**Al-Qalam** القلم

p-ISSN: 2071-8683, e-ISSN: 2707-0077

Volume:27, Issue:2, 2022, pp. 57-73

# علم الوجوہ والنظائر پر ایک تحقیقی نظر

# Polysemy and its Significance

**Dr. Hafiz Muhammad Abdul Qayyum**

Associate Professor, Sheikh Zayed Islamic Center,

Punjab University, Lahore

Email: qayyum114@mail.com

***KEYWORDS***

Quranic; Polysemy; Significance;

Date of Publication: 31-12-2022

***ABSTRACT***

Polysemy is the name of that Qur'ānic science in which meaning of a word has been discovered from Verse or Qur'ānic sentence. Although many books and articles have been written on this one, but my efforts were to solve the ambiguity which has been found in its definition. And to introduce new horizon of it. We can measure the significance of this science when we know the interest of the holy Prophet Muḥammad (PBUH) in it. The holy Prophet explained the meaning of the Qur'ānic word with the help of it. It is dire need of the time to introduce this Qur'ānic science to scholars and its merits.

**تعارف:**

اسمائے مشترک اور علم الوجوہ کا تعلق محض علوم القرآن سے نہیں بلکہ یہ علومِ ادبیہ وعلومِ عربیہ اور فلاسفہ وحکماء کے ساتھ فقہائے اصولیین بھی زیر بحث لاتے ہیں۔

## وحدت وکثرتِ معنی کے اعتبار سے سے لفظ کی اقسام:

اہل مناطقہ وحدتِ معنی اور کثرت معنی کے اعتبار سے سے لفظِ مفرد کی آٹھ اقسام بیان کرتے ہیں۔ وحدتِ معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی تین اقسام ہیں اور کثرتِ معنی کے اعتبار سے پانچ ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

وحدتِ معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی تین اقسام ہیں:

۱۔ جزئی یا علم (لام بالفتح)[1] ۲۔ اسمائے متواطئہ (مشترک معنوی) ۳۔ اسمائے مشکک

کثرتِ معنی کے اعتبار سے لفظ کی اقسام حسب ذیل ہیں:

۴۔ مشترک لفظی۔ ۵۔ منقول۔ ۶۔ حقیقت۔ ۷۔ مجاز ۸۔ مرتجل

### ۱۔ جزئی

اس کے بعد لفظ مفرد کی معنی کے لحاظ سے تقسیم کی جاتی ہے کہ اگر لفظ مفرد کا معنی وضع کے اعتبار سے واحد معنی کا حامل ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہو گا کہ اس کے معنی میں وضع کے اعتبار سے تعین وتشخص (تشخص ان عوارض کو کہا جاتا ہے جن کے ذریعے ایک حقیقت کے افراد کے درمیان ایک دوسرے سے امتیاز ہو جائے جیسے کالے کا گورے سے، موٹے کا پتلے سے وغیرہ، نیز تشخص وہ ہیئت مخصوصہ ہے کہ جس کے ذریعے زید، بکر، خالد وغیرہ میں امتیاز ہو جاتا ہے) ہو گا یا نہیں۔ بصورتِ اول جزئی یا علم (جزئی جزء سے ہے جس کا نفس تصور اس بات کو جائز قرار نہ دے کہ اس میں غیر کی شرکت ہو، جیسے زید کہ ذاتِ واحد کے لئے بولا جاتا ہے۔) ہے، بصورت ثانی یعنی ایک سے زائد معنی کا حامل ہو تو دو حال سے خالی نہیں، کہ وہ تمام افراد پر برابر برابر صادق آئے گا یا کہ نہیں، بصورت اول متواطی اور بصورت ثانی مشکک۔ اسی بات کو دوسرے الفاظ میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ لفظ مفرد اگر ایک ہی معنی کا حامل ہو تو کسی بھی لفظ کا معنی یا تو جزئی (جزئی کا مفہوم یہ ہے کہ جس کے تصور سے عقل اس کے کثیر پر صادق آنے کو جائز قرار نہ دے) ہوتا ہے یا کلی (کلی کا یہ مفہوم ہے کہ عقل اس میں کثیر پر صادق آنے کو جائز قرار دے) ہوتا ہے۔ اگر معنی جزئی ہے یعنی معین، مشخص ہے تو اس کو عَلم (لام پر زبر کے ساتھ) کہتے ہیں، جیسے آدم، زید، زکریا وغیرہ۔

### ۲۔ اسمائے متواطئہ

لفظ متواطی وَطِئَ، وَطُؤ، وَطَأَ سے ہے۔ متواطی باب تفاعل سے صیغہ اسم فاعل ہے۔ تواطؤٌ کے معنی موافق ہونے کے ہیں، چوں کہ کلی متواطی کے افراد بھی آپس میں متفق ہوتے ہیں، ان میں کسی قسم میں کا تفاوت نہیں ہوتا، اس لئے اس کا نام متواطی رکھا گیا ہے۔ متواطئہ کا لفظ تواطؤ سے، اس کا معنی موافق ہونا ہے۔ کلی متواطی کو متواطی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے افراد میں موافقت ہے، ان میں کسی قسم کا تفاوت یعنی فرق نہیں۔ متواطی

کی مثالیں جیسے آدمی، درخت، پانی، اسم، فعل، حرف اور تمام اصطلاحات علمیہ وغیرہ۔ اگر وہ معنی کلی ہے تو پھر وہ اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آئے گا یا تفاوت کے ساتھ۔ اگر وہ معنی تمام افرد پر برابری کے ساتھ صادق آئے تو اس کو کلی متواطی کہتے ہیں جیسے انسان، نبی، رسول، فرشتہ وغیرہ۔ انسان کا لفظ اپنے تمام افراد زید، عمر اور بکر وغیرہ سب پر برابری کے ساتھ صادق آرہاہے۔ اسی طرح نبی کا لفظ تمام انبیاء پر صادق آرہاہے۔ علامہ سید شریف جرجانی متواطئہ اس طرح تعریف کرتے ہیں

> **هو الكلي الذى يكون حصول معناه وصدقه علىٰ أفراده الذهنية والخارجة علىٰ السوية ، كالانسان ، والشمس ، فان الانسان له افراد في الخارج ، وصدقه عليها بالسوية ، والشمس لها افراد في الذهن ، وصدقها عليها أيضاً بالسوية [2]۔**

الفاظ متواطئہ کو مشترک معنوی بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ معروف ماہر لغت علامہ ابو البقاء ایوب بن موسیٰ (م۔ ۱۰۹۴ھ) لکھتے ہیں کہ اشتراک معنوی سے مراد یہ ہے کہ لفظ کو ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور وہ ایک معنی مختلف اشیاء پر صادق آتا ہو، جیسے حیوان کا لفظ بول کر انسان اور گھوڑا مراد لینا۔

> **المشترک المعنوي فان االاشتراک المعنوي بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنًى يشمل ذلک المعنیٰ أشياء مختلفة ، كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وغيرهما بالمعنى العام وهو التحرک بالارادة ، وكاسم الشيء يتناول البياض والسواد وغيرهما بمعنى اللونية [3]۔**

مشکک کے معنی شک ڈالنے والے کے ہیں۔ کلی مشکک کو مشکک اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ کلی متواطی اور مشکک ہونے کا شک ڈالتی ہے اس طرح کہ اگر وحدتِ معنی کا لحاظ کیا جائے کہ اصل معنی میں افراد متحد ہیں تو متواطی ہونے کا شک ہوتا ہے اور اگر اس کے تفاوت فی الصدق کو دیکھا جائے تو اس کا کثیر المعنی ہونا معلوم ہوتا ہے اور لفظ مشترک ہونے کا گمان ہوتا ہے جیسے نرم، گرم، سرخ، سیاہی، سفیدی، روشنی وغیرہ۔

درج بالا اسمائے متواطئہ کی مثالوں میں آدمی اور درخت کا اطلاق تمام انسانوں اور درختوں پر برابر ہے، اس میں کچھ بھی کمی وبیشی نہیں۔ البتہ نرم، گرم، سفید، سرخ بہت چیزیں ہوتی ہیں مگر یہ ضروری نہیں کہ ان میں آپس میں کچھ تفاوت نہ ہو بلکہ ضرور ان میں تفاوت ہو گا مثلاً ایک چیز زیادہ نرم ہے دوسری اس کے مقابلہ میں کم نرم ہے۔ مختصر یہ کہ الفاظ متواطئہ اپنے تمام افراد پر موافقت کے ساتھ صادق آتے ہیں اس لئے ان کو الالفاظ المتواطئة یا الاسماء المتواطئة کہا جاتا ہے۔ اس کو مشترک معنوی بھی کہا جاتا ہے۔

### ۳۔ اسمائے مشکک

اگر تفاوت کے ساتھ صادق آئے تو اس کو کلی مشکک کہتے ہیں جیسے لفظ روشنی کہ یہ لفظ زمین پر بھی صادق آتا ہے اور سورج پر بھی۔ اسی طرح لفظ ابیض یعنی سفید رنگ کا اطلاق اگر برف پر کیا جائے تو برف کی اور قسم کی رنگت ہو گی اور اگر سفید پھول پر کیا جائے تو اس کی سفیدی برف کی سفیدی سے مختلف ہو گی۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ کلی مشکک اپنے افراد پر تفاوت کے ساتھ صادق آتی ہے۔

