جمعة المبارک 18 ذوالقعدة 1446 ھجری 16 مئی 2025 عیسوی

بسم اللہ الرحمان الرحیم ط

الحمد للہ رب العالمین۔

اللّٰھم صل علیٰ سیدنا و مولانا محمدٍ وَّ علیٰ آلہٖ و اَصْحَابِہٖ و بارک و سلِّم ط (تین مرتبہ)

ربّنا یسّرلنا ھٰذالکتابَ وَ لا تُعَسِّرْہُ و تَمِّمْہُ بالخیرِ ط و بک نستعین یا فتّاحُ یا علیمُ

ربّنا یسّرلنا ھٰذِہِ العُلومَ وَ لا تُعَسِّرْھا و تَمِّمْھا بالخیرِ ط و بک نستعین یا فتّاحُ یا علیمُ

ربّنا یسّرلنا ھٰذالکتابَ وَ لا تُعَسِّرْہُ و تَمِّمْہُ بالخیرِ ط و بک نستعین یا فتّاحُ یا علیمُ

یا ارحمَ الرّٰحِمِیْن ط یا ارحمَ الرّٰحِمِیْن ط یا ارحمَ الرّٰحِمِیْن ط

اللّٰھُمَّ اَصْلِحْ اَحْوَالَنَا و قُلُوْبَنَا ط اللّٰھُمَّ نَوِّرْ قُلُوْبَنَا ط وَ اشْرَحْ صُدُوْرَنَا ط

اللّٰھُمَّ نَوِّرْ قُلُوْبَنَا ط اللّٰھُمَّ نَوِّرْ قُلُوْبَنَا ط اللّٰھُمَّ نَوِّرْ قُلُوْبَنَا ط بِبَرَکَةِ سُنَّةِ رَسُوْلِکَ صلی اللہُ علیہِ وسلَّم

اللّٰھُمَّ اَصْلِحْ قُلُوْبَنَا یا اَرْحَمَ الرّٰحِـمِیْن ط یا عزیزُ یا لطیفُ یا علیمُ یا خبیرُ یا علیمُ یا خبیرُ یا علیمُ یا خبیرُ

اللّٰھُمَّ اجْعَلْنَا مِمَّنْ اَحْیَا سُنَّةِ رَسُوْلِکَ صلی اللہ علیہ وسلم

اللّٰھُمَّ اجْعَلْ حُبَّکَ اَحَبَّ الاَشْیَاءِ الینا

آمین ثم آمین

اللھم صل علیٰ سیدنا و مولانا محمدٍ و علیٰ آلہٖ و اصحابہٖ و بارک و سلِّم ط (تین مرتبہ)

درس نمبر 2۔ کچھ دُروس البلاغة (کتاب) کے بارے میں۔ کہ یہ آج سے تقریبا سو (100) سال قبل بعض مصری علماء اھل علم حضرات نے ابتدائی درجات کے طلباء کے لئے عربی قواعد کی کچھ کتابیں لکھنے کا سلسلہ شروع کیا۔ اور یہ دُروس البلاغة بھی اسی سلسلے میں فنِ بلاغت کے اندر اُنھوں نے لکھی۔ اور آج کل مصر کے اندر بھی وہ کتابیں ابتدائی درجات کے طلباء کو پڑھائی جاتی ہے۔

کتاب کے مصنفین میں حِفْنِی ناصِفؒ، محمد دَیَّابؒ، سلطان محمدؒ اور مصطفیٰ طَمومؒ شامل ہیں۔

کچھ علمِ بلاغت کے بارے میں۔ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی آخری کتاب ہے۔ جو نبی کریمؐ پر 23 سال کے عرصے میں تھوڑا تھوڑا کر کے نازل ہوا۔ قرآن کریم سرور کونینؐ کا وہ معجزہ ہے جو آج بھی زندہ ہے۔ اس بات میں تو علماء کا اتفاق ہے کہ قرآن کریم پیغمبرؑ کا معجزہ ہے۔ لیکن قرآن کس اعتبار سے مُعْجِزْ ہے، اس سلسلہ میں علماء کے کئی اقوال ہیں۔

قولِ اوّل: بعض علماء لکھتے ہیں کہ قرآن مُعْجِزْ ہے ذکرِ مَغِیّبات کی وجہ سے۔ یعنی اس میں غیب کی خبریں دی گئیں۔ اور کوئی کتاب ایسی نہیں جس میں غیب کی خبریں دی گئی ہوں، اور وہ حرف بحرف پوری ہوں۔

قولِ ثانی: بعض علماء فرماتے ہیں کہ قرآن معجزہ ہے اپنے اُسلوبِ بیان (اندازِبیان) کی وجہ سے۔ قرآن کا انداز بڑا عجیب ہے، کہیں جنت کا تذکرہ ہوتا ہے تو ساتھ ہی جہنم کا ذکر آجاتا ہے، کہیں کوئی واقعہ ذکر ہوتا ہے تو کہیں نصیحتیں آجاتی ہیں۔ کہیں دُعا کا ذکر ہوتا ہے تو کہیں نعمتیں گنوائی جاتی ہے اور کسی کتاب کا یہ انداز نہیں۔

قولِ ثالث: بعض علماء لکھتے ہیں کہ قرآن معجزہ ہے اپنی تاثیر کی اعتبار سے۔ قرآن بہت جلد دلوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اور کیسے اثر نہ پڑتا کہ کتاب قرآن ہو اور پڑھنے والی ذات رسولِ کریم ؐ ہو۔ روایات میں آتا ہے کہ جو آپ ؐ کے سخت ترین مخالف بھی تھے وہ بھی رات کے وقت جب حضور ؐ بیت اللہ کے پاس قرآن پڑھا کرتے تھے نوافل نماز میں، تو وہ چھپ کر سننے آیا کرتے تھے۔ حتیٰ کہ ابوجہل کے بارے میں بھی روایات میں آتا ہے کہ وہ بھی آکر چھپ کر قرآن سنتا تھا۔ قرآن میں اتنی لَذَّت اللہ نے رکھی۔ لیکن وہ الگ بات ہے کہ ابو جہل ضد اور سرکشی کی وجہ سے اسکو تسلیم نہیں کرتا۔

قولِ رابع: بعض علماء لکھتے ہیں کہ قرآن معجزہ ہے باعتبار عدمِ خَلَق کے۔ (خلْق: پیدا کرنا، خَلَق: پرانا ہونا)۔ یعنی اسے جتنی مرتبہ بھی پڑھا جائے یہ پرانا نہیں ہوتا۔ یعنی اس کے پڑھنے سے جی نہیں بھرتا۔ اور کوئی بھی کتاب ہو، کتنی ہی بہترین کیوں نہ ہو، ایک دو مرتبہ کے بعد اسے دوبارہ پڑھنے کو جی نہیں کرتا۔

قولِ خامِس: بعض علماء لکھتے ہیں کہ قرآن معجزہ ہے عجائبات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے۔ قرآن عجائبات پر مشتمل ہے اس کی اب تک ہزاروں لاکھوں تفاسیر لکھی جا چکی، مگر اس کے عجائبات ختم ہونے میں نہیں آرہے۔ ہر آنے والا مفسِّر نئے نئے نِکات بیان کرتا ہے۔ جن سے پچھلی تفاسیر خالی ہوتی ہے۔ اور قرآن کی عجائبات ختم ہی کیسے ہو سکتے ہیں، جبکہ یہ خالِق ارضُ سماء کی کتاب ہے۔ "القرآنُ کلامُ اللہِ تعالیٰ لَا تَنْقَضِیْ عَجَائِبُہُ اِلیٰ یَوْمِ القِیٰمَۃِ"۔

درس 3۔

قولِ سادس: جمہور علماء کے نزدیک قرآن اپنے فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے معجزہ ہے۔ یعنی قرآن کا مِعیار فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے اتنا اونچا ہے، اتنا اعلیٰ ہے، کہ کوئی اور کلام اُس کا مقابلۃ نہیں کر سکتا۔ قرآن جیسا فصیح و بلیغ کلام لانے سے ساری مخلوقات عاجز ہیں۔ تو اس اعتبار سے یہ معجزہ ہے۔

قرآن جب نازل ہوا تو عربوں کی فصاحت و بلاغت اپنے عروج پر تھی، عربوں کو اپنے فصاحت و بلاغت پر اتنا ناز تھا کہ وہ عربوں کے علاوہ باقی تمام دنیا والوں کو عجم کہا کرتے تھے۔ عجم کا معنیٰ ہے "گونگے" یعنی جو بات نہ کر سکے۔ باقی تمام دنیا کو عجم کہنے کا مطلب یہ تھا کہ ہمارا کلام اتنا اونچا اور اعلیٰ اور بہترین ہے کہ اس کے مقابلے میں باقی تمام دنیا والوں کا کلام "لا کلام" کی طرح ہے۔ یعنی اُن کے کلام کی کوئی حیثیت ہی نہیں۔ اور ہماری و فصاحت و بلاغت کے سامنے باقی دنیا والے گونگوں کی طرح ہیں۔

عربوں کو اپنے فصاحت و بلاغت پر اتنا گھمنڈ تھا کہ اُنہوں نے اپنے مشہور شعراء کے قصیدے بیتُ اللہ کے اندر لٹکا رکھے تھے۔ تاکہ باقی دنیا والوں میں سے کوئی بھی شخص حج یا تجارت یا کسی اور مقصد کی وجہ سے مکة مکرمة آئے، تو یہ قصیدے بھی اُس کے سامنے آجائیں اور وہ ذرا ہماری فصاحت و بلاغت کے شاہکار کلام کو ملاحظہ کر لے۔ یہ مشہور قصیدے "سبعة مُعَلَّقات" کے نام سے مشہور ہیں۔

اپنی فصاحت و بلاغت پر فخر کرنے والے ان عربوں کے پاس جب نبی کریمؐ قرآن لے کر آئیں تو وہ عرب قرآن کی فصاحت و بلاغت دیکھ کر حیران رہ گئے۔ قرآن کا مقابلہ کرنے کے لئے اُن کے پاس ایک بڑا ہی آسان راستہ تھا کہ وہ قرآن جیسا کلام بنا کر لے آتے۔ لیکن اُنہوں نے کبھی قرآن کے مقابلے میں کلام لانے کی کوشش ہی نہ کی۔ کیونکہ وہ جانتے تھے کہ وہ قرآن جیسا کلام بنا ہی نہیں سکتے۔ اسکے بجائے انہوں نے انتہائی مشکل راستے یعنی تلوار کو اختیار کیا۔ کہ تلوار کے زور پر قرآن کا راستہ روکا جائے۔ اور اُس میں بھی اللہ نے اُنہیں ناکام و نامراد فرمایا۔

قرآن کی فصاحت و بلاغت کا پتہ علم بلاغت سے چلے گا۔ مثال کے طور پر قرآن میں ہے، " اِنَّکِ کُنْتِ مِنَ الْخٰطِئِیْنَؕ ۔ تو بظاہر یہاں پر " مِنَ الْخٰطِئٰتِ " ہونا چاہئے یعنی مؤنث کا صیغہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ ماقبل میں مؤنث کے صیغے ہیں۔ تو یہاں پر " مِنَ الْخٰطِئٰت " کی بجائے مِنَ الْخٰطِئِیْنَؕ کیوں ذکر کیا گیا۔ اس کی وجہ علمِ بلاغت بتلائے گا۔ یعنی اسکا پتہ علم بلاغت سے چلے گا۔ نیز اسی طرح قرآن میں ہے، " وَ کَانَتْ مِنَ الْقٰنِتِیْنَؕ" یہاں پر بھی بظاہر "مِنَ الْقٰنِتٰت" ہونا چاہئے کیونکہ پیچھے مؤنث کے صیغے ہیں۔ تو یہاں پر "مِنَ الْقٰنِتٰت" کی بجائے مِنَ الْقٰنِتِیْنَؕ کیوں اختیار کیا گیا۔ اس کا پتہ بھی علم بلاغت ہی سے چلے گا۔

نیز اس طرح قرآن میں ہے، "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَهِلَّةِ۔۔ قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاس"۔ صحابہؓ نے نبی کریمؐ سے چاند کے بارے میں پوچھا، یہ مہینے کے شروع میں باریک ہوتا ہے اور پھر بڑا ہوتا چلا جاتا ہے اور مہینے کے آخر میں پھر چھوٹا ہوتا چلا جاتا ہے اسکی کیا وجہ ہے۔ اسی بات کو قرآن میں ذکر کیا گیا، "یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَهِلَّةِ"۔ اَهِلَّة جمع ہے هِلال کی۔ مہینے کے ابتدائی تین دن میں جو باریک چاند ہوتا ہے اُسے ہلال کہتے ہیں۔ آگے قرآن میں اُن کے سوال کا جواب دیا گیا، " قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاس " کہ اے پیغمبرؑ آپ فرما دیجئے، چاند کے ذریعے لوگ وقت معلوم کرتے ہیں۔ یعنی دنوں اور مہینوں کا حساب رکھتے ہیں۔ تو صحابہؓ نے اپنے سوال میں چاند کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ پوچھی تھی اور جواب میں چاند کے چھوٹے بڑے ہونے کے فائدے ذکر کئے گئے۔ تو بظاہر جواب، سوال کے مطابق نہیں۔ ایسا کیوں ہے؟ اس کا پتہ بھی علم بلاغت ہی سے چلے گا۔

نیز اسی طرح قرآن میں ہے، "یَسْئَلُوْنَکَ مَا ذَا یُنْفِقُوْنَؕ قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ مِنْ خَیْرٍ فَلِلْوَالِدَیْنِ وَ الْاَقْرَبِیْنَ وَ الْیَتٰمٰی وَ الْمَسَاکِیْنِ وَ ابْنِ السَّبِیْلِ"۔ جب اللہ کے راستے میں خرچ کرنے کا حکم دیا گیا، تو صحابہ کرامؓ

نے حضور ص سے پوچھا، "مَا ذَا يُنْفِقُوْنَ": کہ وہ اللہ کے راستے میں کیا خرچ کرے۔ تو اُنہیں جواب میں بتلایا گیا کہ اپنے والدین، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں پر خرچ کرو۔تو سوال تھا کہ کی خرچ کرے؟ اور جواب میں بتلایا گیا کہ کن پر خرچ کرے۔ تو بظاہر یہاں بھی جواب، سوال کے مطابق نہیں۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ یہ علم بلاغت سے پتہ چلے گا۔

نیز اسی طرح قرآن میں ہے، "وَ مَا لِیَ لَآ اَعْبُدُ الَّذِیْ فَطَرَنِیْ وَ اِلَیْهِ تُرْجَعُوْنَ": اور مجھے کیا ہے؟ کہ میں اُس ذات کی عبادت نہ کروں، جس نے مجھے پیدا کیا، اور اُسی کی طرف تم لوٹائے جاؤں گے۔ تو یہاں پر بھی بظاہر "تُرْجَعُوْن" کی بجائے "اُرْجعُ" ہونا چاہیئے۔ یعنی میں اُسی کی طرف لوٹایا جاؤں گا۔ کیونکہ اس سے پہلے واحد متکلم کے صیغے ہیں تو "تُرْجَعُوْن" کی جگہ بھی واحد متکلم کا صیغہ ہونا چاہیئے۔ پھر یہاں "تُرْجَعُوْن" کیوں لایا گیا، یہ تفصیل علمِ بلاغت بتلائے گا۔

علمِ بلاغت تین علوم کا مجموعہ ہے۔ علمِ معانی، علمِ بیان اور علمِ بدیع۔

درس 4۔

مقدمة: کتاب کے شروع میں چند ضروری باتیں جن سے آگے کتاب میں فائدہ حاصل ہو۔ اُس کا سمجھنا آسان ہو جائے، تو چند باتیں اکھٹی کی جاتی ہیں کتاب کی شروع میں۔

مُقَدِّمَةٌ فِی الْفَصَاحَةِ وَ الْبَلَاغَةِ

ای ھٰذِہٖ مُقَدَّمَةٌ فی الفصاحةِ و البلاغةِ: تو مقدمة خبر ہے مبتدائے محذوف "ھٰذِہٖ" کے لئے۔ یہ مقدمة ہے فصاحت و بلاغت میں: یعنی فصاحت اور بلاغت کے بیان میں۔ ای فی البیانِ الفصاحةِ و البلاغةِ۔ تو پہلی ترکیب کے مطابق مقدمةٌ مرفوع ہے۔ یا اسکو منصوب پڑھے۔ اِقْرَأْ مُقَدَّمَةً فی الفصاحةِ والبلاغةِ۔ تو اس صورت میں مقدمةً مفعول بنے گا اِقْرَأْ فعل کے لئے۔ کہ آپ فصاحت و بلاغت کے بیان میں مقدِّمة کو پڑھیئے۔ مُقدِّمة کا لفظ مأخوذ ہے مقدِّمةُ الجیشِ سے۔ مقدِّمةُ الجیشِ: لشکر کا اگلا حصّہ۔ قدیم زمانے میں عموماً لشکر کے پانچ حصّے ہوا کرتے تھے۔ جو حصّہ دائیں طرف ہوتا اُسے مَیْمَنَة کہلاتا ہے۔ بائیں طرف والے کو میسرة، پیچھے والے حصّے کو ساقّة، آگے والے حصّے کو مقدِّمة، اور جو حصّہ درمیان میں ہوتا تھا اُسے قَلْب کہتا ہے۔ تو جیسے مقدِّمة الجیش لشکر کے آگے ہوتا تھا تو اسی طرح یہ مقدِّمة بھی کتاب کے باقی حصّے سے آگے ہوتا ہے۔ تو یہ مقدِّمة بمعنیٰ مُتَقَدِّمَة کے ہوگیا۔ اس لئے کیونکہ قَدَّمَ يُقَدِّمُ تَقْدِيْمَ کے معنیٰ ہوتا ہے "آگے کرنا"، تو مُقَدِّمَةٌ اسم فاعل آیا، اور اسکا معنیٰ ہوا، "آگے کرنے والا"۔ لیکن یہ مقدِّمة تو خود مقاصد سے پہلے آجاتا ہے۔ تو معلوم ہوا یہ آگے کرنے والا نہیں بلکہ "مُتَقَدِّمَةٌ" آگے ہونے والا ہے۔ یعنی خود مقاصد سے آگے ہو گیا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ مقدِّمةٌ، " مُتَقَدِّمَةٌ" کے معنیٰ میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا ہوتا رہتا ہے۔ ایک لفظ ایک باب کا دوسرے باب کے معنیٰ میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔

یا یہ مقدِّمۃٌ اپنے ہی معنیٰ میں ہے یعنی آگے کرنے والا ہے۔ بھئی اس پر تو اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ تو آگے ہونے والا ہے اور "آگے کرنے والا" نہیں۔ جواب یہ کہ یہ اپنے پڑھنے والے کو مقاصد کے سمجھنے میں آگے کرنے والا ہے۔ اور جو اس کو پڑھ لے گا جلدی بات کو سمجھ لے گا۔ اب مقدِّمۃٌ، مقدِّمۃٌ ہی کے معنیٰ میں ہوا یعنی آگے کرنے والا۔ یعنی اپنے پڑھنے والے کو مقاصد کے سمجھنے میں آگے کر دیتا ہے۔ اور اُس کو بات جلدی سمجھ میں آجاتی ہے۔

اور اس مقدِّمۃٌ میں فصاحت اور بلاغت کا معنیٰ بیان کریں گے۔

یاد رکھئے! اس کتاب کے اندر ایک مقدِّمۃ ہوگا جو آپ کے سامنے ہے۔ اور پھر اُس کے بعد تین علوم آئیں گے۔ یعنی فَنِّ اوّل آئے گا، پھر فَنِّ ثانی آئے گا اور پھر فَنِّ ثالث آئے گا۔ آخر میں خاتمہ بھی ہے۔ لیکن یاد رکھنا! وہ خاتمہ کوئی الگ نہیں بلکہ فَنِّ ثالث کا حصّہ ہے۔ تو گویا چار چیزیں ہیں کتاب کے اندر۔ یعنی مقدِّمۃ، فن اول یعنی علم معانی، فنِّ ثانی ہوگا علم بیان اور فنِّ ثالث ہوگا علمِ بدیع ۔

تو مصنفین حضرات نے اس کتاب کو مرتَّب کیا ایک مقدِّمۃ اور تین فُنون پر۔ اسکی وجہ حصر کیا ہے۔

وجہ حصر: مصنفین حضرات نے کتاب کو ایک مقدِّمۃ اور تین فنون پر مرتَّب کیا۔ وجہ اسکی یہ کہ کتاب میں جو کچھ ذکر ہوگا وہ یا تو اس فنّ میں مقاصد کے قبیل میں سے ہوگا یا مقاصد کے قبیل میں سے نہیں ہوگا۔ اگر مقاصد کی قبیل سے نہ ہو تو وہ مقدَّمۃ ہے اور اگر اس فنّ میں مقاصد کے قبیل سے ہو تو پھر مقصد یا تو معنیٰ مراد میں ادائیگی میں غلطی سے بچنا ہوگا یا تعقید معنوی سے بچنا ہوگا یا ان کے علاوہ مقصد ہوگا۔ اگر معنئ مراد کی ادائیگی میں غلطی سے بچنا مقصود ہو تو اس کا بیان علمِ معانی میں ہوگا اور اگر تعقید معنوی سے بچنا مقصود ہو تو اسکی تفصیل علم بیان میں ذکر ہوگی اور اگر ان کے علاوہ مقصود ہو تو اسکا بیان علمِ بدیع میں آئے گا۔

معنئ مراد: مراد کا ترجمہ ہے کہ "جس چیز کا ارادہ کیا جائے"۔ آپ کسی سے بھی کوئی بات کرتے ہیں تو آپ کا کوئی مقصد ہوتا ہے کہ نہیں۔ تو آپ کو وہ مقصد، معنئ مراد کہلاتا ہے۔ اور اس معنئ مراد کو آپ کئی طریقوں سے ادا کر سکتے ہیں۔ لیکن اوّلاً اُسکی ادائیگی میں غلطی سے بچنا ضروری ہے۔ یعنی بعض طریقوں میں کچھ غلطی آئیگی اور بعض طریقوں میں غلطی سے بچ کر آپ اسکو ادا کر سکیں گے۔ تو علمِ معانی آپ کو بتلائے گا کہ کس طرح معنئ مراد کی ادائیگی میں آپ نے غلطی سے بچنا ہے۔ مثلاً میں آپ کو ایک بات بتلانا چاہتا ہوں، کہ زید کھڑا ہے۔ یہ ہے معنئ مراد جو میں آپ کو سمجھانا چاہتا ہوں۔ اس کے لئے میں کئی قسم کا کلام لا سکتا ہوں، میں کہہ سکتا ہوں، "قامَ زیدٌ"۔ اس سے آپ میرے معنئ مراد کو سمجھ گئے۔ اس کے لئے میں کہہ سکتا ہوں، "زیدٌ قائمٌ"۔ اس سے بھی آپ میرے معنئ مراد کو سمجھ گئے۔ اور اپنے معنئ مراد کی ادائیگی کے لئے میں یہ بھی کہہ سکتا ہوں، "اِنَّ زیدًا قائمٌ"۔ تو اس سے بھی آپ

میرے معنئ مراد کو سمجھ سکتے ہیں۔ میں یہ بھی کہہ سکتا ہوں، "اِنَّ زیدًا لَقائمٌ"۔ اب بھی وہی بات ہے۔ میں یہ بھی کہہ سکتا ہوں، "واللہِ اِنَّ زیدًا لَقَائمٌ"۔ تو اس سے بھی آپ میرے معنئ مراد کو سمجھ سکتے ہیں۔

اب ان میں سے بعض طریقے ایک موقع پر ادا کرنا صحیح ہوں گے اور بعض طریقے اُسی موقع پر ادا کرنا صحیح نہیں ہوں گے۔ علم معانی آپ کو بتلائے گا کہ دیکھو کس موقع پر کونسے الفاظ لانے ہیں۔ مثلاً ایک مقام ہے کہ آپ "زیدٌ قائمٌ" کہنا چاہتے ہیں اور آپ "اِنَّ زیدًا قائمٌ" لائیں، تو یہاں پر آپ نے اِنَّ کو بے کار لایا۔ جب بات "زیدٌ قائمٌ" سے ہو سکتی تھی تو "اِنَّ" لانے کی کیا ضرورت ہے۔ اسی طرح ایک مقام میں "زیدٌ قائمٌ" سے بات چل سکتا ہے اور میں آپ کو کہہ دوں کہ "واللہِ انَّ زیدًا لقائمٌ" تو یہ میں نے غلطی کی۔ تو اس موقع پر قسم اُٹھانے کی، اِنَّ اور لام وغیرہ کے لانے کی ضرورت نہیں تھی اور میں نے لایا تو یہ میں نے غلطی کیا۔ اور ایسا کرنے سے میرا کلام بلاغت سے نکل گیا۔

مثلاً ایک آدمی ہے میرے سامنے اور میں اُس کو "قیامِ زید" کی خبر دینا چاہتا ہوں۔ اور اُس کے ذہن میں انکار ہے۔ اُس کو "قیامِ زید" کی خبر پہلے بھی مل چکی ہے، لیکن وہ تسلیم ہی نہیں کر رہا۔ تو اب میں جب اُس کو "قیامِ زید" کی خبر دینا چاہوں اور میں کہوں، "زیدٌ قائمٌ" تو یہ کہنا فضول ہے۔ کیونکہ یہ بات تو اُسے پہلے ہی سے معلوم ہے، اُسی کو تو وہ تسلیم ہی نہیں کر رہا۔ تو لہٰذا اب مجھے کلام کے اندر تاکید لانا پڑے گا۔ اب میں اُسے کہوں گا، "اِنَّ زیدًا قائمٌ: یقینًا زید کھڑا ہے"۔ اب اگر اُس کا انکار زیادہ ہے تو میں زیادہ تاکید لے کر آؤں گا، "اِنَّ زیدًا لَقائمٌ"، اور اگر اُس کا انکار بہت ہی زیادہ ہے تو پھر میں کہوں گا، "واللہِ اِنَّ زیدًا لقائمٌ: واللہ زید کھڑا ہے"۔

علم معانی بڑی نحو ہے۔ وہ چھوٹی نحو تھی۔ یہ آپ کو نہیں بتلائے گا کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے، یا مبتدا مرفوع ہوتی ہے وغیرہ، بلکہ یہ آپ کو بتلائے گا کہ فاعل کو آپ زیدٌ کی صورت میں بھی لا سکتے ہوں، فاعل کو آپ ھوَ کی صورت میں بھی لا سکتے ہوں، فاعل کو آپ اَلّذِی کی صورت میں بھی لا سکتے ہیں، فاعل کو آپ ھٰذا کی صورت میں بھی لا سکتے ہیں۔ تو کہاں پر فاعل کو آپنے زیدٌ کی صورت میں لانا ہے، کہاں پر فاعل کو آپ نے ھوَ کی صورت میں لانا ہے، کہاں پر فاعل کو آپ نے اَلَّذِی کی صورت میں لانا ہے، اور کہاں پر فاعل کو آپ نے ھٰذا کی صورت میں لانا ہے، یہ آپ کو علم معانی بتلائے گا۔ آپ کہہ سکتے ہیں، "زیدٌ قائمٌ"، آپ کہہ سکتے ہیں، "ھوَ قائمٌ"، آپ کہہ سکتے ہیں، "ھٰذَا قائمٌ"۔ اب کہاں پر "زیدٌ قائمٌ" کہنا ہے، کہاں پر "ھو قائمٌ" کہنا ہے اور کہاں پر "ھٰذَا قائمٌ" کہنا ہے، حالانکہ سب کا معنیٰ ایک ہی ہے۔ اب کونسے موقع پر کونسا کلام کہنا ہے یہ علم معانی سے پتہ چلے گا۔ تو علمِ معانی اصل میں بڑی نحو ہے۔

تعقید معنوی: اور اگر تعقیدِ معنوی سے بچنا مقصود ہو تو اسکا پتہ فَنِّ ثانی یعنی علم بیان سے چلے گا۔ تعقید کہتے ہیں پیچیدگی کو یعنی کلام کا مشکل ہونا۔ یعنی کلام مشکل ہو اور معنیٰ سمجھ میں ہی نہ آئے۔ آپ کے سامنے ایک شخص نے کلام کیا اور اُس کا معنیٰ ہی سمجھ میں نہ آیا، تو یہ تعقیدِ معنوی ہے۔

جیسے ایک نواب صاحب تھے اور بڑی اونچی درجے کی اردو بولا کرتے تھے۔ خاص طور پر ہندوستان کے لوگوں کی اردو بڑی فصیح و بلیغ ہوتی ہے۔ ہمیں عام سے بات کرنے کے لئے الفاظ ڈھونڈنا پڑتے ہیں اور وہ ایسے مُسَجَّع اور مُقَفَّع عبارتوں کے اندر چھوٹی چھوٹی باتوں کو اتنے دل نشین انداز میں کہتے ہیں اور دل پر بڑا اثر کرتی ہے۔ تو وہاں کے ایک نواب صاحب تھے۔ ایک سال بارش نہیں ہوئی۔ نواب صاحب کی بڑی زمینیں تھیں۔ اور بارش نہ ہونے کی وجہ سے فصلوں کو بڑا نقصان ہوا۔ اب اس بات پر نواب صاحب بڑے افسردہ تھے۔ تو اسی افسردگی کی عالم میں، ملازم جو خدمت میں مصروف تھا، اب اُس سے یہی بات کہنا چاہتے ہیں، "کہ اس سال ہمارے کھیتوں میں بارش نہیں ہوئی"۔ لیکن نواب صاحب کی اردو بڑی اونچی تھی، وہ کہتے ہیں، " اِمسال ہمارے کِشتِ زار میں تخاطُر امسار نہیں ہوا"۔ تو اب ملازم یہ کلام نہ سمجھ سکا۔ تو ملازم کے لئے اس کلام میں تعقید تھی۔

اور تیسرا پھر علم بدیع ہے۔ اُس کے اندر پھر یہ بیان ہوتا ہے کہ کلام میں مزید حسن کیسے پیدا کیا جائے۔ جیسے مثال کے طور پر دو مقابل اور ضِد چیزوں کو کلام میں اکھٹا کیا جائے اس سے کلام میں حسن پیدا ہو جاتا ہے۔ دن کے ساتھ رات کا ذکر کر دے، سردی کے ساتھ گرمی کا ذکر کر دے، صبح کے ساتھ شام کا ذکر کر دے، امیری کے ساتھ غریبی کا ذکر کر دے اس سے کلام کے اندر حسن پیدا ہوتا ہے۔ تو یہ آپ کو علم بدیع کے اندر صنعتوں میں بیان کیا جائے گا۔ اس کو صنعتِ طباق کہتے ہے۔ جیسے قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، "فَلۡيَضۡحَكُوۡا قَلِيۡلًا وَّ لۡيَبۡكُوۡا كَثِيۡرًا"۔ تو یہاں پر قلیل کے مقابلے میں کثیر ذکر ہے۔ اور ضِحَکِ یعنی ھنسنے کے مقابلے میں بُکیٰ یعنی رونا ذکر ہے۔ تو یہ ہے صنعتِ طباق۔ اس سے کلام میں بے انتہا حسن بڑھ جاتا ہے۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مقصود معنیٔ مراد کی ادائیگی میں غلطی سے بچنا ہو تو اسکا پتہ فَنِّ اوّل یعنی علمِ معانی سے چلے گا، اگر تعقیدِ معنوی سے بچنا مقصود ہو تو اس کا پتہ فنِّ ثانی یعنی علم بیان سے چلے گا اور اگر اس کے علاوہ ہو تو وہ فَنِّ ثالث ہے۔

اور یاد رکھو! فنِّ ثالث کے اندر وہ چیزیں ذکر ہوں گی جس سے کلام میں حسن پیدا ہوتا ہے۔ اور اِس میں مختلف قسم کی صنعتیں ذکر ہوں گی۔

درس 5۔

الفصاحةُ فِی اللُّغَةِ فصاحت کا لفظ عربی زبان میں لغت: زبان، اللُّغَة : الف لام آیا۔ معلوم ہوا کوئی خاص زبان مراد ہے۔ تو یہاں عربی زبان مراد ہے۔ تُنْبِئُ وہ خبر دیتا ہے۔یعنی وہ بتلاتا ہے۔ اَنْبَأَ یُنْبِئُ اِنْبَاء: خبر دینے کے، بتلانے کے، عَنِ البیانِ و الظُّهورِ بیان اور ظُہور کے۔ بیان اور ظُہور کا ایک معنیٰ ہے۔ یہ جو ظہور کا عطف ہوا بیان پر یہ عطفِ تفسیری ہے۔ عطفِ تفسیری وہ ہوتا ہے جس میں معطوف کے ذریعے معطوفٌ علیہ کا معنیٰ بیان کیا جائے۔ یعنی بیان کا معنیٰ ظُہور یعنی ظاہر ہونا ہے۔ بیان، معطوفٌ علیہ ہے اور ظُہور کا اس پر عطف ہے تو ظُہور، معطوف ہے۔

تو فصاحة فی اللغة، عربی زبان کے اندر وہ ظُہور کی خبر دیتی ہے۔ فصاحة کے عربی زبان میں کئی معانی آتے ہیں۔ فصاحة کا معنیٰ ظُہور یعنی ظاہر ہونا نہیں ہے۔ فصاحة کے عربی زبان میں کئی معانی آتے ہیں۔ لیکن اُن سب معانی کے اندر ظُہور ملحوظ ہے۔

مثلاً دیکھئے دودھ کے اوپر سے جھاگ اور بالائی ختم ہو جائے تو کہتے ہیں، "فَصُحَ اللَّبَن" اور یہاں بھی ظاہر ہونے کا معنیٰ ہے یعنی جب بالائی اور جھاگ ختم ہو جائے تو دودھ ظاہر ہو جائے گا۔

اسی طرح کوئی آدمی صاف اور واضح گفتگو کرنے لگے۔ تو کہتے ہیں، "فَصُحَ الرَّجُل": وہ آدمی صاف بات چیت کرنے لگا۔ یا بچہ جب ذرا بڑا ہوا اور واضح بات کرنے لگا تو کہتے ہیں، "فَصُحَ الصَّبِی": بچہ صاف بولنے لگا ہے۔ اب یہاں پر فَصُحَ کا لفظ آیا لیکن یہاں بھی ظاہر ہونے کا معنیٰ ملحوظ ہے۔

یا اسی طرح صبح ہو، روشنی ہو جائے، عربی میں کہتے ہیں، "اَفْصَحَ الصُّبْحُ": صبح ہو گئی۔ اور اسکے اندر بھی ظاہر ہونے کا معنیٰ ملحوظ ہے۔ تو فصاحة کا اپنا معنیٰ ظاہر ہونا نہیں اور اسکے کئی معانی آتے ہیں لیکن ہر معنیٰ میں "ظاہر ہونا" ملحوظ ہے۔

اس لئے صاحب کتاب نے یہ نہیں کہا کہ فصاحة کا معنیٰ "بیان اور ظُہور" ہے بلکہ یہ کہا کہ "الفصاحةُ فی اللغة تنبئُ عن البیان و الظهورِ"۔ یعنی فصاحة عربی زبان میں "بیان اور ظہور" کی خبر دیتی ہے۔ یعنی اس سے پتہ چلتا ہے کہ "ظہور یا بیان" ہوا ہے کسی قسم کا۔

یُقال: کہا جاتا ہے أَفْصَحَ الصَّبِیُّ فِی مَنْطِقِهِ کہ فصیح ہو گیا بچہ اپنی بول چال میں۔ یعنی بچہ اپنے بات چیت میں فصیح ہوگیا۔ إِذَا بَانَ وَ ظَهَرَ کَلامُهُ جس وقت اُس کا کلام ظاہر ہو جائے۔ یہاں بَانَ کا معنیٰ ظَهَرَ کے ذریعے کر دیا۔ تو یہ پھر عطفِ تفسیری آ گیا۔ بانَ: ظاہر ہونا

صاحب کتاب یہاں سے بتلا رہے ہیں کہ یہ فصاحت جو ہے یہ کلمہ کی بھی صفت بنتی ہے، کلام کی بھی صفت بنتی ہے اور متکلم کی بھی صفت بنتی ہے۔ کلمہ کی صفت بھی فصاحت بنتی ہے۔ عربی میں کہتے ہیں، "هٰذِهِ کلمةٌ فصیحةٌ"۔ تو یہ فصیحةٌ صفت آئی کلمةٌ کی۔ اسی طرح کوئی کلام فصیح ہو تو عرب کہتے ہیں "هٰذَا کَلامٌ فصیحٌ: یہ کلام فصیح ہے۔" تو یہ فصیحٌ صفت آئی کلامٌ کی۔ یا کوئی قصیدة ہو، نظم

ہو، تو کہتے ہیں، "هٰذِهٖ قَصِيدَةٌ فَصيحةً"۔ تو یہ فصیحة صفت آئی قصیدة کی۔ اور قصیدة کلام ہے۔ اور یہ فصاحت متکلم کی بھی صفت بنتی ہے۔ یعنی "هٰذَا متَكَلِّمٌ فَصيحٌ"۔ تو اس میں یہ فصیح متکلم کی صفت بنتی ہے۔

تو یہ دراصل فصاحت کی تقسیم کر رہا ہے۔ کہ فصاحة تین قسم پر ہے۔ کلمہ بھی فصیح ہوتا ہے، کلام بھی فصیح ہو سکتا ہے اور متکلم بھی فصیح ہو سکتا ہے۔

اشکال ہوتا ہے کہ اے صاحب کتاب پہلے چیز کی تعریف کی جاتی ہے پھر اُس کی تقسیم کی جاتی ہے۔ جیسے صاحب کافیہ؄ کافیہ کی شروع میں فرماتے ہیں "الكمةُ لفظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مفرد"۔ تو پہلے کلمہ کی تعریف کی اور پھر آگے فرمایا، "وَهِي اسمٌ و فعلٌ و حرفٌ"۔ اور تعریف کے بعد کلمہ کی تقسیم کی اور اُس کے افراد کے بارے میں بتلایا کہ اسم بھی کلمة ہو سکتا ہے فعل بھی کلمة ہو سکتا ہے اور حرف بھی کلمة ہو سکتا ہے۔ تو اے صاحب کتاب آپ کو بھی پہلے فصاحت کی تعریف کرنی چاہئے تھی۔ اور آپ نے ہمیں صرف اتنا بتلایا کیا فصاحت ظہور کا خبر دیتا ہے۔ اور یہ تو فصاحت کی تعریف نہیں، یعنی آپ نے فصاحت کی تعریف نہیں کی اور اُسکی تقسیم شروع کر دی۔

