلع اعظم گڈھ یوپی، انڈیا۔ تلمیذ رشید وخلیفہ فقیہ الامت حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ مفتی اعظم دار العلوم دیوبند وخلیفہ ومجاز بیعت حضرت مولانا شاہ عبد الحلیم صاحبؒ جونپوری کی جامع تصنیف ہے جن کے قلم سے درجنوں کتابیں نکل کر اصحاب افتاء علماء امت، زعماء ملت سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

''حبیب الفتاوی'' میں جو علمی گہرائی، احکام شریعت سے آگہی، مطالعہ کی

وسعت، بالغ نظری، فقہی بصیرت، حوادث الفتاوی کا انطباق، جدید مسائل کا حل پایا جاتا ہے وہ دیدنی ہے، مستند کتابوں کے حوالے اور نظائر کے ساتھ تقریبا تمام ابواب پر عام فہم اور دلنشیں اسلوب میں مفصل بحث کی گئی ہے، اردو فتاوی میں اپنی نوعیت کی منفرد کتاب، ملک کے درجنوں بزرگ ارباب افتاء، ام المدارس کے علماء فقہاء کی تصدیق وتصویب، عمدہ کاغذ، خوبصورت طباعت، دلکش ٹائٹل کے ساتھ ''حبیب الفتاوی'' کی آٹھ (۸) جلدیں نئی تحقیق وتعلیق اور جدید ترتیب کے ساتھ منظر عام پر آچکی ہیں جو یقیناً اصحاب افتاء واہل علم واہل مدارس کے لئے ایک قیمتی تحفہ ہے۔

☆☆☆

ملنے کا پتہ

(۱) مکتبہ الحبیب، جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور، پوسٹ سنجر پور، ضلع اعظم گڈھ، یوپی، انڈیا

(۲) مکتبہ الحبیب وخانقاہ حبیب گوونڈی ممبئی

(۳) مکتبہ الحبیب وخانقاہ حبیب مقام پوسٹ جھٹکاہی ڈھاکہ، ضلع مشرقی چمپارن، بہار

(۵) مکتبہ طیبہ دیوبند ضلع سہارنپور

(٦) اسلامک بک سروس پٹودی ہاؤس دریا گنج، دہلی

حضرت حبیب الامت، عارف باللہ حضرت مولانا الحاج
مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم
کی تصنیفات وعلمی خدمات ایک نظر میں

(۱) حبیب الفتاوی (جلد اول)

(۲) حبیب الفتاوی (جلد دوم)

(۳) حبیب الفتاوی (جلد سوم)

(۴) حبیب الفتاوی (جلد چہارم)

(۵) حبیب الفتاوی (جلد پنجم)

(۶) حبیب الفتاوی (جلد ششم)

(۷) حبیب الفتاوی (جلد ہفتم)

(۸) حبیب الفتاوی (جلد ہشتم)

(۹) تحقیقات فقہیہ (جلد اول)

(۱۰) تحقیقات فقہیہ (جلد دوم)

(۱۱) رسائل حبیب (جلد اول)

(۱۲) رسائل حبیب (جلد دوم)

(۱۳) صدائے بلبل (جلد اول)

(۱۴) احب الکلام فی مسئلۃ السلام

(۱۵) مبادیات حدیث

(۱۶) نیل الفرقدین فی المصافحۃ بالیدین

(۱۷) التوسل بسید الرسل

(۱۸) المساعی المشکورۃ فی الدعاء بعد المکتوبۃ

(۱۹) احکام یوم الشک

(۲۰) جذب القلوب

(۲۱) تحفۃ السالکین

(۲۲) نوٹ کی شرعی حیثیت

(۲۳) والدین کا پیغام زوجین کے نام

(۲۴) تصوف وصوفیاء اوران کا نظام تعلیم وتربیت

(۲۵) حضرات صوفیاء اوران کا نظام باطن

(۲۶) حبیب العلوم شرح سلم العلوم

(۲۷) حضرت حبیب الامت کی علمی، دینی خدمات کی ایک جھلک

(۲۸) قدوۃ السالکین

(۲۹) درودوسلام کا مقبول وظیفہ

(۳۰) التوضیح الضروری شرح القدوری

(۳۱) علماء وقائدین کے لئے اعتدال کی ضرورت

(۳۲) مسلم معاشرہ کی تباہ کاریاں

(۳۳) جہاں روشنی کی کمی ملی وہیں اک چراغ جلادیا (اک چراغ)