## ۴۔اسمائے مشترک

مشترک کو مشترک اس لئے کہا جاتا ہے کہ مشترک کا معنی اکٹھا ہونا کے ہیں اور مشترک میں بھی معانی کثیرہ کا اجتماع ہوتا ہے اس لئے اس کو مشترک کہا جاتا ہے، یہاں اشتراک سے افراد کا اشتراک نہیں بلکہ معانی کا اشتراک مراد ہے۔ اگر لفظ ایک ہو اور معانی کئی ہوں تو ان تمام معانی کے لئے اس لفظ کی وضع الگ الگ ہو گی یا ایک ہی وضع ہو گی۔ اگر معنی کے لئے الگ الگ وضع ہو تو اس کو مشترک کہا جاتا ہے جیسے لفظ عین، اس کے بہتر (۷۲) کے قریب معانی ہیں۔ ہر معنی کے لئے الگ وضع ہے، مثلاً اس کے چند معانی یہ ہیں: آنکھ، گھٹنا، جاسوس، پانی کا چشمہ، حوض، سورج سونا، سردار وغیرہ۔

## ۵۔اسمائے منقول

اگر لفظ کی ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع نہ ہو بلکہ وضع ایک ہی معنی کے لئے ہو۔ پھر کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں منتقل کر لیا گیا اور ایسی معنی ثانی میں مشہور ہو گیا تو اس کو منقول کہتے ہیں۔ پھر منقول کی باعتبار ناقل تین قسمیں ہیں: الف۔ منقول عرفی ب۔ منقول شرعی ج۔ منقول اصطلاحی

اگر لفظ کو اصلی معنی (موضوع لہ) سے دوسرے معنی کی طرف نقل کرنے والے عام لوگ ہیں تو اس کو منقول عرفی کہتے ہیں، جیسے دابّۃ کا معنی ما یدبُّ علیٰ الارض (جو زمین پر چلے) تھا، مگر بعد میں عام لوگوں نے اس کو نقل کر کے صرف گھوڑے یا ہر چار پاؤں والے جانور کا نام رکھ دیا۔ اب یہ اپنے اصلی معنی میں استعمال نہیں ہوتا اور اگر نقل کرنے والا کوئی خاص گروہ ہے تو اس کو منقول اصطلاحی کہتے ہیں، جیسے اسم کا معنی بلندی تھا، مگر ایک خاص گروہ یعنی نحاۃ نے نقل کر کے ایسے لفظ میں استعمال کیا جو اپنے مستقل معنی پر دلالت کرے اور تین زمانوں میں سے کوئی زمانہ اس میں نہ پایا جائے اور اگر دوسرے معنی کی طرف نقل کرنے والی شریعت ہے تو اس کو منقول شرعی کہتے ہیں، جیسے لفظ الصلوۃ کا معنی دعا تھا، مگر بعد میں شریعت نے اس کو مخصوص ارکان یعنی نماز کے لئے خاص کر دیا اور اب صلوۃ کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد نماز ہی ہوتی ہے۔ جب ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف کسی لفظ کو منتقل کیا جائے تو ان دونوں معنوں کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ جتنی مثالیں زیر بحث آئی ہیں انکے درمیان مناسبت تلاش کی جائے تو لفظ دابۃ، زمین پر چلنے والی چیز، اس کو چوپایہ اور گھوڑے پر اس لئے بولا جاتا ہے کہ وہ بھی زمین پر چلتے ہیں۔ صلوۃ کا لغوی معنی دعا ہے اور بعد میں اس کو ارکان مخصوصہ یعنی نماز کی طرف نقل کیا، کیوں کہ نماز بھی دعا ہوتی ہے۔ اسم کا لغوی معنی بلندی ہے مگر نقل کر کے نحوی اسم پر یہ لفظ بولا جاتا ہے کیوں کہ نحویوں کا اسم بھی حرف اور فعل سے بلند ہوتا ہے۔ اسد کا لغوی معنی شیر ہے اور بہادر آدمی اور شیر کے درمیان بہادری والی صفت مشترک ہے۔

## ۶۔مرتجل الفاظ

جس وقت لفظ اپنے اصلی معنی سے منتقل ہو کر دوسرے معنی میں استعمال ہو رہا ہو تو کسی مناسبت کی وجہ سے منتقل ہوا ہو گا یا بغیر مناسبت کے۔ اگر کسی مناسبت کی وجہ سے منتقل ہوا ہے تو اس کو منقول کہتے ہیں اور کسی مناسبت کے بغیر منتقل ہوا ہے تو اس کو مرتجل کہتے ہیں۔

مرتجل ارتجال سے ہے جس کا معنی ہے بغیر سوچے سمجھے فی البدیہہ بات کہہ دینا۔ مرتجل کے معنی بھی کثیر ہیں۔ مرتجل وہ لفظ ہے جو ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو، پھر کسی مناسبت کے بغیر ہی اس کا استعمال کسی دوسرے معنی میں ہونے لگا ہو۔ جیسے جعفر چھوٹی نہر کے لئے وضع کیا گیا تھا، لیکن پھر بغیر کسی مناسبت کے آدمی کا نام رکھ دیا گیا۔ مرتجل علیحدہ کوئی قسم نہیں بلکہ یہ مشترک یا منقول کے تحت داخل ہے۔ مثلاً لفظ السَّماء آسمان کو کہتے ہیں اگر یہ آدمی کا نام رکھا ہوا ہو تو اس وقت آسمان اور انسان کے درمیان کوئی بھی مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے یہ منقول نہیں ہو گا بلکہ مرتجل ہو گا۔

مرتجل کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ مشترک میں داخل ہے یا منقول میں یا مستقل ایک قسم ہے۔ جو محققین مشترک میں داخل کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ جب دوسرے معنی میں اس کا استعمال ہو، اور یہ استعمال اہلِ زبان کے نزدیک درست ہے تو یہ وضع کے حکم میں ہو گیا۔ تو جب اس وضع میں وضع کا تعدد ہو گا تو اس کو مشترک ہی کہا جائے گا۔ جو محققین اس کو منقول میں داخل کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اس پر منقول کی تعریف صادق آتی ہے۔ کیوں کہ جب اس کا استعمال معنی ثانی میں درست ہو گیا تو یہ معنی اول اور ثانی یعنی منقول عنہ منقول الیہ کے درمیان مناسبت کی دلیل ہے اگرچہ مناسبت جلیہ نہ سہی مگر مناسبت خفیہ ضرور موجود ہے، لہٰذا اس کو منقول کہنا چاہیے۔ جو محققین اس کو مستقل قسم قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ مشترک کے اندر تعدد وضع شرط ہے اور منقول کے اندر مناسبت شرط ہے اور مرتجل میں مذکورہ دونوں شرطیں مفقود ہیں تو اس کو الگ قسم ہی شمار کیا جائے گا[4]۔

**وضاحت:**

علامہ محب اللہ بہاری لکھتے ہیں کہ معروف ماہر لغت ابو بشر عمرو بن عثمان سِیبَوَیہ (م۔ ۱۸۰ھ) کے نزدیک جمہور کے بر خلاف تمام کے تمام اعلام منقول میں شمار کیے جائیں گے۔ اعلام علَم (لام پر فتحہ) کی جمع ہے۔ علَم کسی چیز کے معین نام کو کہتے ہیں۔ جیسے زید، محمود وغیرہ۔ اسی طرح کنیت، القاب، خطاب اور تخلص اعلام میں شمار کیے جائیں گے۔

**قال سيبويه: الأعلام كلها منقولات خلافاً للجمهور[5]۔**

جمہور اور علامہ سیبویہ کے اختلاف کی وجہ ایک اور اختلاف ہے اور وہ یہ کہ منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان مناسبت ضروری ہے یا کہ نہیں؟ امام سیبویہ کے نزیک مناسبت ضروری نہیں لہٰذا تمام کے تمام اعلام منقول کے تحت داخل ہیں اور امام سیبویہ مرتجل بھی منقول کے تحت داخل کرتے ہیں۔ جب کہ جمہور کے نزدیک منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان مناسبت ضروری ہے، اس لئے ان کے نزدیک مرتجل اور اعلام منقول سے خارج ہیں، مگر صاحب سلم العلوم علامہ بحر العلوم محب اللہ بہاری کا رجحان امام سیبویہ کی طرف ہے۔

**۷۔ حقیقت**

اگر لفظ اپنے اصلی معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے تو جس وقت اپنے اصلی معنی میں استعمال ہو گا اس کو حقیقت کہیں گے اور اپنے اصلی معنی کے علاوہ کسی معنی میں استعمال ہو گا تو اس کو مجاز کہیں گے، جیسے اسد کا معنی حیوان یعنی شیر

ہے اور کبھی یہ بہادر آدمی پر بھی بولا جاتا ہے۔ اگر اسد اپنے اصلی معنی یعنی حیوان پر بولا جائے اس کو حقیقت کہیں گے۔ اگر بہادر آدمی پر بولا جائے تو اس کو مجاز کہیں گے۔ بحر العلوم علامہ محب اللہ بہاری لکھتے ہیں:

**وان لم يوضع اللفظ المفرد لكل ابتداءً ولم يشتهر في الثاني فحقيقة ومجاز**[6]

### ۸۔ مجاز

اگر لفظِ مفرد ہر معنی کے لئے وضع نہ کیا گیا ہو، اور معنی ثانی میں مشہور بھی نہ ہوا ہو بلکہ صرف ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور دوسرے معنی میں قرینے کی مدد سے استعمال ہوتا ہو تو ایسا لفظ جب معنٰی موضوع لہ میں استعمال ہو گا تو حقیقت کہلائے گا اور جب غیر معنی موضوع لہ میں استعمال ہو گا تو مجاز کہلائے گا۔ لفظ کا معنی موضوع لہ کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہونا اس وقت مجاز ہوتا ہے کہ جب معنی موضوع لہ اور معنی مستعمل فیہ کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ اور مناسبت پائی جائے۔ یہ سب اقسام علمِ وجوہ و نظائر میں پائی جاتی ہیں۔ جیسا کہ اس علم کی تعریف سے یہ بات سامنے آئے گی۔ اسی طرح اس علم کی کتب بھی اس پر شاہد ہیں۔ حقیقت و مجاز کی بحث میں مقصود اصلی مجاز ہے حقیقت کا تذکرہ تو تبعاً ہوتا ہے۔ کیوں کہ حقیقت یہ ہے کہ لفظ ما وضع لہ میں استعمال ہو۔ اور مجاز یہ ہے کہ لفظ غیر ما وضع لہ میں استعمال ہو۔ اور لفظ کا وضع لہ میں استعمال ہونا اصل ہے اور غیر وضع لہ میں استعمال ہونا فرع ہے اس لئے پہلے حقیقت کو ذکر کیا جاتا ہے۔ تاکہ فرع کا اصل پر مقدم ہونا لازم نہ آئے۔

## علم وجوہ و نظائر کی فضیلت:

اس علم کی فضیلت حدیث مبارکہ کے ساتھ ساتھ خود قرآن کریم سے بھی ثابت ہوتی ہے، جیسے لفظ صلٰوۃ کہ یہ قرآن کریم میں ایمان کے معنی میں بھی آیا ہے:

**قَالُوْا يشُعَيْبُ اصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ انْ نَّتْرُكَ مَا يعْبُدُ ابَاؤُنَآ اوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ امْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُاؕ انَّكَ لَانْتَ الْحَلِيْمُ الرَّشِيْد**[7]

ترجمہ: انہوں نے جواب دیا کہ اے شعیب! کیا تیری صلاۃ (یعنی ایمان) تجھے یہی حکم دیتی ہے کہ ہم اپنے باپ دادوں کے معبودوں کو چھوڑ دیں یا اپنے مال میں ہم اپنی مرضی کے مطابق تصرف نہ کریں، تو تو بڑا ہی باوقار اور نیک چلن آدمی ہے۔

یہاں لفظ صلوۃ "ایمان" کے معنی میں آیا ہے، جس کا ثبوت درج ذیل آیت کریمہ میں موجود ہے:

**وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًاؕ وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَآ اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِؕ وَ اِنْ كَانَتْ لَكَبِيْرَةً اِلَّا عَلَى الَّذِيْنَ هدَى اللّٰهُ ؕ وَ مَا كَانَ اللّٰهُ لِيُضِيْعَ اِيْمَانَكُمْؕ اِنَّ اللّٰهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ**[8]۔

ترجمہ: ہم نے اسی طرح تمہیں عادل امت بنایا ہے تاکہ تم لوگوں پر گواہ ہو جاؤ اور رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) تم پر گواہ ہو جائیں، جس قبلہ پر تم پہلے تھے اسے ہم نے صرف اس لئے مقرر کیا تھا کہ ہم

جان لیں کہ رسول کا سچا تابعدار کون ہے اور کون ہے جو اپنی ایڑیوں کے بل پلٹ جاتا ہے گو یہ کام مشکل ہے، مگر جنہیں اللہ نے ہدایت دی ہے (ان پر کوئی مشکل نہیں) اللہ تعالٰی تمہارے ایمان ضائع نہیں کرے گا اللہ تعالٰی لوگوں کے ساتھ شفقت اور مہربانی کرنے والا ہے۔

اس آیت میں لفظ ایمان "صلوٰۃ" کے معنی میں آیا ہے کہ اللہ تعالٰی تمہاری وہ نمازیں جو قبلہ اول یعنی بیت المقدس کی طرف رُخ کرکے ادا کی گئیں تھیں وہ ضائع نہیں کرے گا۔ اب سوال یہ ہے کہ لفظ ایمان، صلوۃ کے معنی میں اور صلوۃ ایمان کے معنی میں کیوں آئے ہیں؟ تو اس سے نماز کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے اسی لیے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: من ترک الصلوٰۃ فقد کفر[9] کہ جس نے نماز ترک کی اس نے کفر کیا۔ اس حدیث مبارکہ میں ترکِ صلوۃ کو ایمان کے مساوی قرار دیتے ہوئے کفر کا راستہ اختیار کرنے کے مترادف کہا گیا ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ ایمان کے بغیر جو بھی راستہ اختیار کیا جائے گا وہ کفر کا ہی ہو گا۔ چناں چہ اس سے وجوہ و نظائر کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

## علم الوجوہ والنظائر کی تعریف

علامہ ابن جوزی (م۔۵۹۷ھ) کا کہنا ہے کہ علم الوجوہ والنظائر سے مراد یہ ہے کہ ایک کلمہ قرآن کی مختلف جگہوں میں لفظِ واحد کے طور پر ذکر کیا گیا ہو اور اس کی حرکات بھی ایک ہوں، لیکن ہر جگہ اس لفظ کا معنی دوسری جگہ سے مختلف ہو۔ پس نظائر سے مراد الفاظ ہیں اور وجوہ سے مراد معانی۔ چنانچہ وجوہ و نظائر کی کتب میں یہ اصل ہے، اور وجوہ و نظائر کے عنوان سے لکھی گئی کتابوں میں علماء کے پیش نظر یہ تھا کہ ان نظائر و الفاظ کے سننے والے کو سمجھا دیں کہ ان کے معنی مختلف و متعدد ہیں اور اس لفظ کا ایک جگہ جو معنی ہے دوسری جگہ اس لفظ کا وہ معنی مراد نہیں ہے:

**واعلم ان معنى الوجوه والنظائر ان تكون الكلمة واحدة ذكرت فى مواضع من القرآن على لفظ واحد ، وحركة واحدة، واريدَ بكل مكان معنى غيرالآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت فى موضع نظيرللفظ الكلمة المذكوة فى الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الاخرىٰ هوالوجوه۔فاذن النظائر:اسم للالفاظ،والوجوه:اسم للمعانى،فهذا الاصل في وضع كتب الوجوه والنظائر، والذى أراد العلماء بوضع كتب الوجوه والنظائر أن يُعرفوا السامع لهذه النظائر أن معانيها تختلف ۔ و أنه ليس المراد بهذه اللفظة ما أريد بالأخرىٰ،وقد تجوَّزواضعوها فذكروا كلمة واحدة معناها في جميع المواضع واحد۔ كالبلد ، والقرية ، والمدينة ، والرجل، والانسان، ونحو ذلك۔الا أنه يراد بالبلد في هذه الآية غيرالبلد في الآية الأخرىٰ وبهذه القرية غيرالقرية في الآية الأخرىٰ ۔فحذوا بذلك حذو الوجوة والنظائر الحقيقية۔ فر أيت أن أذكر هذا الاسم كما ذكروه ولقد قصد أكثرهم كثرة الوجوه والأبواب، فأتوا بالتهافت العجاب، مثل أن ترجم بعضهم فقال: باب الذرية، وذكر فيه (ذرني)،(وتذروه الرياح)، (ومثقال ذرة)۔ وترجم بعضهم فقال: باب الربا، وذكرفيه (أخذة رابية)۔ و (ربيون) و (ربائبكم)، و (جنة بربوة)[10]۔**

علامہ بدر الدین زرکشی (م۔۷۹۴ھ) اس علم کی کے بارے میں رقم طراز ہیں کہ

**فالوجه : اللفظ المشترک الذى يستعمل في عدة معان كالفظ الأمة ۔ والنظائر كالألفاظ المتواطئة[11]۔**

علامہ جلال الدین سیوطی نے بھی یہی تعریف بیان کی ہے[12]۔

## علامہ ابن جوزی کے مؤقف کی وضاحت:

علامہ ابن جوزی نے " واعلم ان معنی الوجوہ والنظائر ان تکون الکلمۃ واحدۃ ذکرت فی مواضع من القرآن علی لفظ واحد ، وحرکۃ واحدۃ ، واریدَ بکل مکان معنی غیر الآخر "تک علم الوجوہ والنظائر کی تعریف کی ہے۔ اگر اس تعریف پر غور کیا جائے تو علم الوجوہ والنظائر اور الاسم المشترک دونوں کی تعریف میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