تو جواب یہ کہ یہاں کوئی مشترکہ تعریف ہو ہی نہیں سکتی کہ جس میں یہ فصاحتِ کلام، فصاحتِ کلمة اور فصاحتِ متکلم تینوں اُسکے اندر داخل ہو جائے۔ اور فصاحت کی ایسی تعریف ممکن ہی نہیں۔ اور کافیہ کے اندر ایسا تعریف ممکن تھا کہ جس میں اسم، فعل اور حرف تینوں داخل ہو جاتے لیکن یہاں پر ایسا تعریف ممکن نہیں کہ اس میں یہ تینوں داخل ہو جائے۔ اور یہ تینوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ کلمة کے اندر فصاحت کوئی الگ چیز ہے، کلام کے اندر فصاحت اور چیز ہے اور متکلم کے اندر فصاحت اور چیز ہے۔ تو یہ تینوں بالکل الگ الگ چیزیں ہیں کوئی ایک تعریف اس کی نہیں ہو سکتی اس لئے پہلے تقسیم کر دی اور پھر ہر ایک کی الگ الگ تعریف کریں گے۔

یہ اسی طرح ہے جس طرح کافیہ کے اندر مستثنیٰ کی بحث میں وہ پہلے تقسیم فرماتے ہیں پھر اُس کے بعد تعریف کرتے ہیں۔ کہ مستثنیٰ دو قسم پر ہے ایک مُتَّصِل اور ایک مُنقطع۔ اور پھر متصل اور منقطع کی تعریف فرماتے ہیں۔ تو جیسے وہاں ایک مشترک مفہوم نہیں ہو سکتا تھا تو اسی طرح یہاں پر بھی ایک مشترک مفہوم ممکن نہیں تھا تو صاحبِ کتاب نے مجبوراً پہلے فصاحت کی تقسیم کی اور پھر ہر ایک کی الگ الگ تعریف بیان فرمائے گا۔

و تَقَعُ فِي الِاصْطِلَاحِ اور یہ فصاحت واقع ہوتی ہے اِصطلاح میں۔ **وَصْفًا** صفت واقع ہوتی ہے۔ **لِلْكَلِمَةِ** کلمة کی **و الكلامِ** اور کلام کی **وَالْمُتَكَلِّمِ** اور متکلم کی۔ یعنی کہ اصطلاح کے اندر فصاحت، کلمة، کلام اور متکلم کی صفت بنتی ہے۔ بھئی اصطلاح درست نہیں ہے۔ یہاں "فِي الاصطلاح"

کا لفظ یا تو ہونا ہی نہیں چاہئے یا "فی الاصل" ہونا چاہئے۔ ای وَ تَقَعُ فِی الْاَصْلِ: یعنی عربی زبان میں۔ اصل سے مراد لغت یعنی عربی زبان مراد ہے۔ یعنی عربی زبان کے اندر فصاحت صفت بنتی ہے کلمة کے بھی، کلام کے بھی اور متکلم کے بھی۔

یا یوں کہئے کہ عربی زبان میں یہ فصاحت، کلمة، کلام اور متکلم تینوں کی صفت بنتی ہے اس لئے اصطلاح علمِ بلاغت کے اندر بھی یہ فصاحت کلمة، کلام اور متکلم تینوں کی صفت بنیں گی۔

فِی الِاصْطِلَاحِ: تلفظ کی وضاحت: اِصْطِلَاح باب افتعال ہے۔ اور باب افتعال کا ہمزہ وصلی ہوتا ہے۔ اور ہمزہ وصلی کے بارے میں صاحب کافیہ ؒ صرف کی مشہور کتاب شافیہ کے اندر لکھتا ہے، وَ اِثْبَاتُهَا وَصْلاً لَحْنٌ: ہمزہ وصل کو ثابت رکھنا وصل کی حالت میں غلطی ہے۔ تو سب علماء کے نزدیک اس طرح ہے کہ اگر ہمزہ وصل کو درج عبارت میں برقرار رکھا جائے تو یہ غلطی ہے۔

اب اِصْطِلَاح سے پہلے الف لام آیا۔ اور الف لام کا ہمزہ بھی وصلی ہوتا ہے۔ تو الف لام سے صرف لام ساکن باقی رہا۔ اور اِصْطلاح کا ہمزہ وصل بھی گر گیا۔ تو آگے صاد ساکن رہا۔ تو لام بھی ساکن اور صاد بھی ساکن اور قاعدہ ہے کہ "الساکنُ اذا حرک حرک بالکسرِ" تو پہلے ساکن یعنی لام کو کسرة کی حرکت دے دی اور "لِصْطِلَاحِ" پڑھیں گے اور "الاصطلاح" لکھیں گے۔

اب چونکہ " الاصطلاح" کو درمیانِ عبارت میں ہونے کی وجہ سے " لِصْطِلَاح" پڑھیں گے۔ لیکن الاصطلاح سے پہلے جو "فِی" آیا ہے اُس کو کس طرح پڑھیں گے۔ یعنی "فِیْ" کو " الاصطلاح" کے ساتھ کس طرح ملائیں گے۔ بھئی فِیْ کو جب ہم کسی لفظ سے ملاتے ہیں، جیسا کہ "فِیْ" کو "الدَّار" سے ملائیں تو "فِدَّار" پڑھتے ہیں اور "فی الدار" لکھتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ فِیْ کی "یاء" تلفظ سے گر گئی۔ اسی طرح "اَلْاِسْلَام" کا لفظ فِیْ کے ساتھ جوڑ لوں۔ اسلام کا ہمزہ اصل ہے یہ نہیں گرے گا۔ تو اس کو "فِلْاِسْلَام" پڑھیں گے اور "فِی الْاِسلام" لکھیں گے۔ تو دیکھو! یہاں پر بھی "فی" کا یاء تلفظ سے گر گئی۔ تو دیکھو! جب بھی فِی کو اگلے ساکن سے ملاتے ہیں، تو "فِی" کی یاء تلفظ سے گر جاتی ہے۔

تو یہاں پر بھی ایسا کرے کہ جب فِی کو الاصطلاح سے ملا دیں تو فِی کی یاء کو تلفظ سے گرا دوں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فی کی یاء کو وہاں پر گراتے ہیں جب اگلا حرف ساکن ہے۔ لیکن یہاں پر اِلاصطلاح میں تو پہلے حرف لام متحرک ہے۔ تو پھر فِی میں سے یاء کو کیوں گرایا جاتا ہے تلفظ سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الاصطلاح میں لام کے نیچے جو کسرة آیا ہے یہ لام کی عارضی حرکت ہے اور عارضی حرکت کا کوئی اعتبار نہیں۔ لہذا ابھی بھی یوں سمجھیں گے کہ لام ساکن ہے۔ اور جب لام ساکن ہو تو پھر فِی کی یاء تلفظ سے گرا دیتے ہیں۔ اور گویا صرف "فاء" کے نیچے کسرة پڑھیں گے۔ اور یہ کسرة ہی بتلاتا ہے کہ یہاں پر یاء موجود تھی۔ تو اب "فِیْ الاصطلاح " میں فاء کے نیچے کسرة پڑھیں تو عبارت پر تلفظ

"فِلِصْطِلَاحِ" کریں گے اور " فِی الِاصطلاح " لکھیں گے۔ اور اگر یہاں "مِنْ" ہوتا تو پھر "مِنَ لِصْطِلَاح" پڑھیں گے اور "مِنَ الِاصطلاح" لکھیں گے۔

اسی طرح اگر عَلیٰ آ جائے۔ اور اسکو "الاسلام" سے ملانا ہے۔ تو اسکو "عَلَلْ اِسْلَام" پڑھیں گے اور "عَلَی الْاِسْلَام" لکھیں گے۔ تو معلوم ہوا کہ عَلیٰ کے آخر سے الف گر گیا۔ اور " عَلیٰ الاصطلاح" کو "عَلَلِصْطِلَاح" پڑھیں گے۔

اب صاحب کتاب ہر ایک کے الگ الگ تعریف کرنے لگے ہیں۔ فصاحت کی تین قسمیں آئی۔ اور ان میں سب سے پہلے فصاحتِ کلمۃ کی تعریف کر رہے ہیں۔

سوال پیدا ہوا کہ آپ نے ہمیں بتلا دیا کہ فصاحت تین قسم پر ہے۔ یعنی فصاحۃ فی الکلمۃ، فصاحۃ فی الکلام اور فصاحۃ فی المتکلم۔ اب جب آگے ہر ایک کو بیان کرنے لگے ہیں تو فصاحۃِ کلمۃ کو کیوں مقدَّم کیا؟ یعنی پہلے فصاحۃِ کلام کو بیان کر دیتے تھے یا فصاحۃِ متکلم کو بیان کر دیتے تھے۔ تو آپ نے فصاحۃِ کلمۃ کو کیوں مقدَّم کیا۔ تو اسکا جواب آسان ہے۔ چونکہ فصاحۃِ کلمۃ موقوفٌ علیہ ہے اور فصاحۃِ کلام اور فصاحۃِ متکلِّم موقوف ہیں۔ اور موقوفٌ علیہ، موقوف پر مقدَّم ہوتا ہے۔

فصاحۃِ کلام تبھی سمجھ آئے گی جب فصاحۃِ کلمۃ کا پتہ ہو۔ کیونکہ آگے جب مصنفؒ کلامِ فصیح کی تعریف فرمائے گا تو اُس میں یہ بات بھی فرمائے گا کہ کلام فصیح کے اندر تمام کلمات فصیح ہونا چاہئے۔ تو کلام فصیح کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ آپ کو پتہ ہو کہ یہ سارے کلمات فصیح ہے۔ اس لئے صاحب کتاب نے فصاحۃ الکلمۃ کو مقدّم کیا فصاحۃ الکلام پر۔

اس کے لئے ایک آسان مثال سمجھ لیجئے۔ متکلِّم کہتے ہیں کلام کرنے والے کو۔ اگر آپ کو کلام کی تعریف نہیں آتی تو کیا آپ کو متکلّم کی تعریف آئے گی۔ ظاہر سی بات ہے جب آپ کو کلام کی تعریف کا پتہ نہیں تو متکلم کی تعریف کا بھی پتہ نہیں ہوگا۔ تو متکلم کی تعریف کا پتہ آپ کو تب چلے گا جب آپ کو کلام کی تعریف کا پتہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ اس سے پہلے کلام کا علم ہونا چاہئے۔

اچھا کلام کسے کہتے ہیں؟ کلام وہ ہوتا ہے جو کم از کم دو کلموں سے ملکر بنے اور اُن میں اِسناد پایا جائے۔ اب یہاں پر اگر آپ کو کلموں کا پتہ ہی نہیں تو کلام کا سمجھ کیسے آئے گا؟ تو معلوم ہوا کہ کلام کے سمجھنے سے پہلے کلموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

لہٰذا سب سے پہلے کلمۃ کو سمجھایا جاتا ہے۔ پھر اُس کے بعد کلام کو سمجھایا جائے گا اور پھر اُس کے بعد متکلِّم کو سمجھایا جائے گا۔ تو معلوم ہوا کہ متکلِّم کا سمجھنا موقوف ہے کلام پر اور کلام کا سمجھنا موقوف ہے کلمۃ پر۔ تو کلمۃ موقوفٌ علیہ ہوا اور کلام موقوف ہوا۔ اور موقوفٌ علیہ مقدَّم ہوتا ہے موقوف پر۔ اور کلام اور متکلم کے اندر کلام موقوفٌ علیہ ہے اور متکلم موقوف ہے۔

تو یہاں بھی ایسا ہے کہ ایک ہے فصاحۃ فی الکلمۃ، ایک ہے فصاحۃ فی الکلام اور ایک ہے فصاحۃ فی المتکلم۔ اگر فصاحتِ کلمۃ کا پتہ ہوگا تو فصاحتِ کلام بھی سمجھ میں آئے گی۔ اور اگر فصاحتِ کلام کا پتہ ہوگا تو فصاحتِ متکلم کا بھی پتہ چلے گا۔ اسی لئے صاحبِ کتاب فصاحۃ فی الکلمۃ کو پہلے سمجھائیں گے، اس کے بعد فصاحۃ کلام کو سمجھائیں گے اور اس کے بعد فصاحتِ متکلم کو سمجھائیں گے۔ تو اس لئے یہاں پر صاحبِ کتاب نے فصاحتِ فی الکلمۃ کو مقدَّم کیا۔

یہ اسی طرح ہے یہاں فصاحۃ اور بلاغت دو چیزیں اُنہوں نے ذکر کرنی تھی مقدِّمۃ میں۔ لیکن فصاحۃ اور بلاغۃ میں سے پہلے فصاحۃ کو سمجھانا شروع کر دیا۔ اور آگے جا کر آپ کو بلاغت سمجھائیں گے۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ بلاغت پہلے کیوں نہیں سمجھائی اور فصاحۃ بعد میں سمجھا دیتے۔ تو جواب یہی ہے کہ بلاغۃ کو سمجھنے کے لئے فصاحۃ کا سمجھنا ضروری ہے۔ کیونکہ بلاغۃ کی تعریف میں فصاحۃ کا لفظ آئے گا۔ تو بلاغۃ ہوئی موقوف اور فصاحۃ ہوئی موقوفٌ علیہ۔ اور موقوفٌ علیہ مقدَّم ہوتا ہے اس لئے اُنہوں نے یہاں پر فصاحۃ کو مقدَّم کر دیا۔

تو اب سب سے پہلے فصاحتِ کلمۃ کو بیان کریں گے۔

فَفَصاحۃُ الکلمۃِ پس کلمۃ کی فصیح ہونا جو ہے۔ سلامتُها وہ کلمۃ کا سالم ہونا ہے۔ تین عیبوں سے کلمۃ کا پاک ہونا ضروری ہے۔

مِنْ تَنَافُرِ الحروفِ وَ مُخَالَفَۃِ القیاسِ، والغَرَابَۃِ پہلا عیب تنافر حروف، دوسرا عیب مخالفۃ قیاس اور تیسرا عیب غرابۃ ہے۔ یعنی کلمۃ فصیح وہ ہے جو ان تین عیبوں سے سالم ہو۔ کلمۃ کا ان تین عیبوں سے خالی ہونا ضروری ہے۔ وجہ یہ کہ یہاں تین چیزیں ہیں ہر کلمۃ کے اندر۔ ایک اُس کا مادّہ ہے ایک اُس کی صورت ہوتی ہے اور ایک پھر اُس کے اپنے معنیٰ پر دلالت ہوا کرتی ہے۔ جیسے "عِلْم" کا لفظ۔ اسکا مادّہ، عین، لام اور میم ہے۔ پھر عین، لام اور میم آپس میں جُڑے۔ عین کے نیچے کسرۃ آیا، لام ساکن ہوا تو ایک صورت بن گئی۔ اس مادّہ سے اور صورتیں بھی بن سکتی تھی جیسا کہ عَلِمَ، عُلِمَ وغیرہ۔ تو اِن حروف کے جُڑنے سے ایک مخصوص صورت بن گئی۔ اور یہ مخصوص صورت صیغہ کہلاتی ہے۔ پھر اس عِلْم کے لفظ نے اپنے معنیٰ پر دلالت بھی کی۔ جیسے آپ کا ایک ساتھ ہے "زید"۔ میں جیسے ہی زید کہوں گا فورًا آپ کی ذہن میں اُس کی صورت آ جائے گی، کہ اُس زید کی بات ہونے لگی ہے۔ اور یہ لفظِ زید کی اپنی معنیٰ پر دلالت ہے۔

دلالت: ایک چیز سے دوسرے چیز کا پتہ چل جانا۔ میں نے تو لفظِ زید بولا اور آپ کے ذہن میں صورتِ زید آئی۔ تو زید کی صورت پر لفظِ زید نے دلالت کی۔

تو لہٰذا ایک ہے کلمة کا مادّہ، ایک ہے کلمة کی صورت یعنی صیغہ اور ایک ہے کلمة کی دلالت اپنے معنیٰ پر۔ اگر کلمة کے مادّہ کے اندر کوئی عیب پایا جائے تو یہ تنافُرِ حروف کہلاتا ہے۔ اگر کلمة کی جو صورت ہے یعنی صیغہ ہے اُس میں کوئی عیب پایا جائے تو اُس کو مُخَالَفَةُ القیاس کہتے ہیں، اور اگر اُس کے دلالت علی المعنیٰ میں کوئی عیب پایا جائے تو اسکو غرابة کہتے ہیں۔

تو کلمة فصیح تب ہوگا جب اُس کے مادّے میں نہ کوئی عیب ہو، نہ اُسکی صورت میں کوئی عیب ہو اور نہ اُسکے اپنی معنیٰ پر دلالت کرنے میں کوئی عیب ہو۔ اسی لئے کہا **فَصاحَةُ الکلمةِ** پس کلمة کک فصیح ہونا جو ہے۔ **سلامتُها** وہ کلمة کا سالم ہونا ہے۔ **مِنْ تَنَافُرِ الحروفِ وَ مُخَالَفَةِ القیاسِ وَ الْغَرَابَةِ** تنافُر حروف سے اور مخالفةِ قیاس سے اور غرابة سے۔

تنافر حروف وہ عیب ہے جو مادّے میں ہو، یعنی ایسے حروف جمع ہو جاتے ہیں ایک کلمة میں کہ زبان پر اُس لفظ کی ادائیگی مشکل ہو جاتی ہے۔ جیسے آگے لفظ " هُعْخُعْ" آرہا ہے۔ یہ کسی گھاس یا پودے کا نام ہے۔ یہ بڑا ثقیل لفظ ہے اور سارے حروفِ حلقی اسکے اندر جمع ہے۔ تو یہ مادّے کے اندر عیب آیا۔

کبھی عیب جو ہے وہ صورت میں ہوگا، یعنی کلمة صرفی قانون کے خلاف ہوگا۔ تو یہ عیب مخالفة قیاس کہلاتا ہے۔ اور اگر دلالت علَی المعنیٰ میں خرابی ہو، یعنی لفظ بولا اور معنیٰ کسی کو سمجھ میں ہی نہیں آیا۔ لفظ کو بولتے ہوئے ہر ایک کو معنیٰ سمجھ میں آنا چاہئے۔ لیکن آپ نے لفظ بولا اور کسی کو معنیٰ ہی سمجھ میں نہ آیا تو معلوم ہوا کہ یہ غرابة ہے۔

درس 6۔ **فَتَنَافُرُ الْحُرُوْفِ** پس تنافُر حروف جو ہے **وَصْفٌ فِی الْکَلِمَةِ** یہ ایسا وصف ہے کلمة کے اندر **یُوجِبُ** ای یُثْبِتُ: جو ثابت کرتا ہے۔ یُوْجِبُ کتابوں کے اندر عام طور پر یُثْبِتُ کے معنیٰ میں عام استعمال ہوتا رہتا ہے ۔ تنافر حروف ایسا وصف ہے جو کلمة کے اندر ثابت کردیتا ہے۔ اور کیا چیز ثابت کر دیتا ہے تو آگے مفعول آرہا ہے۔ **ثِقْلَها عَلَی اللِّسَانِ** ای ثِقْلَ الْکَلِمَةِ عَلَی اللِّسَانِ: ها ضمیر کلمة کو راجع ہے۔ کلمة کا زبان پر ثقیل ہونا ۔ کلمة کا زبان پر بوجھ ہونا۔ یعنی وہ کلمة آسانی اور روانی سے ادا نہیں ہوتا۔ **وَ عُسْرَ النُّطْقِ بِها** یاد رکھئے! یہ عطفِ تفسیری ہے۔ عطفِ تفسیری وہ ہوتا ہے جس میں معطوف اپنے معطوفٌ علیہ کا معنیٰ بیان کرتا ہو۔ تو یہاں پر بھی " وَ عُسْرَ النُّطْقِ بِها" یہ "ثِقَل عَلَی اللِّسان" کی تفسیر بیان کر رہا ہے۔ یعنی وہ لفظ زبان پر بوجھ ہو رہا ہے۔ عسر کہتے ہیں مشکل ہونا، دُشوار ہونا اور نُطق کہتے ہیں بولنے یعنی تکلُّم کو۔ بِهَا کی ها ضمیر کلمة کو راجع ہے۔

عُسْرَ النُّطْقِ بِها: اُس کلمة پر تکلُّم دُشوار ہو جاتا ہے۔ یعنی تنافُر حروف کلمة کا ایسا وصف ہے کہ اُس کلمة کو بولنا مشکل ہو جاتا ہے۔

اب صاحب کتاب کچھ مثالیں ذکر فرما رہے ہیں جن کے اندر تنافُرِ حروف ہے۔ اس میں پہلی مثال ظَشٌّ ہے۔

نَحْوُ الظَشِّ لِلْمَوْضِعِ الْخَشِنْ خَشِنْ: سخت، کھردری۔ سخت جگہ ہو اس کے لئے عربی میں ایک لفظ "ظَش" ہے۔ لیکن اس میں تنافر حروف ہے۔

و الهُعخُع لِنَبَاتٍ تَرْعَاهُ الْإِبِلِ نبات: زمین سے اُگنی والی چیز، گھاس، پودا، درخت وغیرہ سب کو نبات کہتے ہیں۔ لیکن یہاں مراد کوئی گھاس یا پودے ہیں۔ اور هُعخُع ایسے گھاس یا پودے کے لئے جسکو اونٹ چرتے ہیں۔ تو کوئی گھاس ہے جس کو اونٹ چرتے ہیں اِسکو هُعخع کہتے ہیں۔ اور اس لفظ میں بھی تنافر حروف ہے۔ هُعخُع میں انتہا درجے کی تنافر ہے۔ اس میں سارے حروف ایسے جمع کئے گئے ہیں جن کا مخرج ایک ہی ہے اور سارے حلق سے ادا ہوتے ہیں۔ بعض علماء نے اس میں دونوں جگہ کسرہ نقل کیا ہے یعنی هِعخِع۔

وَ النُّقَاخِ لِلْمَاءِ الْعَذْبِ الصَّافِي نُقاخ:الماءُ العذْب: میٹھا پانی۔ کتابت کی غلطی سے نُقاح لکھا گیا ہے۔ الصافِي: صاف ستھرا۔ نُقاخ بھی تنافر حروف میں آتا ہے۔

وَ الْمُسْتَشْزَرِ لِلْمَفْتُولِ اور مُسْتَشْزَر "بھٹے ہوئے " کے لئے۔ مفتول: بھٹا ہوا۔ بَل دار۔ جس طرح رسّی کو تیار کیا جاتا ہے۔ اور اُس میں جو دھاگے ہوتے ہیں اُن کو بَل دیا جاتا ہے۔

تو صاحب کتاب نے ہر مثال کے ساتھ اُس کا معنیٰ بھی بیان کیا۔

تنافُرِ حروف کے لئے ضابطه: تنافُرِ حروف کے لئے کوئی ضابطه نہیں ہے۔ ذوق ہی آپ کو بتلائے گا کہ یہ لفظ روانی اور تسلسل سے ادا نہیں ہوتا۔ ذوق: یاد رکھئے! ذوق ایک صلاحیت ہوتی ہے جو اللہ کی طرف سے بعض انسانوں کو عطا ہوتی ہے۔ جس کے ذریعے وہ عمدة اور ردّی چیز میں فرق کر لیتا ہے۔ مثلاً بعض لوگوں کے اندر فطرتًا شاعری کا ذوق ہوتا ہے۔ اور اُسی پر جب وہ محنت کرتا ہے تو وہ بڑا اچھا شاعر بنتا ہے۔

وَ اب مخالَفَةُ القیاس کی بات آئی۔ مخالفَةُ القیاس کا مطلب ہے کلمة کا صرفی قانون کے خلاف ہونا۔

مُخَالَفَةُ القياسِ اور مُخَالَفَةُ القیاس جو ہے۔ كَوْنُ الْكَلِمَةِ غيرَ جارِيةٍ کلمة کا جاری نہ ہونا، کونُ الکلمةِ: کلمة کا ہونا، اور غیرَ نفی کے لئے آیا۔ عَلَى الْقَانُوْنِ الصَّرْفِيِّ صرفِی قانون پر۔ لیکن یاد رکھئے! انہوں نے یہ آپ کے لئے آسان لفظوں میں بیان کیا۔ اصل اعتبار صرفی قانون کا نہیں ہے۔ عربوں کے

استعمال کی بات ہے۔ یا یوں کہے، واضع کے وضع کے خلاف ہو کلمۃ۔ ایسا نہیں ہے کہ جو بھی کلمۃ آپ کے سامنے آئے اور وہ صرفی قانون کے خلاف ہو اور آپ کہے کہ اس میں مخالفَۃُ القیاس ہے ایسا نہیں ہے۔

علم الصرف میں بعض اوقات قانون ذکر ہوتا ہے اور قانون کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ کلمۃ شاذ ہے۔ یعنی یہ کلمۃ قانون سے خارج ہے۔ یعنی قانون کے دائرے میں نہیں آتا۔ شاذ ہونے کا یہ معنیٰ نہیں کہ وہ کلمۃ غلط ہے بلکہ شاذ ہونے کا معنیٰ یہ کہ عرب اس کو اسی طرح استعمال کرتے ہیں اور یہ اسی طرح صحیح ہے لیکن قانون کے دائرے میں نہیں آرہا۔ ہم نے کوشش کی تھی کہ قانون ایسا بنائے کہ کلام عرب کے سارے اِس جیسے لفظ اس میں آجائے۔ اور یہ قانون اس کا احاطہ کرلے۔ لیکن ہم پوری کوشش کے باوجود ایسا قانون نہیں بنا سکے، جتنی ہم نے کوشش کی باقی سارے لفظ تو اُس قانون میں داخل ہو گئے لیکن یہ والا لفظ ابھی بھی قانون سے باہر ہے۔

مثال کے طور پر، صرف کا ایک قانون ہے، کہ بابِ فتح سے جو بھی لفظ آئے گا اُس کا عین یا لام کلمۃ حرفِ حلقی ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ فَتَحَ میں لام کی جگہ "حاء" ہے اور یہ حرفِ حلقی ہے۔ اسی طرح مَنَعَ میں لام کی جگہ "عین" ہے اور یہ بھی حروفِ حلق میں سے ہے۔ لیکن وہاں پر پھر آپ کو بتلاتے ہیں کہ "اَبیٰ یَأبیٰ" شاذ ہے۔ اَبیٰ یَأبیٰ کا معنیٰ ہے انکار کرنا۔ اب " اَبیٰ یَأبیٰ" وہی بابِ فتحَ سے ہے۔ لیکن اس میں عین کی جگہ "باء" ہے اور لام کی جگہ "یاء" ہے۔ اور یہی "یاء" پھر الف سے بدل جاتی ہے۔ تو "باء" یہ بھی حرفِ حلقی نہیں اور "یاء" یہ بھی حرفِ حلقی نہیں۔

تو اب یہ کلمۃ قانون کے دائرے میں تو نہیں آرہا۔ لیکن استعمال کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے۔ تمام عرب اس کو اسی طرح استعمال کرتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ یہ کلمۃ صحیح ہے لیکن قانون کے دائرے میں نہیں آتا۔ بس یہ استعمال کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے اور فصیح کلمۃ ہے۔

اسی طرح "عَوِرَ یَعْوَرُ" یہ بھی صرفی قانون کے خلاف ہے لیکن واضع کی وضع کے مطابق ہے۔ واضع نے اسکو اسی طرح وضع کیا ہے۔ ورنہ عَوِرَ میں ضابطہ لگنا چاہئے تھا کیونکہ واؤ متحرک ہے اور ماقبل فتحہ ہے اسکو الف سے بدلنا چاہئے تھا۔ لیکن واضع نے اس کو اسی طرح وضع کیا ہے۔ اور "یَعْوَرُ" میں بھی واؤ کی فتحہ ماقبل کو نقل کرکے واؤ کو الف سے بدلنا چاہئے تھا لیکن نہیں بدلا کیونکہ واضع نے اسکو وضع اسی طرح کیا ہے۔ پس " عَوِرَ یَعْوَرُ" صرفی قانون کے خلاف ہے لیکن یہ فصیح کلمۃ ہے اور اس کے اندر مخالف قیاس نہیں ہے۔

تو لہٰذا یہاں جو آیا کہ کلمۃ جب صرفی قانون کے خلاف ہو، تو اسکا مطلب یہ ہے کہ وہ کلمۃ واضع کے وضع کے خلاف ہو۔ یا یوں کہے کہ وہ کلمۃ عربوں کے استعمال کے خلاف ہو۔ اور اگر عرب اُس

کلمۃ کو استعمال کرتے ہیں پھر چاہیے وہ صرفی قانون کے خلاف کیوں نہ ہو پھر بھی وہ کلمۃ فصیح ہوتا ہے۔

واضع کے وضع کے خلاف ہو یعنی واضع نے اسکو اسی طرح نہ بنایا ہو۔ مثال کے طور پر جب دو حرف ایک ہی جنس کے آئے تو اس میں ادغام کرتے ہیں۔ اسی سے لفظ ہے اَجَلّ، لام مشدد۔ اب اس اَجَلّ میں ادغام ختم کرے اور "اَجْلَلَ" پڑھا جائے۔ تو اب یہ "اَجْلَلَ" واضع کے وضع کے خلاف ہوا۔ اب یہ عربوں کے استعمال کے خلاف ہوا۔ یعنی صرفی قانون کے بھی خلاف اور واضع کے وضع کے بھی خلاف اور عربوں کے استعمال کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ عرب اسکو شد یعنی ادغام کے ساتھ استعمال کرتے ہیں۔ تو "اَجْلَلْ" کے اندر مخالفۃ القیاس ہے۔

| كَجَمْعِ بُوقٍ علىٰ بُوقاتٍ فی قولِ المتنبي | جیسے بوق کی جمع بوقات ہے متنبی شاعر کے اس قول میں۔ اس شعر میں متنبی شاعر نے بوق کی جمع بوقات استعمال کیا ہے۔ جبکہ اس کی جمع عرب ابواق لاتے ہیں یا بوائق لاتے ہیں۔ اَبْواق ہے جمع قلّت اور بَوائِق جمع کثرت ہے۔ جمع قلّت کہ جس کا اطلاق تین سے نو تک ہو اور بعض کے نزدیک دس تک ہو۔ اور دس سے اوپر کے لئے جمع کثرت آئے گا۔ تو جمع قلّت کے لئے عرب اَبْواق استعمال کرتے ہیں اور جمع کثرت کے لئے بوائق استعمال کرتے ہیں۔ لیکن متنبی نے بوق کی بجائے بوقات کا لفظ ذکر کیا۔ تو یہ عربوں کے استعمال کے خلاف ہوا۔ اور صرفی قانون کے بھی خلاف ہوا۔ تو "بوقات" کے اندر مُخالفَۃ القیاس ہے۔

| فان یَّکُ بَعضُ النَّاس سیفًا لِّدَوْلَۃٍ فَفِی النَّاس بوقاتٌ لھا و طَبُول |

فان یَّکُ: یَکُ اصل میں یَکُنْ تھا۔ وہی کانَ یکونُ۔ تو یکونُ پر اِنْ آیا۔ اس وجہ سے یَکُوْنُ میں نون ساکن ہوا۔ تو اِنْ یَّکُوْنْ بن گیا۔ واؤ بھی ساکن اور نون بھی ساکن تو اجتماعِ ساکنین علیٰ غیرِ حدِّہٖ آیا۔ اوّل ساکن واؤ حرفِ مدّہ تھا تو اُسکو گرا دیا تو اِنْ یَّکُنْ رہ گیا۔ پھر بعض اوقات آخر سے نون کو بھی خلافُ القیاس تخفیف کے لئے گرا دیتے ہیں۔ تا کہ لفظ ہلکا ہو جائے زبان پر۔ بَعضُ النَّاسِ: بعض لوگ، اس سے مراد شاعر کا ممدوح ہے یعنی وہ بادشاہ جس کی شاعر تعریف کر رہا ہے۔ اُس کی طرف اشارہ ہے "بعضُ النّاس" کے ذریعے۔ سیفًا: تلوار، لِّدَوْلَۃٍ: لام جارّہ ہے، دولۃ: مملکت، حکومت، بادشاہت کو کہتے ہیں۔

فَفِی النَّاسِ بُوقاتٌ : بوقات جمع ہے بوق کی۔ بوق: بِگل اور بڑے باجے کو بوق کہتے ہیں۔ لھا و طَبولُ: طَبول یہ جمع ہے طَبْلٌ کی۔ طَبْلٌ بمعنیٰ ڈھول یا نقارۃ۔

ترجمہ: فان یَّکُ: اگر ہے، بَعضُ النَّاسِ: بعض لوگ، سیفًا لِّدَوْلَۃٍ : مملکت کے لئے تلوار۔ اگر بعض لوگ مملکت کے لئے تلوار ہیں۔ فَفِی النَّاس بوقاتٌ لھا و طَبولُ: تو لوگوں میں اُس کے لئے بِگل اور نقّارے ہیں۔ شاعر کہنا یہ چاہتا ہے کہ میرا ممدوح جس کی میں تعریف کر رہا ہوں وہ بڑا عظیم بادشاہ

ہے۔ اور دشمن وغیرہ کوئی بھی اس مملکت کی طرف میلی آنکھ سے دیکھتا ہے تو یہ بادشاہ اسکا مقابلہ کرتا ہے اور اُسکو ختم کر دیتا ہے۔ اور یہ بادشاہ مملکت کے لئے تلوار ہے۔ بادشاہ کا لقب بھی "سیفُ الدّولۃ" تھا۔ سیفُ الدّولۃ: مملکۃ کی تلوار۔ جب بادشاہ اتنا بہادر ہے تو پھر لوگوں میں بھی اسکے لئے بگل اور نقارے ہیں۔ یعنی جس طرح بگل اور نقارّوں کی آواز دور دور تک پہنچتی ہیں اسی طرح لوگ بھی بادشاہ کے اس کارناموں کو ملک کے گوشہ گوشہ میں پہنچا دیتے ہیں۔ شعراء اُس کے تعریف میں اشعار کہتے ہیں لوگ اُن کے تعریف میں تقاریر کہتے ہیں۔

فان یَّکُ بَعضُ النَّاس سیفًا لِّدَوْلَۃٍ: اگر بعض لوگ مملکۃ کے لئے تلوار ہیں۔ فَفِی النَّاس بوقات لها و طَبولُ: تو لوگوں میں اُس کے لئے بگل اور نقّارے ہیں۔ بعضوں نے شعر کا یہ ترجمہ کیا۔ اور بعضوں نے شعر کا دوسرا ترجمہ کیا۔ وہ کہتے ہیں، فان یَّکُ بَعضُ النَّاس سیفًا لِّدَوْلَۃٍ: اگر وہ بعض لوگ مملکت کے لئے تلوار ہیں، فَفِی النَّاس بوقاتٌ لَّها و طَبولُ: تو لوگوں میں جو ہیں وہ اِس مملکت کے لئے بِگل اور نَقّارے ہیں۔ شاعر یہ کہنا چاہتا ہے کہ میرا ممدوح تو بہت بڑا بادشاہ ہے، وہ اس مملکت کے لئے تلوار کی حیثیت رکھتا ہے اور اسکی حفاظت کرتا ہے اور باقی بادشاہ جو اسکے مقابلے میں ہیں وہ ڈھول اور باجوں کی طرح ہیں۔ جن کا شور تو ہوتا ہے لیکن طاقت وغیرہ کچھ نہیں ہوتی۔

اِذِ الْقِیاسُ فِی جَمْعِہٖ لِلْقِلّۃِ اَبْوَاق بوق کے اندر قیاس یہ ہے کہ اسکی جمع قلّت ابواق آنی چاہئے۔ یعنی صرفی قانون یہ بتلاتا ہے کہ بوق کی جمع قلّت ابواق آتی ہے۔

وَ کَمَوْدَدَۃٍ فِي قولہٖ اور جیسے مَوْدَدَہ کا لفظ شاعر کے اس قول کے اندر۔

اِنَّ بَنِیَّ لَلِئَامٌ زَهَدَۃ مَا لِیَ فی صُدُورِهِم مِنْ مَّوْدَدَۃٍ

بھئی یہاں دیکھئے، "مَوَدَّۃ" کا لفظ اردو میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور اسکا معنیٰ محبت ہے۔ لیکن اردو میں ادغام ہے اور عربی کے اندر شاعر نے ادغام کو ختم کیا اور دونوں دال الگ الگ کر لئے۔ اور مَوَدَّۃ کے لفظ کو مَوْدَدَۃ بنا دیا۔ تو اسکے اندر مُخالفۃُ القیاس ہے۔ صرفی قانون کے مطابق دو حرف ایک جنس کے ہوں اور دوسرا متحرک ہو تو پھر اس میں ادغام کرتے ہیں۔ لیکن یہاں پر شاعر نے ادغام نہیں کیا۔ تو یہ مخالفَۃ القیاس کی مثال ہے۔

اب یہ کسی شاعر کا شعر ہے۔ اور غالبًا اُسکے بیٹے جو ہیں، اُس کا کچھ خیال وغیرہ نہیں رکھتے تھے۔ اور کوئی تکلیف وغیرہ پہنچائی ہوگی تو اب وہ شاعر اُن کے بارے میں کہہ رہا ہے۔

اِنَّ بَنِیَّ لَلِئَامٌ زَهَدَۃ مَا لِیَ فی صُدُورِهِم مِنْ مَّوْدَدَۃٍ

اِنَّ بَنِیَّ: بے شک میرے بیٹے جو ہیں، اس میں یاء متکلّم کی ہے۔ بَنُوْن کی اضافت یائے متکلم کی طرف ہونے سے نون اضافت کی وجہ سے گر گیا۔ تو بَنُوْیَ ہو گیا۔ پھر واؤ اور یاء اکھٹے ہوئے تو واؤ کو

