علم منطق کی معروف کتاب المرقاۃ کی شرح

تسہیل المرقاۃ

مولانا محمدؐ زہیر البازی کے دروس کی روشنی میں
مرتب کردہ مفصل اردو شرح

اصل متن:

مولانا فضل امام خیرآبادی

افاداتِ دروس:

مولانا محمد زہیر البازی

مرتب:

محمد ہشام مدنی

فہرستِ مضامین

علمِ منطق کی ضرورت و اہمیت	2
علومِ شرعیہ کے فہم میں معاون علوم	2
منطق سے بے رغبتی کا تعلیمی نقصان	2
منطق کی تدوین، مقاصد اور اہلِ علم کے اقوال	2
علمِ منطق کی تعریف، موضوع اور غرض	3
مصنف کے احوال اور نامِ مرقاۃ کی تحقیق	3
خُطْبَةُ الْكِتَابِ	5
مُقَدِّمَةٌ — مَعَانِي الْعِلْمِ	7
منطق سے پہلے علم کی بحث کیوں؟	9
علم: مبدأ انکشاف اور قوتِ ادراکیہ	10
تصور اور تصدیق	13
تصدیق کی حقیقت میں حکماء اور امام رازی کا اختلاف	16
بدیہی و نظری	20
نظر و فکر	24
علمِ منطق کی ضرورت	28
وجہِ تسمیہ: منطق، میزان اور علمِ آلی	33
تدوینِ علمِ منطق	36
حدِ منطق، موضوع اور غایت	37
موضوعِ علم اور موضوعِ منطق	38
علم کی غایت	40

منطق میں الفاظ کی بحث کی ضرورت	42
الدَّلَالَةُ وَأَقْسَامُهَا	44
دلالتِ مطابقیہ، تضمنیہ اور التزامیہ	50
الْمُفْرَدُ وَالْمُرَكَّبُ	57
اسم، کلمہ اور اداۃ	60
کلمۂ منطقی اور فعلِ نحوی کا فرق	62
مفرد کی معنی کے اعتبار سے تقسیم	65
متعدد معانی والے الفاظ	71
مترادف اور مرکب کی اقسام	77
خبر اور انشاء	79
مرکبِ ناقص کی اقسام	82
الْمَفْهُومُ وَأَقْسَامُهُ	83
کلی کی خارج کے اعتبار سے اقسام	86
کلی و جزئی کی تعریف پر اشکال اور جواب	88
النِّسْبَةُ بَيْنَ الْكُلِّيَّيْنِ	90
الْجُزْئِيُّ الْإِضَافِيُّ	93
الْكُلِّيَّاتُ الْخَمْسُ	95
النَّوْعُ الْحَقِيقِيُّ وَالنَّوْعُ الْإِضَافِيُّ	97
نقطہ، خط، سطح اور جسم کی تحقیق	99
مراتبِ اجناس	99
اجناسِ عالیہ اور مقولاتِ عشرہ	101
نو مقولاتِ عرضیہ	103

انواع کی ترتیب	106
فصل: کلیاتِ خمسہ کی تیسری کلی	107
مقوم اور مقسم کے چار ضابطے	110
خاصہ، عرضِ عام اور ذاتیات و عرضیات	112
عرضِ لازم اور مفارق	114
لازمِ بیّن کی دو صورتیں اور مفارق کی اقسام	116
تعریفات: حد اور رسم	118
الباب الثانی: حجت اور قضایا	121
حملیہ و شرطیہ کے اجزاء	123
قضیہ کی تقسیم باعتبارِ موضوع	125
محصورات اربعہ اور الفاظِ سور	126
موضوع و محمول کی علامتیں اور حمل کی حقیقت	128
قضیہ خارجیہ، ذہنیہ اور حقیقیہ	130
معدولہ، غیر معدولہ، محصلہ اور بسیطہ	132
موجہات: مادۂ قضیہ اور جہتِ قضیہ	134
بسیط موجہات: ضروریہ اور دائمہ	136
مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ	137
وقتیہ اور منتشرہ مطلقہ	138
مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ	139
مرکب موجہات	141
مرکب موجہات کی خاص قسمیں	143
بقیہ مرکب موجہات	145

عدمِ دوام اور عدمِ ضرورت کے اشارے	148
بابُ الشَّرطِیّاتِ	149
شرطیہ متصلہ	150
متصلہ کی چار ایجابی اور چار سلبی مثالیں	151
متصلہ لزومیہ اور اتفاقیہ	152
شرطیہ منفصلہ	153
منفصلہ کی تین قسمیں	154
منفصلہ عنادیہ اور اتفاقیہ	155
قضیہ شرطیہ کی مقدار اور اقسام	156
اسوارِ شرطیہ	158
طرفا شرطیہ اور ان کی تحلیل	159
مقدم و تالی کی صورتوں کی مثالیں	161
تناقض اور قضایا کے احکام	163
تناقض کی آٹھ وحدتیں	164
محصورات میں تناقض	168
موجہات میں تناقض	169
مرکب موجہات میں تناقض	172
شرطیات میں تناقض	174
عکسِ مستوی	175
عکسِ نقیض	183
حجت اور اس کی اقسام	185
قیاس کی تعریف	186

قیاسِ اقترانی کی قسمیں	190
شکلِ اول کی فضیلت اور شرائط	195
شکلِ اول کے خصوصی احکام	201
شکلِ ثانی کی شرائطِ انتاج	202
شکلِ ثانی کی منتج ضربیں	206
شکلِ ثالث کی شرائطِ انتاج	211
شکلِ رابع اور جہت کے اعتبار سے شرائط	215
قیاس کے نتیجے میں ادنیٰ مقدمے کی پیروی	216
شرطیات سے مرکب قیاسِ اقترانی	218
دو متصلہ مقدموں سے قیاس کی شکلیں	220
دو منفصلہ مقدموں سے قیاس	221
متصلہ اور حملیہ سے مرکب قیاس	223
قیاسِ استثنائی	224
قیاسِ استثنائی متصل کی منتج صورتیں	226
قیاسِ استثنائی منفصل کی ضربیں	228
استقراء	232
تمثیل	235
قیاسِ خلف	244
صورتِ قیاس اور مادۂ قیاس	251

صناعاتِ خمسہ — قیاس کی پانچ صنعتیں	259
یقینیات کی چھ قسمیں	261
برہانِ لِمّی اور برہانِ اِنّی	282
قیاسِ جدلی — مشہورات و مسلمات	288
مشہورات اور ان کی بنیادیں	289
مسلماتِ فریقین	292
قیاسِ خطابی اور اس کے مقدمات	294
مقبولات اور مظنونات	294
قیاسِ شعری اور تخییل	298
مخیلات اور شعر کا تخییلی اثر	298
قیاسِ سفسطی اور اس کے فاسد مقدمات	302
وہمّیات اور فاسد مقدمات	302
غلطی کے بنیادی اسباب	306
شے اور اس کے مشابہ میں امتیاز	308
ترکیبِ الفاظ سے پیدا ہونے والے مغالطے	312
معنوی مغالطے اور فسادِ مادہ	314
فسادِ صورت اور مقدمات کی غلط ترتیب	316
مغالطاتِ صوریہ کی پہلی قسم: مصادرہ علی المطلوب	318
بالذات اور بالعرض میں اشتباہ	319
حدِ اوسط کا پورا مکرر نہ ہونا	320
بالقوۃ اور بالفعل کے اختلاف سے مغالطہ	321
قید کا تعلق موضوع سے ہے یا محمول سے؟	322
کبریٰ کی کلیت کو نظرانداز کرنے کا مغالطہ	323

نفی، رابطے اور جہت کی تقدیم و تاخیر	325
ذہنی اعتبارات کو خارجی امور سمجھنے کا مغالطہ	328
شے کی مثال کو اصل شے سمجھنے کا مغالطہ	330
جزءِ علت کو علتِ تامہ سمجھنے کا مغالطہ	332
اولویت کا قاعدہ اور اختلافِ حیثیت	333
حیثیات کا فرق ملحوظ نہ رکھنے سے مغالطہ	333
فرسخ اور دیگر قدیم پیمانوں کی تحقیق	334
مشابہ کی مشابہت کا مغالطہ	335
عدمِ ملکہ، ضد اور نقیض کا فرق	336
تحصیلِ مجہول کے ناممکن ہونے کا مشہور مغالطہ	337
ایک قضیے کی نفی سے اسی کے نقیض کی تصدیق کا مغالطہ	339
تقادیرِ واقعیہ اور فرضیہ کا فرق	340
مغالطے کی کبریٰ کی دوسری دو توجیہات	340
مغالطۂ عامۃ الورود کی حقیقت اور اس کا طریقۂ استدلال	341
مغالطۂ عامۃ الورود کے تین جواب	343
مصنف کی مغالطوں میں تفصیل اختیار کرنے کی وجہ	345
مختلف درجے کے مقدمات سے مرکب قیاس کا حکم	345
خاتمہ: ہر علم کے تین بنیادی امور	346
مقدارِ متصل اور منفصل کی تحقیق	348
موضوع کے وجود و ماہیت کی بحث کا حکم	348
مبادی: وہ تصورات و تصدیقات جن پر مسائل قائم ہوں	350
مسائل: علمی دعوے جو دلیل سے ثابت کیے جائیں	352

رؤوس ثمانیہ: کتاب کے آغاز میں آٹھ ضروری تعارف	352
رؤوس ثمانیہ کے بقیہ چار امور	354
مؤلف کا اختتامی کلام اور طلبہ کے لیے دعا	355
ختمِ کتاب کی دعائیہ مجلس	356

علمِ منطق کی ضرورت و اہمیت

علومِ شرعیہ کے فہم میں معاون علوم

انسان کی دنیا میں آمد کا مقصد اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے، جیسا کہ ارشادِ الٰہی ہے :**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**۔ عبادت کا طریقہ تفسیر، حدیث اور فقہ کے علوم سے معلوم ہوتا ہے۔ اسلام کے ابتدائی زمانے میں ان تین علوم کی تعلیم بنیادی حیثیت رکھتی تھی، پھر زمانے کے گزرنے کے ساتھ انہیں اچھی طرح سمجھنے کے لیے علمائے اسلام نے علمِ صرف، علمِ نحو اور علمِ بلاغت کو مدون کیا اور ان کی تعلیم کو ضروری قرار دیا۔

اسی طرح جب اہلِ باطل نے عقلی دلائل کے ذریعے اصولِ شریعت اور اسلامی عقائد، مثلاً اللہ تعالیٰ کی وحدانیت، رسولوں کی بعثت اور آخرت کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا کیے تو علمائے اسلام نے شریعت کے دفاع اور اعتراضات کے جواب کے لیے علومِ عقلیہ، بالخصوص منطق اور فلسفے میں مہارت حاصل کی۔ اہلِ باطل کا علمی مقابلہ کرنے والے علماء میں امام رازی، امام غزالی، مولانا قاسم نانوتوی اور مولانا اشرف علی تھانوی جیسے حضرات کا تذکرہ اسی مناسبت سے ہوتا ہے۔

منطق سے بے رغبتی کا تعلیمی نقصان

منطق سے بے رغبتی بڑھنے پر یہ صورت پیدا ہوتی ہے کہ طلبہ کی استعداد کمزور اور علمی صلاحیت ناقص رہتی ہے۔ درسِ نظامی کی بہت سی کتابوں میں جگہ جگہ منطقی اصطلاحات موجود ہیں؛ انہیں سمجھے بغیر تفسیر، حدیث کی شروح، بلاغت اور نحو کی متعدد کتابیں دشوار معلوم ہوتی ہیں۔ محض کتابوں کو مشکل کہہ کر نصاب سے نکالنا اس مشکل کا بنیادی حل نہیں؛ ضرورت اس بات کی ہے کہ منطق کو بقدرِ ضرورت اور صحیح طریقے سے سمجھا جائے۔ ورنہ متقدمین کی علمی تصانیف کے ایک بڑے حصے سے فائدہ اٹھانا مشکل ہو جائے گا۔

منطق کی تدوین، مقاصد اور اہلِ علم کے اقوال

علمِ منطق ابتدا میں یونانی فلسفیوں کا وضع کردہ فن تھا، لیکن علمائے اسلام نے اس کی تہذیب کی اور اس سے خلافِ شرع باتوں کو الگ کر دیا۔ اس طرح علمائے اسلام نے منطق کی کتابیں مرتب کیں اور یہ فن ان کے علمی کام کا حصہ بن گیا۔ اس علم کو پڑھنے کا مقصد طالب علم میں ذہانت، بات سمجھنے اور سمجھانے کی قوت، افہام و تفہیم کا ملکہ اور مختلف علوم میں گہرائی پیدا کرنا ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں :**مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْمَنْطِقَ فَلَا ثِقَةَ لَهُ فِي الْعُلُومِ۔** یعنی جو شخص منطق نہیں جانتا، اس کے علوم میں پختگی نہیں ہوتی۔ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے رسالہ النور، ربیع الاول ۱۳۶۱ھ میں فرمایا کہ ہم صحیح بخاری کے مطالعے میں جس طرح اجر سمجھتے ہیں، اسی طرح میر زاہد اور امورِ عامہ کے مطالعے میں بھی اجر سمجھتے ہیں۔ میر زاہد اور امورِ عامہ منطق کی کتابیں ہیں۔ ان کے مطالعے اور تدریس کا مقصد قرآن و حدیث کو اچھی طرح سمجھنا، علومِ شرعیہ میں گہرائی پیدا کرنا، عقلی دلائل سے اعتراضات کے جواب دینا اور دین کا علمی دفاع کرنا ہے۔

منطق کا ماہر مدرس اپنی گفتگو اور درس کو مرتب رکھ سکتا ہے، دلیلوں میں ربط پیدا کرتا ہے اور مطالعے کے بعد اپنی غور و فکر سے علمی نکات تک پہنچنے کی استعداد حاصل کرتا ہے۔ اس کے برخلاف صرف عبارت پڑھا دینا اور دوسری کتابوں سے معلومات نقل کر دینا اس علمی مہارت کے برابر نہیں۔

علمِ منطق کی تعریف، موضوع اور غرض

هُوَ عِلْمٌ بِقَوَانِينَ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَإِ فِي الْفِكْرِ۔ علمِ منطق ان قوانین کے جاننے کا نام ہے جن کی رعایت فکر و نظر میں ذہن کو غلطی سے بچاتی ہے۔ محض قوانین یاد ہونا کافی نہیں؛ غور و فکر کرتے ہوئے ان کی رعایت بھی ضروری ہے۔ رعایت کا مطلب یہ ہے کہ ذہن اپنے استدلال کو انہی ضابطوں کے مطابق چلائے تاکہ نتیجے میں غلطی نہ ہو۔

مَوْضُوعُ الْمَنْطِقِ الْمَعْلُومَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصْدِيقِيَّةُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مُوصِلَةٌ إِلَى الْمَجْهُولِ التَّصَوُّرِيِّ وَالتَّصْدِيقِيِّ۔ اس علم کا موضوع معلوم تصورات اور معلوم تصدیقات ہیں، لیکن مطلقاً ہر حیثیت سے نہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ انہی معلوم چیزوں کی مدد سے مجہول تصور یا مجہول تصدیق تک پہنچا جا سکے۔ اس تعریف میں متعلقہ حیثیت کی قید اہم ہے۔

صِيَانَةُ الذِّهْنِ عَنِ الْخَطَإِ فِي الْفِكْرِ۔ اس علم کی غرض یہ ہے کہ فکر و نظر کے وقت ذہن کو غلطی سے بچایا جائے۔ تعریف میں قوانین کو جاننا اور ان کی رعایت رکھنا مقصود ہے، موضوع میں معلوم تصورات و تصدیقات ہیں، اور غرض میں ذہن کو غلطی سے محفوظ رکھنا ہے۔ یہ عربی تعریفات اعراب کے ساتھ یاد کرنی چاہییں۔

مصنف کے احوال اور نامِ مرقاۃ کی تحقیق

اس کتاب کے مصنف فضل امام ابن محمد ارشد ہیں۔ آپ ہندوستان کی بستی خیرآباد میں پیدا

ہوئے، بعد میں شاہجہاں آباد میں رہے، پھر دہلی کو اپنا مسکن بنایا۔ علومِ عقلیہ، خصوصاً منطق و فلسفے میں نمایاں مہارت رکھتے تھے۔ دہلی میں آپ کے دروس میں شرکت کے لیے دور دراز سے طلبہ آتے تھے۔ اس دور میں شاہ عبدالعزیز اور شاہ عبدالقادر بھی دہلی میں دینی خدمت میں مشغول تھے۔ مصنف کی دوسری تصانیف بھی تھیں، مگر **الْمِرْقَاةُ** کو زیادہ شہرت ملی۔ برصغیر کے مدارس میں اس کی تدریس عام ہوئی۔ آپ کی وفات پانچ ذی قعدہ ۱۲۴۰ھ کو خیرآباد میں ہوئی، اور وہیں مدفون ہوئے۔

الْمِرْقَاةُ اسمِ آلہ کا صیغہ ہے اور **رَقِيَ يَرْقَى** سے ماخوذ ہے۔ اس مادے میں اوپر چڑھنے کا معنی پایا جاتا ہے؛ **مِرْقَاةٌ** سیڑھی کو کہتے ہیں، یعنی بلندی کی طرف چڑھنے کا آلہ۔ کتاب کا نام اس مناسبت سے رکھا گیا کہ جیسے سیڑھی انسان کو ایک درجے سے دوسرے درجے کی طرف لے جاتی ہے، اسی طرح اس کے مباحث یاد کرکے سمجھنے والا طالب علم منطق اور دوسرے علوم میں ترقی اور مہارت حاصل کرتا ہے۔

خُطْبَةُ الْكِتَابِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي اللّٰهِ ذاتِ باری تعالیٰ کا نام اور معرفہ ہے۔ اس کے بعد **الَّذِي** آیا جو اسمِ موصول ہے اور معرفہ کی اقسام میں سے ہے۔ معارف میں علم، اسمِ اشارہ اور اسمِ موصول وغیرہ شامل ہیں۔ یہاں معرفہ کے بعد دوسرا معرفہ آیا ہے، اس لیے **الَّذِي** کو لفظِ جلالہ کی صفت قرار دیا جائے گا۔ اسمِ موصول کا ترجمہ عموماً" وہ جو کہ "یا" جس نے "ہوتا ہے؛ اس طرح مفہوم یہ ہے کہ تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جس نے آگے مذکور چیزیں پیدا فرمائیں۔

أَبْدَعَ اس لفظ کا لغوی معنی ایسی چیز بنانا ہے جس کی پہلے کوئی مثال موجود نہ ہو۔ کسی پہلے سے موجود نمونے کے مطابق چیز بنانا اور بالکل نئی چیز بنانا یکساں نہیں؛ دوسری صورت مشکل ہوتی ہے کیونکہ پہلے سے کوئی مثال سامنے نہیں ہوتی۔

اصطلاح میں **إِبْدَاع** کسی چیز کو بغیر مادے کے پیدا کرنا ہے۔ مادہ وہ چیزیں ہیں جن سے کوئی چیز بنتی ہے۔ مثلاً کتاب کے بننے میں کاغذ، گتہ اور سیاہی کام آتے ہیں؛ یہ اس کا مادہ ہیں۔ اسی طرح کمرے کی تعمیر میں اینٹیں، سیمنٹ، کھڑکیاں اور دروازے وغیرہ استعمال ہوتے ہیں؛ یہ اس کا مادہ ہیں۔ مخلوق کو چیز بنانے کے لیے مادے کی حاجت ہوتی ہے، جبکہ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کی قدرت بیان ہوئی ہے کہ اس نے آسمانوں اور زمینوں کو بغیر مادے کے پیدا فرمایا۔

الْأَفْلَاكَ وَالْأَرَضِينَ۔ الْأَفْلَاكَ، فَلَكٌ کی جمع ہے اور اس سے آسمان مراد ہیں۔ **الْأَرَضِينَ، أَرْضٌ** کی جمع ہے اور اس سے زمینیں مراد ہیں۔ آسمان سات ہیں اور زمینیں بھی سات ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان سب کو بغیر کسی مادے کے پیدا فرمایا۔ اس میں اس کی عظیم قدرت ظاہر ہوتی ہے۔

ترجمہ :تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى مَنْ كَانَ نَبِيًّا وَالصَّلَاةُ سے رحمت نازل ہونے کی دعا مراد ہے۔ **عَلَى مَنْ كَانَ نَبِيًّا** میں اس ذات سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ نبی وہ انسان ہے جسے اللہ تعالیٰ اپنے احکام کی تبلیغ کے لیے دنیا میں بھیجے۔

وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ۔ اس جملے کے شروع میں **وَ** واوِ حالیہ ہے، اس لیے اس کے بعد والا جملہ حال ہے۔ معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت بھی نبی تھے جب حضرت آدم علیہ السلام ابھی پانی اور مٹی

کے درمیان تھے، یعنی ان کی تخلیق بھی نہ ہوئی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دنیا میں تشریف آوری سب سے آخر میں ہوئی، لیکن آپ کی نبوت تمام انبیائے کرام کی نبوت پر مقدم ہے۔ بلکہ تمام انبیائے کرام کی نبوت بھی آپ کی نبوت سے مستفاد ہے۔ اللہ تعالی نے یہ ساری کائنات بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے پیدا فرمائی۔ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی عظمت اور اس کی تقدیم واضح ہوتی ہے۔

ترجمہ :اور درود ہو اس ذات پر جو اس وقت بھی نبی تھے جب آدم علیہ السلام پانی اور مٹی کے درمیان تھے۔

وَعَلَى آلِهِ اس کا عطف **عَلَى مَنْ كَانَ نَبِيًّا** پر ہے، اس لیے دعا میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل بھی شامل ہے۔ آل سے مراد لینے میں مختلف اقوال ہیں :بعض کے نزدیک ازواجِ مطہرات، بعض کے نزدیک آپ کے خاندان کے افراد، اور بعض کے نزدیک ہر متقی مومن۔ جس مقام پر جو معنی مناسب ہو وہی مراد لیا جاتا ہے۔ چونکہ یہاں دعا کا مقام ہے، اس لیے ہر متقی مومن کو شامل کرنے والا عام معنی زیادہ مناسب ہے، تاکہ تمام متقی مومن اس دعا میں داخل ہو جائیں۔

وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ۔ **أَجْمَعِينَ** کے معنی ہیں سب کے سب۔ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام صحابہ اس دعائے رحمت میں شامل ہیں۔ اس عموم میں ان لوگوں کا رد بھی ہے جو چند صحابہ کے سوا باقی کو تسلیم نہیں کرتے۔ اہلِ سنت والجماعت تمام صحابۂ کرام سے محبت رکھتے ہیں۔ اللہ تعالی نے انہیں اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کے لیے منتخب فرمایا۔ صحابہ کے حالات و فضائل پڑھے جائیں تو ان کی عظمت سامنے آتی ہے اور ایمان تازہ ہوتا ہے۔

ترجمہ :اور آپ کی آل اور تمام صحابہ پر بھی درود ہو۔

وَبَعْدُ: اس لفظ کی تقدیر **أَيْ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ** ہے؛ یعنی حمد اور درود کے بعد۔

فَهٰذِهِ عِدَّةُ فُصُولٍ فِي عِلْمِ الْمِيزَانِ۔ **فَهٰذِهِ** یعنی پس یہ، **عِدَّةُ فُصُولٍ** یعنی چند فصلیں، اور **فِي عِلْمِ الْمِيزَانِ** یعنی علمِ میزان میں۔ علمِ میزان، علمِ منطق ہی کا دوسرا نام ہے۔ عبارت میں مصنف بتا رہے ہیں کہ یہ اسی علم کے چند مباحث ہیں۔

ترجمہ :حمد و درود کے بعد، یہ علمِ میزان کی چند فصلیں ہیں۔

لَا بُدَّ مِنْ حِفْظِهَا وَضَبْطِهَا **لَا بُدَّ** کا معنی ہے ''ضروری ہے''۔ **حِفْظِهَا** میں ضمیر ان فصلوں کی طرف راجع ہے؛ ان کا حفظ کرنا ضروری ہے۔ **وَضَبْطِهَا** میں انہیں اچھی طرح سمجھ کر محفوظ رکھنے کی تاکید ہے۔ حفظ کے ساتھ ضبط اس لیے آیا کہ بات صرف یاد کرنے تک محدود نہ ہو، بلکہ اسے سمجھنا بھی مطلوب ہو۔

لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ **لِمَنْ أَرَادَ** یعنی اس شخص کے لیے جو ارادہ رکھتا ہے، اور **أَنْ يَتَذَكَّرَ** یعنی یاد کرنے کا۔

مِنْ أُولِي الْأَذْهَانِ۔ **أُولِي الْأَذْهَانِ** کا مفہوم ذہن رکھنے والے، یعنی ذہین لوگ ہیں۔ واحد میں **ذُو** کا استعمال ہوتا ہے، مثلاً **ذُو مَالٍ** یعنی مال والا۔ جمع میں **أُولُو** آتا ہے، اور جب حالتِ جر ہو تو **أُولِي** ہوتا ہے۔ یہاں **مِنْ** کی وجہ سے کلمہ مجرور ہے، اسی لیے **أُولِي الْأَذْهَانِ** پڑھا گیا۔

ترجمہ :ذہین لوگوں میں سے جو شخص انہیں یاد رکھنا چاہے، اس کے لیے ان کا حفظ کرنا اور اچھی طرح ضبط کرنا ضروری ہے۔

وَعَلَى اللّٰهِ التَّوَكُّلُ اس فقرے کا معنی یہ ہے کہ بھروسا اللہ ہی پر ہے۔

وَهُوَ الْمُسْتَعَانُ۔ **الْمُسْتَعَانُ** وہ ہے جس سے مدد طلب کی جائے، جبکہ **الْمُسْتَعِينُ** مدد طلب کرنے والا ہوتا ہے۔ پس مدد طلب کرنے کے لائق اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔

ترجمہ :اور اللہ ہی پر بھروسا ہے اور اسی سے مدد طلب کی جاتی ہے۔

مُقَدِّمَةٌ ــــ مَعَانِي الْعِلْمِ

مُقَدِّمَةٌ: یہ لفظ **قَدَّمَ يُقَدِّمُ** سے متعلق ہے۔ **تَقْدِيم** میں آگے کرنے کا معنی ہے۔ کتاب میں اصل مقاصد سے پہلے جو ابتدائی گفتگو آتی ہے، اسے مقدمہ کہا جاتا ہے۔ یہاں نحوی ترکیب میں **مُقَدِّمَةٌ** خبر ہے اور اس سے پہلے مبتدا **هٰذِهِ** محذوف مانا جائے گا؛ تقدیر **هٰذِهِ مُقَدِّمَةٌ** ہے، یعنی'' یہ مقدمہ ہے''۔

مُقَدِّمَةٌ کو اگر'' آگے کرنے والی ''کے معنی میں لیا جائے تو اشکال ہوتا ہے کہ مقدمہ تو خود اصل مقاصد سے پہلے واقع ہوتا ہے، کسی دوسری چیز کو آگے کرنے والا نہیں۔ جواب یہ ہے کہ یہاں **مُقَدِّمَةٌ**، **مُتَقَدِّمَةٌ** کے معنی میں ہے؛ بابِ تفعیل کو بابِ تفعّل کے معنی میں لیا گیا ہے، لہٰذا مراد'' آگے ہونے والی ''ہے۔ اس سے اشکال ختم ہو جاتا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ کو **مُقَدَّمَةٌ** پڑھا جائے؛ یہ اسمِ مفعول ہے اور معنی'' آگے کی گئی ''ہوگا۔ چونکہ اس گفتگو کو کتاب کے

اصل مباحث سے پہلے رکھا گیا ہے، اس لیے یہ معنی بھی درست بن جاتا ہے۔ دونوں قراءتوں میں زیر اور زبر کا فرق اسمِ فاعل و اسمِ مفعول کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ راجح پہلا قول ہے :**مُقَدِّمَةٌ**، بمعنی **مُتَقَدِّمَةٌ**۔

مُقَدِّمَةُ الْجَيْشِ لشکر کے ہراول دستے کو کہتے ہیں۔ پہلے زمانے میں جب بڑی فوج جنگ یا سفر کے لیے نکلتی تو اس سے آگے ایک دستہ بھیجا جاتا جو ٹھہرنے کے لیے مناسب جگہ اور پانی کی سہولت دیکھتا۔ وہ معلوم کرتا کہ قریب دریا، چشمہ یا تالاب ہے یا نہیں، اور سینکڑوں یا ہزاروں سپاہیوں کے پڑاؤ کے لیے جگہ مناسب ہے یا نہیں۔ اس دستے کو اصل لشکر سے پہلے چلنے کی وجہ سے **مُقَدِّمَةُ الْجَيْشِ** کہتے تھے۔ اسی طرح کتاب کا مقدمہ بھی اصل مقصودی مباحث سے پہلے آتا ہے، اس لیے اسے مقدمہ کہتے ہیں۔

مقدمہ کی دو قسمیں ہیں :**مُقَدِّمَةُ الْعِلْمِ** اور **مُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ**۔ پہلی قسم ان امور پر مشتمل ہوتی ہے جن کے جانے بغیر اس علم کا صحیح فہم موقوف رہتا ہے۔ اس میں تین بنیادی چیزیں ہیں :اس علم کی تعریف، اس کا موضوع اور اس کی غرض و غایت۔ اگر علم کی حقیقت، اس کا متعلق اور اس کا مقصد ہی معلوم نہ ہوں تو خود اس فن کی پہچان کیسے ہوگی؟

مُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ ایسی ابتدائی باتیں ہیں جن پر اصل مسائل کا سمجھنا ضروری طور پر موقوف نہیں، لیکن جنہیں سمجھ لینے سے آگے کتاب سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ اس کتاب کا مقدمہ دونوں حیثیتیں رکھتا ہے :مقصودی ابواب سے پہلے آتا ہے، اس لیے مقدمۃ الکتاب ہے؛ اور آگے منطق کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت سمجھنے کے لیے تمہید فراہم کرتا ہے، اس لیے مقدمۃ العلم بھی ہے۔ اس لفظ کی دوسری نحوی ترکیبیں ممکن ہیں، لیکن مبتدا محذوف والی ترکیب کو اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے۔

اِعْلَمْ یہ فعلِ امر ہے، معنی" جان لے"۔ مخاطب وہ طالب علم ہے جو کتاب پڑھ رہا ہے۔ یہ فعل مفعول کا تقاضا کرتا ہے، اس لیے آگے آنے والا مضمون اس کا مفعول بنے گا۔

أَنَّ الْعِلْمَ یہاں **أَنَّ** ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ پڑھا جائے گا، **إِنَّ** کسرہ کے ساتھ نہیں، کیونکہ **أَنَّ الْعِلْمَ**... سے بننے والا کلام تاویلِ مفرد میں ہو کر **اِعْلَمْ** کا مفعول بنتا ہے۔

يُطْلَقُ عَلَى مَعَانٍ۔ **يُطْلَقُ** کا معنی ہے کسی چیز پر لفظ کا بولا جانا؛ علم کئی معانی پر بولا جاتا ہے۔ **مَعَانٍ**، **مَعْنًى** کی جمع ہے۔ اصل میں آخر میں یاء تھی اور اس پر ضمہ ثقیل تھا۔ ضمہ ساقط ہوا تو یاء ساکن ہوگئی۔ دوسری طرف تنوین بھی تلفظ کے لحاظ سے نونِ ساکن ہے۔ یوں دو ساکن جمع ہوگئے، اس لیے یاء حذف ہوئی اور لفظ **مَعَانٍ** رہ گیا۔

تنوین کو نونِ ساکن سمجھنے کے لیے **ضَرْبٌ** اور **زَيْدٌ** کو دیکھیں :لکھنے میں آخری حرف پر تنوین ہے، مگر پڑھنے میں نون کی آواز ظاہر ہوتی ہے۔ اسی بنیاد پر **مَعَانٍ** میں اجتماعِ ساکنین اور یاء کے حذف کا سبب سمجھ میں آتا ہے۔

ترجمہ :مقدمہ :جان لو کہ علم کئی معانی کے لیے بولا جاتا ہے۔

منطق سے پہلے علم کی بحث کیوں؟

یہاں اشکال ہوتا ہے کہ کتاب منطق کی ہے تو ابتدا ہی میں منطق کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت کیوں نہیں بتائی گئی، بلکہ پہلے علم کے معانی بیان کیے گئے ہیں؟ وجہ یہ ہے کہ منطق کی تعریف سمجھنے کے لیے پہلے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے۔ اس ضرورت کا سمجھنا فکر و نظر کی پہچان پر موقوف ہے، فکر و نظر بدیہی اور نظری کے فرق کے بعد سمجھ میں آتے ہیں، بدیہی و نظری تصور و تصدیق سے متعلق ہیں، اور تصور و تصدیق کا علم، علم کے معنی جانے بغیر حاصل نہیں ہوگا۔

اس لیے سمجھنے کی صحیح ترتیب یہ ہے :پہلے علم کا مفہوم، پھر تصور و تصدیق، پھر بدیہی و نظری، پھر فکر و نظر، اس کے بعد منطق کی ضرورت، اور آخر میں منطق کی تعریف۔ یہی ترتیب اختیار کرنے سے بعد کے مباحث پچھلے مباحث کی بنیاد پر واضح ہوتے چلے جاتے ہیں۔

علم کے عام معنی جاننا ہیں۔ کسی جانی ہوئی چیز کی شکل، صورت یا پہچان ذہن میں موجود ہوتی ہے۔ بادشاہی مسجد کا نام سن کر اس عمارت کا نقشہ ذہن میں آ جاتا ہے، جامعہ کی مسجد کا نام سن کر اس کی عمارت یاد آتی ہے، اور اپنے واقف ساتھی زید یا عمرو کا نام سنتے ہی اس کا حلیہ سامنے آ جاتا ہے۔ اسی طرح امرود، سیب اور ناشپاتی کی شکلیں الگ الگ پہچانی جاتی ہیں۔ گلاب اور موتیے کی خوشبو، اور کھٹے، میٹھے یا نمکین ذائقے کی بھی اپنی الگ پہچان ہوتی ہے۔ یہ ذہنی امتیاز اس چیز کے علم کی صورت ہے۔

اس کے برعکس کوئی ان دیکھی سڑک، نامعلوم راستہ یا ایسا فن جسے ابھی نہ پڑھا ہو، اس کا

نام سننے سے اس کی واضح صورت ذہن میں نہیں آتی۔ جس چیز کی پہچان حاصل نہ ہو، اس کے اعتبار سے انسان جاہل یعنی بے خبر ہے۔ یہاں عالم سے عام جاننے والا مراد ہے، صرف عالمِ دین نہیں۔

جن چیزوں کی صورت ذہن میں آتی ہے ان میں بعض کا خارج میں الگ وجود ہوتا ہے؛ مثلاً مسجد، زید، عمرو، کتاب اور پھل۔ ایسی چیزیں **أَعْيَان** کہلاتی ہیں؛ یہ **عَيْن** کی جمع ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس کی پہچان تو ذہن میں الگ ہو، لیکن خارج میں وہ کسی دوسری ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہو۔ اسے **أَعْرَاض** کہتے ہیں؛ یہ **عَرَض** کی جمع ہے۔

مثلاً زید کی سخاوت کوئی الگ وجود رکھنے والی چیز نہیں؛ وہ زید کی صفت ہے۔ خوشی، غم، بہادری اور بزدلی کا بھی کسی ذات سے جدا قائم بالذات وجود نہیں؛ یہ کسی کی کیفیت یا صفت کے طور پر پائی جاتی ہیں۔ پہلی قسم کے علم کو **عِلْمُ الْأَعْيَان** اور دوسری قسم کے علم کو **عِلْمُ الْأَعْرَاض** کہتے ہیں۔

علم: مبدأ انکشاف اور قوتِ ادراکیہ

علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علم **مَبْدَأُ الْاِنْكِشَافِ** ہے؛ **مَبْدَأ** آغاز یا سرچشمہ اور انکشاف واضح و روشن ہونے کو کہتے ہیں۔ جیسے گہری تاریکی میں چراغ روشن ہوتے ہی چیزیں ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتی ہیں اور ان کی پہچان حاصل ہو جاتی ہے، اسی طرح علم کی وجہ سے چیزوں کا انکشاف اور امتیاز ہوتا ہے۔ اس بات پر اتفاق ہے کہ علم سے اشیا کا انکشاف ہوتا ہے، البتہ خود علم کی حقیقت کیا ہے، اس میں اختلاف ہے۔ اسی اختلاف کی بنا پر علم کے پانچ معانی بیان کیے جاتے ہیں۔

انسان میں جاننے کی ایک قوت ہے جسے **قُوَّتِ إِدْرَاكِيَّة** یا عقل کہتے ہیں۔ جس چیز کے ذریعے کام انجام پائے وہ آلہ ہے: قلم لکھنے کا، عینک دیکھنے میں مدد کا، اور گاڑی سفر کا آلہ ہوتی ہے۔ عقل بھی ادراک کے لیے ایک قوت ہے۔ اس تک مختلف معلومات پہنچانے کے پانچ ظاہری آلات ہیں: آنکھ میں قوتِ باصرہ، کان میں قوتِ سامعہ، ناک میں قوتِ شامہ، زبان میں قوتِ ذائقہ، اور بدن میں قوتِ لامسہ۔

قوتِ باصرہ سے نظر آنے والی چیزیں معلوم ہوتی ہیں؛ سامعہ سے آوازیں، شامہ سے خوشبو اور بدبو، ذائقہ سے میٹھا، کھٹا، کڑوا، پھیکا یا نمکین، اور لامسہ سے سخت و نرم، خشک و تر، کھردرا یا ہموار ہونے کا پتا چلتا ہے۔ جیسے کسی حکومت کو کئی ذرائع سے مختلف خبریں ملتی

ہیں، ویسے ہی یہ پانچ آلات معلومات کو عقل تک پہنچاتے ہیں۔

أَحَدُهَا حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ۔ أَحَدُهَا میں **هَا** ضمیر **مَعَانٍ** کی طرف راجع ہے، یعنی علم کے معانی میں پہلا معنی مراد ہے۔ **حُصُولُ** مصدر ہے، جس کے معنی حاصل ہونا ہیں۔ اردو میں کھانا، پینا، سونا، جاگنا اور چلنا جیسے مصادر کی پہچان آخر میں" نا "سے ہوتی ہے۔ مصدر خارج میں الگ قائم بالذات چیز نہیں، بلکہ کسی ذات کے ساتھ متعلق معنی ہوتا ہے۔ مثلاً زید کے پانی پینے، دوڑنے اور چلنے میں فعل کا مصدر اور اس سے ظاہر ہونے والی ہیئت الگ سمجھی جائے گی۔ دوڑنا مصدر ہے، جبکہ دوڑ سے حاصل ہونے والی ہیئت دکھائی دیتی ہے؛ چلنا مصدر ہے، اور اس سے حاصل ہونے والی چال دکھائی دیتی ہے۔ اسی کو **حَاصِلٌ بِالْمَصْدَر** کہا گیا ہے۔ خود مصدر کی الگ ذات نہیں ہوتی؛ زید نہ ہو تو اس کے پینے یا چلنے کا وجود بھی نہیں ہوگا۔

اس تعریف کو سمجھنے کے لیے آئینہ سامنے رکھیے۔ آئینے کے سامنے کوئی چیز ہو تو اس کی صورت آئینے میں ظاہر ہوتی ہے۔ عقل بھی روحانی آئینے کے مشابہ ہے، جس میں چیزوں کی صورتیں آتی ہیں۔ یہاں پہلی تعریف میں علم اس حاصل شدہ صورت کا نام نہیں، بلکہ اس صورت کے حاصل ہونے کا نام ہے؛ اسی لیے یہ معنی مصدری ہے۔

ترجمہ :پہلا معنی :کسی چیز کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا۔

ثَانِيهَا الصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ۔ اس معنی میں علم وہ صورت ہے جو کسی شے سے عقل کے نزدیک حاصل ہوئی ہو۔ پہلی تعریف میں" حاصل ہونا "،علم تھا، یہاں جو صورت حاصل ہوگئی اسے علم کہا جا رہا ہے۔ آئینے کی مثال میں پہلے معنی کے مطابق علم آئینے میں صورت آنے کی مانند حصولِ صورت ہے، جبکہ دوسرے معنی کے مطابق علم وہ صورت ہے جو حاصل ہو چکی ہو۔ دونوں کے اختلاف کی بنیاد یہی ہے کہ علم حصول ہے یا صورتِ حاصلہ۔

ترجمہ :دوسرا معنی :وہ صورت جو کسی چیز سے عقل کے پاس حاصل ہو۔

ثَالِثُهَا الْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ۔ ثَالِثُهَا یعنی ان معانی میں تیسرا یہ ہے کہ جو چیز **الْمُدْرِكِ** کے پاس حاضر ہو وہ علم ہے۔ **أَدْرَكَ يُدْرِكُ إِدْرَاكًا** میں ادراک کا اصل مفہوم کسی چیز کو پوری طرح جاننا ہے، مگر اس مقام پر مطلق جاننا مراد ہے؛ کیونکہ انسان کسی چیز کی ہر ظاہری

اور پوشیدہ تفصیل سے پوری طرح واقف نہیں ہوتا۔ زید کو دیکھ کر اس کی صورت اور ظاہری حالات معلوم ہوتے ہیں، مگر اس کے جسم کی تمام اندرونی کیفیات اور پوشیدہ امور مکمل معلوم نہیں ہوتے۔ اس کے باوجود زید کا ادراک کہا جاتا ہے۔

پانچ معانی میں تیسرا قول راجح ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کا علم اور انسان کا علم دونوں شامل ہیں۔ پہلے معانی میں عقل کے لفظ کا استعمال ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ کے لیے عقل کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا۔ تیسری تعریف میں جاننے والے کے لیے مدرِک کا لفظ آیا ہے، اس لیے اس کا مفہوم عام ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم کسی صورت کے حاصل ہونے کا محتاج نہیں، اس لیے تیسرا معنی زیادہ جامع ہے۔

علمِ حضوری وہ ہے جس میں معلوم شے خود اپنی ذات کے اعتبار سے مدرِک کے پاس موجود ہو، صورت کو الگ حاصل کرنے کی حاجت نہ پڑے۔ انسان کو اپنی ذات کا علم اور اپنی صفات، مثلاً خوشی، غم، بھوک اور پیاس کا علم، حضوری کی مثالیں ہیں۔ اس کے مقابل علمِ حصولی میں شے اپنی صورت کے واسطے سے معلوم ہوتی ہے۔ انسان کا باقی دنیا کی بیشتر چیزوں کا علم اسی قسم کا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے، جبکہ انسان کا علم بعض امور میں حضوری اور اکثر چیزوں میں حصولی ہے۔

یہ خیال درست نہیں کہ سامنے زید کھڑا ہو تو اس کا علم حضوری ہو گیا۔ زید کی ذات سامنے ہونے کے باوجود اسے جاننے کے لیے اس کی صورت عقل تک پہنچتی ہے۔ آنکھیں بند ہوں تو سامنے کھڑے زید کا ادراک بھی حاصل نہیں ہوگا؛ اس لیے یہ علمِ حصولی ہی ہے۔ زید سامنے سے چلا جائے تو بھی اس کا نام سن کر صورت یاد آ سکتی ہے؛ یہ صورت کے واسطے سے معلوم ہونے کی علامت ہے۔ اس کے برعکس اپنی ذات اور اپنی بھوک کا جاننا کسی خارجی صورت کا محتاج نہیں۔ یوں **الْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِكِ** میں صورت کے واسطے سے حاضر ہونے اور براہِ راست حاضر ہونے، دونوں صورتیں آ گئیں۔

ترجمہ :تیسرا معنی :وہ چیز جو ادراک کرنے والے کے پاس حاضر ہو۔

رَابِعُهَا قَبُولُ النَّفْسِ لِتِلْكَ الصُّورَةِ۔ چوتھا قول یہ ہے کہ علم نہ حصولِ صورت کا نام ہے، نہ محض حاصل شدہ صورت کا، بلکہ اس کے بعد نفس کا اس صورت کو قبول کر لینا علم ہے۔ پہلے صورت کا حصول ہوتا ہے، پھر صورت

حاصل ہوتی ہے، اور اس کے بعد نفس اسے قبول کرکے اپنے اندر قرار دیتا ہے کہ یہ شے ایسی ہی ہے۔ اس قبول اور استقرار کو علم قرار دیا گیا۔ اس طرح چوتھے قول میں علم کی حقیقت قبولِ نفس کو قرار دیا گیا ہے۔

ترجمہ :چوتھا معنی :نفس کا اس صورت کو قبول کرنا۔

خَامِسُهَا الْإِضَافَةُ الْحَاصِلَةُ بَيْنَ الْعَالِمِ وَالْمَعْلُومِ۔

خَامِسُهَا سے علم کا پانچواں معنی مراد ہے : **الْإِضَافَةُ** یعنی نسبت یا تعلق، جو **الْعَالِمِ** یعنی جاننے والے اور **الْمَعْلُومِ** یعنی جانی جانے والی چیز کے درمیان قائم ہو۔ زید آپ کا واقف ساتھی ہے تو زید معلوم اور آپ اس کے عالم ہیں۔ قلم یا کتاب معلوم ہے، اور اسے پہچاننے والا عالم ہے۔

عالم اسی وقت عالم کہلائے گا جب کوئی معلوم ہو؛ اور معلوم بھی اسی اعتبار سے معلوم ہے کہ اسے جاننے والا موجود ہو۔ دونوں نام ایک دوسرے سے نسبت رکھتے ہیں۔ جب عالم اور معلوم کا تعلق قائم ہوتا ہے تو شے کی پہچان حاصل ہوتی ہے اور وہ دوسری چیزوں سے ممتاز ہو جاتی ہے۔ بعض علماء نے اسی تعلق کو علم کا نام دیا ہے۔ اس طرح پانچوں تعریفیں انکشاف کی اصل حقیقت کو ماننے کے باوجود یہ طے کرنے میں مختلف ہیں کہ انکشاف کا اصل مبدأ حصول، صورتِ حاصلہ، حضور، قبولِ نفس یا نسبت میں سے کون سا ہے۔

ترجمہ :پانچواں معنی :عالم اور معلوم کے درمیان حاصل ہونے والی نسبت۔

تصوراور تصدیق

وَيَنْقَسِمُ عَلَى قِسْمَيْنِ: یہاں تقسیم کا تعلق خاص **عِلْمِ حُصُولِي** سے ہے، **عِلْمِ حُضُورِي** سے نہیں۔ علمِ حضوری میں معلوم خود اپنی ذات کے اعتبار سے جاننے والے کے پاس حاضر ہوتا ہے؛ جیسے انسان کو اپنی ذات، اپنی خوشی یا بھوک کا علم۔ اس کے مقابل علمِ حصولی میں چیز کی صورت حاصل ہوتی ہے۔ اسی علمِ حصولی کی دو قسمیں آگے آرہی ہیں۔

منطق کے مباحث کو سمجھنے کے لیے قولِ معقول اور قولِ ملفوظ میں فرق ذہن نشین ہونا چاہیے۔ **قَوْلِ مَعْقُول** وہ بات ہے جو پہلے ذہن میں آئے، اور **قَوْلِ مَلْفُوظ** وہی بات ہے جب زبان سے ادا کردی جائے۔ مثلاً "مجھے پیاس لگی ہے" کہنے سے پہلے اس بات کا خیال ذہن میں پیدا ہوتا ہے، پھر اسے زبان سے ادا کیا جاتا ہے۔ منطق کی اصل بحث ذہن میں آنے والی بات سے ہے؛ الفاظ کے بغیر سامع دوسرے کے ذہن کی بات نہیں سمجھ سکتا، اس لیے ذہنی بات کو ظاہر کرنے کے لیے الفاظ کی ضرورت پیش آتی ہے۔

ذہن میں آنے والی بات کبھی ایک ہی معنی پر مشتمل ہوتی ہے، کبھی ناقص ربط رکھتی ہے اور کبھی پوری خبر ہوتی ہے۔ اسی کے مطابق زبان پر مفرد، مرکبِ ناقص اور مرکبِ تام ظاہر ہوتے ہیں۔ اصل بنیاد ذہنی بات ہے اور لفظ اس کے اظہار کا وسیلہ۔ اس فرق کو سامنے رکھنے سے تصور اور تصدیق کی تقسیم سمجھ میں آتی ہے۔

أَحَدُهُمَا يُقَالُ لَهُ التَّصَوُّرُ، أَحَدُهُمَا یعنی ان دو میں سے پہلی قسم۔ اسے **التَّصَوُّرُ** کہتے ہیں۔ اکیلے زید، کتاب، قلم، جنت یا جہنم کا خیال ذہن میں آنا تصور کی مثال ہے؛ اس میں کسی چیز کے لیے دوسری چیز کو ثابت نہیں کیا گیا اور نہ اس کی نفی کی گئی ہے۔

وَثَانِيهِمَا يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالتَّصْدِيقِ۔ وَثَانِيهِمَا یعنی دوسری قسم، جسے **التَّصْدِيقُ** کہا جاتا ہے۔ مثلاً ذہن میں ''زید عالم ہے'' آئے تو زید کے لیے عالم ہونا ثابت کیا گیا، اور ''زید عالم نہیں ہے'' میں عالم ہونے کی نفی کی گئی۔ ''میں پیاسا ہوں'' یا ''ہم سبق یاد کرتے ہیں'' میں بھی کسی ذات کے لیے ایک حالت یا عمل ثابت کیا گیا ہے۔ اس قسم میں حکم پایا جاتا ہے۔

ترجمہ: علم کی دو قسمیں ہیں: ایک کو تصور کہا جاتا ہے اور دوسری کو تصدیق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

أَمَّا التَّصَوُّرُ أَمَّا سے پہلی قسم یعنی تصور کی وضاحت شروع ہوتی ہے۔ تصور ہونے کا مدار یہ نہیں کہ لفظ مختصر ہے یا طویل، یا ذہن میں صرف ایک لفظ آیا ہے یا کئی الفاظ؛ اصل معیار یہ ہے کہ خبری حکم موجود نہیں۔ زید، عمرو، بکر اور خالد سب کا ایک ساتھ خیال آئے لیکن ایک کے لیے کسی چیز کا اثبات یا نفی نہ ہو تو یہ سب تصور ہی ہیں۔

فَهُوَ الْإِدْرَاكُ الْخَالِي عَنِ الْحُكْمِ۔ الْإِدْرَاكُ کا معنی جاننا اور **الْخَالِي عَنِ الْحُكْمِ** کا معنی حکم سے خالی ہونا ہے۔ اکیلے زید کا خیال ہو یا صرف ''کھڑا ہونا'' ذہن میں آئے، یہ دونوں تصور ہیں۔ اسی طرح ''زید کا بھائی''، ''زید کے بھائی کا پڑوسی'' یا ''زید کے بھائی کے پڑوسی کا گھر'' میں الفاظ کئی ہیں اور آپس میں تعلق بھی ہے، مگر پوری خبری نسبت نہیں بنی۔ ابھی یہ نہیں بتایا گیا کہ اس بھائی، پڑوسی یا گھر کا کیا حال ہے؛ اس لیے یہ مرکبات بھی تصور ہیں۔

پورا خبری جملہ بننے کے بعد بھی ذہن میں کبھی فیصلہ نہیں ہوتا۔ مثلاً یہ خیال آئے کہ ''شاید زید عالم ہو، شاید نہ ہو''؛ اگر دونوں احتمال برابر ہوں تو اس تردد کو اصطلاح میں **شَكٌّ** کہتے ہیں۔ جہاں ایک جانب غالب ہو، اس جانب کو **ظَنٌّ** اور دوسری کمزور جانب کو **وَهْم** کہتے ہیں۔ اس بیان میں شک اور وہم کو تصور کی قسم اور ظن کو تصدیق کی قسم میں شمار کیا گیا ہے۔ دوسری طرف یقینی تصدیق کی مثال وہ حکم ہے جس میں نسبت کو پوری طرح تسلیم کر لیا گیا ہو۔

اسی طرح انشائی جملے خبری حکم نہیں دیتے۔ ''کیا زید آیا تھا؟'' سوال ہے؛ **اِضْرِبْ زَيْدًا** کسی کو زید کو مارنے کا حکم ہے؛ **لَا تَضْرِبْ زَيْدًا** مارنے سے روکنا ہے۔ سوال، امر

اور نہی میں کسی واقعے کے متعلق بطورِ خبر اثبات یا نفی نہیں کی جارہی، اس لیے یہاں انہیں تصور کے قبیل میں رکھا گیا ہے۔

ترجمہ: تصور ایسا ادراک ہے جو حکم سے خالی ہو۔

وَالْمُرَادُ بِالْحُكْمِ نِسْبَةُ أَمْرٍ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ حکم سے مراد ایک امر کی دوسرے امر کی طرف نسبت کرنا ہے۔ ''زید عالم ہے'' میں **زَيْدٌ** وہ ذات ہے جس کے لیے حکم لگایا جارہا ہے اور **عَالِمٌ** وہ معنی ہے جسے اس کے لیے ثابت کیا گیا۔ پہلے کو **مَوْضُوع** یا **مَحْكُومٌ عَلَيْهِ** اور دوسرے کو **مَحْمُول** یا **مَحْكُومٌ بِهِ** کہتے ہیں۔ ''زید کا دوست امیر ہے'' میں ''زید کا دوست'' موضوع اور ''امیر'' محمول ہے۔ اگر کہا جائے ''عمرو کا غلام زید کا بھائی ہے'' تو موضوع عمرو کا غلام اور محمول زید کا بھائی ہونا ہوگا۔ موضوع اور محمول کا تعین اس بات سے ہوتا ہے کہ حکم کس کے لیے لگایا جارہا ہے۔

إِيجَابًا أَوْ سَلْبًا۔ إِيجَابًا یعنی اثبات کے طور پر، اور اثبات کا مطلب ثابت کرنا ہے، صرف ثابت ہونا نہیں۔ ''زید عالم ہے'' کہنے میں زید کے لیے علم ثابت کیا جاتا ہے۔ **سَلْبًا** یعنی نفی کے طور پر؛ مثلاً ''زید عالم نہیں ہے'' میں زید سے عالم ہونے کی نفی کی گئی۔ اسی طرح ''میں پیاسا ہوں'' اثبات کی، اور ''میں پیاسا نہیں ہوں'' نفی کی مثال ہے۔ حکم کی ان دونوں صورتوں میں کسی دوسری چیز کا تعلق ایک ذات سے بیان کیا گیا ہے۔

ترجمہ: حکم سے مراد ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف نسبت کرنا ہے، خواہ اثبات کے طور پر ہو یا نفی کے طور پر۔

وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: إِيقَاعًا أَوِ انْتِزَاعًا۔ حکم کی انہی دو صورتوں کو دوسرے الفاظ میں ایقاع اور انتزاع بھی کہتے ہیں۔ **إِيقَاعًا** کے معنی واقع کرنا ہیں؛ مثلاً ''زید عالم ہے'' میں عالم ہونے کے معنی کو زید پر واقع کر دیا۔ **انْتِزَاعًا** کے معنی کھینچ لینا ہیں؛ مثلاً ''زید عالم نہیں ہے'' میں اس سے عالم ہونے کے معنی کو ہٹا دیا۔ اس طرح ایقاع، ایجاب کے اور انتزاع، سلب کے معنی کو ادا کرتا ہے۔

ترجمہ: اور اگر چاہو تو اسے نسبت کو واقع کرنا یا ہٹا دینا بھی کہہ سکتے ہو۔

وَقَدْ يُفَسَّرُ الْحُكْمُ بِوُقُوعِ النِّسْبَةِ أَوْ لَا وُقُوعِهَا۔ وُقُوعِ النِّسْبَةِ یعنی نسبت کا واقع ہونا، اور **لَا وُقُوعِهَا** یعنی اس نسبت کا واقع نہ ہونا۔ یہاں **هَا** کی ضمیر نسبت کی طرف لوٹتی ہے۔ ''زید عالم ہے'' میں نسبت کے وقوع کا، اور ''زید عالم نہیں ہے'' میں اس کے عدمِ وقوع کا بیان ہے۔ یوں حکم کی ایک تعبیر ایجاب و سلب، دوسری ایقاع و انتزاع، اور تیسری وقوعِ نسبت و لاوقوعِ نسبت سے کی گئی۔

ترجمہ: اور کبھی حکم کی تفسیر نسبت کے واقع ہونے یا واقع نہ ہونے سے بھی کی جاتی ہے۔

كَمَا إِذَا تَصَوَّرْتَ زَيْدًا وَحْدَهُ أَوْ قَائِمًا وَحْدَهُ كَمَا إِذَا تَصَوَّرْتَ میں **تَصَوَّرْتَ** مخاطب کا صیغہ ہے، یعنی جب تم تصور کرو۔ صرف زید کا خیال کرنا یا **قَائِمًا** یعنی کھڑے ہونے کے معنی کا الگ خیال کرنا تصور ہے۔ محض زید کی پہچان حاصل ہونے سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ کھڑا ہے یا نہیں، اور صرف قیام کے معنی معلوم ہونے سے کسی شخص کے کھڑے ہونے کا فیصلہ نہیں ہوتا۔

مِنْ دُونِ أَنْ تُثْبِتَ الْقِيَامَ لِزَيْدٍ أَوْ تَسْلُبَهُ عَنْهُ۔ مِنْ دُونِ أَنْ تُثْبِتَ یعنی اس کے بغیر کہ تم ثابت کرو، **الْقِيَامَ لِزَيْدٍ** یعنی زید کے لیے کھڑے ہونے کو، اور **أَوْ تَسْلُبَهُ عَنْهُ** یعنی زید سے قیام کی نفی کرو۔ اگر ''زید کھڑا ہے'' کا حکم لگاؤ تو اثبات ہوا؛ اگر ''زید کھڑا نہیں ہے'' تو نفی ہوئی۔ مگر اکیلے زید یا اکیلے قیام کا تصور ان دونوں حکموں سے خالی ہے۔

مزید پہچان کے لیے ان مثالوں پر غور کیجیے: ''جنت'' اور ''جہنم'' الگ الگ تصورات ہیں، لیکن ''جنت برحق ہے'' تصدیق ہے۔ ''زید کے دوست کے گھر کے سامنے'' ایک ناقص ترکیب ہے؛ اس میں مکمل خبر نہیں۔ ''میری وہ گھڑی جو میں نے تمہیں پرسوں دی تھی'' سے صرف خاص گھڑی کی پہچان ہوتی ہے؛ ابھی اس کے خراب ہونے یا صحیح ہونے کی کوئی خبر نہیں دی گئی۔ جب کہا جائے ''وہ گھڑی خراب ہوگئی ہے'' تو مکمل خبری نسبت قائم ہوتی ہے۔

''زید کا بھائی میرا پڑوسی ہے'' میں ''زید کا بھائی'' موضوع اور ''میرا پڑوسی'' محمول ہے؛ ''زید کا بھائی'' اکیلا ہو تو صرف تصور ہے۔ ''ہم مسجد میں نماز پڑھتے ہیں'' اور ''ہم منطق پڑھ رہے ہیں'' پوری خبری نسبتیں ہیں، اس لیے تصدیق کی مثالیں ہیں۔ یوں لفظوں کی تعداد نہیں، حکم کے ہونے یا نہ ہونے سے دونوں قسموں کی پہچان کی جاتی ہے۔

ترجمہ: جیسے تم صرف زید کا یا صرف قائم کا تصور کرو، اس کے بغیر کہ زید کے لیے قیام ثابت کرو یا اس سے قیام کی نفی کرو۔

تصدیق کی حقیقت میں حکماء اور امام رازی کا اختلاف

أَمَّا التَّصْدِيقُ تصدیق وہ علم ہے جس میں حکم ہو۔ اس کی حقیقت پر اختلاف سمجھنے کے لیے ''زید عالم ہے'' کو سامنے رکھیے۔ اس میں چار امور ملتے ہیں: پہلے زید یعنی موضوع کا تصور؛ دوسرے عالم یعنی محمول کا تصور؛ تیسرے زید اور عالم کے درمیان نسبتِ تامہ خبریہ کا تصور؛ اور چوتھے اس نسبت کو درست مان لینے کا یقین یا **إِذْعَان**، جسے یہاں حکم کہا گیا ہے۔ نسبت کے محض تصور اور نسبت کا یقین کر لینے میں یہی بنیادی فرق ہے۔ اگر آخری چیز نہ ہو تو محض ربط یا تردد سے مکمل تصدیق قائم نہیں ہوتی۔

فَهُوَ عَلَى قَوْلِ الْحُكَمَاءِ، حکیم کی جمع ہے اور یہاں یونانی فلسفیوں اور ان کے پیروکاروں کے لیے استعمال ہوا ہے۔ یونانی حکماء میں سقراط، ان کے شاگرد

افلاطون اور افلاطون کے شاگرد ارسطو شامل ہیں۔ ارسطو کو منطق کی باقاعدہ تدوین کی نسبت سے **مُعَلِّمِ أَوَّل** اور ابو نصر فارابی کو اس فن کی عربی زبان میں خدمت کی وجہ سے **مُعَلِّمِ ثَانِي** کہا جاتا ہے۔ ارسطو سکندر اعظم کا استاد بھی تھا، جبکہ فارابی علمِ منطق کے بڑے ماہر تھے۔ تصدیق کی جو تعریف آگے آرہی ہے، وہ انہی حکماء کا قول ہے۔

عِبَارَةٌ عَنِ الْحُكْمِ الْمُقَارِنِ لِلتَّصَوُّرَاتِ۔ حکماء کے نزدیک تصدیق **الْحُكْمِ** سے عبارت ہے، لیکن وہ حکم ان تصورات کے ساتھ ملا ہوا ہو جو اس سے پہلے ضروری ہیں۔ **الْمُقَارِنِ** یعنی ساتھ ملا ہوا؛ **لِلتَّصَوُّرَاتِ** یعنی تصورات کے ساتھ۔ ان تصورات میں موضوع کا تصور، محمول کا تصور اور نسبتِ تامہ خبریہ کا تصور شامل ہیں۔ تصدیق خود صرف اس چوتھے امر کا نام ہے جس میں نسبت پر یقین ہو؛ باقی تین امور لازمی ہونے کے باوجود تصدیق کی حقیقت میں داخل نہیں۔ یہاں **تَصَوُّرَات** جمع لایا گیا ہے، جس سے تین تصورات مراد ہیں۔

ترجمہ: تصدیق، حکماء کے قول کے مطابق، ایسے حکم کا نام ہے جو تصورات کے ساتھ ہو۔

فَالتَّصَوُّرَاتُ الثَّلَاثَةُ شَرْطٌ لِوُجُودِ التَّصْدِيقِ۔ شَرْطٌ وہ چیز ہے جس کے بغیر مشروط کا وجود صحیح نہیں ہوتا، مگر شرط خود مشروط کا حصہ نہیں ہوتی۔ جیسے وضو نماز کے لیے شرط ہے، لیکن وضو بذاتِ خود نماز کا جز نہیں۔ اسی طرح موضوع، محمول اور ان کی خبری نسبت کے تین تصورات حکم کے لیے لازم ہیں، لیکن حکماء کے نزدیک یہ تصدیق سے خارج شرطیں ہیں۔ جب حکم صرف ایک ہی حقیقت کا نام ٹھہرا تو ان کے نزدیک تصدیق **بَسِيط** ہوئی، یعنی ایسی چیز جس کے اجزا نہ ہوں۔

ترجمہ: پس تین تصورات تصدیق کے وجود کے لیے شرط ہیں۔

وَمِنْ ثَمَّ لَا يُوجَدُ تَصْدِيقٌ بِلَا تَصَوُّرٍ۔ وَمِنْ ثَمَّ یعنی اسی وجہ سے۔ یہاں **ثَمَّ** اشارے کے معنی میں ہے، اسے **ثُمَّ** کے طور پر نہیں پڑھنا چاہیے۔ جب تصدیق کے لیے تین تصورات شرط ہیں تو ان کے بغیر تصدیق بھی نہیں ہوگی، جیسے وضو کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی۔ شرط کا لازمی ہونا اور تصدیق کے اندر جز کے طور پر شامل ہونا الگ الگ باتیں ہیں۔

ترجمہ: اسی لیے تصور کے بغیر تصدیق نہیں پائی جاتی۔

وَالْإِمَامُ الرَّازِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى يَقُولُ: امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ کی رائے حکماء کی رائے سے مختلف ہے۔ اس قول میں اختلاف یہ نہیں کہ حکم کی حاجت ہے یا نہیں؛ حکم دونوں کے نزدیک ضروری ہے۔ اختلاف اس بات پر ہے کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے یا حکم کے ساتھ پہلے سے موجود تصورات بھی اس کی حقیقت کے اجزا ہیں۔

إِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ الْحُكْمِ وَتَصَوُّرَاتِ الْأَطْرَافِ۔ **مَجْمُوعِ الْحُكْمِ** یعنی حکم کا مجموعہ، اور **تَصَوُّرَاتِ الْأَطْرَافِ** یعنی متعلقہ اطراف کے تصورات۔ **طَرَف** کے معنی جانب کے ہیں۔ امام رازی کے نزدیک تصدیق چار امور کے مجموعے کا نام ہے: موضوع کا تصور، محمول کا تصور، نسبتِ خبریہ کا تصور اور نسبت کو مان لینے کا حکم۔ اس رائے میں تصدیق **مُرَکَّب** ہے، کیونکہ اس کی حقیقت متعدد اجزا کے ملنے سے بنتی ہے۔

ترجمہ: امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تصدیق حکم اور اطراف کے تصورات کے مجموعے کا نام ہے۔

فَإِذَا قُلْتَ: زَيْدٌ قَائِمٌ، وَأَذْعَنْتَ بِقِيَامِ زَيْدٍ، يَحْصُلُ لَكَ عُلُومٌ ثَلَاثَةٌ۔ مثلاً **زَيْدٌ قَائِمٌ** کہہ کر زید کے قائم ہونے کو تسلیم کیا جائے تو یہاں زید کی پہچان، قائم ہونے کے معنی کی پہچان، اور دونوں کے تعلق کا ادراک حاصل ہوتا ہے۔ **أَذْعَنْتَ** کا معنی ہے تم نے مان لیا یا یقین کر لیا۔ محض الفاظ زبان سے کہنے اور ذہن میں نسبت کا یقینی فیصلہ کرنے میں فرق ہے۔

ترجمہ: پس جب تم کہو: زید کھڑا ہے، اور زید کے قیام کو مان لو، تو تمہیں تین علوم حاصل ہوتے ہیں۔

أَحَدُهَا عِلْمُ زَيْدٍ۔ عِلْمُ زَيْدٍ پہلا ادراک، یعنی زید کا تصور ہے۔ اس بات کا علم کہ زید کس کو کہتے ہیں، ابھی اس کے کھڑے ہونے کا حکم نہیں۔

ترجمہ: پہلا: زید کا علم۔

وَثَانِيهَا إِدْرَاكُ مَعْنَى قَائِمٍ۔ مَعْنَى قَائِمٍ کا ادراک دوسرا ہے۔ قائم کے معنی کھڑا ہونے والے کے ہیں؛ جب تک اسے زید کے ساتھ جوڑ کر خبر نہ دی جائے، یہ بھی اپنے طور پر ایک تصور ہے۔

ترجمہ: دوسرا: قائم کے معنی کا ادراک۔

وَثَالِثُهَا عِلْمُ الْمَعْنَى الرَّابِطِ تیسرا **الْمَعْنَى الرَّابِطِ** ہے، یعنی زید اور قائم کے درمیان ربط دینے والے معنی کا علم۔ لکڑی اور رسی الگ الگ ہوں تو چارپائی نہیں کہلاتیں؛ لکڑی کے پائے، ان کے جوڑ اور رسی مناسب طریقے سے ملائی جائے تو چارپائی بنتی ہے۔ اسی طرح زید اور قائم کے معنی الگ الگ جاننا کافی نہیں، ذہن میں ان دونوں کے درمیان ربط بھی قائم ہوتا ہے۔

الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ فِي الْفَارِسِيَّةِ بِـ هَسْتْ فِي الْإِيجَابِ وَنِيْسْتْ فِي السَّلْبِ، وَبِـ ہے وَنہیں فِي الْهِنْدِيَّةِ۔ اس ربط کو فارسی میں اثبات کے لیے **هَسْتْ** اور نفی کے لیے **نِيْسْتْ** کے ذریعے ظاہر کیا جاتا ہے، جبکہ اردو میں ''ہے'' اور ''نہیں ہے'' استعمال ہوتے ہیں۔ ''زید عالم ہست'' یعنی زید عالم ہے، اور ''زید عالم نیست'' یعنی زید عالم نہیں ہے۔ رابط معنی انہی دونوں باتوں کے درمیان اثبات یا نفی کا تعلق واضح کرتا ہے۔

ترجمہ: تیسرا: اس رابط معنی کا علم جسے فارسی میں اثبات کے لیے ہست اور نفی کے لیے نیست، اور ہندی میں ہے اور نہیں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

وَيُقَالُ لِهٰذَا الْمَعْنَى: الْحُكْمُ تَارَةً وَالنِّسْبَةُ الْحُكْمِيَّةُ أُخْرَى۔ **تَارَةً** کے معنی کسی وقت ہیں اور **أُخْرَى** یہاں دوسری مرتبہ کے معنی میں ہے؛ تقدیر میں **تَارَةً أُخْرَى** سمجھا جاتا ہے۔ یہی رابط معنی کبھی حکم اور کبھی نسبتِ حکمیہ کہلاتا ہے۔ ایک باریک فرق یہ ہے کہ نسبت کا تصور موجود ہو لیکن یقین ابھی حاصل نہ ہوا ہو تو صرف نسبتِ حکمیہ سمجھی جائے گی؛ اسی نسبت کو تسلیم کرنے سے حکم کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

ترجمہ: اس معنی کو کبھی حکم اور کبھی نسبتِ حکمیہ کہا جاتا ہے۔

فَإِذَا أَتْقَنْتَ مَا عَلَّمْنَاكَ فَاعْلَمْ أَنَّ الْحَكِيمَ يَزْعُمُ أَنَّ التَّصْدِيقَ لَيْسَ إِلَّا إِدْرَاكَ الْمَعْنَى الرَّابِطِيِّ۔ **أَتْقَنْتَ** کا معنی اچھی طرح مضبوط کر لینا، **مَا عَلَّمْنَاكَ** یعنی جو کچھ تمہیں سکھایا گیا، اور **يَزْعُمُ** یہاں ماننے یا قول اختیار کرنے کے معنی میں ہے۔ حکماء کے نزدیک تصدیق **إِدْرَاكَ الْمَعْنَى الرَّابِطِيِّ**، یعنی اس رابطہ والی نسبت پر حکم اور یقین کا نام ہے؛ باقی تصورات شرط کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ترجمہ: پس جو کچھ ہم نے سکھایا اسے اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد جان لو کہ حکیم کے نزدیک تصدیق صرف معنیِ رابطی کے ادراک کا نام ہے۔

وَالْإِمَامُ يَزْعُمُ أَنَّ التَّصْدِيقَ مَجْمُوعُ الْإِدْرَاكَاتِ الثَّلَاثَةِ۔ امام رازی کے نزدیک **مَجْمُوعُ الْإِدْرَاكَاتِ الثَّلَاثَةِ** یعنی تین ادراکات کا مجموعہ ہے۔ یہاں اشکال ہوتا ہے کہ پہلے موضوع، محمول اور نسبت کے تین تصورات کے ساتھ حکم کو ملا کر چار امور شمار کیے گئے تھے، جبکہ اب صرف تین ادراکات کا ذکر ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ تیسرے ادراک یعنی نسبتِ حکمیہ کے ادراک میں نسبت کا تصور اور اس کے ساتھ اس پر یقین، دونوں داخل سمجھے گئے ہیں۔ اس طرح پہلے چار امور اور یہاں تین ادراکات کی تعبیر میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

ترجمہ: اور امام کے نزدیک تصدیق تین ادراکات کے مجموعے کا نام ہے۔

أَعْنِي تَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ، وَتَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ بِهِ، تَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ یعنی موضوع کا تصور اور **تَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ بِهِ** یعنی محمول کا تصور۔ محکوم علیہ وہ ہے جس پر حکم لگتا ہے اور محکوم بہ وہ معنی ہے جسے ثابت یا منفی کیا جاتا ہے۔ ''زید قائم ہے'' میں زید محکوم علیہ اور قائم محکوم بہ ہے۔

وَإِدْرَاكَ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ الْمُسَمَّى بِالْحُكْمِ۔ **إِدْرَاكَ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ** میں دونوں اطراف کی خبری نسبت کا ادراک اور اس پر حکم کرنے کی حیثیت داخل ہے؛ اسی کو **الْمُسَمَّى بِالْحُكْمِ** کہا گیا۔ امام رازی کے نزدیک یہ پہلے دو تصورات کے ساتھ تصدیق کا جز بنتا ہے، جبکہ حکماء کے نزدیک نفس حکم ہی تصدیق ہے۔

ترجمہ: یعنی محکوم علیہ کا تصور، محکوم بہ کا تصور، اور نسبتِ حکمیہ کا ادراک جسے حکم کہا جاتا ہے۔

فرقِ اول: حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے، کیونکہ صرف حکم کا نام ہے؛ امام رازی کے نزدیک مرکب ہے، کیونکہ چار امور کے مجموعے سے بنتی ہے۔ فرقِ دوم: حکماء کے نزدیک تین تصورات تصدیق سے خارج شرائط ہیں؛ امام رازی کے نزدیک اسی حقیقت کے اندر اجزا ہیں۔ فرقِ سوم: حکماء کے نزدیک نفسِ حکم ہی پوری تصدیق ہے، جبکہ امام رازی کے نزدیک حکم تصدیق کا صرف ایک جز ہے۔ یہ تین الگ اعتبار ہیں، جن سے دونوں مذاہب کا فرق واضح ہوتا ہے۔

چارپائی کی مثال میں لکڑیاں اور رسیاں الگ الگ موجود ہوں تو چارپائی نہیں؛ دونوں ایک جگہ رکھ دیے جائیں تب بھی مناسب جوڑ اور ترتیب کے بغیر چارپائی نہیں بنتی۔ اس مثال سے الگ مفاہیم اور ان کے باہمی ربط کا فرق سمجھ میں آتا ہے۔

چائے کی مثال میں دودھ، چینی، پانی اور پتی کے چاروں اجزا الگ ہوں تو چائے نہیں کہتے۔ ایک برتن میں رکھ دینے سے تعلق تو پیدا ہو گیا لیکن ابھی چائے تیار نہیں ہوئی؛ پکانے کے بعد آخری حالت حاصل ہوتی ہے۔ حکماء کے قول کو سمجھنے کے لیے تیار ہونے والی آخری حالت کو حکم سے تشبیہ دی گئی، اور باقی اجزا کو اس کے لیے شرط سمجھا یا گیا۔ امام رازی کے قول میں تمام اجزا اور آخری حالت کے مجموعے کو تصدیق سے تشبیہ دی گئی۔ یہ تمثیل صرف علمی فرق واضح کرنے کے لیے ہے؛ چائے کے حقیقی مادی اجزا اور منطقی تصورات کے حکم کو ہر اعتبار سے ایک نہیں سمجھنا چاہیے۔

بدیہی و نظری

فَصْلٌ: التَّصَوُّرُ قِسْمَانِ۔ تصور کی دو قسمیں ہیں، اور تصدیق کی بھی یہی دو قسمیں ہیں۔ فَصْلٌ کی ترکیب میں مبتدا محذوف ہے؛ تقدیر ھٰذَا فَصْلٌ ہو گی، کیونکہ فصل مذکر لفظ ہے۔ التَّصَوُّرُ قِسْمَانِ یعنی تصور دو قسم کا ہے۔ علم پہلے تصور اور تصدیق میں تقسیم ہوا تھا، اور اب ہر ایک کو بدیہی اور نظری میں تقسیم کرنے سے چار قسمیں بنیں: تصورِ بدیہی، تصورِ نظری، تصدیقِ بدیہی اور تصدیقِ نظری۔ پہلے بدیہی و نظری کا فرق سمجھنا ضروری ہے؛ اس کے بعد کسی علم کو ان چار میں سے مناسب قسم میں رکھنا آسان ہو گا۔

ترجمہ: فصل: تصور کی دو قسمیں ہیں۔

أَحَدُهُمَا بَدِيهِيٌّ، أَحَدُهُمَا یعنی ان دونوں میں سے پہلی قسم، اور بَدِيهِيٌّ ایسا تصور ہے جو غور و فکر کیے بغیر فوراً ذہن میں آجائے۔ بدیہی کا مدار اس پر ہے کہ سمجھنے کے لیے ذہنی محنت کی ضرورت نہ پڑے؛ محض اس پر نہیں کہ کوئی شخص پڑھا لکھا ہے یا ان پڑھ۔ سردی، گرمی، بارش اور روزمرہ کی پہچانی ہوئی چیزیں عموماً ہر ایک کے لیے اس طرح معلوم ہوتی ہیں۔

أَيْ حَاصِلٌ بِلَا نَظَرٍ وَكَسْبٍ، حَاصِلٌ بِلَا نَظَرٍ وَكَسْبٍ میں نَظَرٍ غور و فکر اور كَسْبٍ محنت و کوشش کے ساتھ علم حاصل کرنے کے معنیٰ میں ہے۔ یہاں نظر کے ظاء پر فتحہ ہے۔ جب کسی چیز کا تصور اس غور و فکر اور کسب کے بغیر حاصل ہو جائے تو وہ بدیہی ہے۔ اس کے مقابل جو معنی سمجھنے کے لیے باقاعدہ دماغ لگانا پڑے وہ نظری ہوگا۔ یہ تقسیم علم کے حاصل ہونے کے طریقے سے متعلق ہے۔

كَتَصَوُّرِنَا الْحَرَارَةَ وَالْبُرُودَةَ۔ كَتَصَوُّرِنَا الْحَرَارَةَ وَالْبُرُودَةَ یعنی جیسے ہمیں گرمی اور سردی کی پہچان حاصل ہوتی ہے۔ حرارت، برودت، دھوپ، سایہ، بارش، بھوک، پیاس، کتاب، قلم اور کپڑوں کا تصور عام طور پر نام لیتے ہی ذہن میں آجائے گا؛ اس کے لیے دلیل ترتیب نہیں دینی پڑتی۔ عام گھروں اور بازاروں میں استعمال ہونے والی معروف چیزیں بھی اسی قبیل سے ہیں۔ گائے، بکری، گھوڑے، گدھے اور بیل جیسے معروف جانوروں کے نام سن کر فوراً ان کی پہچان ہو جاتی ہے۔ یہاں صرف کسی شے کا معنی ذہن میں لانا مقصود ہے، اس کے متعلق کوئی خبری فیصلہ کرنا نہیں؛ اس لیے یہ تصور کی مثالیں ہیں۔

ترجمہ: پہلی بدیہی ہے، یعنی جو غور و فکر اور کسب کے بغیر حاصل ہو، جیسے گرمی اور سردی کا تصور۔

وَيُقَالُ لَهُ: الضَّرُورِيُّ أَيْضًا۔ اسی تصورِ بدیہی کو الضَّرُورِيُّ بھی کہا جاتا ہے۔ لہٰذا بدیہی اور ضروری، اس بحث میں ایک ہی قسم کے دو نام ہیں: وہ تصور جو بغیر کسی باقاعدہ فکر و کسب کے حاصل ہو۔ دونوں الفاظ میں سے جو لفظ بھی آئے، مراد یہی قسم ہوگی۔

ترجمہ: اسے ضروری بھی کہا جاتا ہے۔

وَثَانِيهِمَا نَظَرِيٌّ، وَثَانِيهِمَا یعنی تصور کی دوسری قسم، جسے نَظَرِيٌّ کہتے ہیں۔ اس میں معلوم کا معنی ابتدا ہی میں واضح نہیں ہوتا، بلکہ اسے سمجھنے کے لیے فکر و نظر کی حاجت پیش آتی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ چیز ذاتاً مشکل ہی ہو؛ کسی شخص کو اس کی پہچان نہ ہو تو اسی شخص کے لیے اسے سمجھنے میں محنت درکار ہوگی۔

أَيْ يَحْتَاجُ فِي حُصُولِهِ إِلَى الْفِكْرِ وَالنَّظَرِ، يَحْتَاجُ فِي حُصُولِهِ إِلَى الْفِكْرِ وَالنَّظَرِ یعنی اس تصور کے حاصل ہونے میں باقاعدہ سوچ بچار کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً علم کی تعریف، تصور و تصدیق کی اصطلاحی تعریفیں اور بسیط کا معنی شروع میں سمجھنے کے لیے ذہنی محنت چاہتا ہے۔ اسی طرح نحو میں اسم، فعل اور حرف کی تعریفیں محض الفاظ دہرانے سے نہیں بلکہ ان کے مقصود معانی پر غور کرنے سے سمجھ میں آتی ہیں۔ اس لیے ابتدائی حصول کے اعتبار سے یہ نظری تصورات کی مثالیں ہیں۔

كَتَصَوُّرِنَا الْجِنَّ وَالْمَلَائِكَةَ۔ كَتَصَوُّرِنَا الْجِنَّ وَالْمَلَائِكَةَ جنات اور فرشتوں کا تصور اس کی مثال ہے۔ جسے ان مخلوقات کی پہچان پہلے سے حاصل نہ ہو، اسے باقاعدہ ان کے بارے میں بتانا پڑے گا۔ جنات کی پہچان اس طرح کرائی جاتی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ

مخلوق ہیں، انہیں آگ سے پیدا کیا گیا ہے، وہ عام طور پر دکھائی نہیں دیتے اور مختلف صورتیں اختیار کر سکتے ہیں۔ اس تفصیل سے اس شخص کے ذہن میں جن کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ کسی کے لیے فرشتے کا معنی مانوس اور فوراً ذہن میں آنے والا ہو سکتا ہے، جبکہ دوسرا شخص اس سے ناواقف ہو تو اسے سمجھانے کی ضرورت پڑے گی۔

یہیں بدیہی اور نظری کا ایک نہایت اہم فرق سمجھنا چاہیے: ایک ہی چیز ایک شخص کے لیے بدیہی اور دوسرے کے لیے نظری ہو سکتی ہے۔ جس نے ہاتھی دیکھا ہوا ہے، وہ اس کا نام سنتے ہی پہچان لے گا؛ لیکن جس نے کبھی نہ دیکھا ہو اسے بتانا پڑے گا کہ یہ بہت بڑا جانور ہے، اس کے موٹے پاؤں، اونچا قد اور لمبی سونڈ ہوتی ہے۔ جس شخص کو یہ تفصیل سننا پڑی، اس کے لیے ہاتھی کا تصور نظری ہوا؛ پہلے سے جاننے والے کے لیے بدیہی۔ اس لیے کسی اصطلاح یا چیز کو دیکھتے وقت جاننے والے کی سابقہ واقفیت بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیے۔

ترجمہ: دوسری نظری ہے، یعنی جس کے حاصل ہونے میں فکر و نظر کی ضرورت ہو، جیسے جنات اور فرشتوں کا تصور۔

فَإِنَّنَا مُحْتَاجُونَ فِي أَمْثَالِ هٰذِهِ التَّصَوُّرَاتِ إِلَى تَجَشُّمِ فِكْرٍ وَتَرْتِيبِ نَظَرٍ۔ فَإِنَّنَا مُحْتَاجُونَ یعنی اس نوع کے تصورات میں ہمیں حاجت ہے، تَجَشُّمِ فِكْرٍ یعنی فکر کی مشقت اٹھانے کی، اور تَرْتِيبِ نَظَرٍ یعنی سوچ کو صحیح ترتیب دینے کی۔ تَجَشُّم کا معنی مشقت اٹھانا ہے۔ ناواقف شے کی پہچان حاصل کرنے کے لیے معلوم صفات کو مناسب ترتیب سے سامنے رکھنا پڑتا ہے، تب مجہول معنی واضح ہوتا ہے۔ ہاتھی کی پہچان میں بڑے بدن، موٹے پاؤں اور سونڈ کی معروف باتیں جمع کرنا اسی کی مثال ہے۔

ترجمہ: کیونکہ ایسے تصورات میں ہمیں فکر کی مشقت اور نظر کی ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے۔

وَيُقَالُ لَهُ: الْكَسْبِيُّ أَيْضًا۔ نظری تصور کو الْكَسْبِيُّ بھی کہتے ہیں۔ جس طرح بدیہی کا دوسرا نام ضروری ہے، اسی طرح نظری کا دوسرا نام کسبی ہے؛ کیونکہ یہ فکر و کسب کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ ایک بار کوئی نظری معنی پوری طرح سمجھ لیا جائے تو بعد میں اس کا نام سنتے ہی فوراً یاد آنے لگتا ہے۔ مثلاً تصور و تصدیق کی تعریفیں پہلے محنت سے معلوم ہوئیں، پھر یاد ہو جانے کے بعد فوری ذہن میں آجاتی ہیں۔ اس حال میں وہ شخص کے لیے سہل ہو گئی ہیں، لیکن ان کا شمار ابتدائی حصول کے اعتبار سے نظری ہی میں ہوگا؛ بعد میں سہولت ہو جانا پہلے کی علمی محنت کو ختم نہیں کرتا۔

ترجمہ: اور اسے کسبی بھی کہا جاتا ہے۔

وَالتَّصْدِيقُ أَيْضًا قِسْمَانِ۔ تصور کی طرح تصدیق بھی بدیہی اور نظری میں تقسیم ہوتی ہے۔ یوں چاروں صورتوں کا معیار سامنے رکھنا چاہیے: اگر محض کوئی شے

معلوم ہو تو تصور ہے، اور اگر اس کے متعلق اثبات یا نفی کا خبری حکم بھی ہو تو تصدیق۔ پھر تصور ہو یا تصدیق، جو بغیر غور و فکر کے حاصل ہو وہ بدیہی، اور جس میں فکر و نظر کی ضرورت ہو وہ نظری ہے۔ مثلاً صرف ''پنکھا''، ''بارش''، ''دھوپ'' اور ''سایہ'' کہنا پہچانی ہوئی چیزوں کے تصورات ہیں؛ ''پنکھا چل رہا ہے''، ''بارش ہو رہی ہے'' اور ''دھوپ نکلی ہوئی ہے'' مکمل خبری احکام ہیں، اس لیے تصدیقات کی مثالیں ہیں۔ جب یہ احکام سامنے کی معلوم حالت کے مطابق فوراً سمجھے جائیں تو تصدیقِ بدیہی ہوں گے۔

ترجمہ: تصدیق کی بھی دو قسمیں ہیں۔

أَحَدُهُمَا الْبَدِيهِيُّ الْحَاصِلُ مِنْ غَيْرِ فِكْرٍ وَكَسْبٍ۔ الْبَدِيهِيُّ الْحَاصِلُ مِنْ غَيْرِ فِكْرٍ وَكَسْبٍ ایسا خبری حکم ہے جو بغیر ذہنی محنت کے معلوم ہو جائے۔ اس میں حکم ضرور پایا جاتا ہے، اس لیے اسے تصور نہیں کہیں گے؛ اور چونکہ حکم سمجھنے کے لیے استدلال اور ترتیبِ دلیل کی حاجت نہیں، اس لیے بدیہی کہیں گے۔ کسی معلوم اور سامنے موجود امر کے متعلق فوراً ''بارش ہو رہی ہے'' یا ''پنکھا چل رہا ہے'' سمجھ لینا اس نوع کو واضح کرتا ہے۔

ترجمہ: پہلی بدیہی ہے، جو فکر اور کسب کے بغیر حاصل ہو۔

وَثَانِيهِمَا النَّظَرِيُّ الْمُفْتَقِرُ إِلَيْهِ۔ النَّظَرِيُّ الْمُفْتَقِرُ إِلَيْهِ میں الْمُفْتَقِرُ محتاج کے معنی میں ہے؛ یعنی تصدیق کی دوسری قسم وہ ہے جسے حاصل کرنے میں فکر و کسب درکار ہو۔ یہاں محض جملہ سن لینا کافی نہیں، بلکہ اس کے صحیح ہونے کو سمجھنے کے لیے کوئی دلیل یا غور و فکر پیش آتا ہے۔ اس کی مثالیں آگے دی گئی ہیں۔

ترجمہ: اور دوسری نظری ہے، جو فکر کی محتاج ہو۔

مِثَالُ الْأَوَّلِ: الْكُلُّ أَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ، وَالِاثْنَانِ نِصْفُ الْأَرْبَعَةِ۔ الْكُلُّ أَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ یعنی کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے۔ کل پوری چیز ہے اور جز اسی کا حصہ؛ پوری چیز کی مقدار اپنے ایک حصے سے زیادہ ہونے کو سمجھنے کے لیے باقاعدہ دلیل نہیں بنانی پڑتی۔ وَالِاثْنَانِ نِصْفُ الْأَرْبَعَةِ یعنی دو، چار کا نصف ہے۔ دونوں میں موضوع و محمول کے درمیان خبری حکم پایا جاتا ہے، لہٰذا یہ تصدیقات ہیں، اور ان کا علم فوراً حاصل ہوتا ہے، لہٰذا تصدیقِ بدیہی ہیں۔

ترجمہ: پہلی کی مثال: کل اپنے جز سے بڑا ہے، اور دو چار کا نصف ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِي: الْعَالَمُ حَادِثٌ، وَالصَّانِعُ مَوْجُودٌ، وَنَحْوُ ذٰلِكَ۔ الْعَالَمُ حَادِثٌ یعنی یہ جہان حادث ہے؛ اور وَالصَّانِعُ مَوْجُودٌ یعنی بنانے والی ذات موجود ہے۔ ان دونوں قضیوں کی تصدیق کے لیے غور و فکر اور دلیل درکار ہے؛ اسی لیے یہ تصدیقِ نظری کی مثالیں ہیں۔ یہاں قَدِیم اور حَادِث کے اصطلاحی معنی پہلے سمجھ لینے چاہییں۔ قدیم وہ ہے جس پر کبھی عدم نہ آیا ہو، یعنی کوئی

وقت ایسا نہ گزرا ہو جب وہ موجود نہ تھا۔ اس معنی میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات قدیم ہیں۔ روزمرہ اردو میں قدیم کو پرانی چیز کے لیے بھی بولتے ہیں، لیکن یہاں صرف عمر میں بہت پرانا ہونا مراد نہیں۔ حادث وہ ہے جس پر کبھی عدم آیا ہو؛ یعنی پہلے وہ موجود نہ تھا، پھر پیدا ہوا۔ اس اعتبار سے انسان، فرشتے، زمین، آسمان اور دوسری مخلوقات حادث ہیں، چاہے ان کی پیدائش کو کتنا ہی طویل زمانہ گزر چکا ہو۔

عالم کے حادث ہونے کی بات ہر سننے والے کو فوراً تسلیم نہیں ہوتی۔ جو شخص اسے ہمیشہ سے موجود سمجھتا ہو، اسے دلیل سے سمجھایا جاتا ہے کہ سامنے ایک مربوط اور حسین نظام ہے: زمین، پہاڑ، دریا، آبشاریں، سبزہ زار، درخت، آسمان کے ستارے، سورج کی گردش اور چاند کی گھٹتی بڑھتی حالتیں۔ یہ تمام انتظام کسی بنانے والے کی قدرت کی طرف رہنمائی کرتا ہے؛ چیزیں محض اپنے آپ سے نہیں بن جاتیں۔ اس نظم کو سامنے رکھ کر جہان کے پیدا کیے جانے اور بنانے والی ذات کے موجود ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔ یہ پوری گفتگو اس لیے درکار ہوئی کہ یہاں فیصلہ بدیہی نہیں، نظری ہے۔

اسی استدلال سے متعلق اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر بھی غور ہوتا ہے: اگر انتظام چلانے والی دو مستقل ہستیاں ہوتیں اور ان کی مرضیاں مختلف ہو جاتیں تو نظام میں فساد کا احتمال پیش آتا۔ اسی طرح کسی رسول نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ کسی الگ خدا کی طرف سے بھیجا گیا ہے۔ اس طرح وحدانیت کو سمجھانے کے لیے مزید عقلی دلائل ترتیب دیے جاتے ہیں۔ وَنَحْوُ ذٰلِكَ یعنی ان جیسی دوسری باتیں بھی تصدیقِ نظری میں آسکتی ہیں، جن میں پہلے معلوم امور سے کسی مطلوبہ حکم تک پہنچنے کے لیے سوچ بچار لازم ہو۔

ترجمہ: دوسری کی مثال: عالم حادث ہے، صانع موجود ہے، اور اس جیسی دوسری باتیں۔

نظر و فکر

فَائِدَةٌ: وَإِذَا عَلِمْتَ مَا ذَكَرْنَا فَائِدَةٌ میں مبتدا محذوف ہے، اور لفظ کی تانیث کے مطابق اس کی تقدیر هٰذِهِ فَائِدَةٌ ہوگی؛ هٰذِهِ مبتدا اور فَائِدَةٌ خبر ہے۔ اس کے مقابل فَصْلٌ کے لیے هٰذَا فَصْلٌ کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ مذکر ہے۔ وَإِذَا عَلِمْتَ مَا ذَكَرْنَا کا مطلب ہے: جب وہ بات معلوم ہو گئی جو پہلے ذکر ہوئی۔ پہلے علم کی تصور اور تصدیق میں تقسیم معلوم ہوئی، اور پھر ان دونوں کی بدیہی اور نظری قسمیں سامنے آئیں۔ اب اس سے آگے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ جو چیزیں پہلے سے معلوم نہ ہوں ان کا علم کیسے حاصل ہوگا۔

اس اعتبار سے تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کے دو حال ہیں: کسی شے کا تصور پہلے ہی ذہن میں ہو تو وہ تصورِ معلوم ہے؛ اس کی پہچان ابھی حاصل نہ ہو تو تصورِ مجہول ہے۔ اسی طرح کسی خبری حکم کا علم موجود ہو تو تصدیقِ معلوم، اور اس حکم کا علم ابھی مطلوب ہو تو تصدیقِ مجہول ہوگا۔ یوں چار صورتیں سامنے آئیں: تصورِ

معلوم، تصورِ مجہول، تصدیقِ معلوم اور تصدیقِ مجہول۔ مَجْهُول اسی کو کہتے ہیں جو نامعلوم ہو۔

کسی نامعلوم بات تک پہنچنے کے لیے پہلے سے معلوم باتوں کو سہارا بنایا جاتا ہے۔ جو چیز خود معلوم نہ ہو، اس کے ذریعے دوسری نامعلوم بات کو جاننا ممکن نہیں؛ معلوم چیزیں جمع کر کے نئی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ اس کی ایک مشابہت اس سے سمجھی جاسکتی ہے کہ جیسے پیسے سے مزید پیسہ کمایا جاتا ہے، اسی طرح پہلے حاصل شدہ علم سے دوسرے علم تک رسائی ہوتی ہے۔ البتہ جس مجہول کا حصول مقصود ہو، معلوم امور بھی اسی کی مناسبت سے اختیار کیے جاتے ہیں: مجہول تصور تک معلوم تصورات سے اور مجہول تصدیق تک معلوم تصدیقات سے پہنچا جاتا ہے۔ جیسے عربی زبان عربی سیکھنے سے اور حساب کا علم حساب پڑھنے سے حاصل کیا جاتا ہے، یہاں بھی ہر قسم کے مجہول کا راستہ اس کی اپنی نوع کے معلوم سے ہے۔

أَنَّ النَّظَرِيَّاتِ مُطْلَقًا تَصَوُّرِيًّا كَانَتْ أَوْ تَصْدِيقِيًّا النَّظَرِيَّاتِ مُطْلَقًا میں تمام نظری امور مراد ہیں، خواہ وہ تصورات ہوں یا تصدیقات؛ تَصَوُّرِيًّا كَانَتْ أَوْ تَصْدِيقِيًّا اسی عموم کی توضیح ہے۔ یہاں النَّظَرِيَّاتِ پر جو کسرہ پڑھا جاتا ہے، وہ جر کی علامت نہیں بلکہ نصب ہے؛ کیونکہ یہ أَنَّ کا اسم ہے۔ أَنَّ حروفِ مشبہ بالفعل میں سے ہے، اپنے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے۔ النَّظَرِيَّاتِ جمع مؤنث سالم ہے اور اس میں نصب کسرے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جیسے جَاءَنِي مُسْلِمَاتٌ میں رفع اور رَأَيْتُ مُسْلِمَاتٍ میں نصب ہے۔ یہاں بھی النَّظَرِيَّاتِ منصوب ہی ہے، اگرچہ کسرہ کی شکل میں آیا ہے۔

مُفْتَقِرَةٌ إِلَى نَظَرٍ وَفِكْرٍ، فَلَا بُدَّ لَكَ أَنْ تَعْلَمَ مَعْنَى النَّظَرِ۔ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى نَظَرٍ وَفِكْرٍ کا مطلب ہے کہ نظری تصورات اور نظری تصدیقات دونوں کے حاصل کرنے کے لیے غور وفکر اور ذہنی محنت کی ضرورت پڑتی ہے۔ مُفْتَقِرَةٌ محتاج ہونے کے معنی میں ہے اور نظریات کے متعلق خبر ہے۔ پس فَلَا بُدَّ لَكَ أَنْ تَعْلَمَ مَعْنَى النَّظَرِ: ایسی تمام نظری چیزیں نظر کی محتاج ہیں، اس لیے نظر کا معنی جاننا ضروری ہے۔

ترجمہ: فائدہ: جب تم یہ جان چکے کہ تمام نظری امور، خواہ تصوری ہوں یا تصدیقی، نظر وفکر کے محتاج ہیں، تو تمہارے لیے نظر کا معنی جاننا ضروری ہے۔

فَأَقُولُ: النَّظَرُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ فَأَقُولُ کے معنی ہیں "پس میں کہتا ہوں"۔ النَّظَرُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ میں هِمْ کی ضمیر مناطقہ کی طرف راجع ہے؛ مراد انہی کی اصطلاح ہے۔ یہاں نظر اور فکر ایک ہی مفہوم میں استعمال ہو رہے ہیں۔ نظر کا مقصود صرف سوچتے رہنا نہیں، بلکہ معلوم چیزوں کو ایسے طریقے سے ملانا اور ترتیب دینا ہے کہ ان سے پہلے نامعلوم حقیقت معلوم ہو جائے۔

عِبَارَةٌ عَنْ تَرْتِيبِ أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ؛ عِبَارَةٌ عَنْ تَرْتِيبِ أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ کے معنی یہ ہیں کہ پہلے سے معلوم امور کو باقاعدہ ترتیب دی جائے۔ فقط کئی معلومات کا الگ الگ

ذہن میں موجود ہونا کافی نہیں، ان میں مناسب ربط اور ترتیب بھی چاہیے۔ معلوم تصورات سے نامعلوم تصور حاصل کرنے کی صورت میں دو یا دو سے زیادہ معلوم تصورات ملائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر جس شخص نے ہاتھی کبھی نہ دیکھا ہو اسے بتایا جائے کہ وہ جانور ہے، بہت بڑا جسم رکھتا ہے، موٹی ٹانگیں اور لمبی سونڈ ہوتی ہے۔ یہ اس کے لیے الگ الگ معلوم تصورات ہیں؛ ان کے مجموعے سے اسے ہاتھی کا تصور حاصل ہو گیا، جس سے وہ پہلے ناواقف تھا۔ محض ہاتھی کا معنی ذہن میں آیا، اس پر کوئی خبری حکم مقصود نہیں، اس لیے یہ مجہول تصور کا حصول ہے۔

اسی طرح کسی ایسے شخص کو فرشتے کی پہچان کرائی جائے جو اس سے واقف نہ ہو: وہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ نورانی مخلوق ہے، عام آنکھوں سے دکھائی نہیں دیتی اور اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کرتی۔ مخلوق ہونے، نورانی ہونے، نظر نہ آنے اور نافرمانی نہ کرنے کی معلوم باتیں باہم ملیں تو اس کے ذہن میں فرشتے کی پہچان پیدا ہوئی۔ یہ بھی تصورِ مجہول کا حصول تصورِ معلوم کے ذریعے ہوا۔

ان معلوم تصورات کو جن سے کسی مجہول تصور کی پہچان کرائی جائے مُعَرِّف، تَعْرِیف اور قَوْلِ شَارِح کہتے ہیں۔ مُعَرِّف میں راء کے نیچے کسرہ ہے؛ یہ پہچان کرانے والا ہے، تَعْرِیف پہچان کرانے کا بیان، اور قَوْلِ شَارِح وضاحت کرنے والا قول ہے۔ جو چیز پہلے مجہول تھی اور اب ان کے ذریعے پہچانی گئی، اسے مُعَرَّف کہتے ہیں؛ اس میں راء پر فتحہ ہے۔ یوں مُعَرِّف پہچان کرانے والا اور مُعَرَّف وہ چیز ہے جس کی پہچان کرائی گئی۔

لِيَتَأَدَّى ذٰلِكَ التَّرْتِيبُ إِلَى تَحْصِيلِ الْمَجْهُولِ۔ لِيَتَأَدَّى ذٰلِكَ التَّرْتِيبُ إِلَى تَحْصِيلِ الْمَجْهُولِ کا مطلب یہ ہے کہ معلوم امور کی ترتیب ایسی ہو جو نامعلوم چیز کے علم تک پہنچا دے۔ یہ نامعلوم چیز کبھی تصور ہوتی ہے اور کبھی تصدیق۔ جب معلوم تصدیقات کو ترتیب دے کر ایک نئی تصدیق حاصل کرنی ہو تو مثلاً پہلے یہ بات معلوم ہو کہ زید درجہ ثانیہ میں پڑھتا ہے؛ دوسری معلوم بات یہ ہو کہ درجہ ثانیہ کا ہر طالب علم محنتی ہے۔ ان دونوں سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ زید محنتی ہے۔ اسی طرح یہ دونوں باتیں معلوم ہوں کہ زید مدرسے میں پڑھاتا ہے اور مدرسے میں پڑھانے والا عالم ہوتا ہے، تو نئی معلوم ہونے والی بات یہ ہے کہ زید عالم ہے۔

ایک اور مثال میں انسان کا جاندار ہونا اور ہر جاندار کا جسم رکھنے والا ہونا دو معلوم تصدیقات ہیں؛ انہیں ترتیب دینے سے انسان کے جسم والا ہونے کا نتیجہ نکلتا ہے۔ ان مثالوں میں دو پہلے سے معلوم خبری احکام کے ذریعے تیسرا خبری حکم معلوم ہوا۔ اس لیے یہاں تصور نہیں بلکہ مجہول تصدیق کا حصول ہے۔

ان معلوم تصدیقات کا مجموعہ جو نئی تصدیق تک پہنچاتا ہے دَلِیل اور حُجَّة کہلاتا ہے۔ دلیل راستہ بتاتی ہے کہ مطلوبہ حکم تک کیسے پہنچا جائے، اور حجت کے ذریعے مقابل کے دعوے یا جہل پر غلبہ حاصل ہوتا ہے؛ پہلے

جہل تھا، اب علم آگیا۔ اس سے ملنے والی نئی تصدیق کو نَتِیجَۃ اور مَطْلُوب کہتے ہیں؛ نتیجہ وہ ہے جو مقدمات سے نکل آیا، اور مطلوب وہ تھا جس کا علم حاصل کرنا مقصود تھا۔ اس طرح تصور کے باب میں تین نام: معرِّف، تعریف اور قولِ شارح؛ اور اس سے حاصل ہونے والے تصور کا نام معرَّف۔ تصدیق کے باب میں معلوم تصدیقات کے نام دلیل اور حجت، اور حاصل شدہ تصدیق کے نام نتیجہ اور مطلوب ہیں۔

ترجمہ: میں کہتا ہوں: مناطقہ کی اصطلاح میں نظر معلوم امور کو اس طرح ترتیب دینے کا نام ہے کہ اس ترتیب سے کوئی مجہول چیز حاصل ہو جائے۔

إِذَا رَتَّبْتَ الْمَعْلُومَاتِ الْحَاصِلَةَ لَكَ إِذَا رَتَّبْتَ الْمَعْلُومَاتِ الْحَاصِلَةَ لَكَ یعنی جب تم اپنے پاس موجود معلوم باتوں کو ترتیب دو۔ الْمَعْلُومَاتِ، رَتَّبْتَ کا مفعول ہے، اس لیے منصوب ہے۔ یہاں اس پر کسرہ اس لیے ہے کہ یہ جمع مؤنث سالم ہے؛ اسی طرح پہلے النَّظَرِيَّاتِ میں بھی نصب کسرے کی صورت میں آیا تھا۔ الْحَاصِلَةَ اس کی صفت ہے، جو عام منصوب صورت میں آئی ہے۔ لَكَ کا مطلب ہے: وہ معلومات جو تمہیں حاصل ہیں۔

مِنْ تَغَيُّرِ الْعَالَمِ وَحُدُوثِ كُلِّ مُتَغَيِّرٍ۔ مِنْ تَغَيُّرِ الْعَالَمِ وَحُدُوثِ كُلِّ مُتَغَيِّرٍ میں مِن کے بعد ان معلومات کو کھولا گیا ہے جنہیں ترتیب دینا ہے: پہلی یہ کہ عالم میں تبدیلی واقع ہوتی ہے، اور دوسری یہ کہ ہر متغیر حادث ہوتا ہے۔ عَالَم سے یہ جہان مراد ہے؛ اس میں کبھی گرمی اور کبھی سردی، کبھی بہار اور کبھی خزاں، کبھی بارش اور سبزے کی نمو، تو کبھی طوفان، زلزلے اور تباہی ہوتی ہے۔ زمین، آسمان، سورج، چاند اور ستاروں کا مشاہدہ بھی اس عالم سے متعلق ہے جس میں طرح طرح کی تبدیلیاں دیکھی جاتی ہیں۔

حَادِث وہ ہے جس پر پہلے عدم آیا ہو، یعنی کبھی اس کا وجود نہ تھا، پھر موجود ہوا۔ قَدِیم اس کے برعکس وہ ہے جس پر کبھی عدم نہ آیا ہو؛ اس معنی میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات قدیم ہیں، جبکہ زمین، آسمان، سورج، چاند، ستارے، فرشتے، جنت اور جہنم سب حادث ہیں۔ عالم کو قدیم ماننے والے سے اختلاف یہی ہے کہ وہ اسے ہمیشہ سے موجود کہتا ہے، جبکہ عالم کے حادث ہونے کے حق میں اس کے تغیر سے استدلال کیا جاتا ہے۔

ترجمہ: مثلاً جب تم ان معلومات کو ترتیب دو جو تمہیں عالم کے متغیر ہونے اور ہر متغیر کے حادث ہونے سے حاصل ہیں۔

وَتَقُولُ: الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، وَتَقُولُ: الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ پہلی معلوم تصدیق ہے: عالم متغیر ہے، اس میں تبدیلیاں آتی رہتی ہیں۔ یہ وہ امر ہے جس کا مشاہدہ مختلف موسموں، بارش، گرمی، سردی اور دیگر احوال میں ہوتا ہے۔

وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ۔ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ دوسری معلوم تصدیق ہے: ہر متغیر حادث ہے۔ جب پہلی خبر میں عالم کو متغیر کہا اور دوسری میں ہر متغیر کے لیے حادث ہونے کا حکم رکھا تو دونوں کے ملانے سے وہ حکم معلوم

ہوا جس کی تلاش تھی۔ اس ترتیب میں لفظ مُتَغَيِّر دونوں باتوں میں مشترک آیا ہے اور ان کو ملانے کا ذریعہ ہے۔

ترجمہ: اور کہو: عالم متغیر ہے، اور ہر متغیر حادث ہے۔

فَحَصَلَ لَكَ مِنْ هٰذَا النَّظَرِ وَالتَّرْتِيبِ عِلْمُ قَضِيَّةٍ أُخْرَى لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا لَكَ قَبْلُ۔ فَحَصَلَ لَكَ مِنْ هٰذَا النَّظَرِ وَالتَّرْتِيبِ یعنی معلوم تصدیقات کی اس ترتیب سے ایک اور خبری حکم حاصل ہوا۔ عِلْمُ قَضِيَّةٍ أُخْرَى میں قَضِيَّة کا معنی خبر یا خبری حکم ہے۔ لَمْ يَكُنْ حَاصِلًا لَكَ قَبْلُ وہ علم پہلے حاصل نہیں تھا؛ اس لیے یہ محض سابقہ معلومات کا اعادہ نہیں، بلکہ ان سے نکلنے والا ایک نیا نتیجہ ہے۔ یہاں دو معلوم قضیوں کی ترتیب سے ایک مجہول قضیہ معلوم ہوا اور نظر و فکر کی تعریف عملی صورت میں سامنے آگئی۔

نظر کی تعریف کو مستقل عربی جملے میں بھی یاد رکھا جاسکتا ہے: هُوَ تَرْتِيبُ أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ لِيَتَأَدَّى ذٰلِكَ التَّرْتِيبُ إِلَى تَحْصِيلِ الْمَجْهُولِ۔ یہاں هُوَ کے بعد تَرْتِيبُ مرفوع پڑھا جائے گا۔ نظر کی حقیقت یہی ہے کہ معلوم امور کی مناسب ترتیب سے مجہول کا علم حاصل ہو۔

ترجمہ: تو اس نظر اور ترتیب سے تمہیں ایک دوسرے قضیے کا علم حاصل ہوگا جو پہلے تمہیں حاصل نہ تھا۔

وَهِيَ: الْعَالَمُ حَادِثٌ۔ وَهِيَ: الْعَالَمُ حَادِثٌ یعنی اس ترتیب کا نتیجہ یہ نکلا کہ عالم حادث ہے۔ پہلے دو معلوم خبری احکام الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ اور كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ تھے؛ ان سے تیسرا حکم الْعَالَمُ حَادِثٌ حاصل ہوا۔ یوں کسی مجہول تصور کو معلوم تصورات سے پہچاننا اور کسی مجہول تصدیق کو معلوم تصدیقات سے ثابت کرنا، دونوں نظر و فکر کی تعریف کے تحت واضح ہو گئے۔

ترجمہ: اور وہ یہ ہے: عالم حادث ہے۔

علمِ منطق کی ضرورت

فَصْلٌ: إِيَّاكَ وَأَنْ تَظُنَّ فَصْلٌ یہاں خبر ہے اور اس کے لیے مبتدا هٰذَا محذوف ہے؛ تقدیر هٰذَا فَصْلٌ ہوگی۔ إِيَّاكَ وَأَنْ تَظُنَّ کے معنی ہیں: اپنے آپ کو اس گمان سے دور رکھو، یعنی ایسا خیال بھی نہ کرنا۔ اس ترکیب کے ذریعے بڑی تاکید کے ساتھ ایک غلط فہمی سے روکا گیا ہے۔ ابھی معلوم ہوا تھا کہ چند معلوم تصورات کو ترتیب دینے سے مجہول تصور، اور معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے مجہول تصدیق حاصل ہوتی ہے؛ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو ترتیب بھی بنالی جائے وہ ضرور صحیح ہوگی۔

أَنَّ كُلَّ تَرْتِيبٍ يَكُونُ صَوَابًا مُوصِلًا إِلَى عِلْمٍ صَحِيحٍ۔ كُلَّ تَرْتِيبٍ یعنی ہر قسم کی ترتیب۔ صَوَابًا صحیح اور درست ہونے کو کہتے ہیں اور مُوصِلًا إِلَى عِلْمٍ صَحِيحٍ کا معنی صحیح علم تک پہنچانے والی ترتیب ہے۔ معلوم چیزوں کا جمع ہونا الگ بات ہے اور انہیں صحیح طریقے سے ملانا الگ بات؛ ترتیب غلط ہو جائے تو مطلوبہ نتیجہ بھی درست نہیں نکلتا۔ مثال کے طور پر کرسی کے تمام حصے موجود

ہوں، لیکن انہیں غلط طریقے سے جوڑا جائے تو کرسی ٹھیک نہیں بنے گی۔ اسی طرح میز کے حصے مطلوبہ ترتیب کے خلاف ملائے جائیں تو میز درست صورت اختیار نہیں کرے گی۔ جیسے وہاں درست جوڑ ضروری ہے، ویسے ہی تصوروں یا تصدیقوں کو جوڑتے وقت صحیح ترتیب ضروری ہے۔

صرف کئی معلوم باتوں کو ایک ساتھ رکھ لینا نظر کا مقصد پورا نہیں کرتا۔ بعض مرتبہ ابتدا میں تمام اجزا معلوم ہوتے ہیں لیکن ترتیب کی غلطی سے مجہول شے کا درست علم حاصل نہیں ہوتا، اور کبھی اس کے خلاف غلط نتیجہ نکل آتا ہے۔ اسی امکان کو سامنے رکھ کر ہر ترتیب کے درست ہونے کے گمان سے منع کیا گیا ہے۔

ترجمہ: فصل: یہ گمان نہ کرنا کہ ہر ترتیب درست اور صحیح علم تک پہنچانے والی ہوتی ہے۔

كَيْفَ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَذٰلِكَ كَيْفَ میں سوال یہ ہے کہ ہر ترتیب آخر کیسے صحیح ہو سکتی ہے؟ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَذٰلِكَ کا معنی یہ ہے کہ اگر واقعی معاملہ ایسا ہوتا، یعنی ہر ترتیب لازماً صحیح علم تک پہنچاتی، تو اگلی بات پیش نہ آتی۔

مَا وَقَعَ الِاخْتِلَافُ وَالتَّنَاقُضُ بَيْنَ أَرْبَابِ النَّظَرِ مَا وَقَعَ میں مَا نفی کے لیے ہے، یعنی واقع نہ ہوتا۔ اَلِاخْتِلَافُ وَالتَّنَاقُضُ سے باہم مختلف اور متضاد آرا مراد ہیں۔ اختلاف کا معنی جدا رائے ہونا ہے؛ یہاں تناقض یا تضاد بھی اسی بحث میں استعمال ہوا ہے کہ ایک شخص دوسرے کے خلاف بات کہتا ہے۔ أَرْبَابِ النَّظَرِ وہ لوگ ہیں جو غور و فکر اور استدلال کرتے ہیں، یعنی اہلِ نظر اور مناطقہ۔ اگر ان سب کی ترتیب صحیح ہوتی تو ایک ہی معاملے میں ان کے درمیان باہم متضاد نتیجے پیدا نہ ہوتے۔

مَعَ أَنَّهُ قَدْ وَقَعَ؟ مَعَ أَنَّهُ قَدْ وَقَعَ یعنی حالانکہ اہلِ نظر کے درمیان اختلاف واقعی موجود ہے۔ وَقَعَ کی طرف راجع ضمیر اختلاف ہی کے مفہوم سے متعلق ہے۔ غور و فکر کرنے والے لوگ بھی ایک ہی عالم کے بارے میں مختلف نتائج تک پہنچے ہیں؛ یہ اختلاف خود اس بات کو واضح کرتا ہے کہ ان کی ہر فکر یا ہر ترتیب کو یکساں درست نہیں کہا جا سکتا۔

ترجمہ: یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر ایسا ہوتا تو اہلِ نظر کے درمیان اختلاف اور تناقض واقع نہ ہوتا، حالانکہ وہ واقع ہوا ہے۔

فَمِنْ قَائِلٍ يَقُولُ: الْعَالَمُ حَادِثٌ۔ فَمِنْ قَائِلٍ يَقُولُ یعنی بعض کہنے والے یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے۔ حَادِث وہ ہے جس کے وجود سے پہلے عدم رہا ہو، یعنی ایک وقت ایسا تھا جب وہ موجود نہ تھا اور پھر موجود ہوا۔ اس قول کے مطابق یہ جہان اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ چیز ہے، ہمیشہ سے موجود نہیں۔ عالم میں زمین، آسمان اور دوسری مخلوقات سب اسی حکم کے تحت آتی ہیں۔ یہاں اس قول کو قَائِلٍ يَقُولُ کے الفاظ سے بیان کیا گیا، جبکہ مقابل کے قول میں الگ لفظ آئے گا؛ دونوں تعبیروں کا فرق آگے واضح ہو گا۔

ترجمہ: چنانچہ ایک شخص کہتا ہے: عالم حادث ہے۔

وَيَسْتَدِلُّ بِقَوْلِهِ: الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، وَيَسْتَدِلُّ بِقَوْلِهِ یعنی اپنے دعوے پر یہ دلیل دیتا ہے۔ پہلی معلوم تصدیق الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ ہے: عالم میں تبدیلی آتی ہے۔ کبھی سردی ہوتی ہے، کبھی گرمی؛ کبھی موسم اور حالات بدلتے ہیں۔ عالم کے اندر پائی جانے والی یہی تبدیلی اس مقدمے کی بنیاد ہے۔

وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ، فَالْعَالَمُ حَادِثٌ۔ دوسرا مقدمہ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ ہے: ہر وہ چیز جس میں تبدیلی آتی ہے حادث ہوتی ہے۔ پہلے مقدمے میں عالم کو متغیر بتایا، دوسرے میں ہر متغیر کو حادث قرار دیا؛ دونوں کو ملانے سے نتیجہ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ نکلا، یعنی عالم بھی حادث ہے۔ یوں دو معلوم تصدیقات کو دلیل اور حجت کی حیثیت سے ترتیب دیا گیا اور ان سے ایک مطلوب تصدیق حاصل ہوئی۔ یہاں نتیجے کے حصول میں لفظ مُتَغَيِّرٌ دونوں مقدمات کو باہم ملاتا ہے۔

ترجمہ: اور دلیل دیتا ہے: عالم متغیر ہے، ہر متغیر حادث ہے، پس عالم حادث ہے۔

وَمِنْ زَاعِمٍ يَزْعُمُ پہلے قول کے لیے قَائِلٍ يَقُولُ آیا تھا، مگر دوسرے قول کے آغاز میں زَاعِمٍ يَزْعُمُ فرمایا۔ زَعْم یہاں باطل گمان کے لیے آیا ہے۔ اس لفظ کے انتخاب سے یہ اشارہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اگلے گروہ کا دعویٰ صحیح نہیں۔ پہلا قول عالم کے حادث ہونے کا تھا، جبکہ دوسرا گروہ اس کے قدیم ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔

أَنَّ الْعَالَمَ قَدِيمٌ غَيْرُ مَسْبُوقٍ بِالْعَدَمِ۔ الْعَالَمَ قَدِيمٌ اس گروہ کا دعویٰ ہے کہ یہ جہان ہمیشہ سے موجود ہے۔ مَسْبُوقٍ بِالْعَدَمِ کا معنی وہ چیز ہے جس سے پہلے عدم ہو؛ یہ حادث کا معنی ہے۔ اس کے برخلاف غَيْرُ مَسْبُوقٍ بِالْعَدَمِ وہ چیز ہے جس کے وجود سے پہلے کبھی عدم نہ آیا ہو، یعنی قدیم۔ یہاں یہ دوسرا دعویٰ پیش کیا جا رہا ہے، نہ کہ اس کی صحت تسلیم کی جا رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات قدیم ہیں اور عالم کو حادث ماننا درست قول ہے۔

ترجمہ: اور دوسرا شخص یہ گمان کرتا ہے کہ عالم قدیم ہے اور عدم سے مسبوق نہیں۔

وَيُبَرْهِنُ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ: يُبَرْهِنُ عَلَيْهِ میں بَرْهَنَ يُبَرْهِنُ کے معنی دلیل پیش کرنا ہیں، اور عَلَيْهِ کا تعلق اسی دعوے سے ہے جو عالم کے قدیم ہونے کے بارے میں کیا گیا۔ اس دوسرے گروہ کی دلیل بھی دو مقدمات پر مشتمل ہے، جنہیں اسی ترتیب سے سمجھنا ضروری ہے۔

الْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ، مُسْتَغْنٍ بے پروا اور غیر محتاج کو کہتے ہیں، اور مُؤَثِّر اثر ڈالنے والے کو۔ اس گروہ کا پہلا مقدمہ یہ ہے کہ عالم کسی مؤثر کا محتاج نہیں، یعنی اسے کسی پیدا کرنے یا چلانے والے کی ضرورت نہیں۔ یہ ان کا دعویٰ ہے، اس کو درست ثابت شدہ حقیقت سمجھنا مقصود نہیں۔

وَكُلُّ مَا هٰذَا شَأْنُهُ فَهُوَ قَدِيمٌ۔ وَكُلُّ مَا هٰذَا شَأْنُهُ یعنی ہر وہ چیز جس کا ایسا حال ہو۔ یہاں شَأْن سے مراد پہلی بات، یعنی مؤثر سے بے نیازی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو مؤثر سے مستغنی ہو، قدیم ہوتی ہے۔ دونوں کو اس طرح جوڑتے ہیں: اَلْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ، پھر كُلُّ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ فَهُوَ قَدِيمٌ، پس ان کے نزدیک نتیجہ اَلْعَالَمُ قَدِيمٌ نکلا۔ اصل عبارت میں دوسرے مقدمے کو وَكُلُّ مَا هٰذَا شَأْنُهُ فَهُوَ قَدِيمٌ کے الفاظ سے ادا کیا گیا؛ اس کا مفہوم یہی ہے۔

دونوں گروہوں نے اپنے دعوے کے لیے معلوم تصدیقات کی ایک ترتیب بنائی ہے۔ ایک کے نتیجے میں عالم حادث قرار پایا اور دوسرے کے نتیجے میں عالم قدیم۔ یہی دونوں ترتیبیں سامنے رکھنے کا مقصد ہے کہ محض دو خبری جملوں کو ملانے اور نتیجہ نکالنے سے ہر استدلال صحیح نہیں ہو جاتا۔

ترجمہ: اور اس پر دلیل دیتا ہے: عالم مؤثر سے مستغنی ہے، اور جس چیز کی یہ شان ہو وہ قدیم ہے۔

وَلَا أَظُنُّكَ شَاكًّا أَظُنُّكَ کا معنی میں تمہارے بارے میں گمان کرتا ہوں؛ یہاں لَا کی وجہ سے نفی آگئی، یعنی مجھے یہ گمان نہیں کہ تم شک میں ہو۔ شَاكًّا شک کرنے والے کو کہتے ہیں۔ یہ بات کس شک کے بارے میں ہے؟ آگے اسی کو کھولا گیا ہے۔

فِي أَنَّ أَحَدَ الْفِكْرَيْنِ صَحِيحٌ حَقٌّ، وَالْآخَرَ فَاسِدٌ غَلَطٌ۔ أَحَدَ الْفِكْرَيْنِ یعنی دو فکروں میں سے ایک فکر۔ ایک نے کہا عالم حادث ہے اور دوسرے نے کہا عالم قدیم ہے؛ ایک ہی جہان کے بارے میں دونوں باتیں بیک وقت صحیح نہیں ہو سکتیں۔ اس لیے ان دونوں میں ایک فکر صَحِيحٌ حَقٌّ ہو گی اور دوسری فَاسِدٌ غَلَطٌ، یعنی غلط اور خراب۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ فکر کی بعض ترتیبوں میں غلطی واقع ہوتی ہے؛ درست اور فاسد فکر کے درمیان فرق جاننے کی ضرورت اسی جگہ سامنے آتی ہے۔

ترجمہ: اور مجھے نہیں لگتا کہ تم اس بات میں شک کرو گے کہ ان دونوں فکروں میں سے ایک صحیح اور حق ہے اور دوسری فاسد اور غلط۔

وَإِذَا كَانَ قَدْ وَقَعَ الْغَلَطُ فِي فِكْرِ الْعُقَلَاءِ۔ قَدْ وَقَعَ الْغَلَطُ میں قَدْ تحقیق کے لیے ہے: واقعی غلطی واقع ہوئی ہے۔ فِي فِكْرِ الْعُقَلَاءِ سے عقل والوں اور غور و فکر کرنے والوں کی فکر مراد ہے۔ اگر اہلِ عقل کی تمام ترتیبیں صحیح ہوتیں تو ایک ہی مسئلے میں مخالف اور ناقابلِ جمع نتائج نہ نکلتے۔ پس عقل مند ہونا یا غور و فکر کرنا بذاتِ خود ہر غلطی سے محفوظ ہونے کی ضمانت نہیں۔

ترجمہ: اور جب عقل والوں کی فکر میں بھی غلطی واقع ہو چکی ہے۔

فَعُلِمَ مِنْ ذٰلِكَ أَنَّ الْفِطْرَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ غَيْرُ كَافِيَةٍ فَعُلِمَ مِنْ ذٰلِكَ یعنی اس بحث سے یہ بات واضح ہوئی کہ اَلْفِطْرَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ غَيْرُ كَافِيَةٍ۔ فطرت وہ پیدائشی طبیعت یا صفت ہے جس پر کسی چیز کی تخلیق ہوئی ہو۔ پرندوں کے بچے

بڑے ہو کر اپنے گھونسلے بنانے لگتے ہیں؛ انہیں کسی نے باقاعدہ یہ ہنر نہیں سکھایا، بلکہ یہ بات ان کی فطرت میں رکھی گئی ہے۔ انسان کی فطرت میں بھی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو تسلیم کرنے کا میلان موجود ہے، اگرچہ بعد میں ماں باپ، رشتہ داروں اور ماحول کے اثرات سے مختلف اعتقادات پیدا ہو جاتے ہیں۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کا انکار کرنے والا شخص انتہائی سخت مشکل میں گرفتار ہو تو اس کی توجہ بے ساختہ اللہ کی طرف ہو جاتی ہے اور وہ نجات کے لیے دعا کرنے لگتا ہے۔ اس سے فطرت کے اس پیدائشی پہلو کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن فطرت میں کوئی بات رکھی ہونا یہ لازم نہیں کرتا کہ ہر نظری مقدمے اور ہر دلیل کی صحت بھی وہ خود بخود پہچان لے؛ عقلی استدلال میں صحیح اور غلط الگ کرنے کے لیے مزید ضابطہ درکار ہے۔

فِی تَمْیِیزِ الْخَطَإِ مِنَ الصَّوَابِ، تَمْیِیز کے معنی جدا کرنا اور الگ پہچاننا ہیں؛ یہ مَیَّزَ یُمَیِّزُ تَمْیِیزًا سے ہے۔ لفظ میں دونوں یاؤں کا لحاظ رکھنا چاہیے۔ خَطَإ غلطی اور صَوَاب درست بات کو کہتے ہیں۔ یہاں مقصود یہ ہے کہ انسان کی فطری ذہانت اور سمجھ بوجھ ہر مرتبہ غلط استدلال کو صحیح سے جدا نہیں کر سکتی، ورنہ اہلِ نظر کی دو متضاد آرا میں سے کوئی غلطی پر نہ ہوتا۔

وَامْتِیَازِ الْقِشْرِ عَنِ اللُّبَابِ۔ اِمْتِیَاز کے معنی بھی جدا کرنا ہیں، قِشْر چھلکا اور لُبَاب مغز ہے۔ بادام یا اخروٹ کے اوپر چھلکا ہوتا ہے، جسے الگ کرنے کے بعد اندر کا مغز نکلتا ہے۔ چھلکے اور مغز کی مثال میں صحیح اور نافع بات کو مغز، جبکہ غلط یا بے فائدہ بات کو چھلکے سے تشبیہ دی گئی ہے۔ نظر و فکر میں بھی دونوں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنا ضروری ہے۔

ترجمہ: تو اس سے معلوم ہوا کہ صرف انسانی فطرت غلط اور صحیح میں امتیاز کرنے اور چھلکے کو مغز سے الگ کرنے کے لیے کافی نہیں۔

فَجَاءَتِ الْحَاجَةُ فِی ذٰلِكَ إِلَى قَانُونٍ عَاصِمٍ فَجَاءَتِ الْحَاجَةُ فِی ذٰلِكَ سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیح اور غلط میں امتیاز کے لیے ایک ایسے قَانُونٍ عَاصِمٍ کی ضرورت ہوئی جو حفاظت کرنے والا ہو۔ عَاصِم بچانے اور محفوظ رکھنے والے کو کہتے ہیں؛ یہ صفت اس قانون کی بیان ہوئی ہے۔ جب معلوم تصورات یا تصدیقات کی ترتیب میں غلطی ہو سکتی ہے تو ایک ضابطہ چاہیے جس کی رعایت سے فکر میں غلطی سے بچنے کا راستہ معلوم ہو۔

عَنِ الْخَطَإِ فِی الْفِكْرِ۔ عَنِ الْخَطَإِ فِی الْفِكْرِ یعنی غور و فکر کرتے ہوئے غلطی سے۔ ضرورت صرف اس بات کی نہیں کہ انسان کے پاس بہت سی معلومات موجود ہوں؛ ضروری یہ بھی ہے کہ ان سے نتیجہ نکالتے وقت درست قواعد اختیار کرے۔ اسی لیے قانون کو فکر کے اندر غلطی سے حفاظت کرنے والا کہا گیا ہے۔

ترجمہ: لہٰذا ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی جو فکر کی غلطی سے بچانے والا ہو۔

يُبَيَّنُ فِيهِ طُرُقُ اكْتِسَابِ الْمَجْهُولَاتِ عَنِ الْمَعْلُومَاتِ۔

يُبَيَّنُ فِيهِ کا مطلب ہے کہ اس قانون میں مختلف طریقے واضح کیے جاتے ہیں۔ طُرُق، طریق کی جمع ہے اور راستوں یا طریقوں کے معنیٰ میں ہے، جبکہ اکْتِسَاب کا معنیٰ حاصل کرنا ہے۔ طُرُقُ اكْتِسَابِ الْمَجْهُولَاتِ عَنِ الْمَعْلُومَاتِ سے مراد معلوم چیزوں کے ذریعے نامعلوم چیزوں کو حاصل کرنے کے طریقے ہیں۔

اس علم میں سمجھایا جاتا ہے کہ معلوم تصورات سے مجہول تصور تک کس طرح پہنچا جائے، اور معلوم تصدیقات سے مجہول تصدیق کو کس طرح ثابت کیا جائے۔ ایک طرف درست ترتیب سکھانا، دوسری طرف غلط ترتیب سے بچانا، دونوں اس قانون کے فائدے ہیں۔

ترجمہ: اور جس میں معلوم چیزوں سے مجہول چیزیں حاصل کرنے کے طریقے بیان کیے جائیں۔

وَهٰذَا الْقَانُونُ هُوَ الْمَنْطِقُ وَالْمِيزَانُ۔ هٰذَا الْقَانُونُ یہی وہ قانون ہے جس کی ضرورت پچھلے دلائل سے سامنے آئی۔ اس کا نام الْمَنْطِقُ بھی ہے اور الْمِيزَانُ بھی، یعنی علمِ منطق اور علمِ میزان ایک ہی فن کے دو نام ہیں۔ منطق اور میزان کے نام رکھنے کی وجہ ان کے جدا جدا فوائد سے واضح ہوتی ہے۔

ترجمہ: اور یہی قانون منطق اور میزان ہے۔

وجہِ تسمیہ: منطق، میزان اور علمِ آلی

أَمَّا تَسْمِيَتُهُ بِالْمَنْطِقِ تَسْمِيَةٌ نام رکھنے کو کہتے ہیں اور یہ سَمَّى يُسَمِّي تَسْمِيَةً سے ہے۔ اس قانون کا نام منطق کیوں رکھا گیا؟ لفظ مَنْطِق کو ایک اعتبار سے مصدرِ میمی مانا جائے تو معنیٰ بولنا اور بات کرنا ہوں گے؛ اور اسمِ ظرف کے اعتبار سے بولنے کی جگہ کے معنیٰ ہوں گے۔ اس فن کا نام منطق اس لیے ہے کہ یہ انسان کے نطق پر اثر ڈالتا ہے، اور نطق کی دو صورتیں ہیں: ظاہری اور باطنی۔

فَلِتَأْثِيرِهِ فِي النُّطْقِ الظَّاهِرِيِّ، أَعْنِي التَّكَلُّمَ۔ فَلِتَأْثِيرِهِ منطق کی وجہِ تسمیہ کو واضح کرتا ہے کہ یہ علم نطق پر اثر ڈالتا ہے۔ النُّطْقِ الظَّاهِرِيِّ سے مراد زبان سے کلام کرنا ہے؛ اسی کو أَعْنِي التَّكَلُّمَ کہہ کر اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ اس فن کے جاننے والے کے کلام میں ربط اور ترتیب ہوتی ہے۔ کسی چیز کی پہچان کرانی ہو تو مناسب معلوم باتوں کو ترتیب دے کر معرِّف بناتا ہے، اور کسی دعوے کو ثابت کرنا ہو تو دلیل پیش کرتا ہے۔ اس طرح اس کی بات بے ربط نہیں رہتی، بلکہ وہ متعلقہ چیزوں کی رعایت رکھتے ہوئے اپنا مدعا واضح اور مدلل انداز میں پیش کرتا ہے۔

ترجمہ: اس علم کو منطق اس لیے کہتے ہیں کہ یہ ظاہری نطق، یعنی گفتگو، میں اثر ڈالتا ہے۔

إِذِ الْعَارِفُ بِهِ يَقْوَى عَلَى التَّكَلُّمِ بِمَا لَا يَقْوَى عَلَيْهِ الْجَاهِلُ۔ إِذْ یہاں تعلیل یعنی وجہ بتانے کے لیے ہے۔

الْعَارِفُ بِهِ اس علم کا جاننے والا ہے۔ يَقْوَى، قَوِيَ يَقْوَى سے ہے، جس میں قادر ہونے اور قدرت رکھنے کا معنی ہے۔ عَلَى التَّكَلُّمِ بِمَا لَا يَقْوَى عَلَيْهِ الْجَاهِلُ یعنی علمِ منطق کا جاننے والا ایسی گفتگو پر قادر ہو جاتا ہے جس انداز کی گفتگو پر اس فن سے ناواقف شخص قادر نہیں ہوتا۔ جب کوئی دعویٰ کرتا ہے تو اس پر دلیل لاتا ہے، تعریف کرتا ہے تو معلوم باتوں کی مناسب ترتیب کا خیال رکھتا ہے، اور بحث کرتا ہے تو اپنی گفتگو کے اجزا کو ترتیب سے بیان کرتا ہے؛ اسی سے کلام کے انداز میں فرق پیدا ہوتا ہے۔

ترجمہ: کیونکہ اس علم کو جاننے والا ایسی گفتگو پر قادر ہوتا ہے جس پر ناواقف شخص قادر نہیں ہوتا۔

وَكَذَا فِي النُّطْقِ الْبَاطِنِيِّ، أَعْنِي الْإِدْرَاكَ۔ وَكَذَا یعنی اسی طرح۔ یہ علم صرف بولنے کے انداز کو نہیں سنوارتا بلکہ النُّطْقِ الْبَاطِنِيِّ پر بھی اثر ڈالتا ہے۔ أَعْنِي الْإِدْرَاكَ سے معلوم ہوا کہ نطقِ باطنی سے مراد ادراک یعنی جاننا اور سمجھنا ہے۔ ظاہری نطق کا تعلق زبان سے کلام کرنے سے ہے اور باطنی نطق کا تعلق ذہن میں معنی اور حقائق کے سمجھنے سے۔ اس علم سے دونوں پہلوؤں میں فائدہ ہوتا ہے۔

ترجمہ: اسی طرح یہ باطنی نطق، یعنی ادراک، میں بھی اثر ڈالتا ہے۔

لِأَنَّ الْمُنْطِقِيَّ يَعْرِفُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ، الْمُنْطِقِيُّ وہ شخص ہے جو اس فن کو جانتا ہو۔ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ کے معنی چیزوں کی حقیقتیں ہیں۔ منطق کسی چیز کا صرف نام یا ظاہری پہچان نہیں جانتا بلکہ اس کی حقیقت اور اس کے متعلقہ علمی پہلوؤں کا ادراک بھی حاصل کرتا ہے۔ اس طرح علمِ منطق نطقِ باطنی، یعنی ادراک و فہم، میں بھی فائدہ دیتا ہے۔

وَيَعْلَمُ أَجْنَاسَهَا وَفُصُولَهَا وَأَنْوَاعَهَا وَلَوَازِمَهَا وَخَوَاصَّهَا، أَجْنَاس، جِنْس کی جمع ہے، فُصُول، فَصْل کی جمع؛ أَنْوَاع، نَوْع کی جمع؛ لَوَازِم، لَازِم کی جمع اور خَوَاصّ، خَاصَّة کی جمع ہے۔ منطقی اشیا کی اجناس، فصول، انواع، لوازم اور خواص کو جانتا ہے۔ یہ سب الگ الگ منطقی اصطلاحات ہیں جن کی تفصیل ان کے اپنے مباحث میں آئے گی۔ ان اصطلاحات سے واضح ہے کہ منطق محض زبان سنوارنے کا نام نہیں؛ اس کے ذریعے چیزوں کے درمیان علمی فرق، ان کی حقیقتیں اور ان سے متعلق خصوصیات بھی سمجھی جاتی ہیں۔

بِخِلَافِ الْغَافِلِ عَنْ هٰذَا الْعِلْمِ الشَّرِيفِ۔ بِخِلَافِ کے معنی ہیں "اس کے برخلاف"؛ یہاں اس علم سے ناواقف شخص کی حالت مراد ہے۔ الْغَافِلِ اس سے بے خبر رہنے والا ہے، اور الشَّرِيفِ کا معنی معزز ہے۔ اس علم سے غافل شخص کو وہ مرتب علمی امتیازات حاصل نہیں ہوتے جو منطقی کو حاصل ہوتے ہیں۔ یوں نطقِ ظاہری یعنی گفتگو اور نطقِ باطنی یعنی ادراک، دونوں میں فائدہ ہونے کی وجہ سے اس فن کا نام منطق رکھا گیا۔

ترجمہ: کیونکہ منطق چیزوں کی حقیقتیں، اجناس، فصول، انواع، لوازم اور خواص جانتا ہے، بر خلاف اس شخص کے جو اس شریف علم سے غافل ہو۔

وَأَمَّا تَسْمِيَتُهُ بِالْمِيزَانِ؛ فَلِأَنَّهُ قِسْطَاسٌ لِلْعَقْلِ۔ اب اس فن کا دوسرا نام الْمِيزَان سمجھنا چاہیے۔ قِسْطَاسٌ ترازو کو کہتے ہیں؛ جیسے ترازو سے اشیا کا وزن اور اس میں کمی بیشی معلوم ہوتی ہے، اسی طرح منطق کے قواعد سے عقل کی بنائی ہوئی فکروں اور دلیلوں کو پرکھا جاتا ہے۔ اس لیے اسے عقل کے لیے ترازو کہا گیا۔

ترجمہ: اور اسے میزان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ عقل کے لیے ترازو ہے۔

يُوزَنُ بِهِ الْأَفْكَارُ الصَّحِيحَةُ۔ يُوزَنُ وزن کرنے اور تولنے سے متعلق ہے، یعنی اس علم کے ذریعے درست فکروں کو پرکھا جاتا ہے۔ ترازو میں کسی چیز کو رکھ کر اس کا وزن معلوم ہوتا ہے؛ یہاں مقصد یہ دیکھنا ہے کہ معلوم باتوں کی ترتیب اور اس سے نکالا گیا نتیجہ صحیح ہے یا نہیں۔ جس فکر میں ترتیب صحیح ہو، وہ صحیح فکر ہے۔

ترجمہ: اس کے ذریعے صحیح افکار کو تولا جاتا ہے۔

وَيُعْرَفُ بِهِ نُقْصَانُ مَا فِي الْأَفْكَارِ الْفَاسِدَةِ نُقْصَانٌ کمی کو کہتے ہیں، أَفْكَار، فِكْر کی جمع ہے، اور فَاسِدَة میں خراب ہونے کا معنی ہے۔ بعض اوقات فکر سرے سے بے کار نہیں ہوتی، لیکن اس میں کوئی کمی رہ جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ مطلوبہ درستی تک نہیں پہنچتی۔ منطق ان فاسد افکار میں پائی جانے والی کمی کو ظاہر کر دیتا ہے۔

وَاخْتِلَالُ مَا فِي الْأَنْظَارِ الْكَاسِدَةِ۔ اخْتِلَال خلل اور خرابی کو کہتے ہیں، أَنْظَار، نَظَر کی جمع ہے اور كَاسِدَة کھوٹی اور ناقابلِ قبول کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے کھوٹا سکہ چلتا نہیں اور کوئی اسے لینا پسند نہیں کرتا، اسی طرح کبھی غور و فکر میں ایسی بنیادی خرابی ہوتی ہے کہ وہ سرے سے ناقابلِ قبول ہوتا ہے۔ ایک فکر بالکل درست، دوسری کچھ کمی والی اور تیسری بالکل کھوٹی ہو سکتی ہے۔ ان تینوں کے درمیان فرق اسی علم کے ترازو پر واضح ہوتا ہے۔

ترجمہ: اور اس کے ذریعے فاسد افکار کی کمی اور ناقص نظریات کی خرابی پہچانی جاتی ہے۔

وَمِنْ ثَمَّ يُقَالُ لَهُ: الْعِلْمُ الْآلِيُّ۔ وَمِنْ ثَمَّ یعنی اسی وجہ سے۔ ثَمَّ اسمِ اشارہ ہے اور یہاں اسی سابقہ وجہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس فن کا ایک اور نام الْعِلْمُ الْآلِيُّ ہے۔ آلہ وہ ذریعہ ہے جو کسی دوسرے کام میں مدد دیتا ہے؛ اسی طرح علمِ منطق دوسرے علوم میں مددگار ہونے کی وجہ سے علمِ آلی کہلاتا ہے۔

ترجمہ: اسی لیے اسے علمِ آلی بھی کہا جاتا ہے۔

لِكَوْنِهِ آلَةً لِجَمِيعِ الْعُلُومِ، لَا سِيَّمَا لِلْعُلُومِ الْحِكْمِيَّةِ۔ لِكَوْنِهِ آلَةً لِجَمِيعِ الْعُلُومِ یعنی تمام علوم کے لیے اس کا آلہ اور معاون ہونا۔ دوسرے علوم میں دلائل کی

درست ترتیب، باتوں کے باہمی تعلق اور گہرائی سے سمجھنے میں منطق سے مدد ملتی ہے۔اس علم سے ناواقف شخص کی علمی گفتگو اکثر سرسری رہ جاتی ہے، جبکہ اس فن کا ماہر بات کی تہہ تک پہنچ کر اسے زیادہ ربط کے ساتھ بیان کر سکتا ہے۔لَا سِیَّمَا خاص طور پر کے معنی میں ہے۔ اَلْعُلُومِ الْحِکْمِیَّةِ فلسفیانہ علوم ہیں۔ حِکْمَة یہاں فلسفے کو کہتے ہیں،اور حِکْمِیَّة میں اسی لفظ کی طرف نسبت ہے؛ جیسے لاہور سے لَاهُورِيٌّ کہا جائے تو لاہور سے نسبت ظاہر ہوتی ہے۔

ترجمہ: کیونکہ یہ تمام علوم، خصوصاً علومِ حکمیہ، کے لیے آلہ ہے۔

تدوینِ علمِ منطق

فَائِدَةٌ: اِعْلَمْ أَنَّ أَرِسْطَاطَالِيسَ فَائِدَةٌ کی ترکیب میں مبتدا محذوف ہے اور تقدیر هٰذِهِ فَائِدَةٌ ہے۔اِعْلَمْ فعلِ امر ہے،یعنی جان لو۔أَرِسْطَاطَالِيسَ وہی فلسفی ہے جسے ارسطو بھی کہا جاتا ہے؛ارسطاطالیس ان کا پورا نام ہے۔ علمِ منطق کی باقاعدہ تدوین انہی کی طرف منسوب ہے۔

الْحَكِيمَ دَوَّنَ هٰذَا الْعِلْمَ بِأَمْرِ الْإِسْكَنْدَرِ الرُّومِيِّ۔ الْحَكِيمَ سے مراد فلسفی ہے۔دَوَّنَ هٰذَا الْعِلْمَ کے معنی ہیں اس علم کو باقاعدہ مرتب کر کے لکھنا۔ارسطو نے یہ کام بِأَمْرِ الْإِسْكَنْدَرِ الرُّومِيِّ، یعنی سکندرِ رومی کے حکم سے انجام دیا۔ یہی سکندرِ رومی تاریخ میں سکندرِ اعظم کے نام سے مشہور ہے۔ وہ ایک بڑا فاتح بادشاہ تھا اور ارسطو اس کا استاد تھا۔ارسطو کی وفات ۳۲۲ یا ۳۲۳ قبلِ مسیح میں ہوئی، یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ولادت سے پہلے۔

ترجمہ: فائدہ: جان لو کہ حکیم ارسطاطالیس نے سکندرِ رومی کے حکم سے اس علم کو مدون کیا۔

وَهٰذَا يُلَقَّبُ بِالْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ۔ يُلَقَّبُ کا معنی لقب دیا جانا ہے۔الْمُعَلِّمِ الْأَوَّلِ یعنی معلمِ اول۔ارسطو کو یہ لقب اس لیے دیا جاتا ہے کہ اس نے علمِ منطق کو باقاعدہ مرتب اور مدون کیا۔اس لقب میں اول سے مراد علمِ منطق کی تدوین میں اس کی اولیت ہے۔

ترجمہ: اور اسے معلمِ اول کا لقب دیا جاتا ہے۔

وَالْفَارَابِيِّ هَذَّبَ هٰذَا الْفَنَّ وَهُوَ هَذَّبَ، هَذَّبَ يُهَذِّبُ تَهْذِيبًا سے ہے؛ تہذیب کے معنی صاف کرنا، سنوارنا اور زائد و غیر ضروری چیزیں دور کرنا ہیں۔ جس طرح باغ کے درختوں اور پودوں کی بے ترتیب بڑھنے والی شاخیں کاٹ کر انہیں مناسب صورت دی جاتی ہے، اسی طرح کسی فن کو مہذب کرنا اس کے اندر کی غیر ضروری باتیں الگ کر کے اسے بہتر ترتیب دینا ہے۔ فارابی نے اس علم کی تہذیب کی، بے کار اضافے نکالے اور اسے صاف ستھرے انداز میں مرتب کر کے پیش کیا۔اس نے خلیفہ ہارون الرشید کے حکم سے اس فن کو یونانی زبان سے عربی زبان میں بھی منتقل کیا۔

الْمُعَلِّمِ الثَّانِي۔ الْمُعَلِّمِ الثَّانِي یعنی معلمِ ثانی؛ فارابی کو اس فن کی تہذیب اور اسے عربی علمی روایت میں منتقل

کرنے کی نسبت سے یہ لقب دیا گیا۔ ارسطو معلمِ اول اور فارابی معلمِ ثانی کہلاتا ہے۔ فارابی کی وفات ۳۳۹ ہجری میں ہوئی۔

ترجمہ: اور فارابی نے اس فن کی تہذیب کی، اس لیے وہ معلمِ ثانی ہے۔

وَبَعْدَ إِضَاعَةِ كُتُبِ الْفَارَابِيِّ فَصَّلَهُ إِضَاعَة کے معنی ضائع ہو جاناہیں؛ فارابی کی کتابیں ضائع ہو گئیں، اس لیے اس علم کو پھر سے تفصیل کے ساتھ مرتب کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ فَصَّلَهُ میں تفصیل سے بیان کرنا، مسائل کو کھولنا اور وضاحت سے لکھنا مراد ہے۔

الشَّيْخُ أَبُو عَلِيِّ بْنُ سِينَا۔ الشَّيْخُ أَبُو عَلِيِّ بْنُ سِينَا نے فارابی کی کتابوں کے ضائع ہونے کے بعد اس علم کو پھر تفصیل سے لکھا اور اس کے مسائل کو واضح کیا۔ ان کی مشہور تصنیف الشِّفَاء ہے۔ منطقی کتابوں میں انہیں الشَّيْخُ الرَّئِيسُ کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے؛ اس لیے قَالَ الشَّيْخُ یا قَالَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ آئے تو مراد ابو علی ابنِ سینا ہوتے ہیں۔ ابنِ سینا کی وفات ۴۲۸ ہجری میں ہوئی، یعنی فارابی کے انتقال کے تقریباً ایک صدی بعد۔

ترجمہ: پھر فارابی کی کتابیں ضائع ہو جانے کے بعد شیخ ابو علی ابنِ سینا نے اس علم کو تفصیل سے بیان کیا۔

حدِ منطق، موضوع اور غایت

فَصْلٌ: وَلَعَلَّكَ لفظ فَصْلٌ کے ساتھ ایک نیا مسئلہ شروع کیا جاتا ہے، اور اس کی تقدیر هٰذَا فَصْلٌ ہے۔ وَلَعَلَّكَ میں امید اور احتمال کا معنی ہے؛ اس لیے اس سے مراد یہ ہے کہ امید ہے اب منطق کی تعریف سمجھ میں آگئی ہوگی۔ پہلے منطق کی ضرورت تفصیل سے واضح کی گئی تھی: انسان معلوم باتوں کو ترتیب دیتا ہے، لیکن اس ترتیب میں غلطی کا امکان ہوتا ہے؛ اس لیے نظر و فکر کو خطا سے بچانے والے ضابطے کی ضرورت پڑتی ہے۔

عَلِمْتَ مِمَّا تَلَوْنَا عَلَيْكَ فِي بَيَانِ عَلِمْتَ یعنی تم جان گئے ہو۔ مِمَّا تَلَوْنَا عَلَيْكَ کا مطلب اس گفتگو سے ہے جو تمہارے سامنے پڑھی اور پیش کی گئی۔ تِلَاوَة یہاں صرف قرآن کی تلاوت کے معنی میں نہیں، بلکہ پڑھ کر سنانے اور بیان کرنے کے معنی میں آئی ہے۔ فِي بَيَانِ الْحَاجَةِ میں اس حاجت کا بیان مراد ہے جس کی وجہ سے منطق درکار ہوئی: صحیح فکر کو غلط فکر سے الگ کرنا اور معلوم باتوں سے نتیجہ نکالنے میں خطا سے بچنا۔

الْحَاجَةِ حَدَّ الْمَنْطِقِ وَتَعْرِيفَهُ۔ حَدّ کے معنی یہاں تعریف ہیں؛ حَدَّ الْمَنْطِقِ وَتَعْرِيفَهُ میں ایک ہی حقیقت کو دو تعبیرات سے واضح کیا گیا ہے۔ جب یہ معلوم ہوگیا کہ نظر و فکر میں خطا واقع ہو سکتی ہے اور اس سے بچانے کے لیے کسی قانون کی حاجت ہے، تو اسی

حاجت سے منطق کی تعریف بھی کھل گئی :وہ علم جس کے قواعد پر عمل کرنے سے فکر میں غلطی سے بچا جاسکے۔

ترجمہ :فصل :امید ہے کہ ضرورتِ منطق کی بحث سے تم منطق کی حد اور تعریف جان چکے ہوگے۔

مِنْ أَنَّهُ عِلْمٌ بِقَوَانِينٍ مِنْ أَنَّهُ یعنی یہ کہ منطق ایک علم ہے؛ بِقَوَانِينٍ سے مراد ایسے قوانین اور ضابطے ہیں جن کے ذریعے معلوم امور کو درست طور پر ترتیب دیا جاتا ہے۔ محض منتشر معلومات کا نام منطق نہیں بلکہ معلومات سے مطلوبہ نتیجے تک پہنچنے میں کام آنے والے قواعد کا علم ہے۔

تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ تَعْصِمُ کے معنی حفاظت کرنا اور بچانا ہیں۔ مُرَاعَاتُهَا میں ضمیر هَا قوانین کی طرف راجع ہے؛ یعنی ان قوانین کی رعایت اور پابندی کرنا ذہن کو محفوظ رکھتا ہے۔ محض قوانین یاد کرلینا کافی نہیں :ان پر عمل نہ کیا جائے تو سوچ میں غلطی ہو سکتی ہے۔ ضابطہ معلوم ہونے کے ساتھ غور و فکر میں اسی کے مطابق چلنا بھی ضروری ہے؛ اسی صورت میں ذہن کو حفاظت حاصل ہوگی۔

عَنِ الْخَطَإِ فِي الْفِكْرِ۔ یہ حفاظت فِي الْفِكْرِ یعنی فکر و نظر کے عمل میں خطا سے ہے۔ معلوم مقدمات سے نامعلوم بات نکالتے وقت اگر ان کے استعمال اور ترتیب میں خرابی ہو تو نتیجہ غلط ہو سکتا ہے۔ منطق کے قوانین، جب ان کی رعایت کی جائے، اسی خرابی سے بچاتے ہیں۔ یوں تعریف میں دو باتیں جمع ہیں : قوانین کا جاننا اور ان کی عملی رعایت کرنا۔

ترجمہ :اور وہ یہ ہے کہ منطق ایسے قوانین کا علم ہے جن کی رعایت ذہن کو فکر کی غلطی سے محفوظ رکھتی ہے۔

موضوعِ علم اور موضوعِ منطق

فَصْلٌ: مَوْضُوعُ مَوْضُوع سے مراد وہ خاص چیز ہے جس سے کسی فن کے مسائل متعلق ہوتے ہیں۔ ہر علم کا کوئی نہ کوئی موضوع ہوتا ہے؛ ورنہ یہ معلوم ہی نہ ہو کہ اس فن میں کس چیز اور اس کے کن متعلقہ احوال پر گفتگو کرنا مقصود ہے۔ پہلے موضوع کی عمومی تعریف سمجھی جائے، پھر منطق کے موضوع کی تعیین ہوگی۔

كُلِّ عِلْمٍ مَا يُبْحَثُ مَوْضُوعُ كُلِّ عِلْمٍ یعنی ہر علم کا موضوع وہ چیز ہے جس کے بارے میں اسی علم کے اندر بحث کی جاتی ہے۔ لیکن یہاں ہر قسم کی متعلقہ بات مراد نہیں؛ اس لیے عبارت آگے عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ کی قید لاتی ہے۔ موضوع علم کو ایک متعین دائرہ دیتا ہے، تاکہ

ہر فن اپنی مخصوص نوعیت کے مسائل ہی پر گفتگو کرے۔

فِيهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ لَهُ۔ يُبْحَثُ فِيهِ میں فِيهِ کی ضمیر اس علم کی طرف ہے۔ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ سے فی الحال وہ احوال مراد ہیں جو اس موضوع کی ذات سے متعلق ہوں۔ یوں تعریف کا حاصل یہ ہے :کسی علم میں جس چیز کے عوارضِ ذاتیہ پر گفتگو ہوتی ہے وہ اس علم کا موضوع ہے۔ صرف اس سے اتفاقاً وابستہ ہر شے علم کے موضوع کی بحث نہیں بن جاتی؛ آگے آنے والی طب کی مثال سے یہی فرق واضح ہوتا ہے۔

ترجمہ :فصل :ہر علم کا موضوع وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارضِ ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے۔

كَبَدَنِ الْإِنْسَانِ لِلطِّبِّ، كَبَدَنِ الْإِنْسَانِ لِلطِّبِّ یعنی علمِ طب کے لیے انسان کا بدن موضوع ہے۔ طبیب اس بدن کی صحت و مرض، فائدہ و نقصان، مختلف بیماریوں اور ان کے علاج، اور یہ کہ کون سی دوا کس بیماری میں مفید ہوگی، ان امور پر بحث کرتا ہے۔ انسان کے کپڑے بھی اس کے بدن سے متعلق ہیں، مگر ان کا رنگ، سلائی یا زیبائش اس حیثیت سے طب کا موضوع نہیں۔ اسی طرح طبیب کے علم میں کمرے کی تعمیر، کھڑکی یا قلم بنانے کے طریقے نہیں آتے؛ طب کی بحث انسانی بدن کے متعلقہ احوال کے ساتھ خاص ہے۔ اس کے بالمقابل عمارت بنانے والا انجینئر مکان، اس کی بنیاد، تعمیر کا طریقہ اور مضبوطی یا نقصان پہنچانے والی چیزوں کے متعلق گفتگو کرتا ہے۔ دونوں فنون میں موضوع الگ ہونے سے ان کی بحث بھی الگ ہوتی ہے۔

وَالْكَلِمَةِ وَالْكَلَامِ لِعِلْمِ النَّحْوِ۔ علمِ نحو کا موضوع الْكَلِمَة اور الْكَلَام ہیں۔ نحوی دیکھتا ہے کہ کون سا لفظ اسم، فعل یا حرف ہے، کون سا معرب ہے اور کون سا مبنی؛ پھر کلمات کس ترتیب سے مل کر کلام بنتے ہیں، اس کے قواعد بیان کرتا ہے۔ اس طرح طب کے لیے بدنِ انسان اور نحو کے لیے کلمہ و کلام کی مثال سے معلوم ہوا کہ فن کا موضوع پہلے پہچانا جائے تو اسی سے متعلق مسائل کا مطالعہ منظم ہوتا ہے۔

ترجمہ :جیسے علمِ طب کا موضوع انسانی بدن ہے، اور علمِ نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے۔

فَمَوْضُوعُ الْمَنْطِقِ: ہر علم کے موضوع کا مطلب سمجھ لینے کے بعد منطق کا موضوع متعین ہوتا ہے۔ منطق کو ان چیزوں سے

بحث کرنی ہے جن سے معلوم سے مجہول کی طرف درست انتقال ہوسکے۔

اَلْمَعْلُوْمَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصْدِيْقِيَّةُ۔ منطق کا موضوع معلوم تصورات اور معلوم تصدیقات ہیں۔ بعض تصورات ذہن میں معلوم ہوتے ہیں اور بعض نامعلوم؛ معلوم تصورات کو مناسب ترتیب دے کر نامعلوم تصور تک پہنچا جاتا ہے۔ اسی طرح بعض تصدیقات پہلے سے معلوم ہیں اور بعض تصدیقات مطلوب و نامعلوم؛ معلوم تصدیقات کے ذریعے مجہول تصدیق حاصل کی جاتی ہے۔ یہ دو راستے، تصور سے تصور اور تصدیق سے تصدیق تک پہنچنا، منطق کے بنیادی دائرے کو ظاہر کرتے ہیں۔

ترجمہ :پس منطق کا موضوع معلوم تصورات اور معلوم تصدیقات ہیں۔

لٰكِنْ لَا مُطْلَقًا، بَلْ لٰكِنْ لَا مُطْلَقًا نہایت ضروری قید ہے :ہر معلوم تصور یا معلوم تصدیق محض اس وجہ سے منطق کا موضوع نہیں کہ وہ معلوم ہے۔ جو معلوم تصور کسی نامعلوم تصور تک پہنچانے میں کام نہ آئے، یا جو معلوم تصدیق کسی نامعلوم تصدیق تک نہ پہنچائے، وہ اس خاص حیثیت سے موضوعِ منطق نہیں۔

مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُوصِلَةٌ إِلَى الْمَجْهُوْلِ التَّصَوُّرِيِّ وَالتَّصْدِيْقِيِّ۔ مِنْ حَيْثُ یعنی اس حیثیت سے کہ یہ معلومات مُوصِلَة، پہنچانے والی ہوں۔ معلوم تصورات کی بحث اس وقت منطقی بحث ہے جب وہ مجہول تصور کے حصول کا ذریعہ بنیں؛ اور معلوم تصدیقات کی بحث اس وقت منطقی بحث ہے جب ان سے نامعلوم تصدیق ثابت کی جائے۔ پس منطق کا موضوع معلوماتِ تصوریہ و تصدیقیہ ہیں، لیکن ان کی وہی حیثیت مقصود ہے جس سے مجہول تک رسائی ہو۔

ترجمہ :لیکن مطلقاً نہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصور اور مجہول تصدیق تک پہنچانے والی ہوں۔

علم کی غایت

فَائِدَةٌ: اِعْلَمْ أَنَّ فَائِدَةٌ میں مبتدا محذوف مان کر تقدیر هٰذِهِ فَائِدَةٌ ہوگی۔ اِعْلَمْ فعلِ امر ہے، یعنی جان لو۔ اب ہر علم اور ہر فن کی غایت بیان ہوتی ہے۔ صِنَاعَة اس جگہ فن کے معنی میں ہے۔

لِكُلِّ عِلْمٍ وَصِنَاعَةٍ غَايَةٌ۔ ہر علم اور ہر فن کی کوئی نہ کوئی غَايَة یعنی غرض اور مقصد ہوتا ہے۔ غَايَةٌ کو منصوب پڑھا جائے گا؛ کیونکہ أَنَّ اپنے اسم کو نصب دیتی ہے۔ یہاں لِكُلِّ عِلْمٍ

وَصِنَاعَةٍ خبرِ مقدم ہے اور غَايَةً اسمِ مؤخر، اسی لیے اس پر نصب آیا ہے۔ آدمی کسی سمت جاتا ہے تو اس کا کوئی مقصد ہوتا ہے؛ نہر کی طرف صرف سیر کرنے جائے تب بھی سیر اس کا مقصد ہے۔ اسی طرح انگریزی پڑھنے کا مقصد زبان سیکھنا، عربی پڑھنے کا مقصد عربی جاننا، اور درسِ نظامی پڑھنے کا مقصد قرآن و حدیث سمجھنے کی استعداد حاصل کرنا ہوتا ہے۔ صرف، نحو اور منطق بھی دوسرے علوم کے فہم میں معاون ہوتے ہیں۔ لہٰذا علم حاصل کرنے سے پہلے اس کی غرض معلوم ہونا مفید ہے۔

ترجمہ :فائدہ :جان لو کہ ہر علم اور فن کی کوئی نہ کوئی غایت ہوتی ہے۔

وَإِلَّا لَكَانَ طَلَبُهُ وَإِلَّا یعنی اگر ایسا نہ ہو، اگر کسی علم کی غرض ہی نہ ہو، تو اسے طلب کرنے کا کوئی فائدہ نہ رہے گا۔ اسی وجہ سے عبارت اس کی طلب اور اس میں محنت کو الگ الگ بیان کرتی ہے۔

عَبَثًا وَالْجِدُّ فِيهِ لَغْوًا۔ عَبَثًا کا معنی بے فائدہ اور بے مقصد ہے، الْجِدّ کوشش اور محنت کو کہتے ہیں اور لَغْوًا بے کار کے معنی میں ہے۔ فِيهِ کی ضمیر اسی علم کی طرف لوٹتی ہے؛ یعنی جب حصولِ علم کی کوئی غرض نہ ہو تو اس علم کو تلاش کرنا عبث اور اس کے لیے محنت کرنا لغو ہوگی۔ عاقل آدمی معمولی کام بھی کسی مقصد کے لیے کرتا ہے؛ حصولِ علم جیسی بڑی محنت مقصد کے بغیر کیسے ہو سکتی ہے؟

ترجمہ :ورنہ اسے حاصل کرنا بے فائدہ اور اس میں محنت کرنا لغو ہوتا۔

وَغَايَةُ عِلْمِ الْمِيزَانِ الْإِصَابَةُ فِي الْفِكْرِ علمِ میزان سے مراد علمِ منطق ہے۔ اس کی غایت اَلْإِصَابَةُ فِي الْفِكْرِ یعنی فکر میں درستگی ہے۔ إِصَابَة درست ہونے کو کہتے ہیں۔ آدمی معلوم امور کو ترتیب دے کر مجہول نتیجہ حاصل کرتا ہے؛ اس ترتیب کا درست ہونا اور غلط استدلال سے بچنا منطق کی غرض ہے۔

وَحِفْظُ الرَّأْيِ عَنِ الْخَطَإِ فِي النَّظَرِ۔ حِفْظُ الرَّأْيِ یعنی اپنی رائے، خیال اور اعتقاد کی حفاظت۔ عَنِ الْخَطَإِ فِي النَّظَرِ میں غلطی سے بچانا مراد ہے جو نظر و فکر میں پیش آسکتی ہے۔ ایک تعبیر فکر میں درستگی بیان کرتی ہے اور دوسری رائے کو نظر کی غلطی سے بچانا؛ دونوں منطق کی غرض واضح کرتی ہیں۔

ترجمہ :اور علمِ میزان کی غایت فکر میں درستگی اور نظر میں رائے کو غلطی سے محفوظ رکھنا ہے۔

منطق میں الفاظ کی بحث کی ضرورت

فَصْلٌ: لَا شُغْلَ لِلْمَنْطِقِيِّ مِنْ منطق کا اصل تعلق ان معانی اور معلومات سے ہے جو ذہن میں ہوں۔ ذہن میں موجود کلام قَوْلِ مَعْقُول اور زبان سے ادا کیا ہوا کلام قَوْلِ مَلْفُوظ ہے۔ منطق معلوم تصورات اور تصدیقات سے ایسے معانی مرتب کرتا ہے جن کے ذریعے مجہول تصورات اور تصدیقات تک پہنچا جائے۔ اس حیثیت سے اس کا اصل کام لفظ کے اعراب یا صرفی بناوٹ پر بحث کرنا نہیں، اگرچہ منطق کی کتابوں میں آگے الفاظ اور دلالت کا مستقل باب آتا ہے۔

حَيْثُ إِنَّهُ مَنْطِقِيٌّ بِبَحْثِ الْأَلْفَاظِ۔ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَنْطِقِيٌّ میں ایک اہم قید ہے :اس حیثیت سے کہ وہ شخص منطقی ہے۔ ایک ہی شخص منطقی بھی ہو سکتا ہے اور نحوی بھی۔ نحو کی حیثیت سے وہ اسم، فعل، حرف، معرب و مبنی، فاعل، مفعول اور حال جیسے لفظی مسائل پر گفتگو کرے گا، لیکن منطقی کی حیثیت سے اس کی بحث لفظوں کے بجائے ان کے معانی سے ہے۔ اس لیے منطقی کا الفاظ سے اصل تعلق نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ شخص کسی دوسرے علم کی حیثیت سے کبھی الفاظ پر گفتگو ہی نہیں کر سکتا۔

ترجمہ :فصل :منطقی کا، اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے، الفاظ کی بحث سے اصل تعلق نہیں۔

كَيْفَ وَهٰذَا الْبَحْثُ كَيْفَ میں تعجب اور پچھلی بات کی تاکید کا انداز ہے :منطقی کا الفاظ سے بنیادی سروکار کیسے ہو، جب اس کی غرض ذہنی معانی کی صحیح ترتیب ہے؟ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر منطق کا مقصود لفظوں کی تحقیق نہیں تو منطقی کتابوں کے شروع میں الفاظ کی بحث کیوں شامل کی جاتی ہے؟

بِمَعْزِلٍ عَنْ غَرَضِهِ وَغَايَتِهِ؟ بِمَعْزِلٍ یعنی الگ اور دور۔ الفاظ کے ذاتی احوال کی بحث منطقی کی غرض و غایت سے الگ ہے؛ اس کی اصل غرض معلوم سے مجہول تک صحیح ذہنی انتقال ہے۔ اس لیے لفظوں کا موضوع بظاہر غیر متعلق معلوم ہوتا ہے، مگر آگے اس کے ذکر کی ضرورت بتائی جاتی ہے۔

ترجمہ :اور ایسا کیوں نہ ہو، جبکہ الفاظ کی یہ بحث اس کی غرض اور غایت سے الگ ہے؟

وَمَعَ ذٰلِكَ فَلَا بُدَّ لَهُ وَمَعَ ذٰلِكَ یعنی اس کے باوجود۔ اگرچہ منطقی کا اصلی کام معانی کی بحث ہے، پھر بھی اس کے لیے کچھ الفاظ کی بحث ضروری ہوجاتی ہے۔ یہ ضرورت لفظوں کو بذاتِ خود مقصود بنانے کے لیے نہیں بلکہ

معنی سمجھنے اور دوسرے کو سمجھانے کے وسیلے کی وجہ سے ہے۔

مِنْ بَحْثِ الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِي۔ ضرورت ان الفاظ کی بحث کی ہے الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِي یعنی جو معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ انسان کے ذہن میں کوئی معنی ہو تو وہ اسے دوسرے شخص تک پہنچانے کے لیے عموماً زبان سے لفظ ادا کرتا ہے۔ لفظ سن کر مخاطب کو اس کے ذہن کا مفہوم معلوم ہوتا ہے؛ اس ذریعے کے بغیر دوسرے تک بات پہنچانا دشوار ہوگا۔ اسی لیے الفاظ کے معنی پر دلالت کرنے کی صورتوں کو ابتدا میں سمجھایا جاتا ہے۔

ترجمہ :اس کے باوجود اس کے لیے ان الفاظ کی بحث ضروری ہے جو معانی پر دلالت کرتے ہیں۔

لِأَنَّ الْإِفَادَةَ إِفَادَة کے معنی دوسرے کو فائدہ پہنچانا، اپنی بات سمجھانا ہیں۔ مثلاً ایک شخص کے ذہن میں کوئی علمی مسئلہ ہے تو الفاظ کے ذریعے اس کی تفصیل دوسرے تک پہنچتی ہے؛ یہی افادہ ہے۔

وَالِاسْتِفَادَةَ مَوْقُوفَةٌ عَلَيْهِ۔ اِسْتِفَادَة خود کسی سے فائدہ حاصل کرنا اور اس کی بات سمجھنا ہے۔ استاد اپنے علم کو طالب علم تک پہنچائے تو افادہ، اور طالب علم استاد کی بات سے علم حاصل کرے تو استفادہ ہوتا ہے۔ دونوں کے لیے ان الفاظ کی ضرورت ہے جو معانی ظاہر کریں۔ اس طرح مَوْقُوفَةٌ عَلَيْهِ کا مطلب ہوا کہ افادہ اور استفادہ الفاظ پر موقوف ہیں۔

ترجمہ :کیونکہ دوسرے کو بات سمجھانا اور دوسرے سے بات سمجھنا الفاظ پر موقوف ہے۔

وَلِذٰلِكَ يُقَدَّمُ بَحْثُ وَلِذٰلِكَ اسی ضرورت کی بنا پر ہے۔ معانی منطق کا اصل مقصود ہونے کے باوجود انہیں دوسروں کو سمجھانے اور ان سے سمجھنے کے لیے الفاظ لازمی ہیں، لہٰذا مقدمے میں ان کی بحث پہلے آتی ہے۔

الدَّلَالَةِ وَالْأَلْفَاظِ فِي كُتُبِ الْمَنْطِقِ۔ منطق کی کتابوں میں دلالت اور الفاظ کے مباحث مقدم کیے جاتے ہیں تاکہ پہلے یہ واضح ہوجائے کہ کوئی لفظ کسی معنی کی طرف کیسے رہنمائی کرتا ہے۔ اس کے بعد معلوم تصورات اور معلوم تصدیقات سے مجہول تک پہنچنے کے مسائل سمجھنا آسان ہوتا ہے۔ الفاظ کی بحث مقصودِ اصلی نہیں، مگر تعلیم و تفہیم کی ضرورت سے اس کا جاننا ناگزیر ہے۔

ترجمہ :اسی لیے منطق کی کتابوں میں دلالت اور الفاظ کی بحث مقدم کی جاتی ہے۔

الدَّلَالَةُ وَأَقْسَامُهَا

فَصْلٌ فِي الدَّلَالَةِ: فَصْلٌ سے نئی فصل شروع ہوئی، جس میں الدَّلَالَة کی بحث ہے۔ روزمرہ میں کوئی بات دوسرے کو بول کر سمجھاتا ہے، کوئی لکھ کر، اور کوئی اشارے سے۔ کبھی کسی انسان کے بتائے بغیر بھی ایک چیز دوسری چیز کی اطلاع دیتی ہے؛ مثلاً دھواں نظر آئے تو آگ کا علم ہوتا ہے، یا کمرے کے اندر سے باہر دھوپ دیکھ کر سورج نکل آنے کا علم ہوجاتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ایک چیز سے دوسری کا علم حاصل ہوتا ہے۔

الدَّلَالَةُ لُغَةً هِيَ الْإِرْشَادُ۔ لغت میں الدَّلَالَة کے معنی راستہ دکھانا اور رہنمائی کرنا ہیں؛ فارسی میں اسی کو راہ نمودن کہا جاتا ہے۔ جس چیز کے ذریعے دوسری چیز کا پتا چلے اسے دَالّ کہتے ہیں، جس چیز کا علم حاصل ہو وہ مَدْلُول ہے۔ دَالّ میں لام مشدد ہے اور یہ بتانے والا ہے، جبکہ مَدْلُول اس چیز کو کہتے ہیں جس کی خبر ملی۔ مثلاً دھواں دال، آگ مدلول؛ دھوپ دال اور سورج مدلول ہے۔ کوئی کہے کہ زید سامنے والے کمرے میں ہے تو بولے ہوئے الفاظ دال ہیں اور زید کے وہاں ہونے کی اطلاع مدلول؛ یہی بات لکھ دے تو لکھائی دال، اور بغیر بولے کمرے کی طرف اشارہ کردے تو اشارہ دال ہوگا۔

ترجمہ :دلالت کے بیان میں فصل :لغت میں دلالت کا معنی رہنمائی ہے۔

وَفِي الِاصْطِلَاحِ: اب لغوی معنی کے بعد اہلِ منطق کی اصطلاح میں دلالت کی تعریف آتی ہے۔ اصطلاح میں بات صرف زبان سے بولنے کے ساتھ خاص نہیں؛ ہر وہ صورت اس میں داخل ہوگی جس میں ایک چیز سے دوسری چیز کا علم لازم آئے۔

كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ كَوْنُ الشَّيْءِ یعنی کسی چیز کا اس طرح ہونا؛ بِحَيْثُ یعنی اس طور پر کہ؛ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ یعنی اس چیز کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آئے۔ صرف کوئی چیز دیکھ لینا کافی نہیں، بلکہ اس کے معلوم ہونے سے کسی دوسری چیز کا بھی پتا چلنا دلالت ہے۔

الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ۔ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ آخَرَ یعنی کسی اور چیز کا علم۔ مثال کے طور پر آدمی نے باہر دھوپ دیکھی اور اسی سے سمجھ لیا کہ سورج نکل آیا ہے؛ یا دھواں دیکھا اور آگ کا علم ہوگیا۔ دونوں مثالوں میں دوسری چیز کا علم پہلی کے علم سے حاصل ہوا، اس لیے یہ دلالت ہے۔

ترجمہ :اور اصطلاح میں دلالت کسی چیز کا اس طرح ہونا ہے کہ اس کے علم سے کسی دوسری چیز کا علم لازم آئے۔

وَالدَّلَالَةُ قِسْمَانِ: لَفْظِيَّةٌ وَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ۔ یہ تقسیم دالّ کے اعتبار سے ہے، نہ کہ مدلول کے اعتبار سے۔ دال اگر زبان سے ادا ہونے والا لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے، اور اگر لفظ کے بجائے تحریر، علامت، اشارہ یا کوئی اور چیز ہو تو دلالت غیر لفظیہ ہے۔ مثال کے طور پر زَیْد کو زبان سے کہنا لفظیہ ہے، جبکہ کاغذ پر لکھے ہوئے حروف دیکھ کر زید کی خبر ہونا غیر لفظیہ ہے؛ کیونکہ اس وقت دال آواز نہیں، نظر آنے والی تحریر ہے۔

ترجمہ :دلالت کی دو قسمیں ہیں :لفظیہ اور غیر لفظیہ۔

فَاللَّفْظِيَّةُ مَا يَكُونُ الدَّالُّ الدَّالُّ یہاں یَکُونُ کا اسم ہے، اسی لیے اس پر رفع ہوگا۔ دلالت لفظیہ میں خبر دینے والی چیز زبان سے ادا کیا گیا لفظ ہے؛ جیسے کسی نے زید کا نام پکارا تو آواز کی صورت میں لفظ دال ہوا۔

فِيهَا اللَّفْظَ۔ اللَّفْظَ کو نصب پڑھا جاتا ہے، کیونکہ یہ یَکُونُ کی خبر ہے۔ کان اور اس کے اخوات اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیتے ہیں؛ لہٰذا الدَّالُّ مرفوع اور اللَّفْظَ منصوب ہے۔

ترجمہ :لفظیہ وہ ہے جس میں دال لفظ ہو۔

وَغَيْرُ اللَّفْظِيَّةِ مَا غیر لفظیہ وہ صورت ہے جس میں خبر دینے والی چیز زبان سے بولا ہوا لفظ نہ ہو۔ لکھائی، اشارہ، دھواں اور دھوپ کی مثالوں میں دال لفظ نہیں، مگر ان سے دوسری چیز معلوم ہوجاتی ہے۔

لَا يَكُونُ الدَّالُّ فِيهَا اللَّفْظَ۔ لَا یَکُونُ میں نفی ہے؛ اس میں الدَّالُّ اسم اور اللَّفْظَ خبر ہونے کی وجہ سے اعراب کا وہی اصول رہے گا۔ معنی یہ ہے کہ اس میں دال لفظ نہیں ہوتا۔

ترجمہ :اور غیر لفظیہ وہ ہے جس میں دال لفظ نہ ہو۔

وَكُلٌّ مِنْهُمَا عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْحَاءٍ۔ كُلٌّ مِنْهُمَا میں ضمیر لفظیہ اور غیر لفظیہ دونوں کی طرف ہے، اور أَنْحَاء، نَحْو کی جمع ہے، یہاں معنی قسم اور صورت کے ہیں۔ دونوں میں تین تین اعتبار آتے ہیں :وضعیہ، طبعیہ اور عقلیہ۔ اس طرح کل چھ دلالتیں ہوئیں۔ وَضْع کہتے ہیں ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے اس طرح مقرر کرنا کہ پہلی کے علم سے دوسری کا علم حاصل ہو؛ مثلاً کسی شخص کے لیے اس کا نام متعین کرنا، سرخ بتی کو رکنے کی علامت بنانا، سبز بتی کو چلنے کی علامت بنانا، افطار و سحری کے لیے سائرن مقرر کرنا، یا سر کو اوپر نیچے ہلا

کر ہاں اور دائیں بائیں ہلا کر نہیں ظاہر کرنا۔ طبعیہ میں دال طبیعت کے تقاضے سے پیدا ہوتا ہے، جبکہ عقلیہ میں دوسری چیز کا علم عقل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

ترجمہ :اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں۔

أَحَدُهَا اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ، پہلی قسم دلالتِ لفظیہ وضعیہ ہے :دال لفظ بھی ہو اور اس لفظ کی دلالت انسانوں کے مقرر کردہ معنی کے اعتبار سے ہو۔ لفظ اور معنی کا یہ تعلق خودبخود نہیں بنتا، بلکہ لفظ کو اس معنی کے لیے مقرر کیا جاتا ہے۔

كَدَلَالَةِ لَفْظِ زَيْدٍ عَلَى مُسَمَّاهُ۔ اسم نام ہے اور مُسَمّٰی اس شخص یا چیز کو کہتے ہیں جس کا نام رکھا گیا۔ زید کا لفظ زبان سے ادا ہو تو اس شخص کی ذات ذہن میں آتی ہے جس کا یہ نام مقرر ہوا ہے۔ اسی طرح گلاس کہنے سے پانی پینے کا مخصوص برتن سمجھ میں آتا ہے۔ یہاں لفظ دال اور اس کا مسمیٰ مدلول ہے۔