اس کے بعد "نظائر" سے متعلق لکھتے ہیں:"فلفظ کل کلمۃ ذکرت فی موضع نظیر للفظ الکلمۃ المذکورۃ فی الموضع الآخر،۔۔۔ فاذن النظائر : اسم للالفاظ" کہ ایک لفظ جو کسی آیت میں ذکر کیا گیا ہے وہ اس مذکورہ لفظ کی مثال ہے جو دوسرے مقام پر ذکر کیا گیا ہے۔ اس عبارت میں علامہ ابن جوزی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہر کلمہ کا لفظ جو ایک جگہ ذکر کیا گیا ہے وہ اس مذکورہ کلمہ کی نظیر اور مثال ہے جو دوسری جگہ لایا گیا ہے۔ اس صورت میں الفاظ کا نام "نظائر" ہو گا۔

علامہ ابن جوزی کی تعریف کا تیسرا حصہ یہ ہے جس میں وہ "وجوہ" کی وضاحت فرماتے ہیں:"وتفسیر کل کلمۃ بمعنی غیر معنی الاخریٰ ھوالوجوہ۔ ، والوجوہ : اسم للمعانی، وقد تجوَّز واضعوھا فذکروا کلمۃ واحدۃ معناھا في جمیع المواضع واحد۔ کالبلد ، والقریۃ ، والمدینۃ ، والرجل، والانسان، ونحو ذلک۔ الا أنہ یراد بالبلد في ھذہ الآیۃ غیر البلد في الآیۃ الأخریٰ وبھذہ القریۃ غیر القریۃ في الآیۃ الأخریٰ "، اور ہر کلمہ کی دوسرے معنی کے علاوہ کسی اور معنی کے ساتھ تفسیر ووضاحت کا نام وجوہ کہلاتا ہے اس طرح معانی کا نام "وجوہ" ہو گا۔ نظائر تو ایک ہی لفظ کے دوسرے معنی لانے کا نام ہے جیسے لفظ فتنہ کا ایک معنی شرک اور دوسرا معنی قتل بھی ہے۔ اب یہاں لفظ اگرچہ "فتنہ" ایک ہی ہے مگر لفظ کے مقابل لفظ یعنی "شرک" اور "قتل" لانے کا نام نظائر ہو گا جب کہ "وجوہ" سے مراد ہے کہ لفظ کے مقابل لفظ نہ لایا جائے بلکہ اس علم کے ماہرین نے اس بات کو جائز قرار دیا کہ ایک کلمہ کو جو مختلف آیات میں مختلف معانی کے ساتھ آیا ہے اس کے ہر آیت میں وہی ایک ہی معنی بیان کر دیے جائیں جیسے "مدینہ" کا لفظ جب مختلف آیات میں آئے تو ہر آیت میں اس کا ترجمہ تو "شہر" کر دیا جائے مگر تفسیر میں ان کی وضاحت کر دی جائے، اسی طرح الفاظ: بلد، قریہ، مدینہ، رجل، انسان وغیرہ، ان الفاظ کی تفسیر میں وضاحت کر دی جائے کہ "مدینہ" سے اگرچہ "شہر" ہی مراد ہے، مگر یہ "شہر" وہ نہیں جس کا دوسری آیت میں ذکر ہے۔ یا یہ "انسان" وہ نہیں جس کا دوسری آیت میں تذکرہ ہے۔ علامہ ابن جوزی کے اپنے الفاظ "وتفسیر کل کلمۃ بمعنی" اسی بات پر دلالت کر رہے ہیں۔ کیوں کہ علامہ ابن جوزی "نظائر" کی تعریف میں "فلفظ کل کلمۃ" تحریر کر رہے ہیں جب کہ "وجوہ" کی تعریف میں "وتفسیر کل کلمۃ بمعنی" کے الفاظ لائے ہیں۔

علامہ ابن جوزی کی درج بالا تعریف پر اگر غور کیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان کے نزدیک "نظائر" سے مراد "مشترک لفظی" ہے اور "وجوہ" سے الفاظ متواطئہ ہے۔ البتہ علامہ ابن جوزی نے جو تعریف کی ہے اس میں ان کہنا ہے کہ وجوہ و نظائر سے مراد ایک ایسا کلمہ ہوتا ہے جو قرآن کریم میں مختلف مقامات پر ذکر کیا گیا ہوتا ہے اور وہ ایک ہی لفظ ہوتا ہے اور اس کی حرکت بھی ایک ہی ہوتی ہے، مگر قرآن کریم کی مختلف آیات میں مختلف معانی کا حامل ہوتا ہے:

> واعلم ان معنی الوجوہ والنظائر ان تکون الکلمۃ واحدۃ ذکرت فی مواضع من القرآن علی لفظ واحد،وحرکۃ واحدۃ، واریدَ بکل مکان معنی غیر الآخر۔

اب جہاں تک ایک ہی حرکت کا سوال ہے تو یہ خود علامہ ابن جوزی کی کتاب نزهة الأعين النواظر جو وجوہ ونظائر کے موضوع پر ہے اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی، مثلاً لفظ روح (راء کو بالضمہ پڑھا جائے)، ریح (راء کو بالکسرہ پڑھا جائے) اور روح (راء کو بالفتحہ پڑھا جائے) تینوں کو ایک ہی جگہ بیان کرتے ہیں[13]۔

## علامہ ابن جوزی کے مؤقف پر تنقید

علامہ ابن جوزی کی تعریف پر سب سے پہلا اعتراض جو ملتا ہے وہ علامہ ابن تیمیہ (م۔۷۲۸ھ) کا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ اہل تفسیر نے اسمائے مشترکہ اور اسمائے متواطئہ کا نام علم الوجوہ والنظائر رکھ دیا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ آگے لکھتے ہیں کہ وجوہ اسمائے مشترکہ میں پائی جاتی ہیں اور نظائر کا تعلق اسمائے متواطئہ سے ہے۔ اس کے بعد علامہ ابن تیمیہ تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ہمارے بعض حنبلی مسلک کے مصنفین (علامہ ابن جوزی کا نام لئے بغیر) نے یہ غلط گمان کیا کہ وجوہ اور نظائر دونوں کا نام اسمائے مشترکہ ہے اور لفظ کے اعتبار سے ان کو نظائر اور معنی کے لحاظ سے وجوہ کہا جاتا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

**والأسماء المشتركة في اللفظ: --- ويسميها أهل التفسير: الوجوه ، والنظائر، وصنفوا كتب الوجوه ، والنظائر ، فالوجوه في الأسماء المشتركة ، والنظائر في الأسماء المتواطئة ۔ وقد ظن بعض أصحابنا المصنفين في ذلك أن الوجوه والنظائر جميعاً في الأسماء المشتركة، فهي نظائر باعتبار اللفظ ، و وجوه باعتبار المعنى وليس الأ مر علىٰ ما قاله، بل كلامهم صريح فيما قلناه لمن تأمله[14]۔**

علامہ ابن جوزی کے مؤقف کو علامہ بدر الدین زرکشی اور علامہ جلال الدین سیوطی بھی یہی سمجھے ہیں اور علامہ ابن تیمیہ کی طرح اس قول کو ضعیف اور کمزور قرار دیتے ہیں۔ علامہ بدرالدین زرکشی لکھتے ہیں:

**وقيل: النظائرفي اللفظ والوجوه في المعاني وضعف[15]۔**

اور یہی مؤقف علامہ جلال الدین سیوطی نے اختیار کیا ہے اور الفاظ بھی علامہ زرکشی ہی سے مستعار لئے ہیں[16]۔ اس کے بعد علامہ زرکشی علامہ ابن جوزی کے قول کے ضعیف ہونے پر عقلی دلیل دیتے ہیں کہ اگر علامہ ابن جوزی کی یہ بات صحیح مان لی جائے تو وجوہ اور نظائر سب کو الألفاظ المشترکة میں شمار کیا جاتا، حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔ کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو ان کو ایسی کتابوں میں جگہ دی جاتی جہاں ایک لفظ کے بہت سی جگہ ایک ہی معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ وجوہ کو ایک قسم کے الفاظ کی نوع قرار دیتے اور نظائر کو دوسری قسم کے الفاظ کی نوع، جیسے مثالیں۔ یعنی نظائر کو وجوہ کی امثال قرار دیتے۔ علامہ زرکشی کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر "وجوہ" الفاظ کا نام ہے تو اس لفظ کے مختلف معانی جو قرآن کریم کی آیات میں پائے جاتے ہیں وہ نظائر یعنی وجوہ کی مثالیں کہلائیں گی۔ علامہ زرکشی کا کہنا ہے کہ ایسی بات مبنی بر حقیقت نہیں ہوگی:

**لأنه لو أريد هذا لكان الجمع في الألفاظ المشتركة وهم يذكرون في تلك الكتب اللفظ الذى معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعاً لأقسام،والنظائر نوعاً آخر كالأمثال۔**

علامہ زرکشی کا کہنا ہے کہ لفظ کو "وجوہ" نہیں کہا جا سکتا اور آیات میں اس کے استعمال کو "نظائر" یا "وجوہ" کی مثالیں قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بلکہ لفظ کو "کلمہ" اور "وجوہ" کو اس کے مختلف معانی قرار دیتے ہیں کہ ایک ایک کلمہ بیس یا اس سے کم و بیش "وجوہ" پر دائر و سائر ہے:

**الكلمة الواحدة تنصرف الىٰ عشرين وجهاً أو كثيراً أو أقل**[17]۔

میری رائے میں علامہ ابن جوزی کے نزدیک نظائر سے مراد اسمائے مشترک لفظی ہیں جیسا کہ ان کی تعریف سے واضح ہو رہا ہے (فلفظ كل كلمة ذكرت فى موضع نظير للفظ الكلمة المذكوة فى الموضع الآخر) اور وجوہ سے اسمائے متواطئہ یعنی اسمائے مشترک معنوی مراد ہیں، خود علامہ ابن جوزی کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں: (وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الاخرىٰ هوالوجوه۔ ، والوجوه : اسم للمعانى) پھر "اسم للمعانی" کی وضاحت اس طرح فرماتے ہیں: (وقد تجوَّز واضعوها فذكروا كلمة واحدة معناها في جميع المواضع واحد۔ كالبلد ، والقرية ، والمدينة ، والرجل، والانسان، ونحو ذلک۔ الا أنه يراد بالبلد في هذه الآية غير البلد في الآية الأخرىٰ وبهذه القرية غير القرية في الآية الأخرىٰ)۔ علامہ ابن جوزی کا الفاظ کا انتخاب جیسے قریہ، رجل، انسان وغیرہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ "وجوہ" سے اسمائے متواطئہ ہی مراد لے رہے ہیں، کیوں کہ یہ الفاظ اسمائے متواطئہ میں سے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ، علامہ زرکشی اور علامہ جلال الدین سیوطی کے مؤقف سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ وجوہ و نظائر ایک علم کا نام نہیں ہے بلکہ ایک سے مراد الالفاظ المشترکۃ اور دوسرے سے الالفاظ المتواطئہ ہیں۔ وجوہ و نظائر دونوں کا نام الالفاظ المشترکۃ نہیں ہے۔ اسی لئے علامہ زرکشی نے اپنی کتاب البرھان في علوم القرآن کی نوع نمبر چار کا عنوان في جمع الوجوہ والنظائر رکھا ہے کہ اس میں دو قسم کے الفاظ کو جمع کیا گیا ہے۔ اور پھر اہل مناطقہ مشترک کو کثرتِ معنی کے لحاظ سے اور متواطئہ کو توحدِ معنی کے لحاظ سے یعنی دونوں کو الگ الگ طور پر زیر بحث لائے ہیں۔

پھر خود علامہ ابن جوزی کی وجوہ و نظائر پر کتاب نزھۃ الأعین النواظر في علم الوجوہ والنظائر کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کتاب میں صرف الالفاظ المشترکۃ کو ہی نہیں لیا بلکہ الالفاظ المتواطئہ کو بھی شامل کیا ہے۔ جو اس بات کی علامت ہے کہ ان کا تصور واضح تھا اور وہ دونوں قسم کے الفاظ لے رہے ہیں۔ اب جس بات کا اختلاف رہ جاتا ہے وہ یہ کہ علامہ ابن تیمیہ، علامہ زرکشی اور علامہ جلال الدین سیوطی وجوہ کو الالفاظ المشترکۃ اور نظائر کو الالفاظ المتواطئہ کہہ رہے ہیں جب کہ علامہ ابن جوزی نظائر کو الالفاظ المشترکۃ اور وجوہ کو الالفاظ المتواطئہ قرار دے رہے ہیں۔ علمائے کرام کے مابین اس بات میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ وجوہ و نظائر سے مشترک اور متواطئہ الفاظ ہی مراد ہیں۔ جیسا علامہ ابن تیمیہ کا مؤقف اوپر گزرا کہ اہل تفسیر نے اسمائے مشترکہ کو وجوہ و نظائر قرار دے دیا ہے: والأسماء المشتركة في اللفظ : ---- ويسميها أهل التفسير: الوجوه ، والنظائر، وصنفوا كتب الوجوه ، والنظائر۔ علامہ زرکشی بھی یہی لکھتے ہیں: فالوجوہ: اللفظ المشترک الذی یستعمل في عدۃ معان کلفظ الأمۃ۔ والنظائر: کالالفاظ المتواطئۃ۔ اور علامہ سیوطی بھی یہی رائے رکھتے ہیں[18]۔ علامہ سیوطی معترک الاقران میں "الوجه الخامس والثلاثون من وجوه : ألفاظه المشتركة" کے تحت لکھتے ہیں: وهذا الوجه من

أعظم اعجازه ، حيث كانت الكلمة الواحدة تنصرف الیٰ عشرين وجهاً و أكثر و أقل ، ولا يوجد ذلك في كلام البشر[19]۔

## متکلمینِ حنابلہ اور مسئلہِ علم الکلام

علامہ ابن جوزی علم الوجوہ والنظائر کو "اشتراک لفظی" کیوں نہیں کہہ رہے ؟ جیسا کہ علامہ ابن جوزی کی درج بالا تعریف سے بات یہ واضح ہوتی ہے کہ علامہ ابن جوزی نے لفظ "کلمہ" شعوری طور اور ارادتاً استعمال کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ چوں کہ امام احمد بن حنبل کے پیروکار ہونے کے ناطے حنبلی ہیں اور مسئلہ خلق قرآن کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے وہ کلمہ "لفظ" کا اطلاق قرآن کریم پر نہیں چاہتے۔ کیوں کہ یہ علم الکلام سے متعلق ایک اہم مسئلہ ہے کہ متکلمین اہل سنت والجماعت کے نزدیک قرآن کریم پر "لفظ" کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا، "لفظ" کا معنیٰ منہ سے پھینکنا کے ہوتا ہے اور پھر گمراہ فرقہ اہل التوحید والعدل جن کو عرف عام میں معتزلہ کہا جاتا ہے قرآن کریم کے کلامِ لفظی اور اہل سنت (آئمہ اربعہ) کلامِ نفسی ہونے کے قائل ہیں۔ امام ابوالحسن اشعری (م۔) لکھتے ہیں:

> **"فان قال : حدثونا عن اللفظ بالقرآن كيف تقولون فيه؟ قيل له:القرآن يُقرأ في الحقيقة ويتلیٰ،ولا يجوز أن يقال يلفظ به؛ لأن القائل لا يجوز له أن يقول انه كلام ملفوظ به؛لأن العرب اذا قال قائلهم : لفظت باللقمة من فيّ ،معناه: رميت بها، وكلام الله عز وجل لا يقال يلفظ به،وانما يقال: يقرأ ويتلیٰ ويكتب ويحفظ۔و انما قال قوم لفظنا بالقرآن ليثبتوا أنه مخلوق[20]"**

اہل سنت والجماعت کے ہاں کلام اللہ کے غیر مخلوق اور کلام نفسی ہونے میں تو اتفاق ہے، مگر متکلمین حنابلہ حروف و اصوات کو بھی غیر مخلوق مانتے ہیں، جب کہ اشاعرہ اس کے مخلوق ہونے کے قائل ہیں(قال الحنابلة : كلامه حرف و صوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتیٰ قال بعضهم جهلاً: الجلد والغلاف قديمان[21]۔ علامہ ابن جوزی نے اسی الزام سے بچنے کے لیے "لفظ" کہنے سے احتراز برتا ہے، مگر جب اپنی بات کو قاری تک پہنچانے کے لیے کلمہ "لفظ" کا استعمال ناگزیر ٹھہر گیا تو لے کر آئے۔

اسی لئے علامہ ابن تیمیہ نے بھی حنبلی المسلک ہونے کی وجہ سے کلامی مسئلہ کے سبب مشترک لفظی کو بیان کرنے کے لئے الالفاظ المشترکۃ نہیں بلکہ الاسماء المشترکۃ لکھا ہے(فالوجوه في الأسماء المشتركة ، والنظائر في الأسماء المتواطئة)۔جب کہ شافعی المسلک علامہ زرکشی نے الالفاظ المشترکۃ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ کیوں کہ یہ اشاعرہ کا مسئلہ نہیں ہے۔

علامہ صدر الشریعہ الاصغر عبید اللہ بن مسعود (م۔۷۴۷ھ) لکھتے ہیں کہ قرآن کریم چوں کہ وہ نظم ہے جو معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اس لئے لفظ کو معنیٰ کے اعتبار سے چار تقسیمات پر تقسیم کیا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ متن میں نظم سے مراد لفظ ہے لیکن لفظ کے قرآن کریم پر اطلاق کرنے میں ایک طرح کی بے ادبی ہے اس لئے کہ لفظ لغت میں پھینکنے یا کسی شے کو منہ سے گرانے کے معنیٰ میں ہے۔ اس لئے مصنف نے لفظ کی جگہ نظم کا لفظ اختیار کیا: لما كان

القرآن نظماً دالاً علیٰ المعنیٰ قَسَّمَ اللَّفظ الیٰ أربع تقسیمات۔ المراد بالنظم هٰهنا اللفظ الاّ أن في اطلاق اللفظ علیٰ القرآن نَوعُ سوءِ أدَبٍ لأن اللفظ في الأصل اسقاط شیئ من الفم فلهذا اختار النظم مَقام اللفظ[22]۔