بھی یاء کر دیا اور یاء کا یاء میں ادغام کر دیا اور یاء کی مناسبت سے ماقبل کو کسرۃ دیا تو بَنِیَّ ہوا۔

لَلِئَامٌ: یہ پہلے والا لام تاکید کے لئے ہے۔ لِئَامٌ یہ جمع ہے لَئِیم کی۔ لَئِیم کہتے ہیں کمینے ، کنجوس اور گھٹیا کو۔ بے شک میرے بیٹے جو ہیں وہ گھٹیا ہیں، کمینے ہیں۔ زَهَدَة: یہ جمع ہے زاھد کی۔ زاھد کا معروف معنیٰ یہ ہے کہ جو شخص دنیا سے بے رغبت ہو۔ لیکن زاھد کا ایک معنیٰ "بد اخلاق اور بد مزاج" کے بھی آتا ہے۔ یہاں یہ دوسرا معنیٰ مراد ہے۔ ترجمہ: بے شکر میرے بیٹے جو ہیں وہ کمینے ہیں، بد اخلاق ہیں۔

مَا لِیَ: نہیں ہے میرے لئے، "ما" نفی کے لئے آیا۔ فی صُدُورِھِم: اُن کے سینوں میں، مِنْ مَّوْدَدَةٍ: کوئی محبت، یعنی اُن کے سینوں میں میرے لئے کوئی محبت نہیں ہے۔

و القیاسُ مَودَّةُ بالادغام اور قیاس یہ ہے کہ یہ لفظ "مَوْدَدَة" فَکِّ ادغام کے ساتھ نہ ہو بلکہ ادغام کے ساتھ "مَوَدَّۃ" ہونا چاہیئے۔

درس 7۔ آج ہم غرابۃ کے بارے میں پڑھیں گے۔ یہ تیسرا عیب ہے۔ اور کلمۃ کے فصیح ہونے کے لئے کلمۃ کو اِن تینوں عیبوں سے خالی ہونا چاہیئے۔ غرابۃ: جب کلمۃ کی دلالت اپنے معنیٰ پر نہ ہو اُسے غرابۃ کہتے ہیں۔ و الغرابۃُ کَوْنُ الْکَلِمَۃِ غیرَ ظاھرۃِ الْمعنیٰ غرابۃ جو ہے وہ کلمۃ کا ظاھرُ المعنیٰ نہ ہونا ہے۔ یعنی کلمۃ کا معنیٰ ظاہر نہ ہو۔ غیرَ نفی کے لئے آیا۔ نَحْوُ تَکَأْکَأَ بمعنی اِجْتَمَعَ جیسے تَکَأْکَأَ کا لفظ جو کہ اِجْتَمَعَ یعنی جمع ہونے کے یا اکھٹے ہونے کے معنیٰ میں ہے۔

وَ اِفْرَنْقَعَ بمعنی اِنْصَرَفَ اور اسی طرح اِفْرَنْقَعَ کا لفظ ہے جو کہ اِنْصَرَفَ کے معنیٰ میں ہے۔ اِنْصَرَفَ کے معنیٰ "پلٹنے کے، پھر جانے کے، پلٹ جانے کے " ہے۔ وَ اِطْلَخَمَّ بِمعنَی اشْتَدَّ اور اِطْلَخَمَّ کا لفظ جو کہ اِشْتَدَّ کے معنیٰ میں ہے۔ اِشْتَدَّ: سخت ہونا، قوّت والا ہونا۔ تو قوّت والا ہونا اس کے لئے ایک لفظ اِطْلَخَمَّ آتا ہے اور یہ لفظ غریب ہے یعنی اس میں غرابۃ ہے۔ تو صاحبِ کتاب نے غرابۃ کی تین مثالیں ذکر کی۔ اور اِن الفاظ کے معنیٰ ظاہر نہیں ہیں۔ اور معنیٰ کا ظاہر نہ ہونا یہ ہمارے اور آپ کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ خالص عربوں کے اعتبار سے ہے۔ جب یہ کلمات اُن کے سامنے آئے اور اُن کو بھی معنیٰ کا پتہ نہ ہو۔

اور پھر یاد رکھو! غرابۃ دو قسم پر ہے۔ غرابۃ کی ایک قسم یہ ہے کہ اُس میں خالص عربوں کو لغت کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اور وہ لفظ عربی زبان کا لفظ ہوتا ہے لیکن بہت ہی قلیل الاستعمال ہے۔ اور غرابۃ کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس میں لغت کی کتابوں کی طرف بھی رُجوع نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ کلمہ لغت کی کتابوں میں ملتا ہی نہیں۔ عربوں نے وہ لفظ کبھی استعمال ہی نہیں کیا۔ تو یہ غرابۃ کی دوسری قسم ہے۔

تو یہاں لفظ آیا تکأکأ اور اِفرنقَع۔ جاھز عربی زبان کا بہت بڑا ادیب گزرا ہے۔ حتیٰ کہ لغتِ عربی کے چوٹی کے چند ادیبوں کے نام جمع کئے جائے تو جاھز کا نام اُن میں شامل ہوگا۔ اتنا بڑا ادیب تھا عربی زبان کا۔ لیکن تھے بڑے بد صورت۔ بڑی خوفناک شکل تھی۔ کہتے ہیں کہ آنکھیں بہت باہر کو نکلی ہوئی اور ہونٹ بڑے موٹے تھے۔ لیکن اس کے باوجود اللہ نے ان کو ایسا فضل و کمال نصیب فرمایا تھا کہ سینکڑوں سال گزرنے کے باوجود آج بھی اُس کا نام کتابوں کے اندر زندہ ہے۔ اور ادبِ عربی کے اندر اماموں میں اُن کا نام شمار ہوتا ہے۔ معلوم ہوا شکل و صورت، مال و دولت ان چیزوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اصل چیز انسان کے کمالات اور اوصاف ہیں۔ جو اُن کے دنیا سے چلے جانے کے بعد بھی اُس کے نام کو دنیا میں باقی رکھتے ہیں۔ (جاھز سے منسوب دو کہانیاں۔۔ ایک عورت اور شیطان والا، دوسرا بادشاہ کی باندی کی سزا والی کہانی)

تکأکأ اور اِفرنقَع کے بارے میں جاھز نے ایک واقع ذکر کیا ہے۔ جاھز کہتے ہیں کہ بصرۃ کے اندر ایک آدمی تھا جس کا نام ابو علقمہ تھا۔ اور وہ بصرۃ کے اندر گلی میں کہیں جا رہا تھا تو اُس کو میرگی کا دورۃ پڑھ گیا اور وہ وہی پر گر گیا۔ اور لوگ سارے اُس کے ارد گرد اکھٹے ہوئے کہ کیا ہوا ہے۔ تو جب اُس کو ہوش آیا تھوڑی دیر کے بعد تو اُس نے لوگوں کا ہجوم دیکھا اپنے اردگرد تو بولا۔

ما لَکُم تکأکَئتُمْ عَلَیَّ کَما تکأکَؤُنَ علیٰ ذِی جِنَّةٍ اِفْرَنْقِعُ عَنِّیَ

ما لکم: تم لوگوں کو کیا ہوا ہے۔ تکأکَئتُمْ عَلَیَّ : کہ تم مجھ پر جمع ہو۔ سارے اکھٹے ہوئے ہو۔ کَما تکأکَؤُنَ: جیسے تم لوگ جمع ہوتے ہوں، علیٰ ذِی جِنَّةٍ: جُنون والے پر، جیسے تم جمع ہوتے ہو کسی پاگل پر۔ ذو کا حالتِ جرّی ذِی آتا ہے اور جِنَّة پاگل کو کہتے ہیں۔ اِفْرَنْقِعُ عَنِّیَ: مجھ سے دور ہو جاؤ۔ اِفْرَنْقَعَ بمعنیٰ اِنْصَرَفَ: دور ہو جاؤ، پلٹ جاؤ۔

تو یہ کلمات تو ابو علقمة نے پڑھے لیکن اس کے اندر " تکأکأ اور اِفرنقَع" کے اندر غرابۃ ہے۔ خالص عربوں کو بھی اسکے معنیٰ کا عام پتہ نہیں چلتا۔ وہ لوگ سمجھ رہے تھے کہ اِن پر کوئی جنات وغیرہ آئے ہیں۔ تو کہنے لگے کہ ابو علقمة کا جِن تو ھندی زبان میں باتیں کرنے لگا ہے۔

و فَصَاحَةُ الْکَلَامِ اور فصاحةِ کلام جو ہے۔ سَلامَتُهُ اُس کلام کا سلامت ہونا ہے۔ مِنْ تَنافُرِ الکَلِمَاتِ تنافُر کلمات سے مُجْتَمِعَةً یہ حال ہے کلمات سے۔ اس حال میں کہ وہ کلمات اکھٹے ہوں۔ یعنی وہ کلمات جو اکھٹے ہیں اُن کے تنافر سے کلام سلامت ہونا چاہیئے۔ یعنی وہ جو مُجتمع کلمات ہیں اُن میں تنافر نہیں ہونا چاہیئے۔ تنافُر کا مطلب ہے کہ زبان پر اُس کی ادائیگی ثقیل ہو جائے۔ مثلاً ایک کلام کے اندر چار کلمات ہیں۔ اور یہ چاروں کلمات فصیح بھی ہیں۔ لیکن جب کلام کے اندر اکھٹے ہوگئے تو اب

زبان پر اسکی ادائیگی ثقیل ہو گئی۔ تو یہ کلمات اِن میں اکھٹے ہونے کے حالت میں تنافر پایا جاتا ہے۔ تو یہ ہے تنافُرِ کلمات مُجۡتَمِعَۃً یعنی اکھٹے ہونے کی حالت میں۔ یہ پہلا عیب ہے۔

وَّ مِنۡ ضُعۡفِ التَّأۡلِیۡفِ اور کلام کا سالم ہونا ضُعفِ تالیف سے۔ ضُعفِ تالیف کہتے ہیں کلام کا مشہور نحوی قانون کے خلاف ہونا۔ یعنی یہاں پر لفظ ایسے جُڑنے چاہئے کہ اُن میں مشہور نحوی قانون کی مخالفت نہیں ہونی چاہئے۔ اگر اُن الفاظ کو مشہور نحوی قانون کے خلاف جوڑا تو پھر اُس کلام میں ضُعفِ تالیف آجائے گا۔ ضُعف: کمزوری، تالیف: اکھٹا کرنا۔ اور کمزور طریقے سے کلام میں جُڑنے کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ دوسرا عیب ہے۔

وہاں پر کلمة کے اندر مُخالفَةُ القیاس تھا۔ مُخالفَةُ القیاس کا مطلب تھا کلمة کا صرفی قانون کے خلاف ہونا۔

اب صاحب کتاب تیسرے عیب کو ذکر فرما رہے ہیں۔ **و مِنَ التَّعۡقِیۡدِ** اور کلامِ فصیح کے لئے اُس کو سالم ہونا چاہئے تعقید سے۔ تعقید کہتے ہیں کہ کلام کی دلالت اپنے معنئِ مراد پر واضح نہ ہو۔ یعنی یہ پتہ نہ چلے کہ کہنے والا کیا کہنا چاہتا ہے۔ بھئی ایک ہوتا ہے معنئِ لغوی اور ایک ہوتا ہے معنئِ مراد۔ زبان کے اعتبار سے ایک ایک لفظ کا جو مطلب ہو اُسے معنئِ لغوی کہتے ہیں۔ اور ایک ہے معنئِ مراد جس کا ارادہ کیا ہو آپ نے۔

مثال کے طور پر آپ کا ایک بہادر ساتھی ہے۔ اب وہ آیا تو میں نے کہا کہ شیر آیا۔ اب "شیر آیا" اس کا ایک معنئ لُغوی ہے یعنی وہ جو درندہ ہے وہ آیا۔ حالانکہ وہ مراد نہیں۔ اور مراد یہ ہے کہ بہادر آدمی آیا۔ تو دیکھو! معنئِ لغوی "وہ جنگلی درندہ" ہے۔ اور معنئِ مراد "بہادر آدمی آیا ہے" ہے۔

وہاں پر غرابة کا لفظ گزرا تھا کہ کلمة کی دلالت اپنے معنیٰ پر واضح نہ ہو۔

تو کلام فصیح اُس وقت ہوتا جب وہ تین عیبوں سے خالی ہو۔ یعنی کلام فصیح کے اندر تنافر کلمات، ضُعفِ تالیف اور تعقید نہیں ہونی چاہئے۔ تو یہ تین چیزیں نہیں ہونی چاہئے اور ایک چوتھی چیز ہے وہ ہونی چاہئے تو پھر کلام فصیح ہوگا۔ اور اُس کا ذکر آگے آرہا ہے۔

مَعَ فَصَاحَةِ كَلِمَاتِهِ ساتھ اُس کے کلمات کے فصیح ہونے کے ۔ کہ اُس کلام کے سارے کلمات فصیح ہونے چاہئے۔ اگر ایک بھی کلمة غیرِ فصیح آگیا تو وہ کلام فصاحت سے خارج ہو گیا۔ تو تین چیزوں کا نہ ہونا ضروری۔ یعنی تنافر کلمات، ضعفِ تالیف اور تعقید کا نہ ہونا ضروری اور ایک چوتھی چیز ہونی چاہئے یعنی اُس کے سارے کلمات فصیح ہونی چاہئے۔

یہ " مَعَ فصاحةِ کلماتِهِ" بھی حال واقع ہو رہا ہے اُس "سَلَامَتُهُ" کی ھا ضمیر سے۔ اور "سلامَتُهُ" کی ھا ضمیر کلمات کو راجع ہے۔ "سَلَامَتُهُ ای سلامَتُ الکلامِ"۔ تو ترجمہ یوں ہوگا: سلامتُهُ: کلام کا سلامت

ہونا اس حال میں، کہ "مَعَ فصاحةِ کلماتِہٖ" ساتھ اُس کے کلمات کے فصیح ہونے کے۔ یعنی اُس کلام کے سارے کلمات فصاحت کے ساتھ ہو۔

فَالتَّنَافُرُ وَصْفٌ فِی الکلامِ پس تنافر جو ہے وہ ایسا وصف ہے کلام کے اندر یُوْجِبُ ای یُثْبِتُ: جو ثابت کرتا ہے۔ یعنی تنافر ایسا وصف ہے کلام کا کہ جو ثابت کرتا ہے۔ ثِقْلَهُ عَلَی اللِّسَانِ اُس کلام کا زبان پر ثقیل ہونا۔ و عُسْرَ النُّطْقِ بِہٖ یہ عطفِ تفسیری ہے۔ تو زبان پر ثقیل ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ اُس پر بولنا مشکل ہو۔ یعنی اُس پر تَکَلُّم مشکل ہو۔ عطفِ تفسیری وہ ہوتا ہے کہ جس میں معطوف، معطوفٌ علیہ کا معنیٰ بیان کرے۔ یہاں پر " عُسْرَ النُّطْقِ بِہٖ" یہ " ثِقْلَهُ عَلَی اللِّسَانِ" کا معنیٰ بیان کر رہا ہے۔

یاد رکھو! یہ وصفٌ موصوف ہے، یُوْجِبُ یہ صفت ہے اسکی۔ کیونکہ نکرۃ کے بعد جب فعل آتا ہے تو وہ فعل عموماً اُس نکرۃ کے لئے صفت بنتا ہے۔ تو یہاں وَصْفٌ نکرۃ ہے اور "یُوْجِبُ" فعل ہے۔ فعل اپنے فاعل سے ملکر جملۃ بنتا ہے اور جملۃ نکرۃ کے حکم میں ہوتا ہے۔ تو نکرۃ کے بعد نکرۃ آیا۔ اور نکرۃ کے بعد جب نکرۃ آتا ہے تو وہ عموماً آپس میں موصوف صفت بنتے ہیں۔ اور موصوف صفت کے ترجمے میں موصوف سے پہلے "ایسا یا ایسی" کا لفظ لاؤ۔ تو موصوف یہاں پر وصفٌ کا لفظ ہے۔ اس لئے اوپر ترجمہ کرتے وقت "وصفٌ" سے پہلے "ایسا" کا لفظ لایا گیا۔

نَحْوُ مثال کے طور پر

فی رَفْعِ عَرْشِ الشَّرْعِ مِثْلُکَ یَشْرَعُ یہ ایک مصرعہ یہ الگ ہے۔

اس مصرعہ " فی رَفْعِ عَرْشِ الشَّرْعِ مِثْلُکَ یَشْرَعُ" میں رفعٌ کا لفظ آیا۔ یہ فصیح کلمۃ ہے۔ عرش کا لفظ آیا یہ بھی فصیح کلمۃ ہے۔ الشرعُ کا لفظ آیا۔ یہ بھی فصیح کلمۃ ہے۔ یہ تینوں فصیح کلمات ہیں لیکن جب یہ اکھٹے ہوئے، تو اکھٹے ہونے کی حالت میں اِن میں تنافُر آگیا۔ اب اِن تینوں کی اکھٹی زبان پر ادائیگی ثقیل ہوگئی۔ نیز یہاں پر تنافر کلمات کا پتہ ذوق سے چلے گا۔ اور ذوق سے ہمارا اور تمہارا ذوق مراد نہیں بلکہ جو فصیح و بلیغ عرب ہیں اُن کا ذوق مراد ہے۔

رفع: اونچا کرنا، عرش: تخت، شَرَع: شریعت۔

فی رَفْعِ عَرْشِ الشَّرْعِ : شریعت کے تخت کو بُلند کرنے میں، مِثْلُکَ : تیرے جیسے لوگ جو ہیں یَشْرَعُ : یَشْرَعُ کے مختلف معانی آتے ہیں۔ جو بھی آپ مناسب سمجھے کر سکتے ہیں۔ شَرَعَ یَشْرَعُ: شروع کر جانا۔ شریعت کے تخت کو بلند کرنے میں تیرے جیسے لوگ شروع ہو جاتے ہیں۔

شاعر کسی کی تعریف کر رہا ہے۔ کہ تم جیسے بڑے لوگ وہ شریعت کے تخت کو اونچا کرنے کے کام میں لگ جاتے ہیں۔ اُن کی کوشش ہوتی ہے کہ دین کی سربلندی ہو ہر مَقام پر۔

یا شَرَعَ یَشْرَعُ کے ایک معنیٰ ہے "حق کو ظاہر کرنا اور باطل کو مِٹا دینا"۔ تو پھر ترجمہ یوں ہوگا، "شریعت کے تحت کو اونچا کرنے کے سلسلے میں تیرے جیسے لوگ حق کو ظاہر کرتے ہیں اور باطل کو مٹاتے ہیں"۔

و لیس قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ یہ دوسرا مصرعہ الگ ہے۔ یہ دونوں مصرعے ایک شعر نہ سمجھ لینا۔ و لیس : اور نہیں ہے، قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ : حرب کی قبر کے قریب: حرب ایک آدمی کا نام ہے اور اس سے مراد "حَرْب ابن اُمیّۃ" ہے، اور یہ ابو سُفیان[رض] کے والد ہے۔ اور دادا ہے کاتب وحی حضرت معاویۃ[رض] کے۔ قبرُ : کوئی قبر۔ یعنی حرب کی قبر کے پاس کوئی قبر نہیں ہے۔ اس شعر کا پہلا مصرعہ " وَ قَبْرُ حربٍ بِمَکَانِ قَفْرٍ" نیچے حاشیہ میں دیا گیا ہے۔ وَ قَبْرُ حربٍ: اور حرب کی قبر، بِمَکَانِ قَفْرٍ : قفر: جہاں پر پانی، گھاس، پودے وغیرہ کچھ نہ ہو، بالکل بے آب و گیاہ میدان ہو۔ یعنی حرب کی قبر پانی اور سبزے سے خالی جگہ کے اندر ہے۔ اور نہیں ہے حرب کے قبر کے قریب کوئی اور قبر۔ یعنی اُس کی قبر ویرانے میں ہے جہاں کوئی اور قبر نہیں۔

تو دیکھئے یہاں پر قُرْب، قبر اور حرب یہ تینوں الفاظ فصیح ہیں، لیکن جب یہ سارے اکھٹے ہو گئے تو اب زبان پر اس کی ادائیگی دشوار ہوئی۔ تو یہ عیب تنافُرِ کلمات کہلاتا ہے۔

کہتے ہیں کہ یہ شعر حرب ابن امیّۃ کے بارے میں ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ شعر جِنّات کا ہے۔ اور حرب ابن امیّۃ کے بارے میں آتا ہے کہ یہ کہیں جا رہا تھا، سفر کے اندر تھا اور وہاں پر سانپ اُس کو نظر آیا۔ تو اُس سانپ کو اُس نے مار ڈالا یا اُس سانپ کو کہیں زخمی کر دیا۔ اور وہ سانپ دراصل جِن تھا۔ "اسی لئے کہتے ہیں کہ اگر کوئی سانپ آجائے تو اُسے تین دفعہ یہ کہہ لینا چاہئے، کہ اگر تو جن ہے تو یہاں سے چلا جا ورنہ میں تجھے قتل کروں گا"۔ تو وہ سانپ جن تھا، اور پھر جِنات نے حملہ کر دیا اور حرب ابن امیّۃ کو قتل کر دیا۔ تو سفر کے اندر ویرانے میں وہاں پر اُن کی قبر بنی۔ اور پھر اُسی پر اُنہوں نے یہ شعر کہا۔

چنانچہ بھئی حضرت شاہ ولی اللہ[رح] کے بھائی شاہ اَھْلُ اللہ[رح] جو بڑے نیک انسان تھے۔ بڑے ولی اللہ انسان تھے۔ اُنہوں نے ایک مرتبہ ایک سانپ کو قتل کر دیا۔ اور پھر کہتے ہیں کہ میں دن کے وقت گھر پر سویا، کوئی شخص آیا اور کہنے لگا کہ میں بادشاہ کا سپاہی ہوں، بادشاہ نے آپ کو طلب کیا ہے ابھی چلئے میرے ساتھ۔ کہتے ہیں میں اُس کے ساتھ چل پڑا۔ وہ مجھے مختلف گلیوں سے لے جاتا ہوا بالآخر مجھے شہر سے باہر لے جاتا گیا۔ میں اُس کے ساتھ ساتھ چل رہا ہوں۔ پھر وہ ایک غار کے اندر داخل ہوا۔ اور میں بھی اُس کے پیچھے چلا گیا۔ دیکھا تو ایک بڑا دربار لگا ہوا ہے۔ جِنّات کا بادشاہ بیٹھا ہوا ہے اور سینکڑوں جِنّات جمع ہیں۔ اور اپنے اپنے مقدّمات اُس بادشاہ کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ اور وہ بادشاہ اُن کے درمیان ہر قسم کے مقدمے کا فیصلہ کرتا ہے۔ اور ایک طرف ایک جن جو ہے وہ مرا ہوا پڑا ہے۔ تو

مجھے بھی یہ آدمی لے گیا اور اُس بادشاہ کے پاس کھڑا کر دیا۔ اور یہ سپاہی بھی دراصل جن تھا جو مجھے لینے آیا تھا انسانی صورت میں۔

تو پھر اُن جنات نے کہ جن کا جِن سامنے مرا ہوا پڑا تھا اپنا مقدّمة بادشاہ کے سامنے پیش کیا۔ بادشاہ نے کہا کہو کیا بات ہیں۔ تو وہ کہنے لگے کہ اس آدمی نے ہمارے ایک جن کو قتل کیا ہے۔ آپ ہمیں انصاف دلائیں۔ تو کہتے ہیں کہ بادشاہ میری طرف متوجہ ہوا اور کہنے لگا کہ آپ نے اسکو کیوں قتل کیا؟ تو میں نے جواب میں کہا کہ میں نے تو کسی جِن کو نہیں قتل کیا۔ ایک سانپ تھا اُس کو میں نے قتل کیا تھا۔ لیکن اُسے بھی میں نے کہا تھا کہ اگر جن ہو تو یہاں سے چلے جاؤ۔ اور حدیث شریف میں آتا ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں، " کہ جس شخص نے اپنا حُلیة بدل لیا ہو اور اُسے کوئی قتل کر دے تو قتل کرنے والے پر کوئی خون بہا نہیں آئے گا"۔ اس جِن نے اپنی صورت بدل لی تھی سانپ کی صورت میں تھا اور مجھے تو پتہ نہیں تھا کہ یہ جِن ہے تو میں نے اُس کو تین مرتبہ کہا بھی اور پھر بھی وہ نہیں گیا۔ کہتے ہیں کہ جب میں نے یہ حدیث ذکر کی۔ تو بادشاہ کے پاس ایک بہت بڑا اور بہت بوڑھا جِن بیٹھا ہوا تھا۔ سر کو جھکایا ہوا تھا۔ جب میں نے یہ حدیث روایت کی تو اُس جِن نے اپنا سر اُٹھایا۔ میری طرف دیکھا۔ اور کہنے لگا اے بادشاہ سلامت! یہ آدمی سچ کہہ رہا ہے۔ جب سرور کونین صلی اللہ علیہ وسم نے یہ حدیث ذکر فرمائی تھی تو اُس وقت میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خدمت میں حاضر تھا۔

معلوم ہوا وہ جِن صحابی تھا۔ جِنّات کی عمریں بڑی طویل ہوتی ہیں۔ چنانچہ پھر جنات کے بادشاہ نے مجھے چھوڑ دیا اور کچھ بھی نہیں کہا۔

درس 8۔ تو یہ شعر حرب ابن امیّة کے بارے میں ہے۔ اس سلسلے میں ایک دو اور بھی واقعات ہیں کہ کس طرح واقع پیش آیا تھا اور کس طرح اُس کو جنات نے قتل کیا تھا۔

کتابوں میں درج ہیں کہ حرب ابن امیّة کسی سفر میں سوقِ عُکاظ سے واپس آ رہے تھے۔ تو راستے میں انہوں نے کسی مقام پر کچھ جھاڑیاں وغیرہ دیکھی۔ تو ساتھیوں نے مشورہ دیا کہ اگر اِن جھاڑیوں کو ہم جلا دیں اور اس کے جڑیں وغیرہ ہم لے جائیں تو ہمارے بڑے کام آ جائیں گے۔ تو اُنہوں نے جھاڑیوں کو آگ لگا دی تا کہ جھاڑیاں ختم ہو جائیں اور ان کی جڑیں ہم نکال دیں۔

کہتے ہیں کہ جھاڑیوں کو جب اُنہوں نے آگ لگا دی اور آگے آہستہ آہستہ پھیلنے لگی، تو جھاڑیوں میں سے سسکیوں کی آوازیں آنے لگی۔ پھر آہستہ آہستہ وہ سسکیاں بڑنے لگی اور چیخ و پکار شروع ہو گئی۔ تو وہ جھاڑیاں دراصل جِنّات کا مسکن تھا۔ اور پھر اُن جھاڑیوں میں سے سفید سفید رنگ کے سانپ نکلنے لگے اور جھاڑیوں کے گرد اُڑتے ہوئے فضاؤں میں چکر لگانے لگے۔

اور پھر جنّات کا وہ مسکن کیونکہ انہوں نے جلا دیا تھا۔ تو پھر جنات نے اُن پر حملہ کر دیا اور ان کو قتل کر دیا۔ تو وہی ویرانیں میں اُن کی قبر بنی اور وہی ویرانیں میں انہیں دفنایا۔

اسی طرح اسی قسم کا ذرا ایک مختلف واقع تاریخ ابن کثیر میں جلد 2 صفحۃ 227 پر لکھا ہے۔ کہ یہ حرب ابن امیّۃ ایک سفر پر جا رہے تھے۔ اور بھی بہت سے ساتھی ہمراہ تھے۔ بڑا قافلہ تھا۔ تو حرب ابن امیّۃ نے کسی سانپ کو قتل کر دیا۔ اور وہ سانپ جِن تھا۔ جب سانپ کو قتل کر دیا اور تھوڑا سا آگے چلے تو پیچھے ایک جِنِّیۃ ظاہر ہوئی۔ جو اِن لوگوں کو برا بھلا کہتی تھی۔ اور پھر اُس کے ہاتھ میں ایک لاٹھی تھی۔ اور خوب برا بھلا کہنے کے بعد اُس نے زور سے اپنی لاٹھی زمین پر ماری۔

یہ بڑا قافلۃ تھا اُس کے پاس سینکڑوں اونٹ تھے۔ جیسے ہی اُس نے اپنی لاٹھی زور سے زمین پر ماری۔ سارے اونٹ بِدک گئے۔ جس کا جس طرف کو منہ ہوا بھاگ نکلا۔ بڑی تعداد میں اونٹ تھے۔ یہ لوگ تو بڑی مصیبت میں پھنس گئے۔ بڑی مشکل سے اونٹوں کو پھر پکڑا اور اکھٹا کر کے پھر چلے گئے۔

تھوڑی دیر چلے گئے تھے کہ پھر وہی عورت ظاہر ہوئی۔ پھر اِن لوگوں کو بُرا بھلا کہنے لگی۔ اور پھر اُس نے زور سے اپنی لاٹھی زمین پر ماری۔ پھر سارے اونٹ بِدگ گئے اور ادھر اُدھر بھاگنے لگے۔ اِنہوں نے پھر اونٹوں کو بڑی مشکل سے اکھٹا کیا۔ تھوڑا سے چلے تھے کہ پھر وہ عورت اسی طرح ظاہر ہوئی اور برا بھلا کہا اور پھر زور سے لاٹھی زمین پر ماری۔ اونٹ پھر بِدک کر بھاگنے لگے۔ تو وہ اونٹوں کو جمع کرتے اور چلتے اور وہ عورت پھر ظاہر ہوتی۔ تو یہ لوگ بڑی عجیب مصیبت میں پڑے کہ کرے تو کیا کریں۔

کچھ سمجھ میں نہیں آ رہا تھا عذاب میں پڑ گئے۔ خیر شام کے قریب دور ایک جگہ اُس کو آگ جلتی ہوئی نظر آئی۔ اور یہ اُس آگ کی طرف چلے گئے تاکہ کچھ مدد کرنے والے مل جائے۔ کچھ ایسا ہو جائے کہ اس تکلیف اور پریشانی سے ہماری جان چھوٹ جائیں۔ آگ کے قریب گئے تو وہاں ایک بہت بوڑھا آدمی بیٹا تھا۔ اور غالبًا وہ بھی جِن تھا۔ تو وہ اُس کے پاس گئے اور اُسے سارا ماجرا سنایا۔ کہ اس اس طرح ہوا ہے اب ہم عجیب مصیبت میں پھنس گئے ہیں۔ جان ہماری نہیں چوٹتی کہ کیسے اس جنیۃ سے اپنی آپ کو چھڑا دیں۔

تو اُس بوڑھے آدمی نے کہا کہ اس دفعہ جب وہ عورت ظاہر ہو تو تم کہو، "باسمکَ اللّٰھُمَّ"۔ چنانچہ اس دفعہ جب وہ جنِّی عورت ظاہر ہوئی تو اُن میں اُمَیَّۃ ابن ابی سلف جو بڑا مشہور شاعر اور سردار گزرا ہے عرب کا۔ تو اُس نے زور سے کہا، "باسمک اللّٰھُمَّ"۔ یہ کہتے ہوئے وہ جِنّیۃ عورت بھاگ گئی۔ لیکن پھر مُڑ کر جنات نے حملۃ کر دیا، اور اُس حرب ابن امیۃ جس نے اُس سانپ کو قتل کر دیا تھا اُس کو قتل کر ڈالا۔ اور اُس کے بعد پھر نہیں آئے۔

تو اِس حرب ابن امیّۃ کی قرب وہی پر ویرانے میں بنی۔ اور پھر اُس پر انہوں نے یہ شعر کہا۔

تنافُر کلمات کی ایک اور مثال:

كريمٌ متیٰ اَمۡدَحۡهُ اَمۡدَحۡهُ وَالۡوَریٰ مَعِیۡ وَ اِذا ما لـُمۡتُهُ لـُمۡتُهُ وَحۡدِیۡ

شاعر کسی کی تعریف کر رہا ہے، مدح بیان کر رہا ہے۔ کریم کا لفظ جب عربی زبان میں آئے تو اسکا معنیٰ "سخی" کے کرنا بھی صحیح اور اسی طرح اس کے معنیٰ معزز کے بھی ہے۔

کریمٌ: وہ ایسا سخی ہے۔ یا وہ ایسا معزز ہے۔ متیٰ اَمۡدَحۡهُ: جب میں اُس کی مدح کرتا ہوں، اَمۡدَحۡهُ: تو میں اُس کی مدح کر رہا ہوں۔ وَالۡوَریٰ مَعِیۡ:اس حال کہ میں مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے۔ یعنی مدح کے اندر مخلوق میرے ساتھ ہوتی ہے۔ وَریٰ: مخلوق۔ یعنی وہ ایسا سخی اور معزز آدمی ہے کہ جب میں اُس کی تعریف کر رہا ہوں تو سارے لوگ میرے ساتھ اُس کی تعریف کرتا ہے۔ کیونکہ اُس کی سخاوت اتنی عام ہے کہ صرف مجھے اُس کا فائدہ نہیں پہنچ رہا ہے بلکہ سارے لوگ اُس سے مستفید ہو رہے ہیں۔ تو لہٰذا جب بھی میں تعریف کرنے لگتا ہوں تو سارے لوگ بھی اُس کی تعریف شروع کرنے لگتے ہیں۔

وَ اِذا ما لـُمۡتُهُ: اور جب میں اُس کی ملامت کرتا ہوں۔ لُمۡتُ یہ لامَ یَلومُ سے متکلم کا صیغہ ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ جب میں اُس ممدوح سے ناراض ہونے لگو اور اُس ممدوح کو بُرا بھلا کہنے لگو۔ لـُمۡتُهُ وَحۡدِیۡ: تو میں اکیلا ہی اُس کو ملامت کرتا ہوں۔ یعنی ملامت کرنے میں میرے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ لوگوں کو اُن سے کوئی تکلیف پہنچی ہی نہیں ہے۔

ترکیب۔ کریمٌ : متیٰ اَمۡدَحۡهُ: یہ شرط ہے۔ اور آگے آنے والا امۡدَحۡهُ جزا ہے۔ اَمۡدَحۡهُ وَالۡوَریٰ مَعِیۡ: یہ جزا ہے۔ ترجمہ: متی امدحهُ: جب میں اُس کی تعریف کرتا ہوں۔ آگے جزا "اَمۡدَحۡهُ والۡوریٰ مَعِیۡ" آ گئی: تو میں اُس کی تعریف کر رہا ہوں اس حال میں کہ مخلوق میری ساتھ ہوتی ہے۔ اور "اَلۡوریٰ مَعِیۡ" میں یاد رکھئے، اَلۡوَریٰ مبتدا ہے اور مَعِی اُس کی خبر ہے۔ یہ جملہ اسمیہ حال بن رہا ہے۔ وَ اِذا ما لـُمۡتُهُ: یہ ہے شرط، اور جب میں اُس کو ملامت کرنے لگتا ہوں، آگے آنے والا لُمۡتُهُ جزا آرہی ہے۔ لـُمۡتُهُ وَحۡدِیۡ : تو میں اکیلا اُس کو ملامت کرنے لگتا ہوں۔

تنافر کلمات کی وجہ: یہ جو اَمۡدَحۡهُ آیا ہے۔ اس میں "حا" اور "ھا" جمع ہے۔ اور "حا" اور "ھا" کے جمع ہونے سے کلمة میں معمولی سا ثقل آجاتا ہے۔ لیکن کلمة ابھی بھی فصاحة سے خارج نہیں۔ معمولی سا ثِقل آیا لیکن کلمة ابھی بھی فصاحت سے خارج نہیں۔ تو صرف "حا" اور "ھا" کی اجتماع کی وجہ سے یہ کلمة فصاحة سے خارج نہیں ہوا۔ قرآن شریف میں بھی "حا" اور "ھا" جمع ہوئے ہیں۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ "حا" اور "ھا" کی اجتماع سے یہ کلمة فصاحة سے خارج ہوا تو اس کا تو یہ مطلب ہوا کہ قرآن کریم غیر فصیح کلمة پر مشتمل ہے۔ حالانکہ قرآن میں کوئی ایک کلمة بھی غیرِ فصیح نہیں ہے۔

قرآن شریف میں ہے، "وَ الشَّمْسِ وَ ضُحٰهَا" تو "حا" اور "ھا" اکھٹے ہو رہے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ "حا" اور "ھا" کا جمع ہونا کلمة کو فصاحة سے نہیں نکالتا۔ تھوڑا سے ثِقل آجاتا ہے۔

لیکن یہ جو دوبارہ "اَمْدَحْهُ" آیا اب ثِقل دُگنا ہو گیا۔ اور اب اِس ثِقل نے فصاحة سے کلام کو نکالا۔ اگر ایک "اَمْدَحْهُ" ہوتا تو پھر خیر تھی لیکن جب دو "اَمْدَحْهُ" آگئے تو اب ثقل دُگنا ہوگیا۔ اور ثِقل کے دُگنے ہونے کی وجہ سے یہ کلام اب فصاحة سے خارج ہوئی۔ تو یہ تنافُر کلمات کی تیسری اُنہوں نے ذکر کی۔

اب مصنف رح ضعفِ تالیف کی بیان فرما رہے ہیں۔ ضُعفِ تالیف کا مطلب یہ ہے کہ کلام کا مشہور نحوی قانون کے خلاف ہونا۔ ایک ہے مُتَّفَقٌ علیہ قانون یعنی مُجْمَعْ علیہ قانون کہ جس پر سارے بڑے نحوی متفق ہیں۔ اُس کی بات نہیں ہو رہی کہ کلام اُس کے خلاف ہو۔ کیونکہ کلام اگر متفق علیہ قانون کے خلاف ہوا، پھر تو فصاحة اور غیر فصاحة تو چھوڑو بلکہ کلام ہی فاسد ہو جائے گا یعنی درست ہونے سے بھی کلام نکل جائے گا۔