ترجمہ :پہلی دلالت لفظیہ وضعیہ ہے، جیسے لفظ زید کی اپنے مسمیٰ پر دلالت۔

وَثَانِيهَا اللَّفْظِيَّةُ الطَّبِيعِيَّةُ۔ دوسری دلالت لفظیہ طبعیہ ہے؛ اس میں دال لفظ یا آواز ہوتی ہے لیکن اسے کسی معنی کے لیے مقرر نہیں کیا جاتا بلکہ طبیعت کی وجہ سے وہ آواز نکلتی ہے۔ درد کے وقت آہ‌آہ یا ہائے‌ہائے کہنا، یا سینے کی تکلیف میں کھانسنے جیسی آواز نکالنا اسی اعتبار سے سمجھایا گیا ہے۔

ترجمہ :دوسری دلالت لفظیہ طبعیہ ہے۔

كَدَلَالَةِ لَفْظِ أُمْ أُمْ سینے کی تکلیف کی مثال میں اُمْ اُمْ کی آواز لی گئی ہے۔ مصنف نے صرف لفظ نہیں لکھا بلکہ اس کا ضبط بھی واضح کیا ہے؛ قدیم زمانے میں کتابیں ہاتھ سے نقل کی جاتی تھیں، اس لیے نقطے یا حرکت کی غلطی سے لفظ بدل جانے کا اندیشہ تھا۔ لفظ کے ضبط کی مستقل وضاحت ایسی غلطی کو پہچاننے کا ذریعہ بنتی ہے۔

بِضَمِّ الْهَمْزَةِ وَسُكُونِ الْحَاءِ الْمُهْمَلَةِ، وَقِيلَ بِفَتْحِهَا
اصل ضبط میں ہمزہ پر ضمہ یعنی پیش اور ح پر سکون ہے؛ حَاءٍ مُهْمَلَة بغیر نقطے والی حا کو کہتے ہیں، اس کے مقابل نقطے والی خ کو مُعْجَمَة کہا جاتا ہے۔ اس تفصیل کی ضرورت اس لیے ہے کہ کاتب غلطی سے حا کو خا نہ لکھ دے؛ اگر آگے بھی صرف حا لکھ دیا جاتا تو وہاں بھی نقطہ لگنے کا خطرہ تھا۔ وَقِيلَ بِفَتْحِهَا میں هَا ضمیر ہمزہ کی طرف ہے، یعنی بعض کے نزدیک ہمزہ پر فتحہ بھی پڑھا گیا ہے۔ قِيلَ

سے اس قول کے کمزور ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، جبکہ پہلے ضبط کو ترجیح دی گئی ہے۔

عَلَى وَجَعِ الصَّدْرِ۔ وَجَع درد اور صَدْر سینہ ہے۔ لفظ أُحْ أُحْ کی دلالت سینے کی تکلیف پر ہوتی ہے، یعنی آواز سن کر تکلیف کا پتا چلتا ہے۔

ترجمہ :جیسے سینے کے درد پر اُح اُح کی آواز کی دلالت؛ ہمزہ پر پیش اور بغیر نقطے والی حا ساکن ہے، اور بعض نے ہمزہ پر زبر بھی کہا ہے۔

فَإِنَّ الطَّبِيعَةَ تَضْطَرُّ بِإِحْدَاثِ هٰذَا اللَّفْظِ عِنْدَ عُرُوضِ الْوَجَعِ فِي الصَّدْرِ۔ الطَّبِيعَةُ تَضْطَرُّ یعنی طبیعت مجبور ہوتی ہے، إِحْدَاث پیدا کرنے کو کہتے ہیں اور عُرُوض کے معنی پیش آنا ہیں۔ جب سینے میں درد ظاہر ہوتا ہے تو طبیعت خود اس قسم کی آواز نکالنے پر مجبور ہو سکتی ہے۔ دال کے پیدا ہونے کا سبب وضع نہیں بلکہ طبیعت ہے، اس لیے یہ لفظیہ طبعیہ کہلاتی ہے۔

ترجمہ :کیونکہ سینے میں درد پیدا ہونے کے وقت طبیعت اس لفظ کو نکالنے پر مجبور ہوتی ہے۔

وَثَالِثُهَا اللَّفْظِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ، تیسری قسم دلالتِ لفظیہ عقلیہ ہے؛ یہاں دال لفظ ہوتا ہے، مگر مطلوب مدلول اس لفظ کے مقرر کردہ معنی کے بجائے عقل کے ذریعے معلوم ہوتا ہے۔

كَدَلَالَةِ لَفْظِ دَيْزٍ الْمَسْمُوعِ مِنْ وَرَاءِ الْجِدَارِ مَسْمُوع سنا ہوا، وَرَاء پیچھے اور جِدَار دیوار ہے۔ دیوار کے پیچھے سے کوئی لفظ سنائی دے تو صرف آواز سن کر عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ پیچھے کوئی بولنے والا موجود ہے؛ آواز خود کسی بولنے والے کے بغیر پیدا نہیں ہوتی۔ اگر لفظ زَیْد بولا جائے تو اس سے زید کی ذات کا ذہن میں آنا وضعیہ دلالت بھی ہو سکتی ہے؛ اور بولنے والے کی موجودگی کا علم عقلیہ ہے۔ کبھی پہچانی ہوئی آواز سے کسی مخصوص دوست کو بھی پہچانا جاسکتا ہے۔ مگر مثال میں وضعیہ معنی سے توجہ ہٹانے کے لیے اصل عبارت میں لفظ دَیْز آیا ہے، جو زَیْد کے حروف الٹ کر ہے، تاکہ مقصود عقلی دلالت یعنی بولنے والے کے وجود کا علم ہی رہے۔

عَلَى وُجُودِ اللَّافِظِ۔ اللَّافِظ لفظ ادا کرنے والا اور وُجُود اس کا موجود ہونا ہے۔ یہاں لفظ سے عقلاً بولنے والے کے وجود کا علم حاصل ہوتا ہے؛ یہی اس مثال کا اصل مدلول ہے۔

ترجمہ :تیسری دلالت لفظیہ عقلیہ ہے، جیسے دیوار کے پیچھے سے لفظ زید سن کر بولنے والے کے وجود کا علم ہونا۔

وَرَابِعُھَا غَیْرُ اللَّفْظِیَّۃِ الْوَضْعِیَّۃُ، چوتھی قسم غیر لفظیہ وضعیہ ہے۔ دال لفظ نہیں ہوتا، مگر اسے کسی مدلول کی اطلاع دینے کے لیے انسانوں نے مقرر کر رکھا ہوتا ہے۔ سرخ اشارتی بتی دیکھ کر گاڑی روکنا، ہاتھ کے مخصوص اشارے سے ہاں یا نہیں سمجھنا، اور تحریری علامتوں کے معانی اسی اعتبار میں داخل ہوتے ہیں۔

کَدَلَالَۃِ الدَّوَالِّ الْأَرْبَعِ دَوَالّ جمع دَالَّۃ ہے اور لام مشدد ہے۔ الدَّوَالِّ الْاَرْبَعِ سے ایسی چار مقررہ دلالت کرنے والی چیزیں مراد ہیں جن کے ذریعے بغیر بولے دوسری بات سمجھ میں آتی ہے :خطوط، عقودِ انامل، نَصَب اور اشارات۔ ان چاروں میں دال غیر لفظ اور دلالت باعتبارِ وضع ہے۔

عَلَی مَدْلُولَاتِھَا۔ خُطُوط، خَطّ کی جمع ہے اور یہاں لکھائی و تحریر مراد ہے۔ ہر زبان کی مخصوص تحریر مقرر ہے، مثلاً زَیْد لکھا دیکھ کر اسی شخص کا معنی سمجھ میں آتا ہے۔ اس کے حروف زبان سے ادا نہیں کیے گئے، اس لیے دال لکھائی ہے؛ خط اور تحریر کا فائدہ یہ ہے کہ دور رہنے والے تک بھی بات پہنچائی جاسکتی ہے اور محفوظ رہ سکتی ہے۔ عُقُود، عَقْد کی جمع ہے، یعنی گرہیں؛ یہاں انگلیوں کے جوڑوں سے گنتی ظاہر کرنے کا طریقہ مقصود ہے۔ عربوں میں اس سے دس ہزار تک اعداد بتانے کا معروف طریقہ تھا :دائیں ہاتھ کی خنصر، بنصر اور وسطی سے ایک تا نو اکائیاں، سبابہ اور ابہام سے دس تا نوے دہائیاں، بائیں ہاتھ کی پہلی تین انگلیوں سے سینکڑے، اور سبابہ و ابہام سے ہزار ظاہر کیے جاتے تھے۔ انگلیوں کے نام خنصر، بنصر، وسطی، سبابہ اور ابہام ہیں۔ ایک ظاہر کرنے کے لیے دائیں ہاتھ کی خنصر کو درمیان سے موڑ کر انگلی کے سرے کو جڑ کے قریب لایا جاتا تھا، دو کے لیے بنصر اور تین کے لیے وسطی بھی اسی طرح موڑی جاتی تھی؛ چار اور پانچ میں بالترتیب خنصر اور بنصر کھولی جاتیں۔ دس کے لیے سبابہ اور انگوٹھے کے سرے ملائے جاتے، بیس کے لیے انگوٹھے کو سبابہ کی جڑ کی طرف موڑا جاتا اور تیس کے لیے سبابہ انگوٹھے کے ناخن پر رکھی جاتی۔ دوسرے اعداد کے اشارے اسی مقررہ نظام کے مطابق بدلتے تھے؛ زبانی بیان سے تمام حرکات کی ٹھیک شکل ہر جگہ متعین نہیں ہوتی، اس لیے کوئی نئی صورت فرض نہیں کی گئی۔ نَصَب، نَصْبَۃ کی جمع ہے، قدیم بے تحریر سنگِ میل جن

سے راستے اور منزلوں کا پتا چلتا تھا؛ آج لکھے ہوئے نام و فاصلے والے سنگِ میل تحریر کی وجہ سے خطوط کے قبیل میں آتے ہیں۔ إِشَارَات میں ہاتھ سے سامنے کے کمرے کی سمت بتانا شامل ہے۔ ان سب سے ان کے مقررہ مدلولات سمجھ میں آتے ہیں۔

ترجمہ :چوتھی دلالت غیر لفظیہ وضعیہ ہے، جیسے چار مقررہ دلالت کرنے والی چیزوں کی اپنے مدلولات پر دلالت۔

وَخَامِسُهَا غَيْرُ اللَّفْظِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةُ، پانچویں قسم غیر لفظیہ طبعیہ ہے :دال لفظ نہ ہو اور وہ طبیعت کی تحریک و تقاضے سے پیدا ہو۔ جانور کے جسمانی حرکات یا مخصوص آواز کو، جسے منطقی تعریف میں لفظِ موضوع نہیں سمجھا جاتا، اسی معنی میں مثال بنایا گیا ہے۔ بھوک یا پیاس میں جانور کا بے قرار ہونا بھی طبیعت سے ظاہر ہو سکتا ہے۔

كَدَلَالَةِ صَهِيلِ الْفَرَسِ عَلَى طَلَبِ الْمَاءِ وَالْكَلَإِ۔ صَهِيل گھوڑے کا ہنہنانا، فَرَس گھوڑا، مَاء پانی، اور كَلَأ چارہ ہے۔ گھوڑا بھوک یا پیاس میں ہنہنائے تو اس سے اس کی پانی اور خوراک کی حاجت معلوم ہوتی ہے؛ یہ دلالت اس کی طبیعت کے تقاضے سے پیدا ہوئی ہے۔

ترجمہ :پانچویں دلالت غیر لفظیہ طبعیہ ہے، جیسے گھوڑے کے ہنہنانے سے پانی اور چارے کی طلب معلوم ہونا۔

وَسَادِسُهَا غَيْرُ اللَّفْظِيَّةِ الْعَقْلِيَّةُ، چھٹی قسم میں دال لفظ نہیں ہوتا اور دوسرے معنی کا علم نہ وضع کے ذریعے ہوتا ہے نہ طبیعت کی مقرر کردہ خاص آواز سے، بلکہ عقل کے ذریعے لازم آتا ہے۔

كَدَلَالَةِ الدُّخَانِ عَلَى النَّارِ۔ دُخَان دھواں اور نَار آگ ہے۔ بہت سا دھواں اٹھتا دیکھ کر عقل آگ کی موجودگی تک پہنچتی ہے؛ کسی انسان نے اس کے لیے کوئی لفظ یا علامت مقرر نہیں کی، اور دال خود لفظ بھی نہیں۔ اسی لیے یہ غیر لفظیہ عقلیہ ہے۔ اسی نوعیت کی ایک مثال دھوپ سے سورج نکلنے کا علم ہے۔

ترجمہ :چھٹی دلالت غیر لفظیہ عقلیہ ہے، جیسے دھوئیں سے آگ کا علم ہونا۔

فَهٰذِهِ سِتُّ دَلَالَاتٍ۔ اس طرح دلالت کی چھ قسمیں مکمل ہوئیں۔ پہلے دال کے لحاظ سے لفظیہ اور غیر لفظیہ دو تقسیمیں ہیں؛ پھر ہر ایک میں وضعیہ، طبعیہ اور عقلیہ تین تین صورتیں، اس طرح دو ضرب تین کے اعتبار سے کل چھ بنتی ہیں۔ وضعیہ میں مقرر کرنا،

طبعیہ میں طبیعت کا تقاضا، اور عقلیہ میں عقلی تعلق بنیادی فرق ہے۔

ترجمہ :پس یہ دلالت کی کل چھ قسمیں ہوئیں۔

وَالْمَنْطِقِيُّ إِنَّمَا يَبْحَثُ عَنِ الدَّلَالَةِ اللَّفْظِيَّةِ الْوَضْعِيَّةِ۔

اگرچہ دلالت کی چھ صورتیں ہیں، منطقی کا خاص تعلق لفظیہ وضعیہ سے ہے۔ عام علمی گفتگو میں سب سے زیادہ معانی بتانے کے لیے مقررہ الفاظ ہی استعمال ہوتے ہیں۔ لکھائی بھی عموماً انہی الفاظ کی طرف رہنمائی کرتی ہے؛ اشارات اور انگلیوں کے اعداد روزمرہ کے ہر علمی مسئلے کو بیان کرنے میں اس قدر وسیع اور آسان نہیں۔

ترجمہ :اور منطقی اصل میں دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کرتا ہے۔

لِأَنَّ الْإِفَادَةَ لِلْغَيْرِ وَالِاسْتِفَادَةَ مِنَ الْغَيْرِ إِفَادَة دوسرے کو بات سمجھانا اور فائدہ پہنچانا ہے، اِسْتِفَادَة دوسرے سے بات سمجھ کر فائدہ حاصل کرنا۔ یہ دونوں کام مقررہ الفاظ سے آسانی سے انجام پاتے ہیں۔

إِنَّمَا يَتَيَسَّرُ بِهَا بِسُهُولَةٍ۔ يَتَيَسَّرُ میسر ہونا اور بِسُهُولَةٍ آسانی سے ہونا ہے۔ دلالت لفظیہ وضعیہ سے تعلیم اور علمی گفتگو کے ذریعے دوسرے کو فائدہ دینا اور اس سے فائدہ اٹھانا نہایت سہل ہوتا ہے، اسی لیے علمی مباحث اسی قسم کو اختیار کرتے ہیں۔

ترجمہ :کیونکہ دوسروں کو بات سمجھانا اور دوسروں سے بات سمجھنا اسی کے ذریعے آسانی سے ہوتا ہے۔

بِخِلَافِ غَيْرِهَا؛ فَإِنَّ الْإِفَادَةَ وَالِاسْتِفَادَةَ بِهَا لَا يَخْلُو عَنْ صُعُوبَةٍ، هٰذَا۔ بِخِلَافِ غَيْرِهَا یعنی اس کے علاوہ باقی پانچ دلالتوں کے ذریعے ایسا سہل نہیں۔ صُعُوبَة مشکل کو کہتے ہیں اور لَا يَخْلُو سے مراد یہ ہے کہ ان طریقوں سے افادہ و استفادہ دشواری سے خالی نہیں۔ آخر میں هٰذَا کے ساتھ محذوف امر خُذْ کی تقدیر کی جاتی ہے، یعنی اس بات کو لے لو اور یاد رکھو؛ اس تعبیر کو علمی گفتگو کے اختتام پر استعمال کیا جاتا ہے۔

ترجمہ :اس کے برخلاف دوسری دلالتوں کے ذریعے افادہ اور استفادہ دشواری سے خالی نہیں ہوتا۔

دلالتِ مطابقیہ، تضمنیہ اور التزامیہ

فَصْلٌ: وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ وَيَنْبَغِي کے معنی ہیں مناسب ہے، اور أَنْ يُعْلَمَ کا مطلب یہ ہے کہ اس بات کا جان لینا چاہیے۔ فَصْلٌ کے آغاز میں هٰذَا فَصْلٌ کی تقدیر کی جاسکتی ہے۔ یہاں

اسی دلالت کی مزید تقسیم شروع ہوتی ہے جس کا علوم اور باہمی گفتگو میں اعتبار ہے۔

أَنَّ الدَّلَالَةَ اللَّفْظِيَّةَ الْوَضْعِيَّةَ الَّتِي لَهَا الْعِبْرَةُ فِي الْمُحَاوَرَاتِ وَالْعُلُومِ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ وہ دلالت ہے جس میں بولے ہوئے لفظ اور معنی کے درمیان تعلق وضع سے ہو۔ الْمُحَاوَرَات کا معنی باہمی گفتگو ہے۔ علوم کی تعلیم و تفہیم میں اسی دلالت کا اعتبار زیادہ ہے؛ کیونکہ کوئی آدمی لفظ بولتا ہے اور دوسرا اس کے مقررہ معنی کو سمجھ لیتا ہے۔

عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْحَاءٍ۔ أَنْحَاء، نَحو کی جمع ہے، یہاں اقسام مراد ہیں۔ اس معتبر لفظیہ وضعیہ دلالت کی تین صورتیں ہیں :مطابقیہ، تضمنیہ اور التزامیہ۔ اس تقسیم کو سمجھنے کے لیے پہلے مَوْضُوع، مَوْضُوعٌ لَهُ اور مَدْلُول کا فرق سمجھنا ضروری ہے۔ جس لفظ کو کسی معنی کے لیے مقرر کیا جائے وہ موضوع ہے؛ جس معنی کے لیے مقرر کیا گیا وہ موضوع لہ ہے؛ اور لفظ سننے سے ذہن میں آنے والا معنی مدلول ہے۔ مثلاً زَيْد لفظ موضوع ہے، اس نام والے شخص کی ذات موضوع لہ ہے، اور زید کہنے سے ذہن میں آنے والی وہی ذات مدلول ہے۔ کمرہ، درخت اور چاقو کی مثالوں میں بھی یہی تین حیثیتیں الگ الگ ہیں۔

ترجمہ :فصل :یہ جان لینا مناسب ہے کہ گفتگو اور علوم میں معتبر دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں۔

أَحَدُهَا الْمُطَابَقِيَّةُ، پہلی قسم الْمُطَابَقِيَّة ہے۔ اس کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ لفظ سے ذہن میں آنے والا مدلول اور وہ معنی جس کے لیے لفظ وضع کیا گیا تھا، دونوں ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں۔ اِنْسَان کو حَيَوَانٌ نَاطِقٌ کے پورے مجموعے کے لیے رکھا گیا ہے؛ لفظِ انسان سننے سے بھی پورا مجموعہ ذہن میں آتا ہے، نہ صرف حیوان اور نہ صرف ناطق۔

وَهِيَ أَنْ يَدُلَّ اللَّفْظُ عَلَى تَمَامِ مَا وُضِعَ ذٰلِكَ اللَّفْظُ لَهُ۔ تَمَام سے پورا معنی مراد ہے؛ مَا وُضِعَ ذٰلِكَ اللَّفْظُ لَهُ سے وہ معنی مراد ہے جس کے لیے لفظ مقرر ہوا۔ چاقو کا لفظ لکڑی کے دستے اور لوہے کے کاٹنے والے پھل کے مجموعے کے لیے آتا ہے؛ چاقو کہتے ہی پورا آلہ ذہن میں آنا مطابقی دلالت ہے۔ اسی طرح درخت کے تصور میں تنا، شاخیں اور پتے مجموعی صورت میں آتے ہیں۔ ان میں معنیِ موضوع لہ اور مدلول کی موافقت پائی جاتی ہے۔

ترجمہ :پہلی مطابقیہ ہے، یعنی لفظ اس پورے معنی پر دلالت کرے جس کے لیے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔

كَدَلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى مَجْمُوعِ الْحَيَوَانِ وَالنَّاطِقِ۔
لفظِ انسان کی وضع حَیَوَان اور نَاطِق کے مجموعے کے لیے ہے۔ یہاں حَیَوَان سے مراد محض حیوانِ غیر ناطق نہیں، بلکہ انسان کی حقیقت میں شامل جنس ہے، جبکہ نَاطِق اس کی فصل ہے۔ پورے مرکب پر دلالت مطابقیہ ہے۔ اسی اصول کو قرآن کی مثال سے بھی سمجھا جاسکتا ہے :لفظ قرآن سے اس کے تمام تیس پارے مراد ہوں تو یہ مجموعے پر دلالت ہے۔

ترجمہ :جیسے لفظ انسان کی حیوان اور ناطق کے پورے مجموعے پر دلالت۔

وَثَانِيهَا: التَّضَمُّنِيَّةُ، دوسری قسم التَّضَمُّنِيَّة ہے۔ اسے تضمنیہ اس لیے کہتے ہیں کہ یہ پورے معنی کی دلالت کے ضمن میں ہوتی ہے۔ ایک مرکب معنی کا تصور آئے تو اس کے اجزا بھی اسی میں شامل ہو کر ذہن میں آتے ہیں۔

وَهِيَ أَنْ يَدُلَّ اللَّفْظُ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ۔
تضمنیہ کی تعریف میں لفظ کے معنیِ موضوع لہ کے جُزْء پر دلالت کا ذکر ہے، یعنی پورے مجموعے کے بجائے اس کے ایک حصے کو ملحوظ کیا جائے۔ چاقو کے لفظ سے صرف اس کا دستہ یا صرف کاٹنے والا پھل سمجھنا، اور درخت سے صرف تنا، شاخ یا پتے کو ملحوظ کرنا، تضمنیہ کی مثال ہے۔ جب لفظ سے پورے چاقو کا خیال آتا ہے تو اس میں دستہ اور پھل بھی شامل ہوتے ہیں؛ اس لیے ایک ہی لفظ کے ساتھ مطابقی اور تضمنی دلالت دونوں واقع ہوتی ہیں۔

ترجمہ :دوسری تضمنیہ ہے، یعنی لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے کسی جز پر دلالت کرے۔

كَدَلَالَتِهِ عَلَى الْحَيَوَانِ فَقَطْ۔ كَدَلَالَتِهِ میں هِ کی ضمیر لفظِ انسان کی طرف لوٹتی ہے۔ یہاں لفظِ انسان سے صرف حَیَوَان یا صرف نَاطِق کو ملحوظ کیا گیا، اس لیے یہ تضمنیہ ہوئی۔ ایسا نہیں کہ انسان کہتے ہی ہمیشہ صرف حیوان کا خیال آئے اور پورا حیوانِ ناطق بالکل ذہن میں نہ آئے؛ پورے معنی کے ضمن ہی میں جز آتا ہے۔ اسی طرح تیس پاروں کے مجموعے کا علم ہونے کے ساتھ ہر پارے کا علم بھی ہو جاتا ہے۔

ترجمہ :جیسے لفظ انسان کی صرف حیوان پر دلالت۔

یہاں لفظ کی دلالت اور بولنے والے کی مخصوص مراد کو الگ رکھنا چاہیے۔ لفظ سے مجموعے کا علم ہونا ایک چیز ہے، اور بولنے والے کا کسی ایک جز کو بطورِ خاص مراد لینا دوسری چیز۔ چاقو کا صرف پھل سامنے رکھا

ہو اور کوئی کہے کہ مجھے چاقو دے دو، تو سیاق کے اعتبار سے اس کا مطلوب صرف وہ پھل ہو سکتا ہے؛ اس سے لفظ کے اصل معنیِ موضوع لہ کی تعریف نہیں بدلتی۔ چاقو کے دستے کے ٹوٹ جانے کی مثال سے بھی یہی فرق واضح ہوتا ہے۔

وَثَالِثُهَا: الدَّلَالَةُ الِالْتِزَامِيَّةُ۔ تیسری قسم الدَّلَالَةُ الِالْتِزَامِيَّة ہے۔ اِلْتِزَام کا تعلق لازم کے ساتھ ہے؛ اس میں لفظ نہ اپنی پوری مقررہ حقیقت بتاتا ہے اور نہ اس حقیقت کا کوئی اندرونی جز، بلکہ ایسے بیرونی معنی تک ذہن پہنچتا ہے جو اس حقیقت سے وابستہ اور لازم ہو۔

ترجمہ :تیسری دلالت التزامیہ ہے۔

وَهِيَ أَنْ لَا يَدُلَّ اللَّفْظُ عَلَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَلَا عَلَى جُزْئِهِ، یہاں لَا يَدُلَّ کی نفی سے یہ مقصود نہیں کہ لفظ کی مطابقی یا تضمنی دلالت سرے سے باقی نہ رہی؛ بلکہ مقصود یہ ہے کہ **التزامی حیثیت سے زیرِ نظر مدلول **نہ پورا موضوع لہ ہے اور نہ اس کا جز۔ ایک ہی لفظ میں تینوں دلالتیں جمع ہو سکتی ہیں، مگر ہر مرتبہ مدلول کا اعتبار الگ ہوگا۔

بَلْ عَلَى مَعْنًى خَارِجٍ لَازِمٍ لِلْمَوْضُوعِ لَهُ۔ خَارِج سے مراد معنیِ موضوع لہ سے باہر ہونا ہے۔ سورج کا لفظ سورج ہی کے لیے مقرر ہے؛ مگر سورج کا خیال آتے ہی اس کے ساتھ روشنی کا تصور بھی پیدا ہو سکتا ہے، حالانکہ روشنی نہ لفظِ سورج کا پورا معنی ہے نہ اس کی ذات کا جز۔ اسی طرح آگ کے ساتھ حرارت لازم ہے؛ آگ کا ذکر کرتے ہی حرارت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ یہ خارجی لازم کی طرف دلالت ہے۔

ترجمہ :اور وہ یہ ہے کہ لفظ نہ اپنے پورے موضوع لہ پر اور نہ اس کے جز پر، بلکہ ایسے خارجی معنی پر دلالت کرے جو موضوع لہ کے لیے لازم ہو۔

وَاللَّازِمُ هُوَ مَا يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنَ الْمَوْضُوعِ لَهُ إِلَيْهِ۔

اللَّازِم اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح وابستہ ہو کہ اس سے الگ نہ ہوسکے، اور مَلْزُوم وہ شے ہے جس کے ساتھ لازم وابستہ ہے۔ سورج ملزوم اور روشنی لازم، آگ ملزوم اور حرارت لازم، انسان ملزوم اور قابلیتِ علم اس کا لازم ہے۔ اس مقام پر لازم کی تعریف میں صرف وابستگی نہیں، بلکہ يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ کی شرط بھی نمایاں ہے :موضوع لہ کو ذہن میں لاتے ہی ذہن اس لازم کی طرف منتقل ہوجائے۔

ترجمہ :اور لازم وہ ہے جس کی طرف ذہن موضوع لہ سے منتقل ہوجائے۔

كَدَلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى قَابِلِ الْعِلْمِ وَصَنْعَةِ الْكِتَابَةِ۔ لفظِ انسان کا پورا موضوع لہ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ ہے؛ صرف حیوان یا ناطق پر دلالت تضمنیہ ہوئی، لیکن قَابِلِ الْعِلْمِ یعنی علم حاصل کرنے کی استعداد یا صَنْعَةِ الْكِتَابَة یعنی لکھنے کی صلاحیت پر دلالت التزامیہ ہے۔ قابلیتِ علم، حیوان اور ناطق کی طرح ماہیت کا جز نہیں، بلکہ انسان کی حقیقت سے لازم آنے والی صفت ہے۔ مدرسے کے درجۂ ثانیہ کے طلبہ کی مثال سے بھی واضح ہوتا ہے کہ درجے کا نام سن کر متعلقہ قابلیت کا خیال کیسے ہو سکتا ہے۔

ترجمہ :جیسے لفظ انسان کی علم کی قابلیت اور لکھنے کی صلاحیت پر دلالت۔

وَكَدَلَالَةِ لَفْظِ الْعَمَى عَلَى الْبَصَرِ۔ عَمَی نابینائی اور بَصَر بینائی کو کہتے ہیں۔ کسی ایسے شخص کے بارے میں نابینائی کا تصور کیا جاتا ہے جس کے متعلق بینائی کی صلاحیت کا اعتبار ہو؛ اس لیے نابینائی کا ذکر بینائی کے تصور تک بھی ذہن کو لے جاتا ہے۔ اس سے لازم کی طرف دلالت واضح ہوتی ہے۔ سورج اور دھوپ کی مثال میں بھی یہی خارجی تعلق مقصود ہے۔

ترجمہ :اور جیسے لفظ نابینائی کی بینائی پر دلالت۔

فَصْلٌ: الدَّلَالَةُ التَّضَمُّنِيَّةُ وَالِالْتِزَامِيَّةُ اب مطابقیہ کے ساتھ دوسری دونوں دلالتوں کا تعلق بیان ہوتا ہے۔ مفہوم کا کل یا اس کا لازم معلوم ہونے سے پہلے اس معنیِ موضوع لہ کی حیثیت موجود ہوگی جس کے لیے لفظ رکھا گیا؛ اسی لیے مطابقیہ کو بنیاد کہا گیا ہے۔

لَا تُوجَدَانِ بِدُونِ الْمُطَابَقَةِ۔ لَا تُوجَدَانِ میں تثنیہ کی ضمیر تضمنیہ اور التزامیہ دونوں کی طرف ہے۔ تضمنیہ کے لیے معنیِ موضوع لہ کا جز چاہیے، اور التزامیہ کے لیے اسی معنی کا لازم؛ اگر اصل معنی معلوم ہی نہ ہو تو نہ جز کا اعتبار صحیح ہوگا نہ لازم کا۔ چاقو، درخت اور انسان کی مثالوں میں پہلے پورا معنی آتا ہے، پھر اس کے کسی ایک جز یا خارجی لازم کی طرف توجہ ہوتی ہے۔

ترجمہ :فصل :دلالت تضمنیہ اور التزامیہ، دلالت مطابقیہ کے بغیر نہیں پائی جاتیں۔

وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْجُزْءَ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُونِ الْكُلِّ، جُزْء اس حصے کو کہتے ہیں جو کسی کل کے اندر شامل ہو۔ اگر کل نہ ہو تو حصہ کس چیز کا حصہ ہوگا؟ لفظِ انسان سے صرف حیوان کی تضمنی دلالت اسی لیے ہے کہ حیوان، حیوانِ ناطق کا جز ہے۔ لہٰذا جز کی دلالت کا سمجھنا کل پر دلالت سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔

وَكَذَا اللَّازِمُ بِدُونِ الْمَلْزُومِ۔ لَازِم کے تصور میں مَلْزُوم کا اعتبار ضروری ہے۔ کوئی محض یہ کہے کہ زید لازم ہے تو سوال ہوگا کس کے ساتھ لازم؟ انسان کے ساتھ قابلیتِ علم یا سورج کے ساتھ روشنی کی مثالیں اسی سوال کا جواب دیتی ہیں۔ خارجی لازم کی طرف ذہنی انتقال اسی معنی کے بعد ہو سکتا ہے جس کے ساتھ وہ لازم ہے۔

ترجمہ :اس لیے کہ جز کا تصور کل کے بغیر، اور لازم کا تصور ملزوم کے بغیر نہیں ہوتا۔

وَالتَّابِعُ لَا يُوجَدُ بِدُونِ الْمَتْبُوعِ۔ تَابِع وہ ہے جو دوسرے کے پیچھے ہو اور مَتْبُوع وہ ہے جس کے تابع ہو۔ تضمنیہ اور التزامیہ تابع ہیں، جبکہ مطابقیہ متبوع؛ تابع کا متبوع کے بغیر پایا جانا ممکن نہیں۔ یہ تعبیر پچھلی دونوں دلیلوں کا مجموعی نتیجہ ہے۔

ترجمہ :اور تابع متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔

وَالْمُطَابَقَةُ قَدْ تُوجَدُ بِدُونِهِمَا؛ اس کے برعکس مطابقیہ کے لیے تضمنیہ اور التزامیہ دونوں کا ہونا ضروری نہیں۔ ایسا لفظ ہو سکتا ہے جس کی دلالت پورے موضوع لہ پر ہو، مگر اس کے معنی کے اجزا نہ ہوں، اس لیے تضمنیہ نہ پائی جائے؛ اور کوئی لازمِ بیّن بھی نہ ہو جس کی طرف ذہن خود منتقل ہو، اس لیے التزامیہ بھی نہ پائی جائے۔

لِجَوَازِ أَنْ يُوضَعَ اللَّفْظُ لِمَعْنًى بَسِيطٍ بَسِیط وہ معنی ہے جو اس اعتبار سے مرکب نہ ہو، یعنی اس کے اندر کوئی ایسا جز نہ ہو جس پر لفظ کی تضمنی دلالت ہوسکے۔ کل و جز کے فرق میں اسی لیے دلالتِ تضمنیہ کا تعلق مرکب سے ہے۔

لَا جُزْءَ لَهُ وَلَا لَازِمَ لَهُ۔ لَا جُزْءَ لَهُ وَلَا لَازِمَ لَهُ کے ذریعے امکان بیان ہوا کہ ایسے بسیط معنی کے لیے لفظ مقرر کیا جائے جس کا کوئی جز اور کوئی ایسا لازم نہ ہو جو دلالتِ التزامیہ پیدا کرے۔ آگے اسی آخری بات پر اعتراض قائم ہوتا ہے، اس لیے محض لازم کا نام سن کر ہر معنی میں التزامیہ ثابت نہیں سمجھی جائے گی۔

ترجمہ :البتہ مطابقیہ ان دونوں کے بغیر پائی جاسکتی ہے، کیونکہ ممکن ہے لفظ ایسے سادہ معنی کے لیے وضع ہو جس کا نہ کوئی جز ہو اور نہ کوئی لازم۔

فَإِنْ قُلْتَ: لَا نُسَلِّمُ فَإِنْ قُلْتَ اعتراض پیش کرنے کی تعبیر ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ کسی معنی کے لیے لازم بالکل نہ ہونے کی بات قبول نہیں، کیونکہ ہر چیز کے ساتھ کم از کم یہ معنی وابستہ ہے کہ وہ اپنا غیر نہیں ہے۔ اس

لیے مطابقیہ کے ساتھ التزامیہ کا نہ ہونا کیسے مانا جائے؟

أَنْ يُوجَدَ مَعْنًى لَا لَازِمَ لَهُ؛ یہ اعتراض خاص طور پر لَا لَازِمَ لَهُ پر ہے :وہ کہتے ہیں کوئی ایسا معنی ہی نہیں ملے گا جس کے ساتھ کوئی لازم نہ ہو۔ اگر ہر معنی میں کوئی لازم ضرور ہو تو اعتراض کرنے والے کے نزدیک اس لازم پر دلالت بھی لازماً ہوگی۔

فَإِنَّ لِكُلِّ مَعْنًى لَازِمًا الْبَتَّةَ، وَأَقَلُّهُ أَنَّهُ لَيْسَ غَيْرَهُ؟ الْبَتَّةَ کے معنی قطعی اور یقینی طور پر ہیں۔ ہر چیز اپنا غیر نہیں :زید زید ہے، غیرِ زید نہیں؛ کتاب کتاب ہے، غیرِ کتاب نہیں؛ گلاس گلاس ہے، کوئی دوسری چیز نہیں۔ یہ مثالیں دکھاتی ہیں کہ ہر معنی کے ساتھ لَيْسَ غَيْرَهُ کی حیثیت کسی نہ کسی طرح قائم ہے۔ معترض اسی عمومی حیثیت کو لازم قرار دے کر التزامیہ کے عدم کو ناممکن سمجھتا ہے۔

ترجمہ :اگر تم کہو کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ کوئی ایسا معنی ہو جس کا کوئی لازم نہ ہو، کیونکہ ہر معنی کا ضرور کوئی لازم ہوتا ہے، کم از کم یہ کہ وہ اپنا غیر نہیں ہے۔

قُلْنَا: الْمُرَادُ بِاللَّازِمِ هُوَ اللَّازِمُ الْبَيِّنُ قُلْنَا کے ساتھ جواب شروع ہوتا ہے۔ یہاں لَازِم سے مراد ہر قسم کی لازمی نسبت نہیں، بلکہ لَازِمٌ بَیِّن ہے؛ یعنی ایسا واضح لازم جس کی طرف ملزوم کا تصور کرتے ہی ذہن خود منتقل ہوجائے۔ دوسری قسم لَازِمٌ غَيْرُ بَيِّن ہے، جو اپنی جگہ وابستہ ہونے کے باوجود ملزوم کا نام سنتے ہی ذہن میں خودبخود نہیں آتا۔ سورج کے ساتھ روشنی، آگ کے ساتھ حرارت اور انسان کے ساتھ قابلیتِ علم کو لازمِ بیّن کی مثالوں کے طور پر سمجھایا گیا؛ دوسری طرف سو کا عدد جفت اور اکانوے طاق ضرور ہیں، مگر کسی نے صرف سو یا اکانوے کہا ہو تو اکثر ذہن پہلے عدد کی طرف جاتا ہے، اس کے جفت یا طاق ہونے کی طرف لازماً فوراً منتقل نہیں ہوتا۔ یہ لازمِ غیر بیّن کی صورت ہے۔

الَّذِي يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنَ الْمَلْزُومِ إِلَيْهِ۔ الَّذِي یہاں اللَّازِمِ الْبَيِّن کی مزید صفت ہے، اور إِلَيْهِ کی ضمیر اسی لازم کی طرف لوٹتی ہے۔ لازمِ بیّن کی پہچان محض عقلی لازم ہونا نہیں، بلکہ لفظ کے معنی سے اسی وقت اس کی طرف ذہن کا منتقل ہونا ہے؛ دلالتِ التزامیہ کا مدار اسی ذہنی انتقال پر ہے۔

ترجمہ :تو ہم کہیں گے :یہاں لازم سے مراد ایسا واضح لازم ہے جس کی طرف ذہن ملزوم سے خود منتقل ہوجائے۔

وَقَوْلُكَ: لَيْسَ غَيْرُهُ لَيْسَ مِنَ اللَّوَازِمِ الْبَيِّنَةِ۔ لَيْسَ غَيْرُهُ یعنی وہ اپنا غیر نہیں؛ یہ بات ہر شے کے حق میں درست ہو سکتی ہے، مگر کسی چیز کا تصور کرتے ہی عام طور پر ذہن اس کے غیر کی نفی کی طرف نہیں جاتا۔ زید کا نام سن کر زید کی ذات سامنے آتی ہے، غیرِ زید کا پورا تصور اور پھر اس کی نفی ضروری طور پر سامنے نہیں آتے۔ اس لیے اسے لازمِ بیّن قرار نہیں دیا جاسکتا۔

ترجمہ :اور تمہارا یہ کہنا کہ وہ اپنا غیر نہیں، واضح لوازم میں سے نہیں ہے۔

لِأَنَّنَا كَثِيرًا مَا نَتَصَوَّرُ الْمَعَانِيَ وَلَا يَخْطُرُ بِبَالِنَا مَعْنَى الْغَيْرِ، لَا يَخْطُرُ بِبَالِنَا کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی ہمارے خیال میں ہی نہیں آتا۔ اکثر کسی خاص معنی کا تصور تو ہو جاتا ہے لیکن اس کے غیر کا تصور سرے سے ذہن میں نہیں آتا؛ تو اس غیر کے بارے میں نفی کا تصور تو مزید دور کی بات ہے۔ اس سے معترض کی پیش کردہ لازمی نسبت دلالتِ التزامیہ ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں رہتی۔

فَضْلًا عَنْ كَوْنِهِ لَيْسَ غَيْرَهُ۔ فَضْلًا عَنْ کے ذریعے پہلی بات سے آگے کی بات کی نفی کا بیان ہے :جب غیر کا مفہوم ہی نہیں آتا تو اس بات کا خیال کیسے آئے گا کہ یہ شے اپنا غیر نہیں؟ پس مطابقیہ ایسی صورت میں تنہا پائی جاسکتی ہے، جبکہ تضمنیہ اور التزامیہ کے لیے الگ شرائط ضروری ہیں۔

ترجمہ :کیونکہ بہت مرتبہ ہم کسی معنی کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے ذہن میں غیر کا مفہوم آتا ہی نہیں، چہ جائیکہ یہ خیال آئے کہ وہ اپنا غیر نہیں۔

الْمُفْرَدُ وَالْمُرَكَّبُ

فَصْلٌ: اللَّفْظُ الدَّالُّ اللَّفْظُ الدَّالُّ اس لفظ کو کہتے ہیں جو کسی معنی کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ دلالتِ لفظیہ وضعیہ کے مباحث کے بعد اب اس دلالت کرنے والے لفظ کی صورتیں بیان ہورہی ہیں۔ ایک لفظ اپنے معنی کے لحاظ سے یا مفرد ہوگا یا مرکب؛ اس فیصلے میں حروف کی تعداد معیار نہیں، بلکہ لفظ کے جز سے معنی کے جز پر دلالت کا مقصود ہونا یا نہ ہونا معیار ہے۔

إِمَّا مُفْرَدٌ وَإِمَّا مُرَكَّبٌ۔ إِمَّا سے دو احتمال سامنے رکھے گئے :مفرد اور مرکب۔ صرف یہ دیکھنا کافی نہیں کہ لفظ اکیلا لکھا ہوا ہے یا اس میں دو مستقل الفاظ ہیں۔ بعض دو لفظ مل کر بھی منطقی مفرد ہوتے ہیں، اور بعض ایک ہی لفظ کے اندر اجزا کی معنی پر مقصود دلالت کی وجہ سے منطقی مرکب بن سکتا ہے۔

ترجمہ :فصل :دلالت کرنے والا لفظ یا مفرد ہوتا ہے یا مرکب۔

فَالْمُفْرَدُ مَا لَا يُقْصَدُ بِجُزْئِهِ لَا يُقْصَدُ یعنی مقصود نہ ہو؛ یہاں ارادہ اور قصد کی قید بنیادی ہے۔ لفظ میں جز نہ ہو تو ظاہر ہے وہ معنی کے جز پر دلالت نہیں کر سکتا۔ لفظ میں جز ہو مگر اس کا مستقل معنی ہی نہ ہو تو بھی جز کی دلالت نہیں ہوگی۔ اگر جز معنی دار بھی ہو لیکن بولنے والے نے اس معنی کا ارادہ نہ کیا ہو تو اس حیثیت سے بھی لفظ منطقی مفرد ہوگا۔ یہی تین بنیادی صورتیں ہیں۔

اَلدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ۔ یہاں قید بِجُزْئِهِ یعنی خود لفظ کے جز سے، اور عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ یعنی معنی کے کسی حصے پر ہے۔ منطقی مفرد کو اس بنا پر مفرد کہا گیا کہ اس کے اجزا سے متعلقہ معنوی اجزا کی دلالت مقصود نہیں۔ اس تعریف میں لفظ کے کل معنی کا نہ ہونا شرط نہیں؛ لفظ اپنے مکمل معنی پر دلالت تو کرتا ہے، مگر اس کے اجزا کو معنی کے اجزا پر مقصوداً تقسیم نہیں کیا جاتا۔

ترجمہ :مفرد وہ ہے جس کے کسی حصے سے اس کے معنی کے کسی حصے کی دلالت مقصود نہ ہو۔

كَدَلَالَةِ هَمْزَةِ الِاسْتِفْهَامِ عَلَى مَعْنَاهَا، ہمزۂ استفہام کی مثال میں پورا لفظ ایک ہی حرف أَ ہے۔ جیسے أَزَيْدٌ عِنْدَكَ أَمْ عَمْرٌو؟ یعنی کیا تمہارے پاس زید ہے یا عمرو؟ یہاں ہمزہ سوال کا معنی دیتا ہے لیکن خود ہمزے کے حروف میں کوئی الگ جز باقی نہیں۔ یہ مفرد کی پہلی صورت ہے، جس میں لفظ کا کوئی جز سرے سے موجود نہیں۔

وَدَلَالَةِ زَيْدٍ عَلَى مُسَمَّاهُ، زَيْد تین حروف، زا، یا اور دال، سے بنا ہے۔ یہاں لفظ کے جز موجود ہیں، مگر ان حروف میں سے کوئی اپنے طور پر زید کی ذات کا کوئی حصہ نہیں بتاتا؛ نہ زا زید کی آدھی ذات پر دلالت کرتا ہے نہ یا یا دال۔ یہ مفرد کی دوسری صورت ہے :لفظ کے اجزا ہوں لیکن معنی کے اجزا نہ بتاتے ہوں۔ انسان کے حروف بھی اسی طرح مستقل معنوی اجزا نہیں بناتے۔ مُسَمّٰی نام رکھے ہوئے شخص کو کہتے ہیں۔

وَدَلَالَةِ عَبْدِ اللّٰهِ عَلَى الْمَعْنَى الْعَلَمِيِّ۔ عَبْدُ اللّٰهِ میں دو معنی دار اجزا ہیں :عَبْد بندہ اور اللہ ذاتِ باری تعالیٰ کا نام۔ لیکن اگر یہ کسی شخص کا نام بن جائے، جیسے جَاءَ عَبْدُ اللّٰهِ، تو صرف اسی شخص کے آنے کی خبر ہے؛ لفظی اجزا سے اللہ کا بندہ ہونے کی ترکیبی دلالت مقصود نہیں۔

اس اعتبار سے یہ مفرد کی تیسری صورت ہے۔ اگر کسی کو سمجھاتے ہوئے کہا جائے أَنْتَ عَبْدُ اللّٰهِ کہ تم بھی اللہ کے بندے ہو، تو دونوں الفاظ کے اپنے اپنے معنی مقصود ہیں، اس لیے یہی ترکیب منطقی مرکب ہوگی۔ دو ناراض ساتھیوں کو یہی بات سمجھائی جاسکتی ہے کہ دونوں اللہ کے بندے ہیں، اس لیے آپس میں رنجش نہ رکھیں۔

ترجمہ :جیسے استفہام کی ہمزہ کی اپنے معنی پر، زید کی اپنے مسمیٰ پر، اور عبداللہ کی علمی معنی پر دلالت۔

مفرد کی ان تین صورتوں کے بارے میں بعض کتابوں میں چار اور بعض میں پانچ صورتیں شمار کی جاتی ہیں۔ بعض نے عَبْدُ اللّٰهِ کو بطور نام اور حَيَوَانٌ نَاطِقٌ کو بطور نام الگ الگ صورت بنا دیا، مگر دونوں میں اصل منطقی ضابطہ ایک ہے :لفظ کے معنی دار اجزا موجود ہیں مگر اس موقعے پر ہر جز کے معنی کی دلالت مقصود نہیں۔ کوئی شخص حقیقت میں حیوانِ ناطق بھی ہو سکتا ہے اور اللہ کا بندہ بھی، لیکن اس کے نام کے اعتبار سے دونوں کی ترکیبی معنویت مقصود نہیں۔ اسی وجہ سے تین بنیادی صورتوں والی تقسیم کو زیادہ سہل اور درست قرار دیا گیا۔ بعض حاشیوں میں مصنف پر ایک صورت چھوڑنے کا اعتراض ہے، مگر یہاں اسے الگ بنیادی قسم نہ ماننے کی وجہ یہی ہے۔

وَالْمُرَكَّبُ مَا يُقْصَدُ بِجُزْئِهِ الدَّلَالَةُ مرکب کا ضابطہ مفرد کا مقابل ہے :لفظ کے جز سے اس کے معنی کے جز پر دلالت مقصود ہو۔ اس میں تین باتیں جمع ہوں گی :لفظ کے اجزا ہوں، ان اجزا کے اپنے معنی ہوں، اور اسی محل میں انہی معانی کی دلالت بھی مقصود ہو۔ ان میں سے کوئی شرط نہ رہے تو اس اعتبار سے وہ منطقی مرکب نہ ہوگا۔

عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ۔ جُزْءِ مَعْنَاهُ سے وہ معنی کا حصہ مراد ہے جسے لفظ کا کوئی جز پہنچا رہا ہو۔ مثلاً زید قائم میں زَيْد سے ایک خاص شخص اور قَائِم سے اس کا کھڑا ہونا سمجھ میں آتا ہے؛ دونوں الگ اجزا اپنے اپنے معنی ادا کرتے ہیں اور انہیں ملانے سے مکمل نسبت بنتی ہے۔

ترجمہ :اور مرکب وہ ہے جس کے کسی حصے سے اس کے معنی کے کسی حصے کی دلالت مقصود ہو۔

كَدَلَالَةِ زَيْدٌ قَائِمٌ عَلَى مَعْنَاهُ، زَيْدٌ قَائِمٌ ایک اسمی جملہ ہے؛ زید مبتدا ہونے کی وجہ سے مرفوع اور قائم خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے۔ اگر اس مکمل جملے کو عربی ترکیب میں کسی

دوسرے لفظ کے ساتھ لایا جائے تب بھی اس کے اندرونی اجزا کا اعراب اپنی نحوی حیثیت کے مطابق ہوگا، اور جملے کی مجموعی حیثیت الگ دیکھی جائے گی۔ زید کا ذکر ایک شخص کے معنی کے لیے اور قائم کا ذکر کھڑے ہونے کے معنی کے لیے ہے؛ دونوں حصوں کی دلالت مقصود ہونے کی وجہ سے یہ منطقی مرکب ہے۔

وَدَلَالَةِ رَامِي السَّهْمِ عَلَى فَحْوَاهُ۔ رَامِي السَّهْمِ کا معنی تیر پھینکنے والا ہے۔ رَامِي سے پھینکنے والا اور السَّهْم سے تیر مراد ہے، جبکہ فَحْوَى کے معنی مفہوم اور مطلب کے ہیں۔ یہاں دونوں معنی مراد ہیں، لہٰذا مرکب ہے۔ لیکن اگر انہی دو لفظوں کو ملا کر کسی انسان کا نام رکھ دیا جائے، تو نام کے اعتبار سے اجزا کے معانی مقصود نہیں رہیں گے اور یہ بھی مفرد کی تیسری صورت کے تحت آسکتا ہے۔

ترجمہ :جیسے زید قائم کی اپنے معنی پر، اور تیر پھینکنے والے کی اپنے مفہوم پر دلالت۔

اسم، کلمہ اور اداۃ

ثُمَّ الْمُفْرَدُ عَلَى أَنْحَاءٍ ثَلَاثَةٍ۔ اب لفظِ مفرد کو معنوی حیثیت سے تین اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے :اسم، کَلِمَة اور أَدَاة۔ نحویوں کے ہاں اسم، فعل اور حرف کی تقسیم مشہور ہے؛ منطقیوں کے ہاں فعل کی جگہ کلمہ اور حرف کی جگہ اداۃ کی اصطلاح آتی ہے۔ تاہم ان دونوں فنون کی تمام صورتیں ایک دوسرے کے عین مطابق نہیں، جس کی تحقیق آگے آئے گی۔

ترجمہ :پھر مفرد کی تین قسمیں ہیں۔

لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مُسْتَقِلًّا بِالْمَفْهُومِيَّةِ، مُسْتَقِلًّا بِالْمَفْهُومِيَّة کا معنی یہ ہے کہ لفظ کا اپنا معنی الگ سمجھ میں آجائے۔ جیسے زَيْد یا اِبْتِدَاء کہا جائے تو ان کے معنی سمجھنے کے لیے لازماً کسی دوسرے لفظ کو ساتھ لانا ضروری نہیں۔ اس کے برخلاف مِنْ کا معنی ابتداء سے متعلق ہے، لیکن صرف مِنْ کہنے سے مکمل مقصود بات نہیں بنتی؛ مِنَ الْمَسْجِدِ، یعنی مسجد سے، جیسے کلام میں اسے کسی متعلق کے ساتھ ملانا پڑتا ہے۔

أَيْ لَمْ يَكُنْ فِي فَهْمِهِ مُحْتَاجًا إِلَى ضَمِّ ضَمِيمَةٍ۔ ضَمِيمَة کے معنی کسی دوسری چیز کا ساتھ ملانا ہیں۔ جو لفظ اپنے معنی کو سمجھانے کے لیے دوسرے لفظ کے ملانے کا محتاج نہ ہو وہ مستقل المعنی ہے؛ جس کا معنی ایسی اضافی نسبت کے بغیر متعین نہ ہو وہ غیر مستقل المعنی ہے۔ اِبْتِدَاء اور مِنْ میں یہی فرق ہے کہ پہلے کا معنی مستقل سمجھا جاسکتا ہے،

دوسرے کے معنی میں متعلق کا اعتبار ضروری ہے۔

ترجمہ :کیونکہ اگر اس کا معنی اپنے طور پر سمجھ میں آتا ہو، یعنی اسے سمجھنے کے لیے کسی دوسری چیز کو ملانے کی ضرورت نہ ہو۔

فَهُوَ اسْمٌ إِنْ لَمْ يَقْتَرِنْ ذٰلِكَ الْمَعْنَى بِزَمَانٍ مِنَ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ۔ اسم وہ مفرد ہے جس کا معنی اپنے طور پر سمجھ میں آئے اور اس معنی کے ساتھ تین زمانوں، ماضی، حال یا مستقبل، میں سے کسی کا اقتران نہ ہو۔ زید، انسان، درخت اور ابتداء کے الفاظ میں مستقل معنی تو موجود ہے لیکن وہ اپنے صیغے کی بنا پر کسی مخصوص زمانے پر دلالت نہیں کرتے۔ خود ماضی، حال اور استقبال کے الفاظ زمانوں کے نام ہیں، اسی وجہ سے منطقی اعتبار سے انہیں فعل یا کلمہ کہنا درست نہیں؛ ان میں اپنا مستقل معنی ہے مگر اس کے ساتھ الگ کسی وقت کے واقع ہونے کا زمانہ نہیں لگا۔

ترجمہ :تو اگر اس معنی کے ساتھ ماضی، حال یا مستقبل میں سے کوئی زمانہ نہ ملا ہو تو اسے اسم کہتے ہیں۔

وَكَلِمَةٌ إِنِ اقْتَرَنَ بِهِ۔ کَلِمَة منطقی اصطلاح میں وہ مفرد ہے جس کا معنی مستقل ہو اور معنی کے ساتھ تین زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ بھی صیغے کے اعتبار سے ملا ہوا ہو۔ ضَرَبَ سے ضرب یعنی مارنے کا حدث اور اس کا ماضی میں واقع ہونا معلوم ہوتا ہے؛ يَضْرِبُ سے اسی حدث کا حال یا استقبال میں ہونا۔ یہاں اصل حدث کا معنی الگ ہے اور زمانے کی دلالت بھی صیغے میں موجود ہے۔

ترجمہ :اور اگر زمانہ ملا ہو تو اسے کلمہ کہتے ہیں۔

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعْنَاهُ مُسْتَقِلًّا فَهُوَ اگر لفظ کا معنی استقلال سے سمجھ میں نہ آئے تو تیسری قسم ہوگی۔ اس قسم میں اپنے معنی تک پہنچنے کے لیے متعلق یا دوسرے لفظ کا لحاظ کرنا پڑتا ہے، جیسے مِنْ اور إِلَى کو کسی محل اور نسبت کے بغیر مکمل سمجھنا ممکن نہیں۔

أَدَاةٌ فِي عُرْفِ الْمِيزَانِيِّينَ، وَحَرْفٌ فِي اصْطِلَاحِ النَّحْوِيِّينَ۔ اس غیر مستقل المعنی مفرد کو منطقیوں کی اصطلاح میں أَدَاة اور نحویوں کی اصطلاح میں حَرْف کہا گیا ہے۔ مِنَ الْمَسْجِدِ إِلَى الْبَيْتِ کے جملے میں شروع اور انتہا کی نسبت انہی الفاظ سے سمجھی جاتی ہے، لیکن ان کا معنی دونوں متعلقہ اسموں سے مل کر متعین ہوتا ہے۔ افعالِ ناقصہ كَانَ اور صَارَ وغیرہ کو بھی منطقی بعض اعتبار سے اداۃ کے طور پر لیتے ہیں کیونکہ یہ ربط و زمانہ کا کام ادا کرتے

ہیں، اگرچہ نحوی انہیں فعل کہتے ہیں۔ اس اختلاف کو اس نکتے سے سمجھنا چاہیے کہ دونوں فنون کی تقسیم کا معیار الگ ہے۔

ترجمہ :اور اگر اس کا معنی اپنے طور پر مکمل نہ ہو تو منطقیوں کے ہاں اسے اداۃ اور نحویوں کی اصطلاح میں حرف کہتے ہیں۔

کلمۂ منطقی اور فعلِ نحوی کا فرق

فَصْلٌ: اِعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ ظَنَّ بَعْضُهُمْ قَدْ ظَنَّ بَعْضُهُمْ یعنی بعض لوگوں نے یہ خیال کیا ہے۔ اس مقام پر دو فنون کی ایک جیسی اصطلاحات سے پیدا ہونے والے اشتباہ کو دور کیا جاتا ہے۔ علمِ نحو میں جس چیز کو فعل کہتے ہیں اسے بلا فرق منطق کی اصطلاح کے کلمے کے برابر سمجھنا درست نہیں؛ کیونکہ دونوں فنون لفظ کے مختلف پہلوؤں کو ملحوظ رکھتے ہیں۔

أَنَّ الْكَلِمَةَ عِنْدَ أَهْلِ الْمِيزَانِ هِيَ مَا يُسَمَّى فِي عِلْمِ النَّحْوِ بِالْفِعْلِ۔ أَهْلُ الْمِيزَان اہلِ منطق کو کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک کلمہ مفرد کی ایک قسم ہے، اس لیے لفظ کے اجزا سے معنی کے اجزا کی دلالت مقصود نہیں ہو سکتی۔ نحوی فعل کے بارے میں اصل سوال یہ ہوگا کہ کیا اس خاص صیغے کے اندر ایسے اجزا ہیں جن سے معنی کے جدا اجزا کا قصد ہوتا ہے؟

ترجمہ :فصل :جان لو کہ بعض لوگوں نے یہ گمان کیا کہ اہلِ میزان کے نزدیک کلمہ وہی ہے جسے علمِ نحو میں فعل کہتے ہیں۔

وَلَيْسَ هٰذَا الظَّنُّ بِصَوَابٍ؛ صَوَاب کے معنی درست کے ہیں؛ اس خیال کو غلط اس لیے قرار دیا گیا کہ نحویوں کا فعل بعض صورتوں میں منطقی کلمہ ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں نہیں۔ صرف دونوں کا فعل اور کلمہ کے عنوان سے ذکر ہوجانا ان کے افراد کے متحد ہونے کی دلیل نہیں۔

فَإِنَّ الْفِعْلَ أَعَمُّ مِنَ الْكَلِمَةِ۔ أَعَمُّ مِنَ الْكَلِمَة کا مطلب یہ ہے کہ نحوی فعل میں بعض ایسی صورتیں بھی آتی ہیں جو منطقی کلمے کے تحت داخل نہیں۔ ضَرَبَ اور يَضْرِبُ جیسے فعل اگر معنیِ حدث اور زمانے کو اپنے صیغے سے بتائیں، اور کسی جزِ لفظ سے کسی جدا جزِ معنی کی مقصود دلالت نہ ہو، تو منطقی کلمہ کہلائیں گے؛ لیکن متکلم کی علامت اور معنیِ حدث الگ الگ بتانے والے صیغے منطقی اعتبار سے مرکب ہو سکتے ہیں۔

ترجمہ :لیکن یہ گمان درست نہیں، کیونکہ فعل کلمہ سے عام ہے۔

أَلَا تَرَى أَنَّ نَحْوَ أَضْرِبُ وَنَضْرِبُ وَأَمْثَالِهِ أَلَا تَرَى یعنی کیا تم نہیں دیکھتے؟ نَحْو یہاں مثال کے

معنی میں ہے۔ مثلاً أَضْرِبُ واحد متکلم کا صیغہ ہے اور نَضْرِبُ جمع متکلم کا۔ نحوی ان دونوں کو فعل کہتے ہیں، مگر منطقی اعتبار سے ان کی ساخت میں متکلم کی علامت اور حدث کا مادہ الگ الگ پہچانا جاسکتا ہے۔ عبارت کے شروع کے ہمزے یا نون سے واحد یا جمع متکلم کی خبر ملتی ہے، اور بقیہ مادہ مارنے کے معنی کی طرف لے جاتا ہے؛ یہ لفظ کے اجزا کی معنی کے اجزا پر مقصود دلالت ہے۔

فِعْلٌ عِنْدَ النُّحَاةِ وَلَيْسَ بِكَلِمَةٍ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّينَ۔
أَضْرِبُ میں ہمزہ سے واحد متکلم کی حیثیت اور نَضْرِبُ میں نون سے متکلم مع الغیر کی حیثیت معلوم ہوتی ہے۔ یہ دونوں علامتیں اپنے آپ میں فاعل کی ضمیر نہیں؛ کیونکہ فاعل فعل سے پہلے نہیں آتا، جبکہ یہ حروف فعل کے آغاز میں ہیں۔ ان سے متکلم کا صیغہ معلوم ہونے کی دلالت موجود ہے۔ اسی کے ساتھ مادہ ض ر ب ضرب اور مارنے کے معنی کی طرف لے جاتا ہے، لہٰذا مجموعی لفظ اپنے معنی کے مختلف حصوں پر دلالت کرتا ہے۔ نحوی اعتبار سے فعل ہونا اور منطقی اعتبار سے مرکب ہونا اس طرح ایک ساتھ ممکن ہے۔

ترجمہ :کیا تم نہیں دیکھتے کہ أَضْرِبُ اور نَضْرِبُ جیسے صیغے نحویوں کے نزدیک فعل ہیں، مگر منطقیوں کے نزدیک کلمہ نہیں۔

لِأَنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ أَقْسَامِ الْمُفْرَدِ۔ کلمہ چونکہ مُفْرَد کی قسم ہے اس لیے جہاں لفظ کے اندر ایسے اجزا ہوں جن سے معنی کے اجزا کی دلالت مقصود ہو، وہاں منطقی مفرد کی تعریف صادق نہیں آتی۔ اس نکتے کی بنا پر ان نحوی افعال کو منطقی کلمہ قرار نہیں دیا جاتا۔

ترجمہ :کیونکہ کلمہ مفرد کی اقسام میں سے ہے۔

وَنَحْوُ أَضْرِبُ مَثَلًا لَيْسَ بِمُفْرَدٍ، بَلْ هُوَ مُرَكَّبٌ۔
أَضْرِبُ کے معنی میں مارنے کا فعل اور کرنے والے کا متکلم ہونا دونوں حیثیتیں آتی ہیں۔ ہمزہ خود متکلم کی خبر دیتا ہے، جبکہ باقی حروف حدث پر دلالت کرتے ہیں؛ اس لیے لفظ کے جز سے معنی کے جز پر دلالت پائی گئی۔ یہی پہلو اسے منطقی مرکب بناتا ہے۔ نَضْرِبُ میں بھی شروع کی نون اور باقی مادہ کے اعتبار سے یہی کیفیت ہے۔

ترجمہ :اس لیے کہ مثلاً أَضْرِبُ منطقی مفرد نہیں، بلکہ مرکب ہے۔

لِدَلَالَةِ جُزْءِ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى۔ لفظ کا جز اور معنی کا جز الگ الگ بتانا یہاں اصل دلیل ہے۔ لفظِ أَضْرِبُ کے آغاز کی علامت متکلم کی خبر دیتی ہے اور مادہ فعل کا معنی دیتا ہے؛ یوں یہ ایک ہی لکھا ہوا لفظ ہونے کے باوجود منطقی مرکب ہو سکتا ہے۔ اس سے پہلے بیان شدہ قاعدہ بھی واضح ہوتا ہے کہ صرف لفظوں کی ظاہری تعداد دیکھنا کافی نہیں۔

ترجمہ :کیونکہ لفظ کا ایک حصہ معنی کے ایک حصے پر دلالت کرتا ہے۔

فَإِنَّ الْهَمْزَةَ تَدُلُّ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ، الْهَمْزَة سے واحد متکلم کی دلالت مراد ہے۔ کسی صیغے سے شخص کی نوعیت کا علم ہونا بھی دلالت ہے، کیونکہ دلالت تو کسی ایک چیز سے دوسری چیز کے علم کو کہتے ہیں۔ أَضْرِبُ أَنَا کی ترکیب میں بعد والا أَنَا اس کے لیے مستقل فاعل نہیں بنے گا، بلکہ پہلے سے سمجھے جانے والے متکلم کی تاکید کے طور پر آئے گا؛ اسی طرح نَضْرِبُ نَحْنُ میں نَحْنُ تاکید کی صورت میں سمجھا جائے گا۔ اس کے برخلاف ضَرَبَ زَيْدٌ میں زید فاعل بن سکتا ہے۔

وَض ر ب عَلَى الْمَعْنَى الْحَدَثِيِّ۔ الْمَعْنَى الْحَدَثِي سے فعل کا مصدر اور وہ کام مراد ہے جو کسی عامل کے ساتھ قائم ہو۔ ضرب یعنی مارنا کوئی ایسی جدا قائم بالذات چیز نہیں جس کا وجود مارنے والے سے بالکل غیر متعلق ہو؛ زید نے مارا تو وہ ضرب زید کے ساتھ قائم ہوئی، اور کوئی دوسرا مارے تو وہ اس دوسرے کا عمل ہوگا۔ اسی طرح شَرِبْتَ الْمَاءَ میں پینا پینے والے کے ساتھ وابستہ ہے۔ حَدَث اور مَصْدَر کا تعلق اسی اعتبار سے ہے۔ ضَرَبَ اور يَضْرِبُ میں زمانہ صیغے سے معلوم ہوتا ہے، لیکن أَضْرِبُ اور نَضْرِبُ میں ابتدائی حروف متکلم کی مخصوص نوعیت کی الگ دلالت بھی کرتے ہیں۔

ترجمہ :چنانچہ ہمزہ متکلم پر اور ضرب حدثی معنی پر دلالت کرتا ہے۔

یہ فرق اسمِ فعل اور افعالِ ناقصہ میں بھی ظاہر ہوتا ہے۔ رُوَيْدَ بمعنی أَمْهِلْ اور عَلَيْكَ بمعنی اِلْزَمْ کو نحوی اسمِ فعل کہتے ہیں؛ نحوی اصطلاح میں یہ اسم کی قسم ہیں، لیکن منطقی ان کے مستقل معنی کے ساتھ طلب و مستقبل کا اعتبار کرکے انہیں کلمہ کہتے ہیں۔ اس کے برعکس كَانَ اور صَارَ کو نحوی فعلِ ناقص کہتے ہیں، جبکہ منطقی ان کے ربط اور زمانے کے کام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اداۃ کے قبیل میں شمار کر سکتے ہیں۔ زَيْدٌ قَائِمٌ اور كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا میں ربط و زمانے کے فرق سے بات

واضح ہوتی ہے۔ اس لیے نہ ہر نحوی فعل کا منطقی کلمہ ہونا ضروری ہے اور نہ ہر منطقی کلمے کا نحوی فعل ہونا۔

مفرد کی معنی کے اعتبار سے تقسیم

فَصْلٌ: قَدْ فَصْلٌ کے بعد لفظِ مفرد کو نئے اعتبار سے تقسیم کیا گیا ہے۔ اس سے پہلے اسم، کلمہ اور اداۃ کی تقسیم معنی کے مستقل یا غیر مستقل ہونے، اور مستقل ہونے کی صورت میں زمانے کے ساتھ ملنے یا نہ ملنے پر قائم تھی۔ اب سوال یہ ہے کہ کسی مفرد لفظ کے معنی کتنے ہیں :صرف ایک معنی ہے یا متعدد؟

يُقَسَّمُ الْمُفْرَدُ بِتَقْسِيمٍ آخَرَ۔ تَقْسِيمٍ آخَرَ سے مراد دوسری تقسیم ہے، پہلی تقسیم کا اعادہ نہیں۔ ایک ہی لفظ کئی اعتبار سے تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ زَيْد ایک اعتبار سے اسم ہے؛ دوسرے اعتبار سے اس کا معنی ایک ہی مخصوص شخص کی ذات ہے۔ اسی طرح لفظ انسان اپنے ایک عمومی معنی کے اعتبار سے کئی افراد پر صادق آتا ہے۔

ترجمہ :فصل :مفرد کی ایک اور تقسیم بھی کی جاتی ہے۔

وَهُوَ أَنَّ الْمُفْرَدَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ وَاحِدًا کسی لفظ کے معنی ایک ہوں تو اسے مُتَّحِدُ الْمَعْنَى کہتے ہیں؛ مثال کے طور پر انسان کا ایک معروف مفہوم حَيَوَانٌ نَاطِقٌ ہے۔ ایک لفظ کے مختلف، جدا جدا معنی ہوں تو وہ مُتَكَثِّرُ الْمَعْنَى ہوگا، جس کی مستقل اقسام بعد میں آئیں گی۔ یہاں پہلے ایک معنی والے مفرد کی تقسیم ہے۔

أَوْ يَكُونَ كَثِيرًا۔ كَثِير کے معنی متعدد ہیں۔ یہ دیکھنا ہے کہ لفظ کو ابتدا ہی سے کئی معانی کے لیے مقرر کیا گیا، یا ایک معنی کے بعد دوسرے معنی کے لیے استعمال ہوا؛ یہ تفصیل متکثر المعنی میں آئے گی۔ ابھی مفرد کے ایک معنی کو پہچان کر اس کے افراد اور ان پر صدق کے اعتبار سے آگے بڑھیں گے۔

ترجمہ :اور وہ یہ ہے کہ مفرد کا معنی یا ایک ہوگا یا کئی۔

وَالَّذِي لَهُ مَعْنًى وَاحِدٌ الَّذِي لَهُ مَعْنًى وَاحِد وہ مفرد ہے جس کا ایک معنی ہو؛ مگر صرف ایک معنی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ معنی صرف ایک شخص پر صادق آئے۔ کبھی وہ کسی خاص معین فرد کی طرف اشارہ ہوگا اور کبھی ایک ہی مشترک مفہوم بہت سے افراد پر صادق آئے گا، جیسے انسان کا مفہوم زید، عمرو اور بکر پر۔

عَلَى ثَلَاثَةِ أَضْرُبٍ۔ أَضْرُب، ضَرْب کی جمع ہے اور یہاں صورتیں اور قسمیں مراد ہیں۔ ایک

معنی والے مفرد کی تین صورتیں شمار ہوتی ہیں :متعین و مشخص جزئی، اور اس کے مقابل غیر مشخص معنی جو اپنے افراد پر یا تو برابر صادق ہو یا غیر برابر درجوں میں۔ یوں پہلی اصل تقسیم جزئی و کلی ہے، پھر کلی کی دو شاخیں متواطئ اور مشکک ہیں۔

ترجمہ :اور جس مفرد کا معنی ایک ہو، اس کی تین قسمیں ہیں۔

لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ الْمَعْنَى مُتَعَيِّنًا مُشَخَّصًا مُتَعَيِّن متعین اور مُشَخَّص مشخص کو کہتے ہیں۔ کسی لفظ کا معنی ایسا معین ہو کہ ایک مخصوص ذات ہی اس سے مراد آئے اور بہت سے افراد کی شرکت اس میں ممکن نہ ہو، تو پہلا احتمال ہے۔ زَیْد کی ذات اور سامنے موجود خاص شخص یا خاص چیز کی طرف هٰذَا کہہ کر اشارہ کرنا اسی قبیل میں آتا ہے۔

أَوْ لَمْ يَكُنْ۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ معنی ایک تو ہو لیکن کسی ایک ذات میں محدود نہ ہو۔ لفظ اِنْسَان ایک ہی انسانی حقیقت کا مفہوم دیتا ہے مگر وہ زید، عمرو، بکر اور دوسرے بہت سے انسانوں پر صادق آتا ہے۔ یہی فرق آگے کلی کی دو صورتوں تک پہنچاتا ہے۔

ترجمہ :کیونکہ وہ معنی یا متعین اور مشخص ہوگا یا نہیں ہوگا۔

وَالْأَوَّلُ يُسَمَّى عَلَمًا پہلی مشخص قسم کو مصنف نے عَلَم کہا ہے؛ زَیْد کسی متعین شخص کا نام ہے، هٰذَا کسی سامنے والی معین چیز کی طرف اشارہ ہے، اور هُوَ کی ضمیر بھی اپنے مرجع کے اعتبار سے معین کی طرف لوٹتی ہے۔ اس لیے یہاں عَلَم کو صرف نحوی اسمِ علم کی محدود اصطلاح میں نہیں لینا چاہیے۔

كَزَيْدٍ وَهٰذَا وَهُوَ۔ زَیْد، هٰذَا اور هُوَ تینوں مثالوں میں معین ذات کا معنی ہے، اگرچہ نحوی اعتبار سے ان کی اقسام مختلف ہیں :ایک اسمِ علم، دوسرا اسمِ اشارہ اور تیسرا ضمیر ہے۔ یہاں متعین و مشخص ہونے کے اعتبار سے یہ ایک ہی منطقی قسم کے تحت جمع ہیں۔

ترجمہ :پہلی قسم کو علم کہتے ہیں، جیسے زید، یہ، اور وہ۔

وَالْأَوْلَى أَنْ يُسَمَّى وَالْأَوْلَى کا معنی یہ ہے کہ زیادہ مناسب نام کچھ اور ہے۔ چونکہ عَلَم کی اصطلاح نحو میں نام کے لیے خاص بھی استعمال ہوتی ہے جبکہ یہاں اسمائے اشارہ اور ضمائر بھی داخل ہیں، اس لیے اس زیادہ وسیع

منطقی معنی کو واضح کرنے کے لیے الْجُزْئِيّ الْحَقِيقِيّ کہا جائے تو ابہام نہیں رہتا۔

هٰذَا الْقِسْمُ بِالْجُزْئِيِّ الْحَقِيقِيِّ۔ جُزْئِيّ حَقِيقِيّ وہ معنی ہے جس کے تصور ہی سے یہ معلوم ہو کہ وہ بیک وقت بہت سے افراد پر صادق نہیں آسکتا۔ زید کی متعین ذات کا تصور اسی طرح معین ہے؛ یہاں مختلف اشخاص میں اس ایک مخصوص ذات کی شرکت کا امکان نہیں۔ آگے آنے والا الْجُزْئِيُّ الْإِضَافِيّ اس سے مختلف اصطلاح ہے، اس لیے جزئی کے دونوں استعمال الگ رکھنا ضروری ہے۔

ترجمہ :اور اس قسم کو جزئی حقیقی کہنا زیادہ مناسب ہے۔

وَالثَّانِي، أَيْ مَا لَا يَكُونُ مَعْنَاهُ الْوَاحِدُ مُشَخَّصًا دوسری بڑی صورت اس معنی کی ہے جو ایک ہی ہو لیکن مُشَخَّص نہ ہو۔ جیسے انسان کا کلی مفہوم کسی ایک متعین شخص کے ساتھ خاص نہیں؛ اس کی حقیقت کے بہت سے افراد ہیں اور کئی افراد پر اس کا صدق ممکن ہے۔ اس کے بعد انہی کئی افراد کے درمیان مشترک معنی کے صادق آنے کا درجہ دیکھا جاتا ہے۔

بَلْ يَكُونُ لَهُ أَفْرَادٌ كَثِيرَةٌ، هُوَ ضَرْبَانِ۔ أَفْرَادٌ كَثِيرَة بہت سے افراد۔ اگر ایک ہی مفہوم اپنے افراد پر صادق آرہا ہو تو ایک سوال یہ ہوگا کہ سب پر ایک ہی درجے میں صادق آتا ہے یا کہیں اولیت، اولویت، شدت اور زیادتی کا فرق ہے؟ انہی دو اعتباروں سے کلی متواطئ اور کلی مشکک کا فرق نکلتا ہے۔

ترجمہ :اور دوسری صورت، یعنی جس کا ایک معنی مشخص نہ ہو بلکہ اس کے بہت سے افراد ہوں، اس کی دو قسمیں ہیں۔

أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ صِدْقُ ذٰلِكَ الْمَعْنَى عَلَى سَائِرِ أَفْرَادِهِ پہلی صورت میں معنی اپنے تمام افراد پر عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِوَاءِ صادق ہوگا۔ مثلاً زید، عمرو اور بکر میں قد، عمر، طاقت اور علم کا فرق ہو سکتا ہے، لیکن انسان ہونے کے اعتبار سے تینوں برابر ہیں۔ انسان کا کلی مفہوم کسی پر زیادہ انسان اور کسی پر کم انسان کے طور پر نہیں آتا۔

عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِوَاءِ۔ الِاسْتِوَاء یعنی برابری کا اعتبار ہے۔ یہاں مراد افراد کا ہر صفت میں برابر ہونا نہیں؛ مراد صرف اس کلی معنی کے ثابت ہونے میں برابری ہے۔ زید زیادہ عالم ہو اور بکر کم عالم، تب بھی دونوں کے لیے لفظِ انسان برابر صادق آئے گا۔

ترجمہ :پہلی یہ کہ وہ معنی اپنے تمام افراد پر برابر صادق آئے۔

مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَفَاوَتَ اس برابری میں کسی بھی ایسے اعتبار سے فرق نہ ہو جو ایک فرد پر کلی کے صادق آنے کا درجہ دوسرے سے بڑھا دے۔ اگلے الفاظ میں اس فرق کی چار صورتیں بیان ہوتی ہیں۔

بِأَوَّلِيَّةٍ أَوْ أَوْلَوِيَّةٍ أَوْ أَشَدِّيَّةٍ أَوْ أَزْيَدِيَّةٍ۔ أَوَّلِيَّة، أَوْلَوِيَّة، أَشَدِّيَّة اور أَزْيَدِيَّة کے الفاظ درجہ بندی کے چار اعتبارات ہیں۔ اولیت پہلے ثابت ہونے کو کہتے ہیں؛ اولویت کسی کے لیے زیادہ لائق و مناسب ہونے کو؛ اشدیت کیفیت کی زیادہ شدت کو؛ اور ازیدیت مقدار میں زیادہ ہونے کو۔ أَوَّل، أَوْلَىٰ، أَشَدّ اور أَزْيَد کے صیغوں کے ساتھ مصدر نما یاءِ مشدد و تائے مربوطہ بڑھنے سے یہ اصطلاحات بنیں۔ اولویت میں اصل کی یاء اور واو کی مناسبت سے صرفی تبدیلی بھی بیان ہوتی ہے۔ اگر کسی کلی کے صادق آنے میں ان میں سے کوئی فرق نہیں تو وہ متواطئ ہے۔

ترجمہ :اور ان افراد میں اولیت، اولویت، شدت یا زیادتی کے اعتبار سے کوئی فرق نہ ہو۔

وَيُسَمَّى هٰذَا الْقِسْمُ الْمُتَوَاطِئَ۔ مُتَوَاطِئ، تَوَاطُؤ سے ہے جس کے معنی باہم موافقت اور برابری پر متفق ہونے کے ہیں۔ اس کے تمام افراد کے درمیان اصل کلی معنی کے صدق میں موافقت ہوتی ہے، اس لیے اس کلی کو متواطئ کہا جاتا ہے۔

ترجمہ :اس قسم کو متواطئ کہتے ہیں۔

لِتَوَاطُؤِ أَفْرَادِهِ وَتَوَافُقِهَا تَوَاطُؤ اور تَوَافُق دونوں سے افراد کی مشترک حیثیت واضح کی گئی ہے۔ انسانی قد اور ذہانت مختلف ہوں تو بھی اس سے لفظ انسان کے اصل مفہوم کے برابر صادق آنے پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ افراد کی یکسانیت سے مراد اس مخصوص عام معنی میں مساوات ہے، نہ کہ ہر چیز میں ہم شکل ہونا۔

فِي تَصَادُقِ ذٰلِكَ الْمَعْنَى الْعَامِّ۔ تَصَادُق کسی مفہوم کا متعدد افراد پر صادق آنا ہے۔ یہاں ذٰلِكَ الْمَعْنَى الْعَامّ وہی مشترک عمومی مفہوم ہے جو سب افراد میں پایا جاتا ہے۔ زید، عمرو اور بکر میں اسی عام معنی کے صدق کے اعتبار سے برابر ہونے کی بنا پر انسان متواطئ ہے۔

ترجمہ :کیونکہ اس کے افراد اس عام معنی کے صادق آنے میں باہم برابر اور موافق ہوتے ہیں۔

كَالْإِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى زَيْدٍ وَعَمْرٍو وَبَكْرٍ۔ الْإِنْسَان کے لیے تین افراد زَيْد، عَمْر اور بَكْر مثال میں آئے ہیں۔ اگر ایک شخص سو سال کا ہو،

دوسرا بیس سال کا اور تیسرا بچہ، تو عمر کے فرق سے انسان ہونے میں کوئی درجہ بندی نہیں ہوتی۔ یہ کلی متواطئ کی پہچان ہے۔

ترجمہ :جیسے انسان کا مفہوم زید، عمرو اور بکر پر برابر صادق آتا ہے۔

وَثَانِيهِمَا أَنْ لَا يَكُونَ صِدْقُ ذٰلِكَ الْمَعْنَى الْعَامِّ

دوسری صورت میں معنی عام ایک ہی ہے لیکن مختلف افراد پر اس کے صادق آنے کے درجے مختلف ہیں۔ ایک ہی سفیدی برف میں زیادہ نمایاں ہو سکتی ہے اور کسی سفید کپڑے یا ہاتھی دانت میں کم۔ اصل سفیدی سب میں ہے، مگر ایک ہی درجے میں ظاہر نہیں ہوتی۔

فِي جَمِيعِ أَفْرَادِهِ عَلَى وَجْهِ الِاسْتِوَاءِ۔ عَلَى وَجْهِ الِاسْتِوَاء یعنی برابری کے طور پر۔ یہاں اس کی نفی کی گئی ہے؛ اس لیے دوسرے کلی میں افراد کی اصل معنوی شرکت برقرار ہوتے ہوئے بھی کسی وصف میں درجۂ صدق کا فرق ملحوظ ہوگا۔ صرف مختلف افراد کا ہونا کافی نہیں؛ ان پر معنی کے صادق آنے کے درجات بھی مختلف ہونے چاہئیں۔

ترجمہ :دوسری یہ کہ وہ عام معنی اپنے تمام افراد پر برابر صادق نہ آئے۔

بَلْ يَكُونَ صِدْقُ ذٰلِكَ الْمَعْنَى عَلَى بَعْضِ الْأَفْرَادِ بَعْضِ الْأَفْرَاد یعنی بعض افراد۔ کلی مشکک کی مثال میں ایک ہی عمومی معنی بعض افراد میں اول، بعض میں زیادہ لائق، بعض میں زیادہ شدید یا زیادہ مقدار کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ صرف کچھ افراد کو منتخب کرلینا علت نہیں؛ ان کے درمیان درجے کا فرق علت ہے۔

بِالْأَوَّلِيَّةِ أَوِ الْأَشَدِّيَّةِ أَوِ الْأَوْلَوِيَّةِ۔ الْأَوَّلِيَّة کے لیے وجود کا واجب الوجود کے حق میں پہلے اور ممکنات کے حق میں بعد میں ثابت ہونے کی مثال بیان ہوئی۔ الْأَوْلَوِيَّة کے لحاظ سے واجب الوجود کے لیے وجود کا ثبوت بالذات زیادہ لائق ہے، جبکہ ممکن الوجود کسی دوسری ذات کے عطا کرنے کا محتاج ہے۔ الْأَشَدِّيَّة کی مثال برف میں زیادہ شدید اور ہاتھی دانت یا بعض سفید کپڑوں میں کم درجے کی سفیدی ہے۔ الْأَزْيَدِيَّة میں مقدار کا فرق مراد ہے؛ مثلاً دو من اور بیس من گندم کی مقدار ایک نہیں۔ ان اعتبارات سے ایک معنی تمام افراد میں بالکل یکساں درجے پر نہیں رہتا۔

ترجمہ :بلکہ بعض افراد پر وہ معنی اولیت، شدت یا اولویت کے ساتھ صادق آئے۔

وَصِدْقُهُ عَلَى الْبَعْضِ الْآخَرِ بِأَضْدَادِ ذٰلِكَ۔ بِأَضْدَادِ ذٰلِكَ یعنی ان کے مقابل درجے۔ جس میں

اولیت ہو اس کے مقابل دوسرے میں بعدیت، جس میں زیادہ شدت ہو دوسرے میں ضعف، اور جس میں زیادتی ہو دوسرے میں کمی کا اعتبار ہوگا۔ کلی کا عمومی معنی ایک ہی رہتا ہے؛ فرق اس کے صدق کی قوت یا درجہ میں ہوتا ہے۔

ترجمہ :اور بعض دوسرے افراد پر اس کے برعکس درجے میں صادق آئے۔

كَالْوُجُودِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَاجِبِ جَلَّ مَجْدُهُ وُجُود کا اطلاق واجب اور ممکن دونوں پر ہو سکتا ہے، مگر واجب الوجود وہ ہے جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ ہو، جبکہ ممکن اپنے وجود کے لیے غیر کا محتاج ہو۔ یہاں لفظِ وَاجِبُ الْوُجُود ایک کلی مفہوم ہے جس کا خارج میں فرد ایک ہے؛ اسے ذاتِ باری تعالیٰ کے خاص نام اللہ کے ساتھ خلط نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ نامِ خاص اپنے معنی میں جزئی کی حیثیت رکھتا ہے۔ وجود کا صدق واجب کے لیے اولیت اور اولویت کے اعتبار سے اور ممکن کے لیے اس کے مقابل درجے میں ہے۔

وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُمْكِنِ۔ مُمْكِن سے وہ شے مراد ہے جس کا وجود خود اپنی ذات کی بنا پر ضروری نہ ہو، بلکہ اسے وجود عطا کیا جائے۔ کتاب، قلم اور دوسری مخلوقات کے وجود کا تعلق اسی امکان کے ساتھ ہے۔ وَاجِب اور مُمْكِن میں وجود کی حقیقت کے صادق آنے کی نسبت کا فرق اس بحث میں پیش نظر ہے۔

ترجمہ :جیسے وجود کا اطلاق واجب جل مجدہ اور ممکن پر۔

وَكَالْبَيَاضِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّلْجِ وَالْعَاجِ۔ بَيَاض یعنی سفیدی۔ برف اور ہاتھی دانت دونوں میں سفیدی موجود ہے، لیکن برف کی سفیدی زیادہ روشن و شدید اور ہاتھی دانت میں اس سے کم ہو سکتی ہے۔ اس لیے لفظ سفیدی ایک ہی معنی رکھتے ہوئے بھی ہر فرد پر یکساں شدت سے صادق نہیں آرہا۔

ترجمہ :اور جیسے سفیدی کا اطلاق برف اور ہاتھی دانت پر۔

وَيُسَمَّى هٰذَا الْقِسْمُ مُشَكِّكًا؛ اس نوع کو مُشَكِّك کہنے کی وجہ یہ ہے کہ دیکھنے والا کبھی اس کے افراد میں اصل معنی کی شرکت دیکھتا ہے اور اسے متواطئ سمجھنے لگتا ہے، لیکن جب شدت یا کمی بیشی دیکھتا ہے تو اسے شبہ ہوتا ہے کہ شاید لفظ کے کئی مختلف معنی ہیں اور وہ مشترک کی قسم ہے۔ حقیقت میں نہ یہ متواطئ ہے نہ متعدد معانی کی بنا پر مشترک، بلکہ ایک ہی معنی اپنے افراد پر مختلف درجوں میں صادق آرہا ہے۔

لِأَنَّهُ يُوقِعُ النَّاظِرَ فِي الشَّكِّ۔ شَكّ سے یہاں وہ تردد مراد ہے جو دیکھنے والے کو متواطئ اور مشترک میں سے ایک قرار دینے میں پیش آتا ہے۔ برف، دیوار، کپڑا اور ہاتھی دانت کی سفیدیوں میں اصل سفیدی تو سب جگہ پائی جاتی ہے، مگر درجۂ سفیدی کا فرق اسے جدا جدا معنی سمجھنے کی طرف لے جاتا ہے۔ اسی لیے اسے مشکک کہا گیا؛ اس کی حقیقی تعریف ایک عمومی معنی کا مختلف درجوں میں صادق آنا ہے۔

ترجمہ :اس قسم کو مشکک کہتے ہیں، کیونکہ یہ دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیتی ہے۔

متعدد معانی والے الفاظ

فَصْلٌ: الْمُتَكَثِّرُ الْمَعْنَى الْمُتَكَثِّرُ الْمَعْنَى وہ مفرد لفظ ہے جس کے ایک سے زیادہ معنی ہوں۔ پہلے ایسے مفرد کی صورتیں بیان ہوچکیں جس کا معنی ایک تھا۔ اب لفظ کے مختلف معانی کے لحاظ سے یہ دیکھا جائے گا کہ ہر معنی کے لیے الگ وضع ہوئی یا پہلے کسی ایک معنی کے لیے وضع ہوا اور بعد میں دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا۔

لَهُ أَقْسَامٌ عَدِيدَةٌ۔ أَقْسَامٌ عَدِيدَة یعنی متعدد قسمیں۔ ان قسموں کا فرق مثالیں یاد کرنے سے پہلے ان کی علت سمجھنے پر موقوف ہے :

الگ الگ وضع ہوگی تو مشترک؛ ایک معنی سے دوسرے کی طرف انتقال اور پہلا معنی چھوڑ دیا جائے گا تو منقول؛ دونوں معنی برقرار ہوں تو پہلا حقیقت اور دوسرا مجاز کہلائے گا۔

ترجمہ :فصل :جس مفرد لفظ کے معنی ایک سے زیادہ ہوں، اس کی کئی قسمیں ہیں۔

وَوَجْهُ الْحَصْرِ: أَنَّ اللَّفْظَ الَّذِي كَثُرَ مَعْنَاهُ وَجْهُ الْحَصْر سے مراد یہ ہے کہ تقسیم کی تمام ممکنہ صورتیں انہی بنیادی احتمالوں میں کیوں سمٹتی ہیں۔ ہر لفظ کے لیے یہ پوچھا جائے کہ متعدد معنی ابتدا ہی سے جدا جدا وضع کے نتیجے میں ہیں یا ایک ہی اصل وضع کے بعد دوسرے معنی کی طرف نقل و استعمال کے نتیجے میں۔

إِنْ وُضِعَ ذٰلِكَ اللَّفْظُ لِكُلِّ مَعْنًى وُضِعَ کے معنی کسی لفظ کو معنی کے لیے مقرر کرنا ہیں۔ لفظِ مشترک کے لیے دو یا کئی معنی الگ الگ مقرر کیے جاتے ہیں؛ ہر معنی کی وضع دوسرے کی تابع نہیں۔ اس میں صرف ایک معنی سے آگے بڑھ کر دوسرے معنی تک مجازی انتقال مراد نہیں۔

ابْتِدَاءً بِأَوْضَاعٍ مُتَعَدِّدَةٍ عَلَى حِدَةٍ، يُسَمَّى مُشْتَرَكًا۔

اِبْتِدَاءً شروع ہی سے، أَوْضَاعٍ مُتَعَدِّدَة متعدد وضعیں، اور عَلَى حِدَة علیحدہ علیحدہ کے معنی میں ہیں۔ جب لفظ کو ہر معنی کے لیے جدا

وضع کیا گیا ہو تو مُشْتَرَک کہلاتا ہے۔ حِدَة کی تعبیر سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ایک وضع کے ساتھ دوسرے معنی کے پیدا ہونے والی مناسبت اس تعریف کی بنیاد نہیں۔

ترجمہ :اس تقسیم کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایک ہی لفظ شروع سے الگ الگ وضع کے ذریعے مختلف معانی کے لیے مقرر کیا گیا ہو تو اسے مشترک کہتے ہیں۔

كَالْعَيْنِ وُضِعَ تَارَةً لِلذَّهَبِ، عَیْن لفظِ مشترک کی مثال ہے۔ یہ لفظ کسی موقع پر سونے کے معنی میں آتا ہے، کسی جگہ دیکھنے والی آنکھ کے معنی میں اور کسی استعمال میں گھٹنے کے معنی میں۔ ایک ہی لفظ کی آواز اور حروف مشترک ہیں، مگر اس کے موضوع لہ مختلف ہیں؛ ہر معنی کے لیے الگ وضع کا اعتبار ہے۔

وَتَارَةً لِلْبَاصِرَةِ، وَتَارَةً لِلرُّكْبَةِ۔ تَارَة کے معنی کبھی اور دوسری بار کے ہیں، جبکہ بَاصِرَة دیکھنے والی آنکھ کو کہتے ہیں؛ رُکْبَة گھٹنا ہے۔ لفظِ عَیْن کے ان معانی کی باہمی یکسانیت لفظی ہے، یہ نہیں کہ تینوں ایک ہی جامع معنی کے افراد ہوں۔ اسی لیے مشترک کو کلی مشکک یا متواطئ سے الگ رکھنا چاہیے :ان میں ایک ہی عمومی معنی ہوتا ہے، یہاں مختلف معانی ہیں۔

ترجمہ :جیسے لفظ عین کبھی سونے، کبھی آنکھ اور کبھی گھٹنے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

وَإِنْ لَمْ يُوضَعْ لِكُلٍّ ابْتِدَاءً، دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ پہلے الگ الگ معانی کے لیے مقرر نہ ہوا ہو۔ وہ اصل میں ایک معنی کے لیے وضع ہوا، پھر کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں اس کا استعمال ہوا۔ ایسی صورت کے اندر دوسرے معنی کی شہرت اور پہلے معنی کے ترک ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے مزید فرق آتا ہے۔

بَلْ وُضِعَ أَوَّلًا لِمَعْنًى، ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِي مَعْنًى ثَانٍ مَعْنًى ثَانٍ دوسرا معنی۔ مَعْنًى کے آخر میں الفِ مقصورہ ہے اور اس سے متعلق تنوین کی صرفی بحث یہ ہے کہ آخری الف ساکن ہونے کے باوجود تنوین میں نونِ ساکن کی آواز آتی ہے؛ اجتماعِ ساکنین سے تلفظ کی صورت بدلتی ہے۔ ثَانٍ میں بھی آخری یاء اور تنوین کے اجتماع کے اعتبار سے حذف و حرکت کی بحث آتی ہے۔ یاءِ آخر کے ساکن ہونے اور تنوین کے نونِ ساکن کے ساتھ اجتماع کی وجہ سے یاء حذف ہوجاتی ہے۔ الْمَعْنَى پر الف لام آنے کے بعد تنوین نہیں رہتی، اس لیے اس کی صورت مَعْنًى سے مختلف پڑھی جاتی ہے۔ یہ مثالیں صرف

اعراب کی نہیں، متن کے صحیح ضبط اور پڑھنے کے لیے بھی ہیں۔

لِأَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا۔ مُنَاسَبَة دو معانی کے درمیان تعلق اور مماثلت کو کہتے ہیں۔ شیر کا لفظ اصل میں درندہ جانور کے لیے رکھا گیا، پھر بہادری کی مناسبت سے بہادر شخص کے لیے بھی بولا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک لفظ کو دوسرے معنی کی طرف لے جانے میں کوئی تعلق ملحوظ ہوتا ہے؛ بغیر تعلق کی صورت الگ عنوان کے تحت آسکتی ہے۔

ترجمہ :اور اگر لفظ شروع سے ہر معنی کے لیے وضع نہ ہوا ہو، بلکہ پہلے ایک معنی کے لیے وضع ہوا، پھر دونوں میں مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہو۔

إِنِ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِي وَتُرِكَ مَوْضُوعُهُ الْأَوَّلُ اِشْتَهَرَ یعنی دوسرے معنی میں اتنا معروف ہوگیا کہ بولنے پر اسی کا خیال آنے لگے؛ تُرِكَ مَوْضُوعُهُ الْأَوَّل یعنی پہلے معنی کا عام استعمال چھوڑ دیا گیا۔ کسی ایک لفظ کو دوسرے معنی میں ایک آدھ مرتبہ استعمال کرلینا منقول ہونے کے لیے کافی نہیں؛ نئے معنی کا شہرت اختیار کرنا بھی بیان ہوا ہے۔

يُسَمَّى مَنْقُولًا۔ مَنْقُول نقل کیے گئے لفظ کو کہتے ہیں :ایک اصل معنی سے دوسرے معروف معنی کی طرف انتقال ہو اور پہلا موضوع لہ متروک ہوجائے۔ اس عمل میں باقاعدہ کسی مجلس میں اعلان کرنا ضروری نہیں؛ لوگوں کا عمومی رواج بدلنے سے بھی لفظ کا استعمال دوسرے معنی میں مشہور ہو سکتا ہے۔

ترجمہ :تو اگر دوسرا معنی مشہور ہوگیا اور پہلا موضوع لہ چھوڑ دیا گیا تو اسے منقول کہتے ہیں۔

وَالْمَنْقُولُ بِالنَّظَرِ إِلَى النَّاقِلِ يَنْقَسِمُ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ۔ بِالنَّظَرِ إِلَى النَّاقِل یعنی لفظ کو منتقل کرنے والے کے اعتبار سے۔ اگر عام لوگوں نے معنی بدلا تو عرفی، اہلِ شرع کے ذریعے ہوا تو شرعی اور کسی خاص فن یا جماعت کی اصطلاح نے یہ کام کیا تو اصطلاحی۔ یہ تقسیم نئے معنی کی نوعیت کے بجائے نقل کرنے والوں کے اعتبار سے کی گئی ہے۔

ترجمہ :اور ناقل کے اعتبار سے منقول کی تین قسمیں ہیں۔

أَحَدُهَا الْمَنْقُولُ الْعُرْفِيُّ بِاعْتِبَارِ كَوْنِ النَّاقِلِ عُرْفًا عَامًّا۔ عُرْفًا عَامًّا یعنی لوگوں کا عام رواج۔ کسی لفظ کا استعمال عام زبان بولنے والوں میں ایک نئے خاص معنی کے لیے مشہور ہوجائے

تو وہ منقولِ عرفی ہوگا۔ دَابَّة کی مثال میں یہی عمومی تبدیلی دکھائی گئی ہے۔

ترجمہ :پہلی منقول عرفی ہے، جب ناقل عام عرف ہو۔

وَثَانِيهَا الْمَنْقُولُ الشَّرْعِيُّ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ أَرْبَابَ الشَّرْعِ۔ أَرْبَابُ الشَّرْع اہلِ شریعت اور شارع کے استعمال کو کہتے ہیں۔ صَلَاة کا لغوی معنی دعا تھا، پھر شرعی استعمال میں مخصوص قیام، رکوع، سجود اور دوسرے ارکان پر مشتمل عبادت کے لیے استعمال ہونے لگا؛ اس حیثیت سے یہ منقولِ شرعی ہے۔

ترجمہ :دوسری منقول شرعی ہے، جب ناقل اہلِ شرع ہوں۔

وَثَالِثُهَا الْمَنْقُولُ الِاصْطِلَاحِيُّ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ عُرْفًا خَاصًّا وَطَائِفَةً مَخْصُوصَةً۔ عُرْفًا خَاصًّا وَطَائِفَةً مَخْصُوصَة ایک مخصوص علمی یا عملی جماعت کا اپنا معروف استعمال ہے۔ صرف و نحو یا منطق کے ماہرین کسی لفظ کو خاص فنی معنی میں معروف کردیں تو وہ منقولِ اصطلاحی کہلاتا ہے۔ منقولِ شرعی کو بھی عمومی قاعدے سے خاص جماعت کی وضع میں داخل سمجھا جاسکتا ہے، مگر اہلِ شرع کی نسبت اور اہمیت کے پیش نظر اسے الگ قسم شمار کیا گیا ہے۔

ترجمہ :تیسری منقول اصطلاحی ہے، جب ناقل کسی خاص عرف یا مخصوص گروہ کے لوگ ہوں۔

مِثَالُ الْأَوَّلِ كَلَفْظَةِ الدَّابَّةِ۔ دَابَّة کی اصل وضع زمین پر چلنے یا رینگنے والی شے کے وسیع معنی کے لیے تھی۔ بعد کے عرف میں یہ لفظ خصوصاً گھوڑے یا چار پاؤں والے جانوروں کے لیے استعمال ہونے لگا، اس لیے عرفی نقل کی مثال ہے۔

ترجمہ :پہلی قسم کی مثال لفظ دابہ ہے۔

كَانَ فِي الْأَصْلِ مَوْضُوعًا لِمَا يَدِبُّ عَلَى الْأَرْضِ۔ يَدِبُّ زمین پر حرکت کرنے اور چلنے کو کہتے ہیں۔ پہلے اس لفظ میں بہت وسیع دائرہ تھا؛ محض گھوڑا یا چوپایہ اس کے معنی کی پوری حد نہ تھا۔ عام استعمال میں دائرہ محدود ہونے کے بعد وہ نئے معنی میں معروف ہوگیا۔

ترجمہ :یہ اصل میں ہر اس چیز کے لیے وضع تھا جو زمین پر چلتی ہے۔

ثُمَّ نَقَلَهُ الْعَامَّةُ لِلْفَرَسِ نَقَلَهُ الْعَامَّة یعنی عام لوگوں نے لفظ کے استعمال کو نئے معنی کی طرف منتقل کیا۔ عام عرف میں ایک لفظ کا پرانا مفہوم کم استعمال ہونا اور نیا مفہوم غلبہ حاصل کرنا منقولِ عرفی کی پہچان ہے۔

أَوْ لِذَاتِ الْقَوَائِمِ الْأَرْبَعِ۔ ذَاتِ الْقَوَائِمِ الْأَرْبَعِ چار پاؤں والی مخلوق، یعنی چوپایا، مراد ہے۔ قَوَائِم پاؤں اور ٹانگوں کے اعتبار سے استعمال ہوا ہے۔ اب عام استعمال کی وجہ سے دَابَّة سن کر وسیع اصل معنی کے بجائے یہ خاص جانور ذہن میں آتے ہیں۔

ترجمہ :پھر عام لوگوں نے اسے گھوڑے یا چار ٹانگوں والے جانور کے لیے منتقل کردیا۔

وَمِثَالُ الثَّانِي كَلَفْظِ الصَّلَاةِ۔ صَلَاة کی مثال میں اصل لغوی معنی دعا ہے۔ شرع میں یہ لفظ مخصوص عبادت کے معنی میں غالب ہوگیا؛ نماز کی شرعی حقیقت میں ایسے معین ارکان ہیں جو محض دعا کہنے سے لازم نہیں آتے۔

ترجمہ :دوسری قسم کی مثال لفظ صلاۃ ہے۔

كَانَ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنَى الدُّعَاءِ۔ دُعَاء اصل معنی تھا اور لغوی استعمال کو اسی سے سمجھا جاتا ہے۔ لیکن جب شرعی احکام میں صلاۃ کہا جائے تو محض مطلق دعا نہیں، مخصوص ارکان والی عبادت ذہن میں آتی ہے۔

ترجمہ :یہ اصل میں دعا کے معنی میں تھا۔

ثُمَّ نَقَلَهُ الشَّارِعُ إِلَى أَرْكَانٍ مَخْصُوصَةٍ۔ نَقَلَهُ الشَّارِع کے الفاظ میں نقل کرنے والے کی حیثیت واضح ہے۔ أَرْكَانٍ مَخْصُوصَة یعنی نماز کے وہ مخصوص اعمال اور اجزا ہیں جن سے اس عبادت کی شرعی حقیقت متعین ہوتی ہے۔ اسی نسبت سے صلاۃ کو منقولِ شرعی شمار کیا گیا۔

ترجمہ :پھر شارع نے اسے مخصوص ارکان والی عبادت کے لیے منتقل کردیا۔

وَمِثَالُ الثَّالِثِ كَلَفْظِ الِاسْمِ۔ اسْم کی لغوی نسبت بلندی کے معنی سے بیان ہوئی۔ بعد میں نحویوں نے اسے اس قسمِ کلمہ کے لیے مخصوص کیا جس کا معنی مستقل ہو اور تین زمانوں میں سے کوئی زمانہ اس کے ساتھ صیغے کی بنا پر ملا ہوا نہ ہو۔ یہاں نقل کسی عام جماعت نے نہیں بلکہ علمِ نحو کی اصطلاح نے کی۔

ترجمہ :تیسری قسم کی مثال لفظ اسم ہے۔

كَانَ فِي اللُّغَةِ بِمَعْنَى الْعُلُوِّ۔ عُلُوّ یعنی بلندی۔ نحوی اسم کے معنی میں بھی بلندی کی مناسبت بیان ہوئی کہ اسم کلام میں مسند اور مسند الیہ دونوں بن سکتا ہے، جب کہ فعل و حرف اس اعتبار سے اس جیسی وسعت نہیں رکھتے۔ جیسے زَيْدٌ قَائِمٌ میں زید اور قائم دونوں اسم ہیں اور ان کی ترکیبی حیثیتیں الگ ہیں؛ ضَرَبَ زَيْدٌ میں فعل کا معنی مکمل جملے کے

لیے فاعل کے ساتھ ملتا ہے۔ اس لیے اسم کی نسبت اعلیٰ ہونے کی بات سمجھ آتی ہے۔

ترجمہ :یہ لغت میں بلندی کے معنی میں تھا۔

ثُمَّ نَقَلَهُ النُّحَاةُ إِلَى كَلِمَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ فِي الدَّلَالَةِ النُّحَاة نحویوں کی جمع ہے؛ انہوں نے اسم کو ایک فنی اصطلاح کے طور پر مقرر کیا۔ كَلِمَة مُسْتَقِلَّة فِي الدَّلَالَة اس لفظ کے معنی میں استقلال ہے : زید، کتاب اور انسان جیسے نام اپنے معنی کے لیے کسی فعل یا حرف کے ساتھ لازمی تعلق کے محتاج نہیں۔

غَيْرِ مُقْتَرِنَةٍ بِزَمَانٍ مِنَ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ۔ غَيْر مُقْتَرِنَة بِزَمَان یعنی معنی کے ساتھ زمانہ ماضی، حال یا استقبال میں سے کوئی مخصوص زمانہ ملا ہوا نہ ہو۔ نحوی اسم کی اس فنی تعریف میں لفظ کے مستقل معنی کے ساتھ وقت کے اقتران کی نفی ضروری ہے؛ اس سے نحو میں اسم اور فعل کے فرق کی بنیاد سامنے آتی ہے۔

ترجمہ :پھر نحویوں نے اسے ایسی مستقل دلالت والی کلمہ کے لیے استعمال کیا جو تین زمانوں میں سے کسی زمانے کے ساتھ مقترن نہ ہو۔

وَإِنْ لَمْ يَشْتَهِرْ فِي الثَّانِي وَلَمْ يُتْرَكِ الْأَوَّلُ، اگر لفظ پہلے معنی میں بھی اسی طرح استعمال ہوتا رہے اور دوسرے نئے معنی میں بھی، تو وہ منقول کی اس صورت میں داخل نہیں جس میں پہلے معنی کا استعمال ترک ہوچکا ہو۔ یہاں دونوں استعمالات باقی ہیں اور ان کی حیثیت الگ الگ متعین ہوگی۔

بَلْ يُسْتَعْمَلُ فِي الْمَوْضُوعِ الْأَوَّلِ مَرَّةً وَفِي الثَّانِي أُخْرَى۔ مَرَّة ایک مرتبہ اور أُخْرَى دوسری مرتبہ کے معنی میں ہیں۔ کبھی لفظ اصلی موضوع لہ میں اور کبھی مناسبت والے دوسرے معنی میں استعمال ہوگا۔ دونوں معانی کے درمیان تعلق سمجھنا ضروری ہے تاکہ اصل اور مجازی استعمال میں فرق معلوم ہوسکے۔

ترجمہ :اور اگر دوسرا معنی اس طرح مشہور نہ ہو کہ پہلا معنی چھوڑ دیا جائے، بلکہ لفظ کبھی پہلے معنی میں اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال ہو۔

يُسَمَّى بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَوَّلِ حَقِيقَةً وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّانِي مَجَازًا۔ حَقِيقَة اصل وضع کردہ معنی میں استعمال ہے اور مَجَاز اس دوسرے معنی میں استعمال ہے جس کے لیے لفظ ابتدا میں مقرر نہ تھا، مگر دونوں میں مناسبت پائی گئی۔ مجاز کا تعلق تَجَاوُز سے ہے، یعنی اصل دائرے سے آگے بڑھ کر دوسرے معنی میں استعمال کرنا۔

یہ ایک ہی لفظ کی استعمال کے اعتبار سے دو مختلف حیثیتیں ہیں۔

ترجمہ :تو پہلے معنی کے اعتبار سے اسے حقیقت اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مجاز کہتے ہیں۔

كَالْأَسَدِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانِ الْمُفْتَرِسِ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ۔ أَسَد اصل میں شیر، یعنی درندہ جانور، کے لیے وضع ہوا۔ رَجُلٌ شُجَاع کے لیے شیر کا استعمال بہادری کی مناسبت سے ہے۔ میں نے جنگل میں شیر دیکھا کہنے میں حقیقی درندہ مراد ہو سکتا ہے، جبکہ میں نے ایک شیر کو تیر چلاتے دیکھا سے انسان کی بہادری مراد ہونے کی بات واضح ہوتی ہے؛ تیر چلانے کا فعل یہاں مجازی معنی کا قرینہ بنتا ہے۔

ترجمہ :جیسے لفظ اسد درندہ شیر اور بہادر آدمی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَوَّلِ حَقِيقَةٌ، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّانِي مَجَازٌ۔ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَوَّل سے شیر والا اصل معنی مراد ہے اور بِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّانِي سے بہادر آدمی والا معنی۔ ایک لفظ پہلے استعمال میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہوتا ہے۔ بعض علماء مُرْتَجَل کی قسم بھی الگ ذکر کرتے ہیں : جس لفظ کا استعمال ایک معنی سے دوسرے میں ایسی صورت منتقل ہو کہ دونوں میں مناسبت نہ ہو۔ جَعْفَر کے لفظ کو اصل میں چھوٹی نہر اور بعد میں کسی شخص کے نام کی مثال سے سمجھایا گیا ہے۔ بعض اس کو منقول یا مشترک ہی میں داخل کرتے ہیں، اس لیے اسے مستقل قسم شمار کرنے میں اختلاف ہے۔

ترجمہ :پس پہلے معنی کے اعتبار سے حقیقت اور دوسرے کے اعتبار سے مجاز ہے۔

مترادف اور مرکب کی اقسام

فَصْلٌ: إِنْ كَانَ لفظ کے ایک ہونے اور معنی کے متعدد ہونے کی صورتوں کے مقابلے میں اب الفاظ متعدد اور معنی ایک ہونے کی صورت آتی ہے۔ اسے ترادف کہتے ہیں۔ بعد میں مرکب کی تقسیم شروع ہوگی؛ یہ وہی مرکب ہے جس میں لفظ کے اجزا اپنے متعلقہ معنوی اجزا پر مقصوداً دلالت کرتے ہیں۔

اللَّفْظُ مُتَعَدِّدًا وَالْمَعْنَى وَاحِدًا يُسَمَّى مُتَرَادِفًا۔ مُتَرَادِف وہ الفاظ ہیں جو مختلف ہوں مگر ایک ہی معنی ظاہر کریں۔ جیسے شیر کے لیے أَسَد اور لَیْث کے دو الفاظ ملتے ہیں؛ الفاظ الگ ہیں، مراد درندہ جانور ایک ہی ہے۔ یہ مشترک کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ مشترک میں لفظ ایک اور معانی متعدد ہوتے ہیں۔ رَدِیف کے معنی پیچھے آنے والے کے ہیں، اسی مناسبت

سے ایک ہی معنی کے لیے ایک کے بعد دوسرا لفظ آنے پر مترادف کہا گیا۔

ترجمہ :فصل :اگر الفاظ متعدد ہوں اور معنی ایک ہو تو انہیں مترادف کہتے ہیں۔

كَالْأَسَدِ وَاللَّيْثِ، أَسَد اور لَيْث کو شیر کے معنی میں مترادف کہا گیا۔ اسی طرح ایک معنی ادا کرنے کے لیے ایک زبان میں مختلف الفاظ کا ہونا مترادف کی بنیاد ہے، لیکن محض دو الفاظ کا آپس میں کسی موضوع سے متعلق ہونا کافی نہیں؛ ان کے اصل معنی کا متحد ہونا ملحوظ ہے۔

وَالْغَيْمِ وَالْغَيْثِ۔ غَيْم اور غَيْث کتاب میں مترادف کی مثال آئے ہیں۔ غَيْم عموماً بادل کو کہا جاتا ہے جبکہ غَيْث بارش کے لیے آتا ہے؛ لغات کے لحاظ سے اس جوڑے کی ترادف کی مثال ہونے میں ایک لفظی باریکی سامنے آتی ہے۔ اصل قاعدہ بہرحال یہی ہے کہ دو یا چند الگ الفاظ سے ایک ہی معنی مقصود ہو۔ مثال کو دیکھتے ہوئے بادل اور بارش کے الگ لغوی استعمال کا فرق بھی نظرانداز نہیں کرنا چاہیے۔

ترجمہ :جیسے اسد اور لیث، اور غیم اور غیث۔

فَصْلٌ: الْمُرَكَّبُ قِسْمَانِ۔ اب مرکب کی دو بڑی قسمیں ہیں :مُرَكَّبٌ تَامّ اور مُرَكَّبٌ نَاقِص۔ پہلے میں اتنی بات مکمل ہوجاتی ہے کہ بولنے والا خاموش ہو جائے تو سننے والے کو کسی ضروری لفظ کی کمی محسوس نہ ہو، جبکہ دوسرے میں بات ابھی پوری نہیں ہوتی۔

ترجمہ :فصل :مرکب کی دو قسمیں ہیں۔

أَحَدُهُمَا الْمُرَكَّبُ التَّامُّ، وَهُوَ مَا مُرَكَّبٌ تَامّ کی شرط يَصِحُّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ ہے :اس پر خاموش ہونا درست ہو۔ یہ صرف طویل جملہ ہونے سے متعلق نہیں؛ زَيْدٌ قَائِمٌ میں کسی ذات اور اس کے کھڑے ہونے کی نسبت پوری ہے، اس لیے خبر مکمل ہوگئی۔ اِضْرِبْ کے حکم سے بھی مطلوب بات پوری ہو سکتی ہے، کیونکہ سننے والا سمجھ جاتا ہے کہ اسے عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

يَصِحُّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ كَزَيْدٌ قَائِمٌ۔ سُکُوت خاموشی کو کہتے ہیں۔ زَيْدٌ قَائِمٌ میں زید مبتدا یعنی مسند الیہ اور قائم خبر یعنی مسند ہے؛ دونوں مل کر وہ بات پوری کرتے ہیں جسے خبر کہا جاتا ہے۔ کسی جملے میں مسند اور مسند الیہ کا صحیح تعلق مکمل ہوجائے تو اسی اعتبار سے سکوت کرنا درست ہے۔

ترجمہ :پہلی مرکب تام ہے، یعنی جس پر بات مکمل ہوجائے، جیسے زید کھڑا ہے۔

وَثَانِيهِمَا الْمُرَكَّبُ النَّاقِصُ، وَهُوَ مَا لَيْسَ كَذٰلِكَ۔ مُرَكَّبٌ نَاقِص میں معنی کا کوئی متعلقہ حصہ سمجھ میں تو آجاتا ہے مگر بولنے والے نے ابھی مطلوب خبر یا حکم مکمل نہیں کیا۔ جیسے غُلَامُ زَيْدٍ کہا جائے تو زید کا غلام معلوم ہوا لیکن اس غلام کے بارے میں کیا کہنا مقصود ہے، یہ ابھی باقی ہے؛ صرف الرَّجُلُ الْعَالِمُ بولنے سے بھی ایک عالم آدمی کی پہچان ہوتی ہے مگر مکمل خبر نہیں ملتی۔

ترجمہ :دوسری مرکب ناقص ہے، یعنی جس پر بات مکمل نہ ہو۔

خبر اور انشاء

فَصْلٌ: الْمُرَكَّبُ التَّامُّ ضَرْبَانِ۔ مرکبِ تام کی دو قسمیں ہیں :خبر یا قضیہ، اور انشاء۔ دونوں میں مطلوب بات مکمل ہوتی ہے لیکن پہلے میں کسی نسبت یا واقعے کی خبر مقصود ہوتی ہے اور دوسرے میں امر، نہی، سوال، تمنا، ترجی یا ندا جیسی بات ہوتی ہے۔

ترجمہ :فصل :مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔

يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا الْخَبَرُ وَالْقَضِيَّةُ۔ الْخَبَرُ وَالْقَضِيَّة ایک ایسی تام ترکیب ہے جس سے کسی امر کے واقع ہونے یا نہ ہونے کی اطلاع دینا مقصود ہو۔ زَيْدٌ عَالِمٌ یا زَيْدٌ لَيْسَ بِعَالِمٍ میں دونوں خبری نسبتیں ہیں۔ اس کے برعکس أَزَيْدٌ قَائِمٌ؟ سوال ہے؛ یہ پوچھنے والا کوئی خبر نہیں دے رہا، اس لیے انشاء ہے۔

ترجمہ :ان میں سے ایک کو خبر اور قضیہ کہا جاتا ہے۔

وَهُوَ مَا قُصِدَ بِهِ الْحِكَايَةُ حِكَايَة کے معنی یہاں کسی واقعے یا نسبت کا بیان کرنا ہیں، محض قصہ یا حادثہ سنانا مراد نہیں۔ بولنے والا کہتا ہے السَّمَاءُ فَوْقَنَا یا الْعَالَمُ حَادِثٌ، تو ایک نسبت کو خبر کی صورت میں بیان کرتا ہے۔ اس کا صدق یا کذب جانچنا اس خبر کی نوعیت کے مطابق ہوگا۔

وَيَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ۔ خبر کی علامت یہ ہے کہ اس کا مفہوم صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو، یعنی اس میں بیان کردہ نسبت کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کی گنجائش بطورِ خبر سمجھی جاسکے۔ یہاں اصل معیار متکلم کا اچھا یا برا شخص ہونا نہیں اور نہ پہلے ہی سے معلوم واقعہ؛ بلکہ خبر کے لفظی مفہوم کو دیکھا جاتا ہے۔

ترجمہ :اور وہ ایسا کلام ہے جس سے کسی واقعہ کی خبر دینا مقصود ہو اور جو سچا یا جھوٹا ہوسکتا ہو۔

وَيُقَالُ لِقَائِلِهِ: إِنَّهُ صَادِقٌ أَوْ كَاذِبٌ۔ خبر دینے والے کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس نے سچ کہا یا جھوٹ؛ لیکن جو آدمی سوال پوچھتا ہے، حکم دیتا ہے یا کسی کو پکارتا ہے اسے اس سوال یا پکار کی بنیاد پر سچا یا جھوٹا نہیں کہا جاتا۔ یہی خبر اور انشاء کا عملی فرق ہے۔

ترجمہ :اور اس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہا جاسکتا ہے۔

نَحْوُ: السَّمَاءُ فَوْقَنَا، اَلسَّمَاءُ فَوْقَنَا ایک خبری جملہ ہے جس میں آسمان کے اوپر ہونے کی خبر دی گئی۔ اگر کوئی مخاطب خبر کا انکار کرے تو بھی اس سے اس کی خبری حیثیت بدل کر انشاء نہیں ہوجاتی۔

وَالْعَالَمُ حَادِثٌ۔ اَلْعَالَمُ حَادِث میں عالم کے حادث ہونے کا حکم بیان ہوا۔ کسی شخص کے نزدیک اس حکم کی صداقت ثابت ہو یا کسی دوسرے کے نزدیک اس پر بحث ہو، دونوں صورتوں میں یہ خبر ہی رہے گی، کیونکہ اس کے ذریعے ایک نسبت بیان ہوئی ہے۔

ترجمہ :مثلاً :آسمان ہمارے اوپر ہے، اور عالم حادث ہے۔

فَإِنْ قِيلَ: قَوْلُنَا لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ قَضِيَّةٌ وَخَبَرٌ یہاں اعتراض پیش ہوا کہ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰه بلا شک سچا کلمہ ہے؛ اس میں جھوٹ کا احتمال کس طرح مانا جائے جبکہ خبر کی تعریف میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال شرط ہے؟ اس اشکال میں ایک طرف کلمے کے حق ہونے کا یقینی اعتقاد ہے اور دوسری طرف خبر کی منطقی تعریف ہے؛ دونوں اعتبارات الگ کیے بغیر اشکال حل نہیں ہوتا۔

مَعَ أَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ الْكَذِبَ؟ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰه کے مضمون کو سچا ماننے میں کوئی تردد نہیں؛ اس کے خاص موضوع اور محمول کے اعتبار سے یہ حق ہے۔ اشکال صرف اس بات پر ہے کہ صدق و کذب کا منطقی احتمال آیا تو یہ خبر کی تعریف کے تحت کیسے آئے گا؟

ترجمہ :اگر کہا جائے :ہمارا قول لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ قضیہ اور خبر ہے، حالانکہ اس میں جھوٹ کا امکان نہیں۔

قُلْتُ: مُجَرَّدُ اللَّفْظِ يَحْتَمِلُهُ۔ مُجَرَّدُ اللَّفْظ یعنی صرف لفظی خبر ہونے کی حیثیت کو دیکھا جائے تو اس میں اثبات یا نفی کی کوئی نسبت ظاہر ہوتی ہے، جسے تصوری اعتبار سے صدق

یا کذب کے تحت دیکھا جاسکتا ہے۔ مگر جب اس خاص قضیے کے دونوں اطراف اور متعلقہ حقیقت کو دیکھا جائے تو اس کے سچا ہونے میں شبہ نہیں۔ خبر کی تعریف میں امکان کو لفظی و منطقی حیثیت سے لیا گیا ہے، نہ کہ ہر خبر کے واقعے میں عملاً دونوں احتمال ثابت ہونا ضروری ہے۔

ترجمہ :تو میں کہتا ہوں :صرف لفظ ہونے کے اعتبار سے اس میں یہ احتمال ہوتا ہے۔

وَإِنْ كَانَ بِالنَّظَرِ إِلَى خُصُوصِيَّةِ الْحَاشِيَتَيْنِ خُصُوصِيَّةِ الْحَاشِيَتَيْن میں حَاشِيَتَيْن دو کنارے، یعنی طرفین کا تثنیہ ہے۔ موضوع اور محمول کی خاص حقیقت دیکھنے سے کلمۂ توحید میں کذب کی گنجائش نہیں؛ مگر خبر کے مجرد مفہوم کو دیکھنا ایک دوسرا اعتبار ہے۔ اس سے کلمۂ توحید کی صداقت کے خلاف کوئی بات لازم نہیں آتی۔

غَيْرَ مُحْتَمِلٍ لِلْكَذِبِ۔ اس مقام کا حاصل دو حیثیتوں کا امتیاز ہے** :مجرد خبری ترکیب **اور** واقعے یا خاص اطراف کی قطعی صداقت**۔ دونوں میں فرق ہونے کی وجہ سے ایک ایسا قضیہ بھی خبر ہی کہلائے گا جس کا سچا ہونا یقینی ہو۔

ترجمہ :اگرچہ خاص دونوں طرفوں کے اعتبار سے یہ جھوٹ کا احتمال نہیں رکھتا۔

وَيُقَالُ لِقَائِلِ الْقِسْمَيْنِ: الْإِنْشَاءُ۔ اَلْإِنْشَاء مرکبِ تام کی دوسری قسم ہے۔ اس میں بات پوری ہوتی ہے مگر کسی موجود یا معدوم نسبت کی خبر دینا مقصود نہیں ہوتا؛ کبھی کسی کام کا حکم ہوتا ہے، کبھی روکنا، کبھی تمنا، کبھی توقع، سوال یا پکار۔ اس لیے اس کے قائل کو اسی کلام کے اعتبار سے صادق یا کاذب نہیں کہا جاتا۔

ترجمہ :دوسری قسم کو انشاء کہا جاتا ہے۔

وَلِلْإِنْشَاءِ أَقْسَامٌ: أَمْرٌ، وَنَهْيٌ، وَتَمَنٍّ، أَمْر کسی کام کے کرنے کا حکم دینا جیسے اُكْتُبْ؛ نَهْي کسی کام سے روکنا جیسے لَاتَكْتُبْ؛ تَمَنٍّ کسی مطلوب چیز کی آرزو جیسے کاش کہ زید یہاں ہوتا؛ یہ سب انشاء کی مثالیں ہیں کیونکہ ان میں خبر دینے کے بجائے طلب، روک یا خواہش کا معنی ہے۔

وَتَرَجٍّ، وَاسْتِفْهَامٌ، وَنِدَاءٌ۔ تَرَجٍّ امید اور توقع ظاہر کرنا جیسے شاید زید آج آجائے؛ اِسْتِفْهَام سوال کرنا جیسے أَزَيْدٌ قَائِمٌ؟؛ اور نِدَاء کسی کو پکارنا جیسے يَازَيْدُ۔ نحوی کتابوں میں انشاء کی مزید اقسام بھی ملتی ہیں، مگر یہاں ان چھ کی مثال سے فرق واضح کیا گیا ہے۔

ترجمہ :اور انشاء کی قسمیں ہیں :امر، نہی، تمنا، امید، سوال اور ندا۔

مرکبِ ناقص کی اقسام

فَصْلٌ: الْمُرَكَّبُ النَّاقِصُ عَلَى أَنْحَاءٍ۔ مُرَکَّب نَاقِص میں بولنے والے کی بات پوری نہیں ہوتی۔ اس کے اجزا کا باہمی تعلق دیکھنے سے اضافی، توصیفی اور دوسری مقید و غیر مقید صورتیں سامنے آتی ہیں۔ یاد رکھنا چاہیے کہ دو لفظ ہونے سے لازماً مرکبِ تام نہیں بنتا؛ مکمل اسناد یا طلب کا ہونا معیار ہے۔

ترجمہ :فصل :مرکب ناقص کی کئی قسمیں ہیں۔

مِنْهَا الْمُرَكَّبُ الْإِضَافِيُّ كَغُلَامِ زَيْدٍ۔ غُلَامُ زَيْدٍ میں پہلا لفظ مضاف اور دوسرا مضاف الیہ ہے۔ غلام کا تعلق زید کی طرف کیا گیا، مگر اس غلام کے موجود ہونے، کھڑے ہونے یا کوئی اور خبر دینے کی بات ابھی نہیں ہوئی؛ لہٰذا یہ مرکبِ اضافی بھی ہے اور ناقص بھی۔ اس میں زید کی نسبت غلام کے لیے قید ہے۔

ترجمہ :ان میں مرکب اضافی ہے، جیسے زید کا غلام۔

وَمِنْهَا الْمُرَكَّبُ التَّوْصِيفِيُّ مُرَكَّب تَوْصِيفِي میں ایک لفظ موصوف اور دوسرا اس کی صفت ہوتا ہے، جیسے الرَّجُلُ الْعَالِمُ۔ اس سے عالم ہونے کی صفت کے ساتھ ایک شخص مراد ہوا، لیکن اس کے بارے میں کوئی مکمل حکم یا خبر نہیں ہوئی۔ صفت اپنے موصوف کے لیے قید کا کام دیتی ہے، اس لیے یہ مرکبِ تقییدی کی ایک صورت بھی ہے۔

كَالرَّجُلِ الْعَالِمِ۔ الرَّجُلِ الْعَالِم سے مراد وہ آدمی جس کے لیے علم کی صفت ثابت ہے۔ اگر صرف یہی الفاظ بولے جائیں تو سننے والا ابھی کسی مکمل نسبت کا منتظر رہ سکتا ہے؛ اس لیے یہ مرکب ناقص ہے۔ اضافی میں مضاف و مضاف الیہ ہوتے ہیں اور توصیفی میں موصوف و صفت؛ دونوں میں دوسرا جز پہلے کو کسی اعتبار سے محدود کر رہا ہے۔

ترجمہ :اور ان میں مرکب توصیفی ہے، جیسے عالم آدمی۔

وَمِنْهَا الْمُرَكَّبُ التَّقْيِيدِيُّ یہاں اصل مطبوعہ عبارت میں الْمُرَكَّبُ التَّقْيِيدِي آیا ہے، لیکن فِي الدَّار کی مثال کے بارے میں نحوی و منطقی تقسیم کے اعتبار سے غَيْرُ التَّقْيِيدِي مناسب بتایا گیا ہے۔ تقییدی میں دونوں اجزا مستقل معنی رکھنے والے ہوتے ہیں اور دوسرا پہلے کے لیے قید بنتا ہے، جیسے غُلَامُ زَيْدٍ اور الرَّجُلُ الْعَالِمُ؛ غیر تقییدی میں ایک جز اداۃ ہوتا ہے

اور دوسرے کے ساتھ مل کر اس کا معنی مکمل ہوتا ہے، جیسے فِي الدَّار میں فِي حرف اور الدَّار اسم ہے۔ مصنف کی چھپی ہوئی عبارت تبدیل کیے بغیر یہ فرق سمجھنا ضروری ہے۔

كَفِي الدَّارِ۔ فِي الدَّار کے معنی گھر میں ہیں۔ فِي مستقل معنی ادا کرنے والی اسم یا کلمہ نہیں، بلکہ اداۃ ہے؛ اسے الدَّار کے ساتھ ملانے سے مکان کی نسبت سمجھ میں آئی۔ قَدْ قَامَ میں قَدْ اداۃ ہے اور قَامَ فعل ہے؛ اگر دونوں اکیلے رہیں تو اسناد کی تکمیل پر الگ کلام کرنا ہوگا، جبکہ قَدْ قَامَ زَيْدٌ پوری خبر ہو سکتی ہے۔ ان دونوں لفظوں میں پہلا دوسرے کے لیے اس معنی میں وصف یا مضاف الیہ نہیں بنتا جس طرح اضافی و توصیفی میں ہوتا ہے۔ یہی غیر تقییدی کی مثال ہے۔

ترجمہ :اور ان میں مرکب تقییدی ہے، جیسے گھر میں۔

وَهٰهُنَا قَدْ تَمَّ بَحْثُ الْأَلْفَاظِ۔ اس مقام پر الفاظ کی تقسیم اور ان کے معانی کی طرف دلالت کے بنیادی مسائل مکمل ہوجاتے ہیں۔ پہلے لفظ اور دلالت کے فرق، پھر لفظی وضعی دلالت کی تین اقسام، مفرد و مرکب، مفرد کی تقسیم اور مرکب کی صورتیں بیان ہوئیں۔ اب اصل توجہ ان معانی پر ہوگی جو الفاظ کے ذریعے ذہن میں حاصل ہوتے ہیں۔

ترجمہ :یہاں الفاظ کی بحث مکمل ہوگئی۔

وَالْآنَ نُرْشِدُكَ إِلَى بَحْثِ الْمَعَانِي۔ نُرْشِدُكَ کا معنی رہنمائی کرنا ہے۔ اب بحث لفظوں سے آگے بڑھ کر ذہن میں حاصل ہونے والے مفہوم، اس کی کلی و جزئی حیثیت اور بعد میں تعریفات و دیگر منطقی مسائل کی طرف جائے گی۔ لفظ معانی کا وسیلہ تھا؛ اس وسیلے کی بحث مکمل کرکے مقصود معانی کی تحقیق شروع ہورہی ہے۔

ترجمہ :اور اب ہم تمہیں معانی کی بحث کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

المَفْهُومُ وَأَقْسَامُهُ

فَصْلٌ: الْمَفْهُومُ، مَفْهُوم اس معنی کو کہتے ہیں جو لفظ سننے یا کسی چیز کے جاننے سے ذہن میں حاصل ہو۔ الفاظ کی بحث مکمل ہونے کے بعد اصل توجہ اب ذہنی معانی پر ہے۔ ہر مفہوم کو دیکھا جائے گا کہ اس کے صرف تصور ہی سے بہت سے افراد پر صادق آنے کی گنجائش ہے یا نہیں۔

أَيْ مَا حَصَلَ فِي الذِّهْنِ، مَا حَصَلَ فِي الذِّهْن یعنی جو چیز ذہن میں حاصل ہوئی۔ یہاں خارجی

چیز بذاتِ خود ذہن کے اندر منتقل نہیں ہوتی، بلکہ اس کا معلوم مفہوم ذہن میں آتا ہے؛ مثلاً انسان، گھوڑا یا زید کا تصور۔ اسی ذہنی مفہوم کے حکم سے اسے کلی یا جزئی کہتے ہیں، نہ محض خارج میں اس وقت افراد کی تعداد دیکھ کر۔

قِسْمَانِ۔ مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔ اس تقسیم کا معیار شرکت کا امکان یا امتناع ہے۔ جب کسی خاص معنی کو ذہن میں لانے سے وہ ایک ہی مخصوص ذات کے ساتھ متعین ہوجائے تو وہ جزئی ہے، اور جب صرف مفہوم کی بنا پر کئی افراد پر صدق ممکن ہو تو کلی ہے۔

ترجمہ :فصل :مفہوم، یعنی جو چیز ذہن میں حاصل ہو، اس کی دو قسمیں ہیں۔

أَحَدُهُمَا جُزْئِيٌّ، جُزْئِي وہ ہے جس کے تصور سے کسی معین ذات کا خیال آئے اور اسی مخصوص ذات کا کئی جدا افراد پر ایک ہی وقت میں صادق آنا محال سمجھ میں آئے۔ زَیْد کے نام سے اس معین فرد کی ذات کا تصور اسی نوعیت کا ہے۔

وَالثَّانِي كُلِّيٌّ۔ كُلِّي میں مفہوم کسی ایک متعین خارجی فرد کا پابند نہیں؛ انسان کا مفہوم زید، عمرو اور دوسرے انسانوں پر صادق آسکتا ہے، چاہے اس وقت کسی ایک کو ذہن میں لایا جائے۔ دونوں تعریفوں میں صرف تصور اور کثیرین پر صدق کی صلاحیت دیکھی جائے گی۔

ترجمہ :ایک جزئی اور دوسری کلی۔

أَمَّا الْجُزْئِيُّ فَهُوَ جزئی کی تعریف میں صرف اتنا نہیں کہ خارج میں ایک فرد موجود ہے۔ وَاجِبُ الْوُجُود کے خارج میں ایک فرد ہونے کی بات الگ ہے؛ اس کے کلی لفظ کے صرف تصور سے دوسرے فرد کے تصور کی منطقی گنجائش کا اعتبار الگ ہوگا۔ جبکہ اللہ ذاتِ باری تعالی کا مخصوص نام ہے، اس لیے اسے اس خاص حیثیت سے جزئی سمجھا جاتا ہے۔

مَا يَمْنَعُ نَفْسُ تَصَوُّرِهِ نَفْسُ تَصَوُّرِهِ کی قید بہت اہم ہے۔ کسی معنی کا صرف تصور ہی یہ فیصلہ کر دے کہ وہ بہت سے افراد پر صادق نہیں آسکتا، تو وہ جزئی ہوگا۔ اس کے لیے باہر جا کر افراد تلاش کرنا یا الگ خارجی دلیل قائم کرنا مطلوب نہیں؛ زید کا مشخص مفہوم خود بتاتا ہے کہ وہ ایک خاص شخص ہے۔

عَنْ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ۔ صِدْق کسی مفہوم کا کسی فرد پر صحیح طور سے منطبق ہونا ہے۔ كَثِيرِينَ سے بہت سے افراد مراد ہیں۔ جزئی میں اس ایک مشخص مفہوم کو متعدد جدا افراد پر صادق فرض کرنا خود تصور کی بنا پر درست نہیں، جیسے اس خاص دیوار کی حیثیت کو کسی

دوسری دیوار پر عین اسی حیثیت سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

ترجمہ :جزئی وہ ہے جس کا صرف تصور ہی اسے بہت سے افراد پر صادق آنے سے روکتا ہو۔

كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو زَیْد اور عَمْر معین اشخاص کے نام ہیں؛ دونوں میں سے ہر ایک اپنے معین فرد کی طرف لے جاتا ہے، نہ کسی کلی نوع کی طرف۔ یہ جزئیِ حقیقی کی مثالیں ہیں۔

وَهٰذَا الْفَرَسِ هٰذَا الْفَرَس کہہ کر سامنے موجود اسی خاص گھوڑے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ گھوڑا بذاتِ خود کلی مفہوم ہے، مگر هٰذَا کے اشارے سے وہ ایک معین فرد بن گیا۔ دو گھوڑے بالکل ایک رنگ اور قامت کے ہوں تب بھی ایک کا عین دوسرا ہونا لازم نہیں۔

وَهٰذَا الْجِدَارِ۔ هٰذَا الْجِدَار یعنی یہ خاص دیوار۔ اس اشارے سے مراد کوئی بھی دیوار نہیں بلکہ معین خارجی دیوار ہے؛ اس کے تصور میں اس خاص فرد کا اعتبار شامل ہے، اس لیے دوسرے دیواروں پر عین یہی مفہوم صادق نہیں آتا۔

ترجمہ :جیسے زید، عمرو، یہ گھوڑا اور یہ دیوار۔

وَأَمَّا الْكُلِّيُّ فَهُوَ كُلِّي کا معیار یہ نہیں کہ ابھی خارج میں بہت سے افراد پائے جاتے ہوں؛ بلکہ یہ ہے کہ ذہن اس عمومی مفہوم میں شرکت کو ممکن سمجھے۔ إِنْسَان اور فَرَس کے مفہوم کا تصور مختلف انسانوں اور گھوڑوں کو اپنے اندر لے سکتا ہے، اس لیے دونوں کلی ہیں۔

مَا لَا يَمْنَعُ نَفْسُ تَصَوُّرِهِ مَا لَا يَمْنَعُ نَفْسُ تَصَوُّرِهِ کا مطلب یہ ہے کہ خود تصور رکاوٹ نہ بنے۔ اگر کسی کلی کے خارج میں ابھی کوئی فرد نہ ہو تب بھی کلی ہونے سے مانع نہیں؛ اگر ایک ہو تب بھی ذہنی امکان باقی رہ سکتا ہے۔ خارج کے متعلقہ احوال کی الگ تقسیم اگلی فصل میں آئے گی۔

تَصَوُّرِهِ عَنْ وُقُوعِ الشَّرِكَةِ فِيهِ وُقُوعِ الشِّرْكَة سے متعدد افراد کا ایک عمومی معنی میں شریک ہونا مراد ہے۔ دو انسان الگ ذاتیں ہیں مگر انسانیت کے مفہوم میں شریک ہیں۔ یہاں شرکت ذاتی عددی اتحاد نہیں بلکہ مفہوم کے بہت سے افراد پر صادق ہونے کے امکان کا نام ہے۔

وَعَنْ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ۔ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ یعنی ایک عمومی مفہوم کا بہت سے افراد پر صادق ہونا۔ جزئی میں نفسِ تصور کی وجہ سے

یہ امکان بند ہوتا ہے، کلی میں کھلا رہتا ہے۔ اسی بنا پر صرف خارج میں تعداد شمار کرنے سے کلی و جزئی کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

ترجمہ :اور کلی وہ ہے جس کا صرف تصور اس میں شرکت ہونے اور بہت سے افراد پر صادق آنے سے مانع نہ ہو۔

كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ۔ إِنْسَان کے معنی متعدد اشخاص پر، اور فَرَس کا مفہوم مختلف گھوڑوں پر صادق آسکتا ہے۔ کسی ایک گھوڑے کو دیکھتے وقت بھی لفظ فرس اپنی وضع اور عمومی مفہوم کے اعتبار سے کلی رہتا ہے۔

ترجمہ :جیسے انسان اور گھوڑا۔

وَقَدْ يُفَسَّرُ الْكُلِّيُّ وَالْجُزْئِيُّ بِتَفْسِيرَيْنِ آخَرَيْنِ: کلی اور جزئی کو ایک اور تعبیر سے بھی بیان کیا جاتا ہے۔ مقصد سابقہ تعریفوں کے معنی بدلنا نہیں، بلکہ اسی حکم کو عقل کے جواز اور عدم جواز کی زبان میں بیان کرنا ہے۔

أَمَّا الْكُلِّيُّ فَهُوَ مَا جَوَّزَ الْعَقْلُ كَثْرَتَهُ مِنْ حَيْثُ تَصَوُّرِهِ، جَوَّزَ الْعَقْلُ كَثْرَتَه یعنی عقل صرف اس مفہوم کو دیکھ کر اس کے بہت سے افراد ہونے کو ممکن سمجھے۔ انسان کا تصور عقل کو اس بات سے نہیں روکتا کہ بہت سے انسان ہوں۔ یہ تصوراتی امکان خارجی وجود کی خبر نہیں ہے؛ ممکن ہے افراد نہ ہوں، پھر بھی تصور کی کلی حیثیت باقی ہو۔

وَأَمَّا الْجُزْئِيُّ فَهُوَ مَا لَا يَكُونُ كَذٰلِكَ. مَا لَا يَكُونُ كَذٰلِك وہ معنی جس کی کثرت عقل اس کے نفس تصور کی بنا پر جائز نہ سمجھے، جیسے معین زید یا وہ خاص انڈا جس کا تصور اس خاص فرد کی حیثیت سے ہو۔ یہ جزئی کا دوسرا بیان ہے۔

ترجمہ :کلی اور جزئی کی دو اور تعریفیں بھی کی جاتی ہیں :کلی وہ ہے جس کے بہت سے افراد ہونا عقل صرف اس کے تصور سے ممکن سمجھے، اور جزئی وہ ہے جس میں ایسا نہ ہو۔

کلی کی خارج کے اعتبار سے اقسام

فَصْلٌ: الْكُلِّيُّ أَقْسَامٌ: أَحَدُهَا کلی کی دوسری تقسیم میں سوال یہ ہے کہ خارج میں اس کے افراد کا وجود ممکن ہے یا نہیں، اور ممکن ہے تو کتنے افراد واقعاً موجود ہیں۔ یہ کلی کی تعریف سے مختلف سوال ہے؛ پہلے کلی ہونے کا فیصلہ نفسِ تصور سے ہوا، اب خارجی افراد کی کیفیت کے اعتبار سے قسمیں بیان ہوتی ہیں۔

مَا يَمْتَنِعُ وُجُودُ أَفْرَادِهِ فِي الْخَارِجِ، پہلی کلی وہ ہے جس کے افراد کا خارج میں وجود محال ہو۔ مفہوم کو عمومی طور پر سمجھا جاسکتا ہے لیکن

اس کے تحت آنے والے افراد خارجی طور پر ممکن نہیں۔ اس کی مثالوں میں عدمی یا ناممکن معانی لیے گئے ہیں۔

كَاللَّاشَيْءِ وَاللَّامُمْكِنِ وَاللَّامَوْجُودِ. لَا شَيْءَ، لَا مُمْكِن اور لَا مَوْجُود کی مثالیں اسی امتناعِ خارجی کے سلسلے میں ہیں۔ ایسی تعبیر کا ذہنی مفہوم الگ بنایا جاسکتا ہے مگر اس کے افراد کا خارج میں موجود ہونا ممکن نہیں۔ یوں کلی ہونے کو خارج میں افراد پائے جانے کے ساتھ لازم و ملزوم سمجھنا درست نہیں رہتا۔

ترجمہ :فصل :کلی کی کئی قسمیں ہیں۔ پہلی وہ ہے جس کے افراد کا خارج میں موجود ہونا ناممکن ہو، جیسے لاشیء، ناممکن اور ناموجود۔

وَثَانِيهَا مَا يُمْكِنُ أَفْرَادُهُ وَلَمْ تُوجَدْ، دوسری کلی وہ ہے جس کے افراد خارجی طور پر ممکن تو ہوں مگر واقع میں ابھی موجود نہ ہوں۔ اس نوع میں خارج میں کسی فرد کا نہ ملنا، خارج میں کسی فرد کے ہونے کے محال ہونے کے برابر نہیں؛ یہ امکان اور وقوع کے دو الگ احکام ہیں۔

كَالْعَنْقَاءِ وَجَبَلٍ مِنَ الْيَاقُوتِ. عَنْقَاء اور جَبَل مِنَ الْيَاقُوت یعنی یاقوت کا پہاڑ، اس قسم کی مثالیں ہیں۔ یہ دونوں معنی ذہن میں تصور کیے جاسکتے ہیں، اور کتاب کی پیش کردہ تقسیم میں ان کے افراد کا وجود ممکن فرض کیا گیا ہے مگر بالفعل موجود نہیں۔ ان کی مثال میں منطقی مقصد موجود نہ ہونے اور ناممکن ہونے کا فرق ہے۔

ترجمہ :دوسری وہ ہے جس کے افراد ممکن ہوں لیکن ابھی موجود نہ ہوں، جیسے عنقا اور یاقوت کا پہاڑ۔

وَثَالِثُهَا مَا أَمْكَنَتْ أَفْرَادُهُ وَلَمْ تُوجَدْ مِنْ أَفْرَادِهِ إِلَّا فَرْدٌ وَاحِدٌ، تیسری کلی وہ ہے جس کے کئی افراد عقل کے اعتبار سے فرض کیے جاسکیں لیکن خارج میں ان میں سے صرف ایک فرد پایا جائے۔ یہاں اصل کلی اور اس کے خارجی مصداقوں کی تعداد کو الگ رکھا گیا ہے۔

كَالشَّمْسِ وَالْوَاجِبِ تَعَالَى. الشَّمْس اور الْوَاجِب کے ذکر میں مخصوص خارجی صورتوں کے اعتبار سے فرد ایک بتایا گیا ہے۔ الْوَاجِب کلی لفظ ہے جس کے ذہنی مفہوم کی نوعیت الگ زیر بحث ہے، جبکہ اس کے خارج میں ذاتِ باری تعالیٰ کے سوا دوسرا واجب الوجود نہیں۔ اس مثال سے لفظِ واجب کے عمومی مفہوم اور اللہ کے خاص نام کے فرق کو بھی سمجھا گیا ہے۔

ترجمہ :تیسری وہ ہے جس کے بہت سے افراد ممکن ہوں مگر ان میں سے صرف ایک فرد موجود ہو، جیسے سورج اور واجب تعالیٰ۔

وَرَابِعُهَا مَا وُجِدَتْ لَهُ أَفْرَادٌ كَثِيرَةٌ، چوتھی کلی وہ ہے جس کے بہت سے افراد خارج میں واقعاً موجود ہوں۔ اس کے اندر بھی افراد محدود تعداد میں پائے جاسکتے ہیں یا ایسی کثرت کے ساتھ جس کی تعداد کی کوئی حتمی حد پیشِ نظر نہ ہو۔

إِمَّا مُتَنَاهِيَةٌ كَالْكَوَاكِبِ السَّيَّارَةِ؛ مُتَنَاهِيَة محدود تعداد والے افراد، اور اس کے مقابل غَيْرُ مُتَنَاهِيَة غیر محدود کثرت کو کہتے ہیں۔ اس تقسیم میں افراد کی موجودہ تعداد دیکھی گئی ہے؛ کلی ہونے کا بنیادی اصول اب بھی تصور میں شرکت کے امکان پر ہے۔

فَإِنَّهَا سَبْعٌ: الشَّمْسُ، وَالْقَمَرُ، وَالْمِرِّيخُ، وَالزُّهَرَةُ، وَزُحَلُ، وَعُطَارِدُ، وَالْمُشْتَرِي، سات سیاروں کی قدیم فہرست میں سورج، چاند، مریخ، زہرہ، زحل، عطارد اور مشتری شمار کیے گئے ہیں۔ یہ مثال اسی قدیم کتاب کی اصطلاح و ترتیب کے مطابق ہے، جس میں ان کو افراد کی محدود تعداد کی مثال بنایا گیا ہے؛ یہاں فلکیاتی نظام پر کوئی نئی بحث مقصود نہیں۔

أَوْ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ كَأَفْرَادِ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالْغَنَمِ وَالْبَقَرِ. انسان، گھوڑے، بکری اور گائے جیسے کلی مفہوم کی بہت سی خارجی مثالیں ہیں جن کے افراد کی تعداد ختم شدہ خاص فہرست کی طرح محدود نہیں مانی گئی۔ یوں چوتھی قسم میں محدود اور غیر محدود افراد کی مزید دو صورتیں بنتی ہیں۔ اسی وجہ سے بعض تقسیموں میں چار بنیادی قسموں کے بجائے پانچ یا چھ گنی جاتی ہیں؛ یہ ذیلی شاخوں کو الگ شمار کرنے سے ہوتا ہے۔

ترجمہ :چوتھی وہ ہے جس کے بہت سے افراد موجود ہوں؛ یا محدود، جیسے سات سیارے : سورج، چاند، مریخ، زہرہ، زحل، عطارد اور مشتری؛ یا غیر محدود، جیسے انسان، گھوڑے، بکری اور گائے کے افراد۔

کلی و جزئی کی تعریف پر اشکال اور جواب

وَقَدْ أُورِدَ عَلَى تَعْرِيفِ الْكُلِّيِّ وَالْجُزْئِيِّ سُؤَالٌ تَقْرِيرُهُ: کلی و جزئی کی تعریف کے بعد ایک دقیق اعتراض پیش ہوتا ہے۔ کسی خاص شے کا ذہنی نقشہ بظاہر کبھی کسی دوسری مشابہ شے پر بھی صادق آتا معلوم ہوتا ہے، تو کیا خاص جزئی کو کلی نہیں ماننا پڑے گا؟ یہی اشکال ایک خاص انڈے، دور سے دیکھی گئی چیز اور

ولادت کے آغاز میں بچے کے محسوس کے ذریعے بیان ہوا ہے۔

أَنَّ الصُّورَةَ الْحَاصِلَةَ مِنَ الْبَيْضَةِ الْمُعَيَّنَةِ، وَالشَّجَرِ الْمُرَئِيِّ مِنْ بَعِيدٍ، وَمَحْسُوسِ الطِّفْلِ فِي مَبْدَإِ الْوِلَادَةِ كُلُّهَا جُزْئِيَّاتٌ، ایک خاص انڈے کا تصور لیا جائے، پھر اس کے جیسے ایک اور انڈے کا تصور ہو سکتا ہے؛ دور سے ایک درخت کا دھندلا سا خاکہ نظر آئے تو دوسرے درخت کا خاکہ بھی ویسا ہو سکتا ہے؛ اور نوزائیدہ بچے کے سامنے آنے والی محسوس صورت ابھی اس کے لیے مشخص و مفصل نہیں ہوتی۔ بظاہر ایک صورت مختلف افراد پر اطلاق پذیر محسوس ہوتی ہے، حالانکہ یہ صورت کسی معین خارجی جزئی ہی سے حاصل ہوئی تھی۔ یہی اعتراض ہے۔

مَعَ أَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهَا تَعْرِيفُ الْكُلِّيِّ؛ يَصْدُقُ عَلَيْهَا تَعْرِيفُ الْكُلِّي اعتراض کا اصل نکتہ ہے :اگر کسی خاص جزئی کی صورت دوسرے مشابہ جزئی پر بھی صادق ہوسکے تو اس کے کلی ہونے کا مفہوم نکلے گا۔ یہاں مشابہت اور عین ایک ہونے کے درمیان فرق ہی فیصلہ کن ہوگا۔

لِأَنَّ فِي هٰذِهِ الصُّوَرِ فَرْضَ صِدْقِهَا عَلَى كَثِيرِينَ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ؟ فَرْضُ صِدْقِهَا عَلَى كَثِيرِينَ سے کئی مشابہ افراد کے بارے میں ایک صورت فرض کرنے کی گنجائش مراد ہے۔ معترض کہتا ہے کہ ایک خاص انڈے کی صورت دوسرے انڈے پر بھی منطبق ہو سکتی ہے، تو کَثِيرِينَ کی شرط بظاہر پوری ہونے لگی۔

ترجمہ :کلی اور جزئی کی تعریف پر ایک سوال کیا گیا ہے :کسی خاص انڈے کی صورت، دور سے نظر آنے والے خاص درخت کی صورت، اور پیدائش کے آغاز میں بچے کا محسوس، سب جزئی ہیں، حالانکہ بظاہر کلی کی تعریف ان پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ ان صورتوں کو بہت سے افراد پر فرض کرنا ناممکن نہیں لگتا۔

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُرَادَ بِصِدْقِ الْمَفْهُومِ فِي تَعْرِيفِ الْكُلِّيِّ هُوَ الصِّدْقُ عَلَى وَجْهِ الِاجْتِمَاعِ، جواب میں دو طرح کے صدق کا فرق بیان کیا گیا :عَلَى وَجْهِ الِاجْتِمَاع، یعنی ایک ہی مفہوم کا کئی افراد پر ایک ساتھ صادق ہونا؛ اور اس کے مقابل بدل بدل کر صادق ہونا۔ کلی کے مفہوم میں متعدد افراد پر ایک ساتھ صدق کی گنجائش ہے، جیسے انسان بیک وقت زید اور عمرو دونوں پر صادق ہے۔

وَهٰذِهِ الصُّوَرُ أَعْنِي صُورَةَ الْبَيْضَةِ الْمُعَيَّنَةِ وَغَيْرَهَا إِنَّمَا تَصْدُقُ عَلَى كَثِيرِينَ بَدَلًا لَا مَعًا؛ خاص انڈے یا کسی معین محسوس کی صورت ایک وقت میں

اسی مخصوص خارجی مادے سے تعلق رکھتی ہے۔ اگر کسی دوسرے انڈے کو اس کے ساتھ مشابہ سمجھ کر بعد میں وہی صورت اس پر لگائی جائے تو یہ عَلَى الْبَدَل یعنی بدل کے اعتبار سے ہے، ایک ساتھ دونوں کا عین وہی خاص فرد ہونا نہیں۔ اس لیے دو مشابہ صورتوں کے ساتھ ایک مشخص صورت کا اصل جزئی ہونا ختم نہیں ہوتا۔

فَإِنَّ الْوَحْدَةَ مَأْخُوذَةٌ فِي هٰذِهِ الصُّورَةِ ضَرُورَةً؛ لِأَنَّهَا مَأْخُوذَةٌ مِنْ مَادَّةٍ مُعَيَّنَةٍ جُزْئِيَّةٍ، وَحْدَة کی قید اس صورت میں داخل ہے کیونکہ وہ کسی مَادَّة مُعَيَّنَة جُزْئِيَّة یعنی معین خارجی شے سے حاصل ہوئی۔ ایک خاص انڈے کا نقشہ اسی مخصوص انڈے کا ہے؛ اس کی مانند دوسرا انڈا آجائے تو دونوں عددی حیثیت سے جدا ہیں۔ اگر وحدت کا اعتبار نکال دیا جائے تو صرف عمومی انڈے کا مفہوم رہ جائے گا۔

وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا اعْتِبَارُ التَّوَحُّدِ لَكَانَتْ كُلِّيَّةً مِنْ غَيْرِ لُزُومِ إِشْكَالٍ. اِعْتِبَارُ التَّوَحُّد یعنی اسی ایک فرد کی حیثیت ملحوظ رکھنا۔ اگر اس حیثیت کو نظرانداز کرکے صرف مشترک شکل کا معنی لیا جائے تو وہ کلی ہو سکتا ہے اور اعتراض باقی نہ رہے گا۔ اختلاف اس وجہ سے پیدا ہوا تھا کہ ایک خاص جزئی کی مشخص حیثیت اور اس سے نکالی گئی عمومی مماثل صورت کو ایک سمجھ لیا گیا۔

ترجمہ :جواب یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں مفہوم کا بہت سے افراد پر ایک ساتھ صادق آنا مراد ہے، جبکہ یہ خاص صورتیں بہت سے افراد پر بدل بدل کر صادق ہوسکتی ہیں، ایک ساتھ نہیں؛ کیونکہ ان میں وحدت لازماً ملحوظ ہوتی ہے، چونکہ یہ کسی معین جزئی مادے سے حاصل ہوئی ہیں۔ اگر وحدت کا اعتبار نہ ہوتا تو وہ کلی ہوتیں اور اشکال پیدا نہ ہوتا۔

النِّسْبَةُ بَيْنَ الْكُلِّيَّيْنِ

فَصْلٌ فِي النِّسْبَةِ بَيْنَ الْكُلِّيَّيْنِ: یہاں النِّسْبَة سے دو کلی مفہوموں میں باہمی تعلق مراد ہے۔ ترکیب میں فِي النِّسْبَة سے پہلے بَيَان کو محذوف مانا جاسکتا ہے؛ گویا عبارت فِي بَيَانِ النِّسْبَةِ ہے، یعنی دو کلیوں کی باہمی نسبت کے بیان میں یہ فصل ہے۔ دو کلیاں خواہ کوئی بھی اختیار کی جائیں، ان میں چار نسبتوں میں سے ایک ضرور ہوگی :تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق، یا عموم و خصوص من وجہ۔

اِعْلَمْ أَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَ الْكُلِّيَّيْنِ تَتَصَوَّرُ عَلَى أَنْحَاءٍ أَرْبَعَةٍ؛ اِعْلَمْ امر کا صیغہ ہے، یعنی جان لو۔ تَتَصَوَّرُ عَلَى أَنْحَاءٍ أَرْبَعَةٍ کے معنی ہیں کہ دو کلیوں کی نسبت چار طرح ہو سکتی ہے۔ یہاں

بحث خارجی افراد کے اعتبار سے ایک کلی کے دوسری پر صادق آنے یا نہ آنے کی ہے۔ یہ چاروں صورتیں ایک دوسرے سے جدا اور مل کر تمام امکانات پر محیط ہیں۔

لِأَنَّكَ إِذَا أَخَذْتَ كُلِّيَّيْنِ فَإِمَّا أَنْ يَصْدُقَ كُلٌّ مِنْهُمَا عَلَى مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ فَهُمَا مُتَسَاوِيَانِ، پہلی نسبت التَّسَاوِي ہے :دو کلیوں میں سے پہلی دوسری کے ہر فرد پر اور دوسری پہلی کے ہر فرد پر صادق آئے۔ دونوں کی وسعتِ صدق برابر ہوگی۔ فَإِمَّا میں إِمَّا کے ذریعے چار متبادل صورتوں کی ابتدا کی گئی ہے؛ أَمَّا پڑھ کر معنی بدلنا صحیح نہ ہوگا۔ دونوں کلیوں کا ہر ایک دوسرے کے تمام افراد پر صادق ہونا پہلی صورت ہے۔

كَالْإِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ؛ لِأَنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ، وَكُلَّ نَاطِقٍ إِنْسَانٌ. الْإِنْسَان اور النَّاطِق کی مثال میں ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان۔ زید، عمرو، بکر میں سے جس کو انسان کہیں، وہ ناطق بھی ہوگا؛ اور جس پر ناطق صادق آئے، وہ انسان بھی ہوگا۔ یہاں ناطق سے محض آواز نکالنے والا نہیں بلکہ انسان کی منطقی فصل کے اعتبار سے ناطق مراد ہے۔ التَّسَاوِي میں دونوں طرف سے تمام افراد کی شرکت ہے۔

ترجمہ :دو کلیوں کے درمیان نسبت چار طرح کی ہوسکتی ہے۔ پہلی یہ کہ دونوں ایک دوسرے کے تمام افراد پر صادق آئیں، تو دونوں متساوی ہوں گے، جیسے انسان اور ناطق؛ کیونکہ ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان ہے۔

أَوْ يَصْدُقَ أَحَدُهُمَا عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ وَلَا يَصْدُقُ الْآخَرُ عَلَى جَمِيعِ أَفْرَادِ أَحَدِهِمَا، دوسری کے مقابلے میں ایک کلی کے تمام افراد پہلی کے تحت آجائیں، مگر پہلی کے بعض افراد دوسری سے باہر ہوں، تو یہ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ الْمُطْلَق ہے۔ ایک عامِ مطلق اور دوسری خاصِ مطلق ہوتی ہے؛ عام، خاص کے ہر فرد کو اپنے تحت لے لیتا ہے، خاص عام کے ہر فرد کو نہیں لے سکتا۔

فَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقًا، كَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ؛ الْحَيَوَان عامِ مطلق اور الْإِنْسَان خاصِ مطلق ہے۔ انسان، حیوانِ ناطق ہے؛ اس لیے ہر انسان حیوان ضرور ہے، لیکن ہر حیوان انسان نہیں۔ گدھا، گائے، بکری اور اونٹ حیوان ہیں مگر انسان نہیں۔ اسی وجہ سے دونوں کے افراد کی وسعت برابر نہیں۔

فَيَصْدُقُ الْحَيَوَانُ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ، وَلَا يَصْدُقُ الْإِنْسَانُ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ

الْحَيَوَانُ، بَلْ عَلَى بَعْضِهِ. كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْإِنْسَان میں زید، عمرو اور دوسرے تمام انسان آگئے، کیونکہ ان سب پر حیوان صادق ہے۔ لیکن بَعْضِ أَفْرَادِ الْحَيَوَان میں ایسے حیوان بھی ہیں جن پر انسان صادق نہیں۔ یہ دونوں کلیوں کے درمیان محض جزوی اشتراک نہیں، بلکہ ایک طرف سے مکمل شمول ہے۔

ترجمہ :یا ایک کلی دوسری کے ہر فرد پر صادق آئے مگر دوسری پہلی کے ہر فرد پر صادق نہ آئے، تو ان میں عموم و خصوص مطلق ہوگا، جیسے حیوان اور انسان؛ حیوان ہر انسان پر صادق آتا ہے، مگر انسان ہر حیوان پر نہیں بلکہ بعض پر صادق آتا ہے۔

أَوْ لَا يَصْدُقَ شَيْءٌ مِنْهُمَا عَلَى شَيْءٍ مِمَّا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ، التَّبَايُن کی صورت میں پہلی کلی دوسری کے کسی فرد پر صادق نہیں آتی اور دوسری بھی پہلی کے کسی فرد پر صادق نہیں آتی۔ تساوی میں دونوں کے تمام افراد مشترک تھے، جبکہ تباین میں کوئی فرد مشترک نہیں۔

فَهُمَا مُتَبَايِنَانِ، كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ. الْإِنْسَان اور الْفَرَس میں تباین ہے :کسی گھوڑے کو انسان اور کسی انسان کو گھوڑا نہیں کہا جاسکتا۔ اسی کی درسی مثال کتاب اور قلم بھی ہے :دونوں کلی الفاظ ہیں، مگر کسی کتاب کو قلم یا قلم کو کتاب کہنا درست نہیں۔

ترجمہ :یا دونوں میں سے کوئی بھی دوسری کے کسی فرد پر صادق نہ آئے، تو وہ متباین ہوں گے، جیسے انسان اور گھوڑا۔

أَوْ يَصْدُقَ بَعْضُ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى بَعْضِ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ، چوتھی نسبت الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ وَجْه ہے۔ اس میں پہلی کلی دوسری کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر نہیں، اسی طرح دوسری بھی پہلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر نہیں۔ عموم و خصوص مطلق کے برخلاف یہاں کوئی ایک کلی دوسری کے تمام افراد پر محیط نہیں۔

فَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهٍ، كَالْأَبْيَضِ وَالْحَيَوَانِ؛ الْأَبْيَض یعنی سفید، اور الْحَيَوَان یعنی حیوان کی مثال میں دونوں مفہوم بعض جگہ جمع ہوتے اور بعض جگہ الگ ہوجاتے ہیں۔ سفید بطخ دونوں ہے :سفید بھی اور حیوان بھی؛ سفید دیوار یا سفید لباس میں سفید ہونا ہے مگر حیوان ہونا نہیں؛ سیاہ ہاتھی میں حیوان ہونا ہے مگر سفید ہونا نہیں۔

فَفِي الْبَطِّ يَصْدُقُ كِلَاهُمَا، الْبَطّ یعنی بطخ میں دونوں کلی مفہوم جمع ہوتے ہیں؛ اس لیے اسے مَادَّةُ الِاجْتِمَاع کہتے ہیں۔ اس نسبت کے

مجموعی طور پر تین مادے ہیں :ایک اجتماع کا، جہاں دونوں صادق ہوں؛ دو افتراق کے، جن میں ہر بار صرف ایک کلی صادق ہو۔

وَفِي الْفِيلِ يَصْدُقُ الْحَيَوَانُ فَقَطْ، الْفِيل یعنی ہاتھی میں حیوان ہونے کا معنی تو صادق ہے، لیکن سفید ہونے کا نہیں، جب سیاہ ہاتھی مراد لیا جائے۔ یہ مَادَّةُ الِافْتِرَاق کی ایک صورت ہے۔ اس میں حیوان کا صدق سفید سے الگ ہوگیا۔

وَفِي الثَّلْجِ وَالْعَاجِ يَصْدُقُ الْأَبْيَضُ فَقَطْ. الثَّلْج برف اور الْعَاج ہاتھی دانت دونوں میں سفیدی صادق ہے، لیکن خود یہ حیوان نہیں۔ سفید دیوار، کپڑے اور قلم کی مثالیں بھی اسی پہلی کلی کے جدا ہونے کی توضیح کرتی ہیں۔ یہ افتراق کا دوسرا مادہ ہے۔ اس لیے عموم و خصوص من وجہ میں تین مادے مکمل ہوئے : بطخ، ہاتھی اور برف یا عاج۔

ترجمہ :یا دونوں میں سے ہر ایک کے بعض افراد دوسرے کے بعض افراد کے ساتھ مشترک ہوں، تو ان میں عموم و خصوص من وجہ ہوگا، جیسے سفید اور حیوان؛ بط میں دونوں صادق ہیں، ہاتھی میں صرف حیوان، اور برف و ہاتھی دانت میں صرف سفید۔

فَهٰذِهِ أَرْبَعُ نِسَبٍ: التَّسَاوِي، وَالتَّبَايُنُ، وَالْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مُطْلَقًا، وَالْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ وَجْهٍ، یوں دو کلیوں کی چار نسبتوں کا حاصل یہ ہوا : التَّسَاوِي میں دونوں تمام افراد پر صادق؛ التَّبَايُن میں دونوں کے کوئی افراد مشترک نہیں؛ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مُطْلَقًا میں ایک دوسری کے تمام اور دوسری پہلی کے بعض افراد پر صادق؛ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ وَجْه میں دونوں صرف ایک دوسرے کے بعض افراد پر صادق۔

فَاحْفَظْ ذٰلِكَ. فَاحْفَظْ ذٰلِكَ یعنی ان چار نسبتوں کو اچھی طرح یاد کرلو؛ آگے جزئیِ حقیقی و اضافی کی نسبت اور دوسری منطقی تقسیمات انہی کے ذریعے سمجھی جائیں گی۔ خاص طور پر مادۂ اجتماع اور افتراق کا فرق ذہن میں رہے : عموم و خصوص مطلق میں دو مادے، اور من وجہ میں تین۔

ترجمہ :پس یہ چار نسبتیں ہیں :تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق، اور عموم و خصوص من وجہ؛ انہیں یاد رکھو۔

الْجُزْئِيُّ الْإِضَافِيُّ

فَصْلٌ: وَقَدْ يُقَالُ لِلْجُزْئِيِّ مَعْنًى آخَرُ، وَهُوَ مَا كَانَ أَخَصَّ تَحْتَ الْأَعَمِّ؛ پہلے الْجُزْئِيُّ الْحَقِيقِيُّ پڑھا گیا تھا جس کا نفسِ تصور بہت سے جدا افراد پر صادق آنے سے مانع ہو، جیسے زید۔ اب جزئی کا دوسرا معنی الْجُزْئِيُّ الْإِضَافِيُّ ہے :وہ مفہوم جو

اپنے سے زیادہ عام مفہوم کے تحت ہو۔ وَقَدْ يُقَال کا مفہوم یہ ہے کہ کبھی جزئی کے لیے دوسرا معنی بھی بیان کیا جاتا ہے؛ يُقَال کو يُذْكَر یا يُبَيَّن کے معنی میں بھی سمجھایا گیا۔ أَخَصّ اور أَعَمّ دونوں اسمِ تفضیل ہیں؛ خاص یا عام ہونا اوپر اور نیچے کے درجے کے مقابلے سے معلوم ہوتا ہے۔

فَالْإِنْسَانُ عَلَى هٰذَا التَّعْرِيفِ جُزْئِيٌّ لِدُخُولِهِ تَحْتَ الْحَيَوَانِ، وَكَذَا الْإِنْسَان کلی ہونے کے باوجود الْحَيَوَان کے مقابلے میں جزئیِ اضافی ہے، کیونکہ ہر انسان حیوان ہے مگر ہر حیوان انسان نہیں۔ أَخَصّ اپنے اوپر والے درجے سے زیادہ خاص کو کہتے ہیں، جیسے زید عمرو سے زیادہ ضرب کرنے والا ہو تو أَضْرَب اسمِ تفضیل آتا ہے۔ یہاں انسان حیوان سے خاص ہونے کی وجہ سے اس کے تحت آتا ہے؛ انسان کی کلی حیثیت اس نسبت سے ختم نہیں ہوتی۔

الْحَيَوَانُ لِدُخُولِهِ تَحْتَ الْجِسْمِ النَّامِي، وَكَذَا الْجِسْمُ النَّامِي لِدُخُولِهِ تَحْتَ الْجِسْمِ الْمُطْلَقِ، الْحَيَوَان جسمِ نامی کے تحت ہے؛ الْجِسْمُ النَّامِي وہ جسم ہے جس میں نشوونما اور بڑھنے کی صلاحیت ہو، جیسے پودے، جانور اور انسان۔ جسم نامی اپنے اوپر الْجِسْمُ الْمُطْلَق کے مقابلے میں خاص ہے۔ جسمِ مطلق میں نامی اور غیر نامی دونوں آتے ہیں؛ پتھر، کتاب، قلم اور دروازہ غیر نامی جسموں کی مثالیں ہیں۔ مُطْلَق یعنی ایسی قید سے خالی جو اسے صرف نامی جسم تک محدود کردے۔

وَكَذَا الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ لِدُخُولِهِ تَحْتَ الْجَوْهَرِ. الْجِسْمُ الْمُطْلَق اپنے سے اوپر الْجَوْهَر کے تحت داخل ہے۔ مراتب کا سلسلہ یوں ہے :انسان، حیوان، جسمِ نامی، جسمِ مطلق، جوہر۔ اہلِ منطق کی اس بحث میں جوہر کی پانچ قسموں کے نام الْهَيُولَى، الصُّورَة، الْجِسْم، الْعَقْل اور النَّفْس بیان ہوئے؛ ہیولی مادے کی مانند ہے اور نفس کے لیے روح کی تعبیر آئی۔ ہر نیچے والا مفہوم اپنے اوپر والے کے مقابلے میں جزئیِ اضافی ہے۔

ترجمہ :فصل :جزئی کا ایک دوسرا معنی بھی ہے، یعنی وہ خاص مفہوم جو کسی زیادہ عام مفہوم کے تحت ہو۔ اس تعریف کے مطابق انسان حیوان کے تحت ہونے کی وجہ سے جزئی ہے، حیوان جسم نامی کے تحت، جسم نامی جسم مطلق کے تحت، اور جسم مطلق جوہر کے تحت ہونے کی وجہ سے جزئی ہے۔

وَالنِّسْبَةُ بَيْنَ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيقِيِّ وَبَيْنَ هٰذَا الْجُزْئِيِّ الْمُسَمَّى بِالْجُزْئِيِّ الْإِضَافِيِّ عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقًا؛ جزئیِ حقیقی اور جزئیِ اضافی میں عُمُومٌ وَخُصُوصٌ

مُطْلَقًا کی نسبت ہے۔ جزئیِ اضافی زیادہ عام ہے، کیونکہ ہر جزئیِ حقیقی اپنے سے کسی عام کے تحت بھی آسکتا ہے؛ لیکن ہر جزئیِ اضافی جزئیِ حقیقی نہیں ہوتا۔ اس نسبت میں مَادَّۃُ الِاجْتِمَاع اور صرف ایک مَادَّۃُ الِافْتِرَاق ہیں؛ تیسرا مادہ ممکن نہیں۔

لِاجْتِمَاعِهِمَا فِي زَيْدٍ مَثَلًا، وَصِدْقِ الْإِضَافِيِّ بِدُونِ الْحَقِيقِيِّ فِي الْإِنْسَانِ؛ زَیْد میں جزئیِ حقیقی اور جزئیِ اضافی دونوں صادق ہیں :زید ایک معین فرد بھی ہے اور انسان کے تحت ایک خاص فرد بھی۔ اِلْإِنْسَان میں جزئیِ اضافی تو ہے، کیونکہ حیوان کے تحت آتا ہے، مگر جزئیِ حقیقی نہیں؛ انسان کا عمومی مفہوم زید، عمرو اور دوسرے افراد پر بھی صادق ہوتا ہے۔ یوں اجتماع کی مثال زید اور افتراق کی مثال انسان ہے۔

فَإِنَّهُ جُزْئِيٌّ إِضَافِيٌّ وَلَيْسَ بِجُزْئِيٍّ حَقِيقِيٍّ؛ لِأَنَّ صِدْقَهُ عَلَى كَثِيرِينَ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ. انسان کے بہت سے افراد پر صادق آنے کی گنجائش غَيْرُ مُمْتَنِعٍ ہے، اسی وجہ سے انسان جزئیِ حقیقی نہیں ہو سکتا۔ کوئی ایسی مثال نہیں ہوگی جس میں جزئیِ حقیقی ہو مگر اپنے اوپر کسی عام کے تحت جزئیِ اضافی بالکل نہ ہو؛ یہی تیسرا مادہ نہ ملنے کی وجہ ہے۔

ترجمہ :جزئیِ حقیقی اور جزئیِ اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے؛ مثلاً زید میں دونوں جمع ہیں، جبکہ انسان میں جزئیِ اضافی تو ہے مگر جزئیِ حقیقی نہیں، کیونکہ انسان کا بہت سے افراد پر صادق آنا ناممکن نہیں۔

الْكُلِّيَّاتُ الْخَمْس

فَصْلٌ: اس فصل میں پانچ کلیات، یعنی الْجِنْس، النَّوْع، الْفَصْل، الْخَاصَّة اور الْعَرَضُ الْعَام کی بحث ہے۔ ان کو پانچ میں محدود کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کوئی کلی اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہوگی یا اس سے خارج۔ حقیقت میں داخل ہو تو یا پوری حقیقت ہوگی، جسے نوع کہتے ہیں؛ یا حقیقت کا جز ہوگی۔ جز ہو اور دوسری ماہیتوں میں بھی مشترک ہو تو جنس، اور صرف اسی ماہیت کے افراد میں ہو تو فصل۔ اگر حقیقت سے خارج ہو تو ایک ہی ماہیت کے ساتھ خاص ہونے پر خاصہ، کئی ماہیتوں میں پائے جانے پر عرضِ عام کہلائے گا۔

الْكُلِّيَّاتُ خَمْسٌ. اس تقسیم کو انسان کی حقیقت حَيَوَانٌ نَاطِقٌ سے بھی سمجھا جاتا ہے۔ پوری حقیقت حَيَوَانٌ نَاطِقٌ نوع ہے؛ اس کا جز حَيَوَان دوسری حقیقتوں میں بھی مشترک ہونے

سے جنس؛ نَاطِق صرف انسان کی حقیقت کا ممیز جز ہونے سے فصل ہے۔ ضَاحِك ہنسنے کی صلاحیت رکھنے والا حقیقت سے خارج مگر انسان کے ساتھ خاص ہونے سے خاصہ، اور مَاشٍ چلنے والا انسان اور دوسرے حیوانات میں مشترک ہونے سے عرضِ عام ہے۔ اس طرح تمام پانچ قسموں کی جگہ واضح ہوجاتی ہے۔

ترجمہ :فصل :کلیات پانچ ہیں۔

اَلْأَوَّلُ: اَلْجِنْسُ، پہلی کلی الْجِنْس ہے۔ جنس کی تعریف میں چار باتیں خاص طور پر یاد رکھنی ہیں :وہ کلی ہو، بہت سے افراد پر صادق ہو، ان افراد کی حقیقتیں مختلف ہوں، اور سوال مَا هُوَ؟ کے جواب میں بولی جائے۔ مَا هُوَ؟ کسی چیز کی حقیقت و ماہیت پوچھنے کا سوال ہے، محض اس کا نام یا رنگ پوچھنا نہیں۔

وَهُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ یعنی وہ عمومی مفہوم جو بہت سے افراد پر بولا جائے۔ صرف بہت سے افراد پر صادق آنا جنس ہونے کے لیے کافی نہیں؛ آگے حقیقتوں کے اختلاف اور سوال کے جواب میں آنے کی شرط بھی ہے۔

مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ یعنی جن چیزوں پر جنس بولی جائے ان کی اصل حقیقتیں الگ ہوں۔ انسان کی حقیقت حیوانِ ناطق ہے، گھوڑے اور بکری کی حقیقت انسان سے جدا ہے، مگر ان میں حَيَوَان کا مشترک جز پایا جاتا ہے۔

فِي جَوَابِ مَا هُوَ؟ فِي جَوَابِ مَا هُوَ؟ کی قید یہ بتاتی ہے کہ جنس سوالِ حقیقت کے جواب میں آتی ہے۔ اگر صرف ایک انسان کے بارے میں پوچھیں مَا هُوَ؟ تو اس کی پوری حقیقت حَيَوَانٌ نَاطِقٌ جواب ہوگی؛ لیکن انسان اور گھوڑے جیسے مختلف ماہیتوں کے بارے میں ایک ساتھ سوال کریں تو مشترک ذاتی جواب حَيَوَان ہوگا۔

ترجمہ :پہلی جنس ہے، یعنی ایسا کلی مفہوم جو مختلف حقیقتوں والے بہت سے افراد پر ما ھو؟ کے جواب میں بولا جائے۔

كَالْحَيَوَانِ؛ كَالْحَيَوَان یعنی جنس کی مثال حیوان ہے۔ یہ صرف انسان کے افراد پر نہیں بلکہ گھوڑے، بکری، گائے، بیل اور دوسری مختلف حقیقتوں والے جانداروں پر بھی صادق آتا ہے۔

فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالْغَنَمِ الْإِنْسَان وَالْفَرَس وَالْغَنَم کی حقیقتیں الگ الگ ہیں، لیکن ان میں حیوان ہونا مشترک ہے۔ یہاں الْغَنَم سے بھیڑ بکریوں کی جنس مراد ہے؛ تینوں سے پوچھیں مَا هِيَ؟ تو جواب میں مشترک ذاتی وصف حَيَوَان آئے گا۔

إِذَا سُئِلَ عَنْهَا بِمَا هِيَ؟ إِذَا سُئِلَ عَنْهَا بِمَا هِيَ؟ یعنی جب ان چیزوں کی حقیقت پوچھی جائے۔ هِيَ مؤنث جمع یا ذکرکردہ چیزوں کی رعایت سے آیا، جبکہ مَا هُوَ معروف سوالِ حقیقت ہے۔ اصل مقصد مشترک ماہیت معلوم کرنا ہے۔

ترجمہ :جیسے حیوان؛ کیونکہ انسان، گھوڑے اور بکری کے بارے میں پوچھا جائے کہ یہ کیا ہیں تو ان سب پر حیوان بولا جاتا ہے۔