یہی وجہ ہے کہ متقدمین اور متاخرین کے ہاں ہمیں قرآن کریم میں اشتراک لفظی جیسے عنوان اور مباحث پر مبنی کوئی کتاب نہیں ملتی۔ البتہ فقہائے اصولیین کی کتبِ اصولِ فقہ میں اشتراک لفظی کے نام سے بحث پائی جاتی ہے کیوں کہ وہاں اصول فقہ میں صرف قرآن کریم کو بطور مصدر شریعت ہی نہیں بلکہ مطلقاً لفظ کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔ اور وہ ادلہ اربعہ کہیں بھی پایا جا سکتا ہے۔ جس طرح قرآن کریم کو شعری دیوان اور سورۃ کو قصیدہ نہیں کہا گیا۔ چھوٹے جملے یعنی چھوٹی آیت کریمہ کا نام بیت یعنی شعر نہیں بلکہ آیت رکھا گیا۔ اسی طرح آیت کے آخری حصہ کا نام شعری اصطلاح قافیہ کی بجائے فاصلہ رکھا گیا ہے[23]۔

اسی طرح علامہ سیوطی لکھتے ہیں کہ کتاب اللہ میں لفظ زائد کے اطلاق کرنے سے گریز کرنا چاہیے کیوں کہ زائد لفظ سے بعض اوقات یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے کوئی معنی ہی نہیں ہیں۔ حالاں کہ کتاب اللہ اس بات سے منزہ اور پاک ہے کہ اس میں کوئی بے معنی لفظ آئے، اسی لئے فقہائے کرام نے قرآن کریم کے کسی حرف کو زائد کہنے کی بجائے ایسے مواقع پر زائد حرف کی تاویل تاکید، صلہ اور مفخم کے ساتھ کی جاتی ہے[24]۔

## علامہ ابن عقیلہ کا وجوہ و نظائر سے متعلق نقطہ نظر

علامہ جلال الدین سیوطی کے بعد آنے والے معروف محقق جمال الدین محمد بن احمد بن عقیلہ (م۔۱۱۵۰ھ) علامہ ابن تیمیہ، علامہ زرکشی اور علامہ سیوطی کے برعکس رائے رکھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ وجوہ و نظائر اور الالفاظ المشترکۃ میں فرق ہے، علامہ ابن جوزی نے اپنی وجوہ و نظائر پر کتاب نزھۃ الأعین النواظر میں اگرچہ وجوہ و نظائر کو مشترک لفظی سے الگ رکھا ہے مگر علامہ سیوطی نے جب اس بات کو اپنی کتاب الاتقان فی علوم القرآن میں نقل کیا تو اس کا نام مشترک لفظی قرار دے دیا۔ علامہ ابن عقیلہ لکھتے ہیں کہ مجھے علامہ سیوطی کے مؤقف سے اختلاف ہے۔ کیوں کہ مشترک لفظی سے مراد یہ ہے کہ وہ لفظ جو ایک سے زائد مختلف معانی رکھتا ہے جیسے لفظ العین ہے کہ اس کا اطلاق باصرہ یعنی دیکھنے والے پر کیا جاتا ہے اور پانی کے چشمہ پر بھی۔ یہ سب معانی اپنی اپنی جگہ مستقل حیثیت رکھتے ہیں، جن کا اپنے لفظ کے مشتق معنی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کسی لفظ کا مختلف معانی پر اطلاق کیا جاتا ہے وہ اطلاق خواہ تشبیہ کے لحاظ سے ہو یا استعارہ کے لحاظ سے، اس کو مشترک لفظی میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ جب کہ وجوہ و نظائر سے مراد ہے کہ لفظ کا ان معانی پر اطلاق جو اس لفظ کے مشتق معنی کے تحت داخل ہوتے ہیں یا اس لفظ کے معانی میں مشابہت یا مشاکلت پائی جاتی ہو تو اس کو وجوہ و نظائر میں شمار کیا جائے گا:

وأقول: تسمية هذا النوع الذی هو الوجوه والنظائر بالمشترک کما ذکره السیوطی رحمه الله تعالیٰ وتمثیله بما سیأتی ، فیه نظر ، وستقف علیٰ ما یرد علیه، فان المشترک اللفظي الذي اذا أطلق المشترک لا ینصرف الا الیه هو: اللفظ الواحد یشترک فیه معاني شتی، مثل : العین تطلق ویراد بها : الباصرة ،ویراد بها:الجاریة ،وعین الشمس،والعین الذهب والعین الذات ، وفیی کل واحد معنی مستقل غیر الآخر۔ وأما اطلاق اللفظ علیٰ ما یدخل تحت عمومه ، أو اطلاقه علیه وجه التشبیه ، أو الاستعارة ، فلیس هذا من المشترک في شيء ، بل المشترک مثل : العین، وأمثال ذلک۔وأما الوجوه و النظائر فهي : اطلاق اللفظ علیٰ ما یدخل تحته ، أو یشابهه ، أو یشاکله في المعاني ۔ وقد ذکر ذلک ابن الجوزي في

كتابه المسمىٰ : الوجوه و النظائر ، ولم يجعله من المشترک ، ومنه نقل الحافظ السيوطي رحمه الله تعالىٰ وسماه بالمشترک[25]۔

اب تک کی ہماری بحث سے یہ سامنے آئی تھی کہ وجوہ و نظائر اور مشترک لفظی دونوں ہم معنی ہیں۔ مگر علامہ ابن عقیلہ اس بات سے اختلاف کرتے ہیں ان کے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ مشترک لفظی اور وجوہ و نظائر دونوں ایک نہیں بلکہ اپنی الگ الگ شناخت رکھتے ہیں ۔ مشترک لفظی میں کسی ایک لفظ کے متعدد معانی میں باہمی تعلق ناپید ہوتا ہے جب کہ وجوہ و نظائر میں یہ مناسبت پائی جاتی ہے ، جس کی انہوں نے مثال دی ہے کہ جس طرح لفظ "العین" کے جو مختلف معانی پائے جاتے ہین ان کا اپنی اصل یعنی لفظ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، ہر معنی ایک مستقل لفظ ہوتا ہے۔ جب کہ وجوہ و نظائر میں ایسا نہیں ہوتا مثلاً لفظ "القضاء" کے قرآن کریم کی مختلف آیات میں وارد پندرہ معانی نقل کرتے ہیں جیسے الفراغ، الأمر، الأجل، الفصل، الھلاک، الوجوب وغیرہ۔ اس کے بعد لکھتے ہیں کہ قضاء کے معنی حکم کا فیصلہ کرنا اور اس کا قطع کرنا ہے اور یہ سب پندرہ معانی اسی بات کی طرف لوٹتے ہیں۔ اس طرح یہ لفظ قضاء مشترک لفظی میں سے نہیں بلکہ وجوہ و نظائر میں سے ہے۔ مگر قرآنی لفظ روح کے نو معانی بیان کرتے ہیں: الأمر ، الوحي، القرآن، الرحمۃ، الحیاۃ، جبریل، ملک عظیم، جیش من الملائکۃ، روح البدن۔ اس کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ سارے معانی کسی ایک لفظ کے تحت نہیں رکھے جاسکتے۔

اس کے بعد علامہ ابن عقیلہ لکھتے ہیں کہ یہ لفظ حقیقی طور پر مشترک لفظی میں سے ہے کیوں کہ لفظ "روح" جو حضرت جبرئیل سے وابستہ ہے وہ ملائکہ کی نوع سے نہیں ہیں۔ مگر لفظ روح کے مختلف معانی کو ایک معنی کے تحت جمع کیا جاسکتا ہے۔ لفظ روح راء پر پیش کے ساتھ، روح راء پر زبر کے ساتھ اور ریح راء کے زیر کے ساتھ ایک ہی معنی رکھتا ہے۔ اگر لفظ روح کا بنیادی معنی نفخ یعنی ہوا، حیاۃ اور قوت کو قرار دیا جائے تو لفظ روح کے مختلف معانی کا تعین ایک لفظ میں کیا جاسکتا ہے۔ علامہ ابن عقیلہ ہی کے بیان کردہ لفظ روح کے نو معانی کو لے لیجیے: الأمر ، الوحي، القرآن، الرحمۃ، الحیاۃ، جبریل، ملک عظیم، جیش من الملائکۃ، روح البدن وغیرہ یہ سارے معانی کسی ایک لفظ کے تحت رکھے جاسکتے ہیں، مثلاً قوت و حیات کا عنصر ہر ایک میں پایا جاتا نظر آتا ہے۔