اور یہاں پر مشہور نحوی قانون کی بات ہو رہی ہے۔ مشہور نحوی قانون کا معنیٰ یہ ہے کہ جس میں اکثر نحوی کہتے ہیں کہ یہ اسی طرح ہیں۔ ھاں چند نحویوں نے اُس قانون کی مخالفت بھی کی ہو۔ پس اگر کلام مشہور نحوی قانون کے خلاف ہو تو پھر کلام فصاحة سے نکل جائے گا۔ اگر چہ کلام پھر بھی ٹھیک ہے۔ کیونکہ گنجائش تو ہے کیونکہ چند نحویوں نے اسے ٹھیک کہا ہیں۔

جیسے اِضمار قبلَ الذکر ہے۔ ضمیریں تین قسم پر ہے۔ یا متکلم کی ضمیر ہوگی یا مخاطَب کی ضمیر ہوگی یا غائب کی ضمیر ہوگی۔ اور یاد رکھو! متکلم ہے بات کرنے والا، مخاطَب جس سے بات کی جائے، اور غائب جس کے بارے میں بات کی جائے۔ تو یہ متکلم اور مخاطَب کی ضمیر کا مرجع نہیں ہوتا جبکہ غائب کی ضمیر کا مرجع ہوتا ہے۔ غائب کے لئے ھو، ھم وغیرہ قسم کی ضمیریں لائی جاتی ہے۔ ھو کے ذریعے کسی چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ ھو کا معنیٰ ہے وہ۔ تو اُس کے لئے تعیین ہونی چاہئے۔ اگر انسان کی طرف بھی اشارہ ہے تو اس سے کون مراد ہے، زید مراد ہے یا عمرو، بکر وغیرہ مراد ہے۔ تو غائب کی ضمیر کے لئے ہمیشہ مرجع ہونا چاہئے۔

تو غائب کی ضمیر ہمیشہ وہاں آئیں گی جہاں مرجع مقدَّم ہو۔ غائب کی ضمیر کے لئے مرجع کا مقدَّم ہونا ضروری ہے۔ اور یہ مقدَّم ہونا کبھی لفظًا ہوگا کبھی معنًی ہوگا اور کبھی حُکمًا ہوگا۔ پھر لفظًا کے اندر دو قسمیں ہیں یا لفظًا حقیقتًا ہوگا یا لفظًا تقدیرًا ہوگا۔ تو یہ کُل چار قسمیں ہو گئیں۔ اب ان سب کی مثالیں بھی یاد رکھتے جاؤ۔

مثالیں: مثال نمبر 1: جب مرجع لفظًا حقیقتًا مقدَّم ہو۔

مثلاً، ضَرَبَ زیدٌ غلامَہٗ: زید نے پٹھائی کی اپنے غلام کی۔ اب یہ غلامَہٗ کے ساتھ "ھا" ضمیر غائب کی آئی۔ اور یہ ضمیر راجع ہے لفظِ زید کو۔ تو یہ زید اپنے ضمیر پر مقدَّم ہے، اور لفظوں میں موجود ہے نیز یہ حقیقتًا مقدَّم ہے۔ تو یہاں پر مرجع اپنے ضمیر سے لفظًا حقیقتًا مقدَّم ہوا۔ (لفظًا کا مطلب یہ ہے کہ آپ اُس لفظ پر باقاعدہ تلفظ بھی کرے۔ جیسا کہ زید پر ہم نے باقاعدہ تلفظ کیا۔)

مثال نمبر 2: جب مرجع لفظًا تقدیرًا یا رُتبتًا مُقدَّم ہو۔ ضربَ غُلَامَہٗ زیدٌ۔ ترکیب۔ ضربَ فعل، غلامَہٗ مضاف مضاف الیہ ملکر مفعول بہٖ مقدَّم، اور زیدٌ فاعل مؤخَّر۔ اب یہ غُلَامَہٗ کی ھا ضمیر زید کو راجع ہے۔ یہاں ہم زید پر تلفظ کر رہے ہیں لیکن زید لفظوں کے اعتبار سے ضمیر پر مؤخر ہے، لیکن تقدیرًا یہ مقدَّم ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہوں کہ زید رُتبتًا اپنے ضمیر پر مقدَّم ہے۔ اور یہ اس لئے مقدَّم ہے کیونکہ زید فاعل ہے۔ فعل کے فورًا بعد فاعل آنا چاہئے۔ لیکن یہاں پر زید لفظوں کے اعتبار سے مؤخر ہے لیکن رُتبے کے لحاظ سے اس کا مقام غلامَہٗ سے مقدَّم ہونا چاہئے تھا لیکن یہ غلامَہٗ کے بعد آیا۔ تو یہاں پر زید لفظوں کے اعتبار سے مؤخر ہے لیکن رُتبے کے اعتبار سے مقدَّم ہے۔ تو لہٰذا یہ ترکیب صحیح ہے۔ (تقدیرًا کا معنیٰ ہے فرض کرنا۔ یعنی زید لفظوں کے اعتبار سے تو مؤخر ہے لیکن ہم نے فرض کیا کہ یہ رتبے اور مقام کے لحاظ سے اپنے ضمیر پر مقدَّم ہے۔)

مثال نمبر 3: جب مرجع مقدَّم ہو معنًی: جیسے "اِعۡدِلُوۡا هُوَ اَقۡرَبُ لِلتَّقۡوٰی"۔ اس میں اعدِلُوا امر کا صیغہ ہے۔ اللہ پاک قرآن مجید میں فرماتے ہیں، "اِعۡدِلُوۡا: تم لوگ عدل کرو"۔ آگے فرماتے ہیں، "هُوَ اَقۡرَبُ لِلتَّقۡوٰی:عدل تقویٰ کے زیادہ قریب ہے"۔ اب یہ ھُو ضمیر عدل کو راجع ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے پیچھے تو عدل کا کہیں ذکر نہیں آیا۔ اِعۡدِلُوۡا تو فعل ہے۔ اور بات تو عدل کی چل رہی ہے حالانکہ لفظِ عدل پیچھے نہیں آیا ہے۔ تو عدل کا لفظ پیچھے نہیں آیا۔ تو یہاں جواب یہ دیتے ہیں کہ مرجع یہاں معنًی مقدَّم ہے۔ یعنی معنیٰ کے اعتبار سے مقدَّم ہے۔

یعنی اِعۡدِلُوۡا فعل ہے۔ اور ہر فعل کے اندر مصدر کا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ اِعۡدِلُوۡا کا معنیٰ "عدل کرو" تو دیکھو عدل آرہا ہے۔ تو ہر فعل کے اندر مصدری معنیٰ پایا جاتا ہے۔ توگویا اِعۡدِلُوۡا کے ضمن میں عدل گزر چکا یعنی عدَل مقدَّم ہو چکا۔ تو یہاں مرجع معنًی مقدَّم ہے۔

یا اسی طرح دوسری مثال ہے۔

دوسری مثال: "وَ لِاَبَوَیۡهِ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنۡهُمَا السُّدُسُ"۔ یہاں پر اَبَوَیۡهِ کی ھا ضمیر میت کو راجع ہے۔ وَ لِاَبَوَیۡهِ: اور میّت کے والدین جو ہیں اُن کے لئے۔ یہاں پر قرآن مجید کے اندر مسئلہ میراث کا چل رہا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، " وَلِاَبَوَيۡهِ: اور اس میّت کے جو والدین ہیں"۔ آگے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، " لِكُلِّ وَاحِدٌ مِّنۡهُمَا السُّدُسُ: اُن میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا حصّہ ہیں"۔ یعنی میراث میں سے اُن کو چھٹا حصّہ ملے گا۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ " وَلِاَبَوَيۡهِ" کی ھا ضمیر تو میّت کو راجع ہے اور پیچھے تو میّت کا لفظ نہیں گزرا۔ تو جواب یہ کہ یہاں پر میّت کا ذکر معنوی اعتبار سے گزر گیا۔ اس لئے کہ بات چل رہی ہے میراث کی۔ اور میراث وہاں پر تقسیم ہوتی ہیں جہاں پر پہلے کوئی میّت ہو یعنی کسی کا انتقال ہوا ہو۔ تو یہاں پر بھی میّت کا ذکر لفظوں میں نہیں بلکہ معنوی اعتبار سے گویا میّت کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ تو یہاں پر بھی ہم کہیں گے کہ یہ مرجع یہاں مقدَّم ہے معنًی۔

یا اسی طرح آپ کتابوں میں دیکھتے ہیں۔ نحوُ کے کتاب میں پڑھتے پڑھتے اچانک کوئی غائب کی ضمیر آ جائیگی۔ شرح میں آپ دیکھیں گے، شرح والا لکھیں گا کہ یہ ضمیر نحویوں کو راجع ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پیچھے تو نحویوں کا کہیں لفظ تو نہیں آیا۔ تو جواب وہ دیتے ہیں کہ بھئی آپ نحوُ کی کتاب پڑھتے ہیں۔ اور جب آپ نحوُ کی کتاب پڑھتے ہیں تو معنوی لحاظ سے علماء نحوُ کا ذکر ہو چکا ہے کیونکہ یہ مسائل علماءِ نحو ہی نے لکھے ہیں۔

یا عربی زبان کی کوئی بات چل رہی ہوتی ہے، اچانک وہاں غائب کی ضمیر آ جاتی ہے۔ اور پھر وہ آپ کو بتلاتے ہیں کہ یہ غائب کی ضمیر عربوں کو راجع ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں پر تو کہیں عربوں کا ذکر نہیں آیا۔ تو جواب دیتے ہیں کہ بات عربی زبان کی چل رہی ہے اور جب بات عربی زبان کی چل رہی ہے تو گویا معنًی عربوں کا ذکر مقدَّم ہو چکا۔

تو یہ ساری مثالیں اُس کی چلی جہاں ضمیر کا مرجع معنًی مقدَّم ہو۔

درس نمبر 9۔ مثال نمبر 4: جب مرجع مقدَّم ہو حُکمًا۔ اور یہ ضمیرِ شان اور ضمیر قصة میں ہوتی ہے۔ ضمیر شان اور ضمیر قصة میں ایک مُبہم ضمیر ہوتی ہے۔ اور آگے آنے والا جملة اُسکی تفسیر کرتا ہے۔ اگر مذکر کی ضمیر ہو تو ضمیرِ شان کہتے ہیں اور اگر مؤنث کی ضمیر ہو تو ضمیرِ قصة کہلاتا ہے۔ ضمیرِ شان کی مثال: جیسے، "اِنَّهُ زيدٌ قائمٌ": ترکیب۔ اِنَّ حرف از حروفِ مشبه بالفعل، ھا ضمیر منصوب محلاً اِنَّ کا اسم، زیدٌ مبتدا، قائمٌ خبر، مبتدا خبر ملکر یہ پورا جملة اِنَّ کے لئے خبر۔ ترجمه: بے شک شان یہ ہے کہ زید کھڑا ہے۔ (انّہ کی ھا ضمیر ضمیر شان ہے۔ شان کا معنیٰ حال یا حالت ہے۔) یعنی بے شک حالت یا حال یہ ہے کہ زید کھڑا ہے۔ اب آپ سے کوئی پوچھے کہ اِنَّهُ میں اس ھا ضمیر کا مرجع کیا ہے۔ تو آپ کہیں گے کہ یہ ضمیر شان ہے اور آگے آنے والا جملہ اسکی تفسیر کرتا ہے۔ اور یہ جو آگے جملة آ رہا ہے "زیدٌ قائمٌ" یہ اسی ضمیر کی تفسیر بیان کر رہا ہے۔ یعنی اِس ھا ضمیر سے یہی حالت مراد ہے۔

گویا میں نے جب کہا، اِنَّہُ زیدٌ قائمٌ: تو میں نے ذہن کے اندر زیدٌ قائمٌ کا تصور کیا۔ اور پھر اِنَّہُ کی ھا ضمیر میں نے اُس کی طرف لوٹا دی۔ یعنی جو چیز میرے ذہن میں محفوظ تھی وہ ھا ضمیر میں نے اُس کی طرف لوٹا دی۔ اور چونکہ سننے والے کو یہ پتہ نہیں کہ یہ ھا ضمیر سے کون مراد ہے تو فورًا میں نے پورا جملہ "زیدٌ قائمٌ" لایا تا کہ سننے والے کو پتہ چلے کہ اس ھا ضمیر سے مراد "زیدٌ قائمٌ" ہے۔

اور ضمیرِ قصة کی مثال: جیسے، "اِنَّھَا زینبُ قائمَۃٌ"۔ چونکہ یہ مؤنث کے لئے آیا تو اس کو ضمیر قصة کہیں گے۔ ترجمہ: قصة یہ ہے کہ زینب کھڑی ہے۔ تو دیکھو! یہاں پر ھا ضمیر کی تفسیر آگے آنے والا جملہ "زینبُ قائمَۃٌ" کر رہی ہے۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہاں مرجع لفظوں میں مؤخر ہے۔ یعنی ھا ضمیر پہلے آئی اور وہ جس کو لوٹ رہی تھی وہ بعد میں آیا۔ تو ایسا کیوں کیا جاتا ہے؟ دراصل یہاں ایک نُکتہ مقصود ہوتا ہے۔ نُکتہ باریک اور گہری بات کو کہا جاتا ہے۔ یہاں مقصد یہ ہے کہ بات کو سُننے والے کی ذہن میں اچھی طرح بٹانا ہوتا ہے۔ بھئی میں نے جب کہا، کہ اِنَّہُ زیدٌ قائمٌ کہ یہ جو بات ہے "زیدٌ قائمٌ" یہ آپ کے ذہن میں اچھی طرح بیٹھ جائے۔ اگر میں ویسے کہہ دوں، "زیدٌ قائمٌ"۔ بات اب بھی وہی، یا یوں کہوں، اِنَّ زیدًا قائمٌ، اب بھی بات وہی، اور "اِنَّہُ زیدٌ قائمٌ" اب بھی بات وہی، لیکن فرق یہ پڑا کہ اِنَّہُ زیدٌ قائمٌ کی صورت میں بات اچھی طرح آپ کی ذہن میں بیٹھ جائے گی۔ اور اِنَّ زیدًا قائمٌ کی صورت میں بات آپ کی ذہن میں اچھی طرح نہیں بیٹھیں گی۔

وجہ یہ کہ جب میں آپ کو کہہ رہا ہوں کہ اِنَّ زیدًا قائمٌ۔ تو اس وقت آپ کی ذہن میں کوئی طلب نہیں ہو رہی کہ یہ والی بات مجھے بتلا دے۔ ہاں جس بات کی آپ کو طلب ہو کہ مجھے جلدی جلدی سناؤ تو وہ بات آپ پوری توجہ سے سنیں گے۔ کیونکہ آپ کی دل میں طلب ہے کہ یہ والی بات بتلا دیں۔ تو بغیر طلب کے جب بھی کوئی بات آئے گی تو ہو سکتا ہے آپ کوئی توجہ نہ کرے۔ لیکن طلب جب ذہن میں ہوگی ہو پھر آپ پوری توجہ کریں گے۔

تو لہٰذا، "اِنَّ زیدًا قائمٌ" یہاں پر میں نے آپ کے ذہن میں کوئی طلب پیدا نہیں کی۔ اور ہو سکتا ہے آپ کی کوئی توجہ نہ رہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے آپ کی توجہ ہو۔ لیکن جب میں نے اِنَّہُ کہا، غائب کی ضمیر آئی تو اس سے آپ میرے طرف پورے توجہ سے ہوئے، کیونکہ غائب کی ضمیر آئی اور مرجع تو کوئی گزرا نہیں تو اب اس ضمیر کا کیا معنیٰ، تو آپ کے دل میں طلب پیدا ہوئی اور طلب کے ساتھ آگے آیا، زیدٌ قائمٌ۔ تو اب وہ بات اچھی طرح آپ کی ذہن میں اور دل میں بیٹھ گئی۔

تو ضمیر شان اور ضمیر قصة کے اندر یہ نکتہ مقصود ہوتا ہے کہ سامع کی ذہن میں بات اچھی طرح بیٹھ جائے۔ کبھی غفلت میں ویسے بات نہ گزر جائے۔ تو پہلے اجمال کے لئے ایک مبہم ضمیر لایا جاتا ہے۔

(اِجمال: جس کے اندر پورا تفصیل نہ ہو۔) اور اس کے بعد تفسیر آجاتا ہے۔ اور اجمال کے بعد جب تفسیر آجاتی ہے تو بات ذہن میں اچھی طرح بیٹھ جاتی ہے۔

تو ضمیرِ شان اور ضمیرِ قصۃ میں ضمیر لاتے ہی پہلے ہیں۔ یہاں مرجع کوئی پہلے نہیں گزرا ہوتا۔ اور جان بوجھ کر مرجع بعد میں لاتے ہیں۔ کیونکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ سننے والی کی ذہن میں بات کو اچھی طرح بٹھایا جائے۔ تو اس نکتہ کی وجہ سے ضمیر یہاں پر ہمیشہ مرجع سے پہلے آئیں گی۔

اور یہاں پر تو نحویوں کا قانون ٹوٹ رہا تھا کہ ہمیشہ مرجع پہلے آنا چاہئے اور ضمیر بعد میں آنا چاہئے لیکن یہاں چونکہ وہ نُکتہ مقصود ہے اس لئے ہمیشہ ضمیر پہلے آئیں گی اور مرجع بعد میں آئیں گی۔ تو پھر نحویوں نے اسکو اپنے قانون میں داخل ہونے کے لئے کہا کہ یہاں مرجع مقدَّم ہے حکمًا۔ (یاد رکھئے! یہ کوئی چھ جگہیں ہیں تقریبًا جہاں پر ضمیر پہلے آتا ہے اور مرجع بعد میں آتا ہے۔ اور نُکتہ یہاں یہ ہوتا ہے کہ بات ذہن میں اچھی طرح بیٹھ جائے۔ مثلاً نِعْمَ کے اندر ایسا ہوتا ہے، اسی طرح تنازع فعلین کے باب میں بھی ہوتا ہے، اسی طرح ضمیر شان میں ہے، اسی طرح رُبَّ کے اندر ہوتا ہے، یا اسی طرح وہ مرجع بدل واقع ہو رہا ہو ضمیر سے یعنی ضمیر مبدل منہ ہو اور مرجع اُس سے بدل واقع ہو رہا ہو، اور یا اسی طرح جب مبتدا کی تفسیر خبر بیان کر رہا ہو۔)

تو نحویوں نے تو قانون بنایا تھا کہ مرجع کو ہر حال میں مقدَّم ہونا چاہئے تاکہ پتہ چلے کہ ضمیر سے کیا مراد ہے۔ چاہے وہ مرجع کبھی لفظًا مقدَّم ہو، یا کبھی معنًی مقدَّم ہوگا۔ لیکن یہ جو پانچ چھ جگہیں آئی تو یہاں پر تو ضمیر ہمیشہ مقدَّم ہوتا ہے اور مرجع بعد میں آتا ہے۔ تو نحویوں نے اپنے قانون کو بچانے کے لئے اور ان جگھوں کو قانون میں داخل کرنے کے لئے یہاں پھر وہ یوں کہتے ہیں، "کہ مرجع مقدَّم ہے حکمًا"۔ حکمًا کا معنیٰ یہ ہے کہ یہ حکم لگا دیا کہ مرجع مقدَّم ہے۔ بس یہ حکم لگا دیا اور حقیقتًا یہاں مرجع مقدَّم نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں مجبوری ہے اور وہ نکتہ ذہن میں بٹھانا ہے تاکہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔ اور بات ذہن میں اچھی طرح تب بیٹھیں گی جب پہلے اِجمال آئے اور بعد میں تفسیر آئے۔ اور اُس کی یہی صورت ہے کہ ضمیر پہلے آنی چاہئے اور تفسیر بعد میں آنی چاہئے۔ تو لہٰذا یہاں یہ نُکتہ مقصود ہے تو لہٰذا یہاں یوں کہتے ہیں کہ مرجع مقدَّم ہے حکمًا۔

نیز اسی طرح "قُلْ هُوَ اللّٰهُ احدٌ"۔ هُوَ: شان یہ ہے۔ کیا شان ہے؟ مرجع پیچھے تھا ہی نہیں، اب ذہن پوری طرح متوجہ ہوا، ساتھ ہی آگیا، "اللّٰهُ احدٌ: اللہ ایک ہے"۔

تو مرجع کے مقدَّم ہونے کے کل یہاں پر چار صورتیں ہو گئیں۔ مرجع مقدَّم ہوگا لفظًا حقیقتًا یا لفظًا تقدیرًا، یا مرجع مقدَّم ہوگا معنًی یا مرجع مقدَّم ہوگا حکمًا۔

اب اس کے مقابلے میں اگر کوئی شخص یوں کہے، ضَرَبَ غلامُہٗ زیدًا۔ غلامُہٗ یہاں پر فاعل ہے۔ زیدًا ہے مفعول۔ نیز فاعل کو مقدَّم ہونا چاہئے۔ تو غلامُہٗ فاعل ہے اور مقدَّم بھی ہے۔ اور زیدًا مفعول ہے اور

اسے مؤخر ہونا چاہئے اور لفظوں میں بھی یہ مؤخر ہے۔ اب غلامُهُ کی ھا ضمیر زید کو راجع ہے۔ تو یہ اضمار قبل الذکر ہوا۔ اضمار قبلَ الذکر کا مطلب ہے اِضمار قبلَ الذِّکرِ المَرْجِعِ۔ یعنی یہاں پر ضمیر مرجع کے ذکر سے پہلے آ گئی۔ اور زید لفظوں میں بھی مؤخر اور رتبے کے اعتبار سے بھی مؤخر ہے کیونکہ مفعول ہے۔ تو یہاں پر کوئی تاویل نہیں کی جا سکتی پس یہ اضمار قبلَ الذکر ہے۔ تو یہاں پر مشہور نحوی قانون کی مخالفت ہوگئی اس کلام کے اندر پس لہٰذا یہ کلام فصاحت سے خارج ہوئی۔ البتہ اس کو فاسد نہیں کہہ سکتے کیونکہ چند نحویوں نے " ضربَ غلامُهُ زیدًا" کی اجازت دی ہے۔

وَ ضُعْفُ التَّالیفِ کونُ الکلامِ غیرَ جارٍ علَی القانونِ النَّحوِی الْمَشْهُوْرِ اور ضُعْفِ تالیف وہ کلام کا مشہور نحوی قانون پر جاری نہ ہونا ہے۔ یہاں پر غیرُ نفی کے لئے آیا۔ ضُعْف: کمزوری، تالیف: جوڑنا، گویا لفظوں کو ایسے ترتیب سے جوڑا ہے کہ وہ ترتیب اور ترکیب کمزور ہے۔ کَالْاِضْمَارِ قَبْلَ الذِّکْرِ لفظًا وَّ رُتْبَةً جیسے ضمیر کا لانا مرجع کے ذکر سے پہلے لفظًا بھی اور رُتبةً بھی۔ قبلَ الذِّکرِ ای قبلَ الذِّکْرِ المَرْجِعِ۔

فی قولِهٖ شاعر کے اس قول کے اندر

جزیٰ بنوهُ أبا الغیلانِ عَنْ کِبَرٍ وَ حُسْنِ فِعْلٍ کما یُجْزیٰ سِنِمَّارُ

جزیٰ بنوهُ أبا الغیلانِ : : بدلا دیا، بنوهُ کی ھا ضمیر راجع ہے ابو الغیلان کو۔ یہاں پر بنوهُ فاعل بن رہا ہے جزیٰ فعل کے لئے۔ کیونکہ یہ واؤ کے ساتھ آرہا ہے۔ یہ اصل میں بَنون تھا۔ جب بنون کی اضافت ھا ضمیر کی طرف کی گئی تو نونِ جمع اضافت کی وجہ سے گر گیا اور بَنُوْهُ بن گیا۔ بنون یہ مسلمونَ کی طرح ہے حالت رفعی میں واؤ کے ساتھ آئے گا یعنی بنونَ اور حالت نصبی جرّی میں یا کے ساتھ آئے گا یعنی بَنِیْنَ۔ اور آگے ابا الغیلان آیا۔ اور یہ ابا منصوب آیا۔ کیونکہ یہ اسمائے ستة مکبَّرة مؤحدة مضافة الیٰ غیرِیائے متکلم ہے۔ اور اسکا اعراب حالت رفعی میں واؤ کے ساتھ ہوتا ہے اور حالت نصبی میں الف کے ساتھ ہوتا ہے اور حالت جرّی میں یاء کے ساتھ ہوتا۔ تو یہاں پر "ابا" الف کے ساتھ آیا تو معلوم ہوا کہ منصوب ہے اور مفعول ہے۔

اب بنوهُ فاعل اور ابا الغیلانِ مفعول۔ بنوهُ کی ھا ضمیر راجع ہے ابا الغیلان کو۔ اور " ابا الغیلان" لفظوں میں بھی مؤخر ہے اور رتبے کے لحاظ سے بھی مؤخر ہے کیونکہ مفعول ہے۔ تو لہٰذا یہ اضمار قبلَ الذکر ہوا۔ تو اس میں مشہور نحوی قانون کی مخالفت پائی گئی اس کلام کے اندر۔ یہ ضربَ غلامُهُ زیدًا کی طرح ہے۔ جس کی تفصیل اوپر گزر گئی۔

ابو الغیلان ایک آدمی کی کنیت ہے۔ اور یہ کوئی شخص تھی اور اُس کے بیٹوں نے اُس کا خیال نہیں رکھا اور تکلیف وغیرہ دی۔ حالانکہ اِس نے اُن کی اچھی پرورش کی تھی۔ اُن کے ساتھ اچھا سلوک کیا تھا۔ تو شاعر کہتا ہے،

جزیٰ: بدلا دیا، بنوهُ: ابو الغیلان کے بیٹوں نے، أبا الغیلانِ: ابو الغیلان کو، عَنْ کِبَرٍ: ای بعدَ کِبَرٍ، عَنْ بمعنیٰ بعد کے ہے۔ بڑھاپے کے بعد، کِبَر: بڑھاپا۔ ابو الغیلان کے بیٹوں نے اُنہیں بدلا دیا بوڑھا ہو جانے کے بعد، وَ حُسْنِ فِعْلٍ: اس کا عطف کِبَر پر ہے۔ ای بعدَ حُسْنِ فِعْلٍ: اچھے فعل کے بعد، یعنی ابو الغیلان نے تو خود اُس کے ساتھ اچھا فعل کیا تھا۔ اور ہمیشہ اُن کا خیال رکھا تھا۔ اُس کی پرورش کی تھی۔ لیکن جب وہ بوڑھا ہو گیا تو اُس کے بوڑھا ہونے کے بعد اور اچھے فعل کے بعد بدلا دیا۔ کما یُجْزیٰ سِنِمَّارُ : جیسا کہ بدلا دیا جاتا ہے سِنِمَّار کو۔

ترجمہ: بدلا دیا ابوالغیلان کے بیٹوں نے اُس کو اُس کے بڑھاپے کے بعد اور اُس کے اچھے فعل کے بعد جیسا کہ بدلا دیا جاتا ہے سِنِمَّار کو۔ یعنی احسان کے بعد اُس کے بیٹوں نے اُس کے ساتھ برا سلوک کیا۔

سِنِمَّار ایک رومی شخص تھا۔ یہ تعمیرات کا بڑا ماہر تھا۔ بڑا ماہر انجنئیر تھا۔ اسکا شہرت کوفہ کے بادشاہ "نعمان ابن امرؤ القیس" کو پہنچا۔ یہ بادشاہ نعمان اکبر کہلاتا تھا۔ بادشاہ نے اسکو بھلوایا اور کہا کہ میں اپنے لئے ایک محل بنوانا چاہتا ہوں۔ ایک ایسا محل کہ جس کا حسن و جمال سب کو حیرت میں ڈال دیں اور ایک عظیم محل ہو۔ چنانچہ سِنِمَّار نے اُس کے لئے کام شروع کیا۔ اور کہتے ہیں بیس سال لگے اُس محل کو مکمل کرنے میں۔ اور بڑا زبردست محل بنایا، کہ جو اُس کو دیکھتا تھا تو دیکھ کر حیران رہ جاتا۔

جب محل بن کر مکمل ہو گیا تو اب بادشاہ کو دکھانے کے لئے لایا گیا۔ بادشاہ نے بھی تو اُس بڑا پسند آیا۔ پھر خیال آیا یہ نہ ہو کہ یہ ایسا ہی محل کسی اور کے لئے نہ بنا دے۔ چنانچہ حکم دیا اور پھر اُس سِنِمَّار کو محل کے اوپر سے گرا کر قتل کر دیا۔

تو ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ اُس نے بادشاہ کے لئے اتنا اچھا محل بنایا تھا کہ جیسا بادشاہ کی خواہش تھی بلکہ اُس سے بھی بڑھ کر محل بنوایا تھا۔ تو چاہئے تو یہ تھا کہ بادشاہ اُس بڑے انعامات وغیرہ دیتا۔ لیکن بادشاہ نے اُس کی زندگی ہی ختم کر دی۔

تو عربی میں کہتے ہیں کہ جب کوئی کسی کے ساتھ احسان کر دے اور وہ بدلہ میں اُس کے ساتھ برائی کر دے تو عربی میں کہتے ہیں، "جزاہُ جزاءَ سِنِمَّار": اُس نے اُس کو سِنِمَّار جیسا بدلا دیا۔

اور کہتے ہیں کہ محل کا نام خَوَرْنَقْ تھا۔

درس 10- آج کے سبق میں ہم تعقید کے بارے میں پڑھیں گے۔ جب کلام کا دلالت معنیٔ مراد پر واضح نہ ہو تو اسے تعقید کہتے ہیں۔ یعنی کلام سے معنیٔ مراد سمجھ میں نہ آتا ہو یہ تعقید ہے۔ حالانکہ کلام ایسا ہونا چاہئے کہ اسے سنتے ہی یا پڑھتے ہی اس کا معنیٔ مراد سمجھ میں آنا چاہئے۔ یہاں لفظ "معنیٔ مراد" آیا۔ ایک معنیٔ لغوی ہوتا ہے اور ایک معنیٔ مراد ہوتا ہے۔ معنیٔ لغوی وہ ہے کہ ہر لفظ جس معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا تھا اُسی معنیٰ پر دلالت کرے یعنی اُس معنیٰ پر اُس کی دلالت واضح ہو۔ اور معنیٔ مراد یعنی وہ معنیٰ کہ جسکا ارادہ کیا جائے۔ (مُراد اسمِ مفعول کا صیغہ ہے۔ مراد: جس کا ارادہ کیا گیا ہو)۔

تو معنیٔ لغوی اور معنیٔ مراد دو چیزیں ہیں۔ مثلاً آپ کا ایک ساتھی ہے اور وہ کمرے میں آگیا۔ اور جیسے ہی وہ آگیا تو آپ نے کہا کہ شیر آگیا۔ اب لغت میں شیر ایک جنگلی درندے کو کہتے ہیں۔ تو اس کلام کا لغوی معنیٰ یہ ہوا کہ جنگلی درندہ آگیا۔ لیکن متکلم کا اس کلام سے یہ ارادہ نہیں کہ جنگلی درندہ آ گیا بلکہ متکلم یہ بتلانا چاہتا ہے کہ بہادر آدمی آگیا ہے۔

تو ایک ہوتا ہے معنیٔ لغوی جو لغت کے اعتبار سے ہوتا ہے اور ایک ہوتا ہے معنیٔ مراد یعنی کہ جسکا ارادہ کیا جائے۔

اس کا ایک اور مثال: آپ کا ساتھی آیا آپ نے کہا خاتِم طائی آیا ہے۔ اب اس کلام کا لغوی معنیٰ یہ ہوا کہ وہ جو ایک سخی آدمی عرب میں گزرا تھا اور اُس کا نام خاتِم طائی تھا، وہ آگیا۔ حالانکہ اُس کو مرے ہوئے سینکڑوں سال گزر چکے ہیں۔ معلوم ہوا یہاں لُغوی معنیٰ مراد نہیں۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ سخی آدمی آ گیا ہے۔ تو خاتِم طائی بول کر آپ نے سخی آدمی کے معنیٰ کے ارادہ کیا ہے۔ تو معنیٔ مراد یہ ہوا کہ سخی آدمی آیا ہے۔

اس میں پھر تفصیل یاد رکھئے۔ کبھی کبھار لغوی معنیٰ اور معنیٔ مراد دونوں ایک ہی ہوتے ہیں۔ اور کبھی لغوی معنیٰ الگ ہوگا اور معنیٔ مراد الگ ہوگا۔ مثلاً آپ کا ساتھی آیا اور آپ نے کہا کہ بہادر آدمی آیا ہے۔ تو یہاں پر لغوی معنیٰ بھی یہی ہے کہ بہادر آدمی آیا ہے اور معنیٔ مراد بھی یہی ہے کہ بہادر آدمی آیا ہے۔ تو دیکھئے یہاں پر لغوی معنیٰ اور معنیٔ مراد دونوں ایک ہی ہوئے۔ لیکن جب آپ نے کہا کہ شیر آیا ہے تو یہاں پر لغوی معنیٰ اور ہے اور معنیٔ مراد اور ہے۔ اسی طرح جب آپ نے کہا کہ خاتم طائی آگیا ہے تو یہاں پر لغوی معنیٰ اور ہے معنیٔ مراد اور ہے۔

تو گویا یہاں پر دو معنیٰ ہوئے۔ ایک لغوی معنیٰ اور ایک معنیٔ مراد۔ تو کلام کو سنتے ہی یا پڑھتے ہی سب سے پہلے دوسرے شخص کی ذہن میں اُس کا لغوی معنیٰ آتا ہے۔ اور پھر اُس لغوی معنیٰ سے ذہن منتقل ہوتا ہے معنیٔ مراد کی طرف۔ مثلاً جیسے ہی کسی نے کہا شیر آگیا ہے۔ تو اولاً ذہن میں لغوی معنیٰ

آگیا اور پھر اُس لغوی معنیٰ سے ذہن معنئ مراد کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور جتنا ظہور ہوگا اُتنا ہی تیزی سے ذہن معنئ لغوی سے معنئ مراد کی طرف منتقل ہوتا جائے گا۔

تو یہ جو ذہن منتقل ہوتا ہے معنئ لغوی سے معنئ مراد کی طرف، تو اس انتقال میں کسی قسم کا کوئی مانع یا خِفیٰ نہیں ہونا چاہئے۔ اگر یہاں کوئی مانع آگیا یا کوئی رُکاوٹ آگئی یعنی کوئی خلل اور خرابی آگئی، تو ذہن منتقل نہیں ہوگا معنئ لغوی سے معنئ مراد کی طرف۔ اور اسکو تعقید کہتے ہیں۔

تو تعقید اس چیز کا نام ہے کہ ذہن کے معنئ لغوی سے معنئ مراد کی طرف منتقل ہونے میں کوئی خلل یا خرابی ہو۔ پس اگر کلام میں یہ خرابی پائی جائے کہ ذہن معنئ لغوی سے معنئ مراد کی طرف منتقل نہیں ہوتا، تو یہ خلل اور خرابی تعقید کہلاتا ہے۔

پھر یاد رکھئے! یہ خرابی اور خلل دو قسم پر ہے۔ کبھی خلل اور خرابی لفظوں کے اندر ہوں گی اُس کلام کے اندر ہی۔ اور کبھی خرابی معنیٰ کے اندر ہوگی۔ اگر خرابی لفظوں کے اندر ہو تو پھر یہ تعقید لفظی کہلاتی ہے اور اگر خرابی معنیٰ کے اندر ہو تو پھر یہ تعقید معنوی کہلاتی ہے۔

و التَّعْقِيْدُ اَنْ يَّكُونَ الْكَلَامُ خَفِيَّ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ اور تعقید یہ ہے کہ کلام جو ہے وہ خَفِيُّ الدلالة ہو اپنے معنئ مراد پر۔ تو کلام کا جو دلالة علی المعنیَ المراد ہے اگر اس میں خفیٰ ہو تو یہ تعقید کہلاتا ہے۔ خِفِی: پوشیدگی۔ یعنی کلام کا معنئ مراد پر دلالت میں خفیٰ ہوگی۔

یہاں سے مصنفؒ تعقید لفظی کو بیان کر رہے ہیں۔ وَ الْخِفَاءُ اِمَّا مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ اور یہ خفیٰ یا تو لفظ کی جانب سے ہوگا۔ یعنی لفظوں کے اندر کوئی ایسی خرابی ہے کہ جس کی وجہ سے ذہن معنئ لغوی سے معنئ مراد کی طرف جلدی منتقل نہیں ہوتا۔

لفظوں کے اندر خرابی کی کیا کیا صورتیں ہو سکتی ہیں، چند ایک اُنہوں نے ذکر کی ہیں۔ لفظوں میں بعض اوقات یہ خرابی ہوتی ہے کہ ایک لفظ کو مقدَّم ہونا چاہئے تھا اور ایک لفظ کو مؤخر ہونا چاہئے تھا لیکن کہنے والے نے اسکا عکس کیا۔ اور کبھی کبھار یہ خرابی فصَل کی وجہ سے ہوتی ہے۔ فصَل کا معنیٰ ہے جدائی کرنا الگ کرنا۔ جیسا کہ موصوف کے بعد فورًا صفت آنا چاہئے۔ تو اگر وہ درمیان میں کوئی اور لفظ لایا اور صفت کو موصوف سے جدا کر دیا تو یہ بھی خلل پیدا کریگی معنئ مراد کے سمجھنے میں۔ اسی طرح مبتدا کے فورًا بعد خبر آنی چاہئے۔ اگر مبتدا اور خبر کے درمیان کوئی اور لفظ آ جائے تو اس کی وجہ سے بھی معنئ مراد کے سمجھنے میں خلل آجائے گا۔ اسی طرح ایک جگہ ایک لفظ کو ذکر کرنا چاہئے اور متکلم اُس لفظ کو حذف کر دیتا ہے۔ اور کوئی واضح قرینة بھی نہیں ہوتا کہ جس سے اُس محذوف کا پتہ چلے، تو اس کی وجہ سے بھی معنئ مراد کے سمجھنے سے خرابی آتی ہے۔ یا اسی طرح ایک مقام تو

اسم کا ہوتا ہے لیکن کہنے والا اُس جگہ ضمیر کو لاتا ہے۔ تو یہ مختلف قسم کی خرابیاں ہیں جن کی وجہ سے لفظوں ہی میں خلل آجاتا ہے۔ اور اب وہ معنیٔ مراد پر صحیح طریقے سے دلالت نہیں کر رہے۔