وَيُقَالُ: الْإِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَا هُمَا؟ الْإِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَا هُمَا؟ انسان اور گھوڑا کیا ہیں؟ دونوں مختلف نوعیں ہیں؛ اس لیے ان کا ایک مشترک ذاتی جواب درکار ہے، نہ انسان کی پوری حقیقت اور نہ گھوڑے کی پوری حقیقت الگ الگ بیان کرنی ہے۔

ترجمہ :مثلاً کہا جائے :انسان اور گھوڑا کیا ہیں؟

فَالْجَوَابُ: حَيَوَانٌ. حَيَوَانٌ اس سوال کا درست مشترک جواب ہے۔ انسان اور گھوڑا دونوں اس کے تحت آجاتے ہیں، حالانکہ دونوں ایک ماہیت نہیں۔ یہی جنس ہونے کی مثال ہے۔

ترجمہ :تو جواب ہوگا :حیوان۔

النَّوْعُ الْحَقِيقِيُّ وَالنَّوْعُ الْإِضَافِيُّ

فَصْلٌ: الثَّانِي: النَّوْعُ، دوسری کلی النَّوْع ہے۔ نوعِ حقیقی وہ کلی ہے جو ایک ہی حقیقت رکھنے والے بہت سے افراد پر سوال مَا هُوَ؟ کے جواب میں صادق آئے۔ مثال زید، عمرو اور بکر کے بارے میں پوچھنا کہ یہ کیا ہیں؛ سب کی حقیقت انسانی ہونے کے اعتبار سے ایک ہے، اس لیے جواب میں إِنْسَان یا حَيَوَانٌ نَاطِقٌ آئے گا۔

وَهُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ میں کلی ہونے اور متعدد افراد پر صادق ہونے کی قید جنس کی تعریف سے مشترک ہے؛ فرق اگلی قید میں آئے گا۔ جنس کے افراد مختلف حقیقتوں والے، نوعِ حقیقی کے افراد ایک ہی حقیقت والے ہوں گے۔

مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ یعنی وہ کثیرین جن کی حقیقت و ماہیت ایک ہو۔ زید، عمرو اور بکر اگرچہ جسم، رنگ، عمر اور دوسرے عوارض میں مختلف ہوں، مگر انسان ہونے کی حقیقت ایک ہے؛ یہ اختلافِ افراد نوع کی وحدت کو ختم نہیں کرتا۔

فِي جَوَابِ مَا هُوَ؟ فِي جَوَابِ مَا هُوَ؟ نوع بھی سوالِ حقیقت کا جواب ہے، مگر وہ ایک ہی ماہیت کے فرد یا افراد کے بارے میں ہوتا ہے۔ زَيْدٌ وَعَمْرٌو وَبَكْرٌ مَا هُمْ؟ کا جواب انسان یا حیوانِ ناطق ہے۔ مختلف ماہیتوں کے مجموعے کے سوال میں جنس آئے گی۔

ترجمہ :فصل :دوسری نوع ہے، یعنی ایسا کلی مفہوم جو ایک ہی حقیقت رکھنے والے بہت سے افراد پر ما ھو؟ کے جواب میں بولا جائے۔

وَلِلنَّوْعِ مَعْنًى آخَرُ، وَيُقَالُ لَهُ: النَّوْعُ الْإِضَافِيُّ، وَلِلنَّوْعِ مَعْنًى آخَرُ نوع کا دوسرا معنی النَّوْعُ الْإِضَافِيّ ہے۔ یہ نسبت کے اعتبار سے متعین ہوتا ہے : ایسی ماہیت کہ اس کو کسی اور ماہیت کے ساتھ ملا کر مَا هُوَ؟ کا سوال کیا جائے تو مشترک جواب میں ایک جنس آجائے۔ الْإِنْسَان کے ساتھ الْفَرَس ملا کر پوچھیں تو دونوں کی جنس حَيَوَان ہے، لہٰذا انسان نوعِ اضافی بھی ہے۔

وَهُوَ مَاهِيَّةٌ مَاهِيَّة اس حقیقت کو کہتے ہیں جو کسی چیز کے مَا هُوَ؟ کے جواب میں بتائی جائے۔ نوعِ اضافی اس ماہیت کا نام ہے جس کے ساتھ دوسری ماہیت رکھنے سے دونوں کے سوال کا مشترک ذاتی جواب جنس کے طور پر مل سکے۔

يُقَالُ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا: يُقَالُ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا یعنی اس ماہیت اور اس کے علاوہ کسی دوسری ماہیت پر بھی وہی جنس صادق آئے۔ الْإِنْسَان اور الْفَرَس مختلف حقیقتوں کے باوجود حَيَوَان کے تحت ہیں۔ اس تعریف میں دوسری ماہیت کے وجود کی قید اہم ہے۔

الْجِنْسُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ؟ الْجِنْسُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ؟ کے الفاظ بتاتے ہیں کہ دو جدا ماہیتوں کا جواب جنس ہوگی۔ ایک ہی ماہیت کے چند افراد کے بارے میں نوعِ حقیقی جواب بن جاتی ہے؛ مختلف ماہیتوں کے جوڑے کے جواب میں ان کا مشترک ذاتی جز، یعنی جنس، آئے گا۔

ترجمہ :نوع کا ایک اور معنی بھی ہے جسے نوع اضافی کہتے ہیں :ایسی ماہیت جس پر اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں پر ایک ہی جنس ما ھو؟ کے جواب میں بولی جائے۔

وَبَيْنَ النَّوْعِ الْحَقِيقِيِّ وَالنَّوْعِ الْإِضَافِيِّ عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهٍ؛ نوعِ حقیقی اور نوعِ اضافی میں عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْه کی نسبت ہے، کیونکہ یہاں تین مادے ملتے ہیں :ایک اجتماع اور دو افتراق۔ دونوں قسمیں کبھی جمع ہوتی ہیں، کبھی صرف پہلی، کبھی صرف دوسری صادق آتی ہے۔

لِتَصَادُقِهِمَا عَلَى الْإِنْسَانِ، الْإِنْسَان مادۂ اجتماع ہے :اس کے متعدد افراد ایک ہی انسانی حقیقت رکھتے ہیں، لہٰذا نوعِ حقیقی ہے؛ اور انسان کو گھوڑے کے ساتھ رکھیں تو مشترک جنس حَيَوَان ملتی ہے، لہٰذا نوعِ اضافی بھی ہے۔

وَصِدْقِ الْحَقِيقِيِّ بِدُونِ الْإِضَافِيِّ فِي النُّقْطَةِ، النُّقْطَة نوعِ حقیقی ہے مگر نوعِ اضافی نہیں۔ بہت سے نقطوں کی حقیقت نقطہ ہونے کے اعتبار سے ایک ہے، مگر ان کو کسی دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ایسی جنس نہیں ملتی جو دونوں کی حقیقت کے جواب میں آئے۔ نقطے کی مثال کھولنے کے لیے جسم، سطح اور خط کا فرق سمجھنا ضروری ہے۔

وَصِدْقِ الْإِضَافِيِّ بِدُونِ الْحَقِيقِيِّ فِي الْحَيَوَانِ. الْحَيَوَان نوعِ اضافی ہے مگر نوعِ حقیقی نہیں، کیونکہ انسان، گھوڑا، بکری وغیرہ حیوان تو ہیں مگر ان کی حقیقتیں الگ الگ ہیں۔ البتہ حیوان کے ساتھ الشَّجَر ملا کر مَا هُمَا؟ پوچھیں تو دونوں کی مشترک جنس الْجِسْمُ النَّامِي آئے گی۔ اس لیے حیوان نوعِ اضافی بن گیا؛ اس کے برخلاف نوعِ حقیقی نہیں۔

ترجمہ :نوع حقیقی اور نوع اضافی میں عموم و خصوص من وجہ ہے؛ انسان دونوں ہے، نقطہ صرف نوع حقیقی ہے، اور حیوان صرف نوع اضافی ہے۔

نقطہ، خط، سطح اور جسم کی تحقیق

الْجِسْم میں طول، عرض اور عمق یعنی لمبائی، چوڑائی اور گہرائی تینوں اعتبار سے تقسیم کا امکان ہے۔ جسم کی آخری حد یا سطح سَطْح کہلاتی ہے؛ سطح لمبائی اور چوڑائی رکھتی ہے مگر گہرائی نہیں رکھتی۔ سطح کے آخری کنارے کو خَطّ کہتے ہیں؛ خط صرف لمبائی کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرتا ہے، چوڑائی اور گہرائی کے اعتبار سے نہیں۔ خط کے آخری سرے کو نُقْطَة کہتے ہیں؛ نقطہ نہ لمبائی، نہ چوڑائی اور نہ گہرائی میں تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ یوں جسم کی انتہا سطح، سطح کی انتہا خط اور خط کی انتہا نقطہ ہے۔ کئی نقطوں کی ترتیب سے خط، بہت سے خطوط سے سطح اور سطحوں کے ملنے سے جسم کی صورت سمجھائی گئی؛ جسم جوہر کی قسم میں شمار ہوتا ہے جبکہ نقطہ، خط اور سطح عرض کی قبیل میں ہیں۔ یہی پوری توضیح اس مقام پر نقطہ کے نوعِ حقیقی ہونے اور نوعِ اضافی نہ ہونے کو واضح کرتی ہے۔

مراتبِ اجناس

فَصْلٌ فِي تَرْتِيبِ الْأَجْنَاسِ: الْجِنْسُ إِمَّا سَافِلٌ، اب اجناس کی ترتیب کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں :سَافِل یعنی نیچے والی جنس، مُتَوَسِّط یعنی درمیانی جنس، اور عَالٍ یعنی اوپر والی جنس۔ اس کو سمجھنے کے لیے انسانی نوع سے اوپر چلیں۔ زید، عمرو اور بکر انسان کے افراد ہیں؛ ان سب کی انسانی حقیقت ایک ہے، اس لیے الْإِنْسَان نوع ہے۔ اس کے اوپر الْحَيَوَان جنس

ہے، کیونکہ اس میں انسان اور دوسری مختلف حقیقتوں والی نوعیں جمع ہیں۔ پھر الْجِسْمُ النَّامِي، اس کے اوپر الْجِسْمُ الْمُطْلَق، اور سب سے اوپر الْجَوْهَر ہے۔

وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ تَحْتَهُ جِنْسٌ وَيَكُونُ فَوْقَهُ جِنْسٌ، بَلْ إِنَّمَا يَكُونُ تَحْتَهُ النَّوْعُ، مَا لَا يَكُونُ تَحْتَهُ جِنْسٌ، یعنی اس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو، اور وَيَكُونُ فَوْقَهُ جِنْسٌ، یعنی اس کے اوپر جنس موجود ہو۔ نیچے النَّوْعُ ہوگی۔ یہ جنسِ سافل کی دو پہچانیں ہیں :اس کے اوپر جنس موجود ہے مگر نیچے جنس نہیں، بلکہ نوع ہے۔ لفظ بَلْ پہلے گمان کو رد کرکے واضح کرتا ہے کہ نیچے جنس نہیں، صرف نوع ہے۔

كَالْحَيَوَانِ؛ فَإِنَّ تَحْتَهُ الْإِنْسَانَ وَهُوَ نَوْعٌ، وَفَوْقَهُ الْجِسْمُ النَّامِي وَهُوَ جِنْسٌ، فَالْحَيَوَانُ جِنْسٌ سَافِلٌ. مثال الْحَيَوَان ہے۔ اس سے نیچے الْإِنْسَان نوع ہے، کیونکہ زید، عمرو اور بکر ایک ہی انسانی حقیقت رکھتے ہیں، اور حیوان سے اوپر الْجِسْمُ النَّامِي جنس ہے۔ حیوان کو درخت کے ساتھ رکھ کر دونوں کی حقیقت پوچھی جائے تو جواب جسمِ نامی ہوگا؛ اس طرح معلوم ہوا کہ جسمِ نامی حیوان سے زیادہ عام جنس ہے۔ اس بنا پر حیوان کو جِنْسٌ سَافِل کہا گیا۔

ترجمہ :فصل :اجناس کی ترتیب میں جنس کبھی سافل ہوتی ہے :اس کے نیچے کوئی جنس نہ ہو بلکہ نوع ہو، اور اوپر جنس ہو، جیسے حیوان؛ اس کے نیچے انسان نوع ہے اور اوپر جسم نامی جنس ہے، اس لیے حیوان جنس سافل ہے۔

وَإِمَّا مُتَوَسِّطٌ، وَهُوَ مَا يَكُونُ تَحْتَهُ جِنْسٌ وَفَوْقَهُ أَيْضًا جِنْسٌ، الْمُتَوَسِّط کے معنی درمیان میں واقع ہونے والی جنس کے ہیں۔ اس کی علامت تَحْتَهُ جِنْسٌ وَفَوْقَهُ أَيْضًا جِنْسٌ ہے؛ یعنی نیچے بھی جنس ہو اور اوپر بھی جنس۔ جنسِ سافل سے فرق یہ ہے کہ سافل کے نیچے نوع ہوتی ہے، جبکہ متوسط کے نیچے جنس ہوتی ہے۔

كَالْجِسْمِ النَّامِي؛ فَإِنَّ تَحْتَهُ الْحَيَوَانَ وَفَوْقَهُ الْجِسْمَ الْمُطْلَقَ. الْجِسْمُ النَّامِي اس کی مثال ہے۔ اس کے نیچے الْحَيَوَان جنس اور اوپر الْجِسْمُ الْمُطْلَق جنس ہے۔ اسی طرح جسمِ مطلق بھی جنسِ متوسط ہے؛ کیونکہ اس کے نیچے جسمِ نامی اور اوپر الْجَوْهَر ہے۔ جسمِ نامی میں بڑھنے اور نشوونما کی صلاحیت ہے، جبکہ جسمِ مطلق میں نامی اور غیر نامی دونوں جسم داخل ہوتے ہیں۔ شجر اور حیوان کا مشترک جواب جسمِ نامی، اور شجر، حیوان اور پتھر کا مشترک جواب جسمِ مطلق ہے۔

ترجمہ :اور کبھی جنس متوسط ہوتی ہے :اس کے نیچے بھی جنس ہو اور اوپر بھی جنس، جیسے جسم نامی؛ اس کے نیچے حیوان اور اوپر جسم مطلق ہے۔

وَإِمَّا عَالٍ، وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ فَوْقَهُ جِنْسٌ، عَالٍ وہ جنس ہے جس کے اوپر کوئی اور جنس نہ ہو۔ اس کی پہچان میں مَا لَا يَكُونُ فَوْقَهُ جِنْسٌ کی قید کافی ہے؛ نیچے دوسری اجناس موجود ہو سکتی ہیں، مگر اس سے اوپر مزید کوئی جنس نہیں۔

وَيُسَمَّى جِنْسَ الْأَجْنَاسِ أَيْضًا، كَالْجَوْهَرِ؛ اس کو جِنْسُ الْأَجْنَاس بھی کہتے ہیں، یعنی ان تمام جنسوں سے اوپر والی جنس جو اس کے تحت آتی ہیں۔ مثال الْجَوْهَر ہے۔ جوہر اس سلسلے کی سب سے اوپر والی جنس ہے، حیوان سب سے نیچے والی جنس، جبکہ جسمِ نامی اور جسمِ مطلق دونوں درمیانی جنسیں ہیں۔

فَإِنَّهُ لَيْسَ فَوْقَهُ جِنْسٌ، وَتَحْتَهُ الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ وَالْجِسْمُ النَّامِي وَالْحَيَوَانُ. جوہر کے اوپر کوئی جنس نہیں، مگر اس کے نیچے بالترتیب الْجِسْمُ الْمُطْلَق، الْجِسْمُ النَّامِي اور الْحَيَوَان ہیں؛ پھر حیوان کے نیچے نوعِ انسان ہے۔ اس طرح پورا سلسلہ یوں بنتا ہے :جوہر، جسمِ مطلق، جسمِ نامی، حیوان، انسان۔ اس میں جوہر جنسِ عالی، دونوں اجسام جنسِ متوسط، حیوان جنسِ سافل اور انسان نوع ہے۔

ترجمہ :اور کبھی جنس عالی ہوتی ہے :اس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو۔ اسے جنس الاجناس بھی کہتے ہیں، جیسے جوہر؛ اس کے اوپر کوئی جنس نہیں اور اس کے نیچے جسم مطلق، جسم نامی اور حیوان ہیں۔

اجناسِ عالیہ اور مقولاتِ عشرہ

فَصْلٌ: الْأَجْنَاسُ الْعَالِيَةُ عَشَرَةٌ، الْأَجْنَاسُ الْعَالِيَةُ عَشَرَةٌ :اجناسِ عالیہ دس ہیں۔ جنسِ عالی وہ ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو؛ اب ان سب سے اوپر کی بنیادی اجناس کی تعداد دس بیان کی جاتی ہے۔ فَصْلٌ کا معنی اس مقام پر نئی بحث ہے؛ اس کے لیے هٰذَا فَصْلٌ کی تقدیر بھی کی جاسکتی ہے۔

وَلَيْسَ فِي الْعَالَمِ شَيْءٌ خَارِجًا عَنْ هٰذِهِ الْأَجْنَاسِ.
الْعَالَم سے مراد مَاسِوَى اللّٰه ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ تمام عالم۔ اس میں جو موجود چیزیں ہیں، وہ ان دس میں سے کسی نہ کسی جنس کے تحت آتی ہیں؛ کوئی موجودِ عالم ان اجناس سے خارج نہیں۔ اس جملے سے دس اجناس کی جامعیت بیان کی گئی ہے۔

ترجمہ :فصل :اجناس عالیہ دس ہیں، اور عالم کی کوئی چیز ان دس اجناس سے باہر نہیں۔

وَيُقَالُ لِهٰذِهِ الْأَجْنَاسِ الْعَالِيَةِ: الْمَقُولَاتُ الْعَشَرَةُ أَيْضًا. ان دس اجناسِ عالیہ کا دوسرا نام الْمَقُولَاتُ الْعَشَرَة ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ہر جنسِ عالی ایک بنیادی حقیقت اور بنیادی معنی ہے۔ جِنْس کلی مفہوم ہے، اور کلی ذہن میں آنے والے معنی کو کہتے ہیں۔ معانی کو دوسرے شخص تک منتقل کرنے اور سمجھانے کے لیے قَوْل یعنی کلام کی ضرورت ہوتی ہے؛ اس لیے ہر بنیادی معنی کو اس اعتبار سے مَقُولَة کہتے ہیں کہ اسے کہنے اور سمجھانے کے لیے قول کا سہارا لیا جاتا ہے۔ ایسی دس بنیادی حقیقتیں ہیں، لہٰذا مقولاتِ عشرہ کہا گیا۔ یہ اجناسِ عالیہ کے علاوہ کوئی دوسری دس چیزیں نہیں۔

ترجمہ :ان اجناس عالیہ کو مقولات عشرہ بھی کہا جاتا ہے۔

إِحْدَاهَا الْجَوْهَرُ، وَالْبَاقِي الْمَقُولَاتُ التِّسْعُ لِلْعَرَضِ. دس میں ایک مقولہ الْجَوْهَر ہے اور باقی نو الْعَرَض سے تعلق رکھتے ہیں۔ عَرَض میں راء پر فتحہ پڑھا جائے گا۔ فرق یہ ہے کہ جوہر کا اپنا الگ وجود ہوتا ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی دوسرے محل کا محتاج نہیں، جبکہ عرض ایسی صفت یا کیفیت ہے جو کسی ذات یا محل کے ساتھ قائم ہو۔ جوہر موصوف اور عرض اس کی صفت کی طرح ہے۔

ترجمہ :ان میں ایک جوہر ہے، اور باقی نو مقولات عرض کے ہیں۔

وَالْجَوْهَرُ: هُوَ الْمَوْجُودُ لَا فِي مَوْضُوعٍ، أَيْ مَحَلٍّ، الْمَوْجُودُ لَا فِي مَوْضُوعٍ :موجود تو ہو، لیکن کسی موضوع میں نہ ہو۔ یہاں مَوْضُوع کا معنی مَحَلّ ہے، یعنی وہ چیز جس کے ساتھ کوئی عرض قائم ہو۔ جوہر اپنا الگ وجود رکھتا ہے؛ جیسے زید، قلم، کتاب، تپائی اور دیوار۔ زید کو اپنی ہستی کے لیے کسی اور ذات میں صفت بن کر قائم ہونا ضروری نہیں۔

بَلْ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ كَالْأَجْسَامِ. قَائِمٌ بِنَفْسِهِ یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے قائم، کسی غیر کے ساتھ بطورِ صفت قائم نہیں۔ كَالْأَجْسَام سے تمام اجسام مثال میں آتے ہیں؛ جسم خود موصوف ہو سکتا ہے، اس میں رنگ، موٹاپا، لمبائی، چوڑائی یا دوسری صفات پیدا ہو سکتی ہیں، لیکن خود جسم کو کسی اور چیز کے ساتھ محض ایک صفت کی طرح قائم نہیں مانا جاتا۔

ترجمہ :جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع، یعنی محل میں قائم نہ ہو بلکہ خود قائم ہو، جیسے اجسام۔

وَالْعَرَضُ: هُوَ الْمَوْجُودُ فِي مَوْضُوعٍ، أَيْ مَحَلٍّ. الْمَوْجُودُ فِي مَوْضُوعٍ :عرض وہ ہے جو کسی محل

کے اندر یا اس کے ساتھ قائم ہو۔ بہادری زید یا کسی بہادر شخص میں ہوگی؛ سخاوت سخی شخص کے ساتھ، سفیدی دیوار کے ساتھ، بولنا بولنے والے کے ساتھ، اور موٹاپا یا دبلاپن کسی حیوان کے ساتھ قائم ہوگا۔ بہادری اور سخاوت کو اپنے موصوف سے الگ کوئی مستقل ہستی بنا کر دکھانا ممکن نہیں۔ اسی طرح لمبائی اور چوڑائی بھی کسی جسم کی ہوں گی۔ اس لیے عرض اپنے وجود میں محل کا محتاج ہے، جبکہ جوہر اس اعتبار سے محتاج نہیں۔

ترجمہ :عرض وہ موجود ہے جو کسی موضوع، یعنی محل میں موجود ہو۔

نو مقولاتِ عرضیہ

وَالْمَقُولَاتُ الْعَرَضِيَّةُ هِيَ: الْمَقُولَاتُ الْعَرَضِيَّة کی نو صورتیں عبارت میں آگے آرہی ہیں :الْكَمّ، الْكَيْف، الْإِضَافَة، الْأَيْن، الْمَتَي، الْمِلْك، الْفِعْل، الِانْفِعَال اور الْوَضْع۔ ان کا تعلق صفات و احوال سے ہے، یعنی وہ چیزیں جو کسی جسم یا ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ مقولات کی یہ بحث بنیادی طور پر فلسفے سے متعلق ہے؛ یہاں جنسِ عالی اور جنسُ الاجناس کے بیان کی مناسبت سے اسے بھی ذکر کیا گیا ہے۔

الْكَمُّ، الْكَم وہ عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کو قبول کرے، بلکہ تقسیم کا تقاضا کرے۔ مقدار، پیمائش اور عدد اسی میں آتے ہیں۔ مثال کے طور پر کتاب کی چوڑائی چھ انچ ہو تو اس کو تین اور تین انچ کے دو حصوں میں بانٹ سکتے ہیں؛ پھر تین کا نصف ڈیڑھ انچ ہوگا۔ اسی طرح دس، بیس اور چالیس کے اعداد بھی تقسیم ہو سکتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں :كَمٌّ مُتَّصِل اور كَمٌّ مُنْفَصِل۔

كَمٌّ مُتَّصِل میں جہاں پہلے جز کی انتہا ہوتی ہے، عین اسی حد سے دوسرے جز کی ابتدا ہوتی ہے؛ دونوں کی حَدٌّ مُشْتَرَك ہوتی ہے۔ جیسے مشترکہ زمین کو دو حصوں میں تقسیم کرکے درمیان میں حد مقرر کر دی جائے : ایک کی زمین جہاں ختم ہوئی وہیں سے دوسرے کی شروع ہوئی۔ لمبائی اور چوڑائی کی پیمائش بھی متصل کی مثالیں ہیں۔ كَمٌّ مُنْفَصِل میں ایسی حدِ مشترک نہیں ہوتی؛ جیسے ستونوں یا گائے بکریوں کی تعداد گنیں، ایک، دو، تین، چار :ہر شمار کی چیز دوسری سے الگ ہے۔ اس لیے پیمائش متصل اور عدد منفصل میں داخل ہے۔

وَالْكَيْفُ، الْكَيْف وہ عرض ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تقسیم کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ کسی دوسرے محل کے واسطے سے تقسیم قبول کر سکتا ہے۔ اس سے الْكَم کا فرق واضح ہوا :

چھ انچ کی چوڑائی اپنی ذات میں تقسیم ہوتی ہے، لیکن موٹا ہونا، دبلا ہونا، خوبصورت یا بدصورت ہونا اسی طرح مستقل مقدار نہیں۔ سفیدی، سیاہی، سرخی، سبزی، خوش ہونا اور غمگیں ہونا بھی کیفیات ہیں؛ یہ سب کسی چیز یا شخص کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔ کسی کیفیت میں کمی بیشی ہو سکتی ہے، مگر مقدار کی طرح اپنی ذات کے اعتبار سے اس کے ٹکڑے نہیں کیے جاتے۔

وَالْإِضَافَةُ، الْإِضَافَة دو چیزوں کی ایسی باہمی نسبت ہے کہ ایک کو سمجھنا دوسرے کو سمجھنے پر موقوف ہو، اور دوسرے کو سمجھنا پہلے کے ذریعے ہو۔ أَب یعنی باپ کا تصور بیٹے کے بغیر اور اِبْن یعنی بیٹے کا تصور باپ کے بغیر مکمل نہیں۔ اسی طرح استاد اور شاگرد، مالک اور مملوک، خاوند اور بیوی کی نسبتیں ہیں۔ استاد کا مفہوم شاگرد کے تعلق سے سمجھ آتا ہے اور شاگرد کا استاد سے؛ اس قسم کے تعلق کو اضافت کہتے ہیں۔

وَالْأَيْنُ، الْأَيْن وہ ہیئت یا حالت ہے جو کسی شے کو مکان، یعنی جگہ میں ہونے کے اعتبار سے حاصل ہو۔ لفظ أَيْنَ هُوَ؟ سے جگہ پوچھی جاتی ہے :وہ کہاں ہے؟ یہاں هَيْئَة کا معنی حالت ہے۔ أَيْنٌ حَقِيقِيّ میں جسم اپنی خاص جگہ یا فضا کو پورا بھر دے؛ جیسے بیٹھے ہوئے طالب علم کے بدن نے فضا کے مخصوص حصے کو بھر دیا، اور جہاں پہلے ہوا تھی وہاں اب اس کا جسم ہے۔ کتاب یا گاڑی بھی اپنے مخصوص حصۂ فضا کو بھر دیتی ہے؛ اس عین جگہ میں دوسرا جسم اسی وقت داخل نہیں ہو سکتا۔

أَيْنٌ غَيْرُ حَقِيقِيّ میں جسم کسی وسیع جگہ میں تو ہو مگر اس پوری جگہ کو نہ بھرے۔ جیسے زَيْدٌ فِي الْبَيْت :زید گھر میں ہے، لیکن اس نے پورے گھر کو نہیں بھرا۔ یا بادشاہی مسجد لاہور میں ہے، لیکن اس نے سارے لاہور کی فضا کو نہیں بھرا۔ اس کا ایک محدود حصہ اس کے اپنے جسم سے بھرا ہوا ہے۔ حقیقی اور غیر حقیقی کا فرق یہی ہے کہ جس جگہ کی نسبت کی جا رہی ہے، وہ پوری بھری ہے یا نہیں۔

وَالْمَتَى، الْمَتَى وہ ہیئت ہے جو کسی چیز کو زمانے کے اعتبار سے حاصل ہو۔ مثلاً کوئی کہے :میں نے کل یہ کام کیا، آج سبق پڑھ رہا ہوں، یا دس منٹ میں سبق یاد کیا۔ زمانے کے تعلق سے اس کی ایک حالت بیان ہوئی۔ مَتَى حَقِيقِيّ میں فعل بیان کردہ پورے زمانے پر محیط ہو، جیسے روزے کا صبح سے شام تک

جاری رہنا یا پانچ منٹ کی نماز کے پورے پانچ منٹ میں نماز ہی جاری رہنا۔ مَتَیٍ غَیْرُ حَقِیقِیٍّ میں فعل اس زمانے کے صرف ایک حصے میں ہو، جیسے کسی شخص کی پیدائش ایک پورے سال کے اندر کسی وقت ہوئی ہو یا پورے دن کے کسی حصے میں تلاوت کی ہو۔ أَیْنٍ مکان کے اعتبار سے اور مَتَیٍ زمانے کے اعتبار سے ہے۔ ایک مخصوص فضا میں ایک ہی جسم سما سکتا ہے، مگر ایک ہی وقت میں مختلف لوگ مختلف کام کر سکتے ہیں؛ اس سے دونوں میں فرق واضح ہوتا ہے۔

وَالْمِلْكُ، الْمِلْك وہ حالت ہے جو کسی جسم کو دوسرے جسم کے اس کے ساتھ ملنے اور اس کا احاطہ کرنے سے حاصل ہو؛ وہ دوسرا جسم اس کے منتقل ہونے کے ساتھ عموماً منتقل ہوتا ہے۔ مثلاً قمیص انسان کے بدن کو گھیرتی ہے، پگڑی یا ٹوپی سر پر ہوتی ہے، گھڑی کلائی پر اور انگوٹھی انگلی پر۔ آدمی جگہ بدلتا ہے تو یہ چیزیں بھی اس کے ساتھ منتقل ہوتی ہیں۔ ایک چیز کا دوسری کے ساتھ جڑنا، اسے گھیرنا اور اسی کے ساتھ منتقل ہونا یہاں ملک کی مثالیں ہیں۔

وَالْفِعْلُ، الْفِعْل وہ حالت ہے جو فاعل کے کسی چیز میں اثر ڈالنے سے حاصل ہو۔ انسان لکڑی کاٹے تو کاٹنے کی حالت فعل کی مثال ہے؛ کاغذ پر لکھے تو لکھنے کا فعل نقوش پیدا کرتا ہے؛ پانی گرم کرے تو اس کا فعل پانی میں گرمی کا اثر پیدا کرتا ہے۔ اس میں فاعل کی طرف سے اثر ڈالنے کی حیثیت نمایاں ہے۔

وَالِانْفِعَالُ، الِانْفِعَال وہ حالت ہے جو کسی چیز کو فاعل کا اثر قبول کرنے سے حاصل ہو۔ لکڑی کا کٹ جانا، کاغذ پر لکھائی کے نقوش بن جانا اور پانی کا گرم ہوجانا اس کی مثالیں ہیں۔ فعل اور انفعال کا فرق یہ ہے کہ فعل میں اثر ڈالنے والے کی حیثیت اور انفعال میں اثر قبول کرنے والی چیز کی حیثیت ملحوظ ہوتی ہے۔ ایک ہی مثال میں کاٹنا فعل اور کٹ جانا انفعال ہے۔

وَالْوَضْعُ. الْوَضْع وہ ہیئت ہے جو جسم کو دو نسبتوں سے حاصل ہوتی ہے :اس کے بعض اجزا کی دوسرے اجزا کی طرف نسبت، اور ان اجزا کی خارج کے ساتھ نسبت۔ بیٹھے ہوئے انسان کے گھٹنے مڑے ہوئے اور ہاتھ ایک خاص حالت میں ہوتے ہیں؛ کھڑا ہو تو گھٹنے سیدھے ہو جاتے ہیں اور اعضا کا باہمی انتظام بدلتا ہے۔ اگر ہاتھ پاؤں سیدھے رکھ کر کسی کو زمین پر لٹا دیا جائے تو ممکن ہے اعضا کی

آپسی حالت نہ بدلے لیکن خارج، یعنی زمین کی نسبت بدل جائے؛ اس پر کھڑے کے بجائے لیٹے ہونے کا لفظ بولا جائے گا۔ اسی طرح کرسی یا تپائی سیدھی ہو، الٹی ہو، یا کمرے میں ایک طرف یا کنارے پر رکھی ہو، تو خارجی نسبت کے لحاظ سے اس کی وضع بدلتی ہے۔ یہی دونوں نسبتیں وضع کی حقیقت میں داخل ہیں۔

ترجمہ :عرضی مقولات یہ ہیں :کم، کیف، اضافت، أین، متی، ملک، فعل، انفعال اور وضع۔

مقولاتِ عشرہ کے لیے فارسی کا یہ یادداشتی شعر بھی نقل کیا گیا ہے :مَرْدِ دِرَازِ نِیکُو دِیدَمْ بِشَهْرِ اِمْرُوزْ، بَا خَوَاسْتَه نِشَسْتَه اَزْ کِرْدِ خُوَیْشْ فِیرُوزْ۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ آج شہر میں ایک لمبے نیک آدمی کو دیکھا جو اپنے محبوب کے ساتھ بیٹھا تھا اور اپنے کیے ہوئے پر خوش یا کامیاب تھا۔ اس میں مرد جوہر، دراز کم، بہ شہر أَیْن، امروز متی، باخواستہ اضافت، نشستہ وضع اور کرد فعل کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ فیروز کو ملک کے تحت لانے میں خوشی یا کامیابی کے احاطے کی تاویل کی جاتی ہے، جبکہ ملک کی عام مثال لباس اور دوسری محیط چیزیں ہیں۔ نیکو اور دیدم کی تطبیق میں اختلاف ہے :ایک قول میں نیکو انفعال اور دیدم کیف، جبکہ دوسرے قول میں نیکو کیف اور دیدم انفعال ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ شعر کے تمام الفاظ کو دسوں مقولات پر منطبق کرنے میں بعض مقامات پر معنی کو تاویل کے ساتھ لینا پڑتا ہے۔

انواع کی ترتیب

فَصْلٌ فِي تَرْتِيبِ الْأَنْوَاعِ: اِعْلَمْ أَنَّ الْأَنْوَاعَ قَدْ تَتَرَتَّبُ مُتَنَازِلَةً؛ جنس کی طرح نوع کی بھی ترتیب ہے، لیکن یہاں تقسیم نَوْعِ إِضَافِي کے اعتبار سے ہے؛ نوعِ حقیقی کے اعتبار سے نہیں۔ مُتَنَازِلَةً کے معنی اوپر سے نیچے کی طرف اترتے ہوئے ہیں۔ اجناس میں جس کے اوپر کوئی جنس نہ ہو وہ جنسِ عالی کہلاتی ہے، اور انواع میں جس نوع کے اوپر مزید کوئی نوع نہ ہو اور اس کے نیچے نوع موجود ہو وہ نوعِ عالی ہوگی۔ دونوں ترتیبوں میں اوپر اور نیچے ہونے سے مراد حقیقی جسمانی بلندی نہیں، بلکہ ماہیات کے عموم و خصوص کا مرتبہ ہے۔

فَالنَّوْعُ قَدْ يَكُونُ تَحْتَهُ نَوْعٌ وَلَا يَكُونُ فَوْقَهُ نَوْعٌ، فَهُوَ النَّوْعُ الْعَالِي. فَهُوَ النَّوْعُ الْعَالِي سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ نوعِ عالی کے نیچے اور انواع واقع ہوتی ہیں لیکن اس کے اوپر مزید نوع نہیں ہوتی۔ مثال میں جسمِ مطلق کو اوپر رکھا جاتا

ہے؛ اس کے تحت جسمِ نامی، اس کے تحت حیوان اور آخر میں انسان آتا ہے۔ جنس کے اندر اوپر جانا عموم کو بڑھاتا ہے، جب کہ نوع کی ترتیب میں نیچے آنا خصوص کو بڑھاتا ہے۔

ترجمہ :فصل :انواع کی ترتیب میں جان لو کہ انواع نیچے کی طرف مرتب ہوسکتی ہیں؛ کوئی نوع ایسی ہوتی ہے جس کے نیچے نوع ہو مگر اوپر نوع نہ ہو، اسے نوع عالی کہتے ہیں۔

وَقَدْ يَكُونُ تَحْتَهُ نَوْعٌ وَفَوْقَهُ نَوْعٌ، وَهُوَ النَّوْعُ الْمُتَوَسِّطُ. نوعِ متوسط وہ نوع ہے جس کے اوپر بھی نوع ہو اور نیچے بھی نوع۔ مثلاً حیوان کے نیچے انسان ہے اور اس سے اوپر جسمِ نامی ہے؛ جسمِ نامی کے نیچے حیوان اور اوپر جسمِ مطلق ہے۔ اس طرح حیوان اور جسمِ نامی دونوں کو ان دو مختلف نسبتوں کے اعتبار سے متوسط کہا جاسکتا ہے۔

ترجمہ :کوئی نوع ایسی ہوتی ہے جس کے نیچے بھی نوع ہو اور اوپر بھی نوع، اسے نوع متوسط کہتے ہیں۔

وَقَدْ لَا يَكُونُ تَحْتَهُ نَوْعٌ وَيَكُونُ فَوْقَهُ نَوْعٌ، وَهُوَ النَّوْعُ السَّافِلُ، وَيُقَالُ لَهُ: نَوْعُ الْأَنْوَاعِ أَيْضًا. نوعِ سافل کے نیچے دوسری نوع نہیں آتی، بلکہ اسی نوع کے افراد ہوتے ہیں، اور اس کے اوپر کوئی نوع ہوتی ہے۔ انسان اس کی مثال ہے۔ زید، بکر اور عمر وغیرہ سب انسان کے افراد ہیں اور ان کی حقیقت ایک ہے؛ اس لیے انسان نوعِ حقیقی بھی ہے۔ لیکن انسان اور گھوڑے کے متعلق مَا هُمَا؟ پوچھا جائے تو جواب حَيَوَان آتا ہے، لہٰذا انسان نوعِ اضافی بھی ہے۔ اسی طرح حیوان اور شجر کو ملانے سے جواب جسمِ نامی، اور جسمِ نامی اور حجر کو ملانے سے جسمِ مطلق حاصل ہوتا ہے۔

ترجمہ :اور کوئی نوع ایسی ہوتی ہے جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو مگر اوپر نوع ہو، اسے نوع سافل کہتے ہیں، اور اسے نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے۔

فصل :کلیاتِ خمسہ کی تیسری کلی

فَصْلٌ: الثَّالِثُ: الْفَصْلُ، فصل کلیاتِ خمسہ میں تیسری کلی ہے۔ مَا هُوَ؟ اور أَيُّ شَيْءٍ هُوَ؟ کے الفاظ عام بول چال میں ملتے جلتے ہیں، مگر علمِ منطق میں ان کی اصطلاحی حیثیت مختلف ہے۔ مَا هُوَ سے کسی چیز کی حقیقت پوچھی جاتی ہے۔ اگر ایک ہی حقیقت کے افراد کا سوال ہو تو جواب میں نوع آتی ہے، اور مختلف حقائق والے افراد ہوں تو جواب میں جنس آتی ہے؛ مثلاً انسان، بقر اور غنم کیا ہیں؟ جواب : حَيَوَان۔

وَهُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ؟ اس کے برخلاف أَيُّ شَيْءٍ هُوَ؟ کے سوال سے مُمَيِّز مطلوب ہوتا ہے، یعنی ایسا وصف جو اس ماہیت کو دوسری ماہیتوں سے ممتاز کرے۔ یہ سوال دو طرح ہوتا ہے :أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ؟ ہو تو ذاتی ممیز مطلوب ہوتا ہے اور جواب میں فصل آتی ہے؛ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي عَرَضِهِ؟ ہو تو عرضی ممیز مطلوب ہوتا ہے اور جواب میں خاصہ آتا ہے۔ ذاتی ممیز خود حقیقت کا جز ہے، مگر خاصہ حقیقت سے خارج ہونے کے باوجود اس کے افراد کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔

ترجمہ :فصل :تیسری کلی فصل ہے، یعنی ایسا کلی مفہوم جو کسی چیز کے بارے میں اس سوال کے جواب میں کہا جائے کہ وہ اپنی ذات میں کس چیز سے ممتاز ہے؟

كَمَا إِذَا سُئِلَ الْإِنْسَانُ بِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ؟ انسان کے بارے میں سوال بِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ؟ ہو تو انسان کے ذاتی امتیاز کا مطالبہ ہے۔ اسے حیوان کے باقی افراد، مثلاً بقر و غنم وغیرہ، سے ایسی صفت کے ذریعے الگ کرنا ہے جو اس کی حقیقت میں داخل ہو۔ فِي ذَاتِهِ کی قید اسی ذاتی امتیاز کو متعین کرتی ہے۔

ترجمہ :جیسے انسان کے بارے میں پوچھا جائے کہ وہ اپنی ذات میں کس چیز کے ذریعے ممتاز ہے؟

فَيُجَابُ بِأَنَّهُ نَاطِقٌ. اس سوال کا جواب نَاطِق ہے؛ کیونکہ ناطق انسان کی ماہیت میں داخل اور اسے دیگر حیوانات سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی انسان سے اگر فِي عَرَضِهِ کی قید لگا کر سوال کیا جائے تو ضَاحِك کہا جائے گا، یعنی ہنسنے کی صلاحیت رکھنے والا۔ یہ خاصہ ہے، فصل نہیں؛ کیونکہ انسان کی حقیقت حَيَوَانٌ نَاطِقٌ میں ضاحک بطور جز شامل نہیں۔

ترجمہ :تو جواب دیا جائے :ناطق ہونے کے ذریعے۔

وَهُوَ قِسْمَانِ: قَرِيبٌ وَبَعِيدٌ. فصل کی دو قسمیں قریب اور بعید ہیں۔ فصل کا کام بہرحال امتیاز پیدا کرنا ہے، لیکن یہ دیکھنا ہوگا کہ امتیاز نزدیک ترین جنس کے شریک افراد سے پیدا ہوا یا کسی اوپر والی، بعید جنس کے شریک افراد سے۔ اس فرق کو سمجھنے کے لیے جسم اور حیوان کی تعریفیں بھی سامنے ہونی چاہئیں۔ اَلْجِسْمُ هُوَ جَوْهَرٌ قَابِلٌ لِلْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ؛ جسم وہ جوہر ہے جو طول، عرض اور عمق قبول کرے۔ أَبْعَاد، بُعد کی جمع ہے۔ کتاب، قلم، کمرہ اور

انسان کے جسم میں لمبائی، چوڑائی اور گہرائی یا موٹائی پائی جاتی ہے۔

ترجمہ :فصل کی دو قسمیں ہیں :قریب اور بعید۔

حیوان کی تعریف اَلْجِسْمُ النَّامِي الْحَسَّاسُ الْمُتَحَرِّكُ بِالْإِرَادَةِ ہے۔ نَامِي بڑھنے والا، حَسَّاس محسوس کرنے والا، اور مُتَحَرِّك بِالْإِرَادَةِ اپنے ارادے سے حرکت کرنے والا ہے۔ حیوان اپنے بدن پر واقع ہونے والی تبدیلیوں کا احساس کرتا ہے۔ گرمی یا سردی کا اثر، درد یا کسی دوسری تبدیلی کی خبر اسے اپنے احساس کے ذریعے ہوتی ہے، اور وہ ارادے سے حرکت بھی کرتا ہے۔ نباتات میں نمو تو ہے مگر حیوان کی طرح احساس اور ارادی حرکت نہیں۔

فَالْقَرِيبُ هُوَ الْمُمَيِّزُ عَنِ الْمُشَارِكِ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيبِ، انسان سے سب سے قریب جنس حَیَوَان ہے، اس کے اوپر جسمِ نامی، پھر جسمِ مطلق اور جوہر ہیں۔ اگر کوئی فصل انسان کو حیوان میں شریک دوسرے افراد سے ممتاز کرے تو وہ فصلِ قریب ہے۔ نَاطِق ایسا ہی مُمیز ہے؛ اس سے حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کا فرق قائم ہوتا ہے۔

وَالْبَعِيدُ هُوَ الْمُمَيِّزُ عَنِ الْمُشَارِكِ فِي الْجِنْسِ الْبَعِيدِ. جب امتیاز قریب ترین جنس کے بجائے بعید جنس کے افراد سے حاصل ہو تو اسے فصلِ بعید کہتے ہیں۔ حَسَّاس انسان کو دیگر حیوانات سے ممتاز نہیں کرتا، کیونکہ ہر حیوان حساس ہوتا ہے؛ البتہ جسمِ نامی میں حیوان اور نبات دونوں آتے ہیں، اور حساس کے ذریعے حیوان نبات سے ممتاز ہوجاتا ہے۔ اس لحاظ سے حساس انسان کے لیے فصلِ بعید ہے۔

ترجمہ :فصل قریب وہ ہے جو قریب کی جنس میں شریک چیزوں سے ممتاز کرے، اور فصل بعید وہ ہے جو بعید جنس میں شریک چیزوں سے ممتاز کرے۔

فَالْأَوَّلُ كَالنَّاطِقِ لِلْإِنْسَانِ، وَالثَّانِي كَالْحَسَّاسِ لَهُ.
پہلی یعنی فصلِ قریب کی مثال نَاطِق اور دوسری یعنی فصلِ بعید کی مثال حَسَّاس ہے۔ لَهُ کی ضمیر انسان کی طرف راجع ہے۔ ناطق قریب تر شریکوں میں فرق کرتا ہے اور حساس اس سے اوپر والی جنس کے شریکوں میں۔

ترجمہ :پہلی کی مثال انسان کے لیے ناطق، اور دوسری کی مثال انسان کے لیے حساس ہے۔

وَلِلْفَصْلِ نِسْبَةٌ إِلَى النَّوْعِ، فَيُسَمَّى مُقَوِّمًا؛ لِدُخُولِهِ فِي قِوَامِ النَّوْعِ وَحَقِيقَتِهِ، وَنِسْبَةٌ إِلَى الْجِنْسِ فصل کو نوع کی طرف منسوب کیا جائے تو اسے مُقَوِّم

کہتے ہیں۔ مقوم کا تعلق قِوَام سے ہے، یعنی اجزائے ترکیبی جن سے حقیقت بنتی ہے۔ انسان کے قوام میں حیوان اور ناطق دونوں داخل ہیں؛ لہٰذا ناطق انسان کی حقیقت کا جز اور اس کے لیے مقوم ہے۔ حیوان کے قوام میں جسمِ نامی، حساس اور متحرک بالارادہ جیسے اجزا داخل ہیں۔

فَيُسَمَّى مُقَسِّمًا؛ لِأَنَّهُ يَقْسِمُ الْجِنْسَ وَيُحَصِّلُ قِسْمًا لَهُ، كَالنَّاطِقِ؛ فَهُوَ مُقَوِّمٌ لِلْإِنْسَانِ؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ هُوَ الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ، وَمُقَسِّمٌ لِلْحَيَوَانِ؛ لِأَنَّ بِالنَّاطِقِ حَصَلَ لِلْحَيَوَانِ قِسْمَانِ: أَحَدُهُمَا الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ، وَالْآخَرُ الْحَيَوَانُ غَيْرُ النَّاطِقِ. اسی فصل کو جنس کی طرف منسوب کیا جائے تو اسے مُقَسِّم کہتے ہیں، کیونکہ وہ جنس کو مختلف قسموں میں تقسیم کرتی ہے۔ ناطق انسان کو تقسیم نہیں کرتا؛ ہر انسان ناطق ہے۔ لیکن حیوان کو ناطق اور غیر ناطق میں تقسیم کرتا ہے۔ یہی حساس جسمِ نامی کو حساس اور غیر حساس میں تقسیم کرتا ہے، مگر تمام حیوان چونکہ حساس ہیں، اس لیے ان کے اندر یہ تقسیم نہیں ہوتی۔ یوں ایک ہی فصل نوع کے لیے مقوم اور جنس کے لیے مقسم ہوتی ہے، فرق صرف نسبت کا ہے۔

ترجمہ :فصل کی نوع کی طرف نسبت ہو تو اسے مقوم کہتے ہیں، کیونکہ وہ نوع کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے؛ اور جنس کی طرف نسبت ہو تو اسے مقسم کہتے ہیں، کیونکہ وہ جنس کو تقسیم کرتی ہے۔ مثلاً ناطق انسان کا مقوم ہے، کیونکہ انسان حیوان ناطق ہے؛ اور حیوان کا مقسم ہے، کیونکہ ناطق کے ذریعے حیوان دو قسموں میں تقسیم ہوگیا :حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق۔

مقوم اور مقسم کے چار ضابطے

فَصْلٌ: كُلُّ مُقَوِّمٍ لِلْعَالِي مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ، پہلا ضابطہ نوع کے اعتبار سے ہے :جو فصل اوپر والی نوع کی حقیقت میں داخل ہو وہ اس کے تحت آنے والی نوع کی حقیقت میں بھی داخل ہوگی۔ کیونکہ نیچے والی نوع اسی بالا نوع کے افراد یا اقسام میں داخل ہوتی ہے۔ یہاں عالی اور سافل نسبت کے اعتبار سے ہیں :انسان کے مقابل حیوان عالی ہے، لیکن جسمِ نامی کے مقابل حیوان سافل ہے۔

كَالْقَابِلِ لِلْأَبْعَادِ؛ فَإِنَّهُ مُقَوِّمٌ لِلْجِسْمِ، وَهُوَ مُقَوِّمٌ لِلْجِسْمِ النَّامِي وَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ. جسم کی حقیقت میں قَابِلٌ لِلْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةِ کا وصف داخل ہے؛ اس لیے جسمِ نامی، حیوان اور انسان، جو سب جسم کے تحت ہیں، ان سب میں لمبائی، چوڑائی اور

گہرائی قبول کرنے کا وصف پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے قَابِلٌ لِلْأَبْعَاد جس طرح جسم کا مقوم ہے، اسی طرح جسمِ نامی اور اس سے نیچے کے مراتب کا بھی مقوم ہے۔

ترجمہ :فصل :جو وصف اعلیٰ درجے کے لیے مقوم ہو، وہ نچلے درجے کے لیے بھی مقوم ہوتا ہے؛ جیسے ابعاد قبول کرنے والا وصف جسم کا مقوم ہے، اور جسم نامی، حیوان اور انسان کا بھی مقوم ہے۔

وَكَالنَّامِي فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّهُ مُقَوِّمٌ لِلْجِسْمِ النَّامِي مُقَوِّمٌ لِلْحَيَوَانِ، وَمُقَوِّمٌ لِلْإِنْسَانِ أَيْضًا، وَكَالْحَسَّاسِ وَالْمُتَحَرِّكِ بِالْإِرَادَةِ؛ فَإِنَّهُمَا كَمَا أَنَّهُمَا مُقَوِّمَانِ لِلْحَيَوَانِ كَذٰلِكَ مُقَوِّمَانِ لِلْإِنْسَانِ. نَامِي یعنی بڑھنے کا وصف جسمِ نامی کی حقیقت میں داخل ہے؛ اس سے نیچے حیوان اور انسان دونوں نامی ہیں، لہٰذا یہ دونوں کی حقیقت کے قوام میں بھی ہے۔ یہی حکم حَسَّاس اور مُتَحَرِّك بِالْإِرَادَةِ کا ہے۔ یہ حیوان کی حقیقت میں داخل ہیں اور انسان حیوان ہی کی قسم ہے، اس لیے انسان بھی محسوس کرنے والا اور اپنے ارادے سے حرکت کرنے والا ہے۔ بدن کی صورت بدلنے اور عمر کے ساتھ نمو ہونے کی مثالیں ان مراتب میں اسی قاعدے کے تحت جمع ہوتی ہیں۔

ترجمہ :اسی طرح نامی جسم نامی کا مقوم ہونے کے ساتھ حیوان اور انسان کا بھی مقوم ہے، اور حساس اور ارادی حرکت کرنے والا حیوان کے مقوم ہونے کے ساتھ انسان کے بھی مقوم ہیں۔

وَلَيْسَ كُلُّ مُقَوِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَوِّمًا لِلْعَالِي؛ فَإِنَّ النَّاطِقَ مُقَوِّمٌ لِلْإِنْسَانِ وَلَيْسَ مُقَوِّمًا لِلْحَيَوَانِ. دوسرا ضابطہ پہلے کا عکس نہیں :جو فصل سافل کی حقیقت میں داخل ہو ضروری نہیں کہ عالی کی حقیقت میں بھی داخل ہو۔ نَاطِق انسان کی حقیقت میں داخل ہے، مگر حیوان کی حقیقت میں ناطق ہونا لازم نہیں؛ کیونکہ بہت سے حیوان غیر ناطق ہیں۔ اگر ہر سافل کا مقوم عالی میں بھی لازم ہوتا تو حیوان کی تمام انواع ناطق ہوجاتیں، حالانکہ ایسا نہیں۔ یہ دونوں ضابطے نوع کی طرف نسبت، یعنی مقوم ہونے، سے متعلق ہیں۔

ترجمہ :لیکن ہر وہ وصف جو نچلے درجے کے لیے مقوم ہو، اعلیٰ درجے کے لیے مقوم نہیں ہوتا؛ مثلاً ناطق انسان کا مقوم ہے مگر حیوان کا مقوم نہیں۔

فَصْلٌ: كُلُّ فَصْلٍ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِي، فَالنَّاطِقُ كَمَا يُقَسِّمُ الْحَيَوَانَ إِلَى النَّاطِقِ وَغَيْرِ النَّاطِقِ، كَذٰلِكَ يُقَسِّمُ الْجِسْمَ الْمُطْلَقَ إِلَيْهِمَا. تیسرا ضابطہ

جنس کی طرف نسبت سے ہے :جو فصل نیچے والی جنس کو تقسیم کرے، وہ اس سے اوپر والی جنس کو بھی تقسیم کرے گی۔ نَاطِق کے ذریعے حیوان دو قسموں میں بٹتا ہے :حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق۔ چونکہ حیوان جسمِ نامی اور جسمِ مطلق دونوں کے تحت ہے، اس لیے جسمِ نامی اور جسمِ مطلق میں بھی ناطق اور غیر ناطق کا فرق قائم ہو سکتا ہے۔ حیوان کے تحت انسان ناطق کا فرد ہے، جب کہ دوسرے حیوان غیر ناطق ہوتے ہیں۔

ترجمہ :فصل :جو فصل نچلے درجے کو تقسیم کرتی ہے وہ اعلیٰ درجے کو بھی تقسیم کرتی ہے؛ مثلاً ناطق جس طرح حیوان کو ناطق اور غیر ناطق میں تقسیم کرتا ہے، اسی طرح جسم مطلق کو بھی ان دونوں میں تقسیم کرتا ہے۔

وَلَيْسَ كُلُّ مُقَسِّمٍ لِلْعَالِي مُقَسِّمًا لِلسَّافِلِ؛ فَإِنَّ الْحَسَّاسَ مَثَلًا يَقْسِمُ الْجِسْمَ النَّامِي إِلَى الْجِسْمِ النَّامِي الْحَسَّاسِ وَإِلَى الْجِسْمِ النَّامِي غَيْرِ الْحَسَّاسِ، وَلَيْسَ يَقْسِمُ الْحَيَوَانَ إِلَيْهِمَا؛ فَإِنَّ كُلَّ حَيَوَانٍ حَسَّاسٌ، وَلَا يُوجَدُ حَيَوَانٌ غَيْرُ حَسَّاسٍ. چوتھا ضابطہ تیسرے کا عکس نہیں :جو فصل عالی جنس کو تقسیم کرے ضروری نہیں کہ نیچے والی جنس کو بھی تقسیم کرے۔ حَسَّاس جسمِ نامی کو حساس اور غیر حساس میں بانٹ دیتا ہے؛ حیوان حساس اور پودے و درخت غیر حساس ہیں۔ مگر حیوان کو اسی وصف سے حساس و غیر حساس میں نہیں بانٹا جاسکتا، کیونکہ ہر حیوان حساس ہوتا ہے۔ اس لیے حساس جسمِ نامی کا مقسم ہے، حیوان کا مقسم نہیں۔

ترجمہ :لیکن ہر وہ فصل جو اعلیٰ درجے کو تقسیم کرے، نچلے درجے کو تقسیم نہیں کرتی؛ مثلاً حساس جسم نامی کو حساس اور غیر حساس میں تقسیم کرتا ہے، مگر حیوان کو ایسا تقسیم نہیں کرتا، کیونکہ ہر حیوان حساس ہے اور کوئی حیوان غیر حساس نہیں۔

چاروں ضابطوں کو نسبت کے اعتبار سے الگ رکھنا چاہیے :نوع کے لحاظ سے فصل مُقَوِّم ہے؛ عالی کا مقوم سافل کا بھی ہوتا ہے، مگر ہر سافل کا مقوم عالی کا مقوم نہیں۔ جنس کے لحاظ سے وہ مُقَسِّم ہے؛ سافل کا مقسم عالی کا بھی ہوتا ہے، مگر ہر عالی کا مقسم سافل کا مقسم نہیں۔ پہلی دو باتوں کا تعلق حقیقت میں داخل ہونے سے، اور آخری دو کا تعلق تقسیم پیدا کرنے سے ہے۔

خاصہ، عرضِ عام اور ذاتیات و عرضیات

فَصْلٌ: الْكُلِّيُّ الرَّابِعُ الْخَاصَّةُ، وَهُوَ كُلِّيٌّ خَارِجٌ عَنْ حَقِيقَةِ الْأَفْرَادِ، چوتھی کلی خَاصَّة ہے۔ جنس، نوع اور فصل اپنے افراد کی حقیقت میں داخل

ہوتے ہیں، جبکہ خاصہ حقیقت سے خارج ہے۔ خَارِجٌ عَنْ حَقِيقَةِ الْأَفْرَاد کی قید یہ بتاتی ہے کہ خاصہ ماہیت کے اجزائے ترکیبی میں شمار نہیں ہوگا، اگرچہ افراد کے ساتھ خاص ہو۔

مَحْمُولٌ عَلَى أَفْرَادٍ وَاقِعَةٍ تَحْتَ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ، كَالضَّاحِكِ لِلْإِنْسَانِ وَالْكَاتِبِ لَهُ. خاصہ ایسے افراد پر صادق آتا ہے جو ایک ہی حقیقت کے تحت ہوں۔ مثال ضَاحِك ہے :اس سے ہنسنے کی صلاحیت مراد ہے، جو اس بحث میں انسان کے ساتھ خاص سمجھی جاتی ہے؛ مگر انسان کی حقیقت حَيَوَانٌ نَاطِقٌ میں یہ صفت جزو نہیں۔ اسی طرح كَاتِب یعنی لکھنے والا انسان کا خاصہ ہے۔ لَهُ کی ضمیر انسان کی طرف راجع ہے۔

ترجمہ :فصل :چوتھی کلی خاصہ ہے، یعنی ایسا کلی وصف جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور صرف ایک ہی حقیقت کے افراد پر صادق آئے، جیسے انسان کے لیے ہنسنے والا اور لکھنے والا۔

فَصْلٌ: الْخَامِسُ مِنَ الْكُلِّيَّاتِ الْعَرَضُ الْعَامُّ، وَهُوَ الْكُلِّيُّ الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَى أَفْرَادِ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ وَعَلَى غَيْرِهَا، پانچویں کلی عَرَضٌ عَامّ ہے۔ اس میں بھی وصف افراد کی حقیقت سے خارج ہے، لیکن خاصہ کے برعکس ایک حقیقت کے افراد تک محدود نہیں رہتا؛ مختلف حقیقتوں کے افراد پر صادق آتا ہے۔ مَاشِي کا مادہ مَشَى يَمْشِي ہے، یعنی پاؤں سے چلنے والا۔ انسان بھی ماشی ہے، گھوڑا بھی، گائے، بکری اور دوسرے جانور بھی؛ ان کی حقیقتیں ایک نہیں مگر یہ عرضی صفت سب میں مشترک ہے۔

كَالْمَاشِي الْمَحْمُولِ عَلَى أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ.

خاصہ اور عرضِ عام میں دونوں کا حقیقت سے خارج ہونا مشترک ہے، لیکن خاصہ ایک حقیقت کے ساتھ خاص اور عرضِ عام مختلف حقائق میں عام ہے۔ عَرَض کے حرفِ راء پر فتحہ پڑھا جاتا ہے، اور عَامّ کی میم مشدد ہے۔ عبارت کے اس مقام پر أَفْرَادِهِ کی ہا ضمیر کے بجائے أَفْرَادِ پڑھنے کی تنبیہ بھی کی گئی ہے؛ اصل متن کے الفاظ تبدیل کیے بغیر اس ضبطی اختلاف کو محفوظ رکھنا چاہیے۔

ترجمہ :فصل :پانچویں کلی عرض عام ہے، یعنی ایسا خارجی کلی وصف جو ایک حقیقت کے افراد پر بھی اور دوسری حقیقت کے افراد پر بھی صادق آئے، جیسے چلنے والا انسان اور گھوڑے دونوں پر صادق آتا ہے۔

فَائِدَةٌ: وَإِذْ قَدْ عَلِمْتَ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ الْكُلِّيَّاتِ خَمْسٌ: الْأَوَّلُ الْجِنْسُ، وَالثَّانِي النَّوْعُ، وَالثَّالِثُ الْفَصْلُ، وَالرَّابِعُ الْخَاصَّةُ، وَالْخَامِسُ الْعَرَضُ الْعَامُّ، فَاعْلَمْ أَنَّ الثَّلَاثَةَ الْأُوَلَ يُقَالُ لَهَا: الذَّاتِيَّاتُ، وَيُقَالُ لِلْآخَرَيْنِ:

اَلْعَرَضِيَّاتُ. کلیاتِ خمسہ میں جنس، نوع اور فصل پہلی تین کلیاں ہیں، جو ذَاتِيَّات کہلاتی ہیں؛ کیونکہ یہ اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہیں۔ خاصہ اور عرضِ عام آخری دو ہیں اور عَرَضِيَّات کہلاتی ہیں؛ کیونکہ یہ حقیقت سے خارج ہوتی ہیں۔ فَائِدَةٌ کی ترکیب میں محذوف مبتدا هٰذِهِ ہوگا، یعنی هٰذِهِ فَائِدَةٌ؛ جب کہ مذکر فَصْلٌ میں هٰذَا فَصْلٌ مقدر مانا جاتا ہے۔

ترجمہ :فائدہ :اب جب تم جان چکے کہ کلیات پانچ ہیں :جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرض عام، تو جان لو کہ پہلی تین کو ذاتیات اور آخری دو کو عرضیات کہا جاتا ہے۔

وَقَدْ يُخْتَصُّ اسْمُ الذَّاتِيِّ بِالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ فَقَطْ، وَلَا يُطْلَقُ عَلَى النَّوْعِ بِهٰذَا الْإِطْلَاقِ لَفْظُ الذَّاتِيِّ. اگرچہ عمومی تقسیم میں جنس، نوع اور فصل تینوں ذاتیات ہیں، بعض اصطلاحی استعمالات میں ذَاتِي کا لفظ خاص طور پر جنس اور فصل کے لیے بولا جاتا ہے، اور اس مخصوص استعمال میں نوع اس لفظ سے مراد نہیں ہوتی۔ یہ حقیقت سے خارج ہونے کا بیان نہیں بلکہ لفظ کے اطلاق میں تخصیص ہے؛ اس لیے دونوں استعمالات کو خلط نہیں کرنا چاہیے۔

ترجمہ :کبھی ذاتی کا نام صرف جنس اور فصل کے لیے خاص ہوتا ہے، اور اس استعمال میں نوع پر ذاتی کا لفظ نہیں بولا جاتا۔

عرضِ لازم اور مفارق

فَصْلٌ: اَلْعَرَضِيُّ أَعْنِي الْخَاصَّةَ وَالْعَرَضَ الْعَامَّ يَنْقَسِمُ إِلَى لَازِمٍ وَمُفَارِقٍ. پہلی تین کلیات ذاتیات اور آخری دو، یعنی خاصہ اور عرضِ عام، عرضیات ہیں۔ یہاں انہی دونوں عرضیات کی مزید تقسیم مراد ہے۔ ہر ایک میں ایک قسم لازم اور دوسری مفارق ہو سکتی ہے؛ لہٰذا خاصہ لازم، خاصہ مفارق، عرضِ عام لازم اور عرضِ عام مفارق کی صورتیں بنتی ہیں۔ أَعْنِي متکلم کا صیغہ ہے، یعنی میری مراد؛ اس کے بعد خاصہ اور عرضِ عام بتاکر اَلْعَرَضِي کی وضاحت کی گئی ہے۔ مَعْرُوض اس چیز کو کہتے ہیں جس میں وصف قائم ہو۔

ترجمہ :فصل :عرضی، یعنی خاصہ اور عرض عام، دو قسموں میں تقسیم ہوتا ہے :لازم اور مفارق۔

فَاللَّازِمُ مَا يَمْتَنِعُ انْفِكَاكُهُ عَنِ الشَّيْءِ، إِمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَاهِيَّةِ، كَالزَّوْجِيَّةِ لِلْأَرْبَعَةِ وَالْفَرْدِيَّةِ لِلثَّلَاثَةِ؛ لَازِم وہ عرض ہے جس کا اپنے موصوف سے جدا ہونا ممتنع ہو۔ اِنْفِكَاك کے معنی جدا ہونا ہیں اور يَمْتَنِع کا معنی ناممکن ہونا ہے۔ لازم ہونے

کو کبھی ماہیت اور کبھی وجود کے اعتبار سے دیکھا جاتا ہے۔ چار کی ماہیت میں جفت ہونا اور تین کی ماہیت میں طاق ہونا ایسا لازم ہے جو ماہیت سے جدا نہیں ہو سکتا۔ چار موجود ہو اور زوجیت اس سے الگ ہو، یا تین موجود ہو اور فردیت اس سے الگ ہو، یہ ممکن نہیں۔

فَإِنَّ انْفِكَاكَ الزَّوْجِيَّةِ عَنِ الْأَرْبَعَةِ وَالْفَرْدِيَّةِ عَنِ الثَّلَاثَةِ مُسْتَحِيلٌ، وَإِمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى الْوُجُودِ كَالسَّوَادِ لِلْحَبَشِيِّ؛ فَإِنَّ انْفِكَاكَ السَّوَادِ عَنْ وُجُودِ الْحَبَشِيِّ مُسْتَحِيلٌ لَا عَنْ مَاهِيَّتِهِ؛ لِأَنَّ مَاهِيَّتَهُ الْإِنْسَانُ، وَظَاهِرٌ أَنَّ السَّوَادَ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلْإِنْسَانِ. ماہیت کے بجائے وجود کے اعتبار سے لازم ہونے کی مثال کتاب میں السَّوَادُ لِلْحَبَشِي دی گئی ہے۔ یہاں سیاہی کا لازم ہونا حبشی کے وجود کی حیثیت سے بیان ہوا ہے، انسان کی مجرد ماہیت کے اعتبار سے نہیں؛ کیونکہ حبشی کی ماہیت انسان ہے اور ہر انسان کے لیے سیاہی لازم نہیں۔ إِمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى الْوُجُود کا عطف پہلے إِمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَاهِيَّة پر ہے، اسی لیے دونوں اعتبار الگ رکھنے ہیں۔

ترجمہ :لازم وہ ہے جس کا چیز سے جدا ہونا ناممکن ہو؛ یا ماہیت کے اعتبار سے، جیسے چار کے لیے جفت ہونا اور تین کے لیے طاق ہونا؛ یا وجود کے اعتبار سے، جیسے حبشی کے لیے سیاہی۔ سیاہی کا حبشی کے وجود سے جدا ہونا ناممکن ہے، لیکن اس کی ماہیت سے نہیں، کیونکہ اس کی ماہیت انسان ہے اور سیاہی ہر انسان کے لیے لازم نہیں۔

وَالْعَرَضُ الْمُفَارِقُ مَا لَمْ يَمْتَنِعِ انْفِكَاكُهُ عَنِ الْمَلْزُومِ، عَرَضٌ مُفَارِق میں جدا ہونا ناممکن نہیں بلکہ ممکن ہوتا ہے؛ چاہے بالفعل کبھی جدا ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ انسان کے لیے لکھنا بِالْفِعْل ہو تو کوئی شخص لکھتے وقت کاتب بالفعل ہے اور نہ لکھے تو یہ فعل اس سے جدا ہے۔ اسی طرح چلنے کا عمل بھی رکتا اور شروع ہوتا ہے۔ یہاں بالقوۃ اور بالفعل میں فرق ہے :بالقوۃ سے صلاحیت، اور بالفعل سے اس صلاحیت کا عملی ظہور مراد ہے۔ کوئی ان پڑھ شخص لکھنے کی صلاحیت بالقوۃ رکھ سکتا ہے اگرچہ اس وقت لکھنے والا نہ ہو، اور عارضی بیماری کے باعث چل نہ سکنے والا انسان بالقوۃ چلنے کی صلاحیت سے کلیتاً محروم قرار نہیں پاتا۔

كَالْكِتَابَةِ بِالْفِعْلِ لِلْإِنْسَانِ، وَالْمَشْيِ بِالْفِعْلِ لَهُ. کتابت بالفعل انسان سے خاص ہے، اس لیے خَاصَّة مُفَارِقَة کی مثال ہے، جب کہ مشی بالفعل مختلف حقیقتوں کے افراد، مثلاً انسان اور دیگر جانوروں، میں پایا جاتا ہے، اس لیے عَرَضٌ عَامٌّ مُفَارِق کی مثال ہے۔ معروض سے جدا

ہونے کا امکان ہی مفارق ہونے کے لیے کافی ہے۔

ترجمہ :عرض مفارق وہ ہے جس کا ملزوم سے جدا ہونا ممکن ہو، جیسے انسان کا بالفعل لکھنا یا بالفعل چلنا۔

لازم بیّن کی دو صورتیں اور مفارق کی اقسام

فَصْلٌ: وَالْعَرَضُ اللَّازِمُ قِسْمَانِ: الْأَوَّلُ مَا يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ كَالْبَصَرِ لِلْعَمَى. لازم کی بحث میں مَلْزُوم وہ چیز ہے جس کے ساتھ دوسری چیز لازم ہو، اور لَازِم وہ وصف ہے جو اس سے الگ نہ ہو۔ اگر لزوم کے یقین کے لیے باقاعدہ دلیل درکار نہ ہو تو اسے لَازِمٌ بَيِّن کہتے ہیں۔ اس کی پہلی صورت بَيِّنٌ بِالْمَعْنَى الْأَخَصّ ہے :صرف ملزوم کا تصور کرتے ہی لازم کا تصور بھی خودبخود آجائے۔ نابینائی یا اندھا پن کے تصور کے ساتھ بینائی کا تصور لازماً ذہن میں آتا ہے، کیونکہ نابینا ہونا بینائی کی صلاحیت کے فقدان سے متعلق ہے۔ یہاں لازم کا الگ سے تصور کرانے کی ضرورت نہیں۔

ترجمہ :فصل :عرض لازم کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی وہ جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آئے، جیسے نابینائی کے تصور سے بینائی کا تصور۔

وَالثَّانِي مَا يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ وَاللَّازِمِ الْجَزْمُ بِاللُّزُومِ، دوسری صورت بَيِّنٌ بِالْمَعْنَى الْأَعَمّ ہے۔ اس میں محض ملزوم کا تصور لازم کا تصور فوراً نہیں لاتا، لیکن ملزوم اور لازم دونوں کے تصورات الگ الگ حاضر ہوجائیں تو ان کے لزوم کا یقین کسی نئی دلیل کے بغیر ہوجاتا ہے۔ مثلاً چار کا تصور آتے ہی ضروری نہیں کہ فوراً جفت ہونے کا خیال آجائے، مگر چار اور جفت کے معنی سمجھنے کے بعد واضح ہوجاتا ہے کہ چار دو مساوی حصوں میں بٹ سکتا ہے۔

كَالزَّوْجِيَّةِ لِلْأَرْبَعَةِ؛ فَإِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ الْأَرْبَعَةَ، وَتَصَوَّرَ مَفْهُومَ الزَّوْجِيَّةِ بِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي يَنْقَسِمُ بِمُتَسَاوِيَيْنِ، حَكَمَ بَدَاهَةً بِأَنَّ الْأَرْبَعَةَ زَوْجٌ وَمُنْقَسِمَةٌ بِمُتَسَاوِيَيْنِ. اس کے مقابل لَازِمٌ غَيْرُ بَيِّن میں ملزوم اور لازم دونوں کا تصور کر لینے کے باوجود لزوم کا یقین خودبخود نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر عالم کے حادث ہونے کا حکم دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے :اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ۔ عالم کے تغیر اور ہر متغیر کے حادث ہونے کو ملا کر نتیجہ حاصل کیا جاتا ہے۔ یوں بیّنِ اخص میں لازم کا تصور خود آتا ہے، بیّنِ اعم میں دونوں تصور کرنے پر لزوم کا حکم خود

واضح ہوتا ہے، اور غیر بیّن میں دلیل کی ضرورت رہتی ہے۔

ترجمہ :دوسری وہ جس میں ملزوم اور لازم دونوں کا تصور کرنے سے ان کے لازم ہونے کا یقینی حکم حاصل ہو، جیسے چار کے لیے جفت ہونا؛ جو شخص چار اور جفت کے معنی کو سمجھے، وہ بدیہی طور پر حکم کرے گا کہ چار جفت ہے اور دو برابر حصوں میں تقسیم ہوتا ہے۔

فَصْلٌ: الْعَرَضُ الْمُفَارِقُ أَعْنِي مَا يُمْكِنُ انْفِكَاكُهُ عَنِ الْمَعْرُوضِ أَيْضًا قِسْمَانِ: أَحَدُهُمَا مَا يَدُومُ عُرُوضُهُ لِلْمَلْزُومِ، كَالْحَرَكَةِ لِلْفَلَكِ. عرضِ مفارق، یعنی وہ وصف جس کا معروض سے جدا ہونا ممکن ہو، دو حالتوں میں ملتا ہے۔ ایک وہ جو جدا ہو سکتا ہے مگر عملاً ہمیشہ اسی معروض کے ساتھ موجود رہا ہو۔ مثال میں فلک کی حرکت دی گئی ہے؛ یہ قدیم فلاسفہ کی اس رائے کے لحاظ سے ہے کہ فلک ہمیشہ متحرک ہے، حالانکہ مفارقت کا امکان اپنی جگہ ہے۔ اس مثال کا مقصود امکانِ انفکاک اور وقوعِ انفکاک کا فرق سمجھانا ہے، نہ کہ ہر ممکن مفارقت کا واقع ہوجانا۔ يَدُوم، دَامَ يَدُومُ سے ہے، یعنی قائم رہنا؛ عُرُوض کا مفہوم عرض کا معروض پر قائم ہونا ہے۔

ترجمہ :فصل :عرض مفارق، یعنی جو اپنے معروض سے جدا ہوسکے، بھی دو قسموں میں ہے۔ پہلی وہ جو ملزوم کے ساتھ دیر تک قائم رہے، جیسے فلک کے لیے حرکت۔

وَالثَّانِي مَا يَزُولُ عَنْهُ، إِمَّا بِسُرْعَةٍ كَحُمْرَةِ الْخَجَلِ وَصُفْرَةِ الْوَجَلِ، دوسری قسم وہ مفارق ہے جو بالفعل زائل بھی ہوجاتا ہے۔ اس میں جدائی کبھی جلدی واقع ہوتی ہے :حُمْرَةُ الْخَجَل یعنی شرمندگی کی سرخی، اور صُفْرَةُ الْوَجَل یعنی خوف کی زردی؛ شرم یا ڈر کی حالت ختم ہوتے ہی ان کی ظاہری کیفیت جلد دور ہو سکتی ہے۔ وَجِلَ يَوْجَلُ وَجَلًا کے معنی ڈرنا ہیں۔

أَوْ بِبُطْءٍ كَالشَّيْبِ وَالشَّبَابِ. اور کبھی مفارقت دیر سے ہوتی ہے، جیسے جوانی کا کئی سال باقی رہ کر ختم ہوجانا۔ کتاب میں الشَّیْب یعنی بڑھاپا اور الشَّبَاب یعنی جوانی دونوں کا ذکر ہے، مگر بڑھاپے کو مفارق کی مثال بنانے پر اشکال بھی ہے :طبعی بڑھاپا ایک مرتبہ آجائے تو بالعموم واپس نہیں جاتا، اس لیے جوانی کا ختم ہونا مفارقت کے لیے زیادہ واضح مثال ہے۔ اس اعتراض کو اصل مثال حذف کیے بغیر اسی مقام پر سمجھنا چاہیے۔

ترجمہ :دوسری وہ جو زائل ہوجائے؛ یا جلدی، جیسے شرم کی سرخی اور خوف کی زردی، یا آہستہ، جیسے بڑھاپا اور جوانی۔

تعریفات :حد اور رسم

فَصْلٌ فِي التَّعْرِيفَاتِ: مُعَرِّفُ الشَّيْءِ مَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ، مُعَرِّف، تَعْرِیف اور قَوْلٌ شَارِح ایک بحث کے مختلف نام ہیں۔ جس چیز کی پہچان مقصود ہو اسے موضوع یا مبتدا بنایا جاتا ہے، اور جو عبارت اس کی وضاحت کرتی ہے اسے محمول یا خبر بنایا جاتا ہے؛ جیسے اَلْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ۔ اس حمل کے ذریعے انسان کی حقیقت معلوم ہوتی ہے۔ منطق میں معلوم تصورات کے ذریعے مجہول تصور حاصل کرنے کا یہی وسیلہ ہے۔

وَهُوَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: الْحَدُّ التَّامُّ، وَالْحَدُّ النَّاقِصُ، وَالرَّسْمُ التَّامُّ، وَالرَّسْمُ النَّاقِصُ. تعریفِ حقیقی کے ذریعے یا ماہیت اور ذاتی اجزا کا علم ملتا ہے یا چیز دوسری ماہیتوں سے ممتاز ہوتی ہے۔ گویا صُورَةٌ غَيْرُ حَاصِلَة کو حاصل کیا جاتا ہے۔ حقیقی تعریف کی چار قسمیں ہیں :حدِ تام، حدِ ناقص، رسمِ تام اور رسمِ ناقص۔ لفظ حَدّ کی بنیاد فصل پر اور رَسْم کی بنیاد خاصہ پر ہے؛ تَامّ اس وقت ہوگا جب جنسِ قریب ساتھ ہو، اور اس کے بغیر نَاقِص کہا جائے گا۔ اس ایک ضابطے سے چاروں قسموں کے اجزا پہچانے جاسکتے ہیں۔

ترجمہ :فصل :تعریفات میں کسی چیز کا معرف وہ بیان ہے جو اس چیز کے تصور کو واضح کرنے کے لیے اس پر محمول کیا جائے۔ اس کی چار قسمیں ہیں :حد تام، حد ناقص، رسم تام اور رسم ناقص۔

فَالتَّعْرِيفُ إِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْقَرِيبِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيبِ يُسَمَّى حَدًّا تَامًّا، كَتَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ. حدِ تام میں جنسِ قریب اور فصلِ قریب دونوں مذکور ہوتے ہیں۔ مثال اَلْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ ہے، جہاں حیوان انسان کی جنسِ قریب اور ناطق اس کی فصلِ قریب ہے۔ اس سے انسان کی ماہیت اپنے قریب ترین ذاتی اجزا کے ساتھ سامنے آتی ہے۔

ترجمہ :اگر تعریف قریب کی جنس اور قریب کی فصل سے ہو تو حد تام کہلاتی ہے، جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔

وَإِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْبَعِيدِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيبِ أَوْ بِهِ وَحْدَهُ يُسَمَّى حَدًّا نَاقِصًا. حدِ ناقص میں فصلِ قریب تو رہتی ہے، مگر جنسِ قریب کی جگہ جنسِ بعید آتی ہے، یا صرف فصل ہی ذکر ہوتی ہے۔ مثلاً انسان کو جِسْمٌ نَاطِقٌ کہنا یا محض نَاطِق

کہنا۔ جسم انسان کی جنسِ بعید ہے، جبکہ ناطق ذاتی ممیز ہے؛ اس لیے اس تعریف میں ذاتی امتیاز حاصل ہوجاتا ہے، لیکن حدِ تام جیسی تکمیل نہیں ہوتی۔

ترجمہ :اگر تعریف بعید جنس اور قریب فصل سے، یا صرف قریب فصل سے ہو تو حد ناقص کہلاتی ہے۔

وَإِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْقَرِيبِ وَالْخَاصَّةِ يُسَمَّى رَسْمًا تَامًّا. رسمِ تام میں جنسِ قریب کے ساتھ فصل کے بجائے خاصہ آئے گا۔ مثال حَيَوَانٌ ضَاحِكٌ ہے۔ حیوان قریب جنس ہے اور ضاحک حقیقت سے خارج مگر انسان کے ساتھ خاص وصف ہے۔ اس تعریف سے پورے ذاتی اجزا معلوم نہیں ہوتے، لیکن حیوان کے ذریعے قدرے حقیقت اور ضاحک کے ذریعے دوسری انواع سے امتیاز حاصل ہوتا ہے۔

وَإِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْبَعِيدِ وَالْخَاصَّةِ أَوْ بِالْخَاصَّةِ وَحْدَهَا يُسَمَّى رَسْمًا نَاقِصًا. رسمِ ناقص میں خاصہ کے ساتھ جنسِ بعید آئے یا صرف خاصہ ذکر کیا جائے۔ مثال جِسْمٌ ضَاحِكٌ اور محض ضَاحِك کہنا ہیں۔ رسم کی دونوں صورتوں میں اصل امتیاز خاصہ پیدا کرتا ہے، نہ کہ فصل؛ اور تام و ناقص کا فرق جنسِ قریب کی موجودگی یا عدم سے متعلق ہے۔

ترجمہ :اگر تعریف قریب جنس اور خاصہ سے ہو تو رسم تام، اور بعید جنس کے ساتھ خاصہ یا صرف خاصہ سے ہو تو رسم ناقص کہلاتی ہے۔

مِثَالُ الْحَدِّ النَّاقِصِ تَعْرِيفُ الْإِنْسَانِ بِالْجِسْمِ النَّاطِقِ أَوْ بِالنَّاطِقِ فَقَطْ. الْجِسْمُ النَّاطِق میں جسم جنسِ بعید اور ناطق فصل ہے۔ صرف ناطق کہہ دینا بھی حدِ ناقص ہے کیونکہ فصل سے انسان کا ذاتی امتیاز حاصل ہوتا ہے، خواہ پوری ماہیت نہ بیان ہو۔

ترجمہ :حد ناقص کی مثال انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق سے کرنا ہے۔

وَمِثَالُ الرَّسْمِ التَّامِّ تَعْرِيفُ الْإِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ الضَّاحِكِ. الْحَيَوَانُ الضَّاحِك میں حیوان جنسِ قریب اور ضاحک خاصہ ہے؛ اس لیے رسمِ تام ہے، حد نہیں۔ خاصہ حقیقت سے خارج ہے، جبکہ حد میں فصل حقیقت کا حصہ ہوتی ہے۔

ترجمہ :رسم تام کی مثال انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے کرنا ہے۔

وَمِثَالُ الرَّسْمِ النَّاقِصِ تَعْرِيفُهُ بِالْجِسْمِ الضَّاحِكِ، أَوْ بِالضَّاحِكِ وَحْدَهُ. الْجِسْمُ الضَّاحِك میں جنسِ بعید اور خاصہ ہیں، اور صرف الضَّاحِك میں

خاصہ اکیلا ہے؛ دونوں رسمِ ناقص کی صورتیں ہیں۔ ان سے انسان کی حقیقت پوری معلوم نہیں ہوتی لیکن دوسری چیزوں سے امتیاز قائم ہو سکتا ہے۔

ترجمہ :رسم ناقص کی مثال انسان کی تعریف جسم ضاحک یا صرف ضاحک سے کرنا ہے۔

وَلَا دَخْلَ فِي التَّعْرِيفَاتِ لِلْعَرَضِ الْعَامِّ؛ لِأَنَّهُ لَا يُفِيدُ التَّمْيِيزَ. تعریفات میں عرضِ عام کو اس لیے نہیں لاتے کہ یہ نہ حقیقت کا ذاتی جز ہے اور نہ ایک ماہیت کو دوسری سے ممتاز کرتا ہے۔ مثلاً مَاشِي، یعنی چلنے والا، انسان، گھوڑے اور دوسرے جانوروں میں یکساں صادق آتا ہے؛ محض یہ کہنا کہ انسان ماشی ہے، انسان کو دوسری انواع سے جدا نہیں کرتا۔ تَمْيِيز کی یاء کے ساتھ یہی ضبط مراد ہے۔

ترجمہ :عرض عام کا تعریفات میں دخل نہیں، کیونکہ وہ مطلوب چیز کو دوسروں سے ممتاز نہیں کرتا۔

فَصْلٌ: التَّعْرِيفُ قَدْ يَكُونُ حَقِيقِيًّا كَمَا ذَكَرْنَا، تعریفِ حقیقی کے برعکس تعریفِ لفظی میں نئی ماہیت کا تصور حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ کسی غیر مانوس لفظ کا معنی واضح کرنا ہوتا ہے۔ مدعا پہلے سے ذہن میں ہو سکتا ہے مگر اس کے لیے استعمال ہونے والا لفظ نامعلوم ہو۔ مثلاً غَضَنْفَر کا لفظ سننے والا اس کا مفہوم نہ جانتا ہو تو الْغَضَنْفَرُ الْأَسَدُ کہنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ غضنفر شیر کا نام ہے۔

وَقَدْ يَكُونُ لَفْظِيًّا، وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ تَفْسِيرُ مَدْلُولِ اللَّفْظِ، كَقَوْلِهِمْ: سَعْدَانَةُ نَبْتٌ، وَالْغَضَنْفَرُ الْأَسَدُ. اسی طرح السَّعْدَانُ نَبْتٌ کہنے سے سعدان کے پودا ہونے کی خبر ملتی ہے۔ کتاب کے نسخے میں سَعْدَانَةُ کا لفظ ہے؛ اس پر تاء کے وجود کے متعلق ضبطی تنبیہ ہوئی ہے، اور نَبْت کے باء کو ساکن پڑھنے کی تحقیق بھی بیان ہوئی۔ اس مقام پر لفظی معنی کی توضیح ہے، کسی چیز کی اصل ماہیت کی منطقی حد نہیں۔

ترجمہ :فصل :تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے، جیسا کہ ذکر ہوا، اور کبھی لفظی ہوتی ہے۔ لفظی تعریف میں صرف لفظ کا مطلب بتایا جاتا ہے، جیسے سعدانہ ایک پودا ہے، اور غضنفر شیر ہے۔

وَهٰهُنَا قَدْ تَمَّ بَحْثُ التَّصَوُّرَاتِ، أَعْنِي الْقَوْلَ الشَّارِحَ. یہاں تصورات تک پہنچانے والی بحث، یعنی قَوْلٌ شَارِح اور اس کی تقسیمات، پوری ہوتی ہیں۔ اب مجہول تصدیق کے حصول کے لیے حجت اور اس سے متعلق مباحث شروع ہوتے ہیں۔

ترجمہ :یہاں تصورات، یعنی قول شارح کی بحث مکمل ہوئی۔

الباب الثانی :حجت اور قضایا

اَلْبَابُ الثَّانِي فِي الْحُجَّةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا. پہلے باب میں مجہول تصورات تک پہنچنے کے لیے معرف اور قولِ شارح کے مباحث تھے۔ دوسرا باب مجہول تصدیقات تک پہنچانے والے دلائل سے متعلق ہے۔ معلوم تصدیقات کو مناسب ترتیب دے کر جو نئی تصدیق حاصل کی جاتی ہے اس کا وسیلہ حجت یا دلیل ہے۔ اس بحث کے لیے پہلے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ قضیہ کسے کہتے ہیں، اس کی اقسام کیا ہیں اور ان میں موضوع، محمول اور نسبت کس طرح پائے جاتے ہیں۔

ترجمہ :دوسرا باب حجت اور اس سے متعلق مباحث کے بارے میں ہے۔

فَصْلٌ فِي الْقَضَايَا: اَلْقَضِيَّةُ قَوْلٌ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ. قَضِيَّة ایسا قول ہے جس کے لیے سچا یا جھوٹا ہونا ممکن ہو۔ مراد یہ نہیں کہ ایک ہی قول بیک وقت سچ بھی ہو اور جھوٹ بھی، بلکہ یہ کہ وہ اس نوع کا بیان ہو جس پر صدق یا کذب میں سے کسی ایک کا حکم ہوسکے۔ مثلاً زَيْدٌ عَالِمٌ؛ واقعی زید عالم ہے تو یہ صادق، ورنہ کاذب ہے۔ قول سے صرف زبان سے ادا کیا ہوا لفظ مراد نہیں :جو بات ذہن میں قائم ہو وہ قولِ معقول، اور زبان سے ادا ہو تو قولِ ملفوظ کہلاتی ہے؛ قضیہ کا مفہوم دونوں حیثیتوں سے سمجھا جاسکتا ہے۔

ترجمہ :فصل :قضیہ ایسا قول ہے جس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہو۔

وَقِيلَ: هُوَ قَوْلٌ يُقَالُ لِقَائِلِهِ إِنَّهُ صَادِقٌ فِيهِ أَوْ كَاذِبٌ. دوسری تعریف میں قضیے کی بجائے اس کے کہنے والے کو موضوع بنایا گیا ہے :ایسا قول جس کے قائل کو اس قول کے اعتبار سے صادق یا کاذب کہا جاسکے۔ پہلی تعریف میں صدق و کذب خود قول کی صفت ہیں، دوسری میں کہنے والے کی۔ مثلاً زَيْدٌ قَائِمٌ کہنے والا اگر حقیقت کے مطابق بات کہتا ہے تو اس قول میں سچا، خلافِ واقع کہتا ہے تو اسی قول میں جھوٹا کہا جائے گا۔ دو تعریفوں کا فرق صرف لفظوں کا نہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ سچائی یا جھوٹ کی نسبت کس کی طرف کی گئی ہے۔

ترجمہ :اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قضیہ ایسا قول ہے جس کے کہنے والے کے بارے میں کہا جاسکے کہ وہ اس میں سچا ہے یا جھوٹا۔

وَهِيَ قِسْمَانِ: حَمْلِيَّةٌ وَشَرْطِيَّةٌ. قضیہ کی دو بڑی قسمیں حَمْلِيَّة اور شَرْطِيَّة ہیں۔ حملیہ میں ایک شے کے لیے دوسری شے کے ثابت ہونے یا اس سے نفی ہونے کا حکم ہوتا ہے؛ شرطیہ میں اس طریقے کا سادہ اثبات و نفی نہیں،

بلکہ دو خبری اجزا کو شرط یا ان کے درمیان تعلق کے انداز سے ملایا جاتا ہے۔

ترجمہ :قضیہ دو قسموں میں ہوتا ہے :حملیہ اور شرطیہ۔

أَمَّا الْحَمْلِيَّةُ فَهُوَ مَا حُكِمَ فِيهَا بِثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ، كَقَوْلِكَ: زَيْدٌ قَائِمٌ، وَزَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ. قضیہ حملیہ کے اندر کسی چیز کے لیے دوسری چیز کا ثبوت ہو تو مثبت حملیہ ہے، جیسے زَيْدٌ قَائِمٌ، یعنی زید کھڑا ہے۔ اور کسی چیز سے وصف کی نفی کی جائے تو منفی حملیہ، جیسے زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ، یعنی زید کھڑا نہیں ہے۔ أَوْ نَفْيِهِ میں نفی کا تعلق اسی ثبوت کے مقابل ہے؛ ایک ہی موضوع کے لیے محمول کو ثابت کیا جاتا ہے یا اس سے اس کی نفی کی جاتی ہے۔

ترجمہ :حملیہ وہ قضیہ ہے جس میں کسی چیز کے لیے کسی چیز کا ثابت ہونا یا اس سے اس کا نفی ہونا بیان کیا جائے، جیسے :زید کھڑا ہے، اور زید کھڑا نہیں ہے۔

وَأَمَّا الشَّرْطِيَّةُ فَمَا لَا يَكُونُ فِيهِ ذٰلِكَ الْحُكْمُ. شرطیہ میں ایک شے پر دوسری شے کو سادہ انداز میں حمل نہیں کیا جاتا، بلکہ ایک بات کو دوسری بات کے ساتھ مشروط کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر سورج نکلا ہوا ہے تو دن موجود ہے۔ یہاں اس پوری عبارت کو شرط اور اس کے نتیجے کے باہمی تعلق کے طور پر سمجھا جائے گا، نہ کہ محض الشَّمْسُ نَهَارٌ کی طرح کسی ایک موضوع پر ایک محمول کے حمل کے طور پر۔

ترجمہ :شرطیہ وہ قضیہ ہے جس میں اس طرح کا حملی حکم نہ ہو۔

وَقِيلَ: الشَّرْطِيَّةُ مَا يَنْحَلُّ إِلَى قَضِيَّتَيْنِ، كَقَوْلِنَا: إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ، وَلَيْسَ الْبَتَّةَ إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَاللَّيْلُ مَوْجُودٌ. شرطیہ کی دوسری تعریف یہ ہے کہ تحلیل کرنے پر وہ دو قضیوں میں کھل جائے۔ إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ کے ایک جز میں سورج کے طلوع کا قضیہ، دوسرے میں دن کے موجود ہونے کا قضیہ ہے؛ شرط کے لفظ سے دونوں ملے ہوئے ہیں۔ نفی کے انداز میں وَلَيْسَ الْبَتَّةَ إِذَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَاللَّيْلُ مَوْجُودٌ بھی شرطیہ ہے۔ الْبَتَّةَ کے معنی قطعاً اور یقیناً ہیں؛ اس پوری ترکیب سے شرط اور تالی کے ربط کی نفی ہوتی ہے۔

ترجمہ :یہ بھی کہا گیا ہے کہ شرطیہ وہ ہے جو دو قضیوں میں تحلیل ہوجائے، جیسے :اگر سورج طلوع ہے تو دن موجود ہے؛ اور ہر گز ایسا نہیں کہ اگر سورج طلوع ہو تو رات موجود ہو۔

فَإِذَا حُذِفَتِ الْأَدَوَاتُ بَقِيَ: الشَّمْسُ طَالِعَةٌ، وَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ. إِنْ یا إِذَا جیسے ادواتِ شرط اور ان سے پیدا ہونے والا شرطیہ ربط ہٹا دیں تو الشَّمْسُ طَالِعَةٌ اور النَّهَارُ مَوْجُودٌ دو الگ خبری قضیے رہتے ہیں۔ یہی دو قضیوں میں تحلیل ہونے کا مطلب ہے؛ الفاظ ہٹا دینے سے مفہوم کے دو اجزا واضح ہوجاتے ہیں۔

ترجمہ :اگر شرط کی ادات ہٹا دی جائیں تو دو قضیے باقی رہتے ہیں :سورج طلوع ہے، اور دن موجود ہے۔

وَالْحَمْلِيَّةُ مَا لَا يُنْحَلُّ إِلَى قَضِيَّتَيْنِ، بَلْ يُنْحَلُّ إِمَّا إِلَى مُفْرَدَيْنِ كَقَوْلِكَ: زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ؛ فَإِنَّكَ إِذَا حَذَفْتَ الرَّابِطَةَ أَعْنِي هُوَ بَقِيَ زَيْدٌ وَقَائِمٌ وَهُمَا مُفْرَدَانِ، وَإِمَّا إِلَى مُفْرَدٍ وَقَضِيَّةٍ كَمَا فِي قَوْلِكَ: زَيْدٌ أَبُوهُ قَائِمٌ، فَإِذَا حَلَّلْتَهُ بَقِيَ زَيْدٌ وَهُوَ مُفْرَدٌ، وَأَبُوهُ قَائِمٌ وَهُوَ قَضِيَّةٌ.

حملیہ کا امتیاز یہ ہے کہ وہ شرطیہ کی طرح دو مستقل قضیوں میں تحلیل نہیں ہوتا۔ زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ میں هُوَ رابطہ کو ہٹایا جائے تو زید اور قائم دو مفرد رہ جاتے ہیں۔ زَيْدٌ أَبُوهُ قَائِمٌ کی تحلیل میں ایک طرف زَيْد مفرد رہتا ہے اور دوسری طرف أَبُوهُ قَائِمٌ خود ایک جملہ خبریہ یا قضیہ ہوتا ہے۔ اس طرح حملیہ کی تحلیل کبھی دو مفردوں اور کبھی ایک مفرد اور ایک قضیے پر پہنچتی ہے۔ رابطہ کی موجودگی یا حذف کو اسی پس منظر میں سمجھنا چاہیے۔

ترجمہ :حملیہ دو قضیوں میں تحلیل نہیں ہوتا، بلکہ یا دو مفردوں میں، جیسے زید ھو قائم میں رابطہ ھو ہٹانے سے زید اور قائم رہ جاتے ہیں؛ یا ایک مفرد اور ایک قضیہ میں، جیسے زید أبوہ قائم میں زید مفرد اور أبوہ قائم ایک قضیہ ہے۔

حملیہ و شرطیہ کے اجزاء

فَصْلٌ: الْحَمْلِيَّةُ ضَرْبَانِ: مُوجَبَةٌ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِثُبُوتِ شَيْءٍ لِشَيْءٍ، وَسَالِبَةٌ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِنَفْيِ شَيْءٍ عَنْ شَيْءٍ، نَحْوُ: الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ، وَالْإِنْسَانُ لَيْسَ بِفَرَسٍ. حملیہ کی موجبہ وہ ہے جس میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت ہو۔ اَلْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ میں انسان کے لیے حیوان ہونے کا ثبوت ہے۔ سالبہ وہ ہے جس میں محمول کی موضوع سے نفی ہو۔ اَلْإِنْسَانُ لَيْسَ بِفَرَسٍ میں انسان سے گھوڑا ہونے کی نفی ہے۔ موجبہ اور سالبہ کے فرق کے لیے صرف لفظی لَيْس کو یاد کرنا کافی نہیں؛ اصل معیار حکمِ ثبوت اور حکمِ نفی ہے۔

ترجمہ :فصل :حملیہ دو قسموں میں ہے :موجبہ، جس میں کسی چیز کے لیے کسی چیز کا ثبوت ہو؛ اور سالبہ، جس میں کسی چیز سے کسی چیز

کی نفی ہو، جیسے انسان حیوان ہے اور انسان گھوڑا نہیں ہے۔

فَصْلٌ: اَلْحَمْلِيَّةُ تَلْتَئِمُ مِنْ أَجْزَاءٍ ثَلَاثَةٍ: أَحَدُهَا الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ وَيُسَمَّى مَوْضُوعًا، وَالثَّانِي الْمَحْكُومُ بِهِ وَيُسَمَّى مَحْمُولًا، قضیہ حملیہ تین اجزا سے مل کر بنتا ہے۔ پہلا مَحْكُومٌ عَلَيْهِ، یعنی جس کے بارے میں حکم ہو، اس کا نام موضوع ہے۔ دوسرا مَحْكُومٌ بِهِ، یعنی جو بات اس پر ثابت یا منفی کی جائے، اسے محمول کہتے ہیں۔ تیسرا دَالٌّ عَلَى الرَّابِطِ، یعنی وہ لفظ یا علامت جو موضوع و محمول کے درمیان قائم نسبت پر دلالت کرے، اس کو رابطہ کہتے ہیں۔

وَالثَّالِثُ الدَّالُّ عَلَى الرَّابِطِ وَيُسَمَّى رَابِطَةً. رابط خود موضوع اور محمول کا باہمی جوڑ ہے؛ رابطہ اس جوڑ پر دلالت کرنے والی چیز۔ دونوں کو ایک نہ سمجھیں۔ جیسے نکاح کے بعد مرد اور عورت میں زوجیت کا تعلق قائم ہوتا ہے؛ اسی طرح دو مفردوں کے درمیان ایک خبری نسبت پیدا ہوتی ہے۔ مثال میں هُوَ اسی نسبت کی لفظی علامت ہے۔

ترجمہ :فصل :حملیہ تین اجزاء سے بنتا ہے : محکوم علیہ جسے موضوع کہتے ہیں، محکوم بہ جسے محمول کہتے ہیں، اور وہ لفظ جو دونوں کے ربط پر دلالت کرے، جسے رابطہ کہتے ہیں۔

فَفِي قَوْلِكَ: زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ، زَيْدٌ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ وَمَوْضُوعٌ، وَقَائِمٌ مَحْكُومٌ بِهِ وَمَحْمُولٌ، وَلَفْظَةُ هُوَ نِسْبَةٌ وَرَابِطَةٌ. زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ میں زید محکوم علیہ یا موضوع، قائم محکوم بہ یا محمول، اور هُوَ رابطے پر دلالت کرنے والا لفظ ہے۔ اس نسبت کے بغیر زید اور قائم دو الگ الفاظ ہیں؛ جب انہیں خبر کی نسبت سے ملایا جائے تو پورا قضیہ بنتا ہے۔

ترجمہ :مثلاً زید ھو قائم میں زید موضوع و محکوم علیہ، قائم محمول و محکوم بہ، اور ھو رابطہ ہے۔

وَقَدْ تُحْذَفُ الرَّابِطَةُ فِي اللَّفْظِ دُونَ الْمُرَادِ، فَيُقَالُ: زَيْدٌ قَائِمٌ. رابطہ لفظ میں حذف ہو سکتا ہے، معنی میں نہیں۔ زَيْدٌ قَائِمٌ میں هُوَ نہ بولنے سے زید کے قائم ہونے کا ربط ختم نہیں ہوا۔ عربی میں ایسی نسبت اکثر اعراب اور ترکیب سے سمجھ آتی ہے، جب کہ اردو میں ہے اور نہیں اور فارسی میں است اور نیست جیسے الفاظ زیادہ صراحت سے ربط دکھاتے ہیں۔ ہر زبان کی تعبیر الگ ہو سکتی ہے، مگر نسبتِ حکمیہ ہر قضیے میں درکار ہے۔

ترجمہ : کبھی لفظ میں رابطہ حذف کردیا جاتا ہے مگر معنی میں موجود رہتا ہے، جیسے زید قائم۔

فَصْلٌ: لِلشَّرْطِيَّةِ أَيْضًا أَجْزَاءٌ، وَيُسَمَّى الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنْهَا مُقَدَّمًا، وَالْجُزْءُ الثَّانِي مِنْهَا تَالِيًا. قضیہ شرطیہ بھی دو بنیادی خبری اجزا سے مرکب ہے۔ پہلا مُقَدَّم اور دوسرا تَالِي کہلاتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان شرطیہ ربط بھی موجود ہوتا ہے۔ اس طرح مقدم اور تالی دو قضیے اپنی جگہ ہیں، اور شرطیہ ادات کے ذریعے ان کا باہمی تعلق پورا قضیہ بناتا ہے۔

ترجمہ :فصل :شرطیہ کے بھی اجزاء ہوتے ہیں۔ اس کے پہلے جز کو مقدم اور دوسرے کو تالی کہتے ہیں۔

فَفِي قَوْلِكَ: إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا، قَوْلُكَ: إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً مُقَدَّمٌ، وَقَوْلُكَ: كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا تَالٍ، وَالرَّابِطَةُ هِيَ الْحُكْمُ بَيْنَهُمَا. إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً مقدم ہے اور كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا تالی۔ یہاں رابطہ ان دونوں کے درمیان وہ حکم یا نسبت ہے جو طلوعِ شمس اور وجودِ نہار کو شرطیہ انداز سے ملاتی ہے۔ حملیہ میں موضوع اور محمول کا جوڑ تھا، شرطیہ میں مقدم اور تالی کا جوڑ ہے۔

ترجمہ :مثلاً اگر سورج طلوع ہو تو دن موجود ہوگا میں اگر سورج طلوع ہو مقدم ہے، دن موجود ہوگا تالی ہے، اور دونوں کے درمیان حکم رابطہ ہے۔

قضیہ کی تقسیم باعتبارِ موضوع

فَصْلٌ: قَدْ تَنْقَسِمُ الْقَضِيَّةُ بِاعْتِبَارِ الْمَوْضُوعِ، فَالْمَوْضُوعُ إِنْ كَانَ جُزْئِيًّا وَشَخْصًا مُعَيَّنًا سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ شَخْصِيَّةً وَمَخْصُوصَةً، كَقَوْلِكَ: زَيْدٌ قَائِمٌ.

قضیہ کی تقسیم میں یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ موضوع جزئیِ حقیقی ہے یا کلی۔ اگر موضوع شخصِ معین ہو تو قضیہ شخصیہ یا مخصوصہ ہے؛ جیسے زَيْدٌ قَائِمٌ۔ یہاں زید ایک متعین فرد ہے، اس لیے حکم کسی غیر متعین جنس کے سب افراد یا بعض افراد کی طرف نہیں جاتا۔ موضوع کے کلی یا جزئی ہونے کو محمول کے کلی یا جزئی ہونے سے خلط نہ کرنا چاہیے۔

ترجمہ :فصل :قضیہ کو موضوع کے اعتبار سے بھی تقسیم کیا جاتا ہے۔ اگر موضوع کوئی متعین جزئی شخص ہو تو قضیہ شخصیہ یا مخصوصہ کہلاتا ہے، جیسے زید قائم ہے۔

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جُزْئِيًّا بَلْ كَانَ كُلِّيًّا فَهُوَ عَلَى أَنْحَاءٍ؛ لِأَنَّهَا إِنْ كَانَ الْحُكْمُ فِيهَا عَلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ تُسَمَّى الْقَضِيَّةُ طَبِيعِيَّةً، نَحْوُ: الْإِنْسَانُ نَوْعٌ، وَالْحَيَوَانُ جِنْسٌ. اگر موضوع کلی ہو تو دو باتیں الگ ہیں :حکم خود اس کی ماہیت و حقیقت پر لگایا جائے یا اس حقیقت کے افراد پر۔ پہلی صورت طَبِيعِيَّة ہے۔ مثال الْإِنْسَانُ نَوْعٌ میں انسان کی طبیعت پر نوع ہونے کا حکم ہے، ہر شخص زید، عمرو یا

بکر کے جسم پر نوع ہونے کا حکم نہیں؛ الْحَيَوَانُ جِنْسٌ میں بھی حیوان کے مفہوم و حقیقت پر جنس ہونے کا حکم ہے۔ جنسانیت اور نوعیت کا اطلاق ذات کے افراد پر براہ راست اسی انداز میں نہیں ہوتا۔

ترجمہ :اگر موضوع جزئی نہ ہو بلکہ کلی ہو، اور حکم خود حقیقت پر ہو تو قضیہ طبیعیہ کہلاتا ہے، جیسے انسان نوع ہے اور حیوان جنس ہے۔

وَإِنْ كَانَ عَلَى أَفْرَادِهَا فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَكُونَ كَمِّيَّةُ الْأَفْرَادِ فِيهَا مُبَيَّنًا أَوْ لَمْ يَكُنْ. اگر حکم کلی کے نفسِ مفہوم کے بجائے اس کے افراد پر ہے تو ان افراد کی مقدار پوچھی جائے گی :آیا سب مراد ہیں، بعض مراد ہیں یا مقدار سرے سے بیان نہیں ہوئی؟ اسی سے محصورہ اور مہملہ کا فرق پیدا ہوتا ہے۔ كَمِّيَّةُ الْأَفْرَاد یہاں تعداد یا افراد کے احاطے کا اعتبار ہے، ان کے جسمانی حجم کا نہیں۔

ترجمہ :اور اگر حکم اس کلی کے افراد پر ہو تو دیکھا جائے گا کہ افراد کی مقدار بیان کی گئی ہے یا نہیں۔

فَإِنْ بُيِّنَ كَمِّيَّةُ الْأَفْرَادِ تُسَمَّى الْقَضِيَّةُ مَحْصُورَةً، كَقَوْلِكَ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، وَبَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ. اگر افراد کی کمیت واضح ہو کہ سب کی بات ہے یا بعض کی، تو قَضِيَّةٌ مَحْصُورَة ہے۔ كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ تمام انسانوں کا حکم ہے؛ بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ میں بعض حیوانوں کا۔ یہاں كُلّ اور بَعْض موضوع کے افراد کے دائرے کو واضح کر رہے ہیں۔

ترجمہ :اگر افراد کی مقدار بیان کردی گئی ہو تو قضیہ محصورہ کہلاتا ہے، جیسے ہر انسان حیوان ہے اور بعض حیوان انسان ہیں۔

وَإِنْ لَمْ يُبَيَّنْ تُسَمَّى الْقَضِيَّةُ مُهْمَلَةً، نَحْوُ: الْإِنْسَانُ فِي خُسْرٍ. اگر کلی موضوع پر حکم تو ہو مگر کتنے افراد مراد ہیں یہ متعین نہ کیا گیا ہو تو مُهْمَلَة ہے۔ مثال الْإِنْسَانُ فِي خُسْرٍ ہے، جس میں افراد کی مقدار بیان کرنے کے لیے كُلّ یا بَعْض نہیں آیا۔ اس فرق سے قضیہ شخصیہ، طبیعیہ، محصورہ اور مہملہ کی چار صورتیں اپنی جگہ واضح ہوتی ہیں۔

ترجمہ :اگر افراد کی مقدار بیان نہ کی گئی ہو تو قضیہ مہملہ کہلاتا ہے، جیسے انسان خسارے میں ہے۔

محصورات اربعہ اور الفاظِ سور

فَصْلٌ: الْمَحْصُورَاتُ أَرْبَعٌ: إِحْدَاهَا الْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ كَقَوْلِكَ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ. محصورات میں دو پہلو ملا کر چار قسمیں بنتی ہیں :حکم اثباتی ہو یا

سلبی، اور حکم تمام افراد پر ہو یا بعض پر۔ پہلی مُوجَبَة کُلِّیَّة ہے؛ جیسے کُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ۔ تمام انسانوں کے لیے حیوان ہونے کا اثبات کیا گیا ہے۔

ترجمہ :فصل :محصورات چار ہیں۔ پہلی موجبہ کلیہ، جیسے ہر انسان حیوان ہے۔

وَالثَّانِيَةُ الْمُوجَبَةُ الْجُزْئِيَّةُ نَحْوُ: بَعْضُ الْحَيَوَانِ أَسْوَدُ.

دوسری مُوجَبَة جُزْئِيَّة ہے :بعض افراد کے لیے محمول کا ثبوت۔ بَعْضُ الْحَيَوَانِ أَسْوَدُ میں سب حیوانوں کے سیاہ ہونے کا دعویٰ نہیں، بلکہ بعض حیوانوں کے سیاہ ہونے کا اثبات ہے۔

ترجمہ :دوسری موجبہ جزئیہ، جیسے بعض حیوان کالے ہیں۔

وَالثَّالِثَةُ السَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ نَحْوُ: لَا شَيْءَ مِنَ الزِّنْجِيِّ بِأَبْيَضَ. تیسری سَالِبَة کُلِّیَّة ہے، جس میں کسی بھی متعلقہ فرد کے لیے محمول کی نفی کی جاتی ہے۔ کتاب کی مثال لَا شَيْءَ مِنَ الزِّنْجِيِّ بِأَبْيَضَ ہے۔ یہاں مقصود اسی مثال کا منفی کلی ڈھانچا سمجھنا ہے، یعنی ایک جماعت کے ہر فرد سے محمول کی نفی۔

ترجمہ :تیسری سالبہ کلیہ، جیسے کوئی زنگی سفید نہیں۔

وَالرَّابِعَةُ السَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ نَحْوُ: بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِأَسْوَدَ. چوتھی سَالِبَة جُزْئِيَّة ہے؛ جیسے بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِأَسْوَدَ۔ یہاں بعض انسانوں کے لیے سیاہ ہونے کی نفی ہے، تمام انسانوں کے متعلق ایسا حکم نہیں۔ ایک ہی نوع میں کلی و جزئی کا فرق کُلّ اور بَعْض سے، اور موجبہ و سالبہ کا فرق اثبات و نفی سے سمجھا جائے گا۔

ترجمہ :چوتھی سالبہ جزئیہ، جیسے بعض انسان کالے نہیں ہیں۔

فَصْلٌ: الَّذِي يُبَيَّنُ بِهِ كَمِّيَّةُ الْأَفْرَادِ مِنَ الْكُلِّيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ يُسَمَّى سُورًا، وَهُوَ مَأْخُوذٌ مِنْ سُورِ الْبَلَدِ.

افراد کے کل یا بعض ہونے کا دائرہ جس لفظ سے متعین کیا جائے اسے سُور کہتے ہیں۔ یہ نام شہر کے گرد فصیل سُورُ الْبَلَد سے ماخوذ ہے :جیسے فصیل حد کو ظاہر کرتی ہے، ویسے سور افراد کی مقدار کا احاطہ واضح کرتا ہے۔ ہر محصورہ میں سور کی مدد سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ حکم کل پر ہے یا بعض پر۔

ترجمہ :فصل :وہ لفظ جس سے افراد کی کلیت یا بعضیت کی مقدار ظاہر کی جائے، سور کہلاتا ہے۔ یہ نام شہر کی فصیل سے لیا گیا ہے۔

وَسُورُ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ كُلٌّ وَلَامُ الِاسْتِغْرَاقِ، وَسُورُ الْمُوجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ بَعْضٌ وَوَاحِدٌ مِنَ الْجِنْسِ حَمَّادٌ،

وَسُورُ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ لَا شَيْءَ وَلَا وَاحِدَ وَوُقُوعُ النَّكِرَةِ تَحْتَ النَّفْيِ، نَحْوُ: مَا مِنْ مَاءٍ إِلَّا وَهُوَ رَطْبٌ. موجبہ کلیہ کے سور میں کُلّ اور لَامُ الِاسْتِغْرَاق آتے ہیں؛ جزئیہ موجبہ میں بَعْض یا اس جیسا فرد کو ظاہر کرنے والا لفظ آتا ہے۔ سالبہ کلیہ میں لَا شَيْءَ، لَا وَاحِدَ اور نفی کے تحت نکرہ بھی عمومِ نفی کے لیے استعمال ہو سکتا ہے۔ مَا مِنْ مَاءٍ إِلَّا وَهُوَ رَطْبٌ میں نفی اور استثناء کے انداز سے پانی کے ہر فرد پر تر ہونے کا حکم سمجھ میں آتا ہے۔ یہاں الفاظ کی ترکیب اور سور کی حیثیت دونوں کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔

ترجمہ :موجبہ کلیہ کا سور کل اور لام استغراق ہے؛ موجبہ جزئیہ کا سور بعض اور جنس کا ایک فرد ہے؛ سالبہ کلیہ کا سور لا شيء، لا واحد اور نفی کے تحت نکرہ کا آنا ہے، جیسے کوئی پانی ایسا نہیں مگر وہ تر ہے۔

وَسُورُ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ لَيْسَ بَعْضٌ كَقَوْلِكَ: لَيْسَ بَعْضُ الْحَيَوَانِ بِحِمَارٍ، وَبَعْضٌ لَيْسَ كَمَا تَقُولُ: بَعْضُ الْفَوَاكِهِ لَيْسَ بِحُلْوٍ. سالبہ جزئیہ کے لیے لَيْسَ بَعْض اور بَعْضٌ لَيْسَ جیسے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ کتاب میں لَيْسَ بَعْضُ الْحَيَوَانِ بِحِمَارٍ اور بَعْضُ الْفَوَاكِهِ لَيْسَ بِحُلْوٍ کی مثالیں ہیں۔ دونوں میں بعض افراد کی نفی بیان ہوتی ہے، لیکن لفظی ترتیب مختلف ہے۔ نفی کے محل اور سور کے محل کی تمیز اسی لیے ضروری ہے۔

ترجمہ :سالبہ جزئیہ کا سور لیس بعض ہے، جیسے بعض حیوان گدھے نہیں؛ اور بعض لیس بھی، جیسے بعض پھل میٹھے نہیں۔

اِعْلَمْ أَنَّ فِي كُلِّ لِسَانٍ سُورًا يَخُصُّهَا. سور کے لیے ہر زبان کے اپنے مخصوص لفظ ہو سکتے ہیں۔ عربی میں کُلّ یا بَعْض، اردو میں ہر اور بعض، اور دوسری زبانوں میں اس کام کے دوسرے الفاظ ہو سکتے ہیں۔ منطقی بحث الفاظ کے بدلنے سے نہیں بدلتی؛ اصل یہ دیکھا جاتا ہے کہ حکم سب افراد کو محیط ہے یا بعض کو۔

ترجمہ :جان لو کہ ہر زبان میں اپنے مخصوص الفاظ سور ہوتے ہیں۔

موضوع و محمول کی علامتیں اور حمل کی حقیقت

فَصْلٌ: قَدْ جَرَتْ عَادَةُ الْمِيزَانِيِّينَ أَنَّهُمْ يُعَبِّرُونَ عَنِ الْمَوْضُوعِ بِـ ج، وَعَنِ الْمَحْمُولِ بِـ ب، فَمَتَى أَرَادُوا التَّعْبِيرَ عَنِ الْمُوجَبَةِ الْكُلِّيَّةِ يَقُولُونَ: كُلُّ ج ب، وَمَقْصُودُهُمْ مِنْ ذٰلِكَ الْإِيمَاءُ وَدَفْعُ تَوَهُّمِ الِانْحِصَارِ. مناطقہ مختصر علامتی انداز میں موضوع کی جگہ ج اور محمول کی جگہ ب لاتے ہیں۔ کُلُّ ج ب کا مقصد یہ ہے کہ ہر مرتبہ مختلف موضوع و محمول

کے نام لکھنے کی ضرورت نہ رہے، اور مثال کو کسی خاص انسان، حیوان یا وصف تک محدود نہ سمجھا جائے۔ اس سے قضیہ کی صورت عام رہتی ہے اور بحث میں اختصار بھی پیدا ہوتا ہے۔

ترجمہ :فصل :منطقیوں کی عادت ہے کہ موضوع کو ج اور محمول کو ب سے ظاہر کرتے ہیں۔ موجبہ کلیہ کے لیے کل ج ب کہتے ہیں۔ اس سے مقصود اختصار اور یہ وہم دور کرنا ہے کہ مثال صرف انہی خاص الفاظ تک محدود ہے۔

فَصْلٌ: الْحَمْلُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ: اتِّحَادُ الْمُتَغَايِرَيْنِ فِي الْمَفْهُومِ بِحَسَبِ الْوُجُودِ. اصطلاحی حمل میں موضوع اور محمول کے مفہوم جدا ہوتے ہیں، لیکن وجود کے اعتبار سے دونوں ایک ہی چیز پر صادق ہوتے ہیں۔ الْمُتَغَايِرَيْنِ فِي الْمَفْهُوم سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مفہوم ایک نہیں، جب کہ بِحَسَبِ الْوُجُود بتاتا ہے کہ دونوں کی موجود ہونے کی جگہ یا شخص ایک ہے۔

ترجمہ :فصل :مناطقہ کی اصطلاح میں حمل یہ ہے کہ مفہوم میں مختلف دو چیزیں وجود کے اعتبار سے ایک ہوں۔

فَفِي قَوْلِكَ: زَيْدٌ كَاتِبٌ، وَعَمْرٌو شَاعِرٌ، مَفْهُومُ زَيْدٍ مُغَايِرٌ لِمَفْهُومِ كَاتِبٍ، لِكَنَّهُمَا مَوْجُودَانِ بِوُجُودٍ وَاحِدٍ، وَكَذَا مَفْهُومُ عَمْرٍو وَشَاعِرٍ مُتَغَايِرٌ، وَقَدِ اتَّحَدَا فِي الْوُجُودِ. زَيْدٌ كَاتِبٌ میں زید کا مفہوم ایک خاص شخص اور کاتب کا مفہوم لکھنے والا ہے؛ معنی میں فرق ہے مگر یہ دونوں ایک ہی موجود شخص پر صادق آتے ہیں۔ اسی طرح عَمْرٌو شَاعِرٌ میں عمرو اور شاعر کے مفہوم مختلف، مگر خارج میں دونوں ایک شخص کے لیے ثابت ہیں۔ یہ مفہومی تغایر اور وجودی اتحاد حمل کے دو ضروری پہلو ہیں۔

ترجمہ :مثلاً زید کاتب ہے اور عمرو شاعر ہے میں زید اور کاتب کے مفہوم الگ ہیں مگر وجود ایک ہے، اسی طرح عمرو اور شاعر کے مفہوم مختلف ہیں مگر وجود میں متحد ہیں۔

ثُمَّ الْحَمْلُ عَلَى قِسْمَيْنِ؛ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ بِوَاسِطَةٍ فِي، أَوْ ذُو، أَوِ اللَّامِ كَمَا فِي قَوْلِكَ: زَيْدٌ فِي الدَّارِ، وَالْمَالُ لِزَيْدٍ، وَخَالِدٌ ذُو مَالٍ، يُسَمَّى الْحَمْلَ بِالِاشْتِقَاقِ.
حمل کی پہلی صورت الْحَمْلُ بِالِاشْتِقَاق ہے، جہاں موضوع اور محمول کو ملانے میں فِی، ذُو یا لام جیسے واسطے آتے ہیں۔ مثالیں زَيْدٌ فِي الدَّار، الْمَالُ لِزَيْد اور خَالِدٌ ذُو مَال ہیں۔ پہلے میں کسی جگہ کے اندر ہونے کی نسبت، دوسرے میں مال کی زید کی طرف نسبت اور

تیسرے میں مال والا ہونے کی نسبت واضح ہوتی ہے۔ یہ واسطے اپنے معنی کے ساتھ حکم بنانے میں حصہ لیتے ہیں۔

ترجمہ :پھر حمل دو قسموں میں ہے۔ اگر حمل في، ذو یا لام جیسے واسطے سے ہو، جیسے زید گھر میں ہے، مال زید کا ہے، اور خالد مال والا ہے، تو اسے حمل بالاشتقاق کہتے ہیں۔

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ، بَلْ يُحْمَلُ شَيْءٌ عَلَى شَيْءٍ بِلَا وَاسِطَةِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ، يُقَالُ لَهُ الْحَمْلُ بِالْمُوَاطَأَةِ، نَحْوُ: عَمْرٌو طَبِيبٌ، وَبَكْرٌ فَصِيحٌ. جہاں ایسے واسطوں کے بغیر ایک شے کا دوسری پر حمل ہو، اسے اَلْحَمْلُ بِالْمُوَاطَأَة کہتے ہیں؛ جیسے عَمْرٌو طَبِيبٌ اور بَكْرٌ فَصِيحٌ۔ یہاں موضوع اور محمول براہ راست متحد فی الوجود بتائے گئے ہیں۔ دونوں قسموں میں حکم موجود ہے، مگر حمل کی تعبیر میں واسطے کا ہونا یا نہ ہونا فرق پیدا کرتا ہے۔

ترجمہ :اگر ان واسطوں کے بغیر ایک چیز دوسری پر حمل ہو، تو اسے حمل بالمواطاۃ کہتے ہیں، جیسے عمرو طبیب ہے اور بکر فصیح ہے۔

قضیہ خارجیہ، ذہنیہ اور حقیقیہ

فَصْلٌ: تَقْسِيمٌ آخَرُ لِلْحَمْلِيَّةِ: حملیہ کی یہ نئی تقسیم اس لحاظ سے ہے کہ موضوع پر حکم کس حیثیت سے لگایا جا رہا ہے۔ تَقْسِيمٌ آخَرُ میں ایک دوسری تقسیم کی خبر ہے، نہ کہ گزشتہ تقسیم کا اعادہ۔ یہاں پہلے وجود کی دو صورتیں سمجھنا ضروری ہیں :وُجُودِ خَارِجِي یعنی ذہن سے باہر کسی چیز کا موجود ہونا، اور وُجُودِ ذِهْنِي یعنی اس کی صورت کا ذہن میں حاضر ہونا۔ زید ایک موجود شخص ہے اور جب اسی زید کو یاد کیا جائے تو اس کی صورت ذہن میں آتی ہے؛ اس طرح شخص کا وجودِ خارجی اور اس کا ذہنی تصور الگ اعتبار رکھتے ہیں۔

مَوْضُوعُ الْحَمْلِيَّةِ إِنْ كَانَ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ، وَكَانَ الْحُكْمُ فِيهَا بِاعْتِبَارِ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ وَوُجُودِهِ فِي الْخَارِجِ، كَانَتِ الْقَضِيَّةُ خَارِجِيَّةً، نَحْوُ: الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ. اگر موضوع خارج میں موجود ہو اور اس کے لیے محمول کا ثبوت یا اس کی نفی بھی خارجی وجود کے لحاظ سے ہو تو قضیہ خارجیہ ہے۔ زَيْدٌ كَاتِبٌ میں زید کے لکھنے والا ہونے کا حکم اس کے خارج میں لکھنے کی بنیاد پر ہے، اور زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ میں لکھنے کی نفی بھی اسی خارجی حال کے لحاظ سے ہے۔ اسی طرح اَلنَّارُ حَارَّةٌ آگ کی خارج میں گرمی کا بیان ہے؛ آگ کا محض تصور کرنے سے ذہن گرم نہیں ہوتا۔ اَلنَّارُ لَيْسَتْ بِبَارِدَةٍ میں ٹھنڈا ہونے کی نفی بھی خارجی حقیقت سے متعلق

ہے۔ کسی کتاب کو مہنگا کہنا، زید کو بیمار یا غیر بیمار کہنا، اور عمرو کو محنتی یا غیر محنتی کہنا بھی اس وقت قضیہ خارجیہ ہوگا جب فیصلے کا مدار ان کا خارجی حال ہو۔

ترجمہ :فصل :حملیہ کی ایک اور تقسیم یہ ہے کہ اگر موضوع خارج میں موجود ہو اور حکم بھی اس کے خارجی وجود کے اعتبار سے ہو تو قضیہ خارجیہ کہلاتا ہے، جیسے انسان کاتب ہے۔

وَإِنْ كَانَ مَوْجُودًا فِي الذِّهْنِ، وَكَانَ الْحُكْمُ بِاعْتِبَارِ خُصُوصِ وُجُودِهِ فِي الذِّهْنِ، كَانَتْ ذِهْنِيَّةً، نَحْوُ: الْإِنْسَانُ كُلِّيٌّ. قضیہ ذہنیہ میں حکم موضوع کے ایسے مفہوم پر ہوتا ہے جس کی متعلقہ حیثیت ذہن میں متعین ہوتی ہے۔ اَلْإِنْسَانُ كُلِّيٌّ میں انسان کے کسی خارجی فرد، مثلاً زید یا بکر، کو کلی نہیں کہا گیا؛ انسان کے ذہنی مفہوم پر کلی ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ خارج میں افراد پائے جاتے ہیں، لیکن کلی ہونا خود مفہوم کی صفت ہے۔ اس کی سالبہ مثال اَلْإِنْسَانُ لَيْسَ بِجُزْئِيٍّ ہے، کیونکہ جزئی ہونے کی نفی بھی مفہوم ہی کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ اَلْحَيَوَانُ جِنْسٌ میں حیوان کے جنس ہونے کا حکم بھی خارجی افراد کے جسم پر نہیں، بلکہ ذہنی مفہوم کے اعتبار سے ہے۔ موضوع اور محمول کے تعلق کو دیکھنا ہے، محض ان الفاظ کے ذہن میں آنے کو کافی نہیں سمجھنا۔

ترجمہ :اگر موضوع ذہن میں موجود ہو اور حکم اس کے ذہنی وجود کی خصوصیت کے اعتبار سے ہو تو قضیہ ذہنیہ کہلاتا ہے، جیسے انسان کلی ہے۔

وَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ بِاعْتِبَارِ تَقَرُّرِهِ فِي الْوَاقِعِ مَعَ عَزْلِ النَّظَرِ عَنْ خُصُوصِيَّةِ ظَرْفِ الْخَارِجِ أَوِ الذِّهْنِ، سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ حَقِيقِيَّةً، تیسری صورت قضیہ حقیقیہ ہے۔ بِاعْتِبَارِ تَقَرُّرِهِ فِي الْوَاقِعِ یعنی حکم کی بنیاد اس کا واقع اور حقیقت میں مستقر ہونا ہو، نہ صرف خارج میں کسی شے کا مخصوص ظرف اور نہ صرف ذہن میں کسی مفہوم کا مخصوص ظرف۔ عَزْلُ النَّظَرِ کے معنی قطعِ نظر کرنا ہیں۔ خارج اپنے موجودات کا ظرف ہے اور ذہن اپنے ذہنی مفاہیم کا ظرف؛ جس طرح گھر زید کے رہنے کا ظرف ہو سکتا ہے۔ یہاں دونوں ظروف کی خصوصیات سے الگ ہوکر واقع کے اعتبار سے حکم لگایا جاتا ہے۔

نَحْوُ: الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ، وَالسِّتَّةُ ضِعْفُ الثَّلَاثَةِ. اَلْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ میں چار کا جفت ہونا، اور اَلسِّتَّةُ ضِعْفُ الثَّلَاثَةِ میں چھ کا تین سے دوگنا ہونا، محض کسی شخص کے مان لینے یا نہ ماننے پر موقوف نہیں۔ مثلاً واقعی دن ہو اور کوئی شخص کہہ

دے کہ رات ہے، تو اس کے اعتبار کرنے سے واقع نہیں بدلتا۔ اسی طرح فرضی طور پر پانچ سو اشرفیوں کا تصور یا کسی عدد کو اپنی مرضی سے زیادہ مان لینا، واقعی گنتی کو تبدیل نہیں کرتا۔ نحو کی ترکیب زَيْدٌ فِي الدَّارِ میں متعلقِ جار کے لیے محذوف ثَابِتٌ کی تقدیر انسانی اعتبار ہے، جبکہ واقع میں دن یا رات ہونا ایسی تقدیر پر موقوف نہیں۔ اسی امتیاز سے حقیقیہ میں نَفْسُ الْأَمْر اور معتبر کے اعتبار کے فرق کی وضاحت ہوتی ہے۔

ترجمہ :اور اگر حکم اس کی نفس الامر میں تقرر کے اعتبار سے ہو، خارج یا ذہن کی خصوصیت کو ملحوظ نہ رکھا جائے، تو قضیہ حقیقیہ کہلاتا ہے، جیسے چار جفت ہے اور چھ تین کا دوگنا ہے۔

معدولہ، غیر معدولہ، محصلہ اور بسیطہ

فَصْلٌ: اَلْقَضِيَّةُ الْمُوجِبَةُ وَكَذَا السَّالِبَةُ تَنْقَسِمَانِ إِلَى مَعْدُولَةٍ وَغَيْرِ مَعْدُولَةٍ. موجبہ اور سالبہ دونوں میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ نفی کا لفظ نسبت کو منفی بنا رہا ہے یا موضوع یا محمول کا حصہ بن گیا ہے۔ اسی اعتبار سے دونوں کو معدولہ اور غیر معدولہ میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ محض لفظ لَا نظر آنے سے قضیے کو سالبہ نہیں کہنا چاہیے؛ پہلے دیکھنا ہوگا کہ اس سے نسبتِ حکمیہ کی نفی ہو رہی ہے یا یہ خود ایک نئے مرکب مفہوم کا جز ہے۔

ترجمہ :فصل :موجبہ اور سالبہ دونوں قضیے معدولہ اور غیر معدولہ میں تقسیم ہوتے ہیں۔

فَالْمَعْدُولَةُ مَا يَكُونُ فِيهِ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءًا مِنَ الْمَوْضُوعِ، أَوْ مِنَ الْمَحْمُولِ، أَوْ كِلَيْهِمَا. مَعْدُولَة عدول سے ہے، جس کا معنی اپنی جگہ سے ہٹنا یا پھر جانا ہے۔ حرفِ سلب کی اصل حیثیت اثباتی نسبت کی نفی کرنا ہے؛ لیکن جب اسے موضوع یا محمول کے ساتھ ملا دیا جائے اور اس ترکیب کے ذریعے نیا مفہوم بن جائے، تو وہ اپنی عام جگہ سے ہٹ کر لفظ کا جز بن گیا۔ موضوع کے ساتھ ملے تو مَعْدُولَةُ الْمَوْضُوع، محمول کے ساتھ ملے تو مَعْدُولَةُ الْمَحْمُول، اور دونوں کے ساتھ ملے تو مَعْدُولَةُ الطَّرَفَيْن کہتے ہیں۔ یہی تین صورتیں موجبہ میں بھی آ سکتی ہیں اور سالبہ میں بھی؛ مجموعی چھ صورتیں بن جاتی ہیں۔ اردو میں بے جان، نابینا، غیر ضروری اور ناکافی جیسے مرکب الفاظ سے منفی جز کے لفظ کا حصہ بننے کو سمجھا جاسکتا ہے۔

ترجمہ :معدولہ وہ قضیہ ہے جس میں حرفِ سلب موضوع، محمول یا دونوں کا جز بن گیا ہو۔

مِثَالُ الْأَوَّلِ قَوْلُنَا: اللَّاحَيُّ جَمَادٌ. یہ موجبہ معدولۃ الموضوع کی مثال ہے۔ لَاحَيّ میں لَا موضوع کے ساتھ جڑا ہوا ہے؛ اس کا مفہوم بے جان ہے۔ اسی پورے موضوع پر جَمَاد یعنی بے جان چیز ہونے کا حکم ثابت کیا گیا ہے، اس لیے نسبت اثباتی ہے، سالبہ نہیں۔

ترجمہ :پہلی صورت کی مثال :لاحي جماد ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِي: زَيْدٌ لَا عَالِمٌ. اس میں زَيْد موضوع ہے اور لَاعَالِم پورا محمول۔ زید سے صرف عالم ہونے کی نفی نہیں کی جا رہی، بلکہ اس کے لیے غیر عالم ہونے کا اثبات ہے؛ اس لیے قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے۔ اگر زَيْدٌ لَيْسَ بِعَالِمٍ کہا جاتا تو وہ نفیِ نسبت کی وجہ سے سالبہ ہوتا۔

ترجمہ :دوسری صورت کی مثال :زید لا عالم ہے۔

وَمِثَالُ الثَّالِثِ: اللَّاحَيُّ لَا عَالِمٌ. تیسری صورت موجبہ معدولۃ الطرفین ہے :موضوع لَاحَيّ میں بھی حرفِ سلب جز ہے، اور محمول لَاعَالِم میں بھی۔ پورے بے جان موضوع کے لیے غیر عالم ہونے کا اثبات ہے، اس لیے دو منفی اجزاء کے باوجود قضیہ موجبہ رہتا ہے۔

ترجمہ :تیسری صورت کی مثال :لاحي لا عالم ہے۔

هٰذَا فِي الْإِيجَابِ. یہ تینوں مثالیں اِیجَاب یعنی ثبوتِ نسبت کی تھیں۔ اب یہی تین صورتیں نسبت کے سلب کے ساتھ سمجھنی ہیں؛ ہر مرتبہ لَیْس اصل نسبت کی نفی کرے گا، جبکہ موضوع یا محمول میں موجود لَا اس لفظ کا جز ہی رہے گا۔

ترجمہ :یہ مثالیں ایجاب کی صورت میں ہیں۔

وَأَمَّا فِي السَّلْبِ فَمِثَالُ الْأَوَّلِ: اللَّاحَيُّ لَيْسَ بِعَالِمٍ. یہ سالبہ معدولۃ الموضوع ہے۔ لَاحَيّ کے ساتھ لَا موضوع کا جز ہے، مگر لَيْسَ بِعَالِمٍ میں اس منفی موضوع سے عالم ہونے کی نفی کی گئی؛ اسی لیے سالبہ ہے۔

ترجمہ :سلب میں پہلی صورت کی مثال :لاحي عالم نہیں ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِي: الْعَالِمُ لَيْسَ بِلَاحَيٍّ. یہ سالبہ معدولۃ المحمول ہے۔ لَاحَيّ پورے کا پورا منفی مفہوم رکھنے والا محمول ہے، اور لَيْس کے ذریعے عالم سے بے جان ہونے کی نسبت کی نفی ہو رہی ہے۔ اس لیے سلب کا ایک لفظ محمول کا جز ہے اور دوسرا نسبت کی نفی کر رہا ہے۔

ترجمہ :دوسری صورت کی مثال :عالم لاحي نہیں ہے۔

وَمِثَالُ الثَّالِثِ: اللَّاحَيُّ لَيْسَ بِلَاجَمَادٍ. اس میں لَاحَيّ موضوع اور لَاجَمَاد محمول ہے؛ دونوں کے اندر حرفِ سلب جز ہے۔ لَيْس کے ذریعے اس پورے محمول کی موضوع سے نفی ہو رہی ہے۔ اسی بنا پر یہ سالبہ معدولۃ الطرفین ہے۔ یوں تین ایجابی اور تین سلبی مثالوں سے معدولہ کی تمام چھ شکلیں سمجھ میں آ جاتی ہیں۔

ترجمہ :تیسری صورت کی مثال :لاحي لا جماد نہیں ہے۔

وَغَيْرُ الْمَعْدُولَةِ بِخِلَافِهَا، وَيُسَمَّى غَيْرُ الْمَعْدُولَةِ فِي الْمُوجَبَةِ بِالْمُحَصَّلَةِ، غَيْرُ الْمَعْدُولَة وہ ہے جس میں حرفِ سلب نہ موضوع کا جز ہو اور نہ محمول کا، خواہ اصل نسبت موجبہ ہو یا سالبہ۔ زَيْدٌ كَاتِبٌ میں دونوں طرف مثبت وجودی الفاظ ہیں، لہٰذا یہ موجبہ غیر معدولہ ہے۔ زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ میں نفی صرف نسبت کے لیے ہے، موضوع یا محمول کے اندر شامل نہیں؛ یہ سالبہ غیر معدولہ ہے۔

وَفِي السَّالِبَةِ بِالْبَسِيطَةِ. موجبہ غیر معدولہ کو مُحَصَّلَة کہتے ہیں، کیونکہ اس میں موضوع و محمول دونوں حاصل اور ثابت ہیں؛ جیسے زَيْدٌ كَاتِبٌ۔ سالبہ غیر معدولہ کو بَسِيطَة کہتے ہیں؛ جیسے زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ۔ بسیط کے اصل معنی غیر مرکب کے ہیں؛ یہاں حرفِ نفی موضوع یا محمول کا حصہ بن کر الگ مرکب نہیں بنا۔ یوں مجموعے کو ایک جز کے نام سے موسوم کرنے کی نسبت سے اسے بسیطہ کہا گیا ہے۔

ترجمہ :غیر معدولہ اس کے برعکس ہے۔ موجبہ میں غیر معدولہ کو محصلہ اور سالبہ میں بسیطہ کہتے ہیں۔

موجہات :مادۂ قضیہ اور جہتِ قضیہ

نفس الامر، یعنی واقع و حقیقت میں، کسی موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا اس سے محمول کی نفی کسی کیفیت سے ہوتی ہے۔ اَلْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ میں انسان کے لیے حیوان ہونے کا ثبوت ضروری ہے، اور اَلْإِنْسَانُ لَيْسَ بِحَجَرٍ میں پتھر ہونے کی نفی ضروری ہے۔ اس کے برخلاف اَلْكَافِرُ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ کو امتناع کی مثال کے طور پر بیان کیا گیا کہ ایسی نسبت کا وقوع محال سمجھا جاتا ہے، اور گناہ گار مسلمان کی سزا یا معافی کا امکان مثال ہے کہ جانبین کی گنجائش ہو سکتی ہے۔ یہ وجوب، امتناع اور امکان کے بنیادی معنی ہیں۔

نسبت کبھی دائمی ہوتی ہے، مثلاً قدیم مناطقہ کے بیان میں آسمان کی ہمیشہ حرکت؛ اور کبھی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں پائی جاتی ہے۔ انسان کسی وقت قلم سے لکھتا ہے تو اسی وقت کَاتِب ہے، مگر ہر وقت بالفعل کاتب نہیں۔ یوں پانچ کیفیتیں وجوب، امتناع، امکان، دوام اور بالفعل بیان کی گئیں؛ عملی تعبیرات میں امتناع کو الگ چلا کر نہیں پڑھایا جاتا، اس لیے چار مشہور لفظ ہیں :بِالضَّرُورَةِ، بِالْإِمْكَانِ، بِالدَّوَامِ اور بِالْفِعْلِ۔

نفس الامر میں موضوع و محمول کے درمیان جو کیفیت حقیقتاً ہوتی ہے اسے مَادَّةُ الْقَضِيَّة کہتے ہیں۔ اسی کیفیت کو جب ذہن یا لفظ میں متعین کرکے ذکر کیا جائے تو وہ جِهَةُ الْقَضِيَّة ہے۔ اَلْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ کی حقیقت ضروری ہے، خواہ اس میں لفظ بالضرورت نہ لکھا جائے۔ اگر لکھ دیا جائے اَلْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ بِالضَّرُورَةِ تو ضرورت جہت کے طور پر ظاہر ہوگئی۔ اگر واقع کی مادہ اور مذکور جہت مطابق ہوں تو قضیہ صادق، ورنہ کاذب ہوگا۔ زید کا چلنا کسی وقت بالفعل ہو سکتا ہے، لیکن اسے ضروری قرار دینا مادے اور جہت میں عدم مطابقت کی مثال ہے۔

موضوع کے مصداق کو ذَاتُ الْمَوْضُوع کہتے ہیں :انسان کے افراد زید و بکر وغیرہ، اور کتاب کے لفظ کے مصداق سامنے موجود کتابیں۔ موضوع کو جس لفظ کے ذریعے بیان کیا جاتا ہے اسے وَصْفِ عُنْوَانِي کہتے ہیں۔ جس طرح ایک کتاب پر عنوان لکھا ہوتا ہے اور اس عنوان سے اس کا تعارف ہوتا ہے، اسی طرح کَاتِب کے لفظ سے جس شخص کو تعبیر کیا جائے، وہ ذاتِ موضوع ہے اور کَاتِب اس کا وصفِ عنوانی۔ آگے کی تعریفات میں مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ اور مَا دَامَ مَوْصُوفًا بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِي کے فرق کی بنیاد یہی ہے۔

فَصْلٌ: وَقَدْ تُذْكَرُ الْجِهَةُ فِي الْقَضِيَّةِ، فَتُسَمَّى مُوَجَّهَةً وَرُبَاعِيَّةً أَيْضًا. جب ان کیفیات میں سے کوئی کیفیت قضیے میں ذکر ہوجائے تو اسے مُوَجَّهَة کہتے ہیں۔ رُبَاعِيَّة بھی اس لیے کہ پہلے موضوع، محمول اور نسبت تھے؛ اب جہت کا اضافہ ہوا تو چار اجزاء ہوگئے۔ ذہن میں موجود قضیہ مَعْقُولَة اور زبان سے ادا ہونے والا مَلْفُوظَة ہے۔ لفظی جہت وہی ہو تو بھی اس کا مبنا واقع میں موجود مادہ ہی ہے۔

ترجمہ :فصل : کبھی قضیہ میں جہت بھی ذکر کی جاتی ہے، تو اسے موجہہ اور رباعیہ بھی کہتے ہیں۔

وَالْمُوَجَّهَاتُ خَمْسَةَ عَشَرَ: ثَمَانِيَةٌ مِنْهَا بَسِيطَةٌ، وَسَبْعَةٌ مِنْهَا مُرَكَّبَةٌ. یہاں زیر بحث پندرہ موجہات ہیں :آٹھ بَسِیطَة اور سات مُرَکَّبَة۔ بسیط میں ثبوت یا نفی کا ایک ہی حکم ہوتا ہے، جبکہ مرکبہ کی حقیقت میں ایجاب و سلب دونوں حصے ہوتے ہیں؛ ان کا مستقل بیان آگے آئے گا۔ إِحْدَاهَا میں مؤنث ضمیر کا سبب الْقَضِيَّة ہے؛ اس لحاظ سے إِحْدَاهَا کا ضبط مناسب بتایا گیا۔

ترجمہ :موجہات پندرہ ہیں :آٹھ بسیط اور سات مرکب۔

بسیط موجہات :ضروریہ اور دائمہ

أَمَّا الْبَسَائِطُ فَأَحَدُهَا: الضَّرُورِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِضَرُورَةِ ثُبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً، كَقَوْلِكَ: الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ بِالضَّرُورَةِ، وَالْإِنْسَانُ لَيْسَ بِحَجَرٍ بِالضَّرُورَةِ. پہلی موجہ ضَرُورِيَّة مُطْلَقَة ہے۔ بِضَرُورَةِ ثُبُوتِ الْمَحْمُول سے مراد یہ ہے کہ موضوع کے لیے محمول کا ثبوت واجب ہو، یا اس سے محمول کی نفی واجب ہو۔ اس ضرورت کی حد مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْجُودَةً ہے :جب تک ذاتِ موضوع موجود رہے۔ یہاں کسی عارضی وصف کی قید نہیں، لہٰذا اسے ضرورتِ ذاتی کہا جاسکتا ہے۔ اَلْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ بِالضَّرُورَةِ میں انسان کا حیوان ہونا اس کی حقیقت سے جدا نہیں ہو سکتا، اور اَلْإِنْسَانُ لَيْسَ بِحَجَرٍ بِالضَّرُورَةِ میں انسان سے حجر ہونے کی نفی بھی ضروری ہے۔ ثبوت اور سلب دونوں میں قید بِالضَّرُورَة ہی ہے۔

ترجمہ :بسیط موجہات میں پہلی ضروریہ مطلقہ ہے :جس میں موضوع کے موجود رہنے تک محمول کا ثبوت یا سلب ضروری قرار دیا جائے، جیسے انسان بالضرور حیوان ہے اور انسان بالضرور پتھر نہیں ہے۔

وَالثَّانِيَةُ: الدَّائِمَةُ الْمُطْلَقَةُ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِدَوَامِ ثُبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ، كَقَوْلِكَ: كُلُّ فَلَكٍ مُتَحَرِّكٌ بِالدَّوَامِ، وَلَا شَيْءَ مِنَ الْفَلَكِ بِسَاكِنٍ بِالدَّوَامِ. دوسری دَائِمَة مُطْلَقَة ہے۔ اس میں موضوع کی ذات کے اعتبار سے محمول کا ثبوت یا نفی ہمیشہ کے لیے بیان کیا جاتا ہے، مگر لفظ میں ضرورت کے بجائے بِالدَّوَام کا لحاظ ہوتا ہے۔ قدیم منطقی مثال میں ہر فلک کو ہمیشہ متحرک اور کسی فلک کو ہمیشہ ساکن نہ ہونے والا کہا گیا ہے۔ یہ مثال ان کے قدیم تصور کے اعتبار سے ہے، اس سے کوئی اضافی طبعی دعویٰ مقصود نہیں۔ اہم فرق یہ ہے کہ ضَرُورِيَّة مُطْلَقَة میں نسبت کا ضروری ہونا، اور دَائِمَة مُطْلَقَة میں اس کا دائم ہونا قید بنتا ہے۔

دونوں میں ذات کا اعتبار ہے؛ مَا دَامَ كَاتِبًا جیسی وصفی قید نہیں۔

ترجمہ :دوسری دائمہ مطلقہ ہے :جس میں محمول کا ثبوت یا سلب ہمیشہ کے لیے ہو، جیسے ہر فلک ہمیشہ متحرک ہے اور کوئی فلک ہمیشہ ساکن نہیں۔

مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ

وَالثَّالِثَةُ: الْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِضَرُورَةِ ثُبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوعِ مَوْصُوفًا بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِيِّ. تیسری مَشْرُوطَة عَامَّة ہے، جس میں ضرورت تو ہے لیکن اس کا مدار ذاتِ موضوع کے محض موجود ہونے پر نہیں، بلکہ ذات کے وَصْفِ عُنْوَانِي سے متصف رہنے پر ہے۔ جیسے لکھنے والے کے لیے انگلیوں کی حرکت اس وقت ضروری ہے جب وہ لکھنے میں مشغول ہو، مگر لکھنا ختم کرنے کے بعد لازم نہیں کہ انگلیاں اسی طرح حرکت کرتی رہیں۔ اس لیے مَا دَامَ كَاتِبًا کی قید بنیادی ہے، اور ضرورتِ ذاتی کے بجائے ضرورتِ وصفی مراد ہے۔

ترجمہ :تیسری مشروطہ عامہ ہے :جس میں موضوع کے وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف رہنے تک محمول کا ثبوت یا نفی ضروری ہو۔

وَالْوَصْفُ الْعُنْوَانِيُّ عِنْدَهُمْ مَا عُبِّرَ بِهِ عَنِ الْمَوْضُوعِ، كَقَوْلِنَا: كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا، وَلَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا. الْوَصْفُ الْعُنْوَانِيُّ وہ لفظ ہے جس کے ذریعے موضوع کی ذاتوں کو تعبیر کیا گیا ہو۔ كَاتِب کی حقیقت میں جس وقت لکھنا پایا جائے اسی وقت کاتب ہونے کا وصف صادق ہوتا ہے۔ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا کے ذریعے انگلیاں حرکت دینے کی ضرورت اس خاص وصف کے باقی رہنے تک ہے۔ سالبہ میں لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا اسی حال میں انگلیوں کے ساکن ہونے کی نفی ہے۔ یہاں موضوع کے لیے کاتب کا لفظ صرف کسی شخص کا نام نہیں، بلکہ وہی وصفِ عنوانی ہے جو حکم کی مدت متعین کرتا ہے۔

ترجمہ :وصف عنوانی وہ وصف ہے جس سے موضوع کو تعبیر کیا گیا ہو، جیسے ہر کاتب جب تک کاتب ہے ضروری طور پر انگلیاں حرکت دینے والا ہے، اور کوئی کاتب جب تک کاتب ہے ضروری طور پر انگلیاں ساکن رکھنے والا نہیں۔

وَالرَّابِعَةُ: الْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةُ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِدَوَامِ ثُبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ مَا دَامَ ذَاتُ

الْمَوْضُوعِ مُتَّصِفًا بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِيِّ، كَقَوْلِنَا: چوتھی عُرْفِيَّة عَامَّة میں ضروری ہونا نہیں بلکہ دوام ذکر ہوتا ہے، اور یہ دوام بھی وصفِ عنوانی باقی رہنے تک ہوتا ہے۔ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بِالدَّوَامِ مَا دَامَ كَاتِبًا میں لکھنے والے کی انگلیوں کی حرکت اس کے کاتب رہنے کے پورے دورانیے میں ثابت ہے، نہ کہ پیدائش سے موت تک۔ لَا شَيْءَ مِنَ النَّائِمِ بِمُسْتَيْقِظٍ بِالدَّوَامِ مَا دَامَ نَائِمًا میں نیند کے وصف کے برقرار رہنے تک بیداری کی نفی دائمی ہے؛ نیند ختم ہونے کے بعد یہ حکم نہیں۔

بِالدَّوَامِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا، وَبِالدَّوَامِ لَا شَيْءَ مِنَ النَّائِمِ بِمُسْتَيْقِظٍ مَا دَامَ نَائِمًا.

دائمہ مطلقہ اور عرفیہ عامہ دونوں میں دَوَام ہے، مگر پہلی میں دَوَامِ ذَاتِي اور دوسری میں دَوَامِ وَصْفِي مراد ہے۔ اسی طرح ضروریہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ دونوں میں ضرورت ہے، مگر پہلی میں ضَرُورَتِ ذَاتِي اور دوسری میں ضَرُورَتِ وَصْفِي ہے۔ یہ دو دو چیزوں کا تقابل چاروں موجہات میں فرق مضبوط کرتا ہے۔

ترجمہ :چوتھی عرفیہ عامہ ہے :جس میں موضوع کے وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہنے تک محمول کا ثبوت یا سلب دائمی ہو، جیسے ہر کاتب جب تک کاتب ہے ہمیشہ انگلیاں حرکت دیتا ہے، اور کوئی سونے والا جب تک سو رہا ہے بیدار نہیں۔

وقتیہ اور منتشرہ مطلقہ

وَالْخَامِسَةُ: الْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِضَرُورَةِ ثُبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ فِي وَقْتٍ مُعَيَّنٍ مِنْ أَوْقَاتِ الذَّاتِ، كَمَا تَقُولُ: پانچویں وَقْتِيَّة مُطْلَقَة میں ضرورت کی قید موجود ہے لیکن ذات کے کسی وَقْتٍ مُعَيَّن میں۔ وقت کا تعین اسے ضروریہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ دونوں سے الگ کرتا ہے۔ چاند کو گرہن لگنے کی مثال میں وقت اس حالت سے متعین ہوتا ہے جب زمین چاند اور سورج کے درمیان حائل ہو۔ اسی وقت گرہن کا ثبوت ضروری بیان کیا جاتا ہے۔

كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُورَةِ وَقْتَ حَيْلُولَةِ الْأَرْضِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّمْسِ، وَلَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُورَةِ وَقْتَ التَّرْبِيعِ. سالبہ مثال میں وَقْتَ التَّرْبِيع کی قید ہے، یعنی اس مخصوص وقت میں گرہن کی نفی ضروری ہے۔ تَرْبِيع میں چاند کی خاص منزل و حالت مراد ہے؛ وقوعِ خسوف یا اس کی نفی کی ضروری نسبت وقت کی قید سے سمجھی جائے گی۔ یہ ضرورت دائمی ہر لمحہ نہیں، بلکہ مخصوص وقت میں ہے۔

ترجمہ :پانچویں وقتیہ مطلقہ ہے :جس میں موضوع کے کسی معین وقت میں محمول کا ثبوت یا نفی ضروری ہو، جیسے چاند اس وقت ضرور منخسف ہوتا ہے جب زمین اس کے اور سورج کے درمیان آجائے، اور تربیع کے وقت منخسف نہیں ہوتا۔

وَالسَّادِسَةُ: الْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِضَرُورَةِ ثُبُوتِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُ فِي وَقْتٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ مِنْ أَوْقَاتِ الذَّاتِ، نَحْوُ: چھٹی مُنْتَشِرَة مُطْلَقَة میں بھی ضرورت ہے مگر وقت متعین نہیں۔ فِي وَقْتٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ سے مراد ذات کے اوقات میں کسی غیر معین وقت کا ہونا ہے۔ ہر حیوان کسی نہ کسی وقت سانس لیتا ہے، یہ مثال وَقْتًا مَا کے ساتھ ذکر ہوئی؛ ہر فرد کے لیے ایک ہی متعین گھڑی بتانا مقصود نہیں۔

كُلُّ حَيَوَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالضَّرُورَةِ وَقْتًا مَا، وَلَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُورَةِ. وَقْتًا مَا میں وَقْتًا نکرہ ہے اور مَا سے عدمِ تعین مزید نمایاں ہوتا ہے؛ رَجُل اور الرَّجُل کے فرق سے بھی نکرہ اور معرفہ کا فرق سمجھایا گیا۔ پتھر کے لیے سانس لینے کی نفی ضروری ہونے کی مثال میں ضرورت کسی ایک نامعلوم وقت پر موقوف نہیں۔ وقتیہ مطلقہ میں متعین وقت اور منتشرہ میں غیر متعین وقت کی قید ہی بنیادی امتیاز ہے۔

ترجمہ :چھٹی منتشرہ مطلقہ ہے :جس میں موضوع کے کسی غیر معین وقت میں محمول کا ثبوت یا نفی ضروری ہو، جیسے ہر حیوان کسی وقت ضرور سانس لیتا ہے، اور پتھر کسی وقت بھی سانس لینے والا نہیں۔

مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ

وَالسَّابِعَةُ: الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِوُجُودِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ، أَيْ فِي أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ، كَقَوْلِكَ: ساتویں مُطْلَقَة عَامَّة ہے۔ اس میں محمول کا ثبوت یا سلب بِالْفِعْل کسی زمانے میں ہو، نہ اس کا ضروری ہونا شرط ہے اور نہ ہمیشہ جاری رہنا۔ تین زمانے ماضی، حال اور مستقبل ہیں۔ ایک شخص کسی وقت ہنستا ہے اور کسی دوسرے وقت نہیں ہنستا؛ دونوں حالتوں کے بالفعل ہونے کا تصور اسی فرق سے واضح ہوتا ہے۔ كُلُّ إِنْسَانٍ ضَاحِكٌ بِالْفِعْلِ میں ہنسنے کا ثبوت بالفعل بیان ہے، اور لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ میں اس کی نفی بالفعل۔

كُلُّ إِنْسَانٍ ضَاحِكٌ بِالْفِعْلِ، وَلَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ. اسے مطلقہ اس لیے کہتے ہیں کہ ضرورت و دوام کی قید نہیں، اور عامہ اس

لیے کہ آگے اسی بالفعل حکم کے ساتھ کبھی لَا ضَرُورَة اور کبھی لَادَوَام کی قید بڑھا کر خاص صورتیں بنتی ہیں۔ پہلی قید سے وُجُودِيَّة لَاضَرُورِيَّة اور دوسری سے وُجُودِيَّة لَادَائِمَة بنتی ہے؛ تفصیل مرکب موجہات میں آئے گی۔

ترجمہ :ساتویں مطلقہ عامہ ہے :جس میں تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں محمول کا ثبوت یا سلب ہو، جیسے ہر انسان بالفعل ہنسنے والا ہے، اور کوئی انسان بالفعل ہنسنے والا نہیں۔

وَالثَّامِنَةُ: الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ، وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِسَلْبِ ضَرُورَةِ الْجَانِبِ الْمُخَالِفِ، كَقَوْلِكَ: آٹھویں مُمْكِنَة عَامَّة کی تعریف سَلْبُ ضَرُورَةِ الْجَانِبِ الْمُخَالِف ہے؛ یعنی جس نسبت کا امکان بتایا جا رہا ہے، اس کی مخالف نسبت کو ضروری قرار نہ دیا جائے۔ اگر گرم ہونے کا امکان ہے تو گرم نہ ہونا ضروری نہیں؛ کیونکہ اگر گرم نہ ہونا لازمی ہوتا تو گرم ہونا ممکن نہ رہتا۔ یہی ایجابی مثال **كُلُّ نَارٍ حَارَّةٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ** کے معنی ہیں کہ ہر آگ کا گرم ہونا ممکن ہے۔

كُلُّ نَارٍ حَارَّةٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ، وَلَا شَيْءَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ. سالبہ میں لَا شَيْءَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ کی نسبت کا مطلب ہے کہ آگ کا ٹھنڈا نہ ہونا ممکن ہے؛ اس کی مخالف جانب ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں۔ ایجاب کی مخالف جانب سلب اور سلب کی مخالف جانب ایجاب ہے۔ مُحال وہ ہے جس کا وقوع ممکن ہی نہ ہو؛ اونٹ کے سوئی کے ناکے میں گزرنے کی مثال سے امتناع سمجھایا گیا۔ ممکن ہونے سے صرف مخالف جانب کی ضرورت ختم ہوتی ہے، یہ لازم نہیں آتا کہ موجودہ جانب خود ضروری ہے۔ اسی باریک فرق کی وجہ سے مُمْكِنَة عَامَّة میں عامہ کی قید اہم ہے۔

ترجمہ :آٹھویں ممکنہ عامہ ہے :جس میں مخالف جانب کی ضرورت کی نفی کی جائے، جیسے آگ کا گرم ہونا امکان عام کے ساتھ ہے، اور آگ کا سرد نہ ہونا بھی اسی اعتبار سے ہے۔

آٹھوں بسیط موجہات ایک ساتھ یاد رکھنے کے لیے ان کے مدار سمجھیں :ضَرُورِيَّة مُطْلَقَة میں ضرورتِ ذاتی؛ دَائِمَة مُطْلَقَة میں دوامِ ذاتی؛ مَشْرُوطَة عَامَّة میں ضرورتِ وصفی؛ عُرْفِيَّة عَامَّة میں دوامِ وصفی؛ وَقْتِيَّة مُطْلَقَة میں ضرورت کسی متعین وقت میں؛ مُنْتَشِرَة مُطْلَقَة میں ضرورت غیر معین وقت میں؛ مُطْلَقَة عَامَّة میں بالفعل کسی ایک زمانے میں، اور مُمْكِنَة عَامَّة میں جانبِ مخالف کی ضرورت کی نفی۔ پہلے چار میں ذات و وصف کا فرق، اگلے دو میں وقتِ

معین و غیر معین، اور آخری دو میں بالفعل اور امکان کی قیدیں الگ ہیں۔

مرکب موجہات

فَصْلٌ فِي الْمُرَكَّبَاتِ۔ موجہات کی پہلی تقسیم میں آٹھ بسیط قضیے بیان ہوئے۔ بَسِیط میں ایجاب یا سلب کا ایک ہی حکم سامنے آتا ہے۔ لیکن کبھی صرف ایک قضیہ سننے سے مخاطب کے ذہن میں ایسا احتمال رہ جاتا ہے جسے دور کرنا ضروری ہو۔ اس صورت میں ایک قضیہ مکمل الفاظ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور دوسرے قضیے کی طرف کسی قید سے اشارہ کر دیتے ہیں۔ یوں حقیقت میں دو حکم مراد ہوتے ہیں، مگر عبارت میں دوسرے قضیے کے تمام الفاظ نہیں لائے جاتے؛ اسی کو مرکب موجہہ کہتے ہیں۔

ان مرکبات میں اشارے کی دو اہم قیدیں ہیں۔ لَادَائِمًا یا لَادَوَام، مُطْلَقَة عَامَّة کی طرف اشارہ کرتا ہے؛ اور لَابِالضَّرُورَة یا لَاضَرُورَة، مُمْكِنَة عَامَّة کی طرف۔ مطلقہ عامہ میں حکم تین زمانوں میں سے کسی ایک میں بالفعل ثابت یا منفی ہوتا ہے، جبکہ ممکنہ عامہ میں جانبِ مخالف کی ضرورت کی نفی ہوتی ہے۔ یہی دونوں پہلے پڑھی ہوئی بسیط قسمیں مرکبات کے دوسرے جز کو سمجھنے میں کام آتی ہیں۔

باقی بسیط موجہات میں دو ایسی ہیں جن کا مدار دوام پر ہے :دَائِمَة مُطْلَقَة میں دوامِ ذاتی اور عُرْفِيَّة عَامَّة میں دوامِ وصفی۔ چار میں ضرورت پائی جاتی ہے :ضَرُورِيَّة مُطْلَقَة میں ذات کے اعتبار سے؛ مَشْرُوطَة عَامَّة میں وصف کے اعتبار سے؛ وَقْتِيَّة مُطْلَقَة میں معین وقت کے اعتبار سے؛ اور مُنْتَشِرَة مُطْلَقَة میں غیر معین وقت کے اعتبار سے۔ ان قیود کو الگ رکھنے سے مرکبات میں پہلا بسیط قضیہ شناخت کرنا آسان ہوتا ہے۔

الْمُرَكَّبَةُ قَضِيَّةٌ رُكِّبَتْ حَقِيقَتُهَا مِنْ إِيجَابٍ وَسَلْبٍ،

الْمُرَكَّبَة مبتدا ہے اور قَضِيَّةٌ رُكِّبَتْ حَقِيقَتُهَا مِنْ إِيجَابٍ وَسَلْبٍ اس کی خبر ہے۔ یہاں قَضِيَّةٌ نکرہ موصوف ہے، اور اس کے بعد رُكِّبَتْ سے شروع ہونے والا فعلیہ جملہ اس کی صفت ہے؛ نکرہ کے بعد جملہ آئے تو عموماً صفت کا موقع ہوتا ہے۔ اسی لیے ترجمے میں" ایسا قضیہ جس کی حقیقت "...کہا جائے گا۔ مرکبہ ایسا قضیہ ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب دونوں سے مل کر بنی ہو؛ ایک حکم صراحت کے ساتھ اور دوسرا اشارے کے طور پر موجود ہوتا ہے۔

ترجمہ :مرکبہ وہ قضیہ ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب سے مرکب ہو۔

وَالاعْتِبَارُ فِي تَسْمِيَتِهَا مُوجِبَةً أَوْ سَالِبَةً لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ، چونکہ اس میں ایجاب اور سلب دونوں جمع ہیں، اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسے موجبہ کہا جائے یا سالبہ؟ نام رکھنے میں پہلے جز کا اعتبار ہوگا۔ پہلا مکمل قضیہ موجبہ ہو تو پوری مرکبہ بھی مُوجِبَة کہلائے گی، اگرچہ دوسرے جز کی طرف سلب کا اشارہ ہو؛ اور پہلا جز سالبہ ہو تو مجموعہ سَالِبَة ہوگا، اگرچہ دوسرا جز موجبہ کی طرف اشارہ کرتا ہو۔

دوسرا قضیہ نکالتے وقت کَیْفِیَّت بدلنی ہے : پہلے میں ایجاب ہو تو دوسرے میں سلب اور پہلے میں سلب ہو تو دوسرے میں ایجاب۔ لیکن کَمِّیَّت برقرار رہے گی :پہلا کلی ہو تو دوسرا بھی کلی؛ پہلا جزئی ہو تو دوسرا بھی جزئی۔ موضوع اور محمول بھی وہی رہیں گے، محمول کو حرکت سے سکون یا سکون سے حرکت میں اپنی طرف سے بدل دینا درست نہیں۔ تبدیل صرف ایجاب و سلب اور متعلقہ جہت کی ہوگی۔

فَإِنْ كَانَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مُوجِبًا كَقَوْلِكَ: بِالضَّرُورَةِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا، سُمِّيَتْ مُوجِبَةً، یہاں پہلے جز بِالضَّرُورَةِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا ہے۔ ہر کاتب کے لیے انگلیوں کی حرکت ضروری قرار دی گئی، لیکن مَا دَامَ كَاتِبًا کی قید کے ساتھ، یعنی جب تک وہ لکھنے کے وصف میں ہے۔ اس لیے ضرورتِ وصفی ہے اور پہلا قضیہ مَشْرُوطَة عَامَّة ہے، عُرْفِيَّة عَامَّة نہیں؛ عرفیہ میں ضرورت کے بجائے دوام ہوتا ہے۔ پہلی جہت بِالضَّرُورَة کو قضیے کے شروع میں یا وصف کی قید سے پہلے بھی رکھ سکتے ہیں :كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا۔ دونوں کی مراد ایک ہے۔

آخر میں لَادَائِمًا یہ بتاتا ہے کہ انگلیوں کی یہ حرکت ذاتِ کاتب کے لیے ہر وقت جاری نہیں رہتی۔ اس سے جس دوسرے قضیے کی طرف اشارہ ہے وہ مُطْلَقَة عَامَّة سَالِبَة كُلِّيَّة ہوگا، کیونکہ پہلے جز میں ایجابِ کلی ہے۔ اسے صراحتاً یوں نکالیں گے :لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ۔ یعنی کسی ایک زمانے میں کاتب کی انگلیاں حرکت نہیں کرتیں۔ جب وہ کتابت میں مصروف نہیں تو انگلیاں ساکن بھی ہو سکتی ہیں۔ یہ پہلے قضیے کے خلاف نہیں، کیونکہ وہاں حرکت کی ضرورت وصفِ کتابت باقی رہنے تک تھی اور یہاں مطلقہ عامہ میں وہ شرط نہیں۔

اس استخراج میں مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ ہی کو محمول رکھنا ضروری ہے۔ اگر اسے خود سے سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بنا دیا جائے تو بیان کردہ طریقے کے مطابق صرف کیفیت کی تبدیلی نہیں رہے گی بلکہ محمول بھی بدل جائے گا۔ اسی لیے پہلے جز کی کلیت بھی برقرار رکھتے ہوئے لَاشَيْءَ کا سور لیا گیا اور بِالْفِعْلِ سے مطلقہ عامہ مکمل ہوئی۔

وَإِنْ كَانَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ سَالِبًا كَقَوْلِنَا: بِالضَّرُورَةِ لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا، سُمِّيَتْ سَالِبَةً۔ یہاں پہلا مکمل قضیہ بِالضَّرُورَةِ لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا ہے۔ کسی کاتب کے لیے، جب تک وہ کتابت کر رہا ہے، انگلیوں کا ساکن ہونا ضروری طور پر منفی ہے۔ یہ سالبہ کلیہ مشروطہ عامہ ہے۔ چونکہ پہلا جز سالبہ ہے، پوری مرکبہ سالبہ کہلائے گی۔

اس کے آخر کا لَادَائِمًا دوسرے جز میں مُطْلَقَة عَامَّة مُوجِبَة كُلِّيَّة کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ پہلے قضیے کی نفی کو اثبات میں بدلیں اور محمول سَاكِنُ الْأَصَابِعِ ہی رہنے دیں، تو دوسرا قضیہ یوں نکلے گا :كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ۔ یعنی کسی زمانے میں ہر کاتب کی انگلیاں ساکن ہوتی ہیں، خصوصاً جب لکھنے میں مشغول نہ ہو۔ یہ کتابت کے وقت سکون کا حکم نہیں بلکہ کسی دوسرے وقت کا حکم ہے۔ اس طرح صریح اور اشارتی دونوں اجزاء کی کیفیت مخالف، مقدار ایک، اور موضوع و محمول محفوظ رہے۔

ترجمہ :مرکبہ کا نام پہلے جز کے لحاظ سے ہوگا؛ پہلا جز موجبہ ہو تو موجبہ اور سالبہ ہو تو سالبہ۔ جیسے کاتب کے وصف باقی رہنے تک انگلیوں کی حرکت ضروری ہے مگر دائماً نہیں؛ اور جب تک کاتب لکھتا ہے انگلیوں کا ساکن رہنا ضروری طور پر منفی ہے، مگر یہ نفی بھی ہر وقت نہیں۔

مرکب موجہات کی خاص قسمیں

وَمِنَ الْمُرَكَّبَاتِ الْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ، وَهِيَ الْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّا دَوَامِ بِحَسَبِ الذَّاتِ، مَشْرُوطَة خَاصَّة دراصل پہلی بسیط قسم مَشْرُوطَة عَامَّة ہی ہے، لیکن اس کے ساتھ لَادَوَامَ بِحَسَبِ الذَّات کی قید بڑھا دی جاتی ہے۔ مشروطہ عامہ میں نسبت کی ضرورت، موضوع کے کسی وصف کے باقی رہنے تک ہوتی ہے، جیسے کاتب ہونے کی حالت میں انگلیوں کا حرکت کرنا ضروری ہے۔ نئی لا دوام کی قید اس ضرورتِ وصفی کو رد نہیں کرتی بلکہ بتاتی ہے کہ ذاتِ کاتب کے لیے یہ حرکت ہر وقت لازم

نہیں۔ یہاں پہلی ضرورت وصف کے اعتبار سے اور دوسری جانب عدمِ دوام ذات کے اعتبار سے ہے۔

اگر دوسرے جز کا سلب بھی مَا دَامَ کَاتِبًا ہی کی شرط کے ساتھ لیا جائے تو پہلے جز میں اسی حالت میں حرکت ثابت اور دوسرے میں اسی حالت میں حرکت منفی ہوجائے گی؛ دونوں حکم ایک دوسرے کی ضد بن جائیں گے۔ صحیح صورت یہ ہے کہ وصفِ کتابت کے زمانے میں حرکت ضروری رہے، مگر ذاتِ زید ہر وقت لکھنے میں مصروف نہیں۔ جب وہ نہیں لکھ رہا، اس وقت انگلیاں ساکن ہو سکتی ہیں۔ اس لیے لَا دَائِمًا کا عدمِ دوام صرف ذات کے اعتبار سے ہوگا، نہ کہ وصفِ کتابت کے اعتبار سے۔

وَمَرَّ مِثَالُهَا إِيجَابًا وَسَلْبًا. موجبہ کی مثال بِالضَّرُورَةِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا اور سالبہ کی مثال بِالضَّرُورَةِ لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا پہلے بیان ہوچکی ہیں۔ ان دونوں میں پہلا جز مشروطہ عامہ ہے اور لَادَائِمًا دوسرے جز، یعنی مطلقہ عامہ، کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لہٰذا مشروطہ خاصہ ایک مشروطہ عامہ اور ایک مطلقہ عامہ سے مرکب ہے۔ پہلی مثال کے اشارتی جز میں لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ اور دوسری کے اشارتی جز میں كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ نکلے گا۔ پہلا جز موجبہ ہو تو دوسرا سالبہ، اور پہلا سالبہ ہو تو دوسرا موجبہ ہوگا؛ دونوں کی مقدار کلیہ ہے اور محمول کی تبدیلی نہیں ہوتی۔

ترجمہ :مرکبات میں ایک مشروطہ خاصہ ہے، جو مشروطہ عامہ کے ساتھ ذات کے اعتبار سے عدمِ دوام کی قید ملانے سے بنتی ہے؛ اس کی ایجابی اور سلبی دونوں مثالیں گزر چکی ہیں۔

وَمِنْهَا الْعُرْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ، وَهِيَ الْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّا دَوَامِ بِحَسَبِ الذَّاتِ، عُرْفِيَّة خَاصَّة بھی اسی قاعدے پر ہے، مگر اس کا پہلا جز عُرْفِيَّة عَامَّة ہوتا ہے، مشروطہ عامہ نہیں۔ فرق ضَرُورَة اور دَوَام کا ہے :مشروطہ عامہ میں وصف کے ساتھ ضرورت جبکہ عرفیہ عامہ میں وصف کے ساتھ دوام ہوتا ہے۔ اس عرفیہ عامہ کے ساتھ ذات کے اعتبار سے لَادَوَام کی قید بڑھا دیں تو عرفیہ خاصہ ہوجاتی ہے۔ وصفِ کتابت قائم رہنے تک انگلیوں کا حرکت کرتے رہنا اپنی جگہ ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ کاتب کی ذات ہر وقت انگلیاں ہلاتی رہے۔

كَمَا تَقُولُ: دَائِمًا كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا، پہلا جز دَائِمًا كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ

الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا عرفیہ عامہ موجبہ ہے؛ کیونکہ وصفِ کتابت کے باقی رہنے تک محمول کے دوام کا حکم ہے۔ بعد کا لَا دَائِمًا اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ ذاتِ کاتب کے تمام اوقات میں حرکت جاری نہیں رہتی۔ اس اشارے سے مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ لَا شَيْءٌ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ نکلتی ہے۔ یوں کاتب جب لکھ رہا ہے تو انگلیاں حرکت کرتی رہتی ہیں، لیکن کسی دوسرے وقت حرکت نہ کرنا بھی صحیح ہے۔

وَدَائِمًا لَا شَيْءٌ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَا دَائِمًا۔ پہلا جز دَائِمًا لَا شَيْءٌ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا عرفیہ عامہ سالبہ کلیہ ہے : کتابت کا وصف باقی رہنے تک سکون کی نفی جاری رہتی ہے۔ لَا دَائِمًا کے ذریعے اس کے مخالف کیفیت کی مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ نکالیں گے :كُلُّ كَاتِبٍ سَاكِنُ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ۔ اس میں بھی موضوع و محمول وہی ہیں، صرف سلب کی جگہ ایجاب اور جہت میں بالفعل آیا ہے۔ یہ سکون کتابت کے وقت نہیں بلکہ کسی اور وقت میں ممکن ہے۔

عرفیہ خاصہ اس طرح دو قضیوں سے بنتی ہے : ایک عرفیہ عامہ اور دوسری مطلقہ عامہ۔ یہاں لَا دَائِمًا کا فائدہ ایک وہم دور کرنا ہے۔ محض اتنا سن کر کہ" کاتب کی انگلیاں ہمیشہ حرکت کرتی ہیں جب تک وہ کاتب ہے "کوئی یہ نہ سمجھے کہ انگلیاں ذات کے ہر وقت میں حرکت کرتی رہیں گی۔ عدمِ دوام کی قید بتاتی ہے کہ دوام صرف وصف کے ساتھ وابستہ ہے۔

ترجمہ :اور ان میں عرفیہ خاصہ ہے، جو عرفیہ عامہ میں ذات کے اعتبار سے عدمِ دوام کی قید بڑھانے سے بنتی ہے۔ جیسے ہر کاتب کی انگلیاں جب تک وہ کاتب ہے ہمیشہ حرکت کرتی ہیں، لیکن ہمیشہ نہیں؛ اور جب تک وہ کاتب ہے انگلیاں ساکن نہیں ہوتیں، مگر یہ نفی بھی دائمی نہیں۔

بقیہ مرکب موجہات

وَمِنْهَا الْمُنْتَشِرَةُ، مرکب موجہات کی ایک قسم مُنْتَشِرَة ہے۔ اس سے پہلے مَشْرُوطَة خَاصَّة اور عُرْفِيَّة خَاصَّة میں ذات کے اعتبار سے عدمِ دوام کی قید کا طریقہ واضح ہو چکا ہے۔ مرکبہ میں ایک قضیہ صراحت کے ساتھ ہوتا ہے، جبکہ دوسرا لَا دَائِمًا یا لَا بِالضَّرُورَة کے ذریعے اشارۃً سمجھا جاتا ہے۔ لَا دَائِمًا سے مُطْلَقَة عَامَّة اور لَا بِالضَّرُورَة سے مُمْكِنَة عَامَّة نکلتی ہے۔ صریح قضیہ موجبہ ہو تو اشارتی قضیہ سالبہ، اور صریح قضیہ سالبہ ہو تو اشارتی قضیہ موجبہ

بنایا جاتا ہے؛ موضوع اور محمول برقرار رہتے ہیں، اور مقدار کلیہ یا جزئیہ جیسی تھی ویسی رہتی ہے۔

وَهِيَ الْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّا دَوَامِ بِحَسَبِ الذَّاتِ، منتشرہ وہی مُنْتَشِرَة مُطْلَقَة ہے جس کے ساتھ لَا دَوَامَ بِحَسَبِ الذَّات کی قید آ گئی ہو۔ منتشرہ مطلقہ میں کسی غیر معین وقت میں موضوع کے لیے محمول کا ثبوت یا اس کی نفی ضروری بتائی جاتی ہے۔ اس میں خاص وقت معین نہیں ہوتا۔ جب اس ضرورت کے ساتھ یہ قید بھی لگا دی جائے کہ ذات کے اعتبار سے وہ حالت ہمیشہ نہیں رہتی تو منتشرہ مرکبہ بنتی ہے۔ عدمِ دوام کی یہ قید پہلے جز کی وقتی ضرورت کو ختم نہیں کرتی، بلکہ کسی اور وقت میں اس کے برخلاف حالت کے وقوع کی گنجائش واضح کرتی ہے۔

مِثَالُهَا بِالضَّرُورَةِ كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ فِي وَقْتٍ مَا لَا دَائِمًا، یہ منتشرہ موجبہ کلیہ کی مثال ہے۔ معنی یہ ہیں کہ ہر انسان کسی نہ کسی غیر معین وقت میں یقیناً سانس لینے والا ہے، لیکن ذات کے تمام اوقات میں سانس لینے کا دوام مقصود نہیں۔ بِالضَّرُورَة اور فِي وَقْتٍ مَا مل کر پہلے جز کی منتشرہ مطلقہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ آخری لَا دَائِمًا سے مطلقہ عامہ سالبہ کلیہ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالْفِعْلِ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اس میں پہلی مثال کی کلی مقدار اور محمول مُتَنَفِّس اپنی جگہ رہے، صرف ایجاب سلب میں بدلا اور بِالْفِعْل کی قید لائی گئی۔