علامہ ابن عقیلہ لکھتے ہیں کہ لفظ الرحمۃ قرآن کریم میں چودہ معانی میں آیا ہے جیسے الاسلام، الایمان الجنۃ، المطر، النعمۃ، النبوۃ، القرآن، الرزق، النصر وغیرہ۔ ان سب معانی کو متعلقہ آیات کریمہ سے ثابت کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ سب چودہ معانی رحمت کے معنی کی طرف مراجعت کرنے والے ہیں، یعنی ان سب معانی میں رحمت کا مفہوم داخل ہے ، کوئی بھی رحمت کے مفہوم سے خالی نہیں ہے:أقول: كل هذه المعاني راجعة الىٰ معنى الرحمة ليست خارجة عنها ۔ مختصر یہ کہ وجوہ و نظائر اور مشترک لفظی میں فرق نہیں پایا جاتا۔ اہل مناطقہ، ماہرین لغت اور مفسرین نے ان دونوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ خود علم وجوہ و نظائر کے ماہرین جیسے مقاتل بن سلیمان، ہارون بن موسیٰ اور حسین بن محمد الدامغانی وغیرہ نے بھی وجوہ سے مشترک لفظی ہی مراد لیا ہے۔

### علمائے خمسہ اور راہِ اعتدال

علمائے اربعہ یعنی علامہ ابن جوزی، علامہ ابن تیمیہ، علامہ زرکشی اور علامہ سیوطی کا کہنا ہے کہ اسمائے مشترکہ اور اسمائے متواطئہ دونوں وجوہ و نظائر کہلاتے ہیں۔

جب کہ علامہ ابن عقیلہ کا مؤقف اس سے مختلف ہے، ان کا کہنا ہے کہ اسمائے مشترکہ کو وجوہ و نظائر میں شامل کیا جائے گا۔ البتہ وجوہ و نظائر میں وہ اسماء جو کسی لفظ کے بنیادی معنی سے مناسبت رکھتے ہوں گے ان کو شامل کیا جائے گا۔ علمائے اربعہ نے اسمائے مشترکہ اور اسمائے متواطئہ کو وجوہ و نظائر میں شامل کر کے بڑی گہرائی اور بصیرت کا ثبوت دیا ہے۔ جیسا کہ یہ بات گزشتہ بحث سے واضح ہو چکی ہے کہ لفظ مفرد کی دو ہی بڑی اقسام ہیں: ایک وحدتِ معنی کے لحاظ سے اور دوسری کثرتِ معنی کے اعتبار سے ۔ علمائے اربعہ نے اسمائے مشترکہ اور اسمائے متواطئہ دونوں کی بات کر کے لفظ کی تمام اقسام کو وجوہ و نظائر کے دائرہ میں لے آئے ہیں۔ کیوں کہ پہلی قسم یعنی وحدت معنی کے اعتبار کے لحاظ سے لفظ مفرد کی اقسام میں بنیادی و مرکزی حیثیت متواطئہ ہی کو حاصل ہے۔ جزئی یا علم کو علامہ بحر العلوم منقول کی قسم میں شامل کرتے ہیں جو لفظ کی دوسری تقسیم یعنی لفظ مفرد کی کثرت معنی کے لحاظ سے تقسیم سے متعلق ہے ۔ اور جہاں تک کلی مشکک کا تعلق ہے تو اس کی تو مستقل حیثیت ہی نہیں ہے۔ اس میں یا متواطئہ کی طرف ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے یا مشترک کی طرف۔ اس لئے کلی مشکک کی اپنی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اسی طرح لفظِ مفرد کی کثرت معنی کے لحاظ سے دوسری تقسیم میں بھی اہم اور بنیادی حیثیت مشترک ہی کو حاصل ہے۔ باقی اقسام یعنی مرتجل، منقول، حقیقت اور مجاز دراصل مشترک ہی کے تحت ہیں۔ جیسا کہ گزشتہ بحث میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ حقیقت و مجاز کی بحث میں مقصود اصلی مجاز ہے ، حقیقت کا تذکرہ تو تبعاً ہوتا ہے ۔ کیوں کہ حقیقت یہ ہے کہ لفظ ماوضع لہ میں استعمال ہو اور مجاز یہ ہے کہ لفظ غیر ماوضع لہ میں استعمال ہو۔ اور لفظ کا وضع لہ میں استعمال ہونا اصل ہے اور غیر وضع لہ میں استعمال ہونا فرع ہے اس لئے پہلے حقیقت کو ذکر کیا جاتا ہے۔ تا کہ فرع کا اصل پر مقدم ہونا لازم نہ آئے۔

اس طرح ان علمائے اربعہ نے وجوہ سے مشترکِ لفظی اور نظائر سے متواطئہ یعنی مشترک معنوی مراد لے کر لفظ کی دونوں اقسام (یعنی لفظ مفرد کی وحدت معنی کے لحاظ سے اور لفظ مفرد کی کثرت معنی کے اعتبار سے ) کو تعریف میں سمو لیا ہے۔ یہ ان کی کمال ذہانت اور ان کے علمی رتبہ کا واضح ثبوت ہے۔ اس طرح اسمائے متواطئہ ہوں یا مشترک لفظی ، منقول ہوں یا مرتجل، حقیقت ہو یا مجاز تمام علم الوجوہ میں داخل ہیں۔ یہی بات کتبِ علمِ وجوہ و نظائر اور علمائے اربعہ کے مؤقف سے ثابت ہوتی ہے۔ مشترک کی مثال جیسے لفظ فتنہ ہے، جس کا ذکر گزشتہ صفحات میں کیا گیا ہے۔ اسماء متواطئہ کی مثال لفظ اَب، اور مدینہ ہے، جیسا کہ علامہ ابن الدامغانی نے ذکر کیا ہے۔ اسمائے منقول کی مثال لفظ دابۃ ہے۔

| لفظ مفرد کی اقسام | اسم | مثال |
| --- | --- | --- |
| اسمائے مشترک | الفتنۃ | |

| | | |
|---|---|---|
| اسمائے متواطئۃ | ۱۔ اَبّ | ۱۔ اَبّ بمعنی الجد۔ ملة أبيكم ابراهيم (سورۃ الحج:۷۸)<br>۲۔ اَبّ بمعنی العم۔ قالوا نعبد الٰهک واٰله اٰبائک ابراهيم واسمٰعيل (سورۃ البقرۃ:۱۳۳)<br>۳۔ اَبّ بمعنی الوالد۔ يأبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر۔(سورۃ مریم:۴۲) |
| | ۲۔ مدینہ | ۱۔ مصر بمعنی ملک مصر۔ فأصبح في المدينة خائفا يترقب (سورۃ القصص:۱۸)<br>۲۔ القریٰ بمعنی قصبے یا قبائل۔ فأرسل فرعون في المدائن حشرين (سورۃ الشعراء:۵۳)<br>۳۔ شہر یثرب۔ ومن أهل المدينة مردوا على النفاق۔(سورۃ التوبۃ:۱۰۱) |
| اسمائے منقول | دابۃ | الأرضۃ۔ بمعنی لکڑی کھانے والا کیڑا یعنی دیمک۔ ما دلهم علىٰ موته الاّ دابة الأرض ۔(سورۃ سبا:۱۴)<br>الدابۃ۔ خلق عظیم جو قیامت کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے اور آخر الزمان میں ظاہر ہو گی۔ واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم (سورۃ النمل:۸۲)<br>الدابۃ، ما يدب علىٰ وجه الأرض، بمعنی مخلوق۔ وما بث فيهما من دابة (سورۃ الشوریٰ:۲۹) |
| مجاز | لمس | لمس کا معنی چھونا مگر یہاں بمعنی مباشرت۔ أو لٰمستم النساء (سورۃ النساء:٦) |

اگرچہ مشترک ایسا لفظ ہوتا ہے جو ایک سے زائد معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے۔ مگر ان تمام وضع شدہ معانی کو کسی ایک معنی کے تحت جمع کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح عبارت، جملہ یا کلام میں پائے جانے والے مختلف معنی میں مناسبت و تعلق قائم کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ اسمائے مشترک کی وضاحت میں عام طور پر لفظ قرء کی مثال دی جاتی ہیں اور کہا جاتا ہے کہ لفظ عین ایک سے معنی کا حامل لفظ ہے اور اس کے تمام معنی مستقل حیثیت رکھتے ہیں۔ مگر غور کیا جائے تو لفظ عین کے ان تمام معنی میں اشتراک اور بنیادی معنی سے مناسبت تلاش کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح لفظ القرء جو طہر اور حیض کے متضاد معنی کا حامل ہونے کے باوجود بنیادی معنی سے مناسبت رکھتا ہے اور اس کے بنیادی معنی وقت کے ہیں۔ اصل میں اس کا موضوع لہ ہر ایسا وقت ہے جس میں کسی کام کے ہونے یا کرنے کی عادت بن جائے اسی مناسبت سے باری آنے والے بخار، حیض اور طہر وغیرہ سب کے لئے یہ لفظ استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ سب میں مذکورہ مفہوم یعنی کسی وقت میں کسی خاص کام کی عادت بن جانا پایا جاتا ہے[26]۔ اسی طرح لفظ القُرء کے بنیادی معنی جمع کرنا کے بھی بیان کیے جاتے ہیں۔ علمائے لغت نے زمانہ طہر اور زمانہ حیض کو جمع کرنے کا اعتبار کیا ہے۔ کیوں کہ زمانہ طہر میں خون رحم میں جمع ہوتا رہتا ہے۔ القراءۃ کے معنی بھی اس لحاظ سے حروف و کلمات کو ترتیل میں جمع کرنے کے ہیں۔ کیوں کہ ایک حرف کے بولنے کو قراءت نہیں کہا جاتا:

وقول أهل اللغة اِنَّ القُرْءَ أي جَمَعَ۔ فانهم اعتبروا الجمع بين زمن الطهر وزمن الحيض حسبما ذكرت لِاجتماع الدم في الرحم ۔ والقراءة ضم الحروف والكلمات بعضها الىٰ بعض في الترتيل[27]۔

درج بالا بحث سے یہ بات سامنے آئی کہ لفظ کے ایک سے زائد معنی ہو سکتے ہیں مگر وہ تمام معانی لفظ کے بنیادی معنی سے مناسبت و تعلق رکھتا ہے۔ اگر اس کو اپنا لیا جائے تو علامہ ابن عقیلہ بھی علمائے اربعہ میں شامل کیے جا سکتے ہیں۔

**خلاصہ بحث**

علم الوجوہ والنظائر ایسا علم ہے جس میں "معنی" کتبِ لغات میں نہیں بلکہ جملوں اور آیات میں تلاش کیے جاتے ہیں۔ اس بات کو اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ الفاظِ قرآنیہ کے معنی تک رسائی کا یہ بھی ایک عملی طریقہ اور منہج ہے جس سے عام طور پر کم استفادہ کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لفظ فتنہ شرک، گمراہ بنانا، قتل، معذرت اور رکاوٹ وغیرہ کے معانی لغت میں نہیں بلکہ آیت میں پائے جاتے ہیں جیسا کہ گزشتہ بحث میں اس کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس علم میں لفظ کی تمام اقسام زیر بحث لائی جاتی ہیں وہ اسمائے متواطہ ہوں یا مشترک لفظی، منقول ہوں یا مرتجل، حقیقت ہو یا مجاز تمام علم الوجوہ میں داخل ہیں۔ اس کی اہمیت و فضیلت کا اندازہ اس بات سے عیاں ہے کہ خود نبی کریم ﷺ نے اس سے استدلال کیا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے اس علم کو فروغ دیا جائے۔

# حواشی وحوالہ جات

1 اہل مناطقہ میں سے سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی (م۔ ۹۷۲ھ) نے اپنی کتاب تھذیب المنطق والکلام میں پہلی قسم کا نام علم (لام بالفتح) رکھا ہے، جب کہ بعض نے علم کی بجائے جزئی رکھا ہے، جن میں صاحبِ مرقات مولانا فضل امام خیر آبادی (م۔ ۱۸۲۹ھ) شامل ہیں اور یہی بہتر ہے، اس لئے کہ جزئی، ضمائر، اسماء اشارات اور اعلام سب کو شامل ہے جب کہ علم، اعلام کے علاوہ ضمائر اور اسماء اشارات کو شامل نہیں ہے۔ محب اللہ بہاری نے بھی سلم العلوم میں جزئی ہی کو ترجیح دی ہے۔

2 جرجانی، سید شریف، التعریفات، مکتبہ حقانیہ ملتان، ص ۱۴۰۔
Jurjānī, Syed Sharīf, al-Ta’rifat, Maktabah Ḥaqqāniyah Multan, pg. 140

3 ابو البقاء ایوب بن موسیٰ، معجم فی المصطلحات والفروق اللغویۃ، ص ۹۸
Abu al-Baqā’ Ayūb ibn Mūsā, Mu’jam fi al-Muṣtalaḥāt wa al-Furūq al-Lughwiyyah, pg. 98

4 محمد یوسف تاؤلوی۔ محمد منظور الحق، شرح اردو مرقات ص ۶۷۔۷۰۔
Muḥammad Yūsuf Tā’ulwī, Muḥammad Manzūr al-Ḥaq Sharḥ Urdu Mirqāt, pg. 67-70

5 محمد یوسف تاؤلوی
Muḥammad Yusuf Ta’ulwi

6 بحر العلوم۔ سلم العلوم،
Baḥr al-‘Ulūm, Sallam al-‘Ulūm

7 سورۃ ھود: ۸۷۔
Sūrah Hūd: 87

8 سورۃ البقرۃ: ۱۴۳۔
Sūrah al-Baqarah: 143

9 نسائی، السنن، باب نمبر ۸، باب: الحکم فی تارک الصلوٰۃ۔
Nisa’ī, al-Sunan Bāb no. 8 Bāb al-Ḥukm fi Tārik al-Salah

10 ابن جوزی، نزھۃ الأعین النواظر، ص ۴۔
Nuzha al-Ayn al-Nawāzir, pg. 4

11 زرکشی، البرھان فی علوم القرآن، نوع نمبر ۴، دار الحدیث قاہرہ، ۲۰۰۶، ص ۸۱۔
Zarkashī, al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān, type no. 4, Dar al-Ḥadīth Qāhirah, 2006AD, pg. 81

12 سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن
al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān,

13 ابن جوزی، نزھۃ الاعین النواظر، ص۵۵۔
Nuzha al-Ayn al-Nawāzir, pg. 55

14 ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، الاکلیل في المتشابۃ والتأویل، تحقیق: فوادزمرلی، دار ابن حزم، بیروت، ۲۰۰۵ء، ص۱۵۷،۱۵۸۔
Ibn Taymiyah, Ahmad ibn Abdul Ḥalīm, al-Iklīl fi al-Mutashābih wa al-Taw'īl, Taḥqīq Fawād Zamurlī, Dār ibn Ḥazam, Beirūt, 2005AD, pg. 157-158

15 زرکشی، بدر الدین، البرھان في علوم القرآن، النوع الرابع: في جمع الوجوہ والنظائر، ص۸۱۔
al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān, type no. 4, pg. 81

16 سیوطی، جلال الدین، عبدالرحمٰن، الاتقان في علوم القرآن، تحقیق: فوادزمرلی، دار الکتاب العربي، بیروت، ۲۰۱۲ء، ج۲، ص۳۴۶۔
al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān, vol. 2, pg. 346

17 زرکشی، بدر الدین، البرھان في علوم القرآن، النوع الرابع: في جمع الوجوہ والنظائر، ص۸۱۔
al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān, type no. 4, pg. 81

18 سیوطی، جلال الدین، عبدالرحمٰن، الاتقان في علوم القرآن، تحقیق: فوادزمرلی، دار الکتاب العربي، بیروت، ۲۰۱۲، ج۲، ص۳۴۶۔
al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān, vol. 2, pg. 346

19 سیوطی، جلال الدین، معترک الاقران في اعجاز القرآن، دار الکتب العلمیہ، بیروت، ۱۹۸۸، ضبط و تصحیح :۔احمد شمس الدین، ج ۱، ص۳۸۷۔
Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, Mu'tarik al-Aqrān fi I'jāz al-Qur'ān, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirūt, 1988AD, Zabt wa Taṣḥīḥ, Ahmad Shams al-Din, vol. 1, pg. 387

20 اشعری، امام ابوالحسن،

21 الایجي، عضد الدین، عبدالرحمٰن (م۔۷۵۶ھ)، شرح المواقف، الموقف الخامس في الالٰھیات۔ المقصد السابع، ج۸، ص۱۰۴، النوریہ الرضویہ پبلشنگ کمپنی لاہور، پاکستان ۲۰۰۹ء۔
Al-Iījī, Azd al-Din, Abdul Rehman Died 756H, Sharḥ al-Mawāqif, Mawqaf no. 5, Maqṣad 7, vol. 7, pg. 104, al-Nūriyyah al-Rizwiyyah publishing company Lahore Pakistan 2009AD.

22 عبیداللہ بن مسعود، تنقیح الاصول مع شرح توضیح و تلویح، جامعہ العلوم السلامیہ الفریدیہ اسلام آباد، ص۲۵۵۔
Ubaydullah ibn Mas'ūd, Tanqīḥ al-Usūl Ma'a Sharḥ Tawzīḥ wa Talwīḥ, Jāmi'ah, al-Ulūm al-Islamiyyah al-Faridiyyah Islamabad, pg. 255

23 سیوطی، جلال الدین، الاتقان في علوم القرآن، نوع نمبر ۱۷۔
al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān, type no. 17

24 سیوطی، جلال الدین، الاتقان في علوم القرآن، نوع نمبر ۴۱، اعراب القرآن۔
Ibid, type no. 41, I'rāb al-Qur'ān

25 ابن عقیلہ، جمال الدین محمد بن احمد، الزیادۃ والاحسان في علوم القرآن، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، ۲۰۰۹ء، نوع نمبر ۱۰۶، ج ۱، ص ۲۴۷۔۲۴۸۔
Ibn Aqīlah, Jamāl al-Din Muḥammad ibn Ahmad, al-Ziyādah wa al-Iḥsān fi 'Ulūm al-Qur'ān, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirūt, 2009Ad, type no. 106, vol. 1, pg. 247-248

26 ابوالبقاء، الکلیات۔
Abu al-Baqā', al-Kulliyāt

27 راغب اصفہانی، المفردات في غریب القرآن، تحت مادہ: ق، ر، ء، ص ۴۱۴۔۴۱۳۔
Rāghib Aṣfahānī, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān, Māddah Qāf, Rā, pg. 413-414