بسببِ تقدیمٍ او تاخیرٍ او فصلٍ تقدیم یا تاخیر یا فصل کی وجہ سے۔ و یُسَمّٰی تعقیدًا لَفْظِيًّا اور اسکو تعقیدِ لفظی کہتے ہیں۔ كقولِ الْمُتَنَبِّـى: جیسا کہ مُتنبِّی کا قول ہے۔ متنبی ایک مشہور شاعر گزرا ہے۔ اُس کا یہ شعر اس کے اندر تعقید لفظی ہے۔

جَفَخَتْ وَ هُم لا يَجْفَخُوْنَ بِها بِهِم شِيَمٌ عَلَى الْحَسَبِ الأَغَرِّ دَلائِلُ

جَفَخَتْ: جَفَخَ: فخر کرنا، شِيَمٌ : شِيَمٌ یہ جمع ہے شِيمَةٌ کی۔ شِيمَةٌ: عادت اور طبیعت۔
اَلْحَسَبِ: اَلْحَسَبْ: خاندانی شرافت، خاندان کا معزز ہونا، الْأَغَرِّ : غَرَّ يَغَرُّ غَرَرًا وَ غَرَارَةً سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے۔ غَرَّ يَغَرُّ غَرَرًا وَ غَرَارَةً: روشن چہرے والا ہونا، معزز ہونا، بُلند کردار والا ہونا، اور اسی سے غُرَّةٌ بھی ہے۔ غُرَّةٌ: گھوڑی کی پیشانی پر عموماً سفید رنگ کا نشان ہوتا ہے یعنی سفید بال ہوتے ہیں۔
دَلائِلُ : یہ جمع ہے دلالت کی۔ اور دلالت کہتے ہیں رہنمائی کرنا۔ تو یہاں دلائل بمعنیٰ "علامتوں یا نشانیوں" کے ہیں۔

اب شعر پر نظر رکھیئے۔

جَفَخَتْ وَ هُم لا يَجْفَخُوْنَ بِها بِهِم::: شِيَمٌ عَلَى الْحَسَبِ الأَغَرِّ دَلائِلُ

جَفَخَتْ: فخر کرتی ہیں۔ جَفَخَتْ فعل آیا اور فعل کے لئے فاعل چاہیئے۔ تو یاد رکھیئے اگلے مصرع کے اندر شروع میں جو پہلا لفظ آرہا ہے "شِيَمٌ" یہ فاعل ہے جَفَخَتْ کا۔ فخر کرتی ہیں عادتیں۔تو دیکھیئے یہ پہلا سبب ہے تعقید کا۔ کہ فعل اور فاعل کے درمیان " و هم لا یجفخون بها " سے فصل کر دیا گیا۔ نیز تعقید کا دوسرا سبب یہ ہے کہ پہلے مصرع کے آخر میں "بِهِم" جار مجرور جو آیا یہ اسی جَفَخَتْ سے متعلق ہے اور درمیان میں " و هم لا یجفخون بها " لے آئے۔ حالانکہ پہلے "بِهِم" کو لانا چاہیئے تھا۔ وَ هُم لا يَجْفَخُوْنَ بِها: یہ حال ہے "شِيَمٌ" سے۔ آگے دیکھیئے " دلائل" یہ صفت ہے شِيَمٌ کی۔ تو شِيَمٌ ہوا موصوف اور دلائل ہوئی اُسکی صفت۔ اور شاعر نے موصوف اور صفت کے درمیان فصل کر دیا۔ تو یہ بھی تعقید کا سبب ہے۔ جس کی وجہ سے کلام کا اپنے معنیٔ مراد پر دلالت واضح نہیں۔

ترجمہ: جَفَخَتْ بِهِمْ شِيَمٌ: فخر کرتی ہے اُن پر عادتیں، آگے "دلائلُ" صفت آرہی ہے شِيَمٌ کی۔ اور "عَلَى الْحَسَبِ الْاَغَرِّ" یہ جار مجرور ہے اور اسکا تعلق دلائلُ سے ہے۔ دلائلُ على الحسب الاغر: جو نشانیاں ہیں روشن خاندانی شرافت پر۔ اور " عَلَى الْحَسَبِ الْاَغَرِّ" کا تعلق دلائل سے ہے اور اسے دلائل پر

مؤخر ہونا چاہئے تھا لیکن اس کو مقدَّم کر دیا۔ اور یہ بھی اسباب تعقید میں سے ہے۔ اگر چہ ایسا کرنا جائز ہے۔ بعض اوقات ایک چیز جائز ہوتی ہے لیکن اس کے ارتکاب سے تعقید بڑھتی چلی جاتی ہے۔

دیکھئے یہاں پر کئی چیزیں اکھٹی ہو گئیں۔ فعل اور فاعل کے درمیان فصل کر دیا، پھر فعل اور اسکے متعلِّق میں فصل کر دیا، پھر موصوف صفت کے اندر فصل کر دیا، اور اسی طرح جار مجرور " عَلَى الْحَسَبِ الْأَغَرِّ" اور اسکے متعلَّق "دلائلُ" میں ترتیب بدل دی یعنی جار مجرور کو پہلے ذکر کیا اور متعلَّق کو بعد میں ذکر کر دیا۔ تو یہ سب چیزیں جمع ہوئی جس کی وجہ سے کلام میں تعقید آگئی۔

دلائلُ على الحسب الاغر: جو نشانیاں ہیں روشن خاندانی شرافت پر۔ اب شِيَمٌ ہے موصوف اور دلائل اُسکی صفت ہے۔ اور موصوف صفت کا ترجمہ کرتے وقت موصوف سے پہلے "ایسا یا ایسی" کا لفظ لے آؤ۔

اب " وَ هُم لا يَجْفَخُوْنَ بِها" کو تھوڑی دیر کے لئے ختم کر دیں۔ پھر پہلے ترتیب دے دیں اور پھر ترجمہ دیکھئے۔ جَفَخَتْ بِهِمْ شِيَمٌ دلائلُ على الحسبِ الاغرِّ: فخر کرتی ہیں اُن پر ایسی عادتیں جو نشانیاں ہیں روشن خاندانی شرافت پر۔ وَ هُم لا يَجْفَخُوْنَ بِها یہ حال ہے شِيَمٌ سے۔ اور بها کی ها ضمیر شَيَمٌ کو راجع ہے۔ اور شاعر نے حال کو شِيَمٌ پر مقدَّم کر دیا۔ ترجمہ: اس حال میں کہ وہ اُن عادتوں پر فخر نہیں کرتے ۔ تو یہ بھی تعقید کا ایک سبب ہے کیونکہ ها ضمیر پہلے آگئی اور شَيَمٌ یعنی مرجع بعد میں آیا۔ اگر چہ شِيَم رُتبے کے اعتبار سے مقدَّم ہے کیونکہ شِيَم کا مقام جَفَخَتْ کے بعد ہے کیونکہ یہ جَفَخَتْ کے لئے فاعل ہے مگر لفظوں کے اعتبار سے یہاں پر شِيَمٌ اپنے ضمیر پر مؤخر ہے۔ یہ ترکیب بالکل صحیح ہے۔ یہاں پر اضمار قبلَ الذکر صرف لفظًا ہے رُتبۃً نہیں۔ لیکن بہرحال جائز چیز کی وجہ سے بھی بعض اوقات تعقید بڑھ جاتی ہے۔

اور چیزیں بھی تھیں اُن کی وجہ سے بھی خلل آ رہا تھا تو اس کی وجہ سے بھی کچھ نہ کچھ کلام میں خلل آگیا۔

دیکھئے جو ترتیب میں نے آپ کو بتلا دی تو وہی ترتیب صاحب کتاب بھی نیچھے ذکر کر رہے ہیں۔

فَإِنَّ تَقْدِيْرَهُ پس بے شک اس کلام کی تقدیر جو ہے۔ یعنی اس کلام کی اصل جو ہے وہ یوں ہے۔
جَفَخَتْ بِهِمْ شِيَمٌ دَلَائِلُ عَلَى الْحَسَبِ الْأَغَرِّ وَ هُمْ لَا يَجْفَخُوْنَ بِهَا تو دیکھو یہاں پر "بہم" جار مجرور جو کہ جَفَخَتْ سے متعلِّق تھا جوڑ دیا اُنہوں نے۔ شِيَمٌ کو بھی لے آئے ساتھ، اور دلائلُ جو کہ شِيَمٌ کی صفت تھی تو اُس کو بھی شِيَمٌ کے ساتھ جوڑ دیا۔ اور عَلَى الْحَسَبِ الْأَغَرِّ جو کہ دلائلُ سے متعلِّق تھے

اور اسکو دلائلُ سے مؤخر ہونا چاہئے تھا تو اُس کو بھی دلائلُ پر مؤخر کر دیا۔ اور آخر میں اب حال " وَ هُم لا يَجْفَخُوْنَ بِها" آنا چاہئے تھا تو "وَ هُم لا يَجْفَخُوْنَ بِها" کو آخر میں لے گئے۔

اب اسی سے ترجمہ دیکھئے۔ جَفَخَتْ بِهِمْ شِيَمٌ : فخر کرتی ہیں اُن پر ایسی عادتیں، دَلَائِلُ عَلَى الْحَسَبِ الْأَغَرِّ : جو علامتیں ہیں روشن خاندانی شرافت پر، وَ هُمْ لَا يَجْفَخُوْنَ بِهَا : اس حال میں کہ وہ اُن عادتوں پر فخر نہیں کرتے۔

شاعر کسی کی تعریف کر رہا ہے اور مدح کر رہا ہے۔ کہ وہ لوگ بہت معزز لوگ ہیں۔ بڑے اونچے لوگ ہیں۔ وہ اتنے اونچے لوگ ہیں کہ بڑی بڑی عادات جن پر لوگ فخر کیا کرتے ہیں وہ عادتیں اُن پر فخر کرتی ہیں۔

بھئی بعض عادات وہ لوگوں کے اندر بڑی عمدۃ شمار ہوتی ہیں۔ مثلاً جیسے سخاوت کا وصف ہے۔ تو اُن عادتوں کو دیکھ کر لوگ کہہ دیا کرتے ہیں کہ اس شخص میں اتنی اعلیٰ صفات اور عادات ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی عام خاندان سے تعلق نہیں رکھتا اور کسی بڑے ہی معزز خاندان سے تعلق رکھتا ہے۔ تو عادتوں کے ذریعے خاندان کا پتہ چلتا ہے۔ وہ عادتیں علامت اور نشانی ہوتی ہیں خاندان کے معزز ہونے پر۔ اور لوگ اس قسم کی عادات پر فخر کرتے ہیں۔ اور جو لوگ ان عادات پر موصوف ہوتے ہیں تو وہ اِن پر فخر کرتے ہیں کیونکہ اس کی وجہ سے تمام لوگ اس کی تعریف کر رہے ہوتے ہیں۔

لیکن شاعر عجیب بات کہتا ہے۔ شاعر کہتے ہیں کہ وہ عادتیں جن پر لوگ فخر کرتے ہیں اور میں جن کی مدح کرتا ہوں تو یہ عادتیں اُن لوگوں پر فخر کرتی ہے کہ ہمیں اِن باعظمت لوگوں نے اپنایا ہوا ہے۔ وَ هُم لا يَجْفَخُوْنَ بِها: اور وہ لوگ جن کی میں مدح کر رہا ہوں اِن عادتوں پر فخر نہیں کرتے۔ وہ اِن اچھی عادتوں کو کچھ سمجھتے ہی نہیں جن اچھی عادتوں پر لوگ فخر کرتے ہیں۔ وہ لوگ اِن عادتوں کی پرواہ ہی نہیں کرتے۔ ہاں یہ عادتیں اُن لوگوں پر فخر کرتے ہیں کہ اِن جیسے لوگوں نے ہمیں اپنایا ہوا ہے۔

درس 11۔ آج ہم تعقید معنوی کے بارے میں پڑھیں گے۔ تعقیدِ معنوی میں بھی خلل ہے کہ اس سے ذہن معنئ لُغوی سے معنئ مراد کی طرف نہیں پہنچتا یا پہنچتا ہے مگر دیر سے پہنچتا ہے۔ لیکن لفظوں میں خرابی نہیں۔ جب لفظوں میں خرابی نہیں تو معلوم ہوا کہ معنیٰ کے اندر خرابی ہے۔ اور جب خرابی معنیٰ کے اندر ہو تو اسے تعقید معنوی کہلاتا ہے۔ **وَ اِمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَعْنىٰ** ای " وَ الْخِفَاءُ اِمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَعْنیٰ"۔ اور یا وہ خِفاء یعنی خلل معنیٰ کی جانب سے ہوگا۔ پیچھے آیا تھا، " وَ الْخِفَاءُ اِمَّا مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ" کہ کلام کی دلالت معنئ مراد پر خفی ہوگی اور وہ خفاء یا تو لفظ کی جانب سے ہوگا۔ اور

یہاں پر آیا، " وَاِمَّا مِنۡ جِهَةِ الۡمَعۡنیٰ" اور یا یہ خِفاء معنیٰ کے جانب سے ہوگا۔ تو یہاں " وَاِمَّا مِنۡ جِهَةِ الۡمَعۡنیٰ" کا عطف " وَالۡخِفَاءُ اِمَّا مِنۡ جِهَةِ اللَّفۡظِ " پر ہے۔

بِسَبَبِ اسۡتِعۡمَالِ مَجَازَاتٍ وَّ کِنَایَاتٍ بوجہ ایسے مجازات اور کنایات کے استعمال کرنے کی وجہ سے۔ لا یُفۡهَمُ الۡمُرَادُ بِها کہ سمجھ میں نہیں آتی مراد اُن کی وجہ سے۔ لا یُفۡهَمُ فعل آیا۔ اور ضابطہ ہے کہ نکرۃ کے بعد جب فعل آئے تو وہ فعل عموماً اُس نکرۃ کے لئے صفت بنتا ہے۔ تو نکرۃ موصوف بنے گا اور یہ فعل اُس کے لئے صفت بنے گا۔ اور پھر موصوف صفت کا ترجمہ کرتے وقت موصوف سے پہلے ایسا یا ایسی کا لفظ لاتے ہیں۔

اب دیکھئے یہاں ترکیب یہ ہے کہ مجازاتٍ یہ معطوفٌ علیہ ہے، واؤ حرف عطف ہے، کنایاتٍ یہ معطوف ہے۔ معطوفٌ علیہ اپنے معطوف سے ملکر یہ موصوف ہوا۔ اور "لا یُفۡهَمُ المُرادُ بِها" اُس کی صفت ہوئی۔ ترجمہ: ایسے مجازات اور کنایات استعمال کرنے کی وجہ سے کہ مفہوم نہیں ہوتی مراد اُن مجازات اور کنایات کی وجہ سے۔ بِهَا کی "ها" ضمیر "مجازات اور کنایات" کو راجع ہے۔ یعنی کہ سمجھ میں نہیں آتی مراد اُس کلام کی اُن مجازات اور کنایات کی وجہ سے۔

بھئی دیکھئے یہاں دو لفظ آئیں۔ مجازات اور کنایات۔

مجاز: لفظ کو معنئِ غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا یہ مجاز کہلاتا ہے۔ بھئی ایک لفظ ہے اُس کو جس معنیٰ کے لئے وضع یا مقرّر کیا گیا ہے جیسا کہ اردو میں شیر کا لفظ ایک جنگلی درندے کے لئے وضع اور مقرر کیا گیا ہے۔ تو یہ "جنگلی درندہ" شیر کا معنئِ موضوع لہٗ ہوا۔ اور اسی لفظِ شیر کو بول کر آپ اس سے بہادُر آدمی بھی مراد لیتے ہیں۔ لیکن بہادُر آدمی کے لئے تو یہ لفظ وضع نہیں ہے۔ تو جب آپ "شیر" کے لفظ سے بہادر آدمی کا معنیٰ مراد لیتے ہیں تو آپ نے لفظ سے معنئِ غیرِ موضوع لہٗ کا ارادہ کیا۔

مثلاً میں کہہ دوں کہ میں نے جنگل میں شیر دیکھا، تو اب یہ شیر کا لفظ معنئِ موضوع لہٗ میں استعمال ہو رہا ہے۔ اور اگر اسی شیر سے میں بہادُر آدمی مراد لے لوں تو اس صورت کے اندر شیر کا لفظ معنئِ غیر موضوع لہٗ کے اندر استعمال ہوا۔

کنایۃ: ملزوم بول کر لازم کا ارادہ کرنا کنایۃ کہلاتا ہے۔ ایک لفظ آپ نے بولا، لیکن آپ کا ارادہ اس معنیٰ کا نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ جو چیز لازم ہے اُس معنیٰ کا آپ نے ارادہ کر لیا۔ دیکھو! مثال سے بات واضح ہوگی۔ زید لمبے قد والا ہے۔ اب میں اس بات کو یوں بھی کہہ سکتا ہوں کہ زید لمبے قد والا ہے۔ یا یوں کہتا ہوں میں کہ زید کا قد لمبا ہے۔ اور اسی بات کو میں یوں بھی کہہ سکتا ہوں کہ زید لمبی قمیص والا ہے۔ یا یوں بھی کہہ سکتا ہوں کہ زید کی قمیص لمبی ہے۔

یعنی زید کا قد لمبا ہے اس معنیٰ کو میں ادا کرنا چاہتا ہوں لیکن یوں کہتا ہوں کہ زید کی قمیص لمبی ہے۔ اب اگر قمیص سے قمیص ہی کا ارادہ ہو تو پھر یہ معنیٔ لُغوی ہے۔ لیکن میں قمیص سے لمبے قد کا ارادہ کر رہا ہوں اور یہاں پر لمبے قد اور لمبی قمیص کا تعلق یہ ہے کہ لمبی قمیص کے ساتھ لمبا قد لازم ہے۔ تو دیکھو! میں نے ملزوم ذکر کر کے لازم کا ارادہ کیا۔ یعنی لمبی قمیص بول کر لمبے قد کا ارادہ کیا تو اسکو کہتے ہیں کنایۃ۔

دوسری مثال دیکھ لیں۔ عربی میں کہتے ہیں کہ فلاں کی حِمائل لمبی ہے۔ اور اس سے مقصد وہی ہے کہ فلاں کا قد لمبا ہے۔ حِمائل: قدیم زمانے میں جب کوئی تلوار رکھتے تھے اپنے پاس۔ تو اس تلوار کو چمڑے سے باندھ کر کندھے سے لٹکایا جاتا تھا۔ تو یہ جو چمڑا کہ جس کے ساتھ تلوار کو لٹکایا جاتا تھا اُس کو حِمائل کہتے ہیں۔ جیسے آج کل بندوق وغیرہ کو چمڑے کے ساتھ کندھے سے لٹکایا جاتا ہے۔ تو اسی طرح قدیم زمانے میں تلوار کو بھی چمڑے کے ساتھ کندھے سے لٹکایا جاتا تھا اور اُس چمڑے کو اردو میں حِمائل کہتے ہیں۔ اور اِس میں بھی یہ بات ظاہر ہے کہ جس کا قد لمبا ہوگا اُس کی حِمائل لمبی ہوگی۔ اور جس کا قد چھوٹا ہوگا اُس کی حِمائل چھوٹی ہوگی۔

اب میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ زید لمبے قد والا ہے۔ اگر سیدھے لفظوں میں کہہ دوں کہ زید کا قد لمبا ہے تو پھر تو کوئی کنایۃ نہیں۔ لیکن اگر اسی کو میں کنایۃ کے رنگ میں ذکر کرنا چاہوں تو یوں کہوں گا کہ زید کی حِمائل لمبی ہے یا زید لمبے حِمائل والا ہے۔ اگر یہاں اراد یہ ہو کہ زید کا حِمائل لمبا ہے تو پھر بھی یہ کنایۃ نہیں۔ لیکن لمبے حِمائل سے زید کے لمبے قد کا ارادہ ہے تب یہ کنایۃ ہے۔ کیونکہ لمبی حِمائل ک ساتھ قد کا لمبا ہونا لازم ہے۔ تو ملزوم بول کر میں نے لازم کا ارادہ کیا اور یہ کنایۃ کہلاتا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا فائدہ کیا ہے۔ بس سیدھی سی بات کہہ دوں کہ زید کا قد لمبا ہے یا یہ کہوں کہ زید کی حمائل لمبی ہے۔ بھئی بلاغۃ کے اعتبار سے بہت فائدہ ہے۔ جب میں یہ کہہ دوں کہ زید کا قد لمبا ہے۔ یہ تو سیدھی سی بات ہے یہ ہر ایک کریگا۔ لیکن جب میں کہتا ہوں کہ زید لمبی قمیص والا ہے یا زید لمبی حِمائل والا ہے اب اُسی بات کو میں نے کنایۃ کے ساتھ ادا کیا۔ تو اس سے بات کا لُطف ہی بڑھ گیا۔ اور صرف بات نہیں آئی بات کے ساتھ اُس کی دلیل بھی آگئی۔ یعنی معنیٰ کے ساتھ ساتھ اُس کی دلیل بھی آگئی۔ اور ایک دعویٰ بغیر دلیل کے ہو اور ایک دعویٰ دلیل کے ساتھ ہو تو اس میں وہ دعویٰ مضبوط ہے جو دلیل کے ساتھ ہو۔

جب میں نے کہا کہ زید لمبے قد والا ہے تو اس بات میں کوئی دلیل نہیں۔ لیکن جب میں نے کہا کہ زید لمبی قمیص والا ہے اور اس سے میں نے زید کے لمبے قد کا ارادہ کیا۔ بات وہی ہے کہ زید کا قد لمبا ہے اور ساتھ دلیل بھی آگئی کہ زید کی قمیص لمبی ہے۔ یا اُس کی حِمائل لمبی ہے تو یہ دلیل ہے اُس

بات کی کہ زید کا قد لمبا ہے۔ تو کنایۃ میں دعویٰ کے ساتھ دلیل بھی آجاتا ہے تو بات کا لطف ہی بڑھ جاتا ہے۔

اب ہم دونوں میں فرق کیسے کریں گے۔ دونوں بالکل ایک جیسے ہیں۔ میں نے کہا شیر آیا اور اس سے مراد بہادر آدمی لیا۔ تو یہ بھی لفظ کو معنیٔ غیر موضوع لہٗ میں استعمال کیا۔ اور میں نے کہا کہ زید کی قمیص لمبی ہے اور اس سے میں نے زید کے لمبے قد کا ارادہ کیا۔ تو یہاں بھی قمیص کا لفظ معنیٔ غیرِ موضوع لہٗ میں استعمال ہوا۔ تو مجاز اور کنایۃ دونوں میں معنیٔ غیر موضوع لہٗ مراد ہوتا ہے تو پھر ہم دونوں میں فرق کیسے کریں گے؟

فرق یاد رکھنا! **مجاز اور کنایۃ میں فرق** یہ ہوتا ہے کہ مجاز کے اندر معنیٔ موضع لہٗ مراد لینا ٹھیک ہی نہیں ہوتا۔ جیسا کہ مثال گزرا کہ آپ کا ساتھ کمرے میں آیا اور آپ نے کہا کہ شیر آیا ہے۔ تو اس سے آپ نے ارادہ کر لیا کہ بہادر آدمی آگیا۔ تو یہاں پر شیر کا لفظ غیرِ موضوع لہٗ میں استعمال ہوا۔ تو یہ مجاز ہوا۔ اب آپ شیر کے لفظ سے معنیٔ موضوع لہٗ کا ذرا ارادہ کرے۔ میں نے کہا "شیر آیا"۔ اور شیر کے لفظ سے معنیٔ موضوع لہٗ کا ارادہ کرے ذرا کہ جنگلی درندہ آگیا۔ تو یہاں پر جنگلی درندے والا معنیٰ بنتا ہی نہیں کیونکہ آپ کا ایک ساتھی کمرے میں آیا ہے۔ تو یہاں پر معنیٔ موضوع لہٗ کا ارادہ درست بنتا ہی نہیں۔ تو خلاصہ یہ کہ مجاز کے اندر معنیٔ موضوع لہٗ کا ارادہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اور وہ ارادہ درست بنے گا ہی نہیں۔ جیسا کہ مثال میں، "شیر آیا" سے آپ بہادر آدمی یہاں مراد لے سکتے ہیں اور جنگلی درندہ مراد نہیں لے سکتے۔ کیونکہ اصل میں انسان آیا ہے۔

جبکہ کنایۃ کے اندر معنیٔ موضوع لہٗ کا ارادہ بھی درست ہوتا ہے۔ جیسے میں نے کہا کہ زید لمبی قمیص والا ہے اور اس سے ارادہ میں نے لمبے قد والا کیا ہے۔ تو اس سے معنیٔ غیر موضوع لہٗ یعنی لمبے قد کا معنیٰ بھی صحیح اور حقیقی معنیٰ یعنی معنیٔ موضول لہٗ یعنی لمبی قمیص والا معنیٰ بھی صحیح۔ یعنی اگر میں قمیص یا حِمائل سے قمیص یا حِمائل ہی مراد لوں کہ قمیص یا حِمائل لمبی ہے تو یہ بات بھی درست ہے۔ اور اگر قمیص یا حمائل سے میں لمبا قد مراد لوں تب بھی بات صحیح ہے۔

تو خلاصہ یہ کہ مجاز کے اندر معنیٔ موضوع لہٗ کا ارادہ صحیح نہیں ہوتا جبکہ کنایۃ کے اندر معنیٔ موضوع لہٗ کا ارادہ بھی درست ہوتا ہے اور معنیٔ غیرِ موضوع لہٗ کا ارادہ بھی درست ہوتا ہے۔

تو مجازات اور کنایات کے استعمال سے کلام کا لطف بڑھ جاتا ہے۔ لیکن بعض اوقات مجازات اور کنایات ایسے استعمال کئے جاتے ہیں کہ جن کی وجہ سے ذہن معنیٔ مراد تک جلدی نہیں پہنچ سکتا یا سرے سے منتقل ہی نہیں ہوتا معنیٔ مراد کی طرف۔

تو میں نے جب کہا کہ شیر آیا ہے تو پہلے آپ کے ذہن میں معنیٔ لغوی آیا اور پھر آپ کا ذہن اس سے معنیٔ مراد کی طرف منتقل ہوا۔ اسی طرح میں نے جب کہا کہ زید لمبی قمیص یا لمبی حِمائل والا ہے تو

پہلے آپ کے ذہن میں معنیٰ موضوع لہ یعنی لُغوی معنیٰ آیا اور پھر آپ کا ذہن معنیٰ مراد کی طرف منتقل ہوا۔ تو یہاں بھی معنیٰ مراد کی طرف انتقال ہوگا۔

اب یہ جو انتقال ہے یہاں پر ، اگر اس انتقال میں کوئی خلل اور خرابی ہوگی، ذہن منتقل نہیں ہوگا، وہ خلل اور خرابی معنیٰ کے اندر ہے، یعنی وہاں قرینوں کے اندر خِفیٰ ہوگا۔

(قرینة کی تعریف: اَلْقَرِیْنَۃُ ھُوَ اَمْرٌ یُشِیْرُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ: اَشَارَ یُشِیْرُ: اشارہ کرنا۔ قرینة وہ چیز ہے جو مطلوب اور مقصود کی طرف اشارہ کرے۔ یعنی مقصد کی طرف جو بھی چیز اشارہ کرے اُسے قرینة کہا جاتا ہے۔

بھئی میں شیر کا لفظ بولتا ہوں اور اُس سے بہادُر آدمی مراد لیتا ہوں تو اس کے لئے کوئی قرینة چاہیئے۔ کیونکہ میرے دل میں تو یہ بات واضح ہے لیکن یہ کلام تو میں نے کسی اور کے سامنے کرنا ہے اب اُس کو بھی یہ بات سمجھ لینا چاہیئے کہ شیر بول کر میرا ارادہ بہادر آدمی کا ہے۔ تو یہاں پر کوئی قرینة کوئی چیز چاہیئے تا کہ سننے والے کو بھی پتہ چلے کہ یہاں شیر سے درندہ مراد نہیں بلکہ بہادر آدمی مراد ہے۔ تو جو بھی ایسی چیز ہوئی جس نے آپ کو اشارہ کر دیا مطلوب کی طرف تو اُس کو قرینة کہیں گے۔

اب قرینة حالیہ بھی ہو سکتا ہے۔ اور قرینة لفظیہ بھی ہو سکتا ہے۔

اگر کوئی حالت بتلا دے گی آپ کو۔ جیسے دیکھئے آپ کا ساتھی کمرے میں آیا۔ اور میں نے کہا شیر آ گیا۔ اور آپ سمجھ گئے کہ بہادر آدمی آگیا۔ اب یہاں پر دیکھئے میں نے تو صرف اتنا کہہ دیا کہ شیر آگیا۔ لیکن آپ سمجھ گئے کہ شیر بول کر بہادر آدمی مراد ہے۔ تو یہ پتہ کس سے چلا؟ اس کے لئے کوئی قرینة چاہیئے۔ کہ کہنے والے کی مراد بہادر آدمی ہے۔ اب یہاں پر قرینة اُس آنے والے کا حالت ہے۔ یعنی اندر جنگلی درندہ نہیں آیا ہے بلکہ انسان آیا ہے تو یہ حال اور حالت آپ کو بتلا رہی ہے کہ کہنے والے کا مطلب شیر بول کر جنگلی درندہ مراد نہیں بلکہ بہادر آدمی مراد ہے۔

ورنہ مطلقًا آپ یہ جملة سنے کہ شیر آگیا۔ اس سے آپ تعیین نہیں کر سکتے کہ بہادر آدمی آیا۔ کیونکہ آپ یہی سمجھ لیں گے کہ جنگلی درندہ آیا ہے۔ اِس کے لئے تو کوئی قرینة چاہیئے ہوتا ہے کہ معنیٰ موضوع لہُ مراد نہیں بلکہ معنیٰ غیر موضوع لہُ مراد ہے۔ تو یہاں دیکھئے کہ جب آپ کا ساتھی کمرے میں آیا تھا تو یہ حالت بتلا رہی ہے کہ کوئی جنگلی درندہ نہیں آیا اور انسان کمرے میں آیا ہے، تو اِس قرینے نے آپ کو بتلا دیا کہ یہاں بہادر آدمی مراد ہے اور جنگلی درندہ مراد نہیں۔ تو یہ قرینة حالیہ ہو گیا۔

دوسرا قرینة لفظیہ بھی ہو سکتا ہے۔ یعنی لفظوں میں کوئی چیز آپ کو بتا دیں کہ یہ والا معنیٰ مراد نہیں بلکہ یہ والا معنیٰ مراد ہے۔ مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں کہ میں نے آج ایک شیر کو تیر چلاتے ہوئے دیکھا۔ اب آپ فورًا سمجھ گئے کہ شیر سے جنگلی درندہ مراد نہیں بلکہ بہادر آدمی مراد ہے۔ اور قرینة یہاں

پر "تیر چلانا" ہے۔ کیونکہ جنگلی درندہ تو یہ کام نہیں کرتا یہ تو انسانوں کا کام ہے۔ تو اِن لفظوں نے آپ کو بتلایا کہ شیر بول کر بہادر آدمی مراد ہے۔ تو یہ قرینۃ لفظیہ ہوا۔)

پس جب قرینوں کے اندر کوئی خِفیٰ نہ ہو تو ذہن فورًا معنئِ لُغوی سے معنئِ مراد کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ یا یوں کہئے کہ ذہن فورًا معنئِ موضوع لہٗ سے معنئِ غیر موضوع لہٗ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں جب میں نے کہا کہ شیر آگیا تو قرینۃ میں کوئی خِفیٰ نہیں تھا تو ذہن فورًا اس بات کی طرف منتقل ہوا کہ بہادر آدمی آیا۔ یا اسی طرح جب میں نے کہا کہ شیر نے بندوق چلایا تو یہاں پر بھی قرینۃ کے اندر کوئی خِفیٰ نہیں تھا جس کی وجہ سے آپ کا ذہن فورًا معنئِ موضوع لہٗ سے معنئِ غیر موضوع لہٗ کی طرف منتقل ہوا۔

لیکن اگر اسی قرینۃ میں کوئی خِفیٰ آجائے تو پھر ذہن کو معنئِ موضوع لہٗ سے معنئِ غیر موضوع لہٗ کی طرف انتقال کرنے میں بھی اُسی طرح مشکل آئیں گی۔ یا آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر قرینۃ کے اندر کوئی خِفیٰ آگیا تو پھر ذہن کو لغوی معنیٰ سے معنئِ مراد کی طرف منتقل ہونے میں اُسی طرح مشکل پیش آئے گا۔

وَ يُسَمّٰى تعقيدًا مَّعْنَوِيًا اور اسکو تعقیدِ معنوی کہتے ہیں۔ اور تعقید کے اس قسم کو تعقید معنوی کہتے ہیں۔ نحوُ قولِـكَ جیسے کہ آپ کا قول نَشَرَ پھیلا دی اَلْمَلِكُ بادشاہ نے اَلْسِنَتَهُ اپنی زبانیں، اَلْسِنَة جمع ہے لِسان کی، ھا ضمیر مَلِک کو راجع ہے۔ فِى الْمَدِيْنَةِ شہر میں۔ یعنی بادشاہ نے شہر کے اندر اپنی زبانیں پھیلا دی۔ مُرِيْدًا اس حال میں کہ آپ ارادہ کرنے والے ہیں جَوَاسِيْسَهُ اس بادشاہ کے جاسوسوں کا۔ جَوَاسِيْس جمع ہے جاسوس کی۔ تو آپ نے ذکر کیا زبانوں کو اور مراد لئے جاسوس۔ تو سننے والے کو پتہ نہیں چلے گا کہ یہ کیا کہنا چاہتا ہے۔ تو یہاں پر تعقید معنوی ہے۔

میں آپ سے کہتا ہوں کہ بادشاہ نے اُس شہر کے اندر اپنی زبانیں پھیلا دی۔ تو آپ کے ذہن میں فورًا جاسوسوں کا خیال نہیں آتا۔ لیکن اس کے بجائے اگر میں یوں کہہ دوں کہ اُس شہر میں بادشاہ نے اپنی آنکھیں پھیلا دی یا یوں کہہ دوں کہ اُس نے اپنے کان پھیلا دیئے ہیں، تو آپ سنتے ہی سمجھ جائیں گے کہ اس سے مراد جاسوس ہیں۔ کیونکہ جاسوسی کا تعلّق زبان سے نہیں بلکہ زیادہ تعلق آنکھوں اور کانوں سے ہیں۔

تو یہاں پر اَلْسِنَة بول کر جاسوس کا ارادہ کر لیا گیا۔ اور یہ جاسوس کا معنیٰ اَلْسِنَة کے لئے معنئِ غیر موضوع لہٗ ہے۔ تو یہاں پر معنئِ لُغوی ہوا "زبانیں" اور معنئِ مراد ہوا "جاسوس"۔ لیکن اس "زبان" سے "جاسوس" کی طرف ذہن فورًا منتقل نہیں ہوتا کیونکہ قرینۃ خفی ہے۔ اور قرینۃ اس لئے خفی ہے کیونکہ جاسوس کے ساتھ زبان کا زیادہ تعلق نہیں بلکہ جاسوسی کا زیادہ تعلق آنکھوں اور کانوں سے ہے۔ پس اگر

"زبانوں" کی بجائے "کانوں یا آنکھوں" کا ذکر ہوتا تو ذہن لُغوی معنیٰ سے فورًا معنئ مراد تک پہنچتا۔ یا یوں کہہ لیتے کہ ذہن معنئ موضوع لہٗ سے فورًا معنئ غیر موضوع لہٗ کی طرف منتقل ہوجاتا۔ تو دیکھو! یہاں قرینۃ خفی ہوا۔ اسی لئے صاحبِ کتاب کہتے ہیں -- وَ الصَّوَابُ نَشَرَ عُيُونَهُ اور درست یہ ہے کہ بادشاہ نے پھیلا دی اپنی آنکھیں۔ یعنی اگر یوں کہا جائے تو پھر ذہن فورًا جاسوسوں کی طرف منتقل ہو جاتا۔

درس 12۔ آج ہم تعقیدِ معنوی کی دوسری مثال پڑھیں گے۔ و قولِہ اور کسی شاعر کا یہ قول: یہاں پر قول کو مجرور پڑھا گیا، کیونکہ اسکا عطف ہے پیچھے جو "قولِکَ" آیا تھا، ای نحوُ قَوْلِکَ و قولِہٖ۔ اور قَوْلِکَ مضافٌ الیہ تھا نحوُ کے لئے اس وجہ سے یہ مجرور تھا۔ اسی طرح قَوْلِہٖ بھی مضافٌ الیہ ہے نحوُ کے لئے اور اسی وجہ سے مجرور ہے۔

سَأطلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنكُم لِتَقرَبُوا و تَسْكُبُ عَينَايَ الدُّمُوعَ لِتَجمُدَا

سَأطْلُبُ: جب فعل مضارع پر سین یا سوفَ داخل ہو جائے تو وہ اُسے مستقبل کے معنیٰ میں کر دیگا۔ کیونکہ مضارع میں دو معنیٰ ہوتے ہیں حال والا معنیٰ بھی اور استقبال والا معنیٰ بھی مضارع کے اندر ہوتا ہے۔ ایک وقت میں ایک ہی معنیٰ مراد ہوتا ہے لیکن استعمال دونوں میں جس کے لئے بھی چاہیں آپ کر سکتے ہیں۔ لیکن جب استعمال کریں گے تو اُس وقت کسی ایک معنیٰ میں استعمال کریں گے، یا حال مراد ہوگا یا استقبال مراد ہوگا۔ تو معلوم ہوا مضارع سے دونوں معنیٰ مراد لئے جا سکتے ہیں۔ لیکن جب مضارع پر سین یا سوفَ داخل ہو جائے تو پھر یہ مستقبل کے ساتھ خاص ہو جائے گا۔

سَأطْلُبُ سے یہ نہ سمجھنا کہ اب یہ مستقبل کے ساتھ خاص ہوگیا، "کہ میں طلب کروں گا"۔ یاد رکھئے یہ سین تاکید کے لئے ہے اور یہ وہ استقبال والا سین نہیں ہے۔ اور "اَطلُبُ" یہ حال ہی کے معنیٰ میں ہے۔ اَطلُبُ: میں طلب کر رہا ہوں۔