وَبِالضَّرُورَةِ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ وَقْتًا مَا لَا دَائِمًا. یہ منتشرہ سالبہ کلیہ ہے۔ صریح جز میں کسی غیر معین وقت میں انسان سے سانس لینے کی نفی بطورِ ضرورت کی گئی ہے۔ چونکہ صریح جز سالبہ ہے، لَا دَائِمًا کے اشارے سے مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالْفِعْلِ نکلے گی۔ دونوں مثالوں میں ایسا نہیں کہ وصف کے کسی خاص وقت کی ضرورت اور ذات کے تمام زمانوں کے عدمِ دوام کو ایک ہی بات سمجھ لیا جائے؛ یہی فرق مرکب موجہہ کی دو جدا جہتوں کو واضح کرتا ہے۔

ترجمہ :اور ان میں منتشرہ ہے، یعنی ذات کے اعتبار سے عدمِ دوام کی قید سے مقید منتشرہ مطلقہ۔ اس کی مثالیں ہیں :ضروری طور پر ہر انسان کسی نہ کسی وقت سانس لیتا ہے، ہمیشہ نہیں؛ اور ضروری طور پر کسی بھی انسان میں کسی غیر معین وقت میں سانس لینے کا حکم نہیں، ہمیشہ نہیں۔

وَمِنْهَا الْمُمْكِنَةُ الْخَاصَّةُ، مرکب موجہات کی دوسری قسم مُمْکِنَة خَاصَّة ہے۔ اس کا فرق مُمْکِنَة عَامَّة سے سمجھنا چاہیے :ممکنہ عامہ میں صرف جانبِ مخالف کی ضرورت اٹھائی جاتی ہے، لیکن ممکنہ خاصہ میں دونوں جانبوں، یعنی وجود اور عدم، کی ضرورت کی نفی کی جاتی ہے۔ اس کے لیے کوئی ایک جانب لازم یا ضروری نہیں رہتی۔

وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِارْتِفَاعِ الضَّرُورَةِ الْمُطْلَقَةِ عَنْ جَانِبَيِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ جَمِيعًا، اس فقرے میں اِرْتِفَاع کا معنی دور ہونا یا نفی ہو جانا ہے۔ الضَّرُورَة الْمُطْلَقَة وجود کی جانب میں بھی نہیں رہتی اور عدم کی جانب میں بھی نہیں۔ مثال میں انسان کے ضاحک ہونے کو دیکھیں تو نہ اس کا ہنسنا بذاتِ خود ضروری ٹھہرتا ہے اور نہ اس کا ہنسنے سے خالی ہونا ضروری ٹھہرتا ہے۔ جَانِبَيْنِ مثنّی لفظ ہے جس کا نون اضافت کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جَمِيعًا دونوں جانبوں کی شمولیت کی تاکید کے لیے ہے؛ اصل اس بحث میں اس لفظ کی کتابت و ضبط پر بھی تنبیہ ہے۔

كَقَوْلِكَ: بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ كُلُّ إِنْسَانٍ ضَاحِكٌ، یہ ممکنہ خاصہ موجبہ کلیہ ہے۔ اِمْکَان خَاص سن کر دونوں ضرورتوں کی نفی سمجھی جائے گی۔ ایک طرف كُلُّ إِنْسَانٍ ضَاحِكٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ ہے جس سے سلبِ ضحک کی ضرورت اٹھتی ہے، اور دوسری طرف لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ ہے جس سے ایجابِ ضحک کی ضرورت اٹھتی ہے۔ اس طرح ایک ہی ممکنہ خاصہ کے اندر دو ممکنہ عامہ ہیں : ایک موجبہ کلیہ اور دوسری سالبہ کلیہ۔ دونوں کو الگ سمجھنے سے اِمْکَان خَاص کا مفہوم پوری طرح کھلتا ہے۔

وَبِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِضَاحِكٍ. یہ ممکنہ خاصہ سالبہ کلیہ کی مثال ہے۔ اس کا اصل مقصود بھی وہی ہے کہ نہ ضحک کا ایجاب ضروری ہے، نہ ضحک کا سلب۔ چنانچہ سالبہ صورت سے بھی وہی دو ممکنہ عامہ ملتی ہیں جو موجبہ مثال سے ملی تھیں۔ پہلے عبارت میں ایجاب آیا تھا اور یہاں سلب، لیکن بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ کی وجہ سے دونوں جانبوں کے لیے ضرورت کی نفی لازم ہے۔ اسی لیے ممکنہ خاصہ موجبہ اور ممکنہ خاصہ سالبہ دونوں کا حاصلِ مفہوم ایک ہے، اگرچہ ان کے الفاظ میں ایجاب و سلب مختلف ہے۔

دو ممکنہ عامہ سمجھنے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ پہلے ایجاب ضروری نہیں لکھا جائے اور اس کے لیے سالبہ ممکنہ عامہ لی جائے، پھر سلب

ضروری نہیں لکھا جائے اور اس کے لیے موجبہ ممکنہ عامہ لی جائے۔ كُلُّ نَارٍ حَارَّةٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ میں سلبِ حرارت کی ضرورت کی نفی ہے، جبکہ لَا شَيْءَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ میں ایجابِ برودت کی ضرورت کی نفی ہے۔ دونوں الگ سمتوں کا سمجھنا ہی اس مرکب قسم میں مقصود ہے؛ ان مثالوں کو آپس میں ایک ہی حکم نہ سمجھا جائے۔

ترجمہ :اور ان میں ممکنہ خاصہ ہے، جس میں وجود اور عدم، دونوں جانبوں سے ضرورتِ مطلقہ کے اٹھ جانے کا حکم ہو، جیسے :امکانِ خاص کے ساتھ ہر انسان ہنسنے والا ہے؛ اور امکانِ خاص کے ساتھ کوئی انسان ہنسنے والا نہیں۔

عدمِ دوام اور عدمِ ضرورت کے اشارے

فَصْلٌ: اللَّادَوَامُ إِشَارَةٌ إِلَى مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ، وَاللَّاضَرُورَةُ إِشَارَةٌ إِلَى مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ، لَادَوَام کی قید سے مُطْلَقَة عَامَّة کی طرف اشارہ ہوتا ہے، کیونکہ یہ پہلے حکم کے ہمیشہ جاری رہنے کی نفی کرتی ہے۔ لَا ضَرُورَة کی قید مُمْكِنَة عَامَّة کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ وہ حکم کی ضرورت کی نفی کرتی ہے۔ اشارے سے نکلنے والے قضیے میں موضوع و محمول اپنی جگہ رکھیں، پہلے حکم کی کیفیت یعنی ایجاب یا سلب الٹ دیں، اور ضرورت کے مطابق بِالْفِعْل یا بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ کی قید لگائیں۔ صریح قضیہ جس مقدار کا ہو، اشارتی قضیہ بھی اسی مقدار کا ہوگا۔

فَإِذَا قُلْتَ: كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَعَجِّبٌ بِالْفِعْلِ لَادَائِمًا، یہاں كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَعَجِّبٌ بِالْفِعْلِ مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے۔ آخر کے لَا دَائِمًا سے اسی موضوع و محمول کا سالبہ قضیہ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَعَجِّبٍ بِالْفِعْلِ سمجھا جاتا ہے۔ یوں پہلا حکم ایک وقت میں تعجب کے ثبوت کا ہے، دوسرا اشارۃً کسی وقت تعجب کی نفی کا؛ یہ دونوں ایک ہی وقت کے دو متضاد حکم نہیں ہیں۔

وَإِذَا قُلْتَ: كُلُّ حَيَوَانٍ مَاشٍ بِالْفِعْلِ لَا بِالضَّرُورَةِ، یہاں كُلُّ حَيَوَانٍ مَاشٍ بِالْفِعْلِ پہلے جز میں مطلقہ عامہ موجبہ کلیہ ہے اور لَا بِالضَّرُورَة کے اشارے سے سالبہ ممکنہ عامہ لَا شَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِمَاشٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ نکلتی ہے۔ مطلب یہ نہیں کہ بالفعل چلنا سرے سے واقع نہیں ہوتا؛ بلکہ یہ کہ ہر حیوان کے چلنے کو ذات کے لحاظ سے ضروری قرار نہیں دیا جا سکتا۔

فَكَأَنَّكَ قُلْتَ: كُلُّ حَيَوَانٍ مَاشٍ بِالْفِعْلِ، وَلَا شَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِمَاشٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ. فَكَأَنَّكَ قُلْتَ سے صریح اور اشارتی دونوں قضیوں کو کھول کر سامنے رکھا گیا ہے۔ پہلا بالفعل کا موجبہ حکم ہے، دوسرا امکانِ عام کا سالبہ حکم۔ اشارتی

قضیے کی اصطلاح بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ ہے۔ الْإِمْكَانِ کے بعد الْعَامِّ کی قید سمجھنا ضروری ہے تاکہ معلوم ہو کہ دوسرے جز میں ممکنہ عامہ مقصود ہے۔ اس سے لَا بِالضَّرُورَة کے ذریعے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ بھی واضح ہو جاتا ہے۔

ترجمہ :فصل :عدمِ دوام، مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے اور عدمِ ضرورت، ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہے۔ جیسے ہر انسان بالفعل متعجب ہوتا ہے، لیکن ہمیشہ نہیں؛ اور ہر حیوان بالفعل چلتا ہے، مگر ضروری طور پر نہیں۔ دوسرے کی تفصیل گویا یہ ہے کہ ہر حیوان بالفعل چلتا ہے اور امکانِ عام کے ساتھ کسی حیوان کا چلنا ضروری نہیں۔

بابُ الشَّرْطِيَّاتِ

بَابُ الشَّرْطِيَّاتِ، قضیے کی دو بڑی قسمیں حَمْلِيَّة اور شَرْطِيَّة ہیں۔ حملیہ میں موضوع اور محمول کی نسبت پر حکم ہوتا ہے، مگر شرطیہ میں دو قضیوں کے درمیان تعلق یا ان کے درمیان منافات پر حکم لگایا جاتا ہے۔ یہاں شرطیہ کی قسمیں، ان کے احکام اور مثالیں بیان ہوتی ہیں۔

قَدْ عَرَفْتَ مَعْنَى الشَّرْطِيَّةِ وَهِيَ الَّتِي تَنْحَلُّ إِلَى قَضِيَّتَيْنِ، شرطیہ وہ قضیہ ہے جسے کھولا جائے تو دو الگ قضیے حاصل ہوں۔ مثلاً إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ میں شرط کے حروف ہٹا کر الشَّمْسُ طَالِعَةٌ اور النَّهَارُ مَوْجُودٌ دو مستقل قضیے ملتے ہیں۔ حملیہ میں ایسا نہیں ہوتا؛ اس میں کھولنے پر کبھی دو مفرد اور کبھی ایک مفرد کے ساتھ قضیہ ملتا ہے۔ اسی بنیادی فرق پر شرطیہ کی شناخت قائم ہے۔

وَالْآنَ نَهْدِيكَ إِلَى أَقْسَامِهَا، وَنُرْشِدُكَ إِلَى أَحْكَامِهَا، الْآنَ کے معنی اب ہیں۔ نَهْدِيكَ کا تعلق هَدَى يَهْدِي سے ہے جس کے معنی راستہ دکھانا یا رہنمائی کرنا ہیں، جبکہ نُرْشِدُكَ کا تعلق أَرْشَدَ يُرْشِدُ سے ہے اور معنی اس کے بھی راہ دکھانے کے ہیں۔ پہلا فقرہ شرطیہ کی اقسام تک رہنمائی کرتا ہے، دوسرا ان کے احکام تک۔ اس جملے میں دونوں افعال سے ایک ہی بات کی بے وجہ تکرار نہیں، بلکہ اقسام اور احکام کے دو الگ پہلو مقصود ہیں۔

فَاعْلَمْ أَيُّهَا الْفَطِنُ اللَّبِيبُ، وَالذَّكِيُّ الْأَرِيبُ، فَاعْلَمْ فعل امر ہے :جان لے۔ فَطِن اور لَبِيب سمجھدار اور عقلمند کے لیے ہیں، ذَكِيّ ذہین کے معنی میں آتا ہے اور أَرِيب سمجھدار اور ہوشیار کو کہتے ہیں۔ یہ چار وصف اسی مخاطب طالب

علم کی طرف متوجہ کرکے ذکر کیے گئے ہیں جسے شرطیہ کی تقسیم سمجھائی جا رہی ہے۔

أَنَّ الشَّرْطِيَّةَ قِسْمَانِ: أَحَدُهُمَا الْمُتَّصِلَةُ، وَثَانِيهِمَا الْمُنْفَصِلَةُ. شرطیہ دو قسم پر ہے۔ پہلی مُتَّصِلَة ہے، جہاں ایک بات کو فرض کرنے پر دوسری بات کا اتصال ثابت کیا جائے یا اس اتصال کی نفی کی جائے۔ دوسری مُنْفَصِلَة ہے، جہاں دو باتوں کے درمیان منافات یا انفصال بیان کیا جائے۔ اتصال و انفصال کا حکم پورے مقدم و تالی کے درمیان ہوتا ہے، ان کے الگ الگ اندرونی موضوع و محمول کو ایک نہ سمجھا جائے۔

ترجمہ :شرطیات کا باب۔ تم پہلے ہی جان چکے ہو کہ شرطیہ وہ قضیہ ہے جو دو قضیوں کی طرف کھلتا ہے۔ اب ہم تمہیں اس کی قسموں اور احکام کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ اے سمجھدار اور ذہین طالب علم، جان لو کہ شرطیہ دو قسم ہے :متصلہ اور منفصلہ۔

شرطیہ متصلہ

أَمَّا الْمُتَّصِلَةُ فَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِثُبُوتِ نِسْبَةٍ عَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِ نِسْبَةٍ أُخْرَى فِي الْإِيجَابِ، متصلہ میں پہلے جز کو مُقَدَّم اور دوسرے کو تَالِي کہتے ہیں۔ تَقْدِير کا معنی کسی بات کو فرض کرنا ہے۔ ایجابی صورت میں پہلا جز فرض کیا جائے تو دوسرے جز کے ثبوت کا حکم لگتا ہے۔ مثلاً إِنْ كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا میں زید کا انسان ہونا مقدم اور اس کا حیوان ہونا تالی ہے۔ پہلے کو مان لینے پر دوسرے کو بھی ماننا پڑتا ہے۔ اسی طرح إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ میں طلوعِ شمس کو فرض کرنے پر وجودِ نہار ثابت کیا گیا ہے۔

وَبِنَفْيِ نِسْبَةٍ عَلَى تَقْدِيرِ نَفْيِ نِسْبَةٍ أُخْرَى فِي السَّلْبِ، یہاں بِنَفْيِ نِسْبَةٍ پہلی بِثُبُوتِ نِسْبَةٍ پر عطف ہے، اور دونوں کا تعلق تالی کی نسبت سے ہے۔ لیکن یہ تعریف اپنے ظاہر کے لحاظ سے تمام سلبی صورتوں کو نہیں سمیٹتی۔ سلب کے بیان میں عَلَى تَقْدِيرِ نَفْيِ نِسْبَةٍ أُخْرَى کی جگہ عَلَى تَقْدِيرِ ثُبُوتِ نِسْبَةٍ أُخْرَى لیا جائے تو تمام صورتیں واضح ہو جاتی ہیں؛ یعنی مقدم کو فرض کرنے کی حالت میں تالی کے ساتھ اتصال کی نفی ہوتی ہے۔ اصل عربی لفظ نَفْي کو بدلے بغیر اس اشکال اور تجویز کو سمجھنا چاہیے۔

اس اعتراض کی وجہ یہ ہے کہ متصلہ موجبہ میں مقدم اور تالی دونوں مثبت بھی ہو سکتے ہیں، دونوں منفی بھی، اور ایک مثبت اور دوسرا منفی بھی۔ اس آخری قسم میں مقدم مثبت اور تالی منفی ہونے کی ایک صورت ہے

اور مقدم منفی، تالی مثبت ہونے کی دوسری صورت۔ یوں اصولی صورتیں تین لیکن جزئی مثالیں چار بنتی ہیں۔ بالکل یہی تقسیم متصلہ سالبہ میں بھی ہے۔ اس لیے صرف ایک نسبت کے سلب کو دوسری نسبت کے سلب پر فرض کرنا ان تمام صورتوں کی جامع تعبیر نہیں بنتی۔

كَقَوْلِنَا فِي الْإِيجَابِ: إِنْ كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا، یہ متصلہ موجبہ ہے۔ زید کے انسان ہونے اور حیوان ہونے کے درمیان ربط ہے : انسان حیوان کے مفہوم میں داخل ہے۔ اگر مقدم زَيْدٌ إِنْسَانٌ تسلیم ہو جائے تو تالی زَيْدٌ حَيَوَانٌ کو بھی تسلیم کرنا لازم آئے گا۔ ایجاب کا مطلب یہ ہے کہ مقدم کو فرض کرکے تالی کے ساتھ اتصال ثابت کیا جائے؛ اس سے یہ لازم نہیں کہ ہر مقدم اور تالی کے اندرونی الفاظ الگ الگ مثبت ہی ہوں۔

وَكَقَوْلِنَا فِي السَّلْبِ: لَيْسَ الْبَتَّةَ إِذَا كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ فَرَسًا، لَيْسَ الْبَتَّةَ اتصال کی قطعی نفی کے لیے ہے۔ یہاں إِذَا كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ فَرَسًا کے دونوں اندرونی اجزا مثبت ہیں، لیکن پورے قضیہ شرطیہ پر نفی داخل ہونے کی وجہ سے یہ مُتَّصِلَة سَالِبَة ہے۔ مطلب یہ ہے کہ زید انسان ہو تو اس کے گھوڑا ہونے کو لازماً ثابت ماننا قطعی درست نہیں۔ اسی فرق سے سمجھ میں آتا ہے کہ کسی جز کے اندر نفی اور پورے دو قضیوں کے اتصال کی نفی دو الگ اعتبار ہیں۔

ترجمہ :باقی متصلہ وہ ہے جس میں ایجاب کے اندر ایک نسبت کے ثبوت کا حکم دوسری نسبت کے ثبوت کو فرض کرکے لگایا جائے، اور سلب کے اندر ایک نسبت کی نفی کا حکم دوسری نسبت کی نفی کو فرض کرکے لگایا جائے۔ ایجاب کی مثال :اگر زید انسان ہے تو حیوان ہے۔ سلب کی مثال :قطعی طور پر ایسا نہیں کہ اگر زید انسان ہو تو گھوڑا بھی ہو۔

متصلہ کی چار ایجابی اور چار سلبی مثالیں

ایجابی صورتیں :دونوں جز مثبت ہوں، جیسے إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ؛ دونوں جز منفی ہوں، جیسے إِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّمْسُ طَالِعَةً لَمْ يَكُنِ النَّهَارُ مَوْجُودًا؛ مقدم منفی اور تالی مثبت ہو، جیسے إِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَاللَّيْلُ مَوْجُودٌ؛ اور مقدم مثبت، تالی منفی ہو، جیسے إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَلَمْ يَكُنِ اللَّيْلُ مَوْجُودًا۔ ان چاروں میں اتصال ثابت کیا جا رہا ہے، اس لیے یہ چاروں موجبہ ہیں، خواہ کسی جز کے اندر نفی آجائے۔

سلبی صورتیں :دونوں جز مثبت ہوں تو مثال لَيْسَ الْبَتَّةَ إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَاللَّيْلُ مَوْجُودٌ

ہے؛ دونوں جز منفی ہوں تو لَيْسَ الْبَتَّةَ إِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّمْسُ طَالِعَةً لَمْ يَكُنِ اللَّيْلُ مَوْجُودًا؛ مقدم منفی اور تالی مثبت ہو تو لَيْسَ الْبَتَّةَ إِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ؛ اور مقدم مثبت اور تالی منفی ہو تو لَيْسَ الْبَتَّةَ إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَلَمْ يَكُنِ النَّهَارُ مَوْجُودًا۔ ہر مثال میں پہلے لَيْسَ الْبَتَّةَ کو ہٹا کر دونوں جزوں کی داخلی کیفیت دیکھیں، پھر اسے لگا کر کل اتصال کی نفی سمجھیں؛ اس طرح پوری تقسیم صاف ہو جاتی ہے۔

متصلہ کی تین اصولی صورتیں ــ دونوں مثبت، دونوں منفی اور ایک مثبت ایک منفی ــ ہر کیفیت میں چار جزئی مثالیں بناتی ہیں۔ موجبہ اور سالبہ دونوں ملا کر آٹھ مثالیں ہیں۔ انہی مثالوں سے تعریف میں مذکور نَفْيِ پر وارد اشکال واضح ہو جاتا ہے۔ صریح عبارت اگر دوسری نسبت کے ثبوت پر پہلی کی نفی کے معنی میں لی جائے تو تمام سلبی مثالوں کی جامع تعبیر سامنے آتی ہے؛ یہ اصل عبارت کو بدلے بغیر اس پر پیدا ہونے والے اشکال کی توضیح ہے۔

متصلہ لزومیہ اور اتفاقیہ

ثُمَّ الْمُتَّصِلَةُ صِنْفَانِ: إِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْحُكْمُ لِعَلَاقَةٍ بَيْنَ الْمُقَدَّمِ وَالتَّالِي سُمِّيَتْ لُزُومِيَّةً، متصلہ کی ایک قسم لُزُومِيَّة ہے۔ اس میں مقدم اور تالی کے درمیان ایسا تعلق ہوتا ہے جس کی وجہ سے مقدم کو تسلیم کرنے پر تالی لازم آتا ہے۔ اس کو عَلَاقَة یا ربط کہتے ہیں۔ جیسے سورج طلوع ہونے سے دن روشن ہونے کا تعلق، یا انسان اور حیوان کے مفہوم کا تعلق۔ یہاں دو جملوں کا محض پاس پاس آ جانا مقصود نہیں بلکہ ان کے درمیان کوئی معقول نسبت موجود ہوتی ہے۔

وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْحُكْمُ بِدُونِ الْعَلَاقَةِ سُمِّيَتْ اتِّفَاقِيَّةً، دوسری قسم اِتِّفَاقِيَّة ہے؛ اس میں مقدم اور تالی کے درمیان لزوم والا مخصوص علاقہ نہیں ہوتا، مگر اتفاقاً دونوں باتیں ایک ساتھ درست ہو سکتی ہیں۔ مثلاً إِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ نَاطِقًا فَالْحِمَارُ نَاهِقٌ میں انسان کے ناطق ہونے کا گدھے کے آواز نکالنے سے کوئی علّی یا تضایفی تعلق نہیں، اگرچہ دونوں باتیں اپنے اپنے مقام پر ثابت ہیں۔ اس قسم کا اتفاق لزوم کے برابر نہیں۔

وَالْعَلَاقَةُ فِي عُرْفِهِمْ عِبَارَةٌ عَنْ أَحَدِ الْأُمُورَيْنِ، منطقی اصطلاح میں یہاں عَلَاقَة کی دو صورتیں ہیں : ایک سبب و مسبب، یعنی علت و معلول کی نسبت؛ دوسری تَضَايُف کی نسبت۔ علت و معلول کے اندر تین صورتیں ممکن ہیں :

مقدم علت اور تالی معلول ہو، مقدم معلول اور تالی علت ہو، یا مقدم و تالی دونوں کسی ایک علت کے دو اثرات ہوں۔ سورج کا طلوع ہونا اور دن کا وجود پہلی صورت کو سمجھاتے ہیں۔

تَضَايُف میں دو مفہوم ایک دوسرے کی نسبت سے سمجھے جاتے ہیں؛ جیسے باپ اور بیٹا، استاد اور شاگرد، مالک اور مملوک۔ باپ کا مفہوم بیٹے کے بغیر اور بیٹے کا مفہوم باپ کے بغیر مکمل نہیں کھلتا۔ اسی سے **إِنْ كَانَ زَيْدٌ أَبًا لِعَمْرٍو كَانَ عَمْرٌو ابْنًا لَهُ** میں مقدم و تالی کے درمیان ایسا ربط ہے جس کی بنا پر دوسرا پہلے کے ساتھ لازم ہے۔ علت و معلول یا تضایف دونوں میں ربط پایا جائے تو متصلہ لزومیہ ہے، اور ایسا تعلق نہ ہو تو اتفاقیہ۔

ترجمہ :پھر متصلہ دو قسم ہے :اگر مقدم اور تالی کے درمیان کسی تعلق کی وجہ سے وہ حکم ہو تو اسے لزومیہ کہتے ہیں؛ اور اگر ایسا علاقہ نہ ہو تو اتفاقیہ کہتے ہیں، جیسے اگر انسان بولنے والا ہے تو گدھا رینکنے والا ہے۔ منطقی اصطلاح میں علاقہ دو باتوں میں سے ایک ہے :علت و معلول کا تعلق یا باہم نسبت رکھنے والی دو چیزوں کا تعلق۔

شرطیہ منفصلہ

وَأَمَّا الْمُنْفَصِلَةُ فَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِالتَّنَافِي بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِي مُوجِبَةٍ، مُنْفَصِلَة کے مادے میں فصل ہے جس کے معنی جدائی ہیں۔ اس قضیے میں دو نسبتوں کے درمیان منافات کا حکم ہوتا ہے۔ منافات کا مطلب یہ ہے کہ دو باتیں اس اعتبار سے ایک ساتھ درست نہ ہوں۔ مثلاً هٰذَا الْعَدَدُ إِمَّا زَوْجٌ أَوْ فَرْدٌ میں ایک متعین عدد یا جفت ہوگا یا طاق۔ جفت وہ عدد ہے جو دو برابر حصوں میں تقسیم ہو، جیسے دو، چار اور چھ؛ طاق وہ ہے جس کے دو برابر صحیح حصے نہ بنیں، جیسے تین، پانچ اور سات۔ اسی ایک عدد کا ایک ہی اعتبار سے جفت اور طاق ہونا ممکن نہیں، اس لیے منفصلہ موجبہ میں دونوں نسبتوں کی منافات ثابت کی گئی ہے۔

وَبِسَلْبِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا فِي سَالِبَةٍ. منفصلہ سالبہ میں ان دو نسبتوں کے درمیان منافات کی نفی کی جاتی ہے۔ مثال لَيْسَ الْبَتَّةَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا أَوْ مُنْقَسِمًا بِمُتَسَاوِيَيْنِ ہے۔ عدد کا زوج ہونا اور دو برابر حصوں میں تقسیم ہونا ایک دوسرے کے مخالف نہیں، بلکہ زوج ہونے کا مفہوم ہی اس تقسیم کو شامل ہے۔ اس لیے ان دونوں کے درمیان جدائی کا

دعویٰ درست نہیں اور لَيْسَ الْبَتَّةَ کے ذریعے یہی منافات منفی کی گئی ہے۔

ترجمہ :اور منفصلہ وہ قضیہ ہے جس میں موجبہ کے اندر دو چیزوں کی باہمی منافات کا اور سالبہ کے اندر ان دونوں کی منافات کی نفی کا حکم لگایا جائے۔

منفصلہ کی تین قسمیں

فَصْلٌ: الشَّرْطِيَّةُ الْمُنْفَصِلَةُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَضْرُبٍ، أَضْرُب، ضَرْب کی جمع ہے اور ضَرْب کے معانی میں قسم بھی ہے۔ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں :حَقِيقِيَّة، مَانِعَةُ الْجَمْع اور مَانِعَةُ الْخُلُوّ۔ فرق یہ دیکھ کر واضح ہوگا کہ دو جز ایک ساتھ سچے ہو سکتے ہیں یا نہیں، اور کیا دونوں کا ایک ساتھ جھوٹا ہونا ممکن ہے۔

لِأَنَّهَا إِنْ حُكِمَ فِيهَا بِالتَّنَافِي أَوْ بِعَدَمِهِ بَيْنَ النِّسْبَتَيْنِ فِي الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ مَعًا كَانَتْ حَقِيقِيَّةً، حَقِيقِيَّة میں صدق اور کذب دونوں اعتبار سے منافات ہوتی ہے۔ هٰذَا الْعَدَدُ إِمَّا زَوْجٌ أَوْ فَرْدٌ کو دو قضیوں میں کھولیں :یہ عدد جفت ہے، اور یہ عدد طاق ہے۔ دونوں ایک ساتھ سچے نہیں ہو سکتے؛ یہ کسی معین عدد میں زوجیت اور فردیت کے اجتماع کی نفی ہے۔ دونوں ایک ساتھ جھوٹے بھی نہیں ہو سکتے، کیونکہ معین عدد میں ان میں سے ایک وصف ضرور ہوگا؛ یہ دونوں وصفوں کے ارتفاع کی نفی ہے۔ اسی لیے حقیقیہ میں نہ دونوں کا اجتماع ممکن ہے نہ دونوں کا ارتفاع۔

وَإِنْ حُكِمَ بِالتَّنَافِي أَوْ بِعَدَمِهِ صِدْقًا فَقَطْ كَانَتْ مَانِعَةَ الْجَمْعِ، مَانِعَةُ الْجَمْع میں دونوں باتیں بیک وقت سچی نہیں ہو سکتیں، لیکن دونوں جھوٹی ہو سکتی ہیں۔ هٰذَا الشَّيْءُ إِمَّا حَجَرٌ أَوْ شَجَرٌ میں معین چیز بیک وقت پتھر اور درخت نہیں ہو سکتی؛ مگر ممکن ہے وہ نہ پتھر ہو نہ درخت، بلکہ کتاب، قلم یا کوئی تیسری چیز ہو۔ یہاں دونوں جزوں کے اجتماع سے منع ہے، دونوں کے ارتفاع سے منع نہیں۔ صِدْقًا فَقَط کی قید اسی سچ ہونے والے اعتبار کو واضح کرتی ہے۔

وَإِنْ حُكِمَ بِالتَّنَافِي أَوْ بِسَلْبِهِ كَذِبًا فَقَطْ كَانَتْ مَانِعَةَ الْخُلُوِّ، مَانِعَةُ الْخُلُوّ میں دونوں جزوں کا بیک وقت جھوٹا ہونا ممکن نہیں؛ البتہ دونوں سچے ہو سکتے ہیں۔ خُلُوّ کا تعلق خَلَا يَخْلُو سے ہے، یعنی خالی ہونا۔ یہاں دونوں حالتوں سے خالی رہنا ممتنع ہے، اگرچہ ان کا اجتماع جائز ہو۔ یہ مَانِعَةُ الْجَمْع کے برعکس ہے۔

كَقَوْلِ الْقَائِلِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ زَيْدٌ فِي الْبَحْرِ أَوْ لَا يَغْرَقُ، یا زید سمندر میں ہوگا، یا غرق نہیں ہوگا۔ دونوں جز سچے ہو سکتے ہیں :زید سمندر میں ہو مگر تیر رہا ہو اور ڈوب نہ رہا ہو۔

لیکن دونوں جھوٹے ہوں تو لازم آئے گا کہ زید سمندر میں بھی نہ ہو اور غرق بھی ہو رہا ہو۔ یہاں سمندر میں نہ ہونے کے ساتھ اس کا ڈوبنا جمع کرنا محال بتایا گیا ہے۔ لہٰذا دونوں حالتوں کا ایک ساتھ نہ ہونا ممکن نہیں، اسی وجہ سے یہ مانعۃ الخلو ہے۔

فَارْتِفَاعُهُمَا بِأَنْ لَا يَكُونَ زَيْدٌ فِي الْبَحْرِ وَيَغْرَقَ مُحَالٌ، وَلَيْسَ اجْتِمَاعُهُمَا مُحَالًا بِأَنْ يَكُونَ فِي الْبَحْرِ وَلَا يَغْرَقَ. ارْتِفَاعُهُمَا سے مراد دونوں قضیوں کا جھوٹا ہونا ہے :زید سمندر میں نہ ہو اور پھر بھی ڈوب رہا ہو؛ یہ محال ہے۔ اِجْتِمَاعُهُمَا دونوں کا سچا ہونا ہے :زید سمندر میں ہو اور ڈوب نہ رہا ہو؛ یہ ممکن ہے۔ دونوں احتمالوں کو الگ رکھنا ضروری ہے، کیونکہ اس قسم کے نام مَانِعَةُ الْخُلُوّ میں منعِ ارتفاع ہے، منعِ اجتماع نہیں۔ متن میں زید کے اسم اور اعراب کے ضبط کا جو فرق سامنے آتا ہے اس کا فیصلہ بھی اس کی نحوی حیثیت سے ہوگا؛ عبارت کے الفاظ بدلنے کی ضرورت نہیں۔

ترجمہ :شرطیہ منفصلہ تین قسم ہے۔ اگر صدق اور کذب دونوں میں دو نسبتوں کے درمیان منافات کا یا اس کی نفی کا حکم ہو تو حقیقیہ ہے، جیسے یہ عدد یا جفت ہے یا طاق۔ اگر صرف صدق میں منافات کا حکم ہو تو مانعۃ الجمع ہے، جیسے یہ چیز یا درخت ہے یا پتھر۔ اور اگر صرف کذب میں منافات کا حکم ہو تو مانعۃ الخلو ہے، جیسے زید یا سمندر میں ہے یا ڈوب نہیں رہا۔ اس کی دونوں باتوں کا جھوٹا ہونا محال، مگر ان دونوں کا سچا ہونا ممکن ہے۔

منفصلہ عنادیہ اور اتفاقیہ

فَصْلٌ: الْمُنْفَصِلَةُ بِأَقْسَامِهَا الثَّلَاثَةِ قِسْمَانِ: عِنَادِيَّةٌ وَاتِّفَاقِيَّةٌ. منفصلہ کی اوپر بیان کردہ تینوں قسموں، حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو، میں ایک دوسری تقسیم بھی ہو سکتی ہے :ہر ایک عِنَادِيَّة یا اِتِّفَاقِيَّة ہو سکتی ہے۔ یہ دوسری تقسیم اجتماع و ارتفاع کے اعتبار سے نہیں، بلکہ اس بات کے اعتبار سے ہے کہ دو جزوں میں منافات اپنی ذاتوں کے سبب ہے یا محض اتفاق سے۔

وَالْعِنَادِيَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ التَّنَافِي بَيْنَ الْجُزْأَيْنِ لِذَاتِهِمَا، عِنَادِيَّة، عناد سے ہے جس میں مخالفت اور ضد کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اس میں دو جزوں کے درمیان منافات ان کی ذات ہی کے اعتبار سے ہوتی ہے؛ جیسے ایک ہی عدد میں جفت اور طاق کی نسبت۔ یہ ضد کسی عارضی حالت کی وجہ سے نہیں، بلکہ دونوں اوصاف کی اپنی حقیقت سے پیدا ہوتی ہے۔ منفصلہ کی حقیقیہ اور دوسری قسموں کی

پہلے گزری ہوئی بنیادی مثالوں میں اسی ذاتی منافات کو دیکھا جا سکتا ہے۔

وَالِاتِّفَاقِيَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ التَّنَافِي بِمُجَرَّدِ الِاتِّفَاقِ. اِتِّفَاقِیَّة میں دو نسبتیں اپنی ذاتوں سے باہم متضاد نہیں، مگر کسی خاص فرد یا خاص واقعے میں اتفاقاً دونوں کا جمع ہونا نہیں پایا جاتا۔ مثال میں ایک شخص کالا ہے مگر کاتب نہیں؛ اس شخص کے متعلق إِمَّا أَنْ يَكُونَ هٰذَا أَسْوَدَ أَوْ كَاتِبًا کہا جا سکتا ہے۔ یہاں اس شخص میں دونوں باتیں یکجا نہیں، لیکن کالے ہونے اور کاتب ہونے میں ذاتی ضد نہیں؛ کوئی دوسرا شخص کالا بھی ہو سکتا ہے اور کاتب بھی۔ اس لیے ان کے درمیان خاص موقع کی منافات اتفاقیہ ہے، عنادیہ نہیں۔

ترجمہ :اور منفصلہ اپنی تینوں قسموں کے ساتھ دو قسم ہے :عنادیہ اور اتفاقیہ۔ عنادیہ وہ ہے جس میں دونوں جزوں کے درمیان اپنی ذاتوں کے سبب منافات ہو، اور اتفاقیہ وہ ہے جس میں یہ منافات محض اتفاق سے ہو۔

قضیہ شرطیہ کی مقدار اور اقسام

فَصْلٌ: اعْلَمْ أَنَّهُ كَمَا تَنْقَسِمُ الْحَمْلِيَّةُ إِلَى الشَّخْصِيَّةِ وَالْمَحْصُورَةِ وَالْمُهْمَلَةِ، كَذٰلِكَ الشَّرْطِيَّةُ تَنْقَسِمُ إِلَى هٰذِهِ الْأَقْسَامِ، جس طرح قضیہ حملیہ میں شخصیہ، محصورہ اور مہملہ کی تقسیم ہے، شرطیہ میں بھی اسی اعتبار سے یہ تین قسمیں پائی جاتی ہیں۔ حملیہ شخصیہ میں موضوع کسی معین ذات کا نام ہوتا ہے، محصورہ میں تمام یا بعض افراد کی مقدار ظاہر ہوتی ہے، اور مہملہ میں مقدار بیان نہیں کی جاتی۔ شرطیہ میں ان کے مقابل مقدار کا اعتبار مقدم کی حالتوں اور تقدیروں سے ہوگا، نہ کہ حملیہ کے افراد کے لفظی ذکر سے۔

إِلَّا أَنَّ الْقَضِيَّةَ الطَّبِيعِيَّةَ لَا تُتَصَوَّرُ هَاهُنَا، حملیہ میں قَضِيَّة طَبِيعِيَّة چوتھی صورت ہے، جس میں حکم افراد پر نہیں بلکہ حقیقت پر لگتا ہے، مثلاً اَلْإِنْسَانُ نَوْعٌ یا اَلْإِنْسَانُ كُلِّيٌّ۔ لیکن شرطیہ میں حکم تقدیری حالتوں سے متعلق ہوتا ہے، اور ان حالتوں کو افراد کے درجے میں سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں حکم حقیقتِ محضہ پر نہیں آتا؛ اسی لیے شرطیہ کی طبیعیہ قسم متصور نہیں ہوتی۔

ثُمَّ التَّقَادِيرُ فِي الشَّرْطِيَّةِ بِمَنْزِلَةِ الْأَفْرَادِ فِي الْحَمْلِيَّةِ. تَقَادِیر، تَقْدِیر کی جمع ہے، یعنی فرض کی ہوئی حالتیں اور احوال۔ جیسے حملیہ میں حکم کبھی تمام افراد اور کبھی بعض افراد پر ہوتا ہے، اسی طرح شرطیہ میں مقدم کے تمام احوال یا بعض احوال پر حکم لگایا جاتا ہے۔ یہی جملہ دونوں تقسیموں کی مماثلت اور ان کا اصل

فرق بیان کرتا ہے :حملیہ میں افراد، شرطیہ میں تقدیری حالات۔

فَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ عَلَى تَقْدِيرٍ مُعَيَّنٍ سُمِّيَتْ شَخْصِيَّةً، اگر مقدم کے کسی معین حال پر حکم لگایا جائے تو شرطیہ شخصیہ ہے۔ مثال إِنْ جِئْتَنِي الْيَوْمَ أَكْرَمْتُكَ ہے :اگر تم آج میرے پاس آئے تو میں تمہارا اکرام کروں گا۔ یہاں اکرام کا حکم مخاطب کی ہر آمد پر نہیں، خاص آج کی آمد پر معین کیا گیا ہے۔ مقدم کی یہ متعین تقدیر حملیہ میں کسی معین فرد کے درجے میں ہے۔ أَكْرَمْتُكَ میں متکلم ہی فاعل ہو تو معنی میں تمہارا اکرام کروں گا، جبکہ مخاطب کی قراءت ہو تو معنی بدل جائے گا؛ اسی لیے اس کا صیغہ دیکھنا ضروری ہے۔

وَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ عَلَى جَمِيعِ تَقَادِيرِ الْمُقَدَّمِ سُمِّيَتْ كُلِّيَّةً، مقدم کے تمام احوال پر حکم لگے تو شرطیہ کلیہ ہے۔ كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا میں كُلَّمَا بتاتا ہے کہ جب بھی طلوعِ شمس کی حالت پائی جائے، وجودِ نہار ثابت ہوگا۔ یہ ایک یا چند مخصوص واقعات کی بات نہیں، مقدم کی تمام تقدیروں کے اعتبار سے حکم ہے، اسی لیے کلیہ ہے۔

وَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ عَلَى بَعْضِ التَّقَادِيرِ كَانَتْ جُزْئِيَّةً، کچھ احوال پر حکم لگے، سب پر نہ لگے، تو شرطیہ جزئیہ ہے۔ مثال قَدْ يَكُونُ إِذَا كَانَ الشَّيْءُ حَيَوَانًا كَانَ إِنْسَانًا ہے۔ کبھی کسی چیز کے حیوان ہونے کے ساتھ وہ انسان بھی ہوتی ہے، مگر ہر حیوان انسان نہیں؛ گائے، گھوڑا اور بکری بھی حیوان ہیں۔ اس لیے مقدم کی بعض تقدیروں پر ہی تالی ثابت ہوتی ہے۔ قَدْ يَكُونُ بعض کی علامت ہے۔

وَإِنْ تُرِكَ ذِكْرُ التَّقَادِيرِ كُلًّا وَبَعْضًا كَانَتْ مُهْمَلَةً، اگر نہ تمام احوال کی قید آئے اور نہ بعض کی تو قضیہ شرطیہ مہملہ ہے۔ إِنْ كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا میں دونوں نسبتیں بیان ہوئیں مگر مقدم کی تقدیروں کے کل یا بعض ہونے کا سور نہیں آیا۔ ایسی صورت میں اتصال کا حکم اپنی جگہ ہوتا ہے، لیکن مقدار واضح نہ ہونے سے یہ مہملہ ہے۔

ترجمہ :فصل :جان لو کہ جس طرح حملیہ شخصیہ، محصورہ اور مہملہ میں تقسیم ہوتا ہے، شرطیہ بھی انہی قسموں میں تقسیم ہوتا ہے؛ البتہ یہاں قضیہ طبعیہ متصور نہیں۔ شرطیہ میں تقدیری حالتیں حملیہ کے افراد کی طرح ہیں۔ معین حالت پر حکم ہو تو شخصیہ، تمام حالتوں پر ہو تو کلیہ، بعض پر ہو تو جزئیہ اور مقدار کا ذکر چھوڑ دیا جائے تو مہملہ ہے۔

اسوارِ شرطیہ

فَصْلٌ فِي ذِكْرِ أَسْوَارِ الشَّرْطِيَّاتِ، أَسْوَار، سُور کی جمع ہے۔ سور وہ لفظ ہے جو قضیے کی مقدار یعنی کل یا بعض کے حکم کو ظاہر کرتا ہے۔ حملیہ میں سور کے الفاظ الگ تھے، اور شرطیہ میں متصلہ و منفصلہ کے لحاظ سے ان کے الفاظ مقرر کیے جاتے ہیں۔

وَسُورُ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِي الْمُتَّصِلَةِ لَفْظُ مَتَى وَمَهْمَا وَكُلَّمَا، متصلہ موجبہ کلیہ کے سور مَتَى، مَهْمَا اور كُلَّمَا ہیں۔ ان میں جس لفظ کو بھی مناسب ترکیب کے ساتھ رکھا جائے، مقدم کی تمام تقدیروں کے لیے اتصال کا حکم دیا جاتا ہے۔ مثال كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا ہے، یعنی جب بھی سورج نکلے دن موجود ہوگا۔ كُلَّمَا کی جگہ مَتَى یا مَهْمَا کے ذریعے بھی عمومی احوال کا مفہوم بیان کیا جا سکتا ہے۔

وَفِي الْمُنْفَصِلَةِ دَائِمًا، منفصلہ موجبہ کلیہ کے لیے دَائِمًا سور ہے۔ دَائِمًا هٰذَا الْعَدَدُ إِمَّا زَوْجٌ أَوْ فَرْدٌ میں ہر حالت میں عدد کے جفت یا طاق ہونے کا بیان ہے۔ یہاں اتصال نہیں، منافات کا عمومی حکم ہے؛ اسی لیے اسے منفصلہ موجبہ کلیہ کہیں گے۔

وَسُورُ السَّالِبَةِ الْكُلِّيَّةِ فِي الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ لَيْسَ الْبَتَّةَ، لَيْسَ الْبَتَّةَ متصلہ اور منفصلہ دونوں میں سالبہ کلیہ کا سور ہے۔ متصلہ کی مثال لَيْسَ الْبَتَّةَ إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَاللَّيْلُ مَوْجُودٌ ہے : قطعی طور پر ایسا نہیں کہ سورج نکلے اور رات موجود ہو۔ منفصلہ کی مثال لَيْسَ الْبَتَّةَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا أَوْ مُنْقَسِمًا بِمُتَسَاوِيَيْنِ ہے؛ اس میں جفت ہونے اور دو برابر حصوں میں تقسیم ہونے کی منافات کی نفی ہے۔ لفظِ سور دونوں میں ایک، مگر جس تعلق کی نفی ہوتی ہے وہ متصلہ میں اتصال اور منفصلہ میں انفصال ہے۔

وَسُورُ الْمُوجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا قَدْ يَكُونُ، قَدْ يَكُونُ متصلہ و منفصلہ دونوں میں موجبہ جزئیہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جیسے قَدْ يَكُونُ إِذَا كَانَ الشَّيْءُ حَيَوَانًا كَانَ إِنْسَانًا میں مقدم کی ہر تقدیر کے بجائے بعض تقدیروں کے لیے اتصال ثابت کیا گیا۔ اس سور کو دیکھتے ہی کلیہ کے بجائے جزئیہ ہونا سمجھ لیا جاتا ہے۔

وَسُورُ السَّالِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ فِيهِمَا قَدْ لَا يَكُونُ، قَدْ لَا يَكُونُ متصلہ اور منفصلہ دونوں میں سالبہ جزئیہ کا سور ہے۔ مثال قَدْ لَا يَكُونُ إِذَا كَانَ الشَّيْءُ حَيَوَانًا كَانَ إِنْسَانًا ہے : کبھی کوئی چیز حیوان تو ہوتی ہے لیکن انسان نہیں ہوتی۔ اس میں

تمام حالات کا دعویٰ نہیں، بلکہ بعض حالتوں میں اتصال کی نفی ہے۔

وَبِإِدْخَالِ حَرْفِ السَّلْبِ عَلَى سُورِ الْإِيجَابِ الْكُلِّيِّ، سالبہ جزئیہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ موجبہ کلیہ کے سور پر حرفِ سلب داخل کردیا جائے۔ متصلہ میں كُلَّمَا، مَتَى یا مَهْمَا اور منفصلہ میں دَائِمًا کے ساتھ نفی لانے سے کلی ایجاب کے عدمِ عموم کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لَيْسَ كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ کو پورے اتصال کی نفی کے پہلو سے سمجھا جائے گا۔ اس میں ایک ضروری دقت یہ ہے کہ بعض حالتوں کا حکم بتایا گیا ہو تو باقی تمام حالتوں کے بارے میں ازخود کوئی حکم ثابت یا منفی نہیں کیا جا سکتا۔

وَلَفْظَةُ لَوْ وَإِنْ وَإِذَا فِي الِاتِّصَالِ، وَإِمَّا وَأَوْ فِي الِانْفِصَالِ، تَجِيءُ فِي الْإِهْمَالِ. متصلہ میں لَوْ، إِنْ اور إِذَا شرط کے الفاظ ہیں۔ اگر ان کے ساتھ كُلَّمَا، قَدْ يَكُونُ وغیرہ کوئی ایسا سور نہ ہو جو تمام یا بعض مقدار کو متعین کرے تو قضیہ مہملہ ہوگا۔ مثلاً إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ۔ اسی طرح منفصلہ میں إِمَّا اور أَوْ کسی واضح مقدار کے بغیر آئیں تو مہملہ ہیں، جیسے هٰذَا الْعَدَدُ إِمَّا زَوْجٌ أَوْ فَرْدٌ۔ ان الفاظ کا کام مقدم و تالی یا منفصلہ کے اجزا جوڑنا ہے، نہ کہ بذاتِ خود کل یا بعض کی مقدار بتانا۔

ترجمہ :فصل :شرطیہ کے اسوار یہ ہیں :متصلہ موجبہ کلیہ میں متٰی، مہما اور کلما؛ منفصلہ موجبہ کلیہ میں دائماً؛ دونوں میں سالبہ کلیہ کے لیے لیس البتہ؛ موجبہ جزئیہ کے لیے قد یکون؛ اور سالبہ جزئیہ کے لیے قد لا یکون، نیز موجبہ کلیہ کے سور پر حرفِ سلب داخل کرنا۔ متصلہ میں لو، اِن اور اِذا، اور منفصلہ میں اِما اور اَو مقدار کے بیان کے بغیر مہملہ میں آتے ہیں۔

طرفا شرطیہ اور ان کی تحلیل

فَصْلٌ: طَرَفَا الشَّرْطِيَّةِ أَعْنِي الْمُقَدَّمَ وَالتَّالِيَ فَصْلٌ کے معنی اس مقام پر یہ فصل ہے، جس میں مبتدا هٰذَا محذوف سمجھا جاتا ہے۔ طَرَفَا الشَّرْطِيَّةِ میں طَرَفَا تثنیہ ہے؛ اصل صورت طَرَفَانِ تھی، مگر الشَّرْطِيَّةِ کی طرف اضافت کرنے سے تثنیہ کا نون ساقط ہوگیا۔ شرطیہ کے دو طرفوں سے مراد مقدم اور تالی ہیں۔ مقدم وہ حصہ ہے جسے شرط کے طور پر لایا جاتا ہے، اور تالی دوسرا حصہ ہے جو اس کے ساتھ مربوط ہوتا ہے۔

لَا حُكْمَ فِيهِمَا حِينَ كَوْنِهِمَا طَرَفَيْنِ، حِينَ وقت کے معنی میں ہے، یعنی جب تک مقدم اور

تالی شرطیہ کے دو طرف ہونے کی حیثیت سے آپس میں جڑے ہوئے ہیں، اس وقت ان میں سے کسی ایک کو مستقل قضیہ بناکر اس کے اندر علیحدہ حکم نہیں لگایا جاتا۔ حکم ان دونوں کے باہمی تعلق پر ہوتا ہے۔ حملیہ میں موضوع پر محمول کا حکم لگتا ہے، اسی مناسبت سے متصلہ میں شرط موضوع کے درجے میں اور جزا محمول کے درجے میں سمجھی جاتی ہے۔ مثلاً إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ میں طلوعِ شمس پر وجودِ نہار کا حکم ہے۔ إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً مقدم ہے، اور فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ تالی ہے۔ یہاں حکم نہ محض پہلے جز کے اندر مقصود ہے اور نہ صرف دوسرے کے اندر، بلکہ طلوعِ شمس اور وجودِ نہار کے درمیان اتصال کا ہے۔

وَبَعْدَ التَّحْلِيلِ يُمْكِنُ أَنْ يُعْتَبَرَ فِيهِمَا حُكْمٌ؛ تَحْلِيل کے معنی کھول کر اجزا الگ کرنا ہیں۔ جب شرطیہ کی ترکیب سے إِنْ، إِمَّا اور دوسرے متعلقہ ادواتِ شرط و ربط الگ کرکے مقدم کو تالی سے جدا کیا جائے تو ان میں سے ہر جز اپنی جگہ ایک پورے قضیے کی حیثیت اختیار کر سکتا ہے۔ اس وقت اس کے اندر حکم کا اعتبار ممکن ہوتا ہے، کیونکہ اب دونوں صرف ایک مرکب شرطیہ کے طرف نہیں رہے۔ یہی وجہ ہے کہ طرف ہونے کی حالت میں حکم کی نفی اور تحلیل کے بعد حکم کا امکان ایک دوسرے کے خلاف نہیں ہیں؛ دونوں الگ الگ حیثیتوں کے احکام ہیں۔

فَطَرَفَاهَا إِمَّا شَبِيهَتَانِ بِحُمْلَتَيْنِ، شَبِيهَتَانِ کے لفظ میں خاص قید ہے۔ جب دونوں جز شرطیہ کی ترکیب میں بندھے ہوئے ہوں تو انہیں مستقل حملیہ قضیے نہیں کہا جائے گا، بلکہ حملیہ کے مشابہ کہیں گے۔ جدا کرنے پر وہ حملیہ بن سکتے ہیں، مگر جب تک ادواتِ شرط اور باہمی ربط باقی ہیں تب تک ہر جز علیحدہ اثبات یا نفی کا پورا قضیہ نہیں ہوتا۔ حملیہ میں اپنے موضوع و محمول کے درمیان حکم موجود ہوتا ہے، جبکہ یہاں طرفین کی حیثیت میں حکم دونوں طرفوں کے باہمی تعلق سے متعلق ہے۔ اسی لیے صرف حَمْلِيَّتَيْنِ کہنے کے بجائے مشابہت کا لحاظ رکھا گیا ہے؛ دونوں طرفوں کو کھولنے کے بعد ہی ان کی مستقل قضیہ ہونے کی حیثیت ظاہر ہوگی۔

أَوْ مُتَّصِلَتَيْنِ، أَوْ مُنْفَصِلَتَيْنِ، أَوْ مُخْتَلِفَتَيْنِ، تحلیل کے بعد کسی جز کی تین صورتیں ممکن ہیں : وہ قضیہ حملیہ بنے، قضیہ شرطیہ متصلہ بنے، یا قضیہ شرطیہ منفصلہ بنے۔ یہی تین احتمال دوسرے جز کے لیے بھی ہیں۔ چنانچہ دونوں

حملیہ کے مشابہ ہو سکتے ہیں، دونوں متصلہ کے، دونوں منفصلہ کے، اور دونوں کے مختلف نوعیت کے ہونے کا بھی امکان ہے۔ مُخْتَلِفَتَيْنِ میں یہی آخری صورت مراد ہے کہ ایک جز حملیہ ہو اور دوسرا متصلہ یا منفصلہ، یا ایک متصلہ ہو اور دوسرا منفصلہ۔ یہاں یہ تقسیم دونوں طرفوں کی تحلیل کے اعتبار سے ہے، نہ کہ جڑی ہوئی حالت میں ہر ایک کو مستقل قضیہ سمجھنے کے اعتبار سے۔

عَلَيْكَ بِاسْتِخْرَاجِ الْأَمْثِلَةِ. اس فقرے میں تمام ممکنہ صورتوں کی مثالیں نکالنے کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ مقدم کی تین صورتیں اور تالی کی بھی تین صورتیں ہیں۔ ایک طرف کی ہر صورت دوسری طرف کی تینوں صورتوں کے ساتھ مل سکتی ہے، اس لیے پہلے نو ترتیبیں سامنے آتی ہیں۔ ان میں پہلی تین ہم جنس ہیں :حملیہ کے ساتھ حملیہ، متصلہ کے ساتھ متصلہ، اور منفصلہ کے ساتھ منفصلہ۔ اگلی تین میں مختلف اجزا جمع ہیں :مقدم حملیہ اور تالی متصلہ؛ مقدم حملیہ اور تالی منفصلہ؛ مقدم متصلہ اور تالی منفصلہ۔ پھر انہیں الٹنے سے تین اور صورتیں ہیں :مقدم متصلہ اور تالی حملیہ؛ مقدم منفصلہ اور تالی حملیہ؛ مقدم منفصلہ اور تالی متصلہ۔ یوں مقدم و تالی کی نو ترتیبیں مکمل ہو جاتی ہیں۔

اب جس اصل قضیہ شرطیہ کے دونوں طرف کھولے جارہے ہیں، وہ خود متصلہ بھی ہو سکتا ہے اور منفصلہ بھی۔ متصلہ میں مقدم و تالی کی تقدیم و تاخیر سے صورت بدل سکتی ہے، اس لیے مذکورہ نو ترتیبیں الگ الگ شمار ہوتی ہیں۔ ابتدا میں یوں محسوس ہوتا ہے کہ منفصلہ میں بھی نو صورتیں مل کر کل اٹھارہ بن جائیں گی، لیکن منفصلہ میں دو جانبوں کے درمیان انفصال بیان ہوتا ہے؛ ان کا آگے پیچھے ہونا شمار میں نئی قسم پیدا نہیں کرتا۔ لہٰذا اس میں اوپر کی آخری تین الٹی ترتیبیں الگ شمار نہیں ہوں گی، اور چھ ہی صورتیں ہوں گی۔ نتیجہ یہ ہے کہ شرطیہ متصلہ کی نو اور شرطیہ منفصلہ کی چھ، مجموعی طور پر پندرہ صورتیں بنتی ہیں۔

مقدم و تالی کی صورتوں کی مثالیں

متصلہ کی پہلی صورت میں دونوں طرف حملیہ کے مشابہ ہیں، جیسے كُلَّمَا كَانَ الشَّيْءُ إِنْسَانًا فَهُوَ حَيَوَانٌ۔ مطلب یہ ہے کہ جب بھی کوئی چیز انسان ہوگی وہ حیوان ہوگی۔ شرطیہ کا ربط کھول دیا جائے تو الشَّيْءُ إِنْسَانٌ اور هُوَ حَيَوَانٌ دو الگ حملیہ قضیے ملتے ہیں۔ اسی لیے اس صورت میں مقدم اور تالی دونوں حملیہ کے مشابہ کہے گئے ہیں۔

دوسری صورت میں دونوں طرف متصلہ کے مشابہ ہیں، جیسے كُلَّمَا إِنْ كَانَ الشَّيْءُ إِنْسَانًا فَهُوَ حَيَوَانٌ فَكُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الشَّيْءُ حَيَوَانًا لَمْ يَكُنْ إِنْسَانًا۔ اس کی ایک طرف انسان ہونے پر حیوان ہونے کا اتصال ہے، اور دوسری طرف حیوان نہ ہونے پر انسان نہ ہونے کا اتصال ہے۔ دونوں حصے جدا کیے جائیں تو ہر ایک اپنی جگہ متصلہ ہے؛ پھر انہی دو متصلات کو باہم مربوط کرکے بڑا متصلہ بنایا گیا ہے۔

تیسری صورت دو منفصلات پر مشتمل ہے، جیسے كُلَّمَا كَانَ دَائِمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا أَوْ فَرْدًا فَدَائِمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُنْقَسِمًا بِمُتَسَاوِيَيْنِ أَوْ غَيْرَ مُنْقَسِمٍ۔ پہلے جز میں عدد کا جفت یا طاق ہونا منفصلہ ہے، اور دوسرے میں دو برابر حصوں میں منقسم یا غیر منقسم ہونا۔ دونوں کو کھولنے پر جدا جدا منفصلہ قضیے ظاہر ہوتے ہیں۔

چوتھی صورت میں مقدم حملیہ اور تالی متصلہ کے مشابہ ہے :إِنْ كَانَ طُلُوعُ الشَّمْسِ عِلَّةً لِوُجُودِ النَّهَارِ فَكُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ۔ پہلی طرف طُلُوعُ الشَّمْسِ عِلَّةٌ لِوُجُودِ النَّهَارِ ایک حملیہ بنتا ہے، دوسری طرف سورج نکلنے کے ساتھ دن کے پائے جانے کی نسبت ایک متصلہ بنتی ہے۔ علت وہ ہے جس کے پائے جانے پر اس سے متعلق دوسری چیز کا پایا جانا ضروری ہو؛ اس مثال میں طلوعِ شمس کو وجودِ نہار کی علت بتایا گیا ہے۔

پانچویں صورت چوتھی کی الٹ ہے :مقدم متصلہ اور تالی حملیہ کے مشابہ ہے، جیسے إِنْ كَانَ كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ فَطُلُوعُ الشَّمْسِ مَلْزُومٌ لِوُجُودِ النَّهَارِ۔ مقدم میں طلوعِ شمس اور وجودِ نہار کا اتصال ہے، جبکہ تالی میں طلوعِ شمس کا وجودِ نہار کے لیے ملزوم ہونا بیان ہوا ہے۔ وجودِ نہار طلوعِ شمس کے ساتھ لازم ہے، اور جس کے ساتھ وہ لازم ہو اسے ملزوم کہا جاتا ہے۔ یہاں محض اجزا کی ترتیب بدلنے سے چوتھی اور پانچویں صورت کا فرق پیدا ہوا۔ چھٹی سے نویں تک دوسری مذکورہ ترکیبیں اسی ترتیبِ مقدم و تالی سے سمجھ میں آتی ہیں؛ منفصلہ کے لیے ان میں سے الٹی تین صورتیں الگ شمار نہیں ہوتیں۔

ترجمہ :فصل :شرطیہ کے دونوں طرف، یعنی مقدم اور تالی، جب تک طرف ہیں ان میں مستقل حکم نہیں ہوتا؛ تحلیل کے بعد ان میں حکم کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ دونوں طرف کبھی دو حملی جملوں جیسے، کبھی متصلہ، کبھی منفصلہ اور کبھی مختلف ہوتے ہیں؛ ان کی مثالیں خود نکالو۔

تناقض اور قضایا کے احکام

فَصْلٌ: وَإِذْ قَدْ فَرَغْنَا عَنْ بَيَانِ الْقَضَايَا وَذِكْرِ أَقْسَامِهَا الْأَوَّلِيَّةِ وَالثَّانَوِيَّةِ، قضایا کی ابتدائی تقسیمات پوری ہونے کے بعد ان کے احکام شروع ہوتے ہیں۔ ابتدائی اقسام میں قضیہ حملیہ اور شرطیہ کی تقسیم تھی، پھر حملیہ اور شرطیہ کی اپنی تفصیلات، شخصیہ، محصورہ، مہملہ اور دیگر قسمیں بیان ہوئیں۔ الْأَوَّلِيَّةِ پہلی تقسیمات کے لیے اور الثَّانَوِيَّةِ ان کے بعد کی مزید تقسیمات کے لیے آیا ہے۔

فَحَانَ لَنَا أَنْ نَذْكُرَ شَيْئًا مِنْ أَحْكَامِهَا، حَانَ کا معنی وقت آ پہنچنا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اب تقسیمات کے بعد قضایا کے ان احکام کو بیان کرنے کی باری ہے جو قضیوں میں تعلق اور تبدیلی کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔

فَنَقُولُ: مِنْ أَحْكَامِهَا التَّنَاقُضُ وَالْعُكُوسُ. ان احکام میں التَّنَاقُضُ اور الْعُكُوسُ ہیں۔ تناقض سے مراد دو قضیوں کا ایسا باہمی اختلاف ہے جس میں ایک دوسرے کی صداقت کو باطل کرے، جبکہ عکوس کی مستقل بحث آگے آئے گی۔ ان موضوعات کے لیے الگ فصلیں مقرر ہوتی ہیں تاکہ ہر حکم اپنی شرائط اور مثالوں کے ساتھ واضح ہو۔

ترجمہ :فصل :قضایا اور ان کی ابتدائی و ثانوی قسموں کا بیان مکمل ہوا، اب ان کے کچھ احکام بیان کرتے ہیں۔ ان احکام میں تناقض اور عکوس شامل ہیں۔

فَصْلٌ: التَّنَاقُضُ هُوَ اخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ التَّنَاقُضُ کا مادہ نَقْضٌ ہے جس کا معنی باطل کرنا ہے۔ یہ بابِ تفاعل سے ہے، جس میں دو طرفوں کا باہمی عمل پایا جاتا ہے؛ جیسے تَضَارَبَ میں دونوں طرف سے مارنے کا مفہوم ہے۔ تناقض میں بھی دو قضیے ایک دوسرے کو باطل کرنے کا تقاضا کرتے ہیں۔ اصطلاح میں یہ محض کسی طرح کا اختلاف نہیں، بلکہ دو مخصوص قضیوں کے مابین ایسا اختلاف ہے جس کی بنا پر ایک کی سچائی دوسرے کی جھوٹائی کو لازم کرتی ہے۔

بِالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ بِالْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ سے لازم ہوا کہ ایک قضیہ موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ۔ اگر دونوں ایجابی ہوں یا دونوں سلبی ہوں تو صرف اس بنا پر تناقض نہیں ہوگا۔ دونوں کا موضوع، محمول اور دیگر ضروری حیثیات وہی رہیں اور ایک میں نسبت ثابت جبکہ دوسرے میں اسی نسبت کی نفی ہو تو تناقض کا امکان پیدا ہوتا ہے۔

بِحَيْثُ يَقْتَضِي لِذَاتِهِ صِدْقُ إِحْدَاهُمَا كَذِبَ الْأُخْرَى أَوْ بِالْعَكْسِ، لِذَاتِهِ نہایت اہم قید ہے۔ ایک قضیے کا سچا ہونا دوسرے کے جھوٹے ہونے کا تقاضا کسی بیرونی واقعے یا اتفاق کی وجہ سے نہیں، خود ان دونوں نسبتوں کی بنا پر ہونا چاہیے۔ پہلے کو مانیں تو دوسرے کو جھوٹا ماننا پڑے، اور دوسرے کو مانیں تو پہلا جھوٹا ہو۔ ایسے ہر ایک قضیے کو دوسرے کی نَقِیضٌ اور دونوں کو نَقِیضَانِ کہتے ہیں۔

كَقَوْلِنَا: زَيْدٌ قَائِمٌ، وَزَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ. زَيْدٌ قَائِمٌ میں زید کے لیے کھڑے ہونے کا اثبات ہے اور زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ میں اسی کھڑے ہونے کی نفی۔ ایک ہی زمانے اور ایک ہی اعتبار سے یہ دونوں سچے نہیں ہو سکتے۔ اگر زید واقعی کھڑا ہے تو دوسرا قضیہ جھوٹا ہے، اور اگر کھڑا نہیں تو پہلا جھوٹا ہے۔ اسی طرح دونوں بیک وقت جھوٹے بھی نہیں ہو سکتے، کیونکہ زید یا کھڑا ہوگا یا کھڑا نہیں ہوگا۔

ترجمہ :فصل :تناقض دو قضیوں کا ایجاب و سلب میں ایسا اختلاف ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے ایک کا سچا ہونا دوسرے کے جھوٹا ہونے کو لازم کرے، جیسے زید قائم ہے اور زید قائم نہیں ہے۔

تناقض کا اعتبار مفرد تصورات میں بھی ہوتا ہے، جیسے قَلَمٌ اور لَاقَلَمٌ۔ کوئی چیز یا قلم ہوگی یا قلم نہیں ہوگی؛ ان دونوں صورتوں سے باہر نہیں نکل سکتی۔ یہاں لَاقَلَمٌ کا مفہوم قلم کے علاوہ ہر چیز کو شامل ہے۔ نقیضین میں نہ اجتماع ممکن ہے اور نہ ارتفاع، یعنی نہ دونوں ایک ساتھ درست ہوں اور نہ دونوں ایک ساتھ اٹھ جائیں۔

نقیضین اور ضدین کا فرق۔ ضدین میں بھی اجتماع نہیں ہو سکتا، لیکن ارتفاع ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر سفید اور سیاہ ایک ہی محل میں ایک ہی اعتبار سے بیک وقت جمع نہیں ہوتے، مگر کوئی چیز نہ سفید ہو نہ سیاہ، بلکہ سرخ یا کسی اور رنگ کی ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس قلم اور لا قلم، یا زید کھڑا ہے اور زید کھڑا نہیں، ایسی نقیضیں ہیں جن کا بیک وقت سچا یا بیک وقت جھوٹا ہونا ممکن نہیں۔ لَيْسَ بِقَائِمٍ میں بیٹھنا، لیٹنا اور کھڑے نہ ہونے کی دوسری تمام حالتیں شامل ہیں۔

تناقض کی آٹھ وحدتیں

وَشَرْطٌ لِتَحَقُّقِ التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ الْمَخْصُوصَتَيْنِ وَحُدَاتٌ ثَمَانِيَةٌ، یہ شرط دو مخصوص قضیوں کے درمیان تناقض کے لیے ہے۔ قَضِيَّتَيْنِ مَخْصُوصَتَيْنِ سے مراد ایسے

قضیے ہیں جن میں موضوع کسی معین شے یا شخص کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اگر دونوں کے احوال بدل جائیں تو اوپر سے ایجاب و سلب دکھائی دینے کے باوجود ان کے مابین حقیقی تناقض ثابت نہیں ہوتا۔

فَلَا يَتَحَقَّقُ بِدُونِهَا: وَحْدَاتٌ ثَمَانِيَةٌ کی مراد آٹھ طرح کا ایک ہونا ہے۔ ایک وحدت بھی باقی نہ رہے تو تناقض کا لازمی تعلق ختم ہوجاتا ہے۔ اس لیے ہر وحدت کی الگ مثال جاننا ضروری ہے۔

وَحْدَةُ الْمَوْضُوعِ، وَوَحْدَةُ الْمَحْمُولِ، وَوَحْدَةُ الْمَكَانِ، وَوَحْدَةُ الزَّمَانِ، وَوَحْدَةُ الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ، وَوَحْدَةُ الشَّرْطِ، وَوَحْدَةُ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ، وَوَحْدَةُ الْإِضَافَةِ.

پہلی وحدت موضوع کی ہے، یعنی دونوں قضیوں میں جس شے پر حکم لگایا گیا ہے وہ ایک ہی ہو۔ دوسری محمول کی ہے، یعنی جس صفت یا خبر کا اثبات و سلب کیا جا رہا ہے وہ ایک ہو۔ تیسری مکان کی، چوتھی زمانے کی، پانچویں قوت و فعل کی، چھٹی شرط کی، ساتویں جزء و کل کی، اور آٹھویں اضافت یعنی نسبت کے متعلَّق کی وحدت ہے۔

ترجمہ :دو مخصوص قضیوں میں تناقض کے لیے آٹھ وحدتیں ضروری ہیں :موضوع، محمول، مکان، زمان، قوت و فعل، شرط، جزء و کل، اور اضافت کی وحدت۔ ان کے بغیر تناقض متحقق نہیں ہوتا۔

ان آٹھ وحدتوں کو یاد رکھنے کے لیے فارسی اشعار بھی ہیں :در تناقض ہشت وحدت شرط داں، وحدتِ موضوع و محمول و مکاں، وحدتِ شرط و اضافت جزو کل، قوت و فعل است در آخر زماں۔ هَشْت کے معنی آٹھ اور دَاں کے معنی جان لے ہیں۔ شعر میں زمانے کا آخر میں ذکر یادداشت کی مناسبت سے ہے، یہ ضروری نہیں کہ اس وحدت کو عملی جانچ میں سب سے آخر ہی دیکھا جائے۔ شعر میں وحدتِ موضوع و محمول و مکاں کے الفاظ کو ملا کر پڑھنے کی بھی تاکید ہے، اور ان کے ذریعے آٹھوں وحدتیں شمار ہو جاتی ہیں۔

فَإِذَا اخْتَلَفَا فِيهَا لَمْ تَتَنَاقَضَا، نَحْوُ: زَيْدٌ قَائِمٌ، وَعَمْرٌو لَيْسَ بِقَائِمٍ؛ جب ان میں سے کسی ضروری وحدت میں فرق پیدا ہو تو دو قضیوں کے الفاظ بظاہر متقابل ہونے کے باوجود تناقض نہیں رہتا۔ یہاں زَيْدٌ قَائِمٌ میں موضوع زید ہے، اور عَمْرٌو لَيْسَ بِقَائِمٍ میں عمرو۔ دونوں کے موضوع مختلف ہیں، اس لیے زید کا کھڑا ہونا اور عمرو کا کھڑا نہ ہونا دونوں سچے ہو سکتے ہیں۔ یہ وحدتِ موضوع کے نہ ہونے کی مثال ہے۔

وَزَيْدٌ قَاعِدٌ، وَزَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ؛ زَيْدٌ قَاعِدٌ اور زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ دونوں ایک ساتھ سچے ہو سکتے ہیں، کیونکہ بیٹھا ہونا، کھڑا نہ ہونے کے خلاف نہیں۔ ایک کا محمول قَاعِدٌ اور دوسرے کا قَائِمٌ ہے؛ وحدتِ محمول باقی نہیں رہی۔

وَزَيْدٌ مَوْجُودٌ أَيْ فِي الدَّارِ، وَزَيْدٌ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ أَيْ فِي السُّوقِ؛ زَيْدٌ مَوْجُودٌ سے گھر میں موجود ہونا اور زَيْدٌ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ سے بازار میں موجود نہ ہونا مراد ہو تو دونوں درست ہیں۔ جگہ الگ ہے، اس لیے وحدتِ مکان نہ ہوئی۔ ایک ہی گھر یا ایک ہی بازار کے بارے میں ایک ساتھ وجود اور عدمِ وجود کہا جاتا تو معاملہ مختلف ہوتا۔

وَزَيْدٌ نَائِمٌ أَيْ فِي اللَّيْلِ، وَزَيْدٌ لَيْسَ بِنَائِمٍ أَيْ فِي النَّهَارِ؛ زَيْدٌ نَائِمٌ میں رات اور زَيْدٌ لَيْسَ بِنَائِمٍ میں دن مراد ہو تو دونوں سچے ہیں۔ ایک زمانے میں سونا اور دوسرے میں جاگنا ممکن ہے؛ اس طرح وحدتِ زمان نہیں رہی۔

وَزَيْدٌ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ أَيْ بِشَرْطِ كَوْنِهِ كَاتِبًا، وَزَيْدٌ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ أَيْ بِشَرْطِ كَوْنِهِ غَيْرَ كَاتِبٍ؛ کاتب ہونے کی شرط پر زید کی انگلیوں کو متحرک کہنا اور کاتب نہ ہونے کی شرط پر انہیں غیر متحرک کہنا متناقض نہیں۔ پہلی نسبت بِشَرْطِ كَوْنِهِ كَاتِبًا کے ساتھ اور دوسری بِشَرْطِ كَوْنِهِ غَيْرَ كَاتِبٍ کے ساتھ متعلق ہے؛ شرط کے بدل جانے سے حکم کا محل بدل گیا۔

وَالْخَمْرُ فِي الدَّنِّ مُسْكِرٌ أَيْ بِالْقُوَّةِ، وَالْخَمْرُ لَيْسَ بِمُسْكِرٍ فِي الدَّنِّ أَيْ بِالْفِعْلِ؛ الدَّنُّ نونِ مشدد کے ساتھ مٹکے کو کہتے ہیں، اور مُسْكِرٌ نشہ آور کو۔ مٹکے میں شراب بالقوہ نشہ آور ہو سکتی ہے، یعنی اس میں نشہ پیدا کرنے کی صلاحیت ہے؛ مگر بالفعل اس وقت کسی کو نشہ نہیں دے رہی۔ بالقوہ اور بالفعل کا اعتبار جدا ہے، لہٰذا یہاں وحدتِ قوت و فعل نہیں ہے۔

وَالزِّنْجِيُّ أَسْوَدُ أَيْ كُلُّهُ، وَالزِّنْجِيُّ لَيْسَ بِأَسْوَدَ أَيْ جُزْؤُهُ أَعْنِي أَسْنَانَهُ؛ الزِّنْجِيُّ کے معنی حبشی ہیں، اور أَسْنَانٌ دانتوں کو کہتے ہیں۔ کسی کے پورے جسم کی سیاہی اور اس کے دانتوں کی سفیدی میں کوئی تناقض نہیں۔ پہلے حکم کا تعلق كُلُّهُ یعنی کل سے، اور دوسرے کا جُزْؤُهُ یعنی ایک جز سے ہے۔ یوں وحدتِ جزء و کل برقرار نہیں رہتی۔

وَزَيْدٌ أَبٌ أَيْ لِبَكْرٍ، وَزَيْدٌ لَيْسَ بِأَبٍ أَيْ لِخَالِدٍ. زید کو بکر کا باپ کہنا اور خالد کا باپ نہ کہنا ایک دوسرے کی نفی نہیں۔ ایک جگہ اضافت بکر کی طرف ہے اور دوسری جگہ خالد کی طرف؛ یعنی متعلقِ اضافت بدل گیا۔ اگر

دونوں حکم بکر ہی کی نسبت سے ہوتے تو وحدتِ اضافت ہوتی۔

ترجمہ :اگر ان میں اختلاف ہو تو تناقض نہیں ہوگا؛ زید قائم ہے اور عمرو قائم نہیں، یا زید رات کو سویا ہے اور دن میں نہیں سویا، یا شراب بالقوہ نشہ آور ہے مگر برتن میں بالفعل نشہ آور نہیں، یا زید بکر کا باپ ہے مگر خالد کا باپ نہیں، وغیرہ۔مثلاً

وَبَعْضُهُمُ اكْتَفَوْا بِوَحْدَتَيْنِ، أَيْ وَحْدَةِ الْمَوْضُوعِ وَالْمَحْمُولِ؛ لِانْدِرَاجِ الْبَوَاقِي فِيهِمَا. بعض منطقیین نے آٹھ وحدتوں کی الگ الگ گنتی کے بجائے صرف موضوع اور محمول کی دو وحدتوں کو کافی قرار دیا ہے۔ اکْتَفَوْا کے معنی اکتفا کرنے کے ہیں، اور لِانْدِرَاجِ الْبَوَاقِي فِيهِمَا میں باقی وحدتوں کے انہی دو کے اندر داخل ہونے کی وجہ بیان ہوئی۔ مثلاً گھر اور بازار بدلنے سے جس وجود یا عدمِ وجود کا حکم لگایا جارہا ہے اس کا متعلق بدل جاتا ہے؛ اسی طرح زمانہ، شرط اور قوت و فعل بدلنے سے موضوع یا محمول اپنی پوری قید کے ساتھ وہی نہیں رہتا۔ اس لحاظ سے آٹھ وحدتوں کو دو کے تحت بھی سمجھا جاسکتا ہے۔

ترجمہ :بعض علماء نے صرف موضوع اور محمول کی وحدت کو کافی سمجھا، کیونکہ باقی وحدتیں انہی میں داخل ہیں۔

وَبَعْضُهُمْ قَنِعُوا بِوَحْدَةِ النِّسْبَةِ فَقَطْ؛ لِأَنَّ وَحْدَتَهَا مُسْتَلْزِمَةٌ لِجَمِيعِ الْوَحْدَاتِ. ایک قول یہ ہے کہ صرف وَحْدَةِ النِّسْبَةِ کافی ہے۔ قَنِعُوا کا معنی قناعت یا اکتفا کرنا ہے۔ جب نسبت پوری طرح ایک ہی ہو تو اس کے موضوع، محمول، وقت، جگہ، شرط اور دوسری قیود کا ایک ہونا بھی لازم ہوگا۔ ان میں سے کسی میں تبدیلی آئے تو نسبت پہلے والی نہیں رہے گی۔ اسی بنا پر یہاں آٹھ یا دو وحدتیں الگ گنوانے کے بجائے نسبت کی وحدت کو جامع شرط قرار دیا گیا۔ لِأَنَّ میں لامِ تعلیل ہے؛ اس لفظ کے ضبط میں لام پڑھنے کی خاص تنبیہ بھی کی گئی ہے۔ ان اقوال کا حاصل تین اندازِ بیان ہیں : آٹھ وحدتیں الگ الگ، یا موضوع و محمول کی دو، یا نسبت کی ایک وحدت؛ مقصد ایک ہی مخصوص حکم کے اثبات اور نفی کو متعین کرنا ہے۔

ترجمہ :اور بعض نے صرف نسبت کی وحدت کو کافی سمجھا، کیونکہ اس کی وحدت تمام دوسری وحدتوں کو لازم کرتی ہے۔

محصورات میں تناقض

فَصْلٌ: لَا بُدَّ فِي التَّنَاقُضِ فِي الْمَحْصُورَتَيْنِ مِنْ كَوْنِ الْقَضِيَّتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فِي الْكَمِّ أَعْنِي الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ

الْمَحْصُورَتَيْنِ دو محصورہ قضیوں کو کہتے ہیں۔ محصورہ میں موضوع کے افراد کی مقدار لفظاً بیان ہوتی ہے، خواہ سب افراد مراد ہوں یا بعض۔ مثلاً كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ میں كُلُّ نے تمام انسانوں کو لیا، اور بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ میں بَعْضُ نے صرف بعض حیوانات کو۔ ان قضیوں میں پہلے بیان کردہ آٹھ وحدتوں کے ساتھ کمیت کا اختلاف بھی ضروری ہے۔ الْكَمِّ کا معنی یہاں موضوع کے افراد کی مقدار ہے، یعنی کلیت اور جزئیت۔ دونوں قضیوں کا موضوع اور محمول وہی رہیں، لیکن ایک میں کلیت اور دوسرے میں جزئیت ہو۔ یہ محصورات کے تناقض کی نویں شرط ہے۔

فَإِذَا كَانَتْ إِحْدَاهُمَا كُلِّيَّةً تَكُونُ الْأُخْرَى جُزْئِيَّةً؛

إِحْدَاهُمَا یعنی دونوں میں سے ایک قضیہ؛ اگر یہ کلیہ ہو تو اس کی نقیض جزئیہ بنے گی، اور اگر پہلا جزئیہ ہو تو نقیض کلیہ ہوگی۔ اس تبدیلی کے ساتھ ایجاب و سلب بھی بدلنا ہے؛ موجبہ کے مقابل سالبہ اور سالبہ کے مقابل موجبہ آئے گی۔ صرف كُلُّ کی جگہ بَعْضُ لے آنے سے بات مکمل نہیں ہوتی، بلکہ اثبات کی نفی یا نفی کا اثبات بھی ضروری ہے۔ لیکن موضوع و محمول کی جگہیں نہیں بدلیں گی۔

لِأَنَّ الْكُلِّيَّتَيْنِ قَدْ تَكْذِبَانِ، قَدْ تَكْذِبَانِ کی قید بتا رہی ہے کہ دو کلی قضیے بعض اوقات دونوں جھوٹے بھی ہو سکتے ہیں۔ حالانکہ نقیضین میں ایک کا سچا اور دوسرے کا جھوٹا ہونا لازم ہوتا ہے؛ لہٰذا دو کلیوں میں صرف ایجاب و سلب کا فرق کافی نہیں۔

كَمَا تَقُولُ: كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ، وَلَا شَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِإِنْسَانٍ. كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ یعنی ہر حیوان انسان ہے۔ یہ کلیہ موجبہ جھوٹا ہے، کیونکہ حیوان کے افراد میں انسان کے علاوہ گائے، بکری اور دوسرے حیوان بھی داخل ہیں۔ لَا شَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِإِنْسَانٍ یعنی کوئی حیوان انسان نہیں، یہ کلیہ سالبہ بھی جھوٹا ہے، کیونکہ بعض حیوان ضرور انسان ہیں۔ دونوں کے موضوع میں حیوان اور محمول میں انسان ہی ہے اور ایجاب و سلب کا اختلاف بھی ہے، لیکن دونوں کلیہ ہونے کی وجہ سے دونوں جھوٹے نکلے؛ اس لیے ان میں تناقض نہیں۔

ترجمہ :فصل :دو محصور قضیوں کے تناقض میں کمیت، یعنی کلیت و جزئیت، کا اختلاف ضروری ہے؛ ایک کلی ہو تو دوسری جزئی ہوگی، کیونکہ دو کلی قضیے دونوں جھوٹے ہو سکتے

ہیں، جیسے ہر حیوان انسان ہے اور کوئی حیوان انسان نہیں۔

وَالْجُزْئِيَّتَيْنِ قَدْ تَصْدُقَانِ، كَقَوْلِكَ: بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ، وَبَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ. اس کے برعکس دونوں قضیے جزئیہ ہوں تو قَدْ تَصْدُقَانِ، یعنی دونوں بیک وقت سچے ہو سکتے ہیں۔ بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ سچا ہے، کیونکہ بعض حیوانات انسان ہیں۔ اسی طرح بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ بھی سچا ہے، کیونکہ بہت سے حیوان انسان نہیں۔ ان دونوں میں ایجاب و سلب مختلف ہیں مگر کمیت دونوں جگہ جزئی ہے، لہٰذا تناقض نہیں ہوا۔ یہ صورت بالخصوص وہاں سامنے آتی ہے جہاں موضوع محمول سے زیادہ عام ہو، جیسے حَيَوَانٌ کی عمومیت إِنْسَانٌ سے زیادہ ہے۔

ترجمہ :اور دو جزئی قضیے دونوں سچے ہوسکتے ہیں، جیسے بعض حیوان انسان ہیں اور بعض حیوان انسان نہیں۔

محصورات کی نقیض بنانے کا طریقہ انہی مثالوں سے واضح ہوتا ہے۔ كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ کا مقابل بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ ہوگا :پہلا کاذب اور دوسرا صادق ہے۔ یہاں موضوع و محمول کو اپنی جگہ رکھا، کلیت کو جزئیت سے اور ایجاب کو سلب سے بدلا۔ اسی طرح پہلے جزئیہ ہونے کی صورت میں اس کے مقابل کلیہ آئے گا۔ تمام محصورات میں ایک ہی قابلِ اعتماد قانون بنانے کے لیے یہ نویں شرط ہے؛ محض بعض مثالوں میں دونوں قضیوں کا بظاہر متخالف ہونا کافی نہیں۔

موجہات میں تناقض

وَلَا بُدَّ فِي تَنَاقُضِ الْقَضَايَا الْمُوَجَّهَةِ مِنَ الِاخْتِلَافِ فِي الْجِهَةِ، موجہہ قضیے میں ضرورت، دوام، امکان یا اطلاق جیسی جہت بھی مذکور ہوتی ہے۔ اس لیے سابقہ آٹھ وحدتوں اور محصورات کی کمیت کے اختلاف کے علاوہ جہت میں اختلاف بھی چاہیے؛ اسے یہاں دسویں شرط کہا گیا ہے۔ اگر ایک قضیہ کلیہ موجبہ اور دوسرا جزئیہ سالبہ ہو، مگر دونوں کی جہت بعینہٖ ایک ہو، تو ان کا ایک سچا اور دوسرا جھوٹا ہونا ضروری نہیں۔

مثلاً كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ اور بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِكَاتِبٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ کو دیکھیے۔ پہلے میں ہر انسان کے کاتب ہونے کا امکان ہے، دوسرے میں بعض کے کاتب نہ ہونے کا امکان۔ ممکنہ عامہ میں جانبِ مخالف کی ضرورت کا سلب ہوتا ہے۔ پہلے قضیے کی جانبِ مخالف سَلْبُ الْكِتَابَةِ ہے، اس کی ضرورت منفی ہوئی، یعنی یہ ضروری نہیں کہ انسان کاتب نہ

ہو۔ دوسرے میں جانبِ مخالف إِيجَابُ الْكِتَابَةِ ہے؛ اس کی ضرورت منفی ہوئی، یعنی بعض انسانوں کا کاتب ہونا ضروری نہیں۔ دونوں باتیں ایک ساتھ درست ہو سکتی ہیں۔ کمیت اور کیفیت بدلنے کے باوجود جہت نہ بدلی تو تناقض ثابت نہ ہوا۔

فَنَقِيضُ الضَّرُورِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ،

الضَّرُورِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ میں موضوع کی ذات موجود ہونے تک محمول کا ثبوت یا اس کی نفی ضروری ہوتی ہے۔ مثلاً كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ بِالضَّرُورَةِ میں ہر انسان کے حیوان ہونے کی ضرورت بیان ہوئی۔ اس کی نقیض بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ ہے۔ دوسرے قضیے میں جانبِ مخالف، یعنی حیوان ہونے کے اثبات کی ضرورت کا سلب ہے؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض انسانوں کا حیوان ہونا ضروری نہیں۔ ایک قضیہ تمام انسانوں کے لیے ضرورت ثابت کرتا ہے، دوسرا بعض سے اسی ضرورت کی نفی؛ اس لیے دونوں نقیض ہیں۔

ضروریہ مطلقہ میں ایجاب اور سلب، دونوں کے ساتھ کلیہ اور جزئیہ کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ہر صورت میں کیفیت، کمیت اور جہت تینوں کو مناسب طور پر بدلنا ہوگا۔ پہلی كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ بِالضَّرُورَةِ، اس کی نقیض بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ؛ دوسری بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ بِالضَّرُورَةِ، اس کی نقیض لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَيَوَانٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ؛ تیسری لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ بِالضَّرُورَةِ، اس کی نقیض بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَجَرٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ؛ اور چوتھی بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَجَرٍ بِالضَّرُورَةِ، اس کی نقیض كُلُّ إِنْسَانٍ حَجَرٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ ہوگی۔ صرف ان کی منطقی صورت دکھانا مقصود ہے؛ تمام مثالوں کا صادق ہونا شرط نہیں۔ دوسری صورت میں بعض انسانوں کی حیوانیت ضروری ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی انسان حیوان نہیں؛ جزئیہ اپنے باقی افراد کے بارے میں خاموش ہوتا ہے۔

تیسری صورت میں کوئی انسان پتھر نہیں ہے، یہ سالبہ کلیہ ضروریہ صادق ہے؛ اس کی مقابل موجبہ جزئیہ ممکنہ، بعض انسانوں کے پتھر ہونے کو ممکن بتاتی ہے اور کاذب ہوتی ہے۔ اس طرح ضرورت و امکان کی باہمی نفی واضح ہوتی ہے۔ یہی نسبت الٹی جانب سے بھی برقرار رہتی ہے: ممکنہ عامہ کی نقیض ضروریہ مطلقہ ہوگی۔

وَنَقِيضُ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ، الدَّائِمَةُ الْمُطْلَقَةُ میں ذاتِ موضوع کی موجودگی کے اعتبار سے

محمول کے ثبوت یا نفی کا دوام بیان ہوتا ہے، جیسے كُلُّ فَلَكٍ مُتَحَرِّكٌ بِالدَّوَامِ۔ اس کی نقیض الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ ہے، جس میں ثبوت یا نفی تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے کے اعتبار سے واقع ہو؛ دائمی ہونا لازم نہیں۔ اس لیے كُلُّ فَلَكٍ مُتَحَرِّكٌ بِالدَّوَامِ کے مقابل بَعْضُ الْفَلَكِ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكٍ بِالْإِطْلَاقِ الْعَامِّ لایا جائے تو پہلے کے دوام کی نفی دوسرے کے کسی وقت سلب کے امکان سے ظاہر ہوتی ہے۔ کلیت و جزئیت، ایجاب و سلب اور جہت کے بدلنے کا یہی اصول یہاں بھی ہے۔ اسی بنا پر مطلقہ عامہ کی نقیض دوبارہ دائمہ مطلقہ ہوگی۔

وَنَقِيضُ الْمَشْرُوطَةِ الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةُ الْمُمْكِنَةُ.

الْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ میں ذاتِ موضوع کے وصفِ عنوانی کے ساتھ متصف رہنے تک محمول کا ثبوت یا نفی ضروری ہوتا ہے، جیسے كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا بِالضَّرُورَةِ۔ اس کی نقیض الْحِينِيَّةُ الْمُمْكِنَةُ ہے۔ حینیہ ممکنہ میں بحسبِ وصف جانبِ مخالف کی ضرورت کا سلب ہوتا ہے؛ یعنی وصف کے اعتبار سے اس کے خلاف کی نفی یا اثبات لازم نہیں، بلکہ دوسری جانب ممکن ہے۔ مثال كُلُّ كَاتِبٍ ضَاحِكٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ حِينَ هُوَ كَاتِبٌ میں حِينَ کے معنی جس وقت کے ہیں۔ حِينَ هُوَ كَاتِبٌ کی قید نے عام امکان کو وصفِ کتابت کے وقت کے ساتھ مخصوص کردیا۔ مشروطہ میں وصف کے اعتبار سے ضرورت ثابت ہوتی ہے اور حینیہ ممکنہ میں اسی اعتبار سے جانبِ مخالف کی ضرورت کی نفی۔

مشروطہ عامہ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا بِالضَّرُورَةِ کے مقابل بَعْضُ الْكَاتِبِ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ حِينَ هُوَ كَاتِبٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ رکھا جاتا ہے۔ پہلے میں ہر کاتب کے لیے کتابت کے وقت انگلیوں کی حرکت ضروری قرار پائی؛ دوسرے میں بعض کاتبوں کے لیے اسی وقت انگلیوں کا متحرک نہ ہونا ممکن بتایا گیا۔ کمیت اور کیفیت بدلی، اور وصف کی وہی قید رکھتے ہوئے جہت ضرورت سے امکان میں بدل گئی۔ عبارت میں ضرورت اور امکان کی جہت پہلے یا بعد میں مذکور ہو سکتی ہے، اس سے قضیے کا مقصد نہیں بدلتا۔

وَنَقِيضُ الْعُرْفِيَّةِ الْعَامَّةِ الْحِينِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ. الْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةُ میں وصفِ عنوانی کے باقی رہنے تک محمول کے ثبوت یا نفی کا دوام ہوتا ہے۔ اس کی نقیض الْحِينِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ ہے۔ حینیہ مطلقہ وہ قضیہ ہے جس میں وصف کے اعتبار سے تین زمانوں میں سے کسی ایک میں محمول کا ثبوت یا سلب بیان کیا جائے، جیسے كُلُّ كَاتِبٍ ضَاحِكٌ

بِالْفِعْلِ حِينَ هُوَ كَاتِبٌ؛ یہاں بِالْفِعْلِ سے تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے کا وقوع اور حِينَ هُوَ كَاتِبٌ سے وصف کی قید ظاہر ہے۔ عرفیہ عامہ میں دوامِ وصفی کا ثبوت ہے، حینیہ مطلقہ میں اس دوام کی نفی ممکن ہے۔

مثلاً كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَا دَامَ كَاتِبًا بِالدَّوَامِ کی نقیض بَعْضُ الْكَاتِبِ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ حِينَ هُوَ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ ہوگی۔ پہلے میں ہر کاتب کے متعلق وصف کے زمانے میں ہمیشہ حرکت کا حکم ہے، دوسرے میں بعض کاتبوں کی اسی وصفی حالت میں کسی ایک وقت عدمِ حرکت کا حکم ہے۔ اس طرح وصف کی نسبت باقی رہی مگر دوامِ وصفی کی نفی ہو گئی۔

ترجمہ :موجہہ قضیوں کے تناقض میں جہت کا اختلاف بھی ضروری ہے۔ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ، دائمہ کی نقیض مطلقہ عامہ، مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ، اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے۔

وَهٰذَا فِي الْبَسَائِطِ الْمُوَجَّهَةِ. الْبَسَائِطِ الْمُوَجَّهَةِ سے مراد وہ موجہات ہیں جن کے مفہوم میں ایک ہی سادہ جہت کا اعتبار ہوتا ہے۔ مذکورہ چار جوڑے انہی بسیط موجہات کے لیے ہیں۔ وقتیہ مطلقہ اور منتشرہ مطلقہ کی نقیضوں کو یہاں تفصیل سے نہیں کھولا گیا؛ ان کا تعلق آئندہ عکس اور قیاس کی بحث کے مطلوبہ مسائل سے نہیں، نیز بعض صورتوں میں ان کی نقیض بننے کے اعتبار سے مزید تحقیق درکار ہوتی ہے۔ اسی لیے ان کی تفصیل مطول کتابوں کے لیے رکھی گئی ہے۔

ترجمہ :یہ حکم بسیط موجہات کے بارے میں ہے۔

مرکب موجہات میں تناقض

وَنَقَائِضُ الْمُرَكَّبَاتِ مِنْهَا موجہات میں بَسِيطَةٌ وہ ہے جس میں ایک ہی جہت کا لحاظ ہو؛ جبکہ مُرَكَّبَةٌ دو بسیط قضیوں سے مل کر بنتی ہے۔ ان میں سے ایک قضیہ صراحتاً آتا ہے اور دوسرے کی طرف ایک قید کے ذریعے اشارہ ہوتا ہے۔ لہٰذا مرکب قضیے کی نقیض بناتے وقت پہلے دونوں اجزاء کو پہچاننا ضروری ہے۔ یہاں مِنْهَا کی قید بھی قابلِ لحاظ ہے :ہر مرکب کے لیے یکساں تفصیل نہیں بتائی جا رہی، بلکہ بعض مرکبات کے لیے نقیض بنانے کا یہ طریقہ ہے۔

مَفْهُومٌ مُرَدَّدٌ بَيْنَ نَقِيضَيْ بَسَائِطِهَا، مُرَدَّدٌ یعنی دو چیزوں میں لوٹایا ہوا مفہوم۔ رَدَّدَ يُرَدِّدُ سے تردید کے معنی لوٹانے کے ہیں۔ إِمَّا اور أَوْ حروفِ تردید ہیں؛ مثلاً هٰذَا الْعَدَدُ إِمَّا زَوْجٌ أَوْ فَرْدٌ میں عدد کے متعلق حکم جفت یا طاق ہونے

کے درمیان رکھا گیا ہے۔ بَيْنَ نَقِيضَيْ بَسَائِطِهَا میں نَقِيضَيْ تثنیہ ہے اور بَيْنَ کے بعد مضاف الیہ ہونے کی بنا پر حالتِ جر میں ہے۔ اصل نَقِيضَيْنِ تھا؛ اضافت کی وجہ سے نون گر گیا۔ اس ترکیب میں مراد یہ ہے کہ مرکبہ کے دونوں بسیط اجزاء کی نقیضوں سے ایک مردد مفہوم بنایا جائے۔

اس کی صورت یوں ہے کہ پہلے مرکب قضیے کو اس کے دو بسیط اجزاء میں کھولا جائے، پھر ہر بسیط قضیے کی الگ نقیض بنائی جائے۔ بعد میں دونوں نقیضوں کو إِمَّا اور أَوْ یا وَإِمَّا سے جوڑ دیا جائے۔ اس سے منفصلہ مانعۃ الخلو کی صورت میں مرکب قضیے کی نقیض تیار ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر مشروطہ خاصہ کا قضیہ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا لَادَائِمًا ہے۔ اس میں لَادَائِمًا ہٹانے سے مشروطہ عامہ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بِالضَّرُورَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا ملتی ہے۔ اسی آخری قید لَادَائِمًا سے دوسرے قضیے، یعنی مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے۔ یہ پہلا قضیہ صراحتاً اور دوسرا اشارۃً موجود تھا۔

اشارۃً مذکور مطلقہ عامہ الگ کرتے وقت پہلے قضیے کی کمیت برقرار رکھتے ہیں، مگر کیفیت بدل دیتے ہیں۔ چونکہ مذکورہ مثال کلیہ موجبہ ہے، اس لیے دوسری صورت کلیہ سالبہ بنے گی :لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ۔ یہاں کلیت باقی رکھی گئی، ایجاب کے مقابل سلب لایا گیا، اور مطلقہ عامہ کی بِالْفِعْلِ والی جہت اختیار ہوئی۔ یہ عمل مرکب کے اشارۃً مذکور دوسرے جز کو نکالنے کے لیے ہے، ابھی اس جز کی نقیض بنانا مقصود نہیں۔

اب پہلے بسیط، یعنی مشروطہ عامہ، کی نقیض الْحِينِيَّةُ الْمُمْكِنَةُ بنے گی۔ اس کے لیے کلیت کو جزئیت سے، ایجاب کو سلب سے، اور وصفی ضرورت کو وصف کے وقت کے امکان سے بدلا جائے گا :بَعْضُ الْكَاتِبِ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ حِينَ هُوَ كَاتِبٌ۔ حِينَ هُوَ كَاتِبٌ میں وصفِ کتابت کے وقت کا لحاظ ہے؛ یعنی کاتب کے لیے اسی وصف کی حالت میں جانبِ مخالف کی ضرورت منفی کی گئی۔

دوسرے بسیط، یعنی مطلقہ عامہ لَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْفِعْلِ کی نقیض الدَّائِمَةُ الْمُطْلَقَةُ ہوگی۔ سالبہ کلیہ کے مقابل موجبہ جزئیہ لائیں گے :بَعْضُ الْكَاتِبِ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بِالدَّوَامِ۔ اس میں بعض کاتبوں کے لیے انگلیوں کی حرکت کا دوام ثابت کیا گیا ہے۔ اس طرح دونوں بسیط قضیوں کی الگ الگ نقیضیں تیار ہو گئیں۔

اب دونوں کو حرفِ تردید سے جوڑنے پر پوری صورت یوں بنے گی :إِمَّا بَعْضُ الْكَاتِبِ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْأَصَابِعِ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ حِينَ هُوَ كَاتِبٌ وَإِمَّا بَعْضُ الْكَاتِبِ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ بِالدَّوَامِ۔ یہ ایک ایسا مفہوم ہے جو دو نقیضوں کے درمیان مردد ہے۔ اصل مشروطہ خاصہ صادق ہو تو ان میں سے کوئی ایک جانب بھی اس اصل حکم کے خلاف صادق نہیں ہوگی۔ اسی طریقے کو مَفْهُومٌ مُرَدَّدٌ بَيْنَ نَقِيضَيْ بَسَائِطِهَا کہا گیا ہے۔

وَالتَّفْصِيلُ يُطْلَبُ مِنْ مُطَوَّلَاتِ الْفَنِّ. الْمُطَوَّلَاتِ سے مراد فن کی بڑی اور مفصل کتابیں ہیں۔ مُطَوَّلٌ کا تعلق طُولٌ سے ہے، یعنی طول دینے یا لمبا کرنے کے معنی سے۔ مرکب موجہات کی دوسری صورتوں کی پوری تفصیل یہاں ذکر نہیں، مگر مذکورہ مثال سے ان میں سے بعض کی نقیض بنانے کا طریقہ واضح ہو جاتا ہے۔

ترجمہ :مرکب موجہات کا تناقض ان کے بسیط اجزاء کی نقیضوں کے درمیان مردد مفہوم سے سمجھا جاتا ہے؛ تفصیل فن کی مطول کتابوں میں ہے۔

شرطیات میں تناقض

فَصْلٌ: وَيُشْتَرَطُ فِي أَخْذِ نَقِيضِ الشَّرْطِيَّاتِ الِاتِّفَاقُ فِي الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ، وَالْمُخَالَفَةُ فِي الْكَيْفِ؛ شرطیہ قضیوں میں نقیض بنانے کے لیے اِلاتِّفَاقُ فِی الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ یعنی جنس اور نوع کی یکسانیت اور الْمُخَالَفَةُ فِي الْكَيْفِ یعنی کیفیت کا اختلاف ضروری ہے۔ جنس سے مراد شرطیہ کی پہلی تقسیم، متصلہ اور منفصلہ ہے؛ اس لیے متصلہ کی نقیض بھی متصلہ ہوگی اور منفصلہ کی نقیض بھی منفصلہ۔ نوع سے مراد ان کی آگے تقسیم ہے :متصلہ میں لزومیہ یا اتفاقیہ، اور منفصلہ میں عنادیہ یا اتفاقیہ۔ نقیض میں یہ نوع بھی تبدیل نہیں ہوگی۔ صرف کیفیت بدلے گی، یعنی موجبہ کے مقابل سالبہ اور سالبہ کے مقابل موجبہ آئے گی۔

فَنَقِيضُ الْمُتَّصِلَةِ اللُّزُومِيَّةِ الْمُوجَبَةِ سَالِبَةٌ مُتَّصِلَةٌ لُزُومِيَّةٌ، الْمُتَّصِلَةِ اللُّزُومِيَّةِ الْمُوجَبَةِ کی نقیض سَالِبَةٌ مُتَّصِلَةٌ لُزُومِيَّةٌ ہے۔ پہلی متصلہ ہے تو دوسری بھی متصلہ، پہلی لزومیہ ہے تو دوسری بھی لزومیہ، لیکن پہلی موجبہ اور دوسری سالبہ ہوگی۔ یہ تبدیلی مقدم و تالی کے باہمی لزوم کا تعلق بدلنے کے لیے نہیں، بلکہ اسی تعلق کے اثبات کے مقابل اس کی نفی لانے کے لیے ہے۔

وَنَقِيضُ الْمُنْفَصِلَةِ الْعِنَادِيَّةِ الْمُوجَبَةِ سَالِبَةٌ مُنْفَصِلَةٌ عِنَادِيَّةٌ، الْمُنْفَصِلَةِ الْعِنَادِيَّةِ الْمُوجَبَةِ کی نقیض سَالِبَةٌ مُنْفَصِلَةٌ عِنَادِيَّةٌ ہے۔ پہلے میں انفصال اور عناد ثابت ہے اور دوسرے میں اسی انفصال و

عناد کی نفی۔ اگر اصل شرطیہ اتفاقیہ ہو تو اس کی نقیض بھی اتفاقیہ ہی رہے گی۔ ان مثالوں سے جنس و نوع کی موافقت اور کیفیت میں مخالفت کا قانون سمجھ میں آتا ہے۔

وَهٰكَذَا. اس قاعدے کی مثال حروفِ رمزیہ سے بھی سمجھائی جاتی ہے :كُلَّمَا كَانَ أب فَ جد کے مقابل لَيْسَ كُلَّمَا كَانَ أب فَ جد آئے گا۔ أ، ب، ج، د جیسے حروف موضوع و محمول کی جگہ اختصار اور عموم کے لیے استعمال ہوتے ہیں؛ حقیقی مقدم و تالی مقرر ہونے سے معلوم ہوگا کہ قضیہ لزومیہ ہے یا اتفاقیہ۔ مثلاً كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ کے مقابل لَيْسَ كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ ہوگا۔ پہلے میں ربط ثابت اور دوسرے میں اسی ربط کی نفی ہے؛ ایک صادق ہو تو دوسرا کاذب ہوگا۔

منفصلہ کی مثال میں دَائِمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا أَوْ فَرْدًا کا مقابل لَيْسَ دَائِمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا أَوْ فَرْدًا رکھا جاتا ہے۔ پہلی منفصلہ موجبہ میں عدد کے جفت یا طاق ہونے کا حکم ثابت ہے، دوسری منفصلہ سالبہ میں اسی حکم کی نفی ہے۔ اس میں بھی متصلہ کی جگہ منفصلہ نہیں کی گئی؛ جنس اور نوع برقرار رکھتے ہوئے صرف ایجاب و سلب کا اختلاف پیدا کیا گیا۔

ترجمہ :فصل :شرطیات کی نقیض لیتے وقت جنس اور نوع میں موافقت اور کیفیت میں مخالفت شرط ہے؛ چنانچہ متصلہ لزومیہ موجبہ کی نقیض متصلہ لزومیہ سالبہ ہوگی، اور منفصلہ عنادیہ موجبہ کی نقیض منفصلہ عنادیہ سالبہ، اور اسی طرح باقی۔

عکسِ مستوی

فَصْلٌ: اَلْعَكْسُ الْمُسْتَوِيُّ، وَيُقَالُ لَهُ الْعَكْسُ الْمُسْتَقِيمُ أَيْضًا، عکسِ مستوی کو عکسِ مستقیم بھی کہا جاتا ہے۔ مستوی اور مستقیم دونوں کے معنی سیدھے ہونے کے ہیں۔ اس عکس میں قضیے کے دونوں اجزاء کی جگہ سیدھے طریقے سے بدل دی جاتی ہے؛ اسی لیے اس کا نام عکسِ مستوی یا عکسِ مستقیم رکھا گیا۔ اس کے مقابلے میں آگے عکسِ نقیض کی بحث آئے گی، جس میں محض اجزاء کی جگہ بدلنا کافی نہیں ہوگا بلکہ ان کی نقیضیں بھی بنانی ہوں گی۔

وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ جَعْلِ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقَضِيَّةِ ثَانِيًا، وَالْجُزْءِ الثَّانِي أَوَّلًا مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ، عکسِ مستوی کی تعریف یہ ہے کہ قضیے کے پہلے جز کو دوسرا اور دوسرے جز کو پہلا بنادیا جائے، بشرطیکہ صدق اور کیفیت دونوں باقی رہیں۔ قضیہ حملیہ کے دو اجزاء موضوع اور محمول ہیں؛ اس کا عکس بناتے وقت موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع بنایا جاتا ہے۔ اسی طرح قضیہ شرطیہ کے دو اجزاء مقدم اور تالی ہوتے

ہیں؛ ان کی جگہ باہم تبدیل کرنا اس عکس کی اصل صورت ہے۔ مگر یہ تبدیلی ایسی ہونی چاہیے جس میں اصل قضیہ صادق ہو تو عکس بھی صادق رہے، اور اصل موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ، اصل سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ رہے۔ یوں صدق کی بقا سے سچائی کی حفاظت اور کیف کی بقا سے ایجاب و سلب کا برقرار رہنا مراد ہے۔

تعریف میں صرف الصِّدْقِ کی بقا ذکر ہوئی ہے، کذب کی نہیں؛ کیونکہ اصل قضیہ کاذب ہو تو اس کے عکس کا بھی کاذب ہونا لازم نہیں۔ مثلاً کُلُّ حَیَوَانٍ إِنْسَانٌ، یعنی ہر حیوان انسان ہے، کاذب ہے؛ حیوان میں گائے، بھینس، بکری، گدھا اور گھوڑا بھی شامل ہیں جو انسان نہیں۔ لیکن اسی کے اجزاء بدلنے سے کُلُّ إِنْسَانٍ حَیَوَانٌ، یعنی ہر انسان حیوان ہے، صادق ہو جاتا ہے۔ دونوں قضیوں میں ایجاب باقی ہے، مگر اصل کے کاذب ہونے سے عکس کا کاذب ہونا لازم نہیں آیا۔ اسی وجہ سے تعریف میں اصل کے صادق ہونے پر عکس کے صادق رہنے کی شرط رکھی گئی، دونوں کی کذب میں یکسانیت کی نہیں۔

محصورہ قضیے، جن میں سور مذکور ہوتا ہے، چار ہیں: موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ۔ ان میں ہر ایک کے عکس کا حکم الگ سمجھنا ہوگا۔ جس قضیے سے عکس بنایا جائے وہ الْأَصْلُ کہلاتا ہے، اور اجزاء کی تبدیلی کے بعد حاصل ہونے والا قضیہ اس کا الْعَکْسُ ہے۔ ان دونوں کے مابین صدق اور کیف کی وہی شرط پیشِ نظر رہے گی۔

فَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ كَنَفْسِهَا، سالبہ کلیہ کا عکس اسی کی مانند سالبہ کلیہ ہوتا ہے، یعنی اس میں نہ سلب بدلتا ہے اور نہ کلیت۔ تَنْعَكِسُ کا تعلق منعکس ہونے سے اور كَنَفْسِهَا کا مطلب اپنے ہی جیسی صورت میں ہونے سے ہے۔ چنانچہ سالبہ کلیہ صادق ہو تو اس کے موضوع و محمول کی جگہ بدل کر بنائی ہوئی سالبہ کلیہ بھی صادق ہو گی۔

كَقَوْلِكَ: لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ، يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِكَ: لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ، اصل قضیہ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ ہے، یعنی کوئی انسان پتھر نہیں۔ لَا شَيْءَ سالبہ کلیہ کا سور ہے، اس لیے یہ قضیہ سالبہ بھی ہے اور کلیہ بھی۔ اس میں انسان موضوع اور حجر محمول ہے۔ عکس بناتے وقت حجر کو موضوع اور انسان کو محمول کرنے سے لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ بنتا ہے، یعنی کوئی پتھر انسان نہیں۔ اصل بھی صادق ہے اور عکس بھی، نیز دونوں کا حکم سالبہ کلیہ ہی ہے۔

بِدَلِيلِ الْخُلْفِ. اس قاعدے کی دلیل دَلِيلُ الْخُلْفِ ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی دعویٰ قائم کیا جائے، اور جو شخص اسے تسلیم نہ کرے اس کے مقابلے میں اس دعوے کی نقیض فرض کی جائے۔ پھر اس مفروضے سے کوئی امرِ محال لازم دکھایا جائے۔ چونکہ جو بات محال کو لازم کرتی ہو وہ خود محال ہوتی ہے، اس لیے

نقیض کا مفروضہ باطل اور اصل دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے۔ دلیلِ خلف میں پہلی نظر اس بات پر ہوتی ہے کہ دعویٰ اور اس کی نقیض دونوں کو رد کرنا جائز نہیں؛ یہ اِرْتِفَاعُ النَّقِيضَيْنِ ہے جو ممکن نہیں۔

نقیضین اور ضدین کا فرق یہاں سمجھنا ضروری ہے۔ هٰذَا إِنْسَانٌ اور هٰذَا لَا إِنْسَانٌ ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ کسی متعین شے کے متعلق ان میں سے ایک کا صادق ہونا لازم ہے؛ نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ انسان ہو اور نہ لا انسان۔ یہی حکم کتاب و لا کتاب اور قلم و لا قلم کا ہے۔ اس کے برعکس سفید اور سیاہ ایک دوسرے کی ضد ہیں؛ کوئی چیز نہ سفید ہو نہ سیاہ، بلکہ سرخ یا نیلی ہو سکتی ہے۔ پس ضدین کا ارتفاع ممکن ہے، نقیضین کا نہیں۔ اسی بنا پر دلیلِ خلف میں دعویٰ کی نفی کرنے والے کو اس کی نقیض کی طرف لوٹایا جاتا ہے۔ یہ طریقہ مناظرے اور علمی استدلال میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

دلیلِ خلف کا دوسرا مسلمہ ضابطہ یہ ہے کہ مُسْتَلْزِمُ الْمُحَالِ مُحَالٌ، یعنی جس چیز سے ناممکن بات لازم آئے وہ خود ناممکن ہے؛ اور جس سے باطل لازم آئے وہ خود باطل ہے۔ اگر دعوے کی نقیض ماننے سے ایسا نتیجہ نکلے جس کا صحیح ہونا ناممکن ہو تو نقیض باطل قرار پائے گی۔ اور جب نقیض باطل ہو تو دونوں کے ارتفاع کی ناممکنیت کے سبب دعوے کو تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔

تَقْرِيرُهُ: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ لَا شَيْءٌ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ عِنْدَ صِدْقِ قَوْلِنَا لَا شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ لَصَدَقَ نَقِيضُهُ، أَعْنِي قَوْلَنَا: بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ، دلیلِ خلف کی اس خاص مثال میں تین قضیوں کو الگ الگ پہچاننا چاہیے: اصل، اس کا عکس اور عکس کی نقیض۔ اصل لَا شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ ہے، جو صادق ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ اس کا عکس لَا شَيْءٌ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ بھی صادق ہوگا۔ اب فرض کیا جائے کہ اصل کے صادق ہوتے ہوئے یہ عکس صادق نہیں۔ ایسی صورت میں عکس کی نقیض بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ، یعنی بعض پتھر انسان ہیں، کو صادق ماننا ہوگا۔ نقیض بناتے وقت سلب کو ایجاب اور کلیت کو جزئیت سے بدلا گیا، لہٰذا سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ آئی۔ یہ وہی کمیت و کیفیت کا اختلاف ہے جو تناقض کی بحث میں گزر چکا۔

فَنَضُمُّهَا إِلَى الْأَصْلِ وَنَقُولُ: بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ، يُنْتِجُ بَعْضُ الْحَجَرِ لَيْسَ بِحَجَرٍ، اب عکس کی مفروضہ نقیض کو صادق اصل کے ساتھ ملایا جاتا ہے۔ نَضُمُّ، ضَمَّ يَضُمُّ سے ہے، یعنی ملانا۔ پہلا قضیہ بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ ہے اور دوسرا لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ؛ ان کو ملانے سے صغریٰ اور کبریٰ کی صورت بنتی ہے۔ پہلے قضیے کا محمول إِنْسَانٌ اور دوسرے کا موضوع الْإِنْسَانِ ہے۔ یہ مشترک جزء الْحَدُّ الْأَوْسَطُ کہلاتا ہے، جس کی مفصل بحث آگے آئے گی۔ نتیجہ بناتے وقت اس مشترک جز کو الگ کر کے پہلے قضیے کا موضوع بَعْضُ الْحَجَرِ اور دوسرے قضیے کا سلبی محمول لَيْسَ بِحَجَرٍ لیا جاتا ہے۔ نتیجہ بَعْضُ الْحَجَرِ لَيْسَ بِحَجَرٍ

نکلا، یعنی بعض پتھر پتھر نہیں ہیں۔ دوسرے قضیے کا سلب اسی طرح نتیجے میں بھی باقی رہا۔

فَيَلْزَمُ سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ، وَذٰلِكَ مُحَالٌ. اس نتیجے میں پتھر ہی سے پتھر ہونے کی نفی لازم آئی، گویا بعض پتھر پتھر نہیں۔ یہ سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ، یعنی کسی شے سے اسی کی ذات کی نفی ہے، اور محال ہے۔ معلوم ہوا کہ اصل کے صادق ہونے کے باوجود عکس کو کاذب فرض کرنے سے امرِ محال لازم آیا۔ لہٰذا عکس کی نقیض بَعْضُ الْحَجَرِ إِنْسَانٌ کو صادق ماننا درست نہیں؛ عکس لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ ہی صادق ہے۔ یوں دلیلِ خلف سے یہ دعویٰ ثابت ہوا کہ سالبہ کلیہ اپنے ہی جیسی سالبہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتی ہے۔

ترجمہ: فصل: عکسِ مستوی کو عکسِ مستقیم بھی کہتے ہیں۔ یہ قضیے کے پہلے جز کو دوسرا اور دوسرے کو پہلا بنانے کا نام ہے، اس شرط کے ساتھ کہ صدق اور کیفیت باقی رہیں۔ پس سالبہ کلیہ اپنے ہی جیسی صورت میں منعکس ہوتی ہے، جیسے کوئی انسان پتھر نہیں، اس کا عکس کوئی پتھر انسان نہیں ہے۔ اس کی دلیل خلف ہے: اگر اصل کے صادق ہونے کے وقت یہ عکس صادق نہ ہو تو اس کی نقیض، یعنی بعض پتھر انسان ہیں، صادق ہوگی۔ اسے اصل کے ساتھ ملانے سے نتیجہ نکلے گا کہ بعض پتھر پتھر نہیں، اور یہ کسی چیز کی خود اسی سے نفی ہے جو محال ہے۔

وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ لَا تَنْعَكِسُ لُزُومًا؛ لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَوْضُوعِ فِي الْحَمْلِيَّةِ وَالْمُقَدَّمِ فِي الشَّرْطِيَّةِ، سالبہ جزئیہ کا عکس لازمی طور پر نہیں آتا؛ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کا عکس کسی صورت درست ہی نہیں ہو سکتا، بلکہ بعض صورتوں میں اصل صادق ہونے کے باوجود عکس کاذب ہو جاتا ہے۔ سبب یہ ہے کہ حملیہ قضیے میں موضوع، محمول سے زیادہ عام ہو سکتا ہے، اور شرطیہ قضیے میں مقدم، تالی سے زیادہ عام ہو سکتا ہے۔ لِجَوَازِ عُمُومِ الْمَوْضُوعِ کے بعد وَالْمُقَدَّمِ میں مقدم کا عطف موضوع پر ہے؛ مفہوم یہ ہوا کہ حملیہ میں موضوع کے عموم اور شرطیہ میں مقدم کے عموم کا احتمال پایا جاتا ہے۔ حملیہ کے دو اجزاء موضوع و محمول اور شرطیہ کے مقدم و تالی ہیں؛ دونوں میں پہلے جز کے زیادہ عام ہونے کا امکان عکس کے صدق کو خراب کر سکتا ہے۔

عمومِ موضوع اور عمومِ محمول کا فرق دو مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ میں انسان موضوع ہے اور حیوان محمول، اور حیوان زیادہ عام ہے؛ کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری مخلوقات بھی حیوان میں داخل ہیں۔ اس کے برعکس بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ میں حیوان موضوع اور انسان محمول ہے؛ اب موضوع کا دائرہ محمول سے زیادہ وسیع ہے۔ اسی نوعیت کا عموم سالبہ جزئیہ میں بھی آسکتا ہے۔

مَثَلًا يَصْدُقُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ، وَلَيْسَ يَصْدُقُ بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ. اصل بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ، یعنی بعض حیوان انسان نہیں ہیں، سالبہ جزئیہ اور صادق ہے۔ موضوع حیوان محمول انسان سے زیادہ عام ہے۔ اگر محض دونوں کی جگہ بدل کر بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ بنایا جائے تو اس کا معنی ہوگا کہ بعض انسان حیوان نہیں ہیں؛ یہ کاذب ہے، کیونکہ تمام انسان حیوان ہیں۔ اصل کا صدق برقرار تھا مگر عکس صادق نہ رہا؛ لہٰذا سالبہ جزئیہ کا ایسا عکس ہر جگہ لازم نہیں۔ لَا تَنْعَكِسُ لُزُومًا میں اسی لازم نہ ہونے کی نفی ہے، ہر ممکن صورت میں عکس کے ممتنع ہونے کا دعویٰ نہیں۔

وَالْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ إِلَى مُوجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ، موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہوتا ہے۔ اس میں ایجاب باقی رہتا ہے، البتہ کلیت کو جزئیت سے بدلا جاتا ہے تاکہ اصل کے صادق ہونے کی صورت میں عکس بھی صادق ہو۔ اگر کلیت بھی برقرار رکھی جائے تو ضروری نہیں کہ عکس صادق آئے۔

فَقَوْلُنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِنَا: بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ، كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ میں ہر انسان کے حیوان ہونے کا حکم ہے اور یہ صادق موجبہ کلیہ ہے۔ اس کے موضوع و محمول بدل کر، ساتھ ہی سور كُلُّ کو بَعْضُ کرنے سے بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ بنتا ہے، یعنی بعض حیوان انسان ہیں۔ یہ موجبہ جزئیہ صادق ہے۔ اس طرح اصل اور عکس دونوں میں ایجاب اور صدق برقرار رہے، اگرچہ کمیت بدلی۔

وَلَا يَنْعَكِسُ إِلَى مُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَحْمُولُ أَوِ التَّالِي عَامًّا، كَمَا فِي مِثَالِنَا، فَلَا يَصْدُقُ كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ. موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ بنانا لازم نہیں؛ اس لیے کہ حملیہ میں محمول اور شرطیہ میں تالی زیادہ عام ہو سکتا ہے۔ مثال میں حَيَوَانٌ محمول ہے اور إِنْسَانٌ موضوع؛ حیوان کا مفہوم زیادہ عام ہے۔ اگر عکس بھی کلی رکھا جائے تو كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ بنے گا، یعنی ہر حیوان انسان ہے؛ حالانکہ یہ کاذب ہے۔ اس لیے عکس میں کلیت کی جگہ جزئیت لانا ضروری ہوا۔ اس فرق کو پہلے سالبہ جزئیہ کے مسئلے سے الگ سمجھنا چاہیے: وہاں اصل کا موضوع زیادہ عام ہونے سے عکس کے صدق میں خرابی آئی تھی، جبکہ یہاں اصل کا محمول زیادہ عام ہونے سے کلی عکس غلط بنتا ہے۔

وَهٰهُنَا شَكٌّ، تَقْرِيرُهُ: أَنَّ قَوْلَنَا كُلُّ شَيْخٍ كَانَ شَابًّا مُوجِبَةٌ كُلِّيَّةٌ صَادِقَةٌ، مَعَ أَنَّ عَكْسَهُ بَعْضُ الشَّابِّ كَانَ شَيْخًا لَيْسَ بِصَادِقٍ. اس قاعدے پر ایک اعتراض یہ ہے کہ كُلُّ شَيْخٍ كَانَ شَابًّا، یعنی ہر بوڑھا کبھی جوان تھا، موجبہ کلیہ اور صادق ہے۔ شَيْخٌ بوڑھے کو اور شَابٌّ جوان کو کہتے ہیں؛ شَابٌّ میں باء مشدد ہے۔ اگر اس کا عکس بَعْضُ الشَّابِّ كَانَ شَيْخًا، یعنی بعض جوان پہلے بوڑھے تھے، قرار دیا جائے تو وہ صادق نہیں رہتا، حالانکہ قاعدے کے مطابق موجبہ کلیہ کے عکس کا

صادق موجبہ جزئیہ ہونا چاہیے۔ اعتراض کی بنیاد یہی ہے کہ بظاہر صدق کی شرط ٹوٹتی معلوم ہوتی ہے۔

وَأُجِيبَ عَنْهُ بِأَنَّ عَكْسَهُ لَيْسَ مَا ذَكَرْتَ، بَلْ عَكْسُهُ بَعْضُ مَنْ كَانَ شَابًّا شَيْخٌ. اس اعتراض کا پہلا جواب یہ ہے کہ معترض نے محمول کو صحیح طور پر متعین نہیں کیا۔ اصل میں محمول صرف شَابًّا نہیں، بلکہ پوری ترکیب كَانَ شَابًّا ہے، جس میں ماضی کی نسبت بھی شامل ہے۔ عکس بنانے میں صرف شَابًّا کو پہلے لے آنا اور كَانَ کو سابقہ انداز میں چھوڑ دینا صحیح تبدیلی نہیں۔ پورے محمول کو موضوع بنانے سے بَعْضُ مَنْ كَانَ شَابًّا شَيْخٌ بنتا ہے: بعض وہ اشخاص جو کبھی جوان تھے، اب بوڑھے ہیں۔ یہ صادق ہے۔ پس اعتراض صحیح عکس پر نہیں بلکہ ایسے عکس پر وارد ہوا جو اصل کے مکمل محمول کو تبدیل کرنے سے نہیں بنا تھا۔

وَقَدْ يُجَابُ بِوَجْهٍ آخَرَ، وَهُوَ أَنَّ حِفْظَ النِّسْبَةِ لَيْسَ بِضَرُورِيٍّ فِي الْعَكْسِ، اعتراض کا ایک اور جواب بھی بیان کیا گیا ہے۔ تعبیر وَقَدْ يُجَابُ میں جواب کو کمزور انداز سے پیش کرنے کا اشارہ ہے؛ اس کا درجہ پہلے جواب جیسا نہیں۔ اس دوسرے جواب میں کہا جاتا ہے کہ عکس میں نسبت کے زمانے کا بالکل اسی صورت میں محفوظ رہنا ضروری نہیں: اصل میں ماضی کی نسبت ہو تو عکس میں مستقبل کی نسبت بھی آسکتی ہے۔ البتہ یہ توجیہ پہلے جواب سے الگ ہے؛ پہلے جواب میں پورے محمول کی صحیح تعیین کی گئی تھی اور یہاں زمانی نسبت بدلنے کی گنجائش پیش کی گئی ہے۔

فَعَكْسُهُ بَعْضُ الشَّابِّ يَكُونُ شَيْخًا، وَهُوَ صَادِقٌ لَا مَحَالَةَ. اس دوسرے طریقے سے اصل كُلُّ شَيْخٍ كَانَ شَابًّا کے مقابل بَعْضُ الشَّابِّ يَكُونُ شَيْخًا لایا جاتا ہے، یعنی بعض جوان آئندہ بوڑھے ہوں گے۔ یہاں كَانَ، جو ماضی کا مفہوم دیتا تھا، کے مقابل يَكُونُ آیا، جس سے مستقبل کی نسبت مراد لی گئی۔ یہ قضیہ یقینی طور پر صادق قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح اعتراض کا جواب زمانی نسبت میں تبدیلی کی بنیاد پر دیا گیا، مگر وَقَدْ يُجَابُ کے انداز سے پہلے اور دوسرے جواب کے درجے کا فرق بھی ظاہر رہا۔

ترجمہ: سالبہ جزئیہ لازماً منعکس نہیں ہوتی، کیونکہ حملیہ میں موضوع اور شرطیہ میں مقدم کے عام ہونے کا احتمال ہے؛ مثلاً بعض حیوان انسان نہیں، یہ صادق ہے، مگر بعض انسان حیوان نہیں، یہ صادق نہیں۔ موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتی ہے؛ ہر انسان حیوان ہے کا عکس بعض حیوان انسان ہیں ہے۔ موجبہ کلیہ کی طرف عکس نہیں بنتا، کیونکہ محمول یا تالی عام ہو سکتا ہے، جیسا کہ ہر حیوان انسان ہے صادق نہیں۔ یہاں اعتراض ہے کہ ہر بوڑھا کبھی جوان تھا صادق موجبہ کلیہ ہے مگر بعض جوان پہلے بوڑھے تھے صادق نہیں؛ جواب یہ ہے کہ صحیح عکس بعض وہ جو جوان تھے بوڑھے ہیں، ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عکس میں

زمانی نسبت برقرار رکھنا ضروری نہیں؛ لہٰذا بعض جوان آئندہ بوڑھے ہوں گے، یہ صادق ہے۔

وَالْمُوجَبَةُ الْجُزْئِيَّةُ تَنْعَكِسُ إِلَى مُوجَبَةٍ جُزْئِيَّةٍ، موجبہ جزئیہ کا عکس بھی موجبہ جزئیہ ہی ہوتا ہے۔ اس میں اصل کا موضوع محمول اور محمول موضوع بن جاتا ہے، مگر ایجاب اور جزئیت دونوں باقی رہتے ہیں۔ اس طرح محصورات میں سالبہ کلیہ اپنے جیسی سالبہ کلیہ کی طرف، سالبہ جزئیہ لازمی طور پر کسی عکس کی طرف نہیں، موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ کی طرف اور موجبہ جزئیہ بھی موجبہ جزئیہ ہی کی طرف منعکس ہوتی ہے۔ ان احکام میں اصل چیز محض الفاظ کو بدلنا نہیں بلکہ صدق اور کیفیت کو برقرار رکھنا ہے۔

كَقَوْلِنَا: بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ، يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِنَا: بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ. اصل بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ ہے، یعنی بعض حیوان انسان ہیں۔ اس میں حیوان موضوع اور انسان محمول ہے۔ دونوں کو بدل کر بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ بنتا ہے، یعنی بعض انسان حیوان ہیں؛ یہ بھی صادق موجبہ جزئیہ ہے۔ اس پر یہ اشکال نہیں ہونا چاہیے کہ جب تمام انسان حیوان ہیں تو بعض کیوں کہا گیا۔ بعض انسان حیوان ہونے کا حکم بقیہ انسانوں کے حیوان ہونے کی نفی نہیں کرتا؛ اس میں صرف بعض کا اثبات ہوا ہے، باقی افراد کے بارے میں کوئی نفی یا دوسرا حکم ذکر نہیں کیا گیا۔ لہٰذا اصل اور عکس کا صدق باقی ہے۔

وَقَدْ يُورَدُ عَلَى انْعِكَاسِ الْمُوجَبَةِ الْجُزْئِيَّةِ كَنَفْسِهَا إِيرَادٌ، وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ الْوَتَدِ فِي الْحَائِطِ صَادِقٌ، موجبہ جزئیہ کے اپنے جیسی موجبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہونے پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اَلْوَتَدُ کیل یا میخ کو اور اَلْحَائِطُ دیوار کو کہتے ہیں۔ اصل قضیہ بَعْضُ الْوَتَدِ فِي الْحَائِطِ ہے، یعنی کیل کا کچھ حصہ دیوار میں ہے۔ دیوار میں کیل گاڑی جائے تو اس کا ایک حصہ دیوار کے اندر اور دوسرا باہر رہتا ہے؛ چنانچہ یہ اصل قضیہ صادق ہے، اور اپنی ظاہری صورت میں موجبہ جزئیہ ہے۔

وَعَكْسُهُ، أَعْنِي: بَعْضَ الْحَائِطِ فِي الْوَتَدِ، غَيْرُ صَادِقٍ. اعتراض کرنے والا کہتا ہے کہ بَعْضُ الْحَائِطِ فِي الْوَتَدِ اس کا عکس ہوگا، یعنی دیوار کا کچھ حصہ کیل میں ہے۔ لیکن یہ صادق نہیں: کیل کا کچھ حصہ دیوار کے اندر ہونا اور دیوار کا کچھ حصہ کیل کے اندر ہونا ایک بات نہیں۔ یوں بظاہر موجبہ جزئیہ اصل تو صادق رہی مگر اس کا بنایا ہوا موجبہ جزئیہ عکس کاذب ہوا؛ اگر اسے درست عکس تسلیم کر لیا جائے تو عکسِ مستوی میں بقائے صدق کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا۔

وَالْجَوَابُ: أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ عَكْسَ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ مَا قُلْتَ، جواب میں معترض کے بنائے ہوئے عکس ہی کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ غلطی یہ ہوئی کہ اصل بَعْضُ الْوَتَدِ فِي الْحَائِطِ میں صرف اَلْحَائِطِ کو محمول سمجھ کر موضوع بنایا گیا، حالانکہ پورا محمول فِي الْحَائِطِ ہے۔ یہاں فِي حرفِ جر بھی محمول کی ترکیب میں شامل ہے۔ عکس

بناتے وقت اصل کے دوسرے جز کو اسی مکمل ترکیب کے ساتھ پہلے لانا ضروری ہے، صرف لفظِ حائط کو پہلے کرنا کافی نہیں۔ لہٰذا یہ اعتراض بھی پہلے بوڑھے اور جوان والے اعتراض کی طرح محمول کے صرف ایک حصے کو محمول سمجھ لینے سے پیدا ہوا۔

بَلْ عَكْسُهُ بَعْضُ مَا فِي الْحَائِطِ وَتَدٌ، وَلَا مِرْيَةَ فِي صِدْقِهِ. صحیح عکس بَعْضُ مَا فِي الْحَائِطِ وَتَدٌ ہے، یعنی دیوار کے اندر موجود چیزوں میں سے بعض کیل ہے۔ اس میں مَا فِي الْحَائِطِ کے ذریعے اصل کا پورا محمول موضوع بنا اور وَتَدٌ محمول ہوا۔ دیوار میں اینٹ، سیمنٹ اور دوسری چیزیں بھی ہوتی ہیں؛ ان میں بعض وہ کیل بھی ہو سکتی ہے جس کا ایک حصہ دیوار میں داخل ہے۔ لہٰذا یہ قضیہ صادق ہے۔ مِرْيَةٌ کے معنی شک کے ہیں، اور وَلَا مِرْيَةَ فِي صِدْقِهِ کا مطلب ہے کہ اس کے صدق میں کوئی شک نہیں۔ اس طرح اعتراض کا مدار ہی ختم ہو گیا، کیونکہ معترض نے جو قضیہ کاذب بتایا تھا وہ صحیح عکس نہ تھا۔

اس جواب سے ایک اہم باریکی سامنے آتی ہے: عکسِ مستوی میں موضوع و محمول کی تبدیلی کے وقت ان کی پوری ترکیب کا لحاظ ضروری ہے۔ كَانَ شَابًّا والی سابقہ مثال میں صرف شَابًّا کو بدلنے سے غلطی پیدا ہوئی تھی، اور موجودہ مثال میں فِي الْحَائِطِ کے بجائے صرف الْحَائِطِ کو تبدیل کرنے سے۔ دونوں جگہ صدق کے خلاف پیدا ہونے والا اشکال مکمل محمول کی تعیین کرنے سے ختم ہوتا ہے۔

وَبَاقِي مَبَاحِثِ الْعُكُوسِ مِنْ عَكْسِ الْمُوَجَّهَاتِ وَالشَّرْطِيَّاتِ فَمَذْكُورٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ. موجہات اور شرطیات کے عکس اور اس باب کی بقیہ تفصیلات فن کی بڑی، مفصل کتابوں میں مذکور ہیں؛ یہاں ان کو تفصیل سے نہیں کھولا گیا۔ موجودہ بحث میں محصورات کی چاروں صورتوں کا حکم، ان کی صادق مثالیں، سالبہ کلیہ کے لیے دلیلِ خلف، اور موجبہ کلیہ و جزئیہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات بیان ہو چکے ہیں۔ اسی مقدار سے اس مقام پر عکسِ مستوی کا مقصود واضح ہو جاتا ہے۔

ترجمہ: موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہوتا ہے، جیسے بعض حیوان انسان ہیں کا عکس بعض انسان حیوان ہیں ہے۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ کیل کا کچھ حصہ دیوار میں ہے، یہ صادق ہے؛ لیکن اس کا بظاہر عکس، دیوار کا کچھ حصہ کیل میں ہے، صادق نہیں۔ جواب یہ ہے کہ یہ اس قضیے کا صحیح عکس نہیں؛ بلکہ درست عکس یہ ہے کہ دیوار میں موجود چیزوں میں سے بعض کیل ہے، جس کے صادق ہونے میں کوئی شک نہیں۔ موجہات اور شرطیات کے عکس کی باقی بحثیں مفصل کتابوں میں مذکور ہیں۔

عکسِ نقیض

فَصْلٌ: عَكْسُ النَّقِيضِ هُوَ جَعْلُ نَقِيضِ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقَضِيَّةِ ثَانِيًا، وَنَقِيضِ الْجُزْءِ الثَّانِي أَوَّلًا مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ. عکسِ نقیض میں قضیے کے دونوں اجزاء کی نقیضیں بنا کر پھر ان کی جگہیں بدلی جاتی ہیں۔ قضیہ حملیہ کا پہلا جز موضوع اور دوسرا محمول ہے۔ چنانچہ پہلے موضوع کی نقیض بنا کر اسے محمول اور محمول کی نقیض بنا کر اسے موضوع بنایا جاتا ہے۔ عکسِ مستوی میں انہی اجزاء کو براہِ راست آگے پیچھے کیا جاتا تھا، یہاں پہلے ان کی نقیضیں بنانا ضروری ہے۔ دونوں صورتوں میں یہ شرط باقی ہے کہ اصل صادق ہو تو عکس بھی صادق ہو، اور اصل میں ایجاب ہو تو عکس میں بھی ایجاب، اصل میں سلب ہو تو عکس میں بھی سلب رہے۔ یہی صدق اور کیف کی بقا ہے۔

نقیض بنانے کا ابتدائی طریقہ یہ ہے کہ إِنْسَانٌ کے مقابل لَا إِنْسَانٌ، حَيَوَانٌ کے مقابل لَا حَيَوَانٌ، كِتَابٌ کے مقابل لَا كِتَابٌ اور قَلَمٌ کے مقابل لَا قَلَمٌ آئے گا؛ اور لَا إِنْسَانٌ کی نقیض إِنْسَانٌ ہوگی۔ پس اصل قضیے کا موضوع و محمول اپنی جگہ رکھتے ہوئے پہلے ان کی نفی بنانا اور پھر ان نفیوں کی جگہ تبدیل کرنا، متقدمین کے طریقے پر عکسِ نقیض کی عملی صورت ہے۔

هٰذَا أُسْلُوبُ الْمُتَقَدِّمِينَ، فَتَنْعَكِسُ الْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ بِهٰذَا الْعَكْسِ كَنَفْسِهَا، یہ متقدمین، یعنی پہلے زمانے کے اہلِ منطق و حکمت کا طریقہ ہے۔ ان کے اس طریقے پر موجبہ کلیہ اپنے ہی جیسی موجبہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتی ہے۔ عکسِ مستوی کے احکام سے اس کا فرق ملحوظ رہے: وہاں سالبہ کلیہ کا عکس اسی جیسا تھا اور سالبہ جزئیہ کا عکس لازمی نہیں تھا؛ یہاں یہی احکام بالترتیب موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کے لیے ہیں۔ وہاں دونوں موجبہ قضیوں کے عکس موجبہ جزئیہ تھے، جبکہ یہاں دونوں سالبہ قضیے سالبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوں گے۔

كَقَوْلِنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِنَا: كُلُّ لَا حَيَوَانٍ لَا إِنْسَانٍ. اصل كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، یعنی ہر انسان حیوان ہے، صادق موجبہ کلیہ ہے۔ موضوع انسان کی نقیض لَا إِنْسَانٌ اور محمول حیوان کی نقیض لَا حَيَوَانٌ بنائی جائے؛ پھر جگہ بدلنے سے كُلُّ لَا حَيَوَانٍ لَا إِنْسَانٍ حاصل ہوتا ہے: ہر غیر حیوان غیر انسان ہے۔ قلم، کتاب، پنکھا اور گاڑی حیوان نہیں، اس لیے غیر حیوان ہیں، اور انسان بھی نہیں، اس لیے غیر انسان ہیں۔ نتیجتاً اصل اور عکس دونوں صادق موجبہ کلیہ ہیں۔

یہاں عموم و خصوص کی ایک باریکی بھی ہے۔ حَيَوَانٌ، إِنْسَانٌ سے عام ہے؛ کیونکہ گائے، گدھا اور بکری حیوان ہیں مگر انسان نہیں۔ لیکن نقیض بنانے کے بعد لَا إِنْسَانٌ کا دائرہ لَا حَيَوَانٌ سے وسیع ہو جاتا ہے؛ گائے اور بکری غیر انسان تو ہیں مگر غیر حیوان نہیں۔ پس پہلے جو لفظ عام تھا اس کی نقیض نسبتاً خاص، اور جو خاص تھا اس کی

نقیض نسبتاً عام ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر غیر حیوان کے غیر انسان ہونے کا حکم صادق رہتا ہے۔

وَالْمُوجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ لَا تَنْعَكِسُ بِهٰذَا الْعَكْسِ؛ لِأَنَّ قَوْلَنَا: بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَا إِنْسَانٌ صَادِقٌ، وَعَكْسُهُ، أَعْنِي بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَا حَيَوَانٌ، كَاذِبٌ. موجبہ جزئیہ اس عکس کے ذریعے لازماً منعکس نہیں ہوتی۔ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَا إِنْسَانٌ، یعنی بعض حیوان غیر انسان ہیں، صادق ہے؛ گائے یا بکری اس کی مثال ہے۔ یہاں موضوع حیوان کی نقیض لَا حَيَوَانٌ اور محمول لَا إِنْسَانٌ کی نقیض إِنْسَانٌ ہے۔ ان کی جگہ بدل کر بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَا حَيَوَانٌ بنتا ہے، یعنی بعض انسان غیر حیوان ہیں، جو کاذب ہے۔ اس لیے اصل صادق ہوتے ہوئے عکس کا صدق برقرار نہ رہا؛ موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض لازم نہیں۔

وَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ إِلَى سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ؛ تَقُولُ: لَا شَيْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ بِفَرَسٍ، وَتَقُولُ فِي عَكْسِهِ بِهٰذَا الْعَكْسِ: بَعْضُ اللَّا فَرَسٍ لَيْسَ بِاللَّا إِنْسَانٍ، سالبہ کلیہ کا عکسِ نقیض سالبہ جزئیہ بنتا ہے۔ اصل لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِفَرَسٍ ہے، یعنی کوئی انسان گھوڑا نہیں۔ اس میں انسان موضوع اور فرس، یعنی گھوڑا، محمول ہے۔ پہلے ان کی نقیضیں لَا إِنْسَانٌ اور لَا فَرَسٌ بنائی جائیں، پھر ان کی جگہ تبدیل کر کے کلیت کو جزئیت سے بدلنے پر بَعْضُ اللَّا فَرَسٍ لَيْسَ بِاللَّا إِنْسَانٍ ملتا ہے؛ یعنی بعض غیر گھوڑے غیر انسان نہیں بلکہ انسان ہیں۔ انسان گھوڑا نہیں، اس لیے غیر گھوڑا ہے، اور غیر انسان بھی نہیں؛ چنانچہ یہ عکس صادق سالبہ جزئیہ ہے۔

وَلَا تَقُلْ: لَا شَيْءَ مِنَ اللَّا فَرَسٍ بِاللَّا إِنْسَانٍ؛ لِصِدْقِ نَقِيضِهِ، أَعْنِي: بَعْضُ اللَّا فَرَسٍ لَا إِنْسَانٌ، كَالْجِدَارِ. سالبہ کلیہ کا عکس کلیہ ہی نہیں بنایا جائے گا۔ اگر لَا شَيْءَ مِنَ اللَّا فَرَسٍ بِاللَّا إِنْسَانٍ کہا جائے تو معنی ہوگا کہ کوئی غیر گھوڑا غیر انسان نہیں؛ یہ کاذب ہے۔ اس کی نقیض بَعْضُ اللَّا فَرَسٍ لَا إِنْسَانٌ ہے، یعنی بعض غیر گھوڑے غیر انسان ہیں؛ اور یہ صادق ہے، جیسے الْجِدَارُ یعنی دیوار، جو نہ گھوڑا ہے نہ انسان۔ یہاں سالبہ کلیہ کی نقیض بنانے میں سلب کو ایجاب اور کلیت کو جزئیت سے بدلا گیا؛ موضوع و محمول اپنی جگہ رہے، کیونکہ یہ عکس نہیں بلکہ اس مفروضہ عکس کی نقیض ہے۔ جب نقیض صادق ہے تو اس کا مقابل کلیہ قضیہ کاذب ہوگا۔ اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ سالبہ کلیہ کا عکسِ نقیض سالبہ جزئیہ ہے، سالبہ کلیہ نہیں۔

وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ تَنْعَكِسُ إِلَى سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ؛ كَقَوْلِكَ: بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِكَ: بَعْضُ اللَّا إِنْسَانٍ لَيْسَ بِاللَّا حَيَوَانٍ، كَالْفَرَسِ. سالبہ جزئیہ کا عکس بھی سالبہ جزئیہ ہے۔ اصل بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ، یعنی بعض حیوان انسان نہیں، صادق ہے۔ موضوع حیوان اور محمول انسان کی نقیضیں لَا حَيَوَانٌ اور لَا إِنْسَانٌ بنا کر آگے پیچھے کرنے سے بَعْضُ اللَّا إِنْسَانٍ لَيْسَ بِاللَّا حَيَوَانٍ بنتا ہے: بعض غیر انسان غیر

حیوان نہیں ہیں، یعنی وہ حیوان ہیں۔ گھوڑا یا گائے غیر انسان ہے اور حیوان بھی ہے؛ لہٰذا یہ عکس بھی صادق ہے۔ اصل میں سلب اور جزئیت تھی، عکس میں بھی دونوں برقرار رہیں۔

وَعُكُوسُ الْمُوَجَّهَاتِ مَذْكُورَةٌ فِي الْكُتُبِ الطِّوَالِ، وَهٰهُنَا قَدْ تَمَّتْ مَبَاحِثُ الْقَضَايَا وَأَحْكَامِهَا. موجہات کے عکس کی مزید تفصیلات بڑی کتابوں میں موجود ہیں۔ یہاں قضایا اور ان کے احکام کے مباحث مکمل ہو گئے۔ اس باب میں اصل عربی عبارت کے ذریعے متقدمین کے عکسِ نقیض کا طریقہ اور محصورات کی چار صورتوں کے عکس بیان کیے گئے؛ باقی طویل تفصیل اس مختصر کتاب میں مقصود نہیں۔

عکسِ نقیض کا دوسرا طریقہ متاخرین کا ہے، جس کی تفصیل اصل عبارت میں نہیں دی گئی، کیونکہ وہ طویل ہے اور آگے کی مباحث میں اس کی ضرورت بھی نہیں۔ دونوں طریقوں میں دو فرق ہیں۔ متقدمین موضوع اور محمول دونوں کی نقیضیں بنا کر جگہیں بدلتے اور صدق کے ساتھ کیفیت بھی برقرار رکھتے ہیں۔ متاخرین موضوع کو اپنی اصل صورت میں مؤخر کرتے اور صرف محمول کی نقیض کو مقدم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک صدق تو برقرار رہے گا لیکن کیف بدل جائے گا: اصل موجبہ ہو تو عکس سالبہ اور اصل سالبہ ہو تو عکس موجبہ ہوگا۔ پس متقدمین میں دونوں اجزاء کی نقیض اور بقائے کیف، جبکہ متاخرین میں صرف محمول کی نقیض اور مخالفتِ کیف ہے۔

ترجمہ: فصل: عکسِ نقیض یہ ہے کہ قضیے کے پہلے جز کی نقیض کو دوسرا اور دوسرے جز کی نقیض کو پہلا بنایا جائے، صدق اور کیفیت باقی رکھتے ہوئے۔ یہ متقدمین کا طریقہ ہے۔ اس عکس میں موجبہ کلیہ اپنے جیسی موجبہ کلیہ کی طرف منعکس ہوتی ہے، جیسے ہر انسان حیوان ہے کا عکس ہر غیر حیوان غیر انسان ہے۔ موجبہ جزئیہ لازماً منعکس نہیں ہوتی، کیونکہ بعض حیوان غیر انسان ہیں صادق، مگر بعض انسان غیر حیوان ہیں کاذب ہے۔ سالبہ کلیہ سالبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتی ہے؛ کوئی انسان گھوڑا نہیں، اس کا عکس بعض غیر گھوڑے غیر انسان نہیں ہے۔ اسے کلیہ نہ بنائیں، کیونکہ اس کی نقیض، بعض غیر گھوڑے غیر انسان ہیں، دیوار کی طرح صادق ہے۔ سالبہ جزئیہ بھی سالبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتی ہے، جیسے بعض حیوان انسان نہیں، اس کا عکس بعض غیر انسان غیر حیوان نہیں، گھوڑے کی طرح صادق ہے۔ موجہات کے عکس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے، اور یہاں قضایا اور ان کے احکام کی بحث مکمل ہوتی ہے۔

حجت اور اس کی اقسام

فَصْلٌ: وَإِذْ قَدْ فَرَغْنَا عَنْ مَبَاحِثِ الْقَضَايَا وَالْعُكُوسِ الَّتِي كَانَتْ مِنْ مَبَادِئِ الْحُجَّةِ، قضایا اور ان کے عکس کی بحثیں حجت کے مبادی میں سے تھیں؛ یعنی حجت کو

سمجھنے کے لیے ان بنیادی مباحث کا پہلے سمجھنا ضروری تھا۔ حجت معلوم تصدیقات کو مخصوص ترتیب دے کر نامعلوم تصدیق حاصل کرنے کا نام ہے۔ جن معلوم قضیوں کو ملا کر آگے نامعلوم بات تک پہنچتے ہیں انہیں دلیل یا حجت کہتے ہیں، اور جو نئی تصدیق حاصل ہوتی ہے اسے نتیجہ یا مطلوب کہا جاتا ہے۔ مثلاً دو معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے تیسری تصدیق معلوم ہوتی ہے۔ یہی حجت کا مقصود ہے اور علمِ منطق کے اعلیٰ مقاصد میں اس کی بحث اہم مقام رکھتی ہے۔ اس لیے قضایا اور عکس کو پہلے بیان کر کے ان پر موقوف حجت کی بحث اب شروع کی گئی ہے۔

فَحَرِيٌّ بِنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ فِي مَبَاحِثِ الْحُجَّةِ. اب حجت کے مباحث میں کلام کرنا مناسب ہے۔ حَرِيٌّ کے معنی لائق اور مناسب ہونے کے ہیں؛ اس کی لغوی تحقیق میں حَرَا يَحْرُو ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا فَحَرِيٌّ بِنَا کا مفہوم ہوا کہ ہمارے لیے موزوں اور لائق ہے۔ پچھلے مباحث مکمل کرنے کے بعد اس نئے باب کی طرف آنے میں ترتیبِ علم کی یہی مناسبت ہے۔

فَنَقُولُ: الْحُجَّةُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: أَحَدُهَا الْقِيَاسُ، وَثَانِيهَا الِاسْتِقْرَاءُ، وَثَالِثُهَا التَّمْثِيلُ. حجت کی تین قسمیں ہیں: قیاس، استقراء اور تمثیل۔ پہلی قسم قیاس، دوسری استقراء اور تیسری تمثیل ہے۔ ان تینوں کا ذکر اسی ترتیب سے ہوا ہے۔ معلوم تصدیقات کے ذریعے نامعلوم تصدیق حاصل کرنے کی عمومی بحث کے بعد ہر قسم کی جداگانہ حقیقت بیان کی جائے گی۔

فَلْنُبَيِّنْ هٰذِهِ الثَّلَاثَةَ فِي ثَلَاثَةِ فُصُولٍ. ان تین قسموں کی وضاحت تین الگ فصلوں میں ہو گی۔ پہلا مقام قیاس کا ہے، کیونکہ ان تینوں میں قیاس کو سب سے اعلیٰ قرار دیا گیا ہے۔ باقی دونوں قسموں کی تفصیل اپنی ترتیب کے مطابق بعد میں آئے گی۔

قیاس کی تعریف

فَصْلٌ فِي الْقِيَاسِ، وَهُوَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَايَا، قیاس کی تعریف میں قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ کا مطلب ایسا قول ہے جو کئی قضیوں سے مرکب ہو؛ مُؤَلَّفٌ کے معنی مرکب کے ہیں۔ قَضَايَا جمع کا لفظ ہے، لیکن یہاں محض تین یا زیادہ قضیوں کی شرط مقصود نہیں، بلکہ ایک سے زائد قضیے مراد ہیں؛ اس لیے دو قضیوں کا مجموعہ بھی اس تعریف میں داخل ہے۔ ایسے قضیوں کو ترتیب دے کر ایک تیسری نامعلوم تصدیق حاصل کی جاتی ہے۔ قَوْلٌ کا اطلاق صرف زبان سے بولی گئی بات پر نہیں؛ قولِ ملفوظ زبان سے ادا ہونے والی بات اور قولِ معقول ذہن میں موجود مفہوم کے لیے ہے۔ قیاس کی تعریف میں قول کے اس وسیع مفہوم کا لحاظ ہے۔

يَلْزَمُ عَنْهَا قَوْلٌ آخَرُ، یہ ایسے قضیے ہوتے ہیں جن سے ایک اور قول لازم آتا ہے۔ قَضَايَا کے بعد يَلْزَمُ فعلی جملہ آیا ہے۔ یہاں قضایا کو نکرہ سمجھ کر اس کے بعد والے جملے کو اس کی صفت قرار دینے کا نحوی پہلو بیان کیا

گیا ہے؛ ترجمے میں موصوف سے پہلے ''ایسے'' لانا اسی لحاظ سے ہے۔ عَنْهَا میں هَا کی ضمیر قَضَايَا کی طرف راجع ہے۔ یوں تعریف کا مفہوم یہ ہوا کہ قیاس ایسا قول ہے جو ایسے قضیوں سے مرکب ہو کہ ان سے ایک دوسرا قول لازم آئے۔ یہ دوسرا قول ہی نتیجہ ہے۔

بَعْدَ تَسْلِيمِ تِلْكَ الْقَضَايَا. نتیجہ لازم آنے کے لیے ان قضیوں کو تسلیم کرنے کی قید ضروری ہے۔ مثال کے طور پر پہلا قضیہ یہ لیا جائے کہ منطق سے ذہن تیز ہوتا ہے، اور دوسرا یہ کہ جس چیز سے ذہن تیز ہو اس کا سیکھنا ضروری ہے۔ دونوں کو تسلیم کرنے پر نتیجہ نکلے گا کہ منطق کا سیکھنا ضروری ہے۔ اسی مثال میں دوسری تمہید کو اس چیز کے سیکھنے کے مفید ہونے کے انداز میں لیا جائے تو نتیجہ منطق کا سیکھنا مفید ہے ہوگا۔ مقصود دونوں معلوم تصدیقات سے ایک تیسری تصدیق کا نکلنا ہے۔

تَسْلِيم کی قید میں ایک علمی باریکی ہے: قیاس کے مقدمات کا فی الواقع صادق ہونا اس تعریف کے لیے ضروری نہیں۔ اگر مقدمات کاذب بھی ہوں لیکن انہیں فرضاً تسلیم کیا جائے، اور ان کے تسلیم کرنے سے نتیجہ لازم آتا ہو، تب بھی اس ترکیب کو قیاس کہا جائے گا۔ تعریف میں مقدمات کے سچے ہونے کے بجائے ان کے تسلیم کرنے کے بعد نتیجے کے لزوم کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اس سے قیاس کی صورت اور اس میں استعمال کیے گئے قضیوں کی واقعی صداقت کا فرق سمجھ میں آتا ہے۔

اسی قید کی دوسری مثال یہ ہے کہ ''ہم درجہ ثانیہ میں پڑھتے ہیں'' اور ''درجہ ثانیہ کا ہر طالب علم بہت بڑا منطقی ہے''؛ ان دونوں کو تسلیم کرنے سے ''ہم بہت بڑے منطقی ہیں'' کا نتیجہ نکلے گا۔ یہ مثال اس بات کو واضح کرتی ہے کہ قیاس میں پہلے دو مقدمات کو تسلیم کرنے کا تصور کیا جاتا ہے، پھر ان کی نسبت سے جو تیسری بات لازم آتی ہے اسے نتیجہ کہا جاتا ہے۔ لہٰذا اس مثال کا مقصود ان مقدمات کی حقیقی صداقت کو ثابت کرنا نہیں، بلکہ صورتِ استدلال کو واضح کرنا ہے۔

ترجمہ: فصل: جب ہم قضایا اور عکسوں کی ان بحثوں سے فارغ ہو گئے جو حجت کے مبادی میں سے تھیں تو مناسب ہے کہ اب حجت کے مباحث میں گفتگو کریں۔ حجت کی تین قسمیں ہیں: پہلی قیاس، دوسری استقراء اور تیسری تمثیل۔ پس ہم ان تینوں کو تین فصلوں میں بیان کریں گے۔ فصل قیاس کے بارے میں: قیاس وہ قول ہے جو ایسے قضیوں سے مرکب ہو جنہیں تسلیم کرنے کے بعد ان سے ایک اور قول لازم آئے۔

فَإِنْ كَانَ النَّتِيجَةُ أَوْ نَقِيضُهَا مَذْكُورًا فِيهِ يُسَمَّى اسْتِثْنَائِيًّا، قیاس کی پہلی قسم قیاسِ استثنائی ہے۔ اگر قیاس کے اندر اس سے نکلنے والا نتیجہ خود مذکور ہو، یا نتیجے کی نقیض مذکور ہو، تو اسے قیاسِ استثنائی کہتے ہیں۔ أَوْ نَقِيضُهَا میں ضمیر نتیجے کی طرف راجع ہے؛ یعنی نَقِيضُ النَّتِيجَةِ۔ یہاں مذکور ہونے کا مقصد یہ نہیں کہ نتیجہ الگ سے آخر میں لکھ دیا گیا ہو، بلکہ قیاس کے مقدمات

کے اندر ہی نتیجے یا اس کی نقیض کی صورت موجود ہو۔ چنانچہ قیاس کی دونوں قسموں کے مابین پہچان کا اصل مدار اسی قید پر ہے۔

كَقَوْلِنَا: إِنْ كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا، لٰكِنَّهُ إِنْسَانٌ، مثلاً اگر زید انسان ہو تو وہ حیوان ہوگا، لیکن زید انسان ہے۔ پہلے جملے میں انسان ہونے کو شرط اور حیوان ہونے کو اس کا نتیجہ قرار دیا گیا، پھر لٰكِنَّهُ إِنْسَانٌ کہہ کر یہ بتادیا گیا کہ زید میں شرط پائی جاتی ہے۔ اس لیے اب پہلے قضیے کا دوسرا جز، یعنی حیوان ہونا، زید کے لیے ثابت ہو جائے گا۔ یہاں لٰكِنَّ کے ذریعے شرط کے تحقق کی طرف توجہ دلائی گئی ہے؛ قیاس کا نتیجہ اسی سے متعین ہوتا ہے۔

يُنْتِجُ: فَهُوَ حَيَوَانٌ. اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ حیوان ہے۔ غور کرنے کی بات یہ ہے کہ فَهُوَ حَيَوَانٌ بالکل نئی حقیقت کی صورت میں مقدمے سے باہر نہیں آیا؛ پہلے ہی قضیے میں كَانَ حَيَوَانًا کے الفاظ موجود تھے۔ كَانَ کے اندر پوشیدہ ضمیر هُوَ نکال کر اسے خبر کے ساتھ دیکھا جائے تو هُوَ حَيَوَانٌ حاصل ہوتا ہے، جو حاصل شدہ نتیجے ہی کی صورت ہے۔ اس مثال میں قیاس کے اندر عینِ نتیجہ مذکور ہے، نہ کہ نتیجے کی نقیض۔ اس طرح تعریف کی پہلی شق عملی طور پر واضح ہوگئی۔

وَإِنْ كَانَ زَيْدٌ حِمَارًا كَانَ نَاهِقًا، لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِنَاهِقٍ، دوسری مثال میں کہا گیا کہ اگر زید گدھا ہے تو رینکنے والا ہوگا، لیکن وہ رینکنے والا نہیں ہے۔ نَاهِقٌ رینکنے والے کے معنی میں ہے، اور نَهِيقٌ گدھے کی آواز، یعنی رینکنے، کو کہتے ہیں۔ یہاں بھی پہلے ایک شرط کے ساتھ اس کا لازم بیان ہوا، مگر اس کے بعد لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِنَاهِقٍ کے ذریعے رینکنے کی نفی کردی گئی۔ اس نفی سے پہلے بیان کردہ شرط، یعنی گدھا ہونے، کی نفی لازم آتی ہے۔ پہلی مثال میں شرط کو ثابت کرکے نتیجہ ثابت کیا گیا تھا، جبکہ اس دوسری مثال میں شرط کے لازم کی نفی کرکے شرط کی نفی تک پہنچا گیا ہے۔

يُنْتِجُ أَنَّهُ لَيْسَ بِحِمَارٍ. نتیجہ یہ ہے کہ زید گدھا نہیں۔ اب قیاس کے اندر مذکور لفظوں کو نتیجے سے ملائیے: إِنْ كَانَ زَيْدٌ حِمَارًا میں شرطیہ اسلوب اور كَانَ کو ہٹا کر اصل مفہوم زَيْدٌ حِمَارٌ یا هُوَ حِمَارٌ سامنے آتا ہے۔ لیکن نتیجہ هُوَ لَيْسَ بِحِمَارٍ ہے۔ پس مقدمے میں اس نتیجے کا اثبات، یعنی اس کی نقیض، موجود تھا۔ پہلی مثال میں عینِ نتیجہ اور دوسری میں نقیضِ نتیجہ مذکور ہونے سے قیاسِ استثنائی کی دونوں صورتیں کھل گئیں۔

قیاسِ استثنائی میں لٰكِنَّ کی آمد سے نتیجے کی طرف اشارہ بھی ملتا ہے؛ اسی مناسبت سے اسے استثنائی کہا جاتا ہے۔ لٰكِنَّ کو یہاں حرفِ استثنا کے عنوان سے سمجھایا گیا ہے: استثنا کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی حکم میں شامل معلوم ہونے والی چیز کو بعد میں اس حکم سے نکال دیا جائے۔ مثلاً جَاءَنِي الْقَوْمُ. لٰكِنَّ زَيْدًا لَمْ يَجِئْ؛ لوگ میرے پاس آئے، لیکن زید نہیں آیا۔ اس مثال میں زید کو لوگوں کے آنے کے حکم سے الگ کردیا گیا۔ قیاسِ

استثنائی کی مثالوں میں بھی لٰکِنَّ اہم علامت ہے؛ تاہم تعریف کے الفاظ یہ ہیں کہ نتیجہ یا اس کی نقیض خود قیاس میں مذکور ہو۔ یہ فرق یاد رکھنا ضروری ہے تاکہ مجرد لفظی علامت کو اصل منطقی تعریف کا بدل نہ سمجھ لیا جائے۔

ترجمہ: پس اگر نتیجہ یا اس کی نقیض اسی قیاس میں مذکور ہو تو اسے قیاسِ استثنائی کہتے ہیں۔ جیسے ہمارا قول: اگر زید انسان ہے تو حیوان ہے، لیکن وہ انسان ہے؛ یہ نتیجہ دیتا ہے کہ وہ حیوان ہے۔ اور اگر زید گدھا ہے تو ریکنے والا ہے، لیکن وہ ریکنے والا نہیں؛ یہ نتیجہ دیتا ہے کہ وہ گدھا نہیں ہے۔

وَإِنْ لَمْ تَكُنِ النَّتِيجَةُ وَنَقِيضُهَا مَذْكُورًا يُسَمَّى اقْتِرَانِيًّا، قیاس کی دوسری قسم قیاسِ اقترانی ہے۔ اس کی شناخت یہ ہے کہ قیاس کے مقدمات میں نہ نتیجہ بعینہٖ مذکور ہو اور نہ اس کی نقیض۔ یہاں دو قضیے ایسے جمع ہوتے ہیں کہ ان کے باہمی ارتباط سے تیسرا قضیہ نکلتا ہے، جبکہ وہ تیسرا قضیہ اپنے مکمل مفہوم کے ساتھ کسی ایک مقدمے کے اندر موجود نہیں ہوتا۔ اقْتِرَانٌ کے معنی ملنے اور جڑنے کے ہیں؛ چونکہ اس صورت میں دو قضیے حرفِ استثنا کے بغیر آپس میں ملتے ہیں، اس لیے اسے اقترانی کہا گیا۔ یوں استثنائی اور اقترانی کا فرق ایک طرف نتیجے یا نقیضِ نتیجہ کے مذکور ہونے اور دوسری طرف دونوں مقدموں کے باہمی ملنے کی کیفیت سے معلوم ہوتا ہے۔

كَقَوْلِكَ: زَيْدٌ إِنْسَانٌ، وَكُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، مثلاً پہلا قضیہ یہ ہے کہ زید انسان ہے، اور دوسرا یہ کہ ہر انسان حیوان ہے۔ یہ دو الگ قضیے ہیں، جنہیں ایک دوسرے کے ساتھ ملایا گیا ہے۔ پہلے سے زید کا انسان ہونا ثابت ہوا اور دوسرے سے ہر انسان کے لیے حیوان ہونا؛ دونوں کا ملنا زید کے متعلق ایک نئی بات ثابت کرتا ہے۔ یہاں نہ لٰکِنَّ موجود ہے اور نہ پورا نتیجہ یا اس کی نقیض ان دونوں میں سے کسی مقدمے کا حصہ ہے۔ اسی سبب سے یہ استثنائی کے بجائے اقترانی ہے۔

يُنْتِجُ: زَيْدٌ حَيَوَانٌ. اس ترکیب کا نتیجہ یہ ہے کہ زید حیوان ہے۔ زَيْدٌ إِنْسَانٌ اور كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ کو تسلیم کرنے کے بعد زَيْدٌ حَيَوَانٌ لازم آتا ہے۔ مقدمات میں انسان کا لفظ دونوں بار آیا، لیکن زید اور حیوان کا باہمی اتصال جس قضیے میں ہو، وہ یہاں بطورِ مقدمہ درج نہیں تھا۔ یہ نئی نسبت دونوں مقدموں کو ملانے سے سامنے آئی۔ اس طرح نتیجے کا حصول اپنی جگہ اور نتیجے کے عین الفاظ کا پہلے سے مقدمے میں مذکور ہونا دوسری بات ہے۔

ترجمہ: اور اگر نتیجہ اور اس کی نقیض قیاس میں مذکور نہ ہوں تو اسے قیاسِ اقترانی کہتے ہیں، جیسے تمہارا یہ قول: زید انسان ہے، اور ہر انسان حیوان ہے؛ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ زید حیوان ہے۔

قیاسِ اقترانی کی قسمیں

فَصْلٌ فِي الْقِيَاسِ الِاقْتِرَانِيِّ، وَهُوَ قِسْمَانِ: حَمْلِيٌّ وَشَرْطِيٌّ. قیاسِ اقترانی کی دو قسمیں ہیں: حملی اور شرطی۔ اگر قیاس کے دونوں مقدمے قضیہ حملیہ ہوں، یعنی ان میں سے کوئی بھی قضیہ شرطیہ نہ ہو، تو وہ قیاسِ اقترانی حملی ہے۔ مثلاً زَيْدٌ إِنْسَانٌ اور كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ دونوں حملیہ ہیں، اس لیے ان سے مرکب قیاس حملی ہوا۔ لیکن اگر دونوں مقدمے حملیہ نہ ہوں تو اسے قیاسِ اقترانی شرطی کہا جاتا ہے۔ اس دوسری قسم کے اندر دو صورتیں شامل ہیں: دونوں مقدمے شرطیہ ہوں، یا ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہو۔ اس لیے شرطی قیاس کی پہچان کے لیے یہ کافی ہے کہ قیاس کے دونوں مقدمات مکمل طور پر حملیہ نہ ہوں۔

ترجمہ: فصل قیاسِ اقترانی کے بارے میں: یہ دو قسموں پر ہے: حملی اور شرطی۔

وَمَوْضُوعُ النَّتِيجَةِ فِي الْقِيَاسِ يُسَمَّى أَصْغَرَ لِكَوْنِهِ أَقَلَّ أَفْرَادًا فِي الْأَغْلَبِ، قیاس کے نتیجے میں جو لفظ موضوع ہو، اسے اصغر کہتے ہیں۔ مثلاً زَيْدٌ إِنْسَانٌ اور كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ سے نتیجہ زَيْدٌ حَيَوَانٌ نکلا۔ اس نتیجے میں زَيْدٌ موضوع ہے، لہٰذا یہی اصغر ہے۔ أَصْغَرُ کے معنی چھوٹے کے ہیں۔ اسے اصغر اس لیے کہا جاتا ہے کہ عام طور پر نتیجے کا موضوع، محمول کے مقابلے میں خاص اور کم افراد والا ہوتا ہے۔ مثال میں زید ایک معین شخص ہے جبکہ حیوان اس کے مقابلے میں عام ہے۔ عبارت کی قیدِ فِي الْأَغْلَبِ خاص توجہ کے لائق ہے؛ یہ بات ہر صورت میں لازم نہیں کہ موضوع کے افراد محمول کے افراد سے کم ہوں، بلکہ عموماً ایسا ہوتا ہے، اور اسی غالب صورت کے اعتبار سے اس کا نام اصغر رکھا گیا ہے۔

وَمَحْمُولُهُ يُسَمَّى أَكْبَرَ لِكَوْنِهِ أَكْثَرَ أَفْرَادًا غَالِبًا. نتیجے کے محمول کو اکبر کہتے ہیں۔ مذکورہ مثال کے نتیجے زَيْدٌ حَيَوَانٌ میں حَيَوَانٌ محمول ہے، اس لیے اکبر ہوا۔ أَكْبَرُ کے معنی بڑے کے ہیں۔ محمول عموماً زیادہ افراد پر صادق آنے کے سبب عام ہوتا ہے، اس لیے اسے اکبر کہا جاتا ہے۔ یہاں بھی غَالِبًا کا مطلب اکثر صورتوں میں ہے، نہ کہ ہمیشہ۔ پس اصغر اور اکبر کی شناخت کا بنیادی طریقہ یہ ہے کہ پہلے نتیجہ سامنے رکھا جائے؛ اس کا موضوع اصغر اور اس کا محمول اکبر ہوگا۔ ان ناموں کی وجہ غالباً افراد کی کمی اور زیادتی ہے، مگر ان کی شناخت صرف افراد گننے پر موقوف نہیں۔

وَالْقَضِيَّةُ الَّتِي جُعِلَتْ جُزْءَ قِيَاسٍ يُسَمَّى مُقَدِّمَةً، وہ قضیہ جسے قیاس کا ایک جز بنایا گیا ہو، مقدمہ کہلاتا ہے۔ قیاس دو یا زیادہ قضیوں کے ملنے سے بنتا ہے؛ ہر قضیہ الگ سے ایک مقدّمہ ہے اور ان کا مجموعہ قیاس ہے۔ مثلاً زَيْدٌ إِنْسَانٌ ایک قضیہ اور كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ دوسرا قضیہ ہے۔ جب انہیں اس ترتیب سے ملا کر زَيْدٌ حَيَوَانٌ نتیجہ نکالا جائے تو دونوں قضیے اس قیاس کے اجزا اور مقدمات ٹھہریں گے۔ انہیں مقدمۂ اولیٰ اور مقدمۂ ثانیہ بھی کہا

جاسکتا ہے، لیکن آگے اصغر واکبر کے اعتبار سے ان کے مخصوص نام بیان کیے جاتے ہیں۔

وَالْمُقَدِّمَةُ الَّتِي فِيهَا الْأَصْغَرُ تُسَمَّى صُغْرَى، وَالَّتِي فِيهَا الْأَكْبَرُ كُبْرَى، جس مقدمے میں نتیجے کا موضوع یعنی اصغر موجود ہو، اسے صغریٰ کہتے ہیں، اور جس مقدمے میں نتیجے کا محمول یعنی اکبر موجود ہو، اسے کبریٰ کہتے ہیں۔ پہلی مثال میں نتیجہ زَیْدٌ حَیَوَانٌ ہے۔ اس کا اصغر زَیْدٌ پہلے مقدمے زَیْدٌ إِنْسَانٌ میں آیا ہے، لہٰذا یہ صغریٰ ہے۔ نتیجے کا اکبر حَیَوَانٌ دوسرے مقدمے کُلُّ إِنْسَانٍ حَیَوَانٌ میں آیا ہے، لہٰذا وہ کبریٰ ہے۔ پہلے نتیجے کے موضوع اور محمول کو پہچاننا اور پھر انہی الفاظ کو قیاس کے مقدمات میں تلاش کرنا صغریٰ و کبریٰ متعین کرنے کا آسان طریقہ ہے۔ ان دونوں میں صغریٰ کو کبریٰ سے اعلیٰ درجے کا قرار دیا گیا ہے؛ آگے شکلوں کی ترتیب سمجھتے وقت یہ بات کام آئے گی۔

وَالْجُزْءُ الَّذِي تَكَرَّرَ بَيْنَهُمَا يُسَمَّى حَدًّا أَوْسَطَ. دونوں مقدمات میں جو جز مشترک اور مکرر آئے، اسے حدِ اوسط کہتے ہیں۔ مثال میں إِنْسَانٌ پہلے مقدمے زَیْدٌ إِنْسَانٌ میں بھی ہے اور دوسرے مقدمے کُلُّ إِنْسَانٍ حَیَوَانٌ میں بھی؛ اس لیے إِنْسَانٌ حدِ اوسط ہے۔ نتیجہ بناتے وقت یہ مکرر جز ہٹا دیا جاتا ہے: پہلے مقدمے میں زَیْدٌ باقی رہتا ہے اور دوسرے میں حَیَوَانٌ، چنانچہ ان سے زَیْدٌ حَیَوَانٌ حاصل ہوتا ہے۔ گویا دونوں مقدموں میں حدِ اوسط کا اتصال باقی دو اجزا کے مابین رابطہ پیدا کرتا ہے، لیکن نتیجے کے لفظوں میں خود حدِ اوسط نہیں آتا۔ اس مثال کے ذریعے قیاس، مقدمہ، صغریٰ، کبریٰ، اصغر، اکبر اور حدِ اوسط سب ایک ساتھ پہچانے جاسکتے ہیں۔

وَاقْتِرَانُ الصُّغْرَى بِالْكُبْرَى يُسَمَّى قَرِينَةً وَضَرْبًا، صغریٰ اور کبریٰ کو آپس میں ملانے کو قرینہ اور ضرب کہتے ہیں۔ اقْتِرَانٌ ملنے اور جڑنے کے معنی میں ہے۔ پہلے دو قضیے الگ تھے، مگر انہیں ایک دوسرے کے ساتھ ملایا گیا تو قیاس کی صورت بن گئی اور نتیجے کی طرف رہنمائی ہوئی۔ قرینہ کی تعریف **اَلْقَرِينَةُ هِيَ أَمْرٌ يُشِيرُ إِلَى الْمَطْلُوبِ** ہے، یعنی ایسی چیز جو مطلوب کی طرف اشارہ کرے۔ یہاں دونوں مقدمات کا باہمی اتصال مطلوب یعنی نتیجے کی طرف توجہ دلاتا ہے، اس لیے اسے قرینہ کہتے ہیں۔ اسی اتصال کا دوسرا نام ضرب ہے۔ ضَرْبٌ کے معنی نوع اور قسم کے ہیں؛ صغریٰ اور کبریٰ کے مخصوص طریقے سے ملنے سے قیاس کی ایک خاص قسم حاصل ہوتی ہے، اس مناسبت سے اسے ضرب کہا گیا ہے۔ یہ دونوں نام ایک ہی اتصال کے دو پہلو واضح کرتے ہیں: نتیجے کی طرف اشارہ اور قیاس کی قسم بننا۔

وَالْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ كَيْفِيَّةِ وَضْعِ الْأَوْسَطِ عِنْدَ الْأَصْغَرِ وَالْأَكْبَرِ يُسَمَّى شَكْلًا، هَيْئَةٌ حالت اور صورت کو کہتے ہیں۔ قیاس میں حدِ اوسط، اصغر اور اکبر کے ساتھ کس مقام پر آئے، اس کیفیت سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں۔ صغریٰ میں اصغر کے ساتھ حدِ

اوسط موجود ہوتا ہے، اور کبریٰ میں اکبر کے ساتھ حدِ اوسط۔ ہر مقدمے کے دو مقام ہوتے ہیں: موضوع اور محمول۔ صغریٰ میں حدِ اوسط موضوع بھی ہو سکتا ہے اور محمول بھی؛ اسی طرح کبریٰ میں بھی وہ موضوع یا محمول ہو سکتا ہے۔ لہٰذا حدِ اوسط کو صرف مکرر لفظ ہونے کے اعتبار سے دیکھنا کافی نہیں، یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ دونوں مقدموں میں وہ کس کس مقام پر واقع ہوا ہے۔ اسی مقام کی تبدیلی سے قیاس کی الگ الگ شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔

وَالْأَشْكَالُ أَرْبَعَةٌ، وَوَجْهُ الضَّبْطِ أَنْ يُقَالَ: اس اعتبار سے شکلیں چار ہیں۔ ممکن صورتیں یہ ہیں: حدِ اوسط دونوں مقدمات میں موضوع ہو، دونوں میں محمول ہو، صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو، یا صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو۔ ان کے علاوہ پانچویں صورت نہیں بنتی؛ کیونکہ ہر مقدمے میں حدِ اوسط کے لیے موضوع یا محمول میں سے صرف ایک ہی مقام متعین ہوگا۔ وَجْهُ الضَّبْطِ میں ضبط کے معنی ترتیب سے محفوظ کرنا اور یہاں چار ہی صورتوں میں حصر کرنا ہیں۔ حصر کا معنی بند کرنا ہے، یعنی یہ بتانا کہ شکلوں کی تعداد ان چار صورتوں تک کیوں محدود ہے۔ اب ان صورتوں کو مثالوں سے سمجھایا جاتا ہے۔

الْحَدُّ الْأَوْسَطُ إِمَّا مَحْمُولُ الصُّغْرَى وَمَوْضُوعُ الْكُبْرَى، پہلی شکل کی پہچان یہ ہے کہ حدِ اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو۔ اسی ترتیب کو شکلِ اول کہتے ہیں۔ صغریٰ میں حدِ اوسط جس چیز پر محمول ہے وہ اصغر ہوگا، جبکہ کبریٰ میں اسی حدِ اوسط پر اکبر محمول ہوگا۔ یوں دونوں مقدمات سے نتیجہ کی طرف ذہن آسانی سے منتقل ہوتا ہے۔

كَمَا فِي قَوْلِنَا: الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ، يُنْتِجُ: الْعَالَمُ حَادِثٌ، فَهُوَ الشَّكْلُ الْأَوَّلُ. مثال یہ ہے کہ عالم متغیر ہے، اور ہر متغیر حادث ہے؛ نتیجہ ہوا کہ عالم حادث ہے۔ یہاں اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ صغریٰ ہے اور كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ کبریٰ۔ نتیجے اَلْعَالَمُ حَادِثٌ میں اَلْعَالَمُ موضوع ہونے کی وجہ سے اصغر اور حَادِثٌ محمول ہونے کی وجہ سے اکبر ہے۔ دونوں مقدموں میں مُتَغَيِّرٌ مشترک ہے، اس لیے یہ حدِ اوسط ہے۔ صغریٰ میں مُتَغَيِّرٌ محمول اور کبریٰ میں مُتَغَيِّرٍ موضوع کے مقام پر آیا ہے؛ یہ شکلِ اول کی مقررہ پہچان ہے۔ حدِ اوسط کو نتیجے سے الگ رکھنے پر اَلْعَالَمُ اور حَادِثٌ ملتے ہیں اور نتیجہ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ بنتا ہے۔

اس مثال میں مُتَغَيِّرٌ بدلنے والے کو کہتے ہیں۔ حَادِثٌ کی اصطلاحی تحقیق یہ ہے کہ جو چیز مَسْبُوقٌ بِالْعَدَمِ ہو، یعنی اس کے وجود سے پہلے ایسا وقت گزرا ہو جب وہ موجود نہ تھی، وہ حادث ہے۔ اس کے مقابلے میں قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔ اسی بحث کی توضیح میں کائنات کے وجود کی ابتدا اور اس کے لیے ایک محدود مدت کا ذکر کیا گیا؛ یہاں مقصد مدت کی کوئی متعین سائنسی مقدار ثابت کرنا نہیں، بلکہ یہ سمجھانا ہے کہ جس چیز

سے پہلے عدم رہا ہو وہ حادث ہوگی۔ اسی مثال کی تدریس کے دوران بعض اہلِ سائنس کی طرف منسوب تقریباً پانچ ارب سال کی مدت کا بھی ذکر ہوا، جس سے مراد محدود مدت کا تصور واضح کرنا تھا، کسی قطعی سائنسی تاریخ کا فیصلہ نہیں۔ اس کے ضمن میں یہ بھی واضح ہوا کہ قدیم صرف اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات ہیں، جبکہ آسمان، زمین، فرشتے اور باقی مخلوقات حادث ہیں۔ پس مثال کا منطقی مقصد متغیر کے واسطے سے عالم کے لیے حادث ہونے کا حکم اخذ کرنا، اور حدِ اوسط کا مقام پہچاننا ہے۔

ترجمہ: قیاس میں نتیجے کے موضوع کو اصغر کہتے ہیں، کیونکہ اکثر اس کے افراد کم ہوتے ہیں؛ اور اس کے محمول کو اکبر کہتے ہیں، کیونکہ عموماً اس کے افراد زیادہ ہوتے ہیں۔ جو قضیہ قیاس کا جز بنایا جائے وہ مقدمہ ہے۔ جس مقدمے میں اصغر ہو وہ صغریٰ اور جس میں اکبر ہو وہ کبریٰ کہلاتا ہے۔ دونوں میں مکرر آنے والا جز حدِ اوسط ہے۔ صغریٰ اور کبریٰ کے ملنے کو قرینہ اور ضرب اور اصغر واکبر کے پاس حدِ اوسط کی کیفیتِ وضع سے حاصل ہونے والی حالت کو شکل کہتے ہیں۔ شکلیں چار ہیں، اور ان کی ترتیب یہ ہے: اگر حدِ اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو، جیسے عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے، جس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ عالم حادث ہے، تو یہ شکلِ اول ہے۔

وَإِنْ كَانَ مَحْمُولًا فِيهِمَا فَهُوَ الشَّكْلُ الثَّانِي، دوسری شکل میں حدِ اوسط دونوں مقدموں میں محمول ہوتا ہے؛ نہ صرف صغریٰ میں بلکہ کبریٰ میں بھی۔ یہی شکلِ ثانی کی امتیازی صورت ہے۔ اس کی پہچان کے لیے نتیجے سے اصغر اور اکبر معلوم کرنے کے بعد دونوں مقدموں میں مشترک جز کے مقام کو دیکھنا چاہیے۔ اگر وہ دونوں جگہ خبر یا محمول کے مقام پر ہو تو شکلِ ثانی ہوگی۔

كَمَا تَقُولُ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، وَلَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِحَيَوَانٍ، فَالنَّتِيجَةُ: لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ. مثلاً ہر انسان حیوان ہے اور کوئی پتھر حیوان نہیں؛ اس سے نتیجہ نکلا کہ کوئی انسان پتھر نہیں۔ پہلا قضیہ كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ صغریٰ اور دوسرا لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِحَيَوَانٍ کبریٰ ہے۔ دونوں میں حَيَوَانٌ مکرر آیا ہے، اس لیے یہی حدِ اوسط ہے۔ پہلے قضیے میں یہ إِنْسَانٍ کا محمول اور دوسرے میں الْحَجَرِ کا محمول ہے۔ نتیجے میں الْإِنْسَانِ اور حَجَرٍ باقی رہ گئے اور حَيَوَانٌ کا ذکر ختم ہو گیا۔ اس طرح حدِ اوسط کے دونوں مقدموں میں محمول ہونے کے اعتبار سے یہ شکلِ ثانی ہوئی۔

اس نتیجے کی نفی پر بھی غور کرنا چاہیے۔ ایک مقدمہ موجبہ کلیہ ہے، کیونکہ وہ ہر انسان کے لیے حیوان ہونے کو ثابت کرتا ہے، جبکہ دوسرا سالبہ کلیہ ہے، کیونکہ وہ تمام پتھروں سے حیوان ہونے کی نفی کرتا ہے۔ ان کو ملانے سے انسان اور پتھر کے درمیان بھی نفی کا حکم نکلا: لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ۔ اس کی

مناسبت سے یہ قاعدہ بیان ہوا کہ جب ایک مقدمہ موجبہ اور دوسرا سالبہ ہو تو نتیجہ سالبہ آتا ہے؛ اور جب ایک مقدمہ کلیہ اور دوسرا جزئیہ ہو تو نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے۔ اس توجیہ میں موجبہ اور کلیہ کو اپنے مقابل یعنی سالبہ اور جزئیہ سے اعلیٰ قرار دے کر بتایا گیا کہ نتیجہ اس پہلو سے ادنی مقدمے کی پیروی کرتا ہے۔ پہلی شکل کے برعکس دوسری شکل میں نتیجہ سمجھنے کے لیے کچھ غور کرنا پڑتا ہے۔

وَإِنْ كَانَ مَوْضُوعًا فِيهِمَا فَهُوَ الشَّكْلُ الثَّالِثُ، اگر حدِ اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہو تو یہ شکلِ ثالث ہے۔ شکلِ ثانی میں مشترک جز دونوں کا محمول تھا، لیکن یہاں دونوں مقدمے اسی مشترک جز سے شروع ہوتے ہیں اور اس پر الگ الگ محمول لائے جاتے ہیں۔ یہ دونوں شکلیں محض مشترک لفظ سے نہیں بلکہ اس کے مقام سے الگ پہچانی جاتی ہیں۔

نَحْوَ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، وَبَعْضُ الْإِنْسَانِ كَاتِبٌ، يُنْتِجُ: بَعْضُ الْحَيَوَانِ كَاتِبٌ. مثال میں کہا گیا کہ ہر انسان حیوان ہے، اور بعض انسان کاتب ہیں؛ اس سے نتیجہ ہوا کہ بعض حیوان کاتب ہیں۔ صغریٰ كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ اور کبریٰ بَعْضُ الْإِنْسَانِ كَاتِبٌ ہے۔ ان دونوں کے اندر إِنْسَانٌ حدِ اوسط ہے اور دونوں جگہ موضوع ہے۔ اس مشترک جز کو نتیجے میں ذکر نہیں کیا گیا، بلکہ پہلے مقدمے سے حَيَوَانٌ اور دوسرے سے كَاتِبٌ باقی رہا۔ چونکہ ایک مقدمہ کلیہ اور دوسرا جزئیہ ہے، اس لیے نتیجہ بھی جزئیہ آیا: بَعْضُ الْحَيَوَانِ كَاتِبٌ۔ اس طرح شکلِ ثالث کی پہچان اور نتیجے کے جزئی ہونے کی وجہ دونوں واضح ہو گئیں۔

وَإِنْ كَانَ مَوْضُوعًا فِي الصُّغْرَى وَمَحْمُولًا فِي الْكُبْرَى فَهُوَ الشَّكْلُ الرَّابِعُ، چوتھی شکل میں حدِ اوسط صغریٰ کا موضوع اور کبریٰ کا محمول ہوتا ہے۔ یہ پہلی شکل کے بالکل برعکس ترتیب ہے، کیونکہ پہلی میں حدِ اوسط صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع تھا۔ یہاں ان میں سے کسی ایک مقدمے میں بھی حدِ اوسط شکلِ اول والے مقام پر نہیں ہے، اس لیے اسے شکلِ رابع کہا گیا۔

نَحْوَ قَوْلِنَا: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، وَبَعْضُ الْكَاتِبِ إِنْسَانٌ، يُنْتِجُ: بَعْضُ الْحَيَوَانِ كَاتِبٌ. مثلاً ہر انسان حیوان ہے، اور بعض کاتب انسان ہیں؛ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ بعض حیوان کاتب ہیں۔ پہلی مقدّمہ كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ صغریٰ ہے، جس میں حدِ اوسط إِنْسَانٌ موضوع کی جگہ آیا؛ دوسری مقدّمہ بَعْضُ الْكَاتِبِ إِنْسَانٌ کبریٰ ہے، جس میں وہی حدِ اوسط محمول بن گیا۔ دونوں میں مشترک جز إِنْسَانٌ کو چھوڑ کر حَيَوَانٌ اور كَاتِبٌ کو ملانے سے بَعْضُ الْحَيَوَانِ كَاتِبٌ نتیجہ ملا۔ اس قیاس میں بھی ایک مقدمہ جزئیہ ہے، اس لیے نتیجہ جزئیہ ہے۔ یوں چاروں شکلوں میں فرق کی بنیاد حدِ اوسط کے موضوع اور محمول ہونے کی کیفیت ہی رہی۔

ان شکلوں کو اول، ثانی، ثالث اور رابع کا درجہ دینے میں بھی ایک وجہ ہے۔ شکلِ اول سب سے اعلیٰ ہے، کیونکہ

اس میں ذہن بغیر زیادہ غور کے براہِ راست نتیجے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ باقی تینوں میں اس کے مقابلے میں غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے۔ شکلِ ثانی میں صغریٰ، شکلِ اول کی صغریٰ کے مشابہ ہے: دونوں میں حدِ اوسط صغریٰ کا محمول ہے۔ چونکہ صغریٰ کو کبریٰ سے اعلیٰ سمجھا گیا ہے، اس لیے اعلیٰ جز سے یہ مشابہت رکھنے والی شکل دوسرے درجے پر آئی۔ شکلِ ثالث میں اس کی کبریٰ، شکلِ اول کی کبریٰ کے مشابہ ہے: دونوں میں حدِ اوسط کبریٰ کا موضوع ہے۔ اس لیے اسے تیسرے درجے پر رکھا گیا۔ شکلِ رابع کے نہ صغریٰ میں اور نہ کبریٰ میں، حدِ اوسط شکلِ اول والے مقام پر آتا ہے؛ یعنی دونوں میں سے کسی کے ساتھ اس پہلو سے مشابہت نہیں، اس لیے اسے چوتھا درجہ دیا گیا۔ چنانچہ شکلوں کی ترتیب محض یادداشت کے لیے نہیں، ان کے درمیان مشابہت اور نتیجہ حاصل ہونے کی آسانی کے لحاظ سے ہے۔

ترجمہ: اور اگر حدِ اوسط دونوں مقدموں میں محمول ہو تو یہ دوسری شکل ہے، جیسے تم کہو: ہر انسان حیوان ہے اور کوئی پتھر حیوان نہیں، پس نتیجہ یہ ہے کہ کوئی انسان پتھر نہیں۔ اگر حدِ اوسط دونوں مقدموں میں موضوع ہو تو تیسری شکل ہے، جیسے ہر انسان حیوان ہے اور بعض انسان کاتب ہیں، جس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ بعض حیوان کاتب ہیں۔ اگر حدِ اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو چوتھی شکل ہے، جیسے ہر انسان حیوان ہے اور بعض کاتب انسان ہیں، اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ بعض حیوان کاتب ہیں۔

شکلِ اول کی فضیلت اور شرائط

فَصْلٌ: وَأَشْرَفُ الْأَشْكَالِ مِنَ الْأَرْبَعَةِ الشَّكْلُ الْأَوَّلُ؛

چاروں شکلوں میں سب سے افضل اور اشرف شکلِ اول ہے۔ اس کی فضیلت کی بنیاد یہ ہے کہ اس میں دو مقدموں کو ملا کر نتیجہ نکالنے کی نسبت نہایت واضح ہوتی ہے۔ گزشتہ مثال الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ اور كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ میں ذہن بغیر پیچیدگی کے الْعَالَمُ حَادِثٌ کی طرف چلا جاتا ہے۔ دوسری شکلوں میں اس کے مقابلے میں نتیجہ تک پہنچنے کے لیے غور کی ضرورت پیش آتی ہے؛ اسی سبب سے شکلِ اول کو پہلی اور سب سے اعلیٰ شکل کہا گیا۔

وَلِذٰلِكَ كَانَ إِنْتَاجُهُ بَيِّنًا بَدِيهِيًّا يَسْبِقُ الذِّهْنُ فِيهِ إِلَى النَّتِيجَةِ سَبْقًا طَبِيعِيًّا مِنْ دُونِ حَاجَةٍ إِلَى فِكْرٍ وَتَأَمُّلٍ.