(۳۴) برکات قرآن (زیرترتیب)

(۳۵) خطبات حبیب الامت //

(۳۶) ملفوظات حبیب الامت (جلداول)

(۳۷) حیات حبیب الامت

(۳۸) جمال ہم نشیں

☆☆☆

جامعہ کا مختصر تعارف

جامعہ اسلامیہ دار العلوم مہذب پور سنجر پور ضلع اعظم گڈھ یوپڈ، انڈیا، ضلع اعظم گڈھ کا وہ قابل ذکر وفخر اور معیاری ادارہ ہے، جس کی بنیاد علاقہ کی ضرورت اور وقت کے تقاضوں کو دیکھتے ہوئے ۱۴۱۴ھ مطابق ۱۹۹۴ء میں حبیب الامت، عارف باللہ حضرت مولانا مفتی حبیب اللہ صاحب قاسمی دامت برکاتہم خلیفہ و مجاز بیعت حضرت مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ وحضرت مولانا عبدالحلیم صاحب جونپوریؒ نے رکھی، اورانہی کی جہد مسلسل، سعی پیہم اور مخلصانہ کارکردگی اور محنت کا یہ ثمرہ ہے کہ جامعہ نے تعلیمی وتعمیری اعتبار سے اتنی پیش رفت حاصل کی ہے کہ دیکھنے والوں کی آنکھیں خیرہ ہوجاتی ہیں، اور روز افزوں ترقی ہر گوشہ سے دعوت نظارہ دے رہی ہے، اور جامعہ کا ہر چپہ بزبان حال یہ کہہ رہا ہے:

ہر شئ سے یہاں ہوتا ہے عیاں، فیضانِ علومِ حبیب اللہ
چھایا ہے ہر اک بام و در پر، لمعانِ نجومِ حبیب اللہ

احاطۂ جامعہ صرف دار العلوم ہی نہیں، بلکہ ایک شہر علم ہے، ظاہری و باطنی، علمی وروحانی اعتبار سے معاصرین پر سبقت حاصل کر چکا ہے۔ ع

یہ دار علوم اسلامی صد رشک ضیاء طور بنا

وسیع رقبہ پر آباد یہ شہر علم مدارس اسلامیہ ہند کی تاریخ کا ایک روشن باب بن

چکا ہے، اور سیکڑوں طالبان علوم نبوت یہاں رہ کر اپنی علمی تشنگی بجھاتے ہیں، باطنی و روحانی کیفیات کے اعتبار سے یہ ادارہ اپنی مثال آپ ہے، حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم بانی جامعہ کی علمی، روحانی، فکری وذہنی صلاحیتوں کا جلوہ صدرنگ ارتقائی شکل میں ہر طرف عیاں ہے، اس علمی گہوارہ کا اپنی مضبوط کارکردگی، اعلیٰ تعلیم اور اپنے بلند عزائم وحوصلوں میں ایک خصوصی مقام ہے۔

جس کا نمونہ پیش کرنے سے معاصر ادارے تہی دامن ہیں۔

الحمدللہ اس قلیل عرصہ میں 500 طلباء حافظ اور درجنوں عالم اور سیکڑوں مفتی بن چکے ہیں اور تیس (۳۰) طلباء تخصص فی الحدیث سے فارغ ہو چکے ہیں، اور اب تک چالس (۴۰) کتابیں یہاں سے شائع ہو چکی ہیں اور کئی لاکھ کی کتابیں کتب خانہ میں موجود ہیں جن سے طلباء، اساتذہ استفادہ کر رہے ہیں۔ چھوٹے بڑے 80 کمرے تعمیر ہو چکے ہیں، اس کے علاوہ وسیع وعریض مسجد، کتب خانہ، دارالافتاء، دار التصنیف، دار المطالعہ، دار المدرسین، پانی کی ٹنکی وغیرہ کی تعمیر مکمل ہو چکی ہے، اس کے علاوہ الحبیب ایجوکیشنل اینڈ ویلفیئر ٹرسٹ کے تحت مکاتب کا قیام، مساجد کی تعمیر کے علاوہ غرباء ومساکین و بیوگان کی وافر مقدار میں ماہانہ وسالانہ امداد بھی کی جاتی ہے۔ اللہ پاک قبول فرمائے اور عزم وحوصلہ سے نوازے۔ آمین

☆☆☆