بُعْدَ الدَّارِ: اُس گھر کی دوری کو، یہاں الدَّار پر الف لام داخل ہوا ہے تو اِس سے کوئی خاص گھر مراد ہے۔ سأطلُبُ بُعْدَ الدَّارِ: میں طلب کر رہا ہوں اُس گھر کی دوری کو۔ الدَّار میں یہ الف لام عوض ہے مضافٌ الیہ سے۔ یہاں ایک مضافٌ الیہ موجود تھا اُس کو حذف کر دیا گیا اور اُس کے عوض میں الف لام شروع میں لے آئے۔ تو یہ اصل میں "دارِیَ" تھا۔ دارِیَ: میرا گھر، تو یاء متکلم کی آخر میں مضافٌ الیہ تھا۔ پھر اُس یاء کو حذف کیا اور اُس کے عوض شروع میں الف لام لے آئے تو اَلدَّار بن گیا۔ یہ بعض نحویوں کا مذہب ہے۔

تفصیل یاد رکھئے! علماء نحو کے اِس سلسلے میں دو مذاہب ہیں۔ دونوں گروہ یہ کہتے ہیں کہ "دار" بول کر دارِیَ مراد ہے یہاں پر۔ کوئی اور گھر مراد نہیں بلکہ متکلّم کا اپنا گھر مراد ہے۔ لیکن کس طرح مراد

ہے وہ اِس میں فرق کرتے ہیں۔ ایک گروہ کا قول اوپر ذکر ہوا وہ فرماتے ہیں کہ یہ الف لام عوض ہے مضافٌ الیہ سے۔ دوسرے گروہ والے کہتے ہیں کہ نہیں، الف لام کبھی مضافٌ الیہ کا عوض نہیں ہوتا۔ یہ دوسرے گروہ والے کہتے ہیں کہ الف لام کی طرف کسی چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ تو اب "الدار" کا معنیٰ ہوا "وہ گھر"۔ یعنی کوئی مخصوص گھر ہے اُس کی طرف اشارہ ہے الف لام کے ذریعے۔ اور وہ گھر کونسا گھر ہے، تو وہ فرماتے ہیں کہ "دَارِیْ" یعنی متکلّم کا اپنا گھر ہے۔ یعنی متکلّم کی گھر کی طرف اشارہ ہے۔

تو پہلے گروہ والے بھی کہتے ہیں کہ "الدار" سے "داریْ" مراد ہے اور دوسرے گروہ والے بھی کہتے ہیں کہ "الدّار" سے "داریْ" مراد ہے۔ ھاں دونوں کا تقریر الگ الگ ہے جو میں نے اوپر ذکر کیا۔

عَنْکُم:تم سے، تو شاعر کہتا ہے، سأطلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْکُم : میں طلب کر رہا ہوں، اپنے گھر کے دور ہونے کو، تم سے۔ اے میرے مخاطَب میں تم لوگوں سے اپنے گھر کی دوری کو طلب کر رہا ہوں کہ میرا گھر تم لوگوں سے دور ہو جائیں۔

لِتَقرَبُوا : تا کہ تم لوگ قریب ہو جاؤ۔ یعنی تم لوگ میرے قریب ہو جاؤ۔ ترجمہ: میں طلب کر رہا ہوں اپنے گھر کی دوری کو تم سے، تا کہ تم لوگ قریب ہو جاؤ۔

و تَسْکُبُ: اور بہا رہی ہے۔ سَکَبَ یَسْکُبُ کے معنیٰ ہوتا ہے بہانا، آنسو بہانا۔

عَینَايَ: یہ اصل میں عَیْنَانِ تھا۔ تثنیہ کا صیغہ ہے اور یہ عَیْنٌ کی تثنیہ ہے اور تَسْکُبُ فعل کے لئے فاعل ہے۔ پھر عَیْنَانِ کی اضافت یاء ضمیر کی طرف کر دی گئی تو نونِ تثنیہ اضافت کی وجہ سے گر گیا اور عَیْنَایَ رہ گیا۔ ترجمہ: اور بہا رہی ہیں میری دو آنکھیں۔

اَلدُّمُوعَ: آنسو کو۔ یہ دَمْعٌ کی جمع ہے۔ ترجمہ: اور بہا رہی ہیں میری دو آنکھیں آنسو۔

لِتَجمُدَا : تَجمُدَ جُمُوْد سے ہے۔ جُمُوْد یعنی خُشک ہو جانا۔ کسی چیز کا سوکھ جانا۔ تَجْمُدَا تثنیہ کا صیغہ ہے۔ تا کہ دونوں خشک ہو جائیں۔ اور تثنیہ کی ضمیر یہاں پر عَیْنَایَ کی طرف لوٹ رہی ہے۔

ترجمہ: اور میری دونوں آنکھیں آنسو بہا رہی ہیں تا کہ دونوں خُشک ہو جائیں۔

یہ تو دونوں مصرعوں کا لفظوں کا ترجمہ ہوا۔

یاد رکھئے! خشک ہونے سے مراد ہے خوش ہو جانا، خوشی کا حاصل ہو جانا۔ آنکھوں کے خشک ہو جانے سے شاعر کی مراد، "خوش ہو جانا یا خوشی کا حاصل ہو جانا ہے"۔ تو شاعر کہتا ہے میں تم لوگوں سے اپنے گھر کی دوری کو طلب کر رہا ہوں، کہ میرا گھر تم لوگوں سے دور ہو جائے، "لِتَقْرَبُوْا" تا کہ لوگ قریب ہو جاؤ میرے۔ اور میری آنکھیں آنسو بہا رہی ہے، "لِتَجْمُدَ" تا کہ یہ خُشک ہو جائے۔ یعنی اُنہیں

خوشی حاصل ہو جائے۔ یعنی میں خوش ہو جاؤ۔ مراد یہ ہے کہ میری آنکھیں خُشک ہو جائیں یعنی میں خُوش ہو جاؤ۔

تو میں اپنے گھر کی دوری تم لوگوں سے طلب کر رہا ہوں تا کہ تم لوگ میرے قریب ہوجائیں۔ اور میری آنکھیں آنسو بہا رہی ہے تا کہ مجھے خوشی حاصل ہو جائے۔

شاعر کہنا یہ چاہتا ہے، شعر کا مفہوم اور تشریح یہ ہے، شاعر کہنا یہ چاہتا ہے دنیا میں کسی حالت کو بقا نہیں ہے، آج کوئی خوش ہے تو کل غمگین ہے اور آج کوئی غمگین ہے تو کل وہ خوش ہوگا، آج کوئی مالدار ہے تو کل غریب ہوگا اور آج کوئی غریب ہے تو وہ کل امیر ہوگا۔ دنیا میں احوال ایک جیسے نہیں رہتے بدلتے رہتے ہیں۔

تو شاعر کہتا ہے کہ آج اگر میں اپنے احباء اپنے جو محبین ہیں اُن لوگوں کے ساتھ رہنے کو میں اختیار کرلوں یا اُن کے قُرب کو میں اگر اختیار کرلوں، تو قُرب بھی ایک حالت ہے اور کسی حالت کو بقا نہیں ہے تو قرب کل یقیناً بُعْد سے بدل جائیں گا کیونکہ کسی حالت کو بقا نہیں۔ تو اس وقت اگر میں قرب کو اختیار کر لوں اور خوشی کو اختیار کر لوں تو کل اس قُرب کے بعد بُعد آئے گا اور خوش کے بعد غم برداشت کے قابل نہیں ہوتا۔ لہذا آج میں قُرب کو اختیار نہیں کرتا بلکہ آج میں بُعد کو اختیار کرتا ہوں اور آج جب میں بُعد کو اختیار کروں گا تو بُعد بھی ایک حالت ہے اور کسی بھی حالت کو بقا حاصل نہیں ، تو آج جب میں بُعد کو اختیار کروں گا تو کل یقیناً قرب حاصل ہوگا اور قرب کے اندر خوشی ہے، تو پس اگر آج میں غم کو اختیار کرو تو کل غم کے بعد خوش حاصل ہوگا، اور غم کے بعد خوشی کی لَذَّت بہت بڑھ جاتی ہے۔

تو اس وقت شاعر کہتا ہے کہ میں قرب کو نہیں بلکہ بُعد کو اختیار کر رہا ہوں تا کہ کل خوشی حاصل ہو جائے۔ اور نیز اس لئے بھی کہ صبر کا پھل میٹھا ہوتا ہے۔ اس وقت اگر میں صبر کروں گا اور غم کو اختیار کروں گا صبر کے ساتھ تو کل پھر مجھے ہمیشہ کی خوشی حاصل ہو جائے گی۔

یہی بات شاعر کر رہا ہے، " سَأَطلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُم" میں طلب کر رہاں ہوں اپنے گھر کی دوری تم سے۔ "لِتَقرَبُوا" : تا کہ تم کل قریب ہو جاؤ۔ "و تَسْكُبُ عَينَايَ الدُّمُوعَ" اور میری دونوں آنکھیں آنسو بہا رہی ہیں۔ یعنی اس وقت میں نے غم کو اختیار کیا ہوا ہے۔ "لتَجمُدَا": تا کہ کل وہ سوکھ جائیں، خشک ہو جائیں یعنی مجھے خوش حاصل ہو جائیں۔

تو یہاں دیکھئے! شاعر نے دوسرے مصرعے کے اندر دو کنائے کئے۔ پہلا کنایۃ ہے " تَسْكُبُ عَينَايَ الدُّمُوعَ" : میری دونوں آنکھیں آنسو بہا رہی ہے۔ یہ کنایۃ ہے غم ہے۔ بھئی آنکھوں کا آنسو بہانا اس کے ساتھ غم لازم ہے۔ آنکھوں سے آنسو عموماً تب بہتا ہے جب انسان غم زدہ ہو جاتا ہے۔ تو یہاں پر شاعر نے ملزوم بول کر لازم کا ارادہ کیا۔ یہ ہوا کنایۃ اولیٰ۔ تو آنکھوں سے آنسو بہنے کا ذکر کیا اور ارادہ غم کا

کیا۔ کہ میں غم کو اختیار کر رہا ہوں کہ میں غم زدہ ہوں اس وقت۔ اور یہ پہلا کنایۃ ہے اور اس میں شاعر اپنے مقصد میں کامیاب رہا۔ کہ اِس آنکھوں سے آنسو کی بہنے کی بات سنتے ہی ذہن سمجھ جاتا ہے کہ یہ شخص غمزدہ ہے۔ اِس کو سنتے ہی ذہن سمجھتا ہے کہ یہ شخص غمزدہ ہے۔

معنیٰ تو تھا، "آنکھوں سے آنسو کا بہنا" لیکن یہ مراد نہیں بلکہ مراد غم ہے۔ تو اس پہلے کنایۃ میں کسی قسم کی تعقید نہیں۔ سنتے ہی فورًا ذہن معنئ مراد یعنی غم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ یہ شخص غمزدہ ہے۔

دوسرا کنایۃ کیا شاعر نے " لتَجمُدَا " میں۔ " لتَجمُدَا" : تا کہ یہ دونوں آنکھیں خُشک ہو جائیں۔ یہ ہے کنایۂ ثانیہ۔ اور اس سے شاعر کی مراد یہ ہے کہ خوشی حاصل ہو جائیں۔ اور اس کنایۃ کے اندر تعقید ہے۔ "آنکھوں کے خُشک ہونے سے" ذہن خوشی کی طرف منتقل نہیں ہوتا، ذہن میں خوشی کا معنیٰ نہیں آتا، بلکہ غم ہی کی حالت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ بھئی انسان پر جب بڑے غم آتے ہیں تو آپ اردو میں بھی سنتے ہیں، کوئی شخص کہتا ہے کہ اتنی غم آئے مجھ پر اتنی تکالیف آئی کہ روتے روتے اب تو آنکھیں بھی خشک ہو گئیں۔ اسکا یہ معنیٰ نہیں کہ خوشی آگئی ہے۔ بلکہ اسکا معنیٰ یہ ہے کہ غم تو ہے لیکن اب میری آنکھیں آنسو بہانے میں بخل کرتی ہے۔ تو دیکھئے یہ آنکھوں کے خُشک ہونے سے ذہن خوشی کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ بلکہ ذہن اس بات کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ شائد حالت اب بھی غم والی ہے۔ اور رونے کا وقت ہی ہے لیکن آنکھیں بخل کر رہی ہے۔

تو آنکھوں کے خشک ہونے سے ذہن خوشی کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ تو اس کنایۃ میں تعقید ہے۔ معنئ مراد سمجھ میں نہیں آتا۔ شاعر کی مراد تو خوشی ہے۔ لیکن اُس خوشی کی طرف تو ذہن منتقل ہی نہیں ہوتا۔

تعقید کیوں ہے؟ کس اعتبار سے تعقید ہے؟ کہتے ہیں کہ یہاں معنئ لُغوی اور معنئ مراد کے درمیان واسطے زیادہ آ گئے۔ "لتَجمُدَا" کا معنئ لغوی "خشک ہو جانا" ہے۔ اور شاعر کا معنئ مرادی "خوش ہو جانا" ہے۔ اِن دونوں معانی کے درمیان واسطے آ گئے۔ اور واسطے زیادہ آنے کی وجہ سے ذہن اُس تک پہنچ نہیں رہا۔

کس طرح زیادہ واسطے آ گئے؟ دیکھئے! آنکھوں کے خشک ہونے سے ذہن اوّلاً منتقل ہوا آنسو کے رُک جانے کی طرف، پھر اُس سے منتقل ہوگا ذہن غم نہ ہونے کی طرف اور غم نے ہونے سے ذہن منتقل ہوگا خوشی کی طرف جو مراد ہے شاعر کی۔ تو دیکھئے یہاں "جمود" جو لغوی معنیٰ تھا اور "سُرور" جو مرادی معنیٰ تھا اُس کے درمیان دو واسطے آ گئے۔ جُمود سے ذہن منتقل ہوا اِنتفائے دُموع کی طرف۔ اور اِتفائے دُموع سے ذہن منتقل ہوا فَقْدِ غم کی طرف کہ غم نہیں ہے۔ اور فَقْدِ غم سے ذہن منتقل ہوا سُرُور کی طرف۔ تو

درمیان میں دو واسطے آئے۔ تو دو واسطوں کی وجہ سے اب ذہن فورًا اور جلدی معنۂ مراد کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔

تو اس کنایۃ کے اندر شاعر سے غلطی ہوئی۔ اس کنایۃ سے معنۂ مراد یعنی خوشی والا معنیٰ فورًا ذہن میں نہیں آتا۔ تو جب بھی واسطے بڑھے تو عمومًا اسکی وجہ سے معنۂ مراد میں خفیٰ آ جائے گا۔ اور ذہن جلدی معنۂ مراد کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ واسطے جب بھی زیادہ ہو تو ذہن منتقل نہ ہو۔ بعض اوقات واسطے زیادہ ہوتے ہیں لیکن بڑے ظاہر ہوتے ہیں۔ اور جب ظاہر ہو تو ذہن فورًا منتقل ہوگا معنۂ مراد کی طرف۔

یہاں پر واسطے بھی دو ہیں اور پھر اُس میں خِفیٰ بھی ہے یعنی پوری طرح ظاہر نہیں ہے۔ اسی لئے اس سے ذہن پوری طرح منتقل نہیں ہوا خوشی کی طرف۔ بعض اوقات واسطے زیادہ ہوں گے لیکن خوب واضح ہوں گے۔ اور ذہن جلدی معنۂ مراد کی طرف منتقل ہوگا۔ جیسے جب کوئی شخص بڑا سخی ہو تو عربی میں کہتے ہیں، "فلانٌ کثیرُ الرمَاد"۔ مثلاً زید بڑا سخی ہے تو ایک آدمی کہتا ہے، "زیدٌ کثیرُ الرمادِ": زید بڑی راکھ والا ہے۔ اور مراد اِس سے سخاوت ہوتی ہے۔ اور عرب اس کو سنتے ہی سمجھ جاتا ہے کہ وہ آدمی بڑا سخی ہے۔ تو " کثیرُ الرمَاد" ایک اسکا لُغوی معنیٰ "زیادہ راکھ والا" اور اس سے مراد "سخی" ہے۔ تو "زیادہ راکھ والا "ہونا اور "سخاوت" اس کے درمیان بہت سے واسطے ہیں۔ لیکن پھر بھی ذہن فورًا "زیادہ راکھ "سے سخاوت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

کس طرح بہت سے واسطے ہیں؟ دیکھئے! زیادہ راکھ سے ذہن فورًا منتقل ہوا اس بات کی طرف کہ معلوم اس شخص کے ہاں لکڑیاں زیادہ جلتی ہے۔ اور زیادہ لکڑیاں جلتی ہیں تو معلوم ہوا کہ اس کے پاس کھانا زیادہ پکتا ہے، اور کھانا زیادہ پکتا ہے اس بات سے ذہن منتقل ہوا کہ معلوم ہوا کہ مہمان زیادہ آتے ہیں، اور زیادہ مہمان آنے سے ذہن منتقل ہوا سخاوت کی طرف۔ معلوم ہوا کہ یہ سخی آدمی ہے جب ہی اسکی طرف مہمان زیادہ آتے ہیں۔ اگر کوئی بخیل آدمی ہوتا تو کوئی ایک دفعہ آنے کے بعد اس کے گھر کی طرف نہ آتا۔ معلوم ہوا کہ یہ شخص سخی ہے۔ تو دیکھئے درمیان میں تین واسطے آ گئے لیکن پھر بھی ذہن فورًا معنۂ لغوی سے معنۂ مراد کی طرف منتقل ہوا کیونکہ یہ واسطے خوب واضح ہے اور اس میں کسی قسم کی کوئی خِفیٰ نہیں۔

اردو میں تعقید کی مثال: ایک شاعر کہتا ہے،

مَگس کو باغ میں جانے نہ دینا کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا

دیکھئے ! سنتے ہی معنیٰ سمجھ میں نہیں آتا کہ شاعر کیا کہتا ہے۔ مگس کہت ہیں شِہد کی مکھی کو۔ شاعر کہتا ہے کہ شہد کی مکھی کو باغ میں نہ جانے دینا۔ کہ ناحق پروانے کا خون ہو جائے گا۔ تو اس سے پتہ نہیں چلتا کہ شاعر کیا کہنا چاہتا ہے۔ تو یہ ہے تعقید۔ شاعر کہتا ہے کہ شہد کی مکھی باغ میں نہ

جانے دینا۔ اس لئے کہ جب یہ باغ میں جائیں گی تو پھولوں کا رس چُوس لیں گی۔ اور پھر اپنا چھتا بنائیں گی۔ اور اُن پھولوں کے رس سے اُس چھتے میں شہد بنائیں گی۔ اور جب اُس چھتے کے اندر شہد ہوگی تو اِنسان اُس کو دیکھے کا تو آکر اُس شہد اور چھتے کو اُٹھا لے گا۔ پھر اُس شہد کو انسان استعمال کریگا اور چھتہ بچ جائے گا تو اُس سے موم بنا لے گا۔ اور اُس موم سے پھر وہ موم بتّی بنا لے گا۔ اور جب موم بتّی کو جلا دیگا تو روشنی ہوگی اور پروانے روشنی کے پاس آئیں گے۔ تو وہ پروانے آئیں گے اور اُس آگ پر بیچارے مر جائیں گے۔ اِس لئے شہد کی مکھی کو باغ میں ہی نہ جانے دوں تا کہ نہ موم بتّی بنے اور نہ پروانے جلے۔

تو دیکھو! کتنے واسطے درمیان میں آ گئے۔

اسی طرح ایک اور مثال ہے تعقید کی اردو میں۔

میری لیلیٰ کو کر دیا مجنوں اے سکندر میں تجھ کو کیا کھوسوں

کھوسنا: برا بھلا کہنا۔ شاعر کہتا ہے کہ اے سکندر تو نے میری لیلیٰ کو مجنون بنا دیا ہے تو میں تجھ کو کیا کھوسوں یعنی کیا برا بھلا کہہ دوں۔ یہ تو ہوا لغوی معنیٰ۔ تو اس سے شاعر کی مراد سمجھ میں نہیں آتی۔ دراصل سکندر بادشاہ جو گزرا ہے، کہتے ہیں یہ آئینہ اُس نے ایجاد کیا تھا۔ تو شاعر کہتا ہے کہ اے سکند میں تھا عاشق، میں مجنوں تھا اور جو میری معشوقہ تھی وہ لیلیٰ ہے۔ لیکن اے سکندر تو نے آئینہ بنا دیا۔ ایک در میری معشوقہ کے ہاتھ آئینہ آگیا۔ اُس نے آئینہ کے اندر اپنی صورت دیکھی۔ تو اپنی بے انتہا حسن و جمال کو دیکھ کر خود ہی اپنی عاشق بن گئی۔ اور اپنی صورت سے اُس محبت ہو گئی۔ تو پہلی تو وہ تھی معشوقہ "لیلیٰ" اب وہ اپنی عاشق بن گئی یعنی مجنوں بن گئی۔ اور اے سکندر یہ سارا کچھ تیری وجہ سے ہوا۔ اب میں تجھے کیا برا بھلا کہہ دوں تیری وجہ سے کتنا مسئلہ خراب ہو گیا۔

جو عربی شعر اوپر گزرا تھا بعض لوگوں نے اُس شعر کا اور ترجمہ کیا ہے۔ وہ ترجمہ یہ ہے۔ شاعر یہ کہتا ہے کہ زمانہ اور یہ جو لوگ ہیں، سارے میرے رقیب ہیں میرے مخالف ہیں۔ میں جو بھی کام کرتا ہوں یہ ہر میرے کام کے اندر رکاوٹ ڈالتے ہیں، ان کی کوشش ہوتی ہے میں کسی طرح اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہوں۔ اور ہر وقت یہ مجھے تکلیف دینے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ یہ مجھے کسی مقصد میں کامیاب نہیں ہونے دیتے۔ لہٰذا آج سے میں اب دوسری ترتیب اختیار کرتا ہوں۔ میرا جو مقصد ہوگا اور اُس کی جو ضد اور عکس ہوگی میں اُس کا اظہار کروں گا۔ اور یوں دکھلاؤں گا کہ میرا مقصد تو یہ ہے۔ مثلاً اگر میرا مقصد خوشی ہے تو میں یہ نہیں بتلاؤں گا کہ میرا مقصد خوشی ہے۔ اس لئے کہ باقی لوگ اور زمانہ میرے کام میں رکاوٹ ڈالیں گے۔ اور مجھے خوشی نہیں حاصل ہونے دیں گے۔ میں اُن کے سامنے یوں ظاہر کردوں گا کہ میرا مقصد غم ہے۔ اور مجھے غم حاصل ہو جائے۔ تو وہ دیکھیں گے کہ اُس کا مقصد تو غم ہے۔ تو اب وہ غم کے اندر رکاوٹ بن جائیں گے اور مجھے تکلیف نہیں دیں گے ، اور یہ غم لینا چاہتا ہے اور ہم اُس غم نہیں لینے دیں گے۔ اور جب غم نہیں لینے دیں گے تو مجھے خوشی حاصل ہو جائیں گی۔

اور وہ تو میرا مقصد تھا جس کو چھپا کر میں نے دل میں رکھا تھا۔ تو اس طرح میں اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاؤں گا۔ چنانچہ یہی بات کہہ رہا ہوں۔

سَأطلُبُ بُعْدَ الدَّارِ عَنْكُم: میں تم سے اپنے گھر کی دوری کو طلب کر رہا ہوں (یہ بظاہر میں کر رہا ہوں، تا کہ یہ زمانہ اور رقیب دوری نہ ہونے دیں۔) لِتَقرَبُوا: تو تم قریب ہو جاؤں گے۔

و تَسْكُبُ عَينَايَ الدُّمُوعَ: اور میری آنکھیں آنسو بہا رہی ہے۔ (یعنی میں اُن کو یہ دکھلا رہا ہوں کہ غم مجھے بڑا محبوب ہے۔ تو وہ کوشش کریں گے کہ نہیں بھئی اب غم اُس کا مقصود ہے، تو وہ اب مجھے اور غم اور تکالیف نہیں دیں گے۔) لتَجمُدَا: تو میری آنکھیں خشک ہوگی یعنی مجھے خوشی حاصل ہوگی۔

دوسرا ترجمہ جو میں نے کیا اِسی کو کسی نے اردو شعر میں ادا کیا ہے۔

مانگا کریں گے اب سے دعا ہجر یار کی آخر تو دشمنی ہے اثر کو دعا کے ساتھ

ہجر: جدائی، یار: محبوب۔ شاعر کہتا ہے کہ میرے دعا کے اندر اثر نہیں ہے قبولیت نہیں ہے۔ اثر کو میری دعا کے ساتھ مخالفت ہے۔ اور اس میں قبولیت اسی وجہ سے نہیں۔ چنانچہ میں اپنے محبوب سے ملاقات کی دعا کرتا ہوں، لیکن میری دعا میں چونکہ اثر نہیں ہے تو اس لئے میری ملاقات نہیں ہوتی اُس سے۔ اب میں اس کا عکس کروں گا۔ یعنی اب میں محبوب سے جدائی کی دعا کروں گا۔ اور اثر کو تو میری دعا کے ساتھ دشمنی ہے۔ وہ سمجھے گا کہ اس کا مقصد محبوب سے دور ہونا چاہتا ہے۔ اور جب یہ محبوب سے دور ہونا چاہتا ہے تو پھر یہ دور ہونے کی دعا قبول نہیں ہوں گی اور جب دور ہونے کی دعا قبول نہیں ہوں گی تو پھر یقیناً اسکا عکس ہوگا اور میرا مقصد حاصل ہو جائے گا۔ اور محبوب سے ملاقات ہو جائیں گی۔

تو عربی شعر میں شاعر نے دو کنائے کئے۔ کنایۃ اُولیٰ جو ہے " آنسو بہانا" اور یہ کنایۃ کیا غم سے اور یہ کنایۃ صحیح ہے۔ اس سے بات سمجھ میں آ جاتی ہے۔ اور دوسرا کنایۃ کیا شاعر نے "لِتَجْمُدَا" کے اندر، کہ جُمود سے "سرور" اور خوشی کا کنایۃ کیا۔ اور اسکے اندر تعقید ہے اور اسکے معنیٰ کا پتہ نہیں چلتا۔ کیونکہ جُمود "آنکھوں کے خشک ہونے سے" ذہن وہ خوشی اور سرور کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔ بلکہ ذہن منتقل ہوتا ہے اس بات کی طرف کہ وقت تو اب بھی غم ہی کا ہے لیکن آنکھیں آنسو بہانے میں بخل سے کام لے رہی ہے۔ دیکھو صاحب کتاب یہی بات بتلا رہے ہیں۔

حيثُ كَنىٰ اس حیثیت سے کہ شاعر نے کنایۃ کیا۔ کَنىٰ يَكْنِي: کنایۃ کرنا، بِالْجُمودِ جمود کے ساتھ۔ وہ شعر میں جو "لتجمدا" کا لفظ آیا اس کے ذریعے شاعر نے کنایۃ کیا۔ عَنِ السُّرورِ خوشی سے۔ اور اس میں تعقید ہے۔ مَعَ اَنَّ الْجُمُوْدَ يُكْنىٰ بِهِ عَنِ الْبُخْلِ وَقْتَ الْبُكاءِ باوجود اس کے کہ جمود جو

ہے اس کے ذریعے کنایۃ کیا جاتا ہے بُخل سے روتے وقت۔ جب روتے وقت آنکھیں بُخل کریں تو اُسکا کنایۃ جُمود کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

درس 13۔

وَ فَصَاحَةُ الْمُتَكَلِّمِ اور متکلِّم کا فصیح ہونا جو ہے۔ مَلَكَةٌ وہ نام ہے ایسے ملکۃ کا۔ یعنی وہ ایسی پختہ وصف ہے۔ مَلَكَةٌ: صلاحیت اور مہارت یعنی پختہ وصف جو پھر نفس سے جدا نہیں ہوتا۔ ملکۃ نکرۃ آیا اور اس کے بعد "یقتدرُ" فعل آیا۔ اور نکرۃ کے بعد جب فعل آتا ہے تووہ عموماً موصوف صفت بنتے ہیں۔ اور موصوف صفت کے ترجمہ کرتے موصوف سے پہلے ایسا یا ایسی کا لفظ لاتے ہیں۔

یاد رکھئے کسی انسان کو جو ابتداءً صفت حاصل ہوتی ہے وہ حال کے درجے میں ہوتی ہے۔ اگر وہ اس میں محنت کرے تو وہ وصف اُس کے نفس کے ساتھ پُختہ ہو جاتی ہے۔ پھر اُس وصف کی اُسے صلاحیت حاصل ہوتی ہے۔ تو یہ جو وصف اُسے پُختہ طور پر حاصل ہو گیا یہ مَلَكَة کہلاتا ہے۔

تو ابتداءً جو نفس کو صفت حاصل ہوتی ہے، وہ حال کے درجے میں ہوتی ہے۔ (اور حالَ یَحُوْلُ حَوْلاً: بدل جانا) اور محنت نہیں کریگا تو یہ حال کے درجے میں ہے تو یہ صفت بھی گزر جائے گی یعنی ختم ہو جائے گی۔ اور اُس چیز کی صلاحیت اُس میں نہ رہے گی۔ دیکھئے مثلاً، آپ علمِ بلاغت پڑھ رہے ہیں، اب یہ کتاب جب آپ پڑھتے ہیں اور پوری کریں گے تو پھر آپ بھی اس کتاب کو دوسروں کو سمجھا سکیں گے۔ جب آپ نے پڑھ لیا اور کوئی آپ سے پوچھے تو آپ اُس کو وہ مقام سمجھا سکیں گے۔ تو یہ آپ کو وصف حاصل ہو گیا کہ اب آپ اس کتاب کو سوچنے پر بتلا سکتے ہیں یعنی حل کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ جو صفت آپ کو حاصل ہوئی یہ حال کے درجے میں ہے۔ اگر آپ اسکا تکرار نہیں کریں گے، مَحنت نہیں کریں گے تو چند دن یہ صفت رہے گی پھر حالَ یَحُولُ حولاً یعنی بدل جائے گی۔ یعنی یہ صفت گزر جائے گی۔ اسی طرح کچھ عرصہ گزرا اور آپ نے دوبارہ اُس کی طرف توجّہ کی ہی نہیں بس ختم ہو جائے گا اور پھر اگر کوئی آپ سے پوچھے گا تو اب پھر آپ کو شروحات کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، حل کریں گے پھر جا کر آپ اُس کو سمجھا سکیں گے۔

لیکن اگر اسی کتاب پر پھر آپ نے خوب پھر محنت کر لی سمجھنے کے بعد، خوب اسکا تکرار کرتے رہے، خوب پُختہ اور اَزبر کر لیا، زبردست محنت کی، تو اب آپ کو اس کتاب کے سمجھانے کی پختہ صفت آپ کو حاصل ہو جائے گی۔ اب یہ وصف آپ سے زائل نہیں ہوگا۔ جب آپ نے خوب اسکو ازبر کر لیا تو اب آپ اس کتاب کو رکھ بھی دیں، زندگی بھر جب بھی کوئی آپ سے پوچھے گا، آپ نے اتنی محنت کی تھی، اتنا بہترین طریقے سے اس کو سیکھ لیا تھا کہ اب زندگی میں جب بھی کوئی آپ سے جگہ، مقام پوچھتا ہے کہ اسکا کیا معنیٰ ہے، آپ میں صلاحیت ہوگی تو آپ فوراً اسکو بتلا دیں گے کہ اسکا یہ معنیٰ

ہے اور کتاب والا یہ بات کر رہا ہے۔ تو دیکھئے یہ وصف اب آپ کے نفس کے ساتھ پختہ ہو گیا یعنی پکا ہو گیا۔ اب یہ جدا نہیں ہوتا۔ تو یہ جو وصف پکّا ہو جائے اسکو کہتے ہیں مَلَكَة۔

یعنی ابتداءً حال تھا اور اب مَلَكَة بن گیا۔ یعنی اردو میں آسان لفظوں میں کہے صلاحیت اور مہارت۔ اب آپ میں صلاحیت پیدا ہو گئی تو جب بھی کوئی پوچھے آپ اُس کے سامنے اِس کو بیان کر سکتے ہیں۔ اب آپ کتاب بند کر کے بھی رکھ دیں آپ کی یہ صلاحیت ختم نہیں ہوگی۔

یا جیسے اسکی مثال دیکھئے! طالب علم درسِ نظامی کی کتابیں آٹھ سال پڑھتا ہے۔ سارا کچھ وہ سمجھ لیتا ہے اچھی طرح۔ اب آٹھ سال کے بعد یہ علوم جو اُس نے سیکھ لئے، دوسرے کو بھی سکھا سکتا ہے یہ اِس میں وصف پیدا ہو گیا۔ لیکن یہ وصف ابتداءً حال کے درجے میں ہے۔ اگر وہ اِن کتابوں کو چھوڑے گا اور دنیا کے اور کاموں میں مشغول ہو جائے گا، تو پھر آہستہ آہستہ کچھ عرصے کے بعد یہ صفت ختم ہو جائے گی۔ یعنی حال تھا اور گزر گیا۔ اب اسکے بعد اُس کے لئے پڑھانا بڑا مشکل ہو جائے گا۔ لیکن اگر دورۂ حدیث کرنے کے بعد یعنی آٹھ سال پڑھنے کے بعد، پھر وہ اِن علوم کو پڑھانا بھی شروع کر دیتا ہے اور آٹھ دس سال مسلسل پڑھاتا رہتا ہے، تو اب وہ جو وصف حال کے درجے میں تھا اب مَلَكَة بن جائے گا۔

يَّقْتَدِرُ کہ وہ متکلِّم قادر ہوتا ہے بِهَا اُس مَلَكَة کے ذریعے عَلَى التَّعْبِيْرِ تعبیر کرنے پر، تعبیر: ادا کرنا عَنِ الْمَقْصُوْدِ مقصود سے۔ مقصود سے تعبیر پر وہ قادِر ہو جاتا ہے۔ یعنی مقصود کو تعبیر کر سکتا ہے۔ یعنی مقصود کو ادا کر سکتا ہے۔ بِكَلَامٍ فصيحٍ کلام فصیح کے ساتھ۔ فِي اَيِّ غَرَضٍ كَانَ جس غرض میں بھی ہو۔ یعنی صرف مدح میں نہیں صرف مَذَمَّت میں نہیں بلکہ جس غرض میں بھی ہو یعنی ہر غرض میں وہ کلام فصیح کے ساتھ اپنا معنیٰ ادا کر سکے تو اُس کو متکلم فصیح کہیں گے۔

یعنی متکلِّم فصیح وہ ہے جس کے اندر ایسی پختہ صفت ہو جسکی وجہ سے وہ قادر ہے اس بات پر، اُس میں قدرت ہے اِس بات کی، کہ وہ اپنے مقصود کو تعبیر کر سکے کلام فصیح کے ساتھ۔ مقصود کا مطلب یہ ہے کہ جو بات دوسرے کو پہنچانا چاہتا ہے، جو ادا کرنا چاہتا ہے، تو وہ جو مقصود ہے اِسکا، اُسکو وہ تعبیر کر سکے۔ تعبیر کا معنیٰ ہے ادا کرنا۔

یعنی متکلِّم فصیح وہ ہے جو اپنے ہر مقصد کو یعنی اپنے ہر غرض کو یعنی ہر وہ معنیٰ جو وہ دوسرے کو پہنچانا چاہتا ہے، وہ فصیح کلام کے ساتھ ادا کرنے پر قادر ہو۔

پس متکلم فصیح وہ ہے جس نے جو بات کسی کو کہنی ہو، تو اُس میں صلاحیت ہونی چاہئے کہ وہ اس بات کو فصیح کلام میں ادا کرے۔

تو فصاحت فی المتکلم یہ مَلَکة کا نام ہے۔ کہ جس کے ذریعے وہ کلام فصیح کے ساتھ اپنے مقصود کو اور اپنی غرض کو ادا کر سکے۔ اور جو معنیٰ دوسروں کو پہنچانا چاہتا ہے وہ فصیح کلام کے ساتھ ادا کر سکے۔

بالفعل فصیح کلام کرنا نہیں ضروری بھئی۔ کہ وہ آپ کے سامنے کچھ فصیح کلام کرے گا تو آپ اُس کو متکلِّم فصیح کہیں گے۔ ایک آدمی ساری زندگی بولتا نہیں وہ خاموش رہتا ہے لیکن اس میں صلاحیت ہے کہ وہ جب بھی جس مقصد کو بھی ادا کرنا چاہے تو وہ اُسے کلام فصیح کے ساتھ ادا کر سکتا ہے، تو اُس کو بس متکلم فصیح کہیں گے، چاہے اُس نے ساری عمر ایک بھی لفظ زبان سے ادا نہ کیا ہو۔

پس معلوم ہوا کہ فصاحة فی المتکلم ملکة کا نام ہے اور اُس میں بالفعل فصیح کلام کرنے کی قید نہیں ہے۔ لہٰذا ایک آدمی ہے۔ اُس میں یہ مَلَکة تو نہیں ہے یہ صلاحیت تو نہیں ہے کہ وہ ہر معنیٰ کو ادا کر سکے فصیح کلام کے ساتھ۔ لیکن ایک دن اُس نے تقریر کی اور بڑا ہی فصیح و بلیغ کلام کیا۔ لیکن اس کو ہم متکلم فصیح نہیں کہیں گے۔ ایک مرتبہ، دو مرتبہ، دس مرتبہ فصیح کلام کرنے سے کوئی متکلم فصیح نہیں بنتا، بلکہ متکلم فصیح میں صلاحیت ہونی چاہئے یعنی پختہ صفت ہونی چاہئے کہ وہ جب بھی اپنے جس معنیٰ کو بھی ادا کرنا چاہے، اُس کو فصیح کلام کے ساتھ ادا کر سکے۔ معلوم ہوا اس میں بالفعل کلامِ فصیح کی قید نہیں۔ فصاحة کا بیان مکمل ہوا تو اب صاحب کتاب بلاغة کے بارے میں بتلائیں گے کہ بلاغة کِسے کہتے ہیں۔ سب سے پہلے آپ کو بلاغة کا لُغوی معنیٰ بتلائے گا کہ عربی زبان میں بلاغة کا کیا معنیٰ ہے۔