اسی وجہ سے شکلِ اول کا نتیجہ دینا واضح اور بدیہی ہے۔ بَيِّنٌ واضح ہونے اور بَدِيهِيٌّ اس بات کو ظاہر کرتا ہے جس کے سمجھنے کے لیے غور و فکر کی حاجت نہ ہو۔ یہاں يَسْبِقُ الذِّهْنُ سے مراد یہ ہے کہ ذہن طبعی طور پر تیزی کے ساتھ نتیجے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ سَبْقًا طَبِيعِيًّا یعنی یہ انتقال فطری انداز میں ہوتا ہے؛ اس میں الگ سے فکر و تامل کرنا ضروری نہیں پڑتا۔ چنانچہ شکلِ اول کی فضیلت صرف نام رکھنے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کی بدیہی نتیجہ آفرینی کی بنا پر ہے۔

وَلَهُ شَرَائِطُ وَضُرُوبٌ. أَمَّا الشَّرَائِطُ فَاثْنَانِ: شکلِ اول کے لیے چند شرطیں اور کئی ضربیں، یعنی قسمیں، ہیں۔ ضُرُوبٌ، ضَرْبٌ کی جمع ہے اور یہاں اس سے مختلف صورتیں اور اقسام مراد ہیں۔ پہلے ان شرائط کا ذکر کیا جاتا ہے جن کی موجودگی شکلِ اول سے نتیجہ لازم آنے کے لیے ضروری ہے۔ ان شرطوں کی تعداد دو ہے۔

أَحَدُهُمَا إِيجَابُ الصُّغْرَى، وَثَانِيهِمَا كُلِّيَّةُ الْكُبْرَى. پہلی شرط إِيجَابُ الصُّغْرَى ہے، یعنی صغریٰ موجبہ ہو؛ سالبہ نہ ہو۔ دوسری شرط كُلِّيَّةُ الْكُبْرَى ہے، یعنی کبریٰ کلیہ ہو؛ جزئیہ نہ ہو۔ یوں پہلی شرط میں صغریٰ کی کیفیت، اثبات یا نفی، کا لحاظ ہے اور دوسری میں کبریٰ کی کمیت، کلی یا جزئی ہونے، کا لحاظ ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ صغریٰ کو لازماً کلیہ یا کبریٰ کو لازماً موجبہ ہونا چاہیے؛ یہاں جو دو شرطیں بیان ہوئیں، وہ صغریٰ کا موجبہ اور کبریٰ کا کلیہ ہونا ہیں۔ مثال کے طور پر كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ کلیہ ہونے کی وجہ سے کبریٰ بن سکتا ہے، جبکہ بَعْضُ الْإِنْسَانِ كَاتِبٌ جزئیہ ہے، اس لیے شکلِ اول میں مطلوب کلیہ کبریٰ کی شرط پوری نہیں کرتا۔

فَإِنْ فُقِدَا مَعًا أَوْ فُقِدَ أَحَدُهُمَا لَا يَلْزَمُ النَّتِيجَةُ كَمَا يَظْهَرُ عِنْدَ التَّأَمُّلِ. اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ مفقود ہوں، یا دونوں میں سے ایک بھی مفقود ہو، تو نتیجہ لازم نہیں آتا۔ فُقِدَا تثنیہ کا صیغہ ہے اور اس کا تعلق انہی دو شرطوں سے ہے؛ فُقِدَ أَحَدُهُمَا میں ان میں سے صرف ایک شرط نہ پائے جانے کا ذکر ہے۔ شرط کے نہ ہونے کی صورت میں مشروط کا لازم آنا ثابت نہیں رہتا۔ اسے وضو اور نماز کی مثال سے سمجھایا گیا کہ جہاں وضو شرط ہے، وہاں وضو نہ پایا جائے تو وہ نماز صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح شکلِ اول میں صغریٰ کی موجبہ ہونے یا کبریٰ کی کلیہ ہونے کی شرط نہ ملے تو قیاس اس مقررہ صورت میں نتیجے کا ضامن نہیں رہتا۔ دونوں میں سے صرف ایک شرط کی کمی بھی کافی ہے؛ دونوں کا بیک وقت مفقود ہونا ضروری نہیں۔ عبارت كَمَا يَظْهَرُ عِنْدَ التَّأَمُّلِ سے اس نکتے پر غور کرنے کی طرف اشارہ ہے۔

ترجمہ: فصل: چاروں شکلوں میں سب سے افضل شکل پہلی ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نتیجہ دینا واضح اور بدیہی ہے، اس میں ذہن طبعی طور پر، فکر و تامل کی ضرورت کے بغیر، نتیجے کی طرف سبقت کرتا ہے۔ اس کی شرطیں اور ضربیں ہیں۔ شرطیں دو ہیں: پہلی صغریٰ کا موجبہ ہونا اور دوسری کبریٰ کا کلیہ ہونا۔ پس اگر دونوں شرطیں اکٹھی مفقود ہوں یا ان میں سے ایک مفقود ہو تو نتیجہ لازم نہیں آتا، جیسا کہ غور کرنے پر ظاہر ہوتا ہے۔

وَأَمَّا الضُّرُوبُ فَأَرْبَعَةٌ، شکلِ اول کی شرائط کے بعد اب اس کی نتیجہ دینے والی ضربوں کا بیان ہے۔ ضَرْبٌ کی جمع ضُرُوبٌ ہے اور اس سے قیاس کی وہ قسم مراد ہے جو صغریٰ اور کبریٰ کی کسی خاص ترکیب سے بنتی ہے۔ تمام ممکن ترکیبیں اور واقعی نتیجہ دینے والی ترکیبیں ایک نہیں؛ یہاں نتیجہ دینے والی ضربیں چار ہیں۔ ان چار تک پہنچنے کے لیے پہلے تمام احتمالات شمار کیے جاتے ہیں اور

پھر وہ احتمالات الگ کیے جاتے ہیں جن میں شکلِ اول کی دونوں شرطیں پوری نہیں ہوتیں۔

لِأَنَّ الِاحْتِمَالَاتِ فِي كُلِّ شَكْلٍ سِتَّةَ عَشَرَ، ہر شکل کے اندر کل سولہ احتمالات بنتے ہیں۔ احتمال سے مراد یہ ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ میں قضیے کی کون کون سی قسمیں آپس میں جمع ہو سکتی ہیں، خواہ وہ ہر صورت میں نتیجہ دیں یا نہ دیں۔ سولہ کی تعداد اس وجہ سے ہے کہ قیاس کے دو مقدمے ہوتے ہیں اور ہر مقدمے میں محصورات کی چاروں قسموں میں سے کوئی ایک قسم آسکتی ہے۔ پہلے ان ممکنہ صورتوں کو شمار کیا جائے گا، پھر نتیجہ دینے والی صورتیں جدا کی جائیں گی۔

لِأَنَّ الصُّغْرَى أَرْبَعَةٌ وَالْكُبْرَى أَيْضًا أَرْبَعَةٌ، صغریٰ کی چار صورتیں ہیں اور کبریٰ کی بھی چار۔ صغریٰ اگر اپنی پہلی صورت میں ہو تب بھی اس کے ساتھ کبریٰ کی چار صورتیں مل سکتی ہیں؛ صغریٰ دوسری صورت میں ہو تب بھی چار، تیسری میں بھی چار اور چوتھی میں بھی چار۔ اس طرح صغریٰ کی چار قسموں میں سے ہر ایک کے ساتھ کبریٰ کی چار قسموں کا اجتماع ممکن ہے۔ اس مقام پر ابھی صغریٰ کا موجبہ یا کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط نہیں لگایا گیا؛ یہاں صرف مجموعی احتمال شمار ہو رہا ہے۔

أَعْنِي الْمُوجِبَةَ الْكُلِّيَّةَ، وَالْمُوجِبَةَ الْجُزْئِيَّةَ، وَالسَّالِبَةَ الْكُلِّيَّةَ، وَالْجُزْئِيَّةَ. وہ چار قسمیں موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ ہیں۔ موجبہ میں اثبات اور سالبہ میں نفی ہوتی ہے، جبکہ کلیہ میں تمام افراد اور جزئیہ میں بعض افراد کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ صغریٰ کی یہ چار ہی قسمیں ہیں اور کبریٰ کے لیے بھی یہی چار قسمیں ہیں۔ لہٰذا جب صغریٰ موجبہ کلیہ ہو تو کبریٰ ان چاروں میں سے کوئی بھی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح صغریٰ موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ یا سالبہ جزئیہ ہو، ہر مرتبہ کبریٰ کی چار ممکن قسموں کو اس کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے گا۔

وَالْأَرْبَعَةُ فِي الْأَرْبَعَةِ سِتَّةَ عَشَرَ، چار کو چار سے ضرب دینے پر سولہ حاصل ہوتے ہیں۔ اسی کو یہاں أَرْبَعَةٌ فِي أَرْبَعَةٍ سے ادا کیا گیا ہے۔ صغریٰ موجبہ کلیہ کے ساتھ چار کبریائیں ملیں تو چار احتمال؛ صغریٰ موجبہ جزئیہ کے ساتھ چار ملیں تو مزید چار؛ سالبہ کلیہ کے ساتھ چار، اور سالبہ جزئیہ کے ساتھ چار۔ اس طرح چار چار کے چار مجموعے بنے اور کل سولہ ضربوں کا امکان ہوا۔ لیکن ان سب کا نتیجہ دینا ابھی ثابت نہیں ہوا؛ شکلِ اول کی شرائط پر ان کی جانچ ضروری ہے۔

وَأَسْقَطَ شَرَائِطُ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ اثْنَيْ عَشَرَ، شکلِ اول کی دو شرطوں نے ان سولہ میں سے بارہ ضربوں کو ساقط کر دیا۔ یہاں ساقط کرنے سے مراد یہ ہے کہ ان صورتوں میں شکلِ اول کے لیے مقررہ شرائط پوری نہ ہونے کی وجہ سے نتیجہ لازم نہیں ہوگا۔ پہلی شرط صغریٰ کا موجبہ ہونا تھی؛ دوسری کبریٰ کا کلیہ ہونا۔ پہلے صرف صغریٰ کی شرط کے اعتبار سے احتمالات دیکھے جائیں تو آٹھ ضربیں ساقط ہوتی ہیں۔ پھر باقی آٹھ میں کبریٰ کی شرط دیکھنے پر مزید چار ساقط ہو جاتی ہیں۔ بارہ

کے اس اخراج کے بعد صرف چار نتیجہ دینے والی ضربیں بچتی ہیں۔

وَهُوَ الصُّغْرَى السَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الْكُبْرَيَاتِ الْأَرْبَعِ، پہلی ساقط ہونے والی چار صورتوں کا تعلق اس صغریٰ سے ہے جو سالبہ کلیہ ہو۔ اس ایک قسم کی صغریٰ کے ساتھ کبریٰ موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ یا سالبہ جزئیہ، چاروں صورتوں میں سے کوئی بھی ہو سکتی تھی۔ لیکن جب صغریٰ ہی سالبہ کلیہ ہے تو ایجابِ صغریٰ کی شرط پوری نہیں ہوتی۔ اس لیے کبریٰ کی کیفیت یا کمیت کی مزید جانچ کے بغیر یہ چاروں احتمال ساقط ہو گئے۔

وَالصُّغْرَى السَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ مَعَ تِلْكَ الْأَرْبَعِ، وَهَذِهِ ثَمَانِيَةٌ، اسی طرح اگر صغریٰ سالبہ جزئیہ ہو تو اس کے ساتھ کبریٰ کی وہی چار قسمیں مل سکتی ہیں، مگر یہاں بھی صغریٰ سالبہ ہونے کے سبب پہلی شرط پوری نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ چار صورتیں بھی ساقط ہوئیں۔ سالبہ کلیہ صغریٰ والی چار اور سالبہ جزئیہ صغریٰ والی چار، دونوں کو ملانے سے آٹھ صورتیں ہو گئیں۔ عبارت کے هَذِهِ ثَمَانِيَةٌ سے انہی ساقط شدہ آٹھ ضربوں کی طرف اشارہ ہے۔ اب پہلی شرط پر پوری اترنے والی صرف موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ صغریٰ کی صورتیں رہ گئیں، جن کے ساتھ کبریٰ کی چار چار صورتیں اب بھی ممکن ہیں۔

وَالْكُبْرَى الْمُوجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ، باقی آٹھ صورتوں میں دوسری شرط یعنی کلیتِ کبریٰ کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ اگر کبریٰ موجبہ جزئیہ یا سالبہ جزئیہ ہو تو وہ کلیہ نہیں، لہٰذا ایسی صورت بھی نتیجہ دینے والی ضربوں میں داخل نہیں ہو گی۔ کبریٰ کی ان دونوں جزئی قسموں کو الگ کرنا ضروری ہے؛ موجبہ ہونے سے کبریٰ کی کمی پوری نہیں ہوتی، کیونکہ کبریٰ کی شرط موجبہ ہونا نہیں بلکہ کلیہ ہونا ہے۔

مَعَ الصُّغْرَى الْمُوجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْكُلِّيَّةِ، وَهَذِهِ أَرْبَعَةٌ، اب صغریٰ کی دو موجبہ قسمیں ہی باقی تھیں: موجبہ جزئیہ اور موجبہ کلیہ۔ پہلی کے ساتھ کبریٰ کی دو جزئی قسمیں ملیں تو دو صورتیں ساقط ہوئیں، اور دوسری کے ساتھ بھی کبریٰ کی وہی دو جزئی قسمیں ملیں تو مزید دو ساقط ہوئیں۔ اس طرح دوسری شرط کے فقدان سے چار ضربیں ساقط ہوئیں۔ پہلے سالبہ صغریٰ کے سبب آٹھ گری تھیں، اور اب جزئیہ کبریٰ کے سبب مزید چار؛ مجموعہ بارہ ہوا۔ اس حساب میں ہر ساقط شدہ صورت کی وجہ بھی متعین ہے: یا صغریٰ سالبہ ہے یا کبریٰ جزئیہ۔

فَبَقِيَ أَرْبَعَةُ ضُرُوبٍ مُنْتِجَةٍ. نتیجہ یہ ہوا کہ سولہ میں سے بارہ کے ساقط ہونے کے بعد چار ضربیں باقی رہیں جو نتیجہ دیتی ہیں۔ ان کی ترکیبیں یہ ہیں: صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ؛ صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ؛ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ؛ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ۔ ان چاروں میں صغریٰ موجبہ اور کبریٰ کلیہ ہے، لہٰذا دونوں شرطیں

پوری ہیں۔ اب ان چاروں ضربوں کی جداگانہ مثالیں اور ان سے نکلنے والے نتائج بیان ہوں گے۔

ترجمہ: اور اس کی نتیجہ دینے والی ضربیں چار ہیں، کیونکہ ہر شکل کے اندر سولہ احتمالات ہیں؛ اس لیے کہ صغریٰ کی چار قسمیں ہیں اور کبریٰ کی بھی چار، یعنی موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ۔ چار کو چار میں ضرب دینے سے سولہ بنتے ہیں۔ شکلِ اول کی شرطوں نے ان میں سے بارہ کو ساقط کر دیا: سالبہ کلیہ صغریٰ چاروں کبریاؤں کے ساتھ، اور سالبہ جزئیہ صغریٰ انہی چاروں کے ساتھ، یہ آٹھ ہوئے؛ پھر موجبہ جزئیہ یا سالبہ جزئیہ کبریٰ، موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ صغریٰ کے ساتھ، یہ چار ہوئے۔ پس چار نتیجہ دینے والی ضربیں باقی رہ گئیں۔

الضَّرْبُ الْأَوَّلُ مُرَكَّبٌ مِنْ مُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرَى وَمُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرَى، يُنْتِجُ مُوجِبَةً كُلِّيَّةً، پہلی نتیجہ دینے والی ضرب میں صغریٰ بھی موجبہ کلیہ ہوتی ہے اور کبریٰ بھی موجبہ کلیہ۔ لہٰذا اس کا نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا۔ نتیجے کے متعلق یہ قاعدہ ذہن میں رکھا جائے کہ وہ کیفیت اور کمیت میں ادنیٰ مقدمے کی پیروی کرتا ہے۔ اس کو النَّتِيجَةُ تَابِعَةٌ لِلْأَخَسِّ الْأَرْذَلِ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ أَخَسُّ کا تعلق خسیس سے اور أَرْذَلُ کے معنی بھی ادنیٰ اور کم درجے کے ہیں۔ أَخَسُّ اور أَخَصُّ کو خلط نہ کیا جائے؛ أَخَصُّ کے معنی زیادہ خاص کے ہیں۔ موجبہ و سالبہ میں سالبہ ادنیٰ اور کلیہ و جزئیہ میں جزئیہ ادنیٰ ہے۔ جب دونوں مقدمے موجبہ اور کلیہ ہوں تو اس پہلی ضرب میں کوئی سالبہ یا جزئیہ نہیں، اس لیے نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا۔

نَحْوُ: كُلُّ ج ب، وَكُلُّ ب د، يُنْتِجُ: كُلُّ ج د. اس ضرب کے لیے حروف سے مثال دی گئی ہے: ہر ج، ب ہے، اور ہر ب، د ہے؛ نتیجہ ہر ج، د ہے۔ یہ حروف محض مثال کے اجزا کی علامتیں ہیں؛ ان کی جگہ مناسب حقیقی الفاظ رکھے جاسکتے ہیں۔ پہلے مقدمے کا موضوع ج اصغر، دوسرے کا محمول دا کبر اور دونوں میں مکرر آنے والا اب حدِ اوسط ہے۔ حدِ اوسط کو چھوڑنے کے بعد ج اور د باقی رہ گئے اور ان کے بارے میں حکم موجبہ کلیہ کے طور پر ثابت ہوا۔

اسی فرضی حروفی مثال کو معروف الفاظ سے یوں سمجھا جاسکتا ہے: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، ہر انسان حیوان ہے؛ اور كُلُّ حَيَوَانٍ مُتَحَرِّكٌ، ہر حیوان متحرک ہے۔ دونوں میں مشترک جز حَيَوَانٌ حدِ اوسط ہے۔ پہلے مقدمے کا إِنْسَانٌ اور دوسرے کا مُتَحَرِّكٌ ملانے سے كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَحَرِّكٌ نتیجہ نکلا۔ یہاں حروف ج، ب اور د بالترتیب انسان، حیوان اور متحرک کے لیے آئے۔ جو لفظ پہلے مقدمے میں حدِ اوسط کے مقام پر ہو اسے دوسرے میں بھی اسی معنی کے ساتھ لینا لازم ہے، تبھی مثال کی ترکیب صحیح رہے گی۔

وَالضَّرْبُ الثَّانِي مُؤَلَّفٌ مِنْ مُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرَى وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرَى، يُنْتِجُ سَالِبَةً كُلِّيَّةً، دوسری ضرب کی

صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہوتی ہے۔ نتیجہ سالبہ کلیہ نکلتا ہے۔ دونوں مقدمے کلیہ ہیں، اس لیے یہاں جزئیت کی طرف جانے کا سبب نہیں؛ البتہ ایک مقدمہ سالبہ ہونے کی وجہ سے نتیجہ سالبہ ہوگا۔ پہلی ضرب سے فرق صرف یہ ہے کہ وہاں کبریٰ موجبہ کلیہ تھی، یہاں سالبہ کلیہ ہے۔ اس طرح مُؤَلَّفٌ کا مطلب دو مقدموں سے مرکب ہونا ہے۔

نَحْوُ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، وَلَا شَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِحَجَرٍ، يُنْتِجُ: لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ. مثال میں ہر انسان حیوان ہے اور کوئی حیوان پتھر نہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ کوئی انسان پتھر نہیں۔ پہلے مقدمے میں إِنْسَانٌ اصغر، دوسرے میں حَجَرٌ اکبر، اور دونوں میں حَيَوَانٌ حدِ اوسط ہے۔ صغریٰ موجبہ کلیہ ہے، کبریٰ سالبہ کلیہ؛ حدِ اوسط کو چھوڑ کر انسان اور پتھر کے درمیان نفی ثابت کی گئی، لہٰذا نتیجہ سالبہ کلیہ آیا۔ اس مثال میں پہلی شکل کی ترتیب بھی موجود ہے، کیونکہ حدِ اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے۔

وَالضَّرْبُ الثَّالِثُ مُلْتَئِمٌ مِنْ مُوجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرَى وَمُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرَى، وَالنَّتِيجَةُ مُوجِبَةٌ جُزْئِيَّةٌ، تیسری ضرب میں صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہے؛ اس سے نتیجہ موجبہ جزئیہ نکلتا ہے۔ یہاں دونوں مقدمے موجبہ ہیں، مگر صغریٰ جزئیہ ہے؛ اس لیے نتیجہ بھی جزئیہ ہوگا۔ مُلْتَئِمٌ کے معنی بھی مرکب ہونے کے ہیں۔ پہلی ضرب میں مُرَکَّبٌ اور دوسری میں مُؤَلَّفٌ آیا تھا، جبکہ یہاں مُلْتَئِمٌ لایا گیا۔ اس لفظی تنوع سے کوئی نئی منطقی قسم مراد نہیں، بلکہ ایک ہی معنی کو مختلف الفاظ سے ادا کیا گیا ہے۔

نَحْوُ: بَعْضُ الْحَيَوَانِ فَرَسٌ، وَكُلُّ فَرَسٍ صَهَّالٌ، يُنْتِجُ: بَعْضُ الْحَيَوَانِ صَهَّالٌ. بعض حیوان گھوڑے ہیں، اور ہر گھوڑا ہنہنانے والا ہے؛ اس سے نتیجہ نکلا کہ بعض حیوان ہنہنانے والے ہیں۔ فَرَسٌ گھوڑے کو کہتے ہیں اور صَهَّالٌ ہنہنانے والے کو۔ پہلے مقدمے میں بعض حیوانوں کے لیے گھوڑا ہونا ثابت ہے، اور دوسرے میں ہر گھوڑے کے لیے ہنہنانے والا ہونا۔ دونوں مقدموں میں فَرَسٌ حدِ اوسط ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے۔ اس کو نتیجے سے الگ کیا گیا تو حَيَوَانٌ اور صَهَّالٌ رہ گئے۔ چونکہ صغریٰ جزئیہ ہے، اس لیے نتیجہ بَعْضُ الْحَيَوَانِ صَهَّالٌ موجبہ جزئیہ ہوا۔

وَالضَّرْبُ الرَّابِعُ مُزْدَوِجٌ مِنْ مُوجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرَى وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرَى، يُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً، چوتھی ضرب کی صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہے۔ صغریٰ کے جزئیہ ہونے سے نتیجے کی کمیت جزئیہ اور کبریٰ کے سالبہ ہونے سے اس کی کیفیت سالبہ ٹھہری؛ اس لیے نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے۔ یہاں مُزْدَوِجٌ بھی مرکب ہونے کے معنی میں ہے۔ یوں مُرَکَّبٌ، مُؤَلَّفٌ، مُلْتَئِمٌ اور مُزْدَوِجٌ، چاروں ضربوں میں ایک ہی اصل مفہوم کے لیے الگ الگ الفاظ آئے ہیں۔ ان مختلف الفاظ سے کسی قسم کا اضافی قاعدہ ثابت نہیں ہوتا۔

كَقَوْلِنَا: بَعْضُ الْحَيَوَانِ نَاطِقٌ، وَلَا شَيْءَ مِنَ النَّاطِقِ بِنَاهِقٍ، فَالنَّتِيجَةُ: بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِنَاهِقٍ. مثلاً بعض حیوان ناطق ہیں اور کوئی ناطق رینکنے والا نہیں؛ نتیجہ یہ ہوا کہ بعض حیوان رینکنے والے نہیں۔ نَاهِقٌ رینکنے والے کو کہتے ہیں، جبکہ نَهِيقٌ رینکنے کی آواز کا نام ہے۔ دونوں مقدموں میں مشترک لفظ نَاطِقٌ حدِ اوسط ہے؛ صغریٰ میں یہ محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے۔ نتیجے میں باقی رہنے والے دو اجزا حَيَوَانٌ اور نَاهِقٌ ہیں۔ یہاں صغریٰ موجبہ جزئیہ، کبریٰ سالبہ کلیہ، اور نتیجہ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِنَاهِقٍ سالبہ جزئیہ ہے۔ یوں شکلِ اول کی چاروں نتیجہ دینے والی ضربوں سے محصورات کی چاروں قسم کے نتائج سامنے آگئے۔

ترجمہ: پہلی ضرب موجبہ کلیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہے اور موجبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے، جیسے ہر ج، ب ہے اور ہر ب، د ہے، نتیجہ ہر ج، د ہے۔ دوسری ضرب موجبہ کلیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہے اور سالبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے، جیسے ہر انسان حیوان ہے اور کوئی حیوان پتھر نہیں؛ نتیجہ کوئی انسان پتھر نہیں۔ تیسری ضرب موجبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہے اور اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ ہے، جیسے بعض حیوان گھوڑے ہیں اور ہر گھوڑا ہنہنانے والا ہے؛ نتیجہ بعض حیوان ہنہنانے والے ہیں۔ چوتھی ضرب موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہے اور سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے، جیسے بعض حیوان ناطق ہیں اور کوئی ناطق رینکنے والا نہیں؛ نتیجہ بعض حیوان رینکنے والے نہیں۔

شکلِ اول کے خصوصی احکام

تَنْبِيهٌ: إِنْتَاجُ الْمُوجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ مِنْ خَوَاصِّ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ، تَنْبِیہٌ کا مطلب کسی اہم علمی نکتے کی طرف متوجہ کرنا ہے۔ شکلِ اول کی خصوصیت یہ ہے کہ اس سے موجبہ کلیہ بھی نتیجے کے طور پر حاصل ہو سکتی ہے؛ باقی تین شکلوں میں موجبہ کلیہ نتیجہ حاصل نہیں ہوتا۔ اس کا ثبوت پہلی ضرب سے واضح ہوا، جہاں صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ تھیں اور نتیجہ بھی موجبہ کلیہ نکلا۔ یہ صورت شکلِ اول کے ساتھ خاص ہونے کی وجہ سے اس کے خواص میں شمار کی جاتی ہے۔

كَمَا أَنَّ الْإِنْتَاجَ لِلنَّتَائِجِ الْأَرْبَعَةِ أَيْضًا مِنْ خَصَائِصِهِ. اسی طرح محصورات کے چاروں قسم کے نتائج پیدا کرنا بھی شکلِ اول کا خاصہ ہے۔ پہلی ضرب سے موجبہ کلیہ، دوسری سے سالبہ کلیہ، تیسری سے موجبہ جزئیہ اور چوتھی سے سالبہ جزئیہ نتیجہ نکلا۔ چونکہ باقی شکلوں میں موجبہ کلیہ نتیجے کے طور پر نہیں آتا، اس لیے وہ چاروں قسم کے نتائج پیدا نہیں کر سکتیں۔ یہ دونوں خصوصیات ایک دوسرے سے مربوط ہیں: موجبہ کلیہ کا اسی شکل سے حاصل ہونا، اور اسی بنا پر محصورات کی چاروں قسموں کا اسی میں جمع ہونا۔

وَالصُّغْرَى الْمُمْكِنَةُ غَيْرُ مُنْتِجَةٍ فِي هٰذَا الشَّكْلِ. شکلِ اول میں ممکنہ صغریٰ نتیجہ دینے والی نہیں۔ امکان کی

بحث میں ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ دونوں صورتیں گزری تھیں۔ صغریٰ ان میں سے کسی صورت میں ممکنہ ہو تو اس شکل کی مطلوب شرط پوری نہیں ہوتی، لہٰذا وہ نتیجہ نہیں دیتی۔ یہاں صرف موجبہ اور کلیہ کی شرائط سے آگے جہت کے لحاظ سے ایک مزید پہلو سامنے آیا ہے: صغریٰ میں فعل کا ہونا ضروری ہے، محض امکان کا ذکر کافی نہیں۔

فَقَدْ وَضَحَ بِمَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي هٰذَا الشَّكْلِ كَيْفًا إِيجَابُ الصُّغْرَى، وَكَمًّا كُلِّيَّةُ الْكُبْرَى، وَجِهَةً فِعْلِيَّةُ الصُّغْرَى. اس ساری بحث سے واضح ہوا کہ شکلِ اول میں تین اعتبارات سے بات دیکھنی ہوگی۔ کیف کے اعتبار سے صغریٰ کا موجبہ ہونا ضروری ہے، کیونکہ ایجاب و سلب کو کیفیت کہا جاتا ہے۔ کم کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے، کیونکہ کلیت و جزئیت مقدار یا کم سے متعلق ہیں۔ جہت کے اعتبار سے صغریٰ کا فعلیہ ہونا ضروری ہے، یعنی وہ محض ممکنہ نہ ہو۔ یہاں فعلیہ کا مفہوم صرف محدود وقت کے بالفعل ہونے تک مقید نہیں؛ فعل کا تعلق دوام یا ضرورت کے طریقے پر بھی ہو سکتا ہے۔ اصل مقصود صغریٰ کا فعل سے متعلق ہونا اور خالص امکان کی صورت کا اس سے خارج ہونا ہے۔ یوں پہلی دو شرطوں کو کیف و کم کے اعتبار سے اور تیسری توضیح کو جہت کے اعتبار سے سمجھا جائے گا۔

ترجمہ: تنبیہ: موجبہ کلیہ کا نتیجہ دینا شکلِ اول کے خواص میں سے ہے، جیسے چاروں قسم کے نتائج پیدا کرنا بھی اسی کی خصوصیات میں سے ہے۔ اس شکل میں ممکنہ صغریٰ نتیجہ نہیں دیتی۔ پس ہماری بیان کردہ باتوں سے واضح ہو گیا کہ اس شکل میں کیفیت کے اعتبار سے صغریٰ کا موجبہ ہونا، کمیت کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا، اور جہت کے اعتبار سے صغریٰ کا فعلیہ ہونا ضروری ہے۔

شکلِ ثانی کی شرائطِ انتاج

فَصْلٌ: وَيُشْتَرَطُ فِي إِنْتَاجِ الشَّكْلِ الثَّانِي فَصْلٌ کی تقدیر هٰذَا فَصْلٌ ہے، یعنی یہ ایک مستقل فصل ہے۔ اب شکلِ ثانی کے نتیجہ دینے کی شرائط بیان ہوتی ہیں۔ إِنْتَاجٌ، أَنْتَجَ يُنْتِجُ إِنْتَاجًا سے ہے، جس کے معنی نتیجہ پیدا کرنے کے ہیں۔ شکلِ ثانی وہ شکل ہے جس میں حدِ اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول کی جگہ آتا ہے۔ شکلوں کی ترتیب میں اسے دوسرا درجہ ملا، کیونکہ اس کی صغریٰ شکلِ اول کی صغریٰ سے مشابہ ہے: دونوں میں حدِ اوسط محمول ہوتا ہے۔ شکلِ اول میں صغریٰ کا موجبہ اور کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری تھا؛ شکلِ ثانی میں اس کی جگہ ایک شرط مختلف اور دوسری مشترک ہے۔

بِحَسَبِ الْكَيْفِ أَيْ: الْإِيجَابِ وَالسَّلْبِ اخْتِلَافُ الْمُقَدِّمَتَيْنِ، پہلی شرط کیفیت کے اعتبار سے دونوں مقدموں کا مختلف ہونا ہے۔ کیفیت سے مراد ایجاب اور سلب ہے: جس قضیے میں کسی چیز کا اثبات ہو وہ موجبہ، اور جس میں نفی ہو وہ سالبہ ہے۔ اس لیے اخْتِلَافُ الْمُقَدِّمَتَيْنِ کا مطلب یہ ہے کہ صغریٰ اور

کبریٰ دونوں ایک ہی کیفیت پر نہ ہوں۔ یہاں اختلاف سے کلیت و جزئیت کا فرق مراد نہیں؛ وہ کمیت کا معاملہ ہے۔ اگر دونوں قضیے موجبہ ہوں یا دونوں سالبہ ہوں تو شکلِ ثانی کی یہ شرط پوری نہیں ہوگی، اگرچہ حدِ اوسط دونوں میں محمول کے مقام پر ہو اور ظاہری شکل درست بن رہی ہو۔

فَإِنْ كَانَتِ الصُّغْرَى مُوجِبَةً كَانَتِ الْكُبْرَى سَالِبَةً وَبِالْعَكْسِ، اگر صغریٰ موجبہ ہو تو کبریٰ سالبہ ہونی چاہیے، اور وَبِالْعَكْسِ سے دوسری صورت مراد ہے کہ صغریٰ سالبہ ہو تو کبریٰ موجبہ ہو۔ اس طرح کیف میں اختلاف دونوں ترتیبوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ شرط یہ نہیں کہ صغریٰ ہی موجبہ یا صرف کبریٰ ہی سالبہ ہو، بلکہ ایک مقدمے میں ایجاب اور دوسرے میں سلب کا پایا جانا ضروری ہے۔ صغریٰ و کبریٰ کی کیفیت پہچاننے کے بعد حدِ اوسط کا محل بھی دیکھنا ہوگا؛ کیونکہ صرف ایک موجبہ اور ایک سالبہ جمع کر دینے سے خود بخود شکلِ ثانی نہیں بنتی۔

وَبِحَسَبِ الْكَمِّ أَيْ: الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ كُلِّيَّةُ الْكُبْرَى، دوسری شرط کمیت کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا ہے۔ کَمٌّ میں کلیت اور جزئیت دیکھی جاتی ہے، برخلاف کَیْفٌ کے، جس میں ایجاب اور سلب دیکھا جاتا ہے۔ لہٰذا کبریٰ موجبہ کلیہ بھی ہو سکتی ہے اور سالبہ کلیہ بھی، مگر موجبہ جزئیہ یا سالبہ جزئیہ نہیں ہو سکتی۔ پہلی شرط صغریٰ اور کبریٰ کے باہمی اختلافِ کیف سے متعلق ہے، جبکہ دوسری شرط صرف کبریٰ کی کلیت سے متعلق ہے۔ شکلِ اول اور شکلِ ثانی دونوں میں کلیتِ کبریٰ مشترک شرط ہے؛ فرق یہ ہے کہ اول میں ایجابِ صغریٰ، اور ثانی میں اختلافِ مقدمات فی الکیف لازم ہے۔ ان میں سے ایک بھی شرط نہ پائی جائے تو مطلوبہ انتاج حاصل نہیں ہوگا۔

وَإِلَّا اس ترکیب کا معنی ہے: اور اگر ایسا نہ ہو، یعنی بیان کردہ دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط باقی نہ رہے، خواہ ایک شرط مفقود ہو یا دونوں۔ یہاں إِلَّا کو محض حرفِ استثناء سمجھنا درست نہیں؛ اس کی اصل إِنْ لَا ہے، یعنی حرفِ شرط إِنْ اور نفی کا حرف لَا۔ تقدیر وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ ہے: اور اگر ایسا نہ ہوا۔ اصل ترکیب میں نونِ ساکن کے بعد لام آئی، لہٰذا نون کو لام میں مدغم کیا گیا۔ حروفِ يَرْمَلُونَ کے قانون کے تحت اس ادغام سے إِلَّا کی صورت بنی۔ اس نحوی و صرفی نکتے کی بنا پر یہاں نفیِ شرط اور استثناء کے استعمال میں فرق واضح رہنا چاہیے۔

يَلْزَمُ الِاخْتِلَافُ الْمُوجِبُ لِعَدَمِ الْإِنْتَاجِ، اگر اختلافِ کیف یا کلیتِ کبریٰ کی شرط پوری نہ ہو تو نتیجے میں ایسا اختلاف لازم آئے گا جو عدمِ انتاج کو ثابت کرتا ہے۔ یہاں الْمُوجِبُ کے معنی ثابت کرنے والے کے ہیں۔ وَجَبَ کو ثَبَتَ، أَوْجَبَ کو أَثْبَتَ اور مُوجِبٌ کو مُثْبِتٌ کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے؛ اس لیے ہر جگہ موجب سے واجب قرار دینے والا مراد نہیں ہوتا۔ عَدَمُ

الْإِنْتَاجِ کا مطلب یہ ہے کہ ان مقدموں کی محض اس ترکیب سے کوئی متعین نتیجہ لازماً ثابت نہیں ہوتا۔ شکل اور ضرب کی ایک ہی ساخت رکھنے کے باوجود مختلف صادق مثالوں میں مجوزہ نتیجے کی کیفیت بدل سکتی ہے؛ یہی اختلاف اس ترکیب کے غیر منتج ہونے کی علامت ہے۔

أَيْ: صِدْقُ الْقِيَاسِ مَعَ إِيجَابِ النَّتِيجَةِ تَارَةً وَمَعَ سَلْبِهَا أُخْرَى. اس اختلاف کی توضیح یہ ہے کہ ایک ہی قسم کی ضرب کے تحت مقدمات صادق رکھے جائیں تو کبھی موضوع و محمول کے درمیان موجبہ حکم صادق ملتا ہے اور دوسری مثال میں سالبہ حکم صادق ہوتا ہے۔ تَارَةً کے معنی ایک مرتبہ یا ایک موقع کے ہیں؛ أُخْرَى، محذوف تَارَةً کی صفت ہے، یعنی دوسری مرتبہ۔ سَلْبِهَا کی ضمیر نتیجے کی طرف راجع ہے۔ منطقی ضابطہ کلی ہوتا ہے: متعین شکل اور ضرب کی شرائط درست ہوں تو صرف مثال کے الفاظ بدلنے سے لازم آنے والے نتیجے کی کیفیت بدل نہیں سکتی۔ اگر ایک جگہ ایجاب اور دوسری جگہ سلب کا حکم اختیار کرنا پڑے تو معلوم ہوا کہ مقدمات اس متعین نتیجے کو لازم نہیں کرتے۔ ذیل کی دونوں آزمائشی صورتوں سے ایک ایک شرط کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔

پہلی آزمائش میں کبریٰ کلیہ تو رکھی جاتی ہے، مگر دونوں مقدمے موجبہ بنادیے جاتے ہیں۔ صغریٰ کُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ اور کبریٰ کُلُّ نَاطِقٍ حَيَوَانٌ ہے۔ حَيَوَانٌ دونوں مقدموں کا محمول ہے، اس لیے ہیئت شکلِ ثانی کی ہے؛ صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہیں، لہٰذا اختلافِ کیف کی شرط نہیں پائی گئی۔ دونوں مقدمات صادق ہونے کے ساتھ کُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ کا موجبہ کلیہ حکم بھی اپنی جگہ صادق ہے۔ اس مثال میں مطلوب بات صرف یہ دکھانا ہے کہ اس مشترک ساخت کے تحت ایجاب کا حکم مل سکتا ہے؛ یہ نہیں کہ ایجاب ان دونوں مقدموں سے بطورِ لازم ثابت ہو گیا۔

اب صغریٰ کُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وہی رکھی جائے اور کبریٰ کے موضوع نَاطِقٌ کی جگہ فَرَسٌ رکھ کر کُلُّ فَرَسٍ حَيَوَانٌ کہا جائے۔ حدِ اوسط پھر حَيَوَانٌ ہی ہے اور دونوں قضیے موجبہ کلیہ ہیں؛ یعنی کمیت، کیفیت اور شکل کی ساخت پہلے جیسی ہے۔ مگر کُلُّ إِنْسَانٍ فَرَسٌ کاذب ہے اور اس کے مقابل لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِفَرَسٍ صادق ہے۔ پہلی مثال میں انسان و ناطق کے درمیان موجبہ کلیہ حکم صادق تھا، جبکہ اس مثال میں انسان و فرس کے درمیان سالبہ کلیہ حکم صادق ہے۔ ایک ہی غیر مشروط ضرب کی ان دونوں مثالوں میں نتیجے کی کیفیت یکساں نہیں رہی؛ اس لیے محض دونوں موجبہ کلیہ مقدموں سے متعین نتیجہ اخذ کرنا درست نہیں۔

پہلی آزمائش میں حدِ اوسط کی جگہ کی حفاظت بھی ضروری ہے۔ اگر کُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ کے ساتھ کُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ ملایا جائے تو مشترک لفظ إِنْسَانٌ دونوں جگہ موضوع ہوگا اور یہ شکلِ ثانی نہیں، شکلِ ثالث بن

جائے گی۔ شکلِ ثانی میں حَیَوَانٌ کو دونوں میں محمول ہی رکھنا تھا۔ اس لیے شرط کی عدمِ رعایت کا امتحان اسی وقت صحیح ہوگا جب شکل کی اصل شناخت یعنی حدِ اوسط کا مقام نہ بدلے۔

دوسری آزمائش میں ایجاب و سلب کا اختلاف برقرار رکھتے ہوئے کبریٰ کو جزئیہ بنادیا جاتا ہے۔ صغریٰ کُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ اور کبریٰ بَعْضُ الْحَیَوَانِ لَیْسَ بِنَاطِقٍ ہے۔ دونوں میں نَاطِقٌ محمول کی جگہ ہے؛ لہٰذا شکلِ ثانی کی ہیئت موجود اور اختلافِ کیف بھی حاصل ہے۔ مگر کبریٰ بَعْضُ کی وجہ سے جزئیہ ہے، اس لیے کلیتِ کبریٰ کی شرط ساقط ہوگئی۔ اگر صرف مقدموں کی کیفیت و کمیت دیکھ کر سالبہ جزئیہ نتیجہ بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَیْسَ بِحَیَوَانٍ قائم کیا جائے تو وہ کاذب نکلتا ہے، کیونکہ انسان حیوان ہے۔ اس کے برخلاف بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَیَوَانٌ صادق ہے۔ چنانچہ اس مثال میں ایجاب کی بات درست ہے، جبکہ مطلوبہ سلب لازم نہیں آیا۔

اسی دوسری آزمائش میں صغریٰ برقرار رکھ کر کبریٰ کے موضوع حَیَوَانٌ کی جگہ فَرَسٌ لے آئیں: کُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ، بَعْضُ الْفَرَسِ لَیْسَ بِنَاطِقٍ۔ اب بھی صغریٰ موجبہ کلیہ، کبریٰ سالبہ جزئیہ، اور نَاطِقٌ دونوں میں محمول ہے۔ اس بار بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَیْسَ بِفَرَسٍ صادق ہے۔ یوں پہلی مثال میں انسان و حیوان کا موجبہ جزئیہ حکم صادق تھا اور دوسری میں انسان و فرس کا سالبہ جزئیہ حکم صادق نکلا؛ مگر دونوں صورتوں میں کبریٰ جزئیہ ہونے سے کوئی متعین نتیجہ مقدمات سے بطورِ لازم حاصل نہیں ہوتا۔ اسی اختلاف سے کلیتِ کبریٰ کی ضرورت کھلتی ہے۔

اس دوسری مثال میں بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَیْسَ بِفَرَسٍ کا مطلب صرف اتنا ہے کہ بعض انسان گھوڑے نہیں ہیں؛ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی بعض انسان ضرور گھوڑے ہوں گے۔ جزئیہ قضیہ جن افراد کے بارے میں حکم لگاتا ہے، اس سے ان کے سوا دوسرے افراد کے لیے مخالف حکم خود بخود ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح کسی جزئیہ موجبہ میں بعض کے لیے اثبات کرنے سے باقی کے لیے نفی لازم نہیں آتی۔ لہٰذا جزئیہ قضیے کو سمجھنے میں بلا دلیل مفہومِ مخالف نکالنے سے بچنا ضروری ہے۔ یہ تنبیہ مذکورہ سالبہ جزئیہ مثال کے صدق کو سمجھنے کے لیے خاص اہمیت رکھتی ہے۔

وَنَتِیجَةُ هٰذَا الشَّكْلِ لَا يَكُونُ إِلَّا سَالِبَةً. شکلِ ثانی کی نتیجہ دینے والی ضربوں کا نتیجہ ہمیشہ سالبہ ہوگا۔ اس کی وجہ پہلی شرط ہی میں موجود ہے: دو مقدموں میں سے ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ ہونا ضروری ہے، اور نتیجہ کیفیت میں ادنیٰ مقدمے کے تابع ہوتا ہے۔ موجبہ کے مقابلے میں سالبہ ادنیٰ ہے، اس لیے یہاں نتیجہ موجبہ نہیں ہو سکتا۔ کمیت کے اعتبار سے اگر دونوں مقدمے کلیہ ہوں تو شکلِ ثانی میں سالبہ کلیہ نتیجہ نکل سکتا ہے، اور اگر صغریٰ جزئیہ ہو جبکہ کبریٰ کلیہ ہو تو سالبہ جزئیہ نکلتا ہے۔ دونوں کلیہ مقدموں کی صورت میں پہلی اور

دوسری شکل کا نتیجہ کلیہ، جبکہ تیسری شکل کا جزئیہ ہوتا ہے۔ چوتھی شکل میں بھی عموماً جزئیہ نتیجہ ملتا ہے؛ البتہ صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو تو اس کی ایک ضرب کا نتیجہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے۔ پہلی دو شکلوں میں دوسری منتج ضربوں سے جزئی نتیجہ بھی آسکتا ہے۔ النَّتِيجَةُ تَابِعَةٌ لِلْأَخَسِّ وَالْأَرْذَلِ کی توضیح میں یہی فرق ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

ترجمہ: فصل: شکلِ ثانی کے نتیجہ دینے میں کیفیت، یعنی ایجاب اور سلب کے اعتبار سے، دونوں مقدموں کا مختلف ہونا شرط ہے؛ پس اگر صغریٰ موجبہ ہو تو کبریٰ سالبہ ہو اور اس کے برعکس بھی۔ اور کمیت، یعنی کلیت و جزئیت کے اعتبار سے، کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے۔ ورنہ ایسا اختلاف لازم آئے گا جو عدمِ انتاج کو ثابت کرے گا، یعنی ایک مرتبہ قیاس کے صادق ہونے کے ساتھ نتیجے کا موجبہ ہونا اور دوسرے موقع پر سالبہ ہونا۔ اس شکل کا نتیجہ صرف سالبہ ہی ہوتا ہے۔

شکلِ ثانی کی منتج ضربیں

وَضُرُوبُهُ النَّاتِجَةُ أَيْضًا أَرْبَعَةٌ، شکلِ ثانی میں بھی سولہ ممکنہ ضربوں میں سے صرف چار نتیجہ دیتی ہیں اور بارہ غیر منتج ہیں۔ ضُرُوبٌ، ضَرْبٌ کی جمع ہے۔ ہر ضرب صغریٰ اور کبریٰ کی کیفیت و کمیت کی ایک مخصوص ترکیب سے بنتی ہے۔ صغریٰ موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ یا سالبہ جزئیہ ہو سکتی ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے ساتھ کبریٰ کی یہی چار قسمیں مل سکتی ہیں؛ اس لیے چار کو چار سے ضرب دینے پر سولہ احتمال بنتے ہیں۔ شکلِ ثانی کے لیے دو شرطیں مقرر ہیں: ایک مقدمہ موجبہ اور دوسرا سالبہ ہو؛ اور کبریٰ کلیہ ہو۔ انہی شرطوں کی بناپر صرف چار ضربیں باقی رہتی ہیں۔

ان سولہ صورتوں کو شرطوں پر پرکھا جائے تو موجبہ کلیہ صغریٰ کے ساتھ کبریٰ کی چار صورتوں میں صرف سالبہ کلیہ کبریٰ منتج ہوگی؛ موجبہ کلیہ کبریٰ میں اختلافِ کیف مفقود ہے، جبکہ دونوں جزئی کبریاؤں میں کلیتِ کبریٰ کی شرط پوری نہیں ہوتی، اور موجبہ جزئیہ کبریٰ کے ساتھ کیف کا اختلاف بھی مفقود ہے۔ موجبہ جزئیہ صغریٰ کی چار صورتوں میں بھی صرف سالبہ کلیہ کبریٰ منتج ہے؛ اس کے علاوہ موجبہ کلیہ کبریٰ میں کیفیت ایک جیسی، موجبہ جزئیہ کبریٰ میں دونوں شرطیں مفقود، اور سالبہ جزئیہ کبریٰ میں کلیتِ کبریٰ مفقود ہے۔

سالبہ کلیہ صغریٰ کے ساتھ کبریٰ کی چار قسموں میں صرف موجبہ کلیہ کبریٰ دونوں شرطیں پوری کرتی ہے۔ موجبہ جزئیہ کبریٰ کی صورت میں کلیتِ کبریٰ نہیں، اور دونوں سالبہ کبریاؤں کے ساتھ اختلافِ کیف نہیں۔ سالبہ جزئیہ صغریٰ کی صورتوں میں بھی صرف موجبہ کلیہ کبریٰ منتج ہے؛ موجبہ جزئیہ کبریٰ جزئی ہونے کی بناپر، اور سالبہ کلیہ یا سالبہ جزئیہ کبریٰ یکساں کیفیت کی بناپر غیر منتج ہیں۔ اس طرح کل چار منتج ضربیں حاصل ہوئیں: موجبہ کلیہ مع سالبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ مع سالبہ کلیہ، سالبہ کلیہ مع موجبہ کلیہ اور سالبہ

جزئیہ مع موجبہ کلیہ۔ پہلی اور تیسری سے سالبہ کلیہ، جبکہ دوسری اور چوتھی سے سالبہ جزئیہ نتیجہ آتا ہے۔

أَحَدُهَا مِنَ الْكُلِّيَّتَيْنِ وَالصُّغْرَى مُوجِبَةٌ، يُنْتِجُ سَالِبَةً كُلِّيَّةً، پہلی منتج ضرب میں دونوں مقدمے کلیہ اور صغریٰ موجبہ ہوتی ہے؛ چنانچہ اختلافِ کیف کی شرط کے تحت کبریٰ لازماً سالبہ کلیہ ہوگی۔ اس ترکیب سے نتیجہ سالبہ کلیہ نکلتا ہے۔ چونکہ ایک مقدمہ موجبہ اور دوسرا سالبہ ہے، اس لیے کیفیت میں نتیجہ سالبہ ہوگا؛ اور دونوں مقدمے کلیہ ہونے کے سبب شکلِ ثانی کی اس ضرب میں نتیجہ بھی کلیہ ہوگا۔ یہ وہی پہلی منتج صورت ہے جو سولہ احتمالات کو چھانٹنے پر ملی تھی۔

كَقَوْلِنَا: كُلُّ ج ب، وَلَا شَيْءَ مِنْ أ ب، فَلَا شَيْءَ مِنْ ج أ.
حروفی مثال میں كُلُّ ج ب موجبہ کلیہ صغریٰ ہے اور لَا شَيْءَ مِنْ أ ب سالبہ کلیہ کبریٰ۔ دونوں میں ب محمول ہے، لہٰذا یہ شکلِ ثانی ہے۔ حدِ اوسط ب کو الگ کرنے پر صغریٰ کا موضوع ج اور کبریٰ کا موضوع أ باقی رہتے ہیں؛ ان کے باہمی حکم کو سالبہ کلیہ کے طور پر ادا کیا گیا: لَا شَيْءَ مِنْ ج أ۔ نتیجے کا موضوع صغریٰ سے اور محمول کبریٰ سے لیا جاتا ہے۔ اصل حروف محض علامتیں ہیں؛ انہیں بامعنی صادق مثالوں میں بدلتے وقت ایک ہی حرف کی جگہ ہر بار ایک ہی لفظ رکھنا ہوگا۔

مثلاً ج کی جگہ إِنْسَانٌ، ب کی جگہ حَيَوَانٌ اور أ کی جگہ حَجَرٌ رکھا جائے۔ صغریٰ كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ ہے اور کبریٰ لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِحَيَوَانٍ؛ نتیجہ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ ہے: کوئی انسان پتھر نہیں۔ دونوں مقدمات صادق ہیں، اور حیوان دونوں کا محمول ہے۔ اگر ایک جگہ ب کا ترجمہ حیوان کیا اور دوسری جگہ کوئی دوسرا لفظ رکھ دیا تو حدِ اوسط کی وحدت ختم ہو جائے گی اور استدلال کی اصل صورت بدل جائے گی۔

وَالدَّلِيلُ عَلَى هٰذَا الْإِنْتَاجِ عَكْسُ الْكُبْرَى؛ اس نتیجے کی دلیل کبریٰ کا عکس ہے۔ شکلِ اول کو أَشْرَفُ الْأَشْكَالِ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس میں نتیجہ بدیہی ہوتا ہے، یعنی ذہن مقدموں کے ملنے سے فوراً نتیجے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے؛ لیکن دوسری شکلوں میں اس انتقال کی صحت واضح کرنے کے لیے دلیل درکار ہوتی ہے۔ یہاں چار طریقوں کا ذکر ملتا ہے: عکسِ کبریٰ، عکسِ صغریٰ، دلیلِ خلف اور دلیلِ افتراض۔ اس مقام پر پہلی دو قسموں سے کام لیا گیا ہے؛ باقی طریقوں کی تفصیل دوسری کتابوں کے لیے رہتی ہے۔ عکسِ کبریٰ میں مقصود یہ ہے کہ کبریٰ کو ایسی شکل میں منتقل کر دیا جائے کہ اصل صغریٰ کے ساتھ شکلِ اول بن جائے اور مطلوب نتیجہ بدیہی طور پر نکل آئے۔

فَإِنَّكَ إِذَا عَكَسْتَ الْكُبْرَى صَارَ: لَا شَيْءَ مِنْ ب أ، اصل کبریٰ لَا شَيْءَ مِنْ أ ب تھی۔ عکسِ مستوی میں موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع کی جگہ رکھا جاتا ہے اور اصل قضیے کا صدق اور کیفیت محفوظ رہتے ہیں۔ چنانچہ اس سالبہ کلیہ کبریٰ کا عکس لَا شَيْءَ مِنْ ب أ ہوا۔ اسی مثال کو الفاظ سے ادا کریں تو لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِحَيَوَانٍ

کا عکس لَا شَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِحَجَرٍ ہے۔ اس تبدیلی میں کبریٰ کا سابقہ محمول یعنی حدِ اوسط ب اب موضوع کی جگہ آ گیا، جبکہ صغریٰ میں وہ بدستور محمول ہے۔ یہی تبدیلی شکلِ اول بنانے کا ذریعہ ہے۔

وَبِانْضِمَامِهِ إِلَى الصُّغْرَى انْتَظَمَ الشَّكْلُ الْأَوَّلُ وَيُنْتِجُ النَّتِيجَةَ الْمَطْلُوبَةَ. بِانْضِمَامِهِ میں ضمیر کبریٰ کے عکس کی طرف ہے۔ اس عکس کو اصل صغریٰ کُلُّ ج ب سے ملا دیں تو نیا قیاس کُلُّ ج ب، لَا شَيْءَ مِنْ ب أ بن جاتا ہے۔ اب حدِ اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے، اس لیے یہ شکلِ اول ہے۔ شکلِ اول کی شرطیں بھی پوری ہیں: صغریٰ موجبہ اور کبریٰ کلیہ۔ نتیجہ فوراً لَا شَيْءَ مِنْ ج أ نکلا، جو بعینہٖ وہی مطلوبہ نتیجہ ہے جو شکلِ ثانی کی پہلی ضرب میں بیان ہوا تھا۔ الفاظ کی مثال میں كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ اور لَا شَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِحَجَرٍ سے بھی لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ حاصل ہوتا ہے۔

اس استدلال پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ مطلوب نتیجہ تو اصل شکلِ ثانی سے ثابت کرنا تھا، لیکن کبریٰ کا عکس لے کر شکلِ اول بنا دی گئی؛ لہٰذا نئی شکل سے ملنے والا نتیجہ اصل شکل کا ثبوت کیسے ہوا؟ جواب یہ ہے کہ صحیح عکس اپنے اصل کے ساتھ لازم ہوتا ہے اور اصل قضیے سے جدا نہیں ہوتا۔ جب اصل کبریٰ صادق ہے تو اس کا درست عکس بھی صادق ہے؛ اس لیے اس عکس کے ذریعے جو نتیجہ ثابت ہوا وہ محض کسی غیر متعلق قضیے سے حاصل نہیں ہوا بلکہ اصل کے لازم کے ذریعے حاصل ہوا۔ لازم سے مطلوب حکم کا ثابت ہونا، اصل مقدمے کی دلیل کو قائم رکھنے کا ہی طریقہ ہے۔

لازم اور ملزوم کا تعلق دن اور سورج کی مثال سے واضح ہوتا ہے۔ سورج نکلنے کے ساتھ دن کا ہونا لازم ہے؛ لہٰذا دن کا ثابت ہونا سورج کے طلوع ہونے کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اسی طرح کسی کمرے میں روشنی ثابت کرنا مقصود ہو تو ایک صورت میں سورج کے طلوع ہونے کو اور دوسری میں دن ہونے کو دلیل بنایا جاتا ہے: سورج طلوع ہے اور اس کے طلوع ہونے پر اس کمرے میں روشنی ہوتی ہے؛ یا دن ہے اور دن ہونے پر اس کمرے میں روشنی ہوتی ہے۔ دونوں تقریروں میں مطلوب بات کمرے کی روشنی ہی ہے۔ اسی تمثیل سے سمجھا جا سکتا ہے کہ کبریٰ کے لازم، یعنی صحیح عکس، کے ذریعے شکلِ اول بنا کر مطلوب نتیجہ حاصل کرنا اصل ضرب کے انتاج کی دلیل کیوں ہے۔

ترجمہ: شکلِ ثانی کی نتیجہ دینے والی ضربیں بھی چار ہیں۔ ان میں سے ایک دونوں کلیہ مقدموں سے مرکب ہے اور اس کی صغریٰ موجبہ ہوتی ہے؛ یہ سالبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے۔ جیسے ہمارا قول: ہر ج، ب ہے؛ اور کوئی اَ، ب نہیں؛ پس کوئی ج، اَ نہیں۔ اس انتاج کی دلیل کبریٰ کا عکس ہے؛ کیونکہ جب کبریٰ کا عکس کرو گے تو قضیہ یوں ہو جائے گا: کوئی ب، اَ نہیں؛ پھر اسے صغریٰ سے ملانے پر شکلِ اول مرتب ہو گی اور مطلوب نتیجہ دے گی۔

وَالضَّرْبُ الثَّانِي مِنْ مُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرَى وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرَى، دوسری منتج ضرب میں کبریٰ موجبہ کلیہ اور صغریٰ سالبہ کلیہ ہے۔ پہلی ضرب میں صغریٰ موجبہ اور کبریٰ سالبہ تھی، یہاں دونوں کی کیفیت اس کے برعکس ہوگئی؛ لیکن ایک موجبہ اور ایک سالبہ ہونے کی پہلی شرط اور کبریٰ کے کلیہ ہونے کی دوسری شرط پوری ہیں۔ دونوں مقدمے کلیہ اور ان میں سے ایک سالبہ ہونے سے نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا۔ یہ انہی سولہ صورتوں میں سالبہ کلیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ والی منتج صورت ہے۔

كَقَوْلِنَا: لَا شَيْءَ مِنْ جٍ بِبٍ، وَكُلُّ أٍ بٍ، يُنْتِجُ: لَا شَيْءَ مِنْ جٍ أٍ. مثال میں لَا شَيْءَ مِنْ ج ب صغریٰ سالبہ کلیہ ہے اور كُلُّ أ ب کبریٰ موجبہ کلیہ۔ دونوں قضیوں میں ب محمول، یعنی حدِ اوسط ہے۔ نتیجہ لَا شَيْءَ مِنْ ج أ سالبہ کلیہ ہوا۔ اگر ج کی جگہ حجر، ب کی جگہ حیوان اور أ کی جگہ انسان رکھیں تو صغریٰ لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِحَيَوَانٍ اور کبریٰ كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ بنے گی۔ اس سے لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ، یعنی کوئی پتھر انسان نہیں، حاصل ہوتا ہے۔ اس بار نتیجے کا موضوع حَجَرٌ صغریٰ سے اور محمول إِنْسَانٌ کبریٰ سے لیا گیا ہے۔

وَالدَّلِيلُ عَلَى الْإِنْتَاجِ عَكْسُ الصُّغْرَى وَجَعْلُهَا كُبْرَى ثُمَّ عَكْسُ النَّتِيجَةِ. اس ضرب کا ثبوت عکسِ صغریٰ کے ذریعے ہے اور اس میں تین کام ہوں گے: پہلے صغریٰ کا عکس، پھر اس عکس کو کبریٰ کے مقام پر رکھ کر اصل کبریٰ کو صغریٰ بنانا، اور آخر میں نئی شکل سے آنے والے نتیجے کا عکس لینا۔ پہلے ثبوت میں صرف کبریٰ کا عکس کافی تھا؛ یہاں اس کے ساتھ دونوں مقدموں کی ترتیب اور حاصل شدہ نتیجے کو بھی پلٹنا پڑے گا۔ اصل صغریٰ لَا شَيْءَ مِنْ ج ب کا عکس لَا شَيْءَ مِنْ ب ج ہے۔ اس کا صدق اور سلب محفوظ رہا، لیکن ب اور ج کی جگہیں بدل گئیں۔

اب اصل کبریٰ كُلُّ أ ب کو صغریٰ کی جگہ اور صغریٰ کے عکس لَا شَيْءَ مِنْ ب ج کو کبریٰ کی جگہ رکھیں۔ اس طرح قیاس كُلُّ أ ب اور لَا شَيْءَ مِنْ ب ج بن گیا؛ حدِ اوسط ب پہلے مقدمے میں محمول اور دوسرے میں موضوع ہے، یعنی شکلِ اول مرتب ہوئی۔ اس کا بدیہی نتیجہ لَا شَيْءَ مِنْ أ ج نکلا۔ اب تیسرے کام کے طور پر اس نتیجے کا عکس لیا جائے تو لَا شَيْءَ مِنْ ج أ حاصل ہوا، جو شکلِ ثانی کی دوسری ضرب کا بعینہٖ مطلوب نتیجہ ہے۔

لفظی مثال میں اصل صغریٰ لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِحَيَوَانٍ کا عکس لَا شَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِحَجَرٍ ہے۔ اس عکس کو کبریٰ اور اصل کبریٰ كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ کو صغریٰ بنانے پر شکلِ اول کا نتیجہ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ نکلا؛ پھر اس کا عکس لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ ہوا۔ اسی ترتیب سے اصل مطلوب نتیجے تک رسائی ہوئی۔ عکس، اصل کے ساتھ لازم ہونے کی وجہ سے دلیل میں معتبر ہے۔ جس طرح سورج کا نکلنا اور دن کا ہونا لازم و ملزوم کی وضاحت میں آتے ہیں، اسی طرح اصل نتیجے اور اس

کے صحیح عکس کے صدق کا تعلق ہے؛ اس لیے شکلِ اول سے نکلنے والے نتیجے کا عکس اصل مطلوب نتیجے کو ثابت کر دیتا ہے۔

ترجمہ: دوسری ضرب موجبہ کلیہ کبریٰ اور سالبہ کلیہ صغریٰ سے مرکب ہے، جیسے ہمارا قول: کوئی ج، ب نہیں؛ اور ہر اَ، ب ہے؛ اس سے نتیجہ نکلتا ہے: کوئی ج، اَ نہیں۔ اس انتاج کی دلیل صغریٰ کا عکس کرنا، اسے کبریٰ بنانا، اور پھر حاصل ہونے والے نتیجے کا عکس کرنا ہے۔

الضَّرْبُ الثَّالِثُ مِنْ مُوجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرَى وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرَى، يُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً، شکلِ ثانی کی تیسری منتج ضرب میں صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہے۔ صغریٰ کے اثبات اور کبریٰ کی نفی سے اختلافِ کیف کی شرط پوری ہوئی؛ کبریٰ کے کلیہ ہونے سے دوسری شرط بھی پوری ہوگئی۔ نتیجہ کیفیت کے اعتبار سے سالبہ اور کمیت کے اعتبار سے جزئیہ ہوگا، کیونکہ جزئیہ مقدمہ موجود ہے۔ پہلی دو ضربوں میں دونوں مقدمے کلیہ تھے اور نتیجہ سالبہ کلیہ آیا تھا؛ یہاں صغریٰ جزئیہ ہونے کی وجہ سے نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے۔

كَقَوْلِكَ: بَعْضُ ج ب، وَلَا شَيْءَ مِنْ أ ب، فَلَيْسَ بَعْضُ ج أ. بَعْضُ ج ب صغریٰ موجبہ جزئیہ اور لَا شَيْءَ مِنْ أ ب کبریٰ سالبہ کلیہ ہے۔ دونوں میں ب محمول، یعنی حدِ اوسط ہے۔ نتیجے میں صغریٰ کے موضوع ج اور کبریٰ کے موضوع أ کے مابین سلبِ جزئی ثابت ہوا: فَلَيْسَ بَعْضُ ج أ۔ لفظی مثال میں ج کی جگہ حیوان، ب کی جگہ انسان اور أ کی جگہ حجر رکھیں۔ صغریٰ بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ، کبریٰ لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ اور نتیجہ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِحَجَرٍ ہوا۔ بعض حیوان پتھر نہیں ہیں، یہ صادق ہے؛ لیکن اس جزئی حکم سے باقی حیوانوں کے پتھر ہونے یا نہ ہونے کے متعلق کوئی اضافی حکم مراد نہیں۔

الضَّرْبُ الرَّابِعُ مِنْ سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرَى وَمُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرَى، يُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً، چوتھی ضرب میں صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہوتی ہے۔ اختلافِ کیف دونوں مقدموں میں موجود ہے اور کبریٰ کلیہ بھی ہے، اس لیے یہ صورت نتیجہ دیتی ہے۔ سلب موجود ہونے سے نتیجہ سالبہ، اور جزئیہ صغریٰ کی بنا پر جزئیہ نکلتا ہے۔ تیسری ضرب میں صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ تھی؛ چوتھی میں صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہے۔ دونوں کی کیفیت کا محل بدل گیا لیکن نتیجے کی نوع سالبہ جزئیہ ہی باقی رہی۔

تَقُولُ: بَعْضُ ج لَيْسَ ب، وَكُلُّ أ ب، فَبَعْضُ ج لَيْسَ أ. صغریٰ بَعْضُ ج لَيْسَ ب اور کبریٰ كُلُّ أ ب ہے۔ حدِ اوسط ب دونوں میں محمول ہے، اس لیے یہ شکلِ ثانی ہے۔ نتیجہ فَبَعْضُ ج لَيْسَ أ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ حروف کے بجائے ج کو حیوان، ب کو ناطق اور أ کو انسان بنائیں تو صغریٰ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِنَاطِقٍ اور کبریٰ كُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ بنے گی۔ نتیجہ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ ہے، یعنی بعض حیوان انسان نہیں ہیں۔ پہلے مقدمے میں

بعض حیوانوں سے نطق کی نفی ہے؛ دوسرے میں ہر انسان کے لیے نطق کا اثبات ہے، اس لیے وہ بعض حیوان انسان نہیں ہو سکتے۔ اس میں صرف بعض کا حکم ہے؛ باقی افراد کے متعلق نفی یا اثبات کا کوئی نیا مفہوم لازم نہیں۔

ترجمہ: تیسری ضرب موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہے اور سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے؛ جیسے تم کہو: بعض ج، ب ہے، اور کوئی اَ، ب نہیں؛ پس بعض ج، اَ نہیں۔ چوتھی ضرب سالبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے مرکب ہے اور سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے؛ جیسے تم کہو: بعض ج، ب نہیں ہے، اور ہر اَ، ب ہے؛ پس بعض ج، اَ نہیں۔

شکلِ ثالث کی شرائطِ انتاج

فَصْلٌ: شَرْطُ إِنْتَاجِ الشَّكْلِ الثَّالِثِ كَوْنُ الصُّغْرَى مُوجِبَةً، شکلِ ثالث وہ ہے جس میں حدِ اوسط دونوں مقدموں میں موضوع کی جگہ آتا ہے۔ اسے تیسرا درجہ اس وجہ سے ملا کہ اس کی کبریٰ، شکلِ اول کی کبریٰ سے مشابہ ہے؛ دونوں میں حدِ اوسط موضوع ہوتا ہے۔ اب اس کے نتیجہ دینے کی پہلی شرط صغریٰ کا موجبہ ہونا بیان ہوئی۔ یعنی صغریٰ موجبہ کلیہ ہو یا موجبہ جزئیہ، دونوں صورتیں اصلِ شرط کے موافق ہیں؛ لیکن سالبہ کلیہ یا سالبہ جزئیہ صغریٰ قابلِ قبول نہیں۔ شکلِ اول میں بھی ایجابِ صغریٰ شرط تھا، جبکہ شکلِ ثانی میں صغریٰ و کبریٰ کے درمیان اختلافِ کیف لازم تھا۔

وَكَوْنُ إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ كُلِّيَّةً، دوسری شرط یہ ہے کہ صغریٰ اور کبریٰ میں سے کوئی ایک کلیہ ہو۔ إِحْدَى مؤنث ہے، کیونکہ اس کا مضاف الیہ الْمُقَدِّمَتَيْنِ ہے اور واحد مُقَدِّمَةٌ مؤنث ہے۔ إِحْدَى الْمُقَدِّمَتَيْنِ سے مراد دونوں میں سے کم از کم ایک مقدمہ ہے، یہ نہیں کہ صرف ایک ہی کلیہ ہونا چاہیے اور دونوں کلیہ نہیں ہو سکتے۔ اگر صغریٰ اور کبریٰ دونوں کلیہ ہوں تو بھی شرط بدرجۂ اولیٰ پوری ہے؛ اور اگر ایک کلیہ، دوسرا جزئیہ ہو تو بھی پوری ہے۔ البتہ دونوں مقدمے جزئیہ ہونے کی صورت میں یہ شرط پوری نہیں ہوتی۔ یوں شکلِ ثالث کی پہلی شرط صغریٰ کی کیفیت سے اور دوسری دونوں مقدموں کی کمیت سے متعلق ہے۔

فَضُرُوبُهُ الثَّانِيَةُ سِتَّةٌ۔ چونکہ شکلِ ثالث میں بھی صغریٰ و کبریٰ کی چار چار اقسام جمع ہو سکتی ہیں، اس لیے کل سولہ احتمال ہیں۔ ان میں صغریٰ سالبہ کلیہ ہونے کے چار احتمال اور سالبہ جزئیہ ہونے کے چار احتمال، یعنی آٹھ صورتیں پہلی شرط نہ ہونے سے ساقط ہو گئیں۔ باقی آٹھ میں موجبہ کلیہ صغریٰ کے ساتھ کبریٰ کی چاروں قسمیں منتج ہیں، کیونکہ صغریٰ خود کلیہ ہے اور دونوں شرطیں پوری ہیں۔ موجبہ جزئیہ صغریٰ کے ساتھ صرف موجبہ کلیہ اور سالبہ کلیہ کبریٰ نتیجہ دیتی ہیں؛ دونوں جزئیہ کبریاؤں کے ساتھ کوئی مقدمہ کلیہ نہیں رہتا، اس لیے وہ دو صورتیں غیر منتج ہیں۔ یوں آٹھ میں سے دو مزید ساقط ہوئے اور چھ منتج ضربیں باقی رہیں۔

ان چھ ضربوں میں تین کا نتیجہ موجبہ جزئیہ اور تین کا سالبہ جزئیہ ہے۔ شکلِ ثالث کا نتیجہ کلیہ نہیں آتا، خواہ اس کی کسی ضرب میں دونوں مقدمے کلیہ ہوں؛ کیونکہ اس شکل میں حدِ اوسط دونوں جگہ موضوع ہے اور نتیجہ جزئی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ یہاں شکلِ ثانی سے فرق واضح ہے: اس کی چار منتج ضربوں میں دو سالبہ کلیہ اور دو سالبہ جزئیہ نتائج تھے اور موجبہ نتیجہ کوئی نہیں تھا، جبکہ شکلِ ثالث میں موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ دونوں قسمیں پائی جاتی ہیں۔ اب ان چھ منتج ضربوں کی عبارت وار مثالیں آئیں گی۔

ترجمہ: فصل: شکلِ ثالث کے نتیجہ دینے کی شرط یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ ہو اور دونوں مقدموں میں سے کوئی ایک کلیہ ہو؛ چنانچہ اس کی نتیجہ دینے والی ضربیں چھ ہیں۔

أَحَدُهَا: كُلُّ ب ج، وَكُلُّ ب أ، فَبَعْضُ ج أ. شکلِ ثالث کی پہلی منتج ضرب میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ کلیہ ہوتی ہیں۔ مثال میں كُلُّ ب ج صغریٰ اور كُلُّ ب أ کبریٰ ہے۔ مشترک جزب دونوں قضیوں میں موضوع کی جگہ ہے، اسی لیے یہ شکلِ ثالث ہے؛ نتیجے میں ب کو چھوڑ کر ج اور أ کے درمیان موجبہ جزئیہ حکم فَبَعْضُ ج أ ثابت ہوتا ہے۔ یہاں دونوں مقدموں کے کلیہ ہونے کے باوجود نتیجہ کلیہ نہیں بلکہ جزئیہ ہے، کیونکہ شکلِ ثالث کے نتائج کی کمیت جزئی ہوتی ہے۔ دونوں مقدمے موجبہ ہیں، اس لیے نتیجے کی کیفیت موجبہ رہی۔

اصل مثال کے حروف کی جگہ ب کو انسان، ج کو حیوان اور أ کو ناطق رکھیں۔ صغریٰ كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ اور کبریٰ كُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ بنی۔ دونوں میں مشترک لفظ إِنْسَانٌ موضوع ہے۔ نتیجہ بَعْضُ الْحَيَوَانِ نَاطِقٌ ہوا؛ یعنی بعض حیوان ناطق ہیں۔ حَيَوَانٌ پہلے قضیے کے محمول سے اور نَاطِقٌ دوسرے کے محمول سے لیا گیا۔ لفظ ب کی جگہ پہلے اور دوسرے مقدمے دونوں میں انسان ہی رکھنے سے حدِ اوسط کی وحدت باقی رہی۔

وَثَانِيهَا: كُلُّ ب ج، وَلَا شَيْءَ مِنْ ب أ، فَبَعْضُ ج لَيْسَ أ. دوسری منتج ضرب میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہے۔ شکلِ ثالث کی پہلی شرط پوری ہے کہ صغریٰ موجبہ ہو، اور دوسری شرط بھی پوری ہے کہ دونوں میں سے کم از کم ایک مقدمہ کلیہ ہو؛ یہاں تو دونوں کلیہ ہیں۔ ایک مقدمہ سالبہ ہونے سے نتیجہ سالبہ اور شکلِ ثالث ہونے سے جزئیہ ہوگا: فَبَعْضُ ج لَيْسَ أ۔ دونوں مقدموں میں ب موضوع کے مقام پر ہے۔ پہلی ضرب سے فرق کبریٰ کے سالبہ ہونے کا ہے؛ اسی وجہ سے نتیجہ بھی موجبہ جزئیہ کی بجائے سالبہ جزئیہ نکلا۔

اس کی لفظی مثال كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ اور لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ ہے۔ دونوں میں إِنْسَانٌ موضوع یعنی حدِ اوسط ہے۔ پہلے مقدمے میں ہر انسان کا حیوان ہونا ثابت ہے اور دوسرے میں ہر انسان سے پتھر ہونے کی نفی کی گئی ہے؛ لہٰذا بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِحَجَرٍ نتیجہ ہوا۔ یہ نتیجہ سالبہ جزئیہ ہے: بعض حیوان پتھر نہیں ہیں۔

اصل بحث میں جزئیہ قضیے کے اندر بَعْضُ سے دوسرے افراد کے لیے مخالف حکم نکالنے کی ممانعت بھی گزری ہے؛ یہاں بھی صرف بعض حیوانوں کے لیے نفی کی گئی ہے۔

وَثَالِثُهَا: بَعْضُ ب ج، وَكُلُّ ب أ، فَبَعْضُ ج أ. تیسری منتج ضرب میں صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہے۔ صغریٰ موجبہ ہونے سے پہلی شرط پوری ہوئی، اور کبریٰ کلیہ ہونے سے دوسری؛ اس لیے یہ نتیجہ دے گی۔ صغریٰ جزئیہ ہونے اور دونوں مقدموں کے موجبہ ہونے کے باعث نتیجہ موجبہ جزئیہ فَبَعْضُ ج أ ہوا۔ یہاں ب دونوں میں موضوع اور ج و أ دونوں میں محمول ہیں؛ انہی محمولوں کے درمیان نتیجے کا حکم قائم ہوگا۔ پہلی ضرب کے مقابلے میں صغریٰ جزئیہ ہے، اس لیے نتیجے کی جزئیت دونوں اعتبارات سے واضح ہے۔

مثلاً صغریٰ بَعْضُ الْحَيَوَانِ نَاطِقٌ اور کبریٰ كُلُّ حَيَوَانٍ مُتَحَرِّكٌ ہو۔ پہلے مقدمے میں بعض حیوان ناطق ہیں، دوسرے میں ہر حیوان متحرک ہے۔ دونوں میں حَيَوَانٌ حدِ اوسط اور موضوع ہے؛ پہلے مقدمے کا محمول نَاطِقٌ اور دوسرے کا مُتَحَرِّكٌ ہے۔ ان کو ملانے سے بَعْضُ النَّاطِقِ مُتَحَرِّكٌ، یعنی بعض ناطق متحرک ہیں، نتیجہ نکلا۔ اصل حروف میں ب حیوان، ج ناطق اور أ متحرک ہے؛ تینوں علامتوں کا مصداق دونوں مقدموں اور نتیجے میں یکساں رکھا گیا ہے۔

وَرَابِعُهَا: بَعْضُ ب ج، وَلَا شَيْءَ مِنْ ب أ، فَبَعْضُ ج لَيْسَ أ. چوتھی منتج ضرب کی صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ ہے۔ یہاں بھی صغریٰ موجبہ اور کبریٰ کلیہ ہونے سے دونوں شرطیں پوری ہیں۔ نتیجہ فَبَعْضُ ج لَيْسَ أ سالبہ جزئیہ ہوگا؛ کیفیت میں کبریٰ کے سلب اور کمیت میں صغریٰ کی جزئیت کی پیروی ہے۔ تیسری ضرب سے فرق یہ ہے کہ وہاں کبریٰ موجبہ کلیہ تھی، یہاں سالبہ کلیہ ہے؛ اسی تبدیلی سے موجبہ جزئیہ کی جگہ سالبہ جزئیہ نتیجہ آیا۔

لفظی مثال میں بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ، بعض حیوان انسان ہیں؛ اور لَا شَيْءَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِحَجَرٍ، کوئی حیوان پتھر نہیں۔ دونوں میں حَيَوَانٌ موضوع اور حدِ اوسط ہے، جبکہ إِنْسَانٌ صغریٰ اور حَجَرٌ کبریٰ کا محمول ہے۔ نتیجہ بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَجَرٍ ہے، یعنی بعض انسان پتھر نہیں۔ قضیے میں بعض افراد سے پتھر ہونے کی نفی ہے؛ دوسرے افراد کے بارے میں کسی مخالف دعوے کا ذکر نہیں کیا گیا۔

وَخَامِسُهَا: كُلُّ ب ج، وَبَعْضُ ب أ، فَبَعْضُ ج أ. پانچویں منتج ضرب میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ ہے۔ اگرچہ کبریٰ جزئیہ ہے، مگر شکلِ ثالث میں کلیتِ کبریٰ شرط نہیں بلکہ دونوں میں سے کسی ایک مقدمے کی کلیت شرط ہے۔ یہاں صغریٰ خود کلیہ ہے، اس لیے دوسری شرط پوری ہے؛ صغریٰ موجبہ ہونے سے پہلی شرط بھی پوری ہے۔ دونوں مقدمے موجبہ ہونے سے

نتیجہ موجبہ اور کبریٰ جزئیہ ہونے سے نتیجہ جزئیہ ہوگا: فَبَعْضُ جـ أ۔ اس کو شکلِ اول یا ثانی سے نہ ملایا جائے جہاں کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری تھا۔

مثلاً صغریٰ کُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ اور کبریٰ بَعْضُ الْإِنْسَانِ كَاتِبٌ ہے۔ دونوں میں إِنْسَانٌ موضوع اور حدِ اوسط ہے۔ صغریٰ سے حَيَوَانٌ اور کبریٰ سے كَاتِبٌ لے کر بَعْضُ الْحَيَوَانِ كَاتِبٌ نتیجہ ہوا، یعنی بعض حیوان لکھنے والے ہیں۔ یہ موجبہ جزئیہ ہے؛ کیونکہ کچھ انسانوں کے لیے لکھنے والا ہونا ثابت ہے اور ہر انسان حیوان ہے، لہٰذا انہی بعض افراد کے متعلق حیوان اور کاتب کا اجتماع ثابت ہوا۔

وَسَادِسُهَا: كُلُّ ب جـ، وَبَعْضُ ب لَيْسَ أ، فَبَعْضُ جـ لَيْسَ أ. چھٹی منتج ضرب میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہوتی ہے۔ صغریٰ کے موجبہ ہونے سے پہلی شرط، اور اسی کے کلیہ ہونے سے دوسری شرط پوری ہے۔ نتیجہ کیفیت میں سالبہ اور کمیت میں جزئیہ ہوگا: فَبَعْضُ جـ لَيْسَ أ۔ پانچویں ضرب میں کبریٰ موجبہ جزئیہ تھی اور نتیجہ موجبہ جزئیہ؛ یہاں کبریٰ سالبہ جزئیہ ہوئی تو نتیجہ بھی سالبہ جزئیہ ہوگیا۔ دونوں میں حدِ اوسط ب موضوع کی جگہ برقرار ہے۔

اس کی مثال كُلُّ إِنْسَانٍ نَاطِقٌ اور بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَجَرٍ ہے۔ إِنْسَانٌ دونوں کا موضوع یعنی حدِ اوسط ہے۔ پہلے قضیے کا محمول نَاطِقٌ اور دوسرے کا حَجَرٌ ہے؛ نتیجہ بَعْضُ النَّاطِقِ لَيْسَ بِحَجَرٍ ہے، یعنی بعض ناطق پتھر نہیں۔ اس سالبہ جزئیہ کا مفہوم صرف بعض ناطقوں سے حجر ہونے کی نفی ہے۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ باقی بعض ناطق حجر ہوں گے؛ ان کے متعلق اس جملے نے کوئی اثبات یا نفی نہیں کی۔

اس طرح شکلِ ثالث کی چھ منتج ضربیں مکمل ہوئیں۔ ان میں پہلی، تیسری اور پانچویں سے موجبہ جزئیہ؛ دوسری، چوتھی اور چھٹی سے سالبہ جزئیہ نتیجہ ملا۔ سب میں حدِ اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں موضوع ہے، اور سب کی صغریٰ موجبہ ہے؛ دونوں میں سے ایک مقدمے کا کلیہ ہونا بھی ہر ضرب میں پایا گیا۔ شکلِ اول میں حدِ اوسط صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع، شکلِ ثانی میں دونوں کا محمول، شکلِ ثالث میں دونوں کا موضوع، اور شکلِ رابع میں صغریٰ کا موضوع اور کبریٰ کا محمول ہوتا ہے؛ اسی ترتیب سے ہر نئی مثال کی شکل پہچانی جائے گی۔

ترجمہ: ان چھ ضربوں میں پہلی یہ ہے: ہر ب، ج ہے اور ہر ب، اُ ہے؛ پس بعض ج، اُ ہے۔ دوسری: ہر ب، ج ہے اور کوئی ب، اُ نہیں؛ پس بعض ج، اُ نہیں۔ تیسری: بعض ب، ج ہے اور ہر ب، اُ ہے؛ پس بعض ج، اُ ہے۔ چوتھی: بعض ب، ج ہے اور کوئی ب، اُ نہیں؛ پس بعض ج، اُ نہیں۔ پانچویں: ہر ب، ج ہے اور بعض ب، اُ ہے؛ پس بعض ج، اُ ہے۔ چھٹی: ہر ب، ج ہے اور بعض ب، اُ نہیں؛ پس بعض ج، اُ نہیں۔

شکلِ رابع اور جہت کے اعتبار سے شرائط

فَصْلٌ: وَشَرَائِطُ إِنْتَاجِ الشَّكْلِ الرَّابِعِ مَعَ كَثْرَتِهَا وَقِلَّةِ جَدْوَاهَا مَذْكُورَةٌ فِي الْمَبْسُوطَاتِ، شکلِ رابع وہ شکل ہے جس میں حدِ اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہوتا ہے؛ یہ شکلِ اول کی ترتیب کے برعکس ہے۔ پہلی تین شکلوں کی شرائط اور ان کی منتج و غیر منتج ضربیں بیان کرنے کے بعد چوتھی شکل کی تفصیلات یہاں نہیں کھولی گئیں۔ شَرَائِطُ شرط کی جمع ہے اور إِنْتَاجِ سے مراد نتیجہ دینا ہے۔ مَعَ كَثْرَتِهَا میں ضمیر شرائط کی طرف لوٹتی ہے: ان کی کثرت کے باوجود۔ جَدْوَى کے معنی فائدہ اور نفع کے ہیں؛ قِلَّةِ جَدْوَاهَا کا مطلب ان کا فائدہ کم ہونا ہے۔ عبارت یہ بتاتی ہے کہ شکلِ رابع کے نتیجہ دینے کی شرطیں زیادہ اور فائدہ نسبتاً کم ہے، جبکہ ان کی تفصیل الْمَبْسُوطَاتِ یعنی مفصل اور بڑی کتابوں میں موجود ہے۔

شکلِ اول میں ذہن نتیجے کی طرف فوراً منتقل ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس کو سب سے پہلا اور افضل درجہ ملا۔ اس سے دوسری، تیسری اور پھر چوتھی شکل کی طرف جائیں تو نتیجہ سمجھنے اور ثابت کرنے میں زیادہ غور و فکر درکار ہوتا ہے۔ شکلِ رابع کے لیے حدِ اوسط کا مقام بھی شکلِ اول سے الٹ ہے، اور اس کی نتیجہ دینے کی شرائط بھی کثیر ہیں۔ مصنف نے پہلی تین شکلوں کی شرائط، ضربوں اور مثالوں کو اس حد تک بیان کیا کہ مبتدی طالب علم ان کا طریقہ سمجھ سکے؛ مگر چوتھی شکل کی باریک تفصیلات اس مختصر رسالے کی سطح سے آگے ہیں۔ اسی لیے ان کو مفصل کتابوں کی طرف حوالہ کیا گیا ہے، نہ کہ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ شکلِ رابع سرے سے نتیجہ نہیں دیتی۔

فَلَا عَلَيْنَا لَوْ تُرِكَ ذِكْرُهَا، اس جملے کا حاصل یہ ہے کہ اگر شکلِ رابع کی ان کثیر شرطوں کے ذکر کو چھوڑ دیا جائے تو ہم پر کوئی حرج نہیں۔ فَلَا عَلَيْنَا کی توضیح فَلَا بَأْسَ عَلَيْنَا یا فَلَا حَرَجَ عَلَيْنَا سے ہوتی ہے۔ لَوْ تُرِكَ ذِكْرُهَا میں ذِكْرُهَا انہی شرطوں کے ذکر کے بارے میں ہے: اگر ان کا بیان ترک کر دیا جائے۔ ان کے کم فائدے اور بڑی کتابوں میں تفصیلی ذکر ہونے کے سبب مختصر نصاب میں اس قدر تفصیل نہ لانا قابلِ اعتراض نہیں۔

وَكَذَا شَرَائِطُ سَائِرِ الْأَشْكَالِ بِحَسَبِ الْجِهَةِ اسی طرح باقی شکلوں کی وہ شرائط بھی یہاں تفصیل سے بیان نہیں کی جاتیں جو جہت کے اعتبار سے متعلق ہوتی ہیں۔ اب تک جو ضربیں بیان ہوئیں، ان میں اصل توجہ صغریٰ و کبریٰ کے ایجاب و سلب اور کلیت و جزئیت پر تھی۔ اس کے علاوہ موجہات کے اعتبار سے ضرورت، دوام، امکان اور فعل کی جہات بھی دیکھی جاتی ہیں۔ انہی جہات کو مقدموں میں داخل کیا جائے تو انتاج کی شرائط اور صورتوں کی مزید تفصیل سامنے آتی ہے۔ مصنف کا مقصد یہ نہیں کہ موجہات کی بحث بے فائدہ ہے، بلکہ یہ

ہے کہ ان تمام صورتوں اور قیدوں کی تفصیل ابتدائی رسالے کی گنجائش سے باہر ہے۔

لَا يَتَحَمَّلُ أَمْثَالُ رِسَالَتِي هٰذِهِ لِبَيَانِهَا. لَا يَتَحَمَّلُ کا مطلب ہے تحمل نہیں کر سکتا، یعنی اتنی تفصیل سمو نہیں سکتا۔ أَمْثَالُ رِسَالَتِي هٰذِهِ سے مراد اس مختصر رسالے جیسی چھوٹی کتابیں ہیں؛ لِبَيَانِهَا کا تعلق بھی اسی تحمل سے ہے، یعنی ان تمام جہتی شرطوں کے بیان کی گنجائش نہیں۔ مبتدی طالب علم کے لیے پہلے بنیادی تعریفات، شکلیں، شرائط اور صاف مثالیں سمجھ لینا مقصود ہے۔ اگر ہر شکل کے اندر جہات کی تمام باریکیاں بھی جمع کر دی جائیں تو کتاب کا حجم بڑھ جائے گا اور ابتدائی فہم دشوار ہو گا۔ اس لیے ضروری اور آسان مباحث یہاں رکھے گئے، جبکہ زیادہ تفصیل آگے کی کتابوں کے لیے چھوڑ دی گئی۔

ترجمہ: فصل: شکلِ رابع کے نتیجہ دینے کی شرطیں، باوجود ان کی کثرت اور فائدے کی کمی کے، مفصل کتابوں میں مذکور ہیں؛ لہٰذا اگر ان کا ذکر چھوڑ دیا جائے تو ہم پر کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح باقی تمام شکلوں کی جہت کے اعتبار سے شرائط کی تفصیل بھی میرے اس رسالے جیسے مختصر رسالے برداشت نہیں کر سکتے۔

قیاس کے نتیجے میں ادنیٰ مقدمے کی پیروی

فَائِدَةٌ: وَلَعَلَّكَ عَلِمْتَ مِمَّا أَلْقَيْنَا عَلَيْكَ فَائِدَةٌ ایک مستقل فائدے کا عنوان ہے، جس کی تقدیر هٰذِهِ فَائِدَةٌ ہے۔ وَلَعَلَّكَ عَلِمْتَ کے معنی ہیں: شاید تم جان گئے ہو گے۔ مِمَّا أَلْقَيْنَا عَلَيْكَ کا لفظی مفہوم ہے: جو کچھ ہم نے تم پر ڈالا؛ یہاں اس سے مراد وہ باتیں ہیں جو تمہارے سامنے پیش اور بیان کی گئیں۔ پچھلی مختلف شکلوں، ان کی شرائط اور منتج ضربوں کی مثالوں سے ایک عمومی ضابطہ واضح ہو چکا ہے۔ اب اسی ضابطے کو الگ فائدے کے طور پر جمع کیا جا رہا ہے۔

أَنَّ التَّرْجِيحَةَ فِي الْقِيَاسِ تَتْبَعُ أَدْوَنَ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي الْكَيْفِ وَالْكَمِّ. قیاس کا نتیجہ کیفیت اور کمیت دونوں میں دو مقدموں میں سے ادنیٰ درجے والے مقدمے کی پیروی کرتا ہے۔ أَدْوَن کے معنی کمتر یا کم درجے والے کے ہیں؛ یہی معنی پہلے أَخَسُّ اور أَرْذَلُ کے الفاظ سے بیان ہو چکے ہیں۔ کیفیت کے اعتبار سے یہ دیکھا جائے گا کہ مقدمے موجبہ ہیں یا سالبہ، اور کمیت کے اعتبار سے کہ کلیہ ہیں یا جزئیہ۔ اگر ان میں کسی ایک پہلو سے کم درجے کا مقدمہ موجود ہو تو نتیجہ اس پہلو میں اسی کی پیروی کرے گا۔ یہ قاعدہ منتج قیاس کے حاصل ہونے والے نتیجے کی نوع معلوم کرنے کے لیے ہے؛ اس سے کسی غیر منتج ضرب کو محض مقدموں کی کیفیت و کمیت دیکھ کر منتج قرار نہیں دیا جا سکتا۔

وَالْأَدْوَنُ فِي الْكَيْفِ هُوَ السَّلْبُ، وَفِي الْكَمِّ هُوَ الْجُزْئِيَّةُ؛ کیفیت میں ادنیٰ سلب ہے، کیونکہ ایجاب و سلب میں سلب کو کمتر شمار کیا جاتا ہے؛ اور کمیت میں ادنیٰ جزئیت ہے، کیونکہ کلیت کے مقابلے میں جزئیت محدود افراد کے حکم کو ظاہر کرتی ہے۔ اس لیے جب قیاس کے ایک

مقدمے میں نفی موجود ہو تو نتیجے کی کیفیت سالبہ، اور جب منتج قیاس میں جزئی مقدمہ موجود ہو تو نتیجے کی کمیت جزئیہ ہوگی۔ یہی پہلے پڑھا ہوا ضابطہ اَلنَّتِيجَةُ تَابِعَةٌ لِلْأَخَسِّ وَالْأَرْذَلِ ہے؛ اسے کیفیت اور کمیت دونوں پہلوؤں سے سمجھنا ضروری ہے۔

فَالْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ مِنْ مُوجِبَةٍ وَسَالِبَةٍ يُنْتِجُ سَالِبَةً، ایسا منتج قیاس جس میں ایک مقدمہ موجبہ اور دوسرا سالبہ ہو، سالبہ نتیجہ دیتا ہے۔ کیونکہ موجبہ میں اثبات اور سالبہ میں نفی ہے اور دونوں میں ادنیٰ سالبہ ہے۔ شکلِ ثانی کی تمام چار منتج ضربوں میں یہ شرط تھی کہ ایک مقدمہ موجبہ اور دوسرا سالبہ ہو؛ اسی بنا پر ان چاروں کے نتائج سالبہ نکلے۔ شکلِ اول اور شکلِ ثالث کی ان ضربوں میں بھی سالبہ نتیجہ ملتا ہے جن میں ایک مقدمہ سالبہ ہو اور ان کی دیگر شرائطِ انتاج بھی پوری ہوں۔

وَالْمُرَكَّبُ مِنْ كُلِّيَّةٍ وَجُزْئِيَّةٍ إِنَّمَا يُنْتِجُ جُزْئِيَّةً، جب ایک مقدمہ کلیہ اور دوسرا جزئیہ ہو تو منتج قیاس کا نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے۔ إِنَّمَا اس حکم کو مؤکد انداز میں بیان کرتا ہے کہ یہاں نتیجے کی کمیت جزئیہ ہی ہوگی۔ چونکہ جزئیہ مقدمے میں صرف بعض افراد زیرِ حکم آتے ہیں، اس لیے اس سے کلی حکم لازم نہیں کیا جاسکتا۔ شکلِ اول کی تیسری اور چوتھی ضرب، شکلِ ثانی کی دوسری دو منتج صورتیں، اور شکلِ ثالث کی کئی ضربیں اسی قاعدے کے تحت جزئیہ نتیجہ دیتی ہیں۔ البتہ دونوں مقدمے جزئیہ ہوجانے کی صورت میں کسی شکل کی شرطِ انتاج پوری ہوتی ہے یا نہیں، یہ الگ سوال ہے؛ اس قاعدے سے خود بخود انتاج ثابت نہیں ہوتا۔

وَأَمَّا الْمُرَكَّبُ مِنَ الْكُلِّيَّتَيْنِ فَرُبَّمَا يُنْتِجُ كُلِّيَّةً وَقَدْ يُنْتِجُ جُزْئِيَّةً. اگر صغریٰ اور کبریٰ دونوں کلیہ ہوں تو نتیجہ ہمیشہ کلیہ ہی ہونا ضروری نہیں؛ کبھی کلیہ اور کبھی جزئیہ بھی ہوسکتا ہے۔ یہ فرق مختلف شکلوں کی بنا پر سامنے آتا ہے۔ شکلِ اول اور شکلِ ثانی کی ان منتج ضربوں میں جو دو کلیہ مقدموں سے بنتی ہیں نتیجہ کلیہ ہے، جبکہ شکلِ ثالث میں دونوں مقدمے کلیہ ہوں تب بھی نتیجہ جزئیہ ہوتا ہے۔ شکلِ رابع کی عام منتج صورتوں میں بھی جزئی نتیجہ ملتا ہے، تاہم اس کی ایک صورت میں صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو تو سالبہ کلیہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا دو کلیہ مقدموں کا ہونا بذاتِ خود نتیجے کی کلیت کا ضامن نہیں؛ شکل اور ضرب کی مخصوص شرطیں بھی ملحوظ رہیں گی۔

ترجمہ: فائدہ: شاید تم ہمارے بیان کردہ مباحث سے جان گئے ہوگے کہ قیاس کا نتیجہ کیفیت اور کمیت میں دونوں مقدموں میں سے کمتر مقدمے کے تابع ہوتا ہے۔ کیفیت میں کمتر سلب اور کمیت میں کمتر جزئیت ہے۔ چنانچہ موجبہ اور سالبہ سے مرکب قیاس سالبہ نتیجہ دیتا ہے، اور کلیہ و جزئیہ سے مرکب قیاس صرف جزئیہ نتیجہ دیتا ہے۔ البتہ دو کلیہ مقدموں سے مرکب قیاس کبھی کلیہ نتیجہ دیتا ہے اور کبھی جزئیہ۔

شرطیات سے مرکب قیاسِ اقترانی

فَصْلٌ فِي الِاقْتِرَانِيَّاتِ مِنَ الشَّرْطِيَّاتِ اس فصل میں ایسے قیاساتِ اقترانیہ بیان کیے جاتے ہیں جن کی ترکیب میں قضیہ شرطیہ داخل ہو۔ پہلے قیاسِ اقترانی کی وہ صورتیں گزریں جن کے دونوں مقدمے قضیہ حملیہ تھے۔ حملیہ قضیے میں موضوع و محمول ہوتے ہیں، جبکہ شرطیہ قضیے میں دو قضیوں کے مابین تعلق یا ان میں جدائی بیان ہوتی ہے۔ شرطیہ کی دو قسمیں پہلے معلوم ہو چکی ہیں: متصلہ اور منفصلہ۔ یہاں مقصود یہ دیکھنا ہے کہ ان قضیوں کو مقدمات بنا کر قیاس کس طرح قائم ہوتا ہے۔ فَصْلٌ خبرِ مبتدائے محذوف هٰذَا ہے؛ تقدیر هٰذَا فَصْلٌ ہوئی۔ فِي الِاقْتِرَانِيَّاتِ سے پہلے بَيَانِ مضاف محذوف مانا جائے گا، اور الِاقْتِرَانِيَّاتِ سے پہلے الْقِيَاسَاتِ اور الشَّرْطِيَّاتِ سے پہلے الْقَضَايَا موصوف محذوف ہیں۔ یوں پوری تقدیر هٰذَا فَصْلٌ فِي بَيَانِ الْقِيَاسَاتِ الِاقْتِرَانِيَّاتِ مِنَ الْقَضَايَا الشَّرْطِيَّاتِ ہو گی؛ یعنی یہ فصل قضایا شرطیہ سے بننے والے قیاساتِ اقترانیہ کے بیان میں ہے۔

جس طرح ہر حملیہ قضیہ دلیل کا محتاج نہیں، اسی طرح ہر شرطیہ قضیہ بھی دلیل کا محتاج نہیں۔ مثلاً زَيْدٌ إِنْسَانٌ ایسی حملیہ مثال ہے جو فوراً سمجھی جاتی ہے، لیکن الْعَالَمُ حَادِثٌ جیسے مدعا کو کوئی شخص تسلیم نہ کرے تو اس کے لیے الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ کے مقدمے پیش کیے جاتے ہیں اور الْعَالَمُ حَادِثٌ نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔

اسی طرح شرطیہ کی بدیہی مثال إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ ہے؛ سورج طلوع ہونے کی صورت میں دن کا موجود ہونا واضح ہے۔ اس کے مقابلے میں مَتَى وُجِدَ الْمُمْكِنُ وُجِدَ الْوَاجِبُ، یعنی جب ممکن الوجود پایا جائے تو واجب الوجود بھی پایا جائے گا، ایسا شرطیہ دعویٰ ہے جس پر باقاعدہ دلیل کی ضرورت پیش آسکتی ہے۔ ممکن الوجود اپنے وجود میں غیر کا محتاج، جبکہ واجب الوجود اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہیں ہوتا۔ پس جس طرح حملیہ دعویٰ کے لیے قیاس پیش ہوتا ہے، شرطیہ دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے بھی قیاس ترتیب دیا جاتا ہے۔

قیاسِ اقترانی میں صغریٰ اور کبریٰ کو ملا کر نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے؛ خود ان دو یا زیادہ مقدمات کا مجموعہ قیاس ہے اور ان سے لازم آنے والا نیا قضیہ نتیجۂ قیاس ہے۔ مثلاً كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ اور كُلُّ حَيَوَانٍ مُتَحَرِّكٌ مل کر قیاس بنتے ہیں اور كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَحَرِّكٌ اس کا نتیجہ ہے۔ قیاسِ استثنائی اس سے الگ ہے؛ اس میں نتیجہ یا نقیضِ نتیجہ مقدمات میں مذکور ہوتا ہے اور کلمۂ استثنا، مثلاً لٰكِنْ، بھی آتا ہے۔ یہاں ابھی قیاسِ اقترانی شرطی زیرِ بحث ہے؛ قیاسِ استثنائی کی مستقل بحث اس کے بعد آئے گی۔

وَحَالُهَا فِي الْأَشْكَالِ الْأَرْبَعَةِ وَالضُّرُوبِ الْمُنْتِجَةِ وَالشَّرَائِطِ الْمُعْتَبَرَةِ ان شرطیات سے بننے والے قیاسات کی چار شکلوں، نتیجہ دینے والی ضربوں اور شرائطِ انتاج میں بھی وہی اعتبار ہو گا جو پہلے قیاسِ اقترانی

حملی میں بیان ہوا۔ صغریٰ میں نتیجے کا موضوع، یعنی حدِ اصغر، اور کبریٰ میں نتیجے کا محمول، یعنی حدِ اکبر، ملحوظ رہتا ہے۔ دونوں مقدمات میں دہرایا جانے والا جز حدِ اوسط ہے۔ حدِ اوسط کی جگہ بدلنے سے شکلِ اول، ثانی، ثالث اور رابع بنتی ہے۔ حملیات میں شکلِ اول کے اندر حدِ اوسط صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع، شکلِ ثانی میں دونوں کا محمول، شکلِ ثالث میں دونوں کا موضوع، اور شکلِ رابع میں صغریٰ کا موضوع اور کبریٰ کا محمول ہوتا تھا؛ شرطیات میں یہی چار صورتیں مقدم و تالی کے اعتبار سے سمجھی جائیں گی۔

كَحَالِ الِاقْتِرَانِيَّاتِ مِنَ الْحَمْلِيَّاتِ سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ. سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ سے مراد پوری برابری ہے؛ یعنی محض شکلوں کے نام نہیں بلکہ ان کی منتج ضربیں اور معتبر شرائط بھی پہلے ہی ضابطے کے تابع ہیں۔ شکلِ اول میں ایجابِ صغریٰ اور کلیتِ کبریٰ شرط ہیں۔ شکلِ ثانی میں دونوں مقدموں کا کیفیت میں مختلف ہونا، یعنی ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ ہونا، اور کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ شکلِ ثالث میں صغریٰ کا موجبہ ہونا اور دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا شرط ہے۔ شکلِ رابع کی کثیر شرائط یہاں بھی تفصیل سے مذکور نہیں۔ کیفیت میں سلب اور کمیت میں جزئیت ادنیٰ ہیں، اس لیے منتج قیاس کا نتیجہ ان کے تابع ہوتا ہے۔ دو کلیہ مقدموں سے شکلِ اول اور ثانی میں کلیہ اور شکلِ ثالث میں جزئیہ نتیجہ آتا ہے؛ شکلِ رابع میں بھی بالعموم جزئیہ نتیجہ ملتا ہے، سوائے اس صورت کے جس میں صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ ہو۔ یہ احکام اس وقت جاری ہوں گے جب شکل کی اپنی شرائطِ انتاج موجود ہوں۔

قیاسِ اقترانی شرطی میں کم از کم دو مقدمے ہوتے ہیں۔ دونوں شرطیہ بھی ہو سکتے ہیں اور ایک شرطیہ کے ساتھ دوسرا حملیہ بھی ہو سکتا ہے۔ چونکہ شرطیہ خود متصلہ یا منفصلہ ہوتا ہے، اس لیے پانچ ممکنہ ترکیبیں بنتی ہیں: دو متصلہ؛ دو منفصلہ؛ ایک متصلہ اور ایک منفصلہ؛ ایک متصلہ اور ایک حملیہ؛ یا ایک منفصلہ اور ایک حملیہ۔ پہلی تین صورتوں میں دونوں مقدمے شرطیہ ہیں، جبکہ آخری دو میں صرف ایک مقدمہ شرطیہ ہے۔ متصلہ کی مثال إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ اور منفصلہ کی مثال هٰذَا الْعَدَدُ إِمَّا زَوْجٌ أَوْ فَرْدٌ ہے۔ مصنف ان پانچ ترکیبوں میں سے تین کی مثالیں بیان کرتے ہیں: دونوں متصلہ ہوں، دونوں منفصلہ ہوں، یا ایک متصلہ اور دوسرا حملیہ ہو۔ پہلی ترکیب میں تین شکلوں کی مثالیں، اور باقی دو منتخب ترکیبوں میں صرف شکلِ اول کی مثال آئے گی؛ باقی صورتیں مفصل کتابوں کے لیے چھوڑ دی گئی ہیں۔

ایک اصطلاحی فرق سمجھنا ضروری ہے۔ حملیہ میں حدِ اوسط موضوع یا محمول کے مقام پر دیکھا جاتا ہے؛ متصلہ شرطیہ کے پہلے جز کو مُقَدَّم اور دوسرے کو تالٍ کہتے ہیں۔ اس لیے شرطیہ میں حدِ اوسط مقدم میں آئے تو وہ حملیہ کے موضوع کے مشابہ، اور تالی میں آئے تو محمول

کے مشابہ ہوگا۔ اسی فرق کو ملحوظ نہ رکھنے سے شکل کی پہچان میں غلطی ہو سکتی ہے۔

ترجمہ: فصل: شرطیات سے مرکب قیاساتِ اقترانیہ کا حال چاروں شکلوں، نتیجہ دینے والی ضربوں اور معتبر شرائط میں حملیات سے مرکب قیاساتِ اقترانیہ ہی کی طرح ہے، بالکل برابر۔

دو متصلہ مقدموں سے قیاس کی شکلیں

مِثَالُ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ فِي الْمُتَّصِلَةِ: پانچ ترکیبوں میں پہلی وہ ہے جس میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں شرطیہ متصلہ ہوں۔ اس کے تحت سب سے پہلے شکلِ اول کی مثال دی گئی ہے۔ اس شکل میں مشترک جز صغریٰ کے تالی اور کبریٰ کے مقدم میں آتا ہے، گویا حملیہ کے اعتبار سے صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع ہے۔

كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا، وَكُلَّمَا كَانَ حَيَوَانًا كَانَ جِسْمًا پہلا مقدمہ یہ ہے کہ جب بھی زید انسان ہوگا، حیوان ہوگا؛ اور دوسرا یہ کہ جب بھی وہ حیوان ہوگا، جسم ہوگا۔ دونوں مقدمے شرطیہ متصلہ ہیں۔ پہلے قضیے میں كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا مقدم اور كَانَ حَيَوَانًا تالی ہے؛ دوسرے میں كَانَ حَيَوَانًا مقدم اور كَانَ جِسْمًا تالی ہے۔ مشترک جز كَانَ حَيَوَانًا پہلے کے تالی اور دوسرے کے مقدم میں ہے؛ یہی حدِ اوسط ہے، اور اسی ترتیب سے شکلِ اول متعین ہوئی۔

يُنْتِجُ كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ جِسْمًا. نتیجہ یہ نکلا کہ جب بھی زید انسان ہوگا تو جسم ہوگا۔ حدِ اوسط كَانَ حَيَوَانًا دونوں جگہ سے حذف ہوا، صغریٰ کا مقدم كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا اور کبریٰ کا تالی كَانَ جِسْمًا باقی رہ گئے۔ ان دونوں کے اتصال سے نیا شرطیہ حاصل ہوا۔ صغریٰ کے تالی اور کبریٰ کے مقدم کا اس طرح مشترک ہونا شکلِ اول کو ظاہر کرتا ہے اور نتیجہ بھی صاف طور پر سامنے آتا ہے۔

مِثَالُ الشَّكْلِ الثَّانِي اب دونوں مقدمے متصلہ رہتے ہوئے شکلِ ثانی کی مثال ہے۔ شکلِ ثانی میں حدِ اوسط دونوں مقدموں میں تالی کے مقام پر آتا ہے۔ یہاں پہلی شرط اختلافِ کیف ہے، یعنی ایک مقدمہ موجبہ اور دوسرا سالبہ ہو؛ دوسری شرط کبریٰ کی کلیت ہے۔

كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا، وَلَيْسَ أَلْبَتَّةَ إِذَا كَانَ حَجَرًا كَانَ حَيَوَانًا صغریٰ یہ ہے کہ زید جب بھی انسان ہوگا تو حیوان ہوگا؛ یہ موجبہ کلیہ ہے۔ کبریٰ یہ ہے کہ ایسا قطعاً نہیں کہ وہ پتھر ہو اور حیوان بھی ہو؛ یہ سالبہ کلیہ ہے۔ دونوں میں مشترک تالی كَانَ حَيَوَانًا ہے، اس لیے شکلِ ثانی بن گئی۔ پہلی شرط بھی موجود ہے، کیونکہ ایک قضیہ موجبہ اور دوسرا سالبہ ہے؛ اور دوسری شرط بھی پوری ہے، کیونکہ لَيْسَ أَلْبَتَّةَ قطعی نفی کے ذریعے کبریٰ کے سالبہ کلیہ ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

يُنْتِجُ لَيْسَ أَلْبَتَّةَ إِنْ كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ حَجَرًا. نتیجہ سالبہ کلیہ ہے: ایسا قطعاً نہیں کہ زید انسان ہو اور پتھر بھی ہو۔ یہاں كَانَ حَيَوَانًا حدِ اوسط تھا جو حذف ہوا؛ صغریٰ سے كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا اور کبریٰ سے كَانَ حَجَرًا

لے کر نفی کی صورت میں نتیجہ مرتب ہوا۔ سلب کا اعتبار ایک سالبہ مقدمے کی وجہ سے اور کلیت کا اعتبار شکلِ ثانی کی اس منتج ضرب کی وجہ سے ہے جس میں دونوں مقدمے کلیہ ہیں۔

مِثَالُ الثَّالِثِ مِنْهَا تیسری مثال شکلِ ثالث کی ہے۔اس میں حدِ اوسط دونوں متصلہ مقدموں کے مقدم کے مقام پر ہوتا ہے۔ یہاں صغریٰ کا موجبہ ہونا اور دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا شرط ہے؛ اس مثال میں دونوں ہی موجبہ کلیہ ہیں۔

كُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا، وَكُلَّمَا كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا كَانَ كَاتِبًا صغریٰ یہ ہے کہ جب بھی زید انسان ہوگا، حیوان ہوگا؛ کبریٰ یہ ہے کہ جب بھی زید انسان ہوگا، لکھنے والا ہوگا۔ دونوں میں كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا مقدم کی جگہ آیا ہے، لہٰذا یہی مشترک جز حدِ اوسط اور یہ شکلِ ثالث ہے۔ صغریٰ موجبہ کلیہ ہونے کے ساتھ کبریٰ بھی موجبہ کلیہ ہے؛ اس طرح دونوں شرائطِ انتاج پوری ہیں۔ دونوں کے موجبہ ہونے سے نتیجہ موجبہ ہوگا، مگر شکلِ ثالث میں نتیجہ جزئیہ آتا ہے، خواہ دونوں مقدمے کلیہ ہوں۔

يُنْتِجُ قَدْ يَكُونُ إِذَا كَانَ زَيْدٌ حَيَوَانًا كَانَ كَاتِبًا. نتیجہ موجبہ جزئیہ ہے: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زید حیوان ہو تو کاتب بھی ہو۔ قَدْ يَكُونُ یہاں جزئیت کو ظاہر کرتا ہے؛ اس لیے اس کو كُلَّمَا کے مانند کلیہ نہ سمجھا جائے۔ پہلے دونوں مقدموں میں انسان ہونے کی حالت کا حکم بیان ہوا تھا۔ مقصود یہ نہیں کہ زید کا انسان ہونا کبھی حقیقی طور پر بدل جاتا ہے؛ بلکہ شرطیہ میں کسی خاص حالت کو فرض کر کے اس کے ساتھ ایک وصف کا تعلق بیان کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کہا جائے کہ زید جب روزے کی حالت میں ہو تو اس کے لیے کھانا پینا حرام ہوگا، تو یہ حکم روزے کی حالت کے لیے ہے؛ جس حالت میں روزہ نہ ہو وہ اس شرطیہ کے موضوعِ بحث سے باہر ہے۔ اس مثال سے مقدم کی فرض کردہ حالت اور اس کے تابع حکم کا فرق بھی واضح ہوتا ہے۔

ترجمہ: متصلہ میں شکلِ اول کی مثال: جب بھی زید انسان ہوگا، حیوان ہوگا؛ اور جب بھی حیوان ہوگا، جسم ہوگا؛ نتیجہ: جب بھی زید انسان ہوگا، جسم ہوگا۔ شکلِ ثانی کی مثال: جب بھی زید انسان ہوگا، حیوان ہوگا؛ اور قطعاً ایسا نہیں کہ پتھر ہونے کی صورت میں حیوان ہو؛ نتیجہ: ایسا قطعاً نہیں کہ زید انسان ہو تو پتھر ہو۔ ان میں تیسری مثال: جب بھی زید انسان ہوگا، حیوان ہوگا؛ اور جب بھی زید انسان ہوگا، کاتب ہوگا؛ نتیجہ: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زید حیوان ہو تو کاتب ہو۔

دو منفصلہ مقدموں سے قیاس

وَأَمَّا الِاقْتِرَانِيُّ الشَّرْطِيُّ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الْمُنْفَصِلَاتِ اب دوسری منتخب صورت بیان ہوتی ہے: ایسا قیاسِ اقترانی شرطی جس کے دونوں مقدمے منفصلہ ہوں۔ الْمُؤَلَّفُ کے معنی مرکب ہیں اور الْمُنْفَصِلَاتِ سے مراد قضایائے شرطیہ منفصلہ ہیں۔ پہلی صورت میں دونوں مقدمے

متصلہ تھے اور ان میں پہلی تین شکلوں کی الگ مثالیں بیان ہوئیں؛ اس صورت میں محض شکلِ اول کی ایک مثال ذکر کی جاتی ہے۔ یہاں إِمَّا اور أَوْ کے ذریعے مختلف شقوں میں انفصال ظاہر ہوگا، اور دونوں منفصلہ مقدموں کے مشترک جز سے حدِ اوسط کی پہچان کی جائے گی۔

مِثَالُهُ مِنَ الشَّكْلِ الْأَوَّلِ: إِمَّا كُلُّ أب أَوْ كُلُّ جـ د، وَدَائِمًا كُلُّ د هـ أَوْ كُلُّ د ز، شکلِ اول کی کتابی مثال میں پہلی منفصلہ صغریٰ یہ ہے کہ یا ہر الف، ب ہے، یا ہر جیم، دال ہے۔ دوسری منفصلہ کبریٰ یہ ہے کہ ہمیشہ ہر دال، ہاہے، یا ہر دال، زاہے۔ پہلے مقدمے کے آخری جز میں ج د اور دوسرے کے ابتدائی جز میں د ہ آیا۔ دونوں جگہ د مشترک ہے؛ یہی حدِ اوسط ہے۔ یوں مشترک جز صغریٰ کے آخری طرف اور کبریٰ کی پہلی طرف آیا، جس کے سبب اس کو شکلِ اول کے تحت بیان کیا گیا ہے۔ یہاں حروف کے نام مفروضہ اجزا کو سمجھانے کے لیے ہیں؛ مقصد ان کے ذریعے مقدمات کی ترکیب واضح کرنا ہے۔

يُنْتِجُ دَائِمًا إِمَّا كُلُّ أب أَوْ كُلُّ جـ هـ أَوْ كُلُّ د ز. اصل مثال میں نتیجہ اس طرح بیان ہوا ہے کہ ہمیشہ یا ہر الف، ب ہے، یا ہر جیم، ہاہے، یا ہر دال، زاہے۔ پہلے قضیے سے کُلُّ أب اور دوسرے سے کُلُّ د ز کی شقیں برقرار رہیں، جبکہ درمیانی مشترک جز کے ذریعے کُلُّ ج د اور کُلُّ د ہ کی جگہ کُلُّ ج ہ حاصل ہوا۔ مشترک جزد کا یہ تعلق نتیجہ سمجھنے کی بنیاد ہے۔

اسی صورت کو اعداد کی ایک نسبتاً آسان مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔ صغریٰ یہ ہے: دَائِمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْعَدَدُ زَوْجًا وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ فَرْدًا، یعنی عدد ہمیشہ یا جفت ہوگا یا طاق۔ کبریٰ یہ ہے: وَدَائِمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ الزَّوْجُ زَوْجَ الزَّوْجِ أَوْ يَكُونَ زَوْجَ الْفَرْدِ؛ یعنی جفت عدد خود دو صورتوں میں ہو سکتا ہے: جفت کا جفت یا طاق کا جفت۔ یہاں زَوْجٌ مشترک جز اور حدِ اوسط ہے، جس کی دو قسمیں کبریٰ میں بیان ہوئیں۔

زَوْجٌ جفت اور **فَرْدٌ** طاق کو کہتے ہیں۔ زَوْجُ الزَّوْجِ کی مثال چار ہے: اسے دو برابر حصوں میں تقسیم کریں تو دو اور دو ملتے ہیں؛ دونوں جفت ہیں۔ اس کے مقابلے میں زَوْجُ الْفَرْدِ کی مثال چھ ہے: اسے دو برابر حصوں میں تقسیم کریں تو تین اور تین ملتے ہیں؛ دونوں طاق ہیں۔ اس اعتبار سے بعض جفت اعداد جفت کے جفت اور بعض طاق کے جفت ہیں۔ یہ فرق اس لیے واضح کیا گیا ہے کہ عدد کے جفت ہونے کی شق کو کبریٰ میں مزید تقسیم کر کے نتیجے کی صورت سمجھ میں آجائے۔

اب دونوں منفصلہ مقدمات سے نتیجہ دَائِمًا إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْعَدَدُ فَرْدًا وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ زَوْجَ الزَّوْجِ أَوْ يَكُونَ زَوْجَ الْفَرْدِ ہوگا: کوئی عدد یا طاق ہوگا، یا جفت کا جفت، یا طاق کا جفت۔ صغریٰ سے طاق کی شق محفوظ رہی؛ جفت کی شق کو کبریٰ میں بیان کردہ اس کی دو قسموں سے

کھول دیا گیا۔ اس طرح پہلے دو شقوں میں تقسیم ہونے والے عدد کی اب تین شقیں سامنے آ گئیں۔ کتاب کی حرفی مثال میں بھی یہی ترکیب سمجھائی گئی ہے۔

ترجمہ: اور وہ قیاسِ اقترانی شرطی جو منفصلات سے مرکب ہو، اس کی شکلِ اول کی مثال یہ ہے: یا ہر الف، ب ہے یا ہر جیم، دال ہے؛ اور ہمیشہ ہر دال، ہا ہے یا ہر دال، زا ہے۔ نتیجہ: ہمیشہ یا ہر الف، ب ہے یا ہر جیم، ہا ہے یا ہر دال، زا ہے۔

متصلہ اور حملیہ سے مرکب قیاس

وَأَمَّا الِاقْتِرَانِيُّ الشَّرْطِيُّ الْمُرَكَّبُ مِنْ حَمْلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ فَكَنَحْوِ قَوْلِنَا: تیسری منتخب صورت وہ ہے جس میں دو مقدموں میں سے ایک قضیہ حملیہ اور دوسرا شرطیہ متصلہ ہو۔ یہ بھی قیاسِ شرطی کہلاتا ہے، کیونکہ دونوں مقدموں میں سے ایک شرطیہ ہے۔ مِنْ حَمْلِيَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ سے دو مختلف قسم کے مقدمات مراد ہیں۔ فَكَنَحْوِ قَوْلِنَا کے بعد مصنف نے اس کی مثال حروف کے ذریعے دی ہے۔ یہاں دونوں مقدمے متصلہ نہیں: صغریٰ متصلہ ہے مگر کبریٰ حملیہ، اس لیے صغریٰ میں مقدم و تالی جبکہ کبریٰ میں موضوع و محمول کے اعتبار سے حدِ اوسط کی جگہ دیکھی جائے گی۔

كُلَّمَا كَانَ ب ج فَكُلُّ ج أ، وَكُلُّ ء أ، يُنْتِجُ كُلَّمَا كَانَ ب ج فَكُلُّ ج أ. کتاب کی مطبوعہ عبارت میں حروف کی اس ترتیب کے ساتھ مثال موجود ہے، لیکن اس میں کتابت کی غلطی کی نشان دہی ضروری ہے؛ مطبوعہ متن کو اس لیے نہیں بدلا گیا۔ صغریٰ متصلہ کے مقدم میں كُلَّمَا كَانَ ب ج اور تالی میں فَكُلُّ ج أ ہے۔ تالی کے آخر میں آیا ہوا أ حدِ اوسط بنے گا، اس لیے شکلِ اول کے مطابق اسے کبریٰ حملیہ کے موضوع کی جگہ آنا چاہیے، محمول کے مقام پر نہیں۔ اصل مثال میں کبریٰ کے ابتدائی اور آخری حروف کی ترتیب اس اصول کے مطابق نہیں؛ انہیں باہم بدل کر پڑھنے کی اصلاح کی گئی ہے۔ اسی طرح مطبوعہ نتیجے میں حدِ اوسط کا حرف دوبارہ آ گیا ہے؛ اس کی جگہ کبریٰ کا دوسرا حرف آنا چاہیے۔ یہ تصحیح دلیل کی ساخت سمجھنے کے لیے ہے، اصل مطبوعہ عربی عبارت کی خاموش ترمیم نہیں۔

اس تصحیح کا طریقہ یہ ہے کہ صغریٰ کے تالی کے آخری حرف کو کبریٰ کے موضوع میں رکھیں، کبریٰ کا دوسرا حرف نتیجے کے تالی کے آخر میں لائیں، اور جو حرف دونوں مقدموں میں مشترک آیا تھا اسے حذف کر دیں۔ اس طرح صغریٰ کا مقدم اور کبریٰ کے محمول سے مکمل ہونے والا تالی نتیجے میں محفوظ رہیں گے۔ یہاں شرطیہ کے تالی کو حملیہ کے محمول کے مشابہ سمجھنے سے شکلِ اول کی ترتیب پوری واضح ہو جاتی ہے۔

ایک لفظی مثال اس مقام کو مزید کھولتی ہے: صغریٰ كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ إِنْسَانًا كَانَ حَيَوَانًا، یعنی جب بھی یہ چیز انسان ہو گی تو حیوان ہو گی؛ اور کبریٰ وَكُلُّ حَيَوَانٍ جِسْمٌ، یعنی ہر حیوان جسم ہے۔ پہلا مقدمہ شرطیہ متصلہ اور دوسرا حملیہ ہے۔ حَيَوَانٌ صغریٰ کے تالی میں آیا، اور

کبریٰ میں موضوع ہے؛ لہٰذا یہی حدِ اوسط ہوا۔ اسے حذف کرنے پر نتیجہ كُلَّمَا كَانَ هٰذَا الشَّيْءُ إِنْسَانًا كَانَ جِسْمًا ہے: جب بھی یہ چیز انسان ہوگی، جسم ہوگی۔ یہ وہی ترتیب ہے جس کی وضاحت حرفی مثال کی تصحیح میں کی گئی۔

وَعَلَى هٰذَا الْقِيَاسِ بَاقِي التَّرْكِيبَاتِ. باقی ترکیبوں کا طریقہ بھی اسی بیان کردہ قیاس پر سمجھا جائے گا۔ پانچ میں سے دونوں متصلہ کی صورت میں پہلی تین شکلوں کی مثالیں دی گئیں؛ دونوں منفصلہ اور متصلہ و حملیہ کی صورتوں میں صرف شکلِ اول دکھائی گئی۔ ایک متصلہ کے ساتھ منفصلہ، اور ایک منفصلہ کے ساتھ حملیہ ہونے کی دو ترکیبیں اور مذکورہ صورتوں کی باقی شکلیں یہاں مفصل نہیں کی گئیں؛ ان کی بحث بڑی کتابوں کے لیے چھوڑ دی گئی۔ وَعَلَى هٰذَا الْقِيَاسِ خبرِ مقدم اور بَاقِي التَّرْكِيبَاتِ مبتدائے مؤخر ہے۔ بَاقِي مرفوع ہے، مگر اس کی یاء پر ضمہ ظاہر نہیں ہوتا؛ اس لیے اسے یاء پر ظاہری ضمہ کے ساتھ نہیں پڑھنا چاہیے۔

ترجمہ: اور وہ قیاسِ اقترانی شرطی جو حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو، تو اس کی مثال ہمارے اس قول جیسی ہے: جب بھی ب، ج ہو تو ہر ج، الف ہے؛ اور ہر ہمزہ، الف ہے؛ نتیجہ: جب بھی ب، ج ہو تو ہر ج، الف ہے۔ اس مطبوعہ حرفی مثال کے بعض حروف کی ترتیب میں کتابت کی غلطی ہے جس کی ضروری تصحیح شرح میں بیان کر دی گئی ہے۔ اور باقی ترکیبیں بھی اسی طریقے پر ہیں۔

قیاسِ استثنائی

فَصْلٌ فِي الْقِيَاسِ الِاسْتِثْنَائِيِّ قیاس کی دو بڑی قسموں میں قیاسِ اقترانی کی بحث مکمل ہونے کے بعد اب دوسری قسم، اَلْقِيَاسُ الِاسْتِثْنَائِيُّ، کا بیان شروع ہوتا ہے۔ اقترانی قیاس میں دو مقدمات سے نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے، مگر مقدمات کے درمیان کلمۂ استثناء نہیں آتا؛ اس کے برعکس اس قیاس میں استثناء کا کلمہ داخل ہوتا ہے، اس لیے اس کا نام قیاسِ استثنائی رکھا گیا ہے۔ یہاں بھی مقدمات کے باہمی تعلق سے نتیجہ پیدا ہوتا ہے، البتہ اس کی تشکیل اقترانی قیاس کی حدِ اوسط اور چار شکلوں کی سابقہ ترتیب سے مختلف ہے۔

وَهُوَ مُرَكَّبٌ مِنْ مُقَدِّمَتَيْنِ أَيْ قَضِيَّتَيْنِ قیاسِ استثنائی دو مقدمات سے مرکب ہوتا ہے۔ مُقَدِّمَتَيْنِ کی توضیح خود عبارت میں أَيْ قَضِيَّتَيْنِ سے کر دی گئی: یعنی دو قضیے۔ اس لیے یہاں مقدمہ سے کوئی الگ چیز مراد نہیں، بلکہ ایسا قضیہ ہے جسے دوسرے قضیے کے ساتھ ملا کر نتیجہ حاصل کیا جائے۔ دونوں مقدمات کی نوعیت یکساں نہیں ہوتی۔ ان میں سے ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہوتا ہے، اور انہی دو کے درمیان استثناء کا کلمہ واقع ہوتا ہے۔ پہلے کو صغریٰ اور دوسرے کو کبریٰ کے طور پر سمجھنا اس بحث کو مرتب رکھنے کے لیے ضروری ہے۔

إِحْدَاهُمَا شَرْطِيَّةٌ وَالْأُخْرَى حَمْلِيَّةٌ ان میں ایک مقدمہ قضیہ شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا قضیہ حملیہ۔ شرطیہ صغریٰ دو حصوں پر مشتمل ہوتی ہے: ابتدائی حصے کو

مُقَدَّمٌ اور دوسرے حصے کو تالٍ کہتے ہیں۔ دوسرا مقدمہ، یعنی کبریٰ، اسی مقدم یا تالی کے اثبات یا نفی سے بنتا ہے، کوئی اجنبی قضیہ لاکر اس کی جگہ نہیں رکھا جاتا۔ اس لیے استثنائی قیاس کو سمجھتے وقت سب سے پہلے صغریٰ میں مقدم اور تالی الگ پہچاننا چاہیے، پھر کبریٰ کو ان دونوں میں سے کسی ایک کے عین یا نقیض کے اعتبار سے دیکھنا چاہیے۔

صغریٰ میں شرطیہ کی دونوں بڑی قسمیں آسکتی ہیں: مُتَّصِلَةٌ اور مُنْفَصِلَةٌ۔ متصلہ میں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال بیان ہوتا ہے، جبکہ منفصلہ میں دو شقوں کا انفصال ظاہر ہوتا ہے۔ متصلہ کی دو صورتیں پہلے پڑھی جاچکی ہیں: لُزُومِيَّةٌ اور اتِّفَاقِيَّةٌ۔ یہاں متصلہ لزومیہ سے نتیجہ نکالا جاتا ہے، کیونکہ اس میں تالی کا مقدم سے لازم ہونا معتبر ہے۔ محض اتفاقی طور پر دو باتیں ایک ساتھ پائی جائیں تو ان میں ایسا لزوم نہیں ہوتا جس پر یہاں کا نتیجہ قائم کیا جائے۔

لزومیہ کو اس مثال سے سمجھیے: إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ، یعنی اگر سورج طلوع ہو تو دن موجود ہوگا۔ یہاں دن کا ہونا طلوعِ شمس کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کے مقابلے میں إِنْ كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا فَالْحِمَارُ نَاهِقٌ یعنی اگر زید انسان ہے تو گدھا رینکنے والا ہے، متصلہ اتفاقیہ کی مثال ہے۔ زید کے انسان ہونے سے گدھے کا رینکنا لازم نہیں آتا؛ دونوں کا ایک وقت جمع ہونا اتفاقی ہو سکتا ہے۔ اس لیے پہلی صورت کا ربط استثنائی استدلال میں معتبر ہے، دوسری صورت کا اتفاق اس مقصد کے لیے کافی نہیں۔

منفصلہ میں بھی عِنَادِيَّةٌ اور اتِّفَاقِيَّةٌ کی تقسیم ہے۔ عِنَادٌ کے لغوی معنی مخالفت اور دشمنی کے ہیں؛ یہاں دو شقوں کے درمیان اس قسم کی مخالفت مراد ہے جس کی بنا پر ان کا باہمی تعلق اتفاقی نہ ہو۔ مثال کے طور پر هٰذَا الْعَدَدُ إِمَّا زَوْجٌ وَإِمَّا فَرْدٌ، یعنی یہ عدد یا جفت ہے یا طاق۔ ایک ہی عدد کا بیک وقت جفت اور طاق ہونا ممکن نہیں۔ ایسی منفصلہ عنادیہ کے تحت نتیجہ حاصل کرنے کے قواعد بیان ہوں گے؛ محض اتفاقیہ منفصلہ کو ان قواعد کی بنیاد نہیں بنایا جاتا۔

منفصلہ عنادیہ کی تین قسمیں ہیں: حَقِيقِيَّةٌ، مَانِعَةُ الْجَمْعِ اور مَانِعَةُ الْخُلُوِّ۔ حقیقیہ میں دونوں شقیں نہ اکٹھی صادق ہو سکتی ہیں اور نہ اکٹھی کاذب؛ مانعۃ الجمع میں ان کا اکٹھا صادق ہونا ممنوع ہے؛ اور مانعۃ الخلو میں ان کا اکٹھا کاذب ہونا ممنوع ہوتا ہے۔ انہی تین قسموں کی الگ الگ نتیجہ دینے والی صورتیں آگے آئیں گی۔ چنانچہ قیاسِ استثنائی کی صغریٰ کے اعتبار سے کل چار بنیادی صورتیں ہوئیں: متصلہ لزومیہ اور منفصلہ عنادیہ کی مذکورہ تین قسمیں۔ ان میں سے شرطیہ متصلہ صغریٰ والا قیاس اسْتِثْنَائِيٌّ مُتَّصِلٌ اور شرطیہ منفصلہ صغریٰ والا اسْتِثْنَائِيٌّ مُنْفَصِلٌ کہلاتا ہے۔

وَيَتَخَلَّلُ بَيْنَهُمَا كَلِمَةُ الِاسْتِثْنَاءِ، أَعْنِي إِلَّا وَأَخَوَاتِهَا

دونوں قضیوں کے درمیان کلمۂ استثناء واقع ہوتا ہے،

یعنی اِلَّا یا اس کے ہم معنی الفاظ۔ یَتَخَلَّلُ سے مراد دو چیزوں کے درمیان واقع ہونا ہے۔ أَخَوَاتِهَا، أُخْتٌ کی جمع ہے؛ أُخْتٌ کے لغوی معنی بہن ہیں، لیکن یہاں اخوات سے اس لفظ کے مانند اور اس کا مفہوم ادا کرنے والے الفاظ مراد ہیں۔ چنانچہ لٰکِنْ بھی اس مقام پر کلمۂ استثناء کی مثال ہے۔ شرطیہ کے بعد جب لٰکِنْ کے ذریعے کسی شق کو ثابت یا منفی کیا جاتا ہے تو وہ دوسرا مقدمہ، یعنی قضیہ حملیہ، بنتا ہے۔

وَمِنْ ثَمَّ يُسَمَّى اسْتِثْنَائِيًّا اسی بنا پر اس قیاس کو استثنائی کہا جاتا ہے کہ اس میں کلمۂ استثناء پایا جاتا ہے۔ مِنْ ثَمَّ کا مطلب یہاں اسی وجہ سے ہے۔ اس لفظ کو ثُمَّ نہ پڑھا جائے؛ عبارت میں ثَمَّ ہے، جسے اشارے کا لفظ قرار دیا گیا ہے اور ذٰلِكَ کی مثال سے سمجھایا گیا ہے۔ کبھی اس کے آخر میں وقف کے لیے ہالگا کر ثَمَّهْ بھی بولا جاتا ہے۔ يُسَمَّى کا معنی نام رکھا جاتا ہے ہے؛ پوری ترکیب کا حاصل یہ ہوا کہ کلمۂ استثناء کے درمیان آنے ہی سے اس قیاس کا یہ مخصوص نام پڑا۔

اس قیاس کی کبریٰ اور نتیجے کی ایک خاص بات یہ ہے کہ دونوں کے لیے مادہ صغریٰ ہی سے لیا جاتا ہے۔ صغریٰ میں مقدم اور تالی دو جز ہوتے ہیں؛ کبریٰ کبھی عَيْنُ الْمُقَدَّمِ، کبھی عَيْنُ التَّالِي، کبھی نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ اور کبھی نَقِيضُ التَّالِي ہوتی ہے۔ عین سے مراد وہی ثابت شدہ صورت، اور نقیض سے اس کے اثبات و نفی کی مخالف صورت مراد ہے۔ نتیجے میں بھی یہی چار احتمالات ہیں؛ اسے بھی مقدم یا تالی، یا ان کی نقیضوں میں سے حاصل کیا جاتا ہے۔ لہٰذا صغریٰ کی چار اقسام میں سے ہر ایک کے ساتھ کبریٰ کی چار صورتیں ملنے سے سولہ احتمالات بنتے ہیں۔ البتہ سولہ کے سولہ نتیجہ دینے والے نہیں، بلکہ ان میں سے دس منتج اور چھ عقیم ہیں۔

ترجمہ: فصل: قیاسِ استثنائی کے بیان میں۔ یہ دو مقدموں، یعنی دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، جن میں سے ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہوتا ہے؛ اور ان دونوں کے درمیان کلمۂ استثناء، یعنی اِلَّا اور اس جیسے کلمات، واقع ہوتے ہیں۔ اسی لیے اسے قیاسِ استثنائی کہتے ہیں۔

قیاسِ استثنائی متصل کی منتج صورتیں

فَإِنْ كَانَتِ الشَّرْطِيَّةُ مُتَّصِلَةً اب اس قیاس کی پہلی صورت کی تفصیل ہے، جس میں صغریٰ شرطیہ متصلہ ہوتی ہے۔ شرطیہ کے دو اجزاء، مقدم اور تالی، الگ پہچان لیے جائیں تو کبریٰ بنانے کے چار احتمال سامنے آتے ہیں۔ مقدم کو بعینہٖ ثابت کیا جائے، تالی کو بعینہٖ ثابت کیا جائے، مقدم کی نقیض بیان کی جائے، یا تالی کی نقیض بیان کی جائے۔ لیکن متصلہ لزومیہ میں ان چار میں سے صرف دو قسمیں نتیجہ دیتی ہیں۔ یہ دونوں صورتیں عبارت میں متعین کی جا رہی ہیں۔

فَاسْتِثْنَاءُ عَيْنِ الْمُقَدَّمِ يُنْتِجُ عَيْنَ التَّالِي پہلی منتج صورت یہ ہے کہ صغریٰ کے مقدم ہی کو کبریٰ میں ثابت کیا جائے۔ اسے اِسْتِثْنَاءُ عَيْنِ الْمُقَدَّمِ کہتے ہیں۔ اس صورت میں نتیجہ تالی کا بعینہٖ ثابت ہونا ہے۔ شرطیہ

میں پہلے یہ طے تھا کہ مقدم کے پائے جانے پر تالی لازم ہے؛ اب کبریٰ میں مقدم کا پایا جانا ثابت ہو گیا، اس لیے نتیجے میں تالی کا وجود مانا جائے گا۔ یہاں عَيْنِ الْمُقَدَّمِ سے مقدم کی موافق صورت مراد ہے، اس کی نقیض نہیں۔

وَاسْتِثْنَاءُ نَقِيضِ التَّالِي يُنْتِجُ رَفْعَ الْمُقَدَّمِ دوسری منتج صورت یہ ہے کہ کبریٰ میں تالی کی نقیض بیان کی جائے۔ جب صغریٰ میں مقدم کے ساتھ تالی کا لزوم ثابت ہے اور کبریٰ میں تالی کی نفی معلوم ہو گئی تو نتیجے میں مقدم کی بھی نفی ہو گی۔ یہاں رَفْعُ الْمُقَدَّمِ سے مراد مقدم کا اٹھ جانا، یعنی اس کی نقیض ثابت ہونا ہے۔ اسی لیے اسے نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ کے الفاظ سے بھی بیان کیا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں عینِ مقدم سے عینِ تالی ملا؛ یہاں نقیضِ تالی سے نقیضِ مقدم حاصل ہوتا ہے۔

اس کے مقابلے میں کبریٰ میں محض عَيْنُ التَّالِي لے آنے سے کوئی معین نتیجہ لازم نہیں آتا، اور محض نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ لینے سے بھی نتیجہ نہیں نکلتا۔ چنانچہ اس متصلہ صغریٰ کے ساتھ چار ممکنہ کبریات میں پہلی اور چوتھی منتج ہیں، جبکہ دوسری اور تیسری عقیم ہیں۔ یہاں عَقِيمٌ کا لفظ نتیجہ نہ دینے کے معنی میں ہے؛ اس کے لغوی معنی بانجھ کے ہیں۔ صرف مقدم اور تالی کے عین یا نقیض کی پہچان کافی نہیں، بلکہ ان میں سے کس صورت سے کون سا نتیجہ لازم آتا ہے، اسے بھی الگ سمجھنا ضروری ہے۔

كَمَا تَقُولُ: كُلَّمَا كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا متصلہ کی دونوں منتج صورتوں کے لیے ایک ہی صغریٰ رکھی گئی ہے: جب بھی سورج طلوع ہو گا، دن موجود ہو گا۔ اس مکمل جملے کو شرطیہ متصلہ صغریٰ کہا جائے گا۔ اس کا مقدم كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً ہے، یعنی سورج کا طلوع ہونا؛ اور تالی كَانَ النَّهَارُ مَوْجُودًا ہے، یعنی دن کا موجود ہونا۔ ان دونوں میں ایسا تعلق بیان کیا گیا ہے کہ مقدم کا وجود تالی کے وجود کو لازم کرتا ہے۔ یہاں صغریٰ کے صرف پہلے یا صرف دوسرے حصے کو پورا مقدمہ سمجھ لینا درست نہیں؛ دونوں مل کر صغریٰ ہیں، جبکہ مقدم اور تالی اس کے اجزا ہیں۔

لَكِنِ الشَّمْسُ طَالِعَةٌ، يُنْتِجُ: فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ اب صغریٰ کے بعد لٰکِنْ کے ساتھ کبریٰ یہ لائی گئی کہ سورج طلوع ہے۔ یہ بعینہٖ وہی بات ہے جو شرطیہ کے مقدم میں تھی، اس لیے یہ عَيْنُ الْمُقَدَّمِ ہے۔ صغریٰ میں طلوعِ شمس کے ساتھ وجودِ نہار لازم تھا اور کبریٰ نے طلوعِ شمس ثابت کر دیا؛ اس لیے نتیجہ فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ، یعنی پس دن موجود ہے، آیا۔ استثناء کا لفظ کبریٰ سے پہلے آیا ہے، مگر اس سے کبریٰ صغریٰ سے الگ کسی غیر متعلق مضمون پر مشتمل نہیں ہو جاتی۔

اس پہلی منتج ضرب کے تینوں اجزا کو مسلسل پڑھنے سے صورت واضح ہوتی ہے: إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ؛ لٰكِنِ الشَّمْسُ طَالِعَةٌ؛ نتیجہ فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ۔ پہلے مقدم و تالی کے درمیان تعلق بیان ہوا،

پھر کبریٰ میں مقدم کی تصدیق ہوئی، اور اسی سے تالی کی تصدیق نتیجے میں ظاہر ہوئی۔ اس ترتیب میں کبریٰ عَیْنُ الْمُقَدَّمِ اور نتیجہ عَیْنُ التَّالِي ہے۔

لٰكِنِ النَّهَارُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، يُنْتِجُ: فَالشَّمْسُ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ دوسری منتج ضرب میں وہی صغریٰ برقرار رہتی ہے، البتہ کبریٰ بدل جاتی ہے۔ اب کہا جاتا ہے: لیکن دن موجود نہیں۔ صغریٰ کا تالی دن کے موجود ہونے کا اثبات تھا، اور کبریٰ میں اسی کی نفی آگئی؛ لہٰذا کبریٰ نَقِيضُ التَّالِي ہوئی۔ چونکہ دن کی موجودگی طلوعِ شمس کے ساتھ لازم بتائی گئی تھی، اس لیے دن کے موجود نہ ہونے سے نتیجہ یہ نکلا کہ سورج بھی طلوع نہیں: فَالشَّمْسُ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ۔ یہاں مثبت تالی کی نقیض منفی تالی اور مثبت مقدم کی نقیض منفی مقدم کے ذریعے سامنے آئی ہے۔

اس ضرب کی مکمل صورت بھی تین حصوں پر مشتمل ہے: إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ؛ لٰكِنِ النَّهَارُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ؛ نتیجہ فَالشَّمْسُ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ۔ یہاں کبریٰ نَقِيضُ التَّالِي اور نتیجہ نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ ہے۔ عبارت میں رَفْعُ الْمُقَدَّمِ کا استعمال بھی اسی نتیجے کے لیے ہے، کیونکہ مقدم میں جو بات مثبت طور پر تھی وہ نتیجے میں منفی ہوگئی۔

متصلہ کے تمام چار احتمالات اب ایک ہی ترتیب میں سمجھ میں آجاتے ہیں۔ اگر کبریٰ عینِ مقدم ہو تو نتیجہ عینِ تالی ہوگا؛ اگر کبریٰ عینِ تالی ہو تو یہ ضرب نتیجہ نہیں دیتی؛ اگر کبریٰ نقیضِ مقدم ہو تو اس سے بھی نتیجہ نہیں آتا؛ اور اگر کبریٰ نقیضِ تالی ہو تو نتیجہ نقیضِ مقدم ہوگا۔ استثنائی متصل میں دو منتج اور دو عقیم صورتوں کا یہ فرق خاص طور پر محفوظ رکھنا چاہیے، کیونکہ منفصلہ حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو کی صورتوں میں منتج ضربوں کی تعداد الگ الگ ہے۔

ترجمہ: پس اگر شرطیہ متصلہ ہو تو عینِ مقدم کا استثناء عینِ تالی کو نتیجہ دیتا ہے، اور نقیضِ تالی کا استثناء مقدم کی نفی کو نتیجہ دیتا ہے۔ جیسے تم کہو: جب بھی سورج طلوع ہوتا ہے تو دن موجود ہوتا ہے؛ لیکن سورج طلوع ہے، نتیجہ: پس دن موجود ہے۔ لیکن دن موجود نہیں، نتیجہ: پس سورج طلوع نہیں ہے۔

قیاسِ استثنائی منفصل کی ضربیں

وَإِنْ كَانَتْ مُنْفَصِلَةً حَقِيقِيَّةً اب صغریٰ کے شرطیہ منفصلہ ہونے کی صورت آتی ہے۔ منفصلہ کے مقدم اور تالی میں ایک چیز کے دو الگ احتمال بیان ہوتے ہیں۔ یہاں پہلے مُنْفَصِلَةٌ حَقِيقِيَّةٌ کے قواعد بیان کیے گئے ہیں۔ حقیقیہ میں دو شقیں نہ بیک وقت صادق ہو سکتی ہیں اور نہ بیک وقت کاذب؛ لہٰذا ایک شق کو ثابت کرنے سے دوسری کی نفی، اور ایک کو منفی کرنے سے دوسری کا اثبات لازم آتا ہے۔ اسی لیے حقیقیہ کی چاروں ممکنہ ضربیں منتج ہیں۔

فَاسْتِثْنَاءُ عَيْنِ أَحَدِهِمَا يُنْتِجُ نَقِيضَ الْآخَرِ اگر دو شقوں میں سے کسی ایک کی عین کو کبریٰ میں ثابت کیا جائے تو

دوسری شق کی نقیض نتیجہ میں آتی ہے۔ أَحَدِهِمَا میں ضمیر مقدم اور تالی، دونوں کی طرف ہے۔ اس قاعدے کے تحت دو صورتیں بنتی ہیں: کبریٰ عَيْنُ الْمُقَدَّمِ ہو تو نتیجہ نَقِيضُ التَّالِي، اور کبریٰ عَيْنُ التَّالِي ہو تو نتیجہ نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ۔ یہ ترتیب اس بنا پر ہے کہ حقیقیہ کی دونوں شقیں بیک وقت ثابت نہیں ہو سکتیں۔

وَبِالْعَكْسِ وَبِالْعَكْسِ سے یہاں محض کلمات کی ترتیب بدلنا مراد نہیں، بلکہ پچھلے قاعدے کا الٹ مراد ہے: کسی ایک شق کی نقیض کو کبریٰ میں لے آئیں تو دوسری شق کا عین نتیجہ میں آجائے گا۔ چنانچہ کبریٰ نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ ہو تو نتیجہ عَيْنُ التَّالِي، اور کبریٰ نَقِيضُ التَّالِي ہو تو نتیجہ عَيْنُ الْمُقَدَّمِ ہوگا۔ اس طرح حقیقیہ کے چاروں احتمالات کا نتیجہ متعین ہو گیا۔

ان چاروں ضربوں کے لیے صغریٰ ایک ہی ہے: هٰذَا الْعَدَدُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ زَوْجًا أَوْ فَرْدًا، یعنی یہ عدد یا جفت ہوگا یا طاق۔ پہلی شق هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجٌ مقدم، اور دوسری هٰذَا الْعَدَدُ فَرْدٌ تالی ہے۔ جفت اور طاق ہونے کی دونوں حالتیں ایک عدد میں جمع نہیں ہو سکتیں، اور ایسا بھی نہیں کہ عدد دونوں سے خالی ہو؛ اس لیے یہ منفصلہ حقیقیہ کی مثال ہے۔ کبریٰ اور نتیجے میں پورا هٰذَا الْعَدَدُ دہرانے کے بجائے اسی کی طرف ضمیر هُوَ یا هُ لوٹائی جاسکتی ہے۔

پہلی منتج ضرب میں کبریٰ عَيْنُ الْمُقَدَّمِ ہے: لٰكِنَّهُ زَوْجٌ، یعنی لیکن یہ عدد جفت ہے۔ اب نتیجہ نَقِيضُ التَّالِي ہوگا: فَهُوَ لَيْسَ بِفَرْدٍ، یعنی پس وہ طاق نہیں ہے۔ صغریٰ نے عدد کو جفت یا طاق کی دو شقوں میں منحصر کیا تھا اور کبریٰ نے جفت ہونے کی تصدیق کر دی، اس لیے طاق ہونے کی نفی لازم آئی۔

دوسری ضرب میں اسی صغریٰ کے ساتھ کبریٰ عَيْنُ التَّالِي ہے: لٰكِنَّهُ فَرْدٌ، یعنی لیکن وہ طاق ہے۔ نتیجہ نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ ہوگا: فَهُوَ لَيْسَ بِزَوْجٍ، پس وہ جفت نہیں ہے۔ پہلی ضرب میں جفت کے اثبات سے طاق کی نفی ہوئی تھی؛ اس ضرب میں طاق کے اثبات سے جفت کی نفی ہوئی۔ یہی فَاسْتِثْنَاءُ عَيْنِ أَحَدِهِمَا يُنْتِجُ نَقِيضَ الْآخَرِ کا حاصل ہے۔

تیسری ضرب میں کبریٰ نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ ہے: لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِزَوْجٍ، یعنی لیکن یہ عدد جفت نہیں ہے۔ اب نتیجہ عَيْنُ التَّالِي ہوگا: فَهُوَ فَرْدٌ، پس وہ طاق ہے۔ اس مرتبہ مقدم کو ثابت نہیں کیا گیا بلکہ اس کی نفی کی گئی، چنانچہ وَبِالْعَكْسِ کے تحت تالی کا عین نتیجے میں آیا۔

چوتھی ضرب میں کبریٰ نَقِيضُ التَّالِي ہے: لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِفَرْدٍ، یعنی لیکن یہ عدد طاق نہیں ہے۔ نتیجہ عَيْنُ الْمُقَدَّمِ ہوگا: فَهُوَ زَوْجٌ، پس وہ جفت ہے۔ یوں حقیقیہ کی پہلی دو ضربوں میں کسی ایک شق کا اثبات کر کے دوسری کی نفی کی گئی، اور آخری دو ضربوں میں کسی ایک شق کی نفی کر کے دوسری کا اثبات کیا گیا۔ یہاں تمام چاروں ضربیں نتیجہ دے رہی ہیں۔

وَفِي مَانِعَةِ الْجَمْعِ يُنْتِجُ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ دُونَ الثَّانِي اب منفصلہ مَانِعَةُ الْجَمْعِ کا حکم ہے۔ مَانِعَةُ منع کرنے والی کو کہتے ہیں اور الْجَمْعِ دو شقوں کے جمع ہونے کو۔ اس میں دونوں شقوں کا ایک ساتھ صادق ہونا ممنوع ہے، لیکن دونوں کا ایک ساتھ کاذب ہونا ممکن ہے۔ یہاں الْقِسْمُ الْأَوَّلُ سے مراد وہ پہلی قسم ہے جس میں ایک شق کے عین کا استثناء کیا جائے، خواہ وہ مقدم ہو یا تالی؛ الثَّانِي سے مراد وہ دوسری قسم ہے جس میں کسی شق کی نقیض کا استثناء ہو۔ مصنف کا حکم یہ ہے کہ پہلی قسم منتج ہے، دوسری نہیں۔

مثال یہ ہے: هٰذَا الشَّيْءُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ شَجَرًا أَوْ حَجَرًا، یعنی یہ چیز یا درخت ہے یا پتھر۔ مقدم میں شجر اور تالی میں حجر کا ذکر ہے۔ ایک چیز کا بیک وقت درخت اور پتھر ہونا ممکن نہیں، لہٰذا ان دونوں کا جمع ہونا ممنوع ہے۔ اب اگر کبریٰ لٰكِنَّهُ شَجَرٌ ہو، یعنی لیکن یہ درخت ہے، تو نتیجہ فَهُوَ لَيْسَ بِحَجَرٍ، پس یہ پتھر نہیں ہے، ہوگا۔ یہ عَيْنُ الْمُقَدَّمِ سے نَقِيضُ التَّالِي نکلنے کی مثال ہے۔

دوسری منتج ضرب میں کبریٰ لٰكِنَّهُ حَجَرٌ ہو، یعنی لیکن یہ پتھر ہے، تو نتیجہ فَهُوَ لَيْسَ بِشَجَرٍ، پس یہ درخت نہیں ہے، نکلے گا۔ یہاں عَيْنُ التَّالِي کے ثبوت سے نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ لازم آیا۔ اس کے برعکس اگر کبریٰ میں لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِشَجَرٍ یا لٰكِنَّهُ لَيْسَ بِحَجَرٍ کہا جائے تو دوسرے کی عین کو لازم قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ منفصلہ مانعۃ الجمع میں دونوں شقوں کا بیک وقت منفی ہونا جائز ہے۔ اسی لیے اس کی تیسری اور چوتھی ضرب عقیم ہیں؛ پہلی دو ضربیں ہی نتیجہ دیتی ہیں۔

ترجمہ: اور اگر شرطیہ منفصلہ حقیقیہ ہو تو ان دونوں میں سے کسی ایک کی عین کا استثناء دوسری کی نقیض کو نتیجہ دیتا ہے، اور اس کے برعکس بھی۔ اور مانعۃ الجمع میں پہلی قسم نتیجہ دیتی ہے، دوسری نہیں۔

وَفِي مَانِعَةِ الْخُلُوِّ الْقِسْمُ الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ تیسری منفصلہ مَانِعَةُ الْخُلُوِّ ہے۔ الْخُلُوُّ کے معنی خالی ہونے کے ہیں؛ یہاں اس سے دونوں شقوں کا بیک وقت اٹھ جانا مراد ہے۔ اس قضیے میں ایسا نہیں ہو سکتا کہ دونوں شقیں ایک ساتھ کاذب ہوں، البتہ دونوں کا ایک ساتھ صادق ہونا ممکن ہے۔ اس بنا پر اس کے نتائج مانعۃ الجمع کے بالکل برعکس ہیں۔ مانعۃ الجمع میں الْقِسْمُ الْأَوَّلُ یعنی کسی ایک شق کے عین کا استثناء نتیجہ دیتا تھا، مگر یہاں الْقِسْمُ الثَّانِي یعنی کسی ایک شق کی نقیض کا استثناء نتیجہ دے گا؛ کسی شق کے محض عین کے استثناء سے دوسری کی نقیض لازم نہیں آئے گی۔

اس کی صغریٰ هٰذَا الشَّيْءُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَا شَجَرًا أَوْ لَا حَجَرًا ہے: یہ چیز یا درخت نہیں ہوگی یا پتھر نہیں ہوگی۔ اس میں مقدم لَا شَجَرٌ یعنی درخت نہ ہونا، اور تالی لَا حَجَرٌ یعنی پتھر نہ ہونا ہے۔ ان دونوں شقوں کا اکٹھا صادق ہونا ممکن ہے۔ مثال کے طور پر کتاب نہ درخت ہے اور نہ پتھر، لہٰذا اس کے بارے میں دونوں باتیں

درست ہیں۔ لیکن کوئی چیز ایسی نہیں جس کے بارے میں درخت نہیں اور پتھر نہیں دونوں باتیں بیک وقت غلط ہوں؛ کیونکہ اس کے لیے ایک ہی چیز کا بیک وقت درخت اور پتھر ہونا لازم آئے گا۔

یہی صورت پتھر اور درخت پر الگ الگ بھی واضح ہوتی ہے۔ پتھر کو دیکھیے: وہ لَا شَجَرٌ ہے، لیکن لَا حَجَرٌ نہیں، کیونکہ وہ خود پتھر ہے۔ درخت کو دیکھیے: وہ لَا شَجَرٌ نہیں، کیونکہ وہ درخت ہے، البتہ لَا حَجَرٌ ہے، کیونکہ وہ پتھر نہیں۔ اس طرح دونوں مثالوں میں ایک شق ضرور صادق ہے۔ اور کتاب کی مثال میں دونوں صادق ہیں۔ پس اس نوع کا امتیاز دونوں کے اکٹھا اٹھ جانے کی ممانعت ہے، دونوں کے اکٹھا صادق ہونے کی ممانعت نہیں۔

اب پہلی منتج ضرب میں کبریٰ نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ ہو گی۔ صغریٰ کا مقدم لَا شَجَرٌ تھا، اس کی نقیض شَجَرٌ ہے۔ لہٰذا کبریٰ لٰكِنَّهُ شَجَرٌ ہو گی: لیکن وہ درخت ہے۔ نتیجہ عَيْنُ التَّالِي یعنی فَهُوَ لَا حَجَرٌ ہو گا: پس وہ پتھر نہیں ہے۔ یہاں مقدم کے منفی مضمون کی نقیض ثابت کر دی گئی؛ نتیجے میں دوسری شق، یعنی تالی کا عین، حاصل ہوا۔ یہ سولہ احتمالات کے نقشے کی پندرھویں ضرب ہے۔

دوسری منتج ضرب میں کبریٰ نَقِيضُ التَّالِي ہو گی۔ صغریٰ کا تالی لَا حَجَرٌ تھا اور اس کی نقیض حَجَرٌ ہے، اس لیے کبریٰ لٰكِنَّهُ حَجَرٌ ہو گی: لیکن وہ پتھر ہے۔ اس سے نتیجہ عَيْنُ الْمُقَدَّمِ، یعنی فَهُوَ لَا شَجَرٌ، پس وہ درخت نہیں ہے، نکلے گا۔ یہ سولہویں ضرب ہے۔ ان دونوں منتج ضربوں میں خاص بات یہ ہے کہ نَقِيضُ الْمُقَدَّمِ یا نَقِيضُ التَّالِي کو کبریٰ بنایا گیا اور نتیجے میں دوسری شق کا عین آیا۔

اس کے مقابلے میں اگر اسی مانعۃ الخلو صغریٰ کے ساتھ کبریٰ عَيْنُ الْمُقَدَّمِ یعنی لٰكِنَّهُ لَا شَجَرٌ لائی جائے تو اس سے نَقِيضُ التَّالِي، یعنی اس چیز کا پتھر ہونا، لازم نہیں آتا؛ کیونکہ کوئی چیز نہ درخت ہو اور نہ پتھر بھی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر کبریٰ عَيْنُ التَّالِي یعنی لٰكِنَّهُ لَا حَجَرٌ ہو تو اس سے درخت ہونا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا تیرھویں اور چودھویں ضرب عقیم ہیں، جبکہ پندرھویں اور سولہویں منتج ہیں۔

قیاسِ استثنائی کی سولہ ممکنہ ضربوں کا حاصل یہ ہے کہ متصلہ لزومیہ میں چار میں سے دو منتج اور دو عقیم ہیں؛ منفصلہ حقیقیہ میں چاروں منتج ہیں؛ مانعۃ الجمع میں پہلی دو منتج اور آخری دو عقیم ہیں؛ اور مانعۃ الخلو میں پہلی دو عقیم اور آخری دو منتج ہیں۔ اس طرح کل دس منتج ضربیں اور چھ عقیم ضربیں ہوئیں۔ عَقِيمَةٌ کے معنی بانجھ، یعنی نتیجہ نہ دینے والی، ہیں۔ یہ تمام صورتیں صغریٰ کی چار قسموں اور کبریٰ کے چار احتمالات کو ملانے سے بنتی ہیں۔ نتیجے کا عینِ مقدم، عینِ تالی، نقیضِ مقدم یا نقیضِ تالی میں سے ہونا اسی بنیادی ترتیب کا تابع ہے۔

ترجمہ: اور مانعۃ الخلو میں دوسری قسم نتیجہ دیتی ہے، پہلی نہیں۔

وَهَاهُنَا قَدِ انْتَهَتْ مَبَاحِثُ الْقِيَاسِ بِالْقَوْلِ الْمُجْمَلِ اس مقام پر قیاس کے مباحث کا مختصر بیان مکمل ہوا۔ انْتَهَتْ کے معنی ختم ہو گئیں، اور مَبَاحِثُ سے مختلف بحثیں مراد ہیں۔ اَلْقَوْلُ الْمُجْمَلُ وہ کلام ہے جس میں ضروری مطالب اختصار کے ساتھ ادا کر دیے جائیں۔ یعنی قیاسِ اقترانی، اس کی شکلیں اور ضربیں، شرطیات سے مرکب قیاس اور پھر قیاسِ استثنائی کے نتیجہ دینے والے قواعد بیان ہونے کے بعد اب اس مستقل بحث کو ختم کیا جارہا ہے؛ اس اختصار سے یہ لازم نہیں آتا کہ قیاس کی ہر جزوی تفصیل بھی یہیں بیان کر دی گئی ہے۔

وَالتَّفْصِيلُ مَوْكُولٌ إِلَى الْكُتُبِ الطِّوَالِ زیادہ تفصیلی بیان بڑی کتابوں کے سپرد ہے۔ مَوْكُولٌ کے معنی کسی کے سپرد کیا ہوا ہیں۔ اَلطِّوَالِ، طَوِيلٌ کی جمع ہے؛ یہاں اس سے طوالت اور تفصیل رکھنے والی بڑی کتابیں مراد ہیں۔ اس لیے مختصر کتاب میں قیاس کے تمام بنیادی قواعد ذکر کرنے کے بعد ان کی مزید شاخوں اور طویل مباحث کو دوسری مفصل کتابوں کے حوالے کیا گیا ہے۔

وَالْآنَ نَذْكُرُ طَرَفًا مِنْ لَوَاحِقِ الْقِيَاسِ اب قیاس کے ساتھ ملحق چند مباحث بیان کیے جائیں گے۔ طَرَفٌ کے لغوی معنی کنارہ بھی ہیں اور حصہ بھی؛ اس مقام پر کچھ حصہ مراد ہے۔ لَوَاحِقُ ان چیزوں کو کہتے ہیں جو کسی اصل مضمون کے ساتھ لاحق یا متعلق ہوں۔ پس اب مقصود قیاس کی سابقہ تعریف یا ضربوں کو دوبارہ بیان کرنا نہیں، بلکہ اس کے ساتھ مناسبت رکھنے والی مزید حجتوں کا تذکرہ ہے۔ اس کے بعد اِسْتِقْرَاءٌ اور تَمْثِيلٌ جیسے مباحث شروع ہوں گے۔

ترجمہ: اور یہاں قیاس کے مباحث مختصر بیان کے ساتھ ختم ہو گئے، اور ان کی تفصیل بڑی کتابوں کے سپرد ہے۔ اب ہم قیاس کے ملحقات میں سے کچھ حصہ ذکر کرتے ہیں۔

استقراء

فَصْلٌ: اَلِاسْتِقْرَاءُ هُوَ الْحُكْمُ عَلَى كُلِّيٍّ بِتَتَبُّعِ أَكْثَرِ الْجُزْئِيَّاتِ حجت کی تین قسموں میں قیاس کی بحث کے بعد دوسری قسم اِلاِسْتِقْرَاءُ کا بیان ہے۔ استقراء کے لغوی معنی تلاش، جستجو، کوشش اور تحقیق کے ہیں۔ اصطلاح میں اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کلی کے اکثر افراد کی تحقیق کی جائے، ان میں کوئی وصف پایا جائے اور اسی بنیاد پر اس کلی کے تمام افراد کے متعلق وہ حکم لگا دیا جائے۔ تحقیق بعض افراد تک محدود رہی، لیکن حکم ان سب کے بارے میں لگایا گیا جن پر کلی صادق آتی ہے۔ اسی فرق کو لفظ بِتَتَبُّعِ أَكْثَرِ الْجُزْئِيَّاتِ میں ظاہر کیا گیا ہے۔ تتبع کا مفہوم افراد کو تلاش کر کے ان کے احوال کی تحقیق کرنا ہے۔

تعریف کے لفظ عَلَى كُلِّيٍّ کی نحوی تحقیق یہ ہے کہ كُلٌّ عام طور پر مضاف ہو کر اپنے بعد مضاف الیہ کا تقاضا کرتا ہے، مثلاً سارے انسان یا تمام کتابیں۔ بعض مواقع پر مضاف الیہ حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کے عوض تنوین

آجاتی ہے۔ یہاں کُلِّ کی تنوین اسی نوع کی تنوینِ عوض ہے۔ تقدیر عَلَى كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْكُلِّيِّ، یعنی کلی کے ہر فرد پر، ہو سکتی ہے؛ مِنْ أَفْرَادِ الْكُلِّيِّ کے مفہوم کو بھی مقدر سمجھا جائے گا۔ اس توجیہ کے مطابق کسی ایک کلی کے تمام افراد پر حکم لگانا مقصود ہے، ہر چیز پر بلا قید حکم لگانا نہیں۔

اس جگہ لفظ كُلِّ کے ضبط کے بارے میں ایک اور علمی احتمال بھی بیان کیا گیا ہے: اگر اصل مقصود كُلِّيٍّ ہو تو معنی براہِ راست کسی کلی پر حکم لگانا ہوں گے؛ اس صورت میں نسخے میں كُلِّ ہونا کتابت کی غلطی سمجھا جاسکتا ہے۔ تاہم عبارت کو بدلنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ پہلی تقدیر كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْكُلِّيِّ سے موجودہ لفظ کا معنی درست اور واضح ہو جاتا ہے۔ کلی ایسا مفہوم ہے جو متعدد افراد پر صادق آسکتا ہے، جیسے انسان؛ اور زید، عمرو، بکر اور خالد اس کلی کے جزئی افراد ہیں۔ استقراء میں انہی جزئیات میں سے اکثر کا تتبع کر کے کلی کے سب افراد پر حکم منتقل ہوتا ہے۔