و البلاغةُ فی اللُّغَةِ اور بلاغت جو ہے عربی زبان میں: اللُّغَةِ میں الف لام کے ذریعے عربی زبان کی طرف اشارہ ہے۔ اَلْوُصُوْلُ وَ الِانْتِھاءُ وُصُول ہے معطوفٌ علیہ اور الانتھاء یہ ہے معطوف۔ اور یاد رکھئے یہ عطفِ تفسیری ہے۔ عطفِ تفسیری وہ ہوتا ہے جہاں معطوف معنیٰ بیان کرے معطوفٌ علیہ کا۔ تو یہاں وُصول کا معنیٰ اِنْتِھاء ہے یعنی پہنچنا۔ نیز "انتھاء" کا ہمزہ وصلی ہے۔ لہٰذا اِسے "لِنْـتِھاء" پڑھیں گے۔

یُقالُ: عربی زبان میں کہتے ہیں۔ بَلَغَ فُلَانٌ مُّرَادَہٗ پہنچ گیا فلاں اپنی مراد کو۔ تو دیکھا "بَلَغَ" پہنچنے کے معنیٰ میں آیا۔ اذا وصل الیہِ جب وہ اُس مراد تک پہنچ جائے۔ وَ بَلَغَ الرَّکْبُ الْمَدِیْنَةَ عربی میں کہتے ہیں، "بلغ الرکبُ المدینةَ"۔ رَکْبٌ: دس یا دس سے زیادہ سواروں کی جَماعت کو رَکْب کہتے ہیں۔ راکِبٌ: سوار، یہ رَکْب اسم جمع ہے۔ اسمِ جمع اُسے کہتے ہیں، جو جمع کا صیغہ تو نہ ہو لیکن معنیٰ جمع والا ادا کرے۔ تو رَکْب یہ راکِب کی جمع نہیں ہے یہ اسمِ جمع ہے۔ اور یہ " بلغ الرکبُ المدینةَ" کب کہتے ہیں جب اِذَا انْتَھیٰ الیھا جب پہنچ جائے وہ قافلہ شہر کو۔ اِنتھیٰ: پہنچنا، الیھا کی ھا ضمیر راجع ہے

مدینۃ کو۔ یعنی جب قافلہ شہر پہنچ جائے تو عربی میں کہتے ہیں، " بلغ الرکبُ المدینۃَ"۔ تو دیکھے بَلَغَ پہنچنے کے معنیٰ میں استعمال کرتے ہیں۔

وَ تَقَعُ فِی الِاصْطلاح وصفًا للکلام و المتکلم اور اصطلاح میں یہ واقع ہوتا ہے وصف کلام اور متکلم کا۔ یعنی بلاغۃ اصطلاح میں کلام اور متکلم کی صفت بنتی ہے۔

فِی الاصطلاح کو فِلِصْطلاح پڑھے کیونکہ الف لام کا ہمزہ بھی وصلی ہے اور اصطلاح کا ہمزہ بھی وصلی ہے نیز فِی کو وصل کی صورت میں فِ پڑھتے ہے۔ جیسا کہ "فِی الارضِ" کو فِلْ اَرْضِ" پڑھتے ہے۔

فصاحۃ میں ہم نے پڑھا تھا کہ فصاحۃ کلمۃ کی بھی صفت بنتی ہے، کلام کی بھی اور متکلِّم کی بھی صفت بنتی ہے۔ لیکن یاد رکھئے بلاغۃ صرف کلام اور متکلم کی صفت بنتی ہے۔ کوئی کلام ہو تو اُس کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ کلام بلیغ ہے۔ یا یہ قصیدۃ بڑا بلیغ ہے۔ اور متکلم کے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ یہ متکلم بڑا بلیغ ہے، یہ شاعر بڑا بلیغ ہے یہ مقرِّر بڑا بلیغ ہے۔ لیکن کلمہ کے بارے میں کبھی یہ نہیں کہتے کہ کلمۃ بلیغۃ ہے۔

یہ کلمۃ کی صفت کیوں نہیں بنتا؟ اس کی کیا وجہ ہے؟ وجہ یہ کہ ہم نے عربوں سے کبھی نہیں سُنا۔ عرب یہ تو کہتے ہیں کہ یہ کلمۃ فصیح ہے، یہ کلام فصیح ہے یہ متکلِّم فصیح ہے لیکن بلاغۃ کے سلسلے میں وہ کلام کو بلاغۃ کی صفت بناتے ہیں، متکلم کی صفت تو بناتے ہیں لیکن کبھی ہم نے عربوں سے نہیں سنا ہے کہ اُنھوں نے کبھی کلمۃ کو بلیغۃ کہا ہوں۔ اور اسکی وجہ آپ کو آگے سمجھ میں آئیں گی۔ کہ بلاغۃِ کلام کے اندر مُقتضِیٔ حال کے ساتھ مطابَقت ملحوظ ہوتی ہے، اور مُقتضِیٔ حال کے ساتھ مطابَقت یہ کلام کے اندر تو ہو سکتی ہے لیکن کلمۃ کے اندر نہیں ہو سکتی۔

درس 14۔ اب صاحب کتاب بلاغۃ کی اصطلاحی تعریف کر رہے ہیں۔ سب سے پہلے بلاغۃِ کلام کو بیان کر رہے ہیں۔ یہاں بھی اُسی طرح اشکال ہوتا ہے کہ پہلے بلاغۃ کی اصطلاحی تعریف ہونے چاہئے تھی۔ پھر اُس کی تقسیم بلاغۃِ کلام اور بلاغۃِ متکلم کی طرف ہونی چاہئے تھی۔ لیکن صاحبِ کتاب نے ابتداءً بلاغۃِ کلام کی تعریف شروع کر دی۔ معلوم ہوا اسکا بھی کوئی ایسا مشترَک مفہوم نہیں جسکے اندر بلاغۃِ کلام بھی داخل ہو جائے اور بلاغۃِ متکلم بھی داخل ہو جائے۔ تو کوئی ایک تعریف ہو ہی نہیں سکتی تھی اس لئے براہ راست تقسیم کر دی۔

اور پھر اُس میں بلاغۃِ کلام کو مقدَّم کر دیا۔ اور اس لئے مقدَّم کر دیا کیونکہ متکلم بلیغ کی تعریف میں کلامِ بلیغ کا لفظ آئے گا۔ تو کلامِ بلیغ کا پہلے سے پتہ ہوگا تو متکلم بلیغ کا پتہ چلے گا۔ اسی لئے بلاغۃِ کلام کو مقدم کر دیا تا کہ یہ سمجھ جائے، آگے آئے گا متکلم بلیغ کسے کہتے ہیں۔ اُس کے اندر کلام بلیغ کا لفظ آئے گا۔ تو جب کلام بلیغ کی تعریف آپ نے پڑھا ہوگا سمجھا ہوگا تو پھر وہاں متکلم بلیغ کی تعریف سمجھ

آئیں گی۔ اگر کلام بلیغ مقدَّم نہیں ہوا تو پھر آپکو متکلم بلیغ کی تعریف ہی سمجھ میں نہیں آئیں گی۔ اس لئے بلاغۃُ الکلام کو مقدّم کر دیا۔

فَبَلَاغَۃُ الکلامِ کلام کا بلیغ ہونا جو ہے مُطابَقَتُہٗ اُس کلام کا مطابق ہونا۔ ھا ضمیر کلام کو راجع ہے۔ لِمُقْتَضَی الْحَالِ مُقتضَئِ حال کے ساتھ مَعَ فَصاحَتِہٖ ای مَعَ فَصَاحَۃِ الکلامِ: اس حال کہ میں کہ وہ کلام فصیح ہو۔ یعنی کلامِ فصیح ہو اور وہ مطابق ہو مقتضَئِ حال کے تو اِس کلام کو کلامِ بلیغ کہیں گے۔

اس میں بھی ھا ضمیر اُسی کلام کو راجع ہے۔ ای مَعَ فَصَاحَۃِ الکلامِ: اور یہ حال واقع ہو رہا ہے مُطابَقَتُہٗ کی ھا ضمیر سے۔ آسان لفظوں میں یوں کہئے! جب آپ کا کلام فصیح بھی ہو اور موقع محل کے مطابق بھی ہو تو اسکو بلاغۃ کہتے ہیں۔ اور جب کلام موقع محل کے مطابق ہو تو پھر اسکو کہتے ہیں کہ آپ کا کلام مُقتضٰئِ حال کے مطابق ہے۔

دیکھو! ذہین آدمی ہے اگر اُس کے سامنے مختصر بات بھی کی جائے تو وہ بات کو سمجھ جائے گا۔ تو جب ذہین آدمی کے سامنے آپ مختصر اور فصیح کلام کریں گے اور آپ کا یہ کلام مُقتضٰئِ حال کے مطابق بھی ہو تو اِسکو کلام بلیغ کہیں گے۔

اسی طرح ایک آدی کا ذہن کمزور ہے اور اُسکو کوئی بات آپ سمجھانا چاہتا ہے تو یہاں پر تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہئے۔ پس یہاں پر اگر آپ کا کلام فصیح بھی ہے اور موقع محل کے مطابق تفصیل سے بھی ہے تو آپ کا یہ کلام، کلامِ بلیغ کہلاتا ہے۔

تو آسان لفظوں میں بلاغۃ اس کو کہتے ہیں کہ موقع محل کے مطابق کلام کرنا اس حال میں کہ وہ کلام فصیح بھی ہو۔ معلوم ہوا ہر بلیغ کلام کا فصیح ہونا ضروری ہے۔ لیکن اس کا عکس نہیں ہے۔ یعنی ہر فصیح کلام کا بلیغ ہونا ضروری نہیں۔ پیچھے فصاحۃِ کلام کی تعریف ہم نے پڑھی تھی اُس میں یہ نہیں آیا تھا کہ فصاحۃِ کلام وہ ہوتا ہے جو کہ موقع محل کے مطابق ہو۔ پس فصاحۃ کے اندر بلاغۃ کی قید نہیں لیکن بلاغۃ کے اندر فصاحۃ کی قید ہے۔ معلوم ہوا بلیغ تب ہوگا کلام جب وہ فصیح بھی ہو۔ لیکن فصیح کلام کے اندر بلاغۃ کی شرط نہیں۔ معلوم ہوا فصیح کلام کے لئے بلیغ ہونا ضروری نہیں۔

بھئی دیکھئے میں آپکو قیامِ زید کی خبر دینا چاہتا ہوں کہ زید کھڑا ہے۔ اس خبر کو دینے کے مختلف طریقے ہیں۔ میں آپ سے کہہ سکتا ہوں، "زیدٌ قائمٌ" ، میں یہ بھی کہہ سکتا ہوں، "اِنَّ زیدًا قائمٌ"، میں "اِنَّ زیدًا لَقَائِمٌ" بھی کہہ سکتا ہوں۔ میں یہ بھی کہہ سکتا ہوں، "واللہِ اِنَّ زیدًا لَقَائِمٌ" ۔ تو دیکھئے کتنی صورتیں ہیں ایک چیز کے ادا کرنے کے۔ اسی طرح میں "قامَ زیدٌ" بھی کہہ سکتا ہوں۔ تو قیامِ زید کے خبر دینے کے

مختلف طریقے ہیں۔ اسی طرح کوئی بھی آپ کسی سے بات کرنا چاہیے، اُس بات کرنے کے مختلف طریقے ہیں۔ اُس کے لئے مختلف الفاظ آپ استعمال کر سکتے ہیں۔

اب جس کو میں یہ بات سُنانا چاہتا ہوں، وہ تین حال میں سے کوئی ایک حال اُس کا ضرور ہوگا۔ یا تو اُس بات کے بارے میں اُس کا ذہن بالکل خالی ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ بات تو اُس کے ذہن میں تھی لیکن اُس کو شک تھا کہ پتہ نہیں زید کھڑا ہے یا زید کھڑا نہیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اِس بات کا اُسے پتہ ہے لیکن وہ تسلیم ہی نہیں کر رہا بلکہ انکار کر رہا ہے۔ تو تین حالتوں میں سے ایک حالت ضرور ہوگی۔ تو مُخاطَب کا تین حالتوں میں سے کوئی ایک حالت ضرور ہوگا۔ یعنی یاں تو مخاطب خالی الذہن ہوگا، یا تو مُتَرَدِّدْ ہوگا یا وہ مُنکر ہوگا۔

یہاں پر مخاطَب ہر چیز میں متردِّد نہیں اور نہ ہی ہر بات سے منکر ہے۔ بلکہ جو بات میں کر رہا ہوں اُس میں وہ مخاطَب یا تو متردِّد ہے یا خالی الذہن ہے یا منکر ہے۔ اگر مخاطَب خالی الذہن ہے اور آپ اُسے قیامِ زید کی خبر دینا چاہتے ہیں، تو یاد رکھئے ! ایسا کلام لے کر آئیں جس میں تاکید نہ ہو، کیونکہ تاکید کی یہاں ضرورت ہی نہیں۔ کیونکہ اُس کے ذہن میں تَرَدُّد یا انکار ہے ہی نہیں۔ تو یہ موقع محل ایسا ہے کہ بغیر تاکید کے اُس کے سامنے کلام لے کر آؤ اور کہو، "زیدٌ قائمٌ" یا "قامَ زیدٌ" کہنا چاہئے۔ اگر اس موقع محل میں آپ، "اِنَّ زیدًا قائمٌ" کہیں گے تو یہ اِنَّ آپ زائد لے کر آئیں تو اس صورت میں آپ کا کلام موقع محل کے مطابق نہیں ہوا۔ تو آپ کا کلام "اِنَّ زیدًا قائمٌ" بلاغۃ سے خارج ہوا، بے شک آپ کا کلام فصیح ہے لیکن پھر بھی بلاغۃ سے خارج ہے کیونکہ موقع محل کے مطابق نہیں۔ لہٰذا خالی الذہن کے سامنے میں بغیر تاکید کے کہتا ہوں، "قامَ زیدٌ" تو یہ کلام موقع محل کے مطابق ہے۔ تو یہ کلامِ بلیغ ہے۔ یا میں کہتا ہوں، "زیدٌ قائمٌ" تو یہ کلام بھی موقع محل کے مطابق ہے تو یہ کلام بھی بلیغ ہے۔

اگر مخاطَب متردِّد ہو۔ یعنی اُس کو شک ہو، یہ خبر اُس کو پہنچی تو ہے لیکن اُس کو شک ہے کہ پتہ نہیں یہ خبر سچی ہے یا سچی نہیں۔ پس اگر مخاطَب متردِّد ہو تو مُسْتَحْسَنْ یعنی پسندیدہ ہے کہ اُس کے سامنے ایک تاکید لے آؤ البتہ واجب نہیں۔ تو اس صورت میں مخاطَب کے سامنے "اِنَّ زیدًا قائمٌ" کہنا پسندیدہ ہے تاکہ کلام میں کچھ زور پیدا ہو جائے۔ اور اگر میں صرف یہ کہوں کہ "زیدٌ قائمٌ" تو یہ میں نے پسندیدہ کام نہیں کیا۔

اور اگر مُنکر ہو تو پھر اُس کے سامنے تاکید کا لانا واجب ہے۔ آپ کو قیامِ زید کی خبر دی ہے ایک ساتھی نے لیکن آپ تسلیم نہیں کر رہے کہ نہیں ایسا نہیں ہو سکتا۔ آپ انکار کر رہے ہیں۔ اب میں آپ کے سامنے کہوں، "زیدٌ قائمٌ" تو اس کلام میں کوئی تاکید نہیں۔ لہٰذا میرا یہ کلام بالکل ردّی اور بیکار ہے آپ کے سامنے۔ یہ کلام بلاغۃ سے خارج ہے۔ کیونکہ اس میں تاکید نہیں۔ کیونکہ موقع محل ایسا تھا کہ کلام میں تاکید لایا جائے۔

لہٰذا اب آپ کے ذہن میں انکار ہے تو مجھے تاکید والا کلام کہنا چاہئے یعنی "اِنَّ زیدًا قائمٌ" کہنا چاہئے۔ یہ "اِنَّ زیدًا قائمٌ" تو میں اُس وقت کہوں گا جب آپ کے ذہن میں تھوڑا انکار ہو۔ اگر انکار شدید ہو اور آپ اُس کے مطابق تاکیدات لائے تو اِس سے کلام کا رُتبہ بہت بڑا ہو جائے گا۔

اگر آپ کے ذہن میں انکار زیادہ تھا تو پھر میں تاکید بڑھاتا رہوں گا۔ اور میں "اِنَّ زیدًا لَقَائِمٌ" کہوں گا۔ اب یہ پہلے والے کلام سے بھی زیادہ زور والا کلام ہوا۔ اگر آپ کے ذہن میں اِس سے بھی زیادہ انکار ہو تو پھر میں کہوں گا، "واللہِ اِنَّ زیدًا لَقَائمٌ"۔ یعنی یہاں پر جملہ اسمیہ بھی آگیا، اِنَّ بھی آگیا، لام بھی آگیا اور قسم بھی آگیا۔ تو دیکھئے یہ کلام چار تاکیدات کے ساتھ ہو گیا۔

تو لہٰذا خالی الذہن کے سامنے بغیر تاکید والا کلام کیا جائے گا، مُتَرَدِّد کے سامنے مستحسَن ہے کہ ایک تاکید والا کلام کیا جائے۔ اور مُنکر کے سامنے تاکید کا لانا واجب ہے۔ اور پھر جس درجے کا انکار ہو اُسی درجے کی تاکید بھی ہونی چاہئے۔

یہاں پر مُقْتَضَئِ حال کا لفظ آیا۔ تو اسکی وضاحت نیچے درج ہے۔

مُقْتَضَئِ حال کا مطلب ہے موقع محل کے مطابق کلام کرنا۔ اب چند اور اصطلاحات کو بھی سمجھ لیجئے۔ مُخَاطَبْ: جس سے بات کی جائے، جو سامنے موجود ہو۔ مُخَاطِبْ صیغہ اسم فاعل: خطاب کرنے والا یعنی متکلِّم۔ اور جو کلام متکلم مخاطَب کی طرف متوجہ ہو کر رہا ہے اُسے خِطاب کہتے ہے۔

مخاطَب کا خالی الذہن ہونا "حال" ہے۔ اور یہ حال تقاضا کر رہا ہے کہ یہاں بغیر تاکید کے کلام کرنا چاہئے۔ اگر مخاطَب متردِّد ہو اُس بات کے بارے میں۔ تو یہ تَرَدُّد اُس کا حال ہے۔ اور یہ "حال" تقاضا کر رہا ہے کہ ایک تاکید کا لانا یہاں پسندیدہ ہے۔ اور اگر مخاطَبْ منکِر ہے تو پھر یہ تقاضا کر رہا ہے کہ یہاں پر تاکید کا لانا واجب ہے۔ تو یہ جو مخاطَب کے احوال ہیں یا یوں کہئے کہ موقع محل جو ہے، اسکو "حال" کہتے ہیں۔ اور صاحبِ کتاب آپ کو آگے بتلائے گا کہ اسی کا دوسرا نام "مَقام" بھی ہے۔

تو مخاطَب کہ یہ متردِّد ہونا یہ ایک "حال" ہے یا یوں کہئے ایک "مَقام" ہے۔ اسی طرح مُخاطَب کا منکر ہونا یہ بھی ایک "حال" یا "مَقام" ہے۔ اور یہ "حال" تقاضا کر رہا ہے کہ فلاں قسم کا کلام لے کر آؤ۔ تو "حال" یا "مَقام" ہوگا "مُقْتَضِی: یعنی تقاضا کرنے والا"۔ اور یہ "حال یا مَقام" خاص قسم کے کلام کا تقاضا کرے گا۔ تو "حال یا مَقام" جس قسم کے کلام کا تقاضا کر رہا ہے، وہ ہوا "مُقْتَضیٰ" یعنی "مُقْتَضَئِ حال یا مُقْتَضَئِ مَقام"۔

مثلاً مخاطَب ہے "منکر" تو اسکا حال ہوا "منکر ہونا" ، اور اس حال نے تقاضا کیا کہ اِس قسم کا کلام لاؤ کہ جس میں تاکید ہو، تو مُقْتَضَئِ حال ہوا "تاکید والا کلام"۔ اور میں نے بھی اس موقع پر تاکید والا کلام استعمال کیا اور کہا، "اِنَّ زیدًا قائمٌ"۔ تو میرا کلام مُقْتَضَئِ حال کے مطابِق ہے۔ یعنی جیسا "حال"

تقاضا کر رہا تھا میں ویسا ہی کلام لایا، تو میرا یہ کلام مُقْتَضَئِ حال کے مطابق ہوا۔ تو اسکو بلاغة کہتے ہیں۔

اب صاحبِ کتاب "حال" اور "مَقام" کے بارے میں فرماتے ہیں۔ "حال" اور "مَقام" کا ایک ہی معنیٰ ہے۔ "حال" کہتے ہیں زمانے کے اعتبار سے اور "مَقام" کہتے ہے مَحل کے اعتبار سے یعنی جگہ کے اعتبار سے۔

وَالْحَالُ وَ یُسَمّٰی بِالْمَقَامِ اور حال، اور اس کو موسوم کیا جاتا ہے مَقام کے ساتھ۔ یعنی "حال" کو مَقام بھی کہتے ہیں۔ آگے اس کی تعریف کر رہے ہیں۔ هُوَ الامرُ وہ چیز ہے الحاملُ اُبھارنے والا لِلْمُتَکَلِّمِ یعنی حال وہ چیز ہے جو متکلم کو ابھارنے والی ہے۔ عَلیٰ اس بات پر اَنْ یُّورِدَ عِبَارَتَہٗ کہ وہ لے کر آئے اپنا عبارت، اَوْرَدَ یُوْرِدُ: لانا۔ علیٰ صورةٍ مخصوصةٍ ایک مخصوص صورت پر۔ یعنی "حال" وہ چیز ہے جو متکلِّم کو اِس بات پر اُبھار رہی ہے کہ وہ اپنا عبارت ایک مخصوص صورت پر لائے۔

بھئی دیکھئے مخاطَب میرے سامنے منکر تھا۔ تو اِس مخاطَب کا منکر ہونا "حال اور مقام" ہے۔ اِس حال اور مَقام نے مجھ سے تقاضا کیا اور مجھے اُبھارا کہ ایک مخصوص صورت پر اپنا عبارت لے کر آنا۔ یعنی اپنا عبارت تاکید کے ساتھ لانا۔ تو حال اور مَقام "مُقتضِی" ہوا اور جس مخصوص صورت کا تقاضا کیا تو یہ "مقتضَئِ حال یا مقتضَئِ مَقام" ہوا۔

اسی طرح میرے سامنے مخاطَب خالی الذہن ہے۔ یہ "حال اور مَقام" ہے۔ اور یہ حال اور مَقام تقاضا کر رہا ہے کہ میں اپنے کلام کو ایک مخصوص صورت پر لے کر آؤ اور اُس مخصوص صورت میں تاکید نہیں ہونی چاہئے۔

وَ الْمُقْتَضیٰ وَ یُسَمّٰی الْاِعْتِبَارَ الْمُنَاسِبَ اور مُقتضیٰ یعنی مُقتضَی الحال کو اعتبارِ مناسب بھی کہتے ہیں۔ هو الصُّورَةُ الْمَخْصُوصَةُ الّتِی تُوْرَدُ علیهَا الْعِبَارَةُ وہ مخصوص صورت ہے جس پر لائی جاتی ہے عبارت۔ یعنی وہ مخصوص صورت جس پر عبارت لائی جائے اُسے مُقتضیٰ کہتے ہے۔

مثلاً میرے سامنے منکر تھا۔ تو اُس کا مُنکر ہونا "حال اور مَقام" ہے۔ اور یہ مقتضی ہے یعنی مجھ سے تقاضا کرتا ہس کہ منکر کے سامنے ایک مخصوص صورت والا یعنی تاکید والا کلام لے کر آؤ۔ اور اگر مخاطَب میرے سامنے خالی الذہن ہے تو اُس کا خالی الذہن ہونا "حال" ہے۔ اور یہ تقاضا کرتا ہے کہ ایک مخصوص صورت والا یعنی بغیر تاکید کا کلام لے کر آؤ۔ تو یہ مخصوص صورت جس پر کلام لائی جاتی ہے اسے مُقتضیٰ کہتے ہے اور اسکا دوسرا نام اعتبارِ مناسب ہے۔

بھئی ایک آدمی ہے آپ اُسکو خوش کرنا چاہتے ہیں۔ تو یہ موقع محل ہوا مدح والا یعنی تعریف والا۔ تو یہاں پر مختصر کلام نہیں کرنا چاہئے بلکہ کئی الفاظ پر مشتمل لمبا کلام کرنا چاہئے۔ تو "مدح اور تعریف" ہوا "حال"۔ اور یہ "حال" تقاضا کر رہا ہے کہ کلام لمبا ہو۔

اب تین الفاظ آگے اور آرہے ہیں، اُس کو بھی یہاں سمجھ لیجئے۔ کہ "اِیجاز، اِطناب اور مُساوات" ۔ ایجاز کا معنیٰ ہے کہ کلام مختصر ہو اور معنیٰ زیادہ ہو۔ اور اگر لفظ اور معنیٰ برابر ہو تو اِس کو کہتے ہیں مُساوات۔ اور اِطناب جس میں لفظ زیادہ ہو اور معنیٰ تھوڑا ہو۔

اب یہاں یاد رکھئے ایک اِطناب ہے اور ایک تَطْویل بروزن تفعیل۔ تو اِطناب میں بھی الفاظ زیادہ ہوتے ہیں اور تطویل میں بھی الفاظ زیادہ ہوتے ہیں۔ لیکن اِطناب کے اندر جو الفاظ آپ زائد لے کر آتے ہیں اُس کا فائدہ ہوتا ہے وہ بے کار نہیں ہوتے۔ اور تطویل کے اندر جو الفاظ آپ زائد لے کر آتے ہیں وہ الفاظ بے کار ہوتے ہیں ردّی ہوتے ہیں۔

جیسا کہ میں کسی خالی الذہن کو قیامِ زید کی خبر دینا چاہتا ہوں تو یہاں پر "زیدٌ قائمٌ" یا "قامَ زیدٌ" کہنا کافی ہے۔ لیکن میں ایک دو لفظ بڑھا دوں اور یوں کہہ دوں، "زیدُنِ العالمُ قائمٌ"۔ اب جو میں نے ایک لفظ "العالم" کو بڑھایا تو اس لفظ کا فائدہ ہے اور یہ بے کار نہیں۔ اس سے آپ کو پتہ چلا کہ وہ زید جس کی میں بات کر رہا ہوں وہ عالم ہے غیر عالم نہیں۔ تو دیکھ یہاں فائدہ ہوا۔ پس اگر لفظ کا فائدہ ہو جس کو بڑھایا ہے تو اِسکو اِطناب کہتے ہے اور اگر اُس لفظ کا فائدہ نہ ہو جس کو بڑھایا ہو تو اُسکو تطویل کہتے ہے۔

لہٰذا مدح کے مقام پر کلام لمبا ہونا چاہیئے۔ تو مدح حال ہے اور یہ حال تقاضا کر رہا ہے کہ کلام میں اطناب ہونا چاہیئے۔ اور اسی طرح ایک ذہین آدمی ہے میں اُس سے بات کرنا چاہتا ہوں تو یہ موقع محل اور حال "ایجاز" کا تقاضا کر رہا ہے۔ تو یہاں پر مقتضَئِ حال "ایجاز" ہے۔

مثلا مثال کے طور پر المدحُ حالٌ مدح ایک ایسا "حال" ہے۔ "حال" نکرۃ آیا اور آگے فعل آیا۔ تو یہ آپس میں موصوف صفت بنتے ہیں۔ "حال" تقاضا کرتا ہے کہ کسی قسم کا کلام لانا ہے۔ تو اُسی تقاضے کو اب صاحب کتاب "یدعُو" کے لفظ سے ذکر فرما رہے ہیں۔ یَدْعُوْ جو دعوت دیتا ہے۔ یعنی اُبھارتا ہے، تیار کرتا ہے۔ لِإیراد العبارةِ علٰی صورةِ الْاَطناب اِطناب کی صورت میں عبارت کے لانے کی۔ اَوْرَدَ یُوْرِدُ اِیْرَاد: لانا۔ یعنی "مدح" ایک ایسا حال ہے جو دعوت دیتا ہے اِطناب کی صورت میں عبارت کے لانے کی۔

و ذکاءُ المخاطَب حالٌ اور مخاطَب کا ذہین ہونا ایسا حال ہے۔ یدعو لِاِیرادها علٰی صورةِ الایجاز جو دعوت دیتا ہے اُس عبارت کو لانے کی ایجاز کی صورت پر۔ یعنی مخاطَب کا ذہین ہونا ایک حال ہے اور یہ دعوت دیتا ہے کہ کلام کو ایجاز کی صورت پر لے کر آؤ۔

فَکُلٌّ مِّنَ الْمَدْحِ و الذَّکاءِ حالٌ پس ہر ایک مدح اور ذکاء میں سے یہ حال ہے۔ وَ کُلٌّ مِّنِ الْاِطْنَابِ وَ الْاِیْجَازِ مُقْتَضًی اور ہر ایک اِطناب اور ایجاز میں سے یہ مقتضیٰ ہے۔ جس کا اُس حال نے تقاضا کیا

تھا۔ و ایرادُ الکلام علیٰ صورةِ الاطناب و الایجاز مُطابقةٌ لِّلْمُقْتَضیٰ اور لانا کلام کو اطناب اور ایجاز کی صورت پر یہ اُس کلام کا مُطابِق ہونا ہے مُقتضیٰ کے ساتھ۔ یعنی مدح کا مقام تھا۔ تو یہ حال تقاضا کر رہا ہے کہ اِطناب کی صورت میں کلام لاؤ اور میں نے کلام کو اطناب کی صورت میں لایا تو میرا یہ کلام مقتضَئِ حال کے مطابق ہوا۔ اسی طرح ذکاء کا مقام تھا۔ تو یہ حال تقاضا کر رہا تھا کہ ایجاز کی صورت میں کلام لے آؤ اور میں نے کلام کو ایجاز کی صورت میں لایا تو میرا یہ کلام مقتضَئِ حال کے مطابق ہوا۔

یہاں پر ایک اور چھوٹی سے بات بھی سمجھ لے۔ ایک ہے "نفسِ بلاغة" ایک ہے "کمالِ بلاغة"۔

کمالِ بلاغة: کمالِ بلاغة یہ ہے کہ موقع محل کے عین مطابق کلام لایا جائے۔ یہ کامل درجے کی بلاغة ہے۔

یاد رکھئے! یہ تو میں نے بطورِ مثال کے سمجھایا کہ مخاطَب یا مُنکر ہوگا یا خالی الذہن ہوگا یا متردِّد ہوگا۔ ایک ایک محل پر بہت سے احوال ہوتے ہیں۔ یہ تو ایک حال تھا کہ منکر ہے یا متردد ہے یا خالی الذہن ہے۔ اسی طرح ذہین ہے یا کُند ذہن ہے۔ یہ بھی حال ہے اور اُسی موقع پر ہوگا۔ تو اِس کا بھی لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ تو بہت سی چیزیں ہوتی ہے اور اُن سب کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے۔ تو یہ انسانی بس سے باہر ہے کہ ایسا کلام کرے جو سو فیصد تمام مُقتضیاتِ احوال کے مطابق ہو۔ کیونکہ انسان کو سارے احوال کا پتہ ہی نہیں چل سکتا۔

تو جب پورے احوال کے مطابق ہو کلام تو یہ ہے کمالِ بلاغة۔ اور ایک ہے نفسِ بلاغة۔ پس جب کسی بھی درجے میں بھی مطابقت آجائے اگر تھوڑی بھی ہو تو بھی ٹھیک ہے اور اِسے بلیغ کلام کہیں گے۔ لہٰذا ایک آدمی ہے اور اُس کے ذہن میں سخت انکار ہے۔ تو مجھے اُس کے سامنے خوب تاکید والا کلام کرنا چاہئے۔ لہٰذا اُس کے سامنے میں کہتا ہوں، "اِنَّ زیدًا قائمٌ" یعنی میں ایک تاکید لایا، تو یہ اُس کے انکار کے مطابق نہیں، کیونکہ اُس کا انکار بہت ہی سخت ہے لیکن نفسِ مطابق بہرحال آگئی کیونکہ تاکید تو آگئی۔ پس نفسِ مطابقت کی وجہ سے یہ کلام بلیغ کلام ہے اگر چہ کمالِ مطابقت نہیں آئی۔

لیکن اگر میں ایک تاکید اور بڑھاؤ، جیسا کہ، "اِنَّ زیدًا لَقَائِمٌ"۔ اب مطابقت بڑھ گئی کیونکہ یہاں پر تین تاکیدات آگئے۔ پھر میں تین تاکیدات لایا جیسا کہ، "واللّٰہِ اِنَّ زیدًا لَقَائِمٌ"۔ اب اس صورت میں پوری مطابقت آگئی۔ تو اب اس میں کامِل درجے کی بلاغة آگئی۔ پس جو جو مطابقت بڑھتی ہے تو اِس سے کلام کا حُسن بڑھتا جاتا ہے اور جو جو مطابقت کم ہو جاتی ہے تو کلام کا حسن بھی کم ہوتا جاتا ہے۔

نوٹ: زیدٌ قائمٌ جملہ اسمیہ ہے۔ اور اس کے اندر بھی ایک تاکید ہوتا ہے۔ لیکن یہ تاکید مُعْتَبِر کے اعتبار پر موقوف ہے۔ یعنی آپ کے اعتبار پر موقوف ہے۔ اگر آپ تاکید کا اعتبار کرتے ہیں تو ایک تاکید ہے اور اگر آپ تاکید کا اعتبار نہیں کرتے تو پھر اس میں تاکید نہیں۔ اور اس میں تاکید اس وجہ سے ہے

کیونکہ اس میں اِسناد دو دفعہ آیا۔ اور ایک چیز ایک دفعہ ہو تو اُس میں قوّت کم ہوتی ہے اور اگر وہی چیز دو دفعہ ہو تو پھر اُس میں قوت زیادہ ہوتی ہے۔ تو یہاں پر اِسناد میں تاکید ہے اور اِسناد دو دفعہ آگیا ہے۔

اب یہ اِسناد دو دفعہ کیسے آگیا ہے؟ دیکھئے! زیدٌ قائمٌ کی ترکیب۔ زیدٌ مرفوع لفظًا مبتدا، قائمٌ مرفوع لفظًا صیغہ اسمِ فاعل، اسکے اندر ھو ضمیر اسکا فاعل، یہاں پر اسمِ فاعل کا اِسناد ہوا ھوَ ضمیر کی طرف۔ اسم فاعل اپنے فاعل سے ملکر شبہ جملہ ہو کر یہ خبر ہوئی زیدٌ کے لئے۔ مبتدا اپنے خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ تو دیکھئے اِسناد دو دفعہ آیا۔ پہلے قائمٌ کا اِسناد ہوا "ھو" ضمیر کی طرف۔ پھر "ھو" ضمیر کے ساتھ ملکر یہ شبہ جملہ بنا اور پھر اسکا اِسناد ہوا زیدٌ کی طرف۔ تو دو دفعہ اِسناد آیا۔ تو اسکی وجہ سے اس میں تاکید ہے۔ لیکن یہ تاکید معتبِر کے اعتبار پر موقوف ہے۔ اگر معتبِر اسکا اعتبار کرے تو تاکید ہے اور اگر معتبِر اعتبار نہ کرے تو اسکے اندر تاکید نہیں۔

بھئی جب اس کے اندر اِسناد دو دفعہ ہے تو پھر تو تاکید ہے ہی ہے اس کے اندر۔ پھر تو ہر حال میں تاکید ہونی چاہئے۔ تو پھر معتبِر کے اعتبار پر موقوف ہونے کیا کیا مطلب ہے؟ اسکا جواب یہ ہے کہ بھئی دراصل اِس "قائمٌ" کی مشابہت جیسے جملے "قامَ " کے ساتھ ہے، یعنی جس طرح قامَ کے لئے فاعل چاہئے اسی طرح قائمٌ کے لئے بھی فاعل چاہئے۔ اسی طرح اس قائمٌ کی مشابہت مفرد کے ساتھ بھی ہے۔ اب قائمٌ کی مشابہت مفرد کے ساتھ کس طرح ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے۔ جیسا کہ، "اَنا رجلٌ، ھو رجلٌ، انتَ رجلٌ" تو اس رجلٌ کے اندر کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ انا کے لئے بھی خبر رجلٌ آئی، ھو کے لئے بھی خبر رجلٌ آئی اور انتَ کے لئے بھی خبر رجلٌ آئی۔ تو رجلٌ میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ حالانکہ فعل کا فاعل بدلتا ہے تو فعل کی صورت بدلتی ہے۔ جیسا کہ "میں نے پٹھائی کی" تو کہوں گا ضَربتُ، زید نے پٹھائی کی تو کہوں گا، ضربَ زیدٌ، تو نے پٹھائی کی تو کہوں گا ضربْتَ۔ فعل کی صورت بدلتی ہے لیکن قائمٌ کی صورت نہیں بدلتی، یعنی انا قائمٌ، ھو قائمٌ اور انتَ قائمٌ میں دیکھئے قائمٌ کی صورت نہیں بدلتی۔ تو اس نہ بدلنے کی وجہ سے قائمٌ کی مشابہت مفرد رجلٌ کے ساتھ آگئی۔ اور اُس رجلٌ میں کوئی ضمیر نہیں۔