كَقَوْلِنَا: كُلُّ حَيَوَانٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْأَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ اس کی مثال یہ حکم ہے کہ ہر حیوان چباتے وقت اپنا نچلا جبڑا ہلاتا ہے۔ فَكٌّ جبڑے کو کہتے ہیں؛ فَكَّهُ میں آخر کی ضمیر حیوان کی طرف راجع ہے۔ الْأَسْفَلَ نچلے کو کہتے ہیں اور الْمَضْغُ کے معنی دانتوں سے چبانا ہیں۔ پہلے مختلف حیوانات کو کھاتے ہوئے دیکھنے سے یہ وصف سامنے آیا؛ پھر اسے صرف مشاہدہ شدہ جانوروں تک محدود رکھنے کے بجائے تمام حیوانات کے لیے بیان کر دیا گیا۔

لِأَنَّا اسْتَقْرَأْنَا أَيْ تَتَبَّعْنَا الْإِنْسَانَ وَالْفَرَسَ وَالْبَعِيرَ وَالْحِمِيرَ وَالطُّيُورَ وَالسِّبَاعَ مثال کی بنیاد ان جانوروں کا تتبع ہے: انسان، گھوڑا، اونٹ، گدھے، پرندے اور درندے۔ الْفَرَسُ گھوڑا، الْبَعِيرُ اونٹ یا اونٹنی، الْحِمَارُ گدھا اور اس کی جمع الْحَمِيرُ، الطَّيْرُ پرندہ اور اس کی جمع الطُّيُورُ، جبکہ السَّبُعُ چیرنے پھاڑنے والا جانور یعنی درندہ اور اس کی جمع السِّبَاعُ ہے۔ عبارت کا اسْتَقْرَأْنَا اسی جگہ تَتَبَّعْنَا سے سمجھایا گیا ہے: ان جانوروں کو تلاش کیا، ان کا مشاہدہ کیا اور ان کی حالت معلوم کی۔

یہ مشاہدہ انسان اور گھوڑے ہی تک محدود نہیں: گائے، بکری، گدھے اور دوسرے جانوروں کو خوراک چباتے وقت دیکھنے پر بھی نچلے جبڑے کی حرکت نظر آتی ہے۔ گائے اور بکری کی مثالیں بھی اسی اس وضاحت میں تحقیق کے دائرے کو سمجھانے کے لیے دی گئی ہیں۔ ان مثالوں سے مقصود یہ نہیں کہ دنیا کے ہر جانور کو براہِ راست دیکھ لیا گیا، بلکہ یہ کہ متعدد اور اکثر مشاہدہ کیے گئے افراد میں ایک مشترک صفت ملنے سے پوری نوع کے متعلق حکم قائم کیا گیا۔

فَوَجَدْنَاهَا كُلَّهَا كَذٰلِكَ، فَحَكَمْنَا بَعْدَ تَتَبُّعِ هٰذِهِ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُسْتَقْرَأَةِ أَنَّ كُلَّ حَيَوَانٍ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْأَسْفَلَ ان سب مشاہدہ شدہ حیوانات کو اسی کیفیت پر پایا گیا؛ چنانچہ ان جزئیات کے تتبع کے بعد یہ عمومی حکم لگایا

گیا۔ اَلْجُزْئِيَّاتِ الْمُسْتَقْرَأَةِ سے مراد وہ جزئی افراد ہیں جن کی تلاش اور تحقیق کی جاچکی ہو۔ پہلے حکم مشاہدے کے اعتبار سے خاص خاص جانوروں کے بارے میں تھا، پھر انہی کے مشترک وصف کی بنا پر كُلُّ حَيَوَانٍ کہہ کر ہر جانور تک بڑھا دیا گیا۔ یہی استقراء کی بنیادی صورت ہے۔

وَالِاسْتِقْرَاءُ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ وَإِنَّمَا يَحْصُلُ الظَّنُّ الْغَالِبُ

اس طرح کا استقراء یقین نہیں بلکہ ظنِ غالب پیدا کرتا ہے۔ اکثر افراد کو دیکھنا تمام افراد کو دیکھنے کے برابر نہیں؛ اس لیے حکم کا غالباً صحیح ہونا تو سمجھ میں آتا ہے، لیکن اس میں خطا کا احتمال باقی رہتا ہے۔ إِنَّمَا حصر کے لیے ہے، یعنی اس ذریعے سے ظنِ غالب ہی حاصل ہوتا ہے۔ یہاں عبارت کی دو نحوی توجیہات ممکن ہیں۔ پہلی توجیہ میں يَحْصُلُ فعل لازم ہو اور اس کے ساتھ بِهِ مقدر مانا جائے، جس کی ضمیر استقراء کی طرف لوٹے: وَإِنَّمَا يَحْصُلُ بِهِ الظَّنُّ الْغَالِبُ، یعنی استقراء کے ذریعے غالب گمان حاصل ہوتا ہے۔

دوسری توجیہ میں يَحْصُلُ کو اس قراءت و استعمال کے مطابق لیا جائے جس میں فاعل کی ضمیر استقراء کی طرف راجع ہو، اور الظَّنَّ الْغَالِبَ کو اس کا مفعول سمجھا جائے؛ اس صورت میں مطلب ہوگا کہ استقراء ظنِ غالب کی تحصیل کراتا ہے۔ پہلی توجیہ میں محذوف بِهِ کے ذریعے اور دوسری میں فعل کے فاعل کے ذریعے استقراء سے تعلق قائم ہوتا ہے۔ دونوں توجیہات کا حاصل یہی ہے کہ اکثر جزئیات سے حاصل ہونے والی یہ دلیل ظنی ہے، قطعی نہیں۔

لِجَوَازِ أَنْ لَا يَكُونَ جَمِيعُ أَفْرَادِ هٰذَا الْكُلِّيِّ بِهٰذِهِ الْحَالَةِ

عدمِ یقین کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے اس کلی کے بعض غیر مشاہدہ شدہ افراد میں وہ وصف نہ ہو۔ کسی شخص نے اپنے مشاہدے میں آنے والے جانوروں کا جائزہ لیا، مگر دنیا کے ہر حصے میں موجود ہر جانور کو تو نہیں دیکھا۔ اس لیے کسی ایسے جانور کا موجود ہونا ممکن ہے جو چباتے وقت نچلے جبڑے کو حرکت نہ دیتا ہو۔ یہاں جَوَازٌ سے امکان مراد ہے اور بِهٰذِهِ الْحَالَةِ سے وہی چبانے کی کیفیت۔ چونکہ سب جزئیات کا تتبع نہیں ہوا، اس لیے عمومی حکم میں خلاف کا احتمال ختم نہیں ہوتا۔

كَمَا يُقَالُ: إِنَّ التِّمْسَاحَ لَيْسَ عَلٰى هٰذِهِ الصِّفَةِ بَلْ يُحَرِّكُ فَكَّهُ الْأَعْلٰى اس احتمال کے لیے تمساح، یعنی مگرمچھ یا گھڑیال، کی مثال ذکر کی گئی ہے کہ وہ بیان کردہ کیفیت پر نہیں بلکہ چباتے وقت اوپر والا جبڑا ہلاتا ہے۔ عبارت میں اسے كَمَا يُقَالُ، یعنی جیسا کہ کہا جاتا ہے، کے انداز میں لایا گیا ہے۔ اس مثال کا مقصود پہلے عمومی حکم سے مختلف فرد کے امکان کو نمایاں کرنا ہے: اکثر افراد میں کسی وصف کے ملنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی مستثنیٰ فرد ہو ہی نہ سکے۔

استقراء کی دو قسمیں بھی بیان کی جاتی ہیں: اَلِاسْتِقْرَاءُ التَّامُّ اور اَلِاسْتِقْرَاءُ غَيْرُ التَّامِّ۔ تام وہ ہے جس میں کلی کے تمام افراد کا تتبع کر کے حکم لگایا جائے؛ اس سے یقین

حاصل ہوتا ہے، کیونکہ متعلقہ دائرے کا کوئی فرد تحقیق سے باہر نہیں رہا۔ مثلاً درجۂ ثانیہ کے تمام طلبہ کا الگ الگ جائزہ لینے کے بعد ہر طالب علم کے منطقی ہونے کا حکم لگایا جائے تو یہ مکمل تتبع کی مثال ہو گی۔ اس کے برعکس غیرِ تام میں اکثر افراد کی تحقیق کرکے سب پر حکم قائم کیا جاتا ہے؛ حیوان کے جبڑے والی مثال اسی کی ہے، اور اس کا فائدہ ظنِ غالب ہے۔ تَامٌّ میں میم مشدد ہے اور اس کے معنی مکمل یا پورے کے ہیں۔

اس تقسیم میں ایک علمی اختلاف بھی مذکور ہے: بعض معتمد اہلِ علم صرف اس صورت کو استقراء کہتے ہیں جس میں اکثر افراد کا تتبع ہو، تمام کا نہیں۔ ان کے ہاں تمام افراد کی تحقیق کے بعد حکم لگانا قِيَاسُ الْمُقَسَّمِ کہلاتا ہے، استقراءِ تام نہیں۔ اس رائے میں استقراء کا اطلاق عملاً غیرِ تام ہی پر رہتا ہے۔ اس لیے دونوں اصطلاحی استعمال الگ الگ محفوظ رہنے چاہییں: ایک تقسیم میں تام اور غیرِ تام دونوں استقراء ہیں، جبکہ دوسرے استعمال میں مکمل تتبع کا نام قیاسِ مقسم ہے۔

ترجمہ: استقراء اکثر جزئیات کی تحقیق کے بعد کسی کلی کے ہر فرد پر حکم لگانا ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ ہر حیوان چباتے وقت اپنا نچلا جبڑا ہلاتا ہے، کیونکہ ہم نے انسان، گھوڑے، اونٹ، گدھوں، پرندوں اور درندوں کا تتبع کیا اور انہیں اسی طرح پایا؛ پس ان تحقیق کردہ جزئیات کی بنیاد پر تمام حیوانات کے متعلق حکم لگایا۔ استقراء یقین نہیں دیتا، صرف ظنِ غالب حاصل ہوتا ہے؛ کیونکہ ممکن ہے بعض افراد اس حالت پر نہ ہوں، جیسا کہ تمساح کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اوپر والا جبڑا ہلاتا ہے۔

تمثیل

فَصْلٌ: التَّمْثِيلُ وَهُوَ إِثْبَاتُ حُكْمٍ فِي جُزْئِيٍّ لِوُجُودِهِ فِي جُزْئِيٍّ آخَرَ لِمَعْنًى جَامِعٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَا حجت کی تیسری قسم التَّمْثِيلُ ہے۔ اس کے لغوی معنی کسی چیز کو دوسری کے مشابہ قرار دینا اور شکل یا وصف کے اعتبار سے ایک چیز کو دوسری جیسا بنانا ہیں۔ اصطلاحی طور پر اس میں ایک جزئی کا حکم پہلے سے معلوم ہوتا ہے؛ پھر اس حکم کی علت تلاش کی جاتی ہے۔ جب وہی علت کسی دوسری جزئی میں بھی پائی جائے تو پہلی جزئی کا حکم دوسری جزئی کے لیے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس طرح استقراء میں اکثر افراد سے پوری کلی تک حکم پہنچتا ہے، جبکہ تمثیل میں ایک جزئی سے دوسری جزئی تک حکمِ علتِ مشترکہ کے ذریعے پہنچایا جاتا ہے۔

اس طریقۂ استدلال کے مختلف علوم میں مختلف نام ہیں۔ اہلِ منطق اسے تَمْثِيلٌ کہتے ہیں، جبکہ علمِ اصولِ فقہ میں اسی نوع کے استدلال کو قِيَاسٌ کہا جاتا ہے۔ اس لیے منطقی قیاس، جس کی اقترانی اور استثنائی صورتیں بیان ہوئی ہیں، اور اصولیوں کے قیاس کی اصطلاح میں فرق سمجھنا ضروری ہے۔ علمِ فقہ میں نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور دوسرے اعمال سے متعلق شرعی احکام زیرِ بحث آتے ہیں؛ اصولِ فقہ میں ان احکام کے اخذ کے اصول وضوابط

پر گفتگو ہوتی ہے۔ اسی دوسرے علم میں تمثیل کے طریقے کا نام قیاس ہے۔

علمِ کلام کے ماہرین کو متکلمین کہا جاتا ہے۔ علمِ کلام میں اعمال کی بجائے اعتقادی مباحث، مثلاً توحید، نبوت، قیامت، جنت، جہنم اور ملائکہ کے وجود جیسے عقائد پر استدلال ہوتا ہے۔ متکلمین تمثیل کے طریقے کو اَلِاسْتِدْلَالُ بِالشَّاهِدِ عَلَى الْغَائِبِ کہتے ہیں، یعنی ایک معلوم اور مشاہد چیز سے دوسری غیر مشاہد یا زیرِ بحث چیز کے لیے استدلال۔ اس اصطلاح میں پہلی جزئی کو شاہد اور دوسری کو غائب بھی کہا جاتا ہے۔ نام بدلنے سے بنیادی طریقہ تبدیل نہیں ہوتا: مشترک علت کی بنیاد پر دوسری جزئی میں حکم ثابت کرنا ہی مقصود رہتا ہے۔

تعریف کے ابتدائی الفاظ إِثْبَاتُ حُكْمٍ فِي جُزْئِيٍّ سے اس دوسری جزئی میں حکم ثابت کرنا مراد ہے جس کا حکم مطلوب ہے؛ لِوُجُودِهِ فِي جُزْئِيٍّ آخَرَ کا مطلب ہے کہ یہی حکم ایک دوسری، پہلے سے معلوم جزئی میں موجود ہے۔ یہاں لِوُجُودِهِ کی ضمیر حکم کی طرف لوٹتی ہے۔ اس حکم کو منتقل کرنے کی بنیاد لِمَعْنًى جَامِعٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُمَا ہے، یعنی ایسا وصف یا سبب جو ان دونوں میں مشترک ہو۔ یہاں مَعْنًى کو علت یا سبب کے معنی میں لیا گیا ہے، اور اسے جامع اس لیے کہا گیا کہ وہ دونوں جزئیات کو ایک وصف میں جمع کرتا ہے۔

اس کی شرعی مثال شراب اور بھنگ ہے۔ شراب کا حکم حرمت معلوم ہے۔ اس حکم کی وجہ پر غور کرنے سے نشہ آور ہونا علت قرار دیا جاتا ہے۔ یہی وصف بھنگ میں پایا جائے تو اس پر بھی حرمت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اسی علت کے پائے جانے پر دوسری نشہ آور اشیا، مثلاً ہیروئن، کے بارے میں بھی یہی حکم بیان کیا جاتا ہے۔ یہاں مقصود محض دو چیزوں کا ظاہری مشابہ ہونا نہیں؛ اصل چیز یہ ہے کہ وہی وصف موجود ہو جس کی بنا پر پہلی چیز میں حکم پایا جاتا ہے۔ پانی میں یہ علت نہ ہونے کی وجہ سے اس مثال میں اس پر حرمت کا حکم منتقل نہیں کیا جاتا۔

ہر تمثیل میں چار امور ہوتے ہیں: اَلْأَصْلُ، اَلْفَرْعُ، اَلْعِلَّةُ اور اَلْحُكْمُ۔ اصل وہ جزئی ہے جس میں حکم پہلے سے ثابت ہے؛ اس مثال میں شراب اصل ہے۔ فرع وہ جزئی ہے جس کے لیے حکم ثابت کیا جا رہا ہے؛ یہاں بھنگ فرع ہے۔ دونوں میں مشترک علت نشہ ہے، جبکہ منتقل ہونے والا حکم حرمت ہے۔ ان چاروں کا باہم تعلق واضح نہ ہو تو محض کسی دو چیزوں کو ایک جیسا کہہ دینے سے مطلوبہ تمثیل نہیں بنتی۔ جامع علت ہی وہ واسطہ ہے جس کے سبب اصل کا حکم فرع تک پہنچتا ہے۔

كَقَوْلِنَا: اَلْعَالَمُ مُؤَلَّفٌ فَهُوَ حَادِثٌ كَالْبَيْتِ منطقی مثال میں کہا گیا ہے: عالم مرکب ہے، اس لیے وہ حادث ہے، جیسے گھر۔ اَلْمُؤَلَّفُ ایسی چیز کو کہتے ہیں جو کئی اجزا کے

ملنے سے بنی ہو، اور الْحَادِثُ وہ ہے جس کا وجود پہلے نہ تھا پھر وجود میں آیا۔ اس کے مقابلے میں الْقَدِيمُ وہ ہے جس پر کبھی عدم نہ آیا ہو۔ اس مثال کا پہلے سے معلوم فرد گھر یا کمرہ ہے: اینٹیں، سیمنٹ، ریت، لکڑی اور دیگر اجزا مل کر اسے بناتے ہیں۔ یہ مرکب بھی ہے اور حادث بھی، کیونکہ اس کی تعمیر سے پہلے اس کا وجود نہ تھا۔

اس مثال میں عالم کے اجزا کے طور پر آسمان، زمین، سورج، چاند، ستاروں، پہاڑوں اور دریاؤں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ ان مختلف اجزا کے مجموعے کو مرکب قرار دے کر وہی حکم، یعنی حادث ہونا، اس کے متعلق ثابت کیا جاتا ہے جو گھر کے لیے معلوم تھا۔ یہاں گھر اصل، عالم فرع، مرکب ہونا علتِ جامعہ اور حادث ہونا حکم ہے۔ چنانچہ كَالْبَيْتِ سے مراد یہ نہیں کہ عالم ظاہری شکل میں گھر جیسا ہے، بلکہ یہ کہ دونوں میں ترکیب کا وصف پایا جاتا ہے، جس کی بنیاد پر حکم منتقل کیا گیا ہے۔

مرکب ہونے سے حدوث پر استدلال کی تقریر یہ ہے کہ جس شے کے اجزا ہیں وہ اپنے اجزا کی محتاج ہے۔ جب تک اجزا اس مخصوص صورت میں جمع نہ ہوں، وہ مجموعی شے وجود میں نہیں آتی۔ مثلاً اینٹیں اور دوسری تعمیراتی اشیا الگ الگ موجود ہوں تو کمرہ نہیں کہلاتیں؛ ان کے ملنے سے کمرہ بنتا ہے۔ اس لحاظ سے مجموعی شے کا وجود اجزا کے خاص طرح ملنے کے بعد حاصل ہوا۔ یہی ترتیب اس کے حادث ہونے کی دلیل کے طور پر پیش کی گئی ہے۔

اس موقع پر قدیم اور حادث کی بحث میں یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ اسلامی عقیدے کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات قدیم ہیں، جبکہ دوسری مخلوقات حادث ہیں۔ منطق کی مثال میں گھر اور عالم کے لیے جو دلیل بیان کی گئی ہے اس کا مقصد تمثیل میں اصل، فرع، مشترک علت اور حکم کو دکھانا ہے؛ بعد میں یہی سوال الگ سے آئے گا کہ مرکب ہونے کو حدوث کی علت کیسے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس مقصد کے لیے دوران اور سبر و تقسیم کے دلائل ذکر ہوں گے۔

ترجمہ: تمثیل ایک جزئی میں کسی حکم کو ثابت کرنا ہے، اس وجہ سے کہ وہ حکم ایک دوسری جزئی میں بھی پایا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی جامع و مشترک علت موجود ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں: عالم مرکب ہے، لہٰذا گھر کی طرح حادث ہے۔

وَلَهُمْ فِي إِثْبَاتِ أَنَّ الْأَمْرَ الْمُشْتَرَكَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ الْمَذْكُورِ طُرُقٌ عَدِيدَةٌ مَذْكُورَةٌ فِي الْأُصُولِ تمثیل میں اصل سے فرع تک حکم منتقل کرنے کے لیے ایک مشترک وصف کو علت قرار دیا گیا تھا۔ لیکن صرف یہ بتا دینا کافی نہیں کہ دونوں میں کوئی صفت پائی جاتی ہے؛ پہلے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ وہی صفت متعلقہ حکم کی علت ہے۔ مثلاً شراب کی حرمت کی علت نشہ بیان کی گئی، حالانکہ شراب کا رنگ، ذائقہ، بو، مائع ہونا اور اس کا کسی

خاص مادے سے بننا بھی اس کے اوصاف میں شامل ہیں۔ ان سب میں سے خاص نشے ہی کو سببِ حرمت کیوں قرار دیا گیا؟ اسی سوال کا جواب یہاں مطلوب ہے۔

عبارت کے وَلَهُ میں ضمیر سے علمائے اصولِ فقہ مراد ہیں، جن کے ہاں تمثیل کے اس طریقے کو قیاس کہا جاتا ہے۔ الْأَمْرَ الْمُشْتَرَكَ سے وہ مشترک وصف مراد ہے جو اصل اور فرع دونوں میں پایا جائے، اور الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ وہی حکم ہے جسے دوسری جزئی تک پہنچانا مقصود ہو۔ اصول کی کتابوں میں ایسے وصف کے علت ہونے کو ثابت کرنے کے متعدد طریقے ذکر ہیں۔ لہٰذا اس مقام پر بحث تمثیل کی تعریف دوبارہ بیان کرنے کی نہیں، بلکہ اس کے بنیادی واسطے، یعنی علتِ جامعہ، کے ثبوت کی ہے۔

وَالْعُمْدَةُ فِيهَا طَرِيقَانِ: أَحَدُهُمَا الدَّوَرَانُ عِنْدَ الْمُتَأَخِّرِينَ وَالْقُدَمَاءُ كَانُوا يُسَمُّونَهَا بِالطَّرْدِ وَالْعَكْسِ ان مختلف طریقوں میں دو طریقے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ پہلا الدَّوَرَانُ ہے۔ دوران کے لغوی معنی گھومنے یا چکر لگانے کے ہیں۔ متاخرین، یعنی بعد کے اہلِ اصول، اسے دوران کہتے ہیں؛ قدماء، یعنی پہلے اہلِ علم، اسی طریقے کو الطَّرْدُ وَالْعَكْسُ کہتے تھے۔ دونوں الگ الگ مستقل طریقے نہیں، بلکہ ایک ہی طریقے کے دو نام ہیں۔ اس اصطلاح کا حاصل یہ ہے کہ حکم کسی وصف کے ساتھ وجود اور عدم دونوں حالتوں میں اس طرح وابستہ رہے کہ ان میں ایک کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کے ساتھ دوسرے کا بھی وہی معاملہ ہو۔

شراب اور نشے کی مثال میں فرض کیجیے کہ حرمت کا حکم جہاں جہاں نشے کے وصف کے سبب پایا جا رہا ہے وہاں وہ وصف بھی موجود ہو، اور اس وصف کے نہ ہونے پر وہ مخصوص حکم بھی نہ رہے۔ اس طرح وہ حکم اور وصف ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ چل رہے ہیں۔ تاہم یہاں مقصود کسی حکم کے تمام دوسرے اسباب کی نفی کرنا نہیں، بلکہ جس حکم اور جس مشترک وصف کی نسبت زیرِ بحث ہے، اس میں وجود و عدم کی مطابقت دیکھنا ہے۔ اسی مشاہدے کی بنیاد پر اس وصف کو حکم کی علت ثابت کرنے کے لیے استدلال کیا جاتا ہے۔

وَهُوَ أَنْ يَدُورَ الْحُكْمُ مَعَ الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكِ وُجُودًا وَعَدَمًا اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ حکم مشترک معنی کے ساتھ وجوداً و عدماً گردش کرے۔ وُجُودًا سے مراد وصف کے موجود ہونے کی حالت ہے اور عَدَمًا سے مراد اس کے منتفی ہونے کی حالت۔ اگر معنیٰ مشترک پایا جائے تو متعلقہ حکم بھی پایا جائے، اور اگر وہ معنیٰ موجود نہ ہو تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ یہاں لفظ الْمَعْنَى سے کوئی مجرد لفظی معنی مراد نہیں، بلکہ وہی علت یا وصفِ مشترک مراد ہے جس کی بنیاد پر اصل و فرع کے حکم میں یکسانیت ثابت کی جاتی ہے۔

أَيْ إِذَا وُجِدَ الْمَعْنَى وُجِدَ الْحُكْمُ وَإِذَا انْتَفَى الْمَعْنَى انْتَفَى الْحُكْمُ مصنف نے وجود اور عدم کی مراد کھول دی

ہے: جب وصف پایا جاتا ہے تو حکم پایا جاتا ہے، اور جب وصف منتفی ہوتا ہے تو حکم بھی منتفی ہو جاتا ہے۔ وُجِدَ کسی چیز کے موجود ہونے، جبکہ انْتَفَیَ اس کے نہ پائے جانے کو ظاہر کرتا ہے۔ دونوں جملے باہم مل کر دوران کی صورت واضح کرتے ہیں: وجود کے ساتھ وجود اور عدم کے ساتھ عدم۔ یہی وہ مطابقت ہے جسے علت کا سراغ لگانے کے لیے پیش کیا جاتا ہے۔

اس بحث میں دو مزید اصطلاحات ہیں: مشترک وصف کو مَدَارٌ اور حکم کو دَائِرٌ کہتے ہیں۔ مَدَارٌ وہ مرکز ہے جس پر حکم کے پائے جانے کا دار و مدار سمجھا جاتا ہے، اور دَائِرٌ چکر لگانے والے کو کہتے ہیں۔ نشے کو حرمت کی علت قرار دینے کی مثال میں نشہ مدار اور حرمت کا متعلقہ حکم دائر ہے۔ مدار اور دائر کے فرق کو ذہن میں رکھنے سے اگلی عبارت کے مفردات اور اس کا مطلب واضح ہو جاتا ہے۔

فَالدَّوَرَانُ دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِ الْمَدَارِ أَعْنِي الْمَعْنَى عِلَّةً لِلدَّائِرِ أَيِ الْحُكْمِ جب حکم ایک مشترک وصف کے ساتھ اس طرح وابستہ نظر آئے تو اس دوران کو اس وصف کے علت ہونے کی دلیل قرار دیا جاتا ہے۔ عبارت میں أَعْنِي الْمَعْنَى مدار کی تفسیر ہے اور أَيِ الْحُكْمِ دائر کی توضیح۔ دونوں توضیحی فقروں کو عارضی طور پر الگ رکھیں تو جملے کی بنیادی ترکیب كَوْنِ الْمَدَارِ عِلَّةً لِلدَّائِرِ رہ جاتی ہے، یعنی مدار کا دائر کے لیے علت ہونا۔ پس فَالدَّوَرَانُ دَلِيلٌ کا حاصل یہ ہے کہ حکم کا علت کے ساتھ وجود و عدم میں موافق رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہی مشترک وصف اس حکم کی علت ہے۔

دوران اور طرد و عکس کا مقصد اسی نکتے کو دو پہلوؤں سے دکھانا ہے: ایک پہلو وجودِ وصف کے ساتھ وجودِ حکم ہے؛ دوسرا عدمِ وصف کے ساتھ عدمِ حکم۔ تمثیل کی پوری ترتیب میں اصل وہ چیز ہے جس میں حکم معلوم، فرع وہ ہے جس کے لیے حکم درکار، مدار دونوں میں مشترک علت، اور دائر وہ حکم ہے جو اسی علت کے واسطے سے منتقل ہوتا ہے۔ اس طرح وجود اور عدم میں ساتھ چلنے کی مثال سے محض مماثلت کے بجائے علت کے ثبوت کی بحث سامنے آتی ہے۔

ترجمہ: اور ان کے پاس اس امر کے ثبوت کے متعدد طریقے ہیں کہ مشترک وصف مذکورہ حکم کی علت ہے؛ یہ طریقے اصول کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ ان میں دو طریقے اہم ہیں۔ ایک کو متاخرین دوران کہتے ہیں اور قدماء اسے طرد و عکس کہتے تھے۔ دوران یہ ہے کہ حکم مشترک وصف کے ساتھ وجود اور عدم میں گردش کرے: جب وہ معنی پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب وہ معنی منتفی ہو تو حکم بھی منتفی ہو۔ پس دوران اس بات کی دلیل ہے کہ مدار، یعنی مشترک وصف، دائر، یعنی حکم، کی علت ہے۔

وَالطَّرِيقُ الثَّانِي: السَّبْرُ وَالتَّقْسِيمُ امرِ مشترک کے علت ہونے کا دوسرا عمدہ طریقہ السَّبْرُ وَالتَّقْسِيمُ ہے۔ السَّبْرُ کے لغوی معنی جانچنا، پرکھنا اور امتحان کرنا ہیں،

جبکہ تقسیم سے چیزوں کو الگ الگ کر کے ان کا جائزہ لینا مراد ہے۔ اس ترکیب میں دونوں لفظ مل کر ایک طریقے کا نام بنتے ہیں۔ دوران میں وصف کے ساتھ حکم کا وجود وعدم میں پایا جانا دیکھا گیا تھا؛ سبر و تقسیم میں پہلے اصل کے تمام متعلقہ اوصاف کو شمار کر کے ہر ایک کو پرکھا جاتا ہے، پھر واضح کیا جاتا ہے کہ کون سا وصف حکم کی علت بن سکتا ہے اور دوسرے اوصاف اس صلاحیت سے کیوں خالی ہیں۔

وَهُوَ أَنَّهُمْ يَعُدُّونَ أَوْصَافَ الْأَصْلِ اس طریقے میں توجہ اصل پر رکھی جاتی ہے، یعنی اس جزئی پر جس کا حکم پہلے سے معلوم ہے۔ یَعُدُّوْن سے مراد اس کے اوصاف کو گننا اور شمار کرنا ہے۔ مثال کے طور پر شراب کا حکم حرمت معلوم ہے۔ اب اس کے اوصاف دیکھے جائیں: کسی خاص پھل سے بننا، مائع ہونا، بہنا، مخصوص رنگ، ذائقہ، بو اور نشہ آور ہونا۔ محض ان اوصاف کا جمع کرنا مقصود نہیں، بلکہ ان میں سے ہر وصف کو اس اعتبار سے جانچنا ہے کہ کیا وہ حرمت کے حکم کا سبب ہو سکتا ہے یا نہیں۔

شراب کا ایک وصف انگور سے بننا ہے۔ اگر انگور سے بننا حرمت کی علت ہوتا تو انگور سے بننے والا شیرہ بھی حرام ہونا چاہیے تھا، حالانکہ اس میں وہ حکم نہیں پایا جاتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ وصف بذاتِ خود علتِ حرمت نہیں۔ اسی طرح مائع ہونا یا بہنا بھی کافی علت نہیں، ورنہ پانی جیسے بہنے والے مائع پر بھی وہ حکم لازم آتا؛ جبکہ پانی کے متعلق یہ حکم نہیں۔ یوں پہلے دو اوصاف الگ ہو گئے جن کے پائے جانے سے لازماً حرمت کا حکم پیدا نہیں ہوتا۔

پھر رنگ کو دیکھیے۔ شراب کے رنگ سے ملتے جلتے رنگ دوسرے مشروبات میں بھی پائے جا سکتے ہیں، لیکن وہاں اس رنگ کے سبب حرمت کا حکم نہیں آتا۔ اسی طرح شراب کے کڑوے ذائقے کو علت سمجھا جائے تو دوسری کڑوی اشیا کو بھی اسی وجہ سے حرام کہنا پڑے گا، حالانکہ صرف کڑوا ہونا علت نہیں۔ اس کی مخصوص بو بھی دوسری چیزوں میں مشابہت رکھ سکتی ہے، لیکن محض بو کی بنا پر وہ حکم لازم نہیں ہوتا۔ لہٰذا رنگ، ذائقے اور بو کے اوصاف بھی اسی پرکھ میں علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

بالآخر نشہ آور ہونے کا وصف باقی رہتا ہے۔ اس وصف کے متعلق حکم کی وابستگی کو ظاہر کیا جاتا ہے: شراب میں نشہ موجود ہے، اور دوسری نشہ آور چیزوں میں بھی اسی وصف کی بنا پر حرمت کا حکم پیش کیا جاتا ہے۔ اس طرح ایک ایک وصف کو جانچنے اور غیر متعلق اوصاف کو الگ کرنے کے بعد نشے کو علتِ حرمت قرار دینے کی تقریر مکمل ہوتی ہے۔ یہی سبر و تقسیم کی عملی مثال ہے: اوصاف پہلے شمار کیے جائیں، پھر ان کی صلاحیت کی جانچ ہو، اور جس وصف پر حکم کا دار و مدار دکھایا جا سکے اسے علت قرار دیا جائے۔

ثُمَّ يُثْبِتُونَ أَنَّ مَا وَرَاءَ الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكِ غَيْرُ صَالِحٍ لِاقْتِضَاءِ الْحُكْمِ اس جملے میں اصل کام کی دوسری منزل بیان ہوئی ہے۔ مَا وَرَاءَ الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكِ سے مراد مشترک علت کے علاوہ دوسرے اوصاف ہیں۔ غَيْرُ صَالِحٍ کا مطلب صلاحیت نہ رکھنا، اور لِاقْتِضَاءِ الْحُكْمِ کا مطلب متعلقہ حکم کا تقاضا کرنا ہے۔ پہلے ان اوصاف کو شمار کیا گیا، پھر ثابت کیا گیا کہ وہ حکم کے تقاضے کے اہل نہیں۔ مثال میں انگور سے بننا، مائع ہونا، رنگ، ذائقہ اور بو الگ الگ مل جاتے ہیں، مگر ان میں سے کوئی بھی بذاتِ خود شراب کی حرمت کو لازم نہیں کرتا۔

وَذٰلِكَ لِوُجُودِ تِلْكَ الْأَوْصَافِ فِي مَحَلٍّ آخَرَ مَعَ تَخَلُّفِ الْحُكْمِ عَنْهُ ان اوصاف کے علت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ دوسری جگہ بھی موجود ہوتے ہیں مگر وہاں مطلوبہ حکم نہیں پایا جاتا۔ تَخَلُّفُ الْحُكْمِ کا مطلب حکم کا ساتھ نہ دینا، یعنی وصف ملنے کے باوجود اس مقام پر حکم نہ ملنا ہے۔ مثال کے طور پر انگور سے بننے کا وصف شیرے میں ملا مگر حرمت نہ ملی، اور مائع ہونے کا وصف پانی میں ملا مگر وہ حکم نہ ملا۔ اگر یہ اوصاف حقیقی علت ہوتے تو ان کے ملتے ہی حکم بھی لازم آتا؛ اس کے برعکس مشاہدے نے دکھایا کہ وصف تو موجود ہے، حکم موجود نہیں۔ لہٰذا انہیں علت بنانے کی بنیاد باقی نہیں رہتی۔

دوران اور سبر و تقسیم کے طریقوں کا امتیاز یہاں نمایاں ہوتا ہے۔ دوران میں مطلوبہ حکم کے ساتھ مشترک وصف کی موافقتِ وجود و عدم دیکھی جاتی ہے۔ سبر و تقسیم میں اصل کے اوصاف کا جائزہ لے کر دوسرے ممکنہ اسباب کی نفی دکھائی جاتی ہے۔ پہلی صورت میں حکم اور وصف کا ساتھ چلنا دلیل بنتا ہے؛ دوسری میں دوسرے اوصاف کے باوجود حکم کا نہ پایا جانا ان کے غیر علت ہونے کی دلیل بنتا ہے۔ دونوں کا مقصود اسی امرِ مشترک کو علت ثابت کرنا ہے جس کی بنیاد پر تمثیل میں فرع پر حکم لگایا جاتا ہے۔

ترجمہ: اور دوسرا طریقہ سبر و تقسیم ہے؛ وہ یہ ہے کہ اصل کے اوصاف کو شمار کرتے ہیں، پھر ثابت کرتے ہیں کہ مشترک علت کے سوا دوسرے اوصاف حکم کا تقاضا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے؛ کیونکہ وہ دوسرے مقام میں بھی پائے جاتے ہیں، مگر وہاں حکم موجود نہیں ہوتا۔

مَثَلًا فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ يَقُولُونَ: إِنَّ عِلَّةَ حُدُوثِ الْبَيْتِ إِمَّا الْإِمْكَانُ أَوِ الْوُجُودُ أَوِ الْجَوْهَرِيَّةُ أَوِ الْجِسْمِيَّةُ أَوِ التَّأْلِيفُ اب سبر و تقسیم کو پہلے گزری ہوئی تمثیل الْعَالَمُ مُؤَلَّفٌ فَهُوَ حَادِثٌ كَالْبَيْتِ پر منطبق کیا گیا ہے۔ اس میں گھر یا کمرہ اصل، عالم فرع، حدوث حکم اور تالیف مشترک علت ہے۔ کمرے کا حادث ہونا معلوم ہے؛ بحث یہ ہے کہ کمرے میں پائے جانے والے اوصاف میں سے کون سا وصف حدوث کی علت ہے۔ اس کی پانچ ممکنہ صورتیں گنوائی گئی ہیں: امکان، وجود، جوہریت، جسمیت اور تالیف۔ پہلی چار صورتوں کو الگ

الگ جانچا جائے گا، تاکہ پانچویں وصف یعنی تالیف کے علت ہونے کی تقریر واضح ہو۔

ان پانچ الفاظ میں صرفی تحقیق بھی ہے۔ اَلْاِمْکَانُ بابِ افعال کا مصدر ہے، یعنی ممکن ہونا؛ اَلْوُجُودُ بھی مصدر ہے، جس کا معنی موجود ہونا ہے۔ اَلْجَوْهَرِيَّةُ، جَوْهَرٌ سے بنائی گئی مصدری صورت ہے: اسم کے آخر میں یائے مشدد اور تائے مربوطہ بڑھا کر جوہر ہونے کا معنی حاصل ہوا۔ اسی قاعدے سے جِسْمٌ سے اَلْجِسْمِيَّةُ، یعنی جسم ہونا، بنا۔ اس قاعدے کی مزید مثال ضَارِبٌ سے ضَارِبِيَّةٌ، یعنی ضارب ہونا، ہے۔ اَلتَّأْلِيفُ خود بابِ تفعیل کا مصدر ہے، اس لیے اسے دوبارہ یائے مشدد اور تاء لگا کر مصدر بنانے کی ضرورت نہیں۔ تالیف اور ترکیب سے یہاں مرکب ہونا مراد ہے۔

کمرے کے پہلے وصف اَلْاِمْکَانُ کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے نہ اپنے وجود کا تقاضا کرتا ہے، نہ عدم کا؛ یعنی نہ اس کا ہونا بذاتِ خود ضروری ہے، نہ نہ ہونا۔ کمرے اور کتاب جیسی چیزیں ممکن ہیں: ان کا وجود ہو سکتا ہے اور نہ ہونا بھی ہو سکتا تھا۔ اس کے برخلاف وَاجِبُ الْوُجُودِ کا وجود ضروری ہے۔ اس امتیاز میں اپنی ذات کے اعتبار سے وجود یا عدم کے تقاضے پر نظر ہے، نہ صرف اس بات پر کہ کوئی چیز بالفعل موجود ہے یا نہیں۔

امکان کو علتِ حدوث نہ قرار دینے کے ضمن میں ذاتِ باری تعالیٰ اور اس کی صفات میں فرق پر ایک دقیق توجیہ پیش کی جاتی ہے: اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود اور اس کی صفات قدیم ہیں۔ پھر صفات کو ذات سے قطعِ نظر صرف اپنے مفہوم و ذات کے اعتبار سے دیکھنے کی صورت بیان کی گئی کہ وہ اپنے اعتبار سے نہ وجود کا تقاضا کرتی ہیں نہ عدم کا، جبکہ واجب الوجود کی ذات کے ساتھ ان کا ہونا ضروری ہے۔ اسی بیان کی بنیاد پر اس مثال میں کہا گیا ہے کہ محض امکان کو حدوث کی علت ٹھہرانا درست نہیں؛ کیونکہ زیرِ بحث توجیہ میں ایک ایسی صورت ذکر ہوئی جس کے لیے امکان کا لفظ استعمال ہوتا ہے مگر وہ حادث نہیں۔ یہ بحث مدرسے کی علمی تقریر اور اس میں استعمال ہونے والے خاص اعتبار کے ساتھ سمجھنی ہے، نہ کہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات کو حادث قرار دینے کے معنی میں۔

دوسرا وصف اَلْوُجُودُ ہے۔ کمرہ موجود ہے، لیکن محض موجود ہونا حدوث کی علت نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا وجود بھی ثابت ہے اور اس کی ذات قدیم ہے۔ اگر وجود خود ہر جگہ حدوث کا سبب ہوتا تو ہر موجود کو حادث کہنا پڑتا، حالانکہ واجب الوجود کے متعلق ایسا نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے کمرے کی موجودگی کو اس کے حادث ہونے کی مستقل علت نہیں مانا گیا۔

تیسرا وصف اَلْجَوْهَرِيَّةُ، یعنی جوہر ہونا، ہے۔ جوہر کا تعارف ایسی شے کے طور پر ہوا ہے جو اپنے وجود میں کسی محل یا غیر کی محتاج نہ ہو۔ پھر جواہر کی دو صورتوں کا ذکر آیا: جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ اور جَوْهَرٌ غَيْرُ مُجَرَّدٍ۔ مجرد وہ ہے

جسے مادے سے خالی سمجھا جائے، جبکہ غیر مجرد کا مادی تعلق ہے۔ کتاب، انسان اور کمرے میں جسمانی اجزا ملتے ہیں؛ دوسری صورت کو سمجھانے کے لیے روح جیسی لطیف شے کی مثال بیان کی گئی ہے، جسے ہاتھ سے پکڑنے والی مادی چیزوں کی طرح نہیں سمجھا جاتا۔

بعض قدیم فلاسفہ و مناطقہ جواہرِ مجردہ کو قدیم مانتے تھے۔ان کے اسی نظریے کی بنیاد پر یہاں استدلال کیا گیا ہے کہ جوہر ہونے کی صفت جہاں پائی جائے وہاں لازماً حدوث نہیں پایا جاتا، لہٰذا الْجَوْهَرِيَّةُ کو حدوث کی علت نہیں کہا جاسکتا۔ اس استدلال کی علمی نسبت محفوظ رکھنا ضروری ہے: جواہرِ مجردہ کے قدیم ہونے کی بات انہی فلاسفہ کا قول ہے؛ یہ واضح رہے کہ اہلِ اسلام کا یہ عقیدہ نہیں۔ اسلامی عقیدے کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے سوا سب مخلوقات حادث ہیں۔

چوتھا وصف الْجِسْمِيَّةُ، یعنی جسم ہونا، ہے۔ زیرِ بحث قدیم فلسفیانہ نظریے میں سورج، چاند، ستاروں اور دوسرے فلکی یا آسمانی اجسام کو قدیم سمجھا جاتا تھا۔ اسی قول کی بنا پر کہا گیا کہ جسم ہونا ہر حال میں حدوث کو لازم نہیں کرتا، کیونکہ ان کے تصور میں بعض اجسام قدیم تھے۔ یہ بات بھی اس قدیم فلسفیانہ استدلال کا حصہ ہے، نہ کہ اجسامِ فلکیہ کی قدمت کا مسلمہ ثبوت۔ یہ بھی واضح رہے کہ اسلامی عقیدہ اس کے برخلاف اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے سوا ہر چیز کے حادث ہونے کا ہے۔

پانچواں وصف التَّأْلِيفُ ہے۔ تالیف یا ترکیب یہ ہے کہ کئی الگ الگ چیزیں اس طرح جمع ہو جائیں کہ مجموعے پر ایک نام بولا جانے لگے۔ اینٹیں، سیمنٹ، ریت اور لکڑی اپنی الگ شناخت رکھتے ہیں؛ ان کے خاص ترتیب سے ملنے پر مجموعے کو گھر یا کمرہ کہا جاتا ہے۔ تالیف کو حدوث کی علت قرار دینے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ مرکب شے اپنے اجزا کی محتاج ہوتی ہے۔ اجزا جب تک اس خاص ترتیب میں اکٹھے نہیں تھے مجموعہ موجود نہ تھا؛ ان کے ملنے پر وہ وجود میں آیا۔ اس سے اس کے پہلے معدوم ہونے اور پھر بننے کی صورت ظاہر ہوتی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ اجزا پہلے ہی سے ملے ہوئے فرض کیے جائیں تو اس کے جواب میں اجزا کے جدا ہونے کا امکان سامنے آتا ہے: مرکب بہر حال اجزا پر قائم ہے اور اس کی وہ ترکیبی حالت بدل یا ختم ہو سکتی ہے۔ اسی امکانِ انفصال سے مجموعے کی محتاجی اور اس کے حدوث پر استدلال کی تقریر کی گئی ہے۔ اس بحث کے بعد اصل گھر میں حادث ہونے کی علت التَّأْلِيفُ قرار پاتی ہے، اور چونکہ یہی وصف عالم میں بھی موجود بتایا گیا ہے، اس لیے تمثیل میں فرعِ عالم کو بھی حادث کہا گیا ہے۔

وَلَا شَيْءَ مِنَ الْمَذْكُورَاتِ غَيْرِ التَّأْلِيفِ بِصَالِحٍ لِكَوْنِهِ عِلَّةً لِلْحُدُوثِ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ مذکورہ اوصاف میں تالیف کے سوا کسی کو حدوث کی علت ٹھہرانے کی صلاحیت نہیں۔ یہاں غَيْرِ التَّأْلِيفِ دوسری چار صفات کو خارج کرنے کے لیے ہے۔ امکان، وجود، جوہریت

اور جسمیت کے لیے الگ الگ ایسے موارد یا نظریات ذکر کیے گئے جن میں وصف کے باوجود حدوث نہیں مانا جاتا؛ پھر مرکب ہونے کو علتِ حدوث کے طور پر باقی رکھا گیا۔ یہ سبر و تقسیم کی وہی صورت ہے جس میں متعدد اوصاف گنوا کر ایک ایک کو جانچا جاتا ہے۔

وَإِلَّا لَكَانَ كُلُّ مُمْكِنٍ وَكُلُّ جَوْهَرٍ وَكُلُّ مَوْجُودٍ وَكُلُّ جِسْمٍ حَادِثًا وَإِلَّا میں اس مفروضے کا نتیجہ بیان ہوا ہے کہ اگر پہلی چار صفات میں سے ہر ایک کو حدوث کی علت مان لیا جائے تو ہر ممکن، ہر جوہر، ہر موجود اور ہر جسم کو حادث کہنا پڑے گا۔ یہ ایک الزام اور استدلال ہے: علت جہاں پائی جائے، معلول کا حکم بھی وہاں لازم ہونا چاہیے۔ اس لیے اگر کسی ایسی صفت کا حامل زیرِ بحث مثال کے مطابق حادث نہیں مانا جاتا تو وہ صفت حدوث کی عمومی علت نہیں بن سکتی۔

مَعَ أَنَّ الْوَاجِبَ تَعَالَى وَالْجَوَاهِرَ الْمُجَرَّدَةَ وَالْأَجْسَامَ الْأَثِيرِيَّةَ لَيْسَتْ كَذٰلِكَ اس الزام کے سلسلے میں تین مثالیں دی گئی ہیں: واجب تعالیٰ، جواہرِ مجردہ اور اجسامِ اثیریہ۔ واجب تعالیٰ کا قدیم ہونا اسلامی عقیدے کے مطابق ہے؛ لیکن جواہرِ مجردہ اور اجسامِ اثیریہ کو قدیم ماننے کا دعویٰ قدیم فلاسفہ و مناطقہ کے تصور کے طور پر نقل ہوا ہے۔ لہٰذا **لَيْسَتْ كَذٰلِكَ** کی پوری تقریر میں یہ امتیاز ملحوظ رکھنا چاہیے، ورنہ مختلف اقوال کو ایک ہی درجے کے عقیدے کے طور پر پڑھنے کی غلطی ہوگی۔

الْأَجْسَامُ الْأَثِيرِيَّةُ سے اس تقریر میں فلکی اور آسمانی اجسام مراد ہیں؛ سورج، چاند، ستارے اور آسمان ان کی مثالوں میں بیان ہوئے ہیں۔ أَثِيرٌ کے سلسلے میں ایک قدیم نظریہ بھی نقل ہوا ہے کہ ساری فضا کسی نہایت لطیف، بے رنگ مادے سے بھری ہے، جسے انگریزی میں ایتھر کہا جاتا تھا اور جسے روشنی بلکہ آواز کی لہروں کا واسطہ سمجھا جاتا تھا۔ اسے قدیم تصور کی حیثیت سے بیان کیا گیا ہے، مشاہدے سے ثابت جدید حقیقت کے طور پر نہیں۔ اس اضافی توضیح کا مقصد صرف لفظِ اثیر اور اجسامِ اثیریہ کی مراد واضح کرنا ہے۔

ترجمہ: مثلاً مذکورہ مثال میں کہتے ہیں کہ گھر کے حادث ہونے کی علت یا امکان ہے یا وجود، یا جوہریت، یا جسمیت، یا تالیف؛ مگر ان میں تالیف کے سوا کوئی چیز حدوث کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، ورنہ ہر ممکن، ہر جوہر، ہر موجود اور ہر جسم کو حادث ہونا پڑتا، حالانکہ واجب تعالیٰ اور قدیم فلسفیانہ نظریے کے مطابق جواہرِ مجردہ اور اجسامِ اثیریہ کو ایسا نہیں مانا گیا۔

قیاسِ خلف

فَصْلٌ: وَمِنَ الْأَقْيِسَةِ الْمُرَكَّبَةِ قِيَاسٌ يُسَمَّى قِيَاسَ الْخُلْفِ حجت اور دلیل کی تین قسمیں، قیاس، استقراء اور تمثیل، بیان ہو چکی ہیں۔ یہاں قیاس کی ایک اور حیثیت سامنے آتی ہے۔ اب تک جو قیاس پڑھا گیا تھا وہ عموماً مفرد تھا، یعنی صغریٰ اور کبریٰ کے ملانے سے براہِ راست ایک نتیجہ نکل آتا تھا۔ لیکن بعض اوقات

دعوے کو ثابت کرنے کے لیے ایک قیاس کافی نہیں ہوتا؛ پہلے ایک قیاس سے نتیجہ حاصل کیا جاتا ہے، پھر اسی نتیجے کو اگلے قیاس کے مقدمے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ مطلوبہ دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے۔ اس طرح دو یا زیادہ قیاسوں کے باہم ملنے سے جو دلیل بنتی ہے اسے قیاسِ مرکب کہتے ہیں۔ کم از کم دو قیاس ہوں تو ترکیب کا مفہوم پورا ہوتا ہے۔ لفظ الْأَقْيِسَةِ، قِيَاسٌ کی جمع ہے، اور الْمُرَكَّبَةِ کے ذریعے ان دلائل کو مفرد قیاسوں سے ممتاز کیا گیا ہے۔

مفرد اور مرکب کے فرق کو پہلے ایک سادہ قیاس سے سمجھا جاسکتا ہے۔ دعویٰ ہے الْعَالَمُ حَادِثٌ، یعنی عالم حادث ہے۔ اس کے ثبوت میں صغریٰ الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ اور کبریٰ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ ملائی جائے تو فوراً الْعَالَمُ حَادِثٌ کا نتیجہ نکلتا ہے۔ یہاں ایک ہی بار صغریٰ و کبریٰ ملانے سے مدعا حاصل ہو گیا۔ قیاسِ مرکب میں اس کے برعکس ایک قیاس کا نتیجہ آگے دوسرے قیاس کے ساتھ ملتا ہے۔ یہی ترکیب اسے مرکب بناتی ہے، خواہ آخری غرض ایک ہی دعوے کا اثبات ہو۔

اس فصل میں جس مرکب قیاس کی وضاحت ہے اسے قِيَاسُ الْخُلْفِ کہا گیا ہے۔ خُلْفٌ کے معنی یہاں باطل اور محال کے ہیں۔ اس طریقے میں مخالف سے کہا جاتا ہے کہ اگر وہ ہمارے مدعا کو تسلیم نہ کرے تو اس کے انکار سے ایسی چیز لازم آتی ہے جس کا ہونا ناممکن ہے۔ چونکہ محال کو صحیح نہیں مانا جاسکتا، اس لیے جس انکار سے وہ لازم آیا تھا وہ بھی درست نہیں رہا، اور مدعا ماننا پڑے گا۔ محال سے مراد ایسی ناممکن بات ہے جس کا وقوع درست نہیں ہو سکتا۔ قیاسِ خلف کی پوری ترکیب میں پہلے مخالف کے انکار سے محال تک پہنچنے کا تعلق ثابت کیا جاتا ہے، پھر محال کے عدمِ ثبوت کی بنیاد پر مدعا ثابت کیا جاتا ہے۔

وَمَرْجِعُهُ إِلَى قِيَاسَيْنِ اس مرکب قیاس کی بنیاد دو قیاس ہیں۔ لفظ مَرْجِعُهُ کا مفہوم یہ ہے کہ اس دلیل کی اصل ترکیب کو کھول کر دیکھا جائے تو اس میں دو مستقل استدلالی مرحلے ملتے ہیں۔ پہلا مرحلہ ایک قیاس کا نتیجہ نکالتا ہے، اور دوسرا اسی حاصل شدہ نتیجے سے دعوے کی طرف پہنچتا ہے۔ محض دو جملوں کا مجموعہ یہاں مراد نہیں بلکہ ایک قیاس اور پھر اس سے مربوط دوسرا قیاس مراد ہے۔

أَحَدُهُمَا اقْتِرَانِيٌّ شَرْطِيٌّ مُرَكَّبٌ مِنَ الْمُتَّصِلَتَيْنِ ان میں پہلا قیاس اقترانی شرطی ہے۔ اقترانی کی پہچان یہ ہے کہ اس کے اندر استثناء کا کلمہ، مثلاً لٰكِنْ یا اِلَّا، استعمال نہیں ہوتا؛ جبکہ قیاسِ استثنائی میں استثناء کے ذریعے نتیجے تک پہنچتے ہیں۔ قیاسِ اقترانی حملی بھی ہو سکتا ہے، جس میں دونوں مقدمے حملیہ ہوں، اور شرطی بھی ہو سکتا ہے، جس میں دونوں مقدمے شرطیہ ہوں یا ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہو۔ اس مقام پر خاص صورت دو متصلہ شرطیہ مقدموں کی ہے: صغریٰ بھی قضیہ شرطیہ متصلہ ہو گی اور کبریٰ بھی قضیہ شرطیہ متصلہ ہو گی۔

قضیہ شرطیہ کبھی متصلہ ہوتا ہے اور کبھی منفصلہ۔ متصلہ میں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال بیان ہوتا ہے۔ متصلہ کی دو صورتیں لزومیہ اور اتفاقیہ پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ لزومیہ کو إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ سے سمجھا جاسکتا ہے: سورج کے طلوع ہونے کے ساتھ دن کا ہونا لازم ہے۔ اس کے برخلاف إِنْ كَانَ زَيْدٌ إِنْسَانًا فَالْحِمَارُ نَاهِقٌ میں زید کا انسان ہونا گدھے کے رینکنے کو لازم نہیں کرتا؛ دونوں باتوں کا یکجا ذکر اتفاقی ہے۔ قیاسِ خلف کے پہلے قیاس میں دو متصلہ مقدموں سے نتیجہ بھی متصلہ لزومیہ حاصل ہوگا، کیونکہ بعد والے استثناء کی بنیاد اسی لزومی تعلق پر قائم ہے۔

وَثَانِيهِمَا اسْتِثْنَائِيٌّ إِحْدَى مُقَدِّمَتَيْهِ لُزُومِيَّةٌ دوسرا قیاس استثنائی ہوگا۔ اس میں بھی دو مقدمے ہوتے ہیں، مگر ان میں سے ایک متصلہ لزومیہ ہے اور دوسرے میں استثناء پایا جاتا ہے۔ پہلے قیاس سے حاصل ہونے والا شرطیہ لزومیہ نتیجہ یہاں پہلے مقدمے کی حیثیت اختیار کرتا ہے؛ اسے باہر سے نئی بات لے کر قائم نہیں کیا جاتا۔ استثنائی قیاس میں دوسرا مقدمہ بھی اسی شرطیہ کے مقدم یا تالی سے متعلق استثناء کے ذریعے بنتا ہے، اور نتیجہ بھی اسی کے مطابق نکلتا ہے۔ اس مقام پر متصلہ لزومیہ کی قید اس لیے اہم ہے کہ مقدم و تالی کا لازمی تعلق ہی استثنائی نتیجے کو درست بناتا ہے۔

أَعْنِي: نَتِيجَةَ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ أَعْنِي سے اس لزومیہ مقدمے کی تعیین کی گئی ہے: وہ پہلے قیاس ہی کا نتیجہ ہے۔ پہلے دو متصلہ کو ملانے سے جو متصلہ شرطیہ حاصل ہوا، اسے پورا کا پورا دوسرے قیاس کی صغریٰ بنا دیا جائے گا۔ اسی سبب پہلا قیاس الگ مکمل ہونے کے باوجود دوسرے قیاس کا مادہ فراہم کرتا ہے اور دونوں کی ترکیب ایک دلیل بن جاتی ہے۔

وَالْمُقَدِّمَةُ الْأُخْرَى مَا اسْتُثْنِيَ فِيهِ نَقِيضُ التَّالِي دوسرا مقدمہ وہ ہوگا جس میں پہلے مقدمے کے تالی کی نقیض کا استثناء کیا گیا ہو۔ متصلہ شرطیہ میں پہلے جز کو مُقَدَّمٌ اور دوسرے کو تَالٍ کہتے ہیں؛ موضوع و محمول کی اصطلاح حملیہ کے لیے ہے۔ استثناء کی معروف چار صورتیں ہیں: عینِ مقدم، عینِ تالی، نقیضِ مقدم اور نقیضِ تالی کا استثناء۔ یہاں ان میں سے خصوصاً نقیضِ تالی کا استثناء مطلوب ہے۔ یہ بات نہیں کہ تالی بعینہٖ مان لی جائے، بلکہ لکن کے ساتھ یہ کہا جاتا ہے کہ تالی ثابت نہیں۔ اس سے مقدم کی نقیض نکلتی ہے، اور یہی مطلوب دعوے کے اثبات کی راہ بنتی ہے۔

ترجمہ: مرکب قیاسوں میں سے ایک قیاس ایسا ہے جسے قیاسِ خلف کہتے ہیں۔ اس کی بنیاد دو قیاس ہیں: ان میں ایک دو متصلہ شرطیوں سے مرکب قیاسِ اقترانی شرطی ہے، اور دوسرا قیاسِ استثنائی ہے، جس کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ لزومیہ، یعنی پہلے قیاس کا نتیجہ، ہے اور دوسرا وہ مقدمہ ہے جس میں تالی کی نقیض کا استثناء کیا گیا ہو۔

وَتَقْرِیرُہٗ أَنْ یُقَالَ: اَلْمُدَّعٰی ثَابِتٌ اب قیاسِ خلف کی عمومی تقریر شروع ہوتی ہے۔ اَلْمُدَّعٰی اس بات کو کہتے ہیں جسے ثابت کرنا مقصود ہو۔ پہلے صرف اتنا دعویٰ فرض کیا گیا ہے کہ ہمارا مدعا ثابت ہے؛ ابھی کوئی خاص قضیہ متعین نہیں کیا گیا۔ اس کے بعد اسی مدعا کو ثابت کرنے کے لیے مخالف کے انکار سے استدلال قائم کیا جائے گا۔ ہر مدعا کی نقیض محال نہیں ہوتی، اس لیے دلیلِ خلف میں ایسی صورت دکھائی جاتی ہے جس میں دعوے کو نہ ماننے سے محال لازم آئے۔

مثلاً صرف یہ کہنا کہ زید کھڑا ہے، پھر اس کی نقیض زید کھڑا نہیں ہے، بذاتِ خود کوئی محال پیدا نہیں کرتا؛ زید کا کھڑا نہ ہونا ممکن ہے۔ اس کے برخلاف یہ دعویٰ فرض کیجیے کہ دنیا کا سب سے بلند پہاڑ ہمارے موجودہ چھوٹے کمرے میں موجود نہیں۔ اگر مخالف اس بات کو نہ مانے تو نقیض ماننا پڑے گی کہ وہ پورا پہاڑ اسی کمرے میں موجود ہے؛ اس مثال میں اسے ناممکن سمجھا گیا ہے۔ لہٰذا مقصود دعوے کو محض نقیض بنا کر رد کرنا نہیں، بلکہ اس خاص نقیض سے محال لازم ہونے کو واضح کرنا ہے۔

لِأَنَّہٗ لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعٰی یَثْبُتُ نَقِیضُہٗ یہاں سے پہلے قیاس کی صغریٰ شروع ہوتی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مدعا ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی۔ اس کی بنیاد نقیضین کا وہ قاعدہ ہے جس کے مطابق دونوں ایک ساتھ اٹھ نہیں سکتے؛ یعنی دونوں کا غیر صادق ہونا ناممکن ہے۔ مثلاً زَیْدٌ إِنْسَانٌ اور زَیْدٌ لَیْسَ بِإِنْسَانٍ دو نقیض قضیے ہوں تو ایک کی نفی کی صورت میں دوسرے کو ماننا لازم ہے۔ اسی طرح مدعا اور اس کی نقیض میں سے ایک تو ضرور ثابت ہوگی۔ صغریٰ کے شرطیہ فقرے میں لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعٰی مقدم اور یَثْبُتُ نَقِیضُہٗ تالی ہے۔

وَکُلَّمَا یَثْبُتُ نَقِیضُہٗ ثَبَتَ الْمُحَالُ یہ پہلے قیاس کی کبریٰ ہے: جب بھی مدعا کی نقیض ثابت ہو، محال ثابت ہو جاتا ہے۔ کبریٰ میں یَثْبُتُ نَقِیضُہٗ کا مضمون مقدم اور ثَبَتَ الْمُحَالُ تالی ہے۔ صغریٰ کے تالی اور کبریٰ کے مقدم میں نقیض کے ثابت ہونے کا مضمون مشترک ہے، اس لیے یہی حدِ اوسط بنے گا۔ لفظ الْمُحَالُ کے ضبط میں یہ بات ملحوظ رہے کہ عربی استعمال میں میم پر پیش، یعنی مُحَالٌ، جبکہ اردو میں عموماً مَحال بولا جاتا ہے؛ لام اس لفظ میں مشدد نہیں۔ دونوں استعمالات سے یہاں ناممکن چیز مراد ہے۔

یَنْتُجُ: لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعٰی ثَبَتَ الْمُحَالُ اب صغریٰ و کبریٰ سے مشترک مضمون، یعنی مدعا کی نقیض کا ثابت ہونا، الگ کر دیا جائے تو نتیجہ یہ بچے گا کہ اگر مدعا ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہوگا۔ صغریٰ میں ربط عدمِ ثبوتِ مدعا سے ثبوتِ نقیض تک تھا، اور کبریٰ میں ثبوتِ نقیض سے ثبوتِ محال تک؛ دونوں کو جوڑنے پر عدمِ ثبوتِ مدعا سے ثبوتِ محال تک براہِ راست ربط قائم ہو گیا۔ یہ

نتیجہ بھی متصلہ شرطیہ ہے، جس کا مقدم لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعَی اور تالی تَبَتَ الْمُحَالُ ہے۔

وَھٰذَا أَوَّلُ الْقِیَاسَیْنِ اس طرح دو قیاسوں میں سے پہلا قیاس پورا ہو گیا۔ اس کا مقصد ابھی براہِ راست مدعا کو ثابت کرنا نہیں، بلکہ یہ ثابت کرنا تھا کہ مدعا کو نہ ماننے سے محال لازم آتا ہے۔ اب یہی حاصل شدہ شرطیہ نتیجہ دوسرے قیاس میں استعمال کیا جائے گا۔

ترجمہ: اس کی تقریر یہ ہے کہ کہا جائے: مدعا ثابت ہے، کیونکہ اگر مدعا ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہو گی، اور جب بھی اس کی نقیض ثابت ہو گی محال ثابت ہو گا۔ اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر مدعا ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہو گا؛ یہ دونوں قیاسوں میں سے پہلا قیاس ہے۔

ثُمَّ نَجْعَلُ التَّرْتِیجَةَ الْمَذْکُورَةَ صُغْرَی اب دوسرے قیاس کی ترکیب شروع ہوتی ہے۔ پہلے قیاس سے جو نتیجہ حاصل ہوا تھا، یعنی لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعَی تَبَتَ الْمُحَالُ، اسی کو دوسرے قیاس کی صغریٰ بنالیں گے۔ پہلے قیاس میں یہ آخری نتیجہ تھا، مگر دوسرے قیاس میں یہی ایک نئے مقدمے کا کام دے رہا ہے۔ قیاسِ مرکب کی اصل خصوصیت یہی ہے کہ پہلے استدلال کی کمائی اگلے استدلال کی بنیاد بنتی ہے۔ اس صغریٰ میں مقدم مدعا کا ثابت نہ ہونا ہے اور تالی محال کا ثابت ہونا ہے۔

وَنَقُولُ: لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعَی ثَبَتَ الْمُحَالُ اس نئے قیاس کی صغریٰ وہی شرطیہ متصلہ لزومیہ ہے: اگر مدعا ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہو گا۔ یہاں پہلے قیاس کا نتیجہ جوں کا توں دوبارہ بیان کرنا محض لفظی تکرار نہیں، بلکہ اس کی حیثیت بدل کر اسے دوسرے قیاس کا پہلا مقدمہ بنانا ہے۔ اس کے پہلے جز لَوْ لَمْ یَثْبُتِ الْمُدَّعَی کو مقدم اور آخری جز تَبَتَ الْمُحَالُ کو تالی سمجھنا ضروری ہے، کیونکہ آئندہ استثناء تالی سے متعلق ہو گا۔

وَنَضُمُّ إِلَیْهِ کُبْرَی اسْتِثْنَائِیًّا وَنَقُولُ: لٰکِنِ الْمُحَالُ لَیْسَ بِثَابِتٍ اس شرطیہ کے ساتھ استثنائی کبریٰ ملائی جائے گی۔ تالی میں تھا کہ محال ثابت ہے؛ اب اسی کی نقیض لٰکِنِ الْمُحَالَ لَیْسَ بِثَابِتٍ پیش کی گئی، یعنی لیکن محال ثابت نہیں۔ یہ عینِ تالی کا استثناء نہیں، نقیضِ تالی کا استثناء ہے۔ قیاسِ استثنائی کے اس قاعدے کے مطابق جب تالی کی نقیض ثابت ہو جائے تو مقدم کی نقیض نتیجہ نکلتی ہے۔ اس لیے اگر محال ثابت نہیں ہو سکتا تو اس شرطیہ کے مقدم، یعنی مدعا کے ثابت نہ ہونے، کو بھی درست تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں کبریٰ باہر سے کوئی بے تعلق قضیہ لا کر نہیں بنائی گئی بلکہ صغریٰ کے تالی کی نفی کر کے بنائی گئی ہے۔

فَبِالضَّرُورَةِ ثَبَتَ الْمُدَّعَی چونکہ محال کا ثبوت درست نہیں، لہٰذا مقدم کی نقیض، یعنی مدعا کا ثابت ہونا، نتیجہ ہو گا۔ دوسرے لفظوں میں اگر دعویٰ ثابت نہ ہوتا تو محال ثابت ہوتا؛ حالانکہ محال ثابت نہیں۔ پس دعویٰ

ثابت ہے۔ بِالضَّرُوْرَةِ کا معنی یہاں یقیناً یا بدیہی طور پر ہے۔ عبارت میں اس لفظ کے ذریعے واضح کیا گیا ہے کہ یہ نتیجہ قیاسِ استثنائی کے مذکورہ قاعدے سے لازماً پیدا ہوا ہے، نہ کہ محض دعوے کو پھر سے دہرا دیا گیا ہے۔

وَإِلَّا لَزِمَ ارْتِفَاعُ النَّقِيضَيْنِ اگر اس کے باوجود مدعا کے ثبوت کو تسلیم نہ کیا جائے تو نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا، یعنی مدعا بھی غیر ثابت ہو اور اس کی نقیض بھی ثابت نہ ہو۔ حالانکہ نقیض قضیوں کا یہ حال نہیں ہو سکتا کہ دونوں غیر صادق ہوں۔ زَيْدٌ إِنْسَانٌ اور زَيْدٌ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ جیسی دو متناقض باتوں میں ایک کو ضرور صادق ہونا ہے۔ مدعا کو نہ مانا جائے تو نقیض ماننا پڑے گی، جبکہ اس قیاس میں نقیض سے محال کا لزوم ثابت ہو چکا ہے۔ یوں مدعا کے ثبوت کو نہ ماننے کے لیے کوئی درست صورت باقی نہیں رہتی۔ اس پوری ترتیب میں پہلے قیاس نے انکار سے محال کا لزوم دکھایا، اور دوسرے نے محال کی نفی سے اصل مدعا ثابت کر دیا۔

ترجمہ: پھر ہم مذکورہ نتیجے کو صغریٰ بناتے ہیں اور کہتے ہیں: اگر مدعا ثابت نہ ہو تو محال ثابت ہوگا۔ اس کے ساتھ ایک استثنائی کبریٰ ملاتے ہیں اور کہتے ہیں: لیکن محال ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا بالضرورۃ مدعا ثابت ہے، ورنہ نقیضین کا ارتفاع لازم آئے گا۔

وَإِنِ اشْتَهَيْتَ فَهَمَ هٰذَا الْمَعْنَى فِي مِثَالٍ جُزْئِيٍّ اوپر مدعا کو کسی خاص قضیے میں متعین کیے بغیر قیاسِ خلف کی عمومی ترکیب بیان ہوئی تھی۔ اب اسی طریقے کو ایک معین مثال سے واضح کیا جاتا ہے۔ اشْتَهَيْتَ کا تعلق خواہش رکھنے اور چاہنے کے معنی سے ہے؛ مفہوم یہ ہے کہ اگر اس معنی کو کسی مخصوص مثال میں سمجھنا چاہو تو آگے کا قیاس ملاحظہ کرو۔ اس مثال میں مدعا اور اس کی نقیض، دونوں متعین الفاظ میں سامنے آئیں گے، اس لیے صغریٰ، کبریٰ، حدِ اوسط اور نتیجے کی پہچان آسان ہو گی۔

تَقُولُ: "كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ" صَادِقٌ یہاں دعویٰ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر انسان حیوان ہے اور یہ قضیہ صادق ہے۔ كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ موجبہ کلیہ ہے، کیونکہ حکم تمام انسانوں پر ایجاب کے ساتھ لگایا گیا ہے۔ اب اسی قضیے کو نہ ماننے کی صورت فرض کر کے دیکھا جائے گا کہ اس سے کیا نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔

لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ لَصَدَقَ "بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ" پہلے قیاس کی صغریٰ یہ ہے کہ اگر كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ صادق نہ ہو تو بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ صادق ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ ہوتی ہے۔ یہاں بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ وہی سالبہ جزئیہ ہے، جس میں بعض انسانوں سے حیوانیت کی نفی کی گئی ہے۔ مدعا اور نقیض میں سے دونوں غیر صادق نہیں ہو سکتے؛ اس لیے دعویٰ رد کیا جائے تو یہ متناقض قضیہ ماننا لازم ہوگا۔ اس صغریٰ میں مقدم اصل مدعا کا صادق نہ ہونا، اور تالی سالبہ جزئیہ کا صادق ہونا ہے۔

وَكُلَّمَا صَدَقَ "بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ" لَزِمَ الْمُحَالُ پہلے قیاس کی کبریٰ یہ ہے کہ جب بھی بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ صادق ہو تو محال لازم آتا ہے؛ یعنی یہ ماننا کہ بعض انسان حیوان ہی نہیں، اس مثال میں ناممکن ہے۔ کبریٰ کا مقدم وہی سالبہ جزئیہ ہے جو صغریٰ کا تالی تھا، اور کبریٰ کا تالی محال کا لازم آنا ہے۔ لہٰذا دونوں مقدموں میں مشترک عبارت بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ کے صادق ہونے کا مضمون حدِ اوسط بن رہا ہے۔ اس مضمون کو دونوں کے درمیان سے الگ کرنے پر اصل دعوے کے غیر صادق ہونے اور محال کے لازم آنے کا تعلق نتیجے میں برقرار رہتا ہے۔

يَنْتُجُ: كُلَّمَا لَمْ يَصْدُقِ الْمُدَّعَى لَزِمَ الْمُحَالُ نتیجہ یہ نکلا کہ جب بھی مدعا صادق نہ ہوگا محال لازم آئے گا۔ پہلے مقدمے میں مدعا کے غیر صادق ہونے سے نقیض کا صدق ثابت کیا گیا تھا؛ دوسرے مقدمے میں اسی نقیض کے صدق سے محال کا لزوم۔ حدِ اوسط ہٹانے کے بعد دونوں کا حاصل یہی شرطیہ متصلہ ہے۔ یہاں تک پہلا قیاس، یعنی دو متصلہ شرطیہ مقدموں پر مشتمل اقترانی قیاس، مکمل ہو گیا۔

لٰكِنِ الْمُحَالُ لَيْسَ بِثَابِتٍ اب پہلے قیاس کا مذکورہ نتیجہ دوسرے قیاس کی صغریٰ بنے گا۔ اس میں مقدم مدعا کا صادق نہ ہونا، اور تالی محال کا لازم آنا ہے۔ استثنائی کبریٰ میں اسی تالی کی نقیض لی گئی: لیکن محال ثابت نہیں ہے۔ جب تالی کی نقیض کا استثناء کیا گیا تو قاعدے کے مطابق مقدم کی نقیض نتیجہ نکلے گی۔

فَعَدَمُ ثُبُوتِ الْمُدَّعَى لَيْسَ بِثَابِتٍ، فَالْمُدَّعَى ثَابِتٌ مقدم میں مدعا کے عدمِ ثبوت کا ذکر تھا۔ اب اس مقدم کی نقیض یہ ہوئی کہ مدعا کا عدمِ ثبوت ثابت نہیں۔ آسان لفظوں میں دعوے کا ثابت نہ ہونا درست نہیں؛ اس لیے مدعا ثابت ہے۔ اس عبارت میں دو مرتبہ نفی کا آنا غلط فہمی کا سبب بن سکتا ہے: پہلی نفی عَدَمُ ثُبُوتِ الْمُدَّعَى میں مدعا کے ثبوت کی نفی ہے، اور دوسری نفی لَيْسَ بِثَابِتٍ اس عدمِ ثبوت ہی کی نفی کرتی ہے۔ نتیجہ بالآخر ثبوتِ مدعا ہے، یعنی كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ صادق ہے۔ یہاں بھی پہلے اقترانی قیاس سے محال کا لزوم معلوم ہوا، پھر استثنائی قیاس سے محال کی نفی کر کے مدعا ثابت کیا گیا؛ یہی قیاسِ خلف کی پوری ترکیب ہے۔

ترجمہ: اگر تم اس معنی کو کسی جزئی مثال میں سمجھنا چاہو تو کہو: ہر انسان حیوان ہے، یہ قضیہ صادق ہے؛ کیونکہ اگر یہ صادق نہ ہوتا تو بعض انسان حیوان نہیں ہے، یہ صادق ہوتا، اور جب بھی بعض انسان حیوان نہیں ہے، یہ صادق ہوتا تو محال لازم آتا۔ نتیجہ یہ ہے کہ جب بھی مدعا صادق نہ ہو تو محال لازم آئے گا؛ لیکن محال ثابت نہیں۔ لہٰذا مدعا کا ثابت نہ ہونا بھی ثابت نہیں، پس مدعا ثابت ہے۔

صورتِ قیاس اور مادۂ قیاس

فَصْلٌ: يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ كُلَّ قِيَاسٍ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ صُورَةٍ وَمَادَّةٍ قیاس کی چار شکلیں اور ان کے منتج ہونے کی شرائط پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اب قیاس کا دوسرا پہلو، یعنی اس کا مادہ، زیرِ بحث ہے۔ ہر قیاس میں دو حیثیتیں پائی جاتی ہیں: ایک صورت اور دوسری مادہ۔ يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ کا مفہوم یہ ہے کہ اس بات کا جاننا مناسب اور ضروری ہے۔ لَا بُدَّ لَهُ سے اس امر کی تاکید ہوئی ہے کہ قیاس میں صورت اور مادہ دونوں کا ہونا ناگزیر ہے۔ ان میں فرق واضح کرنے کے لیے پہلے ظاہری اشیا کی مثالیں دیکھی جاتی ہیں، پھر کلام اور قیاس پر یہی قاعدہ منطبق کیا جاتا ہے۔

کوئی چیز بناتے وقت دو سوال پیدا ہوتے ہیں: وہ کن چیزوں سے بنے گی، اور اسے کون سی شکل دی جائے گی؟ پہلے سوال کا تعلق مادے سے ہے اور دوسرے کا صورت سے۔ مثلاً پانی پینے کے لیے برتن یا کپ بنایا جائے تو اس کا مادہ مٹی، شیشہ یا اسٹیل ہو سکتا ہے۔ اس کی ظاہری صورت الگ متعین ہو گی کہ کپ کیسا دکھائی دے، اس کا دستہ کہاں اور کس انداز سے ہو، تاکہ پکڑا بھی جا سکے۔ مٹی، شیشہ اور اسٹیل مادے ہیں، جبکہ برتن کی مخصوص بناوٹ اس کی صورت ہے۔

کبھی مادہ بدلتا ہے اور صورت ایک رہتی ہے؛ ایک ہی طرح کا کپ مٹی، شیشے اور اسٹیل سے بنایا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں شکل ایک ہونے کے باوجود انہیں مٹی کا پیالہ، شیشے کا پیالہ اور اسٹیل کا پیالہ کہا جائے گا۔ اس کے برعکس ایک ہی مادے، مثلاً مٹی، سے مختلف شکلوں کے کپ اور برتن بنائے جا سکتے ہیں؛ یہاں مادہ ایک اور صورتیں الگ ہیں۔ کبھی صورت اور مادہ دونوں بدل جاتے ہیں۔ مادے کی تبدیلی سے چیز کی قسم یا اس کا نام بھی بدل سکتا ہے، جیسے گلاس سونے یا چاندی کا بھی بنایا جا سکتا ہے۔ یہی فرق عمارت میں بھی ملتا ہے: ایک کمرہ مٹی کا، دوسرا پتھروں یا اینٹوں کا، اور کوئی سنگِ مرمر کا ہو سکتا ہے۔ ان مثالوں سے مادے اور صورت کے الگ الگ ہونے کا مفہوم واضح ہوتا ہے۔

یہ امتیاز صرف نظر آنے والی چیزوں میں نہیں، ذہن میں بننے والے کلام میں بھی ہے۔ مثلاً جَاءَ زَيْدٌ میں دو لفظ جَاءَ اور زَيْدٌ اس جملے کا مادہ ہیں، اور ان کی خاص ترتیب، یعنی فعل پہلے اور اسم بعد میں آنا، اس کی صورت ہے۔ اگر انہی الفاظ کو زَيْدٌ جَاءَ کی ترتیب میں رکھا جائے تو مادہ وہی رہے گا، مگر صورت بدل جائے گی۔ پہلی ترتیب کو جملہ فعلیہ اور دوسری کو جملہ اسمیہ کہتے ہیں۔ اس طرح ایک ہی لفظی مادے کی ترتیب بدلنے سے جملے کی قسم بدلنے کی مثال سامنے آتی ہے۔

أَمَّا الصُّورَةُ فَهِيَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ تَرْتِيبِ الْمُقَدِّمَاتِ قیاس کی صورت کی تعریف یہ ہے کہ وہ خاص ہیئت ہے جو مقدمات کی ترتیب سے پیدا ہوتی ہے۔ الْهَيْئَةُ سے خاص وضع اور شکل مراد ہے، اور الْحَاصِلَةُ مِنْ تَرْتِيبِ الْمُقَدِّمَاتِ بتاتا ہے کہ یہ صورت مقدموں کی باہمی

ترتیب سے بنتی ہے۔ قیاس میں صغریٰ اور کبریٰ ہوتے ہیں اور ان میں حدِ اوسط مخصوص مقام پر آتا ہے۔ اس لیے قیاس کی صورت کو سمجھتے وقت یہ دیکھا جاتا ہے کہ صغریٰ و کبریٰ کس ترتیب سے رکھے گئے اور دونوں میں حدِ اوسط کہاں واقع ہوا ہے۔

وَوَضْعِ بَعْضِهَا عِنْدَ بَعْضٍ وَضْعٌ کا معنی رکھنا ہے۔ یہاں بَعْضِهَا عِنْدَ بَعْضٍ سے مراد مقدمات کو ایک دوسرے کے پاس خاص ترتیب سے رکھنا ہے۔ اس کا لفظی ترجمہ بعض مقدمات کو بعض کے پاس رکھنا ہے، اور رواں ترجمہ مقدمات کو ایک دوسرے کے پاس رکھنا ہے۔ مقدمات کی ترتیب میں ایک طرف صغریٰ کو پہلے اور کبریٰ کو بعد میں لانا شامل ہے، دوسری طرف ان دونوں کے اندر حدِ اوسط کے موضوع یا محمول ہونے کا مقام بھی اہم ہے۔ انہی مقامات کی تبدیلی سے قیاس کی صورت میں فرق پیدا ہوتا ہے۔

حدِ اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو تو شکلِ اول بنتی ہے۔ دونوں مقدمات میں محمول ہو تو شکلِ ثانی، دونوں میں موضوع ہو تو شکلِ ثالث، اور صغریٰ میں موضوع جبکہ کبریٰ میں محمول ہو تو شکلِ رابع بنتی ہے۔ ان شکلوں کا نام اس لیے بدلا کہ حدِ اوسط کی وضع بدل گئی، اگرچہ قیاس کے اصل جملے اپنی جگہ موجود رہ سکتے ہیں۔ یہاں مقصود گزشتہ تمام ضربوں کو دہرانا نہیں، بلکہ ان کی وجہ سے پیدا ہونے والی ہیئت ہی کو صورتِ قیاس سمجھنا ہے۔

وَقَدْ عَرَفْتَ الْأَشْكَالَ الْأَرْبَعَةَ الْمُنْتِجَةَ الْأَشْكَالَ الْأَرْبَعَةَ وہی چار صورتیں ہیں جن کی ترتیب اور نتیجہ دینے والی ضربیں پہلے زیرِ بحث آچکی ہیں۔ الْمُنْتِجَةَ کی قید سے مراد یہ ہے کہ یہ شکلیں اپنی صحیح صورتوں میں نتیجہ دینے والی ہیں۔ محض کسی ترتیب کو شکل قرار دے دینا کافی نہیں؛ ہر شکل کے نتیجہ دینے کے لیے خاص شرائط پوری ہونا ضروری ہیں۔

وَعَلِمْتَ شَرَائِطَهَا فِي الْإِنْتَاجِ ان چاروں شکلوں کے لیے انتاج کی شرائط بھی معلوم ہو چکی ہیں۔ کسی شکل کی مخصوص شرط پوری نہ ہو تو اس ترکیب سے مطلوبہ نتیجہ لازم نہیں آئے گا۔ اس لیے صورتِ قیاس کی بحث میں دونوں چیزیں شامل تھیں: مقدمات اور حدِ اوسط کی ترتیب، اور وہ قیود جن سے اس ترتیب کا نتیجہ دینا درست ہوتا ہے۔ یہ بحث مکمل ہونے کے بعد اب جن قضیوں سے قیاس بنایا جاتا ہے ان کی اقسام بیان کرنا باقی ہے۔

ترجمہ: یہ جاننا مناسب ہے کہ ہر قیاس کے لیے ایک صورت اور ایک مادہ کا ہونا ضروری ہے۔ صورت وہ خاص ہیئت ہے جو مقدمات کی ترتیب اور انہیں ایک دوسرے کے پاس رکھنے سے حاصل ہوتی ہے۔ تم چار نتیجہ دینے والی شکلوں کو اور انتاج کے سلسلے میں ان کی شرائط کو جان چکے ہو۔

قیاس بھی کلام ہی کی ایک صورت ہے۔ اس کا کم از کم دو مقدموں، یعنی صغریٰ اور کبریٰ، سے بننا ضروری ہے، جبکہ مرکب قیاس میں مزید قضیے بھی شامل ہو سکتے

ہیں۔ جن جملوں اور قضیوں سے یہ قیاس بنتا ہے وہ اس کا مادہ ہیں، اور ان جملوں میں حدِ اوسط کی خاص ترتیب سے پیدا ہونے والی شکل اس کی صورت ہے۔ جس طرح گلاس کا مادہ شیشہ یا مٹی اور اس کی شکل صورت ہے، اسی طرح قیاس کا مادہ اس کے مقدمات اور اس کی صورت مقدمات کی مخصوص ترتیب ہے۔

قیاس میں استعمال ہونے والے قضیے ایک ہی طرح کے نہیں ہوتے، بلکہ ان کی مختلف اقسام ہو سکتی ہیں۔ اسی وجہ سے مادے کے اعتبار سے قیاس بھی متعدد اقسام پر منقسم ہوگا۔ اس فصل میں پہلے صورت کی تعریف یاد دلائی گئی، کیونکہ اس کی تفصیل گزر چکی تھی؛ آگے اصل توجہ مادۂ قیاس کے فرق اور اس سے پیدا ہونے والی قسموں پر ہے۔

بَقِيَ أَمْرُ الْمَادَّةِ قیاس کی چار شکلوں اور ان کے انتاج کی شرائط کے بعد اب مادے کا معاملہ باقی ہے۔ صورت اس ترتیب کا نام تھی جو مقدمات اور حدِ اوسط کے مخصوص مقامات سے حاصل ہوتی ہے؛ مادہ ان قضیوں اور جملوں کو کہتے ہیں جن سے قیاس بنتا ہے۔ یہ قضیے مختلف قسم کے ہو سکتے ہیں، اس لیے مادے کے بدلنے کے ساتھ قیاس کی علمی نوعیت بھی بدلتی ہے۔ آئندہ بحث اسی اختلافِ مواد کو کھولنے کے لیے ہے۔

وَالْقُدَمَاءُ حَتَّى الشَّيْخُ الرَّئِيسُ الْقُدَمَاءُ سے سابق زمانے کے مناطقہ مراد ہیں۔ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ منطق کی کتابوں میں ابو علی ابن سینا کا لقب ہے۔ مصنف کا مقصود یہ بتانا ہے کہ پرانے اہلِ فن، حتیٰ کہ ابن سینا جیسے معروف ماہرین بھی، قیاس کے مادے کی بحث کو خاص اہمیت دیتے تھے۔ یہاں ان کے نام کا ذکر اسی علمی روایت اور اس بحث کی اہمیت کے اظہار کے لیے ہے۔

كَانُوا أَشَدَّ اهْتِمَامًا فِي تَفْصِيلِ مَوَادِّ الْأَقْيِسَةِ وَتَوْضِيحِهَا ان قدیم علماء کی توجہ قیاس کے مختلف مادوں کی تفصیل اور وضاحت پر زیادہ تھی۔ مَوَادُّ، مَادَّةٌ کی جمع ہے، اور الْأَقْيِسَةُ قیاس کی جمع ہے۔ تَفْصِيلٌ کا مطلب پوری بات کھولنا، تَوْضِيحٌ کا مطلب واضح کرنا، اور اهْتِمَامٌ کا معنی اہمیت اور توجہ دینا ہے۔ تَوْضِيحِهَا کی ضمیر موادِ اقیسہ کی طرف لوٹ رہی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ وہ صرف مواد کی اقسام کے نام گنوا کر نہیں رہ جاتے تھے بلکہ ان کے مضامین اور امتیازات واضح کرنے کی کوشش کرتے تھے۔

وَأَكْثَرَ اعْتِنَاءً عَنِ الْبَحْثِ فِي بَسْطِهَا وَتَنْقِيحِهَا اعْتِنَاءٌ بھی توجہ اور اہمیت کا معنی رکھتا ہے۔ بَسْطٌ سے بات کو پھیلا کر تفصیل سے بیان کرنا مراد ہے، جبکہ تَنْقِيحٌ سے غیر ضروری اور زائد باتوں کو چھانٹ کر اصل علمی مسئلے کو صاف کرنا مراد ہے۔ نَقَّحَ يُنَقِّحُ تَنْقِيحًا میں صاف ستھرا کرنے اور تہذیب کرنے کا معنی پایا جاتا ہے۔ یہاں دونوں لفظ ایک دوسرے کے مقابل نہیں، بلکہ ایک ہی علمی کام کے دو رخ ہیں: جہاں تفصیل مطلوب ہو وہاں پوری شرح، اور جہاں غیر ضروری اجزا شامل

ہو جائیں وہاں تحقیق و تنقیح۔ بَسْطِهَا اور تَنْقِيحِهَا کی ضمیریں بھی موادِ اقیسہ ہی کی طرف راجع ہیں۔

وَذٰلِكَ لِأَنَّ مَعْرِفَةَ هٰذَا أَتَمُّ فَائِدَةً وَأَشْمَلُ عَائِدَةً لِطَالِبِي الصِّنَاعَةِ قدیم اہلِ فن کے زیادہ اہتمام کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ مادۂ قیاس کو جاننے کا فائدہ زیادہ کامل اور اس کا نفع زیادہ عام ہے۔ أَتَمُّ تام اور کامل ہونے میں زیادتی کو ظاہر کرتا ہے، اور أَشْمَلُ سے نفع کی وسعت و عموم مراد ہے۔ فَائِدَةً اور عَائِدَةً دونوں نفع کے مفہوم سے متعلق ہیں؛ عبارت کی روانی کے لیے ایک کا ترجمہ فائدہ اور دوسرے کا نفع کیا جاسکتا ہے۔ الصِّنَاعَةِ یہاں فنِ منطق ہے، اور لِطَالِبِي الصِّنَاعَةِ اس فن کے طالب علموں کے لیے ہے۔ طَالِبِي میں جمع مذکر سالم کا نون اضافت کی وجہ سے حذف ہوا ہے۔ اس تمام کلام کا مطلب یہ ہے کہ طالبِ منطق کے لیے یہ جاننا خاص طور پر اہم ہے کہ دلیل کن قسم کے مقدمات سے بنی ہے۔

لٰكِنَّ الْمُتَأَخِّرِينَ قَدْ طَوَّلُوا الْكَلَامَ فِي بَيَانِ صُوَرَةِ الْأَقْيِسَةِ مصنف قدیم اور بعد کے مصنفین کے طریقوں کا فرق بیان کرتے ہیں۔ ان کے مطابق متاخرین نے قیاس کی صورتوں کی بحث کو بہت پھیلا دیا۔ طَوَّلُوا میں لمبا کرنے کا معنی ہے، اس لیے طَوَّلُوا الْكَلَامَ سے بہت طویل گفتگو کرنا مراد ہے۔ یہاں تنقید نفسِ صورتِ قیاس کی اہمیت سے انکار نہیں، بلکہ صورت اور مادہ کے مابین توجہ کی غیر متوازن تقسیم پر ہے۔

وَبَسَطُوا فِيهَا غَايَةَ الْبَسْطِ سِيَّمَا فِي أَقْيِسَةِ الشَّرْطِيَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ غَايَةَ الْبَسْطِ سے انتہا درجے کی تفصیل مراد ہے۔ سِيَّمَا کا مفہوم خصوصاً ہے۔ مصنف کے نزدیک متاخرین نے خاص طور پر شرطیہ متصلہ اور شرطیہ منفصلہ سے بننے والے قیاسات کی صورتیں بہت تفصیل سے بیان کیں۔ پہلے ان اقسام کی ترکیب، شکلوں اور نتائج کی بحث گزر چکی ہے؛ یہاں اسی بحث کی طوالت کی طرف اشارہ کیا جارہا ہے۔

مَعَ قِلَّةِ جَدْوَى هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ جَدْوَى کا معنی فائدہ ہے۔ اس عبارت میں مصنف اپنے نقطۂ نظر سے کہتے ہیں کہ ان مباحث کا عملی فائدہ نسبتاً کم تھا، اس کے باوجود ان میں بہت طوالت اختیار کی گئی۔ اس کے مقابلے میں مادۂ قیاس کی بحث کو، جو ان کی نظر میں طلبہ کے لیے زیادہ نفع بخش تھی، اتنی وسعت سے نہیں پڑھایا گیا۔ یہ مصنف کا بیان کردہ تقابل اور ترجیح ہے۔

وَرَفَضُوا أَمْرَ الْمَادَّةِ، وَاقْتَصَرُوا فِي بَيَانِهَا عَلَى بَيَانِ حُدُودِ الصِّنَاعَاتِ الْخَمْسِ رَفَضُوا، رَفَضَ يَرْفُضُ سے ہے، جس میں چھوڑ دینے کا معنی ہے۔ اقْتَصَرُوا سے مراد یہ ہے کہ کسی محدود مقدار ہی پر اکتفا کر لیا جائے۔ الْحُدُودُ، حَدٌّ کی جمع ہے، اور یہاں حد سے تعریف مراد ہے۔ مصنف کا اعتراض یہ ہے کہ متاخرین نے موادِ قیاس کے معاملے کو بڑی حد تک چھوڑ کر صرف پانچ صنعتوں کی تعریفیں بیان کرنا کافی سمجھا۔ یہ پانچ صنعتیں آگے مادے کے اعتبار سے قیاس کی اقسام ہیں؛

اسی وجہ سے انہیں الصِّنَاعَاتُ الْخَمْسُ کہا جاتا ہے۔ اعتراض کا اصل مرکز یہی ہے کہ تعریفوں کی فہرست سے آگے مادوں کی پوری تحقیق کو مناسب جگہ نہ ملی۔

وَلَا أَدْرِي أَيُّ أَمْرٍ دَعَاهُمْ إِلَى ذٰلِكَ؟ وَأَيُّ بَاعِثٍ أَغْرَاهُمْ هُنَالِكَ؟ مصنف تعجب ظاہر کرتے ہیں کہ وہ نہیں جانتے کس بات نے متاخرین کو اس طرزِ عمل کی طرف مائل کیا۔ لَا أَدْرِي کا مطلب میں نہیں جانتا، بَاعِثٌ کا مطلب سبب یا محرک، اور أَغْرَاهُمْ کا معنی کسی کام پر ابھارنا یا آمادہ کرنا ہے؛ اس کا تعلق أَغْرَى يُغْرِي سے ہے۔ کسی سے یہ کہنا کہ فلاں کام کیوں نہیں کیا، کبھی اس کام کی طرف اسے آمادہ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے؛ اسی سے ابھارنے کا مفہوم سمجھا جا سکتا ہے۔ دونوں سوال دراصل ایک ہی تعجب کو مؤکد کرتے ہیں کہ کم فائدے والی بحث بہت پھیلائی گئی اور زیادہ فائدے والی بحث کو مختصر چھوڑ دیا گیا۔

ترجمہ: مادے کا معاملہ باقی ہے۔ قدماء، یہاں تک کہ شیخ رئیس بھی، قیاس کے مادوں کی تفصیل اور وضاحت کا زیادہ اہتمام کرتے اور ان کے بسط و تنقیح کی بحث پر زیادہ توجہ دیتے تھے، کیونکہ اس کا جاننا فن کے طلبہ کے لیے زیادہ کامل فائدہ اور زیادہ عام نفع رکھتا ہے۔ مگر متاخرین نے قیاس کی صورتوں، خصوصاً متصلہ و منفصلہ شرطیات کے قیاسات، کو بہت پھیلایا، باوجود اس کے کہ ان مباحث کا فائدہ کم تھا؛ اور مادے کے معاملے کو چھوڑ کر پانچ صنعتوں کی تعریفیں بیان کرنے پر اکتفا کیا۔ میں نہیں جانتا کس بات یا سبب نے انہیں اس طرزِ عمل پر آمادہ کیا۔

وَلَا بُدَّ لِلْفَطِنِ اللَّبِيبِ أَنْ يَهْتَمَّ فِي هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ الْجَلِيلَةِ الشَّأْنِ الْبَاهِرَةِ الْبُرْهَانِ غَايَةَ الِاهْتِمَامِ الْفَطِنُ اور اللَّبِيبُ دونوں میں ذہانت، سمجھ داری اور عقل مندی کا مفہوم ہے۔ ہر سمجھ دار طالبِ علم کو موادِ قیاس کی ان بلند پایہ بحثوں کی طرف پوری توجہ دینی چاہیے۔ الْجَلِيلَةِ الشَّأْنِ بلند شان والی، اور الْبَاهِرَةِ الْبُرْهَانِ واضح و نمایاں دلیل رکھنے والی بحثوں کو کہا گیا ہے۔ الْبُرْهَانُ دلیل اور غَايَةَ الِاهْتِمَامِ انتہا درجے کی توجہ کو ظاہر کرتا ہے۔ اس عبارت میں مادے کے فوائد کو سمجھنے کے ساتھ اسے محنت سے پڑھنے کی تاکید بھی ہے۔

وَيَطْلُبُ ذٰلِكَ الْمَطْلَبَ الْعَظِيمَ وَالْمَقْصَدَ الْفَخِيمَ مِنْ كُتُبِ الْقُدَمَاءِ الْمَهَرَةِ وَزُبُرِ الْأَقْدَمِينَ السَّحَرَةِ يَطْلُبُ کا عطف پہلے يَهْتَمَّ پر ہے، اس لیے مطلب یہ ہے کہ سمجھ دار طالبِ علم کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس عظیم مقصود کو تلاش کرے۔ الْمَطْلَبُ اور الْمَقْصَدُ دونوں سے مطلوبہ چیز مراد ہے، جبکہ الْعَظِيمُ اور الْفَخِيمُ میں بڑائی کا مفہوم ہے۔ الْمَهَرَةُ، مَاهِرٌ کی جمع ہے، جیسے طلبہ طالب کی جمع ہے۔ زُبُرٌ، زَبُورٌ کی جمع ہے، جس کا معنی کتاب یا صحیفہ ہے۔ الْأَقْدَمِينَ سابقہ زمانے کے لوگوں کو اور السَّحَرَةِ، سَاحِرٌ کی جمع ہونے کے باوجود یہاں حقیقتاً جادو کرنے والوں کو نہیں، بلکہ ایسے پرانے اہلِ علم کو ظاہر کرتا ہے جن کی گفتگو کمالِ تاثیر اور گہرائی

رکھتی تھی، گویا جادو کی طرح اثر کرتی تھی۔ لہٰذا مقصد ہے کہ قدیم ماہرین کی کتابوں اور مؤثر علمی کلام رکھنے والے اسلاف کے صحیفوں سے اس فن کی تحقیق حاصل کی جائے۔

فَعَلَيْكَ أَيُّهَا الْوَلَدُ الْعَزِيزُ أَنْ تَسْمَعَ نَصِيحَتِي وَلَا تَنْسَ وَصِيَّتِي اب طالبِ علم کو براہِ راست نصیحت کی گئی ہے۔ عَلَيْكَ یہاں اسمِ فعل ہے اور لازم پکڑنے یا ضرور کرنے کا مفہوم دیتا ہے۔ أَيُّهَا الْوَلَدُ الْعَزِيزُ میں عزیز شاگرد کو مخاطب کیا گیا ہے۔ تَسْمَعَ نَصِيحَتِي سے مراد نصیحت کو غور سے سننا، اور وَلَا تَنْسَ وَصِيَّتِي سے مراد اسے نہ بھولنا ہے۔ نَسِيَ يَنْسَى بھولنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ مضمون یہ ہے کہ مادۂ قیاس کی اہم بحث کو محض اس لیے نظر انداز نہ کیا جائے کہ بعض مختصر کتابوں نے اسے بہت کم جگہ دی ہے، بلکہ اسے علمی محنت کا حصہ بنایا جائے۔

وَإِنَّمَا أُلْقِي عَلَيْكَ نَبْذًا مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهٰذِهِ الصِّنَاعَاتِ مُتَوَكِّلًا عَلَى كَافِي الْمُهِمَّاتِ مصنف اپنی پیش کردہ بحث کی مقدار بھی واضح کرتے ہیں۔ أُلْقِي، أَلْقَى يُلْقِي سے ہے، لغت میں ڈالنے اور یہاں پیش کرنے کے معنی میں۔ نَبْذًا سے کچھ مختصر مقدار مراد ہے، اور مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهٰذِهِ الصِّنَاعَاتِ سے ان پانچ صنعتوں سے متعلق مباحث مراد ہیں۔ لہٰذا وہ اپنی کتاب میں پورے فن کی تمام تفصیلات کا دعویٰ نہیں کرتے، بلکہ اس سے متعلق کچھ حصہ پیش کرنے کی بات کرتے ہیں۔ مُتَوَكِّلًا بھروسہ کرتے ہوئے کے معنی میں ہے، اور كَافِي الْمُهِمَّاتِ سے وہ ذات مراد ہے جو اہم کاموں میں کافی ہے، یعنی اللہ تعالیٰ۔ اس طرح آئندہ صناعاتِ خمسہ کی مختصر بحث کا آغاز توکل علی اللہ کے ساتھ کیا گیا ہے۔

ترجمہ: ہر ذہین اور سمجھ دار شخص پر لازم ہے کہ ان بلند شان اور واضح دلیل والی بحثوں میں انتہائی توجہ دے، اور اس عظیم مقصود کو قدیم ماہرین کی کتابوں اور پہلے اہلِ علم کے مؤثر کلام والے صحیفوں میں تلاش کرے۔ پس اے عزیز بیٹے! میری نصیحت ضرور سنو اور میری وصیت نہ بھولو۔ میں ان صنعتوں سے متعلق کچھ مباحث تمہارے سامنے پیش کرتا ہوں، اہم کاموں میں کفایت کرنے والی ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے۔

فَاسْتَمِعْ أَنَّ الْقِيَاسَ بِاعْتِبَارِ الْمَادَّةِ صورتِ قیاس کی چار شکلیں اور ان کے منتج ہونے کی شرائط پہلے گزر چکی ہیں؛ اب تقسیم کا معیار مادہ ہے۔ جس طرح ایک برتن کی ظاہری شکل اس کی صورت اور مٹی یا شیشہ اس کا مادہ ہوتا ہے، اسی طرح قیاس میں مقدمات کی ترتیب صورت اور وہ قضیے جن سے صغریٰ و کبریٰ بنتے ہیں مادہ کہلاتے ہیں۔ قضیوں کے مختلف ہونے سے قیاس کی حیثیت بھی مختلف ہو جاتی ہے۔ لیکن ہر وہ کلام جس میں چند الفاظ یا ایک پورا جملہ موجود ہو، قیاس کا مقدمہ نہیں بن سکتا۔ اس کے لیے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ تصور اور تصدیق کے دائرے کہاں تک پھیلے ہوئے ہیں اور کس قسم کی نسبت کو واقعی تصدیق کہا جاتا ہے۔

تصور کی پہلی صورت صرف ایک مفرد چیز کا ذہن میں آنا ہے، خواہ وہ زَیْدٌ ہو، کتاب ہو، قلم ہو یا سائیکل؛ کسی کے متعلق حکم لگانا اس میں شامل نہیں۔ دوسری صورت کئی چیزوں کا الگ الگ تصور ہے، جیسے زید، بکر اور خالد کا یکجا خیال، یا کتاب، قلم اور کاپی کا خیال آنا، مگر ان کے درمیان کوئی نسبت قائم نہ کرنا۔ تیسری صورت میں دو یا زیادہ چیزوں کا تصور نسبت کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن وہ نسبت ناقص ہوتی ہے؛ جیسے رَجُلٌ شُجَاعٌ میں موصوف وصفت، یا غُلَامُ زَیْدٍ میں مضاف و مضاف الیہ کی نسبت۔ بہادر آدمی اور زید کا غلام کہنے سے دونوں لفظوں کا تعلق معلوم ہوتا ہے، مگر ابھی کسی مستقل حکم کی خبر نہیں دی گئی۔ لہٰذا یہ تینوں صورتیں تصور ہی ہیں۔

چوتھی صورت میں نسبت تام ہوتی ہے، مگر وہ خبری نہیں بلکہ انشائی ہوتی ہے۔ مثلاً کسی سے کہا جائے: محنت کرو، اپنے ساتھیوں کا خیال رکھو، یا سستی نہ کرو۔ امر اور نہی کے یہ جملے مکمل ہیں؛ تاہم ان میں کسی واقعے کے صحیح یا غلط ہونے کی خبر نہیں دی گئی۔ اس اعتبار سے یہ بھی تصور کے قبیل میں داخل ہیں۔ پانچویں صورت میں نسبت تام اور کلام خبری ہوتا ہے، لیکن اس کی کیفیت شک، وہم یا تخییل ہوتی ہے؛ یہ بھی یہاں تصور شمار ہوں گے۔ اس تقسیم سے ظاہر ہے کہ تصور ہمیشہ ایک لفظ پر منحصر نہیں، کبھی پورے جملے کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔

مثلاً کوئی کہتا ہے: زید آگیا ہے۔ اس خبر سے متعلق ذہنی کیفیتیں پانچ ہو سکتی ہیں۔ اگر زید کے آنے کا اس قدر پختہ علم ہو کہ نہ آنے کا خیال بھی ذہن میں نہ آئے تو اسے یقین کہا جائے گا۔ اگر آنے کا احتمال غالب ہو، مگر نہ آنے کا کمزور احتمال بھی موجود ہو تو غالب جانب ظن اور مغلوب جانب وہم ہے۔ دونوں احتمال برابر ہوں تو شک ہے۔ اگر زیادہ اور کم احتمال پر غور ہی نہ کیا ہو، صرف ایک سرسری خیال ذہن میں آیا اور زبان سے بات نکل گئی ہو، تو یہ تخییل ہے۔ اس طرح یقین، ظن، وہم، شک اور تخییل پانچ کیفیتیں ہوئیں؛ ان میں یقین اور ظن تصدیق کے قبیل سے، جبکہ وہم، شک اور تخییل اس بیان کے مطابق تصور کے قبیل سے ہیں۔

پس تصور کی پانچ قسموں کو یکجا دیکھا جائے تو ایک مفرد کا تصور، متعدد اشیا کا بلا نسبت تصور، نسبتِ ناقصہ کے ساتھ تصور، نسبتِ تامہ انشائیہ، اور نسبتِ تامہ کے ساتھ شک و وہم و تخییل کی کیفیتیں سامنے آتی ہیں۔ کسی جملے کی ظاہری تکمیل اسے لازماً تصدیق نہیں بناتی۔ اسی وجہ سے انشائی، شکی، وہمی اور تخییلی جملے اس بحث میں قیاس کے حقیقی مقدمات نہیں بنائے جاتے؛ مقدمات میں تصدیق مطلوب ہے۔

تصدیق کا ابتدائی درجہ ظن ہے، جس میں ایک جانب کا احتمال دوسری سے زیادہ ہوتا ہے، اگرچہ مخالف جانب کا خیال بالکل ختم نہیں ہوتا۔ اس کے بعد ایسی علمی پختگی آتی ہے جس میں مخالف احتمال فی الحال ذہن میں نہیں

آتا، مگر کوئی دوسرا شخص دلیلیں پیش کر کے شک میں ڈال دے تو وہ پختگی ٹوٹ سکتی ہے۔ اسے تقلید کہتے ہیں۔ مثلاً کسی نے پورے اطمینان سے کہا کہ زید آچکا ہے؛ کسی دوسرے کی گفتگو اور دلیلوں کے بعد اس اطمینان میں تردد پیدا ہو گیا۔ یہاں پہلی پختگی تشکیک سے زائل ہو سکتی تھی، اس لیے یہ تقلید کی مثال ہے۔

تَشْكِيكٌ، شَكَّكَ يُشَكِّكُ تَشْكِيكًا سے ہے اور اس کا مطلب دوسرے کو شک میں ڈالنا ہے۔ مُشَكِّكٌ اسی باب سے اسمِ فاعل ہے، یعنی شک پیدا کرنے والا۔ تقلید اور یقین دونوں میں مخالف طرف کا خیال باقی نہیں رہتا، مگر امتیاز یہ ہے کہ تقلید کی علمی پختگی مشکک کی تشکیک سے زائل ہو سکتی ہے، جبکہ حقیقی یقین اس سے زائل نہیں ہوتا۔ محض ایک جانب احتمال کا زیادہ ہونا ظن تھا؛ کسی دوسری جانب کا خیال بالکل نہ آنا، لیکن دلیل سے اطمینان ٹوٹ سکنا، تقلید ہے۔

جس پختہ علم کو شک ڈالنے والے کی گفتگو زائل نہ کر سکے، اس میں ایک اور امتیاز ضروری ہے: وہ حقیقت کے مطابق ہے یا خلافِ واقعہ؟ اگر مطابقِ واقعہ ہو تو اصطلاحی یقین ہے؛ جیسے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے بارے میں پختہ اعتقاد۔ اگر اسی درجے کی اٹل پختگی خلافِ واقعہ بات پر ہو تو اسے یقینِ اصطلاحی نہیں بلکہ جہلِ مرکب کہتے ہیں۔ اس کی ایک مثال اس شخص کی ہے جو اپنے آپ کو سب سے بڑا عالم یا سب سے زیادہ عقل مند سمجھتا ہو، حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہو، اور دوسروں کی اصلاح و دلیل بھی قبول نہ کرتا ہو۔ مرنے کے بعد دوبارہ زندگی کا انکار کر کے اس پر ضد سے جم جانے کی مثال بھی اسی ضمن میں بیان ہوتی ہے۔

اسے جہلِ مرکب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دو خرابیاں جمع ہو گئی ہیں: اصل بات واقع کے خلاف ہے، اور اسے ماننے والا اپنی غلطی کا ادراک بھی نہیں کرتا۔ ایک طرف غلط فہمی، دوسری طرف اس غلط فہمی پر ایسا اصرار کہ اصلاح کی بات سننے کا آمادہ نہ ہو۔ ایسے شخص کے لیے رجوع مشکل ہو جاتا ہے، کیونکہ اپنی غلطی کا تھوڑا سا امکان بھی اس کے ذہن میں نہیں۔ یاد رہے کہ یہاں کسی خلافِ واقعہ بات پر مضبوطی سے جمے رہنے کو عام زبان میں یقین کہہ دینا اور اسے منطق کے اصطلاحی یقین کے معنی میں لینا دو الگ باتیں ہیں۔

تصدیق کی قسمیں اس ترتیب سے چار ہوئیں: ظن، تقلید، یقین اور جہلِ مرکب۔ حقیقت اور علمی اعتبار سے یقین بلند ترین ہے؛ اس کے بعد تقلید، پھر ظن ہے، اور جہلِ مرکب سب سے پست ہے۔ جہلِ مرکب میں نفسیاتی پختگی بہت ہو سکتی ہے، لیکن خلافِ واقعہ ہونے کے باعث اس کا مرتبہ علمی پختگی کے لحاظ سے بلند نہیں ہو جاتا۔ یہی تصدیقات مادۂ قیاس کے فرق کو سمجھنے کی بنیاد بنتی ہیں: مقدمات مضبوط اور یقینی ہوں تو ان سے قائم استدلال کا درجہ اور ہو گا، اور کمزور یا خلافِ

واقعہ مقدمات ہوں تو حاصل شدہ قیاس کی حیثیت بھی ویسی ہی ہو گی۔

يَنْقَسِمُ إِلَى أَقْسَامٍ خَمْسَةٍ وَيُقَالُ لَهَا الصِّنَاعَاتُ الْخَمْسَةُ مادے کے اعتبار سے قیاس کی پانچ قسمیں ہیں؛ انہی کو الصِّنَاعَاتُ الْخَمْسَةُ کہا جاتا ہے۔ پانچ کی یہ تعداد صورتِ قیاس کی چار شکلوں کے مقابلے میں ہے۔ وہاں حدِ اوسط کی جگہ اور مقدمات کی ترتیب دیکھی جاتی تھی، یہاں ان تصدیقات کی قوت اور نوعیت دیکھی جاتی ہے جن سے قیاس بنایا گیا ہے۔ ایک ہی ظاہری ترتیب میں مختلف قسم کے مقدمات رکھ دیے جائیں تو صورت ایک رہتے ہوئے اس قیاس کی مادی قسم بدل سکتی ہے۔

أَحَدُهَا الْبُرْهَانِيُّ وَالثَّانِي الْجَدَلِيُّ پہلی قسم برہانی اور دوسری جدلی ہے۔ برہانی قیاس کے مقدمات یقینی ہوتے ہیں؛ اس لیے ان پانچوں اقسام میں وہ سب سے قوی اور بلند درجہ رکھتا ہے۔ جدلی کے مقدمات کی نوعیت مختلف ہوتی ہے، جس کی مفصل تعریف اپنے مقام پر آئے گی۔ یہاں ابھی صرف پانچ صنعتوں کا تعارف مقصود ہے، اس لیے دوسری قسم کو پہلی کے ساتھ خلط نہیں کرنا چاہیے۔

وَالثَّالِثُ الْخَطَابِيُّ وَالرَّابِعُ الشِّعْرِيُّ وَالْخَامِسُ السَّفْسَطِيُّ تیسری قسم خطابی، چوتھی شعری اور پانچویں سفسطی ہے۔ الْخَطَابِيُّ میں خاء پر زبر ہے؛ السَّفْسَطِيُّ کے ضبط میں فاء ساکن ہے۔ ان ناموں کا مجرد شمار کرنا اس بات کا بدل نہیں کہ آگے ہر قسم کے مقدمات اور اس کا مقصد سمجھا جائے۔ خلاصہ یہ کہ قیاسِ برہانی یقینی قضیوں سے بنتا ہے، جبکہ دوسری صنعتوں کا تعلق ایسے مختلف مواد سے ہے جن کی تفصیل آئندہ آئے گی؛ محض کسی قضیے کا جملہ ہونا کافی نہیں، اس کی تصدیقی کیفیت بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔

ترجمہ: پس سنو کہ قیاس مادے کے اعتبار سے پانچ قسموں پر منقسم ہوتا ہے، اور انہیں صناعاتِ خمسہ کہا جاتا ہے۔ ان میں پہلی برہانی، دوسری جدلی، تیسری خطابی، چوتھی شعری اور پانچویں سفسطی ہے۔

برہان اور اس کے متعلق مباحث

فَصْلٌ فِي الْبُرْهَانِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ صناعاتِ خمسہ میں پہلی صنعت برہانی ہے، اور آگے سب سے پہلے اسی کی تفصیل آتی ہے۔ اس فصل میں صرف برہان کی تعریف نہیں، بلکہ اس سے متعلق یقینی مقدمات اور ان کے حصول کی صورتیں بھی زیرِ بحث آئیں گی۔ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ میں ضمیر برہان کی طرف راجع ہے۔ برہان چونکہ یقینی قضیوں سے مرکب ہوتا ہے، اس لیے اس کا نتیجہ محض گمان پر قائم نہیں ہوتا؛ یہی وجہ ہے کہ اسے دیگر قیاسات کے مقابلے میں زیادہ قوی کہا گیا ہے۔

اعْلَمْ أَنَّ الْبُرْهَانَ قِيَاسٌ مُؤَلَّفٌ مِنَ الْيَقِينِيَّاتِ برہان ایسا قیاس ہے جس کی تالیف یقینی مقدمات سے کی گئی ہو۔ مُؤَلَّفٌ کا معنی مرکب یا ترتیب دیا ہوا ہے۔ قیاس میں صغریٰ و کبریٰ کے طور پر جو قضیے لائے جاتے ہیں، وہ یقینی ہوں تو قیاسِ برہانی بنتا ہے۔ محض یہ کافی نہیں کہ

دونوں جملوں کو کسی ایک شکل میں رکھ کر منطقی نتیجہ نکال دیا گیا ہو؛ یہاں شرط اس مواد کی ہے جس سے وہ شکل بنی ہے۔ دوسرے قیاسات سے اس کا امتیاز یہی ہے کہ ان کے مقدمات کے بارے میں اسی درجے کا یقین ضروری نہیں ہوتا۔

بَدِيهِيَّةٌ كَانَتْ أَوْ نَظَرِيَّةٌ مُنْتَهِيَةٌ إِلَيْهَا یہ یقینی مقدمات دو طرح کے ہو سکتے ہیں: بدیہی یا نظری۔ بدیہی وہ ہے جس کے سمجھنے اور اسے ماننے کے لیے الگ غور و فکر کی ضرورت نہ پڑے، جبکہ نظری قضیے میں غور و فکر اور دلیل درکار ہوتی ہے۔ لہٰذا ہر برہانی مقدمے کا شروع ہی سے بدیہی ہونا لازم نہیں۔ اگر مقدمہ نظری ہے تو اتنی قید ضروری ہے کہ اس کی دلیلوں کا سلسلہ آخر کار بدیہی مقدمات تک پہنچے۔ مُنْتَهِيَةٌ إِلَيْهَا اسی قید کو ظاہر کرتا ہے؛ إِلَيْهَا کی ضمیر بدیہیات کی طرف لوٹتی ہے۔

بدیہی مقدمات سے قائم برہان کی مثال یہ ہے: یہ چیز آگ ہے، اور ہر آگ جلانے والی ہے؛ لہٰذا یہ چیز جلانے والی ہے۔ پہلے جملے میں سامنے جلتی ہوئی آگ کی طرف اشارہ کیا گیا، دوسرے میں آگ کے جلانے والے ہونے کا عام حکم بیان ہوا۔ پہلی صغریٰ، دوسری کبریٰ، اور آخری جملہ نتیجہ ہے۔ اس ترکیب میں حدِ اوسط آگ ہے، جو دونوں مقدمات کو ملاتی ہے۔ یہاں استدلال میں پیش کیے گئے قضیے ایسے سمجھے گئے ہیں کہ ان کے لیے اس موقع پر الگ بحث اور دلیل کی ضرورت نہیں؛ اس لیے یہ بدیہی یقینی مقدمات کی مثال ہوئی۔

نظری یقینی مقدمات سے قائم برہان کی مثال یہ ہے: حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں، اور ہر رسولِ الٰہی کی اطاعت واجب ہے؛ نتیجہ یہ نکلا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے۔ یہاں صغریٰ میں رسالت کا اثبات کیا گیا اور کبریٰ میں رسول کی اطاعت کا حکم بیان ہوا۔ ان دونوں قضیوں کے لیے دلیل درکار ہو سکتی ہے؛ مثلاً کسی ایسے مخاطب کے سامنے جو اصل رسالت کو تسلیم نہیں کرتا، صغریٰ کے ثبوت پر الگ گفتگو کرنا ہوگی۔ اسی طرح وجوبِ اطاعت کا قضیہ بھی دلیل سے واضح کیا جائے گا۔ اس اعتبار سے یہ مقدمات نظری ہیں، لیکن دلائل سے یقینی ثابت ہو جانے پر ان سے بنایا گیا قیاس برہانی ہو سکتا ہے۔

اس فرق میں ایک بنیادی نکتہ ہے: بدیہی ہونا اور یقینی ہونا ایک ہی وصف کے دو نام نہیں۔ مقدمہ بدیہی ہو تو اس کے لیے نظر و استدلال درکار نہیں، اور نظری ہو تو دلیل کی ضرورت ہوگی؛ البتہ دونوں صورتوں میں برہان کا مقدمہ ہونے کے لیے یقین مطلوب ہے۔ نظری مقدمے کو یقینی ثابت کرنے والی دلیلیں بھی کہیں نہ کہیں سے شروع ہوتی ہیں۔ اگر ان کی بنیاد کو پیچھے کی طرف تلاش کیا جائے تو بالآخر بدیہی قضیوں تک رسائی ہوتی ہے؛ اسی بنا پر نَظَرِيَّةٌ مُنْتَهِيَةٌ إِلَيْهَا کی قید لائی گئی ہے۔ اس کا مقصد نظری مقدمات کو برہان سے نکال دینا نہیں، بلکہ ان کے یقینی ثبوت کی بنیاد واضح کرنا ہے۔

وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا زُعِمَ بعض اہلِ علم کی طرف یہ خیال منسوب کیا گیا ہے کہ قیاسِ برہانی کے صغریٰ اور کبریٰ صرف بدیہی قضیے ہی ہو سکتے ہیں۔ زُعِمَ کے ذریعے مصنف اس قول کو نقل کرکے اس کی تردید کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ پابندی درست نہیں؛ کیونکہ یقینی نظری قضیے بھی برہان کے مقدمات بن سکتے ہیں، بشرطیکہ ان کی انتہا بدیہیات تک ہو۔

أَنَّ الْبُرْهَانَ إِنَّمَا يَتَأَلَّفُ مِنَ الْبَدِيهِيَّاتِ فَحَسْبُ مذکورہ قول کا حاصل یہ تھا کہ برہان بدیہیات ہی سے مرکب ہوتا ہے، بس۔ إِنَّمَا حصر پر دلالت کرتا ہے، اور فَحَسْبُ اسی اختصاص کو مزید واضح کرتا ہے: یعنی بدیہیات کے سوا کسی اور نوع کے مقدمات سے برہان نہیں بنتا۔ مصنف کا جواب یہ ہے کہ یقینی نظریات بھی مقدمات بن سکتے ہیں؛ ان کا نظری ہونا برہانی حیثیت کو ختم نہیں کرتا، جب ان کی دلیل بالآخر بدیہی بنیاد پر قائم ہو۔ چنانچہ بدیہی اور نظری دونوں کی گنجائش ہے، مگر نظری میں بدیہیات کی طرف انتہا کی شرط برقرار رہے گی۔

ترجمہ: برہان اور اس سے متعلق امور کی فصل۔ جان لو کہ برہان وہ قیاس ہے جو یقینی قضیوں سے مرکب ہو، خواہ وہ بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جن کی انتہا بدیہیات پر ہو۔ معاملہ ایسا نہیں جیسا بعض لوگوں نے گمان کیا کہ برہان صرف بدیہیات ہی سے مرکب ہوتا ہے۔

ثُمَّ الْبَدِيهِيَّاتُ سِتَّةٌ برہان کے مقدمات یا براہِ راست بدیہی ہوتے ہیں یا ایسے نظری ہوتے ہیں جو بالآخر بدیہیات پر منتہی ہوں۔ اسی لیے بدیہیات کی پہچان ضروری ہے۔ ان کی چھ قسمیں بیان ہوتی ہیں: اولیات، فطریات، حدسیات، مشاہدات، تجربیات اور متواترات۔ ہر قسم میں حکم کا یقین حاصل ہونے کا طریقہ جدا ہے۔ تمام قسموں کو محض اس بنا پر ایک نہ سمجھ لیا جائے کہ ان میں طویل غور و فکر کے بغیر تصدیق حاصل ہو سکتی ہے؛ اصل فرق اس بات میں ہے کہ ذہن کس واسطے سے اور کیسے حکم تک پہنچتا ہے۔

أَحَدُهَا الْأَوَّلِيَّاتُ پہلی قسم اولیات ہے۔ یہ وہ قضیے ہیں جن میں موضوع، محمول اور ان کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہی عقل قضیے کو تسلیم کر لیتی ہے۔ کسی دلیل کی تلاش، مقدموں کو جوڑنے یا غور و فکر کی ضرورت نہیں پڑتی۔ یہاں أَوَّلِيَّاتٌ سے مراد ایسے بنیادی قضیے ہیں جن کی تصدیق ذہن کے سامنے ان کے مفہوم آتے ہی حاصل ہو جاتی ہے۔

هِيَ قَضَايَا يَجْزِمُ الْعَقْلُ فِيهَا بِمُجَرَّدِ الِالْتِفَاتِ وَالتَّصَوُّرِ قَضَايَا قضیہ کی جمع ہے۔ يَجْزِمُ میں قطعی فیصلہ کرنے اور یقین حاصل کرنے کا مفہوم ہے۔ اِلالْتِفَاتِ کا مطلب توجہ دینا ہے؛ یہاں اس سے قضیے کی تین چیزوں، یعنی موضوع، محمول اور نسبت کی طرف ذہنی توجہ مراد ہے۔ التَّصَوُّرِ سے بھی انہی امور کے مفہوم ذہن میں لانا مراد ہے۔ جب یہ امور اچھی طرح سمجھ

آ گئے تو ان کے درمیان قائم کیا گیا حکم الگ دلیل کے بغیر مان لیا جاتا ہے۔

وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى وَاسِطَةٍ كَقَوْلِكَ: الْكُلُّ أَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ مثال یہ ہے کہ کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے۔ اَلْكُلُّ موضوع، أَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ محمول ہے اور کل کے اپنے جز سے بڑا ہونے کی نسبت ان کے درمیان حکم ہے۔ ان سب کا تصور کرتے ہی عقل فیصلہ کر لیتی ہے کہ پورا اپنے حصے سے بڑا ہے۔ ذہن اس موقع پر یہ تحقیق نہیں کرتا کہ حصہ کیوں چھوٹا ہے، مزید حصے اس کے ساتھ کیسے ملیں گے یا اس حکم کے لیے کون سا قیاس بنایا جائے؛ بس قضیہ سمجھتے ہی تصدیق ہو جاتی ہے۔

اسی نوع کو سمجھانے کے لیے پانچ سو اور دس کے نوٹ کی مثال دی گئی: پانچ سو کے نوٹ کی مالیت دس کے نوٹ سے زیادہ ہے۔ دونوں مالیتوں اور ان میں بڑا ہونے کی نسبت سمجھتے ہی تصدیق حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مور بڑا ہے یا اس کی دم؟ پورا مور، جس میں دم بھی شامل ہے اور باقی جسم بھی، اپنی دم سے بڑا ہوگا۔ البتہ چھوٹے بچے یا کمزور سمجھ رکھنے والے شخص کو بسا اوقات اسی سادہ نسبت کے سمجھنے میں مزید غور کرنا پڑ سکتا ہے، حتیٰ کہ وہ دم کو بڑا بتا دے۔ اس سے قضیے کی بنیادی نوعیت نہیں بدلتی؛ رکاوٹ سامع کی عمر یا استعداد کی جانب سے ہے۔

اولیات میں یہ نہیں کہ کسی طور وجہ بیان ہی نہیں کی جا سکتی۔ مثال کے طور پر کل جز سے بڑا کیوں ہے؟ اس لیے کہ جز کے علاوہ دوسرے حصے بھی اس میں شامل ہیں۔ لیکن اولیات کے حکم میں عقل اس دلیل کی طرف متوجہ ہوئے بغیر ہی فیصلہ کر لیتی ہے؛ یہی اصل امتیاز ہے۔ اگر کسی موقع پر خاص طور پر اس واسطے پر توجہ کرنی پڑے یا ذہن فوراً اسی کی طرف منتقل ہو تو اسی قضیے کے ادراک کی نوعیت بدل سکتی ہے۔

وَثَانِيهَا الْفِطْرِيَّاتُ دوسری قسم فطریات ہے۔ اولیات کی طرح ان میں بھی حکم کا یقین فوراً حاصل ہوتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس کے واسطے اور دلیل کی طرف ذہن بھی متوجہ ہو جاتا ہے۔ دلیل الگ سے تلاش نہیں کرنا پڑتی؛ پہلے ہی ذہن میں موجود ہوتی ہے اور قضیے کو سمجھتے ہی سامنے آ جاتی ہے۔ یہ پہلی قسم کے مقابلے میں نہایت باریک فرق ہے۔

وَهِيَ مَا يَفْتَقِرُ إِلَى وَاسِطَةٍ غَيْرِ غَائِبَةٍ عَنِ الذِّهْنِ أَصْلًا يَفْتَقِرُ کے معنی محتاج ہونا ہیں، اور وَاسِطَةٍ وہ دلیل ہے جس کے ذریعے نتیجہ ثابت ہو۔ غَيْرِ غَائِبَةٍ عَنِ الذِّهْنِ أَصْلًا بتاتا ہے کہ وہ واسطہ بالکل ذہن سے غائب نہیں ہوتا۔ مثلاً چار جفت ہے، یہ سنتے ہی چار اور جفت کا مفہوم سمجھ آتا ہے، اور ساتھ یہ دلیل بھی فوراً ذہن میں آ جاتی ہے کہ چار دو برابر حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے۔ اسی طرح سولہ جفت ہے، تو سولہ کا دو برابر حصوں میں تقسیم ہونا بغیر کسی تلاش کے فوراً متوجہ کرتا ہے۔

اولیات میں واسطے کی طرف توجہ نہیں ہوتی، فطریات میں واسطے کی طرف توجہ ہوتی ہے، اگرچہ اس کے لیے

تلاش یا طویل غور بھی نہیں کرنا پڑتا۔ اَلْكُلُّ أَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ کو کوئی شخص صرف موضوع، محمول اور نسبت سے فوراً مان لے تو اس کے لیے وہ اولیات کے طور پر سامنے آیا؛ اگر اسی قضیے پر غور کرتے ہوئے حصوں کے ملنے سے کل کے بڑھنے کا واسطہ فوراً اس کے ذہن میں آجائے تو یہاں واسطے کی طرف توجہ کے اعتبار سے فطریات کی کیفیت پیدا ہوگئی۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ تقسیم میں ذہن کا طریقۂ ادراک بھی ملحوظ ہے۔

وَيُقَالُ لِهٰذِهِ الْقَضَايَا: قَضَايَا قِيَاسَاتُهَا مَعَهَا فطریات کے متعلق مشہور تعبیر ہے: وہ قضیے جن کے قیاس انہی کے ساتھ ہوتے ہیں۔ یعنی ان کے لیے جو استدلال درکار ہے وہ قضیہ سنتے ہی خود بخود حاضر ہو جاتا ہے۔ اَلْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ کو قیاس کی شکل میں کھولا جائے تو صغریٰ یہ ہوئی کہ چار دو برابر حصوں میں منقسم ہوتا ہے، کبریٰ یہ کہ جو دو برابر حصوں میں منقسم ہو وہ جفت ہے، اور نتیجہ یہ نکلا کہ چار جفت ہے۔ اس میں حدِ اوسط دو برابر حصوں میں تقسیم ہونا ہے۔ یہ پورا قیاس ذہن میں فوراً حاضر ہو جاتا ہے، اسی لیے کہا گیا کہ ان کے قیاس ان کے ساتھ ہیں۔

نَحْوُ: اَلْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ زَوْجٌ یہاں جفت کے معنی میں ہے۔ چار کا مفہوم واضح ہوتے ہی اس کے دو برابر حصوں میں تقسیم ہونے کی صلاحیت بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ اس مثال کا مقصود محض گنتی بتانا نہیں، بلکہ یہ سمجھانا ہے کہ فطری قضیے کے ساتھ اس کی علتِ تصدیق بھی ذہن میں موجود ہوتی ہے۔

فَإِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ مَفْهُومَ الْأَرْبَعَةِ وَتَصَوَّرَ مَفْهُومَ الزَّوْجِ بِأَنَّهُ الَّذِي يَنْقَسِمُ بِمُتَسَاوِيَيْنِ جس نے چار کا مفہوم سمجھا اور جفت کا مفہوم یہ سمجھا کہ وہ دو برابر حصوں میں تقسیم ہونے والی مقدار ہے، اس نے خود اس واسطے کو بھی ذہن میں حاضر کر لیا جس پر جفت ہونے کا حکم قائم ہے۔ بِمُتَسَاوِيَيْنِ کا مطلب دو برابر حصوں میں ہے۔ یہی نسبت چار کے اندر پائی جاتی ہے، اس لیے اسے جفت کہنا محض بے دلیل دعویٰ نہیں رہتا۔

حَكَمَ بَدَاهَةً بِأَنَّ الْأَرْبَعَةَ زَوْجٌ چار اور جفت کی حقیقت کا تصور کرتے ہی عقل بدیہی طور پر فیصلہ کر لیتی ہے کہ چار جفت ہے۔ بَدَاهَةً کا مفہوم یہ ہے کہ اس فیصلے میں جداگانہ غور و فکر کی حاجت نہیں پڑی۔ واسطہ موجود بھی تھا اور ذہن میں فوراً آ بھی گیا؛ یہی فطریات کو اولیات سے ممتاز کرتا ہے۔

وَنَحْوُ قَوْلِنَا: اَلْوَاحِدُ نِصْفُ الِاثْنَيْنِ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک، دو کا نصف ہے۔ یہاں اَلْوَاحِدُ موضوع اور نِصْفُ الِاثْنَيْنِ محمول ہے۔ موضوع و محمول کے مفہوم سامنے آتے ہی عقل اس نسبت کو تسلیم کر لیتی ہے اور نصف کا مفہوم بھی ساتھ ہی حاضر رہتا ہے۔

فَإِنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِهِ بَعْدَ أَنْ يُلَاحِظَ مَفْهُومَ نِصْفِ الِاثْنَيْنِ وَالْوَاحِدِ عقل ایک اور دو کے نصف کے مفہوم کی طرف متوجہ ہوتی ہے؛ پھر اس حقیقت کا فیصلہ

کر لیتی ہے کہ ایک واقعی دو کا آدھا ہے۔ یُلَاحِظَ کا معنی یہاں ذہنی توجہ اور ملاحظہ کرنا ہے۔ یہ بھی فطریات کی مثال ہوئی، کیونکہ قضیے کو تسلیم کرنے کے لیے متعلقہ واسطہ ذہن میں پہلے سے موجود ہے اور ساتھ ہی متوجہ ہو جاتا ہے۔

ترجمہ: پھر بدیہیات چھ قسموں پر ہیں۔ پہلی اولیات ہیں؛ یہ وہ قضیے ہیں جن میں عقل محض توجہ اور تصور سے یقین کر لیتی ہے اور کسی واسطے کی محتاج نہیں ہوتی، جیسے تمہارا قول کہ کل جز سے بڑا ہے۔ دوسری فطریات ہیں؛ یہ وہ قضیے ہیں جو ایسے واسطے کے محتاج ہوتے ہیں جو ذہن سے ہر گز غائب نہ ہو۔ انہیں وہ قضیے کہا جاتا ہے جن کے قیاسات انہی کے ساتھ ہیں، جیسے چار جفت ہے؛ کیونکہ چار اور جفت کے مفہوم کا تصور کرنے والا، کہ جفت دو برابر حصوں میں تقسیم ہونے والی چیز ہے، بدیہی طور پر حکم لگاتا ہے کہ چار جفت ہے۔ اسی طرح ہمارا قول ہے کہ ایک، دو کا نصف ہے؛ کیونکہ عقل ایک اور دو کے نصف کے مفہوم ملاحظہ کرنے کے بعد اس کا فیصلہ کر لیتی ہے۔

وَثَالِثُهَا الْحَدْسِيَّاتُ بدیہیات کی تیسری قسم حدسیات ہے۔ الْحَدْسُ میں دال ساکن ہے۔ حدس کو سمجھنے کے لیے اس کے مقابل الْفِكْرُ کو دیکھنا ضروری ہے۔ فکر میں ذہن معلوم باتوں کی مدد سے نامعلوم مطلوب تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے اور اسے تلاش و ترتیب کی مشقت اٹھانا پڑتی ہے۔ حدس میں بھی مطلوب تک پہنچنے کے لیے مبادی کا تعلق برقرار رہتا ہے، مگر ذہن ان سے نتیجے تک اس تیزی سے پہنچتا ہے کہ معمول کی فکری تلاش اور تدریجی ترتیب کا احساس نہیں ہوتا۔ اسی لیے ان دونوں کا فرق ذہنی حرکت کی کیفیت سے سمجھا جاتا ہے۔

وَهُوَ ظُهُورُ الْمَبَادِي دُفْعَةً وَاحِدَةً الْمَبَادِئُ وہ ابتدائی معلومات اور مقدمات ہیں جن سے مطلوب تک رسائی ہوتی ہے۔ حدس میں یہ سب ایک ہی دفعہ سامنے آجاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ علم بلا مبادی کے پیدا ہو گیا؛ فرق یہ ہے کہ مبادی کی تلاش اور ان کی ترتیب کے لیے الگ الگ مراحل طے کرنے کی حاجت نہیں پڑتی۔ جیسے کسی تیز فہم طالبِ علم کو نحو کے کسی لفظ کا اعراب دیکھتے ہی اس کی وجہ اور متعلقہ قاعدہ فوراً سمجھ آجائے۔

مِنْ دُونِ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ حَرَكَةٌ فِكْرِيَّةٌ حدس میں وہ تدریجی فکری حرکت نہیں پائی جاتی جو نظر و فکر کے ذریعے مطلوب تک پہنچنے میں پیش آتی ہے۔ ذہن مطلوب کا حل فوراً پا لیتا ہے۔ اسی کے مقابل عام فکری عمل میں معلومات کی چھان بین، انتخاب اور پھر ان کی ترتیب درکار ہوتی ہے۔ کسی مسئلے میں کبھی ذہن کو بہت غور کرنا پڑتا ہے، مگر کسی ذہین شخص کو اسی مسئلے کے بنیادی نکات یکایک معلوم ہو جاتے ہیں؛ اس دوسری کیفیت کو حدس کہا جاتا ہے۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدْسِ وَالْفِكْرِ أَنَّهُ لَا بُدَّ فِي الْفِكْرِ مِنَ الْحَرَكَتَيْنِ لِلنَّفْسِ بِخِلَافِ الْحَدْسِ فکر کے اندر نفس یا ذہن کی دو حرکتیں ہوتی ہیں، جبکہ حدس میں یہ دونوں حرکتیں عام تدریجی انداز سے نہیں ہوتیں۔ اس فرق کو ذہن کے سامنے موجود معلومات کی مثال سے سمجھیں۔ دیکھنے سے رنگ و شکل، سننے سے آوازیں، سونگھنے سے خوشبوئیں اور چکھنے سے ذائقے ذہن میں محفوظ ہوتے رہتے ہیں۔ آنکھیں بند ہونے کے باوجود اپنے بھائی یا ساتھی کی آواز پہچان لینا اسی محفوظ علم کی مثال ہے۔ اسی طرح بہت سی مفہومی معلومات بھی ذہن میں ایک ذخیرے کی صورت میں موجود رہتی ہیں۔ کسی نئے مطلوب کے لیے پہلے اسی ذخیرے میں سے متعلقہ باتیں تلاش کی جاتی ہیں اور پھر انہیں درست ترتیب دی جاتی ہے۔

فکر کے ان دو کاموں کی مثال گھڑی بنانا ہے۔ مختلف پرزوں کا ڈھیر سامنے ہو تو پہلے گھڑی کے لیے مناسب پرزے الگ منتخب کیے جاتے ہیں؛ پھر ان کو خاص ترتیب کے ساتھ جوڑ کر گھڑی بنائی جاتی ہے۔ پہلا عمل مطلوب کے مطابق اشیا منتخب کرنا اور دوسرا انہیں ترتیب دینا ہے۔ ذہنی فکر میں بھی یہی ہوتا ہے: معلوم معانی کے بڑے ذخیرے سے مطلوب کے مناسب مبادی نکالنا، پھر ان کو اس طرح مرتب کرنا کہ نامعلوم بات حاصل ہو جائے۔

فَإِنَّ الذِّهْنَ بَعْدَمَا حَصَلَ لَهُ الْمَطْلُوبُ بِوَجْهٍ مَا کسی چیز کے بارے میں ابتدائی علم تو حاصل ہوتا ہے، مگر اس کی پوری حقیقت ابھی معلوم نہیں ہوتی۔ مثلاً انسان کو کاتب یا ہنسنے والا جان لیا، لیکن یہ جاننا باقی ہے کہ اس کی ماہیت کیا ہے۔ **بِوَجْهٍ مَا** کا مفہوم ہے کسی نہ کسی حیثیت سے؛ یعنی مطلوب کا ایک پہلو معلوم ہے، مکمل حقیقت مطلوب ہے۔ یہی ادھورا علم ذہن کو مزید جستجو پر آمادہ کرتا ہے۔

يَتَحَرَّكُ فِي الْمَعَانِي الْمَخْزُونَةِ وَالْمَبَادِئِ الْمَكْنُونَةِ **الْمَخْزُونَةِ** محفوظ اور ذخیرہ کیے ہوئے معانی کو، اور **الْمَكْنُونَةِ** پوشیدہ یا اندر موجود مبادی کو ظاہر کرتا ہے۔ ذہن اپنے محفوظ علم میں تلاش کرتا ہے کہ اس مطلوب کی حقیقت جاننے کے لیے کون سے معلوم معانی مناسب ہوں گے۔ انسان کے متعلق کھانا، پینا، چلنا، سونا، ہاتھ پاؤں رکھنا، لکھنا اور ہنسنا وغیرہ بہت سی باتیں ذہن میں موجود ہو سکتی ہیں؛ مگر ان سب کا حقیقتِ انسان کی تعریف میں آنا ضروری نہیں۔ اس لیے متعلقہ اور غیر متعلقہ اوصاف الگ کیے جاتے ہیں۔

طَالِبًا لِمَا يَكُونُ مِنْهَا مُنَاسِبًا بِالْمَطْلُوبِ حَتَّى يَجِدَ مَعْلُومَاتٍ مُنَاسِبَةً لَهُ ذہن اسی تلاش میں رہتا ہے کہ مطلوب کے لیے موزوں معلومات مل جائیں۔ انسان کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے بہت سے اوصاف کے درمیان سے **الْحَيَوَانُ** اور **النَّاطِقُ** مناسب معلوم ہوتے ہیں۔ جنس اور فصل کی حیثیت سے یہی دو معانی تعریف

میں مطلوب تھے؛ باقی اوصاف اس خاص مقصد کے لیے منتخب نہیں کیے گئے۔ یہ مرحلہ صرف انتخاب اور بازیافت کا ہے، ابھی ترتیب مکمل نہیں ہوئی۔

وَهُنَا تَمَّتِ الْحَرَكَةُ الْأُولَى جب مناسب معانی مل گئے تو فکر کی پہلی حرکت مکمل ہوگئی۔ یہاں حرکت سے جسمانی نقل و حرکت مراد نہیں، بلکہ ذہن کا محفوظ معلومات کے ذخیرے میں مطلوب کے مطابق معانی تلاش کرنا مراد ہے۔ گویا ذہن نے ان مختلف محفوظ چیزوں میں سے ضروری چیزیں ڈھونڈ نکالیں، جیسے گھڑی کے تمام پرزوں میں سے قابل استعمال پرزے الگ کر لیے گئے تھے۔

ثُمَّ يَرْجِعُ قَهْقَرَى قَهْقَرَى کے معنی الٹے پاؤں واپس لوٹنا ہیں۔ ذہن مناسب مبادی منتخب کرنے کے بعد انہیں لے کر مطلوب کی طرف واپس متوجہ ہوتا ہے۔ یہ تعبیر ذہن کی پہلی تلاش کے بعد اگلے مرحلے کی جانب پلٹنے کو ظاہر کرتی ہے، نہ کہ حقیقی قدموں سے چلنے کو۔

وَيَتَحَرَّكُ ثَانِيًا مُرَتِّبًا لِتِلْكَ الْمَعْلُومَاتِ الْمَخْزُونَةِ الَّتِي وَجَدَهَا تَرْتِيبًا تَدْرِيجِيًّا حَتَّى وَصَلَ إِلَى الْمَطْلُوبِ اب دوسری حرکت میں وہ منتخب معانی کو رفتہ رفتہ مرتب کرتا ہے۔ انسانی ماہیت کی مثال میں الْحَيَوَانُ جنس ہے اور النَّاطِقُ فصل۔ تعریف بناتے وقت جنس کو پہلے اور فصل کو بعد میں رکھا جاتا ہے، اس لیے ترتیب الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ ہوگی، نہ کہ ان دونوں الفاظ کی بے ترتیب فہرست۔ پہلے مرحلے میں متعلقہ معنی ملے تھے، دوسرے میں وہ تعریف کے صحیح قالب میں آئے؛ تب مطلوب کی حقیقت معلوم ہوئی۔

وَتَمَّتِ الْحَرَكَةُ الثَّانِيَةُ، فَمَجْمُوعُ هَاتَيْنِ الْحَرَكَتَيْنِ يُسَمَّى بِالْفِكْرِ دوسری حرکت پوری ہونے پر مطلوب حاصل ہو گیا۔ پہلی حرکت ذخیرۂ معانی سے مناسب مواد منتخب کرنا تھی، دوسری حرکت اس مواد کی مناسب ترتیب تھی۔ ان دونوں کو ملا کر فکر کہا جاتا ہے۔ یہی وہ محنت ہے جو کسی مبتدی طالبِ علم کو عبارت کے الفاظ کی ترکیب اور اعراب کا سبب معلوم کرنے میں کرنی پڑتی ہے: پہلے متعلقہ نحوی قواعد یاد کرتا ہے، پھر دیکھتا ہے کون سا قاعدہ کس لفظ پر منطبق ہوگا، اور آخر میں درست ترکیب تک پہنچتا ہے۔

مَثَلًا إِذَا كُنْتَ تَصَوَّرْتَ الْإِنْسَانَ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ كَالْكَاتِبِ وَالضَّاحِكِ انسان کا لکھنے والا یا ہنسنے والا ہونا معلوم ہے، لیکن اس سے انسان کی پوری ماہیت نہیں کھلتی۔ کسی شے کے عارضی یا خاص وصف کے ذریعے اسے جان لینا اور اس کی حقیقت کو جنس و فصل کے ساتھ متعین کرنا الگ باتیں ہیں۔ اس لیے کَاتِبٌ اور ضَاحِكٌ جیسے اوصاف جان لینے کے بعد بھی انسان کے متعلق مزید سوال پیدا ہو سکتا ہے۔

ثُمَّ صِرْتَ طَالِبًا لِمَاهِيَّةِ الْإِنْسَانِ جب اصل طلب انسان کی ماہیت جاننے کی ہو جائے تو ذہن پہلے سے موجود اوصاف میں غور کرے گا، ان میں سے حیوان اور ناطق کو تلاش کر کے اختیار کرے گا۔ یہاں صرف یہ

جاننا کافی نہیں کہ انسان چلتا، کھاتا یا لکھتا ہے؛ اس کی ماہیت کے لیے وہ اجزا درکار ہیں جو تعریف کو حقیقت کے قریب لائیں۔

ثُمَّ تُرَتِّبُ الْحَيَوَانَ وَالنَّاطِقَ بِأَنْ تُقَدِّمَ الْحَيَوَانَ الَّذِي هُوَ الْجِنْسُ عَلَى النَّاطِقِ الَّذِي هُوَ الْفَصْلُ الْحَيَوَانُ کو جنس ہونے کے باعث مقدم اور النَّاطِقُ کو فصل ہونے کے باعث مؤخر رکھا جائے گا۔ اس ترتیب سے الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ کی تعریف بنتی ہے، اور مطلوب حاصل ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ فکر میں صرف صحیح الفاظ کو تلاش کر لینا کافی نہیں بلکہ ان کے باہمی مقام اور ترتیب کو بھی درست کرنا پڑتا ہے۔

وَهُنَا انْقَطَعَتِ الْحَرَكَةُ الثَّانِيَةُ وَحَصَلَ الْمَطْلُوبُ درست ترتیب کے بعد مزید ذہنی حرکت کی ضرورت نہیں رہی؛ اس عمل کی غرض پوری ہو گئی۔ اسے فکر کا اختتام اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ مطلوبہ سوال، یعنی انسان کی ماہیت، اب منتخب جنس و فصل کے ذریعے واضح ہو گیا ہے۔

وَأَمَّا الْحَدْسُ فَفِيهِ انْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنَ الْمَطْلُوبِ إِلَى الْمَبَادِي دَفْعَةً، وَمِنْهَا إِلَى الْمَطْلُوبِ كَذٰلِكَ حدس میں مطلوب سے مبادی کی جانب اور مبادی سے مطلوب کی جانب ذہن کی رسائی یکبارگی ہوتی ہے۔ ذہن کو عام فکری عمل کی طرح ایک ایک چیز چھانٹنے اور پھر بتدریج ترتیب بنانے کا انتظار نہیں کرنا پڑتا۔ کسی طالبِ علم کو جَاءَ زَيْدٌ میں زید کے مرفوع ہونے کی وجہ معلوم کرنے کے لیے پہلے فاعل، فعل اور عامل کے قواعد پر غور کرنا پڑ سکتا ہے؛ جبکہ استعداد پختہ ہونے پر وہ لفظ دیکھتے ہی فاعل اور رفع کا قاعدہ فوراً سمجھ جاتا ہے۔ پہلے طریقے میں نظر و فکر کی مشقت ہے، دوسرے میں حدس کی تیزی۔

وَأَكْثَرُ مَا يَكُونُ الْحَدْسُ عَقِيبَ الشَّوْقِ وَالتَّعَبِ اکثر حدس کسی مسئلے کی تلاش میں شوق، محنت اور تھکن کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ عَقِيبَ کا مطلب بعد ہے اور التَّعَبِ میں عین پر زبر ہے، اس کے معنی تھکن اور مشقت ہیں۔ آدمی پہلے مسلسل غور و مطالعہ کرتا رہتا ہے؛ پھر کبھی اچانک وہی مطلوبہ بات روشن ہو جاتی ہے جس تک پہلے تدریجی کوشش سے پہنچنا مشکل ہو رہا تھا۔ اس لحاظ سے حدس کی اچانک آمد محنت اور شوق کے بعد بھی ہو سکتی ہے۔

وَقَدْ تَكُونُ بِدُونِهَا کبھی شوق اور مشقت کے ان ظاہری مراحل کے بغیر بھی حدس حاصل ہو جاتا ہے۔ بعض لوگوں کی قوتِ ادراک بہت تیز ہوتی ہے؛ وہ مطلوبہ بات کو پہلی توجہ میں پا لیتے ہیں، جبکہ دوسرے لوگوں کو اسی معاملے پر خاصا غور کرنا پڑتا ہے۔ یہ ذہنی تفاوت اللہ تعالیٰ کی عطا اور کسی شخص کو حاصل خصوصی صلاحیت کے طور پر بھی بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح حدس کو عام فکر سے ممتاز کرتے وقت فرق یہ نہیں کہ ایک کے پیچھے معلومات ہیں اور دوسرے کے پیچھے

نہیں؛ فرق وصولِ مطلوب کی رفتار اور تدریجی غور و فکر کی حاجت میں ہے۔

ترجمہ: اور تیسری قسم حدسیات ہیں؛ ان میں مبادی ایک ہی مرتبہ ظاہر ہو جاتے ہیں، بغیر اس کے کہ کوئی فکری حرکت ہو۔ حدس اور فکر میں فرق یہ ہے کہ فکر میں نفس کی دو حرکتیں ہوتی ہیں، برخلاف حدس کے۔ ذہن مطلوب کو کسی حیثیت سے جاننے کے بعد اپنے محفوظ معانی اور پوشیدہ مبادی میں مناسب معلومات تلاش کرتا ہے؛ یہاں پہلی حرکت پوری ہوتی ہے۔ پھر ان ملنے والی معلومات کو بتدریج ترتیب دے کر مطلوب تک پہنچتا ہے؛ یہ دوسری حرکت ہے۔ ان دونوں حرکتوں کا مجموعہ فکر ہے۔ مثلاً انسان کو کاتب یا ہنسنے والے کی حیثیت سے جان کر اس کی ماہیت مطلوب ہو تو حیوان اور ناطق کے مفہوم تلاش کرتا ہے، پھر حیوان، جو جنس ہے، اسے ناطق، جو فصل ہے، سے پہلے رکھتا ہے؛ اس سے مطلوب مل جاتا ہے۔ جبکہ حدس میں ذہن مطلوب سے مبادی اور مبادی سے مطلوب تک ایک ہی دفعہ پہنچ جاتا ہے۔ اکثر حدس شوق اور محنت کے بعد حاصل ہوتا ہے، اور کبھی ان کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

وَالنَّاسُ مُخْتَلِفُونَ فِي الْحَدْسِ، فَمِنْهُمْ مَنْ هُوَ قَوِيُّ الْحَدْسِ كَثِيرُهُ حدس کی قوت اور کثرت میں تمام لوگ برابر نہیں۔ بعض لوگوں کا حدس نہایت قوی اور کثیر ہوتا ہے؛ وہ طویل فکر اور بتدریج غور کے بغیر مطلوب تک پہنچ جاتے ہیں۔ لفظِ كَثِيرُهُ میں آخر کی ہا ضمیر ہے، تائے تانیث نہیں، اور اس کا مرجع الْحَدْس ہے۔ اس لیے اس کا مفہوم كَثِيرُ الْحَدْسِ، یعنی بہت زیادہ حدس رکھنے والا ہے۔ قوتِ حدس اور کثرتِ حدس دونوں کا الگ الگ لحاظ ہے۔

يَحْصُلُ لَهُ مِنَ الْمَطَالِبِ أَكْثَرُهَا بِالْحَدْسِ ایسے شخص کے لیے بہت سے علمی مطالب حدس ہی کے ذریعے حاصل ہو جاتے ہیں۔ مَطَالِب، مطلوب کی جمع ہے؛ اس سے وہ مسائل اور مقاصد مراد ہیں جن تک ذہن پہنچنا چاہتا ہے۔ عام آدمی کو کسی مسئلے کے مبادی تلاش اور مرتب کرنے میں وقت لگتا ہے، جبکہ کثیر الحدس شخص ان میں سے اکثر تک فوراً پہنچ جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کے پاس دلیل نہیں ہوتی، بلکہ متعلقہ مبادی اور نتیجہ یکبارگی ذہن میں حاضر ہو جاتے ہیں۔

كَالْمُؤَيَّدِ بِالْقُوَّةِ الْقُدْسِيَّةِ كَالْحُكَمَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَالْأَنْبِيَاءِ مُؤَيَّد اس شخص کو کہتے ہیں جس کی تائید کی گئی ہو۔ اس کا مادہ أَيَّدَ يُؤَيِّدُ تَأْيِيدًا ہے، یعنی کسی کو قوت دینا اور مضبوط کرنا۔ قُدْس کے معنی برکت اور پاکیزگی کے ہیں؛ اس مقام پر قُوَّةٌ قُدْسِيَّةٌ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کردہ ایسی خاص بابرکت قوت مراد

ہے جس کے باعث ذہن جلدی سے مبادی کے ذریعے نتیجے تک پہنچتا ہے۔ حکماء، اولیاء اور انبیاء کی مثالیں اسی تفاوتِ استعداد کی توضیح کے لیے بیان ہوئی ہیں :عام آدمی جس بات پر دیر تک غور کرتا ہے، صاحبِ قوتِ حدس اس کی گہرائی تک بہت جلد پہنچ سکتا ہے۔

وَمِنْهُمْ مَنْ هُوَ قَلِيلُ الْحَدْسِ ضَعِيفُهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَا حَدْسَ لَهُ كَالْمُنْتَهِي فِي الْبَلَادَةِ دوسری جماعت ان لوگوں کی ہے جن میں حدس کم بھی ہوتا ہے اور کمزور بھی۔ ضَعِيفُهُ کی ہا بھی الْحَدْسِ کی طرف راجع ہے؛ اس کا حاصل ضَعِيفُ الْحَدْسِ ہے۔ تیسری جماعت ایسے لوگوں کی ہے جن میں حدس کی قوت سرے سے نہیں پائی جاتی، جیسے وہ شخص جو کند ذہنی میں انتہا تک پہنچ گیا ہو۔ الْبَلَادَةِ کند ذہنی اور فہم کی کمزوری کو کہتے ہیں، جبکہ الْمُنْتَهِي انتہا کو پہنچے ہوئے شخص کو کہتے ہیں۔ اس تقسیم سے قوی و کثیر، قلیل و ضعیف اور معدوم الحدس افراد کے تین الگ درجے معلوم ہوئے۔

وَمِنْ هَذَا يُعْلَمُ أَنَّ الْبَدَاهَةَ وَالنَّظَرِيَّةَ تَخْتَلِفَانِ بِالْأَشْخَاصِ وَالْأَوْقَاتِ حدس کے درجات کے فرق سے معلوم ہوا کہ کسی مسئلے کا بدیہی یا نظری ہونا اشخاص اور اوقات کے اعتبار سے بدل سکتا ہے۔ ایک شخص قوی حدس کی بنا پر کسی مسئلے کا جواب سنتے ہی سمجھ لیتا ہے، جبکہ دوسرے کو اسی نتیجے کے لیے مبادی کی تلاش، غور اور ترتیب کی حاجت پیش آتی ہے۔ چنانچہ ایک ہی بات پہلے شخص کے لیے بدیہی اور دوسرے کے لیے نظری ہوسکتی ہے۔ اسی طرح ابتدا میں طالب علم کو جَاءَ زَيْدٌ جیسے جملے میں زید کا اعراب متعین کرنے کے لیے متعدد قواعد یاد کرکے غور کرنا پڑتا ہے؛ مسلسل مشق کے بعد وہی اعراب اسے تقریباً فوراً معلوم ہوجاتا ہے۔ یوں ایک شخص کے مختلف تعلیمی اوقات میں بھی اس کی علمی کیفیت مختلف ہوسکتی ہے۔

فَرُبَّ حَدْسِيٍّ عِنْدَ فَاقِدِ الْقُوَّةِ الْقُدْسِيَّةِ يَكُونُ نَظَرِيًّا، وَبَدِيهِيًّا عِنْدَ صَاحِبِهَا پس بہت سے ایسے مسائل جو قوتِ قدسیہ رکھنے والے کے لیے حدسی اور بدیہی ہوں، اسی قوت سے محروم شخص کے لیے نظری ہوتے ہیں۔ فَاقِد کا تعلق فَقَدَ سے ہے، جس میں کسی چیز کے نہ ہونے یا اسے کھو دینے کا معنی پایا جاتا ہے؛ یہاں فَاقِدِ الْقُوَّةِ الْقُدْسِيَّةِ سے اس قوت سے محروم شخص مراد ہے۔ صَاحِبِهَا کی ہا ضمیر قُوَّةِ قُدْسِيَّةِ کی طرف لوٹتی ہے۔ اس کے مقابل صاحبِ قوتِ قدسیہ کے لیے وہی مطلوب بے تکلف واضح ہوجاتا ہے۔ اس اختلاف کا مدار

مسئلے کی حقیقت بدلنے پر نہیں، بلکہ سمجھنے والے کی استعداد اور وقت کے بدلنے پر ہے۔

وَرَابِعُهَا: الْمُشَاهَدَاتُ بدیہیات کی چوتھی قسم مشاہدات ہے۔ پہلے اولیات میں عقل محض موضوع، محمول اور نسبت کو سمجھ کر حکم لگاتی تھی؛ فطریات میں حکم کا واسطہ بھی اسی وقت ذہن میں حاضر ہو جاتا تھا؛ اور حدسیات میں ذہن معمول کی تدریجی فکری حرکت کے بغیر مبادی سے مطلوب تک پہنچتا تھا۔ ان کے مقابلے میں مشاہدات وہ قضیے ہیں جن میں مشاہدہ اور احساس حصولِ یقین کا ذریعہ بنتے ہیں۔ اس کے بعد بدیہیات کی دو قسمیں، تجربیات اور متواترات، باقی رہ جاتی ہیں۔

وَهِيَ قَضَايَا يُحْكَمُ فِيهَا بِوَاسِطَةِ الْمُشَاهَدَةِ وَالْإِحْسَاسِ الْمُشَاهَدَةُ کسی چیز کا مشاہدہ کرنا اور الْإِحْسَاسُ اسے حس کے ذریعے معلوم کرنا ہے۔ یہاں قضیے کی تصدیق محض کسی کی خبر یا الگ قیاسی دلیل پر موقوف نہیں، بلکہ آدمی خود متعلقہ کیفیت کو پاتا ہے اور اس کے ذریعے فیصلہ کرتا ہے۔ مشاہدے کی حقیقت سمجھنے کے لیے پہلے ان قوتوں کو جاننا ضروری ہے جن کے واسطے سے معلومات حاصل ہوتی ہیں۔

حکماء کی اصطلاح میں ادراک کا اصل مرکز نفس ہے، جسے اس بحث میں روح بھی کہا گیا ہے۔ بدن اس کے لیے کام کرنے کا آلہ قرار دیا گیا ہے، جیسے قلم لکھنے والے کے لیے آلہ ہوتا ہے۔ کسی جگہ جانا، چیز اٹھانا یا لکھنا بدن کے ذریعے سرانجام پاتا ہے، اور حصولِ علم کے لیے بھی نفس کو مختلف ذرائع فراہم ہوتے ہیں۔ اس کی مثال کسی مرکزی دفتر کے ذمہ دار کی سی ہے جس نے شہر کے مختلف دروازوں اور چوراہوں پر خبر دینے والے افراد متعین کر رکھے ہوں؛ ان سب سے الگ الگ اطلاع اسی مرکزی ذمہ دار تک پہنچتی ہے۔

ادراک میں کلیات اور جزئیات کا فرق بھی ملحوظ ہے۔ الْكُلِّيُّ وہ معنی ہے جو متعدد افراد پر صادق آ سکے، مثلاً انسان، حیوان اور کتاب؛ جبکہ الْجُزْئِيُّ کسی خاص فرد یا چیز کو متعین کرتا ہے، مثلاً زید، عمرو، بکر، میری یہ کتاب یا کسی مخصوص شخص کی سائیکل۔ نفس کو دونوں طرح کا علم درکار ہوتا ہے۔ حکماء کی بیان کردہ تقسیم میں کلیات کا ادراک عقل کے واسطے سے اور جزئیات کا ادراک حواسِ باطنہ کے واسطے سے ہوتا ہے؛ پھر حواسِ باطنہ تک ظاہری معلومات پہنچانے کے لیے حواسِ ظاہرہ واسطہ بنتے ہیں۔ گویا ایک دفتر دوسرے دفتر سے اور وہ مختلف مقامات پر متعین خبر رساں لوگوں سے خبریں وصول کر رہا ہو۔

وَهِيَ تَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ مشاہدات کی دو بنیادی قسمیں ہیں۔ پہلی قسم میں بیرونی حواس کے ذریعے محسوس ہونے والی چیزوں کا حکم ہے؛ دوسری قسم میں وہ باطنی کیفیات اور جزئی معانی آتے ہیں جن کے لیے حواسِ باطنہ کا بیان کیا جاتا ہے۔ پہلی کو حسیات اور دوسری کو وجدانیات کہا جائے گا۔ یہ تقسیم موضوع کی مناسبت سے پہلے ظاہرہ اور پھر باطنہ کی تفصیل چاہتی ہے۔

اَلْاَوَّلُ: مَا شُوهِدَ بِإِحْدَى الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ پہلی قسم وہ مشاہدات ہیں جو پانچ ظاہری حواس میں سے کسی ایک کے ذریعے معلوم ہوں۔ اِحْدٰی کا مفہوم ہے ان میں سے کوئی ایک؛ اس لیے ہر مشاہدے میں پانچوں قوتوں کا بیک وقت استعمال ضروری نہیں۔ ایک چیز کا رنگ دیکھ کر، آواز سن کر، خوشبو سونگھ کر، ذائقہ چکھ کر یا سطح چھو کر جو علم حاصل ہوا، وہ اس تقسیم کے تحت محسوسات میں شمار ہوگا۔

وَهِيَ خَمْسٌ: اَلْبَاصِرَةُ الْبَاصِرَةُ دیکھنے کی قوت ہے جو آنکھ میں ہے۔ بَصَرٌ دیکھنے کو کہتے ہیں۔ اس کے ذریعے رنگ، اشکال اور سامنے موجود اشیا کی شناخت ہوتی ہے۔ زید، عمرو یا بکر کو پہچاننا، کتاب، کمرہ، کھڑکی، پنکھا، گاڑی یا سائیکل کو دیکھ کر معلوم کر لینا اسی قوت کی مثال ہے۔ کسی کی زبانی اطلاع کے بغیر بھی آنکھ بہت سی چیزوں کی خبر دیتی ہے۔

وَالسَّامِعَةُ السَّامِعَةُ سننے کی قوت ہے، جس کا آلہ کان ہے۔ آواز، گفتگو، شور اور خاموشی کا علم اس سے حاصل ہوتا ہے۔ آنکھیں بند ہوں، تب بھی زید یا بکر کی آواز سن کر بولنے والے کو پہچانا جا سکتا ہے۔ سماعت کا متعلق آواز ہے؛ جس علم کی تحصیل کا تعلق آواز سننے سے ہے اسے صرف دیکھنے یا چکھنے کے ذریعے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

وَالشَّامَّةُ الشَّامَّةُ سونگھنے کی قوت ہے، جس میں میم مشدد ہے۔ یہ ناک کے ذریعے خوشبو اور بو کی شناخت کرتی ہے۔ بعض پھلوں یا خوشبوؤں کو آنکھیں بند کر کے بھی صرف سونگھنے سے پہچان لیا جاتا ہے۔ جس چیز کا علم بو کے ذریعے حاصل ہوا ہو وہ قوتِ شامہ کا متعلق ہے، نہ کہ ذائقہ یا آواز کے ادراک کا۔

وَالذَّائِقَةُ الذَّائِقَةُ چکھنے کی قوت ہے، جس کا تعلق زبان سے ہے۔ کھانے یا پینے کی چیز کا میٹھا، کڑوا، کھٹا یا پھیکا ہونا چکھتے ہی معلوم ہو جاتا ہے۔ اس قوت کا امتیاز یہ ہے کہ ذائقے کی وہ خبر دیتی ہے جو آنکھ، ناک یا کان کے خاص دائرۂ ادراک میں نہیں آتی۔

وَاللَّامِسَةُ اللَّامِسَةُ چھونے کی قوت ہے۔ اسے محض ہاتھ تک محدود نہیں سمجھنا چاہیے؛ یہ پورے بدن میں پھیلی ہوئی بیان کی گئی ہے۔ کوئی سطح ہموار یا کھردری، نرم یا سخت، خشک یا تر ہو تو اس کی کیفیت لمس کے ذریعے معلوم ہوتی ہے۔ بدن کے جس حصے سے کوئی چیز لگے، وہاں سے متعلقہ لمس کی خبر حاصل ہو سکتی ہے۔

وَيُسَمَّى هٰذَا الْقِسْمُ بِالْحِسِّيَّاتِ ظاہری حواس سے معلوم ہونے والے یہ قضیے الْحِسِّيَّاتُ کہلاتے ہیں؛ انہیں محسوسات بھی کہا جاتا ہے۔ الْحَوَاسُّ، حَاسَّةٌ کی جمع ہے اور ہر حاسہ سے حاصل ہونے والا علم اس اصطلاح میں محسوس ہے۔ عام بول چال میں محسوس اکثر صرف نظر آنے والی چیز کے لیے بولا جاتا ہے، مگر مناطقہ کے یہاں اس کا دائرہ زیادہ وسیع ہے: نظر آنے والی چیز کے ساتھ آواز، خوشبو، ذائقہ اور چھونے سے معلوم ہونے والی کیفیت بھی محسوسات میں شامل ہے۔ اس لیے منطقی

عبارت میں یہ لفظ آئے تو محض بصارت تک محدود نہیں کرنا چاہیے، اگرچہ دوسری کتابوں اور عام استعمال میں اس کا عرفی مفہوم بھی ملتا ہے۔

ترجمہ: اور چوتھی قسم مشاہدات ہیں، یعنی ایسے قضیے جن میں مشاہدہ اور احساس کے واسطے سے حکم لگایا جاتا ہے۔ مشاہدات دو قسموں پر ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس کا مشاہدہ ظاہری حواس میں سے کسی ایک کے ذریعے ہو، اور وہ پانچ ہیں: دیکھنے، سننے، سونگھنے، چکھنے اور چھونے کی قوتیں۔ اس قسم کو حسیات کہتے ہیں۔

وَالثَّانِي: مَا أُدْرِكَ بِالْمُدْرِكَاتِ مِنَ الْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ

مشاہدات کی دوسری قسم وہ ہے جس کا ادراک باطنی قوتوں کے ذریعے ہو۔ الْمُدْرِكَاتِ سے مراد ادراک کرنے والی قوتیں ہیں؛ مِنَ الْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ ان ہی قوتوں کو کھول کر بیان کرتا ہے، اس لیے یہاں مِنْ بیانیہ ہے۔ ظاہری حواس کی طرح ان باطنی قوتوں کے بھی پانچ نام آگے آتے ہیں۔ ان کو بیان کرنے سے پہلے ان کے وجود کے متعلق اہلِ علم کا اختلاف سمجھنا ضروری ہے۔

حکماء اور فلاسفہ حواسِ خمسہ باطنہ کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ادراک کرنے والا نفس کلیات اور جزئیات، دونوں کو جانتا ہے۔ ان کے نزدیک عقل کا اختصاص کلیات کے ادراک سے ہے؛ اس لیے زید، بکر اور دیگر خاص افراد یا خاص جزئی معانی کو جاننے کے لیے دوسری قوتوں کی ضرورت ہوگی، اور وہ حواسِ باطنہ ہیں۔ ظاہری حواس معلومات ان باطنی قوتوں کو پہنچاتے ہیں اور ان کے واسطے سے نفس تک جزئیات کا علم پہنچتا ہے۔

بعض علمائے اسلام نے اس دلیل کو ناکافی قرار دیا۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ عقل کے لیے صرف کلیات کے ادراک کو مخصوص کرنا ثابت نہیں؛ عقل کلیات کی طرح جزئیات کا ادراک بھی کر سکتی ہے۔ جب وہ خود دونوں طرح کی معلومات حاصل کر سکتی ہے تو محض ادراکِ جزئیات کی ضرورت سے پانچ الگ باطنی قوتوں کا وجود لازم نہیں آتا۔ اس اعتراض کی بنیاد ان قوتوں کا شرعاً ناممکن ہونا نہیں، بلکہ ان کے اثبات کے لیے پیش کی جانے والی عقلی دلیل کا مکمل نہ ہونا ہے۔

البتہ علمائے اسلام میں سے بعض محققین نے ان باطنی قوتوں کو تسلیم کرنے میں کوئی شرعی خرابی نہیں سمجھی۔ ان کے نزدیک یہ اختلاف کسی نص یا شرعی حکم کے اثبات و انکار کا نہیں، بلکہ ایک عقلی تحقیق کا ہے۔ عقلی مباحث میں کسی مسئلے پر فلاسفہ کا قول درست نکلنے کا امکان محض اس لیے رد نہیں ہوگا کہ وہ قول فلاسفہ نے پیش کیا ہے۔ یہ محققین ان قوتوں کا وجود ماننے کو قدرتِ الٰہی کے مزید اظہار کے طور پر بھی دیکھتے ہیں۔ اس طرح ایک طرف ان کے لیے پیش کی گئی دلیل پر اعتراض ہے اور دوسری طرف ان کے امکان و وجود کو ماننے والے اہلِ علم بھی موجود ہیں۔

الَّتِي هِيَ أَيْضًا خَمْسٌ باطنی حواس کو پانچ قرار دیا گیا ہے۔ حکماء کی اس تفصیل میں دماغ کے تین مقامات بیان ہوتے ہیں: مقدم یعنی اگلا حصہ، مؤخر یعنی پچھلا حصہ، اور درمیان کا حصہ۔ مقدم حصے سے حسِ مشترک اور خیال، پچھلے حصے سے وہم اور حافظہ، اور درمیانی حصے سے قوتِ متصرفہ کی نسبت کی گئی ہے۔ یہ مقامات اور ان قوتوں کی ترتیب حکماء کی پیش کردہ توضیح کے طور پر سمجھی جائے؛ یہاں اسی نظریے کے مطابق پانچ قوتوں کے الگ الگ افعال واضح کرنا مقصود ہے۔

الْحِسُّ الْمُشْتَرَكُ: الْمُدْرِكُ لِلصُّوَرِ پہلی قوت الْحِسُّ الْمُشْتَرَكُ ہے، جس کا کام صورتوں کا ادراک ہے۔ ظاہری حواس اپنے اپنے متعلق کی خبریں حاصل کرتے ہیں: آنکھیں دیکھتی ہیں، کان سنتے ہیں، ناک سونگھتی ہے، زبان چکھتی ہے اور بدن لمس کو محسوس کرتا ہے۔ حکماء کی بیان کردہ ترتیب میں ان مختلف حواس سے حاصل ہونے والی صورتیں حسِ مشترک میں جمع ہوتی ہیں؛ اسی لیے اسے پانچوں حواس کے لیے مرکزی دفتر سے تشبیہ دی گئی ہے۔

اس کی دوسری مثال ایک ایسے بڑے حوض کی ہے جس میں پانچ نہریں آکر گرتی ہوں۔ نہریں الگ الگ راستوں سے پانی لاتی ہیں، مگر پانی ایک ہی حوض میں جمع ہوتا ہے۔ اسی طرح پانچ حواسِ ظاہرہ سے رنگ، آواز، بو، ذائقہ اور لمس کی معلومات ایک مرکز تک پہنچنے کا تصور کیا گیا ہے۔ یہ مثال صرف ان قوتوں کے باہمی تعلق کو سمجھاتی ہے: ہر ظاہری حس الگ ذریعے سے خبر لاتی ہے اور حسِ مشترک ان کا مشترک محلِ ادراک ہے۔

وَالْخَيَالُ: الَّتِي هِيَ خِزَانَةٌ لَهُ دوسری قوت الْخَيَالُ ہے، جو حسِ مشترک سے حاصل شدہ صورتوں کا خزانہ ہے۔ حسِ مشترک سامنے موجود شے سے ادراک حاصل کرتی ہے؛ جب وہ شے سامنے سے ہٹ جائے، تب بھی اس کی صورت ذہن میں باقی رہ سکتی ہے۔ اس محفوظ رہنے کی نسبت خیال کی طرف کی گئی ہے۔ چنانچہ کسی شخص کو دیکھنا، اس سے گفتگو سننا یا کسی کھانے کا ذائقہ چکھنا موجودہ احساس کے واقعات ہیں؛ ان واقعات کے بعد ان کی صورتوں کا محفوظ رہنا خیال کا کام ہے۔

مثلاً زید سے ملاقات ہوئی، اس کی باتیں سنیں اور پھر وہ چلا گیا۔ کچھ دیر بعد زید کا چہرہ یا اس کی آواز یاد آجاتی ہے، حالانکہ اس وقت نہ وہ سامنے ہے اور نہ بول رہا ہے۔ پہلی مرتبہ ان صورتوں کا ادراک حسِ مشترک کے ذریعے بیان کیا گیا، جبکہ بعد میں ان کا محفوظ ذخیرے سے حاضر ہو جانا خیال سے متعلق ہے۔ اسی لیے اسے گودام یا ذخیرہ گاہ کہا جاتا ہے۔ اس قوت کے قوی یا ضعیف ہونے کے اعتبار سے محفوظ صورتوں کا دیر تک یاد رہنا یا جلد بھول جانا بھی سمجھایا گیا ہے۔

وَالْوَهْمُ: الْمُدْرِكُ لِلْمَعَانِي الشَّخْصِيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ تیسری قوت الْوَهْمُ ہے؛ اسے قوتِ واہمہ بھی کہتے ہیں۔ اس کا متعلق صورتیں نہیں بلکہ شخصی اور جزئی معانی ہیں۔

حسِ مشترک کو وہ صورتیں ملتی ہیں جو ظاہری حواس سے متعلق ہیں؛ لیکن سخاوت، بزدلی، خوشی، غم، خوف، بھوک اور پیاس جیسے معانی کو اسی طرح آنکھ سے دیکھا یا زبان سے چکھا نہیں جاسکتا۔ اس مقام پر فرق کلی معنی اور خاص جزئی معنی کا ہے: محض خوف یا خوشی کا کلی مفہوم الگ ہے اور کسی شخص یا خاص حال کا متعین خوف یا خوشی الگ ہے۔

مثلاً زید کی سخاوت عام سخاوت کا کلی مفہوم نہیں بلکہ زید سے متعلق خاص معنی ہے۔ بکری نے ایک خاص بھیڑیے کو دیکھا اور اس سے ڈر گئی تو یہ بھی کسی متعین صورت سے متعلق جزئی خوف ہے۔ اسی طرح کوئی کہے کہ مجھے اس وقت بھوک لگ رہی ہے، یا اس وقت مجھے خوشی یا غم محسوس ہو رہا ہے، تو یہ عام بھوک، خوشی یا غم کی تعریف نہیں بلکہ اسی شخص کی موجودہ جزئی کیفیت ہے۔ حکماء کی اس تقسیم میں ایسے شخصی معانی کا ادراک قوتِ واہمہ سے منسوب کیا جاتا ہے۔

وَالْحَافِظَةُ: الَّتِي هِيَ خِزَانَةٌ لِلْمَعَانِي الْجُزْئِيَّةِ چوتھی قوت الْحَافِظَةُ ہے، جسے ذاکرہ بھی کہا گیا ہے۔ اس کا کام وہم کے ذریعے معلوم ہونے والے جزئی معانی کو محفوظ رکھنا ہے۔ صورتوں کے لیے خیال کو خزانہ قرار دیا گیا تھا، اور جزئی معانی کے لیے حافظہ کو خزانہ کہا گیا۔ اس فرق کو نظر انداز نہ کیا جائے: حسِ مشترک اور خیال کا تعلق صورتوں کے ادراک و ذخیرے سے، جبکہ وہم اور حافظہ کا تعلق معانیِ جزئیہ کے ادراک و ذخیرے سے ہے۔

وَالْمُتَصَرِّفَةُ: الَّتِي تَتَصَرَّفُ فِي الصُّوَرِ وَالْمَعَانِي بِالتَّحْلِيلِ وَالتَّرْكِيبِ پانچویں قوت الْمُتَصَرِّفَةُ ہے۔ التَّحْلِيلُ کے معنی اجزا الگ کرنا اور التَّرْكِيبُ کے معنی اجزا جوڑنا ہیں۔ اس قوت کا کام خیال میں محفوظ صورتوں اور حافظے میں محفوظ جزئی معانی کو لے کر ان میں جوڑ توڑ کرنا اور نئی فرضی صورتیں بنانا ہے۔ مثلاً زید کو دیکھنے کے بعد اسے سر کے بغیر دوڑتا تصور کر لیا؛ یہاں صورت سے ایک جز الگ کیا گیا۔ پھر زید کے دو سر تصور کیے؛ یہاں ایک اضافی سر جوڑ کر دوسری صورت بنائی گئی۔ ان دونوں مثالوں سے تحلیل اور ترکیب کا فرق واضح ہوتا ہے۔

کبھی اندھیرے میں رسی کو دیکھ کر یوں خیال ہونے لگتا ہے کہ شاید وہ حرکت کرتا ہوا سانپ ہے۔ یہاں رسی کی دیکھی ہوئی صورت کے ساتھ سانپ کی پہلے سے محفوظ صورت اور حرکت کا تصور مل گیا۔ اس مثال میں بھی قوتِ متصرفہ کا کام پہلے سے حاصل معلومات میں تصرف کرنا ہے؛ لازمی نہیں کہ جو نئی صورت ذہن میں بنے وہ باہر واقعۃً موجود بھی ہو۔ اسی لیے اس قوت سے فرضی اور غیر موجود صورتیں بھی تصور میں آسکتی ہیں۔

وَيُسَمَّى هٰذَا الْقِسْمُ بِالْوِجْدَانِيَّاتِ حواسِ باطنہ سے متعلق ان مشاہدات کو الْوِجْدَانِيَّاتُ کہتے ہیں۔ خارجی

رنگ یا آواز کی طرح ان کا مدار صرف ظاہری حس پر نہیں بلکہ اندر پائی جانے والی جزئی کیفیت یا اس کے ادراک پر ہوتا ہے۔ اسی مناسبت سے وجدانیات کی مثال میں اپنی بھوک یا پیاس کا علم پیش کیا گیا ہے۔ اس پوری تقسیم میں پہلی قسم حسیات اور دوسری قسم وجدانیات ہے۔

وَمُدْرَكَاتُ الْعَقْلِ الصِّرْفِ۔ أَعْنِي الْكُلِّيَّاتِ۔ غَيْرُ مُنْدَرِجٍ فِي هٰذَا الْقِسْمِ یہاں مُدْرَکَاتُ سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا ادراک ہوتا ہے، اور اَلْعَقْلِ الصِّرْفِ سے محض عقل مراد ہے۔ کلیات کو اس دوسری قسم میں داخل نہیں کیا گیا، کیونکہ اس مقام پر حواسِ باطنہ سے متعلق شخصی اور جزئی امور زیرِ بحث ہیں؛ جبکہ حکماء کی مذکورہ تقسیم میں محض عقل کے مدرکات کلیات ہیں۔ پس کلی معانی اور خاص جزئی معانی کے فرق کو ذہن میں رکھ کر وجدانیات کو سمجھنا چاہیے۔

مِثَالُ الْقِسْمِ الثَّانِي كَمَا حَكَمْنَا بِأَنَّ لَنَا جُوعًا أَوْ عَطَشًا دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ ہم فیصلہ کریں کہ ہمیں بھوک یا پیاس لگ رہی ہے۔ یہاں حکم اپنی موجودہ باطنی کیفیت کے براہِ راست ادراک سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ نہ بھوک کے کلی تصور کی تعریف ہے اور نہ کسی خارجی چیز کی دیکھی ہوئی صورت؛ یہ اسی شخص کی خاص بھوک یا پیاس ہے۔ اسی بنا پر اسے وجدانیات کی مثال بنایا گیا ہے۔

ترجمہ: اور دوسری قسم وہ ہے جس کا ادراک باطنی حواس کی ادراک کرنے والی قوتوں سے ہو، اور یہ بھی پانچ ہیں: حسِ مشترک، جو صورتوں کا ادراک کرتی ہے؛ خیال، جو ان صورتوں کا خزانہ ہے؛ وہم، جو شخصی اور جزئی معانی کا ادراک کرتا ہے؛ حافظہ، جو جزئی معانی کا خزانہ ہے؛ اور متصرفہ، جو صورتوں اور معانی میں تحلیل اور ترکیب کے ذریعے تصرف کرتی ہے۔ اس قسم کو وجدانیات کہتے ہیں۔ محض عقل کے مدرکات، یعنی کلیات، اس قسم میں داخل نہیں۔ دوسری قسم کی مثال ہمارا یہ حکم ہے کہ ہمیں بھوک یا پیاس لگی ہوئی ہے۔

وَخَامِسُهَا: التَّجْرِيبِيَّاتُ بدیہیات کی پانچویں قسم تجربیات ہے۔ ان میں کسی خاص نتیجے کا ایک مرتبہ ظاہر ہونا کافی نہیں ہوتا، بلکہ ایک ہی طرح کا مشاہدہ بار بار واقع ہوتا ہے، اور ان مشاہدات میں حکم کے خلاف صورت سامنے نہیں آتی؛ پھر عقل اس مخصوص نتیجے سے آگے بڑھ کر عمومی حکم لگاتی ہے۔ اسی لیے ان قضیوں کا مدار صرف ایک دفعہ کے احساس پر نہیں، بلکہ تکرارِ مشاہدہ پر ہے۔

التَّجْرِيبِيَّاتُ کی صرفی تحقیق میں مادہ جَرَّبَ يُجَرِّبُ تَجْرِبَةً ہے۔ تَجْرِبَةٌ مصدر ہے، یعنی تجربہ کرنا؛ اس سے نسبت کا لفظ تَجْرِيبِيٌّ بنتا ہے، جس کے معنی تجربے سے متعلق یا تجربے کے ذریعے معلوم ہونے والی چیز کے ہیں۔ نسبت کی یائے مشدد اور جمع کی علامت ملنے سے

تجربیات بنتا ہے۔ تَجْرِبَةٌ میں جیم ساکن اور راء کے نیچے زیر بیان کی گئی ہے۔ اس صرفی مناسبت سے بھی واضح ہوتا ہے کہ یہ قسم بار بار کیے گئے تجربے سے حاصل علم کی ہے۔

وَهِيَ قَضَايَا يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِهَا یہ ایسے قضیے ہیں جن کے متعلق عقل فیصلہ کرتی ہے۔ بِهَا کی ضمیر قَضَايَا کی طرف راجع ہے۔ لیکن اس فیصلے کی وجہ کو بھی اگلے الفاظ میں مقید کیا گیا ہے؛ یہاں محض کسی قضیے کے سن لینے یا ایک مرتبہ واقع ہونے سے عمومی تصدیق مراد نہیں۔

بِوَاسِطَةِ تَكْرَارِ الْمُشَاهَدَةِ وَعَدَمِ التَّخَلُّفِ تَكْرَارِ الْمُشَاهَدَةِ سے مراد ایک ہی نوع کے واقعے کو بار بار دیکھنا ہے، اور عَدَمِ التَّخَلُّفِ کا مفہوم یہ ہے کہ متعلقہ اثر اس مشاہدے سے پیچھے نہ رہے، یعنی جن بار بار کی صورتوں کو بنیاد بنایا گیا ان میں مطلوبہ نتیجہ ظاہر ہوتا رہا ہو۔ تَخَلُّفٌ کے اصل معنی پیچھے رہنا ہیں۔ دونوں قیدیں ایک دوسرے سے متعلق ہیں: محض تکرار کے ساتھ اگر نتیجہ کبھی آئے اور کبھی نہ آئے تو وہ اس بیان کردہ خاص تجربی حکم کی صورت نہیں ہوگی۔

مثلاً کسی شخص کو بخار یا زکام ہوا اور ایک دوا استعمال کرنے سے اسے افاقہ ہوا۔ جب اس کے مشاہدے میں بار بار یہی ترتیب آئے تو وہ کہتا ہے کہ یہ دوا اس بیماری میں فائدہ دیتی ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ کسی خاص چیز کے کھانے سے بار بار گلا خراب ہو جاتا ہو۔ تیسری صورت میں کسی غذا سے بار بار نفع حاصل ہونے کا مشاہدہ ہو۔ ان مثالوں میں اہم بات یہ ہے کہ ابتدا میں چند معین واقعات پیش آئے، پھر انہی واقعات کے بار بار یکساں ہونے سے عمومی نتیجہ قائم کیا گیا۔

حُكْمًا كُلِّيًّا حُكْمًا كُلِّيًّا کا مطلب ایسا عام حکم ہے جو صرف دیکھی ہوئی پانچ، چھ یا دس مرتبہ کی صورتوں تک محدود نہ رہے، بلکہ اسی نوع کی آئندہ صورتوں کو بھی شامل سمجھا جائے۔ مثال میں کسی چیز کو پانچ مرتبہ کھایا گیا، ہر مرتبہ ایک ہی اثر ظاہر ہوا، تو صرف اتنا نہیں کہا گیا کہ ان پانچ مرتبہ ایسا ہوا؛ بلکہ حکم یہ بنایا گیا کہ جب بھی یہ چیز کھائی جائے گی تو یہی اثر ہوگا۔ اس انداز سے چند مشاہدات سے حکمِ کلی تک پہنچنے کی کیفیت واضح ہوتی ہے۔

كَالْحُكْمِ بِأَنَّ شُرْبَ السَّقَمُونِيَا مُسْهِلٌ لِلصَّفْرَاءِ اس کی اصل کتابی مثال السَّقَمُونِيَا نام کی بوٹی سے متعلق ہے، جس سے قدیم طب میں دوا تیار کرنے کا ذکر آتا ہے۔ شُرْبٌ پینے کو کہتے ہیں اور مُسْهِلٌ دست آور یا اجابت لانے والی چیز کے لیے بولا گیا ہے۔ اس جملے کا مفہوم یہ ہے کہ سقمونیا کا پینا صفراء والے کے لیے مسہل ہے۔ مثال سمجھنے کے لیے قدیم اطبا کے اس تصور کا پس منظر بھی جاننا ضروری ہے جس میں صفراء کا ذکر کیا جاتا ہے۔

قدیم طب میں انسانی بدن کے بنیادی مادوں کو أَخْلَاطٌ أَرْبَعَةٌ، یعنی چار اخلاط، کہا جاتا تھا۔ ان کے نام خون، بلغم، سوداء اور صفراء ہیں۔ اس طبّی نظریے میں صحت کو ان

چاروں کے باہمی تناسب کے برقرار رہنے سے اور مختلف بیماریوں کو ان کے تناسب کے بگڑنے، بعض کے بڑھ جانے یا ان میں تعفن پیدا ہونے سے متعلق سمجھا جاتا تھا۔ جس طرح مختلف طبّی طریقوں میں دوا کے انتخاب اور مرض کی توضیح کے الگ ضابطے بیان کیے جاتے ہیں، قدیم اطبا نے بھی اسی نظریے کے تحت علاج کی تفصیلات مرتب کی تھیں۔ یہ اس قدیم نظریے کی توضیح ہے، موجودہ طب کی جانب سے اس کی تصدیق نہیں۔

ان چار اخلاط میں سوداء کے نام سے سیاہ رنگ اور صفراء کے نام سے زرد رنگ کی مناسبت واضح کی گئی ہے۔ **الصَّفْرَاءُ** اس خاص خلط کا نام بھی استعمال ہوتا تھا، اور جس شخص میں اس کی زیادتی سمجھی جاتی اسے بھی صفراوی مزاج والا کہہ دیا جاتا تھا۔ بعض قدیم اہلِ طب کی توضیح میں بدن میں اس خلط کی زیادتی کو پیلاہٹ اور یرقان جیسے آثار سے متعلق بھی بیان کیا جاتا تھا۔ اس استعمال سے جملے کے لفظ لِلصَّفْرَاءِ کا مطلب واضح ہوتا ہے کہ اس سے مراد صفراوی مزاج والا شخص بھی ہو سکتا ہے۔

اسی قدیم طبّی توضیح میں سقمونیا سے تیار کی گئی دوا کے بارے میں کہا گیا کہ اسے ایسے شخص کو پلانے پر دست آتے ہیں اور اس طرح بدن میں بڑھی ہوئی صفراء خارج ہوتی ہے، پھر مریض کی صحت بہتر ہوتی ہے۔ اس دعوے کے لیے ان کے ہاں بار بار کے استعمال اور یکساں نتیجے کو بنیاد بنایا گیا تھا۔ یہاں یہ واقعہ کسی دوا کی جدید طبّی سفارش کے لیے نہیں، بلکہ اس بات کی مثال کے لیے نقل ہوا ہے کہ مشاہدہ بار بار دہرائے جانے پر تجربیات کی صورت میں کس طرح حکمِ کلی بنایا جاتا ہے۔

یوں تجربیات کی مکمل تعریف میں تین باتیں جمع ہوئیں: عقل کا کسی قضیے کے متعلق فیصلہ کرنا، اس فیصلے کا بار بار کے مشاہدے اور نتیجے کے نہ بدلنے سے متعلق ہونا، اور پھر انہی مشاہدات سے عمومی حکم قائم کرنا۔ اس بنا پر تجربیات کو مشاہدات کی پہلے بیان کردہ قسم سے جدا پہچانا جاتا ہے؛ وہاں موجود احساس سے خاص حکم حاصل ہو رہا تھا، یہاں تکرار کے ذریعے عمومی حکم بنایا جاتا ہے۔

ترجمہ: اور پانچویں قسم تجربیات ہیں۔ یہ ایسے قضیے ہیں جن کے متعلق عقل بار بار کے مشاہدے اور اس کے نتیجے کے خلاف نہ آنے کے واسطے سے کلی حکم لگاتی ہے؛ جیسے یہ حکم کہ سقمونیا کا پینا صفراء والے کے لیے دست آور ہے۔

وَسَادِسُهَا: الْمُتَوَاتِرَاتُ بدیہیات کی چھٹی قسم متواترات ہے۔ اس میں قضیے کا یقین خود دیکھنے یا بار بار آزمانے کے ذریعے نہیں بلکہ ایسی جماعت کی خبر سے حاصل ہوتا ہے جس کے افراد کا جھوٹ پر متفق ہو جانا عقل کے نزدیک ناممکن سمجھا جائے۔ ایک یا دو آدمیوں کا کسی چیز کی خبر دینا اور بات ہے، اور اتنے مستقل ذرائع سے ایک ہی واقعے کی اطلاع پہنچنا دوسری بات ہے کہ سننے والا

محض خبر دینے والوں کی کثرت اور ان کے احوال دیکھ کر بات کے وقوع پر یقین کر لے۔

مثلاً کوئی شخص خود مکہ نہ گیا ہو، اس کے باوجود اسے یقین ہوتا ہے کہ مکہ ایک شہر ہے اور وہاں بیت اللہ واقع ہے۔ اس علم کا سبب یہ ہے کہ بے شمار لوگ وہاں آتے جاتے ہیں، اس کے حالات بیان کرتے ہیں اور کتابوں میں بھی اس کا مسلسل ذکر ملتا ہے۔ اسی طرح کوئی امریکہ نہ گیا ہو تو بھی اسے اس ملک کے موجود ہونے کا یقین حاصل ہو سکتا ہے۔ ان مثالوں میں شخص نے مقام کو اپنی آنکھ سے نہیں دیکھا، مگر خبر دینے والوں کی کثرت سے عقل قطعی فیصلہ کرتی ہے۔

وَهِيَ قَضَايَا يُحْكَمُ بِهَا بِوَاسِطَةِ إِخْبَارِ جَمَاعَةٍ یہ وہ قضیے ہیں جن کے متعلق ایک جماعت کی خبر کے واسطے سے حکم لگایا جاتا ہے۔ اس عبارت میں إِخْبَارِ کو مصدر پڑھا جائے تو معنی جماعت کا خبر دینا ہوگا۔ اسی مقام پر أَخْبَارِ، یعنی خبر کی جمع، پڑھنے کی توجیہ بھی بیان کی گئی ہے؛ اس صورت میں مفہوم ہوگا ایک جماعت کی خبروں کے واسطے سے۔ دونوں قراءتوں میں مقصود وہی ہے: متعدد خبر دینے والوں کی خبریں مل کر یقین پیدا کرنے کا سبب بنتی ہیں۔

يَسْتَحِيلُ الْعَقْلُ تَوَاطُؤَهُمْ عَلَى الْكَذِبِ جماعت کی ایسی کثرت مطلوب ہے جس کے افراد کا جھوٹ پر جمع ہونا عقل محال سمجھے۔ يَسْتَحِيلُ کے معنی ناممکن یا محال سمجھنا ہیں، اور تَوَاطُؤٌ باہم موافقت یا اتفاق کو کہتے ہیں؛ یہاں جھوٹ بولنے پر باہمی اتفاق مراد ہے۔ یہ نہیں کہ ہر زیادہ افراد والی جماعت کی ہر خبر خود بخود متواتر ہو گئی۔ قید یہ ہے کہ خبر دینے والوں کا اس مخصوص خبر کے بارے میں جھوٹ پر متفق ہو جانا عقل کے نزدیک ناممکن ہو اور اس سے یقین حاصل ہو جائے۔

وَاخْتَلَفُوا فِي أَقَلِّ عَدَدِ هٰذِهِ الْجَمَاعَةِ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کتنے لوگ خبر دیں تو وہ کثرت حاصل ہو گی؟ اس جماعت کی کم سے کم تعداد میں اختلاف نقل کیا گیا ہے۔ اس اختلاف کا سبب یہی ہے کہ یقین حاصل ہونے کے لیے جماعت کی تعداد کو بعض نے خاص عدد میں بند کرنا چاہا، جبکہ دوسرے اہلِ علم نے خبر دینے والوں کی حالت اور واقعے کی نوعیت کے اختلاف کو بھی ضروری سمجھا۔

قِيلَ: إِنَّ أَقَلَّهُ أَرْبَعَةٌ ایک قول کے مطابق خبر دینے والے کم از کم چار ہوں تو تواتر سے یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ أَرْبَعَةٌ چار کے عدد کو بیان کرتا ہے۔ اس قول میں کم سے کم حد ایک معین تعداد قرار دی گئی ہے؛ لیکن صرف اتنے افراد کی موجودگی ہی ہر حال میں یقین دے سکتی ہے یا نہیں، یہی آگے اختلاف کا محل ہے۔

وَقِيلَ: عَشَرَةٌ دوسرے قول میں یہ کم سے کم تعداد دس بتائی گئی ہے۔ اس رائے میں چار افراد کو ناکافی سمجھ کر دس افراد کی خبر کو اعتبار کی حد قرار دیا گیا ہے۔

وَقِيلَ: أَرْبَعُونَ تیسرے قول میں چالیس خبر دینے والوں کی شرط بیان ہوئی۔ اس سلسلے میں بعض اہلِ علم

کی طرف ستر کی تعداد بھی منقول ہے؛ البتہ اصل عبارت میں چار، دس اور چالیس کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں۔ ان مختلف اعداد کے ذکر سے واضح ہے کہ تعداد کی تعیین میں ایک ہی قول پر اتفاق نہیں۔

وَالْأَشْبَهُ أَنَّ هٰذَا الْعَدَدَ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ حَالِ الَّذِينَ أَخْبَرُوهُ اَلْأَشْبَهُ کے لغوی معنی زیادہ مشابہ کے ہیں، اور یہاں مراد حق یا درستگی کے زیادہ قریب قول ہے۔ اس کے مطابق متواتر خبر کے لیے کوئی ایسا عدد مقرر نہیں جو ہر جگہ یکساں کافی ہو۔ خبر دینے والوں کے احوال بدلنے سے یقین پیدا کرنے کے لیے درکار تعداد بھی بدل سکتی ہے۔ قابلِ اعتماد اشخاص کی نسبتاً کم تعداد سے بعض اوقات یقین ہو جاتا ہے، جبکہ غیر معتبر یا کم اعتماد افراد کی بڑی تعداد سے بھی پہلے وہ کیفیت حاصل نہیں ہوتی۔

مثال کے طور پر اگر خبر دینے والے بہت قابلِ اعتماد ہوں تو آٹھ یا دس اشخاص کی متفقہ خبر پر یقین ہو سکتا ہے۔ اگر ان کے احوال اس درجے کے نہ ہوں تو چالیس یا پچاس کی تعداد درکار سمجھ میں آسکتی ہے، اور اگر وہ فاسق یا غیر معتبر ہوں تو سو یا ڈیڑھ سو کی تعداد پر بھی کبھی جا کر یقین کی کیفیت پیدا ہو۔ یہ اعداد یہاں مستقل ضابطے کے طور پر نہیں بلکہ اس نکتے کو سمجھانے کے لیے ہیں کہ خبر دینے والوں کے احوال یقین کے حصول میں اثر انداز ہو سکتے ہیں۔

وَاخْتِلَافِ الْوَاقِعَةِ صرف خبر دینے والوں کا حال ہی نہیں، بلکہ واقعے کی نوعیت بھی مختلف ہو سکتی ہے۔ بعض واقعات ایسے ہوتے ہیں کہ نسبتاً کم افراد کی خبر سے یقین ہو جاتا ہے، اور بعض کے لیے مزید خبر دینے والوں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ لہٰذا جماعت کی تعداد پر فیصلہ کرتے وقت واقعے کی نوعیت کو بھی ملحوظ رکھا جائے گا۔

فَلَا يَتَعَيَّنُ عَدَدٌ اس تمام گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ کوئی ایک مخصوص عدد لازم قرار نہیں پاتا۔ چار، دس یا چالیس کو ہر واقعے کے لیے قطعی اور ضروری حد نہیں کہا جائے گا، کیونکہ اصل مطلوب تعداد کا نام نہیں بلکہ اس کے ذریعے حاصل ہونے والا یقین ہے۔

وَالضَّابِطَةُ أَنْ يَبْلُغَ إِلَى حَدٍّ يُفِيدُ الْيَقِينَ اصل ضابطہ یہ ہے کہ خبر دینے والوں کی جماعت اتنی ہو کہ اس کی خبر سے یقین حاصل ہو جائے۔ اَلضَّابِطَةُ سے مراد وہ قاعدہ ہے جس کی طرف مختلف اقوال کو لوٹایا جا سکے، اور یُفِیدُ الْیَقِینَ کا مطلب یقین پیدا کرنا ہے۔ اس لیے تواتر میں عدد کو مقصد بنانے کے بجائے عقلی اطمینان اور قطعی تصدیق کو اصل کسوٹی قرار دیا گیا ہے۔

فَهٰذِهِ السِّتَّةُ هِيَ مَبَادِئُ الْبَرَاهِينِ اب بدیہیات کی تمام چھ قسموں—اولیات، فطریات، حدسیات، مشاہدات، تجربیات اور متواترات—کا مشترک مقام واضح کیا گیا ہے۔ اَلْمَبَادِئُ ابتدائی اصول اور مقدمات کو کہتے ہیں، اور اَلْبَرَاهِینُ برہان کی جمع ہے۔ برہان یقینی

مقدمات سے مرکب قیاس ہے؛ اس لیے ان چھ قسموں کے قضیے اس کے یقینی مقدمات کی بنیاد بنتے ہیں۔

وَمَقَاطِعُ الدَّلِيلِ وَمُنْتَهَى الْيَقِينِ مَقَاطِعُ، مَقْطَعٌ کی جمع ہے؛ اسے دلیل کے قطعی ہونے کی جگہ یا مرحلے کے معنی میں بیان کیا گیا ہے۔ مُنْتَهَى الْيَقِينِ یقین کی انتہا کو ظاہر کرتا ہے۔ یعنی ان اقسام کی بدیہیات سے وہ قطعی بنیاد حاصل ہوتی ہے جس پر برہانی استدلال قائم ہو سکے اور یقین کی مضبوط ترین صورت سامنے آئے۔ اس پر بدیہیات کی چھ قسموں کا بیان پورا ہوا۔

ترجمہ: اور چھٹی قسم متواترات ہیں، یعنی ایسے قضیے جن کے متعلق ایسی جماعت کی خبر کے واسطے سے حکم لگایا جاتا ہے جس کا جھوٹ پر متفق ہو جانا عقل محال سمجھے۔ اس جماعت کی کم سے کم تعداد میں اختلاف ہوا: بعض نے چار، بعض نے دس اور بعض نے چالیس کہا۔ زیادہ درست بات یہ ہے کہ یہ تعداد خبر دینے والوں کے احوال اور واقعے کے مختلف ہونے سے بدلتی ہے، لہٰذا کوئی عدد متعین نہیں۔ اصل ضابطہ یہ ہے کہ جماعت اس حد کو پہنچ جائے جس سے یقین حاصل ہو۔ پس یہ چھ قسمیں براہین کے مبادی، دلیل کے قطعی ہونے کی جگہیں اور یقین کی انتہا ہیں۔

فَائِدَةٌ بدیہیات اور ان کے یقینی مقدمات بیان کرنے کے بعد نقل کے ذریعے ملنے والی باتوں کے بارے میں ایک اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے۔ یہ بحث خاص طور پر متواترات سے متعلق ہے؛ کیونکہ متواتر خبر میں سامع نے خود متعلقہ چیز کا مشاہدہ نہیں کیا ہوتا بلکہ دوسرے لوگ اسے اطلاع دیتے ہیں۔ بعض خبر دینے والوں نے واقعہ خود دیکھا ہوتا ہے، جبکہ کبھی خبر ایک شخص سے دوسرے شخص تک منتقل ہوتی ہوئی سامع تک پہنچتی ہے۔ ایسی پہنچنے والی باتوں کو نقلی مقدمات کہا جاتا ہے۔

زَعَمَ قَوْمٌ أَنَّ الْمُقَدِّمَاتِ النَّقْلِيَّةَ لَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْقِيَاسِ الْبُرْهَانِيِّ زَعَمَ میں کسی قول یا گمان کو نقل کرنے کا مفہوم ہے، اور قَوْمٌ سے کچھ لوگ مراد ہیں۔ بعض مناطقہ اور فلاسفہ کی طرف، اور ایک نقل میں بعض معتزلہ کی طرف بھی، یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ نقل سے حاصل ہونے والے مقدمات کو قیاسِ برہانی میں استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے نزدیک برہان کا مواد یقینی ہونا ضروری ہے، لیکن نقل میں غلطی کا امکان ہوتا ہے؛ لہٰذا وہ اسے یقینی برہان کی بنیاد بنانا درست نہیں سمجھتے۔

ظَنًّا مِنْهُمْ أَنَّ النَّقْلَ يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ الْغَلَطُ وَالْخَطَأُ مِنْ وُجُوهٍ شَتَّى يَتَطَرَّقُ کے معنی داخل ہونا یا پہنچنا ہیں اور مِنْ وُجُوهٍ شَتَّى کا مفہوم مختلف طریقوں سے ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ نقل میں کبھی بولنے والا بھول جاتا ہے، کبھی بات درست یاد نہیں رہتی، کبھی ایک بات کہنا چاہتا ہے اور دوسری کہہ دیتا ہے، اور کبھی جان بوجھ کر جھوٹ بھی بول سکتا ہے۔ پھر یہی خبر آگے نقل در نقل پہنچتی رہتی ہے۔ اس طرح خبر میں غلطی یا خطا پہنچنے کے کئی راستے ہو سکتے ہیں۔

فَكَيْفَ يَكُونُ مَبَادِي الْقِيَاسِ الْبُرْهَانِيِّ الَّذِي يُفِيدُ الْقَطْعَ؟ اعتراض کی بنیاد یہ سوال ہے کہ جب نقلی خبر میں خطا کے احتمالات موجود ہیں تو وہ اس برہانی قیاس کی ابتدائی مقدمات کیسے بن سکتی ہے جو قطعیت اور یقین پیدا کرتا ہے؟ اَلْقَطْعُ سے مراد یقینی فیصلہ ہے۔ اگر مقدمہ مشتبہ ہو تو اسے یقینی مقدمہ کے درجے میں رکھنا محلِ اشکال ہے؛ یہی ان لوگوں کا اصل استدلال ہے۔

وَإِنَّ هٰذَا الظَّنَّ إِثْمٌ مصنف اس مطلق اعتراض کو سخت الفاظ میں رد کرتے ہیں۔ إِثْمٌ کا لفظ استعمال کر کے اس گمان کی نہایت شدید تردید مقصود ہے؛ اسے محض معمولی علمی خطا کے بجائے بہت سنگین غلطی قرار دیا گیا ہے۔ تردید کا رخ اس دعوے کی طرف ہے کہ نقل سے کبھی بھی یقینی علم نہیں مل سکتا، نہ کہ ہر غیر مصدقہ خبر کو بلا تحقیق مان لینے کی طرف۔

لِأَنَّ النَّقْلَ كَثِيرًا مَا يُفِيدُ الْقَطْعَ اس کی وجہ یہ ہے کہ نقل بہت مرتبہ قطعی علم کا ذریعہ بنتی ہے۔ متواتر خبر اسی نوع کی مثال ہے۔ اگر خبر دینے والوں کی جماعت اور خبر کی کیفیت ایسی ہو کہ عقل ان کے جھوٹ پر جمع ہونے کو محال سمجھے تو یقین حاصل ہوتا ہے۔ محض اس امکان کی بنا پر کہ بعض ناقلین غلطی کر سکتے ہیں، ہر قسم کی نقلی خبر سے یقین کا امکان ختم نہیں ہو جاتا۔

إِذَا رُوعِيَ فِيهِ الشَّرَائِطُ اس حکم میں شرط رکھی گئی ہے کہ خبر کی معتبر شرائط پوری ہوں۔ متواتر خبر میں صرف یہ دیکھ لینا کافی نہیں کہ لوگ بہت ہیں، بلکہ وہ کثرت اس درجے کی ہو جس سے واقعی یقین حاصل ہو۔ خبر پہنچنے کی کیفیت اور ناقلین کی حالت بھی اس میں دیکھی جاتی ہے۔ جب ان شرائط کی رعایت ہو تو نقل کو مطلق غیر معتبر قرار دینے کا اعتراض باقی نہیں رہتا۔

وَانْضَمَّ إِلَيْهِ الْعَقْلُ دوسری قید یہ ہے کہ نقل کے ساتھ عقل بھی شامل ہو، یعنی خبر کو عقل کے سامنے پرکھا جائے۔ ہر سنی ہوئی بات محض اس لیے تسلیم نہیں کر لی جاتی کہ کہنے والے بہت ہیں۔ اگر کوئی دعویٰ عقل کے نزدیک محال ہو تو محض اس کے تکرار سے یقینی تصدیق لازم نہیں آتی۔ مثال کے طور پر کسی شخص کے بنائے ہوئے بت ہی کو اس کا خالق قرار دینے کا دعویٰ یا یہ خبر کہ لاہور کے چند کلو میٹر بعد زمین اوپر اور آسمان نیچے ہو جاتے ہیں، عقل کے خلاف دعووں کی مثالوں کے طور پر پیش کیے گئے ہیں۔ اسی طرح سڑک پر چلنے والی گاڑیوں کا وہاں پہنچتے ہی خود بخود ہوا میں اڑنے لگنا بھی اس ضمن میں بیان ہوا ہے۔

مقصود یہ واضح کرنا ہے کہ جب کسی خبر کی شرطیں بھی پوری ہوں اور عقل بھی اس کے متعلق قطعیت کا فیصلہ کرے تو یہ خبر یقینی مقدمہ بن سکتی ہے۔ ہزار افراد کی خبر بھی اگر ایسی بات کے متعلق ہو جسے عقل محال قرار دیتی ہو تو اسے اسی اصول پر متواتر یقینی خبر نہیں مانا جائے گا۔ اس لیے کثرتِ ناقلین کے ساتھ عقلی جانچ کو ملحوظ رکھنے کی قید اعتراض کے جواب میں خاص اہمیت رکھتی ہے۔

اس کے لیے قرآنِ مجید کے مسلسل نقل ہونے اور روزانہ پانچ نمازوں کے امت میں معروف و مسلسل رہنے کی مثال بھی بیان ہوئی ہے۔ مختلف زمانوں اور علاقوں میں کثیر لوگوں کا ایک ہی امر کو نقل کرنا یقین کے حصول کی توضیح کے لیے پیش کیا گیا۔ ان مثالوں کا مقصود نقل کی تمام صورتوں کو ایک حکم میں جمع کرنا نہیں، بلکہ یہ سمجھانا ہے کہ معتبر اور متواتر نقل کے ذریعے قطعی معلومات بھی حاصل ہو سکتی ہیں۔

نَعَمْ، لَوْ قِيلَ إِنَّ النَّقْلَ الصِّرْفَ بِلَا اعْتِبَارِ انْضِمَامِ الْعَقْلِ مَعَهُ لَا يُعْتَبَرُ وَلَا يُفِيدُ البتہ اعتراض کو ایک محدود صورت میں قبول کرنے کی گنجائش بیان کی گئی ہے: اگر مقصود یہ ہو کہ صرف نقل ہی نقل ہو، اس کے ساتھ عقل کا اعتبار نہ کیا گیا ہو اور خبر کو پرکھا ہی نہ گیا ہو، تو محض ایسی نقل سے قطعیت ثابت نہیں ہوتی۔ النَّقْلَ الصِّرْفَ سے بالکل خالص نقل مراد ہے، اور بِلَا اعْتِبَارِ انْضِمَامِ الْعَقْلِ مَعَهُ سے مراد عقل کے ساتھ شامل ہونے کا لحاظ کیے بغیر ہے۔ اس صورت میں غلطی یا خطا کے امکان کی بات سمجھ میں آتی ہے۔

لَكَانَ لَهُ وَجْهٌ لَهُ وَجْهٌ کا مطلب ہے کہ اس بات کی کوئی قابلِ فہم وجہ یا گنجائش ہو سکتی ہے۔ یعنی اگر اعتراض صرف بے جانچ نقل کے بارے میں ہو تو وہ ایک حد تک قابلِ قبول ہے؛ لیکن نقل کے ساتھ معتبر شرائط اور عقل کی تائید موجود ہو تو اسے برہان کے لیے مطلق ناموزوں کہنا درست نہیں۔ یوں اصل اختلاف دو الگ صورتوں کے ایک دوسرے سے خلط ہونے پر پیدا ہوا تھا: ایک بے تحقیق نقل اور دوسری ایسی متواتر خبر جس سے عقل کو یقین حاصل ہو۔

ترجمہ: فائدہ: بعض لوگوں نے گمان کیا کہ نقلی مقدمات قیاسِ برہانی میں استعمال نہیں ہو سکتے، کیونکہ ان کے خیال میں نقل میں مختلف طریقوں سے غلطی اور خطا داخل ہو سکتی ہے؛ تو ایسی نقل اس قیاسِ برہانی کی بنیاد کیسے بنے گی جو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے؟ یہ گمان نہایت غلط ہے؛ اس لیے کہ نقل اکثر قطعیت پیدا کرتی ہے، جب اس میں شرائط کا لحاظ رکھا جائے اور عقل بھی اس کے ساتھ شامل ہو۔ ہاں، اگر یہ کہا جائے کہ محض نقل، عقل کے ساتھ شامل ہونے کا لحاظ کیے بغیر، معتبر نہیں اور فائدہ نہیں دیتی تو اس بات کی ایک وجہ ہو سکتی ہے۔

فَصْلٌ: الْبُرْهَانُ قِسْمَانِ: لِمِّيٌّ وَإِنِّيٌّ اس فصل میں قیاسِ برہانی کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں: لِمِّيٌّ اور اِنِّيٌّ۔ برہان ایسے قیاس کو کہتے ہیں جو یقینی مقدمات سے بنا ہو؛ یہاں تقسیم مقدمات کے یقین یا عدمِ یقین کی بنیاد پر نہیں بلکہ اس بات پر ہے کہ دلیل میں استعمال ہونے والا حدِ اوسط، واقع میں بھی معلول کی علت ہے یا محض ذہن میں حکم تک پہنچنے کا واسطہ۔ ایک صورت میں علت سے معلول پر استدلال کیا جاتا ہے اور دوسری میں معلول سے علت تک پہنچا جاتا ہے۔

اس فرق کی بنیاد سمجھنے کے لیے علت و معلول کا مفہوم سامنے رکھنا ضروری ہے۔ علت اس چیز کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے معلول پایا جاتا ہے۔ جب کسی چیز کو دوسری کی حقیقی علت قرار دیا جائے تو اس کا تقاضا یہی ہے کہ علت پائی جائے تو اس کے ساتھ اس کا معلول بھی پایا جائے؛ ایسی صورت قابلِ قبول نہیں کہ علت پوری طرح موجود ہو لیکن جس چیز کی وہ علت تھی وہ موجود نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو اسے حقیقی علت قرار دینے میں غلطی ہوئی ہوگی۔ اس بحث میں سورج کے نکلنے کو دن کے ہونے کی علت اور دن کو اس کا معلول بنا کر سمجھایا گیا ہے۔

أَمَّا اللِّمِّيُّ پہلی قسم برہانِ لِمّی ہے۔ اس میں علت کے ذریعے معلول کا ثبوت پیش کیا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جائے: اس وقت سورج نکلا ہوا ہے، اور جب سورج نکلا ہوتا ہے تو دن ہوتا ہے؛ لہٰذا اس وقت دن ہے۔ دلیل نے جس چیز کو ثابت کیا وہ دن کا ہونا ہے، اور جس چیز کے ذریعے ثابت کیا وہ سورج کا نکلنا ہے۔ اس مثال کی ترتیب میں سورج کا نکلنا علت اور دن کا ہونا معلول ہے؛ اس لیے علت سے معلول تک پہنچنے والی دلیل برہانِ لِمّی کہلاتی ہے۔

فَهُوَ الَّذِي يَكُونُ الْأَوْسَطُ فِيهِ عِلَّةً لِثُبُوتِ الْأَكْبَرِ لِلْأَصْغَرِ فِي الْوَاقِعِ اس تعریف میں الْأَوْسَطُ سے مراد حدِ اوسط ہے۔ قیاس کے دونوں مقدموں میں مشترک آنے والی یہ وہ حد ہے جس کے ذریعے نتیجے کے موضوع کے لیے اس کا محمول ثابت کیا جاتا ہے۔ نتیجے کے موضوع کو اصغر اور اس کے محمول کو اکبر کہتے ہیں۔ مذکورہ مثال میں نتیجہ ہے: ''اس وقت دن موجود ہے''؛ اس میں ''اس وقت'' اصغر اور ''دن موجود ہے'' اکبر ہے۔ صغریٰ ''اس وقت سورج نکلا ہوا ہے'' میں اصغر کے لیے سورج کا نکلنا ثابت کیا گیا۔ کبریٰ ''جس وقت سورج نکلا ہوتا ہے، دن موجود ہوتا ہے'' میں سورج کے نکلنے کے ساتھ دن کے وجود کا ربط بیان ہوا۔ دونوں مقدموں میں سورج کا نکلنا مشترک ہے، لہٰذا یہی حدِ اوسط ہے۔

نتیجے میں اصغر اور اکبر کا براہِ راست تعلق سامنے آتا ہے، جبکہ مقدمات میں وہ اس طرح ایک ساتھ نہیں آئے تھے۔ صغریٰ میں ''اس وقت'' کا تعلق سورج کے نکلنے سے تھا اور کبریٰ میں سورج کے نکلنے کا تعلق دن کے وجود سے تھا۔ حدِ اوسط کے ذریعے دونوں باتیں ملیں تو نتیجہ نکلا کہ ''اس وقت دن موجود ہے''۔ پس حدِ اوسط کا کام صرف دونوں مقدموں میں مشترک لفظ کی حیثیت سے آنا نہیں، بلکہ اصغر کے لیے اکبر کے ثبوت کا واسطہ بننا ہے۔

یہاں حدِ اوسط کی ایک اور خصوصیت ہے: ''سورج کا نکلنا'' صرف ہمارے ذہنی قیاس میں واسطہ نہیں بنایا گیا بلکہ اس مثال میں واقع کے اندر بھی دن کے ہونے کی علت یہی ہے۔ اس طرح ذہن میں دلیل کا ربط اور خارج میں علت و معلول کا ربط ایک ہی سمت میں واقع

ہوا۔ اسی لیے تعریف میں فِی الْوَاقِعِ کی قید آئی ہے۔ اگر صرف ذہنی واسطہ ہونا کافی ہوتا تو برہانِ لِمّی اور برہانِ اِنّی کا امتیاز قائم نہ رہتا۔

كَمَا أَنَّهُ وَاسِطَةٌ فِي الْحُكْمِ جیسے حدِ اوسط واقع میں علت ہے، ویسے ہی وہ حکم لگانے میں واسطہ بھی ہے۔ حکم سے مراد نتیجے میں اصغر کے لیے اکبر کا ثبوت ہے۔ یہاں ''اس وقت'' کے لیے ''دن موجود ہے'' کا حکم سورج کے نکلنے کے واسطے سے لگایا گیا۔ یوں ایک ہی چیز کی دو حیثیتیں سامنے آئیں: ذہن میں وہ نتیجہ نکالنے کی دلیل و واسطہ ہے، اور واقع میں اسی معلول کی علت ہے جسے نتیجے میں ثابت کیا جارہا ہے۔

حدِ اوسط کے لیے وَاسِطَةٌ فِي الْإِثْبَاتِ اور وَاسِطَةٌ فِي التَّصْدِيقِ کی تعبیرات بھی استعمال ہوتی ہیں؛ کیونکہ اسی کے واسطے سے اصغر کے لیے اکبر کا ثبوت اور اس ثبوت کی تصدیق حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً پہلے مقدمے میں ''اس وقت'' کے ساتھ سورج کے نکلنے کا ذکر ہے، دوسرے مقدمے میں سورج کے نکلنے کے ساتھ دن کا، اور نتیجے میں اسی مشترک واسطے کے سبب ''اس وقت'' کے ساتھ دن کے وجود کی تصدیق قائم ہوگئی۔

يُسَمَّى بِهِ لِإِفَادَتِهِ اللِّمِّيَّةَ وَالْعِلِّيَّةَ یہ برہان لِمّی اس لیے کہلاتا ہے کہ اس سے کسی حکم کا ''کیوں'' اور اس کی علت معلوم ہوتی ہے۔ اللِّمِّيَّةُ کو سوال لِمَ یعنی ''کیوں؟'' کے ساتھ متعلق کرکے سمجھایا گیا ہے؛ اَلْعِلِّيَّةُ کا مفہوم بھی یہاں وجہ اور علت کا بیان ہے۔ سوال ہو کہ دن کیوں موجود ہے تو اس مثال میں جواب ملتا ہے: اس لیے کہ سورج نکلا ہوا ہے۔ یوں دلیل صرف ایک چیز کا وجود نہیں بتاتی بلکہ یہ بھی واضح کرتی ہے کہ وہ کیوں موجود ہے اور کون سی چیز اس کی علت ہے۔

اس کے برعکس ''سورج کیوں نکلا ہوا ہے؟'' کے جواب میں ''اس لیے کہ دن ہے'' کہنا اسی قسم کا بیانِ علت نہیں بن سکتا؛ کیونکہ ترتیبِ علت و معلول میں دن کو سورج کے نکلنے کا نتیجہ مانا گیا تھا، اس کی علت نہیں۔ یہ فرق محض جملوں کی ترتیب کا نہیں، بلکہ حکم کی ذہنی دلیل اور واقع میں علت ہونے کے درمیان فرق کا ہے۔

آگ اور دھوئیں کی مثال میں بھی یہی ترتیب دکھائی گئی ہے۔ رات کے وقت دور جلتی ہوئی آگ نظر آرہی ہو لیکن دھواں دکھائی نہ دیتا ہو، تو اس مثال کے قائم کیے گئے ربط کے مطابق آگ کے جلنے سے دھوئیں کے وجود پر استدلال کیا جائے گا۔ آگ کو علت اور دھوئیں کو معلول فرض کرکے علت سے معلول ثابت کرنے والی یہ صورت برہانِ لِمّی ہے۔ آگ نظر آنے کے باوجود دھواں نظروں سے اوجھل ہونے کا ذکر اس لیے ہے کہ معلوم ہو: دلیل کا مقصود کسی ایسی چیز کو ثابت کرنا بھی ہو سکتا ہے جو براہِ راست مشاہدے میں نہ آئی ہو۔

وَأَمَّا الْإِنِّيُّ دوسری قسم برہانِ اِنّی ہے۔ اس کا رخ پہلی قسم کے برعکس ہوتا ہے: یہاں کسی معلوم اثر یا معلول سے اس کی علت کے وجود تک پہنچا جاتا ہے۔ حدِ اوسط

پھر بھی وہی کام کرتا ہے جو ہر قیاس میں کرتا ہے، یعنی نتیجے کے موضوع کے لیے اس کے محمول کا ثبوت مہیا کرتا ہے؛ لیکن ضروری نہیں کہ جس چیز کو ذہن میں واسطہ بنایا گیا ہے وہ خارج میں بھی اس نتیجے کی علت ہو۔

فَهُوَ الَّذِي يَكُونُ الْأَوْسَطُ فِيهِ عِلَّةً لِلْحُكْمِ فِي الذِّهْنِ فَقَطْ تعریف کے لفظ فِي الذِّهْنِ فَقَطْ سے واضح ہوا کہ حدِ اوسط یہاں حکم تک پہنچنے کے لیے ذہن میں دلیل کا کام دیتا ہے؛ اس لیے اسے ذہنی اعتبار سے علتِ حکم کہا جاتا ہے۔ مثلاً صغریٰ ہو: ''اس وقت دن موجود ہے''، کبریٰ ہو: ''جب دن موجود ہوتا ہے تو سورج نکلا ہوتا ہے''، نتیجہ نکلے گا: ''اس وقت سورج نکلا ہوا ہے''۔ اس میں ''اس وقت'' اصغر، ''سورج نکلا ہوا ہے'' اکبر اور ''دن موجود ہے'' حدِ اوسط ہوا۔ نتیجے میں سورج کے نکلنے کو دن کے موجود ہونے کے واسطے سے ثابت کیا گیا۔

وَلَمْ يَكُنْ عِلَّةً فِي الْوَاقِعِ حالانکہ خارج میں دن کا ہونا سورج کے نکلنے کی علت نہیں سمجھا گیا؛ بلکہ مثال کی پہلی ترتیب میں سورج کا نکلنا دن کے وجود کی علت تھا۔ اسی لیے اگر کوئی یہ کہے کہ سورج کے نکلنے کا سبب دن کا موجود ہونا ہے تو علت اور معلول کی ترتیب الٹ جائے گی۔ نتیجہ نکالنے کے لیے دن کا وجود دلیل بن سکتا ہے، لیکن دلیل بننے اور خارج میں کسی چیز کو پیدا کرنے والی علت ہونے کو ایک نہ سمجھنا چاہیے۔

بَلْ قَدْ يَكُونُ مَعْلُولًا لَهُ یہاں قَدْ يَكُونُ کا لفظ قابل توجہ ہے؛ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذہنی حکم کا واسطہ کبھی اسی چیز کا معلول بھی ہو سکتا ہے جسے اس کے ذریعے ثابت کیا جا رہا ہے۔ سورج اور دن کی مثال میں دن کا ہونا معلول ہے، جب کہ سورج کا نکلنا علت۔ اسی طرح برہانِ اِنّی کی تعریف میں ہر حال میں حدِ اوسط کو واقع کی علت نہیں کہا گیا۔

آگ اور دھوئیں کی مثال کا دوسرا رخ یہی فرق سمجھاتا ہے۔ دن کے وقت دور سے دھواں اٹھتا نظر آئے لیکن آگ نظر نہ آئے تو مشاہدہ ہونے والے دھوئیں کی بنا پر اس مثال میں آگ کے وجود پر استدلال کیا گیا۔ یہاں دھواں حدِ اوسط ہے؛ اس کے ذریعے آگ کے وجود کا حکم لگایا جاتا ہے۔ دھواں اثر اور آگ اس کی علت مانے گئے ہیں؛ اس لیے معلول کے ذریعے علت کا ثبوت برہانِ اِنّی کی مثال بنا۔ رات کی پہلی صورت میں دکھائی دینے والی آگ کے واسطے سے نہ دکھائی دینے والا دھواں ثابت کیا گیا تھا، اس لیے وہاں برہانِ لِمّی تھا۔

مخلوقات کے ذریعے خالق کے وجود پر استدلال کرنے کی مثال بھی اسی عنوان میں آئی ہے: زمین، چاند، ستارے، آسمان، پہاڑ، جنگلات، پودے اور جاندار سامنے ہیں؛ ان کے وجود سے پیدا کرنے والے کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے۔ استدلال کا رخ مخلوق سے خالق کی طرف ہے، اس لیے اسے دلائلِ اِنّیہ کی مثال قرار دیا گیا ہے۔ یہاں مقصود ان مثالوں کے ذریعے

استدلال کی سمت اور ذہنی واسطے کا مفہوم واضح کرنا ہے۔

مِثَالُ اللِّمِّيِّ قَوْلُكَ: "زَيْدٌ مَحْمُومٌ" برہانِ لِمّی کی باقاعدہ کتابی مثال میں پہلے دعویٰ ذکر کیا گیا: "زید کو بخار ہے"۔ مَحْمُومٌ بخار میں مبتلا شخص کو کہتے ہیں اور حُمّی بخار کا نام ہے۔ آگے اسی دعوے کی دلیل ذکر ہوگی؛ اس لیے پہلے لکھے ہوئے دعوے کو قیاس کا نتیجہ سمجھنا چاہیے، نہ کہ بذاتِ خود اس کا مقدمہ۔

اس مثال کا تعلق قدیم حکماء کے نظریۂ اخلاطِ اربعہ سے ہے۔ اس نظریے میں خون، بلغم، سوداء اور صفراء کو جسم کے بنیادی اخلاط کہا جاتا تھا، اور ان کی مقدار یا نسبت میں کمی بیشی سے مختلف امراض پیدا ہونے کی توجیہ کی جاتی تھی۔ اسی قدیم طبّی تصور کے تحت اخلاط میں تعفن اور بدبو پیدا ہونے کو بخار کا سبب بتایا گیا۔ یہ ایک تاریخی طبّی نظریے سے لی گئی منطقی مثال ہے؛ اس کو آج کی طب میں بخار کی ثابت شدہ عمومی علت کے طور پر نہیں لینا چاہیے۔

لِأَنَّهُ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ لِأَنَّهُ میں "کا مفہوم ہے؛ اسی لفظ سے دعوے کی دلیل شروع ہوتی ہے۔ اس کے ہٗ کی ضمیر زید کی طرف راجع ہے۔ مفہوم یہ ہوا کہ زید کے اخلاط میں تعفن پایا جاتا ہے۔ دلیل کی صغریٰ کو مستقل قضیے کی شکل میں یوں ظاہر کیا جاسکتا ہے: زَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ۔ اس میں زید مبتدا اور مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ اس کی خبر ہے۔

وَكُلُّ مُتَعَفِّنِ الْأَخْلَاطِ مَحْمُومٌ کبریٰ میں قدیم طبّی نظریے کے مطابق کلی حکم قائم کیا گیا کہ ہر وہ شخص جس کے اخلاط میں تعفن ہو، بخار والا ہوتا ہے۔ اس قیاس میں مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مشترک آیا ہے؛ یہی حدِ اوسط ہے۔ زید اصغر ہے اور مَحْمُومٌ اکبر۔ صغریٰ میں زید کے لیے تعفنِ اخلاط ثابت ہوا، کبریٰ میں تعفنِ اخلاط والے کے لیے بخار کا حکم رکھا گیا، چنانچہ دونوں کے ملاپ سے زید کے لیے بخار کا حکم ثابت ہوگا۔

فَزَيْدٌ مَحْمُومٌ یہی قیاس کا نتیجہ ہے اور ابتدائی دعویٰ بھی یہی تھا۔ حدِ اوسط نتیجے میں حذف ہو چکا ہے؛ اس کے ذریعے اصغر "زید" کے لیے اکبر "بخار والا" ثابت کیا گیا۔ اس مثال کے قائم کردہ نظریے میں تعفنِ اخلاط بخار کی علت تھا؛ لہٰذا جس چیز کو ذہنی قیاس میں واسطہ بنایا گیا وہی واقع میں بھی علت تصور کی گئی۔ یہی اس کے برہانِ لمی ہونے کی وجہ ہے۔

فَكَمَا أَنَّ فِي هٰذَا الْقِيَاسِ الْأَوْسَطَ عِلَّةٌ لِثُبُوتِ الْحُمَّى لِزَيْدٍ فِي ذِهْنِكَ فِي ذِهْنِكَ کی قید اس لیے ہے کہ پہلے قیاس کے ذریعے ذہنی ثبوت کو دیکھا جاتا ہے۔ اس کے مقدموں میں متعفن الاخلاط ہونا حدِ اوسط کے طور پر رکھا گیا؛ اسی سے معلوم ہوا کہ دلیل بنانے والے کے ذہن میں زید کے بخار کا ثبوت اس تعفن کے واسطے سے ہے۔ اصل دعویٰ اور نتیجہ دونوں "زید محموم ہے"

ہیں؛ لیکن دعوے کے لیے جو علمی واسطہ استعمال ہوا وہ تعفنِ اخلاط ہے۔

كَذٰلِكَ هُوَ عِلَّةٌ لِوُجُودِ الْحُمَّى فِي الْوَاقِعِ اب ذہنی ثبوت سے بڑھ کر واقع کی طرف دیکھا گیا۔ اس مثال میں قدیم حکماء کے تصور کے مطابق تعفنِ اخلاط کو فی الواقع بخار کا سبب بھی مانا گیا ہے۔ یوں دو نسبتیں ایک ہو گئیں: ذہن میں حدِ اوسط بخار کے ثبوت کا واسطہ ہے اور واقع میں اسی کو بخار کے وجود کی علت قرار دیا گیا ہے۔ اس موافقت کی بنا پر یہ برہانِ لِمّی کی مثال ہے۔

وَمِثَالُ الْإِنِّيِّ قَوْلُكَ: "زَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ" برہانِ اِنّی کی مثال میں دعویٰ تبدیل کر دیا گیا۔ اب یہ ثابت کرنا ہے کہ زید کے اخلاط میں تعفن ہے۔ اس دعوے کو ثابت کرنے کے لیے اسی قدیم طبّی مثال کی نسبت الٹ کر بخار کا ہونا دلیل بنایا جائے گا؛ یعنی جسے پہلی صورت میں معلول سمجھا گیا تھا، اب اسی کو ذہنی قیاس میں حدِ اوسط بنایا جا رہا ہے۔

لِأَنَّهُ مَحْمُومٌ، وَكُلُّ مَحْمُومٍ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ دلیل کی صغریٰ یہ ہے: زَیْدٌ مَحْمُومٌ، یعنی زید کو بخار ہے؛ اور کبریٰ یہ ہے: ہر بخار والا متعفن الاخلاط ہے۔ لِاَنَّہٗ کی ضمیر یہاں بھی زید کی طرف راجع ہے۔ اب دونوں مقدموں میں مَحْمُومٌ مشترک آیا؛ پس وہی حدِ اوسط ہے۔ زید اصغر اور متعفن الاخلاط ہونا اکبر ہے۔ اس طرح معلول، یعنی بخار، کے ذریعے اس کی فرض کردہ علت، یعنی تعفنِ اخلاط، کا ثبوت پیش کیا گیا ہے۔

فَزَيْدٌ مُتَعَفِّنُ الْأَخْلَاطِ حدِ اوسط کو حذف کرنے کے بعد یہی نتیجہ حاصل ہوا۔ نتیجہ وہی ہے جو ابتدا میں بطور دعویٰ رکھا گیا تھا۔ پہلی صورت میں زید کو بخار ہونے کا حکم ثابت کیا گیا اور حدِ اوسط تعفنِ اخلاط تھا؛ اس دوسری صورت میں زید کے متعفن الاخلاط ہونے کا حکم ثابت کیا گیا اور حدِ اوسط بخار ہے۔ اس تبدیلی کے سبب دونوں قیاسوں کی نوعیت الگ ہو گئی۔

فَوُجُودُ الْحُمَّى عِلَّةٌ لِثُبُوتِ كَوْنِهِ مُتَعَفِّنَ الْأَخْلَاطِ فِي ذِهْنِكَ وُجُودُ الْحُمَّی سے بخار کا موجود ہونا مراد ہے۔ یہ زید کے متعفن الاخلاط ہونے کے حکم کے لیے صرف اس اعتبار سے علتِ ثبوت ہے کہ اسے دلیل میں حدِ اوسط بنایا گیا ہے۔ کَوْنِہٖ کی ضمیر زید کی طرف راجع ہے۔ گویا قیاس کا پورا راستہ یہ بنا: پہلے زید کے لیے بخار ثابت ہوا، پھر بخار والے پر متعفن الاخلاط کا حکم رکھا گیا، اور ان دونوں سے زید کے متعفن الاخلاط ہونے کی تصدیق حاصل ہوئی۔

وَلَيْسَ عِلَّةً فِي نَفْسِ الْأَمْرِ نَفْسِ الْاَمْرِ سے مراد معاملے کی اصل حقیقت یا واقع ہے۔ اگرچہ بخار کو قیاس کے اندر دلیل کا واسطہ بنایا گیا، لیکن اسی مثال کے مفروضے کے مطابق وہ تعفنِ اخلاط کی خارجی علت نہیں ہے۔ پس ذہن میں حکم ثابت کرنے والی چیز اور خارج میں واقع ہونے والے سبب میں فرق موجود ہے۔ یہ فرق ملحوظ نہ رکھا جائے تو دونوں قسم کے برہان ایک ہی سمجھ لیے جائیں گے۔

بَلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ فِي الْوَاقِعِ بِالْعَكْسِ عَسَى یہاں احتمال وامکان کی تعبیر ہے اور بِالْعَکْس سے مراد الٹی صورت ہے۔ مثال کے اندر واقع کی نسبت ذہنی ترتیب سے الٹی ہے: دلیل میں بخار سے تعفن ثابت کیا گیا، جبکہ اس قدیم طبّی تصور میں تعفن کو بخار کی علت مانا گیا تھا۔ یوں بخار واقع میں معلول سمجھا گیا، لیکن استدلال میں اسے حدِ اوسط اور حکم کے ثبوت کا واسطہ بنایا گیا۔ علت و معلول اور ذہنی و خارجی واسطے کے اسی فرق پر برہانِ لِمّی اور اِنّی کی تقسیم قائم ہے۔

ترجمہ: فصل: برہان دو قسموں پر ہے: لِمّی اور اِنّی۔ لِمّی وہ برہان ہے جس میں حدِ اوسط واقع میں بھی اصغر کے لیے اکبر کے ثبوت کی علت ہو، جیسا کہ وہ حکم لگانے میں واسطہ ہوتا ہے۔ اسے لِمّی اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے علت اور سبب کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اور اِنّی وہ ہے جس میں حدِ اوسط صرف ذہن میں حکم کا واسطہ ہو، واقع میں علت نہ ہو، بلکہ کبھی اسی چیز کا معلول ہو۔ لِمّی کی مثال یہ قول ہے: زید کو بخار ہے، کیونکہ اس کے اخلاط میں تعفن ہے اور ہر متعفن الاخلاط شخص کو بخار ہوتا ہے، لہٰذا زید کو بخار ہے۔ جیسے اس قیاس میں حدِ اوسط تمہارے ذہن میں زید کے بخار کے ثبوت کی علت ہے، اسی طرح واقع میں بھی بخار کے وجود کی علت ہے۔ اور اِنّی کی مثال یہ ہے: زید کے اخلاط میں تعفن ہے، کیونکہ اسے بخار ہے اور ہر بخار والا متعفن الاخلاط ہوتا ہے، لہٰذا زید متعفن الاخلاط ہے۔ اس قیاس میں بخار کا وجود تمہارے ذہن میں زید کے متعفن الاخلاط ہونے کے ثبوت کا واسطہ ہے، لیکن نفس الامر میں اس کی علت نہیں، بلکہ ممکن ہے کہ واقع میں معاملہ اس کے برعکس ہو۔

فَصْلٌ: الْقِيَاسُ الْجَدَلِيُّ قِيَاسٌ مُرَكَّبٌ مِنْ مُقَدِّمَاتٍ مَشْهُورَةٍ أَوْ مُسَلَّمَةٍ عِنْدَ الْخَصْمِ برہانی قیاس کی بحث کے بعد مادے کے اعتبار سے قیاس کی دوسری قسم، قیاسِ جدلی، بیان ہوتی ہے۔ الْجَدَلُ کے لغوی معنی بحث، مباحثہ اور جھگڑے کے ہیں۔ اس نام کی مناسبت یہ ہے کہ یہ قیاس مناظرے اور مباحثے میں استعمال ہوتا ہے، جہاں ایک شخص دوسرے کو اس کے نزدیک قابلِ قبول مقدمات کے ذریعے اپنی بات تسلیم کراتا ہے۔ قیاس میں صغریٰ اور کبریٰ کو ملا کر نتیجہ حاصل ہوتا ہے؛ جب یہ دونوں مقدمات مشہورات یا مخالف کے نزدیک مسلمات سے ہوں تو اسے قیاسِ جدلی کہتے ہیں۔

قیاسِ جدلی کا مقصد محض الفاظ میں بحث کرنا نہیں، بلکہ کسی دعوے کو ایسے مقدمات کی مدد سے ثابت کرنا ہے جنہیں مخاطب قبول کرتا ہو۔ مناظرے میں اگر مقابل شخص ان مقدمات کا انکار ہی کرتا ہے تو وہ اسی مقدمے سے لازم آنے والا نتیجہ کیوں مانے گا؟ اس لیے جدلی استدلال میں مقابل کے تسلیم شدہ امور اور معروف آراء کی حیثیت اہم ہے۔ حق بات کی تلاش کے لیے ہونے والے علمی مناظروں میں بھی یہ طرزِ استدلال استعمال کیا جاتا ہے۔

صَادِقَةً كَانَتْ أَوْ كَاذِبَةً یہ قید نہایت اہم ہے۔ مقدماتِ جدلیہ کے جدلی ہونے کے لیے بذاتِ خود ان کا واقع کے مطابق ہونا شرط نہیں؛ وہ صادق بھی ہو سکتے ہیں اور کاذب بھی۔ اس فن میں بنیادی سوال یہ ہے کہ کوئی بات مشہور یا مخاطب کے نزدیک مسلم ہے یا نہیں۔ برہان اور جدل کا یہی بڑا فرق ہے: برہان یقینی مقدمات سے قطعی علم حاصل کرنے کے لیے ہے، جبکہ جدل میں کسی بات کا معروف یا مسلم ہونا، مخاطب کو نتیجہ تسلیم کرانے کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ کسی بات کا مشہور ہونا اس کے لازماً سچا ہونے کی دلیل نہیں۔

وَالْأَوَّلُ مَا تَطَابَقَ فِيهِ آرَاءُ قَوْمٍ اَلْأَوَّلُ سے مشہورات مراد ہیں، کیونکہ قیاسِ جدلی کے لیے پہلے مشہور اور پھر مسلم مقدمات ذکر کیے گئے تھے۔ تَطَابَقَتْ میں موافق اور مطابق ہونے کا مفہوم ہے؛ اس طرح مشہورات وہ قضیے ہیں جن کے بارے میں کسی جماعت کی آراء باہم موافق ہو گئی ہوں۔ یہ جماعت کبھی بہت وسیع ہوتی ہے اور کبھی کسی ایک قوم، حلقے یا فن کے ماہرین پر مشتمل ہوتی ہے۔ ضروری نہیں کہ ہر مشہور بات دنیا بھر کے تمام لوگوں میں یکساں مقبول ہو۔

إِمَّا لِمَصْلَحَةٍ عَامَّةٍ لوگوں کی رائے کے ایک ہونے کی ایک وجہ مصلحتِ عامہ ہے، یعنی ایسا عمومی فائدہ جسے نظر انداز کرنے سے معاشرے کا انتظام متاثر ہو۔ بعض باتیں اس لیے عام طور پر تسلیم کی جاتی ہیں کہ ان میں سب لوگوں کا بھلا نظر آتا ہے۔ مثلاً عدل کو اچھا اور ظلم کو برا سمجھنے سے اجتماعی زندگی میں حقوق کی حفاظت کا تصور قائم ہوتا ہے؛ اگر ظلم ہی کو اچھا اور انصاف کو برا سمجھ لیا جائے تو لوگوں کی باہمی زندگی اور معاشرتی نظم برقرار رکھنا دشوار ہو جائے۔

نَحْوُ: اَلْعَدْلُ حَسَنٌ، وَالظُّلْمُ قَبِيحٌ اَلْعَدْلُ حَسَنٌ کا مفہوم ہے کہ انصاف اچھا ہے اور اَلظُّلْمُ قَبِيحٌ کا مطلب ہے کہ ظلم برا ہے۔ یہ دونوں مشہور مقدموں کی مثالیں ہیں جن میں عمومی مصلحت کی وجہ سے آراء کا اتفاق ہوتا ہے۔ ان مثالوں کے ذریعے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ بعض مشہورات خود واقع کے مطابق بھی ہوتی ہیں؛ لیکن صدق ان کے مشہور ہونے کی تعریف کا لازمی حصہ نہیں۔

وَقَتْلُ السَّارِقِ وَاجِبٌ چور کو قتل کرنا واجب ہے، یہ بھی کتاب میں مشہور قول کی مثال کے طور پر مذکور ہے، تاکہ معلوم ہو کہ مشہور بات کبھی غلط بھی ہوتی ہے۔ اس قول کو درست شرعی حکم سمجھنا مقصود نہیں؛ شریعت میں چوری کی سزا کے باب میں قتل کا یہ عمومی حکم مقرر نہیں کیا گیا۔ اس لیے مشہورات کا معیار ان کی شہرت ہے، نہ کہ ہر حال میں ان کا صحیح ہونا۔ ان مثالوں کے درمیان فرق پر غور کرنے سے جدلی مقدمے اور یقینی مقدمے کی نوعیت سامنے آتی ہے۔

أَوْ لِرِقَّةٍ قَلْبِيَّةٍ کسی قول کے مقبول ہونے کی دوسری وجہ رقتِ قلبیہ ہو سکتی ہے۔ رِقَّةٌ سے نرمی اور قَلْبِيَّةٌ سے دل سے متعلق ہونا مراد ہے؛ دونوں مل کر رحم دلی اور دل

کی نرمی کا مفہوم دیتے ہیں۔ کبھی کوئی بات محض اس بنا پر جماعت میں مقبول ہو جاتی ہے کہ اس کے افراد طبیعتاً نرم دل ہوں اور متعلقہ عمل سے ان کی طبعی شفقت متاثر ہوتی ہو۔ ایسی شہرت کا معیار بھی صرف یہ نہیں کہ وہ بات ہر حیثیت سے یقینی طور پر درست ہے۔

كَقَوْلِ أَهْلِ الْهِنْدِ: "ذَبْحُ الْحَيَوَانِ مَذْمُومٌ" کتاب میں اہلِ ہند کی طرف منسوب یہ قول مثال بنایا گیا ہے کہ جانور کو ذبح کرنا قابلِ مذمت ہے۔ مَذْمُومٌ کے معنی برا، ناپسندیدہ یا قابلِ مذمت ہیں۔ اس رائے کو رقتِ قلب کی مثال کے طور پر ذکر کیا گیا کہ جانور پر شفقت کے احساس سے بعض لوگ ذبح کو برا سمجھتے اور جانوروں کے گوشت سے اجتناب کرتے ہیں۔ اسے تمام اہلِ ہند کی متفقہ رائے سمجھنے کے بجائے ایک معروف گروہی قول کی مثال کے طور پر لینا چاہیے۔

اس قول پر شرعی نقطۂ نظر سے یہ اعتراض بھی سامنے آتا ہے کہ جن جانوروں کے ذبح اور کھانے کی اجازت دی گئی ہے، ان کے متعلق ہر حال میں "ذبح مذموم ہے" کا حکم صحیح نہیں۔ انسان کو حلال اشیاء سے فائدہ اٹھانے کی اجازت اور زندگی گزارنے کا طریقہ شریعت نے بتایا ہے؛ اس لیے محض ذاتی رقت یا اجتماعی رواج کو حکم کی قطعی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا۔ اس مقام پر ایک قوم کے معروف تصور اور کسی حکم کے واقع یا شریعت کے مطابق ہونے کا امتیاز پیش نظر ہے۔

انسان کے گوشت اور نباتاتی غذا دونوں کھانے کی صلاحیت پر استدلال کے لیے دانتوں کی ساخت کا تقابل بھی کیا گیا ہے۔ مثال میں گائے، بکری، بھینس، گھوڑے اور ہرن جیسے گھاس کھانے والے جانوروں کے چبانے والے ہموار دانت، اور شیر، چیتے، کتے، بلی اور بھیڑیے جیسے گوشت کھانے والے جانوروں کے نوک دار دانت ذکر ہوئے ہیں۔ انسان کے منہ میں کچلی کے نوک دار دانتوں کے ساتھ ہموار چبانے والے دانت بھی موجود ہیں؛ اوپر اور نیچے دونوں طرف کچلیوں کا ذکر اس مثال میں خصوصیت سے کیا گیا۔ اس تقابل سے گوشت اور سبزی دونوں کھانے کی مناسبت واضح کی گئی ہے۔ یہ ایک توضیحی مثال ہے، نہ کہ تمام جانوروں کے دانتوں کا بے استثنا سائنسی قاعدہ۔

أَوْ انْفِعَالَاتٍ خُلُقِيَّةٍ أَوْ مِزَاجِيَّةٍ آراء کے اتفاق کی تیسری وجہ عاداتی یا مزاجی تاثرات ہیں۔ انْفِعَالٌ میں خود دوسرے کے اثر کو قبول کرنے کا مفہوم ہے؛ اثر ڈالنا اور اثر قبول کرنا الگ باتیں ہیں، اسی لیے اس کے لیے "تاثر" کی تعبیر مناسب ہے۔ خُلُقِيَّةٌ یہاں عادت اور مِزَاجِيَّةٌ طبیعت یا مزاج سے متعلق ہے۔ انسان اپنی عادت اور طبیعت سے ہم آہنگ بات فوراً قبول کر لیتا ہے، جبکہ عادت یا مزاج کے خلاف بات کو ماننا اسے دشوار معلوم ہو سکتا ہے۔ اس طریقے سے کسی جماعت میں ایک ہی رائے پھیل کر مشہور ہو جاتی ہے۔

فَإِنَّ لِلْأَمْزِجَةِ وَالْعَادَاتِ دَخَلًا عَظِيمًا فِي الْاِعْتِقَادَاتِ
لوگ جن باتوں کو مانتے اور جن کے متعلق کوئی رائے قائم کرتے ہیں، ان میں مزاج اور عادت کا بڑا دخل ہوتا ہے۔ اَلْأَمْزِجَةِ، مزاج کی جمع ہے اور اَلْعَادَاتِ عادت کی جمع۔ خُلُقٌ کے استعمال میں بھی عادت اور طبیعت کا مفہوم آسکتا ہے اور اس کی جمع اخلاق آتی ہے۔ کوئی خیال انسان کی طبیعت یا پہلے سے راسخ عادت کے موافق ہو تو وہ اسے زیادہ آسانی سے قبول کرلیتا ہے؛ مخالف ہو تو اس کی قبولیت دشوار ہو سکتی ہے۔ اس طرح مختلف معاشروں کے اعتقادات اور مشہورات میں فرق پیدا ہوتا ہے۔

فَأَصْحَابُ الْأَمْزِجَةِ الشَّدِيدَةِ يَرَوْنَ لِلِانْتِقَامِ مِنْ أَهْلِ الشَّرَارَةِ حَسَنًا
اَلشَّدِيدَةِ سے سخت اور أَهْلِ الشَّرَارَةِ سے شرارت کرنے والے لوگ مراد ہیں۔ بعض سخت مزاج افراد شرارت کرنے والوں سے انتقام لینے کو بہتر سمجھتے ہیں۔ يَرَوْنَ یہاں آنکھ سے دیکھنے کے معنی میں نہیں بلکہ رائے رکھنے اور سمجھنے کے معنی میں ہے۔ ان کی رائے پر اپنے مزاج کی سختی اثر انداز ہوتی ہے، چنانچہ وہ بدلے کو اچھا تصور کرتے ہیں۔

وَأَصْحَابُ الْأَمْزِجَةِ اللَّيِّنَةِ يَرَوْنَ الْعَفْوَ خَيْرًا
اس کے مقابلے میں نرم مزاج افراد معاف کر دینے کو زیادہ بہتر سمجھتے ہیں۔ اَللَّيِّنَةِ کے معنی نرم، اَلْعَفْوَ کے معنی معافی اور خَيْرًا یہاں بہتر ہیں۔ ایک ہی معاملے میں دو الگ الگ آراء پیدا ہوئیں: سخت مزاج نے انتقام کی ترجیح دی اور نرم مزاج نے عفو کی۔ یہ مثال واضح کرتی ہے کہ صرف کسی رائے کا مقبول ہونا اس کے یقینی ہونے کو ثابت نہیں کرتا؛ مزاج کا اثر بھی اس مقبولیت کی بنیاد بن سکتا ہے۔

وَلِذٰلِكَ تَرَى النَّاسَ مُخْتَلِفِينَ فِي الْعَادَاتِ وَالرُّسُومِ
عادات اور رسوم میں لوگوں کا اختلاف اسی اثر کی صورتوں میں سے ہے۔ مختلف اقوام کے افراد کی طبیعتیں، پرورش اور رواج یکساں نہیں؛ اس لیے ایک معاشرے میں پسندیدہ یا معمول سمجھی جانے والی بات دوسرے میں مختلف ہو سکتی ہے۔ ایک ہی گروہ میں کسی رائے کا پھیل جانا اور اس کے متعلق سب کی موافقت پیدا ہونا مشہور ہونے کی علامت ہے، مگر یہ موافقت ضروری نہیں کہ حقیقی یا قطعی دلیل کی بنیاد پر ہو۔

وَلِكُلِّ قَوْمٍ مَشْهُورَاتٌ خَاصَّةٌ بِهِمْ، وَكَذٰلِكَ لِكُلِّ صِنَاعَةٍ
بعض مشہورات بہت سے لوگوں میں عام ہوتی ہیں اور بعض کسی خاص قوم تک محدود۔ اسی طرح ہر صِنَاعَةٍ یعنی فن یا علم کے ماہرین کے یہاں کچھ قضیے اتنے معروف ہوتے ہیں کہ اس فن کا ابتدائی طالب علم بھی انہیں جانتا ہے۔ لہٰذا مشہورات کو صرف عام معاشرتی اقوال تک محدود نہیں کرنا چاہیے؛ علمی و فنی مشہورات بھی اس کے اندر آتے ہیں۔

فَمِنْ مَشْهُورَاتِ النَّحْوِيِّينَ: "اَلْفَاعِلُ مَرْفُوعٌ، وَالْمَفْعُولُ مَنْصُوبٌ، وَالْمُضَافُ إِلَيْهِ مَجْرُورٌ"
علمِ نحو والوں میں یہ قواعد مشہور ہیں کہ فاعل مرفوع، مفعول

منصوب اور مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے۔ ان کا شمار نحویوں کے مخصوص معروف قضیوں میں ہوتا ہے؛ حتیٰ کہ نحو پڑھنے والے ابتدائی طالب علم کو بھی ان کی پہچان ہوتی ہے۔ ان مثالوں میں کسی بات کے مشہور ہونے سے مراد یہ ہے کہ اہلِ فن کے ہاں اس کا علم اور قبول عام ہو۔

وَمِنْ مَشْهُورَاتِ الْأُصُولِيِّينَ: "الْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ" علمائے اصولِ فقہ کے یہاں یہ قاعدہ معروف ہے کہ امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔ اَلْأَمْرُ سے حکم دینے کا صیغہ اور اَلْوُجُوبِ سے لازم ہونا مراد ہے۔ مثال کے طور پر أَقِيمُوا الصَّلَاةَ میں أَقِيمُوا امر کا صیغہ ہے؛ نماز قائم کرنے کے حکم سے اس کے وجوب پر استدلال کیا جاتا ہے۔ یہ مثال واضح کرتی ہے کہ مشہورات میں وہ علمی اصول بھی آتے ہیں جن کا تعلق کسی خاص فن سے ہو۔

وَالثَّانِي مَا يُؤَلَّفُ مِنَ الْمُسَلَّمَاتِ بَيْنَ الْمُتَخَاصِمَيْنِ قیاسِ جدلی کا دوسرا مادہ مسلمات ہیں۔ اَلْمُسَلَّمَاتِ تسلیم شدہ مقدمات کو کہتے ہیں اور اَلْمُتَخَاصِمَيْنِ سے باہم بحث یا نزاع کرنے والے دو فریق مراد ہیں۔ جب کسی قضیے کو دونوں مناظر تسلیم کرتے ہوں، یا بالخصوص مخاطب اس کو مانتا ہو، تو اسے اس کے سامنے بطور مقدمہ لا کر اس پر لازم آنے والا نتیجہ دکھایا جاسکتا ہے۔ ایک طرف عمومی یا خاص شہرت ہے اور دوسری طرف فریقِ مقابل کا تسلیم کرنا؛ دونوں صورتوں کا فائدہ مناظرے میں مشترک ہے، کیونکہ انکار کرنے والے کو اسی کی مانی ہوئی بات سے نتیجے کی طرف لایا جاتا ہے۔

وَلِلْمَشْهُورَاتِ شَبَهٌ بِالْأَوَّلِيَّاتِ مشہورات کی اولیات کے ساتھ مشابہت بھی پائی جاتی ہے؛ کیونکہ دونوں میں بعض قضیے بغیر لمبی دلیل کے ذہن کو قابلِ قبول معلوم ہوتے ہیں۔ یہاں شَبَهٌ کو شین کے فتحے اور باء کے فتحے کے ساتھ پڑھ کر "مشابہت" کا معنی لینا مناسب ہے۔ شِبْهٌ زیر کے ساتھ آئے تو اس میں "مثل" کا مفہوم ہوتا ہے۔ دونوں کے ضبط و معنی میں فرق کو نظر انداز کرنے سے عبارت کا مقصود بدل سکتا ہے۔

اولیات وہ قضیے ہیں جنہیں عقل اپنی ابتدائی بدیہی حیثیت سے قبول کرتی ہے، جبکہ مشہورات کو عمومی فائدے، رقتِ قلب یا مزاج و عادت کے اثر سے بھی قبول کیا جاسکتا ہے۔ اولیات کے حکم کی بنیاد ضروری ذہنی ادراک ہوتا ہے؛ مشہورات میں کسی قوم یا طبقے کی موافقت کا اثر شامل ہو سکتا ہے۔ اسی ظاہری قرب کی وجہ سے کبھی فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ زیرِ نظر قضیہ اولیات میں سے ہے یا محض مشہورات میں سے۔

وَتَجْرِيدُ الذِّهْنِ وَتَدْقِيقُ النَّظَرِ يُفَرِّقُ بَيْنَهُمَا تَجْرِيدُ کے معنی خالی یا الگ کرنا، اور تَدْقِيقُ کے معنی باریک بینی سے غور کرنا ہیں۔ امتیاز کا طریقہ یہ بیان ہوا کہ انسان ذہن سے اپنی پیدائش، پرورش، قوم، معاشرت اور عادت کے اثرات کو الگ کر کے سوچے: اگر مجھے یہ بات پہلے سے کسی گروہ کے ہاں مشہور ہونے کی بنا پر

معلوم نہ ہوتی، تب بھی کیا میری عقل اسے لازماً قبول کرتی؟ اگر ذہن کا حکم ہر حال میں وہی رہے تو اس کی نوعیت اولیات سے قریب ہوگی؛ لیکن اگر حالات و اغراض بدلنے سے ذہن مخالف صورت بھی قابل قبول تصور کرنے لگے تو یہ شہرت کا اثر ہے۔

اس کی توضیح کے لیے ''جھوٹ بولنا برا ہے'' کی معروف مثال دی گئی۔ لوگ عموماً اسے درست سمجھتے ہیں؛ لیکن کبھی ذاتی فائدہ یا سچ کہنے سے پہنچنے والے نقصان کا خیال انسان کے فیصلے کو متاثر کرتا ہے، حتیٰ کہ وہ جھوٹ بولنے کے لیے آمادہ ہونے لگتا ہے۔ اس مثال میں مقصود جھوٹ کی اجازت دینا نہیں بلکہ یہ سمجھانا ہے کہ ایک معروف اخلاقی رائے کو قبول کرنے میں مصلحت اور حالات کے تصورات کس طرح اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ اس طرح مشہور قول اور اولی بدیہی حکم کے درمیان فرق پر غور کرنے کا طریقہ واضح ہوتا ہے۔

وَالْغَرَضُ مِنْ صِنَاعَةِ الْجَدَلِ إِلْزَامُ الْخَصْمِ أَوْ حِفْظُ الرَّأْيِ الْغَرَضُ سے مقصد اور صِنَاعَةِ الْجَدَلِ سے مباحثے کا فن مراد ہے۔ اس فن کے دو اہم مقاصد ہیں۔ پہلا إِلْزَامُ الْخَصْمِ یعنی مقابل کو اس کے مسلم مقدمات کے ذریعے ایسے نتیجے کا پابند کرنا جو اس کے دعوے کے خلاف پڑتا ہو۔ دوسرا حِفْظُ الرَّأْيِ یعنی اپنی رائے اور دعوے کا دفاع کرنا۔ اگر کوئی آپ کے دعوے پر اعتراض کرے تو جدلی استدلال سے اس کے اعتراض کا جواب دے کر اپنا موقف محفوظ رکھا جا سکتا ہے؛ اور اگر مخالف کا دعویٰ رد کرنا ہو تو اس کے مانے ہوئے مقدمات سے اس کے دعوے کا نقض ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ اسی مقصد کے لیے مشہورات و مسلمات سے قیاس بنانا سکھایا جاتا ہے۔

ترجمہ: فصل: قیاسِ جدلی ایسا قیاس ہے جو مشہور یا مخالف کے نزدیک مسلم مقدمات سے مرکب ہو، چاہے وہ مقدمات سچے ہوں یا جھوٹے۔ پہلی قسم یعنی مشہورات وہ قضیے ہیں جن کے بارے میں کسی جماعت کی آراء موافق ہوں، خواہ عمومی مصلحت کی وجہ سے، جیسے انصاف اچھا اور ظلم برا ہے اور چور کا قتل واجب ہے، یا دل کی نرمی کی وجہ سے، جیسے اہلِ ہند کی طرف منسوب قول کہ جانور کو ذبح کرنا قابل مذمت ہے، یا عادتی اور مزاجی تاثرات کی وجہ سے۔ کیونکہ مزاجوں اور عادتوں کا اعتقادات میں بڑا دخل ہے؛ سخت مزاج لوگ شرارت کرنے والوں سے انتقام کو اچھا سمجھتے ہیں اور نرم مزاج معافی کو بہتر جانتے ہیں۔ اسی لیے لوگوں کی عادتیں اور رسمیں مختلف ہوتی ہیں۔ ہر قوم کے اپنے مشہورات ہیں اور اسی طرح ہر فن کے اپنے؛ نحو والوں کے ہاں فاعل مرفوع، مفعول منصوب اور مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے، اور اصول والوں کے ہاں امر وجوب کے لیے ہے۔ دوسری قسم وہ قیاس ہے جو دو بحث کرنے والوں کے درمیان مسلم مقدمات سے بنایا جائے۔ مشہورات کو اولیات سے مشابہت حاصل ہوتی ہے، اور ذہن کو سابقہ اثرات سے الگ کر کے باریک بینی سے غور کرنے سے دونوں میں فرق معلوم ہوتا ہے۔ جدل

کے فن کا مقصد مقابل کو لازم پکڑنا یا اپنی رائے کی حفاظت کرنا ہے۔

قیاسِ خطابی اور اس کے مقدمات

فَصْلٌ: اَلْقِيَاسُ الْخَطَابِيُّ قِيَاسٌ مُفِيدٌ لِلظَّنِّ لفظ اَلْخَطَابِيُّ میں خاء پر فتحہ ہے۔ اس کو دلیلِ اقناعی بھی کہا جاتا ہے؛ اِقْنَاعٌ کا تعلق قناعت سے ہے، یعنی کسی بات کو اپنے اطمینان کے لیے کافی سمجھ لینا۔ قیاسِ خطابی کا نتیجہ یقین نہیں، ظن ہوتا ہے۔ ظن میں کسی بات کے صحیح ہونے کا پہلو راجح اور اس کے خلاف پہلو مرجوح ہوتا ہے۔ ذہن زیادہ قوت کے ساتھ ایک طرف جاتا ہے، مگر دوسری طرف کا احتمال بالکل ختم نہیں ہوتا۔ راجح جانب کو ظن اور مرجوح جانب کو وہم کہتے ہیں۔ ظن تصدیق کی قسم ہے جبکہ وہم کو پہلے تصور کے قبیل میں ذکر کیا گیا تھا۔ قیاس مقدماتِ تصدیقیہ سے بنتا ہے؛ اس لیے ظنی تصدیق کو اس کے مادے میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔

یہ دلیل عموماً عوام کے لیے قابلِ قبول اور جلد اثر کرنے والی ہوتی ہے۔ ہر سننے والا دقیق علمی استدلال کی ترتیب تک نہیں پہنچ سکتا، لیکن جس بات کو وہ اپنی عادت، عرف یا کسی معتبر شخص پر اعتماد کی وجہ سے مناسب سمجھتا ہے اسے آسانی سے قبول کرلیتا ہے۔ اسی بنا پر عوام میں خطابی گفتگو کا اثر زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ اس قبولیت کا مطلب یہ نہیں کہ ہر ایسا مقدمہ قطعی اور یقینی ہے؛ اس میں غلط ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے۔

خطابی مقدمات میں امورِ عادیہ کا استعمال بہت ہوتا ہے۔ امورِ عقلیہ اور امورِ عادیہ میں تین فرق بیان کیے گئے ہیں: عقلی حکم یقین اور قانونِ کلی کی حیثیت رکھتا ہے اور اس کے خلاف صورت فرض نہیں ہوتی؛ عادی حکم اکثر واقع ہوتا ہے، ضروری نہیں کہ ہر فرد اور ہر مرتبہ واقع ہو، اس لیے خلافِ عادت صورت نکل سکتی ہے۔ انسان کی حقیقت حَيَوَانٌ نَاطِقٌ ہونا عقلی مثال ہے؛ اس کے برخلاف کسی کو چائے یا پان پسند ہونا اور کسی کو پسند نہ ہونا عادت کے اختلاف کی مثال ہے۔ امورِ عادیہ کے بارے میں کثرتِ وقوع سے ظن پیدا ہوسکتا ہے، قطعی کلیت لازم نہیں آتی۔

وَمُقَدِّمَاتُهُ مَقْبُولَاتٌ مَأْخُوذَاتٌ مِمَّنْ يُحْسَنُ الظَّنُّ فِيهِمْ

قیاسِ خطابی کے مقدمات دو قسم کے ہوتے ہیں: مقبولات اور مظنونات۔ پہلی قسم مَقْبُولَاتٌ ہے، یعنی وہ باتیں جو کسی بولنے والے کے بارے میں حسنِ ظن اور حسنِ اعتقاد کے سبب قبول کی جائیں۔ مَأْخُوذَاتٌ کا مطلب لیا ہوا اور مِمَّنْ کا مطلب ان لوگوں سے ہے جن کی بات قبول کی جاتی ہے۔ يُحْسَنُ الظَّنُّ فِيهِمْ میں اچھا گمان کیے جانے کا مفہوم ہے۔ اس بیان میں اس فعل کی قراءت کے دو انداز، يَحْسُنُ اور يُحْسَنُ، بھی بیان ہوئے ہیں۔ یہاں بنیاد اس شخص کی سچائی پر کوئی مستقل قطعی استدلال نہیں، بلکہ اس کے بارے میں موجود حسنِ ظن ہے۔

كَالْأَوْلِيَاءِ وَالْحُكَمَاءِ اولیاء اور حکماء کی مثالیں اسی مقبولات کی وضاحت کے لیے ہیں۔ اولیاء کے بارے میں حسنِ ظن کی وجہ ان کی دینداری، تقویٰ، اللہ کی مدد اور ان سے منسوب کرامات ہو سکتی ہیں۔ کوئی شخص اپنی دینداری کی وجہ سے بھی لوگوں میں قابلِ اعتماد ہو جاتا ہے۔ حکماء کے سلسلے میں عقل و فہم، تجربہ اور معاملہ فہمی کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس لیے لوگ ان کے قول کو، حتیٰ کہ ہر مرتبہ الگ دلیل دریافت کیے بغیر بھی، قبول کر لیتے ہیں۔ ان مختلف اسباب کا مشترک وصف بولنے والے کی ذات کے متعلق حسنِ اعتقاد ہے۔

مقبولات کی وضاحت میں تقلید کا ذکر بھی آتا ہے۔ یہاں منطقی اصطلاح میں تقلید سے مراد کسی دوسرے کے کہنے پر بات تسلیم کر لینا ہے، مثلاً کسی نے خبر دی کہ زید آ گیا ہے اور سامع نے اس پر یقین کر لیا۔ اب دوسرا شخص مخالف خبر یا کوئی قرینہ پیش کرے تو پہلے شخص کا یہ یقین زائل ہو سکتا ہے۔ اسے تَشْكِيكُ الْمُشَكِّكِ سے زائل ہونے والی تصدیق کہتے ہیں۔ عملی اور فقہی مسائل میں امام کی تقلید کا استعمال اس منطقی اصطلاح سے جدا ہے؛ اسے محض نام کی یکسانیت کی وجہ سے اسی کمزور درجے کی تصدیق قرار نہیں دینا چاہیے۔

وَأَمَّا الْمَأْخُوذَاتُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ فَلَيْسَتْ مِنَ الْخَطَابِيَّةِ مقبولات میں انبیائے کرام علیہم السلام کی خبروں کو داخل کرنے کے بارے میں اختلاف کا ذکر ہے۔ بعض اہلِ علم نے ان سے منقول باتوں کو بھی اسی درجے میں شمار کیا، لیکن مصنف اس تقسیم کو درست نہیں سمجھتے۔ قیاسِ خطابی کی پہچان یہ ہے کہ وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے، یعنی مخالف پہلو کا کچھ نہ کچھ احتمال باقی رہتا ہے؛ انبیاء کی خبر کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ اس تحقیق میں واضح کیا گیا ہے کہ وحی سے متعلق ان کی سچی خبریں یقین کا فائدہ دیتی ہیں، محض حسنِ ظن سے پیدا ہونے والا غالب گمان نہیں۔ اس لیے انہیں خطابی مقدمات کی ذیل میں رکھنا درست نہیں۔

لِأَنَّهَا أَخْبَارَاتٌ صَادِقَةٌ مِنْ مُخْبِرٍ صَادِقٍ دَلَّ عَلَى صِدْقِهِ الْمُعْجِزَةُ اس استثناء کی دلیل یہ ہے کہ یہ أَخْبَارَاتٌ صَادِقَةٌ یعنی سچی خبریں ہیں اور ان کا دینے والا مُخْبِرٌ صَادِقٌ ہے؛ اس کی سچائی پر الْمُعْجِزَةُ دلالت کرتی ہے۔ خبر کو قبول کرنا یہاں صرف کسی شخص کی نیکی یا عقلمندی کے بارے میں گمان پر موقوف نہیں، بلکہ انبیاء کی صداقت کے قطعی ثبوت پر مبنی ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس سے اولیاء اور حکماء کی مقبولات اور انبیاء کی خبروں کا درجہ الگ ہو جاتا ہے۔

وَلَا مَجَالَ لِلْوَهْمِ فِيهَا حَتَّى يَتَطَرَّقَ إِلَيْهِ الْخَطَأُ وَالْخَلَلُ مَجَالٌ سے گنجائش، الْوَهْمِ سے مرجوح جانب کا خیال، يَتَطَرَّقَ سے داخل ہونے یا پہنچنے اور الْخَطَأُ وَالْخَلَلُ سے غلطی اور خرابی مراد ہے۔ ظنی بات میں ایک جانب راجح ہونے کے باوجود مرجوح احتمال موجود ہوتا ہے، اس لیے اس میں غلطی ممکن ہوتی ہے۔ یہاں انبیاء کی سچی خبر کے بارے میں اس وہم کی گنجائش نہیں مانی گئی۔

یہی وجہ ہے کہ اسے ظنی خطابت کے بجائے قطعی استدلال سے متعلق قرار دیا گیا ہے۔

فَالْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ مِنْهَا بُرْهَانِيٌّ قَطْعِيُّ الْمُقَدِّمَاتِ ان خبروں سے مرکب قیاس برہانی اور قطعی المقدمات کہلاتا ہے۔ الْمُرَكَّبُ سے مقدمات کامل کر قیاس بننا اور قَطْعِيُّ الْمُقَدِّمَاتِ سے ان کے یقینی ہونے کا وصف مراد ہے۔ مصنف نے یہ نتیجہ اس لیے ذکر کیا کہ مقدمات کو محض کسی محترم شخصیت سے منسوب ہونا کافی سمجھ کر ہر خبر ایک ہی درجے میں نہ ڈال دی جائے؛ جس مقدمے کے لیے قطعی دلیل قائم ہو وہ ظنی مقبولات سے الگ ہے۔

أَوْ مَظْنُونَاتٌ يُحْكَمُ فِيهَا بِسَبَبِ الرُّجْحَانِ خطابی قیاس کے مقدمات کی دوسری قسم مَظْنُونَاتٌ ہے۔ رُجْحَانٌ کا معنی ایک طرف کے وزنی اور غالب ہونے کا ہے۔ مقبولات میں قبولیت کا بنیادی سبب خبر دینے والے شخص کے متعلق حسنِ ظن تھا؛ مظنونات میں عقل خود حالات اور قرائن دیکھ کر کسی نتیجے کے درست ہونے کو راجح سمجھتی ہے، مگر مخالف احتمال ختم نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر کسی شخص نے دیکھا کہ ایک کاروبار میں دوسروں کو نفع ہو رہا ہے، پھر یہ سوچ کر اسے اختیار کیا کہ اسے بھی نفع ہوگا۔ اس کا نتیجہ یقینی نہیں؛ وہ نقصان بھی اٹھا سکتا ہے۔

اسی طرح رات کو گلیوں میں گھومنے والے شخص کو چور سمجھ لینا ظنی استدلال ہے؛ ممکن ہے وہ چوکیدار ہو۔ آسمان پر بادل دیکھ کر بارش کی توقع کرنا بھی یقینی نہیں؛ بادل کے باوجود بارش نہ ہو سکتی ہے۔ ماہ کی انتیسویں تاریخ کو چاند نظر آنے کا خیال بھی ایک عادی توقع ہے، قطعی حکم نہیں۔ یہ تمام مثالیں اس لیے دی گئی ہیں کہ غالب امکان اور یقین کے فرق کو محسوس کیا جا سکے۔

وَيَنْدَرِجُ فِيهَا الْحَدْسِيَّاتُ وَالتَّجْرِبِيَّاتُ وَالْمُتَوَاتِرَاتُ الَّتِي لَمْ تَبْلُغْ إِلَى حَدِّ الْجَزْمِ ان مظنونات میں وہ حدسیات، تجربیات اور متعدد خبر دینے والوں کی خبریں بھی داخل ہو سکتی ہیں جو حَدُّ الْجَزْمِ یعنی قطعیت کی حد تک نہ پہنچی ہوں۔ بدیہیاتِ ستہ میں ان اصناف کا پہلے ذکر گزر چکا ہے؛ لیکن ان کے ہر استعمال کو خود بخود قطعی نہیں سمجھا جائے گا۔ اگر کسی حدسی یا تجربی نتیجے کی علت پر پوری واقفیت نہ ہو تو اسے غالب گمان کی حیثیت حاصل ہو سکتی ہے۔ خبر دینے والے کثیر ہوں، مگر اتنے نہ ہوں کہ خبر سے قطعیت حاصل ہو، تو وہ خبر بھی ظنی رہے گی۔

بِسَبَبِ عَدَمِ شُعُورِ الْعِلَّةِ أَوْ عَدَمِ بُلُوغِ عَدَدِ الْمُخْبِرِينَ إِلَى مَبْلَغِ التَّوَاتُرِ پہلی وجہ عَدَمِ شُعُورِ الْعِلَّةِ ہے، یعنی علت کا پوری طرح معلوم نہ ہونا؛ دوسری عَدَمِ بُلُوغِ عَدَدِ الْمُخْبِرِينَ ہے، یعنی خبر دینے والوں کی تعداد کا تواتر کی ضروری حد تک نہ پہنچنا۔ علت معلوم ہونے کی توضیح میں سورج نکلنے اور دن ہونے کی مثال دی گئی؛ جہاں متعلقہ سبب یقینی طور پر واضح ہو وہاں نتیجہ بھی یقینی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح کسی دور کے ملک کی موجودگی کا علم

بکثرت مستقل خبروں سے قطعی ہو جاتا ہے، لیکن ہر کثرت لازماً تواتر کا درجہ نہیں پاتی۔ اس فرق کی رعایت سے مقدمات کا صحیح درجہ متعین ہوتا ہے۔

وَلِهَذِهِ الصِّنَاعَةِ مَنْفَعَةٌ عَظِيمَةٌ فِي تَنْظِيمِ أُمُورِ الْمَعَاشِ وَتَنْسِيقِ أَحْكَامِ الْمَعَادِ الصِّنَاعَةِ مؤنث لفظ ہے، اسی لیے اس کے ساتھ هَذِهِ کا استعمال ہوگا؛ بعض نسخوں کی قراءت لِهَذَا کی تصحیح کی طرف بھی توجہ دلائی گئی ہے۔ الْمَعَاشِ دنیا کی گزر بسر اور الْمَعَادِ آخرت کو کہتے ہیں۔ تَنْظِيمٌ اور تَنْسِيقٌ دونوں میں بندوبست اور انتظام کا مفہوم ہے۔ قیاسِ خطابی کا فائدہ یہ ہے کہ لوگوں کو ان کے معمولات، باہمی مشوروں اور عملی فیصلوں میں ایک قابلِ فہم انداز سے ترغیب یا تنبیہ پہنچتی ہے۔ کسی معتبر بزرگ، عالم یا سمجھدار شخص کی نصیحت کو لوگ جلد قبول کر کے اپنی عادات اور اعمال درست کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

إِمَّا بِاسْتِعْمَالِهَا أَوْ بِالِاحْتِرَازِ عَنْهَا اصلاح دو طریقوں سے ہوتی ہے: بعض کام کرنے کی تلقین اور بعض سے بچنے کی ہدایت۔ دنیاوی معاملات میں بھی کسی کام کو اختیار کرنے یا ترک کرنے کا مشورہ دیا جاتا ہے؛ دینی نصیحت میں بھی نفع بخش عمل اپنانے اور نقصان دہ عمل سے بچنے پر آمادہ کیا جاتا ہے۔ یہاں اِلاسْتِعْمَالِ اختیار کرنے اور اِلاحْتِرَازِ بچنے کا معنی دیتا ہے۔

وَلِذَلِكَ كِبَارُ الْحُكَمَاءِ يَسْتَعْمِلُونَ تِلْكَ الصِّنَاعَةَ كَثِيرًا وَيَعِظُونَ بِالْكَلَامِ الْخَطَابِيِّ جَمًّا غَفِيرًا بڑے حکماء اس صنعت سے کثرت سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور اس طرز کے کلام سے جَمًّا غَفِيرًا یعنی بہت بڑی جماعت کو خطاب کرتے ہیں۔ اس کی مثالیں بزرگوں کے ملفوظات اور واقعات کو محفوظ کرنے، خطیبوں کا مناسب واقعہ نقل کرنے اور اہلِ فہم کی نصیحتیں بیان کرنے میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ مقصد صرف بحث جیتنا نہیں بلکہ سامع کی سمجھ کے مطابق اس کے عمل میں مفید تبدیلی پیدا کرنا ہے۔

وَلَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ الْمُقَدِّمَاتُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِيهَا مُقْنِعَةً لِلسَّامِعِينَ مُفِيدَةً لِلْوَاعِظِينَ اس صنعت میں استعمال ہونے والے مقدمات اس قابل ہوں کہ سننے والے کو قائل اور مطمئن کریں اور وعظ و نصیحت کرنے والے کے مقصد کے لیے بھی مفید ثابت ہوں۔ مُقْنِعَةً سامع کو قناعت اور اطمینان دینے والی باتوں کے لیے آیا ہے، جبکہ مُفِيدَةً میں فائدہ پہنچنے کا مفہوم ہے۔ یوں قیاسِ خطابی کے ظنی ہونے کے باوجود اس کا عملی فائدہ واضح رہتا ہے؛ البتہ اس فائدے کی بنیاد پر اسے قیاسِ برہانی جیسا قطعی نہیں قرار دیا جاسکتا۔

ترجمہ: فصل: قیاسِ خطابی ایسا قیاس ہے جو ظن کا فائدہ دے۔ اس کے مقدمات یا تو مقبولات ہوتے ہیں، جو ایسے لوگوں سے لیے جائیں جن کے متعلق حسنِ ظن رکھا جاتا ہو، جیسے اولیاء اور حکماء۔ البتہ انبیائے کرام علیہم السلام سے حاصل ہونے والی خبریں خطابت کی قسم سے نہیں، کیونکہ وہ سچی خبریں ہیں، سچے خبر دینے

والے کی طرف سے ہیں جن کی صداقت پر معجزہ دلالت کرتا ہے؛ ان میں وہم کی گنجائش نہیں کہ خطا اور خلل پہنچ سکے، لہٰذا ان سے مرکب قیاس برہانی اور قطعی المقدمات ہے۔ یا مقدمات مظنونات ہوتے ہیں جن میں رجحان کے سبب حکم لگایا جاتا ہے؛ ان میں وہ حدسیات، تجربیات اور کثیر الاخبار باتیں بھی شامل ہو سکتی ہیں جو علت کا پورا شعور نہ ہونے یا خبر دینے والوں کی تعداد تواتر تک نہ پہنچنے کے سبب جزم کی حد تک نہ پہنچیں۔ اس صنعت سے دنیا کے معاملات اور آخرت کے احکام کی ترتیب میں بڑا فائدہ ہوتا ہے، چاہے ان باتوں کو اختیار کیا جائے یا ان سے بچا جائے۔ اسی لیے بڑے حکماء کلامِ خطابی کو کثرت سے استعمال کر کے بڑی جماعتوں کو نصیحت کرتے ہیں۔ ضروری ہے کہ اس میں مستعمل مقدمات سامعین کے لیے اطمینان بخش اور واعظین کے لیے مفید ہوں۔

قیاسِ شعری اور تخییل

فَصْلٌ: اَلْقِيَاسُ الشِّعْرِيُّ قِيَاسٌ مُؤَلَّفٌ مِنَ الْمُخَيَّلَاتِ الصَّادِقَةِ أَوِ الْكَاذِبَةِ صناعاتِ خمسہ کی چوتھی قسم اَلْقِيَاسُ الشِّعْرِيُّ ہے۔ اس کا مادہ مُخَيَّلَاتٌ یعنی تخییلی باتیں ہیں۔ ان باتوں کا واقع کے مطابق ہونا ضروری نہیں؛ سچی بھی ہو سکتی ہیں اور جھوٹی بھی۔ یہاں مقصود یہ نہیں کہ کسی قضیے کو قطعی دلیل سے ثابت کیا جائے، بلکہ ایسا تخییل پیش کیا جائے جو سننے والے کے نفس میں اثر پیدا کرے۔ شعر میں کسی حقیقت کو غیر معمولی انداز سے پیش کرنے پر سامع اس کی طرف مائل ہو سکتا ہے، اگرچہ اس تخییلی تصویر کو ظاہری حقیقت قرار نہ دیا جا سکتا ہو۔

اَلْمُسْتَحِيلَةِ أَوِ الْمُمْكِنَةِ الْمُؤَثِّرَةِ فِي النَّفْسِ قَبْضًا وَبَسْطًا تخییلی مضمون عقلاً محال بھی ہو سکتا ہے اور ممکن بھی؛ اس صنعت میں اصل توجہ اس کے اَلْمُؤَثِّرَةِ فِي النَّفْسِ ہونے پر ہے۔ قَبْضٌ سے طبیعت کا سمٹنا، دل میں ناگواری یا افسردگی پیدا ہونا مراد ہے اور بَسْطٌ سے طبیعت کا کھلنا، خوشی، انبساط اور رغبت پیدا ہونا۔ کسی چیز کی خوش نما تعریف سن کر نفس میں خوشی اور اسے اختیار کرنے کی چاہت پیدا ہوتی ہے، جبکہ اس کی مذمت، قباحت یا خطرے کی منظر کشی سے طبیعت اسے ناپسند کرتی ہے۔ عبادت میں کبھی رغبت اور کبھی عدمِ رغبت کی کیفیت کی مثال بھی قبض و بسط کے فرق کو سمجھانے کے لیے بیان ہوئی ہے۔

وَلِلنَّفْسِ مُطَاوَعَةٌ لِلتَّخْيِيلِ كَمُطَاوَعَتِهِ لِلتَّصْدِيقِ بَلْ أَشَدُّ مِنْهُ مُطَاوَعَةٌ فرمانبرداری اور قبول کرنے کو کہتے ہیں۔ نفس جیسے بعض تصدیقات کو قبول کرتا ہے، اسی طرح تخییلی صورتوں کا بھی اثر قبول کرتا ہے، بلکہ بسا اوقات یہ اثر تصدیقی بیان سے زیادہ شدید ہوتا ہے۔ ایک پوری تقریر سامع پر اتنا اثر نہیں ڈالتی جتنا کسی موزوں اور مؤثر خیال پر مشتمل مختصر شعر ڈال دیتا ہے۔ اس میں منطقی برہان کی قوت نہیں، بلکہ تخیل کے ذریعے قلبی کیفیت بدلنے کی تاثیر کام کرتی ہے۔

وَالْغَرَضُ مِنْ هٰذِهِ الصِّنَاعَةِ أَنْ يَنْفَعِلَ النَّفْسُ بِالتَّرْهِيبِ وَالتَّرْغِيبِ اس فن کا مقصد نفس میں تَرْهِيبٌ اور تَرْغِيبٌ کے ذریعے انفعال پیدا کرنا ہے۔ ترہیب ڈرانا اور کسی چیز سے متنفر کرنا ہے؛ ترغیب شوق اور میلان پیدا کرنا ہے۔ جس شے کی برائی خوفناک یا ناگوار صورت میں دکھائی جائے اس سے نفرت پیدا ہو سکتی ہے، اور جس کی خوبی دلکش منظر میں پیش ہو اس کی طرف رغبت بڑھ سکتی ہے۔ اس طرح مخاطب پر کلام کا اثر اس کے استدلالی نتیجے سے زیادہ اس کی خیالی صورت کے سبب ہوتا ہے۔

وَاشْتُرِطَ فِي الشِّعْرِ أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ جَارِيًا عَلَى قَانُونِ اللُّغَةِ شعری کلام زبان کے قواعد کے مطابق ہونا چاہیے۔ عربی ہو تو عربی کے صرفی و نحوی اصولوں، اور کسی دوسری زبان میں ہو تو اسی زبان کے فطری محاورے کے مطابق ہو۔ عام عروضی شعر کا ایک مقرر وزن اور ترنم ہوتا ہے؛ ایک حرف یا لفظ کا بے محل اضافہ اس کا وزن بگاڑ سکتا ہے، لیکن منطق والوں کے نزدیک شعر ہونے کے لیے عروضی وزن بنیادی شرط نہیں۔ یہاں تخییلی مضمون اور اس کی نفسانی تاثیر اصل معیار ہے۔ وزن مل جائے تو تاثیر اور خوب صورتی میں اضافہ ہو سکتا ہے؛ یہ امتیاز آگے مزید واضح ہوتا ہے۔

مُشْتَمِلًا عَلَى اسْتِعَارَاتٍ بَدِيعَةٍ رَائِقَةٍ وَتَشْبِيهَاتٍ أَنِيقَةٍ فَائِقَةٍ اِسْتِعَارَاتٍ استعارہ کی جمع، بَدِيعَةٍ انوکھے، رَائِقَةٍ عمدہ، أَنِيقَةٍ خوش نما اور فَائِقَةٍ بلند درجے کی تعبیر ہے۔ تَشْبِيهٌ میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ صراحت سے ملایا جاتا ہے، مثلاً کسی بہادر کو شیر کے مانند کہنا۔ اِسْتِعَارَةٌ میں یہ مشابہت معنی میں موجود رہتی ہے، مگر اس کے اظہار کے لیے تشبیہ کا حرف نہیں لایا جاتا۔ مثلاً ''میں نے ایک شیر کو تیر چلاتے دیکھا'' کہنے سے سامع فوراً بہادر آدمی مراد لیتا ہے؛ لفظوں میں ''جیسے شیر'' نہیں کہا گیا۔ ان محاسن سے کلام میں نئی اور خوش نما تصویر قائم ہوتی ہے۔

بِحَيْثُ يُؤَثِّرُ فِي النَّفْسِ تَأْثِيرًا عَجِيبًا وَيُورِثُ فَرَحًا أَوْ يُوجِبُ تَرَحًا یہ ترکیب اسی نفسانی تاثیر کا نتیجہ بیان کرتی ہے۔ تَأْثِيرًا عَجِيبًا غیر معمولی اثر، فَرَحًا خوشی اور تَرَحًا غم کے معنی میں ہے۔ کسی شاعر کا عمدہ استعارہ یا تشبیہ سننے والے کو خوش بھی کر سکتا ہے اور غم زدہ بھی۔ اس لیے محض الفاظ کی سجاوٹ مقصود نہیں، بلکہ الفاظ اور خیال کا ایسا امتزاج مطلوب ہے جو دل کی کیفیت بدل دے۔

وَمِنْ ثَمَّ لَا يَجُوزُ فِيهِ اسْتِعْمَالُ الْأَوَّلِيَّاتِ الصَّادِقَةِ وَيُسْتَحْسَنُ اسْتِعْمَالُ الْمُخَيَّلَاتِ الْكَاذِبَةِ اولیاتِ صادقہ عقل کو اپنی بدیہی حیثیت سے فوراً تسلیم ہو جاتی ہیں؛ انہیں سمجھنے کے لیے کسی رنگین خیال کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے تخییل کے مقصود کے لحاظ سے ایسی صاف بدیہی باتوں کا استعمال پسندیدہ نہیں سمجھا گیا۔ اس کے مقابلے میں الْمُخَيَّلَاتِ الْكَاذِبَةِ سے ایسی غیر واقعی تصویریں مراد ہیں جو تخییلی حسن پیدا کرتی ہیں۔ یہاں

''جھوٹ'' کو کسی اخلاقی حکم کے جواز کے معنی میں نہ لینا چاہیے، بلکہ مراد شاعر کا واقع سے ہٹ کر نئی تصویر قائم کرنا ہے۔ شاعر تخییل میں سورج، چاند اور ستارے ایسی جگہ جمع کر سکتا ہے جہاں وہ حقیقتاً اکٹھے نہیں ہوتے؛ یہی تخییل کلام کو مؤثر بناتا ہے۔

كَمَا قَالَ الْعَارِفُ الْكَنْجَوِيُّ مُخَاطِبًا وَلَدَهُ فِلْذَةَ كَبِدِهِ فِلْذَةُ الْكَبِدِ جگر کے ٹکڑے کو کہتے ہیں؛ محاورے میں محبوب بیٹا یا جگر گوشہ مراد ہے۔ كَبِدٌ کے معنی جگر ہیں۔ شعر کے تخییلی حسن کی توضیح میں عارف گنجوی کا اپنے بیٹے سے خطاب نقل ہوا ہے: دَرْ شِعْر مَپِیچْ وَدَرْ فَنِّ اُو، چُونْ أَكْذَبِ اُوسْتْ أَحْسَنِ اُو۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ شعر کے فن میں اس کی غیر واقعی تخییلی صورت کو بھی اہمیت دی جاتی ہے؛ جتنا انوکھا اور تخیل کے اعتبار سے پُراثر مضمون ہوگا، اس کا شعری حسن اتنا نمایاں ہو سکتا ہے۔ یہ حقیقت کے بارے میں جھوٹا دعویٰ قائم کرنے کی ترغیب نہیں، بلکہ شعری مبالغے اور تخیل کی تعریف ہے۔

كَقَوْلِ الْقَائِلِ يَصِفُ الْخَمْرَ اس کے بعد ایک شاعر کا کلام شراب کی وصف نگاری کے لیے بطورِ ادبی مثال لایا گیا ہے۔ یہاں مقصود اس کی ترغیب نہیں بلکہ یہ دکھانا ہے کہ ایک شاعر مختلف آسمانی اجسام کی تشبیہات کو ایک ہی منظر میں کس طرح جمع کرتا ہے۔

لَهَا الْبَدْرُ كَأْسٌ وَهِيَ شَمْسٌ يُدِيرُهَا هِلَالٌ وَكَمْ يَبْدُو إِذَا مُزِجَتْ نَجْمٌ اَلْبَدْرُ چودھویں رات کا پورا چاند، كَأْسٌ لبالب بھرا جام، شَمْسٌ سورج اور هِلَالٌ نئے چاند کو کہتے ہیں۔ شاعر جام کو بدر، جام میں موجود شراب کو سورج اور اسے گھمانے والے ساقی کی انگلیوں کو ہلال قرار دیتا ہے۔ يُدِيرُهَا گھمانے کے معنی میں ہے۔ پھر کہتا ہے کہ جب اس میں پانی جیسی کوئی چیز ملائی جاتی ہے تو بے شمار ستارے دکھائی دیتے ہیں؛ ان ستاروں سے مشروب میں اٹھنے والے بلبلے مراد ہیں۔ مَزْجٌ ملانا اور يَبْدُو ظاہر ہونا ہے۔ اس میں كَمْ، كَمْ خَبَرِيَّةٌ ہے جو کثرت بتانے کے لیے آتی ہے، سوال کرنے والی كَمْ اِسْتِفْهَامِيَّةٌ نہیں۔ شاعر نے بدر، سورج، ہلال اور ستاروں کو ایک ہی منظر میں جمع کیا، حالانکہ حقیقی آسمان میں ان کے نظر آنے کے احوال مختلف ہیں؛ اسی غیر معمولی جمع سے تخییلی تاثیر پیدا ہوتی ہے۔

ایک فارسی شعر میں محبوب کی نزاکت بیان کرنے کے لیے اسے پھول کے قریب، بلکہ پھول کے نیچے سویا ہوا دکھایا گیا ہے، اور خیال یہ ہے کہ پھول بھی بلند آواز سے بات نہ کرے، کہیں محبوب کی نیند نہ کھل جائے۔ محبوب اور پھول دونوں کو انتہائی نازک دکھانے کا یہ انداز خبری حقیقت کے ثبوت کے لیے نہیں بلکہ شعر میں نرمی اور لطافت پیدا کرنے کے لیے ہے۔

وَقَالَ الشَّاعِرُ: لَا تَعْجَبُوا مِنْ بِلَى غِلَالَتِهِ قَدْ زَرَّ أَزْرَارَهُ عَلَى الْقَمَرِ لَا تَعْجَبُوا تعجب نہ کرو، بِلًى بوسیدہ ہونے، غِلَالَةٌ اندر پہنی جانے والی قمیص یا بنیان اور أَزْرَارٌ بٹن کے معنی میں ہے۔ شاعر ایک محبوب کی پھٹی ہوئی بنیان کا

ذکر اس طرح کرتا ہے کہ لوگوں سے کہتا ہے: اس کے کپڑے کے بوسیدہ ہونے پر تعجب نہ کرو، اس نے تو چاند پر بٹن لگائے ہیں۔ محبوب کو چاند کے ساتھ تشبیہ دی گئی۔ اس مقام پر اس مثال کے پس منظر کے طور پر چاندنی سے کپڑے کے بوسیدہ ہونے کا ایک روایتی تصور بھی ذکر ہوا؛ یہاں مقصود اس تصور کو طبیعات کا مسلمہ قاعدہ بنانا نہیں بلکہ شاعر کے کلام میں تخییلی علت کی نشاندہی کرنا ہے۔

اس شعر کی تخییلی تقریر یوں بنتی ہے کہ محبوب چاند ہے، جس چاند پر قمیص کے بٹن لگائے جائیں اس کی قمیص بوسیدہ ہو سکتی ہے، لہٰذا محبوب کی پھٹی ہوئی قمیص باعثِ تعجب نہیں۔ اصل مقصد محبوب کو حسن میں چاند کہہ کر اس کے لباس کی خرابی بھی شاعرانہ خوبی میں بدل دینا ہے۔

وَقَدْ يُنْتِجُ اجْتِمَاعَ النَّقِيضَيْنِ بسا اوقات قیاسِ شعری سے ایسا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے جس میں نقیضین کا اجتماع ہو؛ حالانکہ علمِ منطق میں یہ محال ہے کہ ایک ہی اعتبار سے کوئی قضیہ اور اس کی نقیض دونوں صادق ہوں۔ زَيْدٌ قَائِمٌ اور زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ بیک وقت، ایک ہی اعتبار سے سچ نہیں ہو سکتے۔ شاعر اس محال صورت کو تخییلی کلام میں لا کر بھی اثر پیدا کر سکتا ہے، کیونکہ یہاں برہانی صداقت مطلوب نہیں۔

أَنَا مُضْمِرُ الْحَوَائِجِ بِاللِّسَانِ مُظْهِرُهَا بِالْمَدَامِعِ أُضْمِرُ یا مُضْمِرٌ چھپانے اور مُظْهِرٌ ظاہر کرنے کو کہتے ہیں۔ الْحَوَائِجِ ضرورتیں اور الْمَدَامِعِ آنسو ہیں۔ شاعر کہتا ہے کہ اپنی ضرورتیں زبان سے چھپاتا ہوں، مگر آنسوؤں سے ظاہر کرتا ہوں۔ پھر تخییلی مقدمہ قائم ہوتا ہے کہ حاجات چھپانے والا خاموش اور ظاہر کرنے والا متکلم ہے؛ اس کا نتیجہ أَنَا صَامِتٌ مُتَكَلِّمٌ یعنی ''میں خاموش بھی ہوں اور بولنے والا بھی'' نکلتا ہے۔ ایک اعتبار سے دونوں صفتوں کا اجتماع متناقض محسوس ہوتا ہے؛ مگر زبان اور آنسوؤں کے دو طریقوں کو ملا کر شعر نے ایک اثر انگیز صورت پیدا کر دی ہے۔

وَلَا يُشْتَرَطُ الْوَزْنُ فِي الشِّعْرِ عِنْدَ أَرْبَابِ الْمِيزَانِ، نَعَمْ يُفِيدُهُ حُسْنًا أَرْبَابُ الْمِيزَانِ سے اہلِ منطق مراد ہیں۔ ان کے ہاں شعر کی پہچان تخییل اور نفس میں اس کی تاثیر ہے، نہ کہ صرف عروضی وزن۔ وزن کلام میں حسن بڑھاتا ہے، لیکن تخییلی دلیل کے شعری ہونے کی لازمی شرط نہیں۔ اگر خیال عمدہ ہو، کلام موزوں بھی ہو اور پڑھنے والے کی آواز دلکش ہو تو تینوں مل کر اثر میں اضافہ کرتے ہیں۔

وَالْكَلَامُ الشِّعْرِيُّ إِذَا أُنْشِدَ بِصَوْتٍ طَيِّبٍ ازْدَادَ تَأْثِيرُهُ فِي النُّفُوسِ صَوْتٍ طَيِّبٍ خوش آواز پڑھنے کو کہتے ہیں۔ اس وضاحت میں اس کیفیت کی مثال یہ بیان ہوئی کہ سامعین لطف اور جوش سے جھومنے لگتے ہیں اور کبھی جذبات کی شدت میں سروں سے عمامے تک گر پڑتے ہیں۔ یہاں شاعر کے کلام کے نفسانی اثر کی مبالغہ آمیز شدت بتانا مقصود ہے۔

وَالْأَوَائِلُ مِنَ الْحُكَمَاءِ الْيُونَانِيِّينَ كَانُوا أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى الشِّعْرِ اَلْأَوَائِلُ اوّل کی جمع ہے اور أَحْرَصَ النَّاسِ کا مفہوم لوگوں میں زیادہ دلچسپی رکھنے والے ہے۔ قدیم یونانی حکماء میں شعری کلام کے اہتمام کا ذکر اسی بنا پر ہوا کہ عمدہ خیالات مختصر اور مؤثر صورت میں بیان ہو سکتے ہیں۔

اس تاثیر کی مزید مثالیں اخلاقی اور اصلاحی اشعار میں ملتی ہیں۔ ''تھا جنہیں ذوقِ فنا دار البقا کے بن گئے، اور ہم محوِ تماشا خود تماشا بن گئے'' میں عمل و غفلت کا فرق مختصر منظر میں دکھایا گیا۔ دنیا کی بے ثباتی کے بارے میں بادشاہوں کے عالی شان محلات اور ان کے ویران قبروں کا تقابل بھی بیان ہوا۔ اسی سلسلے میں نُرَقِّعُ دُنْيَانَا بِتَمْزِيقِ دِينِنَا فَلَا دِينُنَا يَبْقَى وَلَا مَا نُرَقِّعُ کی مثال سے یہ مضمون واضح ہوا کہ دین کا نقصان کر کے دنیا سنوارنے کی کوشش میں دونوں ضائع ہو سکتے ہیں۔

ریاکاری کی مذمت کے لیے فارسی شعر بھی نقل کیا گیا جس میں زمین سجدہ کرنے والے کو مخاطب کر کے کہتی ہے کہ تو نے مجھے ریاکارانہ سجدے سے خراب کر دیا۔ اسی خیال کے ساتھ طوافِ کعبہ کے باوجود باطن کی اصلاح نہ ہونے کی تصویر بھی آئی ہے۔ ان اشعار سے مقصود محض منطقی نتیجہ ثابت کرنا نہیں بلکہ سامع میں خوف، شرمندگی، بیداری اور اصلاح کی رغبت پیدا کرنا ہے۔ یہی وہ عملی تاثیر ہے جس کے لیے قیاسِ شعری اور تخییلی کلام کو الگ صنعت شمار کیا گیا ہے۔

ترجمہ: فصل: قیاسِ شعری ایسا قیاس ہے جو سچی یا جھوٹی، ممکن یا محال ایسی تخییلی باتوں سے مرکب ہو جو نفس میں قبض و بسط پیدا کر کے اثر ڈالیں۔ نفس تخییل کو بھی تصدیق کی طرح، بلکہ اس سے زیادہ، قبول کرتا ہے۔ اس صنعت کا مقصد ترغیب اور ترہیب سے نفس کو متاثر کرنا ہے۔ شعر کے کلام میں زبان کے قواعد اور عمدہ استعارات و تشبیہات کی رعایت ہوتی ہے تاکہ اس کا اثر عجیب ہو اور خوشی یا غم پیدا ہو۔ اس مقصد کے لیے صاف بدیہی اولیات کے بجائے بسا اوقات غیر واقعی تخییلات زیادہ مؤثر ہوتے ہیں۔ شاعر کے مختلف اشعار اس کی مثال ہیں۔ منطقی شعر میں وزن شرط نہیں، اگرچہ وزن اس میں حسن بڑھاتا ہے؛ خوش آوازادائیگی سے تاثیر اور بڑھ جاتی ہے۔ قدیم یونانی حکماء بھی شعری کلام کا اہتمام کرتے تھے۔

قیاسِ سفسطی اور اس کے فاسد مقدمات

فَصْلٌ: اَلْقِيَاسُ السُّفُسْطِيُّ وَهُوَ قِيَاسٌ مُرَكَّبٌ مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ الْكَاذِبَةِ الْمُخْتَرَعَةِ لِلْوَهْمِ صناعاتِ خمسہ کی پانچویں قسم اَلْقِيَاسُ السُّفُسْطِيُّ ہے، جو فاسد مقدمات سے ایسا قیاس قائم کرتا ہے کہ بظاہر اس کی صورت درست معلوم ہو، مگر نتیجے میں دھوکا ہوتا ہے۔ سُفُسْطِيٌّ، سفسطہ کی طرف نسبت ہے۔ اس لفظ کی لغوی تحقیق میں اسے دو یونانی لفظوں سُوفٌ، حکمت و دانائی، اور اسْتَا، ملمع یا فریب، سے مرکب بتایا گیا۔ سُفْسَطَ يُسَفْسِطُ سُفْسَطَةً کو دَحْرَجَ کے وزن پر بنایا گیا فعل بتایا گیا

ہے۔ اس نسبت سے معنی ''دھوکے والی حکمت'' بنتا ہے۔ مُمَوَّهٌ اور مُلَمَّعٌ میں وہ چیز مراد ہے جس کے اوپر سونے جیسا پانی یا چمکدار تہہ ہو مگر اندر دوسری کم قیمت چیز ہو۔ یہ مثال بتاتی ہے کہ ظاہری دلکشی باطنی صحت کی ضمانت نہیں۔

اس قیاس کے مقدمات کی دو بنیادی قسمیں ہیں: وہمیاتِ کاذبہ، اور وہ کاذب قضیے جو سچے قضیوں کے مشابہ دکھائی دیتے ہوں۔ پہلی قسم میں قوتِ واہمہ اپنی طرف سے ایسا مفہوم گھڑ لیتی ہے جو درحقیقت درست نہیں۔ قوتِ واہمہ حواسِ خمسہ باطنہ میں تیسری قوت ہے؛ اس سے پہلے حسِ مشترک اور خیال، اور بعد میں حافظہ اور متصرفہ آتے ہیں۔ یہ معانیِ جزئیہ کا ادراک کرتی ہے، مگر اس کا حکم ہمیشہ عقل کے صحیح فیصلے کے مطابق نہیں ہوتا۔

اس کی قوت کی وضاحت میں تنہائی میں میت کے پاس بیٹھنے کی مثال دی گئی۔ عقل بتلاتی ہے کہ مردہ حرکت کرنے یا نقصان پہنچانے کے قابل نہیں، مگر واہمہ خوف پیدا کر دیتی ہے۔ اسی طرح زمین پر رکھی لمبی اور ایک فٹ چوڑی لکڑی پر آدمی اطمینان سے چل سکتا ہے، لیکن اگر یہی لکڑی دو عمارتوں کی چھتوں کے درمیان بلند مقام پر رکھی جائے تو آدمی کے دل میں خوف پیدا ہوتا ہے اور اس کی چال ڈگمگانے لگتی ہے۔ خطرے کے حالات بدلنے کے باوجود یہ مثال اس امر کو ظاہر کرتی ہے کہ خوف اور واہمے کا نفسانی غلبہ انسان کی قوتِ فیصلہ اور عمل کو متاثر کر سکتا ہے۔

كَقِيَاسِ غَيْرِ الْمَحْسُوسِ عَلَى الْمَحْسُوسِ، نَحْوَ: ''كُلُّ مَوْجُودٍ مُشَارٌ إِلَيْهِ'' یہ وہمی قضیہ غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنے کی مثال ہے۔ ہر موجود چیز کی طرف حسی اشارہ کیا جاسکتا ہے، یہ دعویٰ درست نہیں؛ کیونکہ موجودات میں محسوس بھی ہیں اور غیر محسوس بھی۔ محسوس، اہلِ منطق کی اصطلاح میں، وہ شے ہے جسے حواسِ خمسہ ظاہرہ میں سے کسی حس سے پہچانا جائے؛ دیکھنا، سننا، سونگھنا، چکھنا اور چھونا سب اس کے طریقے ہیں۔ عام استعمال میں بسا اوقات محسوس سے صرف نظر آنے والی چیز مراد لی جاتی ہے، لیکن منطقی اصطلاح زیادہ وسیع ہے۔ واہمہ محسوس چیزوں کے حکم کو تمام موجودات پر پھیلا کر غیر محسوس امور پر بھی حسی اشارے کا قانون لگا دیتی ہے، یہی اصل مغالطہ ہے۔

وَلِلْوَهْمِيَّاتِ مُشَابَهَةٌ شَدِيدَةٌ بِالْأَوَّلِيَّاتِ وہمیات اور اولیات کی ظاہری مشابہت بہت شدید ہو سکتی ہے۔ اولیات ایسے بدیہی قضیے ہیں جنہیں عقل صحیح طور پر فوراً قبول کرتی ہے، اور بعض وہمی دعوے بھی پہلی نظر میں اسی قدر واضح محسوس ہوتے ہیں۔ یہی قرب انسان کو غلطی میں ڈالتا ہے کہ وہ واہمے کے بنائے ہوئے قضیے کو اولی بدیہی حکم سمجھ لیتا ہے۔

وَلَوْلَا رَدُّ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ حُكْمَ الْوَهْمِ لَدَامَ الِالْتِبَاسُ بَيْنَهُمَا رَدُّ باطل حکم کو واپس کرنا یا اس کی تردید کرنا، اور

اِلالْتِبَاسُ دو چیزوں کے باہم مشتبہ ہونے کو کہتے ہیں۔ عقل اور شرع کی رہنمائی واہمے کے غلط دعوے کو پہچاننے میں مدد دیتی ہے؛ ورنہ وہمی اور اولی حکم کے درمیان اشتباہ باقی رہ سکتا تھا۔ کسی فیصلے کو صرف فوری نفسیاتی قبولیت کی بنیاد پر درست سمجھ لینا کافی نہیں؛ اسے عقل کے صحیح معیار پر جانچنا ضروری ہے۔

أَوْ مِنَ الْكَاذِبَةِ الْمُشَبَّهَاتِ بِالصَّادِقَةِ اس دوسری قسم کا عطف شروع کی ترکیب مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ پر ہے؛ یعنی قیاسِ سفسطی یا وہمیات سے بنتا ہے یا ایسے کاذب مقدمات سے جو صادق مقدمات کے مانند دکھائی دیں۔ الْمُشَبَّهَاتِ مشابہ بنائے ہوئے قضیوں کے لیے ہے۔ ان میں لفظی یا معنوی اشتراک انسان کو ایسا غلط نتیجہ قبول کروا دیتا ہے جو صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن واقع میں صحیح نہیں۔

لفظی اشتباہ کی نمایاں مثال دیوار پر بنی گھوڑے کی تصویر ہے۔ کوئی کہے: ''یہ گھوڑا ہے'' اور دوسرا مقدمہ ملائے: ''ہر گھوڑا ہنہناتا ہے''، تو نتیجہ نکالے گا: ''یہ تصویر بھی ہنہناتی ہے''۔ پہلی بار گھوڑا سے تصویر مراد ہے جبکہ دوسری بار جاندار گھوڑا؛ لفظ ایک ہے لیکن مراد دو ہیں۔ لہٰذا حدِ اوسط معنی کے لحاظ سے متحد نہیں رہا، اور نتیجہ فاسد ہو گیا۔ اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ قیاس کے الفاظ کی ظاہری یکسانیت کافی نہیں؛ ان کے معانی بھی یکساں ہونے چاہییں۔

مشابہت کی دوسری جہت صرف ایک لفظ کا مشترک ہونا نہیں بلکہ ایک غلط قضیے کا اولیہ، مشہورہ، مقبولہ یا مسلمہ کے سانچے میں سامنے آنا ہے۔ اس وجہ سے ذہن اسے قابلِ قبول سمجھ لیتا ہے۔ جب لفظوں یا معانی کا التباس دور ہو جائے تو اس کے کاذب ہونے کی وجہ سامنے آتی ہے۔

وَهِيَ قَضَايَا يَعْتَقِدُهَا الْعَقْلُ بِأَنَّهَا أَوَّلِيَّةٌ أَوْ مَشْهُورَةٌ أَوْ مَقْبُولَةٌ أَوْ مُسَلَّمَةٌ بعض کاذب قضیے پہلی نظر میں اس انداز سے سامنے آتے ہیں کہ عقل ان کو اولیات، مشہورات، مقبولات یا مسلمات جیسا سمجھ لیتی ہے۔ یہ اعتمادی دھوکا اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ مقدمے کے الفاظ یا مضمون میں معتبر قضیے کی کوئی مشابہت موجود ہوتی ہے۔ أَوَّلِيَّةٌ ابتدائی بدیہی تصدیق، مَشْهُورَةٌ معروف و مقبولِ عام، مَقْبُولَةٌ معتبر شخص سے قبول کردہ، اور مُسَلَّمَةٌ فریق کی مانی ہوئی بات کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔ ان درجات میں سے کسی کی ظاہری صورت بنا لینا کاذب مقدمے کو سچا نہیں بناتا۔

لِمَكَانِ الِاشْتِبَاهِ بِهَا لَفْظًا أَوْ مَعْنًى فَتُوقِعُ فِي الْغَلَطِ اشْتِبَاهٌ مشتبہ یا مشابہ ہونا، لَفْظًا لفظوں کے اعتبار سے اور مَعْنًى معنی کے اعتبار سے ہے۔ فَتُوقِعُ فِي الْغَلَطِ کے متعلق دو نحوی توجیہات بیان ہوئی ہیں: اس میں فاعل کی ضمیر اشتباہ کی طرف راجع ہو تو معنی ہوگا کہ اشتباہ انسان کو غلطی میں ڈالتا ہے؛ اگر ضمیر عقل کی طرف لوٹائی جائے تو مفہوم یہ ہوگا کہ عقل اس مشابہت کی

وجہ سے غلط فیصلے میں پڑ جاتی ہے۔ دونوں صورتوں میں اصل خرابی کاذب کو صادق کے مشابہ سمجھ لینا ہے۔

وَهَذِهِ الصِّنَاعَةُ كَاذِبَةٌ مُمَوَّهَةٌ غَيْرُ نَافِعَةٍ بِالذَّاتِ یہ صنعت اپنی ذات کے اعتبار سے جھوٹی، دھوکا دینے والی اور بے فائدہ ہے۔ مُمَوَّهَةٌ میں مَاءٌ یعنی پانی سے بننے والا وہ مفہوم موجود ہے جس میں کسی چیز پر دوسری چمکیلی تہہ چڑھادی جاتی ہے۔ سامنے خوب صورت سونا معلوم ہوتا ہے، اندر اصل چیز اور ہوتی ہے۔ اسی طرح سفسطی قیاس بظاہر درست ترتیب اختیار کر سکتا ہے لیکن اس میں ایسی خرابی چھپی ہوتی ہے جو صحیح علم پیدا نہیں کرتی۔

نَعَمْ نَافِعَةٌ بِالْعَرَضِ بِأَنَّ صَاحِبَهَا لَا يَغْلَطُ وَلَا يُغَالَطُ البتہ اس فن کے قواعد پہچاننے سے بالعرض فائدہ ہو سکتا ہے۔ بِالذَّاتِ سے اپنی اصل حقیقت کی بنا پر اور بِالْعَرَضِ سے کسی دوسری وجہ سے فائدہ پہنچنا مراد ہے۔ جس شخص نے مغالطوں کے طریقوں کو اچھی طرح پہچان لیا ہو وہ ان میں خود مبتلا ہونے سے محفوظ رہ سکتا ہے اور دوسرا شخص بھی اسے آسانی سے دھوکا نہیں دے سکتا۔ یہ نفع فاسد دلیل کے سچا ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ فاسد دلیل کی پہچان اور اس سے بچنے کی صلاحیت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔

وَيَقْدِرُ عَلَى أَنْ يُغَالِطَ غَيْرَهُ وَأَنْ يَمْتَحِنَ بِهَا أَوْ يُعَانِدَهُ مغالطوں کا ماہر دوسروں کے سامنے بھی ایسے مقدمات پیش کر سکتا ہے جو انہیں غلطی میں ڈال دیں، یا ان کی آزمائش وامتحان کے لیے اس طرح کے سوالات کر سکتا ہے۔ يُغَالِطَ کسی کو غلطی میں ڈالنا، يَمْتَحِنَ آزمائش کرنا، اور يُعَانِدَ مخالفت پر اتر آنا ہے۔ عَانَدَ يُعَانِدُ سے حق کے مقابلے میں ضد و مخالفت کا مفہوم بھی آتا ہے۔ یہاں فن کی قوت کے ساتھ اس کے غلط استعمال کی صورتیں بھی بیان ہوئی ہیں، اسے پسندیدہ طریقۂ مناظرہ قرار نہیں دیا گیا۔

وَصَاحِبُ هَذِهِ الصِّنَاعَةِ إِنْ قَابَلَ الْحَكِيمَ يُسَمَّى سُوفِسْطَائِيًّا اگر یہ فن استعمال کرنے والا کسی حکیم یا فلسفی کے مقابلے میں اترے تو اسے سُوفِسْطَائِيٌّ کہتے ہیں، اور اس کے طرزِ استدلال کو سُفْسَطَةٌ کہا جاتا ہے، یعنی ملمع دار یا دھوکے والی حکمت۔ یہاں مقابلہ کرنے والے کے لیے نام مخصوص ہونے کی وجہ اس کا حکیم کے سامنے یہ فن اختیار کرنا ہے۔

وَهَذِهِ الصِّنَاعَةُ سَفْسَطَةٌ أَيْ حِكْمَةٌ مُمَوَّهَةٌ، وَإِلَّا فَيُسَمَّى مُشَاغِبًا وَهَذِهِ مُشَاغَبَةٌ اگر وہ کسی حکیم کے ساتھ مقابلہ نہ کر رہا ہو بلکہ عام بحث و جدال میں یہی طریقہ اختیار کرے تو اسے مُشَاغِبٌ کہا جاتا ہے، اور اس عمل کو مُشَاغَبَةٌ کہتے ہیں۔ مُشَاغَبٌ جھگڑنے اور شور و بحث کرنے والے کے معنی میں آیا ہے۔ ایک ہی غلط طرزِ استدلال کو مقابلے کے موقع کے لحاظ سے دو نام مل سکتے ہیں؛ اس سے اس قیاس کی اصل حقیقت میں فرق نہیں پڑتا۔

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ فَصَاحِبُهُ غَالِطٌ فِي نَفْسِهِ وَمُغَالِطٌ لِغَيْرِهِ وَصِنَاعَتُهُ مُغَالَطَةٌ عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ دونوں صورتوں میں، غَالِطٌ خود غلطی پر ہونے والا اور مُغَالِطٌ دوسرے کو غلطی میں ڈالنے والا ہے۔ چاہے حکیم سے مناظرہ ہو یا عام شخص سے جھگڑا، فاسد مقدمے کو درست دکھانے کی وجہ سے اس فن کا ماہر اپنے اختیار کردہ استدلال میں غلط ہوتا ہے اور دوسروں کو غلط رخ پر بھی لے جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ مُغَالَطَةٌ یعنی مغالطہ ہے۔

وَهِيَ قِيَاسٌ فَاسِدٌ إِمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ فَقَطْ أَوْ مِنْ جِهَةِ الصُّورَةِ فَقَطْ أَوْ كِلَيْهِمَا مغالطہ کبھی صرف مادے کی خرابی سے پیدا ہوتا ہے، جب مقدمات کاذب ہوں؛ کبھی صرف صورت کی خرابی سے، جب مقدمات کی ترتیب شرائطِ انتاج کے خلاف ہو؛ اور کبھی صورت و مادہ دونوں میں خرابی ہوتی ہے۔ گھوڑے کی تصویر کی مثال میں حدِ اوسط کا معنی بدل جانے سے استدلال کا فساد سامنے آتا ہے۔ اسی لیے مغالطے کو جاننے کے لیے مقدمات کی صحت اور قیاس کی ہیئت، دونوں کو دیکھنا ضروری ہے۔ آگے انہی غلطیوں کے اسباب کی تفصیل آتی ہے۔

ترجمہ: فصل: قیاسِ سفسطی وہ قیاس ہے جو وہم کے گھڑے ہوئے جھوٹے وہمی قضیوں سے مرکب ہو، جیسے غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا کہ ہر موجود کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے۔ وہمیات کی اولیات سے شدید مشابہت ہوتی ہے، اور اگر عقل و شرع وہم کے حکم کو رد نہ کریں تو دونوں میں التباس باقی رہے۔ یا یہ قیاس ان کاذب قضیوں سے بنتا ہے جو لفظ یا معنی کی مشابہت کے سبب سچے قضیوں جیسے معلوم ہوتے ہیں اور انسان کو غلطی میں ڈالتے ہیں۔ یہ صنعت جھوٹی اور ملمع دار ہے اور بالذات نفع نہیں دیتی، ہاں بالعرض اس لحاظ سے فائدہ دے سکتی ہے کہ اس کا ماہر خود مغالطے سے بچتا ہے اور دوسروں کی آزمائش یا ان سے بحث کر سکتا ہے۔ حکیم کا مقابلہ کرنے پر اسے سوفسطائی اور اس کے فن کو سفسطہ، ورنہ مشاغبی اور اس کے فن کو مشاغبہ کہتے ہیں۔ بہر حال یہ مغالطہ اور فاسد قیاس ہے، جس کا فساد مادے، صورت یا دونوں کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔

غلطی کے بنیادی اسباب

فَصْلٌ فِي أَسْبَابِ الْغَلَطِ قیاسِ سفسطی کی بحث میں فاسد قیاسات کی صورتیں سامنے آئیں۔ اب غلطی کی علتوں کو سمجھایا جاتا ہے تاکہ ظاہری طور پر درست معلوم ہونے والے مقدمات اور صحیح دلیل کے درمیان امتیاز ہو سکے۔ اَلْغَلَطُ کسی شے کے بارے میں نادرست حکم قائم کرنا ہے، اور أَسْبَابٌ سبب کی جمع ہے۔

اِعْلَمْ أَنَّ أَسْبَابَ الْغَلَطِ مَعَ كَثْرَتِهَا رَاجِعَةٌ إِلَى أَمْرَيْنِ غلطی کے ظاہری اسباب اگرچہ بہت ہیں، لیکن ان کی بنیاد دو امور میں سمٹتی ہے۔ مَعَ كَثْرَتِهَا کثرت کے باوجود، رَاجِعَةٌ لوٹنے والی، اور أَمْرَيْنِ دو چیزوں یا دو امور کو کہتے ہیں۔ اس تقسیم سے مراد ہر جزئی مغالطے کا الگ

نام گنانے کے بجائے ان کی بنیادی حقیقت تک پہنچنا ہے۔

أَحَدُهُمَا سُوءُ الْفَهْمِ فَقَطْ پہلا سبب محض سُوءُ الْفَهْمِ یعنی غلط سمجھنا ہے۔ آدمی کسی شے کو وہ صورت دے دیتا ہے جو درحقیقت اس میں موجود نہیں، اور پھر اسی غلط فہم پر یقین بنالیتا ہے۔ یہ ایسی حالت ہے جس میں اس کے سامنے دو مشابہ قضیے ہونا بھی ضروری نہیں؛ اس کی اپنی سمجھ ہی کسی بات کو غلط روپ میں دیکھ رہی ہوتی ہے۔

وَثَانِيهِمَا اشْتِبَاهُ الْكَوَاذِبِ بِالصَّوَادِقِ دوسرا سبب جھوٹے قضیوں کا سچے قضیوں کے ساتھ مشتبہ ہو جانا ہے۔ الْكَوَاذِبِ کاذب کی جمع اور الصَّوَادِقِ صادق کی جمع کے معنی میں آیا ہے۔ بعض مقدمات لفظ، ساخت یا معنی میں سچے معلوم ہونے والے مقدمات سے اتنے ملتے ہیں کہ ذہن ان کے درمیان فرق نہیں کر پاتا اور غلط نتیجہ اخذ کر لیتا ہے۔ اس دوسری قسم کی تفصیلات اگلی تقسیمات میں بیان ہوتی ہیں۔

وَالْأَوَّلُ إِنَّمَا يَكُونُ بِسَبَبِ انْغِمَاسِ النَّفْسِ فِي ظُلُمَاتِ الْوَهْمِ انْغِمَاسٌ غوطہ لگانے اور کسی چیز میں ڈوب جانے کو کہتے ہیں؛ ظُلُمَاتٌ، ظُلْمَةٌ یعنی تاریکی کی جمع ہے۔ جب نفس وہم کے غلبے میں آجائے تو عقل کے صحیح حکم کے مقابلے میں واہمے کی پیدا کردہ تصویر زیادہ قوی معلوم ہونے لگتی ہے۔ قُوَّةٌ وَاهِمَةٌ محسوسات اور معانیِ جزئیہ سے متعلق تخیلات میں ایسا حکم قائم کر سکتی ہے جسے عقل کی جانچ کے بغیر قبول کرنا غلطی کا سبب بن جاتا ہے۔

حَتَّى يَسْتَيْقِنَ الْكَوَاذِبَ صَادِقَةً بَلْ ضَرُورِيَّةً وہم کے غلبے کی انتہا یہ ہو سکتی ہے کہ کاذب مقدمات نہ صرف سچے بلکہ ضروری اور بدیہی معلوم ہونے لگیں۔ يَسْتَيْقِنَ سے یقین کر لینا، صَادِقَةً سچے ہونا اور ضَرُورِيَّةً بدیہی یا لازمی ہونا مراد ہے۔ اس کیفیت میں غلطی محض کسی خبر پر عارضی شبہ نہیں رہتی؛ شخص اپنے غلط حکم کو نہایت یقینی سمجھنے لگتا ہے۔

نَحْوَ: "كُلُّ مَا لَيْسَ بِمُبْصَرٍ لَيْسَ بِجِسْمٍ" اس غلط حکم کی مثال یہ ہے کہ جو چیز آنکھ سے نظر نہیں آتی وہ جسم نہیں ہے۔ مُبْصَرٌ دکھائی دینے والی چیز کو کہتے ہیں۔ دیکھنے کا عمل جسم کے ادراک کا ایک طریقہ ہے، مگر ہر جسم کو ہر حالت میں آنکھ سے دیکھنا ضروری نہیں۔ اس لیے نظر نہ آنا، جسم نہ ہونے کی کافی دلیل نہیں۔

فَالْهَوَاءُ لَيْسَ بِجِسْمٍ یہ نتیجہ مذکورہ کاذب کبریٰ سے اخذ ہوا۔ مقدمۂ صغریٰ مقدر ہے: الْهَوَاءُ لَيْسَ بِمُبْصَرٍ یعنی ہوا آنکھ سے دکھائی نہیں دیتی۔ کبریٰ ہے کہ ہر غیر مبصر جسم نہیں؛ نتیجہ نکلا کہ ہوا جسم نہیں۔ غلطی کبریٰ کے کاذب ہونے سے پیدا ہوئی، کیونکہ نہ دکھائی دینا عدمِ جسمیت کا ثبوت نہیں۔ اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر مقدمات میں کاذب کلیہ آجائے تو ظاہری قیاسی ترتیب کے باوجود نتیجہ غلط ہو سکتا ہے۔

وَأَمَّا الثَّانِي فَفِيهِ تَفْصِيلٌ عَلَى مَا سَيَأْتِي دوسرے سبب، یعنی کاذب قضیوں کے صادق قضیوں کے ساتھ اشتباہ، کی کئی شاخیں ہیں۔ اس لیے اسے محض ایک مثال پر ختم نہیں کیا گیا۔ آگے الفاظ و معانی میں اشتباہ، الفاظ کے انفرادی مفہوم اور ان کی ترکیب، صرف و اعراب اور دوسری صورتیں تفصیل سے بیان ہوں گی۔

وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ: تَرْجِعُ إِلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ عَدَمُ التَّمْيِيزِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَشَبِيهِهِ فَقَطْ بعض محققین کے نزدیک ان دو بنیادی اسباب کو بھی ایک ہی اصل میں سمیٹا جاسکتا ہے: شے اور اس جیسی معلوم ہونے والی دوسری شے میں صحیح امتیاز نہ کرنا۔ تَمْيِيزٌ جدا پہچاننا، اور شَبِيهٌ مشابہ صورت کے معنی میں ہے۔ ایک چیز دوسری سے ملتی جلتی ہو سکتی ہے، مگر مشابہت اس کے عین وہی شے ہونے کا ثبوت نہیں۔ یہی فرق نظر سے اوجھل ہو جائے تو غلط فہمی بھی پیدا ہوتی ہے اور کاذب و صادق قضیوں میں اشتباہ بھی۔

شے اور اس کے مشابہ میں امتیاز

فَصْلٌ: عَدَمُ التَّمْيِيزِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَشَبِيهِهِ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَلْفَاظِ وَإِلَى مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَعَانِي شے اور اس کی مشابہ صورت میں عدمِ تمیز دو بنیادی قسموں میں تقسیم ہوتا ہے: ایک وہ جو الفاظ سے متعلق ہے اور دوسرا جو معانی سے متعلق ہے۔ الفاظ میں مشابہت اس وقت دھوکا دیتی ہے جب دو مختلف مفہوم ایک ہی صوتی یا تحریری صورت میں سامنے آئیں یا الفاظ کی ترکیب بدل جانے سے مراد مختلف ہو جائے۔ معانی کی مشابہت کا تعلق اس سے ہے کہ کسی شے کے بارے میں نادرست مفہوم کو صحیح خیال کر لیا جائے۔ پہلے لفظی اشتباہ کی اقسام بیان ہوتی ہیں۔

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ، أَعْنِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَلْفَاظِ، قِسْمَانِ أَعْنِي یعنی میری مراد، اور قِسْمَانِ دو قسمیں ہیں۔ لفظی اشتباہ یا تو الفاظ کی انفرادی حیثیت سے پیدا ہوتا ہے، یعنی لَا مِنْ جِهَةِ التَّرْكِيبِ، یا ترکیب اور الفاظ کے باہم ملنے کے طریقے سے۔ پہلی قسم میں ایک لفظ ہی کئی معانی کی طرف راہ دکھاتا ہے یا اس کے صیغے اور ضبط میں اشتباہ ہوتا ہے؛ دوسری میں جملے کے اجزا کو مختلف طرح مربوط کرنے سے معنی بدل جاتا ہے۔

الْأَوَّلُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَلْفَاظِ لَا مِنْ جِهَةِ التَّرْكِيبِ، وَالثَّانِي مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنْ حَيْثُ التَّرْكِيبُ پہلی قسم لفظ کے الگ معنی یا ظاہری شکل کی خرابی ہے؛ دوسری قسم یہ ہے کہ کئی لفظ مل کر ایسی عبارت بنائیں جس کی نحوی نسبتوں اور ترکیب میں دو پہلو نکل سکتے ہوں۔ دونوں کے الگ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کسی ایک لفظ کا متعدد معنی رکھنا اور ایک پورے جملے کی ترکیب کا مختلف ہونا دو الگ اسباب ہیں۔

ثُمَّ الْمُتَعَلِّقُ بِالْأَلْفَاظِ مِنَ الْجِهَةِ الْأُولَى قِسْمَانِ جو لفظی اشتباہ ترکیب سے نہیں، اس کی بھی دو بڑی صورتیں ہیں۔ پہلی دلالت میں اشتراک ہے، یعنی لفظ یا لفظ کی صورت ایک ہو مگر مفہوم مختلف نکلے۔ دوسری صرفی

صیغہ یا لکھنے اور پڑھنے کے طریقے کا اشتباہ ہے؛ جس میں تَصْرِيفٌ، إِعْجَامٌ اور إِعْرَابٌ کی رعایت ضروری ہوتی ہے۔

اَلْأَوَّلُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَلْفَاظِ أَنْفُسِهَا بِأَنْ تَكُونَ الْأَلْفَاظُ مُخْتَلِفَةً فِي الدَّلَالَةِ بعض لفظ صورت میں متحد ہوتے ہیں لیکن دلالت میں مختلف۔ ایک ہی بولے جانے والے لفظ سے متعدد چیزیں سمجھنا ممکن ہوتا ہے؛ سیاق اور مراد کی تعیین نہ ہو تو سامع ایک مقام کے معنی کو دوسرے مقام میں منتقل کر سکتا ہے۔ نتیجے میں قیاس کے مقدمات میں حَدٌّ أَوْسَطُ لفظاً یکساں مگر معنیً جدا ہو جاتا ہے، اور صحیح نتیجہ پیدا نہیں ہوتا۔

كَالْغَلَطِ الْوَاقِعِ بِسَبَبِ كَوْنِ اللَّفْظِ مُشْتَرَكًا لَفْظِيًّا بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ اسے مُشْتَرَكٌ لَفْظِيٌّ کہتے ہیں، جب ایک لفظ دو یا زیادہ الگ معانی کے لیے استعمال ہو۔ لفظ عَيْنٌ کو پانی کے چشمے کے لیے بھی بولتے ہیں اور آنکھ یا سورج کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اردو کا لفظ ''شیر'' بھی درندے کے لیے معروف ہے، اور بعض استعمالات میں بہادر شخص کے لیے آتا ہے۔ ایک صورت کے پیچھے معنی بدل جانے سے مغالطہ پیدا ہوتا ہے۔

وَكَوْنِ أَحَدِ مَعَانِيهِ حَقِيقِيًّا وَالْآخَرِ مَجَازِيًّا، وَيَنْدَرِجُ فِيهِ الِاسْتِعَارَةُ وَأَمْثَالُهَا ایک اور صورت حقیقی اور مجازی معنی کا التباس ہے۔ لفظ أَسَدٌ درندے پر حقیقتاً بولا جاتا ہے اور بہادر انسان پر مجازاً؛ کسی نے ''زید شیر ہے'' کہا تو اس کی مراد بہادری ہے، نہ کہ زید کا حیوانِ مفترس بن جانا۔ اِسْتِعَارَةٌ میں تشبیہ کی مناسبت سے ایک لفظ دوسرے مقام پر آتا ہے۔ جب کلام کا سامع مجازی استعمال کو حقیقی معنی کے حکم میں داخل کر دے تو استدلال خراب ہو جاتا ہے۔

وَكُلُّ ذَلِكَ يُسَمَّى بِالِاشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ اشتراکِ لفظی کا مقصد یہاں محض زبان کی وسعت بتانا نہیں، بلکہ اس سے پیدا ہونے والے مغالطے کی شناخت ہے۔ جب ایک لفظ کے دو استعمال ایک ہی قیاس کے مقدمات میں بغیر تعیین کے آجائیں تو دیکھنا ہوگا کہ دونوں جگہ مقصود ایک ہی معنی ہے یا نہیں۔ اگر بدل گیا تو اصطلاحاً وسط حقیقی طور پر مشترک نہیں رہا۔

كَمَا تَقُولُ لِعَيْنِ الْمَاءِ: هَذِهِ عَيْنٌ، وَكُلُّ عَيْنٍ يَسْتَضِيءُ بِهَا الْعَالَمُ مثال میں پانی کے چشمے کی طرف اشارہ کر کے کہا جاتا ہے: ''یہ عین ہے''، پھر کبریٰ ملائی جاتی ہے کہ ''ہر عین سے دنیا روشنی حاصل کرتی ہے''؛ نتیجہ ہوگا کہ پانی کا چشمہ بھی دنیا کو روشن کرتا ہے۔ ظاہر ہے یہ درست نہیں۔ صغریٰ میں عَيْنٌ چشمے کے معنی میں اور کبریٰ میں سورج کے معنی میں استعمال ہوا۔ دونوں جگہ وسط کا لفظ تو متحد تھا، معنی متحد نہیں تھا۔ یہی لفظی مشترک کے سبب فسادِ قیاس ہے۔

أَوْ تَقُولُ: زَيْدٌ أَسَدٌ، وَكُلُّ أَسَدٍ لَهُ مَخَالِبُ ''زید شیر ہے'' سے مراد بہادر آدمی ہوتا ہے؛ ''ہر شیر کے پنجے ہیں'' میں اصل درندہ مراد ہے۔ مَخَالِبُ، مِخْلَبٌ کی جمع

اور پنجوں کے معنی میں ہے۔ اس قیاس سے ''زید کے بھی پنجے ہیں'' کا نتیجہ نکالنا غلط ہوگا۔ یہاں صغریٰ میں أَسَدٌ مجازاً اور کبریٰ میں حقیقتاً آیا، اس لیے ایک ہی لفظ کے دو معانی کو ملانے سے مغالطہ پیدا ہوا۔

وَالْغَلَطُ فِي الْأَوَّلِ كَوْنُ لَفْظِ الْعَيْنِ مُشْتَرَكًا لَفْظِيًّا بَيْنَ عَيْنِ الْمَاءِ وَالشَّمْسِ پہلی مثال میں خرابی عَیْنٌ کے دو وضعی یا معروف معانی کو الگ نہ کرنے کی ہے: ایک پانی کا چشمہ، دوسرا سورج۔ جب دونوں کے خاص اوصاف ایک دوسرے کے لیے لازم کر دیے گئے تو کاذب نتیجہ حاصل ہوا۔

وَفِي الثَّانِي كَوْنُ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْأَسَدِ عَلَى زَيْدٍ مَجَازِيًّا وَعَلَى الْحَيَوَانِ الْمُفْتَرِسِ حَقِيقِيًّا دوسری مثال کی خرابی یہ ہے کہ أَسَدٌ کا اطلاق زید پر مجازی اور درندے پر حقیقی ہے۔ صغریٰ اور کبریٰ کے درمیان اس فرق کو ختم کر دینا ہی غلطی کی علت ہے۔ ان دونوں مثالوں سے اس باب کا عملی طریقہ معلوم ہوتا ہے: ہر مرتبہ قیاس کا حدِ اوسط دیکھو اور معلوم کرو کہ کیا وہ دونوں مقدموں میں ٹھیک ایک ہی مفہوم دے رہا ہے۔

وَالثَّانِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَلْفَاظِ بِسَبَبِ التَّصْرِيفِ لفظی اشتباہ کی دوسری قسم التَّصْرِیفُ یعنی صیغوں کی گردان اور بناوٹ کے سبب پیدا ہوتی ہے۔ کبھی دو مختلف صیغوں کی موجودہ ظاہری صورت ایک جیسی بن جاتی ہے؛ اگر ان کے اصل وزن اور معنی پر نظر نہ ہو تو اسمِ فاعل کو اسمِ مفعول یا اسمِ مفعول کو اسمِ فاعل سمجھ لیا جاتا ہے۔

كَالِاشْتِبَاهِ الْوَاقِعِ فِي لَفْظِ الْمُخْتَارِ لفظ الْمُخْتَارُ میں یہی اشتباہ پایا جاتا ہے۔ فعل اِخْتَارَ یَخْتَارُ اخْتِیَارًا سے اسمِ فاعل بھی مُخْتَارٌ آتا ہے، اور صیغۂ مجہول سے اسمِ مفعول بھی اسی ظاہری لفظ کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ ایک مقام پر معنی ''اختیار کرنے والا'' ہوگا، دوسرے مقام پر ''اختیار کیا ہوا''۔ اس لیے صرف لکھے ہوئے لفظ کو دیکھ کر فیصلہ کرنا کافی نہیں؛ سیاق اور اصل صرفی بناوٹ کو بھی جاننا ہوگا۔

فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ كَانَ أَصْلُهُ مُخْتَيِرًا بِكَسْرِ الْيَاءِ جب مُخْتَارٌ اسمِ فاعل کے معنی میں ہو تو اس کی اصل مُخْتَیِرٌ ہے، جس میں یاء کے نیچے کسرہ ہے۔ یہ اصل شکل مُفْتَعِلٌ کے وزن سے متعلق ہے؛ یاء متحرک تھی اور اس سے پہلے فتحہ تھا، چنانچہ بیان کردہ اعلال کے قاعدے سے یاء الف میں بدل گئی اور لفظ مُخْتَارٌ بن گیا۔

وَإِذَا كَانَ بِمَعْنَى الْمَفْعُولِ كَانَ أَصْلُهُ مُخْتَيَرًا بِفَتْحِهَا اسمِ مفعول کی صورت میں اصل مُخْتَیَرٌ ہے، یعنی یاء پر فتحہ ہوتا ہے۔ یہاں بھی یاء متحرک اور ماقبل مفتوح ہونے کی بنا پر الف سے بدل گئی، یوں ظاہری لفظ مُخْتَارٌ رہ گیا۔ دونوں صورتوں کی اصل میں یاء کی حرکت مختلف ہے: اسمِ فاعل میں کسرہ اور اسمِ مفعول میں فتحہ۔ اشتباہ رفع کرنے کے لیے ان دونوں اصلوں کو یاد رکھنا مفید ہے۔

أَوْ بِسَبَبِ الْإِعْجَامِ وَالْإِعْرَابِ گردان کے علاوہ نقطوں اور اعراب کی وجہ سے بھی اشتباہ ہو سکتا ہے۔ یہاں اَلْإِعْجَامِ سے حروف کے نقطوں کی صورت کا غیر واضح ہونا اور اَلْإِعْرَابِ سے کلام کے آخر میں آنے والی وہ حرکات مراد ہیں جو عامل و ترکیب کے لحاظ سے معنی واضح کرتی ہیں۔ ان دونوں کے ذکر کا عطف بِسَبَبِ التَّصْرِيفِ پر ہے، کیونکہ تینوں ایسی جہتیں ہیں جن میں ایک لفظ کی صحیح قراءت واضح نہ ہونے سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے۔

نقطوں کی غیر موجودگی میں اَلْخَيْرُ، اَلْخَبَرُ اور اَلْخُبْرُ جیسی لفظی صورتیں ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط ہو سکتی ہیں؛ کوئی پڑھنے والا ایک لفظ مراد لے اور دوسرا پڑھنے والا دوسری صورت سمجھے۔ کسی نسخے میں حروف کی صحیح نقطہ بندی نہ ہو تو وہی تحریر الگ معنی کی طرف لے جاسکتی ہے۔ اس لیے حروف کے ضبط کی تصدیق ضروری ہے۔

كَمَا يَقُولُ الْقَائِلُ: "غُلَامُ حَسَنٍ" مِنْ غَيْرِ إِعْرَابٍ عبارت میں غُلَامُ حَسَنٍ کو بطورِ مثال پیش کیا گیا ہے۔ اگر لفظوں کو بغیر حرکات کے "غلام حسن" پڑھا جائے تو دو الگ ترکیبیں ذہن میں آسکتی ہیں۔ پہلی غُلَامٌ حَسَنٌ ہے، جس میں دونوں مرفوع ہیں اور موصوف وصفت کی ترکیب سے "اچھا یا خوب صورت غلام" کا معنی نکلتا ہے۔ دوسری غُلَامُ حَسَنٍ ہے، جس میں پہلا مضاف اور دوسرا مضاف الیہ، اور معنی "حسن نامی شخص کا غلام" ہے۔

فَيَظُنُّ تَارَةً تَرْكِيبًا تَوْصِيفِيًّا وَالْأُخْرَى تَرْكِيبًا إِضَافِيًّا تَرْكِيبٌ تَوْصِيفِيٌّ موصوف و صفت کے تعلق کو اور تَرْكِيبٌ إِضَافِيٌّ مضاف و مضاف الیہ کے تعلق کو کہتے ہیں۔ صحیح اعراب نہ پڑھنے سے کبھی پہلی ترکیب اور کبھی دوسری مراد لی جاتی ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ صرفی، نقطی اور اعرابی تحقیق کوئی الگ غیر متعلق بحث نہیں؛ یہ مغالطے کے بنیادی سبب، یعنی ایک چیز اور اس کی مشابہ صورت میں امتیاز کے فقدان، کو دور کرتی ہے۔

ترجمہ: فصل: غلطی کے اسباب کثرت کے باوجود دو امور کی طرف لوٹتے ہیں: محض سوء فہم، اور جھوٹے قضیوں کا سچے قضیوں سے مشتبہ ہو جانا۔ پہلا نفس کے وہم کی تاریکیوں میں ڈوبنے سے پیدا ہوتا ہے، یہاں تک کہ جھوٹے قضیے سچے بلکہ ضروری معلوم ہونے لگتے ہیں، مثلاً یہ کہنا کہ ہر غیر مرئی چیز جسم نہیں، لہٰذا ہوا جسم نہیں۔ دوسرے سبب کی تفصیل آگے آتی ہے۔ بعض محققین نے کہا کہ ان سب کی اصل ایک ہی ہے: شے اور اس کے مشابہ میں فرق نہ کر سکنا۔ یہ عدم امتیاز الفاظ یا معانی سے متعلق ہوتا ہے۔ الفاظ سے متعلق قسم کی دو صورتیں ہیں: الفاظ کے اپنے معانی میں اشتباہ، یا ان کی ترکیب میں اشتباہ۔ پہلی صورت میں اشتراکِ لفظی اور حقیقی و مجازی استعمال سے غلطی پیدا ہوتی ہے،

جیسے پانی کے چشمے اور سورج کے لیے عین کا لفظ، یا زید کو مجازاً شیر کہہ کر اس کے پنجے ثابت کرنا۔ دوسری صورت صرفی گردان سے پیدا ہو سکتی ہے، جیسے مختار کا اسمِ فاعل یا اسمِ مفعول ہونا؛ یا نقطوں اور اعراب سے، جیسے غلام حسن کو توصیفی یا اضافی ترکیب سمجھنا۔

ترکیبِ الفاظ سے پیدا ہونے والے مغالطے

وَالْمُتَعَلِّقُ بِالْأَلْفَاظِ مِنْ جِهَةِ التَّرْكِيبِ پہلے وہ مغالطے گزرے جن میں لفظ اپنی انفرادی حیثیت سے مشتبہ ہوتا تھا۔ اب ایسی صورتیں ہیں جہاں الفاظ باہم مل کر جملہ بناتے ہیں، مگر ان کی ترکیبی نسبت بدل جانے سے مقصود بدل جاتا ہے۔ اس لفظی و ترکیبی اشتباہ کی تین صورتیں ہیں: ضمیر کے مرجع کا اختلاف، مرکب کو مفرد کرنا، اور منفصل اجزا کو جمع کر دینا۔

فَإِمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى اخْتِلَافِ الْمَرْجِعِ پہلی صورت ضمیر کے مرجع میں اختلاف ہے۔ **الْمَرْجِعُ** وہ لفظ یا معنی ہے جس کی طرف ضمیر لوٹتی ہے۔ ایک جملے میں ضمیر کو ایک شخص یا شے کی طرف لوٹایا جائے تو صحیح مفہوم نکلتا ہے، جبکہ دوسرے ممکنہ مرجع کی طرف لوٹانے سے وہی جملہ کاذب ہو جاتا ہے۔

نَحْوُ: ”**مَا يَعْلَمُهُ الْحَكِيمُ فَهُوَ يَعْمَلُ بِمَا يَعْلَمُهُ**“ مطلب یہ ہے کہ حکیم جس بات کو جانتا ہے اسی کے مطابق عمل کرتا ہے۔ **مَا يَعْلَمُهُ الْحَكِيمُ** سے حکیم کا معلوم، اور **فَهُوَ يَعْمَلُ** سے عمل کرنے والے کی طرف اشارہ ہے۔

اگر **هُوَ** کی ضمیر حکیم کی طرف راجع ہو تو حکیم ہی عامل ہوا اور بات درست رہی۔

فَإِنْ عَادَ الضَّمِيرُ إِلَى الْحَكِيمِ صَدَقَ وَإِلَّا كَذَبَ اگر **فَهُوَ** کی ضمیر **مَا** یعنی معلوم شے کی طرف لوٹا دی جائے تو معنی ہو گا کہ حکیم کو جو چیز معلوم ہے، وہ خود عمل کرتی ہے۔ حالانکہ عمل کرنے والا حکیم ہے، اس کے علم کی متعلقہ چیز نہیں۔ لفظوں میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی؛ صرف ضمیر کے مرجع کے اختلاف سے قضیہ صحیح یا غلط ہو گیا۔

اختلافِ مرجع کی ایک تاریخی حکایت میں دمشق کی بڑی مسجد کا خطیب سامنے آیا۔ وہاں دو گروہوں کے درمیان حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے مسئلے پر تنازع کا خطرہ تھا۔ خطیب سے سوال ہوا کہ ان دونوں میں افضل کون ہے؟ اس نے جواب میں ایک ایسی عبارت اختیار کی جس کی ضمیروں کو دو مختلف طرف لوٹایا جا سکتا تھا، چنانچہ دونوں گروہوں نے اسے اپنے موقف کی تائید سمجھا اور لڑائی کا خطرہ ٹل گیا۔ حکایت کا مقصد اس مسئلے میں الگ بحث قائم کرنا نہیں بلکہ مرجع بدلنے سے کلام کے معنی بدلنے کا طریقہ دکھانا ہے۔

مَنْ كَانَتِ ابْنَتُهُ تَحْتَهُ فَهُوَ الْأَفْضَلُ عبارت کا لفظی مفہوم ہے: جس کی بیٹی اس کی زوجیت میں ہو، وہ افضل ہے۔ ایک فریق نے **ابْنَتُهُ** کی ضمیر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور **تَحْتَهُ** کی ضمیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹائی؛ ان کے سامنے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی

زوجیت کا مفہوم آیا۔ دوسرے فریق نے اِبْنَتُهُ کی ضمیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور تَحْتَهُ کی ضمیر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف لوٹائی؛ ان کے سامنے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی زوجیت کا مفہوم آیا۔ یوں ایک ہی عبارت کا دو الگ نسبتوں کے ساتھ سمجھا جانا اس باب کی واضح مثال ہے۔

وَإِمَّا بِإِفْرَادِ الْمُرَكَّبِ دوسری صورت إِفْرَادُ الْمُرَكَّبِ ہے، یعنی کسی ایسے مرکب معنی کے اجزا کو الگ الگ کرکے ہر ایک کے لیے جدا حکم لگانا جو اصل میں متحد حیثیت رکھتا تھا۔ إِفْرَادًا الگ یا مفرد کرنا ہے اور مُرَكَّبٌ کئی اجزا سے بنا مجموعہ ہے۔

نَحْوَ: "اَلنَّارَنْجُ حُلْوٌ حَامِضٌ" صَادِقٌ نارنگی کے ذائقے کے لیے حُلْوٌ حَامِضٌ یعنی "کھٹ میٹھا" کہا گیا۔ اس کا مقصود ایک مخصوص مرکب ذائقہ ہے جسے ایک ہی کیفیت کے طور پر محسوس کیا جاتا ہے، اس معنی میں قضیہ درست ہے۔

وَإِنْ أُفْرِدَ وَقِيلَ: "هٰذَا حُلْوٌ وَحَامِضٌ" لَمْ يَصْدُقْ اگر درمیان میں وَاو لاکر الگ الگ کہا جائے کہ یہ میٹھا ہے اور کھٹا ہے تو دونوں کو مستقل ذائقوں کے طور پر جمع کرنے کا معنی پیدا ہو سکتا ہے، جبکہ پہلی عبارت میں ایک خاص مجموعی مزہ مراد تھا۔ مرکب کو اس طرح مفرد کر دینے سے سابقہ صحیح مفہوم بدل گیا۔

وَإِمَّا بِجَمْعِ الْمُنْفَصِلِ تیسری صورت اس کی ضد ہے: الگ الگ بیان کردہ دو اوصاف کو اس طرح ملا دینا کہ وہ ایک مرکب وصف سمجھا جانے لگیں۔ مُنْفَصِلٌ جدا چیز، اور جَمْعٌ ملانا ہے۔ اس سے بھی جملے کی مراد بدل جاتی ہے۔

نَحْوَ: "زَيْدٌ طَبِيبٌ وَمَاهِرٌ" صَدَقَ یہاں دو مستقل خبریں ہیں: زید طبیب ہے، اور وہ کسی دوسری چیز میں ماہر بھی ہے۔ وَاو نے دونوں وصفوں کو الگ رکھا۔ لہٰذا زید کا طبیب ہونا اور کسی اور فن میں ماہر ہونا دونوں درست ہو سکتے ہیں، چاہے طب میں اسے مہارت حاصل نہ ہو۔

وَإِنْ جُمِعَ وَقِيلَ: "طَبِيبٌ مَاهِرٌ" كَذَبَ وَاو کو حذف کرکے طَبِيبٌ مَاهِرٌ کہنے سے مفہوم ہو جائے گا کہ زید ماہر طبیب ہے۔ یہ پہلے بیان کا لازمی نتیجہ نہیں؛ ہو سکتا ہے وہ ڈاکٹر تو ہو لیکن مہارت کسی دوسرے فن میں رکھتا ہو۔ اس لیے پہلے الگ الگ صادق احکام کو یکجا کرکے نئی خبر بنانا مغالطے کا سبب بن سکتا ہے۔ اس مثال کا مقصد یہ نہیں کہ ہر ماہر طبیب کی صفت غلط ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ پہلی عبارت کے معانی کو بغیر دلیل بدلا نہیں جا سکتا۔

ترجمہ: الفاظ سے متعلق وہ مغالطہ جو ترکیب کے لحاظ سے واقع ہوتا ہے، کبھی ضمیر کے مرجع کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے، جیسے "حکیم جسے جانتا ہے، وہ اسی کے مطابق عمل کرتا ہے"؛ اگر ضمیر حکیم کی طرف لوٹے تو کلام درست اور دوسرے مرجع کی طرف لوٹے تو غلط ہو سکتا ہے۔ کبھی مرکب کو مفرد کرنے سے غلطی ہوتی ہے، جیسے نارنگی کو ایک خاص کھٹ میٹھے ذائقے کی بجائے

الگ الگ میٹھا اور کھٹا کہنا۔ کبھی منفصل اجزا کو جمع کرنے سے، جیسے زید کے طبیب ہونے اور کسی دوسری چیز میں ماہر ہونے کی الگ الگ خبروں کو ملا کر "ماہر طبیب" کہنا۔

معنوی مغالطے اور فسادِ مادہ

فَصْلٌ فِي الْأَغَالِيطِ الَّتِي تَقَعُ بِسَبَبِ الْمَعْنَى الْأَغَالِيطُ، أُغْلُوطَةٌ کی جمع ہے۔ اغلوطہ اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ذریعے دوسرے کو غلطی میں ڈالا جائے۔ محض غلطی اور مغالطے میں یہ فرق ہے کہ غلطی خود انسان سے واقع ہوتی ہے، جبکہ مغالطے میں دوسرے کو غلط فہمی میں مبتلا کرنے کا پہلو ہوتا ہے۔ پہلے ان اغالیط کی تفصیل گزر چکی جن کا سبب الفاظ تھے؛ ان میں کبھی کسی ایک لفظ کے معنی، صرفی بناوٹ، نقطوں یا اعراب کے سبب اشتباہ تھا اور کبھی الفاظ کے باہمی ربط اور ترکیب کے سبب۔ اب ان اغالیط کی تحقیق ہے جن کا سبب لفظ کی ظاہری صورت نہیں، بلکہ معنی کو غلط سمجھنا یا معانی کو قیاس میں نامناسب طریقے پر استعمال کرنا ہے۔

وَهَذَا أَيْضًا أَقْسَامٌ؛ لِأَنَّهَا إِمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ أَوْ مِنْ جِهَةِ الصُّورَةِ معنی کے اعتبار سے پیدا ہونے والے مغالطے بھی متعدد ہیں، مگر بنیادی طور پر دو جہتوں سے تعلق رکھتے ہیں: اَلْمَادَّةُ اور اَلصُّورَةُ۔ پہلی صورت میں مقدموں کی معنوی صداقت، قید اور موضوع و محمول کا تعلق خراب ہوتا ہے، جبکہ دوسری میں مقدمے ایسے ربط یا ایسی ہیئت پر ہوتے ہیں جس سے نتیجہ نکلنے کی شرائط پوری نہیں ہوتیں۔ پہلے فسادِ مادہ کی مثال ہے، پھر فسادِ صورت کی۔ یہ تقسیم اس لیے ضروری ہے کہ بعض اوقات بظاہر قیاس کی بناوٹ درست دکھائی دیتی ہے لیکن اس کا مضمون غلط ہوتا ہے، اور کبھی مقدمے قابلِ قبول ہوتے ہیں مگر انہیں نتیجہ خیز شکل نہیں دی گئی ہوتی۔

أَمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ فَكَمَا يَكُونُ بِحَيْثُ إِذَا رُتِّبَ الْمَعَانِي فِيهِ عَلَى وَجْهٍ يَكُونُ صَادِقًا لَمْ يَكُنْ قِيَاسًا فسادِ مادہ کی یہاں ایسی مخصوص صورت بیان ہوتی ہے جس میں معانی کو اس طرح رکھا جائے کہ ان سے بننے والے قضیے درست رہیں، تو قیاس کی ہیئت باقی نہیں رہتی۔ رُتِّبَ سے معانی کو مخصوص ترتیب میں لانا، اور صَادِقًا سے مقدمے کا صحیح ہونا مراد ہے۔ قیاس بننے کے لیے حدِ اوسط کا دونوں مقدموں میں مشترک ہونا ضروری ہے۔ اگر ایک جگہ اس کے ساتھ کوئی خاص قید ہو اور دوسری جگہ اس قید کے بغیر وہی لفظ آئے، تو لفظی مشابہت کے باوجود حدِ اوسط ایک ہی حیثیت میں مکرر نہیں ہوا۔ ایسی صورت میں مقدمے الگ الگ درست ہو سکتے ہیں مگر مطلوبہ قیاس مرتب نہیں ہوتا۔

وَإِذَا رُتِّبَ عَلَى وَجْهٍ يَكُونُ قِيَاسًا لَمْ يَكُنْ صَادِقًا اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر حدِ اوسط کو دونوں مقدموں میں ایک جیسا بنا دیا جائے تاکہ قیاس کی صورت بن جائے، تو کم از کم ایک مقدمہ معنی کے لحاظ سے درست نہیں رہتا۔ گویا ایک طرف معنی کی درستی کا تقاضا ہے

اور دوسری طرف قیاس کی ہیئت کا تقاضا۔ دونوں کو ایک ساتھ برقرار رکھنے کی کوشش اس مثال میں کامیاب نہیں ہوتی؛ اس کی وجہ محض عبارت کی ظاہری ترتیب نہیں بلکہ مقدموں میں استعمال ہونے والے معانی اور قیود ہیں۔

كَقَوْلِكَ: الْإِنْسَانُ نَاطِقٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ نَاطِقٌ مثال کی صغریٰ یہ ہے کہ انسان ناطق ہے اس حیثیت سے کہ وہ ناطق ہے۔ یہاں اَلْإِنْسَانُ موضوع اور نَاطِقٌ محمول ہے۔ ناطق، انسان کا فصل اور اس کی ذاتیات میں سے ہے؛ یہ انسان سے الگ کوئی ایسا وصف نہیں جس کے ثابت ہونے کے لیے باہر سے کوئی خاص علت یا اضافی قید درکار ہو۔ اس کے باوجود جملے میں مِنْ حَيْثُ هُوَ نَاطِقٌ، یعنی ناطق ہونے کی حیثیت، بطورِ قید ذکر کی گئی ہے۔ اس قید سے یوں سمجھا جاتا ہے کہ ناطق ہونا، انسان کے لیے ناطق ہونے کی وجہ سے ثابت ہے، حالانکہ اس جگہ ذاتی وصف کے اثبات کے لیے یہ حیثیت بطورِ سبب پیش کرنا درست نہیں۔ اسی بنا پر صغریٰ اپنی موجودہ مقید صورت میں صادق نہیں رہتی۔

وَلَا شَيْءَ مِنَ النَّاطِقِ مِنْ حَيْثُ هُوَ نَاطِقٌ بِحَيَوَانٍ یہ مثال کی کبریٰ ہے: کوئی ناطق، صرف ناطق ہونے کی حیثیت سے حیوان نہیں ہے۔ اس عبارت میں لَا شَيْءَ نفی کے لیے ہے، مگر نفی مطلق نہیں؛ مِنْ حَيْثُ هُوَ نَاطِقٌ کی قید سے مخصوص ہے۔ ناطق فصل ہے، اور حیوان اس کی جنس سے متعلق ہے۔ مطلق طور پر یہ کہنا کہ ناطق حیوان نہیں، غلط ہوگا، کیونکہ فصل سے اس کی جنس کی مطلق نفی نہیں کی جاسکتی۔ البتہ یہاں مراد یہ ہے کہ کسی شے کو صرف ناطق ہونے کی حیثیت سے دیکھنے پر حیوان ہونا اس کا وہی وصف نہیں جس کی اس حیثیت سے نفی کا حکم دیا جارہا ہے۔ اس مخصوص لحاظ سے نفی کی گئی ہے، نہ کہ ناطق سے حیوان ہونے کی ہر نسبت کو قطعاً خَتم کیا گیا ہے۔ اس لیے اس کبریٰ میں مذکورہ قید معنی کی درستی کے لیے ضروری ہے۔

فَلَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَيَوَانٍ ان دونوں مقدموں سے یہ نتیجہ ظاہر کیا گیا کہ کوئی انسان حیوان نہیں ہے۔ نتیجہ واضح طور پر غلط ہے۔ خرابی سمجھنے کے لیے صرف یہ دیکھنا کافی نہیں کہ صغریٰ میں انسان اور ناطق، اور کبریٰ میں ناطق اور حیوان آیا ہے۔ اصل توجہ اس بات پر ہے کہ نَاطِقٌ کے ساتھ جو قید لگی ہے وہ دونوں جگہ ایک ہی معنوی کام نہیں کر رہی: صغریٰ میں وہ ذاتی وصف کے اثبات کو غلط طور پر مقید کرتی ہے، جبکہ کبریٰ میں نفی کو خاص حیثیت تک محدود کرتی ہے۔ اس طرح ظاہری اشتراک سے حقیقت میں صحیح نتیجہ لازم نہیں آتا۔

إِذْ مَعَ اعْتِبَارِ قَيْدِ "مِنْ حَيْثُ هُوَ نَاطِقٌ" يَكْذِبُ الصُّغْرَى اس لیے جب مِنْ حَيْثُ هُوَ نَاطِقٌ کی قید کو صغریٰ میں برقرار رکھا جائے تو صغریٰ کاذب ہوتی ہے۔ صغریٰ میں انسان کے لیے جو وصف ثابت کیا گیا وہ اس کا ذاتی وصف ہے؛ ذاتی ہونے کی وجہ سے اس کے ثبوت

کے لیے اضافی علت یا خاص حیثیت کی حاجت نہیں۔ یہاں مقید اثبات ہی وہ پہلا خلل ہے جسے نظر انداز کرنے سے پوری دلیل صحیح معلوم ہونے لگتی ہے۔

وَمَعَ حَذْفِهِ عَنْهَا يَكْذِبُ الْكُبْرَى اگر قید کو دونوں جگہ سے اٹھا کر ایک یکساں مطلق حدِ اوسط بنادیا جائے تو صغریٰ کی مشکل تو دور ہو جاتی ہے، مگر کبریٰ کا مطلب یہ رہ جاتا ہے کہ کوئی ناطق حیوان نہیں۔ یہ حکم کاذب ہے، کیونکہ ناطق کی جنس کی مطلق نفی صحیح نہیں۔ اس اعتبار سے قیاس کی شکل سنوارنے کی کوشش نے اس کے مادے کو خراب کر دیا۔

وَإِنْ حُذِفَ مِنَ الصُّغْرَى وَأُثْبِتَ فِي الْكُبْرَى يَلْزَمُ اخْتِلَالُ هَيْئَةِ الْقِيَاسِ لِعَدَمِ الِاشْتِرَاكِ تیسری صورت یہ ہے کہ صغریٰ سے قید ہٹا دی جائے تاکہ انسان کے لیے ناطق ہونا بغیر علت و قید کے ثابت رہے، مگر کبریٰ میں وہ قید برقرار رکھی جائے تاکہ اس کی نفی صحیح رہے۔ اس سے دونوں مقدمے الگ الگ معنوی اعتبار سے درست ہو جائیں گے، لیکن حدِ اوسط ایک جیسا نہیں رہے گا: صغریٰ میں ناطق مطلق اور کبریٰ میں ناطق مقید ہوگا۔ یہاں عَدَمُ الِاشْتِرَاكِ کا معنی یہی ہے کہ مشترک حدِ اوسط اپنی پوری حیثیت میں مشترک نہیں رہا۔ لہٰذا ہیئتِ قیاس مختل ہو گئی۔ ان تینوں احتمالات سے پوری مثال کا مدعا واضح ہوتا ہے: معانی کو درست رکھا جائے تو قیاس نہیں بنتا، اور قیاس بنایا جائے تو ایک مقدمہ کاذب ہو جاتا ہے۔

ترجمہ: فصل ان مغالطوں کے بیان میں ہے جو معنی کی وجہ سے واقع ہوتے ہیں۔ یہ بھی کئی قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں؛ بعض مادے کی جہت سے ہیں اور بعض صورت کی جہت سے۔ مادے کے اعتبار سے مغالطے کی مثال وہ ہے کہ اگر معانی کو سچا رکھنے کی ترتیب دی جائے تو قیاس نہ بنے، اور اگر قیاس کی ہیئت بنائی جائے تو معانی سچے نہ رہیں۔ مثلاً انسان ناطق ہے اس حیثیت سے کہ وہ ناطق ہے، اور کوئی ناطق، ناطق ہونے کی حیثیت سے حیوان نہیں ہے۔ صغریٰ میں اس قید کے لحاظ سے حکم کاذب ہوتا ہے، اور اگر قید مطلقاً حذف کر دی جائے تو کبریٰ کاذب ہو گی۔ اگر قید صغریٰ سے حذف اور کبریٰ میں برقرار رکھی جائے تو حدِ اوسط کے عدمِ اشتراک سے قیاس کی ہیئت خراب ہو جائے گی۔

فسادِ صورت اور مقدمات کی غلط ترتیب

وَأَمَّا الَّتِي مِنْ جِهَةِ الصُّورَةِ فَكَمَا يَكُونُ عَلَى هَيْئَةٍ غَيْرِ مُنْتِجَةٍ اب ایسے مغالطے کی بحث ہے جو مادے کی نہیں بلکہ الصُّورَةُ، یعنی قیاس کی ہیئت اور ترکیب کی خرابی سے پیدا ہوتا ہے۔ ممکن ہے دونوں مقدمے اپنی جگہ درست باتیں بیان کر رہے ہوں، لیکن ان کا باہمی ربط اس طرح قائم کیا جائے کہ منطقی قاعدے کے مطابق ان سے مطلوب نتیجہ لازم نہ آئے۔ هَيْئَةٌ غَيْرُ مُنْتِجَةٍ ایسی بناوٹ ہے جو نتیجہ نہیں دیتی۔ ایسی دلیل سننے والا بسا اوقات صرف اس وجہ سے متاثر ہوتا ہے کہ دو مقدمے بیان ہوئے اور ان کے بعد نتیجہ بھی بول دیا

گیا؛ حالانکہ نتیجے کا لفظوں میں آجانا اسے لازماً منتج قیاس نہیں بناتا۔

وَجَمِيعُ ذَلِكَ سُوءُ التَّأْلِيفِ سُوءُ التَّأْلِيفِ کا مطلب خراب ترتیب اور نامناسب ترکیب ہے۔ جس طرح کسی قیاس میں حدِ اوسط کی جگہ، مقدموں کی کیفیت اور دوسری شرائط کا لحاظ ضروری ہے، اسی طرح ان شرائط میں خلل ہونے سے صورت خراب ہو جاتی ہے۔ یہاں ایک ایسی مثال آتی ہے جس میں حدِ اوسط دونوں مقدموں میں محمول ہے، اس لیے قیاس شکلِ ثانی سے ملتا ہے، مگر شکلِ ثانی کی لازمی شرط پوری نہیں کی گئی۔

كَقَوْلِ الْقَائِلِ: الزَّمَانُ مُحِيطٌ بِالْحَوَادِثِ مثال کی صغریٰ ہے: زمانہ حوادث کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ الْحَوَادِثُ سے واقعات اور پیش آنے والے امور مراد ہیں۔ جو واقعہ پیش آیا، وہ کسی نہ کسی وقت سے متعلق ہوگا، خواہ ماضی میں، حال میں یا مستقبل میں؛ اسی وجہ سے زمانے کے متعلق حوادث کے احاطے کا وصف بیان کیا گیا۔ صغریٰ میں موضوع الزَّمَانُ اور محمول مُحِيطٌ بِالْحَوَادِثِ ہے۔

وَالْفَلَكُ مُحِيطٌ بِهَا أَيْضًا کبریٰ میں کہا گیا کہ فلک بھی انہی حوادث کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ یہاں بِهَا کی ضمیر الْحَوَادِثِ کی طرف لوٹتی ہے۔ فلک کی مثال میں آسمان کا تصور سامنے رکھا گیا ہے، جس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ عالم میں ہونے والے واقعات اس کے احاطے میں ہیں۔ اس طرح صغریٰ اور کبریٰ دونوں کے محمول میں احاطۂ حوادث کا ایک ہی وصف آیا، جبکہ موضوعات بالترتیب زمانہ اور فلک ہیں۔

يُنْتِجُ: فَالزَّمَانُ هُوَ الْفَلَكُ اس سے بظاہر نتیجہ نکالا گیا کہ زمانہ ہی فلک ہے۔ اگرچہ دونوں کے لیے احاطۂ حوادث کا وصف بیان ہوا، لیکن محض دونوں چیزوں میں کسی وصف کے مشترک ہونے سے ان کا آپس میں ایک ہی چیز ہونا لازم نہیں آتا۔ نتیجے کا باطل ہونا اسی طرف متوجہ کرتا ہے کہ مقدموں کی ہیئت میں کون سی بنیادی شرط چھوڑی گئی۔

وَهُوَ شَكْلٌ ثَانٍ اس قیاس کا انداز شکلِ ثانی ہے، کیونکہ حدِ اوسط یعنی مُحِيطٌ بِالْحَوَادِثِ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول کی جگہ آیا ہے۔ شکلِ اول میں حدِ اوسط صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موضوع ہوتا ہے؛ اس کے برخلاف یہاں دونوں جگہ محمول ہے۔ یہ شناخت اس لیے ضروری ہے کہ ہر شکل کی نتیجہ دینے والی ضربوں کی اپنی شرائط ہوتی ہیں۔

وَقَدْ فَاتَ فِيهِ شَرْطُ اخْتِلَافِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ إِيجَابًا وَسَلْبًا شکلِ ثانی میں یہ شرط ہے کہ دونوں مقدمے ایجاب و سلب میں مختلف ہوں: ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ ہو۔ اگر صغریٰ موجبہ ہے تو کبریٰ سالبہ ہونا چاہیے، اور اگر صغریٰ سالبہ ہے تو کبریٰ موجبہ۔ مذکورہ مثال میں یہ شرط مفقود ہے۔ حدِ اوسط کی جگہ تو شکلِ ثانی والی ہے، مگر کیفیت کا مطلوب اختلاف موجود نہیں۔ اس لیے

دونوں مقدمے پیش کرنے اور ظاہراً حدِ اوسط ہٹا دینے سے کوئی صحیح نتیجہ لازم نہیں آتا۔

لِكَوْنِهِمَا مُوجِبَتَيْنِ هَاهُنَا شرط کے فوت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دونوں مقدمے موجبہ ہیں: زمانہ حوادث کا احاطہ کرتا ہے، اور فلک بھی حوادث کا احاطہ کرتا ہے۔ کسی مقدمے میں نفی نہیں پائی جاتی۔ اس لیے زمانہ اور فلک کے متحد ہونے کا نتیجہ برآمد کرنا شکلِ ثانی کی مقررہ شرط کے خلاف ہے۔ اس مثال سے سوء التألیف کا مفہوم واضح ہوا کہ مضمون کو دیکھنے کے ساتھ قیاس کی ترتیب اور اس شکل کی مخصوص شرائط بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہیں۔

وَالْآنَ نَذْكُرُ بَعْضَ الْمُغَالَطَاتِ الَّتِي سَبَبُ وُقُوعِهَا فَسَادُ الصُّورَةِ صورت کی خرابی کا عمومی قاعدہ سمجھانے کے بعد اب بعض مخصوص مغالطوں کی مثالیں بیان کی جاتی ہیں۔ اس مقام پر ان کی کل تعداد چودہ بتائی گئی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی پہچان ہو اور یہ معلوم ہو سکے کہ دلیل کے اندر خرابی کس جگہ داخل ہوئی؛ صرف دعویٰ اور نتیجہ دیکھ کر فیصلہ نہ کیا جائے۔

مغالطاتِ صوریہ کی پہلی قسم: مصادرہ علی المطلوب

فَنَقُولُ: مِنَ الْمُغَالَطَاتِ الصُّورِيَّةِ الْمُصَادَرَةُ عَلَى الْمَطْلُوبِ پہلا مغالطہ الْمُصَادَرَةُ عَلَى الْمَطْلُوبِ ہے۔ لغت میں مُصَادَرَةٌ کے ساتھ اپنے مطلوب پر اصرار اور اس پر جمے رہنے کا معنی بیان کیا گیا ہے، اور الْمَطْلُوبُ سے وہ نتیجہ یا دعویٰ مراد ہے جسے ثابت کرنا مقصود ہو۔

اصطلاح میں اس مغالطے کی صورت یہ ہے کہ جس دعوے کے لیے دلیل مطلوب ہے اسی دعوے کو کسی نہ کسی صورت میں دلیل کا جز بنا لیا جائے؛ یوں جو بات ابھی ثابت ہونی تھی اسے پہلے سے ثابت شدہ مقدمہ بنا کر پیش کر دیا جاتا ہے۔

دلیل کے صحیح طریقے کو سمجھنے کے لیے الْعَالَمُ حَادِثٌ کی مثال سامنے آتی ہے: عالم حادث ہے، یہ دعویٰ ہے؛ اس پر الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ اور كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ کو مقدمات بنا کر نتیجہ نکالا جائے تو دعوے کے لیے الگ دلیل پیش کی گئی۔ مصادرہ اس کے برخلاف اس وقت ہے جب دعویٰ دوسرے لفظوں میں خود ایک مقدمے کے اندر آجائے۔

نَحْوَ: زَيْدٌ إِنْسَانٌ؛ لِأَنَّهُ بَشَرٌ، وَكُلُّ بَشَرٍ إِنْسَانٌ مثال میں دعویٰ ہے کہ زید انسان ہے۔ اس پر دلیل کے طور پر کہا جاتا ہے: زید بشر ہے، اور ہر بشر انسان ہے۔ ظاہری بناوٹ سے صغریٰ زَيْدٌ بَشَرٌ، کبریٰ كُلُّ بَشَرٍ إِنْسَانٌ اور نتیجہ زَيْدٌ إِنْسَانٌ ملتا ہے؛ بَشَرٌ حدِ اوسط ہے جو دونوں مقدموں میں مکرر ہوا۔ لیکن بشر کا لفظ اسی انسان کے معنی میں استعمال ہوا ہے جسے دعوے میں ثابت کرنا تھا۔ یوں صغریٰ میں انسان ہونے کا دعویٰ بشر ہونے کے عنوان سے پہلے ہی مان لیا گیا، پھر اسی سے نتیجہ نکال کر دعویٰ ثابت ہونے کا تاثر دیا گیا۔

اس مثال میں مغالطے کی اصل جہت یہ نہیں کہ قیاس کے لفظی اجزا غائب ہیں؛ حدِ اوسط بھی موجود ہے اور

صورت بھی ایک معروف قیاس کی سی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ دعوے کے مدلول کو ایک نئے لفظ کی شکل میں دلیل کا مقدمہ بنادیا گیا۔ اس لیے نتیجہ حقیقت میں نئے ثبوت سے نہیں بلکہ اسی مفروض دعوے کی تکرار سے حاصل ہوا۔ یہی مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ کی پہچان ہے۔

ترجمہ: جو مغالطہ صورت کی وجہ سے واقع ہوتا ہے وہ ایسی ہیئت اختیار کرنے کی مانند ہے جو نتیجہ دینے والی نہ ہو، اور یہ ساری خرابی غلط تالیف سے پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً زمانہ حوادث کا احاطہ کرتا ہے اور فلک بھی ان کا احاطہ کرتا ہے، لہٰذا زمانہ فلک ہے۔ یہ شکلِ ثانی ہے، لیکن اس میں دونوں مقدموں کا ایجاب و سلب میں مختلف ہونا فوت ہو چکا ہے کیونکہ یہاں دونوں موجبہ ہیں۔ اب ان صوری مغالطوں کی بعض قسمیں بیان کی جاتی ہیں، جن میں پہلی مصادرہ علی المطلوب ہے؛ مثال کے طور پر زید انسان ہے، کیونکہ وہ بشر ہے اور ہر بشر انسان ہے۔

بالذات اور بالعرض میں اشتباہ

وَمِنْهَا أَخْذُ مَا بِالْعَرَضِ مَكَانَ مَا بِالذَّاتِ مغالطاتِ صوریہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی شے کے ساتھ بالعرض ثابت ہونے والی بات کو اس بات کے قائم مقام رکھ دیا جائے جو بالذات ثابت ہوتی ہے۔ بِالذَّاتِ سے ایسی نسبت مراد ہے جو کسی شے کے اپنے اعتبار سے ہو، اور بِالْعَرَضِ سے وہ نسبت جو دوسری چیز کے واسطے یا اس کے ساتھ وابستگی کی بنا پر قائم ہو۔ اگر ایک مقدمے میں لفظ ایک حیثیت سے استعمال ہو اور دوسرے میں دوسری حیثیت سے، تو ظاہری الفاظ یکساں ہونے کے باوجود حدِ اوسط کی حقیقت مختلف ہو گی۔

مثلاً ایک شخص کسی تیزی سے چلتی گاڑی میں اپنی نشست پر بیٹھا ہوا ہو تو گاڑی کے ساتھ وہ راستہ طے کر رہا ہے، اس لحاظ سے متحرک ہے۔ لیکن گاڑی کے اندر اپنی نشست کے اعتبار سے وہ ایک ہی جگہ بیٹھا ہے؛ اندرونی جگہ بدلتا نہیں پھرتا۔ پہلی حرکت گاڑی کے واسطے سے، یعنی بالعرض، اور دوسری نسبت میں ذات کے اعتبار سے اس کا اپنی نشست پر برقرار رہنا دیکھا گیا ہے۔ دونوں نسبتوں کو ایک سمجھ لیا جائے تو نتیجے میں غلطی پیدا ہو سکتی ہے۔

نَحْوَ: الْجَالِسُ فِي السَّفِينَةِ مُتَحَرِّكٌ اصل عبارت میں گاڑی کے بجائے کشتی کی مثال ہے: کشتی میں بیٹھا ہوا شخص متحرک ہے۔ یہ حرکت کشتی کے چلنے کے سبب ہے؛ سوار بذاتِ خود کشتی کی اندرونی جگہ پر مسلسل چل نہیں رہا۔ صغریٰ کے لفظ مُتَحَرِّكٌ سے بالعرض حرکت مراد ہے۔

وَكُلُّ مُتَحَرِّكٍ لَا يَثْبُتُ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ کبریٰ میں کہا گیا کہ ہر متحرک ایک ہی جگہ برقرار نہیں رہتا۔ اس قول میں اس شے کی حرکت سامنے ہے جو اپنے مقام کو بدلتی ہے؛ اس کا وصف بالذات متحرک ہونے کی حیثیت

سے بیان کیا گیا۔ اگر اس جملے کو پہلے جملے سے بلا ملاحظہ ملا لیا جائے تو نتیجہ ہو گا کہ کشتی میں بیٹھا ہوا شخص ایک جگہ نہیں رہتا۔ مگر کشتی میں اس کا نشست پر قائم رہنا تو اپنی جگہ درست ہے۔

خرابی کی اصل یہ ہے کہ صغریٰ میں مُتَحَرِّكٌ بالعرض ہے اور کبریٰ میں مُتَحَرِّكٌ بالذات۔ پہلے جملے میں کشتی کے واسطے سے حرکت ثابت کی گئی، پھر اسی لفظ کے دوسرے استعمال سے ایسی حرکت مراد لی گئی جس میں خود شے کی جگہ بدلتی ہو۔ یوں ایک لفظ کو دو مختلف اعتبارات کے ساتھ حدِ اوسط بنا دیا گیا۔ نتیجہ درست نہ نکلنے کی وجہ یہی خلط ہے، نہ یہ کہ کشتی کا چلنا یا اس پر مسافر کا بیٹھنا اپنی جگہ مشتبہ ہو۔

حدِ اوسط کا پورا مکرر نہ ہونا

وَمِنْهَا أَنْ لَا يَتَكَرَّرَ الْأَوْسَطُ بِتَمَامِهِ تیسری قسم اس وقت پیش آتی ہے جب حدِ اوسط ایک مقدمے میں اپنی پوری عبارت سمیت آئے، مگر دوسرے مقدمے میں اس کا صرف ایک حصہ لیا جائے۔ قیاس کا نتیجہ بننے کے لیے ضروری ہے کہ حدِ اوسط دونوں مقدموں میں بعینہٖ ایک ہی معنی اور پوری حیثیت کے ساتھ مکرر ہو۔ اگر کسی مرکب نسبت کا صرف ایک لفظ لے کر اسے حدِ اوسط سمجھ لیا جائے، تو دو مقدمے ظاہراً جڑتے ہوئے نظر آئیں گے، مگر اصل اشتراک ختم ہو چکا ہو گا۔

كَمَا يُقَالُ: الْإِنْسَانُ لَهُ شَعْرٌ مثال کی صغریٰ ہے کہ انسان کے بال ہوتے ہیں۔ اَلْاِنْسَانُ موضوع اور لَهُ شَعْرٌ پورا محمول ہے؛ یہاں انسان کو خود بال نہیں کہا گیا بلکہ اس کے لیے بال ہونے کا حکم لگایا گیا۔ لفظ شَعْرٌ میں شین پر فتحہ ہے اور اس سے بال مراد ہیں؛ شین کے نیچے کسرے والا شِعْرٌ موزوں کلام کے لیے آتا ہے۔ اس لفظی ضبط کا خیال نہ رکھا جائے تو مثال کا مفہوم بھی بدل سکتا ہے۔

وَكُلُّ شَعْرٍ يَنْبُتُ کبریٰ ہے کہ ہر بال اگتا ہے۔ اس میں شَعْرٌ موضوع اور يَنْبُتُ محمول ہے۔ پہلی نظر میں معلوم ہوتا ہے کہ شعر کا لفظ دونوں مقدموں میں آیا، لہٰذا اسے حدِ اوسط مان کر نتیجہ نکال لیا جائے۔ لیکن پہلی عبارت کا پورا محمول لَهُ شَعْرٌ تھا، صرف شَعْرٌ نہیں۔ بال کا اگنا اور انسان کے بال رکھنا دو الگ نسبتیں ہیں؛ ایک نسبت کو دوسری کے قائم مقام نہیں رکھا جا سکتا۔

يُنْتِجُ: الْإِنْسَانُ يَنْبُتُ اگر اس صورت میں لفظِ شعر کو حذف کر کے نتیجہ بنایا جائے تو کہا جائے گا کہ انسان اگتا ہے۔ اس مقام پر اصل مغالطہ یہ ہے کہ انسان کے بال اگنے کا حکم انسان پر براہِ راست منتقل کر دیا گیا۔ يَنْبُتُ کا حکم کبریٰ میں بالوں کے متعلق تھا، مگر نامکمل حدِ اوسط سمجھنے کی وجہ سے اسے انسان کے لیے نتیجہ بنا لیا گیا۔

فَإِنَّ الْأَوْسَطَ لَهُ الشَّعْرُ، وَلَمْ يُجْعَلْ بِتَمَامِهِ مَوْضُوعَ الْكُبْرَى اس لیے واضح کیا گیا کہ صغریٰ کے اعتبار سے حدِ اوسط لَهُ الشَّعْرُ ہے، لیکن کبریٰ میں اس پورے مرکب کو موضوع نہیں بنایا گیا؛ وہاں صرف الشَّعْرُ آیا۔ جب حدِ اوسط کے ایک حصے کو اس کے تمام کے برابر سمجھ لیا گیا تو

قیاس کی صورت میں خلل پیدا ہوا۔ دونوں مقدموں میں حدِ اوسط کو اس کی پوری ترکیب اور نسبت سمیت دیکھنا اسی مغالطے سے بچنے کا طریقہ ہے۔

ترجمہ: صوری مغالطوں میں ایک بالعرض ثابت ہونے والی چیز کو بالذات کی جگہ رکھنا ہے، جیسے کشتی میں بیٹھنے والا متحرک ہے، اور ہر متحرک ایک ہی مقام پر قائم نہیں رہتا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ حدِ اوسط اپنی پوری صورت کے ساتھ مکرر نہ ہو، جیسے انسان کے بال ہیں اور ہر بال اگتا ہے، لہٰذا انسان اگتا ہے؛ حالانکہ یہاں پورا حدِ اوسط "بال ہونا" ہے جسے کبریٰ کا موضوع نہیں بنایا گیا۔

بالقوۃ اور بالفعل کے اختلاف سے مغالطہ

وَمِنْهَا أَنْ لَا يَكُونَ الْأَوْسَطُ مُتَشَابِهًا فِي الْمُقَدِّمَتَيْنِ لِاخْتِلَافِهِ بِالْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ اس قسم میں حدِ اوسط کا لفظ دونوں مقدموں میں موجود ہوتا ہے اور بظاہر پورا لفظ مکرر بھی ہوتا ہے، مگر دونوں جگہ اس کا معنی مختلف ہوتا ہے: ایک مقدمے میں بِالْقُوَّةِ، یعنی صلاحیت کے اعتبار سے، اور دوسرے میں بِالْفِعْلِ، یعنی اسی وقت عمل واقع ہونے کے اعتبار سے۔ پہلے بھی حدِ اوسط کا ایک ہونا ضروری معلوم ہو چکا؛ یہاں یہ باریکی بیان کی جاتی ہے کہ محض الفاظ کی یکسانیت کافی نہیں، ان کے اندر مراد لیا ہوا درجہ بھی ایک ہونا چاہیے۔

بالقوۃ اور بالفعل کا فرق ایک کاتب کی مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ کسی شخص میں لکھنے کی صلاحیت ہے مگر وہ اس وقت قلم نہیں چلا رہا؛ اسے اس صلاحیت کے اعتبار سے کاتب کہا جا سکتا ہے۔ دوسرا شخص ابھی قلم سے لکھ رہا ہے تو وہ بالفعل کاتب ہے۔ دونوں کے لیے کَاتِبٌ ایک ہی لفظ استعمال ہوا، لیکن پہلے میں صرف امکان و استعداد اور دوسرے میں واقع ہونے والا فعل ملحوظ ہے۔ اگر دونوں حیثیتوں کو ایک سمجھ کر قیاس میں حدِ اوسط بنایا جائے تو نتیجہ متاثر ہوگا۔

نَحْوُ قَوْلِهِ: السَّاكِتُ مُتَكَلِّمٌ صغریٰ میں کہا گیا کہ خاموش شخص بولنے والا ہے۔ ظاہر الفاظ کو دیکھ کر تناقض کا خیال آ سکتا ہے، لیکن یہاں مُتَكَلِّمٌ سے بالفعل گفتگو کرنا مراد نہیں؛ بولنے کی صلاحیت مراد ہے۔ ساکت ابھی خاموش ہے، مگر جب چاہے کلام کر سکتا ہے۔ اس لیے اس صغریٰ میں متکلم بالقوۃ کے اعتبار سے آیا ہے۔

وَالْمُتَكَلِّمُ لَيْسَ بِسَاكِتٍ کبریٰ میں کہا گیا کہ بولنے والا خاموش نہیں ہوتا۔ یہاں گفتگو ایسے شخص کی ہے جو بالفعل بول رہا ہو؛ جو عین گفتگو میں مصروف ہے وہ اسی وقت خاموش نہیں کہلائے گا۔ اس لیے اس کبریٰ میں مُتَكَلِّمٌ بالفعل کے معنی میں آیا، نہ کہ محض بولنے کی صلاحیت رکھنے والے کے معنی میں۔

يُنْتِجُ: السَّاكِتُ لَيْسَ بِسَاكِتٍ اگر دونوں مقدموں کے مُتَكَلِّمٌ کو ایک ہی معنوی حیثیت سمجھ کر حذف کیا جائے تو نتیجہ نکلتا ہے کہ خاموش شخص خاموش نہیں ہے۔ یہ غلط ہے، کیونکہ ساکت تو اسی وقت خاموش ہے۔ غلطی کا سبب یہ نہیں کہ بولنے کی قوت کسی

خاموش شخص میں نہیں ہو سکتی، بلکہ یہ ہے کہ صغریٰ میں قوت اور کبریٰ میں فعل مراد تھا۔ اس اختلاف کی وجہ سے حدِ اوسط حقیقت میں ایک نہ رہا؛ اس لیے دونوں مقدموں سے مذکورہ نتیجہ لازم نہیں آتا۔

قید کا تعلق موضوع سے ہے یا محمول سے؟

وَمِنْهَا اخْتِلَالُ التَّرْكِيبِ بِسَبَبِ شَكٍّ وَقَعَ بِأَنَّ الْقَيْدَ مِنَ الْمَوْضُوعِ أَوْ مِنَ الْمَحْمُولِ ایک دوسری نوع میں خود جملے کی ترکیب کے اندر یہ اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ کسی قید کو موضوع کا حصہ سمجھا جائے یا محمول کا۔ موضوع وہ ہے جس کے لیے حکم ثابت کیا جائے اور محمول وہ ہے جس کا حکم اس کے لیے لگایا جائے؛ اسی نسبت کو حَمْلٌ کہتے ہیں۔ اگر محمول کے ساتھ خاص ہونے والی قید غلطی سے موضوع کے ساتھ ملا دی جائے تو صرف ایک لفظ کی جگہ بدلنے سے مقدمے اور نتیجے کا معنی تبدیل ہو سکتا ہے۔

كَقَوْلِهِمْ: الْإِنْسَانُ وَحْدَهُ ضَاحِكٌ مثال میں کہا گیا: انسان اکیلا ہنسنے والا ہے۔ وَحْدَهُ کی قید سامنے آنے سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا تعلق اَلْإِنْسَانُ سے ہے یا ضَاحِكٌ سے۔ مراد یہ ہے کہ ہنسنے کا خاص وصف انسان کے لیے ہے؛ گویا انسان پر پورے وَحْدَهُ ضَاحِكٌ کا حکم لگایا گیا۔ اس لحاظ سے وَحْدَهُ محمول کا جز ہے، نہ کہ موضوع کا۔

وَكُلُّ ضَاحِكٍ حَيَوَانٌ دوسرا مقدمہ ہے: ہر ہنسنے والا حیوان ہے۔ ضَاحِكٌ کو اگر پہلے جملے کا پورا حدِ اوسط سمجھ لیا جائے اور وَحْدَهُ کو موضوع کے ساتھ جوڑ دیا جائے، تو دونوں مقدمے ظاہراً اس صورت میں نظر آئیں گے: انسان وحدہ ضاحک ہے، اور ہر ضاحک حیوان ہے۔ اس غلط ترتیب میں وَحْدَهُ موضوع کے اندر باقی رہ جائے گا۔

يُنْتِجُ: الْإِنْسَانُ وَحْدَهُ حَيَوَانٌ اس ترتیب سے غلط نتیجہ نکلتا ہے کہ صرف انسان ہی حیوان ہے۔ یہ نتیجہ درست نہیں، کیونکہ انسان کے علاوہ بھی حیوان ہوتے ہیں۔ مغالطہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ وَحْدَهُ کو موضوع کے ساتھ ملا کر موضوع اَلْإِنْسَانُ وَحْدَهُ بنا لیا گیا، اور محمول کو محض ضَاحِكٌ سمجھ کر اس کا حکم لگا دیا گیا۔ حالانکہ پہلی بات میں ان دونوں لفظوں کا مقصد یہ نہ تھا۔

وَالْغَلَطُ إِنَّمَا نَشَأَ مِنْ تَوَهُّمِ أَنَّ لَفْظَةَ وَحْدَهُ جُزْءٌ مِنَ الْمَوْضُوعِ غلطی کی بنیاد اس وہم میں ہے کہ وَحْدَهُ موضوع کا جز ہے۔ نَشَأَ کا معنی پیدا ہونا ہے اور تَوَهُّمٌ یہاں غلط خیال یا غلط نسبت قائم کرنے کو کہتے ہیں۔ جب قید کو موضوع کا جز تصور کر لیا گیا تو موضوع و محمول کی حقیقت بدل گئی، حالانکہ لفظی ترتیب تقریباً وہی محسوس ہوتی رہی۔ اسی تبدیلی نے غلط نتیجے کی راہ کھولی۔

وَلَوْ جُعِلَ جُزْءًا مِنَ الْمَحْمُولِ وَقِيلَ: الْإِنْسَانُ هُوَ وَحْدَهُ ضَاحِكٌ اگر وَحْدَهُ کو درست جگہ، یعنی محمول کے اندر شامل کر دیا جائے تو مفہوم واضح ہو جاتا ہے: انسان وہ ہے جو اکیلا ہنسنے والا ہے۔ اس صورت میں

موضوع صرف اَلْإِنْسَانُ رہے گا اور پورا محمول وَحْدَهُ ضَاحِكٌ ہوگا۔ اب دوسری دلیل بناتے وقت بھی پورا یہی وصف لے کر چلنا ہوگا۔

وَكُلُّ مَا هُوَ وَحْدَهُ ضَاحِكٌ فَهُوَ حَيَوَانٌ درست کبریٰ میں وہی پورا وصف موضوع بنا: جو بھی اس حیثیت سے اکیلا ہنسنے والا ہو، وہ حیوان ہے۔ اس طرح حدِ اوسط دونوں مقدموں میں اپنی پوری صورت کے ساتھ مکرر ہوا۔ وَحْدَهُ کو کہیں موضوع سے متعلق اور کہیں محمول سے متعلق سمجھنے کا اشتباہ ختم ہو گیا۔

لَصَدَقَتِ النَّتِيجَةُ إِذْ أَنَّهَا إِذْ ذَاكَ الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ اس صحیح ترتیب سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان حیوان ہے، جو درست ہے۔ پہلے کا نتیجہ اَلْإِنْسَانُ وَحْدَهُ حَيَوَانٌ تھا، یعنی صرف انسان ہی حیوان ہے، اور اب اَلْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ ہے۔ دونوں میں فرق محض ظاہری لفظوں کا نہیں بلکہ اس کا ہے کہ وَحْدَهُ کو کس وصف کا جز سمجھا گیا اور حدِ اوسط کس طرح مکرر ہوا۔

فَالْغَلَطُ فِي هَذَا الْمِثَالِ بِسَبَبِ سُوءِ اعْتِبَارِ الْحَمْلِ نتیجے کے غلط آنے کا نام یہاں سُوءُ اعْتِبَارِ الْحَمْلِ رکھا گیا، یعنی محمول کو موضوع پر لگانے کے تعلق میں غلطی۔ مثال کے طور پر زَيْدٌ شَرِيفٌ میں شریف کا حمل زید پر ہوتا ہے؛ شریف محمول اور زید موضوع ہے۔ اسی طرح اس قیاس میں پورے وَحْدَهُ ضَاحِكٌ کا حمل انسان پر ہونا تھا، مگر غلط پڑھنے والے نے صرف ضَاحِكٌ کا حمل اَلْإِنْسَانُ وَحْدَهُ پر سمجھ لیا۔ موضوع و محمول کی اس غلط تقسیم نے بعد کے نتیجے کو بدل دیا۔

ترجمہ: ان مغالطوں میں ایک یہ بھی ہے کہ حدِ اوسط دونوں مقدموں میں یکساں نہ ہو، کیونکہ ایک جگہ قوت اور دوسری جگہ فعل مراد ہو؛ جیسے خاموش شخص بولنے والا ہے اور بولنے والا خاموش نہیں، لہٰذا خاموش شخص خاموش نہیں۔ ایک دوسری قسم قید کے موضوع یا محمول سے متعلق ہونے میں شک کے سبب ترکیب کا خراب ہونا ہے، مثلاً انسان اکیلا ہنسنے والا ہے، اور ہر ہنسنے والا حیوان ہے، لہٰذا صرف انسان حیوان ہے۔ غلطی لفظ "وحدہ" کو موضوع کا جز سمجھنے سے پیدا ہوئی۔ اگر اسے محمول کا جز مان کر دونوں مقدموں میں پورا وصف رکھا جائے تو نتیجہ ہوگا: انسان حیوان ہے۔ یہ خرابی حمل کے تعلق کو غلط سمجھنے کی وجہ سے ہے۔

کبریٰ کی کلیت کو نظرانداز کرنے کا مغالطہ

وَمِنْهَا أَنْ لَا يَكُونَ الْأَكْبَرُ مَحْمُولًا عَلَى جَمِيعِ أَفْرَادِ الْأَوْسَطِ فِي الْكُبْرَى ایک اور صوری مغالطہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کبریٰ میں حدِ اکبر کا حکم، حدِ اوسط کے تمام افراد پر نہ لگایا گیا ہو؛ لیکن دلیل قائم کرنے والا اس حکم کو تمام افراد پر جاری سمجھ لے۔ حدِ اصغر نتیجے کا موضوع اور حدِ اکبر نتیجے کا محمول ہوتا ہے۔ شکلِ اول میں صغریٰ کا موضوع حدِ اصغر، اس کا محمول حدِ اوسط، کبریٰ کا موضوع حدِ اوسط اور اس کا محمول حدِ اکبر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر کبریٰ میں حدِ اکبر کا حدِ اوسط پر حمل کس

اعتبار سے ہوا ہے، یہ جاننا ضروری ہے۔ محض ایک ہی لفظ کا دونوں مقدموں میں آجانا اس حکم کے تمام افراد تک منتقل ہونے کے لیے کافی نہیں۔

وَذَلِكَ كَمَا تَقُولُ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ اس کی صغریٰ یہ ہے کہ ہر انسان حیوان ہے۔ اس قضیے میں کُلٌّ کا لفظ بتا رہا ہے کہ انسان کے تمام افراد مراد ہیں؛ زید ہو یا بکر، خالد ہو یا کوئی دوسرا انسان، ہر فرد پر حیوان ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ یہاں حکم خارجی افراد کے اعتبار سے ہے۔ لفظِ انسان کا مفہوم اپنی جگہ ایک حقیقت ہے، مگر جب اس کے ساتھ کُلٌّ آتا ہے تو تمام انفرادی مصادیق کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

وَالْحَيَوَانُ عَامٌّ، أَوْ جِنْسٌ، أَوْ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِي الْحَقِيقَةِ اس کے بعد کہا جاتا ہے کہ حیوان عام ہے، یا جنس ہے، یا متعدد ایسے افراد پر بولا جاتا ہے جن کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ یہ بات حیوان کے مفہوم اور ماہیت کے بارے میں ہے، نہ کہ حیوان کے ہر خارجی فرد کے بارے میں۔ حیوان کا مفہوم انسان، گائے، بکری اور دوسرے مختلف الحقیقت افراد پر صادق آتا ہے، اسی اعتبار سے وہ جنس اور عام ہے۔ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِي الْحَقِيقَةِ میں بھی یہی نکتہ ہے کہ ایک مفہوم متعدد مختلف حقیقتوں پر بولا جائے۔ حیوان کے کسی ایک فرد کو، مثلاً زید کو، اس بنا پر جنس یا عام نہیں کہا جا سکتا۔ حیوان کی ماہیت میں نامی، حساس اور متحرک بالارادہ ہونے کے اوصاف بیان کیے جاتے ہیں؛ ان اوصاف کے مجموعے کا مفہوم عام ہو سکتا ہے، اس کا کوئی ایک فرد عام نہیں ہو جاتا۔

فَيَنْتِجُ: كُلُّ إِنْسَانٍ عَامٌّ، أَوْ جِنْسٌ، أَوْ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِي الْحَقِيقَةِ اگر ان دونوں مقدموں میں آنے والے حیوان کو ایک ہی حیثیت کا حدِ اوسط مان کر ساقط کر دیا جائے تو نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر انسان عام ہے، یا جنس ہے، یا مختلف الحقیقت کثیر افراد پر بولا جاتا ہے۔ ظاہری ترتیب میں صغریٰ، کبریٰ اور حدِ اوسط تینوں موجود دکھائی دیتے ہیں، اس لیے غلطی فوراً سامنے نہیں آتی۔ لیکن صغریٰ میں حیوان افراد پر محمول ہوا تھا اور کبریٰ میں حیوان کی طبیعت و حقیقت کے لیے عموم اور جنس ہونے کا حکم ثابت کیا گیا ہے۔ ان دونوں نسبتوں کو یکساں سمجھنے سے نتیجے میں مفہوم کا حکم افراد کی طرف منتقل ہو گیا۔

وَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعًا یہ نتیجہ قطعاً باطل ہے۔ عموم و خصوص مفہوم کے اعتبار سے ہو سکتے ہیں؛ زید اور بکر جیسے افراد اپنی اپنی ذات کے اعتبار سے جزئی ہیں، عام نہیں۔ اسی طرح انسان جنس نہیں بلکہ نوع ہے، کیونکہ تمام انسانوں کی حقیقت ایک ہے: حَيَوَانٌ نَاطِقٌ۔ خواہ انسانوں کی تعداد کتنی ہی بڑھ جائے، ان سب میں نوعی حقیقت ایک ہی رہے گی۔ جنس اس کلی کو کہا جاتا ہے جو مختلف حقیقتوں والوں پر صادق آئے؛ لہٰذا ہر انسان کو جنس یا مختلف الحقیقت کثیر افراد پر بولا جانے والا قرار دینا صحیح نہیں۔

وَالسَّبَبُ فِي الْغَلَطِ إِنَّمَا هُوَ إِهْمَالُ كُلِّيَّةِ الْكُبْرَى اس مغالطے کا سبب شکلِ اول کی شرط، یعنی کبریٰ کی کلیت، کو نظر انداز کرنا ہے۔ شکلِ اول میں صغریٰ کا موجبہ ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے۔ یہاں صغریٰ کُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ میں تمام افراد کی تصریح موجود ہے، مگر کبریٰ میں كُلُّ حَيَوَانٍ نہیں کہا گیا؛ اس میں حیوان کی حقیقت کے لیے عموم یا جنس ہونے کا حکم لگا ہے۔ چنانچہ یہ کبریٰ اس معنی میں کلیہ نہیں کہ اس کا محمول حیوان کے تمام افراد پر صادق ہو۔ کبریٰ کو کلیہ فرض کرنا ہی نتیجے کی خرابی کا پہلا سبب ہے۔

إِذِ الْكُبْرَى طَبِيعِيَّةٌ اس لیے کہ یہ کبریٰ قضیۂ طبعیہ ہے۔ قضیۂ طبعیہ میں حکم، کلی کی طبیعت اور ماہیت پر ہوتا ہے، نہ اس کے تمام افراد پر اور نہ بعض افراد پر۔ اَلْحَيَوَانُ عَامٌّ کا مفہوم یہ ہے کہ حیوان کا تصور عام ہے؛ یہ مراد نہیں کہ انسان، گائے اور بکری میں سے ہر ایک فرد عام ہے۔ اس کے برخلاف كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ اور بَعْضُ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ جیسے قضیوں میں كُلُّ اور بَعْضُ افراد کے تمام یا بعض ہونے کو ظاہر کرتے ہیں۔ ایک ہی ماہیت کے متعدد خارجی افراد ہو سکتے ہیں، لیکن ماہیت اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ہوتی ہے؛ اس لیے ماہیت پر لگا ہوا حکم اور افراد پر لگا ہوا حکم الگ حیثیتیں رکھتے ہیں۔

فَلَا يَتَعَدَّى الْحُكْمُ لہٰذا کبریٰ میں طبیعت پر لگا ہوا حکم حدِ اصغر کے افراد کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا۔ پہلی بات میں حیوان ہونا انسانی افراد کے لیے ثابت ہوا، جبکہ دوسری بات میں حیوان کی حقیقت کے لیے عام یا جنس ہونے کا وصف ثابت ہوا۔ جب حدِ اوسط ایک جگہ افراد کے اعتبار سے اور دوسری جگہ حقیقت کے اعتبار سے آئے تو اسے بعینہٖ ایک واسطہ نہیں مان سکتے۔ اسی لیے اس مثال میں کبریٰ سے نکلنے والا حکم اصغر، یعنی انسان کے تمام افراد، تک نہیں پہنچتا؛ اور کلیتِ کبریٰ کی شرط پوری نہ ہونے سے یہ قیاس غیر منتج رہتا ہے۔

ترجمہ: ان مغالطوں میں ایک یہ ہے کہ کبریٰ میں حدِ اکبر کا حکم حدِ اوسط کے تمام افراد پر محمول نہ ہو، جیسے ہر انسان حیوان ہے، اور حیوان عام یا جنس یا مختلف الحقیقت کثیر افراد پر بولا جانے والا ہے؛ اس سے نتیجہ نکالا جائے کہ ہر انسان عام یا جنس ہے، حالانکہ یہ قطعاً غلط ہے۔ غلطی کا سبب کبریٰ کی کلیت کو نظر انداز کرنا ہے، کیونکہ یہاں کبریٰ قضیۂ طبعیہ ہے اور اس کا حکم حدِ اصغر کے افراد کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔

نفی، رابطے اور جہت کی تقدیم و تاخیر

وَمِنْهَا مَا يَقَعُ بِسَبَبِ تَقَدُّمِ الرَّوَابِطِ وَتَأَخُّرِهَا عَنِ السُّلُوبِ مغالطے کی ایک اور صورت رابطے اور سلب کی تقدیم وتاخیر سے پیدا ہوتی ہے۔ قضیے میں جس کے لیے حکم لگایا جائے وہ موضوع، جس کا حکم لگایا جائے وہ محمول اور ان دونوں کو جوڑنے والا رابطہ کہلاتا ہے۔ مثلاً زَيْدٌ هُوَ قَائِمٌ میں زید موضوع، قائم محمول اور هُوَ رابطہ ہے۔ سُلُوبٌ، سَلْبٌ کی جمع ہے؛ سلب یعنی نفی۔ قضیہ موجبہ میں حکم ثابت اور سالبہ میں حکم کی نفی کی جاتی

ہے۔ اگر نفی رابطے سے پہلے آئے تو اس کا تعلق اصل نسبت سے ہو سکتا ہے، اور اگر رابطے کے بعد آئے تو وہ خود محمول کا حصہ بن سکتی ہے۔ ان دونوں صورتوں کو ایک سمجھنا مغالطے کا باعث ہے۔

وَكَذَا تَقَدُّمُ الْجِهَةِ عَلَى السُّلُوبِ وَتَأَخُّرُهَا عَنْهَا اسی طرح جِهَةٌ یعنی ضرورت، دوام یا لزوم جیسی قید کبھی نفی سے پہلے اور کبھی نفی کے بعد آتی ہے۔ جہت پہلے ہو تو ایک چیز کا ضروری طور پر نہ ہونا مقصود ہو سکتا ہے، اور نفی پہلے ہو تو اس چیز کا ضروری ہونا ہی نفی کیا جا سکتا ہے۔ دونوں تعبیرات ظاہر اً قریب معلوم ہوتی ہیں، مگر منطقی حکم اور قضیے کی قسم بدل جاتی ہے۔ لہٰذا نہ سلب و رابطہ کی ترتیب نظر انداز کی جا سکتی ہے اور نہ سلب و جہت کی۔

نَحْوَ: زَيْدٌ لَيْسَ هُوَ بِقَائِمٍ پہلی مثال میں لَيْسَ رابطے هُوَ سے پہلے آیا ہے۔ یہاں نفی پورے حمل پر وارد ہے؛ زید کے لیے قائم ہونے کا حکم ثابت نہیں کیا جا رہا بلکہ اس کی نفی کی جا رہی ہے۔ اس لیے یہ قضیہ سالبہ ہے۔ نفی محمول کا جز نہیں بنی۔ پہلے پڑھی ہوئی تقسیم کے لحاظ سے اگر حرفِ نفی موضوع کا جز ہو تو قضیہ معدولۃ الموضوع، محمول کا جز ہو تو معدولۃ المحمول، دونوں کا جز ہو تو معدولۃ الطرفین ہوتا ہے۔ اور جب نفی موضوع یا محمول کا جز بننے کے بجائے نسبت ہی کی نفی کرے، جیسا کہ اس مثال میں ہے، تو قضیہ سالبہ ہوگا۔

وَزَيْدٌ هُوَ لَيْسَ بِقَائِمٍ دوسری مثال میں لَيْسَ رابطے سے بعد میں آیا ہے؛ اس لیے اسے لَيْسَ بِقَائِمٍ کے پورے محمول کا حصہ سمجھا گیا۔ اس پورے معدول محمول کو زید کے لیے ثابت کیا جا رہا ہے، چنانچہ قضیہ اس اعتبار سے موجبہ معدولۃ المحمول کہلاتا ہے۔ پہلی صورت میں قیام کی نسبت کی نفی تھی، جبکہ یہاں سلب پر مشتمل محمول موضوع کے لیے ثابت ہوا۔ اگرچہ عام ترجمہ دونوں جگہ زید کے کھڑا نہ ہونے کے قریب پہنچ سکتا ہے، تاہم قضیے کی منطقی ساخت میں واضح فرق ہے۔ حرفِ نفی کے رابطے پر مقدم یا مؤخر ہونے سے اسے سالبہ اور موجبہ معدولۃ المحمول میں بدلنا ہی یہاں اصل باریکی ہے۔

وَبِالضَّرُورَةِ أَنْ لَا يَكُونَ اب جہت اور نفی کی مثال ہے۔ یہاں بِالضَّرُورَةِ نفی لَا يَكُونَ سے پہلے آیا ہے؛ اس طرح نفی کے مضمون کو ضروری قرار دیا گیا۔ توضیح کے لیے موضوع و محمول شامل کیے جائیں تو جملہ بِالضَّرُورَةِ أَنْ لَا يَكُونَ الْإِنْسَانُ كَاتِبًا ہوگا، یعنی انسان کا کاتب نہ ہونا ضروری ہے۔ ابتدا میں أَنْ لَا يَكُونَ الْإِنْسَانُ كَاتِبًا سے کاتب ہونے کی نفی سمجھی جاتی ہے اور پھر اسی نفی پر ضرورت کا حکم لگتا ہے۔ یہ ضرورتِ سلب ہے؛ انسان کے کاتب نہ ہونے کو لازم قرار دیا گیا۔ یہ دعویٰ اپنی مثال کے اعتبار سے صحیح نہیں، کیونکہ انسان کتابت کر سکتا ہے، مگر یہاں مقصود قضیے کی ہیئت سمجھانا ہے۔

وَلَيْسَ بِالضَّرُورَةِ أَنْ يَكُونَ اس کے برعکس لَيْسَ بِالضَّرُورَةِ أَنْ يَكُونَ الْإِنْسَانُ كَاتِبًا میں نفی ضرورت کی قید سے پہلے آئی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسان کا کاتب نہ ہونا ضروری ہے، بلکہ یہ ہے کہ انسان کا کاتب ہونا ضروری نہیں۔ اس کے کاتب ہونے اور نہ ہونے دونوں کی گنجائش ہے؛ لہٰذا یہ مضمون امکان پر دلالت کرتا ہے۔ پہلی تعبیر میں بِالضَّرُورَةِ کے تحت نفی واقع ہوئی تھی اور قضیہ ضروریہ کے طرز کا تھا، جبکہ دوسری میں خود ضرورت کی نفی ہے اور امکان کا مفہوم حاصل ہوتا ہے۔ ایک ہی موضوع اور محمول رکھنے کے باوجود جہت و نفی کی جگہ بدلنے سے معنی میں یہ بڑا فرق پڑتا ہے۔

وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ لزوم کی مثال میں بھی ترتیب کا یہی فرق ہے۔ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ زَيْدٌ كَاتِبًا کا مطلب ہے کہ زید کا کاتب ہونا لازم نہیں؛ ممکن ہے وہ لکھے اور ممکن ہے نہ لکھے۔ یہاں لَا، يَلْزَمُ سے پہلے آکر لزوم کی نفی کرتی ہے۔ اس تعبیر کو اس دعوے کے ساتھ خلط نہیں کرنا چاہیے کہ زید کا کاتب نہ ہونا لازم ہے۔ پہلے میں صرف ضرورت کا انکار اور امکان کی گنجائش ہے۔

وَيَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ جب لَا، يَلْزَمُ کے بعد آئے تو نفی کا حکم لازم ٹھہرایا جاتا ہے، جیسے يَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ زَيْدٌ كَاتِبًا میں زید کے کاتب نہ ہونے کو لازم کہا گیا؛ یہ پہلی تعبیر سے مختلف دعویٰ ہے۔ اس فرق کو دوسری مثال سے بھی سمجھا جا سکتا ہے: يَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ شَرِيكُ الْبَارِي مَوْجُودًا کا مطلب ہے کہ باری تعالیٰ کے شریک کا موجود نہ ہونا لازم ہے؛ شریک کا وجود ممتنع ہے۔ اس کے مقابلے میں زید کی کتابت کا عدمِ لزوم امکان کی مثال تھا۔ اس لیے نفیِ لزوم کو لزومِ نفی کے برابر رکھنا صحیح نہیں۔

وَتَكَثُّرُ السُّلُوبِ مِنْ هَذَا الْبَابِ کئی نفیوں کا جمع ہونا بھی اسی باب میں داخل ہے۔ ایک نفی کلام کو منفی کرتی ہے؛ اگر اسی نفی کی دوسری نفی کی جائے تو اثبات کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً زید نہیں آئے گا، یہ نفی ہے؛ اور یہ بات درست نہیں کہ زید نہیں آئے گا، اس کا مفہوم زید کے آنے کی طرف لوٹتا ہے۔ اسی طرح تیسری نفی پھر سلب، چوتھی اثبات، پانچویں سلب اور چھٹی اثبات کی طرف لے جاتی ہے۔ اس تکرار میں شمار اور ہر نفی کے دائرے کو صحیح سمجھنا ضروری ہے۔

فَإِنَّ مَرَاتِبَ الشَّفْعِيَّةِ كَسَلْبٍ سَلْبٍ، وَسَلْبِ سَلْبِ سَلْبٍ، إِثْبَاتٌ شفع جفت کو کہتے ہیں۔ نفیوں کے جفت مرتبے اثبات کا فائدہ دیتے ہیں: دو نفیاں ہوں، جیسے سلبِ سلب، یا چار ہوں، جیسے سلبِ سلبِ سلبِ سلب، تو ایک نفی دوسری نفی کو زائل کرتی ہے اور حاصل اثبات ہوتا ہے۔ یہ حکم اسی صورت میں درست سمجھا جاتا ہے جب نفیاں یکے بعد دیگرے اسی بیان کی نفی کرتی چلی جائیں۔

وَالْوِتْرِيَّةِ كَسَلْبِ سَلْبٍ وَغَيْرِهَا سَلْبٌ وتر طاق کو کہتے ہیں۔ تین نفیوں کی طرح پانچ یا سات نفیاں ہوں

تو ان کے مرتبے طاق ہیں اور حاصل سلب ہوتا ہے۔ یوں نفیوں کی تعداد جفت ہو تو اثبات اور طاق ہو تو نفی باقی رہتی ہے۔ رابطے، جہت اور سلب کی تقدیم وتاخیر کی طرح متعدد نفیوں کے صحیح مرتبے کا لحاظ نہ رکھنا بھی معنی بدلنے اور مغالطہ پیدا ہونے کی وجہ بن سکتا ہے۔

ترجمہ: ان مغالطوں میں رابطے کا سلب سے مقدم یا مؤخر ہونا، اسی طرح جہت کا نفی سے پہلے یا بعد میں آنا بھی ہے؛ جیسے زید کے قائم ہونے کی سالبہ نسبت اور نفی پر مشتمل محمول کی موجبہ نسبت میں فرق ہے۔ اسی طرح کسی شے کا نہ ہونا ضروری قرار دینا اور اس کا ہونا ضروری نہ قرار دینا دو مختلف باتیں ہیں؛ اور لزوم نفی، نفیِ لزوم سے الگ ہے۔ کثرتِ سلوب بھی اسی باب سے ہے: نفیوں کے جفت مرتبے، جیسے دو اور چار نفیاں، اثبات کا اور طاق مرتبے، جیسے تین اور پانچ نفیاں، سلب کا فائدہ دیتے ہیں۔

ذہنی اعتبارات کو خارجی امور سمجھنے کا مغالطہ

وَمِنْهَا أَخْذُ الِاعْتِبَارَاتِ الذِّهْنِيَّةِ وَالْمَحْمُولَاتِ الْعَقْلِيَّةِ أُمُورًا عَيْنِيَّةً ایک مغالطہ یہ ہے کہ کسی شے کے لیے محض ذہنی اعتبار سے ثابت ہونے والے وصف کو اسی شے کا خارجی وصف قرار دے دیا جائے۔ اِلاعْتِبَارَاتِ الذِّهْنِيَّةِ سے ذہن کے اعتبار سے قائم ہونے والی نسبتیں اور الْمَحْمُولَاتِ الْعَقْلِيَّةِ سے وہ احکام مراد ہیں جو عقل کسی مفہوم پر لگاتی ہے۔ أُمُورًا عَيْنِيَّةً کے معنی خارجی اور اعیان میں پائی جانے والی چیزوں کے ہیں۔ ذہن میں کسی تصور کے متعلق صحیح بات مان لینا اس کے ہر خارجی فرد کے متعلق وہی بات مان لینے کو لازم نہیں کرتا۔ جب دونوں حیثیتوں میں امتیاز نہ رہے تو صحیح مقدمے سے بھی غلط نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے۔

كَمَا إِذَا قِيلَ: إِنَّ الْإِنْسَانَ كُلِّيٌّ مثال میں کہا جاتا ہے کہ انسان کلی ہے۔ یہاں اَلْإِنْسَانُ موضوع اور كُلِّيٌّ محمول ہے۔ انسان کا مفہوم حَيَوَانٌ نَاطِقٌ ہے، جو زید، بکر اور دوسرے بہت سے انسانوں پر صادق آتا ہے؛ اسی لیے اس مفہوم کو کلی کہا جاتا ہے۔ لیکن کلی ہونا تصور کی حیثیت سے ہے، نہ کہ زید یا بکر جیسے خارجی افراد کی حیثیت سے۔ خارج میں ہر شخص ایک معین فرد ہوتا ہے۔ کلی ہونے کا حکم ذہن میں حاصل مفہوم کے لیے ہے، نہ ہر فرد کے لیے علیحدہ علیحدہ۔

فَيُظَنُّ أَنَّهُ فِي الْأَعْيَانِ كَذَلِكَ، وَلَيْسَ هَذَا الظَّنُّ بِصَوَابٍ اگر یہ گمان کر لیا جائے کہ خارجی اعیان میں بھی انسان اسی طرح کلی ہے تو یہ درست نہیں۔ اَلْأَعْيَانُ سے خارجی افراد مراد ہیں۔ ذہنی مفہوم بہت سے مصادیق پر صادق آنے کی قابلیت رکھتا ہے، جبکہ خارجی وجود میں زید اپنی ذات میں ایک فرد ہے اور بکر الگ فرد۔ مفہوم کی وسعت اور فرد کی انفرادیت کو خلط کر دینے ہی سے مغالطہ پیدا ہوا۔

فَإِنَّ الْكُلِّيَّةَ إِنَّمَا تَعْرِضُ الْأَشْيَاءَ فِي الذِّهْنِ دُونَ الْخَارِجِ اس لیے کہ کلیت شے کے ذہنی مفہوم کو عارض ہوتی ہے، خارجی فرد کو نہیں۔ تَعْرِضُ کا مفہوم کسی وصف کا

لاحق ہوتا ہے۔ ذہن میں انسان یا حیوان کا تصور متعدد افراد پر منطبق ہو سکتا ہے؛ خارج میں جو شخص سامنے کھڑا ہے وہ اپنی ذات سے ایک معین فرد ہے۔ اس لیے عقلی حکم کو اس کی مناسب جگہ، یعنی ذہنی مفہوم، تک محدود رکھنا چاہیے۔

وَمِنْ هٰذَا التَّحْقِيقِ يَنْحَلُّ أُغْلُوطَةٌ أُخْرَى اسی فرق کی مدد سے ایک اور مغالطہ حل ہوتا ہے۔ يَنْحَلُّ کے معنی حل ہو جانے کے اور أُغْلُوطَةٌ کے معنی مغالطے کے ہیں۔ گزشتہ مثال میں کلیت کے ذہنی وصف کو خارجی افراد کا وصف سمجھا گیا تھا، جبکہ اب امتناع کے ذہنی اعتبار کو خارج میں مستقل موجود شے کا مرتبہ دے کر ایک باطل نتیجہ پیدا کیا جاتا ہے۔

تَقْرِيرُهُ أَنْ يُقَالَ: الْمُمْتَنِعُ مَوْجُودٌ اس مغالطے کا دعویٰ یہ ہے کہ ممتنع موجود ہے۔ الْمُمْتَنِعُ وہ ہے جس کا موجود ہونا محال اور ناممکن ہے۔ اسے خارج میں موجود قرار دینا اپنے ہی مفہوم کے خلاف ہے۔ اس ناممکن دعوے کو ثابت کرنے کے لیے ایک قیاس پیش کیا جاتا ہے جس کی ظاہری ترتیب دیکھنے میں منظم محسوس ہوتی ہے۔

لِأَنَّهُ إِنِ امْتَنَعَ شَيْءٌ فِي الْخَارِجِ لَكَانَ امْتِنَاعُهُ حَاصِلًا فِي الْخَارِجِ اس کی پہلی شرطیہ بات یوں قائم کی جاتی ہے کہ اگر کوئی شے خارج میں ممتنع ہو تو اس کا امتناع خارج میں حاصل ہوگا۔ یہاں إِنِ امْتَنَعَ شَيْءٌ فِي الْخَارِجِ مقدم اور لَكَانَ امْتِنَاعُهُ حَاصِلًا فِي الْخَارِجِ تالی ہے۔ دلیل پیش کرنے والا خارج کے اعتبار سے ممتنع ہونے کو اس بات کے برابر سمجھ لیتا ہے کہ امتناع بھی خارج میں کسی قائم شے کی طرح موجود ہے۔ یہی پہلی معنوی لغزش ہے۔

فَيَكُونُ الْمُمْتَنِعُ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ، فَيَلْزَمُ وُجُودُ الْمُمْتَنِعِ، وَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعًا کبریٰ کی مکمل تقریر یہ رکھی جاتی ہے: وَكُلُّ مَا كَانَ امْتِنَاعُهُ حَاصِلًا فِي الْخَارِجِ كَانَ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ، یعنی جس کا امتناع خارج میں حاصل ہو وہ خود خارج میں موجود ہے۔ پہلی شرطیہ کے تالی اور اس کبریٰ کے آغاز میں امْتِنَاعُهُ حَاصِلًا فِي الْخَارِجِ مشترک ہے، اسے حدِ اوسط سمجھا جاتا ہے۔ پھر پہلے مقدمے کا مقدم اور کبریٰ کے آخری حصے کو ملا کر نتیجہ نکالا جاتا ہے: إِنِ امْتَنَعَ شَيْءٌ فِي الْخَارِجِ كَانَ مَوْجُودًا فِي الْخَارِجِ۔ گویا شے کے ممتنع ہونے سے اسی کا موجود ہونا ثابت ہو گیا۔ یہ نتیجہ قطعی باطل ہے۔ متعلقہ کبریٰ کی مکمل عبارت کتاب کے حاشیے کے حوالے سے بھی سمجھائی گئی ہے؛ وہ پوری دلیل کے اجزا واضح کرتی ہے، مگر اس کا بنیادی مقدمہ درست نہیں۔

وَجْهُ الِانْحِلَالِ أَنَّ الِامْتِنَاعَ اعْتِبَارٌ ذِهْنِيٌّ اس مغالطے کا حل یہ ہے کہ امتناع ایک ذہنی اعتبار ہے۔ عقل کسی شے کے بارے میں فیصلہ کرتی ہے کہ اس کا وجود ممکن نہیں؛ یہ فیصلہ خارج میں اس شے کے موجود ہونے کی خبر نہیں۔ جب کسی امر کے ممتنع ہونے کی بات کہی جاتی ہے تو اس کے امتناع کے مفہوم کو ذہن میں سمجھا

جاتا ہے۔ اسے خارجی وجود مان لینے سے غلطی پیدا ہوتی ہے۔

لَا يَلْزَمُ مِنِ اتِّصَافِ الشَّيْءِ بِهِ وُجُودُهُ فِي الْخَارِجِ کسی شے کے ساتھ امتناع کی نسبت لگانے سے اس شے کا باہر موجود ہونا لازم نہیں آتا۔ ناممکن شے کے بارے میں ذہن امتناع کا حکم لگاتا ہے، مگر وہ شے خارج میں اس حکم کی بنا پر پیدا نہیں ہو جاتی۔ یوں یہ فرق سامنے آتا ہے کہ کوئی وصف عقل میں منسوب کیا گیا ہے یا فی الواقع کسی خارجی موجود میں پایا جا رہا ہے۔ پہلی صورت کو دوسری سمجھنے سے **اَلْمُمْتَنِعُ مَوْجُودٌ** کا باطل نتیجہ نکالا گیا تھا۔

ترجمہ: ان مغالطوں میں ایک ذہنی اعتبارات اور عقلی محمولات کو خارجی امور کا درجہ دینا ہے؛ جیسے انسان کو کلی کہا جائے اور پھر یہ سمجھ لیا جائے کہ خارجی افراد بھی کلی ہیں، حالانکہ کلیت ذہن میں مفہوم کو عارض ہوتی ہے، خارج میں فرد کو نہیں۔ اسی تحقیق سے ممتنع کے موجود ہونے کا مغالطہ حل ہوتا ہے۔ ممتنع کے امتناع کو خارج میں مستقل موجود فرض کر کے اس کا خارجی وجود ثابت کرنا باطل ہے، کیونکہ امتناع ذہنی اعتبار ہے، اس سے ممتنع کا خارج میں موجود ہونا لازم نہیں آتا۔

شے کی مثال کو اصل شے سمجھنے کا مغالطہ

وَمِنْهَا أَخْذُ مِثَالِ الشَّيْءِ مَكَانَهُ ایک مغالطہ یہ ہے کہ شے کی مثال، اس کی ذہنی صورت یا اس کے تصور کو خود شے سمجھ لیا جائے۔ اصل شے اور اس کا عکس ایک درجے کے نہیں ہوتے۔ گھوڑا حرکت کر سکتا ہے، مگر گھوڑے کی تصویر گھوڑے کی طرح چل نہیں سکتی۔ ذہن کو آئینے سے تشبیہ دی جاتی ہے کہ اس میں چیزوں کی صورتیں حاصل ہوتی ہیں، البتہ آئینہ دکھائی دینے والی اشیا کا عکس پیش کرتا ہے، جبکہ ذہن غیر مرئی امور کو بھی سمجھ سکتا ہے۔ مثلاً خوشبو کی صورت آئینے میں نہیں بنتی، لیکن کسی پہچانی ہوئی خوشبو کے محسوس ہوتے ہی اس کی ذہنی پہچان بیدار ہو سکتی ہے۔ ذہنی صورت کو اصل خارجی شے بنا دینا اسی مثال اور حقیقت کے فرق کو مٹا دیتا ہے۔

كَمَا تَقُولُ لِمِثَالِ النَّارِ: إِنَّهُ نَارٌ، وَكُلُّ نَارٍ مُحْرِقَةٌ آگ کے تصور کو آگ کہہ کر پھر یہ کبریٰ ملا دی جائے کہ ہر آگ جلانے والی ہے تو بظاہر نتیجہ نکلتا ہے کہ ذہن میں موجود آگ کی صورت بھی جلائے گی۔ لیکن آگ کی خارجی حقیقت اور ذہن میں اس کا تصور دو مختلف حیثیتیں ہیں۔ خارجی آگ سے حرارت اور احراق کا اثر پیدا ہوتا ہے؛ ذہن میں آگ کا تصور آجانے سے ذہن میں حقیقی آگ موجود نہیں ہو جاتی اور نہ وہ جلنے لگتا ہے۔ یہی فرق برف کی مثال میں ہے: خارج کی برف ٹھنڈک پہنچا سکتی ہے، مگر برف کا تصور اپنے اندر وہ خارجی ٹھنڈک لازم نہیں کرتا۔

فَهُوَ مُحْرِقٌ یہ ظاہری نتیجہ، کہ آگ کی ذہنی صورت بھی جلانے والی ہے، اس لیے غلط ہے کہ صغریٰ میں آگ سے اس کی صرف صورت و مثال مراد لی گئی اور کبریٰ

میں حقیقی آگ کے اثرات بیان ہوئے۔ ایک ہی لفظ کو اصل شے اور اس کی مثال کے لیے استعمال کر کے حدِ اوسط کی حقیقت بدل دی گئی۔ تصور کو اصل وجود کی جگہ رکھنے سے جو نتیجہ بنا وہ قابل قبول نہیں۔

وَهَذَا الِاشْتِبَاهُ هُوَ الَّذِي احْتَجَّ بِهِ الْمُنْكِرُونَ لِلْوُجُودِ الذِّهْنِيِّ وجودِ ذہنی کی بحث میں اسی قسم کے اشتباہ سے استدلال کیا گیا ہے۔ مناطقہ اور فلاسفہ کے بیان کردہ نقطۂ نظر میں وجودِ خارجی کے ساتھ وجودِ ذہنی بھی مانا جاتا ہے: خارجی وجود وہ ہے جس میں شے اپنی خارجی حقیقت کے ساتھ پائی جائے، اور ذہنی وجود اس شے کی تصوراتی صورت ہے۔ اس کے مقابلے میں بعض متکلمین وجودِ ذہنی کے منکر بیان کیے گئے ہیں۔ متکلم اس عالم کو کہتے ہیں جو علمِ کلام، یعنی عقائد کی علمی بحث، میں مہارت رکھتا ہو؛ فقہ میں بنیادی طور پر اعمال کے احکام زیرِ بحث آتے ہیں، جبکہ علمِ کلام میں توحید، قدرت، رزق اور قیامت جیسے اعتقادی مسائل کی بحث ہوتی ہے۔ یہ علمی اقوال اپنی اپنی نسبت کے ساتھ سمجھنے چاہییں۔

حَيْثُ قَالُوا: لَوْ حَصَلَتِ الْأَشْيَاءُ بِأَنْفُسِهَا لَلَزِمَ احْتِرَاقُ الذِّهْنِ عِنْدَ تَصَوُّرِ النَّارِ اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ اگر چیزیں اپنی ذات کے ساتھ ذہن میں آتی ہیں تو آگ کا تصور کرنے سے ذہن کو جل جانا چاہیے۔ لیکن اس استدلال میں ذہنی صورت کو اس طرح لیا گیا جیسے آگ اپنی خارجی حقیقت سمیت دماغ کے اندر موجود ہو گئی ہے۔ یہ اصل شے اور اس کے تصور کو خلط کرنے کا نتیجہ ہے؛ ذہن میں آگ کے معنی کا حاضر ہونا اور آگ کے جلانے والے خارجی وجود کا حاضر ہونا ایک بات نہیں۔

وَالْاِحْتِرَاقُ عِنْدَ تَصَوُّرِ الْجَبَلِ، وَالْاِتِّصَافُ بِالْبَيَاضِ وَالسَّوَادِ عِنْدَ تَصَوُّرِهِمَا، وَهَكَذَا اسی اعتراض کو دوسری مثالوں سے بڑھایا گیا: بڑے پہاڑ کا تصور کرتے ہی ذہن کو پھٹ جانا چاہیے، اور سفیدی یا سیاہی کا تصور کرنے سے وہ خود سفید یا سیاہ ہو جانا چاہیے۔ اِحْتِرَاقٌ کا معنی پھٹنا بیان ہوا ہے۔ مگر جس چیز کا تصور کیا جاتا ہے اس کے جسمانی آثار ذہن پر اسی طرح لازم نہیں آتے جیسے خارجی شے کے ہوتے ہیں۔ پہاڑ کا تصور ذہن میں پہاڑ کی پوری خارجی جسامت پیدا نہیں کرتا، اور سفید و سیاہ رنگ کے مفہوم سے ذہن خود ان رنگوں میں تبدیل نہیں ہوتا۔

وَحَلُّهُ أَنَّهُ مِنْ بَابِ أَخْذِ مَا بِالْعَرَضِ مَكَانَ مَا بِالذَّاتِ اس کا جواب یہ ہے کہ بالعرض ثابت ہونے والے تصوراتی تعلق کو بالذات خارجی شے کے قائم مقام رکھ لیا گیا ہے۔ اصل شے کی خارجی ذات جس وصف کے ساتھ پائی جاتی ہے، اس کے آثار بھی اسی خارجی وجود سے متعلق ہوتے ہیں؛ ذہن میں اس شے کی صورت آنے سے وہ شے بعینہٖ وہاں موجود نہیں ہو جاتی۔ آگ کا جلانا، سفیدی کا سفید کرنا اور سیاہی کا سیاہ کرنا خارجی حیثیت سے متعلق ہیں۔ ان اوصاف کو اسی طرح ذہنی

صورت کے لیے ثابت کر دینا بالعرض اور بالذات کی نسبتوں کو خلط کرنا ہے۔

يَعْنِي أَنَّ الْإِحْرَاقَ وَالْخَرْقَ وَغَيْرَهُمَا مِنَ الْعَوَارِضِ الَّتِي تَلْحَقُ الشَّيْءَ إِذَا وُجِدَ بِوُجُودٍ أَصْلِيٍّ خَارِجِيٍّ احراق، خرق اور ان جیسے دوسرے آثار ایسے عوارض ہیں جو شے کے اصل خارجی وجود کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ اَلْإِحْرَاقُ جلانے اور اَلْخَرْقُ پھاڑنے کو کہتے ہیں؛ اَلْعَوَارِضُ، عارض کی جمع ہے، یعنی وہ اوصاف اور آثار جو کسی شے کے ساتھ وابستہ ہوں۔ آگ اپنی خارجی صورت میں ہو تو احراق اس کا اثر ہے، مگر محض ذہن میں آگ کا تصور موجود ہو تو یہ اثر لازم نہیں۔ اسی طرح خارجی پہاڑ کی جسامت اور اس کا محض ذہنی تصور الگ الگ حیثیتیں ہیں۔

وَلَيْسَتْ مِنَ الْعَوَارِضِ لِلْوُجُودِ الظِّلِّيِّ الذِّهْنِيِّ یہ آثار وجودِ ظلی ذہنی کے نہیں۔ ظِلٌّ سائے کو کہتے ہیں، اور اَلْوُجُودُ الظِّلِّيُّ الذِّهْنِيُّ سے مراد شے کی وہ تصوراتی صورت ہے جو ذہن میں حاصل ہو؛ اس مقام پر اس سے اصل شے کا حقیقی خارجی وجود مراد نہیں۔ ذہن میں کسی شے کے متعلق خیال، صورت یا معنی حاضر ہوتا ہے؛ آگ کی حقیقی حرارت، پہاڑ کی خارجی جسامت اور سفیدی کا خارجی اثر اس تصور کے لوازم نہیں۔ اس لیے ذہنی وجود کے متعلق وہی آثار ماننا جو خارجی اصل کے لیے ثابت ہیں، غلط بنیاد پر استدلال کرنا ہے۔

ترجمہ: ان مغالطوں میں شے کی ذہنی مثال اور صورت کو خود خارجی شے کی جگہ رکھ دینا ہے؛ جیسے آگ کا تصور آگ سمجھ کر اسے جلانے والا قرار دینا۔ وجودِ ذہنی کے منکرین کے اعتراضات، آگ سے ذہن کے جلنے، پہاڑ سے اس کے پھٹنے اور سفیدی و سیاہی سے اس کے رنگ بدلنے کی صورت میں بیان کیے گئے ہیں۔ ان کا جواب یہ ہے کہ یہ سب آثار کسی شے کے اصل خارجی وجود کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں، وجودِ ظلی ذہنی کے ساتھ نہیں؛ ان دونوں حیثیتوں کو خلط کرنا بالعرض کو بالذات کے قائم مقام رکھنے کی غلطی ہے۔

جزءِ علت کو علتِ تامہ سمجھنے کا مغالطہ

وَمِنْهَا أَخْذُ جُزْءِ الْعِلَّةِ مَكَانَ الْعِلَّةِ مغالطوں میں ایک یہ ہے کہ علت کے کسی جز کو پوری علت کا درجہ دے دیا جائے۔ جُزْءُ الْعِلَّةِ اس حصے کو کہتے ہیں جو کسی کام کے وقوع میں شریک ہو لیکن جس کا اکیلا ہونا اس کام کے لیے کافی نہ ہو۔ اَلْعِلَّةُ سے یہاں وہ مجموعی سبب مراد ہے جس سے متعلقہ اثر واقع ہوا۔ جب متعدد اسباب جمع ہو کر ایک نتیجہ پیدا کریں تو ان میں سے ہر سبب کی شرکت ثابت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اکیلا بھی وہی کام کر سکے گا۔ اس فرق سے بے توجہی میں جزء کو کل سمجھ کر قوت اور اثر کا حکم غلط منتقل ہو جاتا ہے۔

كَمَا إِذَا حَمَلَ سَبْعُونَ رَجُلًا حَجَرًا ثَقِيلًا سَبْعِينَ فَرْسَخًا اس کی مثال یہ ہے کہ ستر آدمی مل کر ایک بھاری پتھر اٹھائیں اور اسے ستر فرسخ تک لے جائیں۔ حَمَلَ

اٹھانے، حَجَرًا پتھر اور ثَقِيلًا بھاری ہونے کے لیے ہے۔ یہاں واقع ہونے والا عمل ستر آدمیوں کی مجموعی قوت کا نتیجہ ہے۔ کسی فرد کے اس کام میں شریک ہونے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ اس پورے بوجھ کو تنہا اٹھا سکے گا، یا وہی فاصلہ اسی حالت میں طے کر سکے گا۔ پتھر اٹھانے کی علتِ مجموعیہ اور ہر شخص کی جزوی شرکت کو الگ سمجھنا ضروری ہے۔

فَيَتَوَهَّمُ أَنَّ الْوَاحِدَ مِنْهُمْ يَحْمِلُهُ فَرْسَخًا وَاحِدًا اس واقعے سے غلط طور پر یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ستر آدمی ستر فرسخ گئے تو ایک آدمی اسی پتھر کو ایک فرسخ لے جائے گا۔ گویا آدمیوں اور مسافت کو یکساں نسبت میں تقسیم کر کے انفرادی قدرت ثابت کر دی گئی۔ حالانکہ کام کا بنیادی سوال فاصلہ کا نہیں، بلکہ اتنا بھاری پتھر اٹھانے کی صلاحیت کا ہے؛ یہ صلاحیت کسی ایک شخص میں سرے سے نہ ہو تو ایک فرسخ تو درکنار، ایک قدم بھی اس صورت میں اٹھانا ممکن نہیں۔ علت کے اجزا میں سے ہر ایک کے اندر پوری علت کا اثر فرض کرنا اس دلیل کی غلطی ہے۔

اولویت کا قاعدہ اور اختلافِ حیثیت

وَمِنْهَا إِجْرَاءُ طَرِيقِ الْأَوْلَوِيَّةِ عِنْدَ الِاخْتِلَافِ دوسرا مغالطہ اختلاف کے باوجود طریقۂ اولویت جاری کرنا ہے۔ أَوْلَى کے معنی زیادہ لائق اور زیادہ مستحق کے ہیں؛ اسی سے أَوْلَوِيَّةٌ بنتا ہے۔ کسی حکم کو زیادہ قوی حالت کے لیے ثابت کرنا تب درست ہوگا جب زیرِ بحث دونوں صورتوں میں متعلقہ حیثیت مشترک ہو، اور ان میں واقعی قوت و ضعف کا فرق ہو۔ اگر دو چیزیں الگ نوعیت اور الگ علت کی حامل ہوں تو ایک کے بارے میں حکم دوسری میں محض اولویت سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرزِ استدلال کی صحت کا انحصار اتفاقِ حیثیت پر ہے، نہ لفظی مماثلت پر۔

كَمَا تَقُولُ: الْإِنْسَانُ لَيْسَ بِأَوْلَى بِإِضَافَةِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ مِنَ الْعُصْفُورِ بَعْدَ مَا اشْتَرَكَا فِي الْحَيَوَانِيَّةِ کہا جائے کہ انسان اور چڑیا دونوں حیوانیت میں شریک ہیں، لہٰذا انسان اس بات کا زیادہ مستحق نہیں کہ اس کے ساتھ نفسِ ناطقہ کی نسبت ہو۔ ظاہری اشتراک الْحَيَوَانِيَّةِ میں ہے، جبکہ گفتگو النَّفْسِ النَّاطِقَةِ کی مخصوص نسبت کی ہے۔ حیوانیت میں اشتراک سے ناطقیت میں مساوات یا اولویت کا فقدان ثابت نہیں ہوتا۔ نفسِ ناطقہ کی تعیین میں ایک قول اسے روح کے معنی میں لیتا ہے، جبکہ دوسری توضیح میں اسے انسانی ادراک و تعقل سے متعلق ایک خاص حقیقت کہا جاتا ہے؛ یہ دونوں تعبیرات استاد کی گفتگو میں اپنی نسبت سے آئیں۔ یہاں اصل مقصود یہ ہے کہ مشترک جنس کے بعد مخصوص فصل اور خصوصیت کو نظر انداز نہ کیا جائے۔ اولویت کے اصول کا غلط محل پر اطلاق کسی نوع کا امتیاز مٹا دیتا ہے۔

حیثیات کا فرق ملحوظ نہ رکھنے سے مغالطہ

وَمِنْهَا مَا وَقَعَ مِنْ قِلَّةِ الْمُبَالَاةِ بِالْحَيْثِيَّاتِ وَتَرْكِ الِاعْتِنَاءِ بِهَا ایک اور وجہِ غلط وہ بے پروائی ہے جس میں

حکم لگاتے وقت اس کی حیثیت اور اعتبار کی پروانہ کی جائے۔ قِلَّةُ الْمُبَالَاةِ کم توجہ دینے کو اور اِلاعْتِنَاءُ اہتمام کرنے کو کہتے ہیں۔ ایک شے پر بیک وقت کئی نسبتیں صادق آسکتی ہیں، لیکن ہر نسبت کا متعلق الگ ہوتا ہے؛ ان سب کو ایک ہی اعتبار سے ثابت کرنا درست نہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنی اولاد کا باپ اور اپنے والد کا بیٹا ہو سکتا ہے، مگر ایک ہی شخص کی نسبت سے وہ بیک وقت باپ اور بیٹا نہیں بن جاتا۔ نسبت اور حیثیت کا بدل جانا دراصل حکم کے محل کا بدل جانا ہے۔ منطق کی بحث میں ایسی قید اکثر لفظوں میں صاف لکھی نہیں ہوتی؛ اسے موقع و محل سے سمجھنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

كَقَوْلِ الْقَائِلِ: كُلُّ أَبْيَضَ دَخَلَ فِي حَقِيقَتِهِ الْبَيَاضُ پہلی بات یوں کہی گئی کہ ہر سفید کی حقیقت میں سفیدی داخل ہے۔ أَبْيَضُ سفید چیز اور الْبَيَاضُ سفیدی ہے۔ یہاں سفید کی حقیقت سے مراد سفید ہونے کی حیثیت ہے؛ جو چیز سفید کہلائے گی، سفید ہونے کا وصف اس کی سفیدی کے مفہوم میں ضرور آئے گا۔ اس قضیے کو محض اس حد تک مان لینے میں خرابی نہیں۔ لیکن لفظِ حقیقت کو مطلق کر کے ہر سفید چیز کی ذاتی ماہیت مراد لے لینا اس قضیے کے مفہوم کو بدل دیتا ہے۔ حَقِيقَتِهِ کی اضافت میں اسی قید کا لحاظ ضروری ہے۔

وَزَيْدٌ أَبْيَضُ؛ فَيَلْزَمُ دُخُولُ الْبَيَاضِ فِي حَقِيقَتِهِ دوسری بات یہ ہے کہ زید سفید ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکال لیا گیا کہ زید کی حقیقت کے اندر بھی سفیدی داخل ہے۔ مغالطہ اس لیے ہے کہ مقدمے میں سفید کی سفیدی سے متعلق حیثیت مراد تھی، لیکن نتیجے میں زید کی انسانی حقیقت اور ماہیت مراد لی گئی۔ زید کی انسانی حقیقت حَيَوَانٌ نَاطِقٌ سے متعین ہوتی ہے؛ سفید یا سیاہ ہونا اس حقیقت کا جزءِ ذاتی نہیں۔ اگر زید کے رنگ میں تبدیلی آجائے تو اس کی انسانیت ختم نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ کہنا درست ہوگا کہ زید کی حقیقت میں سفیدی سفید ہونے کی حیثیت سے داخل ہے، انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ اس توضیح میں قیاس کا اصل عیب سامنے آتا ہے: حدِ اوسط کی حیثیت نتیجے میں بدل دی گئی ہے۔

وَمَنْشَأُ الْغَلَطِ فِيهِ أَنَّ الْبَيَاضَ دَاخِلٌ فِي مَفْهُومِ الْأَبْيَضِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ أَبْيَضُ مَنْشَأُ الْغَلَطِ سے مراد غلطی کا پیدا ہونے کا مقام ہے۔ سفیدی، لفظِ سفید کے مفہوم میں اس اعتبار سے داخل ہے کہ وہ سفید ہے؛ اس اعتبار سے نہیں کہ وہ حیوان، انسان یا کوئی دوسری شے ہے۔ اگر ایک ہی لفظ پر مختلف حیثیات سے الگ الگ احکام لگتے ہوں، تو ایک مقدمے میں استعمال شدہ حیثیت کو دوسرے میں بدلنا نتیجے کی صداقت ختم کر دیتا ہے۔ اس لیے مِنْ حَيْثُ اور اس جیسی قیود صرف لفظی اضافہ نہیں بلکہ حکم کے صحیح محل کی حفاظت کرتی ہیں۔

فرسخ اور دیگر قدیم پیمانوں کی تحقیق

سَبْعِينَ فَرْسَخًا جزءِ علت والی مثال میں فَرْسَخٌ کا لفظ آیا تھا، جس کی مناسبت سے قدیم پیمائشوں کے متعدد

درجے سمجھائے جاتے ہیں۔ یہ پیمانے ایک دوسرے سے نسبت رکھتے ہیں: ترکی گھوڑے کی دم کے چھ باریک بال چوڑائی میں ملائے جائیں تو جو کے ایک دانے کی چوڑائی قرار دی گئی؛ چھ جو کے دانے چوڑائی میں ہوں تو ایک اُصْبُعٌ یعنی انگلی کی چوڑائی ہوتی ہے۔ یہاں دانوں کی لمبائی مراد نہیں بلکہ چوڑائی کا مجموعہ مراد ہے، اسی لیے لفظِ چوڑائی کی بار بار وضاحت ضروری سمجھی گئی۔ یہ حساب قدیم پیمائش کے طریقے کی توضیح کے طور پر بیان ہوا ہے۔

چوبیس انگلیوں کی چوڑائی ایک ذِرَاعٌ مقرر کی گئی۔ ذراع کا مانوس اندازہ کہنی سے انگلی کے سرے تک کی لمبائی سے ہوتا ہے۔ چار ذراع مل کر ایک بَاعٌ بنتے ہیں؛ باع کے لیے دونوں ہاتھ دائیں اور بائیں پوری طرح پھیلانے کی مثال دی جاتی ہے، یعنی ایک ہاتھ کی انگلی کے سرے سے دوسرے ہاتھ کی انگلی کے سرے تک کا فاصلہ۔ اس شرحِ پیمائش میں ایک ذراع کو اندازاً ڈیڑھ فٹ اور چار ذراع کے باع کو چھ فٹ، یعنی دو گز شمار کیا گیا؛ مقصد عملی اندازہ سمجھانا تھا۔ اس طرح ذراع اور باع کے حساب کا تعلق اگلے میل اور فرسخ کے حساب سے قائم ہوتا ہے۔

ایک ہزار باع سے ایک شرعی میل بنتا ہے؛ چونکہ بیان کردہ حساب میں ایک باع دو گز ہے، اس لیے ایک شرعی میل دو ہزار گز ہوا۔ تین شرعی میل مل کر ایک فرسخ، اور چار فرسخ مل کر ایک برید ہوتے ہیں۔ اسی ترتیب سے ستر فرسخ کی مسافت کا مفہوم سمجھایا گیا جسے پہلے بھاری پتھر اٹھانے کی مثال میں ذکر کیا گیا تھا۔ یہ تمام نسبتیں اسی اس حساب میں استعمال ہونے والے قدیم فقہی و تاریخی پیمانوں کے طور پر پیش کی گئی ہیں؛ مقصود موجودہ جدید سائنسی پیمائشوں کی یکساں تعریف مقرر کرنا نہیں۔

مروجہ پیمائشوں کے تقابل میں انگریزی میل کو سترہ سو ساٹھ گز، کلومیٹر کو ایک ہزار چورانوے گز اور فرلانگ کو دو سو تیس گز بتایا گیا۔ شرعی میل کے بیان کردہ دو ہزار گز کے مقابلے میں انگریزی میل دو سو چالیس گز کم بنتا ہے۔ ان اعداد کے ساتھ گز، فٹ اور میٹر کے باہمی فرق کا ذکر بھی ہوا: ایک گز تین فٹ ہے، اور میٹر کو گز سے قدرے بڑا بتایا گیا۔ یہ قدیمی تدریسی تقریبیں ہیں؛ ان کا ذکر اصل درس کی علمی روایت محفوظ کرنے کے لیے ہے، نئی اور بین الاقوامی معیاری تبدیلیوں کی فہرست بنانے کے لیے نہیں۔

مشابہ کی مشابہت کا مغالطہ

وَمِنْهَا قَوْلُهُمْ: مُمَاثِلُ الْمُمَاثِلِ مُمَاثِلٌ بعض استدلالات میں یہ کہا جاتا ہے کہ جو کسی شے کے مشابہ ہو، اور وہ شے دوسری کے مشابہ ہو، تو پہلی بھی دوسری کے مشابہ ہو گی۔ لفظ مُمَاثِلٌ کے معنی مشابہ ہیں۔ یہ تعبیر اس وقت درست معنی دے سکتی ہے جب ہر جگہ مشابہت کا اعتبار ایک ہی ہو، مگر مختلف اوصاف میں مشابہت کو ایک ہی نسبت سمجھ لیا جائے تو مغالطہ پیدا

ہو جاتا ہے۔ ایک شے دوسری سے رنگ میں، دوسری تیسری سے جسامت میں اور تیسری چوتھی سے کسی اور وصف میں مشابہ ہو سکتی ہے۔ ان الگ اوصاف کو ایک متحدہ حدِ اوسط سمجھنا صحیح نہیں۔

نَحْوُ: الْإِنْسَانُ مُمَاثِلٌ لِلنَّخْلَةِ، وَالنَّخْلَةُ مُمَاثِلَةٌ لِلْحَجَرِ فِي كَوْنِهِ غَيْرَ ذِي نَفْسٍ اس کی مثال میں انسان کو کھجور کے درخت سے مشابہ کہا گیا، اور کھجور کے درخت کو پتھر سے اس اعتبار سے مشابہ بتایا گیا کہ دونوں بے جان ہیں۔ النَّخْلَةُ کھجور کے درخت کو کہتے ہیں۔ انسان اور کھجور میں جو پہلو مشابہت کا ہو سکتا ہے وہ قد کی بلندی اور لمبا ہونا ہے؛ کھجور اور پتھر کی مشابہت یہاں زندگی کی مخصوص حیثیت سے بیان کی گئی۔ دونوں مشابہتیں دو بالکل مختلف اعتبارات میں ہیں۔ ان کے درمیان لفظِ مماثلت تو مشترک ہے لیکن صفت مشترک نہیں۔ اصل عبارت میں مماثل کی کتابت سے متعلق ایک غلطی کی طرف بھی توجہ دلائی گئی؛ لفظ کے معنی مشابہ ہونے ہی کے ہیں۔

فَيَلْزَمُ كَوْنُ زَيْدٍ جَمَادًا اگر اس غیر یکساں مشابہت کو قیاس کی صورت دے کر نتیجہ نکالا جائے تو لازم آتا ہے کہ زید، یعنی انسان، بھی جماد ہے۔ جَمَادٌ بے جان چیز کو کہا جاتا ہے۔ نتیجے کی خرابی فوراً واضح ہے؛ انسان کا کھجور سے قد کی مماثلت رکھنا اسے کھجور کا ہر وصف نہیں دیتا، اور کھجور کا پتھر سے ایک دوسرے اعتبار سے مشابہ ہونا اس پہلے وصف کو قائم نہیں رکھتا۔ یوں اس مغالطے میں سابقہ قاعدے ہی کی دوسری صورت سامنے آتی ہے کہ مِنْ حَيْثُ کی قید گرا دینے سے منطقی نسبت بدل جاتی ہے۔

عدمِ ملکہ، ضد اور نقیض کا فرق

وَمِمَّا يُوقِعُ فِي الْغَلَطِ أَخْذُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ لِلْمَلَكَةِ مَكَانَ الضِّدِّ وَالنَّقِيضِ غلطی کا ایک اور سبب اس عدم کو جو ملکہ کے مقابل ہو، ضد یا نقیض کے قائم مقام رکھ دینا ہے۔ الْمَلَكَةُ سے یہاں کسی وصف کو قبول کرنے کی استعداد مراد ہے اور اس کے مقابل عدم سے وہ حالت مراد ہے جس میں شے میں اس وصف کی استعداد تو ہو مگر وہ وصف بالفعل موجود نہ ہو۔ ضد اور نقیض کی نسبتیں اس سے الگ ہیں۔ نقیضین میں ایک کی نفی دوسرے کی تصدیق کو لازم کرتی ہے؛ عدمِ ملکہ کے معاملے میں وصف کو قبول کرنے کی صلاحیت بھی بحث میں شرط ہے۔ محض کسی وصف کے نہ پائے جانے سے عدمِ ملکہ کا نام ہر شے پر جاری کرنا درست نہیں۔

كَالسُّكُونِ، فَإِنَّهُ عَدَمُ الْحَرَكَةِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَحَرَّكَ مثال میں سکون کو اس چیز میں حرکت کے نہ ہونے کا نام دیا گیا ہے جس میں حرکت کی صلاحیت پائی جائے۔ السُّكُونُ بے حرکتی ہے، مگر ہر ایسی چیز جس میں حرکت دکھائی نہ دے اسے اس اصطلاحی معنی میں ساکن نہیں کہا جائے گا۔ جب شے کی نوعیت ہی اس متعین حرکت کی قابل نہ ہو تو اس کا حکم الگ ہو گا۔ اس فرق کے ساتھ

محض حرکت کا انکار اور کسی حرکت پذیر شے کا ساکن ہونا دو مستقل باتیں ٹھہرتی ہیں۔

كَالْعَمَى، فَإِنَّهُ عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بَصِيرًا اسی طرح اندھا اس کو کہا جاتا ہے جس میں دیکھنے کی صلاحیت ہونی چاہیے مگر بصارت نہ ہو۔ دیوار یا پتھر نہیں دیکھتے، لیکن انہیں اصطلاحاً اندھا نہیں کہتے؛ کیونکہ ان کی نوع میں بصارت کا تقاضا ہی نہیں۔ الْعَمَى، الْبَصَرِ کے عدم کا وہ معنی ہے جس میں قابلیت شرط ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فقدانِ وصف کا لفظ استعمال کرتے وقت یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اس وصف کی استعداد موجود تھی یا نہیں۔

فَيُظَنُّ أَنَّ الْمُجَرَّدَ سَاكِنٌ وَالْجِدَارَ أَعْمَى اگر کسی مجرد شے کے بارے میں کہا جائے کہ وہ ساکن ہے، یا دیوار کو اندھا کہا جائے تو حرکت اور بصارت کی اس مشروط نفی کو مطلق نفی سمجھنے کی غلطی ہوگی۔ الْمُجَرَّدُ اس مثال میں مادے سے خالی فرض کی گئی شے کے لیے آیا ہے، جس کے ذیل میں عقل اور روح جیسی مثالوں کا ذکر کیا گیا۔ دیوار میں بصارت کی استعداد نہیں، اور مادے سے مجرد چیز میں اسی قسم کی جسمانی حرکت کا محل نہیں۔ دونوں کو بالترتیب سکون اور اندھے پن کا حقیقی مصداق قرار دینا ملکہ کے مقابل عدم کو ضد یا نقیض کی طرح عام کرنے سے پیدا ہوا۔

تحصیلِ مجہول کے ناممکن ہونے کا مشہور مغالطہ

وَمِنَ الْمُغَالَطَاتِ الْمَشْهُورَةِ قَوْلُهُمْ: لَا يُمْكِنُ تَحْصِيلُ الْمَجْهُولِ مغالطوں میں ایک مشہور دعویٰ یہ ہے کہ نامعلوم چیز کو حاصل کرنا ممکن نہیں۔ تَحْصِيلٌ حاصل کرنے، مَجْهُولٌ اس چیز کو کہتے ہیں جس کا علم نہ ہو۔ استدلال کرنے والا دو شقیں پیش کرتا ہے: مطلوب یا تو تلاش سے پہلے معلوم ہے یا مجہول۔ پہلی حالت میں اس کو حاصل کرنا تحصیلِ حاصل ہوگا اور دوسری میں پہچان ممکن نہیں ہوگی۔ اس طرح دیکھنے میں دونوں راستے بند ہو جاتے ہیں، مگر اس تقسیم میں معلوم اور مجہول ہونے کی مختلف حیثیات گم کر دی گئی ہیں۔

لِأَنَّ ذَلِكَ الْمَجْهُولَ إِذَا حَصَلَ فِيمَا يُعْرَفُ أَنَّهُ مَطْلُوبُكَ دلیل کا پہلا مقدمہ یہ ہے کہ مطلوب شے حاصل ہونے کے بعد بھی ضروری ہے کہ پہچانی جائے کہ یہی وہ ہے جسے تلاش کیا جا رہا تھا۔ اگر پہچاننے کا کوئی معیار پہلے سے موجود نہ ہو، تو محض کسی نامعلوم چیز کا سامنے آجانا اسے مطلوب بنا کر متعین نہیں کرے گا۔ مثال کے طور پر کسی کمرے میں کئی افراد بیٹھے ہوں اور تلاش کرنے والے کو صرف اتنا معلوم ہو کہ اسے ایک شخص چاہیے، مگر اس کے چہرے، لباس، نام یا دوسری علامت کی کوئی معرفت نہ ہو تو وہ اپنی مطلوبہ شخصیت کو متعین کیسے کرے گا؟ اس صورت سے مغالطے کی پہلی کشش ظاہر ہوتی ہے۔

فَلَا بُدَّ مِنْ بَقَاءِ الْجَهْلِ أَوْ وُجُودِ الْعِلْمِ قَبْلَهُ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ هُوَ اس کے بعد کہا جاتا ہے کہ مطلوب حاصل ہونے پر یا جہل باقی ہوگا یا اس سے پہلے علم موجود ہوگا تاکہ اسے پہچانا جاسکے۔ اگر جہل باقی ہو تو پہچان متعذر؛ اگر علم پہلے موجود ہو تو اسے حاصل کرنا نیا علم حاصل کرنا نہ رہا۔ بَقَاءُ الْجَهْلِ میں جہالت کے باقی رہنے کا معنی ہے اور وُجُودُ الْعِلْمِ قَبْلَهُ میں پہلے سے معرفت کی موجودگی مراد لی گئی۔ استدلال میں اس پہلو کو چھپا لیا گیا کہ پہلے سے موجود علم خود مطلوب کے کسی ایک پہلو تک محدود ہو سکتا ہے۔

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ يَمْتَنِعُ تَحْصِيلُهُ یوں دو تقدیروں کی بنا پر حصولِ مجہول کو ممتنع کہا گیا: یا تو مطلوب کی پہچان کا راستہ ہی نہیں یا پہلے سے موجود علم کی تکرار ہو رہی ہے۔ مگر عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ والی تقسیم پوری نہیں؛ اس میں اس مشترک حالت کو الگ شمار نہیں کیا گیا جس میں مطلوب بعض اعتبارات سے معلوم اور بعض سے مجہول ہو۔ اسی کمی کی بنا پر دونوں شقوں سے نتیجہ پیدا کرنے کا دعویٰ کمزور ہو جاتا ہے۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمَطْلُوبَ مَعْلُومٌ مِنْ وَجْهٍ وَمَجْهُولٌ مِنْ وَجْهٍ جواب یہ ہے کہ مطلوب چیز ایک پہلو سے معلوم اور دوسرے پہلو سے مجہول ہو سکتی ہے۔ تلاش سے پہلے اس کی بعض مخصوص صفات معلوم ہوں اور صرف اس کی جگہ یا کسی اور وصف کا علم نہ ہو؛ پھر اس کے ملنے پر پہلے سے معلوم صفات کی مدد سے شناخت ممکن ہو جاتی ہے۔ اس میں نہ ہر اعتبار سے جہل برقرار رہتا ہے اور نہ تحصیلِ حاصل لازم آتی ہے۔ مثال کے طور پر کسی شخص کا نام اور شکل معلوم ہو مگر وہ اس وقت کہاں موجود ہے اس کا علم نہ ہو۔ معلوم حصہ پہچان کا معیار اور مجہول حصہ تلاش کا مطلوب ہے۔

فَبَعْدَ حُصُولِ الْمَجْهُولِ يُعْلَمُ بِالْوَجْهِ الْمَعْلُومِ الْمُخَصِّصِ أَنَّهُ الْمَطْلُوبُ حاصل ہونے کے بعد بِالْوَجْهِ الْمَعْلُومِ الْمُخَصِّصِ یعنی پہلے سے معلوم اور متعین کرنے والے وصف کی وجہ سے یقین ہوتا ہے کہ یہ وہی چیز ہے جس کی تلاش تھی۔ اگر وہ صفت موجود نہ ہو تو تلاش بے سمت ہو جائے؛ اگر ساری خصوصیات معلوم ہوں تو پھر نئے پہلو کی معرفت کا سوال ہی پیدا نہ ہو۔ اصل علمی نکتہ دو الگ حیثیتوں کا جمع ہونا ہے: کوئی شے ذات و علامت کے اعتبار سے معلوم ہو سکتی ہے جبکہ محل، کیفیت یا کسی خاص امر کے اعتبار سے مجہول۔ اس لیے تحصیل کے ناممکن ہونے کا دعویٰ دونوں شقوں کی ناقص تقسیم پر کھڑا تھا۔

وَهَذَا كَمِثْلِ عَبْدٍ آبِقٍ إِذَا وُجِدَ اس کی مثال بھاگا ہوا غلام ہے۔ آبِقٌ، إِبَاقٌ سے ہے، یعنی فرار ہونے والا؛ عَبْدٌ آبِقٌ بھاگا ہوا غلام۔ مالک یا تلاش کرنے والے کے پاس اس کی شکل و صورت اور شناخت پہلے سے موجود ہے، مگر موجودہ جگہ معلوم نہیں۔ ملنے کے بعد اس کو پہلے سے معلوم علامات سے پہچان لے گا، اور اس کا مقام بھی معلوم ہو جائے گا۔ نہ غلام پہلے ہر اعتبار سے مجہول تھا

اور نہ اسے ڈھونڈنا محض تحصیلِ حاصل تھا۔ مشہور مغالطے کا انحلال اسی امتیاز کے روشن ہونے سے ہو جاتا ہے۔

ایک قضیے کی نفی سے اسی کے نقیض کی تصدیق کا مغالطہ

أُغْلُوطَةٌ: لَوْ لَمْ يَصْدُقْ قَضِيَّةٌ لَمْ يَصْدُقْ "زَيْدٌ قَائِمٌ" أُغْلُوطَةٌ مغالطے کو کہتے ہیں۔ یہاں ایک قیاسِ شرطی پیش کیا گیا جس کا مقدمہ یہ ہے کہ اگر کوئی قضیہ بھی سچا نہ ہو تو زَيْدٌ قَائِمٌ یعنی زید کھڑا ہے، یہ قضیہ بھی سچا نہیں ہوگا۔ اس پہلے قضیے کا مفہوم سمجھنے میں یہ بات ملحوظ رہے کہ تمام قضیوں کی صداقت کی نفی ایک فرضی حالت ہے؛ حقیقت میں بہت سے قضیے صادق ہوتے ہیں۔ بظاہر پہلا شرطیہ قبول کر لینے میں حرج نہیں، کیونکہ جب تمام قضیوں کی تصدیق فرضاً ختم کر دی جائے تو ان میں شامل ایک مخصوص قضیہ بھی صادق نہیں رہے گا۔ مگر یہی کلی فرض آگے کبریٰ کے ساتھ ملاتے وقت مسئلہ پیدا کرتا ہے۔

وَكُلَّمَا لَمْ يَصْدُقْ "زَيْدٌ قَائِمٌ" صَدَقَ نَقِيضُهُ، أَعْنِي "زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ" کبریٰ میں کہا گیا کہ جب بھی زَيْدٌ قَائِمٌ صادق نہ ہو، اس کا نقیض زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ صادق ہوگا۔ أَعْنِي متکلم کا صیغہ ہے، معنی یہ ہے کہ میری مراد یہ نقیض ہے۔ عالمِ واقعہ میں جب ایک معین وقت اور معین حیثیت سے دونوں متناقض قضیے سامنے ہوں تو ان میں سے ایک کا صادق اور دوسرے کا کاذب ہونا ضروری ہے؛ دونوں کا یکساں صادق یا یکساں کاذب ہونا درست نہیں۔ لیکن یہاں کبریٰ میں واقعہ کے لحاظ سے جو قاعدہ درست ہے، اسے پہلے مقدمے کی غیر واقعی کلی فرضی حالت پر بھی بلا قید جاری کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اس عدمِ امتیاز سے آگے ظاہری نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔

يُنْتِجُ: كُلَّمَا لَمْ يَصْدُقْ قَضِيَّةٌ صَدَقَ "زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ" دونوں شرطیہ مقدمات ملانے پر مشترک جزلَمْ يَصْدُقْ زَيْدٌ قَائِمٌ حدِ اوسط بنتا ہے۔ اسے ساقط کر کے نتیجہ نکالا گیا کہ جب کوئی قضیہ بھی صادق نہیں ہوگا تو زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ صادق ہوگا۔ یہ نتیجہ اپنے اندر تضاد رکھتا ہے، کیونکہ زید کے قائم نہ ہونے کا جملہ خود ایک قضیہ ہے۔ چنانچہ اسی شرط کے تحت ایک طرف کہا گیا کہ کوئی قضیہ صادق نہیں، اور دوسری طرف ایک خاص قضیہ کو صادق قرار دیا گیا۔ اس سے محسوس ہوتا ہے کہ صغریٰ و کبریٰ کی صورت میں کوئی ایسی خرابی پوشیدہ ہے جس کی وجہ سے بظاہر معمول کے قاعدے سے محال حاصل ہو رہا ہے۔

مَعَ أَنَّهَا قَضِيَّةٌ مِنَ الْقَضَايَا اس فقرے میں هَا کی ضمیر زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ کی طرف ہے، یعنی وہ بھی قضیوں میں سے ایک قضیہ ہے۔ اگر کلی دعوے کو درست مانا جائے کہ کوئی قضیہ سچا نہیں تو اس مخصوص قضیے کی سچائی بھی ماننا ممکن نہیں۔ یہ اختلاف محض لفظی نہیں بلکہ نتیجے میں اپنی شرط کی مخالفت ہے۔ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظِ كُلَّمَا میں عموم کس حد تک ہے اور شرطیہ کا بیان

واقعہ ہے یا محال کی مفروضہ صورت، ان کی تحقیق ضروری ہے۔

تقادیرِ واقعیہ اور فرضیہ کا فرق

وَالْحَلُّ أَنَّ التَّقَادِيرَ الْمَأْخُوذَةَ فِي الْكُبْرَى حل میں سب سے پہلے کبریٰ میں ملحوظ تقدیروں کی تحقیق کی گئی۔ التَّقَادِيرُ سے ان حالتوں اور امکانات کا اعتبار مراد ہے جن کے متعلق شرطیہ حکم لگایا جائے۔ تین طرح سے کبریٰ کا معنی متعین کیا جاسکتا ہے: صرف واقعی حالتیں مراد ہوں؛ صرف فرضی، حتیٰ کہ محال فرضی حالتیں مراد ہوں؛ یا دونوں کو شامل کرنے والا عموم مراد ہو۔ صغریٰ میں کوئی قضیہ بھی صادق نہ ہو کی کلی فرضی حالت پیش کی گئی تھی۔ چنانچہ جب کبریٰ کا دائرہ اس سے مختلف ہو تو ایک حالت کا حکم دوسری پر خود بخود جاری نہیں ہوگا۔

إِنْ كَانَتْ وَاقِعِيَّةً فَصِدْقُهَا مُسَلَّمٌ، لَكِنْ لَا انْدِرَاجَ اگر کبریٰ صرف واقعی حالتوں میں صادق ہو تو اسے مان لیا جائے گا: واقع میں زید کھڑا نہیں تو نقیض قضیہ زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ صادق ہے۔ تاہم اس صورت میں صغریٰ کا اصغر کبریٰ کے اکبر کے تحت مندرج نہیں ہوتا، کیونکہ صغریٰ میں تمام قضیوں کی صداقت کے ختم ہونے کا مفروضہ ہے اور کبریٰ میں واقعی حالت کا حکم ہے۔ نتیجے کا موضوع اسی فرضی تقدیر سے متعلق جبکہ اس کا محمول حقیقی دائرے سے متعلق ہو گیا۔ اس لیے صرف دونوں مقدمات کے لفظی اتصال کی بنا پر اکبر کا حکم اصغر تک منتقل کرنا درست نہیں؛ لَا انْدِرَاجَ میں اسی عدم دخول کی طرف اشارہ ہے۔

إِذِ الْحُكْمُ فِي الصُّغْرَى إِنَّمَا هُوَ عَلَى التَّقَادِيرِ الْفَرْضِيَّةِ غَيْرِ الْوَاقِعِيَّةِ صغریٰ کا حکم غیر واقعی تقدیر پر ہے، جس میں تمام قضیوں کا غیر صادق ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اس فرض کے مقابلے میں کبریٰ کا واقعی قاعدہ اپنا مقام رکھتا ہے۔ منطقی قیاس میں محض موضوع و محمول کے لفظوں کا مل جانا کافی نہیں؛ حکم کی حیثیت، زمان اور مفروضے کی نوعیت بھی یکساں ہونی چاہیے۔ جو قضیہ خارج میں لازم ہے، وہ کسی فرضِ محال میں بھی اسی طرح لازم ہو، یہ خود ایک الگ دعویٰ ہے جس کی دلیل درکار ہوگی۔ اس لیے یہاں خرابی انضمام اور اندراج میں ہے، نہ صرف اس بات میں کہ زید کی ایک حالت کو کیا نام دیا گیا۔

مغالطے کی کبریٰ کی دوسری دو توجیہات

کبریٰ کو صرف فرضی حالت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو خود کبریٰ کا عمومی حکم درست نہیں رہتا۔ محال چیز کو بھی فرض کیا جاسکتا ہے؛ مثلاً فرض کر لیا جائے کہ نہ زَيْدٌ قَائِمٌ صادق ہے اور نہ زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ صادق۔ یہ صورت واقع میں ممتنع ہے، مگر فرض کرنے سے کسی حکم کو حقیقی صداقت حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ کہنا کہ جس فرض میں پہلا قضیہ صادق نہ ہو وہاں اس کی نقیض ضرور صادق ہو، ہر فرضی حالت کے بارے میں درست نہیں۔ کبریٰ کا كُلَّمَا اسی عموم کی وجہ سے باطل

ہو جاتا ہے۔ یہاں شرطیہ کے واقعے کی صداقت اور محال کے فرض کو الگ رکھنا ضروری ہے۔

وَإِنْ كَانَتْ تَقَادِيرُ الْكُبْرَى أَعَمَّ اگر کبریٰ کا دائرہ واقعی اور غیر واقعی دونوں قسم کی تقدیروں پر رکھا جائے تو واقعی حالات میں اس کی صداقت سے عمومی صداقت لازم نہیں آتی؛ کیونکہ غیر واقعی فرضوں میں اس کے خلاف صورت متصور ہے۔ کلی حکم اس وقت صحیح ہوگا جب دائرے میں آنے والی ہر صورت میں وہ برقرار رہے۔ اس لیے پہلی توجیہ میں کبریٰ صادق مگر قیاس غیر منتج تھا، دوسری میں فرضی تقدیر کے لحاظ سے کبریٰ صادق نہ رہا، اور تیسری میں واقعی و فرضی حالات کو جمع کر کے دیا گیا کلی حکم باطل ہو گیا۔ یہ تینوں تقریریں ایک ہی علمی فرق کو مختلف زاویوں سے واضح کرتی ہیں: فرضیہ اور واقعیہ کو بغیر قید کے یکساں نہ سمجھا جائے۔

ضَرُورَةَ أَنَّ عَدَمَ صِدْقِ قَضِيَّةٍ مِنَ الْقَضَايَا مِنَ الْمُتَنَافِيَاتِ دلیل کی تہہ میں یہ حقیقت ہے کہ تمام قضیوں کے غیر صادق ہونے کو جب کلی اور مطلق فرض بنایا جائے تو یہ ممتنع صورت ہے۔ صدق و کذب کی گفتگو میں نقیضین کے احکام جاری ہوتے ہیں، اور سبھی صداقتوں کا انکار ان احکام کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ اس لیے عَدَمُ صِدْقِ قَضِيَّةٍ مِنَ الْقَضَايَا کے کلی فرض کو ایک واقعی حالت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے تحت کوئی مفروضہ بنایا جائے تو اسی فرض سے لازم ہونے والی بات کو خارجی وقوع کی دلیل قرار دینا درست نہیں؛ ورنہ محال مفروضوں سے ہر طرح کی غیر واقعی صورتیں نتیجے کے طور پر سامنے آسکتی ہیں۔

فَإِنَّهُ جَازَ عَلَى تَقْدِيرِ الْمُحَالِ أَنْ يَكْذِبَ النَّقِيضَانِ مَعًا محال فرض کی صورت میں نقیضین کے بیک وقت غیر صادق ہونے کا تصور فرض کیا جا سکتا ہے، مگر اسے وقوعِ خارجی کے معنی میں نہیں لینا چاہیے۔ یہ کہنا کہ فرضِ محال میں ایسا فرض کرنا ممکن ہے، اور یہ کہنا کہ خارج میں ایسا ہونا ممکن ہے، دو الگ باتیں ہیں۔ مقدمات کے اس فرق کو نہ سمجھنے سے کوئی قضیہ صادق نہیں کے عمومی فرض کو ایک ایسا واقعی موقع سمجھ لیا گیا جہاں ہر شرطیہ کا واقعی لزوم بھی لازماً برقرار رہنا چاہیے۔ یہی پہلی اغلوطہ کے حل کا مرکزی نکتہ ہے۔

مغالطۂ عامۃ الورود کی حقیقت اور اس کا طریقۂ استدلال

وَيَقْرُبُ مِنْ هَذِهِ الْأُغْلُوطَةِ الْمُغَالَطَةُ الْعَامَّةُ الْوُرُودِ گزشتہ اغلوطہ کے قریب ایک اور مشہور مغالطہ ہے جسے الْمُغَالَطَةُ الْعَامَّةُ الْوُرُودِ کہتے ہیں۔ عَامَّةُ الْوُرُودِ کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی دلیل کسی خاص دعوے تک محدود نہیں، تقریباً ہر دعوے کے لیے ایک ہی سانچے میں پیش کی جا سکتی ہے۔ دعویٰ خواہ درست ہو یا غلط، استدلال کرنے والا ایسے شرطیہ مقدمے بنا لیتا ہے جن سے ظاہراً مطلوب کی تصدیق لازم آتی ہے۔ یہی اس دلیل کا خطرناک پہلو ہے؛ ایک ایسا طریقہ جو صحیح اور غلط دونوں دعووں کو برابر ثابت کر دے، علم کا معتبر معیار نہیں ہو سکتا۔

الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ يُثْبَتَ بِهَا أَيُّ مَطْلُوبٍ أَرَدْتَ، صَادِقًا كَانَ أَوْ كَاذِبًا یہاں أَيُّ مَطْلُوبٍ میں عموم ہے اور صَادِقًا كَانَ أَوْ كَاذِبًا سے اس عموم کی وسعت واضح کی گئی ہے۔ مثلاً کوئی یہ دعویٰ کرے کہ آسمان نیچے ہے یا انسان کے دو سر ہیں، پھر بھی اسی ساخت کی دلیل قائم کرنے لگے۔ استدلال کی بظاہر پیچیدہ صورت دیکھ کر مخاطب اصل دعوے کے غلط ہونے کو بھول سکتا ہے۔ حالانکہ دلیل کے آخر میں دکھایا جانے والا محال، دعویٰ کی تکذیب سے نہیں بلکہ شرطیہ اور اس کے عکس کے غلط استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔

فَنَقُولُ: الْمُدَّعَى ثَابِتٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمُدَّعَى ثَابِتًا كَانَ نَقِيضُهُ ثَابِتًا پہلے دعویٰ رکھا گیا کہ مطلوب ثابت ہے۔ اس کے حق میں صغریٰ یوں لائی گئی کہ اگر مدعا ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہو گی۔ یہاں الْمُدَّعَى دعوے کا وہ مضمون ہے جس کے ثبوت کی کوشش کی جارہی ہے، اور نَقِيضُهُ اس کی نقیض ہے۔ واقع میں نقیضین کے باب کا معروف قاعدہ سامنے رکھ کر یہ مقدمہ سننے والے کو صحیح محسوس ہوتا ہے۔ مگر جب اسی شرطیہ سے ہر ممکن دعوے کو ثابت کرنے کے لیے آگے بڑھتے ہیں تو دلیل کے اطلاق کا دائرہ غیر محسوس طریقے سے وسیع کر دیا جاتا ہے۔

وَكُلَّمَا كَانَ نَقِيضُهُ ثَابِتًا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا کبریٰ یہ ہے کہ جب مدعا کی نقیض ثابت ہے تو اشیا میں سے کوئی نہ کوئی شے تو ثابت ہے، کیونکہ نقیض بھی اشیا کے ضمن میں آتی ہے۔ اس مقام پر نَقِيضُهُ ثَابِتًا حدِ اوسط ہوا اور شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا نتیجے کا محمول۔ کبریٰ میں خاص نقیض سے ایک عام تعبیر، یعنی اشیا میں سے کسی شے کا ثابت ہونا، مراد لیا گیا۔ بظاہر خاص کے ثبوت سے عام کا ثبوت درست ہے، لیکن اس عموم کا اصل اور عکس میں کیا مفہوم رہے گا، یہی اگلا مقامِ نزاع ہے۔

فَيَنْتِجُ: لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمُدَّعَى ثَابِتًا كَانَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا حدِ اوسط گرا کر نتیجہ یہ نکالا گیا کہ اگر مدعا ثابت نہ ہو تو چیزوں میں سے کوئی شے ثابت ہے۔ یہ نتیجہ پڑھتے وقت یاد رکھنا چاہیے کہ یہاں خاص طور پر وہی نقیض بطورِ مثال ثابت تھی؛ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ کو مطلق تمام اشیا کے غیر متعین عموم میں بدل دینا مناسب نہیں۔ اس شرطیہ کی صحیح تعیین کے بغیر عکسِ نقیض نکالنے سے اس کے مضمون میں وسعت کا ایسا فرق آجائے گا جو اصل میں موجود نہیں تھا۔

وَيَنْعَكِسُ بِعَكْسِ النَّقِيضِ: لَوْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا كَانَ الْمُدَّعَى ثَابِتًا دلیل دینے والا اس نتیجے کا عکسِ نقیض پیش کرتا ہے: اگر چیزوں میں سے کوئی شے بھی ثابت نہ ہو تو مدعا ثابت ہو گا۔ عکسِ نقیض کے معروف طریقے میں اصل شرطیہ کے تالی کی نقیض مقدم اور مقدم کی نقیض تالی بنائی جاتی ہے۔ لیکن یہاں نتیجے کے تالی میں ایک خاص شے کے ثبوت سے شروع ہونے والا عموم تھا، اور عکس میں اسے تمام اشیا کی نفی پر پھیلا دیا گیا۔ اگر اس کی اجازت دے دی جائے تو ایک ایسا حکم

سامنے آتا ہے جو اپنے ہی مضمون کو رد کرتا ہے؛ کیونکہ مدعا بھی اشیا میں سے ایک شے ہے۔

مَعَ أَنَّهُ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ، هَذَا خُلْفٌ شرطیہ کے مقدم میں تمام اشیا کے ثبوت کی نفی ہو اور تالی میں مدعا کا ثبوت پیش کر دیا جائے، حالانکہ مدعا خود اشیا میں داخل ہے، تو یہ تضاد ہوا۔ خُلْفٌ یہاں ناممکن اور متناقض لازم کے مفہوم میں ہے۔ استدلال کرنے والا کہتا ہے کہ یہ محال مدعا کے نہ ماننے سے پیدا ہوا، لہٰذا مدعا ماننا ضروری ہے؛ جبکہ حقیقت میں محال اسی کے اپنے شرطیہ کے عکس کی خرابی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے عکس اور اصل کی حیثیات کی جانچ کیے بغیر اس لازم سے دعوے کی حقانیت ثابت نہیں ہو سکتی۔

مغالطہ عامۃ الورود کے تین جواب

وَتَحَيَّرَ الْعُقَلَاءُ فِي حَلِّهِ اس مغالطے کے حل میں اہلِ عقل کے مختلف جوابات نقل کیے گئے ہیں۔ تَحَيَّرَ حیران ہونے اور الْعُقَلَاءُ اہلِ عقل کے معنی میں ہے۔ دلیل بظاہر معروف قواعد پر قائم ہے: نقیضین میں ایک کا ثابت ہونا، خاص سے عام کا ثبوت اور شرطیہ کا عکسِ نقیض۔ پیچیدگی اس لیے پیدا ہوئی کہ ایک صحیح قاعدے سے دوسرے تک انتقال کرتے ہوئے متعلقہ قید چھوٹ گئی۔ اس خرابی کو دکھانے کے لیے تین تقریریں پیش کی گئیں؛ بعض میں عکس ہی قبول نہیں اور بعض میں عکس کو ایک مخصوص معنی کے ساتھ سمجھا جاتا ہے۔

فَمِنْ قَائِلٍ يَقُولُ: إِنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ تِلْكَ الشَّرْطِيَّةَ تَنْعَكِسُ بِهَذَا الْعَكْسِ پہلا جواب یہ ہے کہ نتیجے کا پیش کردہ عکسِ نقیض تسلیم نہیں۔ نتیجہ یہ تھا کہ اگر مدعا ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض، جو اشیا میں سے ایک خاص شے ہے، ثابت ہو گی۔ اس کا صحیح عکس اسی خاص نقیض کے حوالے سے ہو گا، نہ اس وسیع معنی میں کہ اشیا میں سے سرے سے کوئی چیز موجود نہ ہو۔ اصل میں تالی کا جو مفہوم محدود تھا، عکس میں اس کو بے قید عام کر دیا گیا۔ لہٰذا پوری دلیل کا محال اسی غلط عکس پر قائم ہے؛ اسے رد کرنے سے دعوے کا مطلوب ثبوت باقی نہیں رہتا۔

كَيْفَ وَالشَّيْئَانِ فِي الْأَصْلِ وَالْعَكْسِ مُخْتَلِفَانِ بِالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ سبب یہ بتایا گیا کہ اصل اور عکس میں دو چیزیں عموم و خصوص کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ اصل میں شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ کہنے سے مدعا کی خاص نقیض کا ثبوت مراد تھا؛ عکس میں اسی تعبیر کو سب اشیا کی نفی کے معنی میں پھیلا دیا گیا۔ اگر صرف خاص چیز کی نفی کی جائے تو وہی نسبت محفوظ رہتی ہے جو اصل میں تھی۔ مگر تمام اشیا کی نفی میں دوسری بہت سی چیزیں بھی شامل ہو گئیں جن کا ثبوت یا عدم اصل دلیل کا موضوع ہی نہیں تھا۔ یہ خاص کو عام بنا دینے کی ایک مستقل معنوی تبدیلی ہے۔

بَلْ عَكْسُ هَذِهِ الشَّرْطِيَّةِ قَوْلُنَا: كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الشَّيْءُ ثَابِتًا كَانَ الْمُدَّعَى ثَابِتًا صحیح عکس کی تقریر میں ذَلِكَ الشَّيْءُ سے اسی خاص شے کو مراد لیا گیا ہے جو اصل

میں نقیضِ مدعا تھی۔ ایسی صورت میں مدعا کا ثابت ہونا کوئی حیران کن نتیجہ نہیں؛ نقیض کی نفی سے اس کے مقابل مدعا کا اثبات سامنے آئے گا۔ مگر اس سے ہر سچا اور جھوٹا دعویٰ ثابت کرنے کا وہ کلی دعویٰ حاصل نہیں ہوتا جو مغالطے میں مقصود تھا۔ اس جواب میں عکس کے مقدم کو خاص رکھ کر غلط عمومی توسیع ختم کر دی گئی۔

وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ بِتَقْرِيرٍ آخَرَ دوسری تقریر میں عکس کی وہی لفظی شکل قبول کر کے اس کے مفہوم کی تحدید کی جاتی ہے۔ کبھی عام لفظ بول کر اس کے ضمن میں خاص فرد مراد لیا جاتا ہے؛ مثلاً زید خاص نام ہے اور انسان عام مفہوم، مگر زید کے آنے پر یہ کہنا درست ہے کہ ایک انسان آیا۔ عام لفظ نے خاص فرد کا وجود ظاہر کیا، تمام افراد کا مجموعہ مراد نہیں ہوا۔ اسی اصول سے اس استدلال میں شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ کی تعبیر کے ضمن میں خاص نقیضِ مدعا کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

یعنی عکس میں اشیا کی بات نقیضِ مدعا کے ضمن میں لی جائے تو اس سے اصل دعوے کی مخالفت پیدا نہیں ہوتی۔ عکس کا مقدم مطلق خارجی اشیا کی نفی نہیں بلکہ خاص نقیض کے ثبوت کا اٹھ جانا ہے۔ اس تخصیص سے لفظی صورت باقی رہ سکتی ہے لیکن وہ باطل معنی ختم ہو جاتا ہے جس پر مغالطہ کھڑا تھا۔ پہلا جواب عکس کے عدمِ تسلیم پر تھا، دوسرا اس کے قبول کرنے کے بعد عام تعبیر کی خاص مراد کو نمایاں کرتا ہے؛ حاصلِ کلام میں دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اصل کی قید نہ چھوٹے۔

وَمِنْ مُجِيبٍ يُجِيبُ بِأَنَّ الْمُقَدَّمَ فِي الْعَكْسِ مُحَالٌ تیسرا جواب یہ ہے کہ عکس کا مقدم ہی محال ہے: کوئی بھی شے ثابت نہ ہو۔ جب مقدم ایک محال مفروضہ ہے تو اس سے کوئی ایسا لازم دکھا دینے سے، جو عام واقعے میں ناممکن ہو، دعوے کی حقیقت ثابت نہیں ہو سکتی۔ عربی میں مُحَالٌ میم کے ضمہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، جبکہ اردو استعمال میں عموماً مَحال معروف ہے؛ ضبط کا یہ فرق بھی بیان ہوا۔ اس جواب میں اصل زور عکس کی نسبت پر نہیں بلکہ اس مقدمے کے فرضِ محال ہونے پر ہے۔

وَالْمُحَالُ جَازَ أَنْ يَسْتَلْزِمَ نَقِيضَهُ فَلَا خُلْفَ جب محال مقدم فرض کر لیا گیا تو اس سے اس کی نقیض یا کسی دوسرے محال لازم کا نکلنا واقعے کی سطح پر قابلِ اعتراض نہیں؛ کیونکہ مقدم ہی ایسا ہے جو واقع میں ممکن نہیں۔ غلطی اس وقت ہوتی ہے جب کسی محال تقدیر کے تحت حاصل ہونے والے لازم کو ایسا واقعی محال سمجھ لیا جائے جو آغاز میں دعوے کے انکار ہی کو رد کر دیتا ہو۔ لہٰذا یہاں حقیقی خلف ثابت نہیں ہوا؛ دلیل نے صرف محال مفروضے کے اندر ایک اور بات مرتب کر دی۔ ان تین جوابوں کا مجموعی حاصل یہ ہے کہ فرض، عموم و خصوص اور اصل و عکس کی قیدوں کو یکساں رکھے بغیر نتیجہ قابلِ اعتماد نہیں ہوتا۔

مصنف کی مغالطوں میں تفصیل اختیار کرنے کی وجہ

وَقَدْ وَقَعَ الْإِطْنَابُ فِي تَفْصِيلِ هَذَا الْبَابِ مغالطوں کی تفصیلی بحث مکمل کرتے ہوئے یہ بتایا گیا کہ اس باب میں عام رسالے کے مقابلے میں زیادہ طول واقع ہو گیا ہے۔ اَلْإِطْنَابُ کے معنی کلام کو تفصیل سے بیان کرنے اور بڑھانے کے ہیں؛ تَفْصِيلُ هَذَا الْبَابِ یعنی اسی باب کے جزئی احکام و مثالوں کا کھول کر ذکر کرنا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو کتاب کے مختصر ہونے کا خیال تھا، مگر غلط استدلال کے ان گوناگوں طریقوں میں طالب علم کی حفاظت کے لیے اضافی وضاحت ضروری سمجھی گئی۔ اس باب کی مثالیں صرف ذہنی مشق کے لیے نہیں؛ یہ اس بات کی تنبیہ ہیں کہ بظاہر درست صغریٰ، کبریٰ اور نتیجہ بھی کبھی کسی مخفی فرق کے باعث غلط ہو سکتے ہیں۔

لِمَا أَنَّ الرَّسَائِلَ الْمُدَوَّنَةَ فِي هَذَا الْفَنِّ الَّتِي جَرَتِ الْعَادَةُ بِقِرَاءَتِهَا فِي زَمَانِي هَذَا اس تفصیل کا سبب یہ بتایا گیا کہ اس دور میں فنِ منطق کے جو مختصر رسائل عام طور پر پڑھائے جاتے تھے، ان میں بابِ مغالطہ کی تفصیلی تعلیم کم ملتی تھی۔ اَلرَّسَائِلُ الْمُدَوَّنَةُ ان تصنیف شدہ چھوٹی کتابوں کو کہتے ہیں جن کے مطالعے کی عادت جاری تھی۔ تصانیف کی کثرت کے باوجود اگر ان میں طالب علم کی ایک ضروری کمزوری کی اصلاح نہ ہوتی ہو تو اس پہلو کو شامل کرنا مفید ہو جاتا ہے۔ مصنف نے اپنے عہد کی کتابوں کی اسی تدریسی صورتِ حال کو وجہ بنایا۔

فَرَأَيْتُ أَنْ أُوَشِّحَ بِذِكْرِهِ رِسَالَتِي هَذِهِ؛ لِتَكُونَ نَافِعَةً لِلْمُتَعَلِّمِينَ، مُفِيدَةً لِلطَّالِبِينَ أُوَشِّحَ کا مادہ و ش ح ہے، اور تَوْشِيحٌ کا مفہوم زیب و زینت سے آراستہ کرنا ہے۔ مصنف نے ارادہ کیا کہ اپنے رسالے کو اس باب کے ذکر سے مزین کریں تاکہ علم حاصل کرنے والوں کے لیے وہ زیادہ نافع بنے۔ یہاں منفعت کا تعلق محض معلومات بڑھانے سے نہیں بلکہ طالب علم کی استدلالی غلطیوں سے حفاظت اور صحیح و فاسد صورتوں میں تمیز قائم کرنے سے ہے۔ اسی مناسب اختتام کے ساتھ مفصل بابِ مغالطہ پورا ہوتا ہے۔

مختلف درجے کے مقدمات سے مرکب قیاس کا حکم

فَصْلٌ: وَلَا بُدَّ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ إِحْدَى مُقَدِّمَتَيِ الْقِيَاسِ غَيْرَ بُرْهَانِيَّةٍ صناعاتِ خمسہ کی پانچ قسمیں پہلے متعین ہو چکی ہیں، لیکن یہ سوال رہ گیا کہ اگر قیاس کے دو مقدمات مختلف صنعتوں سے ہوں تو مجموعی قیاس کس صنعت میں شمار ہو گا۔ مثلاً ایک مقدمہ یقینیات پر مبنی اور دوسرا مشہورات پر مبنی ہو، تو نہ دونوں برہانی ہیں اور نہ دونوں جدلی۔ یہ فصل اسی پوشیدہ سوال کا جواب ہے۔ برہانی قیاس کا درجہ بلند ہونے کی وجہ اس کے یقینی مقدمات ہیں؛ جب ایک مقدمہ غیر یقینی ہو گا تو محض دوسرے مقدمے کا یقینی ہونا پوری دلیل کو یقینی نہیں بنا سکتا۔

بَلْ كَانَتْ جَدَلِيَّةً أَوْ خَطَابِيَّةً أَوْ شِعْرِيَّةً أَوْ غَيْرَهَا كَانَ الْقِيَاسُ أَيْضًا غَيْرَ بُرْهَانِيٍّ عبارت میں جَدَلِيَّةً، خَطَابِيَّةً

اور شِعْرِيَّةً کے ذکر سے واضح کیا گیا کہ جب ایک مقدمہ برہانی نہ ہو بلکہ جدلی، خطابی یا کسی اور ادنی صنعت کا ہو تو پورا قیاس برہانی نہیں کہلائے گا۔ اس طرح صورت کے صحیح ہونے سے دلیل کی صداقت کا وہ درجہ پیدا نہیں ہو سکتا جو اس کے مقدمات میں موجود ہی نہیں۔ اگر ایک مقدمہ برہانی اور دوسرا جدلی ہے تو مجموعی دلیل جدل کے درجے میں شمار ہوگی؛ اس کا نام اعلیٰ مقدمے کے اعتبار سے نہیں رکھا جائے گا۔

وَكَذَا الْكَلَامُ فِي الْقِيَاسِ الْجَدَلِيِّ وَنَظَائِرِهِ یہی حکم باقی صنعتوں میں بھی جاری ہے۔ اگر ایک مقدمہ جدلی اور دوسرا خطابی ہو تو دلیل خطابی درجے میں ہوگی؛ خطابی کے ساتھ شعری شامل ہو تو شعری درجے کی طرف جائے گی۔ ہر ترکیب میں یہ دیکھا جائے گا کہ دونوں میں سے علمی اعتبار سے کمزور مقدمہ کون سا ہے۔ اس ضابطے سے قیاسوں کی مخلوط ترکیبوں کا الگ الگ نام مقرر کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی؛ پانچ قسمیں بتانے کے باوجود ان سے مخلوط مزید بے شمار صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں، مگر سب کا حکم اسی عام قاعدے سے متعین ہوگا۔

وَبِالْجُمْلَةِ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الرَّاجِحِ وَالْمَرْجُوحِ مَرْجُوحٌ الرَّاجِحُ وہ ہے جو دوسرے پر ترجیح پائے اور الْمَرْجُوحُ اس کے مقابل نسبتاً کمزور درجے والا۔ دو درجوں کے مرکب میں کمزور مرتبہ نتیجے کے معیار کو متعین کرے گا، جیسے نتیجہ اپنے اخس وارذل مقدمے کے تابع بتایا گیا تھا۔ برہان، جدل، خطابت، شعر اور سفسطہ کی ترتیب اسی لحاظ سے پیش کی گئی کہ برہان کے یقینی مقدمات سے لے کر وہمی و کاذب مقدمات تک مراتب مختلف ہیں۔ اس سے فنِ منطق میں مادۂ قیاس کی حفاظت کا بنیادی ضابطہ سامنے آتا ہے۔

وَهُنَا قَدْ تَمَّ بَحْثُ الصِّنَاعَاتِ الْخَمْسِ وَبِهِ تَمَّ مَقَاصِدُ الْفَنِّ بِنَوْعَيْهِ یہاں پانچوں صناعات کی بحث مکمل ہوئی، اور فنِ منطق کے دونوں بڑے مقاصد بھی پورے ہوئے: ایک وہ ذریعہ جو مجہول تصور تک پہنچائے، دوسرا وہ جو مجہول تصدیق تک پہنچائے۔ پہلی قسم میں تعریف اور حد و رسم کے مباحث آئے تھے، دوسری میں قضایا اور قیاس و حجت کے طریقے بیان ہوئے۔ بِنَوْعَيْهِ انہی دو انواع کی طرف اشارہ ہے۔ اس کے بعد اصل مقاصد کے بجائے خاتمے میں علوم کے عمومی اجزا اور آغازِ کتاب سے متعلق مفید باتیں بیان کی جاتی ہیں۔

خاتمہ: ہر علم کے تین بنیادی امور

خَاتِمَةٌ خَاتِمَةٌ کتاب کے اختتامی حصے کو کہتے ہیں۔ یہاں مقصود علمِ منطق ہی کے کسی مخصوص مسئلے کی نئی تقسیم نہیں بلکہ ہر مستقل علم کے ساتھ متعلق تین بنیادوں کو سمجھانا ہے: موضوع، مبادی اور مسائل۔ پہلی چیز بتاتی ہے کہ علم کس شے کے احوال پر بحث کرتا ہے؛ دوسری وہ تصورات و تصدیقات ہیں جن سے علمی مسائل کی بنیاد بنتی ہے؛ اور تیسری وہ اصل قضایا ہیں جنہیں اس علم میں دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس ترتیب کو ذہن میں

رکھنے سے مختلف علوم کے موضوعات اور ان میں آنے والی تمہیدی بحثوں میں فرق معلوم ہوتا ہے۔

أَحَدُهَا الْمَوْضُوعُ، وَهُوَ مَا يُبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ عَوَارِضِهِ وَلَوَاحِقِهِ الذَّاتِيَّةِ ان میں پہلی چیز الْمَوْضُوعُ ہے، یعنی وہ شے جس کے عوارض اور لواحقِ ذاتیہ سے متعلق علم کے اندر تحقیق کی جائے۔ الْعَوَارِضُ اور اللَّوَاحِقُ وہ احوال ہیں جو کسی شے کے ساتھ متعلق ہوں۔ الذَّاتِيَّةُ کی قید سے ہر غیر متعلق بات خارج ہو جاتی ہے: کسی علم میں شے کی تمام ممکنہ خصوصیات نہیں بلکہ وہی خاص عوارض زیرِ بحث آتے ہیں جو اس علم کے مقصود سے متعلق ہوں۔ مثال کے طور پر علمِ نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے؛ نحو میں ان کے اعراب، بنا، عوامل، رفع، نصب اور جر جیسے احوال پر بحث ہوتی ہے۔ کلمے کے وجود کی کسی خارجی تاریخ یا مادّی تشکیل سے بحث علمِ نحو کا ذاتی مقصد نہیں۔

عَوَارِضِهِ وَلَوَاحِقِهِ الذَّاتِيَّةِ عوارضِ ذاتیہ کی تین صورتیں بیان کی گئیں: پہلی وہ وصف جو موضوع کی ذات کی حیثیت سے لاحق ہو، دوسری وہ جو موضوع کے کسی ذاتی جزء کی وجہ سے ہو، اور تیسری وہ جو موضوع کے مساوی کسی خارجی امر کے واسطے سے لاحق ہو۔ مثال میں تعجب کو انسان کی ذات کے ساتھ مخصوص وصف بتایا گیا: انسان بعض مشاہدات پر حیرت محسوس کرتا ہے۔ حرکت بالارادہ کو انسان کے حیوان ہونے کی نسبت سے سمجھایا گیا، کیونکہ حیوان ہونا اس کی ماہیت میں داخل ہے۔ ہنسنے کے وصف کی مثال تعجب کے واسطے سے دی گئی، اور تعجب کو انسان کے مساوی وصف کے طور پر بیان کیا گیا۔ یہ مثالیں عوارضِ ذاتیہ کے مختلف واسطوں کی توضیح ہیں، نہ یہ کہ ہر علم میں ہر ایسے وصف پر لازماً تفصیلی بحث ہو۔

كَبَدَنِ الْإِنْسَانِ لِعِلْمِ الطِّبِّ علمِ طب کی مثال میں انسانی بدن اس کا موضوع ہے۔ طبیب بدن کی اس حیثیت سے تحقیق کرتا ہے کہ کن چیزوں سے صحت کو نفع یا ضرر ہوتا ہے، کس وجہ سے مرض لاحق ہوتا ہے اور علاج سے متعلق کیا احکام ہیں۔ محض اتنا ثابت کرنا کہ انسانی بدن موجود ہے، جسم ہے یا کسی خاص مادے سے بنا ہے، بذاتِ خود طبّی بحث کا اصل مقصد نہیں۔ اس وضاحت میں علم کا موضوع اور اسی موضوع کی حقیقت یا وجود کو الگ رکھنا مقصود ہے۔ اگر کبھی طبیب بدن کی بناوٹ یا حقیقت کا بیان لاتا ہے تو وہ کسی دوسری متعلقہ بات کو سمجھانے کے ضمن میں آسکتا ہے، مگر وہ اس تعریف کے تحت اصل مسائل کا بدل نہیں بنتا۔

وَالْكَلِمَةِ وَالْكَلَامِ لِعِلْمِ النَّحْوِ نحو میں کلمہ اور کلام کی مثال بھی اسی معیار سے سمجھنی چاہیے۔ کلمے کو اسم، فعل اور حرف کی مختلف حیثیتیں حاصل ہوتی ہیں؛ اس کے متعلق معرب و مبنی، عامل و معمول اور اعراب کے اصول مقرر ہوتے ہیں۔ نحوی ان احکام کو سمجھانے کے لیے پہلے الْكَلِمَةُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مُفْرَدٍ جیسی تعریف ذکر کر سکتا ہے، لیکن یہ تعریف اصل اعرابی مسائل

تک پہنچنے کی تمہید ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی علم میں تعریفات یا موضوع کی ماہیت کا ذکر پایا جانا اس تعریف کے خلاف نہیں کہ اس علم کے ذاتی مسائل اس موضوع کے عوارض سے متعلق ہوتے ہیں۔

مقدارِ متصل اور منفصل کی تحقیق

وَالْمِقْدَارِ الْمُتَّصِلِ لِعِلْمِ الْهَنْدَسَةِ علمِ ہندسہ کا موضوع مقدارِ متصل ذکر ہوا ہے۔ مقدار دو قسم کی سمجھی جاتی ہے: منفصل اور متصل۔ منفصل میں گنتی کے مستقل افراد مراد ہیں، جیسے ایک، دو، تین بکریاں یا الگ الگ شمار کی جانے والی اشیا۔ متصل میں وہ امتداد مراد ہے جس کے اجزا آپس میں متصل ہوں، جیسے کپڑے یا زمین کی لمبائی اور چوڑائی کی پیائش۔ گنتی اور پیائش کا یہ فرق مقدمات کو سمجھنے میں اہم ہے، کیونکہ پہلی قسم میں افراد جدا جدا ہوتے ہیں اور دوسری میں ایک جاری مقدار کو مختلف حصوں میں فرض کرکے پیائش کی جاتی ہے۔

مقدارِ متصل کی توضیح میں جسم، سطح، خط اور نقطے کا تصور بیان ہوا۔ جسم میں لمبائی، چوڑائی اور اونچائی کی تین جہتیں ہیں۔ جسم کی حد یا طرف کو سطح کہا گیا جو لمبائی اور چوڑائی کے اعتبار سے سمجھی جاتی ہے؛ سطح کا کنارہ خط کہلاتا ہے جس کا امتداد ایک جہت میں ہے؛ خط کی انتہا نقطہ ہے جس کے لیے ان جہات میں کوئی امتداد فرض نہیں۔ تدریس میں کتاب کے اوپری حصے کو سطح، اس کنارے کو خط اور خط کے سرے کو نقطہ بنا کر دکھایا گیا۔ ان تعریفوں سے الگ الگ امتدادات اور جہات میں فرق سامنے آتا ہے، اسی لیے مقدارِ متصل علمِ ہندسہ کے موضوع کی مثال بن رہی ہے۔

وَالْمَعْلُومِ التَّصَوُّرِيِّ وَالْمَعْلُومِ التَّصْدِيقِيِّ لِصِنَاعَتِي هَذِهِ مصنف نے اپنے فن یعنی منطق کے لیے معلومِ تصوری اور معلومِ تصدیقی کا ذکر کیا۔ معلومِ تصوری سے مجہول تصور تک پہنچنے کے قواعد بنتے ہیں، جبکہ معلومِ تصدیقی کو مقدمات کی صورت میں مرتب کرکے مجہول تصدیق کا حصول مقصود ہوتا ہے۔ پہلی طرف حد و رسم اور تعریفوں کی تحقیق ہے، دوسری طرف قضایا، قیاس، استقراء، تمثیل اور دیگر استدلالی طریقے۔ اسی نسبت سے منطق میں تصور اور تصدیق کے علم ہونے کے اعتبار سے بحث کی گئی تھی۔ یہاں موضوع کی یہ تعبیر فن کے آغاز میں بیان شدہ مقصود سے متعلق ہو جاتی ہے۔

موضوع کے وجود و ماہیت کی بحث کا حکم

وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ أَنَّهُ لَا يُبْحَثُ عَنْ وُجُودِ الْمَوْضُوعِ وَلَا عَنْ مَاهِيَّتِهِ فِي الْعِلْمِ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعٌ لَهُ ہر علم کا موضوع متعین کر لینے کے بعد ایک قاعدہ بیان ہوا کہ اسی علم میں موضوع کے محض وجود یا ماہیت کو اصل مسئلہ بنا کر نہیں چھیڑا جاتا۔ وُجُودُ الْمَوْضُوعِ سے موضوع کا موجود ہونا اور مَاهِيَّتُهُ سے اس کی حقیقت، یعنی وہ کیا ہے، مراد ہے۔ علم کے اندر اس موضوع کے عوارضِ ذاتیہ پر بحث ہوگی۔ یہ فرق ضروری ہے، ورنہ

ہر علم دوسرے علوم کے تمام بنیادی مسائل کو اپنے اندر سمیٹ لے گا اور علوم کی مخصوص حدود باقی نہیں رہیں گی۔ البتہ موضوع کی تعریف، حقیقت یا وجود کو کسی مسئلے کی تفہیم کے لیے ضمنی طور پر ذکر کرنے کی گنجائش اسی قاعدے میں موجود ہے۔

فَلَا يَبْحَثُ الطَّبِيبُ عَنْ بَدَنِ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَوْجُودٌ أَوْ جِسْمٌ أَوْ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ طبیب انسانی بدن کی اس حیثیت سے بحث نہیں کرتا کہ وہ موجود ہے، جسم ہے یا حیوانِ ناطق ہے؛ اس کا علمی مقصد بدن کے ان احوال کی تحقیق ہے جو طب کے موضوع سے خاص مناسبت رکھتے ہیں۔ بدن کی حقیقت کسی دوسرے علم میں الگ زاویے سے زیرِ بحث آسکتی ہے، مگر علمِ طب میں اس کے متعلق بیماری، صحت، دوا اور اثرات سے تعلق رکھنے والے احوال کی تحقیق ہوتی ہے۔ یہی اصول نحو پر لاگو کیا جائے تو نحو کا مقصود کلمہ کی مادّی حقیقت ثابت کرنا نہیں بلکہ اس کے متعلق نحو کے خاص احکام بیان کرنا ہے۔

وَلَا النَّحْوِيُّ عَنْ حَقِيقَةِ الْكَلِمَةِ وَالْكَلَامِ نحوی اگر کلمہ یا کلام کی تعریف شروع میں بیان کرے تو اس سے قاعدے کی مخالفت لازم نہیں آتی؛ کیونکہ ابتدائی تعریف مقصود نہیں بلکہ اس چیز کی شناخت کا ذریعہ ہے جس کے احوال پر آگے گفتگو ہوگی۔ الْكَلِمَةُ اور الْكَلَامُ کی حقیقت ایک طرح سے پہلے سمجھ لی جائے تو معلوم ہوگا کہ کس لفظ کو اسم، کس کو فعل اور کس کو حرف کہا جارہا ہے۔ ان تعارفات کے بعد اصل مقصد معرب و مبنی اور رفع و نصب وغیرہ کی تحقیق ہے۔ لہٰذا موضوع کی توضیح اور موضوع کے وجود وماہیت کو مستقل مقصد بنانا الگ الگ باتیں ہیں۔

وَمِنْ ثَمَّ لَمَّا كَانَ مَوْضُوعُ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ الْجِسْمَ الْمُطْلَقَ اس قاعدے پر ایک علمی اشکال پیدا ہوا۔ علمِ طبیعیات کو فلسفے کی ایک شاخ بتایا گیا اور اس کا موضوع الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ ذکر ہوا۔ جسم کے مطلق ہونے سے مراد وہ جسم ہے جس کی تحقیق کسی ایک مخصوص فرد کی حیثیت سے نہ ہو۔ اگر طبیعیات کا اصل موضوع جسم کے ذاتی عوارض ہیں تو اس علم میں جسم کے بنانے والے اجزا اور حقیقت پر مستقل بحث کیوں آتی ہے؟ اس سوال کو حل کرنے کے لیے ہیولیٰ اور صورت کی مثال پیش کی گئی۔

وَكَانَ صَاحِبُ هَذَا الْفَنِّ يُورِدُ مَبَاحِثَ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ فِي الطَّبِيعِيَّاتِ الْهَيُولَى سے مادے اور الصُّورَةُ سے اس ہیئت یا صورت کا مفہوم مراد لیا گیا جو کسی چیز کو اس کی مخصوص شناخت دیتی ہے۔ تدریس میں کتاب کی مثال پیش ہوئی: اس میں کاغذ، گتہ اور دوسرے اجزا ہیں، لیکن انہی اجزا کی خاص ترتیب اور صورت کے باعث وہ کتاب کہلاتی ہے؛ صرف گتے کے ڈھیر پر کتاب کا اطلاق اس معنی میں نہیں ہوتا۔ اسی طرح جسم کے مادے اور صورت کی نسبت کا بیان اس کی تشکیل و ماہیت سے متعلق ہے، نہ براہِ راست اس کے عوارض سے۔ یہاں

قدیم فلسفے کی اصطلاحات اور ان کے علمی مقام کی توضیح مقصود ہے۔

أُشْكِلَ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْهُيُولَى وَالصُّورَةَ مِنْ أَجْزَاءِ الْجِسْمِ وَمُقَوِّمَاتِهِ اعتراض یہ ہے کہ ہیولیٰ اور صورت جسم کے اجزا اور مقومات ہیں؛ اَلْمُقَوِّمَاتُ ان اجزا کو کہا جاتا ہے جن کے ذریعے کسی شے کی حقیقت قائم ہو۔ جب ایک علم کا موضوع جسم کے عوارض کی تحقیق ہے تو اس کے مقومات کا بیان اسی علم میں کس حیثیت سے آئے گا؟ اگر ہر علم اپنے موضوع کے مقومات ہی کی تحقیق کرنے لگے تو وہ ان مخصوص عوارض کو چھوڑ دے گا جو اس کے مسائل کی بنیاد ہیں۔ اس اعتراض میں موضوع اور اس کی حقیقت کے درمیان متعین کی گئی حد ہی استعمال ہوئی ہے۔

وَاعْتُذِرَ مِنْ قِبَلِهِ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَبَاحِثَ اسْتِطْرَادِيَّةٌ جواب یہ ہے کہ وہ مباحث اِسْتِطْرَادِیَّہ ہیں، یعنی اصل مقصد کو سمجھانے کے لیے ضمنی یا تبعی حیثیت سے آئے ہیں۔ جیسے علمِ نحو میں کلمہ کی تعریف پہلے ذکر ہوتی ہے، حالانکہ نحو کے اصل مسائل رفع، نصب اور دیگر احوال ہیں۔ اسی طرح طبیعیات میں ہیولیٰ اور صورت کی تحقیق کا ذکر جسم کے عوارض سمجھنے کا ذریعہ بن سکتا ہے، اس لیے اس علم کے ضمن میں اس کا آنا قابلِ اعتراض نہیں۔ اصل اور تبع کے اس فرق سے مسئلہ حل ہوتا ہے۔ عبارت کے لفظ وَمِنْ ثَمَّ میں ثَمَّ کو اس مقام پر اسمِ اشارہ بمعنی ذٰلِكَ بتایا گیا اور اسے عطف کے لیے آنے والے ثُمَّ سے ممتاز کیا گیا؛ ضبط کا فرق یہاں معنی پر اثر انداز ہے۔

مبادی: وہ تصورات و تصدیقات جن پر مسائل قائم ہوں

وَثَانِيهَا مَبَادِيهِ، وَالْمَبَادِي مَا يَنْبَنِي عَلَيْهِ الْمَسَائِلُ ہر علم کے تین امور میں دوسری چیز اس کے اَلْمَبَادِي ہیں، یعنی وہ ابتدائی معلومات جن پر اس علم کے مسائل کی بنیاد استوار ہو۔ مبادی کی جگہ مقدمات یا تمہیدی تعریفیں آنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے بغیر آئندہ مسائل صحیح طرح سمجھنا ممکن نہیں ہوتا۔ علمِ نحو شروع کرنے والے کو پہلے کلمہ، اسم، فعل اور حرف کا مفہوم معلوم ہونا چاہیے؛ پھر عامل، معمول، اعراب اور بنا کے مسائل واضح ہو سکیں گے۔ یوں مبادی اصل مسائل نہیں مگر مسائل کی تفہیم کے لیے ضروری بنیاد ہیں۔ بیان میں اصل کتاب کے اس مقام پر مَبَادِيهِ میں ہائے ضمیر کی کتابتی اصلاح کی طرف بھی توجہ دلائی گئی؛ ضمیر اسی علم کی طرف راجع ہے۔

وَهِيَ إِمَّا تَصَوُّرِيَّةٌ، أَيْ حُدُودٌ تُورَدُ لِمَوْضُوعِ الصِّنَاعَةِ وَأَجْزَائِهِ وَجُزْئِيَّاتِهِ وَأَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ مبادی کی پہلی قسم تصوری ہے۔ حُدُودٌ، حَدٌّ کی جمع ہے؛ یہاں اس سے تعریفات مراد ہیں۔ کسی فن کے موضوع، اس کے اجزا، جزئیات اور عوارضِ ذاتیہ کی تعریفیں اسی قبیل سے ہیں۔ مثلاً کلمے کا معنی متعین کرنے کے لیے اَلْكَلِمَةُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مُفْرَدٍ، پھر اسم و فعل کی الگ تعریفیں

لائی جاتی ہیں۔ ان کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ آگے جس شے کا حکم بیان ہوگا اس کی حقیقتِ تصوری کیا ہے۔ ان تعریفوں میں ابھی صدق و کذب کے ساتھ حکم ثابت نہیں کیا جارہا بلکہ مفہوم کو معلوم کیا جارہا ہے، اسی لیے انہیں مبادیِ تصوریہ کہا جاتا ہے۔

أَوْ تَصْدِيقِيَّةٌ، وَهِيَ الْمُقَدِّمَاتُ الَّتِي تُؤَلَّفُ مِنْهَا قِيَاسَاتُهُ

مبادی کی دوسری قسم تصدیقی ہے، یعنی وہ قضایا جو قیاس کے مقدمات بنتے ہیں۔ ان میں موضوع اور محمول کے درمیان کوئی حکم ثابت یا منفی کیا جاتا ہے؛ پھر اسی معلوم حکم سے کسی دوسرے حکم کی معرفت کا راستہ بنتا ہے۔ ایک دلیل کے مقدمات تصدیقات ہیں اور اس سے نکلنے والا نتیجہ بھی تصدیق ہے، مگر مقدمات پہلے سے تسلیم شدہ بنیاد کا درجہ رکھتے ہیں۔ یہی نسبت تصوراتی تعریف اور تصدیقی مقدمے کو الگ کرتی ہے۔

إِمَّا بَدِيهِيَّةٌ وَتُسَمَّى الْعُلُومَ الْمُتَعَارَفَةَ تصدیقی مبادی میں پہلی قسم بدیہی قضایا کی ہے جنہیں الْعُلُومُ الْمُتَعَارَفَةُ یا اصولِ متعارفہ کہتے ہیں۔ ان کی صداقت سمجھنے میں طویل نظر و استدلال کی ضرورت نہیں، بلکہ معنی تصور ہوتے ہی نفس حکم کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اس مقام پر مبادی کے بدیہی ہونے سے فن کے بنیادی دلائل کو ایک ایسی بنیاد ملتی ہے جو مخاطب کے لیے پہلے سے واضح ہو۔ یہی وجہ ہے کہ بدیہیات کی حیثیت نظری اور مسلمہ مقدمات سے الگ رکھی گئی۔

أَوْ غَيْرُ بَدِيهِيَّةٍ بَلْ نَظَرِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ دوسری قسم وہ مقدمات ہیں جو خود بدیہی نہیں؛ ان میں غور و فکر کی ضرورت ہے لیکن انہیں وقتی طور پر مان لیا گیا ہے۔ یہاں مُسَلَّمَةٌ تسلیم شدہ کے معنی میں ہے۔ تسلیم دو طرح ہو سکتا ہے: پیش کرنے والے کے متعلق اچھا گمان کر کے بات کو قبول کرنا، یا اعتراض و شک کے باوجود اسے بحث کی بنیاد کے طور پر ماننا۔ ان دو کیفیتوں کے فرق سے آگے اصولِ موضوعہ اور اصولِ مصادرہ کی اصطلاحیں بنتی ہیں۔ دونوں میں قضیہ کا فی نفسہٖ بدیہی ہونا لازم نہیں؛ فرق قبول کرنے والے کی کیفیت میں ہے۔

فَإِنْ كَانَ التَّسْلِيمُ عَلَى سَبِيلِ حُسْنِ الظَّنِّ مِمَّنْ أُلْقِيَ إِلَيْهِ تُسَمَّى أُصُولًا مَوْضُوعَةً اگر بات پیش کرنے والے عالم یا معلّم پر حسنِ ظن کی وجہ سے تسلیم کی جائے تو وہ اصولِ موضوعہ کہلاتی ہے۔ شاگرد کو ابھی تفصیلی دلیل معلوم نہ ہو لیکن استاد کی علمی اہلیت اور امانت پر اعتماد ہو، تو اسے اس قول کی بنیاد پر آگے کی بحث سمجھنے میں سہولت ہوتی ہے۔ اس صورت میں پیش کرنے والا اور سننے والا کم از کم بحث کے لیے اس قضیے کو مان رہے ہوتے ہیں۔ أُلْقِيَ إِلَيْهِ کا مطلب کسی بات کو اس کے سامنے پیش کرنا ہے اور حُسْنُ الظَّنِّ اچھے گمان کا نام ہے۔

وَإِنْ كَانَ التَّسْلِيمُ مَعَ الِاسْتِنْكَارِ تُسَمَّى مُصَادَرَةً اگر کسی قضیے کو انکار یا شک کے ساتھ بحث میں تسلیم کیا جائے تو

اسے مُصَادَرَۃٌ کا نام دیا گیا۔ اِلاسْتِنْكَارُ میں انکار اور ناگوار سمجھنے کا مفہوم ہے۔ اس کے اور اصولِ موضوعہ میں فرق یہ ہوا کہ وہاں پیش کرنے والے کے متعلق اچھا گمان قبول کی بنیاد تھا، جبکہ یہاں سننے والے کے دل میں تردد باقی ہے۔ اس لفظ کو پہلے مذکور مُصَادَرَۃٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ کے مغالطے سے بھی الگ محل میں سمجھنا چاہیے؛ ایک جگہ یہ مبادیِ تصدیقیہ کی قسم کے طور پر آیا ہے، دوسری جگہ اپنے مطلوب کو دلیل میں ہی فرض کر لینے کی خرابی کے عنوان سے۔

مسائل: علمی دعوے جو دلیل سے ثابت کیے جائیں

وَثَالِثُهَا الْمَسَائِلُ وَهِيَ الَّتِي اشْتَمَلَ الْعِلْمُ عَلَيْهَا وَيُحَاوَلُ إِثْبَاتُهَا بِالدَّلِيلِ علم کے تین بنیادی امور میں آخری الْمَسَائِلُ ہیں، یعنی وہ اصل احکام و قضایا جن پر علم مشتمل ہے اور جنہیں دلیل سے ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ يُحَاوَلُ کے معنی کوشش کرنا یا ارادہ کرنا، اور إِثْبَاتُهَا بِالدَّلِيلِ میں حجت سے حکم قائم کرنا مراد ہے۔ موضوع بتاتا ہے کہ کس شے کے عوارض سے بحث ہے، مبادی تصوری و تصدیقی بنیاد فراہم کرتے ہیں، اور مسائل وہ مقصود ہیں جو اس بنیاد پر ترتیب پاتے ہیں۔ اگر ان میں فرق واضح ہو تو کسی علم کے آغاز میں آنے والی تعریفات، ضمنی فلسفیانہ توضیحات اور اصل دلائل کو الگ پہچانا جا سکتا ہے۔ اسی ترتیب کے بعد کتاب کے آخری تمہیدی عنوان کی طرف انتقال ہوتا ہے۔

رؤوسِ ثمانیہ: کتاب کے آغاز میں آٹھ ضروری تعارف

فَصْلٌ فِي الرُّؤُوسِ الثَّمَانِيَةِ اس فصل کا موضوع الرُّؤُوسُ الثَّمَانِيَةُ ہے، یعنی وہ آٹھ بنیادی باتیں جنہیں قدیم اہلِ علم کتاب کی ابتدا میں بیان کرنا مفید سمجھتے تھے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ طالب علم پہلے سے جان لے کہ وہ کون سا علم پڑھنے جا رہا ہے، اس کی حاجت اور اہمیت کیا ہے، کس طرح پڑھنا مناسب ہے اور اس کتاب میں کون سے مباحث آئیں گے۔ اس سے مطالعے میں مقصدیت، ترتیب اور رغبت پیدا ہوتی ہے۔ بعض کتب میں یہ تمام آٹھ باتیں مفصل ملتی ہیں اور بعض میں صرف ضروری امور، مگر اس تقسیم کا فائدہ ہر علم کے مطالعے میں ہو سکتا ہے۔

اِعْلَمْ أَنَّ الْقُدَمَاءَ كَانُوا يَذْكُرُونَ فِي مَبَادِئِ الْكُتُبِ أَشْيَاءَ ثَمَانِيَةً وَيُسَمُّونَهَا الرُّؤُوسَ الثَّمَانِيَةَ اَلْقُدَمَاءُ سے پہلے دور کے علماء، اور مَبَادِئُ الْكُتُبِ سے کتب کے ابتدائی حصے مراد ہیں۔ قدیم مصنفین موضوع شروع کرنے سے پہلے قاری کے لیے ایک اجمالی تعارف رکھتے تھے، جس میں آٹھ سوالوں کے جواب آ جاتے تھے۔ اگر طالب علم ابتدا ہی میں مقصد، کتاب کی جگہ، فن کی نوعیت اور طریقۂ تعلیم جان لے تو آگے کی دشواری کم محسوس ہوتی ہے۔ اس لیے یہ مباحث صرف دیباچے کی زینت نہیں بلکہ طالب علم کی علمی استعداد اور شوق کی ترتیب کا ذریعہ ہیں۔

أَحَدُهَا الْغَرَضُ، أَعْنِي الْعِلَّةَ الْغَائِيَّةَ، لِئَلَّا يَكُونَ النَّاظِرُ عَابِثًا پہلی چیز الْغَرَضُ، یعنی علم کا مقصد اور علتِ غائیہ ہے۔ عَبَثٌ بے مقصد کام کو کہتے ہیں اور عَابِثٌ وہ جو مقصد کے بغیر عمل کرے۔ جب طالب علم کو معلوم ہو کہ یہ علم کیوں پڑھ رہا ہے اور کس معرفت تک پہنچنا ہے تو اس کے لیے درس ایک بامقصد کوشش بن جاتا ہے۔ علتِ غائیہ سمجھانے کے لیے چار علتیں بھی یاد دلائی گئیں: علتِ مادی، فاعلی، صوری اور غائی۔ چارپائی کی مثال میں لکڑی اور رسّی مادہ، ترکھان فاعل، تیار شدہ چارپائی کی مخصوص ہیئت صورت، اور آرام حاصل کرنا علتِ غائیہ ہے۔ مقصد ذہن میں سب سے پہلے آتا ہے، لیکن خارج میں اس کا حصول عام طور پر کام مکمل ہونے کے بعد ہوتا ہے؛ اس اعتبار سے علتِ غائیہ ذہن میں مقدم اور خارج میں مؤخر کہی گئی۔

وَثَانِيهَا الْمَنْفَعَةُ، لِتَسْهُلَ عَلَيْهِ الْمَشَقَّةُ فِي تَحْصِيلِهِ دوسری چیز علم کی منفعت ہے۔ الْمَنْفَعَةُ فائدہ اور الْمَشَقَّةُ محنت و تکلیف کو کہتے ہیں۔ علم حاصل کرنا مشق، تکرار، وقت اور صبر چاہتا ہے؛ اگر قاری کے سامنے اس کے فوائد روشن ہوں تو اسے یہ محنت سہل محسوس ہوتی ہے۔ غرض اور منفعت میں قرب ضرور ہے مگر زاویہ مختلف ہے: غرض وہ آخری مقصد ہے جس کی طرف تعلیم کی کوشش متوجہ ہے، جبکہ منفعت وہ حاصل ہونے والے فوائد ہیں جو طالب علم کو اس راہ کی مشقت اٹھانے پر آمادہ کرتے ہیں۔ اسی لیے دونوں کا الگ الگ ذکر کیا گیا۔

وَثَالِثُهَا التَّسْمِيَةُ، أَعْنِي عُنْوَانَ الْعِلْمِ تیسری چیز التَّسْمِيَةُ ہے، یعنی فن یا کتاب کا نام۔ تسمیہ سے قاری کو اجمالی طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے صرف کی کتاب ہے، نحو کی، منطق کی یا کسی دوسرے علم کی۔ الْعُنْوَانُ نام اور سرنامے کے معنی میں ہے۔ اس مقام پر اصل عبارت کے متعلق لِيَكُونَ عِنْدَ النَّاظِرِ کے الفاظ میں عِنْدَ چھوٹ جانے کی کتابتی غلطی کی طرف تنبیہ کی گئی؛ قاری کے پاس اس علم کے مقصد کا اجمال ہونا یہاں مراد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نام کو صرف ظاہری علامت نہیں بلکہ ابتدائی معرفت کا ذریعہ شمار کیا گیا۔

لِيَكُونَ عِنْدَ النَّاظِرِ إِجْمَالٌ مَا يُفَصِّلُهُ الْغَرَضُ عنوان سے مقصد کی جو تفصیل آگے آئے گی اس کا ابتدائی، اجمالی تصور قائم ہوتا ہے۔ إِجْمَالٌ مختصر اور مجموعی معرفت کو کہتے ہیں، اس کی ضد تَفْصِيلٌ ہے جس میں اجزا الگ الگ کھولے جائیں۔ قاری علم کا نام پڑھ کر اس کے دائرے کی شناخت حاصل کرتا ہے، پھر غرض کے بیان سے اسی مجمل شناخت کو تفصیل ملتی ہے۔ یہ ترتیب تعارف اور مطالعے کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے۔

وَرَابِعُهَا الْمُؤَلِّفُ، لِيَسْكُنَ قَلْبُ الْمُتَعَلِّمِ چوتھی چیز مؤلف کا تعارف ہے۔ الْمُؤَلِّفُ مصنف کو کہتے ہیں اور لِيَسْكُنَ قَلْبُ الْمُتَعَلِّمِ کا مقصد یہ ہے کہ طالب علم کا دل مطالعے کے بارے میں مطمئن ہو۔ مصنف کے احوال، علمی مرتبے اور تخصص سے آشنائی کتاب کی اہمیت سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ جب قاری کو معلوم ہو کہ یہ کتاب

کسی صاحبِ علم نے تحقیق اور تعلیم کے مقصد سے لکھی ہے تو اس کے کلام کو سمجھنے کی رغبت اور اعتماد پیدا ہوتا ہے؛ تاہم کتاب کے ہر استدلال کی صحت بہر حال اس کی دلیل سے ہی پہچانی جائے گی۔ اس مقام کا تعارف قاری کی دلچسپی اور اعتماد کی تدریسی اہمیت سے متعلق ہے۔

رؤوسِ ثمانیہ کے بقیہ چار امور

وَخَامِسُهَا أَنَّهُ فِي أَيِّ مَرْتَبَةٍ هُوَ پانچویں چیز یہ بتانا ہے کہ زیرِ مطالعہ علم کی دوسرے علوم میں کیا جگہ اور مرتبہ ہے۔ مَرْتَبَةٌ درجے کو کہتے ہیں۔ بعض علوم بنیادی اور مقدم ہوتے ہیں؛ بعض کے لیے پہلے دوسرے علوم کا فہم ضروری ہوتا ہے۔ مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، اصول اور منطق کے تعلیمی درجات اور مقاصد میں فرق ہے۔ قاری کو اس ترتیب کا علم ہو تو مقدم علم کو پہلے اور اس کے محتاج علم کو بعد میں حاصل کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ اصل مقصد تمام علوم کی بے جا درجہ بندی نہیں بلکہ تحصیلِ علم کے لیے مناسب ترتیب اختیار کرنا ہے۔

لِيُعْلَمَ عَلَى أَيِّ عِلْمٍ يَجِبُ تَقْدِيمُهُ، وَعَنْ أَيِّ عِلْمٍ يَجِبُ تَأْخِيرُهُ مرتبہ جاننے کا نتیجہ یہ ہے کہ طالب علم سمجھ لے کن علوم کو اس سے پہلے پڑھنا چاہیے اور کن کو اس کے بعد۔ جس فن کے بنیادی تصورات ہی معلوم نہ ہوں، اس کے اعلیٰ مسائل میں جلدی کرنے سے فہم میں خلل آسکتا ہے۔ اسی لیے یہ تعارف طالب علم کو اپنی تعلیمی ترتیب کا شعور دیتا ہے۔ تَقْدِيمٌ آگے کرنے اور تَأْخِيرٌ بعد میں رکھنے کو کہتے ہیں؛ یہاں ان دونوں کا تعلق علمی ضرورت اور فہم کے وسائل سے ہے۔

وَسَادِسُهَا مِنْ أَيِّ عِلْمٍ هُوَ لِيَطْلُبَ مَا يَلِيقُ بِهِ چھٹا امر یہ ہے کہ یہ علم کس صنف کے علوم میں سے ہے۔ مِنْ أَيِّ عِلْمٍ هُوَ میں اس کی نوع اور خاندان کا تعارف مطلوب ہے۔ مثال کے طور پر علومِ نقلیہ کے ضمن میں قرآن و حدیث کا ذکر ہوا، اور علومِ عقلیہ میں استدلالی قواعد سے متعلق فنون کا۔ نقل میں سابق سے لاحق تک منقول مواد کی معرفت بنیادی اہمیت رکھتی ہے، جبکہ عقلی بحثوں میں دلیل اور اس کی صورت پر توجہ دی جاتی ہے۔ اس فرق سے علم کے مطالعے میں مناسب توقع قائم ہوتی ہے؛ قاری ایک فن سے وہی چیز طلب کرے جو اس کی نوعیت سے مناسب ہو۔

وَسَابِعُهَا الْقِسْمَةُ، وَهِيَ أَبْوَابُ الْعِلْمِ وَالْكِتَابِ ساتویں چیز علم یا کتاب کی تقسیم اور اس کے ابواب کا تعارف ہے۔ الْقِسْمَةُ کے تحت پہلے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ کتاب میں کون کون سے بڑے موضوعات آنے والے ہیں اور ان کی ترتیب کیا ہے۔ قاری اگر کتاب کے ابواب کی فہرست اور ان کے باہمی تعلق سے واقف ہو تو ایک بحث کو دوسری کے ساتھ ملانے میں آسانی ہو گی۔ منطق میں تصورات کی بحث الگ اور تصدیقات و قیاس کی بحث الگ ہونے سے اسی نوع کی ترتیب کا فائدہ ظاہر ہوتا ہے۔

وَثَامِنُهَا أَنْحَاءُ التَّعْلِيمِ، وَهِيَ التَّقْسِيمُ وَالتَّحْلِيلُ وَالتَّحْدِيدُ وَالْبُرْهَانُ آٹھویں چیز تعلیم کے مختلف طریقوں کا تعارف ہے۔ أَنْحَاءٌ، نَحْوٌ کی جمع ہے؛ یہاں اس سے طریقے اور اقسام مراد ہیں۔ چار طریقے بتائے گئے: التَّقْسِيمُ یعنی مجموعی عنوان کو اس کے مختلف اجزاو اقسام میں بانٹنا؛ التَّحْلِيلُ یعنی کسی مرکب شے کی اجزائی تحقیق کر کے اس کی بناوٹ واضح کرنا؛ التَّحْدِيدُ یعنی حد اور تعریف سے مفہوم متعین کرنا؛ اور الْبُرْهَانُ یعنی دلیل سے کسی حکم کو ثابت کرنا۔ تعلیم میں کبھی ابتدا تقسیم سے ہوتی ہے، کبھی تعریف سے، اور کبھی مقدمات کی تحلیل اور برہان ضروری ہو جاتے ہیں۔

لِيَعْرِفَ أَنَّ الْكِتَابَ مُشْتَمِلٌ عَلَى كُلِّهَا أَوْ بَعْضِهَا ان طریقوں کا پہلے سے ذکر اس لیے ہے کہ طالب علم جان لے آیا اس کے سامنے آنے والی کتاب میں چاروں انداز استعمال ہوں گے یا ان میں سے بعض۔ تمام کتب کا طریقۂ بیان یکساں نہیں: کسی میں تعریفات زیادہ ہیں، کسی میں اقسام و جزئیات، اور کسی میں دلائل اور اعتراض وجواب غالب ہیں۔ قاری کے لیے اس طریقِ تعلیم کا شعور کتاب کے متن سے صحیح استفادے کا باعث ہوتا ہے۔ یوں غرض، منفعت، تسمیہ، مؤلف، مرتبہ، صنف، تقسیم اور انحاءِ تعلیم کے آٹھوں امور مکمل ہوئے۔

مؤلف کا اختتامی کلام اور طلبہ کے لیے دعا

أَقُولُ: وَأَنَا مُحَمَّدُ فَضْلُ الْإِمَامِ الْخَيْرَآبَادِيُّ کتاب کے آخری کلمات میں مصنف نے اپنا نام مُحَمَّدُ فَضْلُ الْإِمَامِ الْخَيْرَآبَادِيُّ بیان کیا۔ یہاں أَقُولُ کے ذریعے علمی بحث سے الگ اپنی تالیف کا اختتامی پیغام شروع ہوتا ہے۔ ابتدا میں جس فن کی تعریفیں، قواعد اور مقاصد بیان کیے گئے تھے وہ سب مرحلہ وار مکمل ہوئے اور اب رسالے کی تالیف کے مقصد، طالب علم کی منفعت اور دعائے خیر کی طرف توجہ دلائی گئی۔ مصنف کے نام اور نسبت کو اسی اصل عربی ترتیب کے ساتھ محفوظ رکھا گیا ہے۔

هَذَا آخِرُ مَا أَرَدْنَا جَمْعَهُ وَتَأْلِيفَهُ فِي هَذِهِ الرِّسَالَةِ مِنْ كُتُبِ الْأَقْدَمِينَ وَكَلِمَاتِ الْمُتَأَخِّرِينَ رسالے کی تکمیل کے بیان میں بتایا گیا کہ سابقہ علماء کی کتابوں اور متاخرین کی علمی گفتگو سے جو مواد جمع اور مرتب کرنا مقصود تھا وہ یہاں ختم ہو گیا۔ جَمْعٌ مختلف جگہوں سے یکجا کرنا اور تَأْلِيفٌ مواد کو مربوط ترتیب میں لانا ہے۔ اس کلام سے رسالے کا تدریسی مقصد واضح ہوتا ہے کہ اس میں منطق کے منتخب مباحث کو ایک مختصر، سہل اور مسلسل صورت دی گئی۔ اس کے ساتھ یہ اشارہ بھی ہے کہ یہ کام پہلے اہلِ علم کی علمی روایت سے مربوط ہے۔

وَالْغَرَضُ مِنْ هَذَا التَّأْلِيفِ لَيْسَ إِلَّا تَعْلِيمَ الْمُبْتَدِئِينَ وَتَسْهِيلَ الْأَمْرِ عَلَى الطَّالِبِينَ مصنف نے اپنے مقصد کو طلبۂ مبتدی کے لیے تعلیم اور علمِ منطق کی مشکلات کو

آسان بنانے تک محدود کیا۔ الْمُبْتَدِئُونَ وہ طلبہ ہیں جو ابتدا کر رہے ہوں اور الطَّالِبُونَ طلب کرنے والوں کے لیے آتا ہے۔ اس مقصد سے واضح ہوتا ہے کہ کتاب کا حسن صرف اختصار میں نہیں بلکہ ایسی ترتیب میں ہے جس سے طالب علم علمی اصطلاحات، مقدمات، قیاس، مغالطہ اور دیگر اصول کو بتدریج سمجھ سکے۔ اسی لیے مشکل مباحث میں بھی اصل قیود اور مثالیں واضح کی گئیں اور آخر میں تعلیم کی سہولت کو رسالے کی بنیادی غرض قرار دیا گیا۔

فَإِنْ نَفَعَكَ أَيُّهَا الطَّالِبُ الرَّاغِبُ هَذِهِ الْعُجَالَةُ نَفْعًا يَسِيرًا طالب علم کو مخاطب کر کے فرمایا گیا کہ اگر اس مختصر رسالے سے تھوڑا سا بھی نفع پہنچے تو اسے معمولی نہ سمجھو۔ الرَّاغِبُ شوق و رغبت رکھنے والے اور الْعُجَالَةُ جلدی میں مرتب کیے گئے مختصر کام یا رسالے کو کہتے ہیں؛ اس کا تعلق عَجَلَةٌ سے ہے۔ نَفْعًا يَسِيرًا میں تھوڑا نفع مراد ہے، جس سے مصنف کی تواضع اور طلبہ کے فائدے کو مقدم رکھنے کا انداز ظاہر ہوتا ہے۔

فَلَا تَنْسَنِي بِدُعَاءِ حُسْنِ الْخَاتِمَةِ وَالنَّجَاةِ مِنْ حَرِّ الْحَاطِمَةِ اختتام پر دعا کی درخواست ہے کہ طالب علم مصنف کو حسنِ خاتمہ اور قیامت کی سختیوں سے نجات کی دعا میں نہ بھولے۔ حُسْنُ الْخَاتِمَةِ زندگی کے اچھے انجام اور الْحَاطِمَةُ توڑ دینے والی ہول ناک حالت کے معنی سے متعلق ہے؛ یہاں قیامت کی سختی مراد بتائی گئی۔ حَرٌّ حرارت یا تپش ہے اور نَجَاةٌ چھٹکارے کے لیے آتا ہے۔ مصنف نے اپنے کام کا ثمر دنیاوی مدح کے بجائے دعا کو بنایا، جس سے علمی خدمت کو آخرت کے نفع کے ساتھ مربوط کیا گیا۔

وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ أَوَّلًا وَآخِرًا وَظَاهِرًا وَبَاطِنًا، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

رسالہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود اور اللہ تعالیٰ کی حمد پر ختم ہوا۔ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ سے ختمِ نبوت کی حقیقت مراد ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ أَوَّلًا وَآخِرًا اور ظَاهِرًا وَبَاطِنًا میں ابتدا و انتہا اور ظاہر و باطن ہر حال میں درود و سلام کی دعا کا مفہوم ہے۔ اس اختتام سے کتاب کے آغاز میں حمد و صلوٰۃ کے طریقے کا حسن بھی پورا ہوا۔

ختمِ کتاب کی دعائیہ مجلس

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ختمِ کتاب کے موقع پر دعا کا طریقہ بھی سمجھایا گیا کہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی جائے، پھر رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا جائے، اس کے بعد دعائیں کی جائیں اور اختتام بھی درود و آمین پر ہو۔ دعا میں طلبہ کو علمِ نافع، عملِ صالح، آسانی سے حصولِ علم، دین پر استقامت، باہمی اتفاق، امن و سکون، بیماریوں سے شفا، اساتذہ اور دیگر اہلِ ایمان کے لیے رحمت، اہلِ خانہ کی عافیت اور دنیا و آخرت کی بھلائی مانگنے کی ترغیب دی گئی۔ کتاب ختم ہونے کی خوشی کے ساتھ یہ یاد دہانی باقی رہتی ہے کہ علمی تحصیل کو عمل، عاجزی اور دعائے خیر کے ساتھ وابستہ رکھنا چاہیے۔