تو قائمٌ کی مشابہت قامَ کے ساتھ اس اعتبار سے ہے کہ جیسے قامَ کے لئے فاعل چاہئے تھا اسی طرح قائمٌ کے لئے بھی فاعل چاہئے۔ اور اسی قائمٌ کی مشابہت رجلٌ یعنی وہ لفظ جو ضمیر سے خالی ہے اُس کے ساتھ بھی ہے۔ اور یہ مشابہت اِس اعتبار سے ہے کہ وہ خالی عنِ الضمیر لفظ رجل نہ مخاطب کے لئے بدلتا تھا، نہ غائب کے لئے اور نہ متکلم کے لئے تو اسی طرح یہ قائم بھی نہ مخاطب کے لئے بدلتا ہے نہ غائب کے لئے اور نہ متکلم کے لئے بدلتا ہے۔ پس قائمٌ کی مشابہت اُس لفظ کے ساتھ بھی ہے جس میں ضمیر ہے اور اس قائمٌ کی مشابہت اُس لفظ کے ساتھ بھی ہے جو خالی عنِ الضمیر ہے۔ تو دونوں کے ساتھ اس کا

مشابہت ہے۔ لہٰذا اس وجہ سے اس میں کبھی تاکید کا اعتبار کرتے ہے اور کبھی تاکید کا اعتبار نہیں کرتے۔ پس یہ معتبِر کے اعتبار پر موقوف ہے۔

درس 15۔ وضاحت

درس 16۔

و بلاغَةُ الْمُتَكَلِّمِ اور بلاغة فی المتکلم جو ہے مَلَكَةٌ وہ ایسا ملکة ہے یعنی ایسا پختہ وصف ہے۔ ملکة: صلاحیت اور مہارت، ملکة نکرۃ آیا اور اسکے بعد یقتدر فعل آیا۔ يَّقْتَدِرُ بها کہ متکلِّم قادِر ہوتا ہے اِس ملکۃ کی وجہ سے۔ بھا: ای بِسَبَبِها۔ عَلَى التَّعبيرِ عن المقصود کہ وہ اپنے مقصود سے تعبیر کر سکے۔ یعنی اُس کو ادا کر سکے۔ تعبیر: ادا کرنا۔ بِكلامٍ بليغٍ کلام بلیغ کے ساتھ۔ کہ وہ اپنے مقصود کو تعبیر کر سکے کلامِ بلیغ کے ساتھ اس ملکۃ کے ذریعے۔ فی اَىِّ غرضٍ كانَ جس غرض میں بھی ہو۔ ایک مخصوص قسم کا کلام نہیں بلکہ اپنی ہر غرض، ہر قسم کا معنیٰ، چاہیے کسی کی تعریف کرنا چاہیے، چاہیے کسی کی مَذمَّت کرنا چاہیے، چاہیے کسی کو حکم دینا چاہتا ہے چاہیے کسی کو روکنا چاہتا ہے۔ یعنی جس قسم کا بھی کلام ہو وہ اُس کو کلام بلیغ کے ساتھ اس غرض کو ادا کر سکے تو اُس آدمی کو متکلم بلیغ کہیں گے۔

یہاں سے اب بتلا رہے ہیں کہ پیچھے ہم نے تقریباً نو چیزیں ذکر کر دی ہیں ۔ تو کس چیز کو کس علم کے ذریعے جانا جائے گا۔ اور یہ علم بیان اور علم معانی کی ضرورت کیوں پیش آئی جو آگے آنے والے ہیں۔ اور یہ بھی بیان فرمائیں گے کہ بلاغۃ سیکھنے والے کو کن کن علوم میں مہارت ہونی چاہیئے۔

اب دیکھتے ہیں کہ علم بلاغۃ کے سیکھنے کے لئے کِن کِن علوم اور چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ سب سے پہلے ذَوق ہونا چاہیئے۔ اور صحیح ذَوق ہونا چاہیئے۔ اگر ذوق صحیح نہیں تو پھر یہاں پر کام نہیں چلے گا۔ اسکے بعد علم الصرف کا آنا چاہیئے۔ ذوق بھی صحیح ہو اور علم الصرف میں بھی مہارت ہو۔ اسکے بعد علمِ لُغت کا جاننے والا بھی ہو کہ کونسا لفظ کس معنیٰ کے لئے وضع ہے۔ آگے علم نحو میں بھی ماہر ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اس سے تعقید لفظی کا بھی پتہ چلے گا اور ضُعفِ تالیف کا بھی پتہ چلے گا۔ آگے علم بیان اور علم معانی کا بھی ماہر ہونا چاہیئے۔ تو اِن سارے چیزوں کا جاننا علم بلاغۃ کے لئے ضروری ہے۔

و يُعرَفُ التَّنَافُرُ بِالذَّوْقِ اور جانا جائے گا تنافُر کو ذوق سے۔ یعنی تنافُر کا پتہ ذوق سے چلے گا۔ اور صاحب کتاب نے تنافُرِ حروف نہیں کہا اور نہ ہی تنافُر کلمات کہا، بلکہ "التنافر" کہنا یعنی ہر طرح کا تنافر۔ چاہیے وہ تنافر حروف ہے یا چاہیے وہ تنافر کلمات ہے۔ دونوں کا پتہ ذوق سے چلے گا۔ وَ مُخالَفَةُ القياسِ بالصَّرْفِ اور مُخالَفَةُ القیاس کو علم صرف سے۔ و ضُعْفُ التأليفِ و التَّعقيد اللفظىُّ بالنَّحوِ اور ضُعفِ تالیف اور تعقید لفظی کو جانا جائے گا علم نَحوُ سے۔ وَ الغرابةُ بِكَثْرَةِ الِاطِّلاع على كلامِ

العربِ اور غرابة کو جانا جائے گا جب کلام عرب پر کثرت اطلاع ہو۔ یعنی انسان کثیر الاطلاع ہو کلام عرب پر۔ یعنی کلامِ عرب کو خوب جاننے والا ہو۔ اور کلام عرب کا خوب مطالعہ کیا ہو۔ یعنی لغت کا ماہر ہو۔ بکثرۃِ اِلاطِّلَاعِ میں لام کے نیچھے کسرۃ ہے۔ اطلاع کا ہمزہ وصلی ہے۔ و التَّعْقِیْدُ الْمَعْنَوِیُّ بالبیان اور تعقید معنوی کو علمِ بیان سے جانا جائے گا۔ و الاحوالُ و مُقْتَضَیَاتُھا بالْمَعانِی اور احوال اور مقتضیاتِ احوال جو ہیں اِن کو علم معانی سے جانا جائے گا۔ ھا ضمیر احوال کو راجع ہے۔ مُقتضیات جمع ہے مقتضیٰ کی۔

فوجبَ علٰی طالِبِ الْبَلَاغَةِ پس واجب ہوا علم بلاغت کے طالب پر مَعْرِفَةُ اللُّغَةِ علم لُغت کا جاننا۔ کہ کونسا لفظ کس معنیٰ کے لئے وضع ہے۔ و الصَّرفِ و النَّحوِ و المعانی و البیانِ اور علمِ صرف کا جاننا، اور علم النحو کا جاننا، اور علم معانی کا جاننا اور علمِ بیان کا جاننا، معَ کَوْنِہٖ سَلِیْمَ الذَّوقِ ساتھ اُس کے سلیم الذوق ہونے کے۔ سلیم: درست، یعنی وہ طالبِ علم درست ذوق والا ہو۔ ذوق میں کوئی خرابی نہ ہو۔ کَثِیْرَ اِلاطِّلاعِ علٰی کلامِ العرب اور کثیر الاطلاع ہو کلام عرب پر۔ اطلاع کا ہمزہ وصلی ہے۔

درس 17۔

علم المعانی صاحبِ کتاب سب سے پہلے آپ کو علم المعانی کی تعریف بتلانا چاہتے ہیں۔

ھو علمٌ یـُّعْرَفُ بِہٖ احوالُ اللفظِ العربِیِّ وہ ایسا علم ہے کہ جانا جاتا ہے اُس کے ذریعے لفظِ عربی کے احوال کو۔ بھئی دیکھو علمٌ نکرۃ آیا اور نکرۃ کے بعد یعرفُ فعل آیا۔ اور نکرۃ کے بعد جب فعل آجائے تو وہ آپس میں موصوف صفت بنتے ہے اور ترجمہ کرتے وقت موصوف سے پہلے "ایسا یا ایسی" کا لفظ لاتے ہیں۔ بِہٖ کی ھا ضمیر علم کو راجع ہے۔

بھئی دیکھئے! لفظِ عربی کے بہت سے احوال ہیں۔ مثلاً آپ صرف میں پڑھتے ہیں کہ دو حرف ایک جنس کے آئیں تو اُس کا آپس میں ادغام کیا جاتا ہے۔ چنانچہ مَدٌّ اصل میں مَدَدٌ تھا۔ دو دال آئے ایک جنس کے تو اس کا آپس میں ادغام ہوا تو مَدٌّ ہوا۔ اسی طرح تعلیل ہوتی ہے۔ آپ کو بتلاتے ہیں کہ قالَ اصل میں قَوَلَ تھا۔ اور قانون ہے کہ واؤ یا یاء متحرک ہو اور ماقبل میں فتحہ ہو تو اُس واؤ یا یاء کو الف سے بدلتے ہے تو قَوَلَ سے قَالَ ہو گیا۔ تو یہ ادغام، تعلیل وغیرہ بھی لفظِ عربی کے احوال ہیں۔ لیکن اُن کی بحث یہاں پر نہیں ہوگی کیونکہ اُس کی بحث علمِ الصرف میں ہوتی ہے۔

لفظِ عربی کے احوال کی وضاحت: اسی طرح لفظِ عربی کا ایک حال یہ بھی ہے کہ کبھی اُسکے آخر میں رفع آتا ہے کبھی نصب آتا ہے اور کبھی جرّ آتا ہے۔ جیسا کہ ضربَ زیدٌ میں زیدٌ پر رفع آیا، ضربتُ زیدًا

میں زیدًا پر نصب آیا اور مررتُ بِزیدٍ میں زید پر جرّ آیا۔ تو رفع، نصب اور جرّ یہ بھی لفظِ عربی کے احوال ہیں۔ لیکن اُن سے بھی یہاں بحث نہیں کی جائے گی بلکہ اُس کی بحث آپ علمِ نحوُ میں پڑھتے ہیں۔

اسی طرح علمِ بدیع اُس کے اندر کچھ مُحَسِّنات ذکر ہوتے ہیں، یعنی کچھ چیزیں جس سے کلام میں مزید حسن پیدا ہوتا ہے اور اسی طرح یہ بھی لفظِ عربی کے احوال میں سے ہے کہ وہ کس طرح مقتضَیٔ حال کے مطابِق ہوگا۔ تو اسی طرح لفظِ عربی کے بہت سے احوال ہیں لیکن صاحب کتاب آپ کو بتلائیں گے کہ باقی احوال سے یہاں بحث نہیں کریں گے، صرف اُن احوال سے بحث کریں گے کہ جن کے ذریعے لفظِ عربی مقتضَیٔ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ دیکھئے یہی بتلاتے ہیں۔

اَلَّتِی وہ احوال بِها کہ اُن احوال کی وجہ سے، ھا ضمیر راجع ہے احوال کو۔ یُطابِقُ مطابِق ہو جاتا ہے۔ کہ وہ لفظ مطابق ہو جاتا ہے۔ یُطابِقُ کی ضمیر لفظ کو راجع ہے۔ مقتضَی الحالِ مقتضَیٔ حال کے۔ تو معلوم ہوا کہ علمِ معانی وہ ایسا علم ہے کہ جس کے ذریعے لفظِ عربی کے اُن احوال کو جانا جاتا ہے جن کے ذریعے وہ لفظ مقتضَیٔ حال کے مطابق ہوتا ہے۔ اور کوئی احوال ذکر نہیں ہوں گے۔ جیسا کہ اوپر مثالوں میں ذکر ہوا تھا کہ منکر کے سامنے تاکید والا کلام لانا ہوگا۔ اور اگر خالی الذہن ہو تو اس کے سامنے بغیر تاکید کے کلام کرنا چاہئے۔ اور اگر سامنے متردّد ہو تو پھر مستحسن ہے کہ تاکید والا کلام لایا جائے۔ اور اگر میرے سامنے ذہین ہے تو پھر مختصر کلام کرنا چاہئے اور اگر میرے سامنے کمزور ذہن والا ہے تو پھر لمبا کلام کرنا چاہئے، اور اگر کسی کی مدح کرنا ہو تو پھر لمبا کلام کرنا چاہئے۔ تو یہ لفظِ عربی کے وہ احوال ہیں جن سے لفظ مقتضَیٔ حال کے مطابِق ہو جاتا ہے۔ تو علمِ معانی میں اِن کے بارے میں بحث ہوگی یہاں پر۔ یہاں پر آپ کو وہ چیزیں بتائیں گے جن سے وہ لفظ مقتضَیٔ حال کے مطابق ہو جائے گا کہ کس موقع پر کس قسم کا کلام آپ کو کرنا چاہئے تو علم معانی میں آپ کو یہ بتلائیں گے۔ آپ کو یہ بتلائیں گے کہ یہ لفظ کن کن موقع پر استعمال ہوتا ہے۔

فَتَخْتَلِفُ پس مختلف ہو جاتی ہیں یعنی بدلتی ہے صُوَرُ الْکَلَامِ کلام کی صورتیں۔ صُوَر جمع ہے صُورَۃٌ کی۔ لِاخْتِلَافِ الْاَحْوَالِ احوال کے مختلف ہونی کی وجہ سے۔ اختلاف کا ہمزہ وصلی ہے۔ بھئی جب احوال مختلف ہیں تو اُن کا مقتضیٰ بھی مختلف ہوگا۔ اور ہر مقتضیٰ کے مطابق کلام لائیں گے تو وہ کلام بھی الگ الگ قسم کا ہوگا۔ پس بدلتی ہے کلام کی صورتیں احوال کے بدلنے کی وجہ سے۔ مثالُ

ذٰلِکَ قَوْلُهٗ تعالیٰ اسکی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔ " وَ اَنَّا لَا نَدْرِی اَ شَرٌّ اُرِیْدَ بِمَنْ فِی الْاَرْضِ اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا " الجن: آیة: 10 وَ اَنَّا: اور ہم، لَا نَدْرِیْ: ہم نہیں جانتے، اَ شَرٌّ اُرِیْدَ: کیا شر کا ارادہ کیا گیا ہے، ہمزہ استفہام کا ہے۔شَرٌّ: تکلیف، نقصان، بِمَنْ فِی الْاَرْضِ: اُن کے ساتھ جو زمین میں ہیں۔

اَمۡ اَرَادَ بِهِمۡ رَبُّهُم: یا ارادہ فرمایا ہے اُن کے ساتھ اُن کے پروردگار نے، رَشَدًا: ھدایت کا، ترجمہ: اور ہم نہیں جانتے کیا نقصان کا ارادہ کیا گیا ہے اُن لوگوں کے ساتھ جو زمین میں ہیں یا اُن کے پروردگار نے اُن کے ساتھ ھدایت کا ارادہ فرمایا ہے۔

اب دیکھئے یہاں پر ذرا آیۃ پر نظر رکھئے! آیۃ کے درمیان میں "اَمۡ" آرہا ہے۔ "اَمۡ" کے ماقبل ذرا نظر ڈالیں اور "اَمۡ" کے مابعد۔ کلام کی صورتیں الگ الگ ہیں۔ "اَمۡ" سے ماقبل دیکھئے "اُرِیۡدَ" آیا ہے۔ اور "اُرِیۡدَ" فعل مجھول ہے۔ یعنی اِس فعل کے فاعل کا ذکر نہیں۔ تو یہاں پر ارادہ ہوا مبنی للمجھول کا۔ یعنی اس فعل کی بِنا کی گئی ہے مجھول فاعل کے لئے۔ یعنی اس کے فاعل کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

اور اُس کے بعد آپ "اَمۡ" کے بعد دیکھئے تو "اَرَادَ" آیا ہے۔ یہ فعل معروف ہے۔ اور "رَبُّهُم" اسکے لئے فاعل ہے۔ تو "اَمۡ" کے بعد فعل معروف لایا گیا یعنی مبنی للمعلوم لایا گیا۔ تو "اَمۡ" سے پہلے فعلَ ارادۃ مبنی للمجھول ہوا اور "اَمۡ" کے بعد فعل ارادۃ ہوا مبنی للمعلوم۔ آسان لفظوں میں یوں کہئے کہ "اَمۡ" سے پہلے فعل مجھول ہے اور "اَمۡ" کے بعد فعل معروف ہے۔ تو یہ الگ الگ انداز اپنایا گیا۔ "اَمۡ" سے ماقبل مجھول والا انداز اپنایا گیا اور "اَمۡ" کے مابعد معروف والا انداز اپنایا گیا۔ وجہ اسکی کیا ہے؟

وجہ اس کی کیا ہے؟ یعنی کس چیز نے اس کا تقاضا کیا ہے؟ جواب۔ چونکہ "اَمۡ" سے پہلے شَر کا ذکر آیا ہے۔ اور "اَمۡ" کے بعد ھدایت یعنی خیر کی بات آرہی ہے۔ ویسے تو سب کچھ کرنے والی اللہ ہی کی ذات ہے۔ کسی کو نفع پہنچے ، کوئی ھدایت پر آئے، یہ سب کرنے والی ذات اللہ تعالیٰ ہی کی ہے اور کسی کو تباہ و برباد بھی کیا جائے اور نقصان بھی پہنچتا ہے تو یہ بھی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہوتا ہے۔ اگر اللہ نہ چاہے اور ساری دنیا بھی مل جائے تو کسی کو ایک ذرّہ نقصان بھی نہیں پہنچا سکتی۔ اور اگر اللہ نہ چاہے اور ساری دنیا بھی مل جائے تو کسی کو ایک ذرّہ نفع نہیں پہنچا سکتی۔ تو ہر چیز اللہ کی قدرت میں اللہ کی اختیار میں ہے۔ لیکن شرّ یا نقصان کی نسبت اللہ کی طرف کرنا بے ادبی ہے۔ اور خیر اور اچھی چیز کی نسبت اللہ کی طرف کی جاتی ہے۔ چونکہ آیۃ کے اندر "اَمۡ" سے ماقبل شر اور نقصان کا ذکر تھا اس لئے وہاں پر فعل مجھول لایا گیا۔ اور اگر فعل معروف "اَرادَ" لایا جاتا تو پھر "اَ شَرٌّ اَرَادَ: شر کا ارادہ کیا" اب یہ شر کس نے کیا، تو اِس کے ساتھ فاعل کو بھی ذکر کرنا پڑتا، اور کس نے نقصان کا ارادہ کیا، تو "رَبُّهُم: اُس کے پروردگار نے"۔ تو اِس صورت میں شر اور نقصان کی نسبت ذات باری تعالیٰ کی طرف ہو جاتی۔ اگر چہ کرنے والی ذات تو اللہ ہی ہیں لیکن یہ نسبت کرنا اللہ کی طرف یہ بے ادبی کی بات ہے۔ تو اِس وجہ سے ماقبل میں فعلِ مجھول کو ذکر کیا گیا۔ اور فعل مجھول وہ فعل ہوتا ہے جس کے فاعل کو ذکر نہیں کیا جاتا۔

تو اب دیکھئے ترجمہ ہو گیا، آ شَرٌّ اُرِيْدَ بِمَنْ فِي الْاَرْضِ: کیا نقصان کا ارادہ کیا گیا ہے اُن لوگوں کے ساتھ جو زمین میں ہیں۔ اور نقصان کا ارادہ کس نے کیا اُس کو ذکر ہی نہیں کیا کیونکہ فعل مجہول لایا گیا۔ اور فعل مجہول میں فاعل کو ذکر ہی نہیں کیا جاتا۔ تو یہاں پر چونکہ ماقبل میں شر اور نقصان کی نسبت تھی اس لئے فعل مجہول لایا گیا۔ تا کہ لفظوں کے اندر اللہ کی طرف نسبت کرنا لازم نہ آئے۔ اگر چہ سب کچھ کرنے والی اللہ ہی کی ذات ہے۔

اور چونکہ "اَمْ" کے مابعد راہ راست پر لانے کا ذکر تھا تو اس لئے "اَمْ اَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا" میں فعل معروف "اَرَادَ" لایا گیا۔ اور فعل معروف کے لئے تو فاعل چاہئے ہوتا ہے تو آگے "رَبُّهُمْ" فاعل کو ذکر کیا گیا۔ کہ اُس کے پروردگار نے اُن کے ساتھ ہدایت کا ارادہ کیا ہے۔

تو "اَمْ" کا ما قبل کا مُقتضیٰ اور تھا اور "اَمْ" کے ما بعد کا مقتضیٰ اور تھا۔ یعنی ماقبل میں شر کی نسبت تھی تو اُس کا مقتضیٰ یہ تھا کہ فاعل کو ذکر نہ کیا جائے اور مابعد میں خیر کی نسبت تھی تو وہاں پر مقتضیٰ یہ تھا کہ خیر کی نسبت فاعل کی طرف یعنی اللہ کی طرف کی جائے۔

تو دیکھئے مقتضیٰ بدلا تو کلام کی صورت بدل گئی۔ اب یہی بات صاحب کتاب فرما رہے ہیں۔

فَاِنَّ ما قبلَ "اَمْ" پس بے شک اَمْ سے پہلے صُوْرَةٌ مِّنَ الكلامِ کلام کی ایسی صورت ہے، یہاں صورۃٌ نکرہ ہے اور آگے فعل تُخالِفُ آرہا ہے اور یہ صورۃٌ کی صفت ہے۔ تُخَالِفُ صورةَ مَا بعدَهَا جو مخالِف ہے اَمْ کے مابعد کی صورت کے۔ "مَا بعدَ ها ای مَا بعدَ اَمْ" میں هَا ضمیر راجع ہے اَمْ کو۔ اور اَمْ چونکہ حرف ہے اور حروف عربی میں عموماً مؤنث استعمال ہوتے ہیں اس لئے اسکی طرف مؤنث کی ضمیر لوٹا دی۔

لِاَنَّ الْاُوْلیٰ فیها فِعْلُ الْاِرَادَةِ مَبْنِيٌّ لِلْمَجْهُوْلِ اس لئے کہ پہلی صورت میں ارادۃ کا جو فعل ہے وہ مبنی لِلْمجہول ہے۔ یعنی اُس فعل کی بِنا مجہول کے لئے کی گئی ہے یعنی یہ فعلِ مجہول ہے۔ والثانيةَ فيها اَلثانيةَ کو منصوب پڑھنا کیونکہ اسکا عطف اَلْاُوْلیٰ پر ہے۔ اور اَلْاُوْلیٰ پر اَنَّ داخل ہوا تھا اور اَنَّ اپنے اسم کو نصب دیتا ہے تو اس لئے الثانيةَ منصوب ہوگا۔ فعلُ الارادةِ مبنيٌّ لِلْمَعْلُوْمِ اور دوسری صورت میں فعلِ ارادہ مبنی للمعلوم ہے۔

اب یہ کس وجہ سے ہے؟ تو اب صاحب کتاب اُن کو بیان کر رہا ہے کہ چونکہ حال اُن کا الگ الگ ہے۔ والحالُ الدَّاعِی لِذٰلِکَ اور وہ حال جو دعوت دینے والا ہے اس بات کی طرف، نسبةُ الْخَیْرِ الیهِ سبحانَهُ فی الثَّانِيَةِ وہ خیر کی نسبت ہے اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کی طرف دوسری صورت میں۔ وَ مَنْعُ

نِسبَةِ الشَّرِ الیهِ فِی الْاُوْلیٰ اور شر کی نسبت کو منع کرنا ہے پہلی صورت میں۔ کہ شر کی نسبت نہ ہو جائے اللہ سبحانَهٗ و تعالیٰ کی طرف۔

اس آیة کا شانِ نزول اور واقع : یاد رکھئے یہ بعضِ جنّات نے کہا تھا۔ آپ ؐ کو نبوت اور بعثت کے ملنے سے پہلے شیاطین اور جنات نے آسمانوں میں ٹھکانے بنا رکھے تھے۔ وہ نیچھے سے اوپر جاتے وہاں جگہیں بنائے ہوئی تھیں وہاں بیٹھ جاتے۔ اور اوپر فرشتوں کی باتیں چُھپ کر سُنا کرتے۔ اب اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی حکم نازل ہوتا، تو وہ فرشتے اُس کے بارے میں آپس میں باتیں کرتے کہ اللہ کی طرف سے یہ حکم نازل ہوا ہے اور اِس حکم کو نافذ کرنا ہے۔ تو وہ شیاطین اور جنات اُن باتوں کو سُن لیتے اور پھر وہاں سے نیچھے آتے اور وہ جو جادوگر اور کاھن قسم کے لوگ ہوتے تھے، تو وہ جو بات سنی ہوتی وہ بات اور اُس کے ساتھ اپنی طرف سے بہت سی جھوٹی باتیں ملا کر بتلاتے تھے۔ اب وہ کاھن اور جادوگر اُن باتوں میں اپنی طرف سے مزید جھوٹ ملا کر لوگوں کو سناتے۔ اب بہت ساری باتیں تو جھوٹی ہوتی اور وہ ایک آدھی بات جو فرشتوں سے سنی ہوتی وہ سچی بات بھی اُنہی ساری باتوں میں ملا کر لوگوں کو بتلا دیتے۔ چنانچہ اُس جیسا واقع جب دنیا میں پیش آتا تو وہ کاھن اور جادوگر لوگوں پر اور رعب جماتے کہ دیکھا میں نے کہا نہیں تھا کہ ایسا ہونے والا ہے اور ایسا ہی ہوا۔ تو لوگ اُن کے اور معتقد ہو جاتے۔ تو یہ شیاطین اور جنات اِس طرح کی باتیں سُن کر نیچھے آ جاتے۔

لیکن جب خاتم النبیین ؐ سرور کونین ؐ کی آمد کی زمانہ قریب آیا۔ قرآن کے نزول شروع ہونے والا تھا۔ تو اُس وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے سخت احکامات آ گئے۔ آسمانوں پر پھرے بڑھا دئیے گئے۔ اور جنّات کی آمد و رفت کا سلسلہ بند کر دیا گیا۔ اب کوئی شیاطین اور جنات اوپر جا کر وہاں باتیں سننے کی کوشش کرتے تو فرشتے اُن کو مار بھگاتے۔ اور اُن کو وہاں بیٹھنے اور باتیں سننے کا موقع ہی نہیں ملتا۔ اور اگر کوئی ایک آدھ وہاں چھپ کر کوئی بات سننے میں کامیاب ہو بھی جاتا اور سُن کر نکلنے لگتا۔ تو آگ کا ایک گولہ اُس کے پیچھے لپکتا اور اُس جھلا کر راکھ کر دیتا تھا۔

تو چونکہ یہ رسول اللہ ؐ کا زمانہ تھا، اُن کی بعثت کا زمانہ تھا، تو آسمانوں پر بڑی سختی کی گئی کہ اب شیاطین اور جنات یہاں سے باتیں نہ لے جا سکیں۔ تو شیاطین نے جب یہ معاملة دیکھا تو بڑے پریشان ہوئے کہ کیا معاملة ہوا ہے کہ آسمانوں پر ہمارے جانے کو بند کیا گیا۔ کہتے ہیں کہ شیاطین اور جنات کی بہت بڑی میٹنگ ہوئی کہ کیا ماجرا ہوا کہ اب ہمارا آسمانوں پر جانا بند کیا گیا ہے۔ اُنہوں نے کہا کہ ضرور کوئی خاص واقعہ پیش آیا ہے۔ چنانچہ بہت سی جماعتیں جنات کی بنا دی گئی۔ کہ جاؤ اور دنیا کے اندر پھیل جاؤ، ایک ایک کونہ کا چکر لگاؤ اور پتہ کراؤ کہ ہوا کیا ہے کہ اس وجہ سے اتنی سختی ہوئی ہے۔

چنانچہ جنات کی جماعتیں پوری دنیا کے اندر پھیل گئی۔ ایسی ہی جنات کی ایک جماعت بَطْنِ نَخْلَۃ ایک وادی ہے وہاں سے گزر رہی تھی۔ حضور؈ اہل طائف کو دعوت دینے کے بعد تشریف لا رہے تھے۔ بطنِ نخلۃ وادی کے اندر فجر کا وقت ہے، سرور کونین؈ فجر کی جماعت کروا رہے ہیں۔ چند ایک صحابہ؄ ہمراہ ہیں۔ وہ ساتھ پیچھے نماز میں مصروف ہیں۔ تو ایک جنات کی جماعت وہاں سے گزری۔ (قرآن کا اعجاز دیکھو، قرآن کی فصاحۃ و بلاغۃ دیکھو، قرآن کا لطف دیکھو) اور پھر جب بالخصوص ہو تلاوت ہو قرآن کی اور تلاوت کرنے والی ذات ہو سرورِ کونین؈ کی، تو اُس میں کتنا اثر ہوگا کتنا سوز ہوگا۔ حضور؈ تلاوت فرما رہے ہیں فجر کی نماز میں۔ کچھ جنات کی ایک جماعت وہاں سے گزری۔ پانچ یا سات یا نو جنات تھے مختلف روایات کے مطابق۔ تو وہ جنات وہاں سے گزر رہے تھے تو وہ تلاوت کی آواز کانوں میں پڑی تو وہیں پر رُک گئے۔

تھوڑی سی تلاوت سنی تو آپس میں کہنے لگے "یقیناً یہ ہے وہ چیز جس کی وجہ سے ہمارے اوپر سختی کر دی گئی ہے۔ اور آسمانوں پر ہمار جانا بند کر دیا گیا ہے۔" تو چند آیات کے سننے سے اُنہیں پتہ چل گیا۔ چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ وہ جنّات پھر وہیں پر ایمان لے آئیں۔ مسلمان ہو گئے اور پھر واپس اپنے قوم میں مبلّغ بن کر گئے۔ دعوت دینے گئے کہ تم بھی مسلمان ہو جاؤ۔ اللہ کے پیغمبر تشریف لائے ہیں۔ اور قرآن جیسی عظیم کتاب اپنی ہمراہ لے آئیں ہیں۔

تو اُس موقع پر جب جنّات نے قرآن کو سُنا اور اُس پر ایمان لے کر آئیں، تو اُس موقع پر اُنہوں نے چند باتیں کی۔ اُن باتوں کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں نقل فرمایا۔ حضور؈ کو تو علم نہیں تھا لیکن اللہ تعالیٰ نے وحی نازل فرمائی اور بتلایا کہ جنات نے قرآن سنا ہے اور اُنہوں نے یہ باتیں کی ہیں۔ تو اُن کی جو باتیں قرآن میں ذکر ہوئی اُن میں ایک یہ جملہ " وَ اَنَّا لَا نَدۡرِیۡۤ اَ شَرٌّ اُرِیۡدَ بِمَنۡ فِی الۡاَرۡضِ اَمۡ اَرَادَ بِہِمۡ رَبُّہُمۡ رَشَدًا " بھی ہے۔

وہ جنات کہتے ہیں کہ ہمارے اوپر جو سختی کی گئی۔ ہمارا آسمانوں پر جانا بند کیا گیا۔ وَ اَنَّا لَا نَدۡرِیۡ : اور ہم نہیں جانتے، اَ شَرٌّ اُرِیۡدَ بِمَنۡ فِی الۡاَرۡضِ: کیا نقصان کا ارادہ کیا گیا ہے اُن لوگوں کے ساتھ جو زمین میں ہیں، اَمۡ اَرَادَ بِہِمۡ رَبُّہُمۡ رَشَدًا: یا ارادہ فرمایا ہے اُن کے ساتھ اُن کے پروردگار نے ھدایت کا۔ تو یہ اُن جنات کا کلام ہے۔

اب اسکے دو معنیٰ ہو سکتے ہیں۔ ایک معنیٰ تو یہ کہ اُن کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ پہلے ہم نہیں جانتے تھے کہ ماجرا کیا ہے یہ سختی کیوں بڑھا دی گئی، کیا زمین والوں پر کوئی تباھی و بربادی آنے والی ہے؟ اُن کے نقصان کا ارادہ کیا گیا ہے۔ یا اُن کے لئے اُن کے رب نے ھدایت کا ارادہ فرمایا ہے۔ ہمیں پتہ نہیں تھا کہ یہ سختی کس لئے کی گئی ہے۔ اور اب ہمیں پتہ چل گیا کہ اللہ کے پیغمبر؈ تشریف لائیں ہیں۔ اور

اللہ کا کلام لے کر آئیں ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اللہ نے زمین والوں کی ھدایت کا ارادہ فرمایا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ سب لوگوں کو ھدایت پر لانا چاہتے ہیں۔

یا اس کلام کا یہ معنیٰ ہمیں یہ تو پتہ چل گیا کہ یہ پیغمبر ص تشریف لائیں ہیں اس لئے سختیاں بڑھا دی گئی، پہرے بڑھا دیئے گئے، لیکن ہمیں پتہ نہیں اب آگے کیا ہوگا۔ کیا زمین والوں کی تباہی کا فیصلہ ہو چکا ہے یا اُن کے پروردگار نے ھدایت کا ارادہ کیا ہے۔ تباھی کے ارادے کا کیا معنیٰ؟ معنیٰ یہ کہ اللہ کے پیغمبر آ گئے ہیں اللہ کا کلام لے کر آئیں ہیں، اگر دنیا والے نہیں مانیں گے تو یقیناً اللہ کا عذاب اُن پر آئے گا اور وہ اُن کو تباہ و برباد کیا جائے گا۔ اور اگر یہ پیغمبر ص کی دعوت کو مان لیں گے تو یہ راہ راست پر آ جائیں گے اور اللہ تعالیٰ کی رضا اُن کو حاصل ہو جائیں گی۔

تو پہلے ہمیں پتہ نہیں تھا کہ یہ پہرے کیوں بڑھا دیئے گئے؟ تو اب پتہ چلا کہ یہ پہرے اِس پیغمبر ص کی وجہ سے بڑھا دیئے گئے ہیں اور یہ جو اللہ کا کلام لے کر آئیں ہیں۔ لیکن ہمیں نہیں پتہ کہ دنیا والے اس پیغمبر ص کی بات مانیں گے یا اس پیغمبر ص کی بات کو نہیں مانیں گے اور تباھی سے دوچار ہوں گے۔

تو ایک صورت میں گویا اس جملے کا تعلق ماضی کے ساتھ ہے اور دوسری صورت میں جملے کا تعلق مستقبل کے ساتھ ہے۔ بھئی جنات نے کلام کیا۔ تو اس میں دو احتمالات ہیں۔ ہو سکتا ہے اُنھوں نے یہ بات ماضی کے حوالے سے کی ہو۔ کہ ابھی تک تو ہمیں پتہ نہیں تھا کہ اتنی سختیاں کیوں کر دی گئی ہیں۔ کہ زمین والوں کے ساتھ نقصان کا ارادہ کیا گیا ہے یا اُن کا پروردگار اُن کو ھدایت دینا چاہتا ہے۔ ابھی تک ہمیں پتہ نہیں تھا اب ہمیں پتہ لگ گیا۔ ہم نے پیغمبر ص کو دیکھ لیا، ہم نے تلاوت سن لی۔ اللہ کا کلام ہم نے پیغمبر ص کی زبان سے سنا تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کو ھدایت دینا چاہتے ہیں۔ اور اُنہیں انعامات دینا چاہتے ہیں۔ تو اس صورت میں اسکا تعلق ماضی کے ساتھ ہے۔

اور دوسرا احتمال یہ کہ ہو سکتا ہے کہ یہ مستقبل کے بارے میں وہ کہہ رہے ہو۔ کہ سختیاں کیوں تھی یہ تو ہمیں پتہ چل گیا کہ یہ پیغمبر ص تشریف لائیں ہیں۔ لیکن اب آگے کیا ہوگا؟ کیا زمین والوں کے ساتھ نقصان کا ارادہ کیا گیا ہے؟ یا زمین والوں کو اُن کا رب اُنہیں ھدایت دینا چاہتے ہیں۔ آگے مستقبل میں ہمیں پتہ نہیں ہے۔ یعنی کہ اگر دنیا والوں نے پیغمبر ع کی بات نہیں مانی تو معلوم ہوا کہ اُن کے ساتھ نقصان کا ارادہ کیا گیا ہے۔ اور اگر یہ دنیا والے پیغمبر ع کی بات مان لیتے ہیں اور اُن پر ایمان لے آتے ہیں تو اس صورت میں پھر یقیناً یہ لوگ کامیاب و کامران ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کے مزید فضل و احسان کے مستحق بن جائیں گے۔ تو اس صورت میں اس جملے کا تعلق مستقبل سے ہے۔ کہ مستقبل میں ہمیں ابھی پتہ نہیں کہ لوگ اِس پیغمبر کی بات مانتے ہیں یا نہیں مانتے ہیں۔

وَ يَنْحَصِرُ الكلامُ علىٰ هذا العلمِ فی ثمانيةِ ابوابٍ وَّ خاتِمَةٍ اور بند ہے کلام اِس علم پر یعنی اِس علمِ میں آٹھ ابواب اور ایک خاتمہ پر۔ یعنی اس کتاب کے اندر مصنفؒ آٹھ ابواب اور ایک خاتمہ ذکر فرما دیں گے۔ یہ علم آٹھ ابواب اور ایک خاتمۃ پر بند ہے یعنی یہی چیزیں اِن کے اندر ذکر ہیں۔

دروس البلاغة

فهرس الموضوعات

الموضوع	صفحة	الموضوع	صفحة
کتاب کے بارے میں	1	علم المعانی	62
مُقَدَّمَةٌ فی الفصاحةِ و البلاغةِ	4		
فصاحة کی تعریف	8		
فصاحة کی اصطلاحی تعریف	9		
فصاحةُ الکلمةِ	12		
تنافُرُ الحروفِ	13		
مُخالَفَةُ القیاسِ	14		
غرابة	18		
فصاحةُ الکلامِ	19		
تنافر کلمات	21		
ضُعْفُ التَّالِیْفِ	31		
تعقید، خفیٰ	34		
تعقید لفظی	35		
مجاز اور کنایة	38		
مجاز اور کنایة میں فرق	40		
قرینة کی تعریف	41		
تعقیدِ معنوی	42		
فصاحةُ المتکلم	50		
البلاغة	52		
بلاغةُ الکلامِ	54		
حال یا مَقام	57		
مقتضیٰ یا اعتبار مناسب	57		
ایجاز، اطناب، مُساوات	58		
بَلاغَةُ المتکلم